

دیباچه‌ای بر فلسفهٔ قرون وسطی

---

کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م. Copleston Frederick Charles

دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی / فردریک کاپلستون: [ترجمه] مسعود علیا. - تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.

ISBN: 978 - 964 - 311 - 542 - 5

۲۰۰ ص.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی: *Medieval Philosophy: An Introduction, 2001.*

نمایه.

۱. فلسفه قرون وسطی. الف. علیا، مسعود، ۱۳۵۴ - ، مترجم. ب. عنوان.

۱۸۹ BV۲۱/ک۲د۹

۱۳۸۳

۸۳-۲۲۵۱۴ م

کتابخانه ملی ایران

---

# دیباچه‌ای بر فلسفهٔ قرون وسطی

فردریک کاپلستون

مسعود علیا



این کتاب ترجمه‌ای است از:

**Medieval Philosophy: An Introduction**

*F. C. Copleston*

Dover Publications, INC.

2001



انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای زاندارمیری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

\* \* \*

فردریک کاپلستون

دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی

ترجمه مسعود علیا

چاپ چهارم

۶۶۰ نسخه

۱۴۰۲

چاپ سروش

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۵ - ۵۴۲ - ۳۱۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 311 - 542 - 5

[www.qoqnoos.ir](http://www.qoqnoos.ir)

Printed in Iran

## فهرست

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



## پیشگفتار

سابقاً مورخان فلسفه چنین می‌نمودند که می‌توان به طرزی سودمند از افلاطون و ارسطو یگراست تا فرانسیس بیکن و دکارت جست و فلسفه یونانی پس از ارسطو و نیز تفکر قرون وسطی - هر دو - را به کلی نادیده گرفت. این دیدگاه البته قابل تبیین است؛ ولی نمی‌توان با دلایلی کافی از آن دفاع کرد؛ و نیز امروزه روز تمایل چندانی به دفاع از آن وجود ندارد. زیرا اکنون پیوستگی میان فلسفه قرون وسطی، فلسفه دوران رنسانس و فلسفه جدید را بهتر درک می‌کنیم. فی‌المثل، بیکن و دکارت بسا که از ارسطوگرایی مدرسی<sup>۱</sup> به شدت انتقاد کرده‌اند، ولی پژوهشگرانی که در باره آن‌ها تحقیق می‌کنند از تأثیری که تفکر این دو از همان فلسفه مورد انتقاد ایشان پذیرفته است به خوبی آگاهند. فلاسفه سالیان متمادی همچنان از همان مقولات فکری که مورد استفاده فلاسفه قرون وسطی بود استفاده کردند، و همچنان در فلسفه خود همان اصولی را که فلاسفه قرون وسطی به کار برده بودند به کار بردند. خطاست که آنچه را می‌توان عناصر «مدرسی» در فلسفه‌هایی نظیر فلسفه دکارت، مالبرانش یا لایب‌نیتس نامید ناشی از سرازیر شدن سیل آثار یونانی - رومی در دوران رنسانس و علاقه‌ای که در این دوران به این آثار نشان می‌دادند بدانیم. دکارت اولین مطالعات فلسفی خود را در سنت

---

1. scholastic Aristotelianism

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

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

---

1. scholasticism



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

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

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

1. theologian

2. early Middle Ages

3. late Middle Ages

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

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

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

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

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

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



## سرچشمه‌ها و کیفیت فلسفه قرون وسطی

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

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

1. Charlemagne

2. Justinian

3. Vandals

4. Hippo

5. Dark Ages

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

1. *Apology*

2. Marcianus Aristides

3. Antoninus Pius

4. *Plea for the Christians*

5. Athenagoras

6. Marcus Aurelius

7. Commodus

8. St. Justin Martyr

9. Gnostics

10. Tertullian

11. Platonism



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

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

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

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

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

1. authority

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

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

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

1. Pseudo-Dionysius

2. The Philosopher

3. natural theology

4. Ockhamist

5. nominalist

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

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

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

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

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

### 1. wishful thinking

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

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

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

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

---

1. positive

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

آوگوستین به مسائل مربوط به معرفت علاقه بسیار داشت. این که ذهن آدمی قادر است به مرتبه یقین برسد نزد او حقیقتی بود که جای هیچ تردید خردپسندی نداشت. به گفته او، تأمل [در خویشتن] هر انسانی را مجاب می‌کند که نمی‌تواند در وجود خویش تردید ورزد، و ممکن نیست از سر فریب‌خوردگی فکر کند که وجود دارد. آوگوستین با عبارت مشهور خود، «اگر فریب‌خورده‌ام، وجود دارم»، بر دکارت پیشدستی کرد. او معتقد بود کسی که وجود خودش را انکار می‌کند یا حتی در آن تردید می‌ورزد به ناگزیر مهمل می‌گوید. ولی، گرچه آوگوستین بدین صورت به شکاکان پاسخ می‌داد، بسی بیش از آن که به پیشدستی‌اش بر دکارت علاقه داشته باشد، به این که ما حقایق ضروری و تغییرناپذیر را درک می‌کنیم علاقه‌مند بود. از باب نمونه، قضیه‌ای ریاضی نظیر  $۱۰ = ۳ + ۷$  را در نظر آورید، قضیه‌ای که امروزه معمولاً آن را «تحلیلی» می‌نامند. آوگوستین، همانند افلاطون که پیش از او می‌زیست، تحت تأثیر ضرورت و ثبات چنین قضایایی بود. او می‌اندیشید که حقایقی از این قسم بر ذهن آدمی حاکم است: این حقایق را ذهن آدمی کشف می‌کند، و حقایقی از این دست نه مولود ذهن آدمی هستند نه ذهن آدمی می‌تواند در آنها تغییری دهد.



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

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

1. eternal truths

2. divine illumination

3. judgement

4. divine mind

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

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

---

1. anthropomorphism

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

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

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

1. Augustinianism

2. germinal forms or principles

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

4. species

5. tranformistic

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

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

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

1. Proclus

2. Dionysius the Areopagite

3. the One

4. emanation

5. John Scotus Eriugena

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

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

1. negative way

2. affirmative way

3. analogical predication

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

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

1. Boethius

2. *On the Consolation of Philosophy*

3. *Isagoge*

4. Phorphyry

5. dialectician or logician

6. Cassiodorus

7. Martianus Capella

8. dialectic

9. Trivium

10. Quadrivium