

نگاهی به سنت ارسطویی در عالم اسلامی و غرب لاتینی

حسین کلباسی اشتیری

استادیار دانشگاه علامه طباطبایی

نگاه به گذشته‌ی تاریخی و تفحص و تأمل در آن، سعی در یافتن نقاط تاریک و از نظر دورمانده و حتی مرور و یادآوری مقاطع حساس و سرنوشت‌ساز آن، نه تنها در تشخیص و تعیین موقعیت کنونی هر فرهنگ و جامعه‌ای مؤثر است، بلکه در تنظیم و جهت‌دهی حرکت‌ها و تصمیم‌گیری‌های آینده می‌تواند تأثیر داشته باشد. در کتب تاریخ فلسفه، به‌جمال یا تفصیل، گزارش شده که آشنایی وسیع و همه‌جانبه‌ی مغرب‌زمین با سنت یونانی، به‌ویژه سنت ارسطویی، از گذرگاه فرهنگ و تمدن اسلامی حاصل شده است. نوشته‌ی زیر، مروری است به تعامل علمی-فلسفی دو حوزه‌ی فرهنگی سده‌های میانه در نسبت با سنت ارسطویی. بازنگری این موضوع می‌تواند احتمالاً زمینه‌ی برای تحقیقات و پژوهش‌های گسترده‌تر آتی فراهم نماید.

سنت ارسطویی در غرب لاتینی

تعیین تاریخ دقیق ورود فرهنگ و سنت یونانی به عالم مسیحی و انتشار و گسترش آن، به‌خصوص در سده‌های نخستین میلادی که موضوع‌گیری‌های گوناگون و متفاوت «آباء»^۱

1. patristics

و «مدافعان»^۱ کلیسا در برابر سنت یونانی شدت دارد، کاری است دشوار و بسا نامحتمل؛ اما نشانه‌هایی وجود دارد که دلالت بر آمیختگی فرهنگ یونانی با فرهنگ عمومی دنیای لاتینی‌زبان در سده‌های آغازین پس از میلاد می‌کند. نمونه‌ی بارز از این آمیختگی، بازتاب نخستین نوشته‌های ارسطو در آثار سیسرون^۲ (کیکرو: و. ۱۰۶-ف. ۴۳ق‌م)، خطیب و نویسنده‌ی معروف رومی در قرن اول میلادی است که او نیز به نوبه‌ی خود بر اخلافتش تأثیر مستقیم و غیر مستقیم گذارده است. همچنین حضور کسانی مانند فلوطین^۳ (و. ۲۰۴-ف. ۲۷۰م) و شاگرد او فرفورئوس^۴ (و. ۲۳۳-ف. ۳۰۴م) در رُم، در فاصله‌ی سده‌ی سوم و اوایل سده‌ی چهارم، احتمالاً مبین آن است که در آن دیار توجه جدی‌تری نسبت به ارسطو حاصل شده بود و شاید اولین دلیل آن، پذیرش ایساغوجی^۵ اثر فرفورئوس و نیز مقولات^۶ (قاطیغوریاس) اثر ارسطو در دنیای لاتینی به اجازة‌ی امپراتور ویکتورینوس^۷ بود.

در دوره‌ی پس از رسمیت پیدا کردن مسیحیت در سراسر امپراتوری روم (۳۱۳م) و بعد از تلاش‌های علمی و دینی آباء اولیه‌ی کلیسا، باید از چهره‌ی معروف قرن چهارم، یعنی آوگوستینوس^۸ (و. ۳۵۴-ف. ۴۳۰م) نام برد. آشنایی وی با آثار ارسطو احتمالاً منحصر به مقولات او بوده است، چرا که وی به سبب رسالتی که در قبال سنت مسیحی احساس می‌کرد، عملاً در حوزه و شعاع فکری افلاطون و نوافلاطونیان قرار داشت. به طور کلی، در میان آباء اولیه و مدافعان مسیحی، گروهی که به نحوی توجهی به فلسفه‌ی یونان داشته‌اند در درجه‌ی اول، علاقه‌مند به افلاطون و سنت او بوده‌اند. در نزد آنها اگر به نحو استثنایی اشاره‌ی به نام ارسطو شده است، باز هیچ‌گاه موضع او جاذبه‌ی واقعی برای آنها نداشته است (کریم مجتهدی ۱۳۷۵: ص ۲۰).

دلیل این امر تا حدودی روشن است: بر اساس طبیعیات و مابعد الطبیعه‌ی ارسطو، عالم به اندازه‌ی خداوند ازلیت دارد. خداوند هیچ‌گونه اراده و مشیته‌ی در کار عالم ندارد و نیز نفس همانند بدن فناپذیر است. هیچ‌یک از این آموزه‌ها قابل جمع و حتی تأویل در

1. apologists

2. Cicero

3. Plotinus

4. Porphyry

5. *Isagoge*6. *Categories*

7. Victorinus

8. Augustinus

نسبت با سنت مسیحی نیست و در این تقابل نظری، طبیعی است که جانب مسیحیت گرفته شده است. بنا بر این، از نظام ارسطویی، فقط منطق او می‌توانست از اقبال برخوردار باشد آن هم به خاطر خواص جدلی و اقناعی آن. اما همین منطق با مساعی و کوشش فوق‌العاده‌ی بوئتیوس^۱ (و. ۴۸۰- ف. ۵۲۵م) در قرن ششم میلادی است که رواج و شیوع واقعی می‌یابد. بوئتیوس دست کم به خاطر توفیقی که در ترجمه‌ی اغلب رساله‌های منطقی ارسطو به دست آورده، از اعتبار و اهمیت خاصی برخوردار است. علاوه بر این، وی بر رسالاتی همانند مقولات، در عبارت^۲ (باری‌ارمیناس) و نیز ایساغوجی تفسیرهایی نگاشته و در ضمن تلاش کرده است برای اصطلاحات منطقی، معادل‌های مناسبی در زبان لاتینی وارد سازد. می‌توان گفت که بوئتیوس بر آن بود که از منطق ارسطو نوعی تفسیر افلاطونی ارائه دهد و این امر، به‌خصوص در ارتباط با مسئله‌ی «کلیات» مصداق می‌یابد که قرن‌ها بعد، یعنی در قرن دوازدهم، کسانی همچون پیر آبلار^۳ (و. ۱۰۷۹- ف. ۱۱۴۲م) را وادار می‌سازد تا بخش عمده‌ی از آثار خود را وقف شرح و بسط آثار منطقی بوئتیوس نمایند. باید توضیح داد که تقریباً در تمامی ادوار قرون وسطی بحث بر سر موضع اصلی بوئتیوس مبنی بر اینکه افلاطونی بوده یا ارسطویی، ادامه داشته است، ولی قدر مسلم آن است که «نظریه‌ی شناخت» او بیش‌تر از آنکه ارسطویی باشد، افلاطونی است. این موضوع را خصوصاً در تسلا‌ی فلسفه^۴، آخرین اثر بوئتیوس، می‌توان ملاحظه کرد. در بیان اهمیت این مطلب، همین بس که بگوئیم دوره‌ی موسوم به «نزاع بر سر کلیات»، که از اواخر قرن یازدهم آغاز و تا اواسط قرن دوازدهم ادامه داشت، در واقع به نوعی منحصر به نزاع بر سر تفسیر آثار بوئتیوس بوده است.

در فاصله‌ی قرن‌های هشتم و نهم، سه امپراتوری بزرگ، دنیای آن روز را در تصرف خود داشتند: امپراتوری اسلام در مشرق و قسمتی از سواحل بحر الرّوم، امپراتوری روم شرقی (بیزانس)، و امپراتوری کارولنژین^۵ در مغرب. هر سه امپراتوری موجبات تجدید قوای عقلی را فراهم ساختند، اما هر کدام به طریقی خاص؛ امپراتوری اسلام با ایجاد

1. Boethius

2. *De interpretatione*

3. Pierre Abélard

4. *De Consolatione Philosophia*

5. Carolingians

شهرهای بزرگ و محلی برای تلافی فرهنگ‌های مختلف، امپراتوری روم شرقی با کوشش در انتشار معارف و آداب یونانی‌مآبی، و بالاخره امپراتوری کارولتین با بسیج قوای روحانی مسیحیت که البته مساعدت شارلمانی در آن تأثیر به‌سزایی داشت. خلاصه آنکه در این دوره، استحکام مبانی تشکیلات کلیسا جزو برنامه‌ی دولتی قرار گرفته بود، تعلیم الهیات و اصول دین مسیح و تربیت کشیشان راه وصول به این مقصود شناخته شده بود و علوم هم تا آن اندازه که مقدمه‌ی بود برای الهیات و اصول اعتقادی، تعلیم می‌شد (امیل بریه ۱۳۷۷: ص ۷۴).

در طی قرن نهم، به واسطه‌ی هجوم وایکینگ‌ها به ایرلند و انگلستان، بسیاری از کشیشان اسکات (ایرلند قدیم) به فرانسه مهاجرت کردند و به ترجمه و تألیف پرداختند. به‌جز چهره‌ی سرشناسی همانند آلکویین یورکی^۱ (و. ۷۳۵-ف. ۸۰۴م) باید به شخصیت ژان اسکات اریژن^۲ (و. ۸۱۰-ف. ۸۷۰م) اشاره کنیم که به لحاظ تسلط به زبان یونانی، ترجمه‌ی آثار دیونوسیوس آریوپاگیت^۳ (آریوپاگیتی) از یونانی به لاتینی را بر عهده گرفت و ضمن پایه‌گذاری نوعی «عرفان فلسفی»، به گسترش اندیشه‌ی نوافلاطونی - به‌ویژه از جهت مسئله‌ی سلسله مراتب وجود و کلیسا - کمک شایانی کرد. الهیات (اریژن) نوعی تألیف خاص میان آرای نوافلاطونیان و مسیحیت است. بدین صورت که وی نظریه‌ی «خلقت» مسیحی را همانند نظریه‌ی «صدور» نوافلاطونی توجیه می‌کرد، به‌جز اینکه در صدور نوافلاطونی، ضرورت و موجبیت ملحوظ بود و در دیگری اراده و اختیار آزاد.

با این همه، در خلال آن دوران طولانی ناامنی و اغتشاش، پادشاهان و فرمانروایانی همچون شارلمانی^۴، آلفرد^۵ و اوتوی اول^۶ هر کدام به مدت معینی به ترتیب به فرانسه، انگلستان و آلمان آن عصر نظم و امنیت بخشیدند. به تشویق آنان، کسانی چون آلکویین و دیگران تعلیم و تربیت را به مقام شایسته‌ای بازگرداندند. ژربر اوریاکی^۷ (گریبوت/ سیلوستر دوم: و. ۹۳۸-ف. ۱۰۰۳م) دانش مسلمانان را در جهان مسیحیت رواج داد و

1. Alcuin of York

2. Jean Scot Erigena

3. Dionysius the Areopagite

4. Charlemagne

5. Alfered

6. Otto I

7. Gerbert

سرانجام، لئوی نهم^۱ و گرگوریوس هفتم^۲ به تقویت و اصلاح کلیسا دست زدند و نتیجتاً اروپا در قرن یازدهم شروع به جنبشی کرد که به موفقیت‌های قرون دوازدهم و سیزدهم، یعنی درخشان‌ترین سده‌های قرون وسطی، منجر گردید. اما موفقیت و وضعیت سنت ارسطویی در این دوران چگونه بود؟

به طور مختصر می‌توان گفت که در طول دوره‌ی احیای علمی، ادبی و فرهنگی کارولنژین، برنامه‌ی آموزشی و تحصیلی مورد نظر شارلمانی، موفقیت منطق ارسطویی را در دوره‌ی تحصیلات مدرسی تثبیت کرد. در حقیقت، در میان «علوم و فنون هفت‌گانه»^۳ فقط منطق یا به تعبیری جدل (دیالکتیک) بود که به عنوان نظامی عقلی و نماینده‌ی رشته‌ای از علوم یا فنون غیر مذهبی و غیر مقدس پذیرفته شد و در برنامه‌ی آموزشی شارلمانی، در قرارداد سال ۷۷۸م، مورد تصویب قرار گرفت. همان‌گونه که ذکر شد، نقش آلکویین در این میان بسیار شایان توجه است؛ زیرا وی به دعوت و حمایت شارلمانی، برای انسجام نظام آموزشی و برنامه‌های تعلیم و تربیت مدرسه‌ی فعالیت فراوانی کرد.

در سده‌های بعدی، یعنی بین سده‌های نهم تا دوازدهم، کارهای بیش‌تری در زمینه‌ی منطق صورت گرفت؛ به نحوی که تأثیر سنت ارسطویی رفته‌رفته افزون‌تر گردید، تا بدان‌جا که به عنوان حقیقت دانش در مورد آن بحث و گفتگو می‌شد و شخصیتی همچون آبلار تلاش می‌کرد از سنت مذکور در برابر «اصالت واقع» افراطی افلاطونیان دفاع کند. در نظر وی، جدل برای کشف و تحلیل حقیقت در تمامی عرصه‌ها، حتی در زمینه‌های کلامی و مفاهیم کتاب مقدس، وسیله‌ی اساسی و مطمئن به شمار می‌رفت و می‌توانست به عنوان ابزاری کارآمد در اثبات معتقدات دینی یا مخالفت با عقاید معارض از آن استفاده شود.

علاوه بر جنبه‌ی یادشده، این آبلار بود که به‌خصوص در کتاب آری و نه^۴، روش تعلیمی مدرسی را تکمیل نمود. عنوان این کتاب - که صورت تکمیل‌شده‌ی آن را در

1. Leoy IX

2. Gregory VII

3. Trivinium and Quatrivium

4. Sic et non

مباحث سنت مدرسی^۱ می‌بینیم - بیانگر روشی است که بر مبنای آن، قضیه‌ی مطرح و دلایل له و علیه آن اقامه می‌شود و بدین ترتیب، نقاط ضعف و قوت طرفین استدلال روشن، اطراف و جوانب موضوع نمایان می‌گردد. بنیاد آنچه در تاریخ فلسفه، به وضع (تز)، وضع مقابل (آنتی تز) و وضع مُجامع (سنتز) معروف شده و خود زیر عنوان جدل شهرت یافته، از همین جانشأت گرفته است. اضافه می‌شود این روش که محصول منطق ارسطویی بود، نه تنها در گسترش و توسعه‌ی کلام مسیحی کمک شایانی نمود، بلکه در پیشبرد علوم قیاسی و حتی ساختار دستور زبان در زبان‌های رایج اروپایی نیز سهم به‌سزایی داشت.

اما نکته‌ی حایز اهمیت در این مقطع تاریخی، نسبت بین صومعه‌ها و جریان علمی آن عصر است. به لحاظ تاریخی در اواخر قرن یازدهم، صومعه‌ها و دیرها از حداکثر رونق علمی خود برخوردار بودند. علاوه بر کار استنساخ آثار معدودی از قدما و آموزش‌های مربوط به علوم دینی، مهم‌ترین شاخه‌ی تعلیمات غیر دینی همانا منطق و از منطق، بخش جدل آن مورد توجه و اقبال بود که بالمآل بایستی در خدمت علوم دینی قرار می‌گرفت. البته آموزش جدل بدون واکنش مخالفان نبود و مناقشاتی که در بین اهل علم بر سر مسئله‌ی کلیات پیدا شد و تداوم آن به شکل‌گیری «دوره‌ی نزاع بر سر کلیات» انجامید، خود مبین اختلاف دیدگاه‌ها و نمایانگر برخی تعارضات فکری - فرهنگی آن عصر است. گرایش کسانی همانند روسیلینوس به مذهب اصالت تسمیه و مخالفت و موضع‌گیری کسانی همچون گیوم شامپویی (گیوم دو شامپو^۲: و. ۱۰۷۰ - ف. ۱۱۲۱م) از سوی و آبلار از سوی دیگر، چیزی نبود که محدود به منازعات نظری صرف شود و این موضوع دقیقاً به حوزه‌ی دیانت و مسائل کلامی نیز کشیده شد. با این همه، اشتباه است که تصور کنیم سنت ارسطویی در این قرن، حتی در حد طبیعیات و مابعد الطبیعه، گسترش و توسعه یافته باشد. اگر به جریان‌های فکری آن دوره توجه کنیم مشاهده می‌شود که تمایلات عرفانی از نوع نوافلاطونی و آوگوستینی همچنان غلبه‌ی بیش‌تری دارد، ولی قرن دوازدهم قرنی است که تنوع افکار، همراه با روح کنجکاوی و تقویت

1. Scholasticism

2. Guillaume de Champeaux

معلومات در آن آشکار است. می‌توان افکار آن دوره را، بر حسب محیط‌های مختلف، در چهار زمینه‌ی اصلی از یکدیگر متمایز ساخت:

۱. متکلمان مبلغ احکام و مؤلف دانشنامه‌ها و رسایل و کتاب‌هایی در احکام دینی که به وحدت سنت مسیحی می‌پرداختند.
۲. افلاطونیان حوزه‌ی شارتر^۱ که معتقدان واقعی به تقویت روح انسان و پژوهندگان آثار ادبی دوره‌ی باستان بودند.
۳. عارف‌مشریان دیر و ویکتور قدیس^۲.
۴. جنبش‌های همه‌خداانگاری^۳ و طبیعت‌گرایی^۴.

البته کسانی مستقل هم بوده‌اند که نمی‌توان آنها را در زمره‌ی هیچ‌یک از این چهار دسته به شمار آورد، همانند آبلار که با جامعیت خود، نمونه‌ی از شور و شوق علمی آن دوره است (امیل بریه ۱۳۷۷: صص ۹۸-۹۹). از گروه دوم می‌توان به افرادی همچون قسطنطین افریقایی^۵ و آدلارد باثی^۶ اشاره کرد که با یادگیری زبان عربی و ترجمه‌هایی که انجام داده‌اند، عملاً از پیشگامان برقراری روابط میان شرق و غرب بوده‌اند. در مورد نهضت ترجمه‌ی اروپاییان در صفحات بعدی بیش‌تر سخن خواهیم گفت. از گروه سوم می‌توان به برنار قدیس^۷ و هوگ ویکتور قدیس^۸ اشاره کرد که اینان نمونه‌های عالی دیرنشینی و سلوک زاهدانه برای وصول به نوعی حیات باطنی بوده‌اند. از گروه اول می‌توان به عنوان نمونه گفت که در حدود ۱۱۵۰ م، پیتر لومباردو^۹ (پتروس لومباردوس: و. ۱۱۰۰-ف. ۱۱۶۰ م)، یکی از شاگردان آبلار، به نشر کتابی مبادرت ورزید که هم در حکم مجموعه آرای آبلار - منتهی خالی از هر گونه سخن بدعت‌آمیز - بود و هم جنبه‌ی مبانی‌ی را داشت که فلسفه‌ی رسمی مدرسی بر آن بنا نهاده شد. کتاب لومباردو با عنوان جملات^{۱۰}، که در واقع از اصالت و اعتبار کلام مقدس در مقابل برخی دعاوی اهل نظر دفاع می‌کرد، قرن‌ها مورد توجه و استناد محققان و متکلمان مسیحی قرار

1. Chartres

2. Saint Victor

3. pantheism

4. naturalism

5. Constantin of Africa

6. Adelhard of Bath

7. Saint Bernard

8. Hugh of St. Victor

9. Peter Lombard

10. Sentences

داشت و شرح‌ها و تفسیرهای متعددی را به خود اختصاص داد. اواخر قرن دوازدهم و اوایل قرن سیزدهم مصادف با آشفتگی‌ها و اغتشاش‌های فکری و اجتماعی است. نزاع بین امپراتوران و حکومت‌های محلی از مظاهر این دوره است. همچنین این دوره، دوره‌ی تحکیم قدرت پاپ‌ها (مصادف با دوره‌ی پاپ اینوسان سوم^۱: و. ۱۱۹۸- ف. ۱۲۱۶م) نیز هست. بدعت‌آوری‌های مبتنی بر افکار انسان‌گرایانه (اومانستی) را می‌توان از مظاهر این دوره به شمار آورد. بهترین نماینده‌ی گرایش اخیر جان سالزبری^۲، شاگرد آبلار و مشاور تامس بکت^۳ (اسقف کنتربری)، بود که در اواخر عمر کشیش کلیسای شارتر می‌شود. همچنین ظهور فرقه‌هایی نظیر کاتارها^۴ و آلبی‌ژواها (آلبیگایان)^۵، که مسیری به‌جز مسیر اعتقادی کلیسای رسمی را می‌پیمودند و به‌ظاهر اعتقاداتی نظیر اعتقادات مانوی‌ها داشتند، شاهد دیگری بر تعارضات و بحران‌های فکری این دوره است. درست به دلیل همین تضاد و تعارض‌ها است که شناخت و معرفت نسبت به فرهنگ و فلسفه‌های غیر مسیحی در مرکز توجه متفکران آن عصر قرار می‌گیرد. به‌طور مشخص، همزمانی این دوره با دوره‌ی جنگ‌های صلیبی - که به شکلی متناوب از ۱۰۹۵ تا ۱۲۹۱م ادامه داشت - موجب می‌گردد که دنیای مسیحیت با عالم فکر و فرهنگ اسلامی آشنا شود؛ عالمی که به لحاظ پیشرفت و نفوذ خود، اعجاب غربی‌های در آستانه‌ی تمدن را برمی‌انگیزد.

سنت ارسطویی در عالم اسلامی جامع‌العلوم‌انسانی
 به‌طور کلی، در نزد هر قوم توجه به فرهنگ بیگانه، آن هم در عمیق‌ترین صورت خود یعنی با گرایش‌های فلسفی، بی‌تردید از وضع خاص روحی آن قوم در دوره‌ی بی‌خصوص ناشی می‌شود که اگر هم به نواقص و کمبودهای فرهنگ موجود خود پی نبرده، به مرور و چه بسا دفعتاً - به سبب عوامل متعددی که فعلاً در اینجا تحلیل آنها مورد نظر نیست - نوعی نگرانی و تضاد در درون خود پیدا کرده است. ولی از طرف

1. Innocent III

2. John of Salisbury

3. Thomas Becket

4. Cathares

5. Albigensis

دیگر، شناخت غیر خود همیشه برای تکمیل و رفع نواقص و کمبودهای خود نیست، بلکه گاهی بر عکس به منظور دفاع یا اثبات خود است... هر نوع تقابل، خاصه تقابل فرهنگی، در نزد طرفین حاکی از نوعی تقابل درونی است که اغلب اوقات عمیق تر و کارسازتر از تقابل خارجی است، اعم از اینکه ما نسبت به آن آگاهی داشته باشیم یا به نحو ناخودآگاه و به صورت نوعی ترس مستمر و مزمن، چنین حالتی در نزد ما به وجود آمده باشد (کریم مجتهدی ۱۳۷۵: ص ۱۸۴). این نوع شناخت نسبت به غیر که توأم با نوعی حزم و احتیاط است، به ویژه در مورد آشنایی غربی ها با فرهنگ و تمدن اسلامی تشخیص پذیر است، یعنی دوره‌یی که از اواسط قرن دوازدهم آغاز و دامنه‌ی آن در سراسر قرن سیزدهم گسترده شده است. بی تردید این آشنایی، آثار و نتایج خود را به شرحی که پس از این خواهیم گفت، در بسیاری از شئون علم و فرهنگ اروپاییان ظاهر ساخته است، به گونه‌یی که مغرب‌زمین هیچ‌گاه نتوانسته است این دین بزرگ را کتمان کند.

اما چگونه فرهنگ اسلامی توانست در احیای آنچه که قرن‌ها در بین غربی‌ها مغفول واقع شده بود، مؤثر واقع شود؟ و چگونه سنت فلسفی و علمی مسلمانان که در نوع خود کم‌نظیر بود، به مغرب‌زمین راه یافت؟ در این زمینه، مورخان و محققان به ذکر و تحلیل علل و عوامل گوناگونی پرداخته‌اند که هر یک به سهم خود توانسته است گوشه‌یی از ابعاد وسیع موضوع را نمایان سازد، ولی هیچ‌یک از آنها نتوانسته‌اند به درستی عوامل مؤثر در این زمینه را کشف و معرفی نمایند. در اینجا فهرست‌وار به ذکر برخی از این عوامل مهم که مورد توجه مورخان قرار گرفته است، اشاره می‌کنیم:

از عواملی که در شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامی مؤثر افتاد و اغلب، توجه مورخان را به خود جلب کرده است فتوحاتی بود که در اندک زمانی، یکی پس از دیگری حاصل شد. دامنه‌ی فتوحات مسلمانان از هندوستان تا اسپانیا و همچنین تا ایتالیا و حتی برخی از جزایر یونان کشیده می‌شد. این فتوحات که از ۶۳۵ هـ.ق آغاز شد، در مدت کوتاهی گسترش فوق‌العاده‌یی پیدا کرد و به همراه خود، زبان و فرهنگی را آورد که بسیاری از فرهنگ‌ها و زبان‌ها را در خود مستحیل نمود، همانند فرهنگ یونانی‌مآبی، سریانی، ایران باستان، هند، بین‌النهرین و... بدین ترتیب، هر چند محل ظهور اسلام،

قسمتی از شبه‌جزیره‌ی عربستان و منطقه‌ای نسبتاً دورافتاده از مراکز تمدن آن عصر بود؛ قلمرو بسط و توسعه‌ی آن سوریه و ایران بود که مهد تمدن‌های قدیمی، خاستگاه و محل تلاقی افکار مختلف دینی و فلسفی بودند. تمدن اسلامی که از جهتی حاصل تألیف تمدن سرزمین‌های فتح‌شده بود و از تعاطی فرهنگ‌ها و افکار و عقاید ملل مختلف و برقرار شدن وسایل ارتباط مادی و معنوی در میان مردم جوامع متعددی به وجود آمده بود که تماماً در زیر لوای اسلام به جامعه‌ی بزرگ مبدل شده بودند، به تدریج نسبت به علوم و فنون خصوصاً به معارف یونانی عنایت پیدا کرد. شاید مقرر خلافت واقع شدن دمشق (توسط بنی‌امیه) و بغداد (توسط عباسیان) در توجه ویژه‌ی مسلمانان به معارف یونانی بی‌تأثیر نبوده است، زیرا شهرهای یادشده به نحوی در معرض فرهنگ و سنت یونانی مآبی قرار داشتند. دمشق (شام) مدت‌ها زیر سلطه‌ی امپراتوری روم بود و بغداد نیز جانشین بلافصل جندی‌شاپور به شمار می‌رفت و از قسمت علیای بین‌النهرین، در شعاع فرهنگ قسطنطنیه و امپراتوری روم شرقی قرار داشت (دلیسی اولیری ۱۳۷۴: ف ۱ و ۵).

از اینها گذشته، دینی که دعوت خود را بر اساس تحقیق، تفکر، تعقل و بصیرت استوار ساخته است، نمی‌تواند نسبت به تحصیل علوم و معارف از نزدیک و دور بی‌تفاوت باشد؛ همچنان‌که در حدیث نبوی (ص) سفارش مؤکد به کسب علوم حتی از دورترین نقاط عالم شده است و «خود قرآن در فرهنگ اسلامی موجب تأملات و تفکرات فلسفی گردیده است.» (هانری کوربن ۱۳۶۱: ج ۱، ص ۲۶). البته مجاورت و مصاحبت مسلمانان با صاحبان ادیان دیگر مانند یهود و نصارا نیز در ورود و توجه به مسائل فلسفی بی‌تأثیر نبوده است. شهرهایی همانند بصره، شام و بغداد که از مراکز اصلی حکومت به شمار می‌آمدند، تعداد زیادی از یهودیان و مسیحیان مهاجر و بومی را در خود جای داده بودند. این امر به رواج مسائل بحث‌انگیزی همچون «جبر و اختیار»، «پاداش و کیفر اخروی» و جز آن و در نهایت، پیدایش «علم کلام» انجامید که راه را برای توجه جدی‌تر به علوم عقلی و فلسفی هموار کرد. در خصوص نحوه‌ی انتقال علوم و معارف گوناگون به عالم اسلامی، پیدایش فرق و مذاهب کلامی، تکوین و تکامل علوم مختلف در دامن فرهنگ اسلامی و بالاخره شکل‌گیری تدریجی مکاتب فلسفی پژوهش‌های کمابیش معتبری

صورت گرفته است که بررسی آنها، حتی به اجمال، فصل جداگانه‌ای را می‌طلبد. به طور مختصر می‌توان گفت، همان شور و اشتیاق و دعوت دینی برای تحصیل معارف سبب شد که از اواسط قرن دوم هجری قمری، انبوهی از کتب و رسایل علمی و فلسفی از زبان‌های مختلف به زبان عربی ترجمه شود و حتی دارالترجمه‌های رسمی و غیر رسمی برای تحقق این هدف تأسیس گردد.

باید توجه داشت که در ابتدا، این فلسفه نبود که علاقه‌ی مسلمانان را به ترجمه‌ی آثار برانگیخت، بلکه در اواخر قرن اول هجری و اواخر دوره‌ی خلافت امویان، به منظور جلوگیری از شیوع امراض، طب و آثار مربوط بدان مورد اقبال و توجه واقع شد. لیکن به دلیل وجود پیروان سایر ادیان، اعتقادات بومی و گاه خرافی، فرهنگ‌های متعدد و بعضاً متعارض و نیز تحولات و انشعاباتی که در سال‌های اولیه پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) بروز کرد و در نتیجه‌ی آن اختلاف نظر درباره‌ی اصول عقاید و احکام الهی و مباحث دینی ظاهر گردید، نیاز به استدلال و احتجاج عقلی و جدلی برای اثبات یا رد آرای مخالف و نیز مواجهه‌ی با مسائل جدید و مستحدث، بیش‌تر احساس شد و از این رو، علوم و معارف عقلی از رواج و اقبال بیش‌تری برخوردار گردید. اولین و بارزترین نشانه‌ی این توجه را باید در ظهور مکاتب مختلف کلامی و فرق و مذاهب دینی ملاحظه کرد.^(۱)

مسلمانان در ابتدا ترجمه‌ی علوم عملی، همانند طب و کیمیا و حساب را به عربی آغاز کردند؛ ولی در ادامه به علوم نظری، از جمله طبیعیات و مابعد الطبیعه نیز اهتمام ورزیدند. حرکت و اشتیاق شدیدی که در بین مسلمانان برای ترجمه‌ی متون علمی و فلسفی ظاهر شد، که در اصطلاح به «نهضت ترجمه» موسوم است، از اواخر نیمه‌ی اول قرن دوم هجری و همزمان با تشکیل دولت عباسیان (۱۳۲هـ.ق) - که با یاری ایرانیان به قدرت رسیده بودند - آغاز شد و به‌ویژه در دوره‌ی خلافت هارون الرشید (ف. ۱۹۳هـ.ق) و پسرش مأمون (ف. ۲۱۸هـ.ق) با مساعدت فراوان خاندان برمکیان به اوج خود رسید (ذبیح‌الله صفا، ۱۳۳۱).

در نگاهی کوتاه و گذرا می‌توان گفت که بغداد در ۱۴۵هـ.ق بنا گردید و مأمون

«بیت الحکمه» را در ۲۱۷ ه‍.ق تأسیس و اداره‌ی آن را به یحیی بن ماسویه (ف. ۲۴۳ ه‍.ق) واگذار کرد. شاگرد یحیی، حنین بن اسحاق (ف. حدود ۲۶۰ ه‍.ق) مترجم و عالم معروف، و فرزندش اسحاق بن حنین (ف. ۲۹۸ ه‍.ق) از چهره‌های اصلی و مؤثر در انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی به شمار می‌روند. از دیگر افراد مهم و شاخص در این زمینه می‌توان به یحیی بن بطریق، قسطا بن لوقای بعلبکی، ابو بشر متی (یا متی بن یونس که برخی آثار پزشکی و آثار العلویه‌ی ثئوفراستوس^۱ را ترجمه کرده است و در ضمن، مترجم فنّ شعر (بوطیقاً) و کتاب درباره‌ی آسمان^۲ ارسطو نیز هست)، یحیی بن عدی، ابن حنّار^(۲) و ثابت بن قزّه‌ی حرّانی (ف. ۲۸۸ ه‍.ق) اشاره کنیم. همچنین از ابن مقفع (مترجم کیله و دمنه از پهلوی به عربی) که مذهب زردشتی را رها کرد، اسلام آورد و عاقبت نیز به طرز فجیعی به قتل رسید و نیز ابو سهل بن نوبخت (مدیر کتابخانه‌ی بغداد و مترجم آثار نجومی از پهلوی به فارسی) باید یاد کرد که همگی با شور و اشتیاق فراوان به ترجمه و گاه شرح آثار یونانیان مبادرت ورزیدند (دلیسی اولیری ۱۳۷۴: ص ۲۵۰). با آنکه متوکل عباسی (خلافت ۲۳۲-۲۴۷ ه‍.ق) مردی سخت‌گیر و متعصب بود، لیکن دارالحکمه‌ی مأمون را که در آن زمان از رونق افتاده بود، مجدداً احیا کرد و سبب شد کار ترجمه‌ها با جدّیت بیش‌تری ادامه یابد.

بدین ترتیب در قرن‌های سوم و چهارم هجری، غالب آثار بزرگان یونانی و اسکندرانی به عربی ترجمه شد و علوم، فنون و کار استنساخ کتب و شغل و رزاقی مورد اعتنا قرار گرفت. خصوصاً معارف یونانی رواج کلی یافت و اهل علم ولو غیر مسلمانان، ارجمند و محترم گشتند. شهرها دارای کتابخانه و مدارس شد و مسلمانان رفته‌رفته، به جای ترجمه، دست به تحقیق و تألیف و تصنیف زدند. به طور مشخص، میل روزافزون برای رسیدن به علم صحیح سبب آن شد که در ترجمه‌های پیشین تجدید نظر کنند یا ترجمه‌های صحیح‌تر و دقیق‌تر دیگری فراهم آورند. در نتیجه‌ی همین تجدید نظرها، کتاب‌های تازه‌ای به نام شرح و تفسیر بر کتاب‌های ترجمه‌شده از یونانی نوشته شد و کتاب‌هایی نیز خود دانشمندان اسلامی نوشتند که در واقع تألیف مستقلی مبتنی بر علوم

یونانی و گاهی مشتمل بر نقل قول‌ها و اقتباس‌ها از متون یونانی بود.^(۳) در پرتو ملاحظاتی که ذکر شد اینک می‌توان علل روی آوردن مسلمانان به متون و آثار فلسفی یونانیان را دریافت. به هر تقدیر، ابن ندیم معتقد است که مسلمانان با برخی از فلاسفه‌ی پیش از سقراط و نیز سوفسطاییان، شکاکان، رواقیان، اپیکوریان و حتی مکتب اتمی دموکریتوس^۱ (ذیمقراطیس) آشنایی داشته‌اند و دلیل بارز این امر را تأثیر آرای آنان در مکاتب کلامی معتزله و اشاعره می‌داند (ابن ندیم ۱۳۴۸: صص ۲۱-۲۳). البته در نگاهی کلی باید گفت: هر چند در اسلام، فلسفه با دشواری‌هایی مواجه شده است، اما باید توجه داشت که آن مشکلات نظیر دشواری‌هایی که مسیحیت با آن مواجه گردیده، نبوده است (هانری کوربن ۱۳۶۱: ص ۴).

روشن است که مسلمانان آن‌قدر که با فلسفه‌های افلاطون و ارسطو و آثار نوافلاطونیان آشنا بودند، با دیگر مکاتب قبل و بعد از آنها آشنایی زیادی نداشتند. برای مثال، در جریان نهضت ترجمه، بسیاری از رساله‌های افلاطون به عربی ترجمه شد و ضمن آنکه ارسطو را «معلم اول» نامیدند، بارها رساله‌های او را در زمینه‌ی طبیعیات، مابعد الطبیعه، اخلاق، سیاست و بالاخره منطق به عربی بازگرداندند. مترجمان بدین حد نیز اکتفا نکردند و برای فهم غوامض حکمت ارسطو به ترجمه‌ی آثار شارحان او پرداختند، از جمله شروح تئوفراستوس و اسکندر افرودیسی^۲ را - که ابن سینا او را «فاضل متأخرین» نامیده است - به عربی ترجمه کردند و همان‌گونه که خواهیم دید، برخی رسایل نوافلاطونی را به خود ارسطو نسبت داده‌اند که تا قرن‌ها مبنای مطالعات مشائی در شرق و غرب به شمار می‌آمد.

سنت ارسطویی و آثار منحول

در کتب تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، از نقش پیروان یکی از فِرَق مسیحیت، یعنی نسطوریان، سخن به میان آمده است. در این باره به‌اجمال می‌توان گفت که نسطوریان از دیرباز،

1. Democritus

2. Alexander of Aphrodisias

وارث سنت فلسفی در مدارس انطاکیه، ژها (ادسا^۱) و نصیبین بودند. آنان به منظور آشنایی با زبان‌های یونانی و سریانی و نیز برای اثبات عقاید خود - که از نظر کلیسای کاتولیک نوعی بدعت‌گذاری به شمار می‌آمد و همین امر سبب گردید از دستگاه امپراتوری روم رانده و به سرزمین‌های اسلامی پناهنده شوند - عنایت بیش‌تری نسبت به منطق و فلسفه نمودند و بدین ترتیب، با تبلیغ و اشاعه‌ی افکار خود در دارالاسلام، عملاً فلسفه‌ی یونانیان را نیز تعلیم و منتشر کردند. در مدارس انطاکیه، ژها و نصیبین بود که بخش‌هایی از منطق ارسطو (کتاب‌های در عبارت و آنالوطیقای اول) و نیز ایساغوجی فرفورئوس از یونانی به سریانی ترجمه شد.

رانده شدن نسطوریان از شهرهای مختلف به دستور امپراتور روم (در ۴۵۷ و ۴۸۷م) و سپس پناه آوردن آنان به ایران و بین‌النهرین از یکسو و نیز پناه‌جستن اصحاب مکتب آتن به ایران و حتی جزیره‌ی العرب به دنبال بسته شدن آن حوزه‌ی فلسفی به دستور ژوستینین، امپراتور روم (۵۲۹م)، و در نهایت پناه آوردن آنان به دامن اسلام، عملاً توانایی‌های این گروه را به عالم اسلامی انتقال داد. بدین ترتیب، تا اواخر قرن سوم هجری / نهم میلادی تمامی آثار ارسطو (به‌جز سیاست) با شرح‌های اسکندر افرویدی، فرفورئوس، تمیستیوس و ژان فیلوپونوسی (یحیای نحوی) به عربی ترجمه شده بود. افزون بر این، مسلمانان ترجمه‌ی عربی برخی از محاوره‌های افلاطون مانند تیمائوس، جمهوری و سوفیست و نیز کتاب آرای فیلسوفان پلوتارک^۲ و بالاخره کتاب الکلیات فی الطب جالینوس و مجسطی بطلمیوس را در دست داشتند (ابن ندیم ۱۳۴۸: ص ۶۸).

به تدریج کتب و رسایل فلسفی یکی پس از دیگری به ترجمه یا شرح درآمد. در این میان تردیدی نیست که کتب ارسطو مقام اول را در نزد مسلمان‌ها اشغال کرد، ولی عقاید فلسفی او به طور خالص به دست آنها نرسید. ابراهیم مذکور در این زمینه می‌گوید:

اگر فلاسفه‌ی اسلام ارسطو را فقط از خلال کتاب‌های او یا حتی کتاب‌های مکتب مشاء شناخته بودند؛ به طور قطع، میراثی که برای ما می‌گذاشتند غیر از این بود که اکنون هست. اما مدرسه‌ی اسکندریه میان آنها و معلم اول فاصله شد و تأثیر بسیاری در افکار آنان بر جای نهاد. علاوه بر این، آنچه این تأثیر را نیرومندتر کرد این بود که فلسفه‌ی حکمای

1. Edessa

2. Plutarch

اسکندریه که مستقیماً به آنها رسید، با اصول عقاید اسلامی بهتر وفق می‌داد. همچنین حکمای اسلام ارسطو را از خلال منشور نوافلاطونیان دیدند. از این رو است که فلاسفه‌ی مسلمان فرفورئوس، ثامسطیوس^۱، آمونیوس^۲ و سمبلیقیوس^۳ را بیش‌تر از شاگردان بلافضل ارسطو می‌شناختند... مسلمانان شروع اسکندریه را متمم حکمت ارسطویی می‌شمردند. (حتّا الفاخوری ۱۳۶۹: ص ۳۳۶)

در این زمینه جی. دو بور (۱۹۷۰: ص ۲۳) می‌گوید:

اجمالاً باید گفت که سریانیان و مسلمانان، فلسفه را از جایی آغاز کردند که آخرین حکمای یونان به پایان آورده بودند، یعنی از جایی که علمای مکتب نوافلاطونی به شرح کتب ارسطو - آن هم در جوار تدریس فلسفه‌ی افلاطون - پرداختند. حزانان و برخی از فِرَق اسلام، مدت‌ها به بحث در پیرامون حکمت افلاطون یا حکمت نوافلاطونی آمیخته به مذهب فیثاغوری اشتغال داشتند. این آرا با آرای رواقیان و افلاطونیان جدید نیز در هم آمیخت.

لاجرم سنت ارسطویی در جهان اسلام سرگذشت بسیار متفاوتی نسبت به سرزمین‌های دیگر داشته است. فیلسوفان مسلمان که آشنایی اولیه‌ی خود را با ارسطو از طریق تفسیرهای نوافلاطونی حاصل کرده بودند، هیچ‌گاه او را به طور خالص و عاری از عناصر نوافلاطونی که بدان آمیخته شده بود، درنیافتند. این امر به لحاظ تاریخی و فرهنگی دلایل متعددی می‌تواند داشته باشد و مهم‌ترین آنها این است که مابعد الطبیعه‌ی ارسطو نمی‌توانست به طور کامل با اندیشه‌ی توحیدی و نظام هستی‌شناسانه‌ی اسلام سازگار باشد و این مابعد الطبیعه‌ی نوافلاطونی بود که می‌توانست مکمل خوبی برای آن به شمار آید. باید توضیح داد که در فلسفه‌ی ارسطو، به‌ویژه، مسائل و اموری بود که اساساً با اعتقادات دینی سازگار نبود؛ مسائلی از قبیل قدیم بودن عالم، عدم دخالت مشیت الهی در کار عالم، جریان داشتن امور در عالم بر حسب ضرورت و موجوبیت و مستقل از مشیت الهی، عدم بقای نفس و مانند آن. اما از سوی دیگر، شارحان نوافلاطونی ارسطو و مترجمان مسیحی آن، به فلسفه‌ی ارسطو صبغه‌ی دینی بخشیده بودند و از این رو، زمینه‌ی توفیق میان فلسفه و دین - یا عقل و وحی - برای حکمای مسلمان فراهم شده بود. توضیح اینکه، مقام و موقعیت مثال خیر - یا مثال اعلی - در فلسفه‌ی افلاطون و

1. Themistius (تمیستیوس) 2. Ammonius
3. Simplicius (سنبلیقیوس/سیمپلیکیوس)

مقام و موقعیت واحد - یا اقنوم اول - در فلسفه‌ی نوافلاطونی و صدور عوالم دیگر از طریق فیض الهی، به‌خصوص به آن نحوی که نوافلاطونیان اخیر همانند پروکلس^۱ (و. ۴۱۰- ف. ۴۸۵م)، تمیستیوس و سیمپلیکیوس آن را معرفی می‌کردند، تا اندازه‌ی رفع این ناسازگاری‌ها را می‌کرد و همین اهتمام به توفیق میان فلسفه‌ی یونانی و سنت دینی است که در فلسفه‌ی فارابی و ابن سینا به اوج خود می‌رسد. البته به خلاف تصور برخی از غربی‌ها، فلسفه‌ی اینان صرفاً مثالی ارسطویی نیست؛ هر چند اساس آن فلسفه‌ی ارسطو است، ولی در تألیف با عناصر نوافلاطونی و در هیأت یک حکمت دینی.

بنا بر این، حکمای مسلمان کمابیش تمایل به ادغام و تلفیق این دو دیدگاه با یکدیگر داشتند. در واقع، ارسطویی را که مسلمانان می‌شناختند، ارسطوی نوافلاطونی شده بود؛ بدین نحو که با انتساب برخی رسایل و نوشته‌های نوافلاطونی به ارسطو، چهره‌ی از مابعد الطبیعه و طبیعیات او ترسیم شده بود که راه تطبیق او را با عقاید و آموزه‌های دینی هموار می‌ساخت. از این رو است که مسئله‌ی «آثار منحول» در ردیف موضوعات جدی و بحث‌برانگیز مطالعات ارسطویی قرار گرفته است. این آثار که مبانی عقاید نوافلاطونی را تشکیل می‌دهند، به طور عمده در اثبات توافق بین افلاطون و ارسطو نگاشته شده‌اند.

اولین اثر در این زمینه، کتاب اتولوجیا^۲ (الهیات) تألیف یکی از نوافلاطونیان است که در اصل، گزیده‌ی سه انثاد^۳ از آخرین انثادهای فلوطین بود همراه با یک مقدمه. این اثر به طور خلاصه اقانیم سه گانه‌ی احد و عقل و نفس را توضیح می‌داد، و اقنوم چهارمی نیز بدان افزوده شده بود به نام «طبیعت» که از اقنوم سوم (نفس) انتشا یافته و هر یک از این چهار حد، با یکی از علل اربعه‌ی ارسطو مطابقت داده شده بود.^(۴) این رساله توسط یکی از مترجمان دوره‌ی اسلامی به نام عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمی حمصی، در ۲۲۶هـ/ق / ۸۴۰م، از سریانی به عربی ترجمه شد و یعقوب بن اسحاق کندی (ف. حدود ۲۵۲هـ/ق) آن را برای خلیفه‌ی عباسی تحریر و اصلاح کرد. این اثر به عنوان جزئی از مابعد الطبیعه‌ی ارسطو به شمار آمد.

1. Proclus (برقلس)

2. Theologica

3. Enneads (تاسوعات)

اثولوجیا به معنای معرفت حق و الهیات است و برخی آن را به اسم میابو معرفی کرده‌اند. این لفظ در زبان سریانی قدیم به معنی محاوره و مخاطبه استعمال می‌شده و گاه به معنی پند و اندرز نیز آمده است. این کتاب که به روش اشراق تألیف شده، احتمالاً اثر فلوطین است و نیز احتمالاً قُرفوریوس آن را از تاسوعات استاد استخراج نموده است. اثولوجیا بسیار مورد توجه حکمای مسلمان، به ویژه فارابی و ابن سینا قرار گرفت و حتی قرن‌ها بعد، مبنای استدلال‌ها و استنتاج‌های شیخ اشراق و ملاصدرا واقع گردید؛ گو اینکه ابن سینا در رساله‌ی تعلیقات خود، در صحت انتساب این کتاب به ارسطو تشکیک کرده است.

دومین رساله‌ی که به خطا به ارسطو نسبت داده شد، کتابی است که ترجمه‌ی عربی آن با نام کتاب العلیل^۱ شهرت یافت و پس از آن در دنیای لاتینی، خیر المحض نیز نامیده شد. این اثر در قرن دوازدهم توسط ژرار کرمونایی^۲ به لاتینی برگردانده شد. در واقع کتاب العلیل، خلاصه‌ای از مطالب اصول (عناصر) الهیات^۳ نوشته‌ی پروکولوس بود که نظریاتی درباره‌ی وحدانیت خداوند، خلقت عالم، وحدت نفس و مانند آن را در بر داشت.

سومین اثری که در این زمینه می‌توان از آن نام برد، رساله‌ی است با عنوان کتاب الشُحاح^۴ یا کتاب اثمار که مشتمل است بر نقل قول ارسطو در مورد تعالیم سقراط در هنگام احتضار (که البته بسیاری از آنها در رساله‌ی فایدون^۵ نقل شده است). در کنار این رسایل منحول، آثاری از خود ارسطو وجود دارد، همانند پنجمین کتاب مابعد الطبیعه و هشتمین کتاب طبیعیات و نیز سومین کتاب درباره‌ی نفس^۶ که همگی در خصوص عقل و مراتب آن بحث می‌کنند و در تلیف با آثاری که به غلط به ارسطو نسبت داده شده بودند، ارسطویی را ترسیم می‌کردند کاملاً نوافلاطونی و از این رو کاملاً سازگار با عقاید دینی.

بدین ترتیب، فارابی به وساطت اثولوجیای ارسطو، مراتب و درجات عقول و افلاک

1. *Liber de Causis*

2. Gerard of Cremonia

3. *Elements of Theology*

4. *Liber de Pomo*

5. *Phaedo*

6. *De anima*

را از یکدیگر متمایز می‌کند. در این سلسله مراتب عقول - که اصول الهیات پروکلوس در آن حضور کامل دارد - هر مرتبه نسبت به مرتبه‌ی پایین‌تر، همانند نسبت صورت است به ماده. ابن سینا نیز در تمایز مراتب عقل، از «عقل هیولانی» تا «عقل بالمستفاد»، تأثیرپذیری خود را هم از کتاب و سنت و هم از شروح نوافلاطونی نشان می‌دهد. اما باید توجه داشت که ارسطو، در میان مسلمانان، نخست به عنوان عالِم منطوق معروف شد و پس از آن به تدریج، برخی از رسایل طبیعی و سپس مابعد الطبیعی او ترجمه گردید و همراه با آثار منحول رواج یافت.

نقش فیلسوفان مسلمان

در کتب تاریخ فلسفه معمولاً ابو اسحاق کندی را اولین فیلسوف مسلمان معرفی می‌کنند. با فرض صحت این مطلب، باید وی را پیشرو معرفی و اشاعه‌ی سنت ارسطویی در فرهنگ اسلامی دانست، به گونه‌ی که طرز تفکر وی در مسائل الهی و کلامی کاملاً رنگ معتزلی و عقلی داشت. در روایتی وی را مترجم ائولوجیا دانسته‌اند، ولی همان‌گونه که ذکر شد، مترجم ائولوجیا ابن ناعمه‌ی حمصی است و یعقوب بن اسحاق کندی در آن تجدید نظر کرده است (دلیسی اولیری ۱۳۷۴: ص ۲۷۵). به هر صورت، وی نخستین کسی است که ارسطو را با عنوان «فیلسوف» معرفی کرد و همانند اسلاف خود، او را معلم ساده‌ی منطق تلقی نمی‌کرد. کندی خود را از پیروان ارسطو و مُلهم از او می‌دانست، لذا باید او را مؤسس مکتب ارسطویی در عالم اسلام نامید. البته از دیدگاهی دیگر، کسی که به واقع مکتب ارسطویی را در جهان اسلام انتشار داد، ابو نصر فارابی (ف. ۳۳۸ هـ.ق) است. او حقیقتاً حکمت مَشاء را به جایگاه حقیقی خود ارتقا داد. در مورد سهم و تأثیر ابن سینا (ف. ۴۲۸ هـ.ق) در گسترش تفکر مَشاء به فصلی مستقل نیاز است، اما به طور اجمالی می‌توان گفت که کوشش ابن سینا در تلفیق «عقل و وحی» و «دین و فلسفه» طریقی را گشود که تمامی فیلسوفان پس از وی، خواه ناخواه، مستقیم یا غیرمستقیم از آن بهره‌مند شدند.

نفوذ سنت ارسطویی در جهان اسلام با کار ابن رشد^۱ (ف. ۵۹۵ هـ/ق. ۱۱۹۸ م) از اهالی قُرطبه^۲ اندلس به اوج خود رسید. در نزد او، ارسطو نمونه‌ی اعلای کمال انسانی بود که طبیعت عرضه کرده و خداوند او را برای تعلیم فلسفه‌ی حقیقی به انسان‌ها برگزیده بود. وی عقیده داشت که فلسفه، به‌ویژه فلسفه‌ی ارسطویی، بر حق بود و در واقع، او حق را تعلیم می‌داد که در مقایسه با معرفت شهودی، از مرتبه و جایگاه والاتری برخوردار است. به همین جهت، اهتمام اصلی ابن رشد متوجه شرح و تفسیر آثار ارسطو گردید. وی با اندوختن سرشار که از طریق سنت یونانی و عربی به دست آورده بود، به تحلیل و بازسازی اندیشه‌های ارسطو اقدام کرد و در این کار تا آنجا پیش رفت که به استنتاج‌هایی هم دست یافت؛ اما به دشواری می‌توان آنها را به خود ارسطو نسبت داد، هر چند وی برای هر مطلبی که اظهار می‌داشت به مدرک و قرینه‌ای از متون ارسطو استشهاد می‌کرد. می‌توان گفت که ابن رشد، به خلاف ابن سینا، در اکثر مواضع تلاش می‌کرد تا سنت ارسطویی را در تمامیت آن محفوظ بدارد و بدین منظور، سه مجموعه تفسیر و تلخیص از آثار ارسطو فراهم آورد: الف - «شروح مختصر (جوامع)» که به طور عمده منتخبی از رسایل ارسطو و به‌خصوص مابعد الطبیعه‌ی او است؛ ب - «شرح‌های متوسط (تلخیص‌ها)» که در حقیقت شروح اجمالی متون ارسطویی است؛ ج - «شروح مفصل (تفاسیر)» که در آن به شرح و تفصیل آرا و نظریات ارسطویی پرداخته است.^(۵)

به عللی که پس از این خواهیم گفت، ابن رشد در میان متفکران جهان اسلام از مقبولیت چندانی برخوردار نگردید؛ ولی در عوض، متفکران غیر مسلمان اعم از یهودی و مسیحی با علاقه‌ی فراوانی از تفسیرهای او بر ارسطو استقبال می‌کردند و مواضع وی را دستمایه‌ی برخی دعاوی دیگر قرار می‌دادند. نفوذ و گسترش دیدگاه ابن رشد در سده‌های دوازدهم و به‌ویژه سیزدهم میلادی تا بدان‌جا بود که ظهور «نهضت ابن رشدیان لاتینی» را در دنیای لاتینی‌زبان آن زمان موجب گردید. در خصوص عناصر اصلی نظام فلسفی ابن رشد و معرفی تنی چند از چهره‌های مکتب ابن رشدیان لاتینی بعداً سخن می‌گوییم.

1. Averroes (اوروئس)

2. Cordova (کوردووا)

بسط سنت ارسطویی و بازتاب‌ها

فلسفه‌ی ارسطو هر چند به واسطه‌ی جامعیت، جاذبه، قوت استدلال و اینکه منطبق جزئی از آن بود، در میان متفکران اسلامی توجه بسیاری را به خود جلب کرد؛ اما در عین حال، اقبال و رویکرد اهل نظر نسبت به آن متفاوت و گاه متعارض بود. کسانی مانند محمد بن زکریای رازی (ف. ۳۱۳هـ.ق) و ابوریحان بیرونی (ف. ۴۴۰هـ.ق) به دیگر نحله‌های فلسفی تمایل نشان می‌دادند. افرادی همانند امام محمد غزالی (ف. ۵۰۵هـ.ق) و امام فخر رازی (ف. ۶۰۶هـ.ق) نسبت به مکتب مشاء موضع‌گیری انتقادی و اعتراضی داشتند. افرادی چون ابوسلیمان منطقی سجستانی (ف. ۳۱۶هـ.ق) نیز به خلاف اخوان الصفا، اساساً آمیختن دین را با فلسفه درست نمی‌دانستند. کسانی هم مانند ابن رشد از یک سو، فارابی و ابن سینا و از سوی دیگر، غزالی را به دلیل تحریف و معرفی نادرست فلسفه‌ی ارسطو مورد انتقاد و اعتراض قرار می‌دادند. در مورد دین و فلسفه، ابن رشد بر این عقیده بود که این دو راهنمای به حقیقت‌اند و اگر به نظر، اختلافی میان آنها باشد، ظاهری است و باید از طریق تأویل، توافق میان آن دو را دریافت؛ زیرا اختلاف اساساً از پایین بودن درجه‌ی فهم مردم در دریافت حقیقت ناشی می‌شود. کتاب *فصل المقال* او تبیینی است از ارتباط و اتصال بین شریعت و حکمت.

اروپاییان از فلاسفه‌ی عالم اسلام، فقط برخی از آنها را می‌شناختند که پیش از قرن سیزدهم می‌زیسته‌اند، و به‌ویژه به کندی، فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد و ابن باجه و دو سه فیلسوف دیگر از فلاسفه‌ی غرب عالم اسلام (اندلس) توجه داشتند. حال آنکه فیلسوفان مسلمان منحصر به این تعداد نبوده‌اند و به خلاف تصور برخی از متفکران غرب، فلسفه در عالم اسلام، با ابن رشد خاتمه نیافته و بعد از او نیز تفکر عقلی و فلسفی، در صورت‌های حکمت اشراق و حکمت متعالیه، همچنان به حیات خود ادامه داده است؛ هر چند در مقاطعی از تاریخ، هجوم قبایل وحشی، بروز ناامنی‌ها و برخی عوامل مخرب دیگر، کار تعلیم و تعلم و تحقیق و مطالعه را دچار وقفه ساخته بود.

همچنان‌که دیدیم، از اواخر قرن دوم هجری به بعد، با اهمیت پیدا کردن ترجمه به زبان عربی نسبت به گذشته، مسلمانان تمامی آثار فلاسفه و علمای یونان و اسکندریه

را، افزون بر آنچه سابقاً به سریانی ترجمه شده بود، به طور مستقیم از یونانی یا پس از ترجمه از یونانی به سریانی، به زبان عربی برگرداندند. حتی برخی از آنها را چندین بار ترجمه کردند و به تنقیح، تشریح، تفسیر یا تلخیص آنها پرداختند و با تحقیقات خود، در بعضی از رشته‌ها مطالبی بر آنچه یونانیان یافته بودند، افزودند. بدین سان، مسلمانان وارث معارف یونان شدند و این سرمایه‌ی معنوی را بر آنچه از ملل دیگر، همچون ایرانیان و هندیان گرفته بودند، اضافه کردند و از تلاطم و تلفیق تمامی آرای اقتباس شده با نظری که از دامن فرهنگ اسلامی اخذ کرده بودند، هیأت تألیفی جدیدی فراهم آوردند که در نوع خود بی‌نظیر و بی‌بدیل و به لحاظ دامنه‌ی تأثیر هم فوق‌العاده و شگفت‌آور بود.

اگر چه مورخین فلسفه‌ی اسلامی در مورد نحوه‌ی تکوین تفکر عقلی در فرهنگ اسلامی اتفاق نظر نداشته‌اند و حتی بر سر این عنوان، یعنی فلسفه‌ی اسلامی، نیز اجماعی وجود ندارد؛ اما به طور کلی می‌توان گفت: مفهوم فلسفه‌ی اسلامی محدود به شکل ساده‌یی نیست که از دیرباز، نزد اروپاییان در رساله‌های تاریخ فلسفه‌ی مرسوم به کار رفته است. در آن کتاب‌ها تنها از چند تن متفکر نامی اسلام، که از طریق ترجمه‌های لاتینی به وسیله‌ی مدرسیان سده‌های میانه در اروپا شهرت یافته بودند، ذکری به میان آمده است. این خطای محض است که تصور شود با مرگ ابن رشد، عروج و کمال فلسفه‌ی اسلامی به آخر رسید... اگر چه مکتب لاتینی ابن سینا تحت تأثیر مکتب لاتینی ابن رشد به ضعف گرایید، اما حتی انتقادهای غزالی از فلسفه نتوانست سنتی را که با ابن سینا آغاز شده بود پایان بخشد (هانری کوربن ۱۳۶۱: ص ۳).

از سوی دیگر، در برخی از کتب تاریخ فلسفه، به جای «فلسفه‌ی اسلامی»، اصطلاح «فلسفه‌ی عربی» به کار رفته است. آیا با توجه به سرگذشت تفکر عقلی در عالم اسلام، می‌توان اصطلاح اخیر را دقیق دانست؟ حتّاً الفاخوری (۱۳۶۹: ص ۳۲۲) می‌گوید:

وقتی که می‌بینیم قسمت مهمی از معارف یونانی، از طریق مسلمین به قرون وسطای مسیحی رسیده است؛ اهمیت این بحث که چگونه فلسفه‌ی یونان و سایر فروع آن - از علوم نظری و عملی - از نسلی به نسل دیگر منتقل شد تا بالاخره به بغداد رسید و از آنجا به سراسر عالم پرتو افکند، بیش تر می‌شود. اما تحقیقات مورخان اندیشه‌ی بشری، از

خاورشناسان و دیگران، توانسته است چنان‌که باید و شاید این مسیر تاریک را روشن کند. مشاهده می‌شود که حتی با انکار و اظهار تردید کسانی همچون ارنست رنان در مورد نقش و تأثیر فلسفه‌ی اسلامی، این حقیقت همچنان به قوت خود باقی است که معارف یونانی از معبر تمدن اسلامی، نه تنها در فرهنگ بشری ماندگار شد، بلکه در صورت و قالب جدید خود، یعنی فلسفه‌ی اسلامی، به بالندگی و عمق افزون‌تری نایل گردید.

متفکران یهودی و سنت ارسطویی

وقتی سخن از بسط سنت ارسطویی در عالم اسلام و سپس دنیای لاتینی‌زبان به میان می‌آید، از سهم متفکران یهودی نمی‌توان غافل ماند. متفکران متأخر سده‌های میانی، علاوه بر منابع اسلامی، به آثار یهودیانی که در سرزمین‌های اسلامی زندگی می‌کردند نیز دسترسی داشتند. نکته‌ی حایز اهمیت این است که اغلب نوشته‌های کلامی - فلسفی آنان، به نوعی، از استنتاج‌ها و روش‌های استدلالی حکمای مسلمان اقتباس شده بود و حتی با وجود تقید آنها نسبت به زبان عبری، جملگی آثارشان به زبان عربی بود. همچنین مسائلی که یهودیان بدانها توجه نشان می‌دادند از نوع همان مسائلی بود که در کتب و آثار فیلسوفان مسلمان مطرح شده بود، از آن جمله است توافق و تطابق بین فلسفه و دین یا عقل و وحی. از میان متونی که به دست یهودیان به رشته‌ی تحریر در آمد، دو اثر یکی به نام *ینبوع الحیة*^۱ تألیف سلیمان بن جببرول (ف. ۴۵۰هـ) و دیگری به نام *دلالة الحائزین*^۲ تألیف موسی بن میمون (ف. ۶۰۱هـ) از اهمیت ویژه‌ی برخوردار بود. در نظر متکلمان لاتینی، سنت فلسفی اسلام می‌توانست بهترین تصویر را از سنت فلسفی یونان ارائه دهد؛ لیکن در آنجا که مبانی و حیانی اسلام با مقبولات دینی آنها تعارض می‌یافت، به نحوی از نتایج حاصل از مقدمات طفره می‌رفتند. می‌توان گفت که توجه به نوشته‌های متکلمان یهود بعضاً از این عامل نشأت می‌گرفت. برای مثال، *ینبوع الحیة* به عنوان متنی که کاملاً با تعالیم مسیحیت سازگاری

1. *Funs Vitae*

2. *Dux Neutorum*

داشت، پذیرفته شده بود و حتی برخی از متفکران آن عصر، همانند ویلیام اوورنی‌ای^۱ (گیوم پاریسی) (و. ۱۱۸۰- ف. ۱۲۴۹م) تصور می‌کردند که نویسنده‌ی این اثر می‌بایست در اصل فردی مسیحی بوده باشد.

ابن جبرول به وضوح، حقایقی را که بین یهودیت و مسیحیت و اسلام مشترک است - همانند اعتقاد به وجود خدای یگانه‌ای که جهان را از عدم آفریده است - مسلم فرض کرد. با وجود بهره‌گیری از اصطلاحات ارسطویی نظیر «ماده و صورت»، «قوه و فعل»، «جوهر و عرض» و مانند آن، باید گفت که افکار او به هیچ وجه شرح افکار ارسطو نبود؛ بلکه آرای او برگرفته از منابع نوافلاطونی، نظیر ائولوجیا در تفسیر و تعبیر سنت حکمای مسلمان بود. اما درک و برداشت موسی بن میمون از ارسطو، عمیق‌تر و روشن‌تر از ابن جبرول بود. از این رو، دلالة الحائرين به سبب بحث‌هایی که در زمینه‌ی نسبت بین عقل و وحی مطرح کرد، بسیار مورد توجه واقع شد. مثلاً بحث‌های توماس آکویناس درباره‌ی ضرورت وحی الهی، آشکارا بر اساس بحث‌های ابن میمون بود. بنا بر این، رساله‌ی ابن میمون رساله‌ای خالص در زمینه‌ی فلسفه‌ی ارسطو نیست. این اثر تلاشی است برای یافتن وجوه اشتراک و افتراق بین خدای ارسطو و فیلسوفان، در تطبیق با خدای عهد عتیق. ولی حتی در همین زمینه نیز ابن میمون بیش‌تر مدیون روش خاص ابن سینا و مفاهیم ویژه‌ی او، یعنی «وجوب و امکان» است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

آشنایی متفکران غربی با فرهنگ اسلامی

وقوع جنگ‌های صلیبی - که خود علل و عوامل ویژه‌ای داشت و به طور متناوب حدود دو قرن، در فاصله‌ی سال‌های ۱۰۹۵-۱۲۹۱م ادامه یافت - خواه ناخواه اسباب آشنایی و تماس غربیان را با فرهنگ و تمدن اسلامی، به‌ویژه در مناطقی نظیر سوریه، اسپانیا و جنوب ایتالیا (سیسیل یا صقلیه)^۲ فراهم ساخت. در مورد آشنایی با آثار و آرای فیلسوفان مسلمان، مدارک تاریخی نشان می‌دهد که در فاصله‌ی نیمه‌ی اول قرن دوازدهم تا اواخر قرن سیزدهم میلادی، از حکمای اسلامی چهره‌های شاخصی مانند

1. William of Auvergne 2. Sicily

کندی، فارابی، ابن سینا، غزالی و ابن رشد به واسطه‌ی ترجمه‌ی آثارشان در دنیای لاتینی شناخته شده بودند. اما به طور کلی، مواد و منابع غیر مسیحی که از اواخر سده‌ی دوازدهم به بعد در دسترس متفکران غربی قرار گرفت، در اصل، سه دسته بودند: متون و آثار اصیل ارسطو، ترجمه‌ها و تفسیرهای متون اصلی، و بالاخره آثاری که منسوب به ارسطو ولی در واقع متعلق به نویسندگان نوافلاطونی بود (آثار منحول). از دسته‌ی نخست، تقریباً تمامی آثار ارسطو تا پایان سده‌ی دوازدهم در دسترس دنیای لاتینی قرار گرفت. از دسته‌ی دوم، تفسیرها و شرح‌های ابن سینا و ابن رشد بیش از تفاسیر قدما مورد توجه واقع شد و بالاخره از دسته‌ی سوم، به‌جز رسایل نوافلاطونیان، آثاری از حکمای مسلمان و یهود نیز شامل آن گردید.

روشن است که اصلی‌ترین طریق انتقال آثار و متون یادشده، ترجمه‌ی آنها به زبان لاتینی بود و این امر، به‌ویژه در دارالترجمه‌های تولدو^۱ (طَلَيْطَلَه) و سیسیل که از مراکز اصلی تلاقی دو فرهنگ اسلامی و مسیحی به‌شمار می‌آمدند، صورت تحقق می‌پذیرفت. به غیر از متونی که به زبان عبری در اختیار مترجمان قرار داشت، عمده‌ی آثار و منابع به زبان یونانی و عربی بود و لذا از یک‌سو، مترجمان آشنا و مسلط به زبان یونانی و از سوی دیگر، مترجمان مسلط به زبان عربی به کار ترجمه و حتی شرح و تفسیر اهتمام می‌ورزیدند.

همان‌گونه که ذکر شد، با مساعی بوئتیوس، تمامی آثار منطقی ارسطو (به‌جز آنالوطیقای دوم^۲ او) تا اواخر قرن ششم هجری ترجمه گردید. از حدود ۱۱۴۰م، به مدت تقریباً یکصد سال، سایر آثار ارسطو به دست محققان مختلفی از سرزمین‌های گوناگون ترجمه گردید. جیمز یا یعقوب ونیزی^۳ (یا کوبوس و نیکوس گرکوس) در زمره‌ی پرکارترین مترجمانی بود که به سبب آشنایی کامل با زبان یونانی، احتمالاً بین سال‌های ۱۱۳۰-۱۱۵۰م، آثاری از قبیل آنالوطیقای دوم، طبیعیات، درباره‌ی نفس، بخش‌هایی از مابعد الطبیعه (دست کم کتاب‌های اول تا چهارم) و نیز مقداری از طبیعیات کوچک را از زبان یونانی ترجمه کرد. در میان آثار دیگری که در سده‌ی دوازدهم میلادی از زبان

1. Toledo

2. *Analytica Posteriora*

3. James of Venice

یونانی ترجمه شدند، می‌توان به درباره‌ی کون و فساد^۱، کتاب‌های دوم و سوم اخلاق نیکوماخوس و تمامی مابعد الطبیعه به‌جز کتاب یازدهم آن، اشاره کرد. در اوایل سده‌ی سیزدهم، کل کتاب اخلاق ترجمه شده بود. در طول قرن سیزدهم نیز جریان ترجمه از متون یونانی ادامه داشت. بین سال‌های ۱۲۴۰-۱۲۸۰م، ترجمه‌های جدیدی از آثار ارسطو صورت پذیرفت که در این میان باید به فعالیت دو تن از مترجمان، یعنی ویلیام موئر بکه‌یی^۲ و رابرت گروستست^۳ اشاره کرد. این دو به متون یونانی علاقه‌ی خاصی نشان می‌دادند. ویلیام از میان تفسیرهای نوافلاطونی آثار ارسطو، به‌ویژه تفسیر سیمپلیکیوس را مورد توجه قرار داد و تا حدود سال ۱۲۷۰م، ترجمه‌های جدید یا تجدیدنظرشده‌یی از متون ارسطو را برای محققان آن عصر فراهم آورد. ویلیام به‌خصوص به آثار مؤخر ارسطو نظیر سیاست توجه نشان می‌داد. اما رابرت گروستست بیش‌تر به ترجمه‌ی روشن‌تر و روان‌تر آثار اساسی ارسطو اهتمام ورزید و از رساله‌های درباره‌ی نفس، درباره‌ی آسمان و نیز تفسیرهایی که بر طبیعیات نگاشته شده بود، ترجمه‌هایی به عمل آورد. او در حدود ۱۲۴۶م، احتمالاً به کمک دستیارانش، ترجمه‌ی جدیدی از کل کتاب اخلاق نیکوماخوس تهیه کرد و شروح موجود بر آن را نیز مورد توجه قرار داد.

اما ترجمه‌ی مستقیم تنها راه معرفی سنت یونانی به دنیای لاتینی نبود. زیرا به رغم آنکه عمده‌ی آثار و منابع ارسطویی به زبان عربی در اختیار آنها قرار داشت و با وجود دسترسی محققان نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم به متون اصیل ارسطویی و حاصل‌کار مترجمانی که مستقیماً از زبان یونانی دست به ترجمه زده بودند، ابن سینا و ابن رشد همچنان بر اندیشه‌های کلامی و فلسفی آن دوره تسلط بی‌چون و چرا داشتند و در غالب موضوعات رایج، به تبیین و تشریح مسائل می‌پرداختند. به گونه‌یی که برای مثال، از ترجمه‌های لاتینی متون ابن سینا، پس از ۱۲۵۰م، بیش از یکصد جلد نسخه‌ی خطی فراهم آمده بود و در تمامی طول قرن سیزدهم و حتی قرن چهاردهم آثار ارسطو و ابن سینا همزمان مطالعه می‌شدند و در هر کجا که رأی ارسطو به تفسیر نیاز داشت، از تفاسیر

1. *De generatione et corruptione*

2. William Moerbeke

3. Robert Grosseteste

متعدد این رشد بهره می‌گرفتند. از چهره‌های معروف و شاخص قرن سیزدهم همچون آلبرت کبیر (آلبرتوس ماگنوس) و توماس آکویناس که بگذریم، کسانی نیز مانند ویلیام اوورنی‌ای که بر رساله‌ی درباره‌ی نفس ارسطو تفسیر نوشت، مستقیماً تحت تأثیر ابن سینا بودند. نفوذ و حدود شعاع این تأثیر تا آنجا بود که در نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم و نیمه‌ی اول قرن چهاردهم، جریان‌های فکری مؤثری در دانشگاه‌ها شکل گرفت که به طور مستقیم دیدگاه‌های حکمای مسلمان را وجهی نظر خود قرار داده بودند، همانند جریان فکری آوگوستینی - ابن سینایی و نیز مکتب ابن رشدیان لاتینی^۱ که درباره‌ی آنها باز هم سخن خواهیم گفت.

به هر رو، آنچه مسلم است گنجینه‌ی آثار ارسطو - به‌ویژه آثار غیر منطقی او - از معبر و گذرگاه فرهنگ اسلامی به غرب لاتینی رسیده است و به یمن شروح و تفاسیر متعدد دانشمندان مسلمان، دریچه‌های جدیدی از علم و فلسفه بر روی مردمان سده‌های میانه گشوده شد. از این طریق، آثار غیر منطقی ارسطو دایرة‌المعارف وسیعی را به محققان متأخر سده‌های میانی عرضه می‌داشت. آنها می‌توانستند از طبیعیات و درباره‌ی کون و فساد مطالبی درباره‌ی اساس و ساختار اشیای طبیعی بیاموزند؛ از رساله‌های درباره‌ی آسمان و علم کائنات جوّ، درباره‌ی افلاک، اجرام سماوی و حرکات و ماهیت آنها و تأثیراتی که بر تحولات زمینی می‌گذارند، آگاهی یابند؛ از آثار مربوط به علم جانورشناسی و حیوانات، مطالبی درباره‌ی طبیعت زنده یاد بگیرند؛ و بالاخره کتاب اخلاق نیکوماخوس، تحقیق درباره‌ی رفتار انسانی را وسعت می‌بخشید. البته مسائلی مانند نفس و بقای آن، مشیت الهی، ازلیت عالم، تعداد محرک‌های نامتحرک، خداوند به عنوان تنها علت غایی و... موضوعاتی بودند که در عرصه‌ی مابعد الطبیعه نمی‌توانست با آموزه‌های مسیحی سازگار باشد؛ لذا اشتیاق فراوانی برای رجوع به تفاسیر و شروح حکمای مسلمان - به‌خصوص تفاسیر ابن سینا بر درباره‌ی نفس و مابعد الطبیعه - در این محققان مشاهده می‌شد. مابعد الطبیعه‌ی ابن سینا در نظر آنان می‌توانست بهترین تبیین و توجیه ممکن را در نسبت بین عقل و وحی، یا فلسفه و ایمان عرضه بدارد.

از این رو، بخش عمده‌ی از فعالیت دارالترجمه‌هایی همچون تولدو و سیسیل، متوجه ترجمه‌ی متون حکمای مسلمان از عربی به لاتینی بود. در میان محققان و مترجمان تولدو، از کسانی همچون دومینیکوس گوندیسالینوس^۱ و ابن داوود^۲ می‌توان نام برد. گوندیسالینوس علاوه بر ترجمه‌ی بسیاری از آثار فارابی و ابن سینا، خود نیز به تألیف آثاری دست زد و در اثری به نام *De Processione Mundi* سعی کرد آرای ابن سینا، ابن جبرول و بوئتیوس را با تکلف به یکدیگر بیامیزد. در مورد اینکه ترجمه‌های وی به دست خود او یا به کمک دستیارانش انجام شده است، آرای مختلفی وجود دارد. در صفحات بعد، باز هم به این شخص اشاره خواهیم کرد. از مترجمان سیسیل نیز به افرادی چون مایکل اسکات^۳ (و. ۱۲۰۰- ف. ۱۲۳۵م) و هرمان^۴ آلمانی (و. ۱۰۱۳- ف. ۱۰۵۴م) می‌توان اشاره کرد. این دو نفر عمدتاً ترجمه‌ی آثار ابن رشد را و جبهی همت خود قرار دادند. اسکات در حدود سال ۱۲۲۰م، چهار تفسیر ابن رشد را که درباره‌ی مابعد الطبیعه و درباره‌ی نفس ارسطو بود، به زبان لاتینی ترجمه کرد. وی همچنین دو تفسیر متوسط و یک تفسیر مختصر از ابن رشد را ترجمه کرد. البته اسکات به دلیل موقعیت سیاسی‌اش در دربار امپراتور فردریک دوم، علاوه بر سیسیل، در تولدو نیز فعالیت می‌کرده است. برای ارائه‌ی تصویری دقیق‌تر از چگونگی ترجمه‌ی آثار از عربی به لاتینی، به نوعی دسته‌بندی تاریخی متداول اشاره می‌کنیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مراحل آشنایی غربیان با فلسفه‌ی اسلامی

به طور کلی، اغلب مورخان در نحوه‌ی آشنایی غربیان با معارف و فلسفه‌های اسلامی، به سه دوره‌ی مشخص تاریخی قائل شده‌اند. هر چند تفکیک این دوره‌ها از هم تاحدودی قراردادی است، ولی به حق می‌توان آنها را چارچوب‌هایی مفید برای احصا و طبقه‌بندی مدارک و مشخصات جریان‌های مختلف تاریخی تصور کرد که عملاً موجب دقت و وضوح بیش‌تری در بحث‌ها می‌شوند (کریم مجتهدی ۱۳۷۵: ص ۱۸۷):

1. Dominicus Gundissalinus (Gondisalvi)

2. Avenduth (Avenddeath)

3. Michel Scot

4. Hermann (هرمانوس کونتراکتوس/هرمان رایشناوی)

– مرحله‌ی اول، شامل نخستین آشنایی‌های غریبان با مسلمانان است و شاید بتوان گفت که همزمان با به روی کار آمدن کارولئزین شروع شد و حدوداً تا اوایل قرن دوازدهم به طول انجامید. از مشخصات اصلی این مرحله، این است که غریبان بیش‌تر به فنون، علوم و ظواهر خارجی فرهنگ و تمدن مسلمانان توجه داشتند.

– مرحله‌ی دوم، را حدوداً از سه ربع آخر قرن دوازدهم تا اواسط قرن سیزدهم می‌توان دانست که بیش‌تر به عصر ترجمه‌ها معروف است. این نهضت در اوایل قرن سیزدهم، مقارن با تأسیس دانشگاه‌ها بود و عملاً موجب توسعه‌ی آنها نیز شده است.

– مرحله‌ی سوم، حدوداً نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم به بعد را در بر می‌گیرد و از لحاظی، خاصه به علت ابن رشدیان لاتینی، تا اوایل دوره‌ی رنسانس ادامه پیدا می‌کند.

چهره‌های مرحله‌ی اول کسانی بودند، مانند: ژربر اوریاکی که در جنوب اسپانیا با علوم و معارف اسلامی آشنا شد، در هندسه و منطق تبحر یافت و عملاً اذهان را متوجه مباحث بوئیوس ساخت؛ قسطنطنین افریقایی^۱، متولد کارتاژ^۲ (ف. ۱۰۸۷م) که در شرق با علوم و فنون مسلمانان آشنایی پیدا کرد و مترجم بسیاری از رسایل پزشکی بود؛ آدلارد بائی که در انتقال علوم مسلمانان به مغرب‌زمین بسیار مؤثر بود و رسایلی در فلسفه و ریاضیات را به زبان لاتینی برگرداند؛ و نیز پیتر کلونیایی^۳ ملقب به «محترم»^۴ (ف. ۱۱۵۶م) که علاوه بر اشتغال به سیاست، اولین کسی بود که دستور داد قرآن مجید به زبان لاتینی برگردانده شود.

در مرحله‌ی دوم که مقارن با تشکیل دانشگاه‌های اروپا در قرن سیزدهم و رواج فلسفه‌های اسلامی و یهودی و در نتیجه آشنایی با آثار علمی، مابعدالطبیعی و اخلاقی ارسطو در مغرب‌زمین بود، نهضت ترجمه معنا و صورت دقیق‌تری به خود گرفت. در این مرحله، به لحاظ جغرافیایی، مسیحیان غربی با جهان فرهنگ اسلامی در دو نقطه روبه‌رو شدند: یکی در جنوب ایتالیا (سیسیل) و دیگری در اسپانیا (تولدو) که البته اهمیت بیش‌تری دارد. شهر تولدو اسپانیا که از ۷۱۱م در اختیار مسلمانان بود، از ۱۰۸۵م

1. Constantain of Africa 2. Carthage

3. Peter of Clony

4. Honour

دوباره به دست مسیحیان می‌افتد و به‌مرور در مدت چهار قرن مرکز فعالیت‌های فرهنگی و دینی غربیان می‌شود. در یکی از مساجد این شهر، کتابخانه‌ی بسیار مهمی به زبان عربی و غیره وجود داشت که شهرت آن به دورترین نقاط کشورهای مسیحی رسیده بود و از اوایل قرن دوازدهم، عده‌ی زیادی از محققان و دانشجویان غربی به منظور استفاده از این کتاب‌ها و ترجمه‌ی احتمالی آنها به آن شهر روی می‌آوردند. درباره‌ی سهم یهودیان در انتقال فرهنگ، ارنست رنان توجه به این نکته داده است که یهودیان در درجه‌ی اول، تاجر بودند و به همین دلیل، به سهولت زبان یاد می‌گرفتند و عملاً، اغلب آنها رابط میان مسیحیان و مسلمانان بوده‌اند (کریم مجتهدی ۱۳۷۵: ص ۱۹۲). در این مرحله، باید به طور مشخص از رایموند اول^۱ (و. ۱۲۳۴- ف. ۱۳۱۵م) اسقف شهر تولدو نام برد که برای گردآوری مترجمان یهودی و مسیحی و مسلمان در این شهر، از اقتدار خود بهره گرفت.

دارالترجمه‌ی طلیطله که در واقع رایموند بنیانگذار آن است، تا اواسط قرن سیزدهم دایر و در دوره‌های متناوب، مترجمان در آنجا مشغول فعالیت بوده‌اند. البته باید دانست که کار ترجمه آسان نبوده است و این مترجمان، خواه ناخواه با مشکلات واقعی زیادی رو به رو بوده‌اند. (کریم مجتهدی ۱۳۷۵: ص ۱۹۳)

از جمله‌ی این مشکلات، نبودِ دقتِ لازم و گاه انتساب برخی رساله‌ها به غیر صاحبان آن بوده که با وجود این، همین ترجمه‌ها در تحول علم و فرهنگ غربی تأثیر فراوانی داشته است. همچنان‌که گفته شد یکی از مترجمان مستقر در شهر تولدو، دومینیکوس گوندیسالینوس بود که اغلب او را گوندیسالوی نامیده‌اند و نام او به سبب ترجمه‌ی آثار ابن سینا، با نام این فیلسوف مسلمان پیوند خورده است. دیگری یحیای طلیطلی^۲ یا یحیای اشپیلی^۳ (معلوم نیست همان یحیای اسپانیایی است یا خیر) بود که او نیز به ترجمه‌ی رسایل ارسطویی و ابن سینایی اشتغال داشته است. و بالاخره ژرار کرمونایی بود که این شخص، علاوه بر ترجمه‌ی برخی از رسایل ارسطو و ارشمیدس و شرح‌های مربوط به آنها، برخی از آثار علمای اسلامی همانند ابن حزم^۴، کندی، فارابی، ابن سینا و محمد بن زکریای رازی را نیز به لاتینی ترجمه کرد. گویا در مجموع، هفتاد و

1. Raymond

2. Jean of Toledo

3. Jean of Seville

4. Ibn-Hazm (Al-Hazim)

دو جلد رساله و کتاب توسط او ترجمه شده است؛ ولی اهل فن بعید می‌دانند که این کار بدون دستیاری فرد یا افرادی دیگر انجام پذیرفته باشد. کتاب *المعلل* نیز که هم در سنت اسلامی و هم در سنت فکری قرون وسطی اثر عمیقی بر جای گذاشته است، توسط همین شخص به لاتینی برگردانده شده است. پشتکار ژرار در ترجمه‌ی آثار علمی و فلسفی را می‌توان با حنین بن اسحاق، مترجم دربار مأمون عباسی، مقایسه کرد.

در مرحله‌ی سوم که سنت مشائی عملاً به دو شکل متفاوت در دو دانشگاه پاریس و آکسفورد مورد توجه قرار می‌گیرد، به نام چند مترجم برمی‌خوریم که همگی آنها انگلیسی هستند. معروف‌ترین این مترجمان عبارت‌اند از: آلفرد ساراشل^۱ که برخی از رسایل علمی ارسطو یا منسوب به او را، با گرایش نوافلاطونی به زبان لاتینی برگرداند؛ دانیل مورلیایی^۲ که او نیز به ترجمه‌ی آثار علمی ارسطو توجه بیش‌تری نشان داد؛ و بالاخره معروف‌ترین همه‌ی اینها، مایکل اسکات اهل اسکاتلند است. وی هم دارای مراتب علمی و هم حایز درجات اجتماعی و سیاسی بود. او در ثلث اول قرن سیزدهم به عنوان مهم‌ترین معرف فلسفه‌ی مشاء با گرایش شدید ابن رشدی در غرب بوده است. همان طوری که در قرن دوازدهم اسم ابن سینا با اسم گوندیسالینوس تداعی می‌شود، نام مایکل اسکات نیز با اینکه فقط مترجم ابن رشد نبوده و در زمینه‌های دیگر هم صاحب آثار است، باز به هر طریق در اذهان با نام ابن رشد تداعی می‌گردد (کریم مجتهدی ۱۳۷۵: ص ۱۹۹). مایکل در هر دو مرکز مهم سیسیل و تولدو حضور داشته است. در ۱۲۱۷م او را در تولدو می‌بینیم، در ۱۲۲۰م در بولونی مقام گزیده بود، در خلال سال‌های ۱۲۲۴-۱۲۲۷م در شهر رُم بود و در حدود ۱۲۲۸م در سیسیل به خدمت امپراتور فردریک دوم در آمد. احتمالاً از آن پس، عمر خود را در ناپل گذرانده است. اولین ترجمه‌ی مهم وی، کتاب *فی الهیة* نوشته‌ی نورالدین ابواسحاق بطروجی اشبیلی بود که نقد و شرحی است بر رساله‌ای به همین نام از بطلمیوس. مایکل اسکات که فریفته‌ی وسعت فکر و اندیشه‌ی ارسطو شده بود، ترجمه‌هایی چند از رساله‌های عربی ارسطو را به لاتینی

1. Alfred Sarashel

2. Daniel of Morley

برگردانید که مشتمل می‌شد بر کتاب الحیوان (تاریخ جانوران^۱)، در اعضای جانوران^۲ و کون الحیوان^۳. بر طبق روایات تأیید نشده‌ای، ترجمه‌ی کتاب‌های مابعدالطبیعه، طبیعیات، درباره‌ی نفس، درباره‌ی آسمان و اجمالاً کتاب اخلاق کبیر را به وی نسبت داده‌اند. همچنین ترجمه‌ی برخی رسایل ابن سینا را نیز وی بر عهده گرفته است و از همه مهم‌تر، تفسیرهای ابن رشد را درباره‌ی فلسفه‌ی ارسطو، او به زبان لاتینی برگردانده است. گفتنی است که عده‌ای از فیلسوفان و مورخان در مورد کار اسکات نظر مساعدی نداشته و در اصالت کار او تردید کرده‌اند؛ افرادی همچون راجر بیکن، آلبرت کبیر و حتی دانته مؤلف کتاب کمدی الهی، و بالاخره ارنست رنان (۱۹۴۹: ص ۱۵۰) که خود در این باره به تفصیل سخن گفته است. البته شکی نیست که خواه‌ناخواه در اواخر قرن سیزدهم میلادی، آشنایی با فلسفه‌های مشائی آن هم از نوع ابن رشدی و تفسیرهای افراطی که از آن می‌شده، وحدت فرهنگ مسیحی را به نحوی که در قرن دوازدهم مورد نظر بوده، در هم پاشیده است. ولی از طرف دیگر، به هر طریق با وجود مخالفت‌های شدید متکلمانی چون توماس آکویناس و دیگران، نه فقط سنت ابن رشدی تا اوایل قرن شانزدهم ادامه داشته است، بلکه علم و خصوصیات اخلاقی و اجتماعی مایکل اسکات - از هر نوعی که باشد و هر انتقادی که بتوان به او و ترجمه‌هایش وارد ساخت - و سهم وی را، حداقل از لحاظ تاریخی، در بنیان‌گذاری سنت ابن رشدی و «ابن رشدیان لاتینی» و تأثیر آنها را در گيرودار تحول فرهنگی و سیاسی دنیای غرب، نمی‌توان نادیده گرفت. (کریم مجتهدی ۱۳۷۵: ص ۲۰۱)

تأثیر این ترجمه‌ها در فکر و فرهنگ مغرب‌زمین بیش از آن است که حتی بتوان در یک یا چند جلد کتاب به شرح جزئیات آن پرداخت. محققانی چون اتین ژیلسون، هانری کورین و دیگران در این زمینه آثاری به رشته‌ی تحریر درآورده‌اند که اطلاعات وسیعی را در اختیار ما قرار می‌دهد. از مجموع تحقیقات اهل فن در این باب، می‌توان به ظهور چهار جهت فکری در نتیجه‌ی گسترش این ترجمه‌ها اشاره کرد:

1. *Historia animalium*
2. *De incessu animalium; De partibus animalium*
3. *De generatione animalium*

۱. ظهور جریان فکری موسوم به نهضت «آوگوستینوسی و ابن سینایی» که قدرت استدلال ابن سینا در کلام مسیحی را معرفی می‌کند.
 ۲. تأثیر مستقیم ابن سینا در نظام‌های فکری کسانی چون آلبرت کیبر و توماس آکویناس، که کلام مسیحی را نظام‌مندتر و معقول‌تر می‌سازد. بی‌تردید شکل‌گیری مکتب «تومیسم» مدیون تأثیر استدلالی و برهانی کسانی همچون ابن سینا است.
 ۳. ظهور جریان فکری موسوم به «ابن رشدیان لاتینی» که از نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم تا نیمه‌ی اول قرن شانزدهم، مقارن با دوره‌ی تجدید حیات فرهنگی اروپا، به حیات خود ادامه داده است.
 ۴. و بالاخره سنت خاص مشائی حوزه‌ی آکسفورد، که با تأکید بر جنبه‌های تجربی نظام ارسطو، از عناصر اشراقی نیز بهره‌ی فراوان برده است.
- از آغاز سده‌ی سیزدهم، بیش‌تر دانشکده‌های ادبیات در دانشگاه‌ها، دوره‌ی تحصیلات و آموزش خود را بسط و افزایش دادند و سنت ارسطویی به رغم مخالفت‌هایی که از جانب مراجع کلیسا اعمال می‌شد، در دانشگاه‌های پاریس و آکسفورد بیش‌تر و بیش‌تر تحکیم گردید. دانشکده‌ی ادبیات پاریس در ۱۹ مارس ۱۲۵۵ مقرر کرد که تمامی رسایل شناخته‌شده‌ی ارسطو بایستی به دانشجویان تعلیم گردد و می‌توان گفت که هر دانشکده‌ی ادبیاتی در آن زمان، در حال تبدیل شدن به دانشکده‌ی سنت ارسطویی بود. علاوه بر این، سنت ارسطویی در حدود سال ۱۲۲۰م به دانشکده‌های الهیات نیز راه‌یافته بود و از آن پس تا پایان سده‌های میانه، سنت ارسطویی مبنای مکتب مدرسی، اعم از نظام‌های فلسفی و کلامی قرار گرفت. در طول این مدت، سنت ارسطویی بارها احیا شد، اما پویاترین آنها در قرن سیزدهم اتفاق افتاد. همان‌طور که پیش‌تر ذکر گردید، احیای این سنت در فرهنگ مسیحی از آنچه در فرهنگ اسلامی یا یهودی رخ داده بود اصیل‌تر نبود و همواره عناصر غیر ارسطویی، خصوصاً عنصر نوافلاطونی، عرصه‌ی فلسفه را در تسخیر خود داشت. سنت ارسطویی لاتینی تا ۱۲۵۰م، به صورت منتخبی از نظریات ابن سینایی و ارسطویی درآمده بود. تفسیرها و دیدگاه‌های ابن سینا در شرح و بیان متون و عبارات دشوار به کار می‌رفت و

آرای ابن جبرول یهودی مورد توجه بسیار بود. همچنین آثار پروکلوس در دسترس آنان قرار داشت. در مورد الهیات، باید بگوییم که سنت ارسطویی یا با نظریات سنتی (که اساساً اقتباسی از نظریات آوگوستینوس و دیونوسیوس معمول بود) و یا با تعلیمات متکلمان سده‌ی دوازدهم به هم آمیخته بود. در سال ۱۲۳۰م بود که آثار ابن رشد در اروپای مسیحی شناخته شد.

با وجود این، معرفی و تعلیم ارسطو به طلاب و دانشجویان با موانع و مشکلاتی نیز همراه بود. هر چند استادان در پاریس آزاد بودند که منطق ارسطویی را آموزش دهند (و این خود بسیار مغتنم می‌نمود)، و اگر چه برای تدریس آرا و آثار ارسطو در دانشگاه‌های آکسفورد و تولوز هیچ مانعی وجود نداشت، مع‌هذا در نیمه‌ی اول سده‌ی سیزدهم، مراجع کلیسا آموزش طبیعیات، مابعد الطبیعه و درباره‌ی نفس ارسطو و نیز تفسیرهای مربوط به آنها را تحریم کردند.

بیان دقیق اینکه بین سال‌های ۱۲۱۵-۱۲۴۰م چه مقدار از آثار ارسطو و حکمای مسلمان در دانشگاه‌های پاریس و آکسفورد مطالعه می‌شد، کاری دشوار است. بنا بر احکام صادره از سوی کلیسا، در سال‌های ۱۲۱۰ و ۱۲۱۵م تدریس این متون در دانشکده‌ی ادبیات ممنوع اعلام شده بود. اما در ۱۲۳۱م، پاپ گرگوری نهم شورایی را برای بررسی تداوم این ممنوعیت تشکیل داد که در نهایت منجر به رفع محدودیت گردید؛ به گونه‌یی که در ۱۲۵۵م، در دانشکده‌های ادبیات متونی تدریس می‌شد که تقریباً کل آثار ارسطو و شارحان وی را در بر می‌گرفت.

بنا بر این، می‌توان نتیجه گرفت که در نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم تمامی آثار ارسطو، به اضافی تفاسیر و شروح مسلمانان، در اختیار دنیای لاتینی بوده و با جدیت کامل مطالعه می‌شده است. نکته‌ی شایان توجه آن است که هر چند برخی از رسایل و آثار افلاطونی، همانند منون و فایدون، در این زمان ترجمه شده بود؛ ولی در مقایسه با آثار ارسطویی، در سده‌های متأخر میانی توجه چندانی نسبت به متون افلاطونی وجود نداشت. آنها ترجیح می‌دادند موضع افلاطونی را به روایت ارسطو مطالعه کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاعات تفصیلی ← (حتّا الفاخوری ۱۳۶۹؛ ماجد فخری ۱۳۷۲؛ ابن ندیم ۱۳۴۸ ه‍.ق؛ مونتگمری وات ۱۳۷۰).
۲. ابن ختمار گویا از شاگردان یحیی بن عدی بوده است. به وی رساله‌ای نسبت داده‌اند به نام الوفاق بین رأی الفلاسفة و النصارى که در آن تلاش شده است بین عقل و وحی، و فلسفه و دین وفاق و تطابق حاصل شود.
۳. تفصیل موضوع را می‌توان از الفهرست ابن ندیم و سایر کتب تراجم به دست آورد.
۴. مبنای ائولوجیای منحول، ترجمه‌ای است از اصل یونانی آن به زبان سریانی که به احتمال قوی به قرن ششم میلادی می‌رسد، یعنی به همان قرنی که مجموعه‌ای از آثار به دیونوسیوس معمول نسبت داده شد.
۵. این روش عام که به صورت سنتی ارزشمند از مکتب یونان به عالم اسلام راه یافت، یعنی دسته‌بندی و تصنیف آثار در سه مقوله‌ی «مقدمات (جوامع)»، «متوسطات (تلخیصات)» و «سطوح عالی (تفاسیر)»، در دین دانشمندان دوره‌ی اسلامی حفظ شده است و به عنوان روشی کلی، از دیرباز تاکنون (در مدارس دینی اسلامی) از آن استفاده می‌شود.

کتابنامه

فارسی:

- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. ۱۳۴۸ ه‍.ق. الفهرست. مصر.
- افلوطین. ۱۳۵۶. ائولوجیاء. ترجمه‌ی ابن ناعمه حمصی. تهران: انجمن فلسفه‌ی ایران.
- اولیری، دلیسی. ۱۳۷۴. انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی. ترجمه‌ی احمد آرام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بریه، امیل. ۱۳۷۷. تاریخ فلسفه‌ی قرون وسطی و دوره‌ی تجدید. ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۳۱. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
- الفاخوری، حتّا. ۱۳۶۹. تاریخ فلسفه در جهان اسلام. ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- فخری، ماجد. ۱۳۷۲. سیر فلسفه در جهان اسلام. ترجمه‌ی فارسی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کورین، هانری. ۱۳۶۱. تاریخ فلسفه‌ی اسلامی. ترجمه‌ی اسدالله مبشری. تهران: امیرکبیر.
- مجتهدی، کریم. ۱۳۷۵. فلسفه در قرون وسطی. تهران: امیرکبیر.
- نصر، سید حسین. ۱۳۵۹. علم و تمدن در اسلام. ترجمه‌ی احمد آرام. تهران: خوارزمی.
- وات، مونتگمری. ۱۳۷۰. فلسفه و کلام اسلامی. ترجمه‌ی ابوالفضل عزتی. تهران: علمی و فرهنگی.

لاتینی:

- Boer, J. de. 1970. *The history of philosophy in Islam*. London.
- Renan, Ernest. 1949. *Averroes et l'Averroïsme*. Paris.