



اندیشه

بررسی ارتباط عقل و دین در فلسفه های کانت و ابن رشد

منوچهر قدیری*

چکیده

رابطه ی عقل و دین از مباحث کهن، ریشه دار و بحث انگیز در میان متکلمان و فیلسوفان، هم در دنیای اسلام و هم در دنیای مسیحیت بوده است. مسئله ی اصلی این است که: چه نسبتی میان عقل و دین برقرار است؟ نسبت توافق یا تضاد و تعاند و یا...

میان دانشمندان اسلامی در این باب، اختلاف نظر وجود دارد. اهل حدیث و حنابله که به «سلفیه» معروف اند، به کارگیری عقل را در دین بدعت و ممنوع می دانند. اما سایر فرق - اعم از معتزله، اشاعره و امامیه - علی رغم اختلاف دیدگاه ها، به کارگیری عقل را در آموزه های دینی، روا بلکه لازم می دانند. ابن رشد در این مسئله، بی ملاحظه علیه فقهای روزگار خود که به اشاعه ی افکار غزالی، صاحب کتاب «تهافت الفلاسفه»، به تخریب فلسفه و فلاسفه پرداخته بودند، قیام کرد. وی که به ارسطو عجیب عشق می ورزید و سخت مورد هجوم مخالفین فلسفه بود، نکات مهمی را در بیان رابطه ی عقل و وحی مطرح کرد که عبارت اند از:

۱. شرع، نظر فلسفی را واجب دانسته است.
 ۲. شرع دارای ظاهر و باطن است و تأویل آیه ای که دارای ظواهر متعارض اند بر عهده ی فلاسفه ای است که در زمره ی راسخان در علم اند.
 ۳. شرع متمم عقل است.
- ابن رشد نخست ضربه ی محکمش را بر غزالی فرود آورد و ادعاهای او را متزلزل ساخت. به مردم فهماند که فلسفه مخالف دین نیست، بلکه موجب استواری مبانی دین است. قصد اصلی او این بود که خود را از تعرض متعصبان برهانند.

کانت نیز به عنوان یکی از فیلسوفان بزرگ غربی، در نقادی عقل نظری به سراغ مهم ترین مسائل دینی، یعنی خدا، بقای نفس و جهان می رود. باب عقلانیت نظری را بر روی دین و مسائل دینی بسته اعلام می کند و ایمان راستین را در محدوده ی عقل عملی محض تفسیر می کند. وی در معرفی خداوند، به اوصافی مانند محیط بودن بر زمان، مقتن و آمر قوانین اخلاقی و غایت الغایات بودن هستی تکیه می کند.

پس از بررسی و تحلیل و نقد دیدگاه های این دو فیلسوف بلند مرتبه، پاره ای از وجوه اشتراک و افتراق آن ها در مسائل عقیدتی و فلسفی تجزیه و تحلیل شده است.

کلید واژه ها: تأویل، عقل نظری، عقل عملی، دین، قوانین اخلاقی.

فیلسوف بزرگ با توجه به دیدگاه فکری و فلسفی خود، به آن‌ها پاسخ

داده‌اند؛ پرسش‌هایی از قبیل:

۱. آیا عقل و دین مکمل یکدیگرند؟
 ۲. آیا عقل و دین حقایقی دوگانه‌اند یا دو گونه برداشت از حقیقت یگانه‌ای محسوب می‌شوند؟
 ۳. آیا عقل و دین با یکدیگر در تعارض‌اند؟
- و...
- این نوشتار کوشیده است به طور مختصر رابطه‌ی عقل و دین را از دیدگاه دو فیلسوف مذکور مورد بررسی قرار دهد.

اساسی‌ترین و ضروری‌ترین مسئله‌ی فلسفه‌ی دین، رابطه‌ی عقل و دین است. به جرئت می‌توان گفت که این مسئله از یک طرف با خداشناسی (مسائل دینی)، از طرفی با جهان‌شناسی (علوم تجربی) و از طرف دیگر با انسان‌شناسی (اخلاق، روان‌شناسی و...) سرو کار دارد.

هر دو فیلسوف بلندمرتبه، دین باورند، ولی ابن‌رشد با توجه به دین اسلام، از جنبه‌ی عقل نظری به بیان ارتباط عقل و دین پرداخته است، در حالی که کانت با عنایت به دیانت مسیح، از جنبه‌ی عقل عملی مسئله را بیان داشته است. پرسش‌های متعددی در این زمینه وجود دارند که این دو



معانی لغوی و اصطلاحی عقل و دین

معنی لغوی دین: کیش و وجدان، قانون، آیین، راه، روش، اسلام.
معنی لغوی عقل: قوه‌ی عاقله که وجه ممیز انسان و حیوان است؛ علم به بدیهیات، مسلمات و مشهورات؛ نیرو یا حالتی در نفس که از راه تجربه‌های عملی و ملاحظه‌ی دیدگاه‌ها و رفتارهای مختلف، به تدریج حاصل می‌شود؛ خوب فهمیدن و زود رسیدن به مطلب.

معنای اصطلاحی دین: مجموعه‌ی عقاید، قوانین و مقرراتی که هم به اصول بینشی بشر نظر دارد، هم درباره‌ی اصول گرایشی وی سخن می‌گوید و هم اخلاق و شیون زندگی او را زیر پوشش دارد. به دیگر سخن، دین مجموعه‌ی عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است برای اداره‌ی فرد و جامعه‌ی انسانی و پرورش انسان‌ها که از طریق عقل و وحی در اختیار آنان قرار دارد.

معنای اصطلاحی عقل: منظور از عقل، همان قوه‌ی عاقله و وجه ممیز انسان و حیوان است و سایر معانی عقل، از لوازم و نتایج آن است [نیکزاد، ۱۳۸۶: ۱۲-۱۱].

پیشینه‌ی بحث نسبت عقل و دین در تاریخ اسلام

گرچه در آیات و روایات روی حجیت عقل تأکید فراوان شده است، ولی در تاریخ اسلام، فرقه‌ها یا شخصیت‌هایی ظهور کردند که در اعتبار عقل تردید یا آن را مورد انکار قرار دادند.

از قرن دوم هجری، گروهی به نام «اهل‌الحديث» ظهور کردند که با بحث‌های عقلی در مسائل دینی - حتی در اصول و عقاید اسلامی - مخالف بودند و آن را بدعت و حرام دانستند. این گروه با فرقه‌ی معتزله و فرقه‌ی اشاعره نیز سر ناسازگاری دارند، زیرا این دو گروه به مباحث عقلی تمایل زیادی نشان می‌دادند. در رأس اهل حدیث، احمد بن حنبل - رئیس حنبلی‌ها - و مالک ابن انس را می‌توان نام برد. دیدگاه اهل حدیث این است که باید به ظواهر آن چه در احادیث آمده، پای بند بود و از به‌کارگیری تأویل و توجیه عقل پرهیز کرد. برخی از اعتقادات اهل حدیث که نشانه‌ی جمود فکری آن‌ها محسوب می‌شود، به شرح زیر است:

۱. خداوند روی عرش در آسمان استقرار دارد.
 ۲. خداوند در قیامت با قیافه‌ای شبیه انسان دیده می‌شود...
- به اهل حدیث، حنابله و سلفیه، «اهل‌السنه» نیز گفته می‌شود. معتزله در برابر اهل حدیث قرار داشتند. روش معتزله همان به‌کارگیری عقل، منطق و استدلال در درک اصول اعتقادی دین است. پیدایش معتزله مقارن با اواخر قرن اول هجری بود و در رأس این فرقه واصل بن عطا قرار دارد. پس از او، عمرو بن عبید، شاگرد و برادر زنش، نظریات وی را تکمیل کرد. از شخصیت‌های معروف معتزله می‌توان: ابوالهدیل علاف، ابراهیم نظام، جاحظ، ابوالقاسم بلخی، صاحب بن عباد و قاضی عبدالجبار معتزلی را نام برد.

در حدود اواخر قرن سوم، ابوالحسن اشعری که نزد قاضی عبدالجبار

معتزلی سال‌ها مکتب اعتزال را فرا گرفته بود، از مکتب اعتزال روی گرداند و به اهل حدیث روی آورد. او بر خلاف قدمای اهل حدیث، بحث و استدلال عقلی را در اصول دین جایز شمرد و از قرآن و سنت بر مدعای خویش دلیل آورد. از این زمان، اهل حدیث به دو دسته تقسیم می‌شوند: «حنابله» که بحث و استدلال عقلی را در اصول دین حرام می‌دانستند، و «اشاعره»، پیروان ابوالحسن اشعری که علم کلام و مباحث عقلی را در عقاید دینی جایز می‌دانستند. البته مکتب اشعری در دست غزالی، رنگ کلامی خود را کمی باخت و رنگ عرفانی به خود گرفت. دیدگاه غزالی در باب عقل این است که عقل تنها در پرتو شرع و ایمان دینی می‌تواند توفیق درک حقایق را پیدا کند.

کلام اشعری به وسیله‌ی امام فخر رازی به فلسفه نزدیک شد و بحث‌های عقلی در آن پررنگ‌تر گردید. پس از ظهور خواجه نصیرطوسی، صاحب کتاب «تجريد الاعتقاد»، همه‌ی متکلمان، اعم از اشعری و معتزلی، از طریق این فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی پیروی کردند. دیدگاه شیعه در مورد رابطه‌ی عقل و دین به دیدگاه معتزلی نزدیک بوده است. طرح مباحث عمیق الهی از سوی پیشوایان معصوم (علیه السلام) و در رأس آن‌ها حضرت علی (علیه السلام) سبب شد که ذخایر علمی ارزشمندی از پیشوایان دینی شیعه بر جای بماند و عقل شیعی از دیرباز به صورت عقل استدلالی و فلسفی در آید [همان، ص ۸-۹].

فقه‌های درباری در این اعصار در کمال فساد به رتق و فتق امور اشتغال داشتند. کار ابن تومرت نیز رونق پیدا کرده بود، به ویژه این که علیه فقه‌های فاسد قیام کرده بود و مردم را به عبادت خدا و تقوا فرا می‌خواند. وی پس از استحکام موقعیت خود در سال ۵۱۵ و به قولی ۵۰۰ هجری، مدعی مهدویت شد. او که زمینه‌ی فکری اشعری داشت، گویند نزد غزالی هم شاگردی کرده بود. وجود ابن تومرت و تعالیم و ادعاهای او، در اندلس انقلاباتی علیه نظام حکم و فقه‌ها ایجاد کرد. مرید خاص او، عبدالمؤمن بن علی که تقریباً فرمان‌دهی شورشیان را عهده‌دار بود، بعد از فوت ابن تومرت در سال ۵۳۴ که حکومت موحدین پایه‌گذاری شد، جانشین او گردید. عبدالمؤمن که جانشین و مبلغ افکار ابن تومرت شد، حکومتی بر اساس اندیشه‌های ابن تومرت که خود را مصلح کل و مهدی موعود می‌دانست، به وجود آورد و زیربنای جامعه‌ی آن روز اندلس را زیر و رو کرد.

بعد از فوت عبدالمؤمن در سال ۵۸۸ هجری، فرزند وی یعقوب که مردی فقیه بود، جانشین او شد و گویند ابن طفیل، فیلسوف بزرگ، از مریدان خاص او گردید. همو بود که ابن رشد را کشف و به دربار معرفی کرد. بعد از مرگ یعقوب، فرزندش یوسف جانشین او شد که مردی زاهد و قشری بود و با علوم عقلی و کلام به سختی به مبارزه برخاست؛ مردی خون‌خوار، آدمکش و بی‌رحم. در روزگار این خلیفه، فلاسفه از جمله ابن رشد - مورد تبعید و شکنجه قرار گرفتند [سجادی ۱۳۷۶: ۱۵].

زمینه‌ی فلسفی فلسفه‌ی کانت

در روزگار کانت، کشفیات دانشمندان علوم طبیعی در فیزیک، شیمی، اخترشناسی و تطبیق روش ریاضی بر علوم، جهان‌بینی اروپاییان را از بیخ و بن دگرگون ساخته بود. آرای دکارت به ایجاد دو مکتب مخالف در فلسفه انجامید:

۱. «اصحاب عقل» که مفهوم تصورات فطری و گرایش معنوی یا ایده‌آلیستی فلسفه‌ی او را بسط داده و به این نتیجه رسیده بودند که اندیشه بر جهان درون و بیرون حاکم است.

۲. «تجربیان» که به عکس به جنبه‌ی مادی فلسفه‌ی دکارت التفات داشتند و منشأ نهایی همه‌ی شناخت‌های آدمی را حس و تجربه می‌دانستند. هر دو دسته به بن‌بست رسیده بودند تا این که جنبش رمانتیسم و اندیشه‌های روسو، انقلابی در نگرش اروپاییان نسبت به آدمی و تکلیف او در این جهان و بنیاد اخلاق پدید آورد و افکار و عقول را از جهت اجتماعی و سیاسی زیر و رو کرد.

در چنین اوضاعی، کانت به تأسیس فلسفه نقدی و ایجاد «انقلاب کپرنیکی» دیگری در افکار مردم، قیام کرد. کانت که در مکتب جزمیانی مانند ولف شاگردی کرده بود، کم‌کم متوجه سستی آرای ایشان شد و تکان هیوم او را از خواب جزمی برانگیخت. نتایج قطعی فیزیک نیوتن و پیروزی نهایی ریاضیات سبب شد که کانت از کوشش بی‌فایده‌ی جزمیان و تجربیان دست بردارد. انقلاب کپرنیکی کانت در فلسفه همین بود. «فهم ما با شیء منطبق نمی‌شود؛ شیء است که با فهم ما انطباق می‌یابد.» [کورنر، ۱۳۶۷: ۵۶].

زندگی و آثار کانت

امانوئل کانت به سال ۱۷۲۴ در «کینگزبرگ» آلمان متولد شد. او چهارمین پسر مرد سراجی است که ظاهراً نیاکانش از مهاجرین اسکاتلندی بودند. خانواده‌ی وی به دین مسیحی پروتستان و فرقه‌ی پیستیست معتقد بودند. در دانشگاه در رشته‌های متفاوت از جمله ریاضیات، فیزیک، منطق، مابعدالطبیعه، جغرافیا، انسان‌شناسی و تعلیم و تربیت تدریس می‌کرد. در بیان «فلسفه‌ی نقادی» کانت، توجه پژوهنده انحصاراً معطوف به آثاری است که از سال ۱۷۷۰ میلادی به بعد، یعنی بعد از سن ۵۷ سالگی، به رشته‌ی تحریر در آورده است. او در سال ۱۷۹۶، به علت کبر سن از تدریس دست کشید و در حالی که روزبه‌روز بیماری او شدت می‌یافت و عملاً دچار هذیان‌گویی شده بود، به سال ۱۸۰۴ در زادگاه خود درگذشت [مجتهدی، ۱۳۶۳: ۱۵-۱۳].

پس از انتشار کتاب «نقد عقل محض» در سال ۱۷۸۱، سایر تألیفات مشهور کانت پی‌درپی منتشر شدند. در سال ۱۷۸۳ «مقدمه بر هر فلسفه‌ی آینده»، در سال ۱۷۸۵ «مبانی اساسی فلسفه‌ی اخلاق»، در سال ۱۷۸۶ «مبانی مابعدالطبیعه‌ی اولیه‌ی علوم طبیعی»، در سال ۱۷۸۸ «ویرایش دوم نقد عقل محض و نقد عقل عملی»، در سال ۱۷۹۰ «نقد حکم و تصدیق»، در سال ۱۷۹۳ «دین در

حدود عقل تنها، در سال ۱۷۹۵ رساله‌ی کوچکی به نام صلح دائم، و در سال ۱۷۹۷ فلسفه‌ی اخلاق منتشر شد [کاپلستون، ۱۳۸۶: ۲۰۳].

عقل محض و عقل عملی

به نظر کانت، عقل واحد است، اما این عقل واحد وسیع‌تر از چیزی است که ما در مورد پدیده‌های مادی و حسی اعمال می‌کنیم. زیرا ذهن ما می‌تواند به نقادی نفس عقل پردازد. عقل نظری جنبه‌ای از عقل است و عقل عملی همان عقل به معنای کلی کلمه است که به اراده مجهز شده است [مجتهدی، ۱۳۶۳: ۱۰۵-۱۰۴].

عقل و دین از دیدگاه کانت

الف) عقل به معنای اعم (فاهمه)

عقل به معنای اعم، هم فاهمه و هم عقل محض را شامل می‌شود. کانت معتقد است، با فاهمه و حس، نمی‌توان درباره‌ی خدا، جهان و انسان، به سبک مابعدالطبیعه‌ی جزمی به معرفت نظری دست یافت. وی با تحلیل، اصولی را از مقولات فاهمه به دست می‌آورد: اصول مکانیکی (اصول متعارفه‌ی شهود و پیش‌یابی‌های ادراک حسی) و اصول دینامیکی (تمثیل‌های تجربی و اصول موضوعه‌ی تفکر تجربی). این اصول بین مقولات فاهمه و امکان حصول تجربه‌ی عینی رابطه برقرار می‌کنند. از آنجا که اصول و مقولات فاهمه به داده‌های حسی تجربی محدودند، از نظر کانت فقط به امور مکانمند و زمانمند می‌توان معرفت نظری عینی به دست آورد. فاهمه، مواد تفکر را از قوه‌ی حساسیت می‌گیرد و قوه‌ی حساسیت هر چیزی را فقط به وصف تعین زمانی و مکانی می‌تواند ادراک کند. ذات خداوند چون بی‌پایان است، هیچ‌گاه در تعیین زمان و مکان در نمی‌آید. کانت معرفت عینی را به معنای خاصی به کار می‌برد که در نهایت، منظور از آن همان معرفت تجربی است. هیچ‌کس چنین معرفت تجربی را در مورد خداوند و حقایق متافیزیکی به کار نمی‌برد [بخشایش، ۱۳۸۵: ۵۸-۵۷].

ب) عقل به معنای اخص (عقل محض)

در جدل، کانت عقل را به معنای اخص به کار می‌برد که عبارت است از یک قوه‌ی مفهومی مستقل که کار اصلی آن استنتاج قیاسی یا «باواسطه» است. اگر در قیاس‌ها شرط به ما داده شود و بخواهیم شروط را نتیجه بگیریم، یک زنجیره‌ی تنازلی، و چنانچه مشروط به ما داده شود و بخواهیم شرط را نتیجه بگیریم، یک زنجیره‌ی تصاعدی تشکیل می‌شود. عقل فقط زمانی می‌تواند در این کار توفیق یابد که کل زنجیره‌ی شرایط را به نتیجه برساند؛ اما اگر زنجیره‌ی این شرایط بی‌پایان باشد، کار عقل به سرانجام نخواهد رسید. فاهمه، مفاهیم و اصول را در ضمن تجربه به دست می‌آورد و با تجربه، آن‌ها را تأیید می‌کند. اما عقل این ایده‌ها را از خود تولید می‌کند، لذا صحت و سقم آن‌ها را هرگز با هیچ تجربه‌ای نمی‌توان تأیید یا کشف کرد [همان، ص ۷۰-۶۹].

تفاوت مفاهیم فاهمه با ایده‌های عقل در این است که مفاهیم فاهمه از

رهگذر خیال بر داده‌های حسی اطلاق می‌شوند، بنابراین کاربرد عینی دارند. اما ایده‌های عقل که عبارت‌اند از نفس، جهان و خدا، به امر مطلقاً نامشروط نظر دارند و برای آن‌ها ما به ازایی در تجربه‌ی حسی یافت نمی‌شود. کار عقل این است که از معلول به علت برسد. تسلسل را نمی‌پذیرد و ضروری می‌داند که علتی بیابد که خود معلول نباشد. «در این جست‌وجو به سه ذات متوقف می‌شود: اموری را که در درون وجود خود او روی می‌دهد، منتهی به نفس می‌کند، اموری را که بیرون از وجود خود می‌نگرد، جهان می‌نامد، و سرانجام روان و جهان را محصول یک حقیقت بی‌علت می‌یابد که او را خدا می‌خواند. از این رو در شناخت صور معقول سه شعبه پیش می‌آید: روان‌شناسی (یا خودشناسی)، جهان‌شناسی و خداشناسی. مجموع این سه شعبه فلسفه‌ی اولی را تشکیل می‌دهد. فیلسوفان تاکنون مدعی بوده‌اند این معقولات را که وجودهای مطلق و قائم به ذات تصور می‌شوند، به قوه‌ی عقل و نظر می‌توان اثبات کرد. بنیاد فلسفه‌ی نقدی کانت نیز بر این است که چنین ادعایی را باطل کند. یعنی دانسته شود که این ذوات را به قوه‌ی عقل نظری نه ادراک می‌توان کرد و نه اثبات، و این مقصود به وسیله‌ی دیگر (عقل عملی) باید حاصل شود» [فروغی، ۱۳۶۷: ۲۶-۲۵۵].

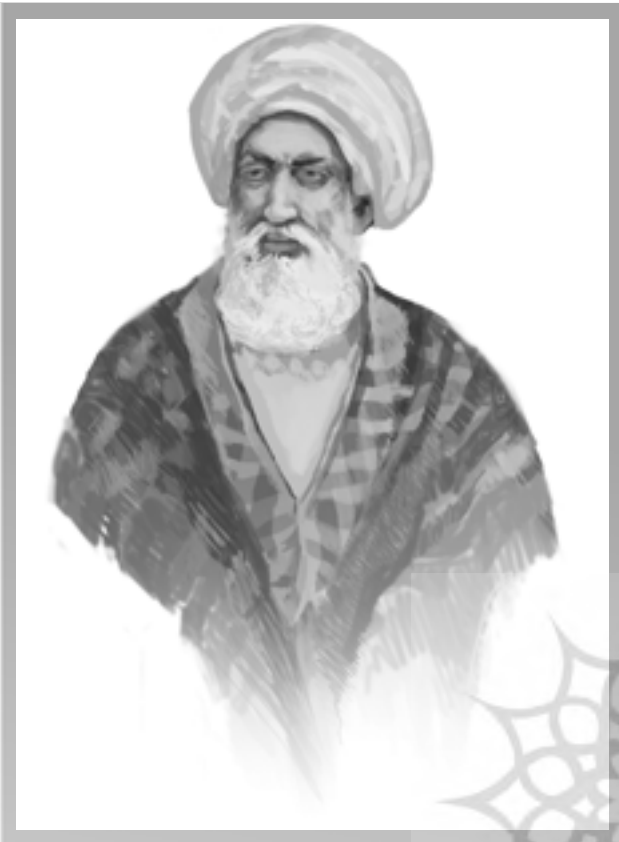
دین از دیدگاه کانت

دین حقیقی از نظر کانت عبارت از این است که «در تمام تکالیف خود، خدا را به عنوان واضع کل قانون بدانیم که باید مورد حرمت واقع شود. معنای حرمت گذاشتن به خدا این است که قانون اخلاقی را اطاعت کنیم. کانت برای آداب دینی، یعنی دعا، اظهار عبودیت و پرستش، چه فردی و چه جمعی، ارزش زیادی قائل نبود. وی می‌گوید: «هر چیزی، غیر از طریق سلوک اخلاقی که انسان خیال می‌کند می‌تواند برای خشنودی خدا انجام دهد، تو هم دینی محض و عبادت کاذب خداوند است.» این بی‌اعتنایی به آداب دینی، توأم با بی‌اعتنایی به تنوعات اصول عقاید است من حیث هی. عبارت «من حیث هی» در این جا لازم است، زیرا پاره‌ای عقاید را به عنوان این که منافی اخلاق حقیقی است، رد می‌کند و بعضی دیگر را خلاف عقل محض می‌داند [کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۶: ۳۴۹].

کانت در ادامه‌ی تعریف دین، اصطلاحات مهمی را معنا می‌کند که فهم آن‌ها ضروری است. وی در کتاب «درس‌های فلسفه‌ی اخلاق»، دین طبیعی را در برابر دین فوق طبیعی قرار می‌دهد. نسبت بین دین طبیعی و دین فوق طبیعی یا آسمانی چیست؟ «کانت اعتقاد دارد، دین طبیعی بر دین فوق طبیعی تقدم دارد. به این معنا که اگر کسی به حجت باطنی و عقل محض عملی که از درون او را دعوت می‌کند، گوش فرزندهد، دین فراطبیعی نمی‌تواند دردی را از او دوا کند [بخشایش، ۱۳۸۵: ۱۴۰-۱۳۹].

صفات خدا

کانت مفهوم خدا را به عنوان «خیر اعلی»، از راه ایده‌ی کمال اخلاقی به دست آورده است. وی وجود خدا را از باب این که بین فضیلت و سعادت رابطه‌ی ترکیبی پیشین برقرار می‌سازد، به عنوان اصل موضوع اثبات می‌کند.



فضیلت معنایی است که فقط به عقل عملی مربوط می‌شود، اما سعادت شامل عناصر تجربی نیز می‌تواند باشد. لذا فقط آن سعادت ارزش اخلاقی دارد که از راه فضیلت به دست آمده باشد. «سعادت به خودی خود مطلقاً و از هر جهت خیر نیست و همیشه رفتار صحیح اخلاقی را به عنوان شرط لازم دارد.» خود انسان نمی‌تواند این رابطه ترکیبی را برقرار سازد، زیرا نظم جهان مطابق اراده و میل او نیست، بلکه او اساساً چنین قدرتی ندارد. پس فقط خداوند شرایط لازم را برای این کار داراست [همان، ص ۱۳۰-۱۲۹].

حال سؤال این است که: خدای اخلاقی کانت دارای چه اوصافی است؟ کانت صفات خدای اخلاقی را این چنین برمی‌شمارد:

(الف) «خدا، صانع اخلاقی جهان است.» خدا مفهومی است که به اخلاق مربوط می‌شود، نه فیزیک. یعنی خداوند به اصول فاهمی نظری که عمدتاً در فیزیک از آن‌ها استفاده می‌شود، تعلق ندارد؛ زیرا خداوند در شرایط زمانی نمی‌گنجد.

(ب) این خدا باید بر زمان احاطه داشته باشد و از شرایط زمانی بی‌نیاز باشد.

(ج) اراده‌ی او باید ذاتی باشد، یعنی برپایه‌ی اراده‌ی خود عمل کند. «در این جا امر کردن موردی پیدا نمی‌کند، زیرا اراده از پیش، به خودی خود و به حکم ضرورت با قانون مطابق است.» اگر منظور از این قانون، همان قانون اخلاق باشد، مستلزم آن است که ماهیت خداوند ناب‌ترین و محض عقل عملی باشد.

(د) خداوند باید دارای لطف باشد؛ به این معنا که توفیق و امکان خیر اعلا‌ی اخلاق را برای انسان‌ها فراهم سازد.

(ه) خداوند غایت‌الغایات عالم هستی است: «خدا، غایت‌نهایی آفرینش جهان است.» یعنی چون خداوند کامل مطلق است، شایستگی آن را دارد که غایت‌الغایات همه‌ی موجودات باشد؛ زیرا موجودات همه به دنبال کمال‌اند. البته کانت به کمال فضیلت، یعنی کمال اخلاقی نظر دارد [همان، ص ۱۲۸-۱۲۷].

زندگی و آثار ابن رشد

ابوالولید محمد ابن احمد بن رشد که در سال ۱۱۲۶/۵۲۰ متولد شد، از نسل خاندان بزرگی از عالمان و فقیهان ممتاز اندلسی بود. تربیت اولیه‌ی او از نوع سنتی و اصولاً حول علوم زبانی، فقه و کلام متمرکز بود. استعداد پزشکی او زود بروز کرد و این از مصاحبتی که در اولین کار خود با ابن زهر، یکی از مشاهیر پزشکی آن زمان، داشته و رساله‌ی بزرگی که در سال ۱۱۶۹/۵۶۴ به نام «الکلیات» در پزشکی تألیف کرده، هویدا است. تحصیلات فلسفی او کاملاً ضبط نشده است، اما شواهد درونی مشخصاً نشان می‌دهند که دو تن از استادان اصلی او در فلسفه، ابن باجه و ابن طفیل بوده‌اند [فخری، ۱۳۷۲: ۲۹۱].

ابن رشد توسط ابن طفیل (وفات ۵۸۱) وارد دربار ابویعقوب یوسف شد و پس از درگذشت ابن طفیل، مقام طبیب مخصوص ابویعقوب را یافت. اما در زمان یعقوب، ملقب به «المنصور بالله» (حکومت ۵۸۰-

۵۹۵)، گرچه در ابتدا مورد احترام و اعزاز پادشاه بود، بر اثر جوسیاسی خاص و جنگ این پادشاه با آلفونس نهم، پادشاه قشتاله و نیازش به تأیید فقیهان و عامه‌ی مردم، و اتهام ابن رشد به تفلسف، به زندان منسوب و تکفیر شد. یعقوب، او و یارانش را به «الپسانه» (در ۵۰ کیلومتری قرطبه) تبعید کرد. ولی دیری برنیامد که یعقوب بر اثر عوض شدن جو سیاسی و پایان جنگ با مسیحیان، و بروز عارضه‌ی بیماری، حکم برائت او را صادر کرد او را به مراکش فراخواند، و این بار، ابن رشد در آن جا در عزلت از مردم و برکنار از مسائل سیاسی می‌زیست. اما پس از این تبعید چندین عمر نکرد و در سال ۵۹۵، در ۷۴ سالگی، رخت به جهان دیگر کشید. نخست او را در مراکش دفن کردند. ولی پس از سه ماه، جنازه‌ی او را به زادگاهش آوردند، و در ضریح اجدادش در قرطبه به خاک سپردند.

آثار ابن رشد به چهار قسم تقسیم می‌شوند: فقهی، کلامی، طبی و فلسفی. در فقه، «بدایه‌المجتهد و نهایت‌المقتصد» را دارد که کتابی عمیق، دقیق و کلامی در فقه مالکی است در شش مجلد به چاپ رسیده است. در کلام دو کتاب نوشته است: «الکشف عن مناهج الادله فی عقاید المله» و «فصل‌المقال فی مابین الشریعه و الحکمه من الاتصال» که در واقع مکمل کتاب اول است و بیشتر از آن شهرت دارد. در طب مهم‌ترین کتاب او «الکلیات» نام دارد که به قولی، ابن ابی‌اصیبعه، نوشتن آن را به ابن زهر اندلسی پیشنهاد کرد و جنبه‌ی نظری آن را ابن رشد و بخش عملی آن را با ابن زهر نگاشتند. در فلسفه، تلخیص کتاب «الاخلاق» نوشته‌ی ارسطو، «شرح السماع الطبیعی»، «تلخیص الخطابه» و چند اثر مهم دیگر را نوشته

فلسفه

است، ولی مشهورترین کتاب فلسفی او بی شک «تهافت التهافت» است که آن را در رد «تهافت الفلاسفه» (تناقض گویی فیلسوفان) ابو حامد غزالی (وفات ۵۰۵) نگاشته است [حلبی، ۱۳۸۶: ۵۵۰-۵۴۹].

اثبات وجود خدا در دو دلیل عنایت و اختراع

ابن رشد پس از آن که ضعف طریقه‌ی متکلمان و فرق اسلامی را آشکار می‌کند، به بحث درباره‌ی طریقه‌های شرعی برای اثبات وجود خدا می‌پردازد. وی این روش را از قرآن کریم کشف کرده است و آن را دو نوع می‌داند: یکی را «دلیل عنایت» گوید و دیگری را «دلیل اختراع».

این دو دلیل به نظر ابن رشد هم موافق طبع عامه است و هم در خور ذوق فلاسفه؛ زیرا شرعی و یقینی هستند. دلیل عنایت عبارت است از این که علت غایی اشیا، بهره‌ور گردیدن انسان است از آن جا و این طریقه مبتنی است بر دو اصل: اصل اول آن که همه‌ی موجودات این جهان، هم ساز و موافق با وجود انسان هستند. اصل دوم آن که این موافقت بالضروره از جانب فاعلی است که قصد و اراده‌ی ایجاد این موافقت را داشته است؛ زیرا ممکن نیست که این امر بر طبق صدفه و اتفاق باشد.

اما دلیل اختراع مبتنی است بر «آن چه از اختراع (خلق) جواهر اشیا ظاهر شود؛ مثل اختراع حیات در جماد، و اختراع ادراکات حسیه و عقل». هر مخلوق و مخترعی را خالق و مخترعی است. بنابراین هر کس که بخواهد خدا را آن چنان که شایسته‌ی اوست بشناسد، باید گوهر اشیا را بشناسد تا اختراع حقیقی را در موجودات ببیند. [فاخوری و جر، ۱۳۸۶: ۶۶۸-۶۸۷].

عقاید فلسفی

حوزه‌ی ما بعدالطبیعه از هیولای نخستین تا فعل صرف (خدا) به عنوان برترین حدود، می‌رسد و در میانه‌ی این حدود، اعیانی قرار می‌گیرند که از قوه و فعل (ماهیت و انیت) مرکب‌اند و عالم طبیعی را تشکیل می‌دهند.

ماده‌ی صرف که با عدم مساوق (همزیست) است، نمی‌تواند شرط فعل پروردگار باشد. اما با خدا مساوق است. خدای تعالی، صور اشیا‌ی مادی را از حالت بالقوه بیرون می‌آورد و عقول را که تعدادشان ده‌تاست و در خارج و بالعرض با افلاک پیوند دارند، می‌آفریند. ابن رشد با نظر ابن سینا و فارابی در باب «افاضه» مخالفت می‌کند و مسئله‌ی صدور یا افاضه را مردود می‌شمارد. وی وحدت وجود واقعی را نیز از بحث خارج می‌سازد و از این رو، نظام آفرینش یا خلق تحقق می‌یابد.

ابن رشد در این که عقل بالقوه از همان جوهر یا ماده‌ای است که عقل فعال از آن ساخته شده و سرانجام هر دو باقی می‌ماند، از **اژناسطیوس** و شارحان دیگر پیروی می‌کند. در این عقیده نیز که این جوهر، یک عقل مفارق و وحدت بخش است، از اسکندر افرودیسی تبعیت می‌کند. باید توجه داشت که در نظر ابن رشد، عقل منفعل فردی در فرد انسانی بر اثر فعل عقل فعال، عقل بالمستفاد می‌گردد و آن از سوی عقل فعال چنان مجذوب می‌شود که هر چند از فنای جسمانی (هیولانی) محفوظ می‌ماند، ولی این بقای او نه به عنوان امری شخصی یا وجود فردی است، بلکه به معنی بقای نقش کلی است که یکی بیشتر نیست.

ابن رشد مانند همه‌ی حکمای اسلامی، وجود خدا را نه انکار می‌کند و نه در آن شک می‌کند. اختلافی که در این باره با متکلمان و برخی از فیلسوفان دارد، بیشتر مربوط به براهین اثبات وجود خدا و کیفیت ارتباط او با عالم است. ابن رشد در این باب، نخست براهین حشویه، اشعریه و صوفیه را یاد می‌کند و همه را ناپسند می‌شمارد. آن گاه به عرضه کردن و بیان براهین شرع می‌رسد. چنان که قبلاً گفته شد، وی دو دلیل عنایت و اختراع را از قرآن کریم کشف کرده است [حلبی، ۱۳۸۶: ۵۵۴-۵۵۳].

عقاید کلامی ابن رشد

پیش از آغاز این بحث باید به خاطر داشت که: چون پس از غزالی،

فلسفه بر اثر حملات مداوم متکلمان اشعری و فقها و محدثان، موضوع دفاعی به خود گرفت، از همین جاست که بیشتر آثار ابن رشد نیز در جنبه‌ی مناظره و حال و هوای مجادله دارد. او در مقابله با مخالفان علوم عقلی، در مباحث کلامی خود مردم را به سه طبقه‌ی حکیمان، متکلمان، و عوام تقسیم می‌کند. سپس می‌گوید: این هر سه گروه باید برخی از اصول و مباحث قرآنی را در معنای لفظی آن بپذیرند و استدلال نکنند، زیرا فهم حقیقت دینی در حوزه‌ی قدرت و توان عقل بشری نیست. این امور وحی الهی است و درباره‌ی آن‌ها به ایمان آوردن فرمان رسیده (امنو بالله...)، نه استدلال کردن.

دلایل نیز معمولاً بر سه قسم است: برهانی، جدلی، خطابی. پیروان دلایل خطابی بیشتر از جدلی هستند، و پیروان دلایل جدلی بیشتر از پیروان دلایل برهانی. لذا اصل برهان بسیار اندک هستند. هر سه دلیل و پیروان هر یک را قرآن مجید (نحل، آیه‌ی ۱۲۵) یاد کرده است؛ چنان که می‌گوید: «مردم را به حکمت و موعظه‌ی نیکو به راه خدایت بخوان و با ایشان به شیوه‌ای که بهتر است، جدال کن...» طبیعی است، هر یک از این سه گروه سخن، شیوه‌ی بیان و برهان خاص خود را دارند، و از این جاست که غالباً سخن و شیوه‌ی بیان دیگری را نمی‌پذیرند. پس باید با هر گروه مطابق ذوق، فهم و استعداد او سخن گفت و در این باره باید سخن امیر مؤمنان علی (ع) را فرایادداشت که می‌گوید: «با مردم بدان چه می‌دانند و درمی‌یابند، سخن بگویند. آیا می‌خواهید آن‌ها و رسول او را تکذیب کنند؟»

ابن رشد، پس از بیان این مقدمات می‌گوید: «دین، تعبیر رمزی و تمثیلی حقایق فلسفی است» و بدینسان می‌کوشد میان عقل و نقل، و حکمت و شریعت توفیق بدهد [همان، ص ۵۵۳-۵۵۲].

فلسفه و دین

تلاش بر سر اعتبار دین و یا فلسفه از دیرباز اذهان متفکران را به خود مشغول کرده بود. فقها و متشرعان به علت تضادی که در چند مسئله‌ی اساسی بین دین و فلسفه وجود داشت، به نفی فلسفه و آزاداندیشی پرداختند. با چماق لعن و تکفیر، به جنگ فلاسفه برخاستند و مریدان احمق خود را علیه متفکران بسیج کردند. فلاسفه نیز در دفاع از فلسفه، منبع وحی و منبع عقل را پروردگار یکتا دانستند. در نظر آنان، تعارضی بین عقل و دین وجود ندارد. هر دو در هدف نیز یکسان اند و غرضشان وصول آدمیان به سعادت حقیقی است.

ابن رشد در این مسئله‌ی اساسی، بی‌ملاحظه‌ی علیه‌ی فقه‌های روزگار خویش که به اشاعه‌ی افکار غزالی و یورش و تخریب علیه فلسفه و فلاسفه پرداخته بودند، قیام کرد و با تألیف کتاب «تهافت التهافت»، ویرانگری‌های غزالی را بر فلسفه ویران کرد. او در دفاع از فلسفه چند نکته‌ی اساسی را مطرح می‌کند:

● اول این که وجود فلسفه برای اثبات دین و رموز و اسرار آن لازم و ضروری

است. زیرا قرآن دارای ظاهر و باطن است و برای کشف باطن و رموز آن، به فلسفه و فلاسفه نیاز داریم.

● دوم این که دیدگاه فلسفی داشتن نسبت به جهان، مورد تأیید اسلام است. مگر نه این است که فلسفه درصدد تحلیل و تعلیل حوادث و موجودات است؟ و مگر نه این است که آیات متعددی در قرآن کریم، مؤمنین را به تفکر و اندیشه، تحلیل و تعقل، و نظر در آسمان‌ها و زمین و کشف شگفتی‌های آن برای پی بردن به آفریدگار یکتا دعوت کرده است؟ نظر کردن فقط از راه قیاس عقلی میسر است، زیرا نظر نگاه دقیق و عمیق علمی و فلسفی است و با رؤیت که به معنی نگاه کردن و مشاهده‌ی معمولی است، تفاوت دارد. اینک که استفاده از قیاس عقلی ضرورت شرعی یافت، باید راه‌های این استفاده را از هر کجا هست، به دست آوریم. این سخن که این راه‌ها را مردم یونان می‌دانند و ایشان بر آیین اسلام نیستند، مردود است. چه شیوه‌های درمان بیماری‌ها و حفظ سلامت تن را هم ملل غیرمسلمان می‌دانند، آیا ما حق داریم این اطلاعات و معلومات را از آن‌ها نگیریم و به کار نیندیم، تنها به دلیل این که آن‌ها مسلمان نیستند؟

● سوم این که گمراهی عده‌ای را بر اثر مطالعه‌ی فلسفه نمی‌توان دلیل مردود بودن آن دانست. همان‌طور که اگر کسی به هنگام نوشیدن آب گلویش بگیرد و خفه شود، دلیل نمی‌شود که هر تشنه‌ای از آب سرد و زلال برای ادامه‌ی حیات خود بهره‌نگیرد. حقیقت این است که گمراهی به علت فلسفه، امری است عارضی و ناشی از عدم فهم صحیح آن و نداشتن معلم و راهنماست که معانی درست را استخراج کند و در اختیار فرد گذارد [گلستانی، ۱۳۶۸: ۷۶-۷۵۴].

قانون تأویل

ابن رشد معتقد است: در قرآن و احادیث عباراتی است که در ظاهر با حقایق فلسفه مخالف می‌نماید و مردم می‌پندارند که فلسفه ضد دین است. لیکن این‌ها ظاهر عبارات است که تأویل می‌پذیرد. معنی تأویل عبارت است از: اخراج لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی... پس مسلم است که در شرع چیزهایی است که برای وصول به حقیقت از تأویل آن‌ها چاره‌ای نیست. اما این تأویل فقط کار فلاسفه است، آن‌ها هم فلاسفه‌ای که در زمره‌ی راسخان در علم اند. ابن رشد فقها را نیز تأویل نمی‌داند، زیرا ایشان با آن‌ها که اهل فرهنگ و دانش‌اند، ولی علمشان محدود است و آرایشان مختلف. همین امر موجب پدیدار شدن فرق مختلف دینی شده است.

در مورد تصریح به تأویل باید گفت: باید با کسانی از آن سخن گفت که خود اهل برهان باشند. زیرا سخن گفتن از تأویلات یقینی برای کسانی که در خور آن نیستند، کارشان را به کفر می‌کشانند؛ چه تأویل ظاهر را ابطال می‌کند. به نظر ابن رشد، اگر عوام به ظاهر شرع تمسک جویند و فلاسفه به حقیقت مکتومه‌ی آن، وحدت در دین حفظ می‌شود و فرق‌گوناگون از میان می‌روند. وی با تقسیم مردم به عام و



اما عقل عملی راهی به سوی خدا می‌گشاید و روابط عقل و اعتقاد دینی را سامانی نو می‌بخشد. البته تردیدی نمی‌توان داشت که موضع کانت در پناه بردن به عقل عملی، غیر از آن چیزی است که ابن رشد بیان کرده است.

در نهایت باید افزود که عقل برای شناخت دین لازم است ولی کافی نیست. اگر کسی پرسد: آیا از همه‌ی مسائل کلی و جزئی دین می‌توان دفاع عقلانی کرد یا نه؟ پاسخ این است که از جزئیات دین نمی‌توان با عقل حمایت کرد؛ زیرا جزئیات در حیطه‌ی برهان عقلی قرار نمی‌گیرد؛ چه جزئیات طبیعت باشد، چه جزئیات شریعت. به بیان دیگر، جزئیات اعم از علمی، عینی، حقیقی و اعتباری، در دسترس برهان عقلی نیست و چیزی که در دسترس عقل نباشد، تعلیل و توجیه عقلانی ندارد. اما در کلیات و خطوط کلی طبیعت و شریعت، تعلیل عقلانی راه می‌یابد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که فلاسفه‌ی اسلامی به دلیل عدم تحریف در کتاب آسمانی قرآن، در مسئله‌ی توفیق میان عقل و دین از موضع عقلی و منطقی استوارتری نسبت به اندیشمندان غربی برخوردارند. این مطلب به عنوان موضوعی مستقل، می‌تواند توسط اندیشمندان مورد مطالعه، تحقیق و بررسی قرار گیرد.

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

منابع:

۱. ابن رشد، محمد ابن احمد. فصل المقال فی ما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال. ترجمه‌ی سید جعفر سجادی. امیرکبیر. تهران. ۱۳۷۶.
۲. بخشایش، رضا. عقل و دین از دیدگاه کانت. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ۱۳۸۵.
۳. حلبی، علی اصغر. تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی. اساطیر. تهران. ۱۳۸۶.
۴. دورانت، ویلیام جیمز. تاریخ فلسفه. ترجمه‌ی عباس زریاب. علمی و فرهنگی. تهران. ۱۳۸۷.
۵. فاخوری، حنا و الجبر، خلیل. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی. علمی و فرهنگی. تهران. ۱۳۸۶.
۶. فخری، ماجد. سیر فلسفه در جهان اسلام. مرکز نشر دانشگاهی. تهران. ۱۳۷۲.
۷. فروغی، محمدعلی. سیر حکمت در اروپا. زوار. تهران. ۱۳۷۵.
۸. کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه (ج ۶). ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. علمی و فرهنگی. تهران. ۱۳۸۷.
۹. کورنر، اشتفان. فلسفه‌ی کانت. ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند. خوارزمی. تهران. ۱۳۸۰.
۱۰. گلستانی، سید هاشم. فلسفه‌ی اسلامی (ج ۲). مشعل. اصفهان. ۱۳۶۸.
۱۱. مجتهدی، کریم. فلسفه‌ی نقادی کانت. نشر هما. تهران. ۱۳۶۳.
۱۲. نیکزاد، عباس. عقل و دین از دیدگاه ملاصدرا و برخی فیلسوفان صدرایی معاصر. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ۱۳۸۶.

خاص، برای توفیق میان دین و عقل راه امنی پیدا کرده، و از همین زاویه، غزالی را با منطوق استوار و کوبنده‌ی خویش مورد حمله قرار داده است. بالاخره، ابن رشد برای آن که اثبات کرد تأویل نباید از راسخان در علم تجاوز کند، به اقامه‌ی ادله‌ی تاریخی می‌پردازد و می‌گوید: مسلمانان صدراسلام که دین را بدون تأویل پذیرفتند، از حیث تقوا و فضیلت کامل تر بودند، اما کسانی که بعد از ایشان آمدند و به تأویل عمل کردند، تقوایشان کاهش یافت و اختلافشان رو به تزیاید نهاد [فاخوری و جر: ۱۳۸۶: ۶۶۳-۶۶۰].

نتیجه‌گیری

توفیق میان دین و فلسفه مسئله‌ای بدیع و بی‌سابقه نیست و همواره توجه اندیشمندان مسلمان، مسیحی و یهودی را به خود جلب کرده است. این مسئله در جهان اسلام از زمان فارابی حتی پیش از او مطرح بوده و پس از گذشت چندین قرن، هنوز کهنه و بیهوده محسوب نمی‌شود. با مطالعه‌ی دقیق آثار ابن رشد آشکار می‌شود که او به هیچ‌وجه منکر آموزه‌های دینی نیست و صرفاً به روش خود این اعتقادات را تفسیر کرده است تا با فلسفه هماهنگ شود. کانت فیلسوف آلمانی نیز پس از چندین قرن، دین طبیعی خود را براساس خیر اعلی و قانون اخلاقی تفسیر می‌کند که بر محور عقل عملی انسان می‌چرخد. با توجه به آن چه ذکر شد می‌توان ادعا کرد که هر دو فیلسوف دارای وجوه مشترکی هستند؛ گرچه در برخی از مسائل اختلاف عمیقی بین آن‌ها یافت می‌شود. از مشترکات این دو فیلسوف می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

● هر دو فیلسوف دین باورند و در توفیق میان عقل و دین کوشیده‌اند. البته کانت دین طبیعی را در برابر دین وحیانی قرار می‌دهد. منظور او از دین طبیعی دینی است که بر عقل عملی محض استوار است. وی از منظر پروتستان‌تیزم، وظیفه‌ی ایمان کلیسایی را محافظت و نگه‌داری از دین عقلانی می‌داند. ولی ابن رشد از منظر شریعت اسلام اثبات می‌کند که دین طالب نظر عقلی است و نظر عقلی همان فلسفه است. گمراهی به علت فلسفه را نیز امری عارضی و ناشی از عدم درک صحیح آن و نداشتن راهنما می‌داند.

● در نظر هر دو فیلسوف بلندمرتبه، نفس انسانی دارای عقل است. کانت نیز به شیوه‌ای مشابه ابن رشد، عقل را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند. عقل عملی یا عقل فاعلی آن است که اخلاق مبتنی بر آن است و عقل نظری ما را قادر به تفکر مجرد می‌سازد.

● هر دو فیلسوف معتقدند: در برخی موارد، عقل عملی بر عقل نظری تقدم دارد. در نظر فیلسوف قرطبه، در مبادی عام شریعت جای چون و چرا نیست. طبق این دیدگاه، عقل عملی براساس تعبد به عقاید و احکام شرعی بر عقل نظری تقدم پیدا می‌کند. کانت نیز در آثار دوره‌ی نقادی خود پس از پرداختن به قلمرو عقل نظری و عقل عملی، به این نتیجه می‌رسد که سازوکار عقل نظری به گونه‌ای است که نمی‌توان از آن توقع داوری درباره‌ی مسائلی هم‌چون خدا، نفس و جهان را داشت.