

فردریک چارلز کاپلستون
تاریخ فلسفه
جلد سوم

فلسفہ اواخر قرون وسطا و دورہٴ رنسانس
از اوکام تا سوئٹس



مترجم: ابراہیم دادجو

FREDERICK CHARLES COPLESTON
A HISTORY OF PHILOSOPHY
V O L U M E 3

OCKHAM TO SUAREZ
TRANSLATED INTO PERSIAN BY
EBRAHIM DADJOO

C O - P U B L I S H E D B Y
S C I E N T I F I C & C U L T U R A L P U B L I C A T I O N C O M P A N Y
T E H R A N 2 0 0 8



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

قیمت شومیز: ۱۴۰۰۰۰ ریال
قیمت گالینگور: ۱۶۰۰۰۰ ریال

قیمت دوره شومیز: ۸۸۰۰۰۰ ریال
قیمت دوره گالینگور: ۱۰۵۰۰۰۰ ریال

ISBN: 978-964-445-898-9
ISBN: 978-964-445-707-4



9 789644 458989

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاریخ فلسفہ



جلد سوم

ناشر برگزیده

هفدهمین و بیستمین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران

فردریک چارلز کاپلستون

تاریخ فلسفه



جلد سوم

فلسفه اواخر قرون وسطا و دوره رنسانس

از اوکام تا سوئارس

مترجم

ابراهیم دادجو



تهران ۱۳۸۸

سرشناسه	کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م. Copleston, Frederick Charles
عنوان و نام پدیدآور: تاریخ فلسفه / فردریک کاپلستون : ترجمه ابراهیم دادجو.	
مشخصات نشر	تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش (انتشارات صدا و سیما)، [۱۳۷۵].
مشخصات ظاهری	جلد ۹
شابک	: (ج ۳) ۹۷۸-۹۶۴-۲۴۵-۸۹۸-۹۶۴-۲۴۵-۷۰۷-۴ (دوره) ۹۷۸-۹۶۴-۲۴۵-۸۹۸-۹۶۴-۲۴۵-۷۰۷-۴
یادداشت	عنوان اصلی: A History of Philosophy, 1985
یادداشت	ج ۳ (چاپ اول: ۱۳۸۸) (فیا).
یادداشت	: جلد دوم و سوم این مجموعه را منحصراً شرکت انتشارات علمی و فرهنگی چاپ کرده است.
یادداشت	: کتابنامه
مترجمات	ج. ۱. یونان و روم / ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی. -- ج. ۲. قرون وسطا / ترجمه ابراهیم دادجو -- ج. ۳. اواخر قرون وسطا و دوره رنسانس / ترجمه ابراهیم دادجو. -- ج. ۴. از دکارت تا لایبنیتس / ترجمه غلامرضا اعوانی. -- ج. ۵. فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم. -- ج. ۶. از ولف تا کانت / ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. -- ج. ۷. از فیخته تا نیچه / ترجمه داریوش آشوری. -- ج. ۸. از بنتام تا راسل / ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. -- ج. ۹. از مین دویران تا سارتر / ترجمه عبدالحسین آذرنگ و محمود یوسف‌نانی. -
موضوع	: فلسفه -- تاریخ.
شناسه افزوده	: مجتبی، جلال‌الدین، ۱۳۰۷ - ۱۳۷۸، مترجم.
شناسه افزوده	: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
شناسه افزوده	: صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش، (۱۳۷۵).
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۷۵ ت ۲ ک ۷۲ B
رده‌بندی دیویی	: ۱۰۹
شماره کتابشناسی ملی	: ۶۸-۲۱۶ م

تاریخ فلسفه (جلد سوم)
از اوکام تا سولارس
نویسنده: فردریک چارلز کاپلستون
مترجم: ابراهیم دادجو
چاپ نخست: ۱۳۸۸؛ شمارگان: ۵۰۰۰ نسخه
حروفچینی و آماده‌سازی: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
لیتوگرافی: موج؛ چاپ: سارنگ؛ صحافی: نگاه
حق چاپ محفوظ است.



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

- اداره مرکزی: خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودکی)، کوچه کمان، پلاک ۲۵، کد پستی ۸۸۷۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۹۶۲۷-۱۵۸۷۵؛ تلفن: ۷۰-۸۸۷۷۲۵۶۹؛ فاکس: ۸۸۷۷۲۵۷۲
آدرس اینترنتی: www.elmifarhangi.ir info@elmifarhangi.ir
- مرکز پخش: شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناھید و گلشهر، کوچه گلغام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳؛ تلفن: ۲۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶
آدرس اینترنتی: www.Ketabgostar.com info@ketabgostar.com
- فروشگاه یک: خیابان انقلاب - روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن: ۶۶۴۰۰۷۸۶

سخن ناشر

جلد سوم از مجموعه تاریخ فلسفه کاپلستون، که اینک در پیش روی خواننده قرار دارد، مربوط است به بحث و بررسی پیرامون سیر اندیشه اروپا از قرن چهاردهم تا اوایل قرن هفدهم، که دوره تجدید حیات علمی و ادبی اروپا (رنسانس) را نیز در برمی گیرد.

سیر فلسفی در قرن چهاردهم، که به نوعی ادامه حیات اندیشه های قرن سیزدهمی است؛ با حرکت تازه ای گسترش یافت. تعدادی از دستاوردهای فلسفی قرن سیزدهم عبارت بودند از ترکیب عقل و ایمان یا فلسفه و کلام، تلاش در راه تلفیق ارسطوگرایی با مسیحیت، و توجه به ابن رشدگرایی. از این رو شناختن فلسفه اواخر قرون وسطا برای آگاه شدن از زمینه های پیدایش دوره رنسانس امری کاملاً ضروری است. یکی از مشخصه های قرن چهاردهم رشد علم و تفکر علمی و ترجمه آثار ریاضی دانان یونانی بود که راه را برای کشفیات و محاسبات گالیله و عرضه نظریه های تازه آلبرت کبیر و راجر بیکن و در نهایت برای تفکر علمی فرانسیس بیکن هموار ساخت. در همین زمان بود که روحیه تحلیل و انتقاد به نحوی بالنده تر و پرورده تر به حیات خود ادامه داد و مکتب هایی چون «اسم گرایی» و «واقع گرایی» در معرض انتقاد قرار گرفتند و تمایل فیلسوفان به این که منطق جای مابعدالطبیعه را بگیرد و عقل و استدلال به جای ایمان کورکورانه تکیه زند افزایش یافت، و به این ترتیب شکافی میان الاهیات و فلسفه پدید آمد.

عصر نوزایی یا رنسانس یادآور دورانی است که دانش و ادبیات روم و یونانیان باستان از نوجان گرفت و نهضت آموزش و پرورش آغاز شد؛ اختراع دستگاه چاپ موجب گردید که علم و معرفت در دسترس توده مردم قرار گیرد؛ کشف سرزمین های تازه افق دید آدمی را بسیار گسترده تر ساخت و منابع تازه ای برای تأمین تندرستی آدمی پدید آورد؛ و نیز کشف باروت موهبت بی پایانی برای بشریت فراهم نماید. ظهور آیین پروتستان و اندیشه های ضد ارسطویی لوتر یکی دیگر از دستاوردهای عصر رنسانس به شمار می رود.

این مجلد در بیست و چهار فصل تنظیم شده است که فصل اول آن مقدمه‌ای است دربارهٔ تلاشی که نویسنده برای آشنا ساختن خواننده با سیر تحول فلسفه قرون وسطا از زمان تولد تا رشد آن به خرج داده، و زمینه‌های تجدید حیات علم و فلسفه را تشریح کرده است. در فصل دوم به بررسی اندیشه‌های دوراندوس و پتروس آورثولی و ارتباطشان با اوکام‌گرایی پرداخته شده است و از فصل سوم تا فصل هشتم، که به پژوهش دربارهٔ زندگی و آثار و عقاید گوناگون ویلیام اوکام اختصاص دارد، موضوعات گوناگونی به بحث گذاشته شده‌اند که نظریه‌های مابعدالطبیعی، فلسفی، اجتماعی و سیاسی اوکام را شامل می‌شوند. فصل نهم مربوط است به شرح جنبش اوکامی، همراه با بیان عقاید پیروان او، از جمله ژون میرکوری و نیکولاس اوترکوری. در فصل دهم «جنبش علمی» به بحث گذاشته شده است و به دانش طبیعی در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم، مسئله حرکت، نیروی محرک و جاذبه، نیکولاس اورمی، فرضیه گردش زمین، امکان جهان‌های دیگر، برخی از پیامدهای علمی اسم‌گرایی، و پیامدهای نظریه نیروی محرک اشاره می‌شود. فصل یازدهم به مارسیلیوس پادونایی اختصاص دارد و ضمن شرح زندگی او، عقایدش دربارهٔ کلیسا و دولت، ماهیت دولت و قانون، قوای مقننه و مجریه، ابن رشدگرایی، و مخالفت با دعاوی پاپ بررسی شده‌اند. در فصل دوازدهم به شرح عرفان نظری و عقاید نمایندگان نامدار آن (تاوئر، زوزو، رویسبروک، دنیس، ژرسون) پرداخته شده است. فصل سیزدهم مربوط است به احیای افلاطون‌گرایی و رنسانس ایتالیا؛ فصل چهاردهم به ارسطوگرایی، رواق‌گرایی، شکاکیت، و نقد منطق ارسطویی؛ فصل یازدهم به شرح زندگی و افکار نیکولاس کوسایی در زمینه‌هایی چون سازگاری متضادها، رابطه خدا با جهان، عدم تناهی جهان، انسان به عنوان عالم صغیر، و مسیح. در فصل‌های شانزدهم و هفدهم «فلسفه طبیعت» و نمایندگان مهم آن از قبیل کاردانو، تلزیو، پاتریسی، کامپانلا، برونو، گاسندی، آگریا، پاراتسلزوس، ون هلمونت، فرانک، وایگل، و بومه موضوع بحث قرار گرفته‌اند. در فصل هجدهم به بررسی مسائلی چون تأثیر علم بر فلسفه، علم عهد رنسانس، مبنای تجربی علم، فرضیه و ستاره‌شناسی، ریاضیات، دیدگاه ماشین‌وار دربارهٔ جهان، تأثیر علم عهد رنسانس بر فلسفه پرداخته شده است. فصل نوزدهم به شرح زندگی و آثار فرانسیس بیکن، طبقه‌بندی علوم، استقرا، و بُت‌ها مربوط می‌شود. فصل بیستم اختصاص دارد به «فلسفه سیاست» و در آن به بررسی اندیشه‌های ماکیاولی، مور، هوکو، بوذن، آلتوزیوس، و گروتیوس پرداخته شده است. در

فصل بیست و یکم تعدادی از مسائل، از قبیل احیای مدرسه‌گرایی، جدال میان دومینیکی‌ها و یسوعیان درباب لطف و اختیار، و نظریه سیاسی و حقوقی، مورد بحث قرار گرفته‌اند. فصل‌های بیست و دوم و بیست و سوم به بررسی مشروح فرانسیس سونارس اختصاص دارند و در آن‌ها زندگی و آثار و عقاید مابعدالطبیعی و نظریه‌های سیاسی و حقوقی او شرح داده شده‌اند. و آخرین فصل مربوط است به مرور مختصری بر سه جلد نخستین و در آن به فلسفه یونانی، کیهان‌شناسی‌های ماقبل سقراطی و کشف طبیعت، نظریه افلاطون درباره صورت‌ها و ایده خدا، ارسطو و تبیین تغییر و حرکت، نوافلاطون‌گرایی و مسیحیت، اهمیت فلسفه قرون وسطا درباب کشف ارسطو، فلسفه و کلام، و طلوع علم اشاره‌های کوتاهی شده است.

فهرست مطالب

.....	سخن ناشر	پنج
.....	پیش‌گفتار	یازده

.....	فصل یکم - مقدمه	۱

بخش یکم: قرن چهاردهم

.....	فصل دوم - دوران دوس و پتروس آورثولی	۲۹
.....	فصل سوم - اوکام (۱)	۵۱
.....	فصل چهارم - اوکام (۲)	۵۹
.....	فصل پنجم - اوکام (۳)	۷۵
.....	فصل ششم - اوکام (۴)	۹۳
.....	فصل هفتم - اوکام (۵)	۱۱۵
.....	فصل هشتم - اوکام (۶)	۱۳۳
.....	فصل نهم - جنبش اوکامی: ژون میرکوری و نیکولاس اوترکوری	۱۴۵
.....	فصل دهم - جنبش علمی	۱۷۹
.....	فصل یازدهم - مارسیلیوس پادوایی	۱۹۵
.....	فصل دوازدهم - عرفان نظری	۲۱۱

بخش دوم: فلسفه رنسانس

.....	فصل سیزدهم - احیای افلاطون‌گرایی	۲۴۵

۲۵۷	فصل چهاردهم - ارسطوگرایی.....
۲۷۵	فصل پانزدهم - نیکولاس کوسایی.....
۲۹۵	فصل شانزدهم - فلسفه طبیعت (۱).....
۳۱۵	فصل هفدهم - فلسفه طبیعت (۲).....
۳۲۷	فصل هجدهم - جنبش علمی عهد رنسانس.....
۳۴۷	فصل نوزدهم - فرانسیس بیکن.....
۳۶۹	فصل بیستم - فلسفه سیاست.....

بخش سوم: مدرسه گرایی عهد رنسانس

۴۰۱	فصل بیست و یکم - چشم انداز کلی.....
۴۲۳	فصل بیست و دوم - فرانسیس سونارس (۱).....
۴۵۵	فصل بیست و سوم - فرانسیس سونارس (۲).....
۴۸۷	فصل بیست و چهارم - مرور مختصر بر سه جلد نخستین.....

۵۰۹	عناوین افتخاری فیلسوفانی که در این جلد مورد بررسی قرار گرفته اند.....
۵۱۱	واژه نامه فارسی - انگلیسی / لاتینی.....
۵۲۵	واژه نامه انگلیسی / لاتینی - فارسی.....
۵۳۹	فهرست اعلام.....
۵۴۷	کتاب شناسی کوتاه.....

پیش‌گفتار

نخستین بخش این جلد به فلسفه قرن چهاردهم مربوط می‌شود. در تاریخ اندیشه فلسفی این دوره مطالب زیادی وجود دارند که هنوز مبهم‌اند، و تا متن‌های معتبر زیادی بیش از آنچه در دست داریم در اختیار نداشته باشیم درباره آن‌ها هیچ گزارش قاطعی نمی‌توان داد. اما مشوق من برای انتشار شرحی که در این جلد آمده این اندیشه است که دانشمند مدرسیِ فرانسیسی، پدر فیلوئوس بونر^۱، که بر تاریکی‌های قرن چهاردهم روشنایی بسیاری افکنده است، در خواندن فصل‌هایی که درباره اوکام بود و در ارزیابی حال و هوای کلی آن‌ها التفات زیادی نشان داد. البته این بدان معنا نیست که پدر بونر بر همه تفسیرهای من از اوکام صحه می‌گذارد؛ او به خصوص با این دیدگاه من که تحلیل فلسفه اوکام حکایت از وجود تلویحی دو نظام اخلاقی دارد موافق نیست. (این دیدگاه در هر حال، همان‌طور که امیدوارم در متن آشکار ساخته باشم، تفسیری ظنی است که به منظور توضیح ناسازگاری‌های محتمل فلسفه اخلاق اوکام پرورده شده است.) و تصور نمی‌کنم که پدر بونر مقصود خود را کاملاً به نحوی بیان کند که من درباره عقاید اوکام در مورد الهیات طبیعی بیان کرده‌ام. این تفسیرهای گوناگون را فقط به این منظور ذکر می‌کنم که هنگام سپاسگزاری از لطف پدر بونر برای خواندن فصل‌های مربوط به اوکام، این تصور را ایجاد نکنم که او با همه چیزهایی که گفته‌ام موافق است. به علاوه، از آن‌جا که نمونه‌های چایی پیش از آن‌که فصل‌ها به دست پدر بونر برسد تحویل شده بود، نتوانستم آن‌طور که می‌خواستم از پیشنهادهای او به‌نحو گسترده‌ای استفاده کنم. در نتیجه، باید امیدوار باشم که هرگاه پدر بونر متن‌های مربوط به اوکام را که در کار ویرایش آن‌هاست منتشر کند، گزارش کلی فلسفه او را هم اضافه نماید. هیچ‌کس صلاحیت این را ندارد که اندیشه آخرین فیلسوف بزرگ انگلیسی قرون وسطا را به بهترین نحو تفسیر کند.

1. Father Philotheus Boehner

فصل یکم

مقدمه

قرن سیزدهم – قرن چهاردهم در برابر قرن سیزدهم –
فلسفه‌های رنسانس – تجدید حیات فلسفه مدرسی

۱. در جلد پیشین سیر تحول فلسفه قرون وسطا، از تولد آن در دوره ماقبل قرون وسطا، یعنی دوره نخستین نویسندگان مسیحی و آباء کلیسا تا رشد آن در اوایل قرون وسطا، و تا بلوغ آن در قرن سیزدهم را پی‌گیری کردم. این بلوغ، همان‌طور که دیدیم، تا حد زیادی وامدار آشنایی کامل‌تر با فلسفه یونان، به‌خصوص شکل ارسطوگرایی آن بود که در قرن دوازدهم و نیمه نخست قرن سیزدهم روی داد. دستاورد بزرگ قرن سیزدهم در قلمرو عقلانی همانا تحقق ترکیبی از عقل و ایمان، یعنی فلسفه و کلام بود. البته، به تعبیر دقیق، باید به جای «یک ترکیب» از «ترکیب‌ها» سخن گفت، زیرا مشخصه اندیشه قرن سیزدهم نمی‌تواند فقط با ارجاع به یک نظام شکل گیرد؛ اما نظام‌های بزرگ آن دوره، به‌رغم اختلافات خود، با پذیرش اصول مشترک وحدت یافته بودند. قرن سیزدهم دوره اندیشمندان سازنده و راهگشا و متکلمان و فیلسوفان نظروری بود که امکان داشت عقاید یکدیگر را درباره این یا آن مسئله نقد کنند؛ اما در عین حال در پذیرش اصول بنیادین مابعدالطبیعه و توانایی ذهن برای فراروی از ظاهر پدیده‌ها و دستیابی به حقیقت مابعدالطبیعی با یکدیگر توافق داشتند. به‌طور مثال، ممکن است اسکوتوس آموزه‌های

معرفت و تمثیل قدیس توماس^۱ را از برخی جنبه‌ها نقد کرده باشد؛ اما اسکوتوس آن آموزه‌ها را برپایه تلقی درست یا نادرست خودش با عنوان گرایش به عینیت شناخت و تأمل مابعدالطبیعی نقد کرد. او می‌پنداشت که جنبه‌های خاصی از سخن قدیس توماس را باید تصحیح یا تکمیل کرد؛ اما به هیچ وجه قصد نقادی مبانی مابعدالطبیعی «توماسی‌گرایی»^۲ یا تضعیف مشخصه عینی تأمل فلسفی را نداشت. همچنین ممکن است قدیس توماس اندیشیده باشد که باید نیروی بی‌مدد عقل آدمی را بیش از آنچه قدیس بوناونتورا^۳ مجاز می‌دانست مجال دهد؛ اما هیچ یک از این فیلسوف - متکلمان درباره امکان نیل به معرفت یقینی در خصوص «فراپدیدار»^۴ تردید نداشتند. افرادی مثل قدیس بوناونتورا، قدیس توماس، ژیل رومی^۵، هنری گنتی^۶ و دانز اسکوتوس^۷ اندیشمندان اصیلی بودند؛ اما آن‌ها در چارچوب مشترک ترکیب آرمانی و هماهنگی الهیات و فلسفه به کار پرداختند. آن‌ها الهی‌دانان و فیلسوفان نظری بودند و عقیده داشتند که ایجاد الهیاتی طبیعی، یعنی نقطه اوج مابعدالطبیعه و پیوند آن با الهیات جزئی، ممکن است؛ بنابراین، شکاکیت افراطی در خصوص شناخت آدمی به ذهن آن‌ها راه نیافته بود. آن‌ها همچنین واقع‌گرا و بر این باور بودند که عقل می‌تواند به شناخت عینی از «ذوات»^۸ دست یابد.

همین آرمان قرن سیزدهمی نظام و ترکیب، و آرمان هماهنگی بین فلسفه و کلام را شاید بتوان در خصوص چارچوب کلی زندگی موجود در آن قرن دید. البته ملیت‌گرایی در حال رشد بود، به این معنا که «دولت‌های ملی»^۹ در حال شکل‌گیری و ثبات بودند؛ اما آرمان هماهنگی بین منصب پاپ و امپراتوری، یعنی مراکز فراطبیعی و طبیعی وحدت، هنوز زنده بود. در حقیقت، می‌توان گفت که آرمان هماهنگی بین منصب پاپ و امپراتوری، در ساحت عقلانی، با آرمان هماهنگی بین الهیات و فلسفه متناظر بود. همان‌گونه که قدیس توماس از آموزه قدرت غیرمستقیم منصب پاپ در امور دنیوی و استقلال دولت در آنچه دقیقاً قلمرو خودش بود حمایت می‌کرد، آموزه نقش دستوری الهیات بر فلسفه همراه با استقلال در قلمرو خویش نیز چنین بود. فلسفه اصول خود را از

1. St. Thomas

2. Thomism

3. St. Bonaventure

4. metaphenomenal

5. Giles of Rome

6. Henry of Ghent

7. Duns Scotus

8. essences

9. nation-States

الهیات نمی‌گیرد، اما اگر فیلسوف به نتیجه‌ای برسد که در تعارض با وحی باشد می‌داند که استدلالش برخاسته است. منصب پاپ و امپراتوری، مخصوصاً اولی، عوامل موجود در حوزه‌های دینی و سیاسی را هماهنگ می‌کردند؛ در همان حال، تفوق دانشگاه پاریس عامل هماهنگ‌کننده در حوزه عقلانی بود. به علاوه، تصور ارسطویی از «کیهان»^۱ عموماً مورد قبول بود و به چشم‌انداز قرون وسطایی ثباتی ظاهری می‌بخشید.

هرچند می‌توان قرن سیزدهم را با ارجاع به نظام‌های سازنده و آرمان ترکیب و هماهنگی‌اش مشخص ساخت، این هماهنگی و تعادل، دست‌کم از دیدگاه عملی، بی‌ثبات بود. برخی از توماسیان پرشور و حرارت، بی‌تردید، بر این عقیده بودند که باید ترکیب قدیس توماس به‌طور کلی معتبر تلقی شود و حفظ گردد. آن‌ها حاضر نبودند بپذیرند که تعادل و هماهنگی آن ترکیب در ذات خود بی‌ثبات است. اما تصور می‌کنم حاضر بودند بپذیرند که، در عمل، به دشواری می‌توان انتظار داشت که ترکیب توماسیان، همین که حاصل شد، فاتح کلی شود و قبول آن دیرپا گردد. به علاوه، تصور می‌کنم در ترکیب توماسیان عناصری ذاتی وجود دارد که آن را به معنای معینی بی‌ثبات می‌سازد و در تبیین سیر تحول فلسفه در قرن چهاردهم یار و یاور است. در حال حاضر برآنم که این موضوع را روشن سازم.

این ادعا که مهم‌ترین حادثه فلسفی قرون وسطا کشف آثار کم‌وبیش کامل ارسطو به دست غرب مسیحی بود ادعایی است که تصور می‌کنم درست می‌نماید. وقتی که کار مترجمان قرن دوازدهم و نیمه نخست قرن سیزدهم اندیشه ارسطو را در دسترس اندیشمندان مسیحی اروپای غربی قرار داد، آن‌ها برای اولین بار با چیزی روبه‌رو شدند که به نظرشان نظام عقلانی کامل و کلی فلسفه‌ای رسید که به هیچ روی مدیون وحی یهودی یا مسیحی نبود، زیرا این نظام کار فیلسوفی یونانی بود. بدین ترتیب، آن‌ها مجبور بودند که در برابر آن نگرشی اتخاذ کنند: آن‌ها نمی‌توانستند به آسانی از آن چشمپوشی کنند. برخی از این گرایش‌ها را که از خصومت تا تحسین کم‌وبیش پرشور، و البته غیرنقادانه، در نوسان بود در جلد پیشین دیده‌ایم. گرایش قدیس توماس آکوئینی^۲ نوعی تأیید انتقادی بود: او کوشید ارسطوگرایی و مسیحیت را با یکدیگر وفق دهد، البته نه صرفاً به منظور دفع تأثیر خطرناک اندیشمندی بی‌دین، یا بی‌خطر ساختن اندیشه او با به‌کارگیری‌اش در مقاصدی که «برای احتجاج دینی است»، بلکه نیز به این دلیل که او

صادقانه بر این باور بود که فلسفه ارسطویی، در اصل، فلسفه درستی است. اگر او بر این باور نبود، مواضع فلسفی‌ای را که از نظر بیشتر معاصرانش بدیع و مشکوک به نظر می‌رسید نمی‌پذیرفت. اما مطلبی که می‌خواهم در حال حاضر مطرح کنم این است که اندیشمندان قرن سیزدهمی، با قبول گرایشی روشن به ارسطوگرایی، صرف‌نظر از نیت درونی، در واقع گرایش به فلسفه را پذیرفت. مورخان هرگز به اهمیت این حقیقت پی نبردند. آن‌ها با نگاه به فیلسوفان قرون وسطا، به‌ویژه فیلسوفان قرن سیزدهم، به چشم مریدان مطیع ارسطو نگریسته‌اند و دریافته‌اند که ارسطوگرایی، در واقع، به معنای خود فلسفه بود. درست است که قبلاً قرون وسطاییان بین الهیات و فلسفه تمایزاتی قائل شده بودند، اما ظهور کامل ارسطوگرایی بود که قدرت و قلمرو فلسفه را، چنان که باید، به قرون وسطاییان نشان داد. فلسفه، در کسوت ارسطوگرایی، خود را در دیدگان آن‌ها چنان نمایان ساخت که نه تنها از لحاظ نظری، بلکه در واقعیت تاریخی هم مستقل از الهیات بود. از این رو، قبول ارسطوگرایی، در واقع، صرفاً قبول ارسطو نبود که مثلاً از افلاطون (که در واقع قرون وسطاییان او را به درستی نمی‌شناختند) باز شناخته شود، بلکه گرایشی به فلسفه به مثابه رشته‌ای مستقل بود. اگر گرایش‌های مختلف و مقبول به ارسطو را در قرن سیزدهم از این جهت در نظر بگیریم، به فهم کامل‌تری درباره اهمیت آن اختلافات دست می‌یابیم.

الف) وقتی که ارسطویان اصلی (یا «ابن‌رشدیان لاتینی»)^۱ فلسفه ارسطو را با شور و شوقی غیرنقدانه پذیرفتند و او را به مثابه نقطه اوج نبوغ بشری تحسین کردند، دریافتند که با الهی‌دانان دچار چه مشکلاتی شده‌اند. به‌طور مثال، ارسطو معتقد بود که جهان قدیم است، در حالی که الهیات اثبات می‌کرد که جهان آغازی دارد و مخلوق الهی است. همین‌طور ارسطو، به‌نحوی که ابن‌رشد تفسیر می‌کند، بر این اعتقاد بود که عقل در همه انسان‌ها یکی است و منکر جاودانگی شخصی بود، در حالی که الهیات مسیحی به جاودانگی شخص اعتقاد داشت. در برابر این مشکلات آشکار، ارسطوگرایان اصلی دانشکده هنرهای پاریس معتقد بودند وظیفه فلسفه شرح صادقانه عقاید فیلسوفان است. بنابراین، در بیان این سخن، آن‌گونه که فلسفه ارسطو قدم عالم و وحدت نفس آدمی را می‌آموخت، و حقیقتی که الهیات به دست داده است، یعنی آفرینش زمانی جهان و این‌که هرکس نفس ناطقه شخصی دارد، هیچ تناقضی وجود نداشت.

این عذر ارسطویان اصلی یا «ابن‌رشدیان» را که آن‌ها فقط به شرح عقاید ارسطو می‌پرداختند، یعنی فقط نقش تاریخدان را داشتند، الهی‌دانان صرفاً نوعی ترفند تلقی کردند. اما، همان‌طور که در جلد دوم خاطرنشان کردم، تعیین این‌که ابن‌رشدیان در واقع چه اندیشه‌ای داشته‌اند مشکل است. با وجود این، اگر مقصود واقعی آن‌ها چیزی بیش از شرح عقاید اندیشمندان گذشته نباشد، و اگر آن‌ها در اثبات حقیقت وحی و الهیات مسیحی صادق بوده‌اند، به نظر می‌رسد که گرایش آن‌ها باید کم‌وبیش همین بوده باشد. فلسفه بیانگر کار عقل بشری است که از نظم طبیعی حکایت دارد. عقل، که ارسطو خود تجسم آن است، به ما می‌گوید که در جریان طبیعی حوادث، زمان نمی‌توانسته است آغازی داشته باشد و عقل بالطبع در همه انسان‌ها یگانه است. بدین ترتیب، این‌که زمان آغازی نداشته حقیقتی فلسفی است؛ و در مورد روح «واحدگرایی»^۱ نیز همین مطلب را باید گفت. اما الهیات، که با نظام فراطبیعی سروکار دارد، ما را مطمئن می‌سازد که خدا با قدرت الهی خود جهان را در زمان آفرید و به نحو معجزه‌آسایی به هر انسانی نفس ناطقه جاودانی خویش را عطا کرد. ممکن نیست چیزی بتواند در عین حال حقیقت و غیرحقیقت باشد: بیشتر این‌گونه است که چیزی در صورتی حقیقت می‌تواند باشد که دخالت معجزه‌آسای خدا غیرحقیقت‌بودن آن را مسلم نکرده باشد.

خواه ارسطویان اصلی دانشکده هنرهای پاریس تعلیم ارسطو را صرفاً آن‌گونه که تفسیر می‌کردند، بدون اشاره به درستی یا نادرستی آن‌ها، شرح می‌دادند، خواه اثبات می‌کردند که این آموزه‌ها درست‌اند، وضعیت فعالیت خلاق هیچ تفاوتی نمی‌کرد، زیرا آن‌ها در هر دو مورد، دست‌کم عمداً، چیزی بر آن نیفزودند. این فیلسوفان دانشکده الهیات بودند که اندیشمندان فعال و خلاق به شمار می‌آمدند، زیرا احساس می‌کردند که باید به بررسی نقادانه ارسطوگرایی بپردازند و، اگر در اصل آن را می‌پذیرند، نقادانه مورد بازاندیشی قرار دهند. اما مطلبی که می‌کوشم مطرح کنم بیشتر این است که موضع مورد قبول ارسطویان اصلی بر جدایی بنیادی بین الهیات و فلسفه دلالت داشت. اگر گزارش خود آن‌ها را از فعالیتشان درست بدانیم، آن‌ها فلسفه را با تاریخ، و باید گفت که با شرح عقاید فیلسوفان پیشین، یکی می‌گرفته‌اند. فلسفه‌ای که به این معنا فهمیده شود، آشکارا از الهیات مستقل است، زیرا الهیات نمی‌تواند بر این حقیقت اثرگذارد که برخی از اندیشمندان به بعضی باورها اعتقاد داشته‌اند. از سوی دیگر، اگر الهی‌دانان در این

۱. monopsychism (تک‌نفس‌باوری)، اعتقاد به این‌که جان و روح همه انسان‌ها یگانه است. - م.

اندیشه برحق بودند که در واقع مقصود ارسطویان اصلی تأکید بر صدق قضایای نامعتبر است، یا اگر تأکید بر این داشتند که این‌ها قضایایی هستند که بدون دخالت خدا صادق می‌بودند، درباره استقلال کامل فلسفه از الهیات همین نتیجه به دست می‌آمد. از آن‌جا که فیلسوف صرفاً به بررسی جریان طبیعی حوادث می‌پرداخت، حق داشت نتایجی بگیرد که با آموزه کلامی در تعارض باشد، زیرا در صورتی که جریان طبیعی حوادث برقرار می‌بود فقط بر چیزی تأکید داشت که صادق باشد. الهیات می‌توانست به ما بگوید نتیجه‌ای که فلسفه به دست آورده است بیانگر حقایق نیست؛ اما الهی دان حق نداشت بگوید که استدلال فیلسوف، صرفاً به این دلیل که نتیجه‌ای که وی به آن رسیده است مقبول نیست، پس برخطاست. الهیات می‌تواند به ما بیاموزد که در موارد بخصوصی جریان طبیعی حوادث پی‌جویی نشده است؛ اما این موضوع تأثیری در این مسئله ندارد که جریان طبیعی حوادث چیست یا چه بوده است.

بدیهی است که مهم‌ترین خصوصیات ارسطوگرایی اصلی یا «ابن‌رشدگرایی» قرن سیزدهم پیروی برده‌وار از ارسطو و ترفندهای نسبتاً ناامیدکننده‌ای بود که طرفداران ارسطوگرایی به منظور سازگار ساختن موضعشان با مقتضیات اعتقادات کلامی پذیرفته بودند. اما ارسطوگرایی اصلی تلویحاً بر تمایز قاطع فلسفه و الهیات، و همچنین استقلال کامل فلسفه، اصرار داشت. درست این است که نباید بر این نوع اندیشه تأکید زیادی گذاشت. جدایی بین الهیات و فلسفه که در «اوکام‌گرایی»^۱ قرن چهاردهم ناآشکار بود، از «ابن‌رشدگرایی» قرن سیزدهم سرچشمه نمی‌گرفت. اما ظهور نظام ارسطویی در قرن سیزدهم عاملی بود که سبب شد به مسئله ترکیب یا تفکیک به‌جد توجه شود، دقیقاً به این دلیل که به پیدایش چیزی منجر شد که می‌توانست ترکیب یا تفکیک شود.

ب) قدیس توماس آکوئینی، از نظر روش و موضوع، به تمایز بین فلسفه و الهیات معتقد بود. همان‌طور که در جلد پیشین خاطرنشان کردم، او این تمایز را جدی می‌گرفت. الهیات به ما می‌گوید که جهان از ازل وجود نداشته، بلکه دارای آغازی بوده است، اما طبق نظر قدیس توماس، هیچ فیلسوفی این حقیقت را چنان که باید و شاید اثبات نکرده است. برهان‌های مدعی‌الزلی بودن جهان معتبر نیستند، اما برهان‌های مدعی این سخن که جهان از ازل وجود نداشته است نیز بی‌اعتبارند. به عبارت دیگر، فلسفه در حل این پرسش که آیا جهان از ازل آفریده شده یا نه، موفق نبوده است، هرچند وحی پاسخ این

پرسش را به دست می‌دهد. این نمونه‌ای است از تمایزی واقعی که بین فلسفه و الهیات وجود دارد. از سوی دیگر، مطمئناً قدیس توماس تصور نمی‌کرد که فیلسوف بتواند با استدلال عقلانی معتبری به نتیجه‌ای دست یابد که با الهیات مسیحی ناسازگار باشد. اگر فیلسوفی به نتیجه‌ای دست یابد که صریحاً یا تلویحاً با آموزه‌ای مسیحی در تناقض باشد، نشانه آن است که مقدمات استدلال او نادرست بوده یا در جایی از استدلالش مغالطه شده است. به عبارت دیگر، الهیات همچون معیاری خارجی یا نوعی علامت عمل می‌کند که فیلسوف را از بن‌بست یا بیراهه برحذر می‌دارد. لیکن فیلسوف نباید بکوشد که داده‌های وحیانی را جانشین مقدماتی سازد که با شیوه استدلال فلسفی به دست آمده‌اند؛ و نمی‌تواند در استدلال‌های خود آشکارا عقاید جزمی را به کار گیرد، زیرا فلسفه در ذات خود آزاد و مستقل است.

در عمل، این گرایش به این معنا بود که فیلسوفی که آن را پذیرفته در پرتو ایمان به فلسفه پرداخته است، حتی اگر در فلسفه خود آشکارا و صریحاً ایمان را به کار نگرفته باشد. به علاوه، حفظ این گرایش به واسطه این حقیقت آسان می‌شد که اندیشمندان بزرگ قرن سیزدهم در وهله نخست الهی‌دان بودند: آن‌ها فیلسوف - الهی‌دان بودند. در عین حال، به محض این‌که فلسفه به عنوان رشته‌ای ذاتاً مستقل به رسمیت شناخته شد، فقط می‌شد انتظار داشت که طی زمان به راه خود برود و، به عبارتی، از قید و بندهای خود بی‌تاب شود و از این‌که در اطاعت الهیات باشد بیزار گردد. و در واقع، همین که برنامه معمولی فیلسوفان این شد که در اصل و حتی منحصراً فیلسوف باشند، طبیعی است که پیوند فلسفه با الهیات به مرور زمان ناپدید شود. به علاوه، وقتی که فیلسوفان به وحی اعتقادی راسخ نداشتند، فقط می‌شد انتظار داشت که جایگاه الهیات و فلسفه برعکس شود، و فلسفه آهسته‌آهسته الهیات را تابع خود سازد، موضوع بحث الهیات را در فلسفه جای دهد، یا حتی الهیات را یکسره نادیده بگیرد. در واقع، این تحولات بعداً روی داد؛ اما دست‌کم بدون ابهام می‌توان گفت که منشأ دور آن‌ها در ظهور نظام ارسطویی در اوایل قرن سیزدهم بوده است.

مقصود از بیان این مطالب، ارزیابی فلسفه ارسطویی نیست، بلکه هدف عبارت از طرح تفسیری تاریخی از جریان واقعی تحولاتی است که اندیشه فلسفی از سرگذرانده است. بی‌تردید، این نکات تا حد زیادی مختصرند و پیچیدگی تحولات فلسفی را در نظر نمی‌گیرند. همین که فلسفه همچون رشته‌ای مستقل به رسمیت شناخته شد، آن روند

نقادی خویشتن که ظاهراً ذاتی فلسفه است ریشه پیدا کرد، و نقادی به نحوی که غیرطبیعی هم نمی نمود، همین طور که رشد می کرد، مبانی ترکیبی را که در قرن سیزدهم به دست آمده بود متزلزل می ساخت. یکی از دلایلی که آن ترکیب را «ناپایدار» می دانم همین است. برای مثال، آدمی درباره صدق یا کذب مابعدالطبیعه ارسطویی هرگونه که می اندیشید، انتظار نداشت که اندیشه فلسفی در نقطه خاصی بازایستد: نقادی از دیدگاه عملی گریزناپذیر بود. اما عامل دومی را هم باید در نظر گرفت. همین که ترکیب کلامی - فلسفی یکپارچه ای به دست آمد که در آن اصطلاحات و مقولات فلسفی برای بیان حقایق کلامی به کار رفته بود، طبیعی می نمود که عده ای احساس کنند که ایمان در معرض خطر عقلانی شدن قرار دارد و الهیات مسیحی بیش از اندازه به مابعدالطبیعه یونانی و اسلامی روی آورده است. چنین افرادی بر این احساس بودند که رویکرد رازورزانه بیش از رویکرد فلسفی مورد نیاز است، مخصوصاً که مباحث مدارس بیشتر درباره مطالبی بودند که در وهله نخست اهمیت و جاذبه نظری داشتند تا دینی. همین دومین دیدگاه نیز بر این گرایش بود که رفته رفته ترکیب قرن سیزدهمی را کنار گذارد، هرچند این رویکرد با رویکرد اندیشمندانی که بر مسائل فلسفی متمرکز بودند و این ترکیب را با نقد وسیع و گسترده مواضع فلسفی ویژه اش متزلزل می ساختند تفاوت داشت. خواهیم دید که چگونه هر دو دیدگاه در قرن چهاردهم خود را ظاهر ساختند.

ب) اینک به حوزه دیگری می پردازیم، یعنی حوزه زندگی و اندیشه سیاسی. آشکارا این سخن نامعقول است که در قرون وسطا بین قوای مذهبی و غیرمذهبی هرگز چیزی جز هماهنگی و تعادل متزلزلی وجود نداشته است: برای آگاهی بهتر درباره نزاع های تکراری و مداوم بین پاپ و امپراتور و کشمکش های بین پاپ ها و پادشاهان، شناخت کامل تاریخ قرون وسطا لازم نیست. همین مباحث، به خصوص مباحث میان فردریک دوم^۱ و «واتیکان»^۲، به قرن سیزدهم جان تازه ای بخشید. با وجود این، هرچند هر دو طرف گاهی ادعاهایی افراطی به نفع خود اقامه می کردند، این مشاجرات گویی مشاجراتی آشنا بود: این مناقشه ها در همان چارچوب قرون وسطایی منصب پاپ و امپراتور که بیان نظری آن در نوشتارهای دانته^۳ یافت می شود رخ داد. به علاوه، تا آن جا که به نظریه عموماً پذیرفته شده سیاسی مربوط می شد، تمایز بین این دو قدرت به

1. Frederick II

2. the Holy See

3. Dante

رسمیت شناخته شده بود. قدیس توماس آکوئینی، که در پاریس می‌زیست و بیشتر با پادشاهان سروکار داشت تا با امپراتور، به ویژگی ذاتاً مستقل حاکمیت آن زمان باور داشت، هرچند به‌طور طبیعی به قدرت غیرمستقیم کلیسا در امور دنیوی، که خود تابع به رسمیت شناختن برتری فراطبیعی کلیسا بود، نیز باور داشت.^۱ بنابراین، اگر کسی از طرح این نظریه منحرف نشود می‌تواند از تعادل و هماهنگی بین این دو قدرت در قرن سیزدهم سخن بگوید، مشروط بر این‌که بر این حقیقت سرپوش نگذارد که در زندگی عملی این هماهنگی چندان زیاد هم آشکار نبود. حقیقت محض این است: پاپ‌هایی که به ورطه جاه‌طلبی‌های پرزرق و برق قدرت دنیوی درافتادند خود نمی‌توانستند از این جاه‌طلبی‌ها بهره گیرند، درحالی‌که امپراتورانی هم که آرزو داشتند بدون توجه به واتیکان دقیقاً آن‌گونه که تصمیم دارند عمل کنند، نمی‌توانستند خواسته‌های خود را برآورده سازند. موفقیت‌های هر دو طرف گذرا بود نه پایدار. بنابراین، نوعی تعادل که ماهیتی نسبتاً ناپایدار داشت حاصل شده بود.

با وجود این، در همان زمان، پادشاهی‌های ملی استقرار می‌یافتند و قدرت متمرکز پادشاهان ملی رفته‌رفته افزایش می‌یافت. انگلستان عملاً هرگز زیر یوغ امپراتوران قرون وسطا قرار نگرفت. به علاوه، مقام امپراتوری اساساً خاستگاه آلمانی داشت؛ به‌طور مثال، فرانسه مستقل بود؛ و مناقشه‌ای که بین بونیفاس هشتم^۲ و فیلیپ عادل^۳ فرمانروای فرانسه در حدود قرن سیزدهم رخ داد نشان‌دهنده موضع فرانسه در برابر واتیکان و مقام امپراتوری بود. گسترش قلمرو پادشاهی‌های ملی به معنای ظهور همان عاملی بود که سرانجام تعادل سنتی بین منصب پاپی و مقام امپراتوری را ویران می‌کرد. در قرن چهاردهم، در سطح این نظریه، شاهد واکنشی هستیم که گرایش روزافزونی به مرجعیت غیردینی دارد و مدعی استقلال از کلیساست. ظهور دولت‌های ملی قدرتمند، که سیمای غالب اروپای پس از قرون وسطا شدند، در قرون وسطا شروع شد. این دولت‌ها بدون تمرکز و تثبیت قدرت در دستان پادشاهان محلی به سختی می‌توانستند به نحوی که توسعه یافته بودند پیش بروند؛ و مطمئناً روند همین تمرکز و تثبیت قدرت را تحقیر منصب پاپی در قرن چهاردهم به واسطه «اسارت بابلی»^۴ به تأخیر نینداخت، و این تحقیر

۱. به کارگیری اصطلاح «قدرت غیرمستقیم» نیازمند تفسیری بر آموزه توماس است.

2. Boniface VIII

3. Philip the Fair

4. Babylonish captivity

وقتی که پاپ‌ها در آوینیون^۱ بودند (۱۳۰۵-۱۳۷۷)، با مصیبت بعدی «شقاق بزرگ»^۲ که در ۱۳۷۸ شروع شد شکل گرفت.

اندیشمندی قرن سیزدهمی همچون قدیس توماس می‌توانست از نظریه ارسطویی دولت [کشور] در چارچوب طرح دوقدرتی استفاده کند، و استفاده هم کرد. این نظریه موجب شد شناسایی نظری کشور به عنوان جامعه‌ای ذاتاً مستقل آسان گردد، اگرچه لازم بود که تصور مسیحی غایت آدمی و جایگاه و نقش کلیسا تکمیل شود. اما این «افزودگی» صرفاً نوعی افزایش یا همنشینی نبود؛ زیرا، دست‌کم به طور تلویحی، نگرش یونانی را در مورد کشور به شدت تعدیل کرد. برعکس، با تأکید بر ارسطوگرایی موجود در نظریه سیاسی قرون وسطا، می‌توان بر جایگاه کشور به نحوی تأکید ورزید که عملاً مفهوم قرون وسطایی رابطه واقعی بین این دو قدرت تغییر یابد. می‌توانیم نمونه‌ای از این نوع رابطه را در قرن چهاردهم در نظریه سیاسی مارسیلیوس پادوایی^۳ ببینیم. باری، این سخن به این معنا نیست که نظریه مارسیلیوس و امدادار فلسفه ارسطویی بود: همان‌طور که بعد خواهیم دید، این نظریه از تأمل در رویدادها و اوضاع و احوال واقعی تاریخی سرچشمه می‌گرفت. اما این امر به معنی آن است که نظریه ارسطویی کشور شمشیری دودم بود؛ و این نظریه نه تنها می‌توانست به نحوی نامأنوس به ذهن فیلسوف - الهی‌دانی چون آکوئینی راه یابد، بلکه راه هم یافته بود. در واقع، استفاده از آن، آگاهی سیاسی روبه‌رشدی را نمایان می‌ساخت؛ و مراحل به کارگیری آن نشان‌دهنده روند رشد آن آگاهی در سیر تحولات تاریخی بود.

۲. اگر قرن سیزدهم دوره اندیشمندان خلاق و اصیل بود، در مقابل، قرن چهاردهم را می‌توان دوره مدارس نامید. دومینیکی‌ها طبیعتاً به پیروی از آموزه‌های قدیس توماس آکوئینی گرایش داشتند و مجموعه فرمان‌های «شوراهاى عمومى دومینیکی»^۴ آن‌ها را به این کار تشویق می‌کرد. انبوهی از شروح درباره متون قدیس توماس انتشار یافت. بدین ترتیب، به درخواست پاپ یوهانس بیست‌ودوم^۵، یونانس دومینیکی^۶ خلاصه^۷ یا «چکیده‌ای»^۸ از جامع علم کلام^۹ را تدوین کرد و در ۱۳۳۱ آن را به پایان برد،

1. Avignon

3. Marsilius of Padua

5. Pope John XXII

7. *Abbreviatio*9. *Summa theologica*

2. Great Schism

4. Dominican Chapters

6. Joannes Dominici

8. compendium

درحالی که دومینیکی دیگری، بندیکت آسینیانویی^۱ (ف: ۱۳۳۹)، کتاب انطباق^۲ را نوشت، و در آن کوشید نشان دهد که چگونه آموزه موجود در جامع علم کلام با آموزه موجود در تفسیر قدیس توماس با کتاب جملات^۳ هماهنگ است. در آن هنگام مفسرانی بودند که کارشان تفسیر آثار قدیس توماس بود، از جمله: دومینیکی‌هایی مثل هروائوس ناتالیس^۴ (ف: ۱۳۲۳) که کتاب [در] دفاع از آموزه دکتر توماس^۵ را نوشت و به مقابله با هنری گنتی، دانز اسکوتوس و دیگران، یا جان ناپلی^۶ (ف: ۱۳۳۰) پرداخت. اما قرن پانزدهم، در نیل به این عرصه، با جان کاپرنولوس^۷ (حدود ۱۳۸۰-۱۴۴۴) بود که از قرن چهاردهم متمایز می‌شد. کاپرنولوس، قبل از کایتان^۸ (۱۴۶۸-۱۵۳۴)، برجسته‌ترین مفسر قدیس توماس بود.

علاوه بر توماسیان، اسکوتوسی‌ها^۹ نیز به تأسیس مدرسه‌ای پرداختند که رقیب آن‌ها بود، هرچند دانز اسکوتوس در قرن چهاردهم، همان‌گونه که قدیس توماس دکتر رسمی دومینیکی‌ها بود، این سِمَت را برای فرانسیسی‌ها نداشت. به علاوه، «پیروان»^{۱۰} قدیس آوگوستینوس^{۱۱} از تعالیم ژیل رُمی پیروی می‌کردند. هنری گنتی نیز پیروان خود را داشت، هرچند آن‌ها مکتب بسامانی ایجاد نکردند.

در قرن چهاردهم، این گروه‌ها به همراه کسانی که از سایر اندیشمندان قرن سیزدهم پیروی می‌کردند، تقریباً کم‌وبیش، راه قدیم^{۱۲} را پیش گرفتند. آن‌ها در فضای اندیشه قرن سیزدهم می‌زیستند. اما در قرن چهاردهم جنبش جدیدی سر برآورد و گسترش یافت که همواره نامش با نام ویلیام اوکامی^{۱۳} گره خورد. اندیشمندان این جنبش جدید یا راه جدید^{۱۴}، که طبیعتاً همگی مسحور «تجدد»^{۱۵} بودند، در مقابل «واقع‌گرایی»^{۱۶} مکتب‌های پیشین قرار گرفتند و به «اسم‌گرایان»^{۱۷} معروف شدند. این نامگذاری از برخی جنبه‌ها آن قدرها هم بجا نیست، زیرا ویلیام اوکام، به طور مثال، وجود مفاهیم کلی را به معنایی

1. Benedict of Assignano

3. *Sentences*5. *Defensa doctrinae D. Thomae*

7. John Capreolus

9. Scotists

11. St. Augustine

13. William of Ockham

15. modernity

17. nominalists

2. *Concordance*

4. Hervaeus Natalis

6. John of Naples

8. Cajetan

10. Hermits

12. *via antiqua*14. *via moderna*

16. realism

انکار نمی‌کرد؛ اما همگان این کلمه را به کار می‌گیرند و بی‌تردید استفاده از آن ادامه خواهد یافت. پس سعی در تغییر آن ارزش زیادی ندارد، هرچند «واژه‌گرایان»^۱ نام بهتری است. منطق‌دانان جنبش جدید به شأن منطقی و نقش واژه‌ها توجه زیادی داشتند. حقیقت این است که آن‌ها به شدت به مخالفت با واقع‌گرایی فیلسوفان پیشین، به‌خصوص دانز اسکوتوس، برخاستند و آن را مورد انتقاد قرار دادند؛ اما گفتن این‌که آن اصطلاح از انتساب کلیت به «اسم‌ها» یا فقط کلمات حاصل می‌شود ناشی از ساده‌انگاری ضد واقع‌گرایانه آن‌ها بود.

اما اگر کسی خود را به این سخن متقاعد سازد که اسم‌گرایان قرن چهاردهم به واقع‌گرایی فیلسوفان قرن سیزدهم حمله کردند، توصیف بسیار ناقصی به دست داده است. جنبش اسم‌گرایانه ارزش و اعتباری دارد که نمی‌توان با اشاره به نزاع خاصی به تبیین کامل آن دست یافت. خاستگاه این جنبش شکافی بود که بین الهیات و فلسفه به وجود آمد، و ترکیبی را که در قرن سیزدهم حاصل شده بود درهم شکست. طبع اسم‌گرایان، اگر بتوان چنین تعبیری را درست دانست، بیش از ترکیب به تحلیل، و بیش از تفکر به نقد تمایل داشت. تحلیل انتقادی اسم‌گرایان از تصورات و استدلال‌های مابعدالطبیعی پیشینیان، ایمان را (تا آن‌جا که به فلسفه مربوط است) بدون مبنایی عقلانی پا در هوا رها کرد. البته چنین تعمیم وسیعی از کاستی‌های خاص خود برکنار نبود. این موضوع در مورد همه اندیشمندانی که زیر تأثیر اسم‌گرایی بودند صدق نمی‌کند؛ اما بر نتیجه‌گرایی‌های افراطی‌تر در این جنبش دلالت دارد.

فلسفه به‌سختی می‌تواند بدون داشتن روحیه تحلیل و انتقاد به حیات خود ادامه دهد: دست‌کم، تحلیل انتقادی یکی از «گشتاورها»^۲ اندیشه فلسفی است، و طبیعی است که به دنبال دوره‌ای از ترکیب خلاق باشد. همان‌طور که دیدیم، این روحیه تا حدی در اندیشه دانز اسکوتوس مشهود بود. به‌طور مثال، او معتقد بود که برهان‌های مربوط به جاودانگی نفس به‌هیچ‌وجه قطعی نیستند و برخی از صفات الهی را که غالباً اثبات‌پذیر تلقی می‌شوند در واقع نمی‌توان اثبات کرد. اما باید توجه داشت که اسکوتوس اهل مابعدالطبیعه بود و همچون مابعدالطبیعه‌دان استدلال می‌کرد. حقیقت این است که او، همانند سایر مابعدالطبیعه‌دانان قرون وسطا، منطق‌دان بود؛ اما بنا نیست که منطق‌دان جای مابعدالطبیعه‌دان را بگیرد: نظام او در جرگه ترکیب‌های مابعدالطبیعی قرن سیزدهم جای

دارد. با این حال، در قرن چهاردهم می‌توان تغییری را مشاهده کرد. مابعدالطبیعه، در عین حفظ خود، گرایش دارد که جایش را به منطق دهد؛ و مسائلی که قبلاً مسائل مابعدالطبیعی تلقی می‌شدند در دوره‌های بعدی مسائل منطقی به‌شمار آمدند. وقتی که ویلیام اوکام به مسئله «کلیات»^۱ می‌پردازد، به جای تأکید بر جوانب هستی‌شناختی، بر جنبه‌های منطقی این مسئله، و بر نظریه فرض^۲ و واژه‌های معنادار^۳ تأکید می‌کند. به‌نظر می‌رسد که اوکام در مورد وفاداری خود به ضرورت منطق ارسطویی متقاعد شده بود؛ و حتی می‌توان گفت که اوکام مابعدالطبیعه پیشینیانی همچون دانتز اسکوتوس و توماس آکوئینی را به نام منطق ارسطویی، یا چیزی مثل آن، مورد انتقاد قرار می‌داد. البته می‌توان بدون تلاش در باب مابعدالطبیعه خود را وقف مطالعات منطقی کرد، و به‌نظر می‌رسد که برخی از منطقدانان قرن چهاردهم آکسفورد چنین کرده‌اند. همین‌طور، چه‌بسا بتوان استدلال‌ها و برهان‌های مابعدالطبیعی را به نام منطق به باد انتقاد گرفت، و این همان کاری است که اوکام انجام داد. همان‌طور که خواهیم دید، او به صورت هدفمند در جهت تضعیف تدریجی الهیات طبیعی و علم‌النفس مابعدالطبیعی پیشینیان خود گام برداشت. به عقیده او، برهان‌ها یا استدلال‌های ادعا شده درباره صفات خدا یا روحانیت و جاودانگی نفس وابسته به اصولی هستند که صدق آن‌ها بدیهی نیست یا با نتایجی به پایان می‌رسند که دقیقاً از مقدمات مرتبط به دست نیامده‌اند. در واقع، اوکام پذیرفت که برخی از استدلال‌های مابعدالطبیعی «محتمل» هستند؛ اما این امر فقط روشنگر گرایش قرن چهاردهم به نشان دادن استدلال‌های محتمل به جای برهان‌هاست.

البته جانشینی استدلال‌های محتمل با گرایش اسم‌گرایانه‌ای مرتبط بود که در اعتبار استنتاج وجود چیزی از وجود دیگر تردید داشت یا آن را انکار می‌کرد. اوکام بر تقدم شهود شیء موجود جزئی تأکید داشت. پس، در باب وجود هر چیز، اولین سؤال این است که آیا آن را همچون موجود شهود می‌کنیم؟ اوکام منکر این می‌شود که، به‌طور مثال، از نفس روحانی چنین شهودی داشته باشیم. از این روی، این سؤال مطرح می‌شود که آیا می‌توانیم با اطمینان در مورد وجود نفس روحانی با تکیه بر شهودهایی که داریم استدلال کنیم؟ اوکام تصور نمی‌کرد که چنین چیزی ممکن باشد. او در واقع تحلیلی صرفاً پدیدارشناختی از علیت به‌دست نداد: خود او این اصل را در مابعدالطبیعه به‌کار

1. universals

2. suppositio

3. significatio terminorum

گرفت، اما «افراط‌گرایان»^۱ بعدی مثل نیکولاس اوترکوری^۲ چنین تحلیلی به دست دادند. نتیجه این که آن‌ها معرفت به وجود جوهر مادی، و نیز احتمالاً نفس روحانی، را مورد تردید قرار دادند. در حقیقت، هرگز استنتاج منطقی از وجود چیزی به وجود چیز دیگر نمی‌تواند به «استدلال» یا برهانی متقاعدکننده منجر شود. بدین ترتیب، کل نظام مابعدالطبیعی قرن سیزدهم نامعتبر شده بود.

همین انتقاد تمام‌عیار از نظام‌های مابعدالطبیعی قبلی آشکارا مستلزم شکاف در ترکیب الهیات و فلسفه بود، ترکیبی که مشخصه آن نظام‌ها به شمار می‌آمد. به طور مثال، قدیس توماس حتی اگر برهان‌های فلسفی اثبات وجود خدا را در آثارش، که فقط تا حدی فلسفی بودند و تا حدی هم کلامی، طرح کرده باشد، مطمئناً بر این اعتقاد بوده است که می‌توان در باب وجود خدا برهان‌های معتبر مابعدالطبیعی به دست داد. این استدلال‌ها به مقدمه ایمان^۳ متعلق‌اند، به این معنا که قبول وحی الهی منطقی معرفت به خدایی را ایجاب می‌کند که می‌تواند خود را از راه وحی آشکار سازد، معرفتی که ممکن است به گونه انتزاعی از الهیات به دست آید. اما اگر، همانند تعدادی از فیلسوفان قرن چهاردهم، بر این باور بودیم که در اثبات وجود خدا هیچ برهان یا استدلال متقاعدکننده‌ای نمی‌توان آورد، خود وجود خدا باید به قلمرو ایمان منتقل شود. این رویکرد دو پیامد دارد: نخست این که الهیات و فلسفه گرایش به این دارند که از هم جدا شوند. البته، می‌توان از این نتیجه‌گیری اجتناب کرد، در صورتی که در مفهوم کلی «برهان» فلسفی تجدیدنظر شود، اما اگر [باید] بین استدلال و ایمان دست به انتخاب زد، و اگر اثبات «مقدمات»^۴ ایمان مورد انکار قرار گیرد، به سختی می‌توان از پیامد آن اجتناب کرد. دوم این که اگر مسائل مهم مابعدالطبیعه سنتی، مسائلی که فلسفه را به الهیات و دین پیوند می‌زنند، به قلمرو ایمان منتقل شوند، فلسفه بیش از پیش به این امر می‌گراید که خصلت «غیردینی»^۵ پیدا کند. این نتیجه در خود اوکام زیاد آشکار نشد، زیرا او هم فیلسوف بود هم الهی‌دان، اما در مورد برخی دیگر از اندیشمندان قرن چهاردهم، مثل نیکولاس اوترکوری که به دانشکده هنرها تعلق داشت، این نکته آشکارتر شد. گفتن این سخن که فیلسوفی قرن سیزدهمی چون قدیس توماس دلمشغول [شیوه]

1. extremists

2. Nicholas of Autrecourt

3. *praeambula fidei*

4. preambles

5. lay

«احتجاج دینی»^۱ بوده خلاف حقیقت و برخلاف «روند تاریخ»^۲ است. با وجود این، هرچند او همانند برخی از اندیشمندان مسیحی قرن‌های بعدی دلمشغول [شیوه] «احتجاج دینی» نبوده، مطمئناً به رابطه بین فلسفه و وحی عنایت داشته است. او که در مورد جریان‌های فکری معاصر خود و جدال‌های موجود در آن زمان حساس بود، نه مابعدالطبیعه ارسطویی جدید را به نام سنت مسیحی کنار گذاشت، و نه تأمل فلسفی بی‌ارتباط با الهیات مسیحی را پی‌گیر شد. او این دقت را داشت که بین الهیات جزمی و فلسفه خودش ترکیبی به‌بار آورد، و پیوند بین آن‌ها را نشان دهد. اما وقتی که در قرن چهاردهم به ویلیام اوکام می‌رسیم، درمی‌یابیم که او به [شیوه] احتجاج دینی علاقه‌ای نشان نمی‌دهد. در واقع، الهی‌دانی را می‌یابیم که دریافته است پیشینیان او حقایق مسیحی را با مابعدالطبیعه کاذب درهم آمیخته یا فروپوشانده‌اند؛ اما همچنین فیلسوفی را می‌یابیم که کاملاً موافق است اصول خود را به‌نحوی منطقی و سازگار به کارگیرد، بدون این‌که ظاهراً به دلالت‌های مربوط به ترکیب بین الهیات و فلسفه اهمیت دهد یا آن‌ها را کاملاً تصدیق کند. او حقایقی را که به آن‌ها باور داشت اما تصور نمی‌کرد که از راه فلسفه اثبات‌پذیر باشند به قلمرو ایمان انتقال داد. او حقیقت وجود متعال، نامتناهی، مختار، عالم مطلق و قادر مطلق را به قلمرو ایمان نسبت داد، و پیوند بین مابعدالطبیعه و الهیات را که با آموزه اثبات‌پذیر مقدمه ایمان آکوئینی فراهم شده بود از هم گسست. او با وابسته کردن قانون اخلاق به قصد مختارانه خدا، چه آن را تصدیق کرده باشد و چه تصدیق نکرده باشد، به این نکته اشاره می‌کرد که آدمی نمی‌تواند بدون وحی حتی از قانون اخلاقی کنونی که خدا صادر کرده است شناختی داشته باشد. بهترین کاری که آدمی بدون یاری وحی می‌تواند انجام دهد احتمالاً تأمل در نیازهای ماهیت آدمی و جامعه بشری و پیروی از دستورهای عقل عملی خویش است، حتی اگر این دستورها بیانگر اراده الهی نباشند. این امر بر امکان دو گونه اخلاق دلالت دارد: قانونی اخلاقی که خدا صادر کرده است اما فقط از راه وحی شناختنی است، و اخلاق گذرا و طبیعی درجه دوم و غیرکلامی که با عقل بشری و بدون وحی به دست آمده است. مقصودم این نیست که اوکام از برداشت آمرانه خود درباره قانون اخلاقی به این نتیجه رسیده است؛ اما تصور می‌کنم که این معنا تلویحاً در آن مفهوم آمده است. البته طرح و ابراز این سخنان به‌خودی‌خود به معنای اظهار نظر در قبول یا رد اعتبار استدلال‌های فلسفی اوکام نیست؛

اما با این حال، ملتزم نبودن اوکام را به استفاده از شیوه احتجاج دینی نشان می‌دهد. او الهی‌دان، فیلسوف، سیاستمدار و «رساله‌نویسی مذهبی»^۱ بود؛ اما «ردیه‌نویس»^۲ نبود، حتی بدان معنا که می‌توان، به درستی، آکوئینی را «ردیه‌نویس» نامید، چه رسد به این که معنای جدید مورد نظر باشد.

برخی از فیلسوفان قرن چهاردهم کوشیدند که شکاف هولناک بین الهیات و فلسفه را با بسط نظریه «اشراق»^۳ هنری گیتی پر کنند. بدین ترتیب، هوگولینوی^۴ اوروی‌یتویی^۵ (ف: ۱۳۷۳)، (راهب آوگوستینی)، بین مراتب مختلف اشراق فرق می‌گذاشت، و بر این اعتقاد بود که، به طور مثال، ارسطو با اشراق الهی خاصی روشنی یافته و بر معرفت خدا و برخی از صفات الهی توانا شده است. اما دیگران به «رازورزی»^۶ [= عرفان] روی آوردند و توجهشان را بر بحث نظری رابطه جهان با خدا، و مخصوصاً رابطه نفس آدمی با خدا، متمرکز ساختند. همین جنبش رازورزی نظری، که نماینده اصلی آن مایستر اکهارت^۷ دومینیکی آلمانی بود، همان‌طور که بعداً خواهیم دید، بعید می‌نمود که صرفاً واکنشی به مناقشه‌های بی‌حاصل مدرسیان یا گریزی از شکاکیت به پناهگاه امن دینداری باشد؛ با وجود این، سیمای قرن چهاردهم کاملاً از فلسفه نظری دانشگاه‌ها متمایز بود.

مشخصه اصلی حیات دانشگاهی قرن چهاردهم، مخصوصاً در پاریس، رشد علم بود. بعداً در این باره سخن خواهیم گفت، هرچند در تاریخ فلسفه فقط بحث مختصری در این مضمون می‌توان انتظار داشت. چهره‌های قرن چهاردهم همچون نیکولاس اورمی^۸، آلبرت ساکسونی^۹ و مارسیلیوس اینگنی^{۱۰}، که پیشرفت مطالعات ریاضی و علمی را رقم زدند، عمدتاً با جنبش اوکامی ارتباط داشتند؛ و بنابراین، در مقایسه با قرن سیزدهم، [این ویژگی] همچون مشخصه قرن چهاردهم تلقی می‌شود. مطمئناً این سخن حقیقت دارد، اما نه به این دلیل که ویلیام اوکام علاقه خاصی به علم تجربی نشان داد، یا به این دلیل که دانشمندان قرن چهاردهم همه مواضع اوکام را پذیرفتند، بلکه از این جهت که فلسفه اوکام در ماهیت خود موافق رشد علم تجربی بود. ویلیام اوکام بر تقدم شهود، یعنی بر تقدم شهود شیء جزئی و نیز این که هر معرفت واقعی نهایتاً بر علم شهودی به

1. ecclesiastical pamphleteer

3. illumination

5. mysticism

7. Nicholas of Oresme

9. Marsilius of Inghen

2. apologist

4. Hugolino of Orvieto

6. Meister Eckhart

8. Albert of Saxony

موجودات جزئی مبتنی است، اعتقاد راسخ داشت. علاوه بر این، تنها مبنای شایسته برای ادعای رابطه‌ای علی بین دو پدیدار، مشاهده توالی قاعده‌مند آن‌هاست. این دو نظریه فی‌نفسه در کار مشاهده تجربی و رویکرد جدید به مسائل علمی وحدت نظر دارند؛ و در واقع درمی‌یابیم که چهره‌های اصلی دانش قرن چهاردهم به‌نحوی، ولو گاهی از روی مسامحه، به «راه جدید» رفته‌اند.

در عین حال، کسی نمی‌تواند بی‌قید و شرط مدعی باشد که ارزیابی اولیه حاکی از این است که دانش طبیعی به قرن چهاردهم - و نه قرن سیزدهم - اختصاص دارد، یا مطالعات علمی وابسته به جنبش اوکامی نیای اصلی نوزایی دانش بوده است. قبلاً در قرن سیزدهم به ترجمه‌های لاتینی از آثار علمی یونانی و عربی علایقی وجود داشته و مشاهده‌ها و تجربه‌های اصیلی صورت گرفته است. فقط باید دربارهٔ مردانی همچون آلبرت کبیر^۱، پتروس ماریکوری^۲ و راجر بیکن^۳ بیندیشیم. در قرن بعدی، نقد نظریه‌های طبیعی ارسطو با تأمل اصیل‌تری همراه شد، و حتی تجربه و آزمایش به طرح تبیین‌ها و فرضیه‌های جدید در «طبیعیات»^۴ انجامید؛ و تحقیقات طبیعی‌دانان در قرن پانزدهم به همراه جنبش اوکامی وارد ایتالای شمالی شد. دانش در دانشگاه‌های بخش شمالی ایتالیا مطمئناً از دانشمندان بزرگ رنسانس مثل گالیله اثر پذیرفته بود؛ خطاست اگر تصور کنیم اثر گالیله چیزی جز استمرار دانش اوکامی نبود، هرچند این هم خطاست اگر تصور کنیم که این اثر زیر تأثیر دانش اوکامی نبوده است. بنا به دلیلی، گالیله می‌توانست یافته‌هایش را فقط به کمک دانش ریاضی که در قرن چهاردهم ناشناخته بود به دست آورد. ترجمهٔ آثار ریاضیدانان و طبیعی‌دانان یونانی در عصر رنسانس، این دسترسی را آسان ساخته بود؛ و گالیله وادار شد ریاضیات را برای حل مسائل حرکت و مکانیک به‌نحوی به کار گیرد که دانشمندان قرون وسطا ابزارهای ضروری آن را نداشتند. استفاده از ریاضیات همچون ابزار خاص کشف ماهیت واقعیات طبیعی سبب دگرگونی در دانش طبیعی شد. روش قدیم «مشاهده متعارف»^۵ به نفع رویکردی بسیار متفاوت کنار گذاشته شد. با وجود این، ممکن است این سخن عجیب به نظر برسد که از «تجربی» بودن دانش طبیعی کاسته شد: این نوع دانش طبیعی، نه تنها از نظریه‌های طبیعی ارسطویی، بلکه

1. Albert the Great

2. Peter of Maricourt

3. Roger Bacon

4. physics

5. common-sense

همچنین از تصور متعارف روش مشاهده که طبیعیدانان قبلی بدان گرایش داشتند آزاد بود. حقیقت این است که بین دانش قرن سیزدهم و قرن چهاردهم، و نیز بین دانش قرن چهاردهم و عصر رنسانس، پیوستگی وجود داشته است؛ اما این حقیقت تغییر نمی‌کند که در دوره واپسین در دانش طبیعی تحول بزرگی به وقوع پیوسته است.

۳. اشاره به رنسانس قرن‌های پانزدهم و شانزدهم احتمالاً برای برخی از ذهن‌ها همچنان یادآور تصور انتقال و بیداری ناگهانی و غیرمنتظره است، یعنی آن‌گاه که دانش و ادبیات جهان باستان در دسترس قرار گرفت، تعلیم و تربیت آغاز شد، انسان‌ها پس از بندگی عقلی در قرون وسطا به خود اندیشیدن روی آوردند، اختراع دستگاه چاپ انتشار وسیع کتاب‌ها را سرانجام ممکن ساخت، کشف سرزمین‌های جدید بینش انسان‌ها را وسعت بخشید و منابع ثروت جدیدی پدید آورد و سرانجام کشف باروت موهبت بی‌حد و حصری به نوع بشر عطا کرد.

البته، چنین دیدگاهی مبالغه اغراق‌آمیزی است. مثلاً، تا جایی که به کشف دوباره نوشته‌های باستانی مربوط می‌شود، این کشف قرن‌ها قبل از رنسانس ایتالیایی شروع شد؛ درحالی‌که در خصوص خود اندیشیدن، و برای پی‌بردن به این‌که در قرون وسطا اندیشه‌های اصیل زیادی وجود داشته است، به شناختی عمیق از فلسفه قرون وسطا نیازی نیست. از سوی دیگر، نباید بر عنصر انتقال مستمر آن‌قدرها تأکید ورزید تا دلالت بر این داشته باشد که رنسانس دوره مشخصی را شکل نداده است، یا دستاوردهای آن بی‌اهمیت هستند. این مسئله را باید در پرتو شناخت کنونی ما از قرون وسطا و اصلاح برداشت‌های غلط از رنسانس بررسی کرد، و نباید گفت که کلمه «رنسانس» صرفاً یک کلمه است و بر واقعیتی دلالت ندارد. در بخش بعدی درباره این موضوع مطلب بیشتری گفته خواهد شد؛ در حال حاضر برآنم که تنها به نکاتی مقدماتی درباره فلسفه‌های رنسانس بسنده کنم.

هرگاه آدمی به فلسفه قرون وسطا نظر می‌کند، مطمئناً آن را متنوع می‌بیند؛ اما تنوع آن دارای الگوی مشترکی است، یا دست‌کم این مجموعه متنوع در تقابل با زمینه‌ای مشترک و مشخص قرار می‌گیرد. در قرون وسطا اندیشه‌های اصیلی وجود داشتند؛ اما با وجود این نشانی از تلاشی مشترک به چشم می‌خورد، چیزی که می‌توان کار جمعی نامید. فیلسوفان قرن سیزدهم عقاید یکدیگر را نقد کردند، اما نه تنها ایمان دینی واحدی داشتند، بلکه همچنین غالباً به اصول مابعدالطبیعی یکسانی نیز معتقد بودند. بنابراین،

اثری از پیشرفت فلسفی به چشم می‌خورد که به همت صاحبان اذهان مستقل ادامه داشت، اما در عین حال تحول مشترکی بود که یکایک فیلسوفان به آن یاری رساندند. حتی در قرن چهاردهم، راه جدید چنان جنبش گسترده‌ای بود که به مرور زمان به «مدرسه»‌ای کم‌وبیش معتبر تبدیل شد، و در کنار توماس گرایبی و اسکوتوس‌گرایبی و آوگوستین‌گرایبی جایگاه خویش را یافت.

اما وقتی که آدمی فلسفه عصر رنسانس را مرور می‌کند در وهله نخست با انواع نسبتاً حیرت‌آوری از فلسفه‌ها روبه‌رو می‌شود. به‌طور مثال، «افلاطونیان»^۱، انواع گوناگون «ارسطوییان»^۲، «ضد ارسطوییان»^۳، «رواقیان»^۴، «شکاکان»^۵، «التقاطیان»^۶ و «فیلسوفان طبیعت»^۷ را می‌یابد. درست است که می‌توان فلسفه‌ها را به انواع جریان‌های اصلی اندیشه تقسیم کرد - چه‌بسا تشخیص این‌که فیلسوف بخصوصی را باید به کدام فلسفه رایج نسبت دهیم تا حدودی دشوار باشد - اما این برداشت، به‌طور کلی، نشانه جوانه‌زدن «فردگرایی»^۸ است، و این رویکرد از جنبه‌های بسیاری صحیح است. فروپاشی تدریجی چارچوب جامعه قرون وسطایی و سست شدن پیوند میان انسان‌هایی که به ایجاد چشم‌اندازی کم‌وبیش مشترک کمک کردند؛ انتقال به شکل‌های جدید جامعه که گاهی تفاوت‌های دینی آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌کرد؛ اختراعات و کشف‌های جدید؛ همه این‌ها با فردگرایی بارزی در اندیشه فلسفی ملازم و همراه بودند. احساس کشف و ماجراجویی شایع بود؛ و این در فلسفه انعکاس می‌یافت. اظهار این سخن به معنای عدول از ادعای پیشینم نیست که گفته‌ام این‌که می‌گویند رنسانس ریشه در گذشته ندارد نارساست. رنسانس در گذشته ریشه داشت و همان‌طور که بعداً خواهیم دید چندین مرحله را پشت سر گذاشت؛ اما این بدان معنا نیست که در عهد رنسانس ذهنیت جدیدی به منصه ظهور نرسید. دقیق‌ترین است که بگوییم ذهنیتی که خود را تا حدودی در دوره‌های قبلی آشکار ساخته بود، در عهد رنسانس شور و نشاط بیش از حدی از خود نشان داد. به‌طور مثال، کشف دوباره ادبیات کلاسیک یونانی - رومی، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، خیلی پیشتر در قرون وسطا شروع شده بود؛ اما مورخان، با این‌که به‌درستی بر این حقیقت تأکید دارند، باز به‌درستی خاطرنشان کرده‌اند که نکته مهم

1. Platonists

2. Aristotelians

3. anti- Aristotelians

4. Stoics

5. sceptics

6. eclectics

7. philosophers of nature

8. individualism

دربارهٔ رنسانس تعداد متن‌های جدید نیست که در دسترس قرار گرفته‌اند، بلکه نکتهٔ مهم‌تر بررسی و مطالعهٔ متن‌ها از منظر جدید است. موضوع همانا ارزیابی متن‌ها و اندیشه‌ای بود که در آن‌ها مندرج است، و سخن از منابع مناسب یا نامناسب تعلیم مسیحی نبود. البته، بیشتر اندیشمندان و محققان و دانشمندان رنسانس مسیحی بودند؛ و خوب است که این حقیقت را به یاد داشته باشیم؛ با وجود این، احیای مجدد آثار کلاسیک، یا شاید مرحله‌ای از تجدید حیات فرهنگ یونان و روم باستان، کمک کرد تا برداشتی از انسان آزاد یا تصویری از تحول در شخصیت رنسانسی شکل گیرد، هرچند این برداشت اساساً مسیحی بود، اما بیش از برداشت قرون وسطایی «طبیعت‌گرایانه» و کمتر از آن «پارسامنشان» بود. و این تصور به رشد فردگرایی کمک کرد. حتی در میان نویسندگان مسیحی مؤمن، کسانی بر این اعتقاد بودند که آدمی دورهٔ جدیدی را شروع کرده است. البته این اعتقاد صرفاً ناشی از مطالعهٔ آثار کلاسیک نبود، بلکه به سبب تغییرات تاریخی پیچیده‌ای بود که در عهد رنسانس به وقوع می‌پیوست.

در عهد رنسانس بود که آثار افلاطون و فلوطین را مارسیلیوس فیکینوس^۱ ترجمه کرد؛ و در دوره‌ای پیشتر از این دوره تلاش شد تا، با الهام از افلاطون، نظامی فلسفی ساخته شود. فیلسوفان افلاطونی غالباً مسیحی بودند، اما بسیار طبیعی بود که افلاطون‌گرایی را نوعی «نقطهٔ مقابل»^۲ ارسطوگرایی بدانند. در عین حال، دستهٔ دیگری از انسان‌گرایان، تحت تأثیر ادبیات کلاسیک لاتین، به منطق ارسطویی و اندیشه‌های انتزاعی مَدْرَسِی با خوش ذوقی، واقع‌گرایی و برداشت‌های انضمامی و بدیع، و شرح و بسط ادبی و زبانی حمله کردند. تصور جدید تعلیم و تربیت با ادبیات کلاسیک بیش از فلسفهٔ انتزاعی در حال شکل‌گیری بود. شکاکیت فرهیخته‌وار و انسان‌گرایانه‌ای را مونتینی^۳ به دست داد، در همان حال که یوستوس لیسیوس^۴، رواقی‌گرایی^۵، و پی‌یر گاسندی^۶، «اپیکورگرایی»^۷ را جان تازه بخشیدند. در این میان، ارسطویان عهد رنسانس، جدای از مدرسیان، به ابن‌رشدیان و آن‌هایی که به تفسیر اسکندر آفرودیسی^۸ از ارسطو گرایش داشتند تقسیم شدند. دستهٔ دوم به تفسیری از علم‌النفس ارسطو روی آوردند که به انکار نامیرایی بشر، حتی نامیرایی غیرشخصی مورد قبول ابن‌رشدیان،

1. Marsilius Ficinus

3. Montaigne

5. Stoicism

7. Epicureanism

2. antithesis

4. Justus Lipsius

6. Pierre Gassendi

8. Alexander of Aphrodisias

می‌انجامید. پومپوناتسی^۱، چهره برجسته این دسته، نتیجه گرفت که آدمی صرفاً غایت اخلاقی اینجهانی دارد. او در عین حال مدعی بود که مسیحی معتقدی است و بنابراین، باید بین حقیقت کلامی و فلسفی فرق جدی بگذارد.

فلسفه‌هایی که در احیای مجدد اندیشه کلاسیک نقشی برعهده گرفتند مایل بودند مردم را به تصویری از خدا عادت دهند که رابطه بسیار مشخص با مسیحیت نداشته باشد و گاهی صریحاً مادی‌گرایانه باشد، حتی اگر نویسندگان این تصاویر مادی‌گرایانه خود مسیحی معمولی باشند. درخصوص فلسفه طبیعت نیز تحول مشابهی در حال وقوع بود. درحالی‌که شکل‌هایی از اندیشه شرقی به‌ندرت از مطالعه طبیعت حمایت می‌کرد، آن‌هم به این دلیل که جهان پدیدار را توهم یا صرفاً «ظاهر»^۲ تلقی می‌کرد، فلسفه مسیحی به معنایی از تحقیق درباره طبیعت پشتیبانی کرد، یا دست‌کم هیچ مانع نظری در مقابل آن قرار نداد، زیرا عالم مادی را نه‌تنها واقعی، بلکه همچنین خلقت الهی و بنابراین شایسته مطالعه دانست. در عین حال، تأکید الهی‌دان، فیلسوف و قدیسی مسیحی مثل بوناوتورا بر جهت‌گیری دینی آدمی به تمرکزی طبیعی بر جوانبی از عالم مادی منجر شد که به‌آسانی می‌توان آن را نه‌تنها به مثابه تجلی خداوند، بلکه همچنین به منزله ابزار تعالی ذهن از عالم مادی به سوی عالم معنوی دید. این قدیس اختصاصاً به مطالعه جهان برای خود جهان علاقه‌مند نبود؛ علاقه او بیشتر به این سبب بود که طبیعت آینه جمال الهی باشد. با وجود این، فلسفه مسیحی، جدای از تمرکز بر این علاقه طبیعی، در اصل درباره مطالعه جهان تردیدی به خود راه نمی‌داد؛ و در مورد فیلسوفان قرن سیزدهم همچون قدیس آلبرت کبیر و راجر بیکن به ترکیبی از نگرش روحانی و علاقه به مطالعه تجربی طبیعت دست می‌یابیم. در قرن چهاردهم، این علاقه را در مطالعات علمی رو به رشد، همراه با جنبش اوکامی و در حمایت از شکافی می‌بینیم که بر ترکیب قرن سیزدهمی الهیات و فلسفه ایجاد شده بود. برای فلسفه طبیعت، درحالی‌که ضرورتاً ضد مسیحی نبود و بر طبیعت به منزله کلیتی معقول تأکید داشت که تابع قوانین درونی خودش بود، راه هموار شده بود. شاید بهتر است بگوییم که برای مطالعه علمی طبیعت که به مرور زمان – هرچند در آخرین دوره نام «فلسفه طبیعی» یا «فلسفه تجربی» را به خود گرفت – دریافت رشته‌ای جداگانه یا مجموعه‌ای از قواعد است و برای خودش روش یا روش‌های مستقل دارد، این راه به‌تدریج هموار شده بود. اما در عهد رنسانس،

1. Pomponazzi

2. appearance

شماری از فلسفه‌های طبیعی را می‌یابیم که منشأ آن‌ها غیر از پیشرفت دانش طبیعی به معنای دقیق کلمه است، و ویژگی آن‌ها نظریه‌پردازی بارزی است که گاهی خود را با اندیشه‌هایی عجیب و غریب و نامتعارف نمایان می‌ساختند. این فلسفه‌ها از فلسفه مسیحی و به شدت افلاطونی یا فلسفه نوافلاطونی نیکولاس کوسایی^۱، تا فلسفه «همه‌خدایی»^۲ جوردانو برونو^۳ در نوسان بودند. اما آن‌ها با اوصافی عمومی مشخص می‌شوند، به طور مثال، باور به طبیعت به عنوان دستگاه پیشرفته‌ای که نامتناهی یا بالقوه نامتناهی است و به مثابه مخلوقی نامتناهی که منعکس‌کننده عدم تناهی نامخلوق و خداست، یا به مثابه این‌که خود آن به معنایی الهی است، دانسته می‌شود. مطمئناً خدا انکار نشده بود؛ اما به درجات مختلف فیلسوفان مختلف بر خود طبیعت تأکید کرده‌اند. گرایش بر این بود که طبیعت همچون «عالم کبیر»^۴ و انسان همچون «عالم صغیر»^۵ دیده شود. این، در واقع، اندیشه‌ای قدیمی بود و به دوران یونانی برمی‌گشت؛ اما این تأکید چیزی را می‌نمایاند که غیر از آن است که مورد تأکید نگرش قرون وسطایی بود. به عبارت دیگر، گرایش بر این بود که طبیعت همچون نظامی خودگردان تلقی شود، هرچند وابستگی طبیعت به خدا انکار نمی‌شد. جنبه‌های عجیب و غریب و نامتعادل پاره‌ای از این فلسفه‌ها ممکن است شخص را به آن‌ها و نویسندگان‌شان ناشکیبا کند؛ اما از این جهت که ظهور علاقه جدیدی را خبر دادند، و به دلیل این حقیقت که آن‌ها نوعی پیشینه ذهنی ساختند که دانش صرفاً علمی طبیعت می‌توانست برخلاف آن پیش برود، مهم هستند. در واقع، در تقابل با پیشینه این فلسفه‌ها - که نیای فلسفه‌هایی مثل فلسفه اسپینوزا و لایبنیتس به شمار می‌رفت - و نه در تقابل با پیشینه اوکام‌گرایی قرن چهاردهم، پیشرفت‌های بزرگ مرحله علمی رنسانس به بار نشست. در موارد زیادی فیلسوفان از لحاظ نظری فرضیه‌هایی را پیش‌بینی کردند که فیزیکدانان بنا بود به بررسی یا تأیید آن‌ها پردازند. می‌توان به یاد آورد که حتی نیوتن خود را فیلسوف تلقی می‌کرد.

وقتی که به دانشمندان رنسانس روی می‌آوریم، می‌بینیم که آن‌ها در درجه نخست به دانش برای خود دانش علاقه‌مند بودند. اما در عین حال، ویژگی برخی از اندیشمندان رنسانس تأکید بر فواید عملی دانش بود. یافته‌های علمی جدید و روی آوردن به عالم

1. Nicholas of Cusa

2. pantheistic

3. Giordano Bruno

4. the macrocosm

5. The microcosm

جدید، بالطبع گویای تقابلی است بین دانش درباره طبیعت، که محصول مطالعه قوانین آن و امکان استفاده از طبیعت به سود آدمی است، و نظام‌های انتزاعی قدیم‌تری که ظاهراً عاری از استفاده عملی بود. مطالعه علت‌های غایی آدمی را به هیچ‌جا نمی‌رساند؛ مطالعه علت‌های فاعلی آدمی را بر مهار طبیعت و بسط سلطه‌اش بر آن قادر می‌سازد. مشهورترین بیان این دیدگاه را می‌توان در نوشتارهای فرانسیس بیکن^۱ (ف: ۱۶۲۶) یافت، که هرچند غالباً به «فلسفه جدید» منسوب است، می‌توان او را به‌نحو منطقی به عهد رنسانس نسبت داد. (البته این‌گونه تمایزات تا حدی به گزینش فردی مربوط می‌شوند.) خطاست که این‌گونه گرایش‌ها را به شخصیت‌های علمی بزرگ نسبت دهیم؛ اما همین گرایش است که بر بخش عظیمی از ذهنیت جدید حکمفرما شده است. این گرایش را حتی نزد برخی از اندیشمندان سیاسی رنسانس هم می‌توان دید. به‌طور مثال، ماکیاولی^۲ (ف: ۱۵۲۷) با اهمال در مسائل نظری «شهریاری»^۳ و ماهیت دولت برپایه «واقع‌گرایی»، کتاب شهردار^۴ خود را برای شهریاری نوشت که می‌خواستند بدانند قدرت خود را چگونه باید حفظ کنند و توسعه بخشند.

سرانجام، باید به شخصیت‌های علمی بزرگی همچون کپلر^۵ و گالیله توجه داشت که مبانی دانش کلاسیک عصر جدید یا، به تعبیر مشهور، دانش نیوتنی را بنیاد نهادند. اگر نخستین مرحله رنسانس با «انسان‌گرایی»^۶ ایتالیایی آغاز شد، آخرین مرحله آن هم به رشد دانش جدید انجامید. این تحول نه‌تنها بر فلسفه بلکه همچنین به‌طور کلی بر طرز تفکر جدید تأثیری عمیق گذاشت. اما شایسته است که درباره این تأثیر در جلد‌های بعدی سخن بگوییم.

۴. مارتین لوتر^۷ به‌شدت ضد ارسطویی و ضد مدرسی بود؛ اما ملانشتون^۸، شاگرد و همدم لوتر، انسان‌گرایی بود که در «پروتستان‌گرایی لوتری»^۹ ارسطوگرایی انسان‌گرایانه‌ای را وارد کرد که در خدمت دین بود. اصلاح‌طلبان، بالطبع، بیش از فلسفه با دین و الهیات مربوط بودند؛ و انتظار نمی‌رفت که اشخاصی مثل لوتر و کالون^{۱۰} بتوانند با گرایش غالباً زیبایی‌شناختی انسان‌گرایان سازگاری زیادی داشته باشند، اگرچه آیین

1. Francis Bacon

3. sovereignty

5. Kepler

7. Martin Luther

9. Lutheran Protestantism

2. Machiavelli

4. Prince

6. humanism

8. Melanchthon

10. Calvin

پروتستان بر نیاز به تعلیم و تربیت تأکید داشت و می‌بایست در قلمرو تربیتی با انسان‌گرایی سازش یابد.

بنابراین، هرچند انسان‌گرایی، یعنی جنبشی که با مدرسه‌گرایی ناسازگار بود، در «ایتالیای کاتولیک»^۱ شروع شد، و هرچند بزرگ‌ترین شخصیت‌های انسان‌گرایی در اروپای شمالی، بیش از همه اراسموس^۲، و نیز شخصیت‌هایی مثل توماس مور^۳ در انگلستان کاتولیک بودند، رنسانس متأخر از احیای مجدد مدرسه‌گرایی – که در جلد حاضر به اختصار آن را آورده‌ام – حکایت داشت. مرکز این تجدید حیات به‌نحو قابل توجهی اسپانیا بود، کشوری که نه‌چندان تحت تأثیر تحولات و تفرقه‌های دینی‌ای بود که بیشتر اروپا به آن گرفتار شد و نه در واقع تحت تأثیر فلسفه رنسانس بود. این تجدید حیات در پایان قرن پانزدهم با توماس دُ ویو (ف: ۱۵۳۴) مشهور به^۴ کایتان، دُ سیلوستر^۵ (ف: ۱۵۲۰) و دیگران به وقوع پیوست؛ و در قرن شانزدهم دو دسته اصلی را می‌بینیم: دسته دومینیکی، که با نویسندگانی مثل فرانسیس ویتوریایی^۶ (ف: ۱۵۴۶)، دومینیک سوتو^۷ (ف: ۱۵۶۰)، ملکیورکانو^۸ (ف: ۱۵۶۶)، و دومینیک بان‌پس^۹ (ف: ۱۶۴۰) به ظهور رسید، و دسته «یسوعی»^{۱۰}، که به‌طور مثال با تولتوس^{۱۱} (ف: ۱۵۹۶)، مولینا^{۱۲} (ف: ۱۶۰۰)، بلارمینه^{۱۳} (ف: ۱۶۲۱) و سونارس^{۱۴} (ف: ۱۶۱۷) نمایان شد. در بین همین مدرسیان متأخر، سونارس احتمالاً مهم‌ترین فرد است، و از فلسفه او بیش از همه این‌ها سخن خواهم گفت.

موضوع‌های مورد بحث مدرسیان رنسانس، بیشتر همان مطالب و مسائلی بود که قبلاً مدرسه‌گرایی قرون وسطایی پیش‌گفته مطرح کرده بود؛ و اگر کسی به آثار مبسوط سونارس نظر کند، شواهد فراوانی بر اطلاع بسیار وسیع نویسنده از فلسفه‌های پیشین می‌یابد. ظهور مذهب پروتستان، بالطبع، الهی‌دانان مَدْرَسی را به بحث دربارهٔ مسائل کلامی رهنمون شد که در قلمرو فلسفه تبعات خود را داشت؛ اما مدرسیان به‌طور مشخص چندان تحت تأثیر فلسفه‌های رنسانس قرار نگرفتند. اندیشمندی مثل سونارس

1. Catholic Italy

3. Thomas More

5. De Sylvestris

7. Dominic Soto

9. Dominic Báñez

11. Toletus

13. Bellarmine

2. Erasmus

4. Thomas de Vio

6. Francis of Vitoria

8. Melchior Cano

10. Jesuit

12. Molina

14. Suárez

بیش از «نویسندگان آزاد»^۱ و عقل‌گرای رنسانسی به فیلسوف - الهی‌دانان قرن سیزدهم شباهت داشت. با وجود این، همان‌طور که بعداً خواهیم دید، جنبش‌های معاصر وی، دست‌کم به دو صورت، بر سونارس تأثیر نهادند. نخست: او روش فلسفی قدیم تفسیر بر متن را در کتاب خود، مباحث مابعدالطبیعی^۲، رها کرد و به بحثی مستمر و جدیدتر روی آورد، هرچند باید اعتراف کرد که تا حدودی شیوه «کسل‌کننده‌ای»^۳ بود. فلسفه غالباً نه در آثار کلامی، بلکه در رساله‌های جداگانه‌ای بحث می‌شد. دوم: ظهور دولت‌های ملی در شرح و بسط جدید نظریه سیاسی و فلسفه قانون، در چهره‌ای بسیار کامل‌تر از آنچه فلسفه مدرسی قرون وسطا ایجاد کرد بازتاب یافت. در این مورد، آدمی طبیعتاً به یاد مطالعه «قانون جهانی»^۴ فرانسیس ویتوریایی دومینیکی و رساله سونارس درباره قانون می‌افتد.

1. free-lances

2. *Metaphysical Disputations*

3. prolix

4. international law

بخش یکم

قرن چهاردهم

فصل دوم

دورانندوس^۱ و پتروس آورئولی^۲

جیمز متسی^۳ - دورانندوس - پتروس آورئولی - هنری هارکلیایی^۴ -
رابطه این اندیشمندان با اوکام‌گرایی

۱. آدمی بالطبع مایل است بر این تصور باشد که همه الهی‌دانان و فیلسوفان فرقه دومینیکی در اواخر قرون وسطا تابع تعالیم قدیس توماس آکوئینی بوده‌اند. در سال ۱۲۷۹، «شورای پاریس»^۵ از محکوم کردن کسانی که از توماس‌گرایی استقبال نکردند خودداری کرد، و در سال ۱۲۸۶ همان شورا تصویب کرد که «غیرتوماسیان»^۶ باید از کرسی‌های خود برکنار شوند. در قرن بعد، شورا‌های ساراگوسا (۱۳۰۹) و متس (۱۳۱۳) قبول تعالیم قدیس توماس را (که تا سال ۱۳۲۳ قدیس خوانده نمی‌شد) الزامی ساخت. اما تصویب این احکام در همراه ساختن همه دومینیکی‌ها نتیجه‌ای نداشت. بدون احتساب مایستراکهارت، که از فلسفه او در فصل مربوط به «عرفان نظری»^۷ بحث خواهد شد، از بین «مخالقان»^۸ می‌توان به جیمز متسی و دو تفسیر او بر جملات پتروس لومبارد^۹ اشاره کرد که احتمالاً اولی قبل از سال ۱۲۹۵ و دومی در سال ۱۳۰۲، یعنی پیش از تحمیل رسمی تومیسم بر اعضای فرقه، نگاشته شده است.

1. Durandus

3. James of Metz

5. the Chapter of Paris

7. speculative mysticism

9. Peter Lombard

2. Petrus Aureoli

4. Henry of Harclay

6. non-Thomists

8. dissentients

جیمز متسی «ضد توماسی»^۱ نبود، به این معنا که به طور کلی مخالف تعالیم قدیس توماس باشد؛ او یک انقلابی فلسفی هم نبود، بلکه در کناره گرفتن از تعالیم قدیس توماس و نقد آموزه های او، هرگاه که بجا و مناسب می دید، تردیدی به خود راه نمی داد. به طور مثال، او دیدگاه توماسیان را درباره اصل «فردیت»^۲ در «ماده»^۳ نپذیرفت. «صورت»^۴ است که به جوهر وحدت می بخشد و، بنابراین، تعیین بخش آن است؛ و همین طور باید صورت را اصل فردیت دانست، زیرا پیشفرض فردیت جوهر بودن است. ظاهراً جیمز متسی زیر تأثیر اندیشمندانی مثل هنری گنتی و پتروس اوورنی^۵ بوده است. بدین ترتیب، او نظریه انواع موجود^۶ هنری را بسط داد. سه نوع موجود وجود دارد: جوهر، «عَرَض»^۷ واقعی (کمیت و کیفیت) و رابطه. این ها غیر از یکدیگر هستند، اما چیزهایی نیستند که با «زیرنهاد»^۸ خود موجوداتِ مرکبی بسازند. بنابراین، رابطه آن نوع موجودی است که جوهر یا عَرَض مطلق را با طرف [دیگر] رابطه مرتبط می سازد: رابطه خود به خود چیزی نیست. بیشتر رابطه ها، مثل شباهت یا برابری، ذهنی اند: رابطه علی تنها رابطه «واقعی» و مستقل از اندیشه ماست. جیمز شخصی التقاطی بود و انحرافش از تعالیم قدیس توماس، قلم اروه نیدلس^۹ را در انتقاد و سرزنش او برانگیخت؛ او دومینیکی ای بود که اصلاحیه ای بر برادر جیمز متسی^{۱۰} را منتشر ساخت.

۲. دوراندوس (دوران دو سن پورکن)^{۱۱} بیش از جیمز متسی عصیانگر^{۱۲} بود. او بین سال های ۱۲۷۰ و ۱۲۷۵ به دنیا آمد، به فرقه دومینیکی پیوست و در [دانشگاه] پاریس به تحصیل پرداخت، جایی که تصور می رود از درس های جیمز متسی پیروی کرده باشد. او در آغاز نخستین ویرایش تفسیر خود بر جملات، این اصل را مطرح کرد که در اظهار و تدوین چیزهایی که ربطی به ایمان ندارند، شیوه درست این است که بر عقل تکیه شود تا بر مرجعیت دکتری [مجتهدی مسیحی]، هر قدر هم که مشهور و معروف باشد. دوراندوس با مسلح شدن به این اصل، و با ناخرسندی از همقطاران دومینیکی اش، راه خود را در پیش گرفت. بدین ترتیب، او ویراست دوم تفسیر خود را با حذف قضایای

1. anti-Thomist

2. individuation

3. matter

4. form

5. Peter of Auvergne

6. modes of being (*modi essendi*)

7. accident

8. foundation

9. Hervé Nédellec یا: هروائوس ناتالیس (Hervaeus Natalis)، که در سال ۱۳۱۸ استاد کل دومینیکی ها شد.

10. *Correctorium fratris Jacobi Metensis*

11. Durandus (Durand de Saint - Pourçain)

12. *enfant terrible*

مشکل ساز منتشر ساخت؛ اما با این کار پیشرفتی حاصل نشد، زیرا بعداً نخستین ویرایش آن رواج و اقبال عام یافت. شورای دومینیکی متس در سال ۱۳۱۳ عقاید اختصاصی او را نکوهش و محکوم کرد، و در سال ۱۳۱۴ هیئتی به ریاست اروه نیدلس ۹۱ قضیه از نخستین ویرایش تفسیر دوراندوس را مورد بازخواست و انتقاد قرار داد. دوراندوس، که در آن زمان مدرّس دربار پاپ در آوینیون بود، در کتاب خود دفاعیات^۱ به دفاع از خود پرداخت؛ اما اروه نیدلس در کتاب خود ردّ دفاعیات دوراندوس^۲ به حمله خود ادامه داد و آن را با تهاجم به تعالیم دوراندوس در آوینیون پی گیری کرد. در سال ۱۳۱۶، شورای عمومی دومینیکی در مونپلیه^۳، با توجه به این که برای این اوضاع و احوال تکان دهنده باید «چاره» ای اندیشید، فهرستی از ۲۳۵ مطلب که در آن ها دوراندوس مخالف تعالیم قدیس توماس بود فراهم آورد. در سال ۱۳۱۷ دوراندوس اسقف لیمو^۴ شد، در سال ۱۳۱۸ به پوئی^۵، و نهایتاً در سال ۱۳۲۶ به مو^۶ منتقل شد. او که با منصب اسقفی خود قدرت یافته بود، چندی پس از سال ۱۳۱۷، سومین ویرایش تفسیر خود را بر جملات منتشر ساخت و در آن به موضوعی که قبلاً از آن ها عدول کرده بود بازگشت. با اطمینان می توان گفت که او در اعتقاد به نظریه های مورد بحث همواره ثابت قدم بوده است. در واقع، دوراندوس، با این که در خصوص تعالیم قدیس توماس روحیه مستقلی داشت، انقلابی نبود. او در حالی که در برخی موضوعات همچون یک آوگوستینی سخن می گفت، تحت تأثیر مثلاً آموزه هنری گنتی بود. او در سال ۱۳۲۶، آن گاه که اسقف مو شد، عضو هیئتی بود که ۵۱ قضیه تفسیر ویلیام اوکام بر جملات را محکوم ساخت. او در سال ۱۳۳۲ درگذشت.

یکی از عقاید دوراندوس، که نقادی های خود او را زیر پا گذاشت، مربوط به رابطه ها بود. از نظر دوراندوس، همین طور از نظر جیمز متسی، رابطه نوعی موجود^۷ است. همان گونه که دیدیم، هنری گنتی سه نوع موجود را از یکدیگر متمایز ساخته بود: جوهر، عرض مطلق (کمیت و کیفیت)، که ذاتی جوهر است، و رابطه. از نظر هنری، رابطه عبارت از نوعی گرایش درونی موجود به موجودی دیگر بود. پس، تا آن جا که به وجود واقعی هر رابطه مربوط است، رابطه به جوهر یا عرض واقعی تحویل پذیر است؛ و

1. *Excusationes*

3. Montpellier

5. Puy

7. *modus essendi*2. *Reprobationes excusationum Durandi*

4. Limoux

6. Meaux

مقولات ارسطویی را باید شامل جوهر، کمیت، کیفیت، رابطه، و شاخه‌های فرعی شش‌گانه رابطه دانست. این آموزه که در اصل سه نوع موجود وجود دارد مورد قبول جیمز متسی و دوراندوس قرار گرفت. چون انواع موجود در واقع متمایز از یکدیگرند، در نتیجه، رابطه هم در واقع غیر از زیرنهاد خود است. از سویی دیگر، از آن‌جا که این رابطه در ربط خود با چیزی دیگر فقط زیرنهاد یا موضوع است،^۱ به‌طور معقول نمی‌تواند یک «چیز» یا «مخلوق» باشد؛ دست‌کم، رابطه نمی‌تواند با زیرنهاد خود ترکیب شود.^۲ فقط آن‌گاه رابطه‌ای واقعی است که رابطه موجودی با موجود دیگر ضرورت عینی و ذاتی داشته باشد. این بدان معناست که، تا آن‌جا که به مخلوقات مربوط می‌شود، فقط آن‌گاه رابطه‌ای واقعی است که وابستگی واقعی وجود داشته باشد؛ و بنابراین نتیجه می‌گیریم که در مخلوقات، تنها رابطه‌ای که واقعی است رابطه علی است.^۳ همین‌طور، برابری و هر رابطه دیگری بجز رابطه علی فقط ذهنی‌اند؛ آن‌ها رابطه واقعی نیستند.

دوراندوس این آموزه را در شناخت به کار گرفت. فعل شناخت، برخلاف نظر قدیس توماس، یک عرض مطلق نیست که ذاتی نفس باشد؛ فعل شناخت آن نوع موجودی است که چیزی بر عقل نمی‌افزاید یا آن را کامل‌تر نمی‌سازد. «باید گفت که احساس و فاهمه دلالت بر این ندارند که بر حس و عقل چیزی واقعی که با آن‌ها ترکیب می‌شود افزوده شده است.»^۴ احساس و فاهمه افعال درونی‌اند که در واقع با حس و عقل یکی هستند. چرا دوراندوس چنین اعتقادی داشت؟ زیرا او دریافت که اعتقاد به این‌که نفس، هرگاه در رابطه‌ای شناختی با چیزی قرار می‌گیرد، اعراضی دریافت می‌کند و بر خود می‌افزاید به این معناست که یک شیء خارجی می‌تواند بر اصلی روحانی یا یک شیء غیرزنده بر موجودی زنده تأثیر بگذارد. این دیدگاهی است که او آن را مضحک می‌نامد. در این باب، اندیشه دوراندوس آشکارا از آوگوستینوس الهام می‌گیرد. به‌طور مثال، یکی

۱. *modus essendi ad aliud, qui est ipse respectus relationis*. به نفس رابطه است؛ 1. *Sent. (A), 33*.

۲. *Relatio est alia res a suo fundamento, et tamen non facit compositionem*. رابطه امر بالگیری است که نمی‌تواند با بنیاد خود بیامیزد؛ *Ibid.*

۳. *Relata realia ex natura sui fundamenti ha ent inter se necessariam coexistentiam ratione fundamenti*. رابطه واقعی به اقتضای طبیعت بنیادش بالضرورة همبودی متقابل باعلت بنیادش دارد؛ 1. *Ibid. (A), 31*.
 ۴. *In crea uris realis relatio requirit, dependentiam in relato*. در مخلوقات تنها رابطه‌ای که واقعی است رابطه علی است؛ 2. *Ibid. (A), 30*.

4. *Quaestio de natura cognitionis* (ed. J. Koch), p. 18.

از دلایلی که قدیس آوگوستینوس معتقد بود که احساس صرفاً فعل نفس است، محال بودن تأثیر چیز مادی بر نفس بود. شیء شرط لازم و ناکافی^۱، و نه علت شناخت است؛ خود عقل علت است.

دوراندوس، از همین نظریه شناخت به منزله رابطه، نتیجه گرفت که می توان از کل ساز و برگ صورت های حسی^۲ شناخت، یعنی صورت های عرضی، صرف نظر کرد. همین طور، این نتیجه به دست می آید که فرض عقل فعالی که صورت های حسی را انتزاع کند غیر ضروری است. همین طور، دوراندوس از «عادت ها»^۳ی موجود در عقل و اراده خلاصی یافت، و در انکار هرگونه تمایز واقعی بین عقل و اراده از سنت آوگوستینی پیروی کرد.

دلیل اصلی که دوراندوس در باب آموزه رابطه ها دچار مشکل شد این بود که او این آموزه را درباره تثلیث به کار گرفت. او در نخستین ویرایش تفسیرش بر جملات^۴ اصرار داشت که بین ذات یا ماهیت الهی و رابطه ها یا اشخاص الهی تمایزی واقعی وجود دارد، هرچند در ویرایش دوم با تردید از آن سخن گفت. این عقیده را آن هیئت در سال ۱۳۱۴ با این عنوان که «کاملاً بدعت آمیز» است محکوم ساخت. دوراندوس کوشید ادعاهای خود را توجیه کند، اما اروه نیدلس توجه را به معنای کلمات واقعی او جلب کرد. او در پرسش های مناقشه آمیز^۵ آوینیون پذیرفت که نمی توان به نحوی معقول از تمایز واقعی بین ماهیت الهی و رابطه های ذاتی الهی سخن گفت: رابطه های ذاتی الهی آن گونه موجود نوعی اند که جوهر الهی دارند^۶، و این تمایز فقط از برخی جنبه ها^۷ است. حمله مجدد اروه نیدلس تابع این تغییر بود، و دوراندوس در ویرایش نهایی تفسیرش دیدگاه دیگری را مطرح ساخت.^۸ به اعتقاد او سه نظریه ممکن وجود دارد. نخست، ذات و رابطه، هرچند دو چیز به شمار نمی آیند، در این اختلاف دارند که «به قدر کافی و به نحوی تبدیل پذیر» یکی نباشند. دوم، ذات و رابطه مانند چیز و «نوع وجود چیز» با هم تفاوت دارند. دیدگاه هنری گنتی، جیمز متسی و، قبل از همه، خود دوراندوس همین بود. سوم، ذات و رابطه در صورت به سبب طبیعت^۹ تفاوت دارند، هرچند مثل همدیگر یک چیزند. دوراندوس

1. *conditio sine qua non*3. *habits*5. *Quodlibet*7. *secundum quid*9. *formaliter ex natura rei*2. *species*4. 1 *Sent.* (A). 13, 1, and 33, 1.6. *modi essendi vel habendi essentiam divinam*8. *Ibid.* (C), 33, 1.

همین دیدگاه سوم، یعنی دیدگاه اسکوتوس، را می‌پذیرد، هرچند می‌افزاید که معنای صورت^۱ را نمی‌فهمد، مگر این‌که این دیدگاه دربردارنده دو دیدگاه دیگر باشد. دیدگاه نخست را در برمی‌گیرد، زیرا ذات و رابطه، در همان حال که یک چیزند، «به قدر کافی و به نحوی تبدیل‌پذیر» یک چیز نیستند. دیدگاه دوم را نیز شامل است، یعنی این‌که ذات و رابطه در این‌که وجود و حالت همان شیء هستند^۲ تفاوت دارند. به عبارت دیگر، عقیده دوران‌دوس دستخوش تغییر بسیار چشمگیری نشد.

معمولاً گفته می‌شود که دوران‌دوس، در خصوص کلیات، یک «مفهوم‌گرای»^۳ محض بود و بنابراین راه را برای اوکام‌گرایی هموار کرد. اما اکنون آشکار شده است که او انکار نمی‌کرد که مفهوم کلی در چیزها زیرنهادی واقعی داشته باشد. در واقع، او بر این اعتقاد بود که «این سخن احمقانه‌ای است که بگویم در چیزها کلیت وجود دارد، زیرا نمی‌تواند در چیزها کلیت وجود داشته باشد، بلکه فقط جزئی هست»^۴؛ وحدت طبیعی‌ای که عقل به طور مشترک آن را در بین اشیاء کثیر می‌بیند واقعاً در اشیاء هست، هرچند این وحدت چون امر کلی عینی نیست. کلی بودن به مفهوم‌ها تعلق دارد، اما طبیعتی که عقل آن را همچون امر کلی به تصور درمی‌آورد واقعاً در اشیاء جزئی هست.

دوران‌دوس مطمئناً تعداد قابل ملاحظه‌ای از نظریه‌هایی را که قدیس توماس بدان‌ها اعتقاد داشت رد کرد. دیدیم که او منکر آموزه‌های صورت‌های حسی و عادت‌ها یا «طبیعت‌ها»^۵، و تمایز واقعی بین عقل و اراده بود. به علاوه، او درباره نامیرایی نفس از اسکوتوس پیروی می‌کرد و می‌گفت نمی‌توان آن را اثبات کرد؛ یا دست‌کم اثبات آن به نحوی همه‌جانبه مشکل است. اما، همان‌طور که قبلاً ذکر شد، او با این‌که اندیشمندی مستقل و نقاد بود در پی تغییر اساسی نبود. «علم‌النفس»^۶ او بیشتر آوگوستینی بود و از او الهام گرفته بود، حال آن‌که حتی آموزه رابطه‌های او از هنری گنتی مایه می‌گرفت. او موضع فکری ارسطویان قرون وسطا درباره کلیات را رد نکرد. به عبارت دیگر، باید تصویر پیشین از دوران‌دوس را به عنوان نیای خوشاوند ویلیام اوکامی رها کرد، هرچند او مطمئناً اصل صرفه‌جویی معروف به «اُستِره اوکام»^۷ را به کار گرفت.

۳. پتروس آورثولی (پی‌یر دُآئوریول)^۸ وارد «فرقه مسکینان صغیر»^۹ شد و در

1. *formaliter*2. *res et modus habendi rem*3. *conceptualist*4. 2 *Sent.*, 3, 7, 8.5. *dispositions*6. *psychology*7. *Ockham's razor* (نیخ اوکام)8. *Pierre d'Auriol*9. *The Order Friars Minor*

[دانشگاه] پاریس تحصیل کرد. او پس از تدریس در بولونیا^۱ (۱۳۱۲) و تولوز^۲ (۱۳۱۴) به پاریس بازگشت، و در آن‌جا در سال ۱۳۱۸ به دکتری الهیات دست یافت. او در سال ۱۳۲۱ «اسقف اعظم»^۳ اکس آن پرووانس^۴ شد، و کمی پس از آن در ژوئن ۱۳۲۲ درگذشت. نخستین اثر فلسفی او کتاب ناتمام رساله دربارهٔ بنیادهای طبیعی^۵ بود که با مسائل فلسفه طبیعی سروکار داشت. اثر اصلی او، یعنی تفسیر بر جملات پتروس لومبارد، با دو ویرایش متوالی منتشر شده است. همین‌طور پرسش‌های مناقشه‌آمیز^۶ او را در دست داریم. پتروس آورنولی بر این سخن خود اصرار می‌ورزید که هر چیزی که وجود دارد، به سبب همین واقعیت که وجود دارد، یک چیز جزئی است. او دربارهٔ بحث مناقشه‌آمیز اصل فردیت ادعا می‌کند که اصلاً مسئله‌ای برای بحث‌کردن وجود ندارد، «زیرا هر چیزی، به سبب همین واقعیت که هست، چون یک شیء جزئی وجود می‌یابد (فرد هست)»^{۷-۸}. برعکس، اگر چیزی مشترک یا کلی باشد یا بتواند محمول چیزهای بسیاری شود، خود این حقیقت نشان می‌دهد که آن یک مفهوم است. «بنابراین، جست‌وجوی چیزی که بدان وسیله شیئی برون‌ذهنی، شیء جزئی عرضه کند جست‌وجوی چیزی نیست»^۹. زیرا این معادل با این پرسش است که هرگاه در واقع چیزی به نام کلی برون‌ذهنی که بتواند فردیت یابد وجود ندارد، کلی برون‌ذهنی چگونه فردیت می‌یابد؟ بنابراین، مسئله مابعدالطبیعی تفرد اساساً مسئله نیست. بیرون از ذهن، هیچ کلی وجود ندارد. اما این بدان معنا نیست که خدا نمی‌تواند افراد نوع واحدی را بیافریند؛ و در واقع، می‌دانیم که او افرادی را آفریده است. اشیاء مادی صورت دارند، و برخی از این صورت‌ها صاحب کیفیتی هستند که آن‌ها را تشابه^{۱۰} می‌نامیم. اگر سؤال شود که سقراط چه جور چیزی^{۱۱} است، پاسخ این است که او یک مرد است: به‌رغم این‌که در سقراط چیزی نیست که در افلاطون باشد، در افلاطون چیزی نیست که نتواند مشابه آن در سقراط باشد، در سقراط و افلاطون نوعی کیفیت تشابه هست. «من و تو همانند نیستیم؛

1. Bologna

2. Toulouse

3. Archbishop

4. Aix-en-Provence

5. *Tractatus de principiis naturae*6. *Quodlibeta*7. *singulariter est*8. *Ibid.*, 9, 3, 3, p. 114, a A.9. *Ibid.*10. likeness (*similitudo*)11. what sort of a thing (*quale quid*)

اما من می‌توانم آن‌طور که تو هستی باشم. بنابراین، این فیلسوف می‌گوید که کالیاس^۱ با خلق سقراط موجود مشابهی را آفرید.^۲ «مرجع»^۳ برون‌ذهنی مفهوم کلی همین کیفیت تشابه است. پس پتروس آورنولی می‌پذیرد که مفهوم کلی مرجعی عینی دارد: آنچه او منکرش می‌شود وجود واقعیت مشترک بیرون از ذهن است. صورت‌های غیرمادی هم می‌توانند مشابه باشند. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که چندین فرشته از نوع واحدی نباشند.

عقل، در مقام عقل فعال، این تشابه را به خود جذب می‌کند و، در مقام عقل منفعل، جذب آن می‌شود؛ بنابراین، شیء را صورت می‌بخشد، یعنی مفهومی عینی^۴ می‌آفریند. البته این مفهوم «درون‌ذهنی»^۵ است و به معنای دقیق کلمه متفاوت از خود شیء است؛ اما، از سوی دیگر، آن‌طور که شناخته می‌شود شیء است. بدین ترتیب، پتروس آورنولی بر این اعتقاد است که هرگاه تشابه عقلانی روی می‌دهد «شیء مستقیماً وجود مشهود^۶ را دریافت می‌کند». اگر تشابه واضح باشد، شیء وجود مشهود یا وجود پدیداری روشنی خواهد داشت؛ اگر تشابه مبهم باشد، وجود مشهود مبهم خواهد بود. این «نمود در عقل به‌جا می‌گذارد، مفهوم جنس به‌بار می‌آید که بدان وسیله شیء به‌نحو ناقص و نامتمایز درک می‌شود، حال آن‌که هرگاه همان شیء انطباق کاملی از خود در عقل می‌آفریند، مفهوم فصل (خاص) به‌بار می‌آید که بدان وسیله وجود خاص و متمایز آن شیء درک می‌شود.^۷ تنوع عینی مفاهیم نتیجه تنوع صورت انطباعی است که از یک چیز بر ذهن نقش می‌بندد. «بنابراین، اگر پیرسید که وحدت خاص انسانیت چیست، می‌گویم همان انسانیت است و نه حیوانیت، اما انسانیتی که از آن تصویری داریم. و بدین‌نحو آن تصویر همانند مفهوم عینی انسان است. اما این وحدت در شیء برون‌ذهنی بالقوه و خام است، تا آن‌گاه که شیء برون‌ذهنی بتواند در عقل انطباق کاملی بیافریند که همانند انطباعی باشد که معلول چیز دیگری است.»^۸

هر چیزی که وجودی برون‌ذهنی دارد فردی است؛ و شناخت مستقیم شیء در فردیت بی‌همتا و یگانه‌اش «اصیل‌تر» از شناخت آن با مفهومی کلی است. اما عقل آدمی نمی‌تواند مستقیماً و در وهله نخست به فردیت انتقال‌ناپذیر شیء دست یابد، اما در وهله

1. Callias

3. foundation

5. intramental

7. *Ibid.*, p. 66, b D.2. *Ibid.*, p. 115, a. F.4. objective concept (*conceptus obiectivus*)6. *esse apparens*8. *Ibid.*, 9, 2, 3, p. 109, b A B.

بعد و با «تخیل»^۱ می‌تواند آن را بشناسد: عقل آدمی در وهله نخست و مستقیماً صورت شیء مادی را با مفهومی کلی درک می‌کند.^۲ اما این سخن که عقل شیء را «به واسطه مفهومی کلی» می‌شناسد به این معنا نیست که انواع معقول^۳ به معنای توماسی وجود دارد که همچون میانجی محسوس^۴ شناخت عمل می‌کند. «نباید فرض کرد که صورت واقعی وجودی ذهنی در عقل یا در خیال دارد... بلکه آن صورتی که از آن آگاه هستیم و می‌دانیم که دقیقاً گل یا گل رُز است چیزی نیست که واقعاً به نحو ذهنی در عقل یا در تخیل انطباق یافته باشد؛ آن چیزی واقعی و «قائم بالذات»^۵ هم نیست؛ آن خود شیء است به همان نحو که وجودی التفاتی^۶ دارد...»^۷ بدین ترتیب، پتروس آورتولی از انواع معقول به مثابه میانجی محسوس شناخت صرف نظر می‌کند و اصرار می‌ورزد که عقل خود شیء را مستقیماً می‌شناسد. از همین روست که اتین ژیلسون^۸ می‌تواند بگوید که پتروس آورتولی «هیچ واقعیتی جز واقعیت شیء شناختی را نمی‌پذیرد»، و راه حل او دربردارنده حذف انواع معقول به نفع مفهوم نیست، بلکه حتی سرپوش گذاشتن بر مفهوم است.^۹ از سوی دیگر، چیزی که شناخته می‌شود، یعنی متعلق شناخت، شیئی برون ذهنی است که وجودی التفاتی یا وجود مشهود دارد؛ و وجود التفاتی را با تصور^{۱۰} به دست می‌آورد. بنابراین، شیئی که وجود التفاتی دارد مفهوم است (یعنی «مفهوم عینی» که غیر از «مفهوم ذهنی» یا دقیقاً فعل نفسانی است)؛ و در نتیجه، مفهوم متعلق شناخت است. «هر فهمی خواهان این است که شیء را وجودی التفاتی ببخشد»، و این همان شکل شفاف^{۱۱} است.^{۱۲} «می‌گویند چیزی که مسلم است وجود مشهود دارد و با فعل عقل متصور می‌شود و، در واقع، مفهوم عقلانی است؛ اما مفهومی است که درون تصورکننده جای دارد، و (وجود خود را مدیون تصورکننده است. بنابراین، شیء آن‌طور که پدیدار می‌شود عملاً بر فعل عقل وابسته است، هم در پدید آمدن و هم در محتوا.»^{۱۳} بدین ترتیب، دکتر ب. گایر^{۱۴} می‌تواند بگوید «پس، بر طبق نظر آورتولی، صورت حسی، یعنی شکل شفاف، به هیچ وجه میانجی محسوس شناخت نیست، آن‌طور که توماس آکوئینی بر این اعتقاد بود، بلکه متعلق

1. imagination

3. *species intelligibilis*5. *subsistent*7. 1 *Sent.*, 9, 1, p. 319, a B.9. *La philosophie au moyen âge* p. 632.11. *forma specularis*13. *Ibid.*, p. 321, b B C.2. *Ibid.*, 11, 4, 2, pp. 142-5.4. *medium quo*6. *esse intentionale*

8. Étienne Gilson

10. *conception (conceptio)*12. 1 *Sent.*, 9, 1, p. 320, a B.

14. Dr B. Geyer

مستقیم آن است.^۱ اما، حتی اگر پتروس آورثولی بتواند به اقتضای وضع چنان سخن بگوید که گویی به نوعی ایدئالیسم ذهنی گرایش دارد، مثلاً بر این نکته اصرار کند که «سلامت، آنچنان که عقل تصور می‌کند، با سلامت، آنچنان که در بیرون از ذهن است، در واقعیت^۲ یک چیزند، با این که از حیث نوع وجود متفاوت هستند، زیرا سلامت در ذهن وجود مشهود و الثفاتی^۳ دارد، درحالی که در بیرون از ذهن، یعنی در بدن، وجودی موجود و واقعی^۴ دارد... آن‌ها، با این که یک چیزند، در نحوه وجود^۵ خود متفاوتند.»^۶ بنابراین، واضح است که عقل خود اشیاء را درک می‌کند، و آنچه مشهود می‌کنیم شکل شفاف دیگری نیست، بلکه خود شیئی است که وجود مشهود دارد؛ و این همان مفهوم ذهنی یا تصور عینی^۷ است.^۸

به اعتقاد پتروس آورثولی، شناخت در ادراک امور عینی و ادراک چیزهای واقعاً موجود ریشه دارد. اما چیزی که شناخته شده است چیزی است که وجود مشهود و الثفاتی دارد؛ آن جز مفهوم چیزی نیست. در شناخت چیزها براساس درجه وضوح، مفهوم جنس یا نوع به بار می‌آید. اما جنس و نوع، که کلی هستند، وجودی بیرون ذهنی ندارند، و باید «ساخته»^۹ی عقل تلقی شوند. بدین ترتیب، پتروس آورثولی را می‌توان «مفهوم‌گرا» نامید، زیرا نافی هرگونه وجود بیرون ذهنی برای کلیات است؛ اما اگر «اسم‌گرایی» را مستلزم انکار شباهت عینی ماهیت‌ها بدانیم، او را نمی‌توان به درستی «اسم‌گرا» خواند. این سخن بدان معنا نیست که او کم و بیش بارها به نحوی مبهم و حتی ناسازگار سخن نمی‌گوید. می‌توان گفت که تصور او از منطق همسو با آن‌گونه اسم‌گرایی است که گفته می‌شود در آن منتقدان با کلمات^{۱۰} سروکار دارد. «بنابراین، توجه منتقدان به آن‌ها (به قصد ثانوی) است، نه به عنوان دلیل وجود^{۱۱}، زیرا بحث راجع به وجود واقعی و وجود مفهومی کار عالم مابعدالطبیعه است، اما تا جایی که آن‌ها به گفتار تحویل و تقلیل یابند...»^{۱۲} هرچند این آموزه که منطق با کلمات سروکار دارد، اگر فی‌نفسه در نظر گرفته شود، ممکن است به نظر برسد که یاور اسم‌گرایی است، پتروس آورثولی این را می‌افزاید که منتقدان با کلماتی که بیانگر مفاهیم هستند سروکار دارد. «کلمه، و نیز

1. *Die patristische und scholastische Philosophie*, p. 526.

2. *realiter*

4. *esse existens et reale*

6. 1 *Sent.*, 9, 1, p. 321, a D E.

8. *Ibid.*, 9. 1. p. 321, b B.

10. *voces*

12. *Ibid.*, 23, 2, p. 539, a F - b A.

3. *esse apparens et intentionale*

5. in mode of being (*in modo essendi*)

7. objective idea (*notitia obiectiva*)

9. fabricated

11. *entia rationis*

مفهوم (در مقام مفهوم بیانی)^۱، موضوع منطق است.^۲ به اعتقاد پتروس آورثولی، ارسطو در منطق خود همواره بر این اشاره دارد که او به بررسی کلماتی می‌پردازد که بیانگر مفاهیم هستند.^۳ به علاوه، گفتار، که بیانگر مفاهیم است، در معرض صدق و کذب است: گفتار نشانه صادق و خطاست (کلمه در واقع، در مقایسه با مفهوم، درست یا نادرست معنای خود)^۴.^۵ نظریه فرض^۶، آن‌طور که در منطق «واژه‌گرایی»^۷ آمده است، ممکن است در تصور پتروس آورثولی از منطق هم بدان اشاره شده باشد؛ اما او در مابعدالطبیعه «اسم‌گرا» نبود. حقیقت این است که او، بیش از تشابه در طبیعت یا ذات، بر تشابه کیفی چیزها تأکید می‌ورزید؛ اما به نظر نمی‌رسد که تشابه ذاتی را که مبنای مفهوم نوعی است انکار کرده باشد، بلکه آن را مفروض گرفت.

دیدیم که، به اعتقاد پتروس آورثولی، شناخت مفهومی همان شناخت شیء برون‌ذهنی است در تشابهی که با اشیاء دیگر دارد، و نه دقیقاً در این‌که فردی است. اما او اصرار دارد که بهتر است شیء فردی را در فردیت آن بشناسیم و نه با مفهومی کلی. اگر عقل آدمی در حالت کنونی خود چیزها را بیشتر از راه انتزاع و تعمیم^۸ می‌شناسد تا دقیقاً در تفردشان، این نقص است. شیء فردی می‌تواند حواس انطباعی ایجاد کند، آنچنان که شناخت حسی یا شهود شیء فردی در همان حال که فرد است به‌بار آید؛ اما شیء مادی نمی‌تواند چنین انطباعی در عقل غیرمادی ایجاد کند؛ صورت آن به‌نحو انتزاعی با عقل شناخته می‌شود، همان عقلی که نمی‌تواند شیء فردی را در همان حال که فرد است مستقیماً و بی‌واسطه به دست آورد. اما چنین سخنی این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که شهود یا شناخت عقلانی شیء فردی در همان حال که فرد است از شناخت انتزاعی و کلی کامل‌تر است؛ «زیرا وقتی که شناخت شیء دقیقاً آن‌طور که هست رخ می‌دهد، کامل‌تر از شناختی است که به شیء در حالتی دست می‌یابد که شیء بدان‌نحو وجود ندارد. اما، همان‌طور که فیلسوف [ارسطو] برخلاف نظر افلاطون، در کتاب هفتم مابعدالطبیعه^۹ می‌گوید: آشکار است که شیء کلی جز در اشیاء فردی و به واسطه اشیاء

1. *ut expressiva conceptus*2. *Prologus in Sen., 5, p. 66, a D.*3. *Ibid.*, a F.4. *voces enim significant verum vel falsum in ordine ad conceptum*5. *Ibid.*, a E.6. *suppositio*7. *terministic*8. *per modum abstractum et universalem*9. *Metaphysics*

فردی وجود ندارد... کاملاً آشکار است که علم، که ذوات^۱ را درک می‌کند، اشیاء را دقیقاً آن‌گونه که هست درک نمی‌کند... اما شناخت این فرد خاص شناخت شیء آن‌گونه است که وجود دارد. بنابراین، شناخت شیء فردی آنچنان که هست (شیء جزئی و آشکار)^۲ از شناخت انتزاعی و کلی آن شریف‌تر است.^۳ در نتیجه، حتی اگر عقل آدمی نتواند از اشیاء فردی شناخت کاملی داشته باشد که این شناخت را باید به خدا نسبت داد، باید از طریق ارتباط نزدیک با تجربه تا حد امکان بدان نزدیک شود. باید پیرو «راه تجربه باشیم نه هرگونه استدلال منطقی، زیرا علم از تجربه برمی‌خیزد».^۴ پتروس آورثولی همچنین بر تجربه درونی افعال «فراروانی»^۵ ما تأکید داشت، و بارها به تجربه درونی یا «درون‌نگری»^۶ متوسل می‌شد تا از اظهارات خود درباره شناخت، اختیار و به‌طور کلی فعالیت فراروانی دفاع کند. او با مثال‌هایی که از ارسطو و مفسران مسلمان می‌آورد، در بحث خود از کلیات و اصرار بر رابطه تنگاتنگ با تجربه، و علاقه‌اش به علوم طبیعی، گرایش شدید خود را به «تجربه‌گرایی» نشان می‌دهد؛ اما پژوهش دریلینگ^۷ او را به این نتیجه‌گیری کشاند که «گرایش تجربه‌گرایانه آورثولی بیشتر مرکزگراست تا مرکزگریز، و بیش از این‌که رو به سوی طبیعت خارجی داشته باشد رو به سوی حیات فراروانی دارد».^۸

سخن از توسل پتروس آورثولی به درون‌نگری یا تجربه درونی، هر کسی را به بحث از تصور او درباره نفس رهنمون می‌کند. در ابتدا می‌توان اثبات کرد که نفس صورت بدن است، به این معنا که نفس، جزئی ضروری از وجود آدمی است و همراه با بدن [وجود] او را می‌سازد. در واقع، «هیچ فیلسوفی هرگز منکر این قضیه نشده است».^۹ اما نمی‌توان اثبات کرد که نفس صورت بدن است، بدین معنا که فقط شکل و تعیین ماده^{۱۰} است یا بدن را بدن می‌کند. «این سخن را نه ارسطو نه مفسران و نه مشائیان دیگر، هیچ‌یک تاکنون اثبات

1. essences (*quidditates*)2. *rem individuatam et demonstratam*3. 1 *Sent.*, 35, 4, 2, p. 816, b C - E.

۴. *Prologus in Sent.*, proœmium, 3, p. 25, a F. پتروس آورثولی در این جا دلیل می‌آورد که به‌رغم فقدان شیء، فعل شهود می‌تواند وجود داشته باشد؛ او کاملاً نیز بر این اعتقاد بود. اشاره به ارتباط تنگاتنگ با تجربه، که در متن آمده است، امری فرعی است؛ اما در عین حال، اصلی مهم و آشکار است.

5. *psychic*6. *introspection*7. *Dreiling*8. *Der Konzeptualismus... des Franziskanererbischofs Petrus Aureoli*, p. 197.9. 2 *Sent.*, 16, 1, 1, p. 218, b.10. forming and termination of matter (*formatio et terminatio materiae*)

نکرده‌اند.^۱ به عبارت دیگر، طبق نظر پتروس آورثولی، می‌توان اثبات کرد که نفس جزئی ضروری از وجود آدمی و جزء اصلی^۲ وجود آدمی است؛ اما نمی‌توان اثبات کرد که نفس فقط آن چیزی است که ماده را می‌سازد تا بدن آدمی باشد، یا رابطه نفس با بدن مشابه رابطه شکل مس با قطعه‌ای از مس است. اگر قطعه‌ای از مس به شکل مجسمه درآید، شکل آن را می‌توان صورت نامید؛ اما شکل مس چیزی بیش از تعین^۳ یا شکل مس نیست؛ شکل مس ماهیت دیگری ندارد. اما نفس آدمی ماهیت متمایز دارد.

خوب، پتروس آورثولی گفته است که صورت جوهری فعلیت محض ماده^۴ است، و همراه با ماده ماهیت بسیطی را تشکیل می‌دهد.^۵ در نتیجه، اگر نفس آدمی ماهیت متمایزی دارد و فقط فعلیت ماده نیست، [پس] نفس به همان نحو و به همان معنایی که صورت‌های دیگر صورت هستند صورت نیست. «بنابراین، در پاسخ به آن سؤال می‌گویم که می‌توان اثبات کرد که نفس صورت بدن و جزء ضروری وجود ماست، هرچند همانند نفوس دیگر، نفس فعلیت و کمال بدن نیست». ^۶ به طور مثال، نفس روحانی آدمی و نفس یا مبدأ حیاتی گیاه به یک معنا صورت نیستند.

از سوی دیگر «شورای وین»^۷ (۱۳۱۱-۱۳۱۲) به درستی [این باور را] طرح کرده بود که نفس عاقله یا ناطقه آدمی «کاملاً درخود»^۸ و ذاتاً صورت بدن است. «بنابراین، پتروس آورثولی، پس از این ادعا که نفس آدمی به آن معنا که سایر صورت‌هایی که به ماده شکل می‌بخشند صورت‌اند صورت بدن نیست، ادامه می‌دهد که «نهمین فتوای شورای مقدس وین» خلاف این را مدعی شده است، یعنی این که «نفس، دقیقاً همانند سایر صورت‌ها یا نفوس، صورت بدن است». ^۹ پتروس آورثولی، در مقابل این وضع مشکل‌آفرین، ضمن وفاداری به موضع [قبلی] خود که می‌گفت نمی‌توان این را اثبات کرد که نفس آدمی به همان نحو صورت بدن است که سایر نفوس صورت هستند، می‌گوید نمی‌توان این ادعا را اثبات کرد، ولی از راه ایمان معلوم است. او این مورد را با آموزه تثلیث مقایسه می‌کند. این آموزه را نمی‌توان از نظر فلسفی اثبات کرد، اما آشکار است که

1. *Ibid.*, p. 219, a B.

3. termination (*terminatio*)

5. *Ibid.*, 12, 2, 1, p. 174, b D.

7. the Council of Vienne

9. *Ibid.*, 15, 1, 2, p. 223, b A-C.

2. principal part (*pars principalior*)

4. actuation of matter (*pura actuatione materiae*)

6. *Ibid.*, 15, 1, 1, p. 223, a F.

8. *per se*

آن را از راه ایمان می‌پذیریم.^۱ او می‌پذیرد که نمی‌توان اثبات کرد نفس آدمی به همان معنا که سایر نفوس صورت ماده‌ی خاص خود هستند صورت بدن نیست؛ اما از پذیرش این هم سر باز می‌زند که بتوان اثبات کرد که نفس بدین معنا صورت بدن است. او آشکارا بر این تصور بود که عقل آدمی را به این تصور می‌کشاند که نفس آدمی و نفوس حیوانات یا گیاهان به معنایی «دوپهلو»^۲ همان صورت هستند، و خاطر نشان می‌سازد که تعلیم قدیسان و مجتهدان کلیسا به همان آموزه‌ی مورد انتظار نمی‌انجامد که شورا وضع کرده است؛ اما، با وجود این، او آموزه‌ی شورا را، آن‌طور که می‌فهمد، می‌پذیرد و به نتیجه‌ی عجیبی می‌رسد. «نمی‌توان اثبات کرد که نفس به همان نحو که سایر صورت‌ها (صورت ماده‌ی خاص خود هستند) صورت بدن است، اما به نظرم می‌رسد که باید بر این اعتقاد بود که، همان‌طور که شکل موم صورت و کمال موم است، نفس هم همانند سایر صورت‌ها صرف فعلیت و شکل بدن است. و درست همان‌طور که در پی علت این نیستیم که چرا از موم و شکل موم یک چیز به بار می‌آید در پی علت این هم بر نمی‌آیم که چرا از نفس و بدن یک چیز به بار می‌آید. پس نفس صرفاً فعل و کمال ماده‌ی است، همان‌طور که شکل موم چنین است... من دقیقاً برپایه‌ی گزارش رأی شورا که براساس معنای ظاهری کلمات به‌نظرم می‌رسد به این معنا باشد، به این نتیجه رسیده‌ام.»^۳

پدران شورا از شنیدن چنین تفسیری که از کلمات آن‌ها به دست داده شده شگفت‌زده شدند؛ اما پتروس آورتولی، چون رأی شورا را بدین‌نحو تفسیر کرد و آن را بدین معنا پذیرفت، آشکارا خود را در موضوع نامیرایی نفس آدمی با مشکل بزرگی روبه‌رو دید. «ایمان بر آن است که نفس مفارق است (یعنی پس از بدن زنده است)؛ اما اگر فرض بر این باشد که نفس همانند سایر صورت‌ها صرفاً فعلیت ماده‌ی است، فهم این‌که نفس چگونه می‌تواند مفارق باشد مشکل است. اما این را بگویم که، همان‌طور که خدا می‌تواند اعراض را از موضوع (یعنی جوهر) جدا سازد، ولو این‌که آن‌ها چیزی بیش از فعلیت موضوع نیستند، همین‌طور هم می‌تواند به‌نحو معجزه‌آسایی نفس را مفارق سازد، هرچند نفس صرفاً فعلیت ماده‌ی است.»^۴ در واقع، بیان این سخن ضروری است که صورت‌ها یا «کمالات محض» درجات دارند. اگر صورت ممتد باشد، عامل طبیعی ممتدی می‌تواند بر آن اثر گذارد (و بنابراین به‌واسطه‌ی آن تباه شود)؛ اما اگر صورت

1. *Ibid.*, b E-F.

2. equivocal

3. *Ibid.*, p. 224, b D-F.4. *Ibid.*, 15, 1, 2, p. 226, a E-F.

ناممتمد باشد، عامل طبیعی ممتدی نمی‌تواند بر آن اثر گذارد (و بنابراین به واسطه آن تباه شود). حالا، نفس ناطقه با این که ماده محض کامل^۱ است، عامل طبیعی ممتدی نمی‌تواند بر آن اثر گذارد (یعنی تباه شود)؛ آن فقط به واسطه خدا می‌تواند تباه شود. اما این سخن به مشکلی که پتروس آورثولی با تفسیرش از شورای وین برای خود آفرید پاسخ چندان رضایت‌بخشی نیست؛ و او اظهار می‌کند که عقل‌های ما این توانایی را ندارند که بفهمند اگر نفس همان چیزی است که شورا ادعا می‌کند، چگونه بالطبع تباه‌ناپذیر است.^۲

بی‌تردید، آورثولی بر این تصور نبود که بتوان نامیرایی طبیعی نفس آدمی را به نحو فلسفی اثبات کرد؛ و به نظر می‌رسد که در این موضوع تحت تأثیر گرایش دانز اسکوتوس باشد. برای اثبات این که نفس آدمی بالطبع نامیراست استدلال‌های مختلفی اقامه شده است؛ اما این‌ها به دشواری قانع‌کننده‌اند.^۳ بدین ترتیب، عده‌ای «از تناسب شیء با قدرت» یا قوه سخن گفته‌اند. عقل می‌تواند شیء تباه‌ناپذیر را بشناسد. بنابراین، عقل تباه‌ناپذیر است. بنابراین، جوهر نفس تباه‌ناپذیر است. اما می‌توان این پاسخ را داد که در این خصوص چشم تباه‌ناپذیر است (احتمالاً به این دلیل که چشم اجرام آسمانی تباه‌ناپذیر را می‌بیند)، یا عقل ما به این دلیل که می‌تواند خدایی را بشناسد که نامتناهی و قدیم است، باید نامتناهی و قدیم باشد. همین‌طور، برخی دیگر استدلال می‌کنند که هرکس «میلی طبیعی» برای بودن دارد، از همین‌رو، میل طبیعی را نمی‌توان عقیم گذاشت. پتروس آورثولی، همانند اسکوتوس ولی به اختصار، پاسخ می‌دهد که حیوانات نیز میل به ادامه حیات دارند، زیرا از مرگ دوری می‌کنند. بدین ترتیب، اگر این استدلال معتبر باشد، نکته مهمی را اثبات می‌کند. برخی دیگر نیز استدلال می‌کنند که عدالت مستلزم پاداش خیر و کیفر بد در جهان آخرت است. «این استدلال، استدلالی اخلاقی و کلامی است، ولی قانع‌کننده نیست»، زیرا می‌توان در پاسخ گفت که گناه کیفر خودش و فضیلت پاداش خودش است.

پتروس آورثولی در ادامه استدلال‌های خود را مطرح می‌کند؛ اما در مورد استحکام صحت آن‌ها مطمئن نیست. «اکنون استدلال‌های خودم را می‌آورم، اما نمی‌دانم که آیا آن‌ها قانع‌کننده‌اند.»^۴ نخست، آدمی می‌تواند آزادانه انتخاب کند، و انتخاب‌های آزادش نه از اجرام آسمانی تأثیر می‌پذیرند و نه از عامل مادی. بنابراین، اصل همین عمل

1. *pura perfectio materiae*2. *Ibid.*, p. 226, a F-b B.3. *Ibid.*, 19, 1, p. 246, b D.4. *Ibid.*, 19, 1, p. 247, a.

انتخاب آزاد نیز از عاملی مادی اثر نمی‌پذیرد. دوم، ما اعمال درونی و نیز روحانی خود را می‌آزماییم. بنابراین، جوهر نفس روحانی است. اما امر مادی نمی‌تواند بر امر روحانی تأثیر گذارد یا آن را نابود کند. لذا عامل مادی نمی‌تواند نفس را تباه سازد.

اگر آدمی واقعاً مختار است، در نتیجه، طبق نظر پتروس آورثولی، حکمی که با فعل اختیاری آینده سروکار دارد نه صادق است و نه کاذب. «این نظر فیلسوف، استنتاجی است که کاملاً به اثبات رسیده است، یعنی این‌که هیچ قضیه واحدی را نمی‌توان در مورد رویداد حادث در آینده صادر کرد و پذیرفت که آن صادق و نقطه مقابلش کاذب است، یا برعکس. چنین قضیه‌ای هرگز نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد.»^۱ انکار این حقیقت بدیهی نابود کردن بنیاد فلسفه اخلاق، و در تناقض با تجربه انسانی است. حال اگر صادق باشد که شخص معینی فعل مختارانه معینی را در زمان معین آینده انجام خواهد داد، این فعل ضرورتاً محقق خواهد شد و دیگر مختارانه نخواهد بود، زیرا این شخص اختیار آن را نخواهد داشت که طور دیگری عمل کند. اگر بناست که این فعل مختارانه باشد، این فعل انجام داده خواهد شد، پس اکنون نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد.

شاید به نظر برسد که این سخن مستلزم انکار این «قانون» است که هر قضیه باید یا صادق باشد یا کاذب. اگر بناست بگوییم که این قضیه صادق نیست، آیا مجبور نیستیم بگوییم که کاذب است؟ پتروس آورثولی پاسخ می‌دهد که اثبات (یعنی صادق یا کاذب بودن) هر قضیه متوقف بر مرجع آن قضیه است. «قضیه محتمل الصدقی»^۲ که به آینده مربوط است هنوز هیچ مرجعی ندارد؛ بنابراین نمی‌توان تعیین کرد که این قضیه صادق است یا کاذب. در مورد شخص مفروضی می‌توانیم به‌طور مثال بگوییم که او در روز کریسمس شراب خواهد نوشید یا نخواهد نوشید، اما نمی‌توانیم جداگانه اثبات کنیم که او شراب خواهد نوشید یا نخواهد نوشید. اگر اثبات کنیم، این سخن نه صادق است و نه کاذب: نمی‌تواند صادق یا کاذب باشد، مگر این‌که آن شخص در روز کریسمس واقعاً شراب بنوشد یا ننوشد. و پتروس آورثولی در حمایت از دیدگاهش به کتاب دربارهٔ عبارت^۳ (۹) ارسطو متوسل می‌شود.

پتروس آورثولی در باب علم خدا به افعال مختارانه آینده بر این نکته تأکید می‌کند که علم خدا دربارهٔ انجام دادن یا انجام ندادن این‌گونه افعال در آینده قضیه‌ای نمی‌سازد که

1. 1 *Sent.*, 38, 3, p. 883, b C-D.

2. contingent proposition

3. *De Interpretatione*

صادق یا کاذب باشد. به طور مثال، علم غیب الهی دربارهٔ این که پتروس^۱ مراد^۲ خود را انکار خواهد کرد به این معنا نیست که قضیهٔ «پتروس مراد خود را انکار خواهد کرد» صادق است یا کاذب. پتروس آورتولی، در خصوص آینده‌بینی مسیح دربارهٔ انکار سه گانهٔ پتروس درمی‌یابد که «بنابراین، مسیح سخن خطایی نگفته است، حتی پتروس او را سه بار انکار نکرده بود».^۳ چرا نه؟ زیرا قضیهٔ «تو سه بار مرا انکار خواهی کرد» نمی‌توانست صادق یا کاذب باشد. آورتولی منکر این نیست که خدا افعال مختارانهٔ آینده را می‌داند؛ اما بر این اصرار دارد که اگرچه نمی‌توانیم به کاربرد کلمهٔ علم غیب^۴ کمک کنیم، به تعبیر درست، در خدا علم غیبی وجود ندارد.^۵ از سوی دیگر، او بر این عقیده نیست که خدا افعال مختارانهٔ آینده را هم اکنون می‌داند. طبق نظر او، خدا این گونه افعال را به نحوی که از گذشته و حال و آینده انتزاع می‌کند می‌داند؛ اما نباید نحوهٔ علم الهی را به زبان انسانی بیان کنیم. اگر مسئلهٔ رابطهٔ افعال مختارانهٔ آینده با علم یا «علم غیب» الهی آن‌ها مطرح شود، این مسئله را «نمی‌توان حل کرد، جز با این سخن که علم غیب قضیه‌ای را که با حادثهٔ «محتمل الوقوع»^۶ آینده سروکار دارد تبدیل به قضیه‌ای صادق نمی‌کند»؛^۷ اما این به ما نمی‌گوید که «علم غیب» الهی واقعاً چیست. «باید این نکته را در ذهن داشته باشیم که مشکل این مسئله یا از فقر زبان آدمی برمی‌خیزد که نمی‌تواند سخنان خود را جز به یاری قضایایی که به زمان گذشته و حال و آینده اشاره دارند بیان کند، یا از وضعیت ذهن ما برمی‌آید که همواره دریند زمان است (همیشه درگیر استمرار و زمان است)».^۸ همچنین، «یافتن راه صحیح بیان شناختی که خدا از آینده دارد بسیار مشکل است... هرگز قضیه‌ای که در آن به آینده اشاره شده است به درستی بیان‌کنندهٔ علم غیب الهی نیست؛ در واقع، به تعبیر دقیق چنین قضیه‌ای خطاست... اما می‌توانیم بگوییم که آن (رویداد محتمل الوقوع) با علمی که از آن رویداد دور نبوده و بر آن رویداد مقدم بوده از ازل برای خدا معلوم بوده است»، هرچند فهم ما نتواند دریابد که این علم فی‌نفسه چیست.^۹

باید توجه داشت که پتروس آورتولی عقیدهٔ قدیس توماس آکوئینی را نمی‌پذیرد،

۱. Peter (از حواریون عیسی مسیح (ع))

۲. مقصود عیسی مسیح (ع) است. - م.

3. *Ibid.*, 38, 3, p. 888, a B.

4. foreknowledge (*praescientia*)

5. *Ibid.*, p. 889. b A.

6. contingent

7. *Ibid.*, 39, 3, p. 901, a C.

8. *qui semper est cum continuo et tempore*

9. *Ibid.*, a F-b A.

10. *Ibid.*, p. 902, a F-b B.

زیرا، به اعتقاد آکوئینی، خدا به سبب ازلی بودنش هر چیزی را فی الحال می‌داند. پتروس آورثولی می‌پذیرد که خدا هر رویدادی را از ازل می‌داند؛ اما این را نمی‌پذیرد که آن‌ها را هم اکنون هم می‌داند؛ او مخالف گنجاندن کلماتی مثل «حال»، «گذشته» و «آینده» در عباراتی است که مربوط به علم الهی است، اگر مقصود از این عبارات بیان واقعی نحوه علم الهی باشد. پس، مسئله از این قرار است که پتروس آورثولی علم خدا به افعال مختارانه آینده را اثبات می‌کند، و در عین حال تأکید می‌ورزد که هر قضیه‌ای که با این‌گونه افعال مختارانه مرتبط است، نه صادق است و نه کاذب. این که خدا این‌گونه افعال را دقیقاً چگونه می‌داند نمی‌توانیم بگوییم. شاید نیازی به افزودن این نکته نباشد که پتروس آورثولی هرگونه نظریه‌ای را که براساس آن خدا افعال مختارانه آینده را با قصد یا عزم اراده الهی‌اش می‌داند قاطعانه رد می‌کند. به اعتقاد او، چنین نظریه‌ای با اختیار آدمی ناسازگار است. تامس بردور دین^۱، که نظریه‌اش درست برخلاف نظریه پتروس آورثولی بود، از این دیدگاه به او حمله کرد.

بحث پتروس آورثولی درباره علم الهی، که مستلزم ارجاع صریح یا ضمنی به زمان است، در روشن ساختن این حقیقت به کار می‌آید که فیلسوفان قرون وسطا آن قدرها که شاید تصور می‌شود با مسائل مربوط به زیان و معنا بیگانه نبوده‌اند. زبانی که در کتاب مقدس درباره خدا به کار رفته، اندیشمندان مسیحی اوایل مسیحیت را مجبور ساخته است که به بررسی معنای عبارت‌های به کار رفته بپردازند؛ و می‌بینیم که نظریه‌های قرون وسطایی بر پایه «حمل تمثیلی»^۲ توانستند پاسخی برای این مسئله بیابند. نکته دقیقی را که در مورد پتروس آورثولی آورده‌ام نباید بدین معنا دانست که این اندیشمند از مسئله‌ای که سایر فیلسوفان قرون وسطا از آن غافل بودند آگاه بود. از مباحث و راه حل‌های قرون وسطایی این مسئله، چه راضی باشیم و چه ناراضی، نمی‌توان به نحوی مستدل ادعا کرد که قرون وسطاییان حتی فکر وجود چنین مسئله‌ای را در سر نداشتند.

۴. هنری هارکلایی^۳، که در حدود سال ۱۲۷۰ به دنیا آمد، در دانشگاه آکسفورد به تحصیل و تدریس پرداخت، و در سال ۱۳۱۲ به ریاست این دانشگاه رسید. او در سال ۱۳۱۷ در آوینیون از دنیا رفت. گاهی از او با عنوان زمینه‌ساز اوکام‌گرایی، یعنی

1. Thomas Bradwardine

۲. analogical predication (در منطق، حمل تمثیلی)

3. Henry of Harclay

«اسم‌گرایی»، یاد می‌کنند؛ اما در واقع نظریه‌ای را که او درباره کلیات پرداخته بود و از آن دفاع می‌کرد، اوکام واقع‌گرایی افراطی دانست و رد کرد. کاملاً درست است که هنری هارکلیایی از قبول این باور که وجود طبیعت مشترک در یک نوع واحد به اشتراک وجود دارد سر باز می‌زد، و مطمئناً بر این اعتقاد بود که مفهوم کلی ساخته ذهن است؛ اما مجادله‌اش بر ضد واقع‌گرایی اسکوتوسی بود، و آموزه اسکوتوسی طبیعت مشترک^۱ را نپذیرفت. طبیعت هر انسان مفروضی طبیعت فردی اوست، و به هیچ وجه «مشترک» نیست. اما موجودات می‌توانند مشابه یکدیگر باشند، و مبنای عینی مفهوم کلی همین تشابه است. اگر مقصود این باشد که می‌توان موجودات را براساس شباهتشان با یکدیگر مورد توجه قرار داد، آن‌گاه می‌توان از انتزاع چیزی که در موجودات «مشترک» است سخن گفت. اما کلی‌بودن مفهوم، یعنی حمل‌پذیری آن بر افراد بسیار، چیزی جز «روی هم اندازی»^۲ ذهن نیست: در شیء چیزی عینی وجود ندارد که بتوان آن را بر شیئی دیگر حمل کرد.

از سوی دیگر، تصور هنری آشکارا بر این بود که مفهوم کلی همان مفهوم مبهم فرد است. به طور مثال، شخص واحدی را می‌توان به شکل متمایزی سقراط یا افلاطون تصور کرد، یا او را می‌توان «به طور مبهم» نه این یا آن فرد، بلکه فقط «انسان» تصور کرد. البته، تشابهی که این [حالت] را ممکن می‌سازد تشابهی عینی است؛ اما منشأ مفهوم کلی ناشی از همین انطباق مبهم [هر یک از] افراد است، درحالی که کلی‌بودن مفهوم از نظر صوری حاصل کار ذهن است.

۵. کاملاً آشکار است که این سه اندیشمند، که برخی از اندیشه‌های فلسفی آن‌ها را در این فصل بررسی کردیم، انقلابی نبودند، به این معنا که خودشان را به طور کلی در برابر جریان‌های فلسفی سنتی قرار بدهند. به طور مثال، آن‌ها هیچ دلمشغولی بارزی به مسائل صرفاً منطقی از خود بروز ندادند، و آن بی‌اعتنایی به مابعدالطبیعه را که مشخصه اوکام‌گرایی بود آشکار ساختند. در واقع، آن‌ها به نوعی نقاد آموزه قدیس توماس بودند. اما هنری هارکلیایی کشیش آزاده‌ای بود، نه یک دومینیکی؛ و او در هر حال هیچ خصومت خاصی به توماس‌گرایی از خود نشان نداد، هرچند آموزه اصل فردیت قدیس توماس را رد کرد، نظریه قدیم‌تر کثرت اصل‌های صوری را در آدمی به اثبات رساند، و

1. *natura communis*2. *superimposition*

در مقابل تلاشی که بر کاتولیک ساختن ارسطوی «کفرآمیز»^۱ معطوف بود اعتراض کرد. همین طور، پتروس آورثولی یک فرانسیسی بود نه دومینیکی، و مجبور نبود تعالیم قدیس توماس را بپذیرد. بدین ترتیب، در بین این سه فیلسوف، فقط دوراندوس بود که روگردانی اش از توماس گرایشی را می توان «انقلابی» نامید؛ و، حتی در مورد او هم، عقایدش را فقط از نظر موضع او در مقام یک دومینیکی و الزام اعضای این فرقه به تبعیت از تعالیم قدیس توماس، که دکتر [نظریه پرداز] دومینیکی بود، می توان «انقلابی» نامید. او را می توان به این معنای محدود انقلابی خواند: او مطمئناً استقلال رأی داشت. اروه نیدلس، الهی دان دومینیکی که مطالبی بر ضد هنری گنتی و جیمز متسی می نوشت، رویارویی دیرپایی را در برابر دوراندوس رهبری کرد، درحالی که جان ناپلی و پتر مارش (پتروس دُ پالیود)^۲ دومینیکی فهرست بلند و مطوّل مطالبی را تنظیم کردند که در مورد آن ها دوراندوس تعالیم آکوئینی را زیر پا گذاشته بود.^۳ برنار لومباردی^۴، دومینیکی دیگر، نیز به دوراندوس حمله کرد؛ اما حمله او، برخلاف حمله اروه نیدلس، مداوم نبود؛ او دوراندوس را می ستود و تا حدی زیر تأثیر او بود. از قلم دوراندوس^۵، که برای مدتی با دوراندوس اوریاکی^۶ یکی گرفته می شد، مجادله تند و تیزی (برهان دوراندوس در برابر دوراندوس)^۷ برخاست، اما شاید طبق نظر کوخ^۸، دومینیکی دیگر، یعنی نیکولاس سن ویکتوری^۹ باشد.^{۱۰} اما، همان طور که دیدیم، دوراندوس با سنت قرن سیزدهم به معنای دقیق آن مخالفت نورزید و آن را رد نکرد: برعکس، علایق او به مابعدالطبیعه و علم النفس بیش از منطق بود، و از فیلسوفان نظری مثل هنری گنتی تأثیر می پذیرفت. با این که دوراندوس یا پتروس آورثولی را به سختی می توان زمینه ساز اوکام گرایی دانست، اما اگر منظور انتقال تأکید از مابعدالطبیعه به منطق، همراه با گرایش انتقادی به تفکر نظری به معنای دقیق آن باشد، مشخصه ای از فلسفه های خاص شکل می گیرد؛ با وجود این، احتمالاً صحت دارد که آن ها به معنای وسیع راه را برای اسم گرایی هموار

1. heretical

2. Peter Marsh (Petrus de Paluse)

۳. در این باب ←

J. Koch: *Durandus de S. Porciano O.P.*, in *Beiträge zur Gesch. des Mittelalters*, 26, 1, pp. 199 ff., Münster i. W., 1927.

4. Bernard of Lombardy

5. Durandellus

6. Durandus of Aurillac

7. *Evidentiae Durandelli contra Durandum*

8. J. Koch

9. Nicholas of St. Victor

10. *Ibid.*, pp. 340-69.

کردند و آن‌ها را می‌توان، همان‌طور که غالباً نامیده شده‌اند، اندیشمندان مرحله انتقال نامید. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، کاملاً درست است که دوراندوس عضو همان هیئتی بود که چند قضیه تفسیر اوکام بر جملات را محکوم کرد؛ این حقیقت آشکارا مخالفت شخصی او را با تعالیم اوکام نشان می‌دهد، ولی ثابت نمی‌کند که فلسفه خود او در تسهیل گسترش اوکام‌گرایی هیچ تأثیری نداشته است. دوراندوس و پتروس آورنولی و هنری هارکلیایی همگی بر این نکته اصرار می‌ورزند که فقط اشیاء جزئی وجود دارند. حقیقت این است که قدیس توماس آکوئینی هم بر این اعتقاد بود؛ اما پتروس آورنولی این نتیجه را از آن می‌گیرد که مسئله کثرت افراد یک نوع اساساً مسئله‌ای نیست. جدای از این امر که آیا چنین مسئله‌ای وجود دارد یا نه، تصور می‌کنم انکار قاطع وجود چنین مسئله‌ای گام‌نهادن بیشتر در راه اسم‌گرایی را – که خود پتروس آورنولی در آن قدم گذاشت – تسهیل می‌کرد. گذشته از این‌ها، اوکام نظریه کلیات خود را فقط نتیجه منطقی این حقیقت می‌داند که تنها افراد وجود دارند. همچنین، هرچند به‌واقع می‌توان گفت که این ادعای دوراندوس که کلی بودن فقط از آن مفهوم است، و نیز دعای پتروس آورنولی و هنری هارکلیایی مبنی بر این که مفهوم کلی ساخته ذهن است، و کلی بودن فقط در مفهوم وجودی عینی^۱ دارد، به منزله انکار واقع‌گرایی معتدل نیست. با وجود این، گرایش مورد نظر پتروس آورنولی و هنری هارکلیایی به تبیین منشأ مفهوم کلی با ارجاع به انطباق مبهم یا کمتر واضح فرد، جدا شدن از نظریه کلیات را که مورد اعتقاد توماس آکوئینی بود آسان ساخت. به علاوه، آیا نمی‌توان در این اندیشمندان گرایش به بهره‌گیری از چیزی را دید که به «آستره اوکام» معروف است؟ دوراندوس صورت‌های حسی شناخت توماسی (یعنی «صورت‌های حسی» به معنای روان‌شناختی آن) را نادیده گرفت، درحالی که پتروس آورنولی برای این که از چیزی که آن‌ها را موجودات زاید تلقی می‌کرد رهایی یابد، اصل کثرت بدون ضرورت پشتوانه ندارد^۲ را به کار برد. و اوکام‌گرایی، به معنایی، به همین جنبش همگانی ساده‌سازی متعلق بود. به علاوه، اوکام‌گرایی بیش از همه روحیه انتقادی‌ای را به دنبال داشت که می‌توان آن را در جیمز متسی و دوراندوس و پتروس آورنولی دید. بدین ترتیب، به گمان من، با این که پژوهش تاریخی نشان داده است که اندیشمندانی مثل دوراندوس و پتروس آورنولی و هنری هارکلیایی را نمی‌توان «اسم‌گرا» نامید، برخی از اندیشه‌هایشان آدمی را بر آن می‌دارد تا آنان را تا حدی به جنبش کلی اندیشه‌ای پیوند

1. *esse obiectivum*2. *pluralitas non est ponenda sine necessitate*

دهد که گسترش اوکام‌گرایی را تسهیل کرد. در واقع، اگر کسی ارزیابی اوکام را بپذیرد که او خود را یک ارسطویی واقعی می‌پنداشت، و اگر اوکام‌گرایی را انقضاض نهایی بقایای واقع‌گرایی غیرارسطویی بداند، می‌تواند فیلسوفانی را که مورد بحث قرار داده‌ایم تا حدودی پیش‌برندگان جنبش کلی ضدواقع‌گرایانه‌ای بداند که به اوکام‌گرایی منجر شد. اما ضروری است این نکته را بیفزاییم که آن‌ها هنوز کم‌وبیش واقع‌گرایانی معتدل بودند، و از نظر اوکام‌گرایان آنان در راه ضدواقع‌گرایانه آن‌قدرها هم پیش نرفتند. بی‌تردید، اوکام این اندیشمندان را «اوکام‌گرایان» پیشرو زمان خود تلقی نمی‌کرد.

اوکام (۱)

زندگی - آثار - وحدت فکر

۱. ویلیام اوکام احتمالاً در [دهکده] اوکام از [ولایت] ساری^۱ متولد شد، هرچند امکان دارد که او صرفاً ویلیام اوکام بوده و نام او ربطی به دهکده اوکام نداشته باشد. تاریخ تولد او نامعلوم است. با این که تاریخ تولد او را بین سال‌های ۱۲۹۰ و ۱۳۰۰ می‌دانند، احتمال می‌رود که تولد او کمی زودتر از آن تاریخ باشد.^۲ او وارد فرقه فرانسوسی شد و در [دانشگاه] آکسفورد به تحصیل پرداخت؛ در همان‌جا بود که در سال ۱۳۱۰ تحصیل در الهیات را آغاز کرد. اگر این نکته صحت داشته باشد، او از سال ۱۳۱۵ تا ۱۳۱۷ کتاب مقدس و از سال ۱۳۱۷ تا ۱۳۱۹ جملات را تدریس کرده است. او سال‌های بعد، یعنی ۱۳۱۹-۱۳۲۴، را به مطالعه و نوشتن و بحث مدرسی گذراند. بدین ترتیب، اوکام مطالعاتی را که برای دریافت استادی^۳ یا دکتری لازم بود به پایان رسانده بود؛ اما او هرگز عملاً با عنوان استاد راهنما^۴ به تدریس نپرداخت، چون احتمالاً در اوایل سال ۱۳۲۴ در آوینیون به حضور پاپ فراخوانده شد. عنوان مبتدی^۵ را از این روی به او دادند که او هرگز

1. Surrey

۲. از آن‌جاکه او در فوریه ۱۳۰۶ به مقام معاون خادم کلیسا منصوب شد، به احتمال زیاد قبل از سال ۱۲۹۰ متولد شده است؛ به اعتقاد پ. بونر، تولد او در حدود سال ۱۲۸۰ بوده است.

3. *magisterium*

4. *magister regens*

5. *beginner (inceptor)*

عملاً در مقام دکتر و «استاد»^۱ به تدریس نپرداخت؛ این عنوان هیچ ارتباطی با پایه‌گذاری مکتبی ندارد.^۲

در سال ۱۳۲۳، جان لاترل^۳، رئیس سابق [دانشگاه] آکسفورد، وارد آوینیون شد و در آن‌جا فهرست ۵۶ قضیه را به نقل از تفسیر اوکام بر جملات به درگاه پاپ تقدیم کرد. ظاهراً خود اوکام، که در سال ۱۳۲۴ در آوینیون حضور یافت، از این تفسیر، که در آن اصطلاحاتی صورت داده بود، نسخه دیگری به دست داد. در هر حال، هیئتی که برای رسیدگی به این امر تعیین شده بود محکومیت همه قضایای مورد شکایت لاترل را نپذیرفت؛ این هیئت ۳۳ فقره از قضایای لاترل را پذیرفت و قضایای دیگری را نیز بر آن افزود؛ بدین ترتیب، فهرستی از ۵۱ قضیه به دست آمد که [موضوع] آن‌ها تقریباً به مطالب الهیات محدود می‌شد. برخی از قضایا به عنوان این‌که بدعت‌آمیزند، و برخی دیگر که اهمیت کمتری دارند، نه از آن‌رو که بدعت‌آمیزند، بلکه به اشتباه محکوم شدند. اما این جریان به نتیجه نهایی نرسید، شاید به این دلیل که اوکام در این میان از آوینیون گریخت. همچنین احتمال دارد که دوراندوس یکی از اعضای این هیئت بوده و، دست‌کم در یکی دو مورد، از نفوذ خود در تأیید اوکام استفاده کرده باشد.

در آغاز دسامبر سال ۱۳۲۷ میکائیل چزنایی^۴، رهبر فرانسیسی‌ها، وارد آوینیون شد، شهری که پاپ یوهانس بیست‌ودوم او را به آن‌جا احضار کرده بود تا در مورد حملات خود به تشکیلات پاپ در حمایت از فقر اهل انجیل پاسخ دهد. به خواست این رهبر، اوکام به فقر مورد بحث علاقه نشان داد. در می سال ۱۳۲۸ میکائیل چزنایی، که دوباره به

1. professor

۲. پ. بونر در تفسیر دقیق [واژه] مبتدی تابع پلستر (Pelster) است. از نظر وی، مبتدی (*inceptor*) یعنی کسی که همه شرایط دریافت [درجه] دکتری را دارد، اما هنوز به وظایف استادی نپرداخته است. اگر این تفسیر مورد قبول باشد توضیح این نکته ساده است که چگونه مبتدی محترم را می‌توانستند دکتر (*doctor*)، یا حتی استاد (*magister*) اما کلمه مبتدی را فکر نمی‌کنم بتوان چنان توضیح داد که دلالت بر این کند که مردی که در مورد او [واژه] «مبتدی» به کار رفته است، دکتر واقعی است یا می‌تواند باشد. این کلمه برای نامزد [درجه] دکتری، یعنی «سطح کارشناسی»، به کار رفته، و با این‌که اوکام صلاحیت دریافت [درجه] دکتری را داشته، ظاهراً در عمل به آن دست نیافته است. در عنوان محترمانه او، یعنی مبتدی محترم، کلمه «محترم» به دلیل این‌که او بنیانگذار «اسم‌گرایی» بوده به کار رفته است، در حالی که همان‌طور که دیدیم، کلمه «مبتدی» فقط به جایگاه او در زمانی که تحصیلات خود را در دانشگاه آکسفورد به پایان برده است اشاره دارد. در ضمن، مدرکی وجود ندارد که نشان دهد او هرگز در [دانشگاه] پاریس تحصیل نکرده و از آن‌جا [درجه] دکتری نگرفته است.

3. John Lutterell

4. Michael of Cesena

رهبری فرانسیسی‌ها برگزیده شده بود، از آوینیون گریخت و بوناگراتیای برگاموبی^۱، فرانسیس آسکولیایی^۲ و ویلیام اوکام را همراه خود برد. در ماه ژوئن، پاپ این چهار فراری را که در پیزا^۳ به امپراتور لودویگ باواریایی^۴ پیوسته و با او به مونیخ رفته بودند تکفیر کرد. بدین ترتیب، مشارکت اوکام در نزاع بین امپراتور و پاپ شروع شد، نزاعی که در آن امپراتور را مارسیلیوس پادوایی حمایت می‌کرد. درحالی‌که برخی از مباحث اوکام برضد یوهانس بیست‌ودوم و حامیان او، یعنی بندیکت دوازدهم^۵ و کلمنت ششم^۶، به مباحث کلامی مربوط می‌شد، نکته اصلی این بحث در کل بر رابطه درست [قدرت] غیرمذهبی با قدرت مذهبی و روحانی متمرکز بود؛ بعداً به این موضوع بازخواهیم گشت.

در یازدهم اکتبر ۱۳۴۷، لودویگ باواریایی که حامی اوکام بود ناگهان درگذشت، و اوکام در راه آشتی با کلیسا قدم گذاشت. لازم نیست بر این تصور باشیم که کار او فقط از روی احتیاط بود. دستور فرمانبرداری آماده بود، اما معلوم نیست که آیا اوکام عملاً آن را امضا کرد یا به توافق رسمی دست یافت. اوکام در سال ۱۳۴۹، ظاهراً از «بیماری طاعون»^۷، در مونیخ جان سپرد.

۲. تفسیر بر نخستین کتاب جملات را خود اوکام نوشت، و به نظر می‌رسد که نخستین ویرایش این [کتاب به نام] قواعد^۸ بین سال‌های ۱۳۱۸ و ۱۳۲۳ تدوین شده باشد. تفسیرهای سه کتاب دیگر جملات را شروح^۹ می‌نامند، هرچند آن‌ها نیز به اوایل دوره تعلق دارند. بونر بر این تصور است که آن‌ها قبل از قواعد تدوین شده‌اند. شرح بر رساله پورفیری^{۱۰}، شرح بر مقولات ارسطو^{۱۱}، شرح بر دو کتاب ردیه‌ها^{۱۲} و شرح بر دو کتاب عبارت ارسطو^{۱۳} احتمالاً هنگامی تدوین شده‌اند که اوکام تفسیر خود بر جملات را می‌نوشته است، و هرچند بر نخستین قواعد مقدم‌اند، پس از شروح فراهم شده‌اند. متن این آثار

1. Bonagratia of Bergamo

2. Francis of Ascoli

3. Pisa

4. Ludwig of Bavaria

5. Benedict XII

6. Clement VI

۷. Black Death (شیوع فراگیر طاعون در قرن چهاردهم میلادی)

۸. کلمه *ordinatio* برای اشاره به متن یا بخشی از متنی به کار می‌رفت که مدرّس عصر قرون وسطا آن را عملاً برای انتشار می‌نوشت یا دیکته می‌کرد.

9. reportationes

10. *Expositio in librum Prophyrii*11. *Expositio in librum Praedicamentorum*12. *Expositio in duos libros Elenchorum*13. *Expositio in duos libros Perihermenias*

منطقی، منهای دربارهٔ ردیه‌ها^۱، در ویرایش ۱۴۹۶ بولونیا عنوان شرح طلایی بر فن (منطق) قدیم^۲ را دارد. شرح بر کتاب هشتم فیزیک^۳ پس از تفسیر بر جملات و قبل از خلاصهٔ جامع منطق^۴، که خود پیش از ۱۳۲۹ تدوین شد، فراهم آمده است. اصالت خلاصهٔ منطق^۵ مورد بحث است.

اوکام خلاصهٔ فیزیک^۶ (یا فلسفهٔ طبیعی)^۷ و پرسش‌هایی دربارهٔ فیزیک (طبیعیات) ارسطو^۸ را نیز تدوین کرد. رساله دربارهٔ توالی^۹ تدوین کس دیگری است که از روی اثر اصیل اوکام، یعنی شرح فیزیک ارسطو^{۱۰}، جمع‌آوری شده است. بونر آشکار می‌سازد که این اثر را می‌توان به منزلهٔ منبع آموزهٔ اوکام مورد استفاده قرار داد. «تقریباً هر سطر آن را اوکام نوشته است، و رساله دربارهٔ توالی به این معنا اصیل است»^{۱۱}. اصالت پرسش‌های گوناگون: دربارهٔ رابطه، دربارهٔ لحظه، دربارهٔ نفی^{۱۲} نیز مورد تردید است.

آثار کلامی اوکام بدین قرارند: هفت مبحث مناقشه‌آمیز^{۱۳}، رساله دربارهٔ آیین مقدس مذبح^{۱۴} یا رسالهٔ دربارهٔ بدن مسیح^{۱۵} (که به نظر می‌رسد حاوی دو رسالهٔ جداگانه باشد) و رساله دربارهٔ مشیت و علم پیشینی خداوند و دربارهٔ حوادث محتمل آینده^{۱۶}. اصالت صدگفتار کلامی^{۱۷} یا خلاصهٔ استنتاج‌های کلامی^{۱۸} اثبات نشده است. از سوی دیگر، استدلال‌هایی که برای اثبات اصالت‌نداشتن این اثر اقامه شده‌اند ظاهراً قانع‌کننده نیستند.^{۱۹} آثار دیگر او که به دورهٔ حضور او در مونیخ تعلق دارند از این قرارند: کتاب نود روز^{۲۰}، خلاصهٔ خطاهای پاپ یوهانس بیست‌ودوم^{۲۱}، هشت مسئله دربارهٔ قدرت پاپ^{۲۲}، آیا حاکم می‌تواند از اموال کلیسا برای جنگ

1. *In libros Elenchorum*3. *Expositio super octo libros Physicorum*5. *Compendium logicae*7. *Philosophia naturalis*9. *Tractatus de successivis*11. *Tractatus de successivis*, edit. Boehner, p. 29.12. *Quaestiones diversae: De relatione, de puncto, de negatione*13. *Quodlibeta VII*15. *De Corpore Christi*16. *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*17. *Centiloquium theologicum*19. See E. Iserloh: *Um die Echtheit des Centiloquium*, *Gregorianum*, 30(1949), pp. 78-103.20. *Opus nonaginta dierum*22. *Octo quaestiones de potestate papae*2. *Expositio aurea super artem veterem*4. *Summa totius logicae*6. *Summulae in libros Physicorum*8. *Quaestiones in libros Physicorum*10. *Expositio super libros Physicorum*14. *Tractatus de Sacramento Altaris*18. *Summa de conclusionibus theologicis*21. *Compendium errorum Ioannis papae XXII*

استفاده کند، ولو پاپ راضی نباشد^۱، توصیه‌ای دربارهٔ یک ازدواج^۲ و گفت‌وگوی بین استاد و شاگرد دربارهٔ قدرت امپراتوران و پاپ‌ها^۳. اثر اخیر اصلی‌ترین اثر سیاسی اوکام است. این اثر از سه قسمت تشکیل شده و در زمان‌های مختلفی تدوین شده است. اما باید با دقت از آن استفاده کرد، زیرا در آن عقایدی هم مطرح شده که اوکام نمی‌پذیرد.

۳. اوکام از کار بزرگ‌ترین مدرّسیانی که مقدّم بر او بودند آگاهی وسیعی داشت و به نحو درخور توجهی ارسطو را می‌شناخت. اما حتی با این‌که می‌توان در بین سایر فیلسوفان پیش‌نگری برخی نظریات اوکام را دید، به نظر می‌رسد که اصالت او بی‌چون و چرا باشد. فلسفه اسکوتوس به برخی از مسائل اوکام پروبال داد و برخی از دیدگاه‌ها و گرایش‌های اسکوتوس را اوکام توسعه بخشید، اما اوکام همواره نظام [فلسفی] اسکوتوس، مخصوصاً واقع‌گرایی او را مورد حمله قرار می‌داد؛ بنابراین، اوکام‌گرایی بیش از این‌که بسط اسکوتوس‌گرایی باشد واکنشی تند و شدید به اسکوتوس‌گرایی بود. بی‌تردید، اوکام از برخی نظریه‌های دوراندوس (به‌طور مثال، دربارهٔ رابطه‌ها) و پتروس آورنولی تأثیر پذیرفت؛ اما گسترهٔ چنین تأثیری، که اندک بود، به اصالت بنیادی اوکام لطمه زیادی نزد هیچ دلیل قاطعی وجود ندارد که آوازهٔ او را در مقام بنیانگذار اصلی جنبش واژه‌گرایانه یا اسم‌گرایانه به چالش بکشد. تصور می‌کنم دلیل قاطعی هم در این مورد وجود ندارد که اوکام را صرفاً ارسطوگرا (یا ترجیحاً صرفاً ارسطوگرای آینده) نشان دهد. او مطمئناً می‌کوشید واقع‌گرایی اسکوتوسی را به یاری منطق ارسطویی و نظریهٔ شناخت مغلوب کند، و در ضمن، کل واقع‌گرایی را انحراف از ارسطوگرایی واقعی تلقی می‌کرد؛ اما او همچنین کوشید آن نظریه‌های ارسطو را که از قبول اختیار و آزادی و قدرت مطلق خدا امتناع می‌کردند اصلاح کند. اوکام به این معنا اندیشمندی «اصیل» نبود که برای خاطر خود نوآوری دست به نوآوری می‌زد، اگرچه آوازهٔ او، در مقام نقادی ویرانگر، شاید کسی را به این تصور می‌کشاند؛ اما اندیشمند اصیل بودن او به این معنا بود که مسائل خود را مطرح می‌ساخت و راه حل‌هایش را کاملاً و به‌طور نظام‌مند بسط می‌داد.

این سؤال مطرح بوده و مورد بحث قرار گرفته است^۴ که آیا زندگی علمی اوکام را باید

1. *An princeps pro suo succursu, scilicet guerra, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*

2. *Consultatio de causa matrimoniali*

3. *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*

4. See, for example, Georges de Lagarde (cf. *Bibliog.*), IV, pp. 63-6; V, pp. 7 ff.

به دو بخش کم و بیش نامرتبط تقسیم کرد یا نه؟ و در صورتی که چنین باشد، آیا این تقسیم دلالت بر این ندارد که او دارای شخصیت و علایق دوگانه‌ای بوده است؟ زیرا ممکن است به نظر برسد که بین فعالیت‌های صرفاً منطقی و فلسفی اوکام در [دانشگاه] آکسفورد و فعالیت‌های جدلی او در مونیخ ارتباط اندکی وجود دارد. ممکن است به نظر برسد که بین اوکام فیلسوف خشک منطقی و دانشگاهی، و اوکام جدلی پرشور سیاسی و مذهبی تفاوتی ریشه‌ای وجود دارد. اما ضرورتی ندارد که این‌گونه تصور شود. اوکام اندیشمندی مستقل، بی‌پاک و جدی بود، که در حوزه نقد توانایی چشمگیری از خود نشان داد؛ او به برخی از اعتقادات و اصول روشنی معتقد بود که حاضر بود دلیرانه، نظام‌مند، و از روی منطق، آن‌ها را به کار گیرد؛ و ناهماهنگی بین آثار فلسفی و جدلی او ناشی از تفاوت حوزه به‌کارگیری اصول او بود و نه ناشی از تناقض و ناسازگاری در شخصیت او. بی‌تردید، تاریخچه و وقایع شخصی زندگی‌اش پیامدهای عاطفی داشت، که خود را در آثار جدلی او نمایان ساخته است؛ اما لحن عاطفی این آثار نمی‌تواند این حقیقت را بپوشاند که آن‌ها کار همان ذهن جدی، انتقادی و منطقی‌ای است که تفسیر بر جملات را تدوین کرد. سیر زندگی اوکام به دو مرحله تقسیم می‌شود، و او در مرحله دوم جنبه‌ای از شخصیت خود را آشکار می‌سازد که برای ابراز آن طی مرحله اول هیچ مجالی نداشت؛ اما به نظر این سخن مبالغه می‌آید که اوکام منطقدان و اوکام سیاستمدار تقریباً دو شخصیت متفاوت بوده‌اند. درست این است که شخصیت و ذهن اصیل واحدی خود را براساس رویدادهای مختلف حیات خویش و مسائل مختلفی که با آن‌ها روبه‌رو بوده به انحای مختلف نمایان ساخته است. از کسی که از مونیخ فرار کرده، تحصیل در آکسفورد را نیمه‌کاره گذاشته، و در مورد آنچه در ذهن می‌پرورانده تحریم و تکفیر شده است، انتظار نمی‌رود که مسائل مربوط به کلیسا و دولت را با همان دقتی مورد بحث قرار دهد که در آکسفورد به مسئله کلیات می‌پرداخت؛ اما از سوی دیگر، انتظار نمی‌رود که این فیلسوف فرارئ منطق و اصل را نادیده بگیرد و صرفاً به شیوه روزنامه‌نگاران جدل کند. تصور می‌کنم اگر کسی شخصیت و سرشت اوکام را به قدر کافی می‌شناخت درمی‌یافت که تفاوت‌های ظاهری فعالیت‌های او در دو مرحله زندگی‌اش کاملاً طبیعی‌اند. مسئله این است که آگاهی ما از اوکام درواقع بسیار اندک است. این حقیقت مانع از آن است که کسی قاطعانه ادعا کند که اوکام نوعی شخصیت دوگانه یا چندگانه ندارد؛ اما عاقلانه‌تر این است که سعی شود جنبه‌های مختلف فعالیت

علمی او با این فرض توضیح داده شود که او شخصیتی چندگانه نداشت. اگر بتوان این کار را کرد، پس می‌توانیم اُستره خود اوکام را در فرضیه مقابل نیز به کار گیریم. همان‌طور که خواهیم دید، در اندیشه اوکام عناصر یا سرشته‌های مختلفی وجود دارند. اندیشه او دارای عنصر «تجربه‌گرایانه»، عناصر عقل‌گرایانه و منطقی، و عنصر کلامی است. به نظر نمی‌رسد که ترکیب همه عناصر اندیشه او زیاد آسان باشد؛ اما شاید بتوان این نکته را هم مستقیماً خاطرنشان ساخت که یکی از دلمشغولی‌های اصلی اوکام، در مقام فیلسوف، تصفیه الهیات و فلسفه مسیحی از همه آثار «ضرورت‌گرایی»^۱ یونانی، مخصوصاً نظریه ذوات، بود که به عقیده او آموزه‌های مسیحی اختیار و قدرت مطلق الهی را در معرض خطر قرار می‌داد. بدین ترتیب، فعالیت او به مثابه منطق‌دان و حمله‌اش به صورت‌های مختلف واقع‌گرایی در خصوص کلیات را می‌توان به معنایی تابعی از دلمشغولی‌های او در مقام الهی‌دان مسیحی دانست. این مطلب را باید به یاد داشت. اوکام فرانسیسی و الهی‌دان بود: نباید او را به گونه‌ای تفسیر کرد که گویی تجربه‌گرای تمام‌عیار جدیدی بوده است.

فصل چهارم

اوکام (۲)

اوکام و مابعدالطبیعه ذوات – پتروس اسپانیایی و منطق وازه گرا – منطق اوکام
و نظریه کلیات – دانش واقعی و دانش عقلانی – حقایق ضروری و برهان

۱. در آخر فصل قبلی به دلمشغولی اوکام در مقام الهی دان و به آموزه های مسیحی قدرت مطلق و اختیار الهی اشاره کردم. او بر این تصور بود که این آموزه ها را نمی توان بدون حذف مابعدالطبیعه ذوات که از منابع یونانی به کلام و فلسفه مسیحی وارد شده است حفظ کرد. در فلسفه قدیس آوگوستینوس و در فلسفه های اندیشمندان اصلی قرن سیزدهم، نظریه «مثال ها»^۱ی الهی نقش مهمی داشته است. افلاطون صورت ها یا «مثال ها»ی ازلی را مسلّم گرفته بود، که به احتمال زیاد متمایز از خدا بودند، اما این ها نمونه ها یا الگو هایی بودند که خدا ساختار معقول عالم را طبق آن ها می ساخت؛ و فیلسوفان یونانی بعدی وابسته به سنت افلاطونی، جای این صورت های مثالی را در ذهن الهی می دانستند. فیلسوفان مسیحی، در تبیین خود از خلقت مختارانه عالم الهی، این نظریه را به کار بردند و تعدیل کردند. پیشفرض خلقت بر پایه فعل مختارانه و عاقلانه خدا، الگو یا نمونه عقلانی خلقت در نزد خدا تلقی می شد. البته این نظریه همواره اصلاح می شد؛ و قدیس توماس دقت [زیادی] به خرج داد تا نشان دهد که مثال های موجود در خدا در واقع از ذات الهی جدا نیستند. نمی توانیم زبانی را به کار بگیریم که نشان دهد آن ها از یکدیگر متمایزند؛ اما در واقع آن ها از نظر هستی شناختی با ذات الهی

1. ideas

یکی هستند، ذاتی که فقط برای خدا شناخته می‌شود و از نظر خارجی (یعنی مخلوقات) به انحاء مختلف تقلیدپذیر است. این آموزه در قرون وسطا و تا قرن سیزدهم رایج بود و برای تبیین خلقت و تمایز آن از خلق خودانگیخته صرف [عالم] ضروری تلقی می‌شد. افلاطون فقط صورت‌های قائم بالذات کلی را مسلم گرفته بود؛ اندیشمندان مسیحی، با باور به شمول مشیت الهی به همه افراد، پذیرفتند که در خدا مثال‌های افراد وجود دارد، اما در اصل مفهوم افلاطونی مثال‌های کلی را حفظ کردند. به طور مثال، خدا آدمی را بر طبق مثال کلی‌اش از طبیعت آدمی خلق می‌کند. نتیجه‌ای که از این [نگرش] حاصل می‌شود آن است که قانون اخلاقی طبیعی صرفاً دلخواهی نیست که از اراده ناپایدار الهی ناشی شده باشد: وجود مثال طبیعت آدمی، وجود مثال قانون اخلاقی طبیعی را الزام‌آور می‌کند.

نظریه وجود مثال‌های کلی در خداوند مستلزم پذیرش صورتی از واقع‌گرایی در تبیین مثال‌های کلی خود ماست. در واقع، دومی هرگز بدون اولی ادعا نمی‌شود؛ زیرا اگر کلمه‌ای [متضمن] نوعی چون «انسان» باشد فاقد مرجعی عینی خواهد بود، و اگر چیزی به نام طبیعت انسانی وجود نداشته باشد، هیچ دلیلی وجود نخواهد داشت که [بتوانیم] مثال کلی انسان، یعنی مثال طبیعت انسانی، را به خدا نسبت دهیم. در جلد دوم این کتاب، جریان جدال مربوط به کلیات در قرون وسطا تا زمان آکوئینی توضیح داده شده است؛ و در آن‌جا نشان داده‌ایم که چگونه «واقع‌گرایی افراطی»^۱ اوایل قرون وسطا را نهایتاً آبلار^۲ رد کرده است. باور مورد قبول این بود که فقط افراد وجود دارند. در عین حال، واقع‌گرایان معتدل، مثل آکوئینی، مطمئناً به عینیت انواع و طبایع واقعی باور داشتند. اما اگر مثلاً الف و ب دو شخص باشند، آن‌ها طبیعت فردی یکسان ندارند؛ بلکه هر یک طبیعت یا ذات انسانی خود را دارند، و از این دو طبیعت که مشابه یکدیگرند، گویی هر یک تقلید محدودی از مثال الهی طبیعت انسانی است. دانز اسکوتوس با فهم تمایز عینی صوری میان طبیعت انسانی الف و الف بودن الف و میان طبیعت انسانی ب و ب بودن ب، بیش از پیش در جهت واقع‌گرایی حرکت کرد؛ او از «طبیعت مشترک»^۳ سخن می‌گفت، اما قبول نداشت که طبیعت واقعی الف از نظر جزئی همان طبیعت واقعی ب باشد.

1. ultra-realism

2. Abelard

3. common nature

ویلیام اوکام به نخستین بخش مابعدالطبیعه ذوات حمله کرد. در واقع، او مایل بود که، عمدتاً به احترام قدیس آگوستینوس و به احترام سنت، چیزی از نظریه مثال‌های الهی را حفظ بکند؛ اما این نظریه را از محتوای قبلی آن خالی کرد. به تصور او، این نظریه بر محدودیت اختیار و قدرت مطلق الهی دلالت دارد، چنان‌که گویی خدا در فعل خلاق خود محکوم و محدود به مثال‌ها یا ذوات ازلی است. به علاوه، همان‌طور که بعداً خواهیم دید، تصور او بر این بود که رابطه سنتی قانون اخلاقی با نظریه مثال‌های الهی نوعی بی‌حرمتی به اختیار الهی است: طبق نظر اوکام، قانون اخلاقی نهایتاً به اراده و تصمیم الهی وابسته است. به عبارت دیگر، از نظر اوکام در یک سو خدا قرار دارد که مختار و قادر مطلق است، و در سوی دیگر مخلوق، که کاملاً ممکن‌الوجود و نیازمند است. در حقیقت، همه اندیشمندان مسیحی سنتی قرون وسطا اعتقاد یکسانی داشتند؛ اما مطلب این‌جاست که طبق نظر اوکام، مابعدالطبیعه ذوات بدعتی غیرمسیحی بود که در الهیات و فلسفه مسیحی هیچ جایگاهی نداشت. اوکام در بخش دیگر مابعدالطبیعه ذوات، قاطعانه به همه انواع «واقع‌گرایی»، به‌خصوص واقع‌گرایی اسکوتوس، حمله کرد و در حمله خود از منطق واژه‌گرا بهره برد؛ اما، همان‌طور که خواهیم دید، دیدگاه او درباره کلیات، آن‌طور که گاهی تصور می‌شد، کاملاً انقلابی نبود.

پاسخ اوکام به این سؤال که سخن‌گفتن از مثال‌های موجود در خدا به چه معنا معقول است بعداً ذکر خواهد شد؛ در حال حاضر، مقصود من طرح خطوط کلی نظریه منطقی او و بحث وی از مسئله کلیات است. اما باید به یاد داشت که اوکام منطقدانی با استعداد و تیزهوش و عاشق سادگی و وضوح بود. آنچه را درباره دلمشغولی‌های کلامی او گفته‌ام باید به این معنا گرفت که پژوهش‌های منطقی او صرفاً «احتجاج دینی» بوده است: سعی من بر این نبود که بگویم می‌توان به منطق اوکام، به سبب این‌که حاصل انگیزه‌های شخصی و خارجی است، بی‌اعتنا بود، بلکه بیشتر با نظر به برخی از تصویرهایی که از اوکام داده شده است این حقیقت نیز به ذهن می‌رسد که او هم الهی‌دان بود و هم دلمشغولی‌های الهیاتی داشت: یادآوری این حقیقت به آدمی امکان می‌دهد که از فعالیت عقلانی او دیدگاه سازگارتری به دست دهد.

۲. گفته‌ام که اوکام «منطق واژه‌گرا را به کار گرفت». این سخن از سر جانبداری نبود، بلکه مقصود از آن اشاره به این نکته بود که اوکام ابداع‌کننده اصلی منطق واژه‌گرا نبود. و

مایلم قبل از این که خطوط کلی نظریه‌های منطقی خود او کام را به دست دهم دربارهٔ بسط آن اشاراتی کنم.

در قرن سیزدهم بالطبع انواع تفسیر بر منطق ارسطویی و انواع دستورنامه‌ها و رساله‌های منطقی نوشته شد. در بین نویسندگان انگلیسی می‌توان به ویلیام شیرسوودی^۱ (ف: ۱۲۴۹)، که درآمدی بر منطق^۲ را تدوین کرد، و در بین نویسندگان فرانسوی می‌توان به لامبر اوسری^۳ و نیکولاس پاریسی^۴ اشاره کرد. اما محبوب‌ترین و تأثیرگذارترین اثر منطقی، کتاب خلاصهٔ منطق^۵ پتروس اسپانیایی^۶ اهل لیسبون بود که در پاریس تدریس می‌کرد و بعداً پاپ یوهانس بیست‌ویکم^۷ شد. او در سال ۱۲۷۷ درگذشت. در آغاز این کتاب می‌خوانیم که «جدل^۸ فن‌ها و دانش دانش‌هاست» که راه را بر شناخت اصول همهٔ روش‌ها باز می‌کند.^۹ دربارهٔ اهمیت بنیادی جدل، لامبر اوسری هم سخنی مشابه با آن دارد. پتروس اسپانیایی در ادامه می‌گوید که جدل فقط با زبان پیش می‌رود، و زبان نیازمند استفاده از کلمات است. پس باید نخست به منزلهٔ موجودی مادی و سپس همچون عبارتی معنادار بدان توجه کرد. مشخصهٔ منطقدانان و دستورنویسان دانشکدهٔ هنرها همین تأکید بر زبان بود.

وقتی که پتروس اسپانیایی بر اهمیت جدل تأکید می‌ورزید، مقصود او از «جدل» فن «استدلال احتمالی»^{۱۰} بود؛ و با نظر به این واقعیت که برخی دیگر از منطقدانان قرن سیزدهم در این گرایش سهم شدند که از سویی بر استدلال احتمالی، که غیر از دانش برهانی است، و از سوی دیگر بر استدلال مغالطی متمرکز شوند، فریبده است که فکر کنیم آثار آن‌ها منشأ تأکید بر استدلال‌های احتمالی قرن چهاردهم است. بی‌تردید، ممکن است رابطه‌ای وجود داشته باشد؛ اما باید به یاد داشت که اندیشمندی مثل پتروس اسپانیایی بر این اعتقاد پایبند بود که استدلال‌های مابعدالطبیعی می‌توانند یقین‌آور باشند. به عبارت دیگر، بی‌تردید او کام زیر تأثیر آن دسته از منطقدانان پیشینی بود که بر استدلال جدلی یا قیاسی‌ای که به نتایج محتمل منجر می‌شد تأکید داشتند؛ اما آن بدین معنا نبود که کسی می‌تواند گرایش خود را به این‌که استدلال‌های فلسفی از

1. William of Shyreswood

3. Lambert of Auxerre

5. *Summulae logicales*

7. Pope John XXI

9. Ed. Bochenski, p. 1.

2. *Introductiones ad logicam*

4. Nicholas of Paris

6. Peter of Spain

8. dialectic

10. probable reasoning

استدلال‌های منطقی متمایزند به پیشینیان نسبت دهد آنچنان که به استدلال‌های محتمل بیش از استدلال‌های برهانی بگراید و بها دهد.

تعدادی از رساله‌های خلاصه منطق پتروس اسپانیایی به منطق ارسطویی مربوط می‌شوند؛ اما بقیه آن‌ها به «منطق جدید» یا منطق واژه‌ها می‌پردازند. بدین ترتیب، او در رساله‌ای که عنوان آن درباره فرضیه‌ها^۱ است، دلالت^۲ را از وضع^۳ واژه‌ها متمایز می‌سازد. نخستین نقش واژه عبارت است از رابطه^۴ «دال» با «شیء مدلول»^۵. بنابراین، در زبان انگلیسی واژه «آدمی»^۶ دال است، درحالی‌که در زبان فرانسوی واژه «آدمی»^۷ دارای همان نقش دلالتی است. اما در جمله «آن آدم می‌دود» واژه «آدم»، که از قبل دلالت خود را دارد، این نقش را به خود می‌گیرد که بر آدم معینی (پیش‌انگاشت)^۸ وضع شود، درحالی‌که در جمله «آدمی می‌میرد» واژه «آدمی» برای همه آدم‌ها وضع شده است. بدین ترتیب، به اعتقاد پتروس، باید بین دلالت و وضع فرق گذاشت، زیرا اولی پیشفرض دومی است.

خوب، همین منطق واژه‌ها، همراه با آموزه دال‌ها و «دلالت»، بی‌تردید ویلیام اوکام را تحت تأثیر قرار داد، چون او بسیاری از آنچه را بتوان امکانات فنی نامید از پیشینیان خود برگرفته بود. اما البته نباید نتیجه گرفت که اوکام نتوانست منطق واژه‌گرا را به‌نحو بسیار قابل ملاحظه‌ای بسط دهد. این نتیجه را هم نباید گرفت که دیدگاه‌های فلسفی اوکام و استفاده‌ای که او از منطق واژه‌گرا برد از اندیشمندی مثل پتروس اسپانیایی اقتباس شده‌اند. برعکس، پتروس در فلسفه دست‌به‌عصا بود، و بعید می‌نمود که تمایلی در پیشی‌گرفتن بر «اسم‌گرایی» اوکام نشان دهد. یافتن سوابق منطق واژه‌گرا در قرن سیزدهم غیر از تلاش بر این است که کل فلسفه اوکام به آن قرن ارجاع داده شود: چنین تلاشی بیهوده است.

با وجود این، نظریه وضع فقط یکی از ویژگی‌های منطق قرن چهاردهم بود. به سبب این‌که اوکام در بحث از مسئله کلیات آن را مورد استفاده قرار داد، در این‌جا به آن توجه خاصی داشته‌ام. اما در هر تاریخ منطق قرون وسطا باید به نظریه استنتاج یا افعال

1. *De suppositionibus*3. *suppositio*

5. thing signified

7. homme

2. *significatio*

4. sign

6. man

8. *supponere pro*

استنتاجی بین قضایا اهمیت داد. اوکام در خلاصه منطق^۱ خود پس از بحث از واژه‌ها، قضایا و قیاس‌ها به این موضوع می‌پردازد. اما در کتاب درباره‌ی پلایش فن منطق^۲ و التری برلی^۳ به نظریه‌ی استنتاج اهمیت زیادی داده شده است، و اشارات نویسنده به شکل‌های «قیاسی»^۴ نوعی ضمیمه بر آن است. همچنین، آلبرت ساکسونی در کتاب خود، منطق سودمند^۵، از قیاسیات همچون جزئی از نظریه‌ی کلی استنتاج بحث می‌کند، هرچند در شروع رساله‌ی خود با بحث از واژه‌ها تابع اوکام است. همین تحول مهم نظریه‌ی استنتاج در قرن چهاردهم، بر رشد مفهوم منطق و صوری شدن آن دلالت دارد؛ زیرا این ویژگی منطق اواخر قرون وسطا شباهتی را میان منطق قرون وسطا و منطق جدید آشکار کرد که مدت زیادی مغفول و حتی مجهول مانده بود. کاوش در تاریخ منطق قرون وسطا در واقع تاکنون به جایی نرسیده است که بتواند از این موضوع گزارش کاملی به دست دهد. اما پدر بونر در اثر مختصر خود، منطق قرون وسطا^۶، که در کتابشناسی به آن اشاره شده است، به راه‌های دیگری از تفکر و کاوش اشاره کرده است. خواننده با رجوع به این اثر به اطلاعات بیشتری دست می‌یابد.

۳. اکنون به منطق اوکام می‌پردازم، و به حمله‌ی او به همه‌ی نظریه‌های واقع‌گرایانه درباره‌ی کلیات توجه خاصی دارم. آنچه در بخش پیشین گفته شد برای اثبات این نکته کافی است که انتساب کلمات و مفاهیم گوناگون منطقی را به اوکام نباید بالضروره حاکمی از این دانست که او آن‌ها را ابداع کرده است.

الف) واژه‌های گوناگونی وجود دارند که از دیرباز از یکدیگر بازشناخته می‌شدند. به‌طور مثال، برخی از واژه‌ها مستقیماً به یک واقعیت اشاره دارند و معنی‌دار هستند، حتی آن‌گاه که به‌تنهایی مورد توجه باشند. این واژه‌ها (مثلاً «گره») واژه‌های محمولی («مقوله‌ای»)^۷ نامیده می‌شوند. اما واژه‌های دیگری مثل «هیچ» و «هر» فقط وقتی دارای مرجع مشخصی هستند که در ارتباط با واژه‌های محمولی قرار دارند؛ مثلاً در عبارت‌های «هیچ انسانی» و «هر خانه‌ای». این‌ها واژه‌های غیر حدی («غیر مقوله‌ای»)^۸

1. Edited by P. Boehner, O. F. M. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. and E. Nauwelaerts, Louvain, *Pars Prima*, 1951.

2. *De puritate artis logicae*, Edited by P. Boehner, O. F. M. *Ibid.*, 1951.

3. Walter Burleigh

4. syllogistics

5. *Perutilis Logica*

6. *Mediaeval Logic*

7. categorematic

8. syncategorematic

خوانده می‌شوند. همین‌طور، برخی از واژه‌ها «مطلق»^۱ هستند، به این معنا که بر چیزی دلالت دارند که فاقد مرجعی در چیز دیگر است، درحالی‌که واژه‌های دیگری وجود دارند که «واژه‌های دالّ بالتضمّن»^۲ خوانده می‌شوند، زیرا این واژه‌ها، به‌طور مثال «پسر» یا «پدر»، بر چیزی دلالت می‌کنند که فقط در ارتباط با چیزی دیگر معنا می‌یابد.

ب) اگر کلمه «آدمی» را در نظر بگیریم، تصدیق خواهیم کرد که این کلمه نشانه‌ای معمولی است: این کلمه بر چیزی دلالت دارد یا دارای معناست، اما این‌که این کلمه خاص دارای آن معنای خاص است یا دارای آن نقش دلالتی خاص است، امری قراردادی است. اگر این حقیقت را به یاد داشته باشیم که در سایر زبان‌ها انسان (homme) و انسان (homo) به یک معنا به کار می‌روند، به راحتی معلوم می‌شود که امر از همین قرار است. خوب، البته دستوردان می‌تواند درباره کلمات در مقام کلمات استدلال کند؛ اما عنصر واقعی استدلال ما نه نشانه‌ای قراردادی بلکه نشانه‌ای طبیعی است. نشانه طبیعی همان مفهوم است. خواه ما انگلیسی‌زبان باشیم و کلمه «آدمی»^۳ را به کار ببریم و خواه فرانسوی‌زبان باشیم و کلمه «آدمی»^۴ را به کار ببریم، مفهوم یا مدلول منطقی این دو واژه یکی است. این کلمات متفاوتند، اما معنای آن‌ها یکی است. بنابراین، اوکام دو کلمه گفتاری (حد بیان‌شده)^۵ و کلمه نوشتاری (حد نوشته‌شده)^۶ را از مفهوم (حد مفهومی)^۷ یا قصد معقول^۸، یعنی واژه‌ای که مطابق با معنا یا مدلول منطقی آن در نظر گرفته شده است، جدا ساخت.

اوکام مفهوم یا حد مفهومی را «نشانه‌ای طبیعی»^۹ نامید، زیرا بر این تصور بود که درک مستقیم چیزی طبعاً مفهوم آن چیز را به ذهن آدمی می‌آورد. حیوانات و انسان‌ها با تولید صدا در برابر یک محرک واکنش طبیعی نشان می‌دهند، و این صداها نشانه‌هایی طبیعی‌اند. اما «حیوانات و انسان‌ها این نوع صداها را فقط برای بیان احساسات ایجاد می‌کنند»، درحالی‌که عقل «می‌تواند به‌طور طبیعی برای نشان دادن هر نوع چیزی کیفیت‌ها و ویژگی‌ها را استخراج کند».^{۱۰} ادراک حسی از گاو به تشکیل تصور یا «نشانه طبیعی» (حد مفهومی) واحدی در ذهن شخص انگلیسی‌زبان و شخص فرانسوی‌زبان

1. absolute

2. connotative terms

3. man

4. homme

5. terminus prolatius

6. terminus scriptus

7. terminus conceptus

8. intentio animae

9. natural sign

10. 1 Sen., 2, 8, Q.

منجر می شود؛ شخص انگلیسی زبان این مفهوم را با بیان واژه یا نوشتن نشانه قراردادی گاو (cow) ابراز می کند، اما شخص فرانسوی زبان آن را با نشانه قراردادی دیگری چون گاو (vache) بیان خواهد کرد. این تلقی از نشانه ها نسبت به بحثی که پتروس اسپانیایی داشت پیشرفته تر بود؛ به نظر نمی رسد که او از یکسانی معنای منطقی ای که بتواند بر کلمات متناظر در زبان های متفاوت مبتنی باشد شناخت روشن و بسنده ای به دست دهد.

می توان لحظه ای پیشدستی کرد و خاطر نشان ساخت که هرگاه اوکام را «اسم گرا» می نامیم، مقصود این نیست یا نباید این باشد که او کلی بودن را به کلماتی نسبت می داد که دقیقاً همچون حدیثی^۱ یا حد نوشتاری^۲ در نظر گرفته شده اند، یعنی به واژه ها همچون نشانه هایی قراردادی توجه کرده است: او به نشانه طبیعی، یعنی حد مفهومی، می اندیشید. (پ) واژه ها عناصر قضایا هستند، نسبت واژه به قضیه همچون نسبت غیر مرکب^۳ به مرکب است؛ و فقط در قضیه است که یک واژه نقش وضعی به دست می آورد. به طور مثال، در عبارت «آدمی می دود»، واژه «آدمی» برای فرد معینی وضع شده است. این نمونه ای از وضع شخصی^۴ است. اما در عبارت «آدمی یک نوع است»، واژه «آدمی» برای همه انسان ها وضع شده است. این همان وضع ساده^۵ است. سرانجام، در عبارت «آدمی یک اسم است»، از خود این کلمه بحث می شود. این همان وضع مادی^۶ است. واژه «آدمی» خود به خود می تواند هر یک از این نقش ها را به خود بگیرد؛ اما فقط در قضیه است که عملاً نوع معینی از نقش های مورد بحث را به خود می گیرد. پس، وضع «ویژگی متعلق به واژه است، اما فقط در قضیه»^۷.

ت) همان طور که دیدیم، در عبارت «آدمی میراست» واژه «آدمی» نشانه ای است بر چیزهایی، یعنی در مورد انسان هایی وضع شده است که خودشان نشانه نیستند. بنابراین، این واژه به قصد اولیه^۸ یک واژه است. اما در عبارت «انواع زیر مجموعه های جنس هستند»، واژه «انواع» مستقیماً برای چیزهایی که خودشان نشانه نیستند وضع نشده است: نوع برای اسامی نوعی، مثل «انسان»، «اسب» و «سگ»، که خودشان نشانه

1. *termini prolati*3. *incomplexum*5. *suppositio simplex*7. *Summa totius logicae*, 1, 63.2. *termini scripti*4. *suppositio personalis*6. *suppositio materialis*8. *first intention (primae intentionis)*

هستند، وضع می‌شود. بنابراین، واژه «انواع» واژه به قصد ثانوی^۱ است. به عبارت دیگر، واژه‌های به قصد ثانوی برای واژه‌های به قصد اولی وضع می‌شوند و بر آن‌ها حمل می‌شوند، مثل وقتی که گفته می‌شود «انسان» و «اسب» انواع هستند.

واژه‌های «غیرحدی» را به معنای وسیع «قصد اولیه» می‌توان واژه‌های «به قصد اولیه» نامید. آن‌ها خود به خود نشانه چیزی نیستند؛ اما هرگاه با واژه‌های دیگری همراه باشند، موجب می‌شوند این واژه‌ها به نحو معینی بر چیزهایی وضع شوند. به طور مثال، واژه «هر» نمی‌تواند خود به خود بر چیزهای معینی وضع شود؛ اما همین که واژه «انسان» در جمله «هر انسانی میراست» وارد می‌شود، موجب می‌شود که واژه «انسان» بر مجموعه معینی از چیزها وضع شود. یک واژه به قصد اولیه، به معنای دقیق «قصد اولیه» در یک قضیه، «واژه‌ای نهایی» است، یعنی واژه‌ای است که برای چیزی که نشانه نیست یا برای چیزهایی که نشانه نیستند وضع می‌شود. در جمله «آرسنیک سمی است»، واژه «آرسنیک» هم «واژه‌ای نهایی» است و هم واژه‌ای است که در قضیه برای چیزی وضع می‌شود که خود آن چیز نشانه نیست. بدین ترتیب، واژه‌ای که به قصد ثانویه است، اگر دقیق در نظر گرفته شود، واژه‌ای خواهد بود که بالطبع نشان‌دهنده واژه‌های به قصد اولیه‌ای است و می‌تواند در قضیه بر آن‌ها وضع شود. «جنس»، «نوع» و «فصل» نمونه‌هایی از واژه‌های به قصد ثانوی هستند.^۲

ث) قبلاً به پاسخ اوکام به مسئله کلیات اشاره شد: کلیات واژه‌هایی (واژه‌های حدی)^۳ هستند که بر چیزهای منفرد دلالت می‌کنند و در قضیه‌ها بر آن‌ها وضع می‌شوند. فقط چیزهای منفرد وجود دارند؛ و خود این حقیقت که چیزی وجود دارد بیانگر این است که آن چیز فرد است. کلیات وجود ندارند و نمی‌توانند وجود داشته باشند. ادعای وجود برون‌ذهنی کلیات، ادعایی احمقانه و مستلزم تناقض است، زیرا اگر کلی وجود داشته باشد، باید فردی باشد. و این نکته را که در دو فرد از یک نوع هیچ واقعیت مشترکی وجود ندارد می‌توان از راه‌های مختلف اثبات کرد. به طور مثال، اگر بناست خدا فردی را از عدم خلق کند، تا آن‌جا که به ذات او مربوط است، این خلقت هیچ تأثیری در فرد دیگری ندارد. همین‌طور، شیء منفردی می‌تواند تباه شود بدون این‌که شیء منفرد دیگری تباه یا نابود شود. «خداوند می‌تواند کسی را نابود سازد، بی‌آن‌که کس دیگری

1. second intention (*secundae intentionis*)

2. *Quodlibet*, 4, 19.

3. *termini concepti*

نابود یا تباه شود. پس، در آن دو هیچ چیز مشترکی نیست، زیرا (اگر چیز مشترکی بود) با نابود شدن آن در یکی، شاید دیگری هم ماهیت ذاتی خود را از دست می‌داد.^۱ همین‌طور، در خصوص عقیده اسکوتوس که بین طبیعت مشترک و فردیت فرق صوری وجود دارد، حقیقت این است که او «در تمایز ظریف خود بر دیگران تقدم داشت»؛^۲ اما اگر تمایز مورد ادعا تمایزی عینی و نه صرفاً ذهنی است، باید واقعیت داشته باشد. بنابراین، عقیده اسکوتوس در معرض همان مشکلاتی است که نظریه‌های قدیم‌تر واقع‌گرایی قرار داشتند.

مفهوم کلی، خواه کیفیتی متمایز از فعل عقل باشد و خواه خود فعل عقل، مسئله‌ای است که در درجه دوم اهمیت قرار دارد: مطلب مهم این است که «هیچ مفهوم کلی، اساساً به هر نحوی، بیرون از نفس وجود ندارد؛ اما هر چیزی که بر امور متعدد حمل‌پذیر باشد، چه به‌نحو ذهنی و چه به‌نحو عینی، طبیعتاً در ذهن جای دارد؛ و هیچ مفهوم کلی به ذات یا ماهیت هیچ جوهری تعلق ندارد».^۳ به نظر نمی‌رسد که اوکام به این مسئله اهمیت زیادی داده باشد که آیا مفهوم کلی به معنای دقیق عَرَضی متمایز از عقل است، یا مفهوم کلی صرفاً خود عقل در فعالیتی است که دارد؛ او بیشتر با تحلیل‌های معنای واژه‌ها و قضایا سروکار داشت تا با مسائل روان‌شناختی. اما کاملاً آشکار است که تصور او بر این بود که کلی در نفس، وجودی جز همان فعل فاهمه ندارد. وجود کلی عبارت از فعل فاهمه است، و کلی فقط بماهو کلی وجود دارد. کلی وجود خود را فقط مدیون عقل است: مفهوم کلی هیچ واقعیت خارجی ندارد. با این حال، کلی پندار نیست، به این معنا که برای هیچ چیز کلی وضع نشده باشد: کلی برای اشیاء واقعی منفرد وضع می‌شود، هرچند برای چیزی کلی وضع نمی‌شود. خلاصه، کلی نحوه‌ای از تصور یا شناخت اشیاء منفرد است.

ج) اوکام گاهی ممکن است بگوید که مفهوم کلی تصویری مبهم یا نامتمایز از اشیاء فردی متمایز است؛ اما مقصود او این نیست که مفهوم کلی را با این تصویر یا «صورت خیالی»^۴ یکی بگیرد. دیدگاه اصلی او همواره این بود که برای توضیح مفهوم کلی هیچ نیازی نیست که عواملی غیر از ذهن و اشیاء منفرد در نظر گرفته شود. مفهوم کلی فقط به این دلیل پدید می‌آید که تشابه بین اشیاء منفرد به درجات مختلفی وجود دارد. شباهت

1. 1 *Sent.*, 2, 4, D.2. *Ibid.*, 2, 6, B.3. *Ibid.*, 2, 8, Q.

4. phantasm

سقراط و افلاطون به یکدیگر بیشتر از شباهت هر یک از آن‌ها به الاغ است؛ و این حقیقت تجربی در شکل‌گیری مفهوم خاص انسان منعکس است. اما باید در خصوص نحوه سخن گفتن خودمان دقت کنیم. نباید بگوییم که «افلاطون و سقراط در چیزی یا در چیزهایی مطابق یکدیگر (سهیم) هستند»، بلکه باید بگوییم که آنان بر طبق چیزهایی، یعنی آنچنان که درخودند، مطابق هم یکسانند، و سقراط نه در چیزی، بلکه بر طبق چیزی، یعنی خودش، مطابق با (سازگار با) ^۱ «افلاطون است». ^۲ به عبارت دیگر، در سقراط و افلاطون هیچ طبیعت مشترکی وجود ندارد، به گونه‌ای که آنان آن را با هم داشته باشند یا در آن سهیم یا مطابق یکدیگر باشند؛ اما طبیعتی که سقراط دارد و طبیعتی که افلاطون دارد یکسانند. ریشه مفاهیم عام را می‌توان به نحو واحدی توضیح داد.

(چ) به درستی می‌توان این سؤال را مطرح ساخت که این نوع مفهوم‌گرایی چه تفاوتی با موضع قدیس توماس دارد. گذشته از همه این‌ها، هرگاه اوکام می‌گوید که نظریه‌ای که مفاهیم کلی را با اشیاء کلی مطابق می‌داند نامعقول است و کل فلسفه ارسطو و هر علمی را نابود می‌سازد، ^۳ با قدیس توماس در توافق است. و مطمئناً عقیده قدیس توماس این بود که هرچند به طور مثال طبیعت انسان‌ها یکسان است، طبیعت مشترکی وجود ندارد که همه انسان‌ها در آن سهیم باشند. اما باید به یاد داشت که قدیس توماس از شباهت طبایع تبیینی مابعدالطبیعی به دست می‌دهد؛ زیرا او بر این اعتقاد بود که خدا چیزهایی را خلق می‌کند که به نوع واحدی تعلق دارند، یعنی این چیزها، مطابق با مثال طبیعت انسانی در عقل الهی، دارای طبیعت‌های مشترکی هستند. به هر حال، اوکام این نظریه مثال‌های الهی را کنار گذاشت. نتیجه این بود که از نظر او شباهت‌هایی که موجب مفاهیم کلی هستند، فقط گویی در واقع شباهت‌اند: در باب این شباهت‌ها هیچ دلیلی مابعدالطبیعی وجود ندارد مگر عزم الهی، که به مثال‌هایی الهی وابسته نیست. به عبارت دیگر، قدیس توماس و ویلیام اوکام در انکار این‌که اصلاً کلیات در کثرت ^۴ وجود داشته باشند در یک سوی قرار دارند، اما توماس رد واقع‌گرایی افراطی را با آموزه آوگوستینی کلیات قبل از کثرت ^۵ تلفیق کرد، درحالی‌که اوکام این‌گونه نکرد. ^۶

1. *convenit cum*

2. *Ibid.*, 2, 6, EE. *Respondeo quod conveniunt (Socrates et Plato) aliquibus, quia seipsis, et quod Socrates convenit cum Platone non in aliquo sed aliquo, quia seipso.*

3. *Expositio aurea*, 3, 2, 90, R.

4. *universale in re*

5. *universale ante rem*

6. See vol. II, p. 154.

تفاوت دیگر، هرچند کمتر مهم است، به نحوه سخن گفتن از مفاهیم کلی مربوط می‌شود. همان‌طور که دیدیم، اوکام بر این اعتقاد بود که مفهوم کلی همانا فعلِ فاهمه است. «می‌گویم که قصد اولی همانند قصد ثانوی در واقع فعل فاهمه است، زیرا آنچه به واسطه خیال حفظ شود می‌تواند به واسطه فعل هم حفظ شود.»^۱ به نظر می‌رسد که اوکام به نظریه پتروس آورثولی اشاره می‌کند؛ نظریه‌ای که طبق آن، مفهوم که أبژه ذهن است «خیال» است. اوکام ترجیح می‌دهد بگوید که مفهوم فقط فعل فاهمه است. «قصد اولیه فعلِ فاهمه‌ای است که بیانگر چیزهایی است که نشانه نیستند. قصد ثانوی فعلی است که نمایانگر قصدهای اولیه است.»^۲ و اوکام در ادامه می‌گوید که هر دو قصد اولی و ثانوی در واقع موجوداتی واقعی‌اند و، در واقع، کیفیاتی هستند که وجودی ذهنی در نفس دارند. این که آن‌ها موجوداتی واقعی هستند، در صورتی که آن‌ها افعال فاهمه باشند آشکار است؛ اما شاید عجیب‌تر به نظر برسد که ببینیم اوکام آن‌ها را کیفیات می‌نامد. اما اگر بناست که اظهارات گوناگون او با یکدیگر سازگار تفسیر شوند، نمی‌توان این تصور را داشت که مقصود او این باشد که مفاهیم کلی کیفیاتی واقعاً متمایز از افعال فاهمه‌اند. «هر چیزی که با فرض چیزی متمایز از فعل فاهمه توضیح داده شود می‌تواند بدون فرض چنین چیز متمایزی توضیح داده شود.»^۳ به عبارت دیگر، اوکام آماده است که فقط در خصوص فعل فاهمه سخن بگوید؛ و او برای خلاصی از اسباب انتزاع نوع معقول^۴ اصل صرفه‌جویی را به کار می‌گیرد. مطمئناً در این مورد بین نظریه آکوئینی و نظریه اوکام تفاوتی هست، اما باید به یاد داشت که آکوئینی به شدت بر این تأکید داشت که نوع معقول متعلق معرفت نیست: چیزی است که به واسطه آن درک می‌شود^۵ نه آنچه خود درک می‌شود.^۶

۴. اکنون در موقعیتی هستیم که می‌توانیم به اختصار به بررسی نظریه دانش اوکام بپردازیم. او دانش را به دو نوع اصلی تقسیم می‌کند: دانش واقعی^۷ و دانش عقلی^۸. دانش واقعی با اشیاء واقعی سروکار دارد، به معنایی که فعلاً مورد بحث است، درحالی‌که دانش عقلی با واژه‌هایی سروکار دارد که مستقیماً برای اشیاء واقعی وضع نشده‌اند. از این رو منطق، که با واژه‌های قصد ثانوی مثل «نوع» و «جنس» سروکار دارد، دانشی عقلی

1. *Quodlibet*, 4, 19.2. *Ibid.*3. *Summa totius logicae*, 1, 12.4. *species intelligibiles*5. *id quo intelligitur*6. *id quod intelligitur*; Cf. *S. T.*, 1, 76, 2 ad 4; 1, 85, 2.7. *scientia realis*8. *scientia rationalis*

است. باید به تمایز بین این دو نوع دانش اشاره کرد: در غیر این صورت مفاهیم یا واژه‌ها با اشیاء خلط خواهند شد. به طور مثال، اگر کسی نداند که قصد ارسطو در مقولات^۱ این بود که از کلمات و مفاهیم و نه اشیاء بحث کند، تفسیری که از او به دست می‌دهد به معنای کامل با اندیشه او بیگانه خواهد بود. منطق با واژه‌هایی که قصد ثانوی شده‌اند سروکار دارد، واژه‌هایی که نمی‌توانند بدون عقل^۲، یعنی بدون فعالیت ذهن، وجود داشته باشند؛ بنابراین، منطق با «جملیات»^۳ سروکار دارد. پیشتر گفتم که اوکام زیاد دوست نداشت از مفاهیم کلی، همچون خیالات یا موجودات خیالی، سخن بگوید؛ اما مطلبی که آن موقع در ذهن داشتم این بود که اوکام اعتراضی به این مضمون داشت که آنچه از راه مفهومی کلی می‌شناسیم خیال است و نه چیزی واقعی. او کاملاً آماده بود از واژه‌هایی که قصد ثانوی شده‌اند و در قضایای منطق جای داشتند همچون «جملیات» سخن بگوید، زیرا این واژه‌ها مستقیماً به اشیاء واقعی اشاره نداشتند. اما پیشفرض منطق، که دانش عقلی است، دانش واقعی است، زیرا پیشفرض واژه‌هایی که قصد ثانوی شده‌اند واژه‌هایی هستند که قصد اولی شده‌اند.

دانش واقعی با اشیاء، یعنی با اشیاء فردی، سروکار دارد. اما اوکام همچنین می‌گوید که «دانش واقعی همواره از چیزها همچون اشیائی که مستقیماً شناخته شده هستند سخن نمی‌گوید».^۴ شاید این سخن به نظر متناقض آید، اما اوکام در ادامه توضیح می‌دهد که هر دانشی، چه واقعی یا عقلی، فقط مربوط به قضایاست.^۵ به عبارت دیگر، وقتی که اوکام می‌گوید دانش واقعی با اشیاء سروکار دارد، مقصودش انکار این آموزه ارسطویی نیست که می‌گوید دانش مربوط به کلیات است؛ اما او مجبور است به این آموزه دیگر ارسطویی هم معتقد باشد که فقط افراد وجود دارند. پس، دانش واقعی با قضایای کلی سروکار دارد؛ و مثال‌هایی از قضایای «انسان قادر به خندیدن است» و «هر انسانی قادر به آموزش است» می‌آورد؛ اما واژه‌های کلی برای اشیاء جزئی وضع می‌شوند و نه برای واقعیت‌هایی کلی که به گونه‌ای برون‌ذهنی وجود دارند. پس اگر اوکام می‌گوید که دانش واقعی به واسطه واژه‌ها^۶ با اشیاء فردی سروکار دارد، مقصود او این نیست که دانش واقعی با موجودات واقعی که اشیاء فردی هستند ارتباطی ندارد. دانش با صدق یا کذب قضایا

1. *Categories*3. *fabrications*5. *Ibid.*2. *sine ratione*4. 1 *Sen.*, 2, 4, M.6. *means of terms (mediantibus terminis)*

سروکار دارد؛ اما این سخن که قضیه دانش واقعی صادق است، برابر با این سخن است که قضیه دانش واقعی در همه آن اشیاء فردی‌ای که واژه‌های آن قضیه نشانه‌های طبیعی آن اشیاء فردی‌اند صادق است. تفاوت بین دانش واقعی و دانش عقلی در این است که «اجزاء، یعنی واژه‌های قضایای مورد نظر دانش واقعی، برای اشیاء وضع می‌شوند، و این برخلاف واژه‌های قضایای مورد نظر دانش عقلی است، زیرا واژه‌های این قضایا برای واژه‌های دیگری وضع می‌شوند»^۱.

۵. بنابراین، اصرار اوکام بر این که فقط پدیده‌های منفرد وجود دارند به این معنا نیست که او دانشی را که علم به قضایای کلی است انکار می‌کند. او منکر نظریه‌های ارسطویی درباره اصول «برهان‌ناپذیر»^۲ و «برهان»^۳ هم نیست. در خصوص اصول برهان‌ناپذیر، یک اصل ممکن است به این معنا برهان‌ناپذیر باشد که ذهن به محض این که معنای واژه‌های قضیه را به دست آورد می‌تواند قضیه را بپذیرد، یا ممکن است به این معنا برهان‌ناپذیر باشد که به گونه بدیهی فقط از راه تجربه شناخته می‌شود. «برخی از اصول اولیه خودبخود»^۴ (یا به روش تحلیلی) شناخته نمی‌شوند، بلکه فقط از راه تجربه شناخته می‌شوند، مثل قضیه «هر حرارتی گرم‌کننده است»^۵ در خصوص برهان، اوکام این تعریف ارسطویی را می‌پذیرد که برهان قیاسی است که دانش به بار می‌آورد؛ اما او در ادامه به تحلیل معانی گوناگون دانستن^۶ می‌پردازد. دانستن می‌تواند به معنای فهم بدیهی حقیقت باشد؛ و بدین معنا حتی حقایق ممکن، مثل این حقیقت که اکنون می‌نشینم، می‌تواند [نوعی] دانستن باشد. دوم این که دانستن می‌تواند به معنای فهم بدیهی حقایق ضروری باشد که غیر از حقایق ممکن است. سوم، دانستن می‌تواند به معنای «فهم یک حقیقت ضروری به واسطه فهم بدیهی دو حقیقت ضروری باشد...» و «دانستن» مندرج در تعریف فوق به همین معناست.^۷

همین اصرار بر حقایق ضروری را نباید به این معنا گرفت که از نظر اوکام نمی‌توان درباره اشیاء ممکن شناخت علمی داشت. در واقع، او بر این تصور نبود که قضیه ایجابی و خبری مربوط به اشیاء ممکن و مربوط به زمان حال (یعنی در ارتباط با حکایت‌کننده) می‌تواند حقیقتی ضروری باشد؛ بلکه او بر این اعتقاد بود که قضایای ایجابی و خبری

1. *Ibid.* , 2, 4, O.

3. demonstration

5. *Summa totius logicae*, 3, 2.

7. *Ibid.*

2. indemonstrable

4. *per se nota*

6. know (*scire*)

چون واژه‌هایی دارند که برای اشیاء ممکن وضع شده‌اند می‌توانند ضروری باشند، به شرط این‌که آن‌ها قضایای سلبی یا فرضی مربوط به امر محتمل باشند یا بتوان آن‌ها را معادل با این قضایا در نظر گرفت.^۱ به عبارت دیگر، اوکام قضایای ضروری را به این عنوان که معادل با قضایای فرضی‌اند حاوی واژه‌هایی می‌دانست که برای اشیاء ممکن وضع شده‌اند، به این معنا که آن‌ها در مورد هر چیزی که «موضوع - واژه‌ها»^۲ در زمان وجود آن چیز برای آن چیز وضع می‌شوند صادق‌اند. بنابراین، قضیه «هر الفی ب است» (آن‌جا که الف برای اشیاء ممکن و ب برای داشتن صفتی وضع می‌شود) وقتی ضروری است که معادل باشد با [قضیه] «اگر الفی وجود دارد ب است» یا «اگر در مورد چیزی این سخن درست باشد که آن چیز الف است این هم در مورد آن درست است که آن چیز ب است». برهان، از نظر اوکام، برهان صفات یک موضوع است، نه برهان وجود آن موضوع. برای مثال، نمی‌توانیم اثبات کنیم که نوع معینی از گیاه وجود دارد، اما شاید بتوانیم اثبات کنیم که آن گیاه خاصیت معینی دارد. در حقیقت، می‌توانیم از راه تجربه بدانیم که آن گیاه این خاصیت را دارد، اما اگر دانستن این حقیقت فقط به این دلیل باشد که آن را تجربه کرده‌ایم، پس «دلیل» این حقیقت را نمی‌دانیم. با این حال، اگر بتوانیم با تکیه بر طبیعت گیاه (که البته پیشفرض شناخت آن تجربه است) ثابت کنیم که آن گیاه ضرورتاً این خاصیت را دارد، شناخت برهانی داریم. اوکام به این نوع شناخت اهمیت قابل ملاحظه‌ای می‌داد: بعید بود که او «قیاس صوری»^۳ را خوار شمارد. «شکل [استدلال] قیاسی در هر قلمروی به یک اندازه معتبر است».^۴ البته مقصود اوکام این نبود که همه قضایای صادق را می‌توان به نحو قیاسی اثبات کرد؛ اما او دریافت که در همه اموری که می‌توان به شناخت علمی رسید استدلال قیاسی [نیز] با ارزش است. به عبارت دیگر، او به ایده ارسطویی «علم» برهانی وفادار ماند. با توجه به این واقعیت که اوکام «تجربه‌گرا» نامیده می‌شود، جنبه «عقل‌گرایانه» فلسفه او را نیز باید به یاد داشت. او هرگاه می‌گفت که علم با قضایا سروکار دارد، مقصودش این نبود که علم کاملاً از واقعیت جداست یا این‌که برهان نمی‌تواند درباره اشیاء چیزی به ما بگوید.

1. *Ibid.*

3. syllogism

2. subject-terms

4. 1 *Sent.*, 2, 6, D.

اوکام (۳)

شناخت شهودی - قدرت خدا بر ایجاد «شناخت» شهودی دربارهٔ شئی ناموجود - امکان نظم جهانی - رابطه‌ها - علیت - حرکت و زمان - نتیجه

۱. بر طبق نظر اوکام، دانش با قضایای کلی سروکار دارد، و برهان قیاسی آن‌گونه استدلالی است که به معنای دقیق شایستهٔ دانش است: تأیید در علم، تأیید صدق یک قضیه است. اما این بدان معنا نیست که از نظر اوکام شناخت علمی شناختی پیشینی^۱ به معنای بسط و گسترش اصول و افکار «فطری»^۲ است. برعکس، شناخت شهودی شناخت نخستین و بنیادی است.^۳ به‌طور مثال، اگر این قضیه را در نظر بگیریم که کل از جزء بزرگ‌تر است، تصدیق خواهیم کرد که ذهن به محض این که معنای این واژه‌ها را دریابد صحت این قضیه را تأیید خواهد کرد؛ اما این سخن بدان معنا نیست که این اصل فطری است. این قضیه بدون تجربه تأیید نخواهد شد، و معنای واژه‌های آن را هم نخواهیم فهمید. همچنین، در موردی که بتوان اثبات کرد که صفتی به موضوعی تعلق دارد، از راه تجربه یا شناخت شهودی است که می‌دانیم چنین موضوعی وجود دارد. برای مثال، پیشفرض اثبات صفت آدمی داشتن شناخت شهودی از انسان‌هاست. «هیچ چیزی را به‌خودی‌خود نمی‌توان شناخت مگر این‌که به‌نحو شهودی شناخته شده

1. *a priori*

2. *innate*

۳. منظور اوکام از «شناخت شهودی» همان «شناخت تجربی» است. - م.

باشد.^۱ او کام در این جا نشان می دهد که ما نمی توانیم از ذات الهی آن گونه که در خود است شناختی طبیعی داشته باشیم، زیرا از خدا شهود طبیعی نداریم؛ اما این اصل یک اصل عام است. هر شناختی مبتنی بر تجربه است.

مقصود از شناخت شهودی چیست؟ «شناخت شهودی^۲ هر چیز آن گونه شناختی است که آدمی به یاری آن می تواند بداند که آیا آن چیز وجود دارد یا نه؛ و اگر وجود داشته باشد، عقل مستقیماً حکم می کند که این چیز وجود دارد و آشکارا نتیجه می گیرد که آن چیز هست، مگر این که از قضا، به دلیل برخی نواقص چنین شناختی، آن حکم به تأخیر بیفتد.»^۳ بدین ترتیب، شناخت شهودی درک مستقیم وجود یک چیز است، و ذهن را قادر می سازد درباره وجود آن چیز قضیه ای امکانی صادر کند. اما شناخت شهودی هم آن گونه شناختی است که «هرگاه چیزهایی شناخته می شوند که یکی از آن ها به دیگری تعلق دارد، یا از دیگری دور است یا به نحو متمایزی با دیگری در ارتباط است، ذهن بی درنگ، به سبب همان درک ساده ای که از آن چیزها دارد، درمی یابد که آیا این چیز به دیگری تعلق دارد یا نه، آیا دور از دیگری است یا نه، و در مورد سایر حقایق امکانی هم همین طور است... به طور مثال، اگر سقراط واقعاً سفیدپوست است، درک از سقراط و سفیدپوستی، و این که می توان به طور بدیهی دانست که سقراط سفیدپوست است، شناختی شهودی است. و، به طور کلی، هر ادراک ساده واژه یا واژه هایی، یعنی یک چیز یا چیزهایی که با آن می توان به حقایق امکانی مخصوصاً در باب اکنون دست یافت، شناختی شهودی است.»^۴ بدین ترتیب، شناخت شهودی حاصل ادراک های مستقیم از اشیاء موجود است. مفهوم شیء فردی بیان طبیعی ذهن از ادراک آن شیء است، مشروط بر این که آدمی مفهوم را همچون میانجی محسوس^۵ شناخت تفسیر نکند. «این را بگویم که در هیچ ادراک شهودی، چه حسی و چه عقلانی، شیء در این حالت واقع نمی شود که حدّ وسط بین آن شیء و فعلی شناخت باشد. یعنی، سخن من این است که خود شیء بی هیچ واسطه ای میان خودش و فعلی که با آن دریافت یا ادراک شود مستقیماً شناخته می شود.»^۶ به عبارت دیگر، شهود ادراک مستقیم شیء یا اشیائی است که به طور طبیعی به این حکم منجر می شود که این شیء وجود دارد، یا به قضایای امکانی دیگری

1. 1 *Sent.*, 3, 2, F.

3. *Prol. Sent.*, 1, 2.

5. *medium quo*

2. intuitive knowledge (*notitia intuitiva*)

4. *Ibid.*

6. 1 *Sent.*, 27, 3, K.

مربوط به آن می‌انجامد، مثلاً «آن سفید است». ضمانت چنین احکامی فقط بداهت آن‌هاست، یعنی خصیصهٔ بدیهی شهود، همراه با خصیصهٔ طبیعی جریانی همراه است که به حکم دادن منجر می‌شود. «بنابراین، سخن من این است که شناخت شهودی همانا شناخت فردی به معنی واقعی است... زیرا شناخت شهودی بالطبع حاصل یک چیز [خاص] است و نه چیز دیگر، و نمی‌تواند معلول چیز دیگری باشد.»^۱

روشن است که سخن اوکام فقط دربارهٔ احساس نیست: سخن او در مورد شهود عقلی شیء فردی است، که معلول آن شیء و نه شیء دیگر است. به علاوه، از نظر او، شهود به شهود اشیاء محسوس یا مادی محدود نیست. او صریحاً می‌گوید که ما افعال خود را به نحو شهودی می‌شناسیم، و این شهود به صدور قضایایی مثل این منجر می‌شود که «فهمی وجود دارد» و «اراده‌ای وجود دارد».^۲ «ارسطو می‌گوید که هیچ‌یک از چیزهایی که بیرونی هستند شناخته نمی‌شوند، مگر این‌که ابتدا به احساس درآمده باشند؛ و طبق نظر او این چیزها فقط محسوساتند. و چنین «حکمی»^۳ دربارهٔ آن چیزها صادق است؛ اما در خصوص ارواح صادق نیست».^۴ از آن‌جا که شناخت شهودی بر شناخت انتزاعی مقدم است، طبق نظر اوکام می‌توانیم به یاری زبان متأخر او بگوئیم که از نظر وی «ادراک حسی»^۵ و درون‌نگری دو منبع کل دانش طبیعی ما از واقعیت موجود است. بدین معنا می‌توان او را «تجربه‌گرا»^۶ نامید؛ اما او در این باب، در مقایسه با فیلسوفان قرون وسطایی دیگری که به تصورات فطری و شناخت صرفاً پیشینی از واقعیت موجود باور نداشتند، «تجربه‌گرا»یی بیش نبود.

۲. دیدیم که از نظر اوکام شناخت شهودی یک چیز حاصل همان چیز است و نه چیزی دیگر. به عبارت دیگر، ضامن شهود، به معنای ادراک مستقیم موجود منفرد، خود شهود است. اما، همان‌طور که به‌خوبی معلوم است، او بر این اعتقاد بود که خدا می‌تواند در ما موجب شهود چیزی شود که در واقع وجود ندارد. «شناخت شهودی از راه امور طبیعی نمی‌تواند حاصل شود، مگر این‌که متعلق شناخت در فاصلهٔ مناسبی قرار داشته باشد؛ اما شناخت شهودی می‌تواند با واسطهٔ امور فوق طبیعی حاصل شود.»^۷ «اگر

1. *Quodlibet*, 1, 13.

3. authority

5. sense-perception

7. 2 *Sent.*, 15, E.2. *Ibid.*, 1, 14.4. *Ibid.*

6. empiricist

بگویند که آن (شهود) می‌تواند فقط حاصل خدا باشد، درست است.^۱ «شناخت شهودی^۲ می‌تواند به خواست خدا از امری ناموجود حاصل شود.»^۳ بنابراین، در میان قضایایی که مورد انتقاد اوکام است، قضیه‌ای به این مضمون می‌یابیم که «این‌گونه نیست که شناخت شهودی فی‌نفسه و ضرورتاً بیشتر از چیزی موجود حاصل شود تا چیزی ناموجود، و این‌گونه نیست که بیشتر به وجود معطوف باشد تا به غیر وجود». بی‌تردید، تفسیر خلاصه‌وار موضع اوکام همین است؛ و از آن‌جا که به نظر می‌رسد این تفسیر در تناقض با شرح او درباره‌ی ماهیت همان شناخت شهودی است که متمایز از شناخت انتزاعی است (به معنای شناختی که از وجود یا عدم چیزهایی که واژه‌ها در قضیه برای آن‌ها وضع شده‌اند به دست می‌آید)، شاید ملاحظات بعدی در روشن‌تر شدن موضع او مفید باشند.

الف) وقتی اوکام می‌گوید که خدا می‌تواند در ما در مورد شیء ناموجودی شهود ایجاد کند، تکیه او بر صدق این قضیه است که خدا می‌تواند هر چیزی را که معمولاً به وساطت علت‌های ثانوی ایجاد می‌کند مستقیماً برآورده و حفظ کند. به‌طور مثال، شهود ستاره‌ها معمولاً و طبیعتاً در ما به واسطه وجود واقعی ستاره‌ها ایجاد می‌شود. این سخن برابر این سخن است که خدا شناخت شهودی ستاره‌ها را در ما به واسطه علت ثانوی، یعنی خود ستاره‌ها، ایجاد می‌کند. پس، براساس اصل اوکام، خدا می‌توانست این شهود را مستقیماً، بدون علت ثانوی، ایجاد کند. اگر این مستلزم تناقض می‌بود، خدا نمی‌توانست آن کار را بکند؛ اما این کار مستلزم تناقض نیست. «هر معلولی که خدا به وساطت علت ثانویه‌ای موجب وجودش می‌شود، خود او می‌تواند آن را مستقیماً ایجاد کند.»^۴

ب) اما خدا نمی‌تواند از این قضیه که ستاره‌ها وجود دارند، آن‌گاه که وجود ندارند، در ما شناخت بدیهی ایجاد کند، زیرا آوردن کلمه «بدیهی» دلالت بر این دارد که ستاره‌ها در واقع وجود دارند. «خدا نمی‌تواند در ما آنچنان شناختی ایجاد کند که بدان وسیله به گونه‌ای بدیهی دریابیم که یک شیء وجود دارد ولو این‌که وجود نداشته باشد، زیرا این

1. *Quodlibet*, 1, 13.3. *Ibid.*, 6, 6.2. (intuitive knowledge) *cognitio intuitiva*4. *Ibid.*

امر مستلزم تناقض است؛ چنین شناخت بدیهی به این معناست که این شناخت در واقع مثل شناختی است که قضیه‌ای تأیید شده بیانگر آن است.^۱

پ) پس، به نظر می‌رسد که مقصود اوکام این باشد که خدا می‌توانست در ما فعل شهود به چیزی را که در واقع وجود ندارد ایجاد کند، به این معنا که او می‌توانست در ما آن‌گونه شرایط جسمانی و روانی بیافریند که معمولاً ما را به تأیید این قضیه رهنمون سازد که آن چیز وجود دارد. به طور مثال، خدا می‌توانست در اندام‌های بینایی ما همهٔ آثاری را که به شکل طبیعی با نور ستاره‌ها ایجاد می‌شوند مستقیماً ایجاد کند. یا کسی می‌تواند این موضوع را بدین نحو مطرح کند: خدا نمی‌تواند در من مشاهدهٔ واقعی لکهٔ سفید موجودی را، آن‌گاه که این لکهٔ سفید موجود نیست، ایجاد کند؛ زیرا این امر مستلزم تناقض است. اما او می‌تواند همهٔ شرایط طبیعی - روانی را که مستلزم دیدن لکه‌ای سفید است، ولو این‌که لکهٔ سفیدی در واقع وجود نداشته باشد، در من ایجاد کند.

ت) اوکام در نقادی‌هایش از واژه‌هایی استفاده کرده است که به نظر مبهم و نامناسب می‌آیند. از سویی، پس از اظهار این‌که خدا نمی‌تواند این شناخت بدیهی را که چیزی وجود دارد، آن‌گاه که آن چیز وجود ندارد ایجاد کند، می‌افزاید که «خدا می‌تواند 'باوری' ایجاد کند که به یاری آن بر این عقیده باشم که ناموجودی موجود است»، و توضیح می‌دهد که «این باور امری انتزاعی خواهد بود، نه شهودی».^۲ اگر بتوان آن را بدین معنا گرفت که خدا می‌توانست همهٔ شرایط جسمانی - روانی را در ما بیافریند که با موجود بودن ستاره‌ها طبیعتاً آن را می‌داشتیم، اگر ستاره‌ها هم موجود نبودند، ما بدین وسیله از این‌که ستاره‌ها چه هستند شناختی حاصل می‌کردیم (تا آن‌جا که بتوان این را از راه مشاهده به دست آورد)، هرچند نمی‌توان این شناخت را به درستی «شهود» نامید. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که اوکام بر این اعتقاد است که خدا می‌تواند از شیئی ناموجود «شناختی شهودی» در ما ایجاد کند، ولو این‌که آن شناخت «بدیهی» نباشد. به علاوه، به نظر نمی‌رسد که مقصود او فقط این باشد که خدا می‌توانست از ماهیت این شیء شناختی شهودی در ما ایجاد کند؛ زیرا او قبول دارد که «خدا می‌تواند پذیرشی ایجاد کند که در ردهٔ پذیرش بدیهی این قضیهٔ امکانی است که 'این سفیدی وجود دارد'، آن‌گاه که وجود نداشته باشد».^۳ اگر بتوان به درستی گفت که خدا می‌تواند

1. *Ibid.*, 5, 5.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

پذیرش قضیه‌ای را در ما ایجاد کند که وجود شینی ناموجود را اثبات می‌کند، و اگر بتوان این پذیرش را نه تنها «باور» بلکه همچنین «شناخت شهودی» نامید، پس فقط می‌توان بر این تصور بود که بهتر است بر این اعتقاد باشیم که خدا می‌تواند شناختی شهودی در ما ایجاد کند که در واقع اصلاً شناخت شهودی نیست. و به نظر می‌رسد که این سخن مستلزم تناقض است. چنین می‌نماید که توصیف «شناخت شهودی» با کلمات «غیربدیهی» معادل با ابطال «شناخت شهودی» به دلیل «غیربدیهی» بودن آن باشد.

منظورم این است که این مشکلات را، از دیدگاه اوکام، احتمالاً بتوان به نحو رضایت‌بخشی حل کرد. به طور مثال، او می‌گوید «این که هیولایی»^۱ از راه شهود دیده شود یک تناقض است؛ اما «این تناقض نیست که آنچه دیده می‌شود در واقعیت خارج از نفس چیزی نباشد، تا وقتی که بتواند معلول [نفس] باشد یا گهگاه واقعیتی بالفعل باشد».^۲ اگر خدا ستاره‌ها را معدوم کرده بود، باز می‌توانست مشاهده‌ای را که قبلاً اتفاق افتاده بود در ما ایجاد کند، تا آن‌جا که این مشاهده به نحو ذهنی در نظر گرفته شده باشد، همان‌طور که می‌توانست مشاهده چیزی را که در آینده اتفاق خواهد افتاد به ما بدهد. هر دو مشاهده ادراک مستقیم‌اند، مشاهده نخست مشاهده چیزی است که بوده است و مشاهده دوم مشاهده چیزی است که خواهد بود. اما، حتی در آن موقع، شگفت‌آور است که گفته شود اگر این قضیه را قبول کنیم که «این چیزها اکنون وجود دارند»، این قبول را خدا می‌توانست ایجاد کند، مگر این‌که آدمی مایل باشد که بگوید خدا می‌توانست ما را فریب دهد. از قرار معلوم، رقبای الهیاتی اوکام با این مطلب مخالف بودند، و نه به صرف این ادعا که خدا می‌توانست مستقیماً در اندام‌های حسی ما تأثیر بگذارد. اما باید به یاد داشت که اوکام بدهات را، که عینی است، از یقین که حالتی نفسانی است متمایز می‌سازد؛ یقین داشتن ضامن مطمئن بدهات داشتن نیست.

ث) در هر حال، باید به یاد داشت که اوکام از جریان طبیعی رویدادها سخن نمی‌گوید. او نمی‌گوید که خدا در واقع بدین نحو عمل می‌کند: او فقط می‌گوید که خدا به دلیل قدرت مطلق که دارد می‌تواند بدین نحو عمل کند. اما این که خدا قادر مطلق است، از نظر اوکام، حقیقتی نیست که بتوان از راه فلسفه اثبات کرد: آن فقط از راه ایمان شناخته می‌شود. بنابراین، اگر به این موضوع از دیدگاهی صرفاً فلسفی نگاه کنیم، این مسئله که شهود امور ناموجود را خدا در ما ایجاد می‌کند اصلاً مطرح نمی‌شود. از سوی دیگر، آنچه اوکام باید در این باب بگوید به نحو شگفت‌آوری گرایش او را، در مقام اندیشمندی

1. chimera

2. Ibid., 6, 6.

که دلمشغولی‌های فلسفی چشمگیری دارد، به عبور از نظم صرفاً فلسفی و طبیعی و اثربذیری‌اش از اختیار و قدرت مطلق الهی این امر روشن می‌سازد. همین‌طور، یکی از اصول عمده اوکام را روشن می‌سازد، یعنی وقتی که دو چیز از هم متمایزند، مطلقاً هیچ ضرورتی وجود ندارد که بین آن‌ها ارتباط برقرار باشد. مشاهده‌ای که از ستاره‌ها داریم، همچون یک فعل، از خود ستاره‌ها متمایز است؛ بنابراین، آن مشاهده می‌تواند از ستاره‌ها جدا باشد، به این معنا که قدرت مطلق الهی می‌تواند ستاره‌ها را نابود سازد و مشاهده آن‌ها را حفظ کند. اوکام همواره گرایش به این داشت که از روابط ظاهراً ضروری که به نظر می‌رسد به نحوی قدرت مطلق الهی را محدود می‌سازند گذر کند، مشروط بر این‌که در پاسخ او نتوان انکار قضیه‌ای را اثبات کرد که چنین رابطه ضروری‌ای را مستلزم انکار اصل تناقض می‌سازد.

۳. اصرار اوکام بر شناخت شهودی به مثابه مبنا و منشأ همه شناخت ما از موجودات، همان‌طور که دیدیم، بیانگر جنبه «تجربه‌گرایانه» فلسفه اوست. می‌توان گفت که این جنبه از اندیشه او در این اصرارش نیز منعکس شده است که نظم جهانی تابع قصد الهی است. اسکوتوس بین قصد غایت و قصد وسیله خدا فرق گذاشته بود، به‌طوری که گویی می‌توان به نحو معناداری «ابتدا» از اراده غایت و «سپس» از انتخاب وسیله خدا سخن گفت. اما اوکام مخالف این نحوه سخن‌گفتن بود. «به نظر نمی‌رسد که این سخن درست باشد که خدا غایت را قبل از چیزی که برای غایت (در نظر گرفته شده است) اراده می‌کند، زیرا در آن‌جا (در خدا) نه چنین تقدم افعالی وجود دارد و در آن‌جا (در خدا) نه چنین لحظه‌هایی که او مسلم می‌گیرد.^۱ جدای از «انسان‌گونه‌انگاری‌ها»^۲ی چنین زبانی، به نظر می‌رسد که چنین زبانی به کل امکان نظم جهانی آسیب می‌رساند. قصد غایت و قصد وسیله هر دو کاملاً امور امکانی‌اند. البته، این بدان معنا نیست که باید تصویری که از خدا به دست می‌دهیم «آب‌مرد»^۳ بوالهوسی باشد که می‌تواند در هر روز و هر لحظه نظم جهانی را تغییر دهد. براساس این پیشفرض که خدا نظم جهانی را برگزیده است، آن نظم پایدار می‌ماند. اما قصد نظم به هیچ وجه ضرورتی ندارد: آن معلول قصد الهی و فقط قصد الهی است.

البته، این موضع عمیقاً با دیدگاه اوکام درباره قدرت مطلق و اختیار الهی مرتبط است؛

1. 1 *Sent.*, 41, 1, E.

2. anthropomorphisms

3. superman

و ممکن است به نظر برسد که سخن گفتن از آن با این عنوان که در هر حال منعکس‌کننده جنبه «تجربه‌گرایانه» فلسفه اوست بیجا باشد، زیرا این موضع موضع یک الهی‌دان است. اما مقصود من همین است. اگر نظم جهان کاملاً مشروط به قصد الهی باشد، بدیهی است که استنتاج پیشینی آن محال است. اگر بخواهیم بدانیم که نظم جهانی چیست، باید به بررسی این نکته پردازیم که آن در واقع چیست. موضع اوکام در وهله نخست موضع یک الهی‌دان است؛ اما نتیجه طبیعی آن تمرکز بر حقایق بالفعل و منع این تصور است که می‌توان نظم جهان را با استدلالی صرفاً پیشینی بازسازی کرد. اگر چنین تصویری در واقع‌گرایی ماقبل‌کانتی اروپای دوره کلاسیک فلسفه «جدید» به ظهور می‌رسد، منشأ آن را مطمئناً نباید در اوکام‌گرایی قرن چهاردهم جست‌وجو کرد؛ البته، آن را باید با نفوذ ریاضیات و فیزیک ریاضی در ارتباط دانست.

۴. پس، تمایل اوکام‌گویی به این بود که جهان را به «مطلق‌ها» تقسیم کند. یعنی تمایل او به تقسیم جهان به موجودات متمایزی بود که هر یک از آن‌ها به خدا وابسته باشد، اما بین آن‌ها رابطه‌ای ضروری وجود نداشته باشد: از نظر منطقی، نظم جهان بر قصد الهی پیشی ندارد، بلکه منطقاً مؤخر بر قصد الهی موجودات ممکن‌الوجود منفرد است. و همان میل در بحث او از رابطه‌ها نیز منعکس شده است. به محض قبول این‌که فقط موجودات متمایز منفرد وجود دارند و تنها تمایز مستقل از ذهن، تمایز واقعی یعنی تمایز بین موجودات جدای از هم یا جدایی‌پذیر است، این نتیجه به بار می‌آید که اگر هر رابطه‌ای یک موجود متمایز، یعنی تمایز از واژه‌های این رابطه باشد، این رابطه باید واقعاً متمایز از واژه‌ها، یعنی جدا یا جدایی‌پذیر باشد. «اگر بر این اعتقاد بودم که هر رابطه یک چیز است، می‌بایست همراه با یوهانس (اسکوتوس) بگویم که رابطه چیزی متمایز از 'موضوع'^۱ خود است، اما باید در این سخن خود (با او) مخالفت کنم که هر رابطه‌ای در واقع از موضوع خود جداست... زیرا در مخلوقات به تمایزی ظاهری قائل نیستیم.»^۲ اما بیهوده است که معتقد باشیم رابطه در واقع از موضوع خود جداست. اگر این‌گونه بود، خدا می‌توانست رابطه پدری را ایجاد کند و آن را به کسی که هرگز چنین رابطه‌ای را به وجود نیاورده است اعطا کند. حقیقت این است که آدمی وقتی «پدر» نامیده می‌شود که کودکی را به وجود آورده باشد؛ و هیچ نیازی به این نیست که وجود موجود سومی در نظر گرفته شود، یعنی رابطه‌ای که پدر را به کودک ربط دهد.

همین طور، می‌گویند که زید شبیه به عمرو است، زیرا به‌طور مثال، زید و عمرو هر دو انسان‌اند یا زید و عمرو هر دو سفیدند: ضرورتی ندارد که علاوه بر جوهرها و کیفیات «مطلق» موجود سومی، یعنی رابطه تشابه، در نظر گرفته شود؛ و اگر کسی موجود سومی را در نظر بگیرد به نتایج بیهوده‌ای می‌رسد.^۱ رابطه‌ها اسامی یا واژه‌هایی‌اند که بر مطلق‌ها دلالت دارند؛ و رابطه به معنای دقیق آن بیرون از ذهن واقعیت ندارد. مثلاً، نظم جهانی به‌طور عینی و واقعی از اجزاء موجود جهان متمایز نیست.^۲ اوکام نمی‌گوید که رابطه با موضوع خود یکی است. «نمی‌گوییم که رابطه، در واقع، با موضوع خود یکی است؛ اما می‌گوییم که رابطه موضوع نیست، بلکه فقط «معنا» یا مفهومی در نفس است که بر چیزهای مطلق متعددی دلالت دارد.»^۳ البته، اصلی که اوکام بر آن تکیه دارد اصل صرفه‌جویی است: روشی را که بدان‌نحو درباره رابطه‌ها سخن می‌گوییم می‌توان، بدون این‌که رابطه‌ها را موجوداتی واقعی در نظر گرفت، به‌نحو رضایت‌بخشی تحلیل کرد و توضیح داد. از نظر اوکام، ارسطو بر همین اعتقاد بود. به‌طور مثال، ارسطو نمی‌پذیرد که هر محرکی ضرورتاً خود متحرک است. اما این عقیده بر این نکته دلالت دارد که رابطه‌ها موجوداتی متمایز از اشیاء مطلق نیستند؛ زیرا اگر این‌گونه بودند، «محرک» رابطه‌ای را دریافت می‌کرد و بنابراین خودش «متحرک» می‌شد.^۴ بنابراین، رابطه‌ها «معانی» یا واژه‌هایی‌اند که بر مطلق‌ها دلالت دارند؛ هرچند باید افزود که اوکام استفاده از این آموزه را فقط به عالم مخلوق محدود می‌داند: در تثلیث رابطه‌ها واقعی‌اند.

این نظریه طبعاً بر دیدگاه اوکام درباره رابطه بین مخلوقات و خدا تأثیر گذارد. در قرون وسطا، در بین پیشینیان اوکام، این آموزه که مخلوق رابطه‌ای واقعی با خدا دارد، هرچند رابطه خدا با مخلوق فقط رابطه‌ای ذهنی است، آموزه‌ای عمومی بوده است. اما براساس دیدگاه اوکام درباره رابطه‌ها، این فرق‌گذاری عملاً بی‌اعتبار می‌شود. رابطه‌ها را می‌توان به دو موجود «مطلق» تحلیل کرد؛ و در این مورد، گفتن این سخن که بین مخلوقات و خدا روابط مختلفی وجود دارد عین گفتن این سخن است که تا وقتی این نوع سخن گفتن جایز است که خدا و مخلوقات موجودات مختلفی باشند. کاملاً درست است که خدا مخلوقات را ایجاد و حفظ کرده و مخلوقات نمی‌توانند جدا از خدا وجود داشته باشند؛ اما این بدان معنا نیست که موجود مرموزی بر مخلوقات اثر می‌گذارد که نامش رابطه

1. Cf. *Expositio aurea*, 2, 64, V.2. 1 *Sent.*, 30, 1, S.3. *Ibid.*, 30, 1, R.4. *Expositio aurea*, 2, 64, R.

ذاتی و وابستگی است. ما مخلوقات را بالذات در ارتباط با خدا تصور می‌کنیم و درباره آن‌ها سخن می‌گوییم، اما آنچه بالفعل وجود دارد از سویی خداست و از سوی دیگر مخلوقاتند، و نیازی به فرض موجود دیگری نیست. اوکام بین معانی مختلفی که «رابطه واقعی» و «رابطه ذهنی» را بدان معناها می‌توان فهمید فرق می‌گذارد؛^۱ و مایل است بگوید که رابطه مخلوقات با خدا رابطه‌ای «واقعی» است و نه «ذهنی»، اگر این سخن به این معنا گرفته شود که خدا سنگ را ایجاد و حفظ کرده است؛ ایجاد و حفظ واقعی است و به عقل آدمی وابسته نیست. اما او این تصور را رد می‌کند که در سنگ موجود دیگری علاوه بر خود سنگ وجود داشته باشد که بتوان آن را «رابطه واقعی» نامید.

شایسته است اختصاصاً به شیوه بخصوصی اشاره شود که اوکام بدان طریق می‌کوشد اثبات کند که تصور روابطی واقعی که جدا از موضوع خود باشند تصوری بیجاست. اگر انگشت خود را حرکت دهم، موضع آن در نسبت با کل اجزاء جهان تغییر می‌یابد. و اگر روابطی واقعی متمایز از موضوع خود وجود داشته باشند، «این نتیجه به بار می‌آید که با حرکت انگشت کل جهان، یعنی آسمان و زمین، بی‌درنگ به هم می‌ریزد».^۲ به علاوه، اگر همان‌طور که اوکام می‌گوید اجزاء جهان لایتناهی باشند، این نتیجه به بار می‌آید که هرگاه انگشت را به حرکت درآورم، در جهان حوادث تازه بی‌شماری اتفاق می‌افتد. او این نتیجه‌گیری را بیهوده می‌داند.

پس، از نظر اوکام، جهان عبارت از «مطلق‌ها»، یعنی جوهرها و اعراض مطلق است که می‌توانند با یکدیگر کم‌وبیش قرابت مکانی داشته باشند، اما تحت تأثیر موجودات رابطی که «رابطه‌های واقعی» نامیده می‌شوند نباشند. به نظر می‌رسد که این نتیجه به دست می‌آید که بیهوده است تصور شود آدمی می‌توانست گویی آینه کل جهان را بخواند. اگر کسی بخواهد درباره جهان چیزی بداند، باید آن را به نحو تجربی بررسی کند. به احتمال زیاد، این دیدگاه را باید نشانه رویکردی «تجربه‌گرایانه» در شناخت جهان تلقی کرد؛ اما این امر قطعاً به این نتیجه منجر نمی‌شود که رشد دانش جدید عملاً در مقابل این‌گونه پیشینه ذهنی قرار دارد. با وجود این، از نظر منطقی می‌توان گفت که اصرار اوکام بر «مطلق‌ها» و دیدگاه او در مورد «رابطه‌ها» از رشد دانش تجربی به نحوی که می‌آید جانبداری کرده است. اگر تلقی بر این باشد که مخلوق رابطه‌ای واقعاً ذاتی با خدا دارد، و اگر نتوان این امر را بدون این رابطه مستتر به درستی فهمید، منطقی است نتیجه

1. 1 Sent., 3Q. 5.

2. 2 Sent., 2. G.

بگیریم که مطالعه به شیوه‌ای که در آن مخلوقات آینه خدا هستند مهم‌ترین و ارزشمندترین نحوه بررسی جهان است، و مطالعه فقط خود مخلوقات، بدون این‌که به خدا ارجاع داده شود، بیشتر نوعی مطالعه نازل‌تر است که فقط شناخت نازل‌تری از جهان به دست می‌دهد. اما اگر مخلوقات «مطلق‌ها»^۱ یند، می‌توان آن‌ها را کاملاً بدون این‌که به خدا ارجاع داده شوند مطالعه کرد. البته، همان‌طور که دیدیم، وقتی اوکام از مخلوقات همچون «مطلق‌ها» سخن می‌گفت به مسئله وابستگی کامل آن‌ها به خدا هیچ توجه نداشت؛ دیدگاه او بیشتر دیدگاه یک الهی‌دان بود؛ اما، با وجود این، اگر بتوانیم ماهیت مخلوقات را بدون ارجاع به خدا بشناسیم، این نتیجه به بار می‌آید که دانش تجربی رشته مستقلی است. جهان را می‌توان به تنهایی و جدا از خدا مطالعه کرد، مخصوصاً اگر، همان‌طور که اوکام معتقد بود، نتوان دقیقاً اثبات کرد که «خدا» به معنای کامل این کلمه وجود دارد. بدین معنا، معقول این است که، همانند م. دُ لاگارد^۲، اوکام‌گرایی را عامل و گامی در جهت زایش «دفع روح»^۳ انگاشت. در عین حال، باید به یاد داشت که خود اوکام بعید بود که یک «دین‌گریز»^۴ یا «عقل‌گرای» جدید باشد.

۵. هرگاه کسی به شرح اوکام از علیت روی می‌آورد، می‌بیند که اوکام علت‌های چهارگانه ارسطو را شرح و بسط می‌دهد. در مورد علت مثالی، که به اعتقاد اوکام سنکا^۴ آن را به عنوان علت پنجمی افزود، «به تعبیر دقیق می‌گویم که علت بودن هر علتی به یکی از چهار وجهی است که ارسطو مطرح کرده است. بنابراین، ایده یا مثال دقیقاً یک علت نیست؛ هرچند اگر کسی اسم 'علت' را برای (دربرگیرنده) هر چیزی که پیشفرض شناخت آن ایجاد آن چیز است بسط دهد، ایده یا مثال به این معنا یک علت است؛ و سنکا از همین معنای وسیع علت سخن می‌گوید».^۵ پس، اوکام تقسیم ارسطویی و سنتی علت را به علت‌های صوری، مادی، غایی و فاعلی می‌پذیرد و اثبات می‌کند که برای هر سنخ علت همخوان‌هایی از همان (سنخ) علیت وجود دارد.^۶

به علاوه، اوکام منکر این نبود که می‌توان از ویژگی‌های شیء مفروضی نتیجه گرفت که علتی دارد یا علتی داشته است؛ و او خود استدلال‌های علی را به کار گرفت. اما او منکر این بود که شناخت ساده^۷ یک چیز بتواند شناخت ساده چیز دیگری را به دست

1. M. de Lagarde

3. secularist

5. 1 *Sent.*, 35, 5, N.7. *notitia incomplexa*

2. lay spirit

4. Seneca

6. 2 *Sent.*, 3, B.

دهد. می‌توانیم اثبات کنیم که هر شیء مفروضی علتی دارد؛ اما نتیجه این اعتقاد آن نیست که ما به مدد آن به شناخت ساده و درست چیزی که علت آن است دست می‌یابیم. دلیل این امر آن است که شناخت مورد بحث از شهود ناشی می‌شود؛ و شهود یک چیز شهود چیز دیگر نیست. البته، این اصل در الهیات طبیعی پیامدهای خود را دارد؛ اما چیزی که در حال حاضر در صدد تأکید بر آن هستیم این است که اوکام متکر این نبود که استدلال علی هم می‌تواند اعتباری داشته باشد. حقیقت این است که از نظر او هرگاه مفاهیم دو چیز مفاهیمی متمایز از یکدیگر باشند، این دو چیز در واقع همواره از یکدیگر متمایز خواهند بود، و وقتی این دو از هم متمایز باشند خدا می‌تواند یکی از آن‌ها را بدون دیگری بیافریند؛ اما آدمی می‌تواند با فرض واقعیت تجربی، آن‌گونه که هست، به روابط علی پی ببرد.

اما، هرچند اوکام به شیوه سنتی از چهار علت نام می‌برد، و هرچند اعتبار استدلال علی را رد نمی‌کند، تحلیل او از علیت فاعلی به نحو چشمگیری رنگی «تجربه‌گرایانه» دارد. در وهله نخست، اصرار او بر این است که هرچند می‌توان دانست هر شیء مفروضی یک علت دارد، تنها راه تعیین علت بودن این شیء معین برای آن شیء معین دیگر تجربه است: نمی‌توانیم از راه استدلال انتزاعی اثبات کنیم که اگر الف یک شیء مخلوق و ب شیء مخلوق دیگری باشد، الف علت ب است. در وهله دوم، آزمون تجربی هر رابطه علی به کارگیری روش‌های حضور و غیاب یا روش «طرْد»^۱ است. مجاز نیستیم که ادعا کنیم الف علت ب است، مگر این که بتوانیم ثابت کنیم که هرگاه الف حضور دارد ب از آن تبعیت می‌کند، و هرگاه الف غایب است هر عامل دیگری هم که بتواند حضور داشته باشد ب از آن تبعیت نمی‌کند. به طور مثال، «اثبات شده است که آتش علت حرارت است، زیرا وقتی که آتش حضور دارد و هر چیز دیگر (یعنی همه عوامل علی ممکن) کنار گذاشته شده است، به دنبال آن، در شیء حرارت‌پذیری که (به آتش) نزدیک می‌شود، حرارت پدید می‌آید... (همین‌طور) اثبات شده است که این شیء علت شناخت شهودی است، زیرا وقتی که همه عوامل دیگر، بجز این شیء، کنار گذاشته می‌شوند شناخت شهودی دست می‌دهد».^۲

این که از راه تجربه می‌دانیم که چیزی علت چیز دیگر است، مسلماً مورد قبول عقل

۱. exclusion (طرْد / منع)

2. 1. Sent., 1, 3, N.

سلیم است. در واقع، تصور اوکام از آزمونی که باید برای تعیین این که آیا الف یا ب یا پ علت ت است، یا آیا باید کثرت علت ها را بپذیریم، به کارگرفت همین موضوع بود. اگر دریابیم که هرگاه الف حضور دارد ت همواره به دنبال آن می آید، حتی آن گاه که ب و پ غایب اند، و هرگاه ب و پ حضور دارند اما الف غایب است و ت هرگز به دنبال الف نمی آید، باید قبول کنیم که الف علت ت است. اما اگر دریابیم که هرگاه الف به تنهایی حضور دارد ت هرگز به دنبال آن نمی آید، اما هرگاه هر دو الف و ب حضور دارند، ت همواره به دنبال آن ها می آید هر چند پ غایب باشد، باید نتیجه بگیریم که الف و ب، هر دو، عامل های علی ایجاد ت هستند. مقصودم از این که این مواضع را مطابق با عقل سلیم نامیدم این است که آن ها مواضعی هستند که بالطبع در توافق با عقل سلیم متعارفند، و هیچ یک از آن ها مواضعی انقلابی نیستند: مقصودم این نیست که بگویم اوکام از منظر علمی کاملاً مدعی همین مطلب بود. برای پی بردن به این که مواردی وجود دارند که در آن موارد نمی توان علت مفروض حادثه ای را، به منظور درک این که در صورت غیبت آن چه اتفاقی می افتد، «کنار گذاشت»، چندان به تأمل نیاز نیست. به طور مثال، برای تعیین این که آیا ماه در جزر و مد ها تأثیر علی دارد یا نه، نمی توانیم ماه را کنار بگذاریم و ببینیم که با غیبت ماه در حرکت جزر و مد ها چه اتفاقی می افتد. اما، نکته ای که در واقع مایلیم توجه را به آن جلب کنم این نیست، زیرا از اندیشمندی که واقعاً با موضوع علمی سروکار ندارد و علاقه بالنسبه اندکی به مطالب مربوط به علوم طبیعی محض نشان می دهد، بیهوده است انتظار داشته باشیم که از «استقرا»^۱ی علمی تلقی کاملی داشته باشد، مخصوصاً در زمانی که علم به آن درجه از پیشرفت نرسیده بود که آشکار کند پیش از این که تأمل در باب روش علمی بتواند واقعاً سودمند باشد مورد نیاز است. نکته ای که به آن توجه دارم بیشتر این است که اوکام در تحلیل خود از علیت فاعلی نشان می دهد که مایل است رابطه علی را به توالی ثابت و دائم تفسیر کند. او در جایی دو معنای علت را از یکدیگر جدا می سازد. در معنای دوم این کلمه، می توان قضیه مقدم را نسبت به تالی «علت» نامید. این معنا مورد نظر ما نیست، زیرا اوکام صریحاً می گوید که مقدم علت تالی به معنای درست این واژه نیست. نظر ما به معنای نخست علت است. «در معنای اول، آن (علت) به معنای چیزی است که چیز دیگری معلول آن باشد؛ و بدین معناست که می توان آن چیزی را که با مسلّم گرفتن آن، چیز دیگری مسلّم گرفته

می‌شود و با مسلّم‌نگرفتن آن، چیز دیگری مسلّم گرفته نمی‌شود علت ناامید.^۱ در چنین فقره‌ای به نظر می‌رسد که اوکام علیت را به معنای توالی دائم می‌داند و به نظر نمی‌رسد که مقصود او فقط آزمون تجربی‌ای باشد که باید در تعیین این‌که آیا چیزی واقعاً علت چیز دیگری است به کار رود. سخن نسنجیده مبنی بر این‌که اوکام علیت را به توالی دائم تقلیل می‌دهد صحیح نیست؛ اما به نظر می‌رسد که او مایل است علیت فاعلی را به توالی دائم احاله کند. گذشته از همه این‌ها، این کار او با دیدگاه کلامی‌اش دربارهٔ جهان سازگاری بسیار زیادی دارد. خدا اشیاء را جدا از هم آفریده است؛ و نظامی که در بین آن‌ها حکمفرماست نظامی صرفاً امکانی است. توالی‌های دائم واقعیت دارند؛ اما نمی‌توان گفت که بین دو شیء جدا از هم رابطه‌ای ضروری وجود دارد، مگر این‌که مقصود از ضروری بودن این باشد که آن رابطه‌ای که به قصد الهی وابسته است در حقیقت همواره قابل مشاهده است. بدین معنا احتمالاً می‌توان گفت که دیدگاه کلامی اوکام و میل او به دادن روایتی تجربه‌گرایانه از علیت فاعلی دست به دست هم دادند. اما، از آن‌جا که خدا اشیاء را به نحوی آفریده که نظم معینی به بار آورده است، می‌توانیم از پیش بگوییم که رابطه‌های علی‌ای را که در گذشته آزموده‌ایم در آینده هم به تجربه درخواهند آمد، حتی اگر خدا به یاری قدرت مطلق که دارد بتواند در مقابل این نظم قرار بگیرد. البته این پیشینه الهیاتی عموماً در تجربه‌گرایی جدید غایب است.

۶. بدیهی است که اوکام اُسترهٔ خود را در بحث از علیت، و به‌طور کلی در بحث از رابطه‌ها، به کار گرفت. او در بحث خود دربارهٔ مسئلهٔ حرکت نیز آن را به کار برد. در واقع، استفادهٔ او از اُستره یا اصل صرفه‌جویی غالباً با جنبهٔ «تجربه‌گرایانه» فلسفهٔ او پیوند داشت، به‌طوری که او از این سلاح در تلاش برای خلاصی از موجودات نامشهودی که وجودشان به اعتقاد او لازمهٔ داده‌های تجربی بود (یا این‌که وحی از وجودشان خبر می‌داد) استفاده کرد. تمایل او همواره به ساده کردن دیدگاه ما دربارهٔ جهان بود. البته این سخن به این معنا نیست که اوکام برای تقلیل دادن اشیاء به داده‌های حسی یا به ساختارهای منطقی فاقد داده‌های حسی به هر تلاشی دست می‌زد. او بی‌تردید چنین تقلیل و تحویلی را ساده‌سازی افراطی تلقی کرده است. اما او همین که وجود جوهر و اعراض مطلق را مفروض گرفت، از اصل صرفه‌جویی به‌طور وسیع استفاده کرد. اوکام، در استفاده از تقسیم سنتی ارسطویی حرکت به اقسام آن، بر این ادعا است که نه

تغییر کیفی نه تغییر کمی و نه حرکت مکانی چیز محصلی علاوه بر اشیاء ثابت نیستند.^۱ در مورد تغییر کیفی، همان طور که اوکام می گوید، جسم صورت را به تدریج و پیاپی، جزء به جزء، به دست می آورد؛ و به مسلّم فرض کردن چیز دیگری جز آن چیزی که کیفیت را به دست می آورد و کیفیتی که به دست می آید نیاز نیست. حقیقت این است که نفی اکتساب همزمان همه اجزاء صورت لازم است؛ اما این نفی خود چیزی نیست؛ و این تصور که چیزی باشد باید گمراهی حاصل از این فرض خطا بوده باشد که هر واژه یا اسم متمایزی شیء متمایز مطابق با خود را دارد. در واقع، اگر منظور از آن استفاده از کلماتی انتزاعی مثل «حرکت» و «همزمانی» و «توالی» و غیره نباشد، مسائل مرتبط با ماهیت حرکت برای مردم چنین مشکلاتی را به وجود نمی آورند.^۲ در مورد تغییر کمی، به گفته اوکام، بدیهی است که چیزی جز «اشیاء ثابت» دخیل نیستند. در مورد حرکت مکانی، به فرض چیزی جز جسم و مکان جسم، یعنی وضع مکانی آن، نیاز نیست. از نظر مکانی متحرک بودن، «اولاً دارای مکان بودن، و بعد، بدون این که چیز دیگری مفروض گرفته شود، دارای مکان دیگری بودن، بدون وساطت حالت سکون،... و بدین ترتیب تداوم لاینقطع آن است.... و در نتیجه، کل ماهیت حرکت را می توان بدون چیز دیگر، جز این حقیقت که جسم پیاپی در مکان های متمایزی است و در هیچ یک از آن مکان ها ساکن نیست، نجات (توضیح) داد». ^۳ اوکام در کل بحث خود از حرکت، هم در رساله درباره توالی^۴ و هم در تفسیر بر جملات^۵، بارها به اصل صرفه جویی متوسل می شود. وقتی که او با تغییر ناگهانی^۶ («تغییر جوهری»)^۷ که چیزی جز همان چیزهای «مطلق» نیست سروکار دارد، همین کار را می کند. البته، اگر بگوییم که «صورت با تغییر کردن به دست می آید» یا «تغییر به مقوله رابطه تعلق دارد»، به پذیرفتن این تصور و سوسه خواهیم شد که کلمه «تغییر» حاکی از موجودی است. اما قضیه ای مثل «صورت به سبب تغییر ناگهانی از دست می رود و به دست می آید» را می توان به قضیه ای مثل «چیزی که تغییر می یابد (در یک لحظه و نه پیاپی)، صورتی را از دست می دهد و صورت دیگری به دست می آورد»^۸ ترجمه کرد.

1. 2 Sent., 9, C, D, E.

2. *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, p. 46.3. *Ibid.*, p. 46.

4. همان طور که گذشت، این رساله اثری گردآوری شده است؛ اما از روی آثار اصیل اوکام گردآوری شده است. ← ص ۵۴

5. 2, 9.

6. *mutatio subita*

7. substantial change

8. Cf. *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, pp. 41-2.

اوکام در بحث خود از مکان و زمان نیز به اصل صرفه‌جویی متوسل شده است. او در توضیح تعریف‌های ارسطویی^۱، اصرار دارد که مکان چیزی جدا از سطح یا سطوح جسم یا اجسام نیست، و مقصود از این که گفته می‌شود چیز معین در مکانی جای دارد همین است؛ و او اصرار دارد که زمان چیزی جدا از حرکت نیست. «می‌گویم که نه زمان و نه هیچ‌گونه توالی^۲ دلالت بر چیزی مطلق یا نسبی جدا از اشیاء ثابت ندارند؛ و این همان چیزی است که مقصود فیلسوف [ارسطو] است.»^۳ آدمی «زمان» را به هر معنای ممکن که تلقی کند، زمان چیزی جز حرکت نیست. «در درجه اول و در اصل زمان بر همان حرکت دلالت دارد، هرچند زمان هم نشان‌دهنده نفس و هم نشان‌دهنده فعل نفس است، و آن (نفس یا ذهن) به واسطه زمان قبل و بعد آن حرکت را می‌شناسد. و بنابراین، با فرض آنچه در مورد حرکت گفته شد، و (با این فرض) که این سخنان قابل درکند...، می‌توان گفت که «زمان» مستقیماً بر «حرکت» و مستقیماً بر نفس و فعل نفس دلالت دارد؛ و بنا بر این روایت، زمان مستقیماً بر پیش از و پس از حرکت دلالت دارد.»^۴ از آن‌جا که اوکام صریحاً می‌گوید که در کل این فصل مقصود ارسطو از زمان، به اختصار، این است که «زمان»، علاوه بر آنچه «حرکت» بر آن دلالت دارد، بر چیز جدایی بیرون از نفس دلالت ندارد،^۵ و از آن‌جا که این همان چیزی است که او خود اعتقاد دارد، در نتیجه، تا آن‌جا که بتوان زمان را از حرکت متمایز ساخت، زمان امری ذهنی است، یا، همان‌طور که اوکام می‌گوید، یک «واژه» یا «نام» است.

۷. در نتیجه‌گیری از این فصل، می‌توان ویژگی‌های سه‌گانه «تجربه‌گرایی» اوکام را خاطرنشان ساخت. نخست، او کل شناخت جهان موجود را بر تجربه بنا می‌کند. به‌طور مثال، نمی‌توانیم با استدلالی پیشینی کشف کنیم که الف علت ب است، یا ت معلول پ است. دوم، او در تحلیل خود از واقعیت موجود یا از سخنانی که درباره چیزها مطرح می‌کنیم، اصل صرفه‌جویی [آستره اوکام] را به کار می‌گیرد. اگر برای توضیح حرکت، به‌طور مثال، دو عامل کافی خواهد بود، نباید عامل سومی افزود. سرانجام، وقتی که مردم موجودات غیرضروری و نامشهود را مفروض می‌گیرند، غالباً علت گمراهی آنان از

۱. در باب تعریف‌های ارسطویی از مکان و زمان، به‌طور مثال، ← همین تاریخ فلسفه، جلد اول، ص ۳۶۷ و ۳۶۸.

2. *successivum*

3. 2 *Sent.*, 12 D.

4. *Tractatus de successivis*, ed. Boehner, p. 111.

5. *Ibid.*, p. 119.

زبان نیست. درباره این موضوع، در رساله درباره توالی^۱ قطعه جالبی آمده است. «اسم‌هایی که از افعال مشتق شده‌اند، و نیز اسم‌هایی که از قیود، حروف ربط، حروف اضافه، و به‌طور کلی از واژه‌های غیرحدی (غیرمقوله‌ای) مشتق می‌شوند... فقط برای ایجاز در گفتار یا همچون آرایه‌های کلامی معمول شده‌اند؛ و بیشتر آن‌ها، آنگاه که برای واژه‌هایی که از آن‌ها مشتق می‌شوند برابری وضع نشده باشد، در دلالتی که دارند معادل با قضایا هستند؛ و بنابراین، آن‌ها، علاوه بر چیزهایی که از آن‌ها مشتق می‌شوند، بر چیز دیگری دلالت ندارند... همه اسمی زیر از این نوع هستند: سلب، فقدان، شرط، ذاتیت، امکان، کلیت، فعل، انفعال،... تغییر، حرکت، و به‌طور کلی همه اسم فعل‌هایی که مشتق از افعالی‌اند که به مقولات فعل^۲ و انفعال^۳ تعلق دارند، و بیشتر دیگر اسم فعل‌هایی که در این جا نمی‌توان از آن‌ها به بحث پرداخت.»

1. *Ibid.* , p. 37.

2. *agere*

3. *pati*

اوکام (۴)

موضوع مابعدالطبیعه - مفهوم واحد موجود - وجود خدا - شناخت ما از ماهیت خدا - مثال‌های الهی - آگاهی خدا از حوادث محتمل آینده - اراده و قدرت مطلق الهی.

۱. اوکام این سخن ارسطو را می‌پذیرد که موضوع مابعدالطبیعه «موجود»^۱ است؛ اما اصرار می‌ورزد که این سخن را نباید به این معنا فهمید که مابعدالطبیعه، به معنای وسیع آن، چنان وحدت دقیقی دارد که از موضوع واحدش ناشی می‌شود. ارسطو و ابن‌رشد می‌گویند که موضوع مابعدالطبیعه «موجود» است؛ اگر این سخن به این معنا تفسیر شود که موضوع همه اجزاء مابعدالطبیعه «موجود» است، سخن خطایی است. اما این سخن اگر به این معنا فهمیده شود که «در میان همه موضوعات اجزاء مختلف مابعدالطبیعه، «موجود» نخستین موضوع است و در حمل حق تقدم (حق تقدم در حمل)^۲ دارد سخن صحیحی است. و بین این سؤال که موضوع مابعدالطبیعه یا کتاب مقولات چیست و این سؤال که پادشاه جهان کیست یا پادشاه کل مسیحیت کیست شباهتی وجود دارد. زیرا همان‌طور که سرزمین‌های مختلف پادشاهان مختلف دارند، و کل (جهان) پادشاه واحدی ندارد، هرچند گاهی این پادشاهان دارای روابطی اند، مثلاً گاهی یکی قدرتمندتر یا ثروتمندتر از دیگری می‌شود، همین‌طور هم موضوع کل مابعدالطبیعه نمی‌تواند چیز واحدی باشد، بلکه اجزاء مختلف موضوعات مختلفی دارند، اگرچه ممکن است که این

1. being

2. primum primitate praedicationis

موضوعات با یکدیگر رابطه‌ای داشته باشند.^۱ اگر عده‌ای بگویند که موضوع مابعدالطبیعه «موجود» است، و در همان حال عده دیگری بگویند که موضوع مابعدالطبیعه «خدا» است، اگر به فرض هر دو سخن موجه باشند باید به تمایزی قائل شد. در میان همه موضوعات مابعدالطبیعه، تا آنجا که به تقدم در کمال مربوط می‌شود، موضوعی که حق تقدم دارد «خدا» است؛ اما تا آنجا که به تقدم در حمل مربوط می‌شود، موضوعی که حق تقدم دارد «موجود» است.^۲ زیرا مابعدالطبیعه‌دان، به هنگام بحث از خدا، حقایقی مثل «خدا خیر است» را بررسی می‌کند، و صفتی را بر خدا حمل می‌کند که در وهله نخست بر «موجود» حمل می‌شود.^۳ بنابراین، مابعدالطبیعه شاخه‌های مختلفی دارد، یا این که علوم مابعدالطبیعی مختلف مرتبط با موضوعات مابعدالطبیعی مختلف وجود دارند. بی‌تردید آن‌ها رابطه معینی با یکدیگر دارند؛ و این رابطه بحث آدمی از «مابعدالطبیعه» و این سخن را توجیه می‌کند که، به طور مثال، «موجود» موضوع مابعدالطبیعه به آن معنای مذکور است، هر چند توجیه‌کننده این تصور آدمی نیست که مابعدالطبیعه دانش یکپارچه، یعنی دانش واحدی، است.

۲. تا وقتی که مابعدالطبیعه دانش «موجود بماهو موجود»^۴ است، نه با یک چیز بلکه با یک مفهوم سروکار دارد.^۵ همین مفهوم انتزاعی «موجود» حاکی از شیء مرموزی نیست که لازم آید قبل از این که بتوانیم موجودات جزئی را بشناسیم شناخته شود: مفهوم «موجود» بر همه موجودات دلالت دارد و نه بر چیزی که موجودات در آن سهیم‌اند. مفهوم «موجود» بعداً برای درک مستقیم اشیاء موجود شکل می‌گیرد. «می‌گویم که می‌توان موجود جزئی را شناخت، ولو این که مفاهیم کلی وجود و وحدت ناشناخته باشند.»^۶ از نظر اوکام، «موجود» و «وجود داشتن»^۷ مترادف یکدیگرند. «ذات» و «وجود»^۸ دلالت یکسانی دارند، اگرچه دلالت این دو بر شیء واحد از راه‌های مختلفی است. اگر «وجود» به مثابه یک اسم به کار رود، پس «ذات» و «وجود» از نظر دستوری و منطقی بر چیز واحدی دلالت دارند؛ اما اگر فعل «بودن»^۹ به جای اسم «وجود» به کار رود، نمی‌توان، به دلایل بدیهی دستوری، به آسانی «ذات» را که یک اسم است جانشین

1. *Prol. Sent.*, 9. N.3. *Ibid.*, D. D.5. 3 *Sent.*, 9. T.

7. existing

9. to be

2. *Ibid.*

4. being as being

6. 1 *Sent.*, 3, 1, E.

8. existence

فعل «بودن» کرد.^۱ اما نمی‌توان این تمایز دستوری را به درستی مبنای متمایز ساختن ذات و وجود، به مثابه چیزهای متمایز، قرار داد: آن‌ها چیز واحدی هستند. پس بدیهی است که مفهوم کلی «موجود» حاصل ادراک اشیاء موجود واقعی است؛ فقط به این دلیل که از موجودات واقعی ادراک مستقیمی داشته‌ایم توانسته‌ایم مفهوم کلی «موجود بماهو موجود»^۲ را بسازیم.

مفهوم کلی «موجود» مفهوم واحدی است. تا آن‌جا که به کاربرد کلمه «واحد»^۳ مربوط است، اوکام در این باب در توافق با اسکوتوس است. «مفهوم واحدی وجود دارد که در مورد خدا و مخلوقات مشترک بوده، بر آن‌ها قابل حمل است»:^۴ «موجود» مفهومی است که به معنایی واحد بر همه اشیاء موجود حمل می‌شود.^۵ بدون مفهومی واحد نمی‌توانستیم از خدا تصویری داشته باشیم. در این جهان نه می‌توانیم به شهود ذات الهی دست یابیم، و نه می‌توانیم مفهوم ساده و «مناسبی» از خدا داشته باشیم؛ اما می‌توانیم با مفهوم مشترکی که بر خدا و بر سایر موجودات حمل‌پذیر است به تصویری از خدا دست یابیم.^۶ اما این سخن را باید به درستی فهمید. معنایش این نیست که مفهوم واحد «موجود» میان ادراک مستقیم مخلوقات و ادراک مستقیم خدا نقش یک پل را دارد. به این معنا هم نیست که می‌توان مفهوم انتزاعی «موجود» را ساخت و وجود خدا را از آن استنتاج کرد. وجود خدا از راه‌های دیگری شناخته می‌شود، و نه از راه استنتاجی پیشینی. اما بدون مفهوم واحد «موجود» نمی‌توان به تصویری از وجود خدا دست یافت. «می‌پذیرم که شناخت ساده هر مخلوق خودبه‌خود به شناخت چیز دیگری که مفهوم مشترکی با آن مخلوق دارد رهنمون می‌شود. به‌طور مثال، با شناخت ساده سفیدی‌ای که دیده‌ام به شناخت سفیدی دیگری که هرگز ندیده‌ام رهنمون می‌شوم، به‌طوری که از نخستین سفیدی مفهوم سفیدی را که به یک اندازه به هر دو آن‌ها اشاره دارد انتزاع می‌کنم. به همین صورت، از عَرَضی که دیده‌ام مفهوم "موجود" را که دلالت آن به عَرَض بیش از دلالتش به جوهر نیست یا دلالت آن به مخلوق بیش از دلالتش به خدا نیست انتزاع می‌کنم.»^۷ بدیهی است که با دیدن لکه‌ای سفید این اطمینان را به دست نمی‌آورم که لکه سفید دیگری وجود دارد؛ اوکام نیز هرگز چنین تصویری نداشت. این سخن که اوکام

1. *Quodlibet*, 2, 7; *Summa totius logicae*, 3, 2.

2. being as such

4. *I Sent.*, 2, 9, p.

6. *Ibid.*, p.

3. univocal

5. *Ibid.*, x.

7. *3 Sent.*, 9, R.

چنین تصویری داشت با اصول فلسفی او در تناقض آشکاری است. اما، برطبق نظر او، دیدن لکه سفید، مرا به تصور سفیدی‌ای رهنمون می‌شود که بر لکه‌های سفید دیگر – آن‌گاه که آن‌ها را می‌بینم – قابل اطلاق است. همین‌طور، با انتزاع مفهوم «موجود» از موجوداتی که درک کرده‌ام این اطمینان را به دست نمی‌آورم که موجودات دیگری هم وجود دارند. با این حال، تا به مفهوم مشترک «موجود» دست نیافته باشم نمی‌توانم از وجود موجودی، یعنی خدا، که، برخلاف لکه‌های سفید، نمی‌توان در این جهان به ادراک مستقیم آن دست یافت، تصویری داشته باشم. اگر، به‌طور مثال، از خدا شناختی پیشینی نداشته باشم و بعد به من بگویند که خدا هست، می‌توانم وجود خدا را برحسب مفهوم مشترک «موجود» تصور کنم، هرچند مطمئناً این بدان معنا نیست که از وجود الهی مفهوم «مناسبی» دارم.

اوکام دقت زیادی داشت تا نظریه مفهوم واحد «موجود» را به نحوی بیان کند که از هرگونه معنای ضمنی «وحدت وجودی»^۱ به دور باشد. باید سه نوع «وحدت»^۲ را از هم جدا سازیم. در وهله نخست، مفهوم واحد می‌تواند مفهومی باشد که در چیزهایی که کاملاً شبیه به یکدیگرند مشترک باشد. در وهله دوم، مفهوم واحد می‌تواند مفهومی باشد که در چیزهایی که از برخی جنبه‌ها شبیه به هم و از برخی جنبه‌ها متفاوتند مشترک باشد. بنابراین، انسان و الاغ در حیوان بودن شبیه به یکدیگرند؛ و ماده آن‌ها مشابه است، هرچند صورت‌هایشان مختلف است. سوم، مفهوم واحد می‌تواند به معنای مفهومی باشد که در اشیاء بسیاری که نه از حیث عَرَضی و نه از حیث جوهری بودن شبیه به یکدیگرند مشترک باشد؛ در این معناست که مفهوم مشترکی درباره خدا و مخلوق [شکل می‌گیرد که] مفهوم واحدی است، زیرا خدا و مخلوق نه از حیث جوهر و نه از حیث عَرَض شبیه به یکدیگر نیستند.^۳ اوکام، درباره این بحث که مفهوم «موجود» مفهومی «متشابه»^۴ است و نه واحد، دریافت که «تشابه»^۵ را از راه‌های مختلفی می‌توان فهمید. مقصود از تشابه اگر وحدت به معنای سومی که در بالا آمد باشد، پس مفهوم واحد «موجود» را مطمئناً می‌توان مفهومی «متشابه» نامید؛^۶ اما، از آن‌جا که «موجود» بماهو موجود یک مفهوم است و نه یک چیز، برای اجتناب از «وحدت وجود»^۷ نیازی

1. pantheistic

3. *Ibid.*, Q.

5. analogy

7. pantheism

2. univocity

4. analogous

6. *Ibid.*, R.

به چاره‌جویی از آموزه تشابه نیست. اگر مقصود از این‌که مفهوم واحد «موجود» می‌تواند هم بر خدا و هم بر مخلوق حمل‌پذیر باشد اشاره به این باشد که مخلوقات، گویی «وضعیت»^۱ های موجودی‌اند که همان خداست یا خدا و مخلوقات در «موجود»، همچون چیز واقعی‌ای که در آن سهیم‌اند، مشارکت دارند، پس آدمی مجبور است یا وحدت وجود را بپذیرد یا خدا و مخلوقات را در سطح واحدی قرار دهد؛ اما آموزه وحدت دلالت بر چنین چیزی ندارد، زیرا وقتی که واژه «موجود» به نحوی واحد [بر همه موضوعات مختلف] حمل می‌شود واقعیتهای متناظر با آن وجود ندارد. واقعیتهای که متناظر با واژه «موجود» است فقط موجودات مختلفی‌اند که صرفاً موجود تصور می‌شوند. اگر کسی این موجودات را جدا از یکدیگر در نظر گیرد، انبوهی از مفاهیم خواهد داشت، زیرا مفهوم خدا غیر از مفهوم مخلوق است. و در این مورد، واژه «موجود» به نحوی «دوپهلو»، نه «به نحوی واحد»^۲، حمل خواهد شد. دوپهلویی به مفاهیم تعلق ندارد بلکه به کلمات، یعنی واژه‌های گفتاری یا نوشتاری، تعلق دارد. تا آن‌جا که با مفهوم سروکار داریم، هنگامی که موجودات بسیاری را متصور می‌سازیم هم مفهوم واحدی داریم و هم مفاهیم متعدد. اگر کلمه‌ای با مفهوم واحدی متناظر باشد، به نحوی واحد به کار می‌رود؛ اگر کلمه‌ای با مفاهیم متعددی متناظر باشد، دوپهلو به کار می‌رود. پس، نه در مورد مفاهیم و نه در مورد کلمات گفتاری و نوشتاری، جایی برای تشابه وجود ندارد. «حملی تمثیلی، که متمایز از «حمل واحد»^۳ و «حمل دوپهلو»^۴ و «حمل طبقه‌ای»^۵ باشد، وجود ندارد»^۶ در حقیقت، چون حمل طبقه‌ای (یعنی «حمل ضمنی»^۷) به حمل واحد یا دوپهلو تقلیل می‌یابد، باید گفت که حمل باید یا حمل واحد یا حمل دوپهلو باشد.^۸

۳. با این‌که می‌توان خدا را به نحوی متصور ساخت، اما آیا می‌توان از راه فلسفه ثابت کرد که خدا وجود دارد؟ در واقع، خدا کامل‌ترین متعلق عقل آدمی، یعنی واقعیت معقول متعال، است؛ اما خدا مطمئناً نخستین متعلق عقل آدمی نیست، یعنی نخستین موجودی نیست که شناخته می‌شود.^۹ نخستین متعلق ذهن آدمی شیء مادی یا ماهیت مجسم

1. mode

3. univocal predication

5. denominative predication

7. connotative predication

9. 1 *Sent.*, 3, 1, D.

2. univocally

4. equivocal predication

6. *Ibid.*, E.8. *Expositio aurea*, 2, 39, V.

است.^۱ ما از ذات الهی هیچ‌گونه شهود طبیعی نداریم؛ این قضیه که خدا وجود دارد، تا آن‌جا که به ما مربوط است، قضیه‌ای بدیهی نیست. اگر کسی را در نظر بگیریم که خدا را می‌بیند و اظهار می‌دارد که «خدا وجود دارد»، شاید به نظر برسد که این سخن عین سخن کسی است که در این جهان از رؤیت الهی بهره‌مند نیست و می‌گوید «خدا وجود دارد». با این‌که این دو سخن ظاهراً یکسان‌اند، اما در واقع، واژه‌ها یا مفاهیم آن‌ها متفاوتند؛ و در مورد دوم، قضیه‌ای که آمده است قضیه‌ای بدیهی نیست.^۲ بنابراین، هرگونه شناخت طبیعی خدا باید از تأمل در مخلوقات برخیزد. اما آیا می‌توان از راه مخلوقات به شناخت خدا رسید؟ و، اگر بتوانیم، آیا چنین شناختی یقینی است؟

با توجه به موضع کلی اوکام درباره موضوع علیت، نمی‌توان انتظار داشت که او بگوید می‌توان وجود خدا را به‌نحو یقینی اثبات کرد، زیرا اگر درباره چیزی بتوانیم فقط [این قدر] بدانیم که آن چیز علتی دارد، و اگر نتوانیم از روی یقین به‌نحو دیگری غیر از تجربه بالفعل اثبات کنیم که الف علت ب است، نمی‌توانیم از روی یقین اثبات کنیم که جهان معلول خداست، اگر که واژه «خدا» را به معنایی خداشناسانه تصدیق کنیم و بفهمیم. پس، این‌که می‌بینیم اوکام برهان‌های سستی اثبات وجود خدا را نقد می‌کند زیاد شگفت‌آور نیست. البته این کار او از سرگرایش به شکاکیت نبود، بلکه بیشتر به این دلیل بود که تصور می‌کرد این برهان‌ها از نظر منطقی قانع‌کننده نیستند. اما به محض این‌که فرض کنیم او به «شکاکیت»^۳ یا «لادری‌گری»^۴ یا «ایمان‌گرایی»^۵ گرایش دارد، مثل همین مورد، این نتیجه به بار نمی‌آید که بالطبع به آن نتیجه‌گیری برسیم.

از آن‌جا که اصالت صد گفتار کلامی مورد تردید است، بیجاست که به بحث درباره نحوه استدلال «محرک اول» پردازیم که نویسنده این اثر آورده است. کافی است بگوییم که این نویسنده نمی‌پذیرد که اصل اساسی این استدلال ارسطویی - توماسی اصل بدهات یا اثبات‌پذیری باشد.^۶ در حقیقت، این اصل استثناهایی دارد، مثل فرشته، و نیز نفس آدمی، که محرک خودشانند؛ و این‌گونه استثناها ثابت می‌کند که اصل ادعا شده نمی‌تواند یک اصل ضروری باشد و مبنای برهان دقیقی درباره موجود خدا شود،

1. *Ibid.*, F.2. *Ibid.*, 3, 4, D, F.

3. scepticism

4. agnosticism

5. fideism

۶. مضمون این اصل آن است که هر چیزی که متحرک است متحرک‌بودن آن از ناحیه دیگری است
 («quidquid movetur ab alio movetur»).

مخصوصاً که نمی‌توان اثبات کرد که سیر نزولی نامتناهی سلسله محرک‌ها غیرممکن است. این استدلال چه‌بسا استدلال احتمالی باشد، به این معنا که احتمال وجود محرک نامتحرک اول بیش از احتمال عدم وجود چنین محرک نامتحرک اولی است؛ اما این استدلال، استدلالی یقین‌آور نیست. این انتقاد از آن شیوه‌ای پیروی می‌کند که قبلاً اسکوتوس مطرح کرد؛ و حتی اگر اثری که این استدلال در آن آمده است اثر اوکام نباشد، به نظر می‌رسد که این انتقاد با عقاید اوکام سازگار است. به علاوه، دربارهٔ قبول راه آشکار^۱ قدیس توماس از سوی او همچون استدلالی یقینی بر وجود خدا، که متمایز از وجود محرک اول به معنای کلی آن است، نمی‌توان مسئله‌ای داشت. اگر مقصود ما از «خدا» موجودی نامتناهی، یگانه و مطلقاً متعال باشد، محرک اول می‌تواند یک فرشته یا موجودی فروتر از خدا باشد.^۲

برهان غایت‌مندی نیز نقش بر آب است. نه تنها اثبات این که جهان برای یک غایت، یعنی خدا، سامان یافته است غیرممکن است^۳، بلکه حتی نمی‌توان اثبات کرد که فعل اشیاء فردی به منظور غایت‌هایی است، به نحوی که دربارهٔ اثبات وجود خدا استدلال یقینی موجهی به دست دهد. در مورد چیزهایی که بدون شناخت و اراده عمل می‌کنند، همه آنچه مجاز به گفتن آن هستیم این است که فعل آن‌ها از ضرورتی طبیعی برمی‌خیزد: بی‌معنی است اگر بگوییم که فعل آن‌ها «به منظور» غایتی است.^۴ البته، اگر کسی وجود خدا را پیشفرض بگیرد می‌تواند بگوید فعل اشیاء بی‌جان برای غایت‌هایی است، یعنی همان غایت‌هایی که خدای آفریننده طبیعت آن‌ها را تعیین کرده است؛^۵ اما اگر سخنی مبتنی بر پیشفرض وجود خدا باشد، نمی‌توان خود این سخن را در اثبات وجود خدا به کار گرفت. در خصوص فاعل‌هایی که از عقل و اراده بهره‌مندند، دلیل اعمال ارادی‌شان را باید در اراده‌های خود آن‌ها یافت؛ نمی‌توان اثبات کرد که حرکت همهٔ اراده‌ها ناشی از خیر کامل، یعنی خدا، است.^۶ خلاصه، نمی‌توان اثبات کرد که جهان نظم ذاتی غایت‌مندی دارد، تا با تکیه بر وجود آن ضرورتاً به وجود خدا برسیم. هیچ نظامی جدا از خود طبایع «مطلق» وجود ندارد؛ و تنها راه اثبات وجود خدا وجود علت فاعلی برای اشیاء متناهی است. اما آیا انجام دادن چنین کاری شدنی است؟

1. *manifestior via*3. *Ibid.*, 4, 2.5. 2 *Sent.*, 3, NN; *Quodlibet*, 4, 1.2. Cf. *Quodlibet*, 7, 22 - 3.4. *Summulae in libros physicorum*, 2, 6.6. 1 *Sent.*, 1, 4, E.

اوکام در کتاب مباحث مناقشه‌آمیز می‌گوید که باید در نخستین علت فاعلی توقف کرد و تا نامتناهی پیش نرفت: اما بی‌درنگ می‌افزاید که این علت فاعلی چه بسا چرمی آسمانی باشد، زیرا «به تجربه می‌دانیم که چنین موجودی علت چیزهای دیگر است».^۱ او آشکارا نه‌تنها می‌گوید «نمی‌توان با دلیل طبیعی اثبات کرد که خدا علت فاعلی بی‌واسطه هر چیزی است»، بلکه همچنین می‌گوید نمی‌توان اثبات کرد که خدا علت فاعلی با واسطه هر معلولی است. از جمله دلایل او برای اثبات سخنش این است که نمی‌توان اثبات کرد که جز چیزهای فسادپذیر چیزهای دیگری هم وجود دارند. به‌طور مثال، نمی‌توان اثبات کرد که در آدمی نفس روحانی و نامیرایی وجود دارد. و اجسام آسمانی می‌توانند علت اشیاء فسادپذیر باشند، بدون این‌که بتوان اثبات کرد که خود اجرام آسمانی معلول خدا هستند.

اما اوکام، در تفسیر بر جملات، روایت خود را از برهان علیت فاعلی به دست می‌دهد. او می‌گوید که بهتر است از ابقا به مبقی [= بقا بخشنده] برسیم تا از ایجاد به موجد. دلیل آن این است که «برخلاف فیلسوفان، اثبات این‌که علت‌هایی که از نوع واحدی‌اند یکی از آن‌ها بتواند بدون دیگری در سیر نزولی نامتناهی وجود داشته باشد، مشکل یا غیرممکن است».^۲ به‌طور مثال، اوکام تصور نمی‌کرد بتوان دقیقاً اثبات کرد که آدمی وجود کلی‌اش را وامدار والدین خود، و آن‌ها وامدار والدینشان، و همین‌طور تا سلسله‌ای بی‌پایان وامدار والدین پیشین خود نیستند. اگر اعتراض شود که حتی در چنین سلسله بی‌پایانی خود این سلسله برای خلقتش به موجودی که از این سلسله جدایی‌ناپذیر است وابسته است، اوکام پاسخ می‌دهد که «مشکل بتوان اثبات کرد که این سلسله امکان‌ناپذیر است مگر این‌که موجود ثابتی باشد که کل این سلسله بی‌پایان به آن وابسته باشد».^۳ بنابراین، او ترجیح می‌دهد بگوید چیزی که به وجود می‌آید (یعنی، چیز ممکن‌الوجود) تا وقتی که وجود دارد ابقا می‌شود. بدین ترتیب می‌توان پرسید که آیا خود مبقی وابسته به ابقای خود است یا نه. اما در این مورد نمی‌توانیم تا نامتناهی پیش برویم، زیرا، به اعتقاد اوکام، وجود بالفعل^۴ مبقی‌های نامتناهی ناممکن است. در مورد موجوداتی که یکی پس از دیگری وجود می‌یابند پذیرفتنی است که سیر نزولی بی‌پایانی داشته باشند، زیرا در این مورد عدم تناهی بالفعل نیست؛ اما در مورد ابقاکننده‌های بالفعل جهان در این جا و

1. *Quodlibet*, 2, 1.2. 1 *Sent.*, 2, 10, O.3. *Ibid.*4. *actual*

اکنون، سیر نزولی نامتناهی حاکی از عدم تناهی بالفعل است. این که چنین عدم تناهی بالفعلی غیر ممکن است، با استدلال‌های فیلسوفان و دیگران، که به قدر کافی منطقی^۱ اند، به اثبات رسیده است.

حتی اگر در مورد وجود خدا را همچون نخستین ابقاکننده جهان بتوان استدلال‌های معقولی اقامه کرد اما نمی‌توان بی‌همتایی خدا را اثبات کرد.^۲ می‌توان اثبات کرد که در «این» جهان موجود ابقاکننده غایی وجود دارد؛ اما نمی‌توانیم امکان وجود جهان یا جهان‌های دیگری، همراه با نخستین موجودات خود آن جهان یا جهان‌ها، را مستفی بدانیم. اثبات این که علت فاعلی نخستینی وجود دارد که از معلول‌های خود کامل‌تر است عین اثبات وجود موجودی نیست که از هر موجود دیگری والاتر است، مگر این که ابتدا بتوانید موجود دیگری را که معلول علت واحد است اثبات کنید.^۳ بی‌همتایی خدا فقط از راه یقینی که از ایمان برآمده است شناخته می‌شود.

بنابراین، در پاسخ به این سؤال که آیا اوکام درباره [اثبات] وجود خدا برهانی فلسفی پذیرفت یا نه، در ابتدا باید فرقی گذاشت. اگر مقصود از «خدا» موجود مطلقاً متعال، کامل، یگانه، و نامتناهی باشد، اوکام بر این تصور نبود که فیلسوف بتواند وجود چنین موجودی را دقیقاً اثبات کند. از سوی دیگر، اگر مقصود از «خدا» نخستین علت مبقی این جهان باشد، بدون این که از ماهیت این علت شناخت یقینی داشته باشیم، اوکام تصور می‌کرد که بتوان وجود چنین موجودی را از راه فلسفه اثبات کرد. اما، از آن جا که دومین معنای واژه «خدا» همه آن چیزی نیست که معمولاً از این واژه فهمیده می‌شود، باز بی‌درنگ می‌توان گفت که اوکام قبول نداشت که وجود خدا اثبات‌پذیر است. دست‌کم تا آن جایی که به شناخت یقینی مربوط است، فقط از راه ایمان است که می‌دانیم موجود متعال و یگانه‌ای، به معنای کامل آن، وجود دارد. همان‌طور که تاریخ‌دانان نشان داده‌اند، به نظر می‌رسد که نتیجه بحث این باشد که الهیات و فلسفه جدا از یکدیگرند، زیرا اثبات وجود خدایی که وحی او از راه ایمان پذیرفته می‌شود ناممکن است. اما مطمئناً نتیجه بحث این نبود که اوکام خود در صدد جداساختن الهیات از فلسفه بوده است. اگر او برهان سنتی اثبات وجود خدا را نقد کرده است، این نقد از منظر یک منتقدان بود و نه از آن رو که ترکیب سنتی را در هم بشکند. به علاوه، هرچند ممکن است در فیلسوفی

1. reasonable enough (*satis rationabiles*)

2. *Quodlibet*. 1, 1.

3. 1 *Sent.*, 35, 2, C.

جدید این وسوسه پدید آید که اوکام را این گونه توصیف کند که او، با تقلیل یا تحویل تعداد زیادی از قضایای مابعدالطبیعی سنتی به کلام جزمی، به قضایای کلامی معنایی صرفاً «عاطفی»^۱ بخشید، اما توصیف وی تفسیر نادقیقی از موضع اوکام است. وقتی که او، به طور مثال، می گوید الهیات علم نیست، مقصودش این نیست که قضایای کلامی قضایایی آگاهی بخش نیستند یا این که قیاس کلامی نمی تواند استدلال صحیحی باشد: آنچه مقصود اوست این است که چون مقدمات استدلال های کلامی از راه ایمان شناخته می شوند نتایج آن ها نیز در همان قلمرو جای می گیرند، و چون این مقدمات بدیهی نیستند این استدلال ها نیز به معنای دقیق «برهان علمی» به شمار نمی آیند. اوکام منکر این نبود که بتوان در اثبات وجود خدا را استدلال احتمالی به دست داد. آنچه او منکرش بود این بود که وجود خدا را همچون موجودی مطلقاً یگانه و متعالی نمی توان از راه فلسفه «اثبات» کرد.

۴. اگر نتوان وجود خدا را همچون موجودی مطلقاً متعال با عقل طبیعی به گونه ای دقیق به اثبات رساند، بدیهی است که نمی توان وجود موجودی نامتناهی و قادر مطلق را، که خالق هر چیزی است، اثبات کرد. اما این سؤال را می توان مطرح کرد که آیا، با فرض مفهوم خدا همچون موجود مطلقاً متعال، می توان اثبات کرد که خدا نامتناهی و قادر مطلق است. پاسخ اوکام به این سؤال آن است که نمی توان اثبات کرد که صفاتی مثل قدرت مطلق، عدم تناهی، ازلی بودن یا قدرت بر خلق از عدم به ذات الهی تعلق دارند. دلیلی که او بر این سخن دارد فنی است. برهان پیشینی مستلزم استفاده از حد وسطی است که محمول مورد نظر به نحوی «پیشینی» به آن متعلق است. اما در مورد صفتی مثل عدم تناهی نمی توان حد وسطی داشت که عدم تناهی به آن تعلق داشته باشد؛ بنابراین نمی توان بر این که خدا نامتناهی است برهانی آورد. شاید گفته شود که مفاهیمی مثل عدم تناهی یا توانایی خلق از عدم را که به ذات الهی تعلق دارند می توان به یاری تعاریف آن ها به مثابه حدهای وسط، اثبات کرد. به طور مثال، می توان بدین نحو دلیل آورد: هر کسی که بتواند چیزی را از عدم ایجاد کند بر خلق کردن تواناست. اما خدا می تواند چیزی را از عدم خلق کند؛ بنابراین، خدا بر خلق کردن تواناست. به گفته اوکام چنین قیاسی همان چیزی نیست که از برهان انتظار داریم. هر برهانی، به معنای درست آن، شناخت را افزایش می دهد؛ اما قیاسی که هم اکنون به آن اشاره شد شناخت را افزایش نمی دهد،

زیرا این سخن که خدا چیزی را از عدم ایجاد می‌کند یا می‌تواند ایجاد کند دقیقاً عین این سخن است که خدا می‌آفریند یا می‌تواند بیافریند. تا آدمی معنای واژه «آفریدن» را نداند این قیاس بی‌فایده است؛ اما اگر معنای واژه «آفریدن» را بدانیم درمی‌یابیم که این سخن که خدا می‌تواند چیزی را از عدم خلق کند عین این سخن است که خدا می‌تواند بیافریند. بدین ترتیب نتیجه‌ای که به صراحت اثبات شده است، از قبل مفروض است: این استدلال متضمن «مصادره به مطلوب»^۱ است.^۲

از سوی دیگر، صفاتی وجود دارند که می‌توان آن‌ها را اثبات کرد. به‌طور مثال، می‌توانیم به‌نحوی که می‌آید استدلال کنیم: هر موجودی خیر است، اما خدا یک موجود است؛ پس خدا خیر است. در چنین قیاسی یک حد وسط وجود دارد، مفهومی که در خدا و مخلوقات مشترک است. اما اگر بناست که این استدلال یک برهان باشد، واژه «خیر» را باید در این‌جا همچون واژه‌ای «تضمّنی»^۳، که متضمّن رابطه‌ای با اراده است، فهمید. زیرا اگر واژه «خیر» واژه‌ای تضمّنی در نظر گرفته نشود صرفاً مترادف با واژه «موجود» خواهد بود؛ در این مورد، از این استدلال اصلاً هیچ چیز یاد نمی‌گیریم. نمی‌توان اثبات کرد که صفتی به موضوعی تعلق دارد، مگر این‌که نتیجه برهان قابل‌تردید^۴ باشد، یعنی، مگر این‌که بتوان به‌نحو چشمگیری این سؤال را مطرح ساخت که آیا این صفت باید بر این موضوع حمل شود یا نه. اما اگر واژه «خیر» نه همچون واژه‌ای تضمّنی بلکه مترادف با «موجود» در نظر گرفته شود، نمی‌توانیم بدانیم که خدا یک موجود است و به‌نحو چشمگیری این سؤال مطرح می‌شود که آیا خدا خیر است. البته لازم نیست صفتی که بر موضوعی حمل می‌شود واقعاً متمایز از موضوع باشد. اوکام آموزه اسکوتوس درباره تمایز صوری بین صفات الهی را رد کرد، و بر این اعتقاد بود که هیچ تمایزی وجود ندارد. ما شهودی از ذات الهی نداریم؛ هرچند واقعیت‌هایی که مفاهیم ما از ذات و صفات الهی بدست می‌دهند متمایز نیستند می‌توانیم از مفهومی به مفهوم دیگر، مشروط بر این‌که حد وسطی وجود داشته باشد، استدلال کنیم. در مورد مفاهیمی که درباره خدا و مخلوقات مشترک‌اند حد وسطی وجود دارد.

اما در شناختی که از ماهیت خدا داریم حد شناخت ما دقیقاً چیست؟ ما از شناخت

۱. یعنی، مسئله مورد بحث را مسلّم گرفتن. - م.

2. *prol. Sent.*, 2, D, D.

3. *connotative*

4. *dubitabilis*

شهودی خدا بی‌بهره‌ایم، شناختی که فراتر از قلمرو عقل بشری است و به یاری خود عقل به دست می‌آید. از خدا آنچنان که هست نمی‌توان شناخت «تجریدی»^۱ طبیعی داشت، زیرا ممکن نیست با قوای طبیعی خود، بدون این‌که از چیزی شناخت شهودی داشته باشیم، به شناخت تجریدی آن دست یابیم. از این رو، این نتیجه به بار می‌آید که در حالت طبیعی ناممکن است که خدا را به نحوی بشناسیم که ذات الهی حد بی‌واسطه و منحصربه‌فرد فعل شناسایی باشد.^۲ دوم، در حالت طبیعی نمی‌توانیم خدا را به کمک مفهوم بسیطی که فقط شایسته اوست متصور سازیم، زیرا «چیزی نمی‌تواند با قوای طبیعی ما و از راه مفهوم بسیطی که شایسته خود آن شیء است به شناخت ما درآید، مگر این‌که آن چیز در خود شناخته شده باشد. زیرا در غیر این صورت می‌توانیم بگوییم که رنگ را مردی که کور مادرزاد است می‌تواند با مفهومی که شایسته رنگ‌هاست بشناسد».^۳ اما، سوم این‌که می‌توانیم خدا را با مفاهیم تَضَمُّنی و مفاهیمی که مشترک خدا و مخلوقاتند، مثل «موجود»، متصور سازیم. چون خدا موجودی بسیط و بدون تمایز درونی است، مگر تمایزی که در اشخاص سه‌گانه الهی [متصور] است، مفاهیم ماهوی^۴ حقیقی تبدیل‌پذیرند؛ بنابراین، آن‌ها مفاهیم روشنی نیستند. اگر بتوانیم از خدا مفاهیم آشکاری داشته باشیم، به سبب این حقیقت است که مفاهیم ما از خدا مفاهیم ماهوی حقیقی نیستند. آن‌ها تبدیل‌پذیر نیستند، زیرا یا مفاهیم تَضَمُّنی‌اند، مثل مفهوم عدم تناهی که به نحو سلبی متَضَمَّن [معنای] تناهی است، یا مفاهیمی‌اند که مشترک خدا و مخلوقاتند، مثل مفهوم حکمت. فقط مفهوم ماهوی حقیقی است که با واقعیتی یگانه مطابقت می‌کند. مفهوم تَضَمُّنی دربردارنده واقعیتی مغایر با همان موضوعی است که بر آن حمل می‌شود؛ و مفهومی مشترک بر واقعیت‌های دیگری جز همان واقعیتی که در واقع بر آن حمل شده حمل‌پذیر است. به علاوه، مفاهیم مشترکی که بر خدا حمل می‌کنیم از تأمل در واقعیت‌هایی جز خدا سرچشمه می‌گیرند و متضمن آن‌ها نیستند.

پیامد مهمی به بار می‌آید. اگر درباره خدا، یعنی موجودی بسیط، مفاهیم تمایزی داشته باشیم، که داریم، شناخت مفهومی ما از ماهیت الهی بیش از آن‌که شناخت خدا، آن‌طور که هست، باشد شناخت مفاهیم می‌شود. آنچه به دست می‌آوریم نه ذات الهی، بلکه نمایش ذهنی ذات الهی است. در حقیقت، می‌توانیم مفهوم مرکبی بسازیم که فقط

1. abstractive

2. 1 Sent., 2, 9, P.

3. Ibid., R.

4. quidditative concepts (*conceptus quidditativi*)

بر خدا حمل‌پذیر باشد، اما این مفهوم ساخته ذهنی است؛ نمی‌توانیم از خدا چنان مفهوم بسیط و شایسته‌ای داشته باشیم که کاملاً ذات الهی را منعکس سازد. «تا چیزی غیر از خدا متعلق شناخت ما قرار نگیرد، نه ذات الهی... نه چیزی که ذاتی در خداست و نه چیزی که در واقع خداست [هیچ‌یک را] نمی‌توانیم بشناسیم.»^۱ «نمی‌توانیم نه واحد بودن خدا... نه قدرت بی‌انتهای او و نه خیر یا کمال الهی را آنچنان که هست بشناسیم؛ بلکه آنچه بی‌واسطه می‌شناسیم مفاهیم اند، که در واقع نه خدا بلکه مفاهیمی‌اند که آن‌ها را در قضایا برای وصف خدا به کار می‌بریم.»^۲ پس، ماهیت الهی را فقط از راه مفاهیم می‌شناسیم؛ و این مفاهیم، که مفاهیم ماهوی حقیقی نیستند، نمی‌توانند جای ادراک بی‌واسطه ذات خدا را بگیرند. ما نه به واقعیت^۳، بلکه به تصویری اسمی^۴ دست می‌یابیم. این گفته بدان معنا نیست که الهیات حقیقت ندارد یا قضایای کلامی بی‌معنا هستند، بلکه بدین معناست که الهی‌دان به حوزه مفاهیم و صورت ذهنی محدود است و تحلیل‌های او درباره مفاهیم است و نه درباره خود خدا. به‌طور مثال، همان‌گونه که اسکوتوس می‌اندیشید، این تصور که چون صفات الهی را با مفاهیم متمایزی متصور می‌سازیم ظاهراً صفات مختلف خدا هستند ناشی از بدفهمی ماهیت استدلال کلامی است.

روایت ناقص پیشین از آنچه اوکام باید درباره موضوع شناخت ما از ماهیت الهی بگوید در واقع شرحی از نظریه‌های الهیاتی اوست تا عقاید فلسفی‌اش. زیرا اگر فیلسوف نتواند وجود خدا را همچون موجودی مطلقاً متعال قاطعانه اثبات کند، بدیهی است که فیلسوف نمی‌تواند درباره ماهیت خدا شناختی یقینی به ما بدهد. به اعتقاد اوکام، استدلال الهی‌دان هم نمی‌تواند درباره ماهیت خدا شناخت یقینی به ما بدهد. تا آن‌جا که به تحلیل مفاهیم مربوط است، بی‌اعتقاد می‌تواند همان تحلیلی را عرضه کند که الهی‌دان مؤمن عرضه می‌کند. آنچه درباره صدق قضایای کلامی شناخت یقینی به ما می‌دهد به‌خودی‌خود نه استدلال الهی‌دان است، و نه برهان‌هایش – آن‌گاه که اقامه برهان برایش ممکن است – بلکه وحی خداست که از راه ایمان پذیرفته می‌شود. الهی‌دان می‌تواند با مقدمات یقینی به درستی استدلال ورزد؛ اما بی‌اعتقاد هم می‌تواند همین کار را بکند. با وجود این، الهی‌دان مقدمات و نتایج را براساس ایمان می‌پذیرد؛ می‌داند که آن قضایا صادقند، یعنی با واقعیت مطابقت دارند. اما او این را از راه ایمان می‌داند؛ و شناخت او،

1. *Ibid.*, 3, 2, F.2. *Ibid.*, M.3. reality(*quid rei*)4. nominal representation(*quid nominis*)

به معنای دقیق آن، «علم» نیست، زیرا مبنای استدلال او شناخت شهودی نیست. قصد اوکام این نبود که حقیقت معتقدات کلامی را در معرض چون و چرا قرار دهد؛ او به بررسی ماهیت استدلال کلامی و مفاهیم کلامی روی آورد، و مسائل خود را از منظر یک منتقدان مورد بحث قرار داد. به اعتقاد او، اسم‌گرایی کلامی‌اش همسنگ لادری‌گری یا شکاکیت نبود؛ در هر حال، هدف او بیشتر عبارت از عرضه تحلیل منطقی از الهیات بود که او پذیرفته بود.

بحث اوکام درباره شناخت ما از ماهیت خدا، در واقع، بیشتر به حوزه الهیات تعلق داشت تا به حوزه فلسفه، اما این بحث در فلسفه وی جایگاه خود را داراست، ولو فقط به این دلیل که او در فلسفه با موضوع‌هایی سروکار داشت که قبلاً فیلسوفان قرون وسطا آن‌ها را در حوزه مابعدالطبیعه جای داده بودند. همین‌طور، به اعتقاد اوکام، هرچند فیلسوف به‌خودی‌خود به‌ندرت می‌توانست درباره «مثال‌های» الهی با یقین چیزی را اثبات کند، این مبحث ویژگی اصلی مابعدالطبیعه سنتی قرون وسطا بوده است، و بحث اوکام درباره آن به شدت با اصول فلسفی عمومی‌اش گره خورده است. بنابراین، خوب است که در این‌جا در این باب چیزی گفته شود.

۵. در وهله نخست، عقل الهی نمی‌تواند کثرت داشته باشد. عقل الهی همان اراده و ذات الهی است. می‌توانیم از «اراده الهی»، «عقل الهی»، و «ذات الهی» سخن بگوییم؛ اما واقعیت مورد اشاره آن‌ها موجود بسیط و یگانه‌ای است. بنابراین، بحث درباره «مثال‌های الهی» به واقعیاتی موجود در خدا اشاره ندارد که به‌نحوی غیر از ذات الهی و غیر از یکدیگرند. اگر اصلاً تمایزی باشد، این تمایز واقعی خواهد بود؛ نمی‌توان پذیرفت که آن‌ها در واقع متمایز از یکدیگرند. در وهله دوم، این‌که مثال‌های الهی را نوعی واسطه در خلقت بدانیم، کاملاً غیرضروری و نیز گمراه‌کننده است. گذشته از این واقعیت که اگر مثال‌های الهی به‌هیچ‌وجه از عقل الهی، که خودش عین ذات الهی است، متمایز نباشند نمی‌توانند میانجی خلقت شوند، خدا می‌تواند مخلوقات را بشناسد و آن‌ها را بدون دخالت «مثال‌ها» بیافریند.^۱ اوکام تصریح دارد که به اعتقاد او نظریه وجود مثال‌ها در خدا صرفاً نوعی انسان‌گونه‌انگاری است. همچنین این نظریه مستلزم خلط بین واقعیت و تصویر اسمی است.^۲ حامیان این نظریه مطمئناً می‌پذیرند که بین ذات الهی و

1. Cf. 1 *Sent.*, 35, 5, C.

۲. به عبارت دیگر، اوکام می‌پنداشت که زبان، طرفداران این نظریه را گمراه کرده است که واژه‌ها یا نام‌ها را با چیزها درمی‌آمیزند.

مثال‌های الهی یا بین خود مثال‌ها تمایزی واقعی وجود ندارد، بلکه این تمایز نوعی تمایز ذهنی است؛ با وجود این، آن‌ها طوری سخن می‌گویند که گویی تمایز میان مثال‌های موجود در خدا مقدم بر آفرینش مخلوقات است. به علاوه، آن‌ها وجود مثال‌های کلی الهی را، که در واقع با هیچ واقعییتی تطابق ندارند، در خدا مسلّم می‌انگارند. خلاصه، اوکام اصل صرفه‌جویی را در نظریه مثال‌های الهی آن‌قدر به کار می‌گیرد که این نظریه تلویحاً نشان می‌دهد که در خدا مثال‌هایی هستند که از خود مخلوقات متمایزند، خواه این مثال‌ها به رابطه‌هایی واقعی یا رابطه‌هایی ذهنی تفسیر شوند. برای توضیح آفرینش مخلوقات یا علم خدا به مخلوقات ضرورتی ندارد که چنین مثال‌هایی مفروض گرفته شوند.

بنابراین، به یک معنا، می‌توان گفت که اوکام نظریه مثال‌های الهی را رد کرده است. اما این گفته بدان معنا نیست که او آماده است اعلام کند که قدیس آوگوستینوس برخطا بوده است یا درباره این نظریه هیچ تفسیر معتبری وجود ندارد. برعکس، تا آن‌جا که به پذیرش لفظی مربوط است، باید گفت که او این نظریه را پذیرفته است. اگر بناست نگوییم که او آشکارا با خود در تناقض است، باید از معنایی که او به اظهارات خود می‌دهد فهم واضحی داشته باشیم. به‌طور مثال، او مدعی است که مثال‌های متمایز بی‌پایانی وجود دارند؛ در وهله نخست، به نظر می‌رسد که این ادعا با این سخن او که انتساب مثال‌های متمایز به خدا را محکوم می‌کند آشکارا در تناقض باشد.

در وهله نخست، واژه «مثال» واژه‌ای تضمّنی است. این واژه مستقیماً بر خود مخلوق دلالت دارد؛ اما به گونه غیرمستقیم متضمّن علم الهی یا عالم نیز هست. «و بنابراین می‌توان گفت که خود مخلوق یک مثال است اما نمی‌توان گفت که فاعل شناسایی یا شناخت یک مثال است، زیرا هیچ شناختی یا هیچ فاعل شناسایی یک مثال یا نمونه نیست.»^۱ پس، می‌توانیم بگوییم که خود مخلوق یک مثال است. «مثال‌ها در خدا وجودی ذهنی یا واقعی ندارند، بلکه آن‌ها در خدا فقط وجودی عینی دارند، یعنی مثل چیزهای مشخصی‌اند که به علم خدا درمی‌آیند، زیرا مثال‌ها خود همان

چیزهایی اند که خدا آن‌ها را قابل ایجاد می‌کند.^۱ به عبارت دیگر، کافی است که از سویی خدا و از سوی دیگر مخلوقات را مفروض گیریم: مخلوقاتی که به علم خدا درمی‌آیند «مثال‌ها» هستند، و مثال‌های دیگری وجود ندارند. مخلوقی را که از ازل به علم خدا در می‌آید می‌توان نمونه و مثال مخلوقی دانست که بالفعل وجود دارد. «مثال‌ها نمونه‌های^۲ معلوم مشخصی‌اند؛ و با مراجعه به آن‌هاست که عالم می‌تواند چیزی را به صورت وجود واقعی ایجاد کند.... چنین توصیفی نه در شأن خود ذات الهی است و نه در شأن رابطه‌ای ذهنی، بلکه در شأن خود مخلوق است... ذات الهی نه یک مثال است... (این مثال نه رابطه‌ای واقعی و نه رابطه‌ای ذهنی است)... نه رابطه‌ای واقعی است، زیرا میان خدا و مخلوق رابطه‌ای واقعی وجود ندارد؛ و نه رابطه‌ای ذهنی، چون خدا با مخلوق هیچ رابطه‌ی ذهنی‌ای ندارد که بتوان آن را 'مثال' نامید و چون هر رابطه‌ی ذهنی نمی‌تواند مثال مخلوق باشد، همچنان که یک موجود عقلانی^۳ نمی‌تواند مثال موجودی واقعی باشد.^۴ اما اگر خود مخلوقات همان مثال‌ها باشند، این نتیجه به بار می‌آید که «برای هر چیزی که قابل ساخت است مثال متمایزی وجود دارد، زیرا خود این چیزها از یکدیگر متمایزند».^۵ بنابراین، برای همه اجزاء ذاتی و اصلی چیزهایی که خلق‌پذیرند، مثل ماده و صورت، مثال‌های متمایزی وجود دارند.^۶

از سوی دیگر، اگر مثال‌ها خودشان مخلوقات باشند، این نتیجه به بار می‌آید که مثال‌ها امور منفردند، «زیرا فقط امور منفرد بیرون (از ذهن) خلق‌پذیرند و نه چیزهای دیگر».^۷ به طور مثال، از «جنس»^۸ هیچ مثال الهی وجود ندارد، زیرا مثال‌های الهی مخلوقاتی‌اند که خدا می‌تواند آن‌ها را بسازد، و جنس را نمی‌توان همچون موجودات واقعی آفرید. همین‌طور این نتیجه به بار می‌آید که از نفی‌ها، سلب‌ها، شر، جرم، و مانند این‌ها، مثالی وجود ندارد، زیرا این‌ها چیزهای متمایزی نیستند و نمی‌توانند هم باشند.^۹ اما، چون خدا می‌تواند مخلوقات بی‌نهایتی خلق کند، باید بگوییم که مثال‌ها بی‌نهایت‌اند.^{۱۰}

بحث اوکام درباره‌ی نظریه‌ی مثال‌های الهی هم چشم‌انداز عمومی قرون وسطا و هم

1. *Ibid.*, G.

3. *ens rationis*

5. *Ibid.*, G.

7. *Ibid.*

9. *Ibid.*

2. *exempla*

4. *Ibid.*, E.

6. *Ibid.*

8. *genera*

10. *Ibid.*

ذهنیت خود او را آشکار می‌سازد. در قرون وسطا قدیس آوگوستینوس از چنان احترامی برخوردار بود که حتی ردّ تنها یکی از نظریه‌های اصلی او برای هر الهی‌دانی غیرممکن بود. بنابراین، می‌بینیم که اوکام زیان این نظریه را حفظ کرده و از آن استفاده می‌کند. او مایل بود دربارهٔ این مثال‌های متمایز و این‌که آن‌ها نمونه‌ها یا مثال‌های خلقت‌اند سخن بگوید. از سوی دیگر، او، که از اصل صرفه‌جویی بهره می‌برد و مصمم بود از هر چیزی که ظاهراً حائل میان خالق قادر مطلق و مخلوق است خلاصی یابد تا ارادهٔ الهی حاکم باشد، نظریهٔ کل را از افلاطون‌گرایی گرفت و مثال‌ها را با خود مخلوقات، با این عنوان که مخلوق خدایند و با این [استدلال] که از ازل خلق‌پذیر و متعلّق علم خدا هستند، یکی انگاشت. از دیدگاه فلسفی، او، با کنار گذاشتن مثال‌های کلی، آن نظریه را با فلسفهٔ عمومی خود سازگار ساخت، درحالی‌که از دیدگاه کلامی، قدرت مطلق الهی را، آن‌طور که می‌اندیشید، حفظ کرد و آنچه را که آلوده به مابعدالطبیعهٔ یونانی می‌پنداشت کنار گذاشت. (اما او، با یکی‌گرفتن مثال‌ها با مخلوقات، توانست دریابد که افلاطون، هم در یکی‌گرفتن مثال‌ها با خدا و هم در جای‌دادن مثال‌ها در عقل الهی، به خطا رفته است). البته، این سخن بدان معنا نیست که اوکام از زبان نظریهٔ ارسطویی ریاکارانه بهره‌برده است. او این نظریه را، تا آن‌جا که می‌شد، صرفاً به این معنا گرفت که مخلوقات به علم خدا درمی‌آیند، و بر پایهٔ یکی از دلایل سنتی اصلی، یعنی این‌که آفرینش خدا عقلانی است و نه غیرعقلانی، آن را نظریه‌ای مسلم انگاشت.^۱ اما در عین حال روشن است که این نظریه در دستان اوکام چنان از افلاطون‌گرایی دوری جست که از هر لحاظ صورت اصلی خود را از دست داد. آبلار، درحالی‌که واقع‌گرایی افراطی را رد می‌کرد، نظریهٔ وجود مثال‌های کلی در خدا را، بیشتر به احترام قدیس آوگوستینوس، حفظ کرد؛ اما اوکام این مثال‌های الهی کلی را کنار گذاشت. بدین ترتیب، روایت او از نظریهٔ مثال‌ها با این اصل عمومی او که فقط امور منفرد وجود دارند با تلاش دائمی او برای خلاصی از هر عامل دیگری که می‌باید از آن خلاصی یافت سازگار است. البته، می‌توان گفت که سخن‌گفتن از مخلوقات خلق‌پذیر آن‌گونه که از ازل به علم خدا درآمده‌اند («اشیاء از ازل مثال بوده‌اند، اما از ازل وجود بالفعل نداشته‌اند»)^۲ عین قبول ذات نظریهٔ مثال‌هاست؛ این، در واقع، همان چیزی است که اوکام درباره‌اش می‌اندیشید و همان چیزی است که، به اعتقاد او، توسّل وی را به قدیس آوگوستینوس موجه می‌ساخت. اما جای این سؤال

1. Cf. 1 Sent., 35, 5, E.

2. Ibid. . M.

است که آیا نظریه اوکام سازگاری کاملی داشت. چون او قدرت خلاق خدا را به هیچ وجه محدود نمی‌داند، باید زنجیره مثال‌ها را به فراتر از چیزهایی که خدا بالفعل آن‌ها را آفریده است بسط دهد؛ اما این کار مطمئناً عین قبول این عقیده است که «مثال»ها نمی‌توانند با مخلوقاتی که به وجود آمده‌اند، به وجود می‌آیند، و به وجود خواهند آمد یکی باشند؛ و قبول این دیدگاه، نزدیک شدن زیاد به نظریه توماسی است، جز این که مثال‌های کلی پذیرفته نمی‌شوند. نتیجه‌ای که احتمالاً باید گرفت این نیست که اوکام از زبان نظریه‌ای که در واقع آن را کنار گذاشته بود استفاده ریاکارانه‌ای کرده است، بلکه بیشتر این نتیجه به دست می‌آید که او این نظریه را صادقانه پذیرفت، هرچند آن را به نحوی تفسیر کرد که با این اعتقاد خود سازگار ساخت که فقط اشیاء منفرد وجود دارند یا می‌توانند وجود داشته باشند و مفاهیم کلی به حوزه عقل بشری تعلق دارند و نباید به خدا نسبت داده شوند.

۶. اوکام وقتی که به بحث از علم الهی می‌رسد به نحوی آشکارو، در واقع، قابل فهم نشان می‌دهد که مایل نیست درباره سطحی از شناخت که کاملاً در آن سوی تجربه ما قرار دارد پافشاری کند.

این نکته را که خدا، علاوه بر خود، از هر چیز دیگری آگاه است نمی‌توان از راه فلسفه اثبات کرد. هر برهانی در اصل بر علیت کلی خدا متکی خواهد بود؛ اما، جدا از این حقیقت که نمی‌توان با اصل علیت اثبات کرد که علتی به معلول بی‌واسطه خود آگاه است، نمی‌توان از راه فلسفه اثبات کرد که خدا علت بی‌واسطه هر چیزی است.^۱ در مورد این سخن که خدا جز خود بر اشیاء دیگر نیز آگاه است می‌توان استدلال محتملی آورد؛ اما این استدلال‌ها متقاعدکننده نیستند. از سوی دیگر، نمی‌توان اثبات کرد که خدا جز خود بر چیز دیگری آگاه نیست، زیرا نمی‌توان اثبات کرد که هر شناختی به متعلق خود وابسته است.^۲ با وجود این، نمی‌توان از راه فلسفه اثبات کرد که خدا عالم مطلق است، یعنی نه تنها به خود بلکه به هر چیز دیگری هم آگاه است، اما از راه ایمان می‌دانیم که او عالم مطلق است.

اما، اگر خدا به هر چیزی آگاه باشد، آیا این گفته بدان معناست که او به حوادث محتمل الوقوع آینده آگاه است، یعنی حوادثی که در تحقق خود به اراده‌های مختار

1. *Ibid.*, 35, 2, D.2. *Ibid.*

وابسته اند؟» [در پاسخ] به این سؤال می‌گویم که باید بی‌هیچ تردیدی بر این اعتقاد بود که خدا به قطع و یقین از همهٔ حوادث محتمل‌الوقوع آینده آگاه است. اما هیچ عقلی در حالت فعلی خود نمی‌تواند هم این حقیقت را و هم نحوهٔ آگاهی خدا از همهٔ حوادث محتمل‌الوقوع آینده را آشکار سازد.^۱ به گفتهٔ اوکام، ارسطو گفته است که خدا از حوادث محتمل‌الوقوع آینده به دلیلی که در زیر می‌آید هیچ آگاهی قاطعی ندارد. این سخن که حادثهٔ محتمل‌الوقوع آینده‌ای با تکیه بر قصد مختارانه‌ای اتفاق خواهد افتاد یا اتفاق نخواهد افتاد صحیح نیست. این قضیه که [حادثه‌ای] یا اتفاق خواهد افتاد یا اتفاق نخواهد افتاد قضیهٔ صحیحی است؛ اما نه این گزاره که حادثه‌ای اتفاق خواهد افتاد و نه این گزاره که حادثه‌ای اتفاق نخواهد افتاد، هیچ‌یک صحیح نیست. و اگر هیچ‌یک از دو گفته صحیح نباشد، از هیچ‌یک نمی‌توان آگاهی داشت. «اما، به‌رغم چنین دلیلی، باید بر این اعتقاد باشیم که خدا آشکارا از هر ممکن‌الوجودی در آینده آگاهی دارد. اما راهی را (که خدا بدان طریق از آن‌ها آگاه است) نمی‌توانم توضیح بدهم.»^۲ اما اوکام در ادامه می‌گوید که آگاهی خدا از حوادث محتمل‌الوقوع آینده چنین نیست که آن‌ها نزد او حاضر باشند^۳ یا با مثال‌هایی شکل گیرد که واسطهٔ شناخت‌اند، بلکه این آگاهی با خود ذات الهی [تحقق می‌یابد]، هرچند نمی‌توان این نکته را از راه فلسفه اثبات کرد. همین‌طور، اوکام در رسالهٔ دربارهٔ مشیت و علم پیشینی خداوند و حوادث آینده^۴ می‌گوید: «بنابراین، می‌گویم که بیان واضح شیوه‌ای که خدا بدان طریق از حوادث محتمل‌الوقوع آینده آگاهی می‌یابد غیرممکن است. اما باید بر این اعتقاد بود که او، هرچند به‌نحو محتمل‌الوقوع، (از آن‌ها آگاهی دارد)». مقصود اوکام از این سخن که خدا «به‌نحو محتمل‌الوقوع» از حوادث محتمل‌الوقوع آینده آگاهی دارد این است که خدا از آن‌ها همچون ممکن‌الوجود آگاه است و آگاهی او وجود آن‌ها را ضروری نمی‌سازد. او ادامه می‌دهد که «علم شهودی ذات الهی چنان کامل و واضح است که خودش شناخت بدیهی به کل حوادث گذشته و آینده تواند بود، به‌طوری که می‌داند کدام جزء تناقضی صادق و کدام جزء آن کاذب خواهد بود.»^۵

بنابراین، اوکام تصریح می‌کند که خدا فقط به این آگاه نیست که، مثلاً، قصدم این

1. *Ibid.*, 38, 1, L.

2. *Ibid.*, 38, 1, M.

۳. قدیس توماس معتقد بود که حوادث محتمل‌الوقوع آینده، برحسب این‌که خدا ازلی است، نزد خدا حاضرند و او از آن‌ها آگاهی دارد چون حاضرند.

4. Ed. Boehner, p. 15.

5. *Ibid.*

است که فردا یا به قدم زدن بروم یا در خانه بمانم و مطالعه کنم؛ او از این هم آگاهی دارد که کدام یک از این دو صادق و کدام یک کاذب است. چنین ادعایی را نمی توان از راه فلسفه اثبات کرد: این امر موضوعی کلامی است. اوکام، درباره نحوه آگاهی خدا، سخنی جز این نمی گوید که ذات الهی به نحوی است که به حقایق ممکن الوجود آینده آگاهی دارد. او ناگزیر به این سخن روی می آورد که خدا آگاه است کدام جزء قضیه [شرطیه] منفصله در مورد حادثه محتمل الوقوع آینده صادق است، زیرا صادق بودن آن را او [خود] تعیین می کند: او به نحو بسیار معقولی می پذیرد که نمی تواند توضیح دهد که چرا خدا از حوادث ممکن الوقوع آینده آگاه است. اما باید توجه داشت که اوکام مطمئن است که یک جزء قضیه [شرطیه] منفصله درباره چنین حادثه ای صادق است، و خدا از صادق بودن آن آگاهی دارد. از منظر فلسفی، صرف این حقیقت اهمیت زیادی دارد: در این جا رابطه آگاهی خدا از حوادث مختارانه آینده با موضوع «تقدیر»^۱ مورد نظر ما نیست. آن حقیقت به این دلیل اهمیت زیادی دارد که نشان می دهد اوکام بر اصل «ثالث مطرود»^۲ هیچ استثنائی را نپذیرفت. برخی از فیلسوفان قرن چهاردهم این استثنا را پذیرفتند. همان طور که دیدیم، از نظر پتروس آورئولی، قضایایی که اثبات یا انکار می کنند که حادثه محتمل الوقوع معینی در آینده اتفاق خواهد افتاد نه صادقند نه کاذب. پتروس آورئولی منکر این نبود که خدا به حوادث محتمل الوقوع آینده آگاه است؛ اما بر این اعتقاد بود که چون آگاهی خدا، گویی، ناظر به آینده نیست موجب نمی شود که سخن ایجابی یا سلبی مرتبط با فعل مختارانه معینی در آینده صادق یا کاذب باشد. پس، می توان گفت که او نوعی منطق «سه ارزشی»^۳ را قبول داشت، هرچند مطمئناً اگر او را تفصیل دهنده چنین منطقی توصیف کنیم «برخلاف سیر تاریخ»^۴ حکم کرده ایم. اما در مورد ویلیام اوکام، که قبول نداشت قضیه ای نه صادق باشد و نه کاذب، این گونه نیست. او استدلال های ارسطو را که قرار بود ثابت کنند چنین قضایایی وجود دارند رد کرد، هرچند یکی دو فقره هستند که در نگاه نخست ظاهراً دیدگاه ارسطو را حمایت می کنند. به علاوه، اوکام در خلاصه منطق جامع^۵ آشکارا، برخلاف نظر ارسطو، می گوید که قضایای مربوط به حوادث

1. predestination

2. excluded middle

3. three-valued

۴. anachronism، مقصود از این کلمه انتساب چیزی به گذشته است که در آینده اتفاق خواهد افتاد. - م.

5. 2, 32.

محتمل الوقوع آینده یا صادقند یا کاذب. همین طور او، در مباحث مناقشه‌آمیز^۱ بر این اعتقاد است که خدا می‌تواند آگاهی به قضایای ایجابی دربارهٔ حوادث محتمل الوقوع آینده را آشکار کند، زیرا این‌گونه قضایا صادقند. خدا چنین اشراق‌هایی را برای پیامبران فراهم ساخته است؛ هرچند دقیقاً در مورد نحوهٔ وحی خدا «آگاه نیستم، زیرا به من وحی نشده است». پس نمی‌توان گفت که اوکام استثنائی را بر اصل ثالث مطرود پذیرفته است. و چون او این استثنا را نپذیرفت با مسائل سازگار ساختن پذیرش این [نظر] با علم مطلق الهی روبه‌رو نشد.

۷. واژه‌های «اراده»، «عقل» و «ذات» را، اگر به معنای مطلق آن‌ها در نظر بگیریم، مترادف یکدیگرند. «اگر اسمی به‌طور معمول و دقیقاً بر ذات الهی دلالت داشته باشد و نه بر چیز دیگری، بدون این‌که متضمن چیز دیگری باشد، و نیز اگر اسمی به‌طور معمول به همان نحو بر ارادهٔ الهی دلالت داشته باشد، این اسم‌ها فقط اسم‌هایی مترادف خواهند بود؛ و هر چیزی که بر یکی از آن‌ها حمل شود می‌تواند بر دیگری نیز حمل شود».^۲ همین‌طور، اگر واژه‌های «ذات» و «اراده» به‌نحو مطلق در نظر گرفته شوند، این سخن که ارادهٔ الهی علت هر چیزی است عین این سخن است که ذات الهی علت هر چیزی است: این دو یکی هستند. باری، خواه از «ذات الهی» یا «ارادهٔ الهی» سخن بگوییم، خدا علت بی‌واسطهٔ هر چیزی است، هرچند نمی‌توان این را از راه فلسفه اثبات کرد.^۳ ارادهٔ الهی (یا ذات الهی) علت بی‌واسطهٔ هر چیزی است، به این معنا که بدون علیت الهی هیچ معلولی به‌بار نمی‌آید، حتی اگر همهٔ شرایط و ترتیبات دیگر مهیا باشند. به‌علاوه، قدرت خدا نامتناهی است، به این معنا که او بر هر چیز ممکن تواناست. اما این سخن که خدا بر چیز ذاتاً ناممکن توانا نیست قدرت او را محدود نمی‌سازد؛ زیرا سخن‌گفتن دربارهٔ انجام دادن یا ایجاد چیزهای ذاتاً ناممکن بی‌معناست. اما خدا می‌تواند هر معلول ممکن را، حتی بدون علت ثانوی، خلق کند؛ به‌طور مثال، او می‌توانست در آدمی فعل بیزاری از خویشتن را بیافریند، و اگر چنین می‌کرد کار او برخفا نبود.^۴ این نکته را که خدا می‌تواند، حتی بدون همراهی علت ثانوی، هر معلول ممکن را بیافریند، فیلسوف نمی‌تواند به اثبات برساند؛ اما، با وجود این، باید بدان ایمان داشت.

پس، نمی‌توان قدرت مطلق الهی را از راه فلسفه اثبات کرد. اما به محض این‌که آن را

1. 4. 4.

2. 1 sent., 45, 1, C.

3. Ibid., G.

4. Ibid., 42, 1, G.

همچون لازمه ایمان در نظر بگیریم پرتو روشنائی خاصی جهان را بر ما آشکار می سازد. همه رابطه های علی تجربی، یعنی همه توالی های قاعده مند، ممکن الوجود به نظر می آیند، نه تنها به این معنا که رابطه های علی موضوع بررسی تجربی و نه استنتاج پیشینی اند، بلکه همچنین به این معنا که عامل خارجی، یعنی خدا، همواره می تواند ب را بدون استفاده از الف، همچون علت ثانوی، بیافریند. البته، در همه نظام های فکری قرون وسطا، یکنواختی و قاعده مندی جریان های طبیعی امری ممکن تلقی شده اند، به طوری که امکان مداخله اعجاز آمیز خدا را همه اندیشمندان مسیحی پذیرفته اند. اما مابعدالطبیعه ذوات برای طبیعت ثباتی نسبی قائل بود که اوکام از آن بی بهره بود. با اوکام، رابطه ها و پیوندهای موجود طبیعت در واقع به «همبودی»^۱ یا «وجود متوالی»^۲ «مطلق ها» تنزل و تقلیل یافتند. و در پرتو قدرت مطلق الهی، که امری ایمانی است، امکان رابطه ها و نظم موجود طبیعت، خود نشان از اراده قدیر خدا داشت. دیدگاه اوکام را درباره طبیعت، بدون ملاحظه پیشینه کلامی اش، می توان از نظر منطقی گامی در جهت دیدگاهی علمی درباره طبیعت، با کنار گذاشتن دیدگاه مابعدالطبیعی، دانست؛ اما این پیشینه کلامی، از نظر خود اوکام، یک وصله ناجور نبود. برعکس، اندیشه قدرت مطلق و اختیار الهی، صریحاً یا تلویحاً، بر کل نظام [فلسفی] او سایه افکند؛ و در فصل بعد خواهیم دید که چگونه اعتقاداتی که او در این باب داشت بر نظریه اخلاقی او تأثیر گذاشت.

اوکام (۵)

این که نمی‌توان از راه فلسفه اثبات کرد که نفس غیرمادی و فسادناپذیر همان صورت بدن است –
کثرت صورت‌های واقعاً متمایز در آدمی – نفس ناطقه قوای واقعاً متمایز ندارد
– شخص آدمی – اختیار – نظریه اخلاقی اوکام

۱. همان‌طور که اوکام برهان‌های سنتی اثبات وجود خدا را نقد کرد، تعدادی از برهان‌هایی را هم که پیشینیانش درباره علم النفس اقامه کرده بودند به نقد گرفت. ما افعال فهمیدن و اراده کردن را تجربه می‌کنیم؛ اما هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای وجود ندارد که این افعال را به صورت یا نفس غیرمادی نسبت دهیم. تجربه ما این است که این‌ها افعال صورت بدن‌اند؛ و، تا آن‌جا که تجربه امکان می‌دهد، از نظر منطقی می‌توانیم نتیجه بگیریم که آن‌ها افعال صورت ممتد و جسمانی‌اند.^۱ «هرچند نفس عقلانی می‌فهمد که صورت غیرمادی، فسادناپذیر و کاملی در کل و در هر جزء (بدن) جای دارد، نمی‌توان با استدلال‌ها و تجربه آشکارا دریافت که در ما چنین صورتی وجود دارد، یا فعالیت فهم متعلق به چنین جوهری در وجود ماست، یا چنین نفسی همان صورت بدن است. برای من مهم نیست که ارسطو در این باره چه فکری داشت، زیرا به نظر می‌رسد که او همواره به نحوی مبهم سخن می‌گوید. اما اعتقاد ما به این سه چیز فقط از راه ایمان است.»^۲ پس، بر طبق نظر اوکام، ما در وجود خود از حضور صورتی غیرمادی و فسادناپذیر تجربه‌ای نداریم؛ این را هم نمی‌توان اثبات کرد که افعال فاهمه‌ای که تجربه می‌کنیم افعال چنین

1. *Quodlibet*, 1, 12.

2. *Ibid.*, 1, 10.

صورتی‌اند. و حتی اگر بتوانیم اثبات کنیم که افعال فاهمه‌ای که تجربه می‌کنیم افعال جوهری غیرمادی‌اند، این نتیجه به‌بار نمی‌آید که این جوهر همان صورت بدن است. و اگر نتوان با استدلال فلسفی یا با تجربه اثبات کرد که نفس‌های غیرمادی و فسادناپذیر داریم، بدیهی است که نمی‌توان اثبات کرد که این نفس‌ها مستقیماً مخلوق خدا هستند.^۱ البته، اوکام نمی‌گوید که ما نفس‌های نامیرا نداریم: چیزی که او می‌گوید این است که نمی‌توانیم اثبات کنیم که چنین نفس‌هایی داریم. این‌که چنین نفس‌هایی داریم حقیقتی است که با وحی آشکار شده است، یعنی از راه ایمان شناخته می‌شود.

۲. با این‌که اوکام برپایه ایمان پذیرفت که در آدمی صورت غیرمادی و فسادناپذیری وجود دارد، اما حاضر نبود بگوید که این صورت مستقیماً ما را از وجود ماده آگاه می‌کند. نقش ماده این است که حامل صورت باشد؛ و واضح است که ماده بدن آدمی صورتی دارد. اما فسادپذیری بدن آدمی ثابت نمی‌کند که بدن آدمی صورت فسادناپذیری داشته باشد که مستقیماً ما را از وجود ماده آگاه می‌سازد. «می‌گویم که باید در آدمی صورت دیگری هم علاوه بر صورت عقلانی در نظر گرفت، یعنی صورت حسی، که فاعل طبیعی می‌تواند از راه کَوْن و فساد در آن تأثیر بگذارد.»^۲ این صورت یا نفس حسی غیر از نفس عقلانی آدمی است و، تاخدا طور دیگری اراده نکند، با بدن نابود می‌شود.^۳ در هر حیوان یا انسان فقط یک صورت حسی وجود دارد؛ اما این صورت حسی به‌نحوی گسترش یافته است که «هر جزء نفس حسی مکمل یک جزء ماده است، و در همان حال، جزء دیگر همان نفس مکمل جزء دیگر ماده است.»^۴ بنابراین، آن جزء نفس حسی را که مکمل عضو بینایی است قوه بینایی گویند، و در همان حال آن جزئی را که مکمل عضو شنوایی است قوه شنوایی نامند.^۵ بنابراین، بدین معنا، می‌توانیم از آن دسته قوای حسی سخن بگوییم که در واقع غیر از یکدیگرند؛ زیرا «استعدادهای عَرَضی که بنا به ضرورت در فعل دیدن مورد نیاز است غیر از استعدادهای عَرَضی است که بنا به ضرورت در فعل شنیدن مورد نیاز واقع می‌شود.»^۶ این حقیقت که آدمی می‌تواند قوه بینایی را، به‌طور مثال، بدون از دست دادن قوه شنوایی از دست بدهد روشنگر این امر است. اما اگر مقصود ما از «قوه‌ها» صورت‌هایی است که «مبادی خلق»^۷ افعال متعدد احساسند،

1. *Ibid.*, 2, 1.3. *Quodlibet*, 2, 10.5. *Ibid.*

7. the eliciting principles

2. 2 *Sent.*, 22, H.4. 2 *Sent.*, 26, E.6. *Ibid.*, D.

آن‌گاه در واقع نیازی نیست که متناظر با اعضای متعدد حسی قوای متمایزی را مفروض بگیریم: می‌توان اصل صرفه‌جویی را به کار گرفت. هر مبدأ خلق خود همان صورت یا نفس حساسی است که در سراسر بدن امتداد دارد و با «اندام‌های حسی»^۱ مختلف دست به عمل می‌زند.

اوکام در جایی می‌گوید: «طبق عقیده‌ای که آن را درست می‌دانم، هر آدمی صورت‌های جوهری مختلفی دارد که دست‌کم صورت جسمانی و صورت عقلانی است».^۲ او در جای دیگری می‌گوید که اثبات این‌که در آدمی صورت‌های جوهری مختلفی وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد مشکل است، اما «به نحوی که می‌آید، دست‌کم درباره نفس عقلانی و نفس حساس، این موضوع اثبات شده است که این‌ها در آدمی متمایز از یکدیگرند».^۳ اشاره‌ای که او به دشواری اثبات این موضوع دارد در کتاب [مباحث مورد بحث] عام^۴ تبیین شده است، آن‌جا که می‌گوید اثبات این‌که در آدمی نفس‌های حساس و عقلانی متمایز از یکدیگرند مشکل است، «زیرا آن را نمی‌توان از راه قضایای بدیهی اثبات کرد». اما این امر مانع از آن نمی‌شود که او در ادامه استدلال‌هایی به دست دهد که برپایه تجربه‌اند، مثل این استدلال که می‌توانیم به چیزی میل حسی داشته باشیم و در عین حال با اراده عقلانی خود از آن روی برگردانیم. در خصوص این حقیقت که به نظر می‌رسد او در جایی بر نفس عقلانی و صورت جسمانی اصرار دارد، و در جای دیگری بر وجود نفس‌های عقلانی و حساس آدمی تأکید می‌ورزد، ظاهراً این ناسازگاری آشکار باید برحسب این دو متن قابل توضیح باشد. در هر حال، اوکام آشکارا معتقد بود که در آدمی سه صورت متمایز از هم وجود دارد. او نه تنها استدلال می‌کند که نفس عقلانی و نفس حساس آدمی متمایز از یکدیگرند،^۵ بلکه می‌گوید که نفس حساس و صورت جسمانی نیز در واقع در انسان‌ها و حیوانات از یکدیگر متمایزند.^۶ اوکام در اعتقاد به این‌که آدمی صورت جسمانی دارد مطمئناً سنت فرانسوسی را ادامه داده است؛ و این استدلال کلام سنتی را به دست می‌دهد که به منظور توضیح وحدت عددی بدن مرده مسیح با بدن زنده او باید این صورت جسمانی را مفروض گرفت، هرچند او استدلال‌های دیگری هم به دست می‌دهد.

1. sense-organs

3. 4 Sent., 7, F.

5. Quodlibet, 2, 10; 2 Sent., 22. H.

2. Ibid., 9, CC.

4. 2, 10.

6. Quodlibet., 2, 11.

اوکام با گفتن این سخن که آدمی صورتی جسمانی دارد و با اعتقاد به این که نفس عقلانی مستقیماً از وجود «مادهٔ اولی»^۱ خبر نمی‌دهد، ادامه‌دهندهٔ موضعی سنتی بود، و موضع قدیس توماس را به نفع این موضع رد کرد. به علاوه، او به آموزهٔ کثرت صورت‌های جوهری معتقد بود، اما منکر این نبود که آدمی، در کلیت خود، واحد است. «انسان کلی یکی است، اما موجودات جزئی بسیاری دارند»^۲ او منکر این هم نبود که نفس عقلانی صورت بدن است، هرچند تصور نمی‌کرد که بتوان این را از راه فلسفه اثبات کرد. بنابراین به دشواری می‌توان گفت که اوکام تعالیم شورای وین (۱۳۱۱) را نقض کرده بود، زیرا این شورا بر این ادعا نبود که نفس ناطقه یا عقلانی مستقیماً از وجود مادهٔ اولی خبر می‌دهد. اکثر اعضای این شورا خود به آموزهٔ صورت جسمانی معتقد بودند؛ و وقتی اظهار کردند که نفس ناطقه مستقیماً بر بدن تأثیر می‌گذارد این سؤال را کاملاً حل ناکرده رها کردند که آیا بدنی که از نفس ناطقه تأثیر می‌پذیرد به واسطهٔ صورت جسمانی خودش به منزلهٔ یک بدن تشکیل می‌شود یا نه. از سوی دیگر، هدف آشکار شورا این بود که از وحدت هستی آدمی در مقابل پیامدهای نظریه‌های علم النفسی آلیوی^۳ دفاع کند؛^۴ و دست‌کم جای این سؤال بود که آیا تعالیم اوکام برآورندهٔ این خواسته بود یا نه. باید به یاد داشت که از نظر اوکام تمایز واقعی به معنای تمایز بین چیزهایی بود که می‌شد آن‌ها را، دست‌کم به قدرت الهی، از یکدیگر جدا کرد؛ او آموزهٔ اسکوتوسی دربارهٔ تمایزهای صوری عینی را رد کرد، یعنی همان آموزهٔ تمایزهای عینی میان «صورت‌ها»^۵ می‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا ساخت. او، هنگام بحث از این سؤال که آیا در آدمی نفس حساس و نفس عقلانی واقعاً از هم متمایزند یا نه، خاطرنشان می‌سازد که نفس حساس مسیح، هرچند همواره متحد با «الوهیت»^۶ است، در زمان میان مرگ مسیح و «رستاخیز»^۷ در همان جا که خدا می‌خواست مانده است. «اما این که آیا مسیح با بدن یا با نفس عقلانی مانده است فقط خدا می‌داند؛ با وجود این، می‌توان به هر دو معتقد بود».^۸ اگر صورت حسی از صورت ناطقهٔ آدمی و از بدن او

1. prime matter

2. *Ibid.*, 2, 10.

3. Olivi

۴. ← جلد دوم این تاریخ فلسفه، صص ۵۷۶-۵۷۵

5. formalities

6. Deity

7. resurrection

8. *Quodlibet*, 2, 10.

جدایی‌پذیر باشد، به هر حال درک این‌که چگونه می‌توان وحدت آدمی را حفظ کرد مشکل است. البته، حقیقت این است که همه اندیشمندان مسیحی قرون وسطا پذیرفته‌اند که نفس ناطقه از بدن جدایی‌پذیر است: بدیهی است که آن‌ها نمی‌توانستند طور دیگری بیندیشند. همچنین می‌توان ثابت کرد که آسیبی که ادعای جدایی‌پذیری صورت حسی از نفس ناطقه به وحدت آدمی می‌رساند بیش از آسیب این ادعا نیست که نفس ناطقه آدمی از بدن او جدایی‌پذیر است. اما، آدمی مجبور است دست‌کم بگوید که حفظ وحدت آدمی با آموزه اوکام درباره تمایز واقعی بین نفس‌های حساس و ناطقه آدمی سخت‌تر از حفظ وحدت آدمی با آموزه اسکوتوسی درباره تمایز صوری است. البته، اوکام تمایز صوری اسکوتوس را به واسطه اصل صرفه‌جویی خود کنار گذاشت، و آموزه خود، یعنی آموزه تمایز واقعی بین نفس‌های حساس و ناطقه را، با توسل به تجربه اثبات کرد. در واقع، اعتقاد اسکوتوس به تمایز صوری دلایل مشابهی داشت؛ اما به نظر می‌رسد که او وحدت بنیادی حیات عقلانی و حسی آدمی را بهتر از اوکام دریافته بود. ظاهراً از برخی جنبه‌ها تأثیرپذیری اسکوتوس از ارسطو کمتر از تأثیرپذیری اوکام از ارسطو بوده است؛ اوکام در هر حال این امکان را پیش چشم ما آورد که نفس ناطقه، در نقش محرک و نه در نقش صورت، با بدن متحد است، هر چند، همان‌طور که دیدیم، او این آموزه را که نفس عقلانی صورت بدن است به حکم ایمان پذیرفت.

۳. اوکام مدعی بود که آدمی صورت‌های کثیری دارد که واقعاً متمایز از یکدیگرند، اما این را قبول نداشت که بین قوای صورت مفروض تمایزی واقعی وجود داشته باشد. قبلاً دیدیم که او از پذیرش این [دیدگاه] امتناع کرد که نفس یا صورت حسی قوایی داشته باشد که واقعاً از خود نفس حساس و از یکدیگر متمایز باشند، مگر این‌که مقصود از «قوه‌ها» فقط استعدادهای عَرَضی در اندام‌های حسی متعدد باشد. او همین‌طور از پذیرش این [نظر] امتناع کرد که نفس یا صورت ناطقه قوایی داشته باشد که در واقع از خود نفس ناطقه و از یکدیگر متمایزند. نفس ناطقه ناممتد و روحانی است؛ و نمی‌تواند از نظر هستی‌شناختی اجزاء یا قوای متمایزی داشته باشد. آنچه عقل نامیده می‌شود صرفاً نفس ناطقه فاهمه است، و آنچه اراده می‌نامیم فقط نفس اراده‌کننده است. نفس ناطقه افعال را می‌آفریند؛ و قدرت یا قوه عقلانی «فقط بر ذات نفس دلالت ندارد، بلکه به عمل فهمیدن هم به‌طور ضمنی دلالت می‌کند. وضعیت اراده نیز همین‌طور است».^۱

پس، به معنایی، عقل و اراده واقعاً از هم متمایزند، یعنی، در صورتی که آن‌ها را واژه‌های تضمینی در نظر بگیریم [چنین است]؛ زیرا عمل فهمیدن واقعاً از عمل اراده کردن متمایز است. اما اگر به چیزی اشاره داشته باشیم که افعال را می‌آفریند، عقل و اراده واقعاً از یکدیگر متمایز نیستند. اصل صرفه‌جویی را واقعاً می‌توان در حذف قوا یا مبادی متمایز به کار گرفت.^۱ نفس ناطقه یکی است [اما] می‌تواند افعال مختلفی بیافریند. هیچ دلیل قاطعی هم وجود ندارد که بپذیریم عقل فعال غیر از عقل منفعل است. به طور مثال، شکل‌گیری مفاهیم کلی را می‌توان بدون فرض فعالیت عقل توضیح داد.^۲ با وجود این، اوکام حاضر است عقل فعال را با استناد به مرجعیت «قدیس‌ها و فیلسوفان» بپذیرد،^۳ به‌رغم این واقعیت که می‌توان به استدلال‌های اثبات وجود عقل فعال پاسخ داد [چون] در هر حال این‌ها استدلال‌های احتمالی‌اند و نمی‌توان بیش از این بدان‌ها پرداخت.

۴. اوکام، با این ادعا که آدمی صورت‌های جوهری کثیری دارد و در عین حال با انکار این‌که عقل و اراده قوای واقعاً متمایزی‌اند، به دو اصل سنت فرانسیسی وفادار ماند. اما آموزه وجود صورت‌های کثیر در آدمی به‌طور سنتی به معنای قبول صورت جسمانی به همراه نفس واحد آدمی بود، و نه، آنچنان‌که به نظر می‌رسید، به معنای تقسیم نفس به صورت‌های متمایز که همان معنای مورد نظر اوکام از تمایز بود. جایگزینی تمایز واقعی که اوکام عرضه کرد، و مستلزم جدایی‌پذیری بود، با تمایز صوری عینی اسکوتوس که همراه با ادعای وحدت آدمی بود سازگار نمی‌آمد. با وجود این، اوکام در بحث از تشخیص آدمی بر این وحدت اصرار می‌ورزید. هر شخص فرد جوهر عقلانی^۴ است، چنین تعریفی هم درباره شخص مخلوق و هم درباره شخص نامخلوق معتبر بود.^۵ هر فرد جوهری «موجودی کامل و دارای هویت غیرقابل تبادل است که نه می‌تواند ذاتی چیزی باشد و نه محمول (فروض)»^۶ در چیزی.^۷ کلمات «موجودی کامل» از طبقه افراد جوهری^۸ هر جزئی، خواه جزء ذاتی خواه جزء لازم، را خارج می‌کنند، درحالی‌که کلمات «دارای هویت غیرقابل تبادل» ذات الهی را خارج می‌کنند که، هرچند موجود کاملی است، کاملاً به «اشخاص الهی»^۹ تبدیل می‌شود. عبارت «نه می‌تواند ذاتی

1. *Ibid.*, K.3. *Ibid.*, A A.5. 1 *Sent.*, 25, J.7. *Quodlibet*, 4, 11.

9. the divine Persons

2. *Ibid.*, 25, O.4. *suppositum intellectuale*6. supported (*sustentatum*)8. *supposita*

چیزی باشد» اعراض را کنار می‌گذارد، درحالی‌که «نه محمول»^۱ (از نظر اوکام «مقبول»^۲ یا «مفروض»^۳) در چیزی باشد» طبیعت انسانی مسیح را خارج می‌کند که در «شخص دوم»^۴ مفروض گرفته شده است و در نتیجه شخص نیست. اوکام در تفسیر بر جملات، «شخص» را این‌گونه تعریف می‌کند: «طبیعت عقلانی و کاملی که نه محمول (و نه تأیید شده»^۵، نه مفروض) در چیزی دیگر است و نه می‌تواند، همچون یک جزء، همواره با چیز دیگری یک موجود را تشکیل دهد».^۶ در باب سه شخص الهی، هر فرد جوهری عقلانی یا شخص متشکل از ذات الهی و یک رابطه است.^۷

پس، شخص آدمی کل وجود آدمی است و نه فقط صورت یا نفس ناطقه‌اش. به سبب صورت ناطقه است که هر انسانی یک فرد جوهر عقلانی است و از هر نوع فرد جوهر دیگری متمایز می‌شود؛ اما این کل آدمی، و نه فقط صورت ناطقه او، است که شخص آدمی را تشکیل می‌دهد. بنابراین، اوکام، همراه با قدیس توماس، بر این اعتقاد بود که هرگاه نفس آدمی پس از مرگ از بدن جدا می‌شود [دیگر] یک شخص نیست.^۸

۵. اختیار یکی از ویژگی‌های اصلی مخلوق عاقل است.^۹ اختیار قدرتی است که «با آن می‌توانم معلولی را چنان بیافرینم که، بی‌هیچ تغییری در آن توانایی، به‌طور برابر و محتمل بر به وجود آوردن یا به وجود نیارودن آن معلول توانا باشم».^{۱۰} این سخن را که آدمی چنین قدرتی دارد نمی‌توان با استدلال پیشینی اثبات کرد، اما «با وجود این می‌توان آشکارا از راه تجربه به آن پی برد، یعنی از راه این حقیقت که هر انسانی که این تجربه را دارد هر قدر هم که عقل او چیزی را تحمیل کند اراده او می‌تواند آن را بخواهد یا نخواهد».^{۱۱} به علاوه، این‌که مردم را تحسین و تقبیح می‌کنیم، یعنی مسئولیت اعمال یا برخی از اعمال آنان را به خود آنان نسبت می‌دهیم، نشان می‌دهد که اختیار را همچون یک واقعیت پذیرفته‌ایم. «تا عملی در توان ما نباشد سزاوار سرزنش نمی‌شود؛ هیچ‌کس کور مادرزاد را سرزنش نمی‌کند، زیرا کوری او به سبب [فقدان] حس ([از] علت حس)^{۱۲}

1. not supported by

2. taken up

3. assumed

4. the second Person

5. neither supported (*nec sustentatur*, not assumed).6. 3 *Sent.*, 1, B; Cf. 1 *Sent.*, 23, 1, C.7. 1 *Sent.*, 25, 1, J.8. *Ibid.*, 23, 1, C9. *Ibid.*, 1, 3, U.10. *Quodlibet*, 1, 16.11. *Ibid.*12. *caecus sensu*

است. اما اگر کوری او ناشی از عمل خودش باشد سزاوار سرزنش می‌شود.^۱ بر طبق نظر اوکام، اراده مختار است که سعادت، یعنی غایت نهایی، را بخواهد یا نخواهد؛ این اراده از روی ضرورت نیست. این نکته در خصوص غایت نهایی، یعنی خدا که مسلم تلقی شده است، واضح است. «هیچ چیزی جز خدا نمی‌تواند اراده را خشنود کند، زیرا عملی که معطوف به چیزی جز خدا باشد دلهره و اندوه را از میان نمی‌برد. زیرا هر چیزی که شیء مخلوق بتواند داشته باشد، اراده می‌تواند آرزوی چیزی جز دلهره و اندوه داشته باشد.^۲ اما این که بتوانیم بهره‌ای از ذات الهی داشته باشیم از راه فلسفه اثبات‌پذیر نیست؛ این مربوط به ایمان است.^۳ پس اگر ندانیم که می‌توانیم بهره‌ای از خدا داشته باشیم، نمی‌توانیم آن را اراده کنیم. و حتی اگر از راه ایمان بدانیم که می‌توانیم بهره‌ای از خدا داشته باشیم، همان‌طور که تجربه نشان می‌دهد، باز می‌توانیم آن را اراده کنیم یا اراده نکنیم. به علاوه، حتی به‌طور کلی، سعادت کامل را بنا به ضرورت اراده نمی‌کنیم؛ زیرا عقل می‌تواند بر این باور باشد که برای آدمی ناممکن است که به سعادت کامل برسد و برای ما تنها وضعیت ممکن همان وضعیتی است که خود را بالفعل در آن می‌یابیم. اما اگر عقل بتواند بر این باور باشد که رسیدن به سعادت کامل ناممکن است، می‌تواند این را بر اراده تحمیل کند که اراده نباید چیزی را بخواهد که ناممکن است و با واقعیت حیات آدمی سازگار نمی‌شود. و در این مورد اراده می‌تواند آنچه را که عقل می‌گوید نباید اراده کرد نخواهد. در واقع، حکم عقل مملو از خطاست؛ «ضرورتی ندارد که اراده با حکم عقل موافق باشد، اما اراده می‌تواند با حکم عقل موافق باشد، چه این حکم درست باشد چه نادرست».^۴

نظر اوکام درباره تأکید بر آزادی اراده هنگام مواجهه با حکم عقل، از سنت عمومی فیلسوفان فرانسوی تبعیت می‌کرد. اما باید خاطر نشان کرد که دیدگاهش درباره آزادی اراده حتی در خصوص خواست سعادت به‌طور کلی^۵ با نظریه او درباره اخلاق سازگار بود. اگر اراده مختار است که سعادت را بخواهد یا نخواهد، نمی‌توان خیربودن افعال آدمی را برحسب ارتباط با غایتی که بنا به ضرورت مطلوب است در نظر گرفت. و در واقع نظریه اخلاقی اوکام، همان‌طور که به‌زودی خواهیم دید، به‌نحو برجسته‌ای آمرانه بود.

1. 3 *Sent.*, 10, H.2. 1. *Sent.*, 1, 4, S.3. *Ibid.*, E.4. *Ibid.*, 1, 6, P.5. happiness in general (*beatitudo in communi*)

فقط باید انتظار داشت که اصرار اوکام بر این باشد که اراده در گزینش فعلی متعارض با فعلی که میل حسی به شدت بدان گرایش دارد مختار است.^۱ اما او مطمئناً تصدیق می‌کرد که در میل حسی و در اراده عادات و تمایلات وجود دارند.^۲ به گفته او، در توضیح این که چگونه عادات در توانایی مختارانه‌ای مثل اراده، همچون نتیجه افعال تکراری میل حسی، شکل می‌گیرند مشکلی وجود دارد؛ اما این که آن‌ها شکل می‌پذیرند موضوع تجربه است. «به دست دادن علت این که چرا اراده چندان گرایش بدان ندارد تا چیزی را بخواهد که موجب دردی در میل حسی می‌شود مشکل است.» علت آن را نمی‌توان در حکم عقل یافت، زیرا عقل همان قدر که می‌تواند بگوید اراده باید آن چیز را بخواهد همان قدر هم می‌تواند بگوید که اراده نباید آن چیز را بخواهد. اما «تجربه آشکار می‌سازد که حتی اگر عقل بگوید که باید در راه وطن جان را فدا کرد، اراده گویی به طور طبیعی به خلاف آن مایل است.» از سوی دیگر، نمی‌توانیم به راحتی بگوییم که علت گرایش به اراده لذتی است که در میل حسی وجود دارد، زیرا «لذتی که از میل حسی ناشی می‌شود هر قدر هم که شدید باشد اراده می‌تواند، با تکیه بر اختیارش، خلاف آن را برگزیند.» بنابراین، می‌گوییم که به نظر می‌رسد میل طبیعی اراده علت دیگری جز این نداشته باشد که ماهیت آن چنین است؛ ما از راه تجربه به این حقیقت پی می‌بریم.^۳ به عبارت دیگر، این حقیقت تجربی تردیدناپذیر است که اراده به پیروی از میل حسی گرایش دارد؛ اما مشکل است که از این حقیقت توضیح نظری خرسندکننده‌ای به دست دهیم، چنین توضیحی در ماهیت این حقیقت تغییری ایجاد نمی‌کند. اگر در جهت خاصی تسلیم خواست‌های میل حسی بشویم، عادت به وجود می‌آید، و این عادت در چیزی که می‌توانیم آن را عادت ارادی بنامیم منعکس می‌شود، و اگر اراده به قدر کافی در مقابل میل حسی واکنش نشان ندهد این عادت به شدت رشد می‌کند. از سوی دیگر، اراده این توان را دارد که برخلاف عادت و میل عمل کند، حتی اگر مشکل باشد، چون اراده ذاتاً مختار است. عمل آدمی را هرگز نمی‌توان فقط به عادت و میل نسبت داد؛ زیرا اراده می‌تواند به نحوی برخلاف عادت و میل دست به انتخاب بزند.

۶. اراده مختار مخلوق تابع الزام اخلاقی است. خدا به چیزی (کاری) ملزم نیست و

1. 3 Sent., 10. D.

2. Cf. 3 Sent., 4. M; 3 Sent., 10. D; 4 Sent., 12. C.

3. 3 Sent., 13. U.

نمی‌تواند باشد؛ اما آدمی کاملاً به خدا وابسته است، و در افعال اختیاری خود وابستگی‌اش را همچون الزام اخلاقی نمایان می‌سازد. او از نظر اخلاقی ملزم به خواستن چیزی است که خدا خواستن آن را به وی دستور می‌دهد و ملزم به نخواستن چیزی است که خدا نخواستن آن را به او دستور می‌دهد. پس، مبنای هستی‌شناختی حکم اخلاقی وابستگی آدمی به خدا، یعنی مخلوق به خالق است؛ و محتوای قانون اخلاقی از فرمان الهی به دست می‌آید. «شر چیزی جز این نیست که آدمی کاری را انجام دهد که ملزم به انجام دادن خلاف آن است. الزام شامل حال خدا نمی‌شود، زیرا خدا ملزم به انجام دادن چیزی نیست.»^۱

همین برداشت شخصی از قانون اخلاقی با اصرار اوکام بر قدرت مطلق و اختیار الهی ارتباط تنگاتنگ دارد. همین که این حقایق همچون حقایق و حیانی پذیرفته شوند، از نظر اوکام کل نظام مخلوق، که دربردارنده قانون اخلاقی هم هست، کاملاً محتمل به نظر می‌رسد، به این معنا که نه تنها وجود آن بلکه ذات و صفت آن نیز به اراده خلاق و قادر مطلق الهی وابسته است. اوکام، پس از خلاصی از مثال کلی انسان در عقل الهی، توانست مثال قانون طبیعی را که ذاتاً تغییرناپذیر است کنار بگذارد. از نظر قدیس توماس، آدمی مطمئناً ممکن الوجود بود، به این معنا که وجود او به قصد مختارانه خدا وابسته است؛ اما خدا نمی‌توانست موجود ویژه‌ای را که انسان می‌نامیم بیافریند و فرمان‌هایی را بدون در نظر گرفتن محتوای آن‌ها بر او وضع کند. هرچند قدیس توماس، برپایه دلایل تفسیری برگرفته از کتاب‌های مقدس، دریافت که خدا می‌تواند از برخی قواعد قانون طبیعی بی‌نیاز شود، اسکوتوس اساساً همین نظر قدیس توماس را داشت.^۲ افعالی وجود دارند که ذاتاً شرّند و چون شرّند منع شده‌اند: دلیل شربودن آن‌ها فقط این نیست که منع شده‌اند. با این حال، از نظر اوکام، معیار نهایی احکام اخلاقی اراده الهی است: قانون اخلاقی بیش از آن‌که نهایتاً بر ذات الهی مبتنی باشد بر قصد مختارانه الهی مبتنی است. به علاوه، او درباره این‌که از موضع خود به نتایجی منطقی دست یابد تردیدی به خود راه نمی‌داد. خدا، همچون خالق و مبقی کلی، با هر فعلی، حتی با فعل بی‌زاری از خدا، مقارن است. اما او همین‌طور می‌توانست، در مقام علت تامه، علت همان فعلی باشد که در مقام علت ناقصه با آن مقارن است. «بنابراین، او می‌تواند علت تامه فعل بی‌زاری از خدا باشد،

1. 2 *Sent.*, 5, H.

۲. درباره نظریه اخلاقی اسکوتوس ← به جلد دوم این تاریخ فلسفه، صص ۶۸۶-۶۹۳.

و آن از قصد اخلاقی تهی است.^۱ خدا تابع هیچ الزامی نیست؛ بنابراین، خدا می‌تواند علت هر فعلی در ارادهٔ آدمی باشد که از نظر اخلاقی هرگاه که آدمی باعث و بانی این فعل است فعل شر تلقی می‌شود. اگر آدمی باعث و بانی این فعل باشد، مرتکب گناه شده است، زیرا او ملزم به آن است که به خدا عشق بورزد نه این‌که از خدا متنفر باشد؛ اما الزام، که حاصل تحمیل الهی است، نمی‌تواند خود خدا را در بر بگیرد. «خود این حقیقت که خدا امری را اراده می‌کند اجرا شدن آن امر را الزامی می‌سازد... بنابراین، اگر بناست که خدا علت نفرت از خودش در ارادهٔ کسی باشد، یعنی اگر بناست که خدا علت تامهٔ این فعل باشد (خدا، ظاهراً، علت ناقصهٔ این فعل است)، نه آن شخص گناهکار است و نه خدا؛ زیرا خدا ملزم به چیزی نیست، درحالی‌که آن شخص (در این مورد) ملزم نیست، زیرا این فعل در توان خود او نیست.»^۲ خدا می‌تواند آن کاری را انجام دهد یا به کاری امر کند که مستلزم تناقض منطقی نباشد. بنابراین، طبق نظر اوکام، چون بین عشق به خدا و عشق به مخلوق تنافر طبیعی یا ظاهری وجود ندارد، به نحوی که خدا منع کرده باشد، خدا می‌توانست حکم به «زناکاری»^۳ بدهد. بین عشق به خدا و عشق به مخلوق، اگر نامشروع باشد، فقط تنافر عَرَضی وجود دارد، یعنی تنافری که ناشی از این حقیقت است که خدا عملاً آن نوع عشق به مخلوق را منع کرده است. بنابراین، اگر بناست که خدا حکم زناکاری بدهد، زناکاری نه تنها مشروع، بلکه تحسین‌برانگیز هم می‌شود.^۴ خدا نفرت از خدا، دزدی، حکم به «زنا محصنه»^۵ را منع کرده است. اما خدا می‌توانست به آن‌ها فرمان دهد؛ و، اگر به آن‌ها فرمان داده بود، آن‌ها افعال تحسین‌برانگیزی می‌شدند.^۶ هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که اوکام این شجاعت را نداشت که از نظریهٔ شخصی خود در حوزهٔ اخلاق نتایج منطقی بگیرد.

نیازی به گفتن نیست که مقصود اوکام این نبود که بگوید زنا محصنه، زنا، دزدی، و تنفر از خدا در نظام اخلاقی کنونی اعمال مشروعی به شمار می‌روند، چه رسد به این‌که مقصود او ترغیب به ارتکاب چنین اعمالی باشد. او بر این اعتقاد بود که چون خدا چنین اعمالی را منع کرده است این‌گونه اعمال نادرست‌اند؛ قصد او این بود که بر قدرت مطلق و اختیار الهی تأکید کند نه این‌که به بی‌ویندباری برانگیزد. او از تمایز بین قدرت مطلق^۷

1. 2 Sent., 19, p.

3. fornication

5. adultery

7. absolute power (*potentia absoluta*)

2. 4 Sent., 9, E-F.

4. 3 Sent., 12, AAA.

6. 2 Sent., 19, O.

خدا، که خدا با آن می‌توانست برضد اعمالی فرمان دهد که، در واقع، منع کرده است، و امر مطلق^۱ خدا، که بدان وسیله خدا عملاً اصول اخلاقی معینی را رسمیت بخشیده است، بهره بُرد. اما او این تمایز را به نحوی توضیح داد که بتواند این موضوع را روشن و واضح سازد که خدا نه تنها می‌تواند نظام اخلاقی دیگری را رسمیت بخشد، بلکه می‌تواند هر زمانی به کاری فرمان دهد که عملاً منع کرده است.^۲ پس، بی‌معناست که دلیل نهایی قانون اخلاقی را در چیزی جز امر^۳ الهی جست‌وجو کنیم. الزام از رویارویی اختیار مخلوق با حکم اخلاقی ظاهری ناشی می‌شود. در مورد خدا در باب حکم اخلاقی ظاهری نمی‌توان مسئله‌ای داشت. بنابراین، خدا ملزم نیست که به نوع خاصی از عمل، و نه ضد آن، حکم بدهد. این که او به کاری فرمان داده و از فعلی منع کرده است برحسب قصد مختارانه خدا توضیح‌پذیر است و دلیل کافی آن همین است.

بسیار طبیعی است که عنصر حاکم بر نظریه اخلاقی اوکام همان باشد که بیشترین توجه را به خود جلب کرده است. اما عنصر دیگری هست که باید بدان نیز اشاره کرد. صرف‌نظر از این حقیقت که اوکام فضایل اخلاقی را با تکیه بر تحلیل ارسطویی بررسی می‌کند، از مفهوم مدرسی قاعده درست^۴ بارها بهره می‌برد. قاعده درست به اصل اخلاق – دست‌کم اصل تقریبی اخلاق – تعبیر می‌شود. «می‌توان گفت که هر اراده درستی در تطابق با قاعده درست است.»^۵ همین‌طور، «هیچ فضیلت اخلاقی، و هیچ فعل فضیلت‌مندانه‌ای ممکن نیست، مگر این که مطابق با قاعده درست باشد؛ زیرا در کتاب دوم اخلاق^۶، قاعده درست دربردارنده تعریف فضیلت است.»^۷ به علاوه، برای این که عملی فضیلت‌مندانه باشد، نه تنها باید با قاعده درست مطابقت کند بلکه باید به دلیل تطابق با قاعده درست به اجرا نیز درآید. «هیچ فعلی کاملاً فضیلت‌مندانه نیست مگر آن که در این فعل چیزی اراده شود که قاعده درست تعیین کرده است: آن‌هم به این دلیل که مجوز آن قاعده درست است.»^۸ زیرا اگر کسی آنچه را که قاعده درست تعیین کرده است فقط به این دلیل که لذتبخش است یا به انگیزه دیگری اراده کند، و به این نکته توجه نداشته باشد که قاعده درست آن را تعیین کرده است، عمل او «فضیلت‌مندانه

1. *potentia ordinata*2. Cf. *Opus nonaginta dierum*, c. 95.3. *fiat*4. right reason (*recta ratio*)5. 1 *Sent.*, 41, K.6. *Ethics*7. 3 *Sent.*, 12, NN. *Nicomachean Ethics*, 1107, a. ← برای ارجاع به اخلاق ارسطو8. 3 *Sent.*, 12, CCC.

نخواهد بود، زیرا مطابق با قاعده درست درنخواهد آمد. برای این که عملی مطابق با قاعده درست درآید باید آنچه را که قاعده درست تعیین کرده است، به این دلیل که این گونه تعیین شده است، اراده کرد.^۱ البته، اصرار بر این انگیزه به معنای طغیان ناگهانی «پارساگرایی»^۲ از ناحیه اوکام نبود: بنابر تأکید ارسطو، برای این که عملی کاملاً فضیلت مندانه باشد آن را باید فقط برای خود آن انجام داد، چون انجام دادن آن کار درست است. او می گوید که ما عملی را عادلانه می نامیم که انسان عادلانی آن را انجام دهد؛ اما نتیجه آن این نیست که عادل بودن آن انسان یا صاحب فضیلت عدالت بودن او صرفاً به این دلیل است که او دست به عملی می زند که آدم عادل در پیشامدها به آن عمل دست می زند. او باید آن را به این سبب انجام بدهد که آدم عادل آن را انجام می دهد؛ و این مستلزم آن است که آن عمل به این دلیل که انجام دادنش، کار عادلانه ای است صورت پذیرد.^۳

پس، قاعده درست همانا اصل اخلاقیات است. هر کسی ممکن است درباره این که حکم قاعده درست چیست اشتباه بکند؛ اما، حتی اگر در اشتباه باشد، ملزم است اراده خود را منطبق با چیزی سازد که تصور می کند قاعده درست آن را تعیین کرده است. به عبارت دیگر، همواره باید تابع «وجدان»^۴ بود، ولو این که وجدان بر خطا باشد. البته آدمی مسئول وجدان خطاکار خویش است؛ اما شاید هم او در «جهل لاعلاج» باشد، و در این مورد او مسئول اشتباهش نیست. اما، در هر حال، او مجبور است تابع حکم وجدانش باشد. «اراده مخلوقی که تابع وجدان خطاکار لاعلاجی است اراده درستی است، زیرا اراده الهی بر این تعلق گرفته است که حالا که عقل این مخلوق سزاوار سرزنش نیست اراده او تابع عملش باشد. اگر اراده این مخلوق برخلاف این عقل (یعنی، برخلاف وجدان خطاکار لاعلاج) عمل کند، گناه کرده است...»^۵ هر کسی از نظر اخلاقی ملزم به انجام دادن کاری است که به درست بودن آن ایمان راسخ دارد. این آموزه که آدمی از نظر اخلاقی ملزم به پیروی از وجدان خویش است و پیروی از وجدان خطاکار لاعلاج، که از گناه بودن به دور است، یک وظیفه است، آموزه جدیدی در قرون وسطا نبود، اما اوکام آن را به نحوی واضح و روشن بیان کرد.

1. *Ibid.*, CCC-DDD

2. puritanism

3. Cf. *Nicomachean Ethics*, 1105, a b.

4. conscience

5. 3 *Sent.*, 13, O.

بدین ترتیب، دست کم در نگاه نخست، به نظر می‌رسد با چیزی روبه‌رو هستیم که در فلسفه اوکام همسنگ با دو نظریه اخلاقی است. از سویی، او از قانون اخلاقی برداشتی مرجع‌گرایانه دارد. این برداشت ظاهراً تابع این نگرش بود که فقط اصول اخلاقی و حیانی می‌توان داشت؛ زیرا آدمی چگونه می‌تواند هر اصل اخلاقی را که کاملاً به قصد مختارانه خدا وابسته است از راهی غیر از وحی به دست آورد؟ نمی‌توان در این باره از راه استنتاج عقلانی معرفتی به دست آورد. از سوی دیگر، اوکام بر قاعده درست تأکید دارد، که ظاهراً دلالت بر این دارد که قاعده می‌تواند آنچه را که درست و یا غلط است تشخیص دهد. برداشت مرجع‌گرایانه از اخلاقیات بیانگر این نکته است که اوکام به اختیار و قدرت مطلق خدا، آن‌طور که در وحی مسیحی مطرح است، اعتقاد داشت، درحالی‌که اصرار وی بر قاعده درست ظاهراً بیانگر تأثیر تعالیم اخلاقی ارسطو و نظریه‌های اخلاقی پیشینیان قرون وسطایی بر اندیشه او بود. بدین ترتیب، چه‌بسا به نظر برسد که اوکام، در مقام الهی‌دان، بیانگر نوعی نظریه اخلاقی، و در مقام فیلسوف بیانگر نوع دیگری از نظریه اخلاقی است. بنابراین، اعتقاد بر این است که اوکام، به‌رغم برداشت مرجع‌گرایانه‌اش از قانون اخلاقی، طرفدار رشد نظریه اخلاقی «عامیانه»^۱ بود، همان نظریه‌ای که اصرار اوکام بر قاعده در حکم اصل اخلاقیات و نیز بر تکلیف عملی بدان کار که آدمی ایمان راسخ دارد که عمل به آن کار درستی است بیانگر آن است.

این سخن حقیقت دارد که تعالیم اخلاقی اوکام، بی‌چون و چرا، حاوی دو نظریه اخلاقی است، و تصور می‌کنم که انکارناپذیر باشد. او بر پایه سنت مسیحی - ارسطویی به بناسازی پرداخت، و مقدار قابل ملاحظه‌ای از آن را حفظ کرد، مانند گفته‌هایی که درباره فضیلت‌ها، قاعده درست، حقوق طبیعی و غیره دارد. اما او بر این زیربنا روئایی افزود که عبارت از برداشتی «فراشخصی»^۲ از قانون اخلاقی بود؛ و به نظر نمی‌رسد که او کاملاً دریافته باشد که افزایش این روبنا مستلزم دست‌یازیدن او به بازآفرینی ریشه‌ای این زیربنا بوده است، یعنی بیش از آنچه بالفعل به مرحله عمل درآورده است. برداشت شخصی او از قانون اخلاقی در اندیشه مسیحی بی‌سابقه نبود؛ اما مسئله این است که در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم، نظریه اخلاق در مصاحبت تنگاتنگ با آن‌گونه مابعدالطبیعه بسط یافته بود که هرگونه دیدگاهی را که قانون اخلاق را صرفاً به اراده الهی منوط می‌دانست کنار گذاشت. اوکام، با حفظ بسیاری از نظریه‌های اخلاقی پیشین، در

همان حال که مدعی تفسیری مرجع‌گرایانه از قانون اخلاقی بود، ناگزیر با مشکلاتی روبه‌رو شد. البته، او همانند دیگر اندیشمندان مسیحی قرون وسطا وجود نظام اخلاقی واقعی را پذیرفت؛ و در بحث خود از موضوعاتی مثل کارکرد قاعده یا وجود حقوق طبیعی^۱ فهماند که عقل می‌تواند احکام یا دست‌کم احکام بنیادی قانون اخلاقی را که بالفعل معمول هستند تشخیص دهد. در عین حال، او اصرار داشت که آن نظام اخلاقی که بالفعل معمول می‌شود ناشی از قصد الهی است، به این معنا که خدا می‌توانست نظام اخلاقی دیگری را وضع کند و حتی اکنون می‌تواند به کسی فرمان به کاری را بدهد که برخلاف همان قانون اخلاقی باشد که خود وضع کرده است. اما اگر نظام اخلاقی کنونی فقط به قصد الهی وابسته است، چگونه می‌توانیم جز به واسطه وحی بدانیم که آن چیست؟ به نظر می‌رسد که فقط اخلاق و حیانی می‌تواند وجود داشته باشد. با وجود این، به نظر نمی‌رسد که اوکام گفته باشد که فقط اخلاق و حیانی می‌تواند وجود داشته باشد: ظاهراً تصور او بر این بود که انسان‌ها می‌توانند، به معنایی، بدون وحی هم، قانون اخلاقی را تشخیص دهند. آن‌ها در این مورد، احتمالاً می‌توانند نظام عاقلانه یا مجموعه‌ای از وظایف فرضی را تشخیص دهند. انسان‌ها بدون وحی هم می‌توانند بدانند که برخی اعمال با طبیعت آدمی و جامعه انسانی سازگارند و برخی اعمال دیگر به آن‌ها آسیب می‌رسانند؛ اما آنان نمی‌توانند قانون طبیعی تغییرناپذیری را تشخیص بدهند، زیرا چنین قانون طبیعی تغییرناپذیری وجود ندارد؛ همچنین آن‌ها نمی‌توانند بدون وحی بدانند که آیا اعمالی که آن‌ها را درست می‌انگارند، در واقع، اعمالی‌اند که خدا بدان‌ها فرمان داده است. اگر عقل نتواند به نحو متقاعدکننده‌ای وجود خدا را اثبات کند، بدیهی است که نمی‌تواند این را هم اثبات کند که خدا به این [امر] و نه به آن [امر] فرمان داده است. بنابراین، اگر الهیات اوکام را به حساب نیاوریم، به ظاهر، گونه‌ای احکام اخلاقی غیرمابعدالطبیعی و غیرکلامی خواهیم داشت که احکام آن را نمی‌توان احکام ضروری و تغییرناپذیر دانست. شاید اصرار اوکام بر تبعیت از وجدان، حتی وجدانی خطاکار، به همین دلیل باشد. شاید آدمی بتواند به تنهایی، یعنی بدون وحی، اخلاقی از نوع اخلاق ارسطویی را بسط و گسترش بدهد؛ اما او نتوانست قانون طبیعی مورد نظر قدیس توماس را تشخیص بدهد، زیرا برداشت مرجع‌گرایانه اوکام از قانون اخلاقی، همراه با «اسم‌گرایی» او، نافی آن بود. پس، بدین معنا، شاید این سخن موجه باشد که تعالیم اوکام

۱. در این باب ← به فصل بعد.

را تلویحاً حاوی دو اخلاق بدانیم، یعنی اخلاق مرجع‌گرایانه و اخلاق «عامیانه» یا غیرکلامی.

باری، این سخن که تعالیم اخلاقی اوکام تلویحاً حاوی دو نظام اخلاقی است یک چیز است، و این سخن که قصد او ایجاد اخلاقی جدا از الهیات بوده است چیز دیگر. هر کسی می‌تواند به نحو بسیار غیر منصفانه‌ای بگوید که قصد او بیشتر برخلاف این بوده است، زیرا او آشکارا دریافت که پیشینیانش بر آموزه‌های قدرت مطلق و اختیار الهی به کمک آموزه‌های قانون طبیعی تغییرناپذیر سرپوش نهاده بودند. تا آن‌جا که به تفسیر ذهن خود اوکام مربوط می‌شود، روشن است که باید بر جنبه شخصی نظریه اخلاقی او تأکید کرد. فقط باید فقره‌ای مثل فقره زیر را دید که در آن اوکام می‌گوید دلیل این که فعلی که برخلاف خواست وجدان به عمل درآمده است فعل خطایی دانسته می‌شود این است که «این فعل برخلاف فرمان الهی و اراده الهی که خواستش سازگاری این فعل با قاعده درست است به عمل درآمده است».^۱ به عبارت دیگر، دلیل نهایی و کافی این که چرا باید تابع قاعده درست و وجدان باشیم این است که خدا این گونه خواسته است. آخرین کلمه از «مرجع‌گرایی»^۲ است. همین‌طور، اوکام درباره عملی سخن می‌گوید «که به طور ذاتی و ضرورتاً طبق فرمان الهی^۳ فضیلت‌مندانه است». او در همان بخش می‌گوید که «در نظام کنونی (مادام که نظام الهی کنونی برقرار است)^۴ هیچ عملی از فضیلت کامل برخوردار نیست، مگر این که مطابق با قاعده درست به عمل آمده باشد». این گونه سخن‌ها و حیانی‌اند. هر عملی که ضرورتاً فضیلت‌مندانه است فقط به طور نسبی این گونه است، یعنی در صورتی که اراده خدا بر آن تعلق گیرد باید فضیلت‌مندانه باشد. با این فرض که این نظام را خدا به وجود آورده است، از نظر منطقی این نتیجه به بار می‌آید که برخی اعمال خوب و برخی دیگر بدند؛ اما خود این نظام وابسته به قصد الهی است. این نظام از ثبات معینی برخوردار است، و اوکام بر این تصور نبود که خدا، به تعبیری، همواره در حال تغییر نظام‌های خویش است، بلکه اصرار او بر این بود که ثبات آن مطلق نیست.

بدین ترتیب، می‌توان موضع اوکام را کم‌ویش در این سطور خلاصه کرد: انسان، به منزله مخلوق مختاری که کاملاً به خدا وابسته است، از نظر اخلاقی ملزم به این است که

1. 3. *Ser.*, 13, C.

2. authoritarianism

3. *stante ordinatione divina*

4. *Ibid.*, 12, CCC.

5. *stante ordinatione quae nunc est*

درخصوص آن چیزی که خدا به آن امر یا از آن نهی می‌کند خواست خود را با خواست خدا هماهنگ کند. به بیان کامل، خدا می‌توانست به هر فعلی امر یا نهی کند، مشروط بر این‌که مستلزم تناقض نباشد. خدا عملاً قانون اخلاقی معینی را به وجود آورده است. انسان که موجودی عاقل است می‌تواند دریابد که باید مطیع این قانون باشد. اما او ممکن است نداند که خدا به چه چیزی امر کرده است؛ و در این مورد، او از نظر اخلاقی ملزم به انجام دادن کاری است که صادقانه بر این باور است که بر طبق او امر خداست. عملی که به نحو دیگری باشد برخلاف عملی است که فرمان الهی به آن تعلق گرفته است، و عمل کردن به آن عمل گناهی است. روشن نیست که اوکام درباره جایگاه اخلاقی کسی که از وحی آگاه نیست، یا حتی از وجود خدا آگاه نیست، چه تصویری داشته است. به نظر می‌رسد که او تلویحاً می‌فهماند که عقل می‌تواند نظام اخلاقی کنونی را تشخیص دهد؛ اما، اگر مقصود او همین باشد، فهم این‌که چگونه می‌توان این تصور را با برداشت مرجع‌گرایانه او از اخلاقیات وفق داد مشکل است. اگر قانون اخلاقی فقط به قصد الهی وابسته است، چگونه می‌توان بدون وحی به محتوای آن دست یافت؟ اگر بتوان بدون وحی به محتوای آن دست یافت، آن قانون چگونه می‌تواند فقط به قصد الهی وابسته باشد؟ به نظر می‌رسد که تنها راه رهایی از این مشکل آن است که بگوییم آنچه بدون وحی می‌توان بدان دست یافت فقط قوانین اخلاقی موقتی است که بر ملاحظات غیرکلامی مبتنی‌اند. اما نباید نگران این باشم که آیا اوکام عملاً در ذهن خود بر این اعتقاد بوده است که اخلاق فلسفی و درجه دوم، متمایز از اخلاق الهی و الزام‌آور، امکان‌پذیر است. تصور او در جهت آن دسته از قوانین اخلاقی بود که عموم مسیحیان آن‌ها را قبول داشتند، هرچند او در ادامه بر این ادعا بود که این قوانین به گزینش مختارانه خدا وابسته‌اند. او، به احتمال زیاد، از مشکلاتی که برداشت مرجع‌گرایانه او به وجود آورده بود درک روشنی نداشت.

اوکام (۶)

بحث درباره فقر مطابق با [تعالیم] انجیل، و آموزه حقوق طبیعی – سرچشمه حاکمیت سیاسی قدرت روحانی نیست – رابطه مردم با حاکم – نظریه‌های سیاسی اوکام تا چه میزان بدیع یا انقلابی بودند؟ – جایگاه پاپ در کلیسا

۱. این تصور که اوکام یک فیلسوف سیاسی بود، یعنی به نحو نظام‌مندی درباره ماهیت جامعه سیاسی، حاکمیت، و حکومت فکر می‌کرد، تصور اشتباهی است. اوکام در نوشته‌های سیاسی خود درصدد این نبود که یک نظریه سیاسی انتزاعی به دست دهد؛ این نوشته‌ها مستقیماً با مباحث آن عصر، مثل موضوع منصب پاپ، در ارتباط بودند، و هدف اصلی اوکام رد و طرد چیزی بود که او آن را تعرض و استبداد ناموجه پاپ تلقی می‌کرد؛ او بیشتر به روابط بین پاپ و امپراتور و روابط بین پاپ و اعضای کلیسا نظر داشت تا دقیقاً به جامعه سیاسی و حکومت سیاسی. اوکام به قانون و سنت احترام می‌گذاشت و از استبداد دلبخواهی و بوالهوسانه که اوصاف مشترک فیلسوفان و الهی‌دانان قرون وسطا بود بیزاری می‌جست؛ این تصور که او درصدد زیر و رو کردن جامعه قرون وسطایی بود تصور اشتباهی است. البته، حقیقت این است که اوکام بر آن بود تا اصول عامی را برای رابطه کلیسا و دولت و برای حکومت سیاسی وضع کند؛ اما او در اصل در جریان پی‌گیری جدال‌هایی که بر سر مطالب ملموس و خاص و مناقشه‌آمیز پیش می‌آمد به این کار دست زد. به طور مثال، او در حدود سال ۱۳۳۲ کتاب نودروزه را در دفاع از نگرش میکائیل چزنایی در باب بحث درباره فقر مطابق با [تعالیم] انجیل منتشر

ساخت. پاپ یوهانس بیست و دوم آموزه مربوط به فقر مطابق با [تعالیم] انجیل را، که مورد اعتقاد بیشتر فرانسیسی ها بود، با این عنوان که بدعت آمیز است محکوم ساخت و میکائیل را از مقام رهبر فرقه فرانسیسی محروم کرد. پاسخ تند میکائیل، که همراه با بوناگراتای برگامویی و اوکام به امپراتور لودویگ باواریایی پناه برده بودند، به فتوای چون مرد بدنهاد^۱ (۱۳۲۹) پاپ منجر شد که در آن آموزه های میکائیل را باز هم محکوم کرد و فرانسیسی ها را به دلیل جسارتشان در انتشار قطعاتی در نقد بیانیتهای پاپ مورد نکوهش قرار داد. اوکام در کتاب نود روزه مقابله به مثل کرد و این فتوا را به دقت مورد بررسی قرار داد و به نحو کوبنده ای به انتقاد از آن پرداخت. بنابراین، علت انتشار آن صرفاً بررسی نظری موضع مقام پاپ نبود، بلکه بحث عینی درباره فقر مطابق با [تعالیم] انجیل بود؛ این کتاب را فیلسوفی سیاسی در اوقات تأمل آرام نوشته بود، بلکه آن را کسی تدوین کرده بود که در جدالی پرشور و حرارت مشارکت داشت. اوکام بیانیتهای پاپ را با این عنوان که آن ها خود بدعت آمیزند نقد کرد و توانست به عقیده خطای یوهانس بیست و دوم درباره دیدار سعادتبخش اشاره ای بکند. پس، او در وهله نخست در مقام یک الهی دان می نوشت.

هرچند اوکام کتاب نود روزه را به قصد خاص دفاع از همقطاران فرانسیسی خود برای مقابله با بیانیته پاپ نوشت، و هرچند مقدار زیادی از توجه خود را به کشف بدعت ها و خطاهای موجود در بیانیتهای پاپ اختصاص داد، اما درباره مسئله فقر آنچنان خوب بحث کرد که از یک فیلسوف، از کسی که با استدلال منسجم و دقیق مأنوس است، انتظار می رفت. نتیجه این که می توان در این کتاب نظریه های عمومی اوکام را، به طور مثال، درباره حق مالکیت یافت، هرچند باید اعتراف کرد که تعیین دقیق این مسئله که کدام یک از معتقدات مورد بحث باورهای خود اوکام اند آسان نیست، زیرا نوشته او حساب شده تر و غیر شخصی تر از آن است که بتوان از نویسنده ای جنجالبرانگیز و درگیر جدالی پرحرارت انتظار داشت.

هر آدمی حق طبیعی مالکیت دارد. خدا به آدمی این قدرت را داده است که از کالاهای زمین به نحوی که قاعده درست تعیین می کند استفاده کند، و از زمان «هبوط»^۲ به بعد قاعده درست نشان می دهد که تصرف شخصی کالاهای اینجهانی امری ضروری

1. *Quia vir reprobis*

2. the Fall

است.^۱ بدین ترتیب، حق مالکیت خصوصی حقی طبیعی، ناشی از اراده خدا، و بنابراین، محترم است به این معنا که هیچ قدرت زمینی نمی‌تواند هیچ‌کس را از این حق محروم سازد. دولت می‌تواند استفاده از حق مالکیت خصوصی را سروسامان بخشد، به نحوی که، به‌طور مثال، مالکیت در جامعه قابل انتقال باشد؛ اما نمی‌توان انسان‌ها را، برخلاف خواستشان، از این حق محروم کرد. اوکام منکر این نیست که، مثلاً، مجرم را می‌توان به‌طور مشروع از آزادی در کسب مالکیت محروم کرد، اما او اصرار دارد که حق مالکیت حقی طبیعی است که در ذات خود به قراردادهای موضوعه جامعه وابسته نیست؛ و نمی‌توان کسی را بدون این‌که خودش مقصر باشد یا بدون دلیلی منطقی به زور از این حق محروم کرد، چه رسد به این‌که از خود حق محروم باشد.

اوکام از حق^۲ همچون قدرت مشروع^۳، قدرت مطابق باقاعده درست^۴، سخن می‌گوید و قدرت‌های مشروعی را که بر قرارداد انسانی مقدمند از قدرت‌هایی که به قرارداد انسانی وابسته‌اند جدا می‌سازد. حق مالکیت شخصی قدرت مشروعی است که بر قرارداد انسانی مقدم است، زیرا قاعده درست نهاد مالکیت شخصی را به منزله راه چاره‌ای برای وضعیت اخلاقی آدمی پس از هبوط تعیین می‌کند. چون آدمی اجازه مالکیت و استفاده از ملک می‌یابد و مجاز به مقاومت در برابر هر کسی می‌شود که می‌کوشد به زور مالکیت او را از وی سلب کند، او حق مالکیت شخصی دارد، زیرا چنین اجازه‌ای^۵ از قانون طبیعی ناشی می‌شود. اما همه حقوق طبیعی مانند یکدیگر نیستند. نخست، حقوق طبیعی‌ای وجود دارند که اعتبار آن‌ها تا وقتی است که قرارداد خلاف آن‌ها منعقد شود. به‌طور مثال، طبق نظر اوکام، مردم روم حق انتخاب اسقف خود را دارند: این حق ناشی از این حقیقت است که آن‌ها ملزمند اسقف داشته باشند. مردم روم می‌توانند این حق انتخاب را به کاردینال‌ها واگذار کنند، هرچند اگر به دلایلی انتخابات کاردینال‌ها غیرممکن یا غیرعملی باشد حق انتخاب مردم روم به جای خود باقی است. این‌گونه حقوق طبیعی که مشروط هستند در زمره حقوقی‌اند که اوکام آن‌ها را حقوق ناشی از قانون طبیعی به معنای سوم می‌نامد.^۶ دوم، حقوق طبیعی‌ای وجود دارند که در حالت انسانیت پیش از هبوط حاصل شده‌اند، هر چند این معنای «حق طبیعی» صرفاً به معنای حصول کمالی

1. *Opus nonaginta dierum*, c. 14.2. right (*ius*)3. legitimate power (*potestas licita*)4. conformity with right reason (*conformis rationi rectae*)5. permission (*licentia*)6. *Dialogus*, 22, 6.

است که فقط یکبار به وجود می‌آید و دیگر تکرار نمی‌شود؛ این حق طبیعی موکول به تحقق آن کمال انسانی است. سوم، حقوقی وجود دارند که همچون احکام تغییرناپذیر اخلاقی‌اند، و حق مالکیت شخصی از جمله این حقوق است. اوکام در مجمل^۱ اظهار می‌کند که «قدرت سابق‌الذکر تصرف در اشیاء اینجهانی از یک حکم سرچشمه می‌گیرد و متعلق به قلمرو اخلاق محسوب می‌شود».^۲

اما به تمایز دیگری نیاز است. حقوق طبیعی به معنای سومی نیز وجود دارند (قاعده اول (اصلی)^۳ اوکام) که چنان بر الزام اخلاقی مبتنی‌اند که هیچ‌کس مجاز به چشمپوشی از آن‌ها نیست، زیرا چشمپوشی از این حق، عین گناه، و مخالفت با قانون اخلاق است. بدین‌ترتیب، هرکس وظیفه حفظ جان خود را دارد، و کسی که خود را با گرسنگی به کشتن می‌دهد گناه می‌کند و این برخلاف قانون اخلاقی است. اما اگر آدمی ملزم به حفظ جان خود است، این حق را دارد که جان خود را حفظ کند، حتی که نمی‌تواند از آن چشم‌پوشد. اما حق مالکیت شخصی این‌گونه نیست. در واقع، حکم قاعده درست این است که انسان‌ها باید کالاهای اینجهانی را به تصرف و تملک خود درآورند؛ اما به منظور تحقق این فرمان ضرورتی ندارد که هر فردی از حق مالکیت شخصی استفاده کند و این امکان را بیابد که بر پایه دلیلی درست و معقول، به منظور کسب مالکیت، از هر حقوقی چشم‌پوشد. در این ارتباط، مطلب اصلی اوکام این است که چشمپوشی باید ارادی باشد، و اگر ارادی بود معقول است.

پاپ یوهانس بیست‌ودوم بر این اعتقاد بود که تمایز بین استفاده صرف از اشیاء اینجهانی و داشتن حق استفاده از آن‌ها غیرواقعی است. او این اصل را مطرح کرد: «کسی که، به ناحق، از چیزی بهره می‌برد آن را ناروا مورد استفاده قرار می‌دهد». فرانسیسی‌ها مسلماً مجاز بودند که از اشیاء اینجهانی، مثل غذا و لباس، استفاده کنند. بنابراین، آنان باید در مورد آن‌ها حقی داشته باشند، یعنی حق استفاده از این اشیاء را دارند، و ادعایی که می‌گوید آنان در مورد آن‌ها هیچ حقی ندارند و این منصب پاپ است که مالک همه آن‌ها باشد ادعایی غیرواقعی است. این پاسخ داده شد که کاملاً شدنی است که از حق مالکیت چشمپوشی کرد و، در عین حال، آن چیزهایی را که از آن‌ها رفع مالکیت شده است به‌طور مشروع مورد استفاده قرار داد. فرانسیسی‌ها از همه حقوق مالکیت، حتی

1. *Breviloquium*2. *inter pure moralia computatur*3. *primus modus*

حق استفاده از چیزی، چشم پوشیدند: آنان همانند مستأجرانی نبودند که، بدون این که صاحب زمین باشند، حق استفاده از آن و میوه های آن را داشته باشند؛ آنان فقط از استفاده «گذرا»ی اشیاء اینجهانی، که در مورد آن ها هیچ حق مالکیتی نداشتند، بهره مند بودند. به گفته اوکام، باید بین اوسوس یورس^۱، که همان حق استفاده از اشیاء اینجهانی بدون حقی در مورد اصل آن هاست، و اوسوس فاکی^۲، که از صرف اجازه استفاده از اشیاء دیگر، اجازه ای که در هر زمانی فسخ پذیر است، سرچشمه می گیرد، فرق گذاشت. ^۳پاپ گفته بود که فرانسیسی ها نمی توانند، مثلاً، از غذا استفاده کنند مگر این که در همان حال به طور مشروع حق استفاده از آن را داشته باشند، یعنی مگر این که دارای اوسوس یورس باشند؛ اما اوکام می گفت که این صحت ندارد؛ فرانسیسی ها اوسوس یورس ندارند بلکه فقط اوسوس فاکی دارند؛ آن ها دارای اوسوس نودوس^۴ یا صرف استفاده از اشیاء اینجهانی اند. صرف اجازه استفاده از آن ها حق استفاده از آن ها را به دست نمی دهد، زیرا این اجازه همواره ناپایدار است. فرانسیسی ها مصرف کنندگان ساده^۵ به معنای دقیق آن هستند؛ استفاده آنان از اشیاء اینجهانی را منصب پاپ، که دارای هم مالکیت کامل^۶ و هم مالکیت مصرف^۷ (یا، به تعبیر اوکام، اوسوس یورس) بر این چیزهاست، مجاز و روا دانسته است. آنان از هر حق مالکیتی، هر چه باشد، چشم پوشیده اند، و فقر واقعی مطابق با [تعالیم] انجیل، مطابق نمونه مسیح و «حواریون»^۸، که نه به تنهایی و نه گروهی هیچ شیء اینجهانی نداشتند (عقیده ای که یوهانس بیست و دوم آن را بدعت آمیز خواند)، همین فقر است.

بحث کنونی درباره فقر مطابق با [تعالیم] انجیل به تاریخ فلسفه ربطی ندارد؛ اما به این منظور ذکری از آن به میان آمده است که نشان دهیم چگونه دلمشغولی اوکام به یک بحث عینی موجب شد که او به طور کلی درباره حقوق، و خصوصاً حق مالکیت، دست به پژوهش بزند. سخن اصلی او این بود که حق مالکیت شخصی حقی طبیعی است، اما حقی است که می توان به اختیار از آن چشم پوشید، و این چشمپوشی می تواند حتی شامل حق استفاده هم باشد. از دیدگاه فلسفی، اهمیت اصلی این بحث در این حقیقت

۲. *usus facti* (اجازه مصرف)

۱. *usus iuris* (حق مصرف)

3. Cf. *Opus nonaginta dierum*, c. 2.

۴. *usus nudus* (صرف مصرف)

5. *usuarii simplices*

6. *dominium perfectum*

7. *dominium utile*

8. Apostles

نهفته است که اوکام بر اعتبار آن‌گونه حقوق طبیعی اصرار داشت که مقدم بر قراردادهای انسانی‌اند، مخصوصاً با نظر به این حقیقت که او قانون را به اراده الهی وابسته کرد. شاید ظاهراً در این سخن که از سویی، قانون طبیعی به اراده الهی وابسته است و از سوی دیگر، حقوق طبیعی معینی وجود دارند که از ثبات قانون طبیعی برخوردارند ناسازگاری آشکاری هست، و وقتی که اوکام مدعی است که قانون طبیعی قانونی تغییرناپذیر و مطلق است به نظر می‌رسد که با خود در تناقض است. حقیقت این است که اوکام هرگاه بر وابستگی قانون اخلاق به اراده الهی تأکید می‌ورزد، در وهله نخست به این امکان اشاره می‌کند که خدا نظام اخلاقی متفاوتی با نظام اخلاقی بالفعل آفریده است، و، اگر این کل همان باشد که مقصود اوست، می‌توان با این سخن از تناقض با خود [=خلف] برکنار بود که، در نظام کنونی، قانون اخلاقی قانونی مطلق و تغییرناپذیر است. اما مقصود اوکام بیش از این بود؛ مقصود او این بود که خدا می‌تواند از قانون طبیعی مستثنا باشد، یا نظام برخلاف قانون طبیعی عمل کند، حتی آن‌گاه که نظام اخلاقی کنونی ایجاد شده باشد. شاید نظریه وابستگی قانون اخلاقی به اراده الهی بیش از آثار سیاسی در تفسیر بر جملات اوکام از وضوح بیشتری برخوردار باشد و نظریه تغییرناپذیری قانون اخلاقی بیش از تفسیر بر جملات در آثار سیاسی او وضوح بیشتری داشته باشد؛ اما نظریه نخست نه تنها در تفسیر، بلکه در آثار سیاسی او هم به ظهور می‌رسد. به طور مثال، او در گفت‌وگو می‌گوید که نمی‌توان کسی را از احکام قانون طبیعی به معنای دقیق آن استثنا کرد «مگر این که خدا اختصاصاً او را مستثنا کند».^۱ همین موضوع در حل هشت مسئله^۲ و در مجمل هم تکرار می‌شود. بدین ترتیب، بیشترین چیزی که می‌توان، از راه توجیه اوکام، در خصوص سازگاری یا ناسازگاری اش گفت این است که از نظر اوکام قانون طبیعی، با فرض نظام کنونی که خدا آفریده است، قانون تغییرناپذیری است، مگر این که خدا مداخله کند و قانون بخصوص دیگری را جای آن بنشاند. اوکام در مقام فیلسوف بعضی اوقات چنان سخن می‌گوید که گویی قوانین اخلاقی و حقوق انسانی مطلق وجود دارند؛ اما در مقام الهی‌دان مجبور بود به قدرت مطلق الهی آن‌طور باور داشته باشد که آن را می‌فهمید؛ و چون الهی‌دان و فیلسوف بود به ندرت می‌توانست وصف مطلق قانون اخلاقی را با تفسیر خود از قدرت مطلق الهی، قدرت مطلقی که از راه وحی معلوم است اما اثبات آن در توان فیلسوف نبود، سازش دهد.

1. *Dialogus*, 1, 3, 2, 24.2. *Octo quaestionum decisiones*, 1, 13.

۲. بحث درباره فقر مطابق با [تعالیم] انجیل تنها بحثی نبود که اوکام با آن درگیر بود؛ او همین‌طور درگیر بحثی میان منصب پاپ و مقام امپراتور بود. در سال ۱۳۲۳ پاپ یوهانس بیست‌ودوم، با این ادعا که انتخاب امپراتور نیازمند تأیید پاپ است، کوشید در انتخاب امپراتور مداخله کند، و وقتی که لودویگ باواریایی انتخاب شد، پاپ این انتخاب را محکوم کرد. اما در سال ۱۳۲۸ لودویگ در رُم تاجگذاری کرده بود، و پس از آن اعلام کرد که پاپ آوینیون معزول است و نیکولاس پنجم^۱ را به جای او تعیین کرد. (اما این ضدپاپ می‌بایست در سال ۱۳۳۰، آن‌گاه که لودویگ عازم آلمان شده بود، از خود فروتنی نشان دهد.) نزاع بین پاپ و امپراتور تا پس از مرگ یوهانس بیست‌ودوم در سال ۱۳۳۴، هنگام حکمرانی بندیکت دوازدهم و کلمنت ششم، ادامه داشت تا این‌که اوکام در دوره مقام پاپی کلمنت ششم در سال ۱۳۴۹ از دنیا رفت.

موضوعی که در این بحث مستقیماً مورد توجه بود موضوع استقلال امپراتور از منصب پاپ بود؛ اما اهمیت این جدال مطمئناً بیش از اهمیت این سؤال بود که آیا انتخاب امپراتور نیازمند تأیید پاپ است یا نه؛ ناگزیر پای موضوع وسیع‌تر رابطه مناسب بین کلیسا و دولت به میان آمد. به علاوه، مسئله رابطه درست حاکم و شهروندان نیز مطرح بود، هرچند این امر در وهله نخست در خصوص جایگاه پاپ در کلیسا مطرح شد. اوکام در این جدال قاطعانه از استقلال دولت از کلیسا دفاع کرد و درباره خود کلیسا به شدت به «استبداد» پاپ حمله کرد. مهم‌ترین اثر سیاسی او گفت‌وگو است، که نخستین بخش آن در عهد یوهانس بیست‌ودوم نوشته شده است. درباره اختیارات و حقوق امپراتور روم^۲، که در سال ۱۳۳۸ در عهد بندیکت دوازدهم نوشته شده است، بعداً در گفت‌وگو با عنوان دومین رساله بخش سوم آن آمده است. نخستین رساله همین بخش سوم، یعنی درباره اختیارات پاپ و روحانیان^۳، به‌منظور تفکیک نویسنده آن از مارسیلیوس پادوایی نوشته شده است، و از همین مدافع صغیر^۴ اخیر استخراج شده است. حل هشت مسئله درباره اختیارات دستگاه پاپی^۵، دست کم تا حدی، در پاسخ به کتاب درباره حقوق شاهان و امپراتوران^۶ اثر لئوپولد بابنبرکی^۷ نوشته شده است، درحالی‌که اوکام در خلاصه‌ای درباره حکومت جبار^۸

1. Nicholas V

3. *De potestate papae et cleri*5. *Octo quaestionum decisiones super potestatem summi pontificis*6. *De iure regniet imperii*8. *Breviloquium de principatu tyrannico*2. *De potestate et iuribus romani imperii*4. *Defensor minor*

7. Leopold of Babenberg

از دیدگاه‌های سیاسی خود تبیین روشنی به دست داد. آخرین اثر او، یعنی دربارهٔ اختیارات پاپ و امپراتور^۱، انتقاد تندی از پاپ آوینیون بود. دیگر آثار جنجال‌برانگیز او عبارتند از خلاصهٔ خطاهای پاپ^۲، و یک اثر زودرس که به بررسی شکوه‌های اوکام از یوهانس بیست و دوم می‌پردازد، و آیا حاکم می‌تواند از اموال کلیسا برای جنگ استفاده کند، ولو پاپ راضی نباشد؟، که شاید بین ماه اوت سال ۱۳۳۸ و آخر سال ۱۳۳۹ نوشته شده باشد و قرار بود ثابت کند که ادوارد سوم، پادشاه انگلستان، در جنگ خود با فرانسه، در کمک گرفتن از روحانیت، حتی برخلاف میل یا دستور پاپ، بر حق بوده است.

می‌توان در ابتدا با بازگشت به مناقشهٔ روابط بین کلیسا و دولت اظهار کرد که اندیشهٔ اوکام غالباً بر پایهٔ چارچوب دیدگاه سیاسی قرون وسطای قدیم‌تر حرکت می‌کرد. به عبارت دیگر، او به رابطهٔ حاکم ملی با امپراتور توجه اندکی داشت، و بیش از این‌که به‌طور کلی به رابطهٔ کلیسا و دولت بپردازد به‌طور خاص با روابط بین پاپ و امپراتور سروکار داشت. با توجه به موقعیت وی، که پناهندهٔ دربار لودویگ باواریایی بود، تنها این انتظار می‌رفت - البته، هرچند به حق - که او نتواند موضوع اصلی و مورد علاقهٔ شخصی‌اش را بدون این‌که توجه خود را به موضوعات وسیع‌تر و کلی‌تر بسط دهد بررسی کند. همچنین، اگر کسی جدال‌های اوکام را از منظر تأثیر و تحوّل تاریخی‌شان در اروپا مدّ نظر قرار دهد می‌تواند بگوید که او، در واقع، خود را وقف موضوع روابط کلیسا و دولت کرده بود، زیرا جایگاه امپراتور نسبت به حاکمی ملی چون پادشاه انگلستان از حرمت بیشتری برخوردار بود.

اعتقاد اوکام به تمایز روشن میان قدرت‌های روحانی و اینجهانی، البته، نظریه‌های انقلابی به دست نمی‌داد. او اصرار داشت که رهبر کل حوزهٔ روحانی، یعنی پاپ، سرچشمهٔ قدرت و مرجعیت امپراتوری نیست، و نیز برای این‌که انتخاب امپراتور معتبر باشد نیازی به تأیید پاپ نیست. اگر پاپ قدرت قلمرو اینجهانی را به خود اختصاص دهد، یا درصدد چنین تصویری باشد، قلمروی را که در آن حق اعمال قدرت ندارد از درجهٔ اعتبار ساقط می‌کند. خاستگاه قدرت امپراتور نه ناشی از پاپ، بلکه ناشی از انتخاب او از سوی مردمی است که او را برگزیده‌اند. تردیدی جز این نمی‌توان داشت که اوکام خاستگاه قدرت سیاسی را خدا می‌دانست که از طریق مردم تحقق می‌یابد، خواه

1. *De pontificum et imperatorum potestate*

2. *Compendium errorum papae*

بی‌واسطه، مانند هنگامی که مردم حاکم را مستقیماً انتخاب می‌کنند، یا با واسطه، مانند هنگامی که مردم، صریحاً یا تلویحاً، توافق می‌کنند که قدرت سیاسی به‌نحو دیگری انتقال یابد. کشور نیازمند حکومت است و مردم نمی‌توانند از انتخاب حاکم، خواه در شکل امپراتور یا سلطان یا حکام، سرباز زنند؛ اما در هیچ مورد، قدرت فرمانروا متکی یا وابسته به قدرت روحانی نیست. بسیار آشکار است که قصد اوکام این نبود که، به صرف حمایت از امپراتور، قدرت عالیّه پاپ در امور اینجهانی را انکار کند؛ به‌طور مثال، در رساله آیا حاکم می‌تواند... چنین است. همه فرمانروایان قانونی قدرتی دارند که از پاپ سرچشمه نمی‌گیرد.

۳. همان‌طور که قبلاً دیدیم، اوکام، تا آن‌جا که به امور اینجهانی مربوط می‌شد، حامی استقلال شاهان از کلیسا بود؛ با این حال، وی منکر قدرت اینجهانی منصب پاپ برای حمایت از مطلق‌گرایی سیاسی نبود. همه انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند، به این معنا که از حق آزادی برخوردارند، و با این که اصل قدرت، همانند اصل مالکیت شخصی، متعلق به قانون طبیعی است، آنان از این حق طبیعی برخوردارند که حاکمان خود را انتخاب کنند. روش انتخاب فرمانروا و انتقال قدرت از یک فرمانروا به جانشین او وابسته به قانون بشری است، و بدیهی است که ضرورتی ندارد فرمانروای بعدی هم انتخاب شود؛ اما آزادی بنیادین آدمی برای انتخاب و تنفیذ قدرت اینجهانی حقی است که هیچ قدرت زمینی نمی‌تواند آن را از وی بازستانند. البته، جامعه می‌تواند به اختیار خود سلطنتی موروثی برپا کند؛ اما در این مورد، به اراده خود، خویش را تسلیم فرمانروا و جانشینان قانونی او می‌سازد، و اگر فرمانروا در امانت خیانت ورزد و از قدرت خود سوءاستفاده کند، جامعه می‌تواند و اختیار دارد او را عزل کند. «پس از این‌که کل عالم به‌نحو خودجوش به حاکمیت و امپراتوری رومیان رضایت داد، همین امپراتوری یک امپراتوری صدیق و عادل و خوب بود»؛ مشروعیت آن بر پذیرش آزادانه شهروندان متکی بود.^۱ هیچ‌کس جز با انتخاب و رضایت جامعه نباید فراتر از جامعه باشد؛ هر جماعت و کشوری ملزم به انتخاب رهبری است که قصد انتخاب او را دارد.^۲ اگر جماعتی در امور اینجهانی فاقد فرمانروایی باشند و درصدد برآیند که فرمانروا یا فرمانروایان خود را تعیین کنند، پاپ نه وظیفه دارد و نه قدرت که برای آن مردم فرمانروا تعیین کند.^۳

1. *Dialogus*, 2, 3, 1, 27.2. *Ibid*, 2, 3, 2, 6.3. *Opus nonaginta dierum*, 2, 4.

۴. این دو موضوع مهم، یعنی استقلال قدرت اینجهانی و آزادی مردم در انتخاب نوع حکومت خودشان، خودبه‌خود موضوع بدیعی نبودند. این دو بیانگر دیدگاه عمومی قرون وسطا بودند، و وقتی که اوکام گرایش برخی از پاپ‌ها را به اختصاص جایگاه و حقوق فرمانروایان اینجهانی عالم به خود مورد اعتراض قرار داد، صرفاً بیان‌کننده اعتقاد بیشتر اندیشمندان قرون وسطایی بود که معتقد بودند باید آشکارا قلمرو روحانی را از قلمرو اینجهانی جدا ساخت. همین‌طور، همه الهی‌دانان و فیلسوفان بزرگ قرون وسطا، به معنایی، به حقوق طبیعی اعتقاد داشتند و مخالف این تصور بودند که شاهان قدرت مطلق و نامحدود داشته باشند. قرون وسطاییان قانون و سنت را محترم می‌شمردند و کاملاً مخالف قدرت استبدادی بودند؛ همچنین، این نظریه که فرمانروایان باید در چارچوب کلی قانون حکومت کنند بیانگر دیدگاه کلی قرون وسطایی بود. به سختی می‌توان دقیقاً گفت که تلقی قدیس توماس آکوئینی از مسئله خاستگاه قدرت حاکم چه بوده است؛ اما مطمئناً قدرت حاکم را از این جهت که هدف محدودی داشت محدود می‌دانست، و مطمئناً این تلقی را داشت که شهروندان مجبور نیستند که تسلیم حکومت استبدادی باشند. او تأیید می‌کرد که برخی از حکومت‌ها قدرت خود را مستقیماً از مردم (و در نهایت از خدا) می‌گیرند، یا می‌توانند بگیرند؛ همچنین، با این‌که هیچ نشانه روشنی بر این نکته اشاره ندارد که تلقی او بر این بود که همه حکومت‌ها به گونه‌ای ضروری قدرت خود را بدین نحو به دست می‌آورند، اعتقاد او بر این بود که می‌توان در مقابل استبداد به نحو موجهی که آشوبگری به شمار نیاید مقاومت کرد. فرمانروا مسئول است و اگر به مسئولیت خود عمل نکند، بلکه از آن سوءاستفاده کند، جامعه ملزم به عزل اوست. بنابراین، با دلیل قانع‌کننده می‌توان گفت که اصول اوکام، در مورد نفرت از قدرت استبدادی و در مورد پافشاری بر قانون، ذاتاً تفاوتی با اصول قدیس توماس ندارند.

اما، حتی با این‌که اصرار اوکام بر تمایز بین قدرت‌های روحانی و اینجهانی و اصرارش بر حقوق بنیادی شهروندان در جامعه سیاسی بدیع نبود، چه رسد به این‌که انقلابی باشد - در صورتی که بیانگر اصول انتزاعی تلقی شوند - این نتیجه به بار نمی‌آید که شیوه‌ای که او برپایه آن، جدال خود با منصب پاپ را پی‌گیری می‌کرد جزو آن جنبش عام و همه‌گیری می‌تواند باشد که می‌توان آن را انقلابی نامید، زیرا در این جنبش عام و همه‌گیر، مشاجره لودویگ باواریایی با منصب پاپ یکی از مشاجرات بود و مشاجره بین فیلیپ عادل و بونیفاسیوس هشتم مشاجره کهنه‌تر دیگری؛ و همچنین جهت‌گیری این

جنبش، اگر از منظر تحول واقعی و تاریخی نگریسته شود، به سوی استقلال کامل دولت از کلیسا، حتی در امور روحانی بود. ممکن است که اندیشه اوکام در چارچوب مقولات پیشین منصب پاپ و امپراتور حرکت کرده باشد، اما تثبیت تدریجی دولت‌های ملی متمرکز منجر به شکاف در توازن بین این دو قدرت و ظهور آن‌گونه آگاهی سیاسی شده که بیان ناقص خود را در «نهضت اصلاح دینی»^۱ یافت. به علاوه، اگر خصومت اوکام با استبداد پاپ، حتی در حوزه روحانی، در پرتو اظهارات کلی او درباره رابطه شهروندان با حاکمان دیده شود، ناگزیر در حوزه اندیشه سیاسی نیز پیامدهای خود را خواهد داشت. اکنون به عقاید او درباره جایگاه پاپ در کلیسا می‌پردازیم؛ هرچند از پیش اشاره به این نکته ارزشمند است که، اگرچه عقاید اوکام درباره هیئت حاکمه کلیسا درباره قلمرو کلیسایی بود و منادی «جنبش اصلاح‌گرایانه‌ای»^۲ شد که تقریباً باید معلول شقاق بزرگ (۱۳۷۸-۱۴۱۷) دانست، این عقاید خود بخشی از جنبش وسیعی هم بودند که با فروپاشی مسیحیت قرون وسطا به پایان رسیدند.

۵. از آن‌جا که مشاجره اوکام بر سر جایگاه پاپ در کلیسا بخشی از تاریخ کلیسا است و نه تاریخ فلسفه، ضرورتی ندارد که در مورد آن، مگر به صورت کوتاه، سخن گفته شود؛ اما، همان‌طور که قبلاً ذکر شد، پیامدهای دیگر نظریه‌های او در این باب موجب شدند که بحث درباره آن‌ها مطلوب و پسندیده به نظر آید. بحث اصلی اوکام این بود که استبداد پاپ در درون کلیسا قابل توجیه نیست و برای کل مسیحیت زیان‌آور است، و آن را باید محدود و مهار ساخت.^۳ راهی که اوکام برای محدود ساختن قدرت پاپ مطرح کرد تأسیس «شورای عمومی»^۴ بود. او احتمالاً به یاری تجربه و آگاهی خود از تشکیلات فرقه‌های «درویش مسلک»^۵ پیش‌بینی کرد که جمعیت‌های دینی چون «کشیش‌نشین‌ها»^۶، «انجمن‌های محلی»^۷ و «صومعه‌ها»^۸ نمایندگان منتخب خود را به شوراهای استانی کلیسا اعزام کنند. همین شوراها نمایندگانی را برای شورای عمومی، شامل غیرروحانیان

1. Reformation

2. the Conciliar Movement

۳. اوکام منکر برتری پاپ نبود؛ او منکر چیزی بود که آن را برتری «مستبدانه» می‌نامید.

4. General Council

5. the mendicant Orders

۶. کشیش‌نشین‌ها (parishes یا parish) در کلیسای انگلستان به منطقه یا ناحیه‌ای گفته می‌شود که زیر قلمرو کشیش کلیسای محل است. - م.

۷. انجمن‌های محلی (chapters یا chapter) به اعضای مرکزی دینی گفته می‌شود که برای بحث و تعلیم‌گرد هم می‌آیند. - م.

8. monasteries

و روحانیان، انتخاب می‌کنند. باید توجه داشت که اوکام شورای عمومی را نهاد بیانیه‌های اعتقادات لغزش‌ناپذیر تلقی نمی‌کرد، ولو این‌که تصور او بر این بود که شورای عمومی احتمالاً بیش از پاپ به تنهایی برحق خواهد بود، و استبداد پاپ را محدود و مهار خواهد ساخت: او درگیر سیاست کلیسایی، یعنی مشروط کردن منصب پاپی بود و نه فقط موضوعات کلامی. او منکر این نبود که پاپ جانشین قدیس پتروس و «خلیفه مسیح»^۱ است، و در اصل نمی‌خواست حاکمیت پاپ بر کلیسا را ویران سازد؛ اما گویی تلقی او این بود که منصب پاپ آوینیون از حد خود فراتر رفته است و بدون تعیین حدود و ثغور معین شایستگی حاکمیت ندارد. بی‌تردید، او به اصول عقاید معتقد بود؛ اما انگیزه او از اظهار این عقاید مبارزه با اعمال بالفعل قدرت مستبدانه و نامحدود بود، و به همین دلیل است که نظریه‌های او درباره مشروط کردن منصب پاپ در قلمرو سیاسی پیامدهای خود را داشت، ولو این‌که عقایدش را، هرگاه در ارتباط با آینده نزدیک بررسی می‌کنیم، باید آن‌ها را منادی حرکت اصلاح‌گرایانه تلقی کرد.

جنبش اوکامی: ژون میرکوری و نیکولاس اوترکوری

جنبش اوکامی یا اسم‌گرا – ژون میرکوری – نیکولاس اوترکوری – اسم‌گرایی در دانشگاه‌ها – مطالب پایانی

۱. عبارت «جنبش اوکامی»^۱ شاید اسم درخوری نباشد، زیرا ممکن است از این نام چنین فهمیده شود که ویلیام اوکام تنها بنیانگذار جریان فکری «جدید» در قرن چهاردهم بود و همه اندیشمندان این جنبش نظریه‌های خود را از او گرفته‌اند. برخی از این اندیشمندان، مثل آدام ودام یا گودام^۲ (ف: ۱۳۵۸) فرانسوی، در واقع از شاگردان اوکام بودند، درحالی‌که برخی دیگر، مثل هولکوت^۳ دومینیکی (ف: ۱۳۴۹)، بدون این‌که عملاً از شاگردان اوکام باشند، از نوشته‌های او تأثیر پذیرفته بودند. اما در سایر موارد، کشف این نکته مشکل است که فیلسوف مورد نظر تا کجا عقایدش را مدیون نفوذ اوکام است. با وجود این، حتی اگر از یک دیدگاه سخن گفتن از «جنبش اسم‌گرا» بر سخن گفتن از «جنبش اوکامی» ترجیح داشته باشد، نمی‌توان انکار کرد که اوکام پرنفوذترین نویسنده این جنبش بود؛ همچنین درست این است که این جنبش باید با نام او در ارتباط باشد. نام‌های «اسم‌گرایی» و «واژه‌گرایی» معمولاً هر دو به‌طور یکسانی به مفهوم راه جدید اشاره دارند؛ و ویژگی بارز واژه‌گرایی همانا تحلیل کارکرد واژه در قضیه است، یعنی

1. Ockhamist Movement

2. Adam Wodham or Goddam

3. Holkot

آموزه اطلاق یا «وضع»^۱. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، نظریه اطلاق را می‌توان در منطق‌دانان پیش از اوکام یافت، مثلاً در نوشتارهای پتروس اسپانیایی؛ اما این اوکام بود که منطق واژه‌گرا را در آن جهت مفهوم‌گرایانه و «تجربه‌گرایانه»^۲ ای بسط داد که آن را هم‌ردیف اسم‌گرایی قرار داده‌ایم. بنابراین، به اعتقاد من، می‌توان از «جنبش اوکامی» سخن گفت، مشروط بر این‌که به یاد داشته باشیم که مقصود از این اصطلاح این نیست که اوکام پایه‌گذار مستقیم همه تحولات آن جنبش بوده است.

توسعه منطق واژه‌گرا یکی از جنبه‌های این جنبش را تشکیل می‌دهد. در این ارتباط می‌توان به ریچارد اسواینزهد^۳ و ویلیام هیتسبری^۴، که هر دو با کالج مرتون^۵ و آکسفورد در ارتباط بودند، اشاره کرد. فرد اخیر، که آثار منطقی‌اش به‌طور وسیع رواج یافت، در سال ۱۳۷۱ رئیس دانشگاه آکسفورد شد. منطق‌دان پسرطرفدار دیگر قرن چهاردهم ریچارد بیلینگم^۶ بود. اما مطالعات فنی و منطقی اسم‌گرایان و کسانی که زیر تأثیر جنبش اسم‌گرایانه بودند، همچون مطالعات خود اوکام، غالباً با یورش ویرانگر به مابعدالطبیعه سنتی، و بیشتر به برهان‌های مابعدالطبیعه سنتی، همراه بود. گاهی این یورش‌ها بر این دیدگاه مبتنی می‌شدند که برهان‌های سنتی چیزی بیش از استدلال‌های محتمل نیستند. بدین ترتیب، بر طبق نظر ریچارد اسواینزهد، استدلال‌هایی که در اثبات وحدت خدا به‌کار می‌رفتند نه استدلال‌هایی برهانی بلکه استدلال‌هایی جدلی بودند، یعنی استدلال‌هایی بودند که این امکان را رد می‌کردند که نقیض آن صادق باشد یا، به تعبیر امروزی، نمی‌شد آن‌ها را به اصل عدم تناقض تقلیل داد. گاهی هم بر این فرض تأکید می‌شد که ما توانایی شناخت هیچ جوهری را نداریم. ریچارد بیلینگم این‌گونه دلیل می‌آورد که اگر نتوانیم جوهری را بشناسیم نمی‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم. «توحید»^۶ موضوع ایمان است نه برهان فلسفی.

آن‌جا که واژه «خدا» بر وجود یگانه و متعال دلالت دارد، تقلیل قضایایی مثل «خدا وجود دارد» به قلمرو ایمان، به این معنا نیست که هر فیلسوفی در مورد صحت این قضایا مردّد است؛ فقط به این معناست که فیلسوف بر این تصور نیست که بتوان چنین قضایایی را اثبات کرد. با وجود این، بی‌تردید، همین گرایش شکاکانه درباره استدلال‌های

1. standing-for

3. William Heytesbury

5. Richard Billingham

2. Richard Swineshead

4. Merton College

6. monotheism

مابعدالطبیعی در فیلسوفان مختلف، با درجات مختلف تأکید بر تقدم ایمان بود. مدرّس یا استاد دانشکده هنرها می‌تواند، بر اساس مبانی صرفاً منطقی، اعتبار قضایایی مابعدالطبیعی را در معرض تردید قرار دهد، و حال آن‌که یک الهی‌دان هم می‌تواند بر ضعف عقل بشری، برتری ایمان، و سرشت استعلایی حقیقت و حیانی تأکید کند. به‌طور مثال، روبرتوس هولکوت این نکته را مسلّم می‌پنداشت که «منطق ایمان» از منطق طبیعی متمایز و برتر است. او مطمئناً منکر سرشت برهانی استدلال‌های توحیدی بود. فقط قضایای تحلیلی مطلقاً یقینی‌اند. اصل علیت، که در استدلال‌های سنتی وجود اثبات خدا به کار می‌رفت، قضیه‌ای تحلیلی نبود. از آن این نتیجه به بار می‌آید که استدلال‌های فلسفی اثبات وجود خدا نمی‌توانند چیزی بیش از استدلال‌های محتمل باشند. اما الهیات بر فلسفه برتری دارد؛ همچنین در قلمرو الهیات جزمی (نقلی) می‌توانیم طرز کار آن منطقی را ببینیم که بر منطق طبیعی حوزه فلسفه برتری دارد. خلاصه، به اعتقاد هولکوت، آموزه تثلیث نشان می‌دهد که اصل تناقض فراتر از الهیات است. پس، حرف من این نیست که الهی‌دانانی که از انتقاد اسم‌گرایان بر «برهان‌های» مابعدالطبیعی تأثیر پذیرفتند از نقد آن‌ها با توسّل به منطق حمایت نکردند، بلکه حرف من بیشتر این است که همین شکاکیت نسبی فلسفه را نباید بی‌درنگ متضمن گرایش شکاکانه به آن دسته از گزاره‌های کلامی دانست که گزاره‌های حاکی از حقیقت یا تقلیل آگاهانه کلام جزمی به قلمرو حدس و گمان به شمار می‌روند.

البته قبول این یا آن موضع اسم‌گرایانه به این معنا نبود که اندیشمند خاصی همه مواضع مورد اعتقاد ویلیام اوکام را پذیرفته است. به‌طور مثال، جان رودینگتون^۱ (ف: ۱۳۴۸)، که «پیشوای»^۲ فرانسسی‌های انگلستان شد، درباره سرشت برهانی استدلال‌های مربوط به وحدت خدا تردید کرد: اما او منکر این تصور بود که قانون اخلاقی فقط به اراده خدا وابسته است. فرانسسی دیگر، جان باسولیس^۳ (ف: ۱۳۴۷)، نیز سرشت برهانی استدلال‌های مابعدالطبیعی درباره وجود، وحدت، و عدم تناهی خدا را مورد تردید قرار داد؛ اما این گرایش انتقادی را با قبول مواضع مختلف اسکوتوسی درهم آمیخت. طبیعتاً اسکوتوس‌گرایی تأثیر نیرومندی بر فرقه فرانسسی گذاشت، و

1. John of Rodington

2. Provincial

3. John of Bassolis

فیلسوفانی مثل فرانسیس مرونی^۱ (ف: حدود ۱۳۲۸)، آنتونان آندره^۲ (ف: حدود ۱۳۲۰)، دکتر دولکیفلوس (شیرین زبان؟)^۳، و فرانسیس دُمارشا، دکتر سوکیتوس (گزیده گو)^۴، را به وجود آورد. پس، فقط باید انتظار داشت که آمیزه و پیوند خطوط فکری اسکوتوسی و اوکامی را در اندیشمندانی مثل یوهانس ریپایی^۵، که در آغاز نیمه دوم قرن چهاردهم در [دانشگاه] پاریس تدریس می‌کرد، و پتروس کاندیایی^۶ (ف: ۱۴۱۰) بیابیم. به علاوه، در مواردی که اندیشمندی هم تحت تأثیر نوشتارهای قدیس آوگوستینوس و هم تحت تأثیر اوکام‌گرایی بود، تعیین این‌که در موضوع خاصی تأثیر کدام یک قوی‌تر بوده است همواره آسان نیست. به‌طور مثال، توماس بروردین (حدود ۱۲۹۰-۱۳۴۹)، در تأیید آموزه جبرگرایی کلامی خود، به قدیس آوگوستینوس متوسل شد؛ اما مشکل است که تعیین کنیم او تا کجا تحت تأثیر نوشتارهای خود آوگوستینوس بود و در تفسیر خود از آوگوستینوس تا کجا از تأکید اوکام‌گرایانه بر قدرت مطلق الهی و بر اراده الهی تأثیر پذیرفته بود. همین‌طور، گرگوری اهل ریمینی^۸ (ف: ۱۳۵۸)، که رهبر زاهدان^۹ قدیس آوگوستینوس شد، در تأیید آموزه‌های تقدم شهود و نقش «نشانه» در واژه‌های کلی – که آموزه‌های خود او هستند – به قدیس آوگوستینوس متوسل شد. اما مشکل است تعیین این نکته که او تا کجا فقط مواضع اوکامی را پذیرفت و سپس کوشید آن‌ها را با ردای قدیس آوگوستینوس ببوشاند، زیرا خود او عضوی از فرقه آوگوستینی بود، و تا کجا واقعاً بر این باور بود که در نوشتارهای قدیس آوگوستینوس مواضعی را یافته است که فلسفه اوکام آن‌ها را به او القا کرده‌اند. روبرتوس هولکوت دومینیکی حتی کوشید نشان دهد که برخی از معتقدات کاملاً اوکام‌گرایانه او در واقع با ذهن قدیس توماس آکوئینی بیگانه نبودند.

در اثبات این‌که اوکام‌گرایی یا اسم‌گرایی، که با روحانیان آزاد پیوند بخصوصی داشته است، در فرقه‌های دینی عمیقاً رخنه کرده بود به قدر کافی سخن رفته است. نفوذ این جنبش نه تنها در فرقه فرانسیسی، که خود اوکام به آن تعلق داشت، بلکه در فرقه‌های دومینیکی و غیره هم محسوس بود. البته، در عین حال، جریان‌های فکری سنتی هنوز

1. Francis of Meyronnes

3. *Doctor dulcifluus*5. *Doctor succinctus*

7. Peter of Candia

9. Hermits

2. Antoine André

4. Francis de Marcia

6. John of Ripa

8. Gregory of Rimini

تداوم داشتند، مخصوصاً در فرقه‌ای که دکتر^۱ رسمی داشتند، مثل فرقه دومینیکی که دکتر رسمی آن قدیس توماس بود. به طور مثال، زاهدان قدیس آگوستینوس را در نظر بگیرید که ژیل رُمی را دکتر خود می‌دانستند. دیدیم که گرگوری ریمینی، که از سال ۱۳۵۷ تا سال ۱۳۵۸ رهبر این فرقه بود، تحت تأثیر اوکام‌گرایی بود؛ اما توماس استراسبورگی^۲، که قبل از گرگوری رهبر این فرقه بود (۱۳۴۵-۱۳۵۷)، کوشید این فرقه را به نام وفاداری به ژیل رُمی از تأثیر اسم‌گرایانه دور نگه‌دارد. در حقیقت، این امر اثبات‌کننده امکان زوال یا سرکوب نفوذ اسم‌گرایی نبود؛ اما حقیقت این بود که این فرقه دکتری رسمی داشت و بی‌تردید حامی اعتدال قاطعی بود، درحالی‌که در همان موقع مواضع اسم‌گرایانه افراطی‌تر مورد قبول طرفداران راه جدید قرار گرفته بودند.

همان‌طور که دیدیم، در بین اسم‌گرایان یا اوکام‌گرایان، این عامل مشترک وجود داشت که آنان بر نظریهٔ اطلاق^۳ تأکید داشتند، یعنی به تحلیل راه‌های مختلفی می‌پرداختند که واژه‌ها از آن راه‌ها در هر قضیه بر اشیاء وضع می‌شوند. اما، بدیهی است که هر کسی حق دارد فقط در مورد فیلسوفانی مثل اوکام از «اسم‌گرایی» یا ترجیحاً مفهوم‌گرایی سخن بگوید، زیرا بر این اعتقاد بودند که در هر قضیه واژه یا اسم کلی بر اشیاء جزئی، و فقط بر اشیاء جزئی، وضع می‌شود. همراه با این آموزه، یعنی این‌که کلی‌بودن فقط به واژه‌ها در نقش منطقی‌شان تعلق دارد، اسم‌گرایان نیز به این اعتقاد گرایش پیدا کردند که فقط آن قضایایی به اصل تناقض تحویل‌پذیرند که مطلقاً یقینی‌اند. به عبارت دیگر، آنان بر این اعتقاد بودند که نمی‌توان به صحت یک گزاره یقین مطلق پیدا کرد مگر این‌که اعتقاد به عکس آن مستلزم تناقض باشد. حال، آنان بر این تصور بودند که گزارهٔ حاکی از رابطهٔ علیّی نمی‌تواند از این نوع گزاره باشد. به عبارت دیگر، نظریهٔ کلیات آنان منجر به این شد که اسم‌گرایان از رابطهٔ علیّی، تحلیلی تجربه‌گرایانه به دست دهند. به علاوه، هرگاه بر این باور باشیم که استنتاج جوهر از پدیدار همانند استنتاج علت از معلول است، این تحلیل بر دیدگاه اسم‌گرایان دربارهٔ مابعدالطبیعهٔ جوهر - عرض نیز تأثیرگذار خواهد بود. پس، اگر از سویی فقط قضایای تحلیلی، یعنی قضایایی که به اصل تناقض تحویل‌پذیرند، مطلقاً یقینی باشند، و در همان حال، از سوی دیگر، گزاره‌های مربوط به روابط علیّی تعمیم‌های تجربی یا استقرائی به شمار آیند که در بهترین حالت

۱. دکتر لقبی است که به مجتهد و الهی‌دان برجستهٔ مسیحی داده می‌شد. - م.

2. Thomas of Strasbourg

3. *suppositio*

فقط از احتمال بیشتری بهره‌مندند، پس استدلال‌های مابعدالطبیعی سنتی، که بر کاربرد اصل علیت و نیز بر مابعدالطبیعهٔ جوهر - عرض بنا می‌شوند، نمی‌توانند مطلقاً یقینی باشند. بدین ترتیب، به‌طور مثال، دربارهٔ گزاره‌های مربوط به اثبات وجود خدا، اسم‌گرایان معتقد بودند که این گزاره‌ها یقینی‌بودن خود را مدیون آن‌گونه استدلال‌های فلسفی نیستند که بتوان در تأیید آن‌ها آورد، بلکه مدیون این حقیقت‌اند که آن‌ها حقایق ایمانی‌اند و از تعالیم کلام مسیحی به شمار می‌آیند. این موضع طبیعتاً گرایش به آن دارد که بین فلسفه و کلام فرق دقیقی بگذارد. البته، به معنایی همواره مورد تأیید است که بین فلسفه و کلام تمایز دقیقی وجود دارد، یعنی این تمایز بین قبول گزاره‌ای که صرفاً حاصل فرایند استدلال آدمی است و قبول گزاره‌ای که حاصل مرجعیت الهی است رخ می‌نماید. اما اندیشمندی مثل آکوئینی به این اعتقاد رسیده بود که اثبات «مقدمات ایمان» امکان‌پذیر است، مثل این گزاره که خدایی وجود دارد که بر وحی کردن تواناست. البته، آکوئینی بر این اعتقاد هم بود که ایمان آوردن مستلزم لطف فراطبیعی است؛ مطلب این است که او دقیقاً به حقایق یقینی اثبات‌پذیری اذعان داشت که از نظر منطقی پیشفرض ایمان بودند، هرچند در بیشتر موارد عملاً ایمان فراطبیعی بسیار پیش از این‌که آدمی به فهم برهان‌های مورد نظر دست یابد - اگر اصلاً به درک و فهمی دست یابد - حاصل می‌شود. اما در فلسفه اسم‌گرا تلقی بر این نیست که «مقدمات ایمان» دقیقاً اثبات‌پذیرند، و بنابراین پُل بین فلسفه و کلام (یعنی، آن قدر که شایسته است آدمی، آن‌گاه که ایمان مستلزم لطف فراطبیعی است، از «پُل» سخن بگوید) در هم ریخته است. اما اسم‌گرایان با افکار «احتجاج دینی»، سروکار نداشتند. در اروپای مسیحی قرون وسطا «احتجاج دینی دربارهٔ مسیحیت» آن اهمیتی را نداشت که بعداً برای الهی‌دانان و فیلسوفان مسیحی پیدا کرد.

در خلاصه‌ای که در بالا از مواضع اسم‌گرایان به دست داده‌ام کلمهٔ «اسم‌گرا» را به معنای اسم‌گرای تمام‌عیار یا اندیشمندی که استعدادهای اسم‌گرایی را شکوفا ساخت یا اسم‌گرای «آرامی»، یعنی اسم‌گرای خالص^۱، به کار برده‌ام. پیشتر گفته‌ام که این‌گونه نیست که همهٔ اندیشمندانی که واقعاً زیر تأثیر جنبش اوکامی بوده‌اند و می‌توان از برخی جنبه‌ها آنان را «اسم‌گرا» نامید همهٔ مواضع اوکام را پذیرفته باشند. اما امیدوارم که عرضه کردن

گزارشی از نظریه‌های فلسفی دو اندیشمند مرتبط با این جنبش، یعنی ژون میرکوری^۱ و نیکولاس اوترکوری، که دومی به‌نحو خاصی تندرو بود، سودمند باشد. آشنایی با فلسفه نیکولاس اوترکوری ابزار مؤثری - اگر که هنوز به ابزار دیگری نیاز باشد - برای دفع این توهم است که در فلسفه قرون وسطا درباره موضوعات مهم عقاید مختلفی وجود نداشته است. پس از طرح خطوط کلی اندیشه این دو شخص، این فصل را با سخنانی راجع به نفوذ اسم‌گرایی در دانشگاه‌ها به پایان خواهم برد، به خصوص در دانشگاه‌های جدیدی که در نیمه دوم قرن چهاردهم و طی قرن پانزدهم تأسیس شده‌اند.

۲. ژون میرکوری، که به نظر می‌رسد یک «سیسترسینی»^۲ بوده باشد (او را راهب سفیدپوش^۳ نامیده‌اند)، در دانشکده سیسترسین قدیس برنار در [دانشگاه] پاریس جملات پتروس لومبارد را تدریس کرد. از این درس‌ها، که در ۱۳۴۴-۱۳۴۵ تدریس شدند، دو روایت در دست است. ژون میرکوری، در تبیین و توجیه موضع خود، تعدادی از قضایایی را که آشکارا مورد حمله قرار می‌گرفتند مطرح ساخت؛ اما با وجود این، رئیس دانشگاه و دانشکده الهیات ۴۱ قضیه او را در سال ۱۳۴۷ محکوم کردند. این امر باعث شد که ژون در دفاع از موضع خود اثر دیگری منتشر سازد. این دو «دفاعیه»^۴ را که اولی در تبیین و دفاع از ۶۳ قضیه مورد تشکیک، و دیگری در تبیین و دفاع از ۴۱ قضیه محکوم شده بود ف. اشتگمولر ویرایش کرده است.^۵

ژون میرکوری دو نوع شناخت را از یکدیگر جدا می‌سازد؛ و آن‌ها را بر اساس کیفیت «تصدیق»^۶ ما درباره قضایای مختلف از یکدیگر بازمی‌شناسد. گاهی تصدیق ما «آشکار» است، که به نظر او بدین معناست که تصدیق ما بدون ترس بالفعل یا بالقوه از خطا فرض می‌شود. گاهی هم تصدیق ما با ترس بالفعل یا بالقوه از خطا مشخص می‌شود، مثلاً به هنگام شک کردن یا عقیده داشتن. اما ضروری است که تمایز دیگری گذاشته شود. گاهی تصدیق بدون ترس از خطا به این دلیل است که می‌بینیم قضیه‌ای که مورد تصدیق ماست آشکارا حقیقت بدیهی است. این در مورد اصل تناقض و آن اصول

1. John of Mirecourt

۲. سیسترسین (Cistercian) عضو فرقه مرتاض منشانه ژهبانان سیسترسین است که روبر مولم فرانسوی آن را تأسیس کرد. - م.

3. the white monk (*monachus albus*)

4. apology

5. F. Stegmüller, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* (1933), pp. 40-79, 192-204.

6. assent

و نتایجی اتفاق می‌افتد که در نهایت به اصل تناقض تحویل‌پذیرند. اگر ببینیم که قضیه‌ای به اصل تناقض متکی یا تحویل‌پذیر است، درمی‌یابیم که عکس این قضیه، یعنی سلب آن، تصورناپذیر و ناممکن است. در سایر موارد، بدون ترس از خطا قضایایی را تصدیق می‌کنیم که صحت آن‌ها بالذات بدیهی نیست، هرچند اطمینان به آن‌ها ناشی از سند انکارناپذیری باشد. حقایق و حیانی ایمانی از این نوعند. مثلاً، فقط از راه وحی است که می‌دانیم در خدای واحد سه شخص وجود دارند.

پس، بدون احتساب حقایق و حیانی ایمانی، تا این‌جا، قضایایی را داریم که دلیل تصدیق بدون ترس از خطای آن‌ها این است که به اصل اولیه بدهات، یعنی اصل تناقض، و قضایایی که بدون ترس از خطا با آن‌ها موافقیم (مثلاً «تصور می‌کنم که آن شیء دوردست یک گاو ماده است») تحویل‌پذیرند. ژون میرکوری، نخستین نوع تصدیق‌ها را تصدیق‌های بدیهی^۱ و دومین نوع تصدیق‌ها را تصدیق‌های غیربدیهی^۲ نامید. اما اکنون باید دو نوع تصدیق بدیهی را از یکدیگر متمایز سازیم. در وهله نخست، تصدیق‌های بدیهی به معنای دقیق و شایسته این کلمه وجود دارند. تصدیق اصل تناقض، اصولی که به اصل تناقض تحویل‌پذیرند، و نتایجی که بر اصل تناقض متکی‌اند، از این نوع تصدیق به‌شمار می‌آیند. در باب این‌گونه قضایا ما دلیل اصیل^۳ داریم. دوم، تصدیق‌هایی وجود دارند که در واقع بدون ترس از خطا با آن‌ها موافقت می‌شود اما موافقت با این قضایا به این سبب نیست که این‌ها با اصل تناقض رابطه ذاتی دارند. اگر قضیه‌ای را تصدیق کنیم که مبتنی بر تجربه است (به‌طور مثال، «سنگ‌ها وجود دارند») تصدیق به آن بدون ترس از خطاست، اما این تصدیق به سبب تجربه‌ای است که از جهان خارج داریم و نه به سبب تقلیل‌پذیری این قضیه به اصل تناقض. در باب چنین قضیه‌ای ما دلیل اصیل نداریم بلکه دلیل طبیعی^۴ داریم. ژون میرکوری این «بدهات طبیعی» را بدهاتی می‌انگارد که بدان وسیله بدون ترس از خطا وجود چیزی را تصدیق می‌کنیم، و این تصدیق ناشی از عللی است که طبیعتاً تصدیق ما را ضروری می‌سازند.

گزارشی که در بالا از آموزه ژون درباره تصدیق آدمی به دست دادم در نخستین دفاعیه او آمده است. او در آن‌جا قضیه ۴۴ را، که مورد اعتراض قرار گرفته بود، توضیح می‌دهد. این قضیه از این قرار است: «براساس قضایایی که بدیهی‌اند یا دلیلی تحویل‌پذیر

1. assensus evidentes

2. assensus inevidentes

3. evidentia potissima

4. evidentia naturalis

دارند که بدان طریق به قطعیت اصل اولیه می‌رسند به شیوهٔ برهانی ثابت نشده است که خدا وجود دارد، یا کامل‌ترین موجود است، یا چیزی هست که علت چیز دیگر است، یا مخلوقی علتی دارد بی‌آن‌که این علت هم علتی داشته باشد و این سلسله تا بی‌نهایت پیش رود، یا این‌که چیزی نمی‌تواند همچون علتِ تامه‌ای چیزی شریف‌تر از خود خلق کند، یا غیرممکن است که چیزی خلق شود که شریف‌تر از چیزی باشد که (اکنون) موجود است». خلاصه، بدین ترتیب، برهان‌های اثبات وجود خدا بر قضایای بدیهی یا بر قضایایی که می‌توانیم به اصل تناقض، که نخستین اصل بدیهی است، ارجاع بدهیم متکی نیستند. مخالفان ژون آموزهٔ او را به این معنا تفسیر کردند که برهان‌های اثبات وجود خدا آن نوع برهان‌هایی نیستند که به محض این‌که فهمیده شوند تصدیق را ایجاب کنند و، تا آن‌جا که به فلسفه مربوط است، در مورد وجود خدا یقین نداریم. ژون، در پاسخ، اظهار می‌دارد که برهان‌های مربوط به اثبات وجود خدا وابسته به تجربه‌اند و هر قضیه‌ای که نتیجهٔ تجربهٔ جهان باشد به اصل تناقض تحویل‌پذیر نیست. اما از کل تعالیم او واضح است که او برای این قاعدهٔ کلی یک استثنا در نظر گرفته است، یعنی در مورد قضیه‌ای که بر وجود اندیشنده یا گوینده اصرار دارد. اگر بگویم که منکر وجود خود هستم یا در مورد وجود خود تردید دارم در تناقض با خود هستم، زیرا نمی‌توانم بدون این‌که وجودم را اثبات کنم وجودم را منکر شوم یا حتی در وجود داشتنم تردید کنم. در این باب، ژون میرکوری پیرو قدیس آگوستینوس بود. اما این قضیه اختصاصاً یکه و تنهاست. هیچ قضیهٔ دیگری که نتیجهٔ تجربهٔ حسی یا تجربهٔ جهان خارج باشد به اصل تناقض تحویل‌پذیر نیست. پس، چنین قضیه‌ای از دلیل اصیل بهره‌مند نیست. اما ژون می‌گفت مقصود او این نیست که همهٔ این‌گونه قضایا مورد تردیدند. آن‌ها از دلیل اصیل بهره‌مند نیستند اما از دلیل طبیعی بهره‌مندند. هرچند قضایایی که مبتنی بر تجربهٔ جهان خارجند آن‌گونه بدهاتی ندارند که اصل تناقض دارد، «اما این نتیجه حاصل نمی‌شود که ما باید، بیش از تردید دربارهٔ نخستین اصل، دربارهٔ این نوع قضایا تردید کنیم. این نکته روشن می‌سازد که قصد من اساساً انکار تجربه، شناخت، و بدهات نیست. حتی روشن می‌سازد که عقیدهٔ من کاملاً برخلاف عقیدهٔ کسانی است که می‌گویند برایشان بدیهی نیست که انسانی وجود دارد یا سنگی هست، به این سبب که ممکن است چیزها بدون این‌که در واقع آن‌طور باشند که به نظر می‌رسد طور دیگری باشند. مقصود من انکار این موضوع نیست که این چیزها برای ما بدیهی‌اند و ما این‌ها را می‌شناسیم، بلکه مقصود

من فقط این است که شناخت ما از آن‌ها حاصل نوع عالی‌تری از شناخت (علم) شناخت] اصیل^۱ نیست.

بدین ترتیب، قضایای تحلیلی، یعنی قضایایی که از راه تحلیل به اصل بدیهی تناقض تحویل‌پذیرند، مطلقاً یقینی‌اند، و در اثبات وجود خود آدمی نیز این یقین مطلق جاری است. صرف نظر از اثبات خود، همه قضایایی که نتیجه و بیانگر شناخت تجربی جهانند فقط از «بدهات طبیعی» بهره‌مندند. اما مقصود ژون میرکوری از «بدهات طبیعی» چیست؟ آیا فقط به این معناست که ما خود به خود و برپایه میل طبیعی اجتناب‌ناپذیری به تصدیق روی می‌آوریم؟ اگر این‌گونه باشد، آیا پیامد آن می‌تواند این باشد که قضایایی را که این‌گونه تصدیق می‌کنیم یقینی‌اند یا پیامدش این نیست؟ ژون می‌پذیرد که در مورد برخی از قضایای تجربی خطا امکان دارد: او نمی‌توانست طور دیگری بیندیشد. از سوی دیگر، او اصرار دارد که «در مورد چیزهای (قضایای) بسیاری که برپایه تجارب ما شکل می‌گیرند نمی‌توانیم خطا بکنیم». همین‌طور، او نمی‌توانست چیز دیگری بگوید مگر این‌که حاضر به قبول این باشد که مخالفانش آموزه او را درست تفسیر کرده بودند. اما ظاهراً روشن است که ژون میرکوری این آموزه اوکامی را پذیرفت که خدا می‌تواند به‌نحو معجزه‌آسایی علت شناخت حسی جهان خارج باشد و شناخت را با غیبت موضوع شناخت حفظ کند. او این موضوع را در آغاز تفسیر خود بر جملات بررسی کرده است. پس، احتمالاً منطقی است اگر بگوییم که از نظر او «بدهات طبیعی» بدین معنا بود که ما به‌طور طبیعی وجود چیزی را که به احساسمان درمی‌آید تصدیق می‌کنیم، هرچند امکان دارد که برخفا باشیم، یعنی در صورتی که خدا دست به اعجاز بزند. در این فکر که خدا دست به چنین معجزه‌ای می‌زند تناقضی وجود ندارد. بنابراین، اگر کلمه «یقین» را نه تنها به معنای احساس یقین، بلکه به معنای یقین عینی و بدیهی هم به کار ببریم، در مورد اصل تناقض و قضایایی که به این اصل تحویل‌پذیرند یقین داریم، و هر کسی یقین دارد که وجود دارد. رابطه قضیه اثبات‌کننده وجود خود آدمی با اصل تناقض نشان‌دهنده ویژگی لغزش‌ناپذیر شهود آدمی از وجود خویش است؛ با وجود این‌که یقین را احساس می‌کنیم، اما در مورد وجود اشیاء خارجی یقین نداریم. اگر هم از ابداع «روح خبیث»^۲ فرضی دکارت بیم داریم، می‌توانیم بگوییم که از نظر ژون میرکوری، ما در مورد وجود جهان خارج یقین نداریم، مگر این‌که خدا ما را در مورد وجود آن مطمئن سازد. پس، همه

1. *scientia potissima*2. *evil genius*

برهان‌های اثبات وجود خدا که بر شناخت ما از جهان خارج متکی‌اند غیریقینی‌اند؛ دست‌کم آن‌ها «برهانی» نیستند، یعنی به اصل تناقض یا اصلی که متکی بر اصل تناقض باشد تحویل‌پذیر نیستند. ژون در نخستین دفاعیه خود صریحاً می‌گوید که متضاد قضیه «خدا وجود دارد» حاکی از تناقض است، اما در ادامه درمی‌یابد که این‌گونه قضیه از بداهت اصل نخستین بی‌بهره است. چرا بی‌بهره است؟ زیرا در این‌گونه قضایا با تأمل در داده‌های تجربه حسی – که در آن‌ها می‌توانیم برخفا باشیم، ولو این که «نمی‌توانیم در بیشتر چیزهایی (قضایایی) که مطابق با تجارب ما هستند برخفا باشیم – به شناخت مورد نظر دست می‌یابیم. آیا مقصود او این است که شاید در احکام تجربی خاص برخفا باشیم، اما در نتیجه‌گیری موجودی چون خدا که بیش از احکام تجربی خاص تابع کل تجربه حسی است نمی‌توانیم برخفا باشیم؟ در این مورد، آن‌گاه که متعلق شناخت غایب است درباره امکان تجربه حسی چه می‌گویید؟ بی‌تردید، امکان آن محدود است و دلیلی نداریم که تصور کنیم که، تا آن‌جا که به کل تجربه حسی مربوط است، این نوع تجربه یک واقعیت است؛ اما با این همه، امکان چنین تجربه‌ای پابرجاست. نمی‌دانم که چگونه برهان‌های سنتی اثبات وجود خدا را می‌توان، براساس مقدمات ژون، بیش از یقین اخلاقی یا، اگر بخواهید بگویید، بیش از بیشترین درجه احتمال دانست. او در دفاعیه خود می‌کوشد موضع خود را از دو راه توجیه کند، اما آشکار به نظر می‌رسد که از نظر او برهان‌های اثبات وجود خدا نمی‌توانند به آن معنایی که او برهانی بودن را می‌فهمد برهانی باشند. بدون احتساب این سؤال که آیا ژون در آنچه می‌گفت برحق بود یا نه، تصور می‌کنم که اندیشه وی منسجم‌تر می‌بود اگر صریحاً پذیرفته بود که از نظر او برهان‌های اثبات وجود خدا، که بر تجربه حسی مبتنی‌اند، مطلقاً یقینی نیستند.

طبق نظر ژون میرکوری، اصل علیت تحلیلی نیست، یعنی نمی‌توان آن را به اصل تناقض ارجاع داد، یا نمی‌توان نشان داد که تکیه اصل علیت بر اصل تناقض است به همان نحوی که انکار اصل علیت متضمن تناقض است. از سوی دیگر، پیامدش این نیست که لازم باشد درباره صحت اصل علیت تردید داشته باشیم؛ ما «بداهت طبیعی» داریم، ولو این که دلیل اصیل نداشته باشیم. همین‌طور این سؤال سر برمی‌آورد که دقیقاً مقصود از «بداهت طبیعی» چیست. این نوع بداهت نمی‌تواند به معنای دلیل انکارناپذیر عینی معنا شود، زیرا اگر صحت اصل علیت آنچنان به‌نحو عینی واضح باشد که احتمالاً نتوان آن را انکار کرد و متضاد آن هم تصورناپذیر باشد، پیامد آن مطمئناً این خواهد بود که بداهت

آن به بداهت اصل تناقض تحویل‌پذیر باشد. هرگاه ژون از «عللی که بالطبع ضرورت‌بخش تصدیق‌اند» سخن می‌گفت، ظاهراً مقصودش بیشتر این بود که هرچند می‌توانیم این امکان را مفروض گیریم که اصل علیت صادق نباشد، بالطبع مجبوریم بر این تصور باشیم که اصل علیت در عالم واقع جاری است و طبق آن عمل کنیم. از این امر ظاهراً نتیجه می‌گیریم که، در واقع، برهان‌های اثبات وجود خدا که بر اعتبار اصل علیت متکی‌اند «بدیهی» هستند، اما با وجود این می‌توانیم بر این تصور باشیم که قانع‌کننده نیستند. شاید معنای این گفته کمی بیش از این باشد که برهان‌های اثبات وجود خدا نمی‌توانند تصدیق را به همان نحوی ایجاب کنند که، به طور مثال، قضیه ریاضی می‌تواند ایجاب کند. تلقی مخالفان ژون از وی همچون تلقی کسی بود که نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند و، بنابراین، وجود خدا غیریقینی است؛ اما وقتی که او برهانی‌بودن این برهان‌ها را رد می‌کرد، «برهانی‌بودن»^۱ را به معنای خاصی به کار می‌برد، و اگر دفاعیه او بیان‌کننده تعلیم واقعی او باشد، مقصود او این نبود که بگوید ما درباره وجود خدا باید شکاک باشیم. در واقع، در این مورد که او قصد تعلیم شکاکیت را داشته است تردید چندانی وجود ندارد؛ اما، از سوی دیگر، واضح است که تلقی او این نبود که برهان‌های اثبات وجود خدا همان مقدار استحکام دارند که قدیس توماس به آن‌ها نسبت داده است.

ژون میرکوری برهان‌های اثبات وجود خدا را این‌گونه نقد و ارزیابی کرد و با این کار خود را به صورت اندیشمندی نشان داد که در جنبش اوکامی جایگاه خاص خود را داراست. او با آموزه خود درباره قانون اخلاقی نیز همین را نشان داد. قضیه ۵۱، آن‌طور که در نخستین دفاعیه آمده است، از این قرار است: «خدا می‌تواند علت هر فعل خواست موجود در اراده، حتی نفرت از خدا، باشد؛ اما تردید دارم که آیا هر چیزی را که فقط خدا در اراده می‌آفریند [می‌تواند] نفرت از خدا باشد، مگر این‌که اراده آن را واقعاً و فعالانه حفظ کند». بر طبق شیوه سخن گفتنی که در میان «دکترها» معمول است، ژون می‌گوید که نفرت از خدا متضمن نقصی در اراده است، و نباید قبول کنیم که خدا، در جایگاه علت تامه، علت نفرت از خود در اراده آدمی است. اما، به تعبیر مطلق، خدا می‌توانست علت نفرت از خود در اراده آدمی باشد، و در این صورت، نفرت شخص مورد نظر از خدا قابل سرزنش نیست. همین‌طور، در دومین دفاعیه، قضیه محکوم‌شده

۲۵، این مضمون را داشت که «نفرت از همسایه ناشایست نیست، مگر به این دلیل که خدا آن را منع کرده است». ژون در ادامه توضیح می‌دهد که مقصود او این نیست که نفرت از همسایه برخلاف قانون طبیعی نیست؛ مقصود او این است که کسی که از همسایه خود نفرت دارد، فقط به این دلیل که خدا نفرت از همسایه را منع کرده است، خطر کیفر ازلی را به جان خود می‌خرد. ژون، در مورد قضیه ۴۱ نخستین دفاعیه نیز اظهار نظر می‌کند که هیچ چیز نمی‌تواند «نقص آور»^۱ باشد مگر این که خدا آن را منع کرده باشد. اما آن چیز می‌تواند، بدون این که نقص آور باشد، با قانون اخلاق مخالفت کند.

نیازی به گفتن نیست که ژون میرکوری قصد انکار وظیفه انسانی را در مورد اطاعت از قانون اخلاقی نداشت؛ هدف او این بود که بر تعالی و قدرت مطلق خدا تأکید ورزد. همین‌طور به نظر می‌رسد که او، با احتیاط زیاد، از این عقیده قدیس پتروس دامیان^۲ حمایت کرده باشد که، بنابر آن، خدا می‌توانست موجب این شود که جهان هرگز به وجود نیاید، یعنی خدا می‌توانست موجب شود که گذشته اتفاق نیفتد. او می‌پذیرد که همین عدم تحقق حقیقت نمی‌تواند مطابق با فرمان الهی^۳ روی دهد؛ اما، درحالی که به درستی می‌توان انتظار داشت که او برای اثبات این که عدم تحقق گذشته مطلقاً غیرممکن است به اصل تناقض متوسل بشود، او می‌گوید برایش بدیهی نیست که عدم تحقق گذشته مطلقاً غیرممکن باشد. «مایل نبودم مدعی شناختی باشم که نداشتم» (نخستین دفاعیه، قضیه ۵). او نمی‌گوید که خدا ممکن است موجب شود که گذشته اتفاق نیفتد؛ او می‌گوید برایش بدیهی نیست که غیرممکن باشد خدا این کار را بکند. ژون میرکوری همواره در سخنان خود دقت به خرج می‌داد.

ژون میرکوری دقت مشابهی را نشان می‌دهد بدین‌نحو که بر سخنانی که به نظر می‌رسد «جبر»^۴ کلامی را تعلیم می‌دهند و می‌تواند نفوذ کتاب درباره علت الهی^۵ توماس برودردین را آشکار سازد سرپوش می‌گذارد. بر طبق نظر ژون، خدا علت نقص اخلاقی، یعنی علت گناه، است؛ همان‌طور که علت نقص طبیعی است. خدا با عدم تأمین قدرت بینایی علت کوری است؛ و با عدم تأمین صداقت اخلاقی علت نقص اخلاقی است. در هر حال، ژون این سخن را با در نظر گرفتن این مطلب تعدیل می‌کند که شاید سخن

1. demeritorious

2. St. Peter Damian

3. *de potentia Dei ordinata*

4. determinism

5. *De Causa Dei*

درست این باشد که، هرچند نقصان طبیعی می‌تواند علت تامه نقص طبیعی باشد، نقصان اخلاقی علت تامه نقص اخلاقی نیست، زیرا نقص اخلاقی (گناه)، برای این که وجود داشته باشد، باید ناشی از اراده باشد (نخستین دفاعیه، قضیه ۵۰). او در تفسیر خود بر جملات^۱ ابتدا به نظرش می‌رسد که می‌توان پذیرفت که خدا علت نقص اخلاقی است و سپس می‌گوید که تعلیم همگانی دکترها کاملاً برخلاف این است. اما دلیل مخالفت دکترها با این آموزه آن است که، از نظر دکترها، این سخن که خدا علت گناه است به معنای این سخن است که عمل خدا گناهکارانه است، و این که غیرممکن است عمل خدا گناهکارانه باشد حتی برای ژون هم واضح است. اما او اصرار دارد که از این سخن این نتیجه به دست نمی‌آید که خدا نمی‌تواند علت نقص اخلاقی باشد. خدا با عدم تأمین صداقت اخلاقی، علت نقص اخلاقی است؛ اما این اراده است که منشأ گناه است، و این انسان است که مرتکب گناه می‌شود. بنابراین، اگر ژون می‌گوید که خدا علت تامه گناه نیست، مقصود او این نیست که خدا موجب پدید آمدن عامل قطعی در فعل اراده است درحالی که انسان علت فقدان «حکم درست»^۲ است؛ از نظر او، می‌توان گفت که خدا علت هر دو آنهاست، هرچند فقدان حکم درست را نمی‌توان جز در اراده و به واسطه اراده فهمید. علت «حقیقی» همان اراده است، نه خدا، هرچند خدا را می‌توان از این جهت که به طور مؤثری می‌خواهد که در اراده [آدمی] صداقتی وجود داشته باشد علت «مؤثر» نامید. هیچ چیزی تا مشیت خدا نباشد رخ نمی‌دهد، و اگر خدا مشیت آن کند، آن را به طور مؤثری اراده کرده است، زیرا اراده او همواره شمربخش است. خدا علت فعل گناهکارانه است حتی در تعیین نوع خاصی از فعل گناهکارانه دخیل است؛ اما علت گناهکارانه بودن فعل خدا نیست.

ژون دریافت که فقط از راه ایمان می‌توان به تمایز واقعی بین اعراض و جواهر پی برد. «تصور می‌کنم که جز در مقام ایمان، همگان احتمالاً بر این سخن باشند که هر چیزی جوهر است»^۳ ظاهراً او تأیید می‌کند (دست‌کم این طور فهمیده شده است) که «تا آن جا که به نور طبیعی عقل مربوط است، احتمال دارد که اصلاً اعراضی متمایز از جواهر وجود نداشته باشند، بلکه هر چیزی جوهر باشد؛ و جز در مقام ایمان، همین هم احتمال می‌رود یا می‌توانست محتمل باشد» (نخستین دفاعیه، قضیه ۴۳). به طور مثال، «احتمالاً

1. 2, 3, concl. 3.

2. right order

3. 1 Sent., 19, concl. 6, ad 5.

می‌توان گفت که اندیشیدن یا اراده کردن چیزی متمایز از نفس نیستند، بلکه خود نفس‌اند» (قضیه ۴۲). ژون در دفاع از خود می‌گوید که دلایل مربوط به تأیید تمایز بین جوهر و عَرَض نیرومندتر از دلایلی‌اند که می‌توان در رد این تمایز آورد؛ اما اضافه می‌کند که نمی‌داند آیا استدلال‌های مؤید آن را می‌توان به درستی برهان نامید یا نه. واضح است که تصور او بر این نبود که این استدلال‌ها با برهان یکسانند؛ او فقط از راه ایمان به این تمایز یقین داشت.

تعیین دقیق و مطمئن این‌که معتقدات شخصی ژون میرکوری واقعاً چه چیزهایی است به این سبب مشکل است که او چیزهایی را که در درس‌های خود و در تدریس جملات گفته بود در دفاعیه‌های خود توجیه می‌کند. هرگاه ژون اصرار می‌ورزد که او فقط معتقدات سایر مردم را بازگو می‌کند، یا هرگاه می‌گوید که او فقط دیدگاه ممکنه را، بی‌آن‌که صدق آن را تأیید کند، مطرح می‌سازد، آیا او کاملاً صادق است یا رفتاری سیاستمدارانه پیشه می‌کند؟ نمی‌توان به این پرسش پاسخ قاطعی داد. در هر حال، اکنون به بررسی طرفدار تمام‌عیار و افراطی‌تر این جنبش جدید می‌پردازیم.

۳. نیکولاس اوترکوری، که در حدود سال ۱۳۰۰ در قلمرو اسقف‌نشین وردن^۱ به دنیا آمد، بین سال‌های ۱۳۲۰ و ۱۳۲۷ در [دانشگاه] سوربون^۲ تحصیل کرد. او به موقع خود، جملات و سیاست ارسطو و غیره را تدریس کرد. در سال ۱۳۳۸ در کلیسای جامع متس^۳ به جایگاه دریافت «مقرری»^۴ رسید. نیکولاس، در سخنرانی مقدماتی خود درباره جملات پتروس لومبارد، به دوری خود از اندیشه‌های فیلسوفان پیشین اشاره کرده بود، و استمرار این گرایش در ۲۱ نوامبر ۱۳۴۰ به [نگارش] نامه پاپ بندیکت دوازدهم به اسقف پاریس منجر شد؛ و در این نامه به اسقف پاریس دستور داده شده بود که ببیند آیا نیکولاس، همراه با برخی دیگر از مجرمان، شخصاً در عرض یک ماه به آوینیون سر می‌زنند یا نه. مرگ پاپ تحقیق درباره اعتقادات نیکولاس را به تعویق انداخت؛ اما بعد از تاجگذاری کلمنت ششم در نوزدهم ماه می سال ۱۳۴۲، این موضوع دوباره مطرح شد. پاپ جدید بررسی اعتقادات نیکولاس را به هیئت سپرد که ریاست آن را «کاردینال»^۵ ویلیام کورتی^۶

1. diocese of Verdun

2. Sorbonne

3. the Cathedral of Metz

۴. Prebend، مقرری و معونه کشیش و عضو رسمی کلیسا. - م.

۵. Cardinal، از اعضای عالی‌رتبه و روحانی شورای پاپ. - م.

6. William Curti

بر عهده داشت، و نیکولاس فراخوانده شد تا نظریه‌های خود را توضیح دهد و از آن‌ها دفاع کند. به او فرصت داده شد که در حضور پاپ از خود دفاع کند، و پاسخ‌هایش به ایرادهای وارده بر آموزه‌هایش مورد توجه قرار گرفت. اما وقتی معلوم شد که رأی هیئت منصفه چیست نیکولاس از آوینیون گریخت؛ و امکان دارد، هرچند یقینی نیست، که برای مدتی به دربار لودویگ باواریایی پناه برده باشد. در سال ۱۳۴۶ رأی دادند که آثارش در پاریس سوزانده شود و از قضایایی که محکوم شده است دست بردارد. او در ۲۵ نوامبر سال ۱۳۴۷ این کار را کرد. او همچنین از بخش آموزش دانشگاه پاریس کنار گذاشته شد. درباره‌ی دوران بعدی حیاتش اطلاعات اندکی در دست است، جز این‌که در ششم اوت سال ۱۳۵۰، یکی از مقامات کلیسای جامع متس بود. احتمالاً او از آن پس زندگی خوبی داشته است.

از نوشته‌های نیکولاس، یعنی از *نه نامه‌ای* که به برنارد آرتسویی^۱ فرانسوی و یکی از نقادان اصلی‌اش نوشت، دو نامه نخست آن، و از نامه‌ای که به آئیگیدیوس^۲ (ژیل)^۳ معروف نوشت بیشتر آن را در دسترس داریم. همچنین نامه آئیگیدیوس به نیکولاس را در دسترس داریم. به علاوه، فهرست قضایای محکوم شده شامل برخی دیگر از نامه‌های نیکولاس به برنارد آرتسویی و برخی پاره‌های دیگر نیز هستند. دکتر یوزف لاپ^۴ همه این اسناد را تصحیح کرده است.^۵ همین‌طور از نیکولاس رساله‌ای در دست داریم که با عبارت کمال مستلزم آن است^۶ آغاز می‌شود و با عنوان کمال^۷ به آن ارجاع داده می‌شود. ج. ر. اودانل^۸، هم این اثر و هم نوشته کلامی نیکولاس، یعنی *آیا لقای الهی در مخلوقی که به واسطه کلام خدا تسعید می‌شود ممکن است به‌طور طبیعی زیاد شود؟*^۹ را تصحیح کرده است.^{۱۰} یادداشت دیگری هم در دسترس داریم که ژون میرکوری آن را درباره آموزه نیکولاس و درباره علیت نوشته است.^{۱۱}

1. Bernard of Arezzo

2. Aegidius

3. Giles

4. Joseph Lappe

۵. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VI, 2. در ادامه، درباره فلسفه نیکولاس، ارجاعاتی که به «لاپ» داده می‌شوند به ویراست سال ۱۹۰۸ این اثر برمی‌گردند:

6. *Exigit ordo executionis*7. *Exigit*

8. J. R. O'Donnell

9. *Utrum visio creaturae rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter.*

۱۰. *Mediaeval Studies*, vol. 1, 1939, pp. 179-280. ارجاعاتی که در ادامه به *Exigit* داده می‌شوند به همین ویرایش برمی‌گردند.

11. Lappe, p. 4.

نیکولاس در آغاز دومین نامه خود به برنارد آرتسویی می‌گوید که نخستین اصلی که باید وضع کرد این است که «متناقضان قابل جمع نیستند».^۱ اصل تناقض، یا بهتر است بگوییم اصل عدم تناقض، اصل اساسی است، و اساسی بودن آن را باید، هم به معنای سلبی، یعنی به این معنا که اصل نهایی دیگری وجود ندارد، و هم به معنای ایجابی، یعنی به این معنا که این اصل واقعاً تقدم دارد و پیشفرض هر اصل دیگری است، پذیرفت. نیکولاس نشان می‌دهد که اصل عدم تناقض زیربنای نهایی هر یقین طبیعی است، و هرچند هر اصل دیگری که زیربنای یقین دانسته شود به اصل عدم تناقض تحویل‌پذیر است، اصل عدم تناقض خود به هیچ اصل دیگری تحویل‌پذیر نیست. اگر اصلی غیر از اصل عدم تناقض زیربنای یقین دانسته شود، یعنی اگر اصلی که به اصل عدم تناقض تقلیل‌پذیر نیست زیربنای یقین تلقی شود، اصل مفروض شاید یقینی به نظر برسد، اما عکس آن مستلزم تناقض نخواهد بود. اما در این مورد هرگز نمی‌توان یقین ظاهری را به یقین واقعی تبدیل کرد. همان‌طور که گفته شد، فقط اصل عدم تناقض می‌تواند خود را تضمین کند. دلیل این‌که چرا درباره اصل عدم تناقض تردید نمی‌کنیم فقط این است که اصل عدم تناقض را بدون این‌که آدمی دچار تناقض شود نمی‌توان انکار کرد. پس، هر اصل دیگری وقتی می‌تواند به یقین بینجامد که انکار آن مستلزم تناقض باشد. اما در این مورد، این اصل به اصل عدم تناقض تقلیل‌پذیر است، به این معنا که یقینی بودن این اصل وابسته به یقینی بودن اصل عدم تناقض است. بنابراین، اصل عدم تناقض باید اصل اساسی باشد. باید گفت که بحث نه در حقیقت داشتن اصل عدم تناقض، بلکه در اولویت و تقدم آن است. نیکولاس می‌کوشد اثبات کند که هر یقین واقعی در نهایت بر این اصل متکی است، و در این مورد نشان می‌دهد که هر اصلی که بر اصل عدم تناقض متکی نباشد یا بدان تحویل‌نپذیرد در واقع یقینی نتواند بود.

به گفته نیکولاس، هر یقینی که در پرتو اصل عدم تناقض به دست آید یقینی واقعی است، و حتی قدرت الهی هم نمی‌تواند این خصوصیت را از آن بگیرد. به علاوه، همه قضایایی که در واقع یقینی‌اند بدهات همسانی دارند. فرقی هم نمی‌کند که قضیه‌ای بی‌واسطه یا با واسطه به اصل عدم تناقض تحویل‌پذیر باشد. اگر قضیه‌ای به اصل عدم تناقض تحویل‌پذیر نباشد، یقینی نیست؛ و اگر بی‌واسطه یا با واسطه تحویل‌پذیر باشد، به یک اندازه یقینی است. به طور مثال، یک قضیه هندسی به این دلیل که نتیجه زنجیره

طولانی استدلال است کمتر یقینی نیست، مشروط بر این‌که در پرتو اصل اساسی به درستی اثبات شده باشد. غیر از یقینی که از ایمان حاصل می‌شود، یقین دیگری جز یقین به اصل عدم تناقض و یقین به قضایایی که به این اصل تحویل‌پذیرند وجود ندارد. بنابراین، در هر «استدلال قیاسی»^۱، نتیجه فقط در صورتی یقینی است که به اصل عدم تناقض تحویل‌پذیر باشد. شرط ضروری این تحویل‌پذیری چیست؟ به اعتقاد نیکولاس، نتیجه فقط در صورتی به اصل اساسی تحویل‌پذیر است که با مقدم یا با بخشی از آنچه دلالت بر مقدم دارد یکسان باشد. در این صورت، اثبات مقدم و رد نتیجه یا رد نتیجه و اثبات مقدم، بدون این‌که دچار تناقض شویم، ناممکن است. اگر مقدم یقینی باشد، نتیجه هم یقینی است. به طور مثال، در استنتاج «هر الفی ب است، پس این الف ب است» نتیجه با بخشی از آنچه دلالت بر مقدم دارد یکسان است. ناممکن است که کسی بدون آن‌که به تناقض دچار شود مقدم را اثبات و نتیجه را رد کند. یعنی اگر یقین باشد که هر الفی ب است، یقین خواهد بود که هر فردی از الف ب است.

همین معیار یقین چگونه بر شناخت واقعی اثر می‌گذارد؟ برنارد آرتسویی بر این اعتقاد بود که چون خدا می‌تواند، بدون همکاری علت ثانویه‌ای، علت فعل شهودی آدمی باشد حق نداریم بگوییم که چیزها وجود دارند چون دیده می‌شوند. این دیدگاه مشابه دیدگاه اوکام بود، هرچند ظاهراً برنارد این قید اوکام را نیفزود که خدا نمی‌تواند تصدیق بدیهی وجود شیء ناموجود را در ما ایجاد کند، زیرا این امر مستلزم تناقض است. با وجود این، نیکولاس معتقد بود که دیدگاه برنارد به شکاکیت منجر می‌شود، زیرا به اعتقاد او هیچ وسیله‌ای در دست نداریم تا وجود چیزی را برای ما قطعیت بخشد. درباره ادراک بی‌واسطه [باید گفت] فعل ادراک خود بر وجود چیزی متمایز از همان فعل دلالت نمی‌کند. به طور مثال، این سخن که رنگی را ادراک می‌کنم فقط به معنای این است که رنگ بر من نمایان می‌شود: این طور نیست که رنگ را ببینم و سپس وجود آن را استنتاج کنم. فعل ادراک رنگی و فعل آگاهی از این‌که رنگی را ادراک می‌کنم هر دو فعل واحدی‌اند: این‌گونه نیست که رنگی را ادراک کنم و سپس برای این‌که واقعاً رنگی را ادراک کنم تضمینی بیابم. شناخت بی‌واسطه خود را تضمین می‌کند. این سخن که رنگی نمایان می‌شود و در عین حال نمایان نمی‌شود مستلزم تناقض است. نیکولاس، در نخستین نامه خود به برنارد، می‌گوید که بنابراین «من در مورد متعلقات حواس پنجگانه و

در مورد اعمال به طور بدیهی یقین دارم.^۱ بدین ترتیب نیکولاس، برخلاف آنچه شکاکیت تلقی می‌کرد، بر این اعتقاد بود که شناخت بی‌واسطه، خواه به صورت ادراک حسی و خواه به صورت ادراک اعمال درونی، شناختی یقینی و بدیهی است؛ و او قطعیت این نوع شناخت را با همسان‌انگاری فعل مستقیم ادراک و توجه خودآگاهانه به این فعل ادراک توضیح داد. در این مورد، این‌که اثبات کنم که به فعل ادراک مشغولم و در همان حال انکار کنم که به فعل ادراک خود آگاهم، مستلزم تناقض است. فعل ادراک هر رنگ عین نمایان شدن آن رنگ بر من است، و فعل ادراک هر رنگ با فعل آگاهی از این‌که رنگی را ادراک می‌کنم یکی است. این سخن که رنگی را ادراک می‌کنم و این سخن که این رنگ وجود ندارد یا این‌که به رنگی که ادراک می‌کنم آگاه نیستم ما را دچار تناقض می‌سازد.

بدین ترتیب، نیکولاس نه تنها قضایای تحلیلی بلکه ادراک بی‌واسطه را هم یقینی و بدیهی می‌دانست.^۲ اما او بر این تصور نبود که می‌توانیم به طور یقینی از وجود چیزی وجود چیز دیگر را استنتاج کنیم. دلیل این‌که نمی‌توان چنین کرد این است که در مورد دو چیز که واقعاً غیر از یکدیگرند می‌توان، بدون این‌که آدمی دچار تناقض منطقی بشود، وجود یکی را اثبات، و وجود دیگری را انکار کرد. اگر ب با کل الف یا با بخشی از الف یکی باشد، ناممکن است که آدمی بدون این‌که دچار تناقض شود وجود الف را اثبات و وجود ب را انکار کند؛ و اگر وجود الف قطعی باشد وجود ب هم یقینی است. اما اگر ب واقعاً غیر از الف باشد، اثبات وجود الف و در عین حال انکار وجود ب مستلزم تناقضی نیست. نیکولاس در دومین نامه خود به برنارد آرتسویی ادعای زیر را مطرح می‌سازد: «از این حقیقت که معلوم است چیزی وجود دارد نمی‌توان به طور بدیهی، یعنی با بدهتی که به اصل نخستین یا با قطعیتی که به اصل نخستین تقلیل‌پذیر است، استنتاج کرد که چیز دیگری وجود دارد».^۳

برنارد آرتسویی کوشید که با ادعای نیکولاس با تکیه بر آنچه او صریحاً نمونه‌های عقل سلیم مخالف آن ادعا تلقی می‌کرد مقابله کند. به طور مثال، رنگ سفید وجود دارد، اما رنگ سفید نمی‌تواند بدون یک جوهر وجود داشته باشد. بنابراین، جوهر وجود دارد. به گفته برنارد، نتیجه این قیاس نتیجه‌ای یقینی است. پاسخ نیکولاس به نحوی است که در زیر می‌آید: اگر فرض شود که سفیدی یک عرض است، و اگر فرض شود که

1. Lappe, 6*, 15-16.

2. Cf. *Exigit*, p. 235.

3. Lappe, 9*, 15-20.

عَرَض جزء جدایی‌ناپذیر جوهر است و نمی‌تواند بدون جوهر وجود داشته باشد، در واقع، این نتیجه‌گیری یقین‌آور است. اما، در وهله نخست، این مثال با این نتیجه‌گیری بی‌ارتباط است، زیرا نیکولاس مدعی این بود که نمی‌توان با یقین وجود چیزی را از وجود چیز دیگری استنتاج کرد. در وهله دوم، این فرضیه‌ها که سفیدی یک عَرَض است و عَرَض به ضرورت جزء جدایی‌ناپذیر جوهر است این استدلال را فرضی می‌نماید. اگر سفیدی یک عَرَض است و اگر عَرَض، به ضرورت، جزء جدایی‌ناپذیر جوهر است، پس، با فرض این سفیدی، جوهری وجود دارد که سفیدی جزء جدایی‌ناپذیر آن می‌شود. نیکولاس قبول ندارد که دلیل الزام‌آوری عرضه شده باشد؛ پس چرا باید این فرضیات را پذیرفت. استدلال برنارد فرضیات آن را کتمان می‌کند. این استدلال نشان نمی‌دهد که بتوان با یقین از وجود چیزی به وجود چیز دیگر استدلال کرد، زیرا فرض برنارد بر این بوده است که سفیدی جزء جدایی‌ناپذیر جوهر است. این حقیقت که کسی رنگی را می‌بیند، فقط در صورتی که او بر این فرض باشد که رنگ عَرَض است و عَرَض به ضرورت جزء جدایی‌ناپذیر جوهر است، مقتضی این نتیجه‌گیری است که جوهر وجود دارد، اما برای فرض کردن چنین چیزی باید همین فرض را اثبات کرد. بنابراین، استدلال برنارد دور مضمر (پنهان) و باطل است.

نیکولاس عقیده خود را در باب مثال دیگر برنارد برای امکان اثبات یقین از وجود چیزی به وجود چیز دیگر به نحوی مشابه مطرح می‌کند. آتش در انبساط تأثیر دارد، و مانعی وجود ندارد؛ بنابراین باید حرارت وجود داشته باشد. به اعتقاد نیکولاس، این نتیجه‌گیری یا با مقدم یا با بخشی از مقدم یکسان است یا یکسان نیست. در مورد نخست، این مثال بی‌ربط است، زیرا این استدلال، استدلال از وجود چیزی به چیز دیگر نیست. در مورد دوم، دو قضیه جدا از هم وجود دارند که بدون افتادن در [ورطه] تناقض می‌توانست یکی اثبات و دیگری انکار شود. «آتش در انبساط تأثیر دارد و مانعی وجود ندارد» و «حرارت وجود نخواهد داشت» قضایای متناقض نیستند. و اگر این دو قضایای نقیض هم نباشند این نتیجه‌گیری نمی‌تواند آن قطعیتی را داشته باشد که از تحویل‌پذیری به اصل نخستین ناشی می‌شود. با این همه، چون مورد توافق است، تنها امر یقینی است. از این موضع نیکولاس، که نمی‌توان با یقین وجود چیزی را از وجود چیز دیگری استنتاج کرد، این نتیجه به بار می‌آید که هر قضیه‌ای که مدعی استدلال زیر باشد یقینی نیست و نمی‌تواند یقینی باشد: هرگاه که الف و ب دو چیز جدای از هم باشند، چون الف

حادث شود ب حادث خواهد بود، یا چون ب وجود داشته باشد الف موجود خواهد بود. پس، صرف نظر از ادراک بی واسطه داده‌های حسی (به‌طور مثال، رنگ‌ها) و اعمال خودمان هیچ شناخت تجربی وجود ندارد یا نمی‌تواند وجود داشته باشد. هیچ استدلال علی نمی‌تواند یقینی باشد. ما بی تردید در طبیعت به روابط ضروری معتقدیم، اما منطق توانا بر کشف آن‌ها نیست، و قضایایی که بیانگر آن‌ها هستند نمی‌توانند یقینی باشند. پس، دلیل باور ما به روابط علی چیست؟ نیکولاس ظاهراً این مسئله را برحسب آن تجربه توالی‌های مکرر توضیح داد که این انتظار را ایجاد می‌کند که چون در گذشته ب بعد از الف آمده است در آینده هم همین پدیده رخ خواهد داد. حقیقت این است که نیکولاس تأیید می‌کند که نمی‌توانیم شناخت احتمالی داشته باشیم که در آینده ب بعد از الف خواهد آمد، مگر آن‌که این یقین بدیهی را داشته باشیم که در گذشته در زمانی ب بعد از الف آمده است؛ اما مقصود او این نبود که ما نمی‌توانیم این شناخت محتمل را داشته باشیم که در آینده ب بعد از الف خواهد آمد، مگر آن‌که این یقین بدیهی را داشته باشیم که در گذشته بین الف و ب یک رابطه علی ضروری وجود داشته است. چیزی که مقصود او بود، با توجه به مثال خود او در دومین نامه‌اش به برنارد، این بود که ما نمی‌توانیم این شناخت محتمل را داشته باشیم که اگر دست را روی آتش بگیریم گرم خواهد شد، مگر آن‌که این یقین بدیهی را داشته باشیم که گرمی دستم پس از آن زمانی رخ داد که در گذشته دستم را روی آتش گرفتم. «اگر برایم بدیهی باشد که هرگاه دستم را روی آتش می‌گیرم بی‌درنگ گرم می‌شود، اکنون برایم محتمل است که هرگاه دستم را روی آتش می‌گیرم گرم خواهم شد.»^۱ نظر نیکولاس بر این بود که تجربه مکرر همبودی دو چیز یا توالی قانونمند رویدادهای متفاوت، از دیدگاه ذهنی، احتمال تجربه مشابه آن را در آینده افزایش می‌دهد، اما تجربه مکرر به بداهت عینی چیزی نمی‌افزاید.^۲

بدیهی است که تلقی نیکولاس این بود که امکان این که خدا همچون فاعل علی بی‌واسطه، یعنی بدون وساطت علت ثانویه‌ای، عمل بکنند این امر را ناممکن می‌سازد که از روی یقین مطلق وجود شیء مخلوقی را از وجود شیء مخلوق دیگری استنتاج کنیم. او همین‌طور در تقابل با نظر برنارد نشان داد که براساس اصولی که برنارد به آن‌ها تصریح دارد این امر به یک اندازه ناممکن است. اما اهمیت اصلی بحث نیکولاس از علیت در این واقعیت نهفته است که او فقط درباره آموزه عموماً پذیرفته‌شده قدرت مطلق الهی

1. Lappe, 13*, 9.12.

2. Exigit, p. 237.

(آموزه‌ای که در هر حال عموماً با عنوان آموزه‌ای کلامی پذیرفته شده است) بحث نکرد، بلکه به این مسائل در سطحی صرفاً فلسفی روی آورد.

باید به یاد داشت که نیکولاس منکر این نبود که می‌توانیم دربارهٔ همبودی ظواهر الف و ب یقین داشته باشیم. کل آنچه لازم می‌آید این است که باید بالفعل دو ادراک بی‌فاصله داشته باشیم. اما او منکر این بود که آدمی بتواند به یقین وجود یک ناهویدا را از وجود یک هویدا استنتاج کند. پس، او این را نمی‌پذیرد که آدمی بتواند به یقین وجود جوهری را استنتاج کند. برای این‌که به یقین بدانیم جوهری مادی وجود دارد، باید یا آن را مستقیماً، یعنی به‌نحو شهودی، ادراک کنیم یا وجود آن را به یقین از ظواهر یا پدیدارها استنتاج کنیم؛ اما، طبق نظر نیکولاس، ما جوهرهای مادی را ادراک نمی‌کنیم. اگر آن‌ها را ادراک می‌کردیم، پس حتی بی‌سوادها^۱ هم آن‌ها را ادراک می‌کردند؛ اما این‌گونه نیست. به‌علاوه، نمی‌توانیم به یقین وجود آن‌ها را استنتاج کنیم، زیرا از نظر منطقی نمی‌توان وجود چیزی را از وجود چیز دیگری استنتاج کرد.

نیکولاس در نامهٔ نهم خود به برنارد مدعی بود که «این نتیجه‌گیری‌ها بدیهی نیستند: فعل فاهمه وجود دارد، پس عقل وجود دارد؛ فعل اراده کردن وجود دارد، پس اراده وجود دارد».^۲ این سخن‌گویای آن است که، طبق نظر نیکولاس، یقین ما به وجود نفس، همچون یک جوهر، بیش از یقین ما به جوهرهای مادی نیست. اما او، در جای دیگری، می‌گوید: «ارسطو، که مقصودش از «جوهر» چیزی غیر از متعلقات حواس پنجگانه و غیر از متعلقات تجربهٔ ظاهری ما بود، هرگز از جوهری جز نفس خویش شناختی بدیهی نداشت».^۳ همچنین، «دربارهٔ جوهری که به ماده‌ای غیر از نفس ما پیوند دارد هیچ یقینی نداریم».^۴ این‌گونه سخنان برخی از تاریخ‌دانان را به این نتیجه‌گیری واداشت که نیکولاس قبول داشت که ما در مورد شناخت نفس همچون جوهری روحانی یقین داریم. در نتیجه، آنان سخن او را دربارهٔ این‌که حق نداریم وجود عقل را از وجود افعال فاهمه و وجود اراده را از وجود افعال ارادی استنتاج کنیم حمله‌ای به علم قوای نفسانی تفسیر کردند. چنین تفسیری مطمئناً تفسیر ممکن است، اما این تفسیر وقتی عجیب و غریب به نظر می‌رسد که حملهٔ او فقط متوجه نظریهٔ قوای متمایزی باشد که قبلاً، به‌طور

1. *rustici*

2. Lappe, 34*, 7-9.

3. *Ibid.*, 12*, 20-3.4. *Ibid.*, 13*, 19-20.

مثال، ویلیام اوکام آن را مورد انتقاد قرار داده است. اما به نظر می‌رسد که کمال^۱ اشاره بر این دارد – هرچند نه با این وضوحی که می‌آید – که آگاهی ما از نفس بی‌واسطه نیست. و در این مورد به نظر می‌رسد که، براساس مقدمات نیکولاس، این نتیجه به دست می‌آید که از وجود نفس، همچون یک جوهر، شناختی طبیعی نداریم. این سخن که ارسطو از جوهری غیر از نفس خویش شناختی یقینی نداشت می‌تواند مشابه این ادعای نامه پنجم به برنارد آرتسویی باشد که ما با یقین نمی‌دانیم که غیر از خدا علت فاعلی دیگری وجود دارد، زیرا موضع کلی او نشان می‌دهد که به اعتقاد نیکولاس حتی درباره این که می‌گوییم خدا علت فاعلی است شناخت یقینی طبیعی یا فلسفی نداریم. حقیقت این است که اگر بین این دو سخن تشابه زیادی لحاظ کنیم به نظر می‌رسد شاید این نتیجه به دست آید که، طبق نظر نیکولاس، ارسطو به وجود نفس خود همچون جوهری روحانی یقینی ایمانی داشت؛ و احتمالاً مقصود نیکولاس نمی‌تواند قول به این سخن باشد. اما ضرورتی ندارد که اظهارات او با چنین دقتی تفسیر شود. در هر حال، اطمینان یافتن در این باب که آیا او دیدگاه کلی خود را درباره وجود جوهرهایی متمایز از پدیدارها، که از آن‌ها شناخت یقینی نداریم، استثنائی به سود شناختمان از نفسمان تلقی کرده است یا نه، مشکل است.

بدیهی است که نیکولاس در نقد علیت و جوهر بر هیوم^۲ سبقت بسته است؛ در واقع، او اگر منکر این بود که از وجود جوهر مادی یا روحانی شناخت یقینی داریم، این شباهت بسیار چشمگیر می‌شد. اما تصور می‌کنم که دکتر واینبرگ^۳ بی‌تردید در این سخن خود که نیکولاس یک «پدیدارباور»^۴ به شمار نمی‌آید برحق باشد. نیکولاس بر این تصور بود که با یقین نمی‌توان وجود موجود ناهویدا را از وجود پدیدارها استنتاج کرد؛ اما مطمئناً تصور او بر این نبود که این بدان معناست که می‌توان نیستی آن را استنتاج کرد. او در نامه ششم خود به برنارد این نکته را مطرح ساخت که «از این حقیقت که چیزی وجود دارد نمی‌توان با قطع و یقین استنتاج کرد که چیز دیگری وجود ندارد».^۵ سخن نیکولاس این نبود که فقط پدیدارها وجود دارند یا باور به وجود موجودات فراپدیداری بی‌معنی است. کل سخن او این بود که وجود پدیدارها ما را قادر نمی‌سازد

1. *Exigit* p. 225.

2. Hume

3. Weinberg

4. phenomenalist

5. Lappe, 31*, 16-17.

که وجود فراپدیدار یا ناهویدا را با یقین استنتاج کنیم. این سخن که، به طور مثال، نمی‌توانیم اثبات کنیم که در متعلق مادی، چیزی غیر از آنچه برای حواس نمایان می‌شود وجود دارد یک چیز است، و این سخن که هیچ جوهر بالفعلی وجود ندارد چیز دیگری است. نیکولاس یک پدیدارگرای جزم‌اندیش نبود. مقصود من از این سخن این نیست که بگویم هیوم یک پدیدارگرای جزم‌اندیش بود، زیرا او، به رغم هر ایرادی که بتوان بر تحلیل نقادانه وی (و همین‌طور نیکولاس) از علیت و جوهر وارد کرد، یک پدیدارگرای جزم‌اندیش نبود. مقصود من فقط این است که نباید از این‌که نیکولاس برهان‌پذیری وجود جوهرها را انکار می‌کند نتیجه گرفت که او عملاً منکر وجود همه جوهرهاست یا گفت که نیستی جوهرها را می‌توان اثبات کرد.

کاملاً بدیهی است که نقد نیکولاس از علیت و جوهر، در گرایش او به کلام فلسفی سنتی پیامدهای مهمی داشت. هرچند نیکولاس سخن خود را با این‌گونه عبارت‌های واضح و صریح بیان نمی‌کند، به نظر می‌رسد که نتیجه حاصل از اصول کلی او این باشد که اثبات وجود خدا به منزله علت فاعلی ناممکن است. او در نامه پنجم به برنارد می‌گوید که ممکن است خدا تنها علت فاعلی باشد، زیرا نمی‌توان اثبات کرد که علت فاعلی طبیعی دیگری وجود دارد. اما این سخن که ممکن است خدا تنها علت فاعلی باشد عین این سخن نیست که خدا تنها علت فاعلی است یا، در واقع، اصلاً می‌توان اثبات کرد که خدا علت فاعلی است. مقصود نیکولاس فقط این بود که عکس این را که ممکن است خدا تنها علت فاعلی باشد نمی‌دانم و نمی‌توانم اثبات کنم. این‌که بتوانیم اثبات کنیم که خدا بالفعل علت فاعلی است، استثنائی بر این اصل کلی است که از وجود یک چیز نمی‌توانیم با یقین وجود چیز دیگر را استنتاج کنیم.

بدین ترتیب، برهان علی یا جهان‌شناختی در مورد اثبات وجود خدا نمی‌توانست، براساس مقدمات نیکولاس، استدلالی برهانی باشد. استدلال‌های چهارم و پنجم قدیس توماس هم نمی‌توانستند همچون برهان‌هایی پذیرفته شوند که نتایجی یقینی در پی دارند. نیکولاس در نامه پنجم خود به برنارد می‌گوید که نمی‌توانیم اثبات کنیم که چیزی از چیز دیگری شریف‌تر است یا شریف‌تر نیست. نه بررسی یک چیز و نه مقایسه دو یا سه چیز نمی‌تواند از منظر ارزشی سلسله‌مراتب درجات وجود را اثبات کند. «اگر چیزی مورد اشاره قرار گیرد، هیچ‌کس به طور بدیهی نمی‌داند که آن چیز ممکن است از حیث

ارزش از هر چیز دیگر فراتر باشد.^۱ و نیکولاس در این نتیجه‌گیری تردیدی به خود راه نمی‌داد که اگر واژه «خدا» بیانگر شریف‌ترین موجود باشد، هیچ‌کس به یقین نمی‌داند که آیا ممکن نیست که هر موجود معینی خدا باشد. پس اگر نتوانیم معیار عینی کمال را با یقین به اثبات برسانیم، بدیهی است که استدلال چهارم قدیس توماس را نمی‌توان استدلالی برهانی تلقی کرد. استدلال ناشی از غائیت، یعنی استدلال پنجم قدیس توماس، را نیز این سخن نیکولاس در همان نامه که «هیچ‌کس به‌طور بدیهی نمی‌داند که چیزی غایت (یعنی علت غایی) چیز دیگری است» رد می‌کند.^۲ با بررسی یا تحلیل چیزی نمی‌توان اثبات کرد که آن چیز علت غایی چیز دیگری است، و راهی هم برای اثبات آن با یقین وجود ندارد. ما زنجیره معینی از رویدادها را می‌بینیم، اما علیت غایی اثبات‌پذیر نیست.

باری، نیکولاس در باب وجود خدا استدلال احتمالی را پذیرفت. با این فرض محتمل که ما از خیر همچون معیاری برای قضاوت درباره روابط ممکن میان چیزها تصویری داریم^۳، و با این فرض که نظام جهان به گونه‌ای است که ذهن را قانع می‌سازد تا با معیار خیر و تناسب عمل کند، می‌توانیم ابتدا ثابت کنیم که همه چیزها چنان در ارتباط متقابل با یکدیگرند که می‌توان گفت هر چیزی برای خاطر چیز دیگری وجود دارد و سپس ثابت کنیم که همین رابطه بین چیزها فقط در پرتو این فرض قابل فهم است که همه چیزها از هدفی غایی، یعنی خیر اعلی یا خدا، تبعیت می‌کنند. شاید به نظر آید که چنین استدلالی بیش از یک فرض کاملاً بی‌اساس نباشد، و نمی‌توان آن را، براساس اصول خود نیکولاس، معادل با استدلالی محتمل دانست. اما نیکولاس منکر این نبود که می‌توانیم نوعی دلیل داشته باشیم که ما را بر صدور فرضی حدسی که ممکن است کم‌وبیش محتمل باشد توانا سازد، هرچند ممکن است تا آن‌جا که به ما مربوط است این فرض یقینی نباشد. ممکن است درست باشد – حتی ممکن است حقیقتی ضروری باشد – اما نمی‌توانیم بدانیم که آن درست است؛ می‌توانیم این باور را داشته باشیم که درست است. علاوه بر باور کلامی، یعنی ایمان به حقایق و حیانی، برای باوری که بر استدلال‌های تقریباً محتمل متکی است مجالی وجود دارد.

استدلال محتمل نیکولاس برای اثبات وجود خدا بخشی از فلسفه ایجابی‌ای بود که

1. *Ibid.*, 33*, 12-14.

2. *Ibid.*, 33*, 18-19.

3. *Exigit* p. 185.

وی آن را به صورت محتمل عرضه کرد. به اعتقاد من، ورود در جزئیات این فلسفه بی‌ارزش است. صرف نظر از این حقیقت که آن فلسفه همچون فرضی محتمل عرضه شده است، اجزاء مختلف آن به هیچ وجه با یکدیگر سازگار نیستند. اما شاید کسی بگوید که از نظر نیکولاس فسادپذیری اشیاء احتمالاً با خیربودن جهان ناسازگار است. مطمئناً این سخن بدان معناست که اشیاء احتمالاً ازلی هستند. به منظور اثبات این که این فرض را نمی‌توان از راه مشاهده رد کرد، نیکولاس نشان داد که مشاهده این که ب جانشین الف می‌شود دلیل قانع‌کننده برای این استنتاج نیست که الف از وجود داشتن بازایستاده است. شاید دیگر الف را نبینیم، اما نمی‌بینیم که الف دیگر وجود ندارد، و نمی‌توانیم از راه استدلال اثبات کنیم که الف دیگر وجود ندارد. اگر امکان داشت، می‌توانستیم از راه استدلال اثبات کنیم که هر آنچه دیده نشود وجود ندارد، و نمی‌توانیم این کار را بکنیم. آموزه ارسطویی درباره تغییر به هیچ وجه قطعی نیست. به علاوه، فساد جوهرها را بیش از آن که بتوانیم بنابر اصول ارسطویی توضیح دهیم می‌توانیم به شکل بهتری بنا بر فرضیه‌ای جزءنگرانه تبیین کنیم. تغییر جوهری ممکن است فقط به این معنا باشد که یک نوع ترکیب اتم‌ها جای خود را به ترکیب دیگری می‌دهد، درحالی که تغییر عَرَضی ممکن است به معنای افزایش اتم‌های جدید در ترکیب اتمی یا کاهش آن‌ها از این ترکیب باشد. احتمال دارد که اتم‌ها ازلی باشند و در «چرخه‌های ادواری»^۱ که به طور ازلی تکرار می‌شوند دقیقاً ترکیب‌های واحدی تکرار شوند.

نیکولاس درباره نفس انسان به فرضیه نامیرایی معتقد بود، اما سخنانی که او در این باب دارد با تبیین نامتعارف شناخت ارتباط نزدیکی دارند. چون هر چیزی ازلی است، می‌توان بر این تصور بود که در شناخت نفس یا ذهن به وحدتی موقتی با متعلق شناخت دست می‌یابد؛ و در مورد خیال هم می‌توان همین سخن را گفت. نفس به حالتی از اتحاد با تصاویر دست می‌یابد، اما خود تصاویر ازلی‌اند. به اعتقاد نیکولاس، این فرضیه ماهیت نامیرایی را روشن می‌سازد. می‌توانیم بر این تصور باشیم که پس از مرگ در نفس‌های نیک اندیشه‌های نیک و در نفس‌های بد اندیشه‌های بد جای می‌گیرند. یا می‌توانیم بر این تصور باشیم که نفس‌های نیک با مجموعه بهتری از اتم‌ها اتحاد می‌یابند و آماده تجربه‌هایی‌اند که از تجارب حالت جسمانی پیشین بهترند، درحالی که نفس‌های

بد با اتم‌های بد اتحاد می‌یابند و آماده پذیرش تجربه‌هایی‌اند که از تجارب حالت جسمانی پیشین بدترند. نیکولاس بر این ادعا بود که این فرضیه آموزه مسیحی کیفرها و پاداش‌های پس از مرگ را تأیید می‌کند؛ اما او قید محتاطانه‌ای را افزود. او گفت که سخنانش محتمل‌تر از سخنانی‌اند که مدت‌زمانی طولانی محتمل به نظر می‌رسیدند. با وجود این، می‌توان کسی را یافت که سخنانش از محتمل بودن به دور باشد؛ و بنابراین، بهترین کار این است که آدمی از تعلیمات کتاب مقدس در باب کیفرها و پاداش‌ها پیروی کند. این نوع استدلال در مقالات کاردینال کورتی^۱، توجه روباه‌صفتانه^۲ نامیده شده است.^۳

فلسفه ایجابی نیکولاس مسلماً از برخی جنبه‌ها در تضاد با کلام کاتولیکی بود. در واقع، نیکولاس در این تردیدی نداشت که بگوید سخنانش از دعاوی متناقض محتمل‌ترند؛ اما باید در تفسیر این گرایش اندکی دقت به خرج داد. نیکولاس نمی‌گفت که آموزه‌هایش صادق و آموزه‌های عکس آن‌ها کاذب‌اند؛ او می‌گفت اگر قضایایی که با قضایای او متناقض‌اند صرفاً از جهت احتمالشان، یعنی با این عنوان که نتایج عقلی محتملی دارند، مورد توجه قرار گیرند احتمالشان کمتر از احتمال سخنان خود اوست. به‌طور مثال، این آموزه کلامی که جهان از ازل وجود نداشته است، از نظر او، اگر حقیقتی و حیانی تلقی شود، مطمئناً صادق است. اما اگر کسی فقط در پی آن دسته از استدلال‌های فلسفی باشد که می‌توان به سود این حقیقت پیش کشید، طبق نظر نیکولاس، باید بپذیرد که احتمال به دست دادن این‌گونه استدلال‌ها کمتر از احتمال آن‌گونه استدلال‌های فلسفی است که به سود قضیه نقیض آن می‌توان آورد. اما آدمی مجاز نیست این نتیجه را بگیرد که قضیه نقیض آن صادق نیست. همه می‌دانیم که آن حتی ممکن است حقیقتی ضروری باشد. احتمال را باید برحسب آن‌گونه بداهت طبیعی تفسیر کرد که در لحظه خاصی برای ما حاصل‌شدنی است، و ممکن است قضیه‌ای برای ما محتمل‌تر از نقیض آن باشد حتی اگر در واقع خطا بوده و نقیض آن صادق باشد. نیکولاس قائل به نظریه «حقیقت مضاعف»^۴ نبود؛ او منکر آموزه‌های معین کلیسا هم نبود. گرایش ذهنی او به چیزی بود که نمی‌توانیم درباره آن مطمئن باشیم. پی‌یر دآیی^۵ مدعی بود که تعدادی از قضایای نیکولاس از روی حسادت و خصومت محکوم شده‌اند، و خود نیکولاس بر این اعتقاد

1. *Articles of Cardinal Curti*2. foxy excuse (*excusatio vulpina*)

3. Lappe, 39*, 8.

4. double-truth

5. Pierre d'Ailly

بود که به او سخنانی نسبت داده شده است که هرگز اعتقادی به آن‌ها نداشته یا از آن جنبه که محکوم شده‌اند مورد اعتقاد او نبوده‌اند. مشکل است در این باره داوری کنیم که در پذیرفتن اظهارات او تا کجا موجهیم و تا کجا باید مفروض بگیریم که نقادی‌های او این توجیه را به دست ما می‌دهند که این اظهارات را با عنوان دلایل «روباه‌صفثانه» کنار بگذاریم. تصور می‌کنم که تردید اندکی می‌توان بر صدق آن سخن وی داشت که فلسفه‌ای را که با تعالیم کلیسا مغایر نیست «محتمل» می‌نامد نادرست است. در این باب، دست‌کم در مورد قبول صداقت او، هیچ مشکل واقعی وجود ندارد، زیرا صرف نظر از هر ملاحظه دیگری، اگر او نتایج فلسفه ایجابی خود را یقینی تلقی کرده بود با جنبه انتقادی فلسفه او کاملاً ناسازگار می‌شد. از سوی دیگر، قبول این سخن نیکولاس که دیدگاه‌های نقادانه‌ای که در نامه‌اش به برنارد آرتسویی توضیح داده است همچون نوعی تجربه در استدلال‌کردن بوده‌اند زیاد آسان نیست. نامه‌های او به برنارد این معنی را نمی‌رسانند، ولو این‌که نتوان این امکان را کنار گذاشت که توضیح وی در مورد داوری‌های خود بیانگر ذهنیت واقعی او بوده‌اند. از همه این‌ها گذشته، او به هیچ وجه یگانه فیلسوف زمان خود نبود که به مابعدالطبیعه سنتی گرایش نقادانه داشت، ولو این‌که از همه آن‌ها پیشتر رفت.

اما کاملاً واضح است که مقصود نیکولاس این بود که به فلسفه ارسطو حمله کند و فلسفه ایجابی خود را فرضیه‌ای محتمل‌تر از نظام ارسطویی به شمار می‌آورد. او اظهار داشت که بسیار تعجب می‌کند که برخی از مردم ارسطو و مفسر او (ابن‌رشد) را تا کهنسالی مطالعه می‌کنند و موضوعات اخلاقی و توجه به خیر عمومی را به سود مطالعه ارسطو رها می‌سازند. آنان این کار را تا آن‌جا ادامه می‌دهند که هرگاه دوستدار حقیقت به پا می‌خیزد و برای بیداری خوابیده‌ها فریاد برمی‌آورد، آنان به شدت ناراحت می‌شوند و همانند مردان جنگی که به سوی جنگی مرگبار هجوم می‌آورند به سوی او حمله‌ور می‌شوند.^۱

اشاره به «موضوعات اخلاقی» و «خیر عمومی» آدمی را به پژوهش چیزی رهنمون می‌شود که همان تعالیم اخلاقی و سیاسی نیکولاس بودند. در این‌جا نباید زیاد پیشروی کنیم. اما واضح به نظر می‌رسد که او به این نظریه اوکام معتقد بود که قانون اخلاقی سرشتی دلخواهانه دارد. یکی از قضایای محکوم‌شده او به این مضمون است که «خدا

1. Cf. *Exigit* pp. 181-2.

می‌تواند به مخلوق عاقلی فرمان دهد که از او متنفر باشد، و این مخلوق عاقل، به جای دوست داشتن خدا، با اطاعت از این فرمان نشان می‌دهد که در اطاعت از فرمان شایستگی بیشتری دارد، زیرا او این کار (یعنی، تنفر از خدا) را پس از تلاش بسیار و زیرپا گذاشتن تمایلات خود عملی ساخته است.^۱ در باب سیاست، گفته می‌شود که نیکولاس اعلامیه‌ای صادر کرده بود مبنی بر این که هر کس بخواهد می‌تواند به درس او دربارهٔ سیاست^۲ ارسطو همراه با مباحثی دربارهٔ عدالت و بی‌عدالتی گوش بسپارد که آدمی را بر صدور قوانین جدید یا تصحیح قوانین ازپیش موجود توانا می‌سازد و باید به جای معنی که استاد نیکولاس اوترکوری در آن جاست و همهٔ این‌ها را به او یاد خواهد داد روی بیاورد.^۳ مشکل است بگوئیم که این اعلامیه تا کجا نشانهٔ توجه جدی نیکولاس به خیر عمومی و تا کجا بیانگر عشق او به خودنمایی است.

من روایت خود را دربارهٔ عقاید فلسفی ژون میرکوری و نیکولاس اوترکوری در فصل مربوط به «جنبش اوکامی» آورده‌ام. توجیه آن در چیست؟ فلسفهٔ ایجابی نیکولاس، که او آن را فلسفه‌ای محتمل می‌نامید، مطمئناً فلسفهٔ ویلیام اوکام نبود؛ همچنین در این خصوص کاملاً خطاست که او را «اوکام‌گرا» بنامیم. فلسفهٔ انتقادی او غیر از فلسفهٔ انتقادی اوکام بود، و اگر مقصود از «اوکام‌گرا» بودن شاگردی اوکام باشد احتمالاً نمی‌توان نیکولاس را «اوکام‌گرا» نامید. به علاوه، لحن نوشتار نیکولاس غیر از لحن نوشتار الهی‌دان فرانسیسی است. با وجود این، نیکولاس نمایندهٔ برجستهٔ آن جنبش فکری - انتقادی‌ای بود که ویژگی غالب فلسفهٔ قرن چهاردهم را نمایش می‌داد و از یک جهت در اوکام‌گرایی متبلور می‌شود. قبلاً اشاره کرده‌ام که اصطلاح «جنبش اوکامی» را برای آن جنبش فلسفی‌ای به کار می‌گیریم که، تا حدودی، مشخصهٔ آن گرایش انتقادی به سوی پیشفرض‌ها و استدلال‌های مابعدالطبیعهٔ سنتی است، و اگر این اصطلاح بدین معنا به کار رود، تصور می‌کنم که بتوان به‌نحو قابل توجیهی گفت که ژون میرکوری و نیکولاس اوترکوری به این جنبش اوکامی تعلق دارند.

اگر مقصود از واژهٔ شکاک، فیلسوفی باشد که امکان کسب شناختی قطعی را منکر است یا در امکان آن تردید دارد، نیکولاس اوترکوری یک شکاک نبود. او بر این اعتقاد بود که در منطق و ریاضیات و ادراک بی‌واسطه می‌توان به یقین دست یافت. به عبارت

1. Lappe, 41*, 31-4.

2. Politics

3. Ibid., 40*, 26-33.

امروزی، او قبول داشت که هم قضایای تحلیلی (قضایایی که امروزه گاهی «همان‌گویی‌ها»^۱ نامیده می‌شوند) و هم گزاره‌های تجربی بنیادین یقینی‌اند، هرچند باید این قید را افزود که از نظر نیکولاس می‌توانیم شناخت بی‌واسطهٔ بدیهی‌ای داشته باشیم بی‌آن‌که در قضیه‌ای آمده باشد. از سوی دیگر، او قضایایی را که مستلزم تأکید بر رابطه‌ای علی به معنای مابعدالطبیعی‌اند یا قضایایی را که مبتنی بر استنتاج یک موجود از موجود دیگرند نه قضایای یقینی، بلکه بیشتر فرضیه‌های تجربی تلقی می‌کرد. اما نباید نیکولاس را «پوزیتیویست منطقی»^۲ به شمار آورد. او منکر اهمیت عبارات مابعدالطبیعی یا کلامی نبود؛ برعکس، او یقین ایمانی را امری مسلّم می‌گرفت و وحی را منشأ یقین مطلق می‌دانست.

۴. گفتم که قصد دارم این فصل را با اشاراتی به نفوذ جنبش جدید در دانشگاه‌ها، مخصوصاً در دانشگاه‌هایی که در نیمهٔ دوم قرن چهاردهم و طی قرن پانزدهم تأسیس شده‌اند، به پایان برسانم.

در سال ۱۳۸۹ در دانشگاه وین قانونی به تصویب رسید که شاگردان دانشکدهٔ هنرها را به گذراندن درس‌هایی دربارهٔ آثار منطقی پتروس اسپانیایی ملزم می‌کرد، و در عین حال، قوانین مصوبهٔ بعدی، گذراندن آثار منطقی نویسندگان اوکام‌گرا همچون ویلیام هییتسبری^۳ را الزام‌آور می‌ساخت. اسم‌گرایی در دانشگاه‌های آلمانی هایدلبرک (تأسیس در سال ۱۳۸۶)، ارفورت^۴ (۱۳۹۲) و لایپزیک (۱۴۰۹) و در دانشگاه لهستانی کراکو^۵ (۱۳۹۷) نیز به شدت مطرح شده بود. گفته می‌شود که تأسیس دانشگاه لایپزیک مدیون مهاجرت اسم‌گرایان از پراگ بود، جایی که بیان هُوس^۶ و ژروم پراگی^۷ واقع‌گرایی اسکوتوسی را که از جان ویکلیف^۸ (حدود ۱۳۲۰-۱۳۸۴) آموخته بودند تعلیم می‌دادند. در واقع، وقتی شورای کنستانس در سال ۱۴۱۵ مغالطه‌های کلامی یان هُوس را محکوم ساخت، اسم‌گرایان فوراً به دفاع از او پرداختند و گفتند که واقع‌گرایی اسکوتوسی هم محکوم شده است، هرچند در واقع محکوم نشده بود.

در نیمهٔ نخست قرن پانزدهم، فلسفهٔ قدیس آلبرت کبیر به‌طور شگفت‌آوری رونق دوباره یافت. به نظر می‌رسد که اسم‌گرایان در اوایل این قرن، تا حدودی به دلیل اوضاع و

1. tautologies

3. William Heytesbury

5. Cracow

7. Jerome of Prague

2. logical positivist

4. Erfurt

6. John Hus

8. John Wycliffe

احوالی که «جنگ صدساله»^۱ به بار آورده بود، پاریس را ترک کرده باشند، هرچند ارله^۲، بی‌تردید، در ارتباط دادن رونق دوباره «آلبرت‌گرایی» با بازگشت دومینیکی‌ها در سال ۱۴۰۳ به پاریس برحق بود. آن‌ها این شهر را در سال ۱۳۸۷ ترک کرده بودند. اما برتری آلبرت‌گرایی دیری نپایید، زیرا اسم‌گرایان در سال ۱۴۳۷ پس از این‌که این شهر از سلطه انگلستان آزاد شد به این شهر بازگشتند. در یکم مارس سال ۱۴۷۴، پادشاه لوئی یازدهم^۳ فرمان منع تعلیم اسم‌گرایی را صادر کرد و دستور داد که کتاب‌های اسم‌گرایانه توقیف شوند؛ اما در سال ۱۴۸۱ فرمان ممنوعیت لغو شد.

بدین ترتیب، در قرن پانزدهم، اسم‌گرایی در پاریس، آکسفورد و بیشتر دانشگاه‌های آلمان استحکام یافته بود، اما سنت‌های قدیم‌تر، در بعضی جاها، موقعیت خود را همچنان حفظ کرده بودند. این امر در دانشگاه کولونی^۴، که در سال ۱۳۸۹ تأسیس شده بود، اتفاق افتاد. در کولونی آموزه‌های قدیس آلبرت و قدیس توماس در دسترس بودند. پس از محکوم شدن یان هُوس، «دارندگان حق انتخاب پادشاه»^۵ از دانشگاه خواستند که از این جهت که واقعی‌گرایی کهن به آسانی به بدعت منجر می‌شود، با این‌که به‌خودی‌خود بد نیست، اسم‌گرایی را بپذیرند. اما در سال ۱۴۲۵ دانشگاه پاسخ داد که اگرچه هر کسی مجاز به انتخاب اسم‌گرایی است، در آموزه‌های قدیس آلبرت، قدیس توماس، قدیس بوناونتورا، ژیل رُمی و دانز اسکوتوس جای تردید نیست. در هر حال، دانشگاه گفت که بدعت‌های یان هُوس نه از واقع‌گرایی فلسفی، بلکه از تعالیم کلامی ویکلیف سرچشمه می‌گیرند. به‌علاوه، اگر واقع‌گرایی در کولونی ممنوع شده باشد شاگردان باید دانشگاه را ترک کرده باشند.

دانشگاه کولونی را باید با دانشگاه لوون^۶ که در سال ۱۴۲۵ تأسیس شد در ارتباط دانست. مصوبات سال ۱۴۲۷ داوطلبان دکتری را ملزم ساخت سوگند بخورند که هرگز آموزه‌های بوریدان^۷، مارسیلیوس اینگنی، اوکام یا پیروان آنان را تعلیم ندهند؛ همچنین در سال ۱۴۸۰، استادانی که ارسطو را در پرتو نظریه‌های اوکامی توضیح می‌دادند تهدید به اخراج شدند.

بنابراین، اسم‌گرایان طرفداران «راه قدیم» را به‌هیچ‌وجه کاملاً ریشه‌کن نکردند.

1. the Hundred Years War

3. Louis XI

5. Prince Electors

7. Buridan

2. Ehrle

4. Cologne

6. Louvain

درواقع، در نیمه قرن چهاردهم، واقع‌گرایی در هایدلبرگ به جایگاه قرص و محکمی دست یافت. به علاوه، آنان می‌توانستند در مورد برخی از نام‌های برجسته به خود بیابند. در میان آنان یوهانس کاپرنولوس^۱ (حدود ۱۳۸۰-۱۴۴۴)، دومینیکی‌ای که مدتی در پاریس و بعد در تولوز تدریس کرد، از برجستگی بیشتری برخوردار بود. او در صدد بود که از آموزه‌های قدیس توماس در مقابل معتقدات سرسختانه اسکوتوس، دوراندوس، هنری گنتی و به طور کلی همه مخالفان، از جمله اسم‌گرایان، دفاع کند. اثر بزرگ او، که کمی پیش از مرگش در رودز^۲ کامل شد و او را سزاوار عنوان رهبر توماسیان^۳ ساخت، چهار کتاب در دفاع از کلام توماس آکوینی^۴ بود. کاپرنولوس در اول صف توماسی‌های دومینیکی مشهور و مفسران قدیس توماس، که در دوره بعد شامل کسانی مثل کایتان (ف: ۱۵۳۴) و یوهانس سن توماس (ف: ۱۶۴۴) هم می‌شد، قرار داشت.

در دانشگاه‌های ایتالیای نیمه نخست قرن چهاردهم، ارسطوگرایی ابن‌رشدی را در بولونیا اندیشمندانی مثل تادئوس پارمایی^۵ و آنجلوی آرتسویی^۶ نمایندگی می‌کردند تا این‌که به پادوا^۷ و ونیز^۸ سرایت کرد، جایی که نمایندگی آن را پائولوی ونیزی^۹ (ف: ۱۴۲۹)، کایتان تیئنه‌ای^{۱۰} (ف: ۱۴۶۵)، آلکساندر آکیلینی^{۱۱} (ف: ۱۵۱۲) و آگوستینو نیفو^{۱۲} (ف: ۱۵۴۶) به عهده گرفتند. نخستین اثری که از ابن‌رشد چاپ و منتشر شد در سال ۱۴۷۲ در پادوا انتشار یافت. در باب جدال بین کسانی که پیرو تفسیر ابن‌رشد از ارسطو بودند و کسانی که طرفدار تفسیر اسکندر آفرودیسی بودند، بعداً چیزهایی خواهم گفت. در این‌جا اشاره به ابن‌رشدیان فقط به منظور توضیح این حقیقت است که نباید فکر کرد که راه جدید همه دستاوردهای پیشین خود را در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم کنار گذاشته است.

با وجود این، جذبه اسم‌گرایی به این سبب بود که از تجدد و تازگی سرچشمه می‌گرفت، و، همان‌طور که دیدیم، به‌طور وسیع گسترش یافت. در میان اسم‌گرایان قرن

1. John Capreolus

2. Rodez

3. *Princeps thomistarum*4. *Libri IV defensionum theologiae divi Thomae de Aquino*

5. Thaddaeus of Parma

6. Angelo of Arezzo

7. Padua

8. Venice

9. Paul of Venice

10. Cajetan of Thiene

11. Alexander Achillini

12. Agostino Nipho

پانزدهم، گابریل بیل^۱ (حدود ۱۴۲۵-۱۴۹۵)، که در توپینگن تحصیل کرده و گزیده تفسیرهای اوکام بر جملات پتروس لومبارد را تدوین کرده بود، از اعضای برجسته آن به شمار می‌رفت. اثر بیل شرحی روشمند و واضح از اوکام‌گرایی بود، و او با این‌که خود را فقط پیرو و شارح اوکام می‌انگاشت نفوذ قابل ملاحظه‌ای داشت. در واقع، اوکام‌گرایان دانشگاه ارفورت و ویتنبرک مشهور به گابریلی‌ها^۲ بودند. شاید توجه به این نکته جالب باشد که بیل نظریه اخلاقی اوکام را به این معنا تفسیر می‌کرد که هیچ نظام اخلاقی طبیعی وجود ندارد. علاوه بر خدایی که می‌توان مطابق با قاعده درست انتخابش کرد، اشیاء و غایات هم وجود دارند، و فیلسوفان بی‌دینی مثل ارسطو، کیکرو (سیسرون)^۳ و سِنکا از نظر اخلاقی بر انجام دادن اعمال خوب و فضیلت‌مندانه توانایی داشتند. در واقع، خدا، به سبب «قدرت مطلق» که دارد، می‌تواند به اعمالی فرمان دهد که برخلاف فرمان‌های عقل طبیعی باشند؛ اما آن امر این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که این فرمان‌ها را می‌توان بدون یاری وحی هم تأیید کرد.

۵. سرانجام می‌توان به یاد آورد که جنبش اوکامی یا اسم‌گرایی جنبه‌های مختلفی داشت. اسم‌گرایی، از جنبه صرفاً منطقی، تا اندازه‌ای بسط منطق واژه‌ها و نظریه اطلاق^۴ بود آن‌طور که در نزد منطق‌دانان پیش از اوکامیان مثل پتروس اسپانیایی یافت می‌شد. ویلیام اوکام برای این‌که هر نوع واقع‌گرایی را کنار بگذارد از همین منطق واژه‌گرا استفاده بُرد. مسئله کلیات، بیشتر از منظر منطقی مورد بحث قرار گرفته است تا از منظر هستی‌شناختی. کلی واژه‌ای انتزاعی است که براساس محتوای منطقی‌اش بدان توجه شد، و این واژه در قضیه بر اشیاء جزئی – تنها چیزهایی که وجود دارند – وضع می‌شود. این منطق واژه‌گرا خود به خود درباره شناخت، پیامدهای شکاکانه‌ای در پی نداشت؛ تلقی اوکام هم این نبود که چنین پیامدهایی دارد. اما همراه با جنبه منطقی اسم‌گرایی باید تحلیل علیت و پیامدهای آن را در خصوص جایگاه معرفت‌شناختی فرضیه‌های تجربی مورد توجه قرار داد. در فلسفه کسی چون نیکولاس اوترکوری دیده‌ایم که او بین قضایای تحلیلی یا صوری، که یقینی‌اند، و فرضیه‌های تجربی، که یقینی نیستند و نمی‌توانند یقینی باشند، تمایز روشنی گذاشته است. این دیدگاه با اوکام، آن قدر که او به آن اعتقاد داشت،

1. Gabriel Biel

2. Gabrielistae

3. Cicero

4. supposito

با اصرارش بر قدرت مطلق الهی ارتباط نزدیکی پیدا کرد؛ با نیکولاس اوترکوری به پیشینه کلامی آن بسیار کمتر توجه شد.

همچنین دیده‌ایم که چگونه اسم‌گرایان (برخی بیش از دیگران) مایل به قبول گرایش انتقادی در مورد استدلال‌های مابعدالطبیعی فیلسوفان قدیم‌تر بودند. این گرایش در شخصی افراطی همچون نیکولاس اوترکوری کاملاً آشکار بود، زیرا این میل متکی بر این موضع عام اوست که نمی‌توان به یقین وجود چیزی را از وجود چیز دیگر استنتاج کرد. استدلال‌های مابعدالطبیعی بیشتر محتمل‌اند تا برهانی.

اما، هرگونه هم که آدمی مایل باشد در یکی دو مورد بیندیشد، همین گرایش انتقادی به تأمل مابعدالطبیعی عملاً همواره با ایمان الهیاتی ثابت و باور ثابتی به وحی به مثابه منشأ شناخت یقینی همراه بوده است. روشن است که اوکام خود، به‌ویژه، چنین باور ثابتی داشت. دیدگاه علم‌النفسی اوکام، مبنی بر این که می‌توان از شیء ناموجود شهود داشت، و این نظریه‌اش که قانون اخلاق در نهایت به قصد الهی وابسته است، نه‌تنها بیانگر شکاکیتش نبودند، بلکه بیانگر تأکید زیاد او بر قدرت مطلق الهی بودند. اگر کسی بکوشد که اسم‌گرایان را در زمره عقل‌گرایان یا شکاکان به معنای جدید قرار دهد، آنان را از جایگاه تاریخی خود و از پیشینه ذهنی‌شان جدا می‌سازد. طی زمان، اسم‌گرایی یکی از جریان‌های رایج اندیشه مدرسی شد، و کرسی کلامی اسم‌گرایی حتی در دانشگاه سالامانکا^۱ نیز تأسیس شد.

اما اسم‌گرایی به سرنوشت بیشتر مدارس فکری فلسفی آسیب رساند. بدیهی است که اسم‌گرایی همچون چیز جدیدی شروع شد؛ و عقیده ما درباره معتقدات مختلف اسم‌گرایان هر چه باشد، نمی‌توان انکار کرد که آنان چیزی برای گفتن داشتند. آنان به پیشرفت مطالعات منطقی کمک کردند و مسائل مهمی را مطرح ساختند. اما طی زمان، گرایش به «منطق‌بافی»^۲ خود را نشان داد، و این امر شاید با گرایش آنان به دوری از مابعدالطبیعه مرتبط باشد. ظرافت‌های منطقی و باریک‌بینی‌های افراطی توانایی‌های اسم‌گرایان بعدی را رو به تحلیل بُرد؛ و وقتی که فلسفه در عصر رنسانس به تحرک تازه‌ای دست یافت اسم‌گرایان منشأ این تحرک نبودند.

جنبش علمی

علوم فیزیکی در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم – مسئله حرکت؛ نیروی محرک و جاذبه – نیکولاس اورم^۱؛ فرضیه گردش زمین – امکان جهان‌های دیگر – برخی پیامدهای علمی اسم‌گرایی؛ و پیامدهای نظریه نیروی محرک

۱. مدت زیادی تصور همگان بر این بود که در قرون وسطا به تجربه هیچ توجهی نمی‌شد و تنها عقایدی که قرون وسطاییان درباره علم داشتند عقایدی بود که غیرنقادانه از ارسطو و دیگر نویسندگان غیرمسیحی اقتباس کرده بودند. تصور می‌شد که علم، پس از قرن‌ها خاموشی تقریباً کامل، در عصر رنسانس جان دوباره‌ای یافته است. بعداً معلوم شد که در خلال قرن چهاردهم به موضوعات علمی توجه قابل ملاحظه‌ای وجود داشته است، در آن زمان کشفیات مهمی صورت گرفته است، به‌طور نسبتاً وسیعی نظریه‌های مختلفی مورد اعتماد بودند که از ارسطو سرچشمه نمی‌گرفتند، و برخی از فرضیه‌هایی که به دانشمندان رنسانس منتسب بودند در اواخر قرون وسطا مطرح شده بودند. در عین حال، شناخت بهتر فلسفه اواخر قرون وسطا نشان داد که جنبش علمی قرن چهاردهم باید با اوکام‌گرایی یا اسم‌گرایی مرتبط بوده باشد، بیشتر به این سبب که اوکام و کسانی که کم‌وبیش به همین جنبش فکری تعلق داشتند اصرار می‌ورزیدند که در کسب شناخت واقعی تقدم با شهود یا تجربه بی‌واسطه است. این‌طور نبود که تصور کنیم خود اوکام به موضوعات علمی علاقه زیادی نشان داده است؛ اما تصور می‌شد که اصرار او بر این‌که

1. Nicholas Oresme

شهود تنها مبنای شناخت واقعی است، و جنبه تجربه‌گرایانه فلسفه‌اش، به علایق و تحقیقات علمی تحرک قدرتمندی بخشیده‌اند. در این باب، تا وقتی که تصور بر این باشد که اوکام و اسم‌گرایان ضد ارسطویان سرسختی بوده‌اند، این دیدگاه می‌تواند در توافق با دیدگاه سنتی باشد.

قصد من به هیچ وجه تلاش در انکار این نکته نیست که در این تفسیر حقیقتی وجود دارد. هرچند احتمالاً نمی‌توان اوکام را، بی‌قید و شرط، فقط «ضد ارسطویی» نامید، زیرا او در مواردی خود را مفسر حقیقی ارسطو تلقی می‌کرد، فلسفه‌اش از برخی جنبه‌های مهم بی‌تردید در تعارض با فلسفه ارسطو بود، و بدیهی است که برخی از اندیشمندانی که به جنبش اسم‌گرایی متعلق بودند با ارسطوگرایی به شدت مخالفت می‌کردند. به علاوه، این سخن شاید درست باشد که اصرار اوکام‌گرایان بر این که تجربه مبنای شناخت ما از اشیاء موجود است رشد علم تجربی را تسهیل بخشید. ممکن است تعیین تأثیر مثبت نظریه‌ای معرفت‌شناختی در رشد علم مشکل باشد، اما منطقی است اگر بر این اعتقاد باشیم که آموزه تقدم شهود به طور طبیعی بیشتر مشوق چنین رشدی بوده است تا مخالف آن. به علاوه، اگر کسی تصور کند که نمی‌توان با نظریه‌پردازی پیشینی علت‌ها را کشف کرد، بلکه باید برای کشف آن‌ها از تجربه کمک گرفت، تصور او بر این است که ذهن را متوجه تحقیق در داده‌های تجربی کند. بی‌تردید، می‌توان به درستی گفت که علم عبارت از «شهود» یا صرف مشاهده داده‌های تجربی نیست. البته سخن در این نیست که اوکام‌گرایی نظریه روش علمی فراهم آورد، بلکه بیشتر بحث در این است که اوکام‌گرایی، با آفرینش حال و هوایی عقلانی، تحقیق علمی را تسهیل و ترفیع بخشید، زیرا اوکام‌گرایی، برای کسب شناخت، اذهان انسان‌ها را به سوی حقایق یا داده‌های تجربی هدایت کرد و، در همان حال، آن‌ها را از قبول انفعالی عقاید اندیشمندان مشهور گذشته بازداشت.

نادیده گرفتن رابطه علم قرن چهاردهم با اوکام‌گرایی نابجاست، اما به همان اندازه، اوکام‌گرایی را علت کافی رشد علم قرن چهاردهم دانستن هم نابجاست. در وهله نخست، واضح نیست که تا چه حد می‌توان به طور منطقی «فیزیکدانان»^۱ قرن چهاردهم را در زمره «اوکام‌گرایان» قرار داد، حتی اگر این واژه را به معنای وسیع آن به کار گیریم. یکی از

چهره‌های شاخصی که به نظریه‌های «فیزیکی»^۱ دل بستگی نشان داد ژان بوریدان بود که مدتی رئیس دانشگاه پاریس بود و در حدود سال ۱۳۶۰ درگذشت. این الهی‌دان و فیلسوف و فیزیکدان از منطق واژه‌گرا و برخی از دیدگاه‌های اوکام اثر پذیرفت، اما به هیچ وجه یک اسم‌گرای تمام‌عیار نبود. جدا از این حقیقت که او در مقام رسمی خود با عنوان رئیس دانشگاه با محکومیت نظریه‌های اسم‌گرایانه در سال ۱۳۴۰ در ارتباط بود، در نوشتارهای خود، به طور مثال، بر این اعتقاد بود که می‌توان از وجود یک چیز برای اثبات وجود چیز دیگر دلیل آورد و بنابراین می‌توان وجود خدا را اثبات کرد. آلبرت ساکسونی بسیار بیش از یک اوکام‌گرا بود. او که در سال ۱۳۵۳ رئیس دانشگاه پاریس بود در سال ۱۳۶۵ نخستین رئیس دانشگاه وین شد. در همان سال به سمت اسقف هالبرشتات^۲ منصوب شد و در همین مقام در سال ۱۳۹۰ از دنیا رفت. او در منطق پیرو اوکام بود، اما مطمئناً هوادار افراطی راه جدید نبود. در واقع، به عقیده او، یقینی که تجربه به دست می‌دهد نمی‌تواند یقینی مطلق باشد؛ اما به نظر می‌رسد که اعتقاد او به سرشت فرضیه‌ای گزاره‌های تجربی بیشتر ناشی از این اعتقاد بود که خدا می‌تواند به نحو اعجاز‌آمیزی در نظام طبیعی دست ببرد تا ناشی از اعتقاد دیگری. مارسیلیوس اینگنی (ف: ۱۳۹۶)، که در سال‌های ۱۳۶۷ و ۱۳۷۱ رئیس دانشگاه پاریس، و در سال ۱۳۸۶ نخستین رئیس دانشگاه هایدلبرگ بود، در واقع، هوادار علنی راه جدید بود؛ اما به نظر می‌رسد که او موضع اسم‌گرایانه درباره کلیات را با اندکی واقع‌گرایی تعدیل کرده باشد، و بر این اعتقاد بود که مابعدالطبیعه‌دان می‌تواند وجود وحدت خدا را اثبات کند. نیکولاس اورم هم، که در پاریس تدریس کرده بود و در سال ۱۳۸۲ در مقام اسقف لیزیو^۳ از دنیا رفت، بیشتر فیزیکدان بود تا فیلسوف؛ هرچند مطمئناً علایق کلامی و فلسفی هم داشت.

به گمانم، می‌توان گفت که چهره‌های شاخص در جنبش علمی قرن چهاردهم در اکثر موارد به جنبش اوکامی وابستگی‌هایی داشتند. همچنین، اگر کسی واژه «اسم‌گرا» را برای اشاره به کسانی به کار گیرد که منطق اوکامی یا واژه‌گرا را پذیرفته‌اند، می‌تواند آنان را «اسم‌گرایان» بنامد. اما تصور غلطی است اگر فکر کنیم که همه آنان به دیدگاه‌های اوکام

1. physical

2. Halberstadt

3. Lisieux

درباره مابعدالطبیعه چسبیده بودند؛ و این هم خطای بزرگ‌تری است اگر فکر کنیم که آنان در افراطی‌ترین موضع فلسفی اندیشمندی مثل نیکولاس اوترکوری سهیم بودند. در واقع، بوریدان و آلبرت ساکسونی، هر دو، به نیکولاس حمله کردند. اما کاملاً واضح است راه جدید در فلسفه محرک پیشرفت علمی قرن چهاردهم بود، هرچند علت آن نبود. این‌که نمی‌توان جنبش اسم‌گرایانه را علت کافی رشد علم در قرن چهاردهم به‌شمار آورد این حقیقت را آشکار می‌سازد که علم قرن چهاردهم تا حدود قابل ملاحظه‌ای استمرار و رشد علم قرن سیزدهم بود. گفتم که پژوهش‌های جدید بر حقیقت پیشرفت علم در قرن چهاردهم پرتو روشنی افکنده‌اند. اما این پژوهش‌ها بر آن دسته از تحقیقات علمی که در قرن سیزدهم پی‌گیری شده‌اند نیز پرتو روشنی افکنده‌اند. محرک این تحقیقات عمدتاً ترجمه آثار علمی یونانی و عربی [= مسلمانان] بوده‌اند؛ اما با این حال، آن‌ها واقعی بودند. اگر دانش قرون وسطا را با دانش عصر پس از رنسانس مقایسه کنیم، دانش قرون وسطا بی‌تردید دانشی ابتدایی و ناچیز است؛ اما این حقیقت به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند توجیهی بر این سخن باشد که در قرون وسطا علمی خارج از حوزه الهیات و فلسفه وجود نداشته است. نه‌تنها در قرون وسطا پیشرفت علمی وجود داشت، بلکه تا حدودی بین علم اواخر قرون وسطا و علم عهد رنسانس پیوندی بوده است. دست‌کم‌گرفتن دستاوردهای دانشمندان عهد رنسانس، یا ادعای این‌که همه فرضیه‌ها و کشفیات آنان در قرون وسطا پیش‌بینی شده بوده‌اند ادعای احمقانه‌ای است؛ اما این هم احمقانه است که علم عهد رنسانس را فاقد سوابق و منشأ تاریخی بدانیم.

در قرن سیزدهم تعدادی از اندیشمندان تأکید کرده بودند که در مطالعات علمی به مشاهده یا «تجربه» نیاز است. در جلد پیشین [این تاریخ فلسفه]، درباره این موضوع به قدیس آلبرت کبیر (۱۲۰۸-۱۲۸۰)، پتروس ماریکوری (تاریخ دقیق تولد و مرگ نامعلوم)، رابرت گروس‌تست^۱ (حدود ۱۱۷۵-۱۲۵۳) و راجر بیکن (حدود ۱۲۱۲-پس از ۱۲۹۲) اشاره شده است. پتروس ماریکوری^۲، که علاقه بیکن به موضوعات علمی را برانگیخت، به سبب نگارش رساله درباره مغناطیس^۳، که در نیمه دوم قرن شانزدهم مورد استفاده ویلیام گیلبرت^۴ قرار گرفت، در خور توجه است. گروس‌تست مطالبی در باب

1. Robert Grosseteste

2. Peter of Maricourt

3. *Epistola de magnete*

4. William Gilbert

«مناظر و مرایا»^۱ نوشت و کوشید تا نظریه «انکسار»^۲ را که در آثار یونانی و عربی [= مسلمانان] آمده بود بهبود بخشد. مناظر و مرایا هم از جمله علایق خاص بیکن بود. دانشمند، ریاضیدان، و فیلسوف سیلزیایی^۳، ویتلو^۴، کتاب خود چشم‌انداز^۵ را در همان موضوع نوشت. این کتاب با تکیه بر آثار دانشمند مسلمان ابن هیثم^۶ نوشته شد؛ کپلر بعداً در کتاب دربارهٔ محذوفات ویتلو^۷ (۱۶۰۴) در نظریه‌های ویتلو تحولاتی ایجاد کرد. تنودوریک فرایبرکی^۸ (ف: حدود ۱۳۱۱) دومینیکی، در تبیین «رنگین‌کمان»^۹، بر مبنای تجربی، نظریه‌ای پدید آورد که مورد قبول دکارت قرار گرفت؛^{۱۰} و دومینیکی دیگری به نام یوردانوس نوراریوس^{۱۱} در مکانیک به کشفیاتی دست یافت.

فیزیکدانان قرن سیزدهم در پژوهش‌های علمی بر لزوم مشاهده تأکید داشتند، و شخصی مثل راجر بیکن در تشخیص آن دسته از مقاصد عملی که کشفیات علمی می‌توانست برآورده کند سریع‌الانتقال بود، اما آنان به هیچ‌وجه در مورد جنبه‌های نظری روش علمی ناآگاه نبودند. آنان علم را فقط گردآوری داده‌های تجربی تلقی نمی‌کردند؛ و فقط به نتایج عملی واقعی یا خیالی توجه نداشتند. آنان مشتاق توضیح این داده‌ها بودند. ارسطو معتقد بود که شناخت علمی فقط هنگامی حاصل می‌شود که کسی در موقعیت خود نشان دهد که معلول‌های مشهود چگونه از علت‌های خود تبعیت می‌کنند؛ و از نظر گروس‌تست و بیکن تا حد زیادی این نوع شناخت به معنای توانایی در استنتاج ریاضی معلول‌ها بود. از همین جاست که بیکن تأکید زیادی دارد بر این‌که ریاضیات کلید سایر علوم است. به علاوه، درحالی‌که ارسطو در این مورد که عملاً چگونه باید به شناخت «علت‌ها» دست یافت اشارهٔ بسیار روشنی ندارد، گروس‌تست و بیکن نشان دادند که چگونه حذف آن دسته از نظریه‌های تبیینی که با این حقایق ناسازگارند آدمی را در رسیدن به این شناخت کمک می‌کند. به عبارت دیگر، آنان نه تنها دریافتند که می‌توان با بررسی عوامل مشترک موجود در پدیدارهای مختلف مورد تحقیق به فرضیه‌ای تبیینی دست یافت، بلکه همین‌طور دریافتند که این فرضیه را باید به اثبات رساند؛ با بررسی

۱. optics (نورشناسی)

۲. refraction (شکست نور)

3. Silesian

4. Witelo

5. *Perspectiva*

6. Alhazen

7. *Ad Vitellionem paralipomena*

8. Theodoric of Freiberg

9. rainbow

۱۰. تنودوریک از شکل رنگین‌کمان توضیح درستی به دست داد، هرچند نتوانست رنگ‌ها را توضیح دهد.

11. Jordanus Nemorarius

این‌که اگر این فرضیه صادق باشد چه نتایجی باید به دست آید و سپس با آزمون تجربی برای این‌که بفهمیم آیا این انتظارات عملی برآورده شده‌اند یا نه.

بنابراین، علم قرن چهاردهم تحول کاملاً جدیدی نبود: علم قرن چهاردهم ادامه کار علمی قرن قبل بود، همان‌طور که خود این کار هم ادامه مطالعات علمی فیزیکدانان و ریاضیدانان یونانی و عرب [= مسلمان] بود. اما در قرن چهاردهم مسائل دیگری، مخصوصاً مسئله حرکت، اهمیت یافتند. و بررسی این مسئله در قرن چهاردهم احتمالاً از فرضیه علمی برداشتی را به دست داده است که، اگر بعداً گالیله پذیرفته باشد، برای اجتناب از تعارض بعدی با الهی‌دانان راه درازی را در پیش گرفته است.

۲. در روایتی که ارسطو از حرکت دارد بین حرکت طبیعی و غیرطبیعی فرق گذاشته شده است. عنصری مثل آتش، به‌طور طبیعی، پرنور است و میل طبیعی‌اش حرکت به سوی بالا، یعنی محل طبیعی خود است، درحالی‌که خاک سنگین است و حرکت طبیعی به سوی پایین دارد. اما آدمی طبیعتاً می‌تواند شیء سنگینی مثل سنگ را به دست گیرد و رو به بالا پرتاب کند؛ و تا وقتی که سنگ رو به بالا حرکت می‌کند، حرکتی غیرطبیعی دارد. ارسطو دریافت که این حرکت غیرطبیعی باید توضیحی داشته باشد. پاسخ روشن به این سؤال که چرا سنگ رو به بالا حرکت می‌کند این است که سنگ رو به بالا پرت می‌شود. اما همین که سنگ از دست کسی که آن را پرتاب می‌کند رها شود، برای مدتی حرکت رو به بالا را ادامه می‌دهد. پاسخ ارسطو به این سؤال که چرا این اتفاق روی می‌دهد این بود: شخصی که سنگ را پرتاب می‌کند و بنابراین حرکت آن را به سوی بالا می‌آغازد، نه تنها سنگ بلکه هوای پیرامون سنگ را هم به حرکت درمی‌آورد. این هوا هواهای بالاتر را به حرکت درمی‌آورد و هر قطعه‌ای از هوا که به حرکت درمی‌آید سنگ را با خود به پیش می‌برد تا این‌که حرکات متوالی قطعه‌های هوا آن‌قدر به ضعف می‌گراید که میل طبیعی سنگ به حرکت رو به پایین سرانجام می‌تواند دوباره ابراز وجود کند. بدین ترتیب، سنگ حرکت به سوی محل طبیعی خود را می‌آغازد.

ویلیام اوکام چنین روایتی از حرکت غیرطبیعی و قسری را رد کرد. اگر این هواست که یک تیر شناور را به حرکت درمی‌آورد، پس اگر دو تیر با هم برخورد کنند باید بگوییم که در آن لحظه همان هوا علت حرکت‌هایی واقع شده است که در جهت خلاف یکدیگر قرار دارند؛ ولی چنین چیزی شدنی نیست.^۱ از سوی دیگر، نمی‌توان این تصور را داشت

که سنگی که رو به بالا پرتاب می شود حرکت خود را به سبب قدرت یا خاصیتی که به آن داده شده است ادامه می دهد. هیچ مدرک تجربی وجود ندارد که، علاوه بر شیء پرتاب شده، چنین خاصیتی هم وجود داشته باشد. اگر چنین خاصیتی وجود می داشت خداوند می توانست، جدا از شیء پرتاب شده، وجودش را حفظ کند؛ اما این تصور که چنین چیزی شدنی است تصور بیهوده ای است. حرکت مکانی متضمن چیزی بیش از یک «شیء ثابت» و واژه حرکت نیست.^۱

بدین ترتیب، اوکام، در تبیین حرکت، این تصور را رد کرد که فاعل خاصیتی را در شیء پرتاب شده تثبیت کرده باشد؛ و تا این حد می توان گفت که او پیشرو «قانون اینرسی»^۲ بوده است. اما فیزیکدانان قرن چهاردهم راضی نبودند که بگویند چیزی بدان سبب حرکت می کند که در حرکت است: آنان ترجیح دادند نظریه «نیروی محرک»^۳ را بپذیرند، نظریه ای که در نیمه نخست قرن ششم فیلوپونوس^۴ آن را مطرح کرد و مورد قبول پیتر یوهانس اولیوی^۵ (حدود ۱۲۴۸-۱۲۹۸) فرانسیسی واقع شد، و او از تکه^۶ یا «میل»^۷ سخن گفت که عامل حرکت دهنده به شیء پرتاب شده داده است. این خاصیت یا انرژی را که به سبب آن، به طور مثال، سنگی پس از این که از دست پرتاب کننده رها شد به حرکت خود ادامه می دهد تا این که مغلوب مقاومت هوا و وزن سنگ شود، فیزیکدانان قرن چهاردهم نیروی محرک نامیدند. آنان این نظریه را با تجربه اثبات کردند، و به این اعتقاد روی آوردند که برای «نجات پدیدارها» بهتر است به جای نظریه ارسطویی این نظریه مورد قبول قرار گیرد. به طور مثال، ژان بوریدان معتقد بود که نظریه حرکت ارسطو نمی تواند حرکت فرفره ریسندگی را توضیح دهد، درحالی که این [پدیده] را می شد براساس نظریه نیروی محرک توضیح داد. او می گفت که فرفره ریسندگی محل خود را حفظ می کند؛ فرفره ریسندگی محل خود را ترک نمی کند، بدان ترتیب که هوایی که فرفره را به حرکت درمی آورد بتواند در جای آن قرار بگیرد. فیزیکدانان قرن چهاردهم کوشیدند که نظریه نیروی محرک را با تجربه اثبات یا آن را تأیید کنند، اما خود را به بررسی های صرفاً فیزیکی محدود نکردند، بلکه با مقولات سنتی به سؤالاتی فلسفی روی آوردند. به طور مثال، مارسیلیوس اینگنی در کتاب خلاصه ای درباره کتاب هشتم

1. *Ibid.*, 9, E.

3. Impetus

5. Peter John Olivi

7. inclination

2. the law of inertia

4. Philoponus

6. impulse (*impulsus*)

فیزیک ارسطو^۱ این سؤال را مطرح کرد که نیروی محرک را باید به چه مقوله یا رویدادی پیش‌بینی‌پذیر^۲ نسبت داد. او پاسخ قطعی به این سؤال نداد، اما آشکارا بر این تصور بود که نیروهای محرک انواع مختلفی دارند؛ زیرا حرکت برخی از اشیاء پرتاب‌شده رو به بالا، برخی رو به پایین، برخی در خط مستقیم، و برخی دیگر دایره‌ای است. همین‌طور، هرچند آلبرت ساکسونی می‌گفت این سؤال که آیا نیروی محرک جوهر است یا عَرَض، بیشتر سؤال مابعدالطبیعه‌دان است تا سؤال فیزیکدان، خود او مدعی بود که نیروی محرک نوعی خاصیت یا یک عَرَض است. در هر حال، واضح است که این فیزیکدانان نیروی محرک را چیزی غیر از شیء پرتاب‌شده یا جسم متحرک و تثبیت‌شده در آن می‌دانستند: آنان در انکار این واقعیت که آن‌ها مغایر یکدیگرند از ویلیام اوکام تبعیت نکردند.

درباره حرکت «اجرام آسمانی»^۳ از نظریه نیروی محرک استفاده جالبی به عمل آمد. بوریدان در تفسیر خود بر مابعدالطبیعه^۴ معتقد بود که خدا به اجرام آسمانی نیروی محرک اصلی را اعطا کرده است که در نوع خود عین نیروی محرکی است که اجسام زمینی به سبب آن حرکت می‌کنند. نیازی به این تصور نیست که اجرام آسمانی از عنصر خاصی («هسته اصلی»^۵ یا عنصر پنجم) ساخته شده‌اند که می‌توانند فقط حرکت دوری داشته باشند. ضرورتی هم به مسلم‌گرفتن این فرض نیست که دلیل حرکات «افلاک»^۶ را عقول افلاک تلقی کنیم. حرکت در روی زمین و حرکت در افلاک را می‌توان به نحو واحدی توضیح داد. همان‌طور که شخصی به سنگی که به هوا پرتاب می‌کند نیروی محرکی وارد می‌کند، خدا هم به اجرام آسمانی آن‌گاه که آن‌ها را آفرید نیروی محرکی اعطا کرده است. دلیل این که چرا اجرام آسمانی به حرکت خود ادامه می‌دهند و حال آن‌که سنگ سرانجام به زمین می‌افتد فقط این است که سنگ با مقاومت رودروست، اما اجرام آسمانی با مقاومتی رودرو نیستند. نیروی محرک سنگ به تدریج مغلوب مقاومت هوا و نیروی «جاذبه»^۷ می‌شود؛ همچنین، کار این عوامل به این‌جا می‌انجامد که در نهایت سنگ به سوی مکان طبیعی خود حرکت می‌کند. اجرام آسمانی از ماده خاصی که به

1. *Abbreviationes super VIII libros physicorum*

2. *praedicamentum*

4. 12, 9.

6. *spheres*

3. *heavenly bodies*

5. *quintessence*

7. *gravity*

خود آن‌ها تعلق داشته باشد ترکیب نشده‌اند، اما این عوامل بر آن‌ها کارگر نیست؛ جاذبه، به معنای عاملی که جسم را به سوی زمین یعنی مکان طبیعی آن مایل می‌گرداند، فقط در خصوص اجسام زمینی کارایی دارد.

نظریه نیروی محرک را، در واقع، آلبرت ساکسونی، مارسیلیوس اینگنی و نیکولاس اورم قبول کرده بودند؛ اما آلبرت ساکسونی کوشید تبیین روشنی از جاذبه به دست بدهد. او کوشید که در یک جسم بین مرکز جاذبه و مرکز «حجم»^۱ آن فرق بگذارد. ضرورتی ندارد که این دو یکی باشند. در مورد زمین، این دو یکی نیستند، زیرا «چگالی»^۲ زمین یکنواخت نیست؛ و هرگاه درباره «مرکز زمین» و نسبت آن با جاذبه سخن می‌گوییم، مقصود مرکز جاذبه زمین است. بنابراین، میل جسم به حرکت کردن به سوی مکان طبیعی خود می‌تواند به معنای میل آن به پیوستگی مرکز جاذبه‌اش با مرکز جاذبه زمین یا «مرکز زمین» باشد؛ «جاذبه» جسمانی به معنای همین میل است. توجه به این نکته هم ارزشمند است که چنین «تبیینی» گزارشی فیزیکی است؛ این تبیین نه برحسب «علت‌های نهایی»، بلکه شرح خوش‌بینانه چیزی است که اتفاق می‌افتد یا تصور می‌رود که اتفاق بیفتد.

۳. مستلزمات وسیع‌تر نظریه نیروی محرک در این فصل به اختصار بحث خواهد شد. در حال حاضر می‌خواهم به یک یا دو تحول، که با مسائل حرکت در ارتباطند، اشاره کنم. نیکولاس اورم، که از جمله مستقل‌ترین و برجسته‌ترین فیزیکدانان قرون وسطا بود، در حوزه علم «دینامیک»^۳، به کشفیات مختلفی دست یافت. به‌طور مثال، او دریافت که هرگاه حرکت جسمی شتاب رو به رشد یکنواختی دارد، فاصله‌ای که این جسم طی می‌کند برابر با فاصله طی شده در همان مقدار زمان است که جسمی با شتاب یکنواخت حرکت می‌کند و برابر با حرکتی است که جسم نخست در نصف زمان سیر خود به دست آورده است. به‌علاوه، او کوشید تا برای بیان شدت تغییرات پیاپی راهی بیابد که فهم و مقایسه آن‌ها را با یکدیگر آسان سازد. راهی که او مطرح ساخت بیان آن‌ها با منحنی‌ها و استفاده از مختصات راستگوشه بود. مکان یا زمان با خط مبنای مستقیمی نمایش داده می‌شد. نیکولاس روی این خط، خط‌های عمودی کشید که طول آن‌ها با موضع یا شدت مقدار متغیر مطابقت داشت. بدین ترتیب، او انتهای خطوط عمودی را به هم وصل کرد و

به این ترتیب توانست به منحنی‌ای دست یابد که بیانگر تغییرات در شدت بود. این طرح هندسی راه را آشکارا برای تحولات بیشتر ریاضی هموار کرد. اما این سخن که نیکولاس شاید بنیانگذار «هندسه تحلیلی»^۱ باشد، به این معنا که پیشرفت‌های دکارت را به او نسبت بدهیم، مبالغه‌آمیز است، زیرا آن بیان هندسی که نیکولاس به دست داد می‌بایست جای خود را به «معادله‌های عددی»^۲ دهد؛ اما این بدان معنا نیست که کار او اهمیت نداشت و گام مهمی در تحولات «ریاضیات کاربردی»^۳ به شمار نمی‌رفت. با این حال، به نظر نمی‌رسد که او بر تفاوت بین نماد و واقعیت، به وضوح، واقف بوده باشد. بدین ترتیب، او در رساله درباره شدت همسان و ناهمسان^۴ اشاره می‌کند که حرارت با شدت متغیر عملاً ترکیبی از ذرات هندسی با ساختار هرمی شکل است، نظریه‌ای که یادآور این سخن افلاطون در تیمایوس^۵ است که ذرات آتش هرمی شکل‌اند، زیرا هرم‌ها «از هر سمت، بُرنده‌ترین لبه‌ها و تیزترین نوک‌ها را دارند».^۶ در واقع، او در رساله درباره آسمان و زمین^۷ آشکارا نشان می‌دهد که به افلاطون اشتیاق زیادی دارد.^۸

یکی از مسائلی که نیکولاس مورد بحث قرار داد مسئله حرکت زمین بود. این موضوع ظاهراً مدت‌ها پیش مورد بحث بوده است، زیرا فرانسیس اهل میرون^۹، اسکوتوس‌گرایی که در اوایل قرن چهاردهم می‌نوشت، مدعی بود که «دکتری» بر این اعتقاد بود که اگر به جای آسمان‌ها زمین در حرکت باشد نظم و ترتیب بهتری^{۱۰} وجود می‌داشت. آلبرت ساکسونی استدلال‌هایی را که به نفع این فرضیه مطرح شده بودند که زمین هر روز به دور محور خود می‌چرخد چون ناکافی می‌دانست کنار گذاشت؛ اما نیکولاس او را، که این فرضیه را به تفصیل مورد بحث قرار داد، اقبال مناسب‌تری به آن نشان داد، هرچند در نهایت ترجیح داد که از قبول آن سرباززند.

نیکولاس در رساله خود، درباره آسمان و زمین، قبل از هر چیز بر این اعتقاد بود که مشاهده مستقیم نمی‌تواند برهانی بر این به دست دهد که آسمان یا «فلک اقصی»^{۱۱} هر روز یک دور می‌زند درحالی‌که زمین سر جای خود باقی است؛ زیرا اگر این زمین و نه

1. analytic geometry

3. applied mathematics

5. *Timaueus*7. *Du ciel et du monde*

9. Francis of Meyronnes

2. numerical equivalents

4. *De uniformitate et difformitate intensionum*

6. 56a.

8. 62d., p. 280.

10. better arrangement (*melior dispositio*)

11. firmament (گنبد مینا)

آسمان باشد که دور می‌زند، پدیدارها دقیقاً همان که هستند خواهند ماند. به این دلیل و به دلایل دیگر، «نتیجه می‌گیریم که نمی‌توان از راه تجربه نشان داد که آسمان دارای حرکتی روزانه است و زمین چنین حرکتی ندارد».^۱ می‌توان به همه استدلال‌های دیگری هم که در مخالفت با چرخش روزانه زمین آورده شده‌اند پاسخ داد. به طور مثال، از این حقیقت که اجزاء زمین در حرکتی رو به پایین میل به «مکان طبیعی» خود دارند این نتیجه به بار نمی‌آید که زمین همچون یک کل نمی‌تواند حرکت دورانی داشته باشد: نمی‌توان ثابت کرد که جسم همچون یک کل احتمالاً حرکت ساده‌ای ندارد و حال آن‌که اجزاء آن حرکات دیگری دارند.^۲ همین‌طور، حتی اگر آسمان حرکت دورانی داشته باشد، ضرورتاً این نتیجه به بار نمی‌آید که زمین بی‌حرکت است. وقتی که «چرخ آسیاب»^۳ می‌چرخد، مرکز آن بی‌حرکت نمی‌ماند، مگر نقطه ریاضی که اصلاً جسم نیست.^۴ در مورد استدلال‌هایی که از «کتاب مقدس»^۵ گرفته شده‌اند، باید به یاد داشت که کتاب مقدس به زبان همگانی سخن می‌گوید و ضرورتی ندارد که فکر کنیم در موارد خاصی بیانی علمی به دست می‌دهد. آدمی حق ندارد از این سخن کتاب مقدس که خورشید در مسیر خود ایستاده است^۶ این نتیجه علمی را بگیرد که آسمان در حرکت است و زمین در حرکت نیست، همچنان که او حق ندارد از عباراتی مثل «خدا پشیمان شد» این نتیجه را بگیرد که خدا عملاً می‌تواند مثل انسان عقیده خود را تغییر دهد.^۷ با توجه به این‌که گاهی گفته یا تلویحاً فهمانده می‌شود که چنین تفسیری از دعاوی مناسب کتاب مقدس را الهی‌دانان فقط وقتی اختراع کردند که فرضیه کپرنیکی به اثبات رسیده بود و دیگر نمی‌شد آن را رد کرد؛ جالب توجه این است که بدانیم بیان روشن چنین دیدگاهی را نیکولاس اورم در قرن چهاردهم به دست داده است.

به‌علاوه، برای اثبات این فرضیه که زمین می‌چرخد می‌توان دلایل قاطعی به دست داد. به‌طور مثال، منطقی است اگر فرض کنیم که جسمی که از جسم دیگری متأثر می‌شود باید خود برای دریافت این تأثیر حرکت کند؛ مثل تکه‌گوشتی که در آتش سرخ می‌شود. بله، زمین حرارت خود را از خورشید می‌گیرد. بنابراین، منطقی است اگر تصور

۱. 140a, p. 273. به ویرایش ا. د. مندوت و ا. ج. دنومی از این اثر ارجاع داده می‌شود.

2. 140d-141a, p. 275.

3. mill-wheel

4. 141b, p. 276.

5. Scriptures

6. Josue, 10, 13.

7. 141d-142a, pp. 276-7.

کنیم که زمین برای آن‌که این تأثیر را بپذیرد حرکت می‌کند.^۱ همین‌طور، اگر کسی مسلم بگیرد که زمین می‌چرخد، بسیار بهتر از فرض مقابل آن می‌تواند «ظواهر را حفظ کند»، زیرا اگر کسی منکر حرکت زمین باشد، برای این‌که داده‌های تجربی را توضیح دهد، باید حرکت‌های بسیار دیگری را مسلم بگیرد.^۲ نیکولاس به این حقیقت توجه دارد که هراکلیتوس پونتیکوس^۳ (هراکلیدس پونتوسی)^۴ فرضیه حرکت زمین را مطرح کرده بود؛ پس، این فرضیه عقیده جدیدی نیست. با وجود این، خود او در نهایت این فرضیه را رد می‌کند، «بدون این‌که در مقابل دلایلی که برای فرضیه مقابل می‌آورند مقاومت بکند، زیرا بدیهی است که آن نتیجه‌گیری‌ها قانع‌کننده نیستند».^۵ به عبارت دیگر، او حاضر نیست عقیده رایج زمانه را به نفع فرضیه‌ای که با قطع و یقین اثبات نشده است رها سازد. نیکولاس ذهن نقادی داشت و مطمئناً طرفدار کورکورانه ارسطو نبود. او دریافت که این مسئله با موضوع «حفظ ظواهر» ارتباط دارد؛ و پرسید که چه فرضیه‌ای داده‌های تجربی را به نحوی صرفه‌جویانه توضیح می‌دهد. بسیار واضح به نظر می‌رسد که او، به‌رغم این‌که در نهایت عقیده رایج را قبول کرد، دریافت که فرضیه گردش روزانه زمین به دور محور خود، بهتر از فرضیه مقابل آن، پاسخگوی کل پیامدهاست. اما درباره آلبرت ساکسونی، که نظریه گردش زمین را به این بهانه که ظواهر را حفظ نمی‌کرد رد کرد، آن سخن را نمی‌توان گفت. به نظر می‌رسد که او، همانند فرانسیس مرونی، گمان می‌کرد که این نظریه بر این دعوی استوار بود که اگر تلقی بر این باشد که زمین در حرکت است، می‌توان همه حرکات اجرام آسمانی را کنار گذاشت؛ همچنین خاطرنشان ساخت که نمی‌توان حرکت‌های سیاره‌ها را بدین‌گونه کنار گذاشت. بوریدان نیز نظریه گردش زمین را رد کرد، هرچند آن را کاملاً با نظر مساعد مورد بحث قرار می‌داد. نیکولاس اورم بود که آشکارا دریافت که این نظریه فقط گردش روزانه ستارگان «ثابت» را کنار می‌گذارد ولی سیاره‌ها را در حرکت می‌داند. برخی از دلایلی که او به نفع این نظریه آورده است دلایل خوبی بودند، اما برخی دیگر چنین نبودند؛ این‌که بگوییم توضیح نیکولاس درباره فرضیه حرکت زمین واضح‌تر و عمیق‌تر از توضیح ستاره‌شناسان عهد رنسانس، مثل پی‌یر دوئم^۶، بود مبالغه‌گویی است. اما بدیهی است که اشخاصی مثل آلبرت ساکسونی و

1. 142b, p. 277.

3. Heraclitus Ponticus

5. 144b, p. 279.

2. 143c-d, p. 278.

4. Heraclides of Pontus

6. Pierre Duhem

نیکولاس اورم را به درستی می‌توان پیشروان فیزیکدانان، ستاره‌شناسان و ریاضیدانان عهد رنسانس نامید. دوئم در این نامگذاری کاملاً بر حق بود.

۴. یکی از مسائلی که در رساله درباره آسمان و زمین بحث می‌شود این است که آیا ممکن است جهان‌های دیگری علاوه بر این جهان وجود داشته باشند. بر طبق نظر نیکولاس، نه ارسطو و نه هیچ‌کس دیگری ثابت نکرده است که خدا نمی‌توانسته جهان‌های متعددی بیافریند. استدلال از وحدت خدا به یک‌بودن جهان کار بیهوده‌ای است: خدا فقط واحد و یگانه نیست، بلکه نامتناهی هم هست، و اگر جهان‌های متعدد وجود داشته باشند، می‌توان گفت که هیچ‌یک از آن‌ها خالی از حضور و قدرت الهی نخواهد بود.^۱ همین‌طور، گفتن این سخن که اگر جهان دیگری وجود می‌داشت، عنصر زمین که در آن جهان وجود دارد به زمین این جهان همچون مکان طبیعی خود جذب می‌شد، ایراد معتبری نیست: مکان طبیعی عنصر زمین آن جهان در خود آن جهان جای دارد و نه در این جهان.^۲ اما نیکولاس این نتیجه را می‌گیرد که هرچند ارسطو یا کس دیگری در اثبات این‌که نمی‌توان جهان‌های دیگری علاوه بر این جهان داشت برهان‌هایی کافی به دست نداده است، هرگز جهان جسمانی دیگری نبوده است، نیست و نخواهد بود.^۳

۵. قبلاً در این فصل اشاره شد که در قرن سیزدهم علاقه‌ای به مطالعات علمی وجود داشت؛ بدین ترتیب، این نتیجه به دست می‌آید که کار علمی قرن بعد را نمی‌توان فقط به همراهی برخی از فیزیکدانان قرن چهاردهم با جنبش اوکامی نسبت داد. البته حقیقت این است که برخی از مواضع فلسفی خود اوکام یا سایر پیروان راه جدید، در فهم روش علمی و جایگاه نظریه‌های فیزیکی اثری چشمگیر داشته‌اند. ترکیب دیدگاه «اسم‌گرا» یا مفهوم‌گرا درباره کلیات با این نظریه که نمی‌توان به یقین از وجود چیزی به وجود چیز دیگر استدلال کرد طبیعتاً به این نتیجه رهنمون می‌شود که نظریه‌های فیزیکی آن‌گونه فرضیه‌های تجربی‌اند که می‌توانند کم‌وبیش محتمل باشند، اما نمی‌توانند با قطع و یقین اثبات شوند. همین‌طور، تأکید برخی از فیلسوفان بر تجربه و مشاهده همچون مبنای ضروری شناخت جهان می‌تواند به خوبی یاریگر این دیدگاه باشد که امکان فرضیه تجربی به بسط تأیید آن، یعنی به توانایی آن در تبیین داده‌های تجربی، وابسته است.

1. 38b-c, p. 243.

2. 38a-b, p. 243.

3. 39b-c, p. 244.

شاید کسی وسوسه شود و بگوید که فلسفه جنبش اسم‌گرایانه می‌توانست به این نتیجه رهنمون شود که نظریه‌های فیزیکی آن‌گونه فرضیه‌های فیزیکی‌اند که مستلزم مقداری «تعیین تکلیف» برای طبیعت و برداشتی پیشینی هستند، اما در محتمل بودن و سودمندی خود به گستره‌ای وابسته‌اند که در آن گستره می‌توانند مورد تأیید قرار گیرند. می‌توان گفت که هر نظریه برپایه داده‌های تجربی ساخته می‌شود، اما خود برداشتی ذهنی برپایه آن داده‌هاست. با وجود این، هدف آن تبیین پدیده‌هاست، و تا آن‌جا مورد تأیید است که بتوان از آن پدیده‌هایی را استنتاج کرد که واقعاً در زندگی معمولی مشاهده می‌شوند یا با تجربه‌ای ساختگی و هدفمند به دست می‌آیند. به علاوه، آن نظریه تبیینی‌ای بهتر است که در تبیین پدیده‌ها با کمترین فرضیه‌ها و پیشفرض‌ها به موفقیت دست یابد و، بنابراین، اصل صرفه‌جویی را بهتر برآورده سازد.

اما این سخن که جنبش جدید فلسفه قرن چهاردهم می‌توانست به چنین نتایجی دست یابد یک چیز است، و این سخن که آن‌ها نتایجی‌اند که در واقع به دست آمده‌اند چیز دیگر. از سویی، به نظر نمی‌رسد که فیلسوفانی مثل اوکام به خود مسائل نظریه و روش علمی علاقه خاصی نشان داده باشند، درحالی‌که، از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که فیزیکدانان بیش از تأکیدورزی بر نظریه و روش به تحقیق و تأملات علمی واقعی علاقه‌مند بوده‌اند. از همه این‌ها گذشته، این تنها چیزی است که می‌توان انتظار داشت. تأمل در روش و نظریه علمی نمی‌تواند به درجه بالایی از تحول دست یابد، مگر این‌که علم فیزیک تا حد چشمگیری پیشرفت کرده و به مرحله‌ای رسیده باشد که موجب و سبب تأمل در روش به کاررفته و پیشفرض‌های نظری آن شود. مطمئناً در تفکر فیزیکدانان قرن چهاردهم عناصری از نظریه علمی را می‌بینیم که محتمل است در پی تحولات فلسفی عصر آنان مطرح شده باشد. به طور مثال، نیکولاس اورم آشکارا کارکرد هر فرضیه مربوط به گردش جهان را در «حفظ کردن ظواهر» یا تبیین داده‌های مشاهده‌پذیر می‌دید و فرضیه‌ای که بهتر اصل صرفه‌جویی را برآورده می‌ساخت آشکارا فرضیه‌ای ترجیح‌پذیر تلقی می‌کرد. اما فیزیکدانان قرن چهاردهم آن نوع تمایزی را که به نظر می‌رسد فلسفه جنبش اوکامی تسهیل می‌بخشید به نحوی بسیار واضح بین فلسفه و علوم فیزیکی مطرح نکردند. همان‌طور که دیدیم، پذیرش جنبش اوکامی در فلسفه، به وسیله برخی از فیزیکدانان، هیچ‌گاه در آن حدی نبود که گاهی تصور می‌شود. به علاوه، استفاده از اصل صرفه‌جویی، به طور مثال، در تأملات فیزیکی نیکولاس اورم قبلاً در

قرن سیزدهم شناخته شده بود. مثلاً، رابرت گروس‌تست کاملاً قبول داشت که فرضیه صرفه‌جویانه‌تر را باید بر فرضیه‌ای که صرفه‌جویی کمتری دارد ترجیح داد. او همین طور قبول داشت که درباره توضیح فیزیک نجومی برپایه ریاضی چیز خاصی وجود دارد: این‌که همانند مابعدالطبیعه شناخت علت‌ها را به دست نمی‌دهد. بنابراین، در انتساب تأثیر منحصر به فرد نظریه‌های جنش اوکامی در علم قرن چهاردهم که از لحاظ نظری شاید نتیجه آن جنش باشد باید دقت به خرج داد. این تصور که هر نظریه علمی مستلزم برداشت ذهنی و پیشینی است نمی‌تواند جز در حال و هوای عقلانی مابعد کانتی سربرآورد؛ و حتی این تصور که نظریه‌های فیزیکی با «حفظ کردن ظواهر» مرتبطند به نظر نمی‌رسد که توجه خاص اسم‌گرایان قرن چهاردهم را به خود جلب کرده باشد یا آنان به نحو خاصی آن را بسط داده باشند.

با وجود این، صحت دارد که می‌توان درباره پیدایش جهان در قرن چهاردهم به دیدگاه جدیدی دست یافت و این امر با قبول نظریه نیروی محرک در تبیین حرکت میسر شد. همان‌طور که دیدیم، طبق این نظریه، دینامیک سماوی براساس اصل واحدی همانند دینامیک زمینی تبیین شده است. همان‌طور که هر سنگ پس از این‌که از دست پرتاب‌کننده‌اش رها می‌شود به حرکت خود ادامه می‌دهد، چون نیروی محرک معینی بر آن وارد شده است، همان‌گونه نیز اجرام سماوی به سبب نیروی محرکی که در اصل خدا بر آن‌ها وارد کرده است به حرکت خود ادامه می‌دهند. بنابر این دیدگاه، نخستین محرک، یعنی خدا، بیشتر علت فاعلی است تا علت غایی. مقصود من از این سخن این نیست که بگویم اشخاصی مثل نیکولاس اورم و آلبرت ساکسونی منکر این بودند که خدا همان‌طور که علت فاعلی است علت غایی هم هست: مقصود من بیشتر این است که نظریه نیروی محرک مورد قبول آنان راه را باز کرد تا از تأکید بر این نظریه ارسطویی که خدا را علت غایی حرکات اجرام سماوی می‌دانستند دست بردارند و بر این نظریه تأکید بورزند که خدا در هنگام خلقت نیروی محرک خاصی را وارد کرد که به سبب آن، این اجرام، بدون مواجهه با مقاومتی، به حرکت خود ادامه می‌دهند. می‌توان به آسانی این دیدگاه را مطرح کرد که جهان یک نظام مکانیکی یا شبه‌مکانیکی است. گویی خدا این ماشین را آن‌گاه که آفرید به کار انداخته است و این ماشین پس از آن خود به خود، بدون «مداخله» بیشتر خدا، جز برای ابقا و توافق خدا با آن، به کار خود ادامه می‌دهد. اگر این عقیده بسط یابد، به نظر می‌رسد که نقش خدا نقش فرضیه‌ای برای تبیین منشأ حرکت

جهان باشد. طبیعی است اگر بگوییم که در علوم فیزیکی باید علت‌های فاعلی را جانشین علت‌های غایی کرد، همان‌طور که، مثلاً، دکارت بر آن تأکید می‌ورزید. باید تکرار کرد که سعی ندارم مسئولیت همه نظریه‌های مذکور را به گردن فیزیکدانان قرن چهاردهم بیندازم. آنان با مسئله حرکت، همچون مسئله‌ای جزئی، سروکار داشتند و در پی این نبودند که از آن به نتیجه‌گیری‌های وسیع‌تری دست یابند. آنان مطمئناً «خداشناسان طبیعی»^۱ نبودند. با وجود این، می‌توان قبول نظریه نیروی محرک را گامی به سوی استنباط جدیدی از جهان مادی به‌شمار آورد. بهتر است بگوییم که قبول این نظریه گامی در جهت پیشرفت علوم فیزیکی غیر از مابعدالطبیعه بود. قبول آن رشد این تصور را آسان ساخت که جهان مادی را می‌توان نظامی از اجسام در حال حرکتی دید که در آن، نیروی محرک یا انرژی از جسمی به جسم دیگر انتقال می‌یابد، حال آن‌که مقدار انرژی تغییری نمی‌یابد. اما این سخن که جهان را می‌توان از زاویه‌ای که فیزیکدان می‌بیند دید یک سخن است و این‌که فیزیکدان، در مقام فیزیکدانی خود، می‌تواند از کل جهان تبیین کاملی به دست دهد سخن دیگری است. وقتی که دکارت بعداً اصرار می‌ورزید که دانشمند فیزیک یا ستاره‌شناس باید علت‌های غایی را کنار بگذارد، نمی‌گفت (و فکر نمی‌کرد) که علت‌های غایی در فلسفه از جایگاهی برخوردار نیست. فیلسوف - فیزیکدان قرن چهاردهم مطمئناً چنین سخنی را بر زبان نمی‌آورد. قابل تصور است که تأمل در نظریه‌های علمی می‌توانست به آن‌ها کمک کند که میان جهان فیزیکدان و جهان فیلسوف تمایزی واضح‌تر از آنچه عملاً ممکن بود بگذارند؛ اما، در واقع، این تصور که بین علم و فلسفه تمایزی قاطع وجود دارد تصویری بود که بسیار دیرتر به رشد و بالندگی رسید. قبل از این‌که این تصور بتواند بسط یابد باید خود علم به پیشرفت‌های پربارتر و کامل‌تری رسیده باشد. آغازه‌های علم تجربی در اروپای مسیحی را در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم می‌بینیم، اما فقط آغازه‌ها را می‌بینیم. با این حال، این نکته هم مورد قبول است که پایه‌های علم جدید در دوره قرون وسطا پی‌ریزی شده‌اند. و باز این هم مورد قبول است که پیشرفت علم تجربی به‌هیچ‌وجه در اصل با کلام مسیحی، که در قرون وسطا زمینه ذهنی علم تجربی را فراهم آورد، مغایرت نداشت؛ زیرا اگر جهان اثر خداست، بدیهی است که مطالعه آن مشروع و ارزشمند است.

فصل یازدهم

مارسیلیوس پادوایی

کلیسا و دولت، نظریه و عمل – حیات مارسیلیوس – مخالفت با دعاوی پاپ – ماهیت دولت و قانون – قوه مقتنه و قوه مجریه – حق نظارت مذهبی – مارسیلیوس و «ابن رشد گرایی» – نفوذ مدافع صلح

۱. تصویر سیاسی متعارفی که از قرون وسطا به دست داده شده است تصویر دو شمشیر کلیسا و امپراتور است که در اصل دو قدرت مستقل به شمار می‌رفتند. به عبارت دیگر، نظریه متداول قرون وسطا، آن‌طور که قدیس توماس مطرح کرده است، این بود که کلیسا و دولت دو جامعه جدا از یکدیگرند؛ کلیسا با «سعادت»^۱ فراطبیعی آدمی و رسیدن به هدف نهایی‌اش، و دولت با سعادت اینجهانی آدمی سروکار دارد. چون آدمی جز یک هدف نهایی، یعنی هدف فراطبیعی [غایت دیگری] ندارد، کلیسا باید از حیث ارزش و شرافت از دولت برتر باشد؛ اما آن بدین معنا نیست که کلیسا دولت مجللی است که حق دارد در امور اینجهانی دولت‌های معین نظارت مستقیم داشته باشد، زیرا، از سویی، کلیسا یک دولت نیست و، از سویی دیگر، دولت و کلیسا هر یک برای خود جامعه «کاملی» است.^۲ هرگونه اقتدار انسان بر انسان نهایتاً از خدا ناشی می‌شود؛ اما خدا هم خواهان وجود کلیسا است و هم خواهان وجود دولت. دولت‌ها قبل از کلیسا وجود

۱. well-being

۲. جامعه «کامل» جامعه‌ای است که قائم به خود است و به تنهایی همه ابزار لازم را برای رسیدن به غایت خود دارد.

داشتند، و تأسیس کلیسا به وسیله مسیح دولت را منسوخ ساخت یا دولت را در اداره امور خود تابع کلیسا قرار نداد.

چنین دیدگاهی درباره کلیسا و دولت، بخش جدایی ناپذیر ساختار فلسفی هماهنگی است که در قرن سیزدهم به دست آمد و مخصوصاً با نام قدیس توماس آکوئینی در ارتباط بود. اما کاملاً بدیهی است که، در عمل، هماهنگی بین دو قدرت اساساً ناپایدار است، و در واقع منازعات بین پاپ و امپراتور، یعنی بین کلیسا و دولت، در صحنه تاریخ قرون وسطا هراس انگیز بود. امپراتوران بیزانسی^۱ به ندرت کوشیده بودند که در مسائل صرفاً «اجتهادی»^۲ دخالت کنند و آن‌ها را در سمت و سوی مقاصد خودشان قرار دهند؛ امپراتوران غرب نکوشیدند نقش تعلیمی کلیسا را تصاحب کنند، اما غالباً در مسائل مربوط به «حق نظارت»^۳، مراسم «انتصاب»^۴، و از این قبیل، با نظام پاپی به مخالفت برمی‌خاستند، و می‌بینیم که گاه یکی، و گاه دیگری، بر وفق حوادث و مطابق با قدرت و توان شخصی رهبران هر دو طرف، و علاقه شخصی آنان به پیشبرد و تداوم دعاوی عملی، در این زمینه پیشروی یا عقب‌نشینی می‌کردند. اما در این‌جا با برخوردهای گریزناپذیر و مشاجرات عملی بین پاپ‌ها و امپراتوران یا پادشاهان سروکار نداریم؛ ما فقط با موضوعات وسیع‌تری سروکار داریم که این مشاجرات عملی، تا حدودی، نشانه‌های آن‌هایند. (دلیل این‌که می‌گوییم «تا حدودی» این است که در حیات واقعی تاریخی قرون وسطا مشاجرات بین کلیسا و دولت عملاً گریزناپذیر بود، حتی آن‌گاه که درباره روابط این دو قدرت اساساً هیچ‌گونه نظریه ناسازگاری در جریان نبود.) این‌که کسی این موضوعات وسیع را «نظری» یا «عملی» بنامد بیشتر به دیدگاهش وابسته است؛ مقصودم این است که این مسئله وابسته به این است که آیا آدمی نظریه سیاسی را فقط تأملی عقیدتی درباره تحولات ملموس تاریخی تلقی می‌کند یا نه. اما فکر نمی‌کنم که بتوان به این سؤال پاسخ ساده‌ای داد. این سخن که نظریه همواره فقط انعکاس ضعیف عمل است، و هیچ تأثیری در عمل ندارد، گزافه‌گویی است؛ و این سخن هم که نظریه سیاسی هرگز انعکاس عمل واقعی نیست گزافه‌گویی است. نظریه سیاسی هم انعکاس عمل است و هم در عمل تأثیر دارد، و این‌که آیا باید بر عنصر کنشگر یا کنش‌پذیر تأکید داشت فقط با بررسی منصفانه موضوع مورد بحث معلوم می‌شود. نمی‌توان به حق به نحو

1. Byzantine
3. jurisdiction

2. doctrinal
4. investiture

پیشینی تصریح کرد که نظریه‌ای سیاسی همانند نظریه سیاسی مارسیلیوس پادوایی چیزی بیش از انعکاس ضعیف تغییرات اقتصادی و سیاسی در حیات عینی اواخر قرون وسطا بود، حال آن‌که این نظریه بر استقلال و حاکمیت دولت تأکید داشت و در نقطه مقابل توجیه نظری گرایش ژیل ژمی به پاپ بونیفاس هشتم قرار داشت. آدمی مجاز نیست این را هم به نحو پیشینی تصریح کند که نظریه‌هایی مثل نظریه مارسیلیوس پادوایی عامل و مسبب اصلی اختلال عملی تعادل موزون بین آن دو قدرت بود - البته تا جایی که اساساً در حوزه عمل تعادل موزونی وجود داشت - و عامل و مسبب اصلی سر برآوردن موجودات عاقلی است که به طور ناگهانی به ظهور رسیدند و چنان ادعاهایی داشتند که با ادعای خودمختاری کامل برابری می‌کرد. اگر کسی به نحو پیشینی مدعی هر یک از این مواضع باشد، مدعی نظریه‌ای است که خود آن نیازمند توجیه است، و تنها توجیهی که احتمالاً می‌توان به دست داد باید به صورت بررسی داده‌های واقعی تاریخی باشد. به اعتقاد من، هر دو نظریه عناصری از حقیقت دارند؛ اما در یک تاریخ فلسفه نمی‌توان این مسئله را به شایستگی مورد بحث قرار داد که نظریه سیاسی مفروضی تا کجا «پدیدار فرعی عقیدتی»^۱ تغییرهای واقعی تاریخی است یا تا کجا این نظریه سیاسی در تأثیر فعال خود بر روند تاریخ نقش داشته است. پس، در آنچه می‌آید می‌خواهم خطوط کلی عقاید مارسیلیوس پادوایی را، بدون این‌که خود را به عقیده قاطعی درباره تأثیر واقعی این نظریه‌ها یا عدم تأثیر آن‌ها متعهد بدانم، مطرح کنم. تصور می‌کنم کار درستی نباشد که آدمی برحسب نظریه‌ای عمومی از پیش به عقیده قاطعی دست یابد؛ و در یک اثر عمومی نمی‌توان نمونه‌ای واقعی را با تفصیل زیاد مورد بحث قرار داد. بنابراین، اگر عقاید مارسیلیوس پادوایی را تا حدودی «به نحو خلاصه» توضیح دهم، این را نباید بدان معنا گرفت که تأثیر اوضاع و احوال واقعی تاریخی را در شکل‌گیری این عقاید نادیده می‌گیرم. و نباید مطالب جزئی درباره تأثیر اوضاع و احوال تاریخی بر اندیشه مارسیلیوس را به این معنا گرفت که با نظریه مارکسیستی درباره ماهیت نظریه سیاسی موافقم. به طور کلی، به اصول پیشینی تفسیر که باید حقایق تاریخی با آن‌ها سازگار درآیند باور ندارم؛ و این باور همان‌طور که در مورد نظریه‌های مارکسیستی جاری است در مورد نظریه‌های ضد مارکسیستی هم جاری است.

۲. سال تولد مارسیلیوس پادوایی نامعلوم است. به نظر می‌رسد که او خود را وقف

مطالعه طب کرده باشد؛ اما در هر حال او به پاریس رفت و در آنجا، از سپتامبر سال ۱۳۱۲ تا می سال ۱۳۱۳، رئیس دانشگاه بود. به هیچ وجه معلوم نیست که در ادامه چه رویدادهایی رخ داده‌اند. به نظر می‌رسد که او به ایتالیا برگشت و از سال ۱۳۱۳ تا پایان سال ۱۳۱۵ با پتروس آبانویی^۱ به مطالعه «فلسفه طبیعی» پرداخت. بنابراین، امکان دارد که او از آوینیون دیدن کرده باشد، و براساس فرمان‌های پاپ در سال‌های ۱۳۱۶ و ۱۳۱۸ ظاهراً به او در پادوا موقوفاتی داده شد. او در پاریس، همراه با دوست خود، یوهانس اهل جاندونو^۲، روی کتاب مدافع صلح^۳ کار کرد، و این کتاب در ۲۴ ژوئن سال ۱۳۲۴ به پایان رسید. البته دشمنی‌اش با «پاپ‌سالاری»^۴ و «روحانیان»^۵ می‌بایست در زمانی بسیار پیشتر شروع شده باشد؛ اما در هر حال، این کتاب محکوم شد، و در سال ۱۳۲۶ مارسیلیوس پادوایی و یوهانس اهل جاندونو از پاریس گریختند و در نورمبرگ به لودویگ باواریایی پناهنده شدند. مارسیلیوس تا ایتالیا ملازم او بود و در ژانویه سال ۱۳۲۷، همراه با ملازمان او، وارد رُم شد. در فرمان پاپ به تاریخ سوم آوریل سال ۱۳۲۷، مارسیلیوس و یوهانس با عنوان «فرزندان تباهی»^۶ و «میوه‌های لعن»^۷ محکوم شدند. حضور مارسیلیوس در دربار لودویگ مانع از این بود که تلاش‌های لودویگ برای مصالحه، ابتدا با یوهانس بیست‌ودوم، و سپس با بندیکت دوازدهم، به موفقیت برسد؛ اما لودویگ به نویسنده مدافع صلح اعتقاد زیادی داشت. فرقه فرانسیزی در این اعتقاد سهیم نبود، و او کام در کتاب خود، گفت‌وگو، این اثر را مورد نقد و ارزیابی قرار داد، نقدی که به تألیف کتاب مدافع صغیر انجامید. مارسیلیوس کتاب الزامات حقوقی در مورد ازدواج^۸ را نیز منتشر ساخت، کتابی که تدوین شد تا امپراتور را در مشکل عملی مربوط به ازدواج طرح‌ریزی شده پسرش کمک کند. مارسیلیوس بر این اعتقاد بود که امپراتور نمی‌توانست به اختیار خود ازدواج تحقق‌یافته‌ای را بر هم بزند و نیز از سد خویشاوندی‌هایی یابد. این دو کتاب در حدود سال‌های ۱۳۴۱-۱۳۴۲ تألیف شدند. در خطابه کلمنت ششم، به تاریخ دهم آوریل سال ۱۳۴۳، تأکید شده است که «رؤسای بدعتگذار»^۹، یعنی

1. Peter of Abano

2. John of Jandun

3. *Defensor pacis*

4. papacy

5. clericals

6. sons of perdition

7. fruits of malediction

8. *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*

9. heresiarchs

مارسیلیوس پادوایی و یوهانس اهل جاندونو، هر دو مرده‌اند؛ اما تاریخ دقیق مرگ مارسیلیوس نامعلوم است (یوهانس اهل جاندونو بسیار پیش از مارسیلیوس از دنیا رفت).

۳. ژرژ دو لاگارد^۱، در کتاب خود دربارهٔ مارسیلیوس پادوایی، کلید ذهنیت او را نه در شوق به اصلاح دینی، نه در شوق به مردم‌سالاری، بلکه در عشق پرشور به اندیشهٔ بسط دولت غیردینی یا، به تعبیر سلبی، در بیزاری از مداخلهٔ مذهبی در امور دولت، یعنی در بیزاری از آموزه‌های مربوط به برتری پاپ یا حق نظارت مستقیم دینی دید. تصور می‌کنم که این امر کاملاً درست باشد. مارسیلیوس، که گرفتار علاقهٔ پرشور به دولت خودمختار بود، اندیشه‌ای که بارها با ارجاع به ارسطو به دفاع از آن پرداخت، در صدد اثبات این نکته بود که دعاوی پاپ و حق نظارت دینی موجود در «قانون کلیسا»^۲ تصور درست از دولت را تحریف می‌کند و هیچ شالوده‌ای در نوشته‌های مقدس ندارد. بررسی او از ماهیت کلیسا و دولت و روابط متقابل آن‌ها باعث شد که او در مورد سلسله‌مراتب قدرت‌ها نظریهٔ خود را تغییر دهد: دولت کاملاً خودمختار و برتر است.

اما مارسیلیوس صرفاً در پی نظریه‌ای انتزاعی نبود. به نظر می‌رسد که او زمانی این امکان را برای خود فراهم ساخت که بنا به دعوت‌نامه‌های دوک^۳ ورونا^۴، کان گراند دِلا اسکالا^۵، و مائثو ویسکونتی میلانی^۶، خود را از حوزه‌های بی‌سروصدای علمی رها کند. در هر حال، او از گروه گیلین^۷ طرفداری کرد، و دریافت که سیاست‌بازی‌ها و ادعاهای پاپ مسبب جنگ‌ها و مصیبت‌های شمال ایتالیا است. او این اتهام‌ها را متوجه پاپ‌هایی می‌داند که با تکفیرها و محکومیت‌های خود مانع صلح شده‌اند، و مسئولیت جنگ‌ها، مرگ‌ومیر فجیع هزاران تن از مؤمنان، نفرت و جدال، فساد و جرایم اخلاقی، شهرهای ویران و مردمان آوارهٔ کوه و بیابان، کلیساهای خالی از کشیش، و کل مجموعهٔ شروری که همهٔ «دولت-شهرها»^۸ی ایتالیا را تحت تأثیر قرار داده‌اند، بر عهدهٔ آن‌ها می‌گذارد.^۹ بی‌تردید، او در این باره مبالغه کرده است؛ اما مایلیم بگوییم که مارسیلیوس فقط

1. Georges de lagarde, *Naissance de l'esprit laïque; Cahier II. Marsile de padoue*.

2. the Canon Law

۳. duke، بزرگ‌ترین لقب موروثی اعیان انگلیسی بعد از لقب شاهزادگان. - م.

4. Verona

5. Can Grande della Scala

6. Matteo Visconti of Milan

۷. Ghibelline، پشتیبان امپراتور مقدس روم در دوران ضعف پاپ در قرن چهاردهم. - م.

8. City-State

9. *Def. Pacis*, 2, 26, 19.

به صورت انتزاعی نظریه‌پردازی نکرد؛ او از اوضاع و احوال واقعی تاریخی شروع کرد، و تفسیرش از این اوضاع و احوال واقعی در نظریهٔ سیاسی او بازتاب یافت. همین‌طور، می‌بینم که در برداشتش از دولت، همان‌طور که باید، صورت آرمانی جمهوری شمال ایتالیای عصر او انعکاس یافته است، همان‌طور که نظریه‌های سیاسی افلاطونی و ارسطویی، کم‌وبیش، آرمان‌گرایی دولت - شهرهای یونانی بودند. آرمان امپراتوری، که در اندیشهٔ سیاسی دانته بسیار برجسته است، در اندیشهٔ مارسیلیوس تأثیری واقعی نداشت.

بنابراین، وقتی که مارسیلیوس در نخستین خطابه^۱ مدافع صلح ماهیت دولت را مورد بحث قرار می‌دهد و به تعالیم ارسطو نزدیک می‌شود، باید به یاد داشت که اندیشهٔ او در حوزهٔ صرف انتزاعی پیش نمی‌رود، بلکه اندیشهٔ او بازتاب تفسیرش از دولت - شهر ایتالیایی و اشتیاق به آن است. شاید هم منشأ فقرات انتزاعی‌تر و بخش‌های ارسطویی‌تر همانا نفوذ همکارش یعنی یوهانس اهل جاندونو باشد. همین‌طور، وقتی که او در دومین خطابه این بحث را مطرح می‌کند که آیا ادعاهای پاپ و حق نظارت مستقیم دینی که مطلوب قانون کلیساست مبنایی در کتاب مقدس دارند یا نه، باید به یاد داشت که هیچ مدرک واقعی در دست نیست دال بر این که او هرگز به مطالعهٔ «قانون مدنی»^۲ پرداخته باشد و شناخت او از قانون کلیسا و بیانیه‌های پاپ، به‌رغم آنچه برخی از نویسندگان بیان کرده‌اند، بیش از شناخت او از «مجموعهٔ آثار»^۳ ایزیدور دروغین^۴ و فرمان‌های پاپ بونیفاس هشتم، کلمنت پنجم، و یوهانس بیست‌ودوم باشد. شاید او با «فتاوی گراتیانوس»^۵ آشنا بوده باشد؛ اما فقراتی که به عنوان سند شناخت وی از گراتیانوس آورده می‌شوند آن‌قدر مبهم‌اند که نمی‌توانند برهان بر وجود چنین «شناختی» باشند. وقتی که مارسیلیوس به شدت بر ادعاهای پاپ اعتراض کرد، در وهلهٔ نخست، در ذهن خود برتری پاپ را بدان‌گونه در نظر داشت که بونیفاس هشتم و کسانی که در دیدگاه او سهیم بودند می‌اندیشیدند. البته، این سخن بدان معنا نیست که حملهٔ عام مارسیلیوس متوجه کلیسا و ادعاهای آن نبود، اما این نکته را هم باید به یاد داشت که ریشه‌های این حمله در دشمنی او با دعاوی خاص کشیش‌های بخصوصی بود. هرگاه کسی خلاصهٔ

1. *Dictio*3. *Collection of Canons*5. *the Decree of Gratian*2. *Civil Law*4. *pseudo-Isidore*

موضع مارسیلیوس را در سومین و آخرین خطابه می‌خواند، باید هم آن اوضاع و احوال تاریخی‌ای را به یاد داشته باشد که موجب اظهارات نظری او شدند و در اظهارات نظری او منعکس شدند و هم آن نظریه انتزاعی را به خاطر آورد که، هرچند از نظر تاریخی مشروط بود، در القای ذهنیت و نگرش عمومی معینی تأثیر خود را داشت.

۴. نخستین خطابه با نقل قولی از کاسیودوروس^۱ در تمجید از صلح آغاز می‌شود. نقل قول‌هایی از نویسندگان باستان و کتاب مقدس شاید نخستین نشانه اقتباس و باستان‌گرایی باشند؛ اما مارسیلیوس، بلافاصله پس از اظهار این‌که ارسطو تقریباً همه علت‌های نزاع را در دولت شرح داده است، می‌گوید علت دیگری وجود دارد که نه ارسطو و نه هیچ‌یک از معاصران یا پیشینیان آن را ندیده‌اند یا نتوانسته‌اند ببینند.^۲ همین منشأ پنهان و دلیل خاص سبب شد تا مارسیلیوس دست به نوشتن ببرد؛ و بدین ترتیب، وجود واقعی این کتاب، به‌رغم این‌که از نویسندگان پیشین اقتباس‌هایی داشت، بی‌درنگ حساسیت ایجاد کرد.

توضیح ماهیت دولت همچون جامعه‌ای کامل و مستقل که برای زندگی کردن به وجود می‌آید اما برای خوب زندگی کردن وجود دارد،^۳ و توضیح «اجزاء» دولت،^۴ بر دیدگاه ارسطو متکی است؛ اما مارسیلیوس در مورد «جزء» یا طبقه کشیشان توضیحی می‌افزاید.^۵ جامعه کشیشان جزئی از دولت است، و هرچند وحی مسیحی خطای در تعلیم را تصحیح کرده و از حقیقت آموزنده شناختی به دست داده است، با وجود این جامعه کشیشان جزئی از دولت به حساب می‌آید. بدین ترتیب مارسیلیوس، در مدافع صلح، آشکارا «اراستوس‌گرایی»^۶ بنیادین خود را پیش می‌کشد.

با چشمپوشی از توضیح مواردی که در آن‌ها خدا حاکم را مستقیماً تعیین می‌کند، می‌توان انواع مختلف حکومت را به دو نوع اصلی تقسیم کرد: حکومتی که با موافقت شهروندان به وجود می‌آید و حکومتی که در مقابل اراده شهروندان قرار دارد.^۷ حکومت نوع دوم حکومت استبدادی است. حکومت نوع نخست ضرورتی ندارد که وابسته به

1. Cassiodorus

2. 1, 3.

3. 1, 4.

4. 1, 5.

5. 1, 5-6.

6. Erastianism، پیروی از عقیده اراستوس (۱۵۲۴-۱۵۸۳) مبتنی بر ریاست دولت بر کلیسا و امور دینی و طرفداری از دخالت دولت در دین است. - م.

7. 1, 9, 5.

انتخابات باشد؛ اما حکومتی که به انتخابات وابسته است از حکومتی که به انتخابات وابسته نیست برتر است.^۱ حکومت «غیرموروثی»^۲ شاید بهترین نوع حکومت انتخاباتی باشد، اما این نتیجه را نمی‌توان گرفت که این نوع حکومت در مورد همه دولت‌ها مناسب‌ترین است.

نظر مارسیلیوس درباره قانون، که در مدافع صلح بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد، با نگرش اندیشمندان قرن سیزدهم مثل قدیس توماس فرق دارد. در وهله نخست، منشأ قانون، نه در کارکرد مثبت دولت، بلکه در نیاز به جلوگیری از مشاجره‌ها و منازعه‌ها است.^۳ قانون مصوب همچنین برای ممانعت از خباثت قضات و داوران امری ضروری است.^۴ در واقع، مارسیلیوس چندین تعریف از قانون به دست می‌دهد. به طور مثال، قانون عبارت از شناخت یا نظریا حکم کلی درباره چیزهایی است که برای حیات دولت عادلانه و سودمندند.^۵ اما شناخت این امور، در واقع، فراهم‌آورنده قانون نیست، مگر این‌که حکم الزام‌آوری افزوده شود که به هدف رعایت آن‌ها مربوط باشد. برای این‌که «قانون کامل»ی وجود داشته باشد باید از چیزی که عادلانه و سودمند است و از چیزی که غیرعادلانه و زیان‌آور است شناخت حاصل شود، اما صرف بیان چنین شناختی قانون به معنای درست آن نیست، مگر این‌که بیان آن همچون حکمی باشد که با ضمانت‌های اجرایی تقویت شود.^۶ بنابراین، قانون حکم دستوری و الزام‌آوری است که به یاری آن دسته از ضمانت‌های اجرایی که در این جهان اجراپذیرند تقویت شود.^۷

از بیان این مطلب ظاهراً این نتیجه حاصل می‌شود که قانون با چیزی که به طور عینی عادلانه و سودمند است، یعنی با چیزی که خودبه‌خود عادلانه و سودمند است و از نظر منطقی بر هر قانون مشخصی مقدم است، سروکار دارد، و [بدین ترتیب] مارسیلیوس تلویحاً قول به قانون طبیعی را می‌پذیرد. کار او تا حد معینی بر همین امر مبتنی است. او، در دومین خطابه^۸، دو معنای قانون طبیعی را از یکدیگر متمایز می‌سازد. نخست این‌که قانون طبیعی ممکن است به معنای آن دسته از مصوبات «قانونگذار»^۹ باشد که همه مردم عملاً در مورد حقانیت و الزام‌آوردن آن اتفاق نظر دارند، مانند این‌که باید به

1. 1, 9, 7.

2. nonhereditary

3. 1, 5, 7.

4. 1, 11.

5. 1, 10, 3.

6. 1, 10, 5.

7. 2, 8, 5.

8. 12, 7.8.

9. legislator

والدین احترام گذارد. این مصوبات به عَرَف انسانی وابسته‌اند، اما تا زمانی که همه ملت‌ها آن‌ها را تصویب می‌کنند قوانین طبیعی نامیده می‌شوند. دوم این‌که «مردمانی وجود دارند که حکم قاعده درست را در مورد افعال بشری «قانون طبیعی» می‌نامند، و این معنا از قانون طبیعی را مضمون قانون الهی می‌دانند». به اعتقاد مارسیلیوس، این دو معنا از قانون طبیعی معنای واحدی نیستند؛ این اصطلاح دوپهلوی به کار رفته است. در مورد نخست، قانون طبیعی دال بر قوانینی است که همه ملت‌ها آن‌ها را تصویب می‌کنند و عملاً مسلم گرفته می‌شوند، یعنی حقانیت آن‌ها مورد قبول همه است؛ در مورد دوم، قانون طبیعی به معنای احکام قاعده درست است، و عبارت از احکامی است که مورد قبول همگان واقع نشده است. از این گفته این نتیجه به دست می‌آید که «قانونی بودن برخی چیزها مطابق با قانون بشری است و نه مطابق با قانون الهی، و برعکس».^۱ مارسیلیوس اضافه می‌کند که هرگاه که قانون الهی و قانون بشری در تعارض با هم باشند، قانونی بودن و قانونی نبودن را باید براساس قانون الهی تفسیر کرد و نه براساس قانون بشری. به عبارت دیگر، او اصلاً منکر وجود قانون طبیعی به آن معنایی که قدیس توماس در نظر داشت نبود، اما به این مفهوم توجه اندکی داشت. فلسفه او درباره قانون بیانگر مرحله‌ای انتقالی برای ردّ قانون طبیعی مورد نظر قدیس توماس بود.

این حقیقت قبلاً ذکر شد که مارسیلیوس مایل نبود کلمه «قانون» را به معنای دقیق آن در مورد حکمی به کار برد که با تضمین‌های اجراپذیر در این جهان تقویت نمی‌شوند، و این نکته بیانگر دگرگونی تأکید و تغییر در دید است. به همین دلیل است که او قبول نداشت که قانون مسیح قانون انجیل^۲ به تعبیر درست قانون باشد: قانون مسیح بیشتر آموزه‌ای نظری یا عملی، یا هر دو است.^۳ او در کتاب مدافع صغیر^۴ هم به همین نحو سخن می‌گوید. آن قانون الهی که با توصیه‌های یک دکتر مورد مقایسه قرار می‌گیرد، قانون به معنای درست آن نیست. چون مارسیلیوس صریحاً می‌گوید که قانون طبیعی به آن معنایی که در فلسفه توماسی آمده است باید مضمون قانون الهی به حساب آید، در مورد قانون طبیعی هم نمی‌توان گفت که قانون طبیعی قانون به آن معنایی است که قانون دولت است. بدین ترتیب، مارسیلیوس، هرچند برداشت توماسی از قانون طبیعی را تمام و کمال انکار نمی‌کند، می‌گوید که قانون دولت معیار قانون است، و آموزه او به این

1. 2, 12, 9.

2. *Evangelica Lex*

3. 2, 9, 3.

4. 1, 4.

نتیجه‌گیری می‌انجامد که قانون دولت قانونی خودمختار و برتر است. چون مارسیلیوس کلیسا را تابع دولت قرار می‌داد، به نظر می‌رسد که او به این عقیده گرایش داشت که این فقط دولت است که می‌تواند در این مورد داوری کند که آیا قانون خاصی با قانون الهی سازگار است و کاربرد آن می‌تواند بود یا نه؛ اما، از سوی دیگر، چون او اسم قانون را به معنای درست آن در مورد قانون سازنده دولت حفظ کرد و آن را در مورد قانون الهی و قانون طبیعی به معنای توماسی کنار گذاشت، باز هم می‌توان گفت که او در اندیشه خود به تفکیک بین قانون و اخلاق تمایل داشت.

۵. آیا قانون به معنای درست قانون بشری همان قانون دولت است، که دقیقاً قانونگذار است؟ مردم، یعنی کل شهروندان، یا بخش دزین‌تر^۱ شهروندان، قانونگذار یا نخستین علت فاعلی قانونند.^۲ بخش جدی‌تر براساس کمیت و کیفیت افراد برآورد می‌شود: ضرورتاً به معنای کثرت عددی نیست، اما مطمئناً باید از نظر قانونی نماینده کل مردم باشد. این معنی را می‌توان هم مطابق با سنت‌های واقعی و موجود دولت‌ها فهمید و هم مطابق با معتقدات ارسطو در کتاب ششم سیاست^۳ تعیین کرد. اما، چون در راه وضع تعداد زیاد قوانین مشکلات عملی فراوانی وجود دارند، بهتر و سودمندتر آن است که وضع قوانین به «کارگروه»^۴ و هیئتی واگذار شود که بعداً قبول یا ردّ این قوانین را در اختیار قانونگذار خواهد گذاشت.^۵ همین عقاید مارسیلیوس تا حد زیادی نظریه جمهوری‌های ایتالیا - اگرچه نه همواره عملی آن - را منعکس می‌کنند.

مطلب دیگری که قابل ملاحظه است ماهیت و منشأ و قلمرو «قوة مجریه»^۶ در دولت، یعنی در بخش اصلی^۷، است. وظیفه پادشاه اداره جامعه براساس ضوابطی است که قانونگذار تعیین کرده است؛ وظیفه او به اجرا درآوردن قوانین است. این تبعیت پادشاه از قانونگذار آن‌گاه بهتر ابراز می‌شود که قدرت قوة مجریه به پادشاهان بعدی با «انتخابات»^۸ اعطا شود. انتخابات، دست‌کم خودبه‌خود، بر جانشینی موروثی ترجیح دارد.^۹ هر دولت باید قدرت اجرایی برتری داشته باشد، هرچند ضرورتاً نباید نتیجه

1. weighty part (*pars valentior*)

3. 1, 12, 4.

5. 1, 13, 8.

7. *pars principans*

9. 1, 15, 3; cf. 1, 16.

2. 1, 12, 3.

4. committee

6. executive power

8. election

گرفت که این قدرت باید در دست یک فرد باشد.^۱ برتری آن بدین معناست که سایر قدرت‌ها، چه اجرایی و چه قضایی، باید تابع پادشاه باشند؛ اما این برتری با این امر تعدیل می‌شود که اگر پادشاه قوانین را زیر پا بگذارد یا در وظایفی که بر عهده اوست جداً کوتاهی کند باید اصلاح شود، یا، اگر لازم باشد، قانونگذار یا کسانی که قانونگذار برای این کار تعیین کرده است او را از مقام خود عزل کنند.^۲

بیزاری مارسیلیوس از استبداد و ترجیح او بر انتخاب قوه مجریه منعکس‌کننده دلمشغولی او به سعادت دولت - شهر ایتالیایی است، درحالی‌که تمرکز قدرت برتر اجرایی و قضایی در دست پادشاه منعکس‌کننده تثبیت کلی قدرت در دولت‌های اروپایی است. عقیده بر این بوده است که مارسیلیوس تفکیک واضح قوا را پیش‌بینی کرد؛ او قوه مجریه را از «قوه مقننه»^۳ تفکیک کرد اما «قوه قضاییه»^۴ را تابع قوه مجریه قرار داد. همین‌طور، درست است که او به معنایی حاکمیت مردم را پذیرفت، اما نظریه «قرارداد اجتماعی»^۵ در نظریه سیاسی مارسیلیوس مبنای صریح و روشنی ندارد. [دیدگاه] تبعیت قوه مجریه از قوه مقننه را ملاحظات عملی مربوط به خیر دولت حمایت می‌کند و نه نظریه فلسفی قرارداد اجتماعی.

۶. مارسیلیوس در بحثی که از ماهیت دولت می‌کند مطمئناً حمله آتی خود به کلیسا را در نظر دارد. به طور مثال، تمرکز قوای مجریه و قضاییه، بدون استثنا، در دست پادشاه برای این در نظر گرفته شده است که کلیسا را از همه بنیادهای «طبیعی» دعاوی خود محروم سازد. آینده نشان خواهد داد که آیا کلیسا می‌تواند از دعاوی خود با تکیه بر داده‌های وحیانی دفاع کند؛ و این مسئله در بخش دوم مدافع صلح مورد بحث قرار می‌گیرد. انتقال از بخش اول به بخش دوم^۶ با این سخنان صورت می‌پذیرد که دولت می‌تواند به وظیفه خود عمل کند و اجزاء دولت فقط وقتی می‌توانند به وظایف خود به درستی عمل کنند که دولت در صلح و آرامش باشد؛ اگر به پادشاه حمله شود یا از تعرض و تجاوز در امان نباشد، دولت نمی‌تواند در صلح و آرامش باشد؛ در واقع، کلیسا، با مداخله در حقوق امپراتور مقدس روم و سایر اشخاص، صلح را به خطر انداخته است. مارسیلیوس پس از بررسی تعاریف یا معانی مختلف کلمات «کلیسا»، «اینجهانی»،

1. 1, 17, 2.

3. legislative power

5. social contract

2. 1, 18.

4. judiciary

6. 1, 19.

«روحانی»، «قاضی»^۱ و «قضاوت»^۲ در ادامه می‌گوید^۳ که مسیح آن‌گاه که در این جهان بود مدعی هیچ‌گونه حق نظارت اینجهانی نبود، بلکه از قدرت مدنی تبعیت کرد، و حواریون هم در این مورد پیرو او بودند. پس، جامعه کشیشان هیچ قدرت اینجهانی ندارد. مارسیلیوس، در ادامه فصل‌های بعدی، «قدرت کلیدها»^۴ و حق نظارت کشیشان را به حداقل می‌رساند. در باب بدعت هم، قانونگذار اینجهانی می‌تواند، با نظر به حفظ سعادت اینجهانی، دولت بدعت را محکوم سازد؛ اما در این مورد قانونگذاری و اعمال فشار بر عهده دولت است و نه کلیسا.^۵

مارسیلیوس، پس از [ارائه] ضمیمه‌ای تشریحی درباره فقر مطلق، این نتیجه را از آن می‌گیرد که هدایای اعطایی به کلیسا در مالکیت هدیه‌دهنده باقی می‌مانند، به‌طوری که کلیسا فقط حق استفاده از آن‌ها را دارد؛^۶ وی در ادامه به الهی بودن انتصاب مقام پاپی حمله می‌کند. جای آن نیست که وارد این بحث بشویم که مارسیلیوس می‌کوشید دعاوی پاپ را با مراجعه به کتاب مقدس رد کند؛ و جای این نیست که نظریه صلح‌جویانه او را به تفصیل مورد بررسی قرار دهیم، اما توجه به این نکته مهم است که، نخست، تصور مارسیلیوس بر این است که کتاب مقدس به‌تنهایی قانون ایمان است، و دوم این‌که او تصمیمات شوراهای عمومی را تا وقتی که به تأیید قانونگذار اینجهانی نرسیده‌اند فاقد قدرت الزام‌آور تلقی می‌کرد. قانون کلیسا با این عنوان که بی‌اعتبار است کنار گذاشته می‌شود. بحث تاریخی درباره دست‌اندازی‌های پاپ به بررسی مشاجره بین یوهانس بیست‌ودوم و لودویگ باواریایی می‌انجامد.^۷ قبلاً به اوضاع و احوال ایتالیا و تکفیر مائو و اسکونت‌ی اشاره شده است.

مارسیلیوس در بخش سوم خلاصه‌ای از نتایجی را که در کتاب مدافع صلح به آن‌ها رسیده است به دست می‌دهد. او کاملاً روشن می‌سازد که در وهله نخست، نه با پیشبرد مردم‌سالاری، و نه با صورت‌های خاصی از حکومت، بلکه بیشتر با انکار برتری پاپ و حق «نظارت دینی»^۸ سروکار دارد. به علاوه، روال کلی این اثر نشان می‌دهد که

1. judge

2. judgment

3. 2, 4.

۴. power of the keys، اصطلاح مسیحیان در این باره که کلید قدرت کلیسا و موت و عالم اموات در دست عیسی است (مکشفه یوحنا، باب ۱، آیه ۱۸). - م.

5. 2, 10.

6. 2, 14.

7. 2, 26.

8. ecclesiastical jurisdiction

مارسیلیوس صرفاً به مخالفت با مداخله دینی در امور اینجهانی قانع نبود؛ او در ادامه کلیسا را در همه امور تابع دولت قرار می‌دهد. موضع او موضع کسی نبود که به دست‌اندازی‌های کلیسا بر قلمرو دولت اعتراض دارد و حال آن‌که کلیسا را با عنوان «جامعه کامل»^۱ یاد می‌کرد و آن را در امور روحانی خودمختار می‌انگاشت؛ برعکس، موضع او آشکارا «اراستوسی»^۲ و، در عین حال، انقلابی بود. پرویت - اورتن^۳ هرگاه می‌گوید که مدافع صلح، به‌رغم ناسازگاری‌هایش، هدف و ایده واحدی دارد کاملاً برحق است. «هر چیزی تابع هدف اصلی، یعنی انهدام قدرت منصب پاپ و قدرت دینی است.» در بخش اول این کتاب، که به ماهیت دولت مربوط است، موضوعات و نتایجی مورد بحث و استنتاج قرار گرفته‌اند که مبنای بخش دوم را تشکیل می‌دهند. از سوی دیگر، انگیزه مارسیلیوس در مخالفت با برتری پاپ و حق نظارت دینی به سبب از خودبیزاری نبود: همان‌طور که دیدیم، نقطه عزیمت واقعی او چیزی بود که آن را وضعیت تأسفبار شمال ایتالیا می‌خواند. البته، او گاهی دربارهٔ امپراتور سخن می‌گفت و ظاهراً امپراتور را تصویب‌کننده تصمیمات شوراها می‌شمرد؛ اما او بیش از هر چیزی به دولت - شهر یا جمهوری، که آن را در امور روحانی و اینجهانی برتر و خودمختار تلقی می‌کرد، علاقه نشان می‌داد. در واقع، برای این‌که او را پیشگام آیین پروتستان^۴ بدانیم می‌توان دلایلی آورد؛ دیدگاهی که او دربارهٔ کتاب مقدس و منصب پاپی دارد این‌گونه نشان می‌دهد؛ اما اشتباه بزرگی است اگر حمله او به منصب پاپی و حق نظارت دینی را ناشی از اعتقادات یا غیرت دینی بدانیم. البته، می‌توان پذیرفت که مارسیلیوس در جریان [نگارش] نوشتارهای خود به یک «مجادله‌گر دینی»^۵ تبدیل شد؛ اما منشأ این مجادله دینی، نه برای خاطر دین، بلکه به نفع دولت بود. چیزی که مشخصه اوست برداشتی است که او از دولت کاملاً مختار دارد. درست است که او قانون الهی را قبول داشت، اما همین‌طور قبول داشت که قانون بشری می‌تواند مغایر با قانون الهی باشد، و در این مورد همه شهروندان دولت، کشیشان و غیرکشیشان، باید تابع قانون بشری باشند، هرچند به نظر می‌رسد که فقره‌ای که قبلاً ذکر شد گویای این است که اگر قانون دولت آشکارا در تعارض با قانون مسیح باشد، قانون مسیحی باید تابع قانون دولت

1. perfect society

2. Erastian

3. Previté-Orton

۴. Protestantism، شاخه‌ای از مسیحیت که پیرو کلیسای کاتولیک روم نیست. - م.

5. religious controversialist

شود. اما چون، طبق نظر مارسیلیوس، کلیسا در تفسیر کتاب مقدس هیچ مرجعیت کامل و مستقلی ندارد، قانون مسیحی نمی‌تواند به تعالیم کلیسا متوسل شود. نظریه سیاسی مارسیلیوس، به‌رغم این‌که در تاریخ معاصر خود او ریشه داشت، در مورد ماهیت و نقش دولت متوجه برداشت‌هایی است که جدیدند و برای نوع بشر سعادت به بار نمی‌آورند. ۷. اعتقاد بر این است که سرشت نظریه سیاسی مارسیلیوس «ابن‌رشدگرایانه» است.

اتین ژیلسون در بحث از مدافع صلح می‌گوید که نظریه سیاسی مارسیلیوس «کامل‌ترین نمونه ابن‌رشدگرایی سیاسی است که می‌توان آرزوی آن را داشت».^۱ این ابن‌رشدگرایی وابسته به این است که حصر دوجهی ابن‌رشد بین قلمرو ایمان و قلمرو عقل در سیاست به‌کار برده شود. آدمی دو غایت دارد، یکی غایت طبیعی، که دولت به یاری تعالیم فلسفی آن را برآورده می‌سازد، و دیگری غایت فراطبیعی، که کلیسا به یاری داده‌های وحیانی آن را تأمین می‌کند. چون این دو غایت از هم متمایزند، دولت کاملاً مستقل است، و کلیسا حق ندارد که در امور سیاسی مداخله کند. ژیلسون بر ابن‌رشدگرایی یوهانس اهل‌جاندونو تأکید دارد، اما قبول دارد که مدافع صلح در اصل وامدار مارسیلیوس پادوایی است و آنچه عملاً از ابن‌رشدگرایی مارسیلیوس می‌دانیم «از کاربرد تفکیک نظری عقل و ایمان در حوزه سیاست تجاوز نمی‌کند، آن‌جا که او این تفکیک را به تفکیک دقیق روحانی و اینجهانی، یعنی کلیسا و دولت، تبدیل می‌کند».^۲

از سوی دیگر، موریس دو وولف^۳ معتقد بود که هرگونه همکاری یوهانس اهل‌جاندونو در کتاب مدافع صلح را باید، به سبب این‌که این اثر طرحی واحد و سبکی یکسان دارد، مردود دانست و اعتقاد داشت که مارسیلیوس با حوزه‌های ابن‌رشدی ارتباط داشته است اما از آثار سیاسی ارسطو تأثیر زیادی پذیرفت.^۴ کلیسا جامعه‌ای حقیقی نیست، دست‌کم به این دلیل که هیچ‌گونه ضمانت اجرایی اینجهانی ندارد تا با آن‌ها قوانین خود را به موقع به اجرا بگذارد، «جامعه‌ای کامل» نیست. کلیسا اندک چیزی بیش از کانون مسیحیانی است که وحدت حقیقی خود را در دولت می‌یابند؛ و، هر چند جامعه کشیشان نهادی الهی است، وظیفه کلیسا، تا آن‌جا که به این جهان مربوط است، خدمت به دولت با خلق اوضاع و احوال اخلاقی و روحانی است تا کار دولت تسهیل یابد.

1. *La philosophie au moyen âge* (1944), p. 592.

2. *Ibid.*, p. 691.

3. Maurice De Wulf

4. *Histoire de la philosophie médiévale*, tome III (1947), p. 142.

به نظر می‌رسد که دیدگاه دو وولف، جدا از این‌که هرگونه همکاری یوهانس اهل جاندونو را رد می‌کند، در این باره بیشتر با آهنگ و روح کتاب مدافع صلح مطابق باشد تا با دیدگاهی که می‌گوید این کتاب به‌ویژه از ابن‌رشد الهام گرفته است. مارسیلیوس تصور می‌کرد که دعاوی و فعالیت کلیسا مانع و برهم‌زننده صلح دولت است، و در برداشت ارسطویی از دولت خودمختار و مستقل، کلید حل این مسئله را پیدا کرده است مشروط بر این‌که کلیسا تابع دولت باشد. به نظرم می‌رسد که مارسیلیوس، بیشتر با نظر به چیزی که سعادت دولت تلقی می‌کرد و نه با بررسی‌های نظری مربوط به غایت آدمی، جان دوباره یافته است. با وجود این، چنین دیدگاهی به‌هیچ‌وجه تأثیر ابن‌رشد بر اندیشه مارسیلیوس را رد نمی‌کند و، از همه این‌ها گذشته، ابن‌رشدگرایی یک ارسطوگرایی تمام‌عیار بود یا ادعا می‌شد که هست. ابن‌رشد «مفسر» تلقی شده است. مارسیلیوس زیر تأثیر پتروس آبانویی بود و رگه‌هایی از تفکر یوهانس اهل جاندونو را در خود داشت؛ و هر دو این‌ها با تکریم به شیوه ابن‌رشد، از ارسطو جان دوباره یافته‌اند. در واقع، هیچ آموزه یا مجموعه آموزه‌هایی همگون وجود نداشت که بتوان آن را «ابن‌رشدگرایی» نامید؛ و اگر درست باشد که «ابن‌رشدگرایی» آموزه‌ای کمتر از یک شیوه اندیشیدن بود، می‌توان «ابن‌رشدگرایی» مارسیلیوس را کاملاً پذیرفت بدون این‌که آدمی مجبور به این نتیجه‌گیری باشد که منشأ الهام او ابن‌رشدیان‌اند نه ارسطو.

۸. مدافع صلح در ۲۷ آوریل سال ۱۳۲۷ رسماً محکوم شد؛ به نظر نمی‌رسد که این کتاب را واقعاً معاصران مارسیلیوس و حتی کسانی که بر ضد آن می‌نوشتند مطالعه کرده باشند، هرچند کلمنت ششم تصریح کرده است که موقعی که کاردینال بود این کتاب را دقیقاً مورد بررسی قرار داده و در آن ۲۴۰ خطا پیدا کرده است. کلمنت ششم این ادعا را در سال ۱۳۴۳ مطرح ساخت و ما اثر او را در دست نداریم. در سال ۱۳۷۸، گرگوری (گرگوریوس) یازدهم^۱ در محکومیت‌های سال ۱۳۲۷ تجدیدنظر کرد؛ اما این واقعیت که بیشتر نسخه‌های خطی در آغاز قرن پانزدهم استنساخ شده‌اند ظاهراً این تصور را تأیید می‌کند که مدافع صلح در قرن چهاردهم رواج وسیعی نداشته است. کسانی که در قرن چهاردهم بر ضد این کتاب مطالبی نوشتند مایل بودند که در آن چیزی بیش از حمله به استقلال منصب پاپی و مصونیت روحانیت ببینند؛ آنان به اهمیت تاریخی آن پی نبردند. در قرن بعد، «شقاق بزرگ» به‌طور طبیعی به اشاعه نظریه‌های مارسیلیوس تحرک

بخشید؛ و این عقاید بیشتر همچون یک «روح»^۱، و نه دقیقاً نظریه‌های مارسیلیوس پادوایی، تأثیر بلندمدت خود را بر جای گذاشتند. این نکته نیز قابل توجه است که نخستین چاپ مدافع صلح در سال ۱۵۱۷ منتشر شده است و از این کتاب ظاهراً کرنمر^۲ و هوکر^۳ استفاده کرده بودند.

1. spirit

2. Cranmer

3. Hooker

فصل دوازدهم

عرفان نظری

نوشتار عرفانی در قرن چهاردهم – اکهارت – تاولر^۱ – هنری زوزوی مقدس^۲ – روسبروک^۳ –
دنیس کاتوزیان^۴ – تفکر عرفانی آلمانی – ژرسون^۵

۱. شاید آدمی به این تفکر خوی گرفته باشد که قرن شانزدهم، یعنی قرن عرفای بزرگ اسپانیایی^۶، را دوره‌ای بداند که خاص نوشتارهای عرفانی است. در واقع، آثار قدیسه ترزا^۷ و قدیس یوحنا صلیبی^۸ دستاوردهای عالی «الهیات عرفانی»^۹ یعنی – تا آنجا که ممکن است – بیان نظری شناخت تجربی خدا هستند؛ اما باید به یاد داشته باشیم که از آغاز دوران مسیحیت نویسندگانی بودند که درباره عرفان می‌نوشتند. فقط باید قدیس گرگوری (گرگوریوس) نوسایی^{۱۰} و دیونوسیوس دروغین (مجمعول)^{۱۱} در عصر قدیسان^{۱۲}، قدیس برنارو هیو سن ویکتور^{۱۳} و ریچارد سن ویکتور^{۱۴} در قرن دوازدهم، و قدیس بوناوتورا و قدیسه گرتروید^{۱۵} در قرن سیزدهم را به یاد آورد. همچنین در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم نوشته‌های عرفانی برجسته‌ای به بار نشست. گواه این حقیقت، آثار

1. Tauler

3. Ruysbreck

5. Gerson

7. St. Teresa

9. mystical theology

11. Pseudo-Dionysius

13. Hugh St. Victor

15. St. Gertude

2. Bl. Henry Suso

4. Denis the Carthusian

6. Spanish mystics

8. St. John of the Cross

10. St. Gregory of Nyssa

12. Patristic age

14. Richard St. Victor

نویسندگانی است چون اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷)، تاولر (حدود ۱۳۰۰-۱۳۶۱)، هنری زوزوی مقدس (حدود ۱۲۹۵-۱۳۶۶)، رویسبروک (۱۲۹۳-۱۳۸۱)، قدیسه کاترین سینهایی^۱ (۱۳۴۷-۱۳۸۰)، ریچارد رولِ همپولی^۲ (حدود ۱۳۰۰-۱۳۴۹)، والتر هیلتون^۳ (ف: ۱۳۹۶)، ژون ژرسون (۱۳۶۳-۱۴۲۹)، دنیس کارتوزیان^۴ (۱۴۰۲-۱۴۷۱)، قدیسه کاترین بولونیایی^۵ (۱۴۱۳-۱۴۶۳) و قدیسه کاترین جنوایی^۶ (۱۴۴۷-۱۵۱۰). در این فصل به همین نوشته‌های عرفانی قرن چهاردهم و نیمه اول قرن پانزدهم می‌پردازیم؛ اما سروکار من با آن‌ها فقط تا جایی است که به نظر می‌رسد به تاریخ فلسفه مربوط می‌شوند؛ بحث من درباره خود الهیات عرفانی نیست. این بدان معناست که من توجه خود را به آن نوع تفکر فلسفی محدود خواهم ساخت که ظاهراً زیر تأثیر تأمل در حیات عرفانی بوده است؛ در نتیجه، خود این هم بدان معناست که به دو موضوع توجه خاصی خواهم داشت، یعنی به‌طور عام رابطه موجود متناهی با خدا و خصوصاً رابطه نفس آدمی با خدا. باید اندیشه نویسندگانی مثل اکهارت را بسیار واضح‌تر از اندیشه نویسندگانی چون ریچارد رولِ همپولی مورد بحث قرار داد. در اثری که به خود الهیات عرفانی اختصاص دارد باید به نویسندگانی توجه داشت که در این جا نمی‌توان به بررسی آنان پرداخت؛ اما در اثری که مربوط به تاریخ فلسفه است باید فقط به کسانی توجه داشت که به‌درستی می‌توان آنان را به معنای سنتی یا معمولی «فیلسوف» نامید. اما مقصود من این نیست که بگویم نویسندگانی که در این فصل آنان را مورد بحث قرار خواهم داد در وهله نخست به نظریه علاقه‌مند بوده‌اند. به‌طور مثال، حتی اکهارت، که بیش از هنری زوزو وقف تأمل بود، عمیقاً در پی این بود که حیات دینی خود را عملاً تقویت کند. استفاده نویسندگان عرفانی از زبان محلی تا حدودی نشان‌دهنده همین جهت‌گیری عملی آنان است. اکهارت هر دو زبان آلمانی و لاتینی را به کار گرفت، و اثر ژرف‌اندیشانه‌تر خود را به زبان لاتینی نوشت؛ هنری زوزو نیز هر دو این زبان‌ها را به کار گرفت؛ تاولر به زبان آلمانی تعلیم می‌داد؛ رویسبروک به زبان فلائندری^۷ می‌نوشت؛ و ژرسون در اصل به زبان لاتینی می‌نوشت اما مجموعه بزرگی از مواعظ او را به زبان فرانسوی در دسترس داریم. مشخصه این عارفان نوعی زهد عاطفی عمیق بود که در میل

1. St. Catherine of Siena

2. Richard Rolle of Hampole

3. Walter Hilton

4. Denis the Carthusian

5. St. Catherine of Bologna

6. St. Catherine of Genoa

۷. Flemish، از زبان‌های محلی بلژیک. - م.

به این‌که دیگران را به اتحاد کامل‌تر با خدا جذب کند ظهور و بروز داشت. تحلیل‌های آنان از حیات عرفانی، به اندازه آنچه بعداً نویسندگان عرفانی اسپانیا به دست دادند، مفصل و کامل نبود؛ اما آنان در پیشبرد الهیات عرفانی گام مهمی برداشتند.

شاید کسی، به درستی، مایل باشد که رونق نوشته‌های عرفانی قرن چهاردهم را این‌گونه ارزیابی کند که آن‌ها واکنشی در برابر مطالعات منطقی و مابعدالطبیعی انتزاعی، یعنی برخلاف چیزی که برخی از مردم آن را «تفکر عینی» می‌نامند، و به نفع امری ضروری، یعنی نجات از راه وحدت با خدا، بودند. و این‌که چنین واکنشی وجود داشته است به نظر می‌رسد که کاملاً درست باشد. از سویی، سنت‌ها و مکتب‌های فلسفی قدیم‌تر حضور داشتند؛ از سوی دیگر، راه جدید یعنی جنبش اسم‌گرا وجود داشت. جر و بحث‌های مکاتب نتوانستند قلب‌ها را منقلب کنند؛ آدمی را به خدا هم نزدیک‌تر نساختند. پس چه چیزی طبیعی‌تر از این است که آگاهی دینی باید به «فلسفه» یا تعقیب حکمتی روی بیاورد که درواقع مسیحی به‌شمار می‌آید و ناظر به فعل لطف الهی است تا نقش بی‌روح عقل طبیعی؟ اشاراتی که توماس اهل کمپیس^۱ در این باب دارد مشهورند و غالباً نقل شده‌اند. به‌طور مثال، «مایلم احساس گناه بکنم نه این‌که تعریف آن را بدانم»؛ «روستایی خاضعی که خدمتگزار خداست مطمئناً بهتر از فیلسوف مغروری است که از خود غافل می‌شود و به حرکت آسمان‌ها می‌پردازد»؛ «جر و بحث زیاد در باب موضوعات نهانی و مبهمی که از بی‌اطلاعی درباره آن‌ها سرزنش نخواهیم شد چه سودی دارد؟»؛ و «مسئله جنس و نوع به چه درد ما می‌خورد!»^۲ توماس کمپیس (۱۳۸۰-۱۴۷۱) به «فرقه برادران زندگی عادی»^۳ تعلق داشت، انجمنی که بنیانگذار آن گرات گروت^۴ (۱۳۴۰-۱۳۸۴) بود، کسی که به‌شدت زیر تأثیر نظریه‌های رويسبروک قرار گرفته بود. اعضای فرقه برادران در حوزه تعلیم و تربیت بسیار مهم بودند، و به تربیت دینی و اخلاقی اشخاص تحت تکفل خود توجه خاصی داشتند.

اما فقط بی‌برگ‌وباری فلسفه مدرسی و مباحث دانشگاهی درباره مسائل انتزاعی نبود که نویسندگان عرفانی را به هنگام واکنش به آن‌ها زیر تأثیر قرار داد؛ به نظر می‌رسد که برخی از آنان، زیر تأثیر گرایش اوکامی، اعتبار کلام طبیعی سنتی را رد می‌کردند و هر

1. Thomas à Kempis

2. *Imitation of Christ*, 1, 1; 1, 2; 1, 3.

3. the Brethren of the Common Life, انجمنی که در قرن چهاردهم در هلند برای تقویت حیات و اعتقاد مسیحی در بین افراد عادی به وجود آمد. - م.

4. Gerard Groot

گونه شناختی از خدا، حتی شناخت وجود او، را به حوزه ایمان تقلیل می دادند. پاسخ به این گرایش را عارفان، یا برخی از آنان، در بسط مفهوم تجربه به دست داده اند. بدین ترتیب، هنری زوزو، هرچند منکر اعتبار رویکرد فلسفی به خدا نبود، کوشید ثابت کند که یقین مبتنی بر تجربه درونی آن گاه وجود دارد که با حقایق و حیانی ایمان تطابق داشته باشد. و، در واقع، آیا راجر بیکن، که در کسب شناخت بر روش تجربی تأکید زیادی داشت، تجربه روحانی از خدا را زیر عنوان کلی تجربه قرار نداد؟ عارفان نیز دلیلی بر این نیافتند که «تجربه» را به تجربه حسی یا آگاهی از افعال درونی انسان محدود کنند.

اما، از دیدگاه فلسفی، آن نقطه اصلی که باید در مورد نویسندگان عرفانی بدان توجه داشت گونه ای توجیه نظری است که آنان درباره تجربه دینی، مخصوصاً اظهارات خود درباره رابطه نفس با خدا و، به طور کلی، رابطه مخلوقات با خدا، به دست می دهند. چون چنین چیزی در میان نویسندگان عرفانی پیشین و نیز بعدی نادر نبوده است، برخی از آنان مطمئناً اظهارات جسورانه ای داشته اند و احتمالاً باید توجه خصمانه الهی دانانی را برانگیخته باشند که به معنای لغوی چنین اظهاراتی توجه می کردند. در این باب اکهارت مقصر اصلی بود و تعدادی از قضایای او بعداً محکوم شد، هرچند شاگردش هنری زوزو به دفاع از عقیده او برخاست. در مورد اظهارات رویسبروک و ژرسون نیز مجادلاتی وجود داشته است. در ادامه اگر ممکن باشد، به اختصار، همین جنبه نظری نوشته های عارفان را بررسی خواهم کرد. هر چند برخی از اظهارات، مخصوصاً اظهارات اکهارت، اگر به معنایی کاملاً لغوی فهمیده شوند غیرعقیدتی اند، این نکته را مورد بحث قرار نمی دهم که نویسندگان به غیرعقیدتی بودن آن ها توجه داشتند. می توان مشابه بیشتر قضایای مشکوک آنان را در نویسندگان پیشین هم یافت و باید آن ها را در پرتو سنت نوافلاطونی دید. در هر حال، به عقیده من، تلاشی که از برخی جنبه ها برای یافتن «کلام آلمانی» جدید در [اندیشه های] اکهارت و شاگردانش به عمل آمده است تلاش بیهوده ای است.

۲. مایستر اکهارت در حدود سال ۱۲۶۰ در هوخهایم^۱، نزدیک گوتا^۲، متولد شد. او مطالعات خود را با ورود به فرقه دومینیکی آغاز کرد و بعداً در [دانشگاه] پاریس به

تدریس پرداخت. پس از این که پیشوای روحانی ساکسونی و بعداً «نایب کل»^۱ این فرقه شد، در سال ۱۳۱۱ به پاریس بازگشت و تا سال ۱۳۱۴ در [دانشگاه] پاریس تدریس کرد. او از پاریس به کلن رفت، و اسقف اعظم آن شهر بود که در سال ۱۳۲۶ پژوهش در آموزه اکهارت را سامان داد. اکهارت به منصب پاپ توسل جست؛ اما در سال ۱۳۲۹، دو سال پس از مرگش، پاپ یوهانس بیست و دوم، ۲۸ قضیه برگرفته از نوشته‌های لاتینی اخیر او را محکوم کرد.

اکهارت در پرسش‌های پاریسی^۲ این سؤال را مطرح می‌کند که آیا در خدا وجود و ادراک^۳ یکی‌اند. البته پاسخ او مثبت است؛ اما او در ادامه می‌گوید^۴ که علت این امر آن نیست که خدا وجودی است که آن را ادراک می‌کند، بلکه علت آن این است که خدا عقل و ادراک است. ادراک یا تعقل «شالوده وجود او» یا وجود است. قدیس یوحنا^۵ نگفت: «در آغاز وجود بود، و خدا وجود بود»؛ او گفت: «در آغاز کلمه بود، و کلمه با خدا بود، و کلمه خدا بود». همین‌طور هم مسیح گفت: «من حقیقت هستم». به علاوه، قدیس یوحنا همین‌طور می‌گوید که هر چیزی به واسطه کلمه ساخته شده است؛ و همین‌طور نویسنده کتاب‌العلل^۶ نتیجه می‌گیرد که «وجود نخستین مخلوق است». این نتیجه گرفته می‌شود که خدا، که خالق است، عقل و ادراک است، اما موجود یا وجود نیست.^۷ ادراک، کمالی برتر از وجود است.^۸ پس، به تعبیر صوری، در خداوند نه موجود هست و نه وجود، زیرا خدا علت وجود است. البته، اگر کسی بخواهد ادراک را «وجود» بنامد مسئله‌ای نیست، اما در این مورد باید دانست که وجود به این دلیل متعلق به خداست که خدا ادراک است.^۹ «هر آن چیزی که در مخلوق هست در خدا نیست، مگر این که در علتِ مخلوق باشد، و این در این جا امری صوری نیست. بنابراین، چون وجود به مخلوقات تعلق دارد، وجود در خدا نیست، مگر این که در علتِ مخلوقات باشد؛ پس در خدا نه وجود، بلکه وجود صرف هست.»^{۱۰} این «وجود صرف» همان ادراک است. خدا می‌تواند به موسی (ع) بگوید: «من آنم که هستم»؛ اما خدا بدین ترتیب همانند شخصی سخن گفته است که آدمی او را

1. Vicar-General

2. *Quaestiones Parisienses*, Ed. A. Dondaine, O. p., 1936, p. 1.

3. understanding (*intelligere*)

4. p. 3.

5. St. John

6. *Liber de causis*

7. *non ens vel esse*

8. p. 5.

9. p. 7.

10. *Ibid.*

در تاریکی ملاقات کرده و از هویت او سؤال می‌کند و او بدون این‌که بخواهد خود را نشان دهد می‌گوید: «من آنم که هستم».^۱ ارسطو دریافت که اگر بناست قوهٔ بینایی هر رنگی را ببیند، خود آن باید بی‌رنگ باشد. بنابراین، اگر خدا علت هر وجودی است خود او باید فراتر از وجود باشد.^۲

اکهارت برای این‌که ادراک را بنیادی‌تر از وجود قرار داد مطمئناً با قدیس توماس مخالفت کرد؛ اما این مفهوم کلی که خدا وجود نیست، به این معنا که خدا فوق وجود یا فراتر از وجود است، در سنت نوافلاطونی امری عادی بود. این آموزه را می‌توان، به‌طور مثال، در نوشته‌های دیونوسیوس دروغین یافت. همان‌طور که دیدیم، اکهارت به نویسنده (به معنای دور) کتاب *العلل*، یعنی پروکلوس^۳، استناد می‌کند؛ و به احتمال زیاد زیر تأثیر تئودوریک (یا دیتریش) فرایبرکی^۴ (حدود ۱۲۵۰-۱۳۱۱)، دومینیکی دیگر آلمانی، باشد که از پروکلوس نوافلاطونی استفادهٔ فراوانی بُرد. جنبهٔ نوافلاطونی تعالیم آلبرت کبیر در اندیشهٔ دومینیکی‌هایی چون تئودوریک فرایبرکی، برتولت موسبورکی^۵ و مایستر اکهارت به حیات خود ادامه داد، هرچند باید افزود که آنچه برای آلبرت همچون یادگار گذشته بود برای برخی از اندیشمندان بعدی عنصر اصلی و افراطی اندیشه‌شان شد. برتولت در تفسیر (منتشرنشده) خود بر اصول الهیات^۶ پروکلوس صریحاً به آلبرت کبیر توسل جست.

اعتقاد بر این است که اکهارت، پس از این‌که در آثار اولیه‌اش بر این باور بود که خدا ادراک است و وجود نیست، عقیدهٔ خود را تغییر داد و بعداً معتقد شد که خدا وجود است. به‌طور مثال، این عقیدهٔ موریس دو وولف بود. اما دیگران، مثلاً استاد ژیلسون، نخواهند پذیرفت که اکهارت در آموزهٔ خود تغییری داده باشد. این‌که اکهارت می‌گفت خدا وجود است حتمی است. از همین روست که در آثار سه‌گانه^۷، اولین قضیهٔ او، یعنی وجود خداست^۸، آمده است. «خدا وجود یکی هستند»^۹ و او به کلمات موجود در کتاب *سفر خروج*^{۱۰}، یعنی «من آنم که هستم»، اشاره دارد. «به تعبیر درست، خدا به تنهایی موجود،

1. pp. 7-8.

3. Proclus

5. Berthold of Moosburg

7. *Opus tripartitum, Prologus generalis*, ed. H. Bascour, O. S. B., 1935.8. *Esse est Deus*

10. Exodus

2. p. 9.

4. Dietrich of Freiberg

6. *Elementatio theologica*

9. p. 12.

واحد، حقیقت و خیر است.^۱ «پاسخ هر کس که می‌پرسد خدا چیست یا کیست این است که خدا وجود است.»^۲ در این‌که به نظر می‌رسد این سخن چیزی مثل تغییر موضع باشد جای انکار نیست؛ اما ژیلسون نشان می‌دهد که اکهارت همواره بر وحدت خدا تأکید داشت و از نظر او وحدت واقعی فقط از ویژگی‌های موجود عاقل است، به‌طوری که وحدت متعال خدا به این دلیل متعلق به خداست که او، بیش از هر چیزی، عقل یعنی ادراک است. اکهارت مطمئناً این‌گونه فهمیده شده است که در جست‌وجوی وحدت در خدایی بود که فراتر از تمایز اشخاص بود؛ و یکی از قضایای محکوم‌شده او (قضیه ۲۴) از این قرار بود: «هر تمایزی، خواه تمایز در طبیعت یا تمایز در اشخاص، از خدا به دور است. برهان: خود طبیعت، یعنی این شیء واحد، یگانه است و هر یک از اشخاص واحد و عین طبیعت است». البته بیان و محکوم‌شدن این قضیه بدین معناست که الهی‌دانانی که نوشته‌های اکهارت را واریسی می‌کردند تصور کرده‌اند تعلیم او از این قرار است که تمایز اشخاص در الوهیت از نظر منطقی پس از وحدت در طبیعت است، به‌طوری که وحدت در فراسوی تثلیث است. هنری زوزو با توجه به این‌که این سخن اکهارت که هر یک از اشخاص الهی عین طبیعت الهی است آموزه‌ای سنتی است به دفاع از او برخاست. این کاملاً درست است، اما واریسی الهی‌دانان فهماند که مقصود اکهارت این است که تمایز اشخاص از یکدیگر «مرحله»‌ای ثانوی است، آنچنان‌که در الوهیت چنین است. اما سخن من در سنتی یا غیرسنتی بودن آموزه تثلیث اکهارت نیست: فقط می‌خواهم به تأکیدی که او بر وحدت الوهیت داشت توجه را جلب کنم؛ و ژیلسون مدعی است که، بر طبق عقیده استوار اکهارت، تعلق کامل این وحدت به خدا به این سبب است که خدا در وهله نخست ادراک است. ذات محض الهی، که پدر است، ادراک است، و از پرباری این ذات محض است که پسر (حیات)^۳ و روح القدس (وجود)^۴ به وجود می‌آیند.

به نظر می‌رسد که حقیقت موضوع این باشد که اندیشه اکهارت رشته‌های مختلفی دارد. وقتی که او در شرح سفر خروج^۵ کلمات «من آنم که هستم» را تفسیر می‌کند، درمی‌یابد که در خدا ذات و وجود یکی‌اند و این همانی ذات و وجود فقط در خداست.

1. p. 21.

3. Son (vivre)

5. *Expositio libri Exodi*

2. p. 22.

4. Holy Spirit (esse)

در هر مخلوقی ذات و وجود از هم متمایزند، و سؤال از وجود یک شیء^۱ یک چیز است و سؤال از «چیستی»^۲ یا «ماهیت»^۳ آن شیء چیز دیگر است. اما در مورد خدا، که وجود و ماهیت در او یک چیز است، پاسخ مناسب به این سؤال که خدا کیست یا چیست این است که خدا وجود دارد یا هست، «زیرا وجود همان ذات خداست»^۴. این آموزه آشکارا آموزه‌ای توماسی است، که فرقه دومینیکی آن را آموخته و پذیرفته است. اما در همان فقره‌ای که ذکر شد اکهارت از «صدور»^۵ اشخاص در الوهیت سخن می‌گوید و خود تعبیر نوافلاطونی زایش واحد از واحد^۶ را به کار می‌گیرد. به علاوه، گرایش به این که در خدا وحدتی بی‌تمایز فراسوی اشخاص یافت شود – گرایشی که در بالا به آن اشاره کردم – باز همانند این آموزه که خدا از وجود فراتر است از نوافلاطون‌گرایی الهام گرفته است. از سوی دیگر، این نظریه که ادراک کمال اعلای الهی است نظریه‌ی اصیلی به نظر می‌رسد: در طرح فلوپتین، واحد برتر از عقل است. احتمالاً غیرممکن است که این رشته‌های مختلف کاملاً با یکدیگر هماهنگ شوند؛ اما ضرورتی ندارد تصور کنیم که هرگاه اکهارت بر این همانی وجود و ذات در خدا تأکید داشت آگاهانه دیدگاه «پیشین» خود را مطرح می‌ساخت که خدا پیش از این که وجود باشد ادراک است. او در شرح سفریدایش^۷ می‌گوید: «ماهیت خدا عقل است، و بودن در مورد خدا همان ادراک کردن است»؛ «چیستی یزدان خرد است، چیستی هستی ادراک کردن است»^۸.

اما اکهارت، چه عقیده خود را تغییر داده باشد چه نداده باشد، در مورد توصیف خدا به وجود، یعنی هستی، اظهارات نسبتاً متهورانه‌ای داشت. به طور مثال: «بیرون از خدا، از آن جا که بیرون از وجود است، هیچ چیز نیست»^۹. خدا خالق است اما خالق «بیرون» خود نیست. بانی بنایی را بیرون از خود می‌سازد، اما نباید تصور کرد که گویی خدا مخلوقات را بیرون از خود به مکان یا «خلئی»^{۱۱} نامتناهی پرتاب کرد یا آفرید.^{۱۲}

1. to ask about the existence of a thing (*de annitate sive de esse rei*)

2. quiddity

3. nature

4. Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke: erster Band*, fasc. 2, pp. 98-100, Stuttgart-Berlin, 1938.

5. emanation

6. *monas monadem gignit*

7. *Expositio libri Genesis*

8. *natura Dei est intellectus, et sibi esse est intelligere*

9. Meister Eckhart, *Die lateinischen Werke: erster Band*, fasc. 1, p. 52, Stuttgart-Berlin, 1937.

10. *Opus tripartitum, Prologus generalis*; ed. H. Bascour, O. S. B., p. 18.

11. vacuum

12. *Ibid.*, p. 16.

«بنابراین، خدا، همانند سایر صنعتگران، هر چیزی را نه در بیرون از خود یا نزدیک یا کنار خود، بلکه (آن‌ها را) از عدم، یعنی از لاوجود، به وجود - که آن را در خدا یافتند و دریافت کردند و داشتند - آورد، زیرا خود او وجود است».^۱ بیرون از علت نخستین هیچ چیز وجود ندارد؛ زیرا بیرون از علت نخستین بودن به معنای بیرون از وجود بودن است؛ زیرا علت نخستین خداست، و خدا وجود و هستی است. این آموزه که «بیرون» از خدا هیچ چیز وجود ندارد مطمئناً پذیرای تفسیر سنتی است: یعنی، اگر این آموزه معادل با انکار استقلال مخلوق از خدا گرفته شود. به علاوه، هرگاه اکهارت می‌گوید که، هرچند مخلوقات براساس صورت خود، که آنان را این یا آن نوع از وجود می‌سازد، ماهیت خاص خود را دارند وجود آنان نه از صورت بلکه از خدا سرچشمه می‌گیرد، به نظر می‌رسد که او فقط بر حقایق آفرینش الهی و ابقای الهی اصرار می‌ورزد. اما او از این پیشتر می‌رود و می‌گوید که نسبت خدا به مخلوق همچون نسبت فعل به قوه، صورت به ماده، و وجود به موجود است، و ظاهراً دلالت بر این دارد که وجود مخلوق وابسته به وجود خداست. همین‌طور، او می‌گوید که عدم به اندازه آن چیزی که ایجاد می‌شود و به اندازه آن چیزی که این چیز از آن و به واسطه آن ایجاد و ابقا می‌شود فاقد تمایز است؛ و او نتیجه می‌گیرد که عدم به اندازه خدای واحد یا وحدت، و به اندازه کثرت مخلوقات^۲، فاقد تمایز^۳ است.

خوب، اگر تنها این قضایا در نظر گرفته شوند، تعجبی ندارد که اکهارت تعلیم‌دهنده نوعی وحدت وجود به شمار آید. البته اگر بخواهیم مقصود اکهارت را کشف کنیم هیچ توجیهی وجود ندارد که تنها این متن‌ها را در نظر بگیریم. او عادت داشت که از احکام متعارض («جدلی‌الطرفین»)^۴ استفاده کند، «برنهاد»^۵ را آورده دلایل آن را به دست دهد، و سپس «برابر نهاد»^۶ را آورده دلایل آن را به دست دهد. بدیهی است که اگر بناست معنا و مقصود اکهارت معلوم شود باید هر دو مجموعه احکام را بررسی کرد. به‌طور مثال، در مورد مناسبی، یک طرف (برنهاد) این است که عدم به اندازه خدا متمایز از مخلوق است. یکی از دلایل عرضه شده این است که عدم به اندازه ضد هر چیزی متمایز با آن

1. *Ibid.*2. multiplicity of creatures (*creatum numeratum*)3. lacks distinction (*nihil tam indistinctum*)

4. antinomies

۶. antithesis (قضیه مقابل)

۵. thesis (قضیه)

چیز است. بله، «تضاد خدا با مخلوق مثل تضاد «واحد»^۱ و «بی شمار»^۲ با عدد، یعنی «باشمار»^۳ و «شمارپذیر»^۴، است. بنابراین، عدم به اندازه خدا از هر مخلوقی متمایز است. طرف مقابل (برابرنهاد) این است که عدم به اندازه خدا «نامتمایز» از مخلوق است؛ برای این سخن دلایلی آورده شده است. کاملاً آشکار است که خط فکری اکهارت به نحو زیر بود: گفتن این سخن ضروری است که خدا و مخلوقات کاملاً از یکدیگر متفاوت و متضادند؛ اما اگر کسی فقط این را بگوید، سخن درستی نگفته است؛ دست کم سخنی گفته است که کل حقیقت نیست، زیرا مخلوق فقط به واسطه خدا هست می شود بی این که اصلاً عدمی در کار باشد.

برای فهم احکام متعارض (جدلی الطرفین) اکهارت باید کتاب مایستر اکهارت نوشته اوتو کارر^۵ را به خوبی خواند، آن جا که او به متون استناد می کند و یادداشت هایی توضیحی می آورد. کارر می کوشد، به نحوی مبالغه آمیز، تعالیم اکهارت را با تعالیم قدیس توماس همانند سازد، اما اشارات او به درد تصحیح این دیدگاه افراطی می خورند که اکهارت را از قدیس توماس دور می کند. به طور مثال، اکهارت می گوید که فقط خدا هست و مخلوقات نیستند، و همچنین خدا وجود نیست؛ همه مخلوقات خدا هستند و نیز همه مخلوقات عدم اند؛ بی شباهتی چیزها به اندازه بی شباهتی خالق و مخلوق نیست و شباهت چیزها هم به اندازه شباهت خالق و مخلوق نیست؛ خدا در همه چیزها هست و نیز خدا فراتر از همه چیزهاست؛ خدا در هر چیزی به مثابه وجود آن چیز است و نیز خدا بیرون از هر چیزی چنین است. این که فقط خدا هست و این که مخلوقات عدم اند فقط به این معناست که مخلوقات در مقایسه با خدا همچون عدم اند. در تک‌گویی های^۶ آوگوستینی، این عبارت آمده است که «فقط در مورد نامیرا [خدا] است که واقعاً می توان گفت که او وجود دارد»؛ و قدیس آنسلم مدعی است^۷ که، به معنایی خاص، فقط خدا هست. این سخن که همه مخلوقات خدا هستند در وهله نخست به حضور ازلی آن ها در خدا، در عقل الهی، اشاره دارد، حال آن که این سخن که مخلوقات عدم اند بدین معناست که آن ها با صرف نظر از خدا هیچ چیز نیستند. این آموزه که خدا و مخلوقات هم مشابه

1. One

2. unnumbered

3. numbered

4. numerable

5. Otto Karrer, *Meister Eckhart*, Munich, 1926.6. *Soliloquies*, 1, 29.7. *Proslog.*, 27, and *Monol.*, 31.

یکدیگرند و هم نامشابه، دلالت بر نظریه تشابه دارد و ریشه‌های تشابه در اسماء الهی^۱ دیونوسیوس دروغین است. قدیس توماس تأیید می‌کرد^۲ که مخلوق شبیه به خداست، اما نباید گفت که خدا شبیه به مخلوق است. خدا با «قدرت، حضور و ذات» درون‌ماندگار هر چیزی است، اما او همین‌طور فراتر از هر چیزی یا فراسوی آن‌هاست، زیرا او خالق آن‌ها از عدم بوده است و به‌هیچ‌وجه به آن‌ها وابسته نیست. بدین ترتیب، اکهارت در نهمین موعظه آلمانی خود می‌گوید: «خدا در همه مخلوقات هست... و با وجود این فراتر از آن‌هاست.»^۳ به عبارت دیگر، هیچ دلیل قاطعی وجود ندارد که نشان دهد اندیشه او وحدت وجودی است، هرچند به نظر می‌رسد که انبوهی از سخنان او، اگر به تنهایی در نظر گرفته شوند، دلالت بر این می‌کنند که او وحدت وجودی است. چیزی که در اندیشه او توجه آدمی را به خود جلب می‌کند راه متهورانه‌ای است که او بدان طریق بر نهادها و برابرنهادهای خود را کنار یکدیگر قرار می‌دهد تا این‌که آن‌ها را به صورت گزاره‌های پاره‌پاره درآورد، شیوه‌ای که غالباً در فلسفه قرون وسطا امر معمولی بود و می‌توان چنین گزاره‌هایی را در نوشته کسانی چون آگوستینوس یا دیونوسیوس دروغین یا «ویکتوریاییان»^۴ یا حتی قدیس توماس دید که در کنار هم آمده است. کارر دریافت که حتی در قدیس توماس هم می‌توان احکام متعارض آشکاری یافت. به‌طور مثال، قدیس توماس در جامع علم کلام^۵ می‌گوید خدا برتر از هر چیزی^۶ است و با وجود این در هر چیزی^۷ هست؛ خدا در چیزهاست و با وجود این هر چیزی در خداست؛ عدم دور از خداست و با وجود این می‌گویند که چیزها دور از خدایند. یکی از قضیه‌های محکوم‌شده اکهارت با این عبارت آغاز می‌شود که «همه مخلوقات یک عدم محض‌اند»؛ و این سخن که مقاصد او بدعتگذارانه نبودند مطمئناً در مشروعیت واکنش دینی تردیدی ایجاد نمی‌کند، زیرا کاملاً بدیهی است که از قضایای مورد بحث به آسانی می‌شد تفسیر نامناسبی به دست داد، و آنچه محکوم شده است معنای لغوی یا طبیعی آن قضیه است و نه آن معنایی که نویسنده می‌فهمید یا قصد می‌کرد. این قضیه با این عنوان که «بدآوازه، غیرمحتاطانه، و

1. *Divine Names*, 9, 6.

2. *Summa theologica*, 1, 4, 3, ad 4.

3. Meister Eckhart, *Die deutschen Werke: erster, Meister Eckhart's Predigten*, fasc. 2. p. 143.

۴. Victorines، ویکتوریاییان گروهی‌اند که عقیده داشتند عرفان، فراتر از هر امری، روش و طریقه تأمل همراه با ارتقای معنوی است. - م.

5. I, 8, I, ad I ff.

6. above all things (*supra omnia*)

7. in all things (*in omnibus rebus*)

در مظان بدعت است» محکوم شده است، و رُم، آن گاه که از این قضیه تفسیر یا حکمی کلامی داده می‌شد، نمی‌توانست درباره‌اش به‌نحو دیگری داوری کند. برای تشخیص این نکته، فقط باید فقره زیر را از چهارمین موعظه آلمانی خواند.^۱ «همه مخلوقات عدم محض‌اند. نمی‌گویم که مخلوقات ناچیز یا چیزی هستند؛ مخلوقات عدم محض‌اند.» اما او در ادامه مقصود خود را توضیح می‌دهد. «همه مخلوقات، چون در وجود خود به حضور خدا وابسته‌اند، وجود ندارند. اگر خدا برای لحظه‌ای از مخلوقات روی برگرداند، آن‌ها به هیچ تقلیل می‌یابند.» اما موزخ فلسفه با معنای مورد نظر نویسنده سروکار دارد و با «توضیح» کلامی، که ضمیمه تک‌تک قضایا است، کاری ندارد؛ و تصور می‌کنم جای تأسف است که برخی از تاریخ‌دانان ظاهراً برخی از قضایای اکهارت را جسورانه یافته، و از دیدن زمینه کلی و معنا و نیز تاریخ قضایای مورد بحث در مانده‌اند.

اکهارت در باب فعل خلقت هم اظهارات عجیبی دارد. او در شرح سفیردیش، با اشاره به این سخن که خدا «در آغاز» آفرید، می‌گوید که این «آغاز» همان حال^۲ ازلیت است، «حال» تقسیم‌ناپذیری است که در آن خدا به‌نحو ازلی و ابدی خداست و «صدور ازلی»^۳ اشخاص الهی در آن روی می‌دهد.^۴ او در ادامه می‌گوید که اگر کسی بپرسد چرا خدا جهان را پیش از آن که آفریده است نیافرید، پاسخ آن این است که او نمی‌توانست چنین کاری بکند؛ و دلیل نتوانستن او این است که او جهان را در همان «حال»ی آفرید که در همان «حال» به‌نحو ازلی خدا بود. این خطاست که تصور کنیم گویا خدا چشم به راه لحظه‌ای بوده است که در آن لحظه جهان را بیافریند. این مطلب به‌طور ناشیانه این گونه مطرح می‌شود که در همان «حال» که خدای پدر وجود دارد و «پسر هم‌ازل»^۵ خود را ایجاد می‌کند جهان را هم می‌آفریند. دست‌کم، در وهله نخست به نظر می‌رسد که گویی مقصود اکهارت تعلیم این نکته بود که خلقت امری ازلی است، خلقت هم‌ازل با ایجاد پسر و وابسته به ایجاد پسر است. در واقع، سه قضیه نخست محکوم شده آشکارا نشان می‌دهند که الهی‌دانان تحقیق‌کننده منظور اکهارت را به این معنا فهمیدند.

البته، این هم شدنی است که مقصود اکهارت از ازلیت خلقت، اشاره به متعلق فعل خلاق، یعنی جهان بالفعل، است نه این که مقصود او فقط اشاره به فعل خلقت، آن گونه

1. Op. cit., fasc. I, pp. 69-70.

2. now (*nunc*)

3. eternal emanation

4. Meister Eckhart, *Die lateinischen werke: erster Band*, fasc. I, p. 50, Stuttgart-Berlin, 1937.

5. coeternal Son

که در خداست، باشد. مطمئناً تفسیر طبیعی بیشتر سخنان او همین است. اما در این مورد آیا این سخن او را هم که «خلقت» و هر کار خدا همزمان در همان آغاز خلقت کامل شده و به اتمام رسیده است باید به معنای مطلقاً واقعی آن در نظر بگیریم؟^۱ اگر این گونه باشد، آیا این امر دلالت بر آن ندارد که زمان وجود ندارد و مثلاً «تجسد»^۲ در آغاز خلقت روی داده است؟ به نظر می‌رسد که اکهارت خلقت را کار خدایی می‌دانست که در زمان جای ندارد. به اعتقاد او، خدا در آغاز، «یعنی در خود»، آفرید، زیرا خود خدا مبدأ^۳ است.^۴ برای خدا گذشته و آینده‌ای وجود ندارد؛ برای او همه چیز فی‌الحال است. بنابراین، می‌توان به درستی گفت که او کار خود را در لحظه خلقت به پایان برده است. خدا آغاز و پایان هر چیز است، «اولین و آخرین است»؛ و چون خدا به‌طور ازلی در یک «حال» ازلی وجود می‌یابد، او را باید این گونه تصور کرد که در آن «حال» ازلی هر چیزی را به‌نحو ازلی می‌آفریند. سخن من این نیست که اظهارات اکهارت، در وضع کنونی خود، از دیدگاه کلامی صحیح‌اند، بلکه به نظر می‌رسد که اکهارت در خلقت این جهان از منظری نگاه کرده است که می‌توان آن را دیدگاه خدا نامید و بر این نکته اصرار داشته است که نباید تصور کرد که خدا جهان را «پس» از زمانی که جهان در آن زمان وجود نداشت خلق کرده است. اکهارت درباره رابطه خلقت با ایجاد پسر، در فکر کلمات قدیس یوحنا^۵ بود: «هر چیزی به‌واسطه او (کلمه)^۶ ساخته شده است: و هیچ چیزی نیست که بی‌وساطت او ساخته شده باشد.» او با وصل کردن این کلمات به این عبارت مندرج در نخستین آیه فصل نخست «سفر پیدایش»^۷، که «در آغاز خدا آسمان و زمین را آفرید»، و با ارجاع «آغاز» به خدا، یعنی به «حال» ازلی خدا، می‌گوید که خدا جهان را همزمان با ایجاد پسر آفرید، پسری که هر چیزی به‌واسطه او ساخته شده است. مطمئناً به نظر می‌رسد که این سخن دلالت بر این نکته دارد که هیچ آغاز زمانی وجود نداشته است و معادل با انکار خلقت در زمان است؛ اما او در شرح سفر پیدایش،^۸ پس از ارجاع به مثال‌های افلاطونی یا عقول اشیاء^۹ و اظهار این که کلمه مثال‌های معقول^{۱۰} است، در ادامه از

1. *Opus tripartitum, Prologi*, p. 18; ed. H. Bascour, O. S. B.

2. incarnation

3. *Principium*

4. *Ibid.*, p. 14.

5. 1, 3.

6. word

7. *Genesis*

8. *Die lateinischen Werke: erster Band, fasc. 1*, pp. 49-50.

9. *rationes rerum*

10. *ratio idealis*

بوئتیوس^۱ نقل قول کرده می‌گوید که خدا هر چیزی را در عقل و صورت عقلی دوم^۲ آفرید. همچنین «آغاز»ی که خدا آسمان و زمین را در آن آفرید عقل^۳ یا فهم^۴ است. پس، امکان دارد مقصود اکهارت این نباشد که متعلق فعل خلّاق، یعنی جهان بالفعل، ازلی است، بلکه مقصودش بیشتر این باشد که خدا به نحو ازلی خلقت را در کلمه و با کلمه اندیشید و اراده کرد. در هر حال، او بعداً گفت که مقصودش همین است. «در واقع، خلقت و هر فعل خدا همان ذات خداست. با وجود این، نتیجه آن – برخلاف تصور نادانان – این نیست که اگر خدا جهان را از ازل آفریده باشد، بنابراین، جهان از ازل وجود خواهد داشت، زیرا خلقت به معنای انفعالی خلقت ازلی نیست، همان‌طور که خود مخلوق ازلی نیست.»^۵ اکهارت آشکارا سخنانی به کار می‌برد مثل این سخن قدیس آلبرت کبیر: «خدا از ازل آفرید، اما مخلوق ازلی نیست»^۶ و این سخن قدیس آوگوستینوس: «و تو همه آنچه را می‌گویی در کلمه ازلی به نحو ازلی می‌گویی، و با وجود این، همگان بی‌درنگ و از آن ازلیتی که تو با گفتار خود آن‌ها را ایجاد می‌کنی به وجود نمی‌آیند.»^۷

به نظر می‌رسد که شاید از اکهارت عارف دور افتاده باشیم. اما غایت عارف اتحاد با خداست، و غیرطبیعی نیست که عارفی نظری چون اکهارت، بر «درون‌ماندگاری»^۸ خدا در مخلوقات و اقامت مخلوقات در خدا تأکید بورزد. او منکر استعلای خدا نبود؛ آن را تصدیق می‌کرد. اما مطمئناً و به طور کلی در بیان روابط مخلوقات با خدا عبارت‌های مبالغه‌آمیز و مبهمی را به کار گرفت. تهور و استعداد مشابه در مبالغه‌گویی را می‌توان در اظهارات او درباره رابطه خاص نفس آدمی با خدا دید. در نفس آدمی عنصری وجود دارد که او آن را آرخه^۹ نامید و نامخلوق است؛ این عنصر همان عقل است.^{۱۰} نفس به سبب ادراک صورت خدا را دارد، زیرا خود خدا ادراک است. اما اتحاد اعلای عرفانی با خدا از طریق فعالیت‌های عشق و شناخت، که فعالیت‌های نفس‌اند و نه ذات نفس، روی

1. Boethius

2. in ratione et secundum rationem idealem

3. intellectus

4. intelligentia

5. Cf. Daniels, *Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart*, p. 10, n. 8. Beitrage, 23, 5, Münster i. W., 1923.۶. بنا به تفسیر درباره: 4. *Celestial Hierarchy*, of the Pseudo-Dionysius

7. Conf., 11, 7.

8. immanence

9. archa

10. Cf. twelfth German sermon, pp. 197-8. Cf. p. 189, n. 3.

نمی‌دهد: آن [اتحاد] در عمیق‌ترین لایهٔ نفس، «جرقه»^۱ یا جرقة (اخگر) روح^۲، روی می‌دهد، آن‌جا که خدا، به‌نحوی ناپیدا و توصیف‌ناپذیر، نفس را با خود متحد می‌سازد. عقل خدا را حقیقت و ارادهٔ او را خیر می‌داند؛ اما ذات نفس، یعنی مأمن^۳ نفس، با خدا همچون وجود متحد است. ذات نفس، که «جرقه» یا شراره^۴ یا اخگر^۵ نیز نامیده شده است، بسیط است؛ تصویر خدا بر روی آن نقش بسته است؛ و نفس در اتحادی عرفانی با خدای واحد و بسیط، یعنی با یگانه ذات بسیط الهی که فراسوی تمایز در اشخاص است، متحد می‌شود.^۶ بدین ترتیب، اکهارت آن‌گونه وحدت عرفانی را تعلیم می‌دهد که یادآور «پس‌رواز یک‌تنه»^۷ به سوی یک‌تنه^۸، فلوپینی است، و می‌توان بین علم‌النفس و مابعد‌الطبیعهٔ او همانندی دید. نفس بنیاد یا ذات بسیط و یکپارچه‌ای دارد و خدا دارای ذات بسیطی است که به فراسوی تمایز در اشخاص می‌رود: اتحاد اعلای عرفانی اتحاد این دو چیز است. اما معنای آموزهٔ بنیاد نفس که در آن عقل همچون یک قوهٔ برتر است ضرورتاً این نیست که حضور نفس، به معنای برتری، غیر از عقل است. این آموزه هم که بنیاد نفس با خدا به مثابهٔ وجود متحد است ضرورتاً به این معنا نیست که وجود غیر از ادراک است. به عبارت دیگر، تصور نمی‌کنم که تعالیم عرفانی اکهارت به گونه‌ای ضروری در تناقض با این دیدگاه ژیلسون باشد که این سخن که خدا وجود است مستلزم دل‌کندن از این سخنان پیشین نیست که خدا ادراک است. به نظر می‌رسد که موعظه‌های اکهارت روشن می‌سازند که او عقیدهٔ خود را تغییر نداد؛ او از بنیادِ نفس با عنوان عقل سخن می‌گوید.

اکهارت دربارهٔ وحدتی که بین خدا و نفس به‌نحو رازآلودی ایجاد شده است بسیار متهورانه سخن می‌گوید. بدین ترتیب، او در موعظهٔ آلمانی خود، دربارهٔ این تکه از انجیل که «مردم عادل زندگی همیشگی خواهند داشت و پاداش آنان با خداست»^۹ می‌گوید: «ما کاملاً تغییر ماهیت یافته و به خدا تبدیل شده‌ایم». و در ادامه می‌گوید، همان‌طور که نان به بدن مسیح تبدیل می‌شود، همین‌طور هم نفس به خدا تبدیل می‌شود، آنچنان که

1. spark

2. *scintilla animae*3. citadel (*bürgelin*)4. *vünkelin*5. *scintilla*6. Cf. Meister Eckhart, *Die deutschen Werke: erster Band, Meister Eckhart's Predigten*, fasc. 1, pp. 24-45. Stuttgart-Berlin, 1936.

7. alone

8. Alone

9. *Wisdom* 6, 16; op. cit., fasc. 2, pp. 99-115.

هیچ فرقی باقی نمی ماند. «خدا و من یکی هستیم. من، از راه شناخت، خدا را به خودم تبدیل می کنم؛ من از راه عشق در خدا وارد می شوم.» همان طور که آتش چوب را به آتش تبدیل می کند، «همین طور ما به خدا تبدیل می شویم.» بنابراین، اکهارت در موعظه بعدی^۱ هم می گوید، همان طور که غذایی که می خورم با طبیعت من یکی می شود، همین طور هم ما با طبیعت الهی یکی می شویم.

غیرطبیعی نخواهد بود که نتوان از این گونه سخنان بی توجه گذشت. این سخن که در نفس چیزی نامخلوق وجود دارد محکوم شده است، و این سخن که تغییر ماهیت ما به خدا همچون تغییر ماهیت نان به بدن مسیح^۲ است، از آن جا که بدعت آمیز است محکوم شده است. اکهارت در توجیه خود پذیرفت که خطاست اگر بگویم که نفس یا جزئی از نفس نامخلوق است؛ اما او اعلام کرد که متهم کنندگان او این سخن او را نادیده گرفته بودند که قوای اعلای نفس در نفس و با نفس آفریده شده اند.^۳ در واقع، اکهارت گفته بود که در نفس چیزی نامخلوق وجود دارد، و بیخود نیست که کلمات او نگران کننده باشند؛ اما اعتقاد او بر این بود که مقصود او از «نامخلوق»^۴ همان «خلق نشده به خود»^۵، بلکه «غیرمخلوق»^۶ (با نفس) است. به علاوه، او نگفته بود که نفس نامخلوق است، بلکه گفته بود که اگر نفس کل ذاتاً و به طور کامل عقل باشد، نامخلوق است. اما فهم این که او چگونه توانست این را بگوید مشکل است، مگر این که مقصود او از «عقل» بنیان نفس باشد، که تصویر خداست. در این مورد ممکن است مقصود او این باشد که نفس، اگر ذاتاً و به طور کامل تصویر خدا^۷ باشد، از کلمه تمایزناپذیر است؛ به نظر می رسد که معنای محتمل آن همین باشد.

اکهارت قبول دارد که این سخن که «ما تغییر ماهیت یافته و به خدا تبدیل شده ایم» خطاست.^۸ او می گوید که انسان «تصویر خدا»، «یعنی پسر نامخلوق»^۹ خدا، نیست، بلکه انسان (ساخته) تصویر خداست.^{۱۰} او در ادامه می گوید، همان طور که «نان ها»^{۱۱} ی متعددی پس از تغییرات زیادی به بدن مسیح تبدیل شده اند، ولو این که اعراض هر نان به حال

1. op. cit., p. 119.

3. Daniels, p. 5, n. 4: p. 17, n. 6.

5. not created *per se*7. image of God (*imago Dei*)

9. unbegotten Son

2. Christ's Body

4. uncreated

6. concreated

8. Daniels, p. 15, n. 1.

خود باقی است، همین طور هم «ما با پسر واقعی خدا متحد هستیم، و اعضای تنها رهبر کلیسا که مسیح است هستیم». به عبارت دیگر، او می‌پذیرد که اظهارات اولیه‌اش مبالغه‌آمیز و ناصحیح بودند و مقایسه اتحاد نفس با خدا از طریق «استحاله جوهری»^۱ نوعی تشابه است و نه یک تطابق. در واقع، هرچند اظهارات اکهارت در موعظه‌هایی که درباره اتحاد عرفانی با خدا می‌کرد آشکارا در قالب موجودشان ناهنجار^۲ بودند، آن‌ها به هیچ وجه در بین نویسندگان عرفانی، حتی در بین کسانی که در درستی اعتقادشان مسئله جدی وجود نداشت، بی‌نظیر نبودند. عبارت‌هایی مثل خدا شدن انسان یا استحاله جوهری نفس به خدا را می‌توان در آثار آن دسته از نویسندگان هم یافت که در درستی اعتقادشان تردیدی نبود. اگر عارف بخواهد که اتحاد عرفانی نفس با خدا و آثارش را توصیف کند، باید از کلماتی استفاده کند که برای بیان چنین چیزی در نظر گرفته نشده‌اند. به طور مثال، او برای بیان کمال اتحاد، تعالی نفس، و تأثیر اتحاد بر فعالیت نفس، فعلی چون «تغییر ماهیت یافتن» یا «تبدیل به» را به کار می‌گیرد. اما «تبدیل به» بر فرایندهایی مثل جذب (غذا)، زوال ماده با آتش، تولید بخار از آب، تولید حرارت از انرژی، و غیره دلالت دارد، درحالی که اتحاد عرفانی نفس با خدا اتحادی منحصربه‌فرد^۳ است و واقعاً در توصیف به کلمه‌ای کاملاً جدید و خاص نیاز دارد. اما اگر عارف برای این منظور کلمه جدیدی را وضع کند، این کلمه برای کسی که فاقد تجربه عرفانی است اصلاً هیچ چیزی را انتقال نخواهد داد. بنابراین، او باید کلمات را به معنایی کم‌وبیش معمولی به کار گیرد، هرچند این کلمات ناگزیر گویای تصاویر یا تشابهاتی باشند که در مورد تجربه‌ای که او می‌کوشد آن را توصیف کند دقیقاً به کار نمی‌روند. پس، اگر معنای لغوی برخی از اظهارات عارف ناقص یا حتی ناصحیح باشد، شگفت‌آور نیست. و اگر عارف، مثل اکهارت، الهی‌دان و فیلسوف هم باشد، احتمالاً عدم دقت حتی در اظهارات انتزاعی‌تر او هم تأثیر خواهد گذاشت، دست‌کم در صورتی که او بکوشد تجربه‌ای را که به درستی قابل بیان نیست با تعبیری کلامی و فلسفی بیان کند، و برای این منظور از کلمات یا عبارت‌هایی استفاده کند که یا گویای تشابهاتی اند که تشابهات دقیقی نیستند، یا از قبل در کلام و فلسفه معنای معینی دارند.

به علاوه، اندیشه و بیان اکهارت از منابع مختلفی تأثیر پذیرفتند، به طور مثال، قدیس

1. transubstantiation

2. male sonantes

3. sui generis

توماس، قدیس بوناوتورا، ویکتوریاییان، ابن سینا، دیونوسیوس دروغین، پروکلو، و پدران مسیحی بر او اثر گذاشتند. او مردی عمیقاً مذهبی نیز بود که، قبل از هر چیز، به گرایش آدمی به خدا و تجربه خدا علاقه‌مند بود. او در وهله نخست فیلسوفی نظام‌مند نبود و هرگز درباره عقاید و عبارت‌هایی که از نویسندگان مختلف دریافته بود و نیز عقایدی که با تأملات خود در کتاب مقدس به دست آورده بود به‌نحوی نظام‌مند نیندیشید و آن‌ها را با هم سازگار نساخت. بنابراین، اگر پرسیده شود که آیا برخی از اظهارات اکهارت، هرگاه به تنهایی و بر طبق معنای «طبیعی» خود در نظر گرفته شوند، از نظر کلامی صحیح‌اند، جز پاسخی منفی نمی‌توان داد. اکهارت در زمانی می‌زیست که انتظار می‌رفت سخن آدمی صحیح و دقیق باشد؛ و این واقعیت که او بی‌پاک بود و در موعظه‌هایی که شنوندگان‌شان درباره مقاصد واقعی او به سادگی دچار بدفهمی می‌شدند اظهارات مبالغه‌آمیزی داشت که انتقاد کلامی از برخی قضایای وی را به راحتی فهم‌پذیر می‌ساخت. از سوی دیگر، اگر پرسیده شود که آیا قصد اکهارت این بود که «بدعتگذار»^۱ باشد و به «الهیاتی آلمانی» دست یابد، باز باید پاسخ منفی داد. شاگردانی مثل هنری زوزو با شور و حرارت از استاد خود در برابر اتهامات «بدعتگذاری»^۲ به دفاع برخاستند؛ مردی مثل زوزو اگر برای تردید در راست‌دینی شخص اکهارت دلیلی در دست داشت هرگز به چنین کاری دست نمی‌زد. به عقیده من، به نظر می‌رسد که هم تلقی کردن اکهارت به منزله «اندیشمندی آلمانی» که در حال طفیان بر سنت کاتولیک است کار بیهوده‌ای است و هم حمله کردن به الهی‌دانانی که به برخی از اظهارات او اعتراض کرده‌اند با این عنوان که در این اظهارات هیچ چیز درخور اعتراضی وجود ندارد.

۳. یوهانس تاولر در حدود سال ۱۳۰۰ در اشتراسبورک^۳ به دنیا آمد و در نوجوانی وارد فرقه دومینیکی شد. او در پاریس تحصیل کرد، اما معلوم است که بیشتر مجذوب نویسندگان عرفانی و نویسندگانی بود که از «نوافلاطون‌گرایی»^۴ تأثیر می‌پذیرفتند تا مجذوب تحقیقات منطقی فیلسوفان معاصر خود یا تأملات مابعدالطبیعی و انتزاعی صرف «مدرسیان»^۵. او بیش از آن‌که الهی‌دان یا فیلسوف باشد «واعظ»^۶ مشهوری بود و به نظر می‌رسد که موعظه او مخصوصاً با اصلاح دین و تعمیق حیات دینی روحانی و

1. heterodox

3. Strasbourg

5. Schoolmen

2. heresy

4. neo-Platonism

6. preacher

روحانیت سروکار داشت. به هنگام شیوع طاعون سیاه، او با شهامت به یاری بیماران و محضران شتافت. نوشته‌های او بیانگر کاتولیک راست‌دین و عرفان «مسیح‌مرکز»^۱ است، و از آن دسته آموزه‌های عرفانی بدعت‌آمیز و وحدت وجودی متمایز می‌شود که در آن زمان به شدت در مجامع مختلف اشاعه یافته بود. او در سال ۱۳۶۱ در زادگاهش از دنیا رفت.

همانند نوشته‌های اکهارت، در نوشته‌های تاولر هم همان آموزه روان‌شناختی «جرقه» یا «بنیان» نفس را می‌یابیم. تصویر خدا در این «تارک»^۲ یا برترین جزء نفس جای می‌گیرد، و آدمی با خلوت در درون خود، یعنی با استعلا [= فرازوی] از تصاویر و شکل‌ها است که خدا را می‌یابد. اگر قلب^۳ آدمی به سوی این بنیان نفس روی بیاورد، یعنی اگر «قلب» آدمی به سوی خدا رو کند، قوای عقلانی و ارادی او آن‌طور که باید عمل می‌کنند؛ اما اگر «قلب» آدمی از بنیان نفس، از جای دادن خدا در قلب، روی برگرداند، قوای او هم از خدا روی برمی‌گردانند. به عبارت دیگر، تاولر با ایجاد پیوند بین بنیان نفس و این قوا این قلب^۴ را می‌یابد که طبیعت دائمی نفس نسبت به بنیان یا تارک یا «جرقه» نفس است.

تاولر نه تنها آثار قدیس آوگوستینوس، قدیس بونانتورا، و ویکتوریاییان را مورد استفاده قرار داد، بلکه از آثار دیونوسیوس دروغین هم بهره‌ها برد؛ و به نظر می‌رسد که برخی از آثار پروکلوس را هم خوانده باشد. او همین‌طور به شدت زیر تأثیر تعالیم اکهارت بود. اما، درحالی‌که اکهارت غالباً به نحوی سخن می‌گوید که راست‌دینی او مورد تردید قرار می‌گیرد، ایجاد چنین تردیدی در مورد تاولر، که بر پذیرش ساده حقایق و حیانی اصرار دارد و ویژگی اندیشه او همواره مسیح‌مرکزی است، شاید زیاده‌روی باشد.

۴. هنری زوزو در حدود سال ۱۲۹۵ در کنستانس^۵ به دنیا آمد. او وارد فرقه دومینیکی شد و در کنستانس (شاید هم زمانی در اشتراسبورک) تحصیل کرد و سپس به کلن رفت. در آن‌جا شخصاً با اکهارت آشنا شد و مدت زیادی او را ستود، دوستش داشت، و به او وفادار ماند. او به کنستانس برگشت و چند سال را با نوشتن و ریاضت‌ها و

1. Christocentric

2. apex

3. heart (*Gemüt*)4. *das Gemüt*

5. Constance

«توبه‌های»^۱ غیرعادی سپری کرد؛ اما در چهل سالگی از طرف کلیسای کاتولیک به موعظه روی آورد و نه تنها در سوئیس بلکه در شهر آلزاس^۲ و اطراف رود راین^۳ هم به موعظه پرداخت. در سال ۱۳۴۸ از «صومعه»^۴ خود در کنستانس به صومعه‌ای در اولم^۵ (که به سبب تهمت‌ها به آنجا رانده شده بود) نقل مکان کرد و در همان‌جا در ژوئن سال ۱۳۶۶ از دنیا رفت. در سال ۱۸۳۱ گرگوری (گرگوریوس) شانزدهم^۶ اعلام کرد که او آمرزیده است.

علاقه اصلی زوزو، در مقام یک نویسنده، این بود که معلوم سازد نفس برای این‌که به اوج اتحاد با خدا دست یابد چه راهی را باید در پیش بگیرد؛ او بیش از هر چیزی نویسنده عرفان عملی بود. بخش نظری‌تر اندیشه او در کتاب کوچک حقیقت^۷ و در هشت فصل آخر «زندگینامه خودنوشت»^۸ او آمده است. کتاب کوچک حکمت ازلی^۹ در عرفان عملی است. زوزو ویراست دیگری از آن را به زبان لاتینی و با عنوان زمان‌سنج حکمت^{۱۰} نوشت که نه ترجمه، بلکه شرح و بسط آن است. از او تعدادی نامه و دست‌کم دو موعظه اصیل و معتبر هم باقی مانده‌اند.

زوزو از اکهارت در برابر اتهام خلط [مفهوم] خدا و مخلوقات شورمندانه دفاع کرد. تمایز این دو برای خود او کاملاً واضح و قاطع بود. در واقع، او می‌گوید که مخلوقات به‌نحو ازلی در خدا هستند و چون در خدا هستند خدایند؛ او مقصود خود را دقیقاً توضیح می‌دهد: تصویرهای مخلوقات به‌نحو ازلی در عقل الهی حاضرند؛ اما این تصویرها با ذات الهی یکی‌اند؛ آن‌ها صورت‌هایی متمایز از یکدیگر یا متمایز از ذات الهی نیستند. به‌علاوه، همین در خدا بودن مخلوقات کاملاً غیر از بیرون از خدا بودن مخلوقات است: فقط به‌واسطه «خلقت» است که مخلوقات وجود دارند. اگر مخلوقات در خدا باشند نمی‌توان مخلوق بودن را به آن‌ها نسبت داد. اما «مخلوق بودن هر طبیعتی

۱. penance, طلب بخشایش و توبه از آیین‌های هفتگانه کلیسای کاتولیک رُم است. - م.

2. Alsace

3. Rhineland

4. convent

5. Ulm

6. Gregory XVI

7. *The Little Book of Truth (Büchlein der Wahrheit)*

8. autobiography

9. *The Little Book of Eternal Wisdom (Büchlein der ewigen Weisheit)*

10. *Horologium Sapientiae*

برای آن طبیعت از وجودی که در خدا دارد شریف‌تر و سودمندتر است.^۱ در همه این سخنان، زوزو چیزی نمی‌گفت که مخالف با تعلیم قدیس توماس باشد. همین‌طور، او صریحاً تعلیم می‌دهد که خلقت فعل مختارانه خداست.^۲ او مطمئناً این نظریه دیونوسیوس دروغین (یعنی، نوافلاطونی) را به کار می‌گیرد که خیر الهی سرریز [= فیضان] می‌کند؛ اما او توجه دارد که این سرریزی، همچون فرایندی ضروری، فقط در الوهیت روی می‌دهد، و امری «درونی، جوهری، شخصی، طبیعی، ضروری خالی از جبر، ازلی و کامل» است.^۳ سرریزی در خلقت فعل مختارانه خداست و غیر از ضرورت ازلی اشخاص الهی است. بنابراین، در مورد این‌که اندیشه زوزو وحدت وجودی نیست تردیدی وجود ندارد.

در آموزه اتحاد عرفانی نفس با خدا نیز زوزو آزادی خود از گرایش‌های وحدت وجودی را نمایان می‌سازد. همانند اکهارت و تاولر، گفته می‌شود که اتحاد عرفانی در «ذات» نفس، یعنی در «جرقه» نفس، روی می‌دهد. این ذات یا هسته نفس اصل وحدت‌بخش قوای نفس به شمار می‌آید و همان است که تصویر خدا در آن جای می‌گیرد. تصویر خدا از طریق همان اتحاد عرفانی‌ای روی می‌دهد که با شناخت و عشقی که به نحوی ماورالطبیعی نقش بسته است فعلیت بیشتری می‌یابد. این فعلیت را تولد خدا^۴ یا تولد مسیح^۵ در نفس می‌نامند، و نفس بدین وسیله در مسیح و به واسطه مسیح شباهت و اتحاد بیشتری با «خدا»^۶ می‌یابد. عرفان زوزو ذاتاً مسیح‌مركز است. او از «فرورفتن» نفس در خدا سخن می‌گوید، اما بر این حقیقت اصرار می‌ورزد که بین بنیان یا ذات نفس و وجود الهی همگوهی کامل هستی‌شناختی وجود ندارد و هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد. انسان به انسان بودن خود باقی است، ولو این‌که صورت خدا را داشته باشد: آن استغراق وحدت وجودی که در مخلوق هست در خدا وجود ندارد.^۷ همان‌طور که گفتم، زوزو به شدت زیر تأثیر اکهارت بود، اما همواره مراقب بود که تعلیم خود را با آموزه‌های مسیحیت کاتولیک سنتی به روشنی هماهنگ سازد. در واقع، بهتر است بگوییم که تعلیم عرفانی زوزو از سنت معنوی کاتولیک سرچشمه گرفته است و، تا آن‌جا که به اکهارت ربط می‌یابد، زوزو تعلیم اکهارت را به معنای سنتی تفسیر می‌کرد.

1. *Book of Truth*, 332, 16.

3. *Ibid.*, 178, 24-179, 7.

5. birth of Christ (*Christusgebur*)

7. Cf. *vita*, 50 and 51, p. 176.

2. *Vita*, 21-4, p. 178.

4. birth of God (*Gottesgebur*)

6. the Deity

گفته شده است که سمت و سوی اندیشه زوزو با سمت و سوی اندیشه اکهارت فرق داشت. اکهارت ترجیح می‌داد که با خدا آغاز کند: اندیشه او از ذات بسیط الهی به سوی تثلیث اشخاص در حرکت بود، مخصوصاً به سوی کلمه یا لوگوس^۱، که «صورتِ ازلی»^۲ خلقت را در آن می‌دید، و بنابراین به سوی مخلوقات در کلمه بود. به نظر او چنین جلوه می‌کرد که اتحاد نفس با خدا همچون بازگشت مخلوق به منزلگاه خود در کلمه است و برترین تجربه عرفانی نفس همان اتحاد مرکز نفس با مرکز یا ذات بسیط الوهیت است. اما زوزو به تأمل نظری علاقه کمتری داشت. اندیشه او از انسان شخصی به سوی اتحاد فعال آدمی با مسیح، یعنی «خدا - انسان»^۳، در حرکت بود و به شدت بر جایگاه طبیعت انسانی مسیح در صعود نفس به سوی خدا تأکید می‌ورزید. به عبارت دیگر، هرچند غالباً زوزو کم‌وبیش همان عبارت‌هایی را به کار می‌گیرد که اکهارت به کار می‌گرفت، اندیشه او کمتر از اندیشه اکهارت نوافلاطونی بود، و او بیش از اکهارت به شدت زیر تأثیر معنویت عاطفی و «عرفان نکاحی»^۴ مسیح مرکز قدیس برنار بود.

۵. یوهانس رویسبروک در سال ۱۲۹۳ در دهکده رویسبروک، نزدیک بروکسل، به دنیا آمد. پس از این که چند سال را در بروکسل گذراند «قائم‌مقام رئیس صومعه»^۵ی آوگوستینی خرونندال^۶ (گرین والی)^۷ در جنگل سونانیه^۸ نزدیک بروکسل شد. او در سال ۱۳۸۱ از دنیا رفت. آثار او عبارتند از زیورادواج روحانی^۹ و کتاب دوازده بگن.^{۱۰-۱۱} او به زبان فلائندری می‌نوشت.

رویسبروک، که به شدت زیر تأثیر نوشته‌های اکهارت بود، بر حضور واقعی مخلوق در خدا و بازگشت به همان حالت اتحاد تأکید می‌ورزید. می‌توان وحدت سه لایه آدمی را از یکدیگر بازشناخت.^{۱۲} «نخستین و برترین وحدت آدمی، وحدت در خداست». مخلوقات در وجود و ابقای خود به این وحدت وابسته‌اند، و بدون این وحدت به عدم

1. Logos

2. archetype

3. God-Man

4. bride-mysticism

۵. Prior، قائم‌مقام رئیس صومعه؛ در نظام روحانی کسی است که جانشین یا قائم‌مقام رئیس دبیر یا کلیاست. - م.

6. Groenendael

۷. Green Valley (دژ سبز)

8. Soignes

9. The Adornment of the Spiritual Marriage

۱۰. Beguines، بگن‌ها اعضای انجمن نیکوکاری خواهران و برادران مسیحی‌ای هستند که در قرن دوازدهم میلادی توسط لامبارت لویگ در هلند تأسیس شد. - م.

11. The Book of the Twelve Beguines

12. Adornment, 2, 2.

تبدیل خواهند شد. اما همین رابطه با خدا برای مخلوق امری ذاتی است و آدمی را واقعاً خوب یا بد نمی‌سازد. دومین وحدت هم امری طبیعی است: این وحدت عبارت از وحدت قوای برتر آدمی است تا آن‌جا که این‌ها از وحدت ذهن یا روحش سرچشمه می‌گیرند. همین وحدت بنیادی روح همانند نخستین وحدت است، وحدتی که به خدا وابسته است؛ اما در مورد این وحدت، نظر به فعالیت آن است و نه به ذاتش. سومین وحدت، که باز وحدتی طبیعی است، وحدت حواس و وحدت فعالیت جسمانی است. اگر نفس در مورد دومین وحدت طبیعی «روح» نامیده می‌شود، در مورد سومین وحدت طبیعی، یعنی در جایگاه مبدأ حیات و مبدأ احساس، «نفس» نامیده می‌شود. «زیور» نفس عبارت از کمال فراطبیعی این سه وحدت است؛ اولی به واسطه کمال اخلاقی مسیحی؛ دومی به واسطه فضایل و عطایای کلامی روح القدس؛ سومی به واسطه وحدت عرفانی و توصیف‌ناپذیر با خدا. برترین وحدت «آن وحدتی است که در آن خدا و روح عاشق بدون میانجی با یکدیگر متحدند».

رویسبروک، همانند اکهارت، از «برترین و فراذاتی‌ترین وحدت طبیعت الهی»^۱ سخن می‌گوید. این کلمات یادآور نوشته دیونوسیوس دروغین است. با این وحدت اعلای نفس، در برترین فعالیت حیات عرفانی، می‌توان متحد شد. اما اتحاد فراسوی توان عقل است؛ اتحاد با عشق به دست می‌آید. با عشق است که گویی بنیان نفس در ژرفای توصیف‌ناپذیر الوهیت، یعنی در آن وحدت ذاتی که «اشخاص و همه آن‌هایی که در خدا زندگی می‌کنند و به حق جای خود را به آن می‌دهند»^۲، گم می‌شود.

طبیعی است که آموزه رویسبروک را به‌خصوص ژرسون مورد حمله قرار دهد. اما رویسبروک عدم‌گرایش به تعلیم وحدت وجود را در آینه نجات ازلی^۳ و در کتاب دوازده بگن روشن ساخته است. یان ون اسخونهوون^۴ (ف: ۱۴۳۲)، که خود یک عارف بود، از رویسبروک دفاع کرد و دنیس کارتوزیان در اقتباس از نوشته‌های او تردیدی به خود راه نداد.

۶. دنیس کارتوزیان^۵ در سال ۱۴۰۲ در رایچل^۶ متولد شد و در سال ۱۴۷۱ با عنوان

1. Unity of the Divine Nature

2. *Adomment*, 3, 4.

3. *The Mirror of Eternal Salvation*

4. Jan van Schoonhoven

۵. Carthusians، کارتوزیان‌ها فرقه‌ای از رهبانان متعصب بودند که قدیس برونو در سال ۱۸۰۶ در فرانسه آن را تأسیس کرد و طرفدار ریاضت‌های سخت و نفی دنیا بودند. - م.

6. Rychel

کارتوزیان رورمونت^۱ از دنیا رفت و از نظر زمانی متعلق به دوره‌ای نیست که در نخستین بخش این کتاب مورد بحث است. اما به منظور سهولت کار، در این جا به اختصار به او خواهم پرداخت.

این «دکتر سرمست» در کلن به تحصیلات عالی پرداخته بود و، به‌رغم این‌که نویسنده‌ای عرفانی بود، به‌نحو شگفت‌آوری به موضوعات مدرسی علاقه نشان می‌داد. او بر جملات پتروس لومبارد، بر بوئتیوس، و نیز بر آثار دیونوسیوس دروغین تفسیرها نوشت و براساس آثار قدیس توماس، و دیگر آثار کلامی در باب ایمان سنتی، کتاب خلاصه‌وار راهنمای فلسفه و کلام اصول فلسفه و کلام^۲ را نوشت. به‌علاوه، رساله‌های محض زاهدانه و عارفانه او را در دسترس داریم. واضح است که او در ابتدا پیرو خالص قدیس توماس بود؛ و به نظر می‌رسد که دشمنی او نه‌تنها با اسم‌گرایان، بلکه همچنین با اسکوتوس‌گرایان در سراسر زندگی او ادامه داشته است. اما او به‌تدریج از اردوگاه توماس‌گراها به اردوگاه پیروان قدیس آلبرت روی آورد، و از آثار اولریش اشتراسبورکی^۳ (ف: ۱۲۷۷)، که دومینیکی بود و در کلن در درس‌های قدیس آلبرت حضور یافته بود، تأثیر زیادی پذیرفت. دنیس نه‌تنها تمایز بین ذات و وجود را، که در ابتدا مدافع آن بود، رد کرد، بلکه همین‌طور این دیدگاه توماسی را هم رها کرد که «پندار»^۴ در شناخت آدمی نقش دارد. دنیس ضرورت پندار را به سطوح پایین‌تر شناخت محدود کرد و معتقد بود که نفس می‌تواند، بدون توسل به پندار، فعالیت خود، فرشتگان و خدا را بشناسد. اما شناخت ما از ذات الهی شناختی سلبی است؛ ذهن آشکارا به تشخیص این امر می‌رسد که خدا ادراک‌ناپذیر است. دنیس در تأکید خود بر شناخت سلبی اما بی‌واسطه خدا زیر تأثیر دیونوسیوس دروغین و نوشته‌های اولریش اشتراسبورکی و دیگر پیروان قدیس آلبرت بود. این دکتر کارتوزیان نمونه خوبی از ترکیب علایق عرفان و فلسفه مدرسی بود.

۷. ریشه‌های عرفانی عرفای آلمانی قرون وسطا (رویسبروک را هم در نظر دارم، هر چند او فلائذری بود) در ایمان مسیحی است. درباره برشمردن منابع، درباره اثبات تأثیر پدران، قدیس برنار، ویکتوریان، قدیس بوناونتورا، یا درباره تلاش برای کاهش تأثیرات نوافلاطونی، در بیان و حتی در نظریه، مسئله‌ای وجود ندارد، بلکه مسئله در تشخیص باور عمومی عرفا به ضرورت لطف فراطبیعی است، همان‌که از راه مسیح به

1. Roermond

2. *Elementatio philosophica et theologica*

3. Ulric of Strasbourg

4. phantasm

بار می‌آید. به‌طور مثال، «طبیعت انسانی»^۱ مسیح بیش از اندیشه اکهارت در اندیشه زوزو نقش بزرگی ایفا می‌کند؛ اما اکهارت، به‌رغم همهٔ مبالغه‌هایی که داشت، پیش از هر چیز، یک مسیحی بود. بنابراین، آن [نگرشی] که می‌کوشد در آثار عرفای آلمانی قرون وسطا، مثل اکهارت و تاولر و زوزو، «عرفان آلمانی» کشف کند، اگر مقصودش عرفانی باشد که نه سنتی بلکه ناشی از «خون و نژاد» است، هیچ گواه واقعی برای آن وجود ندارد.

از سوی دیگر، عرفای آلمانی قرن چهاردهم بیانگر پیوند فلسفهٔ مَدَرسِی و عرفانی هستند که هر دو آن‌ها را خودبه‌خود قبول دارد. گرابمان^۲ می‌گوید که ترکیب عرفان عملی با تأمل، در نهایت، دنبالهٔ دستورکار ایمان می‌آورد تا بفهمیم^۳ آنسلم است. تفکر عرفانی آلمانی از آن‌گونه جریان‌های فکری سرچشمه می‌گرفت که منبع الهام مَدَرسِیان قرون وسطا به‌شمار می‌رفتند و در قرن سیزدهم به شیوه‌های مختلف نظام‌مند شده بودند، اما تفکر آنان را باید در پرتو عرفان عملی آنان بررسی کرد. اگر شرایط آموزش این یا آن نویسندهٔ عرفانی تا حدودی چارچوب تفکر او را شکل داده و در انتخاب تصورات نظری‌اش تأثیرگذار بوده است، همین‌طور، تا حدودی هم زندگی عرفانی و عملی او و تأملش دربارهٔ تجربهٔ معنوی‌اش در [شکل‌دهی] سمت و سوی تفکر او تأثیرگذار بوده است. خطاست اگر فکر کنیم که آموزهٔ جرقهٔ روح، جرقهٔ نفس یا ذات یا بنیان یا تارک نفس، چیزی بیش از همان عقیدهٔ معمولی بود که خودبه‌خود از پیشینیان اقتباس شد و از عارفی به عارف دیگر راه یافت. اصطلاح جرقهٔ وجدان^۴ یا سیندرسیس^۵ در نزد قدیس ژروم^۶ مطرح است^۷ و، به‌طور مثال، دوباره در نزد قدیس آلبرت کبیر پدیدار می‌شود و مقصود او از آن، قوه‌ای است که در هر انسانی موجود است و به خیر تذکر می‌دهد و به مخالفت با شر می‌پردازد. قدیس توماس، که به قدیس ژروم اشاره می‌کند،^۸ از سیندرسیس با استعاره و با عنوان جرقهٔ وجدان سخن می‌گوید.^۹ عرفا وقتی که از جرقه یا بنیان نفس سخن می‌گفتند مطمئناً چیزی غیر از سیندرسیس را در نظر داشتند؛ اما، حتی با قبول آن، عملاً همهٔ اظهاراتشان که بدان‌وسیله بنیان نفس را مشخص می‌کردند، طبق نظر دنیفله^{۱۰}، پیشتر در آثار ریچارد سن ویکتوری یافت می‌شد. بی‌تردید دنیفله در عقیدهٔ خود برحق

1. Humanity

3. *Credo, ut intelligam*5. *synderesis*

7. P. L., 25, 22 AB.

9. *Ibid.* , 17, 2, ad 3.

2. Grabmann

4. *scintilla conscientiae*

6. St. Jerome

8. *De Veritate*, 16, 1, obj. 1.

10. Denifle

است؛ اما عرفای آلمانی نظریه بنیان یا جرقة نفس را یکی از عقاید هدایتگر خود قرار دادند، نه فقط به این دلیل که آن را در آثار یکی از اسلاف محترم یافتند، بلکه چون این عقیده با تجربه آنان از اتحاد عرفانی با خدا، که به فراسوی نقش آگاهانه افعال عقل و اراده راه می‌یافت، مطابقت داشت. این عقیده، که در آثار پیشینیان آنان هم یافت می‌شود، بی‌تردید نزد آنان از این وحدت مطلق حکایت داشته است، اما تأمل آنان در این عقیده با تجربه‌شان هماهنگ پیش می‌رفت.

احتمالاً برخی از نویسندگان آلمانی، با فراتر رفتن از حد خود برای ترکیب تفکر با عرفان عملی، نشانی از عارفان آلمانی را جست‌وجو کرده‌اند. حقیقت این است که این دیدگاه برای جداساختن آنان از آن دسته عارفان مفید است که کم‌وبیش از تفکرات نظری به دور بودند؛ ترکیب مشابهی را می‌توان در قرن دوازدهم در ویکتوریاییان و، به‌درستی، در مورد خود ژرسون دید، هرچند ژرسون با خط فکری اکهارت و رویسبروک، دست‌کم آن‌طور که آن را تفسیر می‌کرد، همدلی اندکی داشت. با این حال، ویژگی دیگری هست که با این واقعیت ارتباط دارد که اکهارت و تاولر و زوزو همگی از اعضای فرقة دومینیکی، «فرقة رُهبانان واعظ»^۱ بودند. آنان آموزه عرفانی را در موعظه‌های خود اشاعه دادند و، همان‌طور که قبلاً گفتم، کوشیدند بدین‌نحو زندگی عمومی معنوی را، مخصوصاً در میان دینداران، عمق ببخشند. تردیدی نیست که می‌شد همین امر را در، مثلاً، قدیس برنار مشاهده کرد، اما، به‌خصوص در مورد اکهارت، گونه‌ای فضا و چارچوب نظری وجود داشت که، به سبب تحولاتی که مابین این دو فلسفه قرون وسطایی اتفاق افتاده بود، نباید آن را در موعظه‌های قدیس برنار دید؛ به‌علاوه، آلمانی‌ها زمختی بیشتر و ظرافت کمتری دارند. عرفان نظری آلمانی به‌قدری در ارتباط نزدیک با تعلیمات دومینیکی است که آدمی را قادر می‌سازد که، به این معنا، از «عرفان آلمانی» قرون وسطا سخن بگوید، مشروط بر این‌که مقصودش این نباشد که بگوید دومینیکی‌های آلمانی می‌کوشیدند دینی آلمانی یا جهان‌بینی آلمانی^۲ ایجاد کند.

۸ ژون ژرسون، که در سال ۱۳۶۳ به دنیا آمد، در سال ۱۳۹۵ پس از پی‌یر دآبی به ریاست دانشگاه پاریس رسید.^۳ او را اسم‌گرا به‌شمار آورده‌اند، اما پذیرش برخی از

1. Order of Friars Preachers

2. German Weltanschauung

۳. ژرسون در سال ۱۴۲۹ از دنیا رفت؛ درباره جزئیات زندگی او ←

La vie et les œuvres de Gerson by P. Glorieu, (Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. 18, pp. 149-92; Paris, 1951).

مواضع اسم‌گرایانه ناشی از هواداری‌اش از فلسفه اسم‌گرا نبود. او بیش از این‌که فیلسوف باشد نویسنده‌ای الهی‌دان و عارف بود و گرایش او به برخی از موضوعات موجود در آموزه اسم‌گرا از علایق ایمانی و کلامی او سرچشمه می‌گرفت. ریاست ژرسون در دوره «شقاق بزرگ» (۱۳۷۸-۱۴۱۷) اتفاق افتاد و او در کار «شورای کنستانس»^۱ نقش برجسته‌ای داشت. او، که در مورد وضع کلیسا و نیز موقعیت مطالعات دانشگاه و اشاعه آموزه‌هایی که، تصور می‌کنم، به ظهور نظریه‌هایی چون نظریه‌های هُوس انجامید یا ظهور آن‌ها را تسهیل بخشید بسیار ناخشنود بود، در پی آن برآمد که، نه با اشاعه اسم‌گرایی به معنای دقیق آن، بلکه با فراخواندن انسان‌ها به گرایش واقعی به خدا، چاره‌ای بیندیشد. به اعتقاد او، تعارض نظام‌های فلسفی و کنجکاوی و غرور الهی‌دانان شرّ بیشتری را به وجود آورد. ژرسون در کتاب خود درباره پنجاه قضیه به طریقه دلالتی^۲ بر این اعتقاد بود که شاخه‌های مختلف علمی در هم آمیخته‌اند و این امر مانع از رسیدن به حقیقت است، منطق‌دانان می‌کوشند مسائل مابعدالطبیعی را به طریقه دلالتی^۳ که مناسب منطق است حل کنند، مابعدالطبیعه‌دانان و منطق‌دانان می‌کوشند با روش‌هایی که شایستگی رسیدگی به موضوعات کلامی را ندارند حقایق و حیانی را اثبات کنند یا مسائل کلامی را پاسخ دهند. به اعتقاد ژرسون، این ابهام در عالم تفکر به هرج و مرج و نتیجه‌گیری‌های نادرست انجامیده بود. به علاوه، غرور الهی‌دانان مَدَرسِ موجب ظهور کنجکاوی و روحیه تازه‌گرایی و شگفت‌زدگی شده بود. ژرسون دو درس‌گفتار خود را بر ضد کنجکاوی یهوده در امر ایمان^۴ منتشر کرد، و در آن به نقشی که عشق به عقاید خود، حسادت، روحیه مشاجره و تحقیر بی‌سوادان و غیرمتخصصان، در مباحث مَدَرسِ داشتند توجه داد. نقص ریشه‌ای همان غرور عقل طبیعی است که می‌کوشد از حدود خود پای فراتر نهد و به حل مسائلی بپردازد که در حل آن‌ها ناتوان است.

حمله ژرسون به واقع‌گرایی را باید از این زاویه مورد توجه قرار داد. نخست این‌که نظریه مثال‌های موجود در خدا متضمن دو خلط منطق با مابعدالطبیعه و مابعدالطبیعه با الهیات است. دوم، این نظریه دلالت بر این دارد که خدا بسیط نیست، زیرا واقع‌گرایان مایلند از این مثال‌های عقلانی^۵ موجود در خدا چنان سخن بگویند که گویی آن‌ها متمایز از

1. Council of Constance

2. *De modis significandi propositiones quinquaginta*3. *modus significandi*4. *Contra vanam curiositatem in negotio fidei*5. *rationes ideales*

یکدیگرند؛ و برخی حتی چنان سخن می‌گویند که گویی مخلوقات در خدا وجودی پیشین داشته‌اند، یعنی گویی مثال‌های الهی مخلوقاتِ موجود در خدا بوده‌اند. سوم، آموزه مثال‌های الهی، که در توضیح خلقت به کار رفته است، فقط به درد این می‌خورد که اختیار الهی را محدود سازد. و چرا فیلسوفان و الهی‌دانان اختیار الهی را محدود می‌کنند؟ به سبب میل به فهم چیزی که نمی‌توان آن را فهمید، میلی که سرچشمه آن غرور است. اندیشمندان سنت افلاطونی نیز از خدا، در وهله نخست، نه با عنوان مختار بلکه با عنوان خیر، سخن می‌گویند و، به منظور توضیح خلقت، اصل میل طبیعی خیر را برای اشاعه خود مورد استفاده قرار می‌دهند. اما با انجام دادن چنین کاری بدین گرایش می‌یابند که خلقت را محصول ضروری طبیعت الهی بینگارند. همچنین، مابعدالطبیعه‌دانان و الهی‌دانان واقع‌گرا اصرار دارند که قانون اخلاقی به هیچ‌وجه به اراده الهی وابسته نیست، و بدین ترتیب اختیار الهی را محدود می‌سازند، درحالی‌که در واقع «علت این‌که خدا برخی افعال را اراده می‌کند این نیست که آن افعال خیرند، بلکه خیر بودن آن افعال به این دلیل است که خدا آن افعال را اراده می‌کند، همان‌طور که شربودن افعال هم به این دلیل است که خدا آن افعال را منع می‌کند».^۱ «قاعده درست بر اراده مقدم نیست، و دلیل این‌که خدا قصد دارد بر مخلوق عاقلی قانون وضع کند این نیست که خدا ابتدا حکمت خود را در این دیده است که باید این کار را بکند؛ آنچه روی می‌دهد بیشتر خلاف این است».^۲ نتیجه این امر آن است که قانون اخلاقی تغییرپذیر است. ژرسون در مورد قانون اخلاقی این موضع اوکامی را به این دلیل پذیرفت که دید این موضع یگانه موضعی است که با اختیار الهی سازگار است. به اعتقاد او، فیلسوفان و الهی‌دانان افلاطونی اصلِ باور، یعنی اصلِ اطاعت خاضعانه، را به سبب غرور در فهم رها کردند. به علاوه، او در توجه به جنبه‌های واقع‌گرایانه اندیشه یان هوس و ژروم پراگی کوتاهی نکرد؛ و نتیجه گرفت که غروری که واقع‌گرایان درباره فهم از خود نشان می‌دادند در نهایت به بدعت آشکار می‌انجامد.

بدین ترتیب حمله ژرسون به واقع‌گرایی، هرچند او را گرفتار موضعی کرد که در واقع مورد اعتقاد اسم‌گرایان بودند، بیشتر از دلمشغولی‌های دینی سرچشمه می‌گرفت و نه از اشتیاقی ویژه به راه جدید به معنای دقیق آن. «توبه کنید و به انجیل ایمان بیاورید»^۳ پاره‌ای

1. *Opera*, 3 col. 13.2. *Ibid.*, col. 26.3. *St. Mark* 1, 15.

از انجیل بود که ژرسون دو نطق خود بر ضد کنجکاوی بیهوده در امر ایمان را بر آن مبتنی کرد. غروری که اذهان استادان و سخنرانان دانشگاه را تصرف کرده بود آنان را از نیاز به توبه و از ایمان محض غافل کرده بود. این دیدگاه، آشکارا وصف حال مردمی است که خواسته‌شان گرایش نفس به خداست و نه وصف حال مردمی که به شدت به مسائل دانشگاهی برای خود آن مسائل علاقه‌مندند. دشمنی ژرسون با مابعدالطبیعه و کلام واقع‌گرایان مطمئناً مشابه دشمنی پاسکال^۱ با کسانی است که «خدای فیلسوفان» را جانشین خدای ابراهیم^۲ و اسحاق^۳ و یعقوب^۴ کردند.

اگر این موضوع را از این دیدگاه مورد نظر قرار دهیم، تعجب‌آور نیست که ژرسون را بیانگر این تحیر ببایم که فرانسیسی‌ها قدیس بوناونتورا را به سبب ورودش به عالم عقل طرد کرده بودند. او کتاب سفر ذهن به بارگاه خدای^۵ قدیس بوناونتورا را اثری تلقی می‌کرد که فراتر از هر تحسینی است. از سوی دیگر، اگر دشمنی ژرسون با واقع‌گرایی، حملات او به رویسبروک، و کوشش او در مرتبط‌ساختن واقع‌گرایی با بدعت‌های یان هوس و ژروم پراگی را مورد توجه قرار دهیم، اشتیاق او به قدیس بوناونتورا تا حدودی شگفت‌آور به نظر خواهد رسید، آن‌گاه که به یاد بیاوریم که قدیس بوناونتورا بر آموزه افلاطونی مثال‌ها در شکل آوگوستینی آن تأکید زیادی داشت و صریحاً ارسطو را به دلیل «بیزاری» از مثال‌های افلاطون محکوم ساخت. ژرسون بر این اعتقاد بود که الهی‌دانان معاصر او از کتاب مقدس و از پدران، یعنی سرچشمه‌های واقعی الهیات، غفلت کرده بودند، و به سوی اندیشمندان بی‌دین و دلالت‌های معنایی مابعدالطبیعه‌ای روی آورده بودند که ایمان محض را تضعیف می‌کردند. اما او دیونوسیوس دروغین را شاگرد و «نوکیس»^۶ قدیس پولس (پولس رسول)^۷ می‌انگاشت و آثار دیونوسیوس را بخشی از سرچشمه حکمت واقعی به‌شمار می‌آورد. او قدیس بوناونتورا را همچون کسی مورد تقدیس قرار می‌داد که پیوسته از این آب‌های پاک نوشیده بود و خود بیش از هر چیزی با آن حکمت حقیقی سروکار داشت که همان شناخت خدا از طریق عیسی مسیح است. بدین ترتیب، به‌رغم این‌که ژرسون واقع‌گرایی را مورد حمله قرار داد، آموزه عرفانی

1. Pascal

2. Abraham

3. Isaac

4. Jacob

5. *Itinerarium mentis in Deum*

6. convert

7. St. Paul

او عمیقاً زیر تأثیر تعالیم دیونوسیوس دروغین بود. استاد آندره کومب^۱ در جالب توجه‌ترین بررسی خود دربارهٔ رابطهٔ ژرسون با نوشته‌ها و اندیشهٔ دیونوسیوس دروغین^۲، پس از اثبات اصالت یادداشت‌هایی دربارهٔ بعضی از سخنان دیونوسیوس در (رسالهٔ) سلسله‌مراتب آسمانی^۳ و نشان دادن این که آن کتاب باید بر نخستین سخنرانی بر ضد «کنجکاوای بیهوده» در مجموعه آثار^۴ ژرسون مقدم باشد، روشن می‌سازد که ژرسون هرگز یک «اسم‌گرا» نبود و عقاید او هرگز با عقاید پی‌یر دآئی (۱۳۵۰-۱۴۲۰)، یعنی استادش، یکی نبود. در حقیقت، همان‌طور که استاد کومب نشان داده است، ژرسون از دیونوسیوس دروغین نه تنها مجموعه واژگان، بلکه همچنین آموزهٔ پراهمیت «بازگشت» را اقتباس کرد. مخلوقات از خدا سرچشمه می‌گیرند و به سوی خدا بازمی‌گردند. نحوهٔ این بازگشت چگونه است؟ با اجرای اعمالی که شایستهٔ طبیعت هر کسی است. ژرسون (در خطابهٔ دربارهٔ پنجشنبه مقدس)^۵ می‌گوید، هرچند بوئتیوس می‌گفت که هرچیزی به آغاز یا مبدأ خود برمی‌گردد، به تعبیر دقیق، فقط مخلوقات عاقلند که به سوی خدا برمی‌گردند. اما نکتهٔ مهمی که در آموزهٔ «بازگشت» ژرسون وجود دارد تأکید او بر این واقعیت است که این آموزه به معنای آمیختگی هستی‌شناختی مخلوق با خدا نیست. چون او دیونوسیوس دروغین را شاگرد شخصی قدیس پولس به حساب می‌آورد، متقاعد شد که تعالیم دیونوسیوس کاملاً «سالم» است. اما او، با تصدیق به این که تعالیم او می‌توانست بد تفسیر شده باشد، دریافت که الهی‌دان باید مقصود درست آرنو پیاگوسی^۶ را روشن سازد؛ و خود او از آثار هیوستن ویکتوری و قدیس آلبرت کبیر استفاده می‌کرد. از همین موضوع دو نکتهٔ مهم و مربوط به هم به بار می‌آید. نخست، ژرسون الهیات مژدرسی را به معنای دقیق آن، که وجودش را برای تفسیر درست کتاب مقدس و پدران و شاگرد پولس ضروری می‌دید، به هیچ وجه محکوم یا رد نکرد. دوم، آن‌گاه که او رویسبروک را مورد حمله قرار داد، حمله‌اش به سبب دل‌دادن به تعالیم دیونوسیوس دروغین نبود، بلکه به سبب سوءتفسیر و تحریف آن آموزه بود. البته، می‌دانیم که دیونوسیوس دروغین شاگرد قدیس پولس نبود و به شدت به پروکلوس دل داده بود؛ اما

1. André Combes

2. Jean Gerson, *Commentateur Dionysien*, Paris 1940.

3. *Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia*

4. *Opera*

5. *Sermo de die Jovis sancta*

6. Areopagite

نکته این جاست که ژرسون دیونوسیوس دروغین را طوری تفسیر می‌کرد که گویی دیونوسیوس افلاطون‌گرا نبوده است. همین امر بیانگر آن است که او چگونه توانست همزمان دشمنی بارز خود با افلاطون‌گرایان و اشتیاق آشکارش به دیونوسیوس دروغین را نشان دهد.

ژرسون تقسیم‌بندی سه‌لایه دیونوسیوس دروغین از الهیات را پذیرفت، یعنی الهیات نمادین، الهیات به معنای درست آن، و الهیات عرفانی. این تقسیم‌بندی سه‌لایه را باید در اثر قدیس بوناونتورا به نام سفر ذهن به بارگاه خدا^۱ یافت، اما به نظر می‌رسد که ژرسون از نوشته‌های دیونوسیوس دروغین، و نه از آثار قدیس بوناونتورا، به این تقسیم‌بندی دست‌یافته باشد: دست‌کم او دیونوسیوس دروغین را در نظر داشت و او را مرجع خود می‌خواند. به گفته او، الهیات عرفانی همان معرفت تجربی به خداست که در آن، عشق بیش از عقل نظری انتزاعی، دست‌اندرکار است، هرچند والاترین کار عقلانی هم در این کار دخیل است. عقل ساده^۲ و سیندرسیس یا عالی‌ترین قوه عاطفی در تجربه عرفانی، که نه انکار بلکه تحقق عالی‌ترین قوای نفس است، دست‌اندرکارند. اتحاد عرفانی بنیان نفس را زیر تأثیر قرار می‌دهد؛ اما این اتحادی است که تشخص آدمی را در الوهیت محو نمی‌کند. الهیات عرفانی، دست‌کم اگر همچون خود عرفان و نه نظریه عرفان فهمیده شود، تاج الهیات است، زیرا نزدیک‌ترین چیز به دیدار سعادت‌بار، که غایت نهایی نفس است، خواهد بود.

وجود این تقسیم‌بندی سه‌لایه در اندیشه ژرسون کمک می‌کند تا روشن سازیم که او، درحالی‌که بر تقدم الهیات عرفانی تأکید داشت، الهیات به معنای معمولی را رد نکرد. او فلسفه را هم رد نکرده است. این‌که آیا‌گرایش ذهنی ژرسون به این‌که جز الهیات عرفانی همه را رد کند به سبب دیونوسیوس دروغین و قدیس بوناونتورا و قدیس آلبرت نبوده است مسئله دیگری است و فایده زیادی به بار نمی‌آورد. او مطمئناً بر کتاب مقدس و تعالیم پدران تأکید می‌نهاد و مطمئناً معتقد بود که الهی‌دانان در توجه بیشتر به آن منابع کار درستی کرده‌اند. به علاوه، او مطمئناً معتقد بود که آن‌گونه کلام نظری که به دلالت معنایی ناموجه فیلسوفان مشکوک آلوده است مشوق غرور و کنجکاوای بیهوده بوده است؛ اما در مورد این سخن که او همه پیشرفت مژدرسی «تعالیم دینی»^۳ و «آبای کلیسا»^۴

1. 1, 7.

2. *intelligentia simplex*

۳. scriptural، تعالیم وابسته به کتاب مقدس‌اند. - م.

۴. patristic، تعالیم وابسته به نوشته‌های آبای کلیسا یا اولیا و قدیسان پیشین است. - م.

را رد کرد و نیز فلسفه‌ای را که حدود معین خود را رعایت می‌کرد کنار گذاشت هیچ سند معتبری وجود ندارد. از برخی جنبه‌ها ژرسون نماینده جذاب جنبش عرفان نظری در اواخر قرون وسطا بود. او به ما نشان می‌دهد که این جنبش، در وهله نخست، از میل به درمان بدی‌های آن زمان و برای عمق بخشیدن به زندگی دینی انسان‌ها به بار نشسته است؛ بنابراین، این جنبش به هیچ وجه صرفاً حمله‌ای متقابل به شکاکیت اسم‌گرایانه نبود. درباره اسم‌گرا بودن خود ژرسون، صحیح‌تر این است که بگوییم او بیش از این که یک اسم‌گرا باشد در راستای هدف اولیه خود برخی از مواضع اسم‌گرایانه را پذیرفت و از آن‌ها استفاده کرد. این سخن که ژرسون فیلسوف اسم‌گرایی بود که در عین حال، برحسب اتفاق، عارف هم شد تعبیر خطایی از هدف‌های او، جایگاه نظری او، و روحیه اوست.

بخش دوم

فلسفهٔ رنسانس

احیای افلاطون‌گرایی

رنسانس ایتالیا - رنسانس شمال [اروپا] - احیای افلاطون‌گرایی

۱. نخستین مرحله رنسانس مرحله انسان‌گرایانه‌ای است که در ایتالیا شروع شد و به بخش شمالی اروپا گسترش یافت، اما بیهوده خواهد بود اگر آنچنان سخن بگوییم که گویی رنسانس دوره‌ای تاریخی با حدود زمانی روشن و معینی بوده است که می‌شود تاریخ آغاز و انجام آن را دقیقاً تعیین کرد. تا آن‌جا که رنسانس به معنای یا مستلزم نوزایی ادبیات و پایبندی به تعالیم و سبک کلاسیک است می‌توان گفت که رنسانس در اوایل قرن دوازدهم آغاز شده است، قرن‌ی که در آن، به طور مثال، جان سالزبری^۱ بربریت سبک لاتینی را به باد انتقاد گرفته بود و قرن‌ی که شاهد انسان‌گرایی مکتب شارتر^۲ بود. درست است که الهی‌دانان و فیلسوفان بزرگ قرن سیزدهم بیشتر با آنچه گفته می‌شد و با دقت در بیان سروکار داشتند تا با سبک ادبی و حُسن بیان، اما نباید فراموش کرد که قدیس توماس آکوئینی توانست «سرودهای دینی»^۳ بسیار زیبایی را بنویسد و در همان دوره‌ای که دانتز اسکوتوس تفسیرهای نسبتاً متهورانه و غیر سبک‌شناسانه خود را می‌نوشت دانسته یکی از بزرگ‌ترین دستاورهای زبان ایتالیایی را می‌آفرید. دانته (۱۲۶۵-۱۳۲۱) مطمئناً از چشم‌انداز یک فرد قرون وسطایی می‌نوشت؛ اما در همان

1. John of Salisbury

2. Chartres

3. hymns

قرنی که دانه از دنیا رفت، یعنی قرن چهاردهم، می‌بینیم که پترارک^۱ (۱۳۰۴-۱۳۷۴) نه تنها خود را در مقابل طرفداران جدل ارسطویی قرار می‌دهد و به احیای سبک کلاسیک، به خصوص سبک کیکرویی^۲، کمک می‌کند، بلکه همین طور از طریق غزل‌های محلی خود از رشد روح فردگرایی انسان‌گرایانه جانبداری می‌کند. بوکاتچو^۳ (۱۳۱۳-۱۳۷۵) نیز به قرن چهاردهم تعلق دارد؛ و در پایان این قرن، در سال ۱۳۹۶، مانوئل کریسولوراس^۴ (ف: ۱۴۱۵)، نخستین معلم واقعی زبان یونان باستان در غرب، تدریس در فلورانس را آغاز کرد.

اوضاع و احوال سیاسی ایتالیا به رشد رنسانس انسان‌گرایانه کمک کرد، تا آن‌جا که شاهزادگان و دوک‌ها و دینداران مبالغ زیادی را صرف خرید و نسخه‌برداری از دستنوشته‌ها و تأسیس کتابخانه‌ها کردند؛ تا وقتی که رنسانس به شمال اروپا برسد بخش اعظم آثار کلاسیک یونانی و لاتینی کشف و شناخته شده بودند. اما رنسانس ایتالیا به هیچ‌وجه به کشف و انتشار متن‌ها محدود نبود. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن همانا ظهور سبک و آرمان آموزشی جدیدی بود که معلمانی مثل ویتورینو دافلتره^۵ (۱۳۷۸-۱۴۴۶) و گونارینو ورونایی^۶ (۱۳۷۰-۱۴۶۰) نمایندگان آن بودند. آرمان آموزشی انسان‌گرایانه، در بهترین حالت، همان بسط کامل فردیت انسانی بود. ادبیات باستانی ابزار اصلی آموزش تلقی شده بود، اما تعلیم اخلاقی، رشد شخصیت، پیشرفت طبیعی و بیداری احساسات زیبایی‌شناسانه مورد غفلت واقع نشده بودند؛ آرمان آموزش آزادخواهانه هم به هیچ‌وجه با قبول و عمل به مسیحیت ناسازگار تلقی نشدند.^۷ اما این آرمان انسان‌گرایانه در بهترین حالت خود بود. عملاً رنسانس ایتالیا تا حدودی با رشد فردگرایی اخلاقی یا غیراخلاقی و با شهرت‌طلبی و آوازه‌جویی همراه شد؛ درحالی‌که در مراحل نهایی رنسانس، طرفداران ادبیات کلاسیک در «کیکروگرایی»^۸ سقوط کردند، که به معنای نشان دادن سیطره کیکرو به جای سیطره ارسطو بود. این تعویض

1. Petrarch

۲. Ciceronian (سیرونی)

3. Boccaccio

4. Manuel Chrysoloras

5. Vittorino da Feltre

6. Guarino of Verona

۷. کتاب درباره آموزش کودکان (*De liberorum educatione*)، که در سال ۱۴۵۰ آیناس سیلویوس پیکولومینی که بعداً پاپ پیوس دوم شد آن را منتشر کرد، بیشتر از کتاب در فن خطابه (*De Oratore*) کوئیتیلیان، که در سال ۱۴۱۶ کشف شده بود، و از کتاب آموزشی منسوب به پلوتارک اقتباس شده است.

۸. Ciceronianism (سیرون‌گرایی)

دگرگونی بهتری نبود. به علاوه، درحالی‌که شخصی مثل وی‌تورینو دافلتره مسیحی مؤمن و معتقدی بود، بیشتر چهره‌های عهد رنسانس زیر تأثیر روح شکاکیت بودند. با این‌که بی‌اهمیت‌جلوه دادن دستاوردهای رنسانس ایتالیا، در بهترین حالت آن، کار احمقانه‌ای است، سایر جنبه‌ها نشانه فروپاشی بودند و نه نشانه تقویت دوره فرهنگی پیشین. و مرحله منحنی «کیکروگرایی» هیچ‌گونه بهبودی در چشم‌انداز وسیع‌تری نبود که آموزش کلامی و فلسفی در پی آن بود.

۲. در رنسانس ایتالیا مفهوم‌های «استکمال نفس»^۱ و «پرورش نفس»^۲ برجستگی بارزی داشتند: این امر، تا حد زیادی، یک جنبش فردگرایانه بود، به این معنا که آرمان اصلاح اجتماعی یا اخلاقی آرمان روشن و واضحی نبود؛ در واقع، برخی از انسان‌گرایان دیدگاه «بی‌دینانه‌ای» داشتند. آرمان اصلاح، آن‌گاه که به ظهور رسید، از رنسانس، که غالباً ویژگی فرهنگی و هنری و ادبی داشت، به‌خودی‌خود سرچشمه نگرفت. اما در بخش شمالی اروپا، رنسانس ادبی با تلاش‌هایی برای دستیابی به اصلاحات اخلاقی و اجتماعی همراه شد، و بر آموزش همگانی تأکید بیشتری داشت. رنسانس شمال از شکوه و جلال رنسانس ایتالیا نصیب زیادی نبرد و سرشت «اشراف‌منشانه» کمتری داشت، اما آشکارا با مقاصد دینی و اخلاقی متحد بود و، درحالی‌که پس از جنبش ایتالیا به ظهور رسیده بود، گرایش داشت که در نهضت اصلاح دینی ادغام شود، دست‌کم اگر «نهضت اصلاح دینی» به معنای وسیع‌تری در نظر گرفته شود و صرفاً معنایی فرقه‌گرایانه نیابد. اما هر چند هر دو جنبش نقاط قوت خاص خود را داشتند، هر دو به تدریج منبع الهام اصلی خود را طی زمان از دست دادند: جنبش ایتالیا با سقوط در «کیکروگرایی» و جنبش شمال با میل به تکلف و «دستورگرایی»^۳، جدا از نقد زنده جنبه‌های انسان‌گرایانه ادبیات و فرهنگ کلاسیک دچار چنین سرنوشتی شدند.

در میان دانشمندان مرتبط با رنسانس شمال اروپا می‌توان از این افراد نام برد: رودولف آگریکولا^۴ (۱۴۴۳-۱۴۸۵)، هگیوس^۵ (۱۴۲۰-۱۴۹۵) – که مدتی مدیر مدرسه‌ای در دِوتر بود که در قرن چهاردهم آن را «فرقه برادران زندگی مشترک» تأسیس کرده بود – و یاکوب ویمپفلینگ^۶ (۱۴۵۰-۱۵۲۸)، که دانشگاه هایدلبرگ را به صورت

1. self-development

2. self-culture

3. grammaticism

4. Rudolf Agricola

5. Hegius

6. Jacob Wimpfeling

مرکز انسان‌گرایی غرب آلمان درآورد. اما بزرگ‌ترین چهرهٔ رنسانس شمالی اراسموس (۱۴۶۷-۱۵۳۶) بود که مطالعهٔ ادبیات یونانی و لاتینی، از جمله مطالعهٔ کتاب مقدس و آثار پدران، را رواج داد و به رشد آموزش انسان‌گرایانه جهش زیادی بخشید. در بریتانیای کبیر کشیشانی بودند مثل ویلیام وینفلیتی^۱ (حدود ۱۳۹۵-۱۴۸۶)، قدیس جان فیشر^۲ (۱۴۵۹-۱۵۳۵)، که اراسموس را به کیمبریج آورد، جان کالیت^۳ (حدود ۱۴۶۷-۱۵۱۹)، که در سال ۱۵۱۲ مدرسهٔ قدیس پولس را تأسیس کرد، و قدیس توماس لینکر^۴ (حدود ۱۴۶۰-۱۵۲۴)؛ و غیرکشیشانی مثل قدیس توماس مور (۱۴۷۸-۱۵۳۵) نیز حضور داشتند. کالج وینچستر^۵ در سال ۱۳۸۲ و ایتن^۶ در سال ۱۴۴۰ تأسیس شدند.

اصلاح‌گرایان بر ضرورت آموزش تأکید می‌نهادند؛ اما اصلاح‌گرایان بیشتر از همان پایبندی به آرمان انسان‌گرایانه اثر پذیرفتند تا از انگیزه‌های دینی. ژون کالون^۷ (۱۵۰۹-۱۵۶۴) - که «ادبیات باستان»^۸ را در فرانسه آموخته بود - برای مدارس ژنو^۹ برنامه‌ای آموزشی نوشت و، چون فرمانروای دینی شهر بود، توانست نظام آموزشی مطابق با خط‌مشی کالونی را به مرحلهٔ عمل درآورد. اما مشهورترین اصلاح‌گرای اروپایی که انسان‌گرایانه‌ترین ذهن را داشت فیلیپ ملانشتون^{۱۰} (۱۴۹۷-۱۵۶۰) برجسته‌ترین شاگرد مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶) بود. در سال ۱۵۱۸ ملانشتون استاد زبان یونانی در دانشگاه ویتمبرک شد. اما انسان‌گرایی اصلاح‌گران، که در اثر معتقدات دینی پروتستان‌گرایی متعصبانه به جای این‌که رشد یابد متوقف و محدود شده بود، کشف خود آنان نبود؛ این جنبش از نیروی حرکت بخش رنسانس ایتالیا سرچشمه می‌گرفت. در نزد «مخالفان نهضت اصلاح دینی»^{۱۱} آرمان انسان‌گرایانه در نظام آموزشی، که «انجمن یسوعیان»^{۱۲} تهیه کرده بودند، برجسته بود؛ این انجمن در سال ۱۵۴۰ تأسیس شد و در سال ۱۵۹۹ منطق دروس^{۱۳} خود را به صورت واضح و روشن سروسامان داد.

1. William of Waynflete

3. John Colet

5. Winchester

7. John Calvin

2. St. John Fisher

4. Thomas Linacre

6. Eton

۸. the humanities (علوم انسانی)

9. Geneva

10. Philip Melancthon

11. Counter-Reformation

۱۲. Society of Jesus (انجمن عیسی)

13. Ratio Studiorum

۳. مرحله انسان‌گرایانه عهد رنسانس، با علاقه و اشتیاقی که به ادبیات یونان و روم برانگیخت، همان‌طور که انتظار می‌رفت، الهامبخش احیای فلسفه باستان به صورت‌های مختلف شد. در بین فلسفه‌های احیا شده، افلاطون‌گرایی یا، به تعبیر دقیق‌تر، نوافلاطون‌گرایی از جمله پرنفوذترین آن‌ها بود. مهم‌ترین مرکز مطالعات افلاطونی در ایتالیا آکادمی افلاطونی فلورانس بود که کوزیمو دِ مدیچی^۱ زیر نفوذ گئورگه گمیستوس پلتون^۲ (ف: ۱۴۶۴) آن را تأسیس کرد، و او خود نیز در سال ۱۴۳۸ از بیزانس به ایتالیا آمد. پلتون طرفدار پرشور سنت افلاطونی یا نوافلاطونی بود و درباره تفاوت بین فلسفه افلاطونی و فلسفه ارسطویی کتابی به زبان یونانی نوشت. اثر اصلی او، که فقط پاره‌هایی از آن باقی مانده است نومون سوگرافه (کتاب قوانین)^۳ بود. هم‌سنخ او یوهانس آرگیروپولوس^۴ (ف: ۱۴۸۶) بود که از سال ۱۴۵۶ تا سال ۱۴۷۱ کرسی زبان یونانی را در فلورانس در اختیار داشت و آن‌گاه که به روم رفت در آن‌جا ریشلین^۵ را از جمله شاگردان خود به‌شمار آورد. همین‌طور باید به یوهانس بساریون تربیزوندی (طرابوزانی)^۶ (۱۳۹۵-۱۴۷۲) اشاره کرد که همراه با پلتون از بیزانس فرستاده شد تا در «شورای فلورانس»^۷ (۱۴۳۸-۱۴۴۵) نقشی ایفا کند، و او در آن‌جا کوشید تا کلیسای شرق را دوباره به روم ملحق سازد. بساریون، که به مقام کاردینالی رسید، در بین آثار دیگر خود پاسخ به تهمت‌هایی بر افلاطون^۸ را هم نوشت و در آن از پلتون و افلاطون‌گرایی در مقابل گئورگه تربیزوندی (طرابوزانی)^۹ ارسطویی، که در پاسخ به پلتون کتاب مقایسه ارسطو و افلاطون^{۱۰} را نوشته بود، به دفاع برخاست.

نباید تصور کرد که همه این افلاطون‌گرایان از فلسفه مَدَرسِ قاطعانه بیزار بودند. یوهانس آرگیروپولوس کتاب درباره وجود و ذات^{۱۱} قدیس توماس آکوئینی را به زبان یونانی ترجمه کرد، و بساریون نیز به این مجتهد ملکوتی^{۱۲} احترام زیادی می‌گذاشت. مسئله این افلاطون‌گرایان، نه در مقابل هم نهادن یک فیلسوف با فیلسوف دیگر، مثلاً نهادن افلاطون در مقابل ارسطو، بلکه تجدیدنظر در دیدگاه افلاطونی، یا بهتر است

1. Cosimo de' Medici

3. *νόμων συγγραφή*

5. Reuchlin

7. the Council of Florence

9. George of Trebizond

11. *De ente et essentia*

2. George Gemistus Plethon

4. John Argyropoulos

6. John Bessarion of Trebizond

8. *Adversus calumniatorem Platonis*

10. *Comparatio Aristotelis et Platonis*

۱۲. Angelic Doctor، لقب قدیس توماس آکوئینی است. - م.

بگویم نوافلاطونی، دربارهٔ واقعیت بود که خود به خود عناصر ارزشمند دوران باستان غیرمسیحی را با یکدیگر متحد می‌ساخت و در عین حال مسیحی می‌ماند. جنبهٔ دینی نوافلاطون‌گرایی و نیز فلسفهٔ نوافلاطون‌گرایی در باب زیبایی و هماهنگی بود که مشخصاً افلاطون‌گرایان را به خود جذب کرد و چیزی که آنان در ارسطوگرایی، مشخصاً، از آن بیزار بودند گرایش به آن نوع طبیعت‌گرایی بود که در ارسطوگرایی یافتند. نگاه پلتون به تجدید سنت افلاطونی به منظور تجدید حیات یا اصلاح در کلیسا و دولت بود؛ و اگر اشتیاق او به افلاطون‌گرایی سبب حملهٔ او به ارسطو شده باشد، که حتی بساریون آن را تا حدودی امری افراطی می‌دانست، همان چیزی بود که او آن را روحیهٔ افلاطون‌گرایی و توانایی‌هایش برای تجدید روحی، اخلاقی و فرهنگی تلقی کرد که به او الهام بخشیده بود، و نه علاقه‌ای صرفاً دانشگاهی، به‌طور مثال، به تصدیق افلاطون‌گرایانه نظریهٔ مثال‌ها یا رد ارسطوگرایانهٔ این نظریه. افلاطون‌گرایان دریافتند که جهان رنسانس انسان‌گرا با پذیرش این آموزه که آدمی عالم صغیر و پیوندگاه هستی‌شناختی میان عالم روحانی و مادی است سود سرشاری برده است.

یکی از مشهورترین دانشمندان جنبش نوافلاطونی مارسیلیوس فیکینوس (۱۴۳۳-۱۴۹۹) بود. او در جوانی دو کتاب در ستایش فلسفه^۱ و اصول افلاطونی^۲ را نوشته بود و در سال ۱۴۵۷ کتاب‌های دربارهٔ عشق الهی^۳ و کتاب دربارهٔ شهوت^۴ را نوشت. اما در سال ۱۴۵۸ پدرش او را برای تحصیل طب به بولونیا فرستاد. اما کوزیمو دِ مدیچی او را به فلورانس فراخواند و به او زبان یونانی آموخت. مارسیلیوس در سال ۱۴۶۲ «سرودهای اورفئوسی»^۵ را ترجمه کرد و در سال‌های بعد، بنا به درخواست کوزیمو، محاورات^۶ و «رسائل»^۷ افلاطون و آثار هرمس تریسمگستوس^۸، ایامبلیخوس^۹ (دربارهٔ فرقهٔ فیثاغورسی)^{۱۰}، تنوی از میری^{۱۱} (ریاضیات)^{۱۲} و دیگران را ترجمه کرد. در سال ۱۴۶۹

1. *De laudibus philosophiae*3. *De amore divino*5. *Orphic Hymns*7. *Epistles*9. *Iamblichus*11. *Theo of Smyrna*2. *Institutiones platonicae*4. *Liber de voluptate*6. *Dialogues*10. *De Secta Pythagorica*12. *Mathematica*

۸. *Hermes Trismegistus*. در جهان یونانی - رومی، ادبیات قابل توجهی که با موضوعات دینی، عرفانی، فلسفی، طبی، نجومی، و شیمیایی، سروکار داشت به ادبیات هرمسی مشهور شد. این ادبیات به نحوی به «هرمس سه‌بار - بزرگ» منسوب بود یا زیر تأثیر او قرار داشت. او خدای تحوت (Thoth) [خدای عقل و جادو؛ کتاب وحی خدایان؛ مخترع اعداد. - م.] مصریان و معادل با هرمس (Hermes) یونانیان بود.

نخستین چاپ تفسیر او بر مهمانی^۱ و تفاسیر او بر فیلوس^۲، پارمیدس^۳، و تیمایوس افلاطون منتشر شد. او در سال ۱۴۷۴ کتاب خود دربارهٔ دین مسیحیت^۴ و مهم‌ترین اثر فلسفی خود الهیات افلاطونی^۵ را منتشر ساخت. در سال بعد تفسیر بر فایدروس^۶ و ویراست دوم تفسیر بر مهمانی به بازار آمد. ترجمه‌ها و تفسیرهای او بر نه‌گانه‌های^۷ فلوطین در سال‌های ۱۴۸۵ و ۱۴۸۶ منتشر شدند و در سال ۱۴۸۹ آخرین اثر او به نام دربارهٔ سه‌گانهٔ حیات^۸ منتشر شد. مارسیلیوس در کار خود خستگی‌ناپذیر بود، و در ترجمه‌های خود بیش از هر چیزی وفاداری دقیق به متن اصلی را هدف خود قرار داد: گو این‌که در ترجمهٔ خود گاهی به خطا می‌رفت، در بهره‌ای که به مردان زمان خود رساند نمی‌توان تردید کرد.^۹

مارسیلیوس فیکینوس در چهل‌سالگی کشیش شد، و در خواب دید که ملحدان و شکاکان مسیح جذب فلسفهٔ افلاطونی می‌شوند. او در تفسیر خود بر فایدروس می‌گوید که عشقی که افلاطون و قدیس پوئس از آن سخن می‌گویند یکی است، یعنی عشق به زیبایی مطلق، که همان خداست. خدا هم زیبایی مطلق و هم خیر مطلق است؛ و در این باب، افلاطون و دیونوسیوس آرنوپاگوسی (دیونوسیوس دروغین) با هم در توافقند. همین‌طور، وقتی که افلاطون اصرار می‌ورزید که ما امور ازلی، یعنی مثال‌ها، را با دیدن سرمشق‌های اینجهانی و مادی آن‌ها «به یاد می‌آوریم»، آیا سخن او عین این سخن قدیس پوئس نبود که ما از راه مخلوقات به اشیاء نادیدنی خدا پی می‌بریم؟ در الهیات افلاطونی، جهان مطابق با روح نوافلاطون‌گرایی، همچون نظامی هماهنگ و زیبا، توصیف می‌شود که دربردارندهٔ مراتب وجودی است، به گونه‌ای که از اشیاء جسمانی تا خدا، یعنی وحدت یا واحد مطلق، گسترده است و بر جایگاه انسان که پیوندگاه [عالم] روحانی و مادی است تأکید می‌شود؛ هرچند مارسیلیوس بر این تصور بود که ارسطوگرایی از همان سنت و الهام فلسفی سرچشمه گرفته است که افلاطون‌گرایی، او، هم در کسوت یک مسیحی و هم در مقام یک افلاطون‌گرا، بر نامیرایی و رسالت الهی نفس آدمی تأکید می‌کرد. او با بسط نظریهٔ افلاطونی مثال‌ها (یا بهتر است بگوییم، صورت‌ها) به معنایی

1. Symposium

2. philebus

3. Parmenides

4. De religione christiana

5. Theologia platonica

6. Phaedrus

7. Enneads

8. De triplici vita

۹. دربارهٔ اشاراتی در مورد ارزش ترجمه‌های مارسیلیوس از افلاطون و فلوطین ←

J. Festugière, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*, Appendix 1, pp. 141-152.

آوگوستینی و نیز با تأکید بر اشراق طبعاً مثال‌های راهنما را از ناحیهٔ قدیس آوگوستینوس پذیرفت. ما هیچ نمی‌آموزیم جز از راه خدا، که نورِ نفس است.

در فلسفهٔ مارسیلیوس، همانند فلسفهٔ افلاطونیان دیگری چون پلتون، عنصر التقاطی بسیار بارزی به چشم می‌خورد. فقط افلاطون، فلوطین، ایامبلیخوس و پروکلوس نبودند که اندیشه‌شان با اندیشهٔ قدیس یوحنا، قدیس پوئس و قدیس آوگوستینوس ترکیب شد، بلکه هرمس تریسمگستوس و سایر چهره‌های غیرمسیحی هم در نقش حاملان آن جنبش روحانی‌ای پدیدار شدند که از وحی اصیل و اولیهٔ نظام زیبا و هماهنگ و رتبه‌بندی واقعیت سرچشمه می‌گرفت. مارسیلیوس فیکینوس، همانند سایر افلاطونیان مسیحی در رنسانس ایتالیا، نه‌تنها شخصاً مسحور افلاطون‌گرایی (به معنای بسیار وسیع آن) شده بود، بلکه همین‌طور بر این تصور بود که می‌شد کسانی را که از مسیحیت دور افتاده بودند با هدایت به این دیدگاه که افلاطون‌گرایی هم مرحله‌ای از مراحل وحی الهی است به مسیحیت بازگرداند. به عبارت دیگر، نیازی به انتخاب میان زیبایی اندیشهٔ باستان از سویی و مسیحیت از سوی دیگر نبود؛ می‌شد از هر دو بهره‌مند شد. اما اگر کسی گرفتار ارسطوگرایی کسانی باشد که ارسطو را در مقابل افلاطون قرار می‌دهند و افلاطون را به معنایی غیرطبیعی می‌فهمند و نامیرایی نفس آدمی را انکار می‌کنند، نمی‌تواند از میراث افلاطونی - مسیحی بهره‌مند شود.

معروف‌ترین عضو حلقه‌ای که زیر تأثیر مارسیلیوس فیکینوس قرار داشت احتمالاً جووانی پیکو دِلّا میراندولا^۱ (۱۴۶۳-۱۴۹۴) بود. جووانی به هر دو زبان یونانی و عبری^۲ آشنا بود، و وقتی که در بیست و چهار سالگی بر آن شد که از نهصد رأی در رُم و در مقابل همگان به دفاع برخیزد، هدفش این بود که نشان دهد چگونه یونان‌گرایی و یهودگرایی (به صورت کابالا^۳) را می‌توان در نظامی افلاطونی - مسیحی تلفیق کرد. اما این مباحثه را مراجع دینی مانع شدند. گرایش جووانی به التقاط‌گرایی در تألیف اثر (ناتمام) دربارهٔ توافق [آرای] افلاطون و ارسطو^۴ هم به ظهور رسید.

جووانی پیکو دِلّا میراندولا به شدت زیر تأثیر «الهیات سلبی» نوافلاطون‌گرایی و

1. John Pico della Mirandola

2. Hebrew

۳. Cabbala (قبالا)، عرفان اولیهٔ یهودی، مسلک فلسفی و صوفیانه‌ای که در میان یهودیان و سپس مسیحیان به وجود آمد و خدا را مبدأ اصلی موجودات می‌دانست و اعتقادی شبیه به اعتقاد حروفیون (حروفیه) عالم اسلام داشت. - م.

4. De concordia Platonis et Aristotelis

دیونوسیوس دروغین بود. خدا واحد است؛ اما او به جای این‌که وجود باشد فراتر از وجود است.^۱ در واقع، خدا همه چیزهاست، به این معنا که او در خود صاحب همه کمالات است؛ اما شامل همه کمالات بودن او در وحدت تقسیم‌ناپذیر خودش به نحوی توصیف‌ناپذیر و برتر از فهم ماست.^۲ تا آن‌جا که به ما مربوط است، خدا در «پرده»^۳ است؛ از نظر فلسفی، ما با حذف محدودیت‌هایی که کمالات مخلوق دارند به خدا نزدیک می‌شویم. حیات داشتن یک کمال است؛ حکمت هم کمال دیگری است. فردیت و محدودیت‌های این‌ها و سایر کمالات را از فکر خود کنار بگذار و «آنچه می‌ماند خداست». البته، این را نباید به نحو وحدت وجودی فهمید؛ خدا واحد است، و از جهانی که آفریده است استعلا می‌یابد.

جهان یک نظام هماهنگ است، و دربردارنده موجوداتی است که به سطوح مختلف واقعیت تعلق دارند؛ و جووانی پیکو دلّا میراندولا از خدایی سخن می‌گوید که مایل است کسانی را بیافریند که درباره ذات جهان بیندیشند، زیبایی جهان را دوست بدارند، و عظمت آن را تحسین کنند. «بنابراین، آن‌گاه که همه چیز تکمیل شده بود (همان‌طور که موسی و تیمایوس حکایت می‌کنند)، خدا در نهایت به این فکر افتاد که آدمی را خلق کند»^۴. اما خدا برای آدمی در جهان جایگاه ثابت و خاصی مشخص نکرد یا قوانینی را برایش تدوین نکرد که نتواند از آن‌ها تخطی کند. «من تو را در وسط جهان قرار دادم، جایی که از آن‌جا می‌توانی به آسانی همه آنچه را که در جهان هست ببینی. ما تو را نه موجودی آسمانی آفریدیم و نه موجودی زمینی، نه میرا آفریدیم و نه نامیرا، تا این‌که تو، همچون صنعتگر آزاد و خودمختار خودت، بتوانی خود را به صورتی بسازی و تجسم بخشی که باید ترجیح بدهی. تو خواهی توانست تا (سطح) موجودات پایین‌تر، یعنی حیوانات، تنزل یابی؛ تو خواهی توانست، طبق اراده خودت، تا (سطح) موجودات بالاتر، یعنی موجودات الهی، حیات دوباره بیابی»^۵. انسان عالم صغیر است، اما از موهبت آزادی که می‌تواند به او تعالی یا تنزل بخشد برخوردار است. بنابراین، جووانی با جبرگرایی «اخترین‌ها»^۶ مخالف بود، و کتاب خود در مخالفت با اخترینی در دوازده کتاب^۷

1. Cf. *De ente et uno*, 4.

2. *Ibid.*, 5.

۳. darkness (تاریکی).

4. *Oratio de hominis dignitate*, ed. E. Garin, p. 104

5. *Ibid.*, p. 106

6. astrologers

7. *In astrologiam libri XII*

را در مخالفت با آنان تألیف کرد. به علاوه، دیدگاه او دربارهٔ آدمی دیدگاهی مسیحی است. در دنیا یا جهان سه «عالم» وجود دارد؛ «عالم تحت القمر»^۱ که در آن حیوانات و انسان‌ها زندگی می‌کنند؛ «عالم فلکی»^۲ که در آن سیارات در حال درخشش‌اند؛ و «عالم فوق فلک»^۳ یعنی جایگاه فرشتگان. اما مسیح، با «مصیبت»^۴ خود، راه عالم فوق فلک، و حتی راه رسیدن به خود خدا را به روی آدمی باز کرده است.^۵ آدمی سرآمد و ترکیب خلقت نازل‌تر است، و مسیح سرآمد نسل بشری.^۶ مسیح همین‌طور، در مقام کلمه الهی، «آغازی است که خدا آسمان و زمین را در آن آفرید».^۷

جووانی پیکو دلّا میراندولا، در اثری که در مخالفت با اختربین‌ها نوشته بود، برداشت سحرآمیز از طبیعت را مورد حمله قرار داد. تا آن موقع اختربینی متضمن باور به نظام هماهنگ طبیعت بود و با به هم پیوستگی همهٔ رویدادها ارتباط داشت؛ درست یا غلط، نظامی عقلانی تلقی می‌شد. اما اختربینی به نحو عقلانی پایه‌ریزی نشده بود و، علاوه بر این، مستلزم این باور بود که [چگونگی] هر رویداد زمینی را اجرام آسمانی تعیین می‌کنند و نیز بر پایهٔ این اعتقاد استوار بود که هر کسی که به برخی از «راز و رمزها»^۸ آشنا باشد می‌تواند با استفادهٔ صحیح از آن‌ها در اشیاء نفوذ کند. جووانی هدف خود را مقابله با دیدگاه جبرگرایانه دربارهٔ افعال آدمی و مقابله با باور به سحر و جادو قرار داد. رویدادها محکوم علیت‌اند؛ اما علت‌ها را باید در طبایع و صور اشیاء مختلف جهان، و نه در ستارگان، جست‌وجو کرد و شناخت، و استفاده از راز و رمزهای سحرآلود خرافه‌پرستی جاهلانه است.

سرانجام می‌توان گفت که اشتیاق جووانی به افلاطون و شیفتگی‌اش به این‌که نه تنها از نویسندگان یونانی و اسلامی، بلکه از چهره‌های مشرق‌زمین نیز نقل قول کند به این معنا نبود که او ارسطو را نمی‌شناخت. همان‌طور که ذکر شد، او اثری دربارهٔ اتفاق‌نظر افلاطون با ارسطو نوشت، و در مدخلی^۹ بر کتاب دربارهٔ وجود واحد مدعی است که به این توافق باور دارد. او در فصل چهارم این کتاب، به‌طور مثال، می‌گوید کسانی که فکر می‌کنند ارسطو، برخلاف افلاطون، نفهمید که وجود تابع واحد است و خدا را

1. The infralunar world

3. The super-celestial world

5. *Heptaphus*, ed. E. Garin. pp. 186-8.7. *Ibid.*, p. 244.9. *Procerium*

2. The celestial world

4. *Passion*6. *Ibid.*, p. 220.

8. symbols

دربرنمی‌گیرد «ارسطو را، که این حقیقت را روشن‌تر از افلاطون بیان کرده است، نخوانده‌اند». البته، این‌که آیا جووانی ارسطو را درست تفسیر کرده است مسئله دیگری است؛ اما او مطمئناً ضد ارسطوگرایی متعصب نبود. او از مَدرسیان هم نقل قول می‌کند و از قدیس توماس با عنوان «شکوه و جلال الهیات ما» سخن می‌گوید.^۱ جووانی یک التقاط‌گرای خودبزرگ‌بین نبود.

جووانی پیکو دِلّا میراندولا در سال‌های آخر عمر خود زیر تأثیر ساوِنارولا^۲ (۱۴۵۲-۱۴۹۸) بود، کسی که برادرزاده او، جووانی فرانچسکو پیکو دِلّا میراندولا^۳ (۱۴۶۹-۱۵۳۳)، را هم زیر تأثیر خود قرار داد. جووانی فرانچسکو در کتاب خود به نام درباره پیش‌پنداشت‌ها^۴ ملاک‌های وحی الهی را مورد بحث قرار داد و ملاک اصلی را در «نور باطنی» یافت. او درباره فلسفه، به معنای دقیق آن، از سرمشق عموی خود تبعیت نکرد که تلاش برای وفق دادن بین فلسفه ارسطو و افلاطون بود؛ برعکس، او در کتاب خود زیر عنوان بررسی کذب آموزه اصالت و حقیقت انضباط مسیحی^۵، به نظریه ارسطویی شناخت به شدت حمله کرد. او نشان داد که ارسطویان فلسفه خود را بر همان تجربه حسی مبتنی می‌کنند که تصور می‌رود حتی منشأ آن اصول کلی‌تری باشد که در جریان برهان به کار گرفته می‌شوند. اما تجربه حسی، به آدمی بیشتر درباره شرایط فاعلی ادراک اطلاعات می‌دهد تا درباره خود مدَرَکات؛ ارسطویان هرگز نمی‌توانند از مبنای تجربی خود به شناخت جوهرها یا ذوات پیش بروند.

از دیگر افلاطونیان می‌توان به لئو هبرایوس^۶ (حدود ۱۴۶۰-۱۵۳۰) اشاره کرد، یهودی پرتغالی‌ای که به ایتالیا آمد و مکالمه عشق^۷ را درباره عشق عقلانی به خدا نوشت، کتابی که در آن زیبایی همچون انعکاس زیبایی مطلق آمده است. به‌طور کلی، دیدگاه‌های او در باب عشق در این زمینه نیروی محرک ادبیات رنسانس بود، درحالی‌که عقیده او درباره عشق به خدا در اسپینوزا بی‌تأثیر نبود. در این‌جا می‌توان یوهانس ریشلین (۱۴۵۵-۱۵۲۲) را هم ذکر کرد. این دانشمند آلمانی، که استاد زبان‌های لاتینی و یونانی بود و هم به آلمانی ترجمه می‌کرد و مطالعه زبان عبری را ارتقا بخشید، در فرانسه و ایتالیا تحصیل کرد و در رُم زیر تأثیر جووانی پیکو دِلّا میراندولا قرار گرفت. او در سال ۱۵۲۰

1. *Heptaplus*, p. 222.

2. Savonarola

3. John Francis Pico della Mirandola

4. *De praeconitionibus*

5. *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae*

6. Leo Hebraeus

7. *Dialoghi d'amore*

استاد زبان‌های عبری و یونانی در اینگولشتات^۱ شد، اما در سال ۱۵۲۱ به توپینگن نقل مکان کرد. وی، که نقش فلسفه را در این جهان و در جهان بعدی کسب سعادت می‌دانست، از منطق و فلسفه طبیعت ارسطویی استفادهٔ اندکی بُرد. او، که به شدت مجذوب قبالای یهودی بود، دریافت که از این سرچشمه باید به شناخت عمیق عرفان الهی دست یافت؛ و اشتیاق خود به قبالا را با اشتیاق خود به «عرفان عددی»^۲ نوفاثاغورسی درآمیخت. به اعتقاد او، فیثاغورس حکمت خود را از منابع یهودی گرفته بود. به عبارت دیگر، رویشلین، با این‌که دانشمند معروفی بود، گرفتار جذابیت‌های قبالا و موهومات عرفان عددی شد؛ و در این خصوص، او بیشتر به «حکما»^۳ و «غیبگویان»^۴ آلمانی عهد رنسانس شبیه است تا به افلاطونیان ایتالیا. اما، او مطمئناً زیر تأثیر حلقهٔ افلاطونی فلورانس و جووانی پیکو دِلّا میراندولا بود که دربارهٔ «فیثاغورس‌گرایی»^۵ مطالعهٔ زیادی هم داشت و با این حساب می‌توان او را مرتبط با افلاطون‌گرایی ایتالیا دانست.

آشکارا شایسته است، و حتی بهتر است، که افلاطون‌گرایی احیا شدهٔ ایتالیا را نوافلاطون‌گرایی بنامیم. اما منبع الهام افلاطون‌گرایی ایتالیایی، در وهلهٔ نخست، علاقه به دانش‌پژوهی، یعنی مثلاً بازشناسی آموزه‌های افلاطون از آموزه‌های فلوپین، و علاقه به بازسازی و تفسیر نقادانهٔ نظریه‌های آنان نبود. سنت افلاطونی چارچوبی برای بیان باور افلاطونیان رنسانس به امکان پیشرفت کامل استعدادهای برتر آدمی و باور آنان به طبیعت همچون بیان الهی برانگیخت و فراهم آورد. آنان به‌خودی‌خود به ارزش و امکانات شخصیت آدمی اعتقاد زیادی داشتند، اما آدمی را نه از خدا جدا ساختند و نه از هموعانشان. انسان‌گرایی آنان نه متضمن فردگرایی غیردینی بود و نه فردگرایی افراطی. و آنان، با این‌که به طبیعت و به زیبایی احساس عمیقی داشتند، طبیعت را به مقام خدایی نرساندند یا طبیعت را با خدا یکی نگرفتند؛ آنان وحدت وجودی نبودند. انسان‌گرایی آنان و احساس آنان به طبیعت ویژگی رنسانس بود؛ اما دربارهٔ دیدگاه وحدت وجودی در مورد طبیعت باید به سایر دوره‌های فکری رنسانس برگردیم، نه به آکادمی فلورانسی، و نه، به طور کلی، به افلاطون‌گرایی ایتالیا. در افلاطون‌گرایی ایتالیا هم فردگرایی معتقدات وحی مسیحی و کلیساکنار گذاشته نمی‌شود.

1. Ingolstadt

2. number-mysticism

3. theosophists

4. occultists

5. pythagoreanism

ارسطوگرایی

نقادان منطق ارسطویی - ارسطوگرایی - رواقی‌گرایی و شکاکیت

۱. تعدادی از انسان‌گرایان روش مدرسی و منطق ارسطویی را مورد حمله قرار دادند. بدین ترتیب، لائورتیوس والّا^۱ یا لورتسو دلا والّه^۲ (۱۴۵۷-۱۴۰۷) به منطق ارسطویی همچون طرحی مبهم، تصنعی و انتزاعی که نه می‌تواند شناخت محسوس و واقعی را توضیح دهد و نه به این شناخت بینجامد حمله کرد. او در کتاب خود به نام مباحث جدلی در مخالفت با ارسطو^۳ بحثی را در مخالفت با آنچه انتزاعیات توخالی منطق و مابعدالطبیعه ارسطویی - مدرسی می‌نامید پی گرفت. به اعتقاد والّا، منطق ارسطویی مغالطه است و بیشتر به ناهنجاری زبانی متکی است. هدف فکر همانا شناخت چیزهاست، و شناخت چیزها در کلام به بیان می‌آید؛ نقش کلمات این است که به صورت مشخص بیانگر شناخت مشخص اشیاء باشد. به هر حال، بسیاری از واژه‌هایی که در منطق ارسطویی به کار رفته‌اند بیانگر شناخت اوصاف واقعی اشیاء نیستند، بلکه ساختارهایی ساختگی‌اند که اصلاً واقعیت را بیان نمی‌کنند. لازم است که گفتار اصلاح شود، و منطق را باید تابع «فن بیان»^۴ دانست. شیوه بحث سخنوران، در همه موضوعات، به شیوه‌ای

1. Laurentius Valla

2. Lorenzo della Valle

3. *Dialecticae disputationes contra Aristotelicos*

4. rhetoric

واضح‌تر، کامل‌تر، و عالی‌تر از بحث مبهم و سرد و خشک جدلیان است.^۱ به عقیده لائورنتیوس و آلّا، «فن بیان» فقط هنر بیان اندیشه‌ها به زبان زیبا یا مناسب نیست، چه رسد به این‌که «از لحاظ بلاغت» هنر تشویق و ترغیب دیگران باشد؛ فن بیان بر بیان زیبایی شناخت واقعی از واقعیت عینی دلالت دارد.

لائورنتیوس و آلّا، که بیش از توجه به افلاطون و ارسطو به رواقیان و اپیکوریان توجه داشت، در کتاب خود دربارهٔ شهوت^۲ بر این اعتقاد بود که اپیکوریان در این‌که بعد از لذت و سعادت بر جدّ و جهد آدمی تأکید داشتند برحق بودند. اما او در مقام یک مسیحی افزود که سعادت کامل آدمی را نباید در این جهان یافت. ایمان برای زندگی ضروری است. به‌طور مثال، آدمی می‌داند که اختیار وجود دارد؛ اما، طبق نظر و آلّا در کتاب دربارهٔ ارادهٔ آزاد^۳، تا آن‌جا که نور طبیعی عقل می‌تواند دریابد، اختیار آدمی با قدرت مطلق الهی ناسازگار است؛ سازگاری آن‌ها رازی است که باید از روی ایمان پذیرفت.

عقاید لائورنتیوس و آلّا دربارهٔ منطق را رودولف آگریکولا (۱۴۳۳-۱۴۸۵) در کتابش دربارهٔ کشف جدلی^۴ مورد حمایت قرار داد؛ و دیدگاهی را که تا حدودی مشابه با دیدگاه رودولف است، انسان‌گرای اسپانیایی، لونیس بیوس^۵ (۱۴۹۲-۱۵۴۰)، تداوم بخشید. اما بیوس نیز به این سبب شایان ذکر است که هرگونه طرفداری کورکورانه از نظریه‌های علمی، طبی یا ریاضی ارسطو را رد می‌کند و اصرار دارد که پیشرفت علمی به مشاهدهٔ مستقیم پدیده‌ها وابسته است. او در کتاب خود دربارهٔ نفس و حیات^۶ خواهان به رسمیت شناختن ارزش مشاهده در علم النفس شد؛ نباید به آنچه قدما دربارهٔ نفس گفته‌اند قانع شد. خود او به‌طور مستقل دربارهٔ حافظه، عواطف، و غیره به بحث پرداخت و، به‌طور مثال، «اصل تداعی»^۷ را مطرح کرد.

اهمیت «فن بیان»، در مقام یک علم عمومی، به شدت مورد تأکید ماریوس نیزولیوس^۸ (۱۴۸۸-۱۵۶۶ یا ۱۴۹۸-۱۵۷۶)، نویسندهٔ کتاب مشهور اصطلاحنامهٔ

1. *De voluptate*, I, 10.

3. *De libero arbitrio*

5. Luis Vives

7. principle of association

2. *De voluptate*

4. *De inventione dialectica*

6. *De anima et vita*

8. Marius Nizolius

یکروبی^۱، بود. او در نوشته‌های فلسفی مثل فلسفه ضدجاهلی (ضدبربری) یا درباره اصول حقیقی و منطق حقیقی فلسفه‌ورزی علیه فیلسوفان دروغین^۲ برای حمایت از استقلال در داوری تمکین بیجا در برابر فیلسوفان پیشین را کاملاً رد کرد. فلسفه به معنای دقیق آن، با صفات اشیاء سروکار دارد و مشتمل بر فیزیک و سیاست است، درحالی‌که فن بیان نوعی دانش عمومی است که با معنا و استفاده درست کلمات سروکار دارد. بدین ترتیب، نسبت فن بیان به سایر علوم همچون نسبت نفس به بدن است؛ فن بیان مبدأ سایر علوم است. از نظر نیزولیوس، فن بیان به معنای نظریه و هنر گفتار عمومی نیست؛ فن بیان دانش عام «معنا» است، و از هرگونه مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی مستقل است. فن بیان، به‌طور مثال، نشان می‌دهد که چگونه معنای کلمات عمومی، یعنی واژه‌های کلی، از وجود عینی کلیات مستقل است یا مقتضی وجود عینی کلیات نیست. واژه کلی بیانگر نوعی عمل ذهنی است که بدان وسیله ذهن آدمی همه اجزاء فردی یک طبقه را «ادراک می‌کند». انتزاع به معنای آن عمل ذهنی‌ای نیست که ذهن بدان وسیله ذات مابعدالطبیعی اشیاء را در مفهومی کلی ادراک کند؛ بهتر است بگوییم که ذهن با واژه‌ای کلی تجربه خود را از افراد یک طبقه بیان می‌کند. در «قیاس استنتاجی»^۳، ذهن نه از [مفهوم] عمومی یا کلی به جزئی، بلکه از کل به جزء استدلال می‌کند؛ و در «استقرا»^۴ ذهن، به جای این‌که از جزئیات به کلی برسد، از اجزاء به کل می‌رسد. در سال ۱۶۷۰ لایبنتیس کتاب نیزولیوس به نام درباره اصول حقیقی و منطق حقیقی فلسفه‌ورزی علیه فیلسوفان دروغین^۵ را تجدید چاپ کرد، و تلاش نویسنده را در آزادساختن صورت کلی اندیشه از پیشفرض‌های هستی‌شناختی ستود، اما برداشت ناقص او از استقرا را به باد انتقاد گرفت. باری، حتی اگر نیزولیوس کوشیده باشد که منطق را از مابعدالطبیعه تصفیه کند و منطق را از دیدگاه زبانی مورد بحث قرار دهد، به نظر می‌رسد که کوشش او در این‌که ادراک^۶ را جانشین

1. *Thesaurus Ciceronianus*

2. *Antibarbarus philosophicus sive de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*

3. deductive syllogism

4. induction

5. *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*

6. *comprehensio*

انتزاع^۱، و رابطه جزء با کل را جانشین رابطه جزئی با کلی کند، اگر به بحث مربوط به کلیات کمکی کرده باشد بسیار اندک بوده است. این باور که فقط فردها وجود دارند مورد قبول همه ضدواقع‌گرایان قرون وسطا بود؛ اما این سخن که کلیات واژه‌های مشترکی هستند که به وسیله عمل ذهنی، یعنی ادراک، به ظهور می‌رسند سخن روشنگری نیست. چیزی که ذهن را به «ادراک» گروه‌های مختلف افراد طبقات معین قادر می‌سازد چیست؟ آیا آن فقط وجود کیفیات مشابه است؟ اگر مقصود نیزولیوس همین باشد، نمی‌توان گفت که او چیزی را که قبلاً در واژه‌گرایی وجود نداشته افزوده است. اما او اصرار داشت که به منظور شناخت واقعی باید به خود اشیاء روی بیاوریم و برای اطلاع از ماهیت یا سرشت اشیاء روی آوردن به منطق صوری بی‌فایده است. بدین ترتیب، دیدگاه‌های منطقی او به رشد جنبش تجربه‌گرایی کمک کردند.

ویژگی ساختگی منطق ارسطویی - مدرسی مورد تأکید انسان‌گرای مشهور فرانسوی، پتروس راموس^۲، یا پی‌یر دو لا رامه^۳ (۱۵۱۵-۱۵۷۲) هم بود، کسی که پیرو کالون^۴ شد و در قتل عام شب قدیس بارتولومئو^۵ جان خود را از دست داد. منطق حقیقی همان منطق طبیعی است؛ منطق حقیقی قوانینی را صورت‌بندی می‌کند که بر اندیشه و استدلال ذاتی و طبیعی آدمی، آن‌طور که در گفتار درست بیان می‌شوند، حاکمند. بدین ترتیب، منطق حقیقی همان هنر مباحثه^۶ است و به شدت در اتحاد با فن بیان است. پتروس راموس در کتاب اصول جدل در سه کتاب^۷ این منطق طبیعی را به دو بخش تقسیم کرد، که بخش اول مربوط به کشف (درباره کشف)^۸ و بخش دوم مربوط به حکم (درباره داوری)^۹ بود. چون نقش منطق طبیعی در این است که آدمی را قادر می‌سازد به مسائل مربوط به اشیاء پاسخ گوید، نخستین مرحله فرایند اندیشه منطقی عبارت از کشف دیدگاه‌ها یا مقولاتی است

1. *abstractio*

2. Petrus Ramus

3. Pierre de la Ramée

۴. Calvinist، کالونی؛ پیرو ژون کالون (۱۵۰۹-۱۵۶۴)، مصلح و الهی‌دان مشهور فرانسوی که از بزرگ‌ترین علمای فرقه پروتستان به حساب می‌آید. - م.

۵. St. Bartholomew's Eve، قتل عام شب قدیس بارتولومئو؛ مراسم شب قدیس بارتولومئو، یکی از دوازده حواری عیسی مسیح. - م.

6. *ars disserendi*7. *Institutionum dialecticarum libri III*8. *De inventione*9. *De iudicio*

که ذهن پژوهشگر را بر حل مسائل مطرح شده توانا خواهند ساخت. این دیدگاه‌ها و مقولات (راموس آن‌ها را مقوله‌ها^۱ عبارت‌ها) می‌نامد) شامل مقولات اصیل و خودبسنده (نامشتق) مثل علت و معلول و مقولات برگرفته یا دست دومی مثل جنس، نوع، تقسیم، تعریف، و غیره هستند. مرحله دوم عبارت از به‌کارگیری این مقولات به شیوه‌ای است که ذهن بتواند به چنان حکمی برسد که به مسئله مطرح شده پاسخ بدهد. پتروس راموس، در بحث خود از حکم، سه مرحله را از یکدیگر جدا می‌سازد: نخست، قیاس؛ دوم، نظام، یعنی شکل‌گیری زنجیره نظام‌مند نتایج؛ و سوم، همه علوم و معرفت را به خدا مرتبط کردن. بنابراین، منطق راموس متشکل از دو بخش اصلی است که یکی مربوط به مفهوم است، و دیگری مربوط به حکم؛ او حرف تازه چندانی برای گفتن نداشت و، چون آرمانش استدلال قیاسی بود، نتوانست به پیشرفت منطق اکتشاف کمک بسیار مثبتی بکند. اما فقدان اصالت واقعی‌اش مانع از این نشد که آثار منطقی‌اش شهرت گسترده‌ای نیابند، مخصوصاً در آلمان، که در آن‌جا «راموسی‌ها»^۲، «ضد راموسی‌ها»^۳، و «نیمه‌راموسی‌ها»^۴ جدال پر شور و حرارتی را پی‌گیری کردند.

اشخاصی مثل لائورنتیوس والّا، نیزولیوس، و پتروس راموس به شدت زیر تأثیر مطالعات خود درباره نوشته‌های باستانی، به خصوص نوشته‌های کیکرو، بودند. در مقایسه با خطابه‌های کیکرو، به نظر آنان، آثار منطقی ارسطو و مدرسیان بسیار خشک، مبهم و ساختگی جلوه می‌کردند. از سوی دیگر، در گفتارهای کیکرو، منطق طبیعی ذهن آدمی در مورد مسائل عینی نشان داده شد. بنابراین، آنان بر منطق «طبیعی» و ارتباط نزدیک آن با فن بیان یا گفتار تأکید می‌کردند. آنان مطمئناً جدل افلاطونی را با منطق ارسطویی مقایسه می‌کردند؛ اما در شکل‌گیری عقایدشان درباره منطق، که باید آن را واکنشی انسان‌گرایانه به مدرسه‌گرایی تلقی کرد، در واقع کیکرو از افلاطون اهمیت بیشتری داشت. اما تأکید آنان بر فن بیان در پیوند با این نکته بود که آنان عملاً بخش‌های زیادی از دیدگاه منطق صوری را حفظ کردند، به این معنا که آنان روش یا منطق علم را کم پیش بردند. حقیقت این است که یکی از کلمات کلیدی آنان «اشیاء» بود و نه مفاهیم

1. loci

2. Ramists

3. anti-Ramists

4. semi-Ramists

انتزاعی؛ و در این خصوص می‌توان گفت که آنان دیدگاه تجربه‌گرایانه را تشویق کرده‌اند؛ اما، به‌طور کلی، گرایش آنان گرایشی هنری بود تا علمی. آنان انسان‌گرا بودند، و اصلاحی که از منطق به دست دادند، به جای این‌که به سود علم تجربی لحاظ شود، به سود انسان‌گرایی، یعنی به سود بیان فرهیخته و، در سطحی عمیق‌تر، به سود شکوفایی شخصیت، لحاظ شد.

۲. با عطف توجه از مخالفان منطق ارسطویی - مدرسی به خود ارسطویان، می‌توان ابتدا به یک یا دو تن از دانشمندانی اشاره کرد که به مطالعه نوشته‌های ارسطو کمک کردند و به مقابله با افلاطونیان ایتالیا برخاستند. به‌طور مثال، گئورگه تروبی‌زوندی (۱۳۹۵-۱۴۸۴) تعدادی از آثار ارسطو را ترجمه و تفسیر کرد و پلتون را با عنوان آرزومند بنیانگذار دین غیرمسیحی و نوافلاطونی جدید مورد حمله قرار داد. تئودور گادزایی^۱ (۱۴۰۰-۱۴۷۸) هم، که، همانند گئورگه تروبی‌زوندی، تازه به مذهب کاتولیک^۲ گرویده بود، مخالف پلتون بود. او آثار ارسطو و تئوفراستوس^۳ را ترجمه کرد؛ و در کتاب چرا درباره طبیعت توافق نمی‌شود^۴ به بحث درباره این مسئله پرداخت که آیا آن نوع غایتمندی که طبق نظر ارسطو در طبیعت وجود دارد واقعاً باید منسوب به طبیعت باشد. هرمولائوس باریاروس^۵ (۱۴۵۴-۱۴۹۳) نیز برخی از آثار ارسطو و تفاسیر تمیستیوس^۶ را ترجمه کرد. این نوع دانش‌پژوهان ارسطویی معمولاً مخالف فلسفه مَدرسی و نیز افلاطون‌گرایی بودند. به‌طور مثال، به اعتقاد هرمولائوس باریاروس، قدیس آلبرت و قدیس توماس و ابن‌رشد همگی «بربریان»^۷ فلسفی بودند.

اردوگاه ارسطویی به دو دسته تقسیم شد: کسانی که ارسطو را مطابق با نظر ابن‌رشد تفسیر می‌کردند و کسانی که ارسطو را مطابق با نظر اسکندر آفرودیسی تفسیر می‌کردند. اختلاف بین آنان که توجه معاصرانشان را به شدت جلب کرد در این بود که ابن‌رشدیان معتقد بودند که در همه انسان‌ها فقط یک عقل نامیرا وجود دارد، درحالی‌که اسکندریان مدعی بودند که در آدمی عقل نامیرایی وجود ندارد. چون هر دو دسته منکر نامیرایی

1. Theodore of Gaza

2. catholicism

3. Theophrastus

4. *σα η φύας ού βουλευετα*

5. Hermolaus Barbarus

6. Themistius

7. barbarians, اجنبی‌ها؛ کلمه‌ای که در عالم مسیحیت در مورد کل غیرمسیحیان به کار می‌رود. -م.

شخصی بودند، مخالفت افلاطونیان را برانگیختند. مثلاً، مارسیلیوس فیکینوس می‌گفت که هر دو دسته، با انکار نامیرایی و مشیت الهی، دین را نادیده گرفتند. در پنجمین شورای لاتران^۱ (۱۵۱۲-۱۵۱۷) آموزه‌های هر دو گروه، یعنی ابن‌رشدیان و اسکندریان، درباره نفس ناطقه آدمی محکوم شد. اما، در گذر زمان، ابن‌رشدیان برخی از جنبه‌های ابن‌رشدگرایی را که از دیدگاه کلامی جای اعتراض داشتند و مستعد این بودند که مورد پژوهش قرار گیرند، نه این‌که تابع دقیق عقاید خاص فلسفی ابن‌رشد باشند، اصلاح اساسی کردند.

مرکز دسته ابن‌رشدگرا در پادوا بود. نیکولتو ورنیاس^۲ از سال ۱۴۷۱ تا سال ۱۴۹۹ در پادوا تدریس کرد؛ وی ابتدا به این آموزه ابن‌رشدی معتقد بود که همه انسان‌ها عقلی نامیرا دارند؛ اما بعداً این اعتقاد را که از نظر الهیات خلاف سنت بود رها کرد و از این موضع دفاع کرد که هر کسی نفس ناطقه نامیرا و خاص به خود را دارد. همین امر در مورد آگوستینو نیفو یا آگوستینوس نیفوس^۳ (۱۴۷۳-۱۵۴۶)، شاگرد ورنیاس و نویسنده تفاسیری بر ارسطو، هم صادق است؛ او ابتدا در کتاب خود درباره عقل و شیاطین^۴ به دفاع از آموزه ابن‌رشدی برخاست و سپس آن را رها کرد. او در کتاب خود درباره نامیرایی نفس^۵، که در سال ۱۵۱۸ آن را در مخالفت با پومپوناتسی نوشت، به جای تفسیری که اسکندر آفرودیسی از آموزه ارسطویی به دست داده است، تفسیر توماسی از این آموزه را صحیح دانست. همین‌طور، می‌توان به الکساندر آکیلینی (۱۴۶۳-۱۵۱۲)، که ابتدا در پادوا و بعد در بولونیا تدریس کرد، و نیز به مارکوس آنتونیوس تسیمارا^۶ (۱۴۶۰-۱۵۳۲) اشاره کرد. آکیلینی می‌گفت که ارسطو را باید هر جا که از تعالیم سنتی کلیسا دور می‌شود تصحیح کرد، در حالی که تسیمارا، که در مورد ارسطو و ابن‌رشد، هر دو، اظهار عقیده می‌کرد، می‌گفت آموزه ابن‌رشد درباره عقل آدمی به وحدت عمومی‌ترین اصول شناخت که همه انسان‌ها تصدیق می‌کنند اشاره دارد.

مهم‌ترین چهره دسته اسکندرانی پی‌یترو پومپوناتسی^۷ (۱۴۶۲-۱۵۲۵)، اهل مانتوا^۸،

1. Lateran Council

3. Augustinus Niphus

5. *De immortalitate animae*

7. Pietro Pomponazzi

2. Nicoletto Vernias

4. *De intellectu et daemonibus*

6. Marcus Antonius Zimara

8. Mantua

بود که به ترتیب در پادوا، فرارا^۱ و بولونیا تدریس کرد. اما اگر کسی بخواهد پومپوناتسی را دنباله‌رو اسکندر آفرودیسی معرفی کند، باید این نکته را هم بیفزاید که این عناصر ارسطویی تعالیم اسکندر بود که تأثیر خاصی بر او داشت و نه شرح و بسط‌های خود اسکندر از آموزه ارسطو. هدفی که به نظر می‌رسد پومپوناتسی در ذهن داشته است تصفیۀ ارسطو از افزوده‌های غیرارسطویی است. دلیل حمله او به ابن‌رشدگرایی، که آن را صورت تحریف‌شده ارسطوگرایی اصیل تلقی می‌کرد، همین است. بدین ترتیب، او در کتاب خود درباره نامیرایی نفس (۱۵۱۶) بر سر نظریۀ ارسطویی نفس، که آن را صورت یا «کمال اول»^۲ بدن می‌دانست، به شدت ایستادگی کرد و آن را نه تنها در برابر ابن‌رشدیان، بلکه همین‌طور در برابر کسانی – مثل توماسی‌ها – به کار بُرد که می‌کوشند نشان دهند نفس آدمی به‌طور طبیعی از بدن جدایی‌پذیر و نامیراست. مطلب اصلی او این است که نفس آدمی، علاوه بر اعمال حسی، در اعمال عقلانی‌اش نیز به بدن وابسته است؛ او در تأیید استدلال و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرد، همانند ارسطو، به حقایق مشاهده‌پذیر رو می‌آورد. البته، نباید گفت که ارسطو از حقایق مشاهده‌پذیر همان نتیجه‌ای را گرفته است که پومپوناتسی می‌گیرد؛ اما پومپوناتسی در توسل به بداهت تجربی پیرو ارسطو بود. او فرضیۀ ابن‌رشدی را درباره نفس ناطقه آدمی، بیشتر به علت ناسازگاری آن با حقایق مشاهده‌پذیر، رد کرد.

بنابر استدلال پومپوناتسی، این‌که هر شناختی با ادراک حسی آغاز می‌شود و این‌که تعقل آدمی همواره نیازمند یک تصویر یا صورت خیالی است حقیقتی است که مؤید آن تجربه است. به عبارت دیگر، حتی آن دسته از اعمال عقلانی که فراتر از توانایی حیواناتند به بدن وابسته‌اند؛ و هیچ دلیلی وجود ندارد که نشان دهد درحالی‌که نفس حساس حیوان ذاتاً به بدن وابسته است نفس ناطقه آدمی فقط به‌طور عَرَضی به بدن وابسته است. کاملاً درست است که نفس آدمی می‌تواند دست به اعمالی بزند که نفس حیوانی در اجرای آن‌ها ناتوان است؛ اما هیچ مدرک تجربی وجود ندارد که نشان دهد که اعمال برتر نفس آدمی را می‌توان بدون بدن انجام داد. به‌طور مثال، مطمئناً مشخصه ذهن

1. Ferrara

2. entelechy

آدمی این است که قدرت خود آگاهی دارد؛ اما ذهن آدمی این توانایی را بدان نحو دارا نیست که یک جوهر عاقل مستقل، یعنی به مثابه قوه شهود مستقیم و بی واسطه خود، دارای آن است؛ ذهن آدمی خود را فقط با شناخت چیزی بیرون از خود می شناسد.^۱ حتی چهارپایان هم از خودشناسی بهره ای دارند. «نباید انکار کرد که چهارپایان خود را می شناسند، زیرا وقتی که چهارپایان خود و هم نوع خود را دوست دارند به نظر می رسد این سخن که چهارپایان خود را نمی شناسند سخنی کاملاً احمقانه و غیر عقلانی باشد.»^۲ خود آگاهی آدمی فراتر از خود آگاهی ناچیز چهارپایان است؛ اما آن هم به وحدت نفس با بدن وابسته است. پومپوناتسی منکر این نبود که خود تعقل امری غیر کمی و غیر جسمانی است؛ برعکس، آن را تأیید می کرد.^۳ اما او نشان داد که «مشارکت در غیر مادی بودن» نفس آدمی مستلزم جدایی پذیری آن از بدن نیست. ایراد اصلی او بر توماسی ها این بود که، به اعتقاد او، آنان مدعی بودند که نفس هم صورت بدن است و هم صورت بدن نیست. او دریافت که آنان آموزه ارسطو را که مدعی قبول آن بودند جدی نگرفته اند؛ آنان کوشیدند که هر دو صورت آن آموزه را بپذیرند. افلاطونیان دست کم ثابت قدم بودند، هر چند به حقایق معرفت النفس توجه اندکی داشتند. باری، نظریه خود پومپوناتسی را نمی توان مصون از ناسازگاری دانست. او در حالی که در مورد نفس ناطقه منکر دیدگاهی مادی گرایانه بود،^۴ از پذیرش این نکته سر باز زد که آدمی بتواند درباره سرشت غیر مادی حیات عقلانی نفس استدلال کند آنچنان که نفس بتواند جدا از بدن وجود داشته باشد. فهم دقیق این هم آسان نیست که بدانیم مقصود از عبارتی چون «مشارکت در غیر مادی بودن» یا غیر مادیّت به حکم ماهیت^۵ چه بود. احتمالاً دیدگاه پومپوناتسی، اگر به عبارت های جدیدتر ترجمه شود، همان دیدگاه «اصالت پدیدار ثانوی»^۶ باشد. در هر حال، سخن اصلی او این بود که تحقیق در حقایق تجربی این اجازه را به آدمی نمی دهد که بگوید نفس آدمی نوعی شناخت یا اراده دارد که می تواند مستقل از بدن دست به عمل بزند و جایگاه آن در مقام صورت بدن مانع از نامیرایی طبیعی آن است. برای این که نفس

1. *De immortalitate animae*, 10; *Apologia*, 1, 3.

2. *Ibid.*

4. Cf. *Ibid.*, 9-10.

6. epiphenomenalism

3. *De immortalitate animae*, 9.

5. *immaterialis secundum quid*

نامیرایی طبیعی داشته باشد رابطه آن با بدن باید همان رابطه‌ای باشد که افلاطونیان پذیرفته‌اند، و هیچ مدرک تجربی نیست که نظریه افلاطونی را تأیید کند. پومپوناتسی به این امر ملاحظات دیگری را افزود که نتیجه قبول نظریه سلسله مراتب موجودات بود. نفس ناطقه آدمی در رتبه میانی قرار دارد؛ مثل نفس‌های پست‌تر، صورت بدن است، هر چند برخلاف آن‌ها در اعمال عالی‌تر خود به فراسوی ماده می‌رود؛ مثل عقول متمایز [= جدا از هم] ذوات را می‌شناسد، هر چند برخلاف آن‌ها این شناسایی را فقط در و با رجوع به جزئی عینی به دست می‌آورد.^۱ نفس ناطقه آدمی در مورد مواد [= لوازم] شناخت خود به بدن وابسته است، هر چند در کاربرد ماده‌ای که ادراک حسی به دست داده است فراتر از ماده می‌رود.

در بالا به ناسازگاری آموزه پومپوناتسی اشاره شد؛ و نمی‌دانم که چگونه می‌توان این ناسازگاری را انکار کرد. اما باید به یاد داشت که او قبل از این که نامیرایی نفس را از نظر عقلانی امری اثبات شده بداند به برآوردن دو شرط نیازمند بود.^۲ قبل از هر چیز باید نشان داد که خود عقل، با همان ماهیتی که به نام عقل دارد، فراتر از ماده است؛ ثانیاً باید نشان داد که عقل در اکتساب مواد شناخت از بدن مستقل است. پومپوناتسی اولین مورد را پذیرفت؛ او دومین مورد را مخالف با حقایق تجربی تلقی کرد. بنابراین، نامیرایی طبیعی نفس را نمی‌توان فقط با عقل اثبات کرد، زیرا، برای اثبات آن، باید هر دو مورد را به اثبات رساند.

پومپوناتسی همین‌طور متوجه آن دسته از ایرادهای اخلاقی‌ای بود که در مخالفت با آموزه‌اش مطرح شده بودند، یعنی این که آموزه او با انکار وجود کیفرها در جهان آخرت، با منحصر ساختن اجرای عدالت الهی به جهان حاضر، که به‌طور بدیهی در این جهان همواره برآورده نمی‌شود، و مهم‌تر از همه، با محروم ساختن آدمی از امکان رسیدن به هدف نهایی خود، اخلاقیات را ویران ساخته است. در خصوص نخستین مطلب، پومپوناتسی نشان داد که فضیلت خود به خود بر هر چیز دیگری ترجیح دارد و پاداش فضیلت خود فضیلت است. آدمی با جان دادن در راه وطن یا با دوری از عمل غیرعادلانه

۱. درباره معرفت ذهن آدمی به کلیات، به‌طور مثال، ۱، ۳، *Apologia*.

۲. *De immortalitate animae*, ۴.

یا گناه، و نه روی آوردن به آن‌هاست که به فضیلت دست می‌یابد. آدمی با گزینش گناه یا بدننامی به جای مرگ، به نامیرایی دست نمی‌یابد، جز این‌که شاید نامیرایی شرمساری و سرافکندگی در ذهن آیندگان [برایش تحقق می‌یابد]، حتی اگر ظهور مرگی که از آن گریزی نیست کمی دیگر به تأخیر بیفتد.^۱ حقیقت این است که اگر بیشتر مردم بر این تصور باشند که مرگ پایان هر چیزی است شرمساری یا رذیلت را ترجیح می‌دهند؛ اما این نکته فقط حاکی از این است که آنان ماهیت واقعی فضیلت و رذیلت را نمی‌شناسند.^۲ به علاوه، همین نکته نشان می‌دهد که چرا قانونگذاران و حکمرانان باید از مجازات‌ها کمک بگیرند. در هر حال، به اعتقاد پومپوناتسی، فضیلت پاداش خود فضیلت است، و پاداش ذاتی^۳، که خود فضیلت است، به تناسب کاهش می‌یابد، همان‌طور که پاداش عرضی^۴ (پاداشی که با خود فضیلت نامرتبط است) افزایش می‌یابد. این گفته احتمالاً راه ناشیانه اظهار این سخن باشد که فضیلت به تناسب کاهش می‌یابد، زیرا آدمی با نظر به کسب چیزی غیر از خود فضیلت به دنبال فضیلت می‌گردد. دربارهٔ مشکل مربوط به عدالت الهی، او مدعی است که هیچ عمل خوبی هرگز بی‌پاداش نمی‌ماند و هیچ عمل بدی هرگز بی‌جزا نمی‌ماند، زیرا فضیلت پاداش خود فضیلت است و رذیلت جزای خود رذیلت است.^۵

پومپوناتسی در خصوص غایت آدمی یا هدف از وجود آدمی اصرار دارد که این غایت اخلاقی است. غایت آدمی نمی‌تواند آن‌گونه تفکر نظری‌ای باشد که به انسان‌های اندکی اعطا شده است؛ همچنین نمی‌تواند عبارت از مهارت فنی باشد. فیلسوف بودن یا بنابودن در توان هر کسی نیست،^۶ اما فضیلت‌مندبودن در توان هر کسی هست. کمال اخلاقی غایت عمومی نسل بشر است، «زیرا در صورتی که همهٔ انسان‌ها غیور و کاملاً اخلاقی باشند جهان کاملاً حفظ می‌شود»^۷، اما اگر همه فیلسوف یا آهنگر یا بتا شوند چنین نخواهد بود.^۸ می‌توان در درون محدودهٔ جهان فانی به قدر کافی به این غایت اخلاقی

1. *Ibid.*, 14.2. *Ibid.*3. essential reward (*praemium essentiale*)4. accidental reward (*praemium accidentale*)5. *De immortalitate animae*, pp. 13-14.6. *Ibid.*, 14.7. completely preserved (*perfectissime conservaretur*)8. *Ibid.*

دست یافت؛ ذهن پومپوناتسی با این عقیده کانت که نامیرایی پیشفرض دستیابی آدمی به خیر کامل است بیگانه بود. و او در پاسخ به این استدلال که آدمی میلی طبیعی به نامیرایی دارد و این میل را نمی‌توان محکوم به شکست دانست، می‌گوید همچنان که در آدمی واقعاً میلی طبیعی به نمردن وجود دارد، این میل به صورت غریزی در حیوان با دوری از مرگ حضور دارد که اساساً با میل آدمی در این امر تفاوت نمی‌کند، درحالی‌که اگر مقصود از آن میلی استنباطی یا عقلانی باشد نمی‌توان وجود چنین میلی را دلیلی بر نامیرایی گرفت، زیرا ابتدا باید نشان داد که این میل غیرمنطقی نیست. می‌توان میل به همه مواهب الهی را متصور ساخت، اما این نتیجه به دست نمی‌آید که چنین میلی تحقق خواهد یافت.^۱

پومپوناتسی در کتاب درباره علل آثار طبیعی معجزه‌ها یا درباره جادوها^۲ (که معمولاً به درباره جادوها^۳ مشهور است) می‌کوشد از عجایب و معجزات تبیینی طبیعی به دست دهد. او به تأثیرات ستاره‌ها اهمیت زیادی می‌دهد؛ البته تبیین‌های اختربینانه او مطمئناً تبیین‌هایی طبیعت‌گرایانه‌اند، هر چند خطا باشند. او نظریه ادواری تاریخ یا تکرار تاریخ را نیز پذیرفت، نظریه‌ای که او ظاهراً حتی در مورد خود مسیحیت هم صادق می‌دانست. اما پومپوناتسی، به‌رغم نظریه‌های فلسفی‌اش، خود را یک مسیحی راستین می‌دانست. به‌طور مثال، فلسفه نشان می‌دهد که در باب نامیرایی نفس آدمی هیچ مدرکی وجود ندارد؛ برعکس، فلسفه ما را به راهی می‌برد که فانی بودن نفس را مسلم بگیریم؛ اما وحی نشان داده است که نفس نامیراست. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، آموزه پومپوناتسی درباره فناپذیری نفس در پنجمین شورای لاتران محکوم شد و نفوس و دیگران در آثار خود او را مورد حمله قرار دادند؛ اما او هرگز گرفتار درگیری جدی‌تری نشد.

سیمون پورتای ناپلی^۴ (ف: ۱۵۵۵)، در کتاب‌های درباره اصول اشیاء طبیعی^۵ و درباره نفس و ذهن انسان^۶، از آموزه پومپوناتسی درباره فناپذیری نفس آدمی پیروی کرد؛ اما همه شاگردان پومپوناتسی به این راه نرفتند. و دیدیم که مکتب ابن‌رشد نیز مایل بود که موضع

1. *Ibid.*, 10.

2. *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus*

3. *De incantationibus*

4. Simon Porta of Naples

5. *De rerum naturalibus principiis*

6. *De anima et mente humana*

اصلی خود را تعدیل کند. سرانجام دسته‌ای از ارسطوگرایان را داریم که نه می‌توان آن‌ها را در طبقه ابن‌رشدیان جای داد و نه در طبقه اسکندریان. بدین ترتیب، آندرو جزالپینو^۱ (۱۵۱۹-۱۶۰۳) کوشید که این دو دسته را با هم وفق دهد. شاید او در اصل برای کتاب گیاه‌شناسی خود قابل اشاره باشد؛ او در سال ۱۵۸۳ درباره گیاهان در شانزده کتاب^۲ را منتشر ساخت. یاکوبوس زابارلا^۳ (۱۵۳۲-۱۵۸۹)، با این‌که یک ارسطویی وفادار بود، مسائل مهم بسیاری را بلا تکلیف رها کرد. به‌طور مثال، اگر کسی ازلیت حرکت و جهان را بپذیرد، می‌تواند محرک اول ازلی را نیز بپذیرد؛ اما اگر کسی منکر ازلیت حرکت و جهان باشد، برای قبول محرک اول ازلی هیچ دلیل فلسفی قانع‌کننده‌ای ندارد. در هر حال، نمی‌توان اثبات کرد که آسمان، خود، موجودی متعال نیست. همین‌طور، اگر کسی ذات نفس را صورت بدن تلقی کند، حکم خواهد کرد که نفس فانی است؛ اما اگر کسی ذات نفس را اعمال عقلانی نفس تلقی کند، درخواهد یافت که نفس فراتر از ماده است. از سوی دیگر، عقل فعال همان خودِ خداست، و عقل منفعل آدمی را همچون ابزار به کار می‌گیرد؛ و این سؤال که آیا نفس آدمی فناپذیر است یا نه، تا آن‌جا که به فلسفه مربوط است، حل نشده رها می‌شود. پس از زابارلا، کرسی او را در پادوا کایسار کرمونینوس^۴ (۱۵۵۰-۱۶۳۱) اشغال کرد؛ او انکار می‌کرد که آدمی بتواند به یقین از حرکت آسمان به وجود خدا یا محرک پی ببرد. به عبارت دیگر، نظریه طبیعت همچون نظامی کم‌ویش مستقل یک پیشرفت بود؛ و، در واقع، کایسار کرمونینوس بر استقلال علم فیزیکی تأکید داشت. اما او نظریه‌های علمی خود را بر نظریه‌های ارسطو مبتنی کرد و نظریه‌های جدیدتر فیزیکی، مثلاً «ستاره‌شناسی کپرنیکی»^۵، را رد کرد. گفته می‌شود که او دوست گالیله بوده است، کسی که در آن‌جا که باید ضرورتاً ستاره‌شناسی ارسطویی را رها می‌کرد نگاه کردن با تلسکوپ را رد کرد.

تأثیر پومپوناتسی بر لوسیلیوس وانینی^۶ (۱۵۸۵-۱۶۱۹)، که به اتهام «بدعت‌گذار»^۷ در

1. Andrew Cesalpino

3. Jacobus Zabarella

5. Copernican astronomy

7. heretic

2. *De plantis libri XVI*

4. Caesar Cremoninus

6. Lucilius Vanini

تولوز محبوس و سوزانده شد، شدید بود. او نویسنده کتاب تالار مشیت الهی^۱ (۱۶۱۵) و دربارهٔ اصرار حیرت‌انگیز ملکه و الههٔ موجودات فانی: طبیعت - در چهار کتاب^۲ (۱۶۱۶) بود. به نظر می‌رسد که او، با این‌که متهم به الحاد بود و گفته می‌شود که آن را در نخستین اثرش کتمان کرده بود، به نوعی وحدت وجود اعتقاد داشت.

گذشته از آثاری که دانشمندان دربارهٔ متن ارسطو نوشته‌اند، تصور می‌کنم نمی‌توان گفت که ارسطویان رنسانس در آنچه برای فلسفه راهگشا بود سهم زیادی داشته باشند. در مورد پومپوناتسی و اشخاصی مثل او می‌توان گفت که آنان مشوق دیدگاهی «طبیعت‌گرایانه» بودند؛ اما رشد فیزیک جدید را نمی‌توان به نفوذ ارسطویان نسبت داد. رشد آن تا حد زیادی پیشرفت‌های ریاضی را ممکن ساخت، و با وجود ارسطویان، و نه برای ارسطویان، به رشد و بالندگی رسید.

در بخش شمالی اروپا فیلیپ ملانشتون (۱۴۹۷-۱۵۶۰)، با این‌که همکار و مصاحب مارتین لوتر - دشمن مصمم ارسطوگرایی مدرسی - بود، خود را یک انسان‌گرا معرفی کرد. او، که در حال و هوای جنبش انسان‌گرایانه تعلیم دیده بود، بعداً زیر تأثیر لوتر قرار گرفت و انسان‌گرایی را رد کرد؛ اما این حقیقت که این دید تنگ‌نظرانه زیاد طول نکشید نشان می‌دهد که او در درون خود همواره انسان‌گرا بوده است. او مهم‌ترین انسان‌گرای اوایل جنبش پروتستان شد و به سبب کار آموزشی خود به معلم آلمانی^۳ شهرت یافت. او فلسفهٔ ارسطو را واقعاً تحسین می‌کرد. با این‌که در مقام یک اندیشمند تا حدودی التقاط‌گرا بود، آرمانش پیشرفت اخلاقی از راه مطالعهٔ آثار کلاسیک و انجیل‌ها بود. او به مابعدالطبیعه علاقهٔ اندکی داشت، و نظرش در باب منطق، آن‌طور که در کتاب‌های درسی منطقی‌اش آمده است، زیر تأثیر نظریهٔ رودولف آگریکولا بود. او ارسطو را به معنایی اسم‌گرایانه تفسیر می‌کرد؛ و، هر چند در کتابش به نام تفسیر دربارهٔ نفس^۴ (که در آن عقایدی که غیر مستقیم از جالینوس^۵ اقتباس شده‌اند به ظهور می‌رسند) و در کتابش زیر

1. *Amphitheatrum aeternae providentiae*

2. *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri quatuor*

3. *Praeceptor Germaniae*

4. *Commentarius de anima*

5. Galen

عنوان خلاصه فلسفه اخلاق^۱ و اصول آموزه اخلاقی^۲ آزادانه از [آرای] ارسطو استفاده کرد، کوشید تا ارسطوگرایی را با وحی هماهنگ سازد و با تعالیم مسیحی مورد حمایت قرار دهد. آن چیزی که در تعالیم ملانشتون برجسته بود آموزه اصول فطری او، مخصوصاً اصول اخلاقی، و آموزه سرشت فطری تصور خدا بود، که هر دو از راه نور طبیعی^۳ شهود می‌شوند. این آموزه برخلاف این دیدگاه ارسطویی بود که ذهن یک لوح نانوشت^۴ است.

بهره‌برداری ملانشتون از ارسطو در دانشگاه‌های لوتری تأثیرگذار بود، هرچند این امر به مذاق همه اندیشمندان پروتستان خوش نیامد، و مباحث پرشوری درگرفت، که از بین آن‌ها می‌توان به مناظره هفتگی بین فلاتسیوس^۵ (ایلیریکوس)^۶ و اشتریگل^۷ درباره آزادی اراده در سال ۱۵۶۰ در وایمار^۸ اشاره کرد. ملانشتون به آزادی اراده معتقد بود؛ اما فلاتسیوس دریافت که این آموزه - که مورد حمایت اشتریگل بود - در تضاد با نظریه درست «گناه نخستین»^۹ است. به‌رغم این‌که ملانشتون تأثیر زیادی گذاشته بود همواره بین الهیات انعطاف‌پذیر پروتستان و فلسفه ارسطویی تنش آشکاری وجود داشت. خود لوتر منکر کل آزادی آدمی نبود، اما این نکته را مورد توجه قرار نداد که آن آزادی که پس از هبوط به آدمی داده شده است برای این‌که او بتواند به اصلاح اخلاقی دست یابد کافی است. بنابراین، کاملاً طبیعی بود که بین کسانی که خود را شاگردان واقعی لوتر می‌دانستند و کسانی که پیرو ارسطوگرایی ملانشتون - که تا حدودی دوست ناهمگن لوترگرایی سستی بود - به شمار می‌رفتند مجادله‌ای به راه افتد. به علاوه، مطمئناً، همان‌طور که قبلاً ذکر شد، بین راموسی‌ها، ضد راموسی‌ها و نیمه راموسی‌ها نیز مشاجره‌هایی وجود داشتند.

۳. در بین سایر احیاکنندگان سنت‌های فلسفی باستان می‌توان به یوستوس لپسیوس^{۱۰} (۱۵۴۷-۱۶۰۶)، نویسنده کتاب‌های راهنمای فلسفه رواقی^{۱۱} و فلسفه طبیعی

1. *Philosophiae moralis epitome*3. *lumen naturale*

5. Flacius

7. Strigel

9. original sin

11. *Manuductio ad stoicam philosophiam*2. *Ethicae doctrinae elementa*4. *tabula rasa*

6. Illyricus

8. Weimar

10. Justus Lipsius

رواقی^۱، که رواقی‌گرایی را احیا کرد، و ادیب مشهور فرانسوی میشل دو مونتینی (۱۵۳۳-۱۵۹۲)، که «شکاکیت پیرونی»^۲ را احیا کرد، پرداخت. مونتینی در مقالات^۳ خود استدلال‌های باستانی مربوط به شکاکیت را احیا کرد: نسبیت تجربه حسی، عدم امکان فائق آمدن عقل بر همین نسبیت برای دستیابی قطعی به حقیقت مطلق، تغییر مداوم عین و ذهن، نسبیت احکام ارزشی، و غیره. خلاصه، آدمی مخلوق بی‌چیزی است که برتری دلخوش‌کننده او بر حیوانات، تا حد زیادی، ادعایی بیهوده و توخالی است. بنابراین، او باید خود را تسلیم وحی الهی سازد، همان چیزی که یقین فقط با آن به دست می‌آید. در عین حال، مونتینی به مفهوم «طبیعت» اهمیت قابل ملاحظه‌ای می‌داد. طبیعت به هر کس ویژگی برجسته‌ای می‌دهد که اساساً تغییرناپذیر است؛ و وظیفه تعلیم و تربیت اخلاقی همانا تحریک و حفظ خودانگیختگی و اصالت این موهبت طبیعی است و نه این‌که سعی کنیم آن را با روش‌های مدرسه‌گرایی به صورت الگویی قالبی درآوریم. اما مونتینی انقلابی نبود؛ او بیشتر بر این اعتقاد بود که آن گونه صورت زندگی که در ساختار اجتماعی و سیاسی کشور تجسم یافته است بیانگر قانون طبیعت است که آدمی باید خود را تسلیم آن بکند. همین امر در مورد دین هم صادق است. مبنای نظری هر دین خاصی را نمی‌توان عاقلانه ایجاد کرد؛ اما آگاهی اخلاقی و پیروی از طبیعت، قلب دین را تشکیل می‌دهد، و این‌ها فقط با هرج و مرج دینی لطمه خواهند دید. مونتینی در این محافظه‌کاری عملی مطمئناً به روح شکاکیت پیرونی معتقد بود که در آگاهی از جهل آدمی به دلیل دیگری برای پیروی از صورت‌های اجتماعی، سیاسی و دینی سنتی یافت می‌شود. به‌طور کلی، گرایش شکاکانه در مورد مابعدالطبیعه ظاهراً برای این مطرح شد که به تأکید بر علم تجربی رهنمون شود؛ اما، تا آن‌جا که به خود مونتینی مربوط می‌شود، شکاکیت او بیشتر شکاکیت یک ادیب فرهیخته بود، هر چند او بیش از حد زیر تأثیر آرمان اخلاقی سقراط و آرمان‌های رواقی «سکوت»^۴ و پیروی از طبیعت بود. پی‌یر شارون^۵ (۱۶۰۳-۱۵۴۱)، که حقوق‌دان و بعد کشیش شد، از جمله دوستان

1. *Physiologia Stoicorum*

2. Pyrrhonic scepticism

3. *Essais*

۴. tranquillity (آرامش)

5. Pierre Charron

مونتنی بود. او در کتاب سه حقیقت علیه همه ملحدان، مشرکان، یهودیان، مسلمانان، مبدعان، و منافقان^۱ (۱۵۹۳) معتقد بود که وجود خدای یگانه، حقیقت دین مسیحی، و مخصوصاً حقیقت مذهب کاتولیک، سه حقیقت اثبات شده هستند؛ اگرچه در اصلی ترین اثر خود، یعنی درباره حکمت^۲ (۱۶۰۱)، موضع شکاکانه‌ای را از مونتنی پذیرفت، آن را در ویرایش دوم کتاب تعدیل کرد. آدمی نمی‌تواند در باب حقایق مابعدالطبیعی و کلامی به یقین برسد؛ اما «خودشناسی»^۳ آدمی، که جهل ما را برایمان آشکار می‌سازد، همین‌طور برایمان آشکار می‌سازد که ما اختیاری داریم و بدان وسیله می‌توانیم استقلال اخلاقی به دست آوریم و بر عواطف خود تسلط یابیم. درک و تصدیق آرمان اخلاقی حکمت واقعی است، و این حکمت واقعی از دین آمرانه مستقل است. «ای کاش آدمی بدون بهشت و جهنم آدم خوبی باشد؛ به نظر من این کلمات هولناک و ناخوشایندند که "اگر مسیحی نبودم، اگر از خدا و لعن و نفرین نمی‌ترسیدم فلان یا بهمان کار را می‌کردم"»^۴.

فرانسیس سانیش^۵ (حدود ۱۵۵۲-۱۶۳۲)، که در پرتغال متولد شده بود، در بوردو^۶ و ایتالیا تحصیل کرد، و طب را ابتدا در مونپلیه و بعد در تولوز تدریس کرد، یکی دیگر از «پیرونی‌ها»^۷ [= شکاک‌ها] بود. سانیش در کتاب چرا شناخت ممکن نیست^۸، که در سال ۱۵۸۰ انتشار یافت، معتقد بود که اگر مقصود از کلمه «شناختن» معنای کامل آن، یعنی آرمان شناخت کامل، باشد، آدمی نمی‌تواند چیزی را بشناسد. تنها خدایی که هر چیزی را آفریده است، هر چیز را می‌شناسد. شناخت آدمی یا بر ادراک حسی یا بر درون‌نگری مبتنی است. ادراک حسی قابل اعتماد نیست، درحالی‌که درون‌نگری، با این‌که ما را در باب وجود خودمان مطمئن می‌سازد، نمی‌تواند از وجود خودمان تصور واضحی به دست بدهد؛ شناخت ما از خودمان مبهم و نامعین است. درون‌نگری هیچ تصویری از خودمان به ما نمی‌دهد، و بدون یک تصویر نمی‌توانیم تصور واضحی داشته باشیم. از سوی دیگر، هرچند ادراک حسی تصاویر روشنی به دست ما می‌دهد، بعید

1. *Trois vérités contre tous les athées, idolâtres, juifs, Mohamétans, hérétiques et schismatiques*

2. *De la sagesse*

4. *De la sagesse* 2, 5, 29.

6. Bordeaux

8. *Quod nihil scitur*

3. self-knowledge

5. Francis Sanchez

7. Pyrrhonist

است که این تصویرها شناخت کاملی از اشیاء به ما بدهند. به علاوه، چون کثرت اشیاء فراهم آورنده نظامی یکپارچه است، تا کل این نظام شناخته نشود نمی‌توان به شناخت کامل هیچ چیزی دست یافت؛ و ما نمی‌توانیم کل این نظام را بشناسیم.

سانشیش منکر این بود که ذهن آدمی بتواند به شناخت کامل چیزها دست یابد، اما اصرار داشت که می‌توان در مورد برخی از چیزها به شناختی تقریبی دست یافت و راه آن مشاهده است نه منطق ارسطویی - مدرسی. منطق ارسطویی - مدرسی از تعریف‌هایی صرفاً لفظی و از آن‌گونه برهان‌های قیاسی بهره می‌گیرند که پیشفرضشان اصولی است که حقیقت آن‌ها به هیچ وجه روشن نیست. در بین شکاکان اصلی احتمالاً سانشیش، بهتر از همه، راهی را پیش‌بینی کرد که بنا بود فلسفه و علم در پیش بگیرند؛ اما گرایش شکاکانه او مانع از این بود که عقایدی مثبت و سازنده به دست دهد. به طور مثال، ایرادهای او بر منطق استنتاجی قدیم این انتظار را در آدمی به وجود می‌آورد که او آشکارا بر تحقیق تجربی طبیعت تأکید داشته باشد؛ اما گرایش شکاکانه او به ادراک حسی مانع از این بود که در تحولات فلسفه طبیعی سهم مثبت و ارزشمندی داشته باشد. شکاکیت این اندیشمندان عهد رنسانس، بی‌تردید، نشانه دوره انتقالی بین اندیشه قرون وسطا و نظام‌های سازنده عهد «جدید» بود؛ اما خود شکاکیت گذرگاهی بی‌مقصد بود.

نیکولاس کوسایی

حیات و آثار - تأثیر نظریه اصلی نیکولاس بر فعالیت عملی او - «سازگاری متضادها»^۱ -
«جهالت آگاهانه» - رابطه خدا با جهان - «عدم تناهی» جهان - نظام جهانی
و نفس جهان - انسان، عالم صغیر؛ مسیح - وابستگی‌های فلسفی نیکولاس

۱. نیکولاس کوسایی کسی نیست که به آسانی بتوان او را در طبقه‌ای جای داد. فلسفه او را غالباً زیر عنوان «فلسفه قرون وسطا» گنجانده‌اند، و مطمئناً دلایل خوبی برای این کار دارند. آموزه‌های آیین کاتولیک و سنت مدرسی زمینه اندیشه او را تشکیل می‌دهند، و او بی‌تردید به شدت زیر تأثیر تعدادی از اندیشمندان قرون وسطا بود. بدین ترتیب، مورس دووولف، هنگامی که خطوط کلی اندیشه‌های کوسایی را در جلد سوم تاریخ فلسفه قرون وسطای خود مطرح می‌کند، در مورد او می‌گوید: «او به رغم این که نظریه‌های جسورانه‌ای دارد فقط ادامه‌دهنده گذشته است»^۲، و او «قرون وسطایی و مدرسی است»^۳. از سوی دیگر، نیکولاس در قرن پانزدهم می‌زیست و حدود سی سال از عمر او با حیات مارسیلیوس فیکینوس مصادف بود. به علاوه، هرچند می‌توان در فلسفه او بر عناصر سنتی تأکید ورزید و او را در زمره قرون وسطاییان پنداشت، به همان اندازه هم می‌توان در اندیشه او بر عناصر پیشرو تأکید کرد و او را با آغازهای «فلسفه جدید» مرتبط

1. coincidentia oppositorum

2. p. 207.

3. p. 211.

ساخت. اما به نظر می‌رسد که ترجیح دارد او را اندیشمند انتقالی، فیلسوفی از عهد رنسانس بدانیم که قدیم را با جدید درآمیخت. به نظر می‌رسد که بحث از او صرفاً با عنوان اندیشمند قرون وسطایی مستلزم غفلت از وجود آن عناصری در فلسفه او باشد که روابط واضحی با جنبش‌های فکری فلسفی عهد رنسانس دارند و نیز مستلزم غفلت از آن عناصری باشد که بعداً در نظام اندیشمندی مثل لایبنتس دوباره پدیدار می‌شوند. با وجود این، حتی اگر کسی بخواهد نیکولاس کوسایی را در گروه فیلسوفان عهد رنسانس جای دهد، هنوز این مشکل باقی است که فلسفه او را باید به کدام جریان فکری عهد رنسانس نسبت داد. آیا باید او را به دلیل این‌که زیر تأثیر سنت نوافلاطونی بود با افلاطونیان مرتبط ساخت؟ یا آیا دیدگاه او را در باب طبیعت با این عنوان که به معنایی نامتناهی است بیشتر گویای این دانست که او با فیلسوفی مثل جوردانو برونو مرتبط بوده است؟ اگر کسی افلاطون‌گرایی را به معنای بسیار وسیع در نظر بگیرد، بی‌تردید می‌توان برای افلاطون‌گرا نامیدن او زمینه‌هایی را پیدا کرد؛ اما اگر کسی او را در همان گروه افلاطونیان ایتالیا جای دهد به کاری عجیب و غریب دست زده است. بی‌تردید برای فیلسوف طبیعت‌نامیدن او زمینه‌هایی وجود دارد؛ اما او پیش از هرچیزی یک مسیحی بود، و برخلاف برونو وحدت وجودی نبود. او به هیچ وجه طبیعت را به مقام خدایی نرساند؛ و نمی‌توان او را در گروه دانشمندان جای داد، حتی اگر او به ریاضیات علاقه‌مند بوده باشد. از همین روست که راه حل را در این دیدم که فصلی را به او اختصاص دهم. و معتقدم که شایسته است به او فصلی اختصاص داده شود. او، با این‌که روابط زیادی [با دیگران] داشت، قائم به خود بود.

نیکولاس کریفتس^۱ یا کریس^۲ (کوسایی) در سال ۱۴۰۱ در [دهکده] کوزا (کوسا)^۳ در [دره] موزل^۴ متولد شد. او، که در نوجوانی از تعلیمات فرقه برادران زندگی عادی در دِونتر بهره‌مند شده بود، بعداً در دانشگاه‌های هایدلبرک (۱۴۱۶) و پادوا (۱۴۱۷-۱۴۲۳) تحصیل کرد و در «قانون شرع»^۵ به درجه دکتري دست یافت. در سال

۱. Nicholas Kryfts، یعنی همان کوسانوس. - م.

2. Krebs

3. Cusa

4. Moselle

۵. Canon Law، قانون شرع یا مذهب؛ مجموعه کتاب مقدس مذهبی که رسماً مورد قبول و اعتقاد کلیساست. - م.

۱۴۲۶ به کشیشی منصوب شد و در کوبلنتس^۱ مقامی به دست آورد، اما در سال ۱۴۳۲ چون کنت فون ماندرشید^۲ می‌خواست اسقف تریر^۳ بشود به «شورای بازل»^۴ فرستاده شد. نیکولاس در امور شورا درگیر شد و خود را طرفدار میانه‌رو «مسالمت‌جویی»^۵ نشان داد، اما بعداً به سوی پاپ روی آورد و از طرف منصب پاپی راهی مأموریت‌های مختلفی شد. به‌طور مثال، او در ارتباط با مذاکرات برای پیوند مجدد کلیسای شرق با روم، که (موقتاً) در شورای فلورانس تحقق یافت، به بیزانس رفت. در سال ۱۴۴۸ به مقام کاردینالی منصوب شد و در سال ۱۴۵۰ به اسقفی بریکسون رسید؛ و این در حالی است که او از سال ۱۴۵۱ تا ۱۴۵۲ نماینده پاپ در آلمان بود. او در ماه اوگوست سال ۱۴۶۴ در تودی^۶ در اومبریا^۷ از دنیا رفت.

نیکولاس به‌رغم فعالیت‌های مذهبی‌اش آثار قابل ملاحظه‌ای از خود به جای گذاشت؛ نخستین اثر مهم او درباره توافق جامع^۸ (۱۴۳۳-۱۴۳۴) است. آثار فلسفی او عبارتند از درباره نادانی آموخته^۹ و درباره حدس‌ها^{۱۰} (۱۴۴۰)، درباره خدای پنهان^{۱۱} (۱۴۴۴) و درباره جست‌وجوی خدا^{۱۲} (۱۴۴۵)، درباره سفر پیدایش^{۱۳} (۱۴۴۷)، دفاع از نادانی آموخته^{۱۴} (۱۴۴۹)، کتاب عوام^{۱۵} (۱۴۵۰)، درباره رؤیت خدا^{۱۶} (۱۴۵۳)، درباره امکان (قوة) بالفعل^{۱۷} (۱۴۶۰)، چهار رساله درباره لاغیر^{۱۸} (۱۴۶۲)، در شکار عقل^{۱۹} (۱۴۶۳) و در اوج تأمل^{۲۰} (۱۴۶۴). به علاوه، او در باب موضوعات ریاضی هم دست به تألیف زد، مثل درباره تکامل هندسه^{۲۱} (۱۴۵۰)، درباره همه [مباحث] ریاضی^{۲۲} (۱۴۵۳) و درباره ریاضی کامل^{۲۳} (۱۴۵۸)، و درباره موضوعات کلامی هم تألیفاتی داشت.

1. Coblenz

3. Trier

5. conciliar party

7. Umbria

9. *De docta ignorantia*

11. *De Deo abscondito*

13. *De Genesi*

15. *Idiotae libri*

17. *De possest*

19. *De venatione sapientiae*

21. *De transmutationibus geometricis*

23. *De mathematica perfectione*

2. Count von Manderscheid

4. the Council of Basle

6. Todi

8. *De concordantia catholica*

10. *De coniecturis*

12. *De quaerendo Deum*

14. *Apologia doctae ignorantiae*

16. *De visione Dei*

18. *Tetralogus de non aliud*

20. *De apice theoriae*

22. *De mathematicis complementis*

۲. اندیشه نیکولاس کوسایی زیر سیطره نظریه وحدت بود که ترکیب هماهنگ متضادها تلقی می‌شد. در ساحت مابعدالطبیعی، این اندیشه در نظریه او درباره خدا همچون سازگاری متضادها یعنی ترکیب اضداد مطرح شد، که متعالی و در عین حال دربرگیرنده کمالات مختلف مخلوقات است. اما نظریه وحدت همچون سازگاری یا ترکیب هماهنگ اضداد به حوزه فلسفه نظری محدود نبود؛ این نظریه تأثیر شدیدی بر فعالیت عملی نیکولاس داشت، و تغییر جهت او به کلیسای پاپ را به تفصیل توضیح می‌دهد. تصور می‌کنم که توضیح این‌که مسئله از چه قرار بوده است بجا باشد.

زمانی که نیکولاس به شورای بال رفت و کتاب درباره توافق جامع را منتشر ساخت دریافت که وحدت مسیحیت در معرض خطر است، و او از آرمان حفظ این وحدت الهام گرفت. او همراه با تعدادی از دیگر کاتولیک‌های مخلص بر این باور بود که بهترین راه حفظ یا احیای این وحدت عبارت از تأکید بر جایگاه و حقوق شوراهاى عمومی است. او، همانند سایر اعضای گروه مسالمت‌جو، به این باور دلگرم بود که شورای کنستانس (۱۴۱۴-۱۴۱۸) برای پایان بخشیدن به تفرقه بزرگ که مسیحیت را پاره‌پاره کرده و مایه ننگ شده بود نقش خود را ایفا می‌کند. او در آن زمان به حق طبیعی حاکمیت مردم نه تنها بر دولت، بلکه بر کلیسا هم معتقد بود؛ در واقع، او همواره از استبداد و هرج و مرج نفرت داشت. در دولت، فرمانروا قدرت خود را مستقیم یا بی‌واسطه نه از خدا، بلکه از مردم می‌گیرد. به اعتقاد او، در کلیسا، شورای عمومی، که نماینده معتقدان به آن است، بر پاپ برتری دارد، زیرا او فقط تفوق اجرایی دارد و شورا می‌تواند به دلایل قاطعی معزولش کند. هر چند او به امپراتوری معتقد بود، آرمانش امپراتوری غول‌آسایی نبود که حقوق و وظایف حاکمان و شاهزادگان ملی را نادیده بگیرد یا ابطال کند: آرمان او بیشتر آرمان تشکیل کشورهای همپیمان [= فدرالی] بود. به همین صورت، هر چند او به شدت به وحدت کلیسا معتقد بود، اعتقاد داشت که با نظریه مسالمت‌جویانه و معتدل، و نه با اصرار بر جایگاه برتر منصب پاپی، می‌توان به این وحدت دست یافت. مقصود من از این سخن این نیست که بگویم نیکولاس در آن زمان بر این باور نبود که نظریه مسالمت‌جویانه از لحاظ نظری موجه است یا او از آن فقط به دلایل عملی حمایت می‌کرد، زیرا او دریافت که وحدت کلیسا بدین ترتیب بهتر حفظ می‌شود و اگر برتری شوراهاى عمومی پذیرفته شود، اقبال از اصلاحات دینی امکان بیشتری خواهد داشت.

اما این ملاحظات عملی مطمئناً بر او تأثیرگذار بود. به علاوه، برای او دیدگاهی «مردم‌سالارانه»^۱ دربارهٔ کلیسا، که وحدت در کثرت را به گونهٔ هماهنگ تأمین کند و نظر حقوقی در نظریهٔ مسالمت‌جویانه بیان شده باشد، جذابیت زیادی داشت. هدف او وحدت در کلیسا، وحدت در دولت، و وحدت بین کلیسا و دولت بود؛ اما وحدتی که هدف او بود، چه در کلیسا و چه در دولت، یا بین کلیسا و دولت، وحدتی نبود که نتیجهٔ فسخ تضادها باشد.

نیکولاس به آن‌جا رسید که نظریهٔ مسالمت‌جویانه را رها کرد و پرچمدار منصب پایی شد. این تغییر دیدگاه مطمئناً حاکی از آن بود که دیدگاه‌های نظری او دربارهٔ منصب پایی در مقام منصبی الهی که مرجعیت و حق نظارت دینی بالایی دارد تغییر یافته است. اما در عین حال مطمئناً او زیر تأثیر این اعتقاد بود که هدفش، یعنی وحدت کلیسا، در حقیقت برخاسته از تحقیر جایگاه پاپ در کلیسا نبوده است. او به این فکر رسید که تحقق عملی نظریهٔ مسالمت‌جویانه احتمالاً تفرقهٔ دیگری را به بار می‌آورد نه وحدت بین این دو نهاد را؛ از همین رو، به این نتیجه رسید که جایگاه برتر منصب پاپ را بیانگر وحدت ذاتی کلیسا تلقی کند. همهٔ قدرت‌های محدود کلیسا قدرت خود را از قدرت مطلق یا مستقل، یعنی منصب پاپ، می‌گیرند، همان‌طور که موجودات متناهی و محدود وجود خود را از خداوند مطلق و نامتناهی دریافت می‌کنند.

تغییر دیدگاه او مستلزم قبول نظریه‌های افراطی، مثل نظریهٔ ژیل رُمی، نبود. نظر نیکولاس، به‌طور مثال، تابعیت دولت از کلیسا نبود، بلکه نظر او بیشتر بر رابطهٔ هماهنگ و صلح‌آمیز بین این دو قدرت بود. او همواره در پی سازگاری، هماهنگی، و وحدت در تضاد بود. او در آرمان وحدت، بی‌آن‌که تضادها را کتمان کند، شبیه به لایبنتیس است. حقیقت این است که تلاش‌های نیکولاس برای تأمین وحدت هماهنگ به‌هیچ‌وجه همواره موفقیت‌آمیز نبود. تلاش‌های او برای تدارک هماهنگی در حوزهٔ اسقف‌نشین خود کاملاً مؤثر نبود؛ و وحدت مجدد کلیسای شرق با رُم، که در این‌جا درصدد همکاری بود، چندان دوام نیاورد. اما طرح‌ها و آرمان‌های نسبتاً غیرعملی و در واقع گاهی سطحی لایبنتیس هم در باب وحدت عملاً تحقق نیافتند.

۳. از نظر نیکولاس، خدا جمع اضداد، یعنی ترکیب متضادها در موجودی یگانه و

مطلقاً نامتناهی است. موجودات متناهی ماهیات و کیفیات متضاد دارند و کثیر و مغایر یکدیگرند، درحالی که خدا از همه تمایزات و تضادهای موجود در مخلوقات فراتر است. اما خدا، با متحد ساختن این تمایزات و تضادها در خود، با شیوه ادراک ناپذیری از این ها فراتر می رود. به طور مثال، تمایز ذات و وجود را، که در همه مخلوقات دیده می شود، نمی توان چون یک تمایز در خدا دانست: در نامتناهی حقیقی، ذات و وجود بر هم منطبق و واحدند. همین طور، در مخلوقات بین بزرگی و کوچکی فرق می گذاریم، و چون کم و بیش فلان یا بهمانند، آن ها را دارای درجات مختلفی از اعراض می دانیم. اما در خدا همه این تمایزات منطبق بر یکدیگرند. اگر بگوییم که خدا بزرگ ترین موجود^۱ است، همین طور باید بگوییم که خدا کوچک ترین موجود^۲ است، زیرا خدا اندازه ندارد یا فاقد چیزی است که معمولاً «بزرگی» می نامیم. در او بزرگی و کوچکی منطبق بر یکدیگرند.^۳ اما نمی توانیم ترکیب چنین تمایزها و تضادهایی را درک کنیم. اگر بگوییم خدا اضداد کثیر و جمع آنها^۴ است،^۵ باید قبول کنیم که نمی توانیم از معنای این عبارت درکی مثبت داشته باشیم. ما یک شیء «متناهی» را در ارتباط با یا در مقایسه با چیزی که از قبل می دانیم می شناسیم: ما هر شیء را از راه مقایسه، تشابه، عدم تشابه، و تمایز می شناسیم. اما خدا، که نامتناهی است، شبیه به هیچ موجود متناهی نیست؛ و حمل محمولات معین بر خدا تشبیه خدا به اشیاء و قیاس او با اشیاء است. در واقع، محمولات متمایزی که در مورد اشیاء متناهی به کار می بریم در خدا به نحوی منطبق بر یکدیگرند که از توان فهم ما فراتر است.

۴. بدین ترتیب، واضح است که نیکولاس کوسایی بر راه سلبی^۶، یعنی روش سلب در رویکرد عقلانی ما به خدا، تأکید داشت. اگر فرایند کسب دانش یا آگاهی به چیزی مستلزم این امر باشد که شئی که تا آن زمان ناشناخته بوده است در مقایسه با چیزی قرار گیرد که از قبل معلوم بوده است، بنابراین، اگر خدا به هیچ مخلوقی شبیه نباشد، در نتیجه، عقل برهانی نمی تواند ماهیت خدا را دریابد. در مورد خدا بیش از این که بدانیم خدا چیست می دانیم که چه چیزی نیست. بنابراین، در باب شناخت ایجابی از ذات

1. greatest being (maximum)

3. De docta ignorantia, 1, 4.

5. Ibid., 2, 1.

2. least being (minimum)

4. complicatio oppositorum et eorum coincidentia

6. via negativa

الهی، اذهان ما در حالتی از «جهل» اند. از سوی دیگر، این جهلی که نیکولاس از آن سخن می‌گوید جهل کسی نیست که هیچ شناختی از خدا ندارد یا هرگز نکوشیده است که بداند خدا چیست. البته، این امر نتیجه خصوصیات روانی آدمی و محدودیت‌هایی است که ضرورتاً هر ذهن متناهی را آن‌گاه که با شیء نامتناهی، یعنی شیء غیرتجربی، روبه‌رو می‌شود زیر تأثیر قرار می‌دهد. اما، برای این‌که آدمی به معیاری واقعی دست یابد، باید آن را همچون نتیجه این عوامل، یا در هر حال همچون نتیجه عدم تناهی خدا و تناهی ذهن بشری، در نظر بگیرد. «جهل» مورد بحث نتیجه رد تلاش عقلانی یا بی‌تفاوتی دینی نیست؛ منشأ آن تشخیص این نکته است که خدا نامتناهی و متعال است. «جهل عالمانه» یا «آگاهانه» به همین برمی‌گردد. از همین‌روست که نیکولاس مشهورترین اثر خود را درباره نادانی آموخته نامیده است.

شاید به نظر برسد که تأکید بر «راه سلبی» و در عین حال تصدیق [راه] ایجابی و این‌که خدا جمع اضداد است با هم نمی‌سازند. اما نیکولاس «راه ایجابی» را به‌طور کلی رد نکرد. به‌طور مثال، چون خدا از حوزه اعداد فراتر است، نمی‌توان خدا را «واحد» نامید به آن معنا که یک شیء متناهی، متمایز از اشیاء متناهی دیگری، «واحد» نامیده می‌شود. از سوی دیگر، خدا موجودی نامتناهی و منشأ کل کثرت در عالم مخلوق است؛ و او، به معنای دقیق کلمه، وحدت نامتناهی است. اما از این‌که خود این وحدت چیست نمی‌توانیم فهمی ایجابی داشته باشیم. ما درباره خدا احکامی ایجابی صادر می‌کنیم، و در این کار بر حق هستیم؛ اما درباره ماهیت الهی‌ای که به وصف سلبی آن نیازی نیست نمی‌توان حکم ایجابی داد. اگر در مورد خدا فقط با مفاهیمی بیندیشیم که از مخلوقات گرفته شده‌اند، برداشت ما از او چون فراتر از مفاهیم ماست ناقص‌تر می‌شود: الهیات سلبی بر الهیات ایجابی مقدم است. اما الهیات «جامع»^۱ که در آن خدا جمع اضداد تلقی می‌شود بر هر دو آن‌ها مقدم است. خدا بحق موجودی متعال و مطلقاً بزرگ تلقی می‌شود؛ او نمی‌تواند بزرگ‌تر از آن‌که هست باشد. و او، در جایگاه بزرگ‌ترین موجود، وحدت کامل است.^۲ اما همین‌طور در مورد خدا می‌توانیم بگوییم که او نمی‌تواند کوچک‌تر از آن‌که هست باشد. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که خدا کوچک‌ترین است. در

۱. copulative، الهیاتی که جامع الهیات ایجابی و سلبی است. - م.

2. *De docta ignorantia*, I, 5.

حقیقت، او در جمع اضداد کامل، هم بزرگ‌ترین و هم کوچک‌ترین است. کل الهیات «دورانی» است، به این معنا که صفاتی که بحق بر خدا حمل می‌کنیم با ذات الهی به نحوی منطبق بر یکدیگرند که فراتر از فهم آدمی است.^۱

پایین‌ترین مرتبه شناخت آدمی ادراک حسی است. حواس فقط با خود تصدیق می‌شوند. در مرتبه عقل^۲ است که هم تصدیق و هم تکذیب وجود دارد. عقل برهانی محکوم «اصل عدم تناقض»^۳، «اصل ناسازگاری»^۴ یا «طرد ضدین» (مانعة الجمع)^۵ است؛ و فعالیت عقل نمی‌تواند موجب شود که ما به فراسوی شناخت تقریبی از خدا دست یابیم. نیکولاس چون شیفته تشابهات ریاضی بود شناخت عقل از خدا را با کثیرالاضلاعی محاط در یک دایره مقایسه می‌کند. اما هر قدر هم که آدمی بر اضلاع این کثیرالاضلاعی بیفزاید کثیرالاضلاع، ولو این که بیش از پیش قریب به دایره می‌شود، بر دایره منطبق نخواهد شد. به علاوه، شناخت ما از مخلوقات نیز شناختی تقریبی است، زیرا «حقیقت» مخلوقات در خدا پنهان است. باری، همه شناخت‌های حاصل از عقل برهانی تقریبی است، و هر دانشی «حدس» است.^۶ همین نظریه شناخت در کتاب درباره حدس‌ها بسط داده شد؛ و نیکولاس توضیح داد که عالی‌ترین شناخت طبیعی ممکن از خدا نه با عقل برهانی بلکه با فهم^۷، یعنی فعالیت عالی ذهن، به دست می‌آید. درحالی که ادراک حسی تصدیق می‌کند و عقل تصدیق و تکذیب می‌کند، فهم تضادهای عقل را تکذیب می‌کند. عقل الف را تصدیق و ب را تکذیب می‌کند، اما فهم الف و ب را هم جدا از یکدیگر و هم با یکدیگر تکذیب می‌کند؛ فهم خدا را جمع اضداد می‌فهمد. اما این فهم یا شهود را نمی‌توان به گونه‌ای شایسته با زبان، که ابزار عقل است و نه فهم، به درستی بیان کرد. ذهن، در فعالیت خود در مقام فهم، زبان را نه برای بیان معنا، بلکه برای اشاره به معنا به کار می‌گیرد؛ و نیکولاس از تشابهات ریاضی و نمادها برای این منظور استفاده می‌کند. به طور مثال، اگر ضلعی از مثلث تا نامتناهی پیش برود، دو ضلع دیگر آن با ضلع نخست منطبق خواهند بود. همین طور، اگر قطر دایره تا نامتناهی پیش برود، محیط دایره در نهایت با این قطر منطبق خواهد بود. بدین ترتیب، یک خط مستقیم نامتناهی، در عین

1. *Ibid.*, 1, 21.

3. principle of contradiction

5. mutual exclusion

7. intellect (*intellectus*)

2. reason (*ratio*)

4. principle of the incompatibility

6. *De docta ignorantia*, 1, 3.

حال، یک مثلث و یک دایره است. نیازی به گفتن نیست که نیکولاس این تأملات ریاضی را چیزی بیش از نمادها تلقی نمی‌کرد؛ نامتناهی (بی‌نهایت) ریاضی و موجود مطلقاً نامتناهی یکی نیستند، هرچند لایتناهی ریاضی می‌تواند هم به مثابه نماد موجود مطلقاً نامتناهی به کار رود و هم در تأمل کلام مابعدالطبیعی کمک‌کننده باشد.^۱

نظریه‌های اصلی کتاب درباره نادانی آموخته در اثری با عنوان کتاب عوام از سر گرفته شدند، و نیکولاس در کتاب در شکار عقل، باور خود به نظریه «نادانی آموخته» یا «یادگرفته» را دوباره مورد تأکید قرار داد. او در این کتاب بر آموزه موجود در کتاب چهار رساله درباره لاغیر نیز دوباره تأکید نهاد. خدا را نمی‌توان با واژه‌های دیگری تعریف کرد: او تعریف خودش است. همین‌طور، خدا غیر از چیز دیگری نیست، زیرا اوست که هر چیز دیگری را تعریف می‌کند، به این معنا که فقط اوست که منشأ و مبقی وجود هر چیزی است.^۲ نیکولاس همچنین همان نظریه مرکزی را که در کتاب درباره امکان (قوة) بالفعل بسط داده بود دوباره مورد تأکید قرار داد. «فقط خدا امکان بالفعل^۳ است، زیرا او بالفعل آن چیزی است که می‌تواند باشد.»^۴ او فعل ازلی است. او بر این نظریه مجدداً در کتاب درباره اوج تأمل تأکید می‌ورزد که آخرین اثر اوست و در آن خدا همچون نفس امکان^۵ قدرت مطلق که خود را در مخلوقات آشکار می‌سازد ابراز شده است. تأکیدی که بر این نظریه شده است این پیام را برای پژوهندگان آثار نیکولاس دارد که نویسنده دیدگاه خود را تغییر داده است؛ و در واقع، می‌توان به نفع این تفسیر بحث‌هایی چند آورد. نیکولاس در کتاب درباره اوج تأمل آشکارا می‌گوید که یک بار تصور کرد حقیقت خدا در تاریکی یا ظلمت یافت می‌شود و نه در روشنائی، و می‌افزاید که درک مفهوم امکان بالفعل^۶، یعنی قدرت یا قادر بودن، آسان است. هرگاه پسر یا جوانی به‌خوبی می‌داند که می‌تواند بخورد، بدود، و سخن بگوید، در باب ماهیت امکان بالفعل چه جهلی دارد؟ و اگر از او پرسند که آیا می‌تواند بدون این‌که قدرت انجام دادن کاری، مثلاً حمل سنگی، را داشته باشد آن کار را انجام دهد، خواهد گفت که چنین سؤالی کاملاً غیر ضروری است. باری خدا نفس امکان مطلق است. بنابراین، به نظر می‌رسد که نیکولاس نیاز به ایجاد تعادل در

1. *Ibid.* , 1, 12.

3. *Possest*

5. *posse ipsum*

2. *De venatione sapientiae*, 14.

4. *Ibid.* , 13.

6. *posse*

الهیات سلبی را که قبلاً چنین تأکیدی بر آن نهاده بود احساس می‌کرد. و شاید بتوانیم بگوییم که مفهوم امکان بالفعل، همراه با سایر مفاهیم ایجابی مثل مفهوم نور، که او در کلام طبیعی خود از آن‌ها استفاده کرد، بیانگر اعتقاد او به «درون‌ماندگاری»^۱ الهی بود، درحالی‌که تأکید بر الهیات سلبی بیشتر باور او به استعلای الهی را می‌رساند. اما خطاست اگر بگوییم که نیکولاس از راه سلبی به راه ایجابی روی آورد. او در آخرین اثر خود کاملاً روشن می‌سازد که نفس امکان الهی خودبه‌خود فهم‌ناپذیر و با قدرت مخلوقات قیاس‌ناپذیر است. نیکولاس در خلاصه^۲، که آن را یک سال قبل از تألیف دربارهٔ اوج تأمل نوشت، می‌گوید که موجود فهم‌ناپذیر، درحالی‌که همواره همان است که هست، خود را از راه‌های مختلفی، یعنی با «نشانه‌ها»^۳ی مختلفی، نشان می‌دهد. گویی او صورت واحدی است که به شیوه‌های مختلف در تعدادی آینه نمایان می‌شود. صورت واحد و یکی است، اما تجلیات آن، که همگی غیر از خود آن هستند، مختلف‌اند. نیکولاس ماهیت الهی را از راه‌های مختلفی توصیف کرده است و به‌خوبی می‌تواند دریابد که در راه سلب زیاده‌روی کرده است؛ اما به‌نظر نمی‌رسد که در دیدگاه او تغییری اساسی به وجود آمده باشد. برای او خدا همواره متعال، نامتناهی، و فهم‌ناپذیر بوده است، هرچند خدا درون‌ماندگار هم بوده است و حتی هرچند نیکولاس مایل بود که به این جنبه از خدا برجستگی بیشتری ببخشد.

۵. نیکولاس در بحث از رابطهٔ خدا و جهان اصطلاحاتی را به‌کار برده است که برخی از خوانندگان تفسیری وحدت وجودی از آن‌ها به دست داده‌اند. خدا دربردارندهٔ هرچیزی است؛ او شامل کل^۴ است. هرچیزی مشمول بساطت الهی است و آن‌ها بدون خدا چیزی نیستند. همین‌طور خدا شارح کل^۵ است و منشأ اشیاء کثیری که چیزی از او را آشکار می‌سازند. پس خدا شامل کل است از این حیث که همه مشمول اویند؛ و شارح کل است از این جهت که همه مشروح اویند.^۶ اما نیکولاس تأکید می‌کرد که وحدت وجودی نیست. خدا از این جهت که علت هرچیزی است دربردارندهٔ هرچیزی است: شمول او بر آن‌ها

1. immanence

2. *Compendium*, 8.3. *omnia complicans*4. *omnia explicans*5. *Deus ergo est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quia ipse in omnibus*6. *De docta ignorantia*, 2, 3.

قبضی^۱ است و آن‌ها در ذات الهی و بسیط او واحدند. حضور او در آن‌ها بسطی^۲ است، به این معنا که او درون‌ماندگار هرچیزی است و هرچیزی ذاتاً به او وابسته است. هرگاه او می‌گوید که خدا هم مرکز و هم محیط جهان است^۳، منظور او را باید نه به معنایی وحدت وجودی و نه به معنایی «جهان‌انکارانه»^۴ تفسیر کرد. به اعتقاد نیکولاس، جهان حوزه‌ای محدود با مرکز و محیطی محدود نیست. هر نقطه‌ای را می‌توان مرکز جهان گرفت، و آن نقطه دارای محیطی نیست. بنابراین، با توجه به این حقیقت که خدا همه جا هست و حاضر مطلق است، می‌توان او را مرکز جهان نامید، و با توجه به این حقیقت که او در جایی نیست، یعنی حضور مکانی ندارد، می‌توان او را محیط جهان نامید. نیکولاس مطمئناً زیر تأثیر نویسندگانی مثل یوهانس اسکوتوس اریوگنا بود، و از اصطلاحات و عبارت‌های متهورانه‌ای استفاده می‌کرد که مایستر اکهارت استفاده کرده بود. اما، به‌رغم این‌که او به «جهان‌انکاری»^۵ گرایش شدیدی داشت، تا آن‌جا که به معنای لغوی برخی از گفته‌های او مربوط می‌شود، واضح است که او بر تمایز بین مخلوق متناهی و الوهیت نامتناهی به شدت تأکید داشت.

نیکولاس با اصطلاحاتی که یادآور آموزه یوهانس اسکوتوس اریوگنا بود توضیح می‌دهد که جهان «تجلی»^۶ و «انقباض»^۷ی از وجود الهی است. جهان نهایت انقباضی^۸ است که با «صدور»^۹ از نهایت مطلق^{۱۰} به وجود می‌آید.^{۱۱} هر مخلوقی، گویی، خدایی مخلوق یا خدایی خلق شده (شبه‌خدای مخلوق^{۱۲}) است.^{۱۳} نیکولاس حتی تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید خدا ذات مطلق جهان یا عالم است، و جهان حالت «انقباض» آن ذات است.^{۱۴} همین‌طور، نیکولاس در کتاب درباره‌ی حدس‌ها^{۱۵} می‌گوید این سخن که خدا در جهان است عین این سخن است که جهان در خداست، درحالی‌که در کتاب درباره‌ی رؤیت

 1. *complicative*

 3. *Ibid.* , 2, 11.

 5. *acosmism*

 7. *contraction*

 9. *emanation*

 11. *Ibid.* , 2, 4.

 13. *Ibid.* , 2, 2.

 14. *Est enim Deus quidditas absoluta mundi seu universi, Universum vero est ipsa quidditas contracta*

16. 2, 7.

 2. *explicative*

 4. *acosmistic*

 6. *theophany*

 8. *contractum maximum*

 10. *absolutum maximum*

 12. *quasi Deus creatus*

 15. *Ibid.* , 2, 4.

خدا^۱ از خدایی سخن می‌گوید که فی‌نفسه نادیدنی است اما در مخلوق دیدنی است.^۲ مطمئناً چنین سخنانی برای تفسیر وحدت وجودی مناسب‌اند؛ اما نیکولاس گاهی اوقات روشن می‌سازد که نباید آن‌ها را این‌گونه تفسیر کنیم. به‌طور مثال، او در کتاب دربارهٔ حدس‌ها^۳ مدعی است که «آدمی خداست، اما نه به‌طور مطلق، زیرا آدم است. بنابراین، آدمی خدایی انسانی^۴ است». او در ادامه ادعا می‌کند که «آدمی جهان هم هست» و توضیح می‌دهد که آدمی عالم صغیر یا «جهان انسانی کوچکی» است. درست است که سخنان او متهورانه‌اند، اما به‌نظر نمی‌رسد که مقصود او از این سخن که «آدمی خداست، اما نه به‌طور مطلق» بیش از معنای سخنانی باشد که دیگر نویسندگان در آن‌ها آدمی را تصویر خدا می‌نامند. معلوم است که نیکولاس در مورد این‌که جهان جدا از خدا چیزی نیست و در مورد این‌که جهان نسبت به خدا همچون آینهٔ خداست مطمئن بود. جهان نهایت قبض^۵ و قبض واحد^۶ است.^۷ اما این بدان معنا نیست که جهان واقعاً خداست؛ و نیکولاس در کتاب دفاع از نادانی آموخته صریحاً اتهام وحدت وجودی بودن را رد می‌کند. در انبساط الهی^۸ یا خلقت جهان، وحدت در کثرت، نامتناهی در متناهی، بساطت در ترکیب، ازلیت در توالی، و ضرورت در امکان، «منقبض» شده‌اند.^۹ در طرح آفرینش، عدم تناهی الهی خود را در کثرت اشیاء متناهی بیان یا آشکار می‌کند، درحالی‌که ازلیت الهی خود را در توالی زمانی بیان یا آشکار می‌کند. رابطهٔ مخلوقات با خالق فراتر از فهم ماست؛ اما نیکولاس، طبق روال عادی خود، از هندسه و حساب تمثیل‌هایی به دست می‌دهد که معتقد است تا حدودی مطلب را روشن‌تر می‌سازند.

۶. جهان همان اشیاء متناهی است اما به معنایی نامتناهی است. به‌طور مثال، جهان از حیث زمان، بی‌نهایت یا بی‌پایان است. نیکولاس با افلاطون موافق است که زمان تصویر ازلیت است،^{۱۰} و اصرار دارد که چون قبل از آفرینش زمانی وجود نداشته است باید بگوییم که زمان از ازلیت ناشی شده است. و اگر زمان از ازلیت ناشی شده باشد باید در ازلیت سهمی داشته باشد. «فکر نمی‌کنم که کسی که دارای فهم است منکر این باشد که

1. 12.

3. 2, 14.

5. *infinitas contracta*7. *De docta ignorantia*, 2, 4.9. *Ibid.*2. *uti creatura est*4. *human God (humanus est igitur Deus)*6. *contracta unitas*8. *explicatio Dei*10. *De venatione sapientiae*, 9.

جهان ازلی است، هر چند جهان ازلیت نیست.^۱ «بنابراین، جهان، به دلیل این که از ازلیت ناشی می شود و نه از زمان، ازلی است. اما، چون دوام جهان به زمان وابسته نیست، اسم «ازلی» بیشتر به جهان تعلق دارد تا به زمان؛ زیرا اگر حرکت آسمان و زمان، که مقدار حرکت است، متوقف شود، وجود داشتن جهان متوقف نمی شود.»^۲ بدین ترتیب، نیکولاس بین زمان و «دوام»^۳ فرق می گذارد، هر چند این مضمون را بسط نمی دهد. زمان مقدار حرکت است، و بنابراین، ابزار اندازه گیری ذهن و وابسته به ذهن است.^۴ اگر حرکت ناپدید شود، زمانی وجود نخواهد داشت، اما هنوز دوام وجود دارد. دوام متوالی تصویر یا رونوشت دوام مطلق است که ازلیت است. می توانیم ازلیت را فقط همچون دوام بی پایان تصور کنیم. بدین ترتیب، دوام جهان تصویر ازلیت الهی است و می تواند به معنایی «نامتناهی» نامیده شود. این نوع استدلال دور از ذهن است، و فهم این که دقیقاً مقصود از آن چیست آسان نیست؛ اما احتمالاً، دست کم تا حدودی، مقصود نیکولاس این بود که دوام جهان بالقوه بی پایان است. دوام جهان، ازلیت مطلق خدا نیست، اما خود به خود هم حدودی ضروری ندارد.

جهان یکی است، و وابسته به جهان دیگری نیست. بنابراین، جهان به معنایی از نظر مکان «نامتناهی» است. جهان فاقد مرکز ثابتی است، و نقطه ای وجود ندارد که نتوان آن را مرکز جهان تلقی کرد. مطمئناً «بالا» و «پایین» مطلق وجود ندارد. زمین نه مرکز جهان است و نه پایین ترین و پست ترین قسمت جهان است؛ و نه خورشید جایگاه برجسته ای دارد. احکامی که در این موارد صادر می کنیم احکام نسبی اند. در جهان هر چیزی، و بنابراین زمین هم، حرکت می کند. «زمین، که نمی تواند مرکز باشد، نمی تواند فاقد حرکت باشد.»^۵ همان طور که در خسوف و کسوف^۶ می بینیم، زمین از خورشید کوچک تر است، اما از ماه بزرگ تر است.^۷ به نظر نمی رسد که سخن نیکولاس صریحاً این باشد که زمین دور خورشید می گردد، اما تصریح می کند که هر دو، زمین و خورشید، همراه با سایر اجرام، در حرکت اند، هر چند سرعت آن ها یکی نیست. این حقیقت که حرکت زمین را ادراک نمی کنیم استدلال معتبری بر ردّ نظریه حرکت داشتن زمین نیست. ما

 1. *De ludo globi*, 1.

3. duration

 5. *De docta ignorantia*, 2, 11.

 7. *Ibid.*, 2, 12.

 2. *Ibid.*

 4. *Ibid.*, 2.

6. eclipse

حرکت را فقط در ارتباط با نقاطی که ثابت هستند ادراک می‌کنیم؛ و اگر کسی که در رودخانه‌ای سوار قایقی است نتواند کناره‌ها را ببیند و نداند که خود آب در حرکت است تصور خواهد کرد که قایق بی حرکت است.^۱ کسی که بر روی زمین قرار دارد تصور می‌کند که زمین بی حرکت است و دیگر اجرام آسمانی در حرکت‌اند، اما اگر او در خورشید یا ماه یا مریخ^۲ باشد در مورد کره‌ای که روی آن ایستاده است همان تصور را خواهد داشت.^۳ احکامی که در مورد حرکت صادر می‌کنیم احکامی نسبی‌اند: در مورد این مسائل ستاره‌شناختی نمی‌توانیم به «یقین مطلق» دست یابیم. برای این‌که حرکات اجرام آسمانی را با هم مقایسه کنیم باید آن‌ها را در ارتباط با نقاط ثابتی که انتخاب کرده‌ایم مورد مقایسه قرار دهیم؛ اما در واقع نقاط ثابتی وجود ندارند. بنابراین، در ستاره‌شناسی فقط به شناختی تقریبی و نسبی می‌توانیم دست یابیم.

۷. نظریه سلسله‌مراتب سطوح واقعیت که از ماده شروع می‌شود و از طریق «موجودات زنده»^۴، یعنی حیوانات و انسان، تا ارواح محض ادامه می‌یابد، هم شاخص اصلی سنت ارسطوگرایی بود و هم شاخص اصلی سنت افلاطونی. اما نیکولاس، در عین حفظ این نظریه، بر شیء جزئی همچون تنها «تجلی»^۵ خداوند تأکید خاص داشت. در وهله نخست، هیچ دو شیء جزئی دقیقاً همانند یکدیگر نیستند. مقصود نیکولاس از این سخن این نبود که واقعیت انواع را انکار کند. به اعتقاد او^۶، «مثنائیان»^۷ در این سخن خود بر حق‌اند که کلیات وجودی واقعی ندارند: فقط اشیاء جزئی وجود دارند و کلیات به معنای دقیق آن به طبقه مفاهیم تعلق دارند. با وجود این، اعضای یک نوع ماهیت مشترک خاصی دارند که در هر یک از آن‌ها در حالتی «انقباض یافته»، یعنی همچون ماهیتی فردی، وجود دارد.^۸ اما هیچ شیء جزئی کمال نوع خود را کاملاً تحقق نمی‌بخشد؛ و هر عضوی از یک نوع اوصاف متمایز و خاص خود را دارد.^۹

در وهله دوم، هر شیء جزئی آینه کل جهان است. هر موجود زنده‌ای «انقباض» همه

1. *Ibid.*3. *Ibid.*

5. manifestation

7. Peripatetics

9. *De docta ignorantia*, 3, 1.

2. Mars

4. organisms

6. *De docta ignorantia*, 2, 6.8. *Ibid.*; cf. *De coniecturis*, 21, 3.

چیزهای دیگر است، به طوری که جهان در هر شیء متناهی وجودی انقباضی^۱ دارد.^۲ به علاوه، چون خدا در جهان و جهان در خداست، و چون جهان در هر چیزی است، این سخن که هر چیزی در هر چیزی است عین این سخن است که خدا در هر چیزی، و هر چیزی در خداست. به عبارت دیگر، جهان «انقباض»^۳ وجود الهی است، و هر موجود متناهی «انقباض» جهان است.

بنابراین، جهان نظامی هماهنگ است. جهان عبارت از کثرت اشیاء متناهی است؛ اما اجزاء جهان چنان با یکدیگر و با کل [جهان] در ارتباطند که «وحدت در کثرت» است.^۴ جهان واحد «انبساط»^۵ وحدت مطلق و بسیط الهی است، و کل جهان در هر جزئی منعکس است. طبق نظر نیکولاس، جهان نفسی (نفس جهانی)^۶ دارد؛ اما او دیدگاه افلاطونی را درباره این نفس رد می کند. نفس جهانی وجودی واقعی، از سویی، متمایز از خدا و، از سویی دیگر، متمایز از موجودات متناهی موجود در جهان ندارد. اگر نفس جهان گونه ای صورت کلی تلقی شود که در خود همه صورت ها را داراست، وجود مجزایی برای خود نخواهد داشت. صورت ها در «کلمه الهی»^۷ وجودی واقعی دارند، و با کلمه الهی یکی هستند، اما در اشیاء وجودی منقبض دارند^۸ و صورت های جزئی اشیاء به شمار می روند. از قرار معلوم، نیکولاس چنین استنباط کرد که تعلیم افلاطونیان بر این پایه استوار است که صورت های کلی در نفس جهان هستند که غیر از خداست؛ او این دیدگاه را رد کرد. او در کتاب عوام^۹ می گوید که آنچه را افلاطون «نفس جهان» نامیده بود ارسطو «طبیعت» نامید، و می افزاید که به اعتقاد او «نفس جهان» یا «طبیعت» همان خداست «که هر چیزی را در هر چیزی به بار می آورد». بدین ترتیب، روشن است که نیکولاس هر چند اصطلاح «نفس جهان» را از افلاطون گرایی اقتباس کرد آن را موجودی متمایز از خدا و میانجی خدا و جهان تلقی نکرد. در «کیهان شناسی»^{۱۰} او، در امر خلقت بین نامتناهی واقعی، یعنی خدا، و نامتناهی بالقوه، یعنی جهان مخلوق، هیچ مرحله واسطی وجود ندارد.

1. *contracte*

3. *contraction*

5. *unfolding*

7. *the divine word*

9. 3, 13.

2. *Ibid.*, 2, 5

4. *Ibid.*, 2, 6.

6. *soul of the world (anima mundi)*

8. *Ibid.*, 2, 9.

10. *cosmology*

۸. هر شیء متناهی آینه کل جهان است، اما آینه بودن برای انسان که در خود آمیزه‌ای از ماده، حیات گیاهی، حیات حیوانی حسی و عقلانیت روحانی است به نحو خاصی صادق است. انسان عالم صغیر است، و در خود مشتمل بر قلمروهای عقلانی و مادی واقعیت است.^۱ «نمی‌توان انکار کرد که آدمی عالم صغیر نامیده می‌شود»؛ و همان‌طور که عالم کبیر، یعنی جهان، نفس خود را دارد، انسان هم نفس خود را دارد.^۲ جهان در هر جزئی منعکس است، و این امر همانند جهان در مورد انسان هم، که عالم صغیر است، صدق می‌کند. ماهیت آدمی در عضوی مثل دست منعکس است، اما در سر است که به نحوی کامل‌تر منعکس شده است. بنابراین، جهان، با این‌که در هر جزئی منعکس است، در آدمی است که به نحوی کامل‌تر انعکاس یافته است. بنابراین، می‌توان آدمی را «جهانی کامل نامید، هرچند خود عالم صغیر و جزئی از عالم کبیر است».^۳ در حقیقت، چون آدمی همه اوصافی را که سایر موجودات جداگانه دارند یکجا در خود دارد او بازنمایی متناهی جمع اضداد الهی است.

جهان نهایت تراکم^۴ است، درحالی‌که خدا نهایت مطلق، عظمت مطلق، است. اما جهان صرف‌نظر از اشیاء جزئی وجودی ندارد؛ و هیچ شیء جزئی همه کمالات نوع خود را تجسم نمی‌بخشد. پس، عظمت مطلق هرگز کاملاً «منقبض» یا «متراکم» نمی‌شود. ولی ما می‌توانیم یک نهایت انقباض یا تراکم را تصور کنیم که در خود نه تنها سطوح مختلف وجود مخلوق را یکجا دارد، مثل انسان، بلکه همین‌طور خود الوهیت را همراه با ماهیت مخلوق یکجا داراست، هرچند این اتحاد «فراتر از فهم کلی ماست».^۵ اما اگرچه نحوه این اتحاد امر رازآلودی است، می‌دانیم که در مسیح ماهیت الهی و بشری در اتحاد با هم‌اند، بی‌آن‌که این ماهیت‌ها یا تمایز در اشخاص با هم خلط بشوند. بنابراین، مسیح نهایت تراکم است. همین‌طور مسیح واسطه مطلق^۶ است، نه تنها به این معنا که در او وحدت یکه و کامل نامخلوق و مخلوق، یعنی ماهیت الهی و بشری، وجود دارد، بلکه همین‌طور به این معنا که مسیح یگانه و ضروری‌ترین واسطه‌ای است که انسان‌ها به وساطت او می‌توانند با خدا متحد شوند.^۷ برای آدمی ممکن نیست که بدون مسیح به سعادت ازلی دست یابد.

1. *De docta ignorantia*, 3, 3.3. *Ibid.*5. *De docta ignorantia*, 3, 2.7. *De visione Dei*, 19-21.2. *De ludo globi*, 1.4. *concretum maximum*6. *medium absolutum*

مسیح کمال نهایی جهان^۱، و به خصوص کمال نهایی انسانی است که فقط با یکی شدن با مسیح می تواند عالی ترین استعداد های خود را دریابد؛ و فقط به واسطه کلیسا، که جسم مسیح است، می توانیم با مسیح یکی شویم یا تصویر مسیح شویم.^۲ کتاب گفت و گو درباره صلح یا توافق ایمان^۳ نشان می دهد که نیکولاس به هیچ وجه محدود به دیدگاه خود نبود و کاملاً آماده بود که در راه وحدت با کلیسای شرق از در سازش درآید؛ اما آثار او به هیچ وجه گویای این نیستند که او برای کسب وحدت خارجی از قربانی کردن یکپارچگی ایمان کاتولیکی جانبداری می کرد، با این که به شدت به ایجاد وحدت علاقه نشان می داد و عمیقاً از این حقیقت آگاه بود که فقط از راه مصالحه می توان به چنین وحدتی دست یافت.

۹. کاملاً روشن است که نیکولاس کوسایی از نوشته های فیلسوفان پیشین استفاده زیادی برده است. به طور مثال، او غالباً از دیونوسیوس دروغین نقل قول می کند؛ و بدیهی است که به شدت زیر تأثیر پافشاری دیونوسیوس دروغین بر الهیات سلبی و بر استفاده از نمادها بوده است. او همین طور کتاب درباره تقسیمات طبیعت^۴ یوهانس اسکوتوس اریوگنا را می شناخت، و هر چند تأثیر اریوگنا بر اندیشه او، بی تردید، کمتر از تأثیر دیونوسیوس دروغین (که مطمئناً او را شاگرد قدیس پولس می دانست) بود، منطقی است اگر بر این تصور باشیم که برخی از اظهارات متهورانه او که خدا را در مخلوقات «دیدنی» می ساختند حاصل مطالعه کتاب فیلسوف قرن نهم [یعنی اریوگنا] بود. همین طور، نیکولاس مطمئناً زیر تأثیر نوشته های مایستر اکهارت و استفاده حیرت انگیز اکهارت از تعارض ها («جدلی الطرفین ها»)^۵ بود. در واقع، بخش زیادی از فلسفه نیکولاس را، به طور مثال، نظریه نادانی آموخته او، نظریه اش در باب خدا به مثابه جمع اضداد، اصرار او بر این که جهان تجلی خدا و شرح خدا است، اعتقاد او به این که انسان عالم صغیر است، می توان پیشرفت فلسفه های پیشین، مخصوصاً فلسفه هایی دانست که به طور وسیع به سنت افلاطونی وابسته بودند و فلسفه هایی که می توان آن ها را به معنایی «عرفانی» تلقی کرد. علاقه او به تمثیل های ریاضی و نمادگرایی نه تنها یادآور نوشته های

1. *Ibid.* , 21.2. *De docta ignorantia*, 3, 12.3. *Dialogus de pace seu concordantia fidei*4. *De divisione naturae*5. *antinomies*

افلاطونیان و فیثاغورسیان در جهان باستانند، بلکه نوشته‌های قدیس آوگوستینوس و سایر نویسندگان مسیحی را نیز به یادمان می‌آورند. آنان که نیکولاس کوسایی را در گروه اندیشمندان قرون وسطا قرار می‌دهند این‌گونه چیزها را مستمسک خود قرار داده‌اند. می‌توان معتقد بود که دلمشغولی او به شناخت ما از خدا و رابطه جهان با خدا به قرون وسطا برمی‌گردد. به اعتقاد برخی از تاریخدانان، کل اندیشه او حول و حوش مقولات قرون وسطایی می‌گردد و مهر کاتولیک‌گرایی قرون وسطا را دارد. حتی سخنان حیرت‌آورتر او را می‌توان متناظر با سخنان نویسندگانی دید که همگان آنان را در زمره قرون وسطاییان جای می‌دهند.

از سوی دیگر، می‌توان طرف دیگر را گرفت و به زحمت کوشید که نیکولاس را در گروه عصر جدید قرار دارد. به‌طور مثال، اصرار او بر الهیات سلبی و این آموزه‌اش را که خدا جمع اضداد است می‌توان مشابه این نظریه شلینگ^۱ دانست که مطلق نقطه تلاقی همه اختلاف‌ها و تمایزهاست، درحالی‌که این دیدگاهش را که جهان شرح خدا^۲ است می‌توان همانند نظریه «طبیعت»^۳ همچون «خدا - در - دیگربودگی (غیریت) - خود»^۴، یعنی همانند تجلی عینی یا تجسم ایده مجرد هگل تلقی کرد؛ یعنی فلسفه نیکولاس را می‌توان پیشرو «ایدئالیسم آلمانی»^۵ انگاشت. به علاوه، بدیهی است که این نظریه نیکولاس که هر شیء متناهی آینده جهان است و این نظریه او که هر چیزی با هر چیز دیگر اختلافی کیفی دارد در فلسفه لایبنیتس دوباره سر برآوردند.

به گمان من، نمی‌توان انکار کرد که در هر دو دیدگاه، که متعارض با یکدیگرند، حقیقتی وجود دارد. بی‌تردید، فلسفه نیکولاس به نظام‌های [فلسفی] پیشین وابستگی زیادی داشت یا از آن‌ها استفاده زیادی برد. از سوی دیگر، اشاره به شباهت‌هایی که بین جنبه‌هایی از اندیشه او و فلسفه لایبنیتس وجود دارد به‌هیچ‌وجه به معنای تسلیم در برابر شباهت‌های مبالغه‌آمیز نیست. وقتی که زمان مرتبط ساختن نیکولاس کوسایی به ایده‌باوری نظری و «مابعد کانتی»^۶ آلمان می‌رسد، بدیهی است که این رابطه‌ها از ظرافت زیادی برخوردارند، و احتمال می‌رود که این‌گونه مقایسه‌ها برخلاف روند تاریخ باشند؛

1. Schelling

3. nature

5. German idealism

2. *explicatio Dei*

4. God-in-His-otherness

6. post-Kantian

اما حقیقت این است که نوشته‌هایش در قرن نوزدهم توجه را برانگیخت و این توجه تا حد زیادی و امدار مسیری بود که تفکر آلمانی در آن قرن اتخاذ کرده بود. اما اگر در هر دو دیدگاه حقیقتی وجود داشته باشد، تصور می‌کنم که، از همه این‌ها گذشته، خود این دلیلی است بر این که نیکولاس را اندیشمندی انتقالی و عضوی از رنسانس بدانیم. به طور مثال، فلسفه او درباره طبیعت مطمئناً عناصری از گذشته داشت، اما همین طور بیانگر نگاه روبه‌رشد به نظام طبیعت و چیزی بود که شاید بتوان آن را توجه روبه‌رشد به جهان به مثابه نظامی روبه‌رشد و «خودگستر»^۱ نامید. عقیده نیکولاس درباره «عدم تناهی» جهان سایر اندیشمندان رنسانس، به خصوص جوردانو برونو، را زیر تأثیر قرار داد، هر چند برونو عقاید نیکولاس را در جهتی بسط داد که ذهن و معتقدات نیکولاس با آن بیگانه بودند. همین طور، هر قدر هم که این نظریه نیکولاس که طبیعت شرح خدا است به سنت افلاطونی یا نوافلاطونی وابسته باشد، می‌بینیم که این نظریه بر شیء جزئی و بر طبیعت همچون نظام اشیاء جزئی تأکید دارد که هیچ‌یک مثل هم نیستند و، همان طور که قبلاً گذشت، چشم به راه فلسفه لاینینتس‌اند. به علاوه، مخالفت او با این عقیده که می‌توان، به درستی، هر چیز موجود در جهان را بی‌حرکت نامید و این که او مفاهیم «مرکز» یا «بالا» و «پایین» مطلق را رد کرد، او را بیش از این که با قرون وسطاییان مرتبط سازد با کیهان‌شناسان و دانشمندان عهد رنسانس مرتبط می‌سازد. البته، کاملاً درست است که برداشت نیکولاس از رابطه جهان با خدا برداشتی «توحیدی»^۲ بود؛ اما اگر طبیعت به منزله نظام هماهنگی دیده شود که به معنایی «نامتناهی» است و تجلی روبه‌رشد یا رو به انبساط خداست، این نظریه تحقیق در طبیعت را به سبب خود طبیعت و نه فقط همچون گامی برای شناخت مابعدالطبیعی خدا تسهیل و تشویق می‌کند. نیکولاس وحدت وجودی نبود، اما فلسفه او را، دست‌کم از برخی جنبه‌ها، می‌توان در بین فلسفه برونو و سایر فیلسوفان طبیعت عهد رنسانس آورد؛ و تفکر و تلاش دانشمندان عهد رنسانس مقابله با پیشینه این فلسفه‌های نظری بود. در این مورد می‌توان گفت که تفکرات ریاضی نیکولاس محرک لئوناردو داوینچی^۳ بودند.

در نتیجه، به یاد داریم که هر چند نظریه نیکولاس در باب نظام نامتناهی طبیعت را

1. self-unfolding

2. theistic

3. Leonardo da Vinci

فیلسوفانی مثل جوردانو برونو بسط دادند و هر چند این فلسفه‌های نظری طبیعت پیشینه و محرک تحقیق علمی طبیعت بودند، خود نیکولاس نه‌تنها یک مسیحی بلکه اندیشمندی ذاتاً مسیحی هم بود که دلمشغول جست‌وجو برای یافتن خدای پنهان بود و بدیهی است که مسیح را مرکز اندیشه خود قرار می‌داد. به منظور روشن ساختن همین مطلب اخیر بود که به هنگام بحث از این نظریه‌اش که انسان عالم صغیر است این نظریه او را آوردم که مسیح نهایت‌انقباض و واسطه مطلق است. او در علایق انسان‌گرایانه خود، در اصرار خود بر فردیت، در ارزشی که به مطالعات ریاضی و علمی می‌داد، و در تلفیق روحیه‌ای انتقادی با یک ذوق عرفانی برجسته، همانند یکی از اندیشمندان عهد رنسانس بود؛ اما او به عهد رنسانس ایمانی را بُرد که روحبخش و الهامبخش اندیشمندان بزرگ قرون وسطا شد. به معنایی، ذهن او در نظریه‌های جدیدی غوطه‌ور شده بود که در آن زمان هیجان‌انگیز بودند؛ اما آن چشم‌انداز دینی که اندیشه او را فرا گرفته بود او را از گزافه‌گویی‌های لگام‌گسیخته‌ای که برخی از فیلسوفان عهد رنسانس گرفتار آن شده بودند نجات داد.

فصل شانزدهم

فلسفه طبیعت (۱)

اشارات کلی - جیرولامو کاردانو^۱ - برناردینو تلزیو^۲ - فرانچسکو پاتریسی^۳ -
توماسو کامپانلا^۴ - جوردانو برونو - پییر گاسندی^۵

۱. در فصل گذشته به پیوند بین نظریه نیکولاس کوسایی در باب طبیعت و سایر فیلسوفان طبیعت که در عهد رنسانس به ظهور رسیدند اشاره شد. نظریه نیکولاس در باب طبیعت نظریه‌ای «خدامدار»^۶ بود، و او در این جنبه از فلسفه خود به فیلسوفان اصلی قرون وسطا نزدیک است؛ اما دیدیم که چگونه در اندیشه او نظریه طبیعت به مثابه نظامی نامتناهی، که در آن زمین جایگاه برجسته‌ای ندارد، اهمیت پیدا کرد. تعدادی از سایر اندیشمندان عهد رنسانس در باب طبیعت این نظریه را مطرح کردند که طبیعت وحدتی قائم به خود دارد و نظامی است که نیروهای همداستان، جاذب و پرنفوذ به آن وحدت بخشیده، نفس جهانی آن را جاندار ساخته است، نه این‌که، به قول نیکولاس کوسایی، تجلی خدا باشد. برپایه دیدگاه این فیلسوفان، طبیعت عملاً همچون موجود زنده‌ای تلقی می‌شد و در این خصوص تمایز قاطع میان زنده و غیر زنده، روح و ماده، - که از ویژگی‌های اندیشه قرون وسطایی بود - معنا و کاربرد خود را از دست داد. این نوع

1. Girolamo Cardano

2. Bernardino Telesio

3. Francesco Patrizzi

4. Tommaso Campanella

5. Pierre Gassendi

6. theocentric

فلسفه‌ها به‌طور طبیعی مایلند که وحدت وجودی باشند. آن‌ها از برخی ابعاد با جنبه‌هایی از افلاطون‌گرایی احیاشده یا نوافلاطون‌گرایی عهد رنسانس قرابت‌هایی داشتند؛ اما با این‌که افلاطونیان بر فراطبیعت و بر عروج نفس به سوی خدا تأکید می‌کردند، فیلسوفان طبیعت بیشتر بر خود طبیعت به مثابه نظامی قائم به خود تأکید می‌ورزیدند. این سخن بدان معنا نیست که همه اندیشمندان دوره رنسانس که معمولاً «فیلسوفان طبیعت» تلقی می‌شدند الهیات مسیحی را رها کردند یا خود را انقلابی می‌دانستند؛ اما اندیشه آنان به این گرایش داشت که پیوندهایی را که طبیعت را به فراطبیعت وصل می‌کرد از هم بگسلد. آنان به «طبیعت‌گرایی»^۱ گرایش داشتند.

اما در مورد آن دسته از اندیشمندان رنسانس که تاریخدانان معمولاً آنان را در طبقه «فیلسوفان طبیعی» یا «فیلسوفان طبیعت» جای می‌دهند صدور احکامی کلی تا حدودی مشکل است؛ شاید هم کسی بگوید که چنین کاری خطرناک است. به‌طور مثال، در میان ایتالیایی‌ها مطمئناً می‌توان قرابت‌هایی بین فلسفه جوردانو برونو و فلسفه رومانتیک آلمانی قرن نوزدهم پیدا کرد. اما «مکتب رومانتیسم»^۲ دقیقاً چنان سرشتی نداشت که به‌طور طبیعی بتوان آن را به اندیشه جیرولامو فراکاستورو^۳ (۱۴۸۳-۱۵۵۳) نسبت داد، که پزشک پاپ پولس سوم^۴ بود و، علاوه بر تألیف در زمینه پزشکی، کتابی هم در ستاره‌شناسی نوشت به نام انسان‌مداری یا درباره ستارگان^۵ (۱۵۳۵). او در کتاب درباره جاذبه و دافعه‌اشیاء^۶ (۱۵۴۲) وجود «جاذبه‌ها»^۷ و «دافعه‌ها»^۸ی بین اشیاء، یعنی وجود نیروهای جاذب و دافع، را برای توضیح حرکت‌های اجسام در ارتباطی که با یکدیگر دارند مسلم می‌گیرد. شاید به نظر برسد که نام‌های «جاذبه» و «دافعه» نشانه وجود دیدگاهی رومانتیک‌اند، اما فراکاستورو نحوه عمل این نیروها را با مسلم گرفتن ذرات^۹ یا اجسام حساس^{۱۰} که به واسطه اجسام خارج شده و از راه سوراخ‌های ریز سایر اجسام وارد می‌شوند توضیح می‌دهد. او در مسئله ادراک هم همین اندیشه را داشت و مسلم می‌دانست که انواع یا تصاویری وارد ذهن ادراک‌کننده می‌شوند. بدیهی است که این

1. naturalism

3. Girolamo Fracastoro

5. *Homocentricorum seu de stellis libre*

7. sympathies

9. *corpuscula*

2. romanticism

4. Pope Paul III

6. *De sympathia et antipathia rerum*

8. antipathies

10. *corpora sensibilia*

نظریه عبارت از بازسازی همان نظریه‌های فنی امپدوکلس^۱، دموکریتوس^۲ و اپیکوروس^۳ درباره ادراک در دوران باستان بود، هرچند فراکاستورو نظریه کلی اتمی دموکریتوس را نپذیرفت. چنین دیدگاهی بر انفعال فاعل ادراک در درک اشیاء خارجی تأکید می‌کند، و او در کتاب توریوس یا درباره فهم^۴ (که در سال ۱۵۵۵ منتشر شد) می‌گوید که فهم^۵ چیزی جز باز نمود شیء در ذهن نیست، که خود حاصل دریافت نوع آن شیء است. او از این سخن چنین نتیجه می‌گیرد که فهم احتمالاً فقط منفعل است. حقیقت این است که او در مورد تجربه یا ادراک انطباعات مختلف هر شیء نیروی خاصی را بدیهی پنداشت، همچون کلیتی که روابطی دارد و این روابط در خود شیء حاضر هستند یا همچون کل معنی دارند؛ او این نیرو را صحه گذاری^۶ نامید. بنابراین، نباید گفت که او منکر هر نوع فعالیتی از ناحیه ذهن بود. او نه نیروی تفکر ذهن و نه قدرت آن را برای ساختن مفاهیم یا واژه‌هایی کلی انکار نکرد. به علاوه، بدیهی است که استفاده از واژه انواع از سنت ارسطویی - مدرسی برخاسته است. با وجود این، نظریه ادراک فراکاستورو به شدت سرشت «طبیعت‌گرایانه» داشت. شاید علت آن به علایقی بازگردد که او در مقام یک پزشک به آن‌ها گرایش داشت.

فراکاستورو پزشک بود، درحالی‌که کاردانو ریاضیدان بود و تلزیو بیشتر به مسائل علمی علاقه داشت. شخصی مثل تلزیو تأکید داشت که در علم به تحقیق و پژوهش تجربی نیاز داریم، اما مطمئناً خود را به فرضیه‌هایی که می‌توانستند از راه تجربه مورد تحقیق قرار گیرند محدود نمی‌ساخت، بلکه به تأملات فلسفی پیشرفته خاص خویش هم می‌پرداخت. تعیین این‌که آیا فلان اندیشمند عهد رنسانس را باید در طبقه فیلسوفان قرار داد یا در طبقه دانشمندان همواره آسان نیست: تعدادی از فیلسوفان عهد رنسانس به علم و تحقیقات علمی علاقه‌مند بودند، و در عین حال دانشمندان به هیچ وجه همیشه مخالف با تأملات فلسفی نبودند. باری، کسانی که کار علمی و شخصی آنان در پیشرفت مطالعات علمی تأثیرگذار بود منطقی است که در طبقه دانشمندان جای بگیرند، اما کسانی که ارزش آنان بیشتر به سبب تأملاتشان است و نه به سبب سهم شخصی‌شان در مطالعات علمی، در طبقه فیلسوفان طبیعت قرار می‌گیرند، هرچند آنان ممکن است با

1. Empedocles

2. Democritus

3. Epicurus

4. Turrius sive de intellectione

5. understanding (*intellectio*)

6. *subnotio*

پیش‌بینی نظری برخی از فرضیه‌هایی که دانشمندان در صدد تحقیق آن‌ها بودند غیرمستقیم در پیشرفت علمی سهمیم بوده باشند. اما پیوند تفکر نظری با علاقه به موضوعات علمی، که گاهی با علاقه به کیمیا و حتی به سحر و جادو آمیخته بود، از ویژگی‌های اندیشمندان عهد رنسانس بود. آنان به پیشرفت آزادانه آدمی و به قدرت خلاقش عمیقاً باور داشتند و از راه‌های مختلف در پی ارتقای پیشرفت و قدرت آدمی بودند. ذهن آنان از تفکر عقلانی آزاد، از پیشرفت در فرضیه‌های جدید، و از تحقیق در حقایق جدید مربوط به جهان لذت می‌برد؛ و علاقه نامتعارف به کیمیا بیشتر از امید به بسط قدرت آدمی، ضبط و ربط، و ثروت سرچشمه می‌گرفت و نه از خرافه‌پرستی صرف. با تکیه بر قید و شرط‌هایی ضروری، می‌توان گفت که روح عهد رنسانس بیانگر تغییر جهت تأکید از «جهان آخرت»^۱ به «این جهان»^۲، از استعلا به درون‌ماندگاری، از وابستگی آدمی به توانایی خلاقش بود. رنسانس عهد انتقال از دوره دانش الهیات و سازنده پیشینه ذهنی و محرک ذهن انسان‌ها به دوره‌ای بود که بنا بود در آن رشد فوق‌العاده علوم طبیعی بیش از پیش ذهن و تمدن بشری را زیر تأثیر خود قرار دهد؛ و دست کم برخی از فلسفه‌های عهد رنسانس بارورکننده عوامل رشد علم بودند تا بارورکننده آن‌گونه نظام‌های فکری که انتظار می‌رفت بحث درباره آن‌ها به‌طور جدی به صورت مباحثی فلسفی درآید.

در این فصل قصد دارم به اختصار به بررسی برخی از فیلسوفان طبیعت ایتالیایی و فیلسوفان فرانسوی، به‌خصوص گاسندی، پردازم. در فصل بعد درباره فیلسوفان طبیعت آلمانی سخن خواهم گفت، که نیکولاس کوسایی از جمله آنان بود و جداگانه مورد بحث قرار گرفت.

۲. جیرولامو کاردانو (۱۵۰۱-۱۵۷۶) ریاضیدان مشهور و پزشک برجسته‌ای بود که در سال ۱۵۴۷ در پادوایا^۳ استاد طب شد. او که واقعاً به عهد رنسانس تعلق داشت مطالعات ریاضی و طبابت خود را با علاقه به اختربینی و تمایل شدید به تأمل فلسفی در هم آمیخت. فلسفه او همان آموزه جانداربودن ماده بود. ماده اصیل و نامتعینی وجود دارد که کل فضا را در برگرفته است. به علاوه، فرض مبدأ ایجاد و حرکت، که نفس جهانی است، ضرورت دارد. نفس جهانی در جهان تجربی به صورت «حرارت» یا نور

1. other-worldly

2. this-worldly

3. Pavia

است؛ و با فعل نفس جهانی در ماده، اشیاء تجربی ایجاد می‌شوند که به همه آن‌ها روح بخشیده می‌شود و بین همه آن‌ها رابطه جاذبه و دافعه برقرار می‌گردد. در جریان شکل‌گیری جهان، آسمان، که جایگاه حرارت است، نخستین چیزی بود که از جهان تحت‌القمر، که محل عناصر مرطوب و سرد است، جدا شد. اشتیاق کاردانو به اختربینی در این اعتقاد او نمایان است که آسمان‌ها در رویدادهای عالم تحت‌القمر تأثیر می‌گذارند. فلزات در درون زمین به علت واکنش‌های متقابل سه عنصر خاک و آب و هوا به وجود می‌آیند؛ و آن‌ها نه تنها اشیاء زنده‌اند، بلکه همگی مایلند به صورت طلا درآیند. در خصوص چیزهایی که معمولاً اشیاء زنده نامیده می‌شوند، حیوانات از کرم‌ها ایجاد شده‌اند و صورت‌های کرم‌ها از حرارت طبیعی زمین سرچشمه گرفته‌اند.

این دیدگاه که جهان موجودی جاندار یا نظام واحدی است که نفس جهانی به آن جان داده است آشکارا بیشتر وامدار تیمایوس افلاطون است، حال آن‌که نظریه‌های دیگری مثل نظریه ماده نامتعیّن و «صورت‌ها» از سنت ارسطویی سرچشمه گرفته‌اند. شاید بتوان انتظار داشت که کاردانو این نظریه‌ها را در جهتی صرفاً ماده‌گرایانه بسط داده باشد، اما او «ماده‌گرا»^۱ نبود. در هر انسانی مبدأ ناطق نامیرایی (عقل)^۲ وجود دارد که با نفس میرا و بدن وحدتی گذرا دارد. خدا تعداد معینی از این نفس‌های نامیرا را آفرید، و نامیرایی مستلزم «تناسخ»^۳ است. در این دیدگاه، که ذهن نامیرا چیزی غیر از نفس میرای آدمی است، می‌توان نفوذ ابن‌رشدگرایی را دید؛ همین نفوذ را شاید بتوان در این عقیده کاردانو دید که خدا جهان را مختارانه نیافریده است. اگر آفرینش صرفاً ناشی از انتخاب الهی باشد، آفرینش هیچ دلیل و مبنایی نخواهد داشت: آفرینش فرایندی ضروری بوده است تا نتیجه انتخاب خدا.

اما در فلسفه کاردانو، که ماده را نظامی جاندار می‌داند، چیزی بیش از «باستان‌گرایی»^۴ یا «ترکیب ناهمساز»^۵ عناصر برگرفته از فلسفه‌های گوناگون پیشین وجود داشت. روشن است که او بر نظریه قانون طبیعی و بر وحدت طبیعت به مثابه نظامی قانون‌مند تأکید زیادی داشت؛ و در این خصوص، اندیشه او با جنبش علمی رنسانس هماهنگ بود، هرچند او خود بر این باور است که نظریه قانون طبیعی را از

1. materialist

2. mens

3. metempsychosis

4. antiquarianism

5. patching-together

دیدگاه‌های فلسفی پیشین برگرفته است. اعتقاد او به حاکمیت قانون آشکارا در این اصرار او نمایان است که خدا اجرام آسمانی و کل اجسام را تابع قانون‌های ریاضی ساخته است و بهره‌مندی از دانش ریاضی صورتی از حکمت واقعی است. این اعتقاد او را حتی باور وی به «جادوی طبیعی» نمایان می‌سازد، زیرا قدرت جادو بر وحدت کل آنچه وجود دارد متکی است. طبعاً، معنایی که برپایه آن می‌توان گفت کلمات «می‌باشند» و متعلق به قلمرو علت‌ها هستند نیازمند تحلیلی بسیار روشن‌تر از آن تحلیلی است که کاردانو در تلاش خویش به دست می‌دهد؛ اما علاقه به جادو که یکی از ویژگی‌های برخی از دانشمندان رنسانس بود بیانگر باور آنان به نظام علی جهان است، هرچند ممکن است برای ما مضحک به نظر برسد.

۳. برناردینو تلزیو (۱۵۰۹-۱۵۸۸) از اهالی کوزنتسا^۱ در کالابریا^۲، نویسنده دربارهٔ طبیعت اشیاء بر پایهٔ مبادیشان^۳ و بنیانگذار آکادمی تلزیویی^۴ یا کوزنتسایی^۵ در ناپل، نیز به نظریهٔ جانداربودن مادهٔ معتقد بود. طبق نظر تلزیو، عناصر گرما و سرما، که در واقع تقابل سنتی بین آسمان و زمین بیانگر تضاد بین آن‌هاست، علت‌های اصلی رویدادهای طبیعی‌اند. علاوه بر این دو عنصر، تلزیو عنصر سومی، یعنی مادهٔ منفعل، را مفروض می‌گیرد که با فعالیت عنصر گرما منبسط یا رقیق می‌شود و با فعالیت عنصر سرما منقبض می‌شود. در بدن حیوانات و انسان‌ها «روح» زنده، یعنی پرتو لطیف عنصر گرما، وجود دارد که از راه رشته‌های عصبی در سراسر بدن جریان دارد، هرچند محل واقعی آن در مغز است. همین نظریه که دربارهٔ «روح» مطرح شد وامدار نظریهٔ رواقی روح مقدس^۶ است که خود این نظریه هم از مکتب‌های پزشکی یونان سرچشمه گرفته است و در فلسفهٔ دکارت با عنوان «ارواح حیوانی» دوباره پدیدار می‌شود.

«روح»، که نوعی جوهر روانی است، می‌تواند انطباعات حاصل از اشیاء خارجی را دریافت کند و آن‌ها را در حافظه به یاد بیاورد. بدین ترتیب، روح نقش دریافت‌کنندهٔ انطباعات حسی و پیش‌بینی آن‌ها را در آینده دارد؛ و استدلال قیاسی از چیزی به چیزی بر ادراک حسی و حافظه مبتنی است. بنابراین، استدلال با ادراک حسی آغاز می‌شود و نقش استدلال همانا پیش‌بینی ادراک حسی است، یعنی نتایج استدلال و پیش‌بینی‌های

1. Cosenza

2. Calabria

3. *De natura rerum iuxta propria principia*4. *Academia Telesiana*5. *Cosentina*6. *pneuma*

تجربه آینده باید از نظر تجربی به اثبات برسند. تلزیو در استنتاج این که فهمیدن از داده‌های حسی ناقص متمایز است^۱ تردیدی به خود راه نداد.^۲ او، به طور مثال، هندسه را در پرتو این نظریه تفسیر کرد، یعنی به مثابه صورت والایی از استدلال قیاسی مبتنی بر ادراک حسی. از سوی دیگر، او نظریه مکان خالی را پذیرفت که نه یک چیز، بلکه بیشتر، نظام روابط بین اشیاء بود. مکان‌ها حالت‌های این نظم کلی یا نظام روابط اند.

بنیادی‌ترین سائقه یا غریزه طبیعی در آدمی غریزه «صیانت ذات»^۳ است. این غریزه در حیوانات و حتی در ماده بی جان هم حاکم است؛ دومی فقط به معنایی نسبی بی جان تلقی می‌شود، زیرا حرکت که نشانه حیات است در آن‌ها هم حضوری مطلق دارد. (در واقع، هر چیزی تا حدی «ادراک» دارد، عقیده‌ای که بعداً لایبنتس آن را بسط داد.) تلزیو زندگی عاطفی آدمی را برحسب همین غریزه بنیادی تحلیل کرد. بنابراین، عشق و نفرت احساساتی‌اند که به ترتیب متوجه آن چیزی هستند که صیانت ذات را ارتقا می‌بخشد یا مانع می‌شود، و حال آن‌که لذت احساسی است که ملازم با صیانت ذات است. فضایل اصلی، مثل صبر و احتیاط، همگی صورت‌های مختلفی به شمار می‌روند که این غریزه بنیادی خود را بدان صورت‌ها نشان می‌دهد، درحالی‌که عواطف دل‌تنگی و وابستگی منعکس‌کننده تضعیف سائقه حیاتی هستند. بدیهی است که در این جا چیزی را داریم که پیشرو تحلیل اسپینوزا از عواطف است.

اما تلزیو بر این تصور نبود که بتوان آدمی را منحصرأ با واژه‌های زیست‌شناختی تحلیل کرد و توضیح داد، زیرا آدمی می‌تواند از میل زیستی صیانت نفس فراتر رود: آدمی می‌تواند حتی خوشی خود را نادیده گیرد و خطر مرگ را به جان بخرد. آدمی همین‌طور می‌تواند در پی وحدت با خدا و مراقبه الهی باشد. بنابراین، باید در آدمی وجود الگوی فرارونده^۴، یعنی نفس نامیرا، را مسلم گرفت که به بدن و «روح» شکل می‌بخشد و می‌تواند با خدا اتحاد یابد.

روشی که تلزیو ادعای آن را داشت روش تجربی بود، زیرا او برای شناخت جهان به تجربه حسی روی آورد و استدلال را کمی بیش از فرایند پیش‌بینی تجربه حسی آینده براساس تجربه گذشته تلقی کرد. بدین ترتیب می‌توان او را، هرچند تا حدودی به شکل ابتدایی، طراح بُعدی از ابعاد روش علمی به حساب آورد. در عین حال، او فلسفه‌ای به

1. *intellectio longe est sensu imperfectior*

3. self-preservation

2. *De rerum natura*, 8, 3.

4. *forma superaddita*

دست داد که از آنچه می‌توانست از راه تجربه به واسطه ادراک حسی مورد تحقیق قرار گیرد بسیار دور بود. پاتریستی، که در ادامه به او خواهم پرداخت، بر این مطلب تأکید داشت. اما ترکیب دشمنی با برداشت‌های انتزاعی مدرسی، نه تنها با اشتیاق به تجربه حسی بی‌واسطه، بلکه همچنین با اندیشه‌های فلسفی نسبتاً بی‌پایه تفکر عهد رنسانس، که از جنبه‌های بسیاری هم پربار و هم لگام‌گسیخته بود، غیرمنتظره نبود.

۴. هرچند فرانچسکو پاتریستی (۱۵۲۹-۱۵۹۷) دریافت که اندیشه‌های فلسفی تلزیو با معیارهایی که در پژوهش داشت سازگار نبود، اما خود او بیش از تلزیو غرق در تفکر بود؛ و جوهره فلسفه او به احتمال زیاد همان جنبه ماده‌گرایانه‌اش بود. پاتریستی، که در دالماتیا^۱ متولد شده بود، پس از سرگردانی‌های بسیار، با عنوان استاد فلسفه افلاطونی در [دانشگاه] رُم از دنیا رفت. او، علاوه بر نوشتن آثار مختلف، که از جمله آن‌ها پانزده کتاب در باب هندسه بود، نویسنده مباحث مشائی (ارسطویی) در پانزده کتاب^۲ (۱۵۷۱) و فلسفه جدید کائنات^۳ (۱۵۹۱) بود. او، که دشمن قاطع ارسطو بود، دریافت که افلاطون‌گرایی با مسیحیت سازگاری بیشتری دارد و نظام فلسفی خود او به نحوی است که کاملاً می‌تواند بدعتگذاران را نجات داده، به کلیسا برگرداند. او کتاب خود، فلسفه جدید^۴، را به پاپ گرگوری (گرگوریوس) چهاردهم^۵ هدیه کرد. بنابراین، می‌شد پاتریستی را در فصل مربوط به احیای افلاطون‌گرایی مورد بحث قرار داد، اما او به بسط یک فلسفه طبیعت عمومی پرداخت، و بنابراین تصمیم دارم که در این جا به اختصار به بحث درباره اندیشه او بپردازم.

پاتریستی به مضمون نور در سنت افلاطونی توسل جست. خدا نور اصیل و نامخلوقی است که نور دیدنی از آن سرچشمه می‌گیرد. این نور مبدأ فعال و سازنده طبیعت است، و چنین چیزی را نمی‌توان کاملاً مادی نامید. در واقع، نور نوعی موجود میانجی است که حلقه واسط روحانی محض و مادی محض و بی‌جنبش را تشکیل می‌دهد. اما، علاوه بر نور، باید عوامل بنیادی دیگری را در طبیعت مفروض گرفت. یکی از آن‌ها «مکان»^۶ است، و توصیفی که پاتریستی از مکان به دست می‌دهد، بسیار گیج‌کننده است. مکان وجودی قائم به خود، و متعلق به عدم است. بنابراین، آیا مکان

1. Dalmatia

3. *Nova de universis philosophia*

5. Pope Gregory XIV

2. *Discussionum peripateticarum libri XV*4. *Nova philosophia*

6. space

یک جوهر است؟ به اعتقاد پاتریتسی، مکان یک جوهر فردی مرکب از ماده و صورت نیست و در مقوله جوهر جای نمی‌گیرد. از سوی دیگر، مکان به معنایی جوهر است، زیرا متعلق به هیچ چیز دیگری نیست. بنابراین، نمی‌توان مکان را با کمیت یکی گرفت. یا، اگر با آن یکی باشد، نباید با کمیتی یکی باشد که در مقوله کمیت قرار می‌گیرد: مکان منشأ و اصل هر کمیت تجربی است. توصیف پاتریتسی از مکان یادآور چیزی بیش از گفته افلاطون در تیمایوس است. نمی‌توان چیز معینی را مکان نامید. مکان نه صرفاً روحانی است و نه، از سوی دیگر، جوهری جسمانی است: مکان بیشتر «جسم غیرجسمانی»، یعنی چنان امتداد انتزاعی است که، دست کم از نظر منطقی، بر ایجاد اجسام مختلف مقدم است و منطقاً می‌توان آن را از حداقل^۱ یا نقاط ساخت. نظریه حداقل^۲ را، که نه بزرگ و نه کوچک بلکه بالقوه هر دو آن‌هاست، جوردانو برونو مورد استفاده قرار داد. طبق نظر پاتریتسی، در تشکیل جهان، مکان با عنصر بنیادین دیگری، یعنی «میعان»^۳، پر می‌شود؛ نور، گرما، مکان و میعان چهار عامل یا مبدأ اولیه به‌شمار می‌روند.

فلسفه پاتریتسی مخلوطی شگفت‌آور و عجیب و غریب از تفکر نوافلاطونی و تلاش برای توضیح عالم تجربی با توجه به برخی عوامل بنیادی مادی یا شبه‌مادی بود. به نظر او، نور تا حدودی نور دیدنی بود، اما همین‌طور مبدأ مابعدالطبیعی یا موجودی هم بود که از خدا صادر شده است و به هر چیزی جان می‌بخشد. نور مبدأ کثرت است و کثرت را به وجود می‌آورد؛ اما مبدأ وحدت هم هست و هر چیزی را به نوعی وحدت ربط می‌دهد؛ و به واسطه نور است که عقل می‌تواند به سوی خدا عروج کند.

۵. نوع دیگری از مخلوط عجیب و غریب عناصر مختلف را توماسو کامپانلا (۱۵۶۸-۱۶۳۹) به دست داد؛ او عضو فرقه دومینیکی و نویسنده آرمان‌شهر سیاسی مشهور، شهر خورشید^۴ (۱۶۲۳)، بود و در این کتاب، چه به‌طور جدی یا غیرجدی، به طرح جامعه اشتراکی روی آورد که در جمهور افلاطون مطرح شده بود. کامپانلا بخش قابل ملاحظه‌ای از زندگی خود را، در اصل به اتهام بدعت‌گذاری، در زندان گذراند؛ اما آثار فلسفی متعددی از خود برجای گذاشت، از جمله فلسفه اثبات‌شده از راه حواس^۵ (۱۵۹۱)،

1. *minima*3. *fluidity*5. *Republic*2. *minimum*4. *City of the Sun (Civitas solis)*6. *Philosophia sensibus demonstrata*

درباره حس و احساس اشیاء^۱ (۱۶۲۰)، الحاد مسلط^۲ (۱۶۳۱) و فلسفه جهانشمول یا مابعدالطبیعه^۳ (۱۶۳۷). او در سیاست از آرمان سلطنتی جهانی با مدیریت روحانی پاپ و ریاست دنیوی پادشاهی اسپانیا حمایت می‌کرد؛ همان کسی که به اتهام توطئه بر ضد پادشاه اسپانیا می‌بایست به یک دوره حبس تن در دهد در کتاب درباره پادشاهی اسپانیا^۴ (۱۶۴۰) پادشاهی اسپانیا را ستود.

کامپانلا به شدت زیر تأثیر تلزیو بود و بر تحقیق مستقیم طبیعت به منزله منشأ شناخت ما درباره جهان تأکید می‌کرد. همین‌طور او مایل بود استدلال را آن گونه تعبیر کند که تلزیو مطرح کرده بود. اما چیز دیگری الهامبخش اندیشه او بود. اگر او بر ادراک حسی و مطالعه تجربی طبیعت تأکید می‌کرد بدان علت بود که، به اعتقاد او، طبیعت مجسمه زنده خدا، آینه یا تصویر خدا، بود. برای شناخت خدا دو راه اصلی وجود دارد: یکی مطالعه به یاری انحاء تجلی خود خدا در طبیعت، و دیگری کتاب مقدس. این که باید طبیعت را تجلی خدا تلقی کرد مطمئناً در تفکر قرون وسطا موضوع شناخته شده‌ای بود. فقط باید به آموزه بوناونتورا درباره عالم ماده به مثابه نشانه^۵ یا سایه خدا^۶ بیندیشیم؛ و نیکولاس کوسایی، که بر کامپانلا اثر گذارد، این خط فکری را بسط داده بود. اما این دومینکی عهد رنسانس، یعنی [کامپانلا]، بر مشاهده واقعی طبیعت تأکید می‌نهاد. مسئله، در وهله نخست، نه یافتن شباهت‌های عرفانی در طبیعت، مثل کاری که قدیس بوناونتورا کرد، بلکه بیشتر مطالعه کتاب طبیعت بود آن‌طور که برای ادراک حسی حاصل است.

این که وجود خدا را می‌توان اثبات کرد موضوعی بود که کامپانلا کاملاً به آن یقین داشت. و راهی که برای اثبات آن در پیش گرفت فقط به دلیل شباهت آشکار آن با تعالیم دکارت در قرن هفدهم جالب توجه است. کامپانلا، در تقابل با شکاکیت، بر این اعتقاد بود که دست‌کم می‌توانیم بدانیم که این یا آن را نمی‌دانیم یا تردید داریم که قضیه از این قرار یا از آن قرار است. به علاوه، در خود تردید کردن معلوم می‌شود که تردیدکننده وجود دارد. در این باب، کامپانلا نوعی حلقه پیوند بین قدیس توماس، در بحث او: اگر اشتباه می‌کنم، پس هستم^۷ و دکارت، در بحث او: می‌اندیشم، پس هستم^۸ برقرار می‌کند.

1. *De sensu rerum*2. *Atheismus triumphatus*3. *Philosophia universalis seu metaphysica*4. *De monarchia hispanica*5. *vestigium*6. *umbra Dei*7. *Si fallor, sum*8. *Cogito, ergo sum*

همین‌طور، در آگاهی به وجود خدا، آگاهی به غیر خود نیز در کار است؛ در تجربه «محدودیت»^۱، این نکته هم دانسته می‌شود که چیز دیگری وجود دارد. در عشق، آگاهی به وجود غیر هم وجود دارد. (شاید دکارت این دیدگاه را به سبب همین حُسن پذیرفته و مورد استفاده قرار داده باشد). بنابراین، من وجود دارم، و من متناهی هستم؛ اما از واقعیت نامتناهی تصویری دارم یا می‌توانم داشته باشم. این تصور نمی‌تواند خودبه‌خود در ساختار من وجود داشته باشد یا در واقع به‌هیچ‌وجه ساختار من باشد: این تصور باید معلول فعل خدا در من باشد. با تأمل در تصور موجود نامتناهی و مستقل درمی‌یابم که خدا واقعاً وجود دارد. بدین ترتیب، علم به وجود خودم همچون موجودی متناهی و علم به وجود خدا همچون موجودی نامتناهی، در پیوند نزدیک با یکدیگرند. اما برای آدمی این امکان نیز وجود دارد که با خدا ارتباط مستقیمی داشته باشد؛ و این بالاترین معرفت ممکن را در اختیار آدمی قرار می‌دهد و در عین حال مستلزم عشق به خداست؛ و همین معرفت عاشقانه به خداست که بهترین راه شناخت خداست.

خدا خالق کل موجودات متناهی است و، به اعتقاد کامپانلا، این‌ها ترکیبی از وجود و عدم هستند و هر قدر که درجه کمال آدمی تنزل یابد سهم عدم او رو به افزایش می‌گذارد. مطمئناً این‌گونه سخن‌گفتن نوع بسیار خاصی از سخن‌گفتن است؛ اما منشأ آن در سنت افلاطونی است و نوآوری خود کامپانلا نیست. اوصاف اصلی (اصلیات)^۲، وجود همانا قدرت و حکمت و عشق‌اند؛ و عدم هر چه بیشتر با وجود آمیخته شود، همان‌قدر هم سهم این اوصاف ضعیف‌تر خواهد بود. بنابراین، هنگامی که درجه کمال آدمی تنزل یابد، شخص به سهم بیشتری از ضعف یا فقدان قدرت و عدم حکمت و نفرت دست می‌یابد. اما هر مخلوقی به معنایی جاندار است، و هیچ چیزی بدون درجه‌ای از ادراک و احساس وجود ندارد. به علاوه، همه اشیاء متناهی بر روی هم نظامی را تشکیل می‌دهند که پیش‌شرط آن‌ها مکان است؛ و به واسطه همدلی‌ها و نفرت‌های متقابل در ارتباط با یکدیگرند. غریزه بنیادی صیانت ذات را در هر جا می‌بینیم. اما این غریزه یا سائقه را نباید به معنایی دقیقاً و منحصراً «خودبینانه»^۳ تفسیر کرد. به‌طور مثال، آدمی موجودی اجتماعی است و پذیرفته است که در جامعه زندگی کند. به علاوه، آدمی می‌تواند دقیقاً

1. finitude
3. egoistic

2. primalities

از عشق به خود پیشی گرفته، به عشق به خدا برسد؛ و این امر بیانگر گرایش آدمی به بازگشت به اصل و منشأ خویشتن است.

ما اوصاف اولیه وجود را با تأمل در خودمان بازمی‌شناسیم. هر کسی می‌داند که می‌تواند دست به عمل بزند، دارای قدرت^۱ است، می‌تواند چیزی را بشناسد، و اراده یا عشق دارد. از همین روست که عالی‌ترین درجه اوصاف قدرت و حکمت و عشق را به خدا نسبت می‌دهیم، که موجودی نامتناهی است، و آن‌ها را در موجودات متناهی غیر انسانی در درجات متنوع و مختلفی می‌بینیم. این مطلب حایز اهمیت است، زیرا روشن می‌سازد که کامپانلا گرایش به این دارد که بگوید ما طبیعت را در قیاس با خودمان تفسیر می‌کنیم. به معنایی، هر شناختی شناخت خودمان است. ما تأثیر اشیاء را در خودمان ادراک می‌کنیم و می‌بینیم که اشیاء، بیش از خودمان، ما را محدود و مشروط می‌سازند. بنابراین، به آن‌ها فعالیت‌ها و نقش‌هایی نسبت می‌دهیم که مشابه چیزهایی هستند که در خودمان می‌یابیم. این‌که آیا این دیدگاه با اصرار کامپانلا، زیر تأثیر تلزیو، بر شناخت حسی مستقیم از طبیعت سازگار است یا نه، شاید قابل بحث باشد؛ اما او این توجیه را که ما طبیعت را در مقایسه آن با خودمان تفسیر کنیم در آموزه انسان به مثابه عالم صغیر یافت. اگر انسان عالم صغیر یا جهان کوچک است، اوصاف وجودی که در آدمی یافت می‌شوند باید اوصاف کل وجود هم باشند. اگر چنین تفکری واقعاً حاکی از ذهن کامپانلا است، جای این ایراد واضح است که نظریه انسان به مثابه عالم صغیر باید یک نتیجه باشد و نه یک مقدمه. اما کامپانلا مطمئناً از این دیدگاه آغاز کرد که هر مخلوقی آینه خداست. اگر این دیدگاه پذیرفته شود، این نتیجه به بار می‌آید که شناخت موجودی که به بهترین نحو آن را شناخته‌ایم کلید شناخت کل وجود است.

۶. برجسته‌ترین فیلسوف طبیعت ایتالیایی جوردانو برونو است. او، که در سال ۱۵۴۸ در نولا^۲ نزدیک ناپل به دنیا آمده بود (و بنابراین گاهی نولایی^۳ نامیده می‌شد)، در ناپل در زمره فرقه دومینیکی درآمد، اما در سال ۱۵۷۶ پس از این‌که به عقاید بدعت‌آمیز متهم شد در رم خرقة از تن برکنند. او سپس به خانه به دوشی روی آورد که از ایتالیا به جنوا، از جنوا به فرانسه، از فرانسه به انگلستان – که در آن‌جا در [دانشگاه] آکسفورد درس‌گفتارهایی برگزار کرد – و از انگلستان به فرانسه و سپس به آلمان رفت. او، که بی‌احتیاطی کرد و به ایتالیا بازگشت، در سال ۱۵۹۲ به بازداشت «دادگاه تفتیش عقاید

1. power (posse)

2. Nola

3. the Nolan

شهر ونیز^۱ گرفتار آمد و در سال بعد به «دادگاه تفتیش عقاید شهر رُم»^۲ تحویل داده شد و چند سالی را در زندان گذراند.^۳ سرانجام، او را به سبب این که بر عقاید خود پافشاری می کرد در هفدهم فوریه سال ۱۶۰۰ در رُم سوزاندند.

نوشته های برونو عبارتند از در سایه مثل^۴ (۱۵۸۲) و آثار زیر به صورت گفت وگو: شام چهارشنبه خاکستر^۵ (۱۵۸۴)، درباره علت، اصل، و واحد^۶ (۱۵۸۴)، درباره نامتناهی، جهان و کائنات^۷ (۱۵۸۴)، دفع جانور پیروز^۸ (۱۵۸۴)، قبالة پگاسوس اسب به اضافه کیلینی الاغ^۹ (۱۵۸۵)، و درباره جون عشق^{۱۰} (۱۵۸۵). در میان سایر آثار او سه منظومه لاتینی وجود دارند که در سال ۱۵۹۱ منتشر شده اند و عبارتند از: درباره کمینه و اندازه سه گانه در مورد سه نظریه علمی و اصول علوم عملی متعدد، در پنج کتاب^{۱۱}، درباره واحد، عدد و رقم، رازهای گشوده مبادی طبیعت، ریاضیات، و مابعدالطبیعه^{۱۲}، و درباره بیکران و بی شمار، یا درباره عالم و کائنات، در هشت کتاب^{۱۳}.

بسیار طبیعی است که نقطه شروع و اصطلاحات اندیشه برونو از فلسفه های پیشین اقتباس شده باشند. او مسئولیت طرح مابعدالطبیعی نوافلاطونی را، آن طور که از افلاطونیان ایتالیا و از نیکولاس کوسایی متأثر بود، به عهده گرفته بدین ترتیب، او در کتاب در سایه مثل، طبیعت را با موجودات کثیر آن ناشی از وحدت «فراجوهری»^{۱۴} الهی دانست. در طبیعت، از ماده تا غیر ماده، و از ظلمت تا نور، سلسله مراتبی وجود دارد؛ و طبیعت تا آن جا که بیانگر دیدگاه های الهی است فهم پذیر است. اما افکار انسانی فقط سایه ها یا انعکاس هایی از افکار الهی اند، هر چند شناخت آدمی می تواند متناسب با

1. the Venetian Inquisition

2. the Roman Inquisition

۳. این دادگاه از طرف کلیسا به تفتیش عقاید مذهبی مردم می پرداخت و کسانی را که به افکار کلیسای کاتولیک عقیده نداشتند محکوم می کرد و گاهی هم حکم اعدام آنان را می داد. - م.

4. *De umbris idearum*

5. *La cena de le ceneri*

6. *Della causa, principio e uno*

7. *De l'infinito, universo e mondi*

8. *Spaccio della bestia trionfante*

9. *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'asino cillenico*

10. *Degl' eroici furori*

11. *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri V*

12. *De monade, numero et figura, secretioris nempe physicae, mathematicae et metaphysicae elementa*

13. *De immenso et innumerabilibus, seu de universo et mundis libri VIII*

14. super-substantial

حرکت ذهن از متعلقات ادراک حسی به وحدت الهی و اصل، که فی نفسه برای عقل بشری ادراک ناپذیر است، پیشرفت و تعمیق یابد.

اما این طرح سنتی، کمی بیش از آنکه زمینه اندیشه برونو را شکل دهد، برخلاف فلسفه خود برونو پیش رفت. نوافلاطونگرایی همواره جهان را به مثابه «صدر»^۱ الهی یا خلقت و به مثابه اندیشه خدا نشان داده بود، اما همواره بر تعالی و ادراک ناپذیری خدا تأکید می‌کرد؛ لیکن حرکت مرکزی اندیشه برونو به سوی «سریان»^۲ الهی و بنابراین به سوی وحدت وجود بود. او هرگز در مورد دو دیدگاه به توافق کاملی دست نیافت؛ و هرگز از طرد قاطع یک دیدگاه به نفع دیدگاهی دیگر حمایت نکرد.

برونو در کتاب درباره علت، اصل، و واحد، مدعی است که خدا متعال، ادراک ناپذیر و خالق چیزهایی است که متمایز از او هستند. «از علم به همه چیزهای غیر مستقل نمی‌توانیم علم به علت و مبدأ نخستین را استنتاج کنیم، جز از راه نسبتاً بی‌فایده نشانه‌ها»^۳... به طوری که علم به جهان مثل عدم علم به وجود و جوهر مبدأ اول است... پس، هم به سبب عدم تناهی خدا و هم به سبب این که خدا از معلول‌های خود بسیار دور است، به حول و حوش جوهر الهی بنگر... ما، همان‌طور که افلاطونیان می‌گویند، جز از راه نشانه‌ها و، همان‌طور که مشائیان می‌گویند، جز از راه معلول‌های دور او نمی‌توانیم چیزی بدانیم...»^۴ اما توجه [برونو] به سرعت متوجه مبادی یا علل موجود در جهان می‌شود، و برونو نظریه نفس جهانی را به مثابه عامل علی و محرک ساری و جاری برجسته می‌سازد. نخستین و اصلی‌ترین قوه نفس جهانی، عقل کلی است، که «علت فاعلی فیزیکی کلی» و «صورت کلی» جهان است.^۵ این قوه ایجادکننده صورت طبیعی موجود در جهان است، درحالی که عقل‌های ما از این صورت‌ها تصوراتی کلی می‌سازند. این قوه از آن‌رو صورت کلی این جهان است که در هر جایی حضور دارد و به هر چیزی حیات می‌بخشد. به اعتقاد برونو، چرم در چرم بودن خود، یا شیشه در شیشه بودن خود، جاندار به معنای معمول آن نیست؛ اما متحد با نفس جهانی است و به واسطه نفس جهانی شکل می‌گیرد و، همچون ماده، قوه شکل دادن بخشی از هر موجود زنده را دارد. در واقع، ماده، به معنای «ماده نخستین» ارسطو، از یک دیدگاه، «زیرنهاد»^۶ بی صورت

1. emanation

2. immanence

3. traces (de vestigio)

4. *Dialago secondo, Opere*, 1, pp. 175-6.5. *Ibid.*, p. 179

6. substrate

و بالقوه است؛ اما همچون آغازگاه و منبع شکل‌هایی قلمداد می‌شوند که نمی‌توان آن‌ها را چون زیرنهادی فهم‌ناپذیر در نظر گرفت؛ در نهایت، ماده محض همان فعل محض است. برونو آموزه جمع اضداد نیکولاس کوسایی را در خصوص جهان به کار برد. او با تأکید بر تمایزها شروع کرد و در ادامه نشان داد که این تمایزها نسبی‌اند. جهان متشکل از اشیا یا عامل‌های متمایز است، اما در نهایت معلوم می‌شود که «واحد، نامتناهی، بی‌حرکت» (یعنی ناتوان از حرکت مکانی)، یک موجود، و یک جوهر است.^۱ این نظریه - مأخوذ از نیکولاس کوسایی - که جهان نامتناهی است در کتاب نامتناهی، جهان و کائنات مورد تأیید قرار گرفته و استدلال‌هایی در تأیید آن آورده شده است. «من جهان را جزئی نامتناهی^۲ می‌نامم، زیرا جهان دارای حد و مرز یا سطح نیست؛ من جهان را کلیت نامتناهی^۳ نمی‌نامم، زیرا هر جزئی که در نظر بگیریم متناهی است، و از جهان‌های بی‌شماری که دارد هر یک متناهی است. من خدا را جزء متناهی می‌نامم، زیرا خدا هر حدودی را از خود طرد می‌کند و هر یک از اوصاف او واحد و نامتناهی است؛ و من خدا را کل نامتناهی می‌نامم، زیرا خدا کاملاً در کل جهان هست و کاملاً در تک‌تک اجزاء جهان حضور دارد، متمایز از عدم تناهی جهان که جای آن کاملاً در کل جهان است و نه در اجزاء جهان، اگر که در واقع، با توجه به نامتناهی بودن، بتوان آن‌ها را اجزاء نامید.»^۴

در این جا برونو بین خدا و جهان فرق می‌گذارد. او همین‌طور، به یاری اصطلاحات نیکولاس کوسایی، از خدا به مثابه پیچیده و کامل^۵ سخن می‌گوید، درحالی‌که جهان مشروح و ناکامل^۶ نامتناهی است. اما اندیشه او همواره گرایش به این دارد که این تمایزات را تضعیف کند یا دست به تلفیق «متضادها» بزند. او در کتاب درباره سه گانه کینه^۷ از آن حداقلی سخن می‌گوید که بر حدود ریاضی، طبیعی و مابعدالطبیعی مبتنی است. حداقل ریاضی وحدت^۸ یا یک است؛ حداقل فیزیکی اتم یا موناَد است، که تقسیم‌ناپذیر و به معنایی جاندار است، و نفس‌های نامیرا هم «مونادها» هستند. طبیعت عبارت از نظام «خودگستر»^۹ و هماهنگ اتم‌ها و مونادها در پیوندشان با یکدیگر است. در این جا در مورد جهان دیدگاه کثرت‌گرایانه‌ای داریم که برحسب مونادهایی که هر یک از آن‌ها

1. *Dialogo quinto*, pp. 247 ff.3. *totalmente infinito*5. *complicatamente e totalmente*7. *De triplici minimo*

9. self-unfolding

2. *tutto infinito*4. *Dialogo primo*, p. 298.6. *esplicatamente e non totalmente*8. *monas*

معنایی از ادراک و اشتیاق دارند متصور شده است؛ و این جنبه از فلسفه برونو پیشرو «مونادولوژی»^۱ لایبنتس است. اما قبلاً به این مطلب او اشاره کرده‌ایم که نمی‌توان در باب جهان نامتناهی از «اجزاء» سخن گفت؛ و جنبه کامل‌کننده فلسفه او در این نظریه او آمده است که اشیاء متناهی اعراض^۲ جوهر واحد نامتناهی هستند. همچنین خدا، تا آن‌جا که متمایز از تجلیات خود در نظر گرفته شود، طبیعت خلاق^۳ نامیده می‌شود، درحالی‌که هرگاه در تجلی خود در نظر گرفته شود طبیعت مخلوق^۴ نامیده می‌شود. در این‌جا با جنبه «وحدت‌گرایانه»^۵ اندیشه برونو رودرویم که پیشرو فلسفه اسپینوزا بود. اما، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، برونو هرگز «کثرت‌گرایی»^۶ را کاملاً رها نکرد. منطقی است اگر بگوییم که اندیشه او به وحدت‌گرایی میل دارد؛ اما در واقع او این عقیده را پی گرفت که خدا متعال است. با وجود این، او دریافت که فلسفه با طبیعت سروکار دارد و خدا خود به خود موضوعی است که فقط در الهیات و بیشتر از راه الهیات سلبی می‌توان به درستی از او سخن گفت؛ پس، نمی‌توان صریحاً گفت که برونو وحدت وجودی بود. اگر کسی بخواهد، می‌تواند بگوید که ذهن او مایل بود از مقولات نوافلاطون‌گرایی و نیکولاس کوسایی به سوی تأکید بیشتر بر سریان الهی حرکت کند؛ اما برای این تصور که او آموزه تعالی الهی را فقط در ظاهر حفظ کرد هیچ دلیل واقعی درست نیست. فلسفه برونو می‌تواند مرحله‌ای مابین [اندیشه] نیکولاس کوسایی و اسپینوزا باشد؛ اما خود برونو به آخر این مرحله نرسید.

اندیشه برونو فقط از سنت نوافلاطونی به معنای وحدت وجودی الهام نگرفته است؛ اندیشه او عمیقاً زیر تأثیر فرضیه ستاره‌شناختی کپرنیک هم بود. برونو یک دانشمند نبود و نمی‌توان گفت که در تحقیق علمی این فرضیه نقش داشته است؛ اما از این فرضیه، با جسارت خاصی، به استنتاج‌های نظری دست یافت، و نظریه‌های او محرک سایر اندیشمندان واقع شدند. او پیش‌بینی کرد که در فضای نامتناهی «منظومه‌های خورشیدی»^۷ بسیاری وجود دارند. خورشید ما فقط ستاره‌ای در بین ستاره‌هاست، و از جایگاه ممتازی برخوردار نیست، چه رسد به این‌که زمین از جایگاه ممتازی برخوردار باشد. در واقع، همه احکام مربوط به مکان، همان‌طور که نیکولاس کوسایی گفته است،

۱. monadology (مونادشناسی یا جوهر فردشناسی)

۳. *natura naturans*

۵. monistic

۷. solar systems

۲. *circonstanzie*

۴. *natura naturata*

۶. pluralism

نسبی‌اند؛ و هیچ ستاره یا سیاره‌ای را نمی‌توان مرکز جهان به معنای مطلق آن نامید. هیچ مرکزی وجود ندارد، و هیچ بالا و پایین مطلقی در کار نیست. به علاوه، از این واقعیت که زمین محل سکونت موجودات عاقل است نمی‌توانیم این نتیجه را بگیریم که زمین از جایگاه بی‌نظیری برخوردار است یا از نظر ارزشی مرکز جهان است؛ زیرا کل آنچه می‌بینیم، یعنی این زندگی و حتی موجودات عاقلی مثل خودمان، شاید محدود به این سیاره نباشند. منظومه‌های خورشیدی به وجود می‌آیند و نابود می‌شوند، اما همه آن‌ها منظومه پیشرفته‌ای را تشکیل می‌دهند که، در واقع، موجود زنده‌ای است که نفس جهانی به آن جان می‌بخشد. برونو خود را به این عقیده محدود نکرد که زمین حرکت می‌کند و احکام مکانی احکامی نسبی هستند: او فرضیه کپرنیکی حرکت زمین به دور خورشید را با کیهان‌شناسی مابعدالطبیعی خود تلفیق کرد. بدین ترتیب، او برداشت «زمین مرکزی»^۱ و «انسان مرکزی»^۲ از جهان را هم از دیدگاه ستاره‌شناختی و هم از چشم‌انداز وسیع‌تر فلسفه نظری کاملاً رد کرد. در نظام [فلسفی] او این طبیعت به مثابه یک کل زنده است که در مرکز تصویر او جای دارد و نه انسان‌های زمینی‌ای که اعراض یک جوهر جهانی زنده‌اند، هرچند از دیدگاه دیگر هر یک از آن‌ها موندادی است که کل جهان را باز می‌تاباند.

برونو در برخی از نوشته‌های اولیه خود، زیر تأثیر آموزه‌های ریموند (رامون) لول^۳ (ف: ۱۳۱۵)، به مسائل مربوط به حافظه و منطق می‌پردازد. می‌توانیم تصورات را در عقل کلی، در نظام فیزیکی همچون صورت‌ها و در نظام منطقی همچون نمادها یا مفاهیم، متمایز سازیم. وظیفه منطقی توسعه‌یافته این است که نشان دهد چگونه تصورات کثیری از «یک» تصور به وجود می‌آیند. شاید بتوان برونو را به معنایی حلقه پیوند بین لول و لایبنتس تلقی کرد، اما شهرت برونو به سبب آموزه‌های جوهر جهانی نامتناهی و موندادها و به سبب استفاده نظری او از فرضیه کپرنیک است. در باب نخستین آموزه، او احتمالاً بر اسپینوزا تأثیر گذاشته است، و مطمئناً فیلسوفان آلمانی متأخر، مثل یاکوبی^۴ و هگل، از او به مثابه یک پیغمبر یاد کرده‌اند. در باب نظریه موندادها، که در آثار بعدی وی بیشتر آشکار شد، او مطمئناً در نکات مهمی پیشرو لایبنتس بود، هرچند بعید به نظر می‌رسد که لایبنتس در تدوین نظریه‌های خود به‌طور چشمگیر زیر تأثیر مستقیم برونو

1. geocentric

2. anthropocentric

3. Raymond Lull

4. Jacobi

بوده باشد.^۱ برونو بیشتر نظریه‌های مأخوذ اندیشمندان یونانی و قرون وسطایی و رنسانسی، مخصوصاً نظریات نیکولاس کوسایی، را پذیرفت و مورد استفاده قرار داد؛ اما او ذهن اصیلی داشت و از قدرت نظر بالایی برخوردار بود. عقاید او غالباً مبالغه‌آمیز و باورنکردنی بودند و اندیشه‌اش بی‌نظم بود، هرچند مطمئناً هر آن‌گاه که می‌خواست می‌توانست روشمند تفکر کند؛ و او نه تنها نقش فیلسوف بلکه نقش شاعر و «پیشگو»^۲ را هم بازی می‌کرد. دیدیم که نمی‌توان او را به نحوی تمام‌عیار وحدت وجودی نامید؛ اما این بدان معنا نیست که گرایش او به معتقدات مسیحی مثبت یا احترام‌آمیز بود. او نه تنها در مورد الهی‌دانان کاتولیک، بلکه در مورد کالونی‌ها و لوتری‌ها هم مخالفت و دشمنی را برانگیخت، و پایان ناخوشایند زندگی او نه به سبب دفاع از فرضیه کپرنیکی و نه به سبب حمله او به مدرسه‌گرایی ارسطویی، بلکه به سبب انکار صریح برخی از معتقدات کلامی بنیادی بود. او کوشید که سنتی نبودن خود را با رجوع به نوعی نظریه «حقیقت دوگانه»^۳ توجیه کند؛ اما هر نظری که درباره برخورد با او وجود داشته باشد، محکومیتش به سبب بدعتگذاری کاملاً فهم‌پذیر است. مطمئناً سرنوشت نهایی او باعث شد که برخی از نویسندگان به او بهای فلسفی بیشتری – بیش از آنچه دارای آن بود – بدهند؛ هرچند ستایش‌هایی که به نحوی غیر نقادانه با گشاده‌دستی از او شده است مبالغه‌آمیز بوده‌اند، اما با وجود این، او یکی از اندیشمندان پیشرو و پرنفوذ عهد رنسانس بود.

۷. تاریخ مرگ پی‌یر گاسندی، یعنی سال ۱۶۵۵، همراه با این واقعیت است که او با دکارت به مجادله پرداخت؛ برای این‌که فلسفه او را در مرحله بعدی مورد بررسی قرار دهیم [این واقع] دلیل بسیار خوبی به دست ما می‌دهد. از سوی دیگر، به نظرم می‌رسد که او، با احیای اپیکورگرایی، این توجیه را به دست ما می‌دهد که فلسفه او را زیر عنوان کلی فلسفه رنسانس بیاوریم.

پی‌یر گاسندی، که در سال ۱۵۹۲ در پرووانس^۴ متولد شده بود، همان‌جا در [دانشگاه] اِکس^۵ به تحصیل فلسفه پرداخت. او پس از این‌که به الهیات روی آورد برای مدتی به تدریس در الهیات پرداخت و کشیش شد، اما در سال ۱۶۱۷ کرسی فلسفه در اِکس را پذیرفت، و در آن‌جا کم‌وبیش به تفسیر ارسطوگرایی سنتی روی آورد. اما علاقه

۱. ← به یادداشت صفحه ۳۱۹.

2. seer

3. double-truth

4. Provence

5. Aix

او به کشفیات دانشمندان عهد رنسانس اندیشه او را به راه‌های دیگری برد، و در سال ۱۶۲۴ نخستین اثر او به نام شطحات علیه ارسطویان^۱ منتشر شد. او در این زمان کشیش گرنوبل^۲ بود. بنا بود که این نوشتار از هفت کتاب تشکیل شده باشد؛ اما، علاوه بر کتاب دوم، که پس از مرگ او در سال ۱۶۵۹ به بازار آمد، فقط کتاب اول آن نوشته شده است. او در سال ۱۶۳۱، اثری در مخالفت با فیلسوف انگلیسی رابرت فلاذ^۳ (۱۵۷۴-۱۶۳۷) نوشت که زیر تأثیر نیکولاس کوسایی و پاراسلسوس^۴ بود و در سال ۱۶۴۲ ایرادهای خود به نظام [فلسفی] دکارت را منتشر کرد.^۵ او در سال ۱۶۴۵ به استادی ریاضیات در کالج رویال^۶ در پاریس منصوب شد. او در این مقام در باب برخی از مسائل فیزیکی و ستاره‌شناختی دست به تألیف زد، اما شهرت او در آثاری است که آن‌ها را زیر تأثیر فلسفه اپیکوری نوشته است. رساله درباره زندگی، شخصیت، و تعالیم اپیکوروس در هشت کتاب^۷ در ۱۶۴۷ انتشار یافت، و پس از آن در سال ۱۶۴۹ تفسیر درباره زندگی، شخصیت، و عقاید اپیکوروس، یا یادداشت‌هایی درباره کتاب دهم دیوگنس لائرتیوس^۸ به بازار آمد. این اثر ترجمه و تفسیر لاتینی کتاب دهم زندگانی فیلسوفان^۹ دیوگنس لائرتیوس^{۱۰} بود. او در همان سال رساله فلسفی اپیکوروس^{۱۱} را منتشر ساخت. رساله فلسفی^{۱۲} خود او در ۱۶۵۸ پس از مرگش منتشر شد. او، علاوه بر این‌ها، تعدادی زندگینامه^{۱۳} مثل زندگینامه کپرنیک و تیکو براهه^{۱۴} را نوشت.

گاسندی، در تقسیم فلسفه به منطق و فیزیک و اخلاق، پیرو اپیکوریان بود. در منطق او، که شامل نظریه معرفت اوست، بی‌درنگ التقاط‌گرایی وی آشکار می‌شود. او، در مقایسه با بیشتر فیلسوفان آن زمان، مصرّاً عقیده داشت که کل معرفت طبیعی ما دارای منشأ حسی است: چیزی به فهم راه نمی‌یابد مگر آن‌که پیش‌تر به حس درآمده باشد.^{۱۵} او دکارت

1. *Exercitationes paradoxicae adversus Aristotelicos*

2. Grenoble

3. Robert Fludd

4. Paracelsus

۵. آن‌ها در مجموعه ایرادهایی که در آثار دکارت منتشر شده‌اند ایرادهای پنجم هستند.

6. Collège Royal

7. *De vita, moribus et doctrina Epicuri libri VIII*

8. *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones in decimum librum Diogenis Laërtii*

9. *Lives of the Philosophers*

10. Diogenes Laërtius

11. *Syntagma philosophiae Epicuri*

12. *Syntagma Philosophicum*

13. *Lives*

۱۴. Tycho Brahe (نوکر براهه)

15. *nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*

را از دیدگاه تجربی مورد نقد و ارزیابی قرار داد. او چنان سخن می‌گفت که گویی حواس تنها معیار بدهات است، اما، همان‌طور که از یک ریاضیدان انتظار می‌رفت، بدیهی بودن برهان قیاسی را نیز پذیرفت. «فیزیک» هم تلفیقی از عناصر بسیار مختلف بود. از سوی دیگر، او «اتم‌گرایی»^۱ اپیکوری را احیا کرد. اتم‌ها، که اندازه و شکل و وزن دارند (و به منزله نوعی میل درونی به حرکت تعبیر می‌شوند)، در فضای خالی در حرکت‌اند. به اعتقاد گاسندی، این اتم‌ها از یک مبدأ مادی سرچشمه می‌گیرند که زیرنهاد هرگونه صیوروت‌اند و گاسندی، همچون ارسطو، آن را «ماده نخستین» خواند. او، به یاری اتم‌ها و مکان و حرکت، طبیعت را مانند چیزی که خودکار عمل می‌کند توضیح داد. به‌طور مثال، احساس را باید به‌نحو خودکار توضیح داد. از سوی دیگر، آدمی نفس ناطقه و نامیرایی دارد که وجود آن را حقایق خودآگاهی و قدرت آدمی بر تشکیل تصورات کلی و ادراک امور روحانی و ارزش‌های اخلاقی آشکار می‌سازند. به علاوه، نظام و هماهنگی و زیبایی طبیعت دلیلی بر وجود خدایی هستند که غیر جسمانی، نامتناهی و کامل است. آدمی، که موجودی هم روحانی و هم مادی است و نیز می‌تواند هم روحانی و هم مادی را بشناسد، عالم صغیر است. سرانجام، غایت اخلاقی آدمی سعادت است و سعادت را باید به معنای عدم درد در بدن و آرامش در نفس فهمید. اما در این جهان نمی‌توان به این غایت کاملاً دست یافت؛ فقط در جهان پس از مرگ است که می‌توان به این غایت کاملاً دست یافت.

فلسفه گاسندی را می‌توان سازگاری اپیکورگرایی با مقتضیات معتقدات مسیحی تلقی کرد. اما هیچ دلیل درستی در دست نیست که بگوییم الهامبخش جنبه روحانی‌گرایانه فلسفه او صرفاً دوراندیشی‌های سیاستمداران او بوده‌اند و وی در قبول «توحید»^۲ و روحانیت و نامیرایی نفس صداقت نداشت. این هم شدنی است که اهمیت تاریخی فلسفه او – تا آن‌جا که اهمیتی تاریخی دارد – در جذابیت این دیدگاه او باشد که طبیعت خودکار عمل می‌کند. اما این امر تغییردهنده این واقعیت نیست که فلسفه او، در خود، ترکیب عجیب و غریبی از ماده‌گرایی اپیکوری با روحانیت‌گرایی و توحید و تجربه‌گرایی نسبتاً ناپخته با عقل‌گرایی است. فلسفه‌ورزی او تأثیر قابل ملاحظه‌ای در قرن هفدهم داشت، اما به سبب این‌که بسیار غیر نظام‌مند، درهم و برهم، و غیر اصیل بود تأثیری دیرپای نداشت.

فلسفه طبیعت (۲)

آگریافون نِتسه‌ایم^۱ - پاراسلسوس - وِن هلمونِت پدر و پسر - زیاستیان فرانک^۲
و والتینه وایگل^۳ - یاکوب بومه^۴ - اشارات کلی

در این فصل قصد دارم خطوط کلی نظریه‌های کسانی چون پاراسلسوس - که به طور طبیعی به فیلسوفان طبیعت مشهورند - و همین طور عارف آلمانی یاکوب بومه را مطرح کنم. اگر دقت زیادی به خرج دهیم، احتمالاً یاکوب بومه را در طبقه «عارفان»^۵ قرار می‌دهیم و نه فیلسوف؛ اما او مطمئناً درباره طبیعت فلسفه‌ای داشت که از برخی جنبه‌ها شبیه به فلسفه طبیعت برونو است. بی‌تردید، بومه بیش از برونو ذهنی دینی داشت و اگر او را در طبقه فیلسوفان طبیعت قرار دهیم حق مطلب را به درستی ادا نکرده‌ایم؛ اما، همان طور که قبلاً دیدیم، برای فیلسوفان عهد رنسانس معنای واژه «طبیعت» چیزی بیش از نظام اشیاء متمایزی بود که از راه تجربه به دست می‌آمدند و دانشمندان می‌توانستند به نحوی نظام‌مند آن‌ها را مورد تحقیق قرار دهند.

۱. موضوع عالم صغیر و عالم کبیر، که در فلسفه‌های طبیعت ایتالیا برجسته بود، در فلسفه‌های عهد رنسانس آلمان جایگاه بلندی داشت. این موضوع، که از ویژگی‌های سنت نوافلاطونی است، یکی از مباحث اصلی نظام [فلسفی] نیکولاس کوسایی شد، و

1. Agrippa von Nettesheim

2. Sebastian Franck

3. Valentine Weigel

۴. Jakob Böhme (یعقوب بومه)

5. theosophist

قبلاً به تأثیر عظیم او بر جوردانو برونو اشاره شده است. طبیعتاً تأثیر او بر اندیشمندان آلمانی هم محسوس است. بدین ترتیب، به اعتقاد هاینریش کورنلیوس آگریپا فون نتسهایم (۱۴۸۶-۱۵۳۵)، آدمی در خود موجب اتحاد سه عالم است، عالم زمینی عناصر، عالم اجرام آسمانی و عالم روحانی. آدمی پیوند هستی‌شناختی بین این عالم‌هاست، و این حقیقت مبین توانایی او بر شناخت هر سه عالم است: حدود شناخت آدمی به ویژگی هستی‌شناختی او وابسته است. به علاوه، وحدت هماهنگی که این سه عالم در انسان، یعنی عالم صغیر، دارند منعکس‌کننده وحدت هماهنگی است که بین آن‌ها در عالم کبیر وجود دارد. انسان نفس خود را دارد و جهان هم نفس یا روح (روح جهانی)^۱ خود را دارد، [همان] که مسئول کل ایجادهاست. در واقع، بین اشیاء مختلف همدلی‌ها و تنافرهایی هست، اما در اشیاء منشأ آن‌ها وجود مبادی زنده و درون‌ماندگاری است که از روح جهانی سرچشمه می‌گیرند. سرانجام، قربت‌ها و روابط بین اشیاء و وجود قوای نهفته در آن‌ها فراهم‌آورنده مبنای فن جادوست؛ آدمی می‌تواند این قوا را کشف کند و به خدمت خود درآورد. آگریپا فون نتسهایم اثر خود درباره فلسفه خفیه^۲ را در سال ۱۵۱۰ منتشر ساخت و با این‌که در کتاب خطابه درباره پوچی و بی‌اعتباری علم^۳ (۱۵۲۷) علوم، از جمله جادو، را به باد انتقاد گرفت، دوباره در سال ۱۵۳۳ اثر مربوط به علوم «خفیه»^۴ را چاپ کرد. او همانند کاردانو پزشک بود و باز همانند کاردانو به جادو علاقه داشت. این علاقه غیر از علاقه‌ای است که دکترهای عصر جدید دارند؛ اما ترکیب دارو با جادو در قرون پیشین امری طبیعی بود. پزشک از قوا و خواص شفابخش گیاهان و عناصر معدنی و از این‌که می‌تواند تا حدودی آن‌ها را مورد استفاده قرار دهد آگاه بود. اما نتیجه این سخن آن نیست که او از فرایندهایی که استفاده می‌کرد فهمی علمی داشت؛ و تعجبی ندارد اگر او شیفته این تصور باشد که اسرار طبیعت را به نحوی جادویی از طبیعت بیرون بکشد و قوا و نیروهایی را که بدین ترتیب کشف شده‌اند مورد استفاده قرار دهد. او جادو را نوعی توسعه «علم» یعنی راه میانبر کسب علم و مهارت بیشتر می‌دانست.

۲. آن چهره عجیب و غریب، تئوفراستوس بومباست فون هونهایم^۵، که معمولاً به پاراسلسوس مشهور است، حامی چنین نظری بود. او که در سال ۱۴۹۳ در آینزیدلن^۶

1. spiritus mundi

2. De occulta philosophia

3. Declamatio de vanitate et incertitudine scientiarum

4. occultism

5. Theophrastus Bombast von Hohenheim

6. Einsiedeln

متولد شده بود مدتی در بال استاد پزشکی بود؛ در سال ۱۵۴۱ در زالتسبورگ از دنیا رفت. از نظر او، دانش پزشکی، که حافظ صحت و سلامت آدمی است، برترین دانش بود. در واقع، دانش پزشکی به مشاهده و تجربه وابسته است؛ اما روش تجربی به تنهایی فراهم آورنده دانش پزشکی نیست. باید داده‌های تجربه را نظام‌مند کرد. به علاوه، پزشک واقعی به دانش‌های دیگری مثل فلسفه و اختربینی و الهیات هم بها خواهد داد؛ زیرا آدمی، که دانش پزشکی با او سروکار دارد، در سه عالم سهیم است. آدمی به واسطه جسم مشاهده‌پذیر خود در عالم زمینی، یعنی عالم عناصر، به واسطه جسم نجومی خود در عالم آسمانی، و به واسطه نفس نامیرای خود (عقل یا نور)^۱ در عالم روحانی و الهی سهیم است. بنابراین، انسان یا عالم صغیر، همان محل تلاقی این سه عالم است که [روی هم] عالم کبیر را تشکیل می‌دهند؛ پزشک باید به توضیح این امر بپردازد. کل جهان به واسطه مبدأ زنده و درون‌ماندگار خودش، یعنی آرخنوس^۲، جاندار است، و موجود زنده منفردی مثل انسان به سائقه مبدأ حیاتی خودش رشد می‌کند. معالجه پزشکی باید اساساً عبارت از به کار و داشتن فعالیت آرخنوس باشد، و این اصل آشکارا تجسم‌بخش این حقیقت است که وظیفه پزشک آن است که کمک کند طبیعت کار خود را انجام دهد. در واقع، پاراسلسوس دیدگاه‌های پزشکی کاملاً محسوسی را مطرح کرد. بدین ترتیب، او در بحث از بیماری بر فرد و بر عامل‌های فردی تأکید چشمگیری داشت؛ به اعتقاد او، هیچ نوع بیماری در دو فرد دقیقاً به نحو واحدی روی نمی‌دهد یا مسیر واحدی را طی نمی‌کند. در واقع، این عقیده او که پزشک باید دایره دید خود را وسیع کند و به سایر دانش‌ها اهمیت بدهد به هیچ وجه بی‌ارزش نبود، زیرا معنای آن در اصل این است که پزشک باید کل انسان را در نظر بگیرد و نباید توجه خود را منحصرأ به علائم و اسباب فیزیکی بیماری و مداوای فیزیکی محدود کند.

بنابراین، پاراسلسوس از برخی جنبه‌ها نظریه‌پرداز روشنفکری بود و به شدت به پزشکی زمان خود حمله می‌کرد. او به‌ویژه به حمایت کورکورانه از تعالیم جالینوس نیازی نداشت. راه و رسم خود او بسیار تجربه‌گرایانه بود و نمی‌توان او را شیمیدان علمی نامید؛ به داروهای شیمیایی علاقه‌مند بود، اما در مورد پیشرفت پزشکی، دست‌کم، ذهنی مستقل و شوقی وافر داشت. اما او علاقه خود به پزشکی را با علاقه خود به اختربینی و کیمیاگری در هم آمیخت. ماده اصلی دارای سه عنصر یا جوهر بنیادی

1. mens or Fünklein

2. archeus

«گوگرد»^۱ و «جیوه»^۲ و نمک است. فلزات به واسطه غلبه یک عنصر بر سایر عناصر از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ اما چون همه آن‌ها در نهایت عنصر واحدی هستند تبدیل یک عنصر به عنصر دیگر امکان‌پذیر است. بنابراین، امکان کیمیاگری نتیجه سرشت اصلی ماده است.

پاراسلسوس مایل بود که به نحوی عجیب و غریب، تفکر فلسفی را با «دانش» و نیز با اختربینی و کیمیاگری در هم آمیزد، اما بین الهیات از سویی، و فلسفه از سوی دیگر، تمایز قاطعی گذاشت؛ فلسفه مطالعه طبیعت است و نه خود خدا. با وجود این، طبیعت تجلی خداست؛ و بنابراین می‌توانیم به شناخت فلسفی خدا دست یابیم. طبیعت در اصل در خدا، در «راز بزرگ» یا «زرفنای الهی»، جای دارد؛ و فرایندی که جهان بدان وسیله ساخته می‌شود فرایند تفکیک، یعنی ایجاد تمایزها و تضادها است. ما فقط برحسب تضادها به معرفت دست می‌یابیم. به طور مثال، ما «خوشی»^۳ را در تضاد آن با «اندوه»^۴ و سلامت را در تضاد آن با بیماری می‌شناسیم. همین‌طور، ما خیر را فقط در تضاد آن با شر، و خدا را فقط در تضاد آن با «شیطان»^۵ می‌شناسیم. نهایت تحول جهانی دودستگی مطلق بین خیر و شر خواهد بود که تعیین‌کننده حکم نهایی است.

۳. شیمیدان و پزشک بلژیکی، ژون باتیست وَن هلمونت^۶ (۱۶۴۴-۱۵۷۷) نظریه‌های پاراسلسوس را بسط داد. دو عنصر نخستین آب و هوا هستند و عناصر بنیادی، یعنی گوگرد و جیوه و نمک، از آب سرچشمه می‌گیرند و به آب تبدیل شدنی‌اند. اما، وَن هلمونت آن‌گاه که دریافت گازهایی وجود دارند که متفاوت از هوای جوّند، به کشفی واقعی دست یافته بود. او کشف کرد که آنچه دیوکسید کربن^۷ می‌نامید و از «زغال سرخ»^۸ خارج می‌شود عین همان گازی است که از «آب انگور»^۹ ترشیده متصاعد می‌شود. بنابراین، او در تاریخ شیمی اهمیتی دارد. به علاوه، علاقه او به این علم، همراه با علاقه او به فیزیولوژی و پزشکی، باعث شد که استفاده از روش‌های شیمیایی را برای تهیه داروها مورد آزمایش قرار دهد. او در این باب، کار پاراسلسوس را ادامه داد. وَن هلمونت در آزمایش‌های خود از پاراسلسوس دقیق‌تر بود، اما در باور و شوق پاراسلسوس به

1. sulphur

2. mercury

3. joy

4. sorrow

5. Satan

6. John Baptist van Helmont

7. carbon dioxide (*gas sylvestre*)

8. burning charcoal

9. fermenting must

کیمیای سهری بود. به علاوه، او «نظریه حیات»^۱ پاراسلسوس را پذیرفت و بسط داد. هر موجود زنده‌ای آرخنوس یا سهر زنده^۲ کلی خود را دارد که آرچه^۳ اجزاء مختلف یا اعضای آن موجود زنده وابسته به آن است. اما او که به مبادی حیاتی قانع نبود نیروی جنبشی را هم مفروض گرفت که آن را جوشش^۴ می‌نامید. جوشش انواع گوناگونی دارد. به‌طور مثال، جوشش خاص اجرام آسمانی (جوشش ستارگانی)^۵ است و جوشش دیگری در آدمی یافت می‌شود و رابطه بین جوشش انسانی^۶ و آرخنوس انسانی تا حدودی مبهم رها شده است.

ژون باتیست ون هلمونت در واقع به خود اجازه می‌داد که دربارهٔ هبوط و آثار آن بر خصوصیات روحی آدمی به تفکر پردازد؛ اما در وهلهٔ نخست با شیمی، پزشکی و فیزیولوژی، که باید کیمیای سهری را هم به آن افزود، سروکار داشت. ولی پسر او، فرانسیس مرکوری ون هلمونت^۷ (۱۶۹۹-۱۶۱۸)، که لایبنتیس با او آشنایی داشت^۸، نوعی مونا‌شناسی را بسط داد که براساس آن تعداد محدودی مونا‌د فناپذیر وجود دارند. هر مونا‌دی را می‌توان تا آن‌جا که منفعل است جسمانی نامید و تا آن‌جا که فعال است و درجه‌ای از کمال دارد روحانی نامید. کشش‌ها و جاذبه‌های درونی بین مونا‌دها باعث می‌شوند که گروهی از مونا‌دها ساختارهای پیچیده‌ای را بسازند که هر یک از این ساختارها متأثر از حاکمیت مونا‌د مرکزی است. به‌طور مثال، در آدمی مونا‌دی مرکزی، یعنی نفس، هست که برکل آدمی حکمرانی می‌کند. این نفس در خصوصیت فناپذیری همهٔ مونا‌دها سهری است؛ اما نمی‌تواند برای همیشه، یعنی در مدتی که نیروی مهارکنندگی و جهت‌دهی مجموعه یا مجموعه‌های معینی از مونا‌دها وجود دارد، به کمال پیشرفت خود دست یابد. بنابراین، نفس با سایر بدن‌ها یا مجموعه‌ای از مونا‌دها متحد می‌شود تا این‌که به کمال خود دست یابد. بدین ترتیب، نفس به سوی خدا باز می‌گردد که مونا‌د مونا‌دها^۹ و خالق هماهنگی کلی آفرینش است. مسیح واسطهٔ بین خدا و مخلوقات است.

1. vitalistic theory

2. *aura vitalis*3. *archei*4. *blas*5. *blas stellarum*6. *blas humanum*

7. Francis Mercury van Helmont

۸ احتمال دارد که لایبنتیس واژه «مونا‌د» را از ون هلمونت پسر یا از روایتی که ون هلمونت از برونو می‌دهد اقتباس کرده باشد.

9. *monas monadum*

ون هلمونت پسر، فلسفه خود را پادزهر گرانبهای تفسیر «ماشین‌وار»^۱ طبیعت، آن‌طور که از سوی دکارت (در خصوص جهان مادی) و فلسفه توماس هابز^۲ مطرح شده است، تلقی می‌کرد. مونا‌دشناسی او بسط نظریات برونو بود، هر چند بی‌تردید تحت تأثیر آموزه‌های حیاتی پاراسلسوس و ون هلمونت پدر هم بود. بدیهی است که مونا‌دشناسی او از جنبه‌های بسیاری پیشرو مونا‌دشناسی مردی بسیار پر استعداد، یعنی لایبنیتس، بود، هر چند به نظر می‌رسد که لایبنیتس مستقلاً به نظریه‌های بنیادی خود دست یافته است. بین ون هلمونت و لایبنیتس پیوند دومی هم بود، و آن علاقه مشترک آنان به علوم خفیه و کیمیاگری است، هر چند در مورد لایبنیتس این علاقه شاید فقط راهی برای نشان دادن علاقه سیری‌ناپذیر او باشد.

۴. سنت عرفانی آلمانی در آیین پروتستان با اشخاصی مثل زیباستیان فرانک (۱۵۴۲-۱۴۹۹) و والتینه وایگل (۱۵۳۳-۱۵۸۸) ادامه یافت. اما معمولاً زیباستیان فرانک را فیلسوف نمی‌نامند. او که در ابتدا کاتولیک بود یک کشیش پروتستان شد، از مسئولیت خود دست برداشت و زندگی ناآرام و توأم با خانه‌به‌دوشی را در پیش گرفت. او نه تنها دشمن آیین کاتولیک بود، بلکه با آیین پروتستان رسمی هم سرستیزه داشت. خدا همان خیر و عشق ازلی است که در هر انسانی حضور دارد، و به اعتقاد او کلیسای واقعی همراه روحانی همه کسانی است که قبول دارند خدا در درون آنان در کار است. اشخاصی مثل سقراط و سنکا به «کلیسا» متعلق بودند. «فدیه‌پذیری»^۳ [برای گناهان] رویدادی تاریخی نیست، و آموزه‌هایی مثل آموزه هبوط و فدیه‌پذیری به واسطه مسیح [مصلوب] در کالواری^۴ چیزی بیش از «اشباح»^۵ یا نمادهای حقایق ازلی نیستند. بدیهی است که چنین دیدگاهی ذاتاً کلامی بود.

اما والتینه وایگل کوشید که سنت عرفانی را با فلسفه طبیعت، آن‌طور که در نزد پاراسلسوس یافت می‌شد، تلفیق کند. او در اعتقاد به این‌که خدا همه چیزها، یعنی همراه هر چیزی^۶ است و تمایزها و تضادهایی که در مخلوقات یافت می‌شوند در خدا یکی‌اند پیرو نیکولاس کوسایی بود. اما او این نظریه را به این باور افزود که خدا در آفرینش، و به واسطه آفرینش، شخصی می‌شود، به این معنا که او در انسان و از طریق انسان به

1. mechanistic

2. Thomas Hobbes

3. redemption

۴. به نام تپه‌ای اشاره دارد که مسیح بر روی آن به صلیب کشیده شد. - م.

5. figures

6. complicate

شناسایی خود می‌رسد، تا آن‌جا که آدمی بر «خودخواهی»^۱ خود پیروز شده، در حیات الهی سهیم می‌شود. همه مخلوقات، از جمله انسان، وجود خود را از خدا می‌گیرند، اما همگی آمیزه‌ای از عدم، یعنی ظلمت‌اند و این توانایی آدمی را بر بی‌اعتنایی به خدا می‌رساند. وجود آدمی به گونه‌ای ضروری به سوی خدا میل دارد و مایل است به اصل و منشأ و بنیاد خود برگردد؛ اما اراده می‌تواند از خدا روی برگرداند. هرگاه چنین چیزی اتفاق بیفتد، ثمره چنین کشش درونی همان است که «جهنم»^۲ نامیده می‌شود.

وایگل، با قبول تقسیم‌بندی پاراسلسوس که جهان را عبارت از سه عالم زمینی و نجومی یا آسمانی و روحانی می‌داند، آموزه جسم نجومی انسان را هم پذیرفت. آدمی جسم میرایی دارد که جایگاه حواس است، اما او جسم نجومی هم دارد که جایگاه عقل است. به علاوه، آدمی نفس یا جزء نامیرایی دارد که به جرقة نفس یا قلب، یعنی چشم عقل^۳ یا چشم ذهن^۴، تعلق دارد. همین موجود گیرنده معرفت فراطبیعی به خداست، هرچند این بدان معنا نیست که شناخت از عدم برمی‌آید؛ شناخت از خدایی که در نفس حاضر است ناشی می‌شود، و خدا خود را در آدمی و به واسطه آدمی می‌شناسد؛ و «تجدید حیات»^۵ عبارت از دریافت این شناخت است و نه آیینی ظاهری یا رویدادی تاریخی.

بدین ترتیب، روشن است که وایگل می‌کوشید مابعدالطبیعه نیکولاس کوسایی و فلسفه طبیعت پاراسلسوس را با عرفان دینی‌ای درهم بیامیزد که تا حدودی مدیون سنتی بود که مایستر اکهارت مطرح کرده بود (آن‌طور که به یاری واژه *Fü nklein*، یعنی جرقة نفس، معلوم است)، اما به شدت رنگ زهد پروتستانی فردگرایانه و ضد کلیسایی به خود گرفته بود و نیز به وحدت وجود گرایش داشت. از برخی جنبه‌ها، فلسفه او یادآور مضامین ایدئالیسم نظری آلمان متأخر است، هرچند در این باب عنصر آشکارا دینی و زاهدانه اندیشه وایگل تا حدودی غایب است.

۵. کسی که کوشید به نحوی بسیار کامل‌تر و مؤثرتر فلسفه طبیعت را با سنت عرفانی، آن‌طور که در آیین پروتستان آلمان آمده است، تلفیق کند شخصیتی برجسته به نام یاکوب بومه بود. او در سال ۱۵۷۵ در آلت‌زایدنبرک^۶ در سیلزی متولد شد. در ابتدا، با این‌که در

1. egotism

3. oculus intellectualis

5. regeneration

2. hell

4. oculus mentis

6. Altseidenberg

مدرسه شهر زایدنبرک^۱ آموزش‌هایی دیده بود، به کارهای پست میل داشت. او پس از دوره‌ای آوارگی در سال ۱۵۹۹ در گورلیتس^۲ اقامت گزید و در آنجا کفاشی را پیشه خود ساخت. او ازدواج کرد و به پیشرفت قابل ملاحظه‌ای دست یافت، و این امر او را قادر ساخت که از شغل کفاشی خود کناره‌گیری کند، هرچند پس از آن به ساختن دستکش‌های پشمی روی آورد. نخستین رساله^۳ او، یعنی شفق قطبی^۴، در سال ۱۶۱۲ نوشته شد، هرچند در آن زمان امکان انتشار نیافت. در واقع، تنها آثاری که در زمان حیات او منتشر شدند نوشته‌هایی عبادی بودند که در آغاز سال ۱۶۲۴ منتشر شدند. اما رساله شفق قطبی او به صورت دستنوشته منتشر شد، و با این‌که این اثر وی را در منطقه‌اش مشهور ساخت اما موجب شد که روحانیان پروتستان او را به بدعت متهم کنند. دیگر آثار او، به طور مثال، عبارتند از سه اصل وجود الهی^۵، درباره سه وجود انسانی^۶، درباره انتخاب رحمت^۷، امضای همه^۸، و راز بزرگ^۹. آثار او در سال ۱۶۷۵، که از سال درگذشت او یعنی سال ۱۶۲۴ بسیار گذشته بود، در آمستردام منتشر شدند.

خدا فی نفسه فراتر از هر گونه تفاوت و تمایز است: او ژرفا^{۱۰} است، بنیاد واقعی هر چیزی است: او «نه نور، نه ظلمت، نه عشق و نه خشم، بلکه یگانه ازلی»، اراده ادراک‌ناپذیری است که نه شر و نه خیر است.^{۱۱} اما اگر خدا همچون ژرفا یا «ژرفنا»^{۱۲}، «هیچ چیز و هر چیز»^{۱۳} لحاظ شود، مسئله پیدایش کثرت، یعنی پیدایش اشیاء موجود متمایز، مطرح می‌شود. قبل از هر چیز، بومه در حیات ذاتی خدا فرایند تجلی را مفروض می‌گیرد. اراده اصلی [خدا] شهود نفس است، و هدف آن مرکز خود آن است که بومه آن را «قلب» یا «ذهن ازلی» اراده می‌نامد.^{۱۴} بدین ترتیب، خداوند خود را کشف می‌کند؛ و در این کشف نیرویی سر برمی‌آورد که از اراده و قلب اراده صادر می‌شود که حیات محرکه در اراده اصلی و در نیرویی (یا اراده دوم) است که از قلب اراده اصلی سر برمی‌آورد و با این یکی است. بومه «حرکات»^{۱۵} سه‌گانه حیات ذاتی خدا را در مقابل

1. Seidenberg

3. Aurora

5. Vom dreifachen Leben der Menschen

7. Signatura rerum

9. Ungrund

11. Ibid., 1, 3-5.

13. Ibid., 1, 3.

15. movements

2. Görlitz

4. Die drei Prinzipien des göttlichen Wesens

6. Von der Gnadenwahl

8. Mysterium magnum

10. Von der Gnadenwahl, 1, 3.

12. Abyss

14. Ibid., 1, 9-10.

اشخاص سه گانه تثلیث قرار داد. اراده اصلی پدر است؛ قلب اراده، که «کشف و نیرو»ی پدر است، پسر است؛ و «حیات محرکه» که از پدر و پسر صادر می شود روح القدس است. بومه پس از آن که این موضوعات مبهم را به نحوی بسیار مبهم بررسی می کند نشان می دهد که چگونه طبیعت با تنوع مشهودی که دارد با این عنوان که بیان یا تجلی خداست به وجود آمده است. سوق اراده الهی به این که خودش را متجلی سازد به این می انجامد که طبیعت آن طور که در خدا هست به وجود آید. طبیعت با همین حالت آرمانی یا روحانی که دارد راز بزرگ نامیده می شود. طبیعت در عالم فعلی، که بیرون از خداست و روح جهانی به آن جان بخشیده است، به صورتی مشهود و ملموس پدیدار می شود. بومه در ادامه از مبادی نهایی جهان و از عناصر گوناگون، از جمله گوگرد و جیوه و نمک پاراسلسوس، تفسیری روحانی به دست می دهد.

چون بومه متقاعد شده بود که خدا به خودی خود خیر است و راز بزرگ نیز خیر است، خود را مکلف به این دید که شر موجود در جهان فعلی را توضیح دهد. راه حلی که برای مسئله عرضه می کرد همواره یکسان نبود. او در کتاب شفق قطبی معتقد بود که فقط چیزی خیر است که از خدا ناشی شود؛ اما خیری وجود دارد که تغییرناپذیر می ماند (مسیح) و خیری وجود دارد که از خیربودن دور می شود و مظهر شیطان است. بنابراین، غایت تاریخ همانا اصلاح این دورافتادگی است. اما بومه بعداً اظهار داشت که تجلی خارجی خدا باید در تعارض هایی نمایان شود که از لوازم طبیعی زندگی هستند. راز بزرگ، وقتی که خود را در امور مشهود آشکار می کند، خود را در کیفیت های متضاد نمایان می سازد:^۱ نور و ظلمت، خیر و شر، ملازم یکدیگرند. پس، در جهان نوعی دوگانگی هست. مسیح آدمی را به قبول خدا واداشت، اما انسان ها این توانایی را دارند که «نجات»^۲ از [گناهان] را رد کنند. سرانجام، بومه کوشید که شر را به حرکتی در حیات الهی مرتبط سازد که آن را خشم خدا می نامید. پس، غایت تاریخ عبارت از پیروزی عشق خواهد بود، که مستلزم پیروزی خیر است.

عقاید بومه تا حدودی از منابع مختلف سرچشمه گرفته اند. تأملات او در کتاب مقدس رنگ و بوی عرفان کاسپار فون اشونکفلت^۳ (۱۵۶۱-۱۴۹۰) و والنیتنه وایگل را دارد و در نوشته های او زهدی عمیق و تأکید بر رابطه فردی با خدا را می بینیم. او با نظریه

1. Cf. *Ibid.*, 8.

2. salvation

3. Kaspar von Schwenckfeld

کلیسای مقتدر مشهود و یکپارچه، آشکارا، موافقت زیادی نداشت؛ او کاملاً بر تجربه شخصی و نور باطنی تأکید می‌کرد. صرفاً با تکیه بر این جنبه از اندیشه‌اش به‌تنهایی نمی‌توان او را فیلسوف نامید. شاید با اتکا به این دلیل بتوان او را فیلسوف نامید که در اصل با دو مسئله فلسفه توحیدی دست به گریبان بود، یعنی مسئله رابطه جهان با خدا و مسئله شر. آشکار است که بومه فیلسوفی تعلیم‌دیده نبود و بر نقص و ابهام زبان خود واقف بود. به علاوه، او آشکارا از طریق دوستان و از مطالعات خود به واژه‌ها و اصطلاحاتی دست یافت که در اصل از فلسفه پاراسلسوس اقتباس شده‌اند، اما او عادت داشت به بیان عقایدی بپردازد که در ذهن خود او در جوش و خروش بودند. با وجود این، حتی اگر این کفاش [شهر] گورلیتس فیلسوفی تعلیم‌دیده نباشد، می‌توان گفت که ادامه‌دهنده همان سنت نظری‌ای است که از مایستر اکهارت و نیکولاس کوسایی سرچشمه می‌گرفت و با فیلسوفان طبیعت آلمانی، به‌خصوص پاراسلسوس، ادامه یافت، همان سنتی که او آن را با القای شدید زهد پروتستان بارور ساخت. با وجود این، حتی اگر کسی برای ضعف‌هایی که او با تکیه بر آن‌ها به شرح و بسط می‌پرداخت جای مناسبی باز کند، و حتی اگر کسی ذره‌ای قصد این را نداشته باشد که در زهد عمیق او و در خالصانه‌بودن اعتقادش شک بکند، این تردید به جای خود باقی است که آیا سخنان گنگ و مبهم او توانست بر مسائلی که با آن‌ها سروکار داشت وضوح زیادی بیفکند یا نه. بی‌تردید، گهگاه پرتوهایی بوده‌اند که این ابهام‌ها را روشن کنند؛ اما بعید است که اندیشه او در نگاهی کلی مطلوب کسانی باشد که استعداد امور اشراقی را ندارند. البته می‌توان گفت که سخنان مبهم بومه بیانگر آنند که نوع عالی‌تری از شناخت تلاش دارد که خود را با زبانی ناقص ابراز کند. اما اگر مقصود از چنین نظری این باشد که قصد بومه بیان راه‌حل‌های مسائل فلسفی بوده است، اکنون باید نشان داد که او واقعاً چنین راه‌حل‌هایی داشته است. در هر حال، نوشته‌های او در این‌که آیا می‌توان این نکته را به‌درستی اثبات کرد یا نه، آدمی را به‌نحو چشمگیری مردد می‌گذارند.

اما تردیدافکنی در ارزش فلسفی سخنان بومه به معنای انکار تأثیر آن‌ها نیست. او بر اشخاصی مثل پی‌یر پوئاره^۱ (۱۶۴۶-۱۷۱۹) در فرانسه، جان پوردیج^۲ (۱۶۰۷-۱۶۸۱) و ویلیام لو^۳ (۱۶۸۶-۱۷۶۱) در انگلستان تأثیر گذارد. اما مهم‌تر از آن، تأثیر او بر ایدئالیسم

آلمانی پس از کانت است. در واقع، طرح‌های سه‌تایی بومه و این نظریه‌اش که خدا خود را می‌گستراند دوباره در هگل پدیدار می‌شود، هرچند بدون زهد و پارسایی شدید بومه؛ اما احتمالاً این شلینگ بود که، در مرحله بعدی پیشرفت فلسفی خود، از او تأثیر بیشتری پذیرفت. زیرا این ایدئالیست آلمانی، عرفان بومه و عقاید او را درباره خلقت و منشأ شر به یاری طلبید. شلینگ تا حدودی به واسطه فرانتس فون بادر^۱ (۱۷۶۵-۱۸۴۱) با بومه آشنا شد؛ خود فون بادر زیر تأثیر سن - مارتن^۲ (۱۷۴۳-۱۸۰۳) بود، یعنی کسی که با انقلاب [کبیر فرانسه] مخالفت می‌ورزید و کتاب شفق قطبی بومه را به فرانسوی ترجمه کرده بود. همیشه افرادی هستند که مجذوب تعالیم بومه می‌شوند، هرچند افراد بسیار دیگری هم هستند که، همان‌طور که انتظار می‌رود، از آن دوری می‌کنند.

۶. دیدیم که چگونه فلسفه‌های طبیعت عهد رنسانس، که دامنه آن‌ها از نظریه‌های کاملاً تجربی برخی از فیلسوفان ایتالیا تا عرفان یا کوپ بومه در نوسان بود، به‌نحو چشمگیری آهنگ و برجستگی متفاوتی داشتند. در واقع، می‌بینیم که بر طبیعت همچون تجلی الهی و وحی خدا که شایان مطالعه است به‌طور مشترک تأکید شده است؛ درحالی‌که ممکن است در فلسفه‌ای غالباً بر مطالعه تجربی خود طبیعت، آن‌طور که در دسترس حواس است، تأکید شده باشد، اما در فلسفه دیگری ممکن است تأکید بر موضوعات مابعدالطبیعی نهاده شده باشد. طبیعت، از نظر برونو، نظام بی‌انتهایی بود که گویی می‌توان آن را به‌تنهایی مورد مطالعه قرار داد؛ و دیدیم که او چگونه مشتاقانه از فرضیه کپرنیکی دفاع کرد. با وجود این، برونو قبل از هر چیزی یک فیلسوف نظری بود. و با بومه است که می‌بینیم بر عرفان و رابطه آدمی با خدا تأکید می‌شود. در واقع، در استعمال کلمه «تأکید» تعمد دارم، زیرا این فیلسوفان غالباً علاقه به مسائل تجربی را با علاقه به اندیشه‌های نسبتاً بی‌پایه درهم می‌آمیختند. به‌علاوه، آنان علاقه به کیمیاگری، اختربینی، و جادو را غالباً با این علایق در هم می‌آمیختند. آنان در باب طبیعت احساسی را بیان می‌کنند که از ویژگی‌های عهد رنسانس بود، اما در مطالعاتی که از طبیعت داشتند مایل بودند که خواه با تفکر فلسفی جسورانه یا غالباً عجیب و غریب، و خواه با اعتقاد به علوم خفیه، و خواه با هر دو، دست به میانبرهای فریبنده‌ای بزنند. فیلسوفان طبیعت همچون پیشینه یا محرک بررسی علمی طبیعت عمل کردند؛ اما برای پیشرفت واقعی دانش‌ها به روش‌های دیگری نیاز بود.

1. Franz von Baader

2. Saint-Martin

جنبش علمی عهد رنسانس

اشاراتی کلی به تأثیر علم بر فلسفه — علم عهد رنسانس؛ مبنای تجربی علم، آزمایش برنامه‌ریزی شده، فرضیه و ستاره‌شناسی، ریاضیات، دیدگاه ماشینی دربارهٔ جهان — تأثیر علم عهد رنسانس بر فلسفه

۱. دیدیم که حتی در قرن سیزدهم نیز تا حدودی پیشرفت‌های علمی وجود داشت و در قرن بعد به مسائل علمی توجه فزاینده‌ای وجود داشته است. اما نتایج پژوهش‌های عالمانهٔ دانش قرون وسطا این‌طور نبوده است که درخصوص ارزش علم عهد رنسانس تغییر نظر بنیادی را ضروری سازد. آن نتایج نشان داده‌اند که علاقه به موضوعات علمی، آن‌قدرها که گاهی تصور می‌رود، برای ذهن قرون وسطایی بیگانه نبوده است، و نشان داده‌اند که فیزیک ارسطویی و ستاره‌شناسی افلاطونی در ذهن فیزیکدان قرون وسطایی همان ثبات و اعتبار عمومی را نداشت که غالباً به آن‌ها نسبت داده شده است؛ اما همهٔ این‌ها این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که علم در عهد رنسانس دستخوش پیشرفت برجسته‌ای شد و این پیشرفت در زندگی و تفکر اروپاییان تأثیر وسیعی گذاشت.

کار مورخ فلسفه این نیست که کشفیات و دستاوردهای دانشمندان عهد رنسانس را به تفصیل توضیح دهد. مسلماً کسی که مایل است با تاریخ علم به معنای دقیق آن آشنا شود باید نوشته‌های مربوط به این موضوع را مطالعه کند. اما نمی‌توان پیشرفت علمی عهد رنسانس را، دست‌کم به سبب تأثیر قدرتمندی که بر فلسفه داشت، نادیده گرفت. این‌گونه نیست که فلسفه، بدون این‌که با سایر عوامل فرهنگ انسانی برخورد داشته

باشد، راه خاص خود را در پیش بگیرد. این که تفکر فلسفی، هم در باب موضوع و هم در باب روش و اهداف، زیر تأثیر علم بوده است حقیقت تاریخی انکارناپذیری است. از آن جا که فلسفه مستلزم تفکر در باب جهان است، اندیشه فلسفی آشکارا به نحوی زیر تأثیر تصویر جهانی خواهد بود که آن را علم و دستاوردهای عینی علم ترسیم کرده‌اند. احتمال می‌رود که همین داوری تا اندازه‌ای در همه دوره‌های پیشرفت علمی ساری و جاری باشد. در خصوص روش علمی، هرگاه استفاده از روش معینی به نتایج چشمگیری می‌انجامد، احتمالاً برخی از فیلسوفان به این باور خواهند رسید که قبول روشی مشابه آن در فلسفه نیز نتایج تثبیت شده چشمگیری ایجاد خواهد کرد. برخی از فیلسوفان عهد رنسانس همین فکر را داشتند. اما هرگاه دیده می‌شود که فلسفه پایه‌ای علم رشد نمی‌کند، فهم این حقیقت احتمالاً باید سبب بروز این سؤال شود که آیا نباید در تلقی رایج از فلسفه تجدیدنظر کرد؟ همانند کانت می‌پرسیم که چرا علم پیشرفت می‌کند و می‌توان احکام علمی کلی و ضروری را ساخت و ساخته می‌شوند (یا به نظر کانت می‌رسد که ساخته می‌شوند)، درحالی که فلسفه در قالب سنتی خود به نتایج قابل قیاسی نمی‌انجامد و به نظر نمی‌رسد که پیشرفتی همانند پیشرفت علم داشته باشد؟ آیا برداشت کلی ما از فلسفه اشتباه نیست؟ آیا از فلسفه انتظار چیزی را نداریم که فلسفه بنابر ماهیت خود توانایی برآوردن آن را ندارد؟ باید از فلسفه فقط انتظار چیزی را داشته باشیم که توانایی برآوردن آن را دارد، و به منظور فهم این که فلسفه توانایی برآوردن چه چیزی را دارد باید از نزدیک ماهیت و کارکردهای تفکر فلسفی را مورد بررسی قرار دهیم. همچنین، چون علوم خاصی، با روش خاص خود، بسط می‌یابند، تفکر در باب آن‌ها طبیعتاً برخی اذهان را به این امر رهنمون خواهد کرد که این علوم بی‌وقته قلمروهای گوناگون و برگزیده خود را از چنگ فلسفه بیرون کشیده‌اند. ممکن است به نحو بسیار معقولی به نظر برسد که کیهان‌شناسی یا فلسفه طبیعی به فیزیک، فلسفه نظام اندام‌ها به زیست‌شناسی، علم النفس فلسفی به روان‌شناسی علمی، و شاید حتی فلسفه اخلاق به علوم اجتماعی راه را نشان داده‌اند. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که درباره همه اطلاعات واقعی مربوط به جهان و واقعیت موجود باید به مشاهده مستقیم و علوم روی بیاوریم. به نظر می‌رسد که، آن قدر که دانشمند می‌تواند، فیلسوف نمی‌تواند معرفت ما را به اشیاء افزایش دهد، هرچند فیلسوف در حوزه تحلیل منطقی نقش سودمندی ایفا می‌کند. این تقریباً همان چیزی است که مورد اعتقاد تعداد زیادی از

فیلسوفان جدید است. البته امکان دارد که آدمی این نظریه را بپذیرد که همه آنچه می‌تواند به طور قطع مورد شناسایی قرار گیرد در حوزه علوم قرار دارد و در عین حال معتقد باشد که نقش خاص فلسفه این است که آن مسائل بنیادینی را مطرح کند که علم نمی‌تواند به آن‌ها پاسخ دهد یا نمی‌توان آن‌طور که دانشمندان به مسائل خود پاسخ می‌دهد به آن‌ها پاسخ داد. بنابراین، آدمی از فلسفه برداشتی مختلف، یا برداشت‌هایی مختلف، دارد.

همچنین، همان‌طور که علم پیشرفت می‌کند، تفکر در باب روش‌های علم هم پیشرفت خواهد کرد. فیلسوفان وادار خواهند شد که روش علمی را تجزیه و تحلیل کنند و در مورد استقرار همان کاری را بکنند که ارسطو در مورد استنتاج قیاسی انجام داده بود. بنابراین، به اندیشه‌های فرانسیس بیکن در عهد رنسانس و جان استوارت میل^۱ در قرن نوزدهم و سایر فیلسوفان در دوران جدیدتر می‌رسیم. بدین ترتیب، پیشرفت عینی علوم می‌تواند به پیشرفت در قلمرو جدیدی از تحلیل فلسفی رهنمون شود که نمی‌توانست جدا از مطالعات و دستاوردهای علمی واقعی پیشرفتی داشته باشد، زیرا به صورت تفکر در روشی در می‌آید که عملاً در علم مورد استفاده است.

به علاوه، می‌توان تأثیر علم خاصی بر تفکر فیلسوف خاصی را پی‌گیری کرد. به طور مثال، می‌توان تأثیر ریاضیات بر دکارت، مکانیک بر هابز، ظهور علم تاریخی بر هگل، یا زیست‌شناسی و «فرضیه تکامل»^۲ را بر برگسون^۳ پی‌گیری کرد.

در مطالب اجمالی بالا تا حدودی از عهد رنسانس دور شده‌ام و به فیلسوفان و عقاید فلسفی آنان پرداخته‌ام، که باید در جلدهای بعدی این تاریخ فلسفه مورد بحث قرار گیرند. هدفم از اشاره به این مطالب فقط این بود که، اگرچه به نحوی مطمئناً ناقص، تأثیر علم بر فلسفه را به طور کلی روشن سازم. البته، علم یگانه عامل برون‌فلسفی نیست که بر تفکر فلسفی تأثیر می‌گذارد. فلسفه زیر تأثیر عوامل دیگری هم قرار دارد که فرهنگ و تمدن بشری حائز آن‌هاست. فلسفه در باب موضوع خود نیز زیر تأثیر علم است. نباید از تأثیر علم و سایر عوامل بر فلسفه این نتیجه را بگیریم که خود تفکر فلسفی نمی‌تواند بر سایر عناصر فرهنگی تأثیرگذار باشد. تصور نمی‌کنم قضیه از این قرار باشد. اما مطلبی که درباره مقصود کنونی‌ام می‌توانم بگویم تأثیر علم بر فلسفه است، و به همین دلیل است

1. John Stuart Mill

2. evolutionary hypothesis

3. Bergson

که در این جا بر آن تأکید کرده‌ام. قبل از این که بتوان دربارهٔ تأثیر خاص علم عهد رنسانس بر تفکر فلسفی سخن بسیار قاطعی گفت، باید در باب ماهیت علم عهد رنسانس سخن گفت؛ هر چند کاملاً بر ضعف‌های خویش در این موضوع آگاهم، می‌گویم که این مطلب را مورد بحث قرار دهم.

۲. (الف) تصور می‌کنم که برداشت «عامیانه»^۱ ای که از علت شکوفایی علم عهد رنسانس وجود دارد هنوز هم این باشد که در آن دوران، انسان‌ها برای اولین بار، از آغاز قرون وسطا، چشمان خود را باز کردند و طبیعت را برای خودشان مورد تحقیق قرار دادند. مشاهدهٔ مستقیم حقایق جای اعتماد به متون ارسطو و سایر نویسندگان باستان را گرفت، و پیشداوری کلامی جای خود را به آشنایی بی‌واسطه با داده‌های تجربی داد. با وجود این، برای تشخیص نقص چنین دیدگاهی فقط به تفکر اندکی نیاز بود. بحث بین گالیله و الهی دانان، شاید به طور اجتناب‌ناپذیری، نشانه‌گویای منازعه بین تکیهٔ مستقیم بر داده‌های تجربی از سویی، و پیشداوری کلامی و مبهم‌گویی ارسطویی از سوی دیگر، تلقی شده است. اما بدیهی است که مشاهدهٔ معمولی برای متقاعد ساختن شخص به این که زمین دور خورشید می‌گردد کافی نخواهد بود: مشاهدهٔ معمولی خلاف این را خواهد گفت. بی‌تردید، فرضیهٔ «خورشیدمرکزی»^۲ بهتر از فرضیهٔ زمین‌مرکزی «پدیدارها را نجات داد»؛ اما این فقط یک فرضیه بود. به علاوه، خورشیدمرکزی فرضیه‌ای بود که نمی‌شد آن را با نوعی تجربهٔ برنامه‌ریزی شده که در برخی از علوم شدنی بود به اثبات رساند. ستاره‌شناسی این توانایی را نداشت که فقط براساس مشاهده به پیشرفت زیادی دست یابد؛ استفاده از فرضیه و استنتاج ریاضی هم مورد نیاز بود. اگر کسی دستاوردهای علم عهد رنسانس را فقط به مشاهده و تجربه نسبت دهد دیدگاهی کوتاه‌نظرانه دربارهٔ آن پیشرفت‌ها مطرح کرده است. همان طور که راجر بیکن، فرانسیسی قرن سیزدهم، تأکید کرده بود، ستاره‌شناسی به یاری ریاضیات نیازمند است.

با وجود این، هر علمی به نحوی بر مشاهده مبتنی است و با داده‌های تجربی ارتباطی دارد. بی‌تردید، فیزیکدانی که در صدد تعیین قوانین حرکت است به معنایی با حرکات‌های مشاهده‌پذیر شروع می‌کند، زیرا قوانینی که او قصد تعیین آن‌ها را دارد در حرکات مصداق پیدا می‌کنند. و اگر قوانینی که او نهایتاً تدوین می‌کند با حرکات مشاهده‌پذیر کاملاً ناسازگار باشند – یعنی اگر این قوانین صادق باشند حرکات مورد

1. vulgar

2. heliocentric

مشاهده اتفاق نخواهند افتاد - فیزیکدان می‌داند که باید در نظریه حرکت خود تجدیدنظر کند. این گونه نیست که ستاره‌شناس کار خود را بدون مراجعه به داده‌های تجربی پیش ببرد: شیمیدان با داده‌های تجربی شروع می‌کند و با چیزهایی که دارد دست به تجربه می‌زند؛ زیست‌شناس، اگر به رفتار واقعی موجودات زنده هیچ توجهی نداشته باشد، آن قدرها پیش نخواهد رفت. پیشرفت فیزیک در دوران نسبتاً جدید، آن طور که آن را مثلاً ادینگتون^۱ تفسیر کرده است، شاید این تصور را ایجاد کند که علم با چیزی که به اندازه داده‌های تجربی عامیانه است سروکار ندارد و این صرف ساختار ذهن آدمی است که بر طبیعت تحمیل می‌شود و «حقایق» را می‌سازد؛ اما تا آدمی با ریاضیات محض، که نمی‌توان انتظار داشت درباره جهان اطلاعاتی مبتنی بر واقعیت به ما بدهد، سروکار نداشته باشد، می‌تواند بگوید که هر علمی در نهایت بر مشاهده داده‌های تجربی متکی است. وقتی که علمی به پیشرفت زیادی دست یابد، شاید مبنای تجربی آن مستقیماً آن قدرها آشکار نباشد؛ اما مبنایی تجربی دارد. دانشمند درصدد این نیست که نظریه‌ای صرفاً دلبخواهانه را بسط دهد: دانشمند بیشتر درصدد آن است که پدیده‌ها را «توضیح دهد»، و، هر جا که شدنی است، مستقیم یا غیرمستقیم، صحت نظریه خود را به اثبات برساند.

رابطه نظریه علمی با داده‌های تجربی در برخی از علوم احتمالاً همواره روشن و بدیهی است، درحالی‌که در سایر علوم مثل علمی که به پیشرفت زیادی دست می‌یابد روشن و بدیهی نیست. اما در مراحل اولیه پیشرفت هر علمی احتمالاً باید بر آن تأکید نهاد، و وقتی که نظریه‌ها و فرضیه‌ها توضیحی را مطرح می‌کنند که در تعارض با نظریه‌های تثبیت شده طولانی مدت پیشین است حتماً باید همین کار را کرد. بدین ترتیب، در عهد رنسانس، وقتی که برداشت‌های علمی جدید جای فیزیک ارسطویی را گرفتند، غالباً دانشمندان به داده‌های تجربی و «نجات دادن پدیده‌ها» روی می‌آوردند. دیدیم که چگونه فیلسوفان طبیعت غالباً بر ضرورت بررسی تجربی حقایق تأکید می‌نهادند، و نیازی به یادآوری این نکته نیست که پزشکی و «کالبدشناسی»^۲ عملاً - در تکنولوژی و جغرافیا سخنی نیست - به پیشرفت‌هایی در قرن‌های شانزدهم و هفدهم رسیده‌اند که بدون یاری تحقیق تجربی ممکن نبوده است. نمی‌توان با استدلالی صرفاً پیشینی از جهان طرح و نقشه سودمندی به دست داد یا از گردش خون گزارش یا توضیح معتبری بیان کرد.

1. Eddington

2. anatomy

نتایج مشاهده عینی را به خصوص می‌توان در پیشرفت کالبدشناسی و فیزیولوژی دید. لئوناردو داوینچی (۱۴۵۲-۱۵۱۹) بزرگ‌ترین هنرمندی است که به مسائل و تجربه‌های علمی و مکانیکی نیز علاقه شدیدی داشت و در پیش‌بینی کشفیات، اختراعات، و نظریه‌های آینده از استعداد برجسته‌ای برخوردار بود. بدین ترتیب، او از لحاظ نظری کشف گردش خون را، که ویلیام هاروی^۱ در سال ۱۶۱۵ انجام داد، پیش‌بینی کرد؛ و در نورشناسی نظریه غیرموجی بودن نور را پیش‌بینی کرد. او همین‌طور به مناسبت طرح‌هایی که برای «ماشین‌های پرنده»^۲، چترهای نجات، و «توپ پیشرفته»^۳ داشت از شهرتی برخوردار است. اما چیزی که به متن فعلی مربوط است مشاهده کالبدشناسانه اوست. نتایج این مشاهده در تصویرهای زیادی نقش شده‌اند؛ اما چون این تصاویر منتشر نشدند آن تأثیری را که می‌توانستند بگذارند نگذاشتند. در این زمینه، کتاب درباره ساختن بدن انسان^۴ (۱۵۴۳) نوشته آندرناس و سالیوس^۵، که در آن مطالعات خود را در کالبدشناسی ثبت می‌کرد، کتاب پرنفوذی است. این کتاب در پیشرفت کالبدشناسی از اهمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار بود، زیرا و سالیوس درصدد این نبود که در حمایت از نظریه‌های سنتی به مدرکی دست یابد، بلکه به خود مشاهده و ثبت مشاهدات می‌پرداخت. این کتاب اثر مصوری بود، و نویسنده تجربه‌هایی را که با حیوانات انجام داده بود ثبت کرده است.

(ب) کشفیات اشخاصی مثل و سالیوس و هاروی در کالبدشناسی و فیزیولوژی طبعاً در تضعیف اعتماد انسان‌ها به نظریه‌ها و دعاوی سنتی و در جهت‌دهی اذهان آنان به سوی تحقیق تجربی تأثیر قدرتمندی داشتند. این حقیقت که خون در گردش است برای ما امری عادی است، اما در آن زمان به هیچ وجه امری عادی نبود. صاحب‌نظران دوران باستان، مثل جالینوس و بقراط^۶، درباره آن چیزی نمی‌دانستند. پیشرفت علمی عهد رنسانس را نمی‌توان فقط به «مشاهده» به معنای دقیق آن نسبت داد؛ باید استفاده روزافزون از تجربه برنامه‌ریزی شده را به حساب آورد. به طور مثال، در سال ۱۵۸۶ سیمون استوین^۷ گزارشی را منتشر ساخت که از تجربه برنامه‌ریزی شده با توپ‌های

1. William Harvey
3. improved artillery
5. Andreas Vesalius
7. Simon Stevin

2. flying-machines
4. *De fabrica humani corporis*
6. Hippocrates

سنگین حکایت داشت و نافی این ادعای ارسطو بود که شتاب سقوط اجسام با سنگینی آن‌ها ارتباط دارد. همچنین، ویلیام گیلبرت، که در سال ۱۶۰۰ کتاب درباره مغناطیس^۱ را منتشر ساخت، با آزمایش، این نظریه خود را تثبیت کرد که زمین آهنربایی است که دارای قطب‌هایی مقارن با قطب‌های جغرافیایی خود است، هرچند این قطب‌ها منطبق بر قطب‌های جغرافیایی نیستند، و عقربه قطب‌نما به این قطب‌های آهنربایی جذب می‌شود. او یک آهنربای گوی‌مانند را در نظر گرفت و حرکت‌ها، عقربه، یا قطعه سیم آهنی روی آن را در موقعیت‌های مختلف پیاپی مورد مشاهده قرار داد. گیلبرت در هر بار جهتی را که سیم بدان جهت میل می‌کرد روی سنگ ثبت کرد، و با تکمیل محیط دایره توانست نشان دهد که سیم یا عقربه همواره به نقطه قطب آهنربایی میل می‌کند.

اما در میان دانشمندان عهد رنسانس گالیلئو گالیلئی^۲ [= گالیله] (۱۵۶۴-۱۶۴۲) مهم‌ترین نماینده روش تجربی بود. او که در پیزا متولد شده بود در دانشگاه این شهر به تحصیل پرداخت، تحصیل در پزشکی را رها کرد و به تحصیل در ریاضیات روی آورد. او پس از تدریس در فلورانس، ابتدا در پیزا (۱۵۸۹) و بعد در پادوا (۱۵۹۲) به استادی ریاضیات دست یافت و هجده سال کرسی استادی پادوا را در اشغال داشت. او در سال ۱۶۱۰ با عنوان ریاضیدان و فیلسوف دوک بزرگ توسکانی^۳ و با عنوان استاد اول ریاضیات^۴ دانشگاه به فلورانس رفت، هرچند موظف نبود که در دانشگاه تدریس کند. در سال ۱۶۱۶ حوادث مشهور به «دادگاه تفتیش عقاید»^۵ در باب دیدگاه‌های ستاره‌شناختی او شروع شد، و این امر با اظهار ندامتِ صوری گالیله در سال ۱۶۳۳ به پایان رسید. در واقع، این دانشمند بزرگ برای مدتی در زندان بود؛ اما مطالعات علمی او متوقف نشدند، و او توانست به کار خود ادامه دهد تا این‌که در سال ۱۶۳۷ نابینا شد. او در سال ۱۶۴۲، سالی که آیزاک نیوتن به دنیا آمد، از دنیا رفت.

نام گالیله معمولاً در پیوند با ستاره‌شناسی است؛ اما کار او در پیشرفت علم فشار و موازنه آب‌های ساکن^۶ و علم مکانیک هم از اهمیت زیادی برخوردار بود. به‌طور مثال، درحالی‌که ارسطویان معتقد بودند که فرورفتن یا شناور بودن در آب را شکل جسم تعیین می‌کند، گالیله کوشید از راه آزمایش نشان دهد که ارشمیدس در این سخن خود

1. *De magnet*

3. Grand Duke of Tuscany

5. Inquisition

2. Galileo Galilei

4. *mathematicus primarius*

6. hydrostatics

برحق بوده است که فرورفتن یا شناوربودن در آب را چگالی یا ثقل خاص جسم تعیین می‌کند، نه شکل آن. او همین‌طور کوشید از راه آزمایش نشان دهد که فقط چگالی جسم نیست که تعیین‌کننده این موضوع است، بلکه بهتر است بگوییم که چگالی جسم در نسبت با چگالی مایعاتی که این جسم در آن‌ها جای گرفته است تعیین‌کننده این موضوع است. همچنین، زمانی که او در پیزا بود این کشف استوین را از راه آزمایش به اثبات رساند که زمان سقوط اجسام با اوزان مختلف از یک ارتفاع ثابت یکی است و زمان آن‌ها، برخلاف اندیشه ارسطویان، در رسیدن به زمین یکی نیست. همین‌طور، او کوشید تا از راه آزمایش قانون شتاب یکنواخت را اثبات کند، قانونی که در واقع سایر فیزیکدانان آن را پیش‌بینی کرده بودند و بر طبق این قانون، سرعت سقوط جسم به‌طور یکنواخت متناسب با زمان افزایش می‌یابد، و این قانون را اثبات کند که یک جسم متحرک تا با اصطکاک، یعنی مقاومت هوا یا نیروی جاذبه، مواجه نشده است حرکت خود را با سرعتی یکنواخت در همان جهت ادامه می‌دهد. گالیله مخصوصاً زیر تأثیر این عقیده خود بود که طبیعت ذاتاً ریاضی است، و بنابراین می‌توان در شرایط آرمانی از قانون آرمانی «پیروی کرد». نتیجه‌گیری‌های تجربی نسبتاً خام او از قانون ساده‌ای حکایت می‌کردند، هرچند نمی‌توان گفت که آن‌ها آن را «اثبات می‌کنند». آن‌ها همین‌طور میل داشتند بگویند که این نظریه ارسطویی که هیچ جسمی تا زیر تأثیر جسمی خارجی نباشد حرکت نمی‌کند خطاست. در واقع، کشفیات گالیله یکی از قدرتمندترین عوامل مؤثر بر اثبات بی‌اعتباری فیزیک ارسطویی بود. او همین‌طور، به‌طور مثال، به‌واسطه طرح‌هایی که در مورد ساعت آونگ‌داری که بعد هویگنس^۱ (۱۶۲۹-۱۶۹۵) آن را ساخت و به ثبت رساند، و با اختراع یا اختراع دوباره دماسنج، به پیشرفت صنعتی تحرک بخشید.

(پ) اشاره به آزمایش برنامه‌ریزی شده را نباید حاکی از این دانست که روش تجربی از آغاز قرن شانزدهم به‌طور وسیع مورد استفاده بوده است. برعکس، ضروری است توجه داشته باشیم که در هر حال در آغاز و نیمه نخست این قرن کمتر مواردی بوده است که به‌روشنی از آزمایش برنامه‌ریزی شده در آن‌ها استفاده شده باشد. باری، واضح است که آزمایش، یعنی آزمایش برنامه‌ریزی شده، از به‌کارگیری فرضیه احتمالی تفکیک‌ناپذیر است. حقیقت این است که آدمی آزمایش را صرفاً برای این طراحی می‌کند که ببیند چه اتفاقی می‌افتد؛ اما عملاً آزمایش برنامه‌ریزی شده همچون وسیله تحقیق یک فرضیه در

نظر گرفته شده است. اجرای هر آزمایشی عبارت است از طرح سؤالی درباره طبیعت، و پرسیدن این که آیا مسئله خاصی معمولاً متضمن فرضیه‌ای است. آدمی توپ‌هایی را با اوزان مختلف از برج پرتاب نمی‌کند تا ببیند که آیا آن‌ها در یک زمان به زمین می‌رسند یا نه، مگر این که بخواهد فرضیه‌ای از پیش موجود را به اثبات برساند یا مگر این که دو فرضیه را در نظر گیرد و دنبال این باشد که ببیند کدام یک صحیح است. خطاست اگر تصور شود همه دانشمندان عهد رنسانس از سرشت فرضیه‌ای نظریه‌های خود تصور واضحی داشته‌اند، اما این که آن‌ها از فرضیه‌ها استفاده کرده‌اند کاملاً واضح است. این امر در مورد ستاره‌شناسی، که اکنون به آن می‌پردازم، وضوح بیشتری دارد.

نیکولاس کپرنیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳)، کشیش و دانشمند مشهور لهستانی، به هیچ وجه نخستین فردی نبود که فهمید حرکت ظاهری خورشید از شرق به غرب برهان قانع‌کننده‌ای برای این که خورشید عملاً چنین حرکتی دارد نیست. همان طور که دیدیم، در قرن چهاردهم نیز به وضوح بر این حقیقت واقف بودند. اما درحالی که فیزیکدانان قرن چهاردهم توجه خود را به بسط فرضیه گردش روزانه زمین حول محور خود محدود کرده بودند، کپرنیک این فرضیه را پیش کشید که زمین گردان حول خورشیدی ثابت هم می‌گردد. بدین ترتیب، او فرضیه خورشیدمرکزی را جانشین فرضیه زمین مرکزی کرد. البته نباید گفت که او نظام بطلمیوسی^۱ را کاملاً کنار گذاشت. به ویژه، او این نظریه قدیمی را حفظ کرد که حرکت سیاره‌ها در مدارهایی مدور است، هرچند تصور او بر این بود که این‌ها «ناهم مرکز»^۲ هستند. بدین ترتیب، کپرنیک برای این که فرضیه خورشیدمرکزی خود را با شواهد سازگار سازد ناگزیر شد تعدادی «دایره متقاطع»^۳ به آن بیفزاید. او کمتر از نصف تعداد دایره‌هایی را در نظر گرفت که نظام بطلمیوسی زمانه‌اش فرض گرفته بود، و بدین ترتیب آن را ساده ساخت، اما در باب این موضوعات بیشتر به همان راهی رفت که پیشینیان او رفته بودند؛ یعنی برای این که «پدیدارها را نجات دهد»، به سخنانی نظری روی آورد.

در مورد متقاعد شدن کپرنیک به صحت فرضیه خورشیدمرکزی می‌توان اندکی تردید کرد. اما کشیش لوتری، آندرناس اوزیاندرا^۴ (۱۴۹۸-۱۵۵۲)، که نسخه خطی درباره

1. Ptolemaic

2. eccentric

۳. epicycles، دایره‌ای اند که مرکزشان روی محیط دایره بزرگ‌تر است. - م.

4. Andreas Osiander

گردش اجرام آسمانی^۱ کپرنیک را گئورک یوناخیم رتیکوس ویتنبرکی^۲ به او سپرده بود، پذیرفت که پیشگفتار جدیدی را جانشین پیشگفتار کپرنیک کند. در این پیشگفتار جدید، اوزیاندر نشان داد که کپرنیک نظریه خورشیدمرکزی را صرفاً همچون فرضیه یا فرضی ریاضی مطرح می‌کند. به علاوه، او ارجاع‌های کپرنیک به آریستارخوس^۳ را حذف کرد؛ و همین حذف باعث شد که کپرنیک به سرقت علمی ناصواب متهم شود. لوترو ملانشتون با این فرضیه جدید کاملاً مخالف بودند، اما صاحب‌نظران کاتولیک آشکارا به مخالفت با آن برخاستند. شاید پیشگفتار اوزیاندر در این امر سهمی داشته باشد، هرچند باید این نکته را هم به یاد آورد که کپرنیک کتاب درباره تفسیر فرضیه حرکات آسمانی^۴ را بدون این که خصوصی به بار آورد با سرمایه شخصی خود منتشر کرده بود. درست است که درباره گردش - که به پاپ پولس سوم تقدیم شده بود - به سبب ایرادهایی که بر برخی از جملاتش که بیانگر قطعیت فرضیه خورشیدمرکزی بودند وارد شده بود، در سال ۱۶۱۶ در فهرست کتاب‌های ضاله موکول به اصلاح^۵ افزوده شد، اما چنین رویدادی این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که کتاب وقتی که برای اولین بار منتشر شد مخالفت محافل مذهبی کاتولیک را برانگیخت. در سال ۱۷۵۸ این کتاب از فهرست کتاب‌های ضاله حذف شد. اما فرضیه کپرنیک جز ریاضیدانان شهر ویتنبرک، راینهولت^۶ و رتیکوس^۷، هواداران مشتاقی نیافت. تیکو براهه (۱۵۴۶-۱۶۰۱) مخالف این فرضیه بود و این فرضیه خود را ابداع کرد که خورشید دور زمین می‌گردد - نظم بطلمیوسی هم همین را می‌گوید - درحالی که عطارد، زهره، مریخ، مشتری، و زحل در دوائر متقاطع دور خورشید می‌گردند. در باب نظریه کپرنیک، نخستین پیشرفت واقعی را یوهانس کپلر (۱۵۷۱-۱۶۳۰) به دست داد. کپلر، که یک پروتستان بود، با [نظریه‌های] میثائل مستلین توینگنی^۸ متقاعد شده بود که فرضیه کپرنیک درست است، و در کتاب خود، مقدمات بحث جهان‌شناسانه یا راجه‌شناسانه^۹، از آن دفاع کرد. اما این کتاب شامل تفکر فیثاغورسی درباره طرح هندسی جهان بود، و تیکو براهه، همان‌طور که انتظار می‌رفت، گفت که کپلر

1. *De revolutionibus orbium coelestium*

2. Georg Joachim Rheticus of Wittenberg

3. Aristarchus

4. *De hypothesibus motuum coelestium commentariolus*5. *donec corrigatur*

6. Reinhold

7. Rheticus

8. Michael Mästlin of Tübingen

9. *Prodromus dissertationum cosmographicarum seu mysterium cosmographicum*

جوان قبل از این که به تفکر بپردازد باید به مشاهده درست توجه زیادی داشته باشد. اما او کپلر را معاون خود قرار داد، و کپلر پس از مرگ مربی خود آثاری را منتشر ساخت که در آن ها از سه قانون مشهور خود سخن می گفت. این آثار عبارت بودند از ستاره شناسی جدید^۱ (۱۶۰۹)، خلاصه ستاره شناسی کپرنیکی^۲ (۱۶۱۸)، و هماهنگی کائنات^۳ (۱۶۱۹). کپلر می گفت که سیاره ها در مدارهای بیضوی^۴ [شکل] حرکت می کنند که خورشید یکی از کانون های آن است. خط شعاعی مدار بیضوی، نواحی برابر را در زمان های برابر طی می کند. به علاوه، به یاری این فرمول که توان دوم زمانی که سیاره ای برای تکمیل مدار خود طی می کند با توان سوم فاصله آن سیاره از خورشید متناسب است، می توانیم از نظر ریاضی زمان هایی را که سیاره های مختلف برای تکمیل مدارهای خاص خود نیازمندند مقایسه کنیم. کپلر، به منظور توضیح حرکت سیاره ها، در خورشید انرژی محرکی (یا روح محرک)^۵ را مفروض گرفت که، درحالی که با خورشید در گردش است، پرتوهای انرژی را ساطع می کند. سِر آیزاک نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷) بعداً نشان داد که چنین فرضیه ای ضرورت ندارد، زیرا وی در سال ۱۶۶۶ قانون عکس مجذور را کشف کرد. براساس این قانون، نیروی جاذبه خورشید بر روی سیاره ای که فاصله آن n برابر فاصله زمین از خورشید است برابر با $\frac{1}{n^2}$ بار جاذبه براساس فاصله زمین است، و در سال ۱۶۸۵ سرانجام خود را در این مقام دید که از آن گونه محاسبات ریاضی که با مقتضیات مشاهده جور در می آیند سردرپیافورد. نیوتن نشان داد که حرکات سیاره ها را می توان بدون مفروض گرفتن روح محرک کپلر توضیح داد، اما کپلر با نشان دادن این که حرکات همه سیاره های شناخته شده آن زمان را می توان با فرض تعدادی بیضی توضیح داد که برابر با تعداد سیاره ها هستند، در پیشرفت ستاره شناسی نقش مهم تری ایفا کرد. بدین ترتیب، می شد آلات و ابزار دوایر و دوایر متقاطع را کنار گذاشت. از این رو، فرضیه خورشید مرکزی سادگی بیشتری یافت.

با اختراع تلسکوپ، ستاره شناسی، از جنبه مشاهده ای، به پیشرفت زیادی دست یافت. به نظر می رسد که امتیاز اختراع واقعی تلسکوپ به یکی از دو هلندی دهه اول قرن هفدهم تعلق یابد. گالیله، به محض آگاهی از این اختراع، برای خود ابزاری ساخت.

1. *Astronomia nova*

3. *Harmonices mundi*

5. *anima motrix*

2. *Epitome astronomiae copernicanae*

4. *ellipses*

(پدر شاینر^۱)، که از فرقه یسوعی بود، با تجسم توصیه کپلر ابزار بهتری ساخت، و هویگنس به پیشرفت‌های بیشتری دست یافت.) گالیله به یاری تلسکوپ توانست ماه را که به نظر می‌رسید کوه‌هایی دارد، ببیند؛ و نتیجه گرفت که ماده‌ی ماه همانند ماده‌ی زمین است. او همین‌طور توانست *أهله*^۲ «زهره» و «قمرهای»^۳ مشتری را ببیند، و مشاهده‌ی او با فرضیه خورشیدمرکزی، و نه زمین‌مرکزی، سازگاری بسیار خوبی داشت. به علاوه، او «لکه‌های خورشیدی»^۴ را که شاینر هم دیده بود، دید. وجود لکه‌های خورشیدی متغیر نشان می‌داد که خورشید ماده‌ی متغیری دارد، و این حقیقت موجب شد که کیهان‌شناسی ارسطویی بیش از پیش بی‌اعتبار گردد. به طور کلی، مشاهده از راه تلسکوپ باعث شد که گالیله و دیگران فرضیه کپرنیک را از راه تجربه مورد تأیید قرار دهند. در واقع، مشاهده *أهله* زهره به وضوح برتری فرضیه خورشیدمرکزی بر فرضیه زمین‌مرکزی را نشان داد، زیرا آن‌ها برحسب طرح بطلمیوسی توضیح‌ناپذیر بودند.

شاید در این‌جا لازم باشد درباره درگیری تأسفار گالیله و دادگاه تفتیش عقاید سخنی گفته شود؛ درباره این‌که این رویداد گواه مهمی بر مخالفت کلیسا با علم است غالباً زیاد مبالغه شده است. در واقع، این حقیقت که کسانی که می‌خواهند نشان دهند کلیسا دشمن علم بوده است تقریباً همواره به این مورد بخصوص روی می‌آورند (مورد برونو کاملاً چیز دیگری بود) خود باید در تردید آفرینی اعتبار نتیجه کلی‌اش – که گاهی از آن گرفته می‌شود – کافی باشد. حقیقت این است که کار مراجع دینی بیانگر تأیید آنان نیست. می‌شد این آرزو را داشت که کاش همه آنان با مراجعه به فرازهایی از کتاب مقدس، مثل «صحیفه یوشع^۵ بن نون»، ۱۰، ۱۲-۱۳، آن [زمین] را به معنای محل سکونت در می‌یافتند و نه بیان حقیقتی علمی، همچنان‌که خود گالیله به سال ۱۶۱۵ در نامه‌ای این معنا را مطرح ساخت و بلارمینه و دیگران در آن زمان به آن توجه داشتند، و پاپ لوئی سیزدهم در منشور عمومی خود، مثبت خداوند^۶، به وضوح بر آن صحه گذاشته بود. همه ما از خورشید همچون شینی متحرک سخن می‌گوییم، و هیچ دلیلی نداشت که کتاب مقدس هم همین زبان را به کار نگیرد؛ بنابراین آدمی نمی‌توانست از آن متن این نتیجه را بگیرد که خورشید به دور زمین ساکن می‌گردد. به علاوه، حتی اگر گالیله اثبات نکرده بود که

1. Father Scheiner

2. phases

3. satellites

4. sunspots

5. Josue

6. *Providentissimus Deus*

فرضیه کپرنیک جای تردید ندارد، مطمئناً برتری آن را بر فرضیه زمین مرکزی به اثبات می‌رساند. تأکید خاصی که او در کتاب خود، گفت‌وگو دربارهٔ دو نظام عمدهٔ عالم^۱ - کتابی که درگیری جدی با دادگاه تفتیش عقاید را تسریع بخشید - بر استدلالی داشت که مبتنی بر نظریهٔ نادرست دربارهٔ جزر و مدهای دریاها بود آن حقیقت را تغییر نمی‌دهد. از سوی دیگر، گالیله سرسختانه سرشت فرضیه‌ای نظریهٔ خود را رد کرد. این‌که او قبول سرشت فرضیه‌ای نظریهٔ خود را مشکل می‌یافت شاید بدین سبب باشد که او دربارهٔ جایگاه جنبه‌های علمی دیدگاه واقع‌گرایانهٔ خامی داشت؛ اما بلآزمینه خاطر نشان کرد که ضرورتی ندارد تأیید تجربی یک فرضیه اثبات‌کنندهٔ حقایق مطلق آن باشد، و اگر گالیله آمادهٔ قبول این حقیقت - که امروزه کاملاً شناخته شده است - می‌بود، این امکان وجود داشت که اساساً درگیری تأسفات با دادگاه تفتیش عقاید روی ندهد. اما، گالیله نه تنها بر اعتقاد به سرشت غیرفرضیه‌ای نظریهٔ کپرنیک اصرار می‌ورزید، بلکه سخنش تحریک‌آمیز هم بود. در واقع، تأثیر درگیری شخصیت‌ها در امور جاری چیز پیش‌پاافتاده‌ای نبود. خلاصه، گالیله دانشمند بزرگی بود و رقبای او دانشمندان بزرگی نبودند. گالیله دربارهٔ تفسیر کتاب مقدس اشارات خردمندانه‌ای داشت که امروزه صحت آن‌ها مورد قبول است و الهی‌دانانی که به این امر می‌پردازند آشکارا آن‌ها را قبول دارند. اما به هیچ وجه این گونه نبود که فقط یک طرف اشتباه کند. دربارهٔ جایگاه نظریه‌های علمی، داوری بلآزمینه از داوری گالیله بهتر بود، اگرچه گالیله دانشمند بزرگی بود و بلآزمینه دانشمند بزرگی نبود. اگر گالیله از ماهیت فرضیه‌های علمی فهم بهتری می‌داشت، و اگر به طور کلی الهی‌دانان گرایشی را که به تفسیر متون دینی جداگانه داشتند ادامه نداده بودند، درگیری به وجود نمی‌آمد. البته این درگیری روی داد، و در باب برتری فرضیهٔ خورشیدمرکزی بر زمین مرکزی بی‌تردید گالیله برحق بود. اما در باب گرایش کلیسا به علم نمی‌توان از این امر به نتیجه‌گیری کلی معقولی دست یافت.

(ت) بدیهی است که در ستاره‌شناسی عهد رنسانس فرضیه به اندازهٔ مشاهدهٔ نقشی ضروری داشت؛ اما تلفیق سودمند فرضیه و تحقیق، هم در ستاره‌شناسی و هم در مکانیک، بدون یاری ریاضیات ممکن نبود. در قرن‌های شانزدهم و هفدهم ریاضیات به پیشرفت قابل ملاحظه‌ای دست یافته بود. آن‌گاه که جان نیپی^۲ (۱۶۱۷-۱۵۵۰) مفهوم

1. *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*

2. John Napier

لگاریتم^۱ را مطرح ساخت گام مهمی به پیش برداشته شد. او در سال ۱۵۹۴ نظریه خود را به اطلاع تیکو براهه رساند، و در سال ۱۶۱۴ در کتاب شرح قانون لگاریتم‌های معجزه‌آسا^۲ به توصیف این اصل عمومی پرداخت. به فاصله کوتاهی کار هنری بریگز^۳ (۱۵۶۱-۱۶۳۰) کاربرد عملی این اصل را تسهیل بخشید. در سال ۱۶۳۸ دکارت اصول عمومی «هندسه تحلیلی»^۴ را منتشر ساخت، درحالی‌که در سال ۱۶۳۵ کساوالی‌یری^۵، ریاضیدان ایتالیایی، بیانی از «روش تقسیم‌ناپذیرها» را منتشر ساخته بود که قبلاً به صورت ابتدایی مورد استفاده کپلر واقع شد. در اصل، این نخستین بیان از «حساب بی‌نهایت کوچک‌ها»^۶ بود. در سال ۱۶۶۵-۱۶۶۶ نیوتن «معادله دوجمله‌ای»^۷ را کشف کرد، هرچند آن را تا سال ۱۷۰۴ منتشر نساخت. این درنگ در انتشار نتایج به منازعه مشهور بین نیوتن و لایبنیتس و حامیان خاص هر یک از آنان انجامید و هر یک مدعی بود که «حساب‌های فاصله و جامعه»^۸ را قبل از دیگری کشف کرده است. این دو مستقل از یکدیگر این حساب را کشف کرده بودند؛ نیوتن در سال ۱۶۶۹ خطوط اصلی عقاید خود را نوشته بود، اما عملاً تا سال ۱۷۰۴ در این باره چیزی منتشر نکرد، درحالی‌که لایبنیتس در سال ۱۶۸۴ دست به انتشار نظریه‌های خود زده بود. البته، این حساب با آن طول و تفصیل‌هایی که داشت به قدری طول کشید که دانشمندان بزرگ عهد رنسانس نتوانستند آن را مورد استفاده قرار دهند، و شخصی مثل گالیله ناگزیر بود که بر روش‌های ریاضی قدیم‌تر و ناپخته‌تر تکیه کند. اما سخن در این است که آرمان او آرمان بسط دیدگاهی علمی در باب جهان برحسب فرمول‌های ریاضی بود. می‌توان گفت که او دیدگاه فیزیکدان ریاضی را با دیدگاه فیلسوف درهم آمیخته بود. او در مقام فیزیکدان کوشید، تا آن‌جا که ممکن است، مبانی فیزیک و قواعد مشهود طبیعت را برحسب قضایای ریاضی بیان کند. او در مقام فیلسوف از موفقیت روش ریاضی در فیزیک این نتیجه را گرفت که ریاضیات کلید ساختار فعلی واقعیت است. گالیله تا حدودی زیر تأثیر برداشت اسم‌گرایانه از علیت و جایگزینی اسم‌گرایانه مطالعه «حرکات»^۹ اشیاء به جای جست‌وجوی سنتی ذوات بود، اما به شدت زیر تأثیر عقاید ریاضی افلاطون‌گرایی و

1. logarithms

3. Henry Briggs

5. Cavalieri

7. binomial theorem

9. behaviour

2. *Mirifici logarithmorum canonis descriptio*

4. analytic geometry

6. calculus of infinitesimals

8. integral calculi

فیثاغورس‌گرایی هم بود؛ و این تأثیر، زمینه را برای این باور او فراهم کرد که جهان عینی جهانی ریاضی است. او در فقره مشهوری از اثر خود عیارسج^۱ (۶) می‌گفت که فلسفه در کتاب جهان نوشته شده است، اما «آن را نمی‌توان خواند، مگر این‌که بر زبان آن و اوصافی که کتاب بر مبنای آن‌ها نوشته شده است واقف باشیم. کتاب جهان به زبان ریاضی نوشته شده است، و اوصاف آن مثلث‌ها و دایره‌ها و سایر شکل‌های هندسی‌اند که بدون آن‌ها فهم یک کلمه هم غیرممکن است».

این جنبه از نظریه گالیله در باب طبیعت در دیدگاهی ماشینی از جهان ابراز شده است. بدین ترتیب، گالیله به اتم‌ها باور داشت و تغییر را براساس نظریه‌ای اتمی توضیح می‌داد. همچنین، او معتقد بود که کیفیاتی مثل رنگ و حرارت از آن لحاظ کیفیت‌اند که فقط در فاعلی احساس‌کننده وجود دارند؛ آن‌ها در اصل «ذهنی»‌اند. آن‌ها فقط به صورت حرکت اتم‌ها وجودی عینی دارند؛ بنابراین، می‌توان آن‌ها را به‌نحو ماشینی و به کمک ریاضیات توضیح داد. این برداشت ماشینی از طبیعت، که بر نظریه‌ای اتمی مبتنی است، همان طور که قبلاً دیدیم، مورد اعتقاد پی‌یر گاسندی هم بود. این برداشت را رابرت بویل^۲ (۱۶۲۷-۱۶۹۱) بیشتر بسط داد، و بر این اعتقاد بود که ماده عبارت از ذرات سختی است که هر یک شکل خاصی دارد و در ترکیب با یکدیگر چیزی را می‌سازند که اکنون «مولکول‌ها» نامیده می‌شوند. سرانجام، نیوتن نشان داد که اگر نیروهایی را که اجسام را زیر تأثیر قرار می‌دهند می‌شناختیم، می‌توانستیم حرکات آن اجسام را به‌نحو ریاضی استنتاج کنیم، و بر این باور بود که خود اتم‌ها یا ذرات نهایی مرکز قدرت هستند. او مستقیماً فقط با حرکات برخی از اجسام سروکار داشت؛ اما در پیشگفتار کتاب فلسفه طبیعی اصول ریاضی^۳ این عقیده را مطرح ساخت که حرکات همه اجسام را می‌توان برحسب اصولی ماشینی توضیح داد و دلیل این‌که فیلسوفان طبیعی نتوانسته بودند به این توضیح دست یابند این بود که آنان در مورد نیروهای فعال در طبیعت ناآگاه بودند. اما او به این صرافت افتاد که توضیح دهد هدفش این بوده است که بگوید: «از آن نیروها، بدون توجه به علت‌ها یا کانون‌های آن‌ها، فقط توضیحی ریاضی به دست دهد». بنابراین، وقتی او نشان داد که «نیرو»ی جاذبه، که موجب سقوط یک سیب به زمین است، عین «نیرو»یی است که موجب حرکات بیضی شکل سیاره‌هاست،

1. *Il sagggiatore*

2. Robert Boyle

3. *Philosophiae naturalis principia mathematica*

کاری که کرد نشان دادن این بود که حرکات سیاره‌ها و سقوط سیب‌ها مطابق با قانون ریاضی واحدی صورت می‌گیرند. کار علمی نیوتن به چنان موفقیت کاملی دست یافت که به سبب اصول عام خود، به مدت حدود دویست سال، یعنی در دوران فیزیک نیوتنی، حکمران مطلق شد.

۳. ظهور علم جدید، یا بهتر است بگوییم علم اصیل عهد رنسانس و دوران مابعد رنسانس، طبعاً بر ذهن انسان‌ها اثر عمیقی داشت، چشم‌انداز معرفتی جدیدی را به روی آنان گشود، و علایق جدیدی را در آنان ایجاد کرد. هیچ آدم عاقلی منکر این نیست که پیشرفت علمی قرن‌های شانزدهم و هفدهم یکی از مهم‌ترین و پرنفوذترین رویدادهای تاریخی بود. اما این امکان هست که در تأثیر آن بر ذهن اروپایی اغراق شده باشد. به‌ویژه، به گمان من، این مبالغه‌گویی است که پیروزی فرضیهٔ کپرنیک بر باور رابطهٔ آدمی با خدا، بر اساس این‌که دیگر نمی‌توان زمین را مرکز جغرافیایی جهان تلقی کرد، تأثیر معکوسی داشته است. این‌که این نظریه دارای چنین تأثیری بوده است غالباً به‌طور ضمنی فهمانده می‌شود، و در این باب، هر نویسنده‌ای سخن نویسندهٔ دیگری را تکرار می‌کند؛ اما [برقراری] هرگونه ارتباط ضروری بین تحول ستاره‌شناسی و تحول در باور دینی هنوز باید به اثبات برسد. به علاوه، خطاست اگر تصور شود که دیدگاهی ماشینی در مورد جهان منطقاً سَدِّ باور دینی است یا باید باشد. گالیله، که دریافت کاربرد ریاضیات در کار جهان از نظر عینی تضمین شده است، بر این باور بود که تضمین آن از این جهت است که خدا جهان را به مثابهٔ نظامی که از نظر ریاضی معقول است آفریده است. این آفرینش الهی بود که ضامن تناظر بین استنتاج ریاضی و نظام واقعی طبیعت بود. رابرت بویل نیز به آفرینش الهی معتقد بود؛ و معروف است که نیوتن در دینداری خود راسخ بود. او حتی به فضای مطلق معتقد بود و آن را ابزاری می‌دانست که خدا بدان وسیله در جهان حضور مطلق دارد و در فعالیت ذاتی خود همهٔ چیزها را دربر می‌گیرد. البته، حقیقت این است که دیدگاه ماشینی در مورد جهان‌گرایی بدن دارد که «خداشناسی طبیعی»^۱ را، که خدا را فقط همچون تبیینی از منشأ نظام ماشینی مطرح می‌کند، ارتقا بخشد. اما باید به یاد داشت که حتی، به‌طور مثال، ستاره‌شناسی قدیمی را هم می‌توان به معنایی نظامی ماشینی تلقی کرد؛ اشتباه است اگر تصور شود که پیشرفت علمی عهد رنسانس گویا ناگهان پیوند بین جهان و خدا را قطع کرد. این دیدگاه

ریاضی-ماشینی طبیعتاً مستلزم حذف بررسی علت‌های غایی دانش فیزیک بود؛ اما اثر روان‌شناختی این تغییر بر بیشتر اذهان هرچه باشد، حذف علت‌های غایی از فیزیک به گونه‌ی ضروری مستلزم انکار علیت غایی نبود. این انکار حاصل پیشرفت روش علمی در قلمرو معرفتی خاص بود؛ اما این سخن بدان معنا نیست که اشخاصی مثل گالیله و نیوتن علم فیزیک را یگانه منشأ معرفت می‌دانستند.

به هر حال، می‌خواهم به تأثیر علم جدید بر فلسفه بپردازم، هرچند خود را به اشاره به دو یا سه خط فکری محدود خواهم ساخت و نخواهم کوشید که در این مرحله آن‌ها را بسط دهم. اول از همه باید دو عنصر روش علمی، یعنی جنبه مشاهده‌ای و استقرایی و جنبه ریاضی و قیاسی، را به یاد داشت.

فرانسیس بیکن بر نخستین جنبه روش علمی، یعنی مشاهده داده‌های تجربی به مثابه مبنای استقرا، یعنی کشف علت‌ها، تأکید می‌نهاد. اما چون فصل بعدی به فلسفه او اختصاص خواهد یافت، در این جا درباره او چیزی نخواهم گفت. آنچه در حال حاضر در صدد بیان آن هستم این است که به رابطه بین تأکیدی که فرانسیس بیکن بر مشاهده و استقرا در روش علمی داشت و «تجربه‌گرایی»^۱ اصیل بریتانیایی توجه بدهم. کاملاً خطاست که تجربه‌گرایی اصیل را صرفاً گونه‌ای تفکر فلسفی بدانیم که جای آن را در علم عهد رنسانس و پس از رنسانس مشاهده و آزمایش گرفته است. وقتی که لاک مدعی بود همه تصورات ما بر ادراک حسی و درون‌نگری مبتنی‌اند مدعی نوعی نظریه روان‌شناختی و معرفت‌شناختی بود که پیشینه آن را می‌توان در ارسطوگرایی قرون وسطا دید. اما، به عقیده من، به درستی می‌توان گفت این عقیده که پیشرفت‌های علمی معاصر که بر مشاهده واقعی داده‌های تجربی مبتنی بوده‌اند به تجربه‌گرایی فلسفی نیروی قدرتمندی بخشیده‌اند. اصرار علمی بر روی آوردن به «حقایق» مشاهده‌پذیر، همچون مبنای ضروری نظریه توضیح‌بخش، توجه متناظر و نظری خود را در این نظریه تجربه‌گرایانه یافت که شناخت واقعی ما در نهایت بر ادراک حسی مبتنی است. به اعتقاد بیشتر اندیشمندان، استفاده از مشاهده و تجربه در علم، و در واقع پیشرفت غرورآمیز همه‌گیر علم، طبیعتاً گرایش به این داشت که این نظریه را رونق بخشد و مورد تأیید قرار دهد که کل معرفت ما بر ادراک حسی، یعنی بر آشنایی مستقیم با حوادث بیرونی و درونی، مبتنی است.

اما جنبه دیگر روش علمی جنبه قیاسی و ریاضی بود که بر فلسفه «عقل‌گرایانه»ی اروپای دوره پس از رنسانس تأثیر زیادی داشت و موفقیت ریاضیات در حل مسائل علمی طبعاً بر اعتبار آن افزود. ریاضیات خودبه‌خود نه تنها واضح و دقیق بود، بلکه در کاربردی که در مسائل علمی داشت آنچه را هم که ظاهراً مبهم بود واضح و روشن می‌کرد. به نظر می‌رسید که ریاضیات بزرگراه دانش است. طبیعی است که قطعیت و دقت ریاضیات دکارت را، که ریاضیدانی مستعد و در حوزه هندسه تحلیلی پیشرو بود، به این فکر وادارد که بررسی ویژگی‌های ذاتی روش ریاضی باید روش درستی را به دست دهد که در فلسفه هم مورد استفاده باشد. این نیز قابل فهم است که برخی از فیلسوفان بخش قاره‌ای اروپا، با الگوگیری از ریاضیات، بر این باور باشند که می‌توانستند جهان را، گویی، به نحوی قیاسی پیشینی به یاری برخی از نظریات بنیادی مشابه با «تعاریف»^۱ و «اصول متعارف»^۲ ریاضیات بازسازی کنند. بدین ترتیب، چارچوب اخلاق مبتنی بر نظام هندسی^۳ اسپینوزا را الگویی ریاضی فراهم آورد، هرچند توانایی این را نداشت که محتوای آن را هم فراهم آورد.

دیدیم که چگونه پیشرفت ستاره‌شناسی و مکانیک در عهد رنسانس باعث رشد دیدگاهی مکانیکی [ماشینی] در باب جهان شد. این دیدگاه در قلمرو فلسفه منعکس شده است. به طور مثال، دکارت تصور می‌کرد که جهان مادی و تغییرات آن را می‌توان فقط برحسب ماده، که همان امتداد هندسی است، و حرکت توضیح داد. خدا در خلقت، گویی مقدار معینی حرکت یا انرژی را، که مطابق با قوانین مکانیک از جسمی به جسم دیگر انتقال می‌یابد، در جهان جای داده است. حیوانات را می‌توان به مثابه ماشین‌ها به شمار آورد. خود دکارت این‌گونه تشبیه‌سازی‌های مکانیکی را در مورد کل انسان به کار نبرد، اما برخی از اندیشمندان فرانسوی بعداً به این کار دست زدند. در انگلستان توماس هابز، که مخالف این سخن دکارت بود که تفکر فعالیت اجسام است و فعالیت اجسام حرکت است، معتقد بود که همان‌طور که «رفتار»^۴ اجسام بی‌جان را می‌توان از برخی نظریات و قوانین بنیادی استنتاج کرد، همین‌طور هم رفتار جوامع انسانی را، که فقط تشکیلاتی از اجسام هستند، می‌توان از خواص این گروه‌های از پیش سازمان‌یافته اجسام

1. definitions

2. axioms

3. *Ethica more geometrico demonstrata*

4. behaviour

استنتاج کرد. بدین ترتیب، علم مکانیک الگویی ناقص را برای دکارت و الگوی کامل‌تری را برای هابز فراهم آورد.

مطالب بالا را عمداً خلاصه و مختصر آورده‌ام: مقصود از آن‌ها فقط اشاره به برخی از خطوطی بود که پیشرفت علم از مسیر آن‌ها بر اندیشه فلسفی تأثیر گذارده است. فیلسوفانی که اسامی آنان را آورده‌ام در جلد بعدی مورد بحث قرار خواهند گرفت؛ بی‌جاست که در این جا درباره آنان پرگویی کنیم. اما بهتر است که در نتیجه‌گیری خود این نکته را خاطرنشان سازم که آن نظریه‌های فلسفی که مورد اشاره قرار گرفته‌اند به نوبه خود بر علم تأثیر گذارده‌اند. به طور مثال، مفهوم دکارتی «اجسام انداموار»^۱ مفهوم خام و ناقصی بوده است، اما احتمالاً در تشویق دانشمندان به این‌که فرایندها و رفتار اجسام انداموار را به نحوی علمی مورد تحقیق قرار دهند مفید بوده است. فرضیه‌ای برای این‌که از یک جنبه سودمند باشد لازم نیست که کاملاً درست باشد.

فصل نوزدهم

فرانسیس بیکن

فلسفه انگلیسی عهدرنسانس - زندگی و آثار بیکن - طبقه‌بندی علوم - استقرا و «بت‌ها»^۱

۱. در انگلستان، نخستین فیلسوف دوران پس از قرون وسطا فرانسیس بیکن است: عده بسیاری فلسفه عهد رنسانس بریتانیای کبیر را در پیوند با نام فرانسیس بیکن می‌دانند. بجز قدیس توماس مور و ریچارد هوکر^۲، که نظریه‌های سیاسی آنان به اختصار در فصل بعدی مورد بحث قرار خواهد گرفت، سایر فیلسوفان بریتانیایی عهد رنسانس فقط سزاوار اشاره اندکی هستند. اما باید تأکید کرد که آهنگ عمومی تفکر فلسفی در دانشگاه‌های انگلستان در عهد رنسانس محافظه‌کارانه بود. سنت منطقی ارسطویی - مدرسی مدت‌های مدیدی، به خصوص در آکسفورد، ادامه داشت، و در قرن هفدهم زمینه آموزش دانشگاهی جان لاک^۳ را تشکیل داد. آثار منطقی لاتینی‌زبان مثل اصول جدل در چهار کتاب^۴ نوشته جان ساندرسن^۵ (۱۵۸۷-۱۶۰۲) یا رساله پنجم منطق درباره پیش‌بینی‌پذیری^۶ نوشته ریچارد کراکانتورپ^۷ (۱۵۶۹-۱۶۲۴) جای خود را به آثار

1. *idols*

3. John Locke

5. John Sanderson

7. Richard Crakanthorpe

2. Richard Hooker

4. *Institutionum dialecticarum libri IV*

6. *Logicae libri V de praedicabilibus*

محلّی زبان، مثل قانون عقل در فن منطق^۱ (۱۵۵۲) توماس ویلسون^۲ یا بازی فیلسوف^۳ (۱۵۶۳) و هنر استدلال یا به اصطلاح درست حاصل عقل^۴ (۱۵۷۳) رَلف لیور^۵ دادند؛ اما این گونه آثار در واقع حاوی چیز تازه‌ای نبودند. سِر ویلیام تمپل^۶ (۱۵۳۳-۱۶۲۶) از منطق راموسی^۷ دفاع کرد؛ اما اِورارد دیگبی^۸ (۱۵۵۰-۱۵۹۲)، که به نام ارسطوگرایی ردّیه‌ای بر راموس‌گرایی^۹ نوشت، آن را مورد حمله قرار داد. سِر کِنلِم دیگبی^{۱۰} (۱۶۰۳-۱۶۶۵)، که در پاریس، جایی که با دکارت آشنا شد، یک کاتولیک شد، کوشید مابعدالطبیعه ارسطویی را با نظریه ذره‌ای ماده درهم آمیزد. اِورارد دیگبی، در منطق ارسطوگرا بود، اما زیر تأثیر نظریه‌های نوافلاطونی ریشلین بود. همین‌طور، رابرت گرویل^{۱۱}، لرد بروک^{۱۲} (۱۶۰۸-۱۶۴۳)، زیر تأثیر آکادمی افلاطونی فلورانس بود؛ و در ماهیت حقیقت^{۱۳} به آموزه نور الهی، که کمک کرد راه را برای گروه افلاطونیان کیمبرج آماده کند، معتقد بود. رابرت فلاذ (۱۵۷۴-۱۶۳۷)، که در بخش وسیعی از قاره اروپا به مسافرت پرداخت و زیر تأثیر رنسانس اروپایی بود، نظریه‌های کاردینال نیکولاس کوسایی و پاراسلسوس را دوباره مطرح کرد. او در کتاب فلسفه موسوی^{۱۴} خدا را همچون جمع اضداد توصیف می‌کند. خدا خودبه‌خود ظلمت ادراک‌ناپذیر است؛ اما از جهتی دیگر نور و حکمتی است که خود را در جهان، که خدای مشروح^{۱۵} است، متجلی می‌سازد. جهان خودبه‌خود جنبه دوگانه خدا را متجلی می‌سازد، زیرا نور الهی خود را در حرارت، لطافت، نور، عشق، خیر و زیبایی متجلی می‌سازد، و حال آن‌که ظلمت الهی منشأ سرما، غلظت، تنفر و ناخوشایندی است. انسان عالم صغیر جهان است، و دو جنبه خدا را که در جهان ظهور و بروز دارند در خود یگانه می‌سازد.

۲. به هر حال، چهره اصلی فلسفه عهد رنسانس در انگلستان اندیشمندی بود که آگاهانه در مقابل ارسطوگرایی موضع گرفت و این کار را نه به سود افلاطون‌گرایی یا عرفان بلکه به نام پیشرفت علمی و فنی برای خدمت به نسل بشر انجام داد. به اعتقاد

1. *The rule of reason, containing the arte of logique*

2. Thomas Wilson

3. *The Philosopher's game*

4. *Arte of reason rightly termed Witcraft*

5. Ralph Lever

6. William Temple

۷. Ramist، منطق پتروس راموس (۱۵۱۵-۱۵۷۲) منطقدان و ادیب معروف فرانسوی است که از مخالفان سرسخت منطق ارسطو بود. - م.

8. Everard Digby

9. Ramism

10. Kenelm Digby

11. Robert Greville

12. Lord Brooke

13. *The Nature of Truth*

14. *Philosophia Mosaica*

15. *explicatio Dei*

فرانسيس بيكن، ارزش و توجه دانش، قبل از هر چيزی، در کاربرد و استفاده عملی آن است؛ نقش واقعی دانش در توسعه سروری نسل بشر و حاکمیت آدمی بر طبیعت است. بيکن در ارغنون جديد^۱ به تأثیرات عملی اختراع چاپ، باروت، و آهنربا، که «صورت اشیاء و حالت جهان را دگرگون کرده اند، توجه می دهد؛ چاپ نوشته ها و کتاب ها را، باروت جنگ ها را، و آهنربا فن جهت یابی را متحول کرده است». اما این گونه اختراعات از فیزیک ارسطویی سنتی برنیامدند؛ آن ها از آشنایی مستقیم با خود طبیعت به دست آمدند. بيکن مطمئناً معرفی کننده «انسان گرایی» است، به این معنا که او نویسنده بزرگی بود؛ اما تأکید او بر این که آدمی به واسطه علم بر طبیعت حاکم شده است او را به شدت از انسان گرایان ایتالیایی، که بیشتر با رشد شخصیت انسانی سروکار داشتند، جدا می سازد، در حالی که تأکید او بر رویکرد مستقیم به سوی طبیعت، به روش استقرایی، و عدم اعتماد او به تفکر، او را از نوافلاطونیان و عارفان متمایز می سازد. خود بيکن در علم سهمی واقعی نداشت، و بیش از آنچه فکر می کرد زیر تأثیر ارسطوگرایی بود، اما به نحو چشمگیری آن پیشرفت فنی را که در حال شکل گیری بود پیشگویی کرد، همان پیشرفت فنی ای که مطمئن بود به کار آدمی و فرهنگ بشری خواهد آمد. «کیمیایان»^۲ نیز، به معنایی محدود، چنین دیدگاهی داشتند؛ اما بيکن دریافت که این شناخت علمی طبیعت، و نه کیمیایگری یا جادو یا تفکر واهی، است که باید مسیر حاکمیت بر طبیعت را به روی آدمی بگشاید. بيکن نه تنها از نظر زمانی، بلکه همین طور، دست کم تا حدودی، از نظر ذهنی در آستانه جهان جدیدی قرار داشت که به سبب کشفیات جغرافیایی، با یافتن منابع جدید ثروت، و، بیش از هر چيزی، به سبب پیشرفت در علوم طبیعی، یعنی تأسیس فیزیک براساس تجربه و استقرا، به ظهور رسیده بود. اما باید افزود که بيکن، همان طور که خواهیم دید، از روش علمی جدید دارای درک و ارزیابی ناقصی بود. به همین دلیل است که گفتیم او از نظر ذهنی «دست کم تا حدودی» به دوران جدید متعلق بود. به هر حال، این حقیقت به قوت خود باقی است که او چشم به راه این دستاورد علمی و فنی دوران جدید بود؛ او در ادعای خود که پیام آور یا جادچی^۳ آن دوران بود برحق بود، اگرچه توانایی دید خود را بیش از حد برآورد کرده بود.

فرانسيس بيكن در سال ۱۵۶۱ در لندن به دنیا آمد. او پس از تحصیل در کیمبريج دو

1. *Novum Organum*, 1, 129.

2. alchemists

3. *buccinator*

سال را با سفیر کبیر بریتانیا در فرانسه گذراند و بعد حرفه حقوق را پیشه خود ساخت. در سال ۱۵۸۴ وارد مجلس (پارلمان) انگلستان شد و از زندگی موفقیت آمیزی بهره مند بود که در سال ۱۶۱۸ به انتصاب او به ریاست دیوان عالی انگلستان و کسب لقب بارون ورولم^۱ انجامید. در سال ۱۶۲۱ به لقب وایکنت سنت آلبنز^۲ ملقب شد؛ اما در همان سال به اخذ رشوه در مقام قضایی خود متهم شد. او، که گناهکار شناخته شده بود، از مقام اداری خود و از کرسی پارلمان عزل، و به جریمه‌ای کلان و حبس در تاور^۳ محکوم شد. اما، در واقع، پس از چند روز از زندان تاور آزاد شد و پرداخت آن جریمه را مطالبه نکردند. بیکن پذیرفت که هدایایی را از دو طرف دعوا دریافت کرده است، اما مدعی بود که این واقعیت در تصمیم‌های قضایی او تأثیری نداشته است. شاید این ادعای او درست یا نادرست باشد؛ نمی‌توان در این باره به حقیقت پی برد. در هر حال، خلاف روند تاریخی است که از قاضی حکومت‌های الیزابت و جیمز اول^۴ دقیقاً همان رفتاری را انتظار داشته باشیم که امروزه انتظار می‌رود. البته، نباید از رفتار بیکن دفاع کرد؛ و این واقعیت که او به دادگاه کشانیده شده است شاهدهی است بر این‌که در آن زمان قبول داشتند که رفتار او ناشایست بوده است. در عین حال، باید افزود که علت سقوط او صرفاً این نبود که مخالفان او با بیطرفی به عدالت محض گرایش داشتند؛ او، دست‌کم تا حدودی، قربانی توطئه و حسادت بود. به عبارت دیگر، درست است که بیکن از نظر اخلاقی آدم زیاد شریفی نبود، اما آدم پست‌فطرت یا قاضی ظالمی هم نبود. در دریافت هدایا، و نیز رفتار او با اسکس^۵، گاهی بی‌اندازه مبالغه شده است. کاملاً خطاست که او را نمونه نوعی «شخصیت دوتکه» بدانیم، که در خود دو ویژگی ناسازگار فیلسوفی بیطرف و سیاستمداری خودبین را تلفیق کرده است که به الزامات اخلاقی هیچ اهمیتی نمی‌دهد. او به هیچ وجه، مثل توماس مور، قدیس نبود؛ آدمی هم نبود که شخصیتی دوگانه داشته باشد. او در نهم آوریل سال ۱۶۲۶ از دنیا رفت.

کتاب درباره پیشرفت دانش^۶ در سال ۱۶۰۶ و درباره عقل باستانیان^۷ در سال ۱۶۰۹ منتشر

1. Baron Verulam

2. Viscount of St. Albans

3. Tower

4. James I

5. Essex, از رجال سیاسی آن دوران و از دوستان بیکن بود، اما وقتی که مورد خشم ملکه الیزابت قرار گرفت و زندانی شد بیکن، به جای حمایت از او، به صف مخالفان او پیوست. - م.

6. *Of the Advancement of Learning*7. *De sapientia veterum*

شد. بیکن در تدارک اثر بزرگی، یعنی احیای کبیر^۱، بود که نخستین بخش آن، یعنی دربارهٔ ارجمندی و فزونی دانش^۲، در سال ۱۶۲۳ انتشار یافت. این کتاب نسخهٔ تجدیدنظر شده و بسطیافتهٔ دربارهٔ پیشرفت دانش بود. دومین بخش آن، یعنی ارغون جدید، در سال ۱۶۲۰ منتشر شد. این کتاب از اندیشه‌ها و دیده‌ها^۳ (۱۶۰۷) سرچشمه می‌گرفت، اما هرگز تکمیل نشد؛ سرنوشت بیشتر طرح‌های نوشتاری بیکن همین بود که تکمیل نشده بمانند. او در سال ۱۶۲۲ و ۱۶۲۳ بخش‌هایی از پروژهٔ تاریخ طبیعی و تجربی برای بنیان‌نهادن فلسفه: یا پدیدارهای عالم^۴ را منتشر ساخت. جنگل جنگل‌ها^۵ و آتلانتیس جدید^۶ پس از مرگ او منتشر شده‌اند. سایر نوشته‌های بی‌شمار او شامل مقالات و تاریخ هنری هفتم هستند.

۳. به اعتقاد بیکن^۷، «صحیح‌تر این است که تقسیم‌بندی دانش بشری از قوهٔ سه‌گانهٔ نفس ناطقه سرچشمه بگیرد». او، که حافظه و تخیل و عقل را سه قوهٔ نفس ناطقه می‌دانست، تاریخ را به حافظه، شعر را به تخیل، و فلسفه را به تعقل نسبت می‌داد. اما تاریخ نه تنها «تاریخ مدنی»، بلکه «تاریخ طبیعی» را هم شامل می‌شد، و بیکن می‌گوید که باید به «تاریخ ادبی» هم توجه داشت.^۸ فلسفه به سه بخش اصلی تقسیم می‌شود؛ بخش نخست به خدا (دربارهٔ ارادهٔ خداوند)^۹، بخش دوم به طبیعت و بخش سوم به انسان می‌پردازد. بخش نخست، که به خدا می‌پردازد، «الهیات طبیعی یا عقلانی»^{۱۰} است؛ این بخش از الهیات شامل «کلام وحیانی یا دینی» نمی‌شود که حاصل وحی الهی و نه استدلال بشری است. در واقع، کلام وحیانی «پناهگاه و مأمن همهٔ تفکر بشری»^{۱۱}، و حوزهٔ فهم (دانش)^{۱۲} است، اما جای آن بیرون از فلسفه است. فلسفه کار عقل بشری است؛ طبیعت به نحوی مستقیم (تابش مستقیم)^{۱۳}، خدا به نحوی غیرمستقیم از طریق مخلوقات (تابش انعکاسی)^{۱۴}، و آدمی به واسطهٔ تعقل (تابش انعکاسی)^{۱۵} شناخته می‌شود. تقسیمی که بیکن مطابق با قوای نفس ناطقه از دانش بشری به دست داد ناموفق و

1. *Instauratio magna*2. *De dignitate et augmentis scientiarum*3. *Cogitata et visa*4. *Histotia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam: sive phenomena universi*5. *Sylva sylvarum*6. *New Atlantis*7. *De augmentis scientiarum*, 2, 1.8. *Ibid.*, 2, 4.9. *de Numine*

10. natural or rational theology

11. *Ibid.*, 3, 1.12. knowledge (*scientia*)13. *radio directo*14. *radio refracto*15. *radio reflexo*

ساختگی است؛ اما وقتی که او اقسام اصلی فلسفه را تعیین می‌کند آن‌ها را مطابق با متعلقات آن‌ها، یعنی خدا و طبیعت و انسان، تقسیم‌بندی می‌کند.

به اعتقاد او^۱، بخش‌های فلسفه همانند شاخه‌های درختی هستند که در تنه مشترکی متحد می‌شوند. این بدان معناست که «یک دانش کلی وجود دارد که مادر بقیه دانش‌هاست» و «فلسفه اولی»^۲ نامیده می‌شود. این دانش هم شامل اصول بدیهی بنیادینی مثل تساوی دو چیز مساوی با چیز سوم^۳ است و هم شامل مفاهیم بنیادینی مثل «ممکن» و «غیرممکن» و «وجود» و «عدم» و غیره. الهیات طبیعی آن گونه دانش درباره خداست که می‌توان «با نور طبیعت و تفکر در مخلوقات» به آن دست یافت^۴ و این دانش از وجود خدا و ماهیت او بحث می‌کند، اما فقط تا آن جا که در مخلوقات متجلی است؛ و آموزه درباره فرشتگان و ارواح^۵ را به مثابه ضمیمه خود داراست. بیکن فلسفه طبیعت را به فلسفه طبیعی نظری و عملی تقسیم می‌کند. فلسفه طبیعی نظری در تقسیمی فرعی به فیزیک (خواص طبیعی)^۶ و مابعدالطبیعه تقسیم می‌شود. به اعتقاد بیکن^۷، مابعدالطبیعه، همچون جزئی از فلسفه طبیعی، باید از فلسفه اولی و الهیات طبیعی، که هیچ‌یک از این دو را «مابعدالطبیعه» نمی‌نامد، متمایز شود. پس تفاوت بین فیزیک و مابعدالطبیعه در چیست؟ این را باید در انواع علت‌هایی که این دو به ترتیب با آن‌ها سروکار دارند یافت. فیزیک از علت‌های فاعلی و مادی، و مابعدالطبیعه از علت‌های صوری و غایی بحث می‌کنند. اما بیکن فوراً بیان می‌کند که «پژوهش در علت‌های غایی بی‌نتیجه است و، همانند باکره‌ای که وقف خداست، چیزی به بار نمی‌آورد».^۸ پس می‌توان گفت که، به اعتقاد او، مابعدالطبیعه با علت‌های صوری سروکار دارد؛ او در ارغنون جدید این موضع را پذیرفته است.

آدمی طبعاً و سوسه می‌شود که همه این معانی را با واژه‌هایی ارسطویی تفسیر کند و تصور کند که بیکن فقط ادامه‌دهنده آموزه ارسطویی علت‌ها بود. اما چنین تفسیری خطاست، و خود بیکن گفته است که خوانندگان آثار او نباید تصور کنند که چون او از واژه‌ای سنتی استفاده می‌کند آن واژه را به معنای سنتی آن به کار می‌گیرد. مقصود او از

1. *Ibid.*, 3, 1.

2. first philosophy

3. *quae in eodem tertio conveniunt, et inter se conveniunt*4. *Ibid.*, 2.5. *doctrina de angelis et spiritibus*6. *physica specialis*7. *Ibid.*, 4.8. *Ibid.*, 5.

«صورت‌ها»، که موضوع مابعدالطبیعه است، چیزی است که آن را «قانون‌های ثابت»^۱ می‌نامید. صورت حرارت قانون حرارت است. در واقع، بین فیزیک و مابعدالطبیعه هیچ حد فاصل بنیادینی وجود ندارد. فیزیک با بررسی انواع خاصی از ماده یا اجسام در حوزه محدود علیت و فعالیت کارش را آغاز کرد؛ اما در ادامه به بررسی قوانین کلی‌تری پرداخت. بنابراین، فیزیک به تدریج به مابعدالطبیعه، که با برترین و وسیع‌ترین قوانین طبیعت سروکار دارد، تبدیل می‌شود. استفاده بیکن از اصطلاحات ارسطویی گمراه‌کننده است. به اعتقاد او، مابعدالطبیعه کلی‌ترین بخش همان چیزی است که می‌توان آن را، از جهتی دیگر، فیزیک نامید. به علاوه، مابعدالطبیعه نه متوجه تفکر، بلکه متوجه عمل است. ما درصدد آن هستیم که قوانین طبیعت را با این رویکرد یاد بگیریم که سلطه بشر بر اجسام را وسعت ببخشند.

حال که فلسفه طبیعی نظری عبارت از فیزیک و مابعدالطبیعه است، پس فلسفه طبیعی عملی عبارت از چیست؟ فلسفه طبیعی عملی همانا کاربرد فلسفه طبیعی نظری است، و به دو بخش مکانیک (که مقصود بیکن از آن علم مکانیک است) و جادو تقسیم می‌شود. مکانیک کاربرد عملی فیزیک است، درحالی‌که جادو مابعدالطبیعه کاربردی است. در این جا نیز اصطلاحات بیکن قابلیت گمراه‌ساختن را دارند. بیکن می‌گوید که مقصودش از «جادو» آن جادوی واهی و پوچی نیست که مغایرت آن با جادوی واقعی به همان اندازه مغایرت شرح وقایع شاه آرتور^۲ با گزارش‌های قیصر^۳ از آن‌ها باشد: مقصود او از «جادو» کاربرد عملی علم «صورت‌های پنهان» یا قوانین پنهان است. نامحتمل است که یک جوان بتواند ناگهان و به‌نحوی جادویی به پیرمردی تبدیل شود؛ اما این احتمال هست که علم به طبایع واقعی «جذب و تحلیل»^۴، «روحیات»^۵ جسمانی، و غیره بتواند بر طول زندگی بیفزاید یا حتی تا حدودی به کمک «رژیم‌های غذایی»^۶، «آب‌تنی‌ها»^۷، «روغن‌مالی‌ها»^۸، «داروهای مناسب»^۹، ورزش‌های مناسب، و مثل این‌ها جوانی احیا شود.^{۱۰}

1. fixed laws

3. Caesar

5. spirits

7. baths

9. right medicines

2. King Arthur

4. assimilation

6. diets

8. unctions

10. De augmentis scientiarum, 5.

ریاضیات «ضمیمه» فلسفه طبیعی است.^۱ ریاضیات محض شامل هندسه است که از کم متصل مجرد بحث می‌کند، و شامل حساب است که از کم منفصل مجرد بحث می‌کند. «ریاضیات مختلط» شامل مناظر و مریا، موسیقی، هیئت، کیهان‌شناسی، «معماری»^۲، و غیره است. اما بیکن، در جای دیگری،^۳ می‌گوید که ستاره‌شناسی به جای این‌که بخشی از ریاضیات باشد شریف‌ترین بخش فیزیک است. وقتی که ستاره‌شناسان به ریاضیات توجه منحصر به فردی داشته باشند فرضیه‌های غلط عرضه می‌کنند. حتی اگر بیکن فرضیه خورشیدمرکزی کپرنیک و گالیله را صریحاً رد نمی‌کرد، مطمئناً به آن اعتقادی نداشت. توجه‌گران بیکن خاطرنشان می‌سازند که بیکن مطمئن بود که پدیدارها را می‌شد هم از راه فرضیه خورشیدمرکزی و هم از راه فرضیه زمین‌مرکزی نجات داد و این بحث را نمی‌شد با استدلالی ریاضی و انتزاعی حل و فصل کرد. بی‌تردید بیکن چنین تصویری داشت؛ اما این امر تغییری در این واقعیت ایجاد نمی‌کند که او نتوانست به برتری فرضیه خورشیدمرکزی پی ببرد.

سومین بخش اصلی فلسفه، بخشی است که به آدمی می‌پردازد. این بخش شامل فلسفه انسانی^۴ یا «انسان‌شناسی»^۵ و فلسفه مدنی^۶ یا «فلسفه سیاسی»^۷ است. انسان‌شناسی، در وهله نخست، از جسم آدمی بحث می‌کند و در تقسیمی فرعی به «پزشکی»^۸، «آرایشگری»^۹، «ورزش»^{۱۰}، و هنرهای زیبا^{۱۱} تقسیم می‌شود که از منظر معینی، به طور مثال، شامل موسیقی است. انسان‌شناسی، در وهله دوم، از نفس آدمی بحث می‌کند، هرچند ماهیت نفس ناطقه، که خلقتی الهی دارد و نامیرا (روح)^{۱۲} و غیر از نفس حسی است، موضوعی تلقی می‌شود که بیش از فلسفه به الهیات متعلق است. اما فلسفه سیاسی می‌تواند این نکته را اثبات کند که آدمی قوایی دارد که فراتر از نیروی ماده‌اند. بدین ترتیب، علم النفس به بررسی منطق، یعنی آموزه درباره اندیشه^{۱۳}، و اخلاق به بررسی آموزه درباره اراده^{۱۴} می‌پردازد. اجزاء منطق عبارتند از فن اختراع^{۱۵}، فن قضاوت^{۱۶}، فن

1. *Ibid.* , 6.3. *Ibid.* , 4.

5. anthropology

7. political philosophy

9. cosmetics

11. *ars voluptuaria*13. *doctrina circa intellectum*15. *Ibid.* , 5, 1.17. *ars judicandi*

2. architecture

4. *Philosophia humanitatis*6. *Philosophia civilis*

8. medicine

10. athletics

12. *spiraculum*14. *doctrina circa voluntatem*16. *artes inveniendi*

نگهداری^۱، و فن انتقال^۲. مهم‌ترین تقسیم فرعی فن اختراع است که بیکن آن را «تفسیر طبیعت» می‌نامد و از تجربه به بدیهیات می‌رسد و از آن‌جا به تمهیدات تجربی تازه.^{۳-۴} این همان ارغنون جدید است. فن حکم‌کردن به استقرا، که به ارغنون جدید متعلق است، و قیاس تقسیم می‌شود. آموزه بیکن درباره ارغنون جدید، و نیز نظریه او درباره «بت‌ها»، که یکی از عنوان‌های موجود در زیر عنوان آموزه قیاس است، به زودی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. ضمناً باید گفت که بیکن در باب «آموزش و پرورش»^۵، که پیوستی بر فن انتقال است، «شورای مدارس یسوعیان»^۶ را می‌بیند، زیرا چیزی بهتر از این‌ها وجود ندارد که سرمشق قرار گیرد.^۷ اخلاق با ماهیت خیر آدمی (آموزه سرمشق)^۸، هم شخصی و هم عمومی، و با پرورش نفس با نظر به تحصیل خیر (آموزه پرورش نفس)^۹ سروکار دارد. بخشی که با خیر عمومی سروکار دارد، نه از وحدت واقعی انسان‌ها در دولت، بلکه از عواملی که انسان‌ها را مستعد زندگی اجتماعی می‌سازند بحث می‌کند.^{۱۰} سرانجام، فلسفه مدنی^{۱۱} بر سه قسم است، و هر قسمی به بررسی خیری می‌پردازد که به واسطه جامعه مدنی برای آدمی حاصل می‌شود. آموزه مکالمه^{۱۲} به بررسی خیری می‌پردازد که از مصاحبت آدمی با دوستان خود به دست می‌آید (آرامش در برابر تنهایی)^{۱۳}؛ آموزه معامله^{۱۴} به بررسی کمکی می‌پردازد که آدمی در امور عملی خود از جامعه دریافت می‌کند؛ و آموزه امپراتوری یا جمهوری^{۱۵} به بررسی ممانعت از آسیبی می‌پردازد که از حکومت به آدمی می‌رسد. یا می‌توان گفت که این سه بخش سه نوع دوراندیشی را مورد بررسی قرار می‌دهند؛ احتیاط در مکالمه^{۱۶}، احتیاط در معامله^{۱۷}، و احتیاط در حکومت^{۱۸}. بیکن می‌افزاید^{۱۹} که در بخشی که با حکومت سروکار دارد دو چیز مطلوب^{۲۰} است: نظریه‌ای

1. *ars retinedi*2. *ars tradendi*3. *ab experimentis ad axiomata, quae et ipsa nova experimenta designent*4. *Ibid.*, 2.5. *pedagogy*

6. Consult the schools of the jesuits

7. *Ibid.*, 6, 4.8. *doctrina de exemplari*9. *doctrina de georgica animi*10. *Ibid.*, 7, 2.11. *Ibid.*, 8, 1.12. *doctrina de conversatione*13. *solamen contra solitudinem*14. *doctrina de negotiis*15. *doctrina de imperio sive republica*16. *prudentia in conversando*17. *prudentia in negotiando*18. *prudentia in gubernando*19. *De augmentis scientiarum*, 8, 3.20. *desiderata*

درباره توسعه حکومت یا امپراتوری، و علمی درباره عدالت عمومی، یا درباره منبع قانون.^۱ بیکن در نهمین و آخرین کتاب درباره فزونی دانش به اختصار از کلام وحیانی بحث می‌کند. به گفته او، همچنان که ما ناگزیریم از قانون الهی تبعیت کنیم، حتی آن‌گاه که اراده مخالفت کند، همین طور هم مجبوریم به کلمه الهی ایمان بیاوریم، حتی آن‌گاه که عقل در برابر آن به نزاع برخیزد. «زیرا، اگر فقط به آن چیزهایی باور داشته باشیم که برای عقل ما قابل قبول‌اند، آن چیزها را پذیرفته‌ایم و نه خالق آن‌ها را» (یعنی، باور ما بر ویژگی بدهاوت قضیه‌های مورد بحث مبتنی است و نه بر اعتبار وحی خدا). و او می‌افزاید: «هر قدر که یک راز الهی بیشتر غیرمحتمل (ناهمخوان^۲، ناسازگار) و عجیب و غریب باشد، همان قدر هم با ایمان آوردن، بیشتر به خدا ادای احترام می‌شود، و همان قدر هم نصرت ایمان از اصالت بیشتری برخوردار می‌شود». اما این سخن بدان معنا نیست که عقل در الهیات مسیحی هیچ نقشی ندارد. عقل، هم در تلاش بر فهم اسرار ایمان، تا آن‌جا که ممکن است، و هم در نتیجه‌هایی که از آن‌ها می‌گیرد مورد استفاده است.

بیکن در کتاب درباره فزونی دانش خطوط کلی فلسفه خود را در مقیاس وسیعی مطرح کرده است و این فلسفه شامل برنامه بسیار وسیعی است. او بی‌تردید، بیش از آنچه فکر می‌کرد، زیر تأثیر فلسفه ستنی بوده است؛ اما قبلاً خاطرنشان کردم که بیکن به واژه‌های ارسطویی معنای دیگری داده است ولی این واژه‌ها در افاده آن معانی نارسایند؛ به طور کلی می‌توان در نوشته‌های او شکل‌گیری دیدگاه فلسفی جدیدی را دید. در وهله نخست، او با این توجیه که جست‌وجوی علت‌های غایی باعث می‌شود که اندیشمندان در مورد حوادث به انتساب علت‌های غلط‌انداز و غیرواقعی بسنده کنند، بررسی علیت غایی را از علم فیزیک خارج کرد، حال آن‌که باید در جست‌وجوی علت‌های فیزیکی واقعی باشند که فقط معرفت به آن‌ها برای توسعه قدرت بشری ارزشمند است. بیکن می‌گوید،^۳ در این خصوص، فلسفه طبیعی دموکریتوس از فلسفه‌های افلاطون و ارسطو، که همواره علیت‌های غایی را مطرح کرده‌اند، قاطع‌تر و پرمحتواتر است. این گونه نیست که علیتی غایی وجود نداشته باشد؛ و انتساب منشأ جهان به برخورد تصادفی اتم‌ها، به شیوه‌ای که دموکریتوس و اپیکوروس می‌گویند، بیهوده است. اما این بدان معنا نیست که علیت غایی در علم فیزیک جایگاهی ندارد. به علاوه، بیکن بررسی علیت غایی، به

1. *de justitia universali sive de fontibus iuris*

2. *absonum*

3. *Ibid.* , 3, 4.

معنای ارسطویی، را به مابعدالطبیعه نسبت نداد. به اعتقاد او، مابعدالطبیعه نه مطالعه موجود، آنچنان که هست، و نه تفکر در علت‌های غایی نامتحرک است؛ مابعدالطبیعه بیشتر مطالعه عمومی‌ترین اصول یا قوانین یا «صورت‌ها»ی جهان مادی است، و مطالعه آن‌ها ناظر به هدفی عملی است. برداشت او از فلسفه برداشتی کاملاً طبیعت‌گرایانه و ماده‌گرایانه بود. این بدان معنا نیست که بیکن کفر و الحاد را قبول داشت یا منکر این بود که آدمی نفسی روحانی و نامیرا دارد. اما این بدان معناست که او هرگونه بررسی موجود روحانی را از فلسفه کنار گذاشت. فیلسوف می‌تواند ثابت کند که علت اولیه‌ای وجود دارد، اما نمی‌تواند درباره ماهیت خدا، که بررسی آن بر عهده الهیات است، چیزی بگوید. همین‌طور، نامیرایی چیزی نیست که بتوان آن را به‌نحو فلسفی مورد بحث قرار داد. بدین‌ترتیب، بیکن بین الهیات و فلسفه به شدت فرق گذاشت، نه فقط بدین معنا که او بین این دو فرقی صوری گذاشت، بلکه بدین معنا که او آزادی کامل را با تفسیری مادی‌گرایانه و ماشینی از طبیعت سازگار ساخت. فیلسوف با چیزی سروکار دارد که مادی است و می‌توان آن را از منظری طبیعت‌گرایانه و ماشینی مورد بررسی قرار داد. بیکن در صورت لزوم، به‌طور مثال، در باب الهیات طبیعی با واژه‌هایی کم‌وبیش سنتی سخن گفته است، اما واضح است که جهت واقعی تفکر او این بود که امر غیرمادی را در قلمرو ایمان جای دهد. به علاوه، به‌رغم این‌که بیکن واژه ارسطویی «فلسفه اولی» را حفظ کرد، مقصودی که از آن داشت دقیقاً آن چیزی نبود که مقصود ارسطو بود: به اعتقاد بیکن، فلسفه اولی عبارت از مطالعه اصول متعارفی است که در علوم مختلف به‌طور مشترک جاری است و مطالعه مفاهیم «استعلایی»^۱ گوناگونی است که در ارتباط با علوم فیزیکی مورد توجه قرار می‌گیرند. به معنایی وسیع، برداشت بیکن از فلسفه برداشتی «تحصل‌گرایانه»^۲ بود، مشروط بر این‌که این برداشت را حاکی از آن ندانیم که الهیات منشأ معرفت نیست.

۴. اکنون به بخش دوم احیای کبیر، که در ارغنون جدید یا شواهد حقیقی در تفسیر طبیعت^۳ آمده است، برمی‌گردیم؛ در این اثر، گرایش فلسفی بیکن با وضوح بیشتری آشکار است. «شناخت و توانایی آدمی به یک چیز می‌رسد»، زیرا «بر طبیعت جز با تبعیت از طبیعت

1. transcendental

2. positivistic

3. *Novum organum sive indicia vera de interpretatione naturae*

نمی‌توان فائق آمد».^۱ هدف علم بسط سلطه نسل بشر بر طبیعت است، اما فقط از راه شناخت واقعی طبیعت می‌توان به آن دست یافت؛ بدون شناخت دقیق علت‌ها نمی‌توانیم به معلول‌ها دست یابیم. به اعتقاد بیکن^۲، علمی که آدمی در حال حاضر دارد «برای کسب نتایج عملی»^۳ بی‌فایده‌اند و منطق کنونی ما برای ایجاد علوم سودی ندارد. «ارزش منطقی که مورد استفاده ماست در ایجاد و اجرای خطاهای مستمری است که بر مفاهیم عامیانه مبتنی‌اند و نه در دریافتن حقیقت، به طوری که بیشتر زیان‌آور است تا سودمند.»^۴ قیاس از قضایا تشکیل شده است؛ قضایا از کلمات تشکیل شده‌اند؛ و کلمات بیانگر مفاهیم‌اند. بدین ترتیب، اگر مفاهیم مبهم و حاصل انتزاعی عجولانه باشند، هر چیزی که بر روی آن‌ها ساخته شود محکم و استوار نخواهد بود. فقط به استقرای درست امیدواریم.^۵ برای جست‌وجو و یافتن حقیقت دو راه وجود دارد:^۶ نخست، ذهن می‌تواند از حس و ادراک جزئیات به سوی عمومی‌ترین اصول متعارف پیش برود و از این‌ها قضیه‌هایی را استنتاج کند که از عمومیت کمتری برخوردارند. دوم، ذهن می‌تواند از حس و ادراک جزئیات به سوی اصول متعارفی برود که مستقیماً قابل حصولند و بنابراین، به تدریج و صبورانه، به اصول متعارف عمومی‌تر دست یابد. راه اول راهی آشنا و مورد استفاده است، اما رضایت‌بخش نیست، زیرا جزئیات دقیقاً و به تفصیل مورد بررسی قرار نمی‌گیرند و ذهن از مبنایی ناشایست به سوی نتایج و اصول متعارف عمومی راه می‌برد. راه اول، تعمیم‌هایی از گونه پیش‌بینی طبیعت^۷، عجولانه و شتابزده به بار می‌آورد. راه دوم، که هنوز آزموده نشده است، راه درست است. ذهن از بررسی دقیق و صبورانه جزئیات به سوی تفسیر طبیعت^۸ پیش می‌رود.

پس، بیکن منکر این نیست که در گذشته نوعی استقرا وجود داشته و از آن استفاده می‌شده است؛ آنچه مورد اعتراض او بود تعمیم عجولانه و شتابزده‌ای بود که در عالم تجربه بر هیچ پایه محکمی استوار نبود. استقرا با عمل حواس آغاز می‌شود؛ اما نیازمند همکاری ذهن است، هرچند فعالیت ذهن را باید از راه مشاهده پایید. بیکن از جایگاه و اهمیت فرضیه در روش علمی تصور مناسبی نداشت، اما آشکارا دریافت که ارزش نتایج مبتنی بر مشاهده به ویژگی آن مشاهده وابسته است. این امر به این سخن او منجر شد که

1. *De augmentis scientiarum*, 1, 3.2. *Ibid.*, 1, 11.3. *ad inventionem operum*4. *Ibid.*, 1, 12.5. *Ibid.*, 1, 14.6. *Ibid.*, 1, 19 ff.7. *anticipationes naturae*8. *interpretatio naturae*

متصل کردن امر جدید به امر قدیم تلاش بیهوده‌ای است؛ و باید دوباره از اول شروع کنیم.^۱ او ارسطویان و مدرسیان را متهم نمی‌کند که کاملاً از استقرا غافل بوده‌اند، بلکه بیشتر متهم می‌کند که در تعمیم‌ها و نتیجه‌گیری‌های خود شتاب به خرج داده‌اند. به اعتقاد او، آنان بیشتر با سازگاری منطقی، با اطمینان از این‌که نتیجه‌گیری‌هایشان به صورت درست تابع مقدماتشان بوده است، سروکار داشته‌اند، و نه با عرضه کردن مبنایی مطمئن برای مقدماتی که صحتِ نتایجِ وابسته به آن مقدمات است. او در مورد منطقدانان می‌گوید:^۲ «به نظر می‌رسد که منطقدانان به استقرا توجهی جدی نداشته‌اند؛ آنان در مورد استقرا به اشاره‌ای جزئی اکتفا کرده‌اند و در مورد قواعد مباحثه شتاب به خرج داده‌اند». از سوی دیگر، او قیاس را بر این مبنا رد می‌کند که استقرا باید با مشاهده اشیاء، یعنی حقایق و حوادث جزئی، به پیش برود، و باید همواره تا آن‌جا که ممکن است به سراغ آن‌ها برود. منطقدانان راه خود را به سوی کلی‌ترین اصول عمومی بی‌درنگ می‌پیمایند و به نحو قیاسی به استنتاج نتایج می‌پردازند. این رویه در باب مباحثه مسلماً رویه بسیار سودمندی است؛ اما در باب علوم طبیعی و عملی بی‌فایده است. «و بنابراین، ترتیب برهان برعکس است»؛^۳ در استقرا در جهتی مخالف با مسیر قیاس پیش می‌رویم. شاید به نظر برسد که صرف تأکید بیکن بر هدف‌های عملی علم استقرایی استعداد این را دارد که مشوق نتیجه‌گیری‌های عجولانه باشد؛ او دست‌کم چنین قصدی نداشت. او میل «نامعقول و کودکانه» را به دست‌یافتن به نتایجی که، «همانند سیب آتلانتا»^۴، مسابقه را مختل می‌کنند» محکوم می‌کند.^۵ به عبارت دیگر، اثبات قوانین علمی از طریق کاربرد صبورانه روش استقرایی، به جای این‌که حقایق معین به هم ریخته را روشن سازد، ذهن را روشن خواهد ساخت و در درازمدت اثبات خواهد کرد که سودمند است؛ هر قدر هم بلافاصله به نظر رسد که اولی سودمند باشد.

اما دست یافتن به شناختی یقینی درباره طبیعت به آن سادگی سهولتی که در وهله نخست به نظر می‌رسد نیست، زیرا ذهن آدمی زیر تأثیر تصدیق‌های بدون تصور و پیش‌داوری‌هایی است که بر تفسیر ما از تجربه تأثیر می‌گذارند و داوری‌های ما را وارونه

1. *Ibid.*, 1, 31.2. *Instauratio magna, distributio operis*3. *Ibid.*,

۴. Atlanta's apple (مثلی است بر پایه اساطیر یونانی)

5. *Ibid.*

می‌کنند. پس، ضروری است که بر آن دسته از «بت‌ها» یا «مفاهیم کاذب»^۱ واقف باشیم که لاجرم ذهن آدمی را زیر تأثیر قرار می‌دهند و کسب علم را مشکل می‌سازند، مگر این‌که آدمی از آن‌ها آگاه باشد و از آن‌ها دوری کند. آموزه مشهوری که بیکن در باب «بت‌ها» دارد بر همین امر مبتنی است.^۲ بت‌های اصلی چهار نوع‌اند: بت‌های طایفه، بت‌های غار یا دخمه، بت‌های بازار، و بت‌های نمایشخانه. «نسبت آموزه‌های بت‌ها به تفسیر طبیعت مثل نسبت آموزه استدلال‌های مغالطه‌آمیز به منطق عمومی است.»^۳ همان‌طور که بهتر است اهل جدل قیاسی از ماهیت استدلال‌های مغالطه‌آمیز آگاه باشد، همین‌طور هم بهتر است که دانشمند یا فیلسوف طبیعی از ماهیت بت‌های ذهن آدمی آگاه باشد، و با این آگاهی بتواند خود را از تأثیر آن‌ها محفوظ نگه دارد.

بت‌های طایفه^۴ همان خطاهایی هستند که طبیعت آدمی ذاتاً به آن‌ها می‌گراید و مانع قضاوت عینی می‌شوند. به‌طور مثال، آدمی مستعد این است که در برابر آن جنبه از چیزهایی که با حواس برخورد دارند راضی بماند. صرف‌نظر از این که این گرایش سبب غفلت از بررسی ماهیت آن چیزهایی می‌شود که، همانند هوا یا «ارواح حیوانی»، مستقیماً مشاهده‌پذیر نیستند، «حس به‌خودی خود ضعیف و گمراه‌کننده است»، زیرا تکیه بر حواس، حتی وقتی که ابزارهایی به یاری حواس گرفته شوند، برای تفسیر علمی طبیعت کافی نیست؛ به آزمایش‌های مناسب هم نیاز است. بدین ترتیب، همین‌طور، ذهن آدمی مستعد آن است که در همان تصوراتی بماند که از قبل دریافت و باور شده‌اند یا خوشایند ذهن هستند و مواردی را که برخلاف باورهای دریافت شده یا مورد احترامند نادیده بگیرد یا رد کند. ذهن آدمی از تأثیر اراده و عواطف ایمن نیست: «آدمی در باب چه چیزی دوست دارد برحق باشد، در باب آن چیزی که می‌خواهد به آن بها بدهد.» به‌علاوه، ذهن آدمی مستعد آن است که به انتزاع‌ها میدان بدهد؛ و مایل است که آنچه را واقعاً متغیر یا همواره در حال تغییر است ثابت تصور کند. بدین ترتیب، بیکن به خطر تکیه کردن بر پدیدارها، یعنی داده‌های ناآزموده و مورد نقد و بررسی قرارنگرفته حواس؛ به پدیده «فکر باطل»؛ و به گرایش ذهن به این‌که در مورد اشیاء دست به انتزاع‌های خطا بزند، توجه می‌دهد. او همین‌طور توجه می‌دهد که آدمی گرایش به این

1. false notions

2. *Novum organum*, 1, 38-68.3. *Ibid.*, 1, 40.4. idols of the tribe (*idola tribus*)

دارد که طبیعت را «انسان‌گونه‌انگارانه»^۱ تفسیر کند. آدمی آن دسته از علت‌های غایی را به آسانی از طبیعت استنباط می‌کند «که نه از طبع جهان، بلکه از طبع آدمی ناشی می‌شوند». در این باب می‌توان آن سخنان بیکن را به یاد آورد که در کتاب خود دربارهٔ پیشرفت دانش (۲) دربارهٔ آوردن علت‌های غایی در علم فیزیک می‌گوید: «زیرا این سخن که موهای پلک‌ها برای این است که بینایی حفاظ و توری داشته باشد؛ یا استحکام پوست‌ها و پوسته‌های مخلوقات زنده برای این است که این مخلوقات از گرما و سرمای شدید در امان باشند؛ یا ابرها برای این است که زمین را آبیاری کنند» در علم فیزیک «بی‌ربط» است. این‌گونه ملاحظات «کشتی را از راه‌پیمایی بیشتر بازمی‌دارد، و موجب می‌شود که از جست‌وجوی علت‌های فیزیکی غفلت شود و به سکوت برگزار شود». همان‌طور که دیدیم، هرچند بیکن می‌گوید که علیت غایی «در مابعدالطبیعه به‌خوبی مورد پژوهش قرار گرفته و فراهم آمده است»، کاملاً واضح است که او مفاهیمی چون مورد بالا را نمونه‌ای از گرایش آدمی به این‌که فعالیت طبیعی را در مقایسه با فعالیت هدفمند آدمی تفسیر کند تلقی می‌کرد.

بت‌های غار^۲ خطاهای مخصوص به هر فردند، و از خُلق و خو، تعلیم و تربیت، تلقی او و آثار خاصی که بر او همچون یک فرد تأثیر گذارده‌اند ناشی می‌شوند. این عوامل باعث می‌شوند که او پدیدارها را مطابق با چشم‌انداز غار یا دخمهٔ خودش تفسیر کند، «زیرا هر کس (علاوه بر نابهنجاری‌هایی که به‌طور کلی در طبیعت انسانی جای دارد) غار فردی خاص خود را دارد، که نور طبیعت را می‌شکند و کج و معوج می‌کند». زبان بیکن به‌طور عمدی یادآور تمثیل غار در جمهور است.

بت‌های بازار^۳ خطاهایی هستند که از تأثیر زبان سرچشمه می‌گیرند. کلماتی که در زبان عموم به‌کار گرفته شده‌اند اشیاء را آن‌طور که عموماً به تصور درمی‌آیند توصیف می‌کنند؛ و هرگاه ذهن تیزی می‌بیند که تحلیلی که در مورد اشیاء عموماً پذیرفته شده است تحلیل ناقصی است، ممکن است که تبیین تحلیلی کامل‌تر زبان پیش کشیده شود. گاهی کلمات وقتی به‌کار می‌روند که اشیائی مطابق با آن‌ها وجود ندارد. بیکن در این مورد مثال‌های بخت^۴ و محرک نخستین^۵ را می‌آورد. گاهی کلمات بدون این‌که معنای

1. anthropomorphically

2. idols of the den (*idola specus*)3. idols of the market-place (*idola fori*)

4. fortuna

5. *primum mobile*

واضحی یا معنای عموماً پذیرفته شده‌ای داشته باشند به کار می‌روند. بیکن در این مورد کلمه مرطوب^۱، را مثال می‌آورد، که بر انواع گوناگون اشیاء یا کیفیت‌ها یا افعال دلالت دارد.

بتهای نمایشخانه^۲ نظام‌های فلسفی پیشینی هستند که از نمایشنامه‌هایی که بیانگر دنیاها و غیر واقعی خود آدمی‌اند بهتر نیستند. به طور کلی سه نوع فلسفه کاذب وجود دارد: یکی فلسفه «سفسطه‌آمیز»^۳ است، که نماینده اصلی آن ارسطو است که با جدل خود فلسفه طبیعی را فاسد کرد؛ دومی فلسفه «تجربی» است، که بر مشاهده محدود و مبهم مبتنی بود. در این جا شیمیدانان مقصران اصلی‌اند؛ بیکن در این باب، فلسفه ویلیام گیلبرت، نویسنده درباره مغناطیس (۱۶۰۰)، را مثال می‌آورد. سومی فلسفه «خرافی»^۴ است، که از ویژگی‌های آن آمیختگی‌اش با ملاحظات الهیاتی است. فیثاغورسیان و، به نحوی ظریف و خطرناک، افلاطون و افلاطونیان، مثالی از این نوع فلسفه‌اند.

برهان‌های بد همانا متحدان و حامیان «بته‌ها» هستند: «تجربه، از هر نظر، بهترین برهان است».^۵ اما ضروری است که فرقی بگذاریم. تجربه محض کافی نیست؛ آن را می‌توان به کسی تشبیه کرد که در تاریکی راه خود را کورمال کورمال در پیش می‌گیرد و هر چیزی را که لمس می‌کند، به این امید که سرانجام مسیر درست را بیابد، به سختی در آغوش می‌فشارد. تجربه درست، طرح‌ریزی شده است: آن را می‌توان به فعالیت کسی تشبیه کرد که ابتدا چراغی را روشن می‌سازد و بعد راه را به وضوح می‌بیند.^۶ مسئله، نه تجربه‌های صرفاً متکثر، بلکه پیشروی به واسطه فرایندی است که مبتنی بر نظم و روش استقرایی است.^۷ استقرای درست غیر از استقرا برای صرف برشماری^۸ است، که «بی‌معنی» است و به نتایج متزلزلی منجر می‌شود که بدون بررسی کامل و غالباً با غفلت کامل از موارد منفی به دست آمده‌اند.^۹ به نظر می‌رسد که بیکن، به اشتباه، تصور کرده است که تنها نوع استقرایی که برای ارسطوییان شناخته شده است «استقرای کامل»^{۱۰} یا استقرای «از راه صرف احصا» بوده، که در آن برای کشف رابطه علی واقعی هیچ تلاش جدی به عمل نیامده است. اما نمی‌توان این نکته را انکار کرد که به مبحث روش استقرایی توجه کافی نشده است.

1. *humidum*3. *sophistical*5. *Novum organum*, 1, 707. *Ibid.*, 1, 100.9. *Ibid.*, 1, 105.2. *idols of the theatre (idola theatri)*4. *superstitious*6. *Ibid.*, 1, 83.8. *inductio per enumerationem simplicem*10. *perfect induction*

پس، به واقع، استقرای درست چیست؟ توانایی آدمی در این جهت هدایت می‌شود یا عبارت از این است که می‌تواند در طبیعت مفروضی صورت جدیدی ایجاد کند. نتیجه این امر آن است که علم آدمی متوجه کشف صورت‌های اشیاء است.^۱ در این‌جا «صورت» حاکی از علت غایی نیست: صورت یا علت صوری هر ماهیت مفروضی چنان است که، «با فرض صورت، ماهیت هم مطمئناً در پی آن می‌آید».^۲ صورت عبارت از قانونی است که تشکیل‌دهنده هر ماهیت است. «و بنابراین، صورت حرارت یا صورت نور، عین قانون حرارت یا قانون نور است».^۳ هر جا که حرارت خود را متجلی سازد اساساً عین واقعی است که خود را متجلی می‌سازد، حتی اگر اشیائی که حرارت، خود را در آن‌ها متجلی می‌سازد نامتجانس باشند؛ و کشف قانون حاکم بر چنین تجلی حرارتی عین کشف صورت حرارت است. کشف این قوانین یا صورت‌ها بر توانایی آدمی می‌افزاید. به‌طور مثال، طلا مرکب از کیفیت‌ها یا ماهیت‌های مختلف است، و هر کسی که صورت یا قوانین این کیفیت‌ها یا ماهیت‌های مختلف را بشناسد می‌تواند آن‌ها را در جسم دیگری ایجاد کند؛ و این امر مطمئناً به تبدیل آن جسم به طلا منجر می‌شود.^۴ اما کشف صورت‌ها بدین معنا، یعنی کشف صورت‌ها یا قوانین ازلی و تغییرناپذیر، بر عهده مابعدالطبیعه است؛ مابعدالطبیعه، همان‌طور که قبلاً گذشت، بحق بررسی «علت‌های صوری» را بر عهده دارد. فیزیک با علت‌های فاعلی یا تحقیق در فعالیت طبیعی اجسام عینی سروکار دارد و نه با تبدیل محتمل یک جسم به جسمی دیگر از راه شناخت صورت‌های طبایع بسیط. فیزیکدان «اجسام عینی را آن‌طور که در جریان معمولی طبیعت یافت می‌شوند» بررسی خواهد کرد.^۵ فیزیکدان چیزی را مورد تحقیق قرار می‌دهد که بیکن آن را روند نهفته^۶ می‌نامد، یعنی فرایند تغییری که مستقیماً مشاهده‌پذیر نیست بلکه نیازمند کشف است. «به‌طور مثال، در هر ایجاد و تبدیل اجسام باید درباره آنچه از میان رفته و ناپدید می‌شود؛ آنچه باقی می‌ماند و آنچه افزوده می‌شود؛ آنچه انبساط می‌یابد و آنچه منقبض می‌شود؛ آنچه متحد می‌شود و آنچه جدا می‌شود؛ آنچه ادامه می‌یابد و آنچه بریده می‌شود؛ آنچه رانده می‌شود و آنچه مورد ممانعت قرار می‌گیرد؛ آنچه غالب است و آنچه مغلوب است؛ و چیزهای بسیار دیگری

1. *Ibid.*, 2, 1.3. *Ibid.*, 1, 17.5. *Ibid.*2. *Ibid.*, 2, 4.4. *Ibid.*, 2, 5.6. *latens processus*

دست به تحقیق زد. این چیزها را نباید فقط در ایجاد و تبدیل اجسام بلکه باید در هر تغییر و حرکت دیگری هم مورد تحقیق قرار داد...^۱ فرایند تغییر طبیعی به عواملی وابسته است که مستقیماً از راه حواس مشاهده نمی‌شوند. فیزیکدان نیز دربارهٔ چیزی تحقیق خواهد کرد که بیکن آن را طرح نهفته^۲، یعنی ساختار درونی اجسام، می‌نامد.^۳ اما شیء، بنابر آن توضیح، به اتم، که متضمن خلأ و مادهٔ نامتغیر است (و این هر دو غلط است)، تحویل نخواهد شد، بلکه به ذره‌های واقعی تحویل خواهد شد، زیرا می‌توان فهمید که این‌ها وجود دارند.^۴

بنابراین، تحقیق در صورت‌های ازلی و تغییرناپذیر طبایع بسیط است که مابعدالطبیعه را تشکیل می‌دهد، و تحقیق در علت‌های فاعلی و مادی و روند نهفته و طرح نهفته همان است (که همهٔ آن‌ها در ارتباط با «جریان عمومی و معمولی طبیعت هستند، و نه در ارتباط با قوانین بنیادی و ازلی») که فیزیک را تشکیل می‌دهد.^۵ اما هدف هر دو افزایش قدرت آدمی بر طبیعت است؛ و بدون معرفت به صورت‌های نهایی نمی‌توان کاملاً به این امر دست یافت.

بنابراین، مسئلهٔ استقرا مسئلهٔ کشف صورت‌هاست. دو مرحلهٔ جداگانه وجود دارند: نخست، «تعلیم» اصول متعارف از تجربه وجود دارد؛ و دوم، تعلیم یا استخراج تجربه‌های جدید از اصول متعارف وجود دارد. به بیانی جدیدتر، باید بگوییم که ابتدا باید فرضیه‌ای بر اساس حقایق تجربی شکل بگیرد، و سپس باید مشاهده را که معیار ارزش فرضیه خواهد بود از فرضیه استنتاج کرد. به گفتهٔ بیکن، این بدان معناست که تلاش اولیه باید «تاریخ طبیعی و تجربی کافی و خوبی» را بر اساس حقایق مهیا کند.^۶ فرض کنید که کسی مایل باشد صورت حرارت را کشف کند. قبل از هر چیزی او باید فهرست مواردی را به دست دهد که در آن‌ها حرارت در طبیعت حضور دارد.^۷ به‌طور مثال، تشعشعات خورشید، ایجاد جرقه‌های سنگ چخماق، درون حیوانات، یا تره‌تیزک وقتی که جویده می‌شود. بدین ترتیب، باید جدول ماهیت و حضور^۸ داشته باشیم.^۹ پس از این باید جدول مواردی را به دست داد که، تا آن‌جا که ممکن است، مشابه جدول اول باشد، اما

1. *Ibid.*, 2, 6.2. *latens schematismus*3. *Ibid.*, 2, 7.4. *Ibid.*, 2, 8.5. *Ibid.*, 2, 9.6. *Ibid.*, 2, 10.7. *instantiae convenientes in natura calidi*8. *tabula essentiae et praesentiae*9. *Ibid.*, 2, 11.

در اين جدول حرارت غايب باشد. مثلاً، «تشنه‌شعاع ماه و پرتو ستارگان و «ستارگان دنباله‌دار»^۱ حرارت محسوس ندارند».^۲ بدین ترتيب، جدول امتناع يا غياپ مجاورت^۳ ساخته خواهد شد. سرانجام، آنچه بيکن جدول درجات^۴ يا جدول مقايسه^۵ می‌نامد بايد در مواردی استفاده شود که در آن‌ها ماهيتی که صورتش مورد تحقيق قرار می‌گيرد به درجات مختلف حضور داشته باشد.^۶ مثلاً، حرارت بدن حيوانات در اثر فعاليت و هيجان افزايش می‌يابد. کار استقرا، در واقع، با اين جدول‌هایی که فراهم آمده‌اند آغاز می‌شود. با مقايسه اين موارد بايد چيزی را کشف کنيم که هرگاه ماهيت طبيعت مفروضی (به‌طور مثال، حرارت) حضور دارد همواره حضور داشته باشد؛ و هرگاه اين طبيعت مفروض غايب باشد همواره غايب است؛ و مطابق با دگرگونی‌های آن، «طبيعت» متنوع است.^۷ قبل از هر چيز، خواهيم توانست (همچون صورت طبيعت مفروض) آنچه را که در موضوع تحقيق غايب است اما در طبيعت حضور دارد يا در موضوع تحقيقي حضور دارد اما در طبيعت غايب است يا مطابق با دگرگونی‌های آن، طبيعت متنوع نيست، کنار بگذاريم. اين همان فرايند رد کردن^۸ يا کنار گذاشتن^۹ است.^{۱۰} اما اين صرفاً مبانی استقرای درست را به دست می‌دهد و تا تصديقی مثبت حاصل نشود [فرايند] کامل نمی‌شود.^{۱۱} با مقايسه «جدول‌ها»ی مثبت، یک تصديق مثبت موقتي حاصل می‌شود؛ و بيکن اين تصديق موقتي را مساهله فاهمه^{۱۲} يا آغاز تفسير^{۱۳} يا دست‌چين نخستين^{۱۴} می‌نامد.^{۱۵} او با مثال «حرارت» صورت حرارت را در حرکت می‌يابد يا، به‌طور دقيق‌تر، در حرکت انبساطي ممتنع که از راه اجزاء کوچک‌تر راه خود را در پيش می‌گيرد.^{۱۶}

اما به منظور اين که تصديقی موقتي صورت بگيرد مراحل معين ديگری را هم بايد به کار گرفت؛ و بقيه ارغنون جديد^{۱۷} به نخستين مرحله آن اختصاص يافته است، که بيکن

1. comets

2. *Ibid.*, 2, 12.3. *a tabula declinationis sive absentiae in proximo*4. *tabula graduum*5. *tabula comparativae*6. *Ibid.*, 2, 13.7. *Ibid.*, 2, 15.8. *rejection*9. *exclusio*10. *Ibid.*, 2, 16-18.11. *Ibid.*, 2, 19.12. *permissio intellectus*13. *interpretatio inchoata*14. *vindemiatio prima*15. *Ibid.*, 2, 20.16. *motus expansivus, cohibitus, et nitens per partes minores*17. *Ibid.*, 2, 21 ff.

آن را راه موارد ممتاز^۱، موارد یا نمونه‌های ممتاز، می‌نامد. طبقه‌ای از موارد ممتاز عبارت از طبقه‌ی موارد منفرد، یعنی موارد تنها^۲ است. این‌ها مواردی هستند که در آن‌ها طبیعت مورد تحقیق در چیزهایی یافت می‌شود که با سایر چیزها، جز در آن طبیعت، اشتراک ندارند. طرح ارغنون جدید مستلزم این است که بیکن، پس از بحث درباره‌ی موارد ممتاز، در ادامه باید ابتدا از هفت «کمک دیگر عقل» در استقرای درست و کامل، و سپس از روندهای نهفته و طرح‌های نهفته در طبیعت بحث کند؛ اما او در واقع فقط بحث خود درباره‌ی موارد ممتاز را تکمیل می‌کند.

در آتلانتیس جدید، که اثر ناتمامی است، بیکن جزیره‌ای را به تصویر می‌کشد که خانه‌ی سلیمان در آن جزیره جای دارد، و این خانه مؤسسه‌ای است که وقف مطالعه و تحقیق «در آثار و مخلوقات خدا» است. بیکن آگاه است که «هدف مؤسسه ما شناخت علت‌ها و حرکت‌ها و رموز درونی طبیعت و، تا آن‌جا که ممکن است، توسعه‌ی بیشتر حدود سلطه و سیادت آدمی است». بدین ترتیب، او از پژوهش‌ها و تحقیقات آنان، از جمله از زیردریایی‌ها و هواپیماها، سخن می‌گوید. همه‌ی این‌ها آشکار می‌کنند که بیکن معتقد بوده است که علم نقش عملی دارد. خود او دست به آزمایش می‌زد، اما نمی‌توان گفت که شخصاً در تحقق عملی آرزوهای خود سهم زیادی داشته است. او مطمئناً می‌کوشید کسی را بیابد که بتواند پشتیبان او باشد و مایل به وقف آن نوع مؤسسه علمی باشد که آرزوی آن را داشت، اما به هیچ موفقیتی دست نیافت. باری، این‌که او موفق نشد مستقیماً به چنین موفقیتی دست یابد نباید به این معنا تلقی شود که افکار بیکن مهم نبودند، چه رسد به این‌که احمقانه باشند. شخص مدرسی، یا به طور کلی متخصص مابعدالطبیعه، بسیار بیش از بیکن بر ارزش «تفکر» (به معنای ارسطویی) تأکید خواهد ورزید؛ اما اصرار بیکن بر نقش عملی علم، یا بر آنچه او آن را «فلسفه تجربی» می‌نامید، حاکی از ظهور جنبشی بود که به تمدن فنی جدید منتهی می‌شد؛ با آزمایشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی [این آرمان] ممکن می‌شد، و علمی را که بیکن پیش‌بینی کرده بود به کار می‌بست. او دانشگاه‌های انگلستان را که، به اعتقاد وی، علم را، در بهترین حالت، یادگیری صرف و، در بدترین حالت، بازی صرف با کلمات و واژه‌های مبهم معنی می‌کردند به شدت مورد حمله قرار داد، و خود را، با توجه به نظری که در مورد دانش سودمند داشت، منادی عصر جدیدی می‌دانست؛ در واقع هم همین‌طور بود. گرایش شدیدی وجود داشته

1. *praeogativae instantiarum*2. *instantiae solitariae*

است که فرانسیس بیکن کوچک به شمار آید و از اهمیت او کاسته شود؛ اما تأثیر نوشته‌های او چشمگیر بود، و دیدگاهی که مطرح ساخت عمیقاً در ذهن غربیان جای‌گیر شده است. شاید بتوان، بدون این‌که دچار سوءفهم شد، گفت که فقط سزاوار این است که بگوییم مطالعه نظام‌مند و تحسین‌آمیزی که اخیراً از فلسفه او شده است کار یک امریکایی است، زیرا من به سهم خودم دیدگاه بیکن را، اگر به مثابه فلسفه جامعی نگریسته شود، ناقص می‌بینم؛ اما نمی‌دانم که چگونه می‌توان به نحوی معقول اهمیت آن را انکار کرد. اگر کسی او را یک مابعدالطبیعه‌دان یا «معرفت‌شناس»^۱ ببیند، نمی‌تواند او را به درستی با فیلسوفان برجسته دوران کلاسیک جدید قیاس‌پذیر بداند؛ اما اگر او را منادی عصر علم بداند او را در جایگاه خود نشانده است.

البته، یکی از دلایلی که بیکن کوچک شمرده شده است این است که او آن اهمیتی را که ریاضیات در فیزیک داشت نتوانست دریابد. تصور می‌کنم که این امر حتی برای بیشترین تحسین‌کنندگان پرشور او هم مشکل باشد که بتوانند از این سخن به‌خوبی دفاع کنند که بیکن از نوع کاری که دانشمندان برجسته زمان او انجام داده بودند فهم درستی داشته است. به علاوه، او تلویحاً می‌گوید که استفاده درست از روش استقرایی همه عقل‌ها را کم‌وبیش در سطح واحدی قرار خواهد داد، چنان‌که گویی «تیزهوشی و پراستعدادی دوام زیادی ندارد».^۲ او می‌گوید که ترسیم دایره کامل بدون پرگار مشکل است، اما هر کسی با پرگار می‌تواند دایره کاملی بکشد. فهم عملی روش استقرایی درست همان نقشی را دارد که پرگار ایفا می‌کند. این‌که بیکن کاملاً نمی‌پذیرفت که چیزی مثل نبوغ علمی وجود دارد و نمی‌توان به یاری روش شبه‌ریاضی به‌قدر کافی نقش آن را بازی کرد یکی از ضعف‌های بیکن بود. بی‌تردید، او به کاربرد نادرست تخیل و خیال‌پردازی در علم بی‌اعتماد بود، و در واقع هم همین‌طور بود؛ اما بین دانشمند بزرگی که فرضیه سودمندی را استنباط می‌کند و کسی که، هرگاه به او گفته شود که چه مسیرهایی را در پیش بگیرد، می‌تواند دست به آزمایش و مشاهده بزند تفاوت زیادی وجود دارد.

از سوی دیگر، بیکن به هیچ‌وجه در زمینه استفاده از فرضیه در علم نابینا نبود، اگرچه به استنتاج علمی اهمیت کافی نمی‌داد. در هر حال، نارسایی‌های برداشت بیکن از روش

1. epistemologist

2. *Ibid.*, 1, 61.

نباید موجب شود که شخص درباره این واقعیت که به «ارغنون جدید»^۱، یعنی منطق پیشرفته روش استقرایی، نیاز است به او کاملاً بها ندهد. او نه تنها واقف بود که برای حمایت از دیدگاهش به تلاشی مستمر نیاز دارد و پی‌گیر آن بود، بلکه همچنین مقدار زیادی از آنچه را که قرار بود وارث او در این باره در قرن نوزدهم بگوید پیش‌بینی کرد. البته بین فلسفه بیکن و فلسفه جان استوارت میل تفاوت‌های زیادی وجود دارد؛ به آن معنا که میل تجربه‌گرا بود و بیکن تجربه‌گرا نبود، زیرا بیکن به «طبیعت‌ها» و به قوانین ثابت طبیعی باور داشت؛ اما اظهارات او در باب روش استقرایی ذاتاً حاوی معیارهایی بودند که بعداً میل آن‌ها را مدوّن کرد. بیکن در مورد پیشفرض‌های استقرا شاید مطالعه عمیقی نداشت. اما، با این‌که استقرا نیازمند «توجیه» است، این توجیه را مطمئناً میل فراهم نکرده بود. بدیهی است که بیکن، نه همه مسائل استقرا را حل کرد، و نه به روش علمی سازمان منطقی نهایی و کاملی بخشید؛ اما توقع و انتظار چنین چیزی هم بیجا است. نویسنده ارغنون جدید با همه نارسایی‌هایی که دارد، در تاریخ منطق استقرایی و فلسفه علم، یکی از مهم‌ترین جایگاه‌ها را اشغال کرده است.

فلسفه سیاست

اشارات کلی - نیکولو ماکیاولی - قدیس توماس مور - ریچارد هوکر - ژان بودن^۱ -
یوئانس آلتوزیوس^۲ - هوگو گروتیوس^۳

۱. دیدیم که تفکر سیاسی در اواخر قرون وسطا هنوز، تا حد زیادی، در چارچوب کلی نظریه سیاسی قرون وسطایی در جریان بود. در فلسفه سیاسی مارسیلیوس پادوایی مطمئناً می‌توانیم گرایش شدید به تمجید از «خودبسندگی»^۴ دولت و تبعیت کلیسا از دولت را تشخیص دهیم؛ اما دیدگاه کلی مارسیلیوس، و اندیشمندان مشابه او، زیر تأثیر بیزاری عمومی قرون وسطا از حکومت خودکامه بود. هدف «جنبش شورایی»^۵ مشروطه کردن حکومت دینی بود؛ نه اوکام و نه مارسیلیوس، هیچ‌یک، مدافع حکومت خودکامه پادشاهی درون دولت نبودند. اما در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم شاهد رشد حکومت سیاسی خودکامه هستیم؛ و این دگرگونی تاریخی به‌طور طبیعی در نظریه سیاسی انعکاس یافته است. در انگلستان شاهد ظهور حکومت استبدادی تیودور^۶ هستیم، که با حکمرانی پادشاه هنری هفتم^۷ (۱۴۸۵-۱۵۰۹)، که توانست قدرت سلطنتی متمرکزی را در پایان «جنگ‌های صلیبی»^۸ ایجاد کند، شروع شد. در اسپانیا ازدواج

1. Jean Bodin

3. Hugo Grotius

5. conciliar movement

7. King Henry VII

2. Joannes Althusius

4. self-sufficiency

6. Tudor

8. The Wars of the Roses

فردینان^۱ و ایزابلا^۲ (۱۴۶۹) پادشاهی‌های آراگون^۳ و کاستیل^۴ را متحد ساخت و برای ظهور حکومت استبدادی اسپانیا پایه‌ای را گذارد که، تا آن‌جا که به شکوه امپریالیستی مربوط است، در حکمرانی چارلز پنجم^۵ (۱۵۱۶-۱۵۵۶)، که در سال ۱۵۲۰ تاج امپراتوری را بر سر گذاشت و در سال ۱۵۵۶ به نفع فیلیپ دوم^۶ (ف: ۱۵۹۸) کناره‌گیری کرد، به اوج خود رسید. در فرانسه «جنگ صدساله»^۷ مانع رشد وحدت ملی و تحکیم قدرت مرکزی شد؛ اما وقتی که در سال ۱۴۳۹ دولت‌ها^۸ با مالیات مستقیمی که فرمانروا برای حمایت از ارتشی ثابت وضع کرده بود موافقت کردند، حکومت استبدادی پادشاهی پایه‌ریزی شد. وقتی که فرانسه در سال ۱۴۵۳ از جنگ صدساله فارغ شد، راه برای تأسیس حکومت استبدادی که تا زمان انقلاب به طول انجامید باز شد. هم در انگلستان، که در آن‌جا حکومت استبدادی حیاتی نسبتاً گذرا داشت، و هم در فرانسه، که استبداد از آن‌جا از عمر طولانی‌تری برخوردار بود، طبقه بالای تجار به ضرر اشراف نظام ارباب و رعیتی [= فئودالیسم] از تمرکز قدرت حمایت کردند. ظهور حکومت خودکامه به معنای نابودی جامعه ارباب و رعیتی بود. ظهور این نوع حکومت همچنین به معنای آغاز دوره‌ای انتقالی از برداشت‌های قرون وسطایی به دوره «جدید» درباره دولت و حاکمیت بود. با وجود این، در این‌جا می‌توان از پیشرفت‌های بعدی صرف‌نظر کرد؛ در این‌جا با عهد رنسانس سروکار داریم؛ دوره رنسانس دوره‌ای بود که در آن، حکومت استبدادی پادشاهی به نحوی آشکار به ظهور رسید.

البته، این سخن بدان معنا نیست که نظریه‌های سیاسی دوره رنسانس همگی نظریه‌های حکومت استبدادی سلطنتی بودند. کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در این تلقی که قدرت حاکمیت از جانب خدا حق اعمال قدرت محدودی دارد در یک طرف بودند. به طور مثال، نویسنده مشهور کلیسای انگلستان^۹، ریچارد هوکر، به شدت زیر تأثیر این نظریه قرون وسطایی بود که قانون به قانون ازلی و قانون طبیعی و مثبت تقسیم می‌شود، درحالی‌که نظریه‌پرداز [= اندیشمند] کاتولیک چون سونارس به شدت بر ویژگی تغییرناپذیر قانون طبیعی و ابطال‌ناپذیری حقوق طبیعی تأکید داشت. نظریه حق الهی

1. Ferdinand

2. Isabella

3. Aragon

4. Castile

5. Charles V

6. Philip II

7. the Hundred Years War

8. Estates

9. Anglican

پادشاهان، آن‌طور که ویلیام بارکلی^۱ در کتاب دربارهٔ حکمفرمایی و اختیارات شاه^۲ (۱۶۰۰)، جیمز اول در قانون حقیقی پادشاهی‌های آزاد (مستقل)^۳ و سِر رابرت فیلمر^۴ در پدرسالاری^۵ (۱۶۸۰) مطرح کرده‌اند، بیش از آن‌که تفکری نظری در باب حکومت خودکامهٔ عملی باشد، تلاشی برای حمایت از حکومت خودکامه در معرض اعتراض و ناپایدار بود. این امر، به‌خصوص در مورد کتاب فیلمر، که بیشتر در مخالفت با حامیان کاتولیک و پروتستان حکومت خودکامهٔ پادشاهی نوشته شده است، صدق می‌کند. نظریهٔ حق الهی پادشاهان در واقع اصلاً نظریه‌ای فلسفی نبود. فیلسوفانی مثل آلتوزیوس کالونی^۶ و سونارس کاتولیکی، حکومت پادشاهی را تنها نوع حکومت مشروع تلقی نمی‌کردند. در واقع، نظریهٔ حق الهی پادشاهان پدیده‌ای موقتی بود، و در معرض همان نوع ریشخندی بود که جان لاک نثار آن کرد.

تحکیم قدرت متمرکز و رشد حکومت خودکامهٔ پادشاهی ضرورتاً مستلزم قبول حکومت خودکامه در سطح نظریهٔ سیاسی نبود، اما خود این رویدادها در دگرگونی رویدادهای اقتصادی و تاریخی بیانگر نیاز ملموس به وحدت بودند؛ همین نیاز به وحدت، در واقع، در نظریهٔ سیاسی انعکاس یافته است. نیاز به وحدت به‌ویژه در فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی ماکیاولی انعکاس یافته است، کسی که در ایتالای تجزیه‌شده و نامتحد می‌زیست و به‌نحوی غیرعادی نیاز به وحدت را احساس می‌کرد. اگر این امر او را، در یک جنبه از فلسفه‌اش، به تأکید بر حکومت خودکامهٔ پادشاهی رهنمون کرده باشد، علت چنین تأکیدی، نه پندارهایی دربارهٔ حق الهی پادشاهان، بلکه اعتقاد او به این بود که فقط بدین‌وسیله می‌توان به وحدت سیاسی قوی و باثباتی دست یافت. همین‌طور، وقتی که بعداً هابز از حکومت خودکامهٔ متمرکز در قالب حکومت پادشاهی دفاع کرد این کار او نه به سبب باور به حق الهی پادشاهان و نه به سبب باور به الهی بودن مبدأ مشروعیت بود، بلکه به دلیل باور او به این بود که بدین‌نحو بهتر می‌توان به پیوند بین جامعه و وحدت ملی دست یافت. به‌علاوه، هم ماکیاولی و هم هابز به «خودخواهی»^۷ بنیادی افراد باور داشتند؛ نتیجهٔ طبیعی این باور، اعتقاد به این است که فقط قدرت مرکزی قوی و خالی از محدودیت می‌تواند نیروهای گریز از مرکزی را که به فروپاشی

1. William Barclay

3. *Trew Law of Free Monarchies*5. *Patriarcha*7. *egoism*2. *De regno et regali potestate*

4. Sir Robert Filmer

6. Calvinist Althusius

جامعه علاقه‌مندند مهار کند و بر آن‌ها غالب شود. در مورد هابز، که فلسفه او را در جلد بعدی این تاریخ [فلسفه] مورد بحث قرار خواهیم داد، باید تأثیر عام نظام فلسفی‌اش را به طور خاص بر فلسفه سیاسی مورد توجه قرار داد.

البته، رشد حکومت خودکامه سلطنتی در اروپا همین‌طور نشانه و محرک رشد آگاهی ملی بود. ظهور دولت‌های ملی طبیعتاً در باب ماهیت و مبنای جامعه سیاسی اندیشه‌های دیرپایی را - بیش از آنچه طی قرون وسطا وجود داشت - ایجاد کرد. با آلتوزیوس است که می‌بینیم مفهوم «قرارداد»^۱، که باید در نظریه سیاسی بعدی نقش بسیار برجسته‌ای به دست آورد، به کار گرفته می‌شود. به اعتقاد آلتوزیوس، همه جوامع، دست‌کم به صورت «توافق ضمنی»^۲، به قرارداد وابسته‌اند، و دولت یکی از انواع جوامع است. همین‌طور، حکومت بر پیمان یا قرارداد متکی است، و فرمانروا به پیروی امیدوار است. همین نظریه قرارداد را گروتیوس نیز پذیرفته است، و همین نظریه در فلسفه‌های سیاسی ماریانا^۳ و سونارس یسوعی نقش دارد. البته، این نظریه را می‌توان از راه‌های مختلف و با هدف‌های مختلف به کار گرفت. بدین ترتیب، هابز از نظریه قرارداد در دفاع از حکومت خودکامه استفاده کرد، درحالی‌که آلتوزیوس آن را در دفاع از این عقیده به کار برد که حاکمیت سیاسی، ضرورتاً، محدود است. این نظریه خودبه‌خود درخصوص صورت حکومت مستلزم هیچ دیدگاه خاصی نیست، هرچند بر پایه نظریه «عهد»^۴ یا پیمان یا قرارداد به نظر می‌رسد که مبنای حکومت بر شالوده اخلاقی و محدودیت‌های اخلاقی‌اش تأکید دارد.

ظهور حکومت خودکامه طبعاً به تفکر بیشتر در باب قانون طبیعی و حقوق طبیعی انجامید. در این باره اندیشمندان کاتولیک و پروتستان، در پی‌گیری گرایش قرون وسطایی کم‌وبیش رایج، در یک طرف بودند. آنان بر این باور بودند که قانون طبیعی تغییرناپذیری هست که همه فرمانروایان و همه جوامع را به خود پایبند می‌کند و این قانون بنیاد برخی از حقوق طبیعی است. بدین ترتیب، توسل به حقوق طبیعی در پیوند با باور به محدودبودن قدرت مطلق بود. حتی بودن، که کتاب خود زیر عنوان شش کتاب درباره ملت^۵ را با اعتقاد به تقویت قدرت سلطنتی نوشت و وجود آن را در رویدادهای تاریخی

1. contract

2. agreement

3. Mariana

4. promise

5. *Six livres de la république*

ضروری می‌دید، به قانون طبیعی و حقوق طبیعی، مخصوصاً حقوق مالکیت شخصی، باوری راسخ داشت. در حقیقت، حتی حامیان حق الهی پادشاهان تصور نمی‌کردند که پادشاه مجاز باشد قانون طبیعی را نادیده بگیرد؛ در واقع، اگر آنان چنین تصویری می‌داشتند دچار تناقض می‌شدند. نمی‌توان بدون محدود ساختن اعمال قدرت سیاسی، که در عین حال ناصریح است، مدعی نظریه قانون طبیعی و حقوق طبیعی شد؛ اما این امر مستلزم قبول دموکراسی نیست.

نهضت اصلاح دینی طبیعتاً موضوعات جدیدی را در قلمرو نظریه سیاسی مطرح ساخت، یا دست‌کم بر این موضوعات نور تازه‌ای تاباند و از برخی جنبه‌ها بر حدت و شدت آن‌ها افزود. البته، رابطه کلیسا با دولت و حق مخالفت با حاکم مطلق از موضوعات اصلی بودند. فیلسوفان قرون وسطا، که از قانون درک عمیقی داشتند، حق مخالفت با «دیکتاتور»^۱ را تصدیق کردند؛ و فقط طبیعی این بود که معلوم شود این دیدگاه در نظریه سیاسی الهی‌دان و فیلسوفی کاتولیک مثل سونارس زنده نگه داشته شده است. اما در کشورهایی که زیر تأثیر نهضت اصلاح دینی بودند رویدادهای معینی بر این مسئله نور تازه‌ای افکند. همین‌طور، مسئله رابطه کلیسا با دولت در اذهان کسانی که تلقی‌شان از «کلیسا» آن جسم فراملی‌ای نبود که پاپ، در مقام قائم مقام مسیح، سر آن است صورت تازه‌ای به خود گرفت. اما نمی‌توان این نتیجه را گرفت که، به‌طور مثال، در مورد حق مخالفت [یا دیکتاتور] یا در مورد رابطه کلیسا با دولت، یک دیدگاه پروتستانی آشکار و معینی وجود دارد. قبول این‌گونه دیدگاه‌های آشکار و معین شرایط بسیار پیچیده‌ای داشت. به موجب مسیر مشخصی که تاریخ دینی به بار آورده است می‌بینیم که گروه‌ها و جوامع مختلف پروتستان در باب این مسائل گرایش‌های مختلفی دارند. به علاوه، جریان رویدادها گاهی اعضای گروه واحدی را به قبول گرایش‌های مختلف در زمان‌های گوناگون یا در مکان‌های گوناگون رهنمون شده است.

لوتر و کالون، هر دو، مخالفت با حاکم مطلق را رد کردند؛ اما گرایش به اطاعت و فرمانبرداری منفعلانه به آیین لوتری، و نه آیین کالونی، مربوط بود. دلیل این امر آن بود که در اسکاتلند و در فرانسه کالونیان در نزاع با حکومت بودند. در اسکاتلند جان ناکس^۲، به نام اصلاح دینی، سرسختانه از مخالفت با حاکم مطلق دفاع کرد، درحالی‌که در فرانسه کالونیان، در باب همین موضوع، مجموعه آثاری را به وجود آوردند. از میان این آثار،

1. tyrant

2. John Knox

مشهورترین آن‌ها، یعنی حکومت گذرا در برابر حکومت استبدادی^۱ (۱۵۷۹)، که نویسنده حقیقی آن نامعلوم است، بیانگر این دیدگاه بود که قرارداد یا پیمان دوگونه است: یکی بین مردم و حکمران، و دیگری بین مردم همراه با حکمران و خدا. اولین قرارداد، دولت را می‌آفریند؛ دومین قرارداد، جامعه را به صورت هیئت دینی یا کلیسا در می‌آورد. مطلبی که در این دومین قرارداد آمده است باید نویسنده را بر این قادر سازد که نه تنها به حق مردم بر مخالفت با حاکمی که می‌کوشد دین خطایی را به موقع اجرا درآورد، بلکه همین طور به حق مردم بر زیر فشار قراردادن حاکمی «بدعت‌آمیز» معتقد باشد.

بدین ترتیب، به موجب رویدادهای تاریخی، کسانی که حامی نظریه اطاعت از حاکم در امور دینی بودند به نظرشان رسید که گروه‌هایی از پروتستان‌ها شبیه به کاتولیک‌ها هستند، یعنی نه تنها به تمایز کلیسا و دولت، بلکه به برتری کلیسا بر دولت هم معتقدند؛ در واقع، تا حد معینی هم همین طور بود. هرگاه قدرت مذهبی با قدرت غیرمذهبی درآمیخته باشد، مثل وقتی که کالون در ژنو حاکمیت داشت، تبلیغ اطاعت از حاکم مطلق در امور دینی موضوع ساده‌ای بود؛ اما در اسکاتلند و فرانسه شرایط دیگری حکمفرما بود. جان ناکس دریافت که مجبور است از نگرش کالون جدا شود، و در اسکاتلند بخش اصلی کالونیان به هیچ وجه خود را مجبور به اطاعت از حاکم مطلق «بدعت‌آمیز» ندیدند. در فرانسه، هنگامی که نویسنده حکومت گذرا در برابر حکومت استبدادی نظریه قرارداد را مطرح کرد، مقصودش این بود که زمینه‌ای برای مخالفت مشترک پروتستان فرانسوی و، در نهایت، برای زیر فشار قراردادن حاکمان گناه‌آلود بیابد؛ مقصودش این نبود که از «قضاوت شخصی» یا فردگرایی یا «تساهل»^۲ حمایت کند. کالونیان، به رغم خصومت شدیدی که با مذهب کاتولیک داشتند، نه تنها عقیده به وحی بلکه این عقیده را هم پذیرفتند که باید در تأسیس مذهبی که به آن اعتقاد دارند به استمداد از قدرت غیرمذهبی روی بیاورند.

بدین ترتیب، نهضت اصلاح دینی به ظهور مسئله دائم رابطه کلیسا و دولت در زمینه تاریخی جدیدی انجامید؛ اما، تا آن‌جا که به کالونیان مربوط بود، دست‌کم بین راه حلی که آنان برای این امر مطرح کردند و راه حلی که اندیشمندان کاتولیک درافکندند شباهت‌هایی وجود داشت. اراستوس‌گرایی یا تبعیت کلیسا از دولت، در واقع راه حل دیگری بود؛ اما نه کالونیان و نه اراستوسیان به جدایی دین از سیاست معتقد نبودند.

1. *Vindiciae contra tyrannos*2. *toleration*

به علاوه، در آمیختن محدودیت‌هایی که از سوی کالونیان برای قدرت غیرمذهبی اعلام شده و قول اراستوس به تبعیت کلیسا از دولت با نظریهٔ دفاع از «دموکراسی» خطاست. نمی‌توان پرسبیتی‌های اسکاتلندی یا اوگنوها^۲ی فرانسوی را، به‌رغم مخالفت آنان با پادشاهانشان «دموکرات» نامید، درحالی‌که اراستوس‌گرایی را می‌توان با باور به حکومت مطلقهٔ سلطنتی پیوند داد. البته، حقیقت این است که آن دسته از جنبش‌ها و فرقه‌های دینی که سر برآوردند حامی چیزی بودند که می‌توان لیبرالیسم دموکراتیک^۳ نامید؛ اما سخن من دربارهٔ مهم‌ترین اصلاحگران، یعنی لوتر و کالون، و در پیامدهای مستقیم‌تر جنبش‌هایی است که سرآغاز آن‌ها بودند. به‌هیچ‌وجه این‌طور نبود که لوتر همواره با گرایش یا تعالیم خود سازگار باشد، اما آموزهٔ فرمانبرداری او به تقویت قدرت دولت گرایش داشت. تعالیم کالون فقط در آن گونه رویدادهای تاریخی‌ای تأثیر داشته است که به تعدیل گرایش کالون منجر شد که موجب‌اتش را پیروان کالون و رویارویی کالونیان برخی از کشورها در مخالفت با قدرت سلطنتی تشکیل می‌دادند.

۲. نیکولو ماکیاولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷) به سبب نگرش بیطرفانه‌اش دربارهٔ اخلاقی یا غیراخلاقی بودن ابزارهایی که حکمران برای پی‌گیری هدف سیاسی خود - که حفظ یا توسعهٔ قدرت است - به‌کار می‌گیرد مشهور است. او در شهریار (۱۵۱۳)، که آن را به لورنتسو، دوک اوربینو^۴، تقدیم کرد، به صفات خوبی مثل حفظ ایمان و اثبات صداقت اشاره می‌کند و سپس می‌گوید: «ضرورتی ندارد که شهریار همهٔ صفات خوبی را که برشمردم داشته باشد، اما بسیار ضروری است که به نظر برسد همهٔ این صفات را داراست».^۵ ماکیاولی می‌گوید که اگر شهریار دارای همهٔ این صفات نیکو باشد و همواره به آن‌ها عمل کند، این صفات زیان‌آور می‌شوند، هرچند این تصور که شهریار دارای این صفات نیکوست سودمند است. خوب است که شهریار بزرگوار، مؤمن، رثوف، دیندار، و امین به نظر برسد، و خوب است که در واقع هم همین‌طور باشد؛ اما در عین حال شهریار باید چنان آراسته باشد که بتواند به اقتضای رویدادها برخلاف آن‌ها هم عمل

۱. Presbyterians، اعضای کلیسای مشایخی یا کلیسای شبانی هستند که شعبه‌ای از کلیسای پروتستان مبتنی بر عقاید کالون به شمار می‌آید و تمام اعضای آن در انتخاب رهبرانشان مشارکت دارند. - م.

۲. Huguenots، پروتستان‌های فرانسوی قرون شانزدهم و هفدهم‌اند که مقامات آن‌ها را به بهانهٔ خروج از دین اعدام کردند؛ در انقلاب کبیر فرانسه حقوق این افراد بازگردانده شد. - م.

3. democratic liberalism

4. Urbino

5. *The Prince*, 18.

کند. خلاصه، در افعال همه انسان‌ها، و مخصوصاً شهریار، نتایج است که مورد نظر قرار می‌گیرد و براساس نتایج است که مردم حکم و داوری می‌کنند. اگر شهریار در اثبات و حفظ اقتدار خود موفق باشد، ابزارهایی که به کار می‌گیرد همواره شرافتمندانه انگاشته خواهند شد و همه آن‌ها را خواهند پذیرفت.

گفته شده است که ماکیاولی در شهریار فقط درصدد این بود که فوت و فن حکومت‌کردن را به دست دهد، یعنی مسائل اخلاقی را کنار گذاشت و فقط در پی معرفی ابزارهایی بود که بدان وسیله می‌توان قدرت سیاسی را ایجاد و حفظ کرد. بی‌تردید، این سخن درست است؛ اما این حقیقت باقی است که او آشکارا حکمران را برای تثبیت و حفظ قدرت و ادار به استفاده از ابزار غیر اخلاقی می‌کرد. او در کتاب گفتارها کاملاً آشکار می‌سازد که به اعتقاد او عاقلانه است که آدمی در قلمرو سیاست برای حصول به غایتی خیر از ابزاری غیر اخلاقی استفاده کند. حقیقت این است که غایتی که ماکیاولی در نظر دارد امنیت و سعادت دولت است؛ اما، کاملاً صرف نظر از ویژگی غیر اخلاقی این اصل ناصریح که هدف وسیله را توجیه می‌کند، این مشکل بدیهی سر برمی‌آورد که برداشت‌هایی که از غایت خیر وجود دارد ممکن است متفاوت باشد. اگر بناست که اخلاقیات تابع ملاحظات سیاسی باشد، چیزی جز دستیابی عینی به قدرت برای حفظ هرج و مرج سیاسی وجود نخواهد داشت.

این بدان معنا نیست که قصد ماکیاولی این بود که بی‌اخلاقی گسترده را توصیه کند. او کاملاً آگاه بود که ملتی که از نظر اخلاقی رو به انحطاط و زوال باشد محکوم به نابودی است؛ او به وضعیت اخلاقی ایتالیا، آن‌طور که آن را می‌دید، تأسف می‌خورد و صادقانه فضیلت‌های مدنی جهان باستان را مورد تحسین قرار می‌داد. تصور نمی‌کنم که آدمی حق داشته باشد بی‌هیچ قید و شرطی بگوید که، به جای برداشت بی‌دینانه از فضیلت، برداشت مسیحی از فضیلت را رد می‌کند. کاملاً درست است که او در گفتارها^۱ می‌گوید که صحه گذاشتن مسیحیان بر پست و حقیر بودن جهان، مسیحیان را ضعیف و زن‌صفت ساخته است؛ اما در ادامه می‌گوید که تفسیر دین مسیحی، همچون دین تحقیر و عشق به رنج‌بردن، تفسیر نادرستی است. با وجود این، باید پذیرفت که چنین سخنی، هرگاه در خصوص دیدگاه کلی ماکیاولی دیده شود، بسیار قریب به رد صریح اخلاق مسیحی است؛ و اگر کسی هم به آموزه شهریار غیر اخلاقی او، آموزه‌ای که در تضاد با باطن

مسیحی - خواه کاتولیک یا پروتستان - بود، وقعی بنهد نمی‌تواند از قبول این نظر دوری کند که برداشت نیچه از افکار ماکیاولی بی‌پایه نبوده است. هرگاه ماکیاولی، در شهریار^۱، می‌گوید که بسیاری بر این تصور بوده‌اند که امور جهان به شدت تحت حاکمیت تقدیر و خداست، و هرگاه در ادامه می‌گوید که، هرچند خود وی گاهی به این عقیده تمایل دارد، تلقی او این است که می‌توان از تقدیر جلوگیری کرد، و تلویحاً می‌رساند که فضیلت عبارت از مقاومت در برابر قدرتی است که بر جهان حاکم است؛ نمی‌توان از این برداشت خودداری کرد که «فضیلت» از نظر او غیر از چیزی است که مقصود مسیحیت است. او قدرت و توانایی رسیدن به هدف‌ها را تحسین می‌کرد: در مورد شهریار، توانایی کسب قدرت و حفظ آن را می‌ستود، اما فروتنی را نمی‌ستود و از آنچه نیچه «اخلاق گله‌ای»^۲ می‌نامید به طور کلی هیچ استفاده‌ای نبرد. او این را مسلم می‌انگاشت که آدمی در ذات خود اساساً «خودخواه»^۳ است؛ و به شهریار نشان داد که بهترین علایق او در کجا جای دارند و او چگونه می‌تواند آن‌ها را تحقق بخشد. حقیقت این است که ماکیاولی از آن‌جا که در حیات سیاسی یا دینی معاصر خود، یا در نمونه‌های تاریخی، حاکمان را حاکمانی غیراخلاقی می‌دید، غیراخلاقی بودن آنان را می‌ستود؛ او این امر را کمال مطلوب تلقی می‌کرد. به اعتقاد او، فقط به واسطه این گونه مردان بود که حکومت خوب در جامعه‌ای فاسد و رو به زوال می‌توانست مایه دلگرمی باشد.

آخرین جمله بالا کلید حل مسئله تفاوت آشکار بین تحسین او از جمهوری روم - آن‌طور که در گفتار درباره نخستین دهگانه تیتوس لیویوس^۴ آمده است - و آموزه پادشاهی شهریار است. در جامعه‌ای رو به انحطاط و زوال که در آن بدی و خودخواهی طبیعی آدمی کم‌وبیش دارای قلمرو آزادی است، جایی که شرافت، پایبندی به خیر عمومی، و روحیه دینی یا مرده‌اند یا در بی‌بند و باری، هرج و مرج، و بی‌ایمانی غوطه‌ورند، فقط یک حاکم مطلق است که می‌تواند نیروهای گریز از مرکز را منسجم سازد و جامعه‌ای قوی و متحد بیافریند. ماکیاولی در اعتقاد به این‌که فضیلت مدنی به قانون وابسته است با نظریه پردازان سیاسی جهان باستان همسو بود، و فکر می‌کرد که در جامعه‌ای رو به انحطاط، اصلاحات فقط با قانونگذاری پر قدرت امکان‌پذیر است. «این را که به ندرت

1. 25.

2. herd morality

3. egoistic

4. *Discourses on the First Ten Books of Titus Livius*

اتفاق می‌افتد، یا اصلاً اتفاق نمی‌افتد، که یک جمهوری یا پادشاهی یا از ابتدا منظم باشد یا این‌که در خصوص تأسیسات قدیم خود کاملاً اصلاح شده باشد باید یک قانون عمومی دانست. بنابراین، ضرورت دارد مردی باشد که به تنهایی نظم و ترتیب برقرار کند و هرگونه سازماندهی به ذهن او متکی باشد.^۱ بنابراین، ضروری است که برای برپایی هر دولت و برای اصلاح دولت، قانونگذار مطلق وجود داشته باشد؛ ماکیاولی در این سخن خود، در وهله نخست، به دولت‌های ایتالیایی معاصر خود و به تقسیمات سیاسی ایتالیا نظر داشت. این قانون که اخلاق یا فضیلت مدنی را ایجاد می‌کند برای دولتی قوی و متحد مورد نیاز است؛ و اعلام رسمی قانون نیازمند قانونگذار است. ماکیاولی از آن گفته این نتیجه را گرفت که قانونگذار پادشاهی می‌تواند برای تأمین این غایت از هر ابزار عاقلانه‌ای استفاده کند و، چون علت قانون و اخلاق مدنی است، تا آن‌جا که برای ایفای نقش سیاسی خود لازم است از هر دو آن‌ها مستقل است. آن «بدبینی»^۲ اخلاقی‌ای که در شهریار آمده است به‌هیچ‌وجه همه آموزه ماکیاولی نیست؛ بدبینی اخلاقی تابع هدف غایی آفرینش یا اصلاح چیزی است که او آن را دولت واقعی تلقی می‌کرد.

ماکیاولی پادشاه یا قانونگذار مطلق را برای برپایی یا اصلاح دولت امری ضروری تلقی می‌کرد، اما آرمان حکومت او پادشاهی مطلق نبود. او در گفتارها^۳ آشکارا مدعی است که، در باب دوران‌دیشی و ثبات قدم، مردم برترند و «از شهریار دوران‌دیش‌تر، باثبات‌تر و دارای قضاوت بهتری» هستند.^۴ جمهوری آزاد، که ماکیاولی آن را از جمهوری روم الگوبرداری کرده است، برتر از پادشاهی مطلق است. اگر اعتقاد بر «قانون اساسی»^۵ باشد و مردم در حکومت سهمی داشته باشند، دولت محکم‌تر از وقتی خواهد بود که تحت حاکمیت شهریاری موروثی و مطلق است. خیر عمومی که، به اعتقاد ماکیاولی، عبارت از توسعه قدرت و امپراتوری و عبارت از حفظ آزادی‌های مردم است^۶ در هیچ جایی جز جمهوری‌ها مورد توجه نیست؛ پادشاه مطلق معمولاً فقط به علایق شخصی خود توجه دارد.^۷

نظریه حکومت ماکیاولی تا حدودی سرهم‌بندی شده و غیررضایت‌بخش است، و

1. *Discourses*, 1, 9, 2.

3. *Ibid.*, 1, 58, 61.

5. constitutional law

7. *Ibid.*, 2, 2, 3.

2. cynicism

4. *Ibid.*, 8.

6. *Ibid.*, 1, 29, 5.

تحسین جمهوری آزاد را با آموزه حکومت مطلق پادشاهی درهم آمیخته است؛ اما اصول آن واضح و آشکارند. بعید است که دولت، به محض این که سروسامان گیرد، سالم و باثبات باشد مگر این که دولتی جمهوری باشد؛ آرمان او همین است؛ اما برای این که دولتی منظم برپا شود یا برای این که دولتی نامنظم اصلاح شود، عملاً وجود پادشاه قانونگذار ضرورت دارد. دلیل دیگر برای اثبات ضرورت وجود پادشاه قانونگذار عبارت از نیاز به مهار قدرت اشرافی است که ماکیاولی، با توجه به صحنه سیاسی ایتالیا، از آنان تنفر خاصی داشت. آنان عاطل و باطل و فاسدند، و همواره دشمن حاکمیت یا نظم مدنی هستند؛^۱ آنان از گروه های مزدوران حمایت می کنند و کشور را به تباهی می کشند. ماکیاولی همین طور چشم به راه شهریاری بود که ایتالیا را آزاد و متحد سازد، و «بر زخم های آن التیام بخشد و به غارت و چپاول لومباردی^۲، شیادی و فشار پادشاهی ناپل و توسکانی خاتمه دهد».^۳ از دیدگاه او منصب پاپ، که برای تسلط بر کل ایتالیا قدرتی کافی ندارد اما این توانایی را داراست که از تسلط سایر قدرت ها بر کل ایتالیا ممانعت کند، مسئول تقسیم ایتالیا به امیرنشین ها^۴ بود، و این نتیجه را به بار آورد که این کشور ضعیف و متفرق طعمه بربرها و هرکسی شد که آن را سزاوار تعدی و تجاوز می دید.^۵

همان طور که مورخان خاطرنشان کرده اند، ماکیاولی «نوگرایی» خود را در تأکیدی نشان داد که بر دولت در جایگاه هیئت حاکمه مطلق داشت که قدرت و وحدت را از راه سیاست زور و خط مشی امپریالیستی به دست می آورد. او بدین معنا جریان پیشرفت تاریخی در اروپا را پیش بینی کرد. از سوی دیگر، او نظریه سیاسی نظام مندی به دست نداد؛ در واقع، درصدد چنین کاری هم نبود. او به شدت به صحنه ایتالیای معاصر خود توجه داشت؛ او وطن پرست پرشوری بود؛ و نوشته هایش کاملاً زیر تأثیر این توجه هستند؛ آن ها آثار فیلسوفی بیطرف نیستند. او در نقشی که سیاست، به معنای دقیق کلمه، در پیشرفت تاریخی بازی می کرد نیز مبالغه کرد، و نتوانست اهمیت سایر عوامل دینی و اجتماعی را تشخیص بدهد. البته، شهرت او عمدتاً به سبب توصیه غیراخلاقی اش به شهریار، یعنی به سبب «ماکیاولی گرایی»^۶ اوست؛ اما می توان اندکی تردید داشت که آیا

1. *Ibid.*, 1, 55, 7-11.3. *The Prince*, 26.5. *Discourses*, 1, 12, 6-8.

2. Lombardy

4. Principalities

6. Machiavellianism

آن اصول کشورداری که او مطرح ساخته است غالباً، و حتی متأسفانه، آن اصولی نبوده‌اند که عملاً در اذهان حاکمان و دولتمردان جریان داشتند. اما پیشرفت تاریخی کاملاً به مقاصد و اعمال کسانی که در صحنه سیاسی از شهرت و آوازه برخوردارند وابسته نیست. ماکیاولی باهوش و زیرک بود؛ اما نمی‌توان او را فیلسوف سیاسی ژرف‌اندیشی دانست.

از سوی دیگر، باید به یاد داشت که ماکیاولی با حیات سیاسی عینی، آن‌طور که آن را می‌فهمید، سروکار داشت؛ او با چیزی که در عمل واقع می‌شد، و نه با چیزی که می‌بایست از منظر اخلاقی واقع شود، سروکار داشت. او صریحاً این تفسیر را رد می‌کند که قصد تصویرکردن دولت‌هایی آرمانی را دارد^۱ و اظهار می‌دارد که اگر کسی در حیات سیاسی خود بر وفق عالی‌ترین اصول اخلاقی زندگی کند، احتمالاً به نابودی کشیده می‌شود و، اگر حکمران باشد، نمی‌تواند امنیت و سعادت دولت را حفظ کند. او در پیشگفتار نخستین کتاب گفتارها، از «راه» جدید خود سخن می‌گوید، راهی که به اعتقاد او تاکنون پای بر آن گذاشته نشده است. او از روش استقرای تاریخی استفاده می‌کرد. او، با بررسی تطبیقی زنجیره‌های علی - معلولی در تاریخ باستان و متأخر، و با توجه کافی به موارد منفی، درصدد تأسیس برخی احکام عمومی برآمد. برای رسیدن به هدف معینی، تاریخ نشان می‌دهد که آیا راه عملی معینی به کسب آن هدف رهنمون خواهد شد یا نه. بدین ترتیب، او مستقیماً با راهکارهای سیاسی سروکار داشت؛ اما دیدگاه او بر فلسفه تاریخ معینی دلالت داشت. به‌طور مثال، دیدگاه او دلالت بر این داشت که در تاریخ تکرار وجود دارد و ماهیت تاریخ به گونه‌ای است که برای استقرا مبنایی به دست می‌دهد. البته، روش ماکیاولی روش کاملاً جدیدی بود. مثلاً، مطمئناً ارسطو عقاید سیاسی خود را بر بررسی نظام‌های واقعی مبتنی کرد، و نه تنها به بررسی راه‌های نابودشدن دولت‌ها بلکه به بررسی فضیلت‌هایی هم پرداخت که حکمران برای این‌که به موفقیت دست یابد باید مدعی برخورداری از آن فضیلت‌ها شود.^۲ اما ارسطو بیش از ماکیاولی با نظریه انتزاعی سروکار داشت. او همین‌طور در وهله نخست به تشکیلات سیاسی به مثابه صحنه تعلیم اخلاقی و عقلانی توجه می‌کرد، درحالی‌که ماکیاولی بیشتر به ماهیت و سیر عملی حیات سیاسی واقعی توجه داشت.

۳. قدیس توماس مور (۱۴۷۸-۱۵۳۵)، رئیس دیوان عالی انگلستان، اندیشمند بسیار

1. Cf. *The Prince*, 15.

2. Cf. *Politics*, 5, 11.

متفاوتی بود که هنری هشتم^۱ او را به سبب عدم اقرار به این که هنری هشتم بر کلیسای انگلستان ریاست عالیه دارد گردن زد. او در اثر خود دربارهٔ عالی‌ترین شکل جمهوری و جزیرهٔ جدید اتوپیا^۲ (۱۵۱۶)، زیر تأثیر جمهور افلاطون، نوعی داستان فلسفی نوشت که به توصیف دولت آرمانی در جزیرهٔ اتوپیا (آرمانشهر) می‌پردازد. این نوشته اثر عجیب و غریبی است، و از ترکیب نقادی تند شرایط اجتماعی و اقتصادی معاصر با صورت آرمانی حیات اخلاقی ساده فراهم شده است که در هماهنگی با روحیهٔ اینجهانی زمانه نیست. مور با شهریار آشنا نبود، اما کتاب او تا حدودی برخلاف آن نظریهٔ کشورداری بود که در این کتاب ماکیاولی آمده است. همچنین کتاب او برخلاف جهت رشد روحیهٔ استثمار اقتصادی بود. کتاب او، در این موارد، کتابی محافظه‌کارانه بود. از سوی دیگر، مور عقایدی را پیش‌بینی کرد که در جریان سوسیالیسم جدید دوباره پدیدار شدند.

مور، در نخستین کتاب اتوپیا خود، به انهدام نظام کشاورزی قدیم از راه دیوارکشی زمین به کمک مالکان ثروتمند و ثروت‌طلب حمله کرد. میل به سود و ثروت موجب تبدیل زمین زراعی به علفزار می‌شود، تا آن‌ها بتوانند در مقیاس وسیعی به پرورش گوسفندان بپردازند و پشم آن‌ها را در بازارهای خارجی بفروشند. همهٔ این گونه حرص و طمع برای کسب سود و تمرکز همزمان ثروت در دستان عده‌ای اندک، به ظهور طبقه‌ای می‌انجامد که از اموال خود خلع ید شده و به فقر و فلاکت افتاده‌اند. بدین ترتیب، برای آن‌که این طبقه زیر سلطه نگه داشته شود مجازات‌های سنگین و هولناکی برای سرقت در نظر گرفته می‌شود. اما تشدید وسیع حقوق جنایی بی‌فایده است. بسیار بهتر است که برای تهیدست وسیلهٔ معیشت فراهم شود، زیرا دقیقاً تأمین همین معیشت است که تهیدستان را وادار به جرم و جنایت می‌کند. اما حکومت هیچ کاری نمی‌کند: حکومت فعالانه سرگرم سیاست و جنگ‌ها و کشورگشایی‌هاست. جنگ مالیات‌بندی‌های سنگین را ضروری می‌سازد و، وقتی که جنگ به پایان برسد، سربازان به جامعه‌ای پرتاب می‌شوند که از قبل بر حفظ و تأمین خود ناتوان است. بدین ترتیب، سیاست زور باعث شیوع بیشتر شرور اقتصادی و اجتماعی می‌شود.

مور، در مقابل جامعه‌ای زیاده‌طلب، جامعه‌ای زراعی را مطرح کرد که خانواده در آن یک واحد است؛ مالکیت شخصی لغو می‌شود و پول به هیچ وجه وسیلهٔ دادوستد نیست.

1. Henry VIII

2. *De optimo reipublicae statu depue nova insula Utopia*

اما مور آرمانشهر خود را جمهوری دهقانان عوام ترسیم نمی‌کند. همه از وسایل امرار معاش خاطر جمع‌اند، و برای این‌که شهروندان برای امور فرهنگی فراغت داشته باشند ساعت‌های کار به روزی شش ساعت تقلیل می‌یابد. به همان دلیل، طبقه برده، که از جانیان محکوم و اسیران جنگ تشکیل می‌شوند، به کارهای سخت‌تر و طاقت‌فرساتر رسیدگی می‌کنند.

گاهی گفته شده است که مور نخستین کسی بود که آرمان‌مدارای دینی را مطرح کرد، اما باید به یاد داشت که او در طراحی آرمانشهر خود از وحی مسیحی قطع نظر کرد و فقط دین طبیعی را در نظر داشت. باید در مورد دیدگاه‌ها و اعتقادهای متفاوت معمولاً مدارا کرد، و باید از منازعه کلامی دوری کرد؛ اما کسانی که منکر وجود و مشیت خدا، نامیرایی نفس، و پاداش و جزا در جهان آخرتند باید از اشتغال در مشاغل دولتی محروم شوند و پست‌تر از انسان‌ها به شمار روند. آدمی هر تفکر شخصی که داشته باشد نمی‌تواند حقایق دینی طبیعی و اخلاق طبیعی را زیر سؤال برد، زیرا سلامت دولت و جامعه به قبول آن‌ها وابسته است. در باب این‌که مور «جنگ‌های دینی»^۱ را وحشتناک تلقی کرده است تردید اندکی می‌توان داشت؛ اما او مطمئناً کسی نبود که مدعی باشد که آدمی هر عقیده‌ای که داشته باشد مهم نیست.

مور هیچ‌گاه به جدایی اخلاق از سیاست نپرداخت، و از آن دولتمردانی که همواره در پی سود خود هستند و در باب خیر عمومی داد و هوار راه می‌اندازند به‌تندی سخن می‌گفت. برخی از نظریه‌هایش، به‌طور مثال، نظریه او درباره قانون جزا، بسیار خردمندانه بودند، و او در بیان آرمان امنیت برای همه و مدارای منطقی، نشان می‌دهد که از زمانه خود بسیار جلوتر است. آرمان سیاسی او، از جنبه‌های بسیاری، آرمانی روشن‌بینانه و عملی بود، اما از ابعاد دیگر می‌توان آن را صورت آرمانی جامعه تعاونی گذشته تلقی کرد. هیچ آرمانشهری نباید به قدرت‌ها و گرایش‌هایی که او با آن‌ها مخالف بود اجازه ظهور بدهد. این بزرگ‌ترین انسان‌گرای مسیحی در آستانه پیشرفت همان نوع سرمایه‌داری‌ای ایستاده بود که می‌بایست راه خود را در پیش گیرد. با وجود این، برخی از آرمان‌های او می‌بایست در زمانی مناسب تحقق یابند.

۴. قبل از این‌که نهضت اصلاح دینی در انگلستان صورت مشخصی به خود بگیرد،

مور از دنیا رفت. در کتاب قوانین حکومت کلیسایی^۱، نوشته ریچارد هوکر (۱۵۵۳-۱۶۰۰)، مسئله کلیسا و دولت بدان صورت مطرح شد که اوضاع و احوال دینی انگلستان پس از نهضت اصلاح دینی ایجاب می‌کرد. کتاب هوکر، که بر جان لاک تأثیرگذار بود، در ردّ حمله فرقه «پیرایشگر»^۲ (پیوریتن) به کلیسای رسمی انگلستان نوشته شد، اما قلمرو آن از قلمرو نوشته‌های جدلی معمولی آن زمان بسیار فراتر رفت. نویسنده ابتدا در بحثی عام درباره قانون بحث می‌کند، و در این باب از نظریه قرون وسطایی درباره قانون، به خصوص از نظریه قدیس توماس، حمایت می‌کند. او قانون ازلی را، «آن نظم که خود خدا قبل از همه قرون برای خود وضع کرده است تا همه چیزها را براساس آن‌ها انجام دهد»^۳، از قانون طبیعی متمایز می‌کند. او سپس آن قانون طبیعی را که در عامل‌های غیرمختار در کار است، و آن‌ها را «عامل‌های طبیعی» می‌نامد، از آن قانون طبیعی که عقل بشری به دست می‌دهد و زیر سیطره آدمی است متمایز می‌سازد.^۴ «قاعده عامل‌های مختار روی زمین این جمله است که خیربودن آن چیزهایی را که عامل‌ها بناست انجام دهند عقل تعیین می‌کند».^۵ «اصول عمده عقل خودبه‌خود آشکارند»؛^۶ یعنی، برخی اصول اخلاقی کلی وجود دارند که الزام‌آوربودن آن‌ها مستقیماً آشکار و بدیهی است. نشانه آن عبارت از اعتراف همگان به آن است. «رأی کلی و دائم انسان‌ها همچون حکم خود خداست، زیرا آنچه را که همه انسان‌ها در همه زمان‌ها یاد گرفته‌اند باید خود طبیعت یاد داده باشد؛ و رأی خدایی که خالق طبیعت است چیزی جز ابزار او نیست».^۷ سایر اصول اختصاصی‌تر را عقل استنتاج می‌کند.

علاوه بر قانون ازلی و قانون طبیعی، قانون وضعی انسانی هم وجود دارد. قانون طبیعی با انسان‌ها، از آن حیث که انسانند، در ارتباط است و به دولت وابسته نیست؛^۸ اما قانون وضعی انسانی وقتی به وجود می‌آید که انسان‌ها در جامعه به اتحاد می‌رسند و حکومتی تشکیل می‌دهند. به موجب این واقعیت که ما افرادی بی‌نیاز از دیگران نیستیم «طبعاً مجبوریم که در پی مصاحبت و رفاقت با دیگران باشیم».^۹ اما جوامع نمی‌توانند

1. *The Laws of Ecclesiastical Polity*

۲. Puritan، فرقه‌ای از پروتستان‌های انگلستان است که در قرن‌های شانزدهم و هفدهم به آداب و رسوم کلیسای کاتولیک رومی اعتراض کردند و طرفدار سادگی در عبادت و ایمان بودند. -م.

3. 1, 2.

4. 1, 3.

5. 1, 8.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. 1, 10.

9. *Ibid.*

بدون حکومت وجود داشته باشند، و حکومت نمی‌تواند بدون قانون به حیات خود ادامه دهد، «آن نوع قانونی که غیر از آن قانونی است که قبلاً مطرح شد».^۱ هوکر یاد می‌دهد که جامعه دارای دو پایه است: میل طبیعی آدمی به اجتماعی زندگی کردن، و «نظمی که آشکارا یا نهفته مورد قبول است و در تماس با نحوه اتحاد و همزیستی انسان‌هاست. قانون اخیر قانونی است که آن را قانون «رفاه عمومی»^۲ می‌نامیم – روح هر بدن سیاسی که به اجزاء آن طبق قانون جان می‌بخشد، انسجام می‌دهد و به اعمالی و امی دارد که مستلزم خیر عمومی است».^۳

بدین ترتیب، تأسیس حکومت مدنی مبتنی بر اتفاق آراست، «اتفاق آرای که بدون آن دلیلی نداریم که کسی رئیس یا حاکم دیگری باشد».^۴ وجود حکومت امری ضروری است؛ اما طبیعت با نوع حکومت یا ویژگی دقیق قوانین کاری ندارد، مشروط بر این‌که قوانین موضوعه برای خیر عموم و مطابق با قانون طبیعی باشند. اگر حکمران قوانین را بدون اجازه صریحی از ناحیه خدا یا بدون اجازه‌ای که در وهله نخست از اتفاق آرای مردم ناشی می‌شود به موقع اجرا بگذارد، حکمرانی مستبد است. «پس آن‌ها قوانینی نیستند که مورد تأیید عموم نباشند»، یا دست‌کم با [رای] «مجالس، شوراها، و مشابه آن‌ها» به تصویب نرسند.^۵ پس چگونه است که عموم مردم مجبور به احترام گذاردن به قوانینی هستند که در شکل‌گیری آن هیچ نقشی نداشته‌اند؟ دلیل این امر آن است که «این‌گونه شوراها از بین نمی‌روند؛ بنابراین، ما نزد پیشینیان خود زنده‌ایم و آنان نزد اخلاف خود هنوز زنده‌اند».^۶

سرانجام، «قوانینی وجود دارند که با تکالیف فراطبیعی سروکار دارند»^۷ «قانونی که خود خدا به نحوی فراطبیعی وحی کرده است».^۸ بدین ترتیب، نظریه هوکر در باب قانون، به‌طور کلی، تابع نظریه قدیس توماس است، و همان زمینه کلامی را دارد یا، بهتر است بگوییم، به همان مبنای الهی، یعنی خدا، راجع است. او در نظریه خود درباره منشأ جامعه سیاسی چیز مشخصاً جدیدی نمی‌افزاید. او نظریه قرارداد یا پیمان را مطرح می‌کند، اما دولت را ساختاری صرفاً مصنوعی نمی‌داند؛ برعکس، او صریحاً از میل

1. *Ibid.*

3. 1, 10.

5. *Ibid.*

7. 1, 15.

2. common weal

4. *Ibid.*6. *Ibid.*

8. 1, 16.

طبیعی آدمی به اجتماع سخن می‌گوید، و دولت و حکومت را صرفاً در چارچوب اصلاح خودخواهی افسارگسیخته توضیح نمی‌دهد.

هوکر، وقتی که به بحث از کلیسا می‌پردازد، بین حقایق ایمانی و حکومت کلیسا، که «موضوعی صرفاً عملی» است، فرق می‌گذارد.^۱ مطلبی که او می‌کوشد بسط دهد و از آن دفاع کند این است که قانون دینی کلیسای انگلستان به هیچ وجه برخلاف دین مسیحی یا مخالف عقل نیست. بنابراین، مردم انگلستان باید تابع آن باشند، زیرا آنان مسیحی‌اند و به سبب مسیحی بودن، به کلیسای انگلستان تعلق دارند. فرض بر این است که کلیسا و دولت، دست‌کم آن‌گاه که دولت مسیحی است، جوامعی متمایز از یکدیگر نیستند. البته، هوکر منکر این نبود که کاتولیک‌ها و کالونیان مسیحی‌اند؛ اما به نحوی بسیار خام بر این تصور بود که ایمان مسیحی در کلیت خود نیازمند هیچ نهادی عمومی نیست. او بر این تصور نیز بود که حکومت دینی کم‌وبیش موضوع بی‌اهمیتی است، دیدگاهی که، به دلایل مختلفی، نه مطلوب کاتولیک‌ها و نه مطلوب کالونیان بود.

هوکر در اصل به دلیل پی‌گیری نظریه قرون وسطایی و تقسیماتی که از قانون به دست می‌دهد قابل ملاحظه است. او در نظریه سیاسی خود صریحاً مخالف حق الهی پادشاهان یا حکومت مطلق پادشاهی بود. از سوی دیگر، او آموزه اتفاق آرا یا قرارداد را به این منظور مطرح نکرد که عصیان علیه حاکم مطلق را توجیه کند. حتی اگر او عصیان را توجیه کرده باشد، در کتابی که برای اثبات این موضوع نوشته است تا همه انگلیسیان پاکدامن باشند و با کلیسای عمومی هماهنگ شوند به شرح و بسط چنین مطلبی نمی‌پردازد. در نتیجه، می‌توان گفت که اگر فضایی را که بر جدال دینی عصر هوکر غالب بود به یاد بیاوریم می‌بینیم که نوشته‌های هوکر معمولاً لحن میانه‌روی برجسته‌ای دارند. او اساساً آدمی میانه‌رو بود و از تعصبات دوری می‌کرد.

۵. ژان بودن (۱۵۳۰-۱۵۹۶)، که حقوق را در دانشگاه تولوز تحصیل کرده بود، کوشید که در اثر خود، روش فهم آسان تاریخ^۲ (۱۵۶۶)، بین مطالعه حقوق عمومی و مطالعه تاریخ پیوند نزدیکی برقرار کند. او، پس از تقسیم تاریخ به سه نوع، می‌گوید: «بگذارید برای لحظه‌ای امور الهی را به الهی‌دانان، امور طبیعی را به فیلسوفان بسپاریم، و برای مدتی طولانی و مشتاقانه به اعمال آدمی و قواعد حاکم بر آن‌ها بپردازیم».^۳ علاقه

1. 3, 3.

2. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*

3. *Preamble*

اصلی او در این سخن وی، که از کتاب فدیة^۱ی او نقل می‌شود، نمایان است. «در واقع، بهترین قسمت قانون عمومی در تاریخ نهفته است؛ و آنچه در ارزبایی بهتر قانون - رسوم مردم، و آغازها، رشد، اوضاع و احوال، تغییرات و زوال همه دولت‌ها - تأثیر و اهمیت زیادی دارد از تاریخ به دست می‌آید. موضوع اصلی کتاب روش^۲ او عبارت از همین حقایق است، زیرا بازدهی تاریخ از آن بازدهی که معمولاً در اطراف نظام حکومتی کشورها گرد می‌آیند وسیع‌تر نیستند.» کتاب روش به سبب گرایش بسیار بارز آن به تفسیر طبیعت‌گرایانه تاریخ درخور توجه است. به‌طور مثال، او از تأثیرات وضع جغرافیایی بر ساختار فیزیولوژیک، و بنابراین بر عادات مردم سخن می‌گوید: «ما طبیعت مردمانی را که در شمال و جنوب سکونت دارند، و سپس طبیعت مردمانی را که در شرق و غرب زندگی می‌کنند توضیح خواهیم داد».^۳ چنین تصویری بعداً در نوشته‌های فیلسوفانی مثل مونتسکیو دوباره پدیدار می‌شود. بوذن، همچنین در مورد ظهور و سقوط دولت‌ها به شرح و بسط نظریه‌ای ادواری روی آورد. اما اهمیت اصلی ژان بوذن در تحلیل او از حاکمیت است. طرح اصلی این مطلب در فصل ششم روش آمده است، و در شش کتاب درباره ملت (۱۵۷۶) با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار گرفته است.^۴

خانواده یک واحد اجتماعی طبیعی است که دولت از آن سرچشمه می‌گیرد. بوذن نه تنها پدر و مادر و فرزندان، بلکه خدمتکاران را هم جزو خانواده به‌شمار می‌آورد. به عبارت دیگر، او از خانواده برداشتی رومی داشت، و این‌که فرد زیر قدرت پدر خانواده^۵ قرار دارد. دولت یک واحد اجتماعی ثانوی یا تبعی است، به این معنا که «حکومت قانونی چندین خانواده و دارایی مشترک آنان، همراه با قدرتی فوق‌العاده» است؛ اما نوع جامعه متفاوتی است. حق مالکیت یکی از حقوق تخطی‌ناپذیر خانواده است؛ اما حق دولت یا حکمران بدان جهت نیست که حکمران است. حکمران صاحب حاکمیت است؛ اما حاکمیت غیر از مالکیت است. پس روشن است که از نظر بوذن، همان‌طور که در روش^۶ می‌گوید، «دولت چیزی جز دسته‌ای از خانواده‌ها یا جماعت‌هایی که از حکمران واحدی تبعیت می‌کنند، نیست». نتیجه این تعریف آن است که «راگوسا یا ژنو»^۷ را، که

1. *Dedication*2. *Method*

3. 5.

۴. *six livres de la republique*، ویرایش لاتینی سال ۱۵۸۴ بر حجم مطالب این کتاب افزوده است.5. *Paterfamilias*

6. 6.

7. *Ragusa or Geneva*

قانونش تقریباً در درون دیواره‌های آن تشکیل می‌شود، باید دولت نامید» و «آنچه ارسطو گفته است – این که دسته بسیار بزرگ انسان‌ها، مثل بابل^۱، یک نژاد است و نه یک دولت – نامعقول است».^۲ این نکته نیز واضح است که، از نظر بوذن، حاکمیت اساساً غیر از قدرت رئیس خانواده است و دولت نمی‌تواند بدون حاکمیت وجود داشته باشد. حاکمیت به عنوان «قدرت حاکم بر شهروندان و زیرستانی که با قانون مهار نمی‌گردند» تعریف می‌شود.^۳ حاکمیت مستلزم قدرت برای ایجاد قوه قضاییه (قاضیان) و تعریف وظایف آنان، قدرت برای وضع کردن قانون و قوانین سالیانه، قدرت برای اعلام جنگ و ایجاد صلح، حق درخواست قضاوت‌ها، و قدرت حیات و مرگ است. هرچند واضح است که حاکمیت غیر از قدرت رئیس خانواده است، اما به هیچ وجه واضح نیست که حاکمیت چگونه به وجود می‌آید، چه چیزی به حاکم این حق را می‌دهد که حاکمیت خود را اعمال کند، و تکلیف شهروند در اطاعت از حاکم چه مبنایی دارد. بوذن ظاهراً بر این تصور بود که اکثر دولت‌ها در اثر اعمال زور به وجود می‌آیند؛ اما بر این عقیده نبود که زور توجیه‌کننده خود است یا برخورداری از قدرت فیزیکی، به صرف این واقعیت^۴، اعطاکننده حاکمیت به صاحب آن است. اما این که چه چیزی اعطاکننده حاکمیت مشروع است مبهم رها شده است.

حاکمیت انتقال‌ناپذیر و تقسیم‌ناپذیر است. البته، می‌توان وظایف و قدرت‌های اجرایی را به [دیگران] تفویض کرد، اما خود حاکمیت، یعنی تصاحب قدرت حکومت، را نمی‌توان تکه‌تکه کرد. حکمران زیر سیطره قانون نیست، و تا وقتی که حاکم است نمی‌تواند حاکمیت خود را از راه قانون محدود سازد، زیرا قانون را حکمران آفریده است. البته، این گفته بدان معنا نیست که حکمران مجاز است که مرجعیت الهی یا قانون طبیعی را نادیده بگیرد؛ مثلاً، او نمی‌تواند از همه خانواده‌ها سلب مالکیت کند. بوذن بر حق طبیعی مالکیت اصرار داشت، و نظریه‌های کمونیستی افلاطون و مور را به شدت مورد انتقاد قرار داد. اما حکمران مهم‌ترین منشأ قانون است و بر وضع قانون اشراف نهایی و کاملی دارد.

همین نظریه حاکمیت باید این برداشت را به دست دهد که بوذن صرفاً به حکومت مطلقه سلطنتی باور داشت، مخصوصاً در صورتی که کسی از حکمران با عنوان «او»

1. Babylon

2. Ibid.

3. Republic, I, 8.

4. ipso facto

سخن بگوید. او مطمئناً به تقویت جایگاه فرمانروای فرانسه مایل بود، زیرا احساس می‌کرد که تقویت آن در رویدادهای تاریخی ضروری است، اما نظریه حاکمیت او به‌خودی خود بر حکومت مطلقه پادشاهی مبتنی نیست؛ به طور مثال، مجلس می‌تواند قانون حاکمیت باشد. صورت‌های حکومت در دولت‌های مختلف متفاوت است؛ اما ماهیت حاکمیت در همه این دولت‌ها، در صورتی که از نظام منظمی برخوردار باشند، یکی است. به علاوه، نمی‌توان گفت که به چه دلیل حکمران نباید بیشتر قدرت خود را تفویض کند و «طبق قانون اساسی» حکومت کند، مشروط بر این‌که تأیید گردد که این نظام حکومتی به اراده حکمران وابسته است، یعنی در صورتی که حاکمیت بر حکمران متکی باشد؛ زیرا نتیجه آن ضرورتاً این نیست که چون دولت پادشاهی دارد، پادشاه حکمران است. اگر پادشاه واقعاً به «شورا»^۱ یا «مجلس»^۲ وابسته باشد، نمی‌توان او را به معنای دقیق کلمه حکمران نامید.

باری، همان‌طور که مورخان خاطرنشان کرده‌اند، این‌گونه نیست که سخنان بودن همواره سازگار بوده باشد. قصد او این بود که حیثیت حکمران فرانسه را تقویت کند و بر قدرت فوق‌العاده او تأکید ورزد؛ و این امر تابع این نظریه او درباره حاکمیت بود که حکمران فرانسه باید زیر سیطره قانون نباشد. اما این خود تابع این نظریه او درباره قانون طبیعی بود که می‌توان مواردی را در نظر گرفت که در آن‌ها شهروند با این‌که از قانونی که حکمران اعلام کرده است سرپیچی می‌کند موجه است، بلکه از نظر اخلاقی هم به این کار موظف می‌شود. به علاوه، او حتی تا آن‌جا پیش رفت که گفت مالیات‌بندی، چون در تعارض با مالکیت است، مستلزم توافق «مقامات»^۳ است، هرچند مقامات، بر طبق نظریه حاکمیت، برای وجود داشتن به حکمران وابسته‌اند. همچنین، او قبول داشت که قدرت پادشاه برخی محدودیت‌های قانونی^۴ دارد. به عبارت دیگر، میل او به تأکید بر قدرت فوق‌العاده و مطلق پادشاه در تضاد با میل او به هواداری از حکومت قانون بود و او را دچار مواضع متناقضی کرد.

بودن بر مطالعه فلسفی تاریخ تأکید داشت و مطمئناً بی‌وقفه کوشید تا از تاریخ سر دریاورد؛ اما از تعصب‌ها و خرافات زمانه خود کاملاً رها نبود. او جبرگرایی اختربینانه را

1. assembly

2. parliament

3. Estates

4. leges imperii

رد کرد، اما به تأثیر اجرام آسمانی بر امور بشری باور داشت و تسلیم تفکر درباره اعداد و روابط آن‌ها با حکومت‌ها و دولت‌ها شد.

در پایان می‌توان گفت که بودن، در اثر خود، گفت‌وگوی هفت نفر^۱، که یک مکالمه است، به تصویر مردمی می‌پردازد که ادیان مختلفی دارند و در هماهنگی با یکدیگر زندگی می‌کنند. در باب آن دسته از رویدادهای تاریخی که مناسب صلح در میان اعضای مذاهب مختلف نبودند او حامی اصل مدارای متقابل بود.

۶. بودن از منشأ و بنیاد دولت گزارش بسیار واضحی به دست نداده بود؛ اما می‌بینیم که نویسنده کالونی، یونانس آلتوزیوس (۱۵۵۷-۱۶۳۸)، در فلسفه خود از نظریه قرارداد گزارش واضحی به دست داده است. به اعتقاد آلتوزیوس، هر قراردادی بر پایه هر تجمع یا اجتماعی از انسان‌ها قرار دارد. او انواع گوناگون اجتماعات را از یکدیگر متمایز می‌سازد: خانواده، انجمن^۲، اجتماع محلی، «شهرستان»^۳ و کشور (دولت). هر یک از این اجتماعات با یک نیاز طبیعی آدمی سازگارند، اما شکل هر اجتماع معینی بر توافق یا قراردادی متکی است که بدان وسیله انسان‌ها برای خیر عمومی خویش و هدف‌های خاصی که دارند توافق می‌کنند که تجمع یا اجتماعی را تشکیل دهند. بدین نحو، آنان همزیست^۴ می‌شوند، و به صورت کسانی که در خیر عمومی سهیم‌اند با یکدیگر به سر می‌برند. به طور مثال، خانواده با یک نیاز طبیعی آدمی سازگار است، اما بنیاد هر خانواده معینی بر یک قرارداد متکی است؛ در مورد دولت هم همین طور است. اما یک اجتماع، برای این‌که به هدف خود دست یابد، باید قدرتی عمومی داشته باشد. بنابراین، می‌توانیم بین اجتماع و قدرت اجرایی به قراردادی دست دوم قائل شویم، قراردادی که بنیاد وظایف هر دو طرف را شکل می‌دهد.

باید به مطلب مهم دیگری اشاره کنم. چون هر نوع اجتماعی با نیاز بشری خاصی سازگار است، تشکیل اجتماعی وسیع‌تر یا گسترده‌تر اجتماع کوچک‌تر را باطل یا منسوخ نمی‌سازد، بلکه تشکیل اجتماع وسیع‌تر حاصل توافق تعدادی از اجتماعات کوچک‌تر است که در عین حال موجودیت خود را حفظ می‌کنند. مثلاً، برایی اجتماع محلی خانواده‌ها یا انجمن‌هایی را که تشکیل دهنده اجتماع محلی‌اند منسوخ نمی‌سازد؛ اجتماع محلی وجود خود را مدیون توافق آن‌هاست، اما غایت آن متفاوت از غایت آن‌هاست.

1. colloquium heptaplomeres

2. Collegium or corporation

3. province

4. symbiotici

بنابراین، آن‌ها را اجتماع وسیع‌تری در خود فرو نمی‌بلعد. همچنین، دولت به جای این‌که مستقیماً حاصل قرارداد بین افراد باشد حاصل توافق مستقیم بین شهرستان‌هاست، اما شهرستان‌ها را از سودمندی بی‌بهره نمی‌سازد. از نظر منطقی نتیجه چنین ظهوری نوعی «اتحادیه»^۱ است. بعید است که آلتوزیوس دولت را قائم به قراردادی بداند که افراد با آن قرارداد حقوق خود را به حکومت تفویض کرده‌اند. البته، تعدادی انجمن که در نهایت نمایندهٔ افرادند با هم توافق می‌کنند که دولتی تشکیل بدهند و دربارهٔ قانون اساسی یا قانونی توافق می‌کنند که به کسب غایت یا آن خیر عمومی‌ای سروسامان دهد که دولت برایش تشکیل شده است.

اما، اگر دولت یکی از اجتماعات و انجمن‌هاست، علامت خاص و متمایزکنندهٔ آن چیست؟ علامت خاص آن، همان‌طور که در نظریهٔ سیاسیِ بوَدَن آمده است، حاکمیت (حق سلطنت)^۲ است؛ اما، برخلاف بوَدَن، آلتوزیوس می‌گفت که حاکمیت همواره، ضرورتاً و مسلماً، به مردم وابسته است. البته، این بدان معنا نیست که نظر او همان حکومت مستقیم مردم بود؛ از طریق قانون دولت، قانونی که خود بر توافق مبتنی است، قدرت به مقامات اجرایی یا قضات^۳ دولت تفویض می‌شود. البته، آلتوزیوس در فکر آن قاضی عالی مقامی بود که، بدون این‌که ضرورتی داشته باشد، می‌توانست یک پادشاه باشد، و در فکر «ناظرانی»^۴ بود که بر رعایت قانون اساسی نظارت داشتند. اما این نظریه آشکارا بر حاکمیت مردمی تأکید دارد. این نظریه همچنین مستلزم حق مخالفت است، زیرا قدرت حکمران منوط به قرارداد است، و اگر حکمران در برابر مسئولیت خود وظیفه‌شناس باشد یا قرارداد را بشکند، قدرت به دست مردم برمی‌گردد. هرگاه چنین چیزی اتفاق بیفتد، مردم می‌توانند حکمران دیگری را برگزینند، هرچند چنین گزینشی مبتنی بر قانون اساسی خواهد بود.

البته، آلتوزیوس قراردادها را بر قانون طبیعی متکی می‌دانست و به قداست آن‌ها معتقد بود؛ او خود قانون طبیعی را هم، به طور سنتی، به مرجعیت الهی متکی می‌دانست. بیش از آلتوزیوس، این گروتیوس بود که عقیده به قانون طبیعی را دوباره مورد بررسی قرار داد. اما نظریهٔ سیاسی آلتوزیوس به سبب تأکیدی که بر حاکمیت مردم دارد و به سبب استفاده‌ای که از نظریهٔ قرارداد به عمل آورده است درخور توجه است. او

1. federation
3. magistrates

2. ius maiestatis
4. ephors

در مقام یک کالونی، بر حق مقاومت در برابر حکمران اصرار می‌ورزید؛ اما باید این نکته را افزود که او از آزادی دینی یا از دولتی که رسماً در برابر انواع مذهب بیطرف باشد تصویری نداشت. چنین مفهومی بیش از آن‌که برای یک کاتولیک ناپذیرفتنی باشد برای یک کالونی چنین بود.

۷. اصلی‌ترین اثر هوگو گروتیوس یا هویخ د گروت^۱ (۱۵۸۳-۱۶۴۵) اثر مشهور او درباره حقوق جنگ و صلح^۲ (۱۶۲۵) است. او در مقدمه^۳ این اثر نشان می‌دهد که کارنئادس^۴ معتقد به این است که چیزی به نام قانون طبیعی اجباری همگانی وجود ندارد، «زیرا همه مخلوقات، اعم از انسان‌ها و حیوانات، ذاتاً به سوی هدف‌هایی سوق داده می‌شوند که به حال آنان مفید است». هر انسانی در پی سود خود است؛ قوانین انسانی صرفاً با توجه به «نفع شخصی»^۵ تعیین می‌شوند؛ آن‌ها مبتنی بر قانون طبیعی در ارتباط با آن‌ها نیستند، زیرا قانون طبیعی وجود ندارد. گروتیوس در پاسخ می‌گوید: «مطمئناً آدمی یک حیوان است، اما نوع برتری از حیوانات است»، و «در میان خصلت‌ها ویژگی آدمی این است که میلی دارد که او را به اجتماع، یعنی زندگی اجتماعی، سوق می‌دهد، البته نه هر نوع زندگی اجتماعی، بلکه آن‌گونه زندگی اجتماعی که صلح‌آمیز است و متناسب با مقدار عقل آدمی نظم و نظام دارد... بنابراین، برطبق حقیقتی همگانی، نمی‌توان این ادعا را پذیرفت که هر حیوانی ذاتاً به این سوق داده می‌شود که فقط در پی خیر خودش باشد».^۶ یک نظام اجتماعی طبیعی وجود دارد، و منشأ قانون حفظ همین نظام اجتماعی است. «اجتناب از چیزی که مال دیگری است... الزام به تبعیت از پیمان‌ها... به این قلمرو قانون متعلق است».^۷ به علاوه، آدمی توانایی داوری در این باب را دارد که «چه چیزهایی (هم چیزهایی که وجود دارند و هم چیزهایی که به وجود می‌آیند) پذیرفتنی یا زیانبارند و چه چیزی می‌تواند به این یا آن گزینه رهنمون شود»؛ و «هر چه آشکارا در تضاد با چنین حکمی است معلوم می‌شود که برخلاف قانون طبیعت، یعنی طبع آدمی، هم هست».^۸

بنابراین، طبیعت آدمی پایه قانون است، «زیرا خود طبیعت آدمی – که حتی اگر از چیزی بی‌بهره باشیم ما را به روابط متقابل اجتماع رهنمون می‌کند – مادر قانون طبیعت

1. Huig de Groot

3. *Prolegomena*, 5.

5. expediency

7. *Ibid.*, 8.

2. *De iure belli ac pacis*

4. Carneades

6. *De iure belli ac pacis*, 6.

8. *Ibid.*, 9.

است.^۱ قانون طبیعی به حفظ پیمان‌ها فرمان می‌دهد؛ و چون الزام به رعایت قوانین وضعی دولت‌ها از توافق و پیمان متقابل سرچشمه می‌گیرد، «طبیعت را می‌توان همچون مادر بزرگ قانون شهر به شمار آورد». البته، در واقع، افراد به هیچ‌وجه قائم به خود نیستند؛ و نفع شخصی در برقراری قانون وضعی و تسلط بر قدرت نقش دارد. «اما همان‌طور که قوانین هر دولتی سود آن دولت را در نظر می‌گیرند، همین‌طور هم براساس توافق متقابل این امر ممکن شده است که برخی از قوانین‌گویی در بین همه دولت‌ها یا بیشتر دولت‌ها به وجود آیند؛ و بدیهی است قوانینی که بدین‌ترتیب به وجود آمده‌اند نه نفع دولت‌های بخصوصی، بلکه نفع بیشتر دولت‌ها را در نظر دارند؛ و این همان چیزی است که غیر از قانون طبیعت است و قانون ملت‌ها نامیده می‌شود». اما این مسئله فقط به نفع شخصی مربوط نمی‌شود: به عدالت طبیعی هم مربوط است. «در واقع، بسیاری بر این عقیده‌اند که معیار «عدالتی»^۳ که آنان در مورد افراد درون یک دولت بر آن تأکید می‌نهند در مورد یک ملت یا حکمران یک ملت غیر قابل اعمال است». اما، «اگر هیچ اجتماع انسانی نمی‌تواند بدون قانون به بقای خود ادامه دهد... مطمئناً آن اجتماعی هم که نسل بشری را به یکدیگر پیوند می‌دهد، یا بیشتر ملت‌ها را برای یکدیگر پیوند می‌دهد، نیازمند قانون است؛ این امر مورد توجه کسی است که گفت حتی برای خاطر کشور نباید مرتکب اعمال شرم‌آوری شد». نتیجه این‌که «جز برای احقاق حقوق نباید به جنگ تن درداد؛ اگر زمانی به جنگ تن در داده شود باید آن را فقط در حدود قانون و ایمانی شریف ادامه داد».^۶

بدین‌ترتیب، گروتیوس متقاعد شده است که «در میان ملت‌ها یک قانون عمومی وجود دارد که به یک اندازه در صلح و جنگ معتبر است».^۷ بنابراین، ما قانون طبیعی، قانون شهری یا قانون وضعی دولت‌ها، و قانون ملت‌ها داریم. به علاوه، گروتیوس، که یک پروتستان معتقد است، قانون مثبت مسیحی را قبول دارد. «اما، این را – برخلاف روش بسیاری از مردم – از قانون طبیعت متمایز ساختم، زیرا مطمئناً آن درجه کمال اخلاقی که در این قانون بسیار مقدس بر ما بار می‌شود بسیار بیش از آن چیزی است که قانون طبیعت، به تنهایی و به خودی خود، مقرر می‌دارد».^۸

مورخان عموماً معتقدند که گروتیوس در «آزادسازی» تصور قانون طبیعی از بنیادها و

1. *Ibid.*, 16.

3. justice

5. *Ibid.*, 23.7. *Ibid.*, 28.2. *Ibid.*, 17.4. *Ibid.*, 21.6. *Ibid.*, 25.8. *Ibid.*, 50.

پیشفرض‌های کلامی و در پذیرش آن نقش مهمی داشت. در این خصوص، گفته شده است که او بیش از مدرسیان به ارسطو نزدیک بود و ارسطو را بسیار تحسین می‌کرد. این گفته مطمئناً تا حدودی درست است که گروتیوس تصور قانون طبیعی را از تصور خدا جدا ساخت. «آنچه گفته‌ایم درجه‌ای از اعتبار دارد حتی اگر چیزی را بپذیریم که نتوان آن را بدون نهایت ردالت پذیرفت، یعنی این را که خدایی وجود ندارد یا امور انسان‌ها هیچ ربطی به خدا ندارند.»^۱ اما او در ادامه می‌گوید که قانون طبیعت را، «که از خصایص ذاتی موجود در آدمی سرچشمه می‌گیرد، به علت این که اراده خدا بر این تعلق گرفته است که این گونه خصایص را داشته باشیم، به درستی می‌توان به خدا نسبت داد.»^۲ او در تأیید قول خود از خروسیپوس^۳ و قدیس یوهانس خروسوستوم^۴ نقل قول می‌کند. به علاوه، او قانون طبیعت را به صورت زیر تعریف می‌کند: «قانون طبیعت حکم قاعده درستی است که می‌گوید یک فعل، برحسب این که با طبیعت عقلانی سازگار است یا سازگار نیست، در خود کیفیتی از دنائت اخلاقی یا ضرورت اخلاقی دارد؛ و، در نتیجه، خالق طبیعت، یعنی خدا، از چنین فعلی نهی یا به چنین فعلی امر کرده است.»^۵ او در بین اشارات خود به این مطلب به توماس آکوئینی و دانتز اسکوتوس اشاره می‌کند و، به اعتقاد او، نباید سخنان این‌ها را دست‌کم گرفت. پس، با این که این سخن درست است که، همچون یک حقیقت تاریخی، بحث گروتیوس درباره تصور قانون طبیعی به «پذیرش» این تصور کمک کرد، اما تا آن جا که او قانون را نه در مقام یک الهی‌دان، بلکه در جایگاه یک حقوق‌دان و فیلسوف قانون مورد بحث قرار می‌داد، خطاست که بگوییم گروتیوس، مثلاً، با موضع قدیس توماس از ریشه قطع ارتباط کرد. چیزی که به نظر می‌رسد بر برخی از مورخان تأثیر گذارده است اصرار او بر این واقعیت است که فعلی که قانون طبیعی به آن امر یا نهی می‌کند، به امر یا نهی خداست، زیرا این فعل، به خودی خود، یا ضروری است یا خطا. قانون طبیعی تغییرناپذیر است، حتی به واسطه خدا.^۶ قانون طبیعی به علت قصد خدا به این که آن باید صحیح یا خطا باشد صحیح یا خطا نمی‌شود. اما این نظر که کیفیت اخلاقی افعالی که قانون طبیعی آن‌ها را مجاز می‌دارد یا به آن‌ها امر یا نهی می‌کند به امر^۷ دلبخواهی خدا وابسته است مطمئناً نظر قدیس توماس نبود. این نظر، کم‌وبیش، بیانگر

1. *Prolegomena*, 11.2. *Ibid.*, 12

3. Chrysippus

4. St. John Chrysostom

5. 1, 1, 10, 1.

6. 1, 1, 10, 5.

7. *fiat*

دیدگاه او کام است؛ اما به هیچ وجه ضرورتاً منوط به انتساب مبنایی نهایتاً مابعدالطبیعی و «کلامی» به قانون طبیعی نیست. وقتی که گروتیوس به تفاوت بین قانون طبیعی و «قانون الهی اختیاری» اشاره می‌کند،^۱ سخنی می‌گوید که مورد قبول قدیس توماس است. به نظرم می‌رسد که این «نوآوری» گروتیوس، یعنی بحث دقیق و نظام‌مند او درباره قانون از منظر حقوقدان و فیلسوفی غیرروحانی، باعث این برداشت شده است که جدایی گروتیوس از گذشته بیش از آن چیزی است که او عملاً تصور آن را داشت.

گروتیوس در مقدمه^۲ می‌گوید: «خودم را موظف ساختم که به برهان‌هایی اشاره کنم که به قانون طبیعت مربوطند و به آن دسته از مفاهیم بنیادینی پردازم که بی‌چون و چرا هستند، به طوری که هیچ‌کس نتواند آن‌ها را بدون این که در تناقض با خود باشد انکار کند». او در نخستین کتاب^۳ مدعی است که برهان پیشینی، که «عبارت از اثبات توافق یا عدم توافق ضروری چیزی با طبیعت عقلانی و اجتماعی است»، «دقیق‌تر» از برهان پسینی^۴ است، هرچند برهان «پسینی» «شناخته شده‌تر» است. اما او بعداً در این اثر^۵، به هنگام بحث از علل تردید در مسائل اخلاقی، اظهار می‌دارد که «آنچه ارسطو نوشته است کاملاً درست است؛ و یقین به همان مقدار که در دانش ریاضی یافت می‌شود در مسائل اخلاقی یافت نمی‌شود». ساموئل پوفندورف^۶ مخالف این سخن بود.^۷ بنابراین، تصور نمی‌کنم که باید بر جایگاه گروتیوس در آن جنبش تفکر فلسفی، که مشخصه آن تأکید بر قیاس بود، تأکیدی که از نفوذ توفیق در دانش ریاضی سرچشمه می‌گرفت، زیاد اصرار ورزید. بی‌تردید، او از این نفوذ خلاصی نداشت؛ اما این آموزه که اخلاق طبیعی اصولی بدیهی دارد به هیچ وجه جدید نبود.

گروتیوس می‌گوید:^۸ «دولت تجمع کامل انسان‌های مختاری است که برای بهره‌مندی از حقوق و علایق مشترک گرد هم آمده‌اند». خود دولت «شهروندِ عام» حاکمیت است، و حاکمیت قدرتی است که «افعالش در معرض کنترل قانونی کس دیگری نیست، به طوری که نمی‌توان آن‌ها را با اراده انسانی دیگری از درجه اعتبار ساقط کرد».^۹ «شهروند خاص

1. I, 1, 10, 2.

3. I, 1, 12, 1.

5. 2, 23, 1.

7. *De jure naturae et gentium*, I, 2, 9-10.

9. I, 3, 7, 1.

2. 39.

4. *a posteriori*

6. Samuel Pufendorf

8. I, 1, 14, 1.

عبارت است از یک یا چند شخص، که با قوانین یا رسوم هر ملت سازگارند.^۱ گروتیوس در ادامه این عقیده آلتوزیوس را (بدون این که از او نامی ببرد) رد می کند که حاکمیت همواره و ضرورتاً در ید قدرت مردم است. او می پرسد که چرا باید تصور کرد که مردم نمی توانند حاکمیت را تغییر دهند.^۲ هر چند حاکمیت به خودی خود تقسیم ناپذیر است، اما به این معنا که حاکمیت حاکی از چیز معینی است، می توان اعمال فعلی قدرت حاکمیت را تقسیم بندی کرد. «این شدنی است که مردم، هرگاه پادشاهی را انتخاب می کنند، برخی از اختیارات را برای خود حفظ کنند و برخی دیگر را مطلقاً به پادشاه تفویض کنند.»^۳ حاکمیتی که تقسیم شده باشد، ضعف های خاص خود را دارد، اما هر نوع حکومتی چنین ضعف هایی دارد؛ «و 'قرار' قانونی نباید براساس آنچه این یا آن شخص تشخیص می دهد دآوری شود، بلکه باید براساس آنچه مطابق با اراده کسی است که این قرار از اراده او سرچشمه گرفته است مورد قضاوت قرار گیرد.»^۴

گروتیوس، در باب مخالفت با حکمرانان یا عصیان بر ضد آنان، می گوید این که حق مخالفت باید بی حد و حصر باشد کاملاً با ماهیت و هدف دولت ناسازگار است. «در میان انسان های خوب، اصلی وجود دارد که در هر حال بدون بحث مورد قبول است، و آن عبارت از این است که اگر صاحبان قدرت نظامی را به وجود بیاورند که برخلاف قانون طبیعت یا فرمان های خدا باشد، نباید به این نظام وفادار ماند»؛^۵ اما عصیان مسئله دیگری است. با وجود این، اگر در تفویض قدرت، حق مخالفت محفوظ باشد یا اگر پادشاه آشکارا خود را دشمن مردم نشان دهد یا اگر پادشاه پادشاهی را واگذار کند، عصیان، یعنی مخالفت از راه زور، توجیه پذیر است.

گروتیوس یاد می دهد که جنگ عادلانه مجاز است؛ اما تأکید می ورزد که «در مورد تن دادن به جنگ هیچ دلیل عادلانه دیگری جز آسیبی که به بار می آید نمی تواند وجود داشته باشد.»^۶ دولت مجاز است که با دولت دیگری که به او حمله کرده است، یا برای بازپس گیری آنچه از او به سرقت رفته است، یا برای «مجازات» دولت دیگری که آشکارا قانون طبیعی یا الهی را زیر پا گذاشته است، با آن دولت وارد جنگ شود. اما نمی توان وارد جنگ پیشگیرانه شد، مگر آن که این یقین اخلاقی وجود داشته باشد که دولت مقابل

1. 1, 3, 7, 3.

3. 1, 3, 17, 1.

5. 1, 3, 17, 2.

7. *Ibid.*, 2, 1, 1, 4.

2. 1, 3, 8, 1.

4. provision

6. 1, 4, 1, 3.

قصد حمله دارد^۱؛ نمی‌توان فقط برای سود^۲، یا برای کسب سرزمین بهتر^۳، یا برای سلطه بر دیگران، به این بهانه که این کار به خیر آن‌هاست^۴، وارد جنگ شد. در مواردی که عادلانه بودن جنگ مورد تردید است نباید وارد جنگ شد.^۵ و حتی در مواردی که عادلانه است، نباید شتابزده به جنگ تن درداد^۶؛ فقط در موارد ضروری باید به جنگ تن درداد^۷، و همواره باید صلح را در نظر داشت.^۸ در هدایت واقعی جنگ، چیزی که مجاز است می‌تواند یا به نحو مطلق، یعنی در ارتباط با قانون طبیعت، مدنظر قرار گیرد یا در ارتباط با پیمانی پیشین، یعنی در ارتباط با قانون ملت‌ها، لحاظ شده باشد.^۹ بحث مجاز بودن جنگ با رجوع به پیمانی پیشین، بحثی است درباره «حسن نیت»^{۱۰} در میان دشمنان؛ و گروتیوس اصرار دارد که همواره باید حسن نیت را حفظ کرد، زیرا «کسانی که دشمن‌اند از مردانگی خود بازپس نمی‌ایستند».^{۱۱} به طور مثال، باید معاهدات را با دقت کامل رعایت کرد. البته، قانون طبیعت با همه انسان‌ها همچنان که انسانند در ارتباط است: قانون ملت‌ها «قانونی است که توانایی الزام‌آوری خود را از اراده همه ملت‌ها یا بیشتر ملت‌ها به دست آورده است».^{۱۲} بنابراین، قانون ملت‌ها غیر از قانون طبیعت است، و بر پیمان و عرف متکی است. همان‌طور که دیو خروسوستوم به خوبی دریافت، «قانون ملت‌ها، درواقع، مخلوق زمانه و عرف است و در مطالعه آن بیش از هر چیزی نویسندگان روشنگر تاریخ بیش از هر چیز برای ما ارزشمندند».^{۱۳} به عبارت دیگر، عرف و توافق و قرارداد بین دولت‌ها الزام‌آورند، همان‌طور که عهد و پیمان بین افراد الزام‌آور است. با فقدان «مراجع»^{۱۴} یا «دادگاه»^{۱۵} یا «دیوان»^{۱۶} داوری بین‌المللی، جنگ بین دولت‌ها ضرورتاً جای دادخواهی بین افراد را می‌گیرد؛ اما اگر بتوان از راه داوری یا مذاکرات (یا، به قول گروتیوس، به کمک همه این‌ها) از جنگ دوری کرد نباید به جنگ تن درداد؛ و اگر نتوان از جنگ دوری کرد، یعنی اگر ثابت شود که برای احقاق حقوق چاره‌ای جز جنگ نیست، باید فقط در حدود حسن نیت و با دقتی همانند دقت در

1. 2, 22, 5.

3. 2, 23, 8.

5. 2, 23, 6.

7. 2, 24, 8.

9. 3, 1, 1.

11. 3, 19, 1, 2.

13. 1, 1, 14, 2.

15. tribunal

2. 2, 22, 6.

4. 2, 22, 12.

6. 2, 24.

8. 3, 25, 2.

10. good faith

12. 1, 1, 14, 1.

14. authority

16. court

مراحل دادرسی بیطرفانه به جنگ تن درداد. بدیهی است که گروتیوس «جنگ عمومی» را ابزار توجیه‌پذیر خط‌مشی سیاسی یا جاه‌طلبی امپریالیستی یا حرص و آز ارضی نمی‌دانست، بلکه آن را چیزی تلقی می‌کرد که در فقدان محکمه بین‌المللی رخ می‌دهد، چنان محکمه‌ای که بتواند آن‌طور که دادگاه‌های حقوقی «جنگ شخصی» را غیرضروری ساخته‌اند «جنگ عمومی» را که نمی‌توان از آن دوری کرد غیرضرور سازد. با وجود این، همان‌طور که افراد حق دارند از خود دفاع کنند، دولت هم حق دارد از خود دفاع کند. ممکن است جنگ عادلانه‌ای وجود داشته باشد؛ اما این نتیجه به‌دست نمی‌آید که حتی در جنگی عادلانه استفاده از هرگونه ابزار جایز است؛ باید «قانون ملت‌ها» را رعایت کرد.

گروتیوس یک انسان‌گرا، مردی بشردوست و با فرهنگ بود؛ همین‌طور یک مسیحی معتقد بود. او میل داشت که اختلافات میان مسیحیان پایان پذیرد؛ و درخصوص اعتقادات گوناگون مدافع مدارا بود. بزرگ‌ترین اثر او، دربارهٔ قانون جنگ و صلح، نه تنها برای ویژگی نظام‌مند و بشردوستانه‌اش، بلکه همچنین به دلیل رهایی منصفانه آن از تعصب و تحجر، درخور توجه است. جوهرهٔ آن به خوبی در عبارت‌هایی پیداست که او در مورد مدرسیان آورده است. او می‌گوید که مدرسیان «مثال تحسین‌برانگیز میانه‌روی‌اند؛ آنان به وسیلهٔ استدلال‌ها با یکدیگر دست و پنجه نرم می‌کنند نه مطابق با عملی که اخیراً شروع شده است و ثمرهٔ شرم‌آور روحی است که بر خود مسلط نیست، یعنی بدنام کردن اهل دانش و معرفت».^۱

در این فصل، رساله‌هایی را که نویسندگان مدرسی در باب نظریهٔ سیاسی نوشته بودند مورد بحث قرار ندادم، زیرا قصد دارم در بخش بعدی این کتاب به بحث از مدرسه‌گرایی عهد رنسانس پردازم. اما خوب است در این‌جا توجه را به این واقعیت جلب کنم که نویسندگان مدرسی بستر مهمی فراهم آوردند که بدان‌وسیله فلسفهٔ حقوق قرون وسطا به اشخاصی مثل گروتیوس انتقال یافت. این امر، بخصوص در مورد سوئارس صادق است. به علاوه، برداشت‌هایی که ویتوریا و سوئارس از «قانون ملت‌ها» و از جنگ داشتند بر نویسندگان نومدرسی عهد رنسانس و دوران پس از عهد رنسانس بی‌تأثیر نبود. نباید اهمیت شخصی مثل گروتیوس را دست‌کم گرفت، اما این نکته را هم باید تشخیص داد که بین اندیشهٔ قرون وسطا و نظریه‌های سیاسی و حقوقی عهد رنسانس پیوندی وجود داشته است. به علاوه، فهم فلسفه‌های حقوق مدرسی کمک می‌کند که

آدمی از انتساب درجه‌ای از «اینجهانی‌سازی»^۱ اندیشه به گروتیوس و اندیشمندان مشابه او که، به اعتقاد من، در نوشته‌های آنان این ویژگی موجود نیست دوری کند. این عقیده که به طور کلی مدرسیان قانون طبیعی را به اراده دلبخواهی خدا منوط دانستند طبیعتاً کسانی را که معتقد به این عقیده‌اند متمایل می‌سازد که شخصی مثل گروتیوس را کسی بدانند که مفهوم قانون طبیعی را انسان‌گرایانه و اینجهانی ساخت. اما چنین عقیده‌ای صحیح نیست و هم به طور کلی، مبتنی بر جهل، مدرسه‌گرایی است و هم مبتنی بر این فرض است که نظریه‌های خاص برخی از مکتب‌های اسم‌گرایانه بیانگر دیدگاه‌های مشترک فیلسوفان مدرسی بودند.

بخش سوم

مدرسه‌گرایی عهد رنسانس

فصل بیست و یکم

چشم‌انداز کلی

احیای مدرسه‌گرایی – نویسندگان دومینیکی قبل از شورای ترنت؛ کایتان – نویسندگان دومینیکی بعدی و نویسندگان یسوعی – مناقشه بین دومینیکی‌ها و یسوعیان درباره لطف و اختیار – جانشینی «جریان‌های فلسفی» به جای تفاسیر بر ارسطو – نظریه سیاسی و حقوقی

۱. شاید تصور این باشد که نهایتاً دو عامل شور و حیات مدرسه‌گرایی ارسطویی را از هم پاشیدند: یکی ظهور و گسترش جنبش اسم‌گرایانه قرن چهاردهم، و دیگری ظهور جریان‌های فکری جدید عهد رنسانس. با وجود این، در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم، مدرسه‌گرایی به نحو چشمگیری دوباره احیا شد، و برخی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های مدرسه‌گرایی در عهد رنسانس و آغاز عصر جدید ظهور پیدا کردند. مرکز اصلی احیای مدرسه‌گرایی اسپانیا بود؛ به این معنا که بیشتر چهره‌های برجسته این احیا اسپانیایی بودند. کایتان، بزرگ‌ترین مفسر آثار قدیس توماس، ایتالیایی بود، اما فرانسیس ویتوریایی، که بر اندیشه مدرسی تأثیر عظیمی داشت، همانند دومینیک سوتو، ملکیور کانو، دومینیک بان‌پس، گاورنیل واسکس^۱، و فرانسیس سوتارس، اسپانیایی بود. اسپانیا تا حدودی هم از جوش و خروش اندیشه عهد رنسانس و هم از مشاجره‌های دینی نهضت اصلاح دینی برکنار بود؛ و این کاملاً طبیعی بود که احیای مطالعاتی که بیش از همه، هرچند نه منحصرأ، از طریق الهی‌دانان اسپانیایی جریان داشتند شکل احیا، پی‌گیری، و توسعه مدرسه‌گرایی را بپذیرند.

1. Gabriel Vázquez

همین از سرگیری تفکر مدرسی، بخصوص، با دو فرقه دینی در ارتباط بود. نخست این‌که در قلمرو دومینیکی‌ها کسانی چون کایتان و دُ سیلوستریس و الهی‌دانان و فیلسوفان برجسته‌ای مثل فرانسیس ویتوریایی، دومینیک سوتو، ملکپور کانو، و دومینیک بان‌پس تفسیرهای پرآوازه‌ای بر قدیس توماس نوشتند. در واقع، نخستین مرحله احیای مدرسه‌گرایی، یعنی مرحله‌ای که مقدم بر تشکیل شورای ترنت^۱ بود، تا حدی کار فرقه واعظان^۲ بود. شورای ترنت در سال ۱۵۴۵ شروع به کار کرد، و تکانه قدرتمندی بر احیای تفکر مدرسی وارد کرد. البته، این شورا در وهله نخست با آموزه‌ها و مسائل و مناقشه‌های کلامی سروکار داشت، اما بررسی و بحث این موضوعات متضمن بحث درباره موضوعات فلسفی هم بود؛ دست‌کم بدین معنا که الهی‌دانانی که با این شورا همکاری داشتند یا کسانی که موضوعاتی را مورد بحث قرار می‌دادند که در شورا مطرح بود ضرورتاً تا حدودی با مباحث فلسفی هم درگیر می‌شدند. کار دومینیکی‌ها در تفسیر آثار قدیس توماس و توضیح و بسط اندیشه او را شورای ترنت با انگیزه‌ای که در ترویج مطالعات مدرسی ایجاد کرد قوت بخشید. انجمن یسوعی، که در سال ۱۵۴۰ تأسیس شد و در ارتباط با امر به اصطلاح ضد نهضت اصلاح دینی – که با شورای ترنت آغاز شد – بود، به مدرسه‌گرایی حیات و غنای بیشتری بخشید. انجمن یسوعی نه تنها با تأسیس مدارس و دانشکده‌ها و دانشگاه‌ها در تعمیق و بسط حیات عقلانی در میان کاتولیک‌ها سهم بسیار مهمی داشت، بلکه در مباحث و جدال‌های کلامی و فلسفی آن زمان نیز نقش بسیار برجسته‌ای ایفا می‌کرد. در میان یسوعیان مشهور قرن شانزدهم و نیمه نخست قرن هفدهم اشخاصی مثل تولتوس، مولینا، واسکس، لسیوس، قدیس روبرتوس بلارمینه، و، بیش از همه، فرانسیس سونارس را می‌یابیم. مقصودم این نیست که بگویم دیگر فرقه‌ها در احیای مدرسه‌گرایی اصلاً نقشی نداشتند. نویسندگان مشهور دیگری، مثل لیچتوس^۳ – از فرقه فرانسیسی – بودند که به فرقه‌های دیگر تعلق داشتند. اما این حقیقت باقی است که دو گروه دومینیکی‌ها و یسوعیان بیشترین تأثیر را در تفکر مدرسی عهد رنسانس داشته‌اند.

۲. از مدرسینانی که پیش، یا کمی بعد، از آغاز شورای ترنت از دنیا رفتند می‌توان،

1. the Council of Trent

2. the Order of Preachers

3. Lychetus

به طور مثال، به پتروس نیگر^۱ (ف: ۱۴۷۷)، نویسنده سیر توماسی^۲، باریوس پاولوس سوسیناس^۳ (ف: ۱۴۹۴)، نویسنده چکیده کاپرونولوس^۴، و دومینیک فلاندری^۵ (ف: ۱۵۰۰)، که از جمله آثارش مسائل کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه ارسطو^۶ را منتشر ساخت، اشاره کرد. هر سه نفر آنان از فرقه دومینیکی بودند. خروسوستوم جاوولی^۷ (حدود ۱۴۷۰-۱۵۴۵) هم، که به مناسبت زادگاه خود خروسوستومیوس کاسالنسیس^۸ نامیده می‌شد، دومینیکی بود. او در بولونیا تدریس کرد و بر آثار اصلی ارسطو تفسیرهایی نوشت: خلاصه مقدمه منطق^۹، خلاصه فلسفه طبیعی جهان^{۱۰}، خلاصه کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه^{۱۱}، خلاصه کتاب دهم اخلاق^{۱۲}، خلاصه کتاب هشتم سیاست^{۱۳}، پرسش‌هایی درباره فلک چهارم، درباره کتاب حس و احساس، و درباره کتاب حافظه و خاطره^{۱۴}. او همین طور در پرسش‌هایی جدی درباره کتاب هشتم طبیعیات از دیدگاه قدیس توماس، ارسطو، و مفسران موافق^{۱۵} و پرسش‌هایی درباره کتاب سوم نفس و کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه^{۱۶} از تفسیر آکوئینی بر ارسطو دفاع کرد. علاوه بر این‌ها، او خلاصه اخلاق و سیاست افلاطون^{۱۷} و فلسفه یا اخلاق مسیحی^{۱۸} را نوشت، و بر استدلال‌های پومپوناتسی که ثابت می‌کردند نفس آدمی طبیعتاً میراست رديه‌ای منتشر ساخت. او همین مطلب اخیر را دوباره در رساله درباره نفس ماندگار انسانی در راه‌های چهارگانه فلسفه مشائی، آکادمیا، فلسفه طبیعی، و مسیحیت^{۱۹} از سر

1. Petrus Niger

2. *Chypeum thomistarum*

3. Barbus Paulus Soncinas

4. *Epitome Capreoli*

5. Dominic of Flanders

6. *In XII libros metaphysicae Aristotelis quaestiones*

7. Chrysostom Javelli

8. Chrysostomus Casalensis

9. *Compendium logicae isagogicum*10. *In universam naturalem philosophiam epitome*11. *In libros XII metaphysicorum epitome*12. *In X ethicorum libros epitome*13. *In VIII politicorum libros epitome*14. *Quaestiones super quartum meteorum, super librum de sensu et sensato, super librum de memoria et reminiscencia.*15. *Quaestiones acutissimae super VIII libros physices ad mentem S. Thomae, Aristotelis et Commentatoris decisae.*16. *Quaestiones super III libros de anima, super XII libros metaphysicae.*17. *In Platonis ethica et politica epitome*18. *Christiana philosophia seu ethica*19. *Tractatus de animae humanae indeficientia in quadruplici via, sc. peripatetica, academica, naturali et christiana*

گرفت. او درباره موضوع پر درد سر «تقدیر»^۱ نیز دست به قلم برد. همچنین باید به فرانسیس سیلوستر دُ سیلوستریس (حدود ۱۴۷۴-۱۵۲۸) مشهور به فرارینسیس^۲ اشاره کرد، که در بولونیا تدریس کرد و کتاب مسائل^۳ را درباره طبیعیات ارسطو و درباره نفس^۴ ارسطو و کتاب تعلیقات^۵ را درباره تحلیل‌های ثانوی^۶ ارسطو منتشر ساخت و بر جامع در رد گمراهان^۷ قدیس توماس تفسیری نوشت. اما نویسنده‌ای که از اهمیت بسیار زیادی برخوردار بود کایتان بود.

توماس دُ ویو^۸ (۱۴۶۸-۱۵۳۴)، مشهور به کایتان، در گائتا^۹ متولد شد و در شانزده سالگی وارد فرقه دومینیکی شد. پس از تحصیل در ناپل، بولونیا، و پادوا، در دانشگاه پادوا تدریس کرد؛ در آنجا بود که رساله خود را درباره کتاب درباره وجود و ذات^{۱۰} آکوئینی تألیف کرد. او سپس برای مدتی در پاوایا^{۱۱} تدریس کرد، و پس از آن به مناصب بالای متعددی در فرقه خود دست یافت. وی در سال ۱۵۰۸ به مقام «استاد کل»^{۱۲} انتخاب شد، و در این مقام همواره مشوق مطالعات عالی‌تر دومینیکی‌ها بود. در سال ۱۵۱۷ به مقام کاردینالی منصوب شد، و از سال ۱۵۱۸ تا ۱۵۱۹ نماینده پاپ در آلمان بود. در سال ۱۵۱۹ به اسقفی گائتا منصوب شد. برخی از آثار بی‌شمار او عبارتند از تفسیرهایی بر جامع علم کلام قدیس توماس، مقولات، تحلیل‌های ثانوی، و درباره نفس ارسطو، و محمولات^{۱۳} فرفریوس^{۱۴}، و نیز نوشته‌های خود او، یعنی درباره شباهت نام‌ها^{۱۵}، درباره موضوع فلسفه طبیعی^{۱۶}، درباره مفهوم وجود^{۱۷}، درباره بیکرانگی خداوند^{۱۸}، و رساله‌ای که، همان طور که گذشت، در باب درباره وجود و ذات آکوئینی نوشته بود. کایتان در مناقشه کلامی و فلسفی شرکت داشت اما آثار خود را با آرامش و خویشتن‌داری تحسین‌برانگیزی می‌نوشت. اما ملکیور کانو، که بیش از کایتان زیر تأثیر انسان‌گرایی معاصر خود بود و از سبک ادبی حمایت می‌کرد، کایتان را به مبهم‌گویی متهم کرد.

1. predestination

3. *Quaestiones*5. *Annotationes*7. *Summa contra Gentiles*

9. Gaeta

11. Pavia

13. *Praedicabilia*15. *De nominum analogia*17. *De conceptu entis*2. *Ferrariensis*4. *De anima*6. *Posterior Analytics*

8. Thomas de Vio

10. *De ente et essentia*12. *Master-General*14. *Porphyry*16. *De subiecto naturalis philosophiae*18. *De Dei infinitate*

کایتان در کتاب شباهت نام‌ها عقیده به تشابه را که در میان توماس‌گرایان از نفوذ چشمگیری برخوردار بود بسط داد. او پس از تأکید^۱ بر اهمیت نقشی که تشابه در مابعدالطبیعه دارد تشابه را به سه نوع اصلی تقسیم می‌کند. الف) نخستین نوع تشابه، یا چیزی که گاهی تشابه نامیده می‌شود، «تشابه نابرابری»^۲ است.^۳ به طور مثال، نوع زندگی نباتی و حیوانی که در انسان‌ها یافت می‌شود نسبت به حیوانات از کمال بسیار بیشتری برخوردار است؛ و بدین معنا انسان‌ها و حیوانات «حیوان‌های نابرابری» هستند. اما، به گفته کایتان این امر تغییردهنده این حقیقت نیست که حیوان بودن بر انسان‌ها و حیوان‌ها به صورت واحدی حمل می‌شود. جسمانیت بیش از فلز در گیاه اصیل‌تر است، اما گیاهان و فلزات به معنای واحدی اشیاء جسمانی هستند. بنابراین، فقط با سوءاستفاده از واژه «تشابه» است که این نوع تشابه را «تشابه» می‌نامند. ب) دومین نوع تشابه، «تشابه نسبت»^۴ است،^۵ هرچند کایتان قائل به این بود که فقط این نوع تشابه است که در نسبت خارجی تشابه است. به طور مثال، یک حیوان به این دلیل سالم خوانده می‌شود که ظاهراً بهره‌مند از سلامت است، درحالی‌که غذا و دارو فقط به این دلیل سالم خوانده می‌شوند که سلامتی را در چیزی غیر از خود، مثلاً در حیوان، حفظ یا تأمین می‌کنند. با وجود این، مثال بالا *مثال گمراه‌کننده‌ای* است. کایتان مدعی نبود که، به طور مثال، اشیاء متناهی فقط بدان معنا خیر هستند که غذا بدان معنا سالم خوانده می‌شود؛ او به خوبی آگاه بود که هر شیء متناهی خیر ذاتی خود را دارد. اما تأکید می‌ورزید که اگر اشیاء متناهی دقیقاً به دلیل رابطه خود با خیر الهی، به مثابه علت فاعلی یا مثالی یا غایی خود، خیر خوانده شوند، آن‌ها فقط به طور عَرَضی خیر خوانده شده‌اند. تصور او بر این بود که اگر واژه تشابه‌پذیری بر «الف» فقط به دلیل رابطه‌ای که «الف» با «ب» دارد حمل شود – و این واژه تشابه‌پذیر ظاهراً فقط بر «ب» حمل می‌شود – این حمل به‌رغم میل باطنی صرفاً حمل تشابهی نامیده می‌شود. تشابه به معنای کامل و شایسته آن، فقط در مورد سومین نوع آن جاری است. پ) سومین نوع تشابه، «تشابه تناسب»^۶ است.^۷

تشابه تناسب می‌تواند یا استعاری یا غیراستعاری باشد. اگر از «علفزار خندان» سخن

1. Ch. 1.

3. *Ibid.*

5. Ch. 2.

7. Ch. 3.

2. analogy of inequality

4. analogy of attribution

6. analogy of proportionality

بگوییم از تشابه استعاری سخن گفته‌ایم؛ و «کتاب مقدس پر از این نوع تشابه است».^۱ اما تشابه تناسب به معنای درست آن فقط وقتی وجود دارد که واژه مشترکی بدون استعاره بر هر دو طرف تشابه حمل شود. اگر بگوییم که بین رابطه فعالیت خدا با وجود خدا و رابطه فعالیت آدمی با وجود آدمی تشابهی وجود دارد، چنین تشابهی تشابه تناسب است، زیرا تأکید بر این است که بین این دو «تناسب» یا «رابطه» شباهت ناقصی وجود دارد؛ اما خدا و آدمی، هر دو ظاهراً و به درستی فعالیت دارند. همچنین می‌توانیم حکمت را بر خدا و آدمی حمل کنیم، به این معنا که بین رابطه حکمت الهی با وجود الهی و رابطه حکمت آدمی با وجود آدمی تشابهی برقرار است، و این کار را بدون این که کلمه «حکمت» را به نحو استعاری به کار ببریم انجام می‌دهیم.

به اعتقاد کایتان، بین مخلوقات و خدا فقط این نوع تشابه حکمفرماست؛ و او شجاعانه می‌کوشد^۲ نشان دهد که چنین تشابهی می‌تواند از خدا معرفتی واقعی به دست دهد. به ویژه، او می‌کوشد نشان دهد که ما می‌توانیم از راه تشابه، بدون افتادن در ورطه «مغالطه چندمعنایی»^۳ (دوپهلو)، از مخلوقات به خدا استدلال کنیم. استدلال زیر را در نظر بگیرید. هر کمال محضی که در مخلوق یافت می‌شود در خدا هم وجود دارد. اما حکمت در انسان‌ها یافت می‌شود و کمال محض است. بنابراین، حکمت در خدا یافت می‌شود. اگر کلمه «حکمت» در مقدمه صغری به معنای حکمت آدمی باشد، این قیاس متضمن مغالطه چندمعنایی (دوپهلو) است، زیرا کلمه «حکمت»، که در نتیجه آمده است، به معنای حکمت آدمی نیست. برای پرهیز از این مغالطه باید کلمه «حکمت» را نه «تک‌معنا» و نه چندمعنا (دوپهلو)، یعنی نه به معنایی بسیط و نه به دو معنای متمایز، به کار برد، بلکه باید به معنایی به کار برد که شامل هر دو استعمال متناسب^۴ باشد؛ به طور مثال، مفهوم «پدر»، که با شیوه حمل تشابهی درباره خدا و انسان است، شامل هر دو می‌شود. حقیقت این است که ما با شناخت حکمت آدمی به معرفت حکمت دست می‌یابیم و سپس آن را به نحو تشابهی در مورد خدا به کار می‌بریم؛ اما، به اعتقاد کایتان^۵، وقتی که مفهومی به نحو تشابهی به کار می‌رود نباید منشأ روان‌شناختی آن مفهوم را با محتوای دقیق آن خلط کنیم.

1. *Ibid.*

3. the fallacy of equivocation

5. Ch. 11.

2. Ch. 10.

4. *proportionaliter*

صرف‌نظر از ابهامی که در برداشت کایتان درباره تشابه هست، تصور می‌کنم واضح است که وضع قواعدی برای واژه به منظور پرهیز از مغالطه چندمعنایی غیر از ثابت کردن این است که به درستی این حق را داریم که واژه را بدین‌گونه مورد استفاده قرار دهیم. به طور مثال، این سخن که اگر مدعی شویم بین رابطه حکمت الهی با وجود الهی و رابطه حکمت آدمی با وجود آدمی شباهتی هست و نباید واژه «حکمت» را تک‌معنا یا چندمعنا به کار بریم، یک چیز است؛ اما ثابت کردن این که اصلاً حق داریم که از حکمت الهی سخن بگوییم چیز دیگری است. اگر تنها تشابهی که بین مخلوقات و خدا جاری است تشابه تناسب باشد اصلاً چگونه می‌توان این را ثابت کرد؟ فهم این که اصلاً چگونه این نوع تشابه می‌تواند درباره شناخت ما از خدا ارزشمند باشد مشکل است، مگر این که فرض بر این باشد که بین این دو تشابه نسبت ذاتی وجود دارد. بی‌تردید، بحث کایتان از کاربردهای مغالطه‌آمیزی که از تشابه می‌شود بسیار ارزشمند است، اما خطر این تردید را به جان می‌خریم که آیا این که او تشابه را به تشابه تناسب، آن طور که در مورد خدا و مخلوقات به کار برد، محدود ساخت حاکی از دیدگاه قدیس توماس نبود. و فهم این که چگونه موضع او در نهایت به لادری‌گرایی رهنمون نشد شاید کمی مشکل باشد.

کایتان بارها اسکوتوس‌گرایی را مورد انتقاد قرار داد، هرچند در انتقاد خود همواره میانه‌رو و رعایت‌کننده آداب بود. او بیش از اسکوتوس‌گرایی «ابن‌رشدگرایی» زمانه خود را مورد انتقاد قرار می‌داد. اما شایان توجه است که او در تفسیر خود بر کتاب درباره نفس ارسطو پذیرفت که این فیلسوف یونانی به عقیده‌ای که ابن‌رشدیان به او نسبت می‌دادند در واقع معتقد بوده است، یعنی این عقیده که در همه انسان‌ها فقط یک عقل و یک نفس نامیرا هست و نامیرایی شخصی یا فردی وجود ندارد. کایتان مطمئناً هم این نظریه ابن‌رشد را رد کرد که در همه انسان‌ها فقط یک نفس عاقل و نامیرا وجود دارد، و هم این نظریه اسکندرانی را رد کرد که نفس طبیعتاً میراست. اما او ظاهراً به این فکر رسید که نامیرایی نفس آدمی را نمی‌توان از راه فلسفه به اثبات رساند، حتی اگر بتوان برای اثبات این که نفس آدمی نامیراست به استدلال‌های احتملی استناد کرد. او در تفسیر خود بر رساله پولس رسول به رومیان^۱ صریحاً می‌گوید که از راز تثلیث، از نامیرایی نفس، از تجسد «و غیره، به رغم این که به همه آن‌ها معتقد است»، هیچ شناخت فلسفی یا برهانی ندارد.

1. Epistle to the Romans, 9, 23.

او کلمه جهالت^۱ را به کار می‌برد) با این که حاضر بود بدین شیوه نامیرایی نفس را در کنار راز تثلیث قرار دهد، اما نمی‌توانست بر این تصور باشد که نامیرایی نفس حقیقتی است که از راه فلسفه اثبات پذیر است. به علاوه، او در تفسیر خود بر کتاب جامعه^۲ صریحاً می‌گوید که «هیچ فیلسوفی تاکنون ثابت نکرده است که نفس آدمی نامیراست: به نظر نمی‌رسد که استدلالی برهانی وجود داشته باشد؛ اما از راه ایمان به آن باور داریم، و این با استدلال‌های محتمل در توافق است».^۳ بدین ترتیب، می‌توان اعتراض او را به فرمان پیشنهادی پنجمین شورای لاتران (۱۵۱۳)، که از استادان فلسفه می‌خواهد این آموزه مسیحی را در درس‌های خود توجیه کنند، درک کرد. به اعتقاد کایتان، این کار وظیفه الهی‌دانان است و نه فیلسوفان.

۳. در میان نویسندگان دومینیکی بعدی این دوره، ابتدا می‌توان به فرانسیس ویتوریایی (۱۴۸۰-۱۵۴۶) اشاره کرد که در سالامانکا تدریس می‌کرد و بر قسمت اول^۴ و بخش دوم از قسمت دوم^۵ جامع علم کلام آکوئینی تفسیرهایی نوشت. اما شهرت او به مناسبت عقاید سیاسی و حقوقی اوست، و بعد آن‌ها را مورد بحث قرار خواهم داد. دومینیک سوتو (۱۴۹۴-۱۵۶۰)، که او هم در سالامانکا تدریس می‌کرد، در میان سایر آثار خود، بر نوشته‌های منطقی ارسطو و فیزیک و درباره نفس او، و نیز بر کتاب چهارم جملات پتروس لومبارد، تفسیرهایی را منتشر ساخت. ملکیور کانو (۱۵۰۹-۱۵۶۰)، بحق، به مناسبت اثر خود درباره منابع کلامی^۶ مشهور است و در آن کوشید به نحوی نظام‌مند و روشمند سرچشمه‌های آموزه کلامی را به اثبات برساند. بارتولومئوی مدینایی^۷ (۱۵۲۷-۱۵۸۱)، دومینیک بان‌پس (۱۵۲۸-۱۶۰۴) و رافائل ریبا یا ریوا^۸ (ف: ۱۶۱۱) نیز الهی‌دانان و فیلسوفان دومینیکی برجسته‌ای بودند.

در میان نویسندگان یسوعی، فرانسیس تولتوس (۱۵۳۲-۱۵۹۶)، که در سالامانکا شاگرد دومینیک سوتو بود و بعداً در رُم تدریس می‌کرد و در آن‌جا به کاردینالی منصوب شد، از شهرت خاصی برخوردار بود. او بر آثار منطقی ارسطو و بر فیزیک، و در باب نفس، و درباره کُؤن و فساد^۹ او، و نیز بر جامع علم کلام قدیس توماس تفسیرهایی نوشت.

1. *nescio*3. *rationibus probabilibus consonat*5. *Secunda secundae*

7. Bartholomew of Medina

9. *De generatione et corruptione*2. *Ecclesiastes*, 3, 21.4. *Pars prima*6. *De locis theologicis*8. *Riva*

گروهی از نویسندگان یسوعی که به سبب ارتباطی که با دانشگاه کونیمبرا^۱ در پرتغال داشتند به کونیمبریکنسیان^۲ مشهور بودند، دربارهٔ ارسطو مجموعهٔ تفسیرهای عالمانه‌ای را منتشر ساختند. شخصیت اصلی این گروه پیتر دِ فونسیکا^۳ (۱۵۴۸-۱۵۹۹) بود، که بر مابعدالطبیعه تفسیرهایی نوشت و اصول جَدَل^۴ و مقدمهٔ فلسفی^۵ یا مقدمه بر فلسفه را منتشر ساخت. در بین سایر الهی‌دانان و فیلسوفان یسوعی باید به گاوریتل واسکِس (حدود ۱۵۵۱-۱۶۰۴)، که عمدتاً در آلکالا^۶ و رُم تدریس می‌کرد، و گرگوری والنسیایی^۷ (۱۶۰۳-۱۵۵۱) اشاره کرد. هر دو این‌ها بر جامع علم کلام قدیس توماس تفسیرهایی نوشتند و منتشر ساختند. اما لئونارد لسیوس^۸ (۱۵۵۴-۱۶۲۳)، که در دونه^۹ و لوون تدریس می‌کرد، آثار مستقلاً مثل دربارهٔ عدالت و انصاف دیگر مردان بزرگ^{۱۰} (۱۶۰۵)، دربارهٔ رحمت الهی، احکام، اختیار و تقدیر الهی، بر وفق بحث دفاعی^{۱۱} (۱۶۱۰)، دربارهٔ مشیت الهی و خلود نفس^{۱۲} (۱۶۱۳)، دربارهٔ خیر عام و سعادت ابدی انسان^{۱۳} (۱۶۱۶) و دربارهٔ سلوک کامل الهی^{۱۴} (۱۶۲۰) را نوشت.

لیچتوس فرانسیسی (ف: ۱۵۲۰) بر اثر آکسفوردی^{۱۵} و [مسائل] مباحث عمومی^{۱۶} اسکوتوس تفسیر نوشت. اما تا سال ۱۵۹۳ اعلام نشده بود که او مجتهد رسمی فرقهٔ فرانسیسی است. ژیل ویترویوی^{۱۷} (ف: ۱۵۳۲)، که یک آوگوستینی بود، بر بخشی از کتاب اول جملات پتروس لومبارد تفسیری نوشت. همچنین نباید از اشاره به گروه استادانی غفلت کرد که با دانشگاه آلکالا در ارتباط بودند؛ این دانشگاه را کاردینال خیمِنِس^{۱۸}، که به کامپلوتنِس^{۱۹} مشهور بود، در سال ۱۴۸۹ تأسیس کرد. برجسته‌ترین

1. Coimbra

3. Peter de Fonseca

5. *Isagoge philosophica*

7. Gregory of Valentia

9. Douai

10. *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus*11. *De gratia efficaci, decretis, divinis libertate arbitrii et praescientia Dei conditionata disputatio apologetica*12. *De providentia Numinis et animae immortalitate*13. *De summo bono et aeterna beatitudine hominis*14. *De perfectionibus moribusque divinis*16. *Quodlibeta*

18. Ximenes

2. *Conimbricenses*4. *Institutiones dialecticae*

6. Alcalá

8. Leonard Lessius

15. *Opus Oxoniense*

17. Giles of Viterbo

19. *Complutenses*

عضو این گروه گاسپار کاردیلو دِ بیلالپاندو^۱ (۱۵۳۷-۱۵۸۱) بود که دربارهٔ ارسطو تفسیرهایی را تدوین کرد که در آن‌ها می‌کوشید به نحوی انتقادی معنای واقعی متن را به دست دهد.

۴. شاید جای آن باشد که چند کلمه‌ای دربارهٔ مناقشهٔ مشهوری بگوییم که در قرن شانزدهم بین الهی‌دانان دومینیکی و یسوعی دربارهٔ رابطهٔ بین لطف الهی و اختیار آدمی شایع بود. از آن‌جا که این جدال در وهلهٔ نخست جدلی کلامی بود، قصد ندارم که در این باب سخن زیادی بگویم. اما از آن‌جا که تصور می‌کنم این جدال پیامدهای فلسفی خود را داشته است باید به آن اشاره‌ای بشود.

در وهلهٔ نخست، بدون اشاره به مراحل این جدال، می‌توان با اشاره به اثر مشهور لوئیس دِ مولینا^۲ (۱۵۳۵-۱۶۰۰)، الهی‌دانی یسوعی که مدت زیادی در دانشگاه اِوورا^۳ در پرتغال تدریس می‌کرد، شروع کرد. این اثر، یعنی توافق ارادهٔ آزاد (اختیار) با عطیهٔ الهی، علم پیشین، مشیت الهی، تقدیر، و لعنت الهی^۴، در سال ۱۵۸۹ در لیسبون منتشر شده است. مولینا در این اثر تصریح کرد که «لطف اثربخش»^۵، که در مفهوم خود توافق مختارانهٔ ارادهٔ آدمی را [یا آن] دربردارد، ذاتاً در طبیعت با «لطف کافی»^۶ صرف فرق ندارد. لطف صرفاً کافی همان لطفی است که برای توانا ساختن ارادهٔ آدمی بر انجام دادن فعلی مفید کافی است، البته در صورتی که اراده در توافق با آن و همکاری با آن باشد. لطف در صورتی «اثربخش» است که اراده، در واقع، در توافق با آن باشد. بدین ترتیب، لطف اثربخش لطفی است که ارادهٔ آدمی با آن، در واقع، همکاری مختارانه دارد. از سوی دیگر، اگر خدا مشیت عمومی و خصوصی خود را به کارگیرد، باید از این‌که چگونه در مجموعه‌ای از رویدادها اراده‌ای در برابر لطفی عکس‌العملی نشان می‌دهد دارای معرفتی مصون از خطا باشد؛ و اگر لطف اثربخش بر حسب توافق اختیاری اراده اثربخش است، خدا چگونه می‌تواند معرفتی مصون از خطا داشته باشد؟ مولینا برای پاسخ دادن به این سؤال مفهوم شناخت واسطه‌ای^۷ را مطرح می‌کند، معرفتی که بدان وسیله خدا به نحوی مصون از خطا می‌داند که چگونه اراده‌ای انسانی، در مجموعهٔ قابل تصویری از رویدادها، به این یا آن لطف عکس‌العمل نشان می‌دهد.

1. Gaspar Cardillo de Villalpando

2. Luis de Molina

3. Evora

4. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*

5. efficacious grace

6. sufficient grace

7. scientia media

کاملاً آشکار است که مولینا و کسانی که موافق او بودند درصدد حفظ آزادی اراده آدمی بودند. شاید بتوان دیدگاه آنان را این‌گونه مطرح کرد که ما از چیزی آغاز می‌کنیم که برای ما، یعنی اختیار آدمی، شناخته شده است و باید علم پیشین الهی و عمل لطف را به نحوی توضیح دهیم که آزادی اراده توجیه نشود یا به طور تلویحی مورد انکار قرار گیرد. اگر آوردن چنین ملاحظات در بحثی کلامی، نامتعارف به نظر نرسد، شاید بتوان گفت که جنبش انسان‌گرایانه عمومی عهد رنسانس تا حدودی در «مولیناگرایی»^۱ منعکس شده است. در جریان این جدال، الهی‌دانانی یسوعی مثل بلارمینه و سوارس، که نظریه «تناسب‌گرایی»^۲ را مطرح کرد، مولیناگرایی را تعدیل کردند. لطف «متناسب» لطفی است که در تناسب با رویدادهای موردنظر است و توافق اختیاری اراده را به دست می‌دهد. لطف متناسب برخلاف لطف «نامتناسب» است که [این دومی] به دلایلی در تناسب با رویدادهای موردنظر نیست، چون توافق مختارانه اراده را به دست نمی‌دهد، هرچند خودبه‌خود بر تواناساختن اراده بر انجام‌دادن فعلی مفید «کافی» باشد. برحسب شناخت واسطه‌ای، خدا از ازل می‌داند که در هر رویدادی چه لطف‌هایی در تناسب با چه اراده‌ای هستند.

مخالفان مولینا، که الهی‌دان دومینیکی، بان‌پس، مهم‌ترین آنان است، از این اصل شروع کردند که خدا علت همه افعال مفید است و شناخت و فعالیت خدا باید مقدم بر و مستقل از فعل اختیاری اراده آدمی باشد. آنان مولینا را به این متهم کردند که نیروی لطف الهی را تابع اراده آدمی می‌سازد. به اعتقاد بان‌پس، لطف اثربخش ذاتاً با لطف صرفاً کافی فرق دارد، و به سبب طبیعت ذاتی خودش به معلول خود دست می‌یابد. شناخت واسطه‌ای یا «علم واسطه» مولینا فقط یک واژه است و واقعیتی مطابق با آن وجود ندارد. خدا به افعال اختیاری آینده، حتی به افعال اختیاری آینده مشروط انسان‌ها بر حسب فرمان‌های از پیش مقدر خود، آگاه است که بدان وسیله قصد می‌کند «حرکت فیزیکی از پیش موجودی»^۳ را به دست دهد که برای فعلی بشری ضروری است. در باب فعل مفید، این حرکت فیزیکی از پیش موجود، صورت لطف اثربخش را به خود خواهد گرفت. بدین ترتیب، بان‌پس و الهی‌دانانی که موافق او بودند با اصول مابعدالطبیعی شروع

1. Molinism

2. congruism

3. physical premotion

کردند. خدا، یعنی همان علت نخستین و محرک نخستین، باید تا وقتی که افعال آدمی وجود دارند علت این افعال آدمی باشد. باید تأکید داشت که بان‌پس منکر اختیار نبود. دیدگاه او این بود که خدا محرک عامل‌های غیرمختار در اعمال ضروری آن‌ها، و محرک عامل‌های مختار در اعمال اختیاری آن‌هاست، هرگاه همچون عامل‌های مختار عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، خدا هر عامل ممکن‌الوجود را به نحوی که با طبیعت آن سازگار است به حرکت وامی‌دارد. بر طبق دیدگاه بان‌پسی^۱، باید با اصول مابعدالطبیعی مطمئن شروع کرد و به نتایج منطقی دست یافت. بر طبق نظر بان‌پسی‌ها^۲، دیدگاه مولینایی^۳ در باب اصول مابعدالطبیعه غیرقابل اعتماد بود. از سوی دیگر، بر طبق نظر مولینایی‌ها^۴، فهم این‌که چگونه بان‌پسی‌ها توانستند اختیار آدمی را، در واقع، و نه به اسم حفظ کنند کار بسیار مشکلی بود. به علاوه، اگر نظریه «تقارن الهی»^۵، که از نظر منطقی مقدم بر فعل مختارانه است و به نحوی مصون از خطا موجب فعلی است که به آن تن در داده شده است، فهم این‌که چگونه باید خدا را از مسئولیت ایجاد گناه مصون ساخت کار بسیار مشکلی است. مولینایی‌ها تصور نمی‌کردند تمایزهایی را که مخالفان آنان بدین سبب مطرح کرده‌اند تا از چنین استنتاجی دوری کنند که خدا مسئول ایجاد گناه است، برای این مقصود به نحو چشمگیری کاربرد دارد. شناخت واسطه‌ای قطعاً یک فرض بود؛ اما این فرض بر این تصور ترجیح دارد که خدا به افعال مختارانه آینده انسان‌ها برحسب فرمان‌های از پیش‌مقدر خود آگاه است.

مشاجره بین دومینیکی‌ها و یسوعیان پاپ کلمنت هشتم^۶ را متقاعد ساخت که در رُم انجمن خاصی را برای بررسی موضوعات این مباحث تأسیس کند. این انجمن به انجمن معین^۷ (۱۵۹۸-۱۶۰۷) مشهور است. هر دو طرف برای بیان مسائل خود وقت کافی داشتند، اما حاصل مباحث انجمن به این انجامید که هر دو عقیده مجاز شمرده شدند. در عین حال، یسوعیان از انتساب کالونی بودن به دومینیکی‌ها منع شدند، درحالی‌که به دومینیکی‌ها گفته شد که نباید یسوعیان را پلاگیوسی^۸ بنامند. به عبارت دیگر، هر دو

1. Bannezian view

2. Bannezians

3. Molinist view

4. Molinists

5. divine concurrence

6. Pope Clement VIII

7. *Congregatio de auxiliis*

۸. Pelagians، پیروان راهب انگلیسی پلاگیوس (قرن پنجم) بودند که معتقد بود گناه موروثی بشر فکری بی‌معناست و از این‌رو تعمید و زایش نوین نیز لزومی ندارد. - م.

طرف می‌توانستند کار خود را ادامه دهند و راهکارهای خودشان را درباره سازگاری علم پیشین و تقدیر و فعالیت نجات‌بخش خدا با اختیار آدمی مطرح سازند، مشروط بر این‌که یکدیگر را بدعتگذار ننامند.

۵. کایتان نخستین کسی بود که جامع علم کلام آکوئینی را، به جای جملات پتروس لومبارد، کتاب درسی الهیات قرار داد؛ و هر دو گروه، دومینیکی‌ها و یسوعیان، قدیس توماس را مجتهد خود تلقی می‌کردند. ارسطو هنوز «فیلسوف» تلقی می‌شد؛ و دیدیم که مدرسیان عهد رنسانس هم انتشار تفسیرهایی بر آثار او را ادامه می‌دادند. در عین حال به تدریج فلسفه و الهیات نظام‌مندتر و روشمندتر از آنچه در مدارس قرون وسطا به طور معمول به وقوع می‌پیوست از یکدیگر جدا شدند. علت این جدایی تا حدودی به دلیل همان تمایز صوری بود که قبلاً در قرون وسطا بین این دو شاخه از دانش گذاشته شده بود و، بی‌تردید، تا حدودی به سبب ظهور فلسفه‌هایی بود که در هیچ چیزی، دست‌کم آشکارا، و امدار کلام جزمی نبودند. بدین ترتیب، می‌بینیم که به تدریج جریان‌های فلسفی جانشین تفسیرهای مربوط به ارسطو می‌شوند. می‌بینیم که سوئارس (ف: ۱۶۱۷) از قبل مسائل فلسفی را، با تفکیک آن‌ها از کلام، به تفصیل مورد بحث قرار داده است؛ و ترتیب پرداختن به آن دسته از موضوعات و مسائل مابعدالطبیعی که در اثرش، مباحث مابعدالطبیعی^۱، مورد قبول سوئارس بود بر روش مدرسی بعدی تأثیر نهاد. در سبک آزادتر نوشتار فلسفی، که سوئارس آغازگر آن بود، بی‌تردید می‌توان تأثیر انسان‌گرایی عهد رنسانس را دید. قبلاً در همین فصل گفتیم که مدرسیان اسپانیایی تا حدودی از تأثیر عهد رنسانس به دور بودند، اما تصور می‌کنم که باید سبک ادبی را مستثنی کرد. باید پذیرفت که سوئارس نویسنده‌ای تأثیرگذار بود، اما اثری که او در مابعدالطبیعه دارد تا حد زیادی سنت پیشین را که نوشته‌های فلسفی را به صورت تفسیر بر ارسطو می‌نگاشتند درهم شکست.

الهی‌دان و فیلسوف برجسته دومینیکی، یوهانس سن‌توماسی^۲ (۱۵۸۹-۱۶۴۴)، اثر خود، درس فلسفه^۳، را قبل از اثر دیگرش درس کلام^۴ منتشر ساخت و دومینیکی دیگر، آلكساندر پینی^۵، در سال ۱۶۷۰ درس فلسفه توماسی^۶ را منتشر ساخت. و پدران کرم‌لی^۷

1. *Disputationes metaphysicae*

2. John of St. Thomas

3. *Cursus philosophicus*

4. *Cursus theologicus*

5. Alexander Piny

6. *Cursus philosophicus thomisticus*

۷. Carmelite، وابسته به رهبانان کرم‌لی ساکن کوه کرم‌ل در یهودیه بودند؛ فرقه رهبانی مسیحی که قدیس برتولد آن را در سال ۱۱۵۴ میلادی در فلسطین پایه‌گذاری کرد. -م.

آلکالا در سال ۱۶۲۴ درس هنر^۱ را منتشر ساختند، که در چاپ‌های بعدی مورد تجدیدنظر قرار گرفت و بر حجم آن افزوده شد. در میان یسوعیان، کاردینال یوهانس دِ لوگو^۲ (۱۵۸۳-۱۶۶۰) اثر منتشر نشده خود، مباحث مابعدالطبیعی، را نوشت، درحالی‌که پیتر دِ اورتادو دِ مندوسا^۳ در سال ۱۶۱۷ در لیون مباحثی دربارهٔ فلسفه عام^۴ و توماس کامپتون - کارلتون^۵ در سال ۱۶۴۹ در آنتورپ^۶ کتاب فلسفه عام^۷ را منتشر ساختند. همین‌طور، هم رودریگو دِ آریاگا^۸ و هم فرانسیس دِ اوویدو^۹، اولی در سال ۱۶۳۲ در آنتورپ، و دومی در سال ۱۶۴۰ در لیون، دروس فلسفی را منتشر ساختند. درس فلسفه فرانسیس سونارس در سال ۱۶۵۱ در کوئیمبرا و فلسفه مشائی^{۱۰} یوهانس - باپتیست دِ بندیکتیس^{۱۱} در سال ۱۶۸۸ در ناپل منتشر شدند. اسکوئوسی‌ها هم درس‌های فلسفی مشابهی نوشته‌اند. بدین‌ترتیب، یوهانس پونکیوس^{۱۲} و بارتولومئو ماستریوس^{۱۳}، به ترتیب، درس فلسفه از دیدگاه اسکوئوس^{۱۴} (۱۶۴۳) و درس کامل فلسفه از دیدگاه اسکوئوس^{۱۵} (۱۶۷۸) را منتشر ساختند. در میان نویسندگانی که به سایر فرقه‌های مذهبی تعلق دارند نیکولاس سن یوهانس باپتیست^{۱۶-۱۷} زاهدی سن آوگوستینی، در سال ۱۶۸۷ در ژنو فلسفه آوگوستینی، یا درس کامل فلسفه براساس تعلیمات قدیس پاتریس آوگوستینی^{۱۸} را منتشر ساخت، درحالی‌که کلهستینو اسفوندراتی^{۱۹}، پیرو بندیکت مقدس، درس فلسفه سن‌گالی^{۲۰} (۱۶۹۵-۱۶۹۹) را منتشر ساخت.

بدین‌ترتیب، طی قرن هفدهم این درس فلسفه‌ها جای تفسیرهای اولیهٔ آرای ارسطو را

1. *Cursus artium*

3. Peter de Hurtado de Mendoza

5. Thomas Compton-Carleton

7. *Philosophia universa*

9. Francis de Oviedo

11. John-Baptist de Benedictis

13. Bartholomew Mastrius

15. *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*

16. Nicholas of St. John the Baptist

2. John de Lugo

4. *Disputationes de universa philosophia*

6. Antwerp

8. Rodrigo de Arriaga

10. *Philosophia peripatetica*

12. John Poncius

14. *Cursus philosophicus ad mentem Scoti*

۱۷. باپتیست‌ها فرقه‌ای از مسیحیت پروتستان هستند که برای غسل تعمید به‌طور کامل زیر آب می‌روند. - م.

18. *Philosophia augustiniana, sive integer cursus philosophicus iuxta doctrinam sancti Patris Augustini.*

19. Celestino Sfondrati

20. *Cursus philosophicus sangallensis*

گرفتند؛ اما این بدان معنا نیست که سنت پیشین کنار گذاشته شد. به طور مثال، سیلوستر ماوروس^۱ (۱۶۱۹-۱۶۸۷)، الهی‌دان و فیلسوف یسوعی، در سال ۱۶۶۸ تفسیری بر ارسطو منتشر ساخت. از تغییر در روش نگارش فلسفی نباید این نتیجه را گرفت که مدرسیان عهد رنسانس و قرن هفدهم به شدت زیر تأثیر نظریه‌های جدید علمی زمان خود بودند. امانوئل مینان^۲ فرانسیسی، که در سال ۱۶۵۲ در تولوز یک درس فلسفه منتشر ساخت، شاکی بود که مدرسیان معاصر او خود را وقف امور انتزاعی و ظرافت‌های مابعدالطبیعه کرده‌اند و برخی از آنان، هرگاه عقایدی که درباره فیزیک دارند به نام تجربه و آزمایش به چالش کشیده می‌شود، در پاسخ به آن آزمون، تجربه را مورد انکار قرار می‌دهند. خود مینان به نحو چشمگیری زیر تأثیر «دکارت‌گرایی»^۳ و «اتم‌گرایی»^۴ بود. اونوره فابری^۵ (حدود ۱۶۰۷-۱۶۸۸)، که نویسنده‌ای یسوعی بود، بر ریاضیات و فیزیک تأکید خاصی داشت؛ و مطمئناً مدرسیان دیگری بودند که از نظریه‌های زمان خود آگاه بودند. اما اگر کسی جنبش فلسفه عهد رنسانس و مابعد رنسانس را به مثابه یک کل بگیرد، کاملاً بدیهی است که مدرسه‌گرایی، تا حدودی، از مسیر اصلی پیشرفت جدا افتاده بود و تأثیر آن بر فیلسوفان غیرمدرسی محدود بود. این بدان معنا نیست که مدرسه‌گرایی هیچ تأثیری نداشت؛ اما بدیهی است که هرگاه درباره فلسفه عهد رنسانس و مابعد رنسانس می‌اندیشیم فکر ما در وهله نخست متوجه مدرسه‌گرایی نیست. به بیان کلی، فیلسوفان مدرسی آن دوره نتوانستند به مسائلی که، به طور مثال، کشفیات علمی زمان آنان مطرح ساخته بودند توجهی کافی داشته باشند.

۶. با وجود این، دست‌کم یک حوزه فکری وجود داشت که در آن مدرسیان عهد رنسانس به شدت زیر تأثیر مسائل معاصر خود بودند و تأثیر قابل ملاحظه‌ای هم گذاشتند. این حوزه همانا حوزه نظریه سیاسی بود. بعداً در باب نظریه سیاسی سونارس به تفصیل سخن خواهم گفت، اما در این جا قصد دارم درباره نظریه سیاسی مدرسیان عهد رنسانس به اشاراتی کلی بپردازم.

همان طور که قبلاً دیدیم، با به پایان رسیدن قرون وسطا مسئله رابطه بین کلیسا و دولت خاتمه نیافت. در واقع، نهضت اصلاح دینی و این ادعای برخی از حکمرانان که

1. Sylvester Maurus

2. Emmanuel Maignan

3. Cartesianism

4. atomism

5. Honoré Fabri

حتی در امور دینی هم حق اعمال قدرت دارند، به معنایی، بر شدت این مسئله افزود. تا آنجا که به کلیسای کاتولیک مربوط بود، آموزه تبعیت کامل از دولت آموزه غیرممکنی بود؛ موضعی که با واتیکان سازگار بود و نظریه کاتولیکی مربوط به کلیسا و رسالت آن مانع این آموزه بودند. بنابراین، الهی دانان و فیلسوفان کاتولیک احساس می کردند که چیزی که از آنان خواسته می شود وضع اصولی است که باید بدان وسیله در باب روابط بین کلیسا و دولت حکم بشود. بدین ترتیب، کاردینال روبرتوس بلارمینه در اثر خود درباره قدرت پاپ^۱ بر این اعتقاد بود که پاپ در باب امور دنیوی، با این که قدرت مستقیمی ندارد، قدرت غیرمستقیم دارد. اگر بین علایق دنیوی و علایق روحانی تضادی وجود داشته باشد، علایق دنیوی باید جای خود را به علایق روحانی بسپارند. نظریه قدرت غیرمستقیم پاپ در امور دنیوی به آن معنایی نبود که بلارمینه حکمران کشور را قائم مقام پاپ تلقی می کرد - این نظریه نافی چنین تصویری بود؛ این نظریه فقط حاصل کاربرد این آموزه کلامی بود که غایت آدمی غایتی فراطبیعی، یعنی رؤیت سعادتبار خدا، است. فرانسیس سونارس نیز در اثر خود، دفاع از ایمان کاتولیکی^۲ (۱۶۱۳)، که در مخالفت با پادشاه انگلستان، جیمز اول، نوشته بود، به این نظریه معتقد بود.

بلارمینه و سونارس این تصور را رد کردند که حکمران کشور قائم مقام پاپ است، اما این نظریه را هم نپذیرفتند که حکمران قدرت حاکمیت خود را مستقیماً از خدا می گیرد، آن طور که حامیان نظریه حق الهی پادشاهان مدعی بودند. و این واقعیت که سونارس در اثر خود، دفاع از ایمان کاتولیکی، در برابر این نظریه دلیل آورد، از جمله عللی بود که جیمز اول را وادار به سوزاندن این کتاب کرد. هم بلارمینه و هم سونارس معتقد بودند که حکمران کشور قدرت خود را مستقیماً از جامعه سیاسی دریافت می کند. درواقع، اعتقاد آنان بر این بود که حکمران کشور قدرت خود را، در نهایت، از خدا می گیرد، زیرا همه قدرت های مشروع، در نهایت، از خدا ناشی می شوند؛ اما این قدرت مستقیماً از جامعه سرچشمه می گیرد.

شاید آدمی وسوسه شود که فکر کند این نظریه از گرایش به تضعیف قدرت سلطنتی در زمانی الهام می گرفت که پادشاهی های متمرکز و قدرتمند عهد رنسانس بسیار مورد

۱. درباره اسقف اعظم (De summo pontifice, 1581)؛ این اثر طول و تفصیل یافت و در سال ۱۶۱۰ با عنوان درباره اختیارات اسقف اعظم (De potestate summi pontificis) منتشر شد.

2. Defensio fidei catholicae

توجه بودند. برای سر جای خود نشان دادن سلطنت‌طلبان، چه راهی بهتر از این سخن می‌توان مطرح کرد که، هرچند قدرت پادشاه از پاپ ناشی نمی‌شود مستقیماً هم نه از خدا بلکه از مردم سرچشمه می‌گیرد؟ برای تقویت قدرت روحانیت، چه راهی بهتر از این ادعا می‌توان یافت که این فقط پاپ است که قدرت خود را مستقیماً از خدا می‌گیرد؟ اما اشتباه بزرگی است اگر تصور شود که نظریه حاکمیت بلارمینه - سونارس در وهله نخست نمونه‌ای از تبلیغات یا سیاسی‌کاری دینی است. این نظریه را که حاکمیت سیاسی از مردم سرچشمه می‌گیرد قبلاً مانگولِد لاونباخی^۱ در قرن هفتم مطرح کرده بود؛ و این باور را که حکمران کشور به وفاداری [مردم] اعتماد دارد و اگر معمولاً از مقام خود سوء استفاده کند از این مقام عزل می‌شود جان سالزبرایی در قرن دوازدهم، آکوینی در قرن سیزدهم، و اوکام در قرن چهاردهم مطرح ساخته‌اند. نویسندگانی مثل بلارمینه و سونارس فقط وارث چشم‌انداز عمومی الهی‌دانان و فیلسوفان مدرسی اولیه بودند؛ آنان از این نظریه که حاکمیت سیاسی از مردم سرچشمه می‌گیرد بیانی صوری‌تر و صریح‌تر به دست دادند، اما بی‌تردید، این حقیقت بیشتر از تأمل در داده‌های عینی تاریخی زمان آنان اثر می‌گرفت. وقتی که ماریانا^۲ (ف: ۱۶۲۴)، یسوعی اسپانیایی، درباره استفاده از «مستبدگشی»^۳ سخنان تأسف‌باری مطرح ساخت و راه‌حل استبداد سیاسی را در این کار دید (برخی از اظهارات او دفاع از قتل آنری سوم^۴ پادشاه فرانسه تفسیر گردید، و همین امر باعث شد که مجلس شورای فرانسه در سال ۱۵۹۹ کتاب او، درباره سلطان و نهاد سلطنت^۵، را بسوزاند)، اصل خود را فقط اصل مشروعیت مقاومت در برابر استبداد قرار داد، همان اصلی که در قرون وسطا عموماً مورد قبول بود، اگرچه نتیجه‌گیری‌های ماریانا نادرست بودند.^۶

اما مدرسیان عهد رنسانس فقط با مقام حکمران کشور در نسبت با کلیسا، از سویی، و با جامعه سیاسی، از سوی دیگر، سروکار نداشتند: آنان با منشأ و ماهیت جامعه سیاسی هم سروکار داشتند. تا آن‌جا که به سونارس مربوط است، روشن است که سونارس جامعه سیاسی را ذاتاً مبتنی بر توافق می‌دانست. ماریانا، که قدرت پادشاه را حاصل پیمان با مردم می‌دانست، منشأ جامعه سیاسی را تابع آن وضع طبیعی‌ای تلقی کرد که

1. Manegold of Lautenbach

2. Mariana

3. tyrannicide

4. Henry III

5. *De rege et regis institutione*

۶. مرشد یسوعیان در آن زمان تعلیم اعضای فرقه آموزه ماریانا را درباره مستبدگشی منع کرد.

پیش از حکومت وجود داشت؛ همچنین او مهم‌ترین گام دولت‌ها و حکومت‌های سازمان‌یافته را در برقراری مالکیت خصوصی دید. نمی‌توان گفت که در باب فرض اخیر وضع طبیعی، سونارس از ماریانا تبعیت کرده است. او منشأ دولت را در توافق ارادی، دست‌کم از طرف بزرگان خانواده‌ها، می‌دید، هرچند آشکارا بر این تصور بود که بین انسان‌ها از آغاز چنین روابطی وجود داشته است.

از این‌رو، گفته شده است که سونارس به نظریه «قرارداد دولایه»^۱ معتقد بوده است، یک قرارداد بین بزرگان خانواده‌ها، و قرارداد دیگر بین جامعه‌ای که این‌گونه شکل گرفته است و حکمران یا حکمرانان آن. اما اگر کسی این سخن را بگوید، باید قبول کند که نظریه قرارداد، آن‌طور که مورد اعتقاد سونارس است، دلالت بر این ندارد که جامعه سیاسی یا حکومت ساختگی و توافقی است. نظریه سیاسی او، همان‌طور که بعداً با وضوح بیشتری خواهیم دید، تابع فلسفه حقوق او بود؛ او در فلسفه حقوق خود معتقد به طبیعی‌بودن جامعه سیاسی و حکومت سیاسی بود. اگر بخواهیم از نظریه سیاسی سونارس سر دریاوریم، باید در وهله نخست به بزرگ‌ترین رساله او درباره قوانین^۲ نظر افکنیم که قبل از هر چیزی مشتمل بر فلسفه قانون است. مفهوم قانون طبیعی، که به جهان باستان برمی‌گردد و فیلسوفان قرون وسطا مبنایی مابعدالطبیعی برای آن به دست داده‌اند، ذاتی آن فلسفه است و پیشینه نظریه سیاسی‌اش را تشکیل می‌دهد. جامعه سیاسی برای آدمی امری طبیعی است، و حکومت برای جامعه امری ضروری است؛ و از آن‌جا که خدا خالق طبع آدمی است، اراده خدا هم بر جامعه و هم بر حکومت تعلق گرفته است. بنابراین، آن‌ها ترفندهای صرفاً دلبخواهی یا ساختگی آدمی نیستند. از سوی دیگر، هرچند طبیعت نیازمند جامعه سیاسی است، شکل‌گیری جوامع معین سیاسی معمولاً به توافق انسان‌ها وابسته است. همین‌طور، طبیعت طالب آن است که جامعه اصل حکومت‌کننده‌ای داشته باشد، اما طبیعت صورت خاصی از حکومت را تعیین نکرده است و فرد خاصی را برای مقام حکمرانی در نظر نگرفته است. در برخی از موارد، خدا مستقیماً حکمرانی را تعیین کرده است (مثلاً، شاول^۳ یا داوود^۴)؛ اما معمولاً جامعه است که نوع حکومت را معین می‌کند.

این نظریه که جامعه سیاسی متکی بر نوعی توافق است اصلاً نظریه جدیدی نبود، و

1. double-contract

2. *De legibus*

3. Saul

4. David

می‌توان سوابق آن را حتی در جهان باستان دید. در قرون وسطا یوهانس پارسی^۱، در اثر خود رساله درباره اختیارات شاه و پاپ^۲ (حدود ۱۳۰۳)، وضعی طبیعی را پیشفرض گرفت و معتقد بود که هرچند انسان‌های اولیه احتمالاً قرارداد معینی وضع نکرده بودند، هم‌نوعان عاقل‌تر بعدی آنان با هم برپایه قانونی عمومی می‌زیستند. و ژیل رومی در قرن سیزدهم نظریه قرارداد را یکی از تبیین‌های ممکن جامعه سیاسی می‌دانست. در قرن شانزدهم ماریانا به این نظریه صراحت بخشید. در همین قرن، فرانسیس ویتریبایی، که دومینیکی بود، به نظریه قرارداد اشاره کرد، و پس از او مولینای یسوعی هم همین کار را کرد، هرچند هیچ یک از آنان از این نظریه بیان بسیار روشنی به دست نداد. بدین ترتیب، یک سنت روبه‌رشد نظریه قرارداد اجتماعی در جریان بود؛ و بیان سوتارس از آن را باید در پرتو این سنت دید. اما، در جریان زمان، این نظریه از فلسفه حقوق قرون وسطا جدا شد. همان‌طور که دیدیم، این فلسفه زیر سلطه ریچارد هوکر قرار داشت، و با واسطه او، با صورتی رقیق‌شده، به لاک رسید. در هابز، اسپینوزا و روسو جای خالی این فلسفه محسوس است، هرچند واژه‌های قدیم گاهی محفوظ مانده‌اند. بنابراین، به طور مثال، بین نظریه قرارداد سوتارس و نظریه قرارداد روسو تفاوت بسیار زیادی وجود دارد. به همین دلیل، سخن‌گفتن از نظریه قرارداد سوتارس، آن‌گاه که آدمی از این واژه نظریه قراردادی را بفهمد که مورد اعتقاد روسو بوده است، گمراه‌کننده می‌نماید. مطمئناً پیوندی تاریخی وجود داشته است، اما زمینه، حال و هوا، و تفسیر این نظریه در آن فاصله دستخوش تغییری بنیادین شده است.

مسئله دیگری که برخی از مدرسیان عهد رنسانس خود را به آن مشغول کرده بودند مسئله روابط بین دولت‌های جداگانه بود. قبلاً در آغاز قرن هفتم قدیس ایسیدور (ایسیدوروس) سویلی^۳، در اثر دایرةالمعارف^۴ شگفت‌آور خود، علم اشتقاق کلمات^۵، با استفاده از متون حقوقدانان رومی، از قانون ملت‌ها^۶ و از کاربرد آن در جنگ سخن گفته بود. همچنین، در قرن سیزدهم قدیس ریموندوس پنافورتی^۷ در اثر خود، جامع توبه^۷، به بررسی موضوع حق جنگ کردن پرداخت، درحالی‌که در نیمه دوم قرن چهاردهم آثاری

1. John of Paris

2. *Tractatus de potestate regia et papali*

3. St. Isidore of Seville

4. *Etymologies*5. *ius gentium*

6. St. Raymund of Penafort

7. *Summa poenitentiae*

مثل درباره جنگ^۱ نوشته یوهانس لنینانویی^۲، استاد دانشگاه بولونیا، منتشر شدند. فرانسیس ویتوریایی (۱۴۸۰-۱۵۴۶) نیز از شهرت بسیار زیادی برخوردار بود. همان طور که شاگردانی مثل ملکیورکانو و دومینیک سوتو شهادت می دهند، اسپانیا احیای کلام را بیش از همه مدیون فرانسیس ویتوریایی بود، و حال آنکه انسان‌گرای اسپانیایی، بیوس، در نامه‌ای به اراسموس، ویتوریایی را بسیار ستود و گفت که ویتوریایی اراسموس را تحسین کرده و از او در برابر منتقدان دفاع کرده است. اما شهرت وسیع و جهانی ویتوریایی به دلیل مطالعاتی است که او در باب حقوق بین‌الملل داشت. ویتوریایی دولت‌های مختلف را به معنایی تشکیل‌دهنده جامعه بشری می‌دید، و «قانون ملت‌ها» را نه صرفاً قانون مقبول رفتار، بلکه دارای آن نیروی قانونی تلقی می‌کرد که «با توجه به کل جهان برپا شده است».^۳ به نظر می‌رسد که موضع او کم‌وبیش به نحو زیر باشد: جامعه بدون وجود قوانینی که تخطی از آن‌ها متخلفان را مستوجب مجازات سازد نمی‌تواند به یکپارچگی خود دست یابد. این‌که باید چنین قوانینی وجود داشته باشند لازمه قانون طبیعی است. بنابراین، تعدادی اصول قراردادی، مثل مصونیت نمایندگان رسمی، به وجود آمده‌اند که کل جامعه آن‌ها را قبول دارد، زیرا معلوم است که این‌گونه اصول، اصولی عقلانی و برای خیر عمومی‌اند. آن‌ها به نحوی از قانون طبیعی استخراج‌پذیرند و باید آن‌ها را دارنده نیروی قانونی به شمار آورد. قانون ملت‌ها عبارت از رهنمودهایی برای خیر عمومی به معنای وسیع آن است، که یا مستقیماً به قانون طبیعی متعلق است یا به نحوی از آن استخراج‌پذیر است. «چیزی که عقل طبیعی در میان همه ملت‌ها برپا کرده است قانون ملت‌ها نامیده می‌شود».^۴ به اعتقاد ویتوریایی، قانون ملت‌ها اعطاکننده حقوق و خالق الزام‌هاست. با وجود این، مجازات‌ها را فقط از طریق شهریان می‌توان عملی ساخت. اما روشن است که برداشت ویتوریایی از قانون بین‌المللی به مفهوم قدرت بین‌المللی می‌انجامد، حتی اگر او خود چنین چیزی نگوید.

ویتوریایی، با استفاده از عقاید خود درباره جنگ و درباره حقوق سرخپوستان در خصوص اسپانیایی‌ها، در کتابش درباره هندیان [= سرخپوستان]^۵ روشن می‌سازد که به اعتقاد او قدرت فیزیکی، به خودی خود، به آدمی این حق را نمی‌دهد که مالکیت

1. *De bello*

2. John of Legnano

3. *De potestate civili*, 21.4. *Ibid.*5. *De Indis*

دیگران را سلب کند و شور و اشتیاق مبلغ مسیحی به او این حق را نمی‌دهد که به جنگ با «کفار»^۱ بپردازد. او در باب «بردگی»^۲ موضع معمول الهی‌دانان زمان خود را پذیرفت؛ این که بردگی (همانند حبس با اعمال شاقه جدید) یک اقدام کیفری است و مشروع است. اما این توافق را نباید حاکی از آن دانست که الهی‌دانان و فیلسوفان مدرسی در باب بردگی فقط سنت‌های معاصر خود را پذیرفتند. به طور مثال، مولینای یسوعی در این باره نمونه جالبی است. او بدون این که در مطالعه خود به نظریه پردازی قناعت کند، به بندرگاهی در لیسبون رفت و از تجار برده پرسش‌هایی کرد. وی در نتیجه این گفت‌وگوهای بی‌پرده اعلام کرد که برده‌فروشی فقط کاری تجاری است و همه مباحث مربوط به انگیزه‌های گرانقدر، مثل انگیزه هدایت بردگان به مسیحیت، بی‌معنا خواهد بود.^۳ او برده‌فروشی را محکوم کرد، اما آن‌جا که، به طور مثال، جانیان طبق سنت‌های کیفری زمانه‌اش به کشتی‌های جنگی سپرده می‌شدند پذیرفت که برده‌داری اقدامی کیفری و مشروع است.

سوئارس نظریه قانون ملت‌ها را بسط داد. او خاطر نشان کرد که فرق گذاشتن بین قانون ملت‌ها و قانون طبیعی امری ضروری است. قانون ملت‌ها برخی از اعمال را به دلیلی درست و شایسته منع می‌کند، و بنابراین می‌توان گفت که برخی از اعمال را خطا می‌داند، اما قانون طبیعی اعمال را خطا نمی‌داند، بلکه برخی از اعمال را به دلیل این که خطا هستند منع می‌کند. این که باید، به طور مثال، معاهدات را رعایت کرد حکم قانون طبیعی است نه حکم قانون ملت‌ها. قانون ملت‌ها عبارت از سنت‌هایی است که در بین همه یا تقریباً همه ملت‌ها تثبیت شده است؛ اما قانونی نانوشته است، و این حقیقت آن را از قانون مدنی جدا می‌سازد. هرچند، به طور مثال، الزام به رعایت معاهده‌ای که بسته شده است از قانون طبیعی ناشی می‌شود، این حکم که باید پیشنهاد یک معاهده را، هرگاه به دلیل معقولی مطرح می‌شود، پذیرفت حکمی نیست که ملت‌زمن شدن به آن از قانون طبیعی ناشی شده باشد؛ در این باره قانون نوشته شده‌ای هم وجود ندارد. این حکم یک سنت نانوشته است که با عقل سازگار است و به «قانون ملت‌ها» تعلق دارد.

به اعتقاد سوئارس، مبنای عقلانی قانون ملت‌ها این واقعیت است که نسل آدمی، به رغم این که به ملت‌ها و دولت‌ها تقسیم می‌شود، وحدت روشنی را حفظ می‌کند.

1. the heathen

2. slavery

3. Cf. *De iustitia*, 1, 2, disp. 34-5.

سونارس وجود «دولتی جهانی»^۱ را شدنی یا مطلوب نمی‌دانست؛ اما در عین حال دریافت که دولت‌های منفرد، به معنایی کامل، قائم به خود نیستند. آن‌ها برای این‌که روابط خود با یکدیگر را قاعده‌مند سازند نیازمند نظامی حقوقی‌اند. قانون طبیعی این نیاز را به قدر کافی تأمین نمی‌کند. اما قرارداد ملت‌ها یا قوانین معینی آورده است که مطابق با قانون طبیعی هستند، اگرچه آن‌ها را دقیقاً نمی‌توان از آن استنتاج کرد. و این سنت‌ها یا قوانین قانون ملت‌ها را تشکیل می‌دهند.

بحق گفته شده است که این نظریهٔ فرانسیس ویتوریایی که همهٔ ملت‌ها به معنایی تشکیل‌دهندهٔ جامعه‌ای جهانی‌اند و قانون ملت‌ها قانونی است که با توجه به کل جهان برپا شده است، چشم به راه آفرینش معقول حکومتی جهانی بود، درحالی‌که نظریهٔ قانون ملت‌های سونارس بیشتر چشم به راه تأسیس دادگاهی بین‌المللی بود، دادگاهی که حقوق بین‌الملل را تفسیر کند و، بدون این‌که خودش حکومتی جهانی – که سونارس آن را شدنی نمی‌دانست – باشد، احکامی واقعی به دست دهد.^۲ این امر هر طور که باشد، روشن است که مدرسیان عهد رنسانس در بیشتر فلسفهٔ سیاسی و حقوقی خود نشان دادند که از عهدهٔ فهم مسائل عینی برمی‌آیند و حاضرند که آن‌ها را به نحوی «جدید» بپذیرند. اشخاصی مثل ویتوریایی، بلارمینه و سونارس، همگی بر این اعتقاد بودند که حاکمیت سیاسی، به معنایی، از مردم سرچشمه می‌گیرد، و به حق مقاومت در برابر حکمرانی قائل بودند که مستبدانه عمل می‌کند. آنان برحسب شیوه‌های حکومت معاصر خود به تفکر می‌پرداختند، اما نفهمیدند که موضوعی که از اهمیت درجهٔ اول برخوردار است صورت فعلی حکومت است. در عین حال، این واقعیت که برداشت آنان از جامعهٔ سیاسی و قانون بر قبول آشکار قانون اخلاق طبیعی بنا شده بود بیشترین نقطهٔ قوت آن بود. آنان فلسفهٔ سیاسی و حقوقی قرون وسطا را سامان و بسط دادند و آن را به قرن هفدهم منتقل ساختند. به طور مثال، گروتیوس مطمئناً مدیون مدرسیان بود. تصور می‌کنم که اعتقاد برخی از مردم این است که نظریهٔ حقوقی و سیاسی مدرسیان عهد رنسانس مرحله‌ای است در پیشرفت از چشم‌اندازی غالباً کلامی به چشم‌اندازی تحصیل‌گرا؛ و این امر از نظر تاریخی شاید درست باشد. اما این نتیجه حاصل نمی‌شود که عرفی‌سازی بعدی نظریهٔ قانون طبیعی و سپس کنارگذاشتن آن، به معنایی، از نظر ترتیب زمانی یک پیشرفت فلسفی است.

1. World-State

2. Cf. *The Catholic Conception of International Law* by J. B. Scott, Ch. XIII.

فصل بیست و دوم

فرانسیس سونارس (۱)

زندگی و آثار - ساختار و بخش‌های کتاب مباحث مابعدالطبیعی - مابعدالطبیعه به مثابه علم به موجود - مفهوم موجود - اوصاف موجود - تفرد - تشابه - وجود خدا - ماهیت الهی - ذات و وجود - جوهر و عرض - وجوه - کمیت - نسبت‌ها - موجودات عقلانی - اشارات کلی - اتین ژیلسون و سونارس

۱. فرانسیس سونارس (۱۵۴۸-۱۶۱۷)، مشهور به معلم والامقام^۱، در گرانادا^۲ متولد شد و در سالامانکا قانون شرع را تحصیل کرد. او در سال ۱۵۶۴ وارد «انجمن یسوع»^۳ شد و در موعد مقرر حرفة استادی خود را با تدریس فلسفه در سگوویا^۴ شروع کرد. او سپس در آویلا^۵، سگوویا، بایادولید^۶، ژم، آلكالا، سالامانکا، و کونیمبرا به تدریس الهیات پرداخت. سونارس، که کشیش و دینداری نمونه و پرهیزکار بود، دانشجو، دانشمند، و استاد بسیار خوبی هم بود؛ همه حیات عقلانی خود را وقف تدریس، مطالعه و نوشتن کرد. او نویسنده‌ای خستگی‌ناپذیر بود، و آثارش در چاپ‌های جدید به ۲۳ جلد و در چاپ پاریس در سال ۱۸۵۶-۱۸۷۸ به ۲۸ جلد می‌رسند. مطمئناً بیشتر این آثار به مسائل الهیات مربوط بودند؛ و درباره بحث کنونی ما مهم‌ترین آثار او دو جلد مباحث مابعدالطبیعی (۱۵۹۷) و بزرگ‌ترین اثرش درباره قوانین (۱۶۱۲) هستند. می‌توان به دو اثر او درباره

1. Doctor eximius

2. Granada

۳. Society of Jesus (فرقه یسوعیان)

4. Segovia

5. Avila

6. Valladolid

خداوند یگانه و سه گانه^۱ (۱۶۰۶) و درباره شش روز آفرینش^۲ (که پس از مرگ او در سال ۱۶۲۱ منتشر شد) نیز اشاره کرد.

سونارس متقاعد شده بود که الهی دان باید از اصول مابعدالطبیعی و مبادی تفکر درکی ثابت و فهمی عمیق داشته باشد. او صریحاً می گوید که هیچ کس نمی تواند الهی دان کاملی باشد مگر این که ابتدا مبادی ثابت مابعدالطبیعه را به دست دهد. همین طور، او در اثر خود، مباحث مابعدالطبیعی، درصدد آن است که از مابعدالطبیعی مدرسی بحثی کامل و نظام مند به دست دهد؛ و، در واقع، این اثر او اولین اثر از این نوع آثار بود. این اثر بدین معنا ناقص بود که در آن علم النفس مابعدالطبیعی حذف شده بود؛ اما در رساله درباره نفس^۳ (که پس از مرگ او در سال ۱۶۲۱ منتشر شد) آن بحث هم آمده بود. سونارس نظام مقبول ارسطو را در مابعدالطبیعه رها کرد^۴ و مابعدالطبیعه را به طور منظم به ۵۴ بحث تقسیم کرد و در تقسیمی فرعی بخش های آن را به دست داد، هرچند او در ابتدا جدولی را به دست داد که نشان می داد موضوعاتی که در فصل های پیاپی مابعدالطبیعه ارسطو مطرحند در اثر خود او هم مورد بحث قرار می گیرند. در این اثر، تبحر شگفت آور نویسنده در مباحث، یا ارجاعات و اشارات او به نویسندگان یونانی، آبای کلیسا، یهودی، اسلامی، و مدرسی، و به اندیشمندان عهد رنسانس، مثل مارسیلیوس فیکیوس و پیکو دلا میراندولا، آشکارا نمایان است. اما نیازی به گفتن نیست که سونارس، کار را به گزارش تاریخی عقاید محدود نکرد؛ هدف او این بود که همواره درباره مسائل مطرح شده به پاسخی مثبت و عینی دست یابد. شاید او پرگو باشد، اما مطمئناً نظام مند سخن می گوید. به طور مثال، از حکم متبحرانه غیرمدرسی این اثر می توان جمله زیر را نقل کرد: «در این اثر همه جدال های مهم مدرسی به روشنی فراهم آمده و نقادانه مورد بررسی قرار گرفته اند و نتایجی که از آنها گرفته شده اند از نظام واحدی برخوردارند»^۵.

در فصل حاضر بیشتر به کتاب مباحث مابعدالطبیعی خواهم پرداخت. در فصل بعد،

1. *De Deo uno et trino*

2. *De opere sex dierum*

3. *Tractatus de anima*

۴. این که می دانیم که مابعدالطبیعه ارسطو نه یک «کتاب» بلکه مجموعه ای از رساله هاست مطمئناً از اهمیت این تغییر [موضع] نمی کاهد.

5. M. Frischeisen-köhler and W. Moog: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*, p. 211; vol.III of F. Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 12th edition.

محتوای کتاب رساله‌ای درباره قانون، یا درباره خداوند قانونگذار، در ده کتاب^۱ را به بحث خواهم گذاشت. اثر اخیر نظریه‌های حقوقی مدرسی را به طور خلاصه آورده و سروسامان داده است، و در آن نویسنده به بسط نظریه‌های حقوقی و سیاسی توماس گرایانه خود پرداخته است. در این زمینه، همین طور باید به اثر او، دفاع از ایمان کاتولیکی و رسولی در برابر خطاهای فرقه انگلیکن، به همراه پاسخ به «دفاعیه» و «پیشگفتار آگاه کننده»ی اعلیحضرت جیمز پادشاه انگلستان^۲ (۱۶۱۳) اشاره کرد. در این کتاب، سونارس به این نظریه بلازمینه معتقد بود که پاپ در امور اینجهانی قدرتی غیرمستقیم دارد و در مخالفت با این نظریه - نظریه محبوب جیمز اول پادشاه انگلستان - دست به استدلال زد که پادشاهان اینجهانی حاکمیت خود را مستقیماً از خدا دریافت می‌کنند. همان طور که در فصل گذشته گفتم، جیمز اول آن کتاب را سوزانده بود.

۲. قبل از این که به خطوط کلی برخی از نظریه‌های فلسفی سونارس بپردازم می‌خواهم در باب ساختار و ترتیب کتاب مباحث مابعدالطبیعی سخن بگویم. در بحث (یا مباحثه) نخست، سونارس به ماهیت فلسفه اولی و مابعدالطبیعه می‌پردازد، و می‌گوید که در تعریف آن می‌توان گفت که مابعدالطبیعه دانشی است که به بررسی «موجود بماهو موجود»^۳ می‌پردازد. دومین بخش کتاب با مفهوم موجود سروکار دارد، درحالی که مباحث سوم تا یازدهم، از اول تا آخر، صفات موجود^۴ یا اوصاف متعالی وجود را مورد بحث قرار می‌دهند. موضوع بحث چهارم، وحدت کلی است، و وحدت فرعی و اصل فردیت در بحث پنجم مورد بررسی قرار می‌گیرند. بحث ششم به کلیات، و بحث هفتم به تمایزها می‌پردازد. سونارس، پس از بررسی وحدت، به حقیقت (بحث هشتم) و خطا (بحث نهم) روی می‌آورد، و در بحث‌های دهم و یازدهم خیر و شر را بررسی می‌کند. مباحث دوازدهم تا بیست و هفتم با بررسی علت‌ها سروکار دارند: بحث دوازدهم به طور کلی با علت‌ها؛ مباحث سیزدهم و چهاردهم با علت مادی؛ مباحث پانزدهم و شانزدهم با علت صوری؛ مباحث هفدهم تا بیست و دوم با علت فاعلی؛ مباحث بیست و سوم و بیست و چهارم با علت غایی سروکار دارند؛ و «علیت نمونه‌ای»^۵

1. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in X libros distributus*

2. *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iure fidelitatis et praefationem monitoriam Serenissimi Jacobi Angliae Regis*

3. being as being

4. *passiones entis*

5. *exemplary causality*

موضوع بحث بیست و پنجم است. سرانجام، بحث بیست و ششم با روابط علت‌ها با معلول‌ها و بحث بیست و هفتم با روابط متقابل علت‌ها با یکدیگر سروکار دارد.

دومین جلد با تقسیم موجود به موجود نامتناهی و موجود متناهی (بحث بیست و هشتم) آغاز می‌شود. موجود نامتناهی یا الهی در دو بحث بعدی، یعنی وجود خدا در بحث بیست و نهم و ذات و صفات خدا در بحث سی‌ام، مورد بحث قرار می‌گیرند. سونارس، در بحث سی و یکم، به‌طور کلی به بررسی موجود مخلوق نامتناهی می‌پردازد، و در بحث بعدی به‌طور کلی تمایز بین جوهر و اعراض را مطرح می‌کند. مباحث سی و سوم تا سی و ششم شامل مابعدالطبیعه جوهر سونارس می‌شوند، و مباحث سی و هفتم تا پنجاه و سوم با مقولات عَرَضی مختلف سروکار دارند. آخرین بحث این کتاب، یعنی بحث پنجاه و چهارم، به دلیل وجود^۱ می‌پردازد.

همان‌طور که قبلاً گذشت، کتاب مابعدالطبیعه سونارس نشان‌دهنده مرحله انتقال از [نگارش] تفاسیر آثار ارسطو به [مرحله نوشتن] رساله‌های مستقل در مابعدالطبیعه و به‌طور کلی دروس فلسفی^۲ است. حقیقت این است که می‌توان در بین پیشینیان سونارس، مثلاً فونسکا، گرایش روبه‌رشدی را به خلاصی از زنجیری که رویکرد تفسیر تحمیل کرده بود دید؛ اما، در واقع، این سونارس بود که منشأ روش جدید بحث بود. پس از زمان او [تألیف] دروس فلسفی و رساله‌های مستقل فلسفی، در درون و بیرون فرقه یسوعی، رواج یافت. به علاوه، این قصد سونارس که علم‌النفس عقلانی را نه در مابعدالطبیعه، بلکه به‌طور مستقل مورد بحث قرار دهد و آن را عالی‌ترین بخش «فلسفه طبیعی» قرار دهد^۳ بر نویسندگان بعدی مثل آریاگا و اوویدو، که نظریه نفس را بیشتر به فیزیک نسبت می‌دادند تا به مابعدالطبیعه، تأثیرگذار بود.^۴

یکی از ویژگی‌های مباحث مابعدالطبیعی سونارس که باید بدان توجه داشت این است که در این کتاب بین مابعدالطبیعه عمومی و خصوصی هیچ تفکیکی به عمل نیامده است. تمایز اخیر، از سویی، بین «هستی‌شناسی»^۵ یا مابعدالطبیعه عمومی و، از سوی دیگر، بین رشته‌های خاص مابعدالطبیعی مثل علم‌النفس، کیهان‌شناسی، و الهیات طبیعی

1. *entia rationis*2. *Cursus Philosophici*3. *Disp. metaph.*, 1, 2, nn. 19-20.

۴. چنین طبقه‌بندی‌ای از علم‌النفس، بر وفق مطالب کتاب درباره نفس ارسطو است.

5. *ontology*

معمولاً به تأثیر کریستیان وولف^۱ (۱۶۷۹-۱۷۵۴)، شاگرد لایبنیتس، منسوب است که درباره هستی‌شناسی، کیهان‌شناسی، علم‌النفس، الهیات طبیعی، و غیره، رساله‌های جداگانه‌ای نوشته بود. اما تحقیق بیشتر درباره تاریخ مدرسه‌گرایی در نیمه دوم قرن هفدهم نشان داده است که تمایز بین مابعدالطبیعه عمومی و خصوصی و استفاده از کلمه «هستی‌شناسی» در توصیف مابعدالطبیعه عمومی بر آثار وولف مقدم است. ژان - بابتیست دوتامل (۱۶۲۴-۱۷۰۶) در کتاب فلسفه قدیم و جدید^۲ یا فلسفه عمومی^۳ یا فلسفه بورگوندی^۴ (۱۶۷۸) کلمه «هستی‌شناسی» را در توصیف مابعدالطبیعه عمومی به کار برد. اما این بدان معنا نیست که تقسیم وولف از رشته‌های فلسفی اهمیت زیادی نداشته است یا استفاده همیشگی کلمه «هستی‌شناسی» را برای مابعدالطبیعه عمومی نباید در وهله نخست به او نسبت داد.

۳. سوتارس می‌گوید^۵ مابعدالطبیعه موجود را، تا آن‌جا که موجودی واقعی است، همچون موضوع شایسته‌ی خود داراست. اما این سخن که مابعدالطبیعه‌دان با موجود بماهو موجود سروکار دارد عین این سخن نیست که مابعدالطبیعه‌دان با موجود بماهو موجود با مجرد کامل، از راه‌هایی که بدان طرق موجود به‌نحو ملموس ادراک می‌شود، یعنی با مجرد کامل از عمومی‌ترین انواع موجود یا موجود پست^۷، سروکار دارد. گذشته از همه این‌ها، مابعدالطبیعه‌دان با موجود واقعی، با موجودی که به‌نحوی شامل موجود پست به مفهوم اخص^۸ است، سروکار دارد.^۹ بنابراین، مابعدالطبیعه‌دان نه تنها با مفهوم موجود به معنای دقیق کلمه، بلکه همچنین با اوصاف متعال موجود، با موجود نامخلوق و مخلوق، نامتناهی و متناهی، با جوهر و اعراض، و با انواع علت‌ها، سروکار دارد. اما مابعدالطبیعه‌دان با موجود مادی به معنای دقیق کلمه سروکار ندارد: او با اشیاء مادی فقط تا آن‌جا سروکار دارد که شناخت آن‌ها برای شناخت اقسام و مقولات کلی موجود ضروری است.^{۱۰} واقعیت این است که مفهوم موجود «مشترک لفظی»^{۱۱} است و بنابراین تا انواع گوناگون موجود به وضوح از یکدیگر متمایز نشوند نمی‌توان به درستی به

1. Christian Wolff

3. *Philosophia universalis*5. *Disp.* 1, 1, 24.7. *inferiora entis*

9. 1, 2, 11.

2. *Philosophia vetus et nova*4. *Philosophia Burgundica*6. *obiectum adequatum*8. *inferiora entis secundum proprias rationes*

10. 1, 2, 24.

۱۱. analogous (مماثل)

شناخت آن دست یافت.^۱ به طور مثال، مابعدالطبیعه‌دان در وهله نخست با جوهر غیرمادی، و نه جوهر مادی، سروکار دارد؛ اما تا آنجا که شناخت جوهر مادی برای متمایز ساختن آن از جوهر غیرمادی و برای شناخت آن محمول‌های مابعدالطبیعی – که به آن دقیقاً در مقام جوهر مادی متعلق هستند – ضروری است، مابعدالطبیعه‌دان باید به بررسی جوهر مادی پردازد.^۲

بدین ترتیب، همان‌طور که پیروان سونارس معتقدند، گرایش مابعدالطبیعی بنیادی به توماس‌گرایی، با سونارس تغییری نمی‌کند. مفهوم ارسطویی «فلسفه اولی» به مثابه مطالعه یا علم به موجود بماهو موجود حفظ شده است. اما سونارس بر این حقیقت اصرار داشت که مقصود از موجود، موجود واقعی است؛ مابعدالطبیعه‌دان فقط با مفهوم‌ها سروکار ندارد. همین‌طور، هرچند مابعدالطبیعه‌دان در وهله نخست با واقعیت غیرمادی سروکار دارد، اما آن‌قدرها هم منحصر در واقعیت غیرمادی نیست که نتواند درباره واقعیت مادی چیزی بگوید. اما او واقعیت مادی را فقط از دیدگاه مابعدالطبیعی، و نه از دیدگاه یک فیزیکدان یا ریاضیدان، مورد بررسی قرار می‌دهد؛ سونارس آموزه ارسطویی درجات انتزاع را پذیرفت. همین‌طور، باید توجه داشته باشیم که سونارس بر اشتراک مفهوم موجود تأکید می‌نهاد؛ او قبول ندارد که مفهوم موجود «مشترک معنوی»^۳ است. سرانجام، سونارس، درباره هدف مابعدالطبیعه، معتقد بود که مابعدالطبیعه تفکر درباره حقیقت برای خود حقیقت است^۴؛ او در فضای آرام مابعدالطبیعه ارسطویی و قدیس توماس باقی می‌ماند و زیر تأثیر گرایش‌های جدید به دانش قرار نمی‌گیرد که در فرانسیس بیکن به ظهور رسید.

۴. در دومین بحث، سونارس از مفهوم موجود سخن می‌گوید: «مفهوم صوری درست و کامل» موجود بماهو موجود^۵ مفهوم واحدی است و «غیر از مفاهیم صوری سایر چیزهاست».^۶ از آنجا که او در ادامه می‌گوید که عقیده عموم بر همین است و «اسکوتوس و همه شاگردان او» از جمله مدافعان آن هستند، به نظر می‌رسد که او مفهوم موجود را مشترک معنوی می‌داند و نه مشترک لفظی. پس ضروری است که در باب دیدگاه سونارس در این مورد مطالبی را بیاوریم.

1. *Ibid.*2. *Disp.*, 1, 2, 5.

۳. univocal (تک‌معنا)

4. *Ibid.*, 1, 4, 2.

5. being as such

6. 2, 1, 9.

مفهوم صوری موجود، در وهله اول، مفهوم واحدی است، به این معنا که مستقیماً بر ماهیت خاصی یا نوع چیزی دلالت ندارد: مفهوم موجود بر موجودات کثیری که متفاوت از یکدیگرند دلالت ندارد، بلکه «بیشتر تا آنجا که مطابق با یکدیگر و همانند یکدیگرند»^۱ بر آنها دلالت دارد. در واقع، مفهوم موجود غیر از مفهوم جوهر یا مفهوم عَرَض است: مفهوم موجود از چیزی که جوهر یا عرض است انتزاع می‌شود.^۲ نباید گفت که مفهوم موجود فقط وحدت در کلمه است، زیرا مفهوم کلمه بر [وضع] کلمه و استعمال آن تقدم دارد.^۳ به علاوه، «با مفهوم صوری موجود، مفهوم عینی کامل و بی‌واسطه‌ای مطابق است که آشکارا، نه بر جوهر یا عرض دلالت دارد و نه بر خدا یا مخلوق؛ مفهوم موجود تا آنجا که این موارد به نحوی در وجود شبیه و مطابق با یکدیگرند بر همه این‌ها دلالت دارد».^۴ آیا این بدان معناست که، به طور مثال، یک جوهر مخلوق صورت موجودی دارد که واقعاً غیر از صورت یا صورت‌هایی است که آن را جوهر مخلوق خاصی می‌سازند؟ نه، انتزاع ضرورتاً مستلزم تمایز اشیاء یا صورت‌هایی نیست که واقعاً مقدم بر انتزاعند: اگر ذهن به ملاحظه اشیاء پردازد، نه آن‌طور که هر یک در خود وجود دارند، بلکه مطابق با شباهت آن‌ها با سایر چیزها، انتزاع کافی است.^۵ در مفهوم موجود بماهو موجود، ذهن فقط شباهت اشیاء با یکدیگر را می‌بیند، نه تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر را. حقیقت این است که موجودیت یک موجود واقعی به واسطه وجود خود آن است که از آن جدایی ناپذیر است، یعنی واقعیت این است که وجود هر چیزی ذاتی آن چیز است؛ اما این فقط بدان معناست که مفهوم موجود بماهو موجود شامل «پست‌تر» از خود نیست.

بدین ترتیب، سونارس می‌پذیرد که می‌توان مفهوم موجودی را به وجود آورد که دقیقاً واحد است؛ و او، در این باب، خود را با اسکوتوس در مقابل کایتان قرار می‌دهد. اما او بر این نکته اصرار دارد که [ساخت] این مفهوم کار ذهن است و «چون این مفهوم در خود شیء موجود است، در واقع چیزی متمایز از موجودات پست‌تری نیست که در آن موجود است. عقیده عمومی کل مکتب قدیس توماس بر همین است».^۶ پس چرا اصرار او بر این است که مفهوم موجود حاکی از واقعیت است؟ اگر مفهوم موجود حاکی از

1. *Ibid.*

3. 2, 1, 13.

5. 2, 2, 15.

2. 2, 1, 10.

4. 2, 2, 8.

6. 2, 3, 7.

واقعیت باشد، پس موجود بماهو موجود عبارت از چیست و چگونه به [رده] پست‌تر از خود متعلق است؟ آیا به‌نظر نمی‌رسد که اگر مفهوم موجود بماهو موجود حاکی از واقعیت باشد، باید حاکی از چیزی در موجودات پست‌تر، یعنی در اشیاء موجود باشد، که غیر از آن موجود ذاتی یا وجودی است که خاص هر چیزی است؟ و، اگر این‌گونه نباشد، آیا این نتیجه به‌دست نمی‌آید که مفهوم موجود بماهو موجود حاکی از واقعیت نیست؟

سونارس «موجود» را به مثابه یک وصف، یعنی حاکی از فعل وجودداشتن، از «موجود» به مثابه یک اسم، یعنی حاکی از چیزی که ذاتی واقعی دارد، خواه واقعاً وجود داشته باشد خواه وجود نداشته باشد، متمایز می‌سازد. «ذات واقعی» چیزی است که مستلزم تناقض و برداشت صرف ذهن نیست. بله، «موجود» به منزله یک وصف به مفهومی پروبال می‌دهد که «در همه اشیاء واقعاً موجود مشترک است، زیرا آن‌ها در واقعیت موجود [یافته خویش] شبیه و مطابق یکدیگرند» و این نکته هم در مفاهیم صوری و هم در مفاهیم عینی معتبر است.^۱ همین‌طور می‌توانیم مفهوم «موجود» را به منزله یک اسم ادراک کنیم، مشروط بر این‌که این مفهوم از واقعیت موجود فقط انتزاع شده باشد و نه استخراج.

به‌نظرم نمی‌رسد که تکرار این سخن که می‌توانیم مفهوم واحد موجود را بسازیم بتواند برای مشکلاتی که می‌توان مطرح کرد پاسخ بسیار کاملی باشد؛ اما مایلم اکنون اشاره کنم که چرا سونارس این مفهوم را مشترک معنوی [= تک‌معنا] نمی‌نامد.

برای این‌که مفهومی مشترک معنوی باشد، کافی نیست که آن مفهوم به معنای واحدی در رده‌های پست مختلف و کثیری که با یکدیگر رابطه برابری دارند اطلاق‌پذیر باشد.^۲ بنابراین، سونارس به جای مفهوم واحد نیازمند مفهوم مشترک معنوی بود؛ او نیازمند این بود که آن مفهوم در پست‌تر از خود به‌نحو واحدی به کار رود. در واقع، می‌توانیم مفهوم صوری موجودی بسازیم که واحد است و درباره اختلاف بین موجودات پست‌تر چیزی نمی‌گوید؛ اما هیچ موجود پست‌تری بیرون از قلمرو موجود نیست. وقتی که مفهوم موجود به مفاهیم انواع گوناگون موجود محدود^۳ شود چیزی که صورت می‌پذیرد این است که به‌نظر می‌رسد وضوح هر شیء، مطابق با نحوه وجودش، از وضوح آن شیء

1. 2, 4, 4.

2. 2, 2, 36; 39, 3, 17

3. *contrahitur*

به واسطه مفهوم موجود، از صراحت بیشتری برخوردار است.^{۱-۲} اما این بدان معنا نیست که گویی از بیرون به مفهوم موجود چیزی افزوده می شود. برعکس، مفهوم موجود روشن تر و معین تر است. برای این که به درستی معلوم شود که رده های پست تر، نوع معینی از موجودات هستند، در واقع مفهوم موجود باید محدودتر شود؛ اما این کار آنچه را که قبلاً در مفهوم جای داده شده است معین تر می سازد. بنابراین، مفهوم اخیر نمی تواند مشترک معنوی باشد.

۵. در سومین بحث، سونارس به بررسی اوصاف موجود بماهو موجود^۲ می پردازد. اوصاف آن فقط سه تاست، یعنی وحدت و حقیقت و خیر.^۴ اما این اوصاف به موجود چیز مشخصی را اضافه نمی کنند. وحدت حاکی از این است که موجود یکپارچه است؛ و این یکپارچگی به موجود فقط امتناع تقسیم، و نه چیزی مشخص، را می افزاید.^۵ حقیقت شناخت^۶ به خود فعل چیزی واقعی نمی افزاید، بلکه حاکی از وجود متعلق شناخت است، آن طور که حکم وجودش را بیان می کند.^۷ اما حقیقت شناخت در حکم یا فعل ذهنی یافت می شود و غیر از حقیقت متعالی^۸ است که دلالت بر وجود شیء دارد و حاکی از آن نوع شناخت یا مفهوم عقلانی است که شیء را آن طور که هست نشان می دهد یا می تواند نشان دهد.^۹ همین انطباق شیء با ذهن را باید، در وهله نخست، انطباق یک رابطه با ذهن الهی دانست و فقط در وهله دوم انطباق آن با ذهن آدمی است.^{۱۰} خیر هم به معنای کمال هر چیز است، هر چند همین طور حاکی از گرایش به کمال یا استعداد آن در چیز دیگر است. اما این دلالت ضمنی به چیزی که خیر نامیده می شود مطلقاً چیزی نمی افزاید؛ آن، به تعبیر درست، یک رابطه هم نیست.^{۱۱} بنابراین، هیچ یک از این اوصاف سه گانه استعلایی خدا به موجود چیز مشخصی نمی افزایند.

۶. در بحث پنجم، سونارس مسئله فردیت را بررسی می کند. همه چیزهایی که واقعاً موجودند - همه چیزهایی که می توانند «بی واسطه» وجود داشته باشند - افراد و

1. *expressius, per maiorem determinationem.*

2. 2, 6, 7.

4. 3, 2, 3.

6. truth of knowledge (*veritas cognitionis*)

7. 8, 2, 9.

9. 8, 7, 25.

11. 10, 1, 12.

3. *passiones entis in communi*

5. 4, 1-2.

8. *veritas transcendentalis*

10. 8, 7, 28-9.

اشخاص هستند.^۱ کلمه «بی‌واسطه» برای خارج کردن آن دسته از اوصاف عمومی موجود آورده شده است که نمی‌توانند بی‌واسطه وجود داشته باشند، یعنی می‌توانند فقط در موجودات شخصی و منفرد وجود داشته باشند. سونارس با اسکوتوس موافق است که فردیت به طبیعت مشترک چیزی واقعی می‌افزاید؛ اما این آموزه اسکوتوس را رد می‌کند که «این بودن» (ایٲت)^۲ «از نظر صوری» غیر از طبیعت خاص است.^۳ پس، فردیت به طبیعت مشترک چه چیزی می‌افزاید؟ «فردیت به طبیعت مشترک چیزی می‌افزاید که از نظر ذهنی غیر از آن طبیعت است، [بلکه] متعلق به آن مقوله، و (همراه با طبیعت) از لحاظ مابعدالطبیعی، همان فصل^۴ فردی است که انواع را محدود می‌کند و فرد را می‌سازد». ^۵ به گفته سونارس، این سخن که چیزی که افزوده می‌شود از نظر ذهنی غیر از طبیعت خاص است عین این سخن نیست که آن موجودی عقلانی^۶ است؛ او از قبل با اسکوتوس موافق بود که آن را شخص واقعی^۷ بنامد. بدین ترتیب، در پاسخ به این سؤال که آیا جوهر «خودبه‌خود»^۸ فردیت می‌یابد، سونارس پاسخ می‌دهد که اگر عبارت «خودبه‌خود» به طبیعت خاص به معنای دقیق آن دلالت داشته باشد پاسخ آن منفی است، اما اگر کلمه‌های «خودبه‌خود» به معنای «به‌واسطه هستی یا وجود خودش» باشد پاسخ آن مثبت است. اما باید افزود که هستی یا وجود نه‌تنها خواص معقول^۹ بلکه افراد متمایز^{۱۰} را هم در بر دارد، و دو موجود به‌واسطه تمایزی ذهنی از یکدیگر جدا و باز شناخته می‌شوند. سونارس بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که از اشیاء مخلوق سخن می‌گوید، و نه از جوهر الهی؛ اما در بین اشیاء مخلوق هم برای جوهرهای غیرمادی و هم برای جوهرهای مادی آموزه واحدی را به کار می‌گیرد. نتیجه این‌که او آموزه توماسی ماده متعین^{۱۱} را به منزله تنها اصل فردیت رد می‌کند.^{۱۲} در مورد جوهری مرکب، یعنی مرکب از ماده و صورت، «اصل کافی فردیت، اتحاد این ماده و این صورت با هم است، و صورت اصل اساسی است و خودبه‌خود برای مرکب، به منزله شینی فردی نوع خاص، که از نظر عددی یکی لحاظ شده است، کفایت می‌کند. این نتیجه‌گیری... موافق با عقیده

1. 5, 1, 4.

3. 5, 2, 8-9.

5. 5, 2, 16.

7. *aliquid reale*9. *ratio specifica*11. *materia signata*2. *haecceitas*4. *differentia*6. *ens rationis*8. *by itself*10. *differentia individualis*

12. 5, 3.

دوراندوس و تولتوس است؛ اسکوتوس، هنری گیتی، و اسم‌گرایان به چیزی که در اصل غیر این است^۱ معتقد نیستند.^۲ کاملاً درست است که چون شناخت ما بر تجربه اشیاء محسوس مبتنی است ما غالباً افراد را طبق «مواد» خاص به خود آن‌ها یا طبق اعراض آن‌ها، مثل کمیت، که در ماده جای دارند، از یکدیگر متمایز می‌کنیم؛ اما اگر جوهری مادی را در خود در نظر بگیریم و نه در صرف رابطه‌اش با حالت شناختمان، فردیت آن را در وهله نخست باید به عنصر اصلی و بنیادی آن، یعنی صورت، نسبت داد.^۳

۷. سونارس پس از بررسی تفصیلی آموزه علت‌ها، در بحث بیست‌وهشتم به تقسیم موجود به موجود نامتناهی و موجود متناهی می‌رسد. این تقسیم‌بندی بنیادی است، اما آن را می‌توان «با نام‌ها و مفاهیم مختلفی» انجام داد.^۴ به‌طور مثال، موجود را می‌توان به موجود بنفسه^۵ و موجود بالذیر^۶، به موجود ضروری‌الوجود و موجود ممکن‌الوجود، یا به «موجود ذاتی»^۷ و «موجود برحسب بهره‌مندی»^۸ تقسیم کرد. اما این تقسیم‌بندی‌ها و تقسیم‌بندی‌های مشابه معادل یکدیگرند، به این معنا که همه آن‌ها تقسیم موجود به خدا و مخلوقاتند آنچنان‌که کل موجودات را دربر می‌گیرند.

بدین ترتیب، این سؤال مطرح می‌شود که آیا حمل موجود بر خدا و مخلوقات به نحو «مشترک لفظی»^۹ یا به نحو «مشترک معنوی»^{۱۰} یا «با تشبیه»^{۱۱} است. سونارس خاطر نشان می‌کند^{۱۲} که آموزه اشتراک لفظی به اشتباه به پتروس آورثولی منسوب است. سونارس این آموزه اسکوتوسی را رد می‌کند که «موجود مستقیماً حاکی از مفهومی است که میان خدا و مخلوقات مشترک است و بنابراین بر آن‌ها به نحو مشترک معنوی، و نه با تشابه، حمل می‌شود».^{۱۳} اما اگر موجود بر خدا و مخلوقات با تشابه حمل بشود، آیا تشابه مورد بحث، همان‌طور که کایتان یاد داد، فقط «تشابه در تناسب»^{۱۴} است یا، همان‌طور که مثلاً فونسکا معتقد بود، تشابه در تناسب همراه با «تشابه در نسبت»^{۱۵} است؟ به اعتقاد سونارس، تشابه مورد بحث نمی‌تواند تشابه در تناسب باشد، زیرا «هر

1. *in re non dissentiunt*

3. 5, 6, 17.

5. *ens a se*

7. being by essence

9. equivocally

11. analogically

13. 28, 3, 2.

15. analogy of attribution

2. 5, 6, 15.

4. 28, 1, 6.

6. *ens ab alio*

8. being by participation

10. univocally

12. 28, 3, 1.

14. analogy of proportionality

تشابه در تناسب واقعی شامل عنصری از استعاره است»، درحالی که «در این تشابه وجودی استعاره‌ای در کار نیست».^۱ بنابراین، تشابه مورد بحث باید تشابه در نسبت و، در واقع، تشابه در نسبت ذاتی باشد. «هر مخلوقی برحسب رابطه‌ای که با خدا دارد، یعنی آن قدر که از وجود (esse) خدا بهره‌مند است یا به نحوی از وجود خدا تقلید می‌کند، موجود است و، چون وجود دارد، بیش از وابستگی عَرَض به جوهر ذاتاً به خدا وابسته است».^۲

۸. در بحث بعد (۲۹) سونارس به این مسئله می‌پردازد که آیا می‌توان بدون وحی و به یاری عقل به وجود خدا پی برد. او قبل از هر چیز به بررسی نوعی «استدلال فیزیکی» می‌پردازد که در واقع مبتنی بر حرکت مورد اعتقاد ارسطو است. نتیجه‌گیری سونارس آن است که این استدلال نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند. به اعتقاد او، اصلی که این استدلال مبتنی بر آن است، یعنی هر چیزی که حرکت می‌کند به سبب چیزی به حرکت درمی‌آید^۳، غیریقینی است. به نظر می‌رسد که برخی چیزها محرک خودشان هستند، و این در مورد حرکت آسمان که خود را برحسب صورت خود یا نیرویی ذاتی به حرکت درمی‌آورد صادق است. «پس، چگونه می‌توان به یاری اصولی غیریقینی در اثبات وجود خدا برهان درستی به دست داد؟»^۴ اگر آن اصل به درستی فهمیده شود، از عکس خود محتمل‌تر است، اما در عین حال «به کمک کدام استدلال ضروری یا بدیهی می‌توان با تکیه بر این اصل اثبات کرد که جوهری غیرمادی وجود دارد؟»^۵ حتی اگر بتوان نشان داد که محرکی مورد نیاز است، این نتیجه به دست نمی‌آید که محرک‌ها کثیر نیستند، چه رسد به این که محرک فعل محض غیرمادی باشد. سخن سونارس این است که نمی‌توان با استدلال‌هایی که از «فیزیک» گرفته می‌شوند اثبات کرد که خدا همچون جوهر و فعل محض غیرمادی و نامخلوق است. برای نشان دادن این که خدا وجود دارد باید به استدلال‌های مابعدالطبیعی روی آورد.

قبل از هر چیزی نشان دادن اصل مابعدالطبیعی هرچه ایجاد می‌شود به وسیله غیر ایجاد می‌شود^۶ به جای اصل هر چیزی که حرکت می‌کند به سبب چیزی به حرکت درمی‌آید ضرورت دارد.^۷ صدق این اصل تابع صدق بدیهی این امر است که هیچ چیز نمی‌تواند خود را

1. 28, 3, 11.

3. *omne quod movetur ab alio movetur*

5. 29, 1, 8.

7. 29, 1, 20.

2. 28, 3, 16.

4. 20, 1, 7.

6. *omne quod fit, ab alio fit*

ایجاد کند. براساس این اصل مابعدالطبیعی می‌توان به‌صورت زیر دلیل آورد:^۱ «هر موجودی یا ایجاد شده یا ایجاد نشده (نامخلوق) است. اما همه موجودات جهان نمی‌توانند ایجاد شده باشند. بنابراین، ضرورتاً چیزی وجود دارد که ایجاد نشده است، بلکه نامخلوق است». صدق مقدمه کبری را می‌توان بدین‌نحو روشن کرد. موجودی که ایجاد یا ساخته شده است با «چیز دیگری» ایجاد شده است. خود این «چیز دیگر» یا ایجاد شده یا ایجاد نشده است. اگر ایجاد نشده باشد، پس موجودی نامخلوق است. اگر ایجاد شده باشد، پس آنچه این «چیز دیگر» در وجود یافتن خود به آن وابسته است خود آن هم یا ایجاد شده یا ایجاد نشده است. بنابراین، به منظور دوری از پسروی (تسلسل) یا «دور» نامتناهی (یعنی این‌که الف به واسطه ب، ب به واسطه پ، پ به واسطه الف ایجاد شده باشد)، فرض موجودی نامخلوق ضرورت دارد. سونارس، در بحث خود درباره عدم امکان پسروی نامتناهی^۲، بین این‌که علت در نفس خود وابسته و فرعی است^۳ و علت به‌طور عرضی وابسته و فرعی است^۴ فرق می‌گذارد؛ اما روشن می‌کند که حتی در مورد دوم هم پسروی نامتناهی را غیرممکن می‌داند. بدین‌ترتیب، او عقیده‌ای مخالف با عقیده قدیس توماس را می‌پذیرد. اما می‌گوید که حتی اگر کسی امکان پسروی نامتناهی را در سلسله علت‌های عرضی وابسته و فرعی بپذیرد، این امر مسیر اصلی استدلال را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد، زیرا این سلسله نامتناهی از ازل به علت خارجی عالی‌تری وابسته است. اگر وابسته نمی‌بود، اصلاً هیچ علیت یا خلقی وجود نمی‌داشت.

باری، این استدلال مستقیماً ثابت نمی‌کند که خدا وجود دارد: هنوز باید ثابت کرد که فقط یک موجود نامخلوق وجود دارد. سونارس قبل از هر چیزی استدلال می‌کند که «هرچند معلول‌های فردی، که اگر جدا از هم در نظر گرفته شوند، ثابت نمی‌کنند که سازنده همه چیزها، زیبایی کل جهان و کل چیزهایی که در جهان جای دارند، یکی است، ارتباط و نظم شگفت‌آور به‌قدر کافی ثابت می‌کنند که یک موجود نخستینی هست که هر چیزی زیر حاکمیت اوست و از او سرچشمه می‌گیرد».^۵ سونارس در مقابل این اعتراض که جهان می‌تواند زیر حاکمیت چندین حاکم باشد نشان می‌دهد که می‌توان ثابت کرد که کل جهان محسوس از علت فاعلی واحدی ناشی می‌شود. علت یا علت‌های

1. 29, 1, 21.

3. *causae per se subordinatae*

5. 29, 2, 7.

2. 29, 1, 25-40.

4. *causae per accidens subordinatae*

جهان باید عاقل باشند؛ اما چندین علت عاقل نمی‌توانند در ایجاد و حکمرانی بر معلول واحدی که اتحادی حساب شده دارد همدیگر را همراهی کنند، مگر این که تابع علت عالی‌تری باشند که آنان را همچون اندام یا ابزار به کارگیرد.^۱ اما ایراد محتمل دیگری هم وجود دارد. آیا ممکن نیست جهان دیگری باشد که مخلوقِ علتِ نامخلوقِ دیگری باشد؟ سوثارس قبول دارد که خلقت جهانی دیگر غیرممکن نیست، اما می‌گوید که دلیلی بر این فرض وجود ندارد که جهان دیگری وجود داشته باشد. با این حال، بر فرض امکان [وجود جهانی دیگر]، استدلال از راه جهان به «وحدت»^۲ خدا، به تعبیر درست، فقط در مورد آن چیزهایی شذنی است که می‌توان با تجربه و استدلال بشری آن‌ها را شناخت. بنابراین، او نتیجه می‌گیرد که در باب یگانگی موجود نامخلوق باید برهانی پیشینی به دست داد.

سوثارس بر این نکته واقف است که هر برهان پیشینی به معنای دقیق کلمه پیشینی نیست: استنتاج وجود خدا از علت وجود او غیرممکن است، زیرا وجود خدا علتی ندارد. «حتی اگر وجود خدا علتی داشته باشد، خدا را آن قدر دقیق و کامل نمی‌شناسیم که بتوانیم او را، به تعبیری، به واسطه مبادی خود او ادراک کنیم.»^۳ با وجود این، اگر در مورد خدا، از قبل، چیزی به نحو پسینی اثبات شده باشد، می‌توانیم در مقامی باشیم که به نحو پیشینی از یک صفت به صفت دیگری استدلال کنیم.^۴ «هرگاه به نحو پسینی اثبات شده باشد که خدا وجودش ضروری و وابسته به خود (موجود در خود)^۵ است، می‌توان از طریق آن به نحو پیشینی به اثبات این صفت دست یافت که ناممکن است وجود ضروری و وابسته به خود دیگری باشد، و در نتیجه می‌توان اثبات کرد که خدا وجود دارد.»^۶ به عبارت دیگر، استدلال سوثارس این است که می‌توان اثبات کرد که باید یک موجود ضروری وجود داشته باشد و بنابراین می‌توان قاطعانه اثبات کرد که نمی‌تواند بیش از یک موجود ضروری وجود داشته باشد. او چگونه اثبات می‌کند که فقط یک موجود ضروری می‌تواند وجود داشته باشد؟ او نشان می‌دهد که، برای این که کثرت موجودات ممکن است ماهیت مشترکی داشته باشد، ضروری است که فردیت هر یک به نحوی^۷ بیرون از ذات ماهیت باشد؛ زیرا، اگر فردیت برای این ماهیت امری ذاتی باشد، این

1. 29, 2, 21.

3. 29, 3, 1.

5. *ens a se*7. *aliquo modo*2. *unicity*4. *Ibid.*

6. 29, 3, 2.

ماهیت تکثیرپذیر نخواهد بود. اما در مورد موجود نامخلوق غیرممکن است که فردیت آن به نحوی غیر از ماهیت آن باشد، زیرا ماهیت آن همان وجود آن است، و وجود همواره فردی است. استدلال مذکور چهارمین استدلال سونارس است.^۱ او سپس^۲ می‌گوید: «هرچند برخی از این استدلال‌هایی که مورد بررسی قرار گرفتند شاید، هرگاه جدا از یکدیگر در نظر گرفته شوند، آن قدر عقل را متقاعد نسازند که آدم خودسر و بدجنسی نتواند راه‌های گریز از آن‌ها را بیابد، با وجود این، همه این استدلال‌ها بسیار سودمندند و، مخصوصاً اگر با هم در نظر گرفته شوند، حقیقت مذکور را به وضوح اثبات می‌کنند».

۹. سونارس در ادامه به بررسی ماهیت خدا می‌پردازد. او در آغاز بحث سی‌ام خاطرنشان می‌سازد که مسئله وجود خدا و مسئله ماهیت خدا نمی‌توانند کاملاً جدا از یکدیگر باشند. او این نظر خود را نیز تکرار می‌کند که، هرچند شناخت ما از خدا شناختی پسینی است، می‌توانیم در مواردی به نحو پیشینی از یک صفت به صفت دیگری استدلال کنیم. او پس از این اشارات مقدماتی در ادامه نشان می‌دهد که خدا موجود کامل است و، به منزله خالق، در خود همه کمالات را دارد و قادر به انتقال آن‌هاست؛ اما او همه آن‌ها را به نحو واحدی دارا نیست. خدا آن کمالاتی را که در خود محدودیت یا نقصی ندارند به نحو صوری^۳ داراست. به طور مثال، کمالی مثل حکمت، با این‌که در انسان‌ها به نحوی محدود و ناقص موجود است، در مفهوم صوری خود محدودیت یا نقصی ندارد و می‌توان آن را به نحو صوری بر خدا حمل کرد.^۴ این‌گونه کمالات به طور کامل^۵ در خدا وجود دارند، زیرا نمی‌توان حکمتی را که مخلوقات دارای آن هستند بر خدا حمل کرد؛ با وجود این، مفهوم مشابه صوری‌ای برای حکمت وجود دارد که می‌توان آن را، حتی به نحو مشترک لفظی، بر خدا حمل کرد. اما کمالاتی که ایجاب می‌کنند که موجودی که آن‌ها را دارد در مقوله معینی جای بگیرد می‌توان گفت که خدا آن‌ها را فقط،^۶ و نه به نحوی صوری، دارد.

1. 29, 3, 11.

2. 29, 3, 31.

3. *formaliter*4. *salva analogia, quae inter Deum et creaturam semper intercedit*

5. 30, 1, 12.

6. *eminenter*7. *modo eminenti*

سونارس در بخش‌های بعدی نشان می‌دهد که خدا نامتناهی،^۱ فعل محض و بدون ترکیب،^۲ حاضر مطلق،^۳ ثابت و ازلی، ولی مختار،^۴ واحد،^۵ نادیدنی،^۶ ادراک‌ناپذیر،^۷ وصف‌ناپذیر،^۸ حی، و جوهر عقلانی و قائم به ذات^۹ است. او سپس علم الهی^{۱۰} و اراده الهی^{۱۱} و قدرت الهی را مورد بررسی قرار می‌دهد. سونارس در بخش مربوط به علم الهی نشان می‌دهد که خدا به مخلوقات ممکن‌الوجود و به اشیاء موجود آگاه است و سپس می‌گوید که مسئله علم خدا به حوادث محتمل‌الوقوع آینده و مشروط را، با این‌که مسئله‌ای مابعدالطبیعی است، نمی‌توان بدون رجوع به منابع الهیاتی به‌درستی مورد بحث قرار داد، «و بنابراین کاملاً از آن صرف‌نظر می‌کنم».^{۱۲} اما او به خود این اجازه را می‌دهد که بگوید اگر سخنانی مثل «اگر پتروس در این‌جا بود گناه کرده بود» دارای حقیقت معینی است، این حقیقت ممکن نیست برای خدا ناشناخته باشد. این‌که آن‌ها حقیقت معینی دارند از این‌که حقیقت معینی ندارند بسیار محتمل‌تر^{۱۳} است، به این معنا که پتروس مذکور در مثال بالا یا گناه کرده یا گناه نکرده است و، هرچند ما نمی‌توانیم بدانیم که چه اتفاقی افتاده است، خدا می‌تواند آن را بداند. اما، همان‌طور که سونارس در مباحث مابعدالطبیعی خود از بحث بیشتر درباره این موضوع صرف‌نظر کرد، من هم از بحث آن صرف‌نظر می‌کنم.

۱۰. سونارس به موضوع موجود متناهی می‌رسد و نخست از ذات موجود متناهی آنچنان‌که متناهی است، از وجود آن، و از تمایز بین ذات و وجود در موجود متناهی بحث می‌کند. او نخست به خطوط کلی استدلال کسانی می‌پردازد که معتقدند وجود (*esse*) و ذات واقعاً در مخلوقات متمایز از یکدیگرند. «به‌نظر می‌رسد که عقیده قدیس توماس همین باشد و تقریباً همه توماس‌گرایان اولیه، که آن را بدان معنا فهمیده‌اند، از آن تبعیت کرده‌اند».^{۱۴} دومین نظری که سونارس مطرح کرده است این است که «از لحاظ صوری» وجود مخلوق غیر از ماهیت مخلوق، و همچون «وجه»^{۱۵} آن ماهیت است. «این عقیده به

1. 30, 2.

3. 30, 7.

5. 30, 10.

7. 30, 12.

9. 30, 14.

11. 30, 16.

13. *multo probabilius*

2. 30, 3-5.

4. 30, 8-9.

6. 30, 11.

8. 30, 13.

10. 30, 15.

12. 30, 15, 33.

14. 31, 1, 3.

اسکوتوس منسوب است.^۱ سومین نظر او این است که ذات و وجود در مخلوق فقط به نحو ذهنی (صرفاً عقلی)^۲ غیر از یکدیگرند. به اعتقاد سونارس^۳، آکساندر هیلز و دیگران، و از جمله اسم‌گرایان، به این نظر معتقد بودند. خود سونارس هم به این نظر معتقد بود، مشروط بر این که مقصود از «وجود» وجود بالفعل باشد و «ذات» واقعاً ذات باشد. «و تصور می‌کنم که چنین عقیده‌ای، اگر این گونه توضیح داده شود، کاملاً درست باشد.»^۴ به اعتقاد سونارس، غیرممکن است که چیزی ذاتاً و صورتاً همچون موجودی واقعی و بالفعل از چیزی متمایز از خود تشکیل شده باشد. نتیجه این که وجود نمی‌تواند متمایز از ذات باشد، همچون وجهی که متمایز از ذات یا ماهیت^۵ است.^۶ دیدگاه درست همین است.^۷ اگر واژه‌های «وجود» و «ذات» به ترتیب حاکی از موجود بالفعل^۸ و موجود بالقوه یا ممکن‌الوجود^۹ دانسته شوند، پس مطمئناً تمایزی واقعی وجود دارد؛ اما این تمایز فقط تمایز در بین وجود و عدم وجود است، زیرا یک ممکن‌الوجود یک موجود نیست و قوه وجود آن فقط قوه‌ای منطقی است، یعنی تصور آن مستلزم تناقض نیست. اما اگر «ذات» و «وجود» به معنای ذات بالفعل و وجود بالفعل دانسته شوند، همان‌طور که در بحث کنونی باید به این معنا فهمیده شوند، تمایز بین آن‌ها تمایزی ذهنی با مبنایی عینی^{۱۰} است. می‌توانیم ماهیت‌ها یا ذات‌های اشیاء را مجرد از وجود آن‌ها مورد بررسی قرار دهیم، و مبنای عینی توانایی ما بر این کار این واقعیت است که وجود هیچ مخلوقی ضروری نیست. اما این واقعیت که وجود هیچ مخلوقی ضروری نیست به این معنا نیست که هرگاه به وجود بیاید وجود و ذات آن واقعاً متمایز از یکدیگرند. شما وجود شیء را که کنار گذاشتید، کل شیء را کنار گذاشته‌اید. از سوی دیگر، سونارس نشان می‌دهد که انکار تمایز واقعی بین ذات و وجود به این نتیجه نمی‌انجامد که مخلوق ضرورتاً وجود دارد.

وجود و ذات با هم موجودی ذاتاً واحد^{۱۱} تشکیل می‌دهند؛ اما این ترکیب به معنایی قیاسی یک «ترکیب» است، زیرا فقط عناصری که واقعاً متمایزند می‌توانند با هم ترکیبی

1. 31, 1, 11.

2. *tantum ratione*

3. 31, 1, 12.

4. 31, 1, 13.

5. *ex natura rei*

6. 31, 6, 9.

7. 31, 6, 13-24.

8. actual being (*ens in actu*)9. potential or possible being (*ens in potentia*)10. *distinctio rationis cum fundamento in re*11. *ens per se unum*

واقعی را تشکیل دهند. وحدت ذات و وجود در تشکیل موجودی ذاتاً واحد فقط به این معنا «ترکیب» نامیده می‌شود که قابل قیاس با آن معنایی باشد که بدان معنا وحدت ماده و صورت، یعنی دو عنصر واقعاً متمایز، یک ترکیب نامیده می‌شود.^۱ به علاوه، در این نقطه، وحدت ذات و وجود غیر از وحدت ماده و صورت است که اولی در همه مخلوقات یافت می‌شود و حال آن‌که دومی محدود به اجسام است. ترکیب ماده و صورت، ترکیبی فیزیکی است و بنیاد تغییر فیزیکی را تشکیل می‌دهد، درحالی‌که ترکیب ذات و وجود، ترکیبی مابعدالطبیعی است. ترکیب ذات و وجود متعلق به وجود مخلوق، چه روحانی و چه مادی، است. این سخن که این ترکیب ترکیبی عقلانی^۲ است در تناقض با این سخن نیست که این ترکیب متعلق به وجود مخلوق است، زیرا دلیل این‌که این ترکیب متعلق به وجود مخلوق است، نه ویژگی ذهنی تمایز بین ذات و وجود، بلکه بیشتر مبنای عینی این تمایز ذهنی است، یعنی این حقیقت که مخلوق، وجودی ضروری یا در خود [= قائم به ذات] (a se) ندارد.

سوئارس به بررسی ایرادی می‌پردازد که از این دیدگاهش ناشی می‌شود، یا به نظر می‌رسد ناشی بشود، که وجود مخلوق در عنصری بالقوه و محدود واقع نیست و در نتیجه وجود مخلوق، وجودی کامل و نامتناهی است. گفته می‌شود که اگر وجود، آن فعلی نباشد که در عنصری بالقوه واقع شده باشد، پس در آن واقع نیست، و در نتیجه وجودی ماندگار است. اما، به اعتقاد سوئارس^۳، وجود یک مخلوق به خودش و به هستی خودش محدود است، و نیازمند چیزی متمایز از خود نیست که آن را محدود کند. وجود به پایه ذاتش به واسطه خودش محدود می‌شود؛ وجود در خارج یا در واقع^۴ به واسطه خدا محدود می‌شود. می‌توان دو نوع محدودیت و انقباض، یعنی مابعدالطبیعی و فیزیکی، را از هم جدا کرد. «محدودیت (انقباض)^۵ مابعدالطبیعی نیازمند تمایزی بالفعل و واقعی بین عوامل محدود شده و محدودکننده نیست، بلکه تمایز در مفاهیم با مبنایی عینی کافی است؛ و بنابراین می‌توانیم بپذیریم (اگر بخواهیم به زبان عموم مردم سخن بگوییم) که ذات با نظر به وجود متناهی و محدود شده است و، برعکس، وجود سبب این‌که فعل ذات خاصی است متناهی و محدود شده است.»^۶

1. 31, 13, 7.

3. 31, 13, 18.

5. *contractio*2. *compositio rationis*4. *effective*6. *Ibid.*

در خصوص محدودیت‌های فیزیکی، هر فرشته در باب محدودیت خود نیازمند مبدئی ذاتی بجز جوهر بسیط خود نیست، و حال آن‌که یک جوهر مرکب در اثر عوامل یا مبادی ذاتی سازنده خود محدود می‌شود. این گفته با این سخن برابری می‌کند که یک جوهر مرکب هم به واسطه خودش محدود می‌شود، زیرا چیزی متمایز از آن عوامل ذاتی سازنده‌ای نیست که در واقع همراه با یکدیگرند.

پس، دیدگاه سونارس همین است: «از آن‌جا که وجود چیزی جز ذاتی نیست که فعلیت یافته باشد، در نتیجه، همان‌طور که ذات متحقق از لحاظ صوری به واسطه خودش، یا به واسطه مبادی ذاتی خودش، محدود می‌شود، همین‌طور هم وجود مخلوق، محدودیت خود را از ذات داراست، نه به این دلیل که ذات امر بالقوه‌ای است که وجود در آن واقع است، بلکه به این دلیل که وجود در واقع چیز دیگری جز خود ذات متحقق نیست.»^۱ در باب بحث بین سونارس و مخالفان توماس‌گرای او درباره موضوع تمایز بین ذات و وجود، در محافل مدرسی مطالب فراوانی نوشته شده است؛ اما، هر طرف که برحق بوده باشد، دست‌کم روشن است که به هیچ وجه قصد سونارس این نبود که ویژگی ممکن‌بودن وجود مخلوق را تضعیف کند. مخلوق خلق شده و وجودش ممکن است، اما چیزی که خلق شده باشد یک ذات محقق، یعنی یک ذات موجود، است، و تمایز ذات و وجود آن فقط تمایزی ذهنی است، هرچند این تمایز ذهنی بر ویژگی ممکن‌بودن وجود مخلوق مبتنی است و به سبب همین ویژگی هم ممکن شده است. البته هر دو گروه، توماس‌گرایان و سونارس‌گرایان، موافقند که مخلوق وجودش ممکن است. اختلاف آنان در تحلیل معنای ممکن‌بودن وجود است. هرگاه توماس‌گرایان می‌گویند که بین ذات و وجود در مخلوق تمایزی واقعی وجود دارد، مقصود آنان این نیست که این دو عامل جدایی‌پذیرند، بلکه به این معناست که یکی یا هر دو آن‌ها می‌توانند در حالت جدایی فعلیت خود را حفظ کنند؛ و هرگاه سونارس‌گرایان می‌گویند که این تمایز یک تمایز ذهنی بامبتای عینی است، مقصودشان این نیست که مخلوق وجودش ضروری است، به این معنا که نمی‌تواند وجود نداشته باشد. اما قصد ندارم که از دو طرف این جدال جانبداری کنم؛ بازتاب‌هایی را هم که ممکن است، در متن فلسفه معاصر بریتانیای کبیر، مطرح باشند مطرح نخواهم کرد.

1. *Ibid.*

۱۱. سونارس به موضوع جوهر و عَرَض روی می‌آورد و می‌گوید^۱ این عقیده که تقسیم بین جوهر و عَرَض در باب موجود مخلوق، تقسیمی بی‌واسطه و کافی است «چنان عمومیت یافته است که همه آن را بدیهی به‌شمار آورده‌اند. بنابراین، این عقیده به جای آن‌که نیازمند برهان باشد نیازمند توضیح است. این را که در بین مخلوقات، برخی چیزها جوهر و برخی چیزها عَرَض‌اند تغییر و دگرگونی مستمر اشیاء ثابت می‌کند». اما موجود بر جوهر و عَرَض به‌نحو مشترک معنوی حمل نمی‌شود: موجود بر این دو به‌نحو مشترک لفظی حمل می‌شود. بله، بیشتر مردم، همچون کایتان، فکر می‌کنند که تشابه [= اشتراک] مورد بحث فقط تشابه در تناسب است؛ «اما من فکر می‌کنم که در این باب باید همان سخنی را گفت که می‌گوید موجود در مورد خدا و در مورد مخلوقات مشترک است، یعنی این‌که در این‌جا، به تعبیر درست، نه تشابه در تناسب بلکه فقط تشابه در نسبت است».^۲

در مخلوقات، جوهر نخستین (یعنی جوهر موجود، که غیر از جوهر ثانوی^۳ یا کلی است) همان جوهر فرد^۴ است؛^۵ و «جوهر فرد» ماهیت عقلانی یک شخص است.^۶ اما سونارس این مسئله را مورد بحث قرار می‌دهد که آیا قوام ذاتی^۷، که یک ماهیت یا ذات را جوهر فرد مخلوق می‌سازد، چیزی ایجابی و متمایز از ماهیت است. برطبق یک عقیده، وجود و قوام ذاتی یکی هستند؛ از همین‌رو، چیزی را که جوهر فرد بودن به ماهیت اضافه می‌کند وجود است. «اکنون فراوان می‌توان در بین الهی‌دانان جدید به این عقیده برخورد».^۸ اما سونارس نمی‌تواند با این نظریه موافق باشد، زیرا او بر این باور نیست که وجود واقعاً از ماهیت یا ذات تحقق‌یافته متمایز است. «ذات تحقق‌یافته و وجود آن واقعاً از هم متمایز نیستند. بنابراین، تا آن‌جا که قوام ذاتی از ذات تحقق‌یافته متمایز است، باید از وجود آن ذات هم متمایز باشد».^۹ بنابراین، جوهر فرد بودن یا قوام ذاتی داشتن، که یک چیز را از هر «کمکی» بی‌نیاز می‌کند (یعنی یک چیز را جوهر می‌کند)، نمی‌تواند، تا آن‌جا که چیزی اضافه بر ذات یا ماهیت تحقق‌یافته است، همان وجود باشد. اگر چیزی [اضافه بر ذات یا ماهیت تحقق‌یافته باشد]، قوام ذاتی به یک ذات یا ماهیت تحقق‌یافته چه چیزی

1. 32, 1, 4.

3. *substantia secunda*

5. 34, 1, 9.

7. *subsistence (subsistentia)*

9. 34, 4, 16.

2. 32, 2, 12.

4. *suppositum*

6. 34, 1, 13.

8. 34, 4, 8.

را اضافه می‌کند؟ وجود بماهو وجود صرفاً به معنای وجود بالفعل داشتن است: این‌که موجودی وجود دارد، به‌خودی خود، تعیین نمی‌کند که آیا وجود جوهری دارد یا وجود عَرَضی. «اما قوام ذاتی حاکی از وجه معینی از وجود داشتن است»^۱، یعنی به‌منزله جوهر وجود داشتن و نه ملازم با یک جوهر بودن، همان‌طور که عَرَض ملازم با یک جوهر است. بنابراین، قوام ذاتی چیزی را اضافه می‌کند. اما آنچه قوام ذاتی اضافه می‌کند وجهی از وجود داشتن، یعنی نحوه‌ای از وجود داشتن، است و نه خود وجود؛ قوام ذاتی نحوه وجود را تعیین می‌کند و به جوهر کمال آن را، در سطح وجود،^۲ می‌دهد. بنابراین، قوام ذاتی داشتن یا جوهر فرد بودن به ذات یا ماهیت تحقق‌یافته یک وجه^۳ را اضافه می‌کند، و قوام ذاتی از لحاظ وجه غیر از ماهیتی است که قوام ذاتی آن ماهیت است، همان‌طور که یک وجه شیء غیر از خود شیء است.^۴ بنابراین، ترکیب بین آن‌ها ترکیب یک وجه با شیء تعدیل‌یافته است.^۵ بدین ترتیب، قوام ذاتی مخلوق عبارت از «یک وجه جوهری است و، در نهایت، ماهیت جوهری را به کمال می‌رساند و شیء را وابسته به خود (قائم بالذات)^۶ و ادراک‌ناپذیر می‌سازد».^۷

۱۲. در این جا به نظریه سونارس در باب «جوه»^۸، که آن را بسیار مورد استفاده قرار می‌دهد، می‌رسیم. به‌طور مثال، او می‌گوید که احتمالاً «نفس ناطقه، حتی وقتی که به بدن متصل است، وجه مثبتی از قوام ذاتی دارد، و، وقتی که (از بدن) جداست، به وجه مثبت جدیدی از وجود دست نمی‌یابد، بلکه فقط از وجه مثبت اتحاد با بدن محروم می‌شود».^۹ پس، در آدمی، نه تنها «وجهی» وجود دارد که در آن نفس و بدن در پیوند با یکدیگرند، بلکه همین‌طور نفس، حتی وقتی که در بدن است، وجه خاص به خود دارد که قوام ذاتی ناقصی دارد؛ و آنچه به هنگام مرگ به وقوع می‌پیوندد این است که وجه اتحاد نابود می‌شود، هرچند نفس وجه قوام ذاتی خاص خود را حفظ می‌کند. در جوهرهای محض مادی، هم صورت و هم ماده، علاوه بر وجه اتحاد، جوه خاص خود را دارند؛ اما این وجه ناقص^{۱۰} فقط ماده است که پس از جدایی صورت و ماده حفظ می‌شود. صورت جوهری محض مادی، مثل نفس ناطقه، که صورت بدن است، پس از

1. 34, 4, 24.

3. mode (modus)

5. 34, 4, 39.

7. 34, 5, 1.

9. 34, 5, 33.

2. in ratione existendi

4. 34, 4, 33.

6. per se

8. modes

10. partial mode (modus partialis)

فساد جوهر هیچ وجهی از قوام ذاتی را حفظ نمی‌کند.^۱ صورت مادی به وجه وجود خاص خود یا قوام ذاتی ناقص خاص خود دست نیافته است^۲، اما ماده به آن دست یافته است. نتیجه این که خدا می‌توانست ماده را بدون هرگونه صورتی حفظ کند.^۳

۱۳. سونارس در بحث مفصل خود درباره انواع گوناگون اعراض به موضوع کمیت توجه زیادی دارد. قبل از هر چیز، این عقیده را باید پذیرفت که کمیت واقعاً غیر از جوهر مادی است، «زیرا با این که شاید اثبات حقیقت آن به قدر کافی از راه عقل طبیعی ممکن نباشد، با وجود این از راه اصول کلامی، مخصوصاً به دلیل آیین «عشای ربّانی»^۴، صدق آن ثابت شده است. در واقع، عقل طبیعی، که با این راز به آگاهی رسیده است، می‌فهمد که این حقیقت (بیش از عقیده مخالف آن) با طبایع خود اشیاء موافق و سازگار است. بنابراین، نخستین دلیل چنین عقیده‌ای این است که در آیین عشای ربّانی، خدا کمیت را از جوهرهای نان و شراب جدا ساخت...»^۵ این تمایز باید تمایزی واقعی باشد، زیرا، اگر این تمایز فقط تمایزی صوری باشد، کمیت نمی‌تواند صرف‌نظر از چیزی که برای آن یک وجه است وجود داشته باشد.

ملاحظات آنکه از الهیات آیین عشای ربّانی به دست می‌آیند در بحث سونارس درباره اثر صوری کمیت^۶ نیز پدیدار می‌شوند، و او آن را در امتداد کمی اجزائی می‌یابد که استعداد اشغال مکان را دارند. «در عشای ربّانی در بدن مسیح، علاوه بر تمایز جوهری اجزاء ماده، امتداد کمی اجزاء هم وجود دارد، زیرا، هرچند اجزاء آن بدن بالفعل امتداد مکانی ندارند، قدری ممتد و در ارتباط با یکدیگر منظم هستند که، اگر به نحوی ماوراءالطبیعی مورد ممانعت قرار نگیرند، باید امتداد مکانی بالفعل داشته باشند. آن‌ها این (نخستین) امتداد را از کمیت دریافت می‌کنند، و اگر بدون کمیت نباشند برای آن‌ها غیر ممکن است که بدون امتداد باشند».^۷

۱۴. درخصوص «نسبت‌ها»^۸، سونارس معتقد است که در مخلوقات آن‌گونه نسبت‌های واقعی وجود دارند که مقوله خاصی را تشکیل می‌دهند.^۹ اما یک نسبت

1. 34, 5, 35.

2. 34, 5, 42.

3. 34, 5, 36.

4. Eucharist

5. 40, 2, 8.

6. formal effect of quantity (*effectus formalis quantitatis*)

7. 40, 4, 14.

8. relations

9. 47, 1.

واقعی، هرچند از صورتی واقعی حکایت می‌کند، چیزی متمایز از هر صورت مطلق نیست: نسبت واقعی، در واقع، با صورت مطلق که در ارتباط با چیز دیگری است یکی است.^۱ مثالی را در نظر بگیرید: دو شیء سفیدی که یکی نسبت به دیگری نسبت واقعی شباهت را دارد. این نسبت واقعی، خود، واقعاً چیزی غیر از سفیدی شیء نیست: این نسبت واقعی همین سفیدی (که «صورت مطلق» لحاظ شده) است که با سفیدی شیء دیگر مشابه است. به اعتقاد سونارس، همین انکار تمایز واقعی بین نسبت و موضوع نسبت،^۲ در تناقض با این ادعا نیست که نسبت‌های واقعی به مقوله خودشان تعلق دارند، زیرا، «همان‌طور که بعداً درباره فعل و انفعال و سایر مقولات خواهیم گفت، تمایز بین مقولات فقط تمایزی ذهنی بر مبنای عینی^۳ است».^۴

فقط نسبت‌های واقعی می‌توانند به مقوله نسبت متعلق باشند؛ زیرا نسبت‌های ذهنی^۵ موجوداتی واقعی نیستند و بنابراین نمی‌توانند به مقوله شخص^۶ متعلق باشند.^۷ اما این نتیجه به دست نمی‌آید که همه نسبت‌های واقعی به مقوله نسبت متعلق اند. اگر دو شیء سفید وجود داشته باشند، یکی واقعاً شبیه به دیگری است، اما اگر یکی از آن‌ها از بین برود یا سفیدی خود را از دست بدهد، نسبت واقعی شباهت هم از دست می‌رود. اما، به اعتقاد سونارس، نسبت‌هایی واقعی وجود دارند که از ذات موضوع خود جدایی‌ناپذیرند. به طور مثال، این در ذات یک موجود مخلوق است که به خالق وابسته است: «به نظر نمی‌رسد که موجود مخلوق بدون نسبت استعلایی بتواند با چیزی به تصور درآید یا وجود داشته باشد که به آن وابسته است. به نظر می‌رسد که قوه و نقص موجود مخلوق همان‌گونه که مخلوق است به‌ویژه عبارت از همین نسبت باشد».^۸ همچنین، «ماده و صورت چنان نسبت متقابل، درست و واقعی با هم دارند که اساساً در وجود خود آن‌ها جای دارد؛ و بنابراین، تعریف هر چیز به واسطه نسبتی است که با دیگری دارد».^۹ این نسبت‌ها، که سونارس آن‌ها را نسبت‌های استعلایی^{۱۰} می‌نامد،

1. 47, 2, 22.

۲. این عقیده که بین یک نسبت واقعی و مبنای آن همواره تمایزی واقعی وجود دارد «عقیده توماس گرایان قدیم» از جمله کاپرنولوس و کایتان است (۴۷، ۲، ۲).

3. *distinctio rationis cum aliquo fundamento in re*

4. 47, 2, 22.

5. mental relations (*relationes rationis*)

6. *ad aliquid*

7. 47, 3, 3.

8. 47, 3, 12.

9. 47, 3, 11.

10. *relationes transcendentales*

نسبت‌های ذهنی نیستند؛ آن‌ها نسبت‌هایی واقعی‌اند، اما نمی‌توانند آن‌گاه که موضوعشان باقی است از بین بروند، همان‌طور که نسبت‌های مقولی (یعنی، نسبت‌های متعلق به مقوله نسبت) می‌توانند از بین بروند. نسبت مقولی گونه‌ای عَرَض است که به واسطه چیزی به دست می‌آید که در وجود ذاتی آن کار گذاشته شده است، اما هر نسبت استعلایی، گویی (ظاهراً)^۱، فعلی است که تشکیل دهنده و کامل‌کننده ذات هر چیزی است که اثبات شده باشد که یک نسبت است.^۲ هر رابطه مقولی به «یک عَرَض، که کل وجود آن به غیر موجود، یا به غیر باقی، یا به غیر منوط^۳ است، تعریف می‌شود.^۴ ممکن است به نظر برسد که این تعریف شامل نسبت‌های استعلایی هم می‌شود؛ اما «تصور می‌کنم که عبارت کل وجودی که وجودش به غیر است،^۵ اگر به معنای دقیقی که در پایان بخش پیشین توضیح داده شد فهمیده شود، نسبت‌های استعلایی را خارج کند، زیرا آن دسته از موجودات که نسبت استعلایی دارند با چیز دیگر آن‌قدر مرتبط نیستند که کل وجود آن‌ها فقط عبارت از نسبت با آن شیء دیگر باشد».^۶ سوئارس در ادامه نشان می‌دهد که یک نسبت مقولی نیازمند موضوع، مبنا (مثلاً، سفیدی یک شیء سفید) و رابطه نسبت است.^۷ اما یک نسبت استعلایی نیازمند این سه شرط نیست. به طور مثال، «نسبت استعلایی ماده با صورت هیچ مبنایی ندارد، بلکه مبنا به طور کامل در خود ماده جای دارد».^۸

به اعتقاد سوئارس، دو مثال بالا درباره نسبت استعلایی، یعنی نسبت مخلوق با خالق و نسبت ماده و صورت با یکدیگر، نباید آدمی را به این تصور رهنمون کند که بین مخلوق و خالق نسبتی متقابل وجود دارد. خالق نسبتی واقعی با بخشی از مخلوق دارد، اما نسبت خالق با مخلوق نسبتی عقلانی^۹ است.^{۱۰} اسم‌گرایان معتقدند^{۱۱} که خدا نسبت‌هایی واقعی در زمان دارد، نه به این معنا که خدا کمالات تازه‌ای کسب می‌کند بل به این معنا که، مثلاً، در واقع خدا خالق است و، چون خلقت در زمان روی می‌دهد، خدا در زمان با مخلوقات خود نسبت برقرار می‌کند. اما سوئارس چنین عقیده‌ای را رد می‌کند.^{۱۲} اگر نسبت امری

1. *quasi*

2. 47, 4, 2.

3. *ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere*

4. 47, 5, 2.

5. *cuius totum esse est esse ad aliud*

6. 47, 6, 5.

7. 47, 6-9.

8. 47, 4, 2.

9. *relatio rationis*

10. 47, 15, 6.

11. 47, 15, 16.

12. 47, 15, 17-28.

واقعی باشد، خدا دریافت‌کنندهٔ عَرَضی در زمان می‌شود که قولی بیهوده است؛ و این سخن که نسبت تقرب به خدا^۱ و نه در وجود خداوند^۲ است (تمایزی که به ژیلبر دُلاپوره^۳ منسوب است) سخن بی‌فایده‌ای است، زیرا نسبت باید در موضوعی جای داشته باشد و، اگر در مخلوق جای نداشته باشد، باید در خدا جای داشته باشد.

۱۵. بحث نهایی سوتارس (بحث ۵۴) به موضوع موجودهای عقلانی^۴ اختصاص دارد. او می‌گوید که، هرچند در نخستین بحث گفته است که موجودهای عقلانی در موضوع خاص مابعدالطبیعه جای نمی‌گیرند، تصور او بر این است که باید اصول عمومی مربوط به این عنوان را مورد بحث قرار دهد. دربارهٔ این موضوع هیچ کس جز مابعدالطبیعه‌دان نمی‌تواند به بحث و بررسی بپردازد، حتی اگر این عنوان ظاهراً به‌طور غیرمستقیم و به‌نحو انضمامی^۵ به موضوع بحث او مربوط شود.^۶

سوتارس، پس از تمایز نهادن میان معانی ممکن و مختلف عبارت موجود عقلانی، می‌گوید که معنی آن، به‌تعبیر صحیح، عبارت است از «آن چیزی که فقط در ذهن وجودی عینی دارد» یا «آن چیزی که با ذهن موجود تصور می‌شود، حتی اگر به‌خودی خود وجودی نداشته باشد».^۷ به‌طور مثال، ناینایی وجود محصلی از ناحیهٔ خود ندارد، هرچند «تصور می‌رود» که موجودی است. هرگاه می‌گوییم که کسی نایناست، مقصودمان این نیست که در آدمی چیز محصلی وجود دارد که کلمهٔ «ناینایی» به آن دلالت می‌کند؛ مقصودمان این است که او از بینایی محروم است. اما سوتارس می‌گوید که فکر می‌کنم این محرومیت چیز موجودی است. نسبت صرفاً ذهنی مثال دیگری برای موجود عقلانی است. یک «پندار»^۸ یا بنایی صرفاً خیالی، که نمی‌تواند جدا از ذهن وجود داشته باشد، از این جمله است؛ آن فقط وجودی ذهنی و خیالی دارد.

دربارهٔ این که چرا این موجودات عقلانی را می‌سازیم سه دلیل می‌توان آورد. قبل از هر چیز، عقل آدمی می‌کوشد که سلب‌ها و فقدان‌ها را بشناسد. این‌ها به‌خودی خود هیچ چیز نیستند، اما ذهن، که به مثابهٔ ابژهٔ خودش موجود است، نمی‌تواند آن چیزی را تصور کند که به‌خودی خود چیزی جز میانجی موجودات^۹ نیست، یعنی گویی که یک موجود

1. *assistere Deo*

3. Gilbert de La Porrée

5. *quasi ex obliquo et concomitanter*

7. 54, 1, 6.

9. *ad modum entis*2. *inesse Deo*4. *entia rationis*6. 54, *introd*8. *chimera*

است. دوم، عقل ما، که ناقص است، در تلاش خود برای شناخت چیزی که نمی‌تواند آن را آن‌طور که در خود هست بشناسد، گاهی باید نسبت‌هایی را وارد کند که در مقایسه آن چیز با چیز دیگر نسبت‌هایی واقعی نیستند. سومین دلیل عبارت است از قدرت ذهن در ساختن تصورات مرگبی که نمی‌توانند در بیرون از ذهن نظیری عینی داشته باشند، حتی اگر تصورات اجزاء با چیزی بیرون‌ذهنی مطابقت کنند. به‌طور مثال، می‌توانیم به تصور چیزی بپردازیم که بدن اسب و سر انسان داشته باشد.

در مورد وجود موجودات واقعی و موجودات عقلانی نمی‌توان مفهومی داشت که درباره این‌ها مشترک باشد، زیرا موجودات عقلانی نمی‌توانند ذاتاً از وجود (*esse*) بهره‌مند باشند. صرف وجود داشتن در ذهن به معنای بودن نیست، اما در اندیشه یا ذهن ساخته می‌شود. بنابراین، نمی‌توان گفت که موجودات عقلانی ذات دارند. همین امر آن‌ها را از اعراض متمایز می‌سازد. با وجود این، موجود عقلانی برحسب «تشابهی» که به وجود دارد موجود نامیده شده است، زیرا «موجود عقلانی»، به نحوی، براساس وجود بنا نهاده شده است.^۱

موجودات عقلانی معلول عقلی هستند که به تصور آن چیزی می‌پردازد که گویی موجود است و حال آن‌که وجودی واقعی ندارد.^۲ حواس و میل و اراده علت‌های موجودات عقلانی نیستند، هرچند تخیل می‌تواند علت آن‌ها باشد؛ و در این خصوص، «تخیل آدمی به نحوی بهره‌ای از قدرت عقل دارد»، و شاید آن‌ها را هرگز جز با همکاری عقل پدید نمی‌آورد.^۳

انواع سه‌گانه موجودات عقلانی عبارتند از سلب‌ها، فقدان‌ها و نسبت‌ها (ی صرفاً ذهنی). تفاوت سلب با فقدان، در وهله نخست، در این است که فقدان حاکی از نبود صورت در موضوعی است که به گونه طبیعی استعداد داشتن آن صورت را دارد، حال آن‌که سلب حاکی از نبود صورت است بدون این‌که برای داشتن آن صورت استعدادی طبیعی وجود داشته باشد.^۴ به‌طور مثال، نابینایی یک فقدان است؛ اما بی‌بال بودن آدمی یک سلب است. به اعتقاد سونارس^۵، مکان خیالی و زمان خیالی، که بدون «موضوع» در نظر گرفته شوند، سلب‌ها هستند. نسبت‌های منطقی، به‌طور مثال، جنس و نوع، موضوع

1. 54, 1, 9.

2. 54, 2, 15.

3. 54, 2, 18.

4. 54, 5, 7.

5. 54, 5, 21.

و محمول، مقدم و تالی، که «معقولات ثانوی»^۱ هستند، صرفاً ذهنی و بنابراین موجودات عقلانی هستند، هرچند بی جهت شکل نگرفته‌اند بلکه مبنایی عینی دارند.^۲

۱۶. سونارس در صفحات زیادی از کتاب مباحث مابعدالطبیعی، مسائل مورد نظر را تا پیامدهای مختلف آن‌ها پی‌گیری می‌کند، و توجه دارد که معانی مختلف واژه مورد نظر را از یکدیگر متمایز سازد. او نشان می‌دهد که اندیشمندی تحلیلی است، به این معنا که به کلی‌گویی‌های وسیع، برداشت‌های شتابزده یا نتیجه‌گیری‌های کلی مبتنی بر مطالعه ناقص جنبه‌های مختلف مسئله مورد بحث قانع نیست؛ او دقیق، پرکار، و جامع‌نگر است. البته نمی‌توان انتظار داشت که اثر او حاوی تحلیلی باشد که برآورنده همه مطالب تحلیل جدید باشد: واژه‌ها و تصوراتی که او در قالب آن‌ها می‌اندیشید تا حدود زیادی در مدارس مرسوم بودند و مسلم گرفته می‌شدند. در واقع، می‌توان مطالب مختلفی را از نوشته‌های سونارس خارج ساخت و آن‌ها را با واژه‌های متداول‌تر امروزی بیان کرد. به‌طور مثال، این سخن او را که صرف در ذهن «وجود داشتن» در واقع اصلاً به معنای وجود داشتن نیست بلکه متصور بودن و در ذهن ساخته شدن است می‌توان به تمایز بین انواع گوناگون جملاتی تعبیر کرد که با رجوع به معنای منطقی آن‌ها – که غیر از صورت نحوی آن‌هاست – تجزیه و تحلیل می‌شوند. اما باید یک اندیشمند گذشته را در موقعیت تاریخی او دید، و اگر سونارس در پرتو آن گونه سنت فلسفی دیده شود که بدان متعلق بود، هیچ تردیدی نمی‌توان داشت که او استعداد تحلیل بسیار بالایی داشت.

به گمان من، نمی‌توان انکار کرد که سونارس ذهنی تحلیلی داشت. اما اعتقاد بر این بوده است که او از قدرت تألیف [یا ترکیب] برخوردار نبود. گاهی گفته می‌شود که او در سلسله‌ای از مسائل غرق می‌شد، و به راه‌های گوناگونی که برپایه آن‌ها این مسائل در تاریخ بررسی و حل شده بودند چنان توجه دقیقی داشت که در پیچ‌وخم جزئیات گم می‌شد. به علاوه، دانش وسیع او باعث شد که او به التقاط‌گرایی مایل شود. او از این جا و آن جا اعتقاداتی را اقتباس کرد، و در نتیجه به جای این که نظامی به دست دهد مجموعه درهم و برهمی به دست داد. تصور می‌کنم که منتقدان او بر این اعتقاد نیستند که او یک التقاط‌گرایی سطحی بود، زیرا برای درک این که او از سطحی بودن بسیار به دور بود به آشنایی بسیار زیاد با آثار او نیازی نیست؛ اما آنان بر این اعتقادند که التقاط‌گرایی او به معنایی است که با استعداد تألیف داشتن او ناسازگار است.

این ادعا که فیلسوف خاصی نظام ساز نبوده است ادعایی نیست که احتمالاً در محافل فلسفی معاصر اهمیت زیادی داشته باشد. مشروط بر این که این ادعا مبتنی بر این حقیقت نباشد که فیلسوف مورد بحث تعدادی از نظریه های هر دو طرف ناسازگار را شرح و بسط داده است، فیلسوفان جدید بسیاری خواهند گفت «چه بهتر». اما، با صرف نظر از این جنبه از موضوع، می توان پرسید که آیا چنین ادعایی درست است، و در وهله اول می توان پرسید که سونارس به چه معنا التقاط گرا بود.

این که سونارس التقاط گرا بود به نظرم می رسد که تاحدی انکارناپذیر است. او از فلسفه های پیشین شناخت بسیار وسیعی داشت، هرچند گاهی در دعاوی یا تفاسیر خود برخطا بود. او نمی توانست بدون این که زیر تأثیر عقاید فیلسوفانی قرار گیرد که به مطالعه آنان می پرداخت چنین شناختی داشته باشد. اما این بدان معنا نیست که او عقاید دیگران را غیرنقدانه می پذیرفت. اگر، به طور مثال، او این عقیده اسکوتوس و اوکام را پذیرفت که درباره شیء منفردی شهود عقلانی مبهمی وجود دارد که از نظر منطقی بر انتزاع مقدم است، این کار او به این دلیل بود که آن را درست می دانست. و اگر او کاربرپذیری کلی اصل هر چیزی که متحرک است، متحرک بودنش از ناحیه دیگری است^۱ را مورد تردید قرار داد، این کار به این دلیل نبود که او اسکوتوس گرا یا اوکام گرا بود (او هرگز چنین گرایشی نداشت)، بلکه به این دلیل بود که او بر این اعتقاد بود که این اصل در واقع، به عنوان اصلی کلی، مورد تردید است. به علاوه، اگر سونارس التقاط گرا بود، آکوئینی هم همین طور بود. آکوئینی فقط ارسطوگرایی را در کلیت آن نپذیرفت؛ اگر آکوئینی چنین کرده بود، در پیشرفت فلسفه قرون وسطا جایگاه بسیار کم اهمیتی را اشغال می کرد و نشان می داد که از هر گونه روحیه نقادی فلسفی تهی است. آکوئینی، همان طور که از ارسطو اقتباس کرد، از آوگوستینوس و سایر اندیشمندان هم اقتباس کرد. و هیچ دلیل قاطعی در دست نیست که چرا سونارس نمی بایست از سرمشق خود پیروی کند تا آنچه را که در فیلسوفان بعد از آکوئینی با ارزش می دید مورد استفاده قرار دهد. البته، اگر ادعای التقاط گرایی صرفاً به این معنا باشد که سونارس در مواردی از تعالیم قدیس توماس جدا شد، مطمئناً سونارس یک التقاط گراست. اما سؤال فلسفی بجا این نیست که آیا سونارس از تعالیم آکوئینی جدا شد، بلکه این است که آیا او انصافاً در جداسدن از تعالیم آکوئینی بر حق بود.

1. *quidquid movetur ab alio movetur*

این که آکوئینی هم به معنایی التقاط‌گرا بوده است شاید مورد قبول همه باشد. کدام فیلسوف تا حدی التقاط‌گرا نیست؟ اما برخی هنوز معتقدند که بین فلسفه قدیس توماس و فلسفه سونارس تفاوت بزرگی است. قدیس توماس همهٔ مواضعی را که از دیگران پذیرفت مورد بازاندیشی قرار داد و آن‌ها را، همراه با داده‌های اصیل خودش، به یاری برخی از اصول بنیادی مابعدالطبیعی در تألیف قدرتمندی به یکدیگر پیوند داد. از سوی دیگر، سونارس مواضع گوناگون را در کنار یکدیگر نهاد و ترکیب و تألیفی به دست نداد. اما صدق چنین ادعایی بی‌اندازه مورد تردید است. سونارس در پیشگفتار خود خطاب به خواننده^۱ بر مباحث مابعدالطبیعی می‌گوید که قصد دارد نقش فیلسوف را به نحوی بازی کند که همواره در پیش چشم خود این حقیقت را ببیند که «فلسفه ما باید مسیحی بوده و در خدمت الهیات ربوبی^۲ باشد». و اگر کسی نظریه‌های فلسفی او را با این دید بنگرد، می‌تواند تألیفی را ببیند که در میان انبوه اوراق او نمایان است. به‌طور مثال، دست‌کم در مابعدالطبیعه، خدا فقط محرک نامتحرک نخستین بود: بر وجود او به منظور توضیح حرکت تأکید نهاده شده است. فیلسوفان مسیحی، مثل قدیس آوگوستینوس، نظریهٔ خلقت را مطرح کردند، و قدیس توماس کوشید که ارسطوگرایی و خلقت‌گرایی را به یکدیگر جوش بدهد. قدیس توماس، زیر تأثیر تمایز ارسطویی ماده و صورت، تمایز بنیادی‌تر ذات و وجود را، که در همهٔ موجودات متناهی جاری است، تشخیص داد. فعل به‌واسطهٔ قوه محدود می‌شود، و وجود، که نسبت آن به ذات همچون نسبت فعل به قوه است، به‌واسطهٔ ذات محدود می‌شود. همین نکته بیانگر متناهی بودن مخلوقات است. اما، سونارس بر این اعتقاد بود که خود وابستگی کاملی که از نظر منطقی بر هر گونه تمایز ذات و وجود مقدم است دلیل نهایی متناهی بودن است. موجود مطلق، یعنی خدا، وجود دارد، و موجود بهره‌مند وجود دارد، این معنا از بهره‌مندی به معنا وابستگی کامل به خالق است. همین وابستگی کامل، یا ممکن‌الوجود بودن، دلیلی است بر این که چرا مخلوق محدود یا متناهی است.^۳ سونارس متناهی بودن یا ممکن‌الوجود بودن را برحسب تمایز بین وجود و ذات توضیح نداد؛ او این تمایز را به معنایی توضیح داد که آن را بدان معنا قبول داشت، یعنی برحسب تناهی‌ای که بالضروره مبتنی بر امکان است.

گاهی گفته می‌شود که سونارس‌گرایی بیش از این که، مثل توماس‌گرایی، فلسفه وجود

1. *Ad lectorem*2. *divinae Theologiae ministrum*

3. 31, 13, 18.

باشد فلسفه «ذاتی» یا فلسفه ذات است. اما به نظر می‌رسد که دریافتن وضعی «وجودی» بیش از وضع وابستگی کاملی که سونارس ویژگی نهایی هر موجودی غیر از خدا می‌داند مشکل باشد. به علاوه، با عدم قبول تمایزی «واقعی» بین ذات و وجود در مخلوقات، سونارس از خطر تبدیل وجود به نوعی ذات پرهیز کرد. همین که وجود مخلوق را حذف کنی، ذات آن هم حذف می‌شود. مطمئناً توماس گرا هم همین را خواهد گفت؛ اما این حقیقت شاید گویای آن باشد که بین تمایز «واقعی» توماس گرا و تمایز مفهومی سونارس گرا با مبنای عینی‌ای که ممکن است مفروض باشد تفاوت چنان زیادی نیست. تفاوت شاید بیشتر در این امر باشد که توماس گرا به اصل مابعدالطبیعی محدود بودن فعل به واسطه قوه متوسل می‌شود، که در مورد وجود گویای دیدگاهی است که برای بیشتر اذهان عجیب به نظر می‌رسد، درحالی که سونارس تمایز خود را فقط بر خلقت مبتنی می‌کند. در هر حال، می‌توان بر این دیدگاه استدلال کرد که او با آوردن مفهوم خلقت و وابستگی کاملی که خلقت در پی دارد «پالایش» فلسفه یونانی را یک گام پیشتر برد و در مرکز توجه قرار داد. همچنین، درحالی که قدیس توماس در اثبات وجود خدا به استدلال از راه حرکت ارسطویی تأکید می‌نهاد، سونارس، همانند اسکوتوس، بیشتر خط فکری مابعدالطبیعی و کمتر «فیزیکی» را ترجیح می‌داد، دقیقاً به این دلیل که وجود مخلوقات از حرکت آن‌ها اساسی‌تر است و خلقت متناهی توسط خدا از «تقارن»^۱ خدا با فعالیت مخلوقات اساسی‌تر است.

به علاوه، در فلسفه سونارس نظریه‌های بسیار دیگری وجود دارند که به نحوی از نظریه بنیادی وابستگی یا «بهره‌مندی»^۲ او تبعیت می‌کنند یا در ارتباط با آن هستند. موجود وابسته ضرورتاً متناهی است، و چون متناهی است می‌تواند به کمال بیشتری دست یابد. اگر موجود متناهی موجودی روحانی باشد می‌تواند آزادانه به این کار دست بزند، اما چون وابسته است حتی در کاربرد آزادی خود نیازمند تقارن الهی است؛ و چون کاملاً به خدا وابسته است در معرض قانون اخلاقی الهی است و به ضرورت تحت فرمان خداست. همچنین، چون این مخلوق مختار، موجودی کمال‌پذیر و متناهی است، نه تنها بر کسب کمال به واسطه فعالیت خود، و با تقارن الهی، تواناست، بلکه بر کسب کمالی هم تواناست که او را به بالاتر از زندگی طبیعی خود می‌برد؛ و چون موجودی روحانی و

وابسته است زیر تأثیر خداست و برای کسب کمال بالقوه راهب^۱ است. به علاوه، موجود متناهی در انواع گوناگون تکثیرپذیر است و در نوع واحدی دارای افراد کثیری است. و برای توضیح کثرت‌پذیری افراد در یک نوع ضرورتی ندارد که نظریه ماده به مثابه اصل فردیت را، با همه بقایای افلاطون‌گرایی «ناپیراسته» ای که منسوب به این نظریه ارسطویی است، پیش بکشیم.

در این بخش نهایی فصل حاضر، قصدم این نبود که در باب موضوعات مطرح شده دیدگاه‌های خودم را مطرح کنم، و نمی‌خواهم که این‌گونه شناخته شوم. قصد من بیشتر این بود که نشان دهم سونارس دارای نحوه ترکیب و تألیفی است که نظریه «بهره‌مندی» یا وابستگی در وجود کلید آن است، و به اعتقاد سونارس، قبل از هر چیزی، این نظریه است که باید نشانه تمایز بخش فلسفه مسیحی باشد. البته این سخن بدین معنا نیست که این نظریه در توماس‌گرایی غایب است. سونارس خود را پیرو قدیس توماس می‌داند؛ و سونارس‌گرایان سونارس را در مقابل قدیس توماس قرار نمی‌دهند. باور آنان بر این است که سونارس کار قدیس توماس را در بنیاد نهادن نظامی مابعدالطبیعی که در هماهنگی کامل با دین مسیحی باشد ادامه و بسط می‌داد.

نیازی به گفتن نیست که مباحث مابعدالطبیعی در مدرسه‌گرایی مابعد عهد رنسانس تأثیر وسیعی داشت. اما این مباحث در دانشگاه‌های پروتستان آلمان هم نفوذ کردند؛ در این دانشگاه‌ها، این مسائل را کسانی مطالعه می‌کردند که نگرش ملانشتون به فلسفه را بر نگرش لوتر ترجیح می‌دادند. در واقع، در قرن هفدهم و در نیمه قرن هجدهم در بیشتر دانشگاه‌های آلمان مباحث مابعدالطبیعی کتاب درسی فلسفه بود. در بین فیلسوفان برجسته مابعد عهد رنسانس، دکارت در پاسخ خود به مجموعه چهارم از اعتراضات به این اثر اشاره می‌کند، هرچند او این کتاب را اصلاً به درستی نمی‌شناخت. اما لایبنیتس می‌گوید که این کتاب را به هنگام جوانی خواند و آن را پدیده جدیدی به شمار آورد. و ویکو یک سال تمام به مطالعه سونارس پرداخت. همین‌طور برکلی در کتاب خود آلفکیرفون^۲ [خرده‌فیلسوف] به نظریه تشابه سونارس اشاره می‌کند. در حال حاضر، مباحث مابعدالطبیعی، در وهله نخست، در اسپانیا زنده و تأثیرگذار است، جایی که سونارس، اگر نه بزرگ‌ترین، دست‌کم یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان ملی به شمار می‌رود. امروزه او بیشتر برای کتاب درباره قوانین، که در فصل بعد به آن خواهم پرداخت، شناخته شده است.

1. *potentia obedientialis*2. *Alciphron*, 4, 20.

۱۷. در بخش پیشین به این بحث که مابعدالطبیعه سونارس مابعدالطبیعه ذات‌گرا، و در مقابل مابعدالطبیعه وجودگرا، است اشاره شد. استاد اتین ژیلسون در کتاب وجود و برخی از فلاسفه^۱ نشان می‌دهد که سونارس، به پیروی از ابن‌سینا^۲ و اسکوتوس، اما با پیشروی بیشتر در همان جهت، نگاه آکوئینی به وجود را به مثابه فعل واقعی وجود داشتن نادیده گرفت و به این روی آورد که وجود را به ذات تبدیل کند. سونارس موجب شد که کریستیان وولف در اثر خود، هستی‌شناسی^۳، به یسوعی اسپانیایی [یعنی سونارس] با نظر موافق اشاره کند. سرانجام، تأثیر سونارس بیشتر رساله‌های نومدرسیان را فاسد کرد. اگزستانسیالیسم جدید به نام وجود به مخالفت با فلسفه ذات‌گرا برخاست. کی‌یرکگور^۴ بر نظام [فلسفی] هگل، که او را باید از اخلاف روحانی سونارس به شمار آورد، به شدت واکنش نشان داد. اما اگزستانسیالیسم جدید فهم درستی از وجود نداشت. بنابراین، این نتیجه تسلی‌بخش به ظهور می‌رسد که قدیس توماس آکوئینی یگانه مابعدالطبیعه‌دان واقعی است.

نمی‌توان انکار کرد که جایگاه و ویژگی تحلیل مفهوم موجود که در بیشتر کتاب‌های درسی مابعدالطبیعه نزد نومدرسیان یافت می‌شود بیشتر از نفوذ سونارس سرچشمه می‌گیرد. تصور می‌کنم که نمی‌توان این نکته را هم انکار کرد که وولف زیر تأثیر سونارس بود و تعدادی از نویسندگان نومدرسی، دست‌کم غیرمستقیم، زیر تأثیر وولف بودند. اما موضوعاتی که استاد ژیلسون در بحث خود از مابعدالطبیعه «ذات‌گرا» در مقابل مابعدالطبیعه «وجودگرا» مطرح کرده است چنان وسیع و دور از دسترسند که، به عقیده من، نمی‌توان آن‌ها را به صورت یادداشتی بر فلسفه سونارس به خوبی مورد بحث قرار داد. امیدوارم که در پایان این تاریخ فلسفه، در جریان بحث از پیشرفت فلسفه غرب به طور کلی، به این موضوع بازگردم. در این میان، جلب توجه خواننده به داوری ژیلسون از فلسفه سونارس باید کافی باشد، فلسفه‌ای که می‌توان آن را در کتاب وجود و ذات^۵ و وجود و برخی از فلاسفه، که هر دو آن‌ها را در کتابشناسی آورده‌ام، یافت.

1. *Being and some Philosophers*

2. Avicenna

3. *Ontologia*

4. Kierkegaard

5. *L'être et l'essence*

فصل بیست و سوم

فرانسیس سونارس (۲)

فلسفه قانون و الهیات – تعریف قانون – قانون (*lex*) و حق (*ius*) – ضرورت قانون –
قانون ازلی – قانون طبیعی – فرمان‌های قانون طبیعی – جهل به قانون طبیعی –
تغییرناپذیری قانون طبیعی – قانون ملت‌ها – جامعه سیاسی، حاکمیت
و حکومت – نظریه قرارداد نزد سونارس – عزل جباران – قوانین جزایی – توقف قوانین بشری
– سنت – کلیسا و دولت – جنگ

۱. «فلسفه قانون»^۱ سونارس بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی مبتنی بود؛ اما اگر کسی گستره، تمامیت و عمق آن را در ذهن خود مجسم کند باید بپذیرد که از پیشرفت خلاق و اصیلی برخوردار است. سونارس، در فلسفه قانون، واسطه بین برداشت قرون وسطایی از قانون، آن‌طور که در توماس‌گرایی مطرح است، و اوضاع و احوالی بود که در زمانی که دست در قلم داشت حکمفرما بود. او در پرتو آن اوضاع و احوال به شرح و بسط «فلسفه حقوق»^۲ و، در ارتباط با آن، به شرح و بسط نوعی نظریه سیاسی پرداخت که از حیث گستره و کمال از هر چیزی که در قرون وسطا فراهم آمده بود فراتر بود و تأثیر عمیقی بر جای گذاشت. تردیدی نمی‌توان داشت که گروتیوس به شدت مدیون سونارس بود، هرچند او آشکارا بر چنین دینی تصریح ندارد. با این‌که او چنین دینی تصدیق نمی‌کرد، اما اگر کسی، از سویی، آموزه قدرت سیاسی و حق مقاومت سونارس را به یاد آورد و، از سوی دیگر، وابستگی گروتیوس به پادشاه فرانسه را در همان زمان به یاد بیاورد که او

1. philosophy of law

2. legal philosophy

کتابش درباره قانون جنگ و صلح^۱ را می‌نوشت، می‌تواند به آسانی قابل فهم باشد. سونارس در پیشگفتار خود بر درباره قوانین و خداوند قانونگذار^۲ (۱۶۱۲) می‌گوید لازم نیست که کسی از دیدن این‌که الهی‌دان متبحری به بحث از قانون می‌پردازد شگفت‌زده شود. الهی‌دان خدا را نه تنها آن‌طور که در خود است، بلکه نیز آن‌طور که غایت نهایی آدمی است، پیش روی خود دارد؛ این بدان معناست که او با راه نجات سروکار دارد. بله، نجات از راه افعال اختیاری و صداقت اخلاقی به دست می‌آید؛ و صداقت اخلاقی تا حدود زیادی به قانونی وابسته است که قاعده افعال آدمی تلقی شود. بنابراین، الهیات باید مطالعه قانون را در بر بگیرد؛ و، چون الهیات است، ضرورتاً با خدایی که قانونگذار است سروکار دارد. می‌توان ایراد گرفت که الهی‌دان، درحالی‌که به‌طور مشروع به قانون الهی توجه دارد، باید از مشغول‌کردن خود به قانون بشری دوری کند. کل قانون قدرت خود را در نهایت از خدا می‌گیرد؛ و الهی‌دان این حق را دارد که از هر نوع قانونی بحث کند، هرچند این کار را از دیدگاهی برتر از دیدگاه فیلسوف اخلاق انجام می‌دهد. به‌طورمثال، الهی‌دان قانون طبیعی را در ارتباط تبعی آن با نظام فراطبیعی مورد بررسی قرار می‌دهد، و قانون مدنی یا قانون وضعی بشری را با نظر به تعیین درستی آن در پرتو اصول عالی‌تر یا با نظریه واضح ساختن وظایفی که درخصوص قانون مدنی بر وجدان تأثیر می‌گذارند مورد بررسی قرار می‌دهد. سونارس، در وهله نخست، قدیس توماس را مثال می‌آورد.

۲. سونارس تعریف قانون را با تعریفی که قدیس توماس به دست داده است شروع می‌کند. «قانون قاعده و معیار معینی است که مطابق با آن آدمی به عمل وادار می‌شود یا از عمل‌کردن منع می‌شود.»^۳ اما او ادامه می‌دهد که این تعریف از گستردگی زیادی برخوردار است. به‌طور مثال، از آن‌جا که از الزام سخنی نرفته است، بین قانون و «توصیه»^۴ فرقی گذاشته نشده است. فقط پس از بحث درباره شرایط گوناگون مورد نیاز قانون است که سونارس در نهایت در تعریف قانون می‌گوید که قانون عبارت از «دستورالعمل عمومی، عادلانه و ثابتی است که به اندازه کافی و به‌طور رسمی اعلام شده است».^۵ قانون، آن‌طور که در نزد قانونگذار هست، کار فرد عادل و امینی است که

1. *De iure belli ac pacis*2. *De legibus ac Deo legislatore*3. *De legibus*, I, I, 1: cf. st. Thomas, S. T., Ia, IIae, 90, 1.

4. counsel

5. *De legibus*, I, 12, 5.

آدم زیردست را به انجام دادن فعل خاصی موظف کند؛^۱ و باید آن را برای جامعه تدوین کرد. قانون طبیعی با جامعه نوع آدمی ارتباط دارد؛^۲ اما قوانین بشری، در واقع، فقط برای یک جامعه «کامل» وضع می‌شوند.^۳ این نیز در ذات ماهیت قانون است که قانون برای خیر عموم وضع می‌شود، هرچند این را باید در ارتباط با موضوع واقعی قانون، و نه در ارتباط با مقاصد ذهنی قانونگذار، که عاملی مشخص است، فهمید.^۴ به علاوه، این در ذات قانون است که باید به آنچه عادلانه است حکم کند، یعنی باید به اعمالی دستور بدهد که تابعان قانون بتوانند آن‌ها را عادلانه انجام دهند. در نتیجه، قانونی که غیر عادلانه یا نادرست است، به تعبیر صحیح، اصلاً قانون نیست، و نیروی الزام‌آور ندارد.^۵ در واقع، نمی‌توان به‌طور مشروع از قانون نادرست اطاعت کرد، هرچند در مواردی که درباره نادرست بودن قانون تردید وجود دارد فرض بر درستی آن است. به گفته سوثارس، برای این که قانونی عادلانه باشد باید سه شرط را در نظر گرفت.^۶ نخست، همان‌طور که گذشت، قانون را باید برای خیر عموم، و نه برای منفعت شخصی، وضع کرد. دوم، قانون را باید برای کسانی وضع کرد که قانونگذار توانایی قانونگذاری بر آنان را داشته باشد، یعنی شهروندان قانونگذارند. سوم، قانون نباید به نحوی ناعادلانه به نابرابری دامن بزند. بنابراین، سه مرحله عدالتی که باید صورت قانون را تشکیل بدهند عبارتند از «عدالت حقوقی»^۷، «عدالت تخفیفی»^۸ و «عدالت توزیعی»^{۹-۱۰}. البته، قانون باید عملی نیز باشد، به این معنا که اعمالی که قانون به آن‌ها فرمان می‌دهد باید قابل اجرا باشند.

۳. قانون (*lex*) و حق (*ius*) چه ربطی با هم دارند؟ به تعبیر دقیق، *ius* حاکی از «نیروی اخلاقی خاصی است که آدمی هم در مورد مالکیت خود و هم در مورد چیزی که حق اوست دارد».^{۱۱} بنابراین، صاحب هر چیزی در خصوص آن چیزی که واقعاً دارد دارای حق مالکیت^{۱۲} است، حال آن‌که کارگر در مورد حقوق خود دارای حق اجرت^{۱۳} است. *ius*، به این معنا، غیر از *lex* است. اما سوثارس می‌گوید که واژه *ius* غالباً به معنای «قانون» به کار می‌رود.

1. *Ibid.*, 1, 5, 24.3. *Ibid.*, 1, 6, 21.5. *Ibid.*, 1, 9, 11.

7. legal justice

9. distributive justice

11. *Ibid.*, 1, 2, 5.13. *ius ad stipendium*2. *Ibid.*, 1, 6, 18.4. *Ibid.*, 1, 7, 9.6. *Ibid.*, 1, 9, 13.

8. commutative justice

10. *Ibid.*12. *ius in re*

۴. آیا قوانین ضرورت دارند؟ اگر مقصود از «ضرورت» ضرورت مطلق باشد، قانون ضرورت ندارد. فقط خدا موجود ضروری به معنای مطلق آن است، و نمی‌توان خدا را تابع قانون قرار داد.^۱ اما، با این فرض که مخلوقات عقلانی وجود دارند، باید گفت برای این که مخلوق عقلانی به نحوی درخور ماهیت خود زندگی کند قانون ضرورت دارد. مخلوق عقلانی می‌تواند خوب یا بد را، به حق یا به خطا، انتخاب کند؛ و حکومت اخلاقی را بپذیرد. در واقع، حکومت اخلاقی، که معلول نظارت است، با مخلوق عقلانی هم‌ذات است. بنابراین، با این فرض که مخلوقات عقلانی وجود دارند، قانون ضرورت دارد. به گفته سونارس،^۲ این استدلال که مخلوق می‌تواند از لطف «معصومیت»^۳ برخوردار باشد استدلال بی‌ربطی است، زیرا لطف مورد بحث مستلزم خروج مخلوق از حالت انقیاد به قانون نیست، بلکه باعث می‌شود که مخلوق حتماً از قانون تبعیت کند.

۵. بحث سونارس درباره قانون ازلی در کتاب دوم درباره قوانین^۴ آمده است. قانون ازلی را نباید به معنای قاعده کردار درستی دانست که خدا بر خود وضع کرده است؛^۵ قانون ازلی قانون عمل درباره امور زیر فرمان این قانون است. آیا همه امور، غیرعقلانی و عقلانی، تحت فرمان این قانونند؟ پاسخ آن به درجه دقتی وابسته است که کلمه «قانون» با آن فهمیده می‌شود. حقیقت این است که همه مخلوقات غیرعقلانی تابع خدا و مطیع او هستند؛ اما تبعیت آن‌ها از خدا را می‌توان فقط به معنایی استعاری «اطاعت»^۶ نامید، و قانونی که خدا بدان وسیله بر آن‌ها حکمرانی می‌کند فقط به معنایی استعاری «قانون» یا «فرمان» نامیده می‌شود. پس، به تعبیر دقیق، «قانون ازلی» فقط به مخلوقات عاقل مربوط است.^۷ این اعمال اخلاقی یا بشری مخلوقات عاقل هستند که موضوع مناسب قانون ازلی را تشکیل می‌دهند، «خواه قانون ازلی به انجام دادن آن فرمان دهد، یعنی به وجه خاصی از عمل کردن دستور بدهد، یا وجه دیگری را منع کند».^۸

قانون ازلی «مشیت اختیاری اراده خدایی است که نظم مورد مشاهده را وضع می‌کند؛ یا عموماً، به واسطه اجزاء جداگانه جهان با توجه به خیر عمومی... یا در غیر

1. *Ibid.* , 1, 3, 2.

3. impeccability

5. *De legibus*, 2, 2, 5.

7. *Ibid.* , 2, 2, 13.

2. *Ibid.* , 1, 3, 3.

4. Chapters 1-4.

6. obedience

8. *Ibid.* , 2, 2, 15.

این صورت خصوصاً، به واسطه مخلوقات عقلانی در اعمال اختیاری آنان.^۱ در نتیجه، قانون ازلی، به عنوان قانونی که از روی اختیار ایجاد شده است، مطلقاً ضروری نیست. این فقط در صورتی با ازلی بودن قانون ناسازگار است که هیچ چیزی که مختار است نتواند ازلی باشد. قانون ازلی، ازلی و تغییرناپذیر است؛ اما اختیاری است.^۲ با این حال، می توان قانونی را که در ذهن و اراده قانونگذار است از قانونی که در خارج وضع شده و به شهروندان رسماً اعلام شده است متمایز ساخت. در شکل نخست، قانون ازلی واقعاً ازلی است؛ اما در شکل دوم، قانون ازلی از ازل موجود نبوده است، زیرا شهروندان از ازل موجود نبودند.^۳ در این صورت، باید نتیجه گرفت که ذات قانون ازلی این نیست که بالفعل به شهروندان اعلام شود. قانون ازلی برای این که «قانون» نامیده شود، کافی است که به واسطه قانونگذار در زمان مناسب لازم الاجرا باشد. در این خصوص، قانون ازلی از سایر قوانین، که تا رسماً اعلام نشوند قوانین کاملی نیستند، متفاوت است.^۴

تا آن جا که کل قاعده درست مخلوق از آن «نور الهی که بر ما ساطع شده است» بهره مند است، و تا آن جا که کل قدرت آدمی در نهایت از خدا سرچشمه می گیرد، هر قانون دیگری بهره ای از قانون ازلی و پیامدی از قانون ازلی است.^۵ اما این نتیجه به دست نمی آید که نیروی الزام آور قانون بشری نیروی الهی است. قانون بشری نیرو و کارایی خود را مستقیماً از اراده قانونگذاری بشری دریافت می کند. در حقیقت، قانون ازلی عملاً الزام آور نیست، مگر این که عملاً اعلام شده باشد؛ و حقیقت این است که قانون ازلی عملاً فقط با واسطه قانون دیگری، چه الهی یا بشری، اعلام می شود؛ اما در مورد قانون بشری، الزام به مراعات قانون بشری مستقیماً ناشی از همین قانون بشری است که از جانب مرجع بشری قانونی وضع و اعلام شده است، اگرچه اساساً و به طور غیرمستقیم از قانون ازلی ناشی است.^۶

۶. سونارس، آن جا که به موضوع قانون طبیعی روی می آورد، این عقیده هم مسلک یسوعی خود، پدر واسکس^۷، را به باد انتقاد می گیرد که طبیعت عقلانی و قانون طبیعی یک چیزند. سونارس می گوید که، هرچند طبیعت عقلانی در واقع مبنای خیر عینی اعمال اخلاقی انسان هاست، نتیجه اش این نیست که باید آن را «قانون» نامید. طبیعت

1. *Ibid.* , 2, 3, 6.3. *Ibid.* , 2, 1, 5.5. *Ibid.* , 2, 4, 5.

7. Father Vázquez

2. *Ibid.* , 2, 3, 4.4. *Ibid.* , 2, 1, 11.6. *Ibid.* , 2, 4, 8-10.

عقلانی را می‌توان یک «معیار» نامید؛ اما واژه «معیار» دامنه‌ای وسیع‌تر از واژه «قانون» دارد.^۱ اما عقیده دومی وجود دارد که برطبق آن طبیعت عقلانی، که مبنای مطابقت یا عدم مطابقت افعال آدمی با خود تلقی می‌شود، مبنای صداقت طبیعی است، درحالی‌که عقل طبیعی، یا قدرت طبیعی عقلانی بر تمیز بین اعمال هماهنگ با خود و اعمال غیرهماهنگ با خود، همان قانون طبیعت است.^۲ تا آن‌جا که این عقیده به این معناست که «فرمان»^۳‌های قاعده درست، که قاعده بی‌واسطه و ذاتی اعمال آدمی تلقی می‌شود، قانون طبیعی است، می‌توان آن را پذیرفت. به تعبیر دقیق‌تر، قانون طبیعی عبارت از حکم واقعی ذهن است؛ اما عقل طبیعی یا نور طبیعی عقل را می‌توان قانون طبیعی هم نامید، زیرا تصور ما بر این است که انسان‌ها آن قانون را همواره در ذهن خود حفظ می‌کنند، حتی اگر به نوع خاصی از حکم اخلاقی متعهد نباشند. به عبارت دیگر، این سؤال که قانون طبیعی را چگونه باید تعریف کرد تا حدودی سؤالی واژه‌شناختی است.^۴

درخصوص رابطه قانون طبیعی با خدا، دو موضع کاملاً دور از هم وجود دارد، که در تضاد با یکدیگرند. برطبق عقیده اول، که به گرگوری ریمینی^۵ منسوب است، قانون طبیعی یک قانون دستوری به معنای دقیق کلمه نیست، زیرا قانون طبیعی به اراده امر بهتری دلالت نمی‌کند، بلکه فقط روشن می‌سازد که چه چیزی را باید، به دلیل این‌که ذاتاً خوب است، انجام داد و چه چیزی را باید، به دلیل این‌که ذاتاً بد است، انجام نداد. بنابراین، قانون طبیعی به جای این‌که قانونی دستوری باشد قانونی اثبات‌کننده است؛ و این از قانونگذاری خداوند سرچشمه نمی‌گیرد. گویا قانون طبیعی، از خدا، یعنی از خدایی که قانونگذار اخلاقی است، سرچشمه نمی‌گیرد. اما، برطبق عقیده دوم، که به ویلیام اوکام منسوب است، کل خیر و شر بر اراده خدا مبتنی است. اعمال صرفاً تا آن‌جا که خدا به آن‌ها امر یا نهی می‌کند خیر یا شرند.

هیچ‌یک از این عقاید برای سوثارس پذیرفتنی نبود. «معتقدم که باید حدوسط را گرفت، و فکر می‌کنم حدوسط همان عقیده‌ای است که مورد اعتقاد قدیس توماس و عموم الهی‌دانان است.»^۶ در وهله نخست، قانون طبیعی قانونی دستوری است و نه فقط قانونی اثبات‌کننده؛ زیرا قانون طبیعی فقط نمی‌گوید که چه چیزی خیر یا شر است، بلکه

1. *Ibid.* , 2, 5, 6.3. *dictates*

5. Gregory of Rimini

2. *Ibid.* , 2, 5, 9.4. *Ibid.* , 2, 5, 14.6. *Ibid.* , 2, 6, 5.

امر و نهی هم می‌کند. اما نتیجه‌اش این نیست که علت کلی خیر و شر همانا اراده خداست که در مراعات یا تخطی از قانون طبیعی وجود دارد. برعکس، پیشفرض اراده الهی خصیصه ذاتی اخلاقی خود افعال است. برای عقل نفرت‌انگیز است که، به‌طور مثال، بگوید بیزاری از خدا فقط به این دلیل خطاست که خدا آن را منع کرده است. اراده الهی متضمن حکم عقل الهی درباره خصیصه ذاتی افعال آدمی است. در واقع، خدا خالق قانون طبیعی است، زیرا خدا خالق است و اراده خدا بر این است که انسان‌ها را به مراعات فرمان‌های قاعده درست ملزم کند. اما خدا خالق دلبخواهی قانون طبیعی نیست، زیرا به برخی از اعمال به این دلیل امر می‌کند که ذاتاً خیر هستند و از برخی اعمال به این دلیل نهی می‌کند که ذاتاً شرّند. البته مقصود سونارس صرفاً این نیست که خداوند با قانونی که خارج از ماهیت اوست به آدمی سیطره می‌یابد، بلکه مقصود وی آن است که خدا (در قالب سخنی انسان‌گونه‌انگارانه) نمی‌تواند به مراعات این مسئله کمک کند که افعالی خاص در هماهنگی با ماهیت عقلانی باشند و همان افعال خاص اخلاقاً در ناسازگاری با ماهیت طبیعی نیز باشند، و خداوندی که این را رعایت می‌کند نمی‌تواند فرمان عملکرد دومی را لغو کند و مانع عمل اول شود. حقیقت این است که قانون طبیعی صرفاً چیزی را آشکار می‌سازد که ذاتاً خوب و بد است، بی‌هیچ ارجاع روشنی به خداوند؛ اما نور طبیعی عقل برای آدمی این حقیقت را معلوم می‌سازد که اعمال مخالف با قانون طبیعی ضرورتاً برای خالق یا حاکم طبیعت ناخوشایندند. در باب اعلام قانون طبیعی، «نور طبیعی عقل به‌خودی خود برای چنین اعلامی کافی است».^۱

۷. تصور می‌کنم که در بحث از این موضوع در کتاب درباره قوانین درازگویی شده است و حتی فاقد وضوح و دقت است. مطمئناً واضح است که سونارس نظریه اخلاقی آمرانه و یلیام اوکام را رد کرد و، در اصل، نظریه خود او تابع نظریه قدیس توماس است؛ اما به‌نظر نمی‌رسد که آدمی به آن وضوحی دست یافته باشد که بتواند بگوید واژه «خیر» دقیقاً به چه معنا به‌کار رفته است. اما سونارس به هنگام بحث از چیستی موضوعی که قانون طبیعی با آن سروکار دارد آن مطلب را تا حدودی روشن کرده است. او انواع گوناگون فرمان‌هایی را که به قانون طبیعی تعلق دارند از یکدیگر متمایز می‌سازد.^۲ قبل از هر چیز، اصول عمومی و اولیه اخلاق قرار دارند، مثل «باید خیر را انجام داد و از شر دوری کرد». دوم، اصولی وجود دارند که معین‌تر و خاص‌ترند، مثل

1. *Ibid.*, 2, 6, 24.2. *Ibid.*, 2, 7, 5.

«باید خدا را پرستید» و «باید به 'اعتدال'^۱ زندگی کرد». به اعتقاد سونارس، هر دو این نوع قضایای اخلاقی قضایایی بدیهی هستند. سوم، نوعی فرمان‌های اخلاقی وجود دارند که مستقیماً بدیهی نیستند، بلکه از قضایای بدیهی گرفته و با تفکر عقلانی شناخته می‌شوند. درباره برخی از فرمان‌ها، مثل «زنای محصنه خطاست»، به آسانی می‌توان به صدق آن‌ها پی برد؛ اما در مورد برخی از فرمان‌های دیگر، مثل 'ریاخواری'^۲ غیر عادلانه است» و «دروغگو»^۳ هرگز نمی‌تواند برحق باشد»، پی‌بردن به صدق آن‌ها نیازمند تفکر بیشتری است. با وجود این، همه این نوع قضایای اخلاقی وابسته به قانون طبیعی‌اند. اما اگر قانون طبیعی حکم می‌کند که باید خیر را انجام داد، و اگر همه اعمال عادلانه و مشروع اعمال خیر باشند، آیا به نظر نمی‌رسد که این نتیجه حاصل می‌شود که قانون طبیعی به اجرای همه اعمالی حکم می‌کند که عادلانه و مشروعند؟ بله، عمل ازدواج کردن عمل خیری است. آیا قانون طبیعی حکم به برقراری پیوند ازدواج می‌کند؟ از سوی دیگر، زیستن برطبق افکار بلندنظرانه، زندگی خیری است. به‌طور مثال، «تجرد»^۴ دائمی‌داشتن، کار خیر است. آیا قانون طبیعی حکم به تجرد دائمی می‌کند؟ مطمئناً نه؛ یک توصیه یک فرمان نیست. اما چرا نیست؟ سونارس، با استفاده از تمایزی که قدیس توماس مطرح ساخته بود، توضیح می‌دهد که اگر اعمال فضیلت‌مندانه تک‌تک مورد توجه قرار گیرند، هر یک از این‌گونه عمل‌ها بر پایه حکمی طبیعی قرار نمی‌گیرد؛ او به آرمان‌ها و عقد ازدواج اشاره می‌کند.^۵ همچنین می‌توان گفت^۶ که همه اعمال فضیلت‌مندانه، با توجه به نحوه‌ای که باید بدان‌ها را انجام داد، مبتنی بر قانون طبیعی‌اند، اما برای انجام‌دادن واقعی آن‌ها، مطلقاً با تکیه بر قانون طبیعی تجویزی صورت نمی‌گیرد. اما شاید گفتن این سخن آسان‌تر باشد که قانون طبیعی نه‌تنها به انجام‌دادن چیزی که خیر است، بلکه به عمل خیر و دوری از شر هم حکم می‌کند، به این معنا که چیزی مطلقاً مجاز است که انجام‌دادن کاری خوب باشد، آن‌گاه که کنار گذاشتن آن یا انجام دادن کاری دیگر، کار شری به حساب آید. اما واژه‌های «خیر» و «شر» هنوز نیازمند تحلیل و توضیح بیشتری هستند. برخی از آشفتگی‌های آشکار در بحث سونارس درباره قانون طبیعی ظاهراً ناشی از این است که او اصطلاح «قانون طبیعی» را،

1. temperately

3. lying

5. *Ibid.*, 2, 7, 11.

2. usury

4. chastity

6. *Ibid.*

هم به معنایی محدودتر، به معنای قانون دقیقاً منطبق بر طبیعت آدمی، و هم به معنایی وسیع‌تر، به معنایی که «قانون لطف» را هم دربرگیرد، به کار می‌برد.^۱ اعتقاد به آرمان‌های دینی مطمئناً با تکیه بر امیال و مقتضیات ذاتی طبیعت آدمی، موضوع تکلیف را شکل نمی‌دهد؛ اما حیات آرمان‌ها برای نیل به هدفی فراطبیعی به افراد پیشنهاد می‌شود، و همین می‌تواند موضوع تکلیف باشد فقط اگر خدا به فرد به‌طور مطلق اعتقاد به آن آرمان‌ها را فرمان دهد یا اگر او بتواند صرفاً با باور بدان‌ها هدف نهایی خویش را رقم زند. شاید مطلب زیر موضع سونارس را کمی واضح‌تر سازد. یک فعل وقتی خیر است که مطابق با قاعده درست باشد؛ و یک فعل وقتی شر است که مطابق با قاعده درست نباشد. اگر انجام دادن فعل معینی آدمی را از هدف نهایی او دور سازد، آن فعل شر است و مطابق با قاعده درست نیست که می‌گوید برای رسیدن به هدف نهایی باید وسیله ضروری رسیدن به آن را به دست آورد. بله، هر فعل عینی بشری، یعنی هر فعل اختیاری و آگاهانه عینی، در نظام اخلاقی جای دارد و خوب یا بد است: آن فعل یا با قاعده درست سازگار است یا ناسازگار است.^۲ بنابراین، قانون طبیعی حکم می‌کند که هر فعل عینی بشری خیر باشد و نه شر. اما این سخن بدین معنا نیست که باید هر فعلی را انجام داد که احتمالاً خوب است. این کار شدنی نیست؛ در هر حال، کوتاهی در انجام دادن هر فعل خوب ضرورتاً مستلزم انجام دادن یک فعل بد نیست. مثالی را در نظر بگیرید که نسبتاً پیش پا افتاده است. اگر ورزش برای سلامت من و اجرای درست کارم امری ضروری باشد، این با قاعده درست مطابقت دارد که باید ورزش کنم، اما این نتیجه حاصل نمی‌شود که من باید قدم بزنم؛ زیرا این امکان هم هست که گلف بازی کنم یا شنا کنم یا به ورزش ژیمناستیک بپردازم. همچنین، ممکن است «راهب»^۳ شدن برای کسی چیز خوبی باشد، اما نتیجه‌اش این نیست که اگر راهب نشود دست به عمل بدی خواهد زد. آدمی ممکن است، به‌طور مثال، ازدواج کند؛ و ازدواج کردن کار خوبی است، حتی اگر، دست‌کم به تعبیری نظری، راهب شدن بهتر از ازدواج کردن باشد. آنچه قانون اخلاقی به آن حکم می‌کند انجام دادنش خیر، و انجام ندادنش شر است؛ قانون اخلاقی همواره دستور نمی‌دهد که کدام فعل خیر را باید انجام داد. قانون طبیعی هر گونه کار شرّی را منع

1. Cf. *Ibid.*, 2, & 1.

2. *Tractatus de bonitate et malitia humanorum actuum*, 9, 3, 10.

3. friar

می‌کند، زیرا برای اخلاقیات دوری از شر امری ضروری است؛ اما قانون طبیعی به همه اعمال خیر دستور نمی‌دهد، زیرا انجام دادن فعل خیر خاصی همواره ضروری نیست. تکلیف ایجابی به خوب عمل کردن تابع تکلیف هرگز گناه‌ناکردن است؛ اما این تکلیف ایجابی تکلیفی مشروط است («اگر فعلی اختیاری را باید انجام داد»)، و نه تکلیفی صرفاً مطلق. «وقتی که فعلی را باید انجام داد، تکلیف عموم بر این است که فعلی خوب را انجام بدهد؛ و به این تکلیف می‌توان با انجام دادن اعمالی عمل کرد که حکم آن‌ها مطلق نیست. بنابراین، این گونه نیست که همه اعمال خیر، به موجب قانون طبیعی، واجب شده باشند».^۱

۸. سوئارس، درخصوص احتمال جهل به قانون طبیعی، بر این اعتقاد است که هیچ‌کس نمی‌تواند در مورد ابتدایی‌ترین و عمومی‌ترین اصول قانون طبیعی جاهل باشد.^۲ جهل به فرمان‌های خاص، حتی فرمان‌هایی که بدیهی‌اند یا از فرمان‌های بدیهی استنتاج‌پذیرند، شدنی است؛ اما نباید نتیجه گرفت که چنین جاهلی می‌تواند، دست‌کم برای مدت زمانی طولانی، بی‌تقصیر باشد. دستورهای «ده فرمان»^۳ این‌گونه‌اند. نیروی الزام‌آور آن‌ها چنان به آسانی قابل تشخیص است که هیچ‌کس نمی‌تواند بدون این‌که مقصر باشد برای مدت زمانی طولانی در مورد آن‌ها جاهل بماند. اما، در مورد آن دسته از فرمان‌ها که شناخت آن‌ها نیازمند تفکر بیشتری است این امکان هست که جهل به آن‌ها ثابت و پابرجا باشد.

۹. آیا فرمان‌های قانون طبیعی تغییرناپذیرند؟ قبل از آن‌که این سؤال را بتوان به نحو مفیدی مورد بحث قرار داد، یک فرق‌گذاری ضرورت دارد.^۴ امکان دارد که قانونی ذاتاً ناقص باشد و به جای سودمندبودن، آسیب‌رسان، و به جای عقلانی‌بودن، غیرعقلانی باشد. باز امکان دارد که قانونی با دستور مقام بالاتری تغییر یابد. همچنین، هم تغییر ذاتی و هم تغییر عَرَضی می‌تواند هم خود قانون و هم مورد یا اجرای خاصی را زیر تأثیر قرار بدهد. به‌طور مثال، مقام بالاتر ممکن است خود قانون را منسوخ کند، یا آن را سست سازد، یا آن را در مورد بخصوصی مستثنا کند. سوئارس ابتدا به بررسی تغییر ذاتی می‌پردازد، و بر این اعتقاد است^۵ که، به تعبیر صحیح، نمی‌توان قانون طبیعی را، نه در

1. *De Religione, pars Secunda*, 1, 7, 3.

2. *De legibus*, 2, 8, 7.

۳. Decalogue (ده فرمان موسی)

4. *Ibid.*, 2, 13, 1.

5. *Ibid.*, 2, 13, 2.

کليت آن و نه در فرمان‌هاى بخصوصى، تا وقتى که طبيعت آدمى با برخورداری از عقل و اختيار تاب تحمل آن را دارد، در معرض تغيير قرار داد. اگر طبيعت عقلانى فسخ شود، در باب وجود عینى آن، قانون طبيعى نیز فسخ می‌شود، زیرا طبيعت عقلانى یا در آدمى موجود است یا از طبيعت آدمى ناشی می‌شود. از آن‌جا که قانون طبيعى از طبيعت آدمى ناشی می‌شود، نمی‌تواند طی زمان زیان‌آور باشد؛ همین‌طور، اگر مبتنى بر اصول بدیهى باشد، نمی‌تواند غیرعقلانى باشد. موارد روشن تغییر ذاتی در مواقع خاص صرفاً از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که آن نوع واژه‌هاى عمومى که معمولاً یک فرمان طبيعى با آن واژه‌ها بیان می‌شود کاملاً بیان‌کننده خود فرمان‌هاى طبيعى نیستند. به‌طور مثال، اگر کسى چاقوبى را به من قرض بدهد و آن را بازپس خواهد، باید چیزى را که مال اوست به او برگردانم؛ اما اگر او جنون قتل داشته باشد و بدانم که می‌خواهد با چاقو کسى را به قتل برساند، نباید چاقو را به او بازپس بدهم. اما این بدان معنا نیست که این فرمان، که باید امانت‌ها را به هنگام مطالبه بازپس داد، در این مورد دچار تغییرى ذاتى شده است؛ این فقط بدان معناست که فرمانى که این‌گونه بیان شده است بیان ناقص چیزى است که در خود فرمان مندرج است. همین‌طور، این دستور ده فرمان که «تو نباید دست به قتل بزنى»، در واقع، شرایط زیادى دارد که صریحاً ذکر نشده‌اند؛ به‌طور مثال، «تو نباید با قدرتى که از آن خود توست و همچون یک متجاوز دست به قتل بزنى».^۱

آیا قدرت می‌تواند قانون طبيعى را تغيير دهد؟ سونارس می‌گوید: «قدرت بشرى، حتى اگر قدرت پاپ باشد، نه می‌تواند فرمان واقعى قانون طبيعى را فسخ کند» (یعنى هر فرمانى که واقعاً به قانون طبيعى متعلق است)، «نه می‌تواند واقعاً و ذاتاً چنین فرمانى را محدود کند، و نه می‌تواند معاف‌بودن از آن را تجویز کند».^۲ به نظر می‌رسد که در باب مالکیت مشکلى وجود دارد. به اعتقاد سونارس^۳، طبيعت، عموم انسان‌ها را بر اشیاء چیره ساخته است، و در نتیجه، هر انسانى این قدرت را دارد که از آن چیزهائى که به عموم انسان‌ها داده شده‌اند استفاده کند. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که نهاد مالکیت خصوصى و نهاد قوانین ضد سرقت و دزدى، هم ناقض قانون طبيعى و هم حاکی از این است که قانون طبيعى، دست‌کم در مواردی، تابع قدرت بشرى است. سونارس در پاسخ می‌گوید که قانون طبيعت مسلماً مانع تقسیم دارایی عمومى و اختصاص آن به افراد

1. *Ibid.* , 2, 13, 8.2. *Ibid.* , 2, 14, 8.3. *Ibid.* , 2, 14, 16.

نیست؛ سلطه و چیرگی عموم امری «سلبی» است نه ایجابی. مسلماً قانون طبیعی حکم می‌کند که هیچ‌کس در استفاده ضروری از دارایی عمومی، تا آن‌گاه که عمومی است، منع نشده است، و پس از تقسیم این دارایی است که دزد در دزدی خود مقصر است. باید بین قوانین دستوری و قوانین مربوط به سلطه و چیرگی فرق بگذاریم.^۱ هیچ قانون دستوری در طبیعت وجود ندارد مبنی بر این که اشیاء همواره باید در مالکیت مشترک باشند؛ اما درباره شرایطی که تا حدودی زیر سلطه قدرت آدمی است قوانین دستوری وجود دارند. طبیعت خوبی‌ها را بین یکایک افراد تقسیم نکرده است، اما قانون طبیعی کسی را از تصرف شخصی در خوبی‌ها منع نکرده است. بنابراین، عامل شخصی می‌تواند به مالکیت خصوصی حکم کند. اما در مورد مالکیت عمومی و مالکیت خصوصی قوانین دستوری طبیعت وجود دارند؛ و این قوانین دستوری در ید قدرت عامل انسانی نیست. قدرت دولت بر مصادره دارایی را آن‌گاه که علت عادلانه‌ای در بین باشد. (مثلاً در برخی از موارد جنایی) باید به این معنا دانست که قوانین دستوری طبیعت را در نظر دارد.

به عبارت دیگر، سونارس قبول نخواهد کرد که قانون طبیعی تابع قدرت آدمی باشد. در عین حال، اعتقاد او بر این بود که طبیعت دارایی‌های زمین را به‌طور مشترک به همه انسان‌ها داده است. اما، به گفته او، این نتیجه به‌دست نمی‌آید که نهاد مالکیت خصوصی برخلاف قانون طبیعی است یا نهاد مالکیت خصوصی در قانون طبیعی تغییری ایجاد می‌کند. چرا این نتیجه به‌دست نمی‌آید؟ یک موضوع ممکن است یا به معنایی سلبی یا به معنایی ایجابی (با تجویز مثبت یک فعل) زیر تأثیر قانون طبیعی قرار گیرد. در این حال، مالکیت عمومی فقط به معنای سلبی جزئی از قانون طبیعی است، یعنی به این معنا که برحسب قانون طبیعی هرگونه مالکیتی باید به اشتراک گذاشته شود، مگر این‌که انسان‌ها در بین خود قرارداد دیگری داشته باشند. بنابراین، ترویج مالکیت خصوصی نه مخالف قانون طبیعی است و نه در فرمان ایجابی قانون طبیعی تغییری ایجاد می‌کند.

اما، حتی اگر انسان‌ها نتوانند قانون طبیعی را تغییر بدهند یا بر آن استثنا بزنند، آیا خدا هم بر این کار توانا نیست؟ در وهله نخست، اگر خدا بتواند هر یک از دستورهای ده فرمان را مستثنا کند، این نتیجه به بار می‌آید که خدا می‌تواند کل قانون را نسخ کند و به اعمالی فرمان دهد که قانون طبیعی آن‌ها را منع کرده است. استثنازدن بر قانونی که مانع عملی است آن عمل را مجاز می‌شمارد؛ اما اگر خدا بتواند عملی را که به‌نحو دیگری

1. *Ibid.*, 2, 14, 19.

منع شده است مجاز کند، چرا نتواند آن را تجویز کند؟ «این عقیده‌ای بود که اوکام از آن حمایت کرد، و پی‌یر دآئی و آندرناس نووکاسترو^۱ از اوکام تبعیت کردند.»^۲ اما باید این عقیده را رد کرد و محکوم ساخت. اوامر و نواهی خدا درباره قانون طبیعی متضمن شرافت ذاتی اعمالی است که بدان‌ها امر شده است و رذالت ذاتی اعمالی است که از آن‌ها نهی شده است. این سخن که خدا می‌تواند به بیزاریبودن از خدا امر کند سخن بیهوده‌ای است. این فرض که خدا به آدمی امر کند که از چیزی که سزاوار عشق‌ورزیدن است بیزار باشد یا این فرض که خدا باید خود را سزاوار بیزاری قرار دهد، هر دو، فرض‌های بیهوده‌ای هستند.

پس، در مورد این عقیده اسکوتوس که باید بین فرمان‌های اولین لوح و فرمان‌های دومین لوح ده فرمان فرق گذاشت و خدا می‌تواند در مورد دومین لوح دست به استثنا بزند چه می‌گویید؟ سونارس می‌گوید که، به معنایی، این سخن که از نظر اسکوتوس خدا می‌تواند در باب برخی از فرمان‌های قانون طبیعی دست به استثنا بزند سخن غیر دقیقی است، زیرا اسکوتوس قبول ندارد که همه فرمان‌های ده فرمان، دست‌کم به معنایی دقیق، به قانون طبیعی تعلق دارند. اما سونارس این عقیده را رد می‌کند که فرمان‌های دومین لوح دقیقاً به قانون طبیعی متعلق نیستند. «در واقع، استدلال‌های اسکوتوس قانع‌کننده نیستند.»^۳

بدین ترتیب، سونارس بر این اعتقاد است که خدا نمی‌تواند درباره هیچ‌یک از فرمان‌های الهی دست به استثنا بزند. سونارس به قدیس توماس، کایتان، سوتو و دیگران متوسل می‌شود.^۴ همه فرمان‌های الهی دربردارنده اصل ذاتی عدالت و الزام هستند. موارد مستثنای آشکاری که در کتاب عهد عتیق^۵ می‌بینیم در واقع اصلاً موارد مستثنا نیستند. به‌طور مثال، وقتی که خدا به بنی‌اسرائیل^۶ گفت که مصریان را تاراج کنند، این سخن را نه در مقام قانونگذار می‌گفت و نه آن‌ها را در مورد دزدی کردن مستثنا می‌کرد. این سخن او یا در مقام خدایی متعال بود و سیادت و سروری بر خوبی‌های مورد بحث را از مصریان به بنی‌اسرائیل انتقال می‌داد، یا در مقام داوری متعال بود و برای بنی‌اسرائیل برای کاری که کردند حقوق شایسته‌ای را مقرر کرد، حقوقی که از مصریان دریغ داشته شده بود.^۷

1. Andreas a Novocastro

2. *Ibid.* , 2, 15, 3.3. *Ibid.* , 2, 15, 12.4. *Ibid.* , 2, 15, 16.

5. Old Testament

6. the Hebrews

7. *Ibid.* , 2, 15, 20.

۱۰. سونارس، در ادامه، قانون طبیعی را از قانون ملتها^۱ متمایز می‌کند. به اعتقاد سونارس، قانون ملتها اعمالی را با این عنوان که به‌خودی‌خود درباره رفتار درست ضروری‌اند تجویز نمی‌کند، چیزی را هم با این عنوان که به‌خودی‌خود و به‌طور ذاتی شر است منع نمی‌کند: این‌گونه تجویزها و منع‌ها به قانون طبیعی، و نه قانون ملتها، مربوط می‌شوند.^۲ بنابراین، این دو عین هم نیستند. قانون ملتها «نه‌تنها حاکی از چیزی است که شر است، بلکه به‌وجودآورنده شر هم به‌شمار می‌آید.»^۳ مقصود سونارس این است که قانون طبیعی مانع چیزی است که ذاتاً شر است، درحالی‌که قانون ملتها، به معنای دقیق این عبارت، ذاتاً مانع افعال شر نیست (زیرا قانون طبیعی از قبل این اعمال را منع کرده است)، بلکه به دلیلی عاقلانه و بسنده مانع برخی افعال است و انجام‌دادن آن اعمال را اشتباه می‌داند. در نتیجه، قانون ملتها نمی‌تواند آن مقدار تغییرناپذیر باشد که قانون طبیعی هست.

بنابراین، قوانین مربوط به قانون ملتها قوانینی ایجابی (نه طبیعی) و بشری (نه الهی) هستند. اما آیا قانون ملتها، در این باب، غیر از قانونی مدنی نیست؟ صرفاً کافی نیست گفته شود که قانون مدنی قانون یک دولت است، و حال آن‌که قانون ملتها در همه ملتها مشترک است؛ زیرا اختلاف صرف بین بزرگ‌تر و کوچک‌تر موجب اختلاف خاصی نمی‌شود.^۴ اعتقاد سونارس بر این است که «فرمان‌های قانون ملتها با فرمان‌های قانون مدنی این فرق را دارند که نوشتاری نیستند»؛ آن‌ها از طریق آداب و رسوم همه ملتها، یا تقریباً همه ملتها، به‌وجود آمده‌اند.^۵ بنابراین، قانون ملتها قانونی نانوشته است؛ و از راه آداب و رسومی به‌وجود آمده است که به همه ملتها، یا تقریباً همه ملتها، تعلق دارد. درواقع، به دو صورت می‌توان به این امر پی برد: مربوط بودن موضوع بخصوصی به قانون ملتها می‌تواند یا به این دلیل باشد که قانون ملتها قانونی است که ملت‌های گوناگون باید در روابط خود با یکدیگر آن را رعایت کنند یا به این دلیل باشد که قانون ملتها مجموعه قوانینی است که تک‌تک دولت‌ها درون مرزهای خود آن‌ها را رعایت می‌کنند [پس] همانند یکدیگرند و عموماً مورد قبول قرار می‌گیرند. «به اعتقاد من، به نظر می‌رسد که

1. the law of nations (*ius gentium*)

2. *Ibid.* , 2, 17, 9.

3. *Ibid.* , 2, 19, 2.

4. *Ibid.* , 2, 19, 5.

5. *Ibid.* , 2, 19, 6.

نخستين تفسير، به طور کامل در تطابق با قانون ملتهای واقعی، که غير از قانون مدنی است، باشد.^۱

سوارس برای قانون ملتهای، که تلقی از آن به همان معنای بالایی است، چندین نمونه ذکر می‌کند. به طور مثال، تا آن‌جا که به عقل طبیعی مربوط است، ضرورتی ندارد که قدرت انتقام‌گیری از راه جنگ در دست دولت باشد، زیرا انسان‌ها می‌توانستند ابزارهای دیگری را برای انتقام‌گیری ابداع کنند. اما روش جنگ کردن، که «آسان‌تر و بیشتر از روی طبیعت» است، طبق عُرف، مورد قبول واقع شده و منطقی است.^۲ «برده‌داری»^۳ را در همان طبقه جای می‌دهم. «نهاد برده‌داری» (در حکم مجازات گناهکاران)^۴ از منظر عقل طبیعی ضرورتی نداشت؛ اما، با فرض مرسوم بودن آن، گناهکاران مجبورند به آن تن بدهند، درحالی‌که «فاتحان»^۵ می‌توانند مجازات سختگیرانه‌تری را بدون دلیل خاصی وارد نکنند. همچنین، این‌که از الزام به رعایت «معاهدات»^۶، آن‌گاه که بحق و به دلیل معقولی بسته شدند، نمی‌توان سر باز زد، موضوعی مربوط به قانون ملتهای است. در واقع، چنین کاری با عقل طبیعی سازگار است؛ اما عُرف و قانون ملتهای آن را استوار و محکم‌تر ساخته‌اند، و بنابراین، نیروی الزام‌آور خاصی دارد.

مبنای عقلانی چنین قانون ملتهایی این حقیقت است که نسل آدمی، هر قدر هم که به ملت‌ها یا دولت‌های مختلف تقسیم شود، باز وحدت خاصی را حفظ می‌کند که فقط عضویت در نوع آدمی نیست، بلکه گویی وحدت اخلاقی و سیاسی^۷ هم به شمار می‌آید. فرمان طبیعی عشق و شفقت متقابل، که در بین همگان «حتی بیگانگان» ساری و جاری است، از این امر حکایت دارد.^۸ دولت خاصی می‌تواند جامعه‌ی کاملی باشد، اما، به تنهایی بی‌نیاز از غیر نیست، بلکه نیازمند مشارکت و ارتباط با دیگر دولت‌هاست. پس، دولت‌های مختلف، به معنایی، اعضای جامعه‌ی جهانی هستند، و نیازمند آن‌گونه نظام قانونی‌اند که به روابط آن‌ها با یکدیگر نظام ببخشد. عقل طبیعی به قدر کافی این نیاز را برآورده نمی‌کند؛ پیمان عادی ملتهای قوانینی را معمول داشته است که بر وفق طبیعت‌اند، هرچند دقیقاً از قانون طبیعی استنتاج‌پذیر نیستند.

1. *Ibid.* 2, 19, 8.

3. slavery

5. victors

7. *unitatem quasi politicam et moralem*

2. *Ibid.*

4. the guilty

6. treaties

8. *Ibid.*, 2, 19, 9.

قدیس توماس در جامع علم کلام^۱ مدعی بود که فرمان‌های قانون ملت‌ها از مبادی قانون طبیعی استنتاج شده‌اند و از فرمان‌های قانون مدنی، که نه استنتاج‌های عمومی از قانون طبیعی بلکه تعینات قانون طبیعی‌اند، متفاوتند. سونارس این گفته را به این معنا تفسیر می‌کند که فرمان‌های قانون ملت‌ها نتایج عمومی قانون طبیعی‌اند، «نه به معنایی مطلق و براساس استنتاجی ضروری، بلکه در مقایسه با تعین خاص قانون مدنی و خصوصی».^۲

۱۱. سونارس در سومین کتاب درباره قوانین به موضوع قانون وضعی انسانی برمی‌گردد. او ابتدا می‌پرسد که آیا آدمی توانایی این را دارد که قانون وضع کند یا آیا وضع کردن قوانین به وسیله انسان موجب استبداد نیست؛ و بحثی که درباره این سؤال دارد بررسی دولت و قدرت سیاسی را هم در بر می‌گیرد.

همان‌طور که ارسطو گفته است، آدمی حیوانی اجتماعی است و طبیعتاً گرایش به این دارد که زندگی اجتماعی داشته باشد.^۳ در واقع، خانواده اصلی‌ترین اجتماع طبیعی است؛ اما خانواده، با این که برای مقاصد نظام خانوادگی یا «اقتصادی» جامعه کاملی است، بی‌نیاز از دیگری نیست. به علاوه، آدمی نیازمند آن نوع جامعه سیاسی است که از ائتلاف خانواده‌ها به وجود می‌آید. این جامعه سیاسی هم برای حفظ صلح بین تک‌تک خانواده‌ها و هم برای رشد فرهنگ و تمدن امری ضروری است.

دوم، جامعه‌ای که کامل است (در این جا مقصود سونارس جامعه سیاسی است) باید قدرتی حکمفرما داشته باشد. به نظر می‌رسد که صادق بودن این اصل امری بدیهی باشد، اما صدق آن در مقایسه با صورت‌های دیگر اجتماع بشری، مثل خانواده، تأیید می‌شود.^۴ به علاوه، همان‌طور که قدیس توماس اشاره می‌کند^۵، هیچ‌کس نمی‌تواند به این اصل تن دردهد، مگر آن‌که این اصل ضوابطی داشته باشد که تأمین‌کننده خیر عمومی باشند؛ از همین روست که ایجاد نهاد «ریاست»^۶ مدنی امری ضروری است.

سوم، ریاست بشری، اگر در قلمرو خود برتری داشته باشد، این قدرت را دارد که قوانین قلمرو خود، یعنی قوانین مدنی و بشری، را وضع کند. ریاست مدنی برای دولت امری ضروری است؛ و اگر بنیاست که ریاست مدنی نقش حکومتی و نظارتی خود را در حیات دولت ایفا کند، وضع قوانین یکی از ضروری‌ترین کارهای آن است.^۷ قدرت بر

1. Ia, IIae, 95, 4.

3. Ibid, 3, 1, 3.

5. De regimine principum, I, 1.

7. De legibus, 3, 1, 6.

2. De legibus, 2, 20, 2.

4. Ibid, 3, 1, 4.

6. magistracy

وضع قوانين متعلق به رياستى است كه در دولت اختيارات بيشترى دارد: قدرت بر وضع قوانين در حاكميت سياسى عاملى بنيادى است.

بنابراين، دولت و حاكميت سياسى نهادهائى طبيعى هستند، به اين معنا كه طبيعت خواستار ايجاد آنهاست. شايد اين سخن درست باشد كه امپراتورى‌ها و پادشاهى‌ها غالباً از راه زور و استبداد به وجود آمده‌اند؛ اما اين گونه حقايق تاريخى نمونه‌هاى از سوءاستفاده آدمى از قدرتند، نه نمونه‌هاى از ماهيت ذاتى حاكميت سياسى.^۱ به گفته سونارس،^۲ اين عقيدة قديس آوگوستينوس را كه حكومت يك شخص بر ديگران ناشى از اوضاع و احوالى است كه گناه باعث آنهاست بايد درباره آن نوع حكومتى فهميد كه با بردگى و اعمال زور به دست آمده است. بدون گناه كردن نه اعمال زور وجود دارد و نه برده‌دارى؛ با وجود اين، حكومت سر جاى خود باقى است؛ دست‌كم، «تا آن‌جا كه به قدرت صاحب فرمان مربوط است، احتمال مى‌رود كه اين حالت در ميان انسان‌ها، حتى در حالت بى‌گناهى هم، وجود داشته باشد.»^۳ در اين باب، سونارس پيرو قديس توماس است.^۴ سونارس در كتاب درباره شش روز آفرينش^۵ مى‌گويد كه چون اجتماع بشرى نه حاصل انحراف بشرى بلكه حاصل خود طبيعت بشرى است، به نظر مى‌رسد كه انسان‌ها، حتى در حالت بى‌گناهى، اجتماعى سياسى دارند و در آن متحد مى‌شوند. اين كه آيا جامعه سياسى يكي يا بيشتر بوده است سؤالى نيست كه بتوان به آن پاسخ داد. همه آنچه مى‌توان گفت اين است كه اگر همه انسان‌ها در بهشت به حيات خود ادامه مى‌دادند، در آن‌جا ممكن بود جامعه سياسى واحدى وجود داشته باشد. سونارس در ادامه مى‌گويد كه در حالت بى‌گناهى هيچ نوع برده‌دارى وجود نداشته است، بلكه، از آن‌جا كه براى خير عموم به حكومت نياز بود، حكومت وجود داشته است.^۶

اما اين واقعيت كه رياست و حكومت مدنى امورى ضرورى‌اند و رياست عاليه در يك دولت اختيار وضع قوانين را دارد، به اين معنا نيست كه اختيار وضع قوانين، مستقيماً و بى‌واسطه، به فردى يا گروهى از افراد اعطا شده است؛ برعكس، «اين اختيار، كه فقط مطابق با طبيعت اشياء تلقى مى‌شود، نه در دست فردى خاص بلكه بيشتر در دست همه

1. *Ibid.*, 3, 1, 11.2. *Ibid.*, 3, 1, 12.3. *Ibid.*

۴. در مورد عقيدة قديس توماس ← جلد دوم، همين تاريخ فلسفه، صص ۱۰۴-۱۰۷.

5. *De opere sex dierum*, 5, 7, 6.6. *De legibus*, 5, 7, 11.

نوع آدمی است.^۱ همه انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند؛ و طبیعت به کسی مستقیماً این حق را نداده است که بر دیگری حاکمیتی سیاسی داشته باشد.

با وجود این، هرگاه گفته می‌شود که طبیعت اختیار وضع قوانین را مستقیماً به نوع آدمی («انبوه نوع آدمی») اعطا کرده است، این گفته را نباید بدین معنا فهمید که این اختیاری که به انسان‌ها اعطا شده است امری صرفاً کلی و فاقد وحدت اخلاقی است. باید نوع آدمی را به معنای انسان‌هایی بدانیم که با رضایت همگان «در بدنه سیاسی واحدی با دوستی و برادری و به منظور یاری همدیگر در راه رسیدن به غایت سیاسی واحدی»^۲ گرد هم آمده‌اند. اگر تلقی از انسان‌ها بدین‌گونه باشد، آنان «بدنه شگفت‌آور واحدی» را می‌سازند که نیازمند رئیس واحدی است.^۳

باید افزود این‌که توانایی مورد بحث در ید قدرت نوع آدمی است بدین‌گونه نیست که این توانایی در ید قدرت همه انسان‌های موجود باشد و در نتیجه همه آنان جامعه سیاسی واحدی را تشکیل بدهند. «برعکس، چنین چیزی غیرممکن است، و از مناسبت بسیار کمتری برخوردار است.»^۴ بدین ترتیب، به نظر می‌رسد که اگر همه مجموع نوع آدمی اختیار وضع قوانین را داشته باشند، این توانایی عمر بسیار اندکی داشته است؛ نوع آدمی «چندی بعد از آفرینش جهان» به این روی آورد که به جوامع سیاسی مختلفی تقسیم بشود. همین که این تقسیم به وقوع پیوست، اختیار وضع قوانین هم در ید قدرت جوامع سیاسی مختلف قرار گرفت.

این توانایی از خدایی سرچشمه می‌گیرد که منشأ اولیه آن است.^۵ اما خدا چگونه این توانایی را اعطا می‌کند؟ در وهله نخست، خدا این توانایی را «همچون خصیصه خاص ناشی از طبیعت» اعطا کرده است. به عبارت دیگر، خدا این توانایی را به واسطه فعل خاصی که غیر از فعل خلقت است اعطا نمی‌کند. این‌که این توانایی از طبیعت ناشی می‌شود به این معناست که عقل طبیعی می‌بیند که استفاده از این توانایی برای حفظ جامعه سیاسی و حکومت درست بر آن، که خود آن اجتماعی طبیعی است، امری ضروری است. در وهله دوم، تا انسان‌ها جامعه سیاسی تشکیل ندهند این توانایی به بروز نمی‌رسد. از این‌رو، این توانایی بدون دخالت اراده و رضایت انسان، یعنی

1. *Ibid.*, 3, 2, 3.

2. *Ibid.*, 3, 2, 4.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, 3, 2, 5.

5. *Ibid.*, 3, 3, 4.

انسان‌هایی که از روی رضایت با هم به شکل اجتماع یا دولتی کامل درمی‌آیند، از سوی خدا اعطا نمی‌شود. اما همین که آنان جامعه‌ای را تشکیل دهند، این توانایی در آن جامعه در ید قدرت آنان قرار می‌گیرد. بنابراین، بحق گفته می‌شود که این توانایی مستقیماً از سوی خدا اعطا می‌شود. سونارس می‌افزاید^۱ که این توانایی در یک جامعه سیاسی مفروض به نحوی در ید قدرت قرار نمی‌گیرد که بتواند با رضایت آن جامعه واگذار شود یا از راه مجازات عادلانه از دست برود.

۱۲. واضح است که سونارس منشأ اجتماع سیاسی را، اساساً، در «توافق»^۲ می‌داند. این که در واقع دولت‌های بیشتر یا کمتری از راه‌های دیگری پدید آمده‌اند رویدادی تاریخی است، و نه ناشی از ذات دولت. اما اگر بتوان گفت که سونارس نظریه «قرارداد اجتماعی» را «تا این حد» در نظر گرفته است، این بدان معنا نیست که او اجتماع سیاسی را اجتماعی صرفاً ساختگی و مخلوق خودخواهی روشنفکرانه تلقی می‌کرد. برعکس، همان‌طور که دیدیم، او منشأ نهایی اجتماع سیاسی را در طبیعت آدمی، یعنی در خصلت و نیازهای اجتماعی انسان‌ها، می‌دید. شکل‌گیری اجتماع سیاسی یکی از جلوه‌های ضروری طبع آدمی است، حتی اگر شکل‌گیری جامعه سیاسی مفروضی اساساً بر توافق متکی باشد، زیرا طبیعت مشخص نکرده است که کدام جوامع خاص را باید تشکیل داد.

در مورد نظریه او درباره حاکمیت یا، اگر خود را به مطلب مورد بحث کنونی محدود سازیم، اختیار وضع قوانین – که مربوط به حاکمیت است – باید بیشتر عین همان حرف‌ها را گفت. سونارس می‌گوید^۳ که طبیعت نوع خاصی از حکومت را مشخص نکرده است؛ تعیین نوع حکومت به انتخاب آدمی وابسته است. به طور دقیق، برای کل جامعه بسیار مشکل است که مستقیماً در مقام وضع قوانین برآید، و ملاحظات عملی نشان می‌دهند که «پادشاهی»^۴ بهترین نوع حکومت است، هرچند این نظام حکومتی همچون حکومتی صالح است که برای «افزودن برخی از عناصر حکومت مشترک (متعارف)» شخصیت انسان را مورد توجه قرار می‌دهد.^۵ این که این عنصر حکومت عمومی باید چه چیزی باشد به انتخاب و دوراندیشی آدمی وابسته است. در هر حال،

1. *Ibid.*, 3, 3, 7.

2. consent

3. *Ibid.*, 3, 4, 1.

4. monarchy

5. *Ibid.*

هر کسی که قدرت مدنی را در دست داشته باشد، این قدرت، خواه مستقیم یا غیرمستقیم، از مردمی که جامعه را تشکیل داده‌اند سرچشمه گرفته است. شکل دیگر کسب این قدرت نمی‌تواند برحق باشد.^۱ برای این که حاکمیت بر فرد مفروضی بحق تفویض شود، «این تفویض به او باید لزوماً با توافق جامعه باشد.»^۲ در برخی موارد، مثلاً در مورد شائول، خدا قدرت را مستقیماً اعطا کرده است؛ اما این گونه موارد غیرعادی هستند و، تا آن جا که به نحوه اعطای قدرت مربوط می‌شود، فراطبیعی‌اند. در باب پادشاهی موروثی، صاحب آن وقتی آن را عادلانه در اختیار دارد که از شهروندان سرچشمه گرفته باشد.^۳ درباره آن نوع قدرت سلطنتی که به زور و غیرعادلانه به دست آمده است، پادشاه قدرت واقعی و مشروع نخواهد داشت، هرچند در روند زمان مردم با آن موافقت بکنند و حاکمیت آن را بپذیرند، و به این ترتیب به آن مشروعیت ببخشند.^۴ بنابراین، درست همان طور که سونارس بر این اعتقاد است که شکل‌گیری جامعه سیاسی مفروضی به توافق آدمی وابسته است، همین طور هم اعتقاد او بر این است که ایجاد هر حکومت معینی به توافق آن جامعه سیاسی‌ای وابسته است که اعطاکننده حاکمیت است. از این رو، می‌توان گفت که او، به معنایی، به نظریه قرارداد دوگانه معتقد است. اما درست همان طور که او بر این اعتقاد است که شکل‌گیری جوامع سیاسی از لوازم طبیعت است، همین طور هم اعتقاد او بر این است که ایجاد حکومت به حکم طبیعت است. گرایش او بر این است که بر مفهوم توافق تأکید بیشتری داشته باشد؛ در واقع، او صریحاً از «پیمان یا توافق» بین پادشاه و پادشاهی سخن می‌گوید؛^۵ اما قدرت و حاکمیت سیاسی برای حفظ و اداره صحیح نوع آدمی ضرورت دارند. قدرت سیاسی در نهایت از خدا سرچشمه می‌گیرد، خدایی که هرگونه حاکمیتی به او وابسته است؛ اما این حقیقت که قدرت سیاسی به فرد معینی اعطا می‌شود از این امر ناشی است که اعطای آن در دست خود دولت است: «خود»^۶ حاکمیت از انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد.^۷ به عبارت دیگر، این گونه نیست که حاکمیت سیاسی فقط ناشی از توافق یا موافقت باشد، زیرا حاکمیت سیاسی برای حیات بشر امری ضروری است؛ اما اعطای حاکمیت به برخی از افراد منوط به توافق است.

1. *Ibid.* , 3, 4, 2.3. *Ibid.* , 3, 4, 3.5. *Ibid.* , 3, 4, 5.7. *Ibid.*2. *Ibid.*4. *Ibid.* , 3, 4, 4.

6. principate

باید به طور گذرا به این نکته اشاره کرد که اندیشه سونارس مبتنی بر پادشاهی زمان خود او بود. تصور قرون وسطایی از قدرت امپراتوری در نظریه سیاسی او نقش کمتری داشت. سونارس در اثر خود با عنوان دفاع از ایمان کاتولیکی و رسولی^۱ صریحاً این نکته را انکار می‌کند که امپراتور بر همه مسیحیان قدرت حاکمیت اینجهانی و همگانی دارد. او می‌گوید که احتمالاً امپراتور هرگز دارای این قدرت نبود؛ حتی اگر این قدرت را داشت، [اکنون] مطمئناً آن را از دست داده است. «تصور ما بر این است که، علاوه بر امپراتور، تعدادی پادشاهان اینجهانی، مثل پادشاهان اسپانیا و فرانسه و انگلستان، وجود دارند که کاملاً از قدرت امپراتور مستقل هستند.»^۲ از سوی دیگر، بدیهی است که سونارس بر این تصور نبود که تحقق یک دولت جهانی یا حکومت جهانی عملی است. تاریخ نشان می‌دهد که هرگز حکومت وسیع واقعاً جهانی وجود نداشته است. حکومت وسیع جهانی وجود ندارد، وجود نداشته، و هرگز نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۳ همان‌طور که دیدیم، سونارس بر این اعتقاد بود که وجود جامعه سیاسی واحدی برای همه انسان‌ها از نظر اخلاقی غیرممکن است و، حتی اگر ممکن باشد، کاملاً غیرعقلانه است.^۴ اگر ارسطو در این سخن خود برحق باشد، همان‌طور که برحق بود که درست اداره کردن یک شهر بسیار بزرگ مشکل است، اداره کردن یک دولت جهانی کاری بسیار مشکل‌تر است. ۱۳. سونارس از آموزه توافق بین پادشاه و پادشاهی خود چه لوازمی را بیرون می‌کشد؟ آیا اعتقاد او به‌ویژه بر این بود که شهروندان این حق را دارند که پادشاه دیکتاتور، پادشاهی را که پیمان‌شکنی می‌کند، عزل کنند؟

به اعتقاد سونارس،^۵ انتقال حاکمیت از دولت به شهریار، نه یک تفویض، بلکه انتقال یا اعطای کل قدرتی است که در دست جامعه بوده است. بنابراین، شهریار می‌تواند، اگر بخواهد، قدرت را [به دیگران] تفویض کند؛ این امر، چه به وسیله شخص او یا از طریق عامل‌هایی اعمال شود، به نظر او مطلقاً مورد قبول است، زیرا او مصلحت‌آمیزتر فکر می‌کند. به علاوه، همین که قدرت به پادشاه انتقال یافته باشد، پادشاه جانشین خدا می‌شود؛ و، طبق قانون طبیعی، اطاعت از او واجب می‌شود.^۶ در حقیقت، انتقال قدرت

1. 3, 5, 7.

3. *De legibus*, 3, 4, 7.5. *Ibid.*, 3, 4, 11.2. *Ibid.*4. *Ibid.*, 3, 2, 5.6. *Ibid.*, 3, 4, 6.

به پادشاه او را حتی از دولتی که قدرت را به او اعطا کرده است برتر می‌سازد، زیرا دولت، با انتقال قدرت، خود را تابع پادشاهی قرار داده است.

بدین ترتیب، نمی‌توان پادشاه را از حاکمیت خود محروم کرد، زیرا او از حق مالکیت این قدرت برخوردار شده است. اما سونارس بلافاصله این قید را اضافه می‌کند که «مگر این‌که، از قضا، او غرق در استبداد شود، که در این صورت پادشاهی می‌تواند جنگ عادلانه‌ای را در برابر پادشاه برپا کند.»^۱ دو نوع دیکتاتور وجود دارد:^۲ دیکتاتوری هست که تخت پادشاهی را به‌زور و ناعادلانه تصاحب کرده است؛ و نوعی شه‌ریار قانونی هست که با دیکتاتوری به حکمرانی می‌پردازد و از قدرت خود سوءاستفاده می‌کند. درخصوص دیکتاتور نوع اول، کل دولت یا بخشی از دولت این حق را دارند که به مخالفت با او بپردازند، زیرا او متجاوز است. به مخالفت برخاستن فقط به کارگیری حق دفاع از خویش است.^۳ درخصوص دیکتاتور نوع دوم، یعنی آن نوع شه‌ریار قانونی که با دیکتاتوری به حکمرانی می‌پردازد، دولت در یک کل می‌تواند به مخالفت با او بپردازد، زیرا باید بر این فرض بود که دولت به این شرط قدرت را به او اعطا کرده است که حکمرانی او به خیر عموم باشد و اگر او غرق در دیکتاتوری شود معزول می‌شود.^۴ اما شرط ضروری برای مشروعیت چنین مخالفتی این است که پادشاه آشکارا دست به دیکتاتوری بزند و باید قواعد مربوط به جنگ عادلانه را رعایت کرد. سونارس در این باب به قدیس توماس اشاره می‌کند.^۵ اما فقط کل دولت است که حق دارد بر پادشاهی قانونی که با دیکتاتوری حکمرانی می‌کند قیام کند، زیرا او نمی‌تواند، بدون معطلی، همانند کسی که ناعادلانه غاصب حکومت است، با همه شه‌روندان به ستیز برخیزد. اما این بدان معنا نیست که فردی که در معرض تجاوز واقعی و عینی مستبدانه پادشاهی قانونی قرار دارد نباید به دفاع از خود بپردازد. اما باید بین دفاع از خود و دفاع از دولت فرق گذاشت.

سونارس در دفاع از ایمان کاتولیکی و رسولی^۶ مسئله خاص «دیکتاتورگشی»^۷ را مورد بررسی قرار می‌دهد. نمی‌توان پادشاه قانونی را بنابر اقتدار خصوصی بر اساس این‌که با

1. *Ibid.*

2. *Defence of the Catholic and Apostolic Faith*, 6, 4, 1.

3. *De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 8, 2.

4. *Ibid.*

5. *De regimine principum*, 1, 6.

6. 6, 4.

7. tyrannicide

دیکتاتوری حکمرانی می‌کند به قتل رساند؛ آموزه قدیس توماس^۱، کایتان، و دیگران همین است. شخص خاصی که بنابر اقتدار خودش پادشاه قانونی را که با دیکتاتوری حکمرانی می‌کند به قتل می‌رساند یک قاتل است. او قدرت قانونی لازم را ندارد.^۲ درخصوص دفاع از خود، یک فرد خاص صرفاً برای این که از دارایی‌های شخصی خود دفاع کند پادشاه قانونی را به قتل نمی‌رساند؛ اما اگر پادشاه با دیکتاتوری زندگی شهروند را مورد تهدید قرار دهد، او می‌تواند به دفاع از خود پردازد، حتی اگر به قتل پادشاه بینجامد؛ هرچند توجه به سعادت عمومی ممکن است در مواردی موجب شود که او از روی نوع دوستی، حتی به قیمت جان خودش، از قتل پادشاه صرف‌نظر کند.

اما، در مورد کسی که حکومت را با دیکتاتوری غصب کرده است، فرد خاص این اجازه را دارد که او را به قتل برساند، مشروط بر این که نتواند از قدرت بالاتری کمک بگیرد و مشروط بر این که آشکار باشد که این حکمران غاصب دیکتاتور و غیرعادل است. شرایط دیگری که سونارس افزوده است^۳ از این قرارند که دیکتاتورگشی یکی از ابزارهای ضروری آزادسازی قلمرو پادشاهی است؛ بین غاصب و مردم هیچ توافق آزادانه‌ای صورت نمی‌گیرد؛ دیکتاتورگشی دولت را به شرور قبلی یا به شروری بیش از قبل مبتلا نخواهد کرد؛ و دولت صریحاً به مخالفت با دیکتاتورگشی شخصی برنمی‌خیزد.

بدین ترتیب، سونارس حق مقاومت را، که از نظر منطقی از آموزه او درباره منشأ و انتقال حاکمیت پیروی می‌کند، تأیید می‌کند. او مطمئناً به هیچ وجه مشوق قیام‌های غیرضروری نبود؛ اما به آسانی قابل فهم است که اثر او در باب «ایمان کاتولیکی»^۴ برای جیمز اول انگلستان، که به حق الهی پادشاهان و اصل مشروعیت باور داشت، بسیار نفرت‌انگیز بود.

۱۴. سونارس در چهارمین کتاب (درباره قوانین (درباره قانون ایجابی شرع)^۵) به بررسی قانون شرع می‌پردازد؛ و در پنجمین کتاب انواع قوانین بشری و خصوصاً قوانین تنبیهی و نامطبوع^۶ را مورد بحث قرار می‌دهد. در مورد قوانین جزایی، مسئله نیروی الزام‌آور آن‌ها در وجدان را مطرح می‌کند. قبل از هر چیزی، قانونگذار بشری می‌تواند قوانینی وضع کند

1. *De regimine principum*, 1, 6.2. *Defence*, 6, 4, 4.3. *Ibid.*, 6, 4, 8-9.

4. Catholic Faith

5. *De legibus (De lege positiva canonica)*6. *de varietate legum humanarum et praesertim de poenalibus et odiosis*

که در پیوند با وجدان باشند، هرچند سرپیچی از آن‌ها همراه با جزایی اینجهانی است.^۱ اما وقتی که قانونگذار تصریح نکرده باشد که قصد دارد قوانین را در پیوند با وجدان‌های شهروندان خود وضع کند، آیا این‌گونه قوانین در پیوند با وجدان هستند؟ به اعتقاد سونارس،^۲ قانونی که حاوی فرمانی است با وجدان هم پیوند دارد، مگر این‌که قانونگذار تصریح و روشن ساخته باشد که قصد ندارد آن را در پیوند با وجدان قرار دهد. (این‌که آیا قانون در پیوند با کیفر گناه کبیره و صغیره است، به موضوع قانون و سایر شرایط وابسته است.) سونارس به این نتیجه منطقی می‌رسد که قوانین مالیاتی عادلانه در پیوند با وجدان هستند، «مثل قانون وضع مالیات، در اسپانیا، بر قیمت گندم».^۳ اما این امر محتمل است، زیرا نوعی قوانین جزایی هستند که درخصوص فعلی که انجام گرفته است در پیوند با وجدان نیستند. این‌که آیا قانونی بدین‌گونه است، یعنی این‌که آیا هر قانونی صرفاً جزایی است، به قصد قانونگذار وابسته است. ضرورتی ندارد که با کلمات فراوان و متعددی این قصد بیان شود، زیرا آداب و رسوم می‌توانند به‌وضوح از این قصد حکایت کنند.^۴ وقتی که قانونی جزایی عملاً بر یک فعل امر یا نهی نمی‌کند، بلکه صرفاً، به‌طور مثال، می‌گوید که اگر کسی گندم صادر کند جریمه خواهد شد، می‌توان حدس زد که این قانون صرفاً جزایی است، مگر این‌که سایر ملاحظات نشان دهند که قصد بر این بوده است که این قانون در پیوند با وجدان باشد.

قانون جزایی بشری می‌تواند وجدان شهروندان را، حتی پیش از حکم قضایی، ملزم به تن در دادن به مجازات کند؛ اما فقط در صورتی که این مجازات به گونه‌ای باشد که شهروند بتواند به‌طور مشروع بر خود روا بدارد و مشروط بر این‌که برای طبیعت آدمی چنان سخت و مشمژکننده نباشد که درخواست انجام دادن اختیاری آن نتواند عاقلانه باشد.^۵ اما نتیجه این امر آن نیست که همه قوانین جزایی در واقع و در عمل این‌گونه الزام‌آورند. اگر یک قانون جزایی فقط تهدید به مجازات کند، متخلف را ملزم نمی‌سازد که قبل از رأی قضایی به مجازات - هرچه می‌خواهد باشد - تن در دهد؛^۶ قصد قانونگذار از الزام وجدانی متخلف به این‌که به ابتکار خودش به مجازات تن در دهد باید روشن شده باشد. درخصوص الزام به تن در دادن به مجازاتی که حکم قضایی تحمیل

1. *De legibus* 5, 3, 2.3. *Ibid.*, 5, 3, 10.5. *Ibid.*, 5, 5, 15.2. *Ibid.*, 5, 3, 6.4. *Ibid.*, 5, 4, 8.6. *Ibid.*, 5, 6, 4.

کرده است، سونارس بر این اعتقاد است که اگر برای اجرای مجازات ضرورت دارد که شخص گناهکار مرتکب کاری یا یک نوع همکاری شود، او وجداناً ملزم است که آن کار را انجام دهد یا همکاری را داشته باشد، مشروط بر این که قانونی را که نقض کرده است قانون عادلانه‌ای باشد و مجازات مورد بحث غیرعادلانه نباشد.^۱ اما، در این باب باید به عقل سلیم روی آورد؛ به طور مثال، هیچ کس ملزم به این نیست که خود را اعدام کند.^۲

همان طور که قبلاً ذکر شد، سونارس گفت که قوانین مالیاتی، اگر عادلانه باشند، در پیوند با وجدان هستند. او معتقد بود که «قوانینی که به واسطه آن‌ها دستور به پرداخت چنین مالیات‌هایی داده می‌شود، حتی اگر هیچ مجازاتی به همراه نداشته باشند، مطمئناً نمی‌توان آن‌ها را فقط قوانینی جزایی نامید.»^۳ بنابراین، آن‌ها در پیوند با وجدان هستند؛ و باید مالیات‌های عادلانه را کاملاً پرداخت کرد، حتی اگر، مثلاً به دلیل عدم نظارت، از آن‌ها مطالبه نشده باشد، مگر این که قصد قانونگذار از وضع قانون مالیات صرفاً جزایی بوده باشد. قوانین مالیات، خود به خود، قوانین اخلاقی درست و در پیوند با وجدان هستند.^۴ قوانین مالیاتی غیرعادلانه، قوانین اخلاقی قبل و بعد از مطالبه پرداخت مالیات، هرگز در پیوند با وجدان نیستند.^۵

۱۵. ششمین کتاب درباره قوانین با اجرا، توقف و تغییر قوانین بشری سروکار دارد. همواره ضرورتی ندارد که قانونی قبل از این که بتواند به طور قانونی مورد سرپیچی قرار گیرد از سوی حکمران لغو شود. صرف نظر از این واقعیت که قانونی که به چیزی غلط، به چیزی که انجام دادنش غیرممکن است، یا به چیزی که بی‌فایده است فرمان می‌دهد قانونی غیرعادلانه و از اول فاقد ارزش حقوقی است؛^۶ ممکن است قانونی، به علت این که غایت مناسب ذاتی و عَرَضی این قانون از ادامه حیات بازمانده است، از اعتبار و الزام‌آوری خود بازماند.^۷ به طور مثال، اگر قانونی صادر شود که مالیاتی را صرفاً با نظر به کسب پول برای منظوری خاص وضع کند، وقتی که این مقصود برآورده شود، این قانون نیروی الزام‌آور خود را از دست می‌دهد، حتی اگر لغو نشده باشد. اما اگر هدف یک قانون، نه صرفاً امری عَرَضی، بلکه امری ذاتی نیز باشد (مثلاً، اگر در واقع به فعل خوبی با نظر به هدف خاصی فرمان داده شود اما به نحوی که قانونگذار صرف نظر از آن هدف

1. *Ibid.*, 5, 10, 8.2. *Ibid.*, 5, 10, 12.3. *Ibid.*, 5, 13, 4.4. *Ibid.*, 5, 13, 9.5. *Ibid.*, 5, 18, 12.6. *Ibid.*, 6, 9, 3.7. *Ibid.*, 6, 9, 10.

خاص به آن فعل فرمان دهد)، مطمئناً نمی‌توان مسلم گرفت که این قانون صرفاً به این دلیل که هدف مورد نظر حاصل شده است اعتبار خود را از دست می‌دهد.

۱۶. سونارس به تفصیل دربارهٔ قانون نانوشته یا «عرف»^۱ سخن می‌گوید، موضوعی که هفتمین کتاب (دربارهٔ قانون نانوشته که عرف نامیده می‌شود)^۲ را به آن اختصاص داده است. سنت، همچون عاملی حقوقی، در غیاب قانون رواج دارد: سنت قانون نانوشته است. اما فقط فضیلت سنت عمومی یا همگانی است که می‌تواند قانون را ایجاد کند (یعنی سنتی که همچون قانون تلقی شده است)، و نه سنت خصوصی، که سنت یک شخص یا یک جامعهٔ ناکامل است.^۳ به علاوه، سنت برای ایجاد قانون باید از لحاظ اخلاقی نیک باشد: سنتی که ذاتاً شر است قانونی به وجود نمی‌آورد.^۴ اما تمایز بین سنت‌های اخلاقاً خوب و بد عین تمایز بین سنت‌های معقول و غیرمعقول نیست: یک سنت ممکن است خودبه‌خود، یعنی صرفاً در جایگاه یک سنت، خوب باشد، اما در عین حال از لحاظ حقوقی، یعنی برای ایجاد قانون، نامعقول و غیرعقلانه باشد.^۵

برای ایجاد هر سنت به جامعهٔ کامل نیاز است،^۶ اما برای ایجاد آن ضرورتی ندارد که واقعاً کل جامعه مورد ملاحظه قرار گیرد؛ همین کافی است که بخش اعظم جامعه مدنظر باشد.^۷ سنت چگونه ایجاد می‌شود؟ با تکرار برخی اعمال عمومی از سوی مردم.^۸ البته، این اعمال باید اعمالی اختیاری باشند. دلیل این امر آن است که اعمالی که سنتی را ایجاد می‌کنند فقط تا آن‌جا که از توافق عمومی حکایت دارند در ایجاد آن تأثیر می‌گذارند.^۹ بنابراین، آن‌ها باید اختیاری باشند: نمی‌توان به واسطهٔ اعمالی که به اجبار یا از ترس واقعی یا نابجا صورت می‌پذیرند سنتی را به درستی برپا کرد.^{۱۰} اما آن بدین معنا نیست که برای تأسیس درست سنت، یا قانون مرسوم، به موافقت شهریار نیازی نیست. اما این موافقت می‌تواند از راه‌های مختلف به دست آید: از راه تصریح به موافقت با سنت، یا تجویز پیشین مقدمات سنت، یا تأیید همزمان یا بعدی آن، یا از این راه که هرگاه شهریار از آن سنت آگاهی یابد آن را منع نکند.^{۱۱} بنابراین، موافقت ضمنی حکمران می‌تواند کافی باشد.

1. custom

2. *De lege non scripta quae consuetudo appellatur*

3. *De legibus.*, 7, 3, 8-10.

4. *Ibid.*, 7, 6, 4.

5. *Ibid.*, 7, 6, 7.

6. *Ibid.*, 7, 9, 3.

7. *Ibid.*, 7, 9, 12.

8. *Ibid.*, 7, 10, 1.

9. *Ibid.*, 7, 12, 1.

10. *Ibid.*, 7, 12, 10.

11. *Ibid.*, 7, 13, 6.

سنتی که مشروع است ممکن است نتایج مختلف و گوناگونی داشته باشد. سنت مشروع می‌تواند قانونی را ایجاد کند؛ می‌تواند قانون موجودی را تفسیر کند؛ یا می‌تواند قانونی را باطل کند.^۱ درخصوص مورد اول، برای ایجاد سنتی قانونی، ده سال ضروری و کافی است.^۲ درخصوص ابطال قانون از راه سنت، وجود اراده‌ای دوگانه ضرورت دارد: اراده مردم و اراده شهریار،^۳ هرچند موافقت ضمنی شهریار می‌تواند کافی باشد. سنت حتی می‌تواند قانون جزایی ایجاد کند.^۴ برای ابطال قانون مدنی به سنتی ده‌ساله نیاز است؛ اما در مورد قانون شرع، برای این که سنتی بتواند بر قانونی برتری یابد، چهل سال مورد نیاز است.^۵

سونارس در هشتمین کتاب درباره قوانین (درباره قوانین بشری مطبوع)^۶ با «امتیاز»^۷، و در کتاب‌های نهم و دهم با قانون مطلق الهی سروکار دارد. من از این مباحث صرف‌نظر می‌کنم و قصد دارم درباره دیدگاه سونارس در مورد رابطه بین کلیسا و دولت سخنانی بگویم.

۱۷. سونارس در کتاب دفاع از ایمان کاتولیکی و رسولی این عقیده را مورد بحث و رد قرار می‌دهد که پاپ نه تنها بالاترین قدرت روحانی، بلکه همچنین بالاترین اختیارات مدنی را دارد و در نتیجه حکمرانی که صرفاً حکمرانی دنیوی را در دست دارد در امور اینجهانی بالاترین قدرت را ندارد. او به سخن پاپ‌ها متوسل می‌شود، و سپس نشان می‌دهد^۸ که هیچ عنوان معقولی را نمی‌توان کشف کرد که با استناد به آن، پاپ در امور اینجهانی بر همه دولت‌های مسیحی حق نظارت مستقیم داشته باشد؛ و او بدون عنوان معقولی نمی‌تواند چنین حق نظارتی داشته باشد. هیچ سندی در دست نیست که قانون الهی یا بشری به پاپ چنین حقی داده باشد. البته، سونارس قبول داشت که پاپ در مقام حکمران اینجهانی بر دولت‌های پایی حق نظارت اینجهانی دارد؛ اما او قبول نداشت که سایر حکمرانان محض اینجهانی جانشینان منصب پایی هستند. به عبارت دیگر، کلیسا و دولت جوامعی متمایز و مستقل از یکدیگرند، اگرچه هدفی که کلیسا برای آن به وجود آمده است عالی‌تر از هدفی است که دولت برای آن به وجود آمده است.

1. *Ibid.*, 7, 14, 1.3. *Ibid.*, 7, 18, 5.5. *Ibid.*, 7, 18, 12.

7. privilege

2. *Ibid.*, 7, 15, 2.4. *Ibid.*, 7, 16, 3.6. *De lege humana favorabili*8. *Defence*, 3, 5, 11.

هرچند پاپ بر حکمرانان اینجهانی حق نظارت مدنی مستقیم یا اولیه ندارد، اما بر آنان، نه تنها به مثابه افراد، بلکه همچنین در مقام حکمرانان، حق اعمال دستور دارد. پاپ برحسب این که دارای حق نظارت روحانی است این قدرت را دارد که با نظر به هدفی روحانی به شهریان اینجهانی جهت بدهد.^۱ «مقصود از قدرت دستور دادن فقط قدرت نصیحت، توصیه یا تقاضا نیست، زیرا این ها به بالاترین قدرت اختصاص ندارند؛ بلکه مقصودمان از قدرت دستور دادن دقیقاً قدرتی است که الزام آور است.»^۲ پادشاهان اینجهانی شهروندان روحانی پاپ هستند؛ و «اگر پادشاه در موضوعی از قاعده درست، یا ایمان یا عدالت یا شفقت، منحرف شود» قدرت روحانی پاپ می تواند قدرت اینجهانی پادشاه را به یاری گرفته، به پادشاه جهت بدهد.^۳ این امر مستلزم قدرت غیرمستقیم پاپ بر امور اینجهانی است. ممکن است بین خیر روحانی و آسایش یا مصلحت اینجهانی تضادی روی بدهد؛ در این گونه موقعیت ها پادشاه اینجهانی باید خود را تسلیم پادشاه روحانی بکند.^۴ پاپ نباید بکوشد که به تصاحب حق نظارت مستقیم اینجهانی بپردازد؛ اما در مواردی که تصاحب آن به قصد خیر روحانی امری ضروری است می تواند، برحسب قدرت غیرمستقیم خودش، دست به مداخله بزند.

بنابراین، سونارس به آموزه حق نظارت غیرمستقیم، هرچند نه مستقیم پاپ، در قلمرو اینجهانی معتقد بود. او همین طور بر این اعتقاد بود که پاپ «بر آن دسته از شهریان اینجهانی که شرارت مصرانه ای دارند، مخصوصاً بر بدعتگذاران نفاق افکن و لجوج، از قدرتی اجبارآور» برخوردار است،^۵ زیرا قدرت دستوردهنده بدون قدرت اجبارآور بی فایده است. این قدرت نه تنها کیفر مجازات های روحانی مثل تکفیر را تجویز می کند بلکه در صورت لزوم به کیفر مجازات اینجهانی، مثل عزل از تاج و تخت، نیز گسترش می یابد.^۶ درباره پادشاهان بی دین، حتی اگر پاپ قدرت مجازات آنان را نداشته باشد، چنانچه مسیحیان در خطر ویرانی اخلاقی باشند، پاپ می تواند شهروندان آنان را از بیعت با آنان آزاد سازد.^۷

۱۸. سرانجام، می توان در باب آموزه سونارس درباره جنگ سخنانی گفت. جنگ به خودی خود شر نیست: وقوع جنگ عادلانه شدنی است. جنگ تدافعی مجاز

1. *Ibid.*, 3, 22, 1.2. *Ibid.*3. *Ibid.*, 3, 22, 5.4. *Ibid.*, 3, 22, 7.5. *Ibid.*, 3, 23, 2.6. *Ibid.*, 3, 23, 10.7. *Ibid.*, 3, 23, 22.

است؛ و حتی گاهی واجب است.^۱ اما برای این که جنگی عادلانه باشد باید برخی شرایط را رعایت کرد. قبل از هر چیز، جنگ را باید قدرتی قانونی آغاز کند، قدرتی که بالاترین مقام است.^۲ اما پاپ حق دارد که بر این نکته تأکید ورزد که مسائل مورد منازعه بین حاکمان مسیحی باید به او ارجاع داده شود، ولو این که این حاکمان قبل از به راه انداختن جنگ مجبور به کسب تنفیذ پاپ نباشند، مگر این که پاپ صریحاً گفته باشد که آنان باید آن مجوز را کسب کنند.^۳

دومین شرط هر جنگ عادلانه این است که علت ورود به جنگ باید عادلانه باشد. به طور مثال، رنج بردن از آن نوع بی عدالتی سنگینی که نتوان آن را به نحو دیگری جبران یا تلافی کرد علت عادلانه‌ای برای ورود به جنگ است.^۴ باید به دنبال جنگی تدافعی بود؛ اما قبل از این که جنگی تهاجمی شروع بشود، حکمران باید بخت پیروزی خود را برآورد کند و اگر احتمال بیشتر آن است که به جای پیروز شدن شکست بخورد نباید جنگ را شروع کند.^۵ دلیل چنین شرطی آن است که، در غیر این صورت، شهریار باعث این خطر آشکار می‌شود که به دولت خود آسیب‌های بزرگی وارد کند. (مقصود سونارس از «جنگ تهاجمی» نه «جنگی تعرض‌آمیز» بلکه جنگ عادلانه‌ای است که آزادانه مورد قبول واقع شده باشد. اعلام جنگی آزادانه برای جبران آسیب‌های وارد شده یا برای دفاع از بی‌گناهان امر مشروعی است.)

سومین شرط هر جنگ عادلانه آن است که آن جنگ باید رهبری شایسته‌ای داشته باشد و در سراسر جنگ و در پیروزی باید هماهنگی دقیقی را رعایت کرد. قبل از شروع جنگ، شهریار باید توجه حکمران دولت مقابل را به عادلانه بودن جنگ جلب کند و منتظر پاسخ مناسب باشد. اگر طرف مقابل برای آسیبی که وارد کرده است غرامت مناسبی بپردازد، شهریار باید آن را بپذیرد؛ اگر شهریار با وجود این دست به حمله بزند، این جنگ غیرعادلانه خواهد بود.^۶ در روند هدایت جنگ مشروع است که بر دشمن هرگونه تلفاتی که موجب پیروزی می‌شود وارد آید، مشروط بر آن که این تلفات وارد آمدن آسیب‌های واقعی به افراد بی‌گناه نباشد.^۷ سرانجام، پس از پیروزی، شهریار می‌تواند بر دشمن شکست‌خورده چنان جرایمی ببندد که شایسته مجازاتی عادلانه

1. *De triplici virtute theologica; de caritate*, 13, 1, 14.

2. *Ibid.*, 13, 2, 4.

4. *Ibid.*, 13, 4, 1.

6. *Ibid.*, 13, 7, 3.

3. *Ibid.*, 13, 2, 5.

5. *Ibid.*, 13, 4, 10.

7. *Ibid.*, 13, 7, 6.

باشد؛ و می‌تواند برای همه تلفاتی که دولت او متحمل شده است، و از جمله برای تلفات جنگ، طلب غرامت کند.^۱ در واقع، پس از جنگ «به منظور حفظ عدالت، برخی از مجرمان در میان دشمن را باید محکوم به مرگ کرد».^۲

درخصوص «بی‌گناه»، «در قانون طبیعی تلویحاً مذکور است که بی‌گناه عبارت از کودکان، زنان، و همه کسانی است که نمی‌توانند سلاح بگیرند»، درحالی‌که، مطابق با قانون ملت‌ها، سفیرها و، در میان مسیحیان، برطبق قانون وضعی، روحانیان و کشیشان هم از جمله بی‌گناهانند. «همه اشخاص دیگر گناهکار تلقی می‌شوند، زیرا قضاوت آدمی ناظر بر کسانی است که از به دست گرفتن اسلحه ناتوان نیستند و عملاً از این توانایی خود استفاده می‌کنند».^۳ اشخاص بی‌گناه به معنای دقیق کلمه هرگز نباید به قتل برسند، زیرا قتل آنان به خودی خود شر است؛ اما اگر بدون قتل «پیش‌بینی نشده» بی‌گناهان نتوان به پیروزی دست یافت، قتل آنان مشروع است.^۴ مقصود سونارس این است که اگر اعمالی مثل خراب کردن پل یا هجوم آوردن به شهر برای به پیروزی رسیدن ضرورت دارند چنین اعمالی مشروع است، حتی اگر تهاجم‌کننده بداند که این گونه اعمال موجب خواهند شد که برخی از اشخاص بی‌گناه «به نحوی پیش‌بینی نشده» کشته شوند. اما این گونه اعمال به قصد کشتن انسان‌های بی‌گناه مشروع نیست.

سوالی که سونارس^۵ درباره جنگ مورد بحث قرار داده این است که سربازانی که در جنگ شرکت دارند، خواه جنگی عادلانه خواه غیرعادلانه، از نظر اخلاقی تا کجا ملزم به آگاهی هستند. پاسخ او، به اختصار، از قرار زیر است: آن دسته از سربازان رسمی که زیر نظر شهریار هستند ملزم به این نیستند که قبل از قبول حضور در جنگ عمیقاً تحقیق بکنند؛ تصور آنان می‌تواند بر این باشد که این جنگ عادلانه است، مگر این‌که عادلانه نبودن آن واضح و روشن باشد. اگر آنان درباره عادلانه بودن جنگ فقط تردیدهایی نظری دارند، باید به این تردیدها اعتنا نکنند؛ اما اگر سربازان در مورد عادلانه بودن جنگ تردید زیادی داشته باشند و برای آن تردید دلایل معقول و متقاعدکننده‌ای داشته باشند باید تحقیق بیشتری به عمل بیاورند. درخصوص مزدورانی که زیر نظر شهریاری نیستند که قصد جنگ دارد، سونارس نشان می‌دهد که، هرچند به

1. *Ibid.*, 13, 7, 7.

3. *Ibid.*, 13, 7, 10.

5. *Ibid.*, 13, 6, 8-12.

2. *Ibid.*

4. *Ibid.*, 13, 7, 15.

نظر می‌رسد عقیده عمومی بر این باشد که آنان قبل از به سربازی رفتن باید در مورد عادلانه بودن جنگ تحقیق کنند، اما خود سوثارس در واقع بین سربازان وابسته یا غیر وابسته به شهریار فرقی نمی‌بیند. اصول کلی از این قرارند: الف) اگر تردیدی که در مورد عادلانه بودن جنگ پیش می‌آید تردیدی صرفاً سلبی باشد، احتمالاً سربازان باید بدون این‌که تحقیق بیشتری بکنند به خدمت سربازی درآیند؛ و ب) اگر این تردید ایجابی باشد، و برای هر دو طرف تردید استدلال‌های معقولی وجود داشته باشد، آنان که وارد سربازی می‌شوند باید در باب حقیقت جنگ تحقیق کنند. اگر آنان نتوانند به حقیقت دست یابند، باید کسی که احتمالاً برحق است به آنان کمک کند. عملاً در مورد سربازان معمولی «پژوهش کردن» به معنای مشاوره با «انسان‌های دوراندیش و وظیفه‌شناس» است، اما اگر سربازان بدنه سامان‌یافته‌ای را تشکیل دهند، می‌توانند تحقیق و تصمیم را به فرمانده خود واگذارند. حکمرانی که درصدد جنگ است مطمئناً باید در مورد عادلانه بودن دلیل خود برای جنگ کردن به سختی دست به تحقیق بزند؛ و اگر طرف مقابل احتمالاً بیشتر برحق باشد، چه رسد به این‌که از نظر اخلاقی یقین بر این باشد که طرف مقابل برحق است، حکمران [باید] از جنگیدن صرف‌نظر کند.^۱

1. *Ibid.* , 13, 6, 2.

فصل بیست و چهارم

مرور مختصر بر سه جلد نخستین

فلسفه یونانی؛ کیهان‌شناسی‌های ماقبل سقراطی و کشف طبیعت، نظریه افلاطون دربارهٔ صورت‌ها و مثال خدا، ارسطو و تبیین تغییر و حرکت، نوافلاطون‌گرایی و مسیحیت – اهمیت کشف ارسطو برای فلسفه قرون وسطا – فلسفه و کلام – طلوع علم

۱. در اولین مجلد همین تاریخ فلسفه با فلسفه یونان و روم سروکار داشتم. اگر تلقی کسی از فلسفه یونانی این باشد که این فلسفه در قرن ششم قبل از میلاد شروع شده و با بسته شدن آکادمی آتن در سال ۵۲۹ بعد از میلاد به وسیله یوستینیان^۱ به پایان رسیده است، می‌تواند بگوید که فلسفه یونانی حدود هزار سال به طول انجامیده و مرحله معینی از تفکر فلسفی را همراه با دوره‌هایی که کم‌وبیش معین و مشخص هستند به وجود آورده است.

الف) بنابر تقسیم سنتی، نخستین دوره همانا دوره فلسفه ماقبل سقراطی بود؛ و رسم بر این است که این دوره را غالباً دوره تفکر کیهان‌شناختی توصیف کنند. البته این دیدگاه مورد تأیید سقراط در فایدو^۲ است؛ و ارسطو، که تفکرات فیلسوفان پیشین را بیشتر برحسب نظریه خود در باب علت‌ها تفسیر می‌کرد، بر این اعتقاد بود که فیلسوفان یونانی اولیه، خود را به «علت مادی مشغول کرده بودند و اندیشمندانی مثل امپدوکلس^۳ و

1. Justinian

2. Phaedo

3. Empedocles

آناکساگوراس^۱ سرگرم [یافتن] منشأ حرکت یا علت فاعلی بودند. تصور می‌کنم که این دیدگاه که فلسفه ماقبل سقراطی را غالباً، هرچند نه منحصرأ، فلسفه‌ای کیهان‌شناختی می‌داند، به صورت آشکاری دیدگاه معقول و صحیحی باشد. شاید بتوان آن را با این سخن بیان داشت که فیلسوفان ماقبل سقراطی «طبیعت» را کشف کردند، یعنی، کیهان را نظام فیزیکی سامان‌یافته‌ای دانستند که تحت حاکمیت قانون است. درست است که کیهان به معنایی الهی تلقی می‌شد، و درست است که می‌توان در نظریه‌های ماقبل سقراطیان عناصری اسطوره‌ای دید، و می‌توان ارتباط آن‌ها را با «کیهان‌پنداری‌ها»^۲ قدیم‌تر پی‌گیری کرد، اما بین کیهان‌پنداری‌های اسطوره‌ای و کیهان‌شناسی‌های فیلسوفان ماقبل سقراطی یک دنیا فاصله است. تخیل و خیال‌پردازی، قبل از کار تفکر و اندیشه ذهن، که تا حدودی به داده‌های تجربی متکی بود، شروع به عقب‌نشینی کرده بودند.

فکر می‌کنم یادآوری این نکته مهم باشد که کیهان‌شناسان ماقبل سقراطی بیانگر دوره‌ای از تفکر ماقبل علمی بودند. در آن هنگام، بین فلسفه و علوم تجربی هیچ فرقی وجود نداشت؛ در واقع، فرقی هم نمی‌توانست وجود داشته باشد. قبل از این‌که بتواند چنین فرقی وجود داشته باشد علوم تجربی می‌بایست به مرحله‌ای از تکامل و پیشرفت دست یابند؛ و به یاد داریم که پس از عهد رنسانس «فلسفه طبیعی» یا «فلسفه تجربی» نام همان معرفتی بود که آن را «علوم طبیعی» می‌نامیم. هدف نخستین فیلسوفان یونانی فقط این بود که به ماهیت جهان پی ببرند، و توجه خود را بر مسائلی متمرکز کرده بودند که علاقه و کنجکاوی یا، به قول ارسطو، «حیرت» آنان را برمی‌انگیختند. مطمئناً برخی از این مسائل همان چیزهایی بودند که آن‌ها را «مسائل علمی» می‌نامیم، یعنی مسائلی که می‌توان با آن‌ها فقط به یاری روش علمی به‌نحو سودمندی سروکار داشت، هرچند ماقبل سقراطیان کوشیدند فقط به یاری تنها چیزی که در توان خود داشتند، یعنی به یاری تفکر در مشاهدات علمی و به یاری اندیشه، به حل آن‌ها بپردازند. آنان، در برخی از موارد، حدس‌های زیرکانه‌ای زدند که پیشرو فرضیه‌های علمی دوره‌های پسین‌تر بودند. آناکسیماندر^۳ ظاهراً درباره منشأ آدمی فرضیه‌ای انقلابی مطرح ساخته بود، درحالی‌که نظریه اتمی لئوکیپوس^۴ و دموکریتوس نمونه برجسته‌ای از پیش‌بینی نظری یک فرضیه علمی پسین‌تر بود. به اعتقاد ارسطو، انسان‌ها ابتدا در مورد بیشتر چیزهای بدیهی دچار

1. Anaxagoras

2. cosmogonies

3. Anaximander

4. Leucippus

«حیرت»^۱ می‌شدند و بعداً در مورد مسائل مهم‌تر سؤالات و مشکلاتی را مطرح کردند؛ و او درباره‌ی خورشید و ماه و ستارگان و پیدایش جهان مسائلی را مطرح می‌کند. شایسته است که درباره‌ی این سخن ارسطو اندیشیده شود. حیرتی که او از آن سخن می‌گوید سرچشمه‌ی هم فلسفه و هم علم است. اما این دو در آغاز جدا از هم نبودند، و فقط برحسب تمایزی که بعداً پیدا کردند به آن‌ها خو گرفته‌ایم و مسائل مربوط به خورشید و ماه و ستارگان را با عنوان مسائل علمی طبقه‌بندی می‌کنیم. برای ما کاملاً بدیهی است که اگر بخواهیم درباره‌ی مثلاً ستارگان چیزی بدانیم، به اطلاعات ستاره‌شناس رجوع می‌کنیم؛ در مورد این اطلاعات به فیلسوف نظری رجوع نمی‌کنیم. همین‌طور، فکر نمی‌کنیم که مسائل مربوط به ساختار فیزیکی ماده یا کارکرد بینایی (موضوعی که، به‌طور مثال، امپدوکلس بدان علاقه‌مند بود) را بتوان به یاری تفکر انتزاعی پاسخ داد.

اگر بنا بود که در جلد اول کتابم درباره‌ی ماقبل سقراطیان بخش‌هایی را بازنویسی کنم، تصور می‌کنم مایل بودم که به همین جوانب تفکر آنان توجه زیادی داشته باشم، یعنی به این نکته که برخی از مسائلی که آنان مطرح کردند پیش‌بینی‌های نظری فرضیه‌های علمی دوره‌های بعدی شدند. در عین حال، درست نیست بگوییم که ماقبل سقراطیان فقط شبه‌دانشمندانی بودند که از روش و ابزارهای فنی لازم برای پی‌گیری کار واقعی خودشان بی‌بهره بودند. شاید کسی درباره‌ی تالس^۲ و آناکسیمنس^۳ چنین چیزی بگوید؛ اما چنین سخنی درباره‌ی پارمنیدس یا، تصور می‌کنم، حتی درباره‌ی هراکلیتوس، سخن عجیبی باشد. به‌نظرم می‌رسد که ماقبل سقراطیان، یا دست‌کم برخی از آنان، مسائلی را مطرح کرده‌اند که عموماً مسائل صحیح فلسفی تلقی می‌شوند. به‌طور مثال، به‌نظر می‌رسد که هراکلیتوس مسائل اخلاقی را چنان مطرح کرده است که نمی‌توان با علوم تجربی به آن‌ها پاسخ داد و می‌توان نشان داد که محرک پنهان فعالیت عقلانی برخی از آنان میل به «تبیین» جهان با تحویل کثرت به وحدت و کشف ماهیت «واقعیت نهایی» بود؛ آنان با فیلسوفان نظری بعدی در این میل مشترک بودند.

بدین ترتیب، فکر نمی‌کنم کسی در این تفسیر که ماقبل سقراطیان فقط پیام‌آوران

1. wonder

2. Thales

3. Anaximenes

نظری علم بوده‌اند برحق باشد. این کار چیزی جز طرح افکنی تعمیمی جسورانه و عجولانه نیست. در عین حال، کار درست فقط این است که به این نکته توجه داده شود که آن دسته از مسائل اصلی که آنان مطرح کرده بودند مسائلی نبودند که بتوان به‌نحوی به آن‌ها پاسخ داد که ماقبل سقراطیان (به‌نحوی اجتناب‌ناپذیر) به آن‌ها پاسخ داده‌اند. و بدین معنا، سخن درست این است که آنان غالباً «کیهان‌شناس» بوده‌اند و تا اندازه بسیار زیادی در قلمرو و تفکر کیهان‌شناختی آنان علم جای نگرفته بود. می‌توان گفت که اگر کسی بخواهد می‌تواند بگوید این فرضیه آنان که طبیعت یک جهان سامان‌یافته است فرضیه‌ای علمی است، اما همان‌کس این را هم می‌تواند بگوید که این یک فرضیه فلسفی و ریشه‌هرگونه کار و پژوهش علمی بوده است.

ب) اگر کیهان‌شناسان نخستین طبیعت را کشف کردند، سوفسطاییان^۱ و سقراط و افلاطون انسان را کشف کردند. البته، حقیقت این است که این گفته در هر حال از دو جهت نادرست و مبالغه‌آمیز است. در وهله نخست، سوفسطاییان یا سقراط، انسان را، آن‌طور که کاشفی جزیره ناشناخته‌ای را کشف می‌کند، کشف نکرده‌اند. در واقع، ماقبل سقراطیان هم طبیعت را به این معنا کشف نکرده‌اند. و در وهله دوم، فیلسوفان ماقبل سقراطی، مثل فیثاغورسیان، در باب انسان نظریه‌هایی داشته‌اند، همان‌طور که افلاطون در باب طبیعت نظریه‌هایی داشته است. با وجود این، با ظهور سقراط در علاقه و تأکید فلسفی جابه‌جایی روی داد؛ و به همین دلیل است که برخی از مورخان می‌گویند، و می‌توانند برای این سخن خود مؤید معقولی به دست دهند که فلسفه یونانی با سقراط شروع شد. به اعتقاد آنان، فلسفه ماقبل سقراطی را باید علمی ابتدایی تلقی کرد، نه فلسفه. فلسفه با تحلیل اخلاقی سقراطی شروع شد. این سخن در این باب عقیده خود من نیست؛ اما موضعی است که قابل بحث است.

در این جا قصد ندارم که در باب تغییر علاقه از طبیعت به انسان چیز بیشتری بگویم. این‌که در مورد سقراط این تغییر علاقه وجود داشته است جای انکار نیست؛ در این باره در نخستین جلد کتاب به تفصیل بحث کرده‌ام. چیزی که در حال حاضر در صدد پرداختن به آن هستم توجه دادن به مبحثی است که در نخستین جلد به قدر کافی مورد تأکید قرار ندادم، یعنی نقشی که تحلیل در فلسفه‌های سقراط و افلاطون داشت. اما بهتر است بگویم که در حال حاضر مایل‌م بر نقشی که تحلیل در فلسفه افلاطون داشته است تأکید

کنم، زیرا این که سقراط با تحلیل سروکار داشت حقیقتی کاملاً بدیهی است (این سخن را از این جهت می‌گویم که مسلماً این دیدگاه - مندرج در نخستین جلد کتابم - که سقراط نظریه صورت‌ها یا مثال‌ها را اختراع نکرد دیدگاه صادقی است).

به نظر می‌رسد که نظریه ارزش‌های افلاطون بیشتر بر تحلیل قضایای اخلاقی و گفته‌های ارزشی مبتنی بود. و هرچند به نظر می‌رسد که این‌گونه گفته‌ها دلالت بر این باور دارند که ارزش‌ها به معنایی عینیت دارند، این نتیجه به دست نمی‌آید که ارزش‌ها از آن نوع عینیتی برخوردارند که ظاهراً افلاطون به آن‌ها نسبت داده است. اگر کسی به زبان هوسرل^۱ سخن بگوید، شاید بتواند بگوید که افلاطون تحلیل پدیدارشناختی «ذوات» را بدون توجه به «حکم‌پرهیزی»^۲ به پیش برد، و بنابراین پدیدارشناسی توصیفی را با مابعدالطبیعه خلط کرد. همچنین، این هم بخشی از اندیشه افلاطون است که به تفاوت‌های بین انواع گوناگون جملات از لحاظ معنای منطقی توجه داد. به طور مثال، او دید که در برخی از جملات اسم‌هایی به کار می‌روند که به شیء جزئی معینی دلالت ندارند و معنایی وجود دارد که در آن معنا این‌گونه جملات می‌توانند صادق باشند، حتی اگر در وجودی که مطابق با آن اسم‌هاست هیچ شیء جزئی وجود نداشته باشد. بنابراین، او نظریه صورت‌های خود را تا آنجا بسط داد که واژه‌های عام و خاص را در برگرفت. او در این کار خود فریب زبان را خورد و منطق را با مابعدالطبیعه خلط کرد.

مقصودم از این سخنان این نیست که بگویم مثال خیر مطلق افلاطون و نظریه «مثال‌گرایی»^۳ او بی‌ارزش بودند و نظریه صورت‌های او چیزی بیش از نتیجه خلط منطق با مابعدالطبیعه نیست. اشارات او به خیر مطلق، با این که ممکن است مبهم به نظر برسند، از این برداشت حمایت نمی‌کنند که او خیر مطلق را صرفاً به این دلیل مسلم گرفت که فریب استفاده ما از کلمه «خیر» را خورد. اما این حقیقت به قوت خود باقی است که رویکرد جدلی و منطقی افلاطون به مابعدالطبیعه «صورت‌ها» یا «مثال‌ها» به روی هر نوع اعتراض جدی گشوده است؛ و تصور می‌کنم که در نخستین جلد کتابم، نه عنصر «تحلیل

1. Husserl

۲. *epoche*، این اصطلاح در اصل مربوط به فلسفه شک‌آوری است که اساس آن ناممکن بودن شناخت است. هوسرل این اصطلاح را در پدیدارشناسی به کار می‌گیرد و مراد وی از آن، پرهیز از صدور هر حکم وجودی به قصد امکان تحلیل پدیدارشناسیک است. (فردریک کاپلستون، ۱۳۷۵، تاریخ فلسفه؛ جلد هفتم از فیخته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، چاپ دوم، ص ۴۳).

3. exemplarism

زیانی» را در فلسفه افلاطون، و نه این را که او بین منطق و مابعدالطبیعه خلط کرد، به قدر کافی مطرح نکرده‌ام.

اما تصور می‌کنم که می‌توان بر نظریه صورت‌ها یا مثال‌ها در اندیشه افلاطون تأکید بسیار زیادی نهاد. تا آن‌جا که می‌دانم، هیچ مدرک مستندی دال بر این وجود ندارد که او هرگز این نظریه را رها کرده باشد؛ در واقع، به نظر می‌رسد مدارکی که در دست داریم مانع چنین تصویری هستند. اما در عین حال فکر می‌کنم درست باشد اگر بگوییم که عقیده به ذهن یا نفس در اندیشه افلاطون از نقش مهم و فزاینده‌ای برخوردار بوده است. موضوع الهیات افلاطون بسیار مبهم است، اما دست‌کم واضح است که او بنیانگذار واقعی الهیات طبیعی بود. این که او به ذهن یا نفس الهی در جهان اهمیت زیادی می‌داد در قوانین^۱ آشکار و بدیهی است؛ در تیمایوس هم به همان مقدار آشکار و بدیهی است، هرچند باید پذیرفت که محتوای آن محاوره‌ای «اسطوره‌ای» است. البته، این سخن بدان معنا نیست که افلاطون فلسفه الهی روشنی داشته است: اگر او چنین فلسفه‌ای می‌داشت، مطمئناً حقیقت را برای خوانندگان خود برملا نمی‌کرد. اگر مقصود از «خدا» توحید (یگانه‌پرستی) یهودی - مسیحی بوده باشد، قرائن نشان خواهند داد که افلاطون از راه‌های فکری مختلف به دو جنبه از خدا دست یافت؛ اما این سخن گویای این مطلب نیست، یا دست‌کم هیچ مبنای محکمی برای این ادعا به دست نمی‌دهد که افلاطون آن دو جنبه از الوهیت را درهم آمیخته و به موجود شخصی یگانه‌ای نسبت داده است. بنابراین، می‌توان گفت که خیر مطلق بیانگر همان چیزی است که فیلسوف مسیحی جنبه علت مثالی «خدا» می‌نامد، هرچند مطمئناً این نتیجه حاصل نمی‌شود که افلاطون خیر مطلق را «خدا» نامیده است. همچنین می‌توان گفت که «صانع»^۲ تیمایوس و ذهن یا نفس الهی قوانین بیانگر این است که خدا تحت جنبه علت فاعلی است، مشروط بر این که آدمی علت فاعلی را در این ارتباط نه خالق به معنای کامل آن بلکه توضیح ساختار معقول جهان تجربی و حرکت منظم اجرام آسمانی بداند. اما هیچ مدرک قاطعی در دست نیست که افلاطون همواره خیر مطلق را با موجودی که صانع تیمایوس بیانگر آن است یکی گرفته باشد. با وجود این، روشن است که اگر نظریه صورت‌های افلاطون پاسخ او به یک مسئله باشد، آموزه ذهن یا نفس الهی پاسخ او به مسئله دیگری است؛ و به نظر می‌رسد که آموزه اخیر همراه با پیشرفت زمان جایگاه بسیار مهمی را در اندیشه‌های افلاطون اشغال می‌کرد.

پ) درخصوص ارسطو، تصور می‌کنم باید بر این نکته تأکید کرد که او می‌کوشید از جهان تجربه توضیحی عقلانی به دست دهد و، به‌ویژه، دلمشغول این بود که تغییر و حرکت مشهود را معقول سازد. (باید به یاد داشت که از نظر ارسطو «حرکت» فقط به معنای جابه‌جایی نبود: حرکت شامل تغییر کمی و کیفی هم بود.) مطمئناً نباید عناصر افلاطونی یا عناصر مابعدالطبیعی موجود در فلسفه ارسطو را کنار گذاشت یا نادیده گرفت، چنان‌که گویی آن‌ها صرفاً بقایای دوران رشد و پیشرفت افلاطون‌گرایی بوده‌اند و او فراموش کرده است که آن‌ها را کنار بگذارد؛ اما قابل توجه است که خدای مابعدالطبیعه [ارسطو]، یعنی محرک نامتحرک نخستین، برای تبیین حرکت برحسب علیت غایی مسلم گرفته شده است؛ خدای مابعدالطبیعه [ارسطو] مستعد این است که فرضیه‌ای ستاره‌شناختی به نظر برسد.

اگر کسی دلمشغولی ارسطو را به تبیین تغییر و حرکت به یاد بیاورد توضیح نقادی ریشه‌ای او از نظریه صورت‌های افلاطون بسیار آسان‌تر می‌شود. همان‌طور که قبلاً گفتم، نظریه افلاطون مطمئناً به روی اعتراض‌های جدی مربوط به مبانی منطقی باز است، و تردید دارم که اگر رویکرد او به این نظریه بتواند در مقابل انتقادهای ایستادگی کند، بتوان به این نظریه خاص، آنچنان که هست و به‌صورت اصلاح شده، بهای زیادی داد. از سوی دیگر، تعدادی از انتقادهای ارسطو به‌نحو عجیبی پیش‌پاافتاده به نظر می‌رسند. ارسطو به این فرض مایل بود که آنچه افلاطون در نظریه صورت‌های خود به آن رسیده است همان چیزهایی هستند که ارسطو آن‌ها را «صورت‌ها» می‌داند. او بعداً اعتراض کرد که صورت‌های افلاطون آن نقشی را که صورت‌های خود او بازی می‌کنند ندارد و، در نتیجه، نظریه افلاطون بیهوده و عبث است. این شیوه انتقاد کردن شیوه خوبی نیست، زیرا بر این فرض متکی است که نظریه افلاطون برای این مفروض گرفته شده است که همان نقشی را برآورده سازد که نظریه علیت صوری بناست برآورنده آن باشد. اما، همان‌طور که گفتم، اگر کسی دلمشغولی ارسطو به تبیین تغییر و حرکت و دیدگاه «پویا»ی او را به یاد بیاورد، بی‌زاری او از نظریه افلاطونی فهم‌پذیر می‌شود. اعتراض بنیادی ارسطو این بود که نظریه افلاطون بسیار «مابعدالطبیعی» است؛ به اعتقاد ارسطو، نظریه افلاطون به کار تبیین اختلاط تغییر و ثباتی نمی‌خورد که در اشیاء می‌بینیم: نظریه افلاطون فرضیه‌ای نبود که ریشه‌های آن در داده‌های تجربی باشد یا بتواند در تبیین داده‌های تجربی سهمی داشته

باشد یا اثبات‌پذیر باشد. نمی‌خواهم بگویم که ارسطو پوزیتیویست بود. اما اگر کلمه «مابعدالطبیعی» به معنایی فهمیده شود که گاهی امروزه فهمیده می‌شود، یعنی حاکی از فرضیه‌ای کاملاً اثبات‌ناپذیر و بی‌دلیل باشد، روشن است که ارسطو نظریه افلاطونی را «مابعدالطبیعی» به این معنا تلقی می‌کرد. مطمئناً تصور من بر این نیست که نظریه «علیت مثالی»^۱ نقشی توضیحی ندارد؛ اما نمی‌تواند چنین نقشی داشته باشد، مگر در ارتباط با تصور وجود خدایی که توانا بر فعالیتی است که خدای مابعدالطبیعه ارسطو بر آن توانا نیست. اگر کسی این موضوع را از دیدگاه ارسطو ببیند، به آسانی می‌تواند به گرایش او به نظریه افلاطونی پی ببرد. همین‌طور، می‌توان فهمید که چگونه قدیس بوناوتورا در قرون وسطا توانست ارسطو را نه یک مابعدالطبیعه‌دان، بلکه فیلسوفی طبیعی بداند.

ت) صانع افلاطون، مطابق با نمونه یا الگویی خارجی، به جهان تجربی چارچوب معقولی اعطا کرد و آن را به وجود آورد؛ خدای ارسطو، همچون علت غایی، تبیین‌نهایی حرکت بود، زیرا هیچ‌یک از آن‌ها، به معنایی کامل، خدای خالق موجودات تجربی نبود. از میان فیلسوفان یونانی، کسانی که به تصور خلقت و به بررسی مسئله دقیق وجود متناهی نزدیک شدند نوافلاطون‌گرایان بودند.

اما مطلبی که در این جا می‌خواهم در مورد نوافلاطون‌گرایی بر آن تأکید کنم این است که نوافلاطون‌گرایی ترکیبی از تفکر فلسفی یونانی و نظامی است که در آن فلسفه و اخلاق و دین درهم آمیخته‌اند. نوافلاطون‌گرایی خود را «راه نجات» نشان می‌داد، هرچند راه نجات بسیار عقلانی‌ای که می‌توانست فقط به اذهان نسبتاً اندکی متوسل شود. در فیثاغورس‌گرایی ماقبل سقراطی می‌توانیم ببینیم که مفهوم فلسفه یک راه نجات است، هرچند این جنبه از فیثاغورس‌گرایی این استعداد را داشت که متناسب با مطالعات ریاضی آن مکتب پیش رود و در پشت پرده قرار بگیرد. با سقراط و نظریه او درباره فضیلت به مثابه معرفت، می‌توان به وضوح این نظریه را دید که فلسفه راه نجات است، و این نظریه بر فکر افلاطون هم غالب بود، هرچند این نظریه این استعداد را داشت که جنبه‌های منطقی و ریاضی فلسفه او را زیر تأثیر قرار دهد. البته، افلاطون «پیرو اصالت عمل»^۲ نبود؛ اما برای درک اهمیتی که او به کسب حقیقت در زندگی فردی و به‌طور کلی در اجتماع می‌داد نیازی به شناخت بیشتر آثار او نیست. اما در مرحله‌های بعدی افلاطون‌گرایی، مخصوصاً در نوافلاطون‌گرایی، است که نظریه فلسفه همچون راه نجات

1. exemplary causality

2. pragmatist

برجستگی بیشتری می‌یابد. فقط به آموزه فلوپینی صعود اخلاقی و دینی آدمی، که در اتحاد وجدآور با «احد»^۱ به اوج خود می‌رسد، باید فکر کرد. وقتی که فروریوس نوافلاطون‌گرایی را رقیب یونانی و برحسب ظاهر، از نظر عقلانی، رقیب عالی مسیحیت انگاشت، این کار را به این دلیل توانست انجام بدهد که در نوافلاطون‌گرایی فلسفه نقش یک دین را به عهده گرفته بود. رواق‌گرایی و اپیکورگرایی هر دو راه‌های نجات معرفی شده بودند؛ اخلاق رواقی مطمئناً اصالت قابل ملاحظه‌ای داشت، اما هیچ‌یک از این دو به اندازه کافی نظام اخلاقی والایی نبود که آن نظام را قادر سازد که در مراحل نهایی تفکر یونانی نقشی ایفا کند که عملاً نوافلاطون‌گرایی ایفای آن را به عهده گرفته بود.

این واقعیت که نویسندگان اولیه مسیحی واژه‌ها و عقاید را از نوافلاطون‌گرایی به وام گرفتند ممکن است موجب شود که شخص بر پیوند میان اندیشه یونانی و مسیحی تأکید گذارد. همچنین، من در جلدهای اول و دوم کتابم همین دیدگاه را اتخاذ کرده‌ام. در حال حاضر قصد ندارم بگویم که این خط فکری معتبر است، اما تأکید بر این واقعیت هم مناسب است که بین تفکر یونانی و مسیحی شکاف عمیقی وجود داشت. فروریوس نوافلاطون‌گرا آشکارا دریافت که فرق است بین فلسفه‌ای که به تاریخ اهمیت کمتری می‌داد و برایش تصور خدای متجسد ناپذیرفتنی بود و دینی که به رویدادهای تاریخی عینی اهمیت بسیاری می‌داد و تجسد را بر ایمان مبتنی کرده بود. به علاوه، باور مسیحیان به مسیح در جایگاه پسر خدا و باور آنان به وحی الهی، در روند تاریخ به این معنا بود که فلسفه به معنای دقیق کلمه نمی‌تواند برای مسیحیان راه نجات باشد. نویسندگان مسیحی، مثل کلمنت اسکندرانی^۲، فلسفه را به معنای لغوی اش «عشق به حکمت» تفسیر می‌کردند و فلسفه یونانی، به خصوص افلاطون‌گرایی به معنای وسیع آن، را مقدمه همان مسیحیتی می‌انگاشتند که نسبتش با عالم یونانی همچون نسبت شریعت و پیامبران با یهودیان بود. بدین ترتیب، می‌بینیم که کلمنت اسکندرانی، برخلاف ترتولیانوس^۳، به فلسفه یونانی گرایش دوستانه‌ای داشته است. اما اگر کسی گرایش کلمنت اسکندرانی را کمی دقیق‌تر مورد بررسی قرار دهد به معانی ضمنی آن پی می‌برد، یعنی تشخیص می‌دهد که دین مسیحی به نحو معینی ایفای نقش فلسفه یونانی را به عهده گرفته است. و در واقع، وقتی که فلسفه واقعاً در عالم قرون وسطای مسیحی بسط یافت این استعداد را

1. One

2. Clement of Alexandria

3. Tertullian

داشت که «دانشگاهی» شود و به صورت موضوع بحث دانشگاه‌ها و منتقدانان حرفه‌ای درآید. در واقع، هیچ فیلسوف مسیحی فلسفه را راه نجات نمی‌دانت؛ و وقتی که اندیشمندان قرون وسطا به دلیل توجه بیش از حد به نکته‌سنجی‌های منطقی مورد سرزنش قرار می‌گرفتند غالباً فراموش می‌شد که از نظر آنان فلسفه نمی‌توانست چیزی غیر از مشغله «دانشگاهی» باشد. وقتی که در عصر جدید کسی فلسفه را «راه نجات» می‌یابد دربردارنده این هم هست که فلسفه معمولاً یا از بی‌اعتقادی به الهیات مسیحی و میل به یافتن یک جانشین سرچشمه می‌گیرد یا، اگر یابنده آن اندیشمندی مسیحی باشد، از میل به یافتن رویکردی پذیرفتنی در مورد کسانی که دیگر مسیحی نیستند سر برمی‌آورد. مسیحی مؤمن ناظر به دینی است که به جای فلسفه الهامبخش زندگی او و سرمشق رفتارش است، هرچند به فلسفه هم علاقه‌مند باشد.

۲. در جلد دوم کتابم تاریخ فلسفه در عالم مسیحیت را تا آخر قرن سیزدهم پی‌گیری کردم، هرچند جان دانز اسکوتوس (ف: ۱۳۰۸) را هم، که فلسفه‌اش بیشتر به نظام‌های [فلسفی] بزرگ قرن سیزدهم تعلق دارد تا به راه جدید قرن چهاردهم [در همان مجلد گنجانده‌ام]. بدین ترتیب، جلد دوم شامل «دوره قدیسان»^۱، دوره اوایل قرون وسطا، و دوره تفکر سازنده مابعدالطبیعی در مقیاس وسیع است. دوره بعدی، یعنی دوره اواخر قرون وسطا، در بخش اول جلد حاضر شرح داده شده است.

تقسیم چهارگانه تفکر فلسفی مسیحی از آغاز عصر مسیحی تا پایان قرون وسطا تقسیمی سنتی است، و تصور می‌کنم که تقسیم معقول و مفیدی باشد. اما می‌توان حتی تقسیم ساده‌تری را با این سخن مطرح ساخت که فلسفه قرون وسطا به دو دوره اصلی تقسیم می‌شود: دوره پیش و دوره پس از معرفی پیکره^۲ [نظام فلسفی] ارسطویی به مسیحیت غربی. در هر حال، تصور می‌کنم که تأکید بر اهمیت فلسفی این رویداد، یعنی کشف دوباره ارسطو، مبالغه‌آمیز نباشد. من در وهله نخست در مقام یک مورخ سخن می‌گویم. فیلسوفان در ارزیابی خود از نظریه‌های ارسطویی با یکدیگر اختلاف دارند، اما تصور می‌کنم که در مورد اهمیت کشف دوباره ارسطو، همچون رویدادی تاریخی، جای بحث نیست. صرف‌نظر از نظام [فلسفی] جان اسکوتوس اریوگنا، که توجه اندکی به آن شده است، نخستین فیلسوفان قرون وسطایی چنان نبودند که بتوان فلسفه‌شان را نظام فلسفی نامید؛ به‌ویژه آنان از نظامی که اساساً مدیون مسیحیت نباشد شناخت کاملی

نداشتند. اما کشف دوباره ارسطو و ترجمه آثار اندیشمندان برجسته مسلمان در نیمه دوم قرن دوازدهم و نیمه اول قرن سیزدهم موجب شد که اندیشمندان مسیحی قرون وسطا، در وهله نخست، به شناخت نظام پیشرفته‌ای دست یابند که کار فیلسوفی بی‌دین بود و به هیچ وجه به مسیحیت وابسته نبود. بنابراین، آنان ارسطو را طبعاً به معنای «فلسفه» گرفتند. صحنه‌گذاران بر سماجت برخی از مدرسیان عهد رنسانس که با سماجت خود به عقاید فیزیکی و علمی ارسطو چسبیده بودند و این فکر را القا می‌کردند که کشف ارسطو یک فاجعه فلسفی بوده است خطای بزرگی است. در واقع، ارسطو در قرون وسطا با عنوان «فیلسوف» شناخته می‌شد، و به این دلیل با اسم «فیلسوف» خوانده می‌شد که نظام [فلسفی] او نزد قرون وسطاییان «فلسفه»‌ای کامل بود. اما علت این‌که نظام [فلسفی] او برای آنان به معنای «فلسفه» بود این نبود که نظام فلسفی او ارسطویی بود، بدان معنا که ارسطوگرایی را از افلاطون‌گرایی یا رواق‌گرایی یا اپیکورگرایی یا نوافلاطون‌گرایی متمایز می‌کنیم، بلکه علت این بود که نظام فلسفی او یگانه نظام فلسفی بزرگی بود که آنان از آن شناخت وسیعی داشتند. درک این واقعیت امر مهمی است. اگر، به‌طور مثال، بگوئیم که قدیس توماس می‌کوشید ارسطوگرایی را با الهیات مسیحی وفق دهد، اگر کسی کلمه «فلسفه» را به‌جای کلمه «ارسطوگرایی» بگذارد به ماهیت مسئله بهتر پی خواهد برد. هنگامی که برخی از الهی‌دانان قرن سیزدهم با ارسطو برخورد خصمانه‌ای در پیش گرفتند و فلسفه او را از جنبه‌های متعدد تهدیدی عقلانی تلقی کردند، آنان [در واقع] به نام ایمان مسیحی به رد فلسفه مستقلی می‌پرداختند. همچنین، هنگامی که قدیس توماس تا حد زیادی نظام ارسطویی را پذیرفت، مجوز فلسفه را صادر کرد. نباید گفت که او تفکر مسیحی را بر دوش نظام فلسفه یونانی خاصی تحمیل کرد. اهمیت عمیق‌تر کار او در این بود که او به دقایق و جایگاه فلسفه واقف بود و آن را دانشی عقلانی می‌دانست که غیر از الهیات است.

خوب است این نکته را هم به یاد بیاوریم که استفاده سازنده از این دانش جدید کار اشخاصی مثل قدیس توماس و دانز اسکوتوس بود که در وهله نخست الهی‌دان بودند. کشف دوباره ارسطو مسئله رابطه بین کلام و فلسفه را به صورتی دقیق‌تر از آنچه قبلاً در قرون وسطا تصور شده بود مطرح ساخت. تنها افرادی که در قرن سیزدهم بجد کوشیدند که به‌نحو سودمندی از عهده این امر برآیند الهی‌دانان بودند. استادان دانشکده فنون که معمولاً به «ابن‌رشدیان لاتینی» شهرت دارند به این گرایش داشتند که کل فلسفه ارسطو

را، آن‌طور که بود یا آن‌طور که ابن‌رشد تفسیر کرده بود، کورکورانه بپذیرند. همچنین آنان، هنگام رویارویی با این حقیقت که برخی از آموزه‌های ارسطو با الهیات مسیحی سازگار نیست، پاسخ می‌دادند که کار فیلسوف فقط شرح عقاید فلسفی است. اما اگر آنان در دادن این پاسخ صادق بودند، می‌بایست فلسفه را با تاریخ فلسفه یکی بگیرند. اگر صادق نبودند، می‌بایست ارسطو را کورکورانه و غیرتقدادانه پذیرفته باشند؛ آنان در هر دو مورد نگرش غیرسازنده را پذیرفته بودند. از سوی دیگر، الهی‌دانانی مثل قدیس توماس کوشیدند تا ارسطوگرایی را - که همان‌طور که گفتیم به معنای «فلسفه» ای کامل بود - با دین مسیحی ترکیب کنند. اما این کار، برخلاف تصور برخی از منتقدان، غیر از کوششی بود که صرفاً ارسطو را به‌زور در قالبی مسیحی می‌گذاشتند: این کار مشتمل بر بازاندیشی و بسط فلسفه ارسطویی بود. کار قدیس توماس نه تحریفی جاهلانه، بلکه بنایی اصیل بود. تصور او بر این نبود که ارسطوگرایی چون ارسطوگرایی است صادق است و بنابراین باید بکوشد که آن را به‌زور در قالبی مسیحی بگذارد؛ او بر این اعتقاد بود که ارسطوگرایی، در خطوط اصلی خود، نتیجه استدلال منطقی است؛ و وقتی که به آموزه «تک‌روان‌باورانه»^۱ ابن‌رشدیان حمله‌ور شد، حمله او تا حدودی بر اساس این بود که ابن‌رشد، به اعتقاد او، ارسطو را بد تفسیر کرده است و تا حدودی براساس این بود که تک‌روان‌باوری خطاست و می‌توان با استدلال فلسفی خطای آن را نشان داد. دومین دلیل از اهمیت زیادی برخوردار است. قدیس توماس بر این باور بود که اگر نظریه‌ای فلسفی با الهیات مسیحی ناسازگار باشد نظریه‌ای خطاست. اما او به‌خوبی آگاه بود که از منظر فلسفی کافی نیست که بگوییم علت خطابودن یک نظریه، ناسازگاری آن با مسیحیت است. او همین‌طور آگاه بود که این استدلال که آن نظریه بر تفسیر بد ارسطو مبتنی بوده است کافی نیست. نخستین تلاش او این بود که نشان دهد آن نظریه بر استدلال بد یا ناقصی مبتنی بوده است. به عبارت دیگر، بازاندیشی او از ارسطوگرایی نوعی بازاندیشی فلسفی بود؛ بازاندیشی او صرفاً به این صورت نبود که نظریه‌های ارسطویی و ظاهراً ارسطویی را با الهیات مسیحی رویاروی قرار دهد و بدون این‌که دست به استدلالی فلسفی ببرد نظریه‌هایی را که با الهیات مسیحی ناسازگار بودند حذف کند یا تغییر دهد. او کاملاً آماده بود که هم با ارسطویان تمام‌عیار و هم با ضدارسطویان براساس مبنای خود آنان، یعنی با توسل به استدلال، روبه‌رو شود. او با این کار، فلسفه را همچون شاخه

۱. monopsychistic (تک‌نفس‌انگارانه)

دیگر دانش، یعنی از سویی همچون شاخه‌ای غیر از کلام و از سوی دیگر همچون شاخه‌ای غیر از صرف شرح کلمات ارسطو بسط داد.

بنابراین، می‌توان گفت که فلسفه قرون وسطا با کشف دوباره ارسطو و کار فیلسوف - الهی‌دانان قرن سیزدهم به بلوغ خود دست یافت. شناخت آثار مابعدالطبیعی و فیزیکی ارسطو برداشت قرون وسطاییان را از فلسفه، که به هیچ وجه نمی‌شد آن را کم‌وبیش معادل با جدل گرفت، وسعت بخشید. بدین ترتیب، ارسطوگرایی در رشد فلسفه قرون وسطا اولین نقش را داشت و مبدأ بارورکننده آن بود. بی‌تردید، مایه تأسف است که دانش ارسطویی، به‌خصوص ستاره‌شناسی ارسطویی، به آن درجه از حرمت دست یافت که در جاهای متعددی از نعمت آن برخوردار بود؛ اما این امر تغییردهنده این واقعیت نیست که ارسطوی فیلسوف بسیار دور از این بود که برگردن اندیشمندان قرون وسطا سنگینی کند و آنان را فلج سازد. فلسفه قرون وسطا، بدون ارسطو، نمی‌توانست به سرعت به پیشروی خود دست یابد، زیرا مطالعه آثار ارسطو نه تنها معیار کلی تفکر و تحلیل منطقی را به دست داد، بلکه قلمرو مطالعه فیلسوفان قرون وسطا را هم بسیار افزایش داد. به‌طور مثال، شناخت نظریات علم النفس و معرفت‌شناختی ارسطو به تفکری طولانی در این موضوعات انجامید. وقتی که موضع کلی ارسطو، مثلاً از سوی قدیس توماس، مورد قبول واقع شد، مسائل جدیدی مطرح شدند یا مسائل قدیم حادث گردیدند. زیرا اگر تصورات فطری وجود ندارند و تصورات ما با تکیه بر ادراک حسی شکل می‌گیرند، این سؤال مطرح می‌شود که، چون مابعدالطبیعه دربردارنده تفکر و بحث از موجوداتی است که فراتر از ماده‌اند، مابعدالطبیعه چگونه ممکن است، و به واژه‌هایی که توصیف‌کننده موجودات متعال هستند چه معنایی را می‌توان نسبت داد؟ قدیس توماس از این مسائل و از منشأ آن‌ها آگاه بود و آن‌ها را مورد توجه قرار داد، درحالی‌که اسکوتوس هم از نیاز به فراهم کردن توجیهی نظری برای مابعدالطبیعه آگاه بود. همین‌طور، می‌توان نشان داد که «تجربه‌گرایی» ارسطو یکی از عوامل مؤثری بود که در قرن چهاردهم باعث ظهور انواع روش‌های نقادی شد؛ نقدها و ناقدانی که این استعداد را داشتند که آن دسته از نظام‌های مابعدالطبیعی را که براساس نظریه‌های ارسطو بنا شده بودند متزلزل سازند. خلاصه، نظر آدمی در مورد ارزش نظریه‌های ارسطو، هرچه باشد، نمی‌توان این امر را منکر شد که شناخت قرون وسطاییان از فلسفه ارسطو قدرتمندترین و وسیع‌ترین تأثیر را در رونق تفکر فلسفی در قرون وسطا داشت.

آن‌گاه که عقاید ارسطو به آن‌جا رسیدند که بر تفکر تأثیری کشنده داشتند، علتش فقط این بود که حرکت فکری زنده و خلاقیتی که در اصل با آثار او رونق گرفت، دست‌کم عجزاً فروکش کرده بود.

اما اگر کسی بر اهمیت ارسطوگرایی برای فلسفه قرون وسطا تأکید کند، همین‌طور باید به یاد آورد که فیلسوف - الهی‌دانان قرن سیزدهم این نحله فکری را به‌نحو قابل ملاحظه‌ای از منظر مابعدالطبیعی توسعه دادند و عمق بخشیدند. ارسطو خود می‌کوشید «چگونگی» جهان، یعنی ویژگی‌های جهان، به‌ویژه تغییر یا شدن یا «حرکت» را توضیح دهد. در هر حال، با ظهور فیلسوفی چون قدیس توماس، جهت‌گیری این تأکید تغییر کرد: مسئله وجود جهان، یعنی مسئله وجود موجودات متناهی، اولویت یافت. البته، همچنان که استاد ژیلسون با هوشیاری معمول خویش نشان داده است، کاملاً حقیقت دارد که نظریه خلقت یهودی - مسیحی به این موضوع عطف توجه کرد؛ و این تغییر رویکرد روشن است که خیلی پیشتر از زمان قدیس توماس روی داده بود. اما قدیس توماس اولویت این مسئله را برای مابعدالطبیعه مسیحی در نظریه‌اش درباره تمایز میان ذات و وجود (یا به بیان دقیق‌تر، در کاربردش از تمایز، چون او آن را ابداع نکرد) بیان کرد. بنابراین، می‌توان فلسفه توماس قدیس را به همان معنایی فلسفه‌ای «وجودی» بنامیم که نمی‌توان فلسفه ارسطو را «وجودی» نامید.

۳. قرون وسطاییان همیشه از منطق ارسطویی آگاهی‌هایی داشته‌اند. زمانی که فلسفه در نگاه بیشتر مردم به چیزی بسیار کمتر از منطق یا جدل معنا می‌شد کاملاً فهم‌پذیر بود که فلسفه باید به‌طور گسترده‌ای، همان‌طور که در عبارت مشهور «خادمه الهیات» انعکاس یافته بود، همچون وجود تلقی شود. برپایه دیدگاه ارسطو، منطق ابزار استدلال است و در اوایل قرون وسطا خیلی هم با حوزه الهیات بیگانه نبود که این ابزار را می‌توانست به‌کار گیرد. با این‌که بعداً میان ایمان و عقل خط تمایزی ترسیم شد، یعنی همان تمایزی که میان حقایق پذیرفته‌شده درباره مرجعیت و باور به ایمان و حقایق پذیرفته‌شده حاصل از نتیجه برهان طرح شده بود، مسئله رابطه فلسفه با الهیات عمیق نبود. اما وقتی که نظام ارسطویی به‌طور کلی در دانشگاه‌های مسیحی شناخته شد رشته فلسفه به فراتر از قلمرو جدل بسط یافت. طلوع الهیات طبیعی یا فلسفی (که ریشه‌های آن مطمئناً در آثار قدیس آنسلم بود) و فلسفه طبیعی یا کیهان‌شناسی، همراه با علم‌النفس مابعدالطبیعی، فلسفه را همچون شاخه‌ای غیر از الهیات و غیر از چیزی که امروزه

«دانش»^۱ نامیده می‌شود معرفی کرد. از این روی، اندیشمندان مسیحی ناگزیر بودند توجه خود را مصروف رابطه درست فلسفه و الهیات کنند.

در این باب، خطوط کلی دیدگاه‌های قدیس توماس را در جلد دوم همین کتاب آورده‌ام و در این جا قصد تکرار آن‌ها را ندارم. بگذارید یادآوری همین مطلب کافی باشد که او مجوز فلسفه را صادر کرد و بر استقلال ذاتی آن صحه گذاشت. طبیعتاً، قدیس توماس، همچون یک مسیحی مؤمن، بر این اعتقاد بود که آن نظریه فلسفی که با مسیحیت ناسازگار باشد نظریه خطایی است، زیرا او از این تصور بیهوده به دور بود که دو قضیه متناقض می‌توانند در یک زمان صادق باشند. اما او، با این فرض که مسیحیت حق است، معتقد بود که همواره می‌توان ثابت کرد که آن قضیه فلسفی‌ای که با مسیحیت ناسازگار است نتیجه استدلال‌های بد یا ظاهر فریب است. فیلسوفان در مقام افراد اندیشمند می‌توانند در استدلال خود دچار خطا شوند و در تناقض با حقیقت و حیانی باشند؛ اما خود فلسفه نمی‌تواند دچار چنین چیزی باشد. چیزی به نام فیلسوف لغزش‌ناپذیر وجود ندارد؛ اما، اگر وجود می‌داشت، نتیجه‌گیری‌های او همواره با حقیقت و حیانی سازگار درمی‌آمدند، حتی اگر او به نتیجه‌گیری‌های خود مستقل از داده‌های و حیانی دست می‌یافت.

البته، چنین دیدگاهی در مورد رابطه فلسفه و الهیات دیدگاه قابل توجه و مناسبی بود. اما، علاوه بر آن، باید گفت که به اعتقاد قدیس توماس، مابعدالطبیعه‌دان، درحالی‌که نمی‌تواند اسرار و حیانی مسیحیت مثلاً تثلیث را به اثبات برساند، می‌تواند «مقدمات ایمان» را، مثل وجود خدایی که بر وحی حقایق به انسان‌ها تواناست، از روی یقین به اثبات رساند و برهانی سازد. اما، همان‌طور که در بخش اول جلد حاضر دیدیم، در قرن چهاردهم تعدادی از فیلسوفان در اعتبار برهان‌هایی تردید کردند که قدیس توماس آن‌ها را برهان‌های معتبر «مقدمات ایمان»، یعنی برهان‌هایی مبتنی بر مبادی عقلانی ایمان می‌دانست. در این‌که آنان حق داشتند هر برهان مفروضی را مورد نقادی قرار دهند تردیدی نیست، زیرا در فلسفه تحلیل و نقادی کردن امری ذاتی است. اگر فیلسوفی، به‌طور مثال، تصور کند که اصل هر چیزی که حرکت می‌کند به واسطه چیزی به حرکت درمی‌آید^۲ نمی‌تواند متضمن آن معنایی باشد که در نخستین استدلال قدیس توماس بر اثبات وجود خدا بدان دلالت شده است، حق گفتن چنین سخنی را دارد. از سوی دیگر، اگر فیلسوفی

اعتبار همه برهان‌های اثبات وجود خدا را مورد تردید قرار دهد، نمی‌توان به این ادعای قدیس توماس معتقد بود که بین فلسفه و الهیات رابطه نزدیکی وجود دارد، و مسئله عقلانی بودن ایمان به وخامت می‌گراید. اما در قرن چهاردهم این مسئله واقعاً مورد توجه جدی قرار نگرفته است. فیلسوف - الهی‌دانی مثل ویلیام اوکام توانست اعتبار برهان‌های مابعدالطبیعی را درباره اثبات وجود خدا مورد تردید قرار دهد، بدون این‌که در ادامه به‌طور جدی به پژوهش در این موضوع بپردازد که ماهیت واقعی استدلال‌های اثبات وجود خدا چیست یا اگر وجود خدا را نمی‌توان به‌نحو سنتی اثبات کرد مبنای عقلانی باور ما به وجود خدا چیست. تا حدودی به این دلیل که بیشتر «اسم‌گرایان» برجسته خودشان الهی‌دان بودند، و تا حدی چون هنوز مسیحیت زمینه ذهنی عمومی را به دست می‌داد، و تا حدی چون توجه بیشتر فیلسوفان مجذوب مسائل منطقی و تحلیلی بود (و توجه اوکام مجذوب مناقشات سیاسی و دینی بود)، مسائلی که نقادی اسم‌گرایانه مابعدالطبیعه سنتی مطرح می‌کرد کاملاً درک و دریافت نشدند یا به قدر کافی مورد بحث قرار نگرفتند. الهیات و فلسفه این استعداد را داشتند که جدا از یکدیگر باشند، اما به این نکته آشکارا اذعان و اعتراف نشده است.

۴. در بخش اول جلد حاضر دیدیم که چگونه در قرن‌های چهاردهم و پانزدهم راه‌جدید رواج یافت. همین‌طور، دیدیم که چگونه در قرن چهاردهم، دست‌کم از چشم‌انداز علمی جدید که در عهد رنسانس با شتاب بیشتری بسط یافت، پیش‌بینی‌هایی صورت گرفت. اگر فیلسوفان ماقبل سقراطی طبیعت را کشف کردند، به این معنا که تصویری از یک نظام کیهانی یا قانونمند را به دست دادند، دانشمندان عهد رنسانس طبیعت را به این معنا کشف کردند که با کشف «قوانینی» که عملاً بر رویدادهای طبیعی حکمفرما بودند به بسط استفاده از روش علمی پرداختند. گفتن این که قوانینی بر طبیعت حاکمند ممکن است مناقشه‌برانگیز باشد؛ اما مطلب این نیست که این یا آن زبان در آن زمان به کار رفته است، یا این یا آن زبان می‌بایست به کار رفته باشد، بلکه مطلب این است که دانشمندان عهد رنسانس مطالعه علمی طبیعت را به نحوی بسط دادند که بدان‌نحو قبلاً هرگز بسط نیافته بود؛ این بدان معناست که دانش فیزیکی به بلوغ خود دست یافته است. دانش فیزیکی غالباً «فلسفه طبیعی» یا «فلسفه تجربی» خوانده شده است، اما، صرف‌نظر از واژگان، این حقیقت باقی است که با کار دانشمندان عهد رنسانس علم به جایی رسید که جایگاهی برابر با الهیات و فلسفه یافت. با رشد علم جدید به تدریج در

ارزیابی عمومی از این که «دانش» چیست تغییر بزرگی روی داد. در قرون وسطا الهیات و فلسفه را عموماً «علم» تلقی کرده‌اند؛ چهره‌های بزرگ در دانشگاه فیلسوفان و الهی‌دانان بودند؛ آنان بودند که عموماً صاحبان دانش تلقی می‌شدند. اما، طی زمان، شناخت علمی، به معنای جدید آن، عموماً معیار دانش تلقی شده است؛ از همین روی، در بیشتر قرون الهی‌دانان و فیلسوفان، به آن معنا که دانشمندان صاحبان «دانش» تلقی شده‌اند، صاحبان دانش به‌شمار نیامده‌اند. البته، فقط به تدریج به دانش چنین نگرشی پیدا شده است، و دانش با پیشرفت علم کاربردی و عملی به رشد و کمال خود دست یافته است. اما حقیقت واضح این است که هرچند در قرون وسطا فلسفه از هر لحاظ تنها نماینده شناخت «علمی» در بیرون از قلمرو الهیات بود، در عالم مابعد عهد رنسانس مدعیان رقیبی سربرآوردند که به اعتقاد بیشتر مردم عنوانی را که در اصل حاکی از دانش است از دست فلسفه درآورده‌اند. البته، اشاره به چنین دیدگاهی در مورد علم عهد رنسانس چیزی است که انتظار می‌رود، و در این جا بحث تفصیلی این موضوع بیجا است. اما از این جهت به آن اشاره کرده‌ام که اهمیت زیاد پیشرفت علمی عهد رنسانس یا، بهتر است بگوییم، یکی از طرقی را نشان دهم که براساس آن پیشرفت علمی برای فلسفه اهمیت یافت. اگر کسی بتواند در کشف دوباره ارسطو خط فاصلی را در فلسفه قرون وسطا بیابد، همین‌طور می‌تواند در رشد علم عهد رنسانس خط فاصلی را در تاریخ تفکر اروپایی بیابد.

با توجه به این مطلب که مورخان قدیم‌تر فلسفه‌گرایی به این داشتند که فلسفه قرون وسطا را، که اطلاعات اندکی از آن داشتند، به فراموشی بسپارند و عملاً از ارسطو به دکارت بپرنند، مورخان متأخر بحق بر پیوند بین فلسفه یونانی و تفکر مسیحی و بین فلسفه قرون وسطا و فلسفه عهد رنسانس تأکید ورزیده‌اند. این که، به‌طور مثال، دکارت در بیشتر مقولات و عقاید فلسفی خود به مدرسه‌گرایی وابسته بود، این که نظریه قرون وسطایی قانون طبیعی را هوکر به کار برد و سپس به صورت ضعیف‌تر به لاک رسید، و این که لاک به واسطه او به صورتی فکر می‌کرد که به ارسطوگرایی وابسته بود، اکنون موضوعاتی هستند که عموم مورخان با آن‌ها آشنا نیستند. اما تصور می‌کنم که تأکید بر عنصر پیوند خطاست، زیرا عناصر تازگی و تغییر کنار گذاشته می‌شوند. حال و هوای تفکر در عالم مابعد عهد رنسانس غیر از حال و هوایی بود که در قرون وسطا متداول بود. البته، این تحول ناشی از عوامل مختلفی بود که با هم در ارتباط بودند؛ اما طلوع علم مطمئناً در

میان آن عوامل اهمیت کمتری نداشت. پیشرفت علم باعث شد انسان بتواند آسان‌تر از گذشته جهان را از دیدگاهی که رابطه‌ای روشن با الهیات نداشت بررسی کند. اگر کسی، به‌طور مثال، قدیس بوناونتورا یا حتی قدیس توماس را با فیلسوفی مثل دکارت مقایسه کند بی‌درنگ درمی‌یابد که این سه، به‌رغم این که همگی به فرقه کاتولیک ایمان داشتند، از حیث دیدگاه و علاقه تفاوت بسیاری دارند. قدیس بوناونتورا در اصل به مخلوقات در ارتباط آنان با خدا، به‌عنوان نشانه‌های خدا^۱، یا در مورد آدمی به‌عنوان صورت خدا^۲، علاقه‌مند بود. قدیس توماس، به دلیل ارسطوگرایی خود، به مخلوقات از دیدگاهی صرفاً فلسفی علاقه بیشتری نشان می‌داد؛ اما او بیش از هر چیز یک الهی‌دان بود و بدیهی است که علاقه اولیه او علاقه یک الهی‌دان و مخصوصاً علاقه اندیشمندی مسیحی بود. اما در مورد دکارت دیدگاهی را می‌بینیم که هرچند دیدگاه یک انسان مسیحی است، دیدگاهی است که می‌توان آن را دیدگاهی «بی‌طرفانه» نامید. البته، در دوره پس از عهد رنسانس، فیلسوفانی بودند که خدانشناس یا، در هر حال، غیر مسیحی بودند؛ فقط باید برخی از چهره‌های جنبش «روشنگری»^۳ فرانسه را به یاد آورد. اما معتقدم که پس از قرون وسطا فلسفه به «غیردینی»^۴ شدن روی آورد. شخصی مثل دکارت مطمئناً مسیحی خوبی بود؛ اما، به‌رغم این که باورهای دینی او بر تفکر فلسفی او تأثیرگذار بودند، نمی‌توان فلسفه او را فلسفه‌ای اختصاصاً مسیحی دانست. طلوع انسان‌گرایی در عهد رنسانس، و به تبع آن رشد علم، علایق و مسیرهای فکری جدیدی را ایجاد کردند که، هرچند ضرورتاً با الهیات ناسازگار نبودند، می‌شد آن‌ها را بدون این که با الهیات پیوند و رابطه‌ای داشته باشند پی‌گیری کرد. این امر در مورد خود علم کاملاً واضح است، و رشد علم بر فلسفه تأثیر گذارد. یا شاید بهتر است بگوییم که علم و فلسفه آن زمان حاکی از رشد چشم‌انداز جدید بود و به آن پر و بال داد.

اما اگر کسی درباره حال و هوای فکری بر تفاوت بین عوالم قرون وسطا و عهد رنسانس تأکید کند، ضروری است که این تأکید را تعدیل کند و توجه خود را به گسترش تدریجی و تا حدود زیادی مداوم چشم‌انداز جدید معطوف سازد. اندیشمندی مثل قدیس آنسلم، که تا حدودی به اوایل قرون وسطا تعلق دارد، عمدتاً به فهم ایمان علاقه‌مند بود: از نظر او مقدم بودن ایمان امری بدیهی بود، و آنچه را که فلسفه‌ورزی او

1. *vestigia Dei*2. *imago Dei*

3. Enlightenment

4. lay

می‌نامیم بیشتر تلاشی در این جهت بود که به یاری عقل به فهم آنچه باور داریم برسیم. ایمان می‌آورد تا بفهمم^۱. در قرن سیزدهم کشف دوباره ارسطوگرایی به علایق و افق‌های اندیشمندان مسیحی وسعت زیادی بخشید. اما، به‌رغم این‌که بسیاری از نظریه‌های علمی ارسطو نادرست بودند، قبول فیزیک ارسطو، به صرف وجود چنین فیزیکی، راه را برای مطالعه جهان هموار کرد. الهی‌دانی باتجربه مثل قدیس توماس طبیعتاً به بسط چیزی که علم می‌نامیم علاقه‌مند نبود؛ نه به این دلیل که از این‌گونه مطالعات بیزار بود، بلکه بدین سبب که علایق دیگری داشت. اما با کشف دوباره ارسطو و با ترجمه آثار علمی یونانی و عربی، زمینه پیشرفت علمی فراهم شد. می‌توانیم پیشتر در قرن سیزدهم، و بیش از آن در قرن چهاردهم، ببینیم که تحقیق علمی طبیعت آغاز شده است. خمیرمایه فلسفه عهد رنسانس، همراه با اختلاط آن با تفکر فلسفی و فرضیه علمی، راه را برای طلوع علم عهد رنسانس بیشتر فراهم کرد. بنابراین، می‌توان گفت که کشف دوباره ارسطو در قرون وسطا مقدمه بعید طلوع علم بود. اما مطمئناً می‌توان باز پیشتر رفت و گفت که آموزه مسیحی خلق جهان به واسطه خدا مقدمه کلامی پیشرفت علم را فراهم آورد. زیرا اگر جهان مخلوق است، و اگر ماده نه شر بلکه خیر است، بدیهی است که جهان مادی ارزش تحقیق علمی را دارد. اما تا زمانی که روش درستی پیدا نمی‌شد، تحقیق علمی توانایی پیشروی نداشت؛ و اروپایی مسیحی برای یافتن آن ناگزیر بود که قرن‌های زیادی منتظر بماند.

شاید به نظر برسد که مطالب پیشین چیزی چون تأیید آموزه مراحل سه‌گانه اوگوست کنت^۲ نیست، چنان‌که گویی مقصودم این بوده است که بگویم پس از مرحله الهیات، مرحله فلسفی، و پس از مرحله فلسفی، مرحله علمی است، به این معنا که مرحله بعدی، هم عملاً^۳ و هم قانوناً^۴، جانشین مرحله قبلی شده باشد. در خصوص حقایق تاریخی، ثابت شده است که پیشرفت تفکر یونانی در جهتی بسیار متضاد با جهتی که مطلوب نظریه کنت بود قرار داشت،^۵ زیرا [در تفکر یونانی] حرکت از مرحله «علمی» ابتدایی از راه مابعدالطبیعه به سوی الهیات بود، و نه از الهیات با مابعدالطبیعه به سوی علم. اما، تا آن‌جا که به حقایق تاریخی مربوط است، پیشرفت تفکر در مسیحیت غربی را می‌توان تا

1. *Credo, ut intelligam*

2. Auguste Comte

3. *de facto*4. *de iure*

۵. در این باب، مراجعه به اثر زیر می‌تواند سودمند باشد:

The Christian Challenge to Philosophy by W. H. V. Reade (London, 1951).

حدودی در حمایت از نظریه کنت به کار گرفت، زیرا می‌توان نشان داد که جای الهیات را مرحله نظام‌های فلسفی «غیردینی» و جای این مرحله را مرحله‌ای پوزیتیویستی گرفته است. بر این‌گونه تفسیر مطمئناً این ایراد وارد است که به‌گزینش جنبه‌هایی از پیشرفت فکری پرداخته است که می‌توانند تأییدکننده نظریه مورد بحث باشند. زیرا واضح است که پیشرفت فلسفه مدرسی فقط تابع پیشرفت الهیات مدرسی نبود: پیشرفت این دو تا حدود زیادی با هم بوده است. همین‌طور، طلوع علم در عالم پس از عهد رنسانس با سلسله‌ای از نظام‌های فلسفی همزمان بود. اما، به نظر می‌رسد که در هر حال می‌توان، به نفع تفسیر کنت از تفکر غربی، مراحل پذیرفتنی‌ای را از آغاز مسیحیت به‌دست داد. اگر کسی از حال و هوای اندیشه سخن بگوید، فرق گذاشتن بین قرن ایمان و قرن عقل و قرن علم، دست‌کم، معنی‌دار است. در قرون وسطا ایمان و الهیات بودند که حال و هوای اندیشه را شکل می‌دادند؛ در عصر «روشنگری» بخش‌های وسیعی از جامعه عقلانی به «عقل» اعتماد کردند (هرچند در این‌باره استفاده از کلمه «عقل» نیازمند تحلیل دقیقی است)؛ و در عالم جدید، حال و هوای تفکر پوزیتیویستی – اگر «پوزیتیویست» یا «پوزیتیویسم» به معنای وسیع آن مورد نظر باشد – بر تعدادی از کشورها حکمفرما بود. با وجود این، حتی اگر بتوان در باب نظریه کنت، از دیدگاه تاریخی، مورد قابل قبولی را به دست داد، مطمئناً این نتیجه به‌دست نمی‌آید که، در صورتی که واقعاً مراحل متوالی وجود داشته باشند، این مراحل متوالی به‌وجودآورنده یک «پیشرفت» هستند، بلکه در این‌جا کلمه «پیشرفت» به معنای پیشروی زمانی است. ممکن است که در یک دوره الهیات، و در دوره دیگری علم، شاخه مطالعاتی مهم باشد؛ اما تغییر در حال و هوای اندیشه از دوره الهیاتی به دوره علمی به این معنا نیست که الهیات برخاست یا تمدن علمی تحقق کامل استعدادهای فرهنگ بشری است.

اما اکنون کاملاً بدیهی است که علم نمی‌تواند اعتبار ایمان یا باورهای الهیاتی را ابطال کند. به‌طور مثال، علم فیزیک درباره تثلیث یا درباره وجود خدا حرفی برای گفتن ندارد. اگر بیشتر مردم از باور به مسیحیت روی گردانده‌اند، این نشان‌دهنده آن نیست که مسیحیت برخاست. و، به‌طور کلی، رابطه علم با دین و الهیات رابطه‌ای نیست که از تنش حادی برخوردار باشد؛ تنشی که غالباً ادعا می‌شود در آخرین قرن [آن دوران] بین آن‌ها وجود دارد در واقع اصلاً وجود ندارد. مشکل نظری بیشتر درباب رابطه فلسفه و الهیات سر برمی‌آورد؛ و این تنش از هنگامی که فلسفه به بلوغ خود دست یافته بود به

نحو ریشه‌ای وجود داشت. این تنش تا وقتی که فیلسوفان برجسته الهی‌دان هم شدند آشکار نشده بود؛ اما از هنگامی که طلوع علم تفکر انسان‌ها را در جهت‌های تازه‌ای پیش برده بود و فیلسوفان، دیگر در وهله نخست، الهی‌دان نبودند، این تنش به ناچار نمایان شد. تا وقتی که فیلسوفان گمان می‌کردند می‌توانند با روشی که از آن خودشان است نظام مابعدالطبیعی صحیحی را بنا کنند، این تنش به صورت تنش بین نتایج و قضایای متباین درآمد. اما اکنون که تعداد قابل ملاحظه‌ای از فیلسوفان بر این باورند که فیلسوف دارای روشی از آن خود نیست که پیشرفت در آن بتواند بر شناخت آدمی بیفزاید، و کل شناخت واقعی از مشاهده مستقیم و از علوم استخراج‌پذیر است، مسئله بیشتر مسئله‌ای است که به مبانی عقلانی ایمان مربوط می‌شود. بدین معنا، ما در پشت موقعیتی هستیم که در قرن چهاردهم از راه نقادی اسم‌گرایانه مابعدالطبیعه سنتی آفریده شده است، هرچند ماهیت این مسئله اکنون از آنچه قبلاً بود روشن‌تر است. آیا چیزی به نام استدلال مابعدالطبیعی معتبر وجود دارد؟ آیا ممکن است شناخت مابعدالطبیعی وجود داشته باشد و، اگر وجود دارد، چه نوع شناختی است؟ آیا از سویی دارای ایمان «کورکورانه» و از سوی دیگر دارای شناخت علمی هستیم، یا آیا مابعدالطبیعه می‌تواند بین آن‌ها پلی بزند؟ این‌گونه سؤالات در نقادی اسم‌گرایانه قرن چهاردهم مضمّن بودند، و هنوز نزد ما هم مضمّن هستند. آن‌ها، از سویی، به واسطه رشد مستمر شناخت علمی از عهد رنسانس به بعد و، از سوی دیگر، به واسطه سلسله‌ای از نظام‌های مابعدالطبیعی در دوره پس از رنسانس و در عوالم جدید، به صورت سؤالات حادث‌تری مطرح شده و به این منجر شده‌اند که به‌طور کلی مابعدالطبیعه غالباً مورد بی‌اعتمادی قرار گیرد. نقش فلسفه چیست؟ رابطه درست فلسفه با علم چگونه است؟ رابطه درست فلسفه با ایمان و باور دینی چگونه است؟

اکنون نمی‌توان این سؤالات را بسط داد یا درباره‌شان به بحث پرداخت. هدفی که از مطرح ساختن آن‌ها دارم فقط اشاره به برخی از مطالبی است که در بحث از پیشرفت بعدی تفکر فلسفی قابل تأمل هستند. در جلد بعدی امیدوارم که فلسفه «جدید» را به‌طور کامل از دکارت تا کانت مورد بحث قرار دهم، و در ارتباط با کانت درباره این سؤالات و راه‌حل آن‌ها با حکم صریحی روبه‌رو خواهیم شد.

عناوین افتخاری فیلسوفانی که
در این جلد مورد بررسی قرار گرفته‌اند

DURANDUS:	Doctor modernus, <i>later</i> Doctor resolutissimus.
PETRUS AUREOLI:	Doctor facundus.
WILLIAM OF OCKHAM:	Venerabilis inceptor.
ANTOINE ANDRÉ:	Doctor dulciffuus
FRANCIS DE MARCIA:	Doctor succinctus.
JOHN OF MIRECOURT:	Monachus albus.
GREGORY OF RIMINI:	Doctor authenticus.
JOHN RUYSBROECK:	Doctor admirabilis.
DENIS THE CARTHUSIAN:	Doctor ecstaticus.
JOHN GERSON:	Doctor christianissimus.
JAKOB BÖHME:	Philosophus teutonicus.
FRANCIS SUÁREZ:	Doctor eximius.

واژه‌نامه

فارسی - انگلیسی / لاتینی

آن‌گونه موجود نوعی‌اند که جوهر الهی دارند	modi essendi vel habendi essentiam divinam	Patristic	آبای کلیسا
		homme/man	آدمی
		tranquility	آرامش
Protestantism	آیین پروتستان		آرامش در برابر تنهایی
superman	ابر مرد	solamen contra solitudinem	
Latin Averroists	ابن‌رشدیان لاتینی	interpretatio inchoata	آغاز تفسیر
Epicureanism	اپیکورگرایی	pedagogy	آموزش و پرورش
federation	اتحادیه		آموزه امپراتوری یا جمهوری
atomism	اتم‌گرایی	doctrina de imperio sive republica	
formal effect of quantity	اثر صوری کمیت		آموزه پرورش نفس
(effectus formalis quantitatis)		doctrina de georgica animi	
permission (licentia)	اجازه	doctrina circa voluntatem	آموزه درباره اراده
usus facti	اجازه مصرف	doctrina circa intellectum	آموزه درباره اندیشه
doctrinal	اجتهادی		آموزه درباره فرشتگان و ارواح
organic bodies	اجسام انداموار	doctrina de angelis et spiritibus	
corpora sensibilia	اجسام حساس	doctrina de exemplari	آموزه سرمشق
barbarians	اجنبی‌ها	doctrina de negotiis	آموزه معامله
apologetics	احتجاج دینی	doctrina de conversatione	آموزه مکالمه
prudentia in gubernando	احتیاط در حکومت	id quod intelligitur	آنچه خود درک می‌شود

اصل ناسازگاری	prudentia in negotiando	احتیاط در معامله
principle of the incompatibility	prudentia in conversando	احتیاط در مکالمه
primalitates	one	احد
Elementatio theologica	scintilla	اخگر
obedience	scintilla animae	اخگر روح
temperately	ethics	اخلاق
circonstanzie	herd morality	اخلاق گله‌ای
buccinator	comprehensio /	ادراک
supposita	understanding (intelligere)	
differentia individualis	sense-perception	ادراک حسی
extremists	De libero arbitrio	اراده آزاد
Platonists	Erastian	اراستوس‌گرا
si fallor, sum	Erastianism	اراستوسی
eclectics	Aristotelians	ارسطوییان
forma superaddita	new organ	ارغنون جدید
Deity		از راه انتزاع و تعمیم
copulative	per modum abstractum et universalem	
الهیات طبیعی یا عقلانی	Babylonish captivity	اسارت بابلی
natural or rational theology	magister regens	استاد راهنما
mystical theology	magisterium	[درجه] استادی
privilege	transubstantiation	استحاله جوهری
fiat	probable reasoning	استدلال احتمالی
potentia ordinata	sylogistic argument	استدلال قیاسی
unfolding	transcendental	استعلایی
explicatio Dei	induction	استقرا
abstractio	inductio per	استقرا برای صرف برشماری
investiture	enumerationem simplicem	
Collegium or corporation	perfect induction	استقرای کامل
انجمن یسوعیان (انجمن عیسی)	self-development	استکمال نفس
Society of Jesus	nominalists	اسم‌گرایان
homme	figures	اشباح
humanism	the divine Persons	اشخاص الهی
anthropomorphically	illumination	اشراق
anthropomorphism		اصالت پدیدار ثانوی
anthropocentric	epiphenomenalism	
pati	principle of association	اصل تداعی
contraction/contractio	principle of contradiction	اصل عدم تناقض
انقباض		

anachronism	برخلاف سیر تاریخ	contracte	انتقاضی
secundum quid	برخی جنبه‌ها	species intelligibilis	انواع معقول
slavery	بردگی	modes of being (modi essendi)	انواع موجود (موجودات)
slavery	برده‌داری		اوصاف موجود بما هو موجود
thesis	برنهاد (قضیه)	passiones entis in communi	
demonstration	برهان	Ockhamism	اوکام‌گرایی
indemonstrable	برهان‌ناپذیر	phases	آهله
demonstrative	برهانی بودن	Catholic Faith	ایمان کاتولیکی
greatest being (maximum)	بزرگ‌ترین موجود	fideism	ایمان‌گرایی
explicative	بسطی	Credo, ut intelligam	ایمان می‌آورم تا بفهمم
to be	بودن	this worldly	این جهان
modus significandi	به طریقه دلالتی	secularization	اینجهانی‌سازی
	به طور کلی	das Gemüt	این قلب
in general (beatitudo in communi)		analogically	با تشبیه
	به غیر موجود، یا به غیر باقی، یا به غیر منوط	antiquarianism	باستان‌گرایی
ad aliud esse, seu ad aliud se habere, seu aliud respicere		numbered	باشمار
	به قدر کافی منطقی	possest/actual	بالفعل
reasonable enough (satis rationabiles)		potentia obedientialis	بالقوه راهب
first intention	به قصد اولیه	idols of the market-place	بت‌های بازار
(primae intentionis)		(idola fori)	
formaliter	به نحو صوری	idols of the tribe	بت‌های طایفه
aliquo modo	به نحوی	(idola tribus)	
univocally	به نحوی واحد	idols of the den (idola specus)	بت‌های غار
means of terms	به واسطه واژه‌ها	idols of the theatre	بت‌های نمایشخانه
(mediantibus terminist)		(idola theatri)	
rustici	بی‌سوادها	fortuna	بخت
unnumbered	بی‌شمار	pars principans	بخش اصلی
ellipses	بیضوی [مدار]	weighty part (pars valentior)	بخش وزین‌تر
papacy	پاپ‌سالاری	cynicism	بدبینی
essential reward	پاداش ذاتی	heterodox	بدعتگذار
(praemium essentielle)		heresy	بدعتگذاری
accidental reward	پاداش عَرَضی	Christ's Body	بدن مسیح
(praemium accidentale)		sine ratione	بدون عقل
monarchy	پادشاهی	antithesis	برابرنهاد
puritanism	پارساگرایی	barbarians	بربریان
Paterfamilias	پدرخانواده	above all things	برتر از هر چیز
		(supra omnia)	

toleration	تساهل	phenomenalist	پدیدارباور
analogy/likeness (similitudo)	تشابه		پدیدار فرعی عقیدتی
analogy of proportionality	تشابه تناسب	ideological epiphenomenon	
analogy of attribution	تشابه در نسبت	self-culture	پرورش نفس
analogy of inequality	تشابه نابرابری	unbegotten Son	پسر نامخلوق
assent	تصدیق	coeternal Son	پسر هم‌ازل
assensus evidentes	تصدیق‌های بدیهی	a posteriori	پسینی
assensus inevidentes	تصدیق‌های غیربدیهی	chimera/phantasm	پندار
conception (conceptio)	تصور	logical positivist	پوزیتیویست منطقی
objective idea (notitia obiectiva)	تصور عینی	dynamics	پویا شناسی
image of God (imago Dei)	تصویر خدا		پیچیده و کامل
	تصویر اسمی	complicatamente e totalmente	
nominal representation (quid nominis)		pragmatist	پرو اصلت عمل
connotative	تضمنی	Pyrrhonist	پیرونی [شکاک]
Scriptural	تعالیم دینی	supponere pro	پیش‌انگاشت
termination (terminatio)	تعیّن	anticipationes naturae	پیش‌بینی طبیعت
substantial change	تغییر جوهری	Provincial	پیشوا
mutatio subita	تغییر ناگهانی	a priori	پیشینی
Inquisition	تفتیش عقاید	corpus	پیکره
interpretatio naturae	تفسیر طبیعت	radio reflexo	تابش انعکاسی
concurrence	تقارن	radio refracto	تابش انکساری
divine concurrence	تقارن الهی	radio directo	تابش مستقیم
predestination	تقدیر	apex	تارک
assistere Deo	تقرب به خدا	darkness	تاریکی
impulse (impulsus)	تکانه	regeneration	تجدید حیات
complicatio	اضداد کثیر و جمع آن‌ها	empiricist	تجربه‌گرا
oppositorum et eorum coincidentia		empiricism	تجربه‌گرایی
monopsychistic	تک‌نفس‌انگاران	chastity	تجرد
monopsychism	تک‌نفس‌باوری	abstractive	تجربیدی
	تمایز ذهنی با مبنای عینی	incarnation	تجسد
distinctio rationis cum fundamento in re		manifestation/theophany	تجلی
congruism	تناسب‌گرایی	positivistic	تحصل‌گرایانه
metempsychosis	تناسخ	assimilation	تحلیل و جذب
consent	توافق	imagination	تخیل
agreement	توافق ضمنی	density	تراکم (چگالی)
successivum	توالی	compositio rationis	ترکیب عقلانی
penance	توبه	patching-together	ترکیب ناهم‌ساز

other-worldly	جهان آخرت	توجیه روباه‌صفتانه	
acosmistic	جهان‌انکارانه	foxy excuse (excusatio vulpina)	
acosmism	جهان‌انکاری	monotheism/theism	توحید
German Weltanschauung	جهان‌بینی آلمانی	theistic	توحیدی
the periodic cycles	چرخه‌های ادواری	counsel	توصیه
perspectiva	چشم‌انداز	birth of God (Gottesgeburt)	تولد خدا
oculus mentis	چشم ذهن	birth of Christ (Christusgeburt)	تولد مسیح
oculus intellectualis	چشم عقل	Thomism	توماس‌گرایی
compendium	چکیده	Thomists	توماسیان
Quia vir reprobis	چون مرد بد نهاد	excluded middle	ثالث مطرود (اصل)
quiddity	چیستی	magic	جادو
now (nunc)	حال	sympathies	جاذبه‌ها
mode (modus)	حالت	perfect society	جامعه کامل
terminus prolatus	حد بیان شده	determinism	جبر
termini prolati	حد بیانی	dialectic	جدل
terminus conceptus	حد مفهومی		جدول امتناع یا غیاب مجاورت
termini scripti	حد نوشتاری	a tabula declinationis sive absentiae	
terminus scriptus	حد نوشته شده	in proximo	
behaviour/movements	حرکات	tabula graduum	جدول درجات
	حرکت فیزیکی از پیش موجود	tabula comparativae	جدول مقایسه
physical premotion		spark	جرقه
	حساب بی‌نهایت کوچک‌ها	scintilla animae	جرقه (اخگر) روح
calculus of infinitesimals		scintilla conscientiae	جرقه آگاهی
good faith	حسن نیت	tutto infinito	جزئیّت نامتناهی
right (ius)	حق	ad modum entis	جز میانجی موجودات
ius ad stipendium	حق اجرت	principal part (pars principalior)	جزء اصلی
Prince Electors	حق انتخاب پادشاه دارندگان	fabrications	جعلیات
	حق تقدم در حمل	the Conciliar movement	جنبش اصلاح‌گرایانه
primum primitate praedicationis		Ockhamist Movement	جنبش اوکامی
ius maiestatis	حق سلطنت	genera	جنس
usus iuris	حق مصرف		جنگ صدساله
jurisdiction	حق نظارت	the Hundred Years War	
double-truth	حقیقت دوگانه	the Wars of Religion	جنگ‌های دینی
truth of knowledge	حقیقت شناخت	Wars of the Roses	جنگ‌های صلیبی
(veritas cognitionis)		substantia secunda	جوهر ثانوی
veritas transcendentalis	حقیقت متعالی	suppositum	جوهر فرد
double-truth	حقیقت مضاعف	nescio	جهالت

scientia realis	دانش واقعی	theosophists	حکما
in re non dissentiunt	در اصل غیر این است	right order	حکم درست
De inventione	دریابۀ کشف	authority	حکم
de Numine	دریابۀ ارادۀ خداوند	analogical predication	حمل تمثیلی
De iudicio	دریابۀ داوری		حمل دوبهلو
darkness	در پرده	equivocal predication	
	در خدمت الهیات ربوبی	connotative predication	حمل ضمنی
divinae Theologiae ministrum		denominative predication	حمل طبقه‌ای
per se	درخود	univocal predication	حمل واحد
in ratione existendi	در سطح وجود	Apostles	حواریون
uti creatura est	در مخلوق دیدنی است	vivere	حیات
ut expressiva conceptus	در مقام مفهوم بیانی	pur sang	خالص
	در نحوه وجود	the Deity	خدا
in mode of being (in modo essendi)		God-Man	خدا - انسان
effective	در واقع		خدا - در - دیگربودگی (غیریت) - خود
in esse Deo	در وجود خداوند	God-in-His-otherness	
lying	دروغگو	deists	خداشناسان طبیعی
intramental	درون‌ذهنی	deism	خداشناسی طبیعی
immanence	درون‌ماندگاری	theocentric	خدا‌مدار
introspection	درون‌نگری	human God (humanus)	خدای انسانی
the mendicant Orders	درویش‌مسک	est igitur Deus)	
in all things (in omnibus rebus)	در هر چیز	superstitious	خرافی
vindemiatio prima	دست‌چین نخستین	Dictio	خطابه
grammaticism	دستورگرایی	Abbreviatio	خلاصه
lay spirit	دفع روح	the Vicar of Christ	خلیفه مسیح
significatio	دلالت	ratio specifica	خواص معقول
evidentia potissima	دلیل اصیل	self-sufficiency	خودبستگی
evidentia naturalis	دلیل طبیعی	by itself/per se nota	خودبه‌خود
entia rationis	دلیل وجود	egoistic	خودبینانه
duration	دوام	egotism	خودخواهی
epicycles	دوایر متقاطع	self-knowledge	خودشناسی
equivocal	دوبهلو	self-unfolding	خودگستر
patristic age	عصر قدیسان	tribunal	دادگاه
Patristic period	دوره قدیسان	antipathies	دافعه‌ها
World-State	دولت‌جهانی	sign	دال
City-State	دولت‌شهر	knowledge (scientia)/science	دانش
Estates	دولت‌ها	scientia rationalis	دانش عقلی

praedicamentum	رویدادی پیش‌بینی‌پذیر	nation-States	دولت‌های ملی
superimposition	روی هم اندازی	Decalogue	ده فرمان [موسس]
Princeps thomistarum	رهبر توماسیان	Molinist view	دیدگاه مولینایی
magistracy	ریاست	tyrant	دیکتاتور
applied mathematics	ریاضیات کاربردی	secularist	دین‌گریز
unction	روغن مالی‌ها	court	دیوان
heresiarchs	رؤسای بدعتگذار	corpuscula	ذرات
monas monadem gignit	زایش واحد از واحد	essences (quidditates)	ذوات
geocentric	زمین‌مرکزی	mysticism	رازورزی
fornication	زناکاری	Ramism	راموس‌گرایی
foundation/substrate	زیرنهاده	Ramists	راموسی‌ها
Ungrund	ژرفا	manifestior via	راه آشکار
fabricated	ساختگی	friar	راهب
convenit cum	سازگار با	the white monk	راهب سفیدپوش
umbra Dei	سایه خدا	(monachus albus)	
	ستاره‌شناسی کپرنیکی	via moderna	راه جدید
Copernican astronomy		via negativa	راه سلبی
hymns	سرودهای دینی	via antiqua	راه قدیم
immanence	سریان	usury	ریاخواری
happiness in general	سعادت به طور کلی	rejectio	رد کردن
(beatitudo in communi)		apologist	ردیه‌نویس
sophistical	مفسطه‌آمیز		رساله‌نویس مذهبی
tranquillity	سکوت (آرامش)	ecclesiastical pamphleteer	
Sophists	سوفسطاییان	resurrection	رستاخیز
three-valued	سه‌ارزشی	common weal	رفاه عمومی
omnia complicans	شامل کل	symbol	رمز
omnia explicans	شارح کل	Stoics	رواقیان
quasi Deus creatus	شبه‌خدای مخلوق	Stoicism	رواقی‌گرایی
ad aliquid	[مقوله] شخص	spiraculum/spirit	روح
the second Person	شخص دوم	Holy Spirit	روح القدس
aliquid reale	شخص واقعی	clericals	روحانیان
vū nkelin	شراره	evil genius	روح خبیث
conditio sine qua non	شرط لازم و ناکافی	anima motrix	روح محرک
Great Schism	شقاق بزرگ	pneuma	روح مقدس
sceptics	شکاکان	spirits	روحیات
scepticism	شکاکیت	Enlightenment	روشننگری
Pyrrhonic scepticism	شکاکیت پیرونی	latens processus	روند نهفته

necessitarianism	ضرورت‌گرایی	forma specularis	شکل شفاف
stante ordinatione divina	طبق فرمان الهی		شکل و تعین ماده
disposition	طبیعت	forming and termination of matter	
Humanity	طبیعت انسانی	(formatio et terminatio materiae)	
naturalism	طبیعت‌گرایی	numerable	شمارپذیر
natura naturata	طبیعت مخلوق	scientia potissima	شناخت اصیل
common nature	طبیعت مشترک	notitia incomplexa	شناخت ساده
physics	طبیعیات	cognitio intuitiva/intuitive	شناخت شهودی
exclusion	طرد (منع)	knowledge (notitia intuitiva)	
mutual exclusion	طرد ضدین	scientia media	شناخت واسطه‌ای
latens schematismus	طرح نهفته	assembly	شورا
appearance	ظاهر	province	شهرستان
	ظاهراً به طور غیرمستقیم و به نحو انضمامی	sovereignty	شهرداری
quasi ex obliquo et concomitanter		Satan	شیطان
habit	عادت		شیء جزئی و آشکار
theosophist	عارف	rem individuatum et demonstratam	
the infralunar world	عالم تحت‌القمر	thing signified	شیء مدلول
the microcosm world	عالم صغیر	subnotio	صحیح‌گذاری
the celestial world	عالم فلکی	emanation	صدور
the super-celestial world	عالم فوق‌فلک	eternal emanation	صدور ازل
the macrocosm world	عالم کبیر	ipso facto	صرف این واقعیت
vulgar/lay	عامیانه	tantum ratione	صرفاً عقلی
loci	عبارت‌ها	usus nudus	صرف مصرف
Hebrew	عبری	passiones entis	صفات موجود
justice	عدالت	form/formaliter	صورت
commutative justice	عدالت تخفیفی	archetype	صورت ازل
distributive justice	عدالت توزیمی		صورت به سبب طبیعت
legal justice	عدالت حقوقی	formaliter ex natura rei	
accident	عرض	imago Dei	صورت خدا
custom	عرف	phantasm	صورت خیالی
mysticism	عرفان	formalities	صورت‌ها
number-mysticism	عرفان عددی	species	صورت‌های حسی
speculative mysticism	عرفان نظری	convent/monastery	صومعه
bride-mysticism	عرفان نکاحی	self-preservation	صیانت ذات
Eucharist	عشای ربانی	anti-Aristotelians	ضد ارسطویان
intellectus / mens /	عقل	anti-Thomist	ضد توماسی
reason (ratio)		anti-Ramists	ضد راموسی‌ها

Order of Friars Preachers	فرقه رهبانان واعظ	intelligentia simplex	عقل ساده
Friars Minor	فرقه مسکینان صغیر		علت به طور عرضی وابسته و فرعی است
the Order of Preachers	فرقه واعظان	causae per accidens subordinatae	
dictate	فرمان	caecus sensu	علت حسی
stante ordinatione divina	فرمان الهی		علت در نفس خود وابسته و فرعی است
innate	فطری	causae per se subordinatae	
agere	فعل	scientia potissima	علم [شناخت] اصیل
actuation of matter	فعلیت محض ماده	psychology	علم النفس
(pura actuatio materiae)		foreknowledge (praescientia)	علم غیب
Flemish	فلاندری	exemplary causality	علیت مثالی
Philosophia humanitatis	فلسفه انسانی	de facto	عملاً
first philosophy	فلسفه اولی	the quintessence	عنصر پنجم
legal philosophy	فلسفه حقوق	promise	عهد
political philosophy	فلسفه سیاسی	Old Testament	عهد عتیق
philosophy of law	فلسفه قانون	occultists	غیبگویان
philosophia civilis	فلسفه مدنی	non-Thomists	غیرتوماسیان
firmament	فلک اقصی (گنبد مینا)	lay	غیردینی
artes inveniendi	فن اختراع		غیرمادّیت به حکم ماهیت
ars tradendi	فن انتقال	immaterialis secundum quid	
rhetoric	فن بیان	concreated	غیرمخلوق
ars judicandi	فن قضاوت	incomplexum	غیرمرکب
ars retinedi	فن نگهداری	syncategorematic	غیرمقوله‌ای
intelligentia/intellect (intellectus)/	فهم	nonhereditary	غیرموروثی
understanding (intellectio)		lacks distinction	فاقد تمایز
physica specialis	فیزیک (خواص طبیعی)	(nihil tam indistinctum)	
subsistent/per se	قائم بالذات	redemption	فدیه‌پذیری
Prior	قائم‌مقام رئیس صومعه	metaphenomenal	فراپدیدار
primus modus	قاعده اول (اصلی)	super-substantial	فراجوهری
right reason (recta ratio)	قاعده درست	ultra-personal	فراشخصی
constitutional law	قانون اساسی	suppositum intellectuale	فرد جوهر عقلانی
Evangelica Lex	قانون انجیل	individualism	فردگرایی
the law of intertia	قانون اینرسی	singulariter est	فرد هست
de iure	قانوناً	individuation	فردیت
international law	قانون جهانی	sons of perdition	فرزندان تباهی
Canon Law	قانون شرع یا مذهب	evolutionary hypothesis	فرضیه تکامل
the Conon law	قانون کلیسا		فرقه برادران زندگی عادی
legislator	قانونگذار	the Brethren of the Common Life	

(creatum numeratum)		Civil law	قانون مدنی
prolix	کسل کننده		قانون ملت‌ها
the heathen	کفار	the law of nations (ius gentium)	
heretical	کفرآمیز	fixed laws	قانون‌های ثابت
voces	کلمات	Cabbala	قباله یا قبالا؛ عرفان اولیه یهودی
Logos/word	کلمه	contracta unitas	قبض واحد
the divine word	کلمه الهی	complicative	قبضی
universals	کلیات	power (posse)	قدرت
universale in re	کلیات در کثرت	power of the keys	قدرت کلیدها
universale ante rem	کلیات قبل از کثرت	legitimate power	قدرت مشروع
totalmente infinito	کلیت نامتناهی	(potestas licita)	
entelechy	کمال اول	conformity with	قدرت مطابق با قاعده درست
Exigit ordo executionis	کمال مستلزم آن است	right reason (conformis rationi rectae)	
exclusio	کنار گذاشتن		قدرت مطلق
least being (minimum)	کوچک‌ترین موجود	absolute power (potentia absoluta)	
Ciceronian	کیکرویی (سیسرونی)	contract	قرارداد
Ciceronianism	کیکروگرایی (سیسرون‌گرایی)	social contract	قرارداد اجتماعی
cosmos	کیهان	double-contract	قرارداد دولایه
cosmogony	کیهان‌پنداری	intentio animae	قصد معقول
cosmology	کیهان‌شناسی	magistrates	قضات
Gabrielistae	گابریلی‌ها	judgment	قضات
the guilty	گناهکار	contingent proposition	قضیه محتمل الصدق
original sin	گناه نخستین	antithesis	قضیه مقابل
agnosticism	لا ادری‌گری	heart (Gemū t)	قلب
efficacious grace	لطف اثربخش	ordinatio	قواعد
sufficient grace	لطف کافی	subsistence (subsistentia)	قوام ذاتی
tabula rasa	لوح نانوشت	judiciary	قوة قضاییه
democratic liberalism	لیبرالیسم دموکراتیک	executive power	قوة مجریه
post-Kantain	مابعد کانتی	legislative power	قوة مقننه
	مادام که نظام الهی کنونی برقرار است	deductive syllogism	قیاس استنتاجی
stante ordinatione quae nunc est		sylllogism	قیاس صوری
matter	ماده	sylllogistic	قیاسی
materialist	ماده‌گرا	Carthusians	کارتوزیان‌ها
prime matter	ماده اولی	anatomy	کالبدشناسی
materia signata	ماده متعین	Scriptures	کتاب مقدس
pura perfectio materiae	ماده محض کامل	pluralism	کثرت‌گرایی
mechanistic	ماشین‌وار	multiplicity of creatures	کثرت مخلوقات

common-sense	مشاهده متعارف	dominium perfectum	مالکیت کامل
analogous	مشترک لفظی (مماثل)	dominium utile	مالکیت مصرف
	مشروح و نا کامل	mutual exclusion	مانعه الجمع
explicatament enontotalmente		ex natura rei/nature	ماهیت
usuarii simplices	مصرف کنندگان ساده	citadel (bū rgelin)	مأمن
de potentia Dei ordinata	مطابق با فرمان الهی	the eliciting principles	مبادی خلق
absolute	مطلق	beginner (inceptor)	مبتدی
desiderata	مطلوب	Principium	مبدأ
numerical equivalents	معادله های عددی	analogous	متشابه
binomial theorem	معادله دو جمله ای	antinomies	متعارض (جدلی الطرفین)
treaties	معاهدات	proportionaliter	متناسب
epistemologist	معرفت شناس	exemplarism	مثال گرایی
impeccability	معصومیت	ideas	مثال ها
second intentions	معقولات ثانوی	rationes ideales	مثال های عقلانی
	مغالطه چند معنایی	ratio idealis	مثال های معقول
the fallacy of equivocation		religious controversialist	مجادله گر دینی
false notions	مفاهیم کاذب		مجتهد ملکوتی (لقب قدیس توماس آکوئینی)
quidditative concepts	مفاهیم ماهوی	Angelic Doctor	
(conceptus quidditativi)		contingent	محتمل الوقوع
assumed/supported (sustentatum)	مفروض	contrahitur	محدود
objective concept	مفهوم عینی	finitude/contractio	محدودیت (انقباض)
(conceptus obiectivus)		leges imperii	محدودیت های قانونی
conceptualist	مفهوم گرا	primum mobile	محرك نخستین
Estates	مقامات	supported (sustentatum)	محمول
taken up	مقبول	dissentients	مخالفان
preambles	مقدمات		مخالفان نهضت اصلاح دینی
loci	مقوله ها (عبارت ها)	Counter-Reformation	
space	مکان	proœmium	مدخل
romanticism	مکتب رومانتیسم	Schoolmen	مُدرسیان
potential or possible being	ممکن الوجود	Catholicism	مذهب کاتولیک
(ens in potentia)		foundation/authority	مرجع
sui generis	منحصربه فرد	authoritarianism	مرجع گرایی
logic-chopping	منطق بافی	conciliar party	مسالمت جوئی
exclusion	منع	permissio intellectus	مسأله فاهمه
instantiae solitariae	موارد تنها	tyrannicide	مستبدکشی
praerogativae instantiarum	موارد ممتاز	Christocentric	مسیح مرکز
being	موجود	Peripatetics	مشائیان

better arrangement (melior dispositio)	نظم و ترتیب بهتر	ens ab alio	موجود بالغیر
Posse ipsum	نفس امکان	actual being (ens in actu)	موجود بالفعل
expediency	نفع شخصی	موجود برحسب بهره‌مندی	
demeritorious	نقص‌آور	being by participation	
antithesis	نقطه مقابل	being as being /	موجود بما هو موجود
exempla	نمونه‌ها	being as such	
lumen naturale	نور طبیعی	ens a se	موجود بنفسه
modus essendi	نوعی موجود	inferiora entis	موجود پست
convert	نوگیش	ens a se	موجود در خود
free-lances	نویسندگان آزاد	being by essence	موجود ذاتی
contractum maximum	نهایت انقباض	ens rationis	موجود عقلانی
contractum maximum	نهایت تراکم	non ens vel esse	موجود یا وجود نیست
infinitas contracta	نهایت قبض	ens per se unum	موجود ذاتاً واحد
absolutum maximum	نهایت مطلق	foundation	موضوع
neither supported (nec sustentatur, not assumed)	نه تأیید شده	obiectum adequatum	موضوع شایسته
Reformation	نهضت اصلاح دینی	subject-term	موضوع - واژه
not supported by	نه محمول	Molinism	مولیناگرایی
gravity	نیروی جاذبه	monadology	مونادشناسی، جوهر فردشناسی
Impetus	نیروی محرک	monas monadum	موناد مونادها
semi-Ramists	نیمه‌راموسی‌ها	medium quo	میانجی محسوس
univocal / one	واحد	cogito'm ergo sum	می‌اندیشم پس هستم
monopsychism	واحدگرایی	inclination	میل
terminists	واژه‌گرایان	fruits of malediction	میوه‌های لعن
terministic	واژه‌گرایی	ephors	ناظران
termini concepti	واژه‌های حدی	Hosts	نان‌ها؛ نان عشای ربّانی
connotative terms	واژه‌های دالّ بالتضمّن	absonum	ناهمخوان
significatio terminorum	واژه‌های معنادار	eccentric	ناهم‌مرکز
medium absolutum	واسطه مطلق	male sonantes	ناهنجار
preacher	واعظ	Vicar-General	نایب کل
realism	واقع‌گرایی	salvation	نجات
ultra-realism	واقع‌گرایی افراطی	نسبت‌های استعلایی	
realiter	واقعیت	relationes transcendentales	
reality (quid rei)	واقعیت	vestigium	نشانه
conscience	وجدان	vestigia Dei	نشانه‌های خدا
existence	وجود	ecclesiastical jurisdiction	نظارت دینی
		theory of suppositio	نظریه اطلاق
		suppositio	نظریه فرض

standing-for/suppositio	وضع	esse intentionale	وجود التفاتی
suppositio simplex	وضع ساده	Esse est Deus	وجود خدا است
suppositio personalis	وضع شخصی	existing	وجود داشتن
suppositio materialis	وضع مادی	esse obiectivum	وجود عینی
mode(modus)	وضعیت	successive existence	وجود متوالی
Victorines	ویکتوریاییان	esse apparens	وجود مشهود
the Fall	هبوط		وجود مشهود و التفاتی
the quintessence	هسته اصلی	esse apparens et intentionale	
Ontologia/ontology	هستی‌شناسی	esse existens et reale	وجود موجود و واقعی
tautologie	همان‌گویی		وجود و حالت همان‌ش‌ء هستند
co-existence	همبودی	res et modus habendi rem	
complicite	همراه هر چیزی	mode (modus)	وجه
symbiotici	همزیست	partial mode (modus partialis)	وجه ناقص
pantheistic	همه‌خدایی	monas/unity/univocity	وحدت
analytic geometry	هندسه تحلیلی		وحدت اخلاقی و سیاسی
ars disserendi	هنر مباحثه	unitatem quasi politicam et moralem	
ars voluptuaria	هنرهای زیبا		وحدت طبیعت الهی
chimera	هیولا	Unity of the Divine Nature	
Jesuit	یسوعی	monistic	وحدت‌گرایانه
alone	یک‌تنه	pantheism	وحدت وجود
		pantheistic	وحدت وجودی

انگلیسی / لاتینی - فارسی

a priori	پیشینی	ad aliquid	[مقوله] شخص
a tabula declinationis sive absentiae		ad aliud esse, seu ad aliud se habere,	
inproximo	جدول امتناع یا غیاب مجاورت	seu aliud respicere	به غیر موجود، یا به
Abbreviatio	خلاصه		غیر باقی، یا به غیر منوط
above all things (supra omnia)		ad modum entis	جز میانجی موجودات
	برتر از هر چیز	agere	فعل
absolute	مطلق	agnosticism	لا ادری‌گری
absolute power	قدرت مطلق	agreement	توافق ضمنی
absolutum maximum	نهایت مطلق	aliquid reale	شخص واقعی
absonum	ناهمخوان	aliquo modo	به نحوی
abstractio	انتزاع	alone	یک‌تنه
abstractive	تجربیدی	anachronism	برخلاف سیر تاریخ
accident	عَرَض	analogical predication	حمل تمثیلی
accidental reward (praemium accidentale)		analogically	با تشبیه
	پاداش عَرَضی	analogous	متشابه / مشترک لفظی (مماثل)
acosmism	جهان‌انکاری	analogy	تشابه
acosmistic	جهان‌انکارانه	analogy of attribution	تشابه در نسبت
actual	بالفعل	analogy of inequality	تشابه نابرابری
actual being (ens in actu)	موجود بالفعل	analogy of proportionality	تشابه تناسب
actuation of matter (pura actuatione materiae)	فعلیت محض ماده	analytic geometry	هندسه تحلیلی
		anatomy	کالبدشناسی

Angelic Doctor

anima motrix	روح محرک
anthropocentric	انسان مرکزی
anthropomorphically	انسان گونه انگارانه
anthropomorphism	انسان گونه انگاری
anti-Aristotelians	ضد ارسطویان
anti-Ramists	ضد راموسی ها
anti-Thomist	ضد توماسی
anticipationes naturae	پیش بینی طبیعت
antinimies	متعارض (جدلی الطرفین)
antipathies	دافعه ها
antiquarianism	باستان گرایی
antithesis	برابرنهاد / قضیه مقابل / نقطه مقابل
apex	تارک
apologetics	احتجاج دینی
apologist	ردیه نویس
a posteriori	پسینی
Apostles	حواریون
appearance	ظاهر
applied mathematics	ریاضیات کاربردی
archetype	صورت ازلی
Aristotelians	ارسطویان
ars disserendi	هنر مباحثه
ars judicandi	فن قضاوت
ars retinedi	فن نگهداری
ars tradendi	فن انتقال
ars voluptuaria	هنرهای زیبا
artes inveniendi	فن اختراع
assembly	شورا
assensus evidentes	تصدیق های بدیهی
assensus inevidentes	تصدیق های غیربدیهی
assent	تصدیق
assimilation	تحلیل و جذب
assistere Deo	تقرب به خدا
assumed	مفروض
astrologers	اختربین ها

a tabula declinationis sive absetiae

in proximo	جدول امتناع یا غیاب مجاورت
atomism	اتم گرایی
authoritarianism	مرجع گرایی
authority	حکم / مرجع
Babylonish captivity	اسارت بابلی
barbarians	بربریان / اجنبی ها
beginner (inceptor)	مبتدی
behaviour	حرکات
being	موجود
being as being	موجود بما هو موجود
being as such	موجود بما هو موجود
being by essence	موجود ذاتی
being by participation	موجود بر حسب بهره مندی
better arrangement	نظم و ترتیب بهتر
(melior dispositio)	معادله دو جمله ای
binomial theorem	تولد مسیح
birth of Christ	تولد خدا
birth of god (gottesgebur)	عرفان نکاحی
bride-mysticism	جارچی
buccinator	خود به خود
by itself	قباله یا قبالا؛ عرفان اولیه یهودی
cabbala	علت حسی
caecus sensu	حساب بی نهایت کوچک ها
calculus of infinitesimals	قانون شرع یا مذهب
	کارتوزیان ها
Canon Law	ایمان کاتولیکی
Carthusians	مذهب کاتولیک
Catholic Faith	causae per accidens subordinatae
Catholicism	علت به طور عرضی وابسته و فرعی است
	causae per se subordinatae
	علت در نفس خود وابسته و فرعی است

chastity	تجرد	conditio sine qua non	شرط لازم و ناکافی
chimera	پندار، هیولا	conformity with right reason (conformis rationi recte)	قدرت مطابق با قاعده درست
Christ's Body	بدن مسیح	congruism	تناسب‌گرایی
Christo centric	مسیح‌مرکز	connotative	تضمنی
Ciceronianism	کیکروگرایی (سیسرون‌گرایی)	connotative predication	حمل ضمنی
Ciceronian	کیکرویی (سیسرونی)	connotative terms	واژه‌های دالّ بالتضمّن
circonstanzie	اعراض	conscience	وجدان
citadel (bū rgeḥin)	مأمن	consent	توافق
City-State	دولت‌شهر	constitutional law	قانون اساسی
Civil Law	قانون مدنی	contingent	محتمل الوقوع
clericals	روحانیان	contingent proposition	قضیه محتمل‌الصدق
co-existence	همبودی	contract	قرارداد
coeternal Son	پسر هم‌ازل	contracta unitas	قبض واحد
cogito' ergo sum	می‌اندیشم پس هستم	contracte	انقباض
cognitio intuitiva	شناخت شهودی	contractio	محدودیت / انقباض
Collegium or corporation	انجمن	contraction	انقباض
natura communis		contractum maximum	نهایت انقباض / نهایت تراکم
common nature	طبیعت مشترک	contrahitur	محدود
common weal	رفاه عمومی	convenit cum	سازگار با
common-sense	مشاهده متعارف	convent	صومعه
compendium	چکیده	convert	نوکیش
complicatamēte e totalmente	پیچیده و کامل	Copernican astronomy	ستاره‌شناسی کپرنیکی
complicatio oppositorum et eorumcoincidentia	اضداد کثیر و جمع آن‌ها	copulative	الهیات جامع
commutative justice	عدالت تخفیفی	corpora sensibilia	اجسام حسّاس
complicative	قبضی	corpus	پیکره
complicite	همراه - هر چیزی	corpuscula	ذرات
compositio rationis	ترکیب عقلانی	cosmogony	کیهان‌پنداری
comprehensio	ادراک	cosmology	کیهان‌شناسی
conception (conceptio)	تصور	cosmos	کیهان
conceptualist	مفهوم‌گرا	counsel	توصیه
conciliar party	مسالمت‌جویی	counter-Reformation	مخالفان نهضت اصلاح دینی
concreated	غیرمخلوق	court	دیوان
concretum maximum	نهایت تراکم		
concurrence	تقارن		

Credo, ut intelligam	ایمان می‌آورم تا بفهمم	divine concurrence	تقارن الهی
custom	عرف	doctrin circa voluntaten	آموزه درباره اراده
cynicism	بدبینی	doctrina circa intellectum	آموزه درباره اندیشه
		doctrina de angelis et spiritibus	
darkness	تاریکی / در پرده		آموزه درباره فرشتگان و ارواح
das Gemüt	این قلب	doctrina de conversation	آموزه مکالمه
de facto	عملاً	doctrina de exemplari	آموزه سرمشق
De inventione	درباره کشف	doctrina de georgica animi	
de iure	قانوناً		آموزه پرورش نفس
De iudicio	درباره داوری	doctrina de imperio sive republica	
De libero arbitrio	درباره اراده آزاد		آموزه امپراتوری یا جمهوری
de Numine	درباره اراده خداوند	doctrina de negotiis	آموزه معامله
Decalogue	ده فرمان [موسی]	doctrinal	اجتهادی
deductive syllogism	قیاس استنتاجی	dominium perfectum	مالکیت کامل
deism	خداشناسی طبیعی	dominium utile	مالکیت مصرف
deists	خداشناسان طبیعی	double-contract	قرارداد دولایه
Deity	الوهیت	double-truth	حقیقت مضاعف / حقیقت دوگانه
demeritorious	نقص‌آور	duration	دوام
democratic liberalism	لیبرالیسم دموکراتیک	dynamics	پویاشناسی
demonstration	برهان		
demonstrative	برهانی بودن	eccentric	ناهم‌مرکز [دایر]
denominative predication	حمل طبقه‌ای	ecclesiastical jurisdiction	نظارت دینی
density	تراکم (چگالی)	ecclesiastical pamphleteer	
de potentia Dei ordinata	مطابق با فرمان الهی		رساله‌نویس مذهبی
desiderata	مطلوب	eclectics	التقاطیان
determinism	جبر	eclipses	کسوف‌ها
dialectic	جدل	effective	در واقع
dictate	فرمان	efficacious grace	لطف اثربخش
Dictio	خطابه	egoistic	خودبینانه
differentia individualis	افراد متمایز	egotism	خودخواهی
dispositions	طبیعت‌ها	Elementatio theologica	اصول الهیات
dissentients	مخالفان	ellipses	بیضوی [مدار]
distinctio rationis cum fundamento in re		emanation	صدر
	تمایزی ذهنی با مبنایی عینی	empiricism	تجربه‌گرایی
distributive justice	عدالت توزیعی	empiricist	تجربه‌گرا
divinae Theologiae ministrum		Enlightenment	روشنگری
	در خدمت الهیات ربوبی	ens a se	موجود بنفسه / موجود در خود

ens per se unum	موجودی ذاتاً واحد	exclusio	کنار گذاشتن
ens rationis	موجود عقلانی	exclusion	طرد (منع)
entelechy	کمال اول	executive power	قوة مجریه
ens ab alio	موجود بالغیر	exempla	نمونه‌ها
entia rationis	دلیل وجود	exemplarism	مثال‌گرایی
ephors	ناظران	exemplary causality	علیت مثالی
Epicureanism	اپیکورگرایی	Exigit ordo executionis	کمال مستلزم آن است
epicycles	دوایر متقاطع	existence	وجود
epiphenomenalism	اصالت پدیدار ثانوی	existing	وجود داشتن
epistemologist	معرفت‌شناس	expediency	نفع شخصی
equivocal	دوپهلو	explicatamente e non totalmente	مشروح و ناکامل
equivocal predication	حمل دوپهلو	explicatio Dei	انبساط الهی
Erastian	اراستوس‌گرا	explicative	بسطی
Erastianism	اراستوسی	extremists	افراط‌گرایان
esse apparens	وجود مشهود	fabricated	ساختگی
esse apparens et intentionale	وجود مشهود و التفاتی	fabrications	جعلیات
Esse est Deus	وجود خدا است	false notions	مفاهیم کاذب
esse existens et reale	وجود موجود و واقعی	federation	اتحادیه
esse intentionale	وجود التفاتی	fiat	امر
esse obiectivum	وجود عینی	fideism	ایمان‌گرایی
essences (quidditates)	ذوات	figures	اشباح
essential reward (praemium essentielle)	پاداش ذاتی	finitude	محدودیت / انقباض
Estates	دولت‌ها / مقامات	Firmament	فلک اقصی (گنبد مینا)
eternal emanation	صدر ازل	first intention (primae intentionis)	به قصد اولیه
ethics	اخلاق	first philosophy	فلسفه اولی
Eucharist	عشای ربانی	fixed laws	قانون‌های ثابت
Evangelica Lex	قانون انجیل	Flemish	فلاندری
evidentia naturalis	دلیل طبیعی	foreknowledge (praescientia)	علم غیب
evidentia potissima	دلیل اصیل	form	صورت
evil genius	روح خبیث	forma specularis	شکل شفاف
evolutionary hypothesis	فرضیه تکامل	forma superaddita	الگوی فرارونده
ex natura rei	ماهیت	formal effect of quantity (effectus formalis quantitatis)	
excluded middle	ثالث مطرود (اصل)		اثر صوری کمیت

formaliter	به نحو صوری / صورت	herd morality	اخلاق گله‌ای
formaliter ex natura rei		heresiarchs	رؤسای بدعتگذار
	صورت به سبب طبیعت	heresy	بدعتگذاری
formalities	صورت‌ها	heretical	کفرآمیز
forming and termination of matter		Hermits	پیروان
(formatio et terminatio materiae)		heterodox	بدعتگذار
	شکل و تعیین ماده	Holy Spirit	روح القدس
fornication	زناکاری	home	انسان
fortuna	بخت	homme	آدمی
foundation /	زیربنهاد / مرجع / موضوع	Hosts	نان‌ها؛ نان عشای رتانی
substrate foxy excuse (excusatio vulpina)		human God (humanus est igitur Deus)	خدایی انسانی
	توجیه رویاه صفتانه	humanism	انسان‌گرایی
free-lances	نویسندگان آزاد	Humanity	طبیعت انسانی
friar	راهب	hymns	سرودهای دینی
Friars Minor	فرقه مسکینان صغیر		
fruits of malediction	میوه‌های لعن	id quod intelligitur	آنچه خود درک می‌شود
		ideas	مثال‌ها
Gabrielistae	گابریلی‌ها	ideological epiphenomenon	پدیدار فرعی عقیدتی
genera	جنس	idols of the den (idola specus)	بت‌های غار
Gemū t	قلب	idols of the market-place (idola fori)	بت‌های بازار
geocentric	زمین‌مرکزی	idols of the theatre (idola theatri)	بت‌های نمایشخانه
German idealism	ایدئالیسم آلمانی	idols of the tribe (idola tribus)	بت‌های طایفه
German Weltanschauung	جهان‌بینی آلمانی	illumination	اشراق
God-Man	خدا - انسان	image of God (imago Dei)	تصویر خدا
God-in-His-otherness		imagination	تخیل
	خدا - در - دیگربودگی (غیریت) - خود	imago Dei	صورت خدا
good faith	حسن نیت	immanence	درون‌ماندگاری / سریان
grammaticism	دستورگرایی	immaterialis secundum quid	غیرمادیت به حکم ماهیت
gravity	نیروی جاذبه	impeccability	معصومیت
Great Schism	شقاق بزرگ	Impetus	نیروی محرک
greatest being (maximum)	بزرگ‌ترین موجود	impulse (impulsus)	تکانه
habits	عادت‌ها		
happiness in general	سعادت به‌طور کلی		
(beatitudo in communi)			
heart (gemū t)	قلب		
Hebrew	عبری		

in all things (in omnibus rebus)	در هر چیز	ipso facto	صرف این واقعیت
in general (beatitudo)		ius ad stipendium	حق اجرت
in communi)	به طور کلی	ius maiestatis	حق سلطنت
in mode of being (in modo essendi)			
	در نحوه وجود	Jesuit	یسوعی
in ratione existendi	در سطح وجود	judgment	قضاوت
in re non dissentiunt	در اصل غیر این است	judiciary	قوة قضایه
incarnation	تجسد	jurisdiction	حق نظارت
inclination	میل	justice	عدالت
incomplexum	غیر مرکب		
indemonstrable	برهان ناپذیر	Knowledge (scientia)	دانش
individualism	فردگرایی		
individuation	فردیت	lacks distinction (nihil tam indistinctum)	فاقد تمایز
inductio per enumerationem simplicem			
	استقرا برای صرف برشماری	latens processus	روند نهفته
induction	استقرا	latens schematismus	شمای نهفته
in esse Deo	در وجود خداوند	Latin Averroists	ابن رشدیان لاتینی
inferiora entis	موجود پست	lay	عامیانه / غیردینی
inferiora entis secundum		lay spirit	دفع روح
proprias rationes		least being (minimum)	کوچک‌ترین موجود
	موجود پست به مفهوم اخص	legal justice	عدالت حقوقی
infinitas contracta	نهایت قبض	legal philosophy	فلسفه حقوق
innate	فطری	leges imperii	محدودیت‌های قانونی
Inquisition	تفتیش عقاید	legislative power	قوة مقننه
instantiae solitariae	موارد تنها	legislator	قانونگذار
intellectus	عقل	legitimate power (potestas licita)	قدرت مشروع
intelligentia	فهم		
intelligentia simplex	عقل ساده	likeness (similitudo)	تشابه
intentio animae	قصد مقول	loci	مقوله‌ها (عبارت‌ها)
international law	قانون جهانی	logic-chopping	منطق‌بافی
interpretatio inchoata	آغاز تفسیر	logical positivist	پوزیتیویست منطقی
interpretatio naturae	تفسیر طبیعت	Logos	کلمه
intramental	درون‌ذهنی	lumen naturale	نور طبیعی
introspection	درون‌نگری	lying	دروغگو
intuitive knowledge (notitia intuitiva)			
	شناخت شهردی	magic	جادو
investiture	انتصاب	magister regens	استاد راهنما

magisterium	[درجه] استادی	movements	حرکات
magistracy	ریاست	multiplicity of creatures	کثرت مخلوقات
magistrates	قضات	(creatum numeratum)	تغییر ناگهانی
male sonantes	ناهنجار	mutatio subita	مانعة الجمع
man	آدمی	mutual exclusion	الهیات عرفانی
manifestation	تجلی	mystical theology	رازورزی / عرفان
manifestior via	راه آشکار	mysticism	
materia signata	ماده متعین	nation-States	دولت‌های ملی
materialist	ماده‌گرا	natura communis	طبیعت مشترک
matter	ماده	natura naturata	طبیعت مخلوق
means of terms (mediantibus terminis)	به واسطه واژه‌ها	natural or rational theology	الهیات طبیعی یا عقلانی
mechanistic	ماشین‌وار	naturalism	طبیعت‌گرایی
medium absolutum	واسطه مطلق	nature	ماهیت
medium quo	میانجی محسوس	necessitarianism	ضرورت‌گرایی
mens	عقل	neither supported	نه تأیید شده
metaphenomenal	فراپدیدار	(nec sustentatur, not assumed)	
metempsychosis	تناسخ	neo-Pythagorean	(نوفیثاغورسیان) فیثاغوری
mode (modus)	وجه / حالت / وضعیت	nescio	جهالت
modes of being (modi essendi)	انواع موجود	new organ	ارغنون جدید
modi essendi vel habendi essentiam		nominalists	اسم‌گرایان
divinum	آن‌گونه موجود نوعی‌اند که جوهر الهی دارند	nominal representation (quid nominis)	تصویر اسمی
modus essendi	نوعی موجود	non ens vel esse	موجود یا وجود نیست
modus significandi	به طریقۀ دلالتی	non-Thomists	غیرتوماسیان
Molinism	مولیناگرایی	nonhereditary	غیرموروثی
Molinist view	دیدگاه مولینایی	not supported by	نه محمول
monadology	مونا‌شناسی، جوهر فردشناسی	notitia incomplexa	شناخت ساده
monarchy	پادشاهی	now (nunc)	حال
monas	وحدت	number-mysticism	عرفان عددی
monas monadem gignit	زایش واحد از واحد	numbered	باشمار
monas monadum	مونا‌د مونا‌دها	numerable	شمارپذیر
monastery	صومعه	numerical equivalents	معادله‌های عددی
monistic	وحدت‌گرایانه	obedience	اطاعت
monopsychism	تک‌نفس‌باوری / واحدگرایی	obiectum adequatum	موضوع شایسته
monopsychistic	تک‌نفس‌انگارانۀ		
monotheism	توحید		

objective concept (conceptus obiectivus)	مفهوم عینی	per modum abstractum et universalem	از راه انتزاع و تعمیم
objective idea (notitia obiectiva)	تصور عینی	permission (licentia)	اجازه
occultists	غیبگویان	per se	در خود / قائم بالذات
Ockhamism	اوکام‌گرایی	per se nota	خود به خود
Ockhamist movement	جنبش اوکامی	perfect induction	استقرای کامل
oculus intellectualis	چشم عقل	perfect society	جامعه کامل
oculus mentis	چشم خرد	Peripatetics	مشائیان
Old Testament	عهد عتیق	permissio intellectus	مسأله فاهمه
omnia complicans	شامل کل	perspectiva	چشم‌انداز
omnia explicans	شارح کل	phantasm	صورت خیالی / پندار
one	احد / واحد	phases	آهله
Ontologia / ontology	هستی‌شناسی	phenomenalist	پدیدارباور
Order of Friars Preachers	فرقه رهبانان واعظ	philosophia civilis	فلسفه مدنی
ordination	قواعد	philosophia humanitatis	فلسفه انسانی
organic bodies	اجسام انداموار	philosophy of law	فلسفه قانون
original sin	گناه نخستین	physica specialis	فیزیک (خواص طبیعی)
other-worldly	جهان آخرت	physical premotion	حرکت فیزیکی از پیش موجود
pantheism	وحدت وجود	physics	طبیعیات
pantheistic	وحدت وجودی	Platonists	افلاطونیان
pantheistic	همه‌خدایی	pluralism	کثرت‌گرایی
papacy	پاپ‌سالاری	pneuma	روح مقدس
pars principans	بخش اصلی	political philosophy	فلسفه سیاسی
partial mode (modus partialis)	وجه ناقص	positivistic	تحصل‌گرایانه
parts principans	بخش اصلی	posse ipsum	نفس امکان
passiones entis	صفات موجود	possest	بالفعل
passiones entis in communi	اوصاف موجود بما هو موجود	post-Kantian	مابعد کانتی
patching-together	ترکیب ناهم‌ساز	potentia absoluta	قدرت مطلق
Paterfamilias	پدر خانواده	potentia obediencialis	بالتقوه راهب
pati	انفعال	potentia ordinata	امر مطلق
Patristic	آبای کلیسا	potential or possible being	ممکن الوجود
patristic age	دوران قدیسان	(ens in potentia)	قدرت
patristic period	دوره قدیسان	power (posse)	قدرت
pedagogy	آموزش و پرورش	power of the keys	قدرت کلیدها
penance	توبه	praedicamentum	رویدادی پیش‌بینی‌پذیر
		praerogativae instantiarum	موارد ممتاز

pragmatist	پیرو اصالت عمل	quasi Deus creatus	شبه‌خدای مخلوق
preacher	واعظ	quasi ex obliquo et concomitanter	
preambles	مقدمات		ظاهراً به طور غیرمستقیم و به نحو انضمامی
predestination	تقدیر	Quia vir reprobis	چون مرد بد نهاد
primalitates	اصلیت‌ها	quidditative concepts	
prime matter	مادهٔ اولی	(conceptus quidditativi)	مفاهیم ماهوی
primum mobile	محرك نخستین	quiddity	چیستی
primum primitate praedicationis			
	حق تقدم در حمل	radio directo	تابش مستقیم
primus modus	قاعدهٔ اول (اصلی)	radio reflexo	تابش انعکاسی
Prince Electors	دارندگان حق انتخاب پادشاه	radio refracto	تابش انکساری
Princeps thomistarum	رهبر توماسیان	Ramism	راموس‌گرایی
principal part (pars principalior)	جزء اصلی	Ramists	راموسی‌ها
Principium	مبدأ	ratio idealis	مثال‌های معقول
principle of association	اصل تداعی	ratio specifica	خواص معقول
principle of contradiction	اصل عدم تناقض	rationes ideales	مثال‌های عقلانی
principle of the incompatibility		realism	واقع‌گرایی
	اصل ناسازگاری	realiter	واقعیت
Prior	قائم‌مقام رئیس صومعه	reality (quid rei)	واقعیت
privilege	امتياز	reasonable enough	به قدر کافی منطقی
probable reasoning	استدلال احتمالی	(satis rationabiles)	
prolix	کسل‌کننده	reason (ratio)	عقل
promise	عهد	redemption	فدیه‌پذیری
proœmium	مدخل	Reformation	نهیضت اصلاح دینی
proportionaliter	متناسب	regeneration	تجدید حیات
protestantism	آیین پروتستان	rejectio	رد کردن
province	شهرستان	relationes transcendentales	
Provincial	پیشوا		نسبت‌های استعلایی
prudentia in conversando	احتیاط در مکالمه	relations	نسبت‌ها
prudentia in gubernando	احتیاط در حکومت	religious controversialist	مجادله‌گر دینی
prudentia in negotiando	احتیاط در معامله	rem individuatam et demonstratam	
psychology	علم النفس		شیء جزئی و آشکار
pur sang	خالص	res et modus habendi rem	
pura perfectio materiae	مادهٔ محض کامل		وجود و حالت همان شیء هستند
puritanism	پارساگرایی	resurrection	رستاخیز
Pyrrhonic scepticism	شکاکیت پیرونی	rhetoric	فن بیان
Pyrrhonist	پیرونی [شکاک]	right (ius)	حق

right reason (recta ratio)	قاعده درست	slavery	بردگی بهره‌داری
right order	حکم درست	social contract	قرارداد اجتماعی
romanticism	مکتب رمانتیسیم	Society of Jesus	انجمن یسوعیان (انجمن عیسی)
rustici	بی‌سوادها	solamen contra solitudinem	آرامش در برابر تنهایی
salvation	نجات	sons of perdition	فرزندان تباهی
Satan	شیطان	sophistical	سفسطه‌آمیز
scepticism	شکاکیت	Sophists	سفسطاییان
sceptics	شکاکان	sovereignty	شهریاری
Schoolmen	مُدرسیان	space	مکان
science	دانش	scintilla	اخگر
scientia media	شناخت واسطه‌ای	spark	جرقه
scientia potissima	علم [شناخت] اصیل	species	صورت‌های حسی
scientia rationalis	دانش عقلی	species intelligibilis	انواع معقول
scientia realis	دانش واقعی	speculative mysticism	عرفان نظری
scintilla animae	جرقه (اخگر) روح	spiraculum	روح
scintilla conscientiae	جرقه آگاهی	spirit	روح
scriptural	تعالیم دینی	spirits	روحیات
Scriptures	کتاب مقدس	standing-for	وضع
second intentions	معقولات ثانوی	stante ordinatione divina	فرمان الهی
secularist	دین‌گریز	stante ordinatione quae nunc est	مادام که نظام الهی کنونی برقرار است
secularization	اینجهانی‌سازی	Stoicism	رواقی‌گرایی
secundum quid	برخی جنبه‌ها	Stoics	رواقیان
self - culture	پرورش نفس	subject-term	موضوع - واژه
self-development	استکمال نفس	subnotio	صحه‌گذاری
self-knowledge	خودشناسی	subsistence (subsistentia)	قوام ذاتی
self-preservation	صیانت ذات	subsistent	قائم بالذات
self-sufficiency	خودبستگی	substantia secunda	جوهر ثانوی
self-unfolding	خودگستر	substantial change	تغییر جوهری
semi-Ramists	نیمه‌راموسی‌ها	successive existence	وجود متوالی
sense-perception	ادراک حسی	successivum	توالی
si fallor, sum	اگر اشتباه می‌کنم پس هستم	sufficient grace	لطف کافی
sign	دال	sui generis	منحصربه‌فرد
significatio	دلالت	super-substantial	فراجوهری
significatio terminorum	واژه‌های معنادار	superimpositio	روی هم اندازی
sine ratione	بدون عقل		
singulariter est	فرد هست		

superman	ابر مرد	the celestial world	عالم فلکی
superstitious	خرافی	the Conciliar movement	جنبش اصلاح گرایانه
supponere pro	پیش انگاشت	the Canon Law	قانون کلیسا
supported (sustentatum)	محمول / مفروض	the Deity	خدا
supposita	افراد جوهری	the divine Persons	اشخاص الهی
suppositio	نظریه فرض / وضع	the divine word	کلمه الهی
suppositio materialis	وضع مادی	the eliciting principles	مبادی خلق
suppositio personalis	وضع شخصی	the Fall	هبوط
suppositio simplex	وضع ساده	the fallacy of equivocation	مغالطه چند معنایی
suppositum	جوهر فرد	the guilty	گناهکار
suppositum intellectuale	فرد جوهر عقلانی	the heathen	کفار
syllogism	قیاس صوری	the hundred years war	جنگ صدساله (فرانسه)
sylogistic argument	استدلال قیاسی	the infralunar world	عالم تحت القمر
sylogistic	قیاسی	the law of inertia	قانون اینرسی
symbiotici	همزیست	the law of nations	قانون ملت‌ها
symbols	رمزها	(ius gentium)	عالم کبیر
sympathy	جاذبه	the macrocosm world	درویش مسلک
syncategorematic	غیر مقوله‌ای	the mendicant Orders	عالم صغیر
tabula comparativae	جدول مقایسه	the microcosm	فرقه واعظان
tabula graduum	جدول درجات	the Order of Preachers	چرخه‌های ادواری
tabula rasa	لوح نانوشت	the periodic cycles	هسته اصلی / عنصر پنجم
taken up	مقبول	the quintessence	شخص دوم
tantum ratione	صرفاً عقلی	the second Person	عالم فوق فلک
tautologies	همان‌گویی‌ها	the super-celestial world	خلیفه مسیح
temperately	اعتدال	the vicar of Christ	جنگ‌های دینی
termination (terminatio)	تعیّن	the wars of religion	راهب سفیدپوش
termini concepti	واژه‌های حدی	the white monk (monachus albus)	توحید
termini prolati	حد بیانی	theism	توحیدی
termini scripti	حد نوشتاری	theistic	خدایمدار
terministic	واژه‌گرایی	theocentric	تجلی
terminists	واژه‌گرایان	theophany	نظریه اطلاق
terminus conceptus	حد مفهومی	theory of suppositio	عارف
terminus prolatus	حد بیان شده	theosophist	حکما
terminus scriptus	حد نوشته شده	theosophists	
the Brethren of the Common Life	فرقه برادران زندگی عادی		

thesis	برنهاد (قضیه)	universale ante rem	کلیات قبل از کثرت
thing signified	شیء مدلول	universale in re	کلیات در کثرت
this worldly	این جهان	universals	کلیات
Thomism	توماس‌گرایی	univocal	واحد
Thomists	توماسیان	univocal predication	حمل واحد
three-valued	سه‌ارزشی	univocally	به نحوی واحد
to be	بودن	unnumbered	بی‌شمار
toleration	تساهل	usuarii simplices	مصرف‌کنندگان ساده
tutto infinito	جزئیّت نامتناهی	usury	رباخواری
tranquillity	سکوت (آرامش)	usus facti	اجازه مصرف
transcendental	استعلایی	usus iuris	حق مصرف
transubstantiation	استحاله جوهری	usus nudus	صرف مصرف
treaties	معاهدات	ut expressiva conceptus	در مقام مفهوم بیانی
tribunal	دادگاه	uti creatura est	در مخلوق دیدنی است
truth of knowledge (veritas cognitionis)	حقیقت شناخت	veritas transcenedntalis	حقیقت متعالی
tyrannicide	مستبدکشی	vestigia Dei	نشانه‌های خدا
tyrant	دیکتاتور	vestigium	نشانه
ultra-personal	فراشخصی	via antiqua	راه قدیم
ultra-realism	واقع‌گرایی افراطی	via moderna	راه جدید
umbra Dei	سایه خدا	via negativa	راه سلبی
unbegotten Son	پسر نامخلوق	Vicar-General	نایب کل
unctions	چرب‌زیانی‌ها	Victorines	ویکتوریاییان
understanding (intelligere)	ادراک	vindemiatio prima	دست‌چین نخستین
unfolding	انبساط	vivere	حیات
ungrund	زرفا	voces	کلمات
unity / univocity	وحدت	vulgar	عامیانه
unitatem quasi politicam et moralem	وحدت اخلاقی و سیاسی	vū nkelin	شراره
unity of the Divine Nature	وحدت طبیعت الهی	wars of the roses	جنگ‌های صلیبی
		weighty part (pars valentior)	بخش وزین‌تر
		World-State	دولت جهانی

فهرست اعلام

آ

- آبلار: ۱۰۹، ۶۰
آدام ودام: ۱۴۵
آرگیروپولوس، یوهانس: ۲۴۹
آریاگا، رودریگو د: ۴۱۴، ۴۲۶
آرستارخوس: ۳۳۶
آکوئینی، توماس: ← توماس آکوئینی
آگربا فون یتسهایم، هاینریش کورنلیوس: ۳۱۶
آگریکولا، رودولف: ۲۴۷، ۲۵۸، ۲۷۰
آگوستینو نیفو / آگوستینوس نیفوس: ۱۷۶، ۲۶۳، ۲۶۸
آلبرت ساکسونی: ۱۶، ۶۴، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۶ - ۱۹۰، ۱۹۳
آلبرت کبیر، قدیس: ۱۷، ۲۱، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۲، ۲۱۶، ۲۲۴، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۶۲
آلتوزیوس، یونانس: ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۵
آلساندر آکیلینی: ۱۷۶، ۲۶۳
آلساندر هیلز: ۴۳۹
آناکساگوراس: ۴۸۸
آناکسیمندر: ۴۸۸
آناکسیمنس: ۴۸۹
آنجلوی آرتسوی: ۱۷۶
آندرئاس نووکاسترو: ۴۶۷
آندره، آنتونان: ۱۴۸
- آنری سوم: ۴۱۷
آنسلم، قدیس: ۲۲۰، ۲۳۵، ۵۰۰، ۵۰۴
آوگوستینوس، قدیس: ۳۳، ۵۹، ۶۱، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۳، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۵۲، ۲۹۲، ۴۵۱، ۴۵۰، ۴۷۱
آیگیدیوس: ← ژیل
آیناس سیلویوس پیگلولومینی: ۲۴۶
- ### الف
- ابن رشد: ۴، ۹۳، ۱۷۲، ۱۷۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۸، ۴۰۷، ۴۹۸
ابن سینا: ۲۲۸، ۴۵۴
ابن هیثم: ۱۸۳
ایپکور / اپیکوروس: ۲۹۷، ۳۵۶
ادینگتون: ۳۳۱
اراستوس: ۳۷۵
اراموس: ۲۴، ۲۴۸، ۴۲۰
ارسطو: ۳ - ۶، ۱۶، ۲۰، ۳۹، ۴۰، ۵۵، ۸۳، ۹۰، ۹۳، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۸۰، ۱۸۳ - ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۳۹، ۲۴۶، ۲۴۹ - ۲۵۵، ۲۶۱ - ۲۶۵، ۲۶۹ - ۲۷۱، ۲۸۹، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۸۰، ۳۸۷، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۷ - ۴۱۰، ۴۱۳ - ۴۱۵، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۵۰، ۴۷۰، ۴۷۵، ۴۸۷ - ۴۸۹، ۴۹۳ - ۵۰۰

- ۵۰۵، ۵۰۳
 ارشمیدس: ۳۳۳
 ارله: ۱۷۵
 اروه نیدلس / هروائوس ناتاليس: ۴۸، ۳۳-۳۰
 اسپینوزا: ۲۲، ۲۵۵، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۴۴، ۴۱۹
 استیون، سیمون: ۳۳۲، ۳۳۴
 اسفوندراتی، کلتینو: ۴۱۴
 اسکس: ۳۵۰
 اسکندر آفرودیسی: ۲۰، ۱۷۶، ۲۶۲-۲۶۴
 اسکوتوس اریوگنا: ← جان اسکوتوس اریوگنا
 اسکوتوس، جان دانز: ← دانز اسکوتوس، جان
 اشتراسبورکی، اولریش: ۲۳۴
 اشتریگل: ۲۷۱
 اشتگمولر، ف.: ۱۵۱
 اشونکفلت، کاسپا فون: ۳۲۳
 افلاطون: ۴، ۲۰، ۳۹، ۵۹، ۱۰۹، ۱۸۸، ۲۳۹، ۲۵۱-۲۵۶، ۲۶۱، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۵۶-۳۸۷، ۴۹۰-۴۹۴
 اکسهارت، مایستر: ۱۶، ۲۱۲، ۲۱۴-۲۳۶، ۲۸۵، ۲۹۱، ۳۲۱، ۳۲۴
 امپدوکلس: ۴۸۷، ۴۸۹، ۲۹۷
 اوداتل، ج. ر.: ۱۶۰
 اورتادو د مندوسا، پیتر د: ۴۱۴
 اورم، نیکولاس: ← نیکولاس اورمی
 اوزیاندرا، آندرناس: ۳۳۵، ۳۳۶
 اوکام، ویلیام: ← ویلیام اوکام
 اولیوی، پیتر یوهانس: ۱۱۸، ۱۸۵
 اوویدو، فرانسیس د: ۴۱۴، ۴۲۶
 ایامبلیخوس: ۲۵۰، ۲۵۲
 ایزیدور دروغین: ۲۰۰
 ایسیدور (ایسیدوروس) سولی، قدیس: ۴۱۹
 ایلیریکوس: ← فلاتسیوس
- ب
- بادر، فرانکس فون: ۳۲۵
 بارتولومیو، قدیس: ۲۶۰
 بارتولومیوی مدینایی: ۴۰۸
 بارکلی، ویلیام: ۳۷۱، ۴۵۳
 بارون ورولم: ← بیکن، فرانسیس
 بانیس، دومینیک: ۲۴، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۲
 برتولت موسبورکی: ۲۱۶
 برتولد، قدیس: ۴۱۳، ۴۱۴
 برگسون: ۳۲۹
 برنارد آرتسوی: ۱۶۲-۱۶۸، ۱۷۲
 برنار، قدیس: ۲۱۱، ۲۳۴، ۲۳۶
 بروک، لرد: ← گیرویل، رابرت
 برونو، جوردانو / نولایی: ۲۲، ۲۳۳، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۸، ۳۲۵
 بریگز، هنری: ۳۴۰
 بساریون تربیزوندی (طرابوزانی)، یوهانس: ۲۱۶، ۲۴۹
 بقراط: ۳۳۲
 بکلارمین، روبرتوس: ← روبرتوس بکلارمین، کاردینال
 بندیکت آسیانویی: ۱۱
 بندیکت دوازدهم: ۵۳، ۱۳۹، ۱۵۹، ۱۹۸
 بوئتیوس: ۲۲۴، ۲۴۰
 بوذن، ژان: ۳۸۵-۳۹۰، ۳۷۲
 بوکاتچو: ۲۴۶
 بومه، یاکوب: ۳۱۵، ۳۲۱-۳۲۵
 بوناگراتیای برگامویی: ۵۳، ۱۳۴
 بوناوتتورا، قدیس: ۲، ۲۱، ۱۷۵، ۲۱۱، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۱، ۳۰۴، ۴۹۴، ۵۰۴
 بونر، پدر فیلوئوس: یازده، ۵۴
 بونیفاس هشتم، پاپ: ۹، ۱۹۷، ۲۰۰
 بویل، رابرت: ۳۴۱، ۳۴۲
 بیکن، راجر: ۱۷، ۲۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۱۴، ۳۲۰
 بیکن، فرانسیس / بارون ورولم / وایگنت سنت
 آلبیز: ۲۳، ۳۲۹، ۳۴۳، ۳۴۷، ۳۴۹-۳۶۸
 بیلال پاندو، گاسپار کاردیلو د: ۴۱۰
 بیل، گابریل: ۱۷۷

پینی، آلكساندر: ۴۱۳
پی‌یر دُ آنرول: ← پتروس آورنولی
پی‌یر دآئی: ۱۷۱، ۲۳۶، ۲۴۰، ۴۶۷

ت

تئودور گادزایی: ۲۶۲
تئودوریک (دیتیش) فرایبرکی: ۲۱۶
تئوفاستوس: ← پاراسلسوس
تادنوس پارمایی: ۱۷۶
تالس: ۴۸۹
تاوئر، یوهانس: ۲۱۲، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۵، ۲۳۶
تئوی از میری: ۲۵۰
ترتولیانوس: ۴۹۵
ترزا، قدیس: ۲۱۱
تسیمارا، آنتونیوس مارکوس: ۲۶۳
تلزیو، برناردینو: ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۶
تمبل، بیر ویلیام: ۳۲۸
تولتوس، فرانسیس: ۲۴، ۴۰۲، ۴۰۸، ۴۳۳
توماس آکوئینی: ۱۴۲، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۷، ۴۵ -
۴۹، ۵۹، ۶۰، ۶۹، ۷۰، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۴،
۱۲۹، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۶۹، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۹۵،
۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۸،
۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۶۲، ۳۰۴،
۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۳، ۳۹۴، ۴۰۱ - ۴۰۴، ۴۰۷ -
۴۰۹، ۴۱۳، ۴۱۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۵، ۴۳۸،
۴۵۱-۴۵۶، ۴۶۰-۴۶۲، ۴۶۷، ۴۷۰، ۴۷۱،
۴۷۶، ۴۷۷، ۴۹۷، ۴۹۸
توماس استراسبورگ: ۱۴۹
توماس بردورین: ۴۶، ۱۴۸، ۱۵۷
توماس د ویو: ← کایتان
توماس کمپیس: ۲۱۳
توماس مور، قدیس: ۲۴، ۲۴۸، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۸۰، ۳۸۳
تیسیتیوس: ۲۶۲
تیکو براهه: ۳۱۳، ۳۳۶، ۳۴۰
تیمایوس: ۲۵۳

بیلینگم، ریچارد: ۱۴۶
بیوس، لونیس: ۲۵۸، ۲۲۰

پ

پائولوی ونیزی: ۱۷۶
پاتریستی، فرانچسکو: ۳۰۳، ۳۰۲
پاراسلسوس / تئوفاستوس / هوننهیم،
تئوفاستوس بومباست فون: ۲۶۲، ۳۱۳،
۳۱۵ - ۳۲۴، ۳۴۸
پارمنیدس: ۴۸۹
پاسکال: ۲۳۹
پترارک: ۲۴۶
پتروس آبانویی: ۱۹۸، ۲۰۹
پتروس آورنولی / پی‌یر دُ آنرول: ۳۴ - ۴۸، ۵۵،
۷۰، ۱۱۲، ۳۴۲
پتروس اسپانیایی: ۶۲، ۶۳، ۱۷۴، ۱۷۷
پتروس اوورنی: ۳۰
پتروس دامیان، قدیس: ۱۵۷
پتروس کاندیایی: ۱۴۸
پتروس لومبارد: ۲۹، ۱۵۹، ۱۷۷، ۴۰۸، ۴۰۹،
۴۱۳
پتروس ماریکوری: ۱۷، ۱۸۲
پتروس نیگر: ۴۰۳
پروکلوس: ۲۱۶، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۴۰، ۲۵۲
پرویت - اورتن: ۲۰۷
پلاگیوس: ۴۱۲
پلتون، گئورگه گمیتوس: ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۶۲
پوتاره، پی‌یر: ۳۲۴
پورتای ناپلی، سیمون: ۲۶۸
پوردیج، جان: ۳۲۴
پوفندورف، ساموئل: ۳۹۴
پولس سوم، پاپ: ۲۹۶، ۳۳۶
پولس، قدیس: ۲۳۹-۲۵۲
پومپوناتسی، پی‌یر: ۲۱، ۲۶۳-۲۷۰، ۴۰۳
پونکیوس، یوهانس: ۴۱۴
پیکو دلا میراندولا، جووانی: ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۲۴
پیکو دلا میراندولا، جووانی فرانچسکو: ۲۵۵

۳۰۵، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۲۰، ۳۲۹، ۳۴۰، ۳۴۴،

۳۴۵، ۳۴۸، ۴۵۳، ۵۰۴

دلا اسکالا، کان گراند: ۱۹۹

دُلاگارد، م.: ۸۵

دِلوگو، کاردینال یوهانس: ۴۱۴

دُمارشا، فرانسیس: ۱۴۸

دموکریتوس: ۲۹۷، ۳۵۶، ۴۸۸

دنیفله: ۲۳۵

دونامل، ژان - بابیتست: ۴۲۷

دوئم، پی‌یر: ۱۹۰، ۱۹۱

دوراندوس اورتاکی: ۴۸

دوراندوس (دوران دو سن پورکن): ۳۰-۳۴، ۴۸،

۵۲، ۵۵، ۱۷۶، ۴۳۳

دولارامه، پی‌یر: ← راموس، پتروس

دومینیک سوتو: ← سوتو، دومینیک

دومینیک فلاتدری: ۴۰۳

دو وولف، موریس: ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۷۵

دیگی، سیرکیلیم: ۳۴۸

دیو خروسوسوم: ۳۹۶

دیوگنس لائرتیوس: ۳۱۳

دیونوسیوس آرنویاگوسی ← دیونوسیوس دروغین

دیونوسیوس دروغین / دیونوسیوس آرنویاگوسی:

۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۸-۲۳۴، ۲۳۹-۲۴۱،

۲۵۱، ۲۵۳، ۲۹۱

د

راموس، پتروس / دولارامه، پی‌یر: ۲۶۰، ۲۶۱

راینهولت: ۳۳۶

رتیکوس ویتنبرکی، گئورگ یوناخیم: ۳۳۶

روبرتوس بلارمین، کاردینال: ۲۴، ۳۳۸، ۳۳۹،

۴۰۲، ۴۱۱، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۲۲، ۴۲۵

روسو: ۴۱۹

رویسبروک، یوهانس: ۲۱۲-۲۱۴، ۲۳۲-۲۳۶،

۲۳۹، ۲۴۰

روشلین، یوهانس: ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۵۶، ۳۴۸

ریا / ریوا، رافائل: ۴۰۸

ج

جالینوس: ۲۷۰، ۳۱۷، ۳۳۲

جان اسکوتوس اریوگنا: ۲۸۵، ۲۹۱

جان باسولیس: ۱۴۷

جان بوریدان: ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۰

جان رودینگتون: ۱۴۷

جان سالزبری: ۲۴۵، ۴۱۷

جان فیشر، قدیس: ۲۴۸

جان کاپرئولوس: ۱۱

جان ناپلی: ۱۱، ۴۸

جاوولی، خروسوسوم / خروسوسوموس

کاسالسیس: ۴۰۳

جیمز اول: ۳۵۰، ۳۷۱، ۴۱۶، ۴۲۵، ۴۷۷

جیمز متسی: ۳۰، ۴۹

چ

چارلز پنجم: ۳۷۰

چزالپینو، آندرو: ۲۶۹

خ

خروسوسوموس کاسالسیس: ← جاوولی،

خروسوسوم

خروسپیوس: ۳۹۳

د

دانت: ۸، ۲۴۵، ۲۴۶

دائز اسکوتوس، جان: ۱، ۲، ۱۲، ۱۳، ۳۴، ۴۳،

۵۵، ۶۰، ۶۱، ۶۸، ۸۲، ۹۵، ۱۰۳، ۱۰۵،

۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۲۴۵، ۳۹۳،

۴۰۹، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۹، ۴۵۰،

۴۵۲، ۴۵۴، ۴۶۷، ۴۹۹

داوینچی، لئوناردو: ۲۹۳، ۳۳۲

د بندیکتیس، یوهانس - بابیتست: ۴۱۴

دُسیلوستریس، فرانسیس سیلوستر / فرارینسیس:

۲۴، ۴۰۲، ۴۰۴

دکارت: ۱۵۴، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۴، ۳۰۰، ۳۰۴،

ش

شارتر: ۲۴۵
شارون، پی‌یر: ۲۷۲
شاینر، پدر: ۳۳۸
شلینگ: ۲۹۲، ۳۲۵

ف

فابری، اونوره: ۴۱۵
فرارینسیس: ← دسیلوستر، فرانسیس
سیلوستر
فراکاستورو، جیرولامو: ۲۹۶، ۲۹۷
فرانسیس آسکولیایی: ۵۳
فرانسیس مرون: ۱۴۸، ۱۸۸، ۱۹۰
فرانسیس ویتوریایی دومینیکی: ← ویتوریا، فرانسیس
فرانک، زیاستین: ۳۲۰
فردریک دوم: ۸
فرفوریس: ۴۹۵
فلاتسیوس / ایلیریکوس: ۲۷۱
فلاد، رابرت: ۳۱۳، ۳۴۸
فلوطین: ۲۰، ۲۱۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۶
فونسکا، پیتر د: ۴۰۹، ۴۲۶، ۴۳۳
فیثاغورس: ۲۵۶
فیلمر، سیر رابرت: ۳۷۱
فیلوپونوس: ۱۸۵
فیلیپ عادل: ۹

ک

کاترین بولونیایی، قدیسه: ۲۱۲
کاترین جنوایی، قدیسه: ۲۱۲
کاترین سیثنایی، قدیسه: ۲۱۲
کارتوزیان، دنیس: ۲۱۲، ۲۳۳، ۲۳۴
کاردانو، جیرولامو: ۲۹۷-۲۹۹، ۳۱۶
کارر، اوتو: ۲۲۰، ۲۲۱
کارنثادس: ۳۹۱
کاسیودوروس: ۲۰۱
کالون، ژون: ۲۳، ۲۴۸، ۲۶۰، ۳۷۳-۳۷۵

ریچارد اسواینزهد: ۱۴۶

ریچارد رولِ همپولی: ۲۱۲

ریچارد سن ویکتوری: ۲۳۵

ریموندوس پنافورتی، قدیس: ۴۱۹

ز

زابارلا، یاکوبوس: ۲۶۹
زوزو، هنری: ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۸-۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۶

ژ

ژرسون، ژون: ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۳۳، ۲۳۶-۲۴۲
ژروم پراگی، قدیس: ۱۷۴، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹
ژون میرکوری: ۱۵۱-۱۶۰، ۱۷۳
ژیل / آیکیدیوس: ۱۶۰
ژیلبر د لا پوره: ۴۴۷
ژیل ژمی: ۲، ۱۷۵، ۱۹۷، ۲۷۹، ۴۱۹
ژیلسون، اتین: ۳۷، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۵، ۴۵۴، ۵۰۰
ژیل ویتربی، ۴۰۹

س

ساندرین، جان: ۳۴۷
سانشیش، فرانسیس: ۲۷۳، ۲۷۴
ساؤنارولا: ۲۵۵
سقراط: ۴۸۷، ۴۹۰، ۴۹۱
سن توماس، یوهانس: ۱۷۶
سینکا: ۱۷۷
سن - مارتین: ۳۲۵
سونارس، فرانسیس: ۲۴، ۲۵، ۳۷۰-۳۷۳، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۱۱-۴۷۷
سوتو، دومینیکی: ۲۴، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۸، ۴۲۰، ۴۶۷
سوسیناس، باریوس پاولوس: ۴۰۳
سیوس: ۴۰۲

- کالیاس: ۳۶
کالیت، جان: ۲۴۸
کامپانلا، توماسو: ۳۰۶-۳۰۳
کامپتون - کارلتون، توماس: ۴۱۴
کامپلوتنسیس (کاردینال خیمنیس): ۴۰۹
کانت: ۳۲۸، ۳۲۵، ۲۶۸
کانو، ملکپور: ۲۴، ۴۰۴-۴۰۸، ۴۲۰
کاوالیری: ۳۴۰
کایتان / توماس دُ ویو کاردینال: ۱۱، ۲۴، ۱۷۶، ۴۰۱-۴۰۸، ۴۱۳، ۴۲۹، ۴۳۳، ۴۴۲، ۴۴۵
۴۶۷، ۴۷۷
کایتان تیننه‌ای: ۱۷۶
کپرنیک، نیکولاس: ۳۱۰-۳۱۳، ۳۳۵-۳۳۹، ۳۴۲
۳۵۴
کپلر: ۲۳، ۱۸۳، ۳۳۶-۳۴۰
کراکانتورپ، ریچارد: ۳۴۷
کرمونینوس، کایسار: ۲۶۹
کرنمر، توماس: ۲۱۰
کریسولوراس، مانوئل: ۲۴۶
کلمنت اسکندرائی: ۴۹۵
کلمنت پنجم: ۲۰۰
کلمنت ششم، پاپ: ۱۳۹، ۱۵۹، ۱۹۸، ۲۰۹
کلمنت هشتم، پاپ: ۴۱۲
کنت، اوگوست: ۵۰۵، ۵۰۶
کونتیلیان: ۲۴۶
کوخ: ۴۸
کورتنی، ویلیام کاردینال: ۱۵۹
کومب، آندره: ۲۴۰
کیکرو / سیرون: ۱۷۷، ۲۴۶، ۲۶۱
کی‌یرکگور: ۴۵۴
- گالیاس: ۲۳۵
گرات گروت: ۲۱۳
گرتود، قدیس: ۲۱۱
گرگوری ریمینی: ۱۴۸، ۱۴۹، ۴۶۰
گرگوری (گرگوریوس) چهاردهم، پاپ: ۳۰۲
گرگوری (گرگوریوس) شانزدهم، پاپ: ۲۳۰
گرگوری (گرگوریوس) نوسایی، قدیس: ۲۱۱
گرگوری (گرگوریوس) یازدهم، پاپ: ۲۰۹
گرگوری والتیایی: ۴۰۹
گرونیوس، هوگو / هوخ د گروت: ۳۷۲، ۳۹۰-۴۵۵، ۴۲۲، ۴۹۸
گروس‌تست، رابرت: ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۳
گرویل، رابرت / بروک، لرد: ۳۴۸
گونارینو، ورونایی: ۲۴۶
گودام، آدام - آدام ودام
گیلبرت، ویلیام: ۱۸۲، ۳۳۳، ۳۶۲
- ل
لئوپولت بابنیرکی: ۱۳۹
لئوکیپوس: ۴۸۸
لئو هیرایوس: ۲۵۵
لایبنیتس: ۲۲، ۲۵۹، ۲۷۶، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۴۰، ۴۲۷، ۴۵۳
لاترل، جان: ۵۲
لاکی، جان: ۳۴۳، ۳۴۷، ۳۷۱، ۳۸۳، ۴۱۹، ۵۰۳
لاگارد، ژرژ دو: ۱۹۹
لامبر اوسری: ۶۲
لسیوس، لئونارد: ۴۰۹
لونی سیزدهم، پاپ: ۳۳۸
لونی یازدهم: ۱۷۵
لوتر، مارتین: ۲۳، ۲۴۸، ۲۷۰، ۲۷۱، ۳۳۶، ۳۷۳، ۴۵۳، ۳۷۵
لودویگ باواریایی، امپراتور: ۵۳، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۶۰، ۱۹۸، ۲۰۶
لورنتسو، دوک اورینو: ۳۷۵
لول، ریموند (رامون): ۳۱۱
- گ
گئورگه تریزونندی (طرابوزانی): ۲۴۹، ۲۵۰
گاسندی، پی‌یر: ۲۰، ۲۹۸، ۳۱۲-۳۱۴
گالیله / گالیلئو گالیلئی: ۱۷، ۲۳، ۱۸۴، ۲۶۹، ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۷-۳۴۳، ۳۵۴

لو، ویلیام: ۳۲۴

لیپسیوس، یوستوس: ۲۷۱، ۲۰

لیچتوس: ۴۰۹، ۴۰۲

لینکر، توماس: ۲۴۸

لیور، ژلف: ۳۴۸

لیبی، یر، جان: ۳۳۹

نیچه: ۳۷۷

نیزولیوس، ماریوس: ۲۶۱-۲۵۸

نیکولاس اوترکوری: ۱۴۱، ۱۵۱، ۱۷۴-۱۵۹

۱۸۲، ۱۷۸، ۱۷۷

نیکولاس اورمی: ۱۶، ۱۸۱، ۱۸۷-۱۹۳

نیکولاس پاریسی: ۶۲

نیکولاس پنجم: ۱۳۹

نیکولاس سن ویکتوری: ۴۸

نیکولاس سن یوهانس باپتیت: ۴۱۴

نیکولاس کوسایی: ۲۲، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۹، ۲۹۱ -

۲۹۵، ۲۹۸، ۳۰۴، ۳۰۹ - ۳۱۵، ۳۲۰، ۳۲۱

۳۴۸، ۳۲۴

نیوتن، سر آیزاک: ۲۲، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۲

۳۴۳

و

واسکس، گاورنیل: ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۹، ۴۵۹

والا، لائورنتیوس / لورنتسو دِلا والّه: ۲۵۸، ۲۵۷

۲۶۱

وانینی، لوسیلیوس: ۲۶۹

وایگنِت سنت اَلبنز: - بیکن، فرانسیس

وایگل، والتینه: ۳۲۰-۳۲۳

واینرک: ۱۶۷

ورنیاس، نیکولتو: ۲۶۳

ورونایی، گونارینو: ۲۴۶

وسالیوس، آندرناس: ۳۳۲

وَن هلمونت، ژون باتیست (پسر): ۳۱۸، ۳۱۹

وَن هلمونت، فرانسیس مرکوری (پدر): ۳۱۹

۳۲۰

وولف، کریستیان: ۴۲۷، ۴۵۴

ویتلو: ۱۸۳

ویتوریا، فرانسیس: ۲۴، ۲۵، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۲

۴۰۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۲

ویسکونتی میلانی، مائو: ۱۹۹، ۲۰۶

ویکلیم، جان: ۱۷۴

ویکو: ۴۵۳

م

مارسیلیوس اینگنی: ۱۶، ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۷

مارسیلیوس پادوایی: ۱۰، ۵۳، ۱۳۹، ۱۹۷-۲۱۰

۳۶۹

مارسیلیوس فیکینوس: ۲۰، ۲۵۰-۲۵۲، ۲۶۳

۲۷۵، ۴۲۴

مارش، پیتر (پتروس دُ پالیود): ۴۸

ماریانا: ۳۷۲، ۴۱۷-۴۱۹

ماستریوس، بارتولومئو: ۴۱۴

ماکیاولی، نیکولو: ۲۳، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۸۱

ماندرشید، کنت فون: ۲۷۷

مانگولِد لاونباخی: ۴۱۷

ماوروس، سیلوستر: ۴۱۵

مدیچی، کوزیمو دِ: ۲۴۹، ۲۵۰

مستلین توینگنی، میثائل: ۳۳۶

مسیح(ع)، حضرت: ۲۰۶، ۲۱۵، ۲۵۴، ۲۹۰

۳۱۹، ۳۲۳

ملاشتون، فیلیپ: ۲۳، ۲۴۸، ۲۷۰، ۲۷۱، ۳۳۶

۴۵۳

میان، امانوئل: ۴۱۵

مولینا: ۲۴، ۴۰۲، ۴۱۹، ۴۲۱

مونسکیو: ۳۸۶

مونتنی، میشل دو: ۲۰، ۲۷۲، ۲۷۳

میکانیل چزنایی: ۵۲، ۱۳۳، ۱۳۴

میل، جان استوارت: ۳۲۹، ۳۶۸

ن

ناپلی، سیمون: ۲۶۸

ناکس، جان: ۳۷۳، ۳۷۴

نولایی: - برونو، جوردانو

هویخ دگروت ← گرونیوس، هوگو
 هویگنس: ۳۳۸، ۳۳۴
 هیتسبری، ویلیام: ۱۷۴، ۱۴۶
 هیلتون، والتر: ۲۱۲
 هیو سن ویکتوری: ۲۱۱، ۲۴۰
 هیوم: ۱۶۷، ۱۶۸

ی

یاکوبی: ۳۱۱
 یان ون اسخنهون: ۲۳۳
 یان هُوس: ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۳۷-۲۳۹
 یوئانس دومینیکی: ۱۰
 یوحنا، قدیس: ۲۱۵، ۲۲۳، ۲۵۲
 یوحنا صلیبی، قدیس: ۲۱۱
 یوردانوس نموداریوس: ۱۸۳
 یونکیوس، یوهانس: ۴۱۴
 یوهانس اهل جاندونو: ۱۹۸-۲۰۰، ۲۰۸، ۲۰۹
 یوهانس بیست و دوم، پاپ: ۱۰، ۲۵، ۱۳۴، ۱۳۶
 ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۶، ۲۱۵
 یوهانس بیست و یکم، پاپ: ۶۲
 یوهانس پارسی: ۴۱۹
 یوهانس خروسوس، قدیس: ۳۳۹
 یوهانس ریپایی: ۱۴۸
 یوهانس سن توماسی: ۱۷۶، ۴۱۳
 یوهانس کاپرنولوس: ۱۷۶، ۴۴۵
 یوهانس لئانوی: ۴۲۰

ویلسون، توماس: ۳۴۸
 ویلیام شیرسوودی: ۶۲
 ویلیام وینفلیتی: ۲۴۸
 ویمپلینگ، یاکوب: ۲۴۷

ه

هابز، توماس: ۳۲۰، ۳۲۹، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۷۱
 ۳۷۲، ۴۱۹
 هاروی، ویلیام: ۳۳۲
 هراکلیتوس پونتیکوس (هراکلیدس پونتوسی):
 ۱۹۰، ۴۸۹
 هرمن ترسمگستوس: ۲۵۰، ۲۵۲
 هرملانوس بارباروس: ۲۶۲
 هرمانوس ناتالیس: ۱۱
 هگل: ۲۹۲، ۳۱۱، ۳۲۵، ۳۲۹، ۴۵۴
 هگیوس: ۲۴۷
 هنری گتی: ۲، ۱۱، ۱۶، ۳۰، ۳۱، ۴۸، ۱۷۶، ۴۳۳
 هنری هارکلیایی: ۴۶، ۴۷، ۴۹
 هنری هشتم: ۳۸۱
 هونهایم، تئوفراستوس بومباست فون: ←
 پاراسلسوس
 هوسرل: ۴۹۱
 هوکر، ریچارد: ۲۱۰، ۳۴۷، ۳۷۰، ۳۸۵-۳۸۳
 ۴۱۹، ۵۰۳
 هوگولینوی اوروی یتوی: ۱۶
 هولکوت دومینیکی: ۱۴۵

کتاب‌شناسی کوتاه

General Works

- Boehner, Ph., O.F.M. *Medieval Logic*. Manchester, 1952.
- Bréhier, E. *La philosophie du moyen âge*, nouvelle édition corrigée. Paris, 1949.
- Histoire de la philosophie*. tome 1, *L'antiquité et le moyen âge*. Paris, 1943. (A treatment of Renaissance philosophy is included in this volume.)
- Burckhardt, J. *The Civilization of the Renaissance*. London, 1944.
- Carlyle, R. W. and A. J. *A History of Mediaeval Political Theory in the West*. 6 vols. London, 1903-36.
- Cassirer, E. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Berlin, 1927.
- Copleston, F. C. *Medieval Philosophy*. London, 1952.
- Crombie, A. C. *Augustine to Galileo. The History of Science, A.D. 400-1650*. London, 1952. (Unfortunately this work appeared when the present volume was already in proof.)
- Curtis, S. J. *A Short History of Western Philosophy in the Middle Ages*. London, 1950.
- Dempf, A. *Die Ethik des Mittelalters*. Munich, 1930.
- Metaphysik des Mittelalters*. Munich, 1930.
- De Wulf, M. *Histoire de la philosophie médiévale*. tome 3, *Après le treizième siècle*. Louvain, 1947 (6th edition).
- Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (for Renaissance). Berlin and Leipzig, 1919.
- Frischeisen-Köhler, M. and Moog, W. *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts*. Berlin, 1924. (This is the third volume of the revised Ueberweg and covers the Renaissance period.)
- Geyer, B. *Die patristische und scholastische Philosophie*. Berlin, 1928. (This is the second volume of the revised edition of Ueberweg.)
- Gilson, E. *La philosophie au moyen âge*. Paris, 1944. (2nd edition, revised and augmented.)
- The Unity of Philosophical Experience*. London, 1938.
- Being and Some Philosophers*. Toronto, 1949.
- L'être et l'essence*. Paris, 1948.
- Grabmann, M. *Die Philosophie des Mittelalters*. Berlin, 1921.
- Mittelalterliches Geistesleben*. 2 vols. Munich, 1926 and 1936.

- Hauréau, B. *Histoire de la Philosophie scolastique*. 3 vols. Paris, 1872-80.
- Hawkins, D. J. B. *A Sketch of Mediaeval Philosophy*. London, 1946.
- Hirschberger, J. *Geschichte der Philosophie*. I. *Altertum und Mittelalter*. Freiburg i. B., 1949.
- Picavet, F. *Esquisses d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris, 1907 (2nd edition).
Essais sur l'histoire générale et comparée des idéologies et des philosophies médiévales. Paris, 1913.
- Poole, R. L. *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning*. London, 1920 (2nd edition).
- Romeyer, B. *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*. 3 vols. Paris, 1935-7.
- Ruggiero, G. de. *La filosofia del Cristianesimo*. 3 vols. Bari. *Rinascimento, Riforma e Controriforma*. Bari, 1937.
- Vignaux, P. *La pensée au moyen âge*. Paris, 1938.

Chapter II: *Durandus and Petrus Aureoli*

Texts

Durandus

- In 4 libros Sententiarum*. Various sixteenth-century editions (of 3rd redaction), beginning with the Paris edition of 1508.
- Durandi de S. Porciano O.P. Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum anonymo quodam necnon Determinatio Hervaei Natalis O.P.* J. Koch (edit.). Münster, 1929; 2nd edition 1929 (Opuscula et textus, 6).
- Durandus de S. Porciano, Tractatus de habitibus. Quaestio 4: De subiectis habituum, addita quaestione critica anonymi cuiusdam*. J. Koch (edit.). Münster, 1930 (Opuscula et textus, 8).

Petrus Aureoli

- In 4 libros Sententiarum*. Rome, 1596.

Studies

- Dreiling, R. *Der Konzeptualismus in der Universalienfrage des Franziskanerersbischofs Petrus Aureoli* (Pierre d'Auriale). Münster, 1913 (Beiträge, 11, 6.)
- Koch, J. *Jakob von Mats, O.P. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 1929-30* (pp. 169-232).
- Durandus de Sancto Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts, Erster Teil, Literaturgeschichtliche Grundlegung*. Münster, 1927 (Beiträge 26, 1).

- Kraus, J. *Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer Mittelstellung zwischen scholastischen Realismus und ockhamistischen Nominalismus*. Divus Thomas (Fribourg, Switzerland), vol. 10 (1932), pp. 36-58 and 475-508 and vol. 11 (1933), pp. 288-314.
- Pelster, F. *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quaestiones*. Miscellanea F. Ehrle, vol. 1, pp. 307-56. Rome, 1924.
- Teestaert, A. *Pierre Auriol*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 12, cols. 1810-81. Paris, 1934.

Chapters III-VIII: William of Ockham

Texts

- Super quattuor libros sententiarum subtilissimas quaestiones*. Lyons, 1495.
- Quodlibeta septem*. Paris, 1487; Strasbourg, 1491.
- Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem*. Bologna, 1496.
- Summa totius logicae*. Paris, 1948, and other editions, especially: *Summa Logicae. Pars prima*. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). St. Bonaventure, New York, and Louvain, 1951.
- Summulae in libros Physicorum*. Bologna, 1495 and other editions.
- Quaestio prima principalis Prologi in primum librum sententiarum cum interpretatione Gabrielis Biel*. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). Paderborn, 1939.
- The Tractatus de successivis, attributed to William Ockham*. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). St. Bonaventure (New York), 1944.
- The Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus of William Ockham*. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). St. Bonaventure (New York), 1945. (This edition also contains a 'Study on the Mediaeval Problem of a Three-valued logic' by the editor.)
- Ockham: Selected Philosophical Writings*. Ph. Boehner, O.F.M. (edit.). London, 1952.
- Guglielmi de Occam Breviloquium de potestate papae* (critical edition). L. Baudry (edit.). Paris, 1937.
- Guglielmi de Ockham Opera politica*, vol. 1. J. O. Sikes (edit.). Manchester, 1940.

Studies

- Abbagnano, N. *Guglielmo di Ockham*. Lanciano, 1931.
- Amann, E. *Occam*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 11, cols. 864-904. Paris, 1931.
- Baudry, L. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques. I, L'homme et les œuvres*. Paris, 1949.

- Boehner, Ph., O.F.M. *Ockham's Theory of Truth*. Franciscan Studies, 1945, pp. 138-61.
Ockham's Theory of Signification. Franciscan Studies, 1946, pp. 143-70.
- Carré, H. M. *Realists and Nominalists* (pp. 101-25). Oxford, 1946.
- Giacón, C. *Guiglielmo di Occam*. 2 vols. Milan, 1941.
- Guelluy, R. *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*. Louvain, 1947.
- Hamann, A., O.F.M. *La doctrine de l'église et de l'état chez Occam*. Paris, 1942.
- Hochstetter, E. *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre des Wilhelms von Ockham*. Berlin, 1937.
- Lagarde, G. de *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. Cahier IV: *Ockham et son temps*. 1942.
 V: *Ockham. Bases de départ*. 1946.
 VI: *Ockham. La morale et le droit*. 1946.
- Martin, G. *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*. Berlin, 1949.
- Moody, E. A. *The Logic of William of Ockham*. London, 1935.
- Vignaux, P. *Nominalisme*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 11, cols. 748-84. Paris, 1931.
- Zuidema, S. U. *De Philosophie van Occam in zijn Commentaar op de Sententien*. 2 vols. Hilversum, 1936.

Chapter IX: The Ockhamist Movement: John of Mirecourt and Nicholas of Autrecourt.

Texts

John of Mirecourt

Burkenmaler, A. *Ein Rechtfertigungsschreiben Johannis von Mirecourt*. Münster, 1922 (Beiträge, 20, 5).

Stegmüller, F. *Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt*. Recherches de théologie ancienne et médiévale 1933, pp. 40-79, 192-204.

Nicholas of Autrecourt

Lappe, J. *Nicholaus von Autrecourt*. Münster, 1908 (Beiträge, 6, 1).
 (This contains correspondence between Nicholas and Bernard of Arezzo and between Nicholas and Giles.)

O'Donnell, J. R. *Nicholas of Autrecourt*. Mediaeval Studies, 1 (1939), pp. 179-280. (This contains an edition of the *Exigit*.)

Studies

Lang, A. *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*. Münster, 1931 (Beiträge, 30, 1-2).

Lappe, J. See above.

- Michalski, C. *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIV^e siècle*. Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1920 (separately, Cracow, 1921).
Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle. Cracow, 1924.
- Michalski, C. *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*. Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1925 (separately, Cracow, 1926).
Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV^e siècle. Cracow, 1927.
- O'Donnell, J. R. *The Philosophy of Nicholas of Autrecourt and his appraisal of Aristotle*. Mediaeval Studies, 4 (1942) pp. 97-125.
- Ritter, G. *Studien sur Spätscholastik*, 2 vols. Heidelberg, 1921-2.
- Vignaux, P. *Nominalisme*. Dictionnaire de théologie catholique, vol. xi, cols. 748-84. Paris, 1931.
Nicholas d'Autrecourt, *ibid.*, cols. 561-87.
- Weinberg, J. R. *Nicholas of Autrecourt. A Study in 14th-century Thought*. Princeton, 1948.

Chapter X: The Scientific Movement

Texts

Buridan

- Johannis Buridani Quaestiones super libros quattuor de coelo et mundo*. A. E. Moody (edit.). Cambridge (Mass.), 1942.
- Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis*. Paris, 1309.
- In metaphysicam Aristotelis quaestiones*. Paris, 1480, 1518.
- Summulae logicae*. Lyons, 1487.
- Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum Alberti de Saxonia, Thimonis, Buridani*. Paris, 1516, 1518. (Contains Buridan's *Quaestiones in libros de Anima* and his *Quaestiones on Aristotle's Prima naturalia*.)

Albert of Saxony

- Quaestiones super artem veterem*. Bologna, 1496.
- Quaestiones subtilissimas Alberti de Saxonia super libros Posteriorum*. Venice, 1497.
- Logica*. Venice, 1522.
- Sophismata Alberti de Saxonia*. Paris, 1489.
- Quaestiones in libros de coelo et mundo*. Pavia, 1481.
- Subtilissimas quaestiones super octo libros physicorum*. Padua, 1493.
- Quaestiones in libros de generatione* (contained in work mentioned last under Buridan).

Marsilius of Inghen

Quaestiones Marsiliæ super quatuor libros sententiarum. Strasbourg, 1501.

Abbreviationes super VIII libros. Venice, 1521.

Egidius cum Marsilio et Alberto de generationibus. Venice, 1518.

Nicholas of Oresme

Maître Nicole Oresme: Le livre du ciel et du monde. A. D. Menut and A. J. Denomy (edit.). *Mediaeval Studies*, 1941 (pp. 185-280), 1942 (pp. 159-297), 1943 (pp. 167-333). (This Text and Commentary has been published separately. Date unstated.)

Studies

Bochert, E. *Die Lehre von der Bewegung bei Nicolaus Oresme.* Münster, 1934 (Beiträge, 31, 3).

Duhem, P. *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* 5 vols. Paris, 1913-17.

Études sur Léonard de Vinci. 3 vols. Paris, 1906-13.

Haakins, C. H. *Studies in the History of Mediaeval Science.* Cambridge (Mass.), 1924.

Heidingsfelder, G. *Albert von Sachsen.* Münster, 1926 (Beiträge 22, 3-4).

Maier, A. *Das Problem der intensiven Grösse in der Scholastik.* Leipzig, 1939.

Die Impetustheorie der Scholastik. Vienna, 1940.

An der Grenzen von Scholastik und Naturwissenschaft.

Studien zur Naturphilosophie des 14 Jahrhunderts. Essen, 1943.

Die Vorläufer Galileis im 14 Jahrhundert. Rome, 1949.

Michalaki, C. *La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV^e siècle.* Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1927 (separately, Cracow, 1928).

Moody, E. A. *John Buridan and the Habitability of the Earth.* *Speculum*, 1941, pp. 415-25.

Ritter, G. *Studien zur Spätscholastik.* Vol 1, *Marsilius von Inghen und die okhamistische Schule in Deutschland.* Heidelberg, 1921.

Sarton, G. *Introduction to the History of Science.* 3 vols. Washington, 1927-48.

Thorndike, L. *A History of Magic and Experimental Science.* Vols. 3-4, *The fourteenth and fifteenth centuries.* New York, 1934.

Chapter XI: Marsilius of Padua

Texts

The Defensor Pacis of Marsilius of Padua. C. W. Previté-Orton (edit.). Cambridge, 1928.

Marsilius von Padua, Defensor Pacis. R. Scholz (edit.). Hannover, 1933.

Studies

Checchini, A. and Bobbio, N. (edit.). *Marsilio da Padova, Studi raccolti nel VI centenario della morte.* Padua, 1942.

Gewirth, A. *Marsilius of Padua, The Defender of Peace.* Vol. 1, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy.* New York, 1951.

Lagarde, G. *de Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* Cahier II: *Marsile de Padoue.* Paris, 1948.

Previté-Orton, C. W. *Marsiglio of Padua. Part II: Doctrines.* English Historical Review, 1923, pp. 1-18.

Chapter XII: Speculative Mysticism

Texts

Eckhart

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart, 1936 (in course of publication).

Magistri Eckhardi Opera latina auspiciis Institutii Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita. Leipzig.

I. *Super oratione dominica.* R. Klübanaky (edit.). 1934.

II. *Opus tripartitum: Prologi.* H. Bascour, O.S.B. (edit.). 1935.

III. *Quaestiones Parisienses.* A. Dondaine, O.P. (edit.). 1936.

Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meisters Eckhart. A. Daniels (edit.). Münster, 1923 (Beiträge, 23, 5).

Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen mit Einführung. O. Karrer (edit.). Munich, 1926.

Tauler

Die Predigten Taulers. F. Vetter (edit.). Berlin, 1910.

Sermons de Tauler. 3 vols. E. Hugueny, P. Théry and A. L. Corin (edit.). Paris, 1927, 1930, 1935.

Bl. Henry Suso

Heinrich Suso, Deutsche Schriften. K. Bihlmeyer (edit.). 2 vols. Stuttgart, 1907.

L'œuvre mystique de Henri Suso. Introduction et traduction. 4 vols. B. Lavaud, O.P. Fribourg, Switzerland, 1946-7.

Blessed Henry Suso's Little Book of Eternal Wisdom. R. Raby (translator). London, 1866 (2nd edition).

The Life of Blessed Henry Suso by Himself. T. F. Knox (translator). London, 1865.

Ruysbroeck

Jan van Ruusbroec. Werke. Nach der Standardschrift von Groenendael herausgegeben von der Ruusbroec-Gesellschaft in Antwerpen. 2nd edition. 4 vols. Cologne, 1950.

Gerson

Johannis Gersonii opera omnia. 5 vols. M. E. L. Du Pin (edit.). Antwerp, 1706.

Jean Gerson, Commentateur Dionysien. Les Notulas super quaedam verba Dionysii de Coelesti Hierarchia. A. Combes. Paris, 1940.

Six Sermons français inédits de Jean Gerson. L. Mourin (édit.). Paris, 1946.

Studies

Bernhart, J. *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance.* Munich, 1922.

Bizet, J. A. *Henri Suso et le déclin de la scolastique.* Paris, 1946.

Brigüé, L. *Ruysbroeck.* Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14, cols. 408-20. Paris, 1938.

Bühlmann, J. *Christuslehre und Christumystik des Heinrich Souse.* Lucerne, 1942.

Combes, A. *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson.* Paris, 1942.

Connolly, J. L. *John Gerson, Reformer and Mystic.* Louvain, 1928.

Della Volpe, G. *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici.* Bologna, 1930.

Dempf, A. *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk.* Leipzig, 1934.

Denifle, H. *Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14 Jahrhunderts.* Salzburg, 1936 (9th edition by A. Auer).

Hornstein, X. de *Les grands mystiques allemands du XIV^e siècle. Eckhart, Tauler, Suso.* Lucerne, 1920.

Wautier D'Aygalliers, A. *Ruysbroeck l'Admirable.* Paris, 1923.

Chapter XIII: The Revival of Platonism

Texts

Erasmus. *Opera.* 10 vols. Leyden, 1703-6.

Letters. Latin edition by P. S. Allen, H. S. Allen, H. W. Garrod. 11 vols. Oxford, 1906-47.

Leone Ebreo. *The Philosophy of Love.* F. Friedeberg-Sealey and J. H. Barnes (translators). London, 1937.

Marsilius Ficini Opera. 2 vols. Paris, 1641.

- Pico della Mirandola, G. *Opera omnia*. 2 vols. Basle, 1573.
The Renaissance Philosophy of Man (Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives). E. Cassirer, P. O. Kristaller, J. H. Randall, Jr. (edit.). Chicago, 1948.

Studies

- Burckhardt, J. *The Civilization of the Renaissance*. London, 1944.
 Della Torre, A. *Storia dell' accademia platonica di Firenze*. Florence, 1902.
 Dress, W. *Die Mystik des Marsilio Ficino*. Berlin, 1929.
 Dulles, A. *Princeps concordias. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*. Cambridge (Mass.), 1941.
 Festugière, J. *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*. Paris, 1941.
 Garin, E. *Giovanni Pico della Mirandola*. Florence, 1937.
 Gentile, G. *Il pensiero italiano del rinascimento*. Florence, 1940 (3rd edit.).
 Hak, H. *Marsilio Ficino*. Amsterdam, Paris, 1934.
 Hönigswald, R. *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme*. Basle, 1938.
 Taylor, H. O. *Thought and Expression in the Sixteenth Century*. New York, 1920.
 Trinkaus, C. E. *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness*. New York, 1940.
 Woodward, W. H. *Studies in Education during the Age of the Renaissance*. Cambridge, 1906.

Chapter XIV: Aristotelianism

Tests

- Laurentius Valla. *Dialecticas disputationes contra Aristotelicos*, 1499. (*Opera*. Basle, 1540.)
 Rudolf Agricola. *De inventionis dialectica*. Louvain, 1515; and other editions.
 Marius Nizolius. *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV*. Parma, 1553 (edited by Leibniz under the title *Antibarbarus philosophicus*, Frankfurt, 1671 and 1674).
 Petrus Ramus. *Dialecticas partitiones*. Paris, 1543.
 Aristotelicas animadversiones. Paris, 1543.
 Dialecticus. Paris, 1555.
 Alexander Achillini. *De universalibus*. Bologna, 1501.
 De intelligentiis. Venice, 1508.
 De distinctionibus. Bologna, 1518.

- Pietro Pomponazzi. *Opera*. Basle, 1567.
 Melanchthon. *Opera*. C. G. Bretschneider and H. E. Bindseil (edit.).
 28 vols. Halle, 1824-60.
Supplementa Melanchthonis. Leipzig, 1910-
 Montaigne. *Essais*. Numerous editions, the most complete being by
 F. Strowski, P. Gebelin and P. Villey (5 vols.). 1906-33.
 Sanchez. *Tractatus philosophici*. Rotterdam, 1649.

Studies

- Batistella, R. M. *Nisolo*. Treviso, 1905.
 Cassirer, E., Kristeller, P. O. and Randall, J. H. (edit.). *The Renaissance Philosophy of Man (Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives)*. Chicago, 1948.
 Douglas, C. and Hardie, R. P. *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*. Cambridge, 1910.
 Friedrich, H. *Montaigne*. Berne, 1949.
 Giarratano, C. *Il pensiero di Francesco Sanchez*. Naples, 1903.
 Graves, F. P. *Peter Ramus and the Educational Reformation of the 16th Century*. London, 1912.
 Höngswald, R. *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme*. Basle, 1938.
 Moreau, P. *Montaigne, l'homme et l'œuvre*. Paris, 1939.
 Owen, J. *The Sceptics of the Italian Renaissance*. London, 1893.
 Petersen, P. *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*. Leipzig, 1921.
Revista Portuguesa de Filosofia (1951; t. 7, fasc. 2). *Francisco Sanchez no IV Centenario do seu nascimento*. Braga, 1951. (Contains Bibliography of writings about Sanchez.)
 Strowski, F. *Montaigne*. Paris, 1906.
 Waddington, C. *De Petri Rami vita, scriptis, philosophia*. Paris, 1849.
Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions. Paris, 1855.

Chapter XV: Nicholas of Cusa

Texts

- Nicolas de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. Leipzig, 1932-
Opera. 3 vols. Paris, 1514. Basle, 1565.
Schriften, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung herausgegeben von E. Hoffmann. Leipzig, 1936-
Philosophische Schriften. A. Petselt (edit.). Vol. 1, Stuttgart, 1949.
De docta ignorantia libri tres. Testo latino con note di Paolo Rotta. Bari, 1913.

The Idiot. San Francisco, 1940.
Das Cardinals und Bischofs Nikolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung. F. A. Scharpff. Freiburg i. B., 1862.

Studies

- Bett, H. *Nicholas of Cusa.* London, 1932.
 Clemens, F. J. *Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa.* Bonn, 1847.
 Gandillac, M. de *La philosophie de Nicolas de Cusa.* Paris, 1941.
 Gradi, R. *Il pensiero del Cusano.* Padua, 1941.
 Jacobi, M. *Das Weltgebäude des Kard. Nikolaus von Cusa.* Berlin, 1904.
 Koch, J. *Nicolaus von Cusa und seine Umwelt.* 1948.
 Mennicken, P. *Nikolaus von Kues.* Trier, 1930.
 Rotta, P. *Il cardinale Niccolò di Cusa, la vita ed il pensiero.* Milan, 1928.
 Niccolò Cusano. Milan, 1942.
 Schultz, R. *Die Staatsphilosophie des Nikolaus von Kues.* Hain, 1948.
 Vansteenberghe, E. *Le cardinal Nicolas de Cusa.* Paris, 1920.
Aufbau der doct. ignorance. Münster, 1913 (Beiträge, 14, 2-4).

Chapters XVI-XVII: Philosophy of Nature

Texts

- Cardano. *Hieronymi Cardani Mediolanensis philosophi et medici celeberrimi opera omnia.* 10 vols. Lyons, 1663.
 Telesio. *De natura rerum iuxta propria principia.* Naples, 1586.
 Patrizzi. *Discussiones peripateticas.* Basle, 1581.
Nova de universis philosophia. London, 1611.
 Campanella. *Philosophia sensibus demonstrata.* Naples, 1590.
Prodromus philosophias. Padua, 1611.
Atheismus triumphatus. Rome, 1630.
La città del sole. A Castaldo (edit.). Rome, 1910.
 Bruno. *Opere italiane.* G. Gentile (edit.). Bari.
 I. *Dialoghi metafisici.* 1907.
 II. *Dialoghi morali.* 1908.
Opera latina conscripta. I & II. Naples, 1880 and 1886.
 III & IV. Florence, 1889 and 1891.
 S. Greenberg. *The Infinite in G. Bruno. With a translation of Bruno's Dialogue: Concerning the Cause, Principle and One.* New York, 1950.
 D. W. Singer. *G. Bruno: His Life and Thought. With a translation of*

- Bruno's Work: On the Infinite Universe and Worlds.* New York, 1930.
- Gassendi. *Opera.* Lyons, 1658, Florence, 1727.
- Paracelsus. *Four Treatises of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus.* H. E. Sigerist (edit.). Baltimore, 1941.
- Paracelsus. *Selected Writings.* Edited with an Introduction by Jolande Jacobi. Translated by Norbert Guterman. London, 1951.
- Van Helmont, J. B. *Opera.* Lyons, 1667.
- Van Helmont, F. M. *Opuscula philosophica.* Amsterdam, 1690.
The paradoxical discourses of F. M. van Helmont. London, 1685.
- Weigel. *Libellus de vita beata.* Halle, 1609.
Der güldene Griff. Halle, 1613.
Vom Ort der Welt. Halle, 1613.
Dialogus de christianismo. Halle, 1614.
Erkenne dich selbst. Neustadt, 1615.
- Böhme. *Werke.* 7 vols. K. W. Schiebler (edit.). Leipzig, 1840-7 (2nd edition).
Works. C. J. Barber (edit.). London, 1909-
- Studies*
- Blanchet, L. *Campanella.* Paris, 1920.
- Boulting, W. *Giordano Bruno, His Life, Thought and Martyrdom.* London, 1914.
- Cicuttini, L. *Giordano Bruno.* Milan, 1930.
- Fiorentino, F. *Telesio, ossia studi storici sull'idea della natura nel risorgimento italiano.* 2 vols. Florence, 1872-4.
- Gentile, G. *Bruno e il pensiero del rinascimento.* Florence, 1920.
- Greenberg, S. *See under Taxis (Bruno).*
- Hönigswald, R. *Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und Probleme.* Basle, 1938.
- McIntyre, J. L. *Giordano Bruno.* London, 1903.
- Peip, A. *Jakob Böhme, der deutsche Philosoph.* Leipzig, 1850.
- Penny, A. J. *Studies in Jakob Böhme.* London, 1912.
Introduction to the Study of Jacob Böhme's Writings. New York, 1901.
- Sigerist, H. E. *Paracelsus in the Light of Four Hundred Years.* New York, 1941.
- Singer, D. W. *See under Texts (Bruno).*
- Stillman, J. M. *Theophrastus Bombastus von Hohenheim, called Paracelsus.* Chicago, 1920.
- Troilo, E. *La filosofia di Giordano Bruno.* Turin, 1907.
- Wessely, J. E. *Thomas Campanellas Sonnenstadt.* Munich, 1900.
- Whyte, A. *Jacob Behmen: An Appreciation.* Edinburgh, 1895.

Chapter XVIII: The Scientific Movement of the Renaissance.

Texts

- Leonardo da Vinci. *The Literary Works*. J. R. Richter (edit.). Oxford, 1939.
 Copernicus. *Gesamtausgabe*. 4 vols.
 Tycho Brahe. *Opera omnia*. Prague, 1611, Frankfurt. 1648.
 Kepler. *Opera omnia*. 8 vols. Frankfurt, 1858-71.
 Galileo. *Opere*. E. Alberi (edit.). Florence, 1842-56.
Le opere di Galileo Galilei. 20 vols. Florence, 1890-1907.
Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo. Florence, 1632.
 (English translation by T. Salusbury in *Mathematical Collections and Translations*. London, 1661.)
Dialogues concerning Two New Sciences. H. Crew and A. de Salvio (Translators). Evanston, 1939.

Studies

- Allotta, A. and Carbonara, C. *Galilei*. Milan, 1949.
 Armitage, A. *Copernicus, the Founder of Modern Astronomy*. London, 1938.
 Burt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*. New York, 1936.
 Butterfield, H. *Origins of Modern Science*. London, 1949.
 Dampier, Sir W. C. *A History of Science*. Cambridge, 1929 (4th edition, 1948).
A Shorter History of Science. Cambridge, 1944.
 Dannemann, F. *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange*. 4 vols. Leipzig, 1910-13.
 Dreyer, J. L. E. *Tycho Brahe*. Edinburgh, 1890.
 Duham, P. *Études sur Léonard de Vinci*. Paris, 1906-13.
Les origines de la statique. Paris, 1905-6.
 Fahie, J. J. *Galileo, his Life and Work*. London, 1903.
 Grant, R. *Johann Kepler. A Tercentenary Commemoration of his Life and Work*. Baltimore, 1931.
 Jeans, Sir J. H. *The Growth of Physical Science*. Cambridge, 1947.
 Koyré, A. *Études Galiléennes*. Paris, 1940.
 McMurrich, J. P. *Leonardo da Vinci the Anatomist*. London, 1930.
 Sedgwick, W. T. and Tyler, H. W. *A Short History of Science*. New York, 1917 (revised edition, 1939).
 Stimson, D. *The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the Universe*. New York, 1917.
 Strong, E. W. *Procedures and Metaphysics*. Berkeley, U.S.A., 1936.

- Taylor, F. Sherwood. *A Short History of Science*. London, 1939.
Science Past and Present. London, 1945.
Galileo and Freedom of Thought. London, 1938.
 Thorndike, L. *A History of Magic and Experimental Science*. 6 vols. New York, 1923-42.
 Whitehead, A. N. *Science and the Modern World*. Cambridge, 1927 (Penguin, 1938).
 Wolf, A. *A History of Science, Technology and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London, 1935.

Chapter XIX: Francis Bacon

Texts

- The Philosophical Works of Francis Bacon*. J. M. Robertson (edit.). London, 1905.
Works. R. L. Ellis, J. Spedding and D. D. Heath (edit.). 7 vols. London, 1857-74.
Novum Organum. Edited with introduction and notes by T. Fowler. Oxford, 1889 (2nd edition).
The Advancement of Learning. London (Everyman Series).
 R. W. Gibson. *Francis Bacon. A Bibliography*. Oxford, 1950.

Studies

- Anderson, F. H. *The Philosophy of Francis Bacon*. Chicago, 1948.
 Fischer, Kuno. *Francis Bacon und seine Schule*. Heidelberg, 1923 (4th edition).
 Nichol, J. *Francis Bacon, his Life and Philosophy*. 2 vols. London and Edinburgh, 1901.
 Sturt, M. *Francis Bacon, a Biography*. London, 1932.

Chapter XX: Political Philosophy

Texts

- Machiavelli. *Le Opere di Niccolò Machiavelli*. 6 vols. L. Passerini and G. Milanese (edit.). Florence, 1873-77.
Tutte le Opere storiche e letterarie di Niccolò Machiavelli. G. Barbèra (edit.). Florence, 1929.
Il Principe. L. A. Burd (edit.). Oxford, 1891.
The Prince. W. K. Marriott (translator). London, 1908 and reprints (Everyman Series).
The Discourses of Niccolò Machiavelli. 2 vols. L. J. Walker, S.J. (translator and editor). London, 1950.
The History of Florence. 2 vols. N. H. Thomson (translator). London, 1906.

- Machiavelli (contd.) *The Works of Nicholas Machiavel*. 2 vols. E. Farnsworth (translator). London, 1762. (2nd edition in 4 vols., 1775).
The Historical, Political and Diplomatic Writings of Niccolò Machiavelli. 4 vols. Boston and New York, 1891.
- More. *Utopia* (Latin and English). J. H. Lupton (edit.). London, 1895. (There are many other versions, including an English text in the Everyman Series.)
L'Utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement. Texte latine édité par M. Delcourt avec des notes explicatives et critiques. Paris, 1936.
The English Works. London, 1557. This text is being re-edited and two volumes appeared in 1931 (London), edited by W. E. Campbell and A. W. Reed.
 There are various editions of the Latin works. For example, *Opera omnia latina*: Louvain, 1566.
- Hooker. *Works*. 3 vols. J. Keble (edit.). Oxford, 1845 (3rd edition).
The Laws of Ecclesiastical Polity, Books I-V. Introduction by Henry Morley. London, 1888.
- Bodin. *Method for the Easy Comprehension of History*. B. Reynolds (translator). New York, 1945.
Six livres de la république. Paris, 1566. Latin edition: Paris, 1584. English translation by R. Knolles: London, 1606.
- Althusius. *Politica methodice digesta*. Herborn, 1603. Enlarged edition: Groningen, 1610. Modern edition by C. J. Friedrich. Cambridge (Mass.), 1932.
- Grotius. *De iure belli ac pacis*. Washington, 1913 (edition of 1625). English translation by F. W. Kelsey and others. Oxford, 1925. (These two vols. together constitute No. 3 of 'The Classics of International Law'.)

Studies

- Allen, J. W. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. London, 1928.
- Baudrillart, H. *Jean Bodin et son temps*. Paris, 1853.
- Burd, L. A. *Florence (II), Machiavelli*. (The Cambridge Modern History, vol. 1, ch. 6.) Cambridge, 1902.
- Campbell, W. E. *More's Utopia and his Social Teaching*. London, 1930.
- Chambers, R. W. *Thomas More*. London, 1935.
- Chauviré, R. *Jean Bodin, auteur de la République*. Paris, 1914.
- D'Entrèves, A. P. *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*. London, 1951.

- Figgis, J. N. *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*. Cambridge, 1923 (2nd edition).
- Foster, M. B. *Masters of Political Thought*. Vol. 1, *Plato to Machiavelli* (Ch. 8, Machiavelli). London, 1942.
- Gierke, O. von *Natural Law and the Theory of Society*. 2 vols. E. Barker (translator). Cambridge, 1934.
- Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*. Breslau, 1913 (3rd edition).
- Gough, J. W. *The Social Contract. A Critical Study of its Development*. Oxford, 1936.
- Hearnshaw, F. J. C. *The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation*. London, 1925.
- The Social and Political Ideas of some Great Thinkers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London, 1926.
- Meinecke, F. *Die Idee der Staatsräson*. (Ch. 1, Machiavelli.) Munich, 1929 (3rd edition).
- Ritchie, D. G. *Natural Rights*. London, 1916 (3rd edition).
- Sabine, G. H. *A History of Political Theory*. London, 1941.
- Villari, P. *The Life and Times of Niccolò Machiavelli*. 2 vols. L. Villari (translator). London, 1892.
- Vreeland, H. *Hugo Grotius*. New York, 1917.

Chapter XXI: (Scholasticism of the Renaissance) A General View

Texts

- A number of titles of works are mentioned in the course of the chapter. Only a very few selected texts will be mentioned here. For fuller biographies the *Dictionnaire de théologie catholique* can be profitably consulted under the relevant names. The standard bibliographical work for writers of the Dominican Order between 1200 and 1700 is *Scriptores Ordinis Praedicatorum* by Quéttif-Echard. A photolithographic reprint of the revised Paris edition of 1719-21 is being published by Musurgia Publishers, New York. For Jesuit authors consult Sommervogel-De Backer, *Bibliothèque de la compagnie de Jésus*. Liège, 1852 ff.
- Cajetan. *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. Scripta theologica*. Vol. 1, *De comparatione auctoritatis papae et concilii cum apologia eiusdem tractatus*. V. M. I. Pollet (edit.). Rome, 1936.
- Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469-1534): Scripta philosophica*:

- Cajetan (contd.) *Commentaria in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis*. I. M. Marega (edit.). Rome, 1934.
Opuscula oeconomico-socialia. P. N. Zammit (edit.). Rome, 1934.
De nominum analogia. De conceptu entis. P. N. Zammit (edit.). 1934.
Commentaria in de Anima Aristotelis. Y. Coquelle (edit.). Rome, 1938.
Caidanus . . . in 'De Ente et Essentia' Commentarium. M. H. Laurent (edit.). Turin, 1934.
 Cajetan's commentary on Aquinas's *Summa theologiae* is printed in the *Opera omnia* (Leonine edition) of St. Thomas.
 Bellarmine. *Opera omnia*. 11 vols. Paris, 1870-91.
Opera oratoria postuma. 9 vols. Rome, 1942-8.
De controversiis. Rome, 1832.
Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus. Rome, 1610.
 Molina. *De Iustitia et Iure*. 2 vols. Antwerp, 1615.
Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione. Paris, 1876.
 Vitoria. *De Indis et de Iure Belli Relectiones*. E. Mys (edit.). Washington, 1917 (Classica of International Law, No. 7).
 John of St. Thomas. *Cursus Philosophicus Thomisticus* (edit. Reiser). 3 vols. Turin, 1930-8.
Cursus philosophicus. 3 vols., Paris, 1883.
Joannis a Sancto Thoma O.P. Cursus theologicus. Paris, Tournai, Rome, 1931ff.

Studies

- Barcia Trelles, C. *Francisco Suárez, Les théologiens espagnols du XVI siècle et l'école moderne du droit internationale*. Paris, 1933.
 Brodrick, J. *The Life and Work of Blessed R. Cardinal Bellarmine*. 2 vols. London, 1928.
 Figgis, J. N. See under bibliography for Suárez.
 Fritz, G., and Michel, A. Article *Scholasticus* (section III) in the *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14, cols. 1715-25. Paris, 1939.
 Giacón, C. *La seconda scolastica*. I, *I grandi commentatori di san Tommaso*; II, *Precedenze teoriche ai problemi giuridici*; III, *I Problemi giuridico-politici*. Milan, 1944-50.
 Littlejohn, J. M. *The Political Theory of the Schoolmen and Grotius*. New York, 1896.
 Régnon, T. de *Bailes et Molina*. Paris, 1883.

- Scott, J. B. *The Catholic Conception of International Law. Francisco de Vitoria, Founder of the Modern Law of Nations: Francisco Suárez, Founder of the Philosophy of Law in general and in particular of the Law of Nations.* Washington, 1934.
- Smith, G. (edit.). *Jesuit Thinkers of the Renaissance. Essays presented to John F. McCormick, S.J.* Milwaukee, Wis., 1939.
- Solana, M. *Historia de la Filosofía Española en el siglo XVI.* Madrid, 1940.
- Stegmüller, F. *Geschichte des Molinismus. Band I, Neue Molinaschriften.* Münster, 1935 (Beiträge, 32).
- Strutcher, K. *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik an den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts* (in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*). Münster, 1928.
- Vansteenbergh, E. Article *Molinisme* (and bibliography) in the *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 10, cols. 2094-2187. Paris, 1928.

Chapters XXII-XXIII: Francis Suárez

Texts

- Opera.* 28 vols. Paris, 1856-78.
- Metaphysicarum Disputationum Tomi duo.* Salamanca, 1597. (Many editions, up to that of Barcelona, 1883-4.)
- Selections from Three Works of Francisco Suárez, S.J. (De legibus, Defensio fidei catholicae. De triplici virtute theologica.)* 2 vols. Vol. 1, the Latin texts; Vol. 2, the translation. Oxford, 1944. (Classics of International Law, No. 20.)
- Among bibliographies one can mention *Bibliografía Suaraciana* by P. Mugica. Granada, 1948.

Studies

- Aguirre, P. *De doctrina Francisci Suárez circa potestatem Ecclesiae in res temporales.* Louvain, 1935.
- Alejandro, J. M. *La gnosología del Doctor Eximio y la acusación nominalista.* Comillas (Santander), 1948.
- Bouet, A. *Doctrina de Suárez sobre la libertad.* Barcelona, 1927.
- Bouillard, R. Article *Suárez: théologie pratique.* *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14, cols. 2691-2728. Paris, 1939.
- Bourret, E. *De l'origine du pouvoir d'après Saint Thomas et Suárez.* Paris, 1875.
- Breuer, A. *Der Gottesbeweis bei Thomas und Suárez. Ein wissenschaftlicher Gottesbeweis auf der Grundlage von Potens und Aktivitäts- oder Abhängigkeitsverhältnis.* Fribourg (Switzerland), 1930.
- Conde y Luque, R. *Vida y doctrinas de Suárez.* Madrid, 1909.

Among the special issues of periodicals and collected articles devoted to the philosophy of Suárez one may mention the following:

Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez, 1548-1948. 2 vols. Madrid, 1949-50. (Contains articles on Suárez' theological, philosophical and political ideas.)

Archives de philosophie, vol. 18. Paris, 1949.

Pensamiento, vol. 4, número extraordinario, Suárez en el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948). Madrid, 1948. (This number of *Pensamiento* contains valuable studies on the metaphysical, epistemological, political and legal ideas of Suárez.)

Razón y Fe, tomo 138, fascs. 1-4, July-October 1948. Centenario de Suárez, 1548-1948. Madrid, 1948. (Suárez is considered both as theologian and philosopher, but mainly as philosopher.)

The two following works deal mainly with theological aspects of Suárez' thought:

Estudios Eclesiásticos, vol. 22, nos. 85-6, April-September, 1948. Francisco Suárez en el IV centenario de su nacimiento. Madrid, 1948.

Miscelánea Comillas, IX. Homenaje al doctor eximio P. Francisco Suárez, S.J., en el IV centenario de su nacimiento, 1548-1948. Comillas (Santander), 1948.

Among the works published in connection with the third centenary of Suárez' death (1917) one may mention:

Commemoración del tercer centenario del Eximio Doctor español Francisco Suárez, S.J. (1617-1917). Barcelona, 1923.

P. Franz Suárez, S.J. *Gedenkbücher zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25 September 1617)*. Beiträge zur Philosophie des P. Suárez by K. Six, etc. Innsbruck, 1917.

Rivista di Filosofia Neo-scholastica, X (1918).

Scritti vari pubblicati in occasione del terzo centenario della morte di Francesco Suárez, per cura del prof. Agostino Gemelli. Milan, 1918.

Rivière, E. M. and Scorraille, R. de Suárez et son œuvre. *À l'occasion du troisième centenaire de sa mort, 1617-1917*. Vol. 1, La bibliographie des ouvrages imprimés et inédits (E. M. Rivière). Vol. 2, La Doctrine (R. de Scorraille). Toulouse-Barcelona, 1918.