

## رابطه فلسفه و دین در انسان‌شناسی بوئیوس با تکیه بر رسائل کلامی و تسلائی فلسفه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۰۲

سیده فاطمه نورانی خطیبانی<sup>۱</sup>

مریم سالم<sup>۲</sup>

میترا پورسینا<sup>۳</sup>

### چکیده

مسئله محوری در این مقاله پی بردن به رابطه فلسفه و دین در انسان‌شناسی بوئیوس است. بدین منظور مؤلفه‌هایی همچون خلقت، چیستی، اختیار و دلیل مختار بودن انسان و غایت نهایی انسان هم در رسائل کلامی، به عنوان نماینده دیدگاه‌های کلامی بوئیوس، و هم در تسلائی فلسفه، به عنوان نماینده فلسفه بوئیوس، به روش تحلیلی-توصیفی مورد بررسی قرار می‌گیرند. بوئیوس در هر دو اثر قائل به دوگانه‌انگاری و مختار بودن انسان است و عقل داشتن انسان را دلیل بر اختیار او می‌داند. در خصوص خلقت انسان و قرارگیری نفس در بدن، در رسائل کلامی گزارش کتاب مقدس را می‌پذیرد و در تسلائی فلسفه بیشتر به قرائت افلاطونی قائل است، هرچند در اینجا نیز تجسد نفوس را به فعل الهی نسبت می‌دهد. در تسلائی فلسفه، او به نحو کامل‌تری به اختیار انسان و علم الهی می‌پردازد، و به کمک پنج مؤلفه راه‌های کسب معرفت، متعلق علم قرار گرفتن مدرک نه به واسطه ذات خود بلکه به واسطه ذات مدرک، تمایز میان ضرورت محض و ضرورت مشروط، تمایز سرمدیت با ابدیت، و اثبات سرمدیت برای علم خداوند، نظریه خود را در خصوص جمع بین مشیت الهی و اختیار انسان ارائه می‌دهد. او ثابت می‌کند که همه وقایع آینده از منظر الهی ضروری‌اند، اما برخی فی‌نفسه ضرورت دارند و برخی به اختیار انتخاب می‌شوند. در مجموع، تصویری که بوئیوس از انسان در تسلائی فلسفه ارائه می‌دهد تصویر انسان در رسائل کلامی را مخدوش نمی‌سازد.

### کلیدواژه‌ها

بوئیوس، رسائل کلامی، تسلائی فلسفه، انسان‌شناسی، اختیار

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه حکمت و کلام، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (sfnoorani@gmail.com)
۲. استادیار گروه حکمت و کلام، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (m\_salem@sbu.ac.ir)
۳. دانشیار گروه حکمت و کلام، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (m-poursina@sbu.ac.ir)

## The Relation between Philosophy and Religion in Boethius' Anthropology based on *Theological Treatises* and the *Consolation of Philosophy*

Sayyede Fatemeh Nourani Khatibani<sup>1</sup>

Reception Date: 2020/06/04

Maryam Salem<sup>2</sup>

Acceptance Date: 2020/07/23

Mitra Poursina<sup>3</sup>

### Abstract

The central concern of this article is understanding the relationship between philosophy and religion in Boethius' anthropology. For reaching this end, we have analyzed his ideas about issues, such as creation, the nature of and evidence for human free will, and the ultimate goal of man –in *Theological Treatises* as representative of Boethius' theological views and in the *Consolation of Philosophy* as representative of Boethius' philosophy. Boethius, in both works, accepted dualism, human free will, and the intellect as the evidence for human free will. Concerning the creation of 'man' and the placement of the soul in the body, in the *Theological Treatises*, he accepts the Bible report, but in the *Consolation of Philosophy*, he finds the Platonic reading more convincing; However, here, he attributes the incarnation of the soul to the divine act too. In the *Consolation of Philosophy*, he believes in the consistency of human free will and divine knowledge by presenting them thoroughly and analyzing issues such as ways of acquiring knowledge, remaining a knowledge even after the ceasing of its object, the distinction between pure necessity and conditional necessity, and between sempiternity and eternity, and the proof for God's sempiternity. He proves that although all future events are necessary from the divine perspective, some are necessary per se, and some through free will. In sum, Boethius' portrayal of 'man' in the *Consolation of Philosophy* does not distort what he has said about 'man' in *Theological Treatises*.

### Keywords

Boethius, *Theological Treatises*, *Consolation of Philosophy*, Anthropology, Authority

---

1. M.A. graduated, department of theosophy and theology, faculty of theology and religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (sfnoorani@gmail.com)

2. Assistant professor, department of theosophy and theology, faculty of religions and theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (m\_salem@sbu.ac.ir)

3. Associate Professor, department of theosophy and theology, faculty of religions and theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (m-poursina@sbu.ac.ir)

## ۱. مقدمه

آنیکیوس مانلیوس سورینوس بوئیوس<sup>۱</sup> (۴۸۰-۵۴۵ م.) آخرین فیلسوف مسیحی رومی است (ایلخانی ۱۳۹۳، ۱۳۳). بوئیوس به اعتبار تلاش وسیعش در ترجمه، شرح و تفسیر آثار منطقی و فلسفی یونانی، خاصه آثار ارسطو، به عنوان واسطه و میانجی تفکر دوران قدیم و دوران میانه شناخته شده است (کاپلستون ۱۳۶۲، ۶۷۳). آثار بوئیوس را می‌توان به سه دسته منطقی، کلامی و فلسفی تقسیم کرد. او در منطق قبل از تألیف آثار منطقی خود، به ترجمه و تفسیر آثار منطقی ارسطو و فروریوس پرداخت. آثار کلامی بوئیوس همان رسائل کلامی<sup>۲</sup> او هستند که به «نوشته‌های مقدس»<sup>۳</sup> معروف‌اند و شامل پنج رساله در باب اصول مسیحیت می‌شوند (ایلخانی ۱۳۹۳، ۱۳۳-۱۳۴). نوشته‌های مقدس مجموعه‌ای از رسائل الهیاتی‌اند که در عین اختصار بسیار مهم و تأثیرگذارند (Bradshaw 2009, 105). بوئیوس در رسائل کلامی بر آن است تا همچون آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م.) از منطق در مسائل الهیاتی بهره ببرد (نک. خالندی ۱۳۹۴). او در این رسائل به دنبال تبیین عقلانی ایمان کاتولیک است و بر آن است تا با بهره‌گیری از مفاهیم منطقی و فلسفی یونانیان، خاصه ارسطو، گزاره‌های اعتقادات مسیحی خود را تبیین و تثبیت نماید (Boethius 1968, 5). او در رساله دوم کلامی خود به صراحت می‌گوید: «اگر می‌توانید ایمان و عقل را آشتی دهید» (Boethius 1968, 37). بوئیوس در مهم‌ترین رساله کلامی خود، یعنی رساله «در باب تثلیث»، برای اثبات این که تثلیث سه‌خدایی نیست و توحید است به دفعات از آموزه‌های ارسطویی بهره برده است (Boethius 1968, 11, 17-19). یکی از تعالیم ایمان کاتولیک، که از نتایج آموزه آفرینش مبتنی بر کتاب مقدس است، تمایز خدا و مخلوقات است، که بوئیوس در رساله سوم خود آن را بر مبنای تمایز بین «وجود» و «آنچه هست» - از نظر بوئیوس این تمایز همان تمایز بین وجود و موجود است - تبیین می‌کند. درست است که این رساله در رسائل کلامی عاری از هر گونه نشان و تعلیم مسیحی است، اما به نظر می‌رسد با توجه به رسائل قبل و بعدش برای هدفی کلامی نگاشته شده است؛ چرا که طبق ایمان کاتولیک جهان نمی‌تواند هم‌جوهر با خدا باشد (Boethius 1968, 42-48, 57). در سه رساله الهیاتی اول از این پنج رساله سعی بر این بوده تا برخی از مشکلات ناشی از تقابل اصول منطقی با کلام سنتی کلیساهای لاتین به اجمال برطرف شود، و بر خلاف رساله سوم که عاری از تعالیم مسیحی است در چهار رساله دیگر شاهد بیان مسائل بنیادینی از الهیات نظری

کلیسا، تثلیث و شخص (ذات) مسیح هستیم، که این مطلب مؤید این است که نویسنده این رسائل باید فردی مسیحی و متخصص در علم منطقی باشد (Chadwick 1981, 174). گزاره‌های بوئیوس در رسائل کلامی گزاره‌های تعالیم مسیحی و به ویژه ایمان کاتولیک است و مفاهیم منطقی و فلسفی ابزاری برای تبیین و تثبیت آنها قلمداد شده‌اند.

تسلای فلسفه<sup>۴</sup> دیگر رساله بوئیوس است. در دفتر اول تسلای فلسفه، بوئیوس دچار غم و اندوه ناشی از سقوط و خیانت یاران و از دست دادن امتیازات مربوط به الهه ثروت است و با شناخت وضعیت جدید خود به دنبال شناخت حقیقت خود است (Boethius 1968, 129, 167). در دفتر دوم، بوئیوس با ماهیت تغییرپذیر ثروت‌های مادی آشنا می‌شود (Boethius 1968, 175-181). در دفتر سوم، تنها سعادت واقعی را خیر اعلی می‌داند، که این خیر غایت همه چیز و همه موجودات است و خیر اعلی و خدا یکی دانسته می‌شود (بوئیوس ۱۳۸۵، ۱۶۰، ۱۷۱). در دفتر چهارم، بوئیوس به دنبال جواب این سؤال است که آیا خداوند که همان خیر اعلی است به عدالت رفتار می‌کند یا خیر (بوئیوس ۱۳۸۵، ۱۸۲). در دفتر پنجم، او به دنبال چگونگی جمع بین علم الهی و اختیار انسان است (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۲۶-۲۳۰). در بین آثار بوئیوس می‌توان تسلای فلسفه را به عنوان نماینده فلسفه بوئیوس قلمداد کرد. جنبه انسان‌گرایانه تسلای فلسفه به حدی گسترده است که به واسطه آن بسیاری بوئیوس را از بنیان‌گذاران اومانیسیم<sup>۵</sup> می‌دانند. از طرفی، بسیاری نیز به دلیل تفاوت‌های ساختاری و محتوایی، این رساله را که یکی از اصلی‌ترین اجزاء و شاید مهم‌ترین جزئیات انسان است، در تخالف با آثار قبلی بوئیوس یعنی رسائل کلامی می‌پندارند. بوئیوس در این اثر مسیحیان را مخاطب قرار نمی‌دهد و در چارچوب تفکر یونانی، موضوعات فلسفی را بررسی می‌کند؛ حال آن که در آثار قبلی یعنی رسائل کلامی موضوعات دینی مسیحیت را به روش فلسفی بررسی کرده است (ایلخانی ۱۳۹۳، ۱۳۴-۱۳۵). تعالیم بوئیوس در این اثر بر نوعی نجات اومانستی یعنی رستگاری بشر از طریق تطهیر نفس تکیه دارد (Chadwick 1981, 249).

تباین محتوای رسائل کلامی با ساحت غیرمسیحی تسلای فلسفه لوازمی را به همراه داشت که از جمله آن مطرح شدن دو احتمال بود: (۱) بوئیوس تا آخر عمر مسیحی باقی نماند (لین ۱۳۹۰، ۱۵۶؛ ایلخانی ۱۳۹۳، ۱۳۵)؛ (۲) نویسنده رسائل کلامی غیر از نویسنده تسلای فلسفه است. البته احتمال دوم بعد از مطالعات دقیق زبان‌شناختی به کلی رد شد (Chadwick 1981, 174-175). نویسندگان این مقاله بر آن هستند که چه در موافقت با کسانی که بین رسائل کلامی و تسلای فلسفه قائل به ضدیت و تمایز هستند و

چه در موافقت با کسانی که قائل به ضدیتی بین آثار بوئیوس نیستند، باید رابطه فلسفه و دین در تفکر بوئیوس شناخته شود و برای شناخت این رابطه باید این رابطه در مهم‌ترین آرائی که تفکر او را شکل می‌دهند واکاوی شود که از جمله این آراء انسان‌شناسی بوئیوس است. مهم‌ترین وجه تسلائی فلسفه، به عنوان اثری فاقد تعالیم آشکار مسیحی، وجه انسان‌گرایانه آن است. بنابراین بررسی رابطه فلسفه و دین در انسان‌شناسی بوئیوس با توجه به رسائل کلامی و تسلائی فلسفه نه تنها به شناخت این رأی بوئیوس کمک می‌کند، بلکه به شناخت رابطه فلسفه و دین در تفکر بوئیوس نیز کمک خواهد کرد؛ زیرا تسلائی فلسفه با رویکرد غیرمسیحی خود دارای ساحتی انسان‌گرایانه است که به واسطه آن شناخته می‌شود؛ حال همین رساله با چنین جنبه‌ای در تخالف با رسائل کلامی دانسته شده است. بنابراین باید دید آیا انسانی که او در این رساله با رویکردی غیرمسیحی به ما می‌شناساند، چهره انسان در رسائل کلامی با رویکرد مسیحی را مخدوش می‌سازد یا خیر. آیا این دو دسته آثار در مهم‌ترین مباحثی که شاکله تسلائی فلسفه را می‌سازد تعارض دارند یا خیر. در تحقیقات اندکی که پیرامون مباحث انسان‌شناختی بوئیوس صورت گرفته است<sup>۱</sup>، ارتباط فلسفه و دین در انسان‌شناسی بوئیوس و نیز مقایسه آرای انسان‌شناختی او در رسائل کلامی و تسلائی فلسفه ناگفته مانده است. تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش‌های پیشین در این حوزه این است که در آنها به انسان‌شناسی بوئیوس به طور کلی پرداخته شده است، اما این پژوهش بر آن است تا انسان‌شناسی بوئیوس را به روش تحلیلی-توصیفی به صورت جداگانه و مقایسه‌ای هم در رسائل کلامی و هم در تسلائی فلسفه واکاوی کند تا مشخص شود که آیا تصویری که بوئیوس از انسان در تسلائی فلسفه به عنوان نماینده فلسفه او ارائه می‌دهد، تصویر انسان در رسائل کلامی به عنوان نماینده اعتقادات مسیحی او را مخدوش می‌سازد یا خیر. بدین منظور مؤلفه‌هایی همچون خلقت، چیستی، اختیار و دلیل مختار بودن انسان و غایت نهایی انسان، ابتدا در رسائل کلامی و بعد در تسلائی فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

## ۲. انسان‌شناسی در رسائل کلامی

بوئیوس در رساله «در باب ایمان کاتولیک»<sup>۲</sup> از خلقت انسان سخن گفته است. به نظر می‌رسد او در رسائل کلامی در خصوص خلقت انسان و سقوط او به قرائت یهودی اتکا دارد (Boethius 1968, 57-59).

## ۱-۲. خلقت انسان

بوئتیوس طبق کتاب مقدس می‌گوید با این که در بهشت همه چیز زیبا و مرتب بود، اما عده‌ای از فرشتگان به دلیل زیاده‌خواهی مطرود شده و از جایگاه آسمانی خود سقوط کرده بودند. خداوند که نمی‌خواست تعداد این جامعه آسمانی کاهش یابد، انسان را از خاک آفرید و در او روح حیات دمید و عقل و اختیار را به وی موهبت کرد و او را در بهشت جای داد و اگر انسان بی‌گناه باقی می‌ماند می‌توانست در بهشت باقی بماند. او تأکید می‌کند که خداوند به اراده خود جهان را نه از جوهر خود و نه از چیزی که قبلاً وجود داشته باشد خلق کرد (Boethius 1968, 57-59). قرائت کتاب مقدس در خصوص کیفیت و ماده خلقت انسان این گونه است که «حق تعالی او را از خاک برگرفته، وی را در عدالت و تقدس به صورت خود آفرید» (پیدایش ۱: ۲۶). و بعد از خلقت او، روح و قوای عقلیه را در او قرار داد. این که در آیه ۷ فصل دوم سفر پیدایش می‌خوانیم «در بینی او روح حیات دمید»، منظور این نیست که به واسطه دهان روح حیات را در انسان دمید، بلکه منظور آیه این است که خداوند قوای عقلی و روحی را با نفس زنده او قرین فرمود (هاکس ۱۳۸۳، ۱۱۴).

خداوند بعد از خلقت انسان و اعطای عقل و اختیار به او و استقرار او در بهشت قوانینی برای وی وضع نمود و عهد کرد که اگر آدم بدون گناه باقی بماند، فرزندان و سلاله او نیز در بهشت جای داده خواهند شد. حال این که آدم عصیان کرد و به واسطه این گناه دیگر شایسته ماندن در بهشت نبود. بوئتیوس به پیروی از آگوستین سزای این گناه آدم را فساد و مرگ می‌داند، که او آنها را به فرزندانش منتقل کرد و اولین بار با مرگ هابیل محقق شد (Boethius 1968, 57, 59, 61). او معتقد است که به واسطه این گناه نخستین و انتقال آن به نسل بشر، انسان دچار نزاع و جنگ‌ها و بدبختی‌های زمینی شد. خداوند، با فرستادن افراد برگزیده‌ای برای کمک به بیداری بشر منحرف و عصیانگر، راز سرپوشیده را با آنها به اشتراک گذاشت، یعنی از طریق پیامبرانی همچون نوح، ابراهیم، موسی، یوشع، و داوود. با قتل پیامبران، خداوند این بار اراده می‌کند تا پسر خود را برای نجات بشر نافرمان و منحرف بفرستد. از آنجایی که یک زن آدم را ترغیب به نافرمانی‌ای کرد که سزای آن فساد و مرگ بود، این بار نیز باید یک زن باشد که از رحم انسانی‌اش کسی بیرون آید که زندگی ببخشد، و این گونه تولد مسیح از مادر باکره<sup>۱</sup> اتفاق افتاد (Boethius 1968, 61-67). طبق گزارش کتاب مقدس، خداوند فرزند خود مسیح را برای نجات بنی بشر از

جمیع معاصی فرستاد (هاکس ۱۳۸۳، ۱۱۴) که بوئیوس نیز بر این امر صحه می‌گذارد (Boethius 1968, 65).

بوئیوس شرح می‌دهد که انسان به واسطهٔ به ارث بردن گناه نخستین و فطرت گناه‌آلودش، با یک نجات و رستگاری از دست داده روبه‌رو بود، بنابراین مسیح شعائری را برای انسان‌ها در نظر گرفت. او برای این منظور به شاگردانش (حواریون) غسل تعمید و تعالیم نجات را آموزش داد و به آنها قدرت انجام معجزه داد تا اینچنین انجیل (بشارت عیسی) را نه فقط به یک ملت خاص، بلکه به تمام جهان گسترش دهند و پیغام رستگاری فقط برای یک ملت خاص موعظه نشود. بدین ترتیب این تعالیم در سراسر جهان پخش می‌شود و در انتهای زمان بدن‌ها دوباره زنده می‌شوند. انسانی که با نعمت و موهبت خدا به نیکی زندگی کرده است، در رستخیز سعادت‌مند خواهد بود و پاداش خود را دریافت خواهد کرد، و کسی که در این جهان در انحراف بوده در رستخیز با بدبختی مواجه می‌شود. در چنین شرایطی مؤمنان انتظار دارند پایان جهان فرارسد و هر کس مستحق هر چه هست به آن برسد و مدینهٔ آسمانی که مسیح در آن پادشاه خواهد بود برقرار شود که لذت، سرور، رزق، و ستایش بی‌پایان خالق در آن همیشگی خواهد بود (Boethius 1968, 67-71).

از نظر بوئیوس، در این سیر نجات، انسان‌ها در به دوش کشیدن بار گناه نخستین مختار نیستند (Boethius 1968, 59-61). او بین لطف اعطایی خداوند و طبیعت انسان فرق قائل است. از نظر او لطف بدون شایستگی دریافت می‌شود؛ زیرا اگر به سبب شایستگی باشد، اصلاً لطف نیست. به رأی او فطرت و طبیعت انسان به واسطهٔ به ارث بردن گناه نخستین مستحق مجازات است و نجات او در گرو لطف اعطایی خداوند است (Boethius 1968, 69). اما این بدان معنا نیست که انسان فاقد اختیار باشد، بلکه چنان که گفته شد بوئیوس معتقد است خدا انسان را آفرید و به او اختیار داد و او را در بهشت سکنی داد و دلیل مختار بودن انسان عقلی است که خود خداوند به انسان عطا کرده است (Boethius 1968, 57-59). انسان به وسیلهٔ عقل سود و زیان خود را تشخیص می‌دهد و اگر فاقد اختیار بود عهد خداوند با آدم، که اگر بدون گناه باقی بماند فرزندان و سلالهٔ او را هم در بهشت سکنی خواهد داد، بی‌معنا می‌شد.

## ۲-۲. دوگانه‌انگاری انسان

بوئتیوس در رساله اول تثلیث رسائل کلامی انسان را موجودی مرکب از نفس و بدن می‌داند و این دو را مستقل از یکدیگر نمی‌داند. به عبارت دیگر، انسان نه به تنهایی روح و نه به تنهایی بدن است. انسان از طریق صورت غیرمادی (یک بخش مجرد) معروض صفات واقع می‌شود، اما این جزء مجرد متصل به جزئی مادی است که بدون آن انسان وحدتی نداشته و در نتیجه حیاتی نیز نخواهد داشت. بنابراین در انسان صورت بدون اتصال با ماده نمی‌تواند معروض صفات قرار گیرد (Boethius 1968, 11). انسان‌های مختلف که در یک نوع مشترک هستند به دلیل صفاتی که بر آنها عارض می‌شود از هم متفاوت می‌شوند. مثلاً سه مرد در نوع و جنس مشترک‌اند، اما به لحاظ صفاتی که بر آنها عارض می‌شود از هم متمایز می‌شوند (Boethius 1968, 7).

بنا بر تحلیل ژیلسون، از نظر بوئتیوس در خصوص انسان آنچه تعیین می‌پذیرد ماده است و صورت عامل تعیین‌بخش نهایی آن است. انسان از یک ماده به عنوان یک بدن و نفسی که آن ماده را در بدنی سامان می‌دهد تشکیل شده است (ژیلسون ۱۳۸۹، ۱۵۳). با توجه به مطالبی که گذشت باید به این نکات توجه داشت که بوئتیوس در رسائل کلامی به دنبال تبیین عقلانی ایمان کاتولیک به کمک منطق ارسطویی است. بنابراین محور اصلی در رسائل کلامی ایمان کاتولیک است که همه مباحث، استدلال‌ها و بدعت‌ها در جهت تبیین اصول آن مطرح می‌شوند. بوئتیوس در ابتدای رساله «در باب ایمان کاتولیک» که به خلقت انسان می‌پردازد، به صراحت اعلام می‌کند که ایمان مسیحی بر عهد جدید و قدیم استوار است. بنابراین دور از انتظار نیست که او در رسائل کلامی در بحث خلقت و خاصه خلقت انسان متکی بر کتاب مقدس باشد. از جمله لوازم آموزه آفرینش در کتاب مقدس اذعان به وجود خدای خالق، تمایز بین خدا و مخلوقات، خلق از عدم، خلق ارادی و آفرینش انسان به صورت خدا است، که همه این موارد را در رأی بوئتیوس در خصوص خلقت انسان شاهد هستیم. اهمیت تأکید بوئتیوس بر گناه نخستین و انتقال جوهری آن به نسل بشر به دلیل ارتباط این مسئله با بحث نجات و رستگاری در مسیحیت است. او طبق تعالیم کتاب مقدس انسان را مختار می‌داند و در خصوص دوگانه‌انگاری انسان به تعالیم منطقی و فلسفی فلاسفه یونان وابسته است، چنان که در ابتدای رساله تثلیث، که در آن به این بحث پرداخته است، به آن اذعان دارد.



### ۳. انسان‌شناسی در تسلائی فلسفه

در دفتر اول تسلائی فلسفه، بانوی فلسفه که نماد فلسفه و عقل‌گرایی در این رساله است، مشکل اصلی بوئتیوس را دور شدن از حقیقت خود و چیستی خود می‌داند و از نظر او تبعید خودساخته بوئتیوس همین است (Boethius 1968, 167). در دفتر دوم، بوئتیوس با ماهیت تغییرپذیر ثروت‌های مادی آشنا می‌شود و به این نکته رهنمون می‌شود که تنها زمانی می‌تواند احساس مالکیت بر چیزی داشته باشد و خود را صاحب چیزی بداند که آن چیز جاودانه باشد (Boethius 1968, 175-181). او در فصل دوم از دفتر سوم، قدرت، ثروت، افتخار و لذت را کارگزاران دروغین سعادت برمی‌شمرد (Boethius 1968, 229-235). به نظر می‌رسد بوئتیوس با از دست دادن ثروت، قدرت، شهرت و افتخار به منزله آنچه سعادت‌های بیرونی خوانده می‌شوند و اندوه حاصل از آنها قادر به شناخت وضعیت خود نیست و در مواجهه با آنها مانند یک فرد عادی رفتار می‌کند (Donato 2013, 403). در اینجا است که بانوی فلسفه به او یادآور می‌شود که او به عنوان فردی پرورش‌یافته در مطالعات دانشگاهی و فیلسوفانه باید مانند یک فیلسوف به مسئله پردازد (Boethius 1968, 133). از همین رو با مطالعه تسلائی فلسفه درمی‌یابیم که شناخت این وضعیت جدید مقدمات کنکاش بیشتر او را برای شناخت خود برمی‌انگیزد. در این رساله در خصوص انسان به سه مسئله اصلی برمی‌خوریم: (۱) تعریف و چیستی انسان، (۲) غایت انسان، (۳) چگونگی جمع بین علم پیشین الهی و اختیار انسان.

#### ۳-۱. تعریف و چیستی انسان

آنچه در تسلائی فلسفه مهم تلقی شده این است که راوی در این رساله فراتر از غم و اندوه و عاطفه به سمت عقلانیت در حرکت است، گویی همه اینها را کنار می‌زند تا با درک جایگاه انسان در آفرینش خداوند و شناخت خود و غایت خود به آرامش برسد (Reiss 1981, 40). بوئتیوس در تسلائی فلسفه همچون رسائل کلامی انسان را موجودی ذی‌عقل می‌داند. او در فصل ششم از دفتر اول تسلائی فلسفه به تعریف انسان می‌پردازد: «انسان موجود فانی‌ای است که به او عقل عطا شده است» (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۹۷)، و در فصل چهارم از دفتر پنجم از تسلائی فلسفه می‌گوید: «انسان حیوان دوپای ناطق است» (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۲۳۵). شناخت و تعریف درست از انسان از نظر بانوی فلسفه بسیار

مهم است، زیرا از نظر او شناخت مقصد نهایی که همان شناخت خداوند است در گرو همین مسئله است (Boethius 1968, 165-167).

در این رساله نیز بوئتیوس همچون رسائل کلامی عامل و علت حیات یک شیء را وحدت آن می‌داند؛ این را در این عبارت بانوی فلسفه خطاب به بوئتیوس می‌بینیم که «می‌دانی که هر آنچه وجود دارد، تا جایی که وحدت خود را حفظ کند، موجود می‌ماند و هر گاه آن را از دست دهد نابود و متلاشی می‌گردد». بوئتیوس همچون رسائل کلامی در این رساله نیز معتقد است که انسان مانند همه موجودات زنده دیگر تا زمانی وجودش تداوم دارد و اصطلاحاً موجود زنده خوانده می‌شود که وحدت نفس و بدن او برقرار باشد. مرگ انسان نیز همانند سایر موجودات زنده آن زمانی است که بین این نفس و بدن جدایی افتد. طبق نظر او در مورد خود کالبد و تن نیز این قاعده جاری است به طوری که این کالبد تا زمانی که در قالب جوارحی به هم پیوسته وجود دارد، هیئت انسانی را نمایانگر است؛ اما اگر این وحدت اعضا از بین رود، دیگر مانند سابق نخواهد بود (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۱۶۷).

در فصل نهم از دفتر سوم، او می‌گوید «با عللی که طبعشان چنین است تو فرومی‌فرستی هم نفوس انسان‌ها و هم نفوس موجوداتی دون آنها، بر ارابه‌هایی سبکبار، آن بالا برمی‌نشانی شان تا آنان را در آسمان و زمین به کار گماری» (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۱۵۸)، که در آن فقط به نزول ابدان انسانی اشاره می‌شود و حرفی از خلقت آنها زده نمی‌شود. بنا به نظر بوئتیوس شناسان، او بر خلاف رسائل کلامی که در خصوص خلقت انسان به گزارش کتاب مقدس متکی است، در تسلائی فلسفه بیشتر به نظریه یونانی خلقت انسان، که منشأ افلاطونی دارد، نظر دارد، که بر اساس آن شاهد تجسد روح در بدن هستیم. او در این رساله از وجود قبلی ارواح بحث کرده و حرفی از ساخته شدن بدن و دمیدن روح در آن نمی‌زند، هرچند تجسد نفوس را به فعل الهی نسبت می‌دهد (ایلخانی ۱۳۸۰، ۳۱۱-۳۱۲). او در فصل اول از دفتر چهارم آنجا که می‌گوید «که در فراموشی تمنایش می‌کنی» (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۱۸۳) و در فصل پنجم از دفتر اول با عبارت «فاصله‌ای که از وطن خویش تا بدینجا پیموده‌ای» (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۹۳) به وجود قبلی نفس اشاره می‌کند.

بوئتیوس انسان را به لحاظ جسمی فانی، اما به لحاظ نفسانی فناپذیر می‌داند (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۱۲۸). در فصل چهارم از دفتر دوم، او اذعان دارد که نفس انسان فناپذیر است (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۱۱۲). بانوی فلسفه با تأکید بر این که برای درمان جراحت خود باید هم مبدأ و هم مقصد خود را بشناسی، به بوئتیوس یادآور می‌شود که نمی‌تواند تنها یک موجود معقول فانی باشد و حقیقت انسان ورای این است (Boethius

۱۶۷-۱۶۸ (1968). بوئیوس می‌پذیرد که انسان باید چیزی بیش از یک حیوان عاقل فانی باشد. از نظر او، تعریف انسان با ماهیت انسانی، عقلانی و فانی‌اش تنها در چارچوب مبدأ و خاستگاهش که از خدا سرچشمه گرفته و به خدا ختم می‌شود به درستی معنا خواهد داد (Douglas 2009, 82). در واقع بوئیوس در اینجا بر آن است تا طبق تعالیم افلاطونی ناراحتی‌های دنیوی متعلق به الهه ثروت یا یک سرنوشت متغیر را ناپایدار معرفی کند و با تأکید بر بقای نفس به تلاش برای پیوستن به امور الهی و آسمانی توصیه کند (Patch 1935, 404). به نظر می‌رسد تأکید بوئیوس در تسلائی فلسفه بر این که توجه بیش از حد انسان به مقولات خاکی و مادیات مانع رسیدن او به کمال مطلوب خود می‌شود یک اصل نوافلاطونی است، زیرا آگوستین نیز متأثر از مکتب نوافلاطونی بر مراقبت و اصلاح نفس به منزله وسیله نجات بسیار تأکید داشت (مورفی ۱۳۹۱، ۳۰). بوئیوس به این دلیل افتخار، ثروت، قدرت و لذت را سعادت‌های دروغین می‌نامد که آنها تحت تأثیر عوامل و اتفاقات بیرونی تغییرپذیر و از دست رفتنی هستند. به دست آوردن آنها نه تنها تضمینی برای بودن آنها نیست، بلکه خود عامل نگرانی جدیدی است. بوئیوس ماهیت این سعادت‌ها را عامل از دست دادنشان می‌داند، نه سقوط سیاسی خود را. می‌توان گفت بوئیوس به دنبال شناخت انسان است تا بتواند حقیقت غایی و مقصد نهایی او را بشناسد. وقتی انسان مبدأ و منتها را نادیده بگیرد، سعادت‌هایی اصل و شاکله خوشبختی انسان را تشکیل می‌دهند که جوهری ناپایدار دارند. به نظر می‌رسد بوئیوس با تمییز سعادت‌های دروغین از سعادت راستین می‌خواهد بگوید که بعضی از سعادت‌ها با جزء مادی انسان در ارتباطند و متضمن حیات مادی بهترند، اما سعادت راستین با جزء معنوی انسان که فناپذیر است در ارتباط است.

بوئیوس در فصل دوم از تسلائی فلسفه دلیل خود مبنی بر مختار بودن انسان را نیز ارائه می‌کند. همچون رسائل کلامی، او در تسلائی فلسفه نیز بر اساس یک اصل منطقی انسان را مختار می‌داند و آن این است که هیچ ذات عاقلی نمی‌تواند بدون اختیار وجود داشته باشد. تقریر او از این مسئله این گونه است که هر موجودی که صاحب عقل است، به واسطه این عقل می‌تواند همه امور را بشناسد و بدون نیاز به غیر آن چیزی را که باید از آن دوری کند از آن چیزی که مطلوب است تمییز دهد. هر عاقلی طالب مطلوب و دافع منفور است و این دلیل بر آزادی اراده موجود صاحب عقل است و انسانی که ظرفیت‌های عقلانی خود را همان گونه که باید به کار می‌گرفته به کار گرفته باشد، به نسبت همین برخوردار و بهره‌مندی از عقل مختار خواهد بود (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۲۴). شاید بتوان

گفت با توجه به این که در دفتر آخر این رساله بحث چگونگی جمع اختیار و علم الهی را شاهد هستیم، غایت بوئیوس از نگارش این رساله همین مسئله بوده است. او برای حل این مسئله باید بتواند ابتدا به درستی انسان، مبدأ و مقصد آن را بشناساند و بعد به تبیین، تحلیل و پاسخ دغدغه خود برسد. بنابراین مهم‌ترین ویژگی انسان اختیار او است که دلیل این اختیار ذی‌عقل بودن انسان قلمداد شد. از همین رو می‌بینیم که در تسلائی فلسفه شاهد برقراری دیالکتیکی بین بوئیوس و بانوی فلسفه هستیم. شخصیت بانوی فلسفه نماد عقل‌گرایی و خود فلسفه است که خود تذکره‌ای می‌شود برای آنچه بوئیوس می‌دانسته و به دلیل جفاهایی که بر او رفته و اندوه حاصل از آنها آن را از یاد برده است و آن ساحت عقلانی و فلسفی تفکر بوئیوس است که خود بانوی فلسفه آن را متذکر می‌شود، یعنی خود عقلانیت و فلسفه که بوئیوس سالیان دراز با آن پرورش یافته بود.

چنان که بیان شد، بوئیوس برای رسیدن به آرامش حقیقی و درمان جراحات خود شناخت انسان و غایت او را ضروری می‌داند. او در تسلائی فلسفه در خصوص غایت انسان معتقد است که سعادت همان خیر است و این خیر غایت همه چیز و همه موجودات است (بوئیوس ۱۳۸۵، ۱۷۱). میل به سوی خیر را خود خداوند در طبیعت همه موجودات و انسان‌ها قرار داده است (بوئیوس ۱۳۸۵، ۱۷۴) و آن چیزی که انسان را از این خیر دور می‌کند توجه به خیرات بیرونی مثل ثروت، افتخار، قدرت و... است (بوئیوس ۱۳۸۵، ۱۳۵-۱۳۶). او سعادت واقعی را بازگشت به خود برمی‌شمرد و سعادت‌های دروغین را نه تنها متضمن استغناء انسان نمی‌بیند، بلکه آنها را دلیلی بر نیازمندی بیشتر انسان می‌داند؛ چرا که انسان همواره در طلب چیزهایی است که ندارد و نگران از دست دادن چیزهایی است که دارد، یعنی غم حضور یکی و غیبت حضور دیگری همواره با انسان همراه است (بوئیوس ۱۳۸۵، ۱۴۰-۱۴۲). بنابراین بوئیوس در تسلائی فلسفه معتقد است انسان‌ها از طریق فرآیند بازگشت و بی‌توجهی به خیرهای دروغین و میل و نیل به خیر اعلی به غایت حقیقی رهنمون می‌شوند، اما در رسائل کلامی بیان می‌کند که از طریق تعالیم نجات و انجیل (بشارت عیسی) است که مردم به حقیقت نهایی واصل می‌شوند.

### ۲-۳. چگونگی جمع بین علم پیشین الهی و اختیار انسان

بوئیوس در دفتر پنجم از تسلائی فلسفه به دنبال برقراری سازش میان علم پیشین الهی و اراده آزاد انسان است. برای تبیین بحث ابتدا باید به مفاهیم مشیت الهی، تقدیر و صدفه از

نظر او بپردازیم، و در گام بعدی با توجه به معنای دقیق این مفاهیم نزد او مسئله چگونگی جمع اختیار انسان و علم الهی را واکاوی کنیم.

بوئیوس در فصل ششم از دفتر چهارم تسلائی فلسفه می‌گوید که مشیت همان عقل الهی است، همان نقشه کلی‌ای است که فارغ از زمان، مکان و حرکت، همه اشیاء و حوادث را در بر می‌گیرد، یعنی همه اشیاء و حوادث به طور یکسان و بدون این که به زمان، مکان و شکلی محدود شده باشند نزد عقل الهی حاضرند. اما تقدیر آن نظمی است که حرکت هر شیء را بر اساس زمان، مکان و شکل سامان می‌دهد، و مشیت الهی به واسطه آن همه امور را در ترتیب مقدرشان قرار می‌دهد. هر گاه خداوند این نظم و ترتیب زمانی را به صورت یکجا از پیش نظاره کند، مشیت الهی است؛ اما هر گاه این وحدت وجود نداشته باشد و قطعاتش در زمان‌های گوناگون پدیدار شوند، تقدیر است. در یک کلام، طبق نظر بوئیوس، مشیت الهی طرح بی‌تحرك و یکپارچه حوادث است چنان که پدیدار می‌شوند، اما تقدیر همان متحرك و زمانمند کردن آن چیزی است که ذات بسیط خداوند طرحش را بر اساس مشیت خود نزد خود حاضر دارد (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۰۵-۲۰۶).

اگرچه تقدیر و مشیت الهی از هم متمایزند، اما یکی بر دیگری متکی است؛ زیرا نظام تقدیر از یکپارچگی مشیت الهی نشئت می‌گیرد. بوئیوس این طور مثال می‌زند که صنعتگری را در نظر بگیرید که ابتدا صورت شیئی را که قصد دارد ایجاد کند در ذهنش می‌آورد و بعد مرحله به مرحله آنچه را که قبلاً به صورت یکپارچه و در آن واحد تجسم کرده بود را می‌آفریند. از نظر او در مورد خداوند هم این گونه است؛ خداوند به واسطه مشیت خود آنچه را که باید صورت پذیرد به نحوی واحد و نامتغیر نظم می‌بخشد، و بعد به واسطه تقدیر این نظام را به طرق مختلف و در حدود زمان محقق می‌سازد. تقدیر می‌تواند به دست ارواح الهی، نفس عالم، به واسطه اطاعت سراسری طبیعت، حرکات اختران، قدرت ملائکه و شگردهای شیاطین جاری شود (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۰۵-۲۰۶).

از نظر بوئیوس هر چیزی که از عقل اعلی بیشتر دور شود، بیشتر در سلسله تقدیر گرفتار می‌شود و هر چه به محور عالم نزدیک‌تر شود، از تقدیر رهاتر خواهد شد. بنابراین اگر چیزی به ذات نامتغیر الهی چنگ زند، از حرکت عاری می‌شود و ضرورت تقدیر بر او تحمیل نمی‌شود. همان طور که قوه استدلال به عقل، حدوث به هستی، زمان به سرمد، و دایره به نقطه مرکزی خود وابسته‌اند، سلسله متغیر تقدیر نیز به وحدت بی‌تغیر الهی وابسته است. آنچه افلاک و ستارگان را به حرکت درمی‌آورد، عناصر را به هم درمی‌آمیزد و

دگرگون می‌سازد، موجب پدید آمدن و مرگ موجودات می‌شود، اعمال و اقبال انسان‌ها را با سلسله عللی مقید می‌سازد، تقدیر است و از آنجایی که تقدیر از مشیت الهی نشئت می‌گیرد و آنچه تابع تقدیر است تابع مشیت الهی هم هست، این علل که اقبال انسان‌ها را می‌سازد نیز باید نامتغیر باشند؛ زیرا نظام عالم فقط زمانی در بهترین صورت خود محقق می‌شود که ذات بسیط مقیم در عقل الهی مجموعه‌ای نامتغیر از علل را به کار بندد تا آنها با ثبات و نظم خود این عالم را ثبات و نظم بخشند (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۰۵-۲۰۷).

بوئیوس در فصل اول از دفتر چهارم در تعریف صدفه به تبع ارسطو می‌گوید که هر گاه کاری را به قصد خاصی انجام دهیم و متأثر از بعضی علل چیزی غیر از آنچه قصدش را داشته‌ایم واقع شود، صدفه اتفاق افتاده است. او صدفه را محصول حرکتی بی‌جهت که هیچ دلیلی برای آن نباشد نمی‌داند؛ زیرا خداوند همه چیز را در چارچوب نظم مناسب قرار داده است (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۲۲). این که بوئیوس صدفه را نتیجه نامنتظره عللی به‌هم‌پیوسته در اعمالی می‌داند که به قصدی انجام پذیرفته اما نتیجه دیگری حاصل شده است، به تحلیلی ارسطویی بازمی‌گردد (ارسطو ۱۳۹۶، ۷۵-۸۰).

به نظر می‌رسد بوئیوس پیش از ورود به مسئله اختیار انسان و علم الهی به منظور جلوگیری از خلط مباحث به تعریف مشیت الهی، تقدیر و صدفه پرداخته است. حال پس از تعریف و تبیین آنها از نظر بوئیوس به مسئله چگونگی جمع اختیار و علم الهی از نظر او می‌پردازیم.

مسئله این است که اگر خداوند همه چیز را از پیش می‌داند و به هیچ نحوی خطا نمی‌کند، پس آنچه او بدان علم دارد باید اتفاق بیفتد. حال اگر خداوند از ازل نه تنها به اعمال انسان‌ها بلکه به نقشه‌ها و آمال آنها نیز علم داشته است، بنابراین هیچ اختیاری برای انسان وجود ندارد، زیرا باید آنچه را انجام دهد که خداوند می‌داند (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۲۶). این تقریر از نظر بوئیوس چهار لازمه مهم در پی خواهد داشت:

۱. نقشه‌ها و اعمال انسان دیگر به اختیار انسان نیست، چون عقل الهی همه آنها را بدون آن که به خطا رود از پیش می‌داند و او آنها را در جهت یک فرجام واحد محدود و مقید می‌سازد.
۲. پاداش و کیفری که نصیب نیکان و پلیدان می‌شود بیهوده است، چون اعمال ایشان به دنبال حرکت آزادانه و ارادی نفوسشان نبوده است.

۳. از آنجایی که همهٔ امور انسان‌ها از مشیت الهی سرچشمه می‌گیرد و هیچ آزادی‌ای برای نیات انسان در کار نیست، رذایل انسان‌ها همچون فضایل ایشان باید به آفریننده‌ای که خود خیر است نسبت داده شود.

۴. مفهوم دعا و امید از بین خواهد رفت (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۲۹-۲۳۰).

به تقریر بعضی از بوئیوس‌شناسان، بوئیوس در پاسخ به این مسئله از آموزه‌هایش در تفاسیری که بر عبارت ارسطو نوشته است بسیار بهره می‌برد و عمدهٔ استدلال‌هایش در این بخش را از همان آموزه‌ها وام گرفته است، هرچند باید اعتراف کرد که در تسلائی فلسفه این استدلال‌ها بسیار پخته‌تر و در سطحی بالاتر ارائه شده‌اند (Sharples 2009, 207). او در حل این مسئله ابتدا بر این تأکید می‌کند که جوابش این نیست که بگوییم این طور نیست که آنچه علم پیشین الهی بدان تعلق می‌گیرد بالضرورة واقع می‌شود، بلکه آنچه واقع می‌گردد بالضرورة متعلق علم الهی است. وی معتقد است که بین اینها تفاوتی نیست و چه بگوییم علم ازلی علت حوادث زمانمند است و چه بگوییم حوادث زمانمند علت علم ازلی است، لازمهٔ هر دوی اینها «ضرورت» است و باز اختیار از انسان سلب می‌شود (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۲۶-۲۲۷).

بوئیوس در گام بعدی برای این که نشان دهد علم خدا سبب ضرورت یک فعل نیست، به تبیین ماهیت شناخت در چهار مرتبهٔ حس، خیال، عقل و فهم می‌پردازد. حال سؤال اینجاست که یک واقعهٔ امکانی چگونه می‌تواند از پیش معلوم باشد؟ بوئیوس این طور شرح می‌دهد که اشتباه از آن است که ما فکر می‌کنیم که اگر امور از پیش معلوم باشند ضرورت حتمی است، و اگر ضرورتی در کار نباشد، علم پیشینی وجود ندارد، و متعلق علم تنها امور مسلم هستند، و اگر اموری که فرجامی قطعی ندارند از پیش معلوم باشند، این علم نیست، بلکه گمان آشفته است. از نظر او این اشتباهات از اینجا ناشی می‌شود که ما گمان می‌کنیم کل معرفت خود را صرفاً از اثر و ماهیت اشیائی داریم که به آنها علم داریم، اما همهٔ آنچه معلوم می‌شود نه به واسطهٔ این اثر بلکه از طریق توانایی کسانی که آن را درمی‌یابند، ادراک می‌شود، مثلاً گردی یک شیء جسمانی را می‌توان هم با چشم و هم با لمس کردن ادراک کرد. کسب علم به مدد قوای مدرک حاصل می‌شود، نه قوای اشیای مدرک (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۳۴-۲۳۶).

او برای ایضاح بحث خود شیوه‌های مختلف شناخت را یادآور می‌شود: حواس، قوهٔ خیال، قوهٔ عقل، قوهٔ فاهمه (ادراک و تعقل کلی). حواس فقط صورت اشیاء در ماده را درک می‌کنند، خیال همین صورت را بدون ماده تصور می‌کند، عقل از صورت و ماده

فراتر می‌رود و با یک دید کلی صورت نوعیه موجود در تمام افراد را درک می‌کند، فاهمه از این هم فراتر می‌رود و با گذر از حجاب جهان در صورت اعلائی بسیط تأمل می‌کند. هر کدام از این قوا و مراحل شناخت، قوه دون خود را در بر می‌گیرند، اما قوه پایین‌تر از درک قوه بالاتر عاجز است. حواس از درک چیزی جز ماده عاجزند، خیال نمی‌تواند در کلیات نظر کند، عقل از درک صورت اعلائی بسیط عاجز است، اما فاهمه صورت اعلائی را نظاره می‌کند و هر چه را که تحت خود قرار دارد تمییز می‌دهد و همان طور که خود صورت اعلائی را ادراک می‌کند، که برای هیچ یک از قوای دیگر ممکن نیست، همچون عاقله کلی را درک می‌کند، همچون مخیله صورت را می‌بیند، و همچون حواس ماده را درک می‌کند، اما در هیچ یک از اینها از عقل، خیال و حس کمک نمی‌گیرد، بلکه با یک نگاه ذهنی همان طور که به درک صورت اعلائی می‌رسد، اینها را هم درک می‌کند (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۲۳۵).

بوئتیوس در گام سوم، بعد از تبیین نظریه معرفت، بیان می‌کند که موجودات ناجنبنده تنها ادراک حسی دارند، جنبندگان دون‌پایه تنها ادراک تخیلی دارند، ادراک عقلی مخصوص انسان، و ادراک فهمی مخصوص موجودات الهی است (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۲۳۸). این مطلب بوئتیوس اشاره‌ای است به بحث قوا و علت حرکت در موجودات زنده در رساله «در باب نفس»<sup>۹</sup> ارسطو (ارسطو ۱۳۶۹، ۲۵۲-۲۶۹). از نظر بوئتیوس فاهمه برتر از عقل و عقل برتر از حس و تخیل است.

بوئتیوس می‌گوید همان طور که عقل بدون حس و خیال به نحو کلی (به واسطه کلیاتشان) به امور جزئی علم پیدا می‌کند، به همین نحو عقل انسانی هم تصدیق می‌کند که فاهمه الهی آینده را فقط آن گونه که خود او به آن علم دارد مشاهده می‌کند نه به واسطه عقل (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۲۳۹).

از نظر او، مدرک نه به واسطه ذات خود بلکه به واسطه ذات مدرک متعلق علم قرار می‌گیرد (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۲۴۰). ماهیت علم به واسطه ماهیت عالم شناخته می‌شود نه به واسطه ماهیت معلوم (Sharpley 2009, 216). بنابراین برای شناخت ماهیت علم موجود الهی باید در حدودی که قانون الهی به ما اجازه می‌دهد جستجویی در ذات او داشته باشیم. از نظر او برای آشنایی با ذات الهی و ماهیت علم او باید به معنای دقیق و درست سرمدیت او پی ببریم. در نظر بوئتیوس سرمدیت خدا به معنای بهره‌مندی تمام و کامل از زندگی جاودان به صورت یکباره است (بوئتیوس ۱۳۸۵، ۲۴۰-۲۴۱). به تعبیری دیگر، خداوند تمام جهان و زمان را به یکباره مانند زمان حال در بر می‌گیرد، اما دائمی بودن زمان به معنای این است که جهان هیچ حد زمانی‌ای ندارد و در آن جانشینی لحظات



است که گذشته، حال و آینده را می‌سازند (ایلخانی ۱۳۸۰، ۲۸۸). بوئیوس با اشاره به رأی ارسطو در باب جهان، اشتباه یکی انگاشتن سرمدیت خالق با مخلوق را یادآور می‌شود و می‌گوید که هر موجود زمانمندی حتی اگر آغاز و پایانی نداشته باشد و حیاتش تا ابد ادامه یابد، با وجود این جاودانگی هم نمی‌تواند در آن واحد همه عمرش را به یکباره در بر بگیرد، زیرا هنوز به آینده نرسیده و گذشته دیگر به او تعلق ندارد. با این استدلال، او اشتباه کسانی را متذکر می‌شود که از قول افلاطون، مبنی بر بی‌آغاز و بی‌پایان بودن جهان برداشت کرده‌اند که سرمدیت خالق با مخلوق به یک معناست؛ زیرا آنچه افلاطون درباره جهان گفت قرار گرفتن در جهت یک حیات بی‌پایان بود، ولی سرمدیت خالق به معنای همه عمر را در یک آن واحد در بر داشتن است (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۴۱). این همان نقطه‌ای است که در آن بوئیوس بین دائمیت و سرمدیت تفاوت قائل شده و موجود دائمی را از موجود سرمدی متفاوت می‌داند. از نظر او اگر موجود دائمی در کل حیات خود یکباره و پیوسته حیات داشته باشد، سرمدی است. اگر موجودی حیات بی‌حد داشته باشد و در زمان واقع شده باشد، به یکباره کل حیات خود را زندگی نمی‌کند. پس با این که چنین موجودی دائمی است، اما سرمدی نیست. بوئیوس دائمی را به عنوان حیات بی‌حد زمانمند معرفی کرده که به واسطه زمان مقید شده، اما سرمدی آن حیات بی‌حد به یکباره است که تحت زمان مقید نمی‌شود (Leftow 1990, 124).

به نظر بوئیوس، وقتی خداوند سرمدی است، علم او نیز سرمدی است. بنابراین علم خداوند نیز بسیط است، یعنی از همه تغییرات زمانی میرا است. پس علم خداوند همه دامنه گذشته و آینده را در بر می‌گیرد، چنان که گویی همه آنها در زمان حال هستند. از نظر او، اگر علم پیشین خداوند را که با آن همه امور را درمی‌یابد «علم به لحظه‌ای بدانیم که پیوسته در حال است»، دیگر از این علم نباید به عنوان علم غیب به آینده یاد کرد. او برای چنین علمی اصطلاح «پیش‌بینی در مکان»<sup>۱۰</sup> را به جای «پیش‌بینی در زمان»<sup>۱۱</sup> پیشنهاد می‌دهد؛ زیرا از پست‌ترین امور هم غافل نمی‌ماند و گویی از فراز قله‌های مرتفع جهان در همه چیز نظر می‌کند (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۴۳).

وقتی علم خداوند سرمدی دانسته شد، پس علم پیشین الهی ذات و خاصیت اشیاء را دگرگون نمی‌سازد. خداوند همه چیز را چنان که زمانی در آینده پدیدار خواهند شد در برابر چشمان خود حاضر می‌بیند و آن دسته از حوادث آتی را که بالضروره واقع خواهند شد را از حوادث غیرضروری تمییز می‌دهد. از نظر او دو نوع ضرورت وجود دارد: ضرورت محض و ضرورت مشروط. ضرورت مشروط به هیچ وجه نمی‌تواند دربردارنده

ضرورت محض باشد؛ مثلاً کسی که به اختیار قدم می‌زند، هیچ ضرورتی او را به پیش نمی‌برد، اما در آن لحظه‌ای که راه می‌رود بالضروره باید پیش رود. در مورد مشیت الهی نیز هر گاه چیزی در زمان حال بر اله معلوم باشد، آن چیز بالضروره موجود است، هرچند بذاته چنین ضرورتی وجود ندارد. خداوند وقایع آتی را که حاصل اختیار انسان است در حال رؤیت می‌کند و این امور به جهت رؤیت خداوند و مشروط به علم الهی ضرورت می‌یابند. بنابراین وقایع آتی که از پیش بر خداوند معلوم‌اند بالضروره واقع خواهند شد، و بعضی از این وقایع به اختیار انسان واقع می‌شوند (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۴۳-۲۴۵). در واقع بوئیوس بر آن است که بگوید هر گاه علم خداوند به فعلی تعلق گیرد، آن فعل باید واقع شود، اما این گونه نیست که علم خدا موجب ضرورت آن فعل باشد، بلکه آن فعل یا ذاتاً ضرورت دارد و یا به واسطه اراده فاعلش ضرورت می‌یابد.

حال اگر اشکال شود که هر دو نوع این وقایع با شرط علم خداوند به ضرورتی واحد منجر می‌شوند، پس فرقیان چیست، بوئیوس با مثالی پاسخ می‌دهد که در یک زمان واحد مردی در حال راه رفتن و خورشید در حال طلوع کردن است، در مورد خورشید فعل، قبل از وقوع در عالم خارج، واجد ضرورت است، یعنی فی نفسه ضرورت دارد؛ اما در مورد مرد ضرورت فی نفسه وجود ندارد، بلکه او به اختیار آن را برگزیده است. وقایعی که بر خداوند معلوم‌اند بی‌تردید واقع خواهند شد، برخی به تبع ضرورت فطری خود و برخی به سبب اختیار فاعلشان. بدین گونه این رأی ثابت می‌شود که بعضی از امور با این که از منظر علم الهی ضرورت دارند، اما فی نفسه آزاد از ضرورت‌اند، چنان که همه متعلقات حواس از منظر عقل کلی‌اند، اما اگر در ذات خود لحاظ شوند جزئی‌اند (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۴۵-۲۴۶). شاید بتوان گفت به زعم بوئیوس جبرگرایی طبیعی<sup>۱۲</sup> فقط در اموری که در ذات خود دارای یک ضرورت خاص هستند جاری است. مثلاً داغ بودن برای آتش، سرد بودن برای برف و فانی بودن برای انسان ضرورتی ذاتی است (Kretzmann 1985, 25-26). او با این مثال روشن می‌سازد که تمایلی به نادیده گرفتن ضرورت در چارچوب طبیعت و قدرت تقدیر ندارد و به دلالت‌های کثیر آنها وفادار است (Patch 1935, 393).

طبق رأی بوئیوس، مسائلی از قبیل تغییر مسیر فعل توسط انسان، تغییر نیات انسان و... هیچ تغییری در علم خدا ایجاد نمی‌کنند، زیرا او در حال این تغییرات را می‌بیند. به این ترتیب، نه به علم پیشین خداوند و نه به اختیار انسان خللی وارد نمی‌شود، پاداش نیکان و کیفر پلیدان عیب نخواهد بود و دعاها و امیدهای ما خطاب به خداوند بیهوده

نیستند (بوئیوس ۱۳۸۵، ۲۴۶-۲۴۷). آشتی و وفاق علم پیشین الهی و اختیار انسان نقطه اوج تسلائی فلسفه است. بوئیوس متقاعدکننده‌ترین تلاش را در دوران باستان یونان و روم برای حل این مسئله داشته و راه‌حل او دارای اهمیت تاریخی است، چرا که این راه‌حل اساس و بنای مباحث قرون بعدی در این مسئله بود (Sharples 2009, 207).

#### ۴. نتیجه‌گیری

هدف از نگارش این مقاله پی بردن به رابطه فلسفه و دین در انسان‌شناسی بوئیوس بود. بدین منظور مؤلفه‌هایی همچون خلقت، چیستی، اختیار و دلیل مختار بودن انسان و غایت نهایی او به روش تحلیلی-توصیفی هم در رسائل کلامی به عنوان نماینده دیدگاه‌های کلامی بوئیوس و هم در تسلائی فلسفه به عنوان نماینده فلسفه بوئیوس مورد بررسی قرار گرفت. در نهایت این نتایج حاصل گردید که بوئیوس هم در رسائل کلامی و هم در تسلائی فلسفه قائل به دوگانه‌انگاری انسان و مختار بودن اوست. او در هر دوی این آثار ذی‌عقل بودن انسان را دلیل بر اختیار او می‌داند. در خصوص خلقت انسان و قرار گرفتن نفس در بدن، در رسائل کلامی گزارش کتاب مقدس را می‌پذیرد و در تسلائی فلسفه بیشتر قائل به قرائت افلاطونی است، هرچند در اینجا هم تجسد نفوس را به فعل الهی نسبت می‌دهد. در خصوص غایت انسان، در رسائل کلامی تعالیم نجات و انجیل را موجب نیل انسان به حقیقت غایی می‌داند، اما در تسلائی فلسفه «فرآیند بازگشت» را سبب رسیدن به حقیقت غایی می‌داند. تصویری که بوئیوس از انسان در تسلائی فلسفه ارائه می‌دهد تصویر انسان در رسائل کلامی را مخدوش نمی‌سازد. بوئیوس در تسلائی فلسفه به نحوی کامل‌تر و مفصل‌تر به بحث اختیار و علم الهی می‌پردازد. وی توانست در این رساله به کمک آموزه‌هایی که از طریق آثار ارسطو و نوشتن شرح و تفسیر بر آنها کسب کرده بود، نظریه خود را در خصوص جمع بین مشیت الهی و اختیار انسان ارائه دهد. بوئیوس توانست با کمک پنج مؤلفه منطقی و فلسفی (۱) راه‌های کسب معرفت، (۲) متعلق علم قرار گرفتن مدرک نه به واسطه ذات خود بلکه به واسطه ذات مدرک، (۳) تمایز ضرورت محض با ضرورت مشروط، (۴) تمایز سرمدیت با ابدیت، و (۵) اثبات سرمدیت برای علم خداوند، ثابت کند که همه وقایع آینده از منظر الهی ضروری‌اند، اما برخی فی‌نفسه ضرورت دارند و برخی به اختیار انتخاب می‌شوند. بوئیوس در تسلائی فلسفه نیز هم از منطق ارسطویی و هم از تعالیم نوافلاطونی بهره برده است، اما همان‌طور که بیان شد او در این رساله در تبیین ماهیت شناخت، فاهمه را برتر از عقل، تخیل و حس می‌داند و از

نظر او فاهمه همه این قوای دون خود را در بر می‌گیرد و هرچه را تحت خودش قرار دارد تمییز می‌دهد. بوئتیوس به این دلیل فاهمه را برتر از باقی ادراک‌ها می‌داند که در آن موجود به ذات خود، هم به متعلق مخصوص به خود و هم به همه چیزهایی که مدرک عقل، خیال و حس هستند علم می‌یابد.

### کتاب‌نامه

- ارسطو. ۱۳۶۹. درباره نفس. ترجمه علی مراد داودی. تهران: حکمت.
- ارسطو. ۱۳۹۶. سماع طبیعی (فیزیک). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- امیری، زینب، و عبدالرسول کشفی. ۱۳۹۴. «بررسی استدلال تقدیرگرایی کلامی و پاسخ خداگرایی گشوده». اندیشه نوین دینی ۴۰: ۲۵-۴۲.
- ایلخانی، محمد. ۱۳۸۰. متافیزیک بوئتیوس. تهران: الهام.
- ایلخانی، محمد. ۱۳۹۳. تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: سمت.
- بوئتیوس، آنلیسیوس مانلیوس سورنیوس. ۱۳۸۵. تسلائی فلسفه. ترجمه سایه میثمی. تهران: نگاه معاصر.
- خالندی، علی (مترجم و گردآورنده). ۱۳۹۴. «خدا و منطق در آراء بوئتیوس». فرهنگ امروز، قابل دسترس در <http://farhangemrooz.com/news/43154>.
- ژیلسون، اتین. ۱۳۸۹. تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- طالبزاده، سید حمید، و بهرام علیزاده. ۱۳۸۹. «اراده آزاد و آموزه‌های دینی (نقد و بررسی پاسخ‌های اندیشمندان غربی به مسئله تقدیرانگاری)». آینه معرفت ۲۲: ۵۳-۷۴.
- کاپلستون. فردریک چارلز. ۱۳۶۲. تاریخ فلسفه (جلد ۱): یونان و روم. ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی. تهران: علمی فرهنگی.
- لین، تونی. ۱۳۹۰. تاریخ تفکر مسیحی. ترجمه روبرت آسریان. تهران: فروزان.
- مورفی، نسبی. ۱۳۹۱. چیستی سرشت انسان. ترجمه علی شهبازی و سید محسن اسلامی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- هاکس، مستر. ۱۳۸۳. قاموس کتاب مقدس. تهران: اساطیر.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus. 1968. *Boethius, Tractates, De Consolatione*. Loeb Classical Librar. Translation by H.F. Stewart and E.K. Rand. Cambridge Massachusetts: Harward University Press.

- Bradshaw, David. 2009. "The *Opuscula sacra*: Boethius and theology". In *The Cambridge Companion to Boethius*. Edited by John Marenbon. New York: Cambridge University Press.
- Chadwick, Henry. 1981. *Boethius the Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Donato, Antonio. 2013. "Self-Examination and Consolation in Boethius' 'Consolation of Philosophy'". *The Classical World* 106(3): 397-430.
- Gibson, Margaret. 1981. *Boethius His Life, Thought and Influence*. Basil Blackwell: Oxford.
- Henry, Douglas V. 2009. "Quid ipse sis nosse desisti." In *The Normativity of the Natural*, pp. 77-99. Springer, Dordrecht.
- Kretzmann, Norman. 1985. "Nos ipsi principia sumus: Boethius and the Basis of Contingency." In *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, pp. 23-50. Springer, Dordrecht.
- Leftow, Brian. 1990. "Boethius on Eternity". *History of Philosophy Quarterly* 7(2): 123-142.
- Patch, Howard R. 1935. "Necessity in Boethius and the Neoplatonists". *Speculum* 10(4): 393-404.
- Reiss, Edmund. 1981. "The Fall of Boethius and the Fiction of the 'Consolatio Philosophiae'". *The Classical Journal* 77(1): 37-47.
- Sharples, Robert. 2009. "Fate, Prescience and Free Will." In *The Cambridge Companion to Boethius*. Edited by John Marenbon. New York: Cambridge University Press.

#### یادداشت‌ها

1. Anicius Manlius Severinus Boethius
2. The Theological Treatises
3. *Opuscula Sacra*
4. The Consolation of Philosophy
5. humanism

۶. برای نمونه، نک. ایلخانی ۱۳۸۰؛ امیری و کشفی ۱۳۹۴؛ طالب‌زاده و علیزاده ۱۳۸۹؛ Chadwick 1981؛ Gibson 1981؛ Reiss 1981؛ Henry 2009.

7. De Fide Catholica
8. virgin birth of Christ
9. On the Soul
10. providentia
11. praevidentia
12. natural determinism

