

From the Christian Intellect of the Middle Ages to the Human Intellect of Renaissance: An Investigation of the Relationship between Faith and Wisdom in the Western Thought Based on Saint Augustine Opinions

Mina Mohammadi Vakil^{1}, Hasan Bolkhari Ghehi²*

1. Assistant Professor, Department of Painting, Faculty of Art, Alzahra University, Tehran, Iran
2. Professor, Advanced Studies of Art Department, University of Tehran, Tehran, Iran

(Received: October 16, 2019; Accepted: March 25, 2020)

Abstract

The philosophy of Middle Ages began with the stances of Saint Augustine. In his teaching “I am guilty, therefore I exist” he defines the truth and existence of the human for the first time based on a human, non-divine action. The examination of the evolution from Saint Augustine’s foregoing statement to that of Descartes (I think, therefore I am) on the one hand shows the long-lasting challenge in solving the relationship between perception and truth, and on the other hand, determines the roots of modernism in some opinions suggested in Middle Ages. This article explains some of the most fundamental opinions of the Middle Ages thinkers such as Abelard’s Skeptism theory as the instrument to attain the truth, Saint Francis’ point that the truth is more a lowly thing within the human rather than a sublime matter, Voluntaryism and individualism of William of Ockham and Nicholas of Autrecourt, etc. This way, it clarifies the way the human intellect is represented in the modern age and the procedure that led to the production of the proposition “I think, therefore I am.” The study was descriptive-analytical in nature and used indicative reasoning for data analysis purposes. The findings revealed that the basis of Descartes’ philosophy (as the father of modern philosophy) is adopted from Saint Augustine’s thoughts. In other words, not only the beginning of the Middle Ages but also the establishment of the modern age should be attributed to Saint Augustine.

Keywords: Middle Ages, Renaissance, Christian intellect, Human intellect, Saint Augustine, Descartes.

* **Corresponding Author:** m.vakil@alzahra.ac.ir

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹
صفحات ۶۳۵-۶۵۹ (مقاله پژوهشی)

از عقل مسیحی قرون وسطی تا عقل انسانی رنسانس (پژوهشی در نسبت میان ایمان و خرد در اندیشه غربی با ابتدای بر آرای سنت آگوستین)

مینا محمدی و کیل^{۱*}، حسن بلخاری قهی^۲

۱. استادیار گروه نقاشی، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

۲. استاد گروه مطالعات عالی هنر، دانشگاه تهران، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۰۶)

چکیده

آغاز فلسفه قرون وسطی عموماً به سنت آگوستین بازمی‌گردد، او در آموزه «من گناهکارم، پس هستم» حقیقت و هستی انسان را برای نخستین بار در گرو یک کنش انسانی و غیرالهی تعریف می‌کند. مطالعه سیر اندیشه از عبارت مذکور سنت آگوستین تا «من فکر می‌کنم، پس هستم» دکارت، از یک سو نشاندهنده چالش طولانی در حل رابطه میان فهم و حقیقت است و از سوی دیگر، ریشه‌های نوگرایی را در برخی آرای قرون وسطایی مشخص می‌کند. در مقاله حاضر با نگاهی به کلیدی‌ترین آرای اندیشمندان قرون وسطی کوشش می‌شود از طریق توضیح نظریه شک آبلار به‌عنوان ابزار دستیابی به حقیقت، تبیینات سن‌فرانسیس در خصوص اینکه حقیقت بیش از آنکه در بالا باشد، در پایین و درون انسان است، همچنین باور به اصالت اراده و اصالت فرد که توسط اکام و اوتریکور طرح گردید و ... چگونگی ظهور عقل انسانی عصر مدرن و روند شکل‌گیری گزاره «من فکر می‌کنم پس هستم» روشن شود. تحقیق به‌صورت تحلیلی - توصیفی بوده و تجزیه و تحلیل داده‌ها به شیوه استقرایی صورت گرفته است. طبق یافته‌های پژوهش، روشن می‌شود که اساس فلسفه دکارت، به‌عنوان پدر فلسفه مدرن، مقتبس از اندیشه سنت آگوستین است؛ به‌عبارت دیگر نه تنها قرون وسطی بلکه عصر جدید را نیز باید با سنت آگوستین آغاز کرد.

واژگان کلیدی

دکارت، رنسانس، سنت آگوستین، عقل انسانی، عقل مسیحی، قرون وسطی.

مقدمه

بنیاد فکری قرون وسطی با محیط دانستن الهیات بر گستره اندیشه‌های فلسفی تعریف و بازخوانی شده است، در مقابل آن عصر رنسانس قرار دارد که به تبع خودآگاهی روشمند عقل انسانی، ضمن نقادی اقتدار مذهبی در سده‌های میانه، رأی به استقلال فلسفه از الهیات می‌دهد. در مطالعات مربوط به قرون وسطی،^۱ یکی از روش‌های مرسوم در طبقه‌بندی و تمیز دادن دوره‌های گوناگون اندیشه فلسفی، از نسبت بین فلسفه و الهیات حاصل می‌شود؛ به شکلی که دست یافتن به طرح کلی سیر فلسفه در قرون وسطی، مستلزم شناخت پیوند و تمایز میان ایمان دینی و اندیشه فلسفی و در مجموع حل مسئله رابطه خرد انسانی و ایمان دینی در مراحل مختلف آن است. در قرون وسطی متقدم تمایز میان این دو به‌طور مشخصی درافکنده نشده بود؛ در خلال سده سیزدهم این تمایز به‌وضوح آشکار شد و این در حالی است که اغلب اندیشمندان آن دوران، در درجه اول متأله بوده‌اند. ایشان ترکیب‌های عظیمی از الهیات و فلسفه به‌وجود آوردند و سعی در همساز کردن آن دو داشتند. اما در سده چهاردهم این ترکیب رو به از هم پاشیدن نهاد و سرانجام با طلوع رنسانس^۲، فلسفه به‌تبع خودآگاهی روشمند عقل انسانی، ظهور مستقلی یافت.

به‌سبب تنوع و تکثر اندیشه‌ها و ایجاد جریان‌های متنوع فلسفی چون افلاطونیان^۳، ارسطوییان^۴، ضد ارسطوییان^۵، رواقیون^۶، شکاکان^۷، التقاطیان^۸، فلاسفه طبیعت^۹ و... و با فروپاشی چارچوب‌های اجتماعی گذشته و وسعت یافتن افق دانش، به تدریج نخستین بارقه‌های انسان‌مداری ظاهر شد. در چنین فضایی، تلاش برای تطابق دانش و فلسفه با

۱. انگلیسی: the Middle Ages فرانسه: le Moyen Age.

2. Renaissance
3. Platonists
4. Aristotelians
5. anti - Aristotelians
6. Stoics
7. Sceptics
8. Eclectics
9. Philosophers of nature

اصول دین، جای خود را به مطالعه مستقیم طبیعت با تکیه بر تجربه و عقل انسانی بخشید. این امر توازن میان وحی الهی در برابر عقل انسانی را به نفع پاره دوم بر هم زد. اما با وجود اصالت یافتن عقل انسانی و پایان پذیرفتن عصر ایمان، جریان رنسانس همچنان دارای گرایش‌های مذهبی و دیدگاهی مسیحی بود.

قرون وسطی با آنکه عموماً به عصر تیرگی متهم است، نقش واسطه‌ای مهمی در پیوند جهان باستان و عصر جدید دارد که نمی‌توان به سادگی از آن چشم پوشید. آغاز فلسفه قرون وسطی را عموماً با سنت آگوستین^۱ می‌دانند و جالب آنکه باید عصر جدید را نیز با او آغاز کرد. اصلاح طلبانی چون مارتین لوتر^۲، کالون^۳ و زوینگلی^۴ به عنوان پرچمداران عصر نو، از کشف مجدد آرای آگوستین، برای پی‌افکندن فلسفه خود مایه گرفته‌اند. این امر از تأکید خود آگوستین منشأ می‌گیرد که گفته بود: «حقیقت اندیشه به منزله نشانه‌ای از وجود خداست»^۵ یا با طرح گزاره گزاره «من گناه می‌کنم، پس هستم»، هستی انسان را از خیر مطلق الهی به ساحت خیر دانی و انسانی (که زمینه گناه و انحراف او را ایجاد کرده است) تغییر جهت می‌دهد. هدف نوشتار حاضر نگاهی به سیر اندیشه از جمله اخیر آگوستین تا «فکر می‌کنم، پس هستم» دکارت^۶ است. به بیان دیگر چگونگی رابطه میان حقیقت با وحی الهی یا کنش انسانی، نکته بسیار مهمی در سیر فلسفه محسوب می‌شود که از یک سو پیوند اندیشه از جهان باستان تا عصر مدرن را نمایان می‌کند؛ و از سوی دیگر، ریشه‌های نوگرایی را در برخی آرای قرون وسطایی بازمی‌نمایاند.

سده‌های نخست - ایمان مبدأ معرفت عقلانی

از آنجا که در قرون وسطی متقدم تمایز آشکاری میان الهیات و فلسفه وجود ندارد، سده‌های نخستین قرون وسطی را نمی‌توان خاستگاه فلسفه خاصی برشمرد. این امر تا

1. Saint Augustinus
2. Martin Luther
3. Calvin
4. Zwingli

۵. ن. ک. فرمانتل، ۱۳۴۵: ۲۰.

6. René Descartes

حدی به سبب رشد ابتدایی فلسفی در آن روزگار بود، لکن در سده سیزدهم تمایز میان الهیات و فلسفه به وضوح آشکار شد؛ البته در همان زمان نیز بزرگان عالم اندیشه، اغلب در وهله نخست متأله بوده‌اند و نه فیلسوف. به‌طور کلی، عقل انسانی در قرون وسطی به ایمان الهی منوط است. «نویسندگان عصر آبابی کلیسا همت خود را مصروف آن می‌کردند که دین مسیح را بفهمند، به زبانی روشن و رسا بیان‌شان کنند، و تا حدی به آن نظام ببخشند: موقف ایشان را می‌توان در این عبارت پرآوازه لاتین خلاصه کرد: *Credo ut intelligam* «ایمان می‌آورم تا بفهمم». سوای این، آنها سعی داشتند عالم، خود انسان و تاریخ انسان را در پرتو ایمان مسیحی تفسیر کنند. بدین قرار ایشان (به درجه‌ای که به فراخور افراد متغیر بود) خاطر خود را به مضامینی مشغول می‌داشتند که بر حسب تمایزی که بعدها میان الهیات و فلسفه برقرار گشت، مضامینی فلسفی خوانده می‌شد» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۷). عموماً سنت آگوستین واضع این جریان دانسته می‌شود که ایمان دینی، مبدأ معرفت عقلی به‌شمار می‌آید. او عالی‌ترین و برترین نوع تفکر فلسفی را از آن عالمان الهی می‌دانست. جریانی که پیش از این و به‌ویژه در عصر فلاسفه بزرگ یونان، هرگز تصورپذیر نبود، چرا که در عصر فلسفه، همواره عالی‌ترین تصورات دینی متعلق به فلاسفه دانسته می‌شد. قاعده مشهور آگوستین چنین خلاصه می‌شود: «فهم پاداش ایمان است، لذا در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان بیاوری، بلکه ایمان بیاور تا بفهمی» (به نقل از ژیلسون، ۱۳۷۸: ۱۷).

انسان‌شناسی سنت آگوستین به‌عنوان نخستین متکلم مسیحی، طبعاً در پرتو روایت کتاب مقدس تعریف و تحدید می‌شود. باور به گناه نخستین نزد مسیحیت و تکوین آموزه هیبوط آدم و حوا در باب سوم سفر پیدایش آمده و به‌روشنی معرف نظریه گناه نخستین و موروثی در مسیحیت است که به‌واسطه سرپیچی از فرمان الهی و تناول میوه شجره ممنوعه که توسط آن دو رخ داده است، تمامی انسان‌ها را در بند کرد و پیامدهای مصیبت‌باری برای نسل بشر که همگی وارث آن بوده‌اند، ایجاد کرده است. آگوستین اعتقاد دارد که انسان «به‌موجب گناه بزرگش از سعادت فردوس به درون مصیبت‌های این زندگانی فانی رانده شد» (آگوستین، ۱۳۹۲: ۹۲۵). پس این گناه نخستین آدم و حوا سرچشمه همه خطاهای محیط بر زندگی

فرزندان آنهاست، از دیدگاه آگوستین سایر گناهان انسان نیز همگی ناشی از همان گناه اولیه هستند^۱. به تعبیر دیگر، انسان به محض انتخاب ارادی روشی غیر از آنچه در قاموس الهی برایش مشخص و مقدر شده بود، گناهکار شد. آگوستین این امر را به صراحت در شهر خدا/تیین می‌کند و می‌نویسد: «هنگامی که انسان بر حسب راستی زندگی می‌کند، وی نه بر حسب خودش، بلکه بر حسب خدا زندگی می‌کند» (آگوستین، ۱۳۹۲: ۵۷۶) و انسان زمانی گناهکار است که به شیوه‌ای زندگی نکند که برای آن آفریده شده است و به عبارت دیگر به مقتضای خواست خودش زندگی کند، نه به مقتضای خواست خدا. «هنگامی که انسان بر حسب انسان زندگی می‌کند و نه بر حسب خدا، مانند ابلیس است» (آگوستین، ۱۳۹۲: ۵۷۶). پس می‌توان گفت، آدم و حوا با ارتکاب گناه نخستین، جهت اراده‌ی انسان را از خیر مطلق الهی و عالی به سوی خیر دانی که زمینه‌ی گناه و انحراف ایشان تلقی می‌شود، تغییر دادند. از سوی دیگر و بر مبنای این فرض در الهیات مسیحی که وضعیت هستی تمامی ابنای بشر در حیات این دنیا، به کنش مشترک همین عمل گناه‌آمیز منوط بوده است؛ سنت آگوستین به نظریه‌ی ویژه و اثرگذار خود در عبارت «گناه می‌کنم، پس هستم»^۲ دست یافت. نظریه‌ی مذکور را می‌توان عیار انسان‌شناسی قرون وسطی برشمرد که در آن عملاً حقیقت و هستی انسان، در گرو یک کنش انسانی و غیرالهی تعریف می‌شود. اندیشه‌ی مذکور با گذر از قرون بعد و در خلال تحولات فکری که شرح آن در ادامه خواهد آمد، سیر تفکر مسیحی قرون وسطایی را تا انسان‌شناسی عصر جدید رقم زده است. نکته‌ی شایان توجه در اینجا اینکه در اندیشه‌ی آگوستین آنچه مقایسه‌ی آرای وی با متفکران دوره‌های بعد را ممکن می‌کند، قائل بودن او به کنش و اراده‌ی انسانی در تعیین و تعریف ماهیت انسان است. اگر در متن مقدس، انسان موجودی در امتداد اراده‌ی خدا ظاهر می‌شود، آگوستین انسان را به واسطه‌ی کنش ویژه‌ی او یعنی تغییر خواست الهی و ارتکاب به گناه موروثی که از حضرت آدم آغاز و به تمامی ابنای بشر تسری یافته است، تعریف می‌کند که همین امر را می‌توان به نوعی بنیاد تفکر رنسانس برشمرد.

۱. ن. ک. راسل، ۱۳۵۱: ۱۱۴.

2. Si Fallor, sum.

در اثنای سده نهم جان اسکات^۱ (اریوگنا) بیان تازه‌ای به رابطه میان الهیات و فلسفه بخشید و موضع خاص او در تحولات بعدی تفکر، در قرون وسطی بسیار مؤثر بود. به باور او «هیچ‌کس نمی‌تواند به ملکوت درآید، مگر با فلسفه. دین حقیقی فلسفه حقیقی است» (لاسکم، ۱۳۸۰: ۵۱). او در اثر مشهور خود، تقسیم طبیعت، سعی کرد تا «مسیحیت را در چارچوب فلسفه نوافلاطونی تعبیر و تفسیر [کند]» (لین، ۱۳۸۴: ۱۷۱). آرای اسکات، مورد طعن آباء کلیسا واقع و سبب شد تا افکارش را ملحدانه ارزیابی کنند. «به نظر او نمی‌توان خرد و ایمان را از یکدیگر جدا کرد، زیرا که سرچشمه خرد و سندیت دلایل نقلی، همان حکمت خداوند است و بالتیجه فلسفه و الهیات بحث واحدی است، و فلسفه حقیقی همان دیانت حقیقی است و سعادت نفس در ایمان داشتن به حقیقی است که ما می‌آموزیم و فهمیدن حقیقی است که به آن ایمان داریم» (برهیه، ۱۳۸۰: ۷۹). این اندیشه اسکات که ایمان وحیانی و عقل انسانی جدایی‌پذیر نیستند، علاوه بر آنکه در دانشوران کارولنژی نفوذ یافت، رویکرد انسان‌گرایانه او به الهیات را نیز به‌طور کامل روشن می‌کند.

سده یازدهم و دوازدهم - عقلانی کردن اصول اعتقادی

در واپسین سال‌های سده یازدهم قدیس آنسلم اهل کنتبری^۲، با رجعت به طریقت آگوستین، بر آرای او نظر افکند و آن را گسترش بخشید. او بار دیگر سعی در اصالت بخشیدن به ایمان الهی نسبت به عقل انسانی داشت. آنسلم کتابش با عنوان *حدیث با غیر*^۳ را چنین آغاز می‌کند: «ایمان فهم می‌طلبد»^۴ او همچنین در اثر دیگری با عنوان «چرا خدا/انسان شد»^۵ اظهار می‌کند که انسان شدن خدا در فلسفه مسیحیت، تنها متضمن سعادت آدمی است. بنابراین، تجسد ذات الهی در قالب انسانی مسیح به باور آنسلم، تنها راه نجات آدمی محسوب می‌شود. ظهور چنین اندیشه‌ای در فلسفه قرون وسطی راه را برای توجه

1. Johannes Scotus Eriugena
2. Saint Anselm of Canterbury
3. Proslogion

۴. Fides quaerens intellectum ن.ک. لاسکم، ۱۳۸۰: ۵۹.

5. Cur Deus Homo

بیشتر به جایگاه انسان در دوره‌های بعد هموار کرد. آنسلم چون یک مسیحی مؤمن، بر تقدم ایمان نسبت به عقل اصرار می‌ورزید، اما عزم آن را نیز داشت که به یاری عقل، داده‌های ایمان را فهم کند. نکته شایان توجه این است که چنین اندیشه‌ای چندین سده پس از فروپاشی نظام مذهبی قرون وسطی نیز، همچنان تأثیرات خود را در فلسفه باقی گذاشت؛ به گونه‌ای که فلاسفه‌ای چون دکارت، لایب‌نیتس^۱، لاک^۲، بارکلی^۳، کانت^۴، هگل^۵ و ... اعتقاد به وجود اعلی را بخش اساسی پژوهش فلسفی خویش قرار دادند.

در خلال سده یازدهم پی‌یر آبلار^۶ با تکیه بر لوگوس و نظر آگوستین درباره آن، سعی در برابر نهادن مفهوم خدا و حقیقت داشت، آنچه او در خصوص خداشناسی از لوگوس یونانی مراد می‌کرد، سبب یکی انگاشتن لوگوس با خرد و حکمت خداوند و مترادف با واژه سوفیای یونانی شد و در نهایت او را به این برهان عقلی رساند که فلسفه حقیقی، نزد فیلسوف مسیحی به عنوان سالک حکمت الهی قرار دارد. «دومین شخص تثلیث (خدای پسر) همچنین کلمه الله است، به یونانی «لوگوس» [logos] که آبلارد آن را به منزله حکمت یا خرد خدا تعریف می‌کند. کلمه logica مشتق از کلمه logos است. در یونانی حکمت خدا - خدای پدر - همچنین sophia نامیده می‌شود. فیلسوفان عاشقان «سوفیا» (philo:sophia) هستند. بنابراین فیلسوف مسیحی فیلسوف حقیقی است، چون جوینده‌ای در پی حکمت خداست» (لاسکم، ۱۳۸۰: ۶۷). قائل شدن به چنین تشابهاتی در مفاهیم اصلی، نشانی از پیوستگی قاطع تفکر قرون وسطی با ادوار پیشین دارد.

در سال‌های نخستین سده دوازدهم و به تقریب همزمان با آنسلم، نظریات متضادی نیز درباره رابطه ایمان و عقل از جانب آبلار طرح شد. او روش آگوستین و آنسلم در زمینه

-
1. Gottfried Wilhelm von Leibniz
 2. John Locke
 3. George Berkeley
 4. Immanuel Kant
 5. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
 6. Pierre Abélard

اصالت کنش انسانی را معکوس کرد و در کتاب «بله و خیر»^۱ شک کردن را به عنوان روش دستیابی به حقیقت در برابر دیدگاه سنتی غالب وضع کرد. بر اساس نظر او «ما با شک کردن به پرسش کردن می‌پردازیم و با پرسیدن به حقیقت می‌رسیم. از نظر آبلار، شک و تردید گناه محسوب نمی‌شود (برخلاف آنچه در دیدگاه سنتی مطرح بود)، بلکه برای آغاز هر نوع دانشی ضرورت داشت» (لین، ۱۳۸۴: ۱۸۲). این دیدگاه جدید گرچه عکس روش آگوستین و آنسلم به حساب می‌آمد، در زمینه آنکه به اصالت کنش انسانی در مقابل اراده مطلق الهی باور داشت، با آن آرا همسو بود. به این ترتیب الهیات جایگاه تازه‌ای یافت و به جای آنکه نوعی تفکر و ژرف‌اندیشی به حساب آید، ماهیتی علمی پیدا کرد. می‌توان گفت روش‌های علمی مدرن در سده‌های بعدی و در عصر رنسانس بر همین پایه استوار شد. البته شایان ذکر است که گرچه آبلار را باید در زمره متفکرانی برشمرد که به عقلانی کردن اصول اعتقادی تمسک می‌جویند، این امر هرگز بدان معنا نیست که وی اصل حجیت در مسائل ایمانی را محل تشکیک قرار داده است؛ چرا که او در نامه‌ای که به هلوئیز^۲ نگاشته، صریحاً اعلام کرده است که: «اگر فیلسوف بودن به معنای مخالفت با پولس قدیس است، خوش ندارد که فیلسوف باشد، و اگر ارسطو بودن به معنای مفارقت از مسیح است، خوش ندارد که ارسطو باشد» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۵۷).

سده سیزدهم - اصالت الهیات، نخستین تلاش‌ها برای استقلال فلسفه

بحث پیرامون رابطه میان عقل انسانی و وحی الهی در سده‌های بعد نیز ادامه داشت. در سده سیزدهم از یک‌سو، مذاهب اصالت الهیات و اصالت عقل انسانی در تقابل با یکدیگر قرار گرفتند و از سوی دیگر، افراط در مباحث فلسفی و کلامی، سبب ایجاد نوعی ناخرسندی همگانی شده بود. بسیاری بر این باور بودند که زندگی خالص و ساده مسیح و پاکی و صفای ایمان مسیحی، با معضلات فلسفی و کلامی به تباهی کشیده شده است.

1. Sic et Non

2. Heloise

گرارد^۱ در شعار «تحقیر زندگی و تشبّه به حیات ساده مسیح»^۲ تمایل بسیاری از معاصران خویش را نمودار کرد. همو با تأسیس فرقه برادران همزیست^۳ در دونتر^۴ تلاش کرد تا به آرمانش جامعه عمل بپوشاند. در ۱۴۷۵ که اراسموس روتردامی^۵ به دونتر رفت، همچنان آرمانهای گرارد زنده بود. بر پایه همین تأثیرات، اراسموس بعدها به عنوان بزرگ‌ترین طرفدار اصالت بشر، در میان مسیحیان شهره شد.^۶

در سده سیزدهم توماس آکوینی^۷ بر پایه یقین در اصول دینی مسیحی، درباره اختلاف در اقوال فلسفی و دینی، این نتیجه را گرفت که استدلال فلسفی که حاصل تفکر بشری است، همواره در معرض خطا خواهد بود، اما در مقابل در عقاید ایمانی مطلقاً شک و تردید روا نیست. به باور او «ایمان نه فقط حافظ فلسفه از ارتکاب خطاست، فلسفه را به طرف حقایقی که غایت و منظور آن باید باشد، توجیه و راهنمایی می‌کند، هرچند که به این مراد نائل نخواهد آمد. بدین معنا است که فلسفه خدمتکار خداشناسی است» (برهیه، ۱۳۸۰: ۲۰۷). او می‌کوشید نظام فلسفی ارسطو را با الهیات مسیحی وفق دهد. «قدیس توماس تا حد زیادی نظام ارسطویی را پذیرفت، مجوز فلسفه را صادر کرد. ... اهمیت عمیق‌تر کار او در این بود که او به دقایق و جایگاه فلسفه واقف بود و آن را دانشی عقلانی می‌دانست که غیر از الهیات است» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳: ۴۹۷). توماس آکوینی با آنکه بر استقلال ذاتی فلسفه صحه گذاشت؛ همچون یک مسیحی معتقد بود که اگر نظریه فلسفی با نظریات دینی مغایر باشد، آن نظریه فلسفی خطا خواهد بود، چرا که به باور وی «فیلسوفان در مقام افراد اندیشمند، می‌توانند در استدلال خود دچار خطا شوند و در تناقض با حقیقت وحیانی باشند؛ اما خود فلسفه نمی‌تواند دچار چنین چیزی باشد. چیزی به نام

1. Gehrard
2. *Contemptus Saeculi et imitation humilis vitae christi*
3. *Brothers of the Common Life*.
4. Deventer
5. Desiderius Erasmus of Rotterdam (1469 – 1536)

۶. ن.ک. ژیلسون، ۱۳۹۰: ۸۰.

7. Thomas Aquinas

فیلسوف لغزش ناپذیر وجود ندارد؛ اما اگر وجود می‌داشت، نتیجه‌گیری‌های او همواره با حقیقت و حیانی سازگار درمی‌آمدند، حتی اگر او به نتیجه‌گیری‌های خود مستقل از داده‌های و حیانی دست می‌یافت» (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳: ۵۰۱).

در اوایل همان سده و به تقریب همزمان با کوشش‌های قدیس توماس برای استقلال‌بخشی به فلسفه، قدیس فرانچسکو آسیزیایی^۱، یکی از نخستین نظریات انسان‌مدارانه را ابراز داشت؛ او حدود دویست سال پیش از پترارک^۲، با موعظه‌های عرفانی و انسان‌دوستانه خود، به تعبیری، نویدگر و پیام‌آور رنسانس بود. وی «زندگی و جهان فانی را مکانی لذت بردن توصیف کرد و اساس فلسفه خود را بر همین اندیشه بنا نهاد. [...] سخنان فرانسیس که از عشق به طبیعت سرچشمه می‌گرفت و از رابطه میان انسان‌ها سخن می‌گفت، جاذبه‌ای بیش از واگویی روایات مذهبی داشت. او هرگز در سخنان خود مذهب و الهیات را نفی نکرد، اما از احساسات انسان‌دوستانه مسیحیت نیز بهره گرفت و مشربری انسان‌دوستانه بنیاد نهاد» (وازاری، ۱۳۸۴: ۴۸). فرانچسکو معتقد بود که «حقیقت بیش از آنکه در بالا باشد، در پایین است، بیش از آنکه در فزونی باشد، در کاستی است ... حقیقت خارج از وجود ما نیست» (بوین، ۱۳۸۹: ۵۰).

سده چهاردهم - تنازع میان برتری عقل و وحی

در اثنای سده‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی که همچنان فلسفه به‌عنوان ابزار در دست عالمان الهی قرار داشت، داعیه اصیل دانستن الهیات نسبت به فلسفه همچنان پابرجا بود. چنانکه یاکوپونه شاعر و روحانی اهل تودو^۳ می‌سراید: «افلاطون و سقراط مجادله می‌کنند، با تمامی قوای خویش، بحثشان پایانی ندارد، اما مرا به این سخنان چه کار، تنها قلبی پاک و ساده، راه خود را مستقیماً به ملکوت می‌یابد، و خداوندگار را

1. San Francesco d'Assisi

2. Petrarch

3. Jacopone de Tolo (۱۳۰۶-۱۲۳۶م)

ستایش می‌کند، در حالی که فلسفه اهل دنیا در دوردست از راه بازمانده است» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۱۲).

اما در کنار این‌گونه باورها، فلسفه مدرسی همچنان در دانشگاه‌های شمال اروپا، سلطه خود را حفظ کرده بود و به‌عنوان کوششی برای نشان دادن توافق میان عقل و ایمان، به حیات خود ادامه می‌داد. ویلیام اکام (آکمی)^۱ در سده چهاردهم عقیده‌اش را چنین ابراز کرد: «از آنجا که هیچ چیز جز از راه ادراک مستقیم دانسته نمی‌شود، ما هیچ‌گاه علم روشن و واضحی از وجود داشتن خدا به‌دست نمی‌توانیم آورد. قادر مطلق یا لایتناهی بودن، یا عالم کل یا خیر مطلق بودن، و شخص بودن خداوند نیز از راه تعقل قابل اثبات نیستند» (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۶: ۳۰۲). بدین‌سان اکام شالوده الهیات مسیحی را در برابر عقل انسانی در موقعیت خطیری قرار داد. اگرچه بعدها تلاش فراوانی کرد که عقل را فدای ایمان کند و اعلام داشت که با آنکه نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد، اما به احتمال قوی خدا وجود دارد؛ اما اندیشه او تأثیرات خود را نهاده بود و او به‌عنوان یکی از بانفوذترین متفکران سده چهاردهم اروپا، پیروان بی‌شماری پیدا کرد. کثیری از عالمان مذهبی نیز با وی هم‌عقیده شدند که اصول دین را نمی‌توان از راه تعقل اثبات کرد. اکام با سعی در تفکیک علم الهیات از فلسفه کوشید علم را از انحصار کلیسا برهاند. او علم را محصول تجربه و مشاهده می‌دانست و نه تخیلات. «هنگامی که اکام اعلام کرد که همه تصورات ما علاماتی ذهنی هستند که چیزهای خارجی را می‌شناسانند، و اینکه "علامت آن چیزی است که ضمن درک شدن چیز دیگری را برای شناسایی ارائه می‌دهد" منطق و مابعدالطبیعه، فلسفه و الهیات را از یکدیگر جدا ساخت» (فرمانتل، ۱۳۴۵: ۲۴۷).

به‌طور کلی باید گفت، جدال میان دو قطب تفکر و دین، در سده‌های میانه از مهم‌ترین و جریان‌سازترین مباحث فکری و فلسفی به‌حساب می‌آید؛ تضاد و تنوع آرای در این زمینه و

عدم تطابق وحی و عقل در نهایت سبب شد تا ابن‌رشد نظریه حقیقت دوگانه^۱ را طرح کند که «بنا بر آن دو امر متناقض در آن واحد ممکن است صادق باشند، البته یکی برای عقل و فلسفه و دیگری برای دین. از جمله این قول در قرون وسطی منسوب به ابن‌رشد دانسته شده است» که عقل من به وحدت عقل فعال حکم می‌کند و ایمانم به خلاف آن^۲ (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۵۰). چنین رویکردی، حاکی از آغاز نوعی رقابت بین کنش انسانی و عقل وحیانی بود؛ رقابتی که می‌توان آن را خاستگاه اومانیزم در عصر رنسانس به‌شمار آورد.

در سده چهاردهم، علاوه بر اکام، در آرای نیکلا اوتریکور^۲ نیز برخی گرایش‌های انسانمدارانه ظاهر می‌شود. اوتریکور بر این باور بود که «هستی جهان خارجی را نمی‌توان ارائه کرد، و تنها جوهری که انسان می‌تواند به یقین بشناسد، همان جوهر روان خود اوست» (فرمانتل، ۱۳۴۵: ۲۴۷). به تدریج و بر اساس چنین گرایش‌های جدیدی بود که فلسفه و الهیات قرون وسطی که هر دو در هدف شناخت خدا از طریق عقل یا ایمان اشتراک داشتند، رو به کشف جهان طبیعی آوردند و در پی آن بودند تا جهان و انسان را در کانون توجه خویش قرار دهند.

سده پانزدهم - استقلال فلسفه از الهیات، پایان قرون وسطی

در سده چهاردهم با خارج شدن آموزش فلسفی از انحصار آبای کلیسا، قرون وسطی با اقتضائات فکری منحصر به آن به پایان رسید. قرن پانزدهم در پی استقلال فلسفه از الهیات، شاهد شکل‌گیری محیط‌های عقلی جدید بود. از سوی دیگر فساد و گرایش‌های دنیوی کشیشان، آتش مخالفت علیه کلیسا را شعله‌ورتر کرده بود. «در ابتدای قرن چهاردهم میلادی یک مشاجره قلمی جاندار بین پاپ ژان بیست‌ودوم و یک برادر دینی به نام، میشل داجزنا^۳ رهبر فرقه فرانسیسکن‌ها درگرفت. رهبر اخیرالذکر مدعی آن بود که انجیل، مخالف با مالکیت خصوصی است؛ روحانیون باید در فقر زندگی کنند و بنابراین قدرت دنیوی پاپ‌ها غیر مشروع

-
1. The twofold truth
 2. Autrecourt
 3. Michele de Cesena

است» (موسکا و بوته، ۱۳۷۷: ۱۱۱). در همین زمان مارسلیو فیچینو^۱ برای تحقق آرمان اومانیست‌های سده پانزدهم سعی بسیار کرد و نخستین پایه مهم فلسفه اومانیسم را پی افکند. فیچینو که آثار افلاطون و فلوطین زیر نظر او ترجمه شده بود، در کتاب *الهیات افلاطونی* سعی کرد با تطبیق آرای گوناگون و ایجاد پیوندهایی، اندیشه افلاطون را با اصول مسیحیت تطابق دهد، اراسموس نیز در کوشش برای دستیابی به همین هدف به جانبداری از فلسفه افلاطونی پرداخت. از طرف دیگر، یکی از اصول بنیادین دوره رنسانس روی گرداندن از باورهای گذشته بود. افرادی همچون لورنزو دل‌والا^۲ صراحتاً از طبیعیات ارسطو و اصول دیانت خرده گرفتند و تا جایی پیش رفتند که کتاب مقدس را تحقیر و مسیحیت را غیرمستند دانستند^۳. و علاوه بر آن ثابت کردند که سند «عطیه قسطنطین» مجعول است، و همچنین آگوستین قدیس را نیز به الحاد متهم کردند. اما با وجود این در جو فرهنگی ایتالیای سده پانزدهم، دل‌والا به سمت منشی مخصوص پاپ نیکلای پنجم (۱۴۴۷ - ۱۴۵۵) نخستین پاپ اومانیست منصوب شد^۴.

در یک جمع‌بندی کلی باید گفت، طرح مسئله عقل انسانی و کوشش در بیان حدود آن و همچنین ارتباط آن با عقل و حیانی، در سده‌های میانه، شاکله تفکرات فلسفی بود. اما باید به یاد داشت که گسترش حدود خرد انسانی ماهیتاً محصول تفکر جدید است، لذا باور به اصالت عقل انسانی در سده‌های میانه، به سبب قلمرو محدود خرد انسانی تصورشدنی نیست. با وجود این، بدون گذر از مجادلات و تأملات قرون وسطی، دستیابی به اصالت عقلانی انسان، در عصر جدید میسر نمی‌شد.

رنسانس

یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌های رنسانس در کشف موقعیت جدید انسانی و هم‌نوایی آن با نیروهای طبیعی، در جهت اعتبارزدایی از آنچه خارج از ساحت خرد انسانی است، خلاصه

-
1. Marsilio Ficino
 2. Lorenzo della Valla

۳. ن.ک. برهیه، ۱۳۸۰: ۳۰۷ - ۳۰۸.

۴. ن.ک. راسل، ۱۳۵۳: ۱۴.

می‌شود. رواج بی‌باکانه روحیه انتقادی در عصر رنسانس و اشتیاق وافر به کشف افق‌های تازه اندیشه که از شاخصه‌های بنیادین این دوره شناخته می‌شود، با سرعت سبب شد که اصطلاح قرون وسطی، با معنای ناخوشایند و تحقیرآمیز ضمنی‌اش، در میانه سده پانزدهم ایجاد و به زودی استوار شود. «دوره نوزایی با شتاب بسیار نام دوران پیش از خود را "قرون وسطی" گذاشت. اصطلاح *media aetas* نخستین بار توسط بوسی (Bussi) منشی نیکلای کوزائی در حدود سال ۱۴۵۰ به کار رفته است» (دوسانتیلانا، ۱۳۴۵: ۱). از افرادی که در ایجاد و شکل‌پذیری جریان جدید پیشقدم بودند، باید از پترارکا^۱، بوکاچیو^۲ و دانته^۳ نام برد. پترارک که به مقابله با طرفداران جدل ارسطویی می‌پرداخت؛ در آثار خود به احیای سبک کلاسیک و اشاعه روحیه فردگرایی اومانیستی کمک فراوان کرد.^۴ اندکی پیش از پترارکا، دانته در هیئتی مشابه، با تألیف *کمدی الهی* و ایجاد گسست در اندیشه قرون وسطی، انسان را از هر حیث مستقل کرد و گام استواری در جهت آگاهی برداشت. در واقع دانته در *کمدی الهی* بازتابی از دنیای تازه شناخته‌شده باستان را با عالم مسیحیت در هم آمیخت. «نقشه و اندیشه‌هایی که شالوده این اثر بزرگ را تشکیل می‌دهند، به قرون وسطی تعلق دارند...؛ با این همه این شعر به سبب قدرت و غنایش در توصیف طبیعت انسانی در هر شکل و هر وضع، آغاز هر شعر جدید است» (بورکهارت، ۱۳۷۶: ۲۹۴). ادوارد سعید درباره *کمدی الهی* و تعریف جدیدی که از انسان در آن اثر مطرح شده است، می‌نویسد: «در این اثر بزرگ هنری، تصویر انسان، تصویر خدا را در محاق قرار می‌دهد» (سعید، ۱۳۸۵: ۱۴۳). به همین سبب دانته را باید دارای جایگاه ویژه‌ای دانست، او به‌طور مشخص فاصله بین قرون وسطی و دوره رنسانس را درنوردید و نویدبخش آغاز عصر مدرن شد.

بوکاچیو در اثر معروفش با نام *تبارشناسی خدا/یان*، روح اومانیستی خویش را در

1. Francesco Petrarca (۱۳۷۴م - ۱۳۰۴م)

2. Giovanni Boccaccio (۱۳۷۵م - ۱۳۱۳م)

3. Dante Alighieri (۱۳۲۱م - ۱۲۶۵م)

۴. ن.ک. کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۴۶.

ساختار و قالب متنی قرون وسطایی بازتابانیده است؛ بوکاچیو تحت تأثیر اندیشه دانته قرار داشت. این امر که گاه از دکامرون^۱ تحت عنوان «کمدی انسانی» یاد کرده‌اند، مؤید همین تأثیرپذیری است و اساس آن به منقد سده نوزدهم، فرانچسکو دسانکتیس^۲ بازمی‌گردد. بی‌تردید چنین متنی در سده چهاردهم بسیار بدیع و نقادانه به نظر می‌رسید.

علاوه بر نویسندگان مذکور که همگی در این نکته مشترکند که طلیعه‌دار رنسانس، پیش از تاریخ رسمی آن بودند، باید از آثار اراسموس و تأثیرات آن نیز یاد کرد. او که یکی از نخستین اومانیت‌های دوره رنسانس و در واقع بزرگ‌ترین چهره رنسانس شمالی بود، در اثر نامدار خود «در ستایش دیوانگی»^۳ شدیدترین حملات را در قالب طنز نسبت به دستگاه رسمی مسیحیت ابراز کرد که در اندیشه او، به مثابه یک نظام تجملی پادشاهی درآمده بود: «مدت‌هاست که سلطان روحانی مسیحیان، یعنی پاپ و کاردینال‌ها و اسقف‌های او، زندگی و رفتار پادشاهان و شهزادگان را تقلید می‌کنند و نه فقط در این راه توفیق یافته‌اند، بلکه از آنان پیشی گرفته‌اند» (اراسموس، ۱۳۸۷: ۱۲۶). اراسموس بدبینی خویش و معاصرانش نسبت به هر دو نظام روحانیت و فلسفه را به روشنی بیان می‌کند و می‌نویسد: «جروبحث‌های پایان‌ناپذیری که بر سر هر نکته‌ای مابین اینان [فلاسفه] ایجاد می‌شود گواه قطعی این موضوع است که اصلاً چیزی نمی‌دانند، ولی مدعی دانش کامل هستند. از آنجا که حتی از حال خود نیز غافلند، غالباً گودال یا سنگی را که در مقابل ایشان است، نمی‌بینند» (اراسموس، ۱۳۸۷: ۱۰۴). او درباره عالمان کتاب‌های دینی نیز چنین اظهار نظر می‌کند: «تهمت کفر و الحاد حربه‌ای صاعقه‌مانند است که اینان علیه همه کسانی که مورد پسندشان نیستند، به کار می‌برند. در میان همه کسانی که تحت حمایت خود دارم، ناسپاستر و حق‌ناشناس‌تر از این قوم وجود ندارد» (اراسموس، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

۱. The Decameron متشکل از دو واژه یونانی δέκα, déka ("ten") و ἡμέρα, hēmera ("day") به معنای ده روز است.

2. F. De Sanctis

3. The Praise of Folly

کشفیات تازه - ظهور اومانيسم و اصالت عقل انسانی

اکتشافات جدید جغرافیایی، اثرهای عمیقی بر بینش رنسانس گذاشت. کشف آمریکا توسط کریستف کلمب^۱ در سال ۱۴۹۲ و دیگر راه‌های جدید دریایی و مناطق ناشناس زمینی، دنیای جدیدی در برابر انسان گشود. به واسطه شناخت هر چه بیشتر پهناهای جغرافیایی و روشن تر شدن واقعیات طبیعی، از اعتبار تمدن‌های پیشین و دریافتشان از جهان کاسته می‌شد. علاوه بر این در حوزه‌های دیگری چون پزشکی، نجوم و زیست‌شناسی نیز، کشفیات تازه‌ای صورت گرفت که به نوبه خود بر غنای علم می‌افزود.^۲ اما مهم‌تر از همه، اختراع صنعت چاپ بود. اختراع دستگاه چاپ با حروف جدا و قابل انتقال توسط گوتنبرگ^۳ که احتمالاً در حدود سال ۱۴۳۹ به انجام رسید، تأثیرات عمیق و دیرنده‌ای بر فرهنگ اروپا داشت. با در دسترس قرار گرفتن متن کتاب مقدس، چالش‌ها و پرسش‌های جدی درباره رفتار و حاکمیت کلیسا (که تطابق چندانی با متن مقدس نداشت) جریان گرفت و در پی آن بود که زمینه ظهور آرای فلسفی و نقادی از اقتدارگرایی مذهبی فراهم آمد. گرچه انتشار این‌گونه آرا توسط عوامل کلیسا محدود می‌شد، فن چاپ مانعی جدی بر سر راه این محدودیت‌ها بود.

در فضای آزاد رنسانس، تلاش برای تطابق دانش و فلسفه با اصول دین، جای خود را به مطالعه مستقیم طبیعت با تکیه بر تجربه و عقل انسانی بخشید و در سده‌های شانزدهم و هفدهم میلادی ابعاد وسیع‌تری یافت. گالیله^۴ «در نامه‌ای به گراندوشس کریستینی توسکانی در ۱۶۱۵ در باب کاربرد آیات کتاب مقدس در مباحث علمی نوشت: به نظر من در بحث از طبیعیات نباید به مرجعیت مراتب کتاب مقدس، بلکه به تجارب ملموس و استدلال ضرور توسل باید جست» (برونوسکی و مازلیش، ۱۳۷۸: ۱۴۴ - ۱۴۵). این امر توازن میان وحی الهی در برابر عقل انسانی را به نفع پاره دوم بر هم زد. نظریه دکارت نیز مشخصاً مبین همین

1. Christopher Columbus

۲. نک. دورانت، ۱۳۸۵، ج ۵: ۵۶۲.

3. Johannes Gutenberg

4. Galileo Galilei

امر است: «اختیارات من مبنی بر این نیست که دیگری آن را گفته یا نگفته است. بلکه تنها از آن است که عقلم مرا به پذیرفتنش واداشته است» (دکارت، ۲۵۳۵: ۹۰).

تداوم اندیشه مذهبی پس از اصالت یافتن عقل انسانی

در قیاس با نظام ارسطویی، که مورد توجه متألهان قرون وسطی قرار داشت؛ افلاطون‌گرایان رنسانس، هماهنگی و زیبایی مستتر در فلسفه نوافلاطونی را می‌ستودند. علاوه بر محتوای فلسفی آرای افلاطون، جنبه دینی و روحیه انتقادی فلسفه نوافلاطونی نیز افلاطون‌گرایان جدید را جذب خود کرده بود. همچنین باید این نکته را نیز مد نظر داشت که در تمایل اومانیست‌ها نسبت به افلاطون، ارجحیت دانش در برابر مذهب بسیار مورد توجه و پسند واقع شده بود؛ چرا که به گفته گادامر «در روزگار افلاطون، آنچه بر افکار سیطره داشت، علم بود نه دین» (گادامر، ۱۳۸۴: ۵۱). «اومانیست‌ها بر آزادی یونانیان روزگار سقراط که می‌توانستند آزادانه درباره حساس‌ترین مسائل دینی و سیاسی بحث کنند، غبطه می‌خوردند و آن را می‌ستودند؛ می‌پنداشتند در فلسفه افلاطون - که اندیشه‌های فلوطین نیز بر آن سایه ابهامی گسترده بود - نوعی فلسفه رازورزانه یافته‌اند که با آن می‌توانند در مسیحیت پایدار بمانند - مسیحیتی که دیگر به آن اعتقاد نداشتند، اما عشق به آن را هم هیچ‌گاه رها نکرده بودند» (دورانت، ۱۳۸۵، ج ۵: ۹۱).

با تمامی این اوصاف، باید گفت که اومانیسم دوره رنسانس در نهاد خود، همچنان دارای روحیه مذهبی بوده و رنسانس با وجود گسست از اندیشه قرون وسطایی، همچنان جریانی متعلق به عصر مذهب است. در رنسانس الهیات سیطره خود را بر نظام‌های فلسفی، سیاسی، اجتماعی و هنر از دست داد؛ ولی همچنان «اکثر اومانیست‌ها بی‌هیچ تردید هم‌عقیده با فرانسیس بیکن بودند، وقتی می‌گفت: "اندکی فلسفه، فکر انسان را به الحاد گرایش می‌دهد، ولی عمقی که در فلسفه است، اذهان آدمیان را به دین متمایل می‌کند"» (لوفان‌باومر، ۱۳۸۰: ۱۹۸). فلاسفه بزرگ با وجود دیدگاه جدید نقادانه خویش و

شک‌ورزی‌های بی‌پایان، همچنان به‌عنوان فرزندان کلیسا باقی می‌ماندند. مونتینی^۱ در رسالات خود پیوسته به گفته‌های انجیل ارجاع می‌دهد^۲، او کسی است که تعبیر دنیوی عقل باستانی را از دیدگاه انتقادی فلسفی احیا کرد.

گرچه اومانیسیت‌ها به‌شدت سعی داشتند دانش و تفکر را از بند الهیات برهاند و تلاش قاطعی در اعتراض به دینداری فروکاسته به مناسک تظاهرآمیز مذهبی داشتند و همچنین به نکوهش وضعیت سرزنش‌بار آبای کلیسا و بی‌اعتباری روحانیونی می‌پرداختند که در تجمل‌پرستی، عشرت و فساد اخلاقی رسوا شده بودند؛ همچنان بسیاری از صاحب‌نظران، اومانیسیم را در ژرفا جریانی مسیحی قلمداد می‌کنند. از آن جمله می‌توان به تاریخ‌نگار فرانسوی لوسین فیور^۳ اشاره کرد که در اثر خود با عنوان «مسئله بی‌اعتقادی در سده شانزدهم»^۴ به مقابله با نظری برمی‌خیزد که اومانیسیت‌های دوره رنسانس را بی‌دینانی تلقی می‌کند که از هر گونه تعهد معنوی رویگردان هستند. به باور فیور «وانمود کردن قرن شانزدهم به‌عنوان قرنی شکاک، قرنی افسارگسیخته و قرنی خردگرا و پاسداشت آن، بدترین اشتباه و توهم است. [این سده] بر اساس اراده بهترین نمایندگان، برعکس، قرنی الهام‌پذیر بوده است، قرنی که در تمامی عناصر به‌دنبال بازتابی الهی است» (Febvre, 1947: 462) هگل نیز دین و فلسفه را به‌طور کلی از نظر هدف و محتوا، پیوسته و دارای تشابه می‌داند: «مذهب و فلسفه دارای یک مقصود و یک محتوا می‌باشند، صرفاً دیدگاه آنها، با توجه به جایگاهی که قرار می‌گیرند، متفاوت است» (Hegel, 2007: 198).

با پایان یافتن دوره رنسانس، تمرکز اومانیسیم بیشتر به حوزه‌های نظری و تفکرات فلسفی معطوف شد. با پیدایش فلاسفه‌ای چون بیکن^۵، دکارت، اسپینوزا^۶، فویرباخ^۷، جان

1. Michel de Montaigne

۲. نک. اوی‌زیمان، ۱۳۷۷: ۴۱.

3. Lucien Febvre

4. Le problème de l'incroyance au XVIe siècle.

5. Francis Bacon

6. Baruch Spinoza

7. Ludwig Andreas Feuerbach

لاک، بارکلی، هیوم^۱ و دیگران، اومانیزم به حوزه‌های فلسفی وارد شد. پیدایش علم جدید و انتشار آن به مدد امکانات چاپی، احیای مجدد اندیشه و دانش باستانی و کاهش قدرت نفوذ کلیسا، فضایی را ایجاد کرد که شکوفایی فلسفه را نوید می‌داد. عموماً از دکارت به‌عنوان بنیانگذار و پدر فلسفه جدید یاد می‌شود. دکارت کوشید تا اندیشه را از قیود مذهب رها کند، او در تلاش برای آزاد کردن علوم، سعی در پی افکندن روش عقلانی خاصی داشت؛ در واقع غایت مطلوب او، ایجاد یک نظام فلسفی عملی بر پایه علم ریاضیات بود؛ چرا که می‌اندیشید هر شناختی مستلزم یقین است و یقین در ریاضیات دست‌یافتنی خواهد بود. او در یکی از یادداشت‌های قدیمی خود که احتمالاً به سال‌های ۱۶۱۹ تا ۱۶۲۲ مربوط است، چنین نوشت: «علوم عجالتاً در نقابند ... اگر بتوانیم چگونگی پیوستگی علوم به یکدیگر را ببینیم، در خواهیم یافت که فهم آنها سخت‌تر از فهم سلسله اعداد نیست» (تامسون، ۱۳۸۵: ۵۷).

دکارت پایه ریاضیات را نوعی نظام معرفت یقینی و تردیدناپذیر می‌دانست و بر آن بود که «بایستی بتوان جهان را با همان روش‌هایی درک کرد که از اصول موضوع^۲ ریاضی درک می‌شود. هدفش آن بود که فلسفه را به‌گونه‌ای بازنویسی کند و نظام معرفت را طوری بر بنیاد اصول موضوع تردیدناپذیر بنا سازد که گویی ریاضیات است، هرچند در این هدفش تا اندازه‌ای کامیاب شد. عزم جزم دکارت در بازسازی فلسفه به هیئت ریاضیات، نطفه خردگرایی فلسفی است» (هالینگ‌دیل، ۱۳۶۴: ۱۴۵). بر پایه استنتاجات ریاضی گونه و بر اساس اصل شک دستوری که دکارت واضع آن بود، یکی از پایه‌های اصلی فلسفه مدرن، یعنی تأکید بر سوژه یا ذهن شناسنده توسط او بنا گذاشته شد. اُس و اساس فلسفه دکارت یعنی سوژکتیویسم^۳ یا همان خودبنیادی فاعل شناسا که در عبارت مشهور کوگیتو^۴

1. David Hume

2. Axiom (اصول متعارف/ اصول بدیهی)

3. Subjectivism

۴. این عبارت معروف که اساس فلسفه دکارت تلقی می‌شود، در فرانسه je pense donc je suis و به زبان لاتین چنین است: Cogito ergo sum که در نزد حکما به قضیه Cogito معروف است.

«می‌اندیشم، پس هستم» طرح شده است، بازتابی از دورن‌مایه‌های اومانیستی عصر رنسانس بود. به عبارت دیگر، موقعیت انسانی که به واسطه تجربه‌های رنسانس بر وجود خویش و تغییر جایگاهش در جهان آگاه شده بود و بر پایه محوریت خرد، بر موقعیت قائم به ذات خویش حکم داده بود، به واسطه سوپزکتیویسم دکارتی، صبغه فلسفی یافت.

اگرچه اندیشه دکارت بر پایه اصول اومانیستی و با نقادی دین شکل پذیرفته است؛ همچنان پیوندهایی میان اومانیسم و خداباوری او دیده می‌شود. وی در «گفتار در روش به‌کار بردن عقل» می‌نویسد: «علم الهی خودمان را بسی ارجمند می‌شمردم و مانند دیگران وصول بهشت را آرزومند بودم، اما به من به یقین آموخته بودند که راه آن، برای نادان و دانا یکسان باز است، و رهبرش حقایق منزله می‌باشد که برتر از عقل‌های ما است، پس: جسارت نداشتم که آن را تابع قوه استدلال ضعیف خود سازم، و معتقد بودم که اقدام و نیل به مطالعه در آن حقایق، محتاج به تأیید فوق‌العاده از عالم بالا، و احراز مقامی فوق بشر است» (دکارت، ۲۵۳۵: ۱۰ - ۱۱). با وجود آنکه دکارت در تمامی نظام اندیشه‌ورزانه خود، به اصالت عقل انسانی تأکید دارد؛ همچنان دارای گرایش‌های مذهبی و دیدگاهی مسیحی است.

نتیجه‌گیری

در قرون وسطی معرفت زیر سایه الهیات تعبیر و تفسیر می‌شود، به طوری که بنیاد فکری در سده‌های میانه اساساً خدامحور بوده و در آن الهیات، بر تمامی باورها و آرای فلسفی محیط است. به این ترتیب در قرون وسطی - به‌ویژه در سده‌های متقدم آن - تمایز مشخصی میان الهیات و فلسفه وجود ندارد و عقل انسانی، به ایمان مذهبی منوط است. سنت آگوستین با وضع نظریه «من گناهکارم، پس هستم»، اعتبار کنش و اراده انسانی را در برابر خیر مطلق الهی مطرح کرد. این اندیشه او به‌عنوان جریان انسان‌شناسانه غالب قرون وسطی، تأثیرات دیرپایی بر جای گذاشت. در ادامه جان اسکات، قدیس آنسلم، پی‌یر آبلار، توماس آکوینا، ویلیام اکام و بسیاری متفکران دیگر، همت فلسفی خود را مصروف بیان رابطه میان عقل الهی و عقل انسانی یا به عبارت دیگر میان الهیات و فلسفه کردند؛ به‌گونه‌ای که

عمده مباحث فکری و فلسفی این سده‌ها همانا جدال میان دو قطب تفکر و دین برشمرده می‌شود. در سده چهاردهم با خروج آموزش از انحصار کلیسا و به تبع آن استقلال یافتن فلسفه از الهیات، محیط‌های عقلی جدیدی سربرآوردند که با جهش‌های علمی و اکتشافات جغرافیایی دوره رنسانس، فصل جدیدی از اندیشه را در تاریخ بشری گشودند. در این دوره و با آنکه فلسفه به غیردینی^۱ شدن روی آورد، اما مسیرهای فکری جدید در کنار رشد دانش، فضایی را ایجاد کرد که هرچند ضرورتاً با آموزه‌های الهی ناسازگار نبود، می‌شد آن را تعقیب کرد بدون اینکه با الهیات پیوند مستقیم داشته باشد.

«فکر می‌کنم، پس هستم» دکارت که در واقع تکان‌دهنده‌ترین نظریه فلسفی در تاریخ قرون متأخر است، ماحصل تغییرات تدریجی اندیشه دانشمندان پیش از او، به‌ویژه متفکران قرون وسطی بود که سرآغاز آن را می‌توان در نظریه سنت‌آگوستین یافت. سنت‌آگوستین ضمن آنکه ایمان را مبدأ معرفت عقلی می‌دانست، ارتکاب به گناه را نیز به‌عنوان کنشی انسانی در تعریف هستی انسان منظور کرد. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت، تأثیرگذاری گناه (در اندیشه آگوستین)، به‌عنوان مقوله‌ای که متعلق به ساحت اراده و کنش انسانی است، بر حوزه معرفت‌شناختی انسان اثرات عمیقی بر جای گذاشت و در تحول تاریخ معرفت‌شناسی و فلسفه نفس در سیر تفکر پس از او، بسیار تعیین‌کننده بود. پس از آگوستین، اسکات فلسفه حقیقی را برابر با دیانت حقیقی تلقی می‌کرد و آنسلم نیز به اصالت ایمان الهی نسبت به عقل انسانی باور داشت. آبلار شک ورزیدن و به‌دنبال آن پرسش کردن را قدم نخست برای دستیابی به حقیقت برشمرد و به این ترتیب الهیات را ماهیتی علمی بخشید. شک دستوری دکارت را می‌توان ملهم از آرای آگوستین و آبلار دانست. فرانچسکوی قدیس بر این باور بود که حقیقت خارج از وجود ما نیست. بدین‌سان او مبدأ معرفت را از آسمان به درون انسان آورد. بنا به تقریر فرانچسکو حقیقت بیش از آنکه در بالا باشد، در پایین است. در نهایت اکام اصالت اراده و اصالت فرد در برابر اصالت مذهب را پذیرفت و مفاهیم کلی را فاقد اعتبار تلقی کرد.

مجموع عقاید مذکور که جملگی به قرون وسطی تعلق دارند، در کنار برخی دستاوردهای کلیدی رنسانس، گزاره‌هایی را پیش روی می‌گذارند که می‌توان آنها را ریشه‌های نظریه کوگیتو دکارت برشمرد. در واقع پاره‌های مختلف آن، هر یک توسط یکی از متفکران بزرگ قرون وسطی تبیین شده‌اند؛ بنابراین از منظر این نوشتار، می‌توان کار سترگ دکارت، پدر فلسفه مدرن، را کنار هم گذاشتن این گزاره‌ها، برای رسیدن به نظریه مذکور دانست.

کتابنامه

۱. اراسموس، دسیدریوس (۱۳۸۷). در ستایش دیوانگی، ترجمه حسن صفاری، چ ششم، تهران: فرزانه روز.
۲. آگوستین (۱۳۸۰). *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، چ دوم، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۳. _____ (۱۳۹۲). *شهر خدا*، ترجمه حسین توفیقی، چ دوم، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴. اوی زرمان، تئودور (۱۳۷۷). *مسائل تاریخ فلسفه*، ترجمه پرویز بابایی، تهران: نگاه.
۵. برونوسکی، جیکوب؛ مازلیش، بروس (۱۳۷۸). *سیر اندیشه در غرب از لئوناردو تا هگل*، تبریز: اختر.
۶. برهیه، امیل (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۷. بورکهارت، یاکوب (۱۳۷۶). *فرهنگ رنسانس در ایتالیا*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۸. تامسون، گرت (۱۳۸۵). *فلسفه دکارت*، ترجمه علی بهروزی، تهران: طرح نو.
۹. دکارت، رنه (۲۵۳۵). *گفتار در روش به کار بردن عقل*، ترجمه محمد علی فروغی، تهران: پیام.
۱۰. دورانت، ویل (۱۳۸۵). *تاریخ تمدن، رنسانس*، ترجمه صفدر تقی‌زاده و ابوطالب صارمی، جلد ۵، چ دوازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۱. دورانت، ویل (۱۳۸۵). *تاریخ تمدن، اصلاح دینی*، ترجمه فریدون بدره‌ای و دیگران، جلد ۶، چ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۲. دوسانتیلانا، جورجی (۱۳۴۵). *عصر بلندگرایی*، ترجمه پرویز داریوش، تهران: امیرکبیر.
۱۳. راسل، برتراند (۱۳۵۱). *تاریخ فلسفه غرب و روابط آن با اوضاع سیاسی و اجتماعی از*

- قدیم تا امروز، ترجمه نجف دریابندری، چ سوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۴. _____ (۱۳۵۳). تاریخ فلسفه غرب (فلسفه جدید)، ترجمه نجف دریابندری، جلد ۳، چ سوم، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۵. زیلسون، اتین (۱۳۷۸). عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: گروس.
۱۶. _____ (۱۳۹۰). نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، چ پنجم، تهران: سمت.
۱۷. سعید، ادوارد (۱۳۸۵). اومانیزم و نقد دمکراتیک، ترجمه اکبر افسری، تهران: کتاب روشن.
۱۸. فرمانتل، آن (۲۵۳۶). عصر اعتقاد/ فلاسفه قرون وسطی، ترجمه احمد کریمی، تهران: امیرکبیر.
۱۹. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه، فلسفه اواخر قرون وسطی و دوره رنسانس از اوکام تا سوفارس، ترجمه ابراهیم دادجو، جلد ۳، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۰. _____ (۱۳۸۷). دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
۲۱. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۴). آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ دوم، تهران: هرمس.
۲۲. لاسکم، دیوید (۱۳۸۲). تفکر در دوره قرون وسطی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده‌سرا.
۲۳. لوفان‌باومر، فرانکلین (۱۳۸۰). جریان‌های اصلی اندیشه غربی، تطبیق و ترجمه کامبیز گوتن، چ دوم، تهران: حکمت.

۲۴. لین، تونی (۱۳۸۴). *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، چ دوم، تهران: فرزانه روز.

۲۵. موسکا، گائتا؛ بوتنه، گاستون (۱۳۷۷). *تاریخ عقاید و مکتب‌های سیاسی*، ترجمه حسین شهیدزاده، چ سوم، تهران: مروارید.

۲۶. وازاری، جورجو (۱۳۸۴). *زندگی هنرمندان*، ترجمه علی اصغر قره‌باغی، تهران: سوره مهر.

۲۷. هالینگ دیل، ر.ج (۱۳۶۴). *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرننگ، تهران: کیهان.

28. Febvre, Lucien. (1947). Le problème de l'incroyance au XVIe siècle, *La religion de Rabelais*. Éditions. Paris :Albin Michel.

29. Hegel, G. W. F. (2007). *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris: Gallimard.