

## وجود از نظر بوئتیوس\*

نوشته محمد ایلخانی

انیکیوس مانلیوس سورینوس بوئتیوس (Anicius Manlius Severinus Boethius)، فیلسوف بزرگ مسیحی حدود سال ۴۸۰ میلادی در شهر رم بدنیا آمد. او از خانواده معروف انیکی (Anicii) بود که در قرن چهارم میلادی، صاحب مقامات بالای دولتی شده بودند. پدر بوئتیوس سمت کنسولی داشت. و خود او هم در دربار تئودوریک استروگوتی (Ostrogoth) کنسول بود و دو پسرش هم به این مقام نائل آمدند. بوئتیوس نزد تئودوریک به اتهام ارتباط با امپراطوری روم شرقی، زندانی و در سال ۵۲۴ میلادی اعدام می‌شود.

بوئتیوس زبان یونانی را بخوبی می‌دانست و هدف او ترجمه آثار ارسطو و افلاطون بود. او از جمله کسانی بود که اعتقاد داشتند که افلاطون و ارسطو در مسائل مهم فلسفی با یکدیگر اتفاق نظر دارند. اما مرگ زودهنگامش به او فرصت انجام این کار را نداد و تنها توانست به ترجمه آثار منطقی ارسطو بپردازد.

\*. این پژوهش با مساعدت دانشگاه تفرش صورت گرفته است.

بوئتیوس در انتهای دورهٔ قدیم (فرهنگ یونانی - رومی) و ابتدای قرون وسطی (فرهنگ مسیحی) می‌زیست. تحصیلاتش، مانند متفکرین رومی در مدارس رومی بود و نه مانند متفکرین قرون وسطی در دیر یا کلیسا. با اینکه یکی از پایه‌گذاران فلسفهٔ قرون وسطی است و بارها مورد استفاده و تفسیر متفکران بزرگ این دوره قرار گرفت، هرگز قدیس نشد. طرفدارانش حداکثر او را «فیلسوف مسیحی» (christianus philosophus)<sup>۱</sup> خطاب کردند. البته عده‌ای هم بخاطر بکار بردن عقل و منطق در مسائل کلامی به مخالفت با او برخاستند و تاحد لحن او نیز پیش رفتند<sup>۲</sup>. بوئتیوس مطالعات وسیعی در ادبیات و فرهنگ کلاسیک داشت. عده‌ای از مورخین، فلسفهٔ او را متعلق به فرهنگ رومی می‌دانند<sup>۳</sup> و کتاب در تسلی فلسفه‌اش (De consolatione philosophiae) را متعلق به دنیای رومی - یونانی می‌دانند تا دنیای مسیحی. به عقیدهٔ عده‌ای دیگر، او آخرین فیلسوف رومی و اولین فیلسوف مدرسی است<sup>۴</sup>. اما باید خاطر نشان ساخت که با

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

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

گوالتروس سن ویکتوری که مخالف کاربرد فلسفه و منطق در کلام مسیحی بود، در رسالهٔ «چهار لایبیرنت فرانسوی» در مقام انتقاد از بوئتیوس، پطروس پواتیه‌ای (Petrus Porretanus)، گیلبرتوس پواتیه‌ای (Gilbertus Porretanus) و پتروس ابلاردوس (Petrus Abelardus) برمی‌آید. گوالتروس، این چهار نفر را متهم به استفادهٔ بیش از حد منطق و فلسفه در توضیح ایمان مسیحی می‌کند. بطوریکه معتقد است این چهارتن جوهر مسیحیت را عوض کرده و بیشتر به فرهنگ کفر توجه داشته‌اند تا به ایمان مسیحی و باعث رواج بی‌دینی و فرهنگ کفر در عالم مسیحی شده‌اند. البته در این رساله، گوالتروس، بیشتر به فحاشی می‌پردازد تا به انتقاد سازنده.

3. «The Cambridge History of Later Greek and Medieval Philosophy», Cambridge University Press, 1967, p. 538.

۴. لورنزو والا (Lorenzo Valla) انسان‌گرای قرن پانزدهم. همچنین رجوع شود به:

Chadwick H., «Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy», Oxford, 1990, p. XI.



اینکه بوئتیوس راهب نبود و تحصیلات کلاسیک و منظمی در الهیات نداشت، در قبول اینکه کتاب در تسلی فلسفه اش بیشتر حال و هوای رومی - یونانی دارد تا مسیحی، تأمل بسیار باید کرد. در این کتاب، بوئتیوس بسیاری از موضوعات کلام و فلسفه مسیحی را مورد بحث قرار می‌دهد، البته بدون ارجاع مستقیم به کتاب مقدس و مراجع کلام مسیحی. اگر روش کار او را که یونانی - رومی است و مفاهیم فلسفی‌ای را که از فکر یونانی وام گرفته است ملاک داورى قرار دهیم و بگوییم که بیشتر رومی است تا مسیحی، در آن صورت دربارهٔ اکثر فیلسوفان و متکلمین مسیحی و از جمله بزرگترینشان مانند آگوستینوس و توماس آکوئینی هم می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا آنها فیلسوفان رومی - یونانی‌اند یا مسیحی؟ البته پرسش را می‌توان بطریقی بنیانی مطرح کرد و دربارهٔ اصل فلسفه مسیحی سؤال کرد. آیا فلسفه‌ای هست که بتوان آن را فلسفه مسیحی خواند؟<sup>۱</sup> در هر صورت باید خاطر نشان ساخت که بوئتیوس، رسالات کلامی نیز دارد که در اثبات اصول عقاید مسیحی است. به عبارت دیگر، غیر از منطق و فلسفه صرف کلام هم می‌گوید و از چهارچوب فلسفه رومی خارج می‌شود. در هر صورت باید این نکته را مدنظر قرار داد که او به فلسفه و فرهنگ قرون وسطی تعلق دارد و اصولاً از پایه‌گذاران فلسفه قرون وسطی است و رسالات منطقی، فلسفی و کلامی او به وسیله

۱. بحث در اینکه فلسفه مسیحی وجود دارد یا نه سالها است که متفکرین غربی را به خود مشغول داشته است. عده‌ای معتقدند که فلسفه مسیحی چیزی جز تکرار حرفهای یونانیان و یا تفسیری از فلسفه یونانی نیست و حتی اصول عقاید مسیحی، مثل تثلیث ریشه‌ای یونانی دارد. عده‌ای دیگر بر استقلال فلسفه مسیحی تأکید دارند. برخی از متفکرین مسیحی نیز با لفظ فلسفه مسیحی مخالفند، چون فلسفه و دین و بطریق اولی دین مسیحی را دو حوزهٔ معرفتی جدای از یکدیگر می‌دانند. در این باره رجوع شود به مقدمهٔ تاریخهای فلسفه قرون وسطی، مخصوصاً به:

Gilson E., «La philosophie au Moyen Age», Paris, 1978.

Van Steenberghen F., «L'interprétation de la pensée médiévale au cours du siècle écoulé», dans revue philosophique de Louvain, 49, 1951, pp. 108-109.

Neddoncelle M., «Existe-t-il une philosophie chrétienne?», Paris, 1956.

Hyman A. and Walsh J. J., «Philosophy in the Middle Ages», Indianapolis (indiana), 1973, pp. 1-8.

فیلسوفان قرون وسطی خوانده و تفسیر شده است.

اهمیت تاریخی بوئتیوس را می‌توان از چند جهت عنوان کرد:

۱. با ترجمه و تفسیر متون منطقی ارسطو، فرفورئوس و سیسرون (Cicero)، او قرون وسطی را با منطق ارسطویی آشنا کرد و باعث مباحث منطقی بسیاری شد.
  ۲. با متون فلسفی اصیلی که نوشت از پایه‌گذاران فلسفه قرون وسطی است و رسالات فلسفی اش قرن‌ها مورد تفسیر واقع شد.
- از مباحثی که بوئتیوس به آن اهمیت فراوان می‌دهد مسئله وجود است. رسالاتی که در این باره نوشته است، مخصوصاً «رساله چطور جواهر در آنچه هستند نیکو هستند، اگر چه از حیث جوهر بودن نیکو نیستند» (Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona) <sup>۱</sup> معروف است، مورد توجه بسیار در قرون وسطی و حتی در قرون جدید قرار گرفته است.

برای درک صحیح مسئله وجود نزد بوئتیوس لازم است اصطلاحاتی را که بکار

۱. رسالات کلامی و فلسفی بوئتیوس عبارتند از:

- «De fide catholica».
- «Contra Eutychen et Nestorium».
- «Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona (De hebdomadibus)».
- «Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur».
- «De Trinitate».
- «De consolatione philosophiae».

این رسالات در مجموعه Loeb چاپ شده‌اند. ارجاعات به این رسالات در این مقاله به این چاپ خواهد بود:

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



می‌برد، بخوبی بشناسیم. و باید خاطر نشان کنیم که بوئتیوس به عنوان یکی از ابداع‌کنندگان اصطلاحات فلسفی در قرون وسطی شناخته شده است. اصطلاحات مهمی که در مبحث وجودشناسی بکار می‌برد عبارتند از: *essentia* (ذات)، *esse* (وجود عام - بودن)، *forma* (صورت)، *forma essendi* (صورت و جودی)، *substantia* (جوهر)، *id quod est* (آنچه هست) و *subsistentia* (ذاتیت). بوئتیوس همانند دیگر متفکرین لاتینی قبل و هم‌دوره خود که زبان یونانی می‌دانستند، بشدت وابسته به فلسفه یونان بود و سعی فراوان کرد که ترجمه صحیح و کاملی از اصطلاحات مهم فلسفی یونان ارائه دهد.<sup>۱</sup>

او *esse* به معنی بودن را ترجمه *einai* یونانی می‌داند.<sup>۲</sup> *esse* در رساله «چطور جواهر... بصورت اسم و به معنی وجود عام است و در مقابل *id quod est* (آنچه شیء است) بکار رفته و از آن ممتاز شده است (*diverum est esse et id quod est*). به این معنی که بوئتیوس، وجود عام را از وجود محدود، یا به عبارت دیگر، موجود، جدا می‌کند. در اینجا به نظر می‌رسد که بوئتیوس به سنکا (*Seneca*) نظر دارد. سنکا در «نامه پنجاه و هشتم به لوسیلیوس» (*Lucilius*) برای کلمه یونانی *to on* که به معنی موجود است، کلمه لاتینی *quod est* را پیشنهاد می‌کند.<sup>۳</sup> دیدیم که نزد بوئتیوس «آنچه شیء است» به عنوان موجود در مقابل وجود عام قرار می‌گیرد، اصولاً به نظر او در هر موجود مرکب وجود و وجود خاص آن موجود متفاوت است.<sup>۴</sup> وجود عام بسیط است و هیچ ترکیبی در آن یافت نمی‌شود، در حالیکه آنچه که هست می‌تواند صاحب (*habere*) موجودی دیگر

۱. در این باره رجوع شود به:

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

Gilson E., «L'être et l'essence», Paris, 1972, pp. 335-349.

2. «Contra Eutychem et Nestorium», 3, «op. cit.», p. 88.

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

4. «Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est».

در کنار آنچه خود اوست، باشد<sup>۱</sup>. منظور این است که آنچه هست به عنوان جوهر فردی می تواند دارای اعراض باشد، در حالیکه اعراض بر وجود عام حمل نمی شود. در وجود بسیط، وجود و آنچه که او هست، واحد است<sup>۲</sup>. و وجود آن همان است که او است. ترکیب وجود و آنچه شیء هست فقط در موجوداتی که وجود بسیط نیستند، یعنی موجودات مخلوق، یافت می شود. اصولاً همانطور که در سنت فلسفی یونان آمده است، وجود واقعی، وجودی است که واحد باشد. این وحدت و وجود نزد موجوداتی که وجود محض نیستند، نسبی است و بهره مند از وجود مطلق است. به نسبتی که موجودات از واحد واقعی دور می شوند، درجه وجودیشان نیز افت می کند. نزد بوئتیوس آنچه واحد نیست، نمی تواند وجود داشته باشد<sup>۳</sup>، زیرا وجود و واحد به یکدیگر قابل تبدیل هستند و آنچه واحد است، موجود است.<sup>۴</sup> وجود محض (ipsum esse) برای بودن از هیچ چیزی بهره مند نمی شود، در حالیکه آنچه هست (quod est) برای بودن باید از وجود بهره مند شود. بدین ترتیب دو نوع موجود نزد بوئتیوس یافت می شود. یکی وجود عام که عاری از هر نوع ترکیب است و بسیط می باشد و دیگری که موجود مرکب و محدود است. وجود عام علت وجودی موجود محدود است و این علت بنا به اصل بهره مندی (participatio) بیان می شود که از افلاطون به وام گرفته شده است. به این صورت که علت آنچه را که خود بطور نامحدود دارد به موجود محدود به اندازه ای معین عطا می کند. این اندازه به وسیله صورت متعین می شود.

تمایز میان موجود و وجود تشخص بین وجود و ماهیت که در قرن سیزدهم یکی از ارکان فلسفه توماس آکوئینی را تشکیل می دهد، نیست. لکن بوئتیوس راه را برای این

1. «Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum».
2. «Omne simplex esse suum et id quod est unum habet».
3. «Quod enim non est unum, nec esse omnino potest».
4. «Contra eutychem et Nestorium», IV, «op. cit.», p. 94.



تشخص باز می‌کند. اولین سؤال می‌تواند راجع به منشاء این تشخص باشد. به عبارت دیگر، آیا بوئتیوس خود این تشخص را در وجود قائل شده یا از فیلسوفان دیگر وام گرفته است؟ ارسطو در کتاب آنالوطیکای دوم، آنچه را انسان است با آنکه انسان است دو چیز می‌داند.<sup>۱</sup> این رساله را بوئتیوس بخوبی می‌شناخته و به لاتین هم ترجمه کرده است. البته ارسطو نه در کتاب مابعدالطبیعه و نه در دیگر رسالات خود به هیچوجه موجود یا جوهر فردی را از وجود و یا ماهیت را از وجود جدا ندانسته است. این جمله ارسطویی همراه با بعضی از مفاهیمی که در فلسفه نوافلاطونی رایج بود، می‌توانسته است عقیده به جدایی موجود از وجود را به ذهن بوئتیوس بیاورد.

در بین فیلسوفان نوافلاطونی، دو متن از فورفورئوس<sup>۲</sup> و ماریوس ویکتورینوس یافت می‌شود که در آن، to einai یا esse در مقابل to on یا id quod est قرار داده شده است.<sup>۳</sup> مهمترین عامل نزدیکی بین فورفورئوس و ماریوس ویکتورینوس از یک طرف و بوئتیوس از طرف دیگر را پیرادو وجود رابطه بهره‌مندی بین دو مفهوم وجود

۱. ارسطو، آنالوطیکای دوم، II, 7, 92b 10-11.

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

همچنین رجوع شود به:

Gilson E., «Le thomisme», Paris, 1989, P. 106.

۲. برای تأثیر فورفورئوس بر بوئتیوس رجوع شود به:

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

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

این دو مقاله که دومی بسط اولی است، درباره تأثیر مفاهیم منطقی از فورفورئوس به بوئتیوس بحث می‌کند.  
3. <Porphyrius>, «In Parmenide», XII, 22-35, dans P. Hadot, «Porphyre et Victorinus», Paris, 1968.

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

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

و موجود نزد این فیلسوفها می‌داند. نزد فورفورئوس einai به روشنی بر on مقدم است. این تقدّم بر رابطه بهره‌مندی بین این دو استوار است، به این معنی که on از einai بهره‌مند می‌شود. نزد بوئتیوس نیز رابطه بهره‌مندی را بین id quod est و esse مشاهده می‌کنیم. پیر ادو معتقد است که بهره‌مندی در این خصوص و بطور عام برای توضیح امکان حمل است. اگر id quod est هست (est)، برای این است که از esse بهره‌مند می‌شود و وجود را از او دریافت می‌کند. فعل est (هست) اولین محمول id quod est یعنی «موضوعی که هست» است. در نتیجه نزد بوئتیوس تشخیص بین موجود بنفسه و موجودی که وجود دریافت کرده است، وجود دارد. این رابطه بهره‌مندی که اسناد یک محمول را توضیح می‌دهد، نزد فورفورئوس نیز یافت می‌شود. به این معنی که on با بهره‌مندی از einai که بنفسه است، وجودی مشتق از وجود بنفسه دریافت می‌کند. بدین ترتیب نزد فورفورئوس و ماریوس و بکتورینوس، دو وجه از einai یافت می‌شود. یک einai که مقدم، عالی و بنفسه است و بصورت اصیل و عام است و یک وجه مشتق که براساس آن einai به وسیله موجود، دریافت شده و بر آن مانند یک محمول اضافه شده است. به نظر پیر ادو، این دو وجه esse را نزد بوئتیوس بصورت موجود بنفسه و موجود محمول مشاهده می‌کنیم. او دیگر پژوهشگران را مورد انتقاد قرار می‌دهد که id quod est را یک شیء و یا یک فرد در نظر گرفته‌اند؛ در حالیکه به نظر او، id quod est معادل on است به این معنی که id quod est موضوعی است که هست، این موضوع با وجودی که دریافت می‌کند ترکیب می‌شود<sup>۱</sup>.

در تفسیری که پیر ادو از مسئله وجود و موجود نزد بوئتیوس دارد به نظر می‌رسد که می‌خواهد بوئتیوس را بیش از آنچه هست نوافلاطونی نشان دهد. البته این حرف مغایر با این نخواهد بود که بوئتیوس تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی بوده و بسیاری از مفاهیم آن را پذیرفته است. ابتدا باید خاطر نشان کرد که einai و on نزد فورفورئوس اقنوم اول و

1. Hadot P., «Forma essendi...», PP. 148-151.





اکنون دوم هستند، یعنی موجودات الهی. در حالیکه نزد بوئتیوس فقط esse الوهیت دارد و id quod est موجود مخلوق و محسوس است. از طرف دیگر چنانکه خواهیم دید esse نزد بوئتیوس، جوهر (substantia) است، در حالیکه نزد فورفوریوس einai برتر از جوهر است. اصولاً یکی از نکات قوت در فلسفه بوئتیوس، شاید به پیروی از آگوستینوس قدیس، این است که او بسیاری از مفاهیم نوافلاطونی را در نظام فلسفی خود وارد کرده است بدون اینکه تبعات آن را بپذیرد. در بالا اشاره کردیم که id quod est می‌تواند ترجمه لاتینی واژه یونانی on باشد. اما برخلاف نظر پیر ادو، خود بوئتیوس تصریح دارد که id quod est به معنی شیء خارجی هم هست<sup>۱</sup> و چنانکه بعداً خواهیم دید در اینجا از سنکا تبعیت می‌کند. یعنی به طرف فلسفه افلاطونی میانه می‌رود و id quod est همان جوهر نخستین ارسطو است. در این مورد این پیر ادو است که در اشتباه است و نه دیگر محققین که id quod est را یک جوهر یا یک شیء در نظر می‌گرفتند. برای بوئتیوس، تقابل میان esse و id quod est، تقابل بین جوهر (substantia) با جوهر است. در حالیکه نزد فورفوریوس، ارتباط بین چیزی غیر جوهر یا برتر از جوهر (einai) با جوهر (ousia-on) است.

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

1. «id quod est... de ea re quae subsistit atque est in rebus dicitur», («In librum Aristotelis De interpretatione», Patrologia Latina, 64, col. 308 c-d; cité par H. Merle, «Boèce, Courts traités de théologie», Paris, 1991, P. 92).

بوئتیوس *essentia* به معنی ذات - وجود را نیز ترجمه لفظ یونانی *ousia* می‌داند. سنکا در نامه فوق‌الذکر با شکایت از فقر فلسفی زبان لاتین در مقابل زبان یونانی و با تکیه بر سیسرون (Cicero) و فابیانوس (fabianus) برای ترجمه *ousia* کلمه لاتینی *essentia* را پیشنهاد می‌کند. آگوستینوس قدیس نیز لفظ *essentia* را بر *substantia* برای ترجمه *ousia* ترجیح می‌دهد<sup>۱</sup>. بوئتیوس در مثالهایی که می‌زند وجود انسان را به *essentia* مربوط دانسته است و خدا را نیز *essentia* یا *ousia* می‌داند. چرا که تمام موجودات از او بوجود می‌آیند. اما برخلاف فلسفه آگوستینی که وجود - ذات‌گرا (essentialiste) است و خدا را *essentia* خطاب می‌کند، *essentia* در وجودشناسی بوئتیوس نقش مهمی را بازی نمی‌کند و متافیزیک او، جوهرگرا (substantialiste) است و او در اکثر قریب به اتفاق موارد، خدا را *substantia* می‌خواند. در رساله دربارهٔ تثلیث که پیرامون جوهر یگانه خداوند و اختلاف سه شخص در این جوهر واحد بحث می‌کند، بوئتیوس تنها یکبار از واژه *essentia* استفاده می‌کند و آن هم به معنی «ذات»<sup>۲</sup>. در مباحث پیرامون وجود، بوئتیوس، *essse* را ترجیح می‌دهد و ذات (جوهر) خداوند را *substantia* خطاب می‌کند.

در رساله «در رد اوتیکس و نستوریوس»، بوئتیوس متذکر می‌شود که *substantia* ترجمه کلمه یونانی *hypostasis* است و در زبان لاتینی از فعل *substare* که به معنی محل یا در زیر قرار گرفتن است، می‌آید<sup>۳</sup>. در رساله «چطور جوهر...» از دو نوع وجود مابین موجودات صحبت می‌کند و معتقد است که اصولاً بودن یک موجود و بودن چیزی در یک موجود مختلف است. اولی جوهر نامیده می‌شود و دومی عرض<sup>۴</sup>. یک جوهر

1. «Essentia dico quae ousia graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus», (De Trinitate», V, viii, 9; Bibliothèque Augustinienne, V. 15, p. 449). «De Trinitate», V, «op. cit.», p. 26. 2. «De Trinitate», V, «op. cit.», p. 26.

3. «Op. cit.», p. 88.

4. «Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens



(substantia)، محل اعراض قرار می‌گیرد و به آنها وجود می‌بخشد زیرا موضوع (subjectum) آنها هستند. افراد هم جوهر هستند و هم ذاتیت (subsistentia) دارند. subsistentia (ذاتیت) کلی است و بوئتیوس آن را ترجمهٔ واژهٔ یونانی ousiosis می‌داند و معتقد است subsistere به معنی وجود داشتن، فعل کلمهٔ subsistentia است. موجودی ذاتیت دارد (subsistit) که برای بودن محتاج به عرض نباشد. مانند انواع و اجناس که ذاتی‌اند (subsistent) و عرض بر آنها حمل نمی‌شود<sup>۱</sup>. در هر صورت، افراد جوهر هستند چون موضوع و محل اعراضند و ذاتیت دارند، چون دارای جنس و نوع هستند. جنس و نوعی که همراه با اعراض عامل شباهت و تفاوت بین افراد است. بنابراین، یک انسان دارای ذات (وجود) (essentia = ousia) است چون او هست، دارای ذاتیت (subsistentia) است چون در هیچ موضوعی نیست (in nullo subjecto est)، جوهر است چون موضوع موجودات دیگری است که ذاتیات نیستند (منظور اعراض است) و شخص است زیرا فردی عاقل است<sup>۲</sup>.

بوئتیوس در ترجمهٔ خود از رسالهٔ مقولات ارسطو، ousia را به substantia ترجمه می‌کند<sup>۳</sup>. برای ارسطو در رسالهٔ مقولات، اوسیا آن است که بر موضوعی حمل نمی‌شود و در موضوعی هم نیست. مانند انسان و اسب به عنوان فرد. البته انواع هم که افراد در آنها

hic substantia significatur». («Op. cit.», p. 40).

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

Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitier», edited by N. M. Haring, 1966, Toronto, 1966.

2. «Contra Eutychem et Nestorium», 3, «op. cit.», pp. 88-90.

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

هستند، اوسیا خوانده شده‌اند. بنابراین در رساله مقولات، ما دو نوع اوسیا داریم: فرد که اوسیا یا جوهر اولی است و نوع یا جنس که اوسیا یا جوهر ثانوی است.<sup>۱</sup> در رساله «در رد اوتیکس و نسطوریس»، بوئتیوس، جواهر را به دو نوع کلی (universales) و فردی (particulares) تقسیم می‌کند. جوهر فردی همان id quod est (آنچه شیء است) می‌باشد. همانطور که قبلاً دیدیم در تفسیری که بر رساله «عبارت» ارسطو می‌نویسد، id quod est را آنچه در خارج موجود است و آنچه در موجودات است، می‌نامد. یعنی افراد، آنهایی که هرگز بر چیزی حمل نمی‌شوند، مثل سیسرون، افلاطون و یا این سنگ و از این قبیل موضوعات. کلیات، آنهایی هستند که بر افراد حمل می‌شوند، مانند انسان، حیوان، سنگ و موجوداتی از این قبیل که نوع و جنس هستند.<sup>۲</sup>

تا اینجا بوئتیوس، مفهوم جوهر در کتاب مقولات ارسطو را قبول می‌کند. لکن هنگامیکه جوهر را به جسمانی و غیرجسمانی تقسیم می‌کند<sup>۳</sup> و در انتها، صورت را آنچه جوهر هست می‌داند به کتاب مابعدالطبیعه نزدیک می‌شود.<sup>۴</sup> نزد ارسطو، برخلاف افلاطون که فقط موجودات نامحسوس (عقول) را جوهر می‌داند، موجودات، اعم از محسوس و نامحسوس، هر دو جوهر خوانده شده‌اند و ثبات و جودی دارند. بوئتیوس به پیروی از سنت ارسطویی، جواهر را به مادی (corporeae) و غیرمادی (incorporeae) تقسیم می‌کند. به نظر او از جواهر مادی، تعدادی جاندار هستند و تعدادی بی‌جان. از جانداران، عده‌ای حسی هستند و عده‌ای غیرحسی. از جواهر حسی، عده‌ای عقلی هستند و عده‌ای دیگر غیرعقلی.<sup>۵</sup> از جواهر غیرمادی، عده‌ای عقلی هستند

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

2. «Contra Euthychen et Nestorium», II, «op. cit.», p. 84.

3. «Contra Eutythen et Nestorium», I, «op. cit.», pp. 76, 78.

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

۵. برای تقسیم مشابه مراجعه شود به:



و عده‌ای غیر عقلی؛ برای مثال روح حیوانات. از جواهر عقلی، یک نوع آن نامتحرک (immutabilis) و تأثیرناپذیر (inpassibilis) است و آن خداست. نوع دیگر، جوهری است که متعلق به روح و فرشتگان است و مخلوق، متحرک و تأثیرپذیر است، ولی به خاطر لطف جوهر تأثیرناپذیر آن نیز تأثیرناپذیر شده است.<sup>۱</sup> جواهر غیر مادی بخاطر اینکه ماده ندارند و صورت صرف هستند. به یکدیگر تبدیل نمی‌شوند.<sup>۲</sup> از طرف دیگر، جواهر مادی نمی‌توانند به جواهر غیر مادی تبدیل شوند و جواهر غیر مادی نیز نمی‌توانند به جواهر مادی تبدیل شوند. دگرگونی تنها در برخی از جواهر مادی می‌تواند صورت پذیرد. مثلاً برنز نمی‌تواند به سنگ تغییر شکل دهد و یا به گیاه تبدیل شود. زیرا تنها جواهری می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند که دارای ماده‌ای مشترک باشند و یا اینکه بر یکدیگر تأثیر گذارند و یا اینکه تأثیر پذیرند. بطور مثال شراب و آب می‌توانند با یکدیگر ترکیب شوند، چونکه می‌توانند بر یکدیگر تأثیر گذارند. زیرا تا اندازه‌ای کیفیت آب می‌تواند تحت تأثیر کیفیت شراب قرار گیرد و به همین نحو کیفیت شراب می‌تواند تحت تأثیر آب قرار گیرد. البته کمیت مورد ترکیب را نیز باید در نظر گرفت. زیرا اگر مقدار یکی از این دو عنصر زیادتر از حد معمول باشد، باعث از بین رفتن عنصر دیگر می‌شود.<sup>۳</sup> بدین ترتیب، جواهر جسمانی نیز به هیچ وجه نمی‌توانند به جواهر غیر جسمانی

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

1. «Contra Eutychem et Nestorium», II, «op. cit.», p. 82.

2. «Contra Eutychem et Nestorium», VI, «op. cit.», p. 112.

۳. اینکه جواهر مادی اگر دارای یک ماده به‌عنوان موضوع مشترک باشند قابل تبدیل به یکدیگرند.

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

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

Achard de Saint-Victor, «op. cit.», t. I, c. 48, p. 124.



تغییر شکل پیدا کنند؛ زیرا موضوع مادی مشترکی ندارند. درحقیقت بنیان طبیعت (natura) جواهر غیرجسمانی به هیچ وجه ماده نیست. در حالیکه هیچ جسمی (corpus) را نمی توان یافت که ماده را به عنوان موضوع نداشته باشد<sup>۱</sup>.

بوئتیوس وجود و صورت را به یک معنی بکار می برد و اصطلاح صورت وجودی (forma essendi) که در قرون وسطی، مخصوصاً نزد متفکران حوزه فلسفی شارتر (Chartres) در قرن دوازدهم بکار می رفت، از اوست. او قائل به دو نوع صورت بود: صورت حقیقی (verc esse) و صورتی که تصویر (imago) صورت حقیقی است. صورت حقیقی از لحاظ مرتبه وجودی صورتی است که تصویر و کپی نیست، چیزی است که واقعاً وجود دارد. همان وجود واقعاً واقعی افلاطون است که البته نزد بوئتیوس، وجود محض (ipsum esse) است، یعنی خداوند. از این وجود محض (ex qua) است که وجود موجودات سرچشمه می گیرد. از طرف دیگر، صورت حقیقی وجود عام است که بنیان مشترک وجود موجودات است. این وجود در مقابل وجود خاص هر موجود است که براساس صورت مخصوص آن تحقق می یابد. بنابراین صورت مخصوص هر موجود است که موجود را در آنچه هست وجود می بخشد. اگر یک مجسمه برنزی را در نظر بگیریم، این صورت مجسمه بودنش است که وجود آن را به آن ارزانی می دارد و نه برنز که ماده آن است. وجود یک مجسمه از وجود مخصوص به آن مجسمه است که با وجود عام ترکیب و باعث تحقق خارجی آن می شود. به همین ترتیب برنز که ماده مجسمه است بخاطر خاک که ماده آن است برنز نشده، بلکه بواسطه صورت برنز است که موجودیت یافته است. و همینطور خاک وجودش را از ماده بدون صورت نگرفته است. آن را مدیون خشکی و وزن است که صورتهایش هستند<sup>۲</sup>. بدین ترتیب نزد بوئتیوس دو نوع صورت عامل دو نوع وجود است: صورت مجرد علت وجود مجرد و

1. «Contra Eutychem et Nestorium», VI, «op. cit.», pp. 108-112.

2. «Nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam».



صورتی که تصویر (imago) صورت اولی است علت وجود فردی مخلوقات. از طرف دیگر صورت مجرد علت وجودی صورتی است که با ماده ترکیب شده است. درست است که صورتی که در ماده قرار گرفته است وجود دارد و عامل وجود فردی موجودات است، اما صورت واقعی نیست. چون واقعاً وجود ندارد، یعنی وجود واقعی نیست و آن را حقیقتاً نباید صورت نامید. این صورت تنها تصویری است از صورت واقعی<sup>۱</sup>. در اینجا بوئتیوس، سنت افلاطونی را دنبال می‌کند که قبل از او افلاطونیان مسیحی، مخصوصاً آگوستینوس قدیس آن را در فکر مسیحی اعتبار بخشیده‌اند. به این معنی که صورت حقیقی و به تبع آن وجود حقیقی را وجود متعالی در نظر می‌گیرند. نزد بوئتیوس، جوهر الهی صورت بدون ماده و واحد حقیقی است و در خداوند وجود و آنچه که او هست، یکی است. او بسیط است و کثرتی در او نیست. در مقابل، سایر موجودات آنچه که هستند در واقع نیستند، زیرا هر موجودی وجودش را از اجزایش که از آن تشکیل شده است، کسب می‌کند. برای مثال، انسان از روح و بدن تشکیل شده است و به تنهایی روح یا بدن نیست. او ترکیبی است از روح و بدن و بدین ترتیب، او آنچه که هست (id quod est) نیست<sup>۲</sup>. در اینجا به نظر می‌رسد که بوئتیوس روح انسان را صورت در نظر گرفته و بدن را آنچه آن است. علت وجود انسان، این روح یا صورت است و بدن که حکم ماده را دارد علت وجود انسان نیست. در مورد خدا مسئله فرق می‌کند، چون او ماده‌ای ندارد که جدای از صورتش باشد. بنابراین در خداوند، وجود یا صورت همان چیزی است که او هست می‌باشد.

همانطور که قبلاً ذکر شد، در مقابل آگوستین که خدا را ذات (وجود) (essentia) می‌خواند، بوئتیوس، خدا را جوهر ((substantia) می‌نامد. خداوند، جوهر بدون ماده و حرکت است، او صورت محض و واحد است<sup>۳</sup>. خداوند به یک عنوان جوهر

1. «De Trinitate», II, «op. cit.», p. 12. 2. «Ibid.», «op. cit.», pp. 8-10.

3. «Ibid.», «op. cit.», pp. 8-10.



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

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

معروفترین رساله بوئیوس در وجودشناسی رسالهٔ چطور جواهر در آنچه هستند نیکو هستند بدون اینکه از حیث جواهر بودن نیکو باشند است. همانطور که مشاهده کردیم در این رساله، بوئیوس بین وجود و موجود (آنچه هست) فرق می‌گذارد (Diversum est esse et id quod est. برای او، وجود محض هنوز موجود نیست ipsum enim esse nondum est، موجود (آنچه هست) با دریافت صورت وجودی وجود می‌یابد (at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit). این رساله، و مخصوصاً جملات مذکور در فوق، در قرون وسطی و در دورهٔ معاصر، بارها مورد تفسیر قرار گرفتند و متفکران و مورخین فلسفه با استفاده از روشهای فلسفی، کلامی و علم لغت‌شناسی (philology) سعی در یافتن معنی صحیح آن داشتند و دارند<sup>۱</sup>.

تفاسیر قرون وسطی بیشتر کلامی هستند که بحث پیرامون آنها، فرصت دیگری را می‌طلبد<sup>۲</sup>. از میان تفاسیر معاصر که مورخین فلسفه ارائه داده‌اند، چندتایی را بطور

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

Hadot P., «Forma essendi...».

۲. معروفترین این تفاسیر عبارتند از: تفسیر یوهانس سکروتوس اریوگنا (Iohannes Scotus Eriugena)، (Thomas) گیلبرتوس پواتیه‌ای . (Gilbertus Porretanus)، کلارمبالدوس اراسی (Clarembaldus)





خیلی خلاصه نقل می‌کنیم تا تفاوت فهم و روش در تفسیر این رساله بخوبی نشان داده شود.

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

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

جی. شریمف (G. Schirmpf)، esse را وجود مطلق و منشاء هر موجود در نظر می‌گیرد. وجود مطلق، بنیان و اساس موجود فردی (id quod est) است. این واقعیت کلی، مستقل از زمان، براساس وجه وجودی مکانی-زمانی در موجود فردی، محسوس می‌شود. esse به موجود فردی محتاج است تا در زمان و مکان محسوس شود و موجود فردی برای وجود یافتن، احتیاج به esse دارد. صورت وجودی (forma essendi) وجود موجود فردی است و این وجود موجود فردی، خود به عنوان اساس، وجود مطلق را دارد و لحظه‌ای است از وجود مطلق که در موجود فردی، محسوس شده است. پیر ادو با انتقاد از روش فلسفی شریمف، او را متهم می‌کند که از مفاهیمی استفاده می‌کند

(Atrebatensis) و توماس آکوئینی (Aquinas)

1. Duhem, P. «Le système du monde», t. V, Paris, 2e éd., 1954, p. 287sq.
2. Gilson E., «Le thomisme», Paris, 6ème éd. 1989, pp. 106-107.

که نزد بوئتیوس یافت نمی‌شود و یا اینکه او زمینه تاریخی این موضوعات را بررسی نمی‌کند. او از صفات رواقی، مشایی و نوافلاطونی استفاده می‌کند، اما بدون دادن منابع<sup>۱</sup>.

انتقادات پیر ادویر شریمف، قسمتی از مجموعه انتقاداتی است که وی بر مفسرین معاصر این رساله بوئتیوس وارد می‌داند. به نظر او این مفسرین با روش فلسفی خود نتوانسته‌اند معنی صحیح صورت وجودی را نزد بوئتیوس پیدا کنند. خود او روش جدیدی را پیشنهاد می‌کند و آن را روش علم لغت‌شناسی (la méthode philologique) می‌نامد. منظور او این است که بدون ارجاع به پیش‌فرضهای فلسفی با بررسی واژه‌های کلیدی رساله چطور جواهر ... به معنایی صحیح آنها می‌توانیم دست یابیم. در صفحات قبل دیدیم که پیر ادو، تمایز بین *esse* و *id quod est* را نوافلاطونی می‌داند و آن را منسوب به فورفورئوس و مارینوس ویکتورینوس می‌کند. *esse* وجود محض و نامتعین است و *id quod est* وجود متعین و محدود که در رابطه با یک موضوع است، یعنی وجود یک شیء. وجود نامتعین و عام، نه وجود چیزی است و نه موجودی در بین موجودات. از هنگامیکه وجود، وجود چیزی می‌شود و محمول واقع می‌شود، این وجود دیگر وجود محض نیست. وجودی است دریافت شده، مشتق و وجود موجود یا موجودات است. صورت وجودی وجود مخصوص به یک موجود است که آن را از موجود دریافت می‌کند.<sup>۲</sup>

این تفاسیر با اینکه در روش متفاوتند، لکن هر یک این رساله را بطور جداگانه بررسی می‌کند و برای فهم وجودشناسی بوئتیوس، کمتر مجموعه آثار متافیزیکی و کلامی او را مدنظر قرار می‌دهد. در این مقاله، ضمن بحث از مفاهیم فلسفی این رساله سعی شده که این مفاهیم در کنار دیگر مسائلی که بوئتیوس بیان کرده است در نظام وجودشناسی او قرار گیرد و جمع‌بندی‌ای از مسئله وجود در نزد این فیلسوف ارائه شود.

1. Hadot P., «op. cit.», pp. 147-148.

2. Hadot p., «op. cit.», pp. 151-154.



همانطور که در صفحات قبل دیدیم بوئتیوس به دو نوع صورت معتقد است: صورت الهی و صورت مخلوق. در اینجا بوئتیوس دو سنت فلسفی افلاطونی و ارسطویی را دنبال می‌کند که در سنت فلسفی سومی به نام افلاطونی میانه، بسیاری از مفاهیم اساسی این دو سنت را جمع شده می‌یابیم.<sup>۱</sup> مشاهده کردیم که او به پیروی از افلاطون، وجود واقعی را صورت واقعی می‌داند که در عالم مثل می‌باشد. لکن افلاطون، عالم مثل را خود خدا و یا فکر خدا نمی‌داند. از طرف دیگر مشاهده کردیم که بوئتیوس با در نظر گرفتن صورت به عنوان مخلوق و با نسبت دادن وجود موجود به آن با سنت ارسطویی هم‌رأی می‌کند. افلاطون به سه اصل مجزا و سرمدی معتقد بود: صانع، مدل و ماده. به نظر او، عالم مثل مستقل، تنها و بنفسه است.<sup>۲</sup> صانع برای ساختن عالم باید به بالا نگاه می‌کرد<sup>۳</sup> و در آن به تفکر می‌پرداخت<sup>۴</sup> تا جهان را مطابق الگو و مثال سرمدی در ماده بسازد.<sup>۵</sup> در تاریخ فلسفه اولین مرحله ادغام صانع و مثل که مثل به عنوان عقل یا فکر صانع در نظر گرفته شد، به وسیله مفسرین افلاطون، معروف به افلاطونیان میانه، که مشهورترین آنها،

۱. منظور از نظام افلاطونی میانه، مجموع فیلسوفانی است که پس از رواقیون و قبل از افلوپین می‌زیستند و افلاطون را با مفاهیم ارسطویی، رواقی و مذهبی (ادیان شرقی) تفسیر می‌کردند. برای شناخت موضوعات اساسی و فیلسوفان افلاطونی میانه رجوع شود به:

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

۲. رساله ضیافت، 211a. ۳. تیمئوس، 28a, 29a.

۴. همان، 39e.

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

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

ژان پین با اعانت از چند متخصص فلسفه افلاطونی تمایل دارد که صانع و مدل را دو وجه کامل‌کننده یک واقعیت در نظر بگیرد و او نیز بجای سه اصل صانع - مدل - ماده از دو اصل مدل و ماده صحبت می‌کند و معتقد است که این نظریه مستند افلاطونی است در مقابل نظریه سه اصل که تفسیر ارسطویی افلاطون است در کتاب درباره کون و فساد (De generatione et corruptione, 335b, 7-24). رجوع شود به:

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



البینوس (Albinus)، فیلون (Philon) اسکندرانی یا یهودی و پلوتارکوس (Plutarchus) هستند، صورت گرفت. در بین فیلسوفان افلاطونی میانه برای مثال، الکینوس (Alcinus) معتقد است که مثل در رابطه با خداوند، فکر، در رابطه با ما، عقل اول، در رابطه با ماده، اندازه، در رابطه با عالم محسوس، مثال و در رابطه با خود، جوهر است.<sup>۱</sup> در هر صورت، سنت یکی دانستن عالم مثل با خداوند برای افلاطونیان و حتی بعضی از ارسطوئیان باقی می ماند.<sup>۲</sup> البته اینکه این ادغام به چه نحو انجام شد، مورخین فلسفه یونان دارای یک عقیده نیستند. عده ای از تأثیر فلسفه رواقی می نویسند و عده ای دیگر بر تأثیر افکار نوفیثاغوری پای می فشارند. جونز (R. M. Jones)، التقاط خدای متفکر ارسطویی را که خود را فکر می کند، با عالم مثل افلاطونی عامل این تفسیر جدید می داند<sup>۳</sup> و ریچ (A. N. M. Rich)، بر یک تجربه روانشناختی تکیه می کند و از مقایسه بین عملکرد ذهن انسان با خدا صحبت می کند.<sup>۴</sup>

از مسائلی که نزد چند تن از فیلسوفان افلاطونی میانه ظاهر می شود، تمایز بین دو نوع صورت است: صورت متعالی و صورت محسوس. فیلسوفی که این تمایز را به وضوح بیان می کند و یکی از منابع فلسفه افلاطونی قرون وسطی می شود، سنکا<sup>۵</sup> است. او صورتی را که مدل و الگو و در خدا است idea می نامد و صورت دوم را که در عالم

1. «Introduction», chap. 9. Cf. Jones R. M., «The Ideas as the Thoughts of God», *Classical Philology*, 21, 1926, pp. 322-323.

۲. بطور مثال، توماس آکوئینی، فیلسوف بزرگ قرن سیزدهم که مشایی است، عالم مثل افلاطون را با جهانشناسی ارسطو جمع کرده است و از آن به عنوان عقل خدا صحبت می کند.

3. Jones R. M., «op. cit.», pp. 317-326.

4. Rich A. N. M., «The Platonic Ideas as the Thoughts of God», *Mnemosyne*, 1954, pp. 123-133.

۵. فلسفه سنکا افلاطونی میانه است با رنگی رواقی. رجوع شود به:

Hadot P., «Porphyre et Victorinus», PP. 156-163.

Gersh S., «Middle Platonism and Neoplatonism: THE Latin Tradition», 2 vol. Notre Dame, Indiana, 1986, PP. 181-184.



محسوس است *eidos*<sup>۱</sup>. سنکا در «نامه پنجاه و هشتمش به لویکیوس» دو تقسیم را از «آنچه هست» (*quod est*) ارائه می‌دهد. در تقسیم اول «آنچه هست» عالیترین، اولین، اصل همه چیز و قدیمترین جنس است که انواع بخصوص از آن صادر می‌شوند و بر دو نوع است: جسمانی و غیرجسمانی<sup>۲</sup>. هیچ چیزی برتر از جنس عام «آنچه هست» نیست. این جنس اصل همه چیز است و همه چیز تابع آن است<sup>۳</sup>. در تقسیم دوم، سنکا مدعی می‌شود که بنا به نظر افلاطون، شش نوع «آنچه هست» (*quod est*) وجود دارد. اولین نوع «آنچه هست» کلی است که به وسیله حس، قابل کسب نیست و فقط به وسیله عقل درک می‌شود. دومین نوع، آن است که از همه چیز برتر است و بر همه چیز احاطه دارد (*per excellentiam esse*). این وجود عالی، خداوند است که عظیمتر (*major*) و قدرتمندتر (*potentior*) از همه موجودات است. سومین نوع «آنچه هست» مثل (*ideae*) است که الگو و مدل تمام موجودات هستند و هر چه موجود است بر طبق آنها ساخته شده است. مثل وجود واقعی (*quae proprie sunt*) و بی‌شمارند. چهارمین نوع *eidos* است. *eidos* صورتی است که در موجود است و از مدل گرفته شده است، مانند یک مجسمه که صورتی دارد و از روی مدلی ساخته شده است. بنابراین *idea* مدل و مثال است و *eidos* صورت در موجود است که مطابق صورت اول است. نوع پنجم موجوداتی هستند که در طبیعت مشاهده می‌شوند مثل حیوانات، انسانها و اشیا. نوع ششم آنهایی هستند که شبیه به بودن یا شبه موجودند و کاملاً وجود ندارند (*quae quasi sunt*)، مثل

۱. فیلسوفان دیگری نظیر فیلون اسکندرانی و البینوس نیز از این دو صورت صحبت می‌کنند. مراجعه شود به:

Pépin J., «op. cit.», p. 494.

2. «Epistola ad Lucilius LVIII», «op. cit.», p. 298.

3. *Ilud genus, quod est, generale, supra se nihil habet. Initium rerum est: omnia sub illo sunt*, «Ibid.», p. 300.

خلاء و زمان<sup>۱</sup>.

آنچه نزد سنکا توجه ما را به خود جلب می‌کند و برای پژوهش ما راه گشاست، تقسیم «آنچه هست» به دو نوع جسمانی و غیرجسمانی است که در نوع دوم تقسیم دوم صریحاً عنوان شده است که «آنچه هست» وجود عالی یا خداست و در نوع پنجم آن آمده است که موجودات محسوسند. از طرف دیگر، ما دو نوع صورت داریم که آنها نیز دو نوع «آنچه هست» نامیده شده‌اند که قابل تطبیق با دو نوع موجود جسمانی و غیرجسمانی است. در مورد دوگانگی idea و eidos، باید اضافه کرد که در اینجا جمع صورت افلاطونی را با صورت ارسطویی مشاهده می‌کنیم. idea، صورت افلاطونی است که وجود واقعی دارد، در حالیکه eidos صورت ارسطویی است که در موجودات عالم محسوسات وجود دارد<sup>۲</sup> و افلاطون eidos را به این معنی بکار نبرده است.

کالسیدیوس، فیلسوف مسیحی قرن چهارم نیز در تفسیر خود بر تیمئوس افلاطون از دو صورت صحبت می‌کند: صورت اول (prima species) که همان idea است و صورت دوم (secunda species) که صورت موجودات مخلوق است و تصویری (simulacra) است از صورت اول<sup>۳</sup>. همانطور که مشاهده می‌شود کالسیدیوس، واژه species را بجای صورت (forma) یا idea و یا eidos بکار می‌برد. لکن باید خاطر نشان کرد که در زبان لاتینی فلسفی، این واژه‌ها به یک معنی بکار برده می‌شدند<sup>۴</sup>.

1. «Ibid.», pp. 300-304.

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

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

3. Chalcidius, «Timaeus a Calcidio trnslatus commentarioque instructus», ed. J. H. Wazink, Corpus Platonicum Medii Aevi, IIe ed., London-Leiden, 1962, ch. 337, p. 361.

۴. سیسرون species را معادل idea می‌داند و آگوستینوس forma را نیز اضافه می‌کند:

Cicero, «Academicus.», I, 8, 30: «... id quod semper est simplex et unius modi et tale quale esset (hanc illi ideam appellabant, iam a Platone ita nominatam, nos recte speciem possumus dicere).



بوئیوس از لحاظ تقسیم وجود به دو نوع به فلسفه افلاطونی میانه نزدیک می‌شود. یعنی مانند نوافلاطونیان، واقعیتی را برتر از وجود قرار نمی‌دهد که وجود از آن صادر شود. او نیز مانند سنکا به دو نوع «آنچه هست» باور دارد که یکی جسمانی است و دیگری غیرجسمانی. اولین «آنچه هست» وجود الهی است، چونکه در خداوند «وجود» و «آنچه هست» یکی است. و دیگر «آنچه هست» موجودات محدود یا جسمانی می‌باشند. رابطه *esse* به *id quod est* رابطه *id quod est* است که یکی متعالی است و دیگری محسوس. به عبارت دیگر، رابطه *ousia* است که بوئیوس به *substantia* ترجمه می‌کند و نه رابطه بین یک برتر از جوهر با جوهر که نزد فورفورئوس است. نزد بوئیوس، دو جوهر (*substantia*) دیده می‌شود: جوهر خالق و جوهر مخلوق که هر کدام خصوصیات مخصوص به خود را دارد. از ارسطو به بعد، دو نوع تقسیم برای جوهر مشاهده می‌شود. تقسیم جوهر به جوهر اولی و ثانوی از یک طرف و به جوهر جسمانی و غیرجسمانی (معقول) از طرف دیگر. نزد افلاطونیان، تشخیص بین جوهر اولی و ثانوی کاملاً جای خود را به تمایز بین جواهر محسوس که مرکب و فانی هستند و جواهر معقول که بسیط و نامتحرکند، می‌دهد. به این معنی که نزد اینها، تشخیص بین جوهر اولی به عنوان جوهر فردی و جوهر ثانوی به عنوان کلی دیده نمی‌شود و یا در جهان‌شناسی آنها جای مهمی را کسب نمی‌کند. این مسئله را نیز نزد بوئیوس مشاهده می‌کنیم. درست است که او کتاب مقولات ارسطو را ترجمه کرده و از رواج‌دهندگان تقسیم جوهر به اولی و ثانوی در قرون وسطی است، ولیکن در مباحث جهان‌شناختی، این تقسیم جای خود را به تقسیم جوهر به جسمانی و غیرجسمانی می‌دهد. اصولاً نزد متفکرین مسیحی قبل از او نیز تقسیم جوهر به اولی و ثانوی چندان مورد اعتماد نبوده است و غالباً جوهر

Augustinus, «De diversis quaestionibus LXXXIII», 46, 2: «Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut vrbum e verbo transfere videamur... Quas rationes, ut dicum est, sive ideas, sive formas, sive species, sive rationes licet vocare». Cf. Pépin J., «op. cit.», p. 496.

اولی (prima substantia) را جوهر الهی می‌دانستند.<sup>۱</sup>

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

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

در مقاله‌ای دیگر، صورت وجودی را همراه با اصل فردیت بررسی خواهیم کرد. و

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



خواهیم دید که آیا نظر بوئتیوس راجع به اصل فردیت با در نظر گرفتن صورت وجودی به عنوان صورت فدری هماهنگ است یا خیر.



ژرفشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی