

فارابی و حکمت مشاء اسلامی در نخستین دانشگاه‌های اروپایی

رضا ماحوزی*

چکیده

فارابی، فیلسوف شهیر ایرانی، یکی از شخصیت‌های محوری حکمت مشاء در قلمرو اسلامی است که گستره افکار وی پس از حیاتش، از مرزهای اسلامی در سه قاره آسیا، اروپا و آفریقا گذر کرده و اندیشمندان و حوزه‌های علمی ادیان یهودی و مسیحی و سرزمین‌های غیراسلامی را نیز تحت تأثیر قرار داد. از این میان، اندیشه‌های فارابی و دو شخصیت محوری دیگر این جریان، یعنی ابن‌سینا و ابن‌رشد، تأثیری انکارناپذیر بر نهادهای علمی عالی قرون سیزدهم تا پانزدهم میلادی اروپا گذاشته‌اند تا آنجا که نمیتوان بدون توجه به این نقش در هویتبخشی به دانشگاه‌های اولیه اروپایی، بویژه دانشگاه پاریس و فرایند تأسیس دانشکده فلسفه در جریان نزاع دو دانشکده الهیات و صناعت، خوانشی مبتنی بر واقعیت از دلایل شکلگیری و توسعه دانشگاه‌های اولیه اروپایی بدست داد. این نوشتار بکمک اسناد و گزارش‌های معتبر تاریخی، این فرایند اثرگذاری را توضیح خواهد داد. همچنین این خوانش، یکی از مسیرهای انتقال فرهنگ و اندیشه فلسفی مسلمانها به کشورهای اروپایی و نحوه شکلگیری نهاد دانشگاه در آن دوران را بصورت انضمامی تصویر میکشد.

کلیدواژگان: دانشگاه‌های اروپایی، حکمت مشاء، ابن‌رشدی‌های لاتینی، فارابی، ابن‌سینا.

*دانشیار مؤسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران؛ iscs.ac.ir@mahoozi

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۳۰ نوع مقاله: پژوهشی

۵۹

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۸۰-۵۹



DOR: 20.1001.1.20089589.1402.13.4.7.0

مقدمه

همانگونه که فهم دقیق و کامل اندیشه‌های یک فیلسوف بدون فهم موضوعات و مسائل و مشکلات زمانه او امکان‌ناپذیر است، فهم چرایی تولد نهادهای عمومی، بویژه نهادهای علمی نیز بدون پی بردن به زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی شکلگیری آنها غیرممکن است. در مورد فهم چرایی تولد نخستین دانشگاه‌های اروپایی، بویژه در ایتالیا، فرانسه، انگلستان و اسپانیا، نیز باید بدانیم چگونه دانش و دانشکده‌های الهیات و حقوق در میانه قدرت دینی و سیاسی آن روزگار، یعنی جدال و کشمکش بین کلیسا و امپراتور، خود را ارتقا بخشیده و بفرخور موقعیت، از این دو قدرت برای تقویت موقعیت مالی و اجتماعی و سیاسی خود بهره بردند.

روی دیگر سکه، رقابت مستمر بین قدرتهای دینی و سیاسی معطوف به استفاده حداکثری از عالمان و دانشهای آنها برای کسب و تثبیت اقتدار است؛ رقابتی که در نهایت به تأسیس نهاد دانشگاه و مراکز تحقیقاتی عالی منجر شد. از اینرو، ترجمه آثار دانشمندان و علمای سرزمینهای مختلف میتواند فرایند کسب قدرت و انتفاع مادی و اجتماعی را برای هر یک از دانشکده‌ها فراهم سازد. بدین ترتیب ترجمه آثار فیلسوفان و دانشمندان اسلامی و عربی‌آموزی مدرسان آن دانشکده‌ها برای خوانش مستقیم متون علمی، در همین چارچوب مورد حمایت رؤسا و استادان برجسته آن مراکز و حامیان بیرونی آنها، یعنی کلیسا و حکومت قرار گرفت. تدریس متون فلسفی، الهیاتی، سیاسی و هنری فارابی و مشائیونی همچون ابن‌سینا و ابن‌رشد و متفکران اندلسی آن زمان، میتواند چارچوبی منسجم برای دو قدرت متمول و پرتفردار دینی و سیاسی روز فراهم آورد.

در این نوشتار، پس از بیان اجمالی زمینه‌های شکلگیری دانشگاه‌های اروپایی قرن سیزدهم تا پانزدهم میلادی، نقش و حضور اندیشه‌ها و آثار فارابی، فیلسوف ایرانی قرن سوم هجری (نهم میلادی)، و حکمت مشاء ایرانی-اسلامی در جهتدهی به فعالیتهای علمی دانشگاه‌های اولیه اروپایی، بویژه دانشگاه پاریس، و هدایت نزاع درون‌تمدنی رومی بین اشراق‌گرایی آگوستینی و منطق‌گرایی و عقل‌گرایی ابن‌رشدی، در دو دانشکده الهیات و صناعت بررسی میگردد. این نزاعهای مناقشه‌آمیز و مستمر، اصلیت‌ترین زمینه تأسیس دانشکده فلسفه بعنوان دانشکده‌یی مستقل از دو دانشکده الهیات و صناعت بود؛ دانشکده‌یی که سعی داشت بر این نزاع فائق آید. از اینرو نوشتار حاضر، بر اساس مستندات معتبر و نه صرفاً گمانه‌زنی، میکوشد نزاع بین دانشکده‌های الهیات و صناعت، با

۶۰



تحریک کلیسای مسیحی و تلاش متفکران مسیحی و یهودی برای حل این نزاع از طریق بازخوانی و رجوع به اندیشه‌های فارابی و ابن‌سینا که در نهایت به تأسیس دانشکده فلسفه منجر شد را مورد توجه قرار دهد. از آنجا که تاکنون ارتباط فرهنگی و تمدنی فیلسوفان و متفکران قرون وسطای یهودی و مسیحی با فیلسوفان اسلامی عمدتاً تحت سیطره ابن‌سینا و ابن‌رشد روایت گردیده، در این پژوهش بر نقش و سهم فارابی تأکید شده است؛ بهمین دلیل، سخن از ابن‌سینا نیز در پرتو بازخوانی جایگاه تاریخی فارابی در تأسیس نهادهای علمی اروپایی انجام گرفته است، بدون آنکه عظمت و استقلال فکری وی انکار شده باشد.

دانشگاههای آغازین اروپایی

بدور از رقابت آشکار و پنهان امپراتور روم و پاپ، و در سطوح خردتر، رقابت پادشاهان محلی و کشیشان کلیساهای معتبر در موضوعات مختلف، این دو جناح در یک موضوع اتفاق نظر داشتند؛ اینکه مدارس عالی و دانشگاه می‌توانند شکوهی برای امپراتوری رومی-مسیحی به‌ارمغان آورند. با اینهمه، این نهاد عالی باید تنها همچون ابزاری برای شکوه مورد نظر لحاظ گردد، نه آنکه طالب «خودانگیختگی» شده و بمثابه رکن سوم قدرت، جلوه کنند. این اندیشه در تمام دهه‌های قبل از تأسیس دانشگاه پاریس در سال ۱۲۳۱، توسط پاپ و کلیسا و نمایندگان امپراتور و فرمانداران محلی رعایت میشد و آنجا که نشانه‌ی از «خودانگیختگی» مدارس عالی - که بعدها به سطح دانشگاه ارتقا یافتند - بچشم می‌خورد، بیدرنگ بررسی و مهار میشد (ورژه، ۱۳۹۶: ۵۲).^(۱)

با گسترش الحاد و فرقه‌گراییهای کلامی و عرفانی ناشی از فضای آشوب‌زده و آشفته پس از جنگهای صلیبی از یکسو، و ضرورت پاکسازی میراث فکری و سیاسی خلافت عباسی و فاطمی در مناطق بتصرف درآمده شرقی و جنوبی اروپا از سوی دیگر، امپراتور و پاپ در موضوعی دیگر نیز به وحدت نظر و عمل رسیدند؛ ضرورت تقویت کلیسا بمنظور ارائه و تثبیت قرائتی منسجم و حامی اقتدار سیاسی و اقتصادی امپراتوری روم. این مهم خود مقتضی تأسیس و توسعه مراکز مطالعات دینی و حقوقی، با تقسیم کاری ساده اما مرتبط بود؛ بدین نحو که بخش مطالعات دینی (الهیاتی)، منویات کلیسا و بخش مطالعات حقوقی منویات نظام سیاسی و تا حدی کلیسا را حمایت و تأیید کند. طبیعی است ورود تخصصی به این دو حوزه مقتضی فراگیری مقدمات علمی متعددی بود که این خود

۶۱



رضا ماحوزی؛ فارابی و حکمت مشاء اسلامی در نخستین دانشگاههای اروپایی

نیازمند تأسیس مدرسه‌ی بنام «صناعت» بود تا در آن علم الفاظ و منطق و استنباط و بلاغت و دیگر مهارت‌ها آموزش داده شود. با این ملاحظه، سه مدرسه تخصصی الهیات، حقوق و صناعت میبایست در ارتباط با یکدیگر و در واکنش به تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی جدید، کار خود را آغاز میکردند؛ ارتباطی که سرعت از سطح مدارس تاریخی به سطح سه دانشکده و نهادی بنام «دانشگاه»، ارتقا یافت اما چندان به تعهد خود در راستای هدف یاد شده پایبند نماند.^(۲)

این عدم پایبندی، بدلائل متعدد، از جمله فزون‌خواهی‌های پاپ و امپراتور، دو دانشکده الهیات و حقوق را اندکی بعد در مقابل هم قرار داد، تا آنجا که هر یک برای محدود کردن قدرت دیگری و افزایش قدرت و اعتبار و ثروت خود، بتدریج خود را به دو قدرت بیرونی وابسته‌تر کردند؛ بگونه‌ی که دانشکده الهیات بخش آموزشی کلیسا محسوب میشد و دانشکده حقوق، بخش وابسته به دولت. این رقابت و نزاع خود موجب تحولاتی بزرگ در عرصه سیاسی و اجتماعی شد و تا آخرین سالهای سقوط امپراتوری و تأسیس دولت-ملتهای جدید اروپایی، ادامه پیدا کرد (ویتراک، ۱۳۹۷).

این وابستگی مانع آن نبود که کلیسای تمامیت‌خواه، همواره کلیت دانشگاه را ملک خود بداند؛ چنانکه پاپ تا چند سده بعد، همواره تمامیت دانشگاه را نهادی کلیسایی میدانست و از این فکر عقب‌نشینی نمیکرد. با این حال، اصلیت‌ترین دانشکده برای کلیسا، همچنان دانشکده الهیات بود و دو دانشکده حقوق و بعدها طب، بعنوان دانشکده‌هایی غیردینی یا کمتر دینی که گاهی چموشی میکردند، مورد بیمه‌ری قرار میگرفتند و دانشکده‌هایی درجه دوم و سوم محسوب میشدند؛ چنانکه هونوریوس سوم طی فرمانی بنام «سوپر اسپیکولام»^۱ در ابتدای قرن سیزدهم، تحصیل حقوق مدنی در دانشگاه پاریس را برای مدتی ممنوع کرد. در پایان قرن سیزدهم نیز در نتیجه محدود کردن فعالیت استادان ابن‌رشدی دانشکده صناعت، و محکوم کردن آموزه‌های تعلیمی آنها توسط کلیسای پاریس و بدنام کردن استادان آن، این دانشکده نیز مورد بیمه‌ری قرار گرفت و در حد مدرسه‌ی کم‌ارزش تقلیل یافت.

آنچه در میانه نزع کلیسا و دولت، قربانی شد، استقلال نهاد دانشگاه بود که تا قرن نوزدهم هیچگاه بدرستی محقق نشد؛ هرچند گاه نشانه‌هایی از آن در چارچوب تدوین و اجرای مقرراتی همچون اعطاء لیسانس و دکتری، استخدام و اخراج استادان، پذیرش

1. Super Speculam

دانشجویان، استفاده از شبانه‌روزیها و غیره دیده شد که همانها نیز کم‌وبیش توسط نمایندهٔ پاپ یا نمایندهٔ عدلیه (دولت) تعیین میشد (همان: ۵۵-۵۴). به این معنا، وابستگی و عدم استقلال دانشگاههای آغازین اروپایی، موضوعی صرفاً تحمیلی از جانب نهادهای قدرتمند بیرونی نبود بلکه دانشگاهها از درون نیز علیه خود اقدام میکردند و با سلب مشروعیت از خویش، به کلیسا و دولت - که گاه با هم متحد میشدند تا زیاده‌خواهیهای دانشگاهیان را سرکوب کنند- اجازه میدادند «خودانگیختگی»شان را منتفی کنند.

چنانکه گفته شد، این فقدان خودانگیختگی تا حد بسیاری در ساختار سازمانی دانشکده‌ها و حیات اداری و حقوقی وابسته آنها ریشه داشت. در واقع هر یک از دو نهاد قدرت دینی و سیاسی، دانشکده‌ها را در خدمت منافع خود تعریف میکردند؛ چنانکه در بولون ایتالیا که مدرسان حقوق به تشکیل صنف و آموزشگاهی مستقل تمایل داشتند، نهایتاً در ابتدای قرن سیزدهم (۱۲۳۰ میلادی)، درست یک سال قبل از دانشگاه پاریس، بکمک دانشجویان شورشی خود، به مدرسه‌یی عالی دست یافتند که میتوانست در کمترین فاصلهٔ ممکن، نیازهای امپراتور روم و تا حد قابل توجهی منویات پاپ و کلیسا^(۳) را پاسخگو باشد. این دانشگاه کوچک بتدریج مورد توجه حقوقدانان و علاقمندان به کسب افتخار در نظام قدرت سیاسی واقع شد. فردریک دوم، امپراتور روم، بمنظور کنترل و بهره‌گیری بیشتر از علم حقوق، در کنار مدرسهٔ حقوق و دانشگاه بولون، مدرسهٔ حقوق ناپل را در سال ۱۲۲۴ تأسیس کرد تا بکمک کارکنان و دانش‌آموختگان آن مدرسه و سایر مراکز، نیروی انسانی مجرب بیشتری برای مدیریت امپراتوری در حال تغییر، در اختیار داشته باشد. شبیه همین کار را رومن دوسن-آنژ،^۱ نمایندهٔ پاپ، در تأسیس مدرسه دینی تولوز در سال ۱۲۲۹ انجام داد تا کاتولیک‌گرایی دومینیکن را در کنار دانشگاه پاریس، در منطقهٔ فرانسه و در چارچوب امپراتوری روم نهادینه نماید.^(۴)

دانشگاه آکسفورد در انگلستان نیز با زمینه‌یی مشابه تأسیس شد. این دانشگاه از نظر دینی وابسته به اسقف شهر لینکلن،^۲ یکی از شهرهای دوردست و بدون نام و آوازه بود که در جریان جدالهای خشن میان بورژواهای تحریک‌شده و طلاب مدارس دینی آن منطقه ایجاد شد. طلاب برای حفظ جان خود، به شاه محلی و پاپ اینوسان سوم متوسل شدند و

1. Romail de Saint- Ange
2. Lincoln



توانستند حمایت آن دو را کسب کنند. پاپ به اسقف آن شهر اجازه داد از بین دکترهای مورد تأییدش، رئیسی را برای آن مدرسه انتخاب کند؛ انتخابی که به ساختار و سطح برتری از آموزش دینی و علمی در دانشگاه تازه تأسیس در سال ۱۲۱۴ منجر شد.^(۵) دانشگاه کمبریج نیز با انشعاب دسته‌یی از استادان و دانشجویان آکسفوردی در ابتدای قرن چهاردهم (۱۳۱۸ میلادی)، کار خود را آغاز کرد. این دانشگاه نیز در قالب همان ساختار، وابسته به کلیسا و دولت بود. شبیه این دانشگاه برآمده از مهاجرت، چند مدرسه حقوق و صناعت نیز در فرانسه قرن چهاردهم کار خود را شروع کردند که همگی برآمده از دانشگاه پاریس بودند.

در این میان نباید از سهم و نقش دانشگاه‌های اسپانیایی، بویژه دانشگاه‌های پالانسیا، سالامانگ و ولادولید که همگی در قرن سیزدهم تأسیس شدند و میراث فلسفی و علمی حوزه علمی اندلس در قرون قبل را تداوم بخشیدند، غافل شد؛ چه بسا بتوان میل پادشاهان اسپانیایی به تفاخر و روشن‌اندیشی را در تأسیس این دانشگاه‌ها، بویژه دانشگاه سالامانگ، بیش از خدمت دانشگاه‌ها به دولت و کلیسا دخیل دانست. بعلاوه، بسیاری از دیگر دانشگاه‌های اروپایی، محتوای علمی خود را - بویژه در حوزه الهیات، فلسفه، ریاضیات، نجوم و غیره - از طریق مدارس عالی اسپانیایی که حلقه واسط جهان اسلام و اروپا بودند و دانشمندان مشهوری را در خود پرورش داده بودند، بدست می‌آوردند.^(۶)

حکمت مشاء در میانه جدال دانشکده‌های الهیات و صناعت

جدال بین دانشکده الهیات و دانشکده صناعت دانشگاه پاریس در قرن سیزدهم به قربانی کردن دانشکده صناعت بیای دانشکده الهیات ختم شد. واقعیت آن بود که دانشکده الهیات از ابتدا روحیه‌یی آگوستینی داشت و عقل و طبیعت را بروایت استادان دانشکده صناعت برنمی‌تافت. در دانشکده صناعت دانشگاه پاریس که این‌رشدیهای لاتینی قدرتمندانه حضور داشتند، نه‌تنها مجالی برای آشتی فلسفه و مسیحیت وجود نداشت، بلکه در مقابل، زمینه برای خوانشی آزاد از منطقیات و فلسفه طبیعی ارسطو و ابن‌رشد، از نیمه دوم قرن سیزدهم فراهم آمده بود. این موضوع در دانشکده صناعت دانشگاه پاریس سبب راه‌اندازی مدرسه «ابن‌رشدگرایی لاتینی» توسط سیژه دو برابان^۱ و بوئس دو داسی^۲ شده

۶۴

1. Siger de Brabant
2. Bocce de Dacie



بود که نخست منطقیات و طبیعیات و فلسفه طبیعی ارسطو بواسطه آثار ابن رشد و سپس خود آثار ارسطو، موضوع تدریس و تحقیق آنها بود و در این خوانش هیچ پروایی برای حمله به اصول مورد قبول کشیشان و مدرسان دانشکده الهیات، نداشتند.^(۷)

آزادی استادان دانشکده صناعت و برجسته کردن آموزه‌های ابن رشدی-ارسطویی، خیلی زود سر از تنشهایی درآورد که در دو دوره، منجر به محکوم کردن آن دانشکده در سالهای ۱۲۷۰ و ۱۲۷۷ و اخراج استادان برجسته آن دانشکده، از جمله سیئه دو برابان، شاخصترین نماینده ابن رشدگرایی، شد. این محکومیت و حتی اخراج استادان دانشکده صناعت که سرسختانه بر آموزه‌های خود اصرار می‌ورزیدند، باعث شد جریان موسوم به ابن رشدگرایی لاتینی از دانشگاه بیرون رانده شود و عملاً مدرسه «ابن رشدگرایی لاتینی» تعطیل و دانشکده صناعت از مرکز توجه خارج شد.

این اتفاق هرچند در ظاهر بسود استادان کاتولیکی دانشکده الهیات تمام شده بود، اما خطر ایمان‌گرایی منهای عقلانیت، هم کلیسا و هم امپراتوری روم را تهدید میکرد. بهمین دلیل، برخی از استادان دانشکده الهیات با الهام از فارابی و ابن سینا و حکمت مشاء اسلامی - که در آثار خود الگویی از جمع عقل و ایمان دینی ارائه داده بودند - کوشیدند این ایمان‌گرایی را کنترل کنند. پیش از این، قرابت بخش اشراقی افکار فارابی و ابن سینا با آگوستین‌گرایی، بویژه در مبحث معرفت اشراقی و نفس، از سوی بسیاری از متفکران یهودی و مسیحی تأیید شده بود و از آن با عنوان اندیشه‌های ابن سینایی-آگوستینی یاد میشد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۶-۳۲۴). وجه منطقی و طبیعت‌گرایانه افکار فارابی، ابن سینا و ابن رشد نیز نزد استادان دانشکده صناعت و ابن رشدیه‌های لاتینی پاریس و شهرهای دیگر، مورد استقبال فراوان قرار گرفته بود. همراهی این دو وجه در قالب یک نظام فکری منسجم که بتواند ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی را با هم هماهنگ سازد، سنتزی بود که میتوانست بعنوان راه‌حلی برای جدال دوسویه و رادیکال دانشکده‌های الهیات و صناعت در نظر گرفته شود.

در این راه جدید (سوم)، نقش آلبرت کبیر، توماس آکوئینی و شاگردان آنها بسیار برجسته بود. توماس آکوئینی ضمن استفاده از آموزه ابن سینا در جمع عقاید ارسطویی و فیض‌باوری نوافلاطونی، و نقدهایی که خود او به ارسطو داشت و بدین طریق راه خویش را از ابن رشدگرایان وفادار به ارسطو جدا میکرد، سعی داشت بین شناخت محسوس و عقل بشری و

ایمان مسیحی جمع کند. او طبیعت قانونمند را در کنار فیض مقدس مینشاند تا بدین ترتیب هم طبیعت‌گرایی را از خطر حذف نجات دهد و هم آن را پای گفتگو با الهیات بنشاند. این موضوع، الهیدانان آگوستینی دانشکده الهیات و ارباب کلیسا را عصبانی کرده بود. بدین ترتیب، برغم تلاش این فیلسوفان برای تعدیل تنش میان آگوستینیها و ابن‌رشدگرایان لاتینی، و ارائه راه سوم و سنتزی برآمده از دو جریان قبلی اما متفاوت از آنها، هرچند برای مدتی بظاهر دانشگاه پاریس از تنشها فاصله گرفت و روی آرامش بخود دید، اما در نهایت روح آگوستین‌گرایی-بوئسیوسی آن دانشگاه، راه‌حل افرادی چون آلبرت کبیر، توماس آکوئینی و دومینیکنها در میانه سده سیزدهم، و بعدها آوانتور در سده چهاردهم را نیز برنتافت. این راه سوم، اگرچه منکوب شد، اما در چند دهه پایانی قرن چهاردهم و ابتدای قرن پانزدهم و پس از آن، بعنوان راه‌حلی معقول مورد استقبال قرار گرفت و از بطن آن، دانشکده فلسفه سر برآورد (مور، ۱۴۰۱: ۷۳).

اگرچه این جایگزینی میتوانست به جدال پیشین دانشکده صنعت (هنرهای آزاد) و دانشکده الهیات پایان دهد، اما نقش و کارکرد مقدماتی دانشکده صنعت در سه دانشکده تحصیلات عالی (تکمیلی) - یعنی دانشکده‌های الهیات، حقوق و طب - از سوی دانشکده فلسفه دنبال نشد. طبق روال گذشته، دانشکده صنعت در رویه علوم سه‌گانه (شامل گرامر، منطق و بلاغت) و علوم چهارگانه (شامل حساب، هندسه، هیئت و موسیقی)، دانشجویان را برای آموزشهای تکمیلی در سه دانشکده دیگر آماده میکرد (همان: ۶۲).

تمرکز اولیه دانشکده فلسفه بر فلسفه طبیعی (علم)، اخلاق و متافیزیک - آنها هم با رویکردی مشائی-دومینیکنی و متمایز از اشراق‌گرایی آگوستینی-فرانسیسکن از یکسو، و ارسطویی-ابن‌رشدی از سوی دیگر، موجب شد مأموریت‌های پیشین دانشکده صنعت به کالجها و مدرسه‌های مقدماتی‌بی که جنب دانشگاهها تأسیس شدند واگذار شود و بدین ترتیب کلیت دانشگاه بر آموزش دانش عالی یا همان تحصیلات تکمیلی متمرکز گردد (همان: ۷۴). آموزش زبان عربی، کلدانی، یونانی و عبری در این کالجها و مدارس و حتی در دانشکده فلسفه، زمینه بهره‌گیری هرچه بیشتر استادان دانشگاه از متون علمی سرزمینهای مختلف را فراهم آورد؛ درست همان زمینه‌یی که برای ظهور اومانیزم ادبی و علمی در تقابل با ادبیات و فرهنگ اسکولاستیکی، در قرن پانزدهم و شانزدهم نیاز بود. این اتفاق، یعنی کنار رفتن دانشکده صنعت و جایگزین شدن دانشکده فلسفه، در واقع مولود تداوم لجاجت آگوستینیها و فرانسیسکنهای دانشکده الهیات و ضرورت

اختصاص دانشکده‌یی مستقل برای توماسیها و دومینیکنهایی بود که میبایست در مقابل ایمان‌گرایان و طبیعت‌گرایان این‌رشدی لاتینی، نظام فلسفی مستقلی را ارائه میدادند تا بتوانند بر تعارضاتی که در جدال میان دانشکده‌ها آشکار شده بود، پیروز شوند. بدین ترتیب، آموزش فلسفه از دانشکده‌های الهیات و صنعت جدا شد و برای خود هویتی مستقل پیدا کرد. کارکردهای دانشکده صنعت نیز چنانکه گفته شد، در حد یک مدرسه عمومی دستور زبان، به بیرون دانشگاه منتقل شد. در همین ایام، دانشکده طب نیز با تمرکز بر داروسازی و تشریح و آناتومی به جمع دانشکده‌ها افزوده شد تا به این ترتیب تا پایان قرن هجدهم، دانشگاهها با ساختار چهار دانشکده الهیات، حقوق، طب و فلسفه به حیات خود ادامه دهند و فارغ‌التحصیلان این چهار دانشکده بعنوان «دکتر» شناخته شوند (کانت، ۱۴۰۰، مقدمه و همچنین مقدمه مترجم فارسی و انگلیسی).

در فاصله قرنهای پانزدهم تا هجدهم، در پی تشکیل دولت‌ملتهای جدید و فروپاشی امپراتوری روم، و همچنین از هم پاشیدن اتحاد دینی و مذهبی سیصد ساله پیشین اروپا، و در نتیجه، ضرورت تبیین زمینه‌های استقلال و تمایز هویتی و فکری سرزمینها و دولت‌ملتهای نوپا، چندین دانشگاه جدید توسط دانشمندان، سیاستمداران و حقوقدانان تأسیس شد. در این مجال و در پی باز شدن فضا برای دولتهای محلی در این سه قرن و موضعگیری دانشگاههای محلی له و علیه پاپهای متکثر جدید قرن شانزدهم، دانشکده‌های حقوق و الهیات اهمیتی مضاعف پیدا کردند و توانستند از شرایط جدید بهره لازم را ببرند. انجمنهای یسوعی متعدد در سرزمینهای جدید، متولی تأسیس مدارس عالی و دانشگاههای بومیتر شده و بکمک اومانیستهای ادبی و رشد صنعت چاپ، متون علمی و ادبی متمایز و ممتازی را وارد دانشگاهها و جامعه کردند (همان: ۸۶ و ۹۰). زعما و حقوقدانان دانشکده حقوق نیز با تهیه و تدوین قانون نامه‌های جدید محلی، به قدرت و ثروت بسیاری دست یافتند. در این دوران، کتابهای حقوقی جدیدی برشته تحریر درآمد و حقوقدانان دانش‌آموخته سرزمینهای متعدد، مبانی و اصول لازم برای تشکیل دولت‌ملتهای جدید را فراهم آوردند و منشأ تغییرات حقوقی، سیاسی و ادبی متعددی در پایان سده پانزدهم و قرن شانزدهم و هفدهم، در سرزمینهای اروپایی شدند (ورژه، ۱۳۹۶: ۳۵-۴۱).

پس از بیان فرایند طبیعی تحولات اجتماعی و علمی دانشکده‌های دانشگاه پاریس و نقش حکمت مشاء اسلامی در سیر تحولات آن دانشکده‌ها و فرایند تولد دانشکده فلسفه،

لازم است بدانیم در این میان، آثار و اندیشه‌های فارابی از چه طریق و از کدام مسیر بدست استادان دانشکده‌های الهیات و صنعت و فلسفه آن دانشگاه رسیده و چه افرادی در این انتقال نقش داشته‌اند.

آثار فارابی در محافل علمی اروپایی

اندکی قبل از تأسیس دانشگاه‌های اروپایی و پس از آن، آثار فارابی و ابن‌سینا مورد توجه علما، بویژه دینداران یهودی و مسیحی قرار گرفت. در جریان جنگ‌های صلیبی و استمرار تمدنی مسلمانان در شرق و جنوب اروپا و شمال قاره آفریقا، میراث علمی حوزه خراسان و بغداد بدست دانشمندان اروپایی، بویژه اصحاب کلیسا و کنیسه رسیده بود و آثاری بسیار به عبری و لاتین ترجمه شد. بسیاری از آثار فارابی نیز در ادوار مختلف ترجمه شد. محققان غربی ترجمه‌های عبری اخیر را عمدتاً ترجمه شروح یا رساله‌های کوتاه فارابی در تبیین مفاهیم و مضامین ایساغوجی و ارغنون ارسطو دانسته‌اند که در چند دوره خاص پدید آمده‌اند. دسته اول از این ترجمه‌ها، بسیار متقدمند و در واقع، قبل از سال ۱۲۰۰ میلادی ترجمه شده‌اند. دسته مهم دیگر از این ترجمه‌ها به حوزه یهودیان اسپانیا مربوط است و توسط حکمای یهودی اسپانیا و بویژه موسی بن لاگیس^۱ برگردان شده‌اند. بخش مهم دیگری نیز وجود دارد که توسط اخلاف نزدیک به ساموئل بن طیون و خانواده او ترجمه شده‌اند. این ترجمه‌ها در قرن سیزدهم میلادی انجام شده و در سراسر قرن چهاردهم و پانزدهم میلادی فلاسفه یهودی و غیریهودی به آن استناد میکردند. یهوه بن اسحاق کوهن^۲ و آبراهام آویگدور^۳ از جمله یهودیان مشهوری بودند که به این آثار فارابی توجه نشان دادند. به ترجمه‌های برآمده از مترجمان خاندان طیون باید دسته‌ی دیگر از ترجمه‌های موسوم به طیونی را نیز افزود که سبک و سیاق مشابهی با گروه اخیر دارند. این ترجمه‌ها در واقع بازبینی همان ترجمه‌های دارای بعضی اصلاحات و ویرایشها و بعضاً اضافات هستند. در آخر باید به یکی دو ترجمه تدرس تدرسی^۴ از خلاصه‌هایی که فارابی از دیگر آثار منطقی ارسطو تهیه کرده است نیز اشاره کرد. شخص اخیر که تقریباً بطور انحصاری به ترجمه آثار فلسفی عمدتاً عربی اشتغال داشته، از اهالی

۶۸

1. Moses ibn Lagis
2. Judah ben Isaac Cihen
3. Abraham Avigdor
4. Todros Todrosi



سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲

آرالس^۱ بوده و حدود سال ۱۳۳۰ میلادی میزیست.^(۸)

ابن میمون (ت. ۱۱۳۵ م.)، شناخته‌شده‌ترین فیلسوف یهودی اسپانیا (کوردوبا اندلس)، چنان با آثار فیلسوفان اسلامی، بویژه فارابی دمخور بود که چه‌بسا بتوان وی را یکی دیگر از فیلسوفان مشائی تمدن اسلامی دانست. وی بصراحت به وسعت علم فارابی و بزرگی قدرت نویسندگی او صحنه گذاشته است (Marx, 1935: pp. 371-428). بتردید آثار فارابی در منطق، رساله مقاله فی صناعة المنطق ابن میمون را بسیار تحت تأثیر خود قرار داده است. این رساله که حدود سال ۱۱۶۰ میلادی نوشته شده، به گسترش آراء منطقی فارابی در میان فیلسوفان یهودی و پس از آن، استادان و مدرسان دانشگاه پاریس، آکسفورد و کمبریج، منجر شده است (Brague & Maimonide, 1996). با آنکه بعضی از محققان در انتساب آن به ابن میمون تردید کرده‌اند (Davidson, 2005: pp. 313-322) اما به هر حال، این رساله یکی از مهمترین آثار منتسب به ابن میمون شناخته می‌شود و حتی اگر این انتساب نادرست باشد، باز هم گویای تأثیر فارابی در اروپای آن زمان، بنماینده اندلس حکیم‌پرور، است. این کتاب در قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی نیز سه بار توسط سه مترجم مختلف، به زبان عبری و لاتینی ترجمه شده و حتی بعدها، یعنی تا انتهای قرون وسطی نیز بکرات مورد استفاده، مطالعه و تحقیق منطقیان بوده است.^(۹)

در زمینه علم‌شناسی نیز کتاب مهم احصاء العلوم فارابی، بیشتر در فاصله قرن سیزدهم تا پانزدهم مورد توجه فیلسوفان یهودی قرار گرفته است. یکی از این فیلسوفها، یوسف بن یهوه بن عقین (ف. ۱۲۲۶ م.)، عالم یهودی اهل مغرب (مراکش) است که از شاگردان مشهور ابن میمون بشمار می‌آید. او در کتاب اخلاقی خود بنام طب النفوس، بخشهای بسیاری از کتاب فارابی را عیناً نقل کرده است؛ همچنین در شرحی که بر اکتشاف الاسرار نوشته، قطعات متعدد و متنوعی از آثار فارابی در فلسفه و منطق و حتی موسیقی را تکرار کرده که حاکی از توجه خاص او به فارابی است (Kreckel, 2017).

فیلسوف یهودی دیگری بنام شم طو بن فلقوره^۲، تعدادی از عبارات آثار فارابی را عیناً، به زبان عبری، نقل کرده که حاکی از آشنایی عمیق وی با آثار فارابی و اعتبار آنها نزد اوست. فلقوره بویژه در فصلی موسوم به «طبقة بندی علوم» که بخش دوم کتاب آغاز علم

۶۹

1. Arles
2. Shem Tov ibn Falquera



یا رشیت هوخمه^۱ است و احتمالاً در حدود سال ۱۲۵۰ میلادی نگاشته شده، از نوشته‌های فارابی در این موضوع تأثیر پذیرفته است (Strauss, 1936: pp. 227-235; Efron, 1935: pp. 96-107; Harvey, 2002: pp. 97-112).

تمام احصاءالعلوم نیز در سال ۱۳۱۴ میلادی توسط قالونیموس بن قالونیموس^۲ به عبری ترجمه شده و بعنوان منبع درسی و پژوهشی در اختیار دانشمندان یهودی و غیریهودی قرار گرفته است. قالونیموس همچنین رساله کوتاه دیگری از فارابی، موسوم به مقدمه‌ای بر ارسطو را نیز به عبری ترجمه کرده و به متن ترجمه شده، جرح و تعدیلهای متعددی را افزوده است. این ترجمه در میان یهودیان بسیار مورد توجه و محل رجوع بوده است؛ بویژه در قرنهای بعد، یعنی از قرن چهاردهم تا پایان قرن پانزدهم این متن بکرات مورد استفاده دانشمندان یهودی قرار گرفته است. فلقوره سه خلاصه عبری از سه اثر اصلی فارابی در فلسفه تهیه کرده - تحصیل السعاده، فلسفه افلاطون و فلسفه ارسطو - که تقریباً در تمام محافل فکری یهودی در زمان فلقوره و دو سه قرن پس از او، مورد استفاده قرار میگرفت (Strauss, 1936; Mahdi, 1962: p. 47ff). بدون تردید فلقوره کارها و ترجمه‌های بیشتری از مجموعه آثار فارابی فراهم آورده که متأسفانه بدست ما نرسیده است. یکی از شناخته‌شده‌ترین و معروفترین این ترجمه‌ها عباراتی است که فلقوره در کتاب درجات خود، از یکی از رسالات فارابی در فهم فلسفه نقل کرده است (Chiesa, 1986: pp. 3-15).

بعد از فلقوره به فیلسوف کمتر شناخته شده یهودی بنام سرشلوم^۳ اشاره شده که حدود سال ۱۳۰۰ میلادی در قید حیات بوده و آثار منطقی فارابی را نقل و شرح کرده است (Zonta, 1996: pp. 189-193). علاوه بر اینها، بخشی از شروح مفصلتر یا به اصطلاح تفاسیر فارابی از منطق ارسطو نیز در میان یهودیان منشأ تأثیر بوده است. جالبتر آنکه از برخی نقل قولها و شروح عبری مربوط به منطق فارابی مشخص میشود که وی آثار دیگری نیز در منطق داشته که متأسفانه اصل عربی آنها از بین رفته اما بخشهایی کوتاه از آنها در آثار فیلسوفان یهودی برجای مانده است (Idem, 1997: p. 523)، از جمله مقدمه‌ای در تفسیر منطق ارسطو که بخشهایی از اوایل آن در ادبیات عبری محفوظ

۷۰

1. Reshit Hokhma
2. Qalonymos ben Qalonymos
3. Sar Shalom



است و بر گرسونی^۱، فیلسوف نامدار یهودی، تأثیر گذاشته است (Idem, 1996: pp. 185-254; Glassaer, 2002: pp. 235-257).

کتاب معروف دیگر فارابی، یعنی آراء اهل مدینه الفاضله نیز بارها مورد رجوع یهودیان قرار گرفته است، از جمله موسی بن عزرا^۲ در رساله^۳ باغ خود قطعاتی از آن را نقل کرده است (Fenton, 1976: p. 279). همچنین اسحاق بن لطیف و فلقوره (در کتاب درجات) نیز پاره‌یی از مباحث آراء اهل مدینه فاضله فارابی را بویژه در متافیزیک و کلام بکار گرفته‌اند (Chiesa, 1986: pp. 81-84). ظاهراً این کتاب فارابی به عبری ترجمه نشده اما کتاب سیاست المدینه توسط موسی بن طیبون به عبری ترجمه شده است. این ترجمه مؤید آنست که فارابی بر بسیاری از متفکران یهودی در موضوع نقش متفاوت حکیم و پیامبر، تأثیر گذاشته است. این تأثیر در مورد ابن‌میمون نیز مشهود است (Steinschneider, 1893: pp. 290-292). همچنین مسلم است که نظر فارابی درباره^۴ ارتباط فلسفه و دین، بویژه در کتاب الحروف، شدت بر ابن‌میمون اثرگذار بوده است (Berman, 1974: pp. 54-78).

در زبان‌شناسی نیز بیش از همه، فلقوره در کتاب خود بنام آغاز علم از الحروف فارابی بسیار بهره برده است. حکومت سیاسی از نظر فارابی نیز ابن‌میمون را بویژه ذیل مبحثی که او از آن بعنوان «الموجودات المتغیره» نام برده، تحت تأثیر خود قرار داده است (Davidson, 2005: p. 123). رساله العقل فارابی نیز در میان فیلسوفان یهودی اروپا در قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی بسیار مورد تکریم و استفاده قرار گرفته است. ظاهراً علاقه و توجه اروپاییان به رساله العقل بواسطه آثار ابن‌میمون بوده است (Maimonides, 1963: p. lxxxiiiff). این رساله دست‌کم در سه مورد دیگر به عبری برگردانده شده و از حدود سال ۱۱۵۰ میلادی تا ۱۳۲۰ میلادی، در اروپای غربی مطالعه و شرح گردیده است (Freudenthal, 2002: pp. 29-115).

در اخلاق نیز میتوان ردپای آثار و آراء فارابی را نزد افرادی همچون ابراهام بارحیه^۳، از فیلسوفان یهودی مشاهده کرد. ابن‌میمون نیز ظاهراً بواسطه شرح مفقود فارابی بر اخلاق نیکوماخوسی متأثر از اخلاقیات فارابی بوده و بعضی آثار او این تأثیر را تأیید میکنند. این

1. Gersonides
2. Moses ibn Ezra
3. Abraham bar Hiyya



نکته مهم را نیز میتوان اضافه کرد که دو رساله اخلاقی فارابی، یعنی فی التنبیه علی سبیل السعاده و فصول منتزعه نیز به عبری ترجمه شده‌اند. غیر از این ترجمه‌ها که حدود سال ۱۳۰۰ میلادی تهیه شده‌اند، قطعاتی از این دو کتاب در آثار فیلسوفان یهودی نقل به عبارت یا مضمون نیز شده‌اند (Maimonides, 1963: p.lxxx; Vajda, 1938: pp. 113-119; Steinschneider, 1893: pp. 200-292).

علاوه بر یهودیان، مسیحیت و غرب لاتینی نیز تحت تأثیر فارابی بوده است. در نهضت ترجمه موسوم به عربی-لاتینی در قرون وسطی - که با نهضت ترجمه از یونانی به لاتینی تشابهاتی دارد - تعداد قابل توجهی از آثار فیلسوفان و علمای اسلامی به زبان لاتین ترجمه شد و در دسترس اروپاییان قرار گرفت. البته نفوذ فلسفه و حکمت اسلامی در غرب مسیحی فقط از طریق نهضت ترجمه نبود. اگرچه ترجمه‌ها حائز اهمیت بسیار بودند، اما آشنایی با حکمای مسلمان و از جمله فارابی، تاحدودی مرهون تماسها و ارتباطات شخصی غربیها با مسلمانان بود. در دوره فردریک دوم هوهنشتافن،^۱ ارتباطاتی میان مسیحیان و مسلمانان برقرار شد که به آشنایی آنها با آثار فلسفی مسلمانان، از جمله فارابی منجر گردید. در عین حال، بعضی از دانشمندان مسیحی، همچون رامون لول^۲ یا رامون مارتی،^۳ خود به زبان عربی تسلط داشتند و بدون کمک ترجمه‌ها، نوشته‌های عربی را مطالعه میکردند و در میان محافل مسیحیان و شاگردان خود نشر میدادند. با آنکه نخستین ترجمه‌های لاتین از آثار مسلمانان، بیشتر به علوم پزشکی مربوط میشود و حتی کنستانتین آفریقایی،^۴ مشهورترین مترجم این آثار، سعی داشت اصل عربی و اسلامی این آثار را پنهان کند، ولی رفته‌رفته این ترجمه‌ها و متن‌خوانیها از پزشکی به سایر علوم و همچنین فلسفه نیز نفوذ کرد و انکار اصل اسلامی آنها غیرممکن شد (Burnett, 2005: pp. 21-24).

تمرکز مسیحیان بر ترجمه آثار فلسفی مسلمانان، از جمله فارابی، بیشتر در منطقه تولدو^۵ یا همان طلیطله بود. از اواسط قرن دوازدهم میلادی، مترجمان مسیحی این منطقه به ترجمه آثار فلسفی مشغول شدند که در میان آنها جرارد سرمونا^۶ و دومینیکوس

1. Frederick II Hohenstaufen
2. Ramon Llull
3. Ramon Marti
4. Constantine the African
5. Toledo
6. Gerard of Cremona



گوندیسالوی^۱ پرکارتر و مشهورترند. بسیار جالب است که سنت ترجمه در تولدو تقریباً با ترجمه رساله فارابی در تقسیمبندی علوم آغاز شده که دو بار بهمت سرمونا و گوندیسالوی به لاتین ترجمه شده و بعنوان سرمشق و نمونه‌یی برای ترجمه‌های بعدی از آن استفاده شده است. مترجمان بعدی تولدو، یعنی افرادی همچون آلفرد شارشیلی^۲، مایکل اسکات^۳ یا هرمانوس آلمانوس^۴، ترجمه‌های قدیمتر را تکمیل نموده و کاستیهای دو ترجمه اولیه را در ذکر نام شاگردان فارابی، تکمیل کردند (Idem, 2001: pp. 249-288).

نهضت ترجمه در غرب به تولدو محدود نبود. سیسیل و جنوب ایتالیا نیز یکی از مراکز مهم ترجمه آثار مسلمانان به لاتین محسوب میشود. در حوزه سیسیل ظاهراً عمده توجه به آثار ابن رشد معطوف بود و تا آنجا که میدانیم، فارابی - دست کم تا آن اندازه که امروزه از نسخه‌های خطی مربوط به این حوزه بدست آمده - مورد توجه (جدی) نبوده است. همچنین به این نکته نیز باید توجه داشت که بخشی از ترجمه‌های این نواحی توسط یهودیان ایتالیا انجام میشده که نه از روی متن اصلی عربی، بلکه از روی ترجمه‌های عبری صورت میگرفته است. ببیان دیگر، میتوان گفت ترجمه‌های آثار فارابی در ایتالیا هنوز خیلی رواج نداشت؛ بهمین دلیل میزان توجه به آثار فارابی به نسبت ابن رشد و ابن سینا، کمتر بود. با این حال، باید به صبغه حقوقی ایتالیا در مقابل صبغه الهیاتی پاریس و دانشگاه پاریس نیز توجه داشت. حضور استادان برجستہ‌یی همچون آلبرت کبیر و توماس آکوئیناس و شاگردان آنها، بعنوان نمایندگان برجسته حکمت مشاء، در دانشگاه پاریس، گویای تفاوت این دو صبغه و توجیه عدم توجه جدی به آثار فارابی در ایتالیا، سرزمین امپراتور، است. با اینهمه، اگر میزان تأثیر عمیق فارابی بر ابن سینا را بیاد داشته باشیم، حتی میتوان گفت ترجمه آثار ابن سینا در سیسیل نیز به نفوذ غیرمستقیم آراء فارابی در این منطقه منجر شده است (Perfetti, 2000: pp. 106-109; Burnett, 2013: pp. 55-64).

۷۳

در موضوع تقسیمبندی علوم، علاوه بر صحبت کلی درباره ترجمه‌های لاتینی رساله فارابی در این زمینه، باید در مورد دومینیکوس گوندیسالوی (ف. ۱۱۸۱م.)، یکی از دو

1. Dominicus Gundisalvi
2. Alfred of Shreshill
3. Michael Scot
4. Hermannus Alemannus



رضا ماحوزی؛ فارابی و حکمت مشاء اسلامی در نخستین دانشگاه‌های اروپایی

مترجم لاتین رساله فارابی، اشاره‌ی جداگانه داشته باشیم. این عالم مسیحی خود نیز رساله‌ی بنام تقسیم فلسفه^۱ نوشته که در آن عمیقاً تحت تأثیر فارابی بوده و بسیاری از مطالب کتاب فارابی را بازنویسی نموده و با اندکی تغییری، به نام خود منتشر کرده است. با آنکه ترجمه لاتین جرارد سرمونا از احصاءالعلوم ادیبتر و دقیقتر است، اما آشنایی غرب مسیحی و دانشگاه‌های اولیه اروپایی با این کتاب، بیشتر از طریق ترجمه اول گوندیسالوی و سپس تألیف جداگانه او در همین موضوع و بر اساس آراء فارابی، بوده است. نکته بسیار جالب درباره گوندیسالوی آنست که وی بکمک نوشته‌های فارابی، نام و آوازه‌ی برای خود کسب کرده بود؛ او حتی در میان شاگردانش و بسیاری از عالمان مسیحی بنام «الفارابیوس»^۲ شهره شده و مورد خطاب قرار میگرفت (Lafleur, 1988: p. 341).

میزان توجه مسیحیان به آثار مسلمانان در منطق بسیار کمتر از حوزه‌هایی همچون متافیزیک و الهیات و علوم دقیقه بوده است. این میزان توجه با التفات به کاربست رویکرد مشائی فارابی و ابن‌سینا در جمع فلسفه و دین، برای جدالهای ذکر شده بین استادان دانشکده‌های الهیات و صناعت در دانشگاه پاریس و دو دانشگاه انگلستان، قابل فهم است. دسترسی مستقیم و بیواسطه اروپاییان به مدارس علمی اندلس و ارتباط آن مدارس با حوزه‌های علمی خراسان بغداد قاهره و شمال آفریقا، در کنار رفت‌وآمدهای مرسوم علمی اروپا، آسیا و آفریقا، باعث شده بود بخش قابل توجهی از میراث علمی مسلمانها به دانشگاه‌های تازه‌تأسیس اروپایی منتقل شود؛ هرچند در این میان سهم فلسفه، پزشکی، نجوم و علوم پایه بیش از دیگر علوم بود.

حوزه تأثیر علوم انسانی - و در اینجا آراء و آثار فارابی - بر جریان علمی اروپاییان، طبق آنچه بیان شد، بخشی از طریق ترجمه‌ها و بخشی دیگر بواسطه متن‌خوانیهای مستقیم صورت پذیرفته است. رجوع مکرر به آثار فیلسوفان اسلامی بویژه فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد و حکمای اندلسی، برای فهم و تفسیر آثار افلاطون و ارسطو و همچنین استفاده مستقیم از همانها برای تقریر و تبیین نظام فکری و الهیاتی حکمای موسوم به جریانهای دومینیکن و فرانسیسکن جهان لاتین، خود را نه تنها در ساختار نهادهای آموزش عالی کلیسا و دولت، یعنی در دانشگاهها با اولویت و ارجحیت دانشکده الهیات و ابزار دست آن، یعنی دانشکده صناعت، در برهه‌های متعدد نشان میداد، بلکه در پوشش استادان و در

۷۴

1. De divisione philosophiae
2. Alpharabius

فضای فرهنگی حاکم بر این مراکز نیز چنین نفوذی ساری و جاری بود (ورژ، ۱۳۹۶). در این فضا، علاوه بر ترجمه آثار فارابی در حوزه منطق و تقسیمبندی علوم، آثار وی در باب عقل فعال نیز تا حدی مورد توجه استادان و محققان دانشگاه‌های اروپایی، بویژه دانشگاه پاریس قرار گرفت. با آنکه ابن رشد و ابن سینا در گسترش این موضوع در میان مسیحیان نقش مهمتر و پررنگتری دارند، اما نام فارابی و آراء او در این باب نیز بسیار مورد توجه مسیحیان بوده است (McGinnis, 2007: pp. 163-; Hasse, 2001: pp. 39-72; 183). تأثیر فارابی در این موضوع، چنانکه گفته شد، بیش از همه بواسطه گوندیسالوی و دیگر دانشمندان مسیحی همچون پتروس هیسپانوس^۱ بوده است.

در مقایسه بین علمای یهود و مسیحی، به استثنای دانشمندان و استادان دانشگاه پاریس، توجه یهودیان به فارابی بیش از توجه مسیحیان به وی بوده است. علمای مسیحی بیش از فارابی به ابن سینا توجه داشتند؛ البته ابن سینایی که تا حد زیادی متأثر از فارابی است. از آنجا که علمای یهود بیش از مسیحیان آثار فارابی را بویژه به زبان عبری ترجمه کرده‌اند، میتوان حدس زد که آشنایی مراکز علمی غرب لاتینی، بویژه دانشگاه‌های قرن سیزدهم تا پانزدهم اروپا، با اندیشه‌های فارابی عمدتاً از طریق همان ترجمه‌های عبری انجام شده است. قدر مسلم آنست که فارابی نزد فیلسوفان و متفکران لاتین زبان قرون میانه جایگاهی رفیع و قابل توجه داشته و از عناوینی چون «الفارابیوس» که بعضی علمای مسیحی خود را بدان مفتخر کرده بودند، کاملاً پیداست که نام و شهرت فارابی مدارس و حوزه‌های علمی مسیحیان را نیز تحت تأثیر خود قرار داده بود.

تلاش ابن رشدیها و توماسیها و دیگر جریانهای فلسفی، برای تعدیل ایمان‌گرایی راست‌کیشانه در اروپای اواخر امپراتوری روم، بویژه در قرن پانزدهم، که به حذف دانشکده صناعت و تأسیس دانشکده فلسفه بجای آن، منجر شد، یکی از مقدمات ورود به دوره جدید پساامپراتوری است؛ دوره‌یی که به رنسانس و تولد دولت‌ملتهای جدید گره خورده است. نقش عقلگرایی فلسفی در این انتقال و ایجاد واحدهای سیاسی مستقل و رواج دانشگاه‌های ملی، بسیار برجسته است. این عقلگرایی تا حد قابل توجهی مرهون گفتگوهای فلسفی و تمدنی مسیحیان و یهودیان و مسلمانان است؛ رهیافتی که شایسته استمرار است.

1. Petrus Hispanus

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هرچند تأسیس دانشگاه‌های اولیه اروپایی، بویژه دانشگاه پاریس، محصول تحولات اجتماعی و تثبیت و توسعه قدرت سیاسی و مدنی در محدوده امپراتوری روم بود و اگرچه در اینباره اراده معطوف به قدرت مسیحیان پس از پیروزی بر مسلمانان، با نشانه‌هایی همچون پاک‌سازی میراث دینی و فرهنگی آنها از مناطق بتصرف درآمده و مبارزه با الحاد ناشی از فضای پس از جنگ بود، اما اندکی بعد، این جدال‌های داخلی بین دانشکده‌ها بود که حیات علمی و سیاسی دانشکده‌ها و دانشگاه را رقم زد. جدال بین آگوستینی‌های مستقر در دانشکده الهیات - که از حمایت پاپ و کلیساهای بزرگ بهره‌مند بودند - و ابن‌رشدیهایی مستقر در دانشکده صنعت - که به چیزی جز عقلانیت تندوتیز و البته مزاحم، منطقی و فلسفی مجهز نبودند - و استادان دانشکده حقوق که خود را متکی به امپراتور و شاهان محلی میدانستند، منبع اصلی حیات و فعالیت این دانشکده‌ها بود. در نتیجه این جدال تند و خشن بین دانشکده‌ها بود که جریان موسوم به توماسیها، متأثر از فارابی و ابن‌سینا و حکمت مشاء اسلامی، پا به میدان دانشگاه و حتی کلیسا نهاد و حیات دانشگاه‌های قرن سیزدهم تا پانزدهم را بارور ساخت. همین دانشکده فلسفه بود که در دوره رنسانس، زمینه‌های عقلانی گذر از قرون وسطی به دوران جدید را فراهم کرد. جریان‌های توماسی در دانشکده فلسفه و در تماس با دانشکده‌های علوم، سعی داشتند در متن تنش‌های بزرگ اجتماعی، دینی، حقوقی و سیاسی، با زحمت بسیار، راهی برای عقلانیت باز کنند. سهم فارابی و حکمای مشاء ایرانی-اسلامی در این میان بسیار حائز اهمیت است؛ آنها بخشی از تاریخ تمدن و فرهنگ اروپای قرون میانه هستند و بدون آنها نمیتوان به درکی انضمامی از آنچه در آن زمان و دیار گذشته است، دست یافت.

پی‌نوشتها

۱. ژاک ورژه بتفصیل به نزاع میان گروه‌های مختلف دینی، سیاسی و اقتصادی در قرون دوازدهم و سیزدهم، و همچنین تلاش مکرر مدرسان مدارس دینی برای کسب اقتدار بیشتر از طریق برقراری ارتباط با کلیسا یا حاکمان محلی و گاه تقابل با آنها، اشاره کرده که بسیار جالب توجه است (ورژه، ۱۳۹۶: ۸۱-۵۰).
۲. بعدها به جمع این سه دانشکده، دانشکده طب نیز اضافه شد. از قرن پانزدهم بعد نیز پس از بی‌اعتبار شدن دانشکده صنعت، دانشکده فلسفه جای آن را گرفت. شرح اقتدار و بی‌اعتباری پسین

دانشکدهٔ صنعت و چرایی تأسیس دانشکدهٔ فلسفه در ادامه آمده است.

۳. حمایت کلیسا از دانشگاه بولون (بولونیا) عمدتاً با هدف اعمال نفوذ بر آن مرکز علمی انجام میگرفت. اساساً ترغیب دانشجویان به شورش علیه اساتید خود در مدرسهٔ حقوق، و مشروعیت تأسیس مرکز علمی جدید حقوق که با نام دانشگاه بولون شهره شد، با تأیید رسمی پاپ هونوریوس سوم - در سال ۱۲۱۹ - و رئیس خادمان کلیسای شهر بولون انجام گرفت (ورژه، ۱۳۹۶: ۶۲).

۴. همهٔ این مدارس مأموریت‌گرا در سده‌های بعد، شکل دانشگاه بخود گرفتند.

۵. بدلیل ثبت تاریخهای متعدد برای دانشگاههای آغازین اروپایی، آنهم بدلیل متصل کردن تاریخ تأسیس آن دانشگاهها به مدارس اولیه‌یی که در آن شهرها فعالیت داشته‌اند، ذکر دقیق تاریخها، کاری آسان نیست. با اینهمه، طبق توافقی جهانی، اولین دانشگاه اروپا، بولون است. بر این اساس، در مورد دانشگاه پاریس و آکسفورد، با قبول تقدم دانشگاه بولون، میتوان تاریخهای متأخرتر را پذیرفت.

۶. ورژه دربارهٔ نقش واسطهٔ اسپانیا در تأسیس دانشگاههای قرن سیزدهم میلادی، اسناد و اشارات متعددی را بیان کرده است؛ از جمله تهیهٔ محتوای علمی دانشکده‌های الهیات و صنعت از طریق ترجمهٔ آثار علمی یونانی و عربی به‌ممت مترجمان لاتینی قرن دوازدهم و سیزدهم، که منابعی جدید در دسترس محققان یهودی و مسیحی قرار دارد. علاوه بر اندلس که در قرن دوازدهم میلادی شکوه پیشین خود را از دست داده بود، تولدو یا همان طلیطله، بعنوان بزرگترین شهر شبه‌جزیرهٔ ایبری، مرکز رفت‌وآمد دانشمندان بسیار، بویژه یهودیان بود. در همین شهر بود که بسیاری از آثار فارابی و ابن‌سینا از عربی به لاتین و عبری ترجمه شد. دومینیکوس گوندیسالینوس، یوهانس (یوحنای) اسپانیایی و ابن‌داوود یکی از یهودیان نسخه‌شناس و مترجم برجسته - در این موضوع بیش از دیگران منشأ اثر بودند. در همین شهر بود که کتاب الشفا ابن‌سینا با دو عنوان *Sufficientia* و *Asshipbe* به لاتینی ترجمه شد که بحسب عنوان، میتواند بمعنای دورهٔ کامل و کافی فلسفه محسوب گردد. در ترجمهٔ این کتاب حجیم، ابن‌داوود و گوندیسالینوس مشارکت داشته‌اند. سال ترجمه بخش نفس کتاب الشفا سالهای ۱۱۵۲-۱۱۶۶ ثبت شده است (Adamson & Taylor, 2005: p. 371). همین مترجمان در ترجمهٔ بخشهای پایانی این کتاب که به مباحث سیاسی و اخلاقی اختصاص دارد، تغییراتی را متناسب با فضای سیاسی و اجتماعی زمانهٔ خود اعمال کرده‌اند (Hasse & Bertolacci, 2012: p. 259). به این دو شهر باید شهر بورگوس را نیز افزود که علمای آن، از سال ۱۱۵۰ تا ۱۲۵۰، بسیاری از آثار علمی مسلمانان، بویژه آثار فارابی و ابن‌سینا را تصحیح، ترجمه و تفسیر کردند. سیسیل نیز اندکی بعد، به جمع شهرهای دانش‌پرور جنوب اروپا اضافه شد و نقشی مهم در انتقال میراث علمی اسلامی به اروپا ایفا کرد (Adamson & Taylor 2005: p. 373). جدا از نقش برجسته شهرهای اسپانیایی در ترجمه

۷۷



رضا ماحوزی؛ فارابی و حکمت مشاء اسلامی در نخستین دانشگاههای اروپایی

سال ۱۳، شماره ۴
بهار ۱۴۰۲
صفحات ۸۰-۵۹

و انتقال آثار فیلسوفان و دانشمندان مسلمان و ایرانی، باید به حضور فیلسوفان بزرگی چون ابن رشد، ابن باجه، ابن طفیل و بسیاری فیلسوفان دیگر، در آن قلمرو نیز اشاره کرد که آثار آنها بصورت مستقیم مورد استفاده استادان متعدد دانشکده‌ها، بویژه دانشکدهٔ صنعت قرار میگرفت؛ همانجا که مکتب ابن رشدیان لاتینی نضج یافت و منشأ تحولاتی بزرگ در دانشگاه پاریس شد.

۷. در این دوره تنشهایی جدی و حتی خشن بین کلیسا و دانشکدهٔ صنعت دانشگاه پاریس، در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم، رخ داد که به محدود کردن جریان ارسطویی (ابن رشدی) در دانشکدهٔ صنعت و حتی جریان موسوم به توماسی در دانشکدهٔ الهیات، توسط ایمان‌گرایان آگوستینی منجر شد (Marenbon, 1987: p. 55).

۸. برای این ترجمه‌ها و دسته‌بندی زمانی آنها رجوع کنید به: Robinson, 2009: pp. 41-76.

۹. نفوذ منطق فارابی بر منطقیات ابن‌میمون منحصر به این کتاب نیست. محققان غربی نشان داده‌اند که ابن‌میمون منطق فارابی را بخوبی میشناخته و بشکلی گسترده از آن استفاده کرده است. او غیر از نقل آراء منطقی فارابی، بعضی مباحث او را در آثار خود بازنویسی کرده و با تغییراتی جزئی، در اختیار مخاطبان یهودی قرار داده است (Vajda, 1938, pp. 43-50; Davidson, 2005, pp. 113-114).

منابع

ایلخانی، محمد (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: سمت.
ورژه، ژاک (۱۳۹۶) دانشگاه‌ها در قرون وسطی، ترجمهٔ امیر رضایی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

کانت، ایمانوئل (۱۴۰۰) نزاع دانشکده‌ها، ترجمهٔ رضا ماحوزی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
مور، جان سی. (۱۴۰۱) تاریخ مختصر دانشگاه‌ها، ترجمهٔ هستی عارفی و رضاعلی نوروزی، تهران: مؤسسهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

ویتراک، بیورن (۱۳۹۷) سیر تکوین دانشگاه مدرن، ترجمهٔ آریا متین، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

Adamson, P. & Taylor, R. (eds.), (2005). *The Cambridge Companion to Arabic philosophy*. Cambridge University Press.

Berman, L. V. (1974). Maimonides, the disciple of Alfarabi. *Israel Oriental Studise*. no. 4, pp. 54-78.

Maimonide, M. & Brague, R. (1996). *Trait'e de logique*. Paris: Desel'ee de Brouwer.

Burnett, C. (2001). The coherence of the arabic-latin traslation program in the twelfth Century. *Science in Context*. no. 14, pp. 249-288.

_____. (2005). Humanism and orientalism in the translation from Arabic into

- Latin the Middle Ages. in A. Speer & L. Wegener (eds.), *Wissen uebern Gvengen. Arabisches und lateinisches Mittelalter*. Berlin: de Gruyter, pp. 21-24.
- _____. (2013). Revisiting the 155-1550 and 1562 Aristotle- Averroes Edition. In A. Aksoy & G. Gigliani (eds.), *Renaissance averroism and its aftermath: Arabic philosophy in early modern Europe*, Dordrecht: Springen, pp. 55-64.
- Chiesa, B. (1986). Note su al-Farabi, Averroes e Ibn Bagg (Avempace) nella Tradizione ebrica. *Henoch*. no. 8, pp. 81-84.
- Davidson, H. (2005). *Moses Maimoides: The Man and His Works*. Oxford: Oxford University press.
- Efros, I. (1935). Palaquera's Reshit Hokmah and Alfarabi's Ihsa' al-'Ulum. *The Jewish Quarterly Reviv*. no. 25, pp. 227-235.
- Fenton, P. (1976). Gleanings from Moses Ibn Ezra, Maqalat al-Hediqa. *Sefarad*. no. 36, pp. 285-298.
- Fruedenthal, G. (2002). "Ketav oha-Da'at or Sefer ha-Sekhel we-ha-Muskalot: The Medieval Hebrew Translation of Al-Farabi's "Risalah fil-'aql". A Study in Text History and in the Evolution of Medieval Hebrew Philosophical Terminology. *The Jewish Quarterly Review*, vol. 93, no. 1/2, pp. 29-115.
- Glassaer, R. (2002). On Gersonides, knowledge of Languages. *Aleph*. no. 2, pp. 235-257.
- Hasse, D. N. & Bertolacci, A. (2012). *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's Metaphysics*. De Gruyter press.
- Harvey, S. (2002). Falaqueràs Alfarabi, An Example of the Judaization of the Islamic Falasifah. *Trumah*. no. 12, pp. 97-112.
- Hasse, N. (2001). Avicenna on Abstraction. in R. Wisnovsky (ed.), *Aspects of Avicenna*. Princeton: Markus Wiener. pp. 39-72.
- Kreckel, R. (2017). On Academic freedom and elite education in historical perspective: medieval Christian universities and Islamic madarasas. Ottoman place schools, French grandes ecoles and modern world class research universities. *SSRN Electronical Journal*. January. Martin Luther University Halle-Wittenberg.
- Lafleur, C. (1988). Quatre introductions à la philosophia au XIIIe siècle. Textes critiques et études historique. Montreal: Institut d'Etudes Médiévales.
- Mahdi, M. (1962). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: The Free Press of Glence.
- Maimonides, M. (1963). *The Guide of the Perplexed*. trans. by S. Pines. Chicago: University of Chicago Press.
- Marenbon, J. (1987). *Later Medieval Philosophy (1150-1350): an introduction*. Routledge.
- Marx, A. (1935). Text by and About Maimonides. *The Jewish Quarterly Review*, no. 25, pp. 371-428.
- McGinnis, J. (2007). Making Abstraction Less Abstract: The logical, Psychological, and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction. In M. Baur (ed.), *Intelligence and the Philosophy of Mind*, New York: American Catholic Philosophical Association, pp. 163-183.
- Perfetti, S. (2000). *Aristotle's Zoology and its Commentators (1521-1601)*. Leuven: Leuven University Press, 2000.



- Robinson, J. (2009). Samuel Ibn Tibbon's Perush ha-Millot ha-Zarot and al-Farabi's Eisagoge and Categories. *Alep*, no. 1, pp. 41-76.
- Steinschneider, M. (1893). *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalter und die Juden als Dolmetscher*. Berlin: Komissionverlag des Bibliographischen Bureaus.
- Strauss, L. (1936). Eine vermisste Schriff Farabies. *Monatschrift zur Geschichte und Wissenschaft des Judentum*, no. 80, pp. 96-107.
- Vajda, G. (1938). Abraham bar Hiyya et al-Farabi. *Revue des études juives*, no. 104, pp. 113-119.
- Zonta, M. (1996). *La filodofia antica nel Medioevo ebraico*. Brescia: Paideia.
- _____. (1997). Fonti antiche e medievali della logica ebraica nella provenza del Trecento. *Medioevo*, no. 23, pp. 515-594.