

# خدا و خیر از نظر بوئیوس

نوشته دکتر محمد ایلخانی



بوئیوس<sup>۱</sup> با پیروی از سنت کلامی مسیحی، مخصوصاً آگوستینوس قدیس (۳۵۰-۴۳۰) خداوند را وجود حقیقی و آنچه واقعاً هست، می‌داند. به عبارت دیگر او آن است که هست. در موجودات آنچه هست (*id quod est*) از وجود (*esse*) متمایز است.<sup>۲</sup> به این معنی که موجودات در وجود مشترک هستند، ولی آنچه آنها را فردیت می‌بخشد و آنها را آنچه هستند می‌کند، وجود فردی یا صورت (*forma*) است. بدین ترتیب بوئیوس در این نظر که صورت، آن چیزی است که جوهر فردی را مشخص می‌کند و به آن هویت وجودی می‌دهد با ارسطو همراه است، ولی وی بر این جوهر فردی وجودی عام را نیز اضافه می‌کند و در وجودشناسی از ارسطو قدمی فاصله می‌گیرد. در این صورت جوهر فردی (*substantia individualis*) بوئیوس مجموعه‌ای است از صورت و وجود عام. ولیکن در خداوند آنچه هست (*id quod est*) و وجود (*esse*) یکی است و در او تمایزی وجود ندارد. خدا نیز مانند دیگر موجودات، جوهر (*substantia*) خوانده می‌شود، اما جوهری است غیر جسمانی. او وجود واقعی، واحد، مطلق و سرمدی است. به دنبال سنت افلاطونی، بوئیوس وجود واقعی را وجودی در نظر می‌گیرد که عین خود و واحد است و هویت وجودی دارد. پس اگر او خدا را جوهر (*substantia*) می‌داند، جوهری است که عرض بر او حمل نمی‌شود. می‌دانیم که ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه وجود را به ده مقوله تقسیم کرده است: جوهر و نه عرض. برای بوئیوس و غالب متفکران مسیحی، وجود خدا در این تقسیم نمی‌گنجد. زیرا او وجود یا جوهر مطلق است و هیچ عرضی بر او حمل نمی‌شود. اگر هم بعضی از این مقولات بر او حمل شوند، می‌باید در آنها تغییری صورت پذیرد و به معنی دیگری مسند واقع گردند. دلیل

این عدم حمل، علاوه بر متعالی و مطلق بودن وجود خداوند، این است که او صورت (*forma*) صرف است و به عقیده بوئیوس اعراض بر صورت حمل نمی‌شوند. این ماده است که موضوع اعراض قرار می‌گیرد.<sup>۳</sup>

بوئیوس مقولات ارسطویی را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: یک دسته جوهراً حمل می‌شوند و دسته دوم عرض هستند. دسته اول شامل جوهر، کیف و کم است و دسته دوم شامل باقی مقولات بغیر از مقوله اضافه است که خود تقسیم دیگری در دسته دوم می‌پذیرد. گروه اول مقولات، به بیان وجودی موجود می‌پردازد و آن را مانند واقعیتی نشان می‌دهد. گروه دوم به وجود موجود توجه نمی‌کند و در اوضاع و حالات و خصوصیات خارجی موجود بحث می‌کند.<sup>۴</sup> بوئیوس گروه اول را، که به بررسی و بیان وجود شیء می‌پردازد، محمولات برحسب موجود (*praedicaciones secundum rem*) و گروه دوم را که فقط به‌طور خارجی بر موجودات، که موضوع (*subjectus*) هستند، حمل می‌شوند اعراض برحسب موجود (*accidentiae secundum rem*) می‌نامد. البته اگر گروه دوم بر خدا حمل شود، چون خداوند هیچوقت موضوع حمل قرار نمی‌گیرد، محمول برحسب جوهر (*praedicatio secundum substantiam*) نام می‌گیرد.

با اینکه بوئیوس خدا را جوهر می‌نامد، ولی او جوهری در رابطه با مقولات دیگر نیست. جوهر خداوند برتر از جوهر (*ultra substantia*) است و هیچ مقوله‌ای را نمی‌توان بر او حمل کرد. در هر صورت اگر واژه "خدا" را بر خداوند و یا "انسان" را بر انسان حمل کنیم، این حمل جوهری است. به این معنی که این واژه‌ها بر جوهر آنها - که براساس آن این دو موجود وجود دارند (*ad substantiam qua est aliquid*) - حمل می‌شوند. اگر گفته شود "خدا عادل است" یک کیفیت بر او حمل شده است، اما این کیفیت یک عرض نیست، بلکه کیفیتی جوهری است و حتی می‌توان گفت که این کیفیت برتر از جوهر است. زیرا خداوند به لحاظ وجودش یک چیز نیست و به خاطر عادل بودنش چیز دیگر. در او خدا بودن و عادل بودن یکی است و این جوهر خداست که عادل است. اگر بگوییم که "او عظیم یا عظیم‌ترین است"، به نظر می‌رسد که بر او کمیتی را حمل کرده‌ایم. لکن این کمیت نیز عین جوهر اوست و عرض نیست. زیرا برای خداوند عظیم بودن و وجود داشتن یک چیز است. این سه مقوله به نحوی در موجودات هستند که آنچه را آنها به شیوه وجودی جلوه می‌کنند، به آنها

می دهند. البته در خداوند این سه مقوله به طریق پیوسته و متحد است و نزد موجودات دیگر به طور جدا و منقطع.<sup>۵</sup> برای مثال اگر جوهر انسان و جوهر خداوند را در نظر بگیریم، طوری این جواهر را مورد خطاب قرار می دهیم که انگار هر دو بنفسه جوهر هستند. در حالی که تفاوتی بین این دو است، زیرا انسان کاملاً و بنفسه انسان نیست و به همین نحو جوهر نیز نمی باشد (*quoniam homo non integre ipsum homo est ac per hoc nec substantia*). آنچه انسان است مدیون دیگر چیزهایی است که انسان نیستند. در اینجا بوئیوس به اصل فردیت اشاره می کند. برای شکل وجودی انسان علاوه بر صورت نوعی انسان صورت جنس حیوان و دیگر صور کلی و جزئی نیز نقش دارند. در حالی که خداوند واقعاً آنچه خدا است، هست. او غیر آنچه هست نیست و به همین علت است که خداست. در خدا بودن خداوند فقط یک صورت نقش دارد که همان جوهر اوست و دیگر صور جنسی و یا نوعی و یا عرضی نزد او یافت نمی شود. هنگامی که کیفیت "عادل" را به خدا و انسان حمل می کنیم، مثل این است که "عادل" همان است که بر آن حمل شده است. به این معنی که با گفتن "خدای عادل و یا انسان عادل" تأیید می کنیم که خداوند و انسان بنفسه عادل هستند با این تفاوت که انسان و انسان عادل یک چیز نیستند، در حالی که خدا همان است که عادل است. به همین منوال است "عظیم" نزد خداوند و انسان. در حالی که عظمت در انسان نسبی است و در خداوند مطلق و او خداوند عظیم بنفسه است.

باقی اعراض نه بر خدا و نه بر دیگر موجودات جوهرراً حمل نمی شوند. اگر مکان را بر انسان و خدا حمل کنیم، گفته می شود که "انسان در بازار است" و "خدا همه جا هست". در هیچ یک از این دو مورد عرض مکان با آنچه بر آن حمل شده است این همانی ندارد. به این معنی که این عرض با موضوع خود یکی نیست. زیرا درباره انسان نمی توان بازار را به همان طریق که نیکی و یا بلندی قد را بر او حمل می کنیم، حمل کرد. مکان خصوصیتی نیست که موضوع خود را جوهرراً متعین کند. به عبارت دیگر انسان با مکانی که در آن است بنفسه (*secundum se*) تعریف نمی شود. بلکه مکان تنها جوهر او را در میان جواهر دیگر معین می کند.<sup>۶</sup> درباره خداوند، هنگامی که گفته می شود او "همه جا" هست، مقصود آن نیست که او در هر "مکان" است، زیرا خدا در مکان نیست. بلکه به این معنی است که هر مکان برای او آماده است تا او آن را اشغال کند، اگر چه او در هیچ مکانی جای نمی گیرد. پس

او در همه جا است، ولی در هیچ مکانی نیست.

زمان نیز بر خداوند و دیگر موجودات به طریق مکان حمل می‌شود. برای انسان می‌گوییم که "او دیروز آمد" و درباره‌ی خداوند می‌گوییم: "او باقی است". در اینجا نیز گفته نمی‌شود که چیزی جوهراً بر انسانی که دیروز آمده است، حمل می‌شود، بلکه بر او تنها چیزی که در زمان بر او گذشته است حمل می‌شود. درباره‌ی خداوند گفتن اینکه "او باقی است" به این معنی است که او کاملاً در گذشته، در حال و در آینده بوده، هست و خواهد بود.

درباره‌ی مقولات شرط و فعل نیز چیزی جوهراً بر موضوع حمل نمی‌شود. به طور مثال اگر درباره‌ی انسان گفته شود که "او کاملاً پوشیده می‌دود" و درباره‌ی خداوند گفته شود "باداشتن تمام کمالات حکومت می‌کند"، در هیچ یک از این دو مثال، چیزی بر خداوند و انسان به طور وجودی حمل نشده، بلکه هر حملی بدین شکل خارجی است و به وجهی بر چیزی غیر از وجود یا جوهر ارجاع می‌دهد. درانتها بوئتیوس اضافه می‌کند که در خداوند نباید به دنبال مقولات وضع و انفعال گشت چون بر او حمل نمی‌شوند.<sup>۷</sup>

خداوند واحد (*unitas*) است و در او کثرت (*pluralitas*) جایی ندارد. علت کثرت غیریت (*aletritas*) یا تمایز (*differentia*) است که در خدا غایب است.<sup>۸</sup> وحدت در خداوند بر اساس جوهر (*substantia*) است. او یک جوهر واحد است.<sup>۹</sup> وجود و وحدت هم یکی است. موجودی که واحد نیست، نمی‌تواند وجود داشته باشد. زیرا وجود و واحد کلمات قابل تبدیل هستند و هرچه واحد است وجود دارد.<sup>۱۰</sup> حتی موجوداتی که از چندین عنصر (جزء) تشکیل شده‌اند و یک توده هستند، یک واحدند.<sup>۱۱</sup> پس هرچه واحد است وجود دارد و به محض اینکه وحدت خود را از دست می‌دهد، وجود او نیز از بین می‌رود. این قاعده حتی در بین مخلوقات هم رعایت می‌شود. هنگامی که جسم و روح با یکدیگر می‌آمیزند، یک موجود زنده بوجود می‌آید و زمانی که با جدا شدن از یکدیگر دیگر یک واحد نیستند، موجود زنده از بین می‌رود. این قاعده بر وحدت مادی بدن نیز حاکم است. تا هنگامی که بدن ما پیوستگی اعضایش یک شکل و صورت (*una forma*) است، به عنوان یک بدن وجود دارد و زمانی که اجزا و اعضایش از یکدیگر جدا می‌شوند، او هم وجود خود را به عنوان یک بدن از دست می‌دهد.<sup>۱۲</sup>

در اینجا بوئیوس بر اصلی تأکید می‌کند که قبل از او افلاطون، ارسطو و مخصوصاً افوطين بیان کرده بودند: وجود مساوی است با وحدت و وجود مطلق واحد مطلق است. هر موجودی که وحدت خود را از دست دهد، فاقد وجود یا وجود همراه با وحدت خواهد بود. افلاطون در کتاب پارمنیدس به این بحث رسیده بود که وجود و واحد نمی‌توانند یک واقعیت باشند، زیرا اگر گفته شود "وجود واحد است یا واحد وجود است"، با دو واقعیت "وجود" و "واحد" مواجه هستیم و به نوعی کثرت می‌رسیم. حتی اگر واقعیتی را که واحد و وجود است، دو قسمت کنیم باز هر قسمت، کثرتی از واحد و وجود خواهد بود. اگر این تقسیم را ادامه دهیم در هر قسمت کثرت وجود و واحد را ملاحظه خواهیم کرد. به نظر می‌رسد افلاطون پس از طرح این مشکل راهی برای حل آن پیشنهاد نمی‌کند. تعدادی از فیلسوفان افلاطونی میانه و پس از آنها افلوطين مسئله‌ای را که برای افلاطون ایجاد مشکل کرده بود به روش خودشان حل کردند. آنها واحد را در مرحله‌ای برتر از وجود قرار دادند. واحد، برتر از وجود است و نوعی عدم یا نبود است. وجود که همان جوهر یا (*ousia*) است، اکنون دوم است که واحد کامل هم هست، ولی وحدت خود را از واحد بهره‌مند شده است. آگوستینوس قدیس که بهره‌فراوانی از فلسفه افلوطين برده بود، با نقد این فلسفه، واحد و وجود را در جوهر یکی می‌داند و واحد برتر از وجود را حذف می‌کند. برای او واحد محض همان وجود محض است که خالق عالم نیز هست. بوئیوس نیز به راه آگوستین می‌رود و وجود و واحد را یک واقعیت و یک جوهر در نظر می‌گیرد. خداوند به عنوان وجود محض واحد است و کثرتی در او دیده نمی‌شود.

در خداوند واحد و خیر یکی هستند. برهانی که بوئیوس در این باره می‌آورد این است که موجوداتی را که مشاهده می‌کنیم، هیچ یک خیر کامل و حقیقی نیستند، زیرا با یکدیگر تفاوت دارند. به این معنی که هر کدام از آنها دیگری نیست و چون هریک فاقد دیگری است، هیچ یک نمی‌تواند نمایانگر خیر کامل و مطلق باشد. خیر حقیقی تنها هنگامی به دست می‌آید که موجودات در یک صورت (*forma*) جمع شوند، صورتی که مانند علت فاعلی آنچه به قدر کفایت (*sufficiens*) در قدرت، احترام، نام و لذت یکی است، ایجاد می‌کند. این مقولات تا هنگامی که یکی باشند به چیز دیگری احتیاج ندارند تا ادخال (*inter*) آنان را بین موجودات توجیه کند.

موجوداتی که با یکدیگر متفاوتند، نیکو نیستند. نیکو شدن آنها از هنگامی آغاز می‌شود که شروع به وحدت می‌کنند. به این معنی که با بهره‌مندی از وحدت است که نیکو می‌گردند. بدین ترتیب نزد بوئیوس واحد (*unitas, unus*) با خیر (*bonum*) یکی است. زیرا موجوداتی که یک جوهر (*substantia*) دارند، اثر جوهرشان بر اساس ذاتشان (*natura*) یکی است.<sup>۱۳</sup>

بوئیوس مانند دیگر متفکران مسیحی قبل و بعد از خود، وجود خداوند را سرمدی می‌دانست و درک و اثبات سرمدیت خداوند را امری عقلی می‌انگاشت.<sup>۱۴</sup> به نظر او سرمدیت، دارا بودن حیات به طور کامل، یکباره و بدون حد است و آن را در مقابل حیات در زمان قرار می‌دهد. هرچه در زمان حال زندگی می‌کند، از زمان گذشته نشأت می‌گیرد. به این معنی که از گذشته به حال آمده است و از حال به آینده می‌رود. هیچ موجود زمانی نمی‌تواند تمام دوران حیاتش را یکباره در برگیرد. درحقیقت درحالی که هنوز فردا را به دست نیاورده دیروز را از دست داده است، و حتی حیات امروزی نیز در یک لحظه زودگذر و انتقالی است. هر موجودی که شرایط زمانی را تحمل می‌کند، حتی اگر مانند جهان ارسطویی ازلی باشد و هیچگاه شروع به بودن نکرده باشد و یا از بودن باز نایستد، حتی اگر حیاتش با بی‌حدی زمان تنظیم شده باشد، سرمدی نیست، زیرا نمی‌تواند به یکباره تمام دوران حیاتش را در برگیرد. اگرچه این موجود بینهایت است، اما دارای آینده‌ای است که هنوز نیامده است و دیگر صاحب گذشته‌اش نیست. بنابراین آنچه سرمدی است تمامیت حیات بینهایت را در یکدفعه دارد و گذشته و آینده برای او زمان حال است. به عبارت دیگر بی‌حدی زمان متحرک را در زمان حال داراست.

بوئیوس به نقد تفسیری از افلاطون می‌پردازد که معتقد است جهان ازلی است و ازلیت آن همانند ازلیت خداوند است. در اینجا به احتمال زیاد بوئیوس نظر به تفسیری دارد که از کتاب تیمائوس شده بود. در این کتاب افلاطون جهان‌شناسی خود را توضیح می‌دهد و از سه اصل ازلی ماده، صانع و مثل سخن می‌گوید. در قرن چهارم امبروزیوس قدیس با مطرح و تقدیر کردن این سه اصل ازلی، جهان‌شناسی افلاطون را الهی نمی‌داند. به نظر می‌رسد که برای بوئیوس، ازلی بودن ماده ازلی بودن جهان مخلوق است و اگر خالق را

در فلسفه افلاطون در نظر می‌گیرد، راه تفسیر افلاطونی میانه را در پیش می‌گیرد. در هر صورت به نظر او آنهایی که فکر افلاطون را که این جهان نه ابتدایی در زمان داشته است و نه انتهایی خواهد داشت، این طور تفسیر می‌کنند که عالم مخلوق، سرمدیتی مانند خالق دارد، در اشتباهند. برای اینکه حیاتی نامحدود داشتن یک چیز است و دربرگرفتن یکباره تمام حیات نامحدود چیزی دیگر. اولی آن است که افلاطون برای جهان در نظر گرفته است و دومی خصوصیت حکمت خداوند (*proprium divinae mentis*) است. خداوند قدیمتر از دیگر موجودات در زمان نیست، بلکه به سبب بساطت ذاتش (*simplicis naturae*) قدیم است.<sup>۱۵</sup>

حضور یکباره و حاضر بودن در زمان را بعضی از فیلسوفان به اجسام فناپذیر یا به افلاک نیز نسبت داده‌اند. بدین ترتیب آنها هم می‌توانند مانند خداوند سرمدی باشند. بوئتیوس معتقد است خداوند به طریق دیگری نیز جاودان (*semper*) گفته می‌شود، زیرا بین زمان حال در امور انسانها و زمان حال نزد خداوند تفاوت هست. نزد انسانها زمان حال (*nunc*) تغییر زمان و دوام (*sempiternitas*) را نیز با خود به همراه دارد که همان جریان دائم (*perpetuus cursus*) زمان است. درحالی که زمان حال نزد خداوند، عدم حرکت و سرمدیت (*aeternitas*) را معنی می‌دهد.<sup>۱۶</sup>

موجودات در زمان متحرکنند، اما این حرکتشان نامحدود است. حرکت نامحدود موجودات زمانی خداوند را به عنوان حالت یا وضع همیشه حاضر حیات غیرقابل تغییر (*statum vitae immobilis*) تقلید می‌کند و چون نمی‌تواند آن را تماماً نشان دهد و با آن برابری کند، از عدم تحرک به حرکت سقوط می‌کند و از بساطت آن حضور حیات نامتحرک به کمیت نامحدود آینده و گذشته محدود می‌شود. حرکت نامحدود موجودات زمانی، نمی‌تواند به یکباره تمامیت حیاتش را دارا شود، به طریقی که هرگز از بودن باز نمی‌ایستد، یا به بند کشیدن خود به حضور این لحظه زودگذر خلاصه، به نظر می‌رسد که تا درجه‌ای آنچه را نمی‌تواند کاملاً بیان کند، تقلید می‌نماید. و حضوری را که به خاطر شباهتی که به آن حضور دائم دارد، به هر موجودی که لمس می‌کند آنچه را آن موجود به نظر می‌رسد باشد، می‌دهد. و چون نمی‌تواند دائم و نامتغیر باشد در خط سیر نامحدود زمان قرار می‌گیرد و به این طریق تبدیل به چیزی می‌شود که می‌تواند به حیاتی ادامه دهد که حتی اگر دائم باشد، نمی‌تواند تمامیت آنرا دربر بگیرد. پس اگر بخواهیم به موجودات نامهایی شایسته بدهیم، به دنبال

افلاطون، خداوند را سرمدی (*aeternus*) می‌خوانیم و جهان را دائم (*perpetuum*) می‌نامیم.<sup>۱۷</sup> بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که بوئیوس بین سرمدیت خداوند و قدمت عالم فرق قائل است. اولی را با صفت *aeternus* به معنی سرمدی یا جاویدان بیان می‌کند و دومی را با صفت *perpetuus* به معنی دائم.<sup>۱۸</sup> با تفسیری که بوئیوس از نظریه افلاطون ارائه می‌کند، به نظر می‌رسد که عقیده او را در این مورد معتبر می‌داند.<sup>۱۹</sup> و سعی در توجیه آن دارد. البته، همان‌طور که در بالا ذکر شد، به احتمال زیاد، ازلی بودن جهان را با ازلی بودن ماده نزد افلاطون به یک معنی گرفته است. بوئیوس می‌خواهد ثابت کند که یک جهان بدون ابتدا با سرمدیت خدا در تضاد نیست و در عین حال هر دوی آنها در یک نظام فلسفی قابل جمع هستند. در هر صورت در جهان حرکت و تغییر هست، درحالی که قدمت خداوند براساس ذاتش است. خداوند نمی‌تواند از جهان بواسطه زمان قدیمتر باشد. بین خداوند و جهان فرق جوهری است و این جوهر است که در اینجا نقش اساسی را بازی می‌کند. خداوند به واسطه جوهرش متعالی است و قوانین تغییر بر او حاکم نیست. درحالی که جهان جوهراً متغیر است، حتی اگر جاویدان باشد، متغیری است جاویدان.

از سرمدیت جوهر الهی نتیجه می‌شود که علم (*scientia*) او نیز سرمدی و نامحدود است. عسلی که برتر از تمام تغییرات زمان است و در بساطت حضورش (*in sua simplici cognitione*) باقی است و در بساطت ادراکش (*in sua simplicitate praesentiae*) تمام ابعاد (*spatia*) آینده و گذشته را چنانکه گویی حال هستند، دربر می‌گیرد. علم پیشینی (*praescientia*) خداوند از موجودات، علم به آینده نیست بلکه علم به لحظه‌ای است باقی (*scientiam numquam deficientis instantiae*). اگر مقایسه‌ای بین حال نزد خداوند و انسان صورت پذیرد، مشاهده می‌شود که حال نزد انسان زمانی است، درحالی که نزد خداوند سرمدی است. در نتیجه علم پیشین خداوند به موجودات، ذات (*natura*) آنها را تغییر نمی‌دهد. چون به هیچ وجه با تغییرات آنها به جلو نمی‌رود. خداوند آنها را در زمان حال نزد خودش همان‌طور می‌بیند که در آینده موجود خواهند بود. بدین ترتیب علم الهی پیش‌بینی (*praeventia*) نیست، بلکه مشیت (*providentia*) است.<sup>۲۰</sup>

تولید و پیدایش (*generatio*) تمام موجودات، بسط طبایع متغیر و هرچه حرکت می‌کند، علت، صورت و نظم خود را از خرد الهی (*divina mens*) دارد. خرد الهی با ذات



بسیط خود وجوه متعددی را که موجودات در آن وجود می‌یابند برقرار کرده است. جوهر الهی غیر قابل شناخت است و برای انسان این امکان وجود ندارد تا قدرت و تدابیر او را بشناسد.<sup>۲۱</sup> اصولاً در کلام مسیحی می‌توان صور موجودات را شناخت. همان‌طور که آگوستینوس قدیس می‌گوید حکما حتی می‌توانند تا عالم مثل بالا روند و موجودات را در مثالشان ببینند. اما چگونگی خلق موجودات بر مخلوق پوشیده است. اصولاً همان‌طور که پولس قدیس می‌گوید انسان از تصمیمات خداوند نمی‌تواند آگاه شود.

خداوند خیر کامل و منشاء خیر در جهان است. در این باره بوئتیوس به‌طور مبسوط در دو رساله "چطور جواهر در آنچه هستند، نیکواند اگرچه جواهر نیکو نیستند" (*Quomodo substantia in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona*) و کتاب سوم رساله در تسلائی فلسفه بحث می‌کند. در رساله "چطور جواهر ... بحث اصلی در این است که از خدا به عنوان خیر جوهری و بنفسه است که موجودات دیگر، که نیکو هستند، صادر می‌شوند. در رساله در تسلائی فلسفه درباره انواع خیرهای دنیوی و خیر اعلی یعنی سعادت واقعی، که خداوند است، به گفتگو با "بانوی فلسفه" می‌پردازد.

رساله در تسلائی فلسفه را بوئتیوس در اواخر عمرش هنگامی که به جرم خیانت به تئودوریک امپراتور استروگوتها - که روم غربی را تحت سلطه خود درآورده بود - به زندان افتاده و منتظر اجرای حکم اعدامش بود، نوشت.

نویسنده با آه و ناله و اشک رساله را آغاز می‌کند و از بداقبالی و بی‌مهری و خیانت دنیا و دنیاداران و همراهان و دوستان شکایت بسیار می‌کند. حتی به مرگ نیز خوش آمد می‌گوید. مدعی است که کسی به فریادش گوش فرا نمی‌دهد و بخت و اقبال (*fortuna*) نیز از او روی برگردانیده است.<sup>۲۲</sup> در این حال نزار فلسفه (*philosophia*) به صورت بانویی با هیبتی عظیم، نگاهی نافذ و سیمایی به طراوت شکوفه‌ها بر او ظاهر می‌شود. گاهی به نظر می‌آید که این بانو دارای قامتی است بسیار بلند که تاج او به آسمان می‌رسد و گاهی قامت او عادی به نظر می‌آید. لباسی فاخر و زیبا به تن دارد که خود بافته است. بر روی لباس حرف P در پایین و حرف th در بالا نقش بسته است. بین این دو حرف پلکانی است به مانند نردبان، که از حرف پایینی به حرف بالایی می‌رود. دستهایی با خشونت تمام لباس بانوی فلسفه را پاره کرده و هر یک تکه‌ای از آن را به غنیمت برده‌اند. در دست راست این بانو کتابی قرار دارد و

در دست چپش یک عصا. در اینجا بوئتیوس با کمک از تمثیل منظور خود از فلسفه و نقش آن را در زندگی انسان بیان می‌کند. منظور از دو حرف p و th فلسفه عملی و فلسفه تئوریک یا نظری است که اولی پایه و بنیان دومی است. به این معنی که ابتدا می‌بایست با فلسفه عملی آغاز کرد و از طریق آن به فلسفه نظری دست یافت. عمل باید با فکر توأم باشد. نه مانند آنانی که تنها پاره‌هایی از لباس فلسفه را به دست آورده‌اند و بدین ترتیب فاقد حکمت شده‌اند. تمثیل پاره پاره بودن لباس بانوی فلسفه را به دو صورت می‌توان تفسیر کرد. اول اینکه هر متفکری قسمتی از حقیقت را دریافته و هیچکس نمی‌تواند مدعی تمام حکمت باشد. دوم اینکه حقیقت به طور ناقص نزد متفکران قرون اولیه مسیحی، مخصوصاً یوستینوس مسیح نمایان می‌شود. تفسیر دوم نزد متفکران قرون اولیه مسیحی، مخصوصاً یوستینوس (Justinus)، در قرن دوم میلادی و کلمنس (Clemens) اسکندران، در قرن سوم میلادی، یافت می‌شود که با کمک از نظریه لوگوس این فکر را بیان کردند. لوگوس (logos) به زبان یونانی به معنی عقل و سخن است و اولین جملات انجیل یوحنا، عیسی مسیح را کلمه یا لوگوس خداوند یعنی عقل الهی می‌داند. در این انجیل آمده است که لوگوس با وجود خدا بودن نور آدمیان است (یوحنا ۱:۴). از این جمله برخی از متفکران مسیحی - که خود یا یونانیانی بودند که مسیحی شده بودند، مثل دو متفکر ذکر شده و پاینکه تعلق خاطری به فیلسوفان یونانی داشتند - این تفسیر را در نظر داشتند که عقل خداوند به هر انسانی، خواه مشرک، خواه مسیحی، نور آگاهی عطا کرده است. بدین ترتیب تمام انسانها از نور عقل خداوند بهره‌مند شده‌اند و صاحب قسمتی از حقیقت هستند، مخصوصاً فیلسوفانی مثل سقراط و افلاطون.<sup>۲۳</sup> البته همگی متفکران مذکور باور داشتند که عیسی مسیح به عنوان حقیقت در برهه‌ای از زمان ظهور کرده است و تنها آنهایی که به او معتقدند، آگاه به تمام حقیقت هستند. در این رساله بوئتیوس در بررسی ماهیت حقیقت و عام بودن آن اشاره‌ای به کتاب مقدس نمی‌کند، اما فلسفه را همان حکمت (sapientia) می‌داند که به تسلای او پرداخته است.<sup>۲۴</sup> بانوی فلسفه ملکه تمام فضایل است و در آسمان زندگی می‌کند.<sup>۲۵</sup> فلسفه راجع به تمام مسائل الهی و انسانی، صحبت می‌کند<sup>۲۶</sup> و برای درمان آمده است و با آمدن او می‌بایست شکایات را به کنار گذاشت. به نظر می‌آید وظیفه فلسفه روشن کردن و راهنمایی فکرهای اغفال شده است. هدف آن اعمال فانی و فکر دنیوی نیست. او می‌خواهد چشمان

زندانی را از اعمال و ارزشهای دنیوی که مانند ابری آنها را پوشانیده‌اند، پاک گرداند.<sup>۲۷</sup> با عمل فلسفه زندانی در این باور است که چشمانش نور را می‌بینند و ظلمات او را ترک می‌گویند و او نیروی تازه‌ای یافته است.<sup>۲۸</sup> فلسفه راه ستارگان را به انسان می‌آموزد و شخصیت او را براساس الگوهای آسمانی شکل می‌دهد و در کنار خداوند راه‌گشاست.<sup>۲۹</sup> فلسفه، انسان را به خدا راهنمایی می‌کند و او را شبیه خداوند می‌سازد و میل به موجودات فناپذیر را از او دور می‌کند.<sup>۳۰</sup> خصوصیتی را که بوئیوس برای فلسفه ذکر می‌کند شبیه خصوصیتی است که دیگر متفکران مسیحی از جمله آگوستینوس قدیس به کلام نسبت می‌دادند. البته آگوستینوس دست‌یابی به حکمت را بدون وحی و ایمان به مسیح غیرممکن می‌داند. ولی در اینجا مشاهده می‌کنیم که فلسفه‌ای که بوئیوس از آن صحبت می‌کند کاملاً جنبه‌ای الهی دارد. وظیفه بانوی فلسفه آن است که خیر واقعی را به فیلسوف دربند که کاملاً امید خود را از دست داده است نشان دهد. بدین ترتیب ضمن راهنمایی فکری او را تسلی می‌دهد. بانوی فلسفه بهره‌ای از حکمت خود را به او می‌رساند و آرامش می‌کند. در این رساله بحث درباره خیر و رابطه آن با شر، در این حال و وضع شروع می‌شود.

زندانی که زمانی از دولتمندان بنام بود، زبان به شکایت می‌گشاید و از خدمات نیکوی خود به ملت، دولتمردان و شخص امپراتور یاد می‌کند و مدعی است که درحالی که برای نیکویی‌هایی که انجام داده است پاداشی نگرفته است برای شری که انجام نداده است، مجازات می‌شود.<sup>۳۱</sup> به نظر او بیگناهان زجر می‌کشند. بدکاران بر تخت پادشاهی نشسته‌اند و اشرار پاداش می‌گیرند.<sup>۳۲</sup> ناراحتی‌های زندانی او را به جایی می‌رساند که حتی راجع به قدرت خداوند در جلوگیری از شر در عالم شک می‌کند.<sup>۳۳</sup>

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

اصولاً انسانها به دنبال آنچه از آن لذت می‌برند، هستند و می‌خواهند آن را به دست آورند.<sup>۳۴</sup> این غایت برای همه یک چیز است و آن سعادت است، ولیکن هرکس طریقی را برای رسیدن به آن درپیش می‌گیرد.<sup>۳۵</sup> حال باید دید که آیا همه به سعادت حقیقی (*vera felicitatis*) دست می‌یابند یا نه، و اصولاً سعادت حقیقی چیست؟ به نظر بوئیوس خیر آن است که هنگامی که انسان به آن دست پیدا کرد، میل به چیزی دیگر ندارد. این عالی‌ترین

خیرهاست که تمام آنچه را نیکوست، دربر می‌گیرد. زیرا اگر این خیر اعلی فاقد یکی از آنها می‌بود، نمی‌توانست عالیترین خیرها باشد و خیری خارج از او وجود می‌داشت، که مورد تمایل واقع می‌شد. بنابراین، سعادت که همان خیر است حالت و وضع کاملی است که تمام نیکویی‌ها در آن جمع شده‌اند.<sup>۳۶</sup> این خیری است که جستجوی آن در عقل تمام انسانها (*mens hominum*) به ودیعه گذارده شده و تمایل طبیعی انسان (*naturalis intentio*) به سوی آن است و آدمیان به طرق مختلف به دنبال آن هستند؛ اگر چه ممکن است به سبب دنبال کردن خیرهای دروغین گمراه شده باشند.<sup>۳۷</sup>

بوئتیوس سعادت انسانی را به پنج نوع تقسیم می‌کند: ثروت (*ops*)، احترام (*honor*)، قدرت (*potentia*)، افتخار (*gloria*) و لذت (*voluptas*). به نظر او اپیکوروس (*Epicurus*) فقط به سعادت انسانی نظر داشته و برای او خیر اعلی (*summum bonum*) لذت است، زیرا به نظر می‌رسد که باقی انواع خیر، موجب لذت در روح هستند.<sup>۳۸</sup>

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

اولین نوع این خیرهای انسانی در رابطه با بدن است و واضح است که در تمام این انواع آنچه مورد آرزوست، تنها سعادت (*solum beatitudinem*) است. آنچه انسان به دنبال آن است سعادت یا عالی‌ترین خیر است و باور دارد که سعادت‌مند بودن را او بیش از هر چیز

می خواهد. آنچه عالی ترین است می تواند ارزش احترام داشته باشد، زیرا آنچه خوار و تحقیرآمیز است غایت کار و کوشش های انسانها نیست. قدرت را نیز می توان با عنوان یک خیر در نظر گرفت، زیرا ضعیف بودن به هیچ وجه خوشایند نیست. شهرت نیز بی ارزش نیست، چون به نظر می رسد که آنچه عالی ترین است، مشهورترین نیز هست. کسی منکر نیست که سعادت افسردگی و اضطراب نیست و انسان در خردترین چیزها نیز به دنبال آن است که در آن شادی پیدا کند و از آن لذت ببرد.<sup>۳۹</sup>

حال باید دید که آیا انسان ها خود می توانند به غایتی که خود در اشیاء در نظر گرفته اند برسند و به سعادت دست یابند. اگر ثروت یا احترام، به انسان سعادت بدهد، انسان هیچ خیری را فاقد نیست. حال اگر آنها (ثروت، احترام و...) چیزی را که قول می دهند نتوانند انجام دهند به این معنی است که فاقد خیراند و تنها ظاهر سعادت را دارا هستند. ثروتمندان بارها دچار آشفتگی و اضطراب شده اند، زیرا چیزی را خواسته اند که فاقد آن بوده اند و یا چیزی نزد آنان حاضر بوده که نبود آن را آرزو داشته اند. حال اگر کسی فاقد چیزی باشد و آرزوی داشتن آن را داشته باشد، مستقل و خودکفا خوانده نمی شود. بنابراین ثروت نمی تواند انسانی را خودکفا و بی نیاز گرداند. و در ضمن در طبیعت و ذات پول، چیزی نیست که مانع از آن شود که پول برخلاف میل صاحبانش از آنها گرفته شود. این همه دادخواهی برای این است که کسانی که مالشان از آنها با زور یا با تقلب جدا شده خواهان بازگشت آن هستند. بدین ترتیب انسان به کس دیگری احتیاج دارد که امنیت مالی او را تضمین کند.

مشاهده می کنیم ثروتی که می بایست برای انسان بی نیازی به همراه آورد او را نیازمند دیگری کرده است. اصولاً متمولین نیز گرسنه و تشنه می شوند و یا در زمستان دچار سرما می گردند ممکن است جواب داده شود که با ثروت خویش این نیازها را برطرف می کنند. اما به هر صورت نیاز برطرف نمی شود بلکه تنها به وسیله ثروت تحمل آن آسانتر می گردد. اصولاً نیازهای طبیعی را می توان با حداقل امکانات فرونشاند، اما یک متمول در مقابل حرص و طمع (*avaritia*) چه کار خواهد کرد. ثروت نه تنها نمی تواند نیازهای دیگر را برطرف کند، بلکه نیازی جدید از خود ایجاد می کند. پس چطور می توان مدعی شد که ثروت عامل بی نیازی است.<sup>۴۰</sup>

کسی که به دنبال مناصب عالی است، مدعی است که این مناصب احترام برای او به

ارمغان می آورد. اما این مناصب، ایجادکننده فضل و ازبین برنده شرارت نیستند. بلکه شرارت‌ها را مشهود و انگشت‌نمایی‌کنند. برای همین است که ما از اینکه این مناصب به تبهکاران داده شده است، رنجیده خاطر هستیم. این مناصب بی‌آبرویی بسیاری برای این انسانهای شرور به همراه آورده است، زیرا مطمئناً اگر برای شرافت معروف نمی‌بودند، فرومایگی‌شان به این وضوح خود را نشان نمی‌داد. این‌ها را نمی‌توان به خاطر مناصبشان محترم شمرد و این مناصب نیز به واسطه این اشخاص قابل احترام نیستند. درمقابل این مورد، اگر ما حکیمی را موردنظر قرار دهیم، هم این شخص و هم حکمت قابل احترام هستند. در نتیجه، این فضیلت (*virtus*) است که سبب احترام می‌گردد و هر که دارای آن باشد، محترم است. یوتیوس معتقد است که عامه مردم به دنبال فضیلت نیستند و احترامی که به وسیله مردم تشویق و تحسین می‌شود نیز احترام به فضیلت نیست و ارزش واقعی ندارد. از سوی دیگر، انسانی که پست است، به وسیله مردم حقیر شمرده می‌شود و منصب عالی، او را حقیرتر خواهد کرد، چون منصب عالی نمی‌تواند نامحترم را محترم نماید، و او را در نگاه مستقیم مردم قرار می‌دهد. خود مناصب عالی نیز دچار بلا می‌شوند، زیرا افراد نادرست با ملوث کردن آنها به فساد خود باعث صدمه به آنها می‌شوند. اگر کنسولی رومی به یکی از ملل خارج از امپراطوری روم رود، منصب عالی او باعث احترام او نخواهد شد و او قدرتی در آنجا نخواهد داشت. اگر این صاحب منصب به طور ذاتی (*naturale*) این منصب را صاحب می‌بود، همان‌طور که آتش، گرمی را در هیچ نقطه‌ای از دست نمی‌دهد او نیز نمی‌بایست قدرت خود را در میان ملل دیگر از دست بدهد. اما چون این قدرت ذاتی او نیست و به وسیله عقاید فریب‌کارانه انسانها به وی داده شده است، به محض اینکه به میان مردمی می‌رود که برای منصبش حسابی باز نمی‌کنند، خود را بیهوده و توخالی حس می‌کند. بعضی از مناصب نیز در طول زمان ارزش قدرت خود را از دست می‌دهند.<sup>۴۱</sup>

سلطنت و نزدیکی به پادشاهان می‌تواند قدرت به همراه بیاورد. اما تاریخ پراست از نمونه‌هایی دال بر اینکه قدرت جاویدان نیست و سعادت بسیاری از قدرتمندان تبدیل به بدبختی شده است. قدرتی که حتی برای دارندگانش نیز ناکافی است. اگر قدرت حکومت بر سرزمینی، ایجاد سعادت کند، به هر نسبت که از بین رود نمی‌بایست سعادت کمتر شود یا ایجاد بدبختی نماید. در هر صورت، هر چه هم که امپراطوری وسیع باشد، باز هم سرزمینهای

بسیاری باقی خواهد ماند که خارج از حیطه پادشاهان است. هر جا قدرتی که پادشاهان را سعادتمند می‌کند پایان یابد، نبود قدرت آنها را بدبخت می‌کند. به این ترتیب این افراد می‌بایست از نگون‌بختی سهم بیشتری داشته باشند تا از سعادت. یک مستبد که خطر وضعیت خود را به تجربه دریافته است، ترس خود بعنوان یک پادشاه را به وحشت از شمشیری تشبیه کرده که بر سر داموکلس آویزان است.<sup>۲۲</sup> این چه قدرتی است که نمی‌تواند بر اضطراب فایق آید و جلوی ترس را بگیرد؟ مطمئناً پادشاهان دوست دارند که بدون اضطراب به سر برند و چون نمی‌توانند لاف قدرت می‌زنند. بدیهی است کسی که می‌خواهد کاری را انجام دهد اما توان انجام آن را ندارد قدرتمند نیست. کسی که همه جا با محافظان و رکابداران می‌رود، قدرتمند نیست. او کسی است که از دیگران بیشتر می‌ترسد تا دیگران از او. آیا کسی که قدرت خود را با تعداد زیاد همراهان و درباریان نشان می‌دهد قدرتمند است؟ هنگامی که پادشاهان را اینقدر ضعیف می‌یابیم، دیگر بهتر است راجع به قدرت درباریان او صحبتی نکنیم. چون آنها چه هنگامی که پادشاه در قدرت است و چه هنگامی که برانداخته می‌شود در خطراند. به طور مثال؛ نرون (Nero) در سال ۶۵ میلادی استاد و همراه قدیمی خود سنکا (Seneca) را مجبور کرد که طریق مرگ خود را انتخاب کند و یا اینکه آنتونیوس کاراکالا (Antonius Caracala) پاپیانوس (Papianus) حقوقدان بزرگ رومی را به شمشیر سربازانش سپرد. هر دو خواستند قدرت خود را کنار نهند، از دربار دور شوند و از این سرنوشت فرار کنند، اما هیچ یک موفق نشدند. پس این قدرت چیست که دارندگانش از آن بسیار ترسناکند؟ هنگامی که صاحب آن هستند در امنیت نیستند و زمانی که می‌خواهند از آن کناره گیرند، از دستش نمی‌توانند خلاص شوند. آیا واقعاً می‌توانیم روی کمک دوستان که به خاطر ثروت و قدرت و نه به خاطر فضیلت به سوی ما آمده‌اند حساب کنیم؟ انسانی که در سعادت دوستی یافته است، بدبختی‌اش از این دوست یک دشمن می‌سازد و بزرگترین ناگواری و آفت برای یک انسان آن است که دشمنش روزی دوستی بسیار نزدیک بوده است.<sup>۲۳</sup>

بوئتیوس برای اثبات اینکه خیر تنها از سوی خداوند می‌آید و باید در او جستجو شود، در انتقاد خود از نیکویی‌های جهانی جلوتر می‌رود و حتی کسانی را که مردم برای حکومت انتخاب کرده‌اند مورد انتقاد قرار می‌دهد. به نظر او جلال و شکوه (*gloria*) اغلب

فرب آمیز و پست است. انسانهای بسیاری به خاطر عقاید اشتباه توده به شهرت دست یافتند. چه چیز می تواند پست تر از این باشد؟ درحقیقت آنهایی که به طور دروغین درباره شان صحبت می شود، می بایست از تملقهایی که می شنوند شرمسار و سرخ روی گردند. این ستایشها چیزی بر شناخت "خود" نمی افزاید، حتی بر "خود" آنهایی که به سبب شایستگی شان مورد تمجید واقع می گردند. زیرا یک خردمند نیکویی نفس خود را نه با گفته های بی اساس توده مردم، بلکه با حقیقت خود آگاهی محک می زند. هر قدر هم که کسی نام بلند داشته باشد، ملل بسیاری وجود خواهند داشت که نام او بدانجا نرسیده است. بنابراین، آنکه را مشهور و با جلال (*gloriosus*) می پنداری، دراعظم نقاط جهان بدون جلال و شکوه خواهد بود. لطف (*gratia*) عامه حتی ذکرش نیارزد، زیرا نه از قضاوت صحیح سرچشمه می گیرد و نه با ثبات است. نام برای اصالت و اشرافیت (*nobilitas*) بیهوده است. زیرا اگر اصالت به نام وابسته باشد، متعلق به یکی از والدین است و اگر شهرت از آن دیگری است، نام شما را بلند نخواهد کرد. در هر صورت، اگر هیچ خوبی ای در اصالت و اشرافیت نباشد، همین کافی است که به دارنده آن اجازه نمی دهد که فضایل نیاکانش را تباه سازد.<sup>۴۴</sup>

اشتیاق به لذایذ جسمانی (*corporis voluptates*) اضطراب به همراه می آورد و ارضای آن پشیمانی. بهره مند شدن از آنها علت بیماریهای ترسناک است و دردهایی از آنها ناشی می شود که مانند میوه هایی است که از ضعفشان به ثمر می نشینند، و بدین ترتیب غیر قابل تحمل می شود. اگر لذایذ جسمانی، انسانها را سعادتمند می کرد، حیوانات نیز می بایست سعادتمند خوانده می شدند، زیرا تمام سعی شان به سوی رفع احتیاجات جسمشان جهت یافته است. لذت داشتن همسر و فرزند بسیار نیکو است، اما بهتر از آن گفته شده است هر که فرزندی ایجاد کرده است، شکنجه گرش خواهد بود، و در این موضوع با اورپید<sup>۴۵</sup> هم عقیده هستند که هر کس فرزندی ندارد، در بدبختی خود سعادتمند است.<sup>۴۶</sup>

برای بوئیوس طرق ذکر شده منحرف هستند و نمی توانند انسان را به سعادت به آنچه نوید داده اند، راهنمایی کنند باید نگاه به عظمت و ثبات آسمانها کرد و از توجه به اشیاء پست چشم برگرفت. درخشش زیبای دنیوی هر چه هم به کندی بگذرد، گذراتر است از دلربائی گلهای بهاری.<sup>۴۷</sup>

کفایت با ثروت، قدرت با سلطنت، احترام با منصب عالی، شهرت با جلال و شکوه و



خوشی با لذت به دست نخواهد آمد. درحقیقت، آنچه ذاتاً بسیط (*simplex*) و غیر قابل (*indivisum*) تقسیم است، خطای انسانی (*error humanus*) آن را از حقیقت و کمال به دروغ و ناقص تقسیم و منحرف می‌کند. آنچه به چیزی محتاج نیست در جستجوی قدرت نیست. زیرا آنچه قدرتش از یک جهت ضعیف است، از آن جهت محتاج کمک دیگری است. بنابراین ذات کفایت و قدرت، واحد و یک چیز است.<sup>۴۸</sup> چیزی که به این وجه (*huiusmodi*) است محترم‌ترین است. اگر احترام را نیز به قدرت و کفایت اضافه کنیم این سه یک چیز هستند. این چیز نمی‌تواند مبهم و نامعلوم باشد بلکه معروف و شناخته شده است. زیرا آنچه فاقد هیچ چیز نیست قدرتمندترین است و محترم‌ترین انسانها اگر در جستجوی نام باشد و نتواند آن را به دست آورد کم‌مرتبه خواهد بود. پس شهرت نیز با سه‌تای دیگر یکی است. از سوری دیگر آنکه بی‌نیاز است و می‌تواند هر چیزی را با قدرتش انجام دهد مشهور و محترم است، خوش‌ترین نیز هست و هیچ غمی بر او راه ندارد. بدین ترتیب، ضروری است که نامهای کفایت، قدرت، شهرت، احترام و لذت که در هیچ وجهی متفاوت نیستند، مختلف باشند.<sup>۴۹</sup> حال آنچه دارای ذاتی (*natura*) است واحد و بسیط، خطا و فساد انسان آنرا تقسیم می‌کند و از چیزی که جزء ندارد، قسمتی را طلب می‌کند و بدین ترتیب چیزی به دست نمی‌آورد، نه جزء و نه کل را. به این صورت که آنکس که بدنال ثروت است به خود زحمت به دست آوردن قدرت را نمی‌دهد، ترجیح می‌دهد خوار و ناشناخته باشد و برای از دست ندادن دارایی خود، خویشتن را از لذایذ بسیاری، حتی از لذایذ طبیعی، محروم می‌نماید. به این طریق، او به بی‌نیازی و کفایت نخواهد رسید چونکه، قدرت او را ترک گفته و آشفستگی بر او راه یافته و به وسیله پستی خوار شده و ناشناخته مانده است. آنکه تمایل به قدرت دارد، ثروت و احترامش را برباد می‌دهد و در بین بی‌ارزشان قرار می‌گیرد و مشکلات بسیاری بر او وارد می‌شود. اتفاق می‌افتد که فاقد همراه و یار (*necessarius*) می‌شود و اضطراب بر او راه پیدا می‌کند و حتی آنچه را هدفش بوده، یعنی قدرت را، از دست می‌دهد. به نظر بوئتیوس این برهان را برای احترام، جلال و شکوه و لذت نیز می‌توان بکار برد. هرکه یکی از آنها را جدای از دیگران جستجو کند، آن یکی را هم نمی‌تواند به دست آورد. در نتیجه سعادت واقعی به هیچ وجه در امور دنیوی نیست، زیرا این امور چیزهای خواستنی را به طور جداگانه به انسان می‌دهند.

حال که صور سعادت دروغین و علل آن (*formam falsae felicitatis et causas*) شناخته شد، بهتر است روی به جهت مخالف آن یعنی به سعادت واقعی برگردانیم. سعادت‌تی که موجودات فانی و ناقص نمی‌توانند بدهند. این موجودات شاید حداکثر بتوانند تصاویری از خیر حقیقی و یا خیر ناقص را به نظر برسانند.<sup>۵۰</sup>

این را به خوبی می‌توان دریافت که بوئیوس با پذیرش جهانبینی عرفانی - افلاطونی خیر مطلق، خیری بالاتر از این سعادهای دنیوی می‌جوید، اگرچه روح انسان با حجابهایی پوشیده شده، با این وجود به دنبال خیر خود است. خیری که در لذایذ دنیوی پیدا نخواهد شد و انسانی که در لذایذ دنیوی غرق شده است، مانند مستی است که توان یافتن راه برگشت به خانه را ندارد.<sup>۵۱</sup>

بوئیوس برای بیان چگونگی دور ریختن حجابهای دنیوی از تمثیلهای مختلفی استفاده می‌کند. انسان باید همانند برزگری باشد که می‌خواهد زمین بایری را کشت کند، وی در ابتدا می‌باید زمین را از خار و خاشاک و گیاهان هرزه پاک کند تا خدای ذرت (*ceres*) دانه‌های جدید در آن پیوراند. عسل بسیار شیرینتر خواهد بود، اگر چیزی تلخ در ابتدا مزه شود. هنگامی که باد جنوب باران پر سر و صدای خود را قطع کرد، ستارگان درخشانتر خواهند بود. هنگامی که ستاره صبح تاریکی شب را برکنار بزند، زیبایی روز اسبان سرخرنگ را به حرکت درمی‌آورد. بنابراین انسانی که اکنون چشم به نیکویی‌های دروغین دوخته است، در ابتدا می‌باید گردن خود را از یوغ آنها رها سازد تا پس از آن حقیقت در روحش راه یابد.<sup>۵۲</sup>

سعادت به صور مختلف دریافت می‌شود. به طور مثال کفایت تام، بالاترین قدرت، احترام، نام و لذت سعادت هستند. آیا این سعادهای بخصوص، اعضای بدنی به نام سعادت هستند؟ آیا رابطه آنها با سعادت یا خیر مانند رابطه بدن با سر است؟ ذات و طبیعت اجزاء (*natura partium*) و اعضا این است که با یکدیگر متفاوتند و یکی دیگری نیست و با اختلافی که با یکدیگر دارند یک بدن را تشکیل می‌دهند. بنابراین اگر این سعادتها اعضای بدن یا جسمی به نام سعادت می‌بودند، می‌بایست با یکدیگر متفاوت باشند. اما انواع سعادت در اینکه سعادت هستند فرقی با یکدیگر ندارند و یک چیز هستند و بدین ترتیب سعادت جزء ندارد. کفایت، قدرت، نام، و احترام خواستار دارند، چون خیر در نظر گرفته می‌شوند. بنابراین علت و رأس همه چیز، خیر است (*summa atque causa bonum est*). آنچه بنفسه یا با

شبهت با خیر مطلق هیچ خیری را در بر نمی‌گیرد، خواسته انسان نمی‌تواند باشد. آنهایی که ذاتاً نیکو نیستند و مورد خواست هستند، چون خیر در نظر گرفته می‌شوند خواستار دارند. پس علت اعلای (*summa causa*) میل به اشیاء خیر است، لیکن اشیاء خود خیر نیستند. به این معنی که انسان ذاتاً به خیر تمایل دارد، ولی اشیاء که می‌توانند او را به خیر رهنمون کنند، خود موضوع خیر نیستند. به طور مثال اگر کسی برای سلامتی سوارکاری کند، هدف او از سوارکاری حرکات سوارکاری نیست، بلکه سلامتی است. در سوارکاری غایتی دیگر در نظر گرفته شده و خود سوارکاری هدف نیست.<sup>۵۳</sup>

اما قبل از هر چیز برای رسیدن به سعادت حقیقی باید از خداوند کمک خواست، می‌بایست پدر همه چیز (*rerum omnium patrem*) را صدا زد، زیرا بدون او هیچ ابتدا و اساس صحیحی را نمی‌توان بنیاد نهاد.<sup>۵۴</sup>

با این وجود بوئتیوس با برهانی فلسفی سعی در اثبات وجود خیر مطلق دارد. این برهان افلاطونی است. هر شیء ناقص در رابطه با شیء کامل ناقص است.<sup>۵۵</sup> به عبارت دیگر نقص تخفیف کمال است. بنابراین اگر در هر نوعی، ناقصی وجود دارد، می‌بایست کاملی هم وجود داشته باشد. اگر ما کمال را حذف کنیم برای وجود ناقص هیچ توضیحی نخواهیم داشت و حتی نمی‌توان تصور کرد که موجود ناقص چطور می‌تواند وجود داشته باشد. زیرا ذات موجودات (*natura rerum*) از اصلی ناقص و ناتمام شروع نشده، بلکه از اصلی تمام و کامل آغاز شده و در وضعیت فعلی ناقص افتاده است (*ab integris absolutisque procedens in*) *haec extrema atque effeta dilabimur* بنابراین اگر سعادت ناقص (*imperfecta felicitas*) در خیری فناپذیر موجود است، بدون تردید سعادت کامل و باقی نیز می‌باید وجود داشته باشد.

حال باید دید این خیر کجاست. بوئتیوس از برهانی استفاده می‌کند که رواقیون نیز از آن سخن می‌گفتند. این برهان بر این اصل تکیه می‌کند که عامه مردم و علما بر اینکه خدا وجود دارد با یکدیگر موافقتند. بوئتیوس ادامه می‌دهد که اینکه خداوند، اصل همه چیز، خیر است، نزد همه ثابت شده است. سپس برهان دیگری به دنبال این برهان می‌آورد: چیزی نیکوتر از خداوند درک نمی‌شود و آنچه از او چیزی نیکوتر درک نمی‌شود خیر است. بدین ترتیب خداوند خیر است و خیر کامل نیز در اوست زیرا اگر او خیر کامل نمی‌بود، نمی‌توانست اصل همه چیز (*omnium rerum princeps*) باشد و موجودی دیگر، که خیر کامل

را به طور عالیتز دارا و بر او مقدم (*prius*) و از او قدیمتر (*antiquius*) می بود، می توانست موجود باشد. واضح است که موجودات کامل بر موجودات ناقص مقدم هستند. برای اینکه برهان ما به تسلسل تا بینهایت نرود، می باید قبول کرد که خداوند متعال خیر اعلی و کامل است.<sup>۵۶</sup> از سوی دیگر قبول کرده بودیم که خیر کامل (*perfectum bonum*) سعادت حقیقی (*vera beatitudo*) است، بنابراین سعادت حقیقی در خداوند است.<sup>۵۷</sup>

خداوند به عنوان کمال محض نمی تواند خیر عالی را که از آن مملو است، از کسی یا چیزی دریافت کرده باشد، زیرا دهنده عالیتز است از دریافت کننده. درحالی که خداوند عالیتزین موجود است و چیزی از او متعالیتز نیست. بنابراین او ذاتاً خیر است.

حال باید دید که آیا می توان این فرض را در نظر گرفت که خداوند ذاتاً یا طبیعتاً (*naturaliter*) دارای خیر است؟ آیا می توان فکر کرد که جوهر سعادت (*substantiam beatitudinis*) با جوهر خداوند (*substantiam Dei*) مختلف است، به عبارت دیگر خیر یا سعادت بنا به ذات (*natura*) در خداوند است، اما عقلاً (*ratione*) با او متفاوت است. در اینجا خداوند به عنوان اصل و مبدأ (*princeps*) همه چیز در نظر گرفته می شود. اگر این فرض قبول شود، می توان پرسید چه کسی این دو ذات مختلف را به یکدیگر پیوند داده است چون باید نیرو یا شخص متعالیتز از این دو وجود داشته باشد تا آنها را به یکدیگر متحد کند. از سوی دیگر، آنچه با چیزی متفاوت است، آنچه با آن متفاوت است، نیست.

بنابراین آنچه بنا به ذات با طبیعت یا خیر اعلی تمایز دارد، بنفسه خیر اعلی نیست و این ناشایست است که درباره خداوند که عالیتزین موجودات است این طور فکر کنیم. چونکه ذات (*natura*) هیچ موجودی از منشأ و اصل (*principium*)، که خداوند است، عالیتز نیست. در نتیجه می توان نتیجه گرفت که آنچه اصل همه چیز (*principium omnium*) است، بنا به جوهر خویش (*sui substantia*) خیر اعلی است. قبلاً دیدیم که خیر اعلی سعادت است، پس خداوند همان سعادت است.

دو خیر اعلی، مختلف از یکدیگر، نمی توانند وجود داشته باشند. زیرا واضح است دو خیر که با یکدیگر موجود هستند، یکی غیر (*alterum*) دیگری است. بنابراین هیچ یک از این دو نمی تواند کامل باشد و چیزی هم که کامل نیست، اعلی نمی تواند باشد. بدین ترتیب این خیرهای اعلی نمی توانند با یکدیگر تمایز داشته باشند و چون خداوند و سعادت خیر

اعلی هستند، پس سعادت اعلی نیز می‌باید الوهیت اعلی (*summa divinitas*) باشد.<sup>۵۸</sup> قبلاً دیدیم که به نظر بوئیوس چیزهایی که مورد جستجوی آدمیان هستند، چون با یکدیگر متفاوتند حقیقی (*verum*) و کامل (*perfecta*) نیستند و چون یکی فاقد دیگران است، بنابراین هیچیک نمی‌تواند عطاکننده خیر کامل باشد. خیر حقیقی (*verum bonum*) هنگامی حاصل می‌شود که همه این خیرها در یک صورت (*forma*) جمع شوند. صورتی که به عنوان علت فاعلی (*efficientia*) بی‌نیازی را تبدیل به قدرت، احترام، نام و لذت کند. حال آنهایی که با یکدیگر متفاوتند، نیکو نیستند. هنگامی نیکو می‌شوند که واحد (*unum*) باشند. یعنی با دریافت وحدت (*unitas*) است که نیکو می‌شوند. از طرف دیگر دیده بودیم که به بهره‌مندی (*participatio*) از خیر است که موجودات نیکو می‌گردند. پس می‌توان نتیجه گرفت که خیر و واحد یک چیز هستند. اصولاً موجوداتی که دارای یک جوهر هستند، فعل (*effectus*) آنها که از ذات (*naturaliter*) آنها سرچشمه می‌گیرد متمایز (*diversum*) نیست. درحقیقت آنچه وجود دارد تا وقتی واحد است به وجود خود ادامه می‌دهد و به محض اینکه از واحد بودن بازایستد، از بین می‌رود.<sup>۵۹</sup> بدین ترتیب برای بودن، هر موجودی به واحد میل دارد. و چون واحد و خیر یکی است هر موجودی به خیر نیز میل دارد و یا بهتر است که گفته شود خیر آن است که تمام موجودات آرزوی آن را دارند (*ipsium bonum esse quod desideretur ab omnibus*). البته در اینجا منظور از خیر، خیر اعلی است. بدین ترتیب خیر اعلی غایت موجودات است.<sup>۶۰</sup>

خداوند به واسطه خیر موجودات را اداره می‌کند و موجودات به واسطه میل طبیعی (*intentione naturali*) خود به سوی خیر می‌شتابند.<sup>۶۱</sup> و موجوداتی که در ذات خود باقی می‌مانند، طریقی برخلاف طریق الهی بر نمی‌گزینند.<sup>۶۲</sup> غایتی که انسان در زندگی در نظر دارد سعادت است و هنگامی که انسان به خیر دست می‌یابد، آرزوی دیگری جز دست‌یابی به آن نداشته است. عالیترین خیرها (*Summum omnium bonorum*) در خود هرچه را نیکوست دارد، اگر در او کمبودی از خیر می‌بود، او نمی‌توانست عالیترین خیرها باشد و بناچار چیزی عالیتر از او آرزو می‌شد. بنابراین سعادت واقعی وضعیت کاملی است که از اجتماع نیکویی‌ها به دست می‌آید.<sup>۶۳</sup> اصولاً جستجوی خیر در خرد انسانها (*mens hominum*) فطری است، اما انسان در جستجوی خیری دروغین، گمراه شده است.<sup>۶۴</sup>

بوئتیوس برای اثبات نظریه خود طریق علم هندسه را درپیش می‌گیرد و همچون علمای علم هندسه - که عادت دارند از قضایایی که ثابت کرده‌اند آنچه را نتیجه لازم آن می‌دانند، به دست آورند - مدعی است که دراین باره می‌توان به نوعی نتیجه لازم دست یافت. انسانها با دریافت سعادت، سعادت‌مند هستند، لکن سعادت همان الوهیت است. پس انسانها با دریافت الوهیت است که سعادت‌مند هستند. همان‌طور که با دریافت عدالت (*justitia*)، عادل (*justi*) می‌شوند و با دریافت حکمت، حکیم (*sapientes*)، به همین منوال با دریافت الوهیت خداوند می‌شوند. بنابراین هر انسان سعادت‌مندی خدا (*Deus*) است. اگرچه طبیعت خداوند واحد است، اما این باعث نمی‌شود که به سبب اصل بهره‌مندی به صورت کثیر باشد.<sup>۶۵</sup> از سوی دیگر، دیده شد که خداوند همان سعادت حقیقی است، بنابراین خداوند و خیر نیز یک جوهر هستند.<sup>۶۶</sup>

در اینجا مطمئناً بوئتیوس نمی‌خواهد از وحدت وجود و الهی شدن جوهر انسان سخن بگوید، زیرا جهان‌شناسی او بر این سو نیست. از آن گذشته در طول تاریخ مسیحیت اروپایی، فلسفه و کلام رسمی مسیحی کاملاً درمقابل نظریه وحدت وجود ایستاده است و هرگاه متفکری درمضان نظریه وحدت وجود بوده، کلیسا آن را محکوم کرده است. الوهیت در اینجا به احتمال زیاد روحانی و اخلاقی است، به این معنی که با کسب سعادت واقعی، یا خداوند، می‌توان به طریق روحانی به خدا نایل شد.

گروه‌های ثنوی، که مهمترین آنها در عصر بوئتیوس مانویان بودند، اعتقاد داشتند که جهان و هرچه در آن است شر است. خالق و منشأ این شر را نیز اهریمن یا خدای شر می‌پنداشتند. از این قاعده تنها روح انسان و بعضی از انوار را مستثنی می‌دانستند. به این معنی که روح انسان و بعضی از انوار را مخلوق خدای نیک یا اهورا مزدا قرار می‌دادند. بوئتیوس مانند دیگر متفکران موحد نمی‌توانست این نظریه را قبول کند، زیرا برای او خالق و هستی‌بخش، خدای واحدی است که خیر اعلی نیز هست. در این زمینه بوئتیوس غالب متفکران یونانی و رومی را با خود هم رأی می‌بیند.<sup>۶۷</sup> پس دراینکه موجودات نیکو هستند و به طرف خیر میل می‌کنند شکی نمی‌توان داشت. مشکل در اینجا است که اینها چگونه نیکو هستند؟

بوئتیوس رساله چگونه جواهر نیکو هستند... را به بیان چگونگی نیکویی موجودات

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

۱- یک مفهوم عام ذهنی قضیه‌ای است که هرکس به محض شنیدن قبول می‌کند و بر دو نوع است. اولی به قدری عام است که تمام انسانها آن را می‌پذیرند. مانند اینکه گفته شود "اگر از دو مقدار مساوی مقدارهای مساوی برداشته شود، آنچه باقی می‌ماند برابر است". به نظر بوئیوس هرکه این را درک کند، رد نخواهد کرد. دومی در سطح انسانهای فاضل است و عامه مردم از فهم آن ناتوان هستند. مانند این قضیه که "موجودات غیر جسمانی در مکان نیستند". با این اصل بوئیوس در صدد بیان آن است که نقطه حرکت او در استدلالش مفاهیم عام یا اصول بدیهی است که عامه مردم یا فضلا در قبول آنها اختلافی با یکدیگر ندارند و راه را برای بحثی فلسفی باز می‌کند.

۲- وجود (*esse*) و آنچه هست (*id quod est*) متمایزند. وجود محض (*ipsium esse*) هنوز نیست، در حالی که آنچه هست به محض دریافت صورت وجودی (*forma essendi*) هست و دوام دارد. "هنوز نبودن" وجود محض به سبب فقدان قیام ظهوری (*existence*) است. البته بوئیوس به روشنی وجود (*esse*) و تقرر ظهوری (*existentia*) را از یکدیگر مجزا نمی‌کند. برای این تمایز می‌بایست منتظر ظهور آکاردوس سن و یکتوری در قرن دوازدهم می‌بود.<sup>۶۸</sup>

۳- "آنچه هست" می‌تواند از چیزی بهره‌مند شود (*participare*)، اما وجود محض در هیچ وجهی (*nullo modo*) از چیزی بهره‌مند نمی‌شود. زیرا بهره‌مندی هنگامی رخ می‌دهد که چیزی هم‌اکنون وجود داشته باشد، و هنگامی که چیزی وجود را دریافت می‌کند، وجود دارد. به نظر می‌رسد که عدم بهره‌مندی وجود بسیط از

چیزی برای این است که همان طور که اصل اول می‌گوید او هنوز نیست.

۴- "آنچه هست" می‌تواند صاحب چیزی غیر از آنچه خودش است، باشد. ولیکن "وجود محض" غیر از خودش، چیزی را که بر او اضافه شده باشد، ندارد.

۵- بودن چیزی و بودن چیزی در آنچه هست مختلف است. اولی عرض (*accidens*) است و دومی جوهر (*substantia*).

۶- هر "آنچه هست" برای بودن از آنچه وجود است بهره‌مند می‌شود و برای اینکه چیزی باشد، بهره‌مند از چیز دیگر می‌شود. بنابراین "آنچه هست" از وجود بنفسه برای بودن بهره‌مند می‌شود و او هست چون از چیزی دیگر بهره‌مند شده است.

۷- در هر وجود بسیطی "وجود" و "آنچه هست" یکی است؛ یعنی در خداوند چنین است زیرا او تنها موجود بسیط است.

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

۹- هر تمایزی (*diversitas*) باعث جدایی و هر شباهتی مطلوب است. آنچه چیزی دیگر را طلب می‌کند، ثابت شده است که با آنچه طلب می‌کند جوهراً (*naturaliter*) یکی است.<sup>۶۹</sup>

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

آیا موجودات خیر را بنا به اصل بهره‌مندی کسب کرده‌اند؟ و یا اینکه آن را براساس جوهر خود دارند؟

اگر براساس اصل بهره‌مندی است که موجودات خیر را دریافت کرده‌اند، در هیچ وجهی بنفسه نیکو نخواهند بود (*per se ipsa nullo modo bona sunt*) و به خیر میل نمی‌کنند. به



نظر بوئیوس، اصولاً کسب به واسطه بهره‌مندی، کسب بنفسه چیزی نیست. برای مثال موجودی که سفیدی را بهره‌مند شده است، بنفسه (*per se*) و در آنچه هست (*in eo quod ipsum est*) سفید نیست و به همین ترتیب این قاعده برای سایر کیفیات نیز صادق است. اگر قبول کنیم که موجودات نیکویی خود را از خیر اعلی بهره‌مند شده‌اند، چون این نیکویی را بنفسه صاحب نیستند، نمی‌توانند به طرف خیر اعلی میل کنند. این اصل برخلاف آن چیزی است که در ابتدا فرض مسلم در نظر گرفته شده بود.

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

بوئیوس شباهت جوهری را در مقابل اصل بهره‌مندی قرار می‌دهد. چیزی که جوهراً شبیه به چیزی دیگر است، بهره‌مند از او نیست و بلکه دارای یک وجود هستند. اگر موجودات جوهراً نیکو هستند، نیکویی خود را بهره‌مند نشده‌اند. بدین ترتیب به نظر او نظریه شباهت جوهری به وحدت وجود می‌انجامد. زیرا اگر وجود نیکوست، موجودات در آنچه هستند (*in eo quod sunt*) نیکواند، به این معنی که بنا به وجودشان نیکو هستند و برای آنها بودن و نیکو بودن یک چیز است و چون نیکویی را بهره‌مند نیستند، جوهراً نیکو هستند. با داشتن نیکویی جوهری، موجودات شباهت به خیر نخستین خواهند داشت و همان خیر خواهند بود. از سوی دیگر هیچ چیزی به جز خیر نخستین یا خداوند شبیه به او نیست، در نتیجه می‌توان گفت که موجودات خدا خواهند بود.

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

برای او راه حل دوم نیز غیر قابل پذیرش است. او طریقی دیگر را برای بررسی چگونگی نیکو بودن موجودات پیشنهاد می‌کند. در جهان عینی چیزهای بسیاری هستند که جدای از یکدیگر نیستند، ولیکن با عقل می‌توان آنها را جدای از یکدیگر در نظر گرفت. به طور مثال هیچکس نمی‌تواند در خارج، یک مثلث و یا هر شکل هندسی را از ماده‌ای که بر آن قرار گرفته است، جدا کند. با این وجود، در ذهن می‌توان مثلث و خصوصیاتش را خارج از ماده بررسی کرد. به همین منوال می‌توانیم برای یک لحظه حضور خیر نخستین را، که عموم انسانها بر وضوح وجودش معترفند (اصل اول)، از ذهن خود دور و فرض کنیم تمام موجوداتی که نیکو هستند، بدون اینکه از او وجود گرفته باشند، موجودند. حال باید بررسی کرد که اگر این موجودات از خیر نخستین سریان پیدا نکرده باشند (*defuere*)، چگونه می‌توانند نیکو باشند. به نظر بوئتیوس در این بررسی مشاهده می‌شود که در این موجودات نیکو بودن با "آنچه هستند" متفاوت است.<sup>۷۰</sup> به عبارت دیگر آنچه خیر است نزد آنها با آنچه وجود است، فرق دارد. در اینجا بوئتیوس خیر را امری جوهری در نظر نمی‌گیرد، بلکه خیر یک کیف است. فرض کنیم که یک جوهر نیکو سفید، سنگین و گرد باشد. در این صورت این جوهر خود یک چیز است، گردی آن چیزی دیگر است، رنگ آن چیزی دیگر، سنگینی آن چیزی دیگر و نیکویی آن نیز چیزی است دیگر، حال اگر هر یک از این خصوصیات با جوهر یکی (*idem*) می‌بود، در نتیجه سنگینی با رنگ، رنگ با خیر و خیر با سنگینی یکی می‌شد و این برخلاف طبیعت است. بدین ترتیب، با تمایز متافیزیکی که بوئتیوس در موجودات مشاهده می‌کند، در این موجودات وجود (*esse*) با آنچه به عنوان موجود است یا وجود فردی (*aliquid*) متفاوت خواهد بود و در این صورت با اینکه این موجودات نیکو هستند، ولیکن این خیر را بدون اینکه از نظر وجودی نیکو باشند، صاحب خواهند بود، یعنی به عنوان عرض کیف. بدین ترتیب در موجودات وجود با خیر متفاوت است و این موجودات در هر وجهی که موجود باشند، با خیر یکی (*idem*) نیستند و یا اصولاً به واسطه خیر نیست که نیکو هستند. برای آنها بودن و نیکو بودن دو چیز است. اما اگر این موجودات چیزی غیر از خیر نمی‌بودند و واجد هیچ کیفیتی غیر از نیکویی نبودند و نه سنگینی و نه رنگ و نه امتداد در مکان نمی‌داشتند، در این صورت این موجودات اصل همه چیز (*principium rerum*) و خیر می‌بودند. زیرا تنها یک چیز است که در این وجه وجودی است و آن خیر است.

ولیکن چون این موجودات بسیط (*simplicia*) نیستند و اگر اراده آنچه خیر محض است بر وجود یافتن آنها متوجه نمی‌شود، آنها معدوم می‌شدند (اصول ۸۷) پس تنها علتی که باعث شده است که این موجودات نیکو باشند، این است که وجودشان از اراده خیر ساری شده است.

خیر نخستین (*primum bonum*) چونکه وجود است در آنچه هست خیر است (*in eo quod est bonum est*). درحالی که خیر دومین (*secundum bonum*)، یعنی خیری که موجودات هستند، چون از خیر نخستین ساری شده‌اند (*fluere*)، نیکو هستند. و چون وجود فردی هر موجود از خیر نخستین صادر شده است، و این وجود فردی ریشه در خیر نخستین دارد، پس نیکو است.<sup>۷۱</sup>

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

حال اگر وجود موجودات از وجود نخستین صادر نشده بود، شاید می‌توانست نیکو باشد، اما نمی‌توانست در آنچه هست (*in eo quod est*) نیکو باشد. در این صورت، شاید این وجود از خیر بهره‌مند شده باشد. اما وجودی را که موجودات از خیر دریافت نکرده باشند، نمی‌توانند آن را به عنوان خیر داشته باشند. در اینجا دو مرتبه بوئیوس از "شاید" استفاده می‌کند. در مرتبه اول با موافقت با تمام متفکران مسیحی و غیرمسیحی در نیکو بودن تمام موجودات، شرط خیر بودن وجودی آنها را صدور از منبع خیر می‌داند. یعنی نمی‌توان آنها را مستقل یا از منشائی که خیر کامل نیست، در نظر گرفت و مدعی خیر بودن آنها شد. "شاید" دوم در رد اصل بهره‌مندی است. به این معنی که هرچه را موجودی از دیگری بهره‌مند شود، ذاتی او نخواهد بود، بلکه در حد کیفیت باقی می‌ماند. پس او می‌تواند نتیجه بگیرد که چون ما خیر نخستین را به واسطه عقل و فکر از موجودات دور کردیم، به این معنی که منشأ آنها را خیر محض در نظر نگرفتیم، موجودات اگر چه می‌توانند خیر باشند، با این وجود نمی‌توانند

در آنچه هستند، نیکو باشند. و چون اگر آنچه خیر حقیقی (*vere bonum*) است، به این موجودات، وجود عطا نکرده بود، اینها نمی‌توانستند موجود باشند و دقیقاً به این دلیل است که وجودشان نیکو است، یعنی منشأ آنها از خیر مطلق است، ولیکن این وجود تولید شده (موجودات) شبیه به آنچه جوهرأ خیر است و خیر را به موجودات صادر کرده (خیر نخستین)، نیست. زیرا خیر نخستین وجود محض (*ipsum esse*)، خیر محض (*ipsum bonum*) و وجود خیر محض (*ipsum esse bonum*) است. پس اگر این موجودات از خیر حقیقی صادر نشده بودند، اگرچه نیکو می‌بودند، نمی‌توانستند در آنچه هستند نیکو باشند. زیرا اینها در عین حال غیر از خیر می‌بودند و از آن منبعث نشده بودند.

بدین ترتیب برای بوئیوس مشکل اینکه چگونه موجودات می‌توانند در آنچه هستند نیکو باشند بدون اینکه جوهرأ نیکو باشند با صدور یا سریان وجود از مبدأ خیر حاصل می‌شود. موجودات دارای ثبات وجودی هستند، به این معنی که آنها نیز جوهراند و درکنار یا مقابل جوهر خداوند جوهر دوم هستند. البته جوهر بودن باعث استقلال وجودی آنها از مبدأ وجود نیست و با اینکه وجودشان از خداوند است، ولیکن با او هم جوهر نیستند. بلکه با صدور از جوهر اول وجودی فردی، رتبه وجودی پایینتر خواهند داشت. در اینجا با کمال تعجب مشاهده می‌کنیم که بوئیوس نظریه بهره‌مندی را در نیکو بودن موجودات رد می‌کند<sup>۷۲</sup> و برای بیان عقیده خود به نظریه صدور روی می‌آورد و آن را در مقابل اصل بهره‌مندی قرار می‌دهد. این دو جوهر به یکدیگر شبیه نمی‌توانند باشند، چون صاحب دو وجه و مرتبه وجودی کاملاً متفاوت هستند. البته در اینجا به نظر می‌رسد که بوئیوس شباهت تام را بین مبدأ و موجودات رد می‌کند ولیکن شباهت نسبی به نوعی می‌تواند بین این دو وجود داشته باشد. زیرا بین دو جوهر به عنوان علت و معلول سنخیت یا شباهتی می‌بایست باشد. در غیر این صورت مبدأ وجودی موجودات را به جوهر عالی یا خداوند نمی‌توان نسبت داد. از سوی دیگر، جدایی و عدم تشابه، این نتیجه را به دنبال دارد که نه انسان می‌تواند خدا را بشناسد و نه خدا انسان را. نزد غالب متفکران مسیحی، بنابه دلایلی که ذکر شد، شباهت موجودات، بالاخص شباهت انسان با خدا امری پذیرفته شده است. پولس قدیس نیز در نامه خود به رومیان (۱: ۲۰-۲۱) شناخت خداوند را از طریق مخلوقاتش میسر می‌داند. همچنین فصل اول سفر پیدایش از انسان به عنوان اشرف مخلوقات و غایت

آفرینش یاد می‌کند که موافق و شبیه خداوند خلق شده است. به نظر می‌رسد که برای بوئیوس شباهت وجودی موجودات با خداوند به صورت شباهت یا اشتراک لفظی است و وجود را به یک معنی برای هر دو به کار نمی‌برد. ریشه این فکر را می‌توان در نظریهٔ همنامی (*homonymie*) ارسطو یافت که بوئیوس از آن در کتاب دربارهٔ تثلیث برای بیان رابطهٔ سه شخص الهی استفاده می‌کند.

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

حال با دنبال کردن این استدلال آیا می‌توان گفت که موجودات عادل هستند، چونکه آنکه خواست تا آنها باشند، عادل است؟ جواب بوئیوس در اینجا نیز منفی است. زیرا نیکو بودن در رابطه با ذات (*essentia*) است، درحالی که عادل بودن در رابطه با فعل (*actus*) است. در خداوند، وجود (*esse*) با عمل کردن (*agere*) یکی است و در نتیجه نزد او نیکو بودن همان عادل بودن است. نزد انسانها عادل بودن و نیکو بودن یکی نیست. چون انسانها موجودات بسیط نیستند. پس نزد ما نیکو بودن عادل بودن نیست، ولیکن وجود در همهٔ ما در آنچه هستیم یکی است. علاوه بر این، خیر عام است درحالی که عادل نوع است و این نوع بر همه حمل نمی‌شود. برای همین است که موجودات عادل وجود دارند و موجوداتی دیگر که چیزی دیگر هستند، درحالی که همه نیکو هستند.<sup>۷۳</sup>

در مورد منشأ و ریشهٔ عقاید بوئیوس دربارهٔ خیر، چه خیر این جهانی و چه خیر

مطلق، و رابطه خیر مطلق با خیرهای محدود، مورخان تاریخ فلسفه و متخصصان آراء گوناگونی عرضه کرده‌اند. از تأثیر سقراط، افلاطون، ارسطو، سیسرون، سنکا، جریانات نو افلاطونی مخصوصاً افلوپین و پروکلوس و آگوستینوس قدیس صحبت شده است.<sup>۷۴</sup> نزد این مورخان نامی از فلسفه یا فلسفه‌های افلاطونی میانه به چشم نمی‌خورد، که نشاندهنده این است که اینها به اهمیت تاریخی این جریان فلسفی واقف نبوده‌اند و به دنبال بررسی تأثیر آن بر بوئتیوس نرفته‌اند. این نکته را باید در نظر بگیریم که بوئتیوس، افلاطون و ارسطو را در تفاسیر افلاطونی میانه و نوافلاطونی مطالعه می‌کرد و یا بدون خواندن آثار کامل این فیلسوفان، چنانکه رسم آن دوره بود این متفکران را در مجموعه‌هایی که آرا و یا بعضی از آثار آنها را نقل می‌کردند، فرا می‌گرفت. توجه به این مطلب ضروری است که منابع او برای بررسی مسئله خیر مجموعاً هلنیستی است. می‌توان این منابع را از لحاظ تاریخی از قرن دوم قبل از میلاد تا زمان خود او تاریخ‌بندی کرد. در این دوره تاریخی ما سه جریان عمده فلسفی را مشاهده می‌کنیم: فلسفه رواقی متأخر که رنگ افلاطونی به خود گرفت، فلسفه افلاطونی میانه و فلسفه نوافلاطونی. نکته‌ای که در این جریانات فلسفی به طور مشترک راجع به خیر مشاهده می‌کنیم، دوری از نیکویی‌های دنیوی و گرایش به خیر اعلی است که خارج از این جهان است. نیکویی‌های دنیوی در این دوره غالباً ناپایدار، فریبنده و محدود در نظر گرفته می‌شدند و با اجتناب از آنها متفکر خود را به خیر مطلق که پایدار و بسیط و سرمدی است متصل می‌کرد. بنابراین می‌توان همیشه شباهتهایی بین عقاید بوئتیوس و بسیاری از متفکران این دوره، چه مسیحی و چه غیرمسیحی، یافت که شاید بوئتیوس هرگز آنها را از نظر نگذرانیده باشد. این شباهتها می‌تواند براساس نوع جهان‌بینی‌ای که در این دوره حاکمیت دارد، باشد. البته این حرف به معنی نفی زحماتی که پژوهشگران در یافتن منابع بعضی از عقاید بوئتیوس کشیده‌اند نیست، بلکه فقط اظهار این است که مانند برخی نمی‌توان او را فقط نوافلاطونی و یا رواقی دانست. بوئتیوس نیز مانند تمام متفکران در زمان خود زندگی کرده و تحت تأثیر عقاید رایج در آن دوره بوده است.

اگر خداوند خیر مطلق است، پس این حدود و نواقصی را که در جهان است چطور می‌توان توضیح داد؟ واضح است که خداوند به عنوان خیر حقیقی و مطلق نمی‌تواند علت کاستی‌هایی که در عالم مشاهده می‌کنیم باشد. خود بوئتیوس نیز تأکید می‌کند که خداوند

تنها می‌تواند خیر را بخواهد.<sup>۷۵</sup> خواستنی که همراه عمل است، در او خواستن و فعل یکی است و هر دو مطلق هستند، وگرنه در ذات الهی ضعف وارد خواهد بود. بنابراین او تنها می‌تواند نیکویی انجام دهد. پس آیا مانند مانویان می‌بایست ذاتی دیگر در نظر گرفت که موجد این نواقص است؟

شر را می‌توان از نظر بوئیوس به دو نوع تقسیم کرد: شر اخلاقی و شر طبیعی. شر اخلاقی آن است که از ارادهٔ انسانها سرچشمه می‌گیرد و به تعبیر دیگر خیر را در نیکویی‌های دنیوی جستجو کردن است. انسانها که ذاتاً به سوی خیر گرایش دارند، خیر مطلق را در نیکویی‌های ناشایست مادی می‌بینند و به جای اینکه این خیرهای دروغین آنها را به خیر حقیقی رهنمون باشد در آنها غرق می‌شوند و آنها را به جای خیر راستین می‌گیرند. بنابراین واقعاً آنها را نمی‌توان به خداوند که خیر مطلق است نسبت داد. ارادهٔ آزاد انسان است که عامل آن است.

شر طبیعی کاستی‌هایی است که در موجودات مشاهده می‌شود. محدودیتهای وجودی، فناپذیری و تغییر در اشیاء هم می‌تواند شر باشد. در نظر بوئیوس هرچه در عالم است نیکو است و هیچ شری نزد موجودات پیدا نمی‌شود.<sup>۷۶</sup> او در جایی دیگر شر را نیستی می‌داند و چون شر امری است عدمی، خداوند نمی‌تواند عامل شر باشد.<sup>۷۷</sup> در نظر گرفتن شر به عنوان عدم را، قبل از بوئیوس، بین متفکران یونانی، افلوپین و نزد متفکران مسیحی لاتینی، آگوستینوس قدیس مطرح کردند و در اینجا بوئیوس بحث این دو متفکر را دنبال می‌کند.

می‌دانیم که نزد افلوپین وجود واقعی همان جوهر است که به عنوان عقل کل از واحد صادر شده است. عقل کل محل مثل است و مثل به عنوان آنچه واقعاً هست علت وجودی موجودات این جهانی است. در بحث اینکه چه موجوداتی صورت یا مثال در عالم عقول دارند، افلوپین ابراز می‌دارد<sup>۷۸</sup> هر صورتی در جهان محسوس از جهان بالا آمده است و آنچه صورت نیست از آنجا نیست. در آن عالم برای موجودات و موارد خلاف طبیعت، مانند لنگی، صورت و مثالی وجود ندارد. علت لنگی مادرزاد این است که صورت نتوانسته است بر ماده پیروز شود. و علت لنگی ناشی از حوادث و بیماری این است که صورت معقول آسیب دیده است. به این معنی که معلولیت امری مثبت و یا به عبارت دیگر وجودی

نیست، زیرا اگر می‌بود می‌بایست صورت مخصوص به خود را می‌داشت. کمی دورتر، افلوپین این مطلب را با وضوح بیشتری مطرح کرد و شر را فاقد صورت در عالم مثل دانست؛ یعنی وجودی برای آن قایل نبود و گفت: "بدی در این جهان حاصل نقصان و بی‌بهرگی و نیازمندی است. بدی سرنوشت ماده است و هر چیزی که همانند ماده گردیده است." این سخنان را آگوستینوس قدیس تحلیل کرده و بنیانی محکم ساخته است برای نظریه‌اش که شر فقدان وجود است و امری است عدمی.

آگوستینوس با نقد نظریه مانویان که شر را امری وجودی می‌دانستند، اعلام کرد که شر جوهر نیست<sup>۷۹</sup> بلکه فقدان (*privatio*) وجود است.<sup>۸۰</sup> به عقیده او هر موجودی ذاتاً نیکوست چون از مبدأ خیر وجود یافته است. در اینجا آگوستینوس خیر و وجود را به یک معنی می‌داند. خداوند به عنوان خیر مطلق وجود مطلق نیز هست، او منشأ وجود است و به موجودات وجود اعطا می‌کند. وجودی را که موجودات از او دریافت می‌کنند وجود کامل نیست، بلکه وجودی است محدود که هر موجود به مقدار رتبه وجودی‌اش از آن بهره‌مند می‌شود. بنابراین هر مقدار که موجود فاقد وجود مطلق باشد، عدم به همراه خود دارد. مقدار محدود وجود خصوصیتی را باعث می‌شود که ذاتی موجود هستند. مثلاً تغییر و فناپذیری، خصوصیت موجود مادی است. بدین ترتیب اگر نقصی در موجودات دیده می‌شود، این نقص شر نیست بلکه نبود و یا فقدان خیر در آنها است.<sup>۸۱</sup>



## پی نوشتها:

۱- فیلسوف مسیحی قرن ششم میلادی (۴۸۰-۵۲۴ یا ۵۲۵) از پایه گذاران فلسفه قرون وسطی است. فلسفه او تفسیری مسیحی است از مفاهیم ارسطویی و موضوعات افلاطونی میانه، رواقی و نوافلاطونی، ضمن اینکه مسائل جدیدی را نیز مطرح می‌کند. آثار مهم او عبارتند از: درتسلی فلسفه، رسالات کلامی (شامل پنج رساله در خداشناسی، تثلیث، مسیح شناسی و اعتقادات مسیحی) و ترجمه و تفسیر رسالات منطقی ارسطو و "ایساغوجی" فرفورئوس.

۲- رجوع شود به مقاله "وجود نزد بوئتیوس" در مجله فرهنگ ویژه فلسفه از انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی

۱۳۷۵

3- "De Trinitate", II, in *Theological Tractates*, english translation by H. F. Stewart, F. K. Rand and S. J. Tester, Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1973, p. 12.

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

5- "*Sed haec praedicamenta talia sunt, ut in quo sint ipsum esse faciant quod dicitur, divise quidem in ceteris, in deo vero conjuncte atque copulate...*" (*De Trinitate*, IV, "op. cit.", p. 18).

۶- برای بوئتیوس "مکان" اساسی‌ترین عرض برای فردیت بخشیدن به موجودات مادی است. در اینجا به نظرمی‌رسد که بوئتیوس به ارسطو که در بعضی از متون خود ماده را به عنوان اصل فردیت ذکر می‌کند نزدیک می‌شود.

7- *De Trinitate*, IV, "op. cit.", pp. 16-24.

8- *De Trinitate*, I, III, "op. cit.", pp. 6, 12.

9- *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus*, "op. cit.", p. 32.

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

11- *Contra Eutychem et Nestorium*, IV, "op. cit.", p. 94.

12- *De consolatione philosophiae*, III, pr. XI, with english translation by S.

- J. tester, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1973, pp. 288-90.
- 13- *De consolazione philosophiae*, III, pr. XI, "op. cit.", pp. 286-88.
- 14- "*Deum igitur aeternum esse cunctorum ratione degentium commune iudicium est*", (*De consolazione philosophiae*, V, pr. VI, "op. cit.", p. 422).
- 15- *De consolazione philosophiae*, V, pr. VI, "op. cit.", pp. 422-424.
- 16- *De Trinitate*, IV, "op. cit.", pp. 20-22.
- 17- *De consolazione philosophiae*, V, pr. VI, 'op. cit.", pp. 424-426.
- ۱۸ - پیر کورسل (Pierre Courcelles) معتقد است که منبع بوئتیوس در تقسیم قدیم به *aeternales* و *perpetuus* تفسیری بر تیمائوس از پروکلووس است.
- P. Courcelles, *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, 1967, pp. 221-231.
- ۱۹ - عقیده افلاطون درباره اینکه جهان ازلی است یا نه زیاد واضح نیست. رجوع شود به کتاب تیمائوس 28a-38c
- 20- *De consolazione philosophiae*, V, pr. V, "op. cit.", p. 426.
- 21- *De consolazione philosophiae*, IV, pr. VI, "op. cit.", p. 370. "De fide catholica", "op. cit.", p. 52.
- 22- *De consolazione philosophiae*, I, m. i, "op. cit.", pp. 130-132.
- ۲۳ - بوئتیوس نیز از زبان بانوی فلسفه می‌گوید که مثال حکمای واقعی، افلاطون و ارسطو می‌باشند و دیگر فیلسوفان مثل اپیکوریان و رواقیون پاره‌هایی از اندیشه او را داشته و فکر کرده‌اند که به تمام فلسفه دست یافته‌اند.
- De consolazione philosophiae*, I, pr. iii, "op. cit.", pp. 140-142.
- ۲۴ - نزد مسیحیان تسلی‌دهنده روح القدس است و لفظ فارقلیط (به معنای تسلی‌دهنده) را که در باب چهاردهم انجیل یوحنا آمده است، همان روح القدس می‌دانند. در رساله در تسلائی فلسفه به نظر می‌رسد که بوئتیوس عمل تسلی دادن را به فلسفه نسبت می‌دهد و او را جایگزین روح القدس می‌کند (آقای ابوالفضل سهرابی دانشجوی فلسفه دانشگاه شهید بهشتی این نکته را خاطر نشان کرد).
- 25- *De consolazione philosophiae*, I, pr. iii, "op. cit.", p. 140.

- 26- *De consolatione philosophiae*, I, pr. iv, "op. cit.", p. 146.
- 27- *De consolatione philosophiae*, I, pr. ii, "op. cit.", p. 138.
- 28- *De consolatione philosophiae*, I, m. iii, "op. cit.", p. 140.
- 29- *De consolatione philosophiae*, I, pr. iv, "op. cit.", p. 146.
- 30- *De consolatione philosophiae*, I, pr. iv, "op. cit.", p. 156.
- 31- *De consolatione philosophiae*, I, pr. iv, "op. cit.", p. 154.
- 32- *De consolatione philosophiae*, I, m. v, "op. cit.", p. 160.
- 33- *De consolatione philosophiae*, I, pr. iv, "op. cit.", p. 152.
- 34- *De consolatione philosophiae*, III, pr. ii, "op. cit.", p. 236.
- 35- *De consolatione philosophiae*, III, pr. ii, "op. cit.", p. 232.
- 36- "*Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum*".
- 37- *De consolatione philosophiae*, III, pr. ii, "op. cit.", p. 232; III, pr. ii, "op. cit.", p. 241.
- 38- *De consolatione philosophiae*, III, pr. ii, "op. cit.", p. 234.
- 39- *De consolatione philosophiae*, III, pr. ii, "op. cit.", pp. 230-236.
- 40- *De consolatione philosophiae*, III, pr. iii, "op. cit.", pp. 240-244.
- 41- *De consolatione philosophiae*, III, pr. iv, "op. cit.", pp. 244-248.
- ۴۲ - دیونیسیوس یکم (Dionysius I) از سیراکوس (syracus) (۳۶۷-۴۳۰ قبل از میلاد) این داستان در این کتاب گفته شده است.
- Cicero, Tusc. V, xxi, 61-62.
- 43- *De consolatione philosophiae*, III, pr. v, "op. cit.", pp. 248-52.
- 44- *De consolatione philosophiae*, III, pr. vi-m. vi, "op. cit.", pp. 252-56.
- 45- *Andromaque*, p. 420.
- 46- *De consolatione philosophiae*, III, pr. vii, "op. cit.", pp. 256-58.
- 47- *De consolatione philosophiae*, III, pr. viii, "op. cit.", pp. 258-60.
- 48- "*Iginur sufficientiae potentiaeque una est eademque natura*".
- 49- "*Atqui illud quoque per eadem necessarium est sufficientiae, potentiae,*

*claritudinis, reverentiae, iucunditatis nomina quidem esse diversa, nullo modo vero discrepare substantiam*".

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

51- *De consolatione philosophiae*, III, pr. ii, "op. cit.", p. 234.

52- *De consolatione philosophiae*, III, m. i, "op. cit.", p. 230.

53- "*Ex quo liquido apparet ipsius boni et beatitudinis unam atque eandem esse substantiam*".

54- *De consolatione philosophiae*, III, pr. ix, "op. cit.", p. 270.

55- "*Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id inminutione perfecti imperfectum esse perhibetur*", (*De consolatione philosophiae*), III, pr. x, "op. cit.", p. 274.

۵۶ - در اینجا بوئتیوس اشاره دارد به برهان انسان سوم ارسطو که در رد عالم مثل در کتاب مابعدالطبیعه آورده است.

57- *De consolatione philosophiae*, III, pr. x, "op. cit.", pp. 274-76.

58- *De consolatione philosophiae*, III, pr. x, "op. cit.", pp. 274-280,284; III, pr. XII, "op. cit.", pp. 298-304.

59- *De consolatione philosophiae*, III, pr. xi, "op. cit.", pp. 286-88.

60- *De consolatione philosophiae*, III, pr. xi, "op. cit.", pp. 294-96.

61- *De consolatione philosophiae*, III, pr. XII, "op. cit.", p. 300.

62- *De consolatione philosophiae*, III, pr. ii, "op. cit.", p. 232.

63- "*Liquet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum*".

64- *De consolatione philosophiae*, III, pr. ii, "op. cit.", p. 232.

65- *De consolatione philosophiae*, III, pr. x, "op. cit.", p. 232.

66- *De consolatione philosophiae*, III, pr. x, "op. cit.", pp. 282-284.

67- *Quomodo substantiae ...*, "op. cit.", p. 42.

۶۸ - برای تحلیل این اصل و دریافت معانی "وجود"، "آنچه هست" و "صورت وجودی" رجوع شود به مقاله "وجود از نظر بوئتیوس".

69- *Quomodo substantiae ...*, "op. cit.", pp. 40-42.

70- "... aliud in eis esse quod bona, aliud quod sunt".

71- "*Ipsum igitur eorum esse bonum est; tunc enim in eo*".

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

Chadwick H. "*Boethius, The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy*", Oxford, 1990. pp. 203-211.

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

۷۴ - رجوع شود به

Courcelle p., *la consolation de philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, 1967, pp. 161-176.

Chadwick H., "op. cit.", pp. 203-211.

75- "*De consolatione philosophiae*", IV, pr. i, "op. cit.", p. 314.

76- "*De consolatione philosophiae*", IV, pr. vi, "op. cit.", p. 370.

77- "*Malum igitur nihilest, cum id facere ille non possit, qui nihil potest*", *De consolatione philosophiae*, III, pr. xii, "op. cit.", p. 304.

۷۸ - انشاء پنجم، ۹، ۱۰. ترجمه فارسی صفحات ۷۸۶-۷۸۷.

79- "*Confessiones*", III, vii, 12; VII, xvi, 22.

80- "*Confessiones*", VII, xii, 18.

۸۱ - همچنین رجوع شود به

Gilson E., *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1987, pp. 185-191.

*Patrology*, Edited by Angelo di Berarkino, v. IV.; Maryland, Westminster, 1991, pp. 417-418.



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښی  
پرتال جامع علوم انسانی