

نگاهی به تأثیر فلسفه اسلامی در حکمت مدرسی

□ علی مرادخانی

استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد (تهران شمال)

کلید واژه

ابن سینا؛
وجود؛
نفس؛
آگوستین؛
توماس.

حکمت مدرسی؛
ماهیت؛
حرکت؛
ابن رشد؛
اشراق؛

چکیده

در مقاله حاضر ضمن اشاره به وامداری حکمت مدرسی به تفکر اسلامی در قرون دوازدهم و سیزدهم، مختصر شرحی از فلسفه ابن سینا و ابن رشد به همراه تأثیر آندو در فلسفه قرون وسطی نیز باجمال سخن رفته است. در بحث از ابن سینا با اشاره به منابع فکری او چون ارسطو، نوافلاطونیان، کندی و فارابی به اصالت تفکر شیخ تصریح شده است. نویسنده اصالت نظام فلسفی شیخ را در طرح بحث وجود، نسبت وجود با واقعیت (res) و ضرورت (necess)، نیز در تمییز وجود و ماهیت و اهمیت آن در بحث خلقت در نظر حکمت مدرسی، طرح برهان سنوی در اثبات باری و ذکر اختلاف آن با برهان حرکت ارسطو دیده است.

سپس با اشاره به بحث نفس و برهان تجرد آن در انسان معلق و نهایتاً تذکار به مکتب ابن سینایی - آگوستینی در بحث شناخت راه به بحث از ابن رشد برده است. با ذکر تأثیر ابن رشد در قرون سیزدهم و چهاردهم و حتی در دوره رنسانس به بیان دفاع او از ارسطو در مقابل ابن سینا و متکلمان خاصه غزالی، طرح بحث رسالت دین و فلسفه و غایت واحد هر دو، بحث از عوام، متکلم و فیلسوف و مراتب آنها در فهم به نزد ابن رشد و در نهایت به ذکر تأثیر او در ابن رشدیان لاتین و مخالفان او چون دانس اسکاتس و توماس پرداخته است.

یکی از مهمترین اتفاقات در بسط حکمت مدرسی، تماس غرب مسیحی با تفکر اسلامی در قرون دوازدهم و سیزدهم بود. عالم اسلام بسیار پیشتر از غرب مسیحی از آثار اصلی ارسطو برخوردار بود و بسیاری از نخستین ترجمه‌های این آثار بزبان لاتین از دست‌نوشته‌های اسلامی صورت گرفت.

محققان اسلامی به‌مراه رساله‌های ارسطو با تفاسیر خاص خود از آنها و آثار اصلی فلسفی، به مسیحیت راه یافتند. البته متفکران یهودی قرن دوازدهم نیز مسیحیان را به نگرشهای تازه نسبت به مسائل فلسفی و کلامی کمک کردند. به‌رحال، اگر ما بخواهیم تحوّل فلسفه قرون وسطی را دریابیم بایستی با نمایندگان اصلی تفکر اسلامی آشنایی اندک داشته باشیم.

آنچه عموماً فلسفه اسلامی خوانده می‌شود یکی از دستاوردهای فرهنگی امپراتوری وسیع مسلمانان بود که در قرن هشتم میلادی از ایران تا اسپانیا گسترش یافته بود. این امپراتوری بدست مسلمانان تحت رهبری حضرت محمد(ص) و پیروان ایشان یعنی خلفا تأسیس شده بود.

فتح مسلمانان از شرق میانه آنان را در تماس با مراکز فرهنگی سوریه و ایران قرار داد. در نتیجه محققان و دانشمندان منابع علم و فلسفه یونانی را بعد از ۵۲۹ میلادی، درست هنگامیکه امپراتور ژوستین مدارس فلسفه در آتن را بست، به ارمغان آوردند. فلسفه در زمان مأمون خلیفه عباسی وارد امپراتوری مسلمین شد. خلیفه‌ای که مدرسه (دار الحکمة) را در بغداد جهت ترجمه ادبیات علمی و فلسفی یونان بنا کرد. اینجا بود که برخی از بزرگترین دانشمندان امپراتوری، بویژه ابن سینا، زیستند و نوشتند. دیگر مرکز مهم فرهنگ مسلمانان شهر قرطبه (Cordova) در اسپانیا بود. کوردوا در قرن دهم متمدنترین شهر در اروپا بوده است. این شهر محل تولد دیگر فیلسوف بزرگ عالم اسلام یعنی ابن رشد بود. شایان ذکر است که نه ابن سینا و نه ابن رشد هیچکدام از نژاد عرب نبودند. ابن سینا ایرانی بود و ابن رشد یک مغربی اسپانیایی. با اینحال هر دو به دین اسلام تعلق داشتند و عربی می‌نوشتند.

*** شناخت مسلمانان از علم، ریاضیات و فلسفه یونانی و ابداعات خود آنها در این حوزه‌ها از غرب مسیحی بسیار پیشرفته‌تر بود. عالم غرب در کشفیات مهمی چون صفر، اعداد و ارقام عربی، جبر و مثلثات وامدار مسلمانان هستند.**

مسلمانان بلحاظ فرهنگی طی این قرون بر مسیحیان برتری داشتند. شناخت مسلمانان از علم، ریاضیات و فلسفه یونانی و ابداعات خود آنها در این حوزه‌ها از غرب مسیحی بسیار پیشرفته‌تر بود. عالم غرب در کشفیات مهمی چون صفر، اعداد و ارقام عربی، جبر و مثلثات وامدار مسلمانان هستند.

ابن سینا

ابن سینا (۱۰۳۷ - ۹۸۰ میلادی) از منابع زیادی چون فلسفه ارسطو، نوافلاطونیان و اسلافش در بغداد، کندی و بویژه فارابی استفاده کرد. با اینهمه، فلسفه او حاصل

موفقیت شخصی درخور توجهی است که او را در میان بزرگان تاریخ فلسفه می‌نشانند. ابن سینا هرگز از اذهان اصحاب حکمت مدرسی بدور نبود، یا الهامی از او در تأمل و تعمق در مسائل می‌گرفتند یا درصدد انکار آراء معارض او با ایمان مسیحی بودند.

ابن سینا در بسیاری از مفاهیم مابعدالطبیعی حکمای مدرسی تأثیر گذاشت، مفاهیمی که جزء لاینفک مابعدالطبیعه خاص آنها شد. برای مثال، سن توماس بزرگترین متکلم قرون وسطی شائق بود همواره قولش را اظهار کند که مفهوم موجود (ens) اول متصور از جانب عقل است. ابن سینا بدین مفهوم اولی مفهوم شیء (res) یا واقعیت و ضرورت (necesse) را اضافه کرد. معانی این مفاهیم بدیهی است یعنی بدیهیتر و بسیطتر از آنها وجود ندارد که بدان واسطه ما آنها را شرح و بیان کنیم. موجود چیزی است که وجود دارد. (موجود شیء له الوجود) شیء متعلقی است که درباره آن می‌توان حقیقتی اظهار کرد.

هر چیزی ذات (essence) یا ماهیتی (quiddity) دارد که بواسطه آن هست آنچه هست. برای مثال، مثلث ذات یا ماهیتی دارد که بواسطه آن مثلث است. ابن سینا ماهیت شیء را حقیقت آن می‌نامد چرا که ماهیت شیء است که از جانب عقل شناخته می‌شود و به بیان درمی‌آید. ضرورت نیز مقابل امکان است، هر دو مفاهیم اولیه‌ای هستند که می‌توانند تنها بواسطه یکدیگر تعریف شوند. هر موجودی متضمن ضرورت است، زیرا واجد ذاتی است که بواسطه آن بالضرورة هست آنچه هست. برای مثال: موجودی با ماهیت مثلث بالضرورة مثلث است.

مابعدالطبیعه در نظر ابن سینا علم اولی است، چرا که موضوعش چنین است: «موجود به ما هو موجود». مابعدالطبیعه، اوصاف ضروری موجود را بررسی می‌کند؛ چون وحدت و تقسیمات اولیه آن به جوهر و عرض، نیز وجود خدا را بعنوان علت نخستین هر موجودی (جز ذات خویش) اثبات می‌کند. زیرا غایت مابعدالطبیعه معرفت خداوند است از اینرو «علم الهی» نیز نامیده می‌شود.

برهان ابن سینا بر اثبات وجود خداوند برای پاره‌ای از حکیمان مدرسی بعنوان نمونه‌ای از رهیافت مابعدالطبیعی به الوهیت جالب توجه بود. حکیمان مدرسی به طرق مختلفی برهان ابن سینا را در فلسفه‌های

خود پذیرفتند. می‌توان برهان را بشرح ذیل خلاصه کرد: هر آنچه بخواهد پا به وجود بگذارد بایستی دلیل وجودش را با خود داشته باشد. به حدود این برهان و حکم بایستی بدقت توجه کرد. ابن‌سینا نمی‌گوید هر آنچه متحرک یا متغیر است، بایستی علت حرکت یا تغییرش را داشته باشد. پس علت حرکت غیر از علت وجود است. دومی به شیء وجود می‌بخشد درحالی‌که اولی (علت و حرکت) فقط موجب حرکت شیء است.

صانع یک اثر هنری موجب تغییری در مواد می‌شود، تغییری که در محصول تمام شده‌اش پایان می‌یابد، اما صانع به اثر هنری وجود اعطا نمی‌کند. درواقع، وجود اثر هنری خیلی کم وابسته به صانع آن است، اثر هنری بعد از کار صانع بر روی آن می‌پاید و به وجود خویش ادامه می‌دهد. چنین بیانی درباب علت وجود صادق نیست. علت وجود بایستی با معلول خود بسان دلیلی برای بودنش مقارن و همراه باشد.

اکنون هر آنچه پا به وجود می‌گذارد فی‌حد ذاته ممکن‌الوجود است. ممکن‌الوجود تنها با دخالت و تأثیر علتش وجود می‌یابد. دلیل هستی ممکن‌الوجود در علتی است که بآن وجود داده است. اگر این علت خود فی‌حد ذاته موجود ممکن بوده باشد، بایستی علت وجودی دیگری در کار باشد. اما سلسله چنین تعلیلی نمی‌تواند نامتناهی باشد. پس علی‌الاصول علت اولی و نخستینی بایست در میان باشد که فی‌حد ذاته نه ممکن‌الوجود بلکه واجب‌الوجود باشد، یعنی وجود خویش را مدیون علت سابق نباشد و آن خداست.

مبنای اصلی در برهان ابن‌سینا تصدیق این معناست که سلسله علی و وجود نمی‌تواند نامتناهی باشد. این تصدیق نیاز به اثبات دارد چرا که سلسله علل می‌تواند متحرک باشد. برای مثال، پدری می‌تواند صاحب فرزند باشد و فرزند نیز بنویه خود چنین نسبتی ایجاد کند و... ولی سلسله علل موجود بایست متناهی باشند و الا جمله اعضای سلسله صرفاً موجودات ممکن خواهند بود و دلیلی در میان نخواهد بود که چرا آنها بالفعل موجودند، وجود محقق و بالفعل آنها تنها از طریق وجودی که بهیچ معنا نمی‌تواند ممکن باشد، تبیین می‌شود.

ابن‌سینا تعداد سلسله علل موجود را موافق با جهان‌شناسی روزگار خویش تعیین کرد. خداوند علت اولی و واجب‌الوجود است، زیرا او بالذات واحد است. ازاینرو

خداوند می‌تواند بیواسطه تنها یک معلول بی‌آفریند. «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد». این یک اصل نوافلاطونی است که از واحد جز واحد ناشی نمی‌شود. این معلول واحد نوع برتری از فرشته است که عقل نامیده می‌شود. این عقل فی‌حد ذاته «ممکن» است، اما در نسبت با علت خود «ضرورت» می‌یابد زیرا بالضروره از خداوند نشئت می‌یابد. از آنجا که مطابق اصل دیگر نوافلاطونی علم به هر چیز خلق آن است لذا عقل اول با اندیشه به خداوند عقل دیگر را خلق می‌کند. با علم به خود بعنوان امر ضروری در نسبت با خداوند، نفس فلک اول را می‌آفریند و با علم به خود بعنوان امر ممکن ماده آن را می‌آفریند. با جریان مشابهی از تأمل بر روی عقل سابق و بر روی خود بعنوان امر ضروری و ممکن عقل دوم، عقل سوم را می‌آفریند و نفس و بدن فلک دوم را. بدین طریق ثه عقل و ثه فلک آفریده می‌شوند که آخرینشان فلک قمر یا ماه است. عقل حاکم بر این فلک عقل دهم و نهایی را می‌آفریند که همان عقل فعال (Agent Intellect) است.

*** برهان ابن‌سینا بر اثبات وجود خداوند برای پاره‌ای از حکیمان مدرسی بعنوان نمونه‌ای از رهیافت مابعدالطبیعی به الوهیت جالب توجه بود. حکیمان مدرسی به طرق مختلفی برهان ابن‌سینا را در فلسفه‌های خود پذیرفتند.**

عقل فعال نیز بنویه خود عناصر اربعه در عالم تحت قمر و نفوس فردی را می‌آفریند. ابن‌سینا این عقل جهانی (Cosmic Intellect) را واهب‌الصور (Dator Formarum) می‌نامد، زیرا آن مدام صور ممکن را بر ماده مستعد پذیرش و نیز در عقول انسانی مستعد دریافت صور افاضه می‌کند.

خلق عقول و عالم طبیعی ضروری و قدیم است. فقط موجودات جزئی در عالم محسوس ممکن به امکان خاصند چرا که زمانیند، و امکانی بودنشان، زاده ماده آنهاست نه اراده و مشیت الهی. خداوند نه تنها از عالم بلکه از کل سلسله عقول نیز تعالی دارد. او عالم به ذات خویش

*** از آنجا که ابن‌سینا و اگوستین تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی بودند، لذا شباهتهایی در تلقی آنها از نفس و مسئله شناخت وجود دارد که موجب شد برخی پیروان اگوستین در قرن سیزدهم با همدلی به فیلسوف مسلمان نظر کنند.**

موجود درآید. پس در ممکنات و مخلوقات، وجود و ماهیت یکی نیست، وجود یکی از اوصاف برآمده از ماهیت هم نیست؛ همانند توانایی ضحک (خنده) که خاصه ذاتی ماهیت انسان و لازمه ضروری آن است. وجود لازمه یا عرض قابل انسلاخ ماهیت است. دست کم این قول درباب موجود مخلوق، صادق است. در ذات الهی تمیزی بین وجود و ماهیت نیست که «الحق ماهیته انبیه». در واقع، ابن‌سینا لحاظ ماهیت برای خداوند را منکر است زیرا ماهیت قابل اطلاق بر امر کثیر است و حال آنکه خداوند واحد است. فقط خداوند صرف‌الوجود و وجود بحت است.

نه تنها ماهیت مخلوقات از وجود آنها متمایز است بلکه همین ماهیت بطور همزمان انحاء متفاوتی از وجود را در وعاء خارج و ذهن بخود می‌گیرد. برای مثال، انسانیت بطرق متفاوت می‌تواند موجود باشد مثلاً در وعاء خارج در مصداق سقراط و افلاطون و در وعاء ذهن آنجا که معلوم ما واقع می‌شود. ماهیت در وعاء ذهن بنحو کلی وجود دارد یعنی مفهوم قابل حمل بر موضوعات کثیر است و در وعاء خارج ماهیت بنحو امر معین و جزئی (مصدیقی) موجود است، تنها بواسطه اوصاف عرضی از دیگر موجودات جزئی با همان ماهیت اختلاف پیدا می‌کند. بهر حال ماهیت فی حد ذاته نه کلی است نه جزئی بلکه لا اقتضاء است: «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی». به فرض انسانیت فی حد ذاته همان انسانیت است، کلیت و جزئیت همانند وجود، خارج از ماهیت است و بعنوان اعراض تبعی بآن افزوده می‌شود.

قصد تحلیل ابن‌سینایی ماهیات، انسلاخ آنها در صورت خلوص و محوضت آنهاست و انتزاع هر چیز خارجی نسبت بدانها. ابن‌سینا وجود ماهیات را در مقام فی حد ذاته منکر است، ماهیات فقط در ذهن یا در اشیاء موجودند. در عین حال، او به ماهیات وجود خاصی را نسبت می‌دهد که هستی ماهوی آنهاست نه هستی وجودی. ذهن وقتی ماهیتی را لحاظ می‌کند آن را از هر آنچه بدان متعلق نیست، منتزاع می‌سازد.

فلاسفه مدرسی مانند دانس اسکاتس قول اخیر ابن‌سینا را مبنی بر اینکه ماهیات فی حد ذاته فقط وجود خاص خود یا وجود ماهوی (esse proprium) دارند،

۱. این برداشت نادرستی است که متکلمین اسلامی از جمله «غزالی» از فلسفه ابن‌سینا داشته‌اند.

و در ضمن به جمله ممکنات است؛ اما علم او به ممکنات بنحو اجمالی (کلی) است و نه تفصیلی (جزئی)،^۱ از اینرو مشیت الهی مشمول جزئیات خلقت نیست. متکلمین مدرسی قاطعانه در برابر چنین آموزه‌هایی از ابن‌سینا ایستادند همانطور که خود متکلمان سنی مسلمان (Orthodox) در عالم اسلام هم مخالفت کردند. بسیاری از حکمای مدرسی قول فیلسوف نامدار مسلمان را مبنی بر عدول از آموزه‌های عقلانی در بستر مرگ منعکس کرده‌اند که: «خدای قادر مطلق حقیقت را می‌گوید و بوعلی دورغگوست!»

بهر حال، وجهی از آموزه ابن‌سینایی خلقت برای رشد و بسط حکمت مدرسی اهمیت حیاتی یافت؛ یعنی مسئله تمییز بین ماهیت و وجود در مخلوقات (ممکنات) این آموزه با ابن‌سینا آغاز نشد وی آن را از فارابی گرفت، کسی که بنظر می‌رسد مبدع آن بوده است. فارابی بیان می‌کند که ما می‌توانیم چپستی «چیزی که هست»، برای مثال، انسانیت را تصور کنیم، بی‌آنکه بدانیم آیا موجود است یا نه. از اینجاست که فارابی نتیجه می‌گیرد که وجود در ذات اشیاء منطوی نیست، بلکه عرض غیر لازم آنهاست. پیش از فارابی ارسطو در آثار منطقی خود بین مفهوم چپستی شیء و این واقعیت که شیء وجود دارد، تمایز قائل شده بود. فارابی تمایز منطقی ارسطو را نشان تمایز واقعی در مخلوقات بین ماهیت و وجود گرفت.

بتردید داعی بسط تمایز منطقی ارسطو جهت نظم واقعیت (وجود) از مفهوم وحیانی خلقت برمی‌آید که برای ارسطو ناشناخته بود. از نظر فارابی و ابن‌سینا یک مخلوق فی حد ذاته ممکن‌الوجود است، یعنی ماهیتی است که می‌تواند با کسب وجود از علت خود در کسوت

پذیرفتند و به ماهیات و ذوات وجود خاص خودشان را که وجود ذات (ess essential) نامیدند، نسبت دادند.

ما می‌توانیم تحلیل ابن‌سینایی از ذوات را در علم‌النفس هم مؤثر بدانیم. ابن‌سینا در پاسخ به پرسش «ذات و ماهیت انسان چیست؟» از ما می‌خواهد انسان معلق در فضایی را تصور کنیم، انسانی که عاجز از دریافت چیزی بواسطه حواس خویش است حتی جسم خود را. آیا این انسان فرضی به چیزی علم دارد؟ ابن‌سینا پاسخ می‌دهد آری. او وجود خاص خویش را بعنوان نفس روحانی (مجرد) درک می‌کند. اما از وجود بدنش باخبر نیست، چرا که توان درک بدنش را ندارد. نتیجه می‌گیرد که بدن انسان نسبت به ذات و ماهیتش امر خارجی (عرضی) است و نیز نشان می‌دهد که بدن، جوهر متمایزی از جوهر نفس است و نفس وجود روحانی مستقلی از بدن دارد و ازاینرو مستعد بقاء بعد از فناء بدن است. خلاصه نفس فناپذیر است. نفس صورت (Form) و کمال بدن است و به آن حیات و حرکت می‌بخشد، اما این نسبت با بدن، ماهیت و ذات نفس نیست. نفس بالذات جوهر روحانی (مجرد) است. اعطای حیات و حرکت به بدن نسبت به ذاتش امر بیرونی و عرضی است. نفس را صورت می‌نامیم همانطور که انسانی را کارگر می‌خوانیم، نفس چون انسان کارگر بدین صفت یعنی اعطاء حرکت و حیات به بدن معین و مشخص می‌شود نه اینکه این صفت ذات انسان در مثال کارگر و ذات نفس در مثال آن باشد.

بنابر نظر ابن‌سینا نفس روحانی (مجرد) هر انسانی واجد سه قوه نباتی، حیوانی (حی) و عقلانی است. عالیت‌ترین این قوا عقل است. این عقل مخلوق، فاقد شناخت است، ازاینرو عقل ممکن (هیولانی) می‌نامند که مستعد دانش است. درواقع، برحسب همکاری قوه حس و عقل فعال به شناخت می‌رسد.

شایان ذکر است که عقل فعال، عقل مقارقی است که نه تنها انسان را خلق می‌کند بلکه مُدام صوری را افاضه می‌کند که بر عقول انسانی مستعد دریافت صور تأثیر می‌گذارد. مقدمات این دریافت را قوای حس درونی و بیرونی به انجام می‌رساند، قوایی که کارکردشان را ابن‌سینا بتفصیل توصیف می‌کند. ما امور محسوس را از طریق حواس بیرونی درک می‌کنیم، صور حاصله در قوای باطنی خیال، حس مشترک (Sensus Communis) و قوای شناختی حفظ می‌شوند. غایت شناخت درک ذوات بدون اعراض

است، منسلخ از همه اوصاف عرضی. این عمل از طریق تجرید صورت می‌گیرد، در عمل تجرید، ذات شیء محسوس جزئی منتزع می‌شود و صورتش در حواس باطنی و درونی محفوظ می‌ماند.

بااینحال، عمل تجرید کار عقل بشری نیست بلکه کار عقل فعال مفارق است که چون خورشید که چشمان ما را با نور پُر می‌کند، عقل ما را آنچنان روشن می‌سازد که بتواند صور محض را ببیند. از اینجا روشن می‌شود که تا چه اندازه سرنوشت نفوس انسانی با عقل فعال پیوند دارد. این عقل نه تنها خالق بیواسطه نفوس است بلکه سرچشمه کمال و ابتهاج، یعنی دانش عقلانی نیز هست. علاوه بر این نفوس بعد از مرگ، نجات خویش را نه در خدا که در این عقل می‌یابند، نفوس باندازه پیشرفت عقلانی در این حیات با آن اتحاد می‌یابند.

*** این‌رشد بعد از انکار مسئله
خسلیقت، طبیعی است تمییز
واقعی ماهیت (ذات) و وجود را
نیز انکار کند. از نظر او، صرفاً
تمایز منطقی بین مفاهیم است.**

اصحاب حکمت مدرسی در فلسفه ابن‌سینا مسائلی از برای انکار یافتند و مسائلی نیز که خود با بهره خاص خودشان آنها را پذیرفتند. از آنجا که ابن‌سینا و اگوستین تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی بودند، لذا شباهتهایی در تلقی آنها از نفس و مسئله شناخت وجود دارد که موجب شد برخی پیروان اگوستین در قرن سیزدهم با همدلی به فیلسوف مسلمان نظر کنند. بویژه آراءشان درباب نظریه اشراق (illumination) در مسئله شناخت وحدت دارد که بدرستی این ترابط را مشرب ابن‌سینایی - اگوستینی نامیده‌اند.

این‌رشد

بزرگترین فیلسوف امپراطوری مسلمین بعد از ابن‌سینا (در اسپانیا و غرب)، ابن‌رشد بود. تأثیر او در تمام قرن سیزدهم و چهاردهم و حتی دوره رنسانس نیرومند بود. لذا تفاسیر ابن‌رشد بر آثار ارسطو طی این دوره بسیار باارزش تلقی شده، دوره‌ای که در آن عنوان «مفسر» (Commentator) گرفت. آرزوی ابن‌رشد فهم و تفهیم فلسفه

ارسطو بود، ارسطویی که نزد او بزرگترین فلاسفه است. او نوشت: «معتقدم این مرد (ارسطو) قاعده در طبیعت است، نمونه‌ای که طبیعت بوجود آورد تا نهایت در کمال انسانی را به نمایش بگذارد». البته این مدح گزافی است. در واقع این‌رشد طوری نوشت که گویی فلسفه ارسطو با خود فلسفه یکی است. او تصویری از فلسفه بعنوان یک طرح عقلانی با قابلیت پیشرفت نداشت و در واقع، مکتب این‌رشدی که او در غرب عالم مسیحی تزریق کرد یکی از فلسفه‌هایی است که کمتر خلّاق و مترقی بود.

این‌رشد مجبور شد از فلسفه ارسطویی در مقابل دو گروه در عالم اسلام دفاع کند. گروه اول فلاسفه‌ای چون فارابی و ابن‌سینا بودند که بزعم این‌رشد فلسفه ارسطو را با آمیختن آن با آموزه‌هایی دینی برای مثال با مسئله خلقت تحریف کرده‌اند. این‌رشد علیه فلاسفه یادشده تلاش نمود هم آثار و نشانه‌های دین را از فلسفه بپیراید و آن را به صورت عقلانی نابش بازگرداند. گروه دوم متکلمانی بودند که به فلسفه بعنوان دشمن دین حمله می‌کردند. بزرگترین این متکلمان غزالی بود، رساله *تهافت الفلاسفة* او تلاشی است جهت انکار آموزه‌های ارسطو و ابن‌سینا در مقابل قرآن کریم، همانند آموزه قدم عالم.

درمقابل غزالی، این‌رشد حقانیت فلسفه را در اثری با عنوان *تهافت التهافت* بیان نمود. این‌رشد درحالی‌که از فلسفه بعنوان حقیقتی بالاتر دفاع می‌کند، دین را نیز یک ضرورت اجتماعی و در واقع از بنیاد موافق با فلسفه تلقی می‌کند. بمنظور تصدیق وظایف خاص دین، فلسفه و کلام، ضروری می‌داند که ما سه طبقه را که آدمیان مشمول آنند بفهمیم: طبقه نخست شامل توده مردم است که با خیال سروکار دارند نه با عقل. این طبقه بواسطه موعظه بلیغ که موجب تحریک قوه خیالشان است، با فضیلت می‌زیند. فیلسوف اهل فضیلت است بجهت دواعی عقلانی، لذا محتاج دین نیست. پس دین و فلسفه هدف واحدی (فضیلت) دارند و از بنیاد موافق همند. دین، حقیقت را در دسترس کسانی قرار می‌دهد که خیالشان بر عقلشان می‌چربد. طبقه دوم متکلمان هستند. متکلمان همان اعتقاد توده مردم را دارند اما برای آنچه اعتقاد دارند در جستجوی دلیل و برهانند. عقل آغازگر بیداری در این طبقه است و آنها بدنبال توجیه عقلانی اعتقادات خویش هستند. اما از وصول به حقیقت مطلق ناتوانند. نتایجشان در بهترین صورت محتمل است. طبقه سوم از عده قلیلی

از فلاسفه یعنی نخبگان تشکیل شده‌اند. فلاسفه مغز حقیقت را که در خیالات انسان اهل اعتقاد و در احتمالات جدلی متکلمان منطوی است، درک می‌کنند و خود آن را طرح می‌کنند و در صورت نابش می‌شناسند.

سه طبقه یادشده رهیافتهای مختلفی برای حقیقت واحد دارند و بالمآل نیز با هم از در صلح درمی‌آیند. اعتقاد عوام الناس و تعلیمات متکلمان حقایق فلسفی اذهان فروتر هستند. این‌رشد دین یا ایمان را تحقیر نکرد، چرا که او نیروی تمدن‌ساز دین را در میان توده‌ها تصدیق کرده است. متکلمان بجهت آمیختن نامبارک دین و فلسفه یا ایمان و عقل متحمل حمله این‌رشد شدند. این‌رشد قرآن را کتاب معجزه و وحی الهی می‌داند، زیرا قرآن بیش از فلسفه در ارتقاء مردم به ساحت اخلاقی مؤثر افتاده است. این‌رشد شهادت می‌دهد که حضرت موسی (ع)، و محمد (ص) پیامبران راستین و فرستادگان بسوی نوع بشرند. اما ادیان ایشان رهیافتهایی عمومی به حقیقتند، حال آنکه حقیقت صورت ناب خود را در فلسفه می‌یابد.

ابن‌سینا برهان مابعدالطبیعی وجود خداوند را طرح کرد که برحسب آن خداوند فوق عقول محرک افلاک سماوی قرار می‌گیرد. بالعکس او، این‌رشد، همانند ارسطو، می‌اندیشید که اثبات خداوند در فلسفه طبیعت از مجرای تحلیل حرکت میسور و ممکن است، لذا وجود خدایی که در این‌رشد اثبات می‌شود خدای متعالی (The Transcendent God) ابن‌سینا نیست، بلکه خود عقول است، که در صدرشان محرک اول (Prime Mover) قرار دارد.

این‌رشد خاطر نشان می‌سازد که موجوداتی هستند که متحرکند و ازاینرو از قوه، رهسپار فعلند. پس هر چیزی متحرک بواسطه امر دیگری که بالفعل است به حرکت درمی‌آید. از آنجا که سلسله چنین محرکهایی نمی‌تواند نامتناهی باشد، یابست علت نخستین حرکت در میان باشد که خود بالفعل محض است.

علل نخستین حرکت چه تعدادند؟ تعدادشان باندازه حرکت‌های نخستین در عالم است، که بنا بر محاسبات علمای هیئت ۳۸ علت خواهند بود. پس ۳۸ امر بالفعل یا عقل وجود دارد که جملگی الهیند. اولین مرتبه از این مراتب عقول محرک اول است که علت نهایی هر حرکتی است. بنا بر نظر این‌رشد همه عقول قدیمند و بگونه‌ای عالم را به حرکت درمی‌آورند. مسئله خلقت در ذهن

ابن‌رشد یک آموزهٔ دینی است و جایی در فلسفه ندارد. در عالم فلسفه یعنی مشرب ارسطو، عقول، افلاک سماوی را به حرکت درمی‌آورند و از طریق آنها اجرام عالم تحت قمر را، نفوس افلاک، که دارای شناخت هستند، عقول را دوست می‌دارند و تا آنجا که ممکن است با حرکت دوری، کمال عقول را تقلید می‌کنند.

ابن‌رشد بعد از انکار مسئله خلقت، طبیعی است تمییز واقعی ماهیت (ذات) و وجود را نیز انکار کند. از نظر او، صرفاً تمایز منطقی بین مفاهیم است. اگر وجود از ماهیت (ذات) متمایز است، یعنی چیزی از خارج بر ذات عارض می‌شود تا موجود شود، در آن صورت موجود دیگری بر آن موجود باید سبقت داشته باشد و این سلسله همچنان ادامه می‌یابد و این باطل است. واقع مطلب اینست که چون ارسطو چیزی از این تمییز (وجود و ماهیت) نمی‌دانست، خود برای ابن‌رشد گواهی است که این مسئله جایی در فلسفه ندارد.

آراء مابعدالطبیعی خود ابن‌رشد ناشی از مابعدالطبیعه ارسطو است. موجود، در بادی امر، بمعنای جوهر است، یعنی، شیء موجود جزئی (باصلاح ارسطو جوهر در معنای اول). کلیات تنها در عقل موجودند، عقل منشأ کلیت است. ثانیاً، موجود یک عرض است، عرضی که قائم به جوهر است و بدان موجود. جواهر نخستین عقول هستند، یعنی صور غیرمادی (روحانی) و امور بالفعل محض. در اشیاء مادی، صور با ماده اتحاد دارند، اما ذات این جواهر مادی عبارتست از صورتشان. پس جمله موجودات یا جواهرند یا اعراض؛ جز اینها چیزی نیست که «وجود» نام گیرد.

صورت جوهری جسم انسان نفس اوست. نفس، چنانکه ابن‌سینا می‌اندیشید، جوهر روحانی (مجرد) واجد عقل ممکن (عقل هیولانی) نیست. نفس صورت جسمانی است که بنحو ماهوی با جسم پیوند خورده و از اینرو عاجز از بقاء بعد از مرگ است. عالیترین قوهٔ نفس قوهٔ جسمانی است که عقل انفعالی (Passive) یا قوهٔ خیال (Imagination) نام می‌گیرد، که بواسطهٔ آن آدمی قادر به اتحاد با عقل فعال است. این عقل چنانکه ابن‌سینا تعلیم می‌دهد، آخرین عقل از عقول سماوی است و حاکم بر عالم تحت قمر.

عقل فعال عقول انفعالی آدمیان مستعد دریافت دانش از آن را روشن می‌سازد، چرا که دانش انسانی با آن امکان

می‌یابد؛ از اینرو عقل ممکن (عقل هیولانی) نامیده می‌شود. ابن‌سینا برای هر فرد انسانی نفس روحانی خاص خود و عقل ممکن را تصدیق می‌کند. قوهٔ روحانی که بواسطهٔ آن آدمی شخصاً بتواند حقیقت را دریابد و از سعادت ابدی لذت ببرد. تنها عقل فعال، و نه عقل ممکن، عقل آدمیان است. ابن‌رشد از این هم فواتر رفت و عقول ممکن آدمیان را انکار کرد. نتیجهٔ اینکه او انسان را نوع برتری از حیوان تصور کرد که عالیترین قوای فردیش جسمانی است و با بدن از بین می‌رود. عظمت و کرامت انسان عبارتست از اتحاد خاص انسان از مجرای شناخت و عشق با عقل فعال.

اصالت عقل ابن‌رشد او را در مقابل همقطاران مسلمانش قرار داد، همقطارانی که او را به بدعت (Heresy) متهم کردند و از شهر قرطبه رانندند. البته او قبل از مرگ مورد ملاحظت قرار گرفت. در میان مسیحیان بجهت رشد بیدینی، نفوذ ابن‌رشد قوت گرفت. دانش اسکاتس او را ابن‌رشد ملعون نامید و پتربارک (اسقف) آنجا او را به سگ هاری مانند کرد که علیه مسیح و دیر کاتولیک پارس می‌کند. البته ابن‌رشد صراحتاً به دین مسیحیان حمله نکرد و بگمان او دین یک ضرورت اجتماعی بود. چنین القاب خصمانه‌ای موجب تحریک تأثیر تخریبی فلسفهٔ ابن‌رشد در حلقات فکری مسیحی شد.

تاریخ گواه است که توماس از تأثیر ابن‌رشد در غرب مسیحی جلوگیری می‌کرد. پیروزی توماس بر ابن‌رشد در هنر رنسانس بدست نقاشانی چون آندرا اهل فلورانس و بنوز و گوزولی تصویر شد. تصویری که در آن توماس بر تختی تکیه زده و ابن‌رشد در پایش افتاده است. با اینکه چیزی از حقیقت در این تصویر وجود دارد اما نسبت توماس را با فیلسوف بزرگ مسلمان بطور تام و تمام نمایش نمی‌دهد. توماس بنحو مؤثری خطاهای ابن‌رشد را ابطال کرد، اما بسیار از او آموخت. همینکه او تفاسیر ابن‌رشد را همواره در کنار خود داشت و مکرراً به آنها رجوع می‌کرد و روشنی از آنها می‌گرفت. از نظر توماس و اصحاب حکمت مدرسی، ابن‌رشد «مفسر» ارسطو و سرچشمه تمام‌نشدنی موضوعات فلسفی بود.

* * *