

دیدگاه ابن رشد درباره نقش عقل در فهم دین و تأثیر این دیدگاه بر توماس آکویناس

عباس بخشنده بالی^۱

چکیده:

ابوالولید محمدبن احمدبن رشد معروف به ابن رشد یکی از معروف ترین مفسران آثار ارسطو در اندلس قرون وسطی می باشد. وی بر خلاف برخی اندیشمندان مسلمان که خردورزی در متون دینی را نادرست می دانستند، به دلایلی از آیات و روایات توجه می دهد که نه تنها خردورزی در متون دینی نادرست نیست بلکه از نگاه دین ضروری است. از سویی دیگر، توماس آکویناس در حوزه مسیحیت با ارائه ی مبانی مختلف، به خردورزی در متون دینی خود پرداخته و اندیشمند دینی را کسی می داند که اندیشه و استدلال را در آن متون به کار می گیرد.

این مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی در پی واکاوی دیدگاه هر یک از ابن رشد و آکویناس درباره خردورزی در متون دینی بوده و به این نتیجه می رسد که آکویناس به واسطه ی استادش یعنی آلبرت کبیر از آثار ابن رشد مسلمان استفاده نموده و آن را واسطه ای برای فهم بهتر آثار ارسطو قرار داد.

واژگان کلیدی: ابن رشد، آکویناس، اندلس، عقل، دین.

مقدمه

یکی از نکات قابل توجهی که هر مکتبی برای دوام هویت خود باید انجام دهد، حفظ آثار و دستاوردهای بزرگان و پیشینیان آن مکتب است. به همین دلیل است که مسلمانان هم برای تجلیل از مآثر و مفاخر فرهنگی شان تلاش های فراوانی نمودند تا سنت فکری اسلامی را در طول قرون مختلف زنده نگه دارند. از این جهت، با مطالعه تاریخ تفکر اسلامی به راحتی در می یابیم که آنان در مدت طولانی از قرون وسطی دارای چنان عظمتی بودند که در جهان اندیشه، الگوی دیگران واقع شدند. با ظهور اسلام و گسترش آن در حوزه ی اندلس^۱، فراگیری علم و دانش و بخصوص علوم یونان در این حوزه با سرعت بیشتری ادامه می یابد و در مقابل، غرب در فضای ظلمت و هرج و مرج نسبی به سر می برد.

از جمله آن دانش ها، دانش عقلی و فلسفی بود که در قرون وسطی به واسطه دانشمندان اسلامی همچون فارابی، ابن سینا و ابن رشد وارد فضای غرب مسیحی شد. ابن رشد در حوزه اندلس توانست علوم ارسطویی را در پی مکتب ابن سینا و بزرگان اسلامی فرا گرفته و شرح هایی بر آن بنگارد (حلبی، ۱۳۷۲، ص ۵۱). این رشته از علوم اسلامی و شیوه علمی دانشمندان مسلمان در این دو دین چنان اهمیتی از لحاظ علمی و تاریخ داشتند که مدت ها نام مکتب ابن رشدیان لاتینی بر سر زبان ها بود. حتی بعضی این دیدگاه را مطرح کردند که یکی از عوامل پیشرفت غربیان در علوم و فنون و تجربه در رنسانس، ورود عقاید و فلسفه ابن رشد به آن حوزه است.

آن چه در این مقاله که با شیوه ی توصیفی - تحلیلی نگارش شده نتیجه گرفته می شود این است که ابن رشد که شارح برجسته آثار ارسطو در حوزه اندلس قرون وسطی می باشد، با توجه دقیق به خردورزی در متون دینی توانست به واسطه ی

آلبرت کبیر، مورد توجه توماس آکویناس^۳ قرار بگیرد. آکویناس به واسطه ی استادش و توجه کامل به آثار فیلسوفان مسلمان نظیر ابن رشد، آثار ارسطو را به دقت در متون دینی خود به کار بسته و خردورزی در متون دینی را مورد تاکید قرار داده است.

دیدگاه ابن رشد درباره خردورزی در دین

ابوالولید محمد بن احمد بن رشد، در سال ۱۱۲۶ میلادی مصادف با ۵۲۰ هجری قمری در قرطبه ی اندلس متولد و در سال ۱۱۹۸ میلادی مطابق با نهم صفر ۵۹۵ هجری قمری در سن هفتاد و دو سالگی وفات کرد که در قرطبه که دیگر خاندانش مدفون بودند به خاک سپرده شد (الفاخوری. الجر، ۱۳۷۳، ص ۶۴۲). در مراسم تشییع بدن وی ابن عربی که در ایام جوانی به دیدارش نائل آمده بود حاضر بود و درباره آن شرحی پرشور نوشت (کربن، ۱۳۷۳، ص ۳۴۴).

هر چند برخی فقط وی را شارح آثار ارسطو می دانند ولی این گونه نیست. رنان^۴ معتقد است وقتی ابن رشد خودش را شارحی بیش نمی داند، نباید فریفته این فروتنی کاملاً روشن وی شد بلکه او هرگز حاضر نشد که از اندیشه شخصی صرف نظر کند (الفاخوری. الجر، پیشین، ص ۶۵۴). ابن رشد به دلیل عشق به ارسطو و از طرفی هجوم بعضی علیه فلسفه، با قاطعیت تمام به بحث پرداخت. او نخستین ضربه محکم را بر غزالی فرود آورد، چنانچه ارکان مذهب و ادعای او را متزلزل ساخت و به مردم فهماند که فلسفه با دین مخالف نیست (همان، ص ۲۵۵). بنابراین، شارح بودن و پذیرش فلسفه به این معنی نیست که ابن رشد با چشمانی بسته همه آراء فلسفی را بپذیرد بلکه خود معتقد است که با واقع بینی و داوری صحیح به آنها نظر می کند (دبور، ۱۳۷۶، ص ۶۳۸؛ نصری، ۱۳۷۹، ص ۲۵۵).

وجوب خردورزی در دین

از نگاه ابن رشد اگر به آموزه‌ها و دستورات شرع اعتقاد داشته باشیم، متوجه می‌شویم که نه تنها قرآن تعقل را مباح می‌داند بلکه آن را واجب دانسته است. وی می‌گوید: «فاما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل و يطلب معرفتها به فذلك بين في غير ما آيه من كتاب الله تبارك و تعالی مثل قوله ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ۲) و هذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي و الشرعي معاً» (ابن رشد، ۱۹۸۷، ص ۱۱-۱۲)؛ اما این که شرع مردم را از راه عقل و به وسیله آن متوجه نظر در موجودات جهان کرده است و شناخت آنها را خواسته است، امری روشن و آیات بسیاری در این باب وجود دارد.

مقصود ابن رشد از عقل مطابق با دین، هیچکدام از سه اصطلاح نبوده بلکه مقصود وی «برهان عقلی» است. تعریف ایشان از برهان عقلی عبارت است از این که «کار فلسفه به جز نظر در موجودات جهان و بررسی آنها از حیث دلالت آنها بر صانع چیز دیگری نباشد، یعنی توجه کردن به موجودات جهان از آن لحاظ که مصنوع هستند، زیرا دلالت موجودات بر صانع از راه معرفت چگونگی صنعت آنهاست و هر اندازه معرفت و شناخت به صنعت و خلقت آنها کامل شود، معرفت و شناخت به صانع آنها کامل تر می‌شود» (همان، ص ۱۱). او تصریح می‌کند که فلسفه، تحلیل غایی این جهان بوده و اینکه مستلزم معرفت به خالق جهان است (Leaman, 1998, p144).

ابن رشد بعضی از مخالفین عقل را مخالف با تعالیم راستین شرع دانسته و در واقع نسبت جهل و دوری از خدا و حقایق می‌دهد. وی معتقد است که راه واقعی برای رسیدن به معارف واقعی، راه برهانی و عقلی است که در شرع بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. البته راه برهانی که با عقل سلیم صورت گرفته باشد (Leaman, Ibid, p145).

بنابراین، منظور ابن رشد از فلسفه، برهان عقلی است که منجر به اثبات صانع می‌شود و به همین دلیل مقدمه‌ای است برای هدفی والاتر؛ نه اینکه مطالعه فلسفه هدف و مقصود اصلی باشد، همان‌گونه که بعضی به ناروا به ابن رشد نسبت داده‌اند که اشاره می‌شود.

تاویل در برخی ظواهر

نکته دیگری که ابن رشد در تأیید مقام فلاسفه ذکر می‌کند این است که در بعضی تعالیم شرعی، ظاهر و باطنی وجود دارد که فقط خواص از عهده آن بر آمده و به همین دلیل به فکر و اندیشه نیاز دارد. و از اینجا بحث تاویل را شروع می‌کند که نیاز به افرادی دارد آگاه به مسائل عقلی و دینی تا به معنای واقعی دست یابند. وی در بحث ارتباط دین و فلسفه نخست فلسفه را از نظر دین واجب دانست و سپس ظاهر و باطن را در قرآن اثبات نمود و گروهی را اهل ظاهر و گروهی را اهل باطن برشمرد. و در گام بعدی به تاویل قرآن تصریح می‌کند: «إن للشرع ظاهراً و باطناً» (ابن رشد، ۱۹۸۷، ص ۲۰). وی در تعریف ظاهر و باطن معتقد است: «ظاهر آن چیزی است که با مثالهایی بر معانی آن دلالت می‌کند، و باطن فقط برای اهل برهان قابل فهم است» (همان). وی در تعریف تاویل معتقد است که عبور از معنای ظاهر و حقیقی لفظ به معنی مجازی و باطنی آن می‌باشد (ر.ک: همان، ص ۱۸). البته با شرایط خاصی که در تاویل باید رعایت شود که یکی از آنها عدم خلل در روش زبان عربی است؛ مثل اینکه یک چیز را به اشتباه، تشبیه، سبب و یا شیء مقارن لاحق او بنامیم. بدین طریق، ابن رشد به تفصیل، تجزیه و تمییز رو می‌آورد تا از آن حصار بیرون رود و برای فیلسوف راه نجاتی یافته و دین را به حقیقت فلسفی آن بازگرداند، و البته این کار را با مهارت و منطقی که خاص او است انجام می‌دهد. ابن رشد به این نکته تصریح می‌کند که فقط با روش برهانی می‌توان تاویل کرد و الا تاویل بردن اشتباه است: «ما قطع

داریم که تمام آنچه مؤدای برهان است و ظاهر شرع با آن مخالف است، این ظاهر بر طبق قانون تأویل عرب، و این قضیه برای هیچ مسلمان و مؤمنی قابل شک نیست» (همان).

بنا به نظر ایشان، مخالفت با فلسفه و تلقی تعارض آن با شریعت، به جهت تأویل غیر برهانی و غلط آنها در مسائل دینی است: «آن نظری که معتقد است شریعت مخالف فلسفه است یا نظری است که شریعت را نفهمیده و یا در فلسفه مرتکب خطا شده، یعنی تأویلش خطا بوده است (برهانی نبوده)، چنانکه این خطا در مسأله علم خدا به جزئیات و غیره اتفاق افتاده است» (ابن رشد، ۱۹۸۷، ص ۹۳). وی معتقد است کسانی اهل تأویل هستند که اهل علم و یا فلسفه باشند؛ وی با اشاره به آیه شریفه ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ۷)، اشاره می‌کند که اهل تأویل که توان هماهنگ کردن فلسفه و شریعت را دارند، باید راسخون فی العلم باشند. و غیر اهل علم از مؤمنین، بدون برهان به ظواهر عمل می‌کنند و توان این کار را ندارند و لذا نباید به این روش روی آورند (همان، ص ۲۱). در گامی فراتر معتقد می‌شود که براهل علم و تأویل واجب است که در هنگام وجود برهان، به تأویل آن رجوع کند نه به ظاهر آن (همان، ص ۲۴).

متمم بودن وحی برای عقل

در نظر ابن رشد، شرع را دو معنی است: معنی ظاهر و معنی باطن. و این دو، یک واحد فلسفی هستند. اگر ظاهر را با قوانین عقل اختلافی بود، باید آن را تأویل کرد. و اگر بر وفق قوانین عقل بود، بدون تأویل باید آن را پذیرفت. البته این اشتباه است که ابن رشد را در فهم گفته‌های شرع، دو شخصیتی (قائل به تأویل و ظاهر) بدانیم؛ زیرا او به ظاهر و باطن، به صورت دو گانه معتقد نیست، بلکه او به ظاهر و باطن معتقد

می‌شود برای ایجاد یک وحدت. از نظر او هر چه با وحی به دست آید با عقل سازگار است (الفاخوری. الجبر، پیشین، ص ۶۶۴). وی معتقد است که شرایع، مردم را به سعادت می‌رساند و لذا ضروری‌اند. و نشأت دیگر فقط با فضایل نظری و پس از آن، با عملی حاصل می‌شود. بنابراین سعادت با فضایل اخلاقی کمال می‌یابد و فضایل اخلاقی با شناخت حاصل می‌شود: «شرایع برای فضایل عملی و نظری ضروری است... آنها برای ایجاد فضایل اخلاقی، نظری و صنایع عملی ضروری هستند. زندگی آدمی در این سرای جذبه صنایع عملی میسر نیست. نیز در نشأت و در آن سرای، زندگی جز به فضایل نظری حاصل نشود. ولی هیچ یک از این دو جز با فضایل اخلاقی کمال نیابد. و فضایل اخلاقی جز به شناخت و بزرگداشت باری تعالی با عبادات مشروع ادیان حاصل نگردد» (ابن رشد، ۱۹۹۸، ص ۵۵۴-۵۵۵).

از این مطلب روشن می‌شود که وحی، بر حقیقت فلسفی، اوصاف و رموزی می‌افزاید که موافق با میزان عقل عامه است؛ نیز شرع مردم را به اعمال صالح و امی دارد و همین است که گفتیم وحی متمم ناتوانی‌های عقل از جنبه عملی است.

دیدگاه آکویناس درباره خردورزی در دین

توماس آکویناس در حدود سال ۱۲۲۵ میلادی در نزدیکی شهر کوچک آکوینو^۵ در ایتالیا به دنیا آمد (کنی، ۱۳۷۷، ص ۷) و در مارس ۱۲۷۴ میلادی در در فوسانو^۶ در راه سفر به لیون به دلیل بیماری درگذشت (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۷۰، ص ۷-۸؛ میخائیل، ۱۹۹۲، ص ۱۱-۱۲؛ Bourke, 1972, p105). توماس در خلال سال‌های ۱۲۵۹ تا ۱۲۶۸ میلادی که در ایتالیا به سر می‌برد، ترجمه‌های جدید و یا تجدید نظرهایی در ترجمه‌های قدیمی کتاب‌های ارسطو از ویلیام موئربک^۷ دست یافت و از این فرصت

عقل و دین، سال هشتم، شماره پانزدهم (نیمسال دوم سال ۱۳۹۰) ►

برای نوشتن شرح‌ها و تفسیرهایی در باب ماهیت تعالیم ارسطو استفاده کرد (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۲۶). وی یکی از بزرگترین فلاسفه غربی به شمار می‌رود که با اطلاع از آثار ارسطو و مشرب عقلی او، تفسیرها و شرح‌هایی از این فیلسوف بزرگ یونان در حوزه مسیحیت برجای گذاشته است. تأثیر او به عنوان قدیس مسیحی که به نوآوری شگرف در عقل‌گرایی در کنار دین‌مداری معروف است، همانند ابن‌میمون در حوزه یهودیت و ابن‌سینا و ابن‌رشد در اسلام است. تأثیری که عظمت و انسجام آن در فلاسفه ما قبل آن، کمتر مشاهده شده و به صورت مکتبی جدید ظهور کرده است (همو، ۱۳۷۰: ص ۵۱). برتراند راسل^۸ به این نکته اشاره می‌کند که آکویناس بر خلاف اسلافش درباره‌ی ارسطو واقعاً اطلاعات کافی داشت و خود بر آن‌ها شرح می‌نوشت (راسل، ۱۳۷۳، ص ۶۳۳).

جایگاه هر یک از عقل و دین

ارتباط عقل و دین در حوزه مسیحیت، همانند حوزه‌های دینی دیگر، سالها و قرون متفاوتی را طی کرده است. یکی از مسائلی که در تمامی ادیان جلب نظر می‌کند، مخالفت شدید و سرسخت بعضی از متدینین است. در این قسمت به پاره‌ای از مهمترین آراء در تاریخ مسیحیت تا دوره آکویناس اشاره می‌شود. نخستین مسیحیان و اهل کلیسا کسانی هستند که معتقد بودند وحی جایگزین همه معارف، اعم از علوم تجربی، اخلاق و مابعدالطبیعه می‌شود. آنها با در پیش گرفتن راه افراط، عقل خدادای را نادیده می‌گرفتند. پولس^۹ می‌گوید: «ادعای حکمت می‌کردند و احمق گردیده‌اند» (عهد جدید، رساله پولس رسول به رومیان ۱، ص ۲۲).

یکی از مباحثی که در آثار توماس آکویناس دیده می‌شود، تمایز میان عقل و دین است. وی معتقد است که هر یک از فلسفه و دین، موضوع متفاوتی داشته و مسیر

متفاوتی را می‌پیمایند. آکویناس به تفاوت میان روش فیلسوف و متکلم اشاره کرده که راه‌های متفاوتی را طی می‌کنند. توماس «نظریه طبیعی» را از «نظریه وحی شده» جدا کرد و گفت نظریه وحی شده را نمی‌توان زیر سؤال برد ولی درباره نظریه طبیعی می‌توان پرسش نمود. اما از آن‌جا که مسائل تقریباً مشترک است، این تفکیک قدری عجیب بود. هدف آکویناس از این تفکیک این بود که اعتقادات کلیسا را برای همیشه از شر سؤالات و بحث‌های متفاوت دور کند. ولی در حقیقت از این تفکیک ثمره دیگری به بار آمد و باعث شد تمام اعتقادات کلیسا به معرض بحث گذارده شود (زیبایی نژاد، ۱۳۷۵، ص ۷۶).

لذا از نظر وی، فلسفه گونه‌ای شناخت است که بر تمام انسان‌هایی که به دنبال فهم معنای تجربه‌های روزانه خود هستند، گشوده است. و «فلاسفه» ای که معمولاً از آن‌ها نقل قول می‌کند، حکیمان یونان باستان، مسلمان و یهودی هستند. معلمان مسیحی که از آن‌ها در وصول مبانی خود کمک می‌گیرد، قدیسان^{۱۰} هستند؛ همچون آگوستین، یوحنا دمشقی، گرگوری، آمبروز، دیونیزیوس، ایزیدور و بندیکت (Bourke, Ibid). به عنوان نمونه، توماس در کتاب مجموعه الهیات به طور رسمی موضوع آن را آموزه مقدس^{۱۱} دانسته و اصول آن را بخش‌های ایمان دینی تلقی می‌کند؛ لذا آکویناس یک متکلم حرفه‌ای و یا از نظر کلیسا در حقیقت معلم تعالیم مقدس بود.

آکویناس عقیده دارد که انسانها از توانایی کردار آزاد برخوردارند. کردارهای آزاد، آن اعمالی است که در اثر عقل و اراده انجام شود و کل ذات آزادی بستگی به شکل معرفت دارد. وی معتقد است: «اما انسان که با کمک نیروی عقل درباره اعمال خویش داوری می‌کند، قادر به داوری پیرامون خویش است، تا آن حد که قادر به شناخت ماهیت، هدف و وسایل آن بوده، و به همان فرایند، توانایی داوری در خصوص رابطه و نظم میان هدف و وسیله را دارد» (کالینسون، ۱۳۷۴، ص ۸۸).

وی به این نکته اشاره می‌کند که مواجه شدن با مباحث جزئی و محدودیت‌های آن، ما را وادار می‌کند که با استفاده از روشی دیگر، به حقیقت دست یابیم که خطایی در آن راه نداشته باشد که همان راه وحی است. توماس به نقل از رساله دوم قدیس پولس بیان می‌کند: «همه کتابها از طرف خداست و به لحاظ تعلیم، تربیت و تسلیم شدن، در عدالت مفید است» (Aquinas, 1994, Ibid).

هماهنگی عقل و دین

آکویناس برخلاف ما قبل خود، به روش اعتدالی در رابطه میان عقل و دین تمایل پیدا کرده و نوعی اشتراک در هدف را برای آن دو تصور می‌کند. وی معتقد است که آن دو با هم مخالفتی نداشته و حتی به هم نیازمندند. در این قسمت به نکاتی که در این باره وجود دارد اشاره می‌شود. او در مجموعه الهیات بی‌باکانه مطرح می‌کند که سؤال فقط این نیست که آیا باید به راهبان اجازه مطالعه را داد یا نه؟ بلکه سؤال این است که آیا باید فرقه مذهبی خاصی تأسیس شود که هدف آن فقط مطالعه و تحقیق باشد؟ جواب توماس به این سؤال مثبت است. این، موضعی است که وی هرگز از آن عدول نکرده است. او همواره معتقد بود که مطالعه فلسفی و علم برای راهبان مجاز است. او صریحاً می‌گوید اگر هر فرقه مذهبی به خاطر مبانی خاص خودش، خود را وقف مطالعه و تحقیق کند می‌تواند به طور مشروع، علم و فلسفه را در برنامه خود بگنجاند، به شرط آنکه فقط تأمل درباره خدا را به عنوان هدف واقعی خود، در نظر بگیرد (ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۳۳). وی با این بیانات، به مخالفت گذشتگان و افرادی می‌پردازد که با دلایل واهی به مخالفت فلسفه در حوزه‌های دینی و غیر دینی پرداخته و به آزار و اذیت فلاسفه می‌پردازند.

فلسفه خادم تعلیم مقدس

آکویناس تصور نمی‌کرد که تعارضی میان اهداف فلسفه و الهیات مسیحی پیدا کند. بنا به عقیده ی وی، هدف یکی است و آن، رسیدن به حقیقت واقعی است که نه تنها فلسفه مخالف با آن نبوده، بلکه در راه وصول سریعتر به آن، به یاری شریعت می‌پردازد. ولی معتقد است که در میان این دو، آموزه‌های مقدس به جایگاهی رفیعتر دست می‌یابد. او می‌افزاید: «فیلسوف اعظم ارسطو، ثابت می‌کند که فلسفه اولی، علم حقیقت است، اما نه هر حقیقتی، بلکه حقیقتی که منشأ همه حقایق است؛ یعنی آن حقیقتی که متعلق به مبدأ نخستین است که هستی همه اشیاء از او است. بدیهی است که حقیقت متعلق به چنین مبدئی، منشأ همه حقایق است؛ زیرا اشیاء همان وضع و ترتیبی را در حقیقت دارند که در هستی دارند.» (همان: ص ۳۵).

او معتقد است که الهیات در هر صورت بر فلسفه تفوق دارد و لذا هیچ منازعه واقعی میان آن دو تصور نمی‌شود. هر آنچه بر اساس وحی باید به آن اعتقاد داشت، معقول است و از طرف دیگر هر روش اگر واقعاً معقول باشد، خود به خود در جهت اثبات وحی قرار می‌گیرد. در نتیجه مسأله رابطه عقل و ایمان، به مسأله شناخت و کوشش برای پیدا کردن ضوابط و ملاکهای آن منجر می‌شود. آکویناس به این نتیجه رسیده که علوم دیگر به عنوان خادم الهیات به حساب آمده و می‌افزاید: «تعلیم مقدس بر دیگر علوم به عنوان بالاتر مبتنی نیست، بلکه علوم دیگر را به عنوان زیردست و خادم خود استفاده می‌کند.» (Aquinas, Ibid, q1, a5).

وی مدلل ساخت که فلسفه، مکمل خداشناسی است. فلسفه، دیباچه خداشناسی و خادم آن است. فلسفه، وجود خدا را اثبات می‌کند و برای برخی صفاتش برهان می‌آورد ... دومینیکن‌ها مانند آکویناس از ارسطو استفاده کرده و نشان دادند که فهمی

درست از جهان طبیعی به فهم حقیقی از خدا می‌انجامد (لااسکم، ۱۳۷۰، ص ۱۲۹-۱۳۰). توماس معتقد است که ایمان مسیحی از قدرت عقل انسانی بالاتر است، مع هذا آن چیزهایی که به طور طبیعی داخل عقل انسانی شده‌اند توان مخالفت با این حقیقت را ندارند؛ زیرا روشن است آن چیزهایی که توسط طبیعت در عقل جای گرفته‌اند حقیقی‌ترین چیزها هستند به طوری که امکان ندارد تصور کنیم که دروغین‌اند. درست هم نیست آنچه را هم که ایمان تأیید می‌کند دروغین بدانیم، چه خدا این را به طور بسیار محرز تأیید نموده است. با توجه به این موضوع که فقط باطل ضد حق است، آن گونه که از بررسی معنای آنها بر می‌آید، برای حقیقت ذکر شده در خصوص ایمان امکان ندارد که مخالف آن اصولی باشد که عقل به طور طبیعی می‌شناسد. دوباره، همان چیزی که ذهن مرید، از معلم دریافت می‌دارد در دانش معلم نهفته است، مگر این که معلم صادق نبوده و درست نیاموزاند، که کلام ناشایسته‌ای است درباره خدا. حال معرفت اصول شناخته شده طبیعی به وسیله خدا در ما نهاده شده است، چه خدا خودش سازنده سرشت ماست. بنابراین حکمت الهی این اصول را هم در بر می‌گیرد، در نتیجه هر آنچه خلاف این اصول است، خلاف حکمت الهی است؛ به همین دلیل از طرف خدا نمی‌تواند باشد. از این امر نتیجه می‌گیریم آن چیزهایی را که عقل از وحی الهی دریافت می‌دارد نمی‌تواند ضد معرفت طبیعی ما باشند (لوفان، ۱۳۸۰، ص ۱۰۳). آکویناس الهیات مسیحی و آیین ارسطو را در کنار هم قرار داد و ثابت کرد که فلسفه و الهیات قادر به همزیستی با یکدیگر بوده و مکمل یکدیگرند. اشاعه اندیشه‌های ارسطو توسط آکویناس، به خودی خود یک دستاورد پر اهمیت به شمار می‌آید و در عین حال بیانگر پیچیدگی آثار او و ارتباط نزدیک میان آنهاست. آثاری که پس از مرگ وی، چندین قرن الهام بخش شمار فراوانی از اندیشه‌های نو، انتقادات، مباحثات و تحولات تازه‌ای در فلسفه و الهیات گردید که هنوز هم وجود دارد.

هر چند آکویناس تلاش نمود هماهنگی عقل و دین را به تصویر بکشد و مصاحبت آن دو را در آثارش تبیین کند اما این امر نباید موجب سوء تفاهم شده و خواننده محترم تصور کند که او عقل و دین را همسان و همپایه می داند که هر دو می توانند مستقلاً به درک حقایق نائل شوند، بلکه تمام هم او مصروف به این مطلب می شود که قامت عقل هیچ گاه قدرت برابری با قد و بالای ایمان را ندارد و تنها در صورتی می تواند به درک حقیقت نائل شود که خود را عطف به ایمان مسیحی کرده و در مصاحبت با ایمان مسیحی به حقایق نگاه کند. به نیکی آشکار است که این مطلب تفاوت جوهری با مبحث هماهنگی میان علم و دین، عقل و دین، و علم و ایمان در ساحت تفکر اسلامی دارد.

تأثیر ابن رشد بر آکویناس

پس از آنکه تمدن اسلام در مکان‌های مختلف از جمله اندلس، دوره طلایی علوم رایج و فلسفه را سپری و به اوج قله علوم به واسطه دانشمندان روشنفکر و متدین خود دست یافت و توجه دانشگاه‌های اکثر کشورهای جهان را به خود جلب کرد، مدرسان مسیحی اروپایی به فکر انتقال این علوم به دانشگاه‌ها و مراکز علمی خود افتادند و برای آشنایی با علوم اسلامی به خصوص فلسفه‌های موجود در فضای اسلام برنامه‌های کوتاه مدت و بلند مدتی پیاده کردند که به بخش‌هایی از آن اشاره می‌شود. آلبرت کبیر بهترین معرف و مرجع فلسفه ارسطو در اروپا بود که «ارسطوی قرون وسطی» خوانده می‌شد و تألیفاتی بسیار مبتنی بر تعلیمات آن دانشمند خصوصاً در طبیعیات دارد و آن جمله را از ابن رشد و محمدزکریا و مخصوصاً از ابوعلی سینا اقتباس کرده است (فروغی، ۱۳۷۷، ص ۹۰-۹۱). بالاخره آلبرت در سال ۱۳۵۲ م به این نتیجه رسید توماس که از سال ۱۳۴۸ میلادی شاگردش بود، همه آنچه که می‌بایست در زمینه

فلسفه و الهیات از وی بیاموزد، آموخته است و می‌تواند مطالعات خود را در سطح عالی دنبال کند(ر.ک: کنی، ۱۳۷۶، ص ۱۷؛ مجتهدی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۷؛ نصری، ۱۳۷۹، ص ۲۷۳). بنابراین، آکویناس توانست با آموزش آلبرت کبیر به تعالیم ارسطویی به واسطه ابن رشد دست یافته و بعضی از دیدگاههای جدید را به آن بیافزاید (Henry, 1974, p74).

تأثیر ابن رشد بر تفکر اروپای غربی که با ترجمه تمام آثار و شروع ابن رشد بر ارسطو به زبان عبری و لاتینی در اوایل قرن سیزدهم میلادی شروع شد، در رشته فلسفه و الهیات قرون وسطی مشهود است (Fakhry, 2001, p167). در غرب، سه مرکز برای یادگیری و توسعه آثار و افکار ابن رشد وجود داشت؛ در مرکز اول به نشر آثار عربی ابن رشد می‌پرداختند، در مرکز دوم به ترجمه لاتینی برای آثار ابن رشد پرداخته می‌شد که مرکز آن معهد قدیس توماس آکویناس بود، و در مرکزی دیگر، به نشر و توسعه ترجمه عربی آثار فیلسوف بزرگ قرطبه پرداخته می‌شد(العراقی، ۱۴۰۶: ص ۱۴۶-۱۴۷). آثار توماس به طور گسترده استمراری بر ادامه آموزه‌های استادش آلبرت برای هماهنگی فلسفه یونان با مسیحیت و به طور مشابه تحت تأثیر فلاسفه عرب و به خصوص ابن رشد بود(ر.ک: نوسباوم، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸؛ Lacey, 1996, p87). آکویناس در آثار خود، به صراحت، دست کم پانصد و سه مرتبه از ابن رشد یاد کرده و نظریات وی را مطرح می‌کند. به عنوان نمونه در جلد اول کتاب مجموعه ای در رد کافران (Aquinas) در این صفحات از ابن رشد یاد می‌کند: ۹۶، ۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۴، ۲۰۲، ۲۱۰، ...؛ و در جلد دوم هم با این صفحات مواجه می‌شویم: ۱۱، ۱۷، ۲۱، ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۹۹، ۲۴۱، ۲۴۴.

ابن رشد به نزد توماس آکویناس همان مقامی را داشت که در نزد دیگران داشت

یعنی «مفسر» علی الاطلاق؛ به همین دلیل، توماس هیچ‌گاه ابن‌رشد را مفسر خطاناپذیر ارسطو و خود ارسطو را فیلسوفی معصوم نمی‌دانست. اما دیدگاه ابن‌رشدیان به کلی متفاوت بود و بعضی مباحث افراطی را وارد نحله خود کرده بودند. نکته قابل توجهی که آکویناس در ضمن استفاده از شروع ابن‌رشد مدنظر قرار می‌داد، مبارزه با برخی آراء ابن‌رشدیان لاتینی است؛ در سال ۱۲۶۹ م که توماس به پاریس فراخوانده شد، یکی از وظایف مهم او ردّ برخی از آراء ابن‌رشدیان دانشکده هنرهای دانشگاه پاریس بود که با آموزهای مسیحیت مغایرت داشت، و از سویی دیگر، به ردّ پیروان آگوستینی می‌پرداخت که عقل‌گرایی ارسطویی را ردّ می‌کردند (Adler, 1994, vi; ViStump, 2003, p10). به نظر می‌رسد این نحله، چون به اشتراک معنوی وجود و تشکیک در مراتب هستی قائل نبودند، ناچار شده بودند که نظریه ابن‌رشد را در دفاع از فلسفه به حقیقت دوگانه تفسیر نمایند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۵). اکثر ابن‌رشدیان لاتینی دیدگاه حقیقت دوگانه را مطرح کرده و قائل به دو حقیقت دین و عقل به طور جدا و متعارض شدند که بعدها مورد تحریم قرار گرفت. ولی واقعیت این است که از آثار و تعالیم ابن‌رشد این مسأله استفاده نمی‌شود. ابن‌رشد در قسمتهای برجسته‌ای از آثار خود در توفیق فلسفه و دین تلاش کرده و دیدگاه وحدت حقیقت را مطرح کرد. رشدیان در این زمینه دیدگاه افراطی را به وی نسبت دادند که خلاف واقع است (الخصیری، ۱۹۸۵، ص ۱۳۸).

آکویناس نیز در عین حال که با این نحله افراطی مبارزه می‌کند، آراء ابن‌رشد را در برخی از مسائل می‌پذیرد، وی، در شیوه بحث و هم در فرضیه‌های خود به طور مداوم تأثیر خود را از مسلمانان نشان می‌دهد. به ویژه چنین می‌نماید که همه فرضیه او در باب تفاعل (تأثیر و تأثر متقابل) ایمان و عقل برگرفته از ابن‌رشد است. و موضع او نسبت به انجیل مسیحی مشابه موضع ابن‌رشد نسبت به قرآن است. هر دو معتقد بودند

که کلام منزل الهی برترین مرجع است، ولی هر دو اعتقاد داشتند که این کلام باید موافق اصول فلسفه ارسطویی تبیین گردد (همان، ص ۱۶۶-۱۶۷). وی که همواره میل دارد اندیشه خود را به زبان دیگری بیان کند، اغلب متون ابن رشد را در مبارزه با برخی مواضع ابن سینا به کار می برد. ابن رشد خطری را که متوجه وحدت جوهر است، آن گاه که برای آن وجودی به صورت عرض قائل شوند، آشکار کرده که آکویناس از این جهت از وی بهره برده است (ژیلسون، ۱۳۷۰، ص ۲۵۷). وی در قسمتهایی از آثار خود به نقد آراء ابن سینا می پردازد، و به وضوح مشهود است که در این موارد از ابن رشد کمک می گیرد؛ به عنوان نمونه، ابن رشد خطری را که متوجه وحدت جوهر است، آن گاه که برای آن وجودی به صورت عرض قائل شوند، آگاه کرده است و قدیس توماس از این جهت از وی بهره برده است. این نظر که وجود هم ذات جوهر است، از متن کتاب ابن رشد بر می آید و در باب این نکته حق با او است (همان، ص ۲۵۸).

ابن سینا در برخی از آثار خود این دیدگاه را مطرح می کند که هر موجودی فی نفسه با صرف نظر از علت حقیقی، امکان وجود و عدم دارد؛ چونکه او این نظر را که موجود به عنوان ماهیت ممکنه ای که عرض به آن افزوده شده را می پذیرد (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۸). در مقابل، ابن رشد این نظر را مطرح می کند که دست کم مخلوقاتی در عالم وجود دارند که ذات آنها هیچ گونه امکان فنا در ضمیر خود ندارد، همچون اجرام سماوی و محرکهای آنها که جواهر قدیمند (ابن رشد، همان، ص ۲۶). آکویناس در این موضوع مورد نزاع، از ابن رشد پیروی می کند. بنا به مبنای وی، تنها آن دسته از موجودات فناپذیرند که در آنها امکان ذاتی فنا در کار باشد و حتی چنین موجوداتی نمی توانند معدوم گردند؛ زیرا عناصر تشکیل دهنده آنها فنا ناپذیرند اما خود آنها قابل کون و فساد می باشند. توماس نیز همانند ابن رشد یقین

داشت که چیزی به جز براهین عقلی و ضروری نمی‌تواند در تار و پود معرفت مابعدالطبیعه در آمیزد؛ به همین دلیل حتی با این‌رشد در این عقیده هم داستان بود که دلایلی را که بسیاری از متکلمان «ضروری» می‌نامند، «احتمالات جدلی صرف» است (ژیلسون، ۱۳۷۱، ۷۰). توماس به پیروی از این‌رشد، نظریه‌ای را اتخاذ کرد که می‌گوید شناخت، ساخته‌ی فکر و از درون فکر است و آن را عامل خارجی در ذهن نمی‌داند. وی از نسبت نوافلاطونیان فاصله گرفت و قائل شد که عقل فعال «صانع» یا آن‌طور که فارابی و ابن‌سینا معتقدند «جبرئیل» نیست، بلکه مرتبه‌ای از مراتب عقل بشری است (میشل، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷-۱۳۸).

آکویناس در فصل اول کتاب ذات و هستی^{۱۳} به این نکته اشاره می‌کند که ما باید به واسطه اشیاء مرکب، علم خود را به اشیاء بسیط کامل کنیم. یعنی به واسطه آنچه که مقدم است به موخر دست یابیم تا جریان یادگیری، چنانچه باید و شاید انجام شود. به همین دلیل باید از معنای «هستوند» شروع کرده و به «ذات» دست یافت (آکویناس، ۱۳۸۱، ص ۵۷). وی در مطالعه و بررسی این نظر به شروح ابن رشد در این باره اشاره کرده و آن را موثر می‌داند: «لفظ ذات از معنای هستوند اخذ شده است؛ زیرا به این معنی برخی از اشیاء که ذات ندارند هستوند نامیده می‌شوند، چنانکه در مورد اعدام روشن است. بلکه ذات از هستوند به معنای اول این لفظ (دلالت بر ذات شیء) ماخوذ است، همان‌گونه که شارح اعظم [ابن رشد] می‌گوید» (همان، ص ۵۸). توماس در برخی از قسمتهای نظریات ابن رشد خدشه وارد کرده و آنها را مخالف مکتب خاص خود می‌بیند. ابن رشد در بحث قدم عالم به قدم زمانی عالم اشاره می‌کند. وی با رد قدم ذاتی، به حدوث دائمی آن می‌رسد (ابن رشد، ۱۹۹۸، ص ۱۶۲). وی در کتاب الکشف عن مناهج الادله دلائل اشاعره را که دلالت بر حدوث عالم دارد را نقد کرده و آنها را غیر برهانی می‌داند (ابن رشد، ۱۹۸۷، ص ۴۴-۴۵). ولی آکویناس در این

موضوع پس از اشاره و نقد دیدگاه ابن رشد، به وحی پناه آورده و به حدوث عالم قائل می‌شود (الخصیری، پیشین، ص ۲۹۰).

یکی از تفاوت‌های آن دو این است که ابن رشد به وسیله تأویل، قوانین واضح و دقیقی وضع می‌کند که کسی با آن به گمراهی نرود ولی توماس نتوانست به آن عنصر کلیدی دست یابد؛ نمونه دیگر این است که هر چند توماس و ابن رشد به یکی بودن حقیقت قائل هستند ولی وجه متمایز این است که ابن رشد به این نکته متمایل می‌شود که هر نتیجه‌ای که عقل آدمی آن را کشف می‌کند، در حقیقت با شرع متناقض نبوده و تناقض، ظاهری است و باید تأویل شوند. ولی توماس قائل است که اگر نتیجه عقلی متعارض با حقایق دین کشف شود، باید آن را سفسطه دانسته و یقینی نیست و لذا بین یقین سفسطه و یقین دین تعارضی وجود ندارد (الخصیری، پیشین، ص ۲۹۰). بنابراین، آکویناس توانسته با آگاهی از فلسفه ابن رشد و نقد و بررسی آراء وی، حکمتی متعادل را، البته بنا به عقیده خود و پیروانش، انتخاب کرده و به عقیده خود سرلوحه مباحث فلسفی والهیاتی در کاتولیک مسیحی را برای مدتها فراهم سازد.

نتیجه

نتیجه این مقاله در دو بخش اجمالی و تفصیلی بیان می‌گردد. آن چه به طور اجمالی از این مقاله نتیجه گرفته می‌شود آن است که ابن رشد به عنوان مفسر آثار ارسطو، به خردورزی در متون دینی معتقد بوده که این اندیشه بر توماس آکویناس موثر بود. نتایج تفصیلی این مقاله عبارتند از:

۱- ابن رشد به عنوان اندیشمند مسلمان و آکویناس به عنوان اندیشمند مسیحی توانستند به فراگیری فلسفه ارسطویی پرداخته و شروح قابل توجهی در این رابطه نگارش کنند.

- ۲- از نگاه این رشد، قرآن و روایات، خردورزی را لازم دانسته و باید برخی ظواهر متون دینی را تاویل کرد که به نوعی خردورزی در متون مقدس می باشد.
- ۳- آکویناس با ضروری دانستن خردورزی در متون مقدس، عقل را خادم آموزه های دینی و دین را کامل کننده عقل می داند.
- ۴- آوازه علمی ابن رشد در قرون وسطی به حدی رسید که از حوزه اندلس فراتر رفته و مورد توجه اندیشمندان مسیحی غرب قرار گرفت. آکویناس به واسطه ی استادش یعنی آلبرت کبیر توانست به آثار فلاسفه اسلامی همچون ابن رشد رسیده و تحولی جدید در مسیحیت ایجاد کند، و حتی به عنوان الگویی برای مسیحیت در تعامل عقل و دین مطرح شود.

یادداشت‌ها

1. Andaluc
2. LatinianAverroism
3. Thomas Aquinas
4. Renan
5. Aquino
6. Fossanuova
7. William of Moerbeke
8. Bertrand Russell
9. Saint Paul
10. Saints
11. Sacra Doctora
13. On Being and Essence

کتاب‌نامه:

۱. قرآن کریم
۲. آکویناس، توماس (۱۳۸۱)، *در باب ذات وهستی*، ترجمه: فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر.
۳. الخضیری، زینب محمود (۱۹۸۵)، *اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی*، بیروت: دارالتنوير، الطبعة الثانية.
۴. العراقي، عاطف (۱۴۰۶)، *الفيلسوف ابن رشد مفكر عربي و رائدا للاتجاه العقلي، الجزء الاول، بیروت: دارالفکر.*
۵. الفاخوری، حنا. الجر، خليل (۱۳۷۳)، *تاريخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه: عبدالمجید آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۶. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.
۷. ابن رشد، محمدین احمد (۱۹۸۷)، *الكشف عن مناهج الادله فی عقائد المله*، بیروت: مکتبه التریبه للطباعه والنشر و التوزیع.
۸. _____ (۱۹۸۷)، *فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال*، بیروت: مکتبه التریبه للطباعه و النشر و التوزیع.
۹. _____ (۱۹۹۴)، *مابعدالطبیعه*، بیروت: دارالفکر.
۱۰. _____ (۱۹۹۸)، *تهافت التهافت*، مقدمه: محمدعابد الجابری، بیروت: مرکزدراسات الوحده العربیه.
۱۱. دبور، تی جی (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه: عباس شوقی، تهران: طرح نو.
۱۲. راسل، برتراند (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۱، ترجمه: نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز، چاپ ششم.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *کارنامه اسلام*، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.

۱۴. زیبایی‌نژاد، محمدرضا (۱۳۷۵)، *درآمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت*، قم: معارف.
۱۵. ژیلسون، اتین (۱۳۷۰)، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه: ع. داوودی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۶. ژیلسون، اتین (۱۳۷۵)، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه: محمد محمدرضایی. سید محمود موسوی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۱۷. فروغی، محمدعلی (۱۳۷۷)، *سیرحکمت در اروپا*، تصحیح: امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: البرز، چاپ دوم.
۱۸. کربن، هانری (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران: کویر.
۱۹. کنی، آنتونی (۱۳۷۷)، *آکویناس*، ترجمه: فاطمه زیباکلام و حسین موفقی، هرمزگان: دانشگاه هرمزگان.
۲۰. لاسکم، دیوید (۱۳۸۰)، *تفکر در دوره قرون وسطی*، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.
۲۱. لوفان باومر، فرانکلین (۱۳۸۰)، *جریانهای اصلی اندیشه غربی*، ج ۱، ترجمه: کامبیز گوتن، تهران: حکمت.
۲۲. مجتهدی، کریم (۱۳۷۵)، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران: امیرکبیر.
۲۳. میشل، توماس (۱۳۷۷)، *کلام مسیحی*، ترجمه: حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۴. نصری، عبدالله و همکاران (۱۳۷۹)، *حدیث اندیشه*، تهران: سروش.
۲۵. نوسباوم، مارتا (۱۳۸۰)، *ارسطو*، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
26. Adler, Mortimer(1994), *Great Books of The Western world*, Vol 17, Chikago: Encyclopedia Britannica.
27. Aquinas, Thomas(1975), *Summa Contra Gentiles*, London: university of Notre Dame Press.
- عقل و دین، سال هشتم، شماره پانزدهم (نیمسال دوم سال ۱۳۹۰)

28. _____ (1994), Summa Theologica, vol1, Chikag: Encyclopedia Britannica.
29. Bourke, Vernon.J(1972), Thomas Aquinas, in: Encyclopedia of Philosophy, Vol 8, NewYork: Macmillan Publishing.
30. Fakhry, Majid(2001), Averroes, Oxford: Oneworld.
31. Henry, Thomas(1941), Dana Lee, Thomas, Great Philosophers, New York: Garden City.
32. Leaman, Oliver(1998), Averroes and Philosophy, Surrey: CurzonPress.
33. Lacey, A.r(1996), Dictionary of Philosophy, London: Routledge.