

نشریه دانشکده ادبیات
و علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۴۷، تابستان ۱۳۸۳
شماره مسلسل ۱۹۱

مکتب لاتینی ابن رشدی و اصالت عقل جدید*

دکتر حسین کلیاسی**

E-mail: hkashtari@yahoo.com

چکیده:

ظهور عصر تجدید حیات فرهنگی (رنسانس) در اروپا مسبوق به علل و عواملی بوده که از زمره آنها می توان به رشد نوعی عقلانیت - یا اصالت عقل فلسفی - اشاره کرد. در منابع مربوط به تحولات سده های میانی آمده است که عقلانیت یاد شده ریشه در برخی آثار یا سنتهای فلسفی فرهنگ و تمدن اسلامی داشته و از مهمترین آنها، نوعی اصالت عقل برآمده از تفاسیر ابن رشد قرطبی بر آثار ارسطو است. این سنت فلسفی - کلامی با عنوان "مکتب ابن رشدی لاتینی" شهرت یافته و گرچه قضاوتهای گوناگونی در خصوص اصالت و ارزش آن ابراز شده، ولیکن در مورد نفوذ و تأثیر گسترده آن در تحولات فکری - فرهنگی قرون وسطی تردیدی وجود ندارد. فاصله زمانی این موضوع از قرن سیزدهم میلادی، یعنی از هنگام آشنایی گسترده غرب لاتینی با آثار و منابع علمی و فلسفی مسلمانان آغاز و با پشت سر گذاشتن تحولاتی در محتوا و مطاوی آن منابع، دامنه آن تا قرن هفدهم میلادی کشیده شده است. این نوشتار در حکم گزارشی توصیفی است از مکتب مذکور که گزیده ای از شرایط ظهور، چهره ها و آرای مکتب یادشده را در مهمترین مرکز علمی - کلامی آن عصر یعنی دانشگاه پاریس عرضه می دارد.

واژه های کلیدی: اصالت عقل، ابن رشد، مکتب ابن رشدی لاتینی، قرون وسطی، دانشگاه

پاریس، فرقه دومینیکن، سنت ارسطویی.

قرون ۱۳ و ۱۴ میلادی در تاریخ اروپا از اهمیت خاصی برخوردار است. ظهور و پیدایش دانشگاهها و مراکز علمی مهمی همانند دانشگاههای پاریس، آکسفورد، ناپل، رم

* - تاریخ وصول ۸۲/۹/۴ تأیید نهایی ۸۳/۲/۱۵

** - استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

و بلونیا از یک سو و از سوی دیگر بروز تحولات فرهنگی-اجتماعی خاص که اسباب انشقاق در وحدت عالم مسیحی را فراهم می‌کرد و به نوبه خود تدریجاً زمینه ظهور عصر تجدید حیات فرهنگی اروپا را فراهم می‌ساخت، وجوه مختلف اهمیت این دوران را باز می‌نماید. اضافه بر اینها، آشنایی غرب با علوم و فرهنگ مسلمانان که از زمان جنگ‌های صلیبی به این طرف کماً و کیفاً گسترش یافت، از دیگر جنبه‌های مهم تاریخی این مقطع تاریخی در اروپاست. تردیدی نیست که مهم‌ترین و در عین حال عمده‌ترین عامل اتصال فرهنگی غرب با ملل اسلامی، گذشته از علل و عوامل دیگر، ترجمه متون علمی و فلسفی از زبان عربی به زبان لاتینی بوده است. توضیح این که در فاصله سده نهم تا اواخر سده سیزدهم میلادی، مجموعه عظیمی از آثار یونانیان و مسلمانان به همراه شروح و تفاسیر متعدد آنها وارد عالم مسیحی گردید و نه تنها به نحوی موجبات تحول علمی و فرهنگی مغرب زمین را فراهم آورد، بلکه حتی منشأ شکل‌گیری نحله‌ها و مکاتب مختلف فکری و فلسفی گوناگون در بطن سنت مدرسی واقع گردید. از آنجا که نحوه این تأثیر و تأثر و شدت میزان پایداری آن در هر یک از ادوار تاریخی مذکور به یک شکل و اندازه نبوده و به جهت آنکه ظهور جنبش فکری موسوم به ابن رشدیان **لاتینی** در واقع یکی از صورتهای این تأثیر و تأثر _ و شاید به اعتباری مؤثرترین و نافذترین صورت آن _ به شمار می‌رود، صفحات آتی این نوشتار را به بحث و بررسی چگونگی پیدایش مکتب مذکور و شخصیت‌های اصلی آن اختصاص خواهیم داد.

«ابن رشد» در نهم ماه صفر سال ۵۹۵ق (برابر با دهم دسامبر ۱۱۹۸ میلادی) از دنیا رفت اما می‌توان پرسید سنت یا «مکتب ابن رشد» از کجا و چگونه شکل گرفت و ویژگی‌های اصلی آن چه بود؟ واقعیت این است که در بستر فرهنگ و فضای فکری-فلسفی عالم اسلام، و یا در ضمن تاریخچه ملل و نحل اسلامی، ذکری از **مکتب ابن رشد** به عنوان یک سنت یا روش یا نحله خاص فلسفی هرگز به میان نیامده و بنابراین رأی بسیاری از صاحب‌نظران، اصولاً در سیر تکوینی اندیشه عقلی در اسلام، ابن رشد و اندیشه‌های او نقش چندانی نداشته است، لکن در آن سوی قلمرو دارالاسلام، این فلسفه و تفکر لاتینی در سده‌های میانه بود که به انحای مختلف تحت تأثیر آرا و اندیشه‌های وی قرار گرفت. همان‌طور که می‌دانیم در فاصله یک قرن، یعنی از حدود سال ۱۱۵۰ تا ۱۲۵۰ تعداد بی‌شماری از متون علمی که غالب آنها در زمینه فلسفه

یونانی و اسکندرانی بود، به وسیله مترجمان رسمی (تحت حمایت کلیسا یا حکومت‌های وقت) و غیر رسمی از زبان عربی و عبری و بعضاً یونانی. به زبان لاتینی ترجمه شد. این‌گونه آثار علمی و فلسفی که راه خود را از مسیر دریای مدیترانه گشوده و از زبانهای یونانی به سریانی و سپس به عربی و عبری انتقال یافته بود، توجه کسانی همچون پادشاه فردریک دوم اهل سیسیل (در زبان عربی صقلیه) و اسقف رایموند اهل تولدو (در زبان عربی طلیطله) را به خود جلب نمود. در نتیجه، از حدود سال ۱۲۰۰ میلادی به بعد، در بسیاری از مراکز علمی - به ویژه در دارالترجمه‌ها - تلاشهای زیادی در جهت انتقال تفکر یونانی و به‌خصوص تفکر ارسطو به دنیای لاتینی از مجرای ترجمه‌ها و شروح عربی مصروف گردید.

اما باید توجه داشت که ترجمه آثار و متون یونانی، عموماً با بسیاری از تفاسیر سنت یونانی مآبی، اسکندرانی (نوافلاطونی) و عربی همراه بود. از نیمه دوم قرن دوازدهم به بعد تفسیرهایی که اسکندر آفرودیسی (Alexander of Aphrodisias) و سمبلیتوس (Simplicius) و تامسطیوس (Themistius) بر آثار ارسطو به دست داده بودند، در دسترس دنیای لاتینی قرار داشت، اما عملاً تفاسیر ابن رشد بود که از بیشترین تأثیرگذاری برخوردار گردید. تفاسیر سه‌گانه ابن رشد بر آثار ارسطو - یعنی تفاسیر کوتاه (یا خلاصه‌ها)، میانی و مفصل - که احتمالاً با مراحل مختلف تحولات فکری وی منطبق است، بیشترین تأثیر را داشته است. بسیاری از متفکران مسیحی به بحثها و تحلیلهای ابن رشد درباره آرای خاص ارسطو، عمیقاً توجه داشته‌اند و اندیشه‌ای که او را در تحلیلهای فلسفی و در خلال تفاسیرش ارائه داده، منجر به شکل‌گیری نگرشی شده که بعدها با اصطلاح ابن‌رشدی متمایز شده است. با وجود اینکه ترجمه آثار یونانی، همراه با تفاسیر مربوط به آنها، در مدتی نسبتاً طولانی و به‌صورت تدریجی انجام پذیرفت، اما در فضایی فکری - فرهنگی آن عصر این کار بدون بروز برخی از عکس‌العمل‌ها و مخالفت‌های رسمی صورت نگرفت. در سالهای ۱۲۱۰ و ۱۲۱۵، مطالعه آثار ارسطو - یعنی طبیعیات و مابعدالطبیعه - در دانشگاه پاریس تحریم شد ولی احتمالاً در سال ۱۲۳۱ ممنوعیت تدریس و تعلیم این آثار لغو و در حدود سال ۱۲۵۵ رسماً به‌عنوان متون درسی جای خود را بازکردند. با وجود این، آثار مذکور در طول این مدت به شکل وسیع و به نحو

شگفت‌آوری مورد مطالعه و رجوع قرار می‌گرفتند به نحوی که در عرصه دانشگاه‌های آن زمان، دایره نفوذ خود را از دانشکده‌های هنرها حتی به دانشکده‌های الهیات نیز گسترش دادند. در دانشگاه پاریس، آثار فلسفی آلبرت کبیر (Great Albert)، ویلیام اوورنی (William of Averne) (۱۲۴۵ م) الکساندر هالس (Alexander of Halles) (۱۲۴۵ م)، تنها نمونه‌های معدودی هستند که نشان می‌دهد آشنایی نزدیک با این مجموعه آثار تا چه حد و اندازه، وسیع و تأثیرگذار بوده است. به همین نحو، در آکسفورد نیز آثار روبرت گروستست (Robert Grossetest) (۱۲۵۳ م) و شاگردش راجر بیکن (Roger Bacon) (۱۲۹۴ م) نشان می‌دهد که آنها نیز مستقیماً از مجموعه آثار مذکور تأثیر پذیرفته‌اند.

به هر تقدیر، در سراسر اروپای آن عصر، زمانی که احساس می‌شد آثار و آرای ارسطو مستقیماً در تعارض و تقابل با آموزه‌های مسیحیت قرار دارد، مخالفت‌های رسمی و غیررسمی آشکار می‌شد. به‌عنوان مثال، اگرچه بر مبنای برخی نظریات ارسطو «جهان قدیم است»، «نفس فردی فناپذیر است»، یا «رسیدن به کمال اخلاقی در همین حیات دنیوی ضروری است» و مانند آن، تقابلی صریح با اصول و مبانی مسیحیت مشاهده می‌شد ولی گمان می‌رفت که به اعتباری و بر مبنای تفاسیر ابن‌رشدی، امکان سازگاری آرای چنین با اقتضائات عقلی وجود داشت و همین امر سبب می‌شد که نوعی «اصالت عقل» ارسطویی با اتکا به تفاسیر ابن‌رشدی تدریجاً ظهور یابد.

طی چند قرن در فرهنگ لاتینی، ابن‌رشد را صرفاً مفسر (Commentator) می‌نامیدند و شروع او مجموعه آثار ارسطو را تا چندین سده، یعنی حتی تا سده هفدهم نیز مورد استناد و مطالعه قرار می‌دادند. سزار سرمونیایی (Caesar of Cermonia) (۱۶۳۱ م) آخرین کسی که خود را پیرو ابن‌رشد می‌دانست، از این تفسیرها بهره فراوان برد. اگرچه در آن زمان عملاً آرای او برخلاف اصول کاتولیک تلقی می‌شد و عکس‌العمل شدید دستگاه کلیسا را به دنبال داشت. اما بازمی‌گردیم به پرسش اصلی مان یعنی اینکه چرا و چگونه «مکتب لاتینی ابن‌رشدی» شکل گرفت؟

همان‌گونه که ذکر شد، به دلایل گوناگون از جمله غلبه و نفوذ گسترده اندیشه ابن‌سینا با وجود حملات و انتقادات امثال غزالی، موضع فکری ابن‌رشد به زحمت می‌توانست در تمدن اسلامی استقرار یابد و حفظ و توسعه آن برای شاگردان لاتینی وی در قرن سیزدهم هم دشوار بود. این امر معلول آن بود که اولاً به نظر می‌رسید که آنها از

رساله خاصی که ابن رشد در آن تحقیقاتی مفصل پیرامون مسئله نسبت «فلسفه و دین» کرده بود (منظور رساله **فصل المقال**... است) آگاهی نداشته‌اند و ثانیاً کسانی که با شروح ابن رشد بر آثار ارسطو آشنا بودند و استنتاجات وی را معتبر می‌پنداشتند، احتمالاً نمی‌توانستند آنها را به شکلی سازگار با مبانی مسیحیت عرضه کنند و در جایی مانند دانشگاه پاریس که مستقیم زیر نظر کلیسا اداره می‌شد، ترویج نوعی اصالت عقل مبتنی بر تفاسیر ابن رشد به آسانی میسر نبود.

از لحاظ تاریخی، گروهی از متفکران لاتینی سده سیزدهم، مجموعه تفسیرهایی خاص از آرای ارسطو را با عنوان **مکتب ابن رشد** نامیده‌اند، لکن نمی‌توان تاریخ دقیقی برای ظهور این اصطلاح ذکر کرد. به جهت مخالفتها و موضع‌گیریهای صریح برخی از متکلمان و فیلسوفان آن عصر نظیر آلبرت کبیر و توماس آکوئینی، عنوان ابن رشدی اساساً عنوان مذموم و تحقیرآمیزی تلقی شد و احتمالاً تا زمان برخی از چهره‌های این مکتب مانند جان اهل جاندون (John of Johndon) (۱۳۲۸ م) و پیرو او اوربان اهل بلونیا (Orban of Blognia) (۱۳۳۴ م) و حتی پاول اهل ونیز (Paul of Veniz) (۱۴۲۹ م)، هیچ کس خود را با نام (ابن رشدی) معرفی نکرده است. با این وصف در طول سده سیزدهم ابن رشدیان _ یا کسانی که به پیروی از آرای ابن رشد شهرت داشتند _ در معرض حملات شدید مخالفان و یا بازخواستهای مکرر کلیسا قرار داشتند... ابن رشدی‌ها از آن حیث که فیلسوف بودند، عقلشان آنها را وامی‌داشت که این استنتاجات را بپذیرند، ولی از آن حیث که مسیحی بودند، ایمانشان آنها را ملزم می‌کرد که بپذیرند که عالم را خداوندی صاحب اراده به حدوث زمانی آفریده است؛ خداوندی که عنایت پدران‌اش حتی شامل خردترین مخلوقات نیز می‌شود... ماحصل مطلب این است که علم کلام و فلسفه، این اشخاص را به نتایجی می‌رساند که نه می‌توانستند آن را رد کنند و نه خود را با آن سازگار سازند (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۳۸). به عبارت دیگر، یکی از خاستگاههای اصلی آرای ابن رشدیان، عدم توانایی آنها در سازش دیدگاههای دینی و فلسفی از یک موضوع واحد است و روشن بود که برای استخلاص از این تعارضات، تمسک به استنتاجات ابن رشد می‌توانست گزینه مناسبی باشد؛ بدین نحو که نتایج حاصله از ایمان و فلسفه هر دو معتبرند ولی بر مبنای روشی خاص متفاوت با روشهای رایج.

به منظور آسودگی از چنین تناقضاتی بود که عده‌ای از استادان دانشگاه پاریس به این نتیجه رسیدند که اعلام کنند چون آنها فقط برای تدریس فلسفه و لاغیر منصوب شده‌اند، بنابراین به کار خود، یعنی تقریر نتایج حاصله از فلسفه به نحوی که ضرورتاً از اصول عقل طبیعی پیروی می‌کند، ادامه خواهند داد. بدیهی است نتایجی که به آن می‌رسیدند همواره با نتایج حاصله از علم کلام مطابقت نمی‌کرد... لذا می‌پنداشتند نتایج حاصله از فلسفه با تعالیم وحی مغایرت دارد؛ بنابراین باید آنها را نتایج ضروری حاصل از تأملات فلسفی بدانیم ولی به عنوان یک مسیحی باید ایمان آوریم که آنچه وی درباره این قبیل مطالب می‌گوید، درست است؛ لذا هیچ‌گاه تناقضی میان فلسفه و علم کلام یا میان عقل و وحی ایجاد نخواهد شد (= نظریه حقیقت دوگانه) (همان، ص ۳۹). لازم به یادآوری نیست که وقتی سخن از فلسفه و مقتضیات آن در قرون وسطی به میان می‌آید، در واقع روایت کلامی مسیحی از سنت ارسطویی است که قرن‌ها اساس فرهنگ و آموزش دنیای لاتینی قرار داشت.

با تقریب و مسامحه می‌توان گفت که در فاصله سالهای ۱۲۶۰ تا ۱۲۶۵، دو تفسیر عمده درباره ارسطو و اندیشه‌های وی توجه استادان فلسفه و الهیات را به خود جلب کرده بود؛ یعنی «تفسیر ابن‌سینا» و «تفسیر ابن‌رشد». روشن بود که این دو تفسیر از بسیاری جهات با یکدیگر تفاوت داشتند؛ زیرا خود ابن‌رشد، غالباً ابن‌سینا را به سبب دور شدن از تعلیم «درست» فیلسوف (یعنی ارسطو) مورد نکوهش قرار داده بود. از حدود سالهای ۱۲۶۱ به بعد و همزمان با تفسیرهای توماس آکوئینی، ارسطوی سومی وارد مکاتب و حوزه‌های علمی آن عصر گردید که همانند دو تفسیر پیشین، خود را معرف ارسطویی حقیقی می‌دانست. تفسیر اخیر، تا حدود زیادی با الهام از تفسیرهای قدیمی‌تر _ من جمله تفسیر جان فیلو پونسی مسیحی (John of Philoponus) _ عناصر ابن‌سینایی و ابن‌رشدی را حذف و تلاش می‌کرد تا تفسیری ارائه کند که با آموزه‌های الهیات مسیحی سازگارتر باشد. به هر صورت این مطلب مسلم است که بین این تفاسیر، اختلاف نظر فاحشی درباره ارسطو وجود داشت؛ به گونه‌ای که **تفسیر ابن‌سینایی ارسطو**، فلسفه ابن‌سینا بود و **تفسیر ابن‌رشدی ارسطو**، فلسفه ابن‌رشد بود؛ در حالی که تفسیر توماسی، فلسفه توماس آکوئینی نبود. با در نظر گرفتن فلسفه خود توماس، می‌توان گفت مکتب ارسطویی با آن سازگاری و تطابق تام و تمام نداشت. (Gilson, 1978, p. 387) در

میان این سه نوع برداشت از فلسفه ارسطو تنها تفسیر ابن رشد بود که خود را ملزم به وفاداری به نص کلمات ارسطو و مرجعیت اندیشه‌های وی می‌دانست.

ابن رشد و بسیاری از محققان هم‌رأی و هم‌فکر با او در دانشکده‌های هنرها در غرب لاتینی، به منطق حاکم بر دیدگاه‌های ارسطو اعتقاد کامل داشتند. بدین ترتیب حتی در آنجا که احیاناً استنتاجاتی مغایر با مقدمات ارسطو آشکار می‌شد، اینان وظیفه خود می‌دیدند که آن نتایج را با روش عقلی خاصی توجیه نمایند. اما پذیرش چنین روشی از سوی متکلمان مسیحی قابل قبول نمی‌نمود و از این رو صراحتاً خطا بودن چنین نتایجی را در مدارس و جاهای دیگر اعلام نمودند. از سوی دیگر زمانی که استادان دانشگاه پاریس در سده سیزدهم با این روش متداول، آموزه‌های ارسطو را تعلیم داده، در صدد توجیه و دفاع از آنها برمی‌آمدند، با عنوان تحقیرآمیز «ابن‌رشدی» (از طرف مخالفانشان) خوانده می‌شدند و حتی غالباً کار آنها به اقامه دعوی رسمی می‌انجامید. عرصه اصلی این نوع تقابل و تعارضها دانشگاهها بودند؛ به گونه‌ای که با فاصله اندکی از زمان پایه‌گذاری دانشگاه پاریس و در نیمه اول قرن سیزدهم، تضاد فکری میان استادان و مدرسان دانشگاه به وجهی که گفته آمد، کاملاً آشکار گردید و دامنه آن حتی به پیروان فرقه‌های رهبانی «دومینیکین» و «فرانسیسکن» نیز کشانده شد و به طور مثال هنگامی که توماس آکوئینی از ایتالیا به پاریس می‌رفت، متوجه شد که مدت‌هاست آرای ابن‌رشد اذهان جمعی از استادان دانشگاه پاریس را تسخیر کرده، لذا از این موضوع سخت بیمناک شد. شاید به واسطه گزارش توماس بود که پاپ الکساندر چهارم، آلبرت کبیر را ترغیب به نوشتن رساله‌ای با عنوان **در وحدت عقل و در رد آرای ابن رشد** کرد. هنگامی که توماس در پاریس درس می‌گفت (یعنی در فاصله سالهای ۱۲۵۲-۱۲۶۱ و ۱۲۶۹-۱۲۷۲)، فعالیت طرفداران ابن‌رشد در اوج خود بود؛ پیشوای این نهضت در فرانسه، سیژر اهل برابانت (Siger of Brabant) بود که از ۱۲۶۶ تا ۱۲۷۶ در دانشگاه پاریس تدریس می‌کرد. بدین ترتیب به مدت یک نسل، پاریس میدان نبرد میان عقاید طرفداران ابن‌رشد و آرای مذهب کاتولیک گردید (دورانت، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۱۲۹۰). در همین زمینه، در اعلامیه‌های کلیسا در سال ۱۲۷۰ به نام اشخاصی همچون سیژر اهل برابانت، بوئیوس اهل داکیا (Boethius of Dacia) و برنیه اهل نیوله (Bernier of Nivelles)

که همگی از استادان دانشکده هنرها در پاریس بودند، برمی‌خوریم. گفتنی است هرچند که نام این استادان از صحنه فعالیت‌های عمده دانشگاهی آن زمان محو شده است، لکن از ربع آخر سده سیزدهم به بعد آثار متعددی در زمینه آثار ارسطو پدید آمد که گرچه از لحاظ فلسفی چندان قابل توجه نبود، اطلاعات و نکات جدیدی از تفسیرهای ابن‌سینایی و ابن‌رشدی را عرضه می‌کرد که قبل از آن سابقه نداشت. اکنون می‌توان تحقیق کرد که فرازهای اصلی آرا و نظریات ابن‌رشدیان لاتینی در نسبت با فلسفه ارسطو و شروح ابن‌رشد چه بوده است؟ لازم به ذکر است که منابع اصلی مربوط به نوشته‌ها و آرای اصحاب مکتب یاد شده غالباً به زبان لاتینی است و به غیر از گزارش‌های دست دوم و منابع دائرةالمعارفی، مأخذ یا مدارک دیگری در این خصوص موجود نیست. لذا در این نوشتار نیز از آثار محققانی چون اتین ژیلسون، امیل برهیه و ارنست رنان که در این زمینه تحقیقاتی را انجام داده‌اند، بهره گرفته‌ایم.

نظریه حقیقت دوگانه: معمول این است که «نظریه حقیقت دوگانه» (The Twofold Truth) شاخصه اصلی مکتب ابن‌رشدیان لاتینی معرفی می‌شود. مفاد این نظریه به طور خلاصه این است که: دو امر متناقض در آن واحد ممکن است هر دو صادق باشند، البته یکی نزد عقل و فلسفه و دیگری نزد دین و ایمان. بر اساس گزارش برخی منابع، این قول در قرون وسطی به ابن‌رشد نسبت داده شده یعنی این مطلب که بر مبنای نظر او «عقل من به وحدت عقل فعال حکم می‌کند و ایمانم به خلاف آن». اتین ژیلسون در خصوص این نظریه می‌گوید: «چنین وجه تسمیه‌ای اگر از نظر فلسفی موجه باشد _ که به نظر من است _ از نظر تاریخی صحت ندارد. هیچ یک از افراد این گروه نپذیرفته‌اند که دو دست نتیجه، یکی حاصل فلسفه و دیگری حاصل علم کلام، بتوانند در آن واحد نقیض یکدیگر و در عین حال هر دو صادق باشند. آثار بسیاری از قرون وسطی موجود است که هنوز کشف نشده ولی من با احتساب اینکه ممکن است نظری مخالف در آنها یافت شود، می‌توانم ادعا کنم که چنین نظری بسیار بعید می‌نماید و تاکنون نتوانسته‌ام حتی یک فیلسوف قرون وسطی را بیابم که معترف به نظریه حقیقت دوگانه باشد... ابن‌رشدیان نیز مانند بسیاری دیگر از آدمیان که نمی‌توانند عقل خویش را با ایمانشان موافق کنند ولی طالب هر دواند، در مقام حفظ فلسفه و وحی بودند و این کار را با قرار دادن سدی میان این دو که اجازه مداخله هر یک را به

دیگری نمی‌داد، به انجام رساندند.» (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۴۰) و سرانجام نتیجه می‌گیرد که: «من در صدد آن نیستم که بگویم چنین موضعی از نظر منطقی درست یا آنکه از نظر فلسفه درخشان و برجسته است، بلکه مقصودم اظهار این مطلب است که جمع میان اعتقاد کورکورانه به الهیات و قبول شکاکیت در فلسفه به هیچ وجه رویداد غیرمتداولی در تاریخ تفکر بشری نبوده است... فلسفه، علم به آن چیزی است که انسان ممکن است آن را به عنوان حقیقت بپذیرد؛ البته اگر وحی الهی حقیقت مطلق را به وی نشان نداده بود. در قرن سیزدهم در دانشگاه پاریس از این قبیل افراد بسیار بوده‌اند.» (همان، ص ۴۰)

اما به هر تقدیر، هر شرح و تفسیری که به نحوی با تفاسیر ابن‌رشد در قرن سیزدهم سروکار داشت، به ناچار می‌بایست «نظریه حقیقت دوگانه» را به نحوی مورد بحث و بررسی قرار دهد. آن دسته از استادان دانشکده هنرها که آثار ارسطو را می‌خواندند و تحت تأثیر منطق و استدلالهای بدیع او قرار می‌گرفتند، با نتایجی مواجه می‌شدند که با نصّ اعتقادات دینی ناسازگار می‌نمود. در این صورت تلاش می‌کردند به یاری تفسیر و تأویل، مشکل را مرتفع سازند، به این شکل که غالباً در این موارد چنین اظهار نظر می‌نمودند: «اگرچه این نتیجه بر طبق روش ارسطو و مفسر (ابن رشد) حاصل شده است، ایمان و حقیقت چیز دیگری را بیان می‌کند»، با این وصف در حالی که اعتبار قطعی اندیشه‌های ارسطو مسلم بود، آنها تعیین چیستی و ماهیت «حقیقت» را به حوزه ایمان مسیحی وامی‌گذاشتند.

از لحاظ تاریخی این روش نه تنها در حوزه نظری سده سیزدهم بلکه حتی در حوزه تحقیقات فلسفی-کلامی عصر حاضر ادامه دارد؛ به عبارت دیگر، گروهی از متفکران خواسته یا ناخواسته اقدام به ساختن بنایی شبیه بنای حقیقت دوگانه کرده‌اند که بر مبنای آن، قضیه‌ای مثلاً می‌تواند بر اساس «فلسفه طبیعی» درست باشد، اما همین قضیه بر مبنای «الهیات» نادرست یا متناقض است و بالعکس. اما همان گونه که ذکر گردید، کسانی همانند اتین ژیلسون بر این اعتقادند که چه در آن زمان و چه در زمان حاضر، دیده نشده است که فیلسوفی صراحتاً چنین موضعی را اختیار کرده باشد. در واقع صرف‌نظر از قدرت و تسلط منطق ارسطویی در سده‌های میانه، همگان تصدیق

می‌کردند که حقیقت فی‌نفسه متعلق به حوزه ایمان مسیحی است و استادان و محققان آن عصر نیز در صورت مواجهه با چنین شرایط دشواری، همواره محدودیتها و ناتوانی عقل طبیعی را یادآوری می‌کردند. اتین ژیلسون درباره روش توماس آکوئینی در این زمینه می‌نویسد: «توماس در خلال سالهای ۱۲۵۹ تا ۱۲۶۸ که در ایتالیا به سر می‌برد به ترجمه‌هایی جدید و یا تجدید نظرهایی در ترجمه‌های قدیمی کتابهای ارسطو از «ویلیام موئربک» (William Moerbeek) دست یافت و از این فرصت برای نوشتن شرحها و تفسیرهایی در باب ماهیت تعالیم ارسطو استفاده کرد. البته توصیف دیدگاه جدید توماس از ارسطو (ارسطوی جدیدی که توماس کشف کرده بود) در چند کلمه کار مشکلی است، اما لااقل برخی از ابعاد آن بسیار شهرت دارد. هر جا که نظر ارسطو با حقیقت مسیحی در تعارض قرار گیرد... نظیر مسئله ازلی بودن عالم _ و یا اینکه حتی وافی به مقصود نباشد نظیر مسئله **خلق از عدم** (Ex-nihilo)، توماس صراحتاً نقص ارسطو را گوشزد می‌کند و یا دست کم آنچه را که ارسطو به صراحت نگفته است، به او نسبت نمی‌دهد؛ مثلاً این نکته جالب توجه است که توماس در تفسیر خود بر مابعدالطبیعه ارسطو که در آن، علیت محرک نخستین نقش مهمی را ایفا می‌کند، یک بار هم از کلمه «خلق» استفاده نمی‌کند و یا در شرح خود بر کتاب «نفس» ارسطو، هیچ گونه تلاشی برای اثبات بقای نفس نمی‌کند؛ او به خوبی آگاه است که ارسطو، تمامی حقایق فلسفی را عرضه نکرده است، ولی خود او هم سعی نمی‌کند مطالبی را در دهان ارسطو بگذارد.» (Mchl, 1963, p. 112)

«از سوی دیگر، توماس به وضوح دریافته بود که در آثار ارسطو _ آن چنان که ما اکنون آنها را در دست داریم _ نکاتی وجود دارد که کاملاً روشن و مشخص نشده است که آیا با مبانی مسیحیت در تعارض است یا نه، و توماس دلیلی نمی‌دید که در چنین مواردی، بی‌جهت درگیر و دار بحث وارد شود. مثلاً ابن رشد در مسئله «عقل فعال» موضع ارسطو را سخت ناسازگار با آموزه‌های دینی می‌دانست اما توماس لزومی نمی‌دید که تعارض مکتب ارسطویی را با حقیقت مسیحیت بیش از آنچه که واقعاً در آثار اصیل ارسطو مشهود است، جلوه دهد. در عین حال می‌توان گفت که توماس، تمامی موانع را برای ایمان به مسیحیت از پیش پای ارسطو برداشته بود.» (ژیلسون، ۱۳۷۵، صص ۲۶-۲۷) اما باز می‌توان سؤال کرد در این نظام جدیدی که ساخته و پرداخته شده، بالاخره برتری

و تفوق با کدام یک از عناصر سازنده و دخیل است؟ در نظام کلامی_فلسفی توماس، این امتزاج با بهره‌گیری از روشی خاص دیده می‌شود. وی می‌بایست عناصر متعددی را برای ساختار چنین نظامی به کارگیرد. «روش تلفیق و جمع سنتی عقاید که توماس می‌بایست کار انتقادی خویش را بر آن (یا در چهارچوب آن) استوار سازد، از عناصر بسیار متفاوتی تشکیل شده بود. در اصل منطق مورد استفاده او، منطق کاملاً ارسطویی بود. وی در مسائل مابعدالطبیعه، به تفسیر ابن‌سینا از ارسطو، البته منهای خطاهای آشکاری که از دیدگاه آموزه‌های مسیحی داشت، توسل می‌جست. او همچنین از کتاب **العلل** (اثر برقلس) و کتاب **ینبوع الحیة** ابن جبیرویل و بسیاری از منابع دیگر، مخصوصاً از «بوئتیوس» که در آنها سنت افلاطونی غالب بود استفاده می‌کرد. اما اساس این التقاط فلسفی، از آنچه در آن زمان از کلام آگوستین باقی مانده بود، تشکیل می‌شد، کتاب **تثلیث** آگوستین، بالاترین مرجع کلامی در جهان مسیحی لاتینی محسوب می‌شد. بدون شک کتاب مذکور، در میان کتابهای دیگر، موضوع ثابتی برای تأمل همه متکلمان بود و بسیاری از پاره نوشته‌های آگوستین که «پیتر لمبارد» در کتاب **جمالات** خویش آورده، کافی است تا نفوذ و تأثیر او را در مدارس قرن سیزدهم اثبات کند.» (همان، صص ۳۱-۳۰) این روش تألیف و امتزاج و منطق حاکم بر آن، قبل از توماس سابقه نداشت و به همین جهت مدتها طول کشید تا در میان نخبگان و متألهان مسیحی جای خود را باز کند.

از این رو نظامی که توماس به دقت ساخته و پرداخته بود در زمان خودش مؤثر واقع نشد و اکثر جانشینان بلافصل او در دانشکده‌های الهیات، ترجیح دادند که روش شناسی آگوستینی را دنبال کنند. علاوه بر این، در اوایل سده چهاردهم، هر دو رهیافت_یعنی روش سازگار کننده آگوستینی و نظام تألیفی توماسی_مهجور و متروک ماند تا اینکه ویلیام اکام (William of Ockham) نشان داد که در اصل علوم طبیعی و الهیات حوزه‌های کاملاً مستقلی هستند. از آن پس استادان دانشکده ادبیات، آثار ابن‌رشد را تا آنجا که در نسبت با نظام ارسطویی بود می‌خواندند و همواره تلاش داشتند تا ناسازگاریهای دو نظام ارسطویی و مسیحی را آشکار نمایند. بر این اساس، امکان دارد این قضاوت اتین ژلیسون را که گفته: «از همین زمان شکست مسیحیت تحقق یافته است» مورد تأیید و تصدیق قرار دارد.

سنت ابن‌رشدی و دانشگاه‌های اروپا

در تاریخ فعالیت‌های کلامی _ فلسفی دانشگاه پاریس، مکتبی که به مکتب ابن‌رشد شهرت یافته، پس از ربع اول سده چهاردهم رو به ضعف و افول نهاد؛ هر چند که آثار به جای مانده از این دوره همچنان درگیر حل مشکلات و تعارضات سنتی بوده است. با وجود این، با نگاهی به مفاد و محتوای این آثار می‌توان دریافت که وابستگی صریح و روشن نسبت به تفسیرهای ابن‌رشد و تأیید کامل دیدگاه‌های او تدریجاً کاهش یافته بود. ولی در عین حال از حدود سال ۱۳۰۰ تا ۱۶۵۰ اصطلاح «مکتب ابن‌رشدی» را _ که برخی از متفکران این مقطع نسبت بدان دیدگاهی مثبت و برخی دیگر آن را مذمت می‌کردند _ می‌توان در ضمن با فعالیت فلسفی در دانشگاه‌های ایتالیا (مثلاً در دانشگاه بلونیا و خصوصاً پادوا) ملاحظه کرد. از یک جهت اینها اتباع غیر دیندار ابن‌رشد به حساب می‌آیند. اتین ژیلسون دومین گروه از اتباع ابن‌رشد را همین گروه اخیر می‌داند: «اعضای این گروه، فلسفه ابن‌رشد را حقیقت مطلق می‌دانستند اما این گروه مشکلی در موافق ساختن فلسفه با عقاید دینی خود نداشتند؛ زیرا در واقع آنها اصلاً عقاید دینی نداشتند! غالباً گفته می‌شود که تمدن قرون وسطی ذاتاً تمدن دینی است. این قول بی‌جهت هم نیست؛ مع هذا حتی در عصر کلیساهای جامع (Cathedrals) و قیصرها نیز همه قدیس نبودند و حتی این پندار که همگان براساس سنت (Orthodox) عمل می‌کردند نادرست است. دلایل متقنی در دست است که افرادی بی‌دین در حدود اواخر قرن سیزدهم در دانشگاه‌ها و مدارس پاریس و پادوا فعالیت می‌کردند. اگر چنین اشخاصی فیلسوف نیز بودند، به خداشناسی طبیعی^۱ ابن‌رشد اعتقاد می‌یافتند...»

یکی از معروفترین نمونه‌های این صورت از اعتقاد فلسفی_دینی، بی‌شک فیلسوف فرانسوی جان اهل جاندون (John of Jundon) است که نزد مورخان به سبب اعتراضاتی که علیه سلطه دنیوی (The Temporal Power) پاپ می‌کرد، به عنوان یار مارسیلیوس پادوایی (Marcilius of Padua) مشهور شده است. «جان» در تفاسیر خودش بر آثار ارسطو، همواره به نکاتی انتقادی می‌رسید که آن نکات مغایر با نتایج حاصله از الهیات مسیحی بود. او همواره تسلیم بودن بی‌چون و چرای خویش را به سنت دینی اظهار می‌کرد و از آن غافل نبود اما به طریق غیر متعارفی از آن دفاع

می‌کرد.» (ژیلسون، ۱۳۷۱، صص ۲۲-۲۱) نحوه بیان او به گونه‌ای است که انسان در تحیر می‌ماند که آیا حقیقتاً در صدد یافتن دلایلی برای اعتقادات مسیحی است یا به قصد مزاح و تمسخر این گونه سخن می‌گوید. به دنبال «جان»، افراد دیگری همانند تادئو اهل پارما (Taddeo of Parma) و آنجلو اهل آرزو (Angello of Arzzo) این سنت فکری را در ایتالیا دنبال کردند. استنتاجاتی از این دست که ذکر شد، به علاوه نوشته‌ها و آثاری که نوعاً اصول و مبانی اعتقادات مسیحی را نشانه می‌گرفت یا حداقل بدو این گونه به نظر می‌رسید بدون بروز عکس‌العمل و بازتاب رسمی از سوی مراجع کلیسایی نبود. یکی از معروفترین این عکس‌العمل‌ها آن بود که در سال ۱۲۷۰، اسقف کلیسای کاتولیک در پاریس، اتین تامپیه (Etienne Tempier) که بعضاً Tenpier نیز نگاشته شده است)، سیزده قضیه از آرای ابن‌رشدیه را استخراج کرده، آنها را مغایر با اصول مسیحیت معرفی کرد و فتوا داد که پیروان این آرا باید تکفیر و مجازات شوند. تامپیه بار دیگر در سال ۱۲۷۷ به درخواست پاپ و با همکاری اسقف کنتربری انگلستان، دوپست و نوزده قضیه از این دست را محکوم و مغایر با عقاید مسیحی اعلام کرد. سیزده قضیه ای که در سال ۱۲۷۰ محکوم شده بود به طور خلاصه عبارت‌اند از:

اعتقاد داشتن به: ۱- وحدت عقل انسانی ۲- این قول که «انسان بدون ایمان می‌فهمد» غلط و نادرست است ۳- اراده انسان تابع ضرورت است ۴- عالم تحت القمر تحت تدابیر اجرام آسمانی است ۵- عالم قدیم است نه حادث ۶- آدم ابوالبشر هرگز وجود نداشته است ۷- نفس فردی با فنای بدن از بین می‌رود ۸- روح پس از مرگ دچار عقوبت جسمانی نمی‌شود ۹- اراده آزاد قوه‌ای منفعله است نه فاعله و ضرورتاً تابع میل نفسانی است ۱۰- خداوند عالم به جزئیات نیست ۱۱- خداوند عالم به غیر نیست ۱۲- عمل انسان مقهور مشیت الهی نیست ۱۳- خداوند نمی‌تواند موجودی فناپذیر را فناپذیر کند.

فهرست این آرا دلیل کافی بر صحت این واقعیت است که نوعی مذهب اصالت عقل محض در اواخر قرن سیزدهم در حال شکل‌گیری بود. در برخی از این قضایا، بی‌پروا اظهار شده بود که: «زندگی والاتر از زندگی فلسفی وجود ندارد» (قضیه ۴۰)، یا اینکه «در جهان حکمتی غیر از آنچه متعلق به فیلسوفان است، وجود ندارد» (قضیه ۱۵۴) (Kaufmann, 1997, p. 318) از سوی دیگر به نظر اتین ژیلسون، محکومیت ابن‌رشدی‌ها

در سال ۱۲۷۷، مبنای بروز بسیاری از حوادث بعدی در تاریخ قرون وسطی و تحلیل و تفسیرهای گوناگون درباره آنهاست و در حقیقت نقطه عطف و خط فاصلی است میان تاریخ قبل و بعد از خود. زیرا پس از این جریان وجه نظر بسیاری از علمای الهیات به گونه‌ای کاملاً محسوس تغییر کرد که این امر از آثارشان پیداست. (Gilson, 1978, p. 358) اما این مخالفتها در اصل، تأثیری در خود آثار ارسطو نداشت، و در مورد آثار ابن‌رشد نیز تأثیر اندکی داشت. تأثیر مستقیم محکومیتها این بود: تعلیم فلسفه در دانشکده هنرها و تعلیم حقیقت در دانشکده الهیات از یکدیگر منفک شدند و این به معنای آن بود که دو حقیقت می‌توانند با اعتبار یکسان و به موازات یکدیگر وجود داشته باشند، حقیقت مبتنی بر عقل و حقیقت مبتنی بر وحی.

بازگردیم به عناصر و اجزای مکتب ابن‌رشدی: ارنست رنان معتقد است که در فاصله قرن سیزدهم تا نیمه اول قرن هفدهم بایستی بین **سنت ارسطویی اسکندرانی و سنت ارسطویی ابن‌رشدی** تمایز قایل شویم. این تمایز در واقع به دو دیدگاه و دو تفسیر در مورد رساله نفس ارسطو باز می‌گردد:

«دیدگاه و تحلیل «ابن‌رشدی» بر این مطلب تأکید می‌کند که در آثار ارسطو فناپذیری (جاودانگی) نفس اثبات نگردیده است. در این تفسیر، زمانی که نفس از بدن جدا می‌شود تمام تشخص و تفرّد خود را از دست می‌دهد و در این صورت اطلاق «نفس فردی» به آن معنا ندارد. در اصطلاح‌شناسی خاص ارسطو، این نظریه با عنوان «وحدت عقل فعال» شناخته شده و معنی آن به‌طور خلاصه این است که هر صورت (نفس) متمایز از ماده (بدن)، در نوع خود یکی است و هیچ‌گاه متمایز یا منفرد نمی‌شود. اما دیدگاه و تحلیل «اسکندرانی» نیز به همین نحو و یا تأسی به رأی ارسطو امکان فناپذیری (جاودانگی) نفس فردی را انکار می‌کند، اما این را نیز می‌افزاید که آن گاه که اتحاد نفس – بدن از میان رفت یا نفس از بدن مفارقت یافت، هیچ‌گونه بقا و جاودانگی – تحت هر شرایطی که در نظر بگیریم – برای آن متصور نیست. حال اگر بپرسیم سنت ارسطویی که بین سالهای ۱۲۰۰ تا ۱۶۵۰ در ایتالیا حضور نسبتاً گسترده‌ای دارد، با کدام یک از سنتهای «ابن‌رشدی» یا «اسکندرانی» نزدیک‌تر است، مطلب مجزایی است ولی به هر حال، اعم از اینکه این دسته از متفکران به عنوان ابن‌رشدی یا اسکندرانی نامیده شوند، همه آنها در تأیید صحت و استواری منطقی فلسفه طبیعت ارسطو هم

داستان بوده‌اند؛ هر چند که برخی از استنتاجاتی که از این فلسفه حاصل شده است، در تعارض مستقیم با دعاوی دین مسیحی قرار دارد. (Marenborn, 1987, p. 64) اگرچه تحقیق در خصوص صحّت یا عدم صحّت رأی ارنست رنان نیازمند بحث مستقّلی است، ولی همین قدر اشاره می‌کنیم که در آن زمان فیلسوفان برجسته‌ای وجود داشتند که هر چند به منطق استوار اندیشه‌ی ارسطو اعتقاد کامل داشتند، در عین حال با «مکتب ابن‌رشدی» نیز در آنجا که با عناصر افلاطونی یا آگوستینی آمیخته می‌شد، توافقی نداشتند. ژان بوریدان (Jean Buridan) (۱۳۵۸ م) در دانشگاه پاریس و پیتر پامپونازی (Pietero Pomponazzi) (۱۵۲۵ م) و ژاکوب زابارلا (Hacopo Zabarella) هر دو از دانشگاه پادوا را می‌توان در ردیف «غیر ابن‌رشدی»‌ها قرار داد، هر چند که در عرصه‌ی فلسفه‌ی ارسطو، روش آنها کاملاً طبیعت‌گرایانه و مبتنی بر نوعی رئالیسم فلسفی بود. البته در مورد پامپونازی باید گفت کسانی عقیده دارند که وی را بایستی در سنت ابن‌رشدی قرار داد.

با این وصف، تعیین دقیق حدود و قلمرو مکتب ابن‌رشد به عنوان اصطلاحی قابل اطلاق بر یک سنت، روش یا دیدگاه فلسفی خاص در فرهنگ لاتینی کاری است دشوار. چهره‌هایی همچون سیژر اهل برابانت و جان اهل جاندون در اصل به جهت داشتن نوعی تفکر روش‌مند، «ابن‌رشدی» نامیده شده‌اند، اما چنانچه بخواهیم اصطلاح مکتب ابن‌رشدی (Averroism) را تعمیم داده و به عنوان یک سنت مستقل از آن یاد کنیم، لاجرم باید آن را در نسبت مستقیم با «مکتب ارسطویی لاتینی» در نظر بگیریم، مکتبی که تعیین مختصات و ویژگی‌های آن در سنت غربی سهل‌تر از تعیین ویژگی‌های مکتب ابن‌رشدی _ به وجهی که ذکر آن رفت _ می‌باشد.

از آنجایی که آرای این گروه از متفکران با آموزه‌ها و ایمان مسیحی در تعارض بوده است، اصطلاح «مکتب ابن‌رشد» در ابتدا به صورتی تحقیرآمیز به کار برده می‌شد ولی از آنجا که به اقتضای کنجکاوی عقلانی و نیز ضرورت‌های فرهنگی _ آموزشی، آثار ارسطو بایستی مورد تدقیق و تحقیق قرار می‌گرفتند، و در این جهت تفاسیر ابن‌رشد می‌توانست راهنمای جامعی به شمار آید، از این رو در اواسط سده چهاردهم فیلسوفان علناً خود را پیرو ابن‌رشد (Averroist) می‌نامیدند. «مورخانی که در ریشه‌های مذهب

موسوم به اصالت عقل جدید تحقیق می‌کنند، هرگز نباید از وجود این مذهب اصالت عقل در قرون وسطی غافل باشند؛ زیرا در واقع سنت ابن‌رشدی رشته‌ای پیوسته بود که از استادان دانشکده ادبیات پاریس و پادوآ شروع و تا آزاداندیشان قرون هفدهم و هجدهم ادامه می‌یافت. (ژیلسون، ۱۳۷۱، صص ۴۴-۴۵) برخی حتی از این فراتر رفته، در مورد توماس آکوئینی چنین می‌گویند: «واقعیت این است که همت و پشتکار توماس آکوئینی ناشی از ترس از (نفوذ و گسترش) ابن‌رشد بود نه عشق به ارسطو.» (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۲۸۶)

صرف نظر از دیدگاه‌های مختلف و حتی متعارض در مورد مکتب ابن‌رشدی لاتینی و بدون اینکه در اینجا قصد قضاوت و داوری داشته باشیم، لازم می‌نماید حوزه‌های اصلی ظهور و حضور مکتب ابن‌رشد یعنی حوزه‌های پاریس، آکسفورد و پادوآ را با تفصیل بیشتری مورد ملاحظه قرار دهیم.

به طور کلی در دانشگاه پاریس، به **مابعدالطبیعه و طبیعیات** ارسطو اقبالی نبوده است. زیرا آن را کمابیش در تعارض با آموزه‌های کتاب مقدس می‌دانستند ولی در عوض **منطق** (ارغنون) ارسطو تقریباً تمامی دروس را تحت الشعاع قرار می‌داد. در واقع این موضوع بی‌دلیل و تصادفی هم نبود: آن بخش از تعالیم ارسطو می‌توانست مورد توجه باشد که بتواند در خدمت کلام (الهیات) قرار گیرد و این چیزی نبود مگر **منطق** و آن هم بخش جدلی آن. در عوض در حوزه آکسفورد، به فلسفه مشائی از نوع دیگری توجه می‌شد؛ بدین صورت که آنان در صدد کشف ارسطوی جدیدی بودند که در دانشگاه پاریس مورد بی‌مهری قرار گرفته بود. ارسطو برای محققان آکسفوردی دیگر فقط مؤلف ارغنون نبوده، بلکه در درجه اول، مؤلف و مدرس طبیعیات و مابعدالطبیعه و حتی اخلاق بوده است. بیشتر محققان و دانشمندانی که در آکسفورد مستقر شده بودند و یا به نحوی با آنجا ارتباط داشتند، ارسطو را در سنت ابن‌رشدی قبول داشتند و البته در ضمن، اولویت را به تجربه می‌دادند. (مجتهدی، ۱۳۷۵، صص ۱۹۷-۱۹۸) با این اوصاف، ارسطو در حوزه پاریس و آکسفورد به دو وجه متقابل تقسیم می‌گردد. در واقع، در تقابل دو دانشگاه پاریس و آکسفورد از یک طرف، تقابلی کامل میان منطق ارسطو و دیگر آثار او دیده می‌شد و از طرف دیگر، تقابلی میان علوم تجربی و علوم عقلی نظری.

ذکر این نکته نیز ضرورت دارد که آکسفورد در ابتدا بیش از آنکه صورت یک «دانشگاه» یا «مدرسه عالی» را داشته باشد، صورت یک دارالتّرجمه را داشته و نشانه بارز آن آموزش و تدریس زبان عربی در اواسط قرن سیزدهم در همین محل است. دارالتّرجمه‌های دیگر در سایر مناطق اروپا، خصوصاً در جنوب ایتالیا یعنی صقلیه (سیسیل Sicily) نیز وضعیتی این‌چنین داشته‌اند. در دارالتّرجمه صقلیه به لطف حمایت‌های وسیع امپراتور «فردریک دوم»، بسیاری از آثار و منابع اسلامی به دست ترجمه سپرده شدند و خود امپراتور نیز زبان عربی را فراگرفت و آنقدر در توجه به سنت‌های اسلامی پیش رفت که مورد سوء ظن اطرافیان و مراجع کلیسا قرار گرفت. (Renan, 1925, p. 208) اما دانشگاه پاریس به عنوان پیشرو مراکز علمی و فرهنگی قرن سیزدهم و نخستین آنها، محل مناسبی برای طرح مباحث و آرای گوناگون در نسبت با سنت ارسطویی بود و به همین دلیل با وجود غلبه فضای مدرسی و مورد قبول دستگاه کلیسا، فعالیت پیروان ابن‌رشد نیز در مقایسه با جاهای دیگر چشمگیرتر می‌نمود. اکنون جا دارد به معرفی چند تنی از چهره‌های شاخص مکتب ابن‌رشد در دانشگاه پاریس همراه با ذکر فشرده‌ای از آرای آنها بپردازیم:

سیژر اهل برابانت (حدود ۱۲۳۵-۱۲۸۴)

وی که به نام‌های سیژر دو برابانت (Siger de brabant) و سیژریوس برابانتیا (Sigerius Brabantia) نیز شناخته شده است، متولد «برابان» در بلژیک کنونی است و مدتی را در دانشکده هنرهای پاریس به تدریس اشتغال داشته و معاصر آلبرت کبیر و توماس آکوئینی می‌باشد. روایات متعدد و بعضاً متناقضی در مورد زندگی سیژر موجود است و حتی در مورد تاریخ دقیق تولد و مرگ او نیز نمی‌توان اظهار نظری کرد. (تاریخ تولد او حدوداً ۱۲۳۵ می‌باشد) آن دسته از مدارک موثق و معتبر که در دست است، مربوط به دوره فعالیت جنجال برانگیز او در دانشکده ادبیات دانشگاه پاریس در خلال ربع سوم قرن سیزدهم می‌باشد. اساساً زمینه‌ای که منجر به شکل‌گیری چنین دوره‌ای در تاریخ زندگی سیژر به طور خاص و تاریخ تحولات اروپا به طور عام گردیده است،

مربوط به آشنایی مجدد جهان لاتینی با آثار یونانیان در باب فلسفه و علم و این بار به همراه تفاسیر و شروح یونانی، اسکندرانی و عربی آنها در فاصله سالهای ۱۱۵۰ تا ۱۲۵۰ می‌باشد. از آنجا که بعضاً این آثار مشتمل بر نتایجی بود که در تعارض مستقیم با آموزه‌های مسیحیت می‌بود، ایجاد نوعی تجدید نظر و نهایتاً سازگاری در میان عناصر سنت یونانی و مسیحی ضروری می‌نمود. برای مثال، آشنایی با این متون جدید، دلایلی را در جهت اثبات قدم عالم و یا براهینی را در نفی خلود نفس فردی و جزئی عرضه می‌کرد. روشن است که مسایلی از این دست نمی‌توانست تبعات و نتایجی را در عرصه فکر و فرهنگ آن عصر نداشته باشد و «سیژر» در زمان حضور در دانشکده ادبیات پاریس، خود از نزدیک با این دسته از مسایل درگیر بود؛ خصوصاً پس از ۱۲۵۵ که آثار ارسطو پس از یک دوره ممنوعیت توانست رسماً در برنامه آموزشی و تحصیلی دانشجویان گنجانده شود. در سال ۱۲۶۶ وی از سوی نماینده رسمی پاپ به عنوان یکی از محرکین اصلی غائله نظری در دانشکده ادبیات متهم شده و مورد پیگرد قرار گرفت. همان طور که دیدیم در سال ۱۲۷۰، اسقف اعظم پاریس «اتین تامپیه»، سیزده قضیه مأخوذ از تفاسیر ابن رشد را محکوم کرد ولی به یاد آوریم که در اصل، ظهور این قضایا معلول آشنایی با معارف یونانی بود نه صرفاً نفوذ تفاسیر ابن رشدی. نکته دیگر اینکه برخی از آرا و قضایای مذکور در نوشته‌های منسوب به سیژر یافت می‌شود ولی در عین حال می‌توان آنها را در سایر آثار فیلسوفان هم عصر وی نیز یافت؛ حتی در آثار توماس آکوئینی که نمونه روشنی از تأثیر شدید سنت یونانی و اسلامی بر تفکر نظری لاتینی است.

باری علی رغم محدودیتها و ممنوعیتهای اعمال شده، بسیاری از استادان دانشکده ادبیات ظاهراً به تعلیم گسترده و بعضاً افراطی سنت ارسطویی تداوم بخشیدند تا اینکه مجدداً در سال ۱۲۷۷ اسقف پاریس این بار مجموعه‌ای از ۲۱۹ قضیه را که از متن آثار ارسطویی و تفاسیر مربوط به آن - خصوصاً تفاسیر ابن رشدی - اقتباس شده و در تعارض مسلم با اصول و مبانی ایمان مسیحی بود، محکوم اعلام کرد. چند ماه بعد سیژر به جهت اشاعه آن آرا مورد بازخواست و محکومیت قرار گرفت و به دنبال آن از پاریس خارج شد. مابقی دوران زندگی سیژر در ابهام است. مشهور آن است که وی پس از محکومیت به ایتالیا عزیمت کرد و در حدود سال ۱۲۸۴ در دوره پاپ «مارتین چهارم» به دست راهب مجنونی که گویا محافظش بوده، به قتل رسید.

باید توجه داشت مناقشاتی از این دست، نه تنها در مورد سیژر بلکه در مورد بسیاری از کسانی که در معرض آشنایی با آثار ترجمه شده یونانی و اسلامی در سنت لاتینی قرار داشتند، مصداق می‌یابد ولی عکس العمل دستگاه‌های حکومتی یا تشکیلات کلیسایی در برابر آنها شدت و ضعف داشت.

نوشته‌های اصلی و اصیل سیژر غالباً به شکل تعالیم یک استاد فلسفه و کلام در جریان فعالیت علمی و آموزشی است، یعنی تفاسیری درباره آثار ارسطو و ملاحظاتی درباره مسائلی که از تفاسیر ابن‌رشدی نشئت می‌گیرد. تفاسیر و شروح وی بسیار باریک‌بینانه و دقیق است و در آنجا که به آرای خاص ارسطو می‌رسد به شکل مؤجز و مختصر از آن می‌گذرد. سیژر کاملاً دریافته بود که برخی از نتایج حاصل شده از مقدمات ارسطویی، در تعارض جدی با ایمان مسیحی است. از نظر روش فلسفی، وی تابع ارسطو بود، البته از منظر تفاسیر و شروح ابن‌رشد. از این جهت وی را مؤسس مکتب ابن‌رشدی لاتینی معرفی کرده‌اند. او همچون ابن‌رشد و درست برخلاف آلبرت کبیر و توماس آکوئینی، معتقد بود که نقل و شرح و تعلیم آرای ارسطو باید بدان سان باشد که خود ارسطو بیان کرده، هر چند که برخی از آن آرا مغایر تعالیم مسیحی باشد و از این حیث در یکی از آثار خویش دو فیلسوف مذکور را متهم به سوء تعبیر و تفسیر از فلسفه ارسطو می‌کند. سیژدر رساله‌ای تحت عنوان **در مخالفت با آن دو تن از مشاهیر فلسفه، آلبرتوس و توماس** اظهار می‌دارد که روش ابن‌رشد در تفسیر فلسفه ارسطو درست و برحق بوده و حال آنکه آلبرت و توماس کاری خلاف قاعده مرتکب شده‌اند (Copleston, 1972, p. 201) آثار و نوشته‌های سیژر قبل از محکومیت سال ۱۲۷۷ هنوز معرفی و شناسایی نشده بود و بیشتر این آثار، مشتمل بر شروح و تفاسیری بر آثار ارسطو بود که به روش طرح پرسش (Questions) نوشته شده بود.

اینک به عنوان نمونه دیدگاه او را در دو عرصه مابعدالطبیعه و مسئله نفس مورد ملاحظه قرار می‌دهیم:

مابعدالطبیعه: دیدگاه سیژر در حوزه مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی بعضاً مطابق نظر ابن‌سیناست و بعضاً نیز به گونه‌ای است که گویا نظرات ابن‌سینا و ابن‌رشد را با یکدیگر می‌آمیزد. اما با وجود این، مهم‌ترین منبع در مابعدالطبیعه سیژر، آثار برقلس

(Proclus) نوافلاطونی است و در این خصوص سیژر تلاش می‌کند نظریه برقلس دربارهٔ علیت را با جهان‌شناسی ابن‌رشد پیوند زند، اما روشن است که روح این دو نظریه با یکدیگر سازگار نمی‌باشد. کتاب **عناصر الهیات** پروکلوس یا کتاب **العلل** (Liber de Causes) او که در واقع گلچینی از کتاب اول است، حاوی نظریاتی است دربارهٔ ساختار عالم بر اساس سلسله‌ای از علل که منشأ پیدایش و ظهور مراتب کائنات قرار می‌گیرند. اما جهان‌شناسی ابن‌رشد یقیناً نمی‌خواست دربارهٔ اصل خلقت آدم پژوهش کند، بلکه منظور اصلی او ارائهٔ تبیینی عقلانی در مورد عالم با اتکای صرف به مبانی ارسطویی بود. با وجود تفاوت‌های آشکاری که میان این دو دیدگاه وجود دارد، سیژر تلاش می‌کند که بین آنها تألیف و پیوند برقرار سازد و همین امر تفسیر و تبیین دقیق رای او را دشوار می‌سازد. خواننده نمی‌تواند به روشنی بفهمد که در اندیشهٔ او آیا برقلس تفوق و برتری دارد یا ابن‌رشد؟ (Gilson, 1978, p. 390)

در تعریف مابعدالطبیعه گفته‌اند که علمی است که وجود را بماهو موجود (یا موجود را به ماهو موجود) مورد مطالعه قرار می‌دهد. سیژر در پرسش از اینکه: «آیا وجود خداوند موضوع پژوهش طبیعیات (فیزیک) و ماهیت او موضوع پژوهش مابعدالطبیعه (متافیزیک) است و یا اینکه وجود خداوند متعلق مابعدالطبیعه و ماهیت او متعلق الهیات است؟» همانند ابن‌رشد موضع مخالف ابن‌سینا را اتخاذ می‌کند. توضیح اینکه ابن‌سینا بر این اعتقاد است که عالم معارف طبیعی صرفاً با مادهٔ بالفعل اشیا که مورد مطالعهٔ اوست، سروکار دارد؛ در نتیجه هرگز نمی‌تواند از علت وجود، از آن حیث که وجود است، پرسش کند؛ در حالی که این متعاطی مابعدالطبیعه (Metaphysician) است که استحقاق طرح پرسش از علل وجود را دارد (Ibid, p. 391) اما برعکس، ابن‌رشد معتقد است که عالم طبیعی از آن جهت که دربارهٔ علت مادی اشیا جستجو می‌کند، لاجرم با مادهٔ اولیهٔ اشیا نیز سروکار خواهد داشت و بنابراین پژوهش و استدلال دربارهٔ علت نخستین عالم، بایستی از برخی اشیا مادی و طبیعی آغاز شود (ابن‌رشد، ۱۹۴۷، م، ص ۲۲) و این همان رأی ارسطوست.

در این زمینه می‌توان گفت از میان متفکران قرون وسطی، دنس اسکانس هم رأی با ابن‌سیناست؛ در حالی که توماس آکوئینی و سیژر با ابن‌رشد هم رأی بوده‌اند. با وجود این، سیژر در تعریفی که از مابعدالطبیعه می‌کند، قطعاً از توماس جدا می‌شود، بدین

طریق که چون سیژر الهیات مبتنی بر وحی را از پژوهش خود کنار می‌گذارد، مابعدالطبیعه در نظر او با «حکمت» یکسان می‌شود: از نظر او چنین علمی خود، **الهی (Scientia divina)** است. در چنین عملی اثبات وجود خداوند از طریق سلسله‌ای از علل مادی امکان‌پذیر است. این روشن است که خداوند **علت نخستین** تمامی اشیاست و سیژر اعتقاد دارد که شناخت و تبیین تمامی اشیا (حتی افراد و جزئیات) تنها با در نظر گرفتن علت آغازین آنها تحقق می‌یابد ولی سیژر از این علت اولیه، به تبعیت از ارسطو با عنوان **علت فاعلی** یاد می‌کند؛ خصوصاً اینکه این علت فاعلی در حکم **محرک اولیه** تمامی اشیاست و از همین جاست که مشکلات و مسائل چندی بر سر راه تفسیر نظر سیژر ظاهر می‌شود: در نظر سیژر آیا خداوند (یا علت فاعلی) علت خلاق و آفریننده به معنای ابن‌سینایی آن است و یا صرفاً علت محرکه و صورت بخش به معنای ابن‌رشدی آن؟ می‌توان گفت در اینجا یقیناً معنای ابن‌رشدی «علت فاعلی» یعنی **علت محرکه** مدنظر اوست و لکن سیژر در اظهارنظر صریح و روشن جانب احتیاط را می‌گیرد و می‌کوشد نظر تمامی مخاطبانش را جلب کند. وی تأکید می‌کند که تقریباً تمامی مراجع و اهل نظر توافق دارند که خداوند نخستین علت فاعلی تمامی اشیاست اما گویا هیچ تلاشی برای ارائه معنی دقیق و روشن این نوع از علیت مصروف نمی‌دارد، هرچند که کاملاً از دیدگاه‌های ارسطو، برقلس، ابن‌سینا، ابن‌رشد و نیز نظرگاه کلام مسیحی در این زمینه اطلاع دارد. اما بهر تقدیر، سیژر در بیان مطالب و مراد خود بیشتر از برقلس وام می‌گیرد تا ابن‌رشد^۲. خلاصه بیان او چنین است:

«اگر ایجاد یک معلوم توسط یک علت را بنحو کلی در نظر بگیریم، می‌توان گفت خداوند علت تمامی اشیاست. خداوند در ذات خود نمونه (مثال) اشیا را دارد و اساساً هیچ چیز بالقوه‌ای در ماده وجود ندارد که قبلاً به صورت بالفعل در **محرک نخستین** وجود نداشته باشد (تقدم فعلیت بر قوه). از آنجا که ما نمی‌توانیم به کنه و ذات مفهوم **علت نخستین** همه موجودات پی‌بیریم، از دیدگاه فیلسوف تعارض خاصی از این باب وجود ندارد، ولی برعکس، مفهوم **خلق از عدم**، مشکلات فراوانی را ایجاد می‌کند. در نظر فیلسوف (و مشخصاً ارسطو) توجیه استخراج صورتهای از ماده (قبلی) چندان دشوار نبود، در حالی که مفهوم استخراج صورتهای از عدم نه تنها دشوار بلکه گویی مفهومی تناقض

آمیز است. در نتیجه در فلسفه ارسطو جایی برای آفرینش و خلقت از عدم وجود ندارد. «به عقیده سیژر مفهوم یادشده تنها بر مبنای اعتبار و سندیّت (Authority) وحی قابل اثبات است.

اما در مورد ازلیّت عالم، باید گفت که موضوع سیژر به امکان خلق عالم در زمان دلالت دارد. او می‌گوید بنابر وحی، خداوند عالم را «در آغاز» آفرید (کتاب مقدس، یوحنا)، بنابراین برای عالم آغازی بوده است. اما بنابر فلسفه، تصور خداوند به عنوان یک علت قدیم و ضروری که هم زمان تمامی معلولات خود را همراه داشته باشد، ممتنع نیست (معیت علت با معلول)؛ اما تصور خداوند به عنوان علتی که حداقل برخی از معلولات را به همراه نداشته باشد، ممتنع است؛ در غیر این صورت چگونه می‌توان او را در حکم علتّ جمیع اشیا قرار داد؟ بنابراین از نظر او جهان مخلوق، همواره قدیم است. در جهانی که این چنین تصور شود، برحسب قُرب و بعدی که با علت نخستین دارند، یکی بعد از دیگری و براساس یک نظم ازلی به ظهور می‌رسند، اما این کثرت اشیا با وحدت و بساطت وجود منافات ندارد. بنابراین زمانی که می‌گوییم «شیء»، «وجود» و یا «واحد»، واقعاً داریم درباره یک چیز و یک واقعیت سخن می‌گوییم. آن شیء (res) نامیده شده؛ زیرا هستی آن به طریق «اشتراک در ماهیت» (essential in common) تصور شده است. فلان موجود «یک انسان» یا «یک حیوان» نامیده می‌شود، زیرا به اصطلاح ذات و ماهیت آن با وجودش وحدت دارد. آن همان چیزی است که هست. (Kaufmann, 1997, p. 406)

تحت تأثیر تمایزی که ابن‌سینا بین وجود «وجود» و «ماهیت» و «امکان» و «جوب» برقرار ساخته بود، در حدود سال ۱۲۷۲ مسئله ماهیت و وجود در مرکز توجه و مباحث متکلمان و فیلسوفان لاتینی قرار گرفت. هر چند ابن رشد چنین تمایزی را رد کرده بود، اما در میان متکلمان یهودی، موسی بن میمون و در میان متکلمان مسیحی، ویلیام اوورنی، آلبرت کبیر و چند تن دیگر از مشاهیر آن تمایز را پذیرفته بودند. در نظر این متفکران، تمایز سینوی کمابیش با تمایزی که قبلاً توسط بوئتیوس بین مفهوم «همان که هست» _ اصطلاحاً سؤال از "هل بسیطه" _ (quod est) و مفهوم «چه چیز است» (quod est) ایجاد شده بود، ارتباط داشت.^۳ در این میان، توماس (و طبعاً مکتب تومیسیم) موضع دیگری را اتخاذ کرده بود. توماس تحت تأثیر ابن‌سینا مفهوم امکانی

بودن وجود و نیز تمایز وجود از ماهیت را پذیرفته بود ولی در عین حال برخلاف ابن سینا و هم رأی با ابن رشد، وجود را عارض بر ماهیت نمی دانست بلکه در نظر او «وجود در حکم فعلیت ماهیت» بود. بدین ترتیب توماس ضمن پذیرش تمایز ابن سینا، اعتراض ابن رشد به وی را نیز قبول می کند، یعنی اینکه وجود از ماهیت متمایز است، اما وجود نه به عنوان عارض بر ماهیت بلکه به عنوان فعلیت و تحقق آن. (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۱۶۴)

از دیدگاه کلامی، پذیرش این مطلب که موجودات محدود و متناهی چگونه وجود خود را از قدرت خلاق و نامتناهی الهی گرفته اند چندان دشوار نبود ولی از منظر فلسفه چنین تبیینی چندان رضایت بخش نمی نمود. سیژر در مابعدالطبیعه خود به بررسی انتقادی چند نظریه در این باب می پردازد و نهایتاً در مقام ارزیابی، موضع ارسطو و ابن رشد را معتبر می داند. با این وصف باید گفت نظریه جدیدی را در بحث وجود ارائه نکرده است. تنها کار مهم او گشودن راهی برای بحث فلسفی آزاد در زمینه های یاد شده است. وجه مشترک تمامی نظریاتی که وی با آنها مخالفت می کند، این مطلب است که وجود (esse) یک شیء، چیزی است که به ماهیت آن افزوده شده است (esse est aliquid additum essentiae). نخستین نمونه چنین نظریاتی را می توان در تفسیر آلبرت کبیر بر کتاب **العلل** (Liber de Causis) ملاحظه کرد. بنابر نظر آلبرت، از آنجا که موجودات عالم، وجود خود را از مبدأ آغازین خود دارند، لذا وجود (esse) آنها از خودشان نیست و با توجه به تمایز وجود از ماهیت، موجودات تنها بر حسب و نسبت با علتشان وجود دارند. فقط خداوند «وجود بالذات» (per se) یا «وجود محض» (se) است و از آنجا که موجودات مسبوق به عدم بوده و در واقع خلق شده اند، چیزی نیستند جز «موجود بالغیر» (ab alio). در اینجا تأثیر ابن سینا کاملاً آشکار است، اما سیژر در مقام نقد این نظریه پاسخ می دهد که تمامی شئون موجود در اشیا اعم از وجود و غیر آن از مبدأ نخستین نشئت گرفته است؛ به عبارت دیگر وجود، معلول مبدأ اولی است، اما ماهیات و أعراض نیز معلول همان مبدأ هستند. بدین ترتیب نیازمندی شیء به علت فاعلی نمی تواند دلیل کافی برای تمایز وجود از ماهیت باشد؛ آنچنان که ابن سینا و آلبرت چنین استنتاج کرده اند.

سیژر به غیر از دیدگاههای ابن سینا و آلبرت، به سومین دیدگاه نیز در این خصوص توجه کرده و آن دیدگاه توماس آکوئینی است. در نظر توماس اگرچه وجود (esse)، چیزی متمایز از ماهیت آن است، اما اضافه شدن وجود بر ماهیت از نوع عروض اعراض نیست، بلکه چیزی است که وی آن را **فعل وجود** می‌نامد. (همان، ص ۱۶۵) سیژر هرچند با توماس در اینکه وجود بر ماهیت عارض نمی‌شود توافق دارد ولی اصطلاح و تعبیر خاص توماس را مورد پرسش و نقد قرار می‌دهد: منظور از «فعل وجود» چیست؟ و این «فعل وجود» چگونه می‌تواند ممکن الوجود شود؟ به عقیده سیژر، گویا توماس به غیر از ماده و صورت و اعراض، به ماهیت چهارمی اعتقاد داشته است!! (Marenborn, 1987, p. 109) سیژر با نتیجه‌گیری توماس در مورد تمایز وجود از ماهیت موافق است و حتی تا حدود زیادی از لحن و بیان او استفاده می‌کند، ولی نتیجه‌گیری خاص توماس را نمی‌پذیرد. به عقیده وی، در موجودات معلول، «خود وجود» (ipsium esse) به ماهیت آنها تعلق دارد، وجود چیزی نیست که به ماهیات آنها افزوده گردد و بنابراین هم رأی با ابن‌رشد، باید تمایز «وجود» از «موجود» را که ابن سینا مطرح کرده است، نادرست بدانیم. مع هذا این درست است که همراه با بوئتیوس و دیگران اعلام کنیم در حالی که ماهیات بنفسه همان‌اند که هستند، اما آنها وجود خود را از ناحیه «مبدأ اولی» دارند. «با وجود این، بسیاری بر این عقیده‌اند که تنها در مورد مبدأ اولی است که وجود و ماهیت وحدت دارند و این مطلب تا حدودی حقیقت دارد، زیرا وجود (esse tobe) در نهایت فعلیت، به معنای ماهیت است.» (Gilson, 1978, p. 394) بدین ترتیب در نظر سیژر، هیچ موجود بالفعلی تمایز وجود از ماهیت ندارد، اما در نظر توماس، ماهیت موجود از فعلیت کاملی که متعلق به **فعل وجودی** آن است، بهره‌مند می‌باشد. (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۱۶۴) «سیژر به سال ۱۲۷۴ یعنی درست سه سال بعد از مرگ توماس می‌گفته است که آنچه توماس و امثال او در سنت ارسطو به اتکای ابن سینا در مورد **تفکیک وجود از ماهیت** گفته‌اند، منتج به نتایجی که مورد نظر آنها بوده نمی‌شود؛ چه اینکه در نظر ارسطو تمایز وجود از ماهیت صرفاً ذهنی و منطقی است و با هیچ امر واقعی تطبیق نمی‌کند و اساساً ما به ازای خارجی ندارد. گویی **منطق** به نظر سیژر به هیچ وجه در **مابعدالطبیعه** کاربرد ندارد. به عقیده او هر کس به اینکار دست می‌زند عملاً فلسفه را کنیزک کلام می‌سازد... بنابراین سیژر با جدا ساختن فلسفه ارسطو از کلام مسیحی بدون اینکه خود آن را گفته

باشد سرمنشاء تفکر افرادی بوده که در غرب قایل به دو حقیقت شده‌اند و حقیقت عملی را از حقیقت دینی به نحو کامل جدا ساخته‌اند.» (Mehl, 1963, p. 156) ایراد سیژر به توماس مشابه همان ایرادی است که ابن‌رشد در کتاب **تهافت التهافت** بر ابن‌سینا می‌گیرد مبنی بر اینکه ابن‌سینا، ارسطو را به مذاق خویش تفسیر، و در آرای وی دخل و تصرف کرده است. به عقیده ژیلسون، موضع سیژر همان موضع ابن‌رشد است در مقابل ابن‌سینا، و اگرچه دیدگاه توماس را نیز نقد می‌کند، اما بسیاری از پیروان مکتب تومیسیم، استدلال سیژر در این زمینه را وفاداری محض به اندیشه فیلسوف (ارسطو) می‌دانند! (Gilson, 1978, p. 396)

بنابراین در مقام جمع‌بندی، سیژر اعتقاد داشت که خداوند علت غایی اشیاست نه علت فاعلی آنها (درست برعکس رأی ابن‌سینا و به تبعیت از او آلبرت کبیر و توماس آکوئینی). ابن‌رشد نیز گفته بود که خداوند علت محرکه اشیاست نه علت فاعلی آنها. شاید یکی از مهمترین وجوه افتراق ابن‌سینا و ابن‌رشد از یکسو و توماس و سیژر از سوی دیگر همین مطلب باشد. (ژیلسون، ۱۳۷۵، صص ۱۳۹-۱۳۸) همچنین سیژر به تبعیت از ابن‌رشد چنین نتیجه می‌گرفت که عالم نمی‌تواند بدون ماده قبلی باشد (یعنی خلق از عدم عقلاً اثبات‌پذیر نیست)، قانون طبیعی تابع علیت ضروری و لایتغیر است ولی در عین حال وجود معجزات را نیز انکار نمی‌کرد. علم خداوند به اندازه‌ی درجه‌ی علیت اوست و بنابراین آنچه گذشت، خداوند تنها عالم به جزئیات است و بس.

مسئله نفس: تحت تأثیر تفاسیر ابن‌رشد، «مسئله نفس» و نسبت آن با عقل و مراتب آن خواه ناخواه با مسئله بقا یا فنای نفس فردی در ارتباط قرار گرفته است. سیژر به پیروی از ابن‌رشد معتقد بود که عقل منفعل و عقل فعال جواهر مجزایی را تشکیل می‌دهند. **عقل فعال** خارج از نفوس فردی و فناپذیر است. از سوی دیگر، چون سیژر یک مسیحی بود، بایستی نظریاتش را به گونه‌ای ارائه می‌کرد که اصول مسلم دینی و تعلقات مذهبی را مخدوش نمی‌ساخت؛ گو اینکه خود ابن‌رشد هم سفارش کرده بود که اعتقادات مذهبی نباید برحسب استنتاجات فلسفی مورد هدف قرار گیرد و از این رو در اینجا نیز تأثیر ابن‌رشد را مشاهده می‌کنیم. تشخیص موضع سیژر در مورد مسئله نفس به دلیل مفقود شدن رساله‌ای که در همین زمینه نگاشته بود، دشوار است ولی محققان

معتقدند توماس در رساله خود تحت عنوان **درباره وحدت عقل در مخالفت با ابن‌رشدیان (De Unitate intellectus contra Averroitas (1270)**، به نظر می‌رسد که قصد داشته به نوشته یکی از ابن‌رشدیان – و احتمالاً سیژر – پاسخ دهد که البته نویسنده آن مجهول است. با این حال می‌توان گفت که به احتمال زیاد، سیژر رساله خود را تحت عنوان **درباره عقل (De Intelletus)** به قصد پاسخ به رساله توماس به رشته تحریر درآورده است. برخی از بخشهای رساله اخیر در نوشته های نیفو (Niffo) – یکی از ابن‌رشدیان سده پانزدهم – نقل شده است. پس از ذکر اظهارات سیژر در رساله نیفو، محققى به نام برونو ناردی (Nardi) مواضع اصلی رساله مفقود شده سیژر را به شکل زیر خلاصه و دسته بندی کرده است:

- ۱- «عقل منفعل» فی نفسه به لحاظ سلسله مراتب طولی در آدنی مرتبه جواهر مجرد قرار گرفته و برای تمامی انواع و افراد انسانی، تنها یکی است و ازلی.
- ۲- نفس عقلانی انسان، از اتحاد عقل منفعل مجرد و ازلی با تفکر که بالاترین استعداد نفس است، تشکیل می‌شود.
- ۳- عقل که فی نفسه واحد است، در جریان این اتحاد با نفوس جزئی، به حسب تعداد افراد هم صفت تفرد کسب می‌کند و هم از صفت کثرت برخوردار می‌شود.
- ۴- نفس عقلانی که در نتیجه این اتحاد حاصل می‌شود، یک صورت درونی و ذاتی انسان است و همین صورت است که او را در طبقه نوعیه خود به عنوان حیوان ناطق قرار می‌دهد.
- ۵- عقل منفعل قوه محضی است؛ بدون هیچ‌گونه فعلیت ذاتی و تنها به واسطه فعلیت عقل فعال است که آن نیز فعلیت می‌یابد.
- ۶- در نتیجه اتحاد عقل انسانی با جواهر مجرد و خداوند است که امکان شناخت و معرفت نسبت بدانها حاصل می‌شود.
- ۷- عقل فعال همان خداوند است، اما همین عقل در جریان شناخت، خود را در نفس انسانی منعکس می‌سازد. (Gilson, 1978, p. 396)

«ناردی» به بخشهایی از یک رساله دیگر از سیژر _ که اکنون مفقود است _ با عنوان **درباره سعادت (De Felicitate)** اشاره کرده و مهم‌ترین مواضع آن را نیز به شرح زیر بیان می‌کند:

- ۱- سعادت اعلای آدمی در این عالم، همانا **فعل عقلانی** است که حصول این هدف، در گرو آن است که عقل منفعل به شناخت ذات عقل فعال یعنی خداوند اهتمام ورزد.
- ۲- سایر عقول مفارق نیز همانند عقل بشری، سعادت خود را در فعلی می‌یابند که به واسطه آن ذات الهی را می‌شناسند.
- ۳- خود خداوند است که اندیشه آدمی و سایر عقول مفارق را برای شناخت و درک خود مهیا می‌کند؛ به عبارت دیگر عقل فعال است که سبب فعلیت منفعل می‌گردد. (Ibid, p. 397)

این مطالب آشکارا نشان دهنده تمایل سیژر به رعایت مصالح دینی و ملاحظه عکس العمل های متکلمان هم عصر اوست. مقدم بر سیژر، آلبرت کبیر و توماس آکوئینی، در باب نفس تحقیقات مفصلی انجام داده بودند و صرف نظر از انتقاداتی که سیژر نسبت به آنها داشت، در عین حال آنها را دو انسان پیشرو در فلسفه نامیده بود:

" Praecipul viri, in Philosophia, Albertus et Thomas "

بنابراین سیژر نمی‌توانست از تفسیرهای آنان در زمینه نظریه عقل ارسطو به طور کلی چشم پوشی کند. بنابراین، وی براساس مبانی ارسطویی و به تبعیت از ابن‌رشد معتقد است از آنجا که در آثار ارسطو هیچ قرینه‌ای در خصوص بقای نفس نمی‌توان یافت، لاجرم می‌توان استدلال کرد که تنها نفوس انواع است که پس از زوال افراد و جزئیات باقی می‌ماند، و لذا نفوس فردی فناپذیرند.

گفته شده است که از آرای دیگر سیژر؛ اعتقاد او به نظریه «رجعت ابدی» است؛ به این معنا که وی اظهار می‌داشت «از آنجا که حوادث روی زمین، معلول اتحاد و ترکیب و فاعلیت اجرام سماوی است و شماره این ترکیبهای احتمالی نیز محدود است؛ بنابراین هر ترکیبی باید عیناً در زمان نامحدود، مکرر در مکرر صورت پذیرد و مانند ادوار قبلی همان آثار را با خود همراه داشته باشد، همان انواع رجعت می‌کنند و همان آراء، قوانین و ادیان بازمی‌گردند.» البته سیژر در بیان این مطالب جانب احتیاط را رعایت می‌کرد و در پایان کلام می‌گفت: «این سخن را ما طبق عقیده فیلسوف (ارسطو) می‌گوییم، بی‌آنکه

در مقام صحت یا تأیید آن چیزی گفته باشیم.» جالب است که وی کلیه عقاید بدعت آمیز خویش را با این گونه عبارات محتاطانه پایان می داد. (Copleston, 1972, p. 207) در واقع وی در پیروی از تعالیم ارسطو و نتایج حاصل از آن بسیار راسخ بود و همانها را نیز به شاگردانش تعلیم می داد ولی هر جا که این نتایج با اصول مسیحیت تناقض داشتند، وی اعتقاد خویش را به استناد مبانی و اصول دینی تأیید می کرد و تنها آن اصول را **حقیقت** می خواند نه استنتاجات فلسفی را. با این وصف نمی توان با قاطعیت سیژر را از زمره معتقدان به نظریه **حقیقت دوگانه** به شمار آورد. این شیوه از بیان و اعتقاد که از یکسو بر اعتبار و حجیت (Authority) منطقی ارسطو تأکید دارد و از سوی دیگر صحت دعای ایمان مسیحی را یادآوری می نماید (و در واقع حقیقت را همواره به حوزه ایمان وامی گذارد)، ذهن بسیاری از استادان دانشگاه پاریس در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم را تحت تأثیر قرار داده بود. معمول آنست که این گونه از استادان را غالباً ابن رشدی نامیده اند (Marenborn, 1987, p. 115) اما به نظر می رسد مسئولیت تعارضات عمیق در اواخر سده های میانه و تبعات نظری این مناقشات، صرفاً برعهده تفاسیر ابن رشدی نباشد، بلکه زمینه اصلی مناقشات از متن تفکر و آثار یونانیان نشئت گرفته باشد. (زیرا بعید به نظر می رسد که سیژر و هم فکران او از آثاری همانند **فصل المقال و مناہج الادله** ابن رشد که به نوعی در جهت نزدیک ساختن عقل و ایمان دینی است، آگاهی داشته اند.)

با این وصف، عکس العملها نه تنها در مقابل تفاسیر ابن رشدی، بلکه حتی در مقابل برداشتهای کسانی همچون توماس هم بروز می کرد؛ پس این نظریه که منشأ بحران در اصل به آشنایی غرب لاتینی با آثار و منابع سنت ارسطویی در قالب شرحهای ابن سینایی و ابن رشدی باز می گشت، قوت بیشتر می یابد. مکتب ابن رشدی لاتینی هم چنان که در قرن سیزدهم به کشمکش و تقابل با افکار رایج مشغول بود، در قرن چهاردهم نیز به حیات خود ادامه داد و هواداران خاص خود را داشت. از زمره آنها می توان به ریچارد فیتزرالف (Richard Fitz-Ralph) (۱۳۶۰م)، سراسقف کلیسای ایرلند و جان بیکن تروپ (John Baconthrop (Johannes Baco) (۱۳۴۸م) اشاره کرد. اما در عرصه دانشگاه پاریس، معروف ترین چهره در قرن چهاردهم جان اهل جاندون است که مختصری به احوال و آرای او اشاره خواهیم کرد.

جان اهل جاندون (حدود ۱۲۸۶-۱۳۲۸):

وی که به «ژان اهل ژاندون» و «ژوهانس ژاندونو» نیز معروف است (Johannes de Janduno)، از سرشناس‌ترین ابن‌رشدی‌های قرن چهاردهم در پاریس بود. وی در دهکده‌ای به نام «ژاندون» از نواحی «شامپانی» (Champagne) فرانسه به دنیا آمد. حدود سال تولد او را به استناد نوشته‌ای که به خود وی منتسب می‌کنند و احتمالاً آن را در سال ۱۳۱۰ نوشته است، مشخص می‌کنند. در زمانی که این نوشته تحریر شده (یعنی ۱۳۱۰ م)، «جان» به تازگی به سمت استاد ادبیات در دانشگاه پاریس منصوب گشته بود و با احتساب سن و مقررات دانشگاه پاریس در آن زمان، وی به هنگام تقریر آن نوشته نباید بیش از ۲۴ سال می‌داشت.

در پاریس و در دانشکده ادبیات، وی متون رسمی مربوط به برنامه‌های آموزشی را تدریس می‌کرد؛ متونی همانند طبیعیات، مابعدالطبیعه، خطابه، درباره نفس، درباره آسمان، طبیعیات کوچک ارسطو و نیز برخی رسائل ابن‌رشد. تفسیرهای جان بر این آثار، به سالهای ۱۳۱۰ و ۱۳۲۳ متعلق است. نوشته‌های دیگر او نیز در این دوره از علاقه وی بر مسایل و موضوعات خاصی حکایت می‌کند که عمدتاً از متن درسها و تفاسیرش نشئت گرفته است. پرسش و پاسخهایی _ به شیوه جدلی مدرسی _ نیز ضمیمه مطالعات و درسهای وی بوده است.

«جان» در سال ۱۳۲۴ با «مارسیلیوس اهل پادوا» (Marsilius of Padua) _ یکی از ابن‌رشدیان معروف در پاریس و سپس ایتالیا _ مرتبط شد که او نیز استاد ادبیات در پاریس بود. کتاب معروف و بحث‌انگیز مارسیلیوس با نام **مدافع صلح** (Defensor Pacis) نیز در همین سال منتشر شده بود. گرچه به نظر می‌رسد جان در تدوین این اثر نقشی نداشته اما ظاهراً با مارسیلیوس بحثهای زیادی در اطراف موضوعات آن داشته‌اند. کتاب مذکور تأکید مستدل و مصرانه‌ای بود برای برتری حاکمیت ناسوتی و مدنی بر حجیت و حاکمیت روحانی و اقتدار پاپ، و همین کافی بود تا عکس‌العمل کلیسا را علیه آن دو برانگیزد و سبب شود که اجباراً پاریس را ترک کرده و به امید حمایت «لوئی چهارم» به باواریا (Bavaria) عزیمت نمایند. لوئی چهارم خود با پاپ ژان بیست و دوم (Pope John XXII) در مسایل سیاسی و اقتدار و حاکمیت دینی اختلاف داشت و

بعدها نیز میزبان شخص دیگری از پاریس، یعنی «ویلیام اکامی» گردید. در سالهای ۱۳۲۶ و ۱۳۲۷، فتوایی از سوی پاپ در حمله به جان و مارسیلیوس منتشر گردید و در آخرین آنها که متعلق به ۲۳ اکتبر ۱۳۲۷ بود، از این دو نفر به عنوان «مرتد و بدعت گذار» یاد شد.

در مورد باقی ایام زندگی جان، اندک اطلاعی در دست است. جان، لوئیس چهارم را در حمله به ایتالیا همراهی کرد و در ازای خدماتی که انجام داده بود به عنوان سراسقف شهر فرارا (Ferrara) منصوب گردید. وی قبل از آگوست ۱۳۲۸ در یکی از مناطق شمالی ایتالیا از دنیا رفت.

آرا و اندیشه‌ها: در بحث آرا و عقاید جان اهل جاندون، بسیاری از اهل نظر معتقدند که وی تلخیص کننده ناشی و شتابزده آرای ابن رشد است و دیدگاههای او در مورد ارسطو را به ساده کردن بیش از حد توصیف کرده‌اند. این درست است که وی در یکی از تفاسیرش خود را «مقلد ابن رشد» خوانده، ولی در عین حال در یکی از تفاسیر مربوط به **مابعدالطبیعه** ارسطو، دیدگاههای ابن رشد را کافی ندانسته است. این نیز صحیح است که جان، ابن رشد را عموماً به عنوان معرف ارسطو یاد می‌کند، لکن «ابن رشدی» خواندن وی نیز تنها با ذکر برخی ملاحظات قابل قبول خواهد بود. توضیح اینکه اگرچه فیلسوفان قرون وسطی (نظیر سیژر اهل برابانت) را می‌توان ابن رشدی خواند، اما آنان به لحاظ شیوه و روش فلسفی با جان کاملاً متفاوت می‌باشند. شاید تعبیر دقیق‌تر آن باشد که جان را در سنت فلسفی آگوستین در فرهنگ مسیحی قرار دهیم و به همین دلیل است که وی را عمدتاً در ذیل جریان فکری دانشکده ادبیات (هنرها) _ و نه دانشکده الهیات _ پاریس جای می‌دهند. برخی آرا و نظریات وی نظیر: «اصل حس فعال» (Serous agens) (اصل فعال در فرایند احساس) «تعدد صور جوهریه در فرد» (برای هر یک از سه کارکرد حیاتی یعنی تغذی، احساس و تفکر)، «توانایی روح در ادراک بلاواسطه جواهر مفارق» (یعنی همان صور)، «صورت به‌عنوان علت ذاتی و دایمی اعمال طبیعی» و بالاخره دیگر آموزه‌هایی از این دست، در اندیشه‌های بسیاری از متکلمان و متألهان مسیحی آگوستینی هم‌عصر وی یافت می‌شود، کسانی همانند بوناونتورا (Bonaventure)، پیتر جان الیوی (Peter John Olivi)، راجر مارستون (Roger Marston)، دنس اسکاتس (Duns Scotus)، و پیتر اورئل (Peter Aureol).

علت اظهار این آرا از سوی جان، بیشتر به جهت به کارگیری آرای ابن رشد در تحلیل و تفسیر اندیشه‌های ارسطو در برنامه‌های آموزشی دانشکده هنرها بود. هرچند روایت جان از مکتب ابن رشد و سنت موسوم به مکتب مسیحی آگوستینی از لحاظ روش و اسلوب فلسفی مشابهتهای بسیار دارند، اما این دو جریان فکری از بسترهای متفاوتی نشئت گرفته‌اند. با این وصف و از دیدگاه برخی محققان، ابن رشدی خواندن «جان» و او را در عرض کسانی همانند سیژر شمردن نیز چندان موجه به نظر نمی‌رسد.

با توجه به اینکه اغلب آثار جان همانند سیژر و دیگر ابن‌رشدیان هنوز به زبانهای زنده اروپایی برگردانده نشده و به طریق اولی در اختیار نگارنده نبوده است؛ لذا با استناد به برخی آثار دست دوم و منابع دایرةالمعارفی به گزیده‌ای از آرای وی اشاره خواهیم کرد.

به هنگام مطالعه آرای سیژر، به دشواری تفسیری که درباره نسبت میان عقل و ایمان بود، اشاره کردیم. از نظر سیژر حقیقت بالمآل در جانب ایمان است. اما جان اهل جاندون حقیقت را در جانب عقل قرار می‌دهد. وی به ازلی بودن حرکت و عالم، وحدت عقل فعال در همه انسانها، متفاوت بودن جاودانگی نفوس فردی و متفاوت بودن رستاخیز و حیات اخروی برای آدمیان معتقد است. اینها مطالبی است که در برخی نوشته‌های ابن رشد می‌توان یافت، اما در مورد جان باید گفت شیوه بیان او در مورد این مطالب و موضعی که در مقابل تعالیم کلیسا اتخاذ می‌کند، اندکی عجیب و منحصر به فرد است. وی ظاهراً خود را پیرو ابن رشد می‌داند و از اینکه طریق فکری او را می‌پیماید، بر خود می‌بالد. وی معتقد است که استادی غیر از عقل طبیعی و تجربه عادی ندارد و ابن رشد «کامل‌ترین و عالی‌ترین یاور و مدافع حقیقت فلسفی» است. توماس آکوئینی نیز چنین مقامی دارد اما به نظر او و بسیاری دیگر از پیروان لاتینی ابن رشد، توماس بیشتر علاقه‌مند به الهیات بود تا فلسفه. بدین ترتیب، در فلسفه ابن رشد است که عقل به مرتبه واقعی خود رسیده و در عین حال حق و حقوق و مرتبت ایمان نیز لحاظ شده است. جان می‌گوید اگر کسی مسئله نسبت و رابطه بین ایمان و فلسفه را حل کند، انسان نیکبختی است ولی صراحتاً اعلام می‌نماید که وی از عهده این کار بر نیامده است!! هر جا که وی در مسیر تحلیل آرای ارسطو به نتایجی می‌رسید که در تعارض با احکام و آموزه‌های مسیحی بود، با لحنی مدافعانه چنین می‌افزود:

«باید توجه داشت که این احکام منطبق بر اصول فلسفه ارسطو و مفسر (ابن‌رشد) می‌باشند، اما براساس حقیقت و ایمان (مسیحی) باید صریحاً پاسخ داد که عالم ازلی نیست.» عبارات مشابه دیگری در تفاسیر جان می‌توان یافت که هر جا نتایج و استنتاجات عقلی مبتنی بر منطق ارسطو و دیدگاه ابن‌رشد با احکام و مبانی مسیحیت متفاوت می‌گردید وی بی‌درنگ حقیقت محض را به حوزه برتر ایمان تحویل می‌نمود. (Gilson, 1978, p. 400)

بنابراین «جان اهل جاندون» در این زمینه اغلب اوقات تنها مزاح می‌کند و لذا خوانندگان را در به جد گرفتن رسمی‌ترین عقاید ایمانی‌اش دچار تردید می‌سازد؛ چنان که می‌گوید: «من ایمان دارم که آنها حقیقی است ولی نمی‌توانم اثباتشان کنم. خوشا به حال کسانی که می‌توانند!.» در جایی دیگر می‌گوید: «به نظر من خداوند می‌تواند آن کار را بکند، اما چگونه، نمی‌دانم.» و زمانی دیگر پس از آنکه به تفصیل اثبات می‌کند که مفهوم «خلقت» (از عدم) از نظر فلسفی محال است، به صرافت طبع می‌افزاید: «به هر حال بهتر است بدان ایمان آوریم.» (Ibid, p. 521) البته به قول او تاکنون این مفهوم به ذهن هیچ فیلسوفی خطور نکرده است:

«تعجب آور هم نیست، زیرا محال است که بتوان از طریق مشاهده امور واقعی تجربی به مفهوم خلقت دست یافت. چنانکه محال است که بتوان از طریق براهینی که مأخوذ از تجارب حسی است، آن را توجیه کرد. به این دلیل قدما که معمولاً معرفت خود را از طریق براهین منطقی که صحت آنها را از طریق تجربه‌های حسی تحقیق شده کسب می‌کردند، که هرگز توفیق تصور این‌گونه نحوه ایجاد (خلقت) را نداشتند.» به همین دلیل برخی مورخان اظهار نظر کرده‌اند که جان نه تنها به نظریه حقیقت دوگانه معتقد بوده است، بلکه اعتبار نتایجی را که مبتنی بر عقل بوده و مستقل از وحی باشد _ و این خود سرآغاز راسیونالیزم (اصالت عقل) و لیبرالیزم قرن هفدهم بود _ با شیوه‌ای خاص مورد تأکید قرار می‌داد.

با بررسی دقیق جایگاه «جان» در بحث نسبت میان مدعیات عقل و اقتضائات ایمان، به نظر نمی‌آید که موضع وی در مقایسه با دیگر متفکران قرون وسطی _ و حتی نسبت به سایر ابن‌رشدیان _ چندان اساسی و با اهمیت باشد. مسلم است که نمونه بارز تحویل عقل به ایمان در هنگام رخ نمودن تعارض بین آنها را نه تنها در مورد جان، بلکه

نزد بسیاری از پیروان و شارحین ارسطو که یکی از آنها توماس آکوئینی است، نیز می‌توان یافت. این اختلافها و تضادها تا حدودی حکایت از رقابت نهادینه و مستمر میان دانشکده‌های ادبیات و الهیات در آن زمان می‌کرد و در اصل خبر از ظهور بحران فکری ای می‌داد که به واسطهٔ مواجههٔ راسیونالیزم یونانی و ایمان مسیحی پدید آمده بود. ممکن است ابن‌رشدی بودن جان اهل جاندون را بتوان صورتی از شکاکیت دینی در قرن سیزدهم به حساب آورد، اما نمی‌توان آن را کاملاً اثبات کرد. آیا او واقعاً ایمان مسیحی را استهزا می‌کرد؟ یا بساطت متکلمانی را که تظاهر به اثبات دینداری خود می‌کردند به سخریه می‌گرفت؟ واقعیت این است که به این پرسشها به‌طور قطعی و یقینی نمی‌توان پاسخ داد؟

کشفیات جدیدی که امروزه در خصوص آثار مفقوده شده این فیلسوفان صورت پذیرفته، مسلماً روشنایی بیشتری بر عقاید و آرای این گروه ابن‌رشدی در پاریس و در فاصلهٔ سالهای ۱۲۷۰ و ۱۲۷۷ خواهند افکند. به عقیدهٔ ژیلسون، دلیل قاطعی وجود ندارد تا ثابت کند فعالیت این افراد در قالب گروه یا اتحادیهٔ خاصی صورت گرفته باشد، بلکه حتی باید گفت آنها بیشتر تلاش می‌کردند که معتقدات خود را به گونه‌ای بیان نمایند که با مبانی دین رسمی مخالفتی نداشته باشد. در عین حال، این مطلب محتمل است که بسیاری از اساتید دانشگاه پاریس کمابیش تحت تأثیر جنبش ابن‌رشدی قرار گرفته بودند؛ بدون اینکه الزاماً به آنها ملحق شده باشند. (Gilson, 1978, p. 532)

آنچه ذکر شد، گزارش فشرده‌ای بود از زمینه‌ها و دامنهٔ فعالیت پیروان مکتب ابن‌رشد در نخستین دانشگاه اروپایی؛ یعنی دانشگاه پاریس.

نگارنده امید آن دارد که انعکاس نظریات این گروه از پیروان لاتینی ابن‌رشد در حوزه‌های مهمی همچون آکسفورد و پادوا را در فرصتهای دیگری پیگیری نماید.

پی‌نوشتها:

- ۱- deism (خدانشناسی طبیعی یا عقلی): در فلسفه غربی معمولاً نحوه‌ای از اعتقاد به وجود خداوند تلقی می‌شود که در آن با براهین عقلی و طبیعی، یعنی بدون التزام به وحی و با قطع نظر از آموزه‌های ادیان، وجود خداوند اثبات می‌شود و از این بابت مقابل خدانشناسی دینی یا نقلی (theism) قرار می‌گیرد که وجود خداوند با التزام به وحی و یا ابتناء به دلایل نقلی مورد اعتقاد است. (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۴۹)
- ۲- سیژر به ذکر نام صاحبان اندیشه‌هایی که وی از آنها استفاده یا اقتباس می‌کند، چندان تمایلی نشان نمی‌دهد.
- ۳- «موحد شدن ارسطو جز با اضافه کردن تمایزی از این نوع در اقوال او ممکن نبود و ویلیام اوورنی، چنین تمایزی را، البته با مربوط ساختن آن به بوئتیوس وارد آموزشی

مَدْرَسی کرد یعنی تمایز میان ذات و هست بودن یا به (اصطلاح میان ذات و وجود). خداوند ذاتش موجودی است که عین وجود (esse) است... و حال آنکه مخلوق از اتحاد دو امر، یعنی از آنچه که هست (ماهیت) و آنچه به وسیله آن هست، به وجود آمده است.» (تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ص ۱۸۴)

منابع:

- ابن رشد، محمدبن احمد، تلخیص کتاب السماع الطبیعی لارسطوطالیس، حیدرآباد ۱۹۴۷.
برهیه، امیل، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷.
دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه ابوالقاسم طاهری، ج ۴، آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۳.
ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه) تهران ۱۳۷۱.
_____، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۵.
مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی، امیرکبیر، تهران ۱۳۷۵.

- Copleston, F. C., *A History of Medieval Philosophy*, London, 1972.
Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, 1978.
Kaufmann, Walter, *Medieval Philosophy*, vol. 2, Prentice Hall, 1997.
Marenborn, John, *Later Medieval Philosophy*, London, Routledge, 1987.
Mchl. Rager, *The Condition of the Christian Philosopher*, Trans, by Eva Kushner, London, 1963.
Renan, Ernest, *Averroes et L' Averroisme*, Paris, 1925.

