

بررسی رابطه تجربه‌گرایی و الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر

جواد قلی‌پور / دانشجوی دکتری کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

یوسف دانشور نیلو / استادیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی * yousef.daneshvar@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۵

چکیده

باور رایج این است که آنچه علم جدید را از سایر حوزه‌های معرفت بشری متمایز می‌سازد، همان روش تجربی است. این باور به خودی خود، این‌گونه به اذهان تداعی می‌شود که تجربه‌گرایی، به‌مثابه یک روش همزاد علم جدید است و در دوره انقلاب علمی پدیدار گشته است. اما بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که تجربه‌گرایی، نه در بجنوحه ظهور علم جدید در انقلاب علمی، بلکه در منازعات الهیاتی قرون وسطای متأخر متولد شد. این نکته، برای روشن کردن رابطه علم و دین حائز اهمیت است. شواهد حاکی از این است که متألهان مسیحی، با انگیزه‌های الهیاتی، مسائلی را مطرح کردند که بستر مناسبی را برای پیدایش تجربه‌گرایی به وجود آورد. این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی، عوامل پیدایش تجربه‌گرایی را در قرون وسطای متأخر و در میان متألهان مسیحی مورد بررسی قرار می‌دهد. یافته‌ها حاکی از این است که در این عصر، سه عامل مهم، که با انگیزه‌های الهیاتی همراه بودند، در به وجود آمدن تجربه‌گرایی مؤثر واقع شدند: نقد کلیات، نقد مابعدالطبیعه ارسطویی و تفکیک میان قضایای تحلیلی و ترکیبی. همچنین این تحلیل، رابطه تجربه‌گرایی و الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر را روشن می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تجربه‌گرایی، الهیات مسیحی، قرون وسطای متأخر، کلیات، مابعدالطبیعه ارسطویی، قضیه تحلیلی و ترکیبی.

مقدمه

در تاریخ ظهور علم نوین، روش تجربی ابتدا در قلمرو مطالعه طبیعت و سپس، در حوزه مطالعات انسانی مقبولیتی عام یافت و در تعریف و تعیین هویت این علم، از جایگاهی بی‌رقیب برخوردار گشت. از این رو، جست‌وجوی تاریخ‌پیدایی تجربه‌گرایی، به‌مثابه روشی برای علم، در پژوهش راجع به تاریخ علم بسیار مهم خواهد بود. اما چنان‌که خواهیم دید، این تلاش علمی در تاریخ علم محصور نخواهد ماند و به زودی به تاریخ الهیات نیز کشیده خواهد شد. به این ترتیب، به فرازی از تاریخ اندیشه رهنمون خواهد شد که در آن، علم و الهیات به نحوی به هم پیوند می‌خورند.

باور عمومی این است که تجربه‌گرایی در دوره انقلاب علمی و به دست دانشمندان پایه‌ریزی شده است و پیش از انقلاب علمی، نمی‌توان از تجربه‌گرایی نشانی گرفت. اما با توجه به برخی از شواهد، به نظر می‌رسد این دیدگاه صحیح نیست. البته می‌توان گفت که روش تجربی در جریان انقلاب علمی، به تفصیل تنسیق و به کار گرفته شد و از این طریق، علم نوین تولد یافت. اما رویکرد تجربه‌گراوانه در مطالعه طبیعت و مبانی این رویکرد، بی‌شک پیش از انقلاب علمی و در قرون وسطای متأخر مطرح شد و مقبولیت یافت. با توجه به برخی شواهد موجود، در قرون وسطای متأخر، مجموعه‌ای از مسائل توسط متألهان مسیحی با انگیزه‌های الهیاتی مطرح شد که بستر مناسبی برای پیدایش تجربه‌گرایی به وجود آورد. از این رو، هدف این مقاله این است که با مطالعه و بررسی برخی مسائل الهیاتی مطرح‌شده در قرون وسطای متأخر، رابطه آنها را با پیدایش تجربه‌گرایی روشن کند. به این ترتیب، مسئله اصلی این جستار، این است که الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر چه نقشی در شکل‌گیری تجربه‌گرایی داشته و چه انگیزه‌های الهیاتی در ایجاد تجربه‌گرایی دخیل بوده است.

از آنجاکه در گذشته، محققان به دستاوردها و میراث علمی قرون وسطی اعتنایی نداشتند، به بحث تجربه‌گرایی در قرون وسطای متأخر و پیدایش تجربه‌گرایی در آن عصر نپرداخته‌اند. از این رو، تحقیق مستقلی درباره این مسئله در زبان انگلیسی یا فارسی یافت نشد، اما این بحث با شواهدی که در برخی از منابع وجود دارد، قابل رصد است. اهمیت این بحث از آنجاست که تجربه‌گرایی در مطالعه طبیعت، از مهم‌ترین عناصر تعیین‌کننده هویت علم جدید است. از این رو، معرفت به آن، از مقدمات ضروری شناخت علم نوین است. شناخت تجربه‌گرایی و عوامل تاریخی مؤثر آن، ما را در حل مسائلی که امروزه در جامعه اسلامی مطرح شده‌اند، کمک خواهد کرد. بنابراین، شناخت تجربه‌گرایی پیش‌نیاز ورود به مباحثی از قبیل رابطه علم و دین، اسلامی‌سازی علوم و تأسیس علم دینی است. به نظر می‌رسد الهی‌دان‌های مسیحی در قرون وسطای متأخر،

از طریق نفی تحقق عینی مفاهیم کلی، نقد مابعدالطبیعه ارسطویی و طرح تفکیک میان قضایای تحلیلی و ترکیبی در ایجاد تجربه‌گرایی نقش‌آفرین بوده‌اند. این نوشتار، با تمرکز بر این عناصر در پی روشن کردن تأثیر الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر در ظهور تجربه‌گرایی خواهد بود.

۱. مفاهیم

پیش از ورود به بحث اصلی، شایسته است چند اصطلاح کلیدی به اجمال تبیین گردند.

الف. تجربه‌گرایی

تجربه‌گرایی در عرصه پژوهش‌های طبیعی، دارای سابقه‌ای طولانی است و پیشینه آن به عصر باستان بازمی‌گردد. ارسطو، از پیشگامان این عرصه است. او از تجربه در تبیین علمی سود جسته و شرایطی را برای آن برمی‌شمارد (لازی، ۱۳۹۰، ص ۶). اما روش تجربی ارسطو در دوره انقلاب علمی با نقد فرانسویس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱) مواجه شد و صورت‌بندی جدیدی از تجربه‌گرایی توسط او ارائه گردید (همان، ص ۷۱-۷۴؛ سروش، ۱۳۸۸، ص ۵۲۱). از آن پس، تا به امروز نیز تجربه‌گرایی تحولات و تطوراتی را تجربه کرده است.

تفاوت روش تجربی ارسطو با روش تجربی بیکن این است که ارسطو با پیروی از منطق قیاسی خویش، درصدد است تا مشاهدات خود را در قالب استدلال قیاسی معتبر سامان دهد. او قلمرو علم را به آنچه ضروری و یقینی است، محدود می‌کند. به عنوان نمونه، روش معرفت به واقعیتی درباره جهان طبیعی همچون زبانه کشیدن آتش از پایین به بالا، عبارت است از: استدلالی قیاسی که ضرورت علی آن واقعیت را بر اساس «اصول اولیه» اثبات می‌کند. اصل اولیه این است که هر شیء در جست‌وجوی مکان طبیعی خودش است و مکان طبیعی آتش بالاست. مقدمات ابتدائی استدلال باید به ذات هویات مورد بحث (مانند اینکه مکان طبیعی آتش بالاست) مربوط باشند (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۳۶-۳۹). براین اساس، می‌توان گفت: ارسطو برای یک رویداد دو نوع تبیین ارائه می‌داد که می‌توان آنها را تبیین‌های ذات‌گرایانه و غایت‌شناختی نامید؛ زیرا تبیین‌های ارسطو بر اساس صورت حقیقی و ذات معقول یک شیء و هدف آن شیء، انجام می‌گرفت (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۲).

انتقاد وارده بر دیدگاه ارسطو، این است که او نقش بسیار کم‌رنگی را برای تجربه حسی در حصول معرفت قائل است و بیشتر درصدد است پدیده‌های طبیعی را از اصول اولیه مفروض استنتاج کند (لیدیمن، ۱۳۹۰، ص ۳۹). فرانسویس بیکن در مقابل منطق قیاسی ارسطو، اقدام به نوشتن «منطق استقرائی» نمود و نقش بسیار محوری به تجربه و آزمایش داد. در منطق ارسطویی، استدلالی دارای ارزش معرفت‌شناختی

بود که «معتبر» باشد. این البته جز قیاس نمی تواند باشد. اما به اعتقاد بیکن، چون قیاس صرفاً آنچه را در مقدمات مضمور است در نتیجه بیان می کند، نمی توان برای کسب معرفت به آن تکیه کرد. او بر این باور بود که باید استدلال استقرائی را جایگزین استدلال قیاسی کرد؛ چراکه این استدلال استقرائی است که معرفتی جدید، علاوه بر آنچه در مقدمات آن بیان شده، تولید می کند. بنابراین، بیکن در فرایند پژوهش علمی، به آزمایشات دقیق و تکرارپذیر، به همراه کنترل شرایط بسیار اهمیت می داد (همان، ص ۳۹-۴۱).

روش استقرائی که بیکن آن را تنسیق کرد، روشی است که بر مشاهده و آزمایشات دقیق، تکرارپذیر و قابل اندازه گیری تکیه می کند تا از دخالت هر گونه باورهای فراتجربی و تمایلات و تعصبات دینی و فرهنگی جلوگیری کند. از این طریق، معرفتی کاملاً عینی راجع به طبیعت در اختیار نهد. البته این تلقی از روش تجربی و استقرائی، بعدها «استقراگرایی خام» نام گرفت و تقریرهای دیگری از استقراء ارائه شد که همچون استقراء بیکنی ادعای عینیت مطلق نداشتند. اما روش تجربی، با همه روایت های گوناگونش به این التزام تکیه دارد که باید مشاهده و آزمایش را معیارِ سنجشِ هر آنچه دانست که راجع به پدیده های مادی گفته می شود.

ب. قرون وسطا

اصطلاح «قرون وسطا» (Middle Age)، اصطلاح جدیدی است که به یک دوره گذار در میان شکوه مندی عقلی دوران باستان و عصر جدید اشاره دارد. برخی نویسندگان، اصطلاح «قرون وسطا» را در یک معنای نسبتاً تحقیرآمیزی به کار گرفته اند که به یک عصر غیر جذاب، که دوران شکوه مند باستان را از عصر رنسانس جدا می کند، اشاره دارد (مک گراث، ۲۰۱۱، ص ۶۳). نویسندگان عصر رنسانس بر این باور بودند که در این قرون، هیچ گونه پیشرفتی در فرهنگ و تمدن غرب به وجود نیامده است. در واقع، این قرون، غرب را نزدیک به ده قرن متوقف کرده است. به احتمال، فرانچسکو پترارک از اولین اومانیستهایی است که فاصله هزار ساله را که از سقوط روم شروع شده بود، دوران «ظلمت» نامید (باومر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۴). برخی از ویژگی های قرون وسطا عبارتند از:

الف. جهان بینی قرون وسطا تحت سیطره دین بود (استیس، ۱۳۹۰، ص ۲۴).

ب. در تبیین طبیعت از روش ارسطویی پیروی می کردند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۱-۴۴).

ج. به طبیعت به سان سلسله مراتبی از مخلوقات بدین ترتیب نگرسته می شد: خداوند، سیارات، فرشتگان، مردان، زنان، حیوانات و گیاهان (همان ص ۴۲).

د. روش رایج برای حل مسائل الهیاتی تفکر مدرسی بود که بر عقل و وحی مبتنی بود (همان، ص ۴۷).

ج. قرون وسطای متأخر

این دوره از مسیحیت، شامل قرون ۱۲ تا ۱۵ میلادی است. مهم‌ترین رویدادی که در تفکر و فرهنگ مسیحی در این دوره به وجود آمد که بتوان آن را معیاری برای تفکیک آن از قرون وسطای متقدم قرار داد، ترجمه آثار یونانی در زمینه‌های مختلفی همچون طبیعیات و مابعدالطبیعه، به‌ویژه ترجمه آثار ارسطو بود که برخی مستقیماً از زبان یونانی و برخی دیگر، با واسطه زبان‌های عربی و سریانی وارد مسیحیت شد (کاپلستون، ۱۹۹۰، ص ۱۵۳-۱۵۵؛ مارنبن، ۱۹۸۷، ص ۵۰-۵۳).

د. الهیات مسیحی

«الهیات» ترجمه واژه "Theology" است که ریشه در زبان یونانی و از دو واژه Theos به معنای خدا و Logos، به معنای کلام یا گفتار است (تیسن، بی‌تا، ص ۱). تا قرن سیزدهم، نویسندگان مسیحی واژه «الهیات» را برای آنچه ما امروزه الهیات می‌نامیم، به کار نمی‌بردند. علاوه بر آن، تا قرن دوازدهم، به طور رایج‌تر، به جای «الهیات» از «مطالعه کتاب مقدس» استفاده می‌شد. آکوئیناس نیز در اواخر قرن سیزدهم، از اصطلاح «آموزه مقدس» استفاده می‌کرد که مفهوم آن، رشته‌ای است که به طور نظام‌مند و با روش عقلی از ایمان مسیحی بحث می‌کند (ایوانز، ۱۹۹۳، ص ۱۰).

تعاریف مختلفی از الهیات ارائه داده شده است که گاهی آن را مطابق با معنای لغوی، به تعلیم یا کلام درباره خدا (تیسن، بی‌تا، ص ۱) و گاهی به تفسیر روشمند از محتوای ایمان مسیحی (تیلیخ، ۱۹۵۱، ص ۱۵) تعریف می‌کنند. اما برخی تعاریف، که با اهداف این نوشتار نیز هماهنگ است، قلمرو الهیات را فراتر از تعلیم درباره خدا و ایمان مسیحی برده‌اند. بر اساس این نوع تعریف، الهیات بر تعلیم درباره خدا و همه تعلیم مسیحی که شامل همه اعتقادات مربوط به رابطه خدا با کائنات می‌شود، اطلاق می‌شود (تیسن، بی‌تا، ص ۱).

۲. دلایل تأثیر الهیات مسیحی در قرون وسطای متأخر بر تجربه‌گرایی

با ورود آثار ارسطو به مسیحیت متألهان مسیحی با بهره‌گیری از آثار او، به مطالعه طبیعت علاقه‌مند شدند و علاوه بر استفاده از آثار ارسطو، به جرح و تعدیل آن پرداختند. همچنین خود آنها دست به ابتکاراتی در این زمینه زدند. در ادامه، به برخی از عواملی که از سوی متألهان مسیحی در رشد تجربه‌گرایی مؤثر بوده، اشاره می‌کنیم. در این نوشتار، به تأثیر مثبت و منفی الهیات مسیحی در تجربه‌گرایی اشاره خواهد شد.

الف. انکار واقعیت کلیات و نقش آن در تجربه‌گرایی

یکی از عواملی که به نظر می‌رسد در شکل‌گیری تجربه‌گرایی مؤثر بوده است، انکار کلیات است. بحث کلیات از گذشته‌های دور و در عصر یونان باستان، توسط افلاطون و ارسطو مورد بحث و بررسی واقع شده است. این بحث در قرون وسطا نیز با رویکرد و شیوه‌ای جدید، توسط بوئتیوس در تفسیری که بر ایساغوجی فورفورئوس نوشت، مطرح شد. شیوع این بحث در این قرون، به گونه‌ای است که برخی مورخان معتقدند که سراسر فلسفه قرون وسطا فقط تلاش سرسختانه‌ای برای حل مسئله کلیات است (ژیلسون، ۱۳۹۰، ص ۹).

مسئله اساسی در مورد «مفهوم کلی» این است که اگر در خارج، چیزی غیر از اشیا جزئی وجود ندارد، پس مفهوم کلی نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد؛ زیرا وجود داشتن، دایره‌مدار جزئیت است. مفهوم کلی نیز از این ویژگی بی‌بهره است. در این صورت، مفهوم «کلی» دارای چه ماهیتی است؟ زیرا این مفهوم چون کلی است، نمی‌تواند جزئی باشد و به تبع آن، به نظر می‌رسد که بهره‌ای از وجود نیز نخواهد داشت. پس آیا مفهوم کلی، صرفاً امری ذهنی است یا اینکه با خارج نیز در ارتباط است؟ (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۳؛ ژیلسون، ۱۳۹۰، ص ۱۰). در واقع آنچه در قرون وسطا توجه متألهان را به خود جلب کرده، بعد وجودی کلیات و ارتباط و تطابق آنها با خارج است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۳).

در قرون وسطا، به این مسئله پاسخ‌های متعدد و مختلفی داده شده است، اولین راه‌حلی که به این مسئله در قرون وسطا داده شد، «واقع‌گرایی مبالغه‌آمیز» (Exaggerated Realism) بود؛ به این معنی که مفاهیم کلی، اعم از مفاهیم جنسی و نوعی، مطابق با واقعیتی هستند که خارج از ذهن در اشیا وجود دارند. در این واقعیت، موجود است که همه افراد در آن مشترک‌اند. به عنوان نمونه، مفهوم «انسان» یا «انسانیت»، بیانگر یک واقعیت است، انسانیت یا جوهر ماهیت انسان، فقط در ذهن موجود نیست، بلکه در خارج از ذهن نیز وجود دارد. بر اساس این دیدگاه، مفهوم «کلی» نه تنها در ذهن، بلکه در خارج نیز وجود دارد. در این وجود خارجی، افراد نوعی و جنسی مفهوم کلی با هم در آن مشترک‌اند. اندیشمندانی از جمله آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹)، اودوی تورنه‌ای (ف ۱۱۱۳)، اریک اوسری (۸۴۱-۸۷۸)، ویلیام شامپوبی (۱۰۷۰-۱۱۲۰) و دیگران، از این دیدگاه حمایت می‌کردند، در مقابل، اندیشمندانی همچون آبلار (۱۰۷۹-۱۱۴۲) و روسکلینوس (۱۰۵۰-۱۱۲۰) با واقع‌گرایی مبالغه‌آمیز به شدت مخالفت کردند و با نقدهای خود، مبانی توماسی واقع‌گرایی معتدل را که با افلاطون‌گرایی همراه بود، فراهم آوردند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۱-۲۰۰).

مراد از «واقع‌گرایی» معتدل این است که کلیات قائم به ذات خود نبوده و در خارج به صورت مستقل وجود ندارند، بلکه وجود کلیات در ضمن اشخاص است. به عنوان نمونه، انسانیت یا ماهیت

انسانی فقط در این یا آن فرد انسان وجود دارد. کلیتی که در مفهوم انسان است، نتیجه انتزاع می‌باشد. پس این کلیت، نتیجه مشارکت ذهنی است (همان، ص ۲۰۰). در واقع تفاوت این نوع واقع‌گرایی این است که در واقع‌گرایی معتدل کلیات مستقلاً در خارج وجود ندارند، بلکه در ضمن افراد هستند. اما در واقع‌گرایی مبالغه‌آمیز، کلیات به صورت مستقل در خارج هستند.

در مقابل این دو دیدگاه، دیدگاه دیگری توسط ویلیام اکام مطرح شد که به دلیل اهمیت ویژه آن برای این بحث، در ادامه به بررسی آن خواهیم پرداخت. واقع‌گرایی چه در قالب مبالغه‌آمیز و یا معتدل آن، دیدگاه رایجی در پاسخ به چستی مفهوم کلی بود. اما مسئله اساسی این است که چرا متألهان مسیحی در قرون وسطا، از این دیدگاه پیروی می‌کردند؟ چرا برخی متألهان به سوی این دیدگاه کشیده شدند؟ پاسخ این مسئله را باید در مابعدالطبیعه یونانی ذوات پیگیری کرد.

نظریه مابعدالطبیعه یونانی ذوات با افلاطون آغاز می‌شود. وی صورت‌ها یا مثال‌های ازلی را مسلم گرفته بود که به احتمال زیاد، متمایز از خدا بودند. اما اینها نمونه‌ها یا الگوهایی بودند که خدا ساختار معقول عالم را مطابق آنها می‌ساخت. این الگوها از منظر افلاطون، همچون نقشه‌ای بودند که مهندس ساختمان، باید بنای خود را بر اساس آن طرح‌ریزی می‌کرد. فیلسوفان یونانی بعدی، که وابسته به سنت افلاطونی بودند، جای این صورت‌های مثالی را ذهن الهی می‌دانستند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۶۰).

نظریه «مثال‌های الهی»، در سنت مسیحی، به‌ویژه در فلسفه آگوستین و در فلسفه‌های اندیشمندان اصلی قرن سیزدهم، نقش مهمی داشت. آنها در تبیین خلقت مختارانه عالم توسط خداوند، این نظریه را به کار بردند و تعدیل کردند. از منظر آنان، خلقت باید بر اساس الگوها صورت می‌گرفت. اگر این الگوها نبودند، شرایط خلقت برای خداوند نیز فراهم نمی‌آمد. این نظریه همواره اصلاح می‌شد و توماس دقت زیادی به خرج داد تا نشان دهد که مثال‌های موجود در خدا، در واقع از ذات الهی جدا نیستند. از این رو، اندیشمندان مسیحی پذیرفتند که در خدا، مثال‌های افراد وجود دارد و خداوند آدمی را بر اساس مثال کلی‌اش خلق می‌کند (همان، ص ۶۰-۶۱).

با توجه به این مطالب، پاسخ سؤال از علت گرایش به دیدگاه واقع‌گرایی، در چستی مفهوم «کلی» روشن می‌شود. در واقع، واقع‌گرایی متأثر از نظریه مابعدالطبیعه ذوات است؛ چراکه نظریه وجود مثال‌های کلی در خداوند، مستلزم پذیرش «صورتی از واقع‌گرایی» در تبیین مثال‌های کلی در خود ماست. به نظر متألهان مسیحی که تحت تأثیر مثال‌های عینی افلاطون بودند، اگر مثال کلی انسان را به خداوند نسبت دهیم، باید انسان دارای طبیعت عینی و مشترک باشد، در غیر این صورت، نمی‌توان آن

را به خدا نسبت داد. به همین صورت، متألهان مسیحی با پذیرش مثال‌های کلی، به مفهومی کلی که در خارج نیز دارای جوهر مشترکی است، معتقد شدند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۹-۶۰). بنابراین، مابعدالطبیعه یونانی ذوات در قرون وسطا، با واقع‌گرایی در مفهوم کلی تلازم داشت.

اکام و کلیات

بحث کلیات در قرن چهاردهم، توسط ویلیام اکام و طرف‌داران او، بار دیگر مطرح شد و پاسخ‌های جدیدی به آن داده شد. اکام، در مقام یک الهی‌دان، یکی از دل‌مشغولی‌های اصلی‌اش، «تصفیه الهیات و فلسفه مسیحی از همه آثار ضرورت‌گرایی یونانی، مخصوصاً نظریه ذوات بود که به عقیده او آموزه‌های مسیحی اختیار و قدرت مطلق الهی را در معرض خطر قرار می‌داد» (همان، ص ۵۷). از منظر اکام، نظریه مثال‌های الهی با قدرت مطلق خدا بدین‌سبب در تعارض است که خدا را در فعل خلاق خود محکوم و محدود به مثال‌ها و ذوات ازلی می‌داند (همان، ص ۵۹-۶۱). به علاوه، تصور او بر این بود که رابطه سستی قانون اخلاقی، با نظریه مثال‌های الهی، اختیار الهی را نیز نادیده می‌انگارد (کلاکر، ۱۹۹۶، ص ۷۶-۷۷)؛ زیرا باید در این صورت قانون اخلاقی بر اساس نظریه مثال‌های الهی صورت گیرد که مانع از وضع آزادانه قانون اخلاقی است. بنابراین، از منظر اکام، مابعدالطبیعه ذوات بدعتی غیرمسیحی بود که در الهیات و فلسفه مسیحی، هیچ جایگاهی نداشت. به همین دلیل، اکام به همه انواع واقع‌گرایی حمله کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۵۹-۶۱)؛ زیرا معتقد بود که بدون حذف مابعدالطبیعه ذوات، که از منابع یونانی به الهیات و فلسفه مسیحیت وارد شده است، نمی‌توان اختیار و قدرت مطلق الهی را حفظ کرد.

اکام معتقد بود: فقط چیزهای منفرد در خارج وجود دارد و کلیات چون جزئی و منفرد نیستند، وجودهای برون‌ذهنی ندارند و فقط علامت‌های هستند که بر چیزهای منفرد دلالت دارند (اکام، ۱۹۶۴، ص ۳۶). او ادعای وجود خارجی داشتن کلیات را ادعایی کودکانه و مستلزم تناقض می‌داند؛ زیرا اگر کلی وجود داشته باشد، باید فردی و جزئی باشد. اکام افراد نوع واحد را دارای ذات و طبیعت مشترک نمی‌داند؛ زیرا به اعتقاد او، خلق از عدم یک فرد هیچ تأثیری در دیگری ندارد. اگر یکی از اینها نیز از بین برود، مشکلی برای ذات دیگری ایجاد نمی‌کند؛ زیرا از منظر اکام هیچ ذات مشترکی میان افراد وجود ندارد تا در صورت تغییر، در یکی از آنها که موجب تغییر ذات مشترک شده و افراد دیگر نیز به‌واسطه آن تغییر کنند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۶۷-۶۸).

آنچه از بحث‌ها و اندیشه‌های اکام در بحث مفهوم «کلی» به دست می‌آید این است که دیگر دست ما از ذوات اشیا کوتاه است. با طرد مابعدالطبیعه ذوات و واقع‌گرایی در مفاهیم کلی، ما به ماهیت و

طبیعت مشترک اشیا دسترسی نخواهیم داشت؛ چراکه اساساً از منظر *اکام*، اشیا دارای ذات و طبیعت مشترکی نیستند. در این صورت، برای تبیین اشیا، نباید آنها را به لحاظ ذات و طبیعت مشترک تبیین کرد، بلکه باید وارد حوزه عوارض آنها شویم و سعی کنیم امور را در روابط بین اعراض توضیح دهیم، نه روابط بین ذات و نه روابط بین ذات و اعراض! چراکه با انکار ذات و مفاهیم کلی، شناخت اشیا فقط با شناخت اعراض آنها صورت می‌گیرد. شناخت اعراض نیز شناختی حسی و تجربی است. بدین سبب، *اکام* راه را برای تجربه‌گرایی گشوده است.

در واقع می‌توان گفت: *اکام* با انکار مابعدالطبیعه ذات و انواع واقع‌گرایی، راه را برای تجربه‌گرایی باز کرد. در این عرصه بر همتای تجربه‌گرای خود یعنی هیوم پیشی گرفت. *اکام* و هیوم، با تفاوتی که به لحاظ زمانی با هم داشتند، هر دوی آنها تجربه‌گرا بودند و ذات و جوهر اشیا را نیز انکار می‌کردند. اما با وجود برخی اشتراکات، مسیر و روش رسیدن آنها به تجربه‌گرایی متفاوت بود. *اکام* به دلیل اینکه مابعدالطبیعه یونانی ذات را با برخی از آموزه‌های مسیحی همچون اختیار و قدرت مطلق الهی در تعارض می‌دید، به آن حمله برد و حاصل آن این شد که دیگر نمی‌توان ذاتی را برای اشیا تصور کرد و برای شناخت آنها، باید به سوی عوارض آنها برویم، نه ذات آنها. از این رو، طرد مابعدالطبیعه یونانی ذات، پلی برای ورود *اکام* به تجربه‌گرایی می‌شود. هیوم نیز مانند *اکام*، جوهر و ذاتی را برای اشیا قائل نبود، اما مسیری که هیوم در پیش گرفته بود، آغاز آن نه انگیزه‌ها و مسائل الهیاتی، بلکه اندیشه‌های معرفت‌شناختی او بود. هیوم بر این باور بود که هر اعتقادی درباره عالم خارج، باید توسط حس و تجربه حاصل شده باشد و اگر حس و تجربه به آن حکم نکنند نمی‌توان پذیرفت که چنین چیزی موجود است. او به همین سبب قضایا را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ قضایای ناظر به روابط مفاهیم (*Relations of Ideas*) و قضایای ناظر به عالم خارج (*Matters of Fact*). روش اثبات قضایای دسته اول، مانند هر مثالی سه ضلع دارد، نیاز به مراجعه خارجی ندارد، بلکه سنجش میان مفاهیم برای تصدیق کافی است، اما برای اثبات قضایای دسته دوم باید به وسیله روش تجربی، شواهد خارجی را بررسی کنیم (هیوم، ۱۹۹۹ ص ۲۴-۲۵). از این رو، هیوم تمام مفاهیم فلسفی از جمله علیت، جوهر، ذات و غیر آن را که نمی‌توانیم آنها را توسط حس و تجربه اثبات کنیم، انکار می‌کند. بنابراین، *اکام* و هیوم تجربه‌گرایی بودند که جوهر و ذاتی را برای اشیا قائل نبودند اما با دو انگیزه متفاوت.

ب. انکار مابعدالطبیعه و ارتباط آن با تجربه‌گرایی

یکی دیگر از عوامل مؤثر بر تجربه‌گرایی در قرون وسطای متأخر، نقد مابعدالطبیعه ارسطویی است که تحت عناوین ذیل به بررسی آن می‌پردازیم.

مراد از مابعدالطبیعه و یا به تعبیر دیگر متافیزیک، رشته‌ای است که به نحو عقلی و پیشینی از موجود بما هو موجود بحث می‌کند و در قرون وسطای متأخر بر اندیشه‌های ارسطو و افلاطون مبتنی است.

۱. تفکیک میان الهیات و مابعدالطبیعه: پیش از ورود آثار ارسطو، متألهان مسیحی در قرون وسطای متقدم، برای سامان‌دهی آموزه‌های دینی خود، علاوه بر روش وحیانی از روش فلسفی که از مکتب افلاطون گرفته شده بود نیز استفاده می‌کردند، اما در این عصر آنها هیچ تمایزی میان الهیات و فلسفه قائل نبودند؛ زیرا انگیزه‌ای برای تفکیک میان این دو سنخ از آموزه‌ها نداشتند. یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب درافکندن تمایزی مشخص میان روش الهیات و فلسفه گردید، راه یافتن بخش عمده تفکر ارسطویی به معرفت متفکران مسیحی بود. آشنایی آنها با نظام فلسفی ارسطویی که آشکارا هیچ چیزی از مسیحیت نداشت و در موارد زیادی با آموزه‌های مسیحی در تعارض بود، آنها را عمیقاً متوجه لزوم مشخص کردن مرز میان این الهیات و فلسفه کرد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۹).

۲. ظهور تمایزات روش‌شناختی در مطالعه طبیعت و ماوراءالطبیعه: ورود آثار ارسطو به تفکر مسیحی، با برخی از تغییرات در روش‌های شناخت همراه بود. در اینجا می‌توان به لحاظ روش‌شناسی، سه روشی را که بعد از ورود آثار ارسطو در مسیحیت به وجود آمدند تفکیک کرد. البته مراد این نیست که همه روش‌ها با آثار ارسطو وارد غرب شده است، اما آنچه اهمیت دارد این است که آثار او نقش مهمی در تفکیک و تمایز برخی از روش‌ها، و ظهور برخی روش‌های دیگر بود.

روش‌های الهیات مسیحی عمدتاً از آن بهره می‌برد، روش وحیانی است که آموزه‌های دینی را با تمسک به ایمان و کتاب مقدس توجیه و تبیین می‌کنند نه با عقل. آگوستین، از مهم‌ترین متألهان مسیحی دوره آباء است که افکار او تأثیر زیادی در قرون وسطا داشته است، از این روش پیروی می‌کرده است. مسیحیانی که از چنین روشی پیروی می‌کردند، سعی داشتند تا عالم، خود انسان و تاریخ انسانی را در پرتو ایمان مسیحی تفسیر کنند. این روش به خاطر سلطه‌ای که اندیشه آگوستین در قرون وسطای متقدم داشت، مورد توجه بسیاری از اندیشمندان این عصر بود و حل مسائل دینی با تمسک به این روش صورت می‌گرفت. این روش با ورود فلسفه ارسطویی نیز وجود داشت و متألهان از وحی برای فهم و اثبات مسائل استفاده می‌کردند.

روش دیگری که با ورود آثار ارسطو به وجود آمد و در شناخت طبیعت کاربرد داشت، روش تجربی بود. این روش با ترجمه طبیعیات ارسطو وارد مسیحیت شد. ارسطو به سبب اینکه مطالعات زیادی برای شناخت طبیعت انجام داده است، می‌توان او را به عنوان اولین فیلسوف علمی که سعی

داشت شیوه کاوش علمی را پایه‌گذاری کند، قلمداد کرد. شیوه‌ای که او برای مطالعه طبیعت و روش تجربی پیشنهاد می‌کند، شیوه‌ای استقرائی - قیاسی است (لازی، ۱۳۹۰، ص ۲). متفکران قرون وسطای متأخر علاوه بر نوشتن شروح متعدد بر آثار علمی و تجربی ارسطو، درصدد اصلاح و تکمیل روش علمی ارسطو بر آمدند. به همین دلیل، اندیشمندانی از جمله آلبرتوس کبیر، راجر بیکن، رابرت گروستست و دیگران، آثار زیادی در علوم تجربی به وجود آوردند و با بسط آثار تجربی ارسطو، پیشرفت‌هایی را نیز در این روش به وجود آوردند.

روش دیگر، روشی عقلانی و متافیزیکی بود که امور متافیزیکی بر اساس آن مورد مطالعه قرار می‌گرفت و بر پایه دیدگاه‌های متافیزیکی ارسطو بنا شده بود. البته نمی‌توان نقش فلسفه افلاطون را در به وجود آمدن این روش نادیده گرفت، اما این نکته حائز اهمیت است که تا قبل از فلسفه ارسطو علاوه بر آنکه شناخت گسترده و جامعی از فلسفه افلاطون وجود نداشت (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۲۰)، افکار فلسفی افلاطون در قالب الهیات مورد استفاده قرار می‌گرفت و روش مستقلاً را به وجود نیاورده بود.

۳. ناسازگاری آثار ارسطو با مسیحیت: فلسفه ارسطو از همان ابتدای ورودش به غرب، با مخالفت‌های شدیدی همراه شد؛ زیرا اندیشه فلسفی ارسطو از دو جهت با ایمان مسیحی در تضاد بود: یکی از این جهت که اندیشه ارسطو دارای عناصری بود که مستقیماً با الهیات مسیحی در تضاد بود، از جمله اینکه: ارسطو معتقد بود جهان نه آغازی در زمان دارد (حادث نیست) و نه پایانی در زمان خواهد داشت و جاودانه است (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۲۵-۳۳۲).

ماهیت روح نیز در دیدگاه ارسطو صورت یا اصل نظام‌بخش جسم است که فعلیت تام به دست صورت یعنی روح است (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۸۰-۸۳)، اما چون روح مستقل از جسم نمی‌تواند وجود داشته باشد پس با از بین رفتن آن از بین می‌رود و بنابراین جاودانگی نفس معنایی نخواهد داشت. او درباره رابطه میان خالق و جهان آفرینش قائل به جبر است (لیندبرگ، ۱۳۷۷، ص ۲۹۸).

این در حالی است که این دیدگاه‌ها با دیدگاه یک مسیحی در تضاد است. برای نمونه، کتاب مقدس نیز با بیان آفرینش جهان آغاز می‌شود و همچنین خداوند را در خلقت خود به گونه‌ای تصویر می‌کند که در طول آفرینش همواره از آزادی برخوردار بوده است (پیدایش: ۱، ۱-۳۰).

مشکل دیگری که آثار ارسطو برای الهیات مسیحی داشت این بود که آثار ارسطو در ابتدا با قرائت و تفاسیر اندیشمندان مسلمانی همچون ابن‌سینا و ابن‌رشد وارد فضای فکری مسیحیت شده‌اند که این قرائت به سبب اینکه با عناصر اندیشه اسلامی هماهنگ بود، علاوه بر اینکه خطرات الهیاتی را به همراه

خود داشت، تهدیدات سیاسی را نیز متوجه مسیحیت می‌کرد (گیلسپی، ۲۰۰۸، ص ۲۱). به‌زعم آنها این متون زمینه سلطه سیاسی اسلام بر مسیحیت را فراهم می‌کرد.

۴. **مخالفت متألهان با مابعدالطبیعه ارسطو:** به سبب جهات مذکور بود که برخی از اندیشمندان مسیحی از همان ابتدا با مابعدالطبیعه ارسطو به مخالفت پرداختند؛ زیرا معتقد بودند که این مابعدالطبیعه ارسطویی، علاوه بر آنکه ریشه در افکار کفرآلود دارد، با عقاید اسلامی نیز عجین شده است و خطرات الهیاتی و همچنین تهدیدات سیاسی را متوجه مسیحیت می‌کند، بنابراین نمی‌توان از آن در الهیات مسیحی استفاده کرد؛ زیرا ایمان را به فساد می‌کشد.

اما برخی دیگر از اندیشمندان مسیحی چنین نمی‌اندیشیدند، از دیدگاه آنها، مابعدالطبیعه ارسطو علی‌رغم خطراتی که برای الهیات دارد، جذاب‌تر از آن است که بتوان نادیده‌اش گرفت و یا برای همیشه آن را سرکوب یا ممنوع ساخت؛ زیرا بعد از وارد شدن تمام آثار ارسطو به مسیحیت، دانشمندان محرک و ابزاری قدرتمند برای شناخت، تجزیه و تحلیل جهان و الهیات پیدا کرده بودند و حذف و منع آن را نمی‌پسندیدند. بنابراین، برای آنها مسئله حذف و محو نفوذ و تأثیر ارسطو نبود، بلکه مسئله، چگونگی خانگی کردن و از آن خود کردن افکار و اندیشه‌های ارسطو بود، مسئله این بود که چگونه می‌شود فلسفه را به نفع مسیحیت به کار برد (لیندبرگ، ۱۳۷۷، ص ۳۰۳). به همین دلیل، این روش پس از ترجمه آثار ارسطو، علی‌رغم مخالفت‌هایی که با آن شد، توسط متفکرانی چون آکوئیناس وارد الهیات و تفکر مسیحی گردید. آکوئیناس معتقد بود که می‌توان از صورت‌ها و استدلال‌هایی که از فلسفه گرفته شده، در الهیات نیز استفاده کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۰۴).

اما چنان‌که پیش‌تر گفتیم، برخی متألهان مسیحی، از همان ابتدای ورود فلسفه ارسطو، فلسفه ارسطو را ضایع‌کننده ایمان مسیحی می‌دانستند و به شدت با آن مقابله می‌کردند. در اینجا، به بعضی از مخالفت‌هایی که با مابعدالطبیعه ارسطویی شده است اشاره می‌کنیم:

بوناونتوره (۱۲۲۱-۱۲۷۴)، متأله فرانسوی، میان افکار و آثار ارسطو تمایز قائل بود. او ارسطو را به عنوان فیلسوفی طبیعی، فرد برجسته‌ای می‌دانست و از آثار او در شناخت طبیعت استقبال می‌کرد، اما مابعدالطبیعه او را رضایت‌بخش نمی‌دانست و معتقد بود: ارسطو در مابعدالطبیعه به خطا رفته است و نمی‌تواند مابعدالطبیعه او رضایت‌بخش باشد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۲).

مایستر اکهارت (۱۲۶۰-۱۳۲۷)، الهی‌دان دومینکنی، معتقد بود: فلسفه به جای آنکه برای حوزه الهیات چراغی روشنی‌بخش باشد، تنها کارش این است که پیرامون خداوند ظلمت بیافریند و او را در حجابی از ناشناختگی و ابهام محاط و محدود سازد (ژیلسون، ۱۳۹۰، ص ۹۲-۹۳).

خدمت بزرگی که متافیزیک/ارسطو به الهیات مسیحی کرده بود، ارائه براهینی بود که در آن، برای اثبات وجود خداوند اقامه می‌شد. این امر بیانگر این بود که مابعدالطبیعه ارسطویی، عنصری مفید برای الهیات مسیحی است. اما منکران مابعدالطبیعه/ارسطو، که آن را برای ایمان مسیحی مفید نمی‌دانستند، در صدد بودند تا این براهین را که سمبل مابعدالطبیعه ارسطویی بود، بی‌اعتبار کنند. به همین دلیل، متألهان بزرگی همچون *دائز اسکوتوس* (۱۳۰۸-۱۲۶۵) (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳-۱۲۵)، *جان باسیلوس*، *جان رودینگتونی*، *ادم ووده‌هم* (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۴۷)، *رابرت هوکات* (ژیلسون، ۱۳۹۰، ص ۹۲-۹۳)، *نیکولاس اوترکوری* (همان، ص ۸۵-۸۲) *جان مریکوری* (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹-۱۵۰)، و از همه مهم‌تر، *ویلیام اکام* (همان، ص ۱۴۰-۱۴۲)، در صدد بر آمدند تا براهینی که در سنت ارسطویی بر اثبات وجود خداوند اقامه شده را مورد نقد قرار دهند.

اکام و نقد مابعدالطبیعه ارسطو

در میان اندیشمندان قرون وسطای متأخر، کوبنده‌ترین ضربات را *ویلیام اکام* بر پیکر متافیزیک ارسطویی وارد کرد. او معتقد بود: فلسفه شایستگی مورد استفاده قرار گرفتن در موضوعات الهیاتی را ندارد (گودو، ۱۹۸۴، ص ۸) و وارد کردن تفکر ارسطویی، به فضای فکری و الهیاتی مسیحی، امری اشتباه بوده است؛ زیرا این فلسفه، خلوص ایمان مسیحی را آلوده است و خلاصی از این مابعدالطبیعه، رهانیدن الهیات مسیحی از یوغ بیگانه است. به همین دلیل، او سعی داشت الهیات را از چیزی که آن را ناپاکی مابعدالطبیعه یونانی می‌پنداشت، بپیراید (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲-۱۴۳). او براهینی را که برای اثبات وجود خداوند از سوی الهیات مدرسی اقامه شده بود، که به نظر می‌رسید بسیار قوی و پیشرفته‌اند، مورد نقد جدی قرار داد (اکام، ۱۹۶۴، ص xliii). او معتقد بود: برای اثبات وجود موجودی مطلقاً متعالی، کامل و نامتناهی، نمی‌توان چیزی بیش از دلایل محتمل اقامه کرد. حتی در استدلال‌های سستی اقامه‌شده علم‌النفس نیز تردید روا داشت و معتقد بود: استدلال‌هایی که در تجرد و بقای نفس اقامه شده است، به حد و مرتبه برهان نمی‌رسد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱-۱۴۲).

اکام «علیت» رایج را که علت را چیزی می‌پنداشتند که چیزی از علت صادر و جزء وجود معلول می‌شود، رد کرد. او براین باور بود که در تجربه حسی، آنچه از معرفت شهودی (حسی) به دست می‌آید، فقط توالی منظم دو پدیدار است. علیت نیز غیر از توالی منظم دو پدیدار معنای دیگری ندارد. بنابراین، او علیت به معنای سستی آن را نفی می‌کند (ژیلسون، ۱۳۹۰، ص ۷۰). شباهت میان نظریه *اکام* و هیوم، واقعیتی

انکارناپذیر است، به گونه‌ای که برخی از مورخان، از جمله هوخستر و اباگ نانو تبه داده‌اند که در بحث علیت، میان اکام و هیوم در برخی از عبارات‌ها، حتی مشابهت لفظی نیز وجود دارد (همان، ص ۷۴-۷۷).

حاصل نقد و مخالفت‌ها با مابعدالطبیعه ارسطو

نتیجه این نقدها نسبت به فلسفه ارسطویی، آن‌گونه که /تین ثریسون بیان می‌کند، مرگ فلسفه است (همان، ص ۹۸-۹۹). او معتقد است: اینکه مدرسیون از پاسخ‌گویی به مشکلات فلسفی در پرتو عقل محض، یکسره ناامید شدند، عصر طلایی و طولانی فلسفه قرون وسطا به پایان رسید. هرچند ممکن است دیدگاه ثریسون در این مورد، کمی اغراق‌آمیز به نظر برسد، اما باید پذیرفت که دیگر فلسفه ارسطویی، جایگاه پیشین خود را از دست داده بود. با حاکم شدن افکار اکام در دانشگاه‌های قرن چهاردهم، کم‌کم مابعدالطبیعه ارسطویی از میان رخت برست، اما در مبحث طبیعیات و فیزیک، از همان ابتدای ورود آثار طبیعی ارسطو، اندیشمندان زیادی با تبعیت از آثار او، به مطالعه طبیعت روی آوردند؛ زیرا آنها گرچه مباحث مابعدالطبیعه ارسطو را ویرانگر ایمان می‌دانستند، اما از آثار طبیعی او استقبال می‌کردند. برای نمونه، بوناوتوره، ارسطو را به عنوان فیلسوفی طبیعی، فرد برجسته‌ای می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۲). پذیرش آثار طبیعی و علمی ارسطو و طرد آثار مابعدالطبیعه و روش عقلی او، موجب رشد و شکوفایی روش تجربی در میان اندیشمندان قرون وسطایی بود. ارسطو مشاهدات خود را در قالب استدلال منطقی سامان می‌داد و گاهی نیز استنتاج او پیشینی بود. اما با از بین رفتن روش عقلی او، به جای استنتاج پیشینی، به روش تجربی و پسینی اهمیت بیشتری داده شد.

بنابراین، با اینکه روش تجربی که با ورود طبیعیات ارسطو در قرون وسطای متأخر وجود داشت، با نقد مابعدالطبیعه سرعت بیشتری گرفت به گونه‌ای که اکام بر تقدم شهود یا ادراک حسی بی‌واسطه جزئیات تأکید می‌ورزید. او معتقد بود: هیچ چیز را نمی‌توان آن‌گونه که هستند شناخت، مگر از راه شهود و بنیاد معرفت درباره جهان را بر تجربه استوار می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴). یکی دیگر از جنبه‌های تجربه‌گرایانه روش اکام، که شاید یکی از علل تجربه‌گرایی اوست، اصل صرفه‌جویی است. او در این‌باره می‌گوید: «اشیا را نباید بدون ضرورت افزایش داد. استره او به این معناست که نباید وجود یک امر تجربی را از راه تخیل امر دیگری که وجود فرضی آن قابل اثبات و تحقیق نیست توجیه نمود» (همان، ص ۱۳۵؛ ژیلسون، ۱۳۹۰، ص ۶۶). این اصل، فرض هر امری را که در تبیین یک شیء ممکن است وجود داشته باشد، اما با تجربه نمی‌توان آن را اثبات کرد، نفی می‌کند.

پس از فروپاشی فلسفه ارسطو، الهیات مدرسی هم که بر پایه دیدگاه‌های فلسفی ارسطو بنا شده

بود، فرو می‌ریزد. اکام و پیروان او روش شناخت خداوند را منحصر در ایمان و مراجعه به وحی و کتاب مقدس قرار دادند؛ جایی برای شناخت عقلی وجود خداوند متصور نبودند؛ زیرا شناخت یک شیء، یا از راه بدهت آن است یا از چیزی که بدیهی است، استنباط شده است و یا از راه تجربه. هیچ‌یک از این سه راه، برای شناخت خدا کافی نیست. اگر این راه‌ها کافی بود، خداوند برای کفار و بت‌پرستان نیز بدیهی می‌بود؛ چراکه آنان به لحاظ هوشی کمتر از مسیحیان نیستند. بنابراین، روش شناخت و اثبات خداوند ایمانی است، نه برهانی و تجربی (بدوی، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۲۵۴). او همچنین راه اثبات نفس و مجرد آن را فقط توسط ایمان ممکن می‌داند نه روش دیگر (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۱۵). از سه روشی که در قرن سیزدهم وجود داشت، روش مابعدالطبیعه رخت بریست و جای خود را در برخی از مباحث مابعدالطبیعی، به روش وحیانی داد و در شناخت طبیعت نیز تنها روش معتبر روش تجربی بود. بنابراین، نقد مابعدالطبیعه ارسطویی و از میان رفتن روش عقلی مبتنی بر آن، موجب شد اندیشمندان این عصر اقبال بیشتری به روش تجربی بیاورند؛ زیرا این روش، تنها روشی بود که آنها را در شناخت طبیعت کمک می‌کرد.

تفکیک قضایای تحلیلی و ترکیبی و نقش آن در تجربه‌گرایی

آن‌گونه که در تاریخ فلسفه غرب مشهور است، تقسیم قضایا و یا احکام به تحلیلی و ترکیبی، با کانت آغاز شده است، اما خود کانت در پیشگفتار کتاب *تمهیدات خود، ولف، بوم‌گارتن و جان لاک* را از پیشگامان این تقسیم می‌داند (کانت، ۱۳۶۷، ص ۱۰۵). علاوه بر آن، این تقسیم در آثار هیوم (هیوم، ۱۹۹۹، ص ۱۰۸) و لایبنیتز (لایبنیتز، ۲۰۰۸، ص ۱۸۰) هم مورد اشاره قرار گرفته است.

مسئله‌ای که در تقسیم قضایا به قضایای تحلیلی و ترکیبی در این بحث حائز اهمیت است، این است که آیا این تقسیم در شکل‌گیری تجربه‌گرایی تأثیری داشته است یا خیر؟ و اساساً چه ارتباطی میان تقسیم قضایا به تحلیلی و ترکیبی، و پیدایش تجربه‌گرایی وجود دارد؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا باید تعریفی از قضایای تحلیلی و ترکیبی ارائه داده و سپس، اهداف فیلسوفان از این تعریف را بیان کرد، و در پایان به بررسی پیشینه آن پرداخت.

۱. تعریف قضایای تحلیلی و ترکیبی

تعریفی که جان لاک (لاک، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵-۲۸۷)، هیوم (علوی سرشکی، ۱۳۸۹، ص ۷۲-۷۳؛ کورنر، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰) و کانت از قضایای تحلیلی و ترکیبی ارائه می‌دهند، با وجود اختلاف اندک، یکسان به نظر می‌رسد. بدین دلیل، در این نوشتار به تعریف کانت از این قضایا می‌پردازیم.

به نظر کانت، در قضایای تحلیلی، هیچ چیزی در محمول نیست که قبلاً در مفهوم موضوع واقعاً و لو با وضوح و ظهور کمتری به تصور نیامده باشد. اگر بگوییم هر جسمی ممتد است، به مفهومی که از جسم داریم، کمترین وسعتی نبخشیده‌ایم و فقط آن را تحلیل کرده‌ایم؛ زیرا پیش از این حکم، امتداد، هرچند نه به صراحت، در مفهوم جسم به تصور آمده بود، بنابراین قضیه تحلیلی قضیه‌ای است که تصدیق آن با تحلیل مفاهیم به دست می‌آید و نیازی به رجوع به خارج نیست. کانت، این‌گونه قضایا را مفید علم و معرفت نمی‌داند. اما در قضیه ترکیبی، محمول واجد چیزی است که در مفهوم موضوع وجود نداشته است. به همین دلیل، به شناسایی و علم ما می‌افزاید (کانت، ۱۳۶۷، ص ۹۶-۹۷).

نقطه اشتراک تعریف جان لاک، هیوم و کانت، در این است که اگر مفهوم محمول به نحوی از مفهوم موضوع برآمده باشد، «تحلیلی» است. به عبارت دیگر، اگر برای حمل محمول بر موضوع، صرف مراجعه به مفاهیم کافی باشد، قضیه تحلیلی است و اگر با مراجعه و تحلیل مفهوم موضوع و محمول، نتوان محمول را بر موضوع حمل کرد، این قضیه «ترکیبی» است. علاوه بر اشتراک در تعریف، این سه فیلسوف بر این باورند که قسم اول از قضایا، که امروزه تحلیلی نام دارد، به هیچ‌روی علمی به دانسته‌های ما نمی‌افزاید (ر.ک: لاک، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵-۲۸۷؛ علوی سرشکی، ۱۳۸۹، ص ۷۲-۷۳).

۲. انگیزه تفکیک قضایا به تحلیلی و ترکیبی

آنچه در این بحث مهم است اینکه این فیلسوفان با چه هدف و انگیزه‌ای، به سوی تقسیم قضایا رفته‌اند. این تقسیم چه امتیاز و فایده‌ای برای آنها داشته است؟ برای پاسخ به این پرسش، باید گفت: عمدتاً فیلسوفان مذکور از جمله فیلسوفانی هستند که پس از انقلاب علمی و پیشرفت‌های خیره‌کننده علم، در غرب به فعالیت علمی مشغول بوده‌اند. به همین دلیل، به شدت تحت تأثیر بعد تجربه‌گرایانه علم نوین بودند. از این رو، جان لاک که خود از فیلسوفان تجربه‌گرای انگلیسی است، قضایا تحلیلی را پیشین و ماقبل تجربه می‌داند که علمی به دانسته‌های ما نمی‌افزاید. قضایای ترکیبی را که پسین می‌داند که منحصر در تجربه است. به نظر می‌رسد، هدف لاک از این تقسیم این است که او درصدد است قضایای مفید علمی را از غیر آن تفکیک کند. نتیجه‌ای که او می‌گیرد این است که فقط قضایای پسین و تجربی مفیدند، نه قضایای پیشین که به نوعی قضایای منطقی و فلسفی را نیز شامل می‌شوند (لاک، ۱۳۸۰، ص ۳۸۵-۳۸۷).

بیان هیوم درباره قضایای تحلیلی و ترکیبی روشن‌تر به نظر می‌رسد. از اشاراتی که در آثار هیوم

وجود دارد، می‌توان گفت: یکی از اهداف مهمی که برای تقسیم قضایا به قضایای تحلیلی و ترکیبی مورد نظر هیوم بوده، این است که او از این تقسیم، برای تفکیک قضایای تجربی از غیر تجربی و انحصار معرفت‌بخشی در قضایای تجربی استفاده کرده است. این هدف، در آثار هیوم بسیار روشن است؛ زیرا از دیدگاه او، تنها قضایای تجربی علم جدیدی به ما می‌دهند و قضایای عقلی و فلسفی، چون تحلیلی‌اند علم جدیدی به ما نمی‌دهند، پس تنها علمی که برای انسان مفید است، علم تجربی است (علوی سرشکی، ۱۳۸۹، ص ۷۲-۷۳).

کانت نیز در پی چند هدف از این تقسیم بوده است. اما اولین و مهم‌ترین هدفی که او از این تقسیم داشته، این بوده است که قضایای تجربی را از غیر تجربی تفکیک کند (ابوترابی، ۱۳۸۶، ص ۶۲-۶۳). روشن است که او با تمایزی که میان نومن و فنومن برقرار کرد و نیز از آنجاکه وی شناختی را دارای ارزش می‌دانست که از مقولات حاسه و فاهمه عبور کرده باشند، فقط قضایای تجربی را دارای ارزش معرفت‌شناختی می‌دانست (کورنر، ۱۳۸۰، ص ۵۶-۵۷).

بنابراین، هدف این فیلسوفان از این تقسیم، تفکیک قضیه تجربی از قضیه غیر تجربی و انحصار معرفت‌بخشی در قضیه تجربی است؛ زیرا بر اساس دیدگاه جان لاک و هیوم، قضایای ناظر به واقع، تنها می‌توانند به روش تجربی اثبات شوند و قضایای ناظر به ذهن نیز اعتباری ندارند. کانت نیز گرچه قضایای پیشین را به تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌کند، اما او معتقد است: قضایای ناظر به واقع باید از مقولات حاسه و فاهمه عبور کنند تا ارزش معرفتی داشته باشند. از سوی دیگر کانت معتقد است که تنها امور مادی هستند که می‌توانند از این مقولات عبور کنند. در نتیجه، تنها قضایای تجربی دارای ارزش معرفتی هستند (همان).

۳. پیشینه تفکیک قضایای تحلیلی و ترکیبی

آیا تفکیک قضایا به تحلیلی و ترکیبی، با فیلسوفان مذکور و معاصران آنها مطرح شده و یا اینکه این تفکیک، در قرون گذشته نیز وجود داشته است؟ البته باید متذکر شد که اگر اثبات شود چنین تفکیکی در قرون گذشته نیز وجود داشته، انتظار اینکه این تفکیک با همین الفاظ و به شکل کنونی آن باشد، انتظار به جایی است. اما با توجه به شواهد موجود، می‌توان به ریشه‌های این تفکیک در قرن چهاردهم و در آثار ویلیام اکام، به‌عنوان اولین کسی که استطراداً و با انگیزه‌های الهیاتی این تقسیم را مطرح می‌کند، اشاره کرد.

اکام و تفکیک قضایای تحلیلی و ترکیبی

همان‌گونه که گذشت، اکام مابعدالطبیعه ارسطویی را فاسدکننده ایمان می‌دانست و برای آن، هیچ جایگاهی در هندسه معرفت دینی قائل نبود. از سوی دیگر، مخالفت او با ذات‌گرایی و مفاهیم کلی، انقلابی را به وجود آورده بود که به کلی، مابعدالطبیعه ارسطویی از صحنه علمی خارج می‌کرد. اکام در مباحث خود از اصطلاح «اصول بدیهی» استفاده می‌کند. از منظر اکام، اصول بدیهی «اصولی [هستند] که صدق آنها به مجرد درک الفاظ آشکار است. این قضایا، فرضیات تجربی صرف نیستند. آنها، مطابق با یکی از کاربردهای جدید واژه تحلیلی، تحلیلی‌اند. اینها مقوم «علم» نیستند» (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۳۹).

همان‌گونه که کاپلستون اشاره کرده است تفسیری که اکام از اصول بدیهی ارائه می‌دهد، همان تفسیر قضیه تحلیلی است. از منظر وی این اصول فقط با درک واژه‌ها و مفاهیم به کار رفته در قضیه تصدیق می‌شوند، اما او بر این باور است که این قضایا مقوم علم نیستند؛ زیرا از دیدگاه او، «علم مشتمل است بر مجموعه نتایج نه اصول بدیهی که جریان استدلال استنتاجی و قیاسی بر پایه آن استوار است» (همان). لازم به یادآوری است که گرچه اکام، اصول بدیهی را مقوم علم نمی‌داند، اما برخلاف هیوم و امثال او، آنها را فاقد ارزش علمی نمی‌داند و معتقد نیست که این اصول هیچ علمی به دانسته‌های ما نمی‌افزایند، بلکه او می‌گوید: اگر این اصول به‌تنهایی لحاظ شوند، مقوم علم نیستند. اما اگر به عنوان مقدمه‌ای از استدلال مورد استفاده قرار گیرند، به نتیجه‌ای دست خواهیم یافت که ارزش علمی خواهند داشت (همان).

اکام در مقابل این دسته از قضایا، از قضایای نام‌برد که فقط از طریق تجربه شناخته می‌شوند (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۷۲). بنابراین، او قضایا را دو دسته می‌داند: دسته‌ای از آنها اصول بدیهی یا به تعبیر امروزی، تحلیلی‌اند و دسته‌ای دیگر، قضایایی‌اند که ناظر به امور خارجی بوده، و پذیرش آنها مبتنی بر حس و تجربه است (همان).

بنابراین روشن است که اکام پیش از کانت و دیگر فیلسوفان معاصر او، به تفکیک قضایای تحلیلی و ترکیبی پرداخته است و تعریفی که او از این قضایا ارائه می‌دهد، بسیار شبیه تعریفی است که جان لاک، لایبنیتز، هیوم، کانت و دیگران ارائه داده‌اند. اما مسئله اساسی این است که چه عاملی موجب شده تا اکام قضایا را به این دو دسته تقسیم کند؟ چرا او قضایایی را که ناظر به امور خارجی‌اند، قضایای پسینی می‌داند و آنها را منحصر در قضایای تجربی کرده است؟ آیا انگیزه‌ای که او را به سوی چنین تقسیمی کشیده است، انگیزه‌ای فلسفی و یا علمی است و یا اینکه انگیزه دیگری در کار بوده است؟

نکته مهم اینکه اکام در مقام یک منطق‌دان، که مباحث منطقی را مطرح می‌کند و یا در مقام یک

فیلسوف، الهی‌دان بود و دل‌مشغولی‌های الهیاتی داشت، به این معنا که حتی پژوهش‌های منطقی او نیز سراسر احتجاج دینی‌اند (همان، ص ۶۱). بنابراین، به نظر می‌رسد بیشتر فعالیت‌های اکام، با انگیزه الهیاتی صورت گرفته و برای فهم انگیزه او برای تقسیم قضایا نیز باید به سوی انگیزه‌های الهیاتی او رفت. اما در مقام پاسخ به سؤال از انگیزه این تقسیم، باید به برخورد اکام با مابعدالطبیعه ارسطویی نگاهی دوباره انداخت. اکام، چون مابعدالطبیعه ارسطویی را فاسدکننده ایمان می‌دانست، آن را مورد نقد جدی قرار داد و نقدهای او در این زمینه مؤثر واقع شد و تدریجاً مابعدالطبیعه از میان رخت بر بست. از منظر وی، دو دسته قضایا وجود دارند که ناظر به خارج‌اند: قضایای مابعدالطبیعی و قضایای تجربی. او پس از انکار مابعدالطبیعه ارسطویی، فقط با قضایای تجربی و قضایای ماوراءالطبیعی، که مربوط به امور الهیاتی همچون خدا، نفس بودند، سروکار داشت. او قضایای الهیاتی و تجربی را از یک سنخ نمی‌دانست و بر این باور بود که روش تحقیق در این امور، وحیانی است. بنابراین، قضایای الهیاتی که به گونه‌ای جزء قضایای ترکیبی هستند، اکام فهم آنها را ابزار و روش عادی ممکن نمی‌داند و مانند اسلاف خود همچون آگوستین، روش وحیانی را برای مطالعه آنها پیشنهاد می‌کند. از آنجاکه او پیش از آن مابعدالطبیعه را انکار کرده بود و آنها را یقینی نمی‌دانست، بلکه در خوش‌بینانه‌ترین حالت آنها را محتمل‌الصدق می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳)، پس تنها قضایایی را که از منظر او ترکیبی هستند و می‌توان به وسیله آنها یقین کسب کرد، قضایای تجربی است. به همین دلیل، اکام قضایا را به دو دسته تقسیم می‌کند: قضایای تحلیلی که پیشینی نیز هستند، فقط شامل قضایایی است که کشف رابطه آنها توسط رجوع به مفاهیم صورت می‌گیرد و قضایای ترکیبی، که پسینی و ناظر به خارج و چون قضایای ماوراءالطبیعه نیز نمی‌شده‌اند و فقط باید تجربی باشند.

این اقدام اکام، تأکیدی بر ارزشمند بودن روش تجربی است؛ چراکه او تنها قضایای ترکیبی ناظر به عالم خارج را که بی‌تردید تجربی نیز هستند، قضایایی می‌داند که می‌توان توسط آنها علم و یقین کسب کرد. در واقع به صورت غیرمستقیم در شناخت خارج بر روش تجربی تأکید دارد و روش‌های دیگر را فاقد ارزش و کارایی می‌داند. بنابراین، تفکیک قضایا، که با انگیزه‌های الهیاتی آغاز شد، تأکیدی بر تجربه‌گرایی بود. به همین دلیل، اکام روش شناخت خارج را فقط توسط تجربه صحیح می‌داند و نه روش دیگر. به عبارت دیگر، اکام با چند دسته قضایا سروکار دارد: قضایای الهیاتی، قضایای مابعدالطبیعی و قضایای تجربی. او ابتدا به نقد قضایای مابعدالطبیعی که به‌زعم او با ایمان مسیحی در تعارض است، می‌پردازد. در نتیجه، آنها را معرفت‌بخش نمی‌داند. سپس، قلمرو ویژه و خاصی را برای قضایای الهیاتی

تصویر می‌کند که دور از دسترس روش‌های عادی کسب معرفت است. در این مسیر، تنها قضایای معرفت‌بخش برای اکام قضایای تجربی است که با روش‌های عادی شناخت قابل اصطیاد است. از این‌رو، تلاش و کوشش‌های الهیاتی اکام به اینجا ختم می‌شود که قضایای تجربی دارای ارزش معرفت‌شناختی‌اند.

نتیجه‌گیری

بی‌تردید، تجربه‌گرایی یکی از مبانی مهم علم نوین است. روش تجربی، سابقه‌ای طولانی در مطالعه طبیعت دارد. می‌توان از *ارسطو* به عنوان اولین فیلسوف علم نام برد که در دوره یونان باستان از تجربه استفاده می‌کرده است. تجربه‌گرایی مورد استفاده در علم نوین، پس از رنسانس به وجود آمد و در واقع صورت‌بندی جدیدی از تجربه‌گرایی ارسطویی است. سؤال اصلی این مقاله این بود که آیا می‌توان ریشه‌های تجربه‌گرایی را در الهیات مسیحی قرون وسطای متأخر نظاره‌گر بود یا خیر؟

به نظر می‌رسد، الهیات مسیحی چنین تأثیر و نقشی را داشته است. اولین دلیل ادعای مذکور این است که *ویلیام اکام*، به عنوان یک الهی‌دان، که محور مباحث او انگیزه‌های الهیاتی بود، وجود کلیات را که با مابعدالطبیعه یونانی ذوات گره خورده بود، انکار کرد؛ زیرا به نظر او این دیدگاه با قدرت و اختیار الهی در تعارض است. حاصل انکار کلیات و هرگونه ذات و جوهر از اشیا، این است که در شناخت اشیا، نباید در پی ذات آنها برویم؛ زیرا اساساً ذاتی وجود ندارد و تنها راه شناخت آنها، مراجعه به عوارض آنهاست و عوارض شیء نیز در قلمرو حس و تجربه است. بنابراین، انکار کلیات و ذات عاملی برای دعوت به تجربه‌گرایی است. دلیل دیگری که بر نقش متألهان مسیحی در تجربه‌گرایی دلالت دارد، این است که متألهان مسیحی پس از ورود آثار *ارسطو*، آثار طبیعی و تجربی او را پذیرفتند، اما آنها معتقد بودند که مابعدالطبیعه ارسطویی، موجب زوال ایمان مسیحی است. از این‌رو، آنها به نقد آثار مابعدالطبیعی *ارسطو* پرداختند. با از بین رفتن روش عقلی، که وابسته به مابعدالطبیعه *ارسطو* بود، موجب تأکید هرچه بیشتر بر روش تجربی در شناخت طبیعت شد؛ زیرا شناخت طبیعت، پیش از آن به روش پیشینی - عقلی صورت می‌گرفت، اما پس از مابعدالطبیعه ارسطویی، نیاز به روش پسینی بیشتر احساس می‌شد. دلیل پایانی این است که *ویلیام اکام*، با دغدغه‌های الهیاتی خود، اولین کسی است که میان قضایای تحلیلی و ترکیبی تفکیک می‌کند. انگیزه او برای این کار، این است که نشان دهد فقط می‌توان از روش تجربی، علمی یقینی مربوط به طبیعت به دست آورد، نه با روش دیگر؛ زیرا او پس از انکار معرفت‌بخشی مابعدالطبیعه ارسطویی که آن را متعارض با ایمان مسیحی می‌دانست، معتقد شد که فقط تنها قضایای تجربی معرفت‌بخش‌اند که ترکیبی‌اند.

منابع

- ابوترابی، احمد، ۱۳۸۶، *ماهیت قضایای تحلیلی نزد فلاسفه غرب و منطق‌دانان مسلمانان*، گروه فلسفه دکتری.
- ارسطو، ۱۳۸۵، *سماع طبیعی*، ترجمه محمدحسن لطفی، چ دوم، تهران، طرح نو.
- ، ۱۳۸۹، *درباره نفس*، ترجمه علیمیراد داوودی، چ پنجم، تهران، حکمت.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۹۰، *دین و نکرش نوین*، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران، حکمت.
- باربور، ایان، ۱۳۹۲، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- باومر، فرانکلین لوفان، ۱۳۸۵، *جریان‌های اصلی اندیشه غرب*، ترجمه کامبیز گوتن، چ دوم، تهران، حکمت.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۸۴، *موسوعه الفلسفه*، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- تیسن، هنری، بی تا، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، بی جا، حیات ابدی.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۹۰، *تقد نفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، چ پنجم، تهران، سمت.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۱، *علم شناسی فلسفی*، چ دوم، تهران، صراط.
- علوی سرشکی، محمدرضا، ۱۳۸۹، *تقدی برهیوم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- کاپلستون، فریدریک، ۱۳۸۷، *دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی*، ترجمه مسعود علیا، چ دوم، تهران، ققنوس.
- ، ۱۳۸۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، چ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۷، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کورنر، اشتفان، ۱۳۸۰، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ دوم، تهران، خوارزمی.
- لازی، جان، ۱۳۹۰، *درآمدی بر فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، چ ششم، تهران، سمت.
- لاک، جان، ۱۳۸۰، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه رضا زاده شفق، تهران، شفیعی.
- لیدیمن، جیمز، ۱۳۹۰، *فلسفه علم*، ترجمه حسین کرمی، تهران، حکمت.
- لیندبرگ، دیوید.سی، ۱۳۷۷، *سراغزهای علم در غرب*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، علمی و فرهنگی.

Copleston, Fredrick, 1990, *History of Medieval Philosophy*, Notre Dame & London, Univeersity of Notre Dame press.

Evans, G.R., 1993, *Philosophy & Theology*, First Publishd, London & New York, Routledge.

Gillespie, michael allen, 2008, *Theological Origins of Modernity*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Goddu, Andre, 1984, *The physics of William of Ockham, hungary*, tuta sab aegide pallas.3jb.

Hume, David, 1999, *An Enquiry concerning Human Understanding*, First published, New York, Oxford University Press.

Klocker, Harry, 1996, *William of Ockham and the divine freedom*, 2nd ed, milwaukee University of Marquette press.

Leibniz, Gottfried Wilhelm Von, 2008, *New essays on human understanding*, Translated by Kant Jonathan Bennett

- Marenbon, John, 1987, *later Medieval Philosophy*, First Published, London & New York, Routledge & Kegan Paul.
- McGrath, Alister E., 2011, *Christian Theology An Introduction*, first published, United Kingdom, Wiley Blackwell.
- Ockham, William, 1964, *philosophical Writings*, translated by Philotheus Boehner, third printing, Indianapolis, London, The Bobbs-Merrill Company, Inc.
- Tillich, Paul, 1951, *Systematic Theology*, London, University of Chicago Press.