

قرون وسطی دوره ای هزار ساله در تاریخ اروپاست که در کتاب های متداول تاریخ، آغاز آن را قرن پنجم میلادی ذکر کرده اند. مورخین، این عهد را با حرکت مداوم و مهاجرت های پی در پی اقوام ژرمن و نیز «یورش های بزرگ» (1) توصیف کرده اند. انتهای قرون وسطی را نیز اواخر قرن پانزدهم میلادی ذکر کرده اند که مقارن با آغاز عصر رنسانس غربی است. در تاریخ نگاری جدید غرب، از این دوره هزارساله، به دوره میانه تاریخ اروپا یاد شده است. گو این که این دوره، در میانه دو کانون آتن در یونان باستان و فلورنس در ایتالیا جدید است. به عبارت دیگر؛ قرون وسطی، دوره ای از تاریخ اروپاست که عصر باستان را از عصر جدید جدا می کند. «مورخان با عطف توجه به مقتضیات موضوع و روش علم خود و با اتفاق نظری که به مرور با هم پیدا کرده اند، تفکیک دوره ای از تاریخ را از دوره دیگر، موجه و مسلم می شمارند، با این حال آن چه بیش تر مسلم است، این است که مردم قرون وسطی هیچ گاه تصور نمی کرده اند که در عصری زندگانی می کنند که بعدها فقط به عنوان حد واسط میان دو دوره ماقبل و مابعد شناخته خواهد شد، به نحوی که گویی عصر آنها اصلاً در متن تاریخ نبوده و نسبت بدان جمله معترضه ای بیش نیست و می توان به سهولت آن را در بین الهالین قرار داد و علی السویه تلقی کرد. به یقین مردم قرون وسطی نیز به مانند مردم زنده هر عصر دیگر در استمرار زمان واقعی یعنی زمان حال و حاضر به سر می برده اند و خود را حتی نسبت به گذشتگان، آگاه تر و بیناتر می پنداشته اند. برای آنها نیز مثل ما گذشته انسان فقط دوره خامی و ناپختگی او قلمداد می شده است، همان طوری که آینده او نیز صرفاً در قالب تصورات موجود، قابل فهم می نموده است.» (2)

انسان عصر قرون وسطی، هم شاگرد اندیشمندان باستانی است و هم آموزگار اندیشه های مدرن؛ او هم بر سر سفره پیشینیان خود نشسته و از آن بهره برده است و هم خود بر سفره زمانه اش چنان غذاهایی چیده که آیندگان بتوانند از آن بهره برند. بی شک، این تأثر از گذشته و تأثیر در آینده در موارد مختلف، شدت و ضعف دارد؛ نه همه اندیشه های باستانی توانسته اند با قوت لازم، در قرون وسطی بسط یابند و نه اندیشه های قرون وسطایی توانسته اند در تمامیت خود در عصر مدرن، پذیرا شوند. به عنوان مثال؛ اندیشه های عرفانی باستانی در عصر قرون وسطی به شکل قوی تری وارد شده است. «سنت های عرفانی باستانی اعم از غنوصی یا نوافلاطونی تا حدودی در آثار دیونوسیوس مجعول، رنگ مسیحی به خود گرفته است و با این که تعلق این شخص به کلیسای رسمی مسیحی کاملاً مورد شک است، ولی عملاً خواه ناخواه، نه فقط اغلب عرفای رسمی مسیحی در طی قرون متمادی از آن زمان تا بدین روز از افکار و آثار او الهام گرفته اند، بلکه اشخاصی چون طوماس آکوینی نیز که در درجه اول یک متکلم رسمی مشائی در قرن سیزدهم میلادی است و گرایش خاصی به عرفان ندارد، باز از این آثار بی بهره نمانده است.» متقابلاً فلسفه یونان باستان لااقل در همه بخش هایش نتوانسته در قرون وسطی مورد استقبال قرار گیرد. چه، «مسیحیان همیشه نسبت به طبیعیات و مابعدالطبیعه و حتی فلسفه اخلاق ارسطو بدبین بوده اند و در کنار رساله طیمائوس افلاطون به عنوان فلسفه طبیعت که مورد استفاده بعضی از آنها بوده و هندسه اقلیدس که به عنوان نمونه ای از تعلیمات آموزنده مستدل بدان رجوع می کرده اند، در میان آثار ارسطو

1. رابطه فلسفه و دین

مهم ترین چیزی که فلسفه قرون وسطی را از فلسفه قدیم جدا می کند، این است که در قرون وسطی بیش ترین سعی فلسفه در اثبات مدعیات دینی مسیحیت صرف شده است. تا آغاز قرون وسطی، هیچ گاه فلسفه برای اثبات حقانیت مدعیات دین و مذاهب خاصی به کار نرفته است. پیش از این، فلسفه سیری آزاد برای احراز حقیقت و واقعیت داشته است، ولی از آغاز قرون وسطی، کلامی شده (در خدمت علم کلام قرار گرفته است). اگر برخی مستشرقین، فلسفه اسلامی را هم فلسفه اسکولاستیک می دانند، بدین لحاظ است که می خواهند بگویند فلسفه اسلامی هم رنگ کلام اسلامی به خود گرفته و در خدمت دین اسلام قرار گرفته است. (4) به هر حال، یکی از پرسش های مهمی که هم در عالم مسیحیت و هم در عالم اسلامی ذهن متفکران به ویژه متکلمان و فیلسوفان را به خود مشغول کرده است، مسئله «رابطه فلسفه و دین» و نیز «رابطه عقل و وحی» است (5) و مراجعه به کتاب های تاریخ فلسفه (6) به خوبی سیر این مباحث را نشان می دهد. پاسخ به این پرسش، از این حیث مهم بوده که تکلیف انسان را به هنگام تعارض استنتاجات عقلی با داده های وحیانی (دینی) مشخص می کرده است. در دنیای غرب، آن چه در خصوص جمع میان فلسفه و دین بیان شده را این گونه می توان جمع بندی کرد: «میان فلسفه و دین بدون این که تباین نو تضادی باشد نوعی رابطه عموم و خصوص من وجه وجود دارد و احتمالاً بتوان همین رابطه را به عینه، میان وحی و عقل نیز به دست آورد. مطلق وحی نیاز از عقل است و از این لحاظ، گویی عقل باید کوشش دائمی به خود هموار دارد تا درجه به درجه با کشف امکانات نهفته خود و احتمالاً با رسیدن به نوعی عقل ذوق و یا حتی قدسی، خود را بدان نزدیک سازد با این که ایمانی که در دل موعمن پیدامی شود، گویی نیازی به این کوشش که به هر طریق در درجات متداول خود استدلالی و برهانی است، ندارد». (7) در عالم اسلام، نیز مسئله جمع میان دین و فلسفه قائل داشته و دارد: یکی از کسانی که در تاریخ فلسفه اسلامی به این مسئله اندیشیده، فارابی است. (8) وی، فلسفه را عین آراء اهل مدینه فاضله می داند و معتقد است که رئیس فیلسوف مدینه فاضله فارابی، نبی است و دین صحیح به نظر او نیز، عین فلسفه است. بر اساس نظر فارابی، اگر دین تقسیم به دو جزء اصول و فروع می شود فلسفه هم مشتمل بر حکمت نظری و حکمت عملی است. حکمت عملی مانند فروع دین موعسس بر اصول و حکمت نظری است. (9) ابن رشد (10) نیز در این خصوص تأملاتی داشته است. وی، قائل به «حقیقت دوگانه» است که بر اساس آن، دو گونه حقیقت وجود دارد: حقیقتی که ناشی از عقل و فلسفه است و به فلاسفه اختصاص دارد و حقیقتی که ناشی از دین است و به عموم مردم اختصاص دارد. از نظر وی، این دو نوع حقیقت، حتی اگر با هم متناقض هم باشند به این دلیل که هر یک از آنها به گروهی متمایز تعلق دارند قابل جمع اند. (11) تنیدگی و جمع فلسفه و دین (الهیات) در تاریخ اندیشه غرب، بیش از هر زمان دیگر در قرون وسطی صورت گرفته است. این تنیدگی در قرون وسطی به اندازه ای است که برای فهم فلسفه قرون وسطی باید الهیات مسیحی را و برای فهم الهیات مسیحی باید فلسفه را فراگرفت. اتین ژیلسون در این خصوص می نویسد:

مورخانی که در تاریخ فلسفه قرون وسطی تحقیق می کنند باید همان مشکلاتی را بررسی کنند که سایر مورخان فلسفه بررسی می کنند و همان شیوه هایی را به کار بندند که آنها به کار می بندند. تنها وجه امتیاز عمل آنها، این است که کتاب های فلسفی محض را به ندرت می خوانند. اما کسی که در تاریخ الهیات قرون وسطی تحقیق می

کند اگر تعداد زیادی کتب فلسفی نخوانده باشد چندان پیشرفتی نخواهد داشت. تفسیر کتاب «جمل» پتر لومبارد، یا «خلاصه الهیات» مربوط به قرن سیزدهم، همواره مجموعه های کاملی بوده اند که در آنها معقول از منقول انفکاک ناپذیر است. در این گونه کتاب ها هرچند میان فلسفه و الهیات تمایزی کمابیش آشکار می توان یافت، اما هرگز از یکدیگر جدا نیستند. فروپاشی فلسفه قرون وسطی از وقتی آغاز شد که فلسفه و الهیات نسبت به همبستگی خویش بدگمان شدند و آن را آمیزشی نابسامان و آشفته شمردند و از آن سرخوردند. بهترین دانش جویان آن عصر به تحصیل «الهیات» می پرداختند. (12)

2. مسیحیت؛ روح قرون وسطی

هر دوره ای از تاریخ، روحی دارد که تا زمانی که آن روح را شناسیم، امکان شناخت دقیق مسائل آن دوره ممکن نخواهد بود. روح هر دوره ای بیش از هر جای دیگر در فلسفه آن دوره بازتاب می یابد؛ جایی که مهم ترین و اساسی ترین پرسش های مربوط به هستی در آن رقم می خورد. «مطالعه هر دوره ای از تاریخ، از جهتی صرفاً کوششی برای فهم روح حاکم بر فلسفه آن دوره است. البته فلسفه نیز در هر عصری، صورت و اوصاف و ممیزات خاصی پیدامی کند و محقق و جوینده واقعی گویی نه فقط در مکان، بلکه در زمان باید سیر و حرکت کند» (13). از این روست که برای فهم فلسفه قرون وسطی نیز، باید روح آن دوره را یافت. تفکر در قرون وسطی در فضایی صورت می گرفته است که آکنده از باورهای دین مسیحیت بوده است و بدون شک متفکر قرون وسطی نمی توانسته از این فضا متأثر نباشد. از همین روست که متفکران قرون وسطی سخت در تکاپو بوده اند تا عقل و فلسفه خود را با به گونه ای با باورهای مذهبی آیین مسیحیت هم سو و حتی محک بزنند تا آنجا که آنسلم قدیس در مناجاتی معروف می گوید:

خدایا، من سعی ندارم به اعماق راز و سرّ تو پی ببرم؛ زیرا تصور نمی کنم که عقل من برای این کار کافی باشد، ولی از حقیقتی که در دل من است و بدان عشق می ورزم، می خواهم حداقل چیزی بفهمم. سعی من این نیست که بفهمم تا ایمان بیاورم، بلکه ایمان دارم برای این که بفهمم؛ زیرا تصور می کنم بدون ایمان هیچ نمی توانم بفهمم. (14)

کاپلسون بر این باور است که خصلت پیوستگی فلسفه قرون وسطی با الهیات مسیحی باعث شده که برخی از محققین عصر مدرن، در اصل فلسفه بودن آن تردید کنند: امروزه روز فلسفه قرون وسطی، لاقلاً در نگاه اول، نزد بسیاری افراد احتمالاً به صورت چیزی جلوه گر می شود که به کلی با دریافت آنها از فلسفه بیگانه است. یکی از دلایل این امر، پیوند استواری است که در قرون وسطی بین فلسفه و الهیات برقرار بود. غالب فلاسفه قرون وسطی الهی دان (15) نیز بودند و این معنا حتی در مورد ویلیام آکمی هم صدق می کند. و این پیوند میان فلسفه و الهیات، بلاشک در جهت و شیوه ای که مسائل فلسفی محل بحث قرار می گرفتند، موثر بود. بنابراین، احتمال دارد جهاتی چند از فلسفه قرون وسطی پژوهندگانی را که موعمن به دین مسیحیت نیستند سردرگم سازد. (16)

اما واقعیت این است که «در مراحل مختلف آن دوره، فلسفه، صور و گرایش های مختلف و متفاوتی داشته است، به نحوی که اغلب متخصصان بزرگ موفق شده اند بر همین اساس، صرف نظر از موارد استثنایی، برای هر مرحله ای، اوصاف و ممیزات جداگانه دقیقی را برشمارند و افکار فائق و یا در هر صورت افکاری که به سبب تقابل و تعارض با یکدیگر در مرحله خاصی عملاً بیش تر مورد نظر بوده است مشخص نمایند. طبیعی است که کلیسای

رسمی مسیحی در فراز و نشیب وضع و موقعیت خاص خود، سیاست و نظر واحدی نسبت به سنت های فلسفی عهد باستان نمی توانست داشته باشد و مسیحیت مثل هر دین دیگر، حتی اگر بتوان در آن تعدادی مفاهیم فلسفی تشخیص داد، باز به هر طریق یک دین است نه یک فلسفه». (17) متقابلاً فلسفه قرون وسطی نیز به رغم ارتباط و حتی تأثیرپذیری از الهیات مسیحی، باز یک فلسفه است و نه یک دین و نمی توان در اصالت فلسفه بودن آن تردید کرد.

اساساً آیا می توان به صرف تأثیرپذیری فلسفه از الهیات یا از هر چیز دیگر قایل به عدم اصالت آن شد؟ یا این که باید بر این باور بود که «فلسفه یک مشغله فرهنگی است و لاجرم از سایر مشغله ها و شاخه های تحقیق که نمی توان آنها را با خود فلسفه برابر گرفت متأثر می شود»؟ آیا می توان تاریخ فلسفه جدید را بدون به حساب آوردن زایش و بالندگی علوم جدید، به نگارش درآورد؟ آیا می توان منکر تأثیر ژرف و پردامنه علم جدید بر فلسفه جدید شد؟ مسلماً نه، هم چنان که در عصر جدید، علم جدید از بیرون فلسفه بر آن تأثیر گذاشته است، در قرون وسطی نیز، آیین مسیحیت، به خوبی توانسته است نقش علم جدید را در تأثیرگذاری بر فلسفه ایفا کند. مسیحیت همان قدر داده ای تاریخی است که علم جدید هست؛ و در این صورت، بی آن که بخواهیم فلسفه قرون وسطی و الهیات قرون وسطی را مترادف فرض کنیم، ضروری است که برای فهم فلسفه قرون وسطی، زمینه فکری نظرگاه آن را مد نظر داشته باشیم. از سوی دیگر؛ نباید پنداشت که چون در قرون وسطی آن نگرشی که در فلسفه بازتاب یافته، عمدتاً محصول قبول عام ایمان مسیحی بوده، پس مسائلی که فلاسفه قرون وسطی بررسی کرده اند باید متفاوت از مسائلی باشد که فلاسفه قبل و بعد از آنها بررسی کرده اند. چه، مسائل مهم مربوط به معرفت، علم النفس، قانون اخلاق، وجود خداوند و جامعه انسانی و... که مورد بررسی فلاسفه قرون وسطی بوده همان یا شبیه همان مسائلی است که فلاسفه قبل و بعد از آنها بررسی کرده اند، اگرچه، زبانی که فلاسفه قرون وسطی از آن استفاده می کردند، کمابیش متفاوت با زبانی است که امروزه عموماً به کار برده می شود. علاوه بر این، نحوه رهیافت فلاسفه قرون وسطی به مسائل، غالباً از لون دیگری بوده است. (18) در مجموع، درباره متفکران قرون وسطی می توان چنین گفت:

الف) متفکران قرون وسطی بیش از هر چیز دل مشغول تبلیغ و موعظه دین مسیح بودند، نه ساختن و پرداختن نظام های فلسفی (حکمت راستین نه در مصنفات فلاسفه مشرک، بلکه تنها در آیین مسیحیت پیدا می شود) ؛ ب) در دفاعیات متفکران اولیه قرون وسطی از آیین مسیحیت، اصطلاحات و آرای برگرفته از فلسفه یونانی به وضوح به کار رفته است؛

ج) متفکران اولیه قرون وسطی، عموماً مکتب افلاطون را تمهیدی عقلانی برای مسیحیت به شمار می آوردند، اما آن افلاطون، در پرتو مکتب نوافلاطونی (19) تفسیر می شد؛

د) در نظر متفکران اوایل قرون وسطی، تمایز قاطعی بین الهیات و فلسفه وجود نداشت، هر چند بیش تر مباحث آنها، مباحثی بود که برحسب تمایزی که بعدها میان الهیات و فلسفه برقرار گشت، فلسفه بود نه الهیات (مثل نسبت نفس با بدن، ماهیت معرفت و...) ؛ (20)

ه) برای نخستین بار، در قرن 13، تمایز میان الهیات مسیحی و فلسفه تصدیق شد. (21) چنین تصدیقی باعث بازاندیشی انتقادی فلسفه ارسطو و در نهایت، ترکیبی نظرگیر از الهیات و فلسفه شد. با این حال، در قرن بعد، نقدهای ویلیام آکامی و دیگر اصالت تسمیه ها بر مباحثات مابعدالطبیعی اسلاف شان، منجر به جداسازی کامل فلسفه از الهیات و نیز این باور به این مسئله شد که فلسفه عاجزتر از آن است که بتواند موعید و پشتیبان

الهیات باشد. (22) به عنوان مثال؛ پطرس اهل بلوا معتقد بود که بحث راجع به الهیات، در صلاحیت فلسفه نیست و الهیات نباید به فلسفه استناد نماید و اگر قرار است فلسفه به الهیات روی آورد، می بایست، تنها غلام کمر بسته ای باشد نه هم طراز الهیات. (23)

3. قرن 13؛ قرنی متمایز

در میان قرون وسطی، قرن 13 از موقعیت ویژه ای برخوردار است؛ قرنی که اگوست کنت از آن مدح شایان کرده و آن را «دوره ای به حد اعلی سازمان یافته» دانسته است. اگرچه گفته شده است که «در این قرن، وحدت معنوی در پرتو شرایع مذهب کاتولیکی، به حصول پیوست و نوعی آرامش اجتماعی بر اساس وحدت عقیده دینی برقرار گشت، عقیده ای که فکر و عمل بر حسب آن جهت می یافت و فلسفه و ادبیات و هنر و اخلاق تابع آن بود. شاید در هیچ دوره ای مانند این قرن، چهار دیوار حیات معنوی به این استحکام و به این اندازه مشخص نبوده است»، (24) اما نباید به این مطلب خوش بینانه نگریست؛ چه، قرن سیزدهم، از سوی دیگر در کنار قرن دوازدهم قرن ترجمه آثار یونانی و اسلامی به لاتینی است. در جریان این قرن، هانری دو برابان، (25) ویلیام دو موئربک، (26) رابرت گروستست (27) و بارتولومه دو مسین، (28) یونانی دان هایی بودند که تمام یا بخشی از آثار ارسطو را مخصوصاً کتاب سیاست که مسلمین آن را نمی شناختند و نیز آثار فیلسوفان مسلمان (از جمله الکاندی، فارابی، ابن سینا و...) و یهودی (از جمله ابن میمون، ابن جبرول و...) را ترجمه کردند. البته از آثار افلاطون، فقط محاوره های فایدون و منون در این قرن شناخته و ترجمه شد. (29)

ترجمه آثار اسلامی و یونانی، اروپای مسیحی را تا حدّ زیادی آشفت. (30) بسیاری از محتوای آثار ترجمه شده با آن چه پیش از این در مسیحیت، پذیرفته شده بود، در تضاد بود. این امر باعث شد تا دستگاه کلیسا با تمام قدرت در برابر فلسفه ترجمه شده به ویژه فلسفه ارسطویی بایستد. البته لازم به ذکر است، به رغم مخالفت دستگاه کلیسا با فلسفه ارسطویی، آن چه بیش از همه در قرن 13 رشد یافت، فلسفه مشاء بود. فلسفه ارسطویی نه تنها به آن چه که کلیسا برای فلسفه تعیین کرده بود یعنی صرفاً روش بحث اکتفا نمی کرد، بلکه برخلاف آن، به دلیل اشتمالش بر طبیعیات، به شناخت ماهیت اشیاء امری که از رسالت فلسفه ممنوع شده بود می پرداخت. (31) هم چنان که به دلیل اشتمالش بر الهیات، دیگر تنها خدمت کار الهیات مسیحی نبود، بلکه خود جهان

شناسی خاصی که البته مغایر با جهان شناسی الهیاتی مسیحی بود معرفی می کرد. (32)

موضع گیری ها علیه رشد نظام فکری ارسطویی، هر چند خونین و با شدت بود، اما فلسفه ارسطو هم چنان موفق تر از گذشته توانست راه خود را به درون نظام مسیحیت باز کند تا جایی که پاپ گرگوار نهم ناگزیر شد تا اجازه چاپ آثار ارسطو پس از حذف اقوال خلاف اصول دیانت مسیحی آنها را صادر کند. (33) مهم تر این که در نیمه قرن 13، حتی طبیعیات و مابعدالطبیعه ارسطو که مشتمل بر آراء خلاف اصول دیانت مسیحی بودند نیز جزو برنامه دانشکده ادبیات دانشگاه پاریس شده بود. آخرین حربه ای که دستگاه کلیسا نسبت به ارسطو اعمال کرد این بود که به جای خود ارسطو، کسانی را که از آثار او استنتاج آراء خلاف آیین مسیحیت می کردند، ممنوع و محکوم می کرد. به رغم این، ارسطو هم چنان در اروپای مسیحی نفوذ یافت تا آنجا که بالاخره سندیت و مرجعیت بی چون و چرا یافت. (34) از سوی دیگر؛ در قرن سیزدهم نوعی الحاد و بی قیدی نسبت به آموزه های مسیحی در حال شیوع بود. به عنوان مثال؛ در جنوب فرانسه جماعتی از اصحاب عقل وجود داشتند که معتقد بودند: خداوند پس از خلقت جهان، اداره آن را به قانون طبیعی محول ساخته است؛ معجزات غیر ممکن است و هیچ

دعایی نمی تواند اطوار عناصر را تغییر دهد؛ انواع جدید، معلول تکامل طبیعی نه خلقت مخصوص هستند؛ چون روح با بدن فنا می شود، رستاخیزی وجود نخواهد داشت؛ بهترین کارها لذت بردن از حیات دنیوی است و... گسترش نظم صنعتی، مراکز طب و دانشگاهی در شهرها دو عامل مهم در ترویج این بی اعتقادی بودند. برخی اساتید دانشگاه ها رسماً نسبت به مسیحیت بی قید بودند. ضرب المثلی بر سر زبان ها به این مضمون بود که «هرجا سه نفر طبیب گرد هم آیند، دو نفر از آنها کافزند».

ازنیمه های قرن 13 به بعد، آراء مادی ابن رشد در میان طبقات و قشرهای غیرروحانی و روشن فکر به شدت رشد کرد. هزاران نفر به پیروی از وی معتقد گردیدند که قانون طبیعی بدون هیچ گونه مداخله ای از جانب خداوند، جهان را اداره می کند؛ جهان با خداوند در ازلیت مساوی است و فقط یک روح فناپذیر یا قوه فعالیه عقلانی جهان هستی وجود دارد که روان فرد عبارت از صورت یا شکل ناپایداری از آن می باشد؛ بهشت و دوزخ افسانه هایی است که برای فریفتن یا تخویف مردم و وادار ساختن آنها به رعایت موازین عفاف جعل کرده اند و... شخصی به نام سیژر برابانت (35) تحت تأثیر ابن رشد و در مخالفت با فلسفه آلبرت کبیر و طوماس آکویناس گفت: جهان جاودانی است و قوانین طبیعت لایتغیر است؛ خداوند علت غایی اشیاء است نه علت کافی آنها؛ خداوند مقصد آفرینش است نه علت آن. در قرن سیزدهم در قلب کلیسای کاتولیک، پس از تحولات زیربنایی اقتصادی، هیچ عامل دیگری هم چون ابن رشدگرایی، منافع کلیسای کاتولیک را به خطر نمی انداخت. ابن رشدگرایی تا بدان جا پیش رفت که اسقف پاریس، اتی ین تام پیه (36) در سال 1269 سیزده فقره از مطالب کفرآمیز اساتید دانشگاه پاریس را مردود شمرد و سی ژر را محکوم به اعدام و بسیاری دیگر را محکوم به سوزاندن کرد. با این همه، حتی با محکومیت سی ژر و سوزاندن دیگران، ابن رشدگرایی به توسعه نفوذ خود ادامه داد. (37) و بالاخره این که، قرن 13، قرن تأسیس دانشگاه های بزرگ (38) و معتبر در اروپاست. یکی از مهم ترین این دانشگاه ها دانشگاه پاریس (39) است. دانشگاهی که درواقع دانشگاه مسیحیت تمام مغرب زمین بود و به همین علت، در آن اساتیدی از ممالک مختلف (الکساندر دو هالس (40) از انگلستان، بن آوانتوره قدیس (41) و قدیس طوماس آکوئینی از ایتالیا، آلبرت کبیر از آلمان و...) ، اما به زبانی واحد (زبان آئین مذهبی مسیحی) ، تدریس می کردند. مراد از آموزش در این دانشگاه، جلوگیری از خطری بود که بسط و توسعه بیش از حد فلسفه برای الهیات به وجود آورده بود (42). بر اساس قواعد این دانشگاه، فلسفه باید فقط در حدود ارغنون (منطق) باقی می ماند و متخصصان جدید هنرهای آزاد از پرداختن به موضوعات خدانشناسی ممنوع شوند. آن چه پاپ اینوسان سوم در 1219 می گفت و گرگوار نهم در 1228 تکرار می کرد این بود که «درایت الهیات باید قدرت خود را در هر دانشکده مانند روح نسبت به تن، اعمال کند و آن را به راه راست هدایت نماید تا گمراه نشود». پاپ در 1233 فرمانی به این مضمون صادر می کند که «استادان خدانشناس نباید تظاهر و خودنمایی به فلسفه کنند». این نوع برخورد با فلسفه باعث شد که فلسفه تنها در حوزه نتایج مقدمات موضوعه از طرف دین داران به بحث بپردازد. از همین روست که نوشته های این دوره صورت ادبی دارد و برای اثبات یا ردّ هر موضوعی، استناد به دلایل نقلی می شود. (43)

علاوه بر این، در قرن سیزده، نوعی هماهنگی و تعادل قدرت ها به وجود آمده است. مسیحیت موفق شده تا حدودی وحدت کلمه خود را در مناطق غربی حفظ کند. در خاورمیانه، قدرت، صرفاً در دست امرا و حکام ترک مسلمان بوده است که گویی قادر شده اند در سرزمین هایی که در اختیار داشتند حکومت های متحدالشکلی را به وجود آورند؛ در کشورهای شرقی آسیا نیز اقوام مغول حکومت می کرده اند. (44)

4. به عنوان مثال؛ اتین ژیلسون، مانند سنت توماس معتقد است که فلسفه و کلام با هم فرق دارند، اما با افتراق کلی آنها آن طور که دکارت و پیروان اسکولاستیک جدید می گویند مخالف است و آنها را در نهایت امر، یکی می داند. نظر کلی ژیلسون راجع به مسائل اساسی فلسفه نظیر آراء مشائیین مسلمان است و از این طریق ثابت می کند که سرانجام میان عقل و وحی هماهنگی وجود دارد و به عبارت دیگر؛ هر دوی این ها جلوه های مختلف یک واقعیت اند و هر یک به نحوی، حقیقت واحد را مکشوف می سازند.

مقدمه مترجم در: اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم، ترجمه احمد احمدی، (تهران: سمت، چ 2، 1385)، ص 2.

5. همان گونه که اتین ژیلسون به درستی بیان می دارد، تاریخ فلسفه را باید به مثابه خود فلسفه دانست؛ چه، «آن قدر که تاریخ فلسفه جزء فلسفه است تاریخ علم جزء علم نیست؛ زیرا بدون آگاهی زیاد از تاریخ علم هم می توان دانشمند شایسته ای شد، اما اگر کسی اول مطالعاتی در تاریخ فلسفه نداشته باشد، از تحقیقات فلسفی خویش چندان طرفی نخواهد بست».

نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم، ص 6.

6. «کل متکلمان مسیحی از پیدایش دینی که مورد نظر آنها بوده یعنی مسیحیت، یکی از این سلسله مراتب ارتقایی ذهن انسان را برای اثبات حقانیت ایمان خود، اصل قرار داده اند، ولی در ضمن، همه آنها نهایتاً به نحوی یادآور شده اند که یا ایمان واقعی، کاملاً فوق کوشش های نظری انسان است و از این حیث باید ایمان آورد، زیرا آن چه مورد ایمان است فوق عقل است و یا برای این که عقل مثمر ثمر باشد و واقعاً نتیجه مطلوب دهد و مطالب از لحاظ نظری، مفهوم و قابل تبیین شود، اول باید ایمان داشت و بعد به شناخت معقول پرداخت».

فلسفه در قرون وسطی، ص 35.

7. البته نخستین فیلسوف اسلامی که تلاش کرد تا فلسفه را به خدمت دین درآورد، کندی است. وی که هم عصر امام عسکری (ع) می باشد، تلاش کرد تا این مهم را با استفاده از آثار ترجمه شده در بیت الحکمه مأمون انجام دهد.

8. رضا داوری اردکانی، فارابی؛ موعسس فلسفه اسلامی، (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ 4، 1377)، صص 12-13.

9. ابوالولید محمد بن احمد بن محمد ابن رشد (Aven Roshd) که نویسندگان لاتینی آن را Averroes می نویسند در سال 520 ق / 1126 م در قرطبه متولد شدم. جدّ و پدر او، فقیهانی بزرگ، قاضی القضاات و شخصیت های سیاسی با نفوذی بودند. این امر باعث شد که وی بتواند به زودی در کلام، فقه، شعر، طب، ریاضیات، هیأت و فلسفه تبحر یابد. نظرات فلسفی وی مورد قبول فقیهان زمان وی نیفتاد و این امر باعث شد که وی از مناصب حکومتی که داشت معزول و تحت مراقبت قرار گیرد. وی، نهایتاً در 9 صفر 595 ق / 10 دسامبر 1198، در 72 سالگی در انزوا (مراکش) روی در نقاب خاک کشید و جنازه اش به قرطبه انتقال داده شد. ابن عربی که در ایام

جوانی، به دیدار ابن رشد نایل آمده، در تشییع جنازه وی حاضر بوده و درباره آن، شرحی پرشور بر جا گذاشته است. هم چنان که س. مونک معتقد است: آثار ابن رشد از طریق ترجمه فیلسوفان یهودی به دست غربی ها رسیده است.

10. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید جواد طباطبایی، (تهران: کویر، چ 3، 1380)، صص 344-345.

11. برای اطلاع تفصیلی از چیستی نظریه «حقیقت دو گانه» ابن رشد، ر. ک: تاریخ فلسفه اسلامی، صص

346-347 و برای اطلاع تفصیلی از نقد این نظریه، ر. ک: خردنامه هم شهری، ش 9، ص 60.

12. نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم، ص 78.

13. فلسفه در قرون وسطی، صص ب - پ.

14. کاپلستون، تاریخ فلسفه، قسمت قرون وسطی. متن فرانسه، ص 156، نقل از: فلسفه در قرون وسطی، صص

پ - ت.

15. theologian.

16. فردریک کاپلستون، دیباچه ای بر فلسفه قرون وسطی، ترجمه مسعود علیا، (تهران: ففونوس، چ 1، 1383)،

ص 10.

17. فلسفه در قرون وسطی، صص خ - د.

18. ر. ک: دیباچه ای بر فلسفه قرون وسطی، صص 11، 21 - 22.

19. Neo Platonism

20. اهتمام به بیان تعالیم مسیحی در قالب زبانی روشن که عمدتاً از فلسفه به عاریت گرفته شده بود و نیز

اهتمام به بسط استلزامات و مدلولات آنها به وسیله استدلال منطقی بود که سرانجام منجر به رشد الهیات

مدرسی شد.

21. طوماس آکویناس قدیس بیان داشت که حقایقی وجود دارد که خاص الهیات است (نظیر راز تثلیث) که

فلاسفه نمی توانند به دست یابی عقل طبیعی تنها بدان ها معرفت پیدا کنند و موضوعات دیگری نیز هست

(نظیر ترکیب و ساختمان اجسام طبیعی) که در حیطه الهیات جزئی جای نمی گیرد. ولی باید توجه داشت که

تمایز بین الهیات و فلسفه در درجه اول، تمایزی در موضوع نیست (زیرا بین موضوعات این ها تا حدی تداخل

هست)، بلکه تمایز در روش است. به عنوان مثال؛ نزد الهی دان وجود خداوند نوعی مقدمه است، حال آن که

فیلسوف اهل مابعدالطبیعه وجود خداوند را به عنوان نتیجه روندی از استدلال که بر تفکراتی درباره جهان تجربه

شده استوار است می شناسد. یکی از مهم ترین عواملی که موجب درافکندن تمایزی مشخص و ناظر به روش

میان این علوم گردید، راه یافتن بخش عمده مکتب ارسطو به معرفت متفکران مسیحی در نیمه دوم قرن

دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم بود؛ زیرا آشنایی با نظام فلسفی عظیمی که آشکارا هیچ چیزی از دین مسیح

نداشت، آنها را عمیقاً متوجه لزوم مشخص کردن مرز بین این دو علم از حیث روش کرد.

22. ر. ک: دیباچه ای بر فلسفه قرون وسطی، صص 18-20.

23. محمدرضا فشاهی، مقدمه ای بر سیر تفکر در قرون وسطی، (تهران: گوتنبرگ، چ 3، 1385)، ص 115.

24. امیل برهیه، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، (تهران: خوارزمی، چ 2،

1380)، ص 173.

29. تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ص 179.

30. یکی از صاحب نظران معاصر در این خصوص می نویسد:

با این که در اجلاس پاریس به سال 1210 میلادی، طبیعیات ارسطو مطرود اعلام شده است، ولی بعداً در سال 1231 میلادی پاپ، جواز بازخوانی و احتمالاً تفسیر این کتاب را صادر می کند و بر این اساس متکلمان دومینیکن به نحو کلی و طوماس به نحو اختصاصی با اقتداء به فلاسفه اسلامی، نوعی بیان عقلی مشائی از کلام مسیحی را به وجود می آورند. کار طوماس در این زمینه با وجود مصادره به مطلوب های زیادی که در نوشته های او دیده می شود باز حائز اهمیت فوق العاده ای است و موشکافی ذهنی و حصر عقلی و دقت نظر او حتی امروز، الگو و نمونه می تواند باشد، آن هم نه انحصاراً در کلام و الهیات، بلکه در کل علوم، اعم از ریاضی و طبیعی و انسانی. سیژر برابانت که بیش تر با تفسیر ابن رشد از فلسفه ارسطو موافق است در دانشگاه پاریس با تعلیمات طوماس به مقابله می پردازد. در بحث و اختلاف میان طوماس و سیژر برابانت در واقع از لحاظی، نوعی تقابل میان سنت فکری ابن سینا و ابن رشد را می توان دید که نفس فهم و تحلیل این مطلب درخور بررسی و دقت است. ضمناً باید دانست با این که در سال 1270 میلادی و باز سه قرن بعد یعنی به سال 1513 میلادی، کلیسا سنت فکری ابن رشدیان لاتین را محکوم می کند، ولی در هر صورت، این سنت در حوزه پادو که در شمال ایتالیاست تا سال 1650 باقی می ماند و حتی گاهی در آثار آخر قرن شانزدهم و در قرن هفدهم باز اشاره ای به ابن رشد و سنت فکری او می شود. فلسفه در قرون وسطی، صص ز - ژ.

31. مجموعه آراء ارسطو در طبیعیات، با تنها دانش تجربی ای که در قرون وسطی حقیقتاً شایسته نام علم بود، یعنی علم هیأت، وفاقی نداشت و با شناخت تجربی ای که دانشمندان در آن زمان درباره تغیرات فاصله های سیارات نسبت به زمین ناسازگار بود. این امر باعث می شد که دین داران مسیحی در برابر رشد آن موضع بگیرند. به عنوان مثال؛ آلبرت کبیر به مناسبت آراء خلاف شریعت داوید دو دینان (David de Dinata) ، تأثیر طبیعیات ارسطو را خطرناک اعلام کرد. بدین نحو، در 1211 مجلس متکلمان مسیحی در پاریس، آموزش طبیعیات ارسطو را مانع کرد و نماینده پاپ در 1215 با تعیین اساس نامه دانشگاه پاریس، تدریس منطق ارسطو راتجویز کرد و آموزش طبیعیات و مابعدالطبیعه وی را ممنوع ساخت.

32. در فلسفه ارسطو عالم، قدیم و غیرمخلوق است و خدا فقط محرک فلک ثوابت است و عنایت و شناخت او هرگز دنیای زیر قمر را در بر نمی گیرد، نفس، فقط صورت تن است و با آن زائیده می شود و می میرد و تبعاً هیچ گونه سرنوشت و تقدیر ماوراءالطبیعی ندارد و بدین وجه، قصه نجات و رستگاری معنایی نخواهد داشت، خلق و هبوط و رستگاری و زندگانی جاویدان از اموری بود که مجهول برای ارسطو و به نحو ضمنی منتفی.

33. یکی از نویسندگان معاصر در خصوص رشد ارسطوگرایی و سیاستی که دستگاه کلیسا درباره آن اتخاذ کرده، با تحلیلی متفاوت می نویسد:

کلیسا که جهان مسیحی لاتین را در معرض خطرناک ترین مخاطرات یافته بود، دریافت که جلوگیری از این سیل بنیان کن، عملاً محال است. پس در ظاهر، دست از مبارزه کشید و با تمام نیروی خود به مطالعه عمیق فلسفه

شگفت انگیز یونان و فلسفه مسلمانان پرداخت. و به همین علت بود که کلیسا که در سال 1210 مطالعه متافیزیک و حکمت طبیعی اثر ارسطو و تفاسیری را که بر آن نوشته شده بود، محکوم نموده بود در سال 1231 توسط پاپ گره گوری نهم، طلاب علاقه مند به ارسطو را مشتمل عفو گردانید و در سال 1255 دانش جویان پاریس، موظف به قرائت طبیعیات، متافیزیک و سایر آثار ارسطو گردیدند. در سال 1263 پاپ اوربان چهارم، مجدداً فرمان منع مطالعه آثار ارسطو را صادر کرد، اما توماس آکویناس، اوربان را مجاب ساخت که در فرمان خود تجدیدنظر کند و به او اطمینان داد که می توان به آسانی، ارسطو را عقیم ساخت و آراء او را برای تحکیم الهیات مسیحی به کار برد.

مقدمه ای بر سیر تفکر در قرون وسطی، ص 114.

34. ر. ک: تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، صص 179 - 181.

35. Siger de Brabant از سال 1266 تا 1277 در دانشگاه پاریس تدریس می کرده است.

Etienne TenPier.36

37. مقدمه ای بر سیر تفکر در قرون وسطی، صص 111 - 114.

38. دانشگاه پاریس به سال 1209، دانشگاه آکسفورد به سال 1210، دانشگاه سالامانک به سال 1220، دانشگاه پادو به سال 1221، دانشگاه ناپل به سال 1224، دانشگاه تولوز به سال 1230، دانشگاه رم به سال 1246 و... تشکیل شده است و در سه مقطع اصلی یعنی «باکالوریا» و «لیسانس» و «دکتری» تدریس می شده است. جوانان از سن چهارده الی پانزده سالگی و اگر می خواستند الهیات بخوانند از سن 12 الی 13 سالگی مشغول تحصیل می شده اند و ملیت آنها مطرح نبوده است.

39. کشیش مسیحی که می خواست با تشکیل و تعیین اساس نامه برای آن، آنجا را مرکز حیات مسیحی قرار دهد. پاپ اینوسان سوم بود که علم دار تفتیش عقاید (Inquisition) و موعید آئین فقر و گدایی (Mendiants) (فرانسیسکن ها Franciscains) و دومینیکن ها Dominicans) بود. البته تأسیس دانشگاه پاریس که از جمع آمدن دانشکده های مختلف حقوق و الهیات و ادبیات، تشکیل شده بود، با تأثیر شگرفی که در حیات عقلی داشت بدون وجود شهر پاریس میسر نبود؛ پاریسی که زمان سلطنت فیلیپ اگوست (PiliPpe Auuste) پایتخت کشوری سلطنتی بود؛ مقتدرترین کشور اروپایی، و جلب کننده خارجیان از هر ملت و مملکت.

تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، صص 173 - 174.

Alexander of Hales.40

41. Saint Bonaventure

42. البته به رغم اراده پاپ ها، در قرن سیزدهم مشاهده منظره اختلاف ها و تعارض های حاد مانع از آن است که حتی در مورد این دوره سخن از فلسفه مدرسی یگانه ای برود. این اختلاف ها و مناقشه ها وقتی فرومی نشیند که قرون وسطی نفس های آخر را کشیده است. این نزاع ها و برخوردها از این جا ناشی بود که از یک طرف پاپ ها مدعی انحصار تمام آموزش عالی عقلی در الهیات و تعالیم مقدماتی آن بودند، و از طرف دیگر آزاداندیشان برای فلسفه کاملاً انسانی مقام و محلی مطالبه می کردند. تاریخ فلسفه در قرن سیزدهم تاریخ همین تعارض ها و تنازع هاست؛ دیگر از آن تجدد زود هنگام و آن آزادی روحیه و آن فکر پرشور که در قرن دوازدهم دیده می شود، خبری نبود. بیش تر به جهات اجتماعی یا سیاسی تا عقلی، در جست وجوی وحدتی بودند، آن هم به هر قیمت، حتی به قیمت زیر پا گذاشتن منطق و ضبط و ربط.

- تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، صص 176-177.
43. تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، صص 174-175.
44. فلسفه در قرون وسطی، ص ز.