

تأثیر آموزه گناه نخستین بر مبحث کلیات در قرون وسطا*

مجید ملایوسفی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۵/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۱۴

چکیده

مهم‌ترین مسئله مناقشه برانگیز در میان متفکران قرون وسطا، نحوه وجود کلیات بود که با پرسش‌های مهم فرفورزیوس در «ایساغوجی» آغاز گشته بود. ترجمه این کتاب از زبان یونانی به لاتینی و شرح آن به دست بوئتیوس و پاسخ‌های او به پرسش‌های سه‌گانه فرفورزیوس، سبب مهمی در شکوفا شدن مسئله هستی‌شناسی کلیات بود که در نهایت، به پیدایی سه دیدگاه واقع‌گرایی، مفهوم‌گرایی و نام‌گرایی در این باره منجر شد. با این همه، به نظر می‌رسد که یکی از علل مهم بسط و گسترش این مسئله در قرون وسطا، ارتباط وثیق آن با آموزه‌های مهم کلام مسیحی - آموزه‌هایی چون علم پیشین خداوند به مخلوقات، تثلیث خداوند و گناه نخستین - بوده است. بنابراین می‌توان مدعی شد که انگیزه‌های کلامی متفکران قرون وسطا، در شکوفایی و بسط مبحث کلیات تأثیر بسزایی داشته است. یکی از مسائل مهم کلامی که ارتباط تنگاتنگی با مسئله کلیات داشته، آموزه گناه نخستین است که تبیین ماهیت آن و نیز نحوه انتقال آن از آدم و حوا به نسل بشر از سوی برخی متفکران قرون وسطا، موجب پیدایی نظریه‌ای با عنوان واقع‌گرایی جمعی، در بحث هستی‌شناسی کلیات گردید.

واژگان کلیدی

کلیات، واقع‌گرایی، مفهوم‌گرایی، نام‌گرایی، قرون وسطا، الهیات مسیحی، گناه نخستین

* این اثر با استفاده از اعتبار پژوهشی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) با شماره ۱۳۹۱-۳۸۴۰۴۱ مورد حمایت قرار گرفته است.

**استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) Mollayousefi@yahoo.com

مقدمه

در قرون وسطا، مبحث کلیات، به سبب پرسش‌هایی که فرفوریوس در مقدمه‌اش بر کتاب «مقولات» ارسطو مطرح ساخت، صورت‌بندی جدیدی یافت.^۱ فرفوریوس در ابتدای «ایساغوجی» چنین گفته است:

«هم از آغاز می‌گویم که در مورد اجناس و انواع، دانستن این‌که آیا همه، واقعیت‌هایی قائم به خود هستند یا صرفاً تصوراتی ذهنی‌اند، و در صورت پذیرفتن این‌که وجود مستقل و قائم به خود داشته باشند، آیا جسمانی‌اند یا غیر جسمانی، و بالاخره این‌که آیا به کل مفارق از محسوسات‌اند، یا در اشیاء محسوس‌اند و قوامشان به اشیاء محسوس است، سخنی نمی‌گویم. این مسئله‌ای بسیار عمیق است که مستلزم تحقیقی کاملاً معجزاً و مبسوط‌تر است».

(رففوریوس، ۱۳۸۳، صص ۶۱-۶۲)

رففوریوس، در این‌جا سه پرسش اساسی را مطرح می‌کند که به دلیل ارتباطش با حوزه متافیزیک و نه منطق، از پاسخ‌گویی بدان‌ها صرف‌نظر می‌کند. با این حال، پرسش‌های فرفوریوس سبب پدید آمدن مسئله مهم هستی‌شناسی کلیات گردید که در این خصوص، بعدها سه دیدگاه کلی مطرح گشت: واقع‌گرایی،^۲ مفهوم‌گرایی^۳ و نام‌گرایی.^۴ واقع‌گرایی دیدگاهی است که مدعی است کلیات، هوئیات عینی مستقل از ذهن‌اند. واقع‌گرایی در آغاز، به واقع‌گرایی افراطی و واقع‌گرایی معتدل تقسیم می‌شد که قائلین اصلی آن‌ها، به ترتیب افلاطون و ارسطو بودند. مفهوم‌گرایی دیدگاهی است که بیان می‌کند کلیات، مفاهیم یا اندیشه‌هایی هستند وابسته به ذهن که ذهن، آن‌ها را از طریق تجربه اشیای جزئی می‌سازد. اما نام‌گرایی دیدگاهی است که طبق آن، کلی یک هویت عینی تلقی نمی‌شود؛ بلکه صرف یک نام یا واژه در نظر گرفته می‌شود (Bunnin & Yu, 2004, p.714).^۵

کتاب «ایساغوجی» فرفوریوس که به یونانی نگارش یافته بود، مورد توجه متفکران لاتینی زبان قرون وسطا قرار گرفته و به لاتین ترجمه و شرح شد و از این طریق، تأثیر شگرفی بر متفکران قرون وسطا گذاشت. مهم‌ترین شارح «ایساغوجی»، بوئتیوس بود که دو شرح بر «ایساغوجی» به نگارش درآورد. اولین شرح، مربوط به ترجمه «ایساغوجی» از یونانی به لاتین توسط ماریوس ویکتورینوس؛ و شرح دوم، مبتنی بر ترجمه خود او از «ایساغوجی» بود. بوئتیوس، در شرح دوم - که مهم‌ترین اثر او بعد از کتاب «تسلای

فلسفه» است - ابتدا ادله‌ای را که له و علیه وجود کلیات اقامه شده، مورد بررسی قرار داده^۱ و پس از آن، نظریه‌ای را مطرح می‌سازد که امروزه به واقع‌گرایی معتدل^۲ شهرت یافته، و آن را به اسکندر افرویدی نسبت می‌دهد. طبق این دیدگاه، در عالم هستی هیچ هویت کلی‌ای یافت نمی‌شود؛ با این حال، مفاهیم کلی و عام ما در باب عالم، دارای مبنایی عینی و غیر تحکمی هستند (Spade, 1996, p.1).

پس از بوئتیوس، متفکران زیادی به بحث هستی‌شناسی کلیات پرداختند و در این خصوص، دیدگاه‌های متعددی مطرح شد. بی‌شک ترجمه و شرح «ایساغوجی» فرفورئوس، عامل مهمی در گسترش مبحث هستی‌شناسی کلیات بود. با این حال، یکی دیگر از عوامل مهم در این خصوص، ارتباط این بحث با مسائل مهم کلام مسیحی بود. برای مثال، یکی از مسائل کلامی‌ای که مبحث کلیات سبب طرح آن گردید این بود که آیا کلیسا، علاوه بر پیروانی که دارد، خودش فی‌نفسه نیز دارای شخصیت و وجود جداگانه است یا خیر. در این خصوص، برخی بر این باور بودند که کلیسا، مستقل و متمایز از آراء و احساساتی است که اجزای سازنده کلیسا تلقی می‌شوند (فشاهی، ۱۳۵۴، ص ۹۸). در باب اثبات وجود خدا نیز آنسلم با قائل شدن به واقع‌گرایی در باب مفاهیم کلی، برهانی بر اثبات وجود خداوند اقامه کرد که به برهان وجودی شهرت یافت (فشاهی، ۱۳۵۴، ص ۱۰۰). مسائل دیگری همچون علم پیشین خداوند به مخلوقات، آموزه تثلیث و گناه نخستین نیز از جمله مسائل مهم کلامی بودند که در بسط مبحث کلیات در قرون وسطا تأثیر بسزایی داشتند. بنابراین می‌توان مدعی شد که یکی از عوامل مهم در شکوفایی مبحث کلیات در قرون وسطا، مسائل کلامی بوده است. مقاله حاضر، ارتباط آموزه گناه نخستین با مسئله کلیات را مورد بحث و نقد قرار داده است.

۱. آگوستین و گناه نخستین

مهم‌ترین نظریه‌پرداز عالم مسیحیت در حوزه گناه نخستین، آگوستین (۳۵۴-۴۳۰م) است. با این حال، مفهوم گناه نخستین از اواخر قرن دوم نزد برخی از آباء یونانی کلیسا همچون ایرنائوس و اوریگن و نیز آباء لاتینی کلیسا همچون ترتولیان و آمبروز، شکل گرفته بود؛ ولی آگوستین با تاریخی کردن، روان‌شناختی ساختن و بالاتر از همه، شهوانی تلقی کردن مسئله هبوط آدم، آموزه گناه نخستین را برجسته ساخت (کونگ،

۱۳۸۶، ص ۱۰۶). آگوستین، ابتدا در کتاب «در باب اراده آزاد»^۸ به طرح و تبیین آموزه گناه نخستین می‌پردازد و سپس در تفسیرش بر سفر پیدایش، به بسط نظریه خود پرداخته و در نهایت، در آثاری که علیه پلاگیوس و پلاگیوسی‌ها به نگارش در می‌آورد، صورت‌بندی نهایی این آموزه را ارائه می‌دهد (King, 2007, p.2). مستند اصلی آگوستین در مسئله گناه نخستین، بخش‌هایی از کتاب مقدس، خصوصاً نامه پولس رسول به رومیان است. در ترجمه لاتینی^۹ این بخش از کتاب مقدس، که در دست‌رس آگوستین بوده، آمده است:

«و این گونه موت بر همه مردم طاری گشت، در او^{۱۱} همه گناه کردند»^{۱۱}.

آگوستین، مرجع ضمیر در این عبارت را حضرت آدم می‌داند. در نتیجه، از نظر او این عبارت، نه تنها به گناه اولیه حضرت آدم اشاره دارد؛ بلکه بیان می‌کند که هر انسانی از لحظه تولد، این گناه را به ارث می‌برد و این، دلیل آلودگی روح و جسم انسان‌ها و محکومیت آن‌ها به مرگ است (کونگ، ۱۳۸۶، صص ۱۰۶-۱۰۷). از نظر آگوستین، آدم در اثر تکبر، گناه را وارد عالم کرد و به واسطه گناه مرگ را. البته آگوستین اشاره دارد که تکبر، مؤلفه اصلی همه گناهان نیست؛ چرا که برخی از گناهان، بر اثر جهل یا استیصال صورت می‌پذیرند. به هر روی، آدم به واسطه خطایش، نه تنها مرگ بلکه گناه را نیز به انسان‌ها منتقل کرده است. از نظر او، گناه نخستین آدم یک رویداد^{۱۲} صرف نیست؛ بلکه یک وضعیت^{۱۳} است؛ وضعیتی که خداوند به منظور مجازات آدم و حوا و به خاطر عدم اطاعتشان تحمیل کرده است. این وضعیت، شامل از دست دادن بهشت، جاودانگی، قابلیت ادراک رنج جسمانی، فرسودگی، مریضی و شهوت^{۱۴} است. این وضعیت موروثی است و در نتیجه، هر نسلی از انسان را آلوده می‌سازد. به عبارت دیگر، این وضعیت ذاتی بوده و اکتسابی نیست و از طریق زاد و ولد انتقال می‌یابد، نه از طریق تقلید و تأسی (Mann, 2006, p.47). حال اگر انسان‌ها ذاتاً در وضعیتی گناه‌آلود باشند، در این صورت لطف الهی لازم است تا آن‌ها به نجات ابدی دست یابند؛ یعنی طبیعت ما انسان‌ها به تنهایی نمی‌تواند باعث نجات ما شود (Koterski, 2009, p.156). به نظر می‌رسد تجربه شخصی آگوستین، او را متقاعد کرده بود که انسان بدون امداد الهی، از دست‌یابی به هر نتیجه خوبی عاجز است. فیض الهی نه تنها جهت حمایت از تصمیمات نیک انسان، بلکه

برای القای انگیزه‌های نیک جهت کسب آن‌ها نیز لازم و ضروری است. آگوستین، بعدها با اتخاذ موضعی افراطی، در تقابل با مخالفانش معتقد گشت که فیض الهی، یگانه عامل تعیین کننده اعمال ماست (استید، ۱۳۸۷، صص ۳۵۵-۳۵۶).

آگوستین جهت تبیین انتقال گناه، مرگ، شهوت و جهل، میان گناه و مجازات‌های ناشی از آن تمایز قائل می‌شود. او برای مجازات‌هایی چون مرگ، جهل و شهوت، مدلی را ارائه می‌دهد که برخی آن را مدل توارث ژنتیکی^{۱۵} نامیده‌اند. طبق آن، کیفر و مجازات‌های گناه، به نحو فیزیولوژیکی همانند بیماری‌های ارثی، از والدین به فرزندان انتقال می‌یابند. برای مثال می‌توان به بیماری هموفیلی اشاره کرد که به صورت ارثی، از والدین به فرزندان انتقال می‌یابد. بنابراین می‌توان مجازات‌های گناه را همچون آسیب‌های ژنتیکی لحاظ کرد که آدم و حوا بدان مبتلا گشته و از طریق آن‌ها، به همه انسان‌ها انتقال یافته است. اما مدل توارث ژنتیکی در باب گناه کاربرد ندارد؛ چرا که خطا و گناه، نه ارثی است و نه از حیث فیزیولوژیک قابل انتقال است؛ زیرا گناه مربوط به نفس انسان است، نه بدن او. بنابراین گناه نخستین می‌باید به طریق دیگری بر نسل بشر تأثیر گذارده باشد. برای تبیین این امر، آگوستین در ابتدا میان دو چیز یعنی ارتکاب گناه^{۱۶} و بودن در وضعیت گناه‌آلود^{۱۷} تمایز قائل می‌شود. آگوستین بر این باور است که آزادی اراده، شرط ضروری برای ارتکاب گناه است؛ یعنی گناهی وجود ندارد که ارادی نباشد. از سوی دیگر، ارتکاب گناه، شرط کافی برای بودن در وضعیت گناه‌آلود است. با این حال، او نمی‌پذیرد که ارتکاب گناه، شرط ضروری برای بودن در وضعیت گناه‌آلود باشد؛ یعنی می‌توان در وضعیت گناه‌آلود بود، بدون این‌که مرتکب گناهی شد. از نظر آگوستین، آدم و حوا به واسطه ارتکاب گناه اولیه در وضعیت گناه‌آلود قرار گرفته‌اند؛ اما اعقاب آن‌ها، بدون این‌که شخصاً مرتکب گناه شوند، در وضعیت گناه‌آلود آن‌ها شریک گشته‌اند. به تعبیری دیگر، آدم از سر اراده و اختیار مرتکب گناه شد؛ در حالی که این گناه برای ما طبیعی و ضروری است (Resnick, 1991, p.18). این امر، به واسطه ارتباط خاصی است که نسل بشر با آدم و حوا دارند، یعنی به معنایی با آن‌ها یکی هستند. اما پرسش این است که به چه معنایی، انسان‌ها با آدم یکی هستند؟ آگوستین در پاسخ به این پرسش، دو رهیافت مختلف اتخاذ می‌کند. در رهیافت اول، او صرفاً بیان می‌دارد که ما انسان‌ها،

به عنوان اخلاف آدم با او یکی هستیم. از نظر وی، ما تا حدی به معنای واقعی کلمه، محوی در آدم هستیم و در نتیجه، با او یکی هستیم. البته معنای این سخن چیزی بیشتر از این نکته است که اولاد آدم ناشی از او هستند؛ و حتی بیشتر از این ادعاست که آدم، به طور بالقوه همه اخلاف را در خویش داراست. این رهیافت را می‌توان نظریه قائل به شمول^{۱۸} نامید که شباهت زیادی با مدل توارث ژنتیکی دارد. رهیافت دوم را - که تنها از لابلای بیانات و اشارات آگوستین در «اعترافات» و آثار بعد از آن قابل استنتاج است - می‌توان نظریه حیات مضاعف^{۱۹} نامید. طبق این نظریه، ما ظاهراً دارای دو گونه حیات هستیم: یکی مشترک^{۲۰} و دیگری منفرد.^{۲۱} ما انسان‌ها، از یک سو با آدم در یک حیات مشترک سهیم هستیم و از سوی دیگر، دارای حیاتی شخصی هستیم که از زمان تولد یا به صورت دقیق‌تر از زمان دمیدن روح آغاز می‌شود؛ بدون این‌که حیات مشترکمان از دست برود. بنابراین هنگامی که آدم گناه نخستین را مرتکب شد، ما همگی به واسطه حیات مشترک در او بوده‌ایم؛ در حالی که فاقد حیات شخصی بوده‌ایم و در نتیجه، در گناه او شریک هستیم. منشأ این نظریه آگوستین، چه بسا تبیین افلاطون از نفس عالم در رساله «تیمائوس» باشد؛ هر چند که به نظر می‌آید منبع آگوستین، به احتمال زیاد تعبیری از تبیین فلوطین درباره نفس کلی در ارتباطش با نفوس جزئی و منفرد است.

دیدگاه آگوستین، از سوی پلاگیوس^{۲۲} و برخی همچون تئودوروس و سلستیوس مورد نقد قرار گرفت. تئودوروس منکر آن بود که گناه آدم، منشأ و علت مرگ باشد. سلستیوس، دوست و شاگرد پلاگیوس که دیدگاه‌های او را برای عامه مردم تبلیغ می‌کرد، بیان می‌کرد که آدم بنا بود بمیرد؛ چه گناه می‌کرد یا نمی‌کرد. گناه آدم تنها به خود او آسیب رسانده است نه نسل بشر (گریدی، ۱۳۷۷، صص ۱۸۰-۱۸۱). بعد از گذشت چندی، مخالفان آگوستین یا پلاگیانیست‌ها، انتقال مرگ از آدم به نسل بشر به واسطه توارث را پذیرفتند؛ چرا که می‌دیدند بیماری‌های والدین به آسانی از طریق وراثت به فرزندان انتقال می‌یابند. با این حال، ایشان انتقال گناه از آدم به نسل‌های بعدی را نپذیرفتند. پلاگیانیست‌ها در موضع‌گیری سوم بیان داشتند که آدم، باعث گناه در انسان گشته است؛ اما نه به صورت موروثی، بلکه از طریق الگو شدن برای انسان‌ها. دیدگاه پلاگیانیست‌ها در شورای کارتاژ (۴۱۱م)، شورای افسوس (۴۳۱م)، شورای اورانژ

(۵۲۹م) و نهایتاً شورای ترنت (۱۵۴۵-۱۵۶۳م) مورد محکومیت قرار گرفت. با این‌که تبیین آگوستین از گناه نخستین و نحوه انتقال آن در معرض نقدهای جدی قرار داشت، با این حال آراء و افکار او در باب گناه نخستین، مقبولیت عام یافت تا این‌که در قرن یازدهم و دوازدهم، متفکران مسیحی مجدداً به مسئله گناه نخستین پرداختند.

متفکران قرون وسطی در اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم، پس از کشف دوباره منطق، درصدد برآمدند تا به کمک منطق، به حل همه مسائل از جمله مسائل کلامی بپردازند (ژیلسون، ۱۴۰۲، ص ۴۲). از جمله کسانی که برای تبیین اعتقادات مسیحی از منطق و نیز فلسفه سود جستند، برانژه اهل تور،^{۲۳} روسلین اهل کمپین،^{۲۴} پیتربلا،^{۲۵} آنسلم^{۲۶} و آدو اهل تورنه^{۲۷} بودند. البته در میان اهل کلام، عده زیادی بودند که از تجاوز این گروه به حریم الهیات ممانعت می‌کردند. از جمله مخالفان کاربرد منطق و فلسفه در تبیین اعتقادات مسیحی در قرون یازدهم و دوازدهم، می‌توان به پطرس دامیانی،^{۲۸} اوتلوح^{۲۹} راهب دیر سنت امرام و مانگولند^{۳۰} اشاره کرد (ایلخانی، ۱۳۸۶، صص ۱۸۹-۱۹۱). در سال ۱۱۰۰ میلادی، هم‌زمان دو رساله مستقل در باب گناه نخستین به نگارش درآمد. رساله اول مربوط به قدیس آنسلم بود با عنوان «آبستنی عذرابی و گناه نخستین»^{۳۱} و رساله دوم از آن آدو بود با عنوان «در باب گناه نخستین».^{۳۲} این دو متفکر مسیحی، با اتخاذ موضع واقع‌گرایی در باب کلیات، تلاش کردند تا مسئله انتقال گناه نخستین را که در آثار آگوستین تبیین کاملی نیافته بود، تبیین مجدد نمایند. ایشان با قبول چهارچوب خاصی که آگوستین در مسئله گناه نخستین اتخاذ کرده بود، درصدد اصلاح آن برآمدند.

۱-۱. قدیس آنسلم

آنسلم، تبیین آگوستین از مجازات‌های گناه را می‌پذیرد و با این حال، تبیین متفاوتی از گناه نخستین ارائه می‌دهد. از نظر او، هر انسانی مرکب از دو چیز است: یکی طبیعت^{۳۳} که به واسطه آن، او همانند دیگر انسان‌ها، یک انسان تلقی می‌شود؛ و دیگری شخص^{۳۴} که به واسطه آن، از دیگران متمایز می‌شود و در این حالت با ضمائر «این» یا «آن» و یا اسامی خاصی همچون «آدم» یا «هابیل» مورد اشاره قرار می‌گیرد (Anselm, 2000, p.430). بخشی از ویژگی‌ها و اوصاف ما انسان‌ها مربوط به شخص ما و بخشی دیگر

مربوط به طبیعت مشترک ماست. از این حیث می‌توان اوصاف را به شخصی و طبیعی تقسیم کرد. البته طبیعت و شخص، در ما انسان‌ها تأثیر گذار بر یکدیگرند.

از نظر آنسلم، گناه هر انسانی هم در طبیعت او و هم در شخص اوست. برای مثال، گناه آدم هم در انسانیت او یعنی طبیعت او و هم در شخصی که آدم نامیده می‌شد، یعنی شخص او بود. بر این مبنا، گناهی وجود دارد که هر انسانی از بدو تولد، به واسطه طبیعتش با آن مواجه است؛ و در مقابل گناهی وجود دارد که انسان، بعد از این‌که به عنوان یک شخص از دیگر اشخاص تمایز پیدا کرد، مرتکب آن می‌شود. گناهی که هر انسان در ابتدای تولدش با آن روبه‌روست، گناه نخستین^{۳۵} نامیده می‌شود. این گناه می‌تواند طبیعی نیز نامیده شود؛ چرا که انسان، آن را به واسطه طبیعتش دریافت می‌دارد. در مقابل، گناهی که هر انسان بعد از این‌که یک شخص قلمداد شد، مرتکب می‌شود، گناه شخصی نامیده می‌شود (Anselm, 2000, p.430).

در آدم، طبیعت انسانی مستلزم آن است که بخورد و بیاشامد؛ چرا که طبیعت او به نحوی خلق شده که نیازمند خوردن و آشامیدن است. اما تصمیم او برای خوردن میوه ممنوعه، ناشی از طبیعت او نیست؛ بلکه یک تصمیم شخصی است. اما از آن‌جا که یقیناً هر آنچه یک شخص انجام می‌دهد، بدون وجود طبیعت انسانی محقق نمی‌شود، در نتیجه، در آدم نیز گناه شخصی‌اش بر طبیعتش مؤثر است. از این حیث، گناه او هم شخصی تلقی می‌شود و هم طبیعی.

از نظر آنسلم، آدم و حوا به گونه‌ای خلق شده بودند که دارای عدالت کامل^{۳۶} یا به عبارتی، درستی خواست و اراده^{۳۷} بودند. هنگامی که آدم مرتکب گناه شد، درستی اراده را از دست داد؛ زیرا عملی را مرتکب شد که نباید می‌شد. در نتیجه، حالت گناهی که آدم گرفتار آن شد، نوعی نقص محسوب می‌شود که در آن، فاقد عدالت کامل است. حال از آن‌جا که آدم درستی اراده اولیه خویش را از دست داده است، نمی‌تواند آن را به اعقاب خود منتقل سازد؛ چرا که دیگر واجد آن نیست. در نتیجه، اعقاب او هم فاقد چنین ویژگی مثبتی خواهند بود. البته بر خلاف آدم و حوا، این حالت نقصی که نسل بشر دچار آن گشته است، نتیجه ارتکاب گناه از سوی آن‌ها نیست. در نتیجه، حتی کودکانی که قبل از توانایی یافتن بر ارتکاب گناه بمیرند، باز محکوم به بودن در چنین حالت نقصی هستند. در واقع، آنچه باعث می‌شود کودکان فاقد عدالت کامل باشند،

اراده و خواست شخصی آن‌ها نیست؛ بلکه نقص موجود در طبیعت انسانی آن‌هاست، طبیعتی که از آدم ناشی گشته است؛ چرا که طبیعت انسانی در آدم است و هیچ جزئی از آن، خارج از او نیست. از آن‌جا که وجود طبیعت به اشخاص وابسته است و اشخاص بدون طبیعت وجود ندارند، در نتیجه می‌توان گفت که گناه شخص آدم، طبیعتش را آلوده ساخته است و این طبیعت آلوده، به نوبه خود اشخاص بشر را آلوده کرده است. به عبارت دیگر، به واسطه از دست رفتن عدالت اولیه در آدم، طبیعت بشر دچار نقص گشته است و این نقص در طبیعت بشر، باعث نقص در اشخاص بشر گردیده است. نتیجه این‌که انسان‌ها، همگی محکوم به گناه هستند.

البته همان‌طور که پیداست، میان تبیین آنسلم و تبیین آگوستین از گناه نخستین اختلافی وجود دارد؛ چرا که از نظر آگوستین، طبیعت بشر فی نفسه در حالت دائمی گناه به سر می‌برد؛ در حالی که از نظر آنسلم، طبیعت بشر ناقص بوده و در نتیجه محکوم به گناه است. در واقع، آنسلم بر این تأکید دارد که این نقص، یک نقص و ضعف اخلاقی است؛ چرا که طبیعت بشر چیزی را فاقد است که می‌باید دارا باشد. با فرض این‌که تبیین آنسلم را تبیین رضایت بخشی از گناه نخستین بدانیم، او نمی‌تواند لزوم تبیین انتقال گناه را نادیده بگیرد. ماحصل بیان آنسلم در این خصوص این است که حضور یا عدم حضور عدالت اولیه، ویژگی و خصلتی موروثی است؛ چرا که در غیر این صورت، حضور یا عدم حضور آن به عنوان یک نقص در اعقاب آدم، نیازمند تبیین خواهد بود. در واقع، از طریق طبیعت مشترک انسانی است که نقص حاصل آمده در طبیعت آدم، به اعقاب بشر انتقال می‌یابد (King, 2007, pp. 14-16). اما پرسش این است که این طبیعت مشترک انسانی، چگونه چیزی است؟

۱-۲. آدو اهل توره

آدو با استناد به کتاب مقدس بیان می‌کند که تنها ابدان ما ناشی از آدم است نه نفوس ما؛ چرا که نفوس ما موهبتی از جانب خداوند است. حال با توجه به این‌که گناه مربوط به نفس است نه بدن، چگونه می‌توان گفت که ما انسان‌ها در آدم مرتکب گناه شده‌ایم. در واقع، اگر منشا گناه نفس نبود بلکه بدن بود، در این صورت با توجه به این‌که بدن ما انسان‌ها ناشی از بدن آدم است، با گناه آدم ما نیز در او مرتکب گناه می‌شدیم.

از نظر آدو، پاسخ راست کیشی به این پرسش این است که افراد^{۳۸} ارتباط بیشتری با انواع دارند تا انواع به اجناس؛ زیرا انواع از جوهریت بیشتری در قیاس با اجناس برخوردارند. دلیل آن این است که انواع، علاوه بر اجناس، دارای فصول جوهری نیز هستند. برای مثال، انسان از جوهریت بیشتری نسبت به حیوان برخوردار است؛ چرا که انسان عاقل است، در حالی که حیوان چنین نیست. از طرف دیگر، افراد از حیث جوهر چیزی بیشتر از انواع نیستند. برای مثال، افلاطون از حیث جوهر بودن، چیزی بیش از یک انسان نیست. بنابراین آنچه باعث می‌شود افراد مختلف تحت یک نوع واحد قرار گیرند، چیزی نیست جز اعراض آن‌ها. بنابراین ممکن است که فردی واحد تحت یک نوع قرار گیرد، در حالی که یک نوع واحد نمی‌تواند تحت یک جنس قرار گیرد. برای مثال، با کنار گذاشتن تمامی افراد جز پیتز، نوع انسان تنها پیتز را به عنوان یک فرد در بر خواهد داشت. پیتز به واسطه مجموعه اعراضی که دارد، یک فرد تلقی می‌شود؛ درست همان طور که انسان، به واسطه اشتراک میان افراد متعدد، یک نوع تلقی می‌شود. باز برای مثال «ققنوس» را در نظر بگیرید که یک فرد بیشتر ندارد ولی در عین حال، یک نوع تلقی می‌شود؛ زیرا می‌تواند مشترک میان افراد متعدد باشد. ققنوس یک چیز است؛ در حالی که این یا آن ققنوس خاص، چیز دیگری است. ققنوس، یک طبیعت نوعی است که می‌تواند مشترک میان افراد متعدد باشد؛ اما این یا آن ققنوس خاص، طبیعتی صرفاً منفرد دارد. ققنوس به واسطه جنس و فصل حد یافته است؛ در حالی که این یا آن ققنوس خاص، به واسطه خصوصیات عرضی تمایز یافته است. در واقع، در خصوص یک فرد چیزی نمی‌توان گفت جز این که او واحد است؛ در حالی که در خصوص یک نوع، هر چند می‌توان گفت که واحد است، اما می‌توان گفت که کلی است. عقل ما از طریق جنس و فصل به ادراک نوع می‌رسد و حس ما نیز از طریق خصوصیات عرضی، به شناخت فرد نائل می‌شود. به عبارت دیگر، ما افراد را از طریق جسم به احساس درمی‌آوریم، در حالی که از طریق عقل است که به کلیات علم می‌یابیم. هنگامی که فردی واحد تحت یک نوع قرار می‌گیرد، حمل یک عرض یا ویژگی، هم‌زمان بر فرد و نوع جایز خواهد بود؛ هر چند که اعراض، در وهله اول از آن افراد هستند.

از نظر آدو، هنگامی که نخستین بار انسان خلق شد و نفس انسانی برای اولین بار در فردی واحد یعنی آدم قرار گرفت و پس از آن، در دیگری یعنی حوا تقسیم یافت،

ماهیت نفس انسانی در این دو شخص، کامل^{۳۹} و تمام^{۴۰} بود. تمام بود؛ زیرا خارج از آن دو نبود، و کامل بود؛ چرا که هیچ جزئی از نفس انسانی نبود که یکی از این دو شخص فاقد آن باشند. آدو، میان سه چیز تمایز قائل می‌شود: یکی نفس انسانی، دیگری نفس آدم، و سوم نفس حوا. نفس آدم، منفرد، جزئی و شخصی است؛ به همین نحو، نفس حوا نیز منفرد، جزئی و شخصی است. در حالی که نفس انسانی، طبیعتی مشترک بوده و قابل حمل بر این دو شخص می‌باشد. برای تمایز نهادن میان این سه چیز، حس ما به تنهایی کفایت نمی‌کند، بلکه باید از عقل نیز بهره برد؛ چرا که تمایز فرد از نوع، نه از طریق حس، بلکه از طریق عقل حاصل می‌شود.

آدم و حوا، هر یک در اثر تحریک شیطان مرتکب گناه شده‌اند و این گناه، جوهر یا طبیعت نوعی را در هر یک از این دو شخص آلوده ساخته است. در نتیجه، در نفس آدم و نفس حوا که شخصاً مرتکب گناه شده‌اند، طبیعت یا ماهیت نفس انسانی آلوده گشته است. این طبیعت جوهری، مشترک میان این دو و مختص به آنهاست و خارج از آنها نیست؛ چرا که در غیر این صورت، صرفاً در اثر گناه آدم و حوا آلوده نمی‌شد. از دیدگاه آدو، چه بسا کسی چنین بیان کند که اگر این طبیعت جوهری مشترک در اشخاص و افرادش دچار گناه شده است، در این صورت می‌توان مدعی شد که نوع انسان است که گناه کرده است؛ در حالی که می‌دانیم این بی‌معناست که چیزهایی را به انواع نسبت دهیم که تنها مختص به اشخاص است. علاوه بر این، کلیات همواره همان گونه هستند که هستند، یعنی تغییری در آنها ایجاد نمی‌شود؛ بر خلاف افراد که دچار تغییرات می‌شوند. از نظر آدو، پاسخ این است که ما نمی‌گوییم خود نوع دچار گناه می‌شود؛ بلکه سخن ما این است که نوع، از طریق افرادش دچار گناه می‌شود، و از آنجا که نفس انسانی در آدم آلوده به گناه گشته است، نمی‌تواند بدون گناه به دیگر اشخاص انتقال یابد (Odo, 1995, pp.61-63). همان طور که پیداست، هم آنسلم و هم آدو در تبیین نحوه انتقال گناه نخستین از آدم به نسل بشر، بر طبیعت بشر به عنوان یک کل تأکید دارند. مباحث مطرح شده از سوی آنها در این خصوص، به دیدگاهی در باب کلیات منجر شد که به نام واقع گرایی جمعی^{۴۱} شناخته می‌شود و در آثار بعدی متفکران قرون وسطا بسط و تکامل یافت.

۲. واقع‌گرایی جمعی

واقع‌گرایی جمعی نظریه‌ای است در باب کلیات که طبق آن، کلی مجموعه‌ای متشکل از افراد یا مصادیق است. برای مثال، مجموع انسان‌ها با هم، کلی انسان را شکل می‌دهند. واقع‌گرایی جمعی، یکی از اشکال واقع‌گرایی در قرون وسطاست که به شدت، از سوی آبلار مورد نقد واقع شده است (King, 2004, p.69).^{۴۲} طبق این نظریه، کلی نوع خاصی از کل‌های تام^{۴۳} است. علی‌رغم مخالفت فروریوس و بوئتیوس با این دیدگاه، معلوم نیست از چه زمانی فیلسوفان قرون وسطا به این بحث پرداخته‌اند که کلی، گونه‌ای خاص از کل تام است. با این حال، عده‌ای از صاحب‌نظران قرون وسطای متقدم مدعی یافتن شواهدی بر وجود چنین دیدگاهی در متون اولیه قرون وسطا هستند. برای مثال، مارنبرون احتمال داده است که فریجیوس^{۴۴} از مدرسه آلکویین^{۴۵} به چنین دیدگاهی معتقد بوده است (Marenbon, 1981, p.63). همچنین پس از کشف نسخه‌های جدید مربوط به قرون وسطا، شواهدی پیدا شده است مبنی بر این که تعبیری خام از این نظریه، در اواخر قرن یازدهم و ابتدای قرن دوازدهم مطرح بوده است (Arlig, 2005, pp. 271-272).

متفکران قرون وسطا غالباً تمایزی دقیق میان کل‌های کلی^{۴۶} و کل‌های تام ترسیم می‌کردند. با این حال، برخی فیلسوفان تلاش کرده‌اند تا کل‌های کلی را به کل‌های تام تحویل برند. گروه اخیر واقع‌گرایی شدیدی را که طبق آن، یک کلی، شیبی تلقی می‌شود که به طور کامل در تک تک افرادش حضور دارد، به نحوی که ماهیت و جوهر هر یک از آن‌ها را شکل می‌دهد، نمی‌پذیرفتند. از سوی دیگر، این عده با نومیالیسم مخالف بوده و کلیات را صرف لفظ و واژه نمی‌دانستند. از این رو، به نظریه مجموعه‌ای بودن کلیات معتقد گشتند که طبق آن، کلیات همچون کلی انسان، متشکل از مجموعه‌ای از افراد هستند.

شکل کمال یافته این نظریه را می‌توان در اثری موسوم به «در باب جنس و نوع»^{۴۷} یافت که دو نسخه خطی از آن یافت شده است. ویکتور کوزن، این متن را از آبلار دانسته و آن را در مجموعه آثار آبلار - که به سال ۱۸۳۶ منتشر کرد - گنجانده است.^{۴۸} اسناد این اثر به آبلار، نخستین بار توسط پرائتل مورد مناقشه قرار گرفت.^{۴۹} هر چند از حیث محتوا روشن بود که این اثر مربوط به آبلار نیست، با این حال هویت نویسنده اصلی آن ناشناخته بود. تنها از طریق جان سالیسبوری^{۵۰} می‌دانستیم که ژوسلین، اسقف سواسن، مدافع نظریه

مجموعی بودن کلیات بوده است. البته در فصل چهاردهم این رساله، عبارت «Master G» آمده است که کوزن، مشاراًً الیه آن را «Guillaume de Champeaux» (گیوم شامپویی) دانسته؛ در حالی که پیتر کینگ، آن را «Master Goslenus» (استاد ژوسلین) دانسته است. پیتر کینگ، بنا بر شواهدی، مؤلف این اثر را شاگرد یا همکار ژوسلین می‌داند و از این حیث، مؤلف رساله را «ژوسلین مجعول»^۱ لقب داده است. به گمان کینگ، تاریخ نگارش این اثر بین سال‌های ۱۱۲۰ تا ۱۱۳۰ بوده است (Arlig, 2005, pp. 244-245).

ژوسلین، تبیین خود از جنس و نوع را بهترین تبیین موجود می‌دانست. او، با ردّ دیگر اشکال واقع‌گرایی در باب کلیات، چنین گفته است:

«بنابراین، نظر من این است که نوع، صرفاًً ذات انسان نیست که در سقراط یا هر فرد دیگری وجود داشته باشد؛ بلکه مجموعه‌کاملی از آن‌ها به عنوان موادش است. یعنی نوع چیز واحدی است - به تعبیری یک «دسته» - مرکب از ذات انسان که بقاء سقراط بدان است، همراه با دیگر ذات‌های این نوع. این مجموعه‌کامل، هر چند ذاتاً متکثر است، با این حال صاحب‌نظران آن را «نوع واحد»، «کلی واحد» و «طبیعت واحد» نامیده‌اند؛ درست همان طور که عامه مردم «واحد» نامیده می‌شوند، حتی اگر از اشخاص متعدّد شکل گرفته باشند.» (King, 2007, p.19)

همان طور که پیداست، ژوسلین نوع را مجموعه‌ای از ذوات می‌داند، نه افراد. البته ذات در این‌جا، بر خلاف دیدگاه‌های گذشته، یک شیء انضمامی تلقی می‌شود، نه کلی. از این حیث است که ژوسلین، در تحلیل فرد، هیچ جزئی را کلی تلقی نمی‌کند. با این حال، ذات انسان مساوی فرد انسان نیست. برای مثال، ذات سقراط که بقاء سقراط بدان است، مساوی سقراط نیست؛ بلکه تنها مؤلفه مابعدالطبیعی سقراط است که با انضمام ویژگی‌هایی - که ژوسلین آن‌ها را سقراطیت^۲ می‌نامد - سقراط حاصل می‌شود. در نتیجه، اجزاء تشکیل دهنده نوع یا کلی انسان به عنوان یک کل تام، سقراط و افلاطون نبوده بلکه ذات سقراط و ذات افلاطون‌اند. این ذات، خودش ترکیبی از صورت جوهری است به علاوه چیزی که ژوسلین آن را ذات مادی^۳ می‌نامد. مؤلفه‌های این ذات مادی، همگی جزئی بوده و هیچ کلی نیستند. برای مثال، ذات سقراط ترکیبی است از عقلانیت سقراط به علاوه حیوانیت سقراط و بدن سقراط که مجموع این‌ها به علاوه سقراطیت، فرد سقراط را تشکیل می‌دهند.

دیدگاه ژوسلین مبنی بر این که اجزاء حقیقی یک کلی را به عنوان یک کل تام، ذوات افراد شکل می‌دهند نه خود افراد، کمک می‌کند تا از این اشکال آبلار رهایی یابد مبنی بر این که طبق نظریهٔ مجموعی بودن کلیات، دست‌ها یا پاهای سقراط نیز باید اجزای واقعی نوع انسان تلقی شوند؛ زیرا با تحلیلی که ژوسلین ارائه می‌دهد، دست یا پای سقراط بخشی از ذات او تلقی نمی‌شوند؛ چرا که ما می‌توانیم دست‌ها یا پاهای سقراط را قطع کنیم، در حالی که ذات او همچنان باقی است (Arlig, 2005, pp. 284-287).

نکتهٔ بعدی در تحلیل ژوسلین این است که از نظر وی، هر مجموعه‌ای از ذوات افراد را نمی‌توان یک نوع یا طبیعت دانست. از نظر او، نوع هر چیزی است که خلقتی متمایز از چیزهایی داشته باشد که نه با او یکی بوده و نه عضوی از آن باشند. برای مثال، نوع انسان متمایز از همهٔ چیزهایی است که نوع انسان نبوده یا عضوی از آن نیستند. از این حیث، برای مثال نمی‌توان هر مجموعه‌ای از افراد انسان را نوع یا طبیعت انسان دانست؛ چرا که آن‌ها خلقتی متمایز از دیگر افرادی که عضو نوع انسان‌اند، ندارند (King, 2007, pp. 20-21).

نتیجه‌گیری

ژوسلین، در رسالهٔ خویش بحثی از گناه نخستین به میان نیاورده و صرفاً به بحث دربارهٔ هستی‌شناسی کلیات پرداخته است. در مقابل، دل‌مشغولی آنسلم و آدو در رساله‌های خویش، گناه نخستین و نحوهٔ انتقال آن از آدم به نسل بشر بوده است. با این حال، آنسلم و آدو در باب کلیاتی همچون نوع یا طبیعت انسان، دیدگاهی واقع‌گرایانه اتخاذ کرده‌اند. همان‌طور که پیتر کینگ اشاره دارد، هم آنسلم و هم آدو بر طبیعت انسان به عنوان نوعی کل تأکید دارند که دارای اجزائی به نام آدم و حواست و این کل، خارج از این دو نیست. از نظر وی، ایدهٔ مخربی که در پس این اشارات به ظاهر عادی وجود دارد این است که طبیعت انسان، یک کل مجموعی^{۹۰} است که از انسان‌های خاص شکل گرفته است (King, 2007, pp. 17-18). نکتهٔ دیگر این است که هم در عبارت‌های آنسلم و هم آدو، وابستگی طبیعت به اشخاص و تأثیر اشخاص بر طبیعت را داریم^{۹۱} که نشان دهندهٔ آن است که آنسلم و آدو، کلی انسان را کل تام یا مجموعی در نظر گرفته‌اند؛ چرا که این گونه ارتباط، صرفاً بین کل و جزء برقرار است؛ نه کلی و افرادش.

بنابراین هر چند آنسلم و آدو مستقیماً به بحث کلیات نپرداخته‌اند؛ ولی در مباحث آن‌ها درباره نحوه انتقال گناه نخستین، اشاراتی به گونه‌ای از واقع‌گرایی در باب کلیات است، که به نظر می‌رسد بر متفکران بعدی قرون وسطا اثر گذار بوده است. از این رو می‌توان گفت که مباحث آنسلم و آدو، بر دیدگاه ژوسلین در بحث کلیات و پیدایی نظریه واقع‌گرایی جمعی اثر گذار بوده است.

یادداشت‌ها

۱. برای اطلاع بیشتر از نحوه طرح این مسئله فلسفی در بستر تاریخی و به ویژه دیدگاه فرفوربوس، رک. Gerson, 2004.

2. realism

3. conceptualism

4. nouminalism

۵. البته اصطلاحات واقع‌گرایی، مفهوم‌گرایی و نام‌گرایی را باید در بستر تاریخی آن‌ها فهم کرد؛ چرا که بدون در نظر گرفتن زمینه تاریخی، چه بسا این اصطلاحات گمراه‌کننده باشند. برای مثال، فیلسوفان معاصر گاهی نام‌گرایی را چنین تعریف می‌کنند: نظریه‌ای که طبق آن، هیچ هویت انتزاعی‌ای وجود ندارد، بلکه تنها هویات انضمامی وجود دارند؛ و گاهی آن را چنین تعریف می‌کنند: دیدگاهی است که طبق آن، هر چیزی که جهان را اشغال کرده، جزئی است. هیچ یک از این دو تعریف نمی‌تواند نام‌گرایی در قرون وسطا را به خوبی توصیف کند (برای اطلاع از دیدگاه‌های معاصر در باب کلیات و دیدگاه‌های اخذ شده در این خصوص، رک. Tooley, 1999).

۶. بوئتیوس در این متن، شیوه «Questio» را به کار بسته است؛ شیوه‌ای که در قرون وسطا، خصوصاً قرون دوازدهم و سیزدهم رایج گشت. این نحوه از بحث، دارای چند مرحله بود: (۱) ابتدا طرح مسئله در قالب «پرسش بله/خیر»؛ (۲) بیان ادله اقامه شده به سود وجه منفی (خیر)؛ (۳) بیان ادله اقامه شده به سود وجه مثبت (بله)؛ (۴) نظر خاص نویسنده؛ (۵) پاسخ به استدلال‌های صورت گرفته به سود وجه منفی (خیر). برای مثال، آکویناس برای اثبات وجود خداوند در کتاب «جامع الهیات» خود بدین نحو عمل کرده است: (۱) طرح پرسشی بدین مضمون که «آیا خدا وجود دارد»؛ (۲) بیان دو دلیل اقامه شده به سود وجه منفی که یکی مسئله شر باشد و دیگری زائد بودن مفهوم خدا در تبیین نظری عالم؛ (۳) اشاره به متنی از کتاب مقدس به عنوان دلیلی بر وجود خداوند (من آن هستم که هستم)؛ (۴) بیان نظر خویش که با عبارت «Respondeo» (پاسخ من این است) شروع شده و مشتمل بر پنج دلیل معروف او در اثبات وجود خداوند است؛ (۵) پاسخ به دو استدلالی که در بند ۲، در

نفی وجود خداوند آمده بود. این شیوه از بحث دارای مزایایی بوده است که مجال پرداختن بدان نیست (برای اطلاع بیشتر رک. Spade, 2002, pp. 56-60; Marenbon, 1987, pp. 10-14).

7. moderate realism

8. De Libero Arbitrio

۹. مراد ترجمه وولگات است که در قرون وسطا، بهترین ترجمه لاتینی کتاب مقدس به شمار می‌آمد. این ترجمه بعدها مورد نقد قرار گرفت.

10. In Quo

۱۱. در متن یونانی عهد جدید، به جای عبارت «در او» (in quo) عبارت «زیرا که» (eph ho) آمده است. در ترجمه فارسی عهد جدید نیز که در سال ۱۸۱۲ از زبان اصلی یونانی به

عمل آمده، چنین آمده است: «و به این گونه موت بر همه مردم طاری گشت، از آن‌جا که همه گناه کردند» (رومیان: ۵:۱۲).

12. event

13. condition

14. lust

15. genetic inheritance model

16. committing a sin

17. being in a sinful state

18. Containment theory

19. Double life theory

20. common

21. individual

22. Pelagius

23. Beranger of Tour (1010-1088)

24. Roscelin of Compiegne (d.c.1125)

25. Peter Abelard (1079-1142)

26. Anselm (1033-1093)

27. Odo of Tournai (1050-1113)

28. Petrus Damiani (1007-1072)

29. Otloh (1010-1070)

30. Manegold (1054-1103)

31. De concepto uriginali et de originali peccato

32. De peccato originali

33. nature

34. person

35. original

36. perfect justice

37. uprightness of the will

38. individuals

39. whole

40. entire

41. collective realism



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۴۲. آبلار سه اشکال عمده بر واقع گرایی جمعی وارد آورده است. او اشکال دیگر واقع گرایی، یعنی واقع گرایی مبتنی بر ذات مادی (Material Essence Realism) و نظریه عدم تمایز (Indifference Theory) را نیز که از سوی استادش، ویلیام شامپویی، مطرح شده بود رد کرده است. البته لازم به ذکر است که آبلار، نظریه مجموعی بودن کلیات را از اقسام نظریه عدم تمایز می‌داند (Cf. King, 2004, pp. 70-71).

- 43. integral Wholes
- 44. Frigidus (782?-834)
- 45. Alcuin (735-804)
- 46. universal wholes
- 47. De generibus et speciebus

۴۸. رک. Cousin, 1836.

۴۹. رک. Prantle, 1885.

50. John of Salisbury (1115-1180)

51. Pseudo-Joscelin

52. Socrateity

53. material essence

54. collective whole

۵۵. تحلیل رابطه میان کلّ (whole) و جزء (part) موضوع مبحث «mereology» (نظریه اجزاء) است که در قرون وسطا رونق فراوان داشته است. متفکران قرون یازدهم و دوازدهم بر این باور بودند که «Mereology» نقشی حیاتی در انواع مباحث فلسفی و کلامی دارد (برای اطلاع از دیدگاه‌های مختلف در این خصوص و نیز ارتباط این مبحث با مباحثی همچون نظریه مجموعی بودن کلیات، رک. Arlig, 2005).

کتابنامه

- انجیل عیسی مسیح (۱۹۹۷)، ترجمه قدیم با حروفچینی و رسم الخط جدید و عناوین بخش‌ها و ارجاع‌ها، تهران: انتشارات ایلام، چاپ اول.
- استید، کریستوفر (۱۳۸۷)، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ دوم.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۶)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- ژیلسون، اتین (۱۴۰۲)، *تقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر*، تهران: حکمت.
- فروریوس و ارسطو (۱۳۸۳)، *ایساغوجی و مقولات*، ترجمه، مقدمه و توضیحات از محمد خوانساری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فشاهی، محمدرضا (۱۳۵۴)، *مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطی*، تهران: گوتنبرگ.

کونگ، هانس (۱۳۸۶)، متفکران بزرگ مسیحی، گروه مترجمان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

گریدی، جوان ا. (۱۳۷۷)، مسیحیت و بدعت‌ها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.

Anselm (2000), "The Virgin Conception and Original Sin (De concepto originali et de originali peccato)", *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, trans. by Jasper Hopkins and Herbert Richardson, USA: Arthur J. Banning Press.

Arlig, Andrew W. (2005), *A Study in Early Medieval Mereology: Boethius, Abelard, and Pseudo-Joscelin*, Unpublished Doctoral Dissertation, The Ohio State University.

Bunnin, Nicholas & Yu, Jiyuan (2004), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing.

Cousin, Victor (Ed) (1836), *Ouvrages Inedits d'Abelard*, Paris: Imprimerie Royale.

Gerson, Lloyd P. (2004), "Platonism and the Invention of the Problem of Universals", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 87.

King, Peter (2004), "Metaphysics", *The Cambridge Companion to Peter Abelard*, Cambridge University Press.

Id. (2007), "Damaged Goods: Human Nature and Original Sin", *Faith and Philosophy*, Vol. 24.

Koterski, S. J. (2009), *An Introduction to Medieval Philosophy: Basic Concepts*, Wiley Blackwell.

Mann, William E. (2006), "Augustine on Evil and Original Sin", Stump, Eleonore & Kretzman, Norman (Eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press.

Marenbon, John (1981), *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge: Cambridge University Press.

Id. (1987), *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*, London: Routledge & Kegan Ltd.

Odo of Tournai (1995), "De peccato originali, Book II, cols. 1078C-1079D, 1081D-1082B, and 1084A", *History of the Problem of Universals in the Middle Ages: Notes and Texts*, trans. by P.V. Spade, Copyright by Paul Vincent Spade.

Prantle, Karl (1885), *Geschichte der Logik im Abendlandde*, 2 Ed, Leipzig: S. Hirzel.

Resnick, Irvn M. (1991), "Odo of Tournai's De peccato originali and the Problem of Original Sin", *Medieval Philosophy and Theology*, Vol. 1.

Spade, Paul Vincent (1996), *Boethius against Universals: The Arguments in the Second Commentary on Porphyry*, Copyright by Paul Vincent Spade.

Id. (2002), *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Medieval Logic and Semantic Theory*, Copyright by Paul Vincent Spade.

Tooley, Michael (Ed) (1999), *Analytical Metaphysics: A Collection of Essays*, Garland Publishing, Vol. 3.