

مکتب ارسطویی و مکتب افلاطونی در فلسفه قرون وسطا*

نوشته الکساندر کویره

ترجمه داریوش آشوری و همایون فولادپور

فلسفه قرون وسطا، ازوجهی، کشف بسیار تازه‌ای است. تا همین چند سال پیش، قرون وسطا را برابر با تیره‌ترین رنگ‌ها تصویر می‌کردند: روزگار تیره و تاری که در آن ذهن انسانی، خود را در بحث‌های سترون بر سر مسائل خیالی می‌فرسود، ذهنی اسیر مرجعیت، اسیر مرجعیت دو گانه اصول کلیسایی و ارسطو. هنوز هم واژه «اسکولاستیک» برای ما معنایی آشکارا ناخوشایند دارد.

البته این تصویر نه یکسره نادرست است، نه یکسره درست. قرون وسطا يك دوره بربریت زرف به خود دیده است، بربریت سیاسی و اقتصادی و فکری، یعنی دوره‌ای که کمابیش از قرن ششم تا قرن نهم به درازا می‌کشد. اما دوره‌ای سخت بارآور نیز به خود دیده است، دوره‌ای از يك زندگی فکری و هنری پرشور و بی‌مانند، که از قرن یازدهم تا پایان قرن چهاردهم را در بر می‌گیرد و، از جمله، هنر گوتیک و فلسفه اسکولاستیک را از آن به یادگار داریم.

* مترجمان در مورد صورت نوشتاری نامهای خاص که در این مقاله آمده از دایرةالمعارف فارسی (مصاحب) پیروی کرده‌اند. جز در یکی - دو مورد که در آن اثر نیامده یا در آن نتوانستیم بیابیم.

و اما، اکنون می‌دانیم که فلسفه اسکولاستیک چیزی بس بزرگ بوده است. اسکولاستیک‌ها بودند که اروپا را آموزش فلسفی دادند و اصطلاحات ما را آفریدند، همین اصطلاحاتی که امروز هم به کار می‌بریم؛ آنان بودند که با کارشان به غرب اجازه دادند تا به آثار فلسفی دوران باستان از نو دست یابد، یا، نه از نو، بلکه به درستی بدان دست یابد. بنابراین، بهرغم ظاهر، میان فلسفه قرون وسطا و فلسفه مدرن پیوستگی حقیقی هست و پیوستگی ژرفی نیز. دکارت و مالبرانش و اسپینوزا و لایب نیتس ای بسا کاری نمی‌کنند مگر پیگیری کار پیشینیان قرون وسطایشان.

و اما آن مسائل خنده‌آور و بیهوده‌ای که مُدرّسان و طلبه‌های مدرسه‌های پاریس و آکسفورد و قاهره بر سرشان بحث و جدل‌های بی‌پایان داشتند، آیا خیلی خنده‌آورتر و بیهوده‌تر از مسائلی‌اند که امروزه در دانشگاه‌ها بر سرشان بحث و جدل می‌شود؟ اگر در نظر ما چنین می‌نمایند چه بسا از آن روست که آن‌ها را به خوبی در نمی‌یابیم، زیرا دیگر به همان زبان سخن نمی‌گوییم و نمی‌بینیم که آن مسائل راه به کجاها می‌برند و چه‌ها در بر داشتند، و به معنای (اغلب آگاهانه ناسازنمای paradoxal) قالبی که این بحث‌ها در آن عرضه می‌شد، راه نمی‌بریم.

مگر خنده‌آورتر از این هم می‌شود که از خود بیرسیم چند فرشته می‌توانند بر نوک يك سوزن جا بگیرند؟ و یا بیرسیم آیا جایگاه عقل بشری در کره ماه است یا در جای دیگر؟ البته. اما تنها تا زمانی که ندانیم یا نفهمیم که در این بحث و جدلها اصل دعوا بر سر چیست. و اما، اصل دعوا بر سر این است که آیا روح، یعنی يك وجود یا امر روحانی - مثلاً يك حکم - در فضا جایی می‌گیرد یا نه؟... و این دیگر به هیچ روی خنده‌آور نیست. در مورد عقل انسانی نیز چنین است. اصل مسئله در این دکتربین شگفت‌فلسوفان عرب این است که آیا اندیشه - اندیشه حقیقی - فردی است یا نه. و اگر ما لیشتنبرگ (Lichtenberg) را می‌ستاییم که گفته است [در این مورد] بهتر است صیغه مجهول به کار ببریم و به جای «من می‌اندیشم» بگوییم: «در من اندیشیده می‌شود»؛ اگر ما تزهای دورکم (Durkheim) را در زمینه وجدان جمعی می‌پذیریم یا دست‌کم درخور بحث می‌دانیم، وجدانی که هم در درون فرد است و هم از او فرا می‌رود؛ اگر از بحث ماه بگذریم چرا نباید نظریه‌های ابن سینا و ابن رشد را در زمینه وحدت عقل بشری با همه حرمتی که سزاوارند، بررسی کنیم.

همچنان که از پژوهش‌های درخشان تاریخدان بزرگ بلژیکی، پیرن (Pirenne)، برمی‌آید، پیدایش بربریت سیاسی و اقتصادی قرون وسطا چندان نتیجه پیروزی اقوام ژرمنی بر روم نبود، که بیشتر دنباله بریده شدن رابطه میان شرق و غرب بود، یعنی رابطه دنیای

لاتینی و دنیای یونانی. و همین عامل، یعنی بریدگی از شرقِ هِلنی بود که بر بریتِ فکری غرب را به بار آورد. همچنان که از سر گرفته شدن این رابطه، یعنی تماس با اندیشه باستانی، یعنی میراث یونانی، بود که سبب شکوفایی فلسفه قرون وسطا شد. البته باید در نظر داشت که در دوران مورد بحث ما، یعنی در قرون وسطا، از [امپراتوری] بیزانس که بگذریم، شرق دیگر یونانی نبود، عرب بود. و از این رو عربها بودند که استادان و آموزگاران غرب لاتینی شدند. تأکید می‌کنم، استادان و آموزگاران، و نه تنها - آنچنان که بسیار گفته‌اند - واسطه‌هایی میان جهان یونانی و جهان لاتینی. چون، اگر آثار فلسفی و علمی یونانی در آغاز نه یکر است از زبان یونانی، بل از عربی به لاتینی برگردانده شد، علت تنها آن نبود که در غرب دیگر کسی یافت نمی‌شد که یونانی بداند یا هنوز یافت نمی‌شد، بل نیز، و شاید به ویژه آن بود که کسی یافت نمی‌شد که بتواند کتاب‌هایی به دشواری طبیعیات یا *مابعدالطبیعه* ارسطو یا *المجسطی* بطلمیوس را بفهمد. و شاید بدون کمک فارابی و ابن سینا و ابن رشد لاتینی‌ها هرگز توانایی چنین کاری را نمی‌یافتند. چرا که کافی نیست آدم یونانی بداند تا بتواند افلاطون یا ارسطو را بفهمد (این خطایی است که زبان‌شناسان (فیلولوگ‌های) کلاسیک بسیار گرفتار آند)، بلکه باید فلسفه هم بداند. و اما لاتینی‌ها هرگز از فلسفه چندان سر در نیاورده‌اند. دنیای لاتینی پیش از مسیحیت با فلسفه بیگانه ماند.

شگفت است - و بر این پامی فشارم، چرا که در نظرم اهمیتی بنیادی دارد و گرچه نکته‌ای است آشکار، اما همیشه بدان توجه نمی‌شود - شگفت است که رومیان تا چه حد علم و فلسفه را نادیده می‌گرفتند. فرد رومی به امور عملی دلبسته است، اموری همچون کشاورزی و معماری و هنر جنگ و سیاست و حقوق و اخلاق. اما سراسر ادبیات لاتینی کلاسیک را که بگردیم نه یک کتاب علمی می‌یابیم که چنین نامی را بشاید، نه یک کتاب فلسفی. آنچه می‌یابیم یا اثر پلینیوس (Pelinius) است، که مجموعه‌ای است از قصه‌ها و مثل‌های خاله‌زنگی، یا آثار سنکا (Seneca)، یعنی گزارشی درست و ساده شده از اخلاق و طبیعیات رواقی برای آنکه رومی‌ها بفهمند؛ یا آثار سیسرون است، یعنی رساله‌های فلسفی نویسنده‌ای اهل ذوق، و یا نوشته‌های ماکروبیوس (Macrobius)، یعنی یک مشت کتاب دبستانی.

به راستی شگفت است که رومیان نه تنها خود هیچ نیافریده‌اند، بل هیچ نیازی به ترجمه هم حس نکرده‌اند. گذشته از دو - سه گفتگوی افلاطونی، از جمله تیماتوس که سیسرون برگرداند (برگردان‌هایی که کمابیش هیچ از آن‌ها به دست ما نرسیده)، نه از افلاطون نه از ارسطو نه از اقلیدس نه از ارشمیدس، دست کم در دوره کلاسیک چیزی به لاتینی برگردانده نشد. چه اگر ارغنون ارسطو و تاسوعات افلوطین را سرانجام ترجمه کردند، آن ترجمه‌ها

قرن‌ها بعد به دست مسیحیان صورت گرفت.

البته می‌توان عذرهایی آورد و فقر ادبیات علمی و فلسفی رومی را به رواج بسیار زبان یونانی نسبت داد. هر رومی «والاتبار» یونانی می‌آموخت و برای دانش‌اندوزی به یونان می‌رفت. همگان یونانی می‌دانستند، آنچنان که در گذشته، در اروپا، همگان فرانسه می‌دانستند. اما نباید دربارهٔ اندازهٔ این رواج گزافگویی کرد: حتی اشرافیت رومی نیز یکسره یونانی مآب نشده بود، یا دست کم، بیرون از چند حلقه، نه کسی افلاطون می‌خواند نه ارسطو، نه حتی چیزی از رساله‌های رواقی: در واقع سیسرون و سنکا برای همین اشرافیت می‌نوشتند.

و اما در جهان عرب وضع یکسره دیگر بود. دنیای عرب و مسلمان کار فتح سیاسی را هنوز به پایان نرسانده بود که با شور و نیرویی شگفت‌انگیز در پی فتح تمدن و علم و فلسفهٔ یونانی برآمد. تمامی آثار علمی و فلسفی را یا ترجمه کردند یا، همچون آثار افلاطون، بر آنها شرح و تفسیر نوشتند.

جهان عرب خود را وارث و ادامه‌دهندهٔ جهان هلنی می‌دانست و می‌خواند. و حق هم داشت. چرا که تمدن غنی و درخشان قرون وسطای عرب - که بیشتر «نوزایش» (رنسانس) است تا «قرون وسطا» - به راستی ادامه‌دهنده و وارث تمدن هلنی بود.^۲ و هم از این رو بود که توانست برای بربریت لاتینی نقش برجستهٔ آموزگار را ایفا کند.

البته دورهٔ شکوفایی تمدن عرب و اسلامی بسیار کوتاه بود و جهان عرب، پس از آن که میراث کلاسیک را، که خود گرد آورده بود، به غرب لاتینی باز سپرد، خود آن را از کف داد و حتی از خود راند. اما برای توضیح این امر لازم نیست از بیزارای فطری عربها از فلسفهٔ سخن بگوییم، آنچنان که بسیاری از نویسندگان آلمانی - حتی فرانسوی از آن سخن گفته‌اند - یا از تضادی حل‌ناشدنی میان روح یونانی و روح سامی، یا از فروبستگی معنوی شرق به روی غرب (در زمینهٔ موضوع شرق و غرب یاوه بسیار گفته‌اند) می‌توان مسائل را بسی ساده‌تر بازگفت و علت را، از سویی، اثر واکنش تند تقلید باوری ارتدکسی اسلامی شمرد که، فلسفه را ضد دین می‌شمرد و چندان هم بی‌حق نبود، از سویی دیگر، به‌ویژه اثر ویرانگرانهٔ موج‌های تاخت و تاز ترک و مغول (و بربر، در اسپانیا)، که تمدن عرب را به نابودی کشاندند و اسلام را به دینی خشک‌اندیش و فلسفه‌ستیز بدل کردند.

اگر این «تأثیر» اخیر نمی‌بود، فلسفهٔ عرب چه بسا گسترشی همانند فلسفهٔ اسکولاستیک لاتینی می‌یافت و اندیشمندان عرب به انتقادهای غزالی پاسخ می‌گفتند و ارسطو را «اسلامی» می‌کردند. اما مجال این همه را نیافتند. شمشیرهای ترک و بربر جنبش را با

خشونت بازایستاندند و غرب بود که کار برگرفتن میراث عرب را، همپای میراث یونانی، که عربها به او سپرده بودند، به عهده گرفت.

من تا اینجا بر اهمیت و نقش میراث باستانی تأکید کردم، چرا که فلسفه، یا دست کم فلسفه ما، سراسر به فلسفه یونانی وابسته است و راه‌هایی را پی می‌گیرد که آن فلسفه کشیده و نگره‌هایی را به سرانجام می‌رساند که آن فلسفه پیش‌اندیشی کرده است.

مسائل فلسفه ما هنوز همان مسائل مربوط به [نسبت] دانش و هستی است که یونانیان پیش کشیده‌اند؛ همان سخن سر وش «دلفی» (delphique) به سقراط که «خود را بشناس!»، به این پرسش‌ها پاسخ گو که کیستم و کجایم؟ یعنی هستی چیست و جهان چیست؟ و سرانجام این که من در این جهان چه می‌کنم و چه باید بکنم؟ شخص، بسته به پاسخی که به این پرسش‌ها می‌دهد، و بسته به نگره‌ای که بر می‌گزیند، یا افلاطونی است یا ارسطویی یا افلوپینی یا چه بسا رواقی یا شک‌آور.

در فلسفه قرون وسطا نیز، از آنجا که فلسفه است، از این گونه نگره‌هایی که بر شمردیم، به آسانی می‌توان یافت. با این همه، روی هم رفته، جایگاه فلسفه و، البته، فیلسوف قرون وسطا با جایگاه فلسفه [و فیلسوف] باستانی فرق بسیار دارد؛ چرا که فلسفه قرون وسطا، چه مسیحی چه یهودی چه اسلامی، در چارچوب یک دین و حیانی جای می‌گیرد، و فیلسوفی این چنین، از فیلسوف ابن رشدی که بگذریم، فیلسوف اهل ایمان است، و به همین دلیل برخی از مسائل برایش پیشاپیش حل شده است. مثلاً، همچنان که ژیلسون^۳ به درستی یادآور می‌شود، فیلسوف باستانی می‌تواند از خود بپرسد که آیا خدایان هستند و اگر هستند چند خدا هست. اما در قرون وسطا - و از برکت قرون وسطا، در «عصر جدید» - دیگر نمی‌توان پرسش‌هایی از این دست پیش کشید. البته می‌توان از خود پرسید که خدا هست یا نه. به سخن دقیق‌تر، می‌توان از خود پرسید که چگونه می‌شود وجود او را اثبات کرد. اما مسئلهٔ بسگانگی (pluralité) خدایان دیگر هیچ معنایی ندارد. همه می‌دانند که خدا - چه باشد چه نباشد - به هر روی یگانه است. افزون بر این، در حالی که افلاطون و ارسطو دریافت خود را از خدا آزادانه می‌سازند، فیلسوف قرون وسطا در کل می‌داند که خدایش خدایی است آفریدگار؛ دریافتی که درک آن برای فلسفه سخت دشوار است و ای بسا ناممکن.^۴

و باز فیلسوف قرون وسطا دربارهٔ خود و جهان و سر نوشتش بسی چیزهای دیگر می‌داند که همه را از دین می‌آموزد. دست کم این را می‌داند که دین این چیزها را می‌آموزاند و او باید در برابر آموزه‌ها وضع بگیرد، از این گذشته، باید، از سویی، در برابر دین کوشش فلسفی خود

را توجیه کند و، از سوی دیگر، در برابر فلسفه، وجود دین را.^۵ و این همه، ناگزیر وضعی سخت پر تنش و پیچیده می آفریند. و خوشبختانه چنین است. چرا که همین تنش و پیچیدگی رابطه فلسفه و دین، یعنی عقل و ایمان، است که زمینه گسترش فلسفه غربی را فراهم آورده است.

اما، به رغم این وضع تازه، همین که فیلسوفی - چه یهودی، چه مسلمان، چه مسیحی - به مسئله اصلی متافیزیک، یعنی مسئله وجود و گوهر وجود می پردازد، در خدای آفریدگار خود «خدا-خیر» افلاطون یا «خدا-اندیشه» ارسطو یا «خدا-آحد» افلوپین را می یابد.

فلسفه قرون وسطا را اغلب چنان می شناسانند که گویی سراسر زیر چنگ اندیشه ارسطو بوده است. و این البته درست است، اما تنها برای دوره معینی و برای این دوره نیز درك علت آن آسان است.

از سویی ارسطو یگانه فیلسوف یونانی بود که مجموعه آثارش - یا دست کم مجموعه آنچه در روزگار باستان از او می دانستند - به عربی و بعدها به لاتینی برگردانده شد. آثار افلاطون چنین بختی نیافت و از همین رو به آن خوبی شناخته نشد.

و این امر اتفاقی نبود. آثار ارسطو دانشنامه ای حقیقی از دانش بشری است. از طب و ریاضیات که بگذریم، همه چیز در آن یافت می شود: از منطق، که اهمیتی بنیادی دارد، تا طبیعیات و نجوم و مابعدالطبیعه و علوم طبیعی و علم النفس و علم اخلاق و علم سیاست... شگفت نیست که دوره دوم قرون وسطا زیر این کوه دانش به زانو افتاده بود و در برابر این هوش به راستی بی همتا خیره مانده و ارسطو نماینده حقیقت و اوج کمال طبع بشری و، به گفته دانت، «شهریار دانایان» می شمرد. شهریار دانایان، و بالاتر از همه، شهریار آموزگاران. چرا که، از سوی دیگر، آثار ارسطو برای مُدرّس موهبتی است. می آموزاند و آموزانده می شود و بحث و تفسیر می برد. پس شگفت نیست که با باز شدن پایش به مدرسه، بی درنگ ریشه بدواند (وانگهی در مقام مؤلف منطق جایش همیشه در مدرسه بوده است) و دیگر هیچ نیروی بشری نتوانست او را از آنجا براند. ممنوع کردنها و تکفیرها همه بی نتیجه ماند. نمی شد ارسطو را از مدرّسان گرفت بی آن که به جایش چیز دیگری به ایشان داد. و تا آمدن دکارت چیزی نبود که به ایشان داده شود، هیچ چیز.

به عکس، افلاطون را نمی شود درست آموزاند. فورم گفتگو (دیالوگ) به کار مدرسه نمی آید. اندیشه افلاطون پر پیچ و خم است و دشوار دریافته می شود و اغلب دانش علمی بسیار می طلبد که همگان ندارند؛ شاید از همین روست که هم از پایان دوران باستان کلاسیک،

آثار افلاطون را دیگر جز در آکادِمیا [یعنی، مدرسه‌ای که او خود بنیان گذاشت] نمی خواندند، و تازه در آنجا هم آنها را آن قدرها که تفسیر می کردند، نمی خواندند، و تفسیر هم یعنی دگرگون کردن. ولی، بیرون از آنجا، جزوه درسی است که [در مورد آثار افلاطون] یکسره جای متن را می گیرد، جزوه‌هایی که - مانند جزوه‌های کنونی ما - کما بیش آمیزه‌ای است از آراء مکتب‌های گونه‌گون، به ویژه مکتب‌های رواقی و نوافلاطونی. از همین روست که در سنت تاریخی، افلاطون کما بیش به شیوه‌ای نوافلاطونی پدیدار می شود، آن هم نه تنها نزد عرب‌ها - که اغلب افلوطنین را به جای او می گیرند- بل نیز نزد لاتینی‌ها و حتی یونانیان بیزانسی که او را از خلال تفسیرها یا جزوه‌های نوافلاطونی می بینند. وانگهی، وضع ارسطو نیز چنین است.

با این همه، موضوع‌ها و دکترین‌ها و نگره‌هایی هستند که در نوشته‌های نوافلاطونی، نوشته‌های سیسرون و بوئتیوس (Boèce) و ابن جبرول (Ibn Gabirol) و بیش و پیش از همه در کار بزرگ و درخشان قدیس اوگوستینوس می مانند و گرچه زیر نفوذ قالب دینی‌ای که در آن جا گرفته‌اند جا به جا و دگرگون می شوند، اما از میان نمی روند. چنان که می توانیم از يك مکتب افلاطونی قرون وسطایی سخن بگوییم و حتی بگوییم که این مکتب، که در قرن‌های یازدهم و دوازدهم الهام بخش اندیشه قرون وسطای لاتینی بود، با ورود پیر و زمندانۀ ارسطو به «مدرسه»ها از میان نرفت. درواقع، بزرگترین ارسطویی مسیحی، یعنی قدیس توماس و بزرگترین افلاطونی مسیحی، یعنی قدیس بوناونتوره (Bonaventure)، درست همزمان بودند.

گفتیم که قرون وسطا افلاطون را بیشتر به میانجی می شناخت. بیشتر، اما نه یکسره. چرا که اگر منون و فدون، که در قرن دوازدهم ترجمه شدند، کما بیش ناشناخته ماندند، به جای آن تیمائوس، که خالکیدئوس (Chalcidius) در قرن چهارم برگردانده و تفسیر بلندی نیز بر آن نوشته بود دست به دست می گشت.

تیمائوس داستان آفرینش جهان یا می شود گفت اسطوره آن است و افلاطون در آن شرح می دهد که چگونه خدای برین، پس از آن که معجونی از «همان» و «دگر» (در اینجا به معنای ماندگار و شونده) فراهم آورد، از آن جان جهان را ساخت که هم پاینده است و هم جنبنده، و نیز دو دایره «همان» و «دگر» را (یعنی دایره‌های منطقه البروج و معدل النهار را)، که با انقلابات ادواری خود حرکات عالم تحت القمر را تعیین می کنند، و نیز از بازمانده آن معجون ایزدان فرودست را ساخت و ایزدان اخترانی را و جان‌ها را. آنگاه در فضا مثلث‌های کوچکی برید و از آن‌ها عناصر را ساخت و از آن عناصر، اجسام واقعی، یعنی گیاهان و

جانوران و انسان را. و در این کار ایزدان فرودست او را یاری کردند. شگفت معجونی از کیهان - خاست (cosmogonie) اسطوره‌ای و مکانیک آسمانی، از یزدانشناسی (théologie) و فیزیک ریاضی! تیمائوس بازار گرمی یافت. کتابخانه‌های اروپا پر است از نسخه‌های خطی و تفسیرهای چاپ نشده این رساله^۶ که الهام بخش آموزه‌های «مکتب شارتر» و دانشنامه‌های قرون وسطایی و نیز شاعران و هنرمندان شد. البته «ایزدان فرودست» معنای خوشایندی نداشت. اما کافی بود به جای آن «فرشتگان» را بگذارند تا تیمائوس پذیرفتنی شود.

در شرق نیز بازار تیمائوس همان قدر گرم بود که در غرب. به ویژه، چنان که به تازگی آقای کراوس^۷ نشان داده است، بخش بزرگی از علم کیمیای عرب از این رساله الهام گرفت. برای نمونه، نظریه تبدیل فلزات جابر بن حیان سراسر بر اتم باوری (atomisme) ریاضی تیمائوس استوار است. کیمیاگران بر آن بودند تا چگالی فلزات را حساب کنند و این گرایش بر پایه نگرشهایی است که آشکارا از اثر افلاطون الهام می‌گرفت، و البته بی‌هیچ نتیجه‌ای، اما گناه از ایشان نبود. همچنان که امروز دریافته‌ایم، ایده خوب بوده است.

تیمائوس اگرچه همه مکتب افلاطونی نیست، اما برخی از نظریه‌های بنیادی آن را در بر دارد، به ویژه نظریه^۸ «ایده - صورت»ها، و نیز مفهوم جدایی جهان حسی و جهان عقلی را؛ با الهام گرفتن از مدل‌های ازلی است که خداوند جهان ما را می‌آفریند. از سوی دیگر، تیمائوس، با طرح [مفهوم] فعل الاهی، پاسخی به مسئله نسبت ایده‌ها با واقعیت حسی به دست می‌دهد. پس شگفت نیست که فیلسوفان قرون وسطا در این رساله نظریه‌ای بسیار پذیرفتنی و نیک همخوان با مفهوم «خدای آفریدگار» یافته‌اند. حتی می‌توان گفت که به یمن تیمائوس، مفهوم «خدای آفریدگار» غنی‌تر و روشن‌تر می‌شود، چرا که نقشه مثالی پیش‌اندیشیده هستی نزد خدای آفریدگار نیز به آن افزوده می‌شود.

باری، جهان عرب، بی‌آن که افلاطون را بسیار خوب بشناسد، باز او را بسیار بهتر از لاتینی‌هایی شناخت و بویژه با نظریه سیاسی او آشنا بود، چنان که اشتر اوس به خوبی نشان داده^۹، هم از روزگار فارابی - که کمتر از همه فیلسوفان اسلامی شناخته شده، اما ای بسا بزرگترین ایشان باشد - نظریه سیاسی افلاطون در اندیشه عرب جا باز کرد.

چنان که می‌دانیم، اوج نظریه سیاسی افلاطون ایده دوگانه مدینه آرمانی و رئیس آرمانی مدینه، یعنی شاه - فیلسوف است؛ شاه - فیلسوفی که پیرامون ایده «خیر» و ذات‌های جاودانه عالم معقول می‌درنگد و قانون «خیر» را بر مدینه فرمانروا می‌کند. نزد فارابی، مدینه آرمانی مدینه اسلام می‌شود و جای شاه - فیلسوف را پیامبر می‌گیرد. این چگونگی نزد فارابی چندان

که باید روشن است و نزد بوعلی از آن هم روشن تر، که پیامبر - یا امام - را همچون شاه - فیلسوف وصف می کند. تمام سیاست افلاطون را می توان نزد بوعلی یافت، حتی اسطوره غار و بازگشت بینا به آن را. پیامبر، یعنی شاه - فیلسوف (که به همین دلیل شاه بودن بر فیلسوف تنها برتری دارد) فیلسوفی است و مرد عملی که می تواند کشف و شهود عقلی را به زبان تصویر و اسطوره برگرداند و آن را برای عوام فهمیدنی کند (حال آن که چنین کاری از فیلسوف ساخته نیست). از همین رو، پیامبر یعنی شاه - فیلسوف، شارع مدینه است، حال آن که فیلسوف تنها می تواند شرع پیامبر را تفسیر کند و از معنای فلسفی آن پرده برگردد؛ و همین نکته است که همخوانی نهایی اندیشه فلسفی را با شرع، اما شرعی که نیک فهمیده شده باشد، باز می گوید.

چه بهره گیری شگفتی از نظریه افلاطون به سود یکه سالاری امیران! و از آن شگفت تر این که بهره برداری دینی - سیاسی از اندیشه افلاطونی به همین جا پایان نمی گیرد. نظریه نبوت بوعلی به نوبه خود برای دعوی پاپ ها در باب دین سالاری جهانگیر به کار گرفته می شود؛ و راهب فرانسیسی (franciscain)، راجر بیکن، با خونسردی تمام آن را از بوعلی می گیرد و با آسودگی خاطر آنچه را که او درباره امام می گوید به پاپ نسبت می دهد. اما این مورد استثنایی است و در کنار سیسرون و حقوق روم، این ارسطو بود که آموزگار سیاسی اروپا شد.

این واقعیت که اندیشمندان سیاسی دنیای اسلامی از جمهوری افلاطون بهره جسته اند و اندیشمندان اروپا از سیاست ارسطو، امری است سخت شگفت انگیز و سرشار از پیامدهای مهم. بررسی این نکته زیاده به درازا می کشد.^۹ از همین رو، بهتر دیدم در اینجا افلاطونیت و ارسطونیت را نه همچون دو نظریه سیاسی، بل همچون دو نظریه یا نگره متافیزیکی و اخلاقی در نظر آورم.

کشش اندیشه افلاطونی - یا نوافلاطونی - برای اندیشه دینی بدیهی است. چگونه می توان حال و هوای دینی ژرف اندیشه افلاطون را نادیده گرفت؟ و در خدای او، که نه می فریبد و نه فریفته می شود، خدایی که خود همانا خیر برین است، و جهان آفرینی (Démurge) است که جهان را به جهت خیر صورت می بخشد و در حقیقت چیزی جز خیر نمی آفریند، چگونه می توان در چنین خدایی چیزی همانند خدای اهل کتاب ندید؟ و کجا می توان برای مبحث «نفس بطبع مسیحی» یا مسلمان، که نزد همه اندیشمندان قرون وسطا دیده می شود، حجتی زیباتر از افلاطون یافت؟

و اما درباره افلوپین، ذهن عارفانه چگونه می تواند در این راه نکوشد که خدای برین دین

را با «احد» (l'Un) آخرین فیلسوف بزرگ یونان، «احد» برگذرنده از وجود و اندیشه، یکی کند؟ بیهوده نیست که همه مشرب‌های عرفانی، همین که نظری می‌شوند، همین که می‌خواهند دیگر تنها «زیسته» نشوند، بل به عالم اندیشه و نظر پا نهند، بطبع و حتی ناگزیر، به افلوپین روی می‌آورند.

خواندن آثار افلاطونی بود که قدیس آوگوستینوس (Saint Augustin) را به خدا رساند و، همچنان که او خود در صفحاتی از یاد ترفتنی از کتاب خود حکایت می‌کند، در آن آثار بود که جان آزرده و بی‌آرام‌اش، که از دیدار شرّ فرمانروا بر جهان چنان پریشان بود که وجود يك «خدای شر»، خدای بدکاری را، در کنار خدای خیر پذیرفته بود، دریافت که يك خدا بیش نیست. افلاطونیان بودند که به آوگوستینوس آموختند که خدا همان «خیر» آفریننده، همان سرچشمه پایان‌ناپذیر کمال و زیبایی است. خدای افلاطونیان (که در نظر آوگوستینوس با خدای مسیحیت یکی است) همان گنجی است که دل بی‌قرار او، نادانسته، از دیرباز می‌جسته است: گنج روح، یگانه گنج جاودانی و دگرگونی‌ناپذیر، یگانه گنجی که به جستجویش می‌ارزد...

«چه هستند این چیزها همه که جاودان نیستند!» این پرسشی است که آوگوستینوس می‌پرسد و باز می‌پرسد و پزواک صدایش هرگز در غرب خاموش نخواهد شد. پانزده قرن بعد اندیشمند دیگری، که به خلاف آوگوستینوس سخت ضد کتاب مقدس است، یعنی اسپینوزا، باز از خدا همچون یگانه گنجی سخن می‌گوید که داشتش جان را از سعادت جاودانی و پایدار سرشار می‌کند.

جان - اینک اسم اعظم افلاطونیان! هر فلسفه افلاطونی همیشه سرانجام بر محور جان استوار است و، از سوی دیگر، هر فلسفه‌ای که بر محور جان استوار باشد همیشه فلسفه‌ای افلاطونی است.

به يك اعتبار، می‌توان گفت که افلاطونی قرون وسطایی شیفته جان خویش است. شیفته این واقعیت که جانی دارد یا، به سخن دقیق‌تر، شیفته این واقعیت که خود يك جان است. و چون، بنا به حکم سقراطی، بر آن می‌شود که خود را بشناسد، در واقع می‌کوشد تا جانش را بشناسد و در شناخت جانش است که سعادت خود را می‌یابد.

جان در نظر افلاطونی قرون وسطایی چیزی است چندان برتر، چنان کامل‌تر از باقی جهان که در حقیقت با آن باقی هیچ نسبتی ندارد. و هم از این روست که فیلسوف باید نه به جهان و کند و کاو در آن، بل به جای روی کند، چرا که در آنجا، در اندرون جان، است که حقیقت خانه دارد.

- به درون جانت بازگرد، در خویشتن خویش فرو شو! قدیس آوگوستینوس چنین فرمان می‌دهد؛ و همین فرمان با کمابیش همین کلمات است که در قرن یازدهم بر قلم قدیس آنسلم (Saint Anselme) می‌رود و باز، دو قرن پس از او، بر قلم قدیس بوناوتوره.

«حقیقت در درون جان خانه دارد»، این را افلاطون می‌آموزاند. اما حقیقت برای افلاطونی قرون وسطایی خود خداست، حقیقت ازلی و سرچشمه همه حقیقت‌ها، خورشید و نور عالم معقول. باز هم یک متن، یک تصویر افلاطونی که پیوسته در فلسفه قرون وسطا می‌آید و از روی آن می‌توان به یقین روح و الهام اندیشه افلاطون را بازشناخت.

حقیقت خداست. پس خود خداست که در جان ما خانه دارد و از خود ما به جانمان نزدیکتر است. از همین جا می‌توان دریافت که چرا افلاطونی قرون وسطایی چنان شوقی به شناختن جانش دارد؛ شناختن جان در معنای کامل کلمه همانا کمابیش شناختن خداست. آوگوستینوس با دروغ می‌گوید: «ای کاش خدا را و جان را می‌شناختم»، خدا و جان، چرا که نمی‌توان یکی را بی دیگری شناخت. «خود را که بشناسم تو را شناختم» چرا که برای افلاطونی قرون وسطایی میان خدا و روح هیچ حجاب طبیعی نیست و این نکته‌ای است بنیادی و بنیادبخش؛ و از همین روست که جان انسانی به تمام معنای کلمه تصویری است نقشی است از خدا. و درست به همین دلیل است که نمی‌تواند خود را به تمامی بشناسد.^{۱۰} از آنچه گفته شد می‌توان فهمید که چنین جانی در معنای دقیق کلمه با تن یگانه نیست و با آن وحدتی ناگسستگی و ذاتی ندارد. البته جان در تن است، اما چنان که «ناخدا در کشتی»: بر آن فرمان می‌راند و آن را می‌راند، اما وجودش به وجود آن وابسته نیست.

در مورد انسان نیز چنین است. چرا که برای افلاطونی قرون وسطایی انسان چیزی نیست مگر جانی نامیرا در تنی میرا، جانی که به جامه ناسازتن پوشانده شده. او تن را به کار می‌گیرد، اما به خودی خود از آن جداست و در کار خود از آن بیشتر زحمت می‌بیند تا یاری. آری، کرد و کار ویژه انسان، یعنی اندیشه و اراده، تنها از جان برمی‌آید. تا جایی که، از دیدگاه افلاطونی، نباید گفت انسان می‌اندیشد، بل جان است که می‌اندیشد و حقیقت را درمی‌یابد. و در این راه تن به هیچ کاریش نمی‌آید، بل به عکس همچون حجابی میان او و حقیقت می‌ایستد.^{۱۱}

جان برای شناختن و شناختن خود نیازی به تن ندارد و خود را یگانه‌تر از تن می‌بیند. البته نمی‌تواند ذات خود را یکسره بشناسد. با این همه، وجود خودش، هستی اش، برایش از هر چیز دیگری در جهان بی چون و چراتر است؛ چیزی است که در آن هیچ چون و چرا نمی‌توان روا داشت. یقین جان نسبت به خویش، یعنی شناخت بی میانجی جان از خود،

ویژگی ای است بسیار مهم و بسیار افلاطونی. چنان که، اگر با فیلسوفی روبه‌رو شویم که بگوید انسان، حتی اگر هیچ حس بیرونی و درونی نداشته باشد یا از همه آن‌ها محروم باشد، باز می‌تواند هستی خود را، وجود خود را، بشناسد. جای تردید نیست که چنین فیلسوفی افلاطونی است حتی اگر خود منکر آن باشد.^{۱۲}

اما کار به همین جا تمام نمی‌شود. برای افلاطونی، جان تنها به شناخت خود بس نمی‌کند، چرا که با شناختن، خود کم و بیش، گیرم بسی کم، خدا را نیز می‌شناسد، چه خود تصویری است از خدا، گیرم تصویری بسیار ناقص و محو و در پرتو نور یزدانی که بر او می‌تابد، همه چیزهای دیگر را می‌شناسد، دست کم همه آن چیزها را که در قلمرو شناخت او می‌گنجند و ارزش شناخته شدن نیز دارند.

نور یزدانی که جان هر نوزاد انسانی را روشن می‌کند، نور حقیقتی که خدا - حقیقت، یعنی خورشید معقول جهان ایده‌ها می‌تابد، بازتاب ایده‌های ازلی را بر جان نقش می‌زند، ایده‌های ازلی، یعنی همان ایده‌های افلاطونی که اینک ایده‌های خدا شده‌اند، ایده‌هایی که خدا جهان را همساز آن‌ها آفریده است؛ ایده‌هایی که سرنمون‌ها (archetypes)، مدل‌ها و مثال‌های ازلی اشیا شونده و ناپایدار این جهان خاکی‌اند.

از همین رو، با نظر کردن در این چیزها، یعنی چیزهای جهان حس‌پذیر (sensible) نیست که جان حقیقت را می‌تواند شناخت. حقیقت چیزهای حس‌پذیر در خودشان نیست، بل در همسانی‌شان با ذات‌های ازلی، با ایده‌های ازلی خداست، و این‌ها هستند که او بزرگوار حقیقی‌اند. اندیشه می‌باید به چنین ایده‌ها، به ایده کمال، ایده عدد، روی آورد و از جهان حس‌پذیر روی بگرداند (افلاطونی همیشه به ریاضیات گرایش دارد و دانش ریاضی همیشه برایش نمونه [راستین] دانش است). مگر آن که در زیبایی این جهان حس‌پذیر نشانه‌ای، ته مانده‌ای، نمادی از زیبایی زبر طبیعی خدا ببیند.

و اما، چون پیرامون جان، پیرامون این تصویر خدایی است که دریافت دانش شناختی و مابعدالطبیعی افلاطونی قرون وسطایی سامان می‌گیرد، این دریافت در همه پویش‌های اندیشه اثر می‌نهد. چنین است که دلایل وجود خدا، که مسئله اصلی مابعدالطبیعه قرون وسطایی است، در این مکتب چرخشی سخت ویژه یافته است.

البته، فیلسوف هم از دلیلی سود می‌جوید که از وجود آفریده به اثبات وجود آفریدگار می‌رسد، و هم از دلیلی که از نظم و غایت‌مندی فرمانروا بر جهان وجود یک نظم بخش برین را نتیجه می‌گیرد.

اما این دلایل ذهن افلاطونی قرون وسطایی را خرسند نمی‌کند. برهان خرسندکننده باید

به شیوه دیگری ساخته شود: چنین برهانی نباید از جهان مادی و حسی بی‌آغازد، چرا که، برای افلاطونی، این جهان هست اما به زور هست، چیزی نیست مگر بازتابی دوردست و بسی بی‌کمال از شکوه و جلال خداوند، آن هم تنها در مقام نمادی از آن. از دیدگاه افلاطونی، درک خدا همچون آفریدگار جهان مادی، یعنی جهان گذرای کرانمند، درکی است اندک مایه، بسی اندک مایه.

نه! برهانی که چنین نامی را بشاید باید از واقعیاتی بسیار ژرفتر و مایه‌ورتر و استوارتر بی‌آغازد، یعنی از واقعیت جان؛ یا از واقعیت ایده‌ها. و از آنجا که جای ایده‌ها یا بازتاب‌هاشان جان است، می‌توان گفت که، برای افلاطونی قرون وسطایی، «السفرالی الله» (Itinerarium mentis in Deum) همیشه از جان می‌گذرد.

دلیل افلاطونی دلیلی است استوار بر پایه مراتب کمال و از وجود مراتب کمال وجود کمال برین و بیکران، یعنی سنجه و سرچشمه کمال جزئی و کرانمند، را نتیجه می‌گیرد. دلیل افلاطونی، چنان که پیشتر گفتیم، دلیلی است استوار بر پایه ایده حقیقت و از وجود حقیقت‌های پاره پاره و جزئی و ناتمام، وجود يك حقیقت مطلق و برین، یعنی يك حقیقت بیکران را نتیجه می‌گیرد.

از دیدگاه افلاطونی خدای بیکران را می‌باید این‌گونه دریافت: کمال مطلق، حقیقت مطلق، وجود مطلق.

وانگهی، به گفته قدیس بوناوتوره، نیازی نیست که وقت خود را با درنگ بر سر این دلایل «استوار بر مراتب» تلف کنیم: «کرانمند» و «ناکامل» و «نسبی» - هم در حوزه اندیشه و هم در حوزه وجود - بی‌میانجی «بیکران» و «کامل» و «مطلق» را می‌طلبند. درست از همین روست که ما، به رغم کرانمندی مان، می‌توانیم خدا را دریابیم و، آنچنان که قدیس آنسلم آموزانده است، وجود خدا را هم بر بنیاد ایده‌اش اثبات کنیم: همین بس که ایده خدا را، که در جان خود می‌یابیم، نیک بکاوییم تا بی‌میانجی ببینیم که خدا، یعنی کمال مطلق و برین، نمی‌تواند نباشد، وجودش، و حتی وجود واجبش، به گونه‌ای در کمالش گنجانده است، که نمی‌توان آن را نابوده انگاشت.

نتیجه بگیریم: نخستینگی (primauté) جان، دکترین ایده‌ها، اشراق باوری (illuminisme) ای که فطری‌انگاری (innéisme) [ایده‌ها] را نزد افلاطون در بر دارد و قوت می‌بخشد، برداشتی از جهان حس‌پذیر که آن را بازتاب کم‌رنگی از حقیقت ایده‌ها، می‌داند، پیشین‌انگاری دانش (apriorisme) و حتی ریاضیات باوری (mathematisme)، این هاست مجموعه‌ای از خطوطی که افلاطونیت قرون وسطایی را مشخص می‌کند.

حال به مکتب ارسطویی رو کنیم.

پیشتر گفتیم که افلاطونیتِ قرون وسطی - یعنی آن که برای نمونه نزد قدیس آوگوستینوس یا راجر بیکن یا قدیس بوناوتوره می‌بینیم - با افلاطونیتِ خودِ افلاطون یکی نبود و با آن فاصله بسیار داشت. به همان نحو، ارسطوئیت نیز، حتی نزد ابن رشد و البته، نزد ابن سینا، یا برای آن که تنها از فیلسوفانِ قرونِ وسطای غرب سخن گفته باشیم، نزد قدیس آلبرتوس کبیر، قدیس آکویناس یا سیزه دو برابان (Siger de Brabant) همان ارسطوئیتِ ارسطو نبود.

و این البته طبیعی است. نظریه‌ها در طولِ زندگیِ تاریخی‌شان دگرگون می‌شوند و چهره‌های دیگری می‌گیرند؛ آنچه می‌زید بازیچهٔ زمان و دستخوش دگرگونی است. تنها چیزهای مرده و از میان رفته همیشه همان می‌مانند. ارسطوئیتِ قرون وسطا نمی‌توانست همان ارسطوئیتِ ارسطو باشد، دستِ کم به این علت که در جهان دیگری می‌زیست، جهانی که در آن، چنان که گفتیم، می‌دانستند که خدا یکی است و نمی‌تواند بیش از یکی باشد. نوشته‌های ارسطو، نخست از اسپانیا به صورت ترجمه‌هایی از ترجمهٔ عربی، سپس به صورت ترجمه‌های سراسر است از یونانی - در طول قرنِ سیزدهم و یا شاید هم حدوداً اواخر قرنِ دوازدهم به غرب رسید.

هم به سال ۱۲۱۰، کلیسا خواندنِ طبیعاتِ ارسطو، یعنی آموزش آن را، ممنوع کرد. و این ثابت می‌کند که در آن زمان روزگار آشنایی با آن قدر گذشته بود که آثار زیانبار آموزشش روشن شده باشد. این منع روی کاغذ ماند و پخشِ آثارِ ارسطو همپای گسترش مدارس یا، به سخن دقیق‌تر، «دانشگاه‌ها» پیش می‌رفت.

و این امر نکتهٔ مهمی را آشکار می‌کند و آن اینکه محیطی که ارسطوئیت در آن رواج می‌یابد همان محیطی نیست که دکترین‌های افلاطونی مکتب آوگوستینی قرون وسطایی را جذب می‌کند و کششِ آن مکتب نیز با این یک فرق دارد.^{۱۳}

چنان که گفتیم، ارسطوئیت در دانشگاه‌ها رواج می‌یابد، روی سخن آن با کسانی است که تشنهٔ دانش اند. این اندیشه علم است پیش از آن که هر عنوان دیگری به آن داده شود، حتی عنوان فلسفه، و به زور ارزشِ خود در مقام دانشِ علمی است که جایش را باز می‌کند نه به دلیلِ خویشاوندی با یک نگرهٔ دینی. درست به عکس: ارسطوئیت در آغاز با نگرهٔ روحانی مسیحی یا مسلمان مؤمن ناهمخوان می‌نماید و دکترین‌هایی که می‌آموزاند - از آن میان دکترین قدیم بودن جهان - آشکارا با حقایق دینِ وحیانی و حتی با مفهوم بنیادی خدا -

آفریدگار در تناقض می‌افتد.^{۱۴} از همین رو، نیک می‌توان دریافت که چرا مرجعیت یا ارتدکسی دینی همه جا ارسطو را محکوم می‌کرد، و نیز این نکته را که چرا فیلسوفان قرون وسطا ناگزیر اندیشه‌های او را تفسیر کردند. یعنی از نو و در جهتی همخوان با احکام دینی آنها را اندیشیدند؛ کوششی که بوعلی تنها تا حدودی در آن کامیاب شد.^{۱۵} اما قدیس آکویناس آن را با درخشش تمام به انجام رساند. و چنین بود که اندیشه ارسطو، که می‌شود گفت به دست آکویناس مسیحی شده بود، بنیان آموزش غرب شد.

باری، به نگره معنوی ارسطوئیّت بازگردیم. گفتیم که این مکتب را میل دانش علمی، یعنی شور مطالعه پیش می‌راند. اما موضوع مطالعه آن نه جان بلکه جهان است، یعنی فیزیک و علوم طبیعی... چرا که، برای ارسطویی، جهان نه بازتابی ناقص از کمال الهی است، نه کتابی نمادین که در آن رمز شکوه ذات ازل را خواند و آن هم بسیار بد خواند؛ بلکه جهان به گونه‌ای بر سر پای خود ایستاده است، یک «جهان» است، یک طبیعت، یا مجموعه‌ای از طبایع نیک به سامان و دارای مراتب؛ مجموعه‌ای سخت پایدار و استوار که هستی ویژه خود را دارد. و حتی هستی اش از آن خودش است. البته برای ارسطویی قرون وسطایی این هستی از خدا برمی‌آید؛ علت و حتی آفریننده آن خداست. اما جهان، یا طبیعت، یا آفریده، پس از آن که این هستی را از خدا دریافت کرد، دیگر آن را دارد. این هستی دیگر از آن اوست، نه از آن خدا.

درست است که جهان جنبنده است و دگر شونده (همچنانکه باشندگان آن)، دستخوش شدن و گذر زمان است؛ درست است که، هم از این رو، با وجود ناچنبا و زبر - زمانی خدا رویارو است. اما جهان هر قدر هم که شونده و زمانی باشد، ناپایدار نیست و جنبندگیش به هیچ روی ماندگاریش را نفی نمی‌کند. به عکس، می‌توان گفت که از دیدگاه ارسطویی هر چه بیشتر دگرگون می‌شود، بیشتر همانی می‌ماند که هست؛ چرا که گرچه باشندگان یکایک دگرگون می‌شوند و در جهان پدید می‌آیند و ناپدید می‌شوند، اما جهان خود دگرگون نمی‌شود؛ طبایع همان که هستند می‌مانند. و درست از همین روست که طبایع اند. و از همین روست که حقیقت چیزها در آنهاست.

برخلاف ذهن افلاطونی قرون وسطایی که روی به خود دارد، ذهن ارسطویی طبع چنین نیست و روی به چیزها دارد. از این رو، آنچه در نظر او از همه یقینی تر می‌نماید چیزهایند و وجود چیزها. کار نخستین و ویژه ذهن انسانی این نیست که خود را دریابد، بل دریافت چیزهای طبیعی است؛ دریافت میزها و صندلی‌ها و انسان‌های دیگر. و اما خودش را تنها با یک چرخش، یا یک جهش، یا یک استدلال است که می‌تواند دریابد و بشناسد. راست است که

ارسطویی جانی دارد؛ اما بی هیچ تردید او خود نه يك جان، بل يك انسان است. و چنین است که پاسخ او به این پرسش سقراطی که «من چیستم؟» یعنی «انسان چیست؟» با پاسخ افلاطونی تفاوت بسیار دارد. انسان نه جانی است تخته بند تن، یعنی جانی نامیرا در يك تن میرا. از دیدگاه ارسطویی، چنین دریافتی یگانگی موجود انسانی را می شکند: انسان حیوان ناطق میراست. به سخن دیگر، انسان چیزی بیگانه با جهان و در مقام جان، بی نهایت برتر از آن نیست؛ بل طبیعی است در میان طبایع دیگر، طبعی که در نظام مراتب جهان جای خود را دارد. جایگاهی بی گمان بس بلند، اما به هر روی در جهان همان قدر که فلسفه افلاطونی بر محور مفهوم جان استوار است، فلسفه ارسطویی بر محور مفهوم طبیعت تکیه دارد. و اما طبیعت انسان تنش را همان قدر در بر می گیرد که جانش را؛ این طبیعت همانا یگانگی آن دو است. بنابراین، همه یا کمابیش همه کردارهای انسانی کردارهایی هستند آمیخته [از تن و جان]؛ و در همه یا کمابیش همه آن‌ها [جلوتر به مورد استثنایی باز می گردم]، تن چون عاملی جدایی ناپذیر و ناگزیر و ضروری دست اندر کار است. اگر تن را از انسان بگیرند، دیگر انسان نیست؛ اما فرشته نیز نخواهد بود. هر گاه تنها به جان فرو کاسته شود، وجودی ناتمام و ناقص خواهد بود. خطای افلاطونیان همانا دریافتن این نکته است.

وانگهی، جان چیست؟ بنابر يك تعریف مشهور، جان همانا صورت جسم آلی است، یعنی صورت جسمی که بالقوه دارای حیات است. این تعریف به بهترین وجه پیوند ذاتی صورت، یعنی جان، و ماده، یعنی تن، را در ترکیب انسانی بیان می کند. به این ترتیب، در حالی که افلاطونی جان را هم از آغاز چنان کامل و تمام درمی یابد که برایش هیچ کاری آسانتر از اثبات نامیرایی آن نیست، در عوض برای ارسطویی از این دشوارتر کاری نیست. و اگر قدیس آکویناس توانست اندیشه خود را با حقیقت دینی همخوان کند، به بهای سرتافتن از روح ارسطوئیتی اصلی بود (یا اگر خوشتر داشته باشید با اصلاح و تغییر ارسطوئیتی ارسطو در مورد این نکته همچنان که در مورد نکته‌هایی دیگر)، یعنی با جعل نوع تازه‌ای از صورتهای جوهری، یعنی صورتهایی بی نیاز از ماده.

به انسان و کردارهایش باز گردیم. انسان، چنان که دیدیم، بنا به طبیعتش وجودی است آمیخته؛ آمیزه‌ای است از جان و تن. و اما کردارهای هر باشنده‌ای می باید با طبیعتش همخوان باشد. بنابراین، کردار ویژه انسان، یعنی اندیشه و شناخت، نمی تواند تمامی طبیعتش را، یعنی همزمان جان و تنش را، به کار نگیرد. نه تنها اندیشه بشری همچون آغازنده

از ادراک اشیاء مادی - و بنا بر این از ادراک حسی - پدیدار می شود، که این يك مرحله ضروری و جدایی ناپذیر آن است.

برای ارسطویت قلمرو چیزهای حس پذیر، قلمرو ویژه شناخت انسانی است. بی احساس علمی هم در میان نیست. بی گمان انسان به حس کردن بس نمی کند، بل احساس را می پروراند؛ به یاد و در خیال می آورد؛ و تا همین جا، یعنی به یاری همین وسایل، از ضرورت حضور بالفعل شیئی دریافته رها می شود. سپس، در مرحله بالاتری، عقل او صورت شیء دریافته را از ماده ای که آن صورت به طبع با آن آمیخته برمی آھنجد (تجرید می کند)؛ و همین قوه بر آھنجش، این توانایی آھنجیده اندیشی است که به انسان اجازه می دهد تا به علم دست یابد و او را از جانوران جدا می کند. اندیشه بر آھنجیده علم با احساس سخت فاصله دارد. اما پیوند آن ها برجاست (هیچ در عقل نیست که نخست در حس نبوده باشد...) و چنین است که باشندگان روحانی، دست کم سراسر در دسترس اندیشه بشری نیستند و اندیشه نمی تواند جز از راه استدلال به آن ها برسد. و این نکته در باب همه باشندگان روحانی درست است، از جمله جان انسانی.

بدین سان، در حالی که جان افلاطونی یگراست و بی میانجی خود را درمی یابد، جان ارسطویی تنها از راه استدلال به شناسایی خود می رسد، از راه نوعی استدلال علیتی، که از معلول به علت و از فعل به فاعل راه می برد. و در حالی که جان آوگوستینی - در مقام تصویر خدا - در خود چیزی داشت یا چیزی می یافت که به او اجازه می داد تا خدا را در اندیشه در آورد و ایده ای، هر چند سخت ناقص و دور، اما به هر روی ایده ای از خدا، یعنی از سرنمون و نسخه اصلی اش بسازد، این راه یکسره به روی ارسطویی بسته است. ارسطویی تنها از راه استدلال، از راه استدلال علیتی تواند به خدا برسد و وجودش را ثابت کند و نشان دهد. و چنین است که، نزد ارسطویی، همه دلایل اثبات وجود خدا بر بازمینی های علیتی استوار است و همه از وجود اشیاء و جهان بیرونی می آغازند، تا به جایی که می توان گفت ارسطویی تنها با اثبات وجود خداست که به مفهوم آن دست می یابد. حال آن که، چنان که دیدیم، برای افلاطونی مسأله درست به عکس است.

دلایل ارسطویی وجود خدا وجود او را در مقام علت نخستین یا غایت فرجامین باشندگان اثبات می کنند، و بنیادشان بر اصل ناممکنی تسلسل در سلسله علتهاست، یعنی ناممکنی تسلسل در سلسله علتهاست، یعنی ناممکنی این که بی نهایت از معلول به علت برویم؛ باید جایی ایستاد و علتی را نهاد که خود دیگر معلول نباشد.

و نیز می‌توان همانند این استدلال کرد، اما به جای سلسله‌ای از علت‌ها (ی فاعلی)، سلسله‌ای از غایت‌ها ساخت: باز باید در جایی غایت آخرین نهاد که غایت در خود باشد. و باز می‌توان برخی از جنبه‌های ویژه رابطه علیتی را بررسی و از پدیده سخت با اهمیت «حرکت» آغازید. برای مکتب ارسطویی همه چیز در حرکت است و هیچ چیز به خودی خود حرکت نمی‌کند و پیش فرض هر حرکتی وجود محرک است. چنین است که، از محرک به محرک، سرانجام به آخرین یا اولین محرک، یعنی به «جنباننده ناجنبا» می‌رسیم که در عین حال غایت آغازین یا فرجامین باشندگان نیز هست. و باز می‌توان بر بنیاد امکانیت (contingence) باشندگان استدلال کرد و نشان داد که زنجیره باشندگان ممکن الوجود نمی‌تواند بی‌نهایت ادامه یابد و باید جایی آن را به باشنده‌ای نه ممکن که واجب، یعنی به «واجب الوجود» رساند (این دلیل آخر را بوعلی بهتر از همه دلایل دیگر می‌داند).

می‌بینیم که همه این دلایل (شاید بجز دلیلی که خدا را چون غایت فرجامین باشندگان یعنی خیر مطلق و آخرین یا نخستین محبوب یا معشوق ایشان می‌شناساند). خدا را چیزی جز علت جهان نمی‌شناسانند، آن هم علتی که به ضرورت آفریننده جهان نیست. و به یاد داریم که چنین دریافتی تا چه حد در نظر افلاطونیان نارسا می‌نمود.

البته نزد ارسطوییان نیز دلایلی بر پایه مراتب کمال وجود می‌یابیم. اما در اینجا نیز، در حالی که افلاطونی به نوعی یکر است از نسبی به مطلق و از کرانمند بی بی کران می‌پرد، ارسطویی پله‌پله پیش می‌رود و باز بر ناممکن بودن يك سلسله بیکران تکیه می‌کند.

چنین است که دانز سکوتوس (Duns Scot) مدرسی منطقی کامل و باریک بین - که در حقیقت بسی افلاطونی تر از آن است که اغلب گمان می‌برند - بر آن است که این دلایل به نتیجه نمی‌رسند و نمی‌توانند برسند. یعنی نمی‌توان با حرکت از کرانمند و تکیه بر این اصل که سرانجام باید در جایی ایستاد، وجود يك خدای بیکران را اثبات کرد. البته ارسطو این کار را می‌کند. بوعلی نیز، اما، از سویی، چنان که سکوتوس به درستی یادآور می‌شود، بوعلی ارسطویی ناب نیست، چرا که دیندار است، و از آن گذشته، او (همچنان که ارسطو) آشکارا جهان را قدیم می‌انگارد و ناچار محرک بیکرانی را فرض می‌کند تا حرکت بتواند ازلی و ابدی باشد. اما اگر جهان ازلی نباشد و کرانمند باشد، يك محرک کرانمند از هر نظر بس خواهد بود. از سوی دیگر، ارسطو، که از بوعلی منطقی تر است. از خدای محرک خود يك خدای آفریننده نمی‌سازد، حال آن که بوعلی، و نیز قدیس آکویناس، از خدا - آفریدگاری آغازند و هم از این روست که سرانجام به او می‌رسند. آنان، از آنجا که یکی مسلمان است و دیگری مسیحی، فلسفه حقیقی ارسطو را، آگاهانه یا ناآگاهانه، دیگر می‌کنند.^{۱۶}

به گمان من دانز سکو توس درست می گوید، اما این نکته اهمیتی ندارد. ارسطوئیّت قرون وسطا ارسطوئیّت ارسطو نیست؛ ایده دینی خدای آفریننده یعنی خدای بیکران بر آن چیره است و آن را دگرگون کرده و چهره دیگری به آن بخشیده است، و با این همه، باز به آموزش استاد خود چندان وفادار هست که با نظریه های افلاطوئیّت قرون وسطایی به ضدیت برخیزد و حتی به تندی.

البته ارسطوئیّت دریافت افلاطونی و نوافلاطونی ایده های ازلی را در روح خدا می پذیرد. اما این ایده ها ایده های الهی اند، ایده های ما نیستند و هیچ نوری از آنها به ما نمی رسد. ما برای روشن شدن نور خود را داریم، نور نفسانی خود را، عقل را که از آن ماست. البته این نور نیز، چون هر چیز دیگر، از خدا به ما رسیده است، اما، اگر بتوان چنین تصویری را به کار گرفت، عقل ما آینه ای نیست که نور خدا را بازتاباند، بل چراغی است که خدادار ما بر افر وخته است؛ چراغی که دیگر نور خود را می پراکند. و این نور از هر نظر بس است برای آن که، به کمک استدلال هایی از آن دست که اشاره وار گفتیم، وجود یک خدای آفریننده را اثبات کند، اما چندان نیست که به ما اجازه دهد تا به ایده ای حقیقی از آن خدا برسیم، ایده ای که بتواند استدلال های افلاطونی را برای ما [در مقام انسان] ارزشمند کند.

بنابراین، دلیلی که بر پایه ایده می آورند یعنی دلیل آنسلمی، تنها برای یک فرشته ارزشمند است، یعنی برای یک وجود روحانی ناب، وجودی که آن ایده خدا را، که قدیس آنسلم پیش انگاری می کند، دارا باشد. اما برای ما، که آن ایده را نداریم، به هیچ نمی ارزد. می بینیم که [نزد ارسطو بیان] همیشه همان ایده اصلی در کار است؛ [این ایده که] طبیعت بشری، اندیشه بشری - و اگر بحث بر سر اخلاق باشد، کردار بشری - طبیعت و اندیشه و کردار یک باشنده مرکب است، باشنده ای که جانش با تن پیوندی سخت نزدیک و کمابیش جدایی ناپذیر دارد.

و اما، شگفت آن که ارسطوئیّت سرانجام در یک زمینه به گسست وحدت طبیعت بشر می کشد. و این ارسطویی نوافادار به استاد خود، یعنی قدیس آکویناس است که، به خلاف ارسطو، یگانگی را [به جای دوگانگی تن و جان] از نو برقرار می کند.

ارسطویی به اندیشه سخت ارج می نهد. البته به اندیشه واقعی. اما شرحی که از آن به دست می دهد با شرح افلاطون فرق دارد. ارسطویی به ما نشان می دهد که چگونه اندیشه بر بنیاد حسّ خام به زحمت و با کندی شکل می گیرد. و در نهایت، همین روند بر ارج اندیشه در چشم او می افزاید. و این امر که یک موجود انسانی، یعنی موجودی آمیخته [از تن و جان] می تواند به اندیشه واقعی برسد و به حقیقت علمی و حتی مابعدطبیعی دست یابد، نکته ای

است که در يك ارسطویی شادی و شگفتی بی اندازه ای برمی انگیزد. چرا که، برای ارسطویی، اندیشه همانا ذات خداست. خدای او، چنان که نيك می دانیم، اندیشه ناب است، اندیشه ای که خود را می اندیشد، چرا که در هیچ جای دیگر چیزی چنان نمی یابد که شایان اندیشیدن باشد.

و اما، در انسان نیز اندیشه چیزی است خدایی، یا کمابیش خدایی. چرا که هر قدر هم که ارسطویی چنان که گفتم، روند شکل گرفتن آن را بر بنیاد چیزهای حس پذیر به ما بنمایاند، باز می بیند در لحظه ای، در مرحله ای عالم حس پذیر یکسره پشت سر نهاده شده است. اندیشه - یعنی اندیشه فیلسوف اهل مابعدالطبیعه، اندیشه ای که قانون های ذاتی وجود و اندیشه خود آگاه شونده را درمی یابد و بیان می کند - کرد و کاری است یکسره و به تنهایی معنوی [یا روحانی]. پس چگونه می تواند از آن يك موجود انسانی باشد؟ ارسطو به این پرسش اساسی پاسخ روشنی نمی دهد. تنها در عبارت معروفی می گوید که عقل فعال ناب است و نامیرا و جدا باش (مفارق) و از جای دیگر به ما می رسد.

تفسیرگران بی شماری، نسل اندر نسل، بر سر این متن به روی یکدیگر تیغ کشیده اند و از آن تفسیرهایی به دست داده اند سخت گونه گون و سخت دور از حقیقت. در مجموع دوراه حل بیشتر وجود ندارد: یکی راه حل اسکندر افرودیسی که عربان همان را با دگرگونی هایی پذیرفته اند و دیگر راه حل تمیستیوس (Thémistius؛ تامسطیوس) که قدس آکویناس پذیرفته و آن را باز پرداخته و به کمال رسانده است. ما این دوراه حل را به کوتاهی بر خواهیم رسید. اما نخست باید روشن کنیم که «عقل فعال» چیست.^{۱۷}

تردیدی نیست که در اندیشه ما يك عنصر کنشگر (فعال) وجود دارد و يك وجه کنش پذیر (انفعالی). از همین رو، ارسطو در ما دو عقل باز می شناسد، یکی عقل فعال و دیگری عقل منفعل. اولی عقل استاد است و دومی عقل شاگرد؛ اولی عقلی است که می آموزاند و دومی عقلی که می آموزد، اولی عقلی است که می دهد و دومی آن که می ستاند.

بر خلاف افلاطون که می گوید جز آنچه از پیش می دانیم هیچ نمی توانیم آموخت، ارسطو بر آن است که جز آنچه می آموزیم هیچ نمی توانیم بدانیم. و نیز بر آن است که تنها در صورتی می توانیم چیزی را بیاموزیم که کسی پیش از ما آن را آموخته باشد و اکنون آن را بداند و آن دانش را به ما باز رساند یا بر ما تحمیل کند.

از همین رو، افلاطون اندیشه را نوعی گفتگو (دیالوگ) می داند - گفتگوی جان با خویش؛ گفتگویی که به جان اجازه می دهد تا خود را کشف کند و، در خود، حقیقتی را که همزاد اوست - اما ارسطو اندیشه را همچون نوعی درس می داند، درسی که هر کس به خود

می‌دهد، یعنی درسی که عقلِ فَعَال به عقلِ منفعل می‌دهد.

و اما، شاگرد بودن و آموختن و فهمیدن حقیقت علوم و مابعدالطبیعه خود چندان که باید دشوار است. اما انتظار ساختن و پرداختن آن حقیقت، کشف آن حقیقت، تنها به یاری نیروی خود از طبیعت انسانی، از طبیعت انسانی و بس، زیاده است پس ناچار درس باید «از بیرون» به ما برسد.

از همین روست که اسکندر افرویدی و پس از او فارابی و بوعلی و ابن رشد (با تفاوت‌هایی که بررسی‌شان زیاده به درازا می‌کشد)^{۱۸} بر آن شده‌اند که آن استادی که مالک حقیقت است (مگر نه آن که باید حقیقت را داشت تا بتوان آن را آموزند؟)، آن که همیشه حقیقت را دارد یا، به اصطلاح ارسطو، همیشه بالفعل است، خود بخشی از ترکیب انسانی نیست. او «از بیرون» روی انسان، روی عقل انسانی (عقل منفعل یا ممکن) عمل می‌کند و بر اثر این عمل است که انسان می‌اندیشد، یعنی می‌آموزد و می‌فهمد.

عقلِ فَعَال از آن هر فرد نیست. بل تنها و یگانه و میان تمامی نوع بشر مشترک است. تنها خطاست که به فرد تعلق دارد و آن من و آن توست. اما حقیقت از آن هیچ کس نیست. یک اندیشه حقیقت مند نزد همه کسانی که آن را بیندیشند یکی است. و از همین نتیجه می‌شود که یگانه است، چرا که هر چه چندگانه است ناچار گونه‌گون است.

نظریه اسلامی «وحدت عقل» انسانی نیک توضیح می‌دهد که چرا حقیقت برای همه یکی است. زیرا که عقل نیز یگانه است. اما مشکلی پیش می‌آید: با این نظریه، که منکر فعالیت‌های روحانی در معنای دقیق کلمه از سوی جان انسانی است. وضع جان چه می‌شود؟ منطقیاً، چنین جانی نمی‌تواند نامیرا باشد و پس از مرگ تنش بزند...^{۱۹} با این همه بوعلی این نتیجه را، دست کم به تمامی، نمی‌پذیرد در نظر او، اندیشه چیزی است چنان‌خدایی که صرف اندیشیدن و آموختن و فهمیدن، صرف رسیدن به دانایی حقیقت، عقل منفعل را به عقل مکتسب بدل می‌کند و این عقل است که پس از مرگ تن می‌ماند و همچنان و تا ابد حقیقت‌هایی را می‌اندیشد که در زمان زندگانی از آن خود کرده بود.

چنان که می‌بینیم آموزش مدرسه‌ای، آموختن دانش و به‌ویژه فلسفه، به همه چیز راه می‌برد، [از جمله] به نیک بختی برین که، چه برای انسان و چه برای خدا، در اندیشه ورزیدن است، و نیز بی‌مرگی.^{۲۰}

راه حل بوعلی آشکارا آمیزگاران (التقاطی) است، راه حل کسی است که از پذیرش نتیجه‌های اصولی که خود وضع کرده می‌هراسد. از همین روست که ابن رشد آن را

نمی‌پذیرد. در نظر او، یگانگی و یا حتی یکتایی عقل انسانی (عقل تمامی نوع بشر) و غیر فردی و غیم شخصی بودن اندیشه ناگزیر نفی نامیرایی را در بر دارد. فرد انسانی - همچون همه افراد نوعهای حیوانی دیگر - در ذات خود زمانی و گذرا و میراست. تعریف ارسطویی انسان، (یعنی حیوان ناطق میرا)، را باید به سر راست ترین معنای لفظی آن به جد گرفت. پس انسان چیست؟ همان که گفتیم: باشنده‌ای حیوانی و ناطق و میرا؛ باشنده‌ای که در جهان می‌زید و در آن عمل می‌کند و سر نوشت خود را به انجام می‌رساند. و در جهان چه باید بکند؟ در اینجا نیز پاسخ رسمی است: بهتر از همه آن است که در حدّ توان به علم یعنی به فلسفه بپردازد، درست به این دلیل که اندیشه والاترین کرد و کارهاست و اندیشه‌ورزی ما را به ناب‌ترین و ژرف‌ترین خشنودیها می‌رساند.

مکتب ابن رشدی کوشش نیرومندی است برای غیردینی کردن زندگی روحانی و نفی کمابیش سرپوشیده جزئیات دینی.^{۲۱} اما نه همین است و بس، اندیشه ابن رشدی از دیدگاهی فلسفی، نفی فردیت روحانی را در بر دارد و، بسی ژرف‌تر و بسی خطرناک‌تر از افلاطونیت، یگانگی باشنده انسانی را فرو می‌شکند. در مکتب افلاطونی این نه انسان که جان بود که می‌اندیشید و می‌خواست، اما دست کم جان من بود، جان من که خود من بود. در حالی که، برای ابن رشدی، این دیگر نه منم که می‌اندیشم و نه حتی جان من، این عقل فعال، یعنی عقل غیر شخصی و مشترك میان همگان است که در من می‌اندیشد...

شگفت نتیجه‌ای برای يك دكترين انسان باور (humaniste) که سرانجام آنچه را که بنیاد ذات انسان و اساس شأن اوست از او باز می‌گیرد. نیک می‌توان فهمید که چرا قدیس توماس در برابر این دكترين قد برافراشت. مبارزه او، برخلاف آنچه اغلب می‌گویند، نه تنها به نام ایمان که به نام عقل نیز بود. چرا که، برای توماس، فلسفه ابن رشد نه تنها يك فلسفه کافرانه که همچنین، و ای بسا بویژه، فلسفه‌ای است بد.

و چنین است که پاسخ توماس به مشکلی که متن ارسطو پیش می‌آورد درست ضدّ پاسخ فیلسوفان مسلمان است. و نیز یگانه پاسخی است که در چارچوب ارسطوئیت اجازه می‌دهد تا یگانگی و فردیت شخص انسانی، یعنی ترکیب انسانی، بر جا ماند.

بر روی هم، این پاسخ به ما می‌آموزاند که کنش و کنش‌پذیری، عقل فعال و عقل منفعل جدایی ناپذیرند و، در نتیجه، اگر انسان می‌اندیشد، ناگزیر باید هر دورا دارا باشد. و اما، اگر ارسطو می‌گوید که عقل فعال «از بیرون» به ما می‌رسد، درست می‌گوید، به شرط آن که سخنش را چنین بفهمیم که عقل فعال یکر است از خدا به ما می‌رسد، یعنی این خداست که، با آفرینش ما، به هر يك از ما يك عقل فعال می‌دهد. و درست همین است که از ما آفریدگانی

روحانی می‌سازد و سرانجام فعالیت عقلانی ناب عقل ما را توضیح می‌دهد، یعنی خودآگاهی و شناخت مابعدطبیعی را، یعنی وجود فلسفه را. و این روحانیت جان ماست که، به جای خود، روشن می‌کند که چرا جان از تن جدا شدنی است و از پس مرگ تن نیز نامیرا می‌ماند. گفتیم که پاسخ توماسی یگانه پاسخی است که در چارچوب ارسطوئیته اجازه می‌دهد که روحانیت جان و یگانگی ترکیب انسانی بر جا ماند. اما ای بسا درست تر آن باشد که بگوییم این پاسخ از چارچوب ارسطوئیته فراتر می‌رود؛ خدای ارسطو (و ابن رشد) یعنی خدایی که جز به خود نمی‌اندیشد و به جهانی که نیافریده است چشمی ندارد، نمی‌تواند نقشی را بازی کند که قدیس توماس به خدا می‌دهد. پیشفرض پاسخ توماسی خدایی است آفریدگار و جهانی آفریده. چرا که تنها در چنین جهانی است که فردیت روحانی، یعنی شخصیت انسانی، ممکن است؛ چنین چیزی در «کوسموس» (Cosmos) ارسطویی ممکن نیست. و این است درسی که تاریخ شگفت افلاطونیت و ارسطوئیته قرون وسطایی به ما می‌آموزاند.

یادداشتها

1. Alexandre Koyré: «Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du Moyen Âge» (1944) in: *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973.
 2. Cf. R. Merz: *Renaissance im Islam*, Bâle, 1914.
 3. Cf. E. Gilson: *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932.
 4. از همین روست که این دریافت را فیلسوفان ابن رشدی رد می‌کردند، یعنی آن دسته از فیلسوفان قرون وسطایی که بیش از همه به خواست برتری و خودسالاری (autocratie) فلسفه وفادار بودند.
 5. Cf. Leo Strauss: *Philosophie und Gesetz*, Berlin, 1935.
 6. Cf. R. Klibansky: *The Continuity of the Platonic tradition*, London, 1939.
 7. Cf. Paul Kraus: *Jâbir et les origines de l'alchimie arabe*, Le Caire (Mémoires de l'Institut d'Égypte), 1942.
 8. *Op. cit.*
 9. Cf. G. de Lagarde: *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 2 vol., Saint-Paul-Trois-Châteaux, 1934.
- [این اثر، که در نوع خود کم مانند است و از مرجع‌های کلاسیک تاریخ فلسفه سیاسی و فلسفه حقوق مدرن به شمار می‌آید، چند بار بازبینی و بازنویسی شده و چاپ نهایی آن، یا همان عنوان، با مشخصات زیر منتشر شده است: [Louvain-Paris, Éditions Nauwelaerts, 5 vol, 1956-1970]
۱۰. جان خود را یکر است و بی‌میانجی می‌شناسد؛ هستی خود را درمی‌یابد، اما نه ذات خود را به گفته مالیرانش، جان ایده‌ای از خود ندارد، چرا که ایده‌اش همانا خداست.
 ۱۱. از همین روست که جان از تن رسته تمامی قابلیت‌هایش را بازمی‌یابد. و اگر اندکی پارا فراتر نهمیم، می‌توانیم گفت که جان زندانی جسم خود است؛ اما، به خودی خود، کمابیش فرشته است.
 ۱۲. البته دریافتی است که منظور بوعلی است.

13. Cf. G. Robert: *Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, 2^e éd., Ottawa - Paris, 1933.

۱۴. در واقع، ارسطوئیت حتی با مفهوم «دین و حیانی» نیز ناهمخوان است.

۱۵. وانگهی، چه بسا دکتربین حقیقی و باطنی و به دقت از عوام نهران داشته بو علی وفارایی نیز همانقدر غیردینی، و حتی ضددینی، باشد که دکتربین ابن رشد.

16. Cf. E. Gilson: «Les Seize Premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot», *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 12-13, Paris, 1938.

۱۷. مفهوم عقل فعال تا حدی دشوار است و خود ارسطو نیز برای توضیح آن ناگزیر شده است از مقایسه و حتی از تمثیل کمک بگیرد: دریافتن حقیقت به وسیله عقل چیزی است همانند دریافتن حسی، و عقل نسبت به ابره اش کمابیش همان گونه عمل می کند که چشم نسبت به ابره خودش؛ عقل همانا عقل ورزی «بالقوه» است، چنان که چشم بینایی «بالقوه» است. و اما، همچنان که داشتن چشم برای دیدن بس نیست و بدون دخالت نور هرگونه بینایی واقعی (یعنی بالفعل) ناممکن است. به همان ترتیب، داشتن عقلی «دارای قوه دانستن» بس نیست برای آن که شناخت واقعی پیدا شود، بلکه باز هم دخالت یا عمل یک عامل ویژه لازم است، یعنی عقل فعال یا عقل بالفعل که نسبت به عقل انسانی همان نقشی را ایفا می کند که نور نسبت به چشم.

18. Cf. R. P. M. Mandonnet: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle* 2^e éd., Louvain, 1911.

۱۹. جان، از آنجا که «صورت» جسم است، نمی تواند بدون آن باقی بماند. یگانه چیزی که می تواند به ما اجازه دهد تا آن را «جدایی پذیر» بینگاریم همانا کرد و کارهای روحی نابی است که از عقل انسانی برمی آید. اما، بر اساس نظریه اندیشمندان مسلمان، اینها کرد و کارهای او نیستند.

۲۰. منظور البته بی مرگی غیرشخصی (immortalité impersonnelle) است.

۲۱. ارنست رنان در کتاب زیبایش ابن رشد و مکتب ابن رشدی گفته است که گذشته از یهودیان هیچ کس ابن رشد را به جد نگرفت. این سخن یکسره نادرست است. مکتب ابن رشدی در قرون وسطا و در دوران نوزایش یکی از مهمترین نقش ها را داشته است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی