

ایده پیشرفت در فلسفه ابن رشد و روشن‌اندیشی

دکتر سید حسن اخلاق¹

چکیده :

غالباً تصور پیشرفت یکی از سه اصل بنیانی روشن‌اندیشی (سده هجدهم میلادی) شناخته می‌شود. اما می‌توان ریشه این ایده را در شش قرن پیش از آن، در اندیشه های ابن رشد، فیلسوف برجسته مشائی مسلمان دید. این مقاله در سه بخش می‌کوشد تا نخست معنایی از ایده پیشرفت به دست دهد، سپس نسبت آن را با عقلانیت، فلسفه و واقع‌بینی روشن‌اندیشی بکاود و سپس به دیدگاه ابن رشد به این تصور بپردازد و نشان دهد که فیلسوفی مسلمان، قرن‌ها پیش، این اصل را اذعان داشته و به لوازمی از آن پایبندی نشان داده است. باور به پیشرفت به نظر هر دو فلسفه بر لزوم تلاش و مسئولیت‌پذیری متعاطیان فلسفه می‌افزاید و آنان را به گشایش دریچه‌های نو فرا می‌خواند. فلسفه روشن‌اندیشی بر اساس تحلیل ارنست کاسیرر و فلسفه ابن رشد عمدتاً بر اساس رساله ماندار وی فصل المقال کاویده شده است.

کلیدواژگان: فلسفه مشاء اسلامی، فلسفه روشن‌اندیشی، ایده پیشرفت، ابن رشد، ارنست کاسیرر.

درآمد:

فلسفه ابن رشد² (98-1126 م.) و فلسفه روشن‌اندیشی³، هر دو بگونه‌ای مورد کم توجهی مجامع فلسفی ما قرار گرفته‌اند، هر چند به دو دلیل مختلف. اولی بیشتر بدان خاطر که ابن رشد یا صرفاً به عنوان مفسر ارسطو معرفی شده است یا چون به غرب جهان اسلام تعلق دارد و این بخش، در محور تاملات فلسفی جهان اسلام قرار ندارد. دومی هم بیشتر به خاطر غلبه وجه سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آن، کمتر چنان فلسفه-ای غنی (که در عرف جوامع فلسفی ما تقریباً مترادف با متافیزیک است) نگریسته شده و عموماً به عنوان بنیاد فرهنگی مدرنیته، مورد بررسی موافقان یا مخالفان سیاسی-فرهنگی مدرنیته قرار گرفته است. این غفلت درحالی است که می‌توان تاثیر گسترده ابن رشد را بر تفکر و تمدن غربی (بدانسان که به تاسی از وی نحله‌ای فلسفی به نام ابن رشدیان لاتینی شکل گرفت) و پیدایش روشن‌اندیشی پی گرفت¹.

1. پژوهشگر و مدرس جامعه المصطفی (ص) العالمیه، واحد مشهد مقدس.

2. Averroes.

3. The Enlightenment Philosophy

اما این نوشتار نه در صدد طرح کلیات این دو فلسفه، که بر آنست تا یکی از مفاهیم اصلی این دو فلسفه را در تطبیق با یکدیگر به کاوش گیرد؛ مفهومی که تاثیر وافر بر پیدایش تاریخ و تمدن نوین گذاشته است؛ یعنی "ایده پیشرفت". بدین منظور و در فلسفه نخست، یکی از آثار مهم برجای مانده از ابن رشد، یعنی *فصل المقال فی ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال*² کاویده می‌شود. این رساله، به حق یا نا به حق، بنیاد مکتب ابن رشدیان لاتینی را گذاشت که می‌توان نشانه‌های حضور آنان را از اواخر قرن سسیزدهم تا اوایل قرن بیستم در تفکر غربی پی‌گرفت.³ در همین رساله می‌توان اعلام رسمی "ایده پیشرفت" را دید؛ اما این چیز است که نه تنها در نگاه به این رساله و این فیلسوف، که حتی در تاریخ تفکر و فلسفه اسلامی، همواره مغفول مانده است. ابن‌رشد در پیوندی حکیمانه میان ایمان به استقلال عقل و ایده پیشرفت، تواضع و فروتنی‌ای را به نمایش می‌گذارد که تنها از عقل بر می‌آید. امید می‌رود که نمایاندن وجود این تصور در نگاه ابن رشد زوایای جدیدی از اندیشیدن را بر ما بگشاید.

اما سویی دیگر این مقاله به فلسفه روشن‌اندیشی می‌پردازد که مستقیماً بنیاد مدرنیته را گذاشته است، جهت‌دهی جهان ما را بر عهده دارد و گرانیگاه منازعات نحله‌های بزرگ فلسفی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جهان حاضر را تشکیل می‌دهد. پیرامون "روشن‌اندیشی" تفسیرهای مختلفی وجود دارد. در این نوشتار تفسیر فیلسوف نوکانتی و نامدار قرن بیستم، ارنست کاسیرر⁴، محور می‌باشد. قرائت کاسیرر از روشن‌اندیشی اولاً به وجه فلسفی (تا فرهنگی، اجتماعی و سیاسی) آن باز می‌گردد. ثانیاً بیش از آراء و نظریات "فیلسوفان"، به نحوه نگاه و دریافت آنان معطوف می‌شود تا این سخنش را تحقق بخشد که با توجه به دغدغه‌ها و پرسش‌های جدید اندیشه بشر، به هیچ وجه نمی‌توان به نفس پرسشها و پاسخها و در نتیجه آراء روشن‌اندیشان بازگشت، بلکه می‌باید احترام آنان به عقل، و فلسفیدن آنان را مورد توجه قرار داد (Cassirer, 1955: X1) که فلسفه بیش از آموزه‌هایی خاص، نحوه اندیشیدن، فهمیدن و تامل عقلی است. محوریت یافتن عقل، روش اندیشه و زمان، از پایه‌های عالم مدرن است که یکی از جلوه‌های آن در "ایده پیشرفت" است که روشن‌اندیشی آن را بر می‌افرازد.

ما با تشریح ایده پیشرفت، پیرامون وجود و لوازم این ایده در فلسفه‌های روشن‌اندیشی و ابن رشد به تحقیق و پژوهش می‌پردازیم تا بتوانیم در این آینه عقلانیت، امکانات خویش را بنگریم؛ چنانکه کاسیرر در آینه فلسفه روشن‌اندیشی، به دیدن و ارزیابی وضع حاضر همت گماشت (Ibid: p.X1). بنابراین این مقاله صرفاً گزارشی تحلیلی از تاریخ فلسفه نیست، بلکه می‌کوشد تا افقی نیز برای جهت‌دهی فکر فلسفی امروزمان بگشاید.

ایده پیشرفت:

⁴. Ernst Cassirer (1874-1945)

پیشرفت از ایده‌هایی است که با هویت انسان مدرن پیوند خورده است. نه تنها خود این ایده، که برخلاف شهرت ظاهری، حتی واژه "پیشرفت" چندان سابقه ای در زبان بشری ندارد. Progressus (لاتین) در زبانهای انگلیسی (Progress)، آلمانی (Fortgang) و فرانسوی (progre's) معادلهایی مشابه دارد. این واژه، کمتر از یک سده قبل، چون برای اولین بار می‌خواست ترجمه عربی یا فارسی بیابد نتوانست به راحتی معادلی بیابد و لذا تا مدت مدیدی همان "پروغره" باقی ماند.⁴ اما واقعا در پس این واژه چه تصور و معنایی نهفته است؟ در یک نگاه کلی می‌توان دو دید متفاوت در باب سیر کلی تحول تاریخ و موجودات تاریخی اعم از فرهنگ، علم و عقل بشری قائل شد؛ نگاه خطی و نگاه دایره ای. در نگاه خطی به سیر تاریخ و موجودات تاریخی، روند تکاملی‌ای دیده می‌شود که از نقطه ای بسیط و ابتدائی آغاز شده و در حال گسترش و ژرفایابی می‌باشد. این نگاه با عنوان "ترقی یا پیشرفت" شناخته می‌شود و این سخن دنی دیدرو⁵ بهترین بیان ایده پیشرفت است:

"نسل آینده برای فیلسوف، مانند آخرت برای انسان مذهبی است" (بومر، 1382: ص459).

ولتر⁶ هم، که عقلانیت وی به عنوان نماد عقلانیت روشن اندیشی شناخته می‌شود، می‌نویسد:

"زمان گذشته چنانست که گویا وجود نداشته است. همواره لازم است که از نقطه‌ای شروع شود که فرد در آن قرار دارد، نقطه‌ای که ملتها بدان رسیده‌اند" (Ibid:p.168).

اما در نگاه دایره‌ای، تاریخ امری تکرار پذیر و چرخشی است. می‌توان گفت در نگاه دایره‌ای، در مقابل فردا و آینده باوری نگاه خطی، دیروز و گذشته، ارج و اعتباری خاص می‌یابد؛ زیرا مقصد و منتهی، جز همان مبداء و خاستگاه نیست. البته برخی نیز ایده پیشرفت را بیشتر نوعی ایده آل جهت بخش و رهگشا می‌نگرند تا نوعی دیدگاه در باب تاریخ و روند تکاملی آن. چارلز فرانکل⁷ بر آنست که این تصور، در مهمترین وجه خود، نوعی ایده آل نظام بخش است تا عقیده‌ای در باب تاریخ. یعنی بیشتر بیانگر نوعی اصل جهت‌دهنده برای رفتار عقلی و اجتماعی است؛ به انسانها می‌آموزاند که با نگاه انتقادی به همه ترتیبات اجتماعی بنگرند، هیچگاه وضع موجود را وضع مطلوب ندانند، به گمان دست یافتن به پاسخهای نهایی و راز وجود، به تقدیس گذشته، تمجید گذشتگان و تحشیه بر آثار و آراء آنان اکتفا نورزند و بدین‌گونه، به تنبلی و سستی در تفکر خو نگیرند (TEOP.IP).

فرانکل در مقاله "تصور پیشرفت" (در دایره المعارف فلسفه؛ ویراسته پل ادوارز) می‌نویسد: پیشرفت‌باوری با توجه به دربرداشتن عناصری چون نگاه خطی به تاریخ، اعتقاد به قدرت پیشرونده و استقلالی عقل و اراده انسان، در برابر این باور کهن و شایع قرار دارد که آینده، تکرار گذشته است. در تصور پیشرفت این نکته نهفته است که

⁵. Diderot, Denis; 1713-84.

⁶. Voltaire; 1694-1778.

⁷. Charles Frankel.

تنها با آمادگی برای تغییر، می‌توان به بقای خویش و به فردای بهتر از امروز اندیشید. فرانکل بر آنست که ریشه‌های این اعتقاد در آثار بیکن و دکارت، یافتنی است، زیرا آنان گذشت از گذشتگان و تکیه بر خرد فردی و آینده‌نگر را بنیان گذاشتند. برنارد فونتئل⁸ (که به ساده‌نویسی مطالب علمی همت گماشت و فراروی اصحاب دایره المعارف، فضل فروشی از علم را کنار زد⁵) در پیشاپیش عصر روشن‌اندیشی با تشبیه رشد نسل بشر به رشد یک فرد، استدلال می‌نمود همانطور که فرد هرچه بزرگتر می‌شود، عاقلتر می‌گردد، انسانیت نیز همینگونه است. پیشتر از وی بلز پاسکال در مقابل مخالفان گفته بود که توسل به اقتدار و مرجعیت موروئی، در پژوهش فیزیکی، بی‌معناست. وی افزود همینطور می‌توان نتیجه گرفت که نه تنها انسان روز به روز در علوم پیشرفت می‌کند، بلکه مجموع افراد با هم به نسبت پیر شدن جهان در علوم، پیوسته پیشرفت می‌کنند، هرچند وی با توجه به عقل‌ستیزی و ایمان‌گرایی خود، پیشرفت را در شناخت دینی نمی‌پذیرفت (TEOP. Ibid).

اولین بروز گسترده ایده پیشرفت در زمینه علوم تجربی (فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و روانشناسی) صورت گرفت. بعدها به ترتیب به زمینه‌های فن‌آوری و صنعت، رفاه (شامل خوردن، خوابیدن، آشامیدن، استراحت، پوشاک، مسکن، غریزه جنسی و تفریح)، آرمان‌های اجتماعی (شامل گرایش به نظم، امنیت، عدالت، آزادی و برابری)، آرمان‌های اخلاقی و نهایتاً ظرفیتهای روانی (چون سرعت یادگیری یا انتقال و قدرت به یادسپاری) نیز تسری یافت، هرچند در فاصله میان دو جنگ جهانی (1918-40م) این ایده به شدت متزلزل گردید⁶. در پایان، جهت تکمیل نگاه تاریخی، می‌توان افزود که هرچند هگل با درآمیختن رگه‌های فراعقلی به این باور، نوعی سیر دایره‌ای به تاریخ را نیز به آن منضم ساخت، ولی قرائت روشن‌اندیشانه این اصل، در قرن نوزدهم و در آثار بزرگانی چون کارل مارکس، اگوست کنت و جان استوارت میل استمرار یافت. در قرن بیستم نیز این تصور بویژه میان پراگماتیستهای آمریکایی، مارکسیست‌ها و تجربه‌گرایان منطقی حفظ شد. هرچند در نیمه دوم این قرن، توسط برخی اندیشمندان به عنوان توهم بزرگ لیبرالیسم و راسیونالیسم مورد نقد قرار می‌گیرد (TEOP. Ibid).

در این پژوهش بدون ارزیابی در اعتبار این مفهوم و روایی کاربرد آن در حوزه‌های مختلف، صرفاً بر محور و مدار این مفهوم، یعنی "پیشرفت عقلی" تمرکز می‌گردد. زیرا نویسنده بر آنست که روح این ایده را باید در این تصور یافت که عقل انسانی، موجودی ثابت، مجزا از انسان و محدودیتهای انسانی، و دارای گنجینه‌ای از حقایق پیشینی نیست. بلکه توانی بشری است که در رویارویی بیشتر با واقعیات، فربهی می‌یابد و بدینگونه و با رعایت روش، اصلاح و تکامل می‌پذیرد. می‌توان نشانه‌های این اصلاح و تکامل را در وجوه مختلف فرهنگ و تمدن بشری دید. بنابراین نویسنده با

⁸. Bernard Fontenelle; 1657-1757.

تاکید بر ابتنای پیشرفت باوری بر نوعی تلقی از عقل و فلسفه، با دو گمانه دیگر مخالفت می‌ورزد:

الف) اینکه پیشرفت باوری صرفاً مبتنی بر نگاه علمی/تجربی، است.⁷ اگر چنین می‌بود اولاً باید در عصر طلایی تمدن اسلامی (که توجه به علوم تجربی در صدر علم باوری مسلمانان قرار داشت)⁸، چنین اصلی مطرح می‌شد. ثانیاً این سخن به معنای تحویل فلسفه و تفکر به علم⁹ است.

ب) اینکه به گفته کارل بکر¹⁰ در شهر آسمانی فیلسوفان قرن هجدهم، پیشرفت باوری روشن‌اندیشی، قرائتی زمینی از بهشت باوری دینی است.⁹ زیرا در بهشت باوری دینی، نوعی رهایی از محدودیت‌ها و رسیدن به مطلق نهفته است، چیزی که با روح عقلانیت روشن‌اندیشی بیگانه است. "اصل فلسفی" در نگاه روشن‌اندیشی صرفاً عبارتست از: "آخرین نقطه موقتی‌ای که تفکر در سیر پیشرونده خود بدان رسیده است، با این قید که ممکن است تفکر این نقطه را هم ترک کند و از آن بگذرد". (Cassirer, 1951:p.22)

روشن‌اندیشی و ایده پیشرفت:

سه اصل به عنوان اصول روشن‌اندیشی شهرت دارند: عقل‌باوری، بازگشت به طبیعت و اعتقاد به پیشرفت. این مقاله صرفاً اصل سوم را به پژوهش می‌گیرد. ارنست کاسیرر به طور مجزا و مفصل به "پیشرفت باوری" پرداخته است ولی می‌توان از تحلیل وی پیرامون عقلانیت و چیستی فلسفه روشن‌اندیشی به این مطلب رسید. ما همین تحلیل را پی می‌گیریم.

فلسفه و پیشرفت:

فلسفه در روشن‌اندیشی ذاتی دارد که آنرا با پیشرفت پیوند می‌دهد. چیستی معنای فلسفه از نظر روشن‌اندیشان، نیازمند تحقیق و مقاله‌ جدایی است. در اینجا صرفاً می‌توان به برخی ویژگی‌هایی اشاره نمود که از نظر آنان همزاد فلسفه است و همین ویژگی‌ها فلسفه را با پیشرفت پیوند می‌زند.

1. *تساوق فلسفه و فلسفیدن*: پیشتر اشاره گردید روشن‌اندیشی فلسفه را در فرایند فلسفیدن می‌بیند تا در آراء و دکترین‌هایی که از فلسفه‌ها حاصل می‌شوند. نفس‌اندیشیدن، مهمتر از اندیشه‌هایی است که به دست می‌آید. زیرا اندیشیدن، نه اندیشه‌هایی خاص، که طبیعت آدمی را تشکیل می‌دهد. کاسیرر می‌پرسد آن صورت تازه و اصیلی که فلسفه در عصر روشن‌اندیشی یافت چیست؟ و پاسخ می‌دهد این صورت اساسی و نو عبارتست از تفوق فلسفیدن بر آرای فلسفی: "زیرا اکنون چیزی غیر از فرایند کلی فلسفیدن، در پرتو نوین دیده نمی‌شود" (Ibid: p. VII).

به همین دلیل، فهم این فلسفه صرفاً با دریافت اندیشه‌های رهبران این جنبش عقلی بدست نمی‌آید بلکه بیشتر می‌باید به صورت و نحوه تعقل آنها نگریست؛ تعقلی که هیچ قراری نمی‌شناسد و پیوسته در حرکت است. نفس‌اندیشیدن، کاویدن، نقد

⁹. Science.

¹⁰. Carl Becker.

و بررسی نمودن و سپس ساختن بنایی نو، به نظر روشن-اندیشان معنای فلسفه را می‌نمایاند.

"ماهیت واقعی تفکر روشن‌اندیشی، در خالصترین و روشنترین صورتش، جایی دیده نمی‌شود که در اصول، یا آراء و عقایدی خاص صورت یافته‌اند، بیشتر در خود فرایند آن، یعنی شک ورزیدن و تفحص نمودن، تخریب و تاسیس آنست. [...]. فلسفه واقعی روشن‌اندیشی، صرفاً مجموع همه آنچیزهایی نیست که رهبران روشن‌اندیشی، چون ولتر و مونتسکیو، هیوم یا کندياک، دالامبر یا دیدرو، ولف یا لامبرت، اندیشیده و آموزانده-اند. [...]. زیرا آن بیشتر از آراء منفردۀ معین، در صورت و شیوۀ کلی فعالیت فکری می‌گنجد. توانهای فکری بنیانی‌ای که ما در اینجا مد نظر داریم، تنها می‌توانند در فعالیت و فرایند مستمر تحوّل اندیشه درک گردند؛ تنها در این فرایند است که می‌توان تپش حیات درونی و عقلانی روشن‌اندیشی را احساس نمود" (Ibid: p. IX).

لذا گفته‌اند که آموختن روشن‌اندیشی، آموختن ارزیابی، نقادانه، ویرانی و سازندگی مبتنی بر عقل است.¹⁰

2. دیالکتیکی بودن فلسفه: امر فوق موجب می‌گردد تا در فلسفه روشن‌اندیشی همواره از سویی با نظریات مختلف و حتی متضاد، و از دیگر سو با نوعی پویایی و گستردگی متعلقات فلسفه روبرو شویم. این امر نه از سطحی بودن یا اصول روشن و مشترک نداشتن این فلسفه چنانکه مخالفان آن پنداشته‌اند که از نفس نگاه دیالکتیکی این فلسفه بر می‌خیزد؛ نگاهی که بارزترین نمونه آن را می‌توان در مکالمات سقراطی دید (Ibid:p.VII). در تاریخ روشن‌اندیشی می‌توان آراء و نظریات مختلف و متقابلی را دید که همه در رویکردی عقلانی، بر محور عقل می‌چرخند و همدیگر را به نقد و سنجش می‌گیرند. به همین خاطر این فلسفه، طیف گسترده‌ای از ماتریالیستها، دئیستها و احساس‌گرایان را بطور همسان در بر می‌گیرد، مستمراً وضع مقابل خود را می‌پروراند و نهایتاً به جنبشی می‌انجامد که تمام قوت خویش را از روشن‌اندیشی گرفته ولی با تمام قوت نیز بطور بی انصافانه‌ای در مقابل آن قد برمی‌افرازد؛ رمانتسیسم. کاسیرر در باره هردر¹¹، کسی که در انتقال فلسفه روشن‌اندیشی آلمان به رمانتسیسم نقش اساسی را بازی نمود (TCDP:Herder)، می‌نویسد: "کار هردر نماینده جدایی از تفکر روشن‌اندیشی نیست، بلکه به آرامی و پیوستگی از این تفکر، بسط می‌یابد و بر روی زمین آن کمال می‌پذیرد" (Ibid:p.195).

بدینگونه روشن‌اندیشی صرفاً مغلوب نیروی خودی (هردر) یا وجهی دیگری از خود می‌شود و این به معنای استمرار و پیروزی روشن‌اندیشی است (Ibid:p.230-3)¹¹.

در باب اعتقاد به پیشرفت باید دو نکته را از یکدیگر جدا ساخت: یکی پذیرش و اعلان ایده پیشرفت و دیگر باور به اصولی که به این ایده می‌انجامد. نتیجه‌گیری نکته دوم بخشی از رسالت اصلی این نوشتار است و به طور تفصیلی خواهد آمد. اما پیرامون نکته نخست باید گفت در برابر پذیرش و اعلان جریان خطی تاریخ توسط امثال کندرسه¹²، می

¹¹. Herder;1744-1803.

¹². Condorcet;1743-94.

توان به ویکو¹³ اشاره نمود که به ادوار تاریخی باور داشت. از همه عیانتر مقاله گفتاری درباره علوم و فنون روسو¹⁴ است که برنده جایزه فرهنگستان دیژون (1750) و مایه شهرت وی گردید. او در این مقاله با بیانی صریح، عاطفی و موثر، فسادها، رذایل اخلاقی و انحطاط تمدنی را "مدیون روشن‌اندیشی قرن خویش" دانسته، به مذمت "کنجکاوی بیهوده" و توصیف "مسمومیت ناشی از شناخت‌های بیهوده" پرداخته، "با استقراهای تاریخی" نتیجه می‌گیرد: "دیده-ایم که هرچه انوار علوم و هنرها در افق ما بیشتر طلوع کند فضیلت بیشتر می‌گردد". در نهایت نیز با این ذکر مصیبت و موعظت، مقاله را پایان می‌دهد:

"اگر سقراط اکنون در میان ما می‌بود [حقیقت آنست که سقراط در میان ما شوکران نمی‌نوشید، بلکه جامی را می‌نوشید که بازم تلخ تر بود: تحقیر و تمسخر اهانت آمیز که هزار بار از مرگ بدتراند. می‌بینیم که چگونه تجملات، انحطاط و بردگی در همه زمان‌ها، مجازات تلاشهای مغرورانه‌ای بوده‌اند که ما برای خروج از جهل سعادت‌مندان‌ای که خرد ابدی ما را در آن قرار داده است انجام داده‌ایم... ای مردم! یک بار هم که شده بدانید که طبیعت خواسته است شمارا از گزند علم حفظ کند، همانگونه که مادری سلاح خطرناکی را از دست کودکش می‌گیرد؛ بدانید که همه اسراری که از شما پنهان می‌دارد شروری هستند که شما را از آنها حفظ می‌کند، و رنجی که برای آموزش خود می‌کشید در زمره کمترین مهربانی‌های او نیست. انسانها فاسدانند؛ اما اگر از بخت بد، دانشمند هم زاده شوند از این هم بدتر می‌شوند"¹² (روسو، 1382: 41-50)

چنانکه خواهیم دید مندلسون¹⁵ نیز با پیشرفت‌باوری مخالف است. فرانکلین بومر¹⁶ ضمن طرح پیشرفت به عنوان یکی از اصول سه گانه این فلسفه، می‌افزاید: "لازم به گفتن نیست که در سده هیجدهم همه به ترقی ایمان نداشتند." (بومر، 1382، ص 570). اما چنانکه گفته شد در پس همه این تضادهای ظاهری، روح واحدی وجود دارد که همه وجوه مختلف این فلسفه را با یکدیگر پیوند می‌زند و جان این قرن را می‌سازد. آن روح یا تلقی روشن‌اندیشان از فلسفه و عقل، فی‌نفسه به پیشرفت باوری می‌انجامد.

3. *انعطاف، اصلاح و تکامل‌پذیری*: با توجه به دو نکته فوق، فلسفه روشن‌اندیشی، نظام باز و انعطاف‌پذیر را جایگزین نظام مسدود و متصلب می‌سازد و بدین‌گونه راه را برای پیشرفت می‌گشاید. به نظر نگارنده بهترین تعریف برای "پیشرفت"، آنگونه که روشن‌اندیشی می‌اندیشد، یعنی خودآگاهی و فربه‌ی بیشتر عقل در کلنجار رفتن با واقعیت (Ibid:p.5). تنها ماده شناخت عقل، ادراکات حسی است. اما عقل، صورت خویش را بر این ادراکات می‌زند. یعنی این تصورات گوناگون و متکثر را وحدت می‌بخشد. عقل در تامل بر این فعالیت خود، درمی‌یابد که تنوع و تفاوت فعالیت‌ها، چیزی جز بسط یک نیرو نیست، نیروی خود عقل. این نیرو بدان‌خاطر که می‌تواند از خود آگاهی یابد و صورتهای مختلف

¹³. Vico, Giambattista; 1668-1744.

¹⁴. Rousseau, Jean-Jacques; 1712-78.

¹⁵. Mendelssohn, Moses; 1729-86.

¹⁶. Franklin, Baumer.

و ناشناخته تاثیرگذار بر خویش و مقدار اثرگذاری آنان را درک کند همواره رو به فربهی است، علاوه بر آنکه از حیث ماده شناخت نیز انعطافپذیر و اصلاحپذیر است. کاسیرر چون از "پیشرفت" در عصر روشن‌اندیشی سخن می‌گوید به همین مقدار بسنده می‌کند که اولاً آنرا مصرانه به خوداندیشی و آگاهی ذهن از ماهیت و نوع فعالیت خویش پیوند زند. ثانیاً اعلام دارد که انحصار پیشرفت، به بُعد کمی شناخت، مساوی با نشناختن مفهوم اصلی آنست؛ "همواره تعیین کیفی با توسیع کمی همراه است". در نتیجه، پیشرفت به معنای بازگشت مستمر عقل به خویشتن و خودآگاهی فزاینده آن می‌باشد (Ibid:p.5). در مقاله *دایره المعارف پیرامون فلسفه آمده* است که فلسفه نه تنها اکنون علمی ناکامل و پایان نیافته است که هیچگاه به نحوی محض، کامل نخواهد شد، آنگونه که بتواند دلایل کل امور ممکن را بیان کند (مجتهدی، 1385: 113).

به دیگر سخن، این فلسفه ذات‌انگار نیست، لذا هیچگاه ادعای بیان ذات و حقیقت شیئی را ندارد و نه تنها، راه را برای تفحص بیشتر در احوال آن شیء باز می‌گذارد، بلکه به تفحص بیشتر تشجیع می‌نماید. فلسفه در این قرن، علاوه بر عقل، با علم طبیعی (بخاطر غلبه الگویی این علم در این عصر) و نقادی (بخاطر یگانگی ذات ایندو با یکدیگر) نیز مترادف می‌باشد (Ibid:p.45). این مترادف راه را برای پیشرفت فلسفی می‌گشاید، زیرا مانند علم طبیعی همواره رو به دریافتهای بیشتر و بیشتر دارد. همانگونه که ژان وال می‌نویسد در تاریخ هستی‌شناسی فلسفی، همواره دو تصور از طبیعت (به عنوان یک قوه و قدرت کلی، و به عنوان یک ذات و ماهیت) در کنار هم به نزاع یا وفاق ادامه یافته است. در فلسفه جدید، تصور طبیعت به عنوان ماهیت، نوعی گستردگی می‌یابد و به صورت "ماهیت علمی جهان" در می‌آید و در نتیجه کم کم، قوه همه جا حاضر و نیروی کلی، جای خود را به مجموعه‌ای از قوانین و می‌گذارد، این قوانین با دریافتهای تجربی به دست می‌آیند، به اصول ماشین‌وارانه‌ای محکوم‌اند که با عالم لطف و رحمت الهی هماهنگی دارد و پیشرفت علم¹³ را ممکن می‌سازد (وال، 1380: 848). البته باید مجدداً تاکید نمود که این نحوه نگاه به طبیعت، خود از نوعی نگاه و منظر فلسفی بر می‌خواست، نه آنکه پیشرفت عقلی صرفاً در پیشرفت علوم طبیعی، پایه داشته باشد.

عقلانیت و پیشرفت:

فلسفه در روشن‌اندیشی، معادل با عقل می‌باشد؛ به همین خاطر این عصر به طور یکسان خود را "عصر فلسفه" و "عصر عقل" می‌نامد (Ibid:p.6). با توجه به همین پیوند فلسفه و عقل است که در نگاه روشن‌اندیشی، فلسفه، یک رشته معرفتی خاص در کنار یا حتی فوق اصول علمی دانشهایی چون حکمروایی، علم طبیعی، حقوق و... نیست، بلکه چونان زمینه‌جامعی است که بنیان اصول علوم دیگر بر آن، صورت پذیرفته، انکشاف یافته و مبتنی است؛ بنابراین نمی‌توان فلسفه را از دیگر علوم جدا ساخت. "فلسفه، بیشتر هوایی است که در آن هوا، علوم می‌توانند موجود باشند و فعالیت نمایند." فلسفه یک جوهر یا قوه ویژه و مجزایی از تفکر نیست که مایه تمایز

ماهوی فلسفه از بقیه علوم گردد، بلکه "تمامیت تفکر را در نقش راستین آن، در ویژگی خاص تفکر از جهت تفحصات و تحقیقات آن، روشها و فرایندهای شناختی اصیل آن می‌نمایاند". بر همین اساس، تمام مسائل و مفاهیم فلسفی‌ای که از سده‌های گذشته به عصر روشن‌اندیشی رسیده است، در وضعیتی نو و با ویژگیهای معنایی تازه قرار می‌گیرند: "آنها از صوری ثابت و پایان یافته به نیروهایی فعال، و از نتایج محض به امور تکلیفی تغییر می‌یابند." (Ibid:p.VII).

به نظر کاسیرر عقلانیت این فلسفه، تلفیقی است از دو جریان مهم: تحلیل دکارتی با ترکیب لایبنیتزی (ساختن ساختمان اندیشه بر اساس پویایی موند)، منطق ایده‌های واضح و متمایز با منطق منشاء (تبیین چگونگی تمکن علت در معلول) و منطق فردیت (فرد، نه به عنوان یک نمونه یا عضوی از اعضای جهان، که به عنوان یک جهان مستقل و کامل)، هندسه محض با فلسفه دینامیک طبیعت، مکانیسم با ارگانیسم، اصل هوویت با اصل بی‌کرانگی (نهفته بودن کثرت در وحدت موند)، و اصل تداوم (در مقابل همانستی) با اصل هماهنگی (Ibid:p.35-6). چنین تلفیقی، چنان پویایی‌ای برای فلسفه پدید می‌آورد که دیگر مجال برای ایستایی و ادعای رسیدن به حقایق نمی‌ماند، بلکه عقل همواره پیشتر می‌رود، با واقعیات بیشتر کلنجر می‌رود و خطاهای پیشین خود را اصلاح می‌نماید.

روشن‌اندیشی به صراحت اعلام می‌دارد که معرفت عقلانی، امری انسانی و در چارچوب عقل آدمی است و لذا همه محدودیتهای انسانی را با خویش همراه دارد. بنابراین برای همیشه ایدئال "شناخت خدای‌گونه یا مطلق" را کنار می‌گذارد. کانت، ژرف‌اندیشترین فیلسوف روشن‌اندیشی، شناخت روشن از محدودیتهای شناختی را خصلت کلی فلسفه دانسته گوید عقل فلسفی، جز قوه‌ای اصیل و بنیادین برای تعیین همین محدودیت‌ها نیست. به نظر او فلسفه چونان دانایی، صرفاً یک ایدئال است و همواره ایدئال باقی خواهد ماند.

واقع‌گرایی و پیشرفت:

روشن‌اندیشی می‌کوشد میان دو امر به ظاهر دور، جمع نماید؛ عقل واحد و ثابت بشری و واقعیات متکثر و متغیر. یکی از بهترین مجالها جهت جمع بین این دو امر، بررسی تاریخ است. ولتر تاریخ را از حد بررسی امور "بیش از حد انسانی"¹⁷، اتفاقی و شخصی، فراتر برده، به بررسی "روح زمانه" و "روح ملل" تسری می‌دهد. وی چون نیوتن عمل می‌کند؛ یافتن نقطه اتکای ثابتی در پس همه حوادث متغیر تاریخ انسانی یا تاویل واقعیات به قوانین؛ این نقطه ثابت، تنها در طبیعت انسانی قابل درک است. لذا تاریخ انسانی به سیر فرهنگ و روح انسانی، و تاریخ سیاسی¹⁴ به تاریخ فرهنگی مبدل می‌شود. او بدینگونه میان اعتقاد به ترقی پیوسته بشر و اعتقاد به طبیعت و عقل یکسان بشری جمع می‌کند: عقل، به عنوان موهبت یا قوه‌ای طبیعی، یکسان و ثابت است ولی تظاهر خارجی آن ثابت و یکدست نیست. "از این رو پیشرفت واقعی ربطی به خود انسانیت ندارد، بلکه صرفاً

17. all-too-human.

به ظهور تجربی و ابژکتیو انسانیت باز می‌گردد. اما روندی که بواسطه آن عقل، ظهور تجربی می‌یابد و نسبت به خود، آگاهی می‌یابد، معنای بنیانی تاریخ را نشان می‌دهد" (Ibid:p.220).

واقعیات متکثر و متغیر تاریخی، همچنین زمینه را برای دریافت تازه‌ای از امر ثابت دینی مهیا می‌سازد و بدینگونه پیشرفت‌باوری با ایمان به باورهای ثابت دینی جمع می‌گردد. تاریخت دیگر نه برای نقد دین، بلکه برای فهم ژرفتر دین به کار می‌رود. یعنی دین حقیقی، یگانه دین مطلق، آن دینی است که تمام تجلیات تاریخی روح دیانت را در برگیرد. به نظر لسینگ¹⁸ ظهور ادیان، طرح خداوند برای آموزش نوع بشر¹⁵ را نشان می‌دهد (Ibid: p.188-92). بدینگونه امر تاریخی و امر عقلانی رویاروی هم قرار نمی‌گیرند؛ بلکه امر تاریخی، نحوه تحقق یا محل صورت پذیرفتن امر عقلانی را نشان می‌دهد. لذا دین، نه صرفاً به قلمرو امور ضروری و ابدی تعلق دارد، و نه صرفاً به قلمرو امور عارضی و زمانی، بلکه هر دو اینهاست؛ یعنی تجلی نامتناهی در متناهی، تظاهر هستی جاودان و معقول در روند درگذر صیورت. حقایق دین با صورت کلی عقل پیوسته است. لسینگ نهایتاً عقل تحلیلی و ایستا را با عقل ترکیبی و پویا پیوند می‌زند و در نتیجه به "نقطه عطف فلسفه راستین روشن‌اندیشی" می‌رسد (Ibid: p.194).

گفتنی است که در این مسیر لسینگ تنها نیست، بلکه موسیس مندلسون¹⁶ هم با او همراه است. پرورش این اندیشه، لسینگ را به پیشرفت تاریخی می‌رساند. اما اینجا مندلسون وی را ترک می‌کند. مندلسون، علیرغم اینکه از پیشقراولان روشن‌اندیشی محسوب می‌گردد خود به اصل پیشرفت معتقد نبود و می‌گفت که: "نمی‌توان تصور کرد که تحصیل عالیترین هدف انسانی به راهنمای غیر قابل اعتمادی چون تاریخ واگذار شود که واجد بی‌عقلیها، خطاها و تردیدهای مدام است". مخالفت مندلسون با پیشرفت مخالفی ظاهری است که نوعی ایمان قوی به پیشرفت را در درون خود نهفته دارد. اگر عقلانیت روشن‌اندیشی واکاویده شود و تاریخ را نیز فرا بگیرد آنگاه نمی‌توان به ایده پیشرفت باور نداشت. اما در عقلانیت ترکیبی لسینگ، عقل به وجودی سیال تبدیل می‌شود و زمینه را برای ظهور هر دو مهیا می‌سازد.

ابن رشد و ایده پیشرفت:

از میان مکاتب فلسفی جهان اسلام، بی‌گمان فلسفه مشاء تنها موردی است که می‌تواند در تطبیق با دیدگاه‌های فلسفی روشن‌اندیشان، مورد توجه قرار گیرد. هرچند این فلسفه نیز به عقل‌باوری و ابتدای مابعدالطبیعه بر طبیعت‌شناسی اصراری ویژه دارد، ولی چون ابن رشد، به عنوان بارزترین فیلسوف مشائی جهان اسلام، مشخصاً به "پیشرفت‌باوری" اذعان نموده است، پس از ذکر دو مطلب مقدماتی، مستقیماً آنرا ذکر خواهیم نمود. این ایده مستقیماً در اثر ابن رشد مشهود است اما دو مطلب مقدماتی می‌توانند نشان دهند که اگر ابن‌رشد چنین تصریحی نداشت، آنها می‌توانستند به تنهایی موجّه این ادعا باشند. مطلب نخست به نفس تصور ابن رشد از

¹⁸. Lessing, Gotthold Ephraim; 1729-81.

فلسفه باز می‌گردد و مطلب دوم به رابطه‌ای که وی میان فلسفه و واقعیات طبیعی قائل است.

وجه انسانی فلسفه :

هر چند فلسفه همواره در متون فلسفی ما به "علم به وجود/ موجود" تعریف شده است، اما سخن ابن رشد در آغاز فصل *المقال* قابل تامل است. وی در همان آغاز کتاب برای روشن شدن حکم شرعی درباره تامل و نظر فلسفی، ناچار به تعریف فلسفه می‌پردازد و چنین می‌نویسد: "فلسفه جز اندیشیدن در باب موجودات¹⁷ و بررسی آنها از جهت دلالتشان بر سازنده، یعنی از جهت ساخته‌بودن نیست." (ابن رشد، 1994، ص 34)

به هیچ وجه تعریف این فیلسوف بزرگ نمی‌تواند تسامحی باشد، مخصوصاً آنکه وی در صدد بحث فقهی مفصل و مستوفائی درباره این علم است. تعریف فوق به روشنی نشان می‌دهد که فلسفه در نظر ابن رشد بیش از آنکه علم به ماهیات باشد، علم به روابط است. یعنی در اینجا وجه انسانی معرفت و وجه دالّ و مدلولی واقعیات برای اندیشه تحلیلیگر به خوبی خود را نشان می‌دهد. همین خود از نکاتی است که ابن رشد را از ارسطو دور و به فیلسوفان تجربه‌گرای جدید نزدیک می‌سازد. زیرا در دید ارسطویی، فلسفه، علم به ماهیات است تا علم به روابط و نسبت‌ها.

توضیح آنکه ارسطو به عنوان مدوّن منطق و نویسنده *ارغنون*، به تحقیق در قضایای حملی و قیاسهایی که از آنها ساخته می‌شود، بسنده نموده و از قضایای شرطی و قیاسهای متشکل از آنها نپرداخته است. رواقیون برای نخستین بار در منطق، توجه خود را به قضایای شرطی معطوف ساختند. در باب سرّ این رخداد برخی از اساتید منطق مانند تریکو گفته‌اند که در نگاه ارسطویی، حکم و قضیه، مشعر به رابطه اندراج و اینهمانی (هو هویه) است و لذا سخن ابن رشد از عینیت و وحدت میان اشیاء می‌رود. اما در نگاه رواقیون حکم و قضیه، مشعر به رابطه ضروری محمول و موضوع یا به عبارت دقیقتر مشعر به رابطه ضروری تالی با مقدم است. در نگاه این فیلسوفان تنها می‌توان به توالی و تعاقب میان اشیاء پی برد. لذا نمی‌توان گفت که فلان چیز، بهمان چیز است، بلکه باید گفت وجود فلان چیز، مستلزم وجود بهمان چیز است. پس قضیه حقیقی همان قضیه شرطی است که عالی‌ترین نوع قضیه است و مشعر بر اینکه: اگر فلان موجود خارجی دارای فلان وصف باشد، ضرورتاً دارای بهمان وصف دیگر نیز خواهد بود. زیرا که این دو وصف، پیوسته با یکدیگر مقارنه و ملازمه دارند. این توجه خاص رواقیون به قضایای شرطی نتیجه نظر آنان در باب کلیات (اعتقاد به نومینالیسم) بود و در پی این دید، قانون توالی و تقارن جایگزین صورت و ماهیت می‌شود (خوانساری، 1386: 263).

در هر صورت ما می‌دانیم که:

1) نظر ابن رشد در باب کلیات، روشن و همانند ارسطو نیست. عده‌ای از همین ناروشتی به نومنالیست بودن ابن رشد رسیده‌اند (دو وو، 1361: 78؛ کرومبسی، 1373: 156/2؛ دامپی، 1371: 118).

2) وي در آغار فصل المقال عنوان فلسفه و علوم المنطق را مکررا با عطف بر هم مي آورد و در تعريفی واحد مي گنجاند و میان آنها وثاقت و پیوندي استوار مي بیند (ابن رشد، 1994: 33-4). این همراهی می تواند حکایت از این تصور داشته باشد که معقولات ثانیه فلسفی در نظر ابن رشد صرفا همان ابزارهای منطقی فهم و شناخت می باشند.

3) ابن رشد معتقد است که عقل آدمی چیزی بیش از درک و فهم روابط موجودات جهان نیست و فرق توان ویژه انسان (عقل) با دیگر قوای ادراکی وی چون حس، خیال و وهم در درک روابط میان اشیاست که تنها از عقل بر می آید (یثربی، 1384: 118).

4) در جهانشناسی ابن رشد، مُعطي وجود، جز معطي ربط نیست. چنانکه خواهیم دید وی فلسفه اش را از تبیین تجربی و امور طبیعی شروع می کند. در این نحوه نگاه، جوهر جسمانی تنها مرکب است از ماده و صورت. هويت نیز مساوق با وحدت است. لذا هويت جوهر جسمانی عالم، مترتب بر وحدت ترکیبی بین ماده و صورت است. پیوند ماده با یکی از صورتهای محتمل ترکیب با آن، احتیاج به مخصّص دارد. این مخصّص و پیونددهنده صورتی خاص به ماده ای خاص و به بیان دقیقتر مُخرَج صورتی از ماده مستعد، همان "فاعل" است. پس فاعل و موجد، همان معطي الرباط است. یعنی در نزد ابن رشد اعطای وجود، جز اعطای ربط و ترکیب میان اجزاء خارجی یا تحلیلی شيء واحد مرکب نیست. عین عبارت ابن رشد چنین است: "اشیاء جز با ارتباط جزئی از آنها با جزئی دیگر از آنها وجود نمی یابند، مانند ارتباط ماده و صورت، یا ارتباط برخی از اجزاء بسیط با برخی دیگر، پس وجود اشیاء تابع ارتباط آنهاست. اگر چنین باشد بنابراین اعطای ارتباط، همان اعطای وجود می باشد." (ابن رشد، 2001: 127)

بدینگونه ابن رشد با طرح وجه دلالتی فلسفه به عنوان ویژگی اصلی آن از یکسو، و نگاه تجربی و غیر ذات باورانه (یا لوازم شناسانه) از دیگر سو، راه را بر این ایده می گشاید که می توان در کلنجار رفتن بیشتر با واقعیات یا متعلقات اندیشه، لوازم جدیدی را دریافت و در فهم امور پیشتر رفت.

طبیعت باوری ابن رشد و پیشرفت:

رویکرد تجربی در تمام فلسفه ابن رشد دیده می شود و موجب می شود تا این فلسفه، بنیادهای طبیعی بیابد. اولین ظهور چنین رویکردی در فلسفه ابن رشد، پیدایش الهیات طبیعی (دئیسم) بود؛ اینکه صرفا با توجه به طبیعت و تبیین عقلانی آن می توان به اثبات خدا رسید. الهیات طبیعی ابن رشدی به اثبات وجود خدا بر اساس واقعیات فیزیکی ماده و حرکت می پردازد و بدینگونه راه خود را از ابن سینا جدا می سازد، راهی که از یکسو به بیان ابن سینا به طبیعیون، نه الهیون، تعلق دارد و از دیگر سو راه فلسفه یونان باستان و حتی کنفی¹⁸ مسلمان را حیات دوباره می بخشد¹⁹. در این دید، فیلسوف کسی است که در موجودات به مطالعه می پردازد و از حس به فاهمه می رسد. هیچ شناختی را به شکل مستقیم و غیرمستقیم از احساس و ادراک حسی بی نیاز نمی

داند؛ پیش از شناخت جهان محسوس و مادی به دنبال جهان نامحسوس و غیرمادی نمی‌رود. او نادیدنی‌ها را به شهادت دیدنی‌ها و نامحسوس‌ها را به دلالت محسوس‌ها می‌فهمد. فیزیک و متافیزیک به هم پیوسته است و مابعد الطبیعه از تجربه فاصله نمی‌گیرد. در نتیجه فلسفه نیز مانند علم طبیعی، امکان پیشرفت می‌یابد.

ابن رشد بر اساس بازگشتش به طبیعت و واقعیت، مخاطبش را از ذهن‌باوری و نگاه مبتنی بر پیشفرضهای کلامی در فلسفه احتراز می‌بخشد. به نظر ابن رشد، منشا خطای بوعلی عبارت است از آغشتن فلسفه به کلام (وال، 1380، ص 150)؛ همین خطا در فارابی هم صورت گرفته، زیرا او از آنجهت در تحلیل عقلی، موجود ممکن را مرکب از وجود و ماهیت می‌داند که دنبال آفریننده هستی یا جاعل عالم است و لذا می‌پرسد که متعلق جعل چیست؟ این نوع نگاه، وی را به فهمی دیگر از حقیقت (بجای مطابقت با عین، طرح مطابقت با نفس الامر) و علیّت (علیّت فاعلی) کشانیده است که از دایرة ادراک متعارف خارج‌اند. ابن رشد در ابتدای فلسفه بر فهم متعارف¹⁹ به ارسطو باز می‌گردد ولی در فهم خود از فلسفه (چنانکه گذشت) از ارسطو در می‌گذرد و هم با عمل و هم با نظر خویش راه را برای فهم تکاملی در فلسفه، یعنی پیشرفت عقلی می‌گشاید.

ابن رشد و پیشرفت عقلانی:

گذشته از دو نکته فوق که اصل پیشرفت را نتیجه می‌دهند، ابن رشد مشخصاً نیز ایده پیشرفت را اذعان و اعلام داشته است. هر چند به نظر نگارنده این ایده از لوازم نگاه همه مشائیون مسلمان به فلسفه می‌باشد²⁰، اما در ابن رشد به صراحت اذعان شده است. علیرغم اتهام وی به ارسطو باوری افراطی و ارسطو را به عنوان مظهر کل عقل دانستن، در صفحات نخست کتاب جاودانه اش کتاب *فصل المقال و تقریر ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال* در تعلیل بر وجوب شرعی آموختن فلسفه، از تدریجی بودن قیاسات و در نتیجه استنتاجات و ادراکات عقلی نوشته و اذعان می‌دارد که:

"اگر پیشینیان ما در قیاس عقلی و انواع آن، از ما پیشی نگرفته باشند بر ما واجب است که تفحص در آن باره را شروع کنیم و بدین گونه آیندگان ما، از گذشتگان مدد یابند تا معرفت در این فرایند تدریجی کامل گردد. زیرا ممکن نیست که کسی از پیش خود و بطور ابتدائی بر همه مقدمات اینگونه امور واقف گردد... پس واجب است تا تفحص در احوال موجودات را به شیوه ای شروع کنیم که از شناخت قیاس‌های برهانی آموخته ایم. مشخص است که این هدف در باب شناخت موجودات، هنگامی کاملاً تحقق می‌یابد که هر اندیشمندی راه فرد ماقبل خود را ادامه دهد و در این امر آیندگان از پیشینیان مدد گیرند، چنانکه وضع در بقیه علوم نیز چنین است." (ابن رشد، 1994: 9-38)

سپس به روشنی ابن‌رشد با نمونه آوردن هندسه و هیئت نشان می‌دهد که چگونه استکمال علوم تدریجی است. او بر آنست که تنها در وحی (شناخت ماوراء بشری) یا مشابه آن، نوع شناخت آنی است و دفعتاً روی می‌دهد. وی می‌افزاید:

¹⁹. Common Sence.

"این امری بدیهی است، و تنها بر صنایع علمی اطلاق نمی‌گردد، که صنایع عملی نیز چنین اند (تدریجا و در تعاقب پسینیان بر پبشینیان، خبرگی افزوده می‌گردد). اگر هیچ صنعتی را یک فرد به تنهایی نمی‌تواند به پایان برد چگونه می‌توان در باب صنعت صنعتها یعنی فلسفه و حکمت چنین سخنی گفت؟²¹" (همان: 40)

آنگاه ابن رشد نتیجه می‌گیرد واجب است که مسلمانان موجودشناسی و معرفتشناسی پیشینیان را بیاموزند و بسنجند، استنباطهای درست آنان را بپذیرند و خطاهای آنان را ببخشایند که شناخت، امری انسانی است و چنان موجودات انسانی، محدود و همچنین اصلاح و تکامل‌پذیر (همان).

نکته دیگری هم در این رساله ابن رشد یافت می‌شود که در این مبحث راهگشاست. ابن رشد پس از محاجّه خواندنی، صریح و مبتنی بر شرع²²، با امام غزالی و اثبات اشتباه وی در تکفیر فیلسوفان در باب سه مسأله اختلافی، می‌گوید:

1) ممکن است که اعتقاد بر خواسته از استدلالهای عقلانی و استنتاجی صرف به خطا بینجامد (پذیرش خطا در ادراکات فلسفی).

2) اما اگر چنین خطایی تحقق یابد باز هم اعتبار شرعی داشته و لذا معذور است. عین عبارت ابن رشد چنین است:

"به نظر می‌رسد که در تاویل این مسائل مشکل (سه مسأله‌ای که دستاویز غزالی برای تکفیر فیلسوفان شده بود) فیلسوفان به دیدگاههای مختلفی برسند که یا صادق و ماجورند و یا مخفی و معذور. زیرا تصدیق چیزی به خاطر دلایلی که آدمی در خویش می‌یابد، اضطراری است، نه اختیاری. یعنی (پس از وجود دلیل) نمی‌توان در تصدیق و عدم تصدیق آن مختار ماند، چنانکه از ایستادن یا نایستادن یکی را اختیار می‌کنیم. به این دلیل که شرط تکلیف، اختیار است. پس اگر فرد دانایی به خاطر شبهه‌ای، امر خطایی را تصدیق نمود معذور است. به همین خاطر فرموده است: اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران، و اذا اخطا فله اجر. چه حاکمی بزرگتر از آن که در چگونه بودن یا نبودن هستی به حکم می‌نشیند! این حاکمان (در باب هستی) تنها دانشمندانند که خداوند تاویل را برای آنان تخصیص داده است. این همانگونه خطایی است که در شرع، بخشیده شده است، خطایی که توسط دانایان (نه نادانان) در مورد نظر و استدلال پیرامون امور مشکلی صورت گیرد که شرع بر آن تحریض داشته است. اما خطایی که جز بر دانایان اتفاق افتد گناهی روشن است، چه این خطا در امور نظری باشد چه در امور عملی." (ابن رشد، 1994: 3-52)

ابن رشد علیرغم ایمان کم مانند به عقل، نگاهی متواضعانه و فروتنانه دارد. وی به صراحت خطای عقل را می‌پذیرد و تردامنی آنرا مخفی نمی‌سازد. لذا هیچگاه نمی‌کوشد تا در پرتو ذوق و حال عارفانه، سنگر بگیرد و از این راه بر وزانت عقل بیفزاید، کاری که وجه تمایز اصلی وی را از ابن سینا نشان می‌دهد (ابراهیمی دینانی، 1384: 84). با توجه به همین اذعان ابن رشد به محدودیت عقل است که استاد دکتر دینانی میان آن، با ایده کانتی حدود عقل، پیوند برقرار می‌سازد (همان: 8-86).

حال اگر سه نکته فوق، یعنی تساوق فلسفه با علم به روابط، طبیعت‌باوری و اصلاح‌پذیری عقل در اندیشه ابن‌رشد

را با هم درآمیزیم، به آسانی می‌توان نتیجه گرفت که به باور ابن رشد، هیچ دریافتی از امور، دریافت نهایی نیست، بلکه همواره می‌توان با ابتنا و مراجعه مکرر (جهت شروع و جهت ارزیابی یافته‌ها) به امور واقع، و مبتنی بر معرفت پیشینیان، گامی پیشتر گذاشت و افقی جلوتر را دید. عقل انسانی، نه موجودی ثابت، مجزا از انسان و محدودیتهای انسانی، و دارای گنجینه‌ای از حقایق پیشینی، بلکه توانی بشری است که در رویارویی بیشتر با واقعیات، فربهی می‌یابد و بدینگونه و با رعایت روش، اصلاح و تکامل می‌پذیرد. این روند رو به رشد همان پیشرفت عقلی است که نشانه‌های آن را می‌توان در وجوه مختلف فرهنگ و تمدن بشری دید.

نتیجه:

نگاه روشن‌اندیشان به فلسفه (با سه ویژگی دیالکتیکی بودن، انعطاف‌پذیری و تساوق با فلسفیدن)، عقلانیت (ادراکات حسی به علاوه مقولات فاهمه) و واقعیت (طبیعی و تاریخی)، زمینه ساز ایده پیشرفت در فلسفه آنان است. همانگونه که نگاه ابن رشد به فلسفه (نظر به جای اثبات، وجه رابطی معرفت و وجه انسانی فلسفه)، مبتنی ساختن فلسفه بر تامل طبیعی، و خطاپذیر دانستن عقل، وی را به اعلام و پذیرش رسمی ایده پیشرفت کشانید. پیشرفت باوری با احتراز از ذات‌گرایی، فطریات‌گرایی و مطلق‌اندیشی پیوند می‌خورد و همه‌ابناء بشر را به کوشش جهت اصلاح معارف موجود فرا می‌خواند. ابن رشد شش قرن پیشتر از روشن‌اندیشان می‌زیست و شفافتر از آنان در مابعدالطبیعه، بذر ایده پیشرفت را کاشت، آنهم در روزگاری که بازگشت به سلف، فخری بی‌مانند محسوب می‌گردید. ابن رشد به لازمه باور به پیشرفت، یعنی پذیرش نقص و خطا در ادراک عقلی و معرفت حقایق اذعان دارد و آن را از لحاظ شرعی معفو عنه می‌داند. ابن رشد و روشن‌اندیشان با باور به پیشرفت عقلانی، بر مسئولیت متعاطیان فلسفه می‌افزایند و آنان را به تلاش خستگی‌ناپذیر برای تحصیل معارف دقیقتر و سنجیده‌تر فرا می‌خوانند. معنای دیگر این فراخوان، پذیرش نقد و به بیانی بهتر ملازمت نقادی و فلسفه است!

پی‌نوشت‌ها:

1. رك به: اخلاق، 1386، صص 84-47.
2. برخلاف کندی، فارابی، ابن سینا، سهروردی و حتی ملاصدرا، ابن رشد جهت وحدت دو چیز به ظاهر بسیار فاصله‌مند به طور شفاف عمل نموده است: عقلانیت صریح و بی‌کرانه انسانی و شریعت و فقه جزئی‌نگر اسلامی. وی تنها فیلسوف برجسته و صاحب مکتب در جهان اسلام است که سالها بر مسند قضاوت و استنباط فقهی نشسته و تا کنون کتاب مهم فقهی وی "بدایه المجتهد"، مرجع فقهی مهمی در جهان تسنن محسوب می‌گردد. او در رساله وحید و ماندگار *فصل المقال*، از منظر یک فقیه و با مبانی فقهی جهت فهم حکم فقهی پژوهش فلسفی به کاوش بر می‌آید.
3. رك به: اخلاق، 1388، صص 78-68.

4. محقق برجسته معاصر جناب آقای مصطفی ملکیان بر آنند که باپیگیری ریشه پراگرس در انگلیسی، عدم پیشینه کهن این واژه را دریافته اند؛ این واژه از سال 1742 م. وارد دنیای زبان انگلیسی ها شده است (رک به: ظهیری، 1381، ص 109).
5. رک به: مجتهدی، 1385، ص 46.
6. ظهیری، همان: صص 109-113.
7. پورتر، 1378: صص 6-45.
8. تجربه‌گرایی علمی مسلمانان در همه کتب تاریخ علم مذکور و مشهور است. بدین منظور بنگرید به: (راسل، 1360، ص 40؛ کندی، 1380، صص 1-20؛ مهدی، 1380، ص 55).
9. پورتر، 1378: صص 2-51.
10. گلدمن، 1375، ص 89.
11. نمونه بارز این تضاد دیدگاهها را می‌توان در مواضع گوناگون روشن‌اندیشان در باب دین، عقل‌گرایی و پیشرفت دید؛ از دین طبیعی ولتر تا الحاد هولباخ. در باب عقل‌گرایی (به عنوان جوهر روشن‌اندیشی) می‌توان از عقل‌گرایی و خودبسندگی افراطی آن تا این جمله مونتسکیو در *روح القوانین* را دید: "من بر آنم که حتی بیشترین حد پرورش عقل همواره مطلوب نیست" (بومر، 1382، ص 547).
12. به نظر نگارنده این عبارت روسو، آن سخن تاریخی نیچه را به یاد می‌آورد که: "روسو به خداوند نیاز داشت تا بتواند به جامعه و تمدن، لعنت بفرستد" (نیچه، 1377: 99).
13. فیلسوف روشن‌اندیش، کندرسه در حالی که به خاطر محکومیت به مرگ توسط کنوانسیون انقلابی، مخفیانه می‌زیست، کتاب *پیشرفت ذهن بشر* را نوشت تا با استناد بر پایداری قوانین و نظم حاکم بر طبیعت، اصل پیشرفت را مدلل سازد (رک: بومر، 1382: 577).
14. ولتر پس از پیروزی فردریک کبیر نوشت: من قهرمانان را دوست ندارم، آنها در جهان هیاهوی زیاد راه می‌اندازند.
15. عنوان کتاب لسینگ: Education of Humanity
16. اهمیت اندیشه‌های مندلسون (Moses Mendelson) همین بس که پاسخ وی و کانت به پرسش "روشن‌اندیشی چیست؟" نشریه برلینیه موناتسشریفت را مهمترین پاسخها دانسته اند (Rep:Enlightenment).
17. دکتر سمیع دغیم، مصحح و تعلیقه‌نویس چاپ لبنانی *فصل المقال* در پاورقی مشیر به کلمه موجودات (در تعریف ابن رشد از فلسفه) می‌نویسد: «یعنی موجودات عینی، بویژه چون پس از این کلمه گفته است: "به خاطر دلالتشان بر سازنده" یعنی ساخته‌های ملموس». این عبارت مصحح را از جهت توجه به وجه طبیعی و محسوس فلسفه ابن‌رشد متذکر شدیم.
18. رک به: برنجکار، 1378: 84.
19. پیرامون این کار سترگ ابن رشد نوشته‌اند: "برخلاف ابن سینا که می‌کوشد دست کم از حیث نظریه، طبیعی را از مابعدالطبیعی استنتاج کند، ابن رشد در اساس یک فیلسوف طبیعت است. در یک تکه از شرح کتاب لاندای **مابعدالطبیعه**، در مخالفت با ابن سینا می‌نویسد اگر عالم مابعدالطبیعه فوراً از عالم طبیعی درخواست نکند که تصور و واقعیت حرکت را به او انتقال دهد هیچ دانشی از آن نخواهد داشت. بنابراین طبیعت، اساسی است و مابعدالطبیعه به سادگی بر تارک کل ساختار علوم تحصلی می‌نشیند." (اوروی، 1375: 70)
20. رک به: اخلاق، 1388، 2-130 و 175-183.

21. با توجه به اهمیت مطالب فوق عین عبارات ابن رشد نقل می-گردد: فبیّن انه ان كان لم يتقدم احد ممّن قبلنا بفحص عن القياس العقلي و انواعه، انه يجب علينا ان نبتديء بالفحص عنه، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتي تكمل المعرفه به. فانه عسير او غير ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه و ابتداء علي جميع ما يحتاج اليه من ذلك... فقد يجب ان نشرع في الفحص عن الموجودات علي الترتيب و النحو الذي استفدناه من صناعه المعرفه بالمقاييس البرهانيه. و بيّن ايضا ان هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد، و ان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، علي مثال ما عرض في علوم التعاليم...

و هذا امر بيّن بنفسه، ليس في الصنائع العلميه فقط، بل و في العمليه. فانه ليس منها صناعه يقدر ان ينشئها واحد بعينه، فكيف بصناعه الصنائع، و هي الحكمه؟

22. ابن رشد علي رغم انديشه هاي كاملا عقل گرايانه خود، تنها فيلسوف مسلمان است كه كتاب فقهی مهم و تاثیرگذاري نوشته و در مسند قضاوت، حكم رانده است. او در اين محاجّه زيباء، مبتني بر آيات قرآن نشان مي دهد كه حتي قول به قدم زماني عالم، با ظاهر نصوص اسلامي سازگارتر از قول متكلمين به خلقت عالم از عدم است (ابن رشد، 1994: 52).

منابع و مآخذ:

- ابن رشد، (1982م.)، *تلخيص كتاب البرهان*، حققه الدكتور محمود قاسم، مصر: الهيئه المصريه العامه للكتاب.
- ، (2001م.)، *تهافت الفلاسفه*، قدم له و علق عليه الشمس الدين، بيروت: دارالكتب العلميه.
- ، (1994م.)، *كتاب فصل المقال في ما بين الشريعه و الحكمه من الاتصال*، تصحيح الدكتور سميع د غيم، بيروت: دارالفكر اللبناني.
- ابراهيمي ديناني، غلام حسين، (1384)، *درخشش ابن رشد در حكمت مشاء*، تهران: طرح نو.
- ابن طفيل، (1351)، *زنده بیدار (حتی ابن يقظان)*، ترجمه بديع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اخلاق، سيد حسن (1388)، *سنت روشن انديشي در اسلام و غرب*، تهران، امير كبير.
- اخلاق، سيد حسن، (1486)، "درآمدي بر زمينه اسلامي مدرنيت غربی"، در فصلنامه *سفير*، شماره سوم، 1386، مشهد: جامعه الرضا، صص 47-84.
- اوروي، دومينك، (1375)، *ابن رشد*، ترجمه فريدون فاطمي، تهران: مركز.
- برنجكار، رضا، (1378)، *آشنایي با علوم اسلامي: كلام، فلسفه و عرفان*، تهران: سمت و طه.

بومر، فرانکلین لوفان، (1382)، *جریانهای بزرگ در اندیشه غربی*، ترجمه دکتر حسین بشریه، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

پورتر، روی، (1378)، *مقدمه ای بر روشننگری*، ترجمه سعیدمقدم، تهران: نیک آیین.

خوانساری، محمد، (1386)، *منطق صوری* (ج 1 و 2)، تهران، آگه.

دامپی، یر، تاریخ علم، (1371)، *ترجمه عبدالحسین آزرنگ*، تهران: سمت.

دو ووا، بارون کارا، (1361)، *متفکران اسلام*، ج 4، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.

راسل، برتراند، (1360)، *جهانبینی علمی*، ترجمه حسن منصور، تهران: آگه.

روسو، ژان ژاک، (1382)، *گفتار درباره علوم و هنرها*، در *متن های برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ویراسته (انگلیسی) لارنس کهون، ویراسته (فارسی) عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.

ظهیری، مجید [تدوین کننده]، (1381)، *مدرنیته، روشنفکری و دیانت (مجموعه مقالات و گفتگوها)*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

کرومبی، آ.سی، (1373)، *از اوگوستن تا گالیله*، ج 2، ترجمه احمد آرام، تهران: سمت.

کندی، هیو، (1380)، *زندگی عقلانی در چهارسده نخستین اسلام*، در *سنتهای عقلانی در اسلام*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: فرزنان.

گلدمن، لوسین، (1375)، *فلسفه روشننگری*، ترجمه شیواکاوایانی، تهران: فکروز.

مهدی، محسن، (1380)، *سنت عقلانی در اسلام*، در *سنتهای عقلانی در اسلام*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: فرزنان.

مجتهدی، کریم، (1385)، *فلسفه و تجدد*، تهران: امیرکبیر.

نیچه، فریدریش، (1377)، *اراده قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.

وال، ژان، (1380)، *بحث در مابعد الطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

یثربی، سید یحیی، "حذف علیت یعنی حذف عقل"، در *قبسات*، سال دهم، شماره 35، صص 117-127، بهار 1384، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Routledge Encyclopedia of philosophy , CD Rom, Version 1.0 , London ; Routledge, Edward Craig (ed.), Briefly REP. in this CD.

The Cambridge Dictionary of philosophy, Robert Audi (ed.), UK: Cambridge University Press , 2001, Briefly TCDOP.A. for Averroes and En. for the Enlightenment in this Dictionary.

The Encyclopedia of philosophy, Paul Edwards (ed.), USA: Simon & Schuster Macmillan, 1996, Briefly TEOP.IP. for The Idea of Progress in this Encyclopedia.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of The Enlightenment*, translated by Fritz Koelln and James Pettegrove, Boston; Beacon Press, 1955.