

تأثیر ابن رشد بر حیات فلسفی غرب

در آستانه رنسانس*

- سعید محمودپور^۱
- حبیب‌الله دانش شهرکی^۲
- سیداحمد فاضلی^۳

چکیده

در آستانه عبور از فلسفه مدرسی، با یک دوره انتقال به نام رنسانس^۴ مواجه می‌شویم. اگرچه کمتر به این دوره تاریخی در حیات فلسفی غرب پرداخته شده است، نقش فلاسفه مسلمان به ویژه ابن سینا و ابن رشد در تفکرات فلسفی این دوره، نقشی مهم و تأثیرگذار بوده است. تأثیر فلاسفه مسلمان بر حیات فلسفی غرب از بستر ترجمه‌ها و برداشته‌های فلاسفه و مدرسان مدرسی صورت پذیرفته است. در نتیجه گاهی اوقات سوء برداشتهایی صورت گرفته است. نمونه‌ای از

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (said.mahmudpor@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه قم (daneshshahraki@qom.ac.ir).

۳. استادیار دانشگاه قم (ahmad.fazeli@gmail.com).

این سوء برداشت‌ها را مشخصاً می‌توان در معانی حقیقت مضاعف^۱ یافت. در این نوشتار با تحلیل معانی حقیقت مضاعف (تضاعف در عمل، معرفت، گفتار، نفس‌الامر)، به بررسی سه نفر از ابن رشدیان لاتین که تأثیر بیشتری بر فضای فکری زمان خود داشتند، می‌پردازیم. سپس پیامدهای ابن رشدیان لاتینی را در آستانه رنسانس بررسی خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: حقیقت مضاعف، ابن رشدیان، عقل‌گرایی، افول قدرت

کلیسا.

مقدمه

بعد از ترجمه آثار ابن رشد به لاتین که بعضاً به واسطه زبان عبری صورت می‌پذیرفت، غربیان با یک تفکری که در آن عقل همسنگ وحی شمرده می‌شود و حاوی یک نظام فکری مستقل از کلیساست، مواجه شدند. سابق بر این، ترجمه‌های ابن سینا نیز مورد توجه آنان قرار گرفته بود. قرون وسطاییان و به ویژه اساتید دانشکده فنون پاریس تحت تأثیر کتاب‌های ابن رشد به عقایدی خلاف کلیسای کاتولیک رسیدند. این امر از نگاه پاپ دور نماند و اسقف اتین تامپیه^۲ اقدام به محکومیت آنان نمود. ادامه این منازعات را می‌توان در مسائلی همچون انکار اصل تناقض، عقل‌گرایی، ایمان‌گرایی، افول قدرت کلیسا، سکولاریسم و پلورالیسم مشاهده نمود. حتی به باور برخی - که بدان خواهیم پرداخت - این پیامدها را می‌توان در قرن هفدهم میلادی نیز مشاهده نمود. ابن رشدیان تنها جریانی در غرب بودند که مشخصاً با عنوان یک فیلسوف مسلمان شناخته می‌شدند. خود آنان در کتاب‌های تاریخ فلسفه به این امر معترف هستند.

ابوالولید محمد بن احمد بن رشد در سال ۵۲۰ ق. در شهر قرطبه، یکی از شهرهای اصلی اندلس (اسپانیای کنونی) متولد شد و در سال ۵۹۵ در مراکش درگذشت. تلاش‌های ابن رشد برای شرح آثار ارسطو^۳ موجب شد تا ابن رشد را در اروپا مفسر و

1. Double Truth.
2. Etienne Tempier.
3. Aristotle.

شارح بشناسند (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۱۸). ابن رشد بنا به قضاوت تعدادی از شاگردانش و نیز مخاطبان، در تذکره‌ها همچون معلمی مهم، اگر نه درجه یک بلکه حداقل برخوردار از جایگاهی بسیار قابل ملاحظه، آمده است (نصر و لیمن، ۱۳۸۹: ۱۱۳/۳). هنوز بیش از یک قرن و بلکه کمتر از ۵۰ سال از مرگ ابن رشد نگذشته بود که جماعتی در اروپا که مسیحی، یهودی و بعضاً ملحد بودند، پیرو افکار او به ویژه حقیقت مضاعف شدند. این گروه به ابن رشدیان^۱ لاتینی مشهور شدند (زنان، ۱۹۵۷: ۵۷). این گروه به خاطر شرح و تفسیر ارسطو توسط ابن رشد به ابن رشدیان لاتینی مشهور شدند و بعداً نظریه حقیقت مضاعف را با توجه به زمینه و زمانه‌ای که در آن می‌زیستند، طرح و ابداع کردند.

حقیقت مضاعف چیست؟

در خلال قرن سیزدهم میلادی و مصادف با سال ۱۲۷۰ و در ادامه ۱۲۷۷، فردی به نام اسقف اتین تامپیه ابتدا ۳۰ آموزه و سپس هفت سال بعد ۲۱۹ آموزه را به برخی از مدرسان ارسطو در دانشکده فنون پاریس نسبت داد و اخطار داد که این گونه تعالیم می‌تواند منجر به تبعید آنان شود. در محکومیت‌نامه یادشده، عبارت حقیقت مضاعف برای اولین بار به کار برده شد؛ در حالی که نه ابن رشد و نه هیچ کدام از ابن رشدیان لاتینی خود را این گونه نمی‌دانستند.

اتین تامپیه می‌گوید:

«برخی از اصحاب علم در دانشکده فنون پاریس بر آن‌اند که چیزهایی هست که به حسب فلسفه درست است، اما از منظر ایمان مسیحی قابل قبول نیست؛ گویا دو حقیقت متناقض وجود دارد و در تقابل با حقانیت وحی مسیحی در آموزه‌های ملاحظه ملعون هم حقیقتی است» (توکلی، ۱۳۸۷: ۳۳).

در اینکه ابن رشدیان از عقل مشایی و استدلال‌های فلسفی برای اثبات و رد بسیاری از عقاید استفاده می‌کردند، سخنی نیست، چنان که حتی آنان را نخستین عقل‌گرایان غرب خوانده‌اند؛ ولی در هیچ جای از آثار به جای مانده از اینان در اینکه از دو طریق

1. Averroism.

فلسفی و ایمانی می‌توان به حقیقت نائل شد و حقیقت در دو وجه فلسفی و دینی قرار دارد، به طور روشن و مستقیم مطلبی به چشم نمی‌خورد. این رأی را مخالفانشان به ویژه اتین تامپیه، در آراء محکوم‌شده در سال ۱۲۷۷ میلادی به آنان نسبت داده‌اند (ایلخانی، ۱۳۹۱: ۴۵۸). این تارنمایی کلی از مبحث حقیقت مضاعف می‌باشد.

در ادامه، ابتدا معانی حقیقت مضاعف را در آثار ابن رشد جستجو می‌کنیم.

حقیقت مضاعف به معنای تضاعف در عمل

طبق نظر ابن رشد، مردم در تصدیق سه دسته‌اند؛ عده‌ای با برهان، عده‌ای با جدل و عده‌ای با خطابه (ابن رشد، ۱۹۹۹: ۳۱). از نظر ابن رشد، فلاسفه اهل برهان هستند که توانایی تأویل را نیز دارند. با این حساب، عمل مردم مؤمن با عمل فلاسفه که قادر به تأویل هستند، تفاوت دارد؛ زیرا که منشأ رفتار عقیده است. به عبارتی یک عقیده برای عوام و یک عقیده برای خواص (آزبری، ۱۳۷۲: ۷۱). به تعبیری دیگر، یکی از تفاسیر رایج در مورد سخن ابن رشد این است که او به حقیقت مزدوج و یا حقیقت مضاعف قائل شده است. معنای این تفسیر آن است که دین فیلسوفان غیر از دین عامه مردم است؛ زیرا فیلسوفان آگاه مجازند که آیات قرآن را تأویل کنند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۲۳۲). ابن رشد با استناد به آیه ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل/ ۱۲۵) می‌گوید که طریق هدایت انسان‌ها با یکدیگر متفاوت است. همانا طبع مردم در تصدیق مختلف است؛ برخی از آن‌ها با برهان معتقد می‌شوند، بعضی با جدل و برخی با خطابه قانع می‌شوند (ابن رشد، ۱۹۹۹: ۹۶).

حقیقت مضاعف به معنای تضاعف در معرفت

اصلاً می‌توان از منظر دیگری به مسئله نگریست. شاید توانایی شناسایی در دستگاه معرفتی انسان به گونه‌ای باشد که اصلاً نتواند برخی حقایق مثل نحوه خلقت، تجسیم خداوند، علم خداوند به جزئیات و وحدت یا کثرت عقل یا دیگر اموری از این قبیل را درست درک کند. حال اگر این گونه باشد، پس باید حقیقت را در امور وحیانی یافت؛

۱. «[ای رسول ما! خلق را] با حکمت و موعظه نیکو، به راه خدایت دعوت کن و با بهترین طریق با اهل جدل مناظره کن.»

در حالی که یافته‌های عقل محدود بشر نیز از آنجا که در حد توان خود کاویده است، قابل اعتنا و احترام است. اگر این مبحث را بخواهیم در ابن رشد کاوش کنیم، باید بگوییم که مناہج شریعت با فلسفه موافق است (همان: ۲۹). بر این اساس، اگر عقل و دستگاه ادراکی ما حقیقت را آن گونه که هست، در نیابد، پس باید به نتیجه‌ای خلاف آنچه وحی آورده برسد؛ در حالی که نظر ابن رشد خلاف این است و او یافته‌های عقل را همسو با آنچه وحی آورده، می‌داند. او در عبارتی تاریخی، عدم انفکاک این دو را بیان می‌کند. ما مسلمانان یقین داریم که استدلال برهانی با آنچه که شریعت آورده است، به مخالفت نخواهد انجامید؛ زیرا حق با حق تضادی ندارد، بلکه با آن موافق است و بر درستی‌اش گواهی می‌دهد (همان: ۹۶). از این عبارت به خوبی فهمیده می‌شود که ابن رشد به عدم مطابقت میان بود و نمود معتقد نیست. او عقل و وحی را کاملاً همسو می‌داند و به افتراق این دو باور ندارد. وی به تفاوت بیان میان این دو باور دارد که در ادامه خواهد آمد.

حقیقت مضاعف به معنای تضاعف در گفتار

به گفته کاپلستون، ابن رشد معتقد است همان حقیقتی که در دین به نحوه تمثیلی آمده، همان حقیقت در فلسفه به صراحت و بدون پرده و آشکار آمده است. به اعتقاد ابن رشد، این نظریه به این معنا نیست که قضیه‌ای می‌تواند در فلسفه صادق و در الهیات کاذب باشد یا برعکس. نظر او این است که آنچه از فلسفه به وضوح فهمیده می‌شود و در الهیات به زبان رمزی بیان می‌شود، حقیقتی واحد است. صورت‌بندی علمی حقیقت فقط در فلسفه به دست می‌آید، اما همان حقیقت، فقط به نحوه دیگری در الهیات ابراز می‌شود. تعلیمات توصیفی قرآن حقیقت را به نحوی بیان می‌کنند که برای انسان معمولی، برای انسان بی‌سواد قابل فهم باشد؛ در حالی که فیلسوف پوخته رمز را از میان برمی‌دارد و حقیقت محض را آزاد از دام اندیشه‌ها به دست می‌آورد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۵۸).

اندیشمندان مسیحی نیز بر مجازی و استعاری بودن برخی از تعابیر به کاررفته در کتاب مقدس تأکید می‌ورزند و برای مثال، صخره و شبان بودن خداوند را به معنای

پناهگاه و سرپرست بودن او می‌دانند (پتerson و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۵۴).

از نظر ابن رشد، وجود ظاهر و باطن در شریعت نه دلالت بر وجود دو حقیقت بلکه دلالت بر آن دارد که حقیقت واحد دو مظهر دارد؛ رابطه بین حقایق فلسفی و حقایق دینی مثل رابطه بین نظریه و تطبیق عملی آن است. وحی منشأ حقیقت دینی و عقل منشأ حقیقت فلسفی است، اما علمی که از طریق وحی حاصل می‌شود با علم حاصل از طریق عقل تناقض ندارد (صلیبا، ۱۹۹۵: ۴۷۱).

این برداشت از حقیقت مضاعف، همان برداشتی است که منظور نظر ابن رشد است و در راه صواب است و در کتاب *فصل المقال* بر این تصریح شده است.

حقیقت مضاعف به معنای تضاعف در نفس الامر

یعنی اینکه ما قائل به تضاعف در رفتار یا عمل باشیم یا نباشیم، سیستم ادراکی ما توانایی کشف حقیقت را داشته باشد یا نداشته باشد، زبان بیان حقایق از طرف دین و فلسفه دو تا باشد یا نباشد، فارغ از همه معانی که تا کنون برای حقیقت مضاعف برشمرده‌ایم، حقیقت در نفس الامر متنوع و حداقل دو تا باشد و آن اینکه حقیقت در عالم متنوع و متکثر است و شریعت و فلسفه هر کدام برای خودشان حقایق مخصوص به خود را دارند. به بیانی صریح‌تر، تضاعف در نفس الامر این است که معتقد به وجود حقایق متناقض در عالم واقع باشیم که تحقق اجتماع تناقض از نتایج آن است؛ زیرا دو حقیقت متناقض فلسفی و دینی، هر دو با هم باید حق قلمداد می‌شوند و در آخر اینکه اتین ژیلسون می‌گوید:

«تا کنون نتوانسته‌ام حتی یک فیلسوف قرون وسطی را بیابم که معترف به نظریه حقیقت دوگانه باشد» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۴۰).

این سخن نهایی از ژیلسون، با معنای چهارم از حقیقت مضاعف منطبق می‌باشد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: یوسفیان، ۱۳۸۹).

ابن رشدیان و نظریه حقیقت مضاعف

در آغاز قرن سیزدهم میلادی، ترجمه آثار ابن رشد در اروپا آغاز شد. در این میان،

نام مترجمی به نام میخائیل اسکوت^۱ برجسته‌تر از دیگران است (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۲۰۱). درباره این مترجم اختلاف نظرهایی وجود دارد که به آن‌ها نمی‌پردازیم. اولین نفر از ابن رشدیان که بدان خواهیم پرداخت، سیژر بارابانی^۲ است.

سیژر بارابانی

وی که از اساتید دانشکده فنون پاریس بود، به عنوان برجسته‌ترین یا افراطی‌ترین ارسطویی نیز معرفی می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۴۴/۲). او آماج برخی از مشخص‌ترین انتقادهای آکوئیناس^۳ بود و به منزله فیلسوفی ابن رشدی به شهرت رسید که از تعالیم ارسطویی برای تعلیم مسیحیت چشم نمی‌پوشید (لاسکم، ۱۳۸۰: ۱۳۶). نام وی در محکومیت‌نامه ۱۲۷۰ آمده و با این سخن که تنها تعالیم ارسطو را نقل می‌کند و قصد ندارد مدعی چیزی باشد که با ایمان ناسازگار است، از خود دفاع کرده است. وی مجدداً در محکومیت‌نامه سال ۱۲۷۷ محکوم شد. برخی آثار وی به شرح ذیل می‌باشند: «درباره نفس عاقله»، «درباره قدم عالم»، «درباره ضرورت و امکان علل» و... وی نهایتاً به دست منشی دیوانه‌اش به قتل رسید. در آثار او علاوه بر ابن رشد، از سایر اندیشمندان مسلمان از قبیل ابن سینا، فارابی، غزالی و ابن باجه نیز آمده است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۵۵۶/۲). اما آنچه باعث شگفتی و تعجب شده، آن است که داتنه آلیگیری شاعر ایتالیایی در *کمدی الهی* در سفرنامه تخیلی خود، سیژه را در بهشت جای داده و از زبان آکوئیناس وی را ستوده است. سیژه بارابانی آن گونه که در *کمدی الهی* ظاهر می‌شود، بیشتر نماد است تا واقعیت تاریخی. توماس نماد الهیات نظری است و قدیس بوناوتتوره^۴ نماد الهیات عرفانی، در حالی که ارسطو مظهر فلسفه در برزخ است و سیژه که یک مسیحی است، مظهر فلسفه در بهشت (همان: ۵۶۱/۲). سیژه پس از محکومیت آرائش، از عقل‌گرایی خود کاست و نسبت به اعتقادات و آیین‌های مسیحی، رویه آشتی‌جویانه‌تری در پیش گرفت (ایلخانی، ۱۳۹۱: ۴۵۹).

1. Michael Scotus.
2. Sigerius de Brabantia.
3. Saint Thomas Aquinas.
4. San Bonaventura.

یوحنا ژاندانی^۱

ابن رشدی دیگری که می‌توان وی را قائل به حقیقت مضاعف دانست، یوحنا ژاندانی دانشمند فرانسوی (۱۲۸۵-۱۳۲۸ م.) است. وی می‌گوید:

«من اعتقاد دارم که نفس غیر مادی می‌تواند از آتشی غیر مادی عذاب ببیند و پس از مرگ به فرمان همان خدایی که آن را آفریده، با بدن خود متحد شود. از سوی دیگر، من بنا ندارم این امور را با استدلال عقلی اثبات کنم، بلکه به نظر من، این امور و همه مطالب دیگری که بدون استدلال عقلی باید به آن‌ها اعتقاد ورزید، با ایمانی ساده و با تأکید بر اعتبار کتب مقدس و معجزات قابل پذیرش‌اند. افزون بر این، به همین دلیل ساده است که ایمان دارای فضیلت است؛ زیرا الهی‌دانان به ما چنین تعلیم داده‌اند که ایمان آوردن به چیزی که با عقل قابل اثبات باشد، فضیلتی ندارد» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶۲).

وی همچنین عبارت دیگری دارد که یا طعنه‌ای است به غیر قابل فهم بودن برخی از عبارات دین، یا اشاره‌ای ضمنی است به حقیقت مضاعف؛ مثلاً وی می‌گوید:

«من به درستی این مطلب اعتقاد دارم، اما نمی‌توانم آن را اثبات کنم. خوشا به حال کسی که می‌تواند» (همان: ۶۳).

مارسیلیوس پادوایی^۲

آخرین ابن رشدی‌ای که بدان خواهیم پرداخت، فیلسوف ایتالیایی مارسیلیوس پادوایی (۱۲۸۰-۱۳۴۲ م.)، اندیشمندی صاحب نام در عرصه فلسفه سیاسی است. وی در سال ۱۳۱۳ رئیس دانشکده پاریس بوده و یازده سال پس از این تاریخ، نگارش کتاب مهم و جنجالی *مدافع صلح* را - احتمالاً با همکاری یوحنا ژاندانی - به پایان برده است. هنگامی که نام نویسنده این کتاب آشکار گردید، پاپ ژان بیست و دوم مارسیلیوس و ژاندانی را به بدعت‌گذاری و انحراف در عقیده متهم ساخت و آن دو به دربار لودویگ باواریایی در نورمبرگ - که در حال معارضه با پاپ بود - پناه بردند. پاپ کلمنت ششم نیز در سال ۱۳۴۳ مارسیلیوس را بزرگ‌ترین بدعت‌گذاری دانست که تاریخ مسیحیت به خود دیده است (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

1. John of Jandum.
2. Marsilius of Padua.

عموم شارحان مارسیلیوس، مضامینی را در آثار وی یافتند که نه می‌توان آن‌ها را با نوعی اصلاح محتویات دوران تاریخی او- به جهان تاریخی، فکری قرون میانه نسبت داد و نه می‌توان آن‌ها را اندیشه‌هایی دانست که مارسیلیوس به طور ناآگاهانه برای اثبات مواضع دیگری مورد استفاده قرار داده است. مضامینی همچون عدم کارایی و همچنین عدم مطلوبیت اجبار در ایمان، عدم مجازات مرتد‌ها و درک جامعه‌شناختی و تاریخی او از ایده شاه مسیحی، نظریاتی هستند که مورد بی‌توجهی شارحان تاریخ‌گرای مارسیلیوس قرار گرفته‌اند؛ ایده‌هایی که ما را با سویه عمیق‌تری از سکولاریسم آشنا می‌کند: سیاست‌زدایی و عمومی‌زدایی از خود امر الهیاتی (جیرانی، ۱۳۹۴: ۴۰).

از بررسی بیشتر ابن رشدیان یا کسانی که به نحوی در تقابل یا تعامل با ابن رشدیان بوده‌اند، چشم می‌پوشیم؛ از جمله این افراد، بوئتیوس داکایی،^۱ ویلیام اوکام،^۲ جان بوریدان،^۳ ایلیا دلمدیگو،^۴ پیتر پومپونازی،^۵ جوردانو برونو،^۶ فرانسیس بیکن،^۷ اسحاق البلاغ،^۸ یوسف بن کاسپی^۹ و موسی ناربونی^{۱۰} می‌باشند.

پیامدهای ابن رشدیان لاتین در آستانه رنسانس

هیچ کس انکار نخواهد کرد که سده‌های میانه از حیث فکری و فرهنگی، نه دوران بی‌حاصل و عقیم در فاصله میان عصر باستان و عصر مدرن بلکه به نوبه خود یک سرآغاز است. تاریخ‌نویسان قرون وسطی اخیراً ریشه‌های تمدن دنیوی مدرن را در آن کشف کرده‌اند (بومر، ۱۳۸۲: ۴۵). بومر در ادامه رنسانس سده دوازدهم یاد می‌کند که

1. Boethius of Dacia.
2. William of Ockham.
3. John Buridan.
4. Elijah Delmedigo.
5. Pietro Pomponazzi.
6. Giordano Bruno.
7. Francis Bacon.
8. Isaac Albalag.
9. Joseph Caspi.
10. Moses ben Joshua.

به معنای احیاء اندیشه ارسطو و معارف یونانی و عربی و حقوق رومی و نیز باریک‌اندیشی‌های جدید و پیچیدگی‌های فکری در مباحثات مدرسی است.

ژیلسون می‌نویسد:

«من بر آن نیستم که بگویم اگر آگوستین قدیس^۱ نبود، حیات عقلی قرون وسطی چه وصفی داشت، چنانچه نمی‌توانم تصور کنم که اگر ابن رشد و اتباع لاتینی وی نیز نبودند، چه می‌شد و این امر فقط از حیث تصور عدم شخص آن‌ها نیست، بلکه از این حیث نیز هست که اگر آن‌ها نبودند، عمل و اثر قدیس آکوئیناس نیز به نحوی که بود، نمی‌شد» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۴۵).

در ادامه تأثیر مسلمانان بر اروپا، نظر راسل نیز خواندنی است:

«در سرتاسر اعصاری که از تاریکی و نادانی پوشیده بود، عملاً مسلمین بودند که سنت تمدن را پیش بردند و هر معرفت علمی نیز که صاحب‌نظرانی چون راجر بیکن در اواخر قرون وسطی کسب کردند، از آنان اقتباس شد» (راسل، ۱۳۸۸: ۳۲۶).

به تعبیری دقیق‌تر، سنت فلسفه اسلامی ابن رشدی جزئی مهم از سنت عقلانی غرب می‌گردد و بیش از هفت قرن در شهرهایی همچون پاریس، لورن، پادوا، بلونیا، به عنوان جزء لاینفک تاریخ عقلی مغرب‌زمین تدریس می‌شده است (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۳۱/۱).

در اثبات بیشتر مدعا، که فلسفه ابن رشد تأثیری ژرف بر حیات فلسفی غرب نهاده است، اینکه هرچند خود ابن رشد فرصت یا توان گشودن بایسته آن‌ها را نیافت، اما می‌توان تا عصر روشن‌اندیشی، راه رفته‌هایی را پی گرفت و دید که چگونه در این عصر، مباحثی همچون دین طبیعی، اخلاق طبیعی، حقوق طبیعی و... موضوعیت ویژه‌ای یافتند یا به قول ژیلسون، چگونه آراء اصحاب دایرةالمعارف مسبق به باورهای ابن رشدیان لاتینی است، بدون آنکه این باورها مسبق به امر مشابهی باشد (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶۱). یکی از مؤلفه‌های اصلی رنسانس و فضای اومانیستی آن، توجه به عقل انسان به عنوان بهترین داور بود. تفکری که در این دوره شکل گرفت، بعداً در قالب دو جریان در اندیشه غرب، به طور خاص در تفکر فلسفی ادامه یافت: یکی نهضت

1. Augustine of Hippo.

عقل‌گرایی که چهره‌های شاخص آن دکارت،^۱ اسپینوزا^۲ و لایب‌نیتس^۳ بودند و دیگری جریان تجربه‌گرایی که به نوعی توسط بیکن و بعدها افرادی چون هیوم^۴ تداوم یافت. رنسانس مردان بسیار بزرگی از قبیل لئوناردو داوینچی،^۵ میکل‌آنجلو^۶ و ماکیاولی^۷ را پدید آورد، مردمان درس‌خوانده را از محدودیت فرهنگ قرون وسطایی رهایی بخشید و دانشمندان را در حالی که هنوز برده عهد قدیم بودند، بر این نکته آگاه ساخت که مراجع معروف تقریباً در هر موضوعی، عقاید مختلف و متفاوت داشته‌اند. رنسانس با احیاء علم و آگاهی نسبت به یونان، چنان محیط فکری پدید آورد که در آن بار دیگر ممکن شد که با توفیق‌های یونانیان رقابت شود و در آن نبوغ فردی با چنان آزادی که از زمان اسکندر به بعد سابقه نداشت، شکوفا گردد (راسل، ۱۳۸۸: ۳۸۰).

پذیرش اصل تناقض

بر اساس آخرین تفسیر از حقیقت مضاعف تحت عنوان تضاعف در نفس‌الامر، پذیرش این دیدگاه ممکن بودن اجتماع نقیضین است. طبق این تفسیر، دو قضیه‌ای که متناقض باشند با یکدیگر قابل جمع‌اند. یک بار دیگر به سخنان یوحنا ژاندانی دقت کنید: «من اعتقاد دارم که نفس غیر مادی می‌تواند از آتشی غیر مادی عذاب ببیند و پس از مرگ، به فرمان همان خدایی که آن را آفریده، با بدن خود متحد شود» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶).

حال آیا این سخنان، دفاعیه‌ای در برابر الحاد است یا توجیه و دفاع از ایمان‌گرایی. اگر حقیقت مضاعف را به این معنا بگیریم، حتی یک مورد نیز در قرون وسطی که قائل به این برداشت باشد، یافت نمی‌شود. نه تنها هیچ عبارتی از خود ابن رشد و این معنا وجود ندارد که ژیلسون معتقد است علی‌رغم امکان توجیه فلسفی این قول، باور

-
1. Rene Descartes.
 2. Baruch Spinoza.
 3. Gottfried Wilhelm Leibniz.
 4. David Hume.
 5. Leonardo de Vinci.
 6. Michelangelo.
 7. Niccolo Machiavelli.

بدان واقعیت تاریخی ندارد. من تا کنون نتوانسته‌ام حتی یک فیلسوف قرون وسطایی را بیابم که معترف به نظریه حقیقت دوگانه باشد (همان: ۴۰). اگر کسی اجتماع نقیضین را محال نداند، منطقاً نمی‌تواند از هیچ مدعایی جانبداری کند؛ برای مثال، اگر با ده‌ها برهان، قدیم بودن عالم را اثبات کردیم، نتیجه در صورتی پذیرفتنی است که پیشتر به اصل یادشده گردن نهاده باشیم؛ در غیر این صورت، پاسخی برای این ادعا که عالم در همان حال که قدیم است، قدیم نیست، تنها فرض چنین پیامدی مطرح است و در واقع نسبت دادن چنین اعتقادی به ابن رشدیان دور از نظر است (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۷۹).

عقل‌گرایی

نخستین رگه‌های عقل‌گرایی را باید در اصطلاحات آموزشی کلیسای کاتولیک در قرن سیزدهم دید. با آنکه کلیسای کاتولیک، آگاهانه در ایجاد و گسترش اصطلاحات آموزشی و پیامدهای فرهنگی - تاریخی آن نقش نداشت، اما با تأسیس دانشگاه‌ها عملاً امکان همگانی بودن دانش پدید آمد. هرچند انگیزه عامدانه کلیسا آن بود تا با آموزش تعالیم خود به همگان، مردمان را تابع و منقاد خود کند، اما نتیجه تاریخی این اقدام کلیسا آن بود که مردم، خود به تفکر پردازند.

بر خلاف برخی باورهای مسیحیان همچون تثلیث، عشای ربانی، گناه ذاتی بشر که صریحاً نفی عقلانیت هستند، آثار ابن رشد بر لزوم پایبندی به عقل تأکید دارند. ابن رشد به همسانی عقل و وحی اعتقاد راسخ دارد و این اعتقاد وی، وارد فضای سیاسی غرب شد. در نگاه مسیحیان، انسان به گناه ذاتی آلوده است و گناهکار به دنیا می‌آید، برخلاف این، در تفکر اسلامی انسان یک موجود پاک و معصوم به دنیا می‌آید و سپس با عقلش راه خود را در مسیر حق یا باطل می‌پیماید. عقل‌باوری را می‌توان در چهار حالت به تصویر کشید: ۱- عقل در برابر تجربه به مثل آنچه در جان لاک شاهدیم؛ ۲- عقل در برابر وحی به مثل آنچه در فلسفه مدرسی شاهدیم؛ ۳- عقل در برابر امر فراعقلانی مثل بسیاری از امور عبادی و تعبدی؛ ۴- عقل در برابر امر غیر عقلانی.

بحث ما در موارد ۲ و ۴ می‌باشد. اگر ابن رشدیان قائل به اصالت عقل در برابر وحی باشند، مسلماً از دیدگاه کلیسای کاتولیک دور نخواهد ماند. مورد چهارم همانی

است که در پیامد انکار اصل تناقض بدان پرداختیم. دیدگاه ابن رشدیان درباره اصالت عقل در برابر وحی به قرن هفدهم میلادی رسید، به نحوی که گفته شده:

«مورخانی که در ریشه‌های مذهب موسوم به اصالت عقل جدید تحقیق می‌کنند، هرگز نباید از وجود این نوع مذهب اصالت عقل در قرون وسطی غافل باشند؛ زیرا در واقع، سنت ابن رشدی رشته‌ای پیوسته بود که از اساتید ادبیات دانشکده پاریس و پادوا شروع، و تا آزاداندیشان قرون هفدهم و هجدهم ادامه می‌یافت» (زیلسون، ۱۳۷۸: ۴۴).

در ادامه دفاع از اصالت عقل در برابر وحی، یکی دانستن عقول افراد بشری در مقایسه با یکدیگر است، این همان پیامد مبهمی است که وضوحش را می‌توان در دکارت، پدر فلسفه راسیونالیستی قرن شانزدهم دید. به اعتقاد وی، انسان‌ها از عقل یکسانی برخوردارند و خداوند هیچ چیز را به اندازه عقل، به طور یکسان بین انسان‌ها توزیع ننموده است. مؤید این گمان این است که آکوئیناس بر ابن رشد اشکال می‌کرد که با تبیین ابن رشدی نمی‌توان تفاوت رأی و نظر میان افراد بشر را توضیح داد و بر این اساس گفت من فکر می‌کنم یا او فکر می‌کند (ایلیخانی، ۱۳۹۱: ۴۰۲). اولین ظهور چنین رویکردی در فلسفه پس از ابن رشدیان لاتینی، پیدایش الهیات طبیعی است؛ یعنی با توجه به طبیعت و تبیین عقلانی آن می‌توان به اثبات خدا رسید و دیگر نیازی به وحی و الهام نیست (راسل، ۱۳۸۸: ۳۸۵). به تعبیری، ابن رشد چونان فیلسوفان یونان باستان، در جهان طبیعت، ماوراء طبیعت را جستجو می‌کند و از ابتناء آن بر مفاهیم ذهنی احتراز دارد. در این دیدگاه، فیلسوف کسی است که در همه هستی به مطالعه می‌پردازد، از حس به فاهمه می‌رسد و هیچ شناختی را به شکل مستقیم و غیر مستقیم از احساس و ادراک حسی بی‌نیاز نمی‌داند؛ پیش از شناخت جهان محسوس و مادی به دنبال جهان نامحسوس و غیر مادی نمی‌رود. او نادیدنی‌ها را با شهادت دیدنی‌ها و نامحسوس‌ها را با دلالت محسوس‌ها می‌فهمد. بدین‌سان فیزیک و متافیزیک به هم می‌پیوندند و مابعدالطبیعه از تجربه فاصله نمی‌گیرد (یثربی، ۱۳۸۳: ۲۱۳).

بدین معنا ابن رشد را می‌توان حلقه واسط میان عقلانیت اسلامی و عربی دانست؛ زیرا تأثیر او کمتر در عالم اسلام و بیشتر در فلسفه اروپا و در پیدایش نهضت علمی و رنسانس اروپا بوده است (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۸۴).

ولی روی هم رفته، سیمای ابن رشد، بدان صورت که در مغرب‌زمین شناخته شده، و او را از مخالفان دین مبتنی بر وحی می‌دانند، با حقیقت حال او مطابق نیست و در واقع، میان ابن رشد فیلسوف مسلمان و اوروئس لاتینی که با سوءفهم بعضی از تعلیمات او در مغرب‌زمین، وی را بدان صورت شناخته‌اند، تفاوتی وجود دارد (نصر، ۱۳۸۴: ۴۰). عقل‌گرایی مهم‌ترین پیامد ابن رشدیان لاتین می‌باشد و در همه پیامدهای دیگر نیز می‌توان بازخوردهای این پیامد را مشاهده نمود.

ایمان‌گرایی

مبحث ایمان‌گرایی را باید در تقابل با عقل‌گرایی ابن رشدیان فهمید؛ در تقابل با آنانی که قائل به برتری وحی بر عقل هستند و قائل به یگانگی این دو نیستند. در اواخر قرون وسطی، عده‌ای از کشیشان این اندیشه را ترویج می‌کردند که مسیحیت یک نوع ایمان و اراده انسانی است و نمی‌توان آن را بر پایه‌های عقلی بنا نمود. به نظر آن‌ها، ذات و جوهره ایمان جز محبت و عشق نیست. اگر عقل در امر فوق‌دخالت بکند، ساختمان عشق فرو خواهد ریخت. از این رو، آن‌ها دین را ناشی از یک نوع اراده و انتخاب انسانی قلمداد می‌کردند که در صورت مداخله عقل به حوزه دین، آن اراده بشری هم رخت برمی‌بست. شاید مقصود آن‌ها از این امر آن بود که می‌خواستند مسائلی چون تجسد و تثلیث و عصمت پاپ را از مداخله عقل در امان نگه دارند. قائل شدن به این امر که عقل در دین راهی ندارد و تنها اصالت اراده و اصالت ایمان منهای عقل است که حق ورود به وادی دین را دارد، در ادامه سبب گسست جامعه از کلیسا و ورود به عرصه رنسانس شده است. به تعبیر ژیلسون، یکی از عوامل پیدایش رنسانس این بوده است که در پایان قرون وسطی، دین جنبه عقلی خود را از دست داده و به اصالت ایمان تبدیل شده است (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶۲). ابن رشد با طرح وحدت عقل و وحی، راهی نو را برای ابن رشدیان گشود. ابن رشد، هم به عصمت قرآن مؤمن بود و هم وحدت حقیقت را قضیه‌ای بدیهی می‌انگاشت. در نظر او، این قضیه بدیهی تنها متضمن ضرورت توسل به تأویل قرآن نیست، که حتی متضمن قبول به تکافوی عقل و وحی به عنوان دو منبع اولی و خطاناپذیر حقیقت است (فخری، ۱۳۹۷: ۲۹۷). طرح این

بحث از سوی ابن رشد، آن هم به نحوی صریح، تأثیرات عظیمی در غرب گذاشت و در واقع تفکر فلسفی قرون سیزدهم و چهاردهم را شدیداً متأثر و متحرک ساخت (کرومبی، ۱۳۷۱: ۶۷). ایمان‌گرایی را باید در تقابل با وحدت عقل و وحی در آن دوره فهمید. اگر کسی به حقیقت مضاعف یعنی به دو امر متناقض و در عین حال همزمان اعتقاد داشته باشد، می‌گوید که فلسفه را با عقل و دین را با ایمان می‌پذیریم و در این راه اگر کسی دین را قربانی فلسفه کند، در این صورت، پا در ایمان‌گرایی نهاده است و از نظر منطقی، این اعتقاد منجر به رد الهیات یا فلسفه می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۵۵۵).

افول قدرت کلیسا

شاید مهم‌ترین نتیجه عقل‌گرایی ابن رشدیان لاتینی این بود که دیگر حقیقت در انحصار عده‌ای خاص به عنوان مقامات کلیسایی نمی‌بود و کلیساییان از این وضع احساس خطر کردند (ایلخانی، ۱۳۹۱: ۴۵۷). ابن رشدیان دو مشکل اساسی پیش روی کلیسای کاتولیک باز کردند؛ نخست اینکه آنان از لحاظ متدولوژی، فلسفه یا به عبارتی تعقل را مقدم بر ایمان یا به تعبیری دیگر کلام قرار دادند و قبل از مراجعه به متون مقدس، به فلسفیدن پرداختند و به نتایج خود ملزم شدند. دوم اینکه آنان حقیقت را دیگر در انحصار کلیسا نمی‌دانستند و به دلایلی استناد می‌کردند و بر اساس آن براهین، به تشخیص حق و باطل می‌پرداختند. این امر سبب می‌شد که کلیسا کم‌کم از مرجعیت ساقط شود. همین پیامد در دوره عصر روشنگری (از هابز تا کانت) به وضوح قابل مشاهده است. بنا بر اظهار مورخان، مناقشات بین پاپ‌ها و امپراتوران به سده‌های پیشین به ویژه سده‌های یازدهم و دوازدهم برمی‌گردد. اما این مناقشات در قرن چهاردهم به اوج خود رسید و این سده را می‌توان در حقیقت، سده افول قدرت کلیسا نام‌گذاری نمود؛ چرا که در این مقطع، مخالفت‌ها و حمله‌ها علیه کلیسا شدت بیشتری یافت. حکمرانان منطقه‌ای و کشورهای اروپایی مانند آلمان، ایتالیا، انگلیس و فرانسه با هرگونه دخالت کلیسا مخالفت کردند و به نوعی خواستار انزوای کلیسا و به تعبیر دقیق‌تر، خروج کلیسا از حوزه تصمیم‌گیری‌های سیاسی شدند. با افزایش این حمله‌ها و مناقشات، کلیسا با از دست دادن قداست و اقتدار معنوی خویش در میان مردم، همچنین دارایی‌های کلان و

تعطیلی محاکم خود، عملاً از گردونه سیاست و اجتماع خارج شد؛ چنان که ظهور مکاتب و ایسم‌های مختلف و بروز اکتشافات علمی جزم‌ستیز، جنبه عقلی تثبیت‌کننده‌ای به این حذف بخشید (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۷۰). بی‌آبرویی و ناتوانی کلیسا و پیشرفت معارف عقلی، سرانجام قدرت سیاسی را که تا آن زمان بر دو پایه سیاست معنوی پاپ و هیئت نظامی شهریار استوار بود، بر هم زد و شهریار را صاحب اختیار مطلق گرداند و این امر، سرآغاز جدایی دین از سیاست یا سکولاریسم بود (عنایت، ۱۳۸۱: ۱۵۰).

سکولاریسم^۱

یکی دیگر از پیامدهای ابن رشدگرایی لاتینی، ظهور سکولاریسم است. توضیح مطلب اینکه سکولاریسم دو شکل نهادی و قانونی دارد. سکولاریسم نهادی به شکلی از سکولاریسم اشاره دارد که اکثر شارحان قرون میانه مسیحی، حضور آن را در آثار نویسندگان قرن چهاردهم مانند مارسیلیوس و ویلیام اوکام تأیید کرده‌اند. در این نوع بدوی از سکولاریسم در کلیتش، نهاد کلیسا و کشیش به مثابه کشیش از حضور در سیاست منع می‌شوند. در نتیجه، در این نوع از سکولاریسم به رغم جدایی نهادی، امر الهیاتی و منابع الهیاتی همچنان نفوذ قانونی خود را در سیاست حفظ می‌کنند. به عبارتی در این نوع از سکولاریسم، نهاد امر الهیاتی سیاست‌زدایی می‌شود. توضیح بیشتر مطلب اینکه سکولاریسم قانونی را باید شکل تعمق‌یافته این نوع از سکولاریسم فهمید که در آثار اندیشمندان مدرنی همچون هابز و لاک به بلوغ خود می‌رسد.

گفتیم که مارسیلیوس پادوایی و یوحنا ژاندانی مشترکاً کتاب *مدافع صلح* را نوشته‌اند. این کتاب شکلی از سکولاریسم نهادی را به تصویر می‌کشد. این اثر به زعم بسیاری، یکی از مهم‌ترین آثار فلسفه سیاسی در زمینه مفهوم دولت و بحث رژیم مشروطه و به زعم برخی دیگر به عنوان یکی از پیشگامان مکتب اصلاح دینی پروتستان شناخته می‌شود. مارسیلیوس در این اثر، حمله‌ای بی‌سابقه و تند را علیه پاپ به عنوان علت اصلی رخت بر بستن صلح از جهان مسیحی و همچنین عامل اصلی فساد دینی ارائه کرد و به طور جدی، اصل جان‌شینی پطرس و مالکیت کلیسایی را به چالش

1. Secularisme.

کشید؛ اموری که در آن زمان به راحتی نگارنده را قربانی دستگاه عریض و طویل تفتیش عقاید کلیسا می‌ساخت (جیرانی، ۱۳۹۴: ۴۵). ناگفته نماند که کلیسا در نهایت حکم ارتداد مارسیلیوس را صادر کرد.

به تعبیری نظریه سیاسی مارسیلیوس، کامل‌ترین نمونه ابن رشدگرایی سیاسی است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۰۸). برخی دیگر، حقیقت مضاعف را ابزاری برای کاهش قدرت کلیسا در دست ابن رشدیان می‌دانند که نهایتاً سکولاریسم پیروز شد. دکتر عابد الجابری در این باره می‌گوید:

«نظریه حقیقت مضاعف، مظهري از تقابل بين کلیسا و ابن رشدیان بوده و نهایتاً این نزاع در اروپا منتهی به شکست کلیسا و پیروزی سکولاریسم شد» (الجابری، ۲۰۰۱: ۱۸۱).

از طرف دیگر، برخی حقیقت مضاعف را اساساً ساخته و پرداخته ابن رشدیان سیاسی می‌دانند (شایگان، ۱۳۹۳: ۴۵). عقل‌گرایی که از آن سخن به میان آوردیم، زمینه‌ساز سکولاریسم شد؛ زیرا دین نه تنها در سایه عقل از صحنه اجتماع و سیاست حذف گردید، بلکه اصل حقانیت آن نیز از اندیشه عقلی انسان به بوته فراموشی سپرده شد. دولت سکولار نیز مبتنی بر جدایی دین از سیاست، نفی مرجعیت دین در زندگی سیاسی و اجتماعی و بر مبنای اعتقاد به استقلال عقل آدمی در شناخت پدیده‌ها و مصالح سیاسی تشکیل شد. از این دیدگاه، سیاست دایره نفوذ عقل آدمی است؛ پس سیاست پدیده‌ای عقلانی و نه دینی است؛ زیرا دین در آنجایی حضور و نفوذ دارد که عقل به آن دسترسی نداشته باشد. یکی از محققان معاصر با برشمردن چهار علت در تحقق سکولاریسم، نقش آبی کلیسا را در این باره تبیین نموده است. دو علت نخستین (انجیل و الهیات دگماتیسم) مربوط به خود دین مسیح است که زمینه و بستر سکولاریسم را در جوامع غربی هموار کرد. علت سوم، مربوط به رویدادها و حوادث تاریخی و اجتماعی است که باز در تحقق آن‌ها نه دین مسیح، بلکه روحانیان و آبی کلیسا دارای نقشی بودند. علت چهارم، مبانی نظری و معرفتی متعلق به اندیشوران، اعم از مسیحی در قالب پیرایشگر و اصلاحگر و ملحد است که موجب پویایی مکاتب و ایسم‌های مختلفی شده و در به حاشیه راندن یا حذف دین، نقش علت قریب و اخیر را ایفا کرده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۳۲).

پلورالیسم^۱

پیدایش فکر کثرت‌گرایی، به هیچ وجه با اندیشه‌های ابن رشد و قول به حقیقتِ دوگانه بی‌ارتباط نیست. آنجا که ابن رشد از دوگانگی فلسفه و دین سخن می‌گوید و کثرت یا تفرقه میان عقل و ایمان را مطرح می‌کند، در واقع برای کثرت‌گرایی و پلورالیسم دینی هموار گشته است؛ زیرا دین از فلسفه فاصله می‌گیرد و عقل با ایمان بیگانه می‌شود، هر گونه عقیده دینی می‌تواند جایگاه خود را داشته باشد و ادعای برتری ایمان یک شخص بر ایمان شخص دیگر، بدون سند و برهان خواهد بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۷۸). در قرن هجدهم، راه و روش برخی فلاسفه، راه و روش ابن رشد بود. در دیدگاه دینی‌شان، آنان به این نتیجه رسیدند که اختلاف ادیان در شکل آنان است و آنان در جوهر متفق هستند (فخری، ۱۳۹۷: ۱۴۴). پلورالیسم با سکولاریسم رابطه و تعاملی تنگاتنگ داشت و مایه بالیدن دوجانبه یکدیگر بوده‌اند. این دو مرام، مبانی مشترک نظری نیز دارند؛ چنان که هر دو نیز از مؤلفه‌های لیبرالیسم محسوب می‌شوند. دینی که سکولار شده، به دیانت شخصی روی آورده و تجربه قلبی را مدار دینداری قرار داده است. در حقیقت، آگاهانه یا ناآگاهانه، تسلیم مبانی نظری و دینی پلورالیسم شده است و گوهر دین را نه اعتقاد که شریعت قلبی می‌داند. به دیگر سخن، سکولاریسم در تکیه بر مبانی نظری خود «تجربه دینی» و امدار پلورالیسم، و آن هم در ترویج خود مدیون سکولاریسم است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۱۰۰).

نتیجه‌گیری

در میان معانی حقیقت مضاعف، می‌توان تبیینی موجه از تضاعف در عمل و گفتار ارائه کرد و سایر معانی از نگاه یک فیلسوف بعید به نظر می‌رسند. با این حال، تحلیل حقیقت مضاعف به چهار معنای یادشده، یک تحلیل فلسفی می‌باشد و این مسئله به این نحو مورد توجه قرون وسطاییان نبوده است. در ادامه پیامدهای تأثیر ابن رشدیان لاتین بر فلسفه رنسانس عقل‌گرایی مهم‌ترین پیامد می‌باشد که سایر پیامدها مانند ایمان‌گرایی، افول قدرت کلیسا، سکولاریسم و در آخر پلورالیسم را باید در تناظر با آن فهمید.

1. Pluralism.

کتاب‌شناسی

۱. آبروی، آرتور جان، *عقل و وحی از منظر متفکران اسلامی*، ترجمه حسن جوادی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲ ش.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ ش.
۳. همو، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۴. ابن رشد، ابوالولید محمد، *فصل المقال فی تقریر ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۹ م. قابل دستیابی در وبگاه <https://www.hamrahnoor.ir/book/29434>.
۵. ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۹۱ ش.
۶. بومر، فرانکلین لوفان، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲ ش.
۷. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۸. توکلی، غلامحسین، «حقیقت مضاعف»، *پژوهش‌های فلسفی*، سال پنجاه و یکم، شماره ۲۰۳، بهار و تابستان ۱۳۸۷ ش.
۹. الجابری، محمد عابد، *ابن رشد، سیره و فکر*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۱ م. قابل دستیابی در وبگاه <https://www.noorlib.ir/View/Fa/Book/BookView/Text/29156>.
۱۰. جیرانی، یاشار، و مصطفی یونسی، «مارسلیوس اهل یادوا و ریشه‌های سکولاریسم قانونی در قرون میانه»، *فصلنامه تاریخ فلسفه*، سال ششم، شماره ۲، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۱۱. داوری اردکانی، رضا، *درباره علم*، تهران، هرمس، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. همو، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۱۳. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. رنان، ارنست، *ابن رشد و الرشیدیة*، ترجمه عادل زعیتر، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۵۷ م. قابل دستیابی در وبگاه https://archive.org/details/booksscience1_gmail_20160922_0925.
۱۵. زیلسون، اتین، *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه علیمراد داودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. همو، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. شایگان، داریوش، *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۳ ش.
۱۸. صلیبا، جمیل، *تاریخ الفلسفة العربیة*، چاپ سوم، بیروت، الشركة العالمية للکتاب، ۱۹۹۵ م.
۱۹. عنایت، حمید، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، چاپ سوم، تهران، نشر زمستان، ۱۳۸۱ ش.
۲۰. فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۷ ش.
۲۱. قدردان قراملکی، محمدحسن، *سکولاریسم در مسیحیت و اسلام*، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.

۲۳. کرومبی، آ. سی.، *از اوگوستن تا گالیله*، ترجمه احمد آرام، تهران، سمت، ۱۳۷۱ ش.

۲۴. لاسکم، دیوید، *تفکر در دوره قرون وسطی*، ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی، تهران، قصیده، ۱۳۸۰ ش.

۲۵. مجتهدی، کریم، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.

۲۶. نصر، سیدحسین، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.

۲۷. نصر، سیدحسین و الیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه استادان فلسفه، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ ش.

۲۸. همان‌ها، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ ش.

۲۹. یشربی، سیدیحیی، *از یقین تا یقین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.

۳۰. یوسفیان، حسن، *دوگانگی حقیقت از دیدگاه ابن رشد و ابن رشدیان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی