

The Parisian Condemnation of 1277 and its Scientific and Theological Results

Mahdi Behniafar*

Mahdieh Rouhi**

Abstract

This paper is about the condemnation of 1277 that was issued by the bishop of Paris (Etienne Tempier) against the Aristotelian, Thomistic and Averroist theological teachings. This condemnation was initially aimed at protecting the doctrine of God's absolute power and critique of the philosophical and theological reasoning about God, but later it led to new developments that were outside of the initial goals of its founders and were in conflict with it.

This research, using an analytical approach, tries to provide an analysis of the backgrounds and philosophical and theological disagreements that led to the condemnation of 1277, and to present a map of its conceptual scope. Then, we have discussed some of the epistemological and theological implications of this condemnation, among which the doctrine of God's absolute power is the most prominent and one of the main goals of this condemnation. But we have also raised and analyzed the long-term implications such as nominalism, secularism, and the development of modern science and its departure from the Platonic perspective, and it has shown that these are hidden implications that were not only unintended by the founders of the condemnation but also in conflict with their main lines of thought.

Keywords: Condemnation of 1277, Absolute Power of God, Nominalism, Modern Science, Secularism, Latin Averroists, Thomas Aquinas.

* Associate Professor, Allameh Tabataba'i University, Department of Philosophy (Corresponding Author),
mahdibehnia@gmail.com

** M. A. of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, mahdiehruhi@gmail.com

Date received: 23/12/2023, Date of acceptance: 17/03/2024



Introduction

In 1277, Etienne Tempier, the bishop of Paris, was ordered by the Roman Catholic Church to examine the philosophical and theological teachings presented at the University of Paris and prevent the intellectual deviations of its teachers and students. Then on March 7, 1277, Tempier issued a condemnation against the philosophical and theological teachings of the Aristotelians of his time. This declaration was later known as the Condemnation of 1277.

In this article, we have discussed the historical background of this condemnation since the beginning of the 13th century, its activists in the late Middle Ages, and also the analysis of its content. Then we have analyzed its theological, scientific and philosophical results and implications. Some of these results were not initially predicted by Tempier and his colleagues but have occurred over time.

Materials and Methods:

Documentary analysis of this condemnation was the first step we have taken in this paper. We have examined both the content structure of its introduction and the content of the 219 condemned philosophical and theological propositions attached to it and then we have provided a secondary analysis of the results of issuing this condemnation.

Discussion

In the introduction of the condemnation of 1277, two major objections were made to the teachers and students of the University of Paris and their curriculum: 1. Violation of the law; This probably refers to the rules laid down in the regulations and curricula that the Church defined for the University of Paris in 1231 during the reign of Pope Gregory IX. and 2. violation of the principles of the Catholic faith; The principles that the 219 deviant propositions attached to this condemnation violate, and the university president has been asked to inspect these violations within 5 days and find a solution for them.

Although "students and teachers of the University of Paris" have been condemned in the condemnation of 1277, in fact the opinions of three groups of philosophers and theologians have been condemned in this condemnation: 1. Latin Averroists, 2. Thomas Aquinas, medieval Thomists and Scholastic Theologians, as well as 3. Muslim Aristotelian philosophers who transmitted Aristotelian teachings and some Islamic theological teachings to medieval thinkers through their interpretations and translations. The most important charge against these three categories of people was that they presented a reasonable and lawful image of God and his action in nature and in relation

35 Abstract

to man and the world; In this way, these philosophers and theologians, wanted to violate the Absolute Power of God and show it as conditional.

In the list attached to this declaration, 219 propositions and doctrines have been mentioned and condemned. According to the research done by Hissette (Hissette, 1977, p.1), 79 propositions are explicitly mentioned in the works of some or all of the above three categories of thinkers; 72 propositions are similar and close to some teachings and opinions of these philosophers and theologians and 68 statements are basically not found in the works of these philosophers. If we want to make an optimistic judgment about the 68 recent doctrines that did not have actual believers, we must say that the founders of this condemnation wanted to prevent future people from believing in these bad doctrines; But the pessimistic view is that the condemnation of 1277, by exaggerating, intends to make the danger of these philosophers appear more serious and beyond what it is.

Anyway, two things are certain: one is that some of these doctrines that have been condemned were not popular at all in the works of Aristotelians or other works of that time and secondly, it is not possible to find a specific philosopher, school or circle of thought that believed in all these teachings at the same time.

Conclusion

Some of the epistemological, Scientific and theological elements of the condemnation of 1277 that we analyzed in this article are as follows: 1. This condemnation clearly favors a dogmatic reading over a rational approach to the Bible. The intellectual basis of this condemnation was sometimes the theological attitude of Augustinian thinkers in the Middle Ages and sometimes it was similar to the purely dogmatic and superficial approach that existed in the anti-rational behavior of advanced thinkers such as Tertullian. 2. Focusing on an absolutist, capricious, unpredictable and lawless image of God's behavior, under the pretext of not violating "God's absolute power", is one of the most important examples of the previous point. 3. From the point of view of Tempir and his colleagues, one of the essentials of believing in the "absolute power of God" and that nothing is impossible for him is the doctrine of the multiplicity of created worlds; This means accepting the existence of other created worlds whose natural laws and metaphysical rules governing them are different from the laws and rules governing our world, and this has no contradiction with the basic principles of reason. 4. The method that Tempir and his colleagues took to defend the doctrine of the "Absolute Power of God" theoretically led to a naïve ontological and theological nominalism and the negation of

universals and natures. In this way, God's action does not fall under any general rules and instead, it is unpredictable. 5. From the point of view of Pierre Duhem, the condemnation of 1277 can be considered as the beginning of modern sciences, especially because it freed natural science and cosmology from the Aristotelian and Scholastic views (Duhem 2018: 2) and then it opened the way for new hypotheses and attitudes in the field of science. 6. After the condemnation of 1277, theology and philosophy (which included science at that time) were gradually separated from each other. This happened not only in the University of Paris but also in other medieval universities. The cause of this separation was the separation of the philosophers from the theologians who rejected and excommunicated them. This independence led to the appearance of an early form of secularism in the Christian community.

Here, the founders of the declaration of 1277 not only did not foresee the fourth to sixth points, but the fifth and sixth points were actually in conflict with their original goals and against their basic teachings.

Bibliography

- Ariew, R. (2007), "Pierre Duhem", *Stanford: Encyclopedia Philosophy*.
- Bazán, B. C. (2010), *Enquête Sur les 219 Articles Condamnés À Paris le 7 Mars 1277*.
- Blumenberg, H. (2022), *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Zanyar Ebrahimi, Tehran: Roozegar-e Now. [in Persian]
- Bianchi, L. (2003), "New Perspectives on the Condemnation of 1277 and its Aftermath", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, vol. 1, no. 70.
- Bujor, P. (2013), *Quod Deus Non Potest; The Limits of God's Power in the Thought of Thomas Aquinas and Their Relation to the 1277 Condemnation*, Budapest.
- Denifle Chartularium, H. (2014), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Cambridge University.
- Duhem, P. (2018), *Studies on Leonardo da Vinci*, trans. A. Aversa, vol. 3.
- Ebbesen, S. (2013), "The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito", in: *Routledge Histor of Philosophy*, vol. 11, 269-290.
- Emery, K. (2013), "After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations", in: *In Nach der Verurteilung von 1277/ After the Condemnation of 1277*, De Gruyter.
- Gillespie, M. A. (2010), *The Theological Origins of Modernity*, trans. Zanyar Ebrahimi, Tehran: Roozegar-e Now. [in Persian]
- Gilson, É. (2016), *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, trans. Reza Gandomi Nasr Abadi, Tehran: SAMT. [in Persian]
- Gooch, J. (2005), "The Effects of the Condemnation 1277", *The Hilltop Review*, vol. 12.

37 Abstract

- Grant, E. (1974), *A Source Book in Medieval Science*.
- Grant, E. (1979), "The Condemnation of 1277, God's absolute Power, and Physical Thought in the late Middle Ages", *Viator*, no. 10, 211-244.
- Grant, E. (1986), "Science and Theology in the Middle ages", in: *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press.
- Grant, E. (2011), *The Foundation of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge University Press.
- Hissette, R. (1977), "Enquete Sur les 219 Articles Condamnes a Paris le 7 Mars 1277", *Dialogue*.
- Hissette, R. (1977), "Louvain", *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue Canadienne de Philosophie*, vol. 18, no. 4, 579-584.
- Lindberg, D. (1995), "Medieval Science and its Religious Context", *Osiris*, no. 10, 60-79.
- Mandonnet, P. (1911), *Siger de Brabant et L'averroïsme Latin au XIII^{me} Siècle*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université.
- Mojtahedy, K. (2011), *Medieval Philosophy*, Tehran: Amirkabir. [in Persian]
- Motahari, M. (2018), *The Interpretation of Manzumah*, Tehran: Sadra Publication Institute. [in Persian]
- Nahj Al-Balaghah*. [in Persian]
- Piche, D. (ed.) (1999), *La Condemnation Parisienne de 1277, Texte Latin, Traduction, Introduction et Commentaire*, Paris.
- Piche, D. (2011), *Parisian Condemnation of 1277*, Palamas Gregory.
- Principe, W. H. (1985), *Bishops, Theologians, and Philosophers in Conflict at the Universities of Paris and Oxford: The Condemnations of 1270 and 1277*, Proceedings of the Catholic Theological Society of America.
- Schuster, J. A. (2017), "Pierre Duhem's History and Philosophy of Science in Contemporary Perspective", *Journal of Judaism and Civilization*, 21-65.
- Thijssen, J. M. M. H. (1997), "What Really Happened on 7 March 1277? Bishop Tempier's Condemnation and its Institutional Context", Netherlands Institute.
- Thijssen, J. M. M. H. (2003), "Condemnation of 1277", in: *Stanford Encyclopedia of philosophy*, The Metaphysics Research Lab.
- Valcke, L. (2000), "L'Averroïsme Latin", *La Condamnation De 1277 Et Jean Pic De La Mirandole*, *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 1, no. 56, 127-150.
- Wippel, J. F. (2002), "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*.

اعلامیه ۱۲۷۷ کلیسای کاتولیک و پی‌آمدهای علمی و الاهیاتی آن

مهدی بهنیا^{*}

مهدیه روحی^{**}

چکیده

اعلامیه یا محکومیت‌نامه ۱۲۷۷ برآیند سلسله مشاجراتی فلسفی و کلامی از ابتدای قرن سیزدهم است که اسقف پاریس (اتین تمپیر) علیه آموزه‌های ارسطویی، توماسی، و ابن‌رشدی صادر کرد. این اعلامیه در ابتدا با هدف صیانت از آموزه قدرت مطلق خداوند و نقد قاعده‌پردازی‌های فیلسوفانه و کلامی درباره خداوند صادر شد، اما بعدها تحولات جدیدی را رقم زد که خارج از اغراض اولیه بانیان آن و بلکه در تضاد با آنها بود.

در این پژوهش، به‌روش تحلیلی-استنادی، ابتدا تحلیلی از زمینه‌ها و اختلاف‌نظرهای فلسفی و کلامی منتهی به اعلامیه ۱۲۷۷، اهداف اولیه، و نقشه مفهومی آن را ارائه کرده‌ایم. صیانت از آموزه قدرت مطلق خداوند نخستین و پررنگ‌ترین هدف این اعلامیه است، اما لوازم پنهان و درازمدتی هم‌چون نومیالیسم، سکولاریسم، و همین‌طور توسعه علم مدرن و خروج علم از سایه نگرش ارسطویی را هم تحلیل کرده و نشان داده‌ایم که این‌ها لوازمی الاهیاتی، علمی، و فلسفی هستند که نه تنها مورد نظر بانیان اعلامیه نبوده‌اند، بلکه با خطوط اصلی افکار آنها در تضادند. این‌ها در ابتدا لوازمی فلسفی و الاهیاتی‌اند که در طول زمان ابعاد علم‌شناسانه، اجتماعی، و فرهنگی به‌خود گرفته‌اند و عمده‌تاً ناخواسته دایره نفوذ جغرافیایی و فکری اعلامیه ۱۲۷۷ را از زمان و مکان خود فراتر برده‌اند و در مواردی هم اغراض بنیان‌گذاران آن را نقض کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: اعلامیه ۱۲۷۷، قدرت مطلق خداوند، نومیالیسم، علم مدرن، سکولاریسم، ابن‌رشدیان لاتینی، توماس آکوئیناس.

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)، mahdibehnia@gmail.com

** کارشناس ارشد فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشگاه علامه طباطبائی، mahdiehruhi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷



۱. مقدمه

اتین تمپیر (Tempier) اسقف کلیسای پاریس در ۷ مارس ۱۲۷۷ اعلامیه موسوم به ۱۲۷۷ را صادر کرد. عموم مورخان معتقدند که این کار خودسرانه نبود، بلکه با هماهنگی مراجع بالاتر کلیسای کاتولیک انجام شد و یکی از مهم‌ترین واکنش‌های کلیسا به جریان عقل‌گرایی و علم ارسطویی در سده‌های پایانی قرون وسطی بود که با هدف محکومیت برخی از تعالیم و آموزه‌های کلامی - فلسفی و حذف آن‌ها از آموزش‌های رسمی آن زمان صادر شد. این اعلامیه در ابتدا با اهدافی از جمله صیانت از آموزه قدرت مطلق خداوند، نقد بسیاری از چون‌وچراها و قاعده‌پردازی‌های فیلسوفانه و کلامی درباره خداوند، و نسبت او با جهان صادر شد، اما بعدها آستن تحولات مهم و دوران‌سازی شد که بعضاً خارج از اغراض اولیه بانیان آن بود.

در این پژوهش به بیان اغراض اولیه بانیان صدور اعلامیه ۱۲۷۷، تقریری از این اعلامیه، بیان زمینه‌های فکری و اعتقادی پیدایش آن، و تلاش بانیان اعلامیه برای صیانت از آموزه قدرت مطلق خداوند می‌پردازیم، اما این اعلامیه تحولات پیش‌بینی نشده‌ای را هم در عرصه هستی‌شناسی فلسفی و همین‌طور در علم به دنبال داشت. این تحولات نه تنها خارج از اغراض بانیان این اعلامیه‌اند، بلکه گاهی این اغراض را نقض کرده‌اند و با ایجاد برداشت‌های خاص غیرعقلانی از رابطه انسان، خدا، و طبیعت، در عین حال به روایت برخی علم‌شناسان، پارادایم‌های عظیم و جدیدی هم چون توسعه علم مدرن را رقم زده‌اند و گاهی هم تبعاتی هم چون سکولاریسم را به بار آورده‌اند؛ چرخش‌های بعضاً ناخواسته الهیاتی، معرفتی، و هستی‌شناسانه‌ای که برخی از آن‌ها مثبت و برخی منفی تلقی می‌شوند.

پیشینه: از ابتدای قرن بیستم با توسعه مطالعات قرون وسطی و رنسانس به اعلامیه ۱۲۷۷ هم توجه شد؛ از ارنست رنان (Renan) و پی‌یر ماندونه (Mandonnet) در قرن نوزدهم تا رولاند هیسِت (Hisette) و دیوید پیچ (Piche) در اواخر قرن بیستم به این موضوع پرداخته‌اند. از دیدگاه عموم این پژوهش‌گران، اعلامیه ۱۲۷۷ نه صرفاً یک اعلامیه اعتقادی مسیحی، بلکه یکی از سرچشمه‌های رنسانس، چرخش اندیشه‌های قرون وسطایی، و تحول در جهان‌بینی و دانش جدید بود. پی‌یر دوئم (Duhem) از جمله کسانی است که در نظری خاص و بدیع معتقد است این اعلامیه اندیشمندان و متکلمان را از پذیرش جزمی و بی‌چون‌وچرای تفکر ارسطویی رها کند و همین منشائی شد برای تأسیس و توسعه علم مدرن (Duhem 2018: 2).

جان اف. ویپل (Wipple) در مقاله «مناقشه اسقف‌ها، الهی‌دانان، و فیلسوفان در دانشگاه پاریس و آکسفورد: اعلامیه‌های ۱۲۷۰ و ۱۲۷۷ پاریس» عبارتی را به نقل از دیتیش بونهوفر

(Bonhoeffer)، استاد مطالعات قرون وسطی و یکی از استادان محکوم‌شده پاریسی، نقل می‌کند که سرآغاز جنبشی را پیش‌بینی می‌کرد که به خودمختاری انسان در طبیعت منجر خواهد شد و به‌زودی انسان را به این فکر می‌اندازد که بدون توسل به قدرت الاهی توانایی اداره همه‌چیز را دارد (Wipfel 2002: 114)؛ پیش‌بینی‌ای که چه‌بسا فرانسویس بیکن و اثری هم‌چون *نور/رغنون* از مصادیق آن باشند. ویپل در مقاله دیگری بر رابطه اعلامیه ۱۲۷۷ با اندیشه توماس آکوئیناس متمرکز شد و باز در مقاله‌ای دیگر به چالش‌های فکری، عقیدتی، و فلسفی میان کلیسا با دانشگاه پاریس در سال‌های ۱۲۷۰ تا ۱۲۷۷ پرداخت که زمینه‌ساز اعلامیه ۱۲۷۷ شد (ibid.: 115).

جیسون گوج هم در مقاله «بازتاب‌های اعلامیه ۱۲۷۷» با طرح سه دیدگاه درباره نسبت عقل و ایمان به آثار معرفتی و الاهیاتی این اعلامیه می‌پردازد (Gooch 2005). هانس تیجسن هم در مقاله ۲۰۰۸ خود روایتی تقریباً بی‌طرفانه از اعلامیه ۱۲۷۷ و آرای درباره آن عرضه می‌کند که در این پژوهش به آن می‌پردازیم (Thijssen 2008). لوکا بیانچی هم در مقالاتی درباره اعلامیه ۱۲۷۷، علاوه بر بررسی آرای برخی از فیلسوفان درباره اعلامیه ۱۲۷۷، زمینه‌های اصلی اختلافات کلیسا و دانشگاه پاریس را بررسی کرده است (Bianchi 2003).

یکی از آثار مهم در این زمینه کتاب دیوید پیچ به فرانسوی در ۱۹۹۹ و بعد هم مقاله‌ای انگلیسی در ۲۰۱۱ است که در آن تعداد ۲۱۹ گزاره اعلامیه ۱۲۷۷ را، که تا قبل از آن نشر آن‌ها به زبان لاتین و به برخی متون کلیسایی محدود بود، ترجمه کرد و شرح مفصل او درباره این اعلامیه نقش مهمی در توسعه این بحث ایفا کرد.

این مقاله ابتدا به زمینه‌ها و نقش برخی از متفکران کلیدی خانواده‌های فکری قرون وسطی در شکل‌گیری این اعلامیه می‌پردازد و سپس تحلیلی از برایندهای علمی، دینی، و هستی‌شناسانه آن عرضه می‌دارد. دفاع از قدرت مطلق خداوند پررنگ‌ترین انگیزه دینی این اعلامیه است، اما این اعلامیه تحولاتی را رقم زد که برخی داخل و برخی خارج از اغراض بانیان آن و چهارچوب فکری آنان بود. به محقق رفتن عقلانیت علمی و الاهیاتی، شکل‌گیری علم مدرن، نومیالیسم هستی‌شناختی و الاهیاتی، و سطحی از سکولاریسم از جمله این نتایج هستند که در متن مقاله طرح و تحلیل شده‌اند.

۲. اهداف اولیه اعلامیه ۱۲۷۷

عموم پژوهش‌گران هدف اصلی و نخست تمپیر از این اعلامیه را صیانت از آموزه قدرت مطلق خداوند و مقابله با قاعده‌پردازی‌های فیلسوفانه و اصول کلامی رایجی می‌دانند که تصویری

دست‌بسته، ناتوان، و مقید به قواعد عقلی از خدای مسیحیت عرضه می‌کرد؛ اصولی هم‌چون قاعده‌الواحد. از طرفی، در قرون وسطای متأخر، به‌ویژه قرن سیزدهم، مباحث نظری و کلامی مسیحی تحت‌تأثیر بازگشت به اندیشه‌های فلسفی یونان و خصوصاً اندیشه ارسطویی و آثار مشائیان مسلمان بود (Piche 2011: 914) که جریان‌هایی مانند ابن‌رشدگرایی لاتینی را پدید آورد. لذا کلیسا می‌خواست با صدور این اعلامیه آموزه‌های الهیاتی مبتنی بر ارسطوگرایی ابن‌رشدیان لاتینی را محدود کند (Gooch 2005: 5)؛ آموزه‌هایی هم‌چون ذات‌گرایی ارسطویی، قائل‌شدن به کلیات، و مانند آن.

از دیدگاه تمپیر، استادان و دانشجویان دانشگاه پاریس از محدوده ایمان‌گرایان سلف خود فراتر رفته‌اند و در قالب گفت‌وگوهای فلسفی، نظرهای مشرکانه‌ای هم‌چون آرای ابن‌رشدیان لاتینی را توسعه داده‌اند؛ آن‌ها آرای هم‌چون نظریه حقیقت دوگانه ابن‌رشدیان لاتینی را به‌لحاظ فلسفی پذیرفته‌اند، درحالی‌که با ایمان کاتولیکی سازگار نیست، لذا دچار پارادوکس شده‌اند (Bujor 2013: 3). تمپیر در مقدمه اعلامیه هشدار می‌دهد که مبدا این سخنان را باور کنید، چون چند سطر پایین‌تر (در اعلامیه) براساس نظریات متخصصان کتاب مقدس و سایر متفکران این سخنان را تکفیر و محکوم کرده‌ایم و دانشگاه پاریس هم باید ظرف هفت روز علیه استادان پاریسی اقدام کند.

ازسویی، قرون وسطی صحنه تکوین جریان‌ها یا به‌قول ژیلسون (۱۳۹۳) خانواده‌های فکری مختلف بر مدار مسئله رابطه عقل و ایمان یا رابطه عقل و وحی بود و می‌توان میراث اندیشمندان قرون وسطی را با این رویکرد صورت‌بندی کرد. در این میان، ابن‌رشدی‌های لاتینی به‌نحوی و توماس آکوئیناس و پیروانش به‌نحوی دیگر به‌عنوان متفکرانی ارسطویی و درعین حال الهی‌دانانی مسیحی می‌خواستند میان عقل و علم با ایمان موازنه و بعضاً هماهنگی برقرار کنند تا هیچ تضاد و تقابلی میانشان باقی نماند. آن‌ها در این مسیر توفیقاتی هم داشتند و رویکرد آن‌ها در دانشگاه‌های نوپای آن زمان، ازجمله دانشگاه پاریس، رونق یافت (مجتهدی ۱۳۹۰: ۹)، اما این رویکرد فیلسوفانه و خصوصاً ارسطویی از سوی کلیسا بی‌پاسخ نماند. لذا یکی از اهداف اعلامیه ۱۲۷۷ مقابله با اندیشه‌های ابن‌رشدیان لاتینی و بعضاً حتی تومیستی درباره رابطه عقل و ایمان و به‌طور خاص علم و ایمان بود (Valcke 2000: 16). به این ترتیب، باور رایج در اندیشه متقدمانی مثل ترتولیان، مبنی بر ناسازگاری عمیق میان عقل و ایمان که با کارهای آگوستینی‌ها و توماسی‌ها تاحد زیادی برطرف شده بود، مجدداً بروز یافت و جریان‌ی شکل گرفت که شاید بتوان آن را «جریان بازگشت» نامید.

۳. زمینه‌های معرفتی، الاهیاتی، و تاریخی اعلامیه ۱۲۷۷

۱.۳ خط زمان زمینه‌های فکری اعلامیه در قرن سیزدهم

پیشینه اعلامیه ۱۲۷۷ به اوایل قرن سیزدهم برمی‌گردد. در سال ۱۲۱۰ اسقف اعظم، سنس (Sens)، و پیترو کوربیل (Corbeil) شورای کلیسایی تشکیل دادند و اعتقادنامه‌ای علیه آموزه‌های مندرج در کتاب‌های فلسفه طبیعی ارسطو و هم‌چنین تفسیرهای ابن‌رشدی آن صادر کردند. آن‌ها، علاوه بر تکفیر معتقدان قبلی به این آموزه‌ها، از پیش به تکفیر کسانی حکم دادند که این اعتقادنامه را نادیده بگیرند.

در سال ۱۲۱۵ کاردینال روبرت کورسون (Courson) به نمایندگی پاپ منصوب شد تا برنامه درسی دانشگاه پاریس را مجدداً سامان‌دهی کند و محدودیت‌هایی را در این برنامه بگنجاند؛ این کار هم در همان مسیر ضد ارسطویی شورای ۱۲۱۰ پیش رفت و با حکم تکفیر استادان پاریسی همراه شد. کورسون طی نطقی در جمع استادان دانشکده دانش‌های مقدماتی پاریس به وضوح و به نحو کم‌سابقه‌ای نظام مشایی ارسطو را تهدیدی برای مسیحیت اعلام کرد.

در سال ۱۲۳۱ چند سال بعد از ظهور پاپ گریگوری نهم (Gregory IX) کلیسا منشوری برای فعالیت دانشگاه پاریس نوشت و اگرچه پاپ شخصاً مشکلی با تدریس تعالیم ارسطو نداشت، به پیروی از فضای غالب آن زمان، طبیعیات ارسطو هم مشمول ممنوعیت‌های مندرج در این منشور شد. البته در این منشور خبری از مجازات‌های پیشین برای پرداختن به طبیعیات ارسطو نبود. پاپ هم در دوره کوتاهی مجازات‌های پیشین برای پرداختن به برخی از تعالیم ارسطویی را لغو کرد و به استادان اجازه داد تا خودشان درباره محتوای درسی خود تصمیم بگیرند. این اقدام پاپ موجب پیشرفت مقطعی فلسفه طبیعی و متافیزیک ارسطویی شد (Piche 2011: 916)، اما برخی محدودیت‌ها هم چنان باقی بود.

در سال ۱۲۵۵ دانشکده دانش‌های مقدماتی برنامه درسی جدیدی تنظیم کرد. در این برنامه آثار ترجمه‌شده ارسطو و هم‌چنین کتاب *اصول الاهیات* (Elements of Theology) که اقتباسی از عناصر پروکلووس بود هم گنجانده شد؛ مطالبی که به قول پیچ در محافل علمی بغداد قرن نهم میلادی هم رایج بود (ibid.). به این ترتیب، در زمان پاپ گریگوری نهم، استادان دانشکده هنر پاریس مطالب اصیل فلسفی را آزادانه‌تر تدریس می‌کردند و فرصتی بود تا مضامین فلسفی را با عقلانیت مستقل‌تری پی بگیرند، اما این آزادی شامل تمام مضامین فلسفی ارسطو نبود و باز در دهه‌های ۱۲۴۰ و ۱۲۵۰ کم‌کم مطالعه و مباحثه آثار طبیعی ارسطو به فعالیتی زیرزمینی تبدیل شد (Grant 1974: 42).

بوناونتورا (Bonaventura)، متکلم فرانسیسی - آگوستینی، هم بین سال‌های ۱۲۶۷ تا ۱۲۷۳ سلسله سخن‌رانی‌هایی درباره مغایرت اصول ارسطویی با ایمان مسیحی داشت و در آغاز معتقد بود که آموزش‌های فلسفی دانشی صرفاً نظری است که ضرری به انسان نمی‌رساند، اما به رستگاری انسان هم کمکی نمی‌کند؛ موضعی که در ابتدا میانه و معتدل‌تر به نظر می‌رسید، ولی در واقع او از مسیحیانی که به نام فلسفه دیدگاه‌هایی خلاف ایمان تدریس می‌کردند ناخرسند بود (Piche 2011: 916)؛ بعدتر هم معتقد شد که این تعالیم فلسفه‌ای شرک‌آمیز ساخته‌اند که رستگاری انسان را به خطر می‌اندازند. این خطابه‌ها بعداً در کتابی با عنوان شش روز خلقت (*Conferences on the Six Days of Creation*) منتشر شد (ژیلسون ۱۳۹۵: ۶۵۸-۶۵۹). لذا دست‌کم یکی از زمینه‌های شکل‌گیری اعلامیه ۱۲۷۷ نیز این اعتقاد بود که فلسفه و حتی الاهیات نظری عملاً به رستگاری انسان، که دغدغه عملی مسیحیان و کلیساست، کمکی نمی‌کند.

در سال ۱۲۷۰ باز مخالفت‌هایی از سوی آگوستینی‌ها شکل گرفت. ژیلز رومی (Giles of Lessines) رساله *خطاهای فیلسوفان* (*Erros of The Philosophers*) را نوشت و در آن به نقد برخی آرای ابن‌رشدیان پرداخت (همان). تمپیر هم در نخستین اقدام رسمی خود در ۱۰ دسامبر ۱۲۷۰ طی اعلامیه‌ای سیزده آموزه فلسفی ابن‌رشدیان لاتینی را محکوم کرد؛ نسخه اولیه و مختصری از آن‌چه بعداً در سال ۱۲۷۷ عرضه شد.

نهایتاً در دوره پاپ جان بیست‌ویکم (سپتامبر ۱۲۷۶ تا مه ۱۲۷۷) اخبار مبالغه‌آمیزی درباره رواج آموزه‌های ابن‌رشدی در دانشگاه پاریس، که مرکز برتر مطالعات الاهیات بود، منتشر شد و تمپیر دستور یافت تا هیئتی از الاهی‌دانان و متکلمان را برای بررسی موضوع تشکیل دهد. منشأ این رخداد هم آگوستینی‌های پاریسی بودند. در عین حال، نمی‌توان مدعی شد که پاپ از فرجام این رخداد، یعنی از خود اعلامیه ۱۲۷۷، هم مستقیماً حمایت کرده باشد.

در این سال‌ها توماس آکوئیناس هنوز زنده بود و به قول گرنث این اتفاقی نبود که اعلامیه مفصل ۱۲۷۷ درست سه سال بعد از درگذشت توماس آکوئیناس (در ۱۲۷۴) صادر شد (Grant 2011: 15). توماس با وجود اختلاف‌نظرهایی که ظاهراً با آرای ابن‌رشدیان لاتینی هم‌چون سیگر برابانتی داشت، اما از مباحثه با آن‌ها استقبال می‌کرد و عقلانیت حاکم بر اندیشه آن‌ها را اجمالاً می‌پسندید. همین قدرت و نفوذ فکری توماس در آن زمان مانع از برخی تندروی‌ها علیه دانشگاهیان پاریس بود، لذا توماس هم عملاً در برابر آماج حملات تمپیر قرار گرفت.

۲.۳. اهتمام پارسی‌ها به فلسفه ارسطو

اساساً آموزه‌های کلامی و عقل‌گرایانه ضمنی موجود در اندیشه تومیس‌ها و ابن‌رشدیان بود که در برابر آماج حملات تمپیر قرار گرفت (Valcke 2000: 128). در قرن سیزدهم میلادی به فلسفه به‌مثابه دانشی خودبنیاد و جامع، نموده‌های مختلف در اخلاق، منطق، طبیعیات، و حتی الاهیات اهتمام ورزید. مثلاً قبل از اعلامیه ۱۲۷۷ برخی از اعضای دانشکده علوم و مهارت‌های مقدماتی (liberal arts) در تعالیم خود زندگی ایدئال را صرفاً براساس فضایل عقلانی و رسیدن به سعادت را از طریق تفکر می‌دانستند که بخشی از آن منسوب به ارسطو بود و نیز از خوانش فیلسوفان مسلمانی مانند فارابی، ابن‌سینا، و ابن‌رشد دریافت می‌شد (Piche 2011: 119). استادان پارسی تلقی‌ای فیلسوفانه و عقلانی از زندگی فضیلت‌مند داشتند و از دیدگاه آن‌ها «هیچ‌چیزی بالاتر از پرداختن به فلسفه» نبود؛ ایده‌ای برگرفته از /خلاق نیکوماخوس ارسطو (Hissette 1977: 15). از دیدگاه آن‌ها اصلاً ماهیت «خدا» هم در آرای ارسطو از جنس اندیشه بود و در نگاه او انسان وقتی سعادت‌مند می‌شود که به والاترین امور بیندیشد و به خدای فکر فکر تشبیه بیابد (بلومبرگ ۱۴۰۱: ۵۱). لذا لازمه اندیشیدن درباره امور والا کسب فضائل عقلانی و پرورش آن‌ها و تواناساختن عقل برای اندیشیدن به مجردات و لوازم آن‌ها دانسته می‌شد.

اهتمام پارسی‌ها به مطالعه ارسطو (به‌ویژه فلسفه طبیعی او) و مفسرانی هم‌چون اسکندر افرویدی در کنار مفسران مسلمان او هم عنصر دیگری بود که از جهاتی نوعی بی‌توجهی به مسیحیت در تعالیم مقدماتی دانشگاهی محسوب می‌شد و واکنش کلیسا در برابر آن قابل‌پیش‌بینی بود.

۳.۳. اختلاف نظر ابن‌رشدی‌ها و تومیس‌ها با آگوستینی‌ها

اختلاف‌نظرهای بنیادین میان الاهی‌دانانی هم‌چون تومیس‌ها و ابن‌رشدیان لاتینی با الاهی‌دانان ایمان‌گرای رادیکال و آگوستینی‌هایی هم‌چون بوناونتورا زمینه‌ساز تدوین اعلامیه ۱۲۷۷ بود؛ اختلافاتی که بعد از صدور اعلامیه تشدید شد. مثلاً برخی آگوستینی‌های آن دوره اساساً معتقد به تمایز میان شناخت مسیحی (الاهیات) و مثلاً اصول اقلیدس (علم) بودند. از دیدگاه آن‌ها الاهیات نه یک «علم نظری»، بلکه یک «شکل زندگی» بود. این تأکید عملی بر الاهیات به‌مثابه یک شیوه زندگی از محورهایی بود که اندیشه هم‌عصرانی مثل بوناونتورا را از توماس جدا می‌کرد.

علاوه بر این، وقتی طبیعیات ارسطویی در برنامه درسی دانشگاه پاریس گنجانده شد، آگوستینیان و خصوصاً بوناونتورا مقاومت شدیدی در برابر آن نشان دادند. او وظیفه‌الاهیات را تفسیر گزاره‌های *انجیل* می‌دانست، نه مثلاً پرداختن به طبیعیات (Principe 1985: 121). محققان بیش از سه‌هزار نقل‌قول از آگوستینی‌ها را شناسایی کرده‌اند تا نشان دهند که آگوستینیان همانند خود آگوستین اصرار داشتند که الاهیات باید در ایمان و زیست مؤمنانه ریشه داشته باشد، نه علم (ibid.: 12) و شعارشان همان شعار آگوستین بود: «ایمان می‌آورم تا بفهمم»؛ یعنی آن‌ها خود را نمایندگان جدید آگوستین می‌دانستند.

پس از ۱۲۷۷ تفکر ارسطویی در جامعه دینی مسیحی دیگر نتوانست اعتبار پیشین خود را بازابد، اما این به معنای غلبه کامل تمپیر و مشی او هم نبود. محافظه‌کارانی مثل بوناونتورا در درگیری با ارسطویان رادیکالی مثل ابن‌رشدیان لاتینی در کوتاه‌مدت پیروز شدند، اما اعلامیه ۱۲۷۷ تقریباً آخرین حمله جنجالی به رویکرد علمی و عقلانی ارسطویان بود. به عبارت دیگر، اگر هدف واقعی اعلامیه ۱۲۷۷ را حذف ابن‌رشدی‌گری و ارسطوگری بدانیم، این هدف باوجود پی‌گیری‌های شدید کلیسای کاتولیک در بلندمدت شکست خورد، چون دست‌کم یکی از طرفین منازعه فاقد بنیادهای نظری عمیق بود و درعین‌حال از پیش‌بینی برخی از نتایج معکوس اقدامات خود ناتوان بود؛ پیش‌تر هم به‌اشاره گفتیم که در همان زمان برخی از استادان پاریسی پیش‌بینی می‌کردند که این اعلامیه نتایج معکوسی را در پی داشته باشد.

هنری گنت (Ghent) و جان پکام (Peckham) از آگوستینی‌های متأخر و از تابعان بوناونتورا هستند که بعد از درگذشت بوناونتورا در ۱۲۷۴ راه او را ادامه دادند. گنت از سال ۱۲۷۶ تا ۱۲۹۲ در پاریس تدریس می‌کرد و در جریان صدور اعلامیه ۱۲۷۷ پاریس هم فعال بود. او با تداوم رویکرد بوناونتورا منتقد فلسفه طبیعی ارسطویان و شناخت حسی بود و نحوه‌ای از شکاکیت را بر این شناخت حمل می‌کرد و درعوض بر نقش اشراق الاهی و اتخاذ رویکردی الاهیاتی در شناخت تأکید می‌کرد (Wipfel 2002: 116). درواقع، گنت سرشت شناخت بشری را شکاکانه و احتمالاتی می‌دانست و اشراق را راهی برای اصلاح و تدقیق شناخت و افزایش احتمال اصابت شناخت به واقع.

۴.۳ مسئله ترجمه و ردپای خوانش‌های مسلمانانه ارسطو

فلسفه قرون وسطای متأخر، به‌ویژه نگرش ارسطویی قرن سیزدهم، از جهاتی مرهون امواج «ترجمه» بود، خواه از عربی و خواه از یونانی به لاتینی؛ فرایندی که از قرن دوازدهم آغاز و

زمینه‌ای برای نگاهی جدید به جهان و انسان شد و نوآوری‌هایی را رقم زد تا بتوان با تکیه بر آن از فیدئیس‌م حداکثری خانواده‌های فکری نخست قرون وسطی گذر کرد. چارلز هاسکینز از جریان ترجمه در دربار پادشاهی نورمن در سیسیل یاد می‌کند که در آن‌جا آثار مهم ترجمه و آثار اسپانیایی مهم‌ترین مجرای ورود علم جدید به اروپای غربی شد. بعدها هم در قرن سیزدهم ویلیام موئربوکی (William of Moerbeke, 1215-1286)^۱ از فلسفه یونان به‌طور خاص آثار فلسفی ارسطو را ترجمه کرد. حتی به‌قولی تأسیس دانشگاه پاریس و دانشگاه آکسفورد در قرن دوازدهم از جمله مرهون امواج «ترجمه» بود (به‌نقل از Bujor 2013: 15)؛ وقایع جدیدی که برای اروپای غربی بسیار تحول‌برانگیز بود. مهم‌ترین دستاورد این ترجمه‌ها در قرون وسطای متأخر معرفی بیش‌تر ارسطو و آرای وی و توسعه ابن‌رشدی‌ها و تومیس‌ها در برابر ترتولیانی‌ها و آگوستینی‌ها بود.

در این میان، الاهی‌دانانی هم‌چون آلبرت کبیر و آکوئیناس هم، که نگرش الاهیاتی‌شان متأثر از ارسطو بود، بخشی از آثار ارسطو را از قیل ترجمه و شرح‌های مسلمانان دریافتند. مشهور است که برخی از آن‌ها، هم‌چون آلبرت کبیر، در رفتار و سکناات و حتی لباس‌پوشیدن هم حامل ظواهری از فرهنگ مسلمانان بودند.

به این ترتیب، بعد از مدتی برخی از تفسیرهای سینیوی و ابن‌رشدی توجه الاهی‌دانان و متکلمان مسیحی را جلب کرد و وارد برنامه درسی دانشگاه‌ها شد. لذا حساسیت آگوستینی‌ها و کلیسایان درقبال کار دانشگاهیان پاریس بعد جدیدی پیدا کرد و آن هم این بود که این افراد خواسته یا ناخواسته دارند اندیشه مسلمانان را نمایندگی و ترویج می‌کنند، نه اندیشه مسیحی را. همین امر به‌سهم خود به کار افرادی چون تمپیر رنگ‌وبوی فرقه‌ای و سیاسی بخشید و تلاش‌های وی را از یک فعالیت متدینانه مسیحی محض خارج ساخت.

۴. بازتاب‌های اعلامیه ۱۲۷۷ پاریس در آکسفورد

تأثیرات اعلامیه ۱۲۷۷ و دغدغه کلیسایان، به‌خصوص درباره آموزه قدرت مطلق خداوند، به دانشگاه پاریس محدود نماند و به‌تدریج در سطح دانشگاه‌های اروپای غربی هم بازتاب داشت. رابرت کیلواردبی (Kilwardby)، که از قضا دانش‌آموخته دانشگاه پاریس و از سال ۱۲۷۲ اسقف اعظم کانتربری بود، یازده روز بعد از صدور اعلامیه ۱۲۷۷ در اقدامی مشابه اعلامیه‌ای شامل فهرستی از ۳۰ آموزه کلامی و فلسفی را صادر و محکوم کرد. این کار او با مخالفت تومیس‌هایی هم‌چون پیتر کونفلانسی (Peter of Conflans)، اسقف اعظم کورینس، مواجه شد.

کیلواردبی در پاسخی، که احتمالاً نوعی عقب‌نشینی بود، گفت منظورش این نیست که لزوماً همه این گزاره‌ها بدعت هستند، بلکه برخی از آن‌ها غلط، برخی دور از حقیقت، و برخی هم برای تفکر مسیحی زیان‌بارند.

کیلواردبی هم‌چنین مدعی بود که در این اقدام تنها نیست و تمام استادان آکسفورد با او موافقت و بلکه او را ملزم کرده‌اند (ژیلسون ۱۳۹۵: ۴۹۶-۴۹۷)؛ این درحالی است که در آکسفورد آن زمان دومینیکی‌ها و الاهی‌دانان تومیسیت حضور داشتند و بر این اساس ژیلسون معتقد است که چه‌بسا ادعای اخیر کیلواردبی اغراق‌آمیز باشد (همان)، ولی به‌هرحال مناقشه آکسفورد، شبیه مناقشه پاریس، چالشی میان ارسطویان و آگوستینی‌ها بود؛ فقط در پاریس بر آموزه قدرت مطلق خداوند تأکید می‌شد، درحالی‌که بخش مهمی از مناقشه ۱۲۷۷ آکسفورد حول ماده و صورت در فلسفه طبیعی ارسطو بود.

بعد از کیلواردبی، جان پکام اسقف اعظم کانتربری شد. او به دیدگاه‌های آگوستینی چندان تمایل نداشت و حتی منتقد این دیدگاه‌ها بود و مسائلی مربوط به قوای نفس، نظریه عقول بذری، و دیگر آرای را که هم‌چون قوانینی ابدی و لایتغیر جهان‌شناسی و انسان‌شناسی تدریس می‌شد نقد و رد می‌کرد. پکام، با هدف پایان‌دادن به نزاع نهاد کلیسا با تعالیم ارسطویی، در موضعی نسبتاً میانه با استفاده نادرست از فلسفه در الاهیات مخالف بود، اما فلسفه را به‌طور کلی دشمن الاهیات مسیحی نمی‌دانست و مثلاً تبیین فلسفی رموز الاهیاتی را می‌پسندید (همان: ۵۰۰-۵۰۲). لذا می‌کوشید تا با تفکیک مسائل و تقسیم‌بندی تقابل فلسفه آگوستینی و فلسفه مشایی، نزاع آن‌ها را در مسائلی مانند اشراق الاهی، وحدت قوای نفس، و عقول بذری صورت‌بندی و حل و فصل کند.

موضع پکام با مواضع پاپ گریگوری نهم قابل‌مقایسه است که کمی قبل آن را توصیف کردیم و عملاً راهی برای دیدگاه‌های جدید گشود، اما به‌هرحال مناقشه آگوستینی‌ها و مشائی‌ها باقی بود و چون دغدغه اصلی کلیسا حفظ آموزه قدرت مطلق خداوند بود، برای شناخت طبیعت دیگر به فلسفه ارسطویی استناد نمی‌شد، بلکه با نگاه انتقادی به دیدگاه‌های پیشین راهی جدید باز شد که زاده اندیشه موجود اواخر قرون وسطی بود.

همین‌جا اشاره کنیم که جریانات برخاسته از اعلامیه ۱۲۷۷ چه در انگلستان و چه در فرانسه عملاً موجب کاهش هیمنه تفکر ارسطویی شد و هزینه ستیز با تفکر ارسطویی و ازجمله فلسفه طبیعی ارسطو را به‌نحو چشم‌گیری کاهش داد. درنتیجه، کسی مانند فرانسیس بیکن در انگلستان با هزینه‌ای به‌مراتب کم‌تر از گذشته توانست تفکر ارسطویی را نقد کند و حتی به‌نحو گزنده

و ستیزآمیز با آن مواجه شود. این فضایی بود که کلیسا خواسته یا ناخواسته فراهم کرد، درحالی‌که نقد کسی مثل بیکن بر ارسطو هیچ آبی به آسیاب کلیسا نمی‌ریخت، بلکه در پی درانداختن طرحی نو و درنوردیدن توأمان مرزهای فکری کلیسا و تفکر ارسطویی بود.

۵. تحلیلی از محتوای اعلامیه ۱۲۷۷

۱.۵ درباره مقدمه اعلامیه

معمولاً دستور پاپ برای رسیدگی به تحولات دانشگاه پاریس را نخستین عامل صدور اعلامیه ۱۲۷۷ می‌دانند، اما در مقدمه اعلامیه هیچ نامی از پاپ و دیگران نیامده است و صرفاً به گزارش برخی از افراد موثق اشاره می‌شود. صاحبان اعلامیه ۱۲۷۷ در مقدمه آن خود را مأذون از خداوند می‌خوانند و همان ابتدا اعلام می‌کنند که این اعلامیه متوجه برخی از استادان و دانشجویان دانشگاه پاریس و تعدادی از تعالیم و گزاره‌های مورداعتقاد آنهاست؛ ۲۱۹ گزاره‌ای که در پیوست اعلامیه نقل و محکوم شدند. دو اتهام اصلی این استادان و دانشجویان این‌ها هستند: ۱. تخلف از قانون که گویا اشاره دارد به حدود مقرر در منشور و برنامه‌های درسی‌ای که کلیسا در سال ۱۲۳۱ در زمان پاپ گریگوری نهم برای فعالیت دانشگاه پاریس تعریف کرد، ۲. تخلف از اصول ایمان کاتولیک بیان‌شده در پیوست اعلامیه و از اولیای امور خواست که ظرف پنج روز به این موارد رسیدگی کنند.

نکته دیگر در مقدمه اعلامیه ایجاد دوقطبی آشکار میان حقایق فلسفی و اصول ایمان کاتولیکی است. این دوقطبی دست‌کم دو سویه دارد: نخست، تعالیم استادان پاریسی، همان‌طور که خودشان هم می‌گویند، متکی به حقایق فلسفی است، نه ایمان کاتولیکی؛ دوم، آن‌ها در تعالیمشان «حقیقت فلسفی را به اندازه حقیقت ایمانی معتبر و قابل استناد می‌دانند» (Denifle 2014: 545)؛ وجه اخیر بازتابی از آموزه حقیقت دوگانه ابن‌رشدی‌های لاتینی بود. در مقدمه اعلامیه مصداقی از تساهل در ایمان دینی و موجب تخطی از ایمان مؤمنانه خوانده شده بود.

۲.۵ افراد و آثار محکوم‌شده در این اعلامیه

این اعلامیه آموزه‌هایی را بدون ذکر نام قائلان آن‌ها محکوم و صرفاً با ذکر عبارت کلی به دانشجویان و استادان دانشگاه پاریس بسنده کرد. فهرستی که هیچ‌گاه از ناحیه بانیان این اعلامیه تدقیق و اعلام نشد (Emery 2013: 17). یک تحلیل می‌توانست این باشد که بانیان این اعلامیه به

هر دلیل نخواستۀ یا نتوانستۀ آن به‌طور مستقیم با افراد روبه‌رو شوند و صرفاً به محکومیت تعدادی آموزه بسنده کرده‌اند، اما همان‌طور که خواهیم دید، در اعلامیه ۱۲۷۷ بخشی از آموزه‌های محکوم‌شده اساساً ذی‌نفع یا گوینده مشخصی ندارند و در متن یا اثر شناخته‌شده‌ای نیامده‌اند.

در این‌جا دو نگاه قابل‌طرح است. مثلاً رولاند هیست، با الهام از ماندونه، اعلامیه ۱۲۷۷ را ناظر به دانشگاهیان پاریس و محدود به دانشکده علوم مقدماتی آن می‌داند و خصوصاً ابن‌رشدی‌های لاتینی هم‌چون سیگر برابانتی و بوئیوس داسیایی را مخاطب اعلامیه می‌داند (Hisette 1977: 210)، اما ویپل محکومیت ابن‌رشدی‌های لاتینی را به‌مثابه اعلام جنگ علیه ارسطوگرایان با نفوذی چون توماس آکوئیناس می‌داند (Ebbesen 2013: 282) و از دید خیلی‌ها اگرچه این اعلامیه اسمی از توماس نیاورده است، بخشی از ۲۱۹ گزاره محکوم‌شده دقیقاً رنگ‌وبوی توماسی دارد (بنگرید به Bujor 2013: 10-12; Wipfel 2002: 116-117). به‌هرحال، توماس آخرین سنگر قبل از خود ارسطو بود.

این نکته که بعدها اتین دوبوره (De Bouret)، ششمین جانشین تمپیر در کلیسای پاریس، محکومیت گزاره‌های توماسی این اعلامیه را لغو کرد و عملاً محکومیت آن‌ها را پس گرفت (Hisette 1977: 318) می‌تواند دلیلی باشد بر این‌که اعلامیه ۱۲۷۷ لزوماً و منحصرأ به آرای توماس معطوف نبود، ولی به‌هرحال توماس، در مقایسه با ابن‌رشدی‌ها، تصویر معقول‌تر و قابل‌دفاع‌تری از ارسطو برای صاحبان ادیان عرضه می‌کرد و در مجموع بیش از ابن‌رشدی‌ها پروای کتاب مقدس را داشت و فهم و تفسیر ارسطویی گزاره‌های کتاب مقدس وجهه همت او بود، اما همین خوانش هم در معرض نقد تمپیر و همکارانش بود.

به‌هرحال، جمع این دو نگاه این است که اگرچه در این اعلامیه به عبارت مجهول و کلی «دانشجویان و استادان پاریس» به‌عنوان حاملان دیدگاه‌های محکوم‌شده بسنده شده است، اما مخاطب غایی این اعلامیه بوئیوس داسیایی و سیگر برابانتی (Principe 1985: 118) احتمالاً در کنار توماس آکوئیناس و نیز مشائیان مسلمانی هستند که پل مهمی برای رساندن آموزه‌های ارسطویی به قرون وسطی بوده‌اند. جالب این‌که معمولاً بوئیوس داسیایی و سیگر برابانتی را در زمره ابن‌رشدی‌های لاتینی دین‌دار طبقه‌بندی و آن‌ها را از ابن‌رشدی‌های دیگری هم‌چون یوحنا ژاندونی (John of Jandun) و مارسیلیوس پادوایی (Marsilius of Padua) جدا می‌کنند. باین‌حال، وقتی سخن از ابن‌رشدی‌هاست، عموم شارحان اعلامیه ۱۲۷۷ را بیش‌تر متوجه سیگر و بوئیوس می‌دانند، چون یکی از پررنگ‌ترین اغراض این اعلامیه صیانت از آموزه قدرت مطلق خداوند است و این سیگر و بوئیوس هستند که درعین‌اhtمام به‌الهیات مسیحی به‌دنبال تفسیر عقلی و ارسطویی از آن هستند.

به هر حال، رویارویی مستقیم با ابن‌رشدی‌های لاتینی دشواری کم‌تری داشت، چون ستیزهای قبلی از سوی افراد دیگر با ابن‌رشدی‌های لاتینی هزینه این کار را کاهش داده بود. مثلاً سیگر برابانتی در دادگاه روم به خاطر آموزه‌هایش محکوم و در آن‌جا به حبس ابد محکوم شده بود (Mandonnet 1911: 231)، اما رویارویی مستقیم با تومیس، به‌ویژه هنگامی که فقط چند سال از درگذشت توماس گذشته بود، کار آسانی نبود.

پس، مخاطب قرار دادن استادان دانشگاه پاریس نخستین گام بود، وگرنه استادان پاریس در مقایسه با توماس، تومیست‌ها، و حتی ابن‌رشدی‌ها نفوذ فکری قابل‌توجهی نداشتند (Ebbesen 2013: 282). در مقدمه اعلامیه هم، به‌قول تیجسن، استادان پاریس عمدتاً به «مطالعه» و «بحث» درباره عقاید خطا متهم شده‌اند، نه «نظریه‌پردازی» در این عقاید (Thijssen 1997: 100). لذا استراتژی این اعلامیه می‌توانست این باشد: آغاز برخورد با تفکر ارسطویی از طریق برخورد با پیش‌قراولان کم‌عمق‌تر، اما احتمالاً پرنفوذتر و اجتماعی‌تر آن به‌ویژه در میان جوانان.

در مقدمه این اعلامیه یک کتاب هم با ذکر نام محکوم و ممنوع شد. کتابی قرن دوازدهمی به‌نام درباب عشق (*De Amore*)^۲، منسوب به کاپلانوس (Capellanus)، که آداب عشق‌ورزی را دیالوگ‌وار تعلیم می‌داد و عمدتاً به عشق زمینی و خصوصاً عشق اشرافی می‌پرداخت. این کتاب اگرچه در واپسین و مختصرترین بخش خود عشق حقیقی را غیر از عشق زمینی و پرهیز از عشق زمینی را عامل دریافت پاداش الهی می‌داند، اما درکنار عشق الهی، عشق زمینی را هم به‌عنوان نیرویی طبیعی رسمیت می‌بخشد و با قضاوتی میانه درباره این نیروی طبیعی معتقد است که عشق زمینی برحسب عملکرد آدمی می‌تواند موجب سعادت یا تباهی او شود؛ این خلاف دیدگاه عمدتاً آگوستینی بود که برای عشق حقیقی، مرتبه‌ای مثالی قائل بود و همین انگیزه‌ای قوی برای محکومیت آن فراهم می‌کرد.

۳.۵ ترکیب محتوایی آموزه‌های محکوم‌شده در اعلامیه ۱۲۷۷

بخش اصلی اعلامیه ۱۲۷۷ و پیوست آن شامل ۲۱۹ گزاره است. درباره ترکیب این ۲۱۹ گزاره و انگیزه تمپیر و اطرافیان‌ش برای این نحوه تنظیم و تنسيق آن‌ها همواره بحث شده است. مسلماً اگر ممنوعیت تدریس و ترویج این ۲۱۹ گزاره محکوم‌شده جلدی بود، می‌بایست فهرست منضبط‌تری از این گزاره‌های آشفته با موضوعات متعدد تهیه می‌شد. پی‌یر ماندونه در ابتدای قرن بیستم این گزاره‌ها را بازآرایی و آن‌ها را به ۱۷۹ آموزه فلسفی و ۴۰ آموزه کلامی تقسیم کرد (Thijssen 2003: 97; Hissette 1977: 315). کار او مبنایی برای برخی از پژوهش‌های بعدی در این زمینه شد، ازجمله کار ویپل که پیش‌تر به آن اشاره کردیم.

طبق گزارش ویپل، تیجسن، و دیگران از فهرست ماندونه، ترکیب موضوعی آموزه‌های محکوم‌شده در اعلامیه ۱۲۷۷ براساس جدول ۱ است (Thijssen 2003: 97; Hissette 1977: 315).

جدول ۱

آموزه‌های محکوم‌شده طبق شماره‌گذاری ماندونه	موضوع این دسته از آموزه‌ها
۱ تا ۷	ماهیت فلسفه و برتری آن
۸ تا ۱۲	وجود خداوند و ماهیت او
۱۳ تا ۱۵	علم الاهی
۱۶ تا ۲۶	قدرت مطلق خداوند
۲۷ تا ۳۳	آفرینش عقول، نفوس و عوالم شناخت و عقل انسانی
۳۴ تا ۶۱	عقول مفارقة و فرشتگان
۶۲ تا ۶۶	علت اول و حرکت افلاک
۶۷ تا ۶۹	قدرت مطلق خداوند و توانایی او بر انجام هرآنچه بخواهد
۷۰ تا ۷۹	جواهر لایتغیر، آفرینش عقول، و ویژگی‌شان
۸۰ تا ۸۹	سرمدیت عالم
۹۰ تا ۱۱۶	ردّ صدفه و اتفاق در جهان، حرکت افلاک، نفوس، و عقل انسانی
۱۱۷ تا ۱۳۳	وحدت عقل انسانی و استلزامات آن
۱۳۴ تا ۱۵۰	نفس و عقل انسان و سعادت او، ضرورت حاکم بر جهان
۱۵۱ تا ۱۶۶	آزادی انسان و اختیار او
۱۶۷ تا ۱۷۹	اخلاق انسانی و رستگاری در پی آن
۱۸۰ تا ۱۸۶	الاهیات به‌مثابه علم
۱۸۷ تا ۱۹۶	علیت؛ ویژگی عقول و افلاک
۱۹۶ تا ۱۹۹	عشای ربانی
۲۰۰ تا ۲۰۲	اخلاق مسیحی
۲۰۳ تا ۲۰۵	ضرورت و علیت در خلقت
۲۰۶ تا ۲۱۲	توصیف ویژگی‌های اخلاقی
۲۱۳ تا ۲۱۹	جاودانگی انسان، حیات پس از مرگ، و ثواب و عقاب

این ۲۱۹ گزاره مسلماً فربه‌تر از اعلامیه‌ها و محکومیت‌های پیشین و به‌لحاظ محتوایی هم اعم از آن‌هاست، اما بی‌نظمی و تکرار در آن‌ها کم‌سابقه بود؛ حتی گرنه معتقد است برخی از این آموزه‌ها متناقض‌اند و بخشی از این ماجرا به‌سبب شتاب‌زدگی است و تمپیر وقت چندانی

برای تنظیم و تنسيق این آموزه‌ها نگذاشته است (Grant 1986: 54). جالب است که از زمان دستور پاپ به تمپیر برای بررسی تعالیم دانشگاهیان پاریس تا هنگام صدور اعلامیه تمپیر، با یا بدون اطلاع پاپ، بیش از شش هفته نگذشت (Thijssen 1997: 99)؛ نکته‌ای که به‌خوبی شتاب‌زدگی حاکم بر روند صدور این اعلامیه را نشان می‌دهد.

۴.۵ میزان رواج این ۲۱۹ آموزه در محافل فکری آن زمان

آیا این آموزه‌ها همگی در آثار ارسطوییان یا دیگر آثار آن زمان رایج بودند؟ خیر. آیا می‌توان فیلسوف، مکتب، یا حلقه فکری خاصی را یافت که هم‌زمان به تمام این آموزه‌ها معتقد بوده باشد؟ باز هم پاسخ منفی است. هیست یکی از کسانی است که پژوهش دقیقی در این باره انجام داده است. تیجسن (Thijssen 1997: 99) گزارش می‌دهد که هیست برای این کار سه دسته از آثار آن زمان و اشاره‌شده در اعلامیه، یعنی آثار بوئتیوس داسیایی، سیگر برابانتی، و سه نوشته دیگر از آثار دانشگاهیان پاریس را با دقت مطالعه کرد و دریافت که ۷۹ آموزه از ۲۱۹ آموزه محکوم‌شده در اعلامیه ۱۲۷۷، با درجات مختلفی از دقت یا تشابه، در این مجموعه آثار آمده‌اند و انتسابشان به این مجموعه آثار قطعی بود؛ ۷۲ آموزه هم می‌توانستند به‌طور غیرقطعی به این آثار مرتبط شوند، اما ۶۸ آموزه باقی‌مانده هیچ ربط مستقیم یا غیرمستقیمی به این آثار نداشتند (همان).^۳

نگاه خوش‌بینانه به ۶۸ آموزه اخیر، یعنی آموزه‌هایی که قائلان بالفعلی نداشته‌اند، این است که بانیان اعلامیه خواسته‌اند جلوی اعتقاد آیندگان به یاوه‌های مقدّر بعدی را بگیرند؛ نگاه بدبینانه هم این است که این اعلامیه با بزرگ‌نمایی خواسته است خطر حریف را جدی‌تر و فراتر از آنچه هست جلوه بدهد.

تازه طبق گزارش هیست برخی آموزه‌های متعلق به دسته‌های ۱ و ۲ فوق اگرچه متعلق به ارسطوییان یا فیلسوفان مسلمان بود و در آثار پارسی‌ها هم آمده بود، اما واضح بود که نقل آن‌ها به‌منزله هم‌دلی نویسنده با آن‌ها نیست (Hissette 1977: 1)، بلکه ممکن است گاهی برای نقد یا برای معرفی پیشینه بحث و سرشماری آرای مرتبط با یک موضوع و معرفی قائلان این آرا در آن آثار آمده باشند. این هم تفکیک مهمی بود که تمپیر به آن اعتنا نداشت و این قبیل آثار را به اشاعه خطاهای اعتقادی متهم می‌کرد. هم‌چنین، این اعلامیه آموزه‌های پرتطرف‌دار و کم‌طرف‌دار را در هم آمیخته بود.

نتیجه این که اگرچه هدف اعلام‌شده در مقدمه اعلامیه ۱۲۷۷ نقد دانشگاهیان پاریس است، تحلیل محتوای اعلامیه نشان می‌دهد که پارسی‌ها بهانه یا دست‌کم صرفاً بخشی از هدف این

اعلامیه بوده‌اند (Thijssen 1997: 104) و در این اعلامیه برخورد با تمام رقبا و آموزه‌های رقیب مدنظر بوده است، حتی آموزه‌هایی که لزوماً جزء معتقدات پارسی‌ها یا ابن‌رشدی‌های لاتینی یا حتی آلبرت کبیر و تومیسست‌ها نبود، بلکه به‌نحو دیگری مثلاً از طریق ابن‌سینا یا خود ابن‌رشد به ارسطو برمی‌گشت. به این ترتیب اعلامیه درصدد حذف میراث یونانی و اسلامی راه‌یافته به قرون وسطای متأخر هم بود.

۶. برخی لوازم معرفتی و الاهیاتی اعلامیه ۱۲۷۷

۱.۶ نقد رویکرد عقلی و تقدم رویکرد نقلی در شناخت

این اعلامیه به‌وضوح خوانشی جزئی را بر رویکرد عقلی به کتاب مقدس ترجیح داده بود. دست‌مایه اصلی این اعلامیه گاهی نگرش کلامی مبتنی بر نگاه آگوستینی و گاهی هم رویکرد نقلی و ظاهری محضی بود که به سخنان خردستیزان متقدمی هم چون ترتولیان می‌مانست. لذا نقدهای این اعلامیه بر تعالیم ارسطویی وجه استدلالی نداشت، بلکه در بسیاری موارد، عقاید ارسطویان زمانه را براساس نتایج و توابع غیرمستقیم یا غیرقطعی منسوب به آن‌ها نقد می‌کرد. عقایدی که از آن‌رو قابل نقد بودند که همان عقاید یا لوازم آن‌ها با ظاهر کتاب مقدس و به‌خصوص عهد جدید یا لوازم گزاره‌های آن ناسازگار بودند.

برخی از عقاید ارسطویی محکوم‌شده کلمات و تعبیری بودند که خصوصاً در نگاه معاصر ما محکومیت آن‌ها عجیب می‌نمود. عباراتی هم چون «هیچ‌کاری برتر از اشتغال به فلسفه نیست» (Denifle 2014: 552) در بند ۴۰ اعلامیه، این آموزه که «به‌کارستن عقل بالاترین سعادت آدمی است» در بند ۱۲۰، یا این اعتقاد که «تنها خردمندان جهان فیلسوفان هستند» (ibid.: 545) در بند ۱۵۴ اعلامیه جزء تعالیم محکوم‌شده بودند، درحالی‌که بیش‌تر رواج آن‌ها در میان بی‌باک‌ترانی هم چون ابن‌رشدی‌ها بود، نه میانه‌روترهایی هم چون تومیسست‌ها. این سخن در بند ۱۵۲ که «گفتار برخی الاهی‌دانان و متکلمان افسانه‌باورانه است» حتی در میان ابن‌رشدی‌های تندتری مثل یوحنا زاندونی و مارسیلیوس پادوایی هم شیوع چشم‌گیری نداشت، چه رسد به تومیسست‌ها.

اما برخی آموزه‌های محکوم‌شده هم در میان ارسطویان پرطرف‌دارتر بود؛ بندهایی هم چون ماده ۱۶۹ این اعلامیه که به‌وضوح مخالف این مدعای فیلسوفانه است که پرهیز از افعال انسانی، مثل تعقل، فضیلت را به رذیلت تبدیل می‌کند (ibid.: 553) در بُعد سلبی است. در بُعد ایجابی هم نحوه تأکید اعلامیه بر قدرت مطلق خداوند و تفحص‌ناپذیری مطلق این

قدرت برای عقل انسانی را می توان بر شمرد که در مواضع دیگر این پژوهش درباره آن صحبت می کنیم.

هم چنین، این ۲۱۹ گزاره صرفاً تعالیم مستقیم و گزاره های محض الاهیاتی، فلسفی، یا منطقی نبودند، بلکه برخی از این ها بُعد «روشی» داشتند. یکی از مظاهر رویکرد عقلی در الاهیات قرون وسطی الاهیات نظام مندی (systematic theology) بود که از کار کسانی هم چون اوريجن (Origen)، که از قضا پیشینه نوافلاطونی هم داشت، آغاز شده بود. به قول هیست تأکید بر تفحص ناپذیری عقلی اراده مطلق خدای مسیحی و آموزه های مرتبط با آن در اعلامیه ۱۲۷۷ عملاً الاهیات نظام مند را از میان الاهی دانان قرون وسطی برچید و تعالیم آن را بی اثر کرد (Bazan 2010: 578)؛ این در حالی است که روش الاهیات نظام مند پیش از ارسطویان در میان نوافلاطونیان و آگوستینیان قرون وسطی طرفدار داشت. لذا معتقدیم که اعلامیه ۱۲۷۷ نمی تواند و نباید کاملاً به نوافلاطونیان و آگوستینیان قرون وسطی منتسب شود، بلکه در این باره باید آگوستینی های قرون وسطی را با دقت از هم تفکیک کرد.

۲.۶ محوریت مسئله «خدای مطلق العنان» مسیحیت

اغلب مفسران دفاع از آموزه قدرت مطلق خداوند را یکی از مهم ترین اغراض کلامی شکل گیری این اعلامیه می دانند (Gooch 2005: 5). قدرت مطلق خداوند هم یعنی سه گانه ای که در بیان ژیلسون آمده: «خدا برای همه چیز، علت وجود، قاعده شناخت، و نظم زندگی است» (ژیلسون ۱۳۹۵: ۵۶۷-۵۷۰). بنابراین، آنچه در اندیشه فیلسوفانه محال یا ضروری انگاشته می شود اساساً برای خداوند محال یا ضروری نیست و او می تواند محال را ممکن کند و خلاف ضرورت عمل کند؛ او خودش خالق جهان و قوانین آن است و تغییر این قوانین برای او محال نیست، همان طور که عمل وفق آنچه عقل آن را ضروری می یابد هم برای او ضروری نیست.

این خوانش از قدرت مطلق خداوند در آن زمان اعتقادی نوپدید نبود، اما صورت بندی ارسطویی و فهم مشایبان مسلمان از طبیعت عملاً با این اعتقاد متضاد بود و این چالش را تقویت می کرد (Grant 1986: 55). تمپیر و همکارانش این چالش را درک کردند و مواد مصرحی را از اعلامیه ۱۲۷۷، هم چون ۱۴۶، ۱۴۷، و ۱۵۱، در کنار بندهای غیرمستقیم دیگر به این موضوع اختصاص دادند.

در ماده ۱۴۶ تفکیک فلسفی و مبنایی امور به ممکن و غیرممکن محکوم شد و سپس در ماده ۱۴۷ این مدعای فیلسوفانه محکوم شد که امور غیرممکن از هیچ فاعلی حتی خدا

نمی‌تواند سر بزند. درواقع، آنچه محکوم شد تلاش فیلسوفانه برای «فهم امر غیرممکن در نسبت با ماهیات طبیعی» بود؛ عبارتی تداعی‌گر سخن منسوب به ابن‌سینا: «ماجعل الله الممشه ممشه بل اوجدها» (به‌نقل از مطهری ۱۳۹۷: ۲۰۹) که به برخی از محافل ارسطویی مسیحی هم راه یافته بود و حالا ایده اصلی آن در بندهایی مثل ۸۸ و ۱۴۶ اعلامیه به‌صراحت محکوم شد.

برخی از این «خدا نمی‌تواند» ها یا «از خدا به دور است» ها یا «دون شأن خداست» های فیلسوفانه که در اعلامیه محکوم شدند طبق شماره‌گذاری تمپیر این‌هاست:

۲: خدا نمی‌تواند چیزی مثل خود بیافریند، زیرا آنچه ایجاد می‌شود از چیزی آغاز شده است.

۲۹: قدرت بی‌نهایت خدا بالقوه است، نه بالفعل؛

۵۰: طبق ضرورت عقلانی حاکم بر جهان، خداوند نمی‌تواند بنابر اراده مطلق خود چیزی خارج از آن نظم را وارد چرخه عالم کند؛

۸۷: هیچ‌چیز جدیدی در چرخه عالم وارد نمی‌شود؛

۹۶: خداوند نمی‌تواند افراد و انواع را بدون ماده ایجاد کند؛

۱۹۰: علت اول دورترین علت برای طبیعت مادی است؛

۱۴۶ و ۱۴۷: امور یا ممکن‌اند یا غیرممکن. امر غیرممکن از خداوند هم برنمی‌آید؛

این‌ها نمونه‌هایی هستند که با انگیزه دفاع از قدرت مطلق خداوند محکوم شدند.

۱.۲.۶ مسئله تعدد جهان‌ها

از دید تمپیر و همکارانش، یکی از لوازم اعتقاد به قدرت مطلق خداوند و محال‌نبودن هیچ‌چیز برای او آموزه تعدد جهان‌هاست؛ وجود جهان‌های مخلوق دیگری که قوانین طبیعی و قواعد مابعدالطبیعی حاکم بر آن‌ها با قوانین و قواعد حاکم بر جهان ما متفاوت است. نقیض این گزاره، یعنی این که «خداوند نمی‌تواند عوالم متعددی را خلق کند»، در بند ۳۴ اعلامیه محکوم شد. در این‌جا طبق صورت‌بندی گرنت (Grant 1979: 219-220) واکنش متفکران به دفاع از آموزه قدرت مطلق خداوند دو سنخ بود: دسته اول به قدرت مطلق خداوند برای ایجاد جهان‌های متعدد قائل بودند، اما وقوع تعدد جهان‌ها را از نظر فیزیکی غیرقابل دفاع و به‌طور طبیعی غیرممکن می‌دانستند. یعنی از دید آن‌ها خداوند «اگر اراده کند، می‌تواند» جهان‌های دیگری بیافریند، اما هیچ‌گاه چنین نمی‌کند. یوحنا زاندونی می‌تواند نزدیک به این موضع قلمداد شود؛ اما دسته دوم (شامل هواداران اعلامیه ۱۲۷۷) هم از قدرت مطلق خداوند برای خلق جهان‌های دیگر

دفاع می کردند و هم به فعلیت یافتن این قدرت و وجود این جهان ها قائل بودند یا دست کم برخلاف گروه قبل، فعلیت یافتن این موضوع را از خداوند بعید نمی دیدند. در این میان اعلامیه ۱۲۷۷ متضمن این ایده است که قدرت مطلق خداوند ایجاب می کند که جهان های متعددی وجود داشته باشند و دلایل فیلسوفان و خصوصاً فهم ارسطویی از جهان فهمی از درون، جزئی نگر، و منحصر به جهان ماست و نمی تواند درباره فعل خداوند که ناظر به تمام هستی است صدق کند، چه رسد به آن که بتواند ضرورتی را به آن نسبت بدهد.

۲.۲.۶ نومینالیسم

تفکیک امر «بالقوه» از امر «بالفعل» یکی از آموزه های عقلی ای است که در بند ۲۰۳ اعلامیه ۱۲۷۷ نفی می شود. امر بالقوه یعنی امر منتظر و هنوز تحقق نیافته ای که انتظار آن می رود؛ پیش فرض این انتظار هم قاعده مندی طبیعت و قاعده مندی فعل خدا از جمله در طبیعت و در امور مربوط به انسان است. نفی این تفکیک در واقع به این معناست که لزوماً نباید انتظار داشت که آتش بسوزاند یا دانه سیب به درخت سیب تبدیل شود، نه چیز دیگر. لذا بند ۱۸۲ آشکارا این آموزه را محکوم می کند که «سیل و آتش برحسب طبیعت رخ می دهد» یا در بند ۱۹۶ این گفته نفی شده است که «همه چیز از جانب علت اول تعیین شده است و ضرورتاً اتفاق می افتد». نفی ضرورت در این جا یعنی نفی امر کلی، منتظر، و قاعده مند.

لذا دور انتظار نیست که محال بودن «تصادف» در بندهای ۲۱ یا ۱۳۸ این اعلامیه نفی و نقد شود و محال دانسته نشود، هم چنان که در بند ۱۲۱ فهم عقلی اشیا برحسب انواع و کلی ها نقد می شود. در بُعد اخلاقی و الاهیاتی هم با محکومیت بندهایی هم چون ۲۲ و ۲۳ سعادت انسان یک سره به خداوند نسبت داده می شود و در محکومیت، بندی هم چون ۱۲۰ عاملیت عقل انسانی برای دستیابی به سعادت نفی و طرد می شود.

رانه و محرک اصلی این موارد تأکید بر فعل آزادانه خداوند به عنوان قادر مطلق العنانی است که اگر اراده کند، محال و امر ظاهراً تصادفی را تحقق می بخشد و دانه سیب را به درخت زردآلو تبدیل می کند، چون یکایک موجودات نه متعلق به یک نوع، بلکه مخلوقات منحصربه فردند. به همین سیاق، سعادت آدمی هم یک سره در دستان او و به اراده او وابسته است. خلاصه همان طور که در محکومیت بند ۴۷ تأکید شده است، فعل او هیچ نظم ضروری ای را بر نمی تابد. این همان چیزی است که نومینالیسم از لوازم آن است؛ کلی ها را نفی می کند و در خلقت، شناخت، اخلاق، الهیات، و زمینه های دیگر هیچ نظم و قاعده ای را بر نمی تابد.

به این ترتیب، در اواخر قرون وسطی تأکید نومیانیستی بر فردی و منحصر به فرد بودن امور و نفی کلی‌ها تلازمی اساسی با اعتقاد به مطلق‌العنان بودن خدا و بی‌قاعدگی فعل او در سنت مسیحی یافت و هرچه از دونس اسکوتوس به سمت اعلامیه ۱۲۷۷ و ویلیام اکام می‌رویم این نگرش فربه‌تر می‌شود. اکام به صراحت معتقد بود که خداوند «نه در بند قوانین جهان است و نه تصمیمات سابق خود؛... [او] بده‌کار هیچ بنی‌بشری نیست» (به نقل از گلیسپی ۱۳۸۹: ۷۲). در این نحوه تأکید بر خدای مطلق‌العنان نه فقط انگاره رئالیستی و ارسطویی کلی‌ها، بلکه جریان‌های کلی‌باور رقیبی هم‌چون مفهوم‌گرایی و حتی افلاطونی‌گری هم نفی و طرد می‌شد. لذا مخلوقات چنین خدایی نه «ماهیت» مشترکی داشتند، نه طبق «مفهوم» واحدی شناخته و نه تقلیدی از نمونه‌ای مثالی دانسته می‌شدند.

۳.۶ سرآغازی برای علم مدرن

مسلماً نگرش خانواده‌های فکری قرون وسطی از ایمان‌گرایانی هم‌چون ترتولیان تا نوافلاطونیان مستقیماً نمی‌توانست آستن علم جدید و طبیعت‌شناسی غیررازورزانه باشد، اما حاکمیت نگاه رقیب (ارسطویی) و نضج مجدد آموزه‌های ارسطو در میان ابن‌رشدی‌ها و مدرسیان هم معنا و دستاوردی جز تداوم همان غم و نازایی پیشین نداشت. لذا نگرش‌های ایمان‌گرایان اولیه، نوافلاطونی‌ها، و ارسطویی‌ها در قرون وسطی برای ایجاد علم جدید و برپایی نگرشی به طبیعت، که در پرتو آن بتوان نیروهای طبیعت را به نفع بشر رام کرد، هرسه عقیم بودند.

از دید پی‌یر دوئم اعلامیه ۱۲۷۷ می‌تواند سرآغازی برای علم در دوره جدید به حساب آید، هم از آن جهت که طبیعت‌شناسی و کیهان‌شناسی را از سلطه نگاه ارسطویی رهانید و هم از آن جهت که نوعی افلاطون‌گرایی را در این عرصه حاکم کرد (Duhem 2018: 2) و در هر دو صورت راه را برای فرضیه‌پردازی‌های جدید گشود. پیش‌فرض سخن وی این است که آرای ارسطو، به‌ویژه در طبیعیات و زمینه‌های وابسته، عملاً به جزم دیگری، این‌بار ارسطویی، تبدیل شد و جریان غالبی را در طبیعت‌شناسی پدید آورد که جلوی هرگونه تحول در مطالعه و مواجهه با طبیعت را می‌گرفت. قرائت محدودتر از نگاه دوئم هم این است که دراصل، به‌قول آریو، تأکید دوئم بر خود «آموزه قدرت مطلق» و تفحص‌ناپذیری عقلی اراده خداوند بود که این جریان را رقم زد: «از دید دوئم، اصرار تمپیر بر قدرت مطلق خدا بود که تفکر مسیحی را از پذیرش جزمی تفکر ارسطویی رهانید» (Ariew 2007).

اگرچه دیدگاه‌های علم‌شناسانه دوئم همواره مدافعان و منتقدان خود را داشته است، اما به‌قول تیجسن در میان علم‌شناسان و مورخان علم به‌سختی کسی را می‌یابید که داوری

حداکثری دوئم درباره تأثیر اعلامیه ۱۲۷۷ بر پیدایش علم مدرن را بپذیرد (Thijssen 1997: 84). درواقع، به سختی این صورت بندی از حرف دوئم را پذیرفت که تجدید حیات افلاطونیان در پی اعلامیه ۱۲۷۷ به تولد علم مدرن منتهی شده است، اما این صورت بندی از تز دوئم موافقان بیش تری دارد که چند دهه مناقشه منتهی به اعلامیه ۱۲۷۷ عملاً علم سنتی را تضعیف کرد و فضایی برای شکل گیری دیدگاه های رقیب و نوین در علم و طبیعت شناسی گشود. ادوارد گرنٹ (Grant 1974: 59) و همین طور لیندبرگ (Lindberg 1995: 68)، البته از جهاتی متفاوت، دست کم با تز اخیر یعنی نقش آفرینی سلبی اعلامیه ۱۲۷۷ و گشایش فضا برای علم جدید با دوئم هم راه هستند.

به هر حال، واقعه ای عقیدتی و الاهیاتی در سنت مسیحی، که مظاهر و لوازم علم ستیز داشت، در نگاه دوئم مبنایی برای علم جدید دانسته می شود. اهمیت این نگاه از آن روست که منشأ علم مدرن را نه در دوره مدرن و کارهای گالیله، کپرنیک، دکارت، و نیوتن، بلکه در خود قرون وسطی و پیش از رنسانس می داند.

۴.۶ آغازی بر سکولاریسم

در میان معانی متعدد «سکولاریسم»، مصداق های آن، و سرآغازهای گوناگون منسوب به آن در تاریخ فکر مسیحی اعلامیه ۱۲۷۷ آبستن یکی از مصادیق و سرآغازهای سکولاریسم است. نخستین مطلب این که بنیان گذاران اعلامیه ۱۲۷۷ پایگاهی سنتی در درون مسیحیت داشتند. این سخن خلاف تلقی نسبتاً رایجی است که بانیان اندیشه ها و فرایندهای سکولار را تجددخواهان، دگراندیشان، و سنت ستیزان در دین می داند.

نخستین مظهر این روی داد بعد از اعلامیه ۱۲۷۷ این بود که به تدریج الاهیات و فلسفه نه فقط در دانشگاه پاریس، بلکه در دیگر دانشگاه های قرون وسطی از هم جدا شدند. الاهی دانان مسیحی و اهالی دانشکده علوم و فنون مقدماتی عملاً راهشان از هم جدا شد. الاهی دان ها اهالی دانشکده علوم و هنرهای مقدماتی را طرد و تکفیر کردند، اهالی دانشکده هم درعین تاریخچه و پایگاه الاهیاتی خویش با دلایلی چون ترس از تکفیر یا احساس عدم درک عمیق جهان بینی شان از سوی الاهی دانان مسیحی (Bazan 2010: 578) کم کم از آن ها فاصله گرفتند.

همین اتفاق در شاخه های مختلف علوم و معارف توسعه یافت. فعالیت علمی و فلسفی هردو به فعالیتی بر مدار عقل طبیعی و درونی انسان تبدیل شدند که مسیری جدای از الاهیات نقلی با موضوعات عقلاً تفحص ناپذیر می پیمود. لذا اعلامیه ۱۲۷۷ فعالیت عقلی فیلسوفان را تعطیل نکرد، بلکه عملاً به فعالیت های آن ها انشعاب و بلکه استقلال بخشید و تقریباً ناخواسته،

محصول فعالیت‌های آن‌ها را به شاخه مستقلی به نام فلسفه (و علمی که در آن زمان از دل آن نضج یافت) تبدیل کرد.

در این جا دیگر با فلسفه‌ای علمی مواجه هستیم که به سبب تأکید بر تفکر بر مدار عقل طبیعی و همگانی، هرکسی می‌تواند به آن اشتغال ورزد. به قول سیگر برابانتی و به روایت والک «فلسفه و علم، بی هیچ پیرایه‌ای، خود را در برابر نگاه همگان عرضه و جلب توجه می‌کنند» (Valcke 2000: 16). فلسفه‌ای دسترس‌پذیر، غیرطبقاتی، و قابل همگانی شدن که البته به خاطر همین دسترس‌پذیری و رؤیت‌پذیری حالا ابهامات و اشکالات برخاسته از نگاه ارسطویی حاکم بر آن هم در معرض دید و نقد قرار گرفته و همین زمینه‌ای شده است برای تأسیس علمی جدید که پیش‌تر به آن پرداختیم.

جدایی فلسفه از الاهیات عملاً جدایی فیلسوفان از الاهی‌دانان را هم تشدید کرد. به قول امری (Emery 2013: 18)، روشن‌فکران در قالب طبقه اجتماعی جدیدی متکفل دانش‌هایی فلسفی شدند که در نگاه خود آن‌ها «مستقل از» و در نگاه منتقدان الاهی‌دان آن‌ها «متضاد با» الاهیات بود؛ «استقلالی» که در نگاه رقیب نکوهش می‌شد و در نگاه خود آن‌ها ستایش نمی‌شد، اما دست‌کم توصیف ویژگی کار آن‌ها بود. امری و همین‌طور هیسیت به نقل از بازن در این جا با دو بیان مستقل به نکته جالبی توجه می‌کنند و آن هم این که تأکید و تمرکز زیاد بانیان اعلامیه ۱۲۷۷ بر مسئله قدرت مطلق خداوند عملاً و به مرور آن‌ها را از رمزگشایی طبیعت، زندگی روزمره انسانی، و نیازهای دنیوی آدمیان بازداشت و شناخت و تدبیر امور دنیوی را به رقیب آن‌ها یعنی فیلسوفان و عالمان طبیعی واگذاشت و دایره نفوذ کلیسا را به عبادات و اخلاقیات منتهی به سعادت معنوی و اخروی محدود ساخت (Emery 2013: 18; Bazan 2010: 578)؛ نگاهی که هم در آحاد جامعه آن زمان و هم (خواسته یا ناخواسته) در خود اصحاب کلیسا رسوخ یافت. لذا این نگاه که فلسفه مستقل از امر الهی است کم‌کم به نقطه اشتراک طرفین اعلامیه تبدیل شد، با این تفاوت که بانیان اعلامیه آن را نکوهش می‌کردند و پارسی‌ها آن را توصیف واقع می‌دانستند.

به بیان دیگری که از سخن بیانچی (به نقل از Emery 2013: 18) برگرفته می‌شود، اگرچه اعلامیه ۱۲۷۷ در صدد سلطه بر عرصه فلسفه و در واقع انحصار و فروکاهش آن به کلام بود، اما این غرض نه تنها در عمل تأمین نشد، بلکه به استقلال فلسفه (و در دل آن علم) از الاهیات منتهی شد. مدعای کلی ما درباره آغاز سکولاریسم مرتبط است با تعبیر دوئم، به نقل از شاستر (Schuster 2017: 23)، شارح وی، که از «رشد علوم طبیعی غیرمتافیزیکی» و ریشه آن در تحولات قرن سیزدهم از جمله اعلامیه ۱۲۷۷ سخن می‌گوید.

۷. نتیجه‌گیری

۱. یک خوانش می‌تواند این باشد که اعلامیه ۱۲۷۷ درصدد اعاده قدرت و شوکت ازدست‌رفته‌ی خدایی است که دل‌سوز انسان بوده است و بنابر نظریه مسیحی «جبران»، رأساً در تاریخ بشر منکشف می‌شود و از طریق ظهور مسیح در زندگی او مداخله می‌کند تا فرزندان آدم بتوانند با ایمان آوردن به او سوءپیشینه خود در ارتکاب گناه نخستین را بزدایند و رستگار شوند. در این نگاه فلسفه ارسطویی مدرسیان، خدای مهربان و بامحبت/انجیل را از انسان و بلکه از جهان دور کرده، رابطه محبت‌آمیز خدا با انسان را به محاق برده و ستانده بود.

اما خوانش رقیب و عام‌تری که بدون ارزش‌داوری در این پژوهش پررنگ‌تر است این است که اعلامیه ۱۲۷۷ درصدد اعاده قدرت و شوکت خدای خالق است که بزرگ‌تر و با عظمت‌تر از آن است که رابطه او با جهان به محبت به ابنای بشر و رستگاری او خلاصه شود. در این تقریر مسئله اصلی آن است که خدا اراده و قدرت نامتناهی دارد و لذا این اراده و قدرت برای عقل بشری تفحص‌ناپذیر است، چه رسد به این که آدمی بتواند ضرورت و قاعده‌ای را به فعل او نسبت بدهد. به این ترتیب، این پژوهش اگرچه روایت‌گر یک مناقشه الهیاتی به معنایی عام است، اما اصل این مناقشه قابل فروکاهش به الهیات به معنایی خاص است و مسئله آن رابطه خدا با جهان و انسان است.

۲. همان‌طور که در مطالعه برخی لوازم معرفتی و الهیاتی اعلامیه ۱۲۷۷ دیدیم، لوازمی هم چون سکولاریسم، توسعه علم مدرن، و همین‌طور نومی‌نالیسم که این اعلامیه و فضای پیرامون آن‌ها را برانگیخته است نه فقط خارج از پیش‌بینی اولیه بنیان این اعلامیه بوده‌اند، بلکه نقض اغراض آن‌ها هم بوده‌اند. علم مدرن در تحلیل خود از هستی و طبیعت در مواردی خدا را از جهان بیرون راند، سکولاریسم در تعریف خود از دامنه نفوذ خدا در جهان او را محدود کرد، و نومی‌نالیسم گاهی جهان و مخلوقات چنین خدایی را چنان بی‌قاعده، ترس‌ناک، و گاه شرافرین تعریف می‌کرد که فعل او دیگر لزوماً نسبتی با آن خدای محبت‌پیشه و دغدغه‌مند برای رستگاری انسان که در انجیل تصویر شده بود نداشت. لذا شاید این داوری بی‌راهه نباشد که دستاوردهای اغلب کوتاه‌مدت این اعلامیه برای بنیان آن هم‌چون پُر کاهی در برابر نتایج ثانوی مثبت و منفی عمیق، پیش‌بینی نشده، و درازمدتی بود که رقم خورد؛ به قول امام علی (ع) «چه بسا دارویی درد باشد و دردی دارو» (نهج البلاغه: نامه ۳۱).

۳. یکی از درس‌های مهم این تحلیل برای دین‌داران و متألّهان این است که فهم و تصویرسازی اشعری، ستهنده، و بی‌قاعده از خدا و مفاهیم الهیاتی در مقایسه با سنجش‌گری،

فهم، و تصویرسازی عقلی از خداوند و مفاهیم دینی نه فقط بازدهی محدود و کوتاه مدت، بلکه هزینه‌های معرفتی، الاهیاتی، و حتی ارزشی پیش‌بینی نشده قابل توجهی دارد و همان‌طور که دیدیم، گاه با نقض اغراض اساسی اولیای ادیان هم‌راه است. فهم سنجش‌گرانه و عقلی از مفاهیم و ارزش‌های ادیان، با همه محدودیت‌هایی که عقل بشری دچار آن است، از آن حیث که با دیگر معارف بشری در تلائم و دادوستد است و افق دید وسیع‌تری را برای آن‌ها فراهم می‌کند، در مجموع از برخی هزینه‌های فکری و معرفتی تحمیل شده بر دین‌داری در جهان معاصر، که گاهی ابعاد اجتماعی و سیاسی هم به خود می‌گیرند، می‌کاهد و بر دستاوردهای درازمدت آن‌ها می‌افزاید.

۴. در میان اقسام روابط میان علم و دین، اعلامیه ۱۲۷۷ نه مفید «گفت‌وگو» و نه مفید «تلفیق» میان علم و دین بود و نه توانست رخدادی الاهیاتی «مستقل» از علم بماند. پررنگ‌ترین نتایج اعلامیه، که در این مقاله هم تحلیل شده است، حاکی از تشدید «ناسازگاری» میان علم و دین بود؛ ناسازگاری‌ای که این بار نه از سوی علم، بلکه از نهاد کلیسا سرچشمه گرفت. این رخداد در عرصه رابطه میان علم و دین لوازم و دلالت‌های اجتماعی و جامعه‌شناسانه‌ای دارد که پرداختن به آن خارج از اهداف این مقاله بود، اما می‌تواند در جای خود بررسی و تحلیل شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. فیلسوف، مترجم، و کشیش بلژیکی که در ترجمه لاتین آثار ارسطو و اندیشمندانی هم‌چون جان فیلوپونوس و پروکلس نقش داشت.
۲. این کتاب که توسط کاپلانوس با هدف تعلیم آداب عشق‌ورزی، عمدتاً در قالب گفت‌وگو، تنظیم شده است اغلب به عشق زمینی و خصوصاً عشق اشرافی می‌پردازد، اما در واپسین بخش خود به کوتاهی عشق حقیقی را غیر از این می‌داند و پرهیز از عشق زمینی را عامل جلب پاداش الاهی می‌داند. این کتاب یکی از آثار پرسروصدای اجتماعی در اواخر قرون وسطی بود.
۳. البته این نگاه هیسِت مخالفانی هم دارد که معتقدند اغلب این آموزه‌ها ولو به شکل غیرمستقیم و مضمحل در آثار کسانی هم‌چون توماس یا در مباحثات شفاهی و غیررسمی دانشگاهیان پاریس قابل‌ره‌گیری‌اند (دراین باره، بنگرید به Thijssen 1997: 100).

کتاب‌نامه

- بلومبرگ، هانس (۱۴۰۱)، *مشروعیت عصر مدرن*، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران: روزگار نو.
- ژیلسون، اتین (۱۳۹۵)، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، تهران: سمت.

گلیسپی، مایکل آلن (۱۳۸۹)، *ریشه‌های/الاهیاتی مدرنیته*، ترجمه زانیاور ابراهیمی، تهران: روزگار نو.
مجتهدی، کریم (۱۳۹۰)، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران: امیرکبیر.
مطهری، مرتضی (۱۳۹۷)، *شرح منظومه*، تهران: صدرا.
نهیج‌البلاغه.

- Ariew, R. (2007), "Pierre Duhem", *Stanford Encyclopedia Philosophy*, Edward N. Zalta and Uri Nodelman (eds.): <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2026/entries/duhem/>>.
- Bazán, B. C. (2010), *Enquête Sur les 219 Articles Condamnés À Paris le 7 Mars 1277*.
- Bianchi, L. (2003), "New Perspectives on the Condemnation of 1277 and Its Aftermath", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, vol. 1, no. 70.
- Bujor, P. (2013), *Quod Deus Non Potest; The Limits of God's Power in the Thought of Thomas Aquinas and Their Relation to the 1277 Condemnation*, MA. Thesis, Budapest: Central European University.
- Denifle Chartularium, H. (2014), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Duhem, P. (2018), *Studies on Leonardo da Vinci*, trans. A. Aversa, vol. 3, doi: 10.13140/RG.2.2.23235.71201/1.
- Ebbesen, S. (2013), "The Paris arts faculty: Siger of Brabant, Boethius of Dacia, Radulphus Brito", in: *Routledge Histor of Philosophy*, vol. 11, 269-290, New York: Routledge.
- Emery, K. (2013), "After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations", in: *In Nach der Verurteilung von 1277/ After the Condemnation of 1277*, De Gruyter.
- Gooch, J. (2005), "The Effects of the Condemnation 1277", *The Hilltop Review*, vol. 2, Issue 1.
- Grant, E. (1974), *A Source Book in Medieval Science*, Massachusetts: Harvard University Press
- Grant, E. (1979), "The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages", *Viator*, vol. 10, 211-244.
- Grant, E. (1986), "Science and Theology in the Middle ages", in: *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, Berkeley: University of California Press.
- Grant, E. (2011), *The Fundation of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hissette, R. (1977), *Enquete Sur les 219 Articles Condamnes A Paris le 7 Mars 1277*, Louvain-la-Neuve, Publications Universitaires.
- Hissette, R. (1977), "Louvain", *Dialogue: Canadian Philosophical Review/Revue Canadienne de Philosophie*, vol. 18, no. 4, 579-584.
- Lindberg, D. (1995), "Medieval Science and Its Religious Context", *Osiris*, vol. 10, 60-79.
- Mandonnet, P. (1911), *Siger de Brabant et L'averroïsme Latin au XIIIme Siècle*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université.

- Mandonnet, P. (1911), *Siger de Brabant et L'averroïsme Latin au XIII^{me} Siècle*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université.
- Piché, D. (ed.) (1999), *La Condamnation Parisienne de 1277, Texte Latin, Traduction, Introduction et Commentaire*, Paris: J. Vrin.
- Piche, D. (2011), "Parisian Condemnation of 1277", in: *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, H. Lagerlund, 910-917, Springer.
- Principe, W. H. (1985), *Bishops, Theologians, and Philosophers in Conflict at the Universities of Paris and Oxford: The Condemnations of 1270 and 1277*, Proceedings of the Catholic Theological Society of America.
- Schuster, J. A. (2017), "Pierre Duhem's History and Philosophy of Science in Contemporary Perspective", *Journal of Judaism and Civilization*, vol. 12, 21-65.
- Thijssen, J. M. M. H. (1997), "What Really Happened on 7 March 1277? Bishop Tempier's Condemnation and its Institutional Context", in: *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science*, E. Sylla and M. McVaugh (eds.), Leiden, New York: Brill.
- Thijssen, J. M. M. H. (2003), "Condemnation of 1277", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, The, Edward N. Zalta and Uri Nodelman (eds.):
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/condemnation/>>.
- Valcke, L. (2000), "L'Averroïsme Latin", *La Condamnation De 1277 Et Jean Pic De La Mirandole*, *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 1, no. 56, 127-150.
- Wippel, J. F. (2002), "The Parisian Condemnations of 1270 and 1277", in: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, by J.J.E. Gracia and T. Noone (eds.), 65-73, Oxford: Blackwell Publishing