

سیندری سز، بارقه وجدان، در رنسانس انگلیسی<sup>۱</sup>

رابرت. ای. گرین

ترجمه: علی مهجور\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۲۸]

## چکیده

در این مقاله نخست توضیح داده می‌شود که واژه «سیندری سز» (Synderesis) چگونه به زبان انگلیسی راه یافت و برای چه مفهومی به کار رفت. سپس روند رواج کاربرد آن در آثار نویسندگان قرون وسطا بررسی، و از این رهگذر به آثار فیلسوفان و قدیسان مراجعه می‌شود. در این دوره، بر اصطلاح «سیندری سز» به عنوان بقایای به‌جامانده از صورت خدا تأکید شده و قدیسان از آن به عنوان بارقه به‌جامانده از شعله آفرینش خدا در نهاد انسان یاد می‌کنند. به باور فیلسوفان قرون وسطا، هرچند انسان در اثر گناه اولیه آلوده شده و به زمین هبوط کرده، اما وجدان ودیعه‌ای الهی در روح انسان است که آدمی را به افعال درست هدایت می‌کند و از انجام‌دادن کارهای نادرست باز می‌دارد. با شروع نهضت اصلاح دینی، هرچند تأکید بر وجدان باز هم در امتداد دیدگاه‌های قبلی است، ظهور رنسانس سبب می‌شود از «سیندری سز» و مفهوم «وجدان» به عنوان عنصر مهمی در جهت اهمیت‌یافتن تصمیم انسان و انسان‌محوری استفاده شود. این مفهوم در قالب عباراتی همچون «غریزه طبیعی»، «شمع روح»، «قله ذهن» و «بارقه وجدان»، بارها در آثار نویسندگان قرن‌های شانزده و هفده تکرار می‌شود و شاعران و نویسندگان از آن به عنوان مفهومی دینی که می‌تواند پشتوانه انسان‌گرایی رنسانس باشد، استفاده کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: سیندری سز، شهود اخلاقی، وجدان، غریزه طبیعی، گناه نخستین.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی اصل این اثر چنین است:

Green, Robert A. (1991). "Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance", in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 52, No. 2, pp. 195-219.

\* دانش‌آموخته دکتری دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. alimahjour@gmail.com

## درآمد

واقعیت در خور توجهی است که فقط یک بار استفاده ژروم (Jerom) از واژه یونانی «سیندری‌سز» (synderesis) در تفسیرش از رؤیای آغازین کتاب حزقیال نبی در سال ۴۱۵، به تحول قرون وسطایی و بازتعریف ایده اروپایی «وجدان» منجر شد و تا اواخر قرن هفدهم ادامه یافت. اگرچه گفته می‌شود اشاره ژروم به synteresis (که بعدها در لاتین و انگلیسی synderesis یا synteresis ترجمه شد) صرفاً خطای تحریری بوده، چه بسا ژروم در تفسیر توصیف حزقیال از تخت پادشاهی خدا، هنگام اضافه کردن عنصر چهارم به روح سه جزئی افلاطونی، این واژه را از منبعی که امروز گم شده، وام گرفته باشد. به هر حال منشأ این واژه هر چه باشد، به نظر می‌رسد با مفهومش، به نیازی منطقی پاسخ گفته است که توضیح گسترش و تبیین کامل آن در قرون وسطا، با مجموعه‌ای از شارحان از پیتر لومبارد (Peter Lombard) تا ژان گرسون (Jean Gerson) میسر است.<sup>۱</sup> مواجهه شارحان با «سیندری‌سز» در طی سه قرن، تعریف کلی این مفهوم را تشکیل داد؛ مجموعه‌ای از مسائل روان‌شناختی و منطقی مرتبط را به وجود آورد؛ اصطلاح‌شناسی مکملی ایجاد کرد؛ و معنای بلاغی این واژه را از طریق کتاب مقدس گسترش داد. «سیندری‌سز» نقشی اساسی در تحلیل وجدان آدمی، تفکر انسان درباره مسائل اخلاقی و پاسخ روان‌شناختی‌اش به تمایل‌های متناقض ایفا کرد. فلسفه رواقیان و آبای کلیسا، هم در خاستگاه کهنشان و هم بعدها، با حفظ مواضعشان، از آسیب پیامدهای فلسفه پلاگیوسی (Pelagian) جلوگیری کردند؛ در چارچوب انتزاع‌های نظام‌مند منطقی مدرسی، این ادعای متناقض بارقه الهی‌وار آدمی (man's spark of deity) تفسیری بود از این حقیقت آشکار شده که آدمی، در صورت و همانندی خدا ساخته شده بود (Genesis 1: 27).<sup>۲</sup> بر این اساس، علی‌رغم رفتار همواره گناه‌آلود انسان، او [خوب و بد را] بهتر می‌دانست و عذر و بهانه‌ای نداشت (Romans 2: 15).<sup>۳</sup> ایده «سیندری‌سز»، به بیان روان‌شناسی مدرسی، این بود که انسان هبوط‌کرده قانون

طبیعی را با عقل سلیم (right reason) بشناسد. در قلب نظریه سیندری سز، نور طبیعت و در نتیجه تأیید کرامت انسان، اگر واجد شرایط باشد، به نحو مؤکد مطرح می‌شود. قدرت این سنت فکری قرون وسطایی درباره سیندری سز به اندازه‌ای بود که با رنسانس، دوباره سر و کله این مفهوم در مباحث وجدان پیدا شد. با این حال، آرام آرام مشخص شد که استلزام‌ها و ایجاب‌های عقلی در باب این مفهوم، با باورهای ایمان‌گروانه، شکاکانه و کالونیستی قرن شانزدهم ناسازگار است و با جهان اولیه علمی، روشن‌فکرانه، تجربه‌گرا و سکولار در عصر بعدی به دنیا می‌آید. در نتیجه، اصطلاح synderesis در حالی که فقط در مباحث رو به انحطاط اندیشه مدرسی در دانشگاه‌ها زنده بود، دچار محاق تدریجی شد. در آن دوره بود که معنای «سیندری سز» با دو اصطلاح هم‌معنا یعنی «بارقه» (spark) و «غریزه طبیعی» (natural instinct) و نیز با دو عبارت توصیفی کتاب مقدسی یعنی «روح انسان» (the spirit of man) و «شمع خداوند» (the candle of Lord) تداعی شد (Culverwell, 1971: Intro) و این جایگزینی موجب دگرگونی گردید. بنابراین، ایده‌ای باستانی که در آغاز به عنوان اصطلاحی فنی در انسان‌شناسی مدرسی تعریف شده بود، در هیئتی تازه باقی ماند و همچنان در اندیشه رنسانس متأخر تا زمان لاک (John Locke) و باتلر (Joseph Butler) ایفای نقش کرد. تاریخ سیندری سز، پیش‌زمینه فهم گمانه‌زنی اواخر قرن هفدهم درباره ایده‌های فطری (innate ideas) و حس اخلاقی انسان را شکل می‌دهد.

### «سیندری سز» در نوشتار ژروم

در دو جمله مختصر از عبارتی که بعدها به سنگ بنایی برای مفسران تبدیل شد، ژروم معنای چهار چهره‌ای را تحلیل می‌کند که در رؤیای حزقیال نبی، هر یک در این چهار موجود، یعنی انسان، شیر، گاو و عقاب پدیدار شده‌اند و تحت پادشاهی خدا را نگه داشته‌اند:

اکثر افراد به پیروی از تقسیم افلاطونی، انسان، شیر و گاو را به عنوان بخش‌های عقلانی، عاطفی و تن‌پرور (appetitive) روح تفسیر می‌کنند؛ چنان‌که افلاطون آنها را به ترتیب *logikon*، *thymikon* و *epithymetikon* نامیده، و عقل را در مغز، عاطفه را در کیسه صفرا و اشتها را در کبد مکان‌یابی کرده است. و آنها بخش چهارم را بالاتر و ورای این سه بخش فرض کرده‌اند که یونانیان آن را *synteres* می‌نامند: یعنی بارقه وجدان که حتی پس از خروج از بهشت در سینه قابیل خاموش نشده بود؛ و به وسیله آن است که تشخیص می‌دهیم گناه کرده‌ایم؛ هنگامی که مغلوب لذت‌ها یا هیجان می‌شویم، در حالی که با تقلید از عقل گمراه می‌شویم. آنها تصور می‌کنند این یکی، به عبارتی دقیق‌تر، عقاب، با سه‌تای دیگر خلط نمی‌شود؛ بلکه آنها را به هنگام اشتباه، اصلاح می‌کند و این چیزی است که ما در کتاب مقدس به عنوان روحی می‌خوانیم که «با ناله‌هایی بیان‌ناشدنی، برای ما شفاعت می‌کند» (Romans 8: 26)؛ «زیرا کیست که از افکار آدمی آگاه باشد، جز روح خود او که در درون او است؟» (1 Corinthians 2: 11) ... با این حال، ما نیز می‌بینیم که این وجدان در برخی افراد ملول شده است؛ کسانی که راجع به جرایم خود هیچ‌گونه شرمندگی یا بینشی ندارند و وجدان، جایگاه خود را از دست می‌دهد (Hieronymi, 1954: 79-80).<sup>۴</sup>

از آنجا که هیچ منبعی برای ارجاع مبهم ژروم به منبع اصلی یونانی (یعنی Byzantine?) وجود ندارد تا کاربرد ژروم از این واژه در این معنای خاص را وضوح بخشد، تبیین او از *synderesis*، یعنی وجدان یا بخش یا جنبه‌ای از وجدان، همچنان به عنوان تعریف اولیه این اصطلاح باقی می‌ماند. این واژه از فعل یونانی *tereō* (که برای مراقب بودن یا نگهداری کردن به کار می‌رود) گرفته شده و بر همین اساس، به معنای نگهداری است یا به معنای نیرویی که نگه می‌دارد.<sup>۵</sup> ژروم چارچوبی گفتمانی را ایجاد کرد که در امور ذیل بر بحث‌هایی که بعدها مطرح شد، حاکم ماند: در شناسایی سیندری‌سز به عنوان بخش چهارم روح که مستقل از روح و مدیر آن است؛ در اینکه آن

را با استعاره «بارقه وجدان» (*scintilla conscientiae*) جایگاه معینی بخشید؛ در استناد به داستان قابیل برای آوردن نمونه‌ای که جدایی ناپذیر بودن سیندری سز از انسان را نشان دهد و نهایتاً در توضیح آن با استفاده از ارجاع به «روح انسان» در کتاب مقدس به عنوان اینکه آدمی با وجدان خود رفتار می‌کند.

### دو استناد مؤثر به متن ژروم

اگر دو استناد به «سیندری سز»، این اصطلاح را وارد جریان اصلی اندیشه قرون وسطایی نکرده بود، ارجاع ژروم به «سیندری سز» می‌توانست مشاهده‌ای فراموش شده باشد. اگرچه او واژه *synteresis* را تقریر نکرد، پیتر لومبارد در کتاب جمله‌ها (*Sentences*) (۱۱۵۲) به عبارت ژروم ارجاع داد و کتابش، کتاب رایج درسی الاهیات در آن دوره شد.<sup>۶</sup> این زمینه‌ای است برای بحث درباره اینکه چگونه اراده می‌تواند هم‌زمان، عملاً مسیر شرارت را انتخاب کند؛ در حالی که در پی استمرار تجربه جذاب خیر است! در شرح‌های پرشمار کتاب جمله‌ها و بعدها در بحث‌های قوای روح، تعریفی فلسفی از مفهوم «سیندری سز» شکل گرفت که هم وجود سیندری سز و هم اهمیت محوری‌اش، به مفروضات متعارف در فلسفه قرون وسطا تبدیل شد.

سرانجام سیندری سز به عنوان تمایلی فطری یا عادت به اصول اولیه عقل عملی در باب خیر و شر، شناخته شد. این سرچشمه شهودهای طبیعی خطاناپذیری بود که محتوای آنها اصول اولیه اخلاقیِ قانون طبیعی بود؛ اصولی که پس از شناختشان بلافاصله پذیرفته می‌شوند و محتوایشان فهمیدنی است. این مرجعی خاموش ناشدنی برای تصحیح تمایلات نادرست و داوری‌های اشتباه در باب قوای عقلی، آزمندانه و تندخویانه روح بود. این «نور طبیعت» و فرمان معقول (*dictamen rationis*) با اعتدال برتر (*ratio sublimior*) پیوند داشت که قدیس آگوستین بدان اشاره کرد و منشأ اصولی بود که وجدان بر اساس آنها به اعمالی اقدام می‌کرد و از اعمالی دیگر پرهیز داشت؛ این دو اصطلاح با هم مربوط بودند؛ همان‌طور که جان دمشقی (*John of Damascus*) اشاره

کرده است که نور طبیعت، همان نیروی «قانون ذهن ما است» که در برابر شرارت، معترضانه زیر لب غرولند می‌کند و به خوبی کردن تمایل دارد. با این حال این تمایل فطری صرفاً یادگار یا بقایایی بود از کمال اخلاقی اصلی که به هنگام هبوط بشر، گم شده بود. ترکیب متناقض قدرت و ضعف در آن، به‌خوبی، در استعاره بارقه انعکاس یافته است که هم خلوص نور و گرمای ذاتی در میان خاکستر به جا مانده و هم شکنندگی ضعف و تهدید خاموشی را نشان می‌دهد. این بقایای به‌جامانده از درست‌کاری اصلی انسان بود و همچون یادآوری طعنه‌آمیز و رقت‌انگیزی از صورت خدا بود که انسان از روی آن آفریده شده بود. بر اساس دیدگاه‌های شارحان قرون وسطایی، از سخنان ارمیا (31: 33) و پولس (Romans 2: 15) فهمیده می‌شد هنگامی که آنها از «قانون نوشته‌شده در قلب» که انسان در برابرش عذر و بهانه‌ای ندارد، سخن می‌گفتند، «سیندری‌سز» را توصیف می‌کردند.

نمونه‌های خاصی از اصول عام اخلاقی قانون طبیعی که از طریق سیندری‌سز شناخته شده بود، معمولاً در مباحث مربوط به ماهیت آن، مطرح می‌شد؛ نمونه‌هایی همچون: «خوبی را انجام بده و از بدی بپرهیز»، «خدا باید پرستش شود» و «آنچه را نمی‌خواهی در حق تو انجام شود، در حق دیگران انجام نده». اصولی همچون اصول پیش‌گفته، مقدمه کبرا در قیاس‌هایی هستند که منطقاً زیربنای همه اعمال اخلاقی انسان‌اند. این مقدمات، که از طریق سیندری‌سز در شهودی بی‌اختیار (non-deliberative intuition) شناخته می‌شوند، همیشه ضروری، خطاناپذیر و تغییرناپذیر بودند؛ در حالی که احکام عقل استدلالی و وجدان در مقدمه صغرا مشروط بودند و ممکن بود خطا باشند؛ از طریق مقدمات صغروی بود که امکان خطا به فرآیند استدلال اخلاقی راه می‌یافت.

استناد دوم از اهمیتی یکسان با اولی برخوردار بود یا شاید هم بیشتر اهمیت داشت؛ چراکه به کاربرد عمومی اصطلاح «سیندری‌سز» می‌انجامید. تمام شرح و تفسیر ژروم به

عنوان بخشی از توضیحات حاشیه‌ای کتاب *آردیناری گلاس*<sup>۷</sup> (*Ordinary Gloss*, 1150) گنجانده شد، که کتاب بسیار پیچیده‌ای برای فهم کتاب مقدس بود. مرجعیت و نفوذ این کتاب به خوبی نشان می‌دهد کسانی که کتاب جمله‌ها را شرح می‌دادند، در استدلال‌هایی که در خلال بحث‌هایشان درباره سیندری‌سز داشتند، به وضوح نقل قول‌های کتاب از ژروم را، استخراج می‌کردند. در واقع، وقتی حلقه‌های وسیع معنایی که *synderesis* را احاطه کرده‌اند، می‌کاویم به خوبی پیدا است که تقریباً بدون استثنا، در مرکز این حلقه‌ها تعداد اندکی از جملات ژروم باقی می‌ماند. ابهام ناشی از عطف بیان نامتعارفی که او برای واژه *synderesis* با عبارت «آن بارقه وجدان» قرار داده است، به یکی از این دو نتیجه منجر شده است: اینکه «سیندری‌سز» عنوان دیگری بوده است؛ هرچند نام فنی یونانی برای وجدان است؛ یا اینکه «سیندری‌سز» بخش یا جنبه‌ای مجزا و خاص از وجدان بوده که «بارقه» نامیده شده است. دیدگاه نخست منجر به استفاده نامتجانس کسانی از «سیندری‌سز» به جای «وجدان» می‌شود که واژه *synderesis* را با واژه‌های مأنوس برای «وجدان»، یعنی *syneidesis* اشتباه گرفته‌اند. دیدگاه دوم به شکل‌گیری هویت و تاریخ معنایی مستقلی برای اصطلاح *scintilla* یا «بارقه» می‌انجامد. ژروم اصطلاح چهارمی را به این موقعیت آشفته می‌افزاید؛ هنگامی که با هدایت اُریگن (Origen) و گرگوری نازیانزوس (Gregory Nazianzus)، هم «سیندری‌سز» را و هم «بارقه وجدان» را با عبارت «روح انسان» در کتاب مقدس بسیار سازگار می‌کند. فقدان قطعیت ناشی از این عطف بیان‌های مبهم، موجب شکل‌گیری تعریف‌های موسع و کاربردهای مختلف واژه «سیندری‌سز» در قرن هفدهم شد. اینها تضادهایی بود که با هاله‌ای از دقت فنی، این اصطلاح را همراهی می‌کرد و حاصل حیات دوباره این واژه در ژرف‌اندیشی‌های مسیحی قرون وسطا بود.

با توجه به این فقدان قطعیت، پیتر لومبارد به گونه‌ای متناسب و آینده‌نگرانه، در نخستین اشاره‌ای که به عبارت ژروم استناد می‌کند، «سینتری‌سز» را به کلی نادیده

می‌انگارد و آن را با عبارت superior ... scintilla rationis (تألؤ معقول برتر) به جای عبارت ژروم یعنی scintilla conscientiae (تألؤ وجدان) جایگزین می‌کند. به رغم اصطلاح جدید، تردید چندانی وجود ندارد که پیتر معنای این عبارت را دریافته بوده و قصد داشته است به وجدان ارجاع دهد. با این حال، به‌کاربردن عبارت scintilla rationis نشان‌دهنده تأثیر کتاب شهر خدای آگوستین بر پیتر است، (در شهر خدا scintilla rationis تألؤ معقول با صورت خدا در انسان است) و نیز نشان‌دهنده روایت اولیه یونانی است که نمونه‌اش ارجاع تاتیان به روح است: «همچنان که بود، بارقه قدرتش را حفظ کرد»؛ و جایگزین scintilla به عنوان نوعی تندنویسی برای «سیندری‌سز» است (Augustine, 1960: 40).<sup>۸</sup> همچنین، تردیدی نیست که scintilla پیوسته آن اشاره‌های تلویحی‌ای به معنا را دارد که از تداعی معانی‌اش در عبارت ژروم مشتق شده و همیشه همراه با وجدان و روح انسان است.

### جایگزین‌های «سیندری‌سز» در قرن‌های ۱۲، ۱۳ و ۱۴

در خلال قرن‌های دوازدهم و سیزدهم، scintilla به عنوان برجسته‌ترین و شایع‌ترین استعاره در میان اصطلاحات توصیفی جایگزین synderesis تجدید حیات یافت. این استعاره را کسانی که در سنت عرفانی می‌نوشتند به‌ناچار به کار بردند. از باب نمونه، بوناوتورا شش درجه روح یا شش نیروی روح را به‌اختصار بیان می‌کند که از بیرون به درون می‌آیند و از شکل زمانمند به شکلی ابدی مبدل می‌شوند و به صورت «حواس، تخیل، عقل، فهم، هوش و در قلّه ذهن به مثابه بارقه بصیرت اخلاقی» ظاهر می‌شوند (Bonaventure, 1963: 11) (et, apex mentis, seu, synderesis scintilla).<sup>۹</sup> ایده «بارقه» یا vünkelin برای توضیح تجربه‌ها و آموزه‌های عرفانی مایستر اکهارت (Meister Eckhar) نقش اساسی داشت. بیان دیدگاه‌های او به زبان استعاری ممکن بود منجر به این شود که پاپ جان بیست‌ودوم در ۱۳۲۹ آموزه‌های او را به عنوان بدعت محکوم کند؛ اما ایده‌های فلسفی و دینی‌اش واقعاً سنتی و ارتدوکس بود. مثلاً گرچه او نخستین کسی



است که از معادلی بومی برای واژه scintilla استفاده کرد، آموزه بسیار بدیع اکهارت این اندیشه بود که او vünkelin را با ratio superior یکی کرد و «آن را نه البته به عنوان مؤلفه جدیدی در قابلیت‌های شناختی انسان، وارد روان‌شناسی قرون وسطایی کرد» (Tobin, 1986: 129).<sup>۱۰</sup>

در زمان ژان گرسون، در اواخر قرن چهاردهم، «سیندری‌سز» در دریایی از استعاره‌ها و درازگویی‌های توضیحی غوطه‌ور شد. در کتاب *عرفان‌الاهیاتی (De Theologia Mystica)* نوشته گرسون، او در تعریف اصطلاحات کارکرد و نیروهای روح، اذعان می‌کند که واژه «سیندری‌سز» با شمار مختلفی از اسامی دیگر شناخته می‌شود. گرسون، synderesis را بالاترین قوای عاطفی می‌داند که با simplex intelligentiae (هوش محض) قوای شناختی تعامل دارد و به آن مربوط است؛<sup>۱۱</sup> و آن را به عنوان «قوه پُرخواهش روح که مستقیماً از خدا است و گرایش طبیعی خاصی به انجام دادن خوبی دارد» تعریف می‌کند؛ قوه‌ای که «از طریق آن، روح به حرکتی خوب و قابل درک برای هوش محض، هدایت می‌شود». سپس با دقتی کامل می‌افزاید: «به هر حال ما با نام‌های دیگر به سیندری‌سز ارجاع می‌دهیم: یا با عنوان عادت عملی به اصول، یا بارقه هوشمندی ... یا بخش بکرِ روح، یا محرکی طبیعی برای خیر، یا اوج ذهن، یا غریزه‌ای فناپذیر، یا نام‌های دیگری همچون بهشت نخستین در میان قوای عاطفی» (Gerson, 1960-1973: 260-61).<sup>۱۲</sup> به این فهرست ممکن است عناوین دیگری نیز افزوده شود: عقل راست‌اندیش (recta ratio)، عقل بخشِ اعلا (superior pars rationis)، تاج روح (vertex animae)، تالوُ هوش (scintilla intelligentiae) و (modicum lumen) پرتو نور کوچک هدایتِ خدا.<sup>۱۳</sup> تشابه بین آنچه معنای «سیندری‌سز» است با آنچه فلسفه رواقی، خرد (nous) و تدبیرکردن (hegemonikon)<sup>۱۴</sup> می‌نامید، در مراحل اولیه شناخته شد و در رنسانس تکرار شد. همچنین، واضح بود که synderesis کاشف و نگه‌دارنده koinai ennoiai مفاهیم متعارف بود؛ آنچه در اندیشه یونانی prolepseis یا پیش‌تصورات بود.<sup>۱۵</sup>

هو سنت چر (Hugh of St. Cher) پیرو روایتی کهن در کتاب خود تحشیه *(Postillae)* (۱۲۳۵) در تفسیر ماری، به روایت مریم و مارتا در فصل یازده انجیل یوحنا، مترادف‌های کمتر انتزاعی برای «سیندری‌سز» مطرح می‌کند که در خور تأمل‌اند. او با شرح و بسط این روایت، مریم را ستاره دریای این روایت می‌داند و او را به صورت نمادین با عقل یا سیندری‌سز مشخص می‌کند؛ در تفسیر او روح، همچون ملوانی است که به سوی این ستاره باز می‌گردد، مسیر اخلاقی خود را ترسیم می‌کند و زمان اشتباه خود را نیز می‌شناسد. جالب‌تر آنکه، نظر هو سنت چر متفاوت است با کتاب *آردیناری گلاس* و نظر نیکلاس لیرایی (Nicholas of Lyra)، در اینکه سیندری‌سز را به تصویر شمع در آیه ۱۸: ۲۸ مزامیر پیوند می‌دهد «خداوندا تو شمع مرا روشن می‌کنی و تاریکی مرا به روشنایی مبدل می‌سازی» و همچنین در نقل قولی که از گزارش او از آیه ۲۹: ۳ کتاب ایوب وجود دارد «آنگاه که شمع او بر سرم می‌تابید، و با نور او در تاریکی می‌خرامیدم» (St. Cher, 1600: 355).<sup>۱۶</sup> این تطبیق، و به مراتب مهم‌تر، ادعای بعدی که دنیس ریچلی (Denys of Rychel) مطرح کرد مبنی بر اینکه نور شمع خدا در آیه ۲۰: ۲۷ امثال سلیمان، همان سیندری‌سز بوده است، نخستین تحریک برای برانگیختن ایده‌ای بود که بنجامین ویچ‌گت (Benjamin Whichcote) و ناتانیل کُلورول (Nathaniel Culverwell) در قرن هفدهم در کمبریج آن را کاملاً به پیش بردند.

### احساس پشیمانی: محتوای تازه برای «سیندری‌سز»

تعریف مهم‌تری نیز از «سیندری‌سز» وجود داشت. این تعریف به اندازه سایر تعریف‌هایی که با توسل به روان‌شناسی و منطق مدرسی مطرح می‌شد و نیز به اندازه تعریف‌هایی که با استفاده از استعاره‌های نویسندگان عارف‌مسلك عرضه شده بود، انتزاعی نبود. این تعریف از پیامدها سخن می‌گفت، نه از منشأها. اگرچه درست بود که سیندری‌سز انسان فقط می‌توانست دریافت ضعیف و مبهمی از اصول اخلاقی اولیه تدارک ببیند، ولو اینکه این دریافت خطاناپذیر و پایدار باشد، باز هم قدرت بسیارش در

ابراز پشیمانی وجدان پدیدار می‌شد؛ به گونه‌ای که وقتی بصیرت‌های وجدان، اعمال گناهکارانه و احمقانه را می‌سنجید، خواسته‌های مهارناپذیر آدمی و عقل فریب‌خورده‌اش موجب می‌شد وجدان انسان تحریک شود. این تعریف مستقیماً برآمده از رفتار انسان است، که نشان‌دهنده تمایل وجدان آدمی به داوری کردن درباره اعمال خاص خود او در پرتو اوامر اخلاقی و تجربه گناه و پشیمانی در اثر شناخت رفتاری است که با قوانین اخلاقی سازگار نبوده است. تعجب و اندوه برآمده از این تناقض در رفتار آدمی، در این عبارت کهن و پندآموز کلاسیک مسیحی پیدا است؛ پولس ملاحظه کرد که «من نمی‌دانم چه می‌کنم، زیرا نه آنچه می‌خواهم، بلکه آنچه از آن بیزارم را، انجام می‌دهم» (Romans 7: 15).<sup>۱۷</sup> سطری از یک اُوید<sup>۱۸</sup> با طنینی پیش‌گویانه در نوشته‌های اخلاقی چنین نقل شده است: *Video meliora proboque; deteriora sequor* (من دوره بهتری را می‌بینم و می‌پسندم؛ من از پی بدتر نیز می‌روم).<sup>۱۹</sup> از آنجا که نور سیندری سز بود که به چنین بصیرتی منجر می‌شد، و شرم، احساس گناه، خویشتن را متهم دانستن و پشیمانی ناشی از سرزنش وجدان را به بار می‌آورد، به سادگی می‌شد از این معلول‌ها به علت انتقال یابند و بر همین اساس بود که «سیندری سز»، پشیمانی وجدان (remorse of conscience) تعریف شد.

تصویری از کتاب مقدس این تعریف را با مثال نشان داده است؛ این تصویر همچنین توضیح داده است که خدا سیندری سز را هنگامی شکل داد که در داستان رمزی قرون وسطایی متجسد شد. منبع این داستان در آیه آخر پیامبری اشعیا در آیه ۶۶: ۲۴ است: «و آنان بیرون رفته، اجساد کسانی را که بر من طغیان کرده‌اند نظاره خواهند کرد. زیرا کرم ایشان نخواهد مرد، آتش ایشان خاموش نخواهد شد، و نزد تمامی بشر مکروه خواهند بود». آگوستین عهده‌دار مسئولیت این روایت شد و در کتاب *آردیناری گلاس* بدان پرداخت. او کرم اشعیا را، کرم وجدان تفسیر کرد (Augustine, 1960: 778-80).

به نظر می‌رسد این روایت ادبی خاص، در واقع، در فرانسه قوی‌تر آغاز شده و باقی مانده است؛ جایی که منجر به شخصیت‌پردازی سیندری‌سز به عنوان موجودی تخیلی می‌شود که فاقد بدن است، اما سر انسان دارد و دم کرم. این در کتاب زیارت روح (*Pelerinage de l'Ame*) (۱۳۵۵-۵۸) نوشته گیوم دو دگیل وویل (Guillaume de Deguileville) آمده است. در این کتاب، دومین داستان از سه داستان رمزی اخلاقی و محبوب، به روحی زائر اختصاص یافته که پس از مرگ به دادگاه ابدی عدالت احضار می‌شود؛ جایی که شیطان دادستان است و با کمک شاهد خود، یعنی سیندری‌سز، «کرم وجدان در اینجا پاک شد»<sup>۲۰</sup> (به تعبیر مترجم انگلیسی ناشناسی در ۱۴۱۳). به نحو شگفت‌انگیزی، شیطان او را احضار کرده «سیندری‌سز تو جلو بیا! بگو از خطای این زائر چه می‌دانی»، از منظر روح احضار شده، سیندری‌سز موجودی کاملاً نفرت‌انگیز و چهره‌ای بی‌رحم توصیف شده است؛ به سرعت نیش‌خندی زد و آشکار کرد «دهان و لثه‌هایش را، زیرا که هیچ دندان‌دانی نداشت بلکه همه آنها شکسته و خراب شده و افتاده بودند»؛ در نیش‌زدن‌های دائمی و زخم‌هایی که بر روی زائران زده بود نابود شده بودند «سخت و لجوج ... شرور در اینجا» بی‌نتیجه و ناموفق بود. دگیل وویل «سیندری‌سز» را با «وجدان» یکسان فرض می‌کند؛ و با استفاده از کرم وجدان، تصویر سنتی عهد عتیق را وام می‌گیرد تا آن کرم حریص و پرخواسته را که از او بدگویی می‌کند، به اصطلاح لاتینی «در پشیمانی وجدان» زنده بدارد که در انگلیسی دوره میانه معادل است با *ayenbite of inwit* (بازگزشِ قوه هوش).<sup>۲۱</sup>

### «سیندری‌سز» در آثار لوتر و کالون

پژوهشگران مدرن در سال‌های اخیر توجه خود را به دیدگاه‌های لوتر درباره «سیندری‌سز» معطوف کرده و تاریخ این ایده را در اندیشه لوتر به تفصیل کاویده‌اند.<sup>۲۲</sup> لوتر در تفسیر خود بر کتاب مقدس (*Dictata Super Psalterium*) (1513-15) و در موعظه‌های اولیه‌اش، بیش از همه رساله‌های الهیاتی‌ای که بی‌وقفه می‌نوشت، میراث

آموزه‌های مدرسی متأخر از گابریل بیل (Gabriel Biel) تا گرسون و یوهانس تولر (Johannes Tauler) را نشان می‌دهد. ارجاع‌های نخستینش به «سیندری‌سز» کاملاً معمول و سازگار با این میراث است: مثلاً «سیندری‌سزِ عقل، به بهترین وجه، حقیقت، درستی و عدالت را به نحو پایان‌ناپذیر درخواست می‌کند. بنابراین، سیندری‌سز، نوعی محافظ، یادآوری‌کننده یا بخشی از بقایای طبیعت ما است که پس از انحراف و فساد گمراهی، [همچنان دست‌نخورده] به جا مانده است». او از کرم سیندری‌سز در آدمی سخن می‌گوید و این استدلال را تکرار می‌کند که سیندری‌سز مقدمه کبرا در قیاس اخلاقی را فراهم می‌کند. با این حال، در مقصود احتمالی او از این دیدگاه‌های سنتی، اشارات اولیه‌ای وجود دارد که هیچ‌گونه بحثی درباره اینکه آیا سیندری‌سز عمل است یا عادت، وجود ندارد و نیز هیچ بحثی درباره پذیرش این دیدگاه تازه از سوی لوتر وجود ندارد که تأثیرهای سیندری‌سز هم بر عقل و هم بر اراده بدیهی است؛ که در این صورت گونه‌ای سیندری‌سز مضاعف باید وجود داشته باشد. گذر از دیدگاه سنتی با واکنش‌های پی‌درپی او به آیه ۴: ۶ مزامیر، به‌خوبی نشان داده شده است. این آیه برای پژوهشگران مدرسی که یک‌صدا آن را به عنوان تأیید مکاشفه‌آمیز تجربه سیندری‌سز تفسیر کرده‌اند، به مرجعی کلیشه‌ای تبدیل شد: «ای خداوند نور چهره خویش را بر ما برافراز». لوتر در نخستین تفسیرش بر مزامیر در (۱۵۱۳-۱۵۱۵)، به شکل کاملاً در خور توجهی از هر گونه ارجاع به سیندری‌سز در بحث این آیه، چشم‌پوشی کرد. این سکوت که تا ۱۵۱۸ به طول انجامید تفسیر آیه پیش‌گفته را با تأیید مکاشفه‌آمیز تجربه سیندری‌سز صراحتاً رد می‌کند؛ اگرچه خود سیندری‌سز هرگز رسماً رد نمی‌شود: «از این آیه نمی‌توان با عقل طبیعی، سیندری‌سز را فهمید. زیرا عقیده بسیاری از افراد این است که می‌گویند اصل اولی در اخلاقیات، بدهت است که از موضوعات تأمل و تفکر است. این دیدگاه نادرست است. ایمان اصل اولی تمامی کارهای خوب است.»<sup>۲۳</sup> بنابراین، پس از ۱۵۱۵ مفهوم «سیندری‌سز» در نوشته‌های لوتر تحلیل رفت و پس از ۱۵۱۹ به‌کلی در آثارش از

بین رفت.<sup>۲۴</sup> پس از آن سال، لوتر عبارت *spiritus hominis*، یعنی روح انسان ( 1 Cor. 2: 11) را از کتاب مقدس جایگزین کرد، که ژروم هر دو اصطلاح «سیندری-سز» و «وجدان» را به این عبارت پیوند زده بود.

اصطلاح *synderesis* هرگز در کتاب *کالون مبادی دین مسیحیت* ( *Institutes of the Christian Religion*, 1541) به چشم نمی‌خورد. با این حال خواننده آثارش، خود متوجه می‌شود که میان ادعاهای سنتی اصطلاح‌شناسی سنتی راجع به نیروی حافظه آدمی در زمینه برخی از بقایای به‌جامانده از صورت خدا در انسان، تنش چشمگیر و حل‌نشده‌ای وجود دارد؛ اگر انسان را صرفاً نابخشدنی بدانند و این ادعا را که انسان کاملاً فاسد است، تکرار کنند: «هر تصویری از قلب انسان صرفاً شر است» (Gen. 6: 5). بخش مهمی از محتوای نظریه سیندری-سز در کتاب *مبادی کالون* پیدا می‌شود؛ حتی اگر او دائماً با اظهاراتی این نظریه را به‌وضوح رد کند یا آن را به صورت امری بیرون از دایره وجود تعریف کند. بر این اساس، کالون تأیید می‌کند که «تمایز بین خیر و شر بر روی وجدان‌های انسان‌ها حک شده است» و اینکه «حسن الوهیت در قلب همه ثبت شده است».

او استعاره باستانی «بارقه» را حفظ می‌کند: «در طبیعت منحرف و منحط آدمی برخی از بارقه‌ها هنوز می‌درخشند» و «روح انسان چنان از درخشش نور خدا روشن است که هرگز بدون شعله یا حداقل بارقه‌ای از نور خدا نیست». کالون وقتی استدلال می‌کند که انسان «برخی از بقایای [صورت خدا] را ... که در خویشتن بسیار گناهکارش حک شده» همچنان حفظ کرده است و اینها در آگاهی انسان از طریق الزام به احترام به خدا و پیروی از درست‌کاری حفظ شده است، به شرمی اشاره می‌کند که از پشیمانی سیندری-سز تشخیص‌پذیر نیست. «چنین نگرانی‌ای برای مردم که با شرم نگران نام نیکشان هستند از چه راهی ایجاد می‌شود؟ و نه تنها شرم، بلکه علاقه به آنچه افتخارآمیز است از کجا می‌آید؟» ( Calvin, 1960: I, 285 (II, ii, 25); I, 43 n. (I, iii, 1), on John 1: 5; ) (I, 44 (I, iii, 1); I, 270 (II, ii, 12); I, 278 (II, ii, 19); I, 192 (I, xv, 6)

اما برای هر طینینی از قرون وسطا طرد ویرانگر آن نیز وجود دارد. اگر درست باشد که «هیچ کس بدون نور عقل نیست» و درست باشد که «ذهن انسان هرچند سقوط کرده و منحرف از کمال خود است، همچنان با هدایای عالی خدا پوشیده و مزین شده است» و «صورت خدا هنوز کاملاً در انسان محو و نابود نشده است»، با این حال، همین تصویر «چنان خراب شده است که هر چه باقی می ماند تغییر شکلش وحشتناک می شود». حتی اگر ما معرفت کمی به خدا داشته باشیم، و اگر تمایز بین خیر و شر بر وجدان ما حک شده باشد، باز هم «در ما همه این چیزها کاملاً آلوده است ... زیرا چنین معرفتی از خدا که تاکنون باقی مانده است، چیزی نیست جز منبع وحشتناک بت پرستی و سراسر خرافات ... بنابراین در تمامی طبیعت ما یک قطره هم از نجابت و درست کاری باقی نمی ماند» ( Calvin, 1960: I, 273 (II, ii, 13); I, 273 (II, ii, 14); I, 189 ) (I, xv, 4).<sup>۲۰</sup>

به این ترتیب، سیندری سز فراموش می شود و ظاهراً بارقه وجدان با این حمله خاموش می شود. اما حتی اگر معانی تلویحی و تصریحی سیندری سز همچون بارقه را محدود و مشروط بدانیم، اصطلاح قرون وسطایی دیگری وابسته به «سیندری سز» از راه می رسد که در زمینه های مناسب در کتاب مبادی به کار رفته است. چنان که خواهیم دید، این اصطلاح در انگلستان الیزابتی احیا شد. ژان گرسون «سیندری سز» را «غریزه ماندگار» (indelible instinct) خواند. او همچنین از اصطلاح «غریزه طبیعی» (instinkus naturale) نیز استفاده کرده بود تا انگیزه طبیعی همه موجودات برای جست و جوی خیر را که متناسب با اهداف خودشان عمل می کنند و خود را حفظ می کنند، مشخص کند. این انگیزه طبیعی عبارت بود از قانون طبیعی به عنوان آنچه در طبیعت موجودات به کار رفته است. کالون از همین اصطلاح برای بیان همین نکته کلی استفاده کرد. او تأکید می کند که انسان در داشتن این غریزه طبیعی با حیوانات و تمامی جهان آفرینش شریک است و داشتن این غریزه، ارتباطی با آزادی اراده و عقل انسان ندارد: «انسان نیز مانند حیوان،

بدون دلیل و بدون مشورت، تمایل طبیعت خود را دنبال می‌کند». هم گرسون و هم کالون «غریزه طبیعی» را در مفهومی عام به معنای «انگیزه‌ای طبیعی» به کار می‌برند و هر دو از آن برای تعیین انگیزه‌های خوب و بد استفاده می‌کنند.<sup>۲۶</sup>

از سوی دیگر، کالون این عبارت را فقط هشت بار در کتاب مبادی به کار می‌برد و با ذکر آن در نخستین جمله فصل سوم، نقش برجسته خاصی به این عبارت می‌دهد: «آگاهی از الوهیت در ذهن انسان وجود دارد و در واقع با غریزه طبیعی، آگاهی الوهیت وجود دارد». در جای دیگر، او به غریزه طبیعی ویژگی‌هایی را نسبت می‌دهد، مانند توانایی ظاهری انسان برای عمل شرافتمندانه و تمایل طبیعی‌اش به حفظ جامعه از طریق قوانین. سپس کالون ادعا می‌کند که انسان طبیعتاً، نیاز به شناخت شهودی، پیش‌بینی‌نشده، غریزی و فوری در باب برخی از اصول اساسی اخلاق را تجربه می‌کند که بیرون از فعالیت عقل حسابگر و فارغ از انتخاب آزادانه است و مشابه با رفتار طبیعی حیوانات است. او با نسبت دادن این شناخت به «غریزه طبیعی»، شکافی را پر کرد که با فقدان اصطلاح مدرسی «سیندری‌سز» به وجود آمده بود.

به نظر می‌رسد مثال زیر بسیار شبیه است به درک متمایز انسان از اصول اخلاقی قانون طبیعی از طریق سیندری‌سز؛ نتیجه‌اش این است که کالون ترجیح می‌دهد به جای به‌کاربردن واژه «بارقه» از استعاره بذر اندیشه رواقی استفاده کند.

از آنجا که انسان طبیعتاً حیوانی اجتماعی است، از طریق غریزه طبیعی، به پرورش و بقای جامعه تمایل دارد. در نتیجه، ... در ذهن همه انسان‌ها برداشتی کلی از نوعی نظم و تعامل خاص منصفانه و مدنی وجود دارد. از این‌رو، هیچ فردی یافت نمی‌شود که نفهمد هر نوع از نهادهای انسانی باید با قوانین تنظیم شوند. ... پس با در نظر گرفتن قوانین، هم توافق پایدار برای همه ملت‌ها به وجود می‌آید و هم توافقات فردی موقت. زیرا بذره‌های این قوانین بدون هیچ معلم یا قانون‌گذاری، در همه انسان‌ها کاشته شده است ( Calvin, 1960: I, 43 )

.(I, iii, 1); I, 292 (II, iii, 3); I, 272 (II, ii, 13); I, 286 (II, ii, 26)



### «سیندری سز» در ادبیات انگلیسی

نخستین کاربردهای synderesis در انگلیسی در داستان تمثیلی دینی منشور صومعه روح القدس (The Charter of the Abbey of the Holy Ghost) (۱۳۹۰) پیدا شد.<sup>۲۷</sup> این صومعه تمثیلی در وجدان انسان واقع شده است، که خدا آن را «مکانی ارزشمند» (precious place) قرار داد و به آدم و حوا و وارثانشان داد. از منظری روان‌شناختی، عقل و سیندری سز در دو سوی وجدان قرار دارند. چند سال بعد در ۱۴۲۶، جان لیدگیت (John Lydgate) هنگام ترجمه روایت دوم دگیل ویل از زیارت زندگی انسان ( *Pelerinage de la Vie Humaine* ) (۱۳۵۵)، احساس کرد نیاز است معنای synderesis روشن شود.<sup>۲۸</sup> در متن دگیل ویل، کسی که اصطلاح «سیندری سز» را برای مشخص کردن صلح درونی به عنوان نوعی حالت به کار می‌برد، مسیح است، جایی که می‌گوید:

Synderesis ne gruchche nouht,  
Thorgh no trespace nor offence,  
By no Remorse of conscience

لیدگیت حاشیه‌ای تفسیری در شش سطر بر این عبارت می‌افزاید و توضیح می‌دهد که سیندری سز منبع اصول وجدان است. بنابراین، تأکید دگیل ویل را بر پشیمانی وجدان، معتدل می‌کند:

Synderesis, to speke in pleyn,  
Ys as myche for to seyn,  
By notable descripcioun,  
The hiher party of Resoun;  
Whereby A man shal best discernen  
<sup>۲۹</sup>His conscience to governe  
(Lydgate, 1899-1904: 130)

این اصطلاح در گذر از لاتین به زبان‌های بومی، دو تأکید متفاوت در تعریف را در فرهنگ واژگان و در واژگان دوره رنسانس حفظ کرد. سر تامس الیوت ( Sir Thomas Elyot)، که به لیدگیت نزدیک است، در فرهنگ لغت لاتین - انگلیسی اش (۱۵۳۸)

به‌اختصار «سیندری‌سز» را «بخش ناب وجدان» تعریف می‌کند. در واقع، او مقایسه‌ای را که ژان گرسون بین «سیندری‌سز» و «هوش محض» انجام داد، منعکس می‌کند. این عبارت با سابقه را که در طول قرن شانزدهم بارها در فرهنگ واژگان تکرار شده بود، یک قرن بعد با برجستگی تازه‌ای، رابرت برتون (Robert Burton) مطرح کرد. چنان‌که انتظار می‌رفت، او با به‌کاربردن آن در آغاز تعریفش از این عبارت، در *آناتومی ملانچی* (1621) (*Anatomy of Melancholy*)، کمی از آموزه‌های باستانی را در آن حفظ کرد (Huloet, 1572).<sup>۳۰</sup> اختصار تعریف انگلیسی و جدید الیوت از این عبارت، نقطه عزیمت او است از توصیف مدرسی‌ای که در ۱۵۰۲ واژه‌نامه‌نویس پرنفوذ لاتین، کالپین (Calepine) نوشته بود که تا دویست سال بعد همچنان تکرار شد (Calepine, 1502).<sup>۳۱</sup>

جان مینشو (John Minsheu) در (1625) *synteresis* را به ویراست دوم کتابش، راهنمای زبان (Ductor in Linguas)، افزود و آن را هم «پشیمانی یا بارقه وجدان» که «بخشی از روح که با خویشتن در برابر ارتکاب گناه مخالفت می‌کند» تعریف کرد و هم در مدخلی جداگانه «بخش ناب وجدان» نامید. ادوارد فیلیپس (Edward Phillips) در کتابش، *جهان واژگان* (*World of Words*) (1658)، به پیروی از سنت فرانسوی، تعریف خود از «سیندری‌سز» را به «پشیمانی یا گزش وجدان» محدود کرد (Phillips, 1658).

لیتلتن (Littleton) نیز در ۱۶۸۴، با تکرار تعریف‌های کالپین و فیلیپس این دو سنت را در هم می‌آمیزد. بلکار (Bullockar) که در ۱۶۱۶ نخستین فرهنگ لغت انگلیسی را منتشر کرد، *synteresie* را با این عبارت معرفی کرد: «وجدان درونی یا کیفیت طبیعی حکاکی‌شده در روح، که از لحاظ درونی آدمی را آگاه می‌کند کاری که انجام داده خوب است یا بد» (Bullockar, 1616). به طور کلی صحیح است که چه‌بسا فرهنگ‌های لغت لاتین خیلی بیشتر از همتایان انگلیسی خود، دربرگیرنده واژگان‌اند و آثار نوشته‌شده در لاتین طبیعتاً سنت‌های مدرسی را در معانی و کاربرد، کامل‌تر حفظ می‌کنند.

### «سیندری سز»: مؤلفه‌ای در نظریه پردازی حقوقی سنت ژرمن

در شمار همین آثار لاتینی در ۱۵۲۸، نمونه‌ای قدیمی اما کاملاً موفقیت آمیز، کتابی بود درباره ارتباط نظریه‌های سنتی قرون وسطایی وجدان و قانون طبیعی با کارکرد عملی‌اش در قانون اساسی انگلستان. این اثر موفق کریستوفر سنت ژرمن (Christopher St. German) (۱۵۴۱-۱۴۶۰)، گفت‌وگوی استدلالی درباره قانون انگلستان و وجدان (*Dialogue de Fundamentis Legum Anglie et de Conscientia*) نام داشت که عموماً با عنوان گفت‌وگوی دکتر و دانشجو شناخته می‌شود. این کتاب موجب شد هلدورث (Holdsworth)، نویسنده کتاب را «نخستین پایه‌گذاران نظام انگلیسی انصاف» توصیف کند. کتاب دکتر و دانشجو را در ۱۵۳۰ سنت ژرمن به انگلیسی ترجمه کرد و بین سال‌های ۱۵۲۸ تا ۱۶۳۰، بیست‌وهشت بار تجدید چاپ شد. دکتر و دانشجو کمک کرد تضمین شود «که مفهوم قرون وسطایی «انصاف»، حیات طولانی‌تری در انگلستان نسبت به هر کشور دیگری در اروپا دارد» (Holdsworth, 1938: 95).<sup>۳۲</sup>

کتاب سنت ژرمن یازده سال پس از تر لوتر و شش سال قبل از نخستین ویراست کتاب مبادی کلون منتشر شد؛ و استدلال‌های حقوقی‌اش بر پایه فرضیاتی قرون وسطایی بود که به سرعت فرسوده می‌شدند. بازگویی غیرانتقادی او از این مفروضات، که با نظریه سیندری سز کامل می‌شود، مستقیماً به نقل قول گسترده یا بازگویی او از منابع وابسته است. او در فصل‌های نخستین کتابش، درباره قوانین طبیعی و ابدی، عقل و وجدان، توضیحات مرسوم و متعارفی می‌دهد؛ همچنین، درباره «سیندری سز» نیز فصلی دارد که عمدتاً سخنان ژان گرسون و توماس آکوئیناس را مستقیماً تکرار می‌کند. همه این مطالب، از جمله تعریف او از «سیندری سز»، به تحلیل‌هایش از مبانی انصاف یاری رساند.

سنت ژرمن سیندری سز را چنین تعریف می‌کند:

قدرت طبیعی یا نیروی محرک روح عقلانی، که همیشه در بالاترین قسمت از آن قرار دارد/ حرکت می‌کند و آن را به سوی خیر حرکت می‌دهد/ و از شر بیزاری می‌جوید ... دوباره سیندری سز که گاه «بارقه عقل» خوانده می‌شود، و به

همین ترتیب؛ زیرا همچنان که بارقه تکه‌ای متلاشی است که از آتش به بیرون پریده است، این فضیلت نیز پاره جداشده‌ای است که در هوش جای داشته است (St. German, 1974: 81, 13).

از ژروم، که بیش از هزار و دویست سال از قدمتش می‌گذرد، نکات دیگری نیز عیناً بازگو، و گهگاه پژواک‌هایی از ادبیات ژروم تکرار شده است. برای نمونه سیندری‌سز «شاید کلاً خاموش نشده باشد؛ نه در انسان خاموش شده و نه هنوز در ارواح فسرده از بین رفته است» گرچه جهل، لذت و لجاجت ممکن است در عملکرد سیندری‌سز در برخی از انسان‌ها دخالت کنند تا «پشیمانی یا بیزاری وجدان را برای زمانی معین بتوانند بیجا جلوه دهند». سیندری‌سز همان «نور بالاتر از عقل» است؛ منبع مقدمه کبرا در قیاس اخلاقی است؛ و «آغاز تمامی چیزهایی است که تحصیل آنها با تفکر یا آموختن ممکن است». شایان ذکر است که سنت ژرمن، مانند کلوین، اصطلاح «غریزه طبیعی» گرسون را تکرار می‌کند، هنگامی که قانون طبیعت را، هم برای حیوانات تعریف می‌کند («آنها گونه خود را حفظ می‌کنند؛ آنها فرزندان خود را با غریزه طبیعی تغذیه می‌کنند») و هم برای انسان‌ها: «قانون طبیعت ... قانون عقل خوانده می‌شود؛ که عقل طبیعی بین همه انسان‌ها بنیاد نهاده شده است؛ همان‌طور که غریزه‌ای طبیعی در اختیار همه انسان‌ها است که آنها را حفظ می‌کند» (St. German, 1974: 81).<sup>۳۳</sup> نخستین و آخرین توصیف درست و جدی از نظریه سیندری‌سز را (با استفاده از این اصطلاح) در زبان انگلیسی می‌توان در کتاب دکتر و دانشجو یافت.

اینکه سنت ژرمن «سیندری‌سز» را همچون مؤلفه‌ای از نظریه‌پردازی حقوقی خود حفظ می‌کند، چه بسا غیرمستقیم، به طرد هجوآمیز و تمسخر این اصطلاح به عنوان اصطلاح به‌کاررفته در انگلیسی عامیانه در پنجاه شصت سال بعد انجامیده باشد. همچنین، می‌تواند توضیح دهد که چرا با وجود منشأ تفسیری این کلمه، پنج استناد از بیست استناد موجود در فرهنگ لغت انگلیسی آکسفورد به جای کشیشان، به آثار

نمایش نامه نویسان و شاعران دوره الیزابتی مربوط است. سنت ژرمن عضو برجسته معبد میانه<sup>۳۴</sup> بود. پدر شعر دوره الیزابتی در دهه ۱۵۷۰، جان مارستون (John Marston) یکی از دانشجویان معبد میانه، و نیز مدرس و پژوهشگر ریدر<sup>۳۵</sup> آنجا در دهه ۱۵۹۰ بود؛ آن هنگام که خودش برای قانونی که هرگز انجامش نداد آماده می شد. معقول است فرض کنیم آشنایی عملی و خاص مارسون شاعر با کتاب دکتر و دانشجو (که تا دهه ۱۵۹۰ به ویراست بیستم رسید) او را به گنجاندن نیایش پرطمطراق زیر در طنز مطمئن و بدنام او معضل شرور (*The Scourge of Villanie*) در ۱۵۹۸ سوق داد: «بازگشت، بازگشت، سیندری سز مقدس / الهام تنه های درخت، اجازه بده نه چنین گل و لای هایی به این عنوان / ما را هنوز هم آلوده کنند» (Marston, 1966: 91).<sup>۳۶</sup>

تصنع مطمئن سبک و بیان در اینجا برای بن جانسون (Ben Jonson) و تامس دکر (Thomas Dekker) تحمل پذیر نبود و بنابراین طنز تند و تیز مارستون را نه تنها اسقف لندن ممنوع کرد، بلکه به سبب به کار بردن اصطلاح فنی synderesis هدف حملات هجو آمیز فراوان و گزاف جانسون و دکر قرار گرفت. در کتاب بیمار گریسل دکر، شخصیت ها می گویند «بین دندان هایشان واژگان وحشتناکی را می روند» و یکی از آنها در وسط سخنان فریبکارانه اش به «سیندری سز روح» قسم می خورد (Dekker, 1953: 247). کلو (Clove) یکی از «دوقلوهای ناپاک» در کتاب جانسون با عنوان هر مردی فارغ از شوخ طبعی اش (*Every Man Out of His Humour*) در حالی که تصمیم گرفته «کمی حرف های بی محتوا بزند»، حرف های چرند زیر را به خودش می گوید:

Now, sir, whereas the Ingenuitie of the time, and the soules Synderesis are but Embrions in nature, added to the panch of Esquiline, and the Intervallum of the Zodiak, besides the Eclipticke line being opticke, and not mentall. ... You conceive me, sir? (Jonson, 1925-52: 502-3)

شوخی بی‌ادبانه جانسون و ذکر ممکن است بر اساس فهم متعارف (common sense) این خدمت را کرده باشد که تکرار این نظریه و واژه قرون وسطایی به صورت سرسری و بدون فکر توسط دو استاد انتصابی (Regius Professor) پیوریتن الاهیاتی واعظ و محبوب، موجب اصلاح در درون پروتستان‌گرایی مدرسی قرن هفدهم شده باشد.<sup>۳۷</sup> با این همه، در فرهنگ لاتین قرون وسطا و به خصوص اصطلاح‌شناسی فلسفه مدرسی، «سیندری‌سز» به عنوان ایده‌ای تعریف شده و توسعه یافته بود. نظریه‌های قانون طبیعی و الاهی و عقل سلیم، همراه با گمانه‌زنی‌هایی درباره طبیعت و فضیلت، آزادی اراده و آفرینش آدمی به صورت خدا، در تعریف آن نقش داشته‌اند. در دهه ۱۵۹۰، خود این کلمه در برابر هجوهای همچون واژه لاتینی بیگانه و انگلیسی قدیمی، نامأنوس، تصنعی، به طرزی مشکوک فنی، و با تعریف نامشخص، مبدل به واژه‌ای آسیب‌پذیر و دفاع‌ناپذیر شده بود. مفهوم «سیندری‌سز» نیز به سبب آنکه تصور می‌شد بخشی از فلسفه مدرسی است که الاهیات منسوخ، پایی و بیگانه است، با سوءظن مواجه شد. ناسیونالیسم انگلیسی در حال رشد سکولار و مذهبی، با تنفر انگلیسی تازه‌تولد یافته‌ای از انتزاع‌های متافیزیکی، ترکیب شدند و در اینجا نقش‌هایشان را ایفا کردند. Synderesis، به عنوان یک واژه، نهایتاً از انتقال فرهنگی به فرهنگ دیگر دوام نیاورد؛ اگرچه در تجدید حیات زبان مرده لاتین، در خطابه‌های دانشگاهی و سخنرانی‌های آکادمیک، دم آخر را گذراند. در همین حال ایده سیندری‌سز در شکل بومی به عنوان «بارقه» (spark) یا «تلاؤ» (sparkle) و «غریزه طبیعی» متولد شد، و نیز در احیای معنای قرون وسطایی در قالب دو عبارت «روح انسان» و «شمع خدا» ظاهر شد. این عبارات انگلیسی، روح این مفهوم را در فرهنگ بلاغی رنسانس انگلیسی، از آن خود کرد؛ زیرا اصطلاح انتزاعی و تا حدودی ساختگی سیندری‌سز در قرون وسطا، در خدمت نیازهای منطقی بوده است. در این نام‌گذاری‌های جدید، ایده سیندری‌سز، هم در اندیشه انگلیسی و هم در خود زبان انگلیسی، جا افتاد.

### «سیندری سز»: بارقه‌ای به جامانده از نور الاهی

چنان‌که پیش‌تر بررسی شد، خواست مشترک و خردمندانه همه کسانی که حتی کمترین آشنایی با نوشته‌های عرفا یا فیلسوفان مدرسی داشتند، استعاره تالُلُو - بارقه (scintilla-spark) بود. همچنین، روشن است که شاخه‌ای از رواقیان نیز به این جریان استعاری پیوسته بود. ورود استعاره بارقه ذهن در اندیشه مسیحی به قدمت کتابی است نوشته تاتیان (Tatian) با عنوان *گفت‌وگو با یونانیان (Oration to the Greeks)* در حدود سال ۱۵۰ میلادی. این کتاب در تفسیر آغاز انجیل یوحنا نوشته شده و نویسنده درباره وضعیت روح آدمی، که در تاریکی غوطه‌ور شده، می‌گوید «در حالی آن را حفظ می‌کند که بارقه‌ای از قدرت او بود» (Tatian and Theophilus, 1867: 19). هم بازیل (Basil) و هم آگوستین همین استعاره را به کار برده‌اند.<sup>۳۸</sup> در طول دوره ۱۵۵۰ تا ۱۷۰۰ این استعاره برای تعبیر کهن «سیندری سز»، سکناى جدیدی را به نام انگلستان تدارک دید. در آغاز، تحت عنوان جایگزین برای «سیندری سز» بود و معمولاً هنگامی که نویسندگان دوره رنسانس، مانند سنت ژرمن، ادعاهای معمول سنت مدرسی را تکرار می‌کردند، این عبارت را به کار می‌بردند. با گذشت زمان که ریشه‌هایش به طور فزاینده‌ای یا نادیده گرفته شد یا فراموش شد، اشارات موازی به سیندری سز حذف شدند و به سبب آنکه سکولاریزاسیون عوارض خود را تحمیل می‌کرد، بار الاهیاتی‌ای که بر این واژه در قرن شانزدهم حمل می‌شد، احتمالاً کمتر شد. با این حال خودسرانه است که نتیجه بگیریم مثلاً جان لاک، که این عبارت را در دهه ۱۶۹۰ به کار برد، از معنای فرعی‌اش آگاهی نداشت. شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد این معنای فرعی، اعتقدهای کالونی را به عصبی شدن یا خصمانه شدن سوق می‌داد؛ هنگامی که به بارقه ذهن اشاره می‌شد در حالی که خیلی خوب می‌شد فهمید نوعی «تردیدِ پلاجیانسیم» (soupçon of Pelagianism) خطرناک این وجهه از سخن را مطرح کرده است.<sup>۳۹</sup> چنان‌که ممکن است انتظار داشته باشیم، این مدافعان عقل سلیم، که نمایندگان سنت قانون طبیعی به شمار

می‌روند، انسان‌گرایان مسیحی این دوره‌اند که استعاره بارقه را بی‌قید و شرط به کار می‌برند و آن را با این ملاحظه استفاده می‌کنند که نشان دهند در زیر این لایه واژگانی، مفهوم «سیندری‌سز» نهفته و منتظر بروز و ظهور است.

مأنوس بودن این استعاره، با جمله نخست کتاب تامس ویلسن (Thomas Wilson) با عنوان *قاعده عقل (The Rule of Reason)* (۱۵۵۱) به خوبی فهم می‌شود: «انسان به واسطه طبیعت دارای بارقه‌ای از معرفت است؛ و به واسطه کار محرمانه خدا، به نوعی قضاوت می‌کند و خیر را از شر تشخیص می‌دهد. پیش از آنکه آدم هبوط کند این معرفت، کامل بود اما به سبب این موقعیت، تاریکی از پی آمد و نور فروزان از بین رفت». نمونه دیگر را می‌توان در مقدمه سر فیلیپ سیدنی بر ترجمه کتاب فیلیپ دو پلسی مقنی (Philippe du Plessis-Mornay) با عنوان *پیمان حقیقت (Traité de la vérité)* (۱۵۸۱) یافت؛ جایی که «بصیرت‌های رایج» که هر انسانی آنها را در قلب خود ثبت شده می‌یابد، بصیرت‌هایی همچون «وجدان شرارت، بارقه‌های کوچکی هستند از حقیقت و خردمندی» که فیلسوفان، این بارقه‌ها را از زیر خاکستر بیرون آورده‌اند (Du Plessis-Moray, 1587: sig). علاوه بر این، ترجمه بخش دوم *آکادمیای فرانسوی (The Second Part of the French Academie)* در ۱۵۹۴، چکیده‌ای کلاسیک از آموزه سیندری‌سز را به مخاطبان دوره الیزابتی عرضه کرد و تأثیری فوری بر جای گذاشت. پس از گذشت پنجاه سال، پیر دو لا پریمودای (Pierre de La Primaudaye) با آغاز تبیین خود از نور ذهن با درخشش معرفت به خیر و شر، به نحو معناداری ترتیب ارائه تبیین را معکوس کرد؛ بنابراین، خود و خوانندگان را کمی از «کشیشان» که اصطلاح خاص به خودشان را برای این معرفت دارند، دور نگه داشت. این متن در خور نقل قول کامل است:

پس ما باید بدانیم اگرچه گناه با تاریکی و گمراهی و جهل، ذهنی را که خدا به ما داده است، پر می‌کند و موجب عذاب فراوان ذهن می‌شود، اما نمی‌تواند کاملاً ذهن را نابینا کند؛ بلکه باز هم بارقه‌هایی از نور معرفت به خدا و معرفت به خوب و بد باقی مانده‌اند؛ که به طور طبیعی در انسان وجود دارند و او با آنها به دنیا می‌آید. این



بقایایی را که هنوز به جا مانده است، عموماً کشیشان به آن «سیندری‌سز» می‌گویند، که از واژه‌ای یونانی گرفته شده و به اندازه‌ای اهمیت دارد که ما باید به آن بقایای حفظ‌شده بگوییم. به استناد آن، بقایای نور و قانون طبیعت که در ما به جا مانده است، هنوز هم در ما حفظ شده و در روح ما پس از گناه باقی مانده است. بنابراین، واژه «سیندری‌سز» نشانگر معرفت به قانونی است که با ما متولد شده است، و از این‌رو است که همواره در آدمی باقی مانده و چنین نام گرفته است. آری؛ در شریرتین موجود نیز آگاهی یا دستورالعملی وجود دارد که به او می‌گوید چه چیز درست و عادلانه است و داوری خدا وجود دارد. برخی بین «سیندری‌سز» و «وجدان» تمایز قائل می‌شوند؛ برخی دیگر نیز این دو را به یک معنا در نظر می‌گیرند و به همان چیزی «سیندری‌سز» می‌گویند که وجدان است: در حالی که دیگران می‌گویند این داوری طبیعی است و برخی دیگر معتقدند نور ذهن و روح ما است. فیلسوفان که به ناشناخته‌ها معرفت دارند، گفته‌اند پیشاپیش در طبیعت ما قوای خاصی تهیه و تدارک دیده شده که منظور آنها همین قسم چیزی است که ما بدان پرداخته‌ایم (de La Primaudaye, 1594: 576).

در اینجا ما اغلب، خودآگاهی موجود در رنسانس را در کاربرد واژه *synteresis* می‌یابیم که کشیشان به طور خاص بدان این عنوان را اطلاق کرده‌اند؛ آنها این واژه را برای انتقال مفهومی به کار برده‌اند که دیگران آن را «بارقه نور»، «بقایا»، «امر حفظ‌شده» و «حسگر طبیعی» نامیده‌اند؛ آنچه فیلسوفان با عنوان معرفت پیش‌دستانه «پیشاپیش تهیه‌شده» (*anticipation*) از آن مراد می‌کنند. این خودآگاهی، همچنین در رساله‌ای درباره *مالیخولیا (Treatise of Melancholy)* (۱۵۸۶) نوشته تیموتی برایت (Timothy Bright) آشکار است؛ جایی که سیندری‌سز با طنین هزار سال پیش ژروم، پوزش طلبانه معرفی شده است: «آنچه یونانیان آن را *Sinteresis* می‌نامند». همچنین، در این عبارت به درستی به سردرگمی ناشی از شکست رنسانس در حفظ تمایزهای مدرسی بین «سیندری‌سز» و «وجدان» اشاره شده است.

کتاب لا پیرمودای مجموعه‌ای عامه‌پسند از حکمت اخلاقی و الاهیاتی سستی است و «گنجینه‌ای است از نقل قول‌های نویسندگان و مؤلفان انگلیسیِ اواخر قرن شانزدهم و اوایل قرن هفدهم» (T. Staines, 1934: 211). بخش‌ها و ویراست‌های مختلف این کتاب نه بار در طول سی‌و دو سال چاپ شد. سر جان دیویس (Sir John Davies) و ام‌دار آکادمیای فرانسوی بوده است؛ اما اشاره نشده است که این متن، منبع تقریباً مطمئنی باشد برای آنچه می‌توان «انسان‌شناسی الاهیاتی» نامید؛ عنوانی که در ارجاع‌های مکرر دیویس و در شعر او با عنوان «خودت را بشناس» (Nosce Teipsum) که به بارقه ذهن آدمی اشاره می‌کند، بر آن تأکید شده است. حس غریزی خوب دیویس در باب آداب شاعرانه، او را از خطایی که مارستون مرتکب شده بود، دور نگه داشت و او synderesis را به نفع sparkle طرد و تبعید کرد. همین آداب‌دانی برای او در بین کسانی مثل ساموئل جانسون که در قرن هجدهم مخاطب آثار دیویس بودند، محبوبیت به ارمغان آورد. جانسون تعریف خود از sparkle را در فرهنگ لغت با این سطرها از شعر «خودت را بشناس» مطرح کرد:

وقتی دلایل روشن ساخت که همچون خورشید در آسمان پرتوهای او در سراسر دنیای کوچک آدمیان گسترش یافت آیا بارقه‌ای روشن خواهد کرد که دروغ می‌گوید، بارقه‌ای از زیر خاکستر نیمه‌خاموش و از بین رفته:  
چگونه ما می‌توانیم امیدوار باشیم به چشم و گوش تا این بارقه در حال مرگ، در این جایگاه تیره و تار بتواند آن پرتوهای روشن معرفت را باز بتاباند، پرتوهایی که نخست در ذهن‌ها با زیبایی القا شدند؟<sup>۴۰</sup>

برای دیویس، روح «خالی از ... سکنه نیست؛ جایی نیست که هیچ چیز در آن نوشته نشده باشد»، بلکه مخزن «معانی مشترک» (koinai ennoiai) است: «با این حال روح جهاز طبیعی (dowrie naturall) است / و بارقه‌های نور چیزهای مشترک را روشن می‌کنند تا دیده شوند». او به خوانندگان کتابش یادآوری می‌کند که «این بارقه‌ها با گناه تقریباً خاموش شده بودند».

هنوز هم، اگرچه این انسان‌ها بر ضد وجدان خود می‌کوشند در سینه‌های سنگینشان بارقه‌هایی وجود دارد، که نمی‌توانند خاموششان کنند، بلکه باز زنده می‌شوند؛ هرچند این گونه‌اند، دائماً نمی‌توانند زنده بمانند ( Davies, 1975: 44, 47; see also 66).

در ۱۵۷۶، یک سال پیش از انتشار کتاب آکادمیای فرانسوی لا پرمودای در پاریس، اسقف جان وولتون (John Woolton) سه رساله درباره وجدان، *جاودانگی روح و آناتومی جدید درباره کلیت آدمی (A Neue Anatomie of the Whole Man)* منتشر کرد. او به سبب اینکه گفت می‌خواهم «صریح و آزادانه با هم‌وطنانمان در زبان انگلیسی مان سخن بگویم»، راجع به «پیروی از شیوه‌های دقیق و ناراحت‌کننده فیلسوفان مدرسی» در مواجهه با وجدان ابراز بی‌میلی کرد. اگرچه او به طور کلی مقصود صریح و آزادانه سخن گفتن را به سرانجام می‌رساند، در تحلیل‌هایش از وجدان، قادر به رها کردن خود از زیر سلطه «سیندری سز» نیست؛ به‌خصوص هنگامی که وجدان را «حافظ و نگهبان اخطارها یا ... فهم‌هایی ... که طبیعت آنها را در ما پرورش داده است» تعریف می‌کند ( Woolton, 1576: sigs. Biii, and Biiiv). با این حال وقتی او دو جستار دیگر را به بحثی کلی‌تر درباره انسان و روح آدمی اختصاص می‌دهد، سیندری سز از بین می‌رود و بارقه‌ها جایگزین آن می‌شوند. «انسان آن حکمت و معرفتی را که در امور الاهی و معنوی داشت، از دست داده است ... و در قلبش صرفاً بارقه‌ها و بذره‌های خاصی از آن به جا مانده است تا پیام‌وزد که خدا وجود دارد و او خدا را پرسستند ...». وولتن در بررسی‌اش در باب وجدان، «سیندری سز» را «محافظ اخطارها» نامیده است. او در رساله‌های دیگرش منبع این اخطارها را «که یونانیان ennoias می‌خوانند» مشخص می‌کند: «این اخطارها یا بذرها همچنان که سبب بارقه‌های معرفت می‌شوند، چنان‌که ارسطو تصور می‌کرد، بدین‌سان نیست که تدریجاً از طریق مطالعه و آموزش تحصیل شوند، بلکه همه آنها با هم از کالبد و روح نشئت گرفته‌اند» (Woolton, 1576/1: fol, 21 and v, and / 2: fol. 33).

اسقف دیگر، لانسوت اندروز (Lancelot Andrewes) به پیروی از نمونه وولتون، به طور کلی تعریف استعاری «سیندری‌سز» را با نور و قانون طبیعت تأیید نکرد و کنار گذاشت؛ «هنگامی که خدا انسان را مطابق با صورت خود آفرید، زندگی‌اش را جاودانه قرار داد. او به آدمی بارقه‌های معرفت را داد و روح انسان را با عقل و فهم آراست». لنکوت تصریح می‌کند که این بارقه‌ها و اصول اخلاقی خطاناپذیرند و نمونه‌های بعضاً تکریم‌شده‌ای را تکرار می‌کند: «در ارواح ما بارقه‌های خاصی از نور طبیعت وجود دارد؛ اصول حقیقتی تردیدناپذیر و خطاناپذیر: مانند اینکه به پدر و مادرمان و کسی که بهتر از ما است، احترام بگذاریم؛ ما این کارها را انجام می‌دهیم تا در برابر آسیب‌ها از خودمان دفاع کنیم» (Andrewes, 1642: 50).<sup>۴۱</sup> در کتاب *سعدت انسان (Felicite of Man)* (۱۵۹۸) ریچارد بارکلی (Richard Barcklay) کاملاً به منبع فرانسوی خود، دوپلسی مقنی اعتماد کرد: این احتمالاً تبیینی است که او از این مفهوم مطرح می‌کند: «این بارقه کوچک ناشی از آن نور الهی روح است». زیرا این پشیمانی وجدان است که قلب قاتل را می‌گزد و عذاب می‌دهد و تأیید می‌کند که صورتی کوچک از خدا و از طبیعت سابق الهی ما در ما به جا مانده است» (Barcklay, 1631: 659-61).

در حالی که تأکید بر این تأییدهای بارقه سیندری‌سز کاملاً همراه با تصدیق است، دیدگاه‌های ناتانیل کالورول، بازتاب میراث کالج امانوئل او است و قدری منفی است. بصیرت‌های او نیز شاعرانه‌تر است. «همه درخشش‌های برتر آفریده شده» در نظر کالورول «عاریتی شده‌اند» و «عقل نیز چنین است، اما بارقه نور الهی است». پژوهش‌های صدای قلّه ذهن (apex mentis) بوناونتورا و عباراتی که او فقط از اندروز نقل کرد، در متن زیر شنیده می‌شود. از طریق مقایسه گسترده با شکل هرمی شعله شمع، عقل، امر ناخالصی توصیف می‌شود که پایه‌اش در مرزهای بدن قرار دارد، اما اوج شعله‌اش در بهشت حاصل می‌شود. عقل میل دارد که سعادت را لمس کند و بنابراین خود را با درخشش نور و کمال متحد می‌کند. هر بارقه عقل به سوی بالا

می‌پرد؛ این شعله الهی از بهشت هبوط کرده و پس از هبوط باقی مانده است (چنان‌که شاعران در اسطوره‌هایشان به ما درباره لنگیدن والکان گفته‌اند)، اما او مشتاقانه و با طی کردن مراحل و به تدریج دوباره خودش به پیش می‌رود و به آنجا صعود می‌کند. با این حال، حتی پیش از هبوط آدم، عقل آدم «دارای نوری محدود و ملایم بود ... اما آدم به هنگام معصومیتش چنین نبود که با بارقه‌های نورش خود را به اوج برساند». خود هبوط نیز در همین تصویرپردازی‌ها مطرح شده است: «و شمع آدم که در آرزوی مبدل‌شدن به خورشید است، از آن زمان تاکنون هر چه سوخته، تاریک‌تر شده است. خداوند متوجه آن شده و او را در این گرد و غبار زیر نظر گرفته است. نگاه کن (به گفته او) اینجا بارقه‌ای است که نیاز دارد مبدل به خدا شود» (Culverwell, 1971: 79, ) (160, 104). فرانسیس کارلس (Frances Quarles) در کتابش، *ژرف‌اندیشی‌ها (Meditations)* (۱۶۴۶)، نکات مشابهی به ذهنش خطور کرده است: «روح من بارقه‌ای از آتش الهی است، اما با شهوت خاموش می‌شود؛ صورتی از آفریدگار باشکوه من، اما با گناه کدر شده است» (Quarles, 1880: 113).<sup>۴۲</sup>

زبان تحلیل فرانسیس بیکن از ماهیت الاهیات مقدس در کتاب *پیشرفت یادگیری (Advancement of Learning)* (۱۶۰۵) دقت خوب عبارت‌هایش را که بر نبوغش دلالت دارد نشان می‌دهد و همچنین نشانگر آشنایی کامل او با روایت‌های نوشتارهای دینی درباره سیندری سز است. شرح زیر بازگویی دقیق و فوق‌العاده‌ای در انگلیسی درباره این نظریه قرون وسطایی است که در فقدان خود اصطلاح «سیندری سز»، رد مستقیم و تند و تیز پیامدهای انسان‌گرایی و پلاجیانی را دنبال می‌کند:

بنابراین، باید اعتراف کرد که بخش اعظم اخلاقی قانون، همان کمال است که نور طبیعت نمی‌تواند به آن مقصد عالی بلندپروازی کند. پس چگونه است که گفته شده انسان با نور و قانون طبیعت، برخی از تصورات و باورهای به فضیلت و رذیلت، عدالت و ظلم و خیر و شر را دارد؟ پس به این دلیل است که «نور طبیعت» در دو معنای مختلف به کار می‌رود، یکی معنایی که از

عقل، فهم، استقرا و استدلال نشئت گرفته که مطابق با قوانین آسمان و زمین است؛ و معنای دیگر که بر روح انسان به وسیله غریزه باطنی نقش بسته که مطابق با قانون وجدان است و بارقه‌ای است از خلوص حالت اولیه انسان: به این معنا که بعدها فقط انسان است که در نور سهیم است و فهم کمال قانون اخلاق را تشخیص می‌دهد: اما چگونه؟ کافی است گناه را بررسی کند، هرچند برای آگاهی از وظیفه کافی نیست. پس آنگاه انسان، هدف آموزه دین را که اخلاقی بودنش، به اندازه عرفانی بودن آن است، تحصیل نمی‌کند؛ بلکه با الهام و وحی از سوی خدا است که بدان نائل می‌شود ( Bacon, 1857-74: 479).<sup>۴۳</sup>

در اینجا بارقه سیندری‌سز با قانون وجدان یکی انگاشته شده و چنان‌که ژروم گفته بود بر روح انسان نقش بسته است. بیکن سه تا از چهار اصطلاح ژروم را حفظ کرد. او به جای «سیندری‌سز»، این اصطلاحات را جایگزین «غریزه باطنی» کلونین کرد. از معانی فرعی منفی خفیف که با تعبیر «برخی از تصورات و باورها» در متن بالا ذکر شده و ردیه صریحی که در نتیجه‌گیری این بند وجود دارد، پیدا است که بیکن خود را در اردوگاه کالونی قرار می‌دهد و به سرعت بر کم‌فروغ شدن بارقه و محدود شدن قابلیت‌هایش تأکید می‌کند. لحن این متن سبب می‌شود خواننده اثر به نویسنده بدگمان شود و او را به جای مدافع انسان‌محوری علمی جدید، نویسنده‌ای تلقی کند که متهم به تلاش برای اثبات غرور روشنفکری انسان‌محورانه است. این لحن را بارها و جدی‌تر کسانی تکرار کردند که با الاهیات کالون درباره انسان متقاعد شده‌اند که بارقه سیندری‌سز سبب آمیزش خود بر حق‌بینی و انسان‌محوری غرورآمیز خواهد شد. نیز کسانی که دریافتند که آغازهایش در آرمینیوس‌گرایی (Arminianism) اوایل قرن شانزدهم است.

شاید بهترین نمونه این نگرش، انکار صریح تمثیل بارقه در حاشیه تامس گودوین (Thomas Goodwin) بر این عبارت انجیل یوحنا است: «نوری که با هر انسانی که به

دنیا می آید با او می تابد». او در این عبارت از انجیل یوحنا تفسیر کالونی را تلخیص می کند و گواهی می دهد به اینکه استعاره بارقه برای انتقال مفهوم دوام سیندری سز در انسان است. «هنگامی که آن نور مقدس در انسان خاموش شد، و آدمی با هبوط، تاریک شد، به گناه آلوده گشت؛ آنگاه تمام این نور اخلاقی یا نور وجدان در کافران ... همه این نوری که در این تاریکی می درخشید، از مسیح بود: این درخشش از هیچ بارقه ای نیست که از نور کهنه ای پیش از هبوط ناشی شده باشد و تا الان در طبیعت انسان باقی مانده باشد؛ بلکه همه آن نور کهن خاموش شد. این نور را مسیح قرار داده است» (Goodwin, 1681-1704: 194).

#### «سیندری سز»: عنصر انسان محورانه در عصر سکولار

دوره کلونینسم انعطاف ناپذیر گودوین و لفاظی بلیغ فاستین کالورول سپری شد و «عصر عقل» و انسان گرایی سکولار آغاز شد که در آن، آیزاک بارو (Isaac Barrow) با اعتماد به نفس، بر اختیارگرایی (Latitudinarianism) اصیل تکیه کرد و همین استعاره را به کار برد: «کار مناسب انسان، مقصود عالی زندگی آدمی، پیروی از عقل است که آن بارقه اصیل شعله ور در وجود ما است؛ عقل قوه توانمند و شاهانه ای است که برای دستیابی به اهداف عالی و انجام دادن کارهای بزرگ بسیار توانا است» (Barrow, 1859: 30).

جایگزینی دقیق بیکن که «غریزه باطنی» را به جای «سیندری سز» قرار داد، در عبارتی که عیناً نقل شد، نشان می دهد که چه اصطلاحی کاربرد متداول یافت. در اواخر قرن شانزدهم، محبوبیت یافتن کتاب مبادی کالون که به شکل در خور توجهی با ترجمه تامس نورتون (Thomas Norton) در ۱۵۶۱ رواج یافته بود، در ساخته شدن اصطلاح قرون وسطایی «غریزه طبیعی» سهم داشت. در این کتاب «غریزه طبیعی» جزء واژگانی بود که در آنها از معرفت طبیعی انسان به خدا بحث شده بود. همچنین، نباید تأثیر و استفاده سنت ژرمن از این اصطلاح را فراموش کرد. از طرف دیگر، رواج این کاربرد در دوره الیزابت، اتفاقی بود نه حساب شده. تمایزهای پیچیده کالون یا تأکیدهایش بر اینکه

«غریزه طبیعی» کارکرد «غریزی» غیرطبیعی دارد، به ندرت باقی ماند. مثلاً در ۱۶۰۵، یعنی همان سالی که کتاب پیشرفت یادگیری بیکن منتشر شد، به نظر می‌رسد جان داو (John Dove) غریزه طبیعی را با نور طبیعت، یکی کرده است: «انسان‌ها در قضاوت طبیعی خودشان، که با نور و غریزه طبیعت انجام می‌دهند، می‌دانند یک نفر بالاتر از خودشان وجود دارد» (Dove, 1656: 55).<sup>۴۴</sup> در ۱۵۹۸ جورج مُر (George More) کتاب نمایش خدا در آثارش را با این عنوان در فصل نخست آغاز می‌کند: «معرفت انسان‌ها به اینکه خدایی وجود دارد، نه چندان با غریزه طبیعت، که با عقل طبیعی، از طرق بیرونی تأیید شده است» (More, 1598: 19).<sup>۴۵</sup> داو و مُر در دنیای فلسفه و الاهیات آماتور بودند و آثارشان تأثیری کلی یا ناچیز داشت.

با این حال در سطح شخصی‌تر تأثیر مُر را نباید کاملاً تخفیف داد. آغاز کتابش شاید محصول کاشت بذره‌های ذهن او در دوره جوانی‌اش باشد. دو سال پیش از انتشار کتابش با عنوان یک استدلال (*A Demonstration*)، او که ناخواسته پدر همسر جان دان بود، برای چهارده سال بعد قیم ادوارد هربرت (Edward Herbert) (۱۵۸۳-۱۶۴۸) شد. نامه‌های حاکی از وظیفه‌شناسی هربرت که مُر را با عنوان «پدر بسیار ارجمند من سر جورج مُر» خطاب می‌کند، گواهی بر محبت او به مُر است (Herbert, 1886: 336). بی‌تردید او کتاب مُر را خوانده بود و شایان ذکر است که در پرتو اطلاعاتی که او فقط درباره کاربرد «غریزه طبیعی» مطرح کرده، روش هربرت در فلسفه‌ورزی «ابداع اصطلاحات جدید» نبوده است؛ بلکه [به قول خودش] «حتی‌الامکان، سازگار کردن اصطلاحات متداول برای معنای مد نظر من است» (Herbert, 1938: 73).

ادوارد هربرت در کار بزرگ فلسفی‌اش با عنوان در حقیقت (*De Veritate*) (۱۶۲۴) از سیندری‌سز سخنی نگفت. با این حال قلب استدلالش در این کتاب، وابسته است به بدیهی‌شمردن قوه غریزه طبیعی در انسان؛ از این طریق که او به نحو مستقیم و شهودی، تصورات مشترکی را که پایه‌های پیش‌دستانه (proleptic basis) همه معرفت‌هایش



بودند، به‌ویژه معرفت وظیفه‌گرایانه‌اش را بازشناسی می‌کند. هنگامی که ویژگی‌های تعریف‌کننده این گزینه طبیعی در کنار تعریف سنتی سیندری سز قرار می‌گیرد، به‌سادگی روشن می‌شود که بین آنها، به نحو چشمگیری همپوشانی معنایی وجود دارد. امتیازی که هربرت برای وجدان در فلسفه‌اش قائل است، این تفسیر را تکمیل می‌کند. به‌طور کلی مشخص است که هربرت با وجود آنکه فیلسوفان مدرسی را بارها به نحو تحقیرآمیز رد می‌کرد، در روشنفکری و امدارشان بوده است؛ با این حال، بازتعریف او از سیندری سز به عنوان گزینه طبیعی بررسی نشده است.

ایده‌های هربرت و سبک عجیب و غریب لاتینی‌اش، هم‌دوره‌ای‌هایش را به تعجب واداشت (چنان‌که کالورول درباره‌اش گفت: «واژگانش تا حدودی مبهم است»); اما علی‌رغم مبهم‌بودن، بی‌دقتی، و مفروضات پنهان، لب‌استدلالش به اندازه کافی روشن است. این استدلال محوریت را به وجدان و راهنمایی وجدان، یعنی سیندری سز یا گزینه طبیعی در اعتدال اخلاقی کلی اختصاص می‌دهد که برای انسان شناخته شده است.

به گفته هربرت، گزینه طبیعی وسیله‌ای مستقیم یا جلوه‌ای از مشیت کلی الهی است که تصمیم گرفته و می‌خواهد جهان را و همه چیزهایی را که جهان شامل آنها است حفظ، و ماهیت خودش را کاملاً محقق کند. بنابراین، راجع به انسان نیز موضوع گزینه طبیعی، تنعم ابدی است. گزینه طبیعی «اول از همه قوه‌ها در انسان و در جهان می‌آید، در حالی که عقل استدلالی آخر از همه از راه می‌رسد»؛ گزینه طبیعی «با دامنه فرمانروایی طبیعت، هم‌وسعت است» و «آن حکمت ابدی‌ای است که بر ذهن‌های ما نقش بسته است». کرامت انسان که در انعکاس صورت الهی ریشه دارد، نخست به بهترین جلوه، در گزینه طبیعی واقع می‌شود (Herbert, 1624: 137, 123, 146, 149-50).

مرتب‌ه نخست مفاهیم مشترک، از گزینه طبیعی به وجود می‌آیند، که از تصورات برآمده از اندیشه استدلالی متمایزند. آنها اصولی هستند که نمی‌توانیم در آنها اختلاف داشته باشیم. مرتبه نخست مفاهیم مشترک «بخشی از معرفت را که در نقشه کهن و

اولیه طبیعت به ما اعطا شده است»، شکل می دهند. آنها همچنین، «حکمت طبیعت و آموزش غریزه طبیعی را نشان می دهند و نه تنها اساس قضاوت انسان هستند بلکه تدبیر ابدی و الاهی جهان نیز هستند»؛ آنها «تحقق صورت الاهی در ما» هستند. این مفاهیم مشترک مرتبه نخست یا همان «حقایق غریزه طبیعی»، از حقایق عقل استدلالی متمایز می شوند با این ویژگی‌ها: اولویت، استقلال، کلیت، یقین («هر کس که در این حقایق تردید داشته باشد، به کل نظم طبیعی، آشفتگی وارد کرده و خود را از انسانیت محروم کرده است»)، ضرورت و بلاواسطه بودن («مفاهیم مشترک مستقیماً [بدون هیچ واسطه مفهومی دیگر] تصدیق می شوند؛ مشروط به اینکه معنای واقعیت‌ها یا واژگان تشکیل دهنده‌شان فهمیده شود») (Herbert, 1624: 139, 207, 141, 140). در اینجا روشن است که بسیاری از ویژگی‌های تعریف‌کننده «سیندری‌سز» تکرار شده‌اند. این تصور که هربرت این مفهوم کهن را با نیازهای خودش سازگار می کند، با شواهدی تقویت می شود؛ او می گوید همه مفاهیم مشترک «عمیقاً به هم پیوند خورده‌اند، بلکه مفاهیم اخلاقی یا معنوی به امر واحد خاصی شکل می دهند. ما نه تنها در انتخاب‌هایمان بین خیر و شر و سودمند و مضر به صدای طبیعت گوش می کنیم، بلکه در تقابل خارجی برای تمایز نهادن بین حق و باطل نیز به صدای طبیعت گوش می کنیم». علاوه بر این، مطمئناً تصادفی نیست که هربرت زحمتی را بر خود هموار می کند تا استدلال کند که غریزه طبیعی «آن قدر ضروری است که [همچون سیندری‌سز] حتی با مرگ نیز نمی تواند از بین برود». او پس از دو صفحه بحث درباره این نکته، می گوید: «زنده باش و ما را همراهی کن همچون مصاحبی باوفا ... که برای حفظ جان خود [مجهز می شود]، جز کسی که در گناه فرو می رود، انسان توانایی دارد تا در صلح و سعادت زندگی کند» (Herbert, 1624: 121, 105-6, 123, 125).

هربرت وعده می دهد که رساله کاملی درباره وجدان بنویسد، چراکه مکتب‌های کهن فلسفه «در هیچ کجا صراحتاً و کاملاً درباره وجدان بحث نکرده‌اند؛ به رغم این واقعیت

که وجدان بر قلب تمامی انسان‌ها نقش بسته است». در تعریف او از «وجدان»، برای تشخیص آنچه خوب است از آنچه بد است و نهایتاً برای «رسیدن به تصمیم‌گیری درباره آنچه باید انجام دهیم» وجدان صراحتاً وابسته به «مرجعیت برتر مفاهیم مشترک» است. در اینجا خط روشنی از میراث گذشته وجود دارد که تهیه و تدارک مقدمه کبرا در قیاس اخلاقی با استفاده از سیندری سز را نشان می‌دهد. این مفاهیم مشترک، معیارهای بنیادین خوبی اخلاقی هستند: «بنابراین، ما مفاهیم مشترک متعددی داریم که مربوط به خوبی نقش‌بسته بر وجود ما هستند» و از این واقعیت «اتفاق نظر بزرگی در فلسفه اخلاق» نتیجه می‌شود. «بدین ترتیب است که تمام فلسفه اخلاق، مفهومی مشترک است که مهم‌ترین و برترین نتیجه‌گیریه طبیعی است؛ زیرا مطمئناً آنچه از طبیعت نشئت می‌گیرد فلسفه اخلاق است نه آن رذایل زشتی که همه از آنها متنفرند». هربرت تأکید کرد که چنین معرفتی در درون ما است و از خوانندگان کتابش مصرانه خواست دیگر از ذهن به عنوان لوح سفید (*tabula rasa*) سخن نگویند (Herbert, 1624: 186, 184, 192, 202-3).

بررسی متن زیر از کتاب در باب دین کافران (*De Religione Gentilium*) نوشته هربرت، که در حدود ۱۶۴۳ نوشته شد اما تا ۱۶۶۳ منتشر نشد، روشن می‌کند که بی‌تردید هربرت از وابستگی‌اش به میراث قرون وسطایی و رواقی کاملاً آگاه بود:

یونانیان دو عنوان برای وجدان داشتند: *synteresis* راجع به قضاوت و حکم، و *syneidesis* راجع به اراده. نه تنها برخی از اصول مشترک مشتق از حکمت کلی جهان‌شمول، که جهان با آنها اداره می‌شود (مانند آنچه شما انجام داده و می‌دهید)، در وجدان نوشته شده، در مسائل تردیدآمیز نیز مطمئن‌ترین پاسخ انتخاب می‌شود و در یک کلام، قواعد کلی ارزش اخلاقی و الاهیاتی و قاعده و انتظام برای اصلاح اراده، آنچه را درست و خوب است مشخص می‌کند؛ بنابراین، هنگامی که همه خطاها و نواقص برطرف شد، رضایت‌بخش‌ترین آرامش و تکیه‌گاه نصیب انسان خوب می‌شود؛ و برعکس، انسان شریر از اضطراب و وحشت وصف‌ناپذیر زجر می‌کشد (Herbert, 1705: 331).<sup>۴۶</sup>

اینکه مفهوم کلی «سیندری‌سز» هنوز تحت عنوان دیگری باقی مانده بود، را در تطبیق آثار لانسلوت اندروز در ۱۶۱۱ و جان لاک در ۱۶۹۵ درباره «بارقه» در ذهن با «شمع خدا» از کتاب امثال سلیمان ۲۰: ۲۷ اجمالاً می‌توان دید.<sup>۴۷</sup> در کتاب *معتول‌بودن مسیحیت* (*The Reasonableness of Christianity*)، جان لاک از عملکرد «همان بارقه معرفت و طبیعت الاهی در انسان» سخن گفت که «انسان را به انسان مبدل کرده و به او قانونی را نشان داده است که انسان با رعایت آن قانون به مثابه انسان عمل می‌کند». لاک تصدیق کرد «انسانی که از شمع خدا استفاده می‌کند ... نمی‌تواند در یافتن ... راهی برای آشتی و بخشایش اشتباه کند». شمع خدا همچنان به عنوان *محمل استعاری* برای «بارقه وجدان» ژروم و برای سنت قانون طبیعی در تفکر فلسفی و دینی، ایفای نقش کرد و تا کتاب *موعظه‌ها* (*Sermons*) (۱۷۲۶) نوشته ژوزف باتلر و *مقالاتی در باب قوای فعال ذهن انسان* (*Essays on the Active Powers of the Human Mind*) (۱۷۸۸) نوشته تامس رید (Thomas Reid) باقی ماند (Butler, 1900: 136, 54 & 5; Reid, 1969: 254). در واقع، استعاره کهن *scintilla-spark*، عبارتی جایگزین برای *قله ذهن* و برای «بخش خالص وجدان»، یعنی سیندری‌سز است؛ در نهایت این استعاره کهن به گونه‌ای رایج و ثابت به زبان انگلیسی وارد شد: جرج واشینگتن به عنوان دانش‌آموزی قرن هجدهمی در ۱۷۴۶ در دفتر مشق خود این حکم را ثبت کرد که «بکوشید بارقه کوچک آتش آسمانی را، که «وجدان» نام دارد، در ضمیر خود زنده نگه دارید»؛ و مارگارت تاچر به عنوان نخست‌وزیر قرن بیستمی اذعان کرد که «حتی هیئت حاکمه اتحاد جماهیر شوروی نیز می‌دانند که بارقه الاهی وجدان وجود دارد؛ گرچه امکان ندارد بدین‌سان، آن را اعلام کنند، هر یک از آنها اگر به پاسخ درست برسند، نباید آن را نادیده بگیرند» (Sparks, 1854: 516).<sup>۴۸</sup>

هرچند خاستگاه نخستین واژه «سیندری‌سز» به‌خوبی روشن نیست، اما استفاده ژروم از آن سبب شد آنچه از واژه «وجدان» مراد است با آموزه‌های دینی از کتاب مقدس در هم بیامیزد و به کمک دیدگاه‌های انسان‌شناسانه ارسطویی و افلاطونی، از «سیندری‌سز» مفهومی را برسازد که هم به وجدان اخلاقی اشارت دارد و هم مبتنی است بر آموزه‌های گناه نخستین و لطف خدا برای دست‌یابی به سعادت. این مفهوم با استفاده از مقدمات فلسفی یونانی پشتوانه موجه فلسفی نیز یافت و توانست جایگاه مستقلی برای عقل عملی در اندیشه‌های مسیحی قرون وسطایی تدارک ببیند. «سیندری‌سز» در آغاز، به عنوان اصول عقل عملی، اصول عام اخلاقی قانون طبیعی شناخته می‌شود. هرچند این عناوین مستقیماً در تفسیر و توضیح این واژه به کار نمی‌روند، اما کاربست آن و نیز مثال‌هایی که به عنوان مصادیق این مفهوم در کتاب‌ها موجودند، نشان از این دارد که «سیندری‌سز» چنین معانی‌ای داشته است.

سیندری‌سز را می‌توان در تبارشناسی شهود اخلاقی به عنوان سلف واژه «شهود» در نظر گرفت؛ چراکه اولاً از طریق دریافت بی‌اختیار آدمی تحصیل می‌شود و ثانیاً همواره ضروری و خطاناپذیر است. بدین معنا که آنچه از سیندری‌سز به عنوان ندای امر یا نهی اخلاقی در ضمیر انسان طنین می‌افکند، ضرورتاً نمی‌تواند آدمی را به کاری ناشایسته دعوت کند یا از انجام‌دادن کاری شایسته بازدارد. به همین دلیل، احکامی که از سیندری‌سز نشئت می‌گیرند، احکامی هستند که می‌توانند به عنوان کبرای قیاس اخلاقی به کار روند. آنچه به این کبرا ضمیمه می‌شود صغرایبی است که برآمده از اوضاع و احوال خاص موقعیت است. احیاناً اگر نتیجه قیاس حاصل از این صغرا و کبرا اشتباه باشد، چون کبرا همواره ضرورتاً صادق است، لاجرم اشتباه‌بودن نتیجه برآمده از نادرستی صغرا خواهد بود.

این مفهوم در قرن‌های ۱۱ تا ۱۴ میلادی بار شرمگینی از گناه را نیز در بر گرفت. بدین ترتیب تازیانه وجدان، که انسان را به سبب ارتکاب گناه نکوهش می‌کند، جلوه پررنگ‌تری در بین معانی این واژه یافت. استفاده لوتر و کالون از این واژه و معادل‌های مفهومی‌اش، موجب تأکید بیش از پیش بر این مسئله شد که «سیندری‌سز» بقایای شعله ازلی خدا در جان آدمی است. انسان هرچند با گناه نخستین فروغ شعله ازلی الهی را خاموش کرد و در تاریکی فرو رفت، اما خدا به لطف خود بارقه‌ای از آن شعله را در زیر خاکسترها همچنان روشن نگه داشت تا انسان گاه و بی‌گاه از این بارقه بهره گیرد و در تاریکی گمراه نشود.

در ادبیات انگلیسی، اصطلاح «سیندری‌سز» محرک روح عقلانی و نور بالاتر از عقل معرفی شد. این اصطلاح به نظریه‌پردازی حقوقی نیز راه یافت و به مثابه قانون عقل یا عقل طبیعی جلوه‌گر شد. هرچند بعدها فقدان پشتوانه معرفتی کافی سبب شد «سیندری‌سز» آماج هجوهای بی‌امان قرار گیرد، همچنان جایگاهش را تا پایان قرن هفدهم در ادبیات آکادمیک انگلیسی حفظ کرده بود. روند کاربست این واژه در ادبیات لاتین و انگلیسی نشان می‌دهد که تطور معنایی‌اش چگونه توانسته است علاوه بر حفظ بار معنایی دینی، بار معنایی وجدان را نیز با مجموعه‌ای از معانی فرعی قرین وجدان در بر گیرد و جایگاه عقل را در دوره گفتمان ایمان قرون وسطایی، همچنان به عنوان جایگاهی مستقل و مهم محفوظ بدارد. این اصطلاح آرام‌آرام پوسته دینی‌اش را شکافت و به مثابه قانون طبیعی که با ما متولد شده است، جلوه‌گر شد. این روند که بیشتر، نمایش‌نامه‌نویسان و شاعران دنبال می‌کردند، سبب شد بار الاهیاتی‌ای که تا پیش از آن دوره در این اصطلاح وجود داشت کم‌رنگ شود و بیش از پیش بر این نکته تأکید شود که «سیندری‌سز» همان وجدان، و امری طبیعی در انسان است و سبب معرفت پیشینی در آدمی می‌شود. نهایتاً با شروع دوره عقل‌گرایی و انسان‌گرایی سکولار، یا خود عقل‌جانشین «سیندری‌سز» شد یا غریزه طبیعی. با این حال محتوای دینی و الاهیاتی

«سیندری‌سز» هرگز از این واژه جدا نشد و کاربردش، حتی در دوره معاصر نیز، همواره قرین بار معنایی دینی نیز هست.

### پی‌نوشت‌ها

۱. بسیاری از متون به همراه مقدمه‌های تاریخی کلی در طول قرن سیزدهم موجودند، در:

D. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, (Louvain, 1948), II-I, pp. 103-349, and Timothy Potts, *Conscience in Medieval Philosophy* (Cambridge, 1980).

هنوز هم با ارزش‌اند:

Heinrich Appel, *Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis* (Rostock, 1891), and J. Hebing, "Uber Conscientia and Conservatio im Philosophischen Sinne bei den Romern, von Cicero bis Hieronymus," *Philosophisches Jahrbuch*, 35 (1922), pp. 136-52, pp. 215-31, pp. 298-326; also Johannes Stelzenbergen, *Syneidesis Conscientia Gewissen* (Paderborn, 1963) and its bibliography. Jacques de Blic, "Conscience ou Synderese," *Revue d'ascetique et de mystique*, 25 (1949), pp. 146-57 and M. B. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law* (The Hague, 1977), and Oscar J. Brown, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas* (Toronto, 1981), pp. 175-77.

۲. اشاره به عبارتی در سفر پیدایش: «پس خدا انسان را شبیه خود آفرید. او انسان را زن و مرد خلق کرد» (م.).

۳. اشاره به عبارتی در نامه پولس به مسیحیان روم: «زیرا نشان می‌دهند که عمل شریعت بر دلشان نگاشته شده است، چنان‌که وجدانشان گواهی می‌دهد و افکارشان در برابر هم، یا آنان را متهم می‌کند یا تبرئه می‌نماید» (م.).

4. on Ezekiel 1: 6-10; the translation, except for the biblical quotations from the King James version, is from Potts.

این اریگن کسی بود که استفاده از روایت افلاطون را درباره روح سه‌جزئی برای توضیح رؤیای حزقیال آغاز کرد. او عقاب را به عنوان بخش چهارم روح، «اداره‌کننده روح» (boethousan dunamin) معرفی کرد. ژروم تفسیر اریگن را ترجمه کرده، و امبروز نیز به تبع او از همین راهنما پیروی کرده، اما هر دو، اصطلاح خاص خودشان را برای عقاب و بخش چهارم روح به کار می‌برند: «چشم بینا» (dioratikon); درباره دیدگاه امبروز و «سیندری‌سز» از نظر ژروم نک.

D. N. Bell, "The Tripartite Soul and the Image of God in the Latin Tradition," *Recherches de theologie ancienne et medievale*, 47 (1980), pp. 23-28, and Appel, *Die Lehre*, pp. 2-5.

۵. برای این استدلال که استفاده ژروم از synderesis ناشی از سهو قلم و اشتباه‌گرفتن با syneidesis

(به معنای وجدان) بوده است، نک.: *de Blic and Potts*, xii, 10-11. معاصر با ژروم قدیس، گرگوری نازیانوسی عقاب را به وسیله وجدان مشخص می‌کند و به ژروم اشاره می‌کند که پولس قدیس آن را «روح انسان» می‌نامد (1 Corinthians 2: 11)؛ در جای دیگر (Orations, 28: 28). او *synteresis* را به معنای نگه‌داشتن و پیوند بین روح و کالبد به کار می‌برد، نک.: *Henry Estienne*, *Thesaurus Graecae Linguae* (Geneva, 1572), III, col. 1465.

6. See Potts, pp. 90-93, pp. 5-11.

۷. این کتاب دربرگیرنده مجموعه‌ای از تفسیرهای کتاب مقدس است. *gloss* به معنای براق است و در اصطلاح به معنای حواشی خاصی است که با صبغه کلامی و اعتقادی بر کتاب مقدس نوشته می‌شده است. ترجمه تحت‌اللفظی *Ordinary Gloss* می‌شود «براق معمولی». این ترجمه نه گویای محتوای کتاب است و نه می‌تواند بار معنایی‌ای را عهده‌دار شود که در لاتین داشته است. از این رو، همان عنوان لاتین، که نزد همه پژوهشگران کتاب مقدس شناخته شده است، ترجیح داده شد (م.).

8. For Tatian see: below, n. 40.

9. See Heinrich Appel, "Die Synteresis in der Mittelalterlichen Mystik," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 13 (1892), pp. 535-44, and H. Wilms, "De Scintilla Animae," *Angelicum*, 14 (1937), pp. 194-211.

10. See his analysis of the "spark of the soul" (pp. 126-40) and that of Reiner Schurman, *Meister Eckhart* (London, 1978), pp. 43-44, pp. 144-48: "Finally the spark, the 'higher' part of the human being, bears in itself the image of God. 'In this spark, as the higher part of *gemuete*, is located the image of the mind,' which is to say: 'the image of God that the mind is.'" See also Heinrich Ebeling, *Meister Eckhart's Mystik* (Stuttgart, 1941), 210ff.

۱۱. گرسون برای رابطه متقابل بین زوج‌های متناظر سه قوه شناختی ذهن (هوش محض، عقل استدلالی و احساس) و سه قوه عاطفی (سیندری‌سز، میل عقلی و میل حسی) استدلال کرد؛ See: F. C. Copleston, *A History of Medieval Philosophy* (London, 1972), pp. 287-88.

12. See the discussion in Steven E. Ozment, *Homo Spiritualis* (Leiden, 1969), 62, from which the translations are taken.

13. Lottin provides examples in II-I: *recta ratio*, 247 (Henry of Ghent); *superior pars rationis*, 136 (William of Auxerre); *vertex animae*, 168 (John of La Rochelle following Gregory's commentary on Jeremiah 1: 16); *modicum lumen*, 147 (Philip the Chancellor). For *scintilla intelligentiae* see Denys of Rychel, *De Contemplatione, Opera Omnia* (Montreuil sur Mar, 1896-1935), 41, 140: "Quod sit *synderesis et scintilla intelligentiae*."

۱۴. اریگن این روایت را با به‌کاربردن *hegemonikon* برای وضوح‌بخشیدن به معنای «مدیریت روح» (presiding spirit) آغاز کرد.

15. See, for example, Robert Sanderson, *Works* (Oxford, 1854), IV, 209.



16. "Maria stella maris, & significat rationem sive synderesim remurmurantem contra peccatum, ad quam recurrens anima scit utrum erraverit, sicut naute per stellam"; see also II, 37 (Psalms 18: 28), and VII, 43 (Romans 7: 14).

۱۷ سراسر عبارات ۷: ۱۳-۲۵ نامه پولس به مسیحیان روم درباره تضاد خواسته‌ها در انسان سخن می‌گوید.

18. Ovid (م). (شعر رومی)

19. Ovid, *Metamorphosis*, VII, 20.

20. "clepyd here the worm of concyence"

۲۱. انتشارات Caxton در ۱۴۸۳ این ترجمه را با عنوان *The Booke of the Pylgremage of the*

*Sowle* از مترجمی ناشناس منتشر کرد. استنادهای به این متن از این ویراست است: Katherine

Isabella Cust (London, 1859), 19 and 21. *The Ayenbite of Inwit* (1340) در کتاب

«سیندری سز» اشاره نشده است. بقای منحصر به فرد این حکایت تمثیلی فرانسوی را در ادبیات انگلیسی

می‌توان در مقدمه پرآوازه تامس ساکویل (Thomas Sackville) بر این کتاب جست: *The Mirror*

*for Magistrates* (1563), ed. Lily B. Campbell (Cambridge, 1938), 306

زنی با چهره‌ای رنجور و زجرکشیده با عنوان «پشیمانی وجدان» خوانده می‌شود که در ورودی دوزخ

نشسته است.

22. See Ozment, *Homo Spiritualis*, and Michael G. Baylor, *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther* (Leiden, 1977) and its bibliography.

۲۳. به نقل از: Baylor, 158, 173, 177. در اواخر رنسانس، در اینکه آیه ۶: ۴ مزامیر به اشتباه فهمیده

شده، عموماً اتفاق نظر وجود داشت و در والگیت (Vulgate) (ترجمه لاتینی کتاب مقدس در اواخر

قرن ۱۴) این آیه باید به اشتباه ترجمه شده باشد: «Lift thou up the light of thy countenance

upon us» ببینید: Culverwell, 60 and n., and Robert Sanderson, *Bishop Robert*

*Sanderson's Lectures on Conscience and Human Law*, ed. C. Wordsworth (Oxford, 1877), 96.

24. See John Raymond Neal, "Conscience in the Reformation Period" (Ph.D. diss., Harvard University, 1972), p. 9.

25. Commentary on John 3: 6, 1: 5, quoted in T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man* (Westport, Conn., 1977), p. 160.

26. See footnote 35 below; Calvin, *Institutes*, I, p. 566 (III, ii, 20).

27. Yorkshire Writers, ed. C. Horstman (London, 1895), p. 339.

مثالهای اولیه دیگری را نیز می‌توان در این منبع یافت: *Middle English Dictionary* (Ann

Arbor, 1956) که به لطف ویراستارش رابرت سی. لوئیس (Robert C. Lewis) برای من تهیه شد.

۲۸. دو نسخه از این بخش تمثیل سه‌جانبه دگیل‌ویل وجود دارد. نسخه نخست (۱۳۳۰) به «کرم سیندری‌سز» ارجاع می‌دهد اما نه به «سیندری‌سز». تنها ارجاع به «سیندری‌سز» در نسخه دوم است که پایین‌تر نقل می‌شود؛ See: Derek Pearsall, John Lydgate (London, 1970), pp. 172-77.

۲۹. ترجمه سطرهای لیدگیت شاید از این قرار باشد: «سیندری‌سز علیه هیچ چیزی به سبب گناه یا جرم نمی‌نالد و غرولند نمی‌کند؛ و از هیچ گونه پشیمانی وجدان رنج نمی‌برد» و «خیلی دقیق و صریح، سیندری‌سز در اصطلاح‌شناسی سستی معادل است با بخش بالاتر عقل، که با آن، فرد ممکن است بهتر بیاموزد که وجدانش را چگونه هدایت کند».

30. And his *Abcedarium Anglicolatinum* (London, 1552), Gulielmus Morelius, *Verborum Latinorum* (London, 1583), John Veron, *A Dictionarie in Latin and English* (London, 1584), Thomas Thomas, *Dictionarium Summa Fide ac Diligentia* (London, 1587), John Minsheu, *Ductor in Linguas* (London, 1625), Thomas Blount, *Glossographia* (London, 1656). Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy* (New York, 1932), I, p. 166.

31. "Unde ea pars animae quae vitiis adversatur, & sese semper immaculatam cupit a vitio conservare, & perpetrata mala continuo arguit, Synteresis dicitur," repeated by John Rider, *Bibliotheca Scholastica* (London, 1589), Francis Gouldman, *A Copious Dictionary* (Cambridge, 1678), and Adam Littleton, *Latin Dictionary* (London, 1684).

32. And *A History of English Law* (London, 1903-72), IV, p. 279. See Paul Vinogradoff, "Reason and Conscience in Sixteenth Century Jurisprudence," *The Collected Papers* (Oxford, 1928), pp. 190-204, and the biographical introductions to *The Complete Works of St. Thomas More*, X, eds. John Guy, Ralph Keen, Clarence H. Miller, and Ruth McGugan (New Haven, 1987), and IX, ed J. B. Trapp (New Haven, 1979).

۳۳. برای نظریه قرون وسطایی *vis aestimativa* که امروزه با عنوان «غریزه طبیعی» بدان ارجاع داده می‌شود، نک:

Thomas Aquinas, *De Veritate*, tr. R. W. Mulligan (Chicago, 1952), qu. 15, art. 1 (II, 267); qu. 24, art. 1 and 2 (III, 133).

این «غریزه طبیعی»، گونه‌های حیوانات را حفظ کرده و علت ترسیدن گوسفندان از گرگ است و در انسان به صورت استدلالی به انجام رسیده است. اصطلاح «غریزه طبیعی» ریشه‌های کهن در تاریخ حقوق دارد؛ در مقاله بعدی قصد دارم تاریخ آن را از دوره آلبانوس تا نظریه‌های قانون طبیعی در قرن هفدهم پی بگیرم.

۳۴. معبد میانه که عنوان کاملش «انجمن شریف معبد میانه» (Honourable Society of the Middle Temple) است؛ یکی از چهار مدرسه وکالت که حق انحصاری دارد تا اعضایش را به عضویت کانون وکلا درآورد (م.).

۳۵. در بریتانیا «پروفیسور» (professor) فقط بر استادان عالی‌رتبه دانشگاه اطلاق می‌شود و پژوهشگران

و مدرسان دیگر که در رتبه‌های پایین‌تر از «پروفیسور» قرار می‌گیرند به ترتیب از عناوین Lecturer, Senior Lecturer و Reader برخوردارند (علی‌محمد حق‌شناس و دیگران، فرهنگ معاصر هزاره، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۹، ص ۱۳۰۸) (م.).

36. See Philip Finkelpearl, *John Marston of the Middle Temple* (Cambridge, Mass., 1967).

۳۷. از باب نمونه نک.: Sanderson, Lectures, p. 12, William Ames, *Conscience with the Power and Cases thereof* (London, 1639), p. 5, and Richard Holdsworth, *Praelectiones Theologicae* (London, 1661), p. 247. J. A. به نظر من به اشتباه) که بحث سستی هلدورث درباره سیندری سز و شرم مبتنی است بر «واقعیت زبان‌شناختی»، نک.: Cambridge History of Later Medieval Philosophy, eds. N. Kretzmann, A. Kenny, and J. Pinborg (Cambridge, 1982), pp. 831-32.

۳۸. برای آگوستین نک.: پاورقی ۲۳ از همین نوشتار؛ Sanderson, Lectures, 108 quotes Basil Louis Jacobs, "The Doctrine of the 'Divine Spark' in *Man in Jewish Sources*," *Studies in Rationalism Judaism & Universalism*, ed. Raphael Loewe (London, 1966), pp. 87-114. همچنین، تامس اکمپیس (Thomas a Kempis) از عقل به عنوان «بارقه‌ای کوچک از آتش ... روی تلی از خاکستر» سخن می‌گوید در: *The Imitation of Christ*, II, iv, trans. Richard Whitford, 1530. محبوبیت این کتاب دعا دو قرن بعد به ترویج این واژگان کمک کرد.

۳۹. پلاجیوس (۳۶۰-۴۲۰) فیلسوف الهی‌دان انگلیسی بود که به گناهکار بودن انسان‌ها به سبب گناه نخستین باور نداشت. او مروج اراده آزاد بود و شورای کارتاژ در ۴۱۸ او را بدعت‌گذار دانست. تفسیرش از اراده آزاد، «پلاجیانسیم» نام گرفته است (م.).

۴۰. نک.: پاورقی‌ها و مقدمه این کتاب: John Davies, *The Poems of Sir John Davies*, ed. Robert Krueger (Oxford, 1975), esp. 325-28 and 8. ویراستار sparkle را برای نشان‌دادن تصویرپردازی خودمانی و واقعی دیویس انتخاب می‌کند و از میراث معنایی قرون وسطایی این واژه آگاه است. دیویس نیز یکی از اعضای معبد میانه بود و بایستی کتاب سنت ژرمن را می‌شناخته.

41. *And A Pattern of Catechistical Doctrine* (London, 1650), p. 27.

۴۲. از دیتون هاسکین برای این مثال سپاس‌گزارم.

43. See also *De Augmentis*, III, ii in Works, II, p. 259,

برای دومین بار scintilla برای نور طبیعت به کار می‌رود.

44. See also 56 and 64.

45. See also Barcklay, *Felicitie*, 677 and 683.

46. *De Religione Gentilium* (London, 1663), pp. 205-6.
47. For Andrewes see note 49 above; John Locke, *The Reasonableness of Christianity* (London, 1695), pp. 252-53. For the history of the use of Proverbs 20: 27 see Culverwell, Discourse, intro., and my "Whichcote, the Candle of the Lord and Synderesis," JHI (forthcoming).
48. New York Times, April 19, 1989, A-14.

۴۹. این قسمت به قلم مترجم است.

## منابع

- Augustine (1960). *The City of God*, New York, II.
- Bacon, Francis (1857-74). *Advancement of Learning, Works*, eds. J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, London, III.
- Barcklay, Richard (1631). *The Felicitie of Man*, London.
- Barrow, Isaac (1859). *The Theological Works*, ed. Alexander Napier, Cambridge, II.
- Bonaventure (1963). *The Journey of the Mind to God*, I, 6, in *The Works of Bonaventure*, tr. Jose de Vinck, Paterson, N.J.
- Bullokar, John (1616). *An English Expositour*, London.
- Butler, Joseph (1900). *Works*, ed. J. H. Bernard, London, I.
- Calepine, Ambrose (1502). *Dictionarium*, Venice.
- Calvin, John (1960). *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill and tr. Ford Lewis Battles, Philadelphia, I.
- Culverwell, Nathaniel (1971). *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*, eds. Robert A. Greene and Hugh MacCallum, Toronto, intro.
- Davies, John (1975). *The Poems of Sir John Davies*, ed. Robert Krueger, Oxford, esp.
- De La Primaudaye, Pierre (1594). *The Second Part of the French Academie*, London.
- Dekker, Thomas (1953). *The Dramatic Works of Thomas Dekker*, ed. Fredson Bowers, Cambridge, I.

- Dove, John (1656). *Atheism Defined and Confuted by Undeniable Arguments*, London.
- Du Plessis-Moray, Philippe (1587). *A Woorke Concerning the Trewnesse of the Christian Religion*, tr. Philip Sidney and Arthur Golding, London, sig.
- Gerson, Jean (1960-1973). *De Theologia Mystica in Oeuvres Completes*, ed. P. Glorieux, Paris, III.
- Goodwin, Thomas (1681-1704). *The Works of Thomas Goodwin*, London, II.
- Herbert, Edward (1705). *The Religion of the Gentiles*, London.
- Herbert, Edward (1886). *The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury*, ed. Sidney L. Lee, New York.
- Herbert, Edward (1938). *De Veritate*, tr. Meyrick H. Carre, Bristol.
- Hieronymi, S. (1954). *Commentarium in Hiezechielem*, Corpus Christianorum, Turnholti.
- Holdsworth, William (1938). *Some Makers of English Law*, Cambridge.
- Huloet, Richard (1572). *Huloets Dictionarie*, London.
- Jonson, Ben (1925-52). *Every Man Out of His Humour*, C. H. Herford and Percy and Evelyn Simpson (eds.), Oxford, III, The O. E. D.
- Lydgate, John (1899-1904). *The Pilgrimage of the Life of Man*, eds. F. J. Furnivall and Katherine B. Locock, London.
- Marston, John (1966). *The Scourge of Villainie*, Edinburgh.
- More, George (1598). *A Demonstration of God in His Workes*, London.
- Phillips, Edward (1658). *The New World of Words*, London.
- Quarles, Francis (1880). *The Complete Works of Francis Quarles*, ed. A. B. Grosart, London, I.
- Reid, Thomas (1969). *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, Cambridge, Mass.
- Sparks, Jared (1854). *The Life of George Washington*, Boston.
- St. Cher, Hugh of (1600). *Opera Omnia*, Venice, VI.
- St. German (1974). *Doctor and Student*, eds. T. F. T. Plucknett and J. L. Barton, London.

Staines, D. T. (1934). "The French Academie and Wits Commonwealth," *Philological Quarterly*, XIII April.

Tatian and Theophilus (1867). *The Writings of Tatian and Theophilus*, tr. B. P. Pratten, Marcus Dodds, and Thomas Smith, Edinburgh.

Tobin, Frank (1986). *Meister Eckhart: Thought and Language*, Philadelphia.

Woolton, John (1576). *A New Anatomie of Whole Man*, London, fol, 21 and v.

Woolton, John (1576). *A Treatise of the Immortalitie of the Soule*, London.

Woolton, John (1576). *Of the Conscience*, London, sigs.