

فصلنامه علامه

نشریه مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز

سال هفدهم - شماره پیاپی ۵۵

زمستان ۹۷

تأثیر ابن‌رشد به ارتباط دین و فلسفه در فلسفه قرون وسطی *

** حسن فتحی

*** عاطفه دهقانی

چکیده

در این مقاله سعی کرده‌ایم دیدگاه ابن‌رشد را در خصوص رابطه دین و فلسفه با تکیه بر کتاب *فصل المقال فی ما بین الحکمه و الشریعه* بیان کنیم و در وهله بعد به چگونگی تأثیر نگرش ابن‌رشد بر فلسفه قرون وسطی اشاره کنیم. به عقیده ابن‌رشد میان وحی و عقل هیچ تعارض واقعی وجود ندارد، ابن‌رشد با ارائه راه حلی سامان‌مند تعارض‌های ظاهری وحی و عقل را رفع می‌کند. او با بیان روش اصولی تاویل آیات وحیانی، اثبات می‌کند که وحی و عقل مکمل هستند نه در تعارض با یکدیگر. این روش ابن‌رشد شالوده عقلی و استدلالی دارد. در قرون وسطی گروهی به نام ابن‌رشدیان، تفاسیر ابن‌رشد از ارسطو را دقیق‌ترین تفسیر می‌دانستند؛ دیدگاه این گروه در خصوص عقل و وحی نیز تحت تأثیر نگاه ابن‌رشد

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۲/۱۰

* تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۲

fathi@tabrizu.ac.ir

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

dehghani1363a@gmail.com

*** دانش‌آموخته گروه فلسفه دانشگاه تبریز

بود. اما کلیسا نگرش ابن‌رشدیان به مسئله تعارض عقل و وحی و راه حل آنها را نقد و محکوم کرد و عنوان حقیقت مضاعف را به عقیده آنها داد.

واژگان کلیدی: ابن‌رشد، عقل، دین، ابن‌رشدیان، قرون وسطی.

پیشینه تاریخی ارتباط دین و فلسفه قبل از ابن‌رشد

میان دین و فلسفه از حیث موضوع و غایت، مشترکات زیادی وجود دارد. اما مسئله سازگاری یا ناسازگاری آنها در هر دوره تاریخی چهره خاصی به خود گرفته است. گاه با عنوان رابطه دین و فلسفه و گاهی در چهارچوب مباحثی مانند تعیین حدود عقل یا رابطه عقل و ایمان جلوه‌گر شده‌است. به این دلیل عمده‌ترین بحث‌های متفکران ادیان الهی، بحث رابطه بین دین و فلسفه، یا ایمان و عقل بوده‌است. این امر خود دلالت بر این دارد که فکر دینی هرگز از دغدغه نسبت میان تعالیم دینی با آموزه‌های فلسفی فارغ نبوده است. از سوی دیگر تلاش فیلسوفان متدین همواره بر این بود تا به نحوی این تعارض یا تغایر موجود یا موهوم را برطرف سازند.

اولین فیلسوفی که ادعا می‌شود باب تقریب بین شریعت و حکمت را گشود، فیلون اسکندرانی بود که تأویلی عقلی از شریعت حضرت موسی(ع) ارائه داد. این روش توسط آباء اولیه کلیسا ادامه یافت و زمینه فلسفه مدرسی را فراهم کرد که در قرن سیزدهم میلادی به اوج خود رسید(فخری، ۱۹۹۲: ۲۶).

در فرهنگ اسلامی، معتزله اولین کسانی بودند که بحث ارتباط بین دین و عقل را مطرح کردند و معتقد شدند که شریعت مخالف عقل را باید تأویل عقلی کرد. کندی اولین فیلسوف مسلمانی بود که به حدود فلسفه و کلام توجه نمود و گفت که هر دو به دنبال حقیقت واحد هستند و فقط در شکل با هم اختلاف دارند. فارابی با وجود قول به سازگاری شریعت و حکمت، قائل به تأویل عقلی و فلسفی معارف شرعی بود؛ چنان‌که به اعتقاد وی حکمت و شریعت هر دو، از حقیقت واحدی خبر می‌دهند. ابوسلیمان منطقی سجستانی قائل به فصل و جدایی تام بین دین و فلسفه بود و معتقد بود که طبیعت، غایت، وسیله رسیدن و منطقه نفوذ این دو با هم فرق دارد. ابن‌سینا از

آنجا که دین و عقل را یک حقیقت می‌دانست که به دو صورت مختلف طرح شده است، تلاش فراوان نمود تا بین این دو تقریب ایجاد کند و از دین تفسیری ارائه کند که با عقل قطعی سازگار گردد. ابن‌باجه با توفیق بین دین و فلسفه به سبک فیلسوفان عالم شرقی همدلی ندارد و قائل به فصل این دو از یکدیگر است. سایر فیلسوفان نیز هر یک به نحوی به این مسئله پرداخته‌اند (همان: ۲۷-۳۰).

نسبت دین و فلسفه در اندیشه ابن‌رشد در کتاب *فصل المقال*

ابوالولید محمد بن احمد بن رشد معروف به ابن‌رشد در قرطبه^۱ یا کوردوای اندلس، یکی از مراکز مهم تمدن اسلامی، به دنیا آمد و در خاندانی از عالمان نامدار و بلند پایه و محیطی که مهد علم و فقاہت بود پرورش یافت. پدر بزرگش محمد بن احمد بن احمد بن رشد، ابوالولید^۲، قاضی القضاات^۳ و امام مسجد جامع شهر قرطبه و دارای نوشته‌های مهمی در فقه مالکی بود. پدرش احمد بن محمد بن احمد، ابوالقاسم، نیز فقیه و قاضی قرطبه بود (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۴). در واقع تربیت اولیه ابن‌رشد از نوع سنتی با محوریت علوم زبانی و فقه و کلام بود (فخری، ۱۳۷۲: ۲۹۱). نشو و نمای ابن‌رشد در چنین فضایی ذهن او را در زمینه علوم فقهی شکوفا نمود، و کفه دینی اندیشه‌ی او را سنگین‌تر کرد.

مسالهی رابطه دین و فلسفه، یا عقل و وحی، در هر دینی کم و بیش مطرح است. دین بدون برخورداری از رویکردی عقلی فاقد ارزش، و عقل بدون توجه به امور و حیانی میان تهی است. فلسفه غرب تا مدت‌های مدید پیوند نزدیک و عمیق با دین داشت. اما در عصر ابن‌رشد و در روزگاران مقدم بر آن در صدر مسیحیت، رابطه میان ایمان و عقل را آرام و صلح‌آمیز نمی‌دانستند، بلکه اغلب پرتعارض و جدال‌آمیز بیان

می‌کردند. در واقع افراد بسیاری که غالباً متفکران دینی مهمی هم بودند، مدعی شدند که ایمان و عقل به هیچ وجه با یکدیگر سازگار نیستند (پترسونو، ۱۳۷۶: ۷۰) و تنها وجه اشتراک فلسفه و دین را در نوع پرسش آنها می‌دانستند: برای نمونه جهان در هستی خود چیست و چگونه است؟ برخی از فیلسوفان نیز با میانه‌گزینی می‌خواستند خود را از آسیب گروه‌های متعصب و خشم فقها و رجال دولتی در امان نگاه‌دارند. ابن‌رشد هم با قرار گرفتن در چنین موقعیتی در پی بیان رویکردی متناسب با موقعیت خویش بود. آنچه ابن‌رشد را در مبحث دین و فلسفه برتر می‌کند و به او جایگاه ویژه می‌بخشد، این است که او به دلیل منصب قضاوت، درک اجتماعی بالایی از ساز و کار دین و مناسبات آن با طبقات و اصناف و مراتب مردم دارد.

ابن‌رشد در پی پاسخ به رویکردهای مختلف در خصوص رابطه دین و فلسفه، دست به تالیف زد. هدف ابن‌رشد از این تالیف، حفظ هویت ویژه دین و فلسفه بود، تا این امکان را به وجود آورد که از یکسو مرز بین این دو را معین کند و از سوی دیگر بتواند در مورد یکسان بودن هدف هر دو استدلال کند. ابن‌رشد اولین فیلسوف و فقیه مسلمان بود که درباره دین و فلسفه به صورت مدوّن و سامان‌مند دست به قلم برد. ریشه این رویکرد را باید در شخصیت فقهی و فلسفی او دنبال کرد. ابن‌رشد هم‌زمان با کار در فلسفه ارسطویی مقام فقاہت را نیز عهده‌دار بود و نیز طعن‌ها و ایرادهایی که بر فلسفه وارد می‌شد او را برانگیخت تا این مقوله را به صورت جدی پیگیری کند.

خود ابن‌رشد در *فصل المقال*، بعد از حمد و ستایش خداوند، هدف خویش را از

نگارش کتاب با این بیان آغاز می‌کند:

غرض از این گفتار این است که به وجهی شرعی و از راه استدلال مستند به دلیل شرعی بررسی نماییم که آیا توجه و ورود به فلسفه و علوم منطقی در اثبات و استناد مسائل شرعی از لحاظ شرع مباح است یا حرام و یا مأموریه، به امر استحبابی و یا وجوبی آن (ابن رشد، ۱۳۵۸: ۲۹).

وی بررسی فلسفی موجودات جهان را از منظر صانع‌شان، نیازمند معرفت و شناخت می‌داند و از طرفی به ترغیب آدمی توسط دین برای شناخت جهان اشاره کرده و چنین نتیجه می‌گیرد که: «آنچه نام فلسفه و منطق بر آن اطلاق می‌شود شرعا واجب یا مستحب است.» و این که شرع مردم را از راه عقل و به وسیله آن متوجه به نظر در موجودات جهان کرده است و شناخت آنها را خواسته است، امری است روشن و آیات بسیاری در این باب آمده است مانند: «فاعتبروا یا اولی الابصار»، و این آیه نص بر وجوب به کار بردن قیاس عقلی محض می‌باشد و یا عقل و شرع توامان. و مانند آیه: «اولم ينظروا فی ملکوت السموات والارض و ما خلق الله من شیء»^۴ و این آیه نص بر تحریر مردم است بر نظر در همه موجودات عالم (ابن رشد، ۱۳۵۸: ۲۹).

ابن رشد با اشاره به آیه ۷۵ سوره انعام^۵ و آیه ۱۷ سوره غاشیه^۶ و آیه‌های دیگر^۷، حضرت ابراهیم (ع) را از جمله کسانی می‌داند که دارای این نوع معرفت است (ابن-رشد، ۱۳۵۸: ۲۹). این گفته حاکی از ضروری دانستن توجه عقلی به موجودات جهان است. و این توجه عقلی بایستی از طریق کامل‌ترین نوع قیاس عقلی، یعنی برهان، صورت گیرد. از این رو هر کس در پی شناخت جهان و خدای آن است، شناختن انواع قیاس‌ها برای او ضروری است و باید در تفکیک قیاس‌های جدلی و خطابی و مغالطی و.. از یکدیگر قادر باشد و از لحاظ شرعی بر هر مومنی واجب است در نظام موجودات

عالم بیندیشد (همان: ۳۱). پس نظر در قیاسات عقلی و انواع آن شرعا واجب است به همان سان که نظر در قیاسات و استنباط‌های فقهی واجب است (همان: ۳۳).

ابن‌رشد استفاده از قواعد قیاس‌هایی که توسط مذهب‌های دیگر بیان شده، یعنی شناخت صانع از طریق مصنوع، را مباح می‌داند، و ادامه می‌دهد:

پس واجب است بر ما که به کتب آنان مراجعه کرده آنچه را در این ابواب گفته‌اند مورد نظر و توجه قرار دهیم. اگر همه آنها درست بودند درست بپذیریم و اگر در بین آنها مطالب نادرست و یا خطائی بود بدان اشاره نموده اشتباهات را بنماییم و هنگامی که از بررسی در کتب قدما فراغت یافتیم ... در آن هنگام بر ما واجب خواهد شد که خود بحث در موجودات و بررسی و جستجوی در آنها را طبق موازین و روشی که از شناخت قیاسات برهانی از کتب قدما آموخته‌ایم شروع نماییم (همان: ۳۵).

چون به نظر ابن‌رشد همه قواعد عملی را یک فرد به‌تنهایی نمی‌تواند به‌وجود آورد چه برسد این قواعد مربوط به حکمت باشد، پس نظر در آثار قدما شرعا واجب است. زیرا آن چیزی که هدف آنها بوده صرفا همان هدف و خواست دین است که انسان‌ها را به شناخت آن ترغیب کرده‌است. کسی که مردم شایسته و اهل نظر را از مطالعه این آثار باز دارد در واقع، مردم را از معرفت به خدا باز داشته‌است. زیرا تنها راه نظری که به شناخت خدا منتهی می‌شود همین راه است (همان: ۳۷).

ابن‌رشد در مورد زیان‌های احتمالی آثار قدما چنین می‌گوید:

زیان‌های ناشی از امور مذکور، امری عرضی هستند نه ذاتی آنها، بنابراین آنچه ذاتا سودمند است به واسطه زیان‌هایی که بالعرض وارد بر آن می‌شود نباید ممنوع شود^۸ (همان: ۳۸).

پس، در هر صورت، باید برای پیش‌بردن هدف خویش از علوم و معارف پیشینیان استفاده کرد، زیرا زیان آنها در حاشیه است و آسیبی به اصل هدف ما نخواهد زد. در حقیقت همه علوم و معارف منشأ الهی دارند، و در باطن در یک طیف قرار می‌گیرند، و تفاوت در علوم به تفاوت در نوع انسان‌ها برمی‌گردد.

از آنجا که شناخت خدا و موجودات در سرشت هر فرد وجود دارد، برخی از راه برهان معرفت حاصل می‌کنند، پاره‌ای از راه گفتار جدلی همان معرفت را حاصل می‌کنند که اهل برهان از طریق برهان، و گروهی دیگر نیز از راه گفتار خطابی همان معارف را حاصل می‌نمایند. زیرا طبیعت هر انسانی آن را می‌پذیرد که استعداد نهفته او است و شریعت نیز موافق با طبع آدمیان سخن گفته‌است و از سه راه برهان، جدل، خطابه، دعوت به معرفت کرده‌است (همان: ۳۹).

ابن‌رشد شریعت محمدی را شامل همه این راه‌های وصول به معرفت می‌داند. چون دستورات و قوائد شریعت بر حق است و همواره مردم را به شناخت و نظر در موجودات جهان فرا می‌خواند که نتیجه آن معرفت و شناخت حق و حقیقت است. بنابراین درمی‌یابیم که نظر در اصول استدلالات و براهین به مخالفت دستورات و احکام شرع منتهی نخواهد شد زیرا هیچ‌گاه حق مصاد حق نمی‌باشد و بلکه موافق و گواه آن است (همان: ۴۰).

بعد از روشن شدن این امر، ابن‌رشد می‌گوید هرگاه توجه به اصول برهان‌های مذکور موجب نوعی از شناخت درباره موجودی از موجودات شود، یکی از دو وضع وجود خواهد داشت، اول این‌که آن موجود معین مسکوت‌عنه شارع باشد و از طریق نص شرعی شناخته نشده باشد، دوم این‌که شرع آن را شناسانده باشد. اگر از نوع اول باشد که مسکوت‌عنه شارع است که تعارضی در معرفت وجود ندارد و به منزله احکام

مسکوت عنه است که فقیه می‌تواند مطابق با موازین قیاسی حکم آن را استنباط کند و اگر شریعت درباره آن سخنی دارد در این صورت، نیز دو وضع خواهد داشت، اول این‌که ظاهر شریعت و بیان او موافق با همان حکم و شناختی است که از طریق برهان حاصل شده‌است و آنچه شرع گفته‌است همان را عینا برهان ثابت می‌کند. دوم این‌که معرفت حاصل از ظاهر شرع مخالف باشد با آنچه برهان افاده می‌کند. هرگاه وضع اول باشد باز سخنی نیست و هرگاه شق دوم باشد یعنی ظاهر شرع موافق با آنچه برهان ثابت می‌کند نباشد، در این صورت باید متوسل به تاویل شد. معنی تاویل این است که باید مدلول الفاظ شرع را از معانی حقیقی عدول داد و متوجه معانی مجازی آن کرد. (همان ۴۰-۴۱)

ابن‌رشد با این بیان وارد بحث تاویل می‌شود و شرایط و ملزومات آن را در ادامه کتابش می‌آورد، که در بخش بعدی به گزارش آن خواهیم پرداخت. از آنچه در این بخش از گزارش *فصل المقال* آمد این است که ابن‌رشد درباره ارتباط میان فلسفه و دین به این نکته اشاره می‌کند که شریعت برای هدایت همه انسان‌ها نازل شده است، و شناخت جهان امری است که هر کس بر حسب استعدادش، به دست می‌آورد. اگر ما به آموزه‌ها و دستورات شرع اعتقاد داریم، با توجه به آنها متوجه می‌شویم که نه تنها قرآن تعقل را مباح می‌داند، بلکه آن را واجب می‌شمارد^۹. اما این‌که شرع مردم را از راه عقل و به وسیله آن متوجه نظر در موجودات جهان کرده است و شناخت آنها را خواسته، امری روشن است و آیات بسیاری در این باب وجود دارد؛ مانند: «پس ای دیده‌وران عبرت گیرید» و این آیه نص بر وجوب به کار بردن قیاس عقلی محض و یا عقل و شرع با هم است. او تصریح می‌کند: فلسفه، تحلیل غایی این جهان بوده و مستلزم معرفت به خالق جهان است.

وی معتقد است غزالی حدود دین و فلسفه را رعایت نکرده و با این کار هم به فلسفه و هم به دین خیانت کرده (ابن رشد، ۱۳۵۸: ۶۷). ابن رشد حتی شیوه ابن سینا در برخی مسائل دین و فلسفه را همان شیوه متکلمین و قول او را همواره، قولی بین مشائی‌ها و متکلمین می‌داند (ابن رشد، ۱۳۸۷: ۱۱-۱۲). در همین راستا او در کتاب دیگرش، *تهافت التهافت*^۱، می‌نویسد: «دلایل غزالی پشتوانه برهانی ندارند»، و شیوه آنها در استدلال، رساننده قضایای فلسفی به مرتبه یقین نیست (ابن رشد، ۱۳۸۷: ۱۵). همه این گفته‌ها بیانگر آن است که ابن رشد این روش را به دلیل اینکه غیر برهانی است، نمی‌پذیرد. نپذیرفتن این روش از سوی ابن رشد، نشان از آن دارد که او به دنبال روشی برهانی است که با روش فیلسوفان مسلمان دیگر و روش متکلم‌ها، تفاوت بسیار دارد.

با این بیان ارتباطی تنگاتنگ در دو حوزه دین و فلسفه در افکار ابن رشد هویدا می‌شود. در چگونگی این ارتباط به هنگام خواندن آثار ابن رشد، چه تألیفات او و چه شرح‌هایی که بر آثار ارسطو نوشته است، آنچه بیش از همه جلب توجه می‌کند، نقد متکلمین و روش آنها و هر نوع شیوه استدلال مشابه آنها است؛ نه نفی وجود ارتباط دین و فلسفه و نه نقد دین. آنچه گفته شد نمونه واضح از بیان روش متفاوت ابن رشد با متکلمین در برخورد با مسائل دین و فلسفه را نشان می‌دهد.

بنابراین 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، یعنی با حکمت، چرا که بنابراین سعادت با فضایل اخلاقی کمال می‌یابد و فضایل اخلاقی با شناخت حاصل می‌شود. و این حاکی از لازم و ملزوم بودن دین و فلسفه است.

چکیده استدلال ابن‌رشد در باب ارتباط دین و فلسفه چنین است الف- شریعتِ حق حقیقت است. ب- نظر فلسفی و برهانی از دستورات و واجبات شرع است. ج- واجبات شرع، حق است. د- پس نظر فلسفی (فلسفه) حق است. ه- حق ضد حق نیست بلکه موافق و گواه آن است. پس فلسفه ضد شریعت نیست بلکه موافق با آن است.

ابن‌رشد در بخش مهمی از *فصل المقال*، با بیان این‌که انسان‌ها به طور طبیعی سه گونه هستند دلایل خود را در راستای باورهای خود مبنی بر حقیقت عقل و وحی اینگونه ادامه می‌دهد که، این سه گروه مردم، از جهت فهم و تلقی مطالب یکسان نیستند؛ یک دسته از ایشان که اهل برهاند برای قبول مطلبی همواره خواستار دلیل منطقی و قطعی هستند تا از مقدمات ضروری به نتایج ضروری قطعی برسند. اما دسته دوم آن‌ها هستند که به دلایل مشهود و محتمل اکتفا می‌کنند. دسته سوم کسانی هستند که به دلایل خطابی یعنی مقبولات و مظنونات و حتی متخیلات قانع می‌شوند.

به نظر او تاویلات برهانی ویژه دسته نخست است و نباید آنها را حتی برای دسته دوم که جدلیون می‌باشند بیان کرد تا چه رسد به عامه مردم و آنان که از نوع دسته سوم هستند. و هرگاه از این تاویلات برای کسانی که اهل برهان نمی‌باشند بیان شود، به‌ویژه آن نوع تاویلاتی که صرفاً برهانی است، چون خارج از حد فهم و درک عامه است و از حدود طرق معارف مشترک فراتر است، منجر به کفر می‌شود؛ هم کفرگوینده و هم کفر شنونده. پس باید با افرادی که اهل برهان نمی‌باشند در مورد آن گونه از ظواهر که از لحاظ مفاد مورد ابهام و ایراد است و از طرفی فهم^{۱۱} آن ظاهر در خور تاویل هم نیست، گفته‌شود که این امور از متشابهات است و تاویل آن را به جز خدا کسی نمی‌داند (همان: ۷۵-۷۶).

بدین ترتیب، هر زمان که میان متن دینی با مطالبی که با برهان ثابت شده، اختلافی روی بدهد برای از میان بردن اختلاف باید فقط اهل برهان آن متن دینی را تفسیر فلسفی کنند. در حقیقت وجوب تاویل محدود به این جماعت است و بقیه مردم باید همان ظاهر کلام الهی را حق بدانند. در واقع این مباحث و متون دینی به خاطر سطوحی از اندیشه در میان اصناف مردم مطرح شده است. بر همین مبنا معانی گزاره‌های دینی دو سطحی است، یکی معنای ظاهری برای عامه و دیگری معنای باطنی یا تاویلی (برای اهل حکمت).

بر این اساس، ابن‌رشد استدلال‌های ارسطو را تقلیل داد به سه نوع اصلی: برهانی، جدلی و خطابی؛ و برهانی را با روش فیلسوفان، جدلی را با روش متکلمین و خطابی را با روش عوام همسو کرد. این سه نوع استدلال متغایرنند اما متضاد نیستند. نتایج حاصل از این روش‌ها متغایر نیست بلکه فقط صورت بیان مطالب متفاوت است.

برای رسیدن به نتیجه مطلوب، همان‌طور که اشاره کردیم ابن‌رشد فهم و رسیدن به معنای تاویلی آیات قرآن را از ویژگی‌های فیلسوفان یعنی اهل برهان می‌داند و به همین معنی حمل می‌کند و بیان آن را به عامه مردم ناروا می‌داند و عامل کفر آنها می‌خواند (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۶۷-۶۸)، و مخاطب ظاهر فهم را سردرگم کرده و مسئول گمراهی او می‌شود. بدین ترتیب، یکی از علت‌های منع بیان آزادانه مطالب فلسفی را بیان می‌کند؛ یعنی شأن این‌گونه مطالب این است که فقط در کتاب‌های برهان ثبت شوند و مورد بحث قرار گیرند.

ابن‌رشد در ارتباط با هماهنگ ساختن دین و فلسفه، با در نظر گرفتن تمام وجوه مانند دسته‌های مردم، استدلال‌های متناسب هر دسته و از طرفی شرایط حاکم بر تاویل و

تاویل کننده، با واحد دانستن حقیقت جاری در دین و عقل، روش نویی را در تاویل با رعایت محدوده فلسفی متناسب با دین، برای اولین بار طرح کرد. در حقیقت انسان‌ها نباید در هیچ دوره و موقعیتی حق داوری نهایی درباره همه مسائل مربوط به نتایج و فروع و مصادیق دین و فلسفه را به خود بدهند، زیرا مصداق‌های حیات معقول دارای سطح‌ها و ابعادی است که برای همه زمان‌ها گسترده است.

دین و فلسفه در قرون وسطی

درهم تنیدگی دین و فلسفه در قرون وسطی به اندازه‌ای است که برای فهم فلسفه قرون وسطی باید الهیات مسیحی را و برای فهم الهیات مسیحی باید فلسفه را فراگرفت. بیشتر کتاب‌های مربوط به قرن سیزدهم (یعنی سده اوج قرون وسطی)، همواره مجموعه‌های کاملی بوده‌اند که در آنها معقول از منقول انفکاک‌ناپذیر است. در اینگونه کتاب‌ها هرچند میان فلسفه و الهیات تمایزی کمابیش آشکار می‌توان یافت، این دو هرگز از یکدیگر جدا نیستند (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۷۸).

این درهم تنیدگی به این دلیل وجود داشت که، بهترین دانشجویان آن عصر به تحصیل الهیات می‌پرداختند. در حدود قرن سیزدهم دانشکده هنرهای آزاد در واقع به یک گروه فلسفه تبدیل شده بود. استاد‌های این دانشکده در دانشگاه پاریس به ارسطو و تعالیم او علاقه زیاد نشان می‌دادند، اما از همان آغاز، اصحاب کلیسا به این تعالیم نگاه خوش‌بینانه‌ای نداشتند.

با مخالفت‌ها از سوی کلیسا، با ورود فلسفه مشاء در تعالیم دانشگاه پاریس وحدت فرهنگ قرون وسطائی از بین رفت (برهیه، ۱۳۷۷: ۲۴۵). و از اوایل قرن سیزدهم

بود که شکاکیت‌های دینی عملاً شروع شد و برخی از مسیحیان گناه این حملات را بر گردن مسیحیان روشنفکر انداختند. دامنه شکاکیت که نتیجه‌ای از تفکر آزاد بود، به گونه‌ای گسترش یافت که تمام ادیان آسمانی را شامل شد. علاوه بر فلسفه ارسطو، تفسیری که شارحین مسلمان (و در راس آنها ابن‌رشد) از فلسفه ارسطو به دست‌داده بودند، حتی با ابتدایی‌ترین تعالیم مسیحی نیز سازگار نیامد، و این امر نیز اوضاع را وخیم‌تر کرد. تا آنجا که در قرن سیزدهم روحانیان مسیحی در برابر آموزه‌های ابن‌رشد سخت مقاومت کردند و دانشجویان را از خواندن کتب فلسفی فلاسفه‌ی مسلمان از جمله ابن‌رشد منع کردند.

البته برخی از فیلسوفان مسیحی از جمله توماس آکویناس در قرون وسطا سعی در آشتی‌دادن عقل و دین و هماهنگ ساختن وحی منزل خداوند با عقل بشری داشتند (توفیق‌الطویل، ۱۳۸۳: ۸۷). هر چند که تلاش فلاسفه قرون وسطی برای سازگار ساختن عقل و دین در حقیقت کوششی در جهت رام کردن عقل در برابر دین و به کارگیری آن در تعالیم وحیانی بود. در مجموع، بحث‌های فلسفی به دیده تمسخر نگریده می‌شدند مگر این که هدف از آنها اثبات محتویات کتاب مقدس و پی بردن به جلال و جبروت خداوند باشد. و این شیوه بیش از ده قرن رایج بود.

تأثیر اندیشه‌های ابن‌رشد بر حوزه‌های مسیحی

آثار مهم ابن‌رشد در آغاز قرن سیزدهم میلادی به زبان لاتینی ترجمه شد و در همه دانشگاه‌های اروپایی رواج پیدا کرد. اروپای قرون وسطی عمدتاً از طریق اندیشه‌های ابن‌رشد با آثار ارسطو ارتباط پیدا کرد.

افکار و نوشته‌های ابن‌رشد به سرعت در غرب گسترش یافت. علمای اروپایی دوره قرون وسطی، ابن‌رشد مفسر را، بیش از هر مؤلف دیگر می‌پذیرفتند. از پایان قرن ششم تا پایان قرن دهم هجری (قرن دوازدهم تا شانزدهم میلادی)، فلسفه ابن‌رشد در غرب فرمانروای تفکر بود و برخلاف عکس‌العمل ارتودکس، نخست در میان مسلمانان اسپانیا و سرانجام در میان روحانیان مسیحی جا گرفت. نوشته‌های او پس از آن‌که از موانع مراجع روحانی عبور کرد، در دانشگاه پاریس و دیگر مؤسسات آموزش عالی به صورت مطالعات مجاز درآمد (شریف، ۱۳۶۲: ۳۱).

این مقدار نفوذ و تأثیر از ناحیه ابن‌رشد که دانشمندی اسلامی بود، در تفکر غربی غیرمسلمان مایه تعجب بعضی از دانشمندان غربی شد. ژیلسون می‌گوید: عجیب این که افراد بسیار قلیلی توانسته‌اند مانند ابن‌رشد، در شکل بخشیدن به مفهوم شایع و متداول قرون وسطی که اکنون چون حقیقتی تاریخی مقبولیت عام دارد تأثیر داشته باشند. این جمله نشانه اذعان ژیلسون است که فلسفه اروپایی قرون وسطی از طریق شروح و تفاسیر ابن‌رشد تحت تأثیر ارسطو قرار گرفت (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲۱۷-۲۱۹).

در میان فیلسوفان اسلامی شناخته‌شده در قرون وسطی فقط در مورد فلسفه ابن‌رشد است که به معنای وسیع‌تر کلمه می‌توان به سنت او و به ابن‌رشدیان لاتینی اشاره کرد. در مورد ابن‌رشد و افکار او نه فقط از یک تأثیر بلکه باید از یک مساله بزرگ سیاسی و فرهنگی صحبت کرد که در واقع برخی ویژگی‌های بارز فلسفه غرب از اواخر قرن سیزدهم به بعد را شامل می‌شود. ادامه اندیشه‌های ابن‌رشد و تشکیل مکتب ابن‌رشدی حاصل به‌جاماندن آثار او در غرب بود.

از دلایل حفظ آثار ابن‌رشد در غرب، می‌توان به آثار زیادی از ابن‌رشد که به لاتینی ترجمه شد و رواج یافت اشاره کرد؛ دلیل دوم هم این بود که اروپای دوران

رنسانس آماده پذیرش روش علمی ابن رشد بود. در واقع خود وی این آثار را تحت تأثیر تعارض میان فلسفه و دین به رشته تحریر کشیده بود.

دیوید لاسکم نیز در همین زمینه می گوید:

ابن رشد شاید حتی نفوذ نیرومندتری از ابن سینا در تفکر غربی قرون وسطی داشته است. ابن رشد شارح کامل و استثنایی آثار ارسطو بود؛ و هنگامی که تفسیرهایش به لاتینی ترجمه شدند، راهنمای بسیار کاملی برای تاویل تفکر ارسطو شد (لاسکم، ۱۳۸۰: ۸۳).

در واقع شرح‌های دقیق ابن رشد با همه انواع ارجاعات به سنت مشائی بهترین وسیله تفسیری بود که دانشکده‌های هنرهای آزاد را میدانی برای گفتگو ساخت و قرن سیزدهم را به یکی از دوره‌های تاثیرگذار در فلسفه غربی تبدیل کرد (۶۳۴: ۱۹۷۲، bazan). تأثیر ابن رشد از لحاظ گستره تاریخی در غرب را می‌توان در یک جمله آورد: سنت فلسفه ابن رشد و تفسیرهای او از ارسطو موجب پیدایش قله‌هایی شده‌است که در طی حداقل بیش از سه قرن، یعنی نیمه دوم قرن سیزدهم گرفته تا دوره تجدید حیات فرهنگی غرب، یعنی رنسانس در نیمه اول قرن شانزدهم، پابرجا بود؛ و مورد قبول و استفاده متفکرانی بوده که آنها را به طور رسمی ابن رشدیان لاتینی نامیده‌اند.

مکتبی به نام «ابن رشدیان لاتینی»

آرا و تفسیرهای ابن رشد در مسائل مابعدالطبیعه تأثیر گسترده‌ای در تفکر فلسفی و کلامی قرون وسطای مسیحی گذاشت که نشانه آن ظهور ابن رشدیان لاتینی در دانشگاه‌های پاریس و پادوا در قرن سیزدهم بود (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۳۸-۴۲). ابن رشد تنها فیلسوف مسلمان است که به طور آشکار در غرب یک مکتب فلسفی ایجاد کرد و

گروهی از غربیان به‌روشنی خود را از هواداران و یا پیروان او در فلسفه خواندند و از نیمه دوم قرن سیزدهم میلادی اصطلاح «ابن‌رشدیان» برای اشاره به آنان به‌کار رفت. معروفترین نمایندگان این مکتب در قرن سیزدهم میلادی، سیگریوس برابانتی و بوئتیوس داسیانی^{۱۲} بودند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۵۴).

البته توجه ابن‌رشدیان به آرای ابن‌رشد و برداشت‌های عقل‌گرایانه از آنها زمینه مخالفت مراجع رسمی کلیسا را آماده کرد، تا این‌که در ۱۲۷۷ میلادی، اتین‌تامپیه^{۱۳}، اسقف پاریس، ۲۱۹ رأی از آرای ابن‌رشدیان را محکوم و مخالف دین اعلام کرد (Ebbesen, 1998:8). فهرست آرای یادشده نشانه این است که مذهب اصالت عقل محض در قرن سیزدهم به صورت مؤثر وجود داشته است و همین رشته از عقل‌گرایی بود که تا قرن هفدهم امتداد یافت (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۴۳-۴۴).

مخالفت کلیسا با تعالیم ارسطویی و زمینه طرح محکومیت ابن‌رشدیان

کلیسا در قرن سیزدهم در ارتباط با تلاش‌های عقلانی فیلسوفان و اعتقادات دینی آنها نظریه‌ای را مطرح کرد که به «حقیقت مضاعف» معروف شد. این نظریه عبارت است از این که چیزی می‌تواند در کلام حقیقت باشد؛ در حالی که نقیض آن نیز می‌تواند در فلسفه حقیقت باشد. کلیسا با این نظریه فیلسوفان را به کفر متهم می‌کند. برای بررسی درک این‌که چگونه این سوءتعبیر بالا گرفت تا به محکومیت انجامید، باید به قرن سیزدهم اشاره کرد که بیشتر فیلسوفان آن دوره فلسفه غیرمسیحی^{۱۴} را در جامعه مسیحی تدریس می‌کردند و وظیفه داشتند تا تضاد بین عقل و دین را کشف کنند (Ebbesen, ۱۹۹۸: ۵۹۵).

از آنجا که تالیفات ابن رشد نقش روشنگری فلسفه ارسطو را در قرون وسطی به عهده داشت، و این آموزه‌ها با تعالیم دین مسیح در تناقض بود، موجب قدغن شدن تدریس فلسفه ارسطو از طرف کلیسا شد. با وجود این مخالفت‌ها، بعد از مدتی دانشگاه پاریس فلسفه ابن رشد را در دروس دانشگاه گنجانید و بدین ترتیب، فلسفه ارسطو نیز از محدودیت‌های دینی فارغ گشت.

در سال ۱۲۳۱ پاپ گریگوری نهم اجازه تدریس آثار ارسطو در پاریس را صادر کرد به شرط آن که ابتدا خطاهای او اصلاح شود. بعد از مدتی اصحاب کلیسا متوجه شدند این حدود رعایت نمی‌شود و استادان فنون، آموزه‌های ارسطو را به‌ویژه با شرح ابن رشد که با تعالیم مسیحیت ناسازگار بود، تدریس می‌کنند. از طرف مراجع ذی نفوذ مسیحی به استادان اخطار شد که ادامه اینگونه تعالیم می‌تواند به تبعید آنها منجر شود (Macclintock, 1973: ۴۳۹).

جدیت و پیگیری از طرف برخی ابن‌رشدیان به ویژه سیگریوس برابانتی، باعث شد اتین تامپیه^{۱۵}، احساس خطر کند و چون تعالیم ابن‌رشدیان را معارض تعالیم دینی می‌دانست، سرانجام در سال‌های ۱۲۷۰ و ۱۲۷۷ میلادی ۲۹۱ آموزه فلسفی را به عنوان خطا و مغایر با دین محکوم کرد. این آموزه‌ها برای مسیحیت کفرآمیز بودند و دلیل اصلی محکومیت محسوب می‌شدند. در این محکومیت بسیاری از آراء سیگریوس نیز محکوم شد^{۱۶}. این قضایای محکوم شده اغلب، ارسطویی یا ابن‌رشدی بودند؛ در واقع هدف اصلی این محکومیت، دانشکده هنر و استادان آن به ویژه سیگریوس برابانتی و بوئتیوس داسیانی^{۱۷} بودند (Bazan, ۲۰۰۲: ۶۳۸). این محکومیت که متوجه تعالیم سیگریوس و بوئتیوس می‌شد، بیشتر بر این مفهوم وارد بود، که فلسفه می‌تواند به

اكتساب سعادت كامل بينجامد. اغلب ابن‌رشدی‌ها چندان آماده نبودند كه بپذیرند نظروزی فلسفی باید در حدود خدانشناسی مسیحی قرار گیرد.

با این حال دادستان تفتیش عقاید فرانسه سیگریوس را به سبب عقایدش به جرم بدعت گذاری به دادگاه خواند و او را برای تبیین آرائش به دربار پاپ به رم فرستاد. به دستور پاپ در اُرتو^{۱۸} ساکن شد. بسیاری از نظریاتش مورد نقد قرار گرفت و محکوم شد (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۴۵۹). تامپیه تعالیم سیگریوس را معارض تعالیم دینی می‌دانست و در محکومیت یاد شده، از انحراف‌ها و خطاهای غیرقابل بخششی سخن گفت که به نظرش استادان فنون در دانشکده فنون پاریس مرتکب شدند؛ سپس آنها را به باور به حقیقت مضاعف متهم کرد (Werblowsky, 1987: 23).

به نظر پترارک^{۱۹}، مدرسین نه به جهت تعارض میان فلسفه و دین بلکه به جهت حمایت‌شان از فلسفه‌ای خاص، یعنی مکتب ارسطویی، که در پاره‌ای از مسائل اساسی منکر^{۲۰} حقایق بنیادی مسیحیت است، به‌ناچار در چنین وضعیتی قرار گرفتند (پارکینسن، ۱۳۹۱: ۶۷).

در طی سده پانزدهم، به دلیل استفاده بیشتر از برهان‌های فلسفی در تایید آموزه‌های دینی، مرز سنتی میان عقل و ایمان شکسته شد. اوج این جریان، حکم شورای پنجم لاتران^{۲۱} به سال ۱۵۱۳ بود که استادان فلسفه را مکلف به اقامه براهین فلسفی بر موضع مسیحیت در قبال جاودانگی می‌کرد. فحوای حکم آن بود که از این به بعد، توسل به نظریه حقیقت مضاعف برای بحث از موضوع جاودانگی براساس مبانی دقیقاً فلسفی، و مستقل از معیارهای کلامی، جایز نیست (پارکینسن، ۱۳۹۱: ۹۴).

محکومیت ابن‌رشدیان یک رویداد مجزا از تاریخ غرب در دوره قرون وسطی نیست؛ بلکه آغازی است برای تحولات بعد از خود. این محکومیت‌ها، ناخواسته عاملی

بودند تا مردم را از توجه و باور تک بعدی به کلیسا رها سازند و وجود ارزش عقل و در پی آن مختار بودن انسان را در کنار آن مطرح نمایند، تا جایی که خود الهی دانان در پی تعالیم ارسطو و تفاسیر آن برآمدند. ریشه این تحولات را می‌توان در تفسیر ابن‌رشد از ارسطو و به دنبال آن توجه و ارزش دادن ابن‌رشدیان به دقت این تفاسیر دانست. افرادی چون سیگریوس با حضور در دانشکده‌ای تحت حمایت کلیسا متوجه تعارضاتی در دین حاکم و عقل ارسطویی شدند و با وجود محدودیت زمان خویش به آن اذعان کردند هر چند نه به طور واضح؛ اما همین اذعان به وجود حقیقتی غیر از کلیسا در آن زمان زمینه تحولات بعدی قرون وسطی و عاملی برای محکومیت ابن‌رشدیان شد.

زمینه نسبت دادن نظریه حقیقت مضاعف به ابن‌رشد

در میان گفته‌های ابن‌رشد، گفته‌های ابن‌رشد به آن نحوی که به متکلمین مسیحی قرون وسطی رسیده بود و دست‌آویزی شد برای مخالفان ابن‌رشدیان، مواردی به چشم می‌خورد که به ظاهر او را در قطب مخالف ادیان الهی قرار می‌دهد؛ مانند عقیده به قدم عالم مادی و عقول محرک آن؛ زیرا جایی برای عنایت الهی و معجزه باقی نمی‌گذارد. این گفته‌ها و اقوالی که به ابن‌رشد نسبت دادند، موجب شد که مخالفان روش ابن‌رشد در قرون وسطی نظریه معروف به حقیقت مضاعف را به او نسبت دهند و ابن‌رشد و پیروانش را مورد انتقاد شدید قرار دهند. این اشتباه گاه به سیگریوس براباتی برمی‌گردد. گویا سیگریوس هرگاه که در نظریات ارسطو به مواردی بر می‌خورد که با تعالیم مسیحی منافات داشت، یا به گونه‌ای برای او مبهم بود، آن را به حواشی ابن‌رشد نسبت می‌داد (توفیق الطویل، ۱۳۸۳: ۹۰).

ابن‌رشد تصریح می‌کند اگر ظواهر را کنار یکدیگر بگذاریم، به معنای باطنی خواهیم رسید. نکته ابهام در نسبت این دو پیام است؛ آیا آنها در طول هم هستند یا در عرض هم. کلام ابن‌رشد در این جا مبهم باقی می‌ماند و موجب تاویل و تفسیرهای متضاد می‌شود.

از عوامل این نوع سوء برداشت‌ها می‌توان به این مطلب اشاره کرد که حقیقت دینی از نگاه ابن‌رشد چند لایه دارد، نه اینکه دین فقط یک پیام داشته باشد که مخاطب آن عوام‌اند و فلسفه هم پیام دیگری داشته باشد که مخاطب آن خواص باشند. او برای رفع تعارض موجود میان دین و فلسفه، دسته‌های مردم را طرح کرد و این تقسیم یا به عبارتی انفصال که برای توافق دین و فلسفه طرح شد، القاء کننده حقیقتی مضاعف بود، تا این که ابن‌رشد متهم به قول حقیقت مضاعف شد. از طرفی، حضور ابن‌رشد در قرون وسطی حضوری آرام نبود بلکه ایجادکننده تنش برای قدرت مطلقه کلیسا محسوب می‌شد و در نتیجه، حواشی برای اندیشه‌های خود ابن‌رشد را به همراه داشت و زمینه‌ها فراهم شد تا جریان اصالت عقل ابن‌رشد در مقابل جریان اصالت ایمان ایستاد و این باعث شد که کسانی به این عقیده برسند که راه تفکر عقلی و ایمان از هم جداست.

ارزیابی ارتباط عقل و وحی از نظر ابن‌رشد در فصل المقال

توضیح و توجیه عده‌ای که ابن‌رشد را قائل به حقیقت مضاعف می‌کنند، درست به نظر نمی‌رسد. ابن‌رشد حتی نمی‌گوید یک حقیقت هست که با دو بیان مطرح می‌شود، بلکه لایه‌های گوناگون از یک حقیقت را بیان می‌کند؛ لایه‌ای عمیق که

راسخان در علم به آن راه دارند و لایه‌ای سطحی که عموم مردم می‌توانند آن را بفهمند.

لازمه اعتقاد به دوگانگی حقیقت این بود که حقیقت را به لحاظ هستی‌شناسی «دو» بدانیم و معتقد شویم که حقیقت واقعاً دو تا است و این دو بودن، متن خود هستی و واقع را تشکیل می‌دهد. ابن‌رشد در *فصل المقال* به صراحت با دو حقیقت مخالفت کرده است، و در این اثرش می‌گوید: «ما مسلمین معتقدیم که شریعت ما الهی و بر حق است ... و سرشت هر کس به آن گواهی می‌دهد» (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۳۹). و در ادامه بیان می‌کند، حکمت دوست و همگام شریعت و خواهر رضاعی آن است ... شریعت و فلسفه دو امرند که بالطبع با یکدیگر همراه بوده‌اند و ذاتاً و در غریزه آنها دوستی با یکدیگر است. و همچنین می‌گوید: نظر در اصول استدلال و براهین به مخالفت با دستورات و احکام شرع منتهی نخواهد شد. زیرا حق با حق در تضاد نیست، بلکه با آن موافق و گواه است (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۸۸).

برخی به درستی ندانستند که کدام یک از راه‌های وصول به حقیقت، راه مشترک است که شارع اسلام، عامه مردم را از آن راه و از آن ابواب دعوت به دین و کسب حقیقت کرده است. و کدام راه خواص است، و گمان کرده‌اند که همه راه‌ها یکی است و بنابراین، از هدف و قصد شارع منحرف شده‌اند؛ آنها هم خود گمراه گردیده‌اند و هم دیگران را گمراه کرده‌اند. و در اینجا جای این پرسش هست که اگر آن راه عام و مشترکی که شارع اسلام در مورد معرفت و راه یافتن به حقیقت برای عامه مردم مقرر داشته است نه آن راهی است که اشعریان رفته‌اند و نه آن راهی که دیگران از اهل نظر رفته‌اند، پس راه مورد نظر شارع برای تعلیم عامه مردم کدام است و به عبارت دیگر آن

راهی که صرفاً از آن راه می‌توان عامه مردم را به حقیقت آشنا کرد کدام است؟ (ابن-رشد، ۱۳۵۸: ۸۳).

پاسخی که ابن‌رشد می‌دهد این است که تنها راه کشف حقیقت و رسیدن به آن برای عامه مردم راهی است که در قرآن مقرر شده‌است. زیرا هرگاه در آیات قرآن تأمل شود، هر سه راهی که مناسب و مقرر برای عامه مردم است و طرق مشترک معرفت است هم برای عامه مردم هم برای اکثر مردم و هم برای خواص یافت می‌شود (همان، ۸۴).

این عبارات راه را بر قائل شدن به دوگانگی حقیقت، آن طور که کلیسا منظور می‌داشت و کفر فیلسوفان را از آن نتیجه می‌گرفت، می‌بندد. به همین دلیل نمی‌توان ابن‌رشد را قائل به دو حقیقت دانست. همچنین در باب انکار اصل تناقض و اصل این همانی، حاصل از دوگانگی حقیقت، می‌توان گفت که ابن‌رشد با تأکید بر این که حقیقت یکی است و هیچ تضادی با خود ندارد و حتی با خود موافق است، می‌توان نتیجه گرفت که پس حقیقت ویژگی تناقض را ندارد و بلکه ویژگی آن توافق است. بنابراین، ابن‌رشد تناقض را وصف حقیقت نمی‌دانسته‌است. او در عبارتی اعتقاد خود را به هر دو اصل تناقض و این‌همانی چنین بیان می‌دارد:

هر یک از آن دو، وجود و عدم جایگزین یکدیگر می‌شوند. هر گاه عدم چیزی ناپدید گردد، وجود آن جای آن را می‌گیرد و هرگاه وجود چیزی ناپدید گردد، عدم آن چیز جای آن را می‌گیرد. چون ممکن نیست که خود عدم به وجود منقلب گردد (ابن-رشد، ۱۳۸۴: ۱۳۳).

با این تفاسیر نمی‌توان ابن‌رشد را متهم به اعتقاد به دوگانگی حقیقت آن‌طور که منظور کلیسا بوده دانست، پس باید به دنبال راهی بود که بتوان این دو رای را در یک راستا و بدون تناقض فهمید.

به این ترتیب، مشخص می‌شود با مرور در آثار ابن‌رشد، به عباراتی برمی‌خوریم که صراحتاً به «وحدت حقیقت» اعتراف دارد. در واقع، نه فلسفه ابن‌رشد بر دینش آسیبی رسانده و نه دینش بر فلسفه‌اش. همان‌طور که ژیلسون می‌نویسد، هر فلسفه قبل از هر چیز یک فیلسوف دارد و این امر تغییری نمی‌کند حتی هنگامی که فیلسوف در درجه اول متکلم نیز باشد (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۴۵).

مرور و نتیجه‌گیری

ابن‌رشد متفکری از غرب جهان اسلام است که تأثیر زیادی بر الهیات مسیحی گذاشت، به صورتی که می‌توان گفت ابن‌رشد نگاه عمیق و اندیشه‌ای آزاد نسبت به دین را در مقابل نگاه تک‌بعدی کلیسای قرون وسطی ارائه داد. این تأثیرگذاری از نیمه اول قرن سیزدهم با ورود ترجمه‌های ابن‌رشد به غرب شروع شد. کثرت ترجمه کتاب‌های ابن‌رشد به لاتین و گسترش آن در غرب باعث شد اندیشه‌های او در مدت چهار قرن به طور فعال در اروپا مطرح شود و درباره آن‌ها سخن گفته شود. تفسیر و تاویل ابن‌رشد از کتاب‌های مقدس و در پی آن طرح نظریه «حقیقت مضاعف» از طرف کلیسا در مدارس اروپا رخنه کرد، و باعث اقبال شدید غرب به ابن‌رشد شد و راه را برای تحول فرهنگی اروپا باز کرد و مکتب مستقل و معتبری به نام ابن‌رشدیان لاتینی پدید آمد.

ابن‌رشد به عنوان فیلسوف و فقیه، به صراحت در آثار خویش فلسفه و دین را گویای یک حقیقت بیان می‌کند. دین در بستر فلسفه و برهان است که تبیین، توضیح و عقلانیت خویش را به دست می‌آورد. ابن‌رشد با میدان دادن بیش‌تر به فلسفه، روابط دین و برهان را به گونه‌ای مدوّن و سامان‌مند بیان می‌کند. در واقع حضور ابن‌رشد با تفاسیرش از ارسطو به صورت سپری برای ابن‌رشدیان بود تا نظریات خود را با تکیه بر عقاید ابن‌رشد به صورت غیرمستقیم بیان کنند، اما در واقع آنچه ابن‌رشد مضاعف کرد حقیقت وحی و عقل نبود بلکه شیوه‌های نگرش به سوی حقیقت بود.

ابن‌رشد و ابن‌رشدیان هر دو در حوزه فلسفه و عقل، پیرو ارسطو بوده‌اند و حوزه کاملاً مشترکی داشتند، اما در حوزه دین شاید سلیقه آنها یکسان نیست. به هر حال تبرئه ابن‌رشد از قول به حقیقت مضاعف به هر معنایی در *فصل المقال* به وضوح نمایان است، اما ابن‌رشدیان در حوزه دین، مسیحی بودند با مطالب و متونی که توسط کلیسا مدیریت می‌شد. با این اوصاف حضور و نقش عقاید ابن‌رشد در رابطه عقل و وحی در قرون وسطی در باورهای ابن‌رشدیان مشهود است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- کوردوبا یا قُربطه، به اسپانیایی Córdoba و به انگلیسی Cordova. شهری در منطقه آندلس در جنوب اسپانیا و مرکز استان کوردوبا در اسپانیا است. «قرطبه» یکی از شهرهای معروف «اندلس» و پایتخت حکومت امویان در اندلس بود. از این شهر همواره به عنوان یکی از مهم‌ترین مراکز تمدن و فرهنگ اسلامی یاد می‌شود.
- ۲- ۴۵۰-۵۲۰ هجری قمری، ۱۰۵۸-۱۱۱۲ میلادی
- ۳- قاضی‌القضات در حکومت‌های اسلامی، بزرگ قاضیان و کسی بود که گماشتن و عزل قاضیان به دست او بوده و خود نیز به کار قضا می‌پرداخته است. در اندلس، در شهر قرطبه منصبی شبیه قاضی‌القضات به وجود آمد که به قاضی‌الجماعه شناخته می‌شد. این منصب حدود سی سال پیش از شکل‌گیری منصب قاضی‌القضات در شرق به وجود آمده بود. قاضی‌الجماعه در قرطبه شخصیتی دارای اهمیت علمی و سیاسی بود که به امور قضایی نیز می‌پرداخت.
- ۴- سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۱۸۴
- ۵- " و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض "
- ۶- " افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت و الی السماء کیف رفعت "
- ۷- سوهی آل‌عمران، آیه‌ی ۱۹۱
- ۸- ابن‌رشد در توضیح این سخن می‌گوید مثل آن‌کس که مردم اهل و شایسته را از خواندن کتب حکمی منع می‌کند به این دلیل که گمان می‌برد پاهای از مردم فرومایه از مطالعه این کتب گمراه شده‌اند، همچون کسی است که تشنه‌ای را از نوشیدن آب گوارا باز می‌دارد تا بمیرد بدین دلیل که، مثلاً کسانی به واسطه نوشیدن آب مرده‌اند، زیرا مرگ حاصل از نوشیدن آب امری عرضی است و اما مرگ حاصل از عطش امری ذاتی است (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۳۸).

۹- «فاما أن الشرع دعا الى 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 (حشر، ۲)». ابن رشد در ادامه این آیه می گوید: و هذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي و الشرعي معا.

۱۰- *تهافت التهافت*، که پاسخی به کتاب *تهافت الفلاسفه* غزالی است، (غزالی در این کتاب به ابن سینا و فارابی، به اعتبار این که هر دوی آنان سخنگوی ارسطو هستند حمله کرده است) البته ابن رشد نمی خواسته که در دفاع از ابن سینا به غزالی پاسخ دهد؛ زیرا هجوم او به ابن سینا گاهی شدیدتر از هجومی است که به غزالی کرده است اما به هر حال هدف ابن رشد — بنا به گفته خود او — از نوشتن این کتاب [*تهافت التهافت*] رد دلیل هایی است که غزالی برای مخالفت با فلاسفه و ابن سینا مطرح کرده است، دلایلی که به گفته ابن رشد، «پشتوانه برهانی ندارند».

۱۱- در واقع همین قسمت از سخنان ابن رشد است که به نوعی مورد سوء تفاهم قرار گرفته و عقیده معروف به «حقیقت مضاعف» را درباره او به راه انداخته است.

12- Boetius Dacia

13- Etienne Tempier

۱۴- عمدتاً ارسطویی

15- Étienne Tempier

۱۶- تامپیه اسقف پاریس، به سال ۱۲۷۰ طی اعلامیه های ۳۰ آموزه و هفت سال بعد ۲۱۹ آموزه را که خطا و انحراف می شمرد محکوم کرد.

17- Boethius of Dacia

۱۸- شهری در مرکز ایتالیا. کلیسای جامع اوریتو از معروف ترین کلیساهای ایتالیا است.

۱۹- فرانچسکو پترارک (Francesco Petrarca) اندیشمند ایتالیایی است؛ وی اغلب به عنوان

«پدر اومانیزم» شناخته می شود .

- ۲۰- مانند قدم عالم و جاودانگی نفس ، علم خدا به جزئیات حادث، بحث معاد، ابدیت جهان، فاعلیت خداوند و ... دین اسلام و مسیحیت در اغلب این مسائل مشترک‌اند. ابن‌رشد در کتاب *تهافت التهافت* به این مسائل اشاره کرده و به نقدهای غزالی پاسخ داده‌است.
- ۲۱- شورای اول لاتران (۱۱۲۳ م - باسیلیکای رم ایتالیا) موضوعات مورد بحث: احتیاج به رویارویی با مسائل سیاسی و اجتماعی روز. اعضا: ۳۰۰ اسقف. رئیس: پاپ کالیستوس دوم

منابع

- آئینه‌وند، صادق (۱۳۸۵): *دین و فلسفه از نگاه ابن‌رشد*، نشر نی
- ابن‌رشد محمدبن‌احمد. (۱۳۸۴): *تهافت التهافت*، ترجمه علی اصغر حلبی، نشر جامی
- ابوالولید محمدبن‌رشد (۱۳۵۸): *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، ترجمه جعفر سجادی، انجمن فلسفه‌ی ایران
- ابوالولید محمدبن‌رشد (۱۳۸۷): *تهافت التهافت*، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۸): *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، نشر گروس
- حنا الفاخوری و خلیل الجر (۱۳۷۳): *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمجید آیتی، انتشارات علمی و فرهنگی
- توفیق الطویل (۱۳۸۳): *تاریخچه کشمکش عقل و دین*، ترجمه علی فتحی لقمان، انتشارات نوید شیراز
- یوسفیان، حسن (۱۳۸۹): *دوگانگی حقیقت از دیدگاه ابن‌رشد و ابن‌رشدیان*، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

- ژیلسون، اتین (۱۳۸۴): تومیسیم، ترجمه سید ضیالالدین دهشیری، موسسه‌ی انتشارات حکمت
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۸): عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، نشر گروس
- شریف، میان محمد (۱۳۶۲): تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲): تاریخ فلسفه قرون وسطی و رنسانس، انتشارات سمت
- پارکینسن، جی. اچ. آر. (۱۳۹۲): تاریخ فلسفه غرب: دوره نوزایی و عقل‌گرایی قرن هفدهم، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، انتشارات حکمت
- برهیه، امیل (۱۳۷۷): تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی
- پترسون، مایکل (۱۳۷۶): عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۵): فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت،
- فخری، ماجد (۱۳۷۲): سیرفلسفه در جهان اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
- لاسکم، دیوید (۱۳۸۰): تفکر در دوره قرون وسطی، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، نشر قصیده
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۹): فلسفه در قرون وسطی، انتشارات امیر کبیر

- Maclintock, Stuart (۱۹۷۳) "Siger of Brabant" in *Encyclopedia of Philosophy*, ed Poal
- Marenbon, John (1987) *Later Medieval Philosophy*, London & New York: Routledge & Kegan Paul

- Szyndler, lech. "Averroism", in :*Internet version of Universal Encyclopedia of Philosophy*. Available in: <http://peenef2.republika.pl/angielski/hasla/a/averroism.html>
- Werblowsky. R. J. Zwi. (1987), *The Encyclopedia of Religion*, Adama Book
- Ebbesen. Sten, (1998), "Averroism", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed Edward Craig, vol. I, (Routledge; Bk&CD Rom edition)
- Bazan, Bernardo (1972), *Quaestion in tertium de anima: Philosophes Medievaux13*, Louvain: Publications Universitaires