š !!!! !!!! ! ! !!!! !Š! ! !!!!!

!!! !! !!!!!! ! !!!! !! !!! !!!! ! ! !! !!

!!æèí è!! !!! !!!!!•!éì !! !! !!!

æêæ! ! !! !!!! !! ! !!!!

مکتب لاتینی ابن رشدی و اصالت عقل جدید*

دکترحسین کلباسی**

E-mail: hkashtari@yahoo.com

چکیده:

ظهور عصر تجدید حیات فرهنگی (رنسانس)در اروپا مسبوق به علل و عواملی بوده که از زمرهٔ 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 این 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 گستردهٔ آن در تحولات فکری_فرهنگی قرون وسطی تردیدی وجود ندارد. فاصلهٔ زمانی این موضوع از قرن سیزدهم میلادی، یعنی از هنگام آشنایی گستردهٔ غرب لاتینی با آثار و منابع علمی و فلسفی مسلمانان آغاز و با پشت سر گذاشتن تحولاتی در محتوا و مطاوی آن منابع، دامنهٔ آن تا قرن هفدهم میلادی کشیده شده است. این نوشتار در حکم گزارشی توصیفی است از مکتب مذکور که گزیده‌ای از شرایط ظهور، چهره‌ها و آرای مکتب یادشده را در مهمترین مرکز علمی_کلامی آن عصر یعنی دانشگاه پاریس عرضه می‌دارد.

واژه‌های کلیدی: *اصالت عقل، ابن‌رشد، مکتب ابن‌رشدی لاتینی، قرون وسطی، دانشگاه پاریس، فرقهٔ دومینیکن، سنت ارسطویی.*

---

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

**! !! استادیار گروه فلسفهٔ دانشگاه علامه طباطبایی

ÎÎ ! !!!!!!! !!!!!!

اندیشه‌های وی قرار گرفت. همان‌طورکه می‌دانیم در فاصلهٔ یک قرن، یعنی از حدود سال ۱۱۵۰ تا ۱۲۵۰ تعداد بی‌شماری از متون علمی که غالب آنها در زمینهٔ فلسفهٔ یونانی و اسکندرانی بود، به وسیلهٔ مترجمان رسمی (تحت حمایت کلیسا یا حکومتهای وقت) و غیر رسمی از زبان عربی و عبری ـو 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 به‌خود جلب نمود. در نتیجه، از حدود سال ۱۲۰۰ میلادی به بعد، در بسیاری از مراکز علمی ـ به ویژه در دارالترجمه‌ها ـ 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 ترجمهٔ آثار و متون یونانی، عموماً با بسیاری از تفاسیر سنت یونانی مآبی، اسکندرانی (نوافلاطونی) و عربی همراه بود. از نیمهٔ دوم قرن دوازدهم به بعد تفسیرهایی که اسکندر آفرودیسی (Alexander of Aphrodisias) و سمبلیتوس (Simpilicus) و ثامسطیوس (Themistus) 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 سه‌گانهٔ ابن‌رشد بر آثار ارسطو ـیعنی تفاسیر کوتاه (یا خلاصه‌ها)، میانی و مفصّل_ که احتمالاً با مراحل مختلف تحولات فکری وی منطبق است، بیشترین تأثیر را داشته است. بسیاری از متفکران مسیحی به بحثها و تحلیلهای ابن‌رشد دربارهٔ آرای خاصّ 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 ترجمهٔ آثار یونانی، همراه با تفاسیر مربوط به آنها، در مدتی نسبتاً طولانی و به‌صورت تدریجی انجام پذیرفت، اما در فضایی فکری_فرهنگی آن عصر این‌کار بدون بروز برخی از عکس العمل‌ها و مخالفتهای رسمی صورت نگرفت. در سالهای ۱۲۱۰ و ۱۲۱۵ ، مطالعهٔ آثار ارسطو ـ یعنی طبیعیات و مابعدالطبیعه ـ 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 مذکـور در طول این مدت به شکل وسـیع و بـه نحـو شگفت‌آوری مورد مطالعه و رجوع قرار می‌گرفتنـد به نحوی که در عرصهٔ دانشگاههـای آن زمان، دایـرهٔ نفـوذ خود را از دانشکـده‌های هنـرها حتـی بـه دانشـکده‌هـای الهیـات نیـز گسترش دادند. در دانشگاه پاریـس، آثـار فلسفـی آلبـرت کبیـر(Great Albert)، ویلیـام اوورنـی(William of Avernge) (۱۲۴۵ م) الکسـاندر هالـس(Alexander of Halles) (۱۲۴۵ م)، تنها نمونه‌های معدودی هستند که نشان مـی‌دهـد آشـنایی نزدیـک بـا ایـن مجموعهٔ آثار تا چه حـدّ و انـدازه، وسـیع و تأثیرگـذار بـوده اسـت. بـه همـین نحـو، در آکسفورد نیز آثار روبرت گروستست(Robert Grossetest) (۱۲۵۳ م) و شاگردش راجـر بیکن(Roger Bacon) (۱۲۹۴ م) نشان می‌دهد که آنهـا نیـز مسـتقیماً از مجموعـهٔ آثـار مذکور تأثیر پذیرفته‌اند.

به هر تقدیر، در سراسر اروپای آن عصر، زمانی که احساس می‌شد آثار و آرای ارسطو مستقیماً در تعارض و تقابل بـا آمـوزه‌هـای مسـیحیت قـرار دارد، مخالفتهـای رسـمی و غیررسمی آشکار می‌شد. به‌عنوان مثال، اگرچه بر مبنای برخی نظریات ارسـطو «جهـان قدیم است»، «نفس فردی فناپذیر است»، یا «رسیدن به کمال اخلاقی در همین حیـات دنیوی ضروری است» و مانند آن، تقابلـی صریح با اصول و مبانـی مسـیحیت مشـاهده می‌شد ولی گمان می‌رفت که به اعتباری و برمبنای تفاسیر ابن‌رشدی، امکـان سـازگاری آرایی چنین با اقتضائات عقلی وجود داشت و همین امر سبب می‌شد که نـوعی «اصـالت عقل» ارسطویی با اتکا به تفاسیر ابن رشدی تدریجاً ظهور یابد.

طی چنـد قـرن در فرهنـگ لاتینـی، ابـن‌رشـد را صـرفاً مفسـر(Commentator) می‌نامیدند و شروح او مجموعهٔ آثار ارسطو را تا چندین سده، یعنی حتی تـا سـدهٔ هفـدهم نیـز مورد استناد و مطالعه قـرار مـی‌دادنـد. سـزار سـرمونیایی(Caesar of Cermonia) (۱۶۳۱ م) آخرین کسی که خود را پیرو ابن‌رشد می‌دانست، از این تفسیرها بهره فراوان برد. اگرچـه در آن زمان عملاً آرای او برخلاف اصول کاتولیک تلقی می‌شد و عکس العمل شدید دستگاه کلیسـا را به دنبال داشت. اما بازمی‌گردیم به پرسش اصلی‌مان یعنی اینکه چرا و چگونه «مکتـب لاتینـی ابن‌رشدی» شکل گرفت؟

همان گونـه که ذکـر شـد، به دلایل گوناگون _از جمله غلبـه و نفـوذ گسـتـردهٔ اندیشـهٔ ابن‌سینـا با وجود حملات و انتقادات امثال غزالی_ موضع فکری ابن‌رشد به زحمت می‌توانست در تمـدن اسلامی استقـرار یابد و حفظ و توسعـهٔ آن بـرای شـاگردان لاتینـی وی در

قرن سیزدهم هم دشوار بود. این امر معلول آن بود که اولاً به نظر می‌رسید که آنها از رسالهٔ خاصی که ابن رشد در آن تحقیقاتی مفصل پیرامون مسئلهٔ نسبت «فلسفه و دین» کرده بود (منظور رسالهٔ **فصل المقال**... است) آگاهی نداشته‌اند و ثانیاً کسانی که با شروح ابن‌رشد 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 ابن‌رشد به آسانی میسّر نبود.

از لحاظ تاریخی, گروهی از متفکران لاتینی سدهٔ سیزدهم، مجموعهٔ تفسیرهایی خاص از آرای ارسطو را با عنوان **مکتب ابن‌رشد** نامیده‌اند، لکن نمی‌توان تاریخ دقیقی برای ظهور این اصطلاح ذکر کرد. به جهت مخالفتها و موضع گیریهای 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 چهره های 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 سدهٔ سیزدهم ابن رشدیان ــ یا کسانی که به پیروی از آرای ابن رشد شهرت داشتند ــ 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 عالَم را خداوندی صاحب اراده به حدوث زمانی آفریده است؛ خداوندی که عنایت پدرانه‌اش حتی شامل خُردترین 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 گزینهٔ مناسبی باشد؛ بدین نحو که نتایج حاصله از ایمان و فلسفه هر دو معتبرند ولی بر مبنای روشی خاص متفاوت با روشهای رایج.

ÏÑ ! !!! !!!! !!!!

در میان این سه نوع برداشت از فلسفهٔ ارسطو تنها تفسیر ابن‌رشد بود که خود را ملزم به وفاداری به نصّ کلمات ارسطو و مرجعیت اندیشه‌های وی می‌دانست.

ابن‌رشد و بسیاری از محققان هم‌رأی و هم‌فکر با او در دانشکده‌های هنرها در غرب لاتینی، به منطق حاکم بر دیدگاههای ارسطو اعتقاد کامل داشتند. بدین‌ترتیب حتی در آنجا که احیاناً استنتاجاتی مغایر با مقدمات ارسطو آشکار می‌شد، اینان وظیفهٔ 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 سدهٔ 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 اقامهٔ دعوای رسمی می‌انجامید. عرصهٔ اصلی این نوع تقابل و تعارضها دانشگاهها بودند؛ به‌گونه‌ای که با فاصلهٔ اندکی از زمان پایه‌گذاری دانشگاه پاریس و در نیمهٔ اول قرن سیزدهم، تضاد فکری میان استادان و مدرسان دانشگاه به وجهی که گفته‌آمد، کاملاً آشکارگردید و دامنهٔ 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 واسطهٔ 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 می گفت (یعنی در فاصلهٔ سالهای ۱۲۵۲_۱۲۶۱و 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. بدین‌ترتیب به‌مدت یک نسل، پاریس میدان نبرد میان عقاید طرفداران ابن‌رشد و آرای مذهب کاتولیک گردید (دورانت، ۱۳۷۳، ج۴، ص ۱۲۹۰). در همین زمینه، در اعلامیه‌های کلیسا در سال ۱۲۷۰ به نام اشخاصی همچون سیژر اهل برابانت، بوئثیوس اهل داکیا (Boethius of Dacia) و برنیه اهل نیوله (Bernier of Nivelles) که همگی از استادان دانشکدهٔ هنرها در پاریس بودند، برمی‌خوریم. گفتنی است

ïó ! !!! !!!! !!!!

نتیجه می‌گیرد که: «من در صدد آن نیستم که بگـویم چنـین موضـعی از نظـر منطقـی درست یا آنکه از نظر فلسفه درخشان و برجسته است، بلکه مقصودم اظهـار ایـن مطلـب است که جمع میان اعتقاد کورکورانه به الهیات و قبول شکاکیت در فلسفه به هیچ وجـه رویداد غیرمتداولی در تاریخ تفکر بشری نبوده است... فلسفه، علم به آن چیزی است کـه انسان ممکن است آن را به عنوان حقیقت بپذیرد؛ البته اگر وحی الهی حقیقت مطلـق را به وی نشان نداده بود. در قـرن سیـزدهم در دانشگاه پاریس از ایـن قبیـل افـراد بسـیار بوده‌اند.» (همان، ص ۴۰)

اما به هر تقدیر، هر شرح و تفسیری که به نحوی با تفاسیر ابن‌رشد در قرن سـیزدهم سروکار داشت، به ناچار می‌بایست «نظریهٔ حقیقت دوگانه» را بـه نحـوی مـورد بحـث و بررسی قرار دهد. آن دسته از استادان دانشکدهٔ هنرها که آثـار ارسـطو را مـی‌خواندنـد و تحت تأثیر منطق و استدلالهای بدیع او قرار می‌گرفتند، با نتایجی مواجه می‌شدند که بـا نصّ اعتقادات دینی ناسازگار می‌نمود. در این صورت تلاش می‌کردند به یـاری تفسـیر و تأویل، مشکل را مرتفع سازند، به این شکل که غالباً در این موارد چنیـــن اظهـــار نظـــر می‌نمودند: «اگرچه این نتیجه بر طبق روش ارسطو و مفسـر (ابـن رشـد) حاصـل شـده است، ایمان و حقیقت چیز دیگری را بیان می‌کند»، با ایـن وصـف در حـالی کـه اعتبـار قطعی اندیشه‌های ارسطو مسلم بود، آنها تعیین چیستی و ماهیت «حقیقت» را به حـوزهٔ ایمان مسیحی وامی‌گذاشتند.

از لحاظ تاریخی این روش نه تنها در حوزهٔ نظری سدهٔ سیزدهم بلکه حتی در حـوزهٔ تحقیقات فلسفی_کلامی عصر حاضر ادامه دارد؛ بـه عبـارت دیگـر، گروهـی از متفکـران خواسته یا ناخواسته اقدام به ساختن بنایی شبیه بنای حقیقت دوگانه کـرده‌انـد کـه بـر مبنای آن، قضیه‌ای مثلاً می‌تواند بر اساس«فلسفهٔ طبیعـی» درسـت باشـد، امـا همـین قضیه بر مبنای «الهیات» نادرست یا متناقض است و بالعکس. اما همـان گونـه کـه ذکـر گردید، کسانی همانند اتین ژیلسون بر این اعتقادند که چه در آن زمـان و چـه در زمـان حاضر، دیده نشده است که فیلسوفی صراحتاً چنین موضـعی را اختیـار کـرده باشـد. در واقع صرف‌نظر از قدرت و تسلط منطق ارسطویی در سده‌هـای میانـــه، همگـان تصـدیق می‌کردند که حقیقت فی‌نفسه متعلق به حوزهٔ ایمان مسیحی است و استادان و محققـان آن عصر نیز در صورت مواجهه با چنین شرایط دشـواری، همـواره محـدودیتها و نـاتوانی

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 Moerbeck) 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 مسئلهٔ ازلی بودن عالم ـ و یا اینکه حتی وافی به مقصود نباشد نظیر مسئلهٔ **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 مابعدالطبیعهٔ ارسطو که در آن، علیت **محرک نخستین** نقش مهمی را ایفا می‌کند، یک بار هم از کلمهٔ «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 ـآن چنان که ما اکنون آنها را در دست داریمـ 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 مسئلهٔ «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 استفادهٔ 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 برقُلس) و کتاب **ینبوع الحیاة** ابن جبیرول و بسیاری از منابع دیگر، مخصوصاً از «بوئثیوس» 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 همهٔ متکلمان بود و بسیاری از پاره نوشته‌های آگوستین که «پیتر لمبارد» در کتاب **جملات** 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 متألّهان 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 سدهٔ چهاردهم، هر دو رهیافت _یعنی روش سازگار کنندهٔ آگوستینی و نظام تألیفی توماسی_ مهجور و متروک ماند تا اینکه ویلیام اُکام (William of Ockham) نشان داد که در اصل علوم طبیعی و الهیات حوزه‌های کاملاً مستقلی هستند. از آن پس استادان دانشکدهٔ 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 ژیلسون 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 سدهٔ چهاردهم رو به ضعف و أفول 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 دیگران آن را مذمت می‌کردند_ می‌توان در ضمن با فعالیت فلسفی در دانشگاههای ایتالیا (مثلاً در دانشگاه بلونیا و خصوصاً پادوآ) ملاحظه‌کرد. 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، فلسفهٔ 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 قدّیس 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 پادوآ فعالیت می‌کردند. اگر چنین اشخاصی فیلسوف نیز بودند، به خداشناسی طبیعی[1] 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 سلطهٔ دنیوی (The Temporal Power) پاپ می‌کرد، به عنوان یار مارسیلیوس پادوآیی (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) نحوهٔ بیان او به‌گونه‌ای است که انسان در تحیر می‌ماند که آیا حقیقتاً در صدد یافتن دلایلی برای اعتقادات مسیحی است یا به قصد مزاح و تمسخر این‌گونه سخن می‌گوید. به دنبال «جان»، افراد دیگری همانند تادئو اهل

پارما (Taddeo of Parma) و آنجلو اهل آرزّو (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 بدواً 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 ابن‌رشدیها را استخراج کرده، آنها را مغایر با اصول مسیحیت معرفی‌کرد 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، دویست 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- ارادهٔ انسان تابع ضرورت است ۴- عالَم 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- ارادهٔ آزاد قوه‌ای منفعله است نه فاعله و ضرورتاً تابع میل نفسانی است ۱۰- خداوند عالِم به جزئیات نیست ۱۱- خداوند عالِم به غیر نیست ۱۲- عمل انسان مقهور مشیت الهی نیست ۱۳- خداوند نمی‌تواند موجودی فناپذیر را فناناپذیر کند.

فهرست این آرا دلیل کافی بر صحت این واقعیت است که نوعی **مذهب اصالت عقل محض** در اواخر قرن سیزدهم در حال شکل گیری بود. در برخی از این قضایا، بی‌پروا اظهار شده بود که: "زندگی والاتر از زندگی فلسفی وجود ندارد"(قضیهٔ ۴۰) ، یا اینکه "در جهان حکمتی غیر از آنچه متعلق به فیلسوفان است، وجود ندارد" (قضیهٔ 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 دربارهٔ آنهاست و در حقیقت نقطهٔ 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 تغییرکرد 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 دانشکدهٔ هنرها و تعلیم حقیقت در دانشکدهٔ 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 فاصلهٔ قرن سیزدهم تا نیمهٔ 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 رسالهٔ نفس ارسطو باز می‌گردد:

"دیدگاه و تحلیل «ابن‌رشدی» بر این مطلب تأکید می‌کند که در آثار ارسطو فناناپذیری (جاودانگی) نفس اثبات نگردیده است. در این تفسیر، زمانی که نفس از بدن جدا می‌شود تمام تشخّص 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 به‌طورخلاصه این است که هرصورت (نفسِ) 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 فناناپذیری (جاودانگی) نفس فردی را انکار می‌کند، اما این را نیز می‌افزایدکه آن گاه که اتحاد نفس ـ بدن از میان رفت یا نفس از بدن مفارقت یافت، هیچ‌گونه بقا و جاودانگی ـ تحت هر شرایطی که در نظر بگیریم ـ 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، همهٔ آنها در تأیید صحّت و استواری منطقیِ فلسفهٔ 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 مستقلی است، ولی همین قدر اشاره می‌کنیم که در آن زمان فیلسوفان برجسته‌ای وجود داشتند که

هر چند به منطق استوار اندیشهٔ 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 پادوآ را می‌توان در ردیف «غیر ابن‌رشدی»ها قرار دارد، هر چند که در عرصهٔ فلسفهٔ ارسطو، روش آنها کاملاً طبیعت گرایانه 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 ــ به وجهی که ذکر آن رفت ــ 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 سدهٔ 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 دانشکدهٔ ادبیات پاریس و پادوآ شروع و تا آزاداندیشان قرون هفدهم و هجدهم ادامه می‌یافت. (ژیلسون، ۱۳۷۱، صص ۴۵-۴۴) برخی حتی از این فراتر رفته، در مورد توماس آکوئینی چنین می‌گویند: «واقعیت این است که همت وپشتکار توماس

آکوئینـی ناشـی از ترس از (نفـوذ و گسـترش) ابـن‌رشـد بـود نـه عشـق بـه ارسـطو.» (دورانت، ۱۳۷۱، ج۴، 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 حوزه‌هـای اصـلی ظهور و حضور مکتب ابن‌رشد یعنی حوزه‌های پـاریس، آکسـفورد و پـادوآ را بـا تفصـیل بیشتری مورد ملاحظه قرار دهیم.

به طور کلی در دانشگاه پاریس، به **مابعدالطبیعه و طبیعیات** ارسـطو اقبـالی نبـوده است. زیرا آن را کمابیش در تعارض با آموزه‌های کتاب مقدس می‌دانستند ولی در عوض **منطق** (ارغنون) ارسطو تقریباً تمامی دروس را تحت الشعاع قـرار مـی‌داد. در واقـع ایـن موضوع بی‌دلیل و تصادفی هم نبود: آن بخش از تعالیم ارسطو می‌توانسـت مـورد توجـه باشد که بتواند در خدمت کلام (الهیات) قرار گیرد و این چیزی نبـود مگـر **منطـق** و آن هم بخش جدلی آن. در عوض در حوزهٔ آکسفورد، به فلسفهٔ مشائی از نوع دیگـری توجـه می‌شد؛ بدین صورت که آنان در صدد کشف ارسـطوی جدیـدی بودنـد کـه در دانشـگاه پاریس مورد بی‌مهری قرار گرفته بود. ارسطو برای محققان آکسفوردی دیگر فقط مؤلـف ارغنون نبوده، بلکـه در درجـهٔ اول، مؤلـف و مـدرّس طبیعیـات و مابعدالطبیعـه و حتـی اخلاق بوده است. بیشتر محققان و دانشمندانی که در آکسفورد مستقر شده بودنـد و یـا به نحوی با آنجا ارتباط داشتند، ارسطو را در سنت ابن‌رشدی قبـول داشـتند و البتـه در ضمن، اولویت را به تجربه می‌دادند.(مجتهدی، ۱۳۷۵، صص ۱۹۸-۱۹۷) با این اوصـاف، ارسطو در حوزهٔ 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 آثـار او دیده می‌شد و از طرف دیگر، تقابلی میان علوم تجربی و علوم عقلی نظری.

ذکر این نکته نیز ضـرورت دارد کـه آکسـفورد در ابتـدا بـیش از آنکـه صـورت یـک «دانشگاه» یا «مدرسهٔ عالی» را داشته باشد، صورت یک دارالتّرجمـه را داشـته و نشـانهٔ بارز آن آموزش و تدریس زبان عربی در اواسـط قـرن سـیزدهم در همـین محـل اسـت. دارالتّرجمه‌های دیگر در سایر منـاطق اروپـا، خصوصـاً در جنـوب ایتالیـا یعنـی صـقلیه (سیسیل Sicily) نیز وضعیتی این‌چنین داشته‌انـد. در دارالتـّرجمـهٔ صـقلیه بـه لطـف حمایتهای وسیع امپراطور «فردریک دوم»، بسیاری از آثـار و منـابع اسـلامی بـه دسـت

ترجمه سپرده شدند و خود امپراطور 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 غلبهٔ 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 سیژردوبرابانت(Siger de brabant) و سیژریوس برابانتیا (Sigerius Brabantia) نیز شناخته شده است، متولد «برابان» در بلژیک کنونی است و مدتی را در دانشکدهٔ 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 دورهٔ فعالیت جنجال برانگیز او در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه پاریس در خلال ربع سوم قرن سیزدهم می‌باشد. اساساً زمینه‌ای که منجر به شکل گیری 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 فاصلهٔ 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 عرصهٔ فکر و فرهنگ آن عصر نداشته باشد و «سیژر» در زمان حضور در دانشکدهٔ ادبیّات پاریس، خود از

! !!! !!!! !!! !!!! !!! !!!! !!! !!! !

مختصر از آن می‌گذرد. سیژر کاملاً دریافته بود که برخی از نتایج حاصل شده از مقدمات ارسطویی، در تعارض جدّی با ایمان مسیحی است. از نظر روش فلسفی، وی تابع ارسطو بود، البته از منظر تفاسیر و شروح ابن رشد. 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 فلسفهٔ ارسطو می‌کند. سیژردر رساله‌ای تحت عنوان **در مخالفت با آن دو تن از مشاهیر فلسفه، آلبرتوس و توماس** اظهار می‌دارد که روش ابن‌رشد در تفسیر فلسفهٔ 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 عرصهٔ مابعدالطبیعه و مسئلهٔ نفس مورد ملاحظه قرار می‌دهیم:

مابعد الطبیعه: دیدگاه سیژر در حوزهٔ 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 مابعدالطبیعهٔ سیژر، آثار برقلس (Proclus) نوافلاطونی است و در این خصوص سیژر تلاش می‌کند نظریهٔ برقلس دربارهٔ علیت را با جهان شناسی 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 جهان شناسی 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

! !!! !!!! !!!!!!!!! !!!!!!!! !!!!!!!! !!!! !!!! !

آفریننده به معنای ابن‌سینایی آن است و یا صرفاً علت محرکه و صورت بخش به معنای ابن‌رشدی آن؟ می‌توان گفت در اینجا یقیناً معنای ابن‌رشدیِ «علت فاعلی» یعنی **علت محرکه** مدّنظر اوست ولکن 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 ارائهٔ 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 برقُلس وام می‌گیرد تا ابن‌رشد[۲]. خلاصهٔ بیان او چنین است:

«اگر ایجاد یک معلوم توسط یک علت را بنحو کلی در نظر بگیریم، می‌توان گفت خداوند علّت تمامی اشیاست. خداوند در ذات خود نمونهٔ (مثال) اشیا را دارد و اساساً هیچ چیز بالقوه‌ای در ماده وجود ندارد که قبلاً به صورت بالفعل در **محرک نخستین** وجود نداشته باشد (تقدّم فعلیّت بر قوه). از آنجا که ما نمی‌توانیم به کنه و ذات مفهوم **علّت نخستین** همهٔ موجودات پی‌ببریم، 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 صورتها از ماده (قبلی) چندان دشوار نبود، در حالی که مفهوم استخراج صورتها از عدم نه تنها دشوار بلکه گویی مفهومی تناقض آمیز است. در نتیجه در فلسفهٔ ارسطو جایی برای آفرینش و خلقت از عدم وجود ندارد.» به عقیدهٔ 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 عالَم را «در آغاز» آفرید (کتاب مقدس، یوحنا)، بنابراین برای عالَم آغازی بوده است. اما بنابر فلسفه، تصور خداوند به عنوان یک علّت قدیم و ضروری که هم زمان تمامی معلولات خود را همراه داشته باشد، ممتنع نیست (معیّت 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 علّت 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 دربارهٔ 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 «وجوب» برقرار ساخته بود، در حدود سال ۱۲۷۲ مسئلهٔ 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 بوئثیوس بین مفهوم «همان که هست» _ اصطلاحاً سؤال از "هلّ بسیطه" _ (qoud est) و مفهوم «چه چیز است» (qou est) ایجاد شده بود، ارتباط داشت[۳]. در این میان، توماس (و طبعاً مکتب تومیسم) موضع دیگری را اتخاذ کرده بود. توماس تحت تأثیر ابن سینا مفهوم امکانی بودن وجود و نیز تمایز وجود از ماهیت را پذیرفته بود ولی در عین حال برخلاف ابن‌سینا و هم رأی با ابن‌رشد، وجود را عارض بر ماهیت نمی‌دانست بلکه در نظر او «وجود در حکم فعلیت ماهیت» بود. بدین ترتیب توماس ضمن پذیرش تمایز ابن‌سینا، اعتراض ابن‌رشد به وی را نیز قبول می‌کند، یعنی‌اینکه 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 گرفته‌اند چندان دشوار نبود ولی از منظر فلسفه چنین تبیینی چندان رضایت بخش نمی‌نمود. سیژر در مابعدالطبیعه خود به بررسی انتقادی چند نظریه در این باب می‌پردازد و نهایتاً در مقام ارزیابی، موضع ارسطو و ابن‌رشد را معتبر می‌داند. با این وصف باید گفت نظریهٔ جدیدی را در بحث وجود ارائه

نکرده است. تنها کار مهم او گشودن راهی برای بحث فلسفی آزاد در زمینه‌های یاد شده است. وجه مشترک تمامی نظریاتی که وی با آنها مخالفت می‌کند، این مطلب است که وجود (esse) یک شیء، چیزی است که به ماهیت آن افزوده شده است (esse est aliquid additum essentiae). نخستین نمونهٔ چنین نظریاتی را می‌توان 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 وجودّ (esse) آنها از خودشان نیست و با توجه به تمایز وجود از ماهیت، موجودات تنها برحسب 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 شده‌اند، چیزی نیستند جز «موجود بالغیر» (ab alio). در اینجا تأثیر ابن‌سینا کاملاً آشکار است، اما سیژر در مقام نقد این نظریه پاسخ می‌دهد 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 ماهیّات و اَعراض نیز معلول همان مبدأ هستند. بدین‌ترتیب نیازمندی شیء به علت فاعلی نمی‌تواند دلیل کافی برای تمایز وجود از ماهیت باشد؛ آنچنان که ابن‌سینا و آلبرت چنین استنتاج کرده‌اند.

سیژر به غیر از دیدگاههای ابن‌سینا 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 اَعراض 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 می تواند ممکن الوجود شود؟ به عقیدهٔ 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 عقیدهٔ وی، در موجودات معلول، «خودّ وجود» (ipsum 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 ابن‌سینا مطرح کرده است، نادرست بدانیم. مع هذا این درست است که همراه با بوئثیوس و دیگران اعلام کنیم در حالی که ماهیات بنفسه همان‌اند که هستند، اما آنها وجود خود را از ناحیهٔ «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) بدین‌ترتیب در نظر سیژر، هیچ موجود بالفعلی تمایز وجود از ماهیت ندارد، اما در نظر توماس، ماهیتّ 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 ابن‌سینا 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 عقیدهٔ او هر کس به اینکار دست می‌زند عملاً فلسفه را کنیزک کلام می‌سازد... بنابراین سیژر با جدا ساختن فلسفهٔ 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.» (Mchl, 1963, p. 156) ایراد سیژر به توماس مشابه همان ایرادی است که ابن‌رشد در کتاب**تهافة التهافة** بر ابن‌سینا می‌گیرد مبنی بر اینکه ابن‌سینا، ارسطو را به مذاق خویش تفسیر، و در آرای وی دخل و تصرف کرده است. به عقیدهٔ ژیلسون، موضع سیژر همان موضع ابن‌رشد است در مقابل ابن‌سینا، و اگرچه دیدگاه توماس را نیز نقد می‌کند، اما بسیاری از پیروان مکتب تومیسم، استدلال سیژر در این زمینه را وفاداری محض به اندیشهٔ 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 محرکهٔ 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 مادهٔ 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 اندازهٔ درجهٔ علیت اوست و بنابرآنچه گذشت، خداوند تنها عالم به جزئیات است و بس.

مسئلهٔ نفس: تحت تأثیر تفاسیر ابن‌رشد، «مسئلهٔ نفس» و نسبت آن با عقل و مراتب آن خواه ناخواه با مسئلهٔ 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 می دهند. **عقل فعال** خارج از نفوس فردی و فناناپذیر است. از سوی دیگر، چون سیژر یک مسیحی بود، بایستی نظریاتش را به گونه‌ای ارائه می کرد 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 مسئلهٔ نفس به دلیل مفقود شدن رساله‌ای که در همین زمینه نگاشته بود، دشوار است ولی محققان معتقدند توماس در رسالهٔ خود تحت عنوان **دربارهٔ وحدت عقل در مخالفت با ابن‌رشدیان** (De Unitate intellectus contra Averroitas (1270))، به نظر می‌رسد که قصد داشته به نوشتهٔ یکی از ابن‌رشدیان ــ و احتمالاً سیژر ــ پاسخ دهد که البته نویسندهٔ آن مجهول است. با این حال می‌توان گفت که به احتمال زیاد، سیژر رسالهٔ خود را تحت عنوان **دربارهٔ عقل** (De Intelletus) به قصد پاسخ به رسالهٔ توماس به رشتهٔ تحریر درآورده است. برخی از بخشهای رسالهٔ اخیر در نوشته های نیفو (Niffo) ــیکی از ابن رشدیان سدهٔ پانزدهمــ نقل شده است. پس از ذکر اظهارات سیژر در رسالهٔ نیفو، محققی به نام برونو ناردی (Nardi) مواضع اصلی رسالهٔ مفقود شدهٔ سیژر را به شکل زیر خلاصه و دسته بندی کرده است:

۱- «عقل منفعل» فی نفسه به لحاظ سلسلهٔ مراتب طولی در اَدنی مرتبهٔ 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 تفرّد کسب می‌کند و هم از صفت کثرت برخوردار می‌شود.

۴- نفس عقلانی که در نتیجهٔ این اتحاد حاصل می‌شود، یک صورت درونی و ذاتی انسان است و همین صورت است که او را در طبقهٔ نوعیهٔ خود به عنوان حیوان ناطق قرار می‌دهد.

۵- عقل منفعل قوهٔ محضی است؛ بدون هیچ‌گونه فعلیت ذاتی و تنها به واسطهٔ فعلیت عقل فعال است که آن نیز فعلیت می‌یابد.

۶- در نتیجهٔ 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 رسالهٔ دیگر از سیژر _که اکنون مفقود است_ با عنوان **دربارهٔ 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 واسطهٔ آن ذات الهی را می‌شناسند.

۳- خود خداوند است که اندیشهٔ 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 دهندهٔ تمایل سیژر به رعایت مصالح دینی و ملاحظهٔ عکس العمل های متکلمان هم عصر اوست. مقدّم 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 زمینهٔ نظریهٔ 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 فناناپذیرند.

گفته شده است که از آرای دیگر سیژر؛ اعتقاد او به نظریهٔ «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 شمارهٔ 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 آرا, 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 عقیدهٔ فیلسوف (ارسطو) می‌گوییم، بی‌آنکه در مقام صحت یا تأیید آن چیزی گفته باشیم.» جالب است که وی کلیهٔ 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 می‌داد ولی هر جا که این نتایج با اصول مسیحیت تناقض داشتند، وی اعتقاد خویش را به استناد مبانی و اصول دینی تأیید می‌کرد و تنها آن اصول را **حقیقت** می‌خواند نه استنتاجات فلسفی را. با این وصف نمی‌توان با قاطعیت سیژر را از زمرهٔ معتقدان به نظریهٔ **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 دعاوی ایمان مسیحی را یادآوری می‌نماید (و در واقع حقیقت را همواره به حوزهٔ ایمان وامی‌گذارد)، ذهن بسیاری از استادان دانشگاه پاریس در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم را تحت تأثیر قرار داده بود. معمول آنست که این‌گونه از استادان را غالباً ابن رشدی نامیده‌اند (Marenborn, 1987, p. 115) اما به نظر می‌رسد مسئولیت تعارضات عمیق در اواخر سده‌های میانه و تبعات نظری این مناقشات، صرفاً برعهدهٔ تفاسیر ابن رشدی نباشد، بلکه زمینهٔ اصلی مناقشات از متن تفکر و آثار یونانیان نشئت گرفته باشد. (زیرا بعید به نظر می‌رسد که سیژر و هم فکران او از آثاری همانند

فصل المقال و مناهج الادلّه ابن‌رشد که به نوعی در جهت نزدیک ساختن عقل و ایمان دینی است، آگاهی داشته‌اند.)**!!**

با این وصف، عکس العملها نه تنها در مقابل تفاسیر ابن‌رشدی، بلکه حتی در مقابل برداشتهای کسانی همچون توماس هم بروز می‌کرد؛ پس این نظریه که منشأ بحران در اصل به آشنایی غرب لاتینی با آثار و منابع سنت ارسطویی در قالب شرحهای ابن سینایی و ابن‌رشدی باز می‌گشت، قوت بیشتر می‌یابد. مکتب ابن‌رشدی 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 زمرهٔ آنها می‌توان به ریچارد فیتزرالف (Richard Fitz-Ralph) (۱۳۶۰م)، سراسقف کلیسای ایرلند و جان بیکن تروپ ((John Baconthrop (Johannes Baco) (۱۳۴۸م) اشاره کرد. اما در عرصهٔ دانشگاه پاریس، معروف‌ترین 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 دانشکدهٔ ادبیات، وی متون رسمی مربوط به برنامه‌های آموزشی را تدریس می‌کرد؛ متونی همانند طبیعیات، **مابعدالطبیعه، خطابه، دربارهٔ نفس، دربارهٔ 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 علاقهٔ وی بر مسایل و موضوعات خاصی حکایت می‌کند که عمدتاً از متن درسها و

تفاسیرش نشئت گرفته است. پرسش و پاسخهایی ـ به شیوهٔ جدلی مَدرسی ـ نیز ضمیمهٔ مطالعات و درسهای وی بوده است.

«جان» در سال ۱۳۲۴ با «مارسیلیوس اهل پادوآ» (Marsilius of Padua) ـ یکی از ابن‌رشدیان معروف در پاریس و سپس ایتالیا ـ مرتبط شد که او نیز استاد ادبیّات 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 مستدّل و مصرّانه‌ای بود برای برتری حاکمیت ناسوتی و مدنی بر حجیّت 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 اُکامی» گردید. در سالهای ۱۳۲۶ و ۱۳۲۷ ، فتواهایی 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 کنندهٔ ناشی و شتاب‌زدهٔ آرای ابن‌رشد 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 ابن‌رشد» خوانده، ولی در عین حال در یکی از تفاسیر مربوط به **مابعدالطبیعهٔ** ارسطو، دیدگاههای ابن‌رشد را کافی ندانسته است. این نیز صحیح است که جان، ابن‌رشد را عموماً به عنوان معرّف ارسطو یاد می‌کند، لکن «ابن‌رشدی» خواندن وی نیز تنها با ذکر برخی ملاحظات قابل قبول خواهد بود. توضیح اینکه اگرچه فیلسوفان

! !!! !!!! !!!!!!!!! !!!!!!!! !!!! !!!! !

مطالب و موضعی که در مقابل تعالیم کلیسا اتخاذ می‌کند، اندکی عجیب و منحصر به فرد است. وی ظاهراً خود را پیرو ابن‌رشد می‌داند و از اینکه طریق فکری او را می‌پیماید، بر خود می‌بالد. وی معتقد است که استادی غیر از عقل طبیعی و تجربهٔ عادی ندارد و ابن‌رشد «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 ابن‌رشد، توماس بیشتر علاقه‌مند به **الهیات** بود تا **فلسفه**. بدین‌ترتیب، در فلسفهٔ ابن‌رشد است که عقل به مرتبهٔ واقعی خود رسیده و در عین حال حق و حقوق و مرتبت ایمان نیز لحاظ شده است. جان می‌گوید اگر کسی مسئلهٔ نسبت و رابطهٔ بین ایمان و فلسفه را حل کند، انسان نیکبختی است ولی صراحتاً اعلام می‌نماید که وی از عهدهٔ 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 فلسفهٔ 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 عقلیِ مبتنی بر منطق ارسطو و دیدگاه ابن‌رشد با احکام و مبانی مسیحیت متفاوت می‌گردید وی بی‌درنگ حقیقت محض را به حوزهٔ برتر ایمان تحویل می‌نمود. (Gilson, 1978, p. 400)

بنابراین «جان اهل جاندون» در این زمینه اغلب اوقات تنها مزاح می‌کند و لذا خوانندگانش 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 مشاهدهٔ امور واقعی تجربی به مفهوم **خلقت** دست یافت. چنانکه محال است که بتوان از طریق براهینی که

ð ! !!!!!!! !!!!!!

است که بسیاری از اساتید دانشگاه پاریس کمابیش تحت تأثیر جنبش ابـن‌رشـدی قـرار 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 ابن‌رشـد در نخستین دانشگاه اروپایی؛ یعنی دانشگاه پاریس.

نگارنده امید آن دارد که انعکاس نظریات این گـروه از پیـروان لاتینـی ابـن‌رشـد در حوزه‌های مهمی همچون آکسفورد و پادوآ را در فرصتهای دیگری پیگیری نماید.

! !!! !!!! !!! !!!! !!!! !!! !!! !

!!!