

سخنی در آغاز و سرانجام دوره انتقالی قرون وسطی

نوشته عبدالعلی دستغیب



فلسفه قرون وسطی در اروپا با سن اگوستین (۳۵۴ تا ۴۳۵) آغاز می‌شود. زندگی و آثار این فیلسوف و عارف، آشفته‌گی و زوال امپراطوری روم را باز می‌تاباند. بر بنیاد بینش سن اگوستین نقشه حقیقی عالم در تاریخ «شهر خدا» منعکس می‌شود و در قیاس با آن، پیدایش شهر زمینی که محلی و ناپایدار است، چیزی به شمار نمی‌آید و هم‌چنین حکمت و فضیلت حقیقی منحصرأ به یاری روشنی ایمان مسیحی و از راه سابقه لطف الهی به دست آمدنی است. طبیعت بشری از زمان هبوط آدم فاسد شده و نیازمند است که لطف الهی آن را باز سازد و به اصلاح آورد. افلاطون و ارسطو باور داشتند که کمال یافتن استعداد انسان از راه جستجوی دانش و خردورزی ممکن است ولی سن اگوستین می‌گفت این کمال یافتگی وابسته درستی اراده و عواطف است. می‌بینیم که در این فلسفه بر قدرت دگرگون‌کننده لطف الهی و تحکیم اراده گردی تأکید شده است. میزان نفوذ سن اگوستین بر فلسفه قرون وسطی با میزان نفوذ بوئیوس (بوئیوس می‌خواست همه آثار افلاطون و ارسطو را به زبان لاتین برگرداند) برابر است.

نخستین فیلسوف و تئولوژیست مهم قرون وسطایی اروپا، سن اگوستین است. او هم فیلسوف اخلاق، الهی‌دان و متکلم است و هم ادیب و نویسنده. مردی است پرشور و

به شدت با افکار پاگان‌گانی (ادیان پیش از مسیحیت) مبارزه می‌کند. خود او در آغاز پاگان‌گانیست بود، سپس مانوی شد ولی به سبب اینکه مادرش مسیحی بود یا به دلایل دیگر به دین مسیحیت درآمد. سن‌اگوستین سخت کنجکاو بود و چون در جوانی آموزش فلسفه دیده بود، به روش راسیونالیسم تمایل داشت و از این رو بر آن شد در باورها کنجکاوی کند و آنها را بفهمد و کیفیت پیدایش جهان را دریابد و به غور در طبیعت و شدن و از میان رفتن پردازد. اگوستین متفکری است که همه عمر در جستجوی حقیقت است و سرانجام این حقیقت را به زعم خود در دین مسیحیت یافت و به مقام قدیس رسید. آثار او متنوع است: شهر خدا، اعترافات، رساله‌ای دربارهٔ اختیار، رساله در عقاید مسیحی برای تحقق در عهد قدیم و عهد جدید، نامه‌ها، مواعظ....

اعترافات او در ادب جهان مقامی بلند دارد و نمونه عالی این قسم کتاب‌ها است (اعترافات روسو و نجات از گمراهی غزالی از همین قسم آثار ادبی هستند). این کتاب سن‌اگوستین جای ویژه‌ای در ادبیات جهانی دارد و در آن ایمانی پاک و صفای درون موج می‌زند. او رساله‌ای نیز دربارهٔ بخشایش و لطف الهی نوشته است. در نوشته‌ها و سخنان او تناقض‌هایی دیده می‌شود و از این جهت به غزالی و ناصرخسرو همانند است. این گونه انسان‌ها به دلیل اینکه یک عمر در جستجوی حقیقت‌اند، و احتمال دارد به آن نرسند، افکار متناقض و متضاد پیدا می‌کنند.

به باور سن‌اگوستین مسیحیت نوعی «شهر خدایی» است. موضوع کتاب *ألفت دادن افکار فیلسوفان و متفکران باستان با مسایل دینی* است. از دیدگاه او بنیاد دین مسیح رحمت و بخشش و زمزمهٔ عشق است بنابراین آدمیانی که برحسب این اصول پرورش می‌یابند تمایلی به ثروت‌اندوزی و جاه و مال ندارند، مالکیت را نمی‌پذیرند و همهٔ انسان‌ها را برابر و برادر می‌دانند.

اگوستین دارای قسمی فلسفهٔ تاریخ است و نخستین کسی است که در جهان مسیحیت به بیان فلسفهٔ تاریخ پرداخته است. از دیدگاه او انسان در طول تاریخ رسالتی دارد و این رسالت بر آن است تا ملکوت آسمان را بر کرهٔ زمین بنیاد کند. در واقع زندگانی آدمی حماسهٔ بزرگی است که از گناه نخستین و هبوط آدم آغاز می‌شود و به ملکوت آسمان پایان می‌گیرد. این فلسفهٔ تاریخ استنتاجی است از سیری دینی که به هبوط و عروج باور دارد. این نظریه می‌توانست در آغاز پویا و سازنده باشد اما بعد به دست آباء کلیسا افتاد و ثابت و جامد شد چنانکه در قرن هفده میلادی در بسوئه دیده می‌شود. تصور هبوط و عروج آدمی در شهر

خدا جنبه فلسفی - تاریخی پیدا می‌کند. اما او همین که از «شهر الهی» به «شهر زمینی» - شهری که در خیال برای خود به تصور درآورده بود - می‌رسد، دچار تناقض‌گویی می‌شود و بردگی را به سبب اینکه در آن دوره‌ها رایج بوده است، می‌پذیرد و مالکیت را قبول دارد اما نه بر اساس حق طبیعی بلکه بر اساس حق وضعی. یا می‌گوید بردگی کیفر گناهی است که انسان کرده است تا ستم آدمیان بر آدمیان باقی است، رنج بردگی و چیرگی انسان بر انسان باقی خواهد ماند. اگوستین می‌کوشد فلسفه خود را با کتاب مقدس سازگار سازد ولی زمانی که به فلسفه ناب می‌پردازد، به گفته راسل قدرت بسیار نشان می‌دهد. یکی از مسایل مهمی که طرح می‌کند، مسأله زمان است. بحث او دور این مشکل می‌چرخد که چرا جهان زودتر آفریده نشد؟ و پاسخ می‌دهد به این دلیل که «زودتر» وجود نداشت. زمان هنگامی آفریده شد که جهان آفریده شد. بحث در این زمینه سن اگوستین را به نظریه نسبی بودن زمان می‌رساند. آنچه واقع است زمان حال است. نه گذشته وجود دارد نه آینده. زمان را فقط در گذار آن می‌توان اندازه گرفت. با این حال گذشته و آینده هم هست. اما این بیان متضمن تناقض است و او برای احتراز از این تناقض می‌گوید گذشته و آینده را می‌توان فقط همچون لحظه اکنون به تصور آورد. گذشته با خاطره منطبق می‌شود و آینده با انتظار.

مشکل دیگری که اندیشه اگوستین را به خود مشغول می‌دارد، وجود شر در جهان است. اگوستین به دلیل اینکه در آغاز مانوی و باورمند به گنوستیسیسم بود در عالم مسیحی بودن نیز ناچار بود با این مشکل دست و پنجه نرم کند. چگونه می‌توان وجود شر را در جهان تبیین کرد؟ اگر خدا نیست، نیکی از کجا می‌آید و اگر خدا هست، سرچشمه بدی کجاست؟ پاسخ گنوستیسیسم به این پرسش‌ها این است: ماده اصل شر است. از آنجا که وجود، نیک است پس آنچه ضد اوست، عدم، به ضرورت بد و شر است. ماده به یک معنا عدم است البته در معنای افلاطونی که «نه - هستی» نیست بلکه «نه - نیکی» است. اما این پاسخ اگوستین را خوش نمی‌آمد. ماده‌ای را که خدا آفریده چگونه می‌تواند شر و بدی باشد؟ به هر حال ماده را می‌توان آغاز امکان و عدم تعیین تصور کرد و در نتیجه نمی‌توان آن را بد دانست. هر چه در طبیعت وجود دارد نیکوست و هر چه نیکوست وجود خود را از خدا دارد. اما هر چه هست به یک اندازه نیکو نیست، برخی نیکوست و برخی بیشتر نیکوست و آنچه چنین باشد، «بد» است.

برحسب استدلال اگوستین هر گاه شر طبیعی را یکی از صفات ماندگار اشیاء بدانیم به‌طور قطع و بنابر تعریف شری در طبیعت وجود ندارد به این ترتیب شر به کمتر نیکو تأویل

می‌شود. این را نیز می‌توان دیدگاهی عرفانی دانست چرا که عرفا نیز - زمانی که متوجه شرها و بدی‌های موجود در جهان می‌شدند، می‌کوشیدند به قسمی آنها را توجیه کنند. هر چه در جهان هست در عالم خود نیک یا دست کم سودمند است و هم چنین هر بدی را می‌توان مرتبه‌ی عدمی و نقص دانست بدین معنا که تاریکی مرتبه‌ی عدمی نور است و دور شدن مرتبه‌ای را از مرکز روشنایی نشان می‌دهد.

یکی از وظایف دانش‌پژوهان قرون وسطی بازاندیشی و بازسازی اندیشه‌های پیشین بوده است. در طول دوران طولانی قرون وسطی - که دوران نایمن و پرشر و شوری بود - جز آثار جان اسکوتس اریگن که در قرن نهم میلادی زیست می‌کرد، تلاش عقلانی اندکی می‌بینیم. آثار منطقی دانان، تئولوژیست‌ها و ارثیه‌های کلاسیک در کتابخانه صومعه گرد و خاک می‌خوردند. در سال‌های سده یازده میلادی، سن آنسلم اسقف کاتربوری به منظور عقلانی نشان دادن ایمان مسیحی از منطق بوئتیوس بهره برد. او پدر اسکولاستیسیسم است و در تحلیل زبان مهارت زیاد دارد و استدلال وجودی برای اثبات وجود خدا را ابداع کرده است. سن آنسلم و دیگر الهی‌دانان منطقی قرن‌های یازده و دوازده کوشیدند افکار آباء کلیسا را نظم و ترتیب بدهند. البته بحث فلسفی در آن روزگار خالی از خطر نبود و علمای کلیسا روی خوش به فلسفه نشان نمی‌دادند و افزوده بر آن آثار فلسفی افلاطون و ارسطو و... را ارثیه‌ی دوره کفر می‌دانستند. برحسب آموزش کلیسا تفکر در حوزه «له و علیه» نوسان داشت. تفکر به سود ایمان مسیحی و رد مخالفان آن. منطقی آن نیز البته منطقی ارسطویی بود و بحث عمده آن بحث درباره کلیساست. در حالی که در همان زمان در خاور زمین، در ایران و مصر و میان رودان، کسانی مانند فارابی و ابن سینا... آثار ارسطو را در اختیار داشتند و فارابی در مثل متافیزیک ارسطو را از یونانی به عربی ترجمه کرده بود.

در میانه قرن دوازده میلادی ترجمه آثار فارابی و دیگران به زبان لاتین آغاز شد و نیز در همین دوره به ترجمه آثار یونانیان از زبان اصلی پرداختند. در قرن سیزده آثار ابن میمون به زبان لاتین ترجمه شد و آموزش آن در مدارس به روتق بازار فیلسوفان و منطقی دانان یاری رساند. از همین مدارس بود که بنیادگذاران فرقه‌های دومینکن و فرانسیسکن برخاستند. دومینکن‌ها پیرو سن توما بودند و در چهارچوب اصول ایمانی به جذب اندیشه‌های ارسطو پرداختند. ترادیسین اکوینایی دست کم در اصول، مُعرف جدایی فلسفه از تئولوژی بود و برخلاف سن اگوستین در باره‌ی طبیعت بشری، جامعه و دولت مدنی نظری خوش بینانه داشت و با پیروان ابن‌رشد مخالفت می‌کرد. ابن‌عده از جمله بوناوتورا (۱۲۲۱ تا ۱۲۷۴)،

یوهانس اسکوتس (۱۲۶۶ تا ۱۳۰۸) و ویلیام اوکامی (۱۲۸۷ تا ۱۳۴۹) بدون وقفه به جذب آثار فیلسوفان ارسطویی پرداختند و مدعی شدند که تئولوژی می‌تواند علم و نوعی شناخت فلسفی باشد.

کندروسه از ناقدان فلسفه قرون وسطی دربارهٔ این فلسفه نوشته است که از اصحاب مدرسهٔ قرون وسطی بسیاری از مطالب قطعی و اساسی درباره شیوهٔ باور به خدا و صفات او، تمایز علت نخستین از جهان، دربارهٔ روح و ماده و معانی متفاوت اراده (اختیار)، معنای آفرینش، افعال متفاوت روح انسان، طرز ترتیب تصورها و مفهوم اشیاء در دانستگی و خاصیت‌های اشیاء... به دست آورده است.^۱

فلسفه و منطق قرون وسطایی جهات تلاش‌هایی است برای حل معمای مفهومی و پیوستن این راه‌حل‌ها در مقام نظریه‌ای رضایت‌بخش در این زمینه که اشیاء چگونه هستند و چرا بدین‌گونه‌اند. البته این مباحث می‌بایست مُلهم از الاهیات باشد و نیز به طور عمده رنگ ارسطویی داشته باشد. این مباحث بیشتر درباره کلی و جزئی، ماده و صورت، ذات و جوهر و عرض، دور می‌زد. از دیدگاه فیلسوفان قرون وسطی آنچه بسیار مهم بود این بود که می‌دیدند انسان در جهانی به سر می‌برد که در حال دگرگونی، پیدایش، تغییر و تباهی است. چیزها و پیشامدها و آدمیان متنوع و بسیارند و هیچ حالی بر یک قرار نیست. بسیاری و تنوع اشیاء و آدمیان، فیلسوفان این دوره را به طرح این پرسش برمی‌انگیخت که چرا جهان و باشندگان چنین‌اند؟ و به این پرسش پاسخ می‌دادند که این باشندگان در حال تطوّر و کیفیت و کمیت و وضع و نسبت ایشان دلیل وجودی خود را از جای دیگر دارند و داوری در مورد آنها باید در چهارچوب‌های نیک و بد... صورت گیرد. یا می‌پرسیدند اشیاء از چه ساخته شده‌اند. پاسخ این بود که از چوب، سنگ، استخوان، گوشت یا گل رُس اشاره به سازنده یا مواد اشیاء به‌چیزی ارجاع می‌داد که حاکی از تقدم مادی است و این تقدم در بین شرایط ضروری وجود هر چیز قرار دارد. همین طور سخن بر سر این بود که چرا اشیاء به این صورتی که می‌بینیم هستند؟ و این مشکل را با ارجاع به انواع یا اقسامی که اشیاء به آنها تعلق دارند، حل می‌کردند. در مثل می‌گفتند: اسب خودرو است زیرا «حیوان» است و همهٔ حیوانات خودرو هستند. در اینجا قسم خاص (مانند اسب بودن) با ارجاع به نوع (حیوان) و مفهوم «صورت» (ماهیت، ذات، چستی یعنی بدل‌های قرون وسطایی فورم ارسطویی) توضیح داده می‌شود. باشندگان و همهٔ اشیاء نخست زیر عنوان «قسم» و سپس زیر عنوان کلی‌تر «نوع» در می‌آمدند. از آنجا که می‌بایست توضیح حقیقی برحسب اقسام و انواع عرضه

شود، مدعی می‌شدند که صورت یا ذات، اصل عقلانی یا توضیحی ارزشمندی است برای اشیاء و شناسه‌ها یا تعاریف کلی از قبیل «انسان، حیوان ناطق است»، و در قیاس با سویه‌های صوری اشیاء، تعریفی حقیقی است. برای این طرفداران و مفهوم فلسفی صورت، این مسأله چندان اهمیتی نداشت که آیا این تعاریف در مفهوم علمی درباره اشیاء و باشندگان صادق است یا صادق نیست. مسأله این بود که اطمینان یابند نظریه کلی «اشیاء چگونه‌اند»، تصویر پیشانظری ایشان را درباره تنوع و بسیار بودن اشیاء نسخ نکند.

از جمله مباحث دیگر قرون وسطی بحث درباره وجود (بودن) بود. وجود را دارای دو صفت کمال و عدم تناهی می‌دانستند که به‌طور دو جانبه مستلزم یکدیگر است. خدا وجود محض و موجود به‌نفسه و مستقل از غیر و به ذات غنی است، به‌طور ذاتی مطلق است به این دلیل که وجود است و از آنچه جز اوست بی‌نیاز است. کل وجود در او تحقق می‌یابد و آنچه را که نشانی از عدم دارد طرد می‌کند. به گفته دانس اسکوتس اثبات وجود خدا با اثبات وجود لایتناهی هر دو یکی است. هم در این دوره برهان بودن شناسانه سن آسلم وجودی که از آن بزرگتر تصور توان کرد، ابداع شد و بعدها در فلسفه‌های دکارت، مالبرانش، اسپینوزا، لایبنیتز بار دیگر پدیدار گردید.

اشیاء و باشندگان یعنی آنچه جز خداست، جزئی از وجود هستند و به راستی نباید نام وجود بر آنها نهاده شود. اینها مجموعه‌ای هستند از اشیاء گسترده و جنبا یعنی ظواهرند و در پایین‌ترین مراتب قرار دارند. این باور تأثیر افلاطون را نشان می‌دهد چرا که افلاطون باور داشت ایده‌ها همیشه و ضروری‌اند و چیزهای محسوس از بین رونده و ممکن‌اند، و در واقع شبیه وجودند زیرا تا زمانی که از ایده‌ها بهره‌ورند، هستند و همین که بهره‌وری ایشان از ایده‌ها پایان یابد، از بین می‌روند.

اشیاء و باشندگان ممکن و زود گذرند و هر یک از آنها ماهیتی دارد و در واقع آنچه ما می‌شناسیم، خود موجود نیست بلکه این یا آن موجود است و این تعیین ماهیت آنها سبب می‌شود که ما آنها را با قسم و نوع، حد و رسم، جوهر و عرض بشناسیم. جوهر، فعلیت همیشگی است یعنی آن چیزی است که در سراسر دگرگونی‌ها و تغییرها، پایدار می‌ماند. اسب، اسب است و اسب می‌ماند و زمانی که اسب بودن آن متوقف شود، دیگر موجود نیست در حالی که شیء سفید، چیزی است که می‌تواند مراتبی از سفیدی دارا باشد یا دیگر سفید نباشد و به‌رنگ دیگر درحالی که همچنان هست. سیب در مثل می‌تواند قرمز، سفید، قرمز و سفید، ترش یا شیرین باشد و اینها صفات یا اعراض آن است، اما چیزی در

زیر این عوارض هست که دگر نمی شود و این همان 'سیب بودن' یا جوهر سیب است. چنانکه گفته شد مهمترین بحث اسکولاستیک‌ها بحث درباره 'کلی‌ها' بود. کلی آن است که بر بیش از یک فرد اطلاق شود و مصداق آن محصور نیست. جزیی یک فرد را نشان می دهد. (جمع غیر از کلی است زیرا مصداق آن محصور می شود. در مثل می گوئیم: شمار دانشجویان دانشکده ادبیات.) کلی معقول است. این کتاب 'کلی' است. مفهوم آن عقلی است اما مصداق حسی دارد. معقولات دومی عبارتند از نوع، جنس و فصل. منطق قدیم، منطق موضوع و محمول بود اما منطق جدید منطق نسبت‌هاست.

کلی طبیعی در اشیاء است و هم بیرون و هم بعد از اشیاء است. اساساً پیش از قرون وسطی، در یونان، بازار جدال بر سر کلی‌ها، گرم بود و ریشه این جدال به اختلاف افلاطون و ارسطو می رسد. افلاطون - اگر به زبان فیلسوفان قرون وسطی سخن بگوئیم - می گفت افراد جزیی نمونه سایه‌وار و بی شمار حقیقتی واحد هستند که قیاس آنها مانند قیاس سرسکه است نسبت به سکه. آن نمونه آغازین حقیقت دارد، پس کلی دارای وجود مستقل است و شأن 'وجود' یافته است. ارسطو به این پیش نهاده اعتراض کرد و در این میان پای 'فرد سوم' را به میان آورد.

انسان همچون مفهوم کلی، کامل است و همچون مفهوم جزیی ناقص. بین این دو باید مفهوم سومی در کار باشد که در هر دو موجود باشد. در اینجا انتقادی رخ می‌گشاید و آن این است که رابطه کلی و جزیی در چیست؟ می‌گوئیم سقراط انسان است. انسان بودن را به سقراط حمل می‌کنیم. در اینجا باید پرسید که آیا همه ماهیت انسانی در سقراط هست یا نه؟ اگر همه ماهیت انسانی در سقراط باشد دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که در انسانی دیگر موجود باشد تا بتوانیم بگوئیم: افلاطون انسان است. اما اگر جزیی از آن طبیعت (ماهیت) در افلاطون باشد پس نمی‌توان گفت که افلاطون به طور کامل انسان است. پس آنچه در اوست، جزیی است. از دیدگاه افلاطون ایده، موجود حقیقی است یعنی کلی وجود حقیقی دارد. از لحاظ ارسطو حقیقت نوع و جنس فقط در افراد است.

در دوره قرون وسطی در زمینه بحث درباره کلی‌ها دو گروه عمده رویاروی هم قرار گرفتند: رئالیست‌ها و نومینالیست‌ها.

رئالیست‌ها در دوره اسکولاستیک، باورمند به حقیقت کلی‌ها هستند اما نومینالیست‌ها می‌گویند کلی در دانستگی ماست و در جهان بیرونی موجود نیست. مفهوم کلی انتزاعی نداریم. انسانی که هم سیاه باشد و هم سفید، هم بلند و هم کوتاه، هم با هوش باشد و هم

بی‌هوش موجود نیست. آبلار فیلسوف فرانسوی قرن دوازده میلادی، حد وسط نظریه این دو گروه را گرفت و گفت کلی‌ها وجود حقیقی بیرونی ندارند، اسم و صورت یکدیگر نیستند بلکه وجود آنها ذهنی و حقیقت آنها تصویری است. در این نظریه، آبلار به ارسطو نزدیک شده است.

پرسش این است که ماهیت مفاهیم یعنی ماهیت تصورات ما در رابطه‌ی آنها با اشیاء در چیست؟ این پرسش‌ها فلسفی است ولی آبلار می‌خواست از زاویه منطقی به آنها بنگرد. فورفوروس در مقدمه کاته‌گوری‌های ارسطو نوشته بود که من در حال حاضر نمی‌گویم که آیا آنها استقرار دارند یا نه؟ در درک ساده جای دارند یا نه؟ ناپایدارند یا همیشگی؟ از محسوس‌ها جدا هستند یا در محسوس‌ها هستند؟ آبلار فکر می‌کرد که فورفوروس از نظر احتیاط این طور گفته است پس برآن شد از دیدگاه منطقی به آن نگاه کند. منطقی با سوبه صورت اندیشه سروکار دارد نه با چیزها و طبیعت یا سرچشمه مفهوم. آبلار تئولوژی می‌خواند و می‌خواست با قیاس آن را تأویل کند. او فقط منطقی را می‌شناخت و چیزی را بالاتر از آن نمی‌دانست پس در زمینه طرح این پرسش خطر کرد.

کلی‌ها چیستند؟ آبلار می‌گفت کلی چیزی است که می‌تواند بر اشیاء و افراد چندی حمل شود و اسناد داده شود. انسان، کلی است زیرا به‌باشنده‌های انسانی بسیار، اسناد داده می‌شود. سپس پرسید که ماهیت این کلی که می‌تواند بر اشیاء و افراد بسیار حمل شود چیست؟ آیا ماهیت ویژه خود را دارد؟ خود شیء است؟

ویلیام شامپویی استاد آبلار می‌گفت که جنس‌ها و نوع‌ها فقط مفهوم‌های ذهنی نیستند بلکه چیزهای واقعی‌اند که بیرون از ذهن وجود دارند. البته شامپویی رئالیست به معنای قرون وسطایی بود نه به معنای امروزی. آبلار به اینجا رسید که اگر ماهیت انسان بودن، بخشی در سقراط و بخشی در افلاطون موجود باشد، نه آن نه این را در حقیقت انسان نمی‌توان گفت زیرا که کلی بودن تقسیم شده. انسان هم به سقراط اطلاق می‌شود و هم به افلاطون و در این مغالطه‌ای هست. تنها دلیلی که هر دو انسان هستند این است که با هم اختلافاتی ندارند. اما در واقع فقدان اختلاف، دلیل مشابهت آنها نمی‌شود.

آبلار و ویلیام اوکامی هر دو باور داشتند که روش منطقی ناب می‌تواند به پرسش «کل چیست؟» پاسخ گوید اما منطقی ویژه قرون وسطایی زیر سلطه «اصل تناقض» است که غالباً زمانی مؤثر است که آن را درباره مفاهیم - نه درباره اشیاء - به کار ببریم. اگر استدلال منطقی باشد دلیل صحت آن نمی‌شود. در حقیقت ویلیام اوکامی و آبلار از نظر منطقی درست

می گفتند و از نظر فلسفی، نادرست. ویلیام اوکامی باور داشت که نوع‌ها و جنس‌ها واقعیت ویژه خود را دارند و آبلار می‌گفت اشیاء به قدری با هم تفاوت دارند که هیچ یک نمی‌توانند با هم شریک باشند، چه به طور ذاتی در همان ماده، چه به طور ذاتی در همان صورت. ویلیام به این نتیجه رسید که کلی هم در سقراط هست و هم در افلاطون چرا که آنها با هم اختلافی ندارند (لاابد در انسان بودن). دلیل انسان بودن سقراط و افلاطون در این نیست که انسان بودن ماهیت ایشان است بلکه به این دلیل که در انسان بودن با هم تفاوتی ندارند.

پاسخ آبلار این بود: نبودن صرف اختلاف بین اشیاء دلیل کافی مشابهت آنها نیست. اگر طبیعت و ماهیت سقراط و افلاطون و این یا آن چیز یکی است پس چرا دو اسم دارند با خصوصیت‌های جداگانه؟ پس چرا در مثل می‌گوییم سقراط انسان است و نمی‌گوییم سقراط، افلاطون است. پس ماهیت انسانی، چیزی واقعی نیست که در بیرون از ذهن وجود داشته باشد... کار آبلار این بود که بگوید چگونه ذهن ما، همان ماهیت انسانی را به دو فرد متفاوت اطلاق می‌کند. در قرن دوازدهم میلادی دانش رایج منطقی بود و برای مطالعه منطقی، در آغاز تحصیل، دستور زبان می‌خواندند. آبلار دستور زبان را به جای منطقی گرفت، همچنانکه منطقی را به جای فلسفه.

موضوع دستور زبان چیست؟ زبان از کلمه‌ها ساخته می‌شود و وظیفه استاد دستور زبان این است که انواع کلمه‌ها را طبقه‌بندی کند و قوانینی را که بستگی آنها را تعیین می‌سازد به دست دهد.

آبلار به این نتیجه رسید که چون نمی‌توان اشیاء را چه به طور فردی چه در مجموع، کلی نامید، پس کلیات را باید فقط به کلمه‌ها نسبت داد. در این میان روسلین گفت: کلیات فقط بیان صوتی یا اظهار صوتی‌اند. او کلی‌ها را به اشیاء جزئی و مادی (واقعی) برگرداند. کلمه یا مفهوم انسان، صوت و صوت تغییر مادی (فیزیکی) هواست.

آبلار اعتراض کرد. اینکه می‌گوییم «انسان» ما کاری بیشتر از ایجاد و اظهار صوت انجام می‌دهیم. کلمه «انسان» معنا دارد. پس در کلی دو سویه می‌بینیم: ماهیت مادی صوت و معنای آن. می‌گوییم: سقراط انسان است. در اینجا انسان برای شخص معینی به کار می‌رود. می‌گوییم: انسان همچون کلی. این برای نوع انسان است و برای گروه معینی از باشندگان. مفهوم کلی هم معنا دارد. اما کلی، شیء نیست. پس چیست؟ آیا می‌توان گفت نام‌های کلی (عام) هیچ‌اند؟ اگر نام‌های عام، بدون موضوع (اوبژه) معینی باشند، چطور می‌توان گفت معنا دارند؟ پس به رغم روسلین، کلی‌ها دارای معنی‌اند و به رغم ویلیام اوکامی، کلمه‌های

عام و مشترک وجود ندارند.

سقراط و افلاطون هر دو «انسان» اند ولی جنس‌ها و نوع‌ها، شیء نیستند. انسان «هیچ» نیست، «چیز» هم نیست بلکه حالت یا موقعیت است.

نمی‌توان گفت که سقراط و افلاطون همچون انسان در شرایط مساوی قرار دارند به این علت که در شرایط نامساوی (نامشابه) قرار ندارند. پس هر دو «انسان» اند و اگر در انسان بودن اختلافی ندارند پس مشابه و یکتا هستند. ولی آیا مشابهت چیزهای همانند، واقعی است یا نه؟ آبلار شاید چون زمینه واقعی برای کلی‌ها در اشیاء و باشندگان نمی‌بیند، آنها را ذهنی به تصور می‌آورد و در نتیجه روان‌شناسی را به جای منطقی و فلسفه می‌گذارد. باید پرسید ماهیت این باز نمودهای ذهنی که دانستگی انسان می‌سازد، چیست؟

مفاهیم انسانی وجود دارند ولی وجود آنها، تصویری است مانند شهرهای تصویری که در خواب می‌بینیم. تصویر بازتاب چیزی است در آینه. برخی از این باز نمودهای ذهنی (مفاهیم)، بازتاب چیزهای واقعی هستند و برخی دیگر بازتاب چیزهای غیر واقعی. سقراط در مثل شخص معینی است و با افلاطون فرق دارد ولی مفهوم انسان چیز معینی را به ذهن نمی‌آورد. مفهوم ذهنی همچون تصویر شیء است در آینه اما مفهوم انسان شکل ویژه‌ای در ذهن مجسم می‌کند که با افراد مرتبط است و مشترک بین آنهاست ولی اختصاص به هیچ یک از آنها ندارد.

کلی، سه تا است: (۱) کلی طبیعی که در افراد موجود است، (۲) کلی منطقی یا نفس کلیت، (۳) کلی عقلی. آبلار می‌گفت کلی را می‌توان بر افراد بسیار اطلاق کرد. کلی می‌تواند محمول واقع شود. انسان، کلی است زیرا می‌تواند بر هر فرد انسانی اطلاق شود. شامپویی معتقد به وجود واقعی عناصری بود که ما به‌ازاء کلیت مفهوم‌های ماست. طبیعت آدمی و ذات انسانی مابه‌الاشتراک بین افراد است و آنچه این طور باشد، «جوهر» آنهاست. نطق در انسان، جوهر اوست. کلی هم خود جوهر است. پس شامپویی برای مفاهیم کلی، «جوهریت» قایل می‌شد. اما ماهیت انسان بودن باید به تمامی در هر فرد موجود باشد و در همان زمان این کلی به طور کلی موجود باشد. اگر همه ماهیت انسانی در فرد وجود نداشته باشد، چطور می‌شود او را انسان نامید، و نیز باید پرسید اگر کلی جوهریت دارد یعنی در زمان و مکان جای می‌گیرد، چرا وجود واقعی ندارد؟

سقراط انسان است و افلاطون نیز. این اگر دلالت بر اشتراک افراد دارد چرا یک نام دارد و اگر ندارد پس چرا در دو چیز متفاوت پیدا می‌شود. بعدها بار کلی گفت ماهیت انسانی نه در

ذهن است نه در جهان بیرونی. برخی نومینالیست‌ها نیز همینطور فکر می‌کردند اما اصحاب اصالت تسمیه و اصحاب اصالت مفهوم هر دو می‌پذیرفتند که کلی در ذهن است. فیلسوفان قدیم دوره اسلامی می‌گفتند کلی طبیعی (ماهیت) وجود بیرونی دارد. آبلار می‌گفت جزیی‌ها با هم شباهت دارند و از روی این شباهت است که کلی پیدا می‌شود. اما ارسطو باور داشت که کلی وجود بیرونی ندارد. از دیدگاه بارکلی، «کلی انتزاعی» مطابق هیچ یک از مصادیق بیرونی نیست ولی همه آنها هست مانند سه گوشه. یکی از سه گوشه‌ها به ذهن می‌آید. اکنون این سه گوشه یا قائم‌الزاویه است یا منفرجه یا حاده.

آبلار می‌گفت مفهوم کلی انتزاعی در ذهن نیست. چرا که مفهوم شیر باید تصویری باشد که ماهیت کلی کل حیوان را نشان بدهد ولی آنچه به ذهن ما می‌آید، فردی جزیی است. این شیر جزیی، نماینده هر شیری است که چنین شباهتی داشته باشد اما مفهوم کلی شیر که هم ذات همه شیرها را در برداشته باشد و هم خصایص جزیی آنها را، موجود نیست چرا که چنین تصویر ذهنی باید چنان ساخته شود که خاص هیچ یک از افراد جزیی نباشد. آبلار ادامه می‌دهد که آیا می‌شود تصور کرد چنان دم شیری که به پشت هیچ یک از شیرهای جزیی (فردی) نمی‌خورد ولی به طور کلی برای همه آنها مناسب است؟

ابن سینا می‌گفت کلی در کثیرین (بسیارها) است و بعد از بسیارها و پیش از بسیارها ولی آبلار کلی را پیش از بسیارها و منحصرأ در خدا قبول دارد. چون برخی مشاغل بود مانند خراطی که پیکره‌ها را از روی یک چیز درست می‌کردند، فیلسوفان قدیم هم گمان می‌کردند «کلی»، همینطور است. آبلار می‌گوید ما نمی‌توانیم نظم عمومی و طبیعی درست کنیم، فقط می‌توانیم اشیایی بسازیم که مصنوعی و جزیی‌اند. آنچه نیازمند آئیم و خوش‌بختانه هم آن را داریم، تصورات جزیی است و افزوده بر آن تصاویر مغشوش و مرکب که به مدد انطباق تصاویر جزیی در ما ایجاد شده است.

بیشتر مباحث فلسفی و منطقی قرون وسطی متضمن به کار بردن کلمه‌های قدیم در معانی جدید بود. مدرسیان زبان طبیعی را به صورتی مصنوعی در می‌آوردند و به کار می‌بردند و به گفته لاک، نادانی خود را با تارهای عجیب و ناگشودنی کلمه‌های گیج‌کننده می‌پوشاندند. اسکولاستیک‌ها تا حدودی از ضرورت‌های بحثی (گفتمانی) این قسم مسایل آگاه بودند، مباحثی که اطرافگاهی است بین قسمی فلسفه که دقت دارد فقط زبان رایج طبیعی بکار ببرد، و قسمی که آماده است منابع زبانی کاملاً ساختگی - مانند منطق سمبولیک مدرن - را به کار ببرد، در مقام ردیفی از مختصات مشترک که به وسیله آنها بتوان

سخن با معنا را از سخن بی معنا تشخیص داد. از این جمله است واژگان فنی 'در' در جمله‌ای مانند: کیفیت‌ها، در جوهر ماندگارند (کیفیت‌ها چسبیده به سوبستانس‌ها هستند) بوئیوس^۱ که طریق پیدا کرده بود که واژه 'در' را در جمله می‌شود به کار برد. در مثل در این جمله 'انسان نوع است'، مفهوم انسان همان کاری را انجام نمی‌دهد که در این جمله: 'سقراط، انسان است' و اگر این کار را انجام می‌داد، ما می‌توانستیم هر دو جمله را به عنوان مقدمه به کار ببریم و بگوییم پس 'سقراط، نوع است'.

این قسم مباحث به این منظور پیش کشیده می‌شد که حق سویه‌ی صوری اشیاء گزارده شود و در این جدال صوری و لفظی ناچار پای زبان و مسایل زبان‌شناسی هم به میان می‌آمد چنانکه آبلار می‌گفت کلمه‌هایی مانند نوع و جنس، نام 'نام' (nominum/nomina) هستند. بنابر این جمله 'انسان نوع است' را باید این طور آنالیز کرد که انسان نوع است همراه با 'نوعی' که کلمه انسان را نام‌گذاری می‌کند و نشان می‌دهد که برافراد بسیار قابل حمل است. بحث‌های فلسفه قرون وسطی منحصر به مبحث 'کلی‌ها' نبود. در بین مسایلی که در این دوره طرح می‌شد 'تئولوژی' جای‌نمایی داشت. در این دوره فلسفه دست‌آموز تئولوژی می‌شود و مسایل فلسفی به این صورت در می‌آید:

مسایل عامه: اثبات وحدت و کثرت، علت و معلول.

مسایل خاصه: اثبات واجب‌الوجود.

دانشمندان علم کلام نیز می‌کوشیدند مسایل دینی را به مدد فلسفه منطقی اثبات کنند. در سرزمین‌های خاوری همچون ایران و مصر در علم کلام دو گروه یعنی معتزله و اشاعره پیدا شدند. معتزله به استناد 'اول ما خلق الله فهو عقل' می‌گفتند خردورزی از وظایف دینی است اما اشاعره باور داشتند، آنچه فراتر از وظیفه‌های اخلاقی عادی را به بحث می‌گذارد، بدعت است زیرا ایمان به تعبد است نه به معرفت.

در دوره قرون وسطی فیلسوفان می‌کوشیدند از حق خردورزی آدمی دفاع کنند و البته کار آنها دشوار بود زیرا اشاعره فلسفه را بدعت و حتی کفر می‌دانستند. درست است که این فیلسوفان می‌کوشیدند حق وحی و عقل هر دو را حفظ کنند و طبعاً جایی که وحی و عقل در تعارض می‌افتاد، دومی را تابع نخستین می‌کردند، با این همه 'فلسفه' و 'فلسفیدن' را تا حد ممکن نگاه داشتند و مانع خاموش شدن روشنایی آن شدند. بعضی از این فیلسوفان گرایش عرفانی داشتند (چون سهروردی و اکهارت) و بعضی منطقی و ارسطویی فکر می‌کردند (ابن رشد و سن توما). شمار این فیلسوفان زیاد است و در اینجا مجال گفت و گو درباره همه آنها

نیست اما در این زمینه نمی‌توان به‌اندیشه‌های چند تن از آنها اشاره نکرد.

توماس اکویناس یعنی بزرگترین فیلسوف اسکولاستیک، از سال ۱۸۷۹ که پاپ لئوی سیزدهم فلسفه اکویناس را فلسفه کاتولیک اعلام کرد تا امروز، در هر مدرسه کاتولیک که فلسفه جزء برنامه آموزشی است، فلسفه وی در مقام تنها فلسفه بنیادی مسیحی تدریس می‌شود.

سن توما برخلاف پیشینیانش از فلسفه ارسطو آگاهی کافی داشت و از این فلسفه پیروی می‌کرد و از افلاطون حتی بدان‌گونه که در آموزش‌های سن‌اگوستینی بیان شده، بیزار بود. مهم‌ترین نوشته او کتاب ردّ برادیان گمراه (*Summa Contra Gentiles*) بین سال‌های ۱۲۵۹ تا ۱۲۶۴ نوشته شده و موضوع آن اثبات حقانیت دین مسیح است.

اجمال نظر اکویناس درباره فلسفه چنین است: کسی که در رشته خاصی در مثل ساختن خانه، حکیم باشد، می‌توان گفت که وسیله رسیدن به غایت ویژه‌ای را می‌شناسد اما همه غایت‌های خاص پیرو غایت جهان هستند و حکمت به‌خودی خود در غایت جهان دخیل است. البته غایت جهان همانا نیکی خرد یعنی «حقیقت» است پس حکمت ورزی کامل‌ترین، والاترین و شادی‌آورترین پیشه‌هاست، و همه این مراتب با توسل به گفته «فیلسوف» یعنی ارسطو اثبات می‌شود.

سن توما فلسفه را این‌طور تعریف می‌کند: بحث درباره وجود من حیث هو وجود. وجود یا ذاتی است یا ذهنی. وجود ذاتی از ذات‌ها سخن می‌گوید و ذات‌ها یا بسیط‌اند یا مرکب از ماده و صورت. ماده وجود به‌قوه است و صورت وجود به‌فعل. ماده جنبه نقص دارد و صورت جنبه کمال.

اکویناس به سه نوع کلی باور دارد: الف) پیش از اشیاء در عقل الهی. ب) در خود اشیاء. کلی در جزئی. ج) بعد از اشیاء (بعد الاعیان) در ذهن انسانی.

صورت هر چه به ماده نزدیک‌تر باشد ناقص‌تر و هر چه دورتر باشد کامل‌تر و به وحدت نزدیک‌تر است. تا برسیم به صورت صور یعنی صورت بی‌ماده یعنی آفریدگار. صورت ذات‌ها در علم خدا همواره موجود است و به وجود آورنده موجودات است. پس نخستین موجودها، صورت در علم خدا و سپس در خارج موجود می‌شوند و افراد را تشکیل می‌دهند و چون در ذهن انسان مصور‌گردند، «کلی» واقعیت می‌یابد.

اکویناس درباره علت فاعلی چنین می‌گوید که با عرضه برهانی از ارسطو اثبات کرده است که علت آغازینی وجود دارد که علت فاعلی و همانا خداست. اما علت فاعلی به‌آنچه

معلول اوست وجود اعطا می‌کند. پس خدا علت فاعلی همه چیزهاست. گر چه اسناد سن توما به استدلال ارسطوست اما معنای علت فاعلی در ارسطو و در فلسفه سن توما یکی نیست و مصداق یکتا ندارد. مسأله‌ای که سن توما پیش نهاد و در اروپا ادامه یافت، مسأله سرچشمه اصلی اشیاء بود که یونانی‌ها تصویری از آن نداشتند. به گفته لایبنیتز چرا چیزی هست به جای اینکه چیزی نباشد و اگر می‌توانست هیچ چیزی نباشد چرا آن بودن به این نبودن برتری یافت؟ این درست همان مسأله‌ای است که به عنوان گفت و گو درباره غایت، هنوز در فلسفه مسیحی به بحث گذاشته می‌شود.

نظریه سن توما درباره شناسایی، رئالیستی است. این نظریه می‌گوید که انسان شناسایی خود را درباره واقعیت از داده‌های درونی تجربه حسی به دست می‌آورد. این فیلسوف باور دارد صرف نظر از تجربه‌های فراطبیعی که بعضی از عارفان ممکن است داشته باشند، شناخت انسانی در حوزه درک حسی و فهم عقلانی از آن، محصور شده است. رنگ، بو، مزه، زبری و نرمی اعضای حسی را برمی‌انگیزند و احساس و واکنش حیاتی است از طریق پنج حس برونی و چنان انگیزه‌ها. ادراک‌های درونی که عبارت‌اند از خیال، حافظه، فهم و شناخت، تأثیرات متنوع را درک می‌کند، نگاه می‌دارد، به هم می‌پیوندد و درباره آنها قضاوت می‌کند. کار بالاتر شناخت انسانی که عبارت است از فهم، قضاوت و استدلال این هدف را در پیش رو دارد که به معانی کلی برخاسته از تجربه‌های حسی برسد. به این ترتیب انسان در مثل سبب فردی و معینی را در سطح احساس می‌بیند اما به دلایل عقل درباره آن داوری می‌کند و این داوری در سطح شناخت عقلانی سامان می‌گیرد. کلی‌ها مانند سفیدی، نیکی، انسانیت باشندگان واقعی نیستند بلکه بر پایه آنچه بین باشندگان مشترک است، تعقل می‌پذیرند. هر چند شناخت انسانی با شناختن چیزهای جسمانی آغاز می‌شود، باز انسان می‌تواند برخی مفهوم‌های عقلانی و قضاوت‌ها را درباره باشندگان غیرمادی مانند روان‌ها، فرشتگان و خدا بسازد. انسان این کار را به مدد کنار گذاردن برخی سویه‌های اجسام و به کاربردن قیاس سامان می‌دهد. زمانی که ما مفهوم قدرت را به خدا اسناد می‌دهیم، معنای آن از تصور ذاتاً مادی به کمال قیاسی آن چیزی که می‌تواند در نظم مادی نتایجی به وجود آورد، انتقال می‌یابد. اکویناس فکر نمی‌کند که انسان‌ها در طول زندگانی زمینی خود بتوانند ماهیت خدا را به شیوه مثبت بسنده‌ای بشناسند.

استدلال بحثی در مرحله نخست فرا روند حرکت از اصول نخستین در حوزه فرا روندهای منطقی اثبات است و حرکت به سوی آن اصول. تجربه حسی به نحوی اصل

نخست و نقطه شروع همه شناخت‌های طبیعی بشری است. این یکی از جهات امپریسم سن‌توماست که از آنالوتیکای نخست ارسطو پیروی می‌کند. احساس‌های بسیار ترکیب می‌شوند تا حافظه یگانه شده‌ای را بسازند و حافظه‌های بسیار، تجربه حسی را به وجود می‌آورند. از این تجربه‌های حسی به وسیله قسمی قیاس حسی در حوزه آگاهی بشری، آغاز یا اصل فهم، پدید می‌آید. اصول نخستینی که به‌طور طبیعی از شناخت حسی برآمده‌اند، اثبات نشده‌اند بلکه ریشه‌هایی می‌شوند برای استدلال‌های عقلانی بعدی. سن‌توما از این اصل پیش می‌تازد تا رویه خود را نظم دهد و این پایه روش عقلانی اوست.

سن‌توما یکی از بزرگترین فیلسوفان دوره قرون وسطی است. راسل نفوذ فراگیر او را با نفوذ افلاطون، ارسطو و هگل برابر می‌داند و اتین ژیلسون می‌گوید سن‌توما کسی بود که مسایل فلسفی را چنان به‌روشنی بیان داشت که از زمان او تا امروز کمتر کسی آن قدر فراموشکار بوده است که از پذیرفتن آن مسایل خودداری کند و نیز می‌افزاید در زمانی که بسیاری می‌کوشیدند فلسفه را بر پایه تئولوژی قرار دهند، سن‌توما که مردی بسیار ساده و فروتن بود، هر چیزی را در جای خود قرار داد.

سن‌توما باور داشت که حقیقت ساده است و یافتن آن آسان، نهایت اینکه مردمان با اینکه مشتاق یافتن آن هستند، در پذیرش آن تردید می‌کنند. او که خود تئولوژیست بود به‌استادان الاهیات گفت: «هرگز نکوشید مسایل ایمانی را با براهین عقلانی اثبات کنید زیرا ایمان نه بر پایه عقل و استدلال بلکه بر پایه وحی استوار شده است» و سپس به‌استادان فلسفه گفت: «حقیقت‌های فلسفی را با توسل به‌وحی و کلام الهی اثبات نکنید زیرا پایه فلسفه نه وحی بلکه عقل است و اگر کسی بکوشد آن را بر پایه کلام الهی یا مراجع کلیسایی قرار دهد آن را ویران می‌سازد». به‌سخن دیگر تئولوژی دانشی درباره مسایل ایمانی است و فلسفه شناخت چیزهایی است که از اصول طبیعی خود سرچشمه می‌گیرد. از آنجا که سرچشمه مشترک این هر دو خدا، آفریننده عقل و وحی، است، این دو دانش ناچارند در غایت با هم توافق داشته باشند اما اگر به‌راستی ما بخواهیم این دو توافق کنند، پیش از هر چیز باید تفاوت اساسی آنها را در نظر داشت

مسایل فلسفی که در دوره قرون وسطی طرح می‌شد با ظهور رونسانس و پیدایش دکارت و بیکن، ناپدید نشد و به‌قسمی دیگر در افکار فیلسوفانی مانند اسپینوزا، مالبرانش، لایبنیتز و حتی هگل به‌پیش‌نما آمد. در مثل اسپینوزا از طریق آثار موسی‌بن‌میمون و تفسیرهای ابن‌رشد با ارسطو آشنا شد و بعد با آثار متکلمان و از طریق این آثار با فیلسوفان

اسکولاستیک آشنایی یافت. او در آثار ابن میمون به تصویر فلسفه به عنوان راهنمایی برای زندگانی و در قباله به نظریه‌هایی دربارهٔ حلول آفریدگار و این همانی نهایی آفریننده و آفرینش رسیده بود... همهٔ این نظریه‌ها در اخلاق اسپینوزا به صورتی بدیع و دگرگون شده از نو طرح می‌شود.^۲

با این همه دورهٔ قرون وسطی را در قیاس با دوره شکوفایی علم و هنر در یونان و در قیاس با دورهٔ روناسنس باید دورهٔ محدودکنندهٔ فلسفه نامید. در این زمان آموزش علم منحصر به هفت فن آزاد بود که عبارتند از دستور زبان، فن مباحثه، سخن سنجی (بلاغت)، حساب، هندسه، موسیقی و هیئت. کم‌کم از آغازهای قرن نهم میلادی به بعد، بخش‌هایی از فلسفه که برای آموزش‌های دینی سودمند بود، در خدمت کلیسا درآمد و کشیش‌های جوان به آموختن بخش‌های مجاز فلسفه وا داشته شدند و به این ترتیب دوره معروف به اسکولاستیسیسم آغاز شد. مُراد کلیسایان از آموختن فلسفه به پیروان خود این بود که از حقایق دین خود در برابر ادیان دیگر و در برابر شکاکان، دفاع کنند و با به کار بردن عقل پایهٔ ایمان را هر چه بیش‌تر استوار سازند و تا حد ممکن باور به «ظهور خدا در وجود عیسی مسیح» را تبیین کنند و این باور فراطبیعی را با تفکر انسانی آشتی دهند و به اعتراض و ایراد مخالفان به کمک استدلال پاسخ گویند.

اسکولاستیسیسم کوشید با بهره‌گیری از فلسفه و منطق فاصله‌ای را که پیش از آن بین فلسفه و دین وجود داشت و پس از دورهٔ اسکولاستیسیسم نیز دوباره پدیدار شد از بین ببرد و دگماتیسم را به صورت قسمی رئالیسم عرضه کند. رئالیسم کلیسایی تا آغازهای قرن سیزدهم، رئالیسم افلاطونی بود و اسکولاستیک‌ها همراه با تعبیر و تفسیر سخنان افلاطون و تبدیل آنها به صورتی که با باور ایشان مناسبت داشت، می‌گفتند: «کلی‌ها، حقیقت‌های واقعی هستند و پیش از اشیاء وجود یافته‌اند». از این دوره به بعد، جنبهٔ رئالیسم ارسطویی در آموزش‌های ایشان فزونی یافت و اصل «کلی‌ها حقیقت‌های واقعی هستند در چیزها» رواج یافت و در همین زمان فلسفهٔ ارسطو به صورت فلسفهٔ کلیسا درآمد و دستکاری شد و سن‌توما آن را به اوج رسانید.

سپس بحثی که در زمینهٔ رابطه بین خرد و ارادهٔ آفریدگار بین پیروان سن‌توما و پیروان یوهانس اسکوتس در گرفت سبب پراکندگی اسکولاستیک‌ها شد. پیروان سن‌توما می‌گفتند ارادهٔ خدا به آفرینش ما به وسیلهٔ خرد و دانایی او تعیین شده است و آفرینش جهان معلول ایدهٔ نیک است و از این رو لازم و تعیین شده است. پیروان اسکوتس باور داشتند که ارادهٔ

خدا آزاد است و اراده، برتر از خرد است و نیک است به این دلیل که خدا آن را خواسته است.

دستگاه منطق ارسطو که قواعد صوری استدلال را در بردارد، برای اثبات مقاصد اسکولاستیک‌ها بسیار مناسب بود و با اصل گواهی عقل جور می‌آمد و به این دلیل از قرن سیزدهم رواج یافت و خلاصه‌ای از منطق ارسطو که بوئیوس رومی در قرن ششم میلادی به زبان لاتین ترجمه و تفسیر کرده بود، مجاز شناخته شد و آموزش آن عمومی گردید و به این ترتیب اسکولاستیسیسم به صورت دستگاه «تولوژی عقلانی» درآمد.^۳ راسل می‌گوید فلسفه اسکولاستیک به معنای ویژه این کلمه در اوایل قرن دوازدهم آغاز می‌شود و ویژگی‌های آن چنین است: (۱) محدود به حدودی است که در مرتبه نخست با دین همخوان باشد، (۲) سپس متناسب با منطق ارسطو تنظیم شود، (۳) احتجاج نظری و استدلال قیاسی، روش تفکر گردد، (۴) مسأله کلی‌ها و اختلاف افلاطون و ارسطو پیش کشیده شود.

در قیاس با فیلسوفان قدیم‌تر، فیلسوفان قرن سیزدهم بزرگترند اما شور و شوق عقلی پیشینیان خود را ندارند چرا که بنیادگذاران با همه ارادتی که به ارسطو دارند خردشان آزاد است. عیب‌های شیوه اسکولاستیک همان عیب‌هایی است که ناچار از تأکید به احتجاج نظری حاصل می‌شود و این عیب‌ها عبارتند از بی‌اعتنایی به واقعیت و علم، تأکید بیش از اندازه بر تمایزها و دقایق لفظی.

آموزش‌هایی از این دست حتی تا زمان دکارت در اروپا ادامه داشت و دکارت را که در مدرسه یسوعیان درس می‌خواند به این نتیجه رساند که تنها اشتغال فلسفه همانا جدل بود و به جدل اهمیت زیاد داده شده است و دانشجویان در کلاس درس، در گردشگاه، در همه جا و همه وقت به جدل مشغول می‌باشند. اما استدلال‌های قیاسی و دیگر آموزش‌های منطق بیشتر به این کار می‌آید که انسان چیزهایی را که می‌داند به دیگران توضیح دهد یا درباره چیزهایی که خود او نیز نمی‌داند، بدون قضاوت سخن گوید.

پی نوشت‌ها:

منابع عمده این مقاله عبارتند از: روح فلسفه قرون وسطی، اتین ژیلسون؛ فرهنگنامه فلسفه، پل ادواردز؛ تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، یگانگی تجربه‌های فلسفی، اتین ژیلسون، تاریخ فلسفه، دوران چهارم، دکتر هومن.

۱. روح فلسفه قرون وسطی، ص. ۶۶.

۲. راجر اسکروتین، اسپینوزا، ص. ۳۳، تهران ۱۳۷۶.

۳. دکتر هومن، تاریخ فلسفه، دوران چهارم، ص. ۲۰.

۴. تاریخ فلسفه غرب، ج. ۲، ص. ۲۳۸.

۵. تاریخ فلسفه، دوران چهارم، صص. ۶ و ۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی