فیلسوفی که حقیقت را می جست

حسامی فر، عبدالرزاق

عقل نمی‏پذیرد که از ذات احدیت که علت واحد است،دو حقیقت‏ متناقض ناشی شود؛خدا فقط علت وجود و منشأ خیرات است و شرور الزاما جنبه عدمی دارند.خداوند عین وجود و عین خیر است.

شرح احوال و آثار

جان اسکوتوس اریجنا(1)ایرلندی است و تعبیر اریجنا از تعلق او به قوم آرین حکایت می‏کند،اما لفظ اسکوتوس الزاما رابطه‏ای با اسکاتلند امروزی‏ ندارد،چرا که در قرن نهم میلادی ایرلندیها را اسکوتی می‏خواندند.تاریخ تولد اریجنا احتمالا حوالی سال 810 میلادی است.او تحصیلات‏ خود را در صومعه‏های ایرلندی تکمیل کرد و حدود سال 840 میلادی برای تدریس در حوزهء پالاتین به پاریس رفت و در دستگاه شارل دوم‏ معروف به«کله طاس»بتدریج شأن و منزلتی‏ بدست آورد.وی بعدا استاد مسلم،صاحبنظر سرشناس و یکی از گردانندگان اصلی این حوزه‏ها به حساب آمد.

اریجنا مهمترین فیلسوف کلیسای لاتین در فاصله زمانی میان اگوستین در قرن پنجم و آنسلم‏ در قرن یازدهم و در حقیقت اولین فیلسوف‏ برجسته بعد از دورهء تجدید حیات فرهنگی‏ کارولنژین(نهضت شارلمانی)در اواخر قرن هشتم‏ و اوایل قرن نهم میلادی است.

نهضت شارلمانی بر دوره‏ای اطلاق می‏شود که‏ در آن شارل به عنوان امپراطور،یک دورهء تجدید حیات فرهنگی را از طریق تأسیس حوزه‏ها و مدارس در غرب پدید آورد،تشکیل این‏ حوزه‏های درسی بعدها منجر به پیدایش‏ دانشگاهها در قرن سیزدهم میلادی شد.

امپراطوری شارلمانی(که مقدمات آن با تصرف‏ شهر رم در سال 774،و به دنبال آن تسخیر قسمت‏ بزرگی از خاک آلمان فراهم شده بود)در سال‏ 800 میلادی تحت عنوان«امپراطوری مقدس روم» آغاز شد و در همین سال بود که پاپ تاج‏ امپراطوری را بر سر شارل گذاشت.

در سال 849 از اریجنا خواسته شد برای رفع‏ مخاصمه‏ای که میان چند تن از متکلمین در باب‏ مسأله مشیت پدید آمده بود اقدام کند و وی به‏ همین منظور رساله‏ای به اسم«دربارهء مشیت الهی» نوشت،این رساله که بر اساس نوعی فلسفه نو افلاطونی نوشته شده بود نه تنها رفع مخاصمه‏ نکرد بلکه اعتراضاتی را بر نویسنده موجب شد. ماجرا از این قرار بود که فردی روحانی در اواسط قرن نهم قائل به نوعی مشیت مضاعف شد،از نظر او خداوند برای مخلوقات دو نوع مشیت‏ تعیین می‏کند:یکی برای مقربان و نزدیکان،و دیگری برای مهجوران و درماندگان یعنی از یک سو مشیت الهی بر این قرار گرفته است که‏ خواص روز به روز پاکتر و منزهتر گردند تا به‏ حیات ابدی برسند،و از سوی دیگر مشیت بر این‏ تعلق گرفته است که رانده‏شدگان و کسانی که فاقد زهد و تقوا هستند به گناه و معصیت بیشتری‏ کشیده شوند تا دچار عذاب ابدی گردند.وی و پیروانش از این اندیشه نتیجه می‏گرفتند که شخص‏ هیچ اختیاری ندارد،لذا پایبندی به خیر لازم‏ نیست.

مخالفین او که این آراء را برای کلیسا خطرناک‏ می‏دانستند،به اریجنا متوسل شدند تا آر؟؟؟ نقد کند.پس اریجنا با تو؟؟؟ به افکار آگوستینوس،رسا؟؟؟ «درباره مشیت»را نوشت و در آن،ضمن ؟؟؟ به تفویض،گفت:اولا فلسفهء واقعی با د؟؟؟ واقعی کاملا مطابقت می‏کند،ثانیا قائل شدن ؟؟؟ دو مشیت هم خلاف دین است و هم خلاف‏ فلسفه.عقل نمی‏پذیرد که از ذات احدیت که علت‏ واحد است دو حقیقت متناقض ناشی شود،خدا فقط علت وجود و منشاء خیرات است و شرور الزاما جنبهء عدمی دارند:خداوند عین وجود و عین خیر است.

این رساله از دو حیث مورد اعتراض قرار گرفت:اول اینکه در آن نویسنده بیان کرده بود که‏ برای حل مشکل صرفا باید به عقل یا عقل انسانی‏ رجوع کرد؛دوم اینکه وی رسما منکر دوزخ شد و آن را صرفا عذاب روحی و پشیمانی ابدی دانست‏ بدون اینکه جایگاه واقعی برای آن قائل شود. مهمترین قضیه این بود که او در انسان قائل به‏ تفویض شد همین باعث شد که به اریجنا تهمت‏ «پلاکیوسی»(2)بودن بزنند و در اجلاس رسمی‏ مسیحیان در شهر والانس و لانرژه(در سالهای‏ 859-855)افکار او را نادرست و مضر اعلام کنند.

اریجنا در سال 858 به درخواست شارل به‏ ترجمهء آثار دیونوسیوس از یونانی به لاتین پرداخت‏ و به شرح و تفسیر آنها همت گماشت.در دورهء کارولنژین زبان یونانی تعلیم نمی‏شد.در قرن نهم‏ و در زمان اریجنا بود که به ترجمهء آثار یوناانی‏ (مثلا«تیمائوس»افلاطون و«پری ارمنیاس» ارسطو)توجه شد.البته قبل از اریژن شخصی بنام‏ هیلدوین بعضی از متون دیونوسیوس را که احتمالا حدود سال 825 به غرب اروپا رسیده بود،ترجمه‏ کرده بود.

او همچنین بنا به درخواست شارل به ترجمهء اثر ماکزیم اعتراف گیرنده یعنی متن«مبهمات» پرداخت و در مقدمه‏ای که بر ترجمهء خود نوشت‏ به صعوبت متن اشاره کرد.وی تصور می‏کرد که‏ براساس این نوشته می‏توان مسائل و نکات مشکل‏ آثار دیونوسیوس را روشن ساخت.علاوه بر این‏ ترجمه‏ها،وی یکی از کتب گریگوری نوسائی را نیز ترجمه کرد(3)و همچنین شرحی بر انجیل یوحنا و آثار بوئتیوس نوشت.

مهمترین اثر اریجنا کتاب اوست با عنوان«دربارهء تقسیمات طبیعت»که احتمالا حدود سالهای‏ 866-862 نوشته شده است.این کتاب قطور شامل پنج محاورهء نسبتا طولانی میان یک استاد و شاگرد اوست.مراد از طبیعت در عنوان کتاب، تمام عالم است نه عالم محسوس و جنبان طبیعت‏ در زمان یونانی به معنای رشد و نمو و تحول و حرکت نیز هست و این حرکت در کل عالم وجود دارد.

فردریک کاپلستون دربارهء آن می‏گوید:شرح این‏ کتاب چندان آسان نیست چون نویسنده در آن‏ کوشیده است تا تعالیم مسیحی و نظریهء فلسفی‏ اگوستین را آنچنانکه در آثار دیونوسیوس منطوی‏ است)بیان کند.و چون جان اسکات یک مسیحی‏ درست آئین و تقریبا(اگر نه کاملا)یک قائل به ؟؟؟ وجود بود،لذا فلسفهء نو افلاطونی دیگر ؟؟؟ برای بحث و مناقشه پیدا نکرد.(4)

؟؟؟ حاوره‏های اول،دوم و سوم این کتاب به بحث‏ ؟؟؟لیث و به نحوهء صدور عالم اختصاص یافته‏ ؟؟؟ت،و در محاوره‏های چهارم و پنجم مسأله‏ ؟؟؟یت و نحوهء رجعت و بازگشت مخلوقات به‏ خداوند مطرح گردیده است.

این کتاب تقریبا کلامی است و فیلسوف در آن، از تفکرش برای اثبات حقایق دین کمک گرفته‏ است در این اثر،وی از نویسندگان غیر مسیحی‏ همچون فیثاغورس،افلاطون،ارسطو، ویرژیلی،سیسرون،پلینی،بطلمیوس و غیره نام‏ می‏برد و در میان مسیحیان دورهء رومی،بیشتر از اگوستینوس،و از مسیحیان دورهء یونانی،بیشتر از اریکنس و گریگوری نوسائی و گریگوری‏ نازیانسوسی و ماکزیم اعتراف گیرنده و دیونوسیوس آریوپاگوسی نام می‏برد.

او در این کتاب افلاطون را بزرگترین فیلسوف، ارسطو را فیلسوف علی الاطلاق،یا عمیقترین‏ تحلیلگر امور طبیعت در میان یونانیان و فیثاغورس‏ را اولین فیلسوف یا خالق فن اعداد می‏نامد.

به نظر او اگوستینوس نه فقط بزرگترین مفسر در میان نویسندگان لاتینی بلکه الهی‏ترین متکلم و بزرگترین و پرکارترین جستجوگر و پرثمرترین‏ مفسر امور الهی و انسانی است،همچنین‏ دیونوسیوس بزرگترین متکلم و ماکزیم‏ اعتراف گیرنده حکیمی الهی دانسته شده است.

تاریخ مرگ اریجنا مشخص نیست و احتمالا بین‏ سالهای 870 و 877 بوده است.

آراء او:

1-حقیقت‏جویی.جان اسکات در کتاب‏ «دربارهء تقسیمات طبیعت»استدلالهای غلط انسانی را موجب انحراف آدمی و دوری او از حق‏ و حقیقت می‏داند،وی همچنین از عشق به‏ حقیقت و اینکه تحقیق عقلی نشان اصیلی از همین‏ عشق است سخن می‏گوید.به نظر او چون جهان‏ در میان مردم یکسان تقسیم نشده است،اذهان‏ دچار اشتباه واحد نمی‏شوند،در این موارد برای‏ رفع شبهه می‏توان از استدلال عقلی استفاده کرد و اگرچه نتوان دیگران را از طریق استدلال عقلی‏ متقاعد ساخت،لااقل خود می‏توان با استحکام‏ بیشتری به یقین رسید.

به نظر اریجنا(احتمالا با توجه به افکار اگوستینوس)نوعی رابطهء محض میان حقیقت و سعادت وجود دارد و در نتیجه جستجوی حقیقت‏ از یک حیث تحقق تدریجی سعادت است البته‏ قبول عقلی به نفی وحی نمی‏انجامد.

2-عقل و ایمان،عقل و وحی:مسألهء عقل و وحی برای اگوستینوس و بوئنیوس نیز مطرح بود و از نظر این دو،شناخت حقیقی بر اساس وحی‏ حاصل می‏شود،عقل خادم وحی است.لذا اولویت باایمان است نه با شناخت و استدلال‏ عقلی.در نظر اریجنا،عقل و وحی هر دو منبع‏ حقیقتند و هر دو منشاء الهی دارند.او شأن عقل‏ را تفسیر وحی می‏دانست و در هنگام تعارض وحی‏ با عقل،رأی عقل را ترجیح می‏داد.همچنین میان‏

سیر صعودی عالم از طبیعت متعطل‏ آغاز می‏شود و از مسیر انسان و با توجه‏ به فیض خاصی که شامل حال انسان‏ است،به حرکت درمی‏آید و از حس‏ به روح و از روح به خداوند باز می‏گردد.

لفظ ظاهری کلام خدا و روح آن فرق می‏گذاشت‏ و معتقد بوده که حتی حوادث تاریخی که در کتاب‏ مقدس بیان شده فقط با توجه به جنبهء روحانی و معنوی آنها قابل فهمند.

در نظر او دیانت صحیح همان فلسفهء صحیح‏ است و عکس آن نیز صادق است،یعنی فلسفهء صحیح همان دیانت صحیح است.وی در سنتهای مسیحی به پطرس،به عنوان مظهر ایمان، و به یوحنا به عنوان مظهر عقلی،اشاره می‏کند و به‏ دلیل توجهش به عقل،انجیل یوحنا را تفسیر می‏نماید.عبد الرحمن بدوی در کتاب«موسوعة الفلسفه»آورده است که جان اسکوتوس از حیث‏ توجهش به آزادی اندیشه با ابن رشد و از حیث آراء حلولی و اتحادی خود با ابن عربی قابل مقایسه‏ است.(5)

3-تفسیر انجیلی:تفسیر این فیلسوف از کتاب‏ مقدس تا حدودی مبتنی است بر طبیعیات آن‏ دوران،یعنی طبیعیات پروکلوس(ابرقلس)که‏ قائل به چهار عنصر است.وی معتقد است که‏ کتاب مقدس را می‏توان به صورت معقول و بر اساس چهار قلمرو و چهار عنصر تفسیر کرد. زمین(خاک)در مرکز قرار دارد و این به منزلهء عالم‏ حوادث و عالم امور گذران تاریخی است.دور خاک را دریایی از آب فرا گرفته است که بمنزلهء عالم اخلاقیات است.ورای تاریخ و اخلاق‏ عالمی قرار دارد که یونانیان آن را طبیعت‏ می‏نامیدند و مترادف با عنصر هواست و فوق اینها همه،عنصر آتش قرار می‏گیرد که عقل بر تمامی‏ آن نمی‏تواند احاطه پیدا کند.

اریجنا بر اساس همین دیدگاه به طبقه‏بندی علوم‏ پرداخت:علم اول حاصل ادغام تاریخ و اخلاق‏ است،بعد از اینها طبیعیات قرار می‏گیرد،و در انتها علم کلام و خداشناسی می‏آید.این سه علم‏ نه فقط شامل هر نوع شناخت ممکن برای انسان‏ است،بلکه درباره تبیین کلی طبیعت و دربارهء تفسیر کلی کتاب مقدس به نحو یکسان بکار می‏رود.اریجنا از این سه علم،علم کلام و خداشناسی را اعلی می‏داند و می‏گوید تنها به مدد این علم می‏توان نفوس را به کمال رهنمون شد.

به نظر او تفسیر کتاب مقدس در درجات مختلف‏ امکان‏پذیر است و ذهن برای نزدیک شدن به سر عالم باید از عقل حقیقتی به عقل نورانی ارتقاء یابد.فلسفه تنها زمانی اصیل می‏شود که دینی و در جهت دین قرار گیرد.البته از نظر او،فلسفه‏ روش خاصی هم دارد که منطق و جدل خوانده‏ می‏شود.این روش که ابزار مناسبی برای رسیدن‏ به حقیقت است از چهار قسمت تشکیل شده‏ است:1)تجزیه و تقسیم(تحلیلی)2)تعریف، 3)برهان،4)عقل

به روش اول واحد به کثیر و جزئی تقسیم‏ می‏شود،به روش دوم کثیر از طریق تعریف واحد می‏شود،به روش سوم می‏توان مجهول را به وسیلهء معلوم روشن ساخت و به برهان و استدلال‏ پرداخت،به روش چهارم می‏توان امور مرکب و کثیر را به بسیط و واحد برگرداند.جان‏ اسکوتوس در رساله«دربارهء مشیت»بیشتر از تعریف و برهان(یعنی روش دوم و سوم)استفاده‏ کرده است و در رسالهء«دربارهء تقسیمات طبیعت» بیشتر از روش اول و چهارم یعنی از تجزیه و تحلیل.

4-تحلیل کتاب«دربارهء تقسیمات طبیعت»:در رسالهء«دربارهء تقسیمات طبیعت»اولین بار که‏ اریجنا از منطق سخن می‏گوید آن را به منزلهء قسمتی‏ از فلسفه تعریف می‏کند که دربارهء تقسیمات‏ اجناس عالیه،یعنی مقولات عشر و همچنین‏ دربارهء سلسله مراتب اجناس و انواع و مدارج‏ نزولی کل به جزء،و برعکس،سیر صعودی جزء به کل به تحقیق و بررسی می‏پردازد.

سیر نزولی را او تجزیه و تقسیم می‏خواند و سیر صعودی را عقل.بدون شک این روش کاربرد سیر نزولی و صعودی را،وی از روش نو افلاطونی دیونوسیوس و از ماکزیم اعتراف گیرنده‏ الهام گرفته است و تصور می‏کند که بدین طریق‏ می‏توان بنحوی معقول مسألهء صدور کثرت از وحدت و بازگشت آن را تبیین کرد.

بدین ترتیب می‏بینیم که در واقع در ذهن او اصطلاح«تجزیه و تقسیم»معادل«صدور»و «عقل»معادل«رجعت و بازگشت به اصل و مبدأ یگانه»است.منطق حاکم بر کل کتاب بر اساس‏ همین دو سیر است که لازم و ملزوم یکدیگرند. این منطق که از لحاظ شناسایی کاربرد عقلی دارد، در واقع با سلسله مراتب وجود نیز کاملا مطابقت‏ می‏کند:از آنجا که نزول عین صدور و صعود عین‏ رجعت است،لذا هر مرحله‏ای از شناخت با مرحله‏ای از وجود مطابقت دارد و فقط در همین‏ مدارج مطابقت شناخت با وجود است که می‏توان‏ در سیری قرار گرفت که جنبهء استکمالی دارد و بدین وسیله به حقیقت ارتقاء یافت.به نوشته خود او«فنی که بر اساس آن،اجناس به انواع تقسیم و باز به اجناس بازگردانده می‏شود،جدل‏ (دیالکتیک)نامیده می‏شود البته این فن ثمرهء کوشش انسان نیست،بلکه خالق تمام فنون‏ حقیقی،آن را در حاق طبیعت اشیاء قرار داده است‏ و حکما فقط به کشف آن نائل شده‏اند و فایدهء آن را در تجسسات سالم تشخیص داده‏اند.(6)

عمل تقسیم و تحلیل از جنس اعلی آغاز می‏شود،و بتدریج اجناس متوسط از اجناس‏ عالی منتزع می‏شوند یا اینکه بر اثر این تجزیه به‏ انواع برسیم.این انواع و اجناس از انواع و اجناس‏ منطقی نیستند،بلکه وجودی‏اند و دلالت بر وجود اشیاء دارند،یعنی تفسیر وی از مسألهء انواع و اجناس تفسیری افلاطونی است(نه ارسطویی). این روش در نظر وی،روش ذهنی صرف نیست بلکه در ارتباط با وجود اشیاء است و روشی است‏ در طبیعت نه در منطق،اما طبیعت در نظر او معنا و مفهوم خاصی دارد:طبیعت از نظر وی مترادف‏ با نفس وجود است،لکن با توجه به حرکت‏ درونی آن،و فلسفهء خود را طبیعت‏شناس‏ (فیزیولوژی)نام نهاده است.

اریجنا سیر نزولی را از مقولهء فعل و سیر صعودی را از مقولهء انفعال می‏داند و در این زمینه‏ می‏نویسد:«بنظر می‏رسد وقتی که اجناس و انواع‏ موجودات در افراد و در مصادیق خود کثرت‏ می‏یابند فعال هستند،و بر عکس،وقتی که ذهن با توسل به عقل،افراد را به وحدت نوع و انواع را به‏ وحدت جنس و اجناس را به وحدت موجود باز می‏گرداند،جنبه انفعالی پیدا می‏کند.البته منظور این نیست که این وحدت را ذهن شخص معینی‏ انجام می‏دهد بلکه در واقع طبیعت است که اشیاء واحد را متمایز و بعد از طریق عقل دوباره آنها را متحد می‏سازد.(7)

از نظر او سیر نزولی با عین صدور و خلقت‏ مطابقت دارد و مثلی خلاق از مسیر کلمه به تحقق‏ جهان محسوس در زمان و مکان منجر شده و در نزد انسان نمونهء کوچکی از مراحل صدور پدید آمده است.سیر صعودی از طبیعت متعطل آغاز می‏شود و از مسیر انسان و با توجه به فیض خاصی‏ که شامل حال انسان است به حرکت درمی‏آید و از حس به روح و از روح به خداوند باز می‏گردد.

در خصوص دو سیر نزولی و صعودی اشاره به‏ این مطلب ضروری است که این رأی تحت تأثیر نوافلاطونیان است و نمی‏توان تأثیری خارجی از ارسطو را در آن دید،چون در ارسطو رفتن از انواع به اجناس و رسیدن به جنس عالی سیری‏ منطقی است و اجناس صرفا وجود ذهنی دارند. در حالیکه برای جان اسکوتوس مراتب سیر نزولی و صعودی وجودی است و توجه به آنها مانند مقولات ارسطویی نیست که به مفاهیم ذهنی‏ محدود می‏شوند،بلکه به امور وجودی تعلق‏ می‏گیرند.

5-اقسام طبیعت:طبیعت در تعبیر اریجنا تقریبا به همان معنای فوسیس یونانی است که کل‏ عالم وجود را فرا می‏گیرد.وی طبیعت را به چهار قسم تقسیم می‏کند:

1)طبیعت خلاق غیر مخلوق(خدا)

2)طبیعت مخلوق خلاق(علل اولیه و مبادی، صور،(مثل و حقایق اشیاء)

در«دایرة المعارف فلسفه»دربارهء این مبادی‏ گفته شده که آنها از طریق خلق ازلی کلمه‏ (لوگوس)یا پسر بوجود آمده‏اند و عمل نمونه‏ای‏ هستند که در علم خدا وجود دارند و کارکرد خلق‏ و ایجاد دارند.

3)طبیعت مخلوق غیر خلاق(هر آنچه در زمان‏ و مکان قرار می‏گیرد،جهان محسوس و جزئی)

4)طبیعت غیر مخلوق غیر خلاق(خدا از آن‏ حیث که علت غائی است)

توماس آکویناس و اسپینوزا از دو تعبیر طبیعت‏ خلاق و طبیعت مخلوق استفاده کرده‏اند که بر خدا و غیر خدا اطلاق می‏شوند این دو فیلسوف نیز واژهء طبیعت را به معنای فوسیس یونانی بکار برده‏اند.

در آثار اریجنا و متکلمین معاصر او تلاشی‏ برای اثبات عقلی وجود خدا دیده نمی‏شود گویی‏ وجود خدا برای ایشان آشکار است.مسألهء اصلی‏ برای او فهمیدن سهم کیهانی تثلیث است.از نظر او،خدا که علت ذاتی است،در سه مرحلهء اب، ابن و روح القدس متجلی می‏گردد.او می‏گوید: «خداوند اول است زیرا هر آنچه که از ذات او بهره‏ می‏گیرد از او صادر می‏شود؛خداوند وسط است‏ زیرا همه چیز در او و به مدد او بقا می‏یابد و حرکت می‏کند؛خداوند آخر(غایت)همه چیز است زیرا همه چیز بسوی او گرایش دارد.»(8)

اریجنا بهشت را بازگشت نیکان، پاکان و مقربان به سوی خدا و قرار گرفتن در جوار او می‏داند، در حالیکه جهنم دوری اشرار از خداست و عقاب ایشان در آگاهی و وقوفشان به این دوری است.

6-خلقت:کاپلستون پیرامون رأی این فیلسوف‏ در باب خلقت می‏گوید:«به نظر می‏رسد که دو خط سیر فکری متمایز در آموزهء اریجنا در خصوص خلق وجود دارد:یکی نظریهء مسیحی‏ در باب خلق مختارانه در زمان،و دیگری نظریهء نوافلاطونی افاضهء ضروری خیر الهی از طریق‏ صدور.احتمالا غرض او این بود که نظریه‏ مسیحیت را بیان کند اما در عین حال توجه داشت‏ به اینکه در حال ارائه یک بیان فلسفی موجه و معقول از آن است.(9)در«دایرة المعارف فلسفه» نیز آمده است که رأی اریجنا در باب طبیعت،در واقع ترکیبی است از نظریه مسیحی در باب خلقت‏ و تصور نوافلاطونی از حرکت جمعی مخلوقات‏ از جانب خدا و بازگشت به او.(10)

خلقت در نظر اریجنا به معنای ظهور است،به طوری که می‏گوید:غرض‏ او از این قول که خدا در مخلوقاتش‏ ساخته شده،این است که خدا در مخلوقاتش تجلی یافته است.

وی در باب خلق عالم قائل به خلق از عدم بود، اما این رأی او با رأی اگوستین که او نیز قائل به‏ خلق از عدم بود تفاوت بسیار داشت.جهان و هستی در نظر او جنبه عدمی دارند،آنچه حقیقی‏ است خدا و حقایق مثالی‏اند و اشیاء جهان‏ محسوس از عدم به زمان آورده شده‏اند.این را باید توجه داشت که خلق در نظر اریجنا به معنای‏ ظهور است،به طوری که می‏گوید غرض او از این قول که خدا در مخلوقاتش ساخته شده این‏ است که خدا در مخلوقاتش تجلی یافته‏ است.(11)

از نظر این فیلسوف نخستین مخلوقات خدا، علل و مبادی اولیه هستند که لامکان و لازمان‏اند. استدلال او بر این رأی این است که اگر بنا باشد علل و مبادی زمانی و مکانی باشند و بر خلاف‏ خدا ازلی نباشند،این امر لازم می‏آورد که صدور آنها از خدا زمانی باشد و خلق برای خدا یک امر عرضی باشد،پس علل و مبادی نیز چون خدا ازلیند.مرحله سوم خلقت خلق طبیعت مخلوق‏ غیرخلاق است.اریجنا برای انتقال از مرحلهء دوم‏ به مرحله سوم به استدلالی متوسل می‏شود که‏ براساس رابطهء علت و معلول شکل گرفته است. به یک معنا در نظر او،علل مبادی خارج از زمان و مکان‏اند و معلولات در داخل زمان و مکان، انسان با اینکه در گروه معلولات قرار می‏گیرد،در عین حال،عالم صغیر است.

از نظر جان اسکوتوس مراحل صدور عبارتند از ذات،قوه،فعل،عقل و ادراک.او تثلیث‏ مسیحیت را بر سه مرحلهء اول منطبق می‏داند و می‏گوید ذات با تصور اب می‏تواند سنخیت داشته‏ باشد،ذاتی که امور از آن متجلی می‏شود.قوه‏ قابل قیاس با این است و بالاخره روح القدس با مفهوم فعلی مطابقت دارد زیرا اوست که‏ استعدادها را تحقق می‏بخشد.

کاپلستون در«تاریخ فلسفه»خود مسأله‏ای را در باب خلق از نظر اریجنا طرح می‏کند(12)و پاسخ‏ می‏گوید پرسشی که کاپلستون طرح می‏کند این‏ است که فیلسوف از خلق و ساخت عالم به وسیلهء خدا سخن می‏گوید و ساخت عالم را ازلی‏ می‏داند،به این دلیل که محال است خدا پیش از صنع عالم وجود داشته باشد چون در آن صورت‏ لازم می‏آید فعل صنع بالنسبه به خدا عرض باشد و این محال است.کاپلستون می‏گوید اریجنا با اعتقاد به اینکه صنع ازلی است و با خدا متحد است،و عرضی برای او نیست.وی با توجه به‏ اینکه حرکت را نمی‏توان به خدا نسبت داد،مفهوم‏ حرکت را از معنای صنع خارج کرده است،در حالی که ساختن متضمن حرکت نیز هست.بر این‏ اساس باید از اریجنا پرسید که خلق اشیاء به وسیلهء خدا به چه معناست.

کاپلستون در پاسخ سؤال خود عبارتی از اریجنا را نقل می‏کند:«وقتی می‏شنویم که خدا همهء اشیاء را خلق کرد از این قول صرفا این را می‏فهمیم که خدا در همهء اشیاء است یعنی ماهیت‏ همهء اشیاء است چون تنها اوست که واقعا وجود دارد و آنچه در این اشیاء هست و واقعا می‏توان‏ گفت که وجود دارد خداست.»

بدین قرار ملاحظه می‏شود که پرسش کاپلستون‏ چنین پاسخ می‏یابد که مراد از خلق معنای رایج‏ خلق نیست.بلکه مراد تجلی است و این پاسخ‏ در باب انتقال از مرحلهء اول صدور به مرحله دوم‏ صدور که خلق حقایق اصلی اشیاء است قانع‏ کننده بنظر می‏رسد،اما در خصوص مرحلهء سوم‏ انتقال یعنی خلق جهان محسوس جای این سؤال‏ هست که چگونه شخص می‏تواند معتقد شود که‏ خدا اینها را از عدم خلق کرده است و در عین حال‏ دچار مشکل فوق نشود(یعنی قائل به زمانی شدن‏ خدا نشود).پاسخی که به نظر می‏رسد بتوان به‏ این مسأله داد این است که بنا به آنچه در دایرة المعارف پلی ادوار درآمده است،جهان محسوس مخلوق علل و مبادی اولیه دانسته و گفته‏ شود که اینها اگرچه ازلیند،پس از مدتی کثرات‏ جهان محسوس در چهرهء سایه‏ها و روگرفتهایی از آنها بوجود آمده‏اند. حال به توضیح رأی این فیلسوف در باب سیر صعودی و نحوهء بازگشت مخلوقات به خدا می‏پردازیم.در مسأله رجعت اریجنا معتقد است‏ که کثرات جهان محسوس به حقایق و نمونه‏های‏ اعلای خود برمی‏گردند و نمونه‏های اعلی به‏ خدا؛چنانکه گویی اولی در دومی و دومی در سومی حلول می‏یابد.وی در خصوص بازگشت‏ طبیعت انسانی قائل به پنج مرحله است:

1)تجزیهء بدن انسان به چهار عنصر جهان‏ محسوس؛

2)تجدید حیات بدن؛

3)تبدیل شدن به روح؛

4)بازگشت طبیعت انسان در تمامیتش به علل‏ نخستین ازلی و غیر قابل تغییر؛

5)بازگشت علل نخستین به خدا

عبد الرحمن بدوی در خصوص مسأله رجعت از نظر اریجنا می‏گوید آنچه به خدا برمی‏گردد،این‏ جهان دستخوش کون و فساد نیست.چرا که این‏ جهان فانی است.آنچه باقی می‏ماند جوهر اشیاء است و جوهر اشیاء علل اولی و صور هستند و علل اولی و صور در«کلمه»باقی می‏مانند و سرانجام بازگشت کلمه به خداست.در اینجا بد نیست به مسأله شر و مسأله معاد نیز اشاره‏ای‏ بکنیم.

اریجنا شر را عدمی می‏داند و قائل به اختیار و اراده آزاد است.دربارهء مسأله معادی قائل است به‏ اینکه نه فقط انسان بلکه همهء امور جسمانی و مادی‏ مرحله بازگشت را طی می‏کنند،اما آنچه در امر بازگشت رخ می‏دهد فنای ماده و بقای صورت‏ اشیاء است.بدوی می‏گوید:«در نظر اریجنا بهشت عبارت است از بازگشت نیکان،پاکان و مقربان به سوی خدا و قرار گرفتن در جوار اوست،و اما جهنم دوری بدان و اشرار از خداست،و عقاب ایشان در آگاهی و وقوف‏ ایشان به این دوری است،پس در واقع عذاب‏ درونی است و اگر آبای مسیحی اوصافی را برای‏ جهنم برشمرده‏اند،آنچه در اقوال ایشان آمده‏ تشبیهاتی است برای اینکه ذهن مردم عامی به درک‏ معنی آن نزدیک شوند.(13)

7-شناخت خدا،کلام ایجابی و سلبی:اریجنا تحت تأثیر آثار دیونوسیوس و سنت نوافلاطونی‏ مندرج در آن آثار معتقد است که خدا فی نفسه،به‏ عنوان طبیعت خالق نامخلوق،وجودش بر خودش قابل نفوذ نیست و بر خود او ناشناخته‏ است،چون وجود او نامتناهی و بسیار اصیل‏ است؛وجود خدا بر او از طریق تجلیش آشکار می‏شود.کاپلستون می‏گوید این رأی انعکاسی‏ است از آن نظریهء نوافلاطونی که می‏گوید واحد (خدای برتر)برتر از فکر و خودآگاهی است، چون فکر و آگاهی متضمن دوگانگی فاعلی‏ شناسایی و متعلق شناسایی است.(14)

ژیلسون در این باره می‏گوید که در نظر اریجنا خدا برتر از وجود است(درست مانند خدا در نظر دیونوسیوس و خدا در نظر افلوطین)خدا واحد است و همه مثل منطوی در او هستند،بدون اینکه‏ در وحدت او خللی وارد کنند.(15)

اریجنا در مقام تعارض میان عقل و وحی،عقل را ترجیح می‏دهد و این‏ نگرش او را به مشائیان نزدیک‏ می‏کند؛از این حیث وی با ابن رشد قابل مقایسه است که به عقل توجه‏ خاصلی داشت. اریجنا تحت تاثیر دیونوسیوس‏ معتقد بود که خدا را نمی‏توان‏ حقیقت،حکیم یا ذات نامید،بلکه او را باید حقیقت برتر،حکیم برتر و ذات برتر خواند.

ژیلسون اضافه می‏کند که کلمه در نظر این‏ فیلسوف اوصاف و کارکردهای عمدهء نوس در نظر افلوطین را واجد است،واحدی است که بذرهای‏ کثرت آینده را در خود دارد.اریجنا همچنین‏ معتقد است که ذهن مخلوق قادر به شناخت خدا کما هو حقه نیست.کاپلستون می‏گوید اینکه‏ مخلوق قادر به درک کامل خدا نیست از اصول‏ اعتقادی مسیحیت است،ولی اینکه خدا بر خود آگاه نیست یک آموزهء مسیحی نیست.

جان اسکوتوس برای شناخت خدا قائل به دو روش است که از آنها به کلام ایجابی و کلام سلبی‏ تعبیر می‏کند.در کلام سلبی ثابت می‏شود که خدا چه نیست و در کلام ایجابی ثابت می‏شود که خدا چه هست.وی این دو روش کلامی را از دیونوسویس اخذ کرده و خود نیز بدان معترف‏ است.وی تحت تأثیر اندیشه دیونوسیوس معتقد بود که خدا را نمی‏توان حقیقت،حکیم یا ذات‏ نامید،بلکه او را باید حقیقت برتر-حکیم برتر و ذات برتر خواند،بر همین نهج،تمام اوصافی که‏ در مورد انسان بکار می‏روند،به همان معنا در مورد خدا قابل استفاده نیستند.

کاپلستون در مقام توضیح نظر اریجنا می‏گوید: اگر ملاحظه می‏شود که در کلام ایجابی،خدا را حکیم می‏خوانیم و در کلام سلبی،از او سلب‏ حکمت می‏کنیم،این وضع گرچه در بادی نظر تناقض‏آمیز می‏نماید،اما چنین نیست،چون‏ وقتی می‏گوییم خدا حکیم است واژهء حکمت را در معنای مجازی و استعاری بکار می‏بریم،در حالی که وقتی می‏گوییم خدا حکیم نیست،واژهء حکمت را در معنای ویژه و ابتدائیش(که در مورد فرد بشری از آن تجربه مستقیمی داریم)بکار می‏بریم و برای رفع این ابهام‏زایی بهتر است خدا را حکیم برتر بخوانیم.(16)

اریجنا می‏گوید:اگرچه ما از طریق مخلوقات‏ می‏توانیم بدانیم که خدا هست،اما نمی‏توانیم‏ بدانیم که چه هست.ما می‏دانیم که او برتر از جوهر،برتر از خرد و همینطور سایر اوصاف‏ خواه عقل فرشته،خواه عقل انسان.

حال با اشاره مختصری به روشی که این‏ فیلسوف در دو کتاب مهم خود بکار برده،نحوه‏ طرح کلام ایجابی و سلبی را در این دو کتاب‏ اجمالا مورد بررسی قرار می‏دهیم.روش رساله‏ «درباره مشیت»بیشتر در سنت ارسطویی و شاید بهتر است بگوییم اقلیدسی است و روش رساله‏ «درباره تقسیمات طبیعت»صرفا نوافلاطونی و براساس سیر نزولی و صعودی است.زیرا در رساله اول،بیشتر از طریق تعریف و برهان بحث‏ صورت گرفته،در حالی که در رساله دوم بحث‏ اصلی در درجه اول بر اساس جدل و استدلال‏ دیالکتیکی است.در رساله اول تا حدود زیادی از کلام ایجابی استفاده شده،لذا بر اساس آن می‏توان‏ با احتیاط اسماء و افعال خداوند را برشمرد، در حالی که در رساله دوم کلام سلبی بکار رفته و با تاکید بر تنزیه از تشبیه احتراز شده است.

اریجنا در رساله«درباره مشیت»درباره کلام‏ سلبی می‏گوید:هیچ اسم و فعلی و یا علامت‏ دیگری از گفتار ما،به معنای اخص کلمه در شأن‏ خداوند نیست.علائم حسی یعنی علائمی که‏ مرتبط به جسمانیت است،چگونه دال بر وجود محض می‏تواند باشد که از هر نوع تعلق جسمانی‏ مبری است؟

وی در این رساله،استفاده از کلام ایجابی را تا حدودی روا می‏داند.به نظر او در مورد خداوند بعضی از الفاظ و اصطلاحات بر بعضی دیگر رجحان دارند و کاربرد و استعمال آنها را تا اندازه‏ای می‏توان پذیرفت.از آن جمله است در میان افعال،«وجود»و در میان اسماء،«ذات»و «حقیقت»و«قدرت»و«حکمت»و«علم»و «مشیت»(اراده)و غیره.

صفات اعلی و اول یعنی جوهر و اعراض اعلی‏ را می‏توان در مورد خداوند بکار برد،مثل«اصل‏ اول»و«خیر اعلی»،ولی الفاظ و علائم دیگری‏ هم وجود دارد که فقط به نحو تقریبی در مورد خداوند قابل استفاده‏اند و اینها را طبق سه ضابطه‏ یعنی تشابه،اختلاف و تقابل می‏توان طبقه‏بندی‏ کرد و البته کاربرد اینها مجازی است.

1)تشابه.بر اساس تشابه باید گفت ذات خدا از هر نوع جسمانیتی مبراست با اینحال ید،بصیر، سمیع بنحو مجازی بر او اطلاق می‏شود.

2)اختلاف.براساس اختلاف باید در کاربرد الفاظ دال بر انفعالات نفسانی مثل خشم،نفرت، ترس و غم که ارتباط واقعی با ذات اقدس الهی‏ ندارند،محتاط بود.

3)تقابل.بر اساس تقابل الفاظی که تقابل،به‏ معنای تعالی محض خداوند نسبت به ما را نشان‏ می‏دهند،در مورد خداوند می‏توان بکار برد.خدا نه مثل انسان داناست و نه مثل او نادان،بلکه علم‏ او بالاتر است.

اریجنا در فاصله زمانی میان نگارش دو رساله به‏ دلیل آشنا شدن با آثار دیونوسیوس،خاصه رساله‏ «کلام عرفانی»او و افکار ماکزیم اعتراف گیرنده، به نوعی کلام مضاعف توجه پیدا کرد.وی در رساله«درباره تقسیمات طبیعت»درباره این دو نوع کلام می‏گوید:مقولات عشر را درباره خدا نمی‏توان بکار برد و ضمن توجه به کلام سلبی و دقیقتر دانستن آن،توضیح می‏دهد که نظر اصلی‏ او در واقع سلب نیست بلکه به نحوی بیان تعالی و برتری خداوند است.بنا به کلام ایجابی می‏گوییم‏ خدا وجود است و در کلام سلبی می‏گوییم خدا لاوجود است و این تعبیر در واقع به معنای این‏ است که خدا برتر از وجود است.

8-تقابل هستی و نیستی.مراد اریجنا از طبیعت‏ (همچنانکه قبلا توضیح داده شد)تمامیت امور موجود و امور غیر موجود است.وی در صفحات‏ اول کتاب«درباره تقسیمات طبیعت»پنج نوع‏ تقابل قائل می‏شود:

1)به صورت ابتدائی،اگر بتوان موجود را چیزی دانست که متعلق حس و فهم ما قرار می‏گیرد،در آن صورت آنچه ورای حس و فهم ماست و دریافت نمی‏شود،غیر موجود تلقی‏ می‏شود.این اولین تقابل هستی و نیستی است.

2)ناموجود انگاشتن ذاتی که نسبت به اسفل‏ خود سنجیده می‏شود و از ناحیه اسفل بدان نظاره‏ می‏شود،این تقابل صرفا جنبه طولی پیدا می‏کند؛ مثل تقابل میان فرشته و انسان و یا روح و ماده.

3)اگر موجود را امری متحقق و فعلیت یافته در زمان و مکان بدانیم،در آن حال امر بالقوه‏ ناموجود تلقی خواهد شد.در اینجا نوعی تقابل از حیث تقدم و تأخر وجود دارد.

4)تقابلی که برخی از فلاسفه میان امور مجرد و امور جسمانی می‏افکنند و تنها امور مجرد را موجود می‏دانند.

5)تقابلی که در انسان یافت می‏شود.انسان‏ وقتی که توجه به خداوند دارد،وجود واقعی و اصیل پیدا می‏کند و وقتی که از خداوند اعراض‏ می‏کند،غیر موجود می‏شود.

9-جنبه‏های مشائی اندیشه اریجنا.درباره‏ جنبه‏های مشائی اندیشه جان اسکوتوس اریجنا به‏ چند مورد می‏توان اشاره کرد،گو اینکه حق این‏ است که وی را بیش از آنکه بتوان مشائی‏ انگاشت،باید تحت تاثیر نوافلاطونیان دانست، مخصوصا بدین دلیل که از طریق آثار دیونوسیوس‏ سخت تحت تاثیر اندیشه‏های افلوطین و سایر نوافلاطونیان بوده است و اما جنبه‏های مشائی‏ اندیشه او:

1)اریجنا اگرچه مقولات عشر ارسطویی را در مورد امور جهان محسوس ناروا نمی‏داند و در آغاز کتاب دوم خود به این مطلب اشاره می‏کند که‏ چگونه از اجناس عالیه به انواع میرسیم،اما بکار بردن آنها را در مورد خدا روا نمی‏داند،چون‏ خدا نه جنس است و نه نوع،جوهر و عرض هم‏ نیست.البته او در عین حال از فعل خداوند صحبت می‏کند.

2)قبلا گفته شد که او در فلسفه قائل به روش‏ خاصی است که منطق و جدل خوانده می‏شود و ابزاری است برای رسیدن به حقیقت.این روش از چهار قسمت تشکیل می‏شود:

الف-تجزیه و تقسیم(تحلیل)که بر اساس آن‏ واحد به کثیر و جزئی تقسیم می‏شود؛ب-روش‏ تعریف که بر اساس آن کثیر از طریق تعریف واحد می‏شود؛ج-برهان که بر اساس آن مجهول به‏ وسیله معلوم روشن می‏شود؛د-تحصل که‏ بر اساس آن می‏توان امور مرکب و کثیر را به بسیط و واحد برگرداند.

وی روشهای دوم و سوم را که ارسطویی‏ هستند،در رساله درباره مشیت بکار می‏برد و دو روش اول و آخر را که جنبه نوافلاطونی دارند و سیر نزولی و صعودی را بر اساس آنها تدوین‏ می‏کند،در رساله«درباره تقسیمات طبیعت» بکار می‏گیرد.

3)سیر نزولی در دیدگاه اریجنا،که از خالق‏ نامخلوق شروع می‏شود و به موجودات جهان‏ محسوس منتهی می‏شود،خصوصا نقشی که‏ صور در آن دارند،اگرچه متاثر از نوافلاطونیان‏ است،قابل مقایسه با نظریه عقول عشره مشائیون‏ است.عقول عشره مشائیون و نمونه‏های اعلای‏ اریجنا هر دو ازلیند و بی‏زمان و بی‏مکان،گو اینکه‏ در تعبیر وی جلوه خدا هستند و در تعبیر مشائیون‏ چنین نیست،اما نزد هر دو اینها واسطه بین خدا و مخلوقات او در جهان محسوسند.

اریجنا صنع عالم را ازلی‏ می‏دانست،به این دلیل که محال‏ است که خدا پیش از صنع عالم وجود داشته باشد،چون در آن صورت لازم‏ می‏آید که فعل صنع بالنسبه به خدا عرضی باشد و این محال است.

4)راسل می‏گوید:اریجنا با انکار مادیت‏ اشیای محسوس و موهوم دانستن مادیت آنها،با مشائیون مخالف می‏ورزد.با این حال سه طبقه‏ اول مقولات او(خالق نامخلوق-مخلوق خالق- مخلوق ناخالق)به طور غیرمستقیم از متحرک‏ نامتحرک و محرک متحرک ارسطو گرفته شده‏ است.راسل جهان‏بینی اریجنا را نوافلاطونی و تثلیث او را بسیار شبیه تثلیث فلوطین می‏داند.(17)

البته بنا به نظر ارسطو چهل و هفت یا پنجاه و پنج‏ محرک نامتحرک می‏تواند وجود داشته باشد.

5)در این اعتقاد که ماده مخلوقات فانی می‏شود و صورت آنها به حقایق برمی‏گردد،متاثر از اندیشه ارسطویی بود که فعلیت را به صورت‏ می‏داند و ماده را تنها قابلیت می‏انگارد.(18)

6)اگوستین و بوئتیوس عقل را خادم وحی‏ می‏دانند.اما اریجنا رأی دیگری را برمی‏گزیند و به‏ عقل توجهی خاص پیدا می‏کند،تا آنجا که در مقام‏ تعارض میان عقل و وحی عقل را ترجیح می‏دهد. این نوع نگرش او را به مشائیون نزدیک می‏کند (بالنسبه به افلاطونیان که به اشراق و فیض بیشتر توجه می‏کردند).در همین راستا عبد الرحمن‏ بدوی می‏گوید که اریجنا از این حیث قابل مقایسه‏ با ابن رشد است که به فکر و خرد توجه خاصی‏ داشت.(19)

7)طبیعت خالق نامخلوق در نظر اریجنا علت‏ فاعلی جهان است و طبیعت ناخالق نامخلوق‏ علت غایی عالم است.این معنا را که در نظر او خدا غایت عالم است و عالم بسوی خدا برمی‏گردد،شاید بتوان تحت تاثیر آن اندیشه‏ ارسطو دانست که معتقد بود همه امور عالم-که‏ ماده و صورت دارند و دستخوش حرکت هستند، یک غایت نسبی دارند و آن رسیدن به فعلیت‏ خاص ایشان است و یک غایت نهایی که رسیدن به‏ فعلیت تام است.از نظر او حرکت و تغییر امور عالم برای رسیدن به حالت صورت محض است، بنابراین باید یک موجود بالفعل که غایت هر تغییر یا حرکتی است،وجود داشته باشد.این وجود محرک نامتحرک است که علت غائی حرکات عالم‏ است و در ایشان ایجاد شوق می‏کند.

8)وی در تعریف انسان همان تعریف ارسطو را می‏آورد،اما بیان می‏کند که این ناطقیت بر حیوان‏ اضافه نمی‏شود،بلکه این فصل،جنس بودن‏ حیوان را برای انسان نفی می‏کند،یعنی اینکه‏ ناطق بودن سالب حیوان بودن انسان است تا اینکه‏ انسانیت حاصل بشود،عامل انسانیت با ناطقیت و عقل حاصل می‏شود.

9)اریجنا در رساله«درباره مشیت»قائل شدن‏ به دو مشیت را هم خلاف دین می‏داند و هم‏ خلاف فلسفه.از نظر او عقل نمی‏پذیرد که از ذات‏ احدیت که علت واحد است،دو حقیقت‏ متناقض ناشی شود،خدا فقط علت وجود و منشاء خیرات است و شرور الزاما جنبه عدمی‏ دارند.خداوند عین وجود و عین خیر است.سه‏ وجه در این اقوال هست که بنظر می‏رسد با آراء مشائیون قرابت داشته باشند.الف-الواحد لا یصدر عنه الا الواحد(از امر واحد جز امر واحد صادر نمی‏شود)؛ب-مساوقت وجود و خیر؛ ج-عدمی دانستن شرور.گو اینکه البته‏ نوافلاطونیان نیز وجود را به خیر برمی‏گردانند و شر را ناشی از نقصان می‏دانند.

پی‏نوشت

(1)- nhoJ ) sennahoJ ( sutocs .anegirE

(2)-پلاگیوس suigaleP ،راهب و متکلم انگلیسی(قرن 4 و 5) که قائل به اختیار بشر بود.

(3)- notselpoC.F , A yrotsiH fo yhposolihp , loV 2. nodnoL ,1971, .P 411.

(4)- dibI , .P 114.

(5)-بدوی،عبد الرحمن،موسوعة الفلسفه،جلد اول،1984، صفحه 136.

(6)-مجتهدی،دکتر کریم،«ژان اسکات اریژن و فلسفه عرفانی‏ او»،مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران،شماره 1 و 2.

(7)-همان،صفحه 144.

(8)-همان،صفحه 155.

(9)- notselpoC.F , .P.dibi 124.

(10)- sdrawdE.P ) .de (, nA aidepolcycnE fo -ihp yhposol , .sloV 1-2.

(11)- notselpoC.F , .dibi , P 117; nosliG.E ; -siH yrot fo naitsirhc yhposolihp ni eht elddiM segA , p 119.

(12)- notselpoC.F , .dibi , .p 120.

(13)-بدوی،همان،صفحه 135.

(14)- notselpoC.F , .dibi , P 134.

(15)- nosliG.E , .dibi , .P 118.

(16)- notselpoC.F , .dibi , .P 118.

(17)-راسل،برتراند،تاریخ فلسفه غرب،جلد اول،صفحه‏ 570.

(16)-مجتهدی،دکتر کریم،همان،صفحه 159.

(17)-بدوی،عبد الرحمن،همان،صفحه 136.