معیار: علمی و تحقیقی مجلّہ، شعبۂ اُردو، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد، جلد:۲، شمارہ:۱ جنوری-جون ۲۰۱۰ء

قرونِ وسطیٰ کا عیسائی اور یہودی یورپ

جون میرن بون*

انگریزی سے ترجمہ: محمد عمر میمن**

[اصل انگریزی مضمون کے لیے دیکھیے: John Marenbon, Chapter 58, "Medieval Christisn and Jewish Europe," in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., History of Islamic Philosophy (London and New York: Routledge, 1996), pp. 1001-1012]

گاہے ماہے کی مستثنیات سے قطع نظر (مثلاً لائبنتز جس نے [موسیٰ] ابن میمون کی دلالۃ الحائرین (Guide of the Perplexed) کی شرح لکھی تھی)، سترھویں صدی اور مابعد کے عیسائی فلاسفہ نے مسلمانوں اور یہودیوں کے قرونِ وسطیٰ کے فلسفے کو نظرانداز کیا ہے۔ اس کے برعکس، بارھویں صدی کے آخر سے سولھویں صدی تک کے متکلم فلاسفہ اور علماے دینیات پر اسلامی اور یہودی مفکرین کے اثرات اہم ترین رہے ہیں۔ درج ذیل دو حصوں میں ان اثرات کی وسعت کا جائزہ اس طرح لیا جائے گا کہ پہلے ان کتابوں کی نشان دہی کی جائے جن کا ترجمہ ہوا اور پھر یہ بتایا جائے کہ یہ کس حد تک مطالعے میں آئیں۔ ان کے بعد آنے والے حصوں میں اثر و نفوذ کی انفرادی مثالوں پر قدرے تفصیل سے غور و فکر کیا جائے گا۔

تراجم[1]

لاطینی قرونِ وسطیٰ کے فلسفی اسلامی اور یہودی فکر کے بارے میں اپنے علم کے لیے تراجم کے رہینِ منت تھے۔ اگرچہ علمی (سائنٹیفک) کتابوں کا لاطینی میں ترجمہ پہلے ہی ہو چکا تھا، عربی سے فلسفے کے تراجم پہلی بار بارھویں صدی کے نصف آخر کے طلیطلہ میں Dominic Gundisalvi (یا Gundissalinus) کے ہاتھوں عمل میں آئے جو وہاں کے اسقفی گرجے کی تنظیم کا ایک رکن تھا۔ Gundissalinus نے ترجمے کا کام عربی زبان بولنے والے معاونین کی ایک جماعت کی مدد سے انجام دیا، جس کے ایک رکن کا نام Avendeuth تھا۔ یہ ایک یہودی فلسفی تھا اور بعضوں نے اس کا ابراہام بین ڈیوڈ سے تشخص کیا ہے، جو The Sublime Faith کا مصنف تھا (Avicenna (1868-72): 91-103; d'Alverny (1989))۔ Gundissalinus اور اس کے معاونین

* لیکچرر، تاریخ فلسفہ، ٹرینٹی کالج، کیمبرج یونی ورسٹی۔

** پروفیسر ایمریطس، شعبۂ ثقافت و زبانہاے ایشیا، وسکانسن یونی ورسٹی۔

نے ابن سینا (لاطینیوں کے یہاں "Avicenna") کی کتاب الشفاء کے ان حصوں کا لاطینی میں ترجمہ کیا جو روح (De anima) کے بارے میں تھے، اور یہ لوگ شاید تھوڑی سی منطق اور قدرے Physics کے تراجم کے ذمے دار بھی تھے (d'Alverny (1961): 285)۔ اسی جماعت یا اس کے بعض افراد نے الفارابی ("Alfarabi") کی De scientiis اور De ortu scientiarum، یہودی فلسفی ("Avicebron"/"Avencebrol") Solomon ibn Gabirol کی Fons vitae، اور شاید Isaac Israeli کی Liber de definitionibus کے ایک مختصر کا ترجمہ بھی کیا تھا۔ شاید اسی ماحول سے الکندی کی De intellectu کے ایک ورژن، اسی کی Liber introductorius in artem logicae demonstrationis، جو دراصل غلطی سے الکندی کے نام سے منسوب ہو گئی تھی، اور الغزّالی ("Algazel") کی Intentions of the Philosophers (موسوم بہ Summa theorice philosophiae) کے تراجم بھی برآمد ہوئے، اور شاید الفارابی کی De intellectu کا ترجمہ بھی۔ اسی زمانے کے طلیطلہ میں Gerard of Cremona نے، جس کی بیش تر توجہ کا مرکز ارسطو کے عربی تراجم کو لاطینی میں منتقل کرنا تھا، Isaac Israeli کی Liber de definitionibus کے پورے متن کا اور الکندی کی نگارشات (De somno et visione، احتمالاً De quinque essentiis اور شاید De ratione — De intellectu کا ایک قالب یا ورژن) کا ترجمہ کیا، الفارابی کی De scientiis کا ایک اور ورژن تیار کیا اور Liber de causis کو لاطینی میں منتقل کیا جو پانچویں صدی کے یونانی نوافلاطونی پروکلس (Proclus) کی Elements of Philosophy پر مبنی ایک عربی تدوین تھی۔

ابن رشد ("Averroes") کی نگارشات کچھ مدت کے بعد ترجمہ ہوئیں۔ ۱۲۲۰ کی دہائی میں مائیکل اسکوٹس (Michael Scotus) نے غالباً سسلی میں De anima, Metaphysics, Physics اور De caelo پر ابن رشد کی عظیم شرحوں کے لاطینی ترجمے تیار کیے، یہی نہیں بل کہ De generatione et corruptione اور Meteorologica 4 پر اس کی درمیانی شرحوں اور شاید اس کے بعض خلاصوں کے ترجمے بھی (Gauthier (1982): 331-4)۔ شاید اسی زمانے میں فرانس میں Maimonides [موسیٰ ابن میمون] کی تصنیف دلالۃ الحائرین کا ترجمہ بھی ہوا۔ یہ ترجمہ جو خاصی آزادی سے کیا گیا تھا، اس کی بنیاد نہ کتاب کا اصل عربی نسخہ تھا نہ Samuel ibn Tibbon کا کیا ہوا اس کا سب سے ابتدائی ترجمہ، بل کہ یہ Jehudah al-Harisi کے کہیں زیادہ آزاد لیکن خاصے خوش اسلوب عبرانی ترجمے پر مبنی تھا۔ اگرچہ اس ترجمے پر کسی کا نام نہیں دیا گیا ہے، اندرونی شہادت سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسے ایک پڑھے لکھے یہودی نے ایک لاطینی بولنے والے عیسائی کے تعاون سے انجام دیا تھا (Kluxen 1954)۔

چناں چہ کہا جا سکتا ہے کہ ۱۲۳۰ کے لگ بھگ وہ تمام اسلامی اور یہودی فلسفیانہ کتب، جو آگے چل کر عیسائی مفکرین کے لیے بے حد اہم ثابت ہونے والی تھیں، ترجمہ ہو چکی تھیں۔ متعاقب دہائیوں میں چند اضافے ضرور ہوئے۔ Hermannus Alemannus نے جو طلیطلہ میں کام کرتا تھا Ethics (شاید ۱۲۴۰) اور Poetics (۱۲۵۶) پر ابن رشد کی درمیانی شرحوں کے لاطینی ترجمے تیار کیے؛ Burgos کے Johannes Gunsalvi نے Solomon نامی ایک یہودی کی مدد سے ۱۲۷۴ اور ۱۲۸۰ کے درمیان ابن سینا کی کتاب الشفاء سے مزید ترجمے کیے جن میں Physics کے کچھ اور حصے، جز۲ (De caelo et mundo)، جز۳ (De generatione et corruptione)، جز۴ اور ۵ شامل تھے (d'Alverny (1961-72): 286-7)۔ اور تیرہویں صدی میں کسی وقت — زیادہ قطعیت کے ساتھ تاریخ کا تعیّن کرنا ممکن نہیں — Porphyry کی Isagoge پر ابن رشد کی درمیانی شرحوں اور ارسطو کی Categories, De interpretatione, Prior اور Posterior Analytics کا ترجمہ عمل میں آیا، جن میں سے اول الذکر دو کا ترجمہ حتمی طور پر اور بقیہ تین کا غالباً لونا (Luna) کے کسی ولیم نے کیا تھا۔

قرونِ وسطیٰ کے عالموں کو جو ترجمے میسر تھے وہ سب کے سب باقی نہیں بچے ہیں۔ اور یہ الفارابی کے ساتھ خاص طور پر ہوا ہے، جس کی

Posterior Analytics پر شرح (جو کھو چکی ہے) کا ترجمہ یقیناً ہوا تھا، اور شاید Ethics اور Physics پر اس کی شرحوں کا بھی ((Salman (1993); Grignaschi (1972)۔ مستقبل کے محققین بلاشبہ دیگر گم شدہ تراجم کی شہادت دریافت کریں گے۔
اس جائزے سے یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ اسلامی فلسفے کی جن کتابوں کا لاطینی میں ترجمہ ہوا ان کا تقریباً ہر صورت میں مطالعۂ ارسطو سے قریبی تعلق تھا (اگرچہ یہودی فلسفے کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا)۔ کہ یہ کوئی اتفاقی امر نہیں بل کہ عیسائی مفکرین کی دل چسپی کا آئینہ دار ہے، تو یہ بات کلیے کے ایک استثنا سے ظاہر ہو جاتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ چودھویں صدی کے آغاز ہی میں Calonymos ben Calonymos نامی یہودی نے نیپلز کے بادشاہ رابرٹ دانا (Robert the Wise) کے لیے ابن رشد کی تہافت التہافت (Destruction of the Destruction) کا ترجمہ کر ڈالا تھا۔ لیکن ترجمہ تقریباً نامعلوم رہا (de Libera (1991): 110, 369)۔

دست یابی اور استفادہ

جس عیسائی مصنف نے سب سے پہلے ابن سینا سے استفادہ کیا وہ خود اس کا مترجم Gundissalinus ہی تھا۔ Gundissalinus کی ذہنیت ایک طباع مفکر یا محتاط تالیف کار کے بجائے ایک مدون کی تھی۔ اس کی ''صدورِ عالم'' De processione mundi ("On the Coming-forth of the Uiverse")، ابن سینا سے بہت کچھ مستعار لیتی ہے، لیکن Avencebrol اور Boethius (جو ایک قدیم عیسائی مفکر تھا) کا مال بھی استعمال کرتی ہے، اور اس کی De anima ("On the Soul") بھی انھیں مصنفین سے کسبِ فیض کرتی ہے اور ایک صریح عیسائی نتیجہ نکالتی ہے۔ اس سے بھی زیادہ عجیب و غریب ملغوبہ تیرھویں صدی کی ایک بے نام کتاب De causis primis et secundis ("On Primary and Secondary Causes") میں ملتا ہے جس میں ابن سینا کی Philosophia prima اور Liber de causis اور نویں صدی کے ایک عیسائی نوافلاطونی John Scotus Eriugena کی Periphyseon کو ملا جلا دیا گیا ہے (مقابلے کے لیے دیکھیے: Jolivet 1988)۔ اس وقت تک ابن سینا دانش گاہِ پیرس میں اہمیت اختیار کر چکا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ وہاں کے اولین مصنفین جو ارسطو کی منطق ہی نہیں بل کہ اس کی دیگر نگارشات سے بھی واقف نظر آتے ہیں، وہ وہی ہیں جو ابن سینا سے کہیں زیادہ واقف تھے۔ مثال کے طور پر، John Blund کی (De anima, c. 1200) ارسطاطالیسی متون کا حوالہ بس سرسری طور پر ہی دیتی ہے لیکن اپنی بحث و تمحیص کے اہم خطوط میں ابن سینا کا تتبع کرتی ہے۔ اور تو اور ۱۲۳۰ کے عشرے، یا بل کہ ۱۲۴۰ کے عشرے کے آغاز میں William of Auvergne اپنی کتاب De anima میں اپنا زیادہ تر زور ابن سینا کے نظریات پر حملے کرنے میں صرف کرتا ہے جنھیں ارسطو کے متون سے اپنی براہ راست واقفیت کے باوجود وہ مستقل ابن سینا سے منسوب کیے جاتا ہے (Marenbon (1991): 53-6, 109-10)۔

خود ارسطو کے متون سے قریبی واقفیت اور ابن رشد کی مفصل شرحوں کی دست یابی نے ابن سینا کو اس کے ممتاز مقام سے محروم کر دیا تھا، تاہم اس کی De anima اور، خاص طور پر، Philosophia prima کا اثر بڑا گہرا رہا، اور انھوں نے ایکوائنس (Aquinas) اور Duns Scotus دونوں کو اپنی مابعد الطبیعیات کی تشکیل میں مدد پہنچائی (ملاحظہ کیجیے مندرجہ ذیل حصہ)۔ چودھویں اور پندرھویں صدی سے ملنے والے ابن سینا کے کثیر لاطینی مخطوطات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ازمنۂ وسطیٰ کے آخر آخر تک اس کا مطالعہ جاری رہا (d'Alverny 1961-72)۔

دانش گاہِ پیرس میں ابن رشد سے کسبِ فیض ۱۲۲۰ کی دہائی میں شروع ہوا، اس کے باوجود کہ کلیۂ فنون میں ارسطو کی کتابوں اور ان کی شرحوں کے مطالعے کی ابھی ممانعت تھی (Gauthier 1982)۔ ۱۲۵۰ کے عشرے میں جب پیرس اور آکسفورڈ کی کلیۂ فنون میں

ایک ارسطاطالیسی نصاب اختیار کیا گیا تو ابن رشد کی مفصل شرحیں نہایت بیش بہا ثابت ہوئیں۔قرونِ وسطیٰ کے اختتام تک اور اس کے مابعد بھی ابن رشد یہی کردار انجام دیتا رہا، یعنی علما کو ارسطو کی ابحاث کو سمجھنے کے لیے جس تفصیلی مدد کی ضرورت تھی وہ انھیں بغیر کسی نزاع اور حجت کے بہم پہنچاتا رہا۔ جس طرح ارسطو بغیر کسی قیل و قال کے ''فلسفی'' ("Philosophus") کہلاتا تھا، اسی طرح ابن رشد ''شارح'' ("Comentator")۔ نشاۃ ثانیہ (Renaissance) میں بھی، جب اسلوب پرانسان پرستانہ تاکید کے ردِ عمل میں علما فکر ارسطو کے جوہر کو گرفت میں لانے کے خواہاں تھے، تو یہ ابن رشد ہی تھا جس سے انھوں نے مدد کے لیے رجوع کیا، جیسا کہ ارسطو کی تصانیف کے ۱۵۲۰-۱۵۲۲ کے Giunta کی اشاعت سے ظاہر ہے، جس میں ارسطو کے بہترین تراجم کو ہی مجتمع نہیں کیا گیا ہے بل کہ ساتھ ساتھ ابن رشد کی پہلے سے بھی کہیں زیادہ شرحوں کو بھی (Schmitt 1979)۔ ابن رشد کو اس غیر متنازعہ کردار انجام دینے والے کے علاوہ اکثر ایک ممتاز (اور شاید عدم تقلیدی (heterodox)) فکری تحریک کی روح رواں کے طور پر بھی دیکھا جاتا ہے: [یعنی] لاطینی ابن رشدیت کی تحریک (نیچے ملاحظہ کیجیے)۔

الغزالی (Algazel) کا حشر بھی وہی ہوا جو ابن سینا کا ہوا، کیوں کہ دونوں کی تقدیریں ایک دوسرے سے وابستہ تھیں۔ موخر الذکر کی تصانیف میں سے Intentions کو ایک تلخیص کے طور پر سمجھا گیا۔ اس بات کو کہ الغزالی نے ابن سینا اور دیگر فلاسفہ کی تلخیص (جو اس نے اپنی Destruction میں کی تھی اور جس کا ترجمہ لاطینی میں نہیں ہوا تھا) صرف ان پر حملہ کرنے کی نیت سے کی تھی، عام طور پر نظر انداز کر دیا گیا، گو یہ نہیں تھا کہ لوگ اس سے بالکل ہی ناواقف رہے ہوں (Salman 1939)۔ Avencebrol کے مترجم Gundissalinus (اوپر ملاحظہ کیجیے) نے اس سے استفادہ کیا تھا، اور William of Auvergne اپنی تصنیف De universo (نوشتہ ۱۲۳۰ کی دہائی) میں اس کی بڑی قدر و منزلت کرتا ہے، اور یہ خیال پردازی بھی کہ اپنے عربی نام کے باوجود یہ ایک عیسائی ہی ہوگا۔ اس کے باوجود Avencebrol اپنے عالمی ہائلومورفزم (hylomorphism) کے نظریے پر — یہ نظریہ کہ خدا کے علاوہ ہر شے مادے اور ہیئت کا مرکب ہے — بعد کے متکلمین علما، جیسے البرٹِ اعظم اور تامس ایکوائنس (Thomas Aquinas)، کی شدید تنقید کا ہدف بنا۔ ان باتوں کے باوجود اکا دکا صاحب تحریر، جیسے (Vital du Four (c. 1260-1327، اس کی پشت پناہی کے لیے تیار تھا (Bertola (1953): 187-9; Wippel (1982): 408-10)۔

البرٹِ اعظم نے ۱۲۴۰ کی دہائی میں ابن میمون کی Dux perplexorum کا پہلی بار سنجیدگی سے مطالعہ کیا۔ ایکوائنس پر اس تصنیف کا بڑا اہم اثر تھا (نیچے ملاحظہ کیجیے)۔ Duns Scotus ابن میمون سے کبھی کبھار ضرور رجوع کرتا ہے، لیکن استفادہ کم کم ہی؛ اور بعد کے بیش تر علمائے متکلمین نے تو اسے مکمل نظر انداز کر دیا تھا (Guttmann (1908): 140-208; Kluxen (1986))۔ بایں ہمہ ایک اہم استثنا بھی تھا۔ ابن میمون نے (Meister Eckhart (1260-1327 پر بڑا گہرا اثر چھوڑا تھا، جس نے اس کے اس استدلال کو دوہرایا کہ خدا پر مثبت صفات کا اطلاق نہیں ہو سکتا، تمثیلاً بھی نہیں (Koch, 1928)۔

ابن سینا اور تیرہویں صدی میں لاطینی مابعد الطبیعیات[۲]

اگرچہ لاطینی علمائے کلام اسلامی مصنفین کو تقریباً کلی طور پر ارسطو کی ترجمانی کے لیے رہبر و ہادی ہی سمجھتے تھے، حقیقت میں ان کی نگارشات کی حیثیت کسی دوسرے کی فکری ترسیل کے محض غیر جانب دارانہ آلات سے کہیں زیادہ ہی تھی۔ ارسطو ایسا مصنف ہے جس کی بہت سی مرکزی کتابوں کی کوئی واحد اور عام طور پر مقبول تعبیر نہیں ہوئی ہے۔ ابن سینا اور ابن رشد نے اپنے لاطینی قارئین کے لیے ارسطو کے مطالعے کے واسطے مختلف انداز بہم پہنچائے تھے جنھیں موخر الذکر بہت سی صورتوں میں محض ارسطاطالیسی نگارشات سے اپنے طور پر کبھی بھی اخذ نہیں کر سکتے تھے۔ ان (اکثر باہم متصادم) تعبیرات نے ان کے بحث و مباحثے کے لیے ایک سانچا مقرر کر دیا تھا، جو سب سے واضح طور پر

Metaphysics کے باب میں نظر آتا ہے۔

ابن سینا اور ابن رشد دونوں ہی ارسطو کے پراگندہ اور اکثر غیر فیصل رسالے میں ربط اور ایک قطعی مقصد کے متلاشی تھے۔ جو سوال انھوں نے اٹھایا وہ یہ تھا کہ اس رسالے کا موضوع کیا ہے؟ ابن سینا کا استدلال تھا کہ چوں کہ کوئی فرعِ علم خود اپنے موضوع کی نشان دہی سے عاجز ہے، اور چوں کہ خدا کے وجود کا ثبوت مابعدالطبیعیات میں ملتا ہے، مابعدالطبیعیات کا موضوع خدا نہیں بل کہ وجود من حیث وجود ہے۔ اس کے برعکس، ابن رشد کے خیال میں، جو اس کا قائل تھا کہ خدا کے وجود کا ثبوت طبیعیات میں ملتا ہے، وجود اپنی اولین صورت میں، بہ حیثیت محرکِ اول (Prime Mover) یا خدا، مابعدالطبیعیات کا موضوع ہے۔ ہر چند کہ تیرہویں صدی کے عیسائی مفکر ابن رشد کے موقف سے آ گاہ تھے، اس مسئلے میں ابن سینا کی پیروی کی طرف مائل تھے (Wippel (1982): 385-92)۔ لیکن ایک اہم فرق تھا۔ ان کے لیے مابعدالطبیعیات کے موضوع کی بابت سوال ایک اور کہیں زیادہ اہم مسئلے سے مربوط تھا: مابعدالطبیعیات میں خدا کے مطالعے اور وحی کی اساس پر خدا کے مطالعے کے درمیان کیا تعلق ہے؟

ابن سینا نے نہ صرف تعریف کے واسطے ایک نقطۂ آغاز بہم پہنچایا بل کہ مابعدالطبیعیاتی بحث ومباحثے کے مظروف کے لیے بھی۔ ابن سینا اپنی Metaphysics نامی کتاب میں (8-43:83-1977) تنہا واجب الوجود خدا اور دیگر تمام وجودوں کے درمیان جو محض ممکن ہیں امتیاز قائم کرتا ہے۔ ممکن الوجود کے معاملے میں ابن سینا (الفارابی کی قیادت میں) وجود (esse: آیا شے درحقیقت وجود رکھتی ہے) کو جوہر (یہ کس قسم کی شے ہے) سے ممیّز کرتا ہے۔ الغزالی کے بیان میں (1933: 30-1) اس فرق سے یہ مراد لی جاتی ہے کہ وجود جوہر کا ایک عارضہ [خاصہ عارضی یا وصف اتفاقی] ہے۔ William of Auvergne اور اس کے بعد سے یہ امتیاز مغربی مابعدالطبیعیات اور دینیات میں ایک اہم کردار انجام دیتا آیا ہے۔ ایکوائنس اس گروہ میں شامل تھا جو جوہر اور وجود کے درمیان ایک واقعی امتیاز قبول کرتے تھے۔ اس کے باوجود اس نے نہایت استحکام سے یہ خیال رد کر دیا تھا کہ وجود ایک عارضہ ہے، اور اس نے ابن سینا کے تصور کی یہ تعبیر کی کہ جوہر ایک قدرت [فعالیت] (potency) اور وجود ایک فعل (act) ہے۔ اس صورت میں جوہر اور وجود متمّم ہیں، بالکل ایسے ہی جیسے (مرکب اشیا میں) مادہ اور ہیئت ہوتے ہیں؛ اور اپنے وجود کے لیے ہر چیز کا دارومدار خدا پر ہے، جو خالص عمل ہے، اور صرف اسی میں جوہر اور وجود ایک جیسے ہیں۔٣

Scotus Duns نے (جو چودھویں صدی کے آس پاس درس دیتا تھا اور اگلے سو سالوں کا شاید سب سے زیادہ بااثر مفکر تھا) جوہر اور وجود کے درمیان حقیقی امتیاز کو مسترد کر دیا تھا۔ بایں ہمہ، وجود پر ایکوائنس کی بحث کے مقابلے میں خود اس کی بحث پر ابن سینا کی تعلیم کی چھاپ کہیں زیادہ گہری تھی۔ Scotus نے وجود پر ابن سینا کے خیال کا اطلاق کیا کہ کسی شے (مثلاً، گھوڑا) کو غیر وابستگی کے ساتھ لیا جا سکتا ہے، کہ یہ نہ واحد (singular) ہے نہ عام (universal)۔ اس نے صریح، گو غلط، طور پر نتیجے میں برآمد ہونے والی صورت حال کو — ''کہ وجود [ens] کو اس معنیٰ میں [per unam rationem] کہا جاتا ہے جس میں اسے کہا جاتا ہے'' — ابن سینا سے منسوب کیا۔٤ وجود کی "univocity" کا یہ نظریہ [یعنی کوئی صفت بھی ہو — جیسے ''قدرت''، ''اچھائی'' — یہ خدا میں بھی بعینہٖ اسی طرح ہوتی ہے جس طرح انسان یا کسی ذی روح میں، اس کا خدا پر اطلاق تمثیلاً نہیں ہو سکتا، دونوں میں فرق بس مقدار کا ہے] Scotus کی فکر کا اساسی عنصر ہے، اور ایکوائنس کے نظریۂ تمثیل کے بالکل برعکس۔ اور یہ خدا کے وجود کے بارے میں اس کے ثبوت اور اشیاے عالم کے تجزیے اور عرفان دونوں ہی کی تشکیل کرتا ہے (Gilson (1952): 84-115)۔

لاطینی ابن رشدیت ٥

ایکوائنس نے اپنے مختصر مقالے On the Unity of Intellect against the Averroists کے ذریعے پیرس کے اساتذہ کو اپنی مخالفت کا نشانہ بنایا جن کا موقف (خود ان کے اور ایکوائنس کے خیال میں ابن رشد سے ماخوذ) یہ تھا کہ تمام انسانوں کی صرف

محض ایک ''ممکنہ عقل'' ہی ہے۔ جو اساتذہ حملے کا ہدف بنے ان میں سے ایک Siger of Brabant (c. 1240-84) بتایا جاتا ہے، آرٹس کا ماسٹر جس نے ایک موقعے پر یقیناً وہ موقف تجویز کیا تھا جس پر ایکوائنس حملہ آور ہوا۔ Siger کا نام اکثر کلیۂ فنون کے اس کے ہم عصر Boethius of Dacia کے ساتھ لیا جاتا ہے، جس کی نگارشات بدیہی مقدموں سے استدل پر مبنی میدان ہائے فنون اور مبنی بر وحی دینیات کے درمیان ایک قاطع علاحدگی کی حمایت کرتی ہیں۔ Siger اور Boethius اور ان کے بعض بے نام معاصرین کے تصورات کو تاریخ داں عام طور پر ''لاطینی ابن رشدیت'' کے نام سے موسوم کرتے تھے۔ لیکن اس بیان کی صحت پر اعتراض کیا گیا ہے: یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اساتذۂ فنون اس کے برخلاف ''انتہا پسند'' ("radical") یا ''پکّے'' ("integral") ''ارسطاطالیسی'' تھے (Van Steenberghen 1878; 1977)۔ Siger، Boethius اور ان کے ہم کاروں کے مخصوص مواقف کن باتوں کے لیے ابن رشد کے رہین منت تھے؟

یہ محل نظر ہے کہ خود ابن رشد نے واقعی کبھی ممکنہ عقل کی وحدت کی حمایت کی ہو (Gomez Nogales 1976)؛ لیکن ۱۲۵۰ کے عشرے میں بوناوینچر اور البرٹِ اعظم جیسے علمائے دینیات نے یہ فیصلہ کر ڈالا کہ ابن رشد کا موقف یہی تھا—اس سے قبل اسے اس نظریے کا بھی پرزور حامی سمجھا گیا تھا جس کی رو سے ہر واحد انسانی روح میں ایک فعال اور ایک امکانی عقل کا اتحاد پایا جاتا ہے (Gauthier 1982)۔ علمائے دینیات نے ابن رشد کا باور کیا جانے والا نظریہ صرف اس لیے اٹھایا تھا کہ اس کی تردید کریں۔ Siger کی اختراع یہ تھی کہ اس نے اسے اس طرح پیش کیا تھا جیسے یہ صحیح ہے، یا کم از کم ارسطو کی صحیح قرائت ہے۔ Boethius of Dacia کی اس خواہش کا کہ عقل کی اقلیم میں اس کی خودمختاری پرزور دیا جائے ابن رشد سے ''بہ راہ راست'' کوئی ربط نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ جزوی طور پر اس کا نتیجہ ہو کہ وہ کلیۂ فنون کا استاد تھا، جس کا سروکار اس سے تھا کہ عقل کا استعمال بلاشرکت غیرے ہو اور اس میں وحی کا کوئی دخل نہ ہو۔ اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی جو ترجمانی کی تھی یہ جزوی طور پر اس کا ''بالواسطہ [ذیلی]'' نتیجہ ہو۔ کسی نے بھی اس میں شک نہیں کیا کہ ممکنہ عقل کی وحدت ایسا نظریہ ہے جو عیسائی عقیدے سے میل نہیں رکھتا، کیوں کہ یہاں انفرادی بقائے دائمی اور سماوی ثواب و عذاب کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس صورت میں ایک عیسائی مفکر کے لیے، اگر وہ اس کا قائل ہو کہ ابن رشدی ترجمانی ارسطو کے مافی الضمیر سے مطابقت رکھتی ہے، کہنے کے لیے کیا رہ جاتا ہے؟ Siger of Brabant اپنی De anima intellectiva (c. 1273) میں ٹھیک اسی مسئلے کا حل یہ اصرار کر کے نکالتا ہے کہ اس کا کام اپنے متن کی شرح و بسط ہے، اس سے غرض نہیں کہ جو ارسطو کہتا ہے وہ حقیقت میں درست بھی ہے یا نہیں (1972: 70.11-15)۔

Siger of Brabant اور Boethius of Dacia کے مخصوص خیالات ان کے فوری جانشینوں پر بہت زیادہ اثر انداز نہ ہو سکے۔ شاید اس کی وجہ یہ رہی ہو کہ انھیں ان ملامت ناموں میں (اکثر مسخ شدہ شکل میں) شامل کر لیا گیا تھا جو پیرس کے آرچ بشپ نے ۱۲۷۷ میں جاری کیے تھے (cf. Hissette 1977)۔ تاہم چودھویں صدی کے آغاز میں (John of Jandun (1285/9-1328) نے اس خیال کی پرزور حمایت کی کہ ابن رشد کی مفروضہ ترجمانی (ممکنہ عقل کی وحدت) ارسطو کی صحیح قرائت ہے، اور اس کو فلسفے اور علم دین کے منطقوں کے درمیان ایک قاطع تقسیم سے ضم کر دیا (cf. Schmugge 1966)۔ اس کی نگارشات کا مطالعہ دور دور تک ہوا، اور فوراً بعد آنے والے عشروں میں بلونا (Bologna) اور پادوا (Padua) کے علما نے ایک ایسی ''ابن رشدیت'' اختیار کی جو John of Jandun کے بنائے ہوئے سانچے میں ڈھلی تھی، اور یہی چودھویں صدی کے آخر میں Erfurt، اور پندرھویں صدی کے وسط میں Krakow میں ہوا (Kuksewicz 1978)۔ سولھویں صدی کے اٹالیہ میں ابن رشد کے مفروضہ نظریات عقل اور روح کی بابت مباحثوں میں ایک اہم عنصر کی حیثیت سے جاری رہے۔ ابن رشد کی تصانیف سے وسیع آگاہی کے باوجود—مثال کے طور پر، Aogstino Nifo (1969/70-1538) نے تہافت التہافت کی شرح کی—نشاۃ ثانیہ کی ابن رشدیت نے Siger of Brabant اور John of Jandun سے اپنی اثرپذیری جاری رکھی۔

سو یوں معلوم ہوتا ہے کہ ''لاطینی ابن رشدیت'' میں ابن رشد کے نظریات میں سے ایک کی (شاید غلط) ترجمانی کو (جسے ارسطو کی سچی تو نہیں بل کہ صحیح قرائت مان لیا گیا تھا) اور اس نظریے کے مضمرات پر مبنی ایمان اور عقل کی بابت ایک نظریے کو ملا جلا دیا گیا ہے۔ اگر چہ ابن رشد کے بغیر اس کا امکان نہیں تھا، تاہم اس کی ترقی کا تعین اس کے فلسفے سے اتنا نہیں ہوتا جتنا عیسائی دانش گاہوں میں پائے جانے والے اندرونی فکری تناو سے۔

ابن میمون اور ا یکوائنس[٦]

ا یکوائنس پر ابن میمون کا اثر ابن رشد اور ابن سینا کے اثر سے مختلف نوع کا تھا: ان کے مقابلے میں کم سرایت پذیر لیکن پوری طرح متعین منطقوں میں جن تک یہ اثر محدود تھا کہیں زیادہ قوی، اور خود سینٹ ٹامس کے اپنے خیالات کے باعث کہیں کم متغیر۔ ایک ممتاز مثال ا یکوائنس کی پیش کردہ وہ وجوہ ہیں جن کی رو سے خدا کے لیے وحی میں کئی ایسی صداقتوں کو پیش کرنا کیوں ضروری تھا جو تنہا عقل سے بھی گرفت میں آتی ہیں (Synave 1930)۔ جیسا کہ اس مثال سے ظاہر ہے، ا یکوائنس اگر ابن میمون سے رجوع کرتا تھا تو ارسطو کی تفہیم میں مدد حاصل کرنے کے لیے نہیں، بل کہ اس وقت جب کسی فلسفیانہ (اکثر ارسطا طالیسی) موقف اور ایسے عقیدے کے درمیان تعلق میں پیچیدگی اٹھ کھڑی ہوتی جو یہودیوں اور عیسائیوں میں مشترک تھا۔ ایسا ہی ایک اور موضوع ابدیتِ عالم کا مسئلہ تھا۔[٧]

یہودی اور عیسائی نہ صرف یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ عالم تخلیق ہوا ہے بل کہ یہ بھی کہ اس کی ابتدا وقت یا زمان میں ہوئی ہے۔ اس کے برعکس، ارسطو اس کا قائل تھا کہ یہ ابدی ہے۔ یہودی اور عیسائی فلاسفہ نے اس پر کیا ردِ عمل ظاہر کیا؟ چھٹی صدی میں ایک یونانی عیسائی John Philoponus نے پہلے ہی دلائل کا ایک پورا سلسلہ اختراع کر کے اس کے ذریعے اس مسئلے سے نبرد آزمائی کی تھی۔ یہ وہ دلائل تھے جن میں بڑی خوش تدبیری سے اس کی کوشش کی گئی تھی کہ ارسطا طالیسی اصولوں کے استعمال سے اس موقف کو ثابت کیا جائے جس کی نفی خود ارسطو نے کی ہے — یہی کہ دنیا کی ایک ابتدا تھی۔ ایسے ہی بہت سے دلائل اسلام میں متکلمین نے بھی اختیار کیے تھے، اور ا یکوائنس کے ہم عصر عیسائی علماے دینیات جیسے بوناوین چر نے بھی۔ ابن میمون نے یہ دلائل مسترد کر دیے تھے، اور اس میں (بہ شمول اُس کے دیے ہوئے چند مخالف دلائل) ا یکوائنس نے اس کا تتبع کیا۔ علاوہ ازیں، باریک بیں معائنے پر، ا یکوائنس کا موقف اپنے عظیم یہودی پیش رو سے اور بھی زیادہ قریب نکلتا ہے۔ درج ذیل قضیوں پر غور کیجیے:

۱۔ زمان میں عالم کی کوئی ابتدا نہیں تھی (یعنی، ابدی ہے)
۲۔ (۱) کو [یعنی یہ کہ عالم ابدی ہے کو] ثابت کرنا ممکن ہے
۳۔ خلافِ (۱) کو [یعنی یہ کہ عالم ابدی نہیں ہے کو] ثابت کرنا ممکن ہے
۴۔ (۱) کو [یعنی کہ عالم ابدی ہے کو] ثابت کیا جا چکا ہے
۵۔ خلافِ (۱) کو [یعنی یہ کہ عالم ابدی نہیں ہے کو] ثابت کیا جا چکا ہے

دلالۃ الحائرینکے لاطینی ترجمے کی صاف سیدھی قرائت کی جائے، جیسی کہ ا یکوائنس نے کی ہوگی،[٨] تو ابن میمون یہودی تعلیمات کے مطابق (۱) کی نفی کرتا ہے؛ اور وہ بڑے واضح طور پر (۲) اور (۳) کی نفی بھی کرتا ہے (اور اس لیے، نتیجتاً، (۴) اور (۵) کی)۔ خود ا یکوائنس بھی اپنی نگارشات کے طول وعرض میں (۱) تا (۵) کی نفی کرتا ہے۔ ابن میمون کا بھی یہ عقیدہ تھا کہ خود ارسطو، دراں حالے کہ وہ (۱) کا قائل تھا، اور ظاہر ہے کہ (۳) کا انکاری، (۲) کی بھی نفی کرتا تھا۔ اس کی شہادت Topics کا ایک پارہ تھی جہاں ارسطو ابدیت عالم کو ایک سوال کی مثال کے طور پر دیتا ہے جس کا دونوں طرف سے کوئی بیّن ثبوت نہیں دیا جا سکتا۔ اپنی زیادہ تر نگارشات میں ا یکوائنس اس نظریے میں ابن میمون کا اتباع کرتا ہے۔[٩] صرف اپنی زندگی کے آخر میں جب ا یکوائنس نے Physics پر اپنی شرح لکھی تو کہیں جا کر اس نے اس کا

اعتراف کیا کہ ارسطو (۴) کا قائل تھا — اسے یقین تھا کہ "اس نے 'ابدیت عالم کو ثابت کر دکھایا ہے — اور چناں چہ (۲) کا بھی۔ اس آخری دور میں بھی اکوائنس کے یہاں ایک بالکل ہی نئے خیال کا سوتا پھوٹتا ہے۔ اپنی De aeternitate mundi (شاید ۱۲۷۰ یا ۱۲۷۱) میں اکوائنس اپنی ساری توجہ

۶- یہ ممکن ہے کہ (ا) [یعنی یہ کہ عالم ابدی ہے]

کو قائم کرنے میں وقف کر دیتا ہے۔

ایسا کیوں ہے کہ اکوائنس صرف اس آخری زمانے کی تحریر میں (۶) کا مدعی ہے؟ ایک مورخ (Weisheipl (1983): 268-70) نے اس ارتقا کو اکوائنس کے اس احساس سے مربوط کیا ہے کہ ابن میمون یہ سمجھنے میں غلط تھا کہ ارسطو (۲) کا انکاری تھا۔ لیکن زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ اس تبدیلی کو اکوائنس کی دل چسپی کے مرکز کے انتقال کا نتیجہ قرار دیا جائے (cf. Wippel (1981): 37)۔ (۶)، (۲) تا (۵) سے بے حد غیر مشابہ ہے۔ یہ سب اس کی بابت بیانات ہیں جو آدمی 'دلائل سے ثابت کر سکتا ہے'، یہ وہ ہے جو بذاتہٖ بیّن مقدمات اور عقل کے استعمال سے وہ دکھا سکتا ہے کہ یوں ہی ہے؛ اس کے برعکس (۶) اُس کا بیان ہے جس کا یوں ہی ہونا طبعاً ناگزیر ہے۔ اپنی عمر کے آخری سالوں تک اکوائنس نے ابدیت عالم کے مسئلے پر عام طور پر ابن میمون کے انداز میں ہی غور کیا تھا، کہ اس مسئلے کا تعلق انسانی عقلی غور و فکر کی انتہا سے ہے۔ اپنی De potentia (1265-60) میں وہ پہلے ہی اس مسئلے کو امکاناتِ الٰہی کے سیاق و سباق میں ڈال چکا تھا، جیسا کہ اُس نگارش کا تقاضا تھا؛ لیکن اسے ابھی اتنا اعتماد حاصل نہیں ہوا تھا کہ (۶) کا دعویٰ کرے۔ لیکن De aeternitate mundi میں وہ استدلال کرتا ہے کہ اپنی قادر المطلقی کے پیش نظر خدا کے لیے یہ ممکن ہوگا کہ کوئی ابدی چیز خلق کرے، بہ شرطے کہ شَے مخلوقہ کے تخلیق کیے جانے اور ابدی ہونے کے درمیان کوئی عدم آہنگی نہ ہو؛ پھر وہ آگے قدم بڑھا کر دکھاتا ہے کہ یہ دونوں تصورات یقیناً ہم آہنگ ہیں۔ خدا کی قادر المطلقی سے اس کی دل چسپی کا تعلق ابن میمون سے کم ہی ہے اور یہ خود سینٹ تامس کی اپنی نگارشات میں شاذ و نادر ہی نظر آتا ہے؛ لیکن یہ اس کی وفات کے بعد کی تین دہائیوں میں عیسائی علمائے دینیات کی تشویش کی پیش بینی ضرور کرتا ہے۔ اگر مطلق امکانات میں دل چسپی کو فروغ دینے والے عناصر میں ابن میمون کے منضبط کردہ متکلمین کے ٹھیک انھیں استدلالات کو بھی شامل کر لیا جائے تا کہ ان کی نفی کی جا سکے تو عیسائی فکر پر یہودی اور اسلامی اثرات کی پیچیدہ کہانی میں اس سے ایک اور پیچ کا اضافہ ہو جائے گا۔

حواشی

(عرضِ مترجم: چوں کہ حواشی میں انگریزی حوالوں کی بھرمار ہے اور متن بہ قدرِ اشکِ بلبل، انھیں آپ انگریزی میں ہی پڑھنے کی زحمت گوارا فرمائیں۔)

1. For editions of the Latin translations, see Marenbon (1991): 194-7; and add:al-Färäbi, De scientiis, trans. Gundissalinus in al-Färäbi (1954); trans. Gerard of Cremona in al-Färäbi (1953); iber exercitationis ad viam felicitatis in alFäräbi (1940); complete (uncritical) edition of the Destruction of the Philosophers in Latin translation: al-Ghazzäli (1506); logica) books from the Destruction in al-Ghazzáli (1965); al-Kindi, De somno et

visione, De quinque essentiis, De intellectu (both translations) in al-Kindi (1897); Averroes, Destructio destructionum: Averroes (1497); Maimonides, Dux sen director dubitantium vel perplexorum in Maimonides (1520) = the early thirteenth-century translation made from the Hehrew of al-Härisi (Wolfgang Kluxen is preparing a critica) edition of this translation). For a bibliographical survey of secondary material, see Daiber (1990).

2. Two valuable, concise introductions to thirteenth - century rnetaphysics are - Wippel (1982) and de Libera (1989): 69-97. Many of their conclusions are followed here.
3. Cf. Summa theologiae, 1.9.3, a.4; Summa contra Gentiles, 1.22; 2.54.
4. Quaestiones subtilissimae in Metaphysicas, 4.9.1; cf. Ordinario of Sentences commentary 2.d.3, pars 1.9.1, nn. 29-34.
5. A balanced survey of this problem is given by Nardi (1949).
6. Dienstag (1975) reprints many of the most important articles on this subject and provides full bibliography; see also Pines (1976) and Dunphy (1983).
7. For background, see Sorabji (1983): 191-283; for a careful presentation of Aquinas' views through the course of his career, see Wippel (1981).
8. Some interpreters have suggested that Maimonides' real, concealed view about the creation and non-eternity of the world was not that of Jewish teaching; but see Dunphy (1989).
9. See Topics: 1.11; Guide: 2.15; Aquinas, In 2 Sententias, d.1, q.1, a.5; Summa theologiae 1.q.46, a.l; cf. Weisheipl (1983): 265-6.

کتابیات

Accademia dei Lincei (1979) L'Averroisnzo in Italia (Rome) (Atti dei Lincei, 40).

Avicenna (1968-72) De anima, ed. S. van Riet, 2 vols (Louvain and Leiden).

— (1977-83) Liber de philosophia prima sive scientia divina, ed. S. van Riet, 3 vols (Louvain and Leiden).

Averroes (1497) Destructio destructionum philosophiae Algazelis (Venice) - with commentary by Nifo (reprinted Lyons, 1517, 1529, 1542).

Bertola, E. (1953) Salomon ibn Gabirol (Avicebron): Vita, opere e pensiero (Padua). Daiber, H. (1990) "Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters", in J. Hamesse and M. Fattori (eds) Rencontres de

cultures dans la philosophie médiévale (Louvain la-neuve and Cassino): 203-50.

d'Alverny, M.-T. (1961-72) "Avicenna Latinus", Archives de l'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 28: 281-316; 29: 217-33; 30: 221-72; 31: 271-86; 32: 259-302; 33: 305-27; 34: 315-43; 35: 301-35; 36: 243-80; 37: 327-61; 39: 321-41.

— (1989) "Les Traductions à deux interprètes: d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin", in G. Contaime (ed.) Traduction et Traducteurs au Moyen Age (Paris).

de Libera, A. (1981) La Philosophie médiévale (Paris).

— (1991) Penser au moyen âge (Paris).

Dienstag, D. I. (ed.) (1975) Studies in Maimonides and St Thomas Aquinas (New York). Dunphy, W. (1983) "Maimonides and Aquinas on Creation: a Critique of their Historians", in Gerson (1983): 36]-79.

— (1989) "Maimonides' Not-so-secret Position on Creation", in E. I. Ormsby (ed.), Moses Maimonides and his Time (Washington, DC).

al-Färäbi (1940) "Le 'Liber exercitationis ad viam felicitatis' d'Alfarabi", ed. D. Salman,Recherches de Théologie Ancienne et Médievale, 12: 33-48

— (1953) ed. Al-Farabi Catálogo de las Ciencias, A. G. Palencia (Madrid).

— (1954) Domingo Gundisalvo: De scientiis, ed. M. Alonso Alonso (Madrid and Granada).

Al-Ghazzäli (1506) Logica et philosophia Algazelis arabis, photomechanical reproduction, with introduction by C. H. Lohr (Frankfurt).

— (1933) Algazel's Metaphysics: a Mediaeval Translation, ed. J. T. Muckle. (Toronto).

— (1965) C. H. Lohr, "Logica Algazelis: Introduction and Critical Text", Traditio, 21: 223-90.

Gauthier, R. A. (1982) "Notes sur les débuts (1225-40) du premier averroisme", Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 66: 321-74.

Gerson, L. P. (ed.) (1983) Graceful Reason: Essays ... presented to Joseph Owens. CSSR (Toronto).

Gilson, E. (1952) Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fundamentales (Paris).

— (1969) "Avicenne en occident au moyen âge", Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 34: 89-121.

Gomez Nogales, S. (1976) "Saint Thomas, Averroes et l'Averroisme", in Verbeke and Verhelst (1976): 161-77.

Grignaschi, M. (1972) "Les Traductions latins des ouvrages de logique arabe et l'abrégé

d'Alfarabi", Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, 39: 41-89.

Guttmann, J. (1908) "Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland", in W. Bacher, M. Brann and D. Simonsen (eds), Moses ben Mainion: sein Leben, seine Werke und sein Einfluss (Leipzig): 135-230; pp. 175-204 are reprinted in Dienstag (1975): 222-51.

Hissette, R. (1977): Enquête sur les 219 articles condamnées à Paris le 7 mars 1277 (Louvain).

Jolivet, J. (ed.) (1978) Multiple Averroes (Paris).

— (1988) "The Arabic inheritance", in P. Dronke (ed.), A History of Twelh-century Western Philosophy (Cambridge): 113-48.

Al-Kindi (1897) Die philosophischen Abhandlungen des Jaqub ben Ishaq Al-Kindi, ed. A. Navy (Münster).

Kluxen, W. (1954) "Literaturgeschichtliches zum Lateinischen Moses Maimonides", Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, 21: 23-50.

— (1986) "Maimonides and Latin scholasticism", in S. Pines and Y. Yovel (eds), Maimonides and Philosophy (Dordrecht, Boston and Lancaster): 224-32.

Koch, J. (1928) "Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters", Jahres-Bericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur, 101: 134-48, reprinted in his Kleine Schriften, 1 (Rome, 1973): 349-65.

Kuksewicz, Z. (1978) "L'Influence d'Averroes sur des universités en Europe centrale: l'expansion de l'averroisme latin", in Jolivet (1978): 275-86.

Maimonides (1520) Dux seu director dubitantium vel perplexorum, (Paris; photomechanical reprint: Frankfurt, 1964).

Marenbon, J. (1991) Later Medieval Philosophy (1150-1350): an Introduction, 2nd ed. (London).

Nardi, B. (1949) s.v. "Averroismo", in Enciclopedia Cattolica (Vatican City), 2: 524-30.

Pines, S. (1976) "Saint Thomas et la pensée juive médiévale: quelques notations", in Verbeke and Verhelst (1976): 118-29.

Salman, D. (1 939) "The Medieval Latin Translations of Alfarabi's Works", The New Scholasticism, 13: 245-61.

Schmitt, C. B. (1979) "Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes", Accademia dei Lincei (1979): 121-42.

Schmugge, L. (1966) Johannes von Jandun (1285/9-1328) (Stuttgart).

Siger of Brabant (1972) De anima intellectiva, De aeternitate mundi, Commentary on De anima, 3, ed. B. Bazán (Louvain).

Sorabji, R. (1983) Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages (London).

Synave, P. (1930) "La Révélation des vérités divines naturelles d'après Saint Thomas d'Aquin", in Mélanges Mandonnet, 1 (Paris): 327-70, reprinted in Dienstag (1975): 290-333.

Van Steenberghen, F. (1977) Maître Siger de Brabant (Louvain).

— (1978) "L'Averroisme latin au XIIle siècle", in Jolivet (1978): 283-6.

Verbeke, G. and Verhelst, D. (eds) (1976) Aquinas and the Problems of his Time (Leuven and The Hague) (Mediaevalia Lovaniensia, ser. 1, 5).

Weisheipl, J. A. (1983) "The Date and Context of Aquinas's De aeternitate mundi", in Gerson (1983): 239-71.

Wippel, J. F. (1981) "Did Thomas Aquinas Defend the Possibility of an Eternally Created World? (The De aeternitate mundi Revisited), Journal of the History of Philosophy, 19: 21-37.

— (1982) "Essence and Existence", in N. Kretzmann, A. Kenny and J. Pinborg (eds), The Cambridge History of Later Medieval Philosophy (Cambridge): 385-410.

Abstract

This is the translation of an article written by John Marenbon, a Senior Research Fellow of Trinity College and lecturer in the History of Philosophy. His research and academic writing is concerned with medieval philosophy. In the above article, he has studied the influence of Muslim and Jewish philosophers and scholars on the Christians theologians and religious philosopher of twelfth century and after wards till 17th century. The works of Greek philosophers were initially comprehended through their translations and explanation of the Muslim Philosophers like Averroes, Algazel, Avicenna and Alfarabi.