

اندیشه های آبلار

مجید محمدی



زندگی و آثار آبلار

پیر آبلار (Peter Abelard یا Pierre Abeliard ۱۱۴۲-۱۰۷۹ م) فیلسوف و متکلم فرانسوی در یک خانواده متشخص در دهکده پاله در نزدیکی شهر نانت به دنیا آمد. به گفته خودش علاقه او به مباحث جدلی او را وادار کرد تا از فعالیتهای نظامی که پدرش برای او در نظر گرفته بود روبرگرداند و در ایالات مختلفی که شنیده بود فن جدل در آنجا رواج دارد، همانند سیاحان مسافرت کند.

او در آغاز، دروس چهارگانه* را آموخت و سپس به تحصیل جدل در نزد روسلین^۱ پرداخت. بعد از تحصیل در مدرسه روسلین که از معتقدان به اصالت تسمیه

(nominalism) بود، ناگهان به پاریس آمد و در مدرسه ویلیام از اهالی شامپو^۲ که از پیروان اصالت واقع (realism) بود ثبت نام کرد. اما بزودی به دلیل عدم توافق آشکار با استادش در نظریه کلیات مورد بی‌مهری او قرار گرفت.

* **Quadrivium** این دروس عبارت بودند از: حساب، هندسه، موسیقی و همت که پس از دروس سه‌گانه یعنی صرف و نحو، خطابه و جدل در آغاز تحصیل در حوزه‌های علمی مسیحی موردتعلیم قرار می‌گرفت.

○ **Rocelinus یا Roscelin** (بعد از ۱۱۲۰ م وفات یافته) فیلسوف مدرسی، بنیانگذار اصالت تسمیه می‌باشد.

◎ **William of Cham Peaux** (۱۱۲۱-۱۰۷۰ م) فیلسوف مدرسی فرانسوی است.

آبلا مدرسه خود را ابتدائاً در مولن (Melun) سپس در کوربی (Corbeil) و بالاخره در پاریس تأسیس کرد. مهارت و درخشش او، وی را بعنوان یک معلم مشهور ساخت، اما بیرحمی کامل او در بحثهای عمومی بسیاری را دشمن او ساخت.

آبلار پس از منطبق در حالی که به مدرسه آنسلم از اهالی لاگون* داخل می‌شد به مطالعه کلام رو آورد. حاصل مطالعات او در زمینه کلام، کتابی است به نام «در باره وحدت و تثلیث خداوند» (on the divine unity and trinity)

اما او بزودی با استادش در مورد روش بیان موضوع به نزاع پرداخت و مجدداً مدرسه خود را در «مون سنت ژنویو» (Mont sainte Genevive) و بعد از آن در نتردام (Notre Dame) در پاریس (۱۱۱۳ م) گشود.

استفاده او از دانش جدل انقلابی در روش سنتی آموزش کلام بوجود آورد، اما انتقادات و سوء ظنهای بسیاری از متکلمان مقتدر، بخصوص «برنار» از اهالی کلروو^۳ را علیه خویش برانگیخت.

بعد از عشق مشهور و غمانگیزش با هلوئیز (Heloise) و مقطوع‌النسل شدنش به دست مزدوران عموی هلوئیز یعنی فلوبر (Flubert) وارد صومعه بندیکتی (Benedictine) دنیس مقدس (Saint-Denis) شد و در آنجا تا سال ۱۱۲۱ میلادی به تعلیم مشغول بود.

در همان سال به شورای سواسون (Council of Soissons) جهت دفاع از نظریه‌اش در مورد تثلیث در برابر اتهام رفض و بدعت‌گذاری فراخوانده شد. در این شورا پس از محکومیت، اثر او در زمینه الهیات یعنی «در باره وحدت و تثلیث خداوند» سوزانده شد.

محکومیت او بعلاوه نزاع شدیدش با راهبان صومعه دنیس مقدس به دلیل انکار بنیان‌گذار ایشان یعنی «رسول سرمین گل» (Apostle of Goul) که دیونوسیوس (Dionysius) شاگرد پولس مقدس (Saint Paul) باشد، ماندن او را در صومعه غیر قابل تحمل ساخت و او جهت انزوای فردی در ماسونسل (Maison Celle) در نزدیکی نوزون سورسان (Nogent-Sur-Seine) اجازه گرفت و در آنجا خطابه‌ای تقدیم به پاراکله (Paraclete) نوشت.

بزودی شاگردانی جهت تشکیل مدرسه‌ای دیگر پیرامونش گرد آمدند، اما زیاد شدن تعداد دانشجویان و افزوده گشتن شهرت آبلار توجه دشمنانش را جلب کرد.

او جهت فرار از مشکلات خویش را بعنوان سرپرست دیر زیلواس مقدس (St. Gildas) در محل خودش یعنی بریتانی (Brittany) (۱۱۲۸ م) پذیرفت، اما بزودی احساس کرد که از سوی راهبان در معرض تهدید است و در آن حال دلتنگی و افسردگی زندگینامه خویش را به نام «قصه مصائب من» (The story of my mis fortunes) نوشت.

در بازگشت به تعلیم در پاریس تفاسیر کلامی‌اش

Anselm of Laona (در ۱۱۱۷، از دنیا رفته است) متکلم فرانسوی، مفسر کتاب مقدس، مؤلف کتاب «تفسیر تحت‌الخطی» (Glossa inter Linearis)

Bernard of Clair Vaux (۱۱۵۳-۱۰۹۱ م) کشیش فرانسوی) بعضی از تألیفات او عبارتند از: «در باره تحقیر خداوند» (De Contemptu Dei) «در باب تأمل» (De Consideratione) «در باره التفات (یا عشق) الهی» (De diligendo Deo) «علیه آبلار» (Adversus Abae Lardum).

آبلار به نحو قانع کننده‌ای علیه این دیدگاه استدلال می‌کرد و عقیده داشت که این نظریه به یک جوهر اجازه می‌دهد که همزمان موضوع عوارض متقابل باشد. و ارسطو نیز قبلاً دفاع ناپذیر بودن آن را نشان داده بود.

به دنبال انتقاد آبلار، ویلیام اصالت واقع خویش را اساساً با این ادعای صرف که ذات انسان که افراد در آن مشارکت دارند «به نحو نامتمايز و اجمالاً یکسان است» تکمیل کرد. به بیان دیگر هر انسانی ذات خودش را داراست، به این معنا که هر چه در یکی وجود دارد در دیگری نیست.

و اما در بیان آبلار آنها هم از جهت صورت و هم از جهت ماده متمایزند و لذا افراد به توسط صور کنار گذاشته می‌شود، همچنین می‌توان قایل شد به اینکه گر چه دو انسان با هم متفاوتند اما در «انسان بودن» اشتراک دارند.

آبلار هر چند نزدیکتر شدن قول ویلیام را به حقیقت می‌پذیرد، اما با صورت‌بندی نامعلوم و پیچیده آن برخورد می‌کند. او معتقد است که این «عدم تمایز» ذات مشترک آنها می‌بایست سلباً و ایجاباً مورد تفسیر قرار گیرد.

اگر افلاطون از سقراط با «عدم تمایز سلبی» متفاوت است، معنی آن این است که آنها از جهت انسان بودن متفاوت نیستند. اما استدلال آبلار این است که آنها همچنین در سنگ یا حیوان وحشی یا... نبودن هم تفاوتی ندارند.

بنابراین عدم تمایزات سلبی، قضاوتی در مورد اینکه چرا سقراط و افلاطون شبیه‌اند نمی‌کند. اما اگر این عدم تمایز را ایجاباً تفسیر کنیم آنگاه همه ابهامها نظریه سابق را وارد خواهیم کرد، چرا که هر امر ایجابی در سقراط و افلاطون فردی و خاص است.

اگر سقراط و افلاطون در «انسان بودن» مشترکند، از جهت اینکه افراد بشر در سقراط یا

او را در تضاد با مخالف جدی‌اش یعنی برنار مقدس قرارداد. سخت‌کیشی و تعصب برنار موجب احضارهای مکرر او در برابر شورای سانس (Council of Sens) (۱۱۱۴ م) شد.

برنار که اومانسیم آبلار را نمی‌پسندید و عقل باوری او را مایه تباهسازی ایمان می‌پنداشت بسیاری از عقاید او را مورد محکومیت قرارداد. آبلار جهت توسل به پاپ عازم رم شد، بدون اطلاع از اینکه راه او قبلاً با نامه‌های برنار به پاپ رسد شده بود. دوست او پیر محترم (Pierre (Peter) The venerable) سرپرست دیر کلونی (Cluny) آبلار را قانع کرد که به مجادله با برنار خاتمه دهد و به دنبال آشتی با او باشد.

آبلار با آمدن در نزد پیر ماههای آخر زندگی‌اش را به کار تأمل و ریاضتهای زاهدانه پرداخت و سرانجام در روز ۲۱ آوریل ۱۱۴۲ میلادی از دنیا رفت.

آراء منطقی او در نوشته‌های با عنوان «منطق برای مبتدیان» (Logica) آمده است. این کتاب به دلیل بخش آغازینش مشهور است و آبلار در این بخش به مسأله کلیات پرداخته است. ارجاعات ما در بحث از کلیات هم به همین بخش از کتاب اوست.

گرچه آبلار در آنجا از خصم خود نام نمی‌برد، اما از دیگر نوشته‌هایش روشن می‌شود که آن فرد ویلیام از اهالی شامپو است.

کوشش ویلیام در این جهت بود که مبنای حمل کلی را با این فرض توضیح دهد که هر فردی لفظاً در یک ذات مشارکت داشته و با دیگر افراد این ذات فقط در صور عرضی متفاوتشان اختلاف دارد. حتی با شباهت صور گوناگون که روی موم ایجاد می‌شود نمی‌توان اینگونه قضاوت کرد، به دلیل آنکه آن موم وصفهای مختلف را در یک زمان نمی‌پذیرد.

اما بعنوان مثال مفروض است که جوهر کلی «انسان» از هر جهتی در هر فرد انسان مساوی باشد.

واقع موضوع می‌گیرد و خود قائل به اصالت مفهوم می‌شود. توضیح بیشتر آن در بحث از کلیات خواهد آمد.

اگرچه افلاطون قهرمان او بود، آبلار پیش از این دلبستگی تاحدی ارسطویی فکر می‌کرد. او با ارسطو فقط از طریق کتاب «منطق کهن» (logica vetus) که شامل مقولات (categorias) و «درباره عبارت» (De inter pre tatione) (کتاب العبارة) با ترجمه بوئتیوس^۵ بود آشنایی داشت. او شاید کتاب «درباره (استدلال) سفسطی بی‌بها» (De sophisticis Elenchis) را خوانده باشد و به «تحلیل اول» (Prior Analytics) و «تحلیل ثانی» (Posterior Analytics) که از آن دومطالبی را دوبار نقل می‌کند نیز اشاره دارد.

اما با کتاب ارغنون (organon) یا مجموعه آثار فلسفه طبیعی، اخلاقی و ما بعدالطبیعی ارسطو آشنا نبود.

او در کار فلسفی خویش مانند یک کاشف نواحی ناشناخته است که بدون ابزارهای لازم به دنبال سرزمینی می‌گردد که بیشتر نقشه‌هایش گم شده است.

بعنوان مثال او به تمایز ماده و صورت بعنوان تمایز بین انیته یک شیء جزئی و چیستی آن بعنوان یک نوع از اشیاء بدون در نظر گرفتن یگانگی ماده و

اشخاص غیر سقراط منحصرند، سقراط می‌بایست با افلاطون هم بعنوان سقراط یا هر فرد دیگری مانند زنون مشترک باشد. با وضوح می‌توان دید که هیچک از این طرق مورد نظر نیست.

لذا آبلار نتیجه می‌گیرد که ما نباید در جهت تعیین «مخرج مشترک» آنها بعنوان یک امر جسمانی تلاش کنیم، حال چه این امر جسمانی جوهر باشد و چه عرض. بلکه باید در پناه این حقیقت که آنها در این امر مشترک هستند به جستجوی مخرج مشترک آنها پرداخت و همان مجهول را هم می‌توان درباره آنها تصدیق کرد.

آنها در «نحوه‌ای از وجود به نام افراد انسان بودن» (in being men) شبیه هستند تا در «انسان بودن» (in man). فراتر از این آنکه کلی، صرف یک واژه یا لفظ (flatus vocis) نیست. همچنین یک مفهوم مشترک که ذهن آن را بر پایه یک بساطت حقیقی بین اشیاء تشکیل می‌دهد وجود دارد.

بنابراین دیدگاه آبلار را همانند اکام^۶ می‌توان به راحتی بعنوان یک «اصالت مفهوم واقع‌گرا» (realistic conceptualism) اما برخلاف اکام که اول نظر آبلار را پذیرفت و بعد آن را کنار گذاشت، او تمایز قاطعی بین عمل ادراک یا تفکر یک موضوع (چه جزئی و چه کلی) و محتوای تفکر قائل است.

اگر از مقولات ارسطویی استفاده کنیم، اولی کیفیت ذهن یا نفس است، اما موضوع عمیق‌تر فکر شده یک «وجود معقول» و محض دارد و نمی‌توان آن را اختصاصاً جوهر یا عرض نامید.

اسامی کلی مستقیماً به اشیاء جزئی ارجاع دارند، اما بر آنان فقط بگونه‌ای نامعین و نامشخص دلالت می‌کنند، آنها همچنین مستقیماً این «مفهوم عام» را نام می‌برند و اسم بر آن اطلاق می‌کنند.

به این ترتیب آبلار در برابر اصالت تسمیه و اصالت

۵ William of ockham (۱۳۴۹؟-۱۳۰۰ م) فیلسوف مدرسی انگلیسی، شاگرد دنس اسکاتوس، از پیروان فرقه فرانسیسکن، پیرو اصالت تسمیه، این قول معروف که «بدون ضرورت نباید حقایق بر جهان اضافه نمود» یا «تیغ اکام» از اوست، پایه‌گذار نظریه جدید استقلال مدنی در کتاب «محوارات» (Dialognes) در ۱۳۴۳ م می‌باشد.

۶ Amicus Manlius Severinus Boethius (۴۵۲؟-۴۸۰ م) فیلسوف رومی. شارح آثار ارسطو، بزرگترین اثر او «درباره تسلی فلسفه» (De Consolatione Philoosophiae) نام دارد.

مشارکت آنها در اسرار مسیحی خوش آمد می گوید و به این ترتیب به نوعی الهیات طبیعی قائل می شود.

آبلار با برگرفتن نظریه بسیار آزادمنشانه ژوستین مقدس (Saint Justin) یکی از مدافعین کلیسا (Apologetists)، معتقد است: کسانی که حیات بسیار پرهیزگارانه‌ای دارند از خداوند بهره‌ای از نور حقیقت را دریافت می‌دارند.

او براین باور است که بسیاری از بی‌دینان و بعضی از یهودیان اهل نجات‌اند و از میان بی‌دینان نیز اول فلاسفه یونان و بعد فلاسفه لاتینی را که از آراء یونانیان پیروی کرده‌اند رستگار می‌داند.

آبلار پس از ارائه شواهد بسیار برای اثبات رأی خویش چنین نتیجه می‌گیرد: «تشخیص ما این است که زندگی آنان مثل آرائشان بیانگر بالاترین درجه کمال از جهت همخوانی با انجیل و سیره حواریون است و دارای انحراف کم یا بدون انحراف از دین مسیح می‌باشند.»^(۱)

به این ترتیب آبلار در کتاب «محواره بین یک فیلسوف، یک یهودی و یک مسیحی» Dialogue between a philosopher, a jew and a christian تسلیم این میل عمومی خویش می‌شود که مسیحیت را بعنوان یک حقیقت جامع و در برگیرنده دیگر مکتب‌هایی که اهل حقیقتند ادراک کند.

این امر یکی از دلایلی بود که او دشمنی سنت‌گرایان را با خود برانگیخت. دشمنان آبلار کلام را بیشتر جهت قرائت در صومعه‌ها و دیرها می‌خواستند، اما او کلام را برای بحث در جلسه درس و تعلیم و تقلم می‌خواست.

• Thomas of Aquinas (۱۲۲۵؟-۱۲۷۴) فیلسوف مدرسی ایتالیایی بزرگترین فیلسوف مشائی کلیسای مسیحی، شارح آثار ارسطو، از آثار اوست: «مجموعه الهیات» (Summa Theologica) و «علیه کافران» (contra Gentiles)

صورت (Hylomor Phism) یا تصور یک مبنای اولیه یا قوه جوهری در اشیاء مادی اشاره دارد اما به معانی مختلف این دو مفهوم در مقولات و محمولات آنطور که توماس آکوئینی* لحاظ می‌کند توجه ندارد. ولی با وجود این خواننده کتاب «مجموعه الهیات» Summa theologica دین توماس را به آبلار خواهد یافت.

آراء کلامی آبلار

به اعتقاد آبلار ایمان در مرحله اول قرار دارد و اگر ایمان محصول عقل نباشد که نیست اما امری جبری نبوده و بدون تمیز بدست نمی‌آید. به این ترتیب ایمان و عقل دو امر جداگانه‌اند، اما بی‌رابطه نیستند.

و به همین دلیل نظریات او در باب‌دین دو قرن بعد از او بعنوان «نظریه حقیقت دوگانه عقل و دین» مشهور شد، به این معنی که حقایق عقل و ایمان می‌توانند باهم نیز متضاد باشند.

ایمان در جستجوی فهم آن چیزی است که ادراک نمی‌شود. لذا حقایق وحی می‌بایست با دلیل مسورد اثبات قرار گیرند، چرا که این امر معقول ماست که ما در تصور خداوند بوجود آمده‌ایم و این تصور نزد او است و از طریق مسیح که کلمه عقل است و جدل ما حول او دور می‌زند می‌توانیم حقیقت الهی را درک کنیم.

آبلار هنگامی که از اثبات با دلیل سخن می‌گوید بیشتر دلیل جدلی منظور نظر او است تا دلیلی برهانی و اساساً کلام او یک کلام جدلی است و در این جدل از مقبولات دین مسیح و خود مسیح استفاده می‌کند. شاید هم کلام همیشه جدلی باشد چرا که بر دست‌های از قضایا و آراء تعبدی تکیه دارد و البته این مانع از این نمی‌شود که کلام، فلسفه را به خدمت خود گیرد.

تفسیر آبلار از مدعیات ایمان بر پایه اصالت عقل است تا متکی بر اصالت اراده، او فلاسفه غیرمسیحی را بخاطر مشاهده قوانین طبیعی ستایش می‌کند و به

صورت به کار می‌پردازد و می‌توان گفت که آن صورت هنگامی ظاهر می‌شود که یک شیء حقیقی در شکل آن بوجود آید.»^(۳)

پس از آن خود او می‌افزاید: «شاید درست باشد که یک چنین مفهوم عامی را به خدا نسبت دهیم اما نه به انسان، چرا که مخلوقات خداوند مثل انسان نفس یا یک سنگ حالات خاص یا عامی از طبیعت را نمایان می‌سازد، در حالی که مخلوقات صنعتگر انسانی مثل یک خانه یا شمشیر اینطور نیستند، به دلیل اینکه خانه و شمشیر آن چنانکه دیگر مفاهیم به طبیعت مربوطند به آن مربوط نیستند، آنها نامهای یک جوهر نیستند بلکه نامهای امری عرضی هستند و بنابراین نه جنس‌اند و نه انواع عالی.»^(۴)

لذا ادراک مثالی را فقط به خداوند می‌توان نسبت داد، نه به انسان.

او می‌گوید: «با انتزاع [از طبیعت حقیقی اشیاء] می‌توان مفاهیم را به خوبی به علم الهی نسبت داد، اما به ذهن انسان قابل نسبت نیست، به دلیل اینکه انسانهایی که اشیاء را فقط از طریق حواسشان درک می‌کنند به ندرت به این چنین ادراک مثالی دست می‌یابند و هرگز به درک طبایع [اساسی] اشیاء در حالات خاصشان نائل نمی‌شوند. اما خداوند به همه اشیائی که خلق نکرده است علم دارد و می‌داند که آنها برای چه هستند و این را حتی قبل از هستی آنها می‌داند.»^(۵)

در اینجا ملاحظه می‌شود که گرچه آبلار می‌خواهد دیدگاه این دو فیلسوف را به هم نزدیک کند و خود این دیدگاه را بپذیرد، اما با پذیرش صور مثالی در خداوند به آراء افلاطون نزدیکتر می‌شود. و اصلاً آراء نوافلاطونیان مسیحی جز این نبوده است که این مثل را

تفسیر او از کلام آنجا که می‌گوید ما در تصور خداوند بوجود آمده‌ایم و این تصور نزد او است، بیشتر مبتنی بر اندیشه‌های افلاطونی است. اما او می‌خواهد افلاطون را به گونه‌ای تفسیر کند که تفاوت چندانی با ارسطو نداشته باشد.

در بحث از کلیات، آبلار تفسیری غیر از آنچه بوئتیوس از افلاطون در مسأله کلیات دارد ارائه می‌کند.

او در این باره می‌گوید: «اما عبارت او [بوئتیوس] مبنی بر اینکه افلاطون معتقد است که کلیات جدای از محسوسات وجود دارند به نحو دیگری قابل تفسیر است و بدین طریق عدم توافقی بین فلاسفه [ارسطو و افلاطون و پیروان آنها] باقی نمی‌ماند چرا که عبارت ارسطو مبنی بر اینکه کلیات همیشه در محسوسات وجود دارند باید بدین طریق فهمیده شود که آنها حقیقتاً وجود دارند. به دلیل اینکه طبیعت حیوان (که اسم کلی «حیوان» بر آن دلالت دارد و در معنی تغییر یافته مفهوم یک نوع کلی خوانده می‌شود) هرگز در چیزی که محسوس نیست نمی‌تواند وجود داشته باشد اما تصور افلاطون این است که طبیعت فی‌نفسه یک چنین جوهر طبیعی‌ای دارد که وجود خود را حفظ خواهد کرد، حتی اگر محسوس نباشد [یعنی اگر با عوارض حسی پوشیده نشده باشد] لذا آنچه را که ارسطو حقیقتاً انکار می‌کند [یعنی وجود مثالی کلیات] افلاطون که طالب وجستجو کننده طبایع است به یک ظرف طبیعی [و نه مثالی] نسبت می‌دهد. در نتیجه هیچ عدم توافق حقیقی‌ای بین آنها وجود ندارد.»^(۶)

البته این جمع بین آراء دو فیلسوف بیشتر در مسأله کلیات در ذهن انسان است چرا که خود آبلار می‌گوید: «پریسکان* ... خداوند را بعد از تصور او بصورت یک صنعتگر، بعنوان موجودی معرفی می‌کنند که اول در ذهن خود یک [انگاره یا] صورت مثالی از آنچه می‌خواهد بسازد درک می‌کند و بر طبق شکل این

* Priscan (مشهور در ۵۰۰ م) اهل دستور زبان لاتین در قسطنطنیه، مولف «مبانی دستور» در هجده کتاب.

آراء و اندیشه‌های اخلاقی

کتاب آبلار به نام «خودت را بشناس» (scito Teipsum Know Yourself) عناوینی را مانند قدرت آموزش کشیشان به بحث می‌گیرد که امروزه در علم اخلاق مورد بحث قرار نمی‌گیرند.

اما کار آبلار در زمینه اخلاق در تاریخ نظریات اخلاقی اهمیت کمتری از تفاسیر او بر کار فروریوس در تاریخ منطق ندارد.

آموزشهای او در زمینه اخلاق، ریشه در انجیل دارد و بسیار سخت تحت تأثیر اگوستین است.

به اعتقاد آبلار، اخلاق در مشاهدات بیرونی جای ندارد، بلکه جای آن فقط در ذهن و قلب است.

به نظر او اثر گناه بیشتر تحقیر انسان توسط خداوند است، تا یک خسارت وارد آمده بر انسان، و تقوا نیز بیشتر زندگی در عشق خداوند است، تا انجام آن چیزی که قابل توجه باشد.

به این ترتیب، آبلار اخلاق و صفات ذمیمه و نیز اخلاق حسنه را در ارتباط با خداوند می‌فهمد و تعریف می‌کند.

در اینجا او تحت تأثیر اگوستین است که می‌گفت: مهم آن چیزی که انجام شده نیست، بلکه این مهم است که در کدام ذهن این کار انجام شده است.

آبلار در آن حرکت قرن دوازدهمی در زمینه اخلاق که اهمیت اصلی را به نیت و میل می‌دهد نقش مهمی

لازم به تذکر است که اصطلاح پیرو اصالت واقع (realist) در قرون وسطی با این اصطلاح در زمان ما تفاوت دارد. پیرو اصالت واقع در قرون وسطی به کسی اطلاق می‌شود که به حقیقت داشتن و وجود خارجی مثل باور داشته باشد، اما در روزگار ما چنین معنایی از آن اراده نمی‌شود.

○ Timaeus یکی از آثار افلاطون

○ Ambrosius Theodosius Macrobius (اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم میلادی): صاحب کتاب «جشن عیاشی (رومیان)» (Saturnalia)

در علم خداوند تصور نمایند. به همین دلیل شاید کسانی که او را پیرو اصالت واقع خوانده باشند پربیراه نرفته باشند.

خداوند او به تصور افلاطونیان از خدا بسیار نزدیک است چرا که خداوند را محل این صور مثالی می‌داند. و حتی معتقد است که با تأمل در تقابل بین امر باقی (مثل) و فانی و وابستگی جسم به روح که از ترجمه خالکیدئوس (chalcidius) از تیمائوس جمع‌آوری شده می‌توان به وجود خداوند رسید.

منابع دیگر بحث او از بنیادهای مسیحی، اگوستین، بوئتیوس و ماکروبیوس هستند که عمدتاً نو افلاطونی‌اند. او وحدت خداوند را با توضیح نظم جهان و سلطه بلامنازع (monarchy) خداوند توضیح می‌دهد و در اینجا نیز به الهیات طبیعی نزدیک می‌شود. او همچنین به قدرت مطلق خداوند اعتقاد می‌ورزد چرا که خداوند با هیچ نیرویی بیرون از خود محدود نمی‌شود. از نظر او خلقت یک فعل گزافی اراده نیست بلکه

فعلی است که ضرورت ذات الهی را در انتخاب آنچه که بهترین است منعکس می‌کند و این حاکی از نوعی خوش بینی در تصور او نسبت به خلقت است. و همچنین به نمونه باوری (exemplarism) اگوستین اعتقاد دارد. یعنی جهان بر طبق تصورات از پیش موجود خلق شده است. این نمونه‌ها عبارت از اشیاء نیستند بلکه مفاهیمی در ذهن (علم) خداوندند. آبلار در اینجا اصالت مفهومی بودن خویش را بخوبی آشکار می‌کند.

طریق تأمل ما در خداوند از نظر آبلار این است که او را بطور بی‌نهایت فراتر و برتر از شباهتها یا قیاسها بدانیم، اما با وجود این او در کلام بیشتر از سنت اگوستینی- نو افلاطونی پیروی می‌کند، تا کلام سلبی‌ای که اریگنا (Erigena) مطرح کرد. او از خداوند بعنوان خیرا علی سخن می‌گوید و نه از «فراخیر» (Beyond Good) آن چنانکه اریگنا سخن می‌گفت.

اهمیت آبلار در فلسفه قرون وسطی از این جهت بود که او نخستین کسی است که این مشکل را به تفصیل مورد بررسی قرار داد. ریشه این نزاع در جدال افلاطون و ارسطو بر سر مسأله مثل و واقعیت و وجود عینی آنهاست. افلاطون معتقد بود که معقولات مجردی در مرتبه‌های از مراتب

دارد و این نظر الهیات اخلاقی را قادر کرد که حرکت‌های بعدی را تسریع بخشد. در اینجا مجدداً نباید از آبلار انتظار داشته باشیم که عبارات متعادل توماس اکوئینی را درباره ارتباط غایات و وسایل، انگیزه‌ها و نیات و نتایج در تشخیص اخلاق بیان کرده باشد.

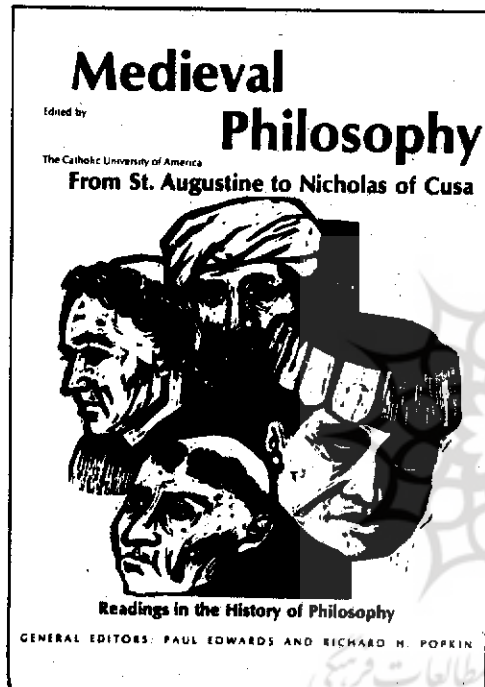
اما آبلار به هسته اصلی مطلب توجه داشته است. او معتقد است که در شهوت تن و روح فسق و فجور نهاده شده است. اما گناه در این تمایلات نیست، بلکه در امیال و رضایتی است که در آن شهوات رشد می‌کند. و بنابراین تقوا در این است که به آنچه که نباید انجام شود رضایت ندهیم، و کار یا فعل فی نفسه چیزی به اخلاق اضافه نمی‌کند.

گرچه اخلاق مبتنی بر نیت و میل محض از مزاج قرون وسطائیان دور بود، به نظر می‌آید که آبلار به آن خیلی نزدیک شده است.*

اندیشه‌های آبلار در باب کلیات

اگرچه او پیروان قابل توجهی بعنوان یک متکلم داشت، شاید بیشتر به دلیل راه‌حلی که برای مسأله کلیات ارائه می‌کند شناخته شده باشد. مسأله کلیات یا مفاهیم و تصورات کلی از مسائل مهم فلسفی-منطقی قرون وسطی است که از جهات کلامی و معرفت‌شناختی نیز اهمیت دارد. و به اعتقاد مورخان، سراسر فلسفه قرون وسطی فقط تلاش سرسختانه‌ای بود برای حل یک مسأله، یعنی مسأله کلیات.^(۶)

آن چنانکه ما می‌دانیم تصورات تنها مسواد شناسایی ما هستند و مشکل اساسی ما در سروکار داشتن با این تصورات این مسأله است که میان ذهن و اشیاء چه رابطه‌ای برقرار است و «در دنیایی که آنچه واقعیت دارد شیء جزئی و مشخصی است ذهن بشر چگونه می‌تواند واقعیات متکثر را به دسته‌هایی تقسیم کند که اشیاء جزئی در آنها مندرج باشد».^(۷)



وجود یعنی در عالم عقل وجود دارند و این موجودات بنا به طبیعت و ذات خود کلی‌اند و چنانکه جزئی به جهت انضمام به ماده مشترک در افراد نیست. کلی به جهت تجرد از ماده ذاتاً استعداد اشتراک در افراد کثیر را دارد. در مقابل ارسطو قائل به نوعی از کلی یعنی کلی طبیعی بود که در ضمن افراد موجود است و صرف نظر از وجود افراد وجود مستقلی ندارد. از نظر ارسطو

* بحث اخلاق در این نوشته ترجمه بخش «اخلاق» (Ethics) از مقاله آبلار در «دایرةالمعارف فلسفه» (The Encyclopedia of Philosophy) ویراسته پل ادواردز (Paul Edwards) است.

مثال یک خط مفارق موضوعی جسمانی وجود داشته باشد» (۸).

فرفورئوس خود به این سؤالها پاسخ نمی‌دهد، و همین سوالات است که زمینه ساز سه مکتب فکری در باب مسأله کلیات می‌شود:

مکتب اول، مکتب اصالت واقع بود که مانند افلاطون و پیروان او برای کلیات وجود واقعی و قبل از اشیاء (ante-re) قائل بودند.

مکتب دوم، مکتب اصالت مفهوم بود که کلیات را تصورات و مفهومی‌هایی در ذهن انسان می‌شماردند و برای آنها وجودی «در اشیاء» (in rebus) قائل بودند. و مکتب سوم، مکتب اصالت تسمیه یا اصالت وجود لفظی بود که پیروان آن معتقد بودند که اینها وجود لفظی داشته «پس از اشیاء» (post-rem) وجود دارند. به این ترتیب هر یک از این سه گروه به اصالت وجود خارجی، اصالت وجود ذهنی و اصالت وجود لفظی کلیات قائل بودند.

آبلار در بحث از کلیات علاوه بر سه سؤال فرفورئوس، خود نیز چند سؤال دیگر اضافه می‌نماید، و تلاش می‌کند که به آنها پاسخ دهد:

«بعضی‌ها مثلاً مبنای مشترک یا عام یا دلیل اطلاق اسامی کلی بر اشیاء چیست [مصحح حمل کلی بر جزئی] یا به بیان مختصرتر به چه میزانی اشیاء مختلف باهم اشتراک و مطابقت دارند؟ یا چگونه باید این اسامی کلی را که به نظر می‌آید ادراک از قبیل آنها باشد فهمید، در حالی که این مفهوم کلی کلمه هیچ مرجعی ندارد؟ ... آیا اجناس و انواع تا وقتی که چنین صفتی دارند مستلزم این هستند که موضوع مورد نام‌گذاری آنها واقعیت داشته باشد؟ یا اگر همه آنچه را

طریق ادراک کلیات تعقل ذات مجرد و عقلی شیء است که در وجود خارجی منضم به ماده است.

بدین ترتیب ارسطو در هستی‌شناسی قائل به اصالت افراد است اما در مسأله شناخت، اصالت را به کلیات می‌دهد و جزئی را نه کاسب می‌داند و نه مکتسب، ولی در افلاطون هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تلازم و همخوانی دارند.

اختلاف اساسی ارسطو و افلاطون در مسأله مثل استنه مسأله کلیات به شکل قرون وسطایی‌اش. اما مسأله مثل با مسأله کلیات ارتباط نزدیکی دارد. مسأله کلیات برای اولین بار در اثر فرفورئوس صوری* یعنی در کتاب «مدخل» (Isagoge ایساغوجی) که او بعنوان مقدمه‌ای بر باب تصورات منطقی ارسطو نوشته بود ظاهر می‌شود. آنچه آبلار و دیگر فیلسوفان قرون وسطایی را به بحث در باب کلیات می‌کشاند، ایسن بود که: «فرفورئوس آن‌چنانکه بسوئیتوس [در تفسیرش بر ایساغوجی] اشاره می‌کند، سه سؤال سودمند را مطرح می‌کند که پاسخ‌هایشان اسرارآمیز جلوه می‌کنند. و اگر چه فیلسوفان بیشماری به حل آنها اهتمام ورزیده‌اند قلبی در حل آنها موفق گشته‌اند.

سؤال اول این است که آیا اجناس و انواع حقیقتاً وجود دارند یا فقط در ذهن‌اند؟ مثل این است که [فرفورئوس] می‌پرسد: آیا وجود آنها یک واقعیت خارجی است یا فقط موضوع تفکر است.

سؤال دوم این است که: بر فرض قبول اینکه آنها وجود دارند آیا جسمانی‌اند یا غیر جسمانی؟ [مجردند یا غیر مجرد؟].

و سؤال سوم این است که: آیا آنها مفارق از اشیاء محسوس‌اند یا فقط در آنها وجود دارند؟ بعضی موجودات مثل خداوند یا نفس می‌توانند غیر جسمانی بوده و مفارق از هر امر محسوس وجود داشته باشند، اما دیگر چیزها قادر نیستند که مفارق از امور محسوسی که در آنها یافت می‌شوند وجود داشته باشند بعنوان

Porphyrius (۴-۳۰۴-۳۳۲) فیلسوف نوافلاطونی، مؤلف کتاب «علیه مسیحیان» (adversus Christianos)

اموری است که دارای چنان طبیعتی باشند که قابل حمل بر کثیرین باشند، در جایی که جزئی اینگونه نیست». (۱۳)

همچنین فرفورئوس با بیان اینکه انواع، مرکب از جنس و فصل هستند این امر را در طبیعت اشیاء قرار می‌دهد. بدین طریق روشن است که اشیاء در تحت یک اسم کلی قرار می‌گیرند.

همچنین اسامی کلی خوانده می‌شوند و به همین دلیل است که ارسطو می‌گوید: «جنس کیفیت نوع را با رجوع به جوهر معین می‌کند، چرا که دلالت می‌کند بر اینکه آن امر از کلام قسم از اشیاء است». (۱۴)

«لذا به نظر می‌رسد که هم اشیاء و هم کلمات کلی خوانده شده‌اند...» (۱۵) پاسخ خود او به این پرسش این است: «به هر حال چه اشیاء منفرداً در نظر گرفته شوند و چه مجموعاً، آنها را نمی‌توان کلیات نامید به دلیل اینکه آنها قابل حمل بر کثیرین نیستند. در نتیجه تنها راهی که باقی می‌ماند اسناد این شکل از کلیت به کلمات است. همان گونه که اهل دستور اسامی مشخص را اسم خاص و دیگر اسامی را اسم عام می‌نامند، اهل جدل نیز می‌توانند کلمات مشخص و ساده را جزئیات یعنی افراد و دیگر کلمات را کلیات بنامند». (۱۶)

این پاسخ آبلار، او را تاحدی در برابر پیروان اصالت واقع، اهل اصالت تسمیه جلوه می‌دهد و شاید به همین دلیل بوده باشد که بعضی مانند شاگردش جان از اهالی سالیزبوری* که او را «پالادین^{۱۷} عظیم ما» (Peripateticus Palatinus noster) می‌خواند، وی را پیرو اصالت تسمیه خوانده‌اند، اما این امر صحت

که آنها تعریف می‌کنند معدوم شود، آیا کلی صرفاً در دلالت خویش برای ذهن باقی می‌مانند؟ مثل اینکه اسم «گل سرخ» هنگامی که هیچ گل سرخی غنچه‌دار نباشد این اسم را بطور کلی تعریف کند؟» (۹)

به بیان دیگر سؤالاتی که آبلار افزوده این بود که چه واقعیتی در افراد و اشخاص منشأ انتزاع کلی است؟ اگر کلی موجود خارجی و عینی نباشد و وجود بالفعل نداشته باشد مدلول خارجی آن چیست؟ و اگر جزئیات و افرادی که مصداق یا مصادیق یک کلی هستند معدوم شوند آیا با معدوم شدن آنها کلی معدوم می‌شود یا خیر؟ پس از آن آبلار تلاش خویش را جهت پاسخ به سؤالات مطرح شده آغاز می‌کند و در این سیر با توجه به آراء ارسطو و بوئتیوس این سؤال را برای خود مطرح می‌کند که آیا کلیات فقط بر اسامی دلالت دارند یا هم بر اسامی و هم بر اشیاء، و این سؤال در واقع به بیانی همان سؤال دومی است که خود مطرح می‌کند یعنی اینکه مدلول خارجی کلیات چه چیزی هستند:

«از آنجا که اجناس و انواع موارد روشنی از کلیات هستند و فرفورئوس در ذکر آنها به طبیعت کلیات بطور کلی توجه دارد ما می‌توانیم با مطالعه کلیات در این موارد خصوصیات مشترک آنها را تشخیص دهیم. در آغاز به تحقیق درباره اینکه آیا آنها فقط به کلمات اطلاق می‌شوند یا قابل اطلاق به اشیاء هم هستند می‌پردازیم». (۱۰)

ارسطو (۱۱) کلی را بعنوان «امری که دارای چنان طبیعتی است که قابل حمل بر کثیرین می‌باشد» تعریف می‌کند. از سوی دیگر فرفورئوس فرد را «بعنوان آنچه که معمول یک فرد یگانه واقع می‌شود» (۱۲) تعریف می‌کند.

به نظر می‌آید بزرگان و اساتید منطق کلی را هم بر اشیاء و هم بر کلمات اطلاق کرده‌اند. ارسطو بعنوان مقدمه‌ای بر تعریفش از کلی اظهار می‌دارد: «بعضی از اشیاء کلی‌اند و بعضی جزئی. اما منظور من از کلی آن

* John of Salisbury (در ۱۱۸۰ م وفات یافته است) رهبر روحانی انگلستان، شاگرد آبلار، مولف «تاریخ‌هایی» (Historia Partifi calls) و «فرانطق» (Meta logi-cus).

• یکی از دوازده تن بزرگانی که در دربار شارلماین بودند.

هیچ چیز وضع نشده‌اند چرا که بدیهی است همه اشیاء موجود در خود افراد هستند و همانطور که نشان داده شده به دلیل اطلاق یک اسم کلی بر آنها نمی‌توان مدعی شد که آنها در امری سهیم باشند.

لذا متیقن است که: (الف) کلیات به دلیل تمایزات فردی اشیاء بر اشیاء وضع نشده‌اند، چرا که آنها نمی‌توانند هم مشترک در امور و هم مستفرد باشند (ب) همچنین آنها نمی‌توانند اشیائی را که در واقعیتی همسان با آنها سهیم هستند تعریف کنند، چرا که امر مشترکی بین آنها وجود ندارد و به نظر می‌آید امری وجود نداشته باشد که کلیات بتوانند معنای خویش را از آن بدست آورند، بویژه از آن جهت که معنی آنها به هیچ چیز محدود نشده است...

از آنجا که «انسان» به جهت یک دلیل همسان و مساوی بر افراد انسان وضع شده است یعنی به دلیل اینکه هر کدام یک حیوان ناطق و فانی هستند همان کلیت تعریف مانع از فهم یک انسان می‌شود بدین وجه که بعنوان مثال کسی از سقراط فقط یک فرد مشخص را بفهمد و به همین دلیل هم آن فرد جزئی خوانده شود.

اما منظور از مفهوم عام «انسان» فقط سقراط یا هر انسان دیگری نیست، همچنین این مفهوم، یک مجموعه را معین نمی‌کند* و آن چنانکه بعضی می‌پندارند منظور از آن فقط سقراط از آن جهت که انسان است نیست، چرا که حتی اگر سقراط به تنهایی در این خانه نشسته بود و به سبب آن قضیه «یک انسان در این خانه نشسته است» صادق می‌بود، لیکن با اسم «انسان» راهی برای بدست آوردن سقراط نبود مگر از آن جهت که او یک انسان نیز هست از جهت دیگر از خود این قضیه می‌توان فهمید که «نشستن» لاینفک از سقراط است.

ندارد و او کلی را صرف لفظ نمی‌داند بلکه مدلول حقیقی کلی را معنا میداند.

آבלار در پاسخ این سؤال که کلی چیست؟ می‌گوید: «کلمه کلی مانند اسم انسان کلمه‌ای است که به سبب تصورش قابل حمل بر کثیرین باشد. این اسم کلی انسان را می‌توان به اسامی خاص افراد بشر به علت طبیعت موضوعی که آنها بر آن وضع شده‌اند ملحق کرد.» (۱۷)

آن چنانکه ملاحظه می‌شود این تعریف کلی صرفاً یک تعریف منطقی است و هنوز آبلار به تعبیری به حوزه فلسفه پا نگذاشته است.

«اما کلمه جزئی عبارت است از آن امری که فقط بر یک موضوع واحد مانند سقراط قابل حمل است، البته اگر سقراط را فقط اسم یک فرد معین در نظر بگیریم چرا که اگر شما این کلمه را بطور مبهم در نظر بگیرید به آن دلالت بر یک کلمه را نسبت نمی‌دهید، بلکه بر کلمات بسیار دلالت می‌کند. به دلیل اینکه بر طبق نظر پریشان اسامی بشمار را به روشنی می‌توان در یک کلمه مفرد جمع آورد.» (۱۸)

پس هنگامی که کلی را بعنوان «آنچه که قابل حمل بر کثیرین» باشد تعریف می‌کنیم آنچه که نه فقط به بساطت و سادگی کلمه بعنوان یک بیان مجزا و مستقل اشاره دارد، بلکه بر وحدت دلالت نیز که یک مفهوم مبهم فاقد آن است دلالت می‌کند.» (۱۹)

حال ببینیم آبلار کلیات را واجد چه خصوصیتی می‌داند: «اکنون که ما کلی و جزئی را نسبت به کلمات تعریف کردیم، اجازه دهید مخصوصاً خصوصیات آنها را که کلی هستند تحقیق کنیم. زیرا به دلیل شک و تردیدهای جدی در مورد معنی آنها سوالاتی پیرامون کلیات ایجاد شده است و بنظر آمده که کلیات مشمول و تابع امری که حاکی از آنها هستند نبوده و بیان کننده معنی هر یک از اشیاء نیز نمی‌باشند.

بنابراین به نظر می‌رسد که این مفاهیم کلی بر

* در اینجا آبلار می‌خواهد به تفاوت کلی و کل اشاره کند.

درباره این دلیل عام مطرح می‌کند.

او در این باره می‌گوید: «اکنون اجازه دهید که با دقت به بعضی از موضوعاتی که با آنها مختصراً سروکار داشتیم نظری بیفکنیم یعنی:

الف) دلیل عام برای وضع یک اسم کلی بر اشیاء چیست؟

ب) مفهوم عقلی یک شکل عام چه می‌تواند باشد؟
ج) آیا دلیل عام بودن یک کلمه علتی عام است که به سبب آن همه اشیاء مدلول شبیه و هم شکلند؟ یا صرفاً به این دلیل است که یک مفهوم عام برای همه آنها داریم؟ یا هر دو علت مؤثر است؟

ابتدا به پرسش مربوط به دلیل عام بپردازیم، همانطور که قبلاً ذکر کردیم هر فردانسان یک موضوع مجزا و مستقل است از جهت اینکه نه فقط یک ذات مختص به خویش بلکه صور [یا کیفیاتی] را که آن ذات ممکن است داشته باشد دارا می‌باشد. مع‌هذا همه آنها در انسان بودن مشترکند از آنجا که هیچ «انسانی» وجود ندارد که یک امر فردی متمایز و مجزا باشد، به اینکه آنها «در انسان بودن» مشترکند قائل نیستیم اما قائلیم به اینکه «در نحوای از وجود به نام انسان بودن» مشترکند.

اکنون اگر شما موضوع را بدقت در نظر بگیرید انسان یا هر چیز دیگری همان «اساس بودن» نیست. حتی «نبودن در یک موضوع» خود یک امر مستقلی نیست و چیزی وجود ندارد که «متحمل تناقض نبودن» یا «موضوع درجات بزرگتر یا کوچکتر نبودن» باشد و ارسطو نیز می‌گوید اینها نقاط مشترک همه جواهر هستند.

از آنجا که هیچ «امری» وجود ندارد که اشیاء در آن بتوانند محتملاً اشتراک داشته باشند، اگر هر گونه اشتراکی میان اشیاء معین وجود داشته باشد این اشتراک نباید «امری» معین در نظر گرفته شود. درست همانطور که سقراط و افلاطون در نحوای از

بنابراین از «یک انسان در این خانه نشسته است» می‌توان نتیجه گرفت که «سقراط در این خانه نشسته است». و همین مطلب بر همه افراد انسان اطلاق می‌شود. همچنین قضیه «یک انسان در این خانه نشسته است» را نمی‌توان بصورت یک مجموعه ادراک کرد، به جهت اینکه این قضیه در صورتی می‌تواند صادق باشد که فقط یک انسان در آنجا باشد. در نتیجه امر منفردی وجود ندارد که انسان یا هر مفهوم کلی دیگر بر آن دلالت کند به دلیل اینکه امر منفردی نیست که این مفهوم معنی آن را بیان کند. نیز به نظر نمی‌آید که اصلاً فرد معینی وجود داشته باشد اگر به موضوعی فکر نشده باشد. لذا به نظر می‌آید که کلیات کاملاً عاری از معنی هستند.» (۲۰)

آبلار در اینجا می‌خواهد بگوید که چون معنی کلیات به هیچ چیز محدود نشده است، کلی یک مفهوم مبهم و مجمل است و نه بر یک فرد خاص و نه بر مجموعه‌ای از افراد دلالت می‌کند، و لذا فاقد معنی محصل است.

ولی او معتقد است که کلی یک معنی عام دارد و به دلیلی عام بر همه افراد اطلاق می‌شود.

وی در این مورد می‌گوید: «اما مسأله این نیست، چرا که کلیات بر افراد متمایز دلالت می‌کند تا حدی که بر آنها اسم می‌گذارند. ولی این عمل دلالتی مستلزم این نیست که کسی معنی برخاسته از آنها و متعلق به هر یک از آنها را درک کند. بعنوان مثال انسان اشیاء خاص را اسم گذاری می‌کند، اما بدین دلیل عام که همه انسانند. به همین علت است که آن را کلی می‌نامند، همچنین یک معنی معین عام و نه خاص وجود دارد که قابل اطلاق بر آن افرادی است که مشابه هم درک می‌شوند.» (۲۱)

آبلار با طرح پرسش از دلیل عام به سؤال اول خود مبنی بر اینکه مبنای مشترک یا دلیل اطلاق اسامی کلی بر اشیاء چیست؟ برمی‌گردد و سه سؤال

یک جوهر واقعی [برای مورد ضرب قرار گرفتن] نیست.» (۲۴)

آبلار پس از نشان دادن اینکه چگونه کلیات بر امری دلالت می‌کنند و طرح دلیل اطلاق اسامی کلی بر افراد به این مسأله که این معانی کلی شامل چه چیزی هستند اشاره می‌کند و در این بحث به طبیعت ادراک هم از دیدگاه خودش می‌پردازد.

وی چنین ادامه می‌دهد: «در آغاز می‌پردازیم به تشخیص حالات همه مفاهیم یا ادراکات عقلی، گرچه ادراکات حسی همانند ادراکات عقلی افعال نفس‌انداما تمایزی بین این دو وجود دارد. اجسام و ذاتیات آنها مثل یک برج یا کیفیات حسی از امور مربوط به معرفت حسی هستند. و در این فعل، نفس از ابزارهای جسمانی استفاده می‌کند. اما در فهم یا ادراک عقلی یک چیز نفس به یک اندام جسمی و بالنتیجه به موضوعی جسمانی که مستلزم امری معقول باشد نیاز ندارد.

کافی است که ذهن برای خود شکلی از این امور ایجاد کند و عملی که تعقل نامیده می‌شود با این امر [یعنی محتوای ادراکی] مربوط است. لذا اگر آن برج انتقال یافته یا مفهوم واقع شود، ادراک حسی ای که با آن مربوط بود از بین می‌رود، اما مفهوم عقلی برج در شکلی که در ذهن ادراک شده باقی می‌ماند.

همانطور که فعل ادراک حسی خود امری محسوس نیست، فعل تعقل نیز خود صورتی نیست که عقلاً ادراک یا فهم شده باشد. فهم عبارت است از فعل نفس بواسطه آن چیزی که مورد فهم قرار می‌گیرد. اما صورتی که فهم متوجه آن است نوعی تصور یا ساخته ذهنی (Construet) (امر متصور = *res Ficta*) است که ذهن در اراده برای خویش می‌سازد، مانند شهرهای خیالی که در رویاها دیده می‌شوند یا شکل یک ساختمان مورد نظر که معمار بعد از نقشه کلی ادراک می‌کند این نمود چیزی نیست که کسی بتواند

وجود به نام انسان بودن» شبیهاند، همانطور یک اسب و یک حمار در «نحوای از وجود به نام انسان نبودن» شبیهاند. به همین علت آنها «نانسان» خوانده می‌شوند. لذا افراد متفاوت یا در یکسان بودن با هم مشترکند یا در یکسان نبودن، یعنی در انسان و سفید بودن یا در سفید و انسان نبودن.» (۲۲)

به این ترتیب آبلار آن دلیل عام را امری معین و متعین نمی‌داند و آن را به نحوای از وجود، حال چه به نحو سلبی و چه به نحو ایجابی نسبت می‌دهد و بطور کلی مصحح حمل کلی بر جزئی را حالات می‌داند نه امور محصل.

وی می‌گوید: «اما این اشتراک میان اشیاء (که خود امری متعین نیست) نباید بعنوان موردی از جمع آوردن اشیائی که بر پایه امری عمومی حقیقتی دارند ملاحظه شود. بواقع ما از اشتراک با آن امر بواسطه حالات (status) یکسان داشتن در انسان بودن یعنی اشتراک آندو در اینکه انسان باشند سخن می‌گوییم.

اما آنچه ما ادراک می‌کنیم این است که آنها فقط انسانند و کمترین تفاوتی بین آنها از حیث نحوای از وجود به نام انسان بودن نیست، گرچه ما این امر را یک ذات مستقل نمی‌خوانیم، اما «در نحوای از وجود به نام انسان بودن» (که خود امری متحصّل نیست) ما از «حالت انسان» نام می‌بریم و آن را «علت مشترک جهت اطلاق یک اسم کلی بر افراد» می‌خوانیم.» (۲۳)

در اینجا ممکن است این سؤال از آبلار پرسیده شود که چگونه علت می‌تواند امری متعین نباشد.

پاسخ او این است: «ما اغلب نام علت را به مشخصه‌ای که خود یک امر متعین نیست می‌دهیم، مثل اینکه هنگامی که کسی می‌گوید: «او مورد ضرب قرار گرفت چرا که نمی‌خواست در دادگاه حضور یابد» عدم میل او به حضور در دادگاه در اینجا بعنوان یک علت،

آن را جوهر یا عرض بنامد.

معهدا نموده‌ها یا تصوراتی هستند که صرفاً آن فعل تعقل را با خود فعل از طریق آن امری که مورد ادراک یا فهم قرار گرفته تعیین می‌کنند. بنابراین آنها از خود عمارت برج حکایت می‌کنند که من هنگامی که برج در جای خودش نیست به آن فکر می‌کنم و ادراک می‌کنم که آن برج بلند، مربع و در جایی صاف قرار گرفته باشد و همان چیزی باشد که از فکر کردن در باره یک برج بدست می‌آید. در اینجا ترجیح می‌دهیم که این خیال [ادراکی] را شکل آن شیء بخوانیم.

البته چیزی وجود ندارد که فعل ادراک را از خواننده شدن به «شکل» از یک جهت باز دارد. چرا که نفس بدهتا آنچه را که شکل یک چیز است اگر بطور خاص سخن بگوییم ادراک می‌کند. اما همچنانکه قبلاً گفتیم آندو یکی نیستند. به دلیل اینکه من سؤال می‌کنم: آیا مربع بودن یا بلندی، صورت واقعی یا کیفیتی را که بواسطه فعل ادراک نفس به هنگام تفکر کسی از ارتفاع و طریق گردآوردن برج داراست بیان می‌کند؟ مطمئناً مربع بودن و ارتفاع واقعی فقط در اجسام حاضرند و از یک کیفیت تخیل هیچگونه فعل ادراک یا هر جوهر حقیقی دیگری نمی‌توان ساخت. بنابراین آیا چیزی که بجز جوهر باقی می‌ماند مثل کیفیت آن چیزی که موضوع قرار گرفته نیز وهمی است؟ در اینجا کسی بگوید که یک آئینه یا خیال متصور نیز خودش یک شیء حقیقی نیست چرا که در آنجا اغلب بر سطح صیقلی و آئینه رنگ یک کیفیت مقابل ظاهر می‌شود...» (۲۵)

در جملات فوق آبلار در برابر این اشکال که ما شهوداً صورت معقول را درک می‌کنیم و لذا باید وجود داشته باشد، چنین استدلال می‌کند که هیچ ضرورتی وجود ندارد که فعل تعقل خود صورتی باشد که عقلاً مورد ادراک قرار گرفته باشد. همچنانکه فعل ادراک حسی خود امری محسوس نیست و در نتیجه این صورت

معقول چیزی نیست که کسی آن را جوهر یا عرض بنامد.

از نظر آبلار ذهن در ادراک همچون آئینه عمل می‌کند و صورت در آئینه افتاده خود یک واقعیت مستقل نیست و اگر انسان فعل ادراک را به نامهایی مانند شکل می‌خواند این نمی‌تواند دلیلی بر وجود واقعی آن باشد، اما ما چگونه به اینجا می‌رسیم که این تصور را شکل و موجود واقعی بخوانیم؟

در اینجا آبلار با روانشناسی ذهن و ادراک می‌خواهد بگوید که چون مادر حالت عدم وجود متعلق ادراک باز تصویری از آن داریم به این وسیله می‌خواهیم آن را شکل یک شیء بخوانیم، اما این بجز امری وهمی نیست.

آبلار پس از بحث در طبیعت ادراک به این مسأله می‌پردازد که از چه جهت یک مفهوم کلی و جزئی با هم تفاوت دارند.

وی در این باره می‌گوید: «مفهومی که از یک اسم کلی تداعی می‌شود عبارت است از تصویری که کلی و مبهم (imago communis et confusa) است چرا که تصور مرتبط با یک کلمه مفرد صورت خاص و معین یک چیز مفرد را بیان می‌کند. یعنی آن کلمه فقط به یک شخص اطلاق می‌شود.

بعنوان مثال هنگامی که کلمه انسان را می‌شنوم شکل معینی در ذهن من ایجاد می‌شود که بسیار به افراد انسانی وابسته است و اختصاص به هیچ یک ندارد بلکه همه در آن اشتراک دارند. اما هنگامی که اسم سقراط را می‌شنوم شکل خاصی در ذهن من ایجاد می‌شود که شکل یک شخص خاص است... لذا درست است که بگوییم «انسان» به درستی بر سقراط یا هر انسان دیگری دلالت نمی‌کند چرا که به سبب این اسم هیچیک از افراد بالخصوص معین نمی‌شوند، اما کلمه سقراط اسم موجودی خاص است و نه تنها باید یک شیء خاص را نام‌گذاری کند، بلکه می‌باید بدرستی آنچه را

بنابراین ما فقط ظنونی نسبت به صوری مثل عقلانی، اخلاقی، پدري یا مثل آن داریم و کسی که این مفاهیم را وضع می کند مایل می شود که آنها را برطبق طبیعت حقیقی یا خصوصیات اشیاء وضع کند گرچه خود او قادر نیست که در تصور طبیعت یا خصوصیات آن شیء قضاوت کند.

اکنون برگردیم به سؤال (ج) از آن سه سؤالی که درباره علت عام مطرح شد و آن سؤال این بود که آیا دلیل عام بودن یک کلمه یک علت عام است که به سبب آن اسامی کلی بر اشیاء اطلاق می شوند یا مربوط به این است که یک مفهوم عام برای آنها وجود دارد یا هر دو علت مؤثر می باشد؟

آبلار در این باره می گوید: «اکنون متوجه می شویم که هیچ دلیلی وجود ندارد که هر دو علت مؤثر نباشند، اما اگر ما «علت تام» را بعنوان امری که به طبیعت اشیاء مربوط است بفهمیم به نظر می آید که این علت از دو علت فوق مهم تر باشد.» (۳۰)

اما آبلار از انتزاع چه می فهمد، هنگامی که در سؤال اول خویش از منشأ انتزاع کلی در اشخاص و افراد سخن می گوید: «از آنجا که ماده و صورت همیشه باهم ترکیب می شوند قدرت عقلی ذهن بگونه ای است که می تواند ماده یا صورت را به تنهایی یا هر دو را باهم لحاظ کند. لحاظ اول و دوم یعنی لحاظ ماده یا صورت فقط از طریق انتزاع است چرا که به منظور تحقیق در طبیعت خاص هر یک، هر یک از آن چیزی که به تنهایی وجود نمی تواند داشته باشد انتزاع می گردد.

سومین طریق یعنی لحاظ هر دو باهم لحاظ از طریق ترکیب است، بعنوان مثال جوهر انسان هم جسم، هم حیوان و هم انسان است... اما هنگامی که فقط به جوهر جسمانی یک موجود توجه می کنیم فاهمه من بوسیله انتزاع، آن صورت مفهومی مورد نظر را کسب می کند» و مفاهیم کلی نیز همه از همین طریق انتزاع بدست می آیند. چون در انتزاع کلی ما یک جوهر را به

که موضوع آن است نیز معین کنند... جهت نشان دادن اینکه چه چیزی به طبیعت همه شیرها مربوط است تصویری باید ساخته شود که حاکی از هیچ چیزی که مشخصه ویژه فقط یکی از آنها باشد نباشد.

از سوی دیگر می توان تصویری را که منظور از آن نشان دادن یکی از آنها باشد با ترسیم امری خاص به آن مثل نقاشی کردن به شکل لنگ، چلاق، یا مجروح از نیزه هر کولس کشیده می شود. همانگونه که کسی می تواند شکلی را که کلی است و شکلی را که جزئی است بکشد همانطور کسی نیز می تواند مفهومی از اشیاء را که عام باشد یا مفهوم دیگری را که خاص باشد تصور کند.» (۲۶) به این ترتیب کلی به واقع بر اشیاء دلالت نمی کند، اما مفهوم جزئی دلالت می کند.

سؤال بعدی این است: «آیا این اسم [کلی] از این صورت مفهومی به آن چیزی که فهم به آن هدایت می کند دلالت می کند یا نه؟ بنظر می آید که هم عقل و هم مرجعیت [نقل] در اینکه این اسم چنین کاری را می کند متفق الرأی باشند.

پرسکان بعد از نشان دادن اینکه چگونه کلیات بطور عام بر جزئیات اطلاق می شوند معنی دیگر آنها یعنی آن صورت عام را معرفی می کند. او می گوید: «می توان از صدور کلی و جزئی اشیاء که بطور معقول در علم الهی قبل از خلق اجسام بوجود آمده جهت نشان دادن اینکه اجناس و انواع طبیعی اشیاء چه هستند استفاده کرد.» (۲۷) (۲۸)

آبلار هم این نسبت دادن صور مثالی را به خداوند می پذیرد، اما نسبت دادن آنها را به انسان تصدیق نمی کند. به دلیل اینکه «انسانها از آن چیزهایی که از طریق حواس تجربه ای از آنها ندارند فقط به ظنونی دست می یابد تا ادراک به سبب اینکه با دارا بودن تصویری از شهر بدون دیدن آن پس از رسیدن به آن می بینیم که آن شهر کاملاً با تصور قبلی ما تفاوت داشته است.» (۲۹)

مانند کلماتی مثل: «کیمر»* و «بز- گوزن» (goat-stag) (یا شترگاو پلنگ) توخالی و عاری از هرگونه مرجع حقیقی‌اند که معنی متلاکمی را متبادر نمی‌سازند؟

به این سؤال اینطور باید پاسخ داد که بعنوان یک حقیقت آنها اشیائی را نامگذاری می‌کنند که حقیقتاً وجود دارند و لذا صرفاً تصورات توخالی نیستند اما آنچه را که اسم‌گذاری می‌کنند همان چیزهایی است که اسامی مفرد نامگذار می‌کنند، ولی به یک معنی آنها بعنوان اموری مجزا و محض فقط در ذهن وجود دارند که این معنا قبلاً توضیح داده شد.

سؤال دوم یعنی «آیا کلیات جسمانی‌اند یا غیرجسمانی» را نیز می‌توان به همان طریق در نظر گرفت؟ یعنی «با فرض قبول اینکه آنها بر اشیاء موجود دلالت می‌کنند آیا این امور جسمانی‌اند یا غیرجسمانی؟» چرا که یقیناً می‌دانیم هر چیزی که وجود دارد یا جسمانی است یا غیرجسمانی و بوئتیوس هم این امر را می‌پذیرد.

و این حصر عقلی بدون توجه به این مطلب است که آنها به ترتیب ۱- یک جوهر مادی یا غیرمادی ۲- امری قابل ادراک برای حواس مانند انسان، چوب و سفیدی یا امری غیرقابل ادراک مانند عدالت یا نفس معنی دهند ۳- جسمانی را می‌توان به معنای امری نفسانی یا فردی نیز گرفت.

و بدین ترتیب سؤال ما به این شکل درمی‌آید که آیا اجناس و انواع بر افراد منفصل دلالت می‌کنند یا نه؟

یک محقق تمام و کمال حقیقت نه تنها آنچه را که می‌توان واقعاً بیان کرد لحاظ می‌کند بلکه آن آراء محتمل را که می‌توان پیشنهاد نمود نیز در نظر

* کیمر (Chimera) موجود افسانه‌ای است که سرشیر، بدن بز و دم مار دارد.

تمامه لحاظ نمی‌کنیم بلکه به وجهی از وجوه آن توجه داریم.

پس بطور خلاصه پاسخ سؤال اول آبلار مبنی بر اینکه چه واقعیتی در افراد و اشخاص و جزئیات منشأ انتزاع کلی است، این است که مصحح حمل کلی بر جزئی نحوه‌ای از وجود است که آبلار آن را حالت وجودی می‌خواند.

سؤال دوم او این بود که اگر کلی موجود خارجی و عینی نباشد و وجود بالفعل نداشته باشد پس مدلول خارجی آن چیست؟

پاسخ آبلار این بود که کلیات در خارج وجود عینی ندارند، لفظ صرف هم نیستند بلکه در ذهن ما و نفس ما وجود دارند و نوعی «فعل ادراک» هستند که ذهن آن را به شکل یک معنی تصور می‌کند.

سؤال سوم او هم این بود که اگر جزئیات و افرادی که مصداق یا مصادیق یک کلی هستند معدوم شوند آیا با معدوم شدن آنها کلی معدوم می‌شود یا نه؟ پاسخ آبلار به این سؤال هم این بود که با معدوم شدن جزئی (مثال برج) فعل تعقل آن از بین نمی‌رود و لذا تصور آن یا مفهوم آن در ذهن باقی می‌ماند. اما این بدین معنی نیست که پس از معدوم شدن جزئی اسامی کلی ارجاع حقیقی داشته باشند و دیگر نتوان آنها را محمول قرار داد.

اکنون برگردیم به سئوالاتی که فرفورئوس درباره اجناس و انواع مطرح کرده بود.

آبلار در اینجا با روشن نمودن طبیعت کلیات به نحو کلی می‌خواهد به پاسخ آن سه سؤال بپردازد.

وی در پاسخ فرفورئوس می‌گوید: «سؤال اول فرفورئوس این بود که آیا اجناس و انواع وجود خارجی دارند یا نه؟ اگر با دقت بیشتر سخن بگوییم باید سؤال را اینگونه مطرح کنیم: آیا اجناس و انواع براموری که حقیقتاً وجود دارند دلالت می‌کنند یا بر چیزی دلالت می‌کنند که فقط در ذهن وجود دارد، یعنی آیا آنها

غیر جسمانی (به دلیل طریقی که این اشیاء مورد دلالت قرار می‌گیرند و گرچه آنها افراد منفصل را اسم می‌نهند کلیات آنها را فرداً و خاص اسم‌گذاری نمی‌کنند).

سؤال سوم مبنی بر اینکه آنها مفارقتند یا غیر مفارقتند از تصدیق بر غیر جسمانی بودن آنها بوجود می‌آید، به دلیل اینکه همانطور که ما قبلاً ذکر کردیم [در بند آغازین کتاب] به یک معنی مشخص «هستی غیر مفارقت» و «هستی مفارقت» تقسیمی از امور غیر جسمانی ارائه می‌کنند. اما تا آن حد گفته می‌شود کلیات در امور محسوس وجود دارند که آنها بر جوهر ذاتی چیزی که به دلیل صور بیرونی‌شان محسوس است دلالت کنند. از آنجا که کلیات بر همان جوهری که واقعاً در زی محسوس وجود دارد دلالت می‌کنند، به آنچه که طبیعتاً متمایز از امر محسوس است [یعنی بعنوان جوهر غیر از زی عرضی آن است] اشاره می‌کنند... به همین دلیل است که بوئتیوس قائل نمی‌شود که اجناس و انواع جدای از امور محسوس وجود داشته باشند و فقط آنهايي را که جدای از امور محسوس قابل ادراکند جدای از محسوسات موجود می‌داند، یعنی تا میزانی که اشیاء مورد ادراک خواه کلاً و خواه جزئاً با ارجاع به طبیعتشان در یک حالت معقول تصویر می‌شوند (تا در وجهی حسی) و به راستی فی‌نفسه وجود دارند [یعنی بعنوان جوهر فردی] حتی اگر از صور خارجی [یا عرضی] که بواسطه آن مورد توجه حواس قرار می‌گیرند عاری شوند، چرا که ما به اینکه همه اجناس و انواع در اشیاء مدرک به حواس وجود دارند تصدیق داریم.

اما از آنجا که ادراک ما از آنها همیشه بعنوان امری جدای از حواس توضیح داده شده است به نظر آمده که آنها اصلاً در امور محسوس وجود ندارند. بنابراین هر دلیلی مؤثر بوده است که از قابلیت بودن آنها در امور محسوس سؤال شود و پاسخ به این سؤال این است که بعضی از کلیات غیر مفارقتند، امّا حدی که بیان‌کننده اساس و مبنایی باشند که امور محسوس بر آن قرار

می‌گیرد. در نتیجه گرچه کسی ممکن است با اطمینان کامل باور داشته باشد که فقط افراد وجود دارند، به دلیل طرح این مسأله که شاید کسی اعتقاد داشته باشد که امور دیگری هم ممکن است وجود داشته باشند تحقیق درباره آنها بجااست.

اما این معنی سوم جسمانی با تحویل آن به اینکه بر کدام نوع از افراد منفصل یا غیر منفصل دلالت می‌کنند معنی مناسبتری را جهت سؤال ما فراهم می‌کند.

از سوی دیگر چون هر آنچه که موجود نیست غیر جسمانی با غیر فردی است، به نظر می‌آید که تعبیر «غیر جسمانی» در عبارت بوئتیوس مبنی بر اینکه هر چیز موجود جسمانی با غیر جسمانی است زاید باشد. در اینجا به نظر می‌آید که مرتبه سوالات چیزی را که یاری‌کننده باشد مطرح نمی‌کند، بجز اینکه شاید جسمانی و غیر جسمانی به معنی دیگر، تقسیمات آنچه را که وجود دارد بیان کند و همین مورد در اینجا منظور نظر است.

تصور می‌شود محقق در این مورد می‌خواهد بپرسد: «از آنجا که من می‌بینم بعضی چیزها جسمانی و بعضی دیگر غیر جسمانی خوانده می‌شوند علاقه‌مندم بدانم که کدامیک از این اسامی در آنچه که کلیات بر آنها دلالت دارند قابل استفاده‌اند؟».

پاسخ این است: «تا حدی مفهوم جسمانی مناسب است چرا که مدلولات (Significata) ذاتاً افراد منفصل هستند. امّا ممکن است غیر جسمانی توصیف مناسبتری باشد، از طریقی که مفهوم کلی یک شیء را نام می‌برند. چرا که آن مفهوم کلی به آنها در یک حالت خاص و فردی اشاره نمی‌کند، بلکه فقط آن‌چنانکه قبلاً توضیح داده شد در یک وجه نامتمایز به آنها اشاره دارد.

لذا اسامی کلی هم بعنوان جسمانی (به دلیل طبیعت اشیائی که کلی به آنها اشاره دارد) و هم بعنوان

دارند.

آبلار فیلسوف یا منطق‌دان

به اعتقاد ژیلسون روش کار آبلار در مسأله کلیات بررسی معضلات فلسفی به صورت مشکلات منطقی است. (۳۲) و این هم البته از نظر او بواسطه نفوذ اصالت منطق وجدی گرفتن تعلیم و تعلم آن در قرون وسطی بوده. قرون وسطائیان چنین می‌پنداشتند که «مگر نه منطق علمی است که شیوه تفکر را به ما می‌آموزد؟ در این صورت کلام نظام ذهنی است که بتواند از حوزه کار منطق دور بماند. اینجاست که او [آبلار] منطق را بی‌پروا برالهیات... و نیز فلسفه... اطلاق می‌کند.» (۳۳) و ژیلسون همین امر را دلیل برضعف آبلار می‌داند.

از نظر ژیلسون زمینه خطای آبلار در بحث کلیات این بود که: «چون با طبقه‌بندی مفاهیم و تعیین شرایط برای ترکیبهای مختلف آنها سر و کار داشت، طبیعاً بیم آن می‌رفت که در این مشکل مخصوص فلسفی که ماهیت مفاهیم ذهنی و رابطه آنها یا اشیاء چیست؟ دچار خطا شود.» (۳۴)

این ژیلسون

نقد تفکر فلسفی غرب

از شهروز علی‌زاده اداوالت‌ن‌خان

تحقیقی در فلسفه قرون وسطی - مکتب دکارت و فلسفه جدید
برای کشف طبیعت و وحدتی که اساس همه آنها است. ۱ - ۲

ترجمه احمد مهدی

در سؤال دوم می‌توانیم جسمانی و غیرجسمانی را به معنی محسوس و غیرمحسوس بگیریم، تا ترتیب سوالات نظم بیشتری پیدا کند. و از آنجا که ادراک ما از کلیات فقط مشتق از ادراکات حسی است کسی می‌تواند بپرسد که آیا کلیات محسوسند یا غیر محسوس.

پاسخ این است که بعضی از آنها محسوسند (در اینجا به طبیعت آنهاهی که بعنوان محسوس طبقه‌بندی شده‌اند اشاره داریم) و در همان زمان نامحسوسند (در این حالت به طریقی که آنها مورد دلالت قرار گرفتند اشاره داریم). به دلیل اینکه، چون این اشیاء محسوسند که مورد مسمای کلیات واقع می‌شوند، دیگر بر این اشیاء به آن وجهی که از طریق حواس ادراک شده‌اند (یعنی بعنوان افراد متمایز) دلالت ندارند. و چون امور فقط در کلیات مورد دلالت واقع می‌شوند حواس نمی‌توانند آنها را کسب کنند.

بنابراین این سؤال پیش می‌آید که: آیا کلیات فقط بر اشیاء محسوس دلالت دارند یا امر دیگری وجود دارد که کلیات بر آن دلالت کنند؟

پاسخ این است که کلیات، هم بر خود اشیاء محسوس و هم بر مفهوم عامی که پریسکان به علم الهی اسناد می‌دهد دلالت دارند.» (۳۱)

پس پاسخ سه سؤال فروریوس از نظر آبلار بطور خلاصه این است:

اولاً- کلیات برای انسان صرفاً در عقل یا فاهمه وجود دارند و نه در عالم تعینات.

ثانیاً- کلیات تاحدی جسمانی و مادیند، چون مدلولات آنها ذاتاً افراد منفصل هستند و تا حدی هم غیرجسمانی و غیره مادیند، چون مفهوم کلی یک شیء را نام می‌برند.

ثالثاً- بعضی از کلیات خارج از حس و ماده تقرر دارند (مثل مفاهیم موجود در علم الهی) و بعضی دیگر نامفارقند (مانند نفس انسان).

هم در بحث کلیات او آشکار است که در جای خود اشاره شد و هم خداوند را به نحو افلاطونی می‌فهمد. ثانیاً، آبلار در محدوده مقولات منطق بحث می‌کند و مقولات مانند بحث کلیات خمس از بخشهای صرفاً منطقی و صوری نیست، بلکه وجه فلسفی آن بوجه منطقی‌اش می‌چربد که در جای خود قابل تبیین است. و چنانکه از سخنان ژیلسون بر می‌آید او منطق را کاملاً صوری فرض کرده است، در صورتی که این چنین نیست و ردیای انواع فلسفه‌ها را در انواع منطقها می‌توان یافت.

همچنین ژیلسون معتقد است که آبلار دستور زبان را هم با منطق اشتباه کرده است. (۳۹) اما این رأی او هم قابل تأمل است، چرا که آبلار در بحث خود از کلیات مرز مشخصی بین معنی و لفظ و مفهوم و ساخت زبان قائل است.

و خود ژیلسون در کتاب «تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی» نافی این نظر است و در این باره می‌گوید: «می‌توان گفت منطق آبلاریک تأمل منطقی در باب نحو و دستور است تا یک تفسیر متافیزیکی از مسائل منطقی، چرا که کار او منطق است، علاقه مهم او تعریف معنی معنی است، تا تعیین اینکه چه چیزی در طبیعت اشیاء دارای معنی است.» (۴۰)

اگر با قسمت دوم سخنان او وارد مناقشه نشویم حداقل به قول ژیلسون کار آبلار تأملات منطقی در باب نحو است و نه خلط منطق و نحو.

البته گرایش آبلار به منطق و در نتیجه آن، نزدیک شدن او به آراء مشائیان قابل انکار نیست، اما از این امر نمی‌توان استدلال کرد که او فلسفه خویش را از منطق صرف بدست آورده است. همچنین ژیلسون توجه نکرده است که آبلار به گونه‌ای به بحث کلیات می‌نگرد که می‌خواهد آراء فلسفی ارسطو و افلاطون را به نحوی جمع کند و او در این محدوده هم مسأله فلسفی دارد تا مشکل منطقی.

و بدین دلیل آبلار حوزه منطق و فلسفه را بنا هم خلط می‌کند و به همراه استادش ویلیام از اهالی شامپو معتقد بودند که روش منطقی صرف سرانجام جواب قانع کننده‌ای به این پرسش که فلسفی بود خواهد داد. «اشتباه مشترک ویلیام و آبلار هر دو الستفات نکردن به این نکته بود که درست است هر استدلال صحیحی ضرورتاً باید مطابق قوانین منطق باشد، اما مطابق قوانین منطق بودن برای صحت استدلال کافی نیست.» (۲۵)

همانطور که بیان شده ژیلسون روش آبلار را در مسأله کلیات نمی‌پسندد و عمده‌ترین اشکال او را خلط قلمرو منطق و فلسفه می‌داند که این خلط به شکاکیتی انجامید که ناگزیر اشتباهات مشابهی را به دنبال داشت «زیرا اگر مفاهیم فقط الفاظی باشند که جز صورتهای ذهنی کم و بیش مبهم محتوای دیگری ندارند، هر گونه معرفت کلی چیزی جز یک رشته آراء گزارفی و تحکمی نخواهد بود.» (۳۶) و حاصل تجربه آبلار را این می‌داند که «فلسفه را نمی‌توان از منطق صرف بدست آورد.» (۳۷)

اما آیا آبلار فلسفه خویش را از منطق صرف بدست آورده؟ آیا آن چنانکه ژیلسون می‌پندارد می‌توان خط کشی دقیقی بین فلسفه و منطق کرد تا موجب چنین خلطهایی نشود؟ آیا باز آن چنانکه ژیلسون همانند جان از اهالی سالیزبوری می‌پندارد «منطق به خودی خود بی‌روح و بی‌حاصل است و نمی‌تواند ذهن بشر را به ثمره فلسفی متامل سازد، مگر آنکه از منبع دیگری بارور شده باشد؟» (۳۸)

اینها پرسشهایی است که ژیلسون با مذاق اصالت واقعی خویش با آنها مواجه است و در این مسائل نظر ژیلسون را به راحتی نمی‌توان پذیرفت، چرا که: اولاً آبلار همان طور که در بحث آراء کلامی او اشاره کردیم همه چیز را نمی‌خواهد از منطق به دست آورد، بلکه تا حدی ذوق فلسفی افلاطونی دارد و این

پادداشتهای:

- ۱۸- پریسکان، «مبانی دستور» Institutiones grammaticae جلد هفدهم، در ه. کایل (H. Keil) «دستور زبان لاتین» (Grammatici Latini) جلد سوم (Teubneri, 1858 Lipsiae: in aedibus B.G.) ص ۱۴۵.
- ۱۹- آبلار، همان اثر، ص ۱۶.
- ۲۰ و ۲۱- آبلار، همان اثر، صص ۱۹ و ۱۸.
- ۲۲- آبلار، همان اثر، ص ۱۹.
- ۲۳ و ۲۴- آبلار، همان اثر، ص ۲۰.
- ۲۵- آبلار، همان اثر، صص ۲۱ و ۲۰.
- ۲۶- آبلار، همان اثر، صص ۲۲ و ۲۱.
- ۲۷- پریسکان، همان اثر، ص ۱۳۵.
- ۲۸- آبلار، همان اثر، ص ۲۲.
- ۲۹- آبلار، همان اثر، ص ۲۳.
- ۳۰- آبلار، همان اثر، ص ۲۴.
- ۳۱- آبلار، همان اثر، ص ۳۰-۲۷.
- ۳۲- ژیلسون، وحدت تجربه فلسفی، ص ۲۲.
- ۳۳- همان اثر، ص ۲۳.
- ۳۴- همان اثر، ص ۲۵.
- ۳۵- همان اثر، ص ۲۸.
- ۳۶- همان اثر، ص ۴۰.
- ۳۷- همان اثر، ص ۴۱ و ۴۰.
- ۳۸- همان اثر، ص ۴۱.
- ۳۹- همان اثر، ص ۳۱.
- 1- Epitome Theologiae christianae. PL., 178. 1172A.
- ۲- «نوشته‌های فلسفی پیر آبلار» (Peter Abaelards philosophische Schriften) ویراسته، گیر (B. Geyer) در ضمیمه بر تاریخ فلسفه قرون وسطی، Beitrage zur geschichte. der philosophie des Mittelalters جلد بیستویکم Munster: Aschen-dorff, 1933 ص ۲۴.
- ۳ و ۵- نوشته‌های فلسفی پیر آبلار، ص ۲۲.
- ۶- ژیلسون، اتین، وحدت تجربه فلسفی (در ترجمه فارسی: نقد تفکر فلسفی غرب) ترجمه احمد احمدی، ج ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۴۰۲ قمری، ص ۱۹.
- ۷- منبع قبل، ص ۲۰.
- ۸- آبلار، همان اثر، ص ۷.
- ۹ و ۱۰- منبع قبل، ص ۸.
- ۱۱- ارسطو «درباره عبارت» (کتاب العبارة یا باری ارمیناس) (De interpretatione) فصل هفتم، (۱۷ الف ۳۸).
- ۱۲- رک: کتاب «شرح ایساغوجی فرفورئوس (In isago gen porphyrii commenta) اثر بوکتئوس، ویراسته ج. شپس، وس. س. ————— (G. Schepes & s. Brandt) مجموعه آثار، کشیشان لاتینی (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum) جلد چهارم و هشتم (Vienna, Tempisky, 1906) ص ۱۴۸.
- ۱۳- ارسطو، همان اثر. همانجا.
- ۱۴- ارسطو، مقولات (قسطیفوریاس) (Categoriae) فصل پنجم (۳۰ ب).
- ۱۵- آبلار، همان اثر، صص ۱۰ و ۹.
- ۱۶ و ۱۷- آبلار، همان اثر، ص ۱۶.
- 40 - Gilson' Etienne' History of Christian philosophy in the middle Ages' Random House' New york' 1955' P. 160

