

دوفصلنامه تخصصی «اسلام پژوهی»
شماره چهارم، بهار و تابستان ۱۳۸۹: ۱-۲۵
تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۰۳/۰۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۰۳/۲۳

اندیشه پیشرفت در فلسفه ابن رشد و روشن‌اندیشی

سید حسن حسینی (اخلاق)*

چکیده

غالباً اندیشه پیشرفت یکی از سه اصل بنیانی روشن‌اندیشی (سده هجدهم میلادی) شناخته می‌شود. اما می‌توان ریشه این تفکر را در شش قرن پیش از آن، در اندیشه‌های ابن رشد، فیلسوف برجسته مشائی مسلمان دید. این مقاله در سه بخش می‌کوشد تا نخست معنایی از اندیشه پیشرفت به دست دهد، سپس نسبت آن را با عقلانیت، فلسفه و واقع‌بینی روشن‌اندیشی بکاود، آن‌گاه به بررسی دیدگاه ابن رشد نسبت 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 ماندگار وی «فصل المقال» کاویده شده است.

واژه‌های کلیدی: فلسفه مشاء اسلامی، فلسفه روشن‌اندیشی، اندیشه پیشرفت، ابن‌رشد، ارنست کاسیرر.

* پژوهشگر و مدرس گروه فلسفه و کلام اسلامی جامعه المصطفی (ص) العالمیه، واحد مشهد مقدس
S.h.akhlaq@gmail.com

مقدمه

فلسفه ابن رشد^۱ (۹۸-۱۱۲۶ م.) و فلسفه روشن‌اندیشی^۲، هر دو به‌گونه‌ای مورد کم‌توجهی مجامع فلسفی ما قرار گرفته‌اند، هر چند دلایل آن با یکدیگر تفاوت دارد. اولی بیشتر بدان خاطر که ابن رشد صرفاً به‌عنوان مفسر ارسطو معرفی شده است، همچنین 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 است که کمتر به‌عنوان فلسفه‌ای غنی (که در عرف جوامع فلسفی ما تقریباً مترادف با متافیزیک است) نگریده شده و عموماً به‌عنوان 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 گرفت^(۱).

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 «اندیشه 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»^(۲) کاویده می‌شود. این رساله، بنیاد مکتب ابن رشدیان لاتینی را گذاشت که می‌توان نشانه‌های حضور آنان را از اواخر قرن سیزدهم تا اوایل قزن بیستم در تفکر غربی پی گرفت^(۳). در همین رساله می‌توان اعلام رسمی «اندیشه 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 اندیشه 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.

1. Averroes.

2. The Enlightenment Philosophy

اما سوبه دیگر این مقاله به فلسفه روشن‌اندیشی می‌پردازد که مستقیماً بنیاد مدرنیته را گذاشته است، جهت‌دهی جهان ما را بر عهده دارد و گرانیگاه منازعات نحل‌های بزرگ فلسفی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جهان حاضر را تشکیل می‌دهد. درباره «روشن‌اندیشی» تفسیرهای مختلفی وجود دارد. در این نوشتار تفسیر فیلسوف نوکانتی و نامدار قرن بیستم، ارنست کاسیرر^۱، محور است. قرائت کاسیرر از روشن‌اندیشی اولاً به وجه فلسفی (نه فرهنگی، اجتماعی و سیاسی) آن باز می‌گردد. ثانیاً بیش از آرا 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 آرا روشن‌اندیشان بازگشت بلکه می‌باید احترام آنان به عقل و فلسفیدن آنان را مورد توجه قرار داد (Cassirer, 1955: XI) 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 «اندیشه پیشرفت»^۲ است که روشن‌اندیشی آن را بر می‌افزاید. ما با تشریح اندیشه پیشرفت، پیرامون وجود و لوازم این اندیشه 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: X1). بنابراین این مقاله صرفاً گزارشی تحلیلی از تاریخ فلسفه نیست بلکه می‌کوشد تا افقی نیز برای جهت‌دهی فکر فلسفی امروزمان بگشاید.

اندیشه پیشرفت

پیشرفت از اندیشه‌هایی است که با هویت انسان مدرن پیوند خورده است. نه تنها خود این اندیشه، که برخلاف شهرت ظاهری، حتی واژه «پیشرفت» چندان سابقه‌ای در زبان بشری ندارد. Progressus (لاتین) در زبانهای انگلیسی (Progress)، آلمانی (Fortgang) و فرانسوی (progre's) معادل‌هایی مشابه دارد. این واژه، کمتر از یک

1. Ernst Cassirer (1874-1945)

سده قبل، چون برای اولین بار می‌خواست ترجمهٔ عربی یا فارسی بیابد نتوانست به راحتی معادلی بیابد و لذا تا مدت مدیدی همان «پروغره» باقی ماند^(۴). اما واقعا در پس این واژه چه تصور و معنایی نهفته است؟

در یک نگاه کلی می‌توان دو دیدگاه متفاوت در باب سیر کلی تحول تاریخ و موجودات تاریخی اعم از فرهنگ، علم و عقل بشری قائل شد؛ نگاه خطی و نگاه دایره‌ای. در نگاه خطی به سیر تاریخ و موجودات تاریخی، روند تکاملی‌ای دیده می‌شود که از نقطه‌ای 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 دیدرو^۱ بهترین بیان اندیشهٔ پیشرفت است: «نسل آینده برای فیلسوف، مانند آخرت برای انسان مذهبی است» (بومر، ۱۳۸۲: ۴۵۹).

ولتر^۲ هم که عقلانیت وی به‌عنوان 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: 168).

اما در نگاه دایره‌ای، تاریخ امری تکرارپذیر 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 اندیشهٔ پیشرفت را بیشتر نوعی اندیشه آل جهت بخش و رهگشا می‌نگرند تا نوعی دیدگاه در باب تاریخ و روند تکاملی آن. چارلز فرانکل^۳ بر آنست که این تصور، در مهمترین وجه خود، نوعی اندیشه 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 همهٔ ترتیبات اجتماعی بنگرند، هیچگاه وضع موجود را وضع مطلوب ندانند، به گمان دست یافتن به پاسخ‌های نهایی و راز وجود، به تقدیس گذشته، تمجید

1. Diderot, Denis; 1713-84.

2. Voltaire; 1694-1778.

3. Charles Frankel.

گذشتگان و تحشیه بر آثار و آرا آنان اکتفا نورزند و بدین‌گونه، به تنبلی و سستی در تفکر خونگیرند (TEOP.IP.)^(۵).

فرانکل در مقاله «تصور پیشرفت» 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 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. برناردو فونتئل^۱ (که به ساده‌نویسی مطالب علمی همت گماشت و فراروی اصحاب دایره المعارف، فضل‌فروشی از علم را کنار زد (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۴۶). 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 موروثی، 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 اندیشه پیشرفت در زمینه علوم تجربی (فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و روانشناسی) صورت گرفت. بعدها به ترتیب به زمینه‌های فناوری 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 (۴۰-۱۹۱۸م) این اندیشه به شدت متزلزل گردید (ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۱۳-۱۰۹).

1. Bernard Fontenelle; 1657-1757.

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، آگوست 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، برخی اندیشمندان آن را به‌عنوان توهم بزرگ لیبرالیسم و راسیونالیسم مورد نقد قرار می‌دهند (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 می‌شود. زیرا نویسندگان بر آنست که روح این اندیشه 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. نشانه‌های این اصلاح و تکامل را در وجوه مختلف فرهنگ و تمدن بشری می‌توان دید. بنابراین نویسنده با تأکید بر ابتدای 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^(۶). اگر چنین می‌بود اولاً باید در عصر طلایی تمدن اسلامی (که توجه به علوم تجربی در صدر علم باوری مسلمانان قرار داشت^(۷))، چنین اصلی مطرح می‌شد. ثانیاً این سخن به معنای تحویل فلسفه و تفکر به علم^۱ است.

ب) اینکه به گفته کارل بکر^۲ در شهرآسمانی فیلسوفان قرن هجدهم، پیشرفت باوری روشن‌اندیشی، قرائتی زمینی از بهشت‌باوری دینی است^(۸). زیرا در بهشت‌باوری 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

1. Science.

2. Carl Becker.

که ممکن است تفکر این نقطه را هم ترک کند و از آن بگذرد" (Cassirer, 1951:p.22).

روشن‌اندیشی و اندیشه پیشرفت

سه اصل به‌عنوان 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 «پیشرفت‌باوری» نپرداخته 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.

۱. *تساوق فلسفه و فلسفیدن*: پیشتر اشاره گردید روشن‌اندیشی فلسفه را در فرایند فلسفیدن می‌بیند تا در آرا 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 : 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 نگریم؛ تعقلی که هیچ قراری نمی‌شناسد و پیوسته در حرکت است. نفس‌اندیشیدن، کاویدن، نقد و

بررسی نمودن و سپس ساختن بنایی نو، به نظر روشن‌اندیشان معنای فلسفه را می‌نمایاند.

«ماهیت واقعی تفکر روشن‌اندیشی، در خالصترین و روشنترین صورتش، جایی دیده نمی‌شود که در اصول، یا آرا 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 همهٔ آنچه‌هایی نیست که رهبران روشن‌اندیشی، چون ولتر و مونتسکیو، هیوم یا کندياک، دالامبر یا دیدرو، ولف یا لامبرت، اندیشیده و آموزانده‌اند. [...] زیرا آن بیشتر از آرا منفردۀ معین، در صورت و شیوهٔ کلی فعالیت فکری می‌گنجد. توانهای فکری بنیانی‌ای که ما در اینجا مدنظر داریم، تنها می‌توانند در فعالیت و فرایند مستمر تحول اندیشه درک گردند؛ تنها در این فرایند است که می‌توان تپش حیات درونی و عقلانی روشن‌اندیشی را احساس نمود» (Ibid : IX).

لذا گفته‌اند که آموختن روشن‌اندیشی، آموختن ارزیابی، نقادی، ویرانی و سازندگی مبتنی بر عقل است (گلدمن، ۱۳۷۵: ۸۹).

۲. 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: VII). در تاریخ روشن‌اندیشی می‌توان آرا 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 به‌طور بی‌انصافانه‌ای در مقابل آن قد برمی‌افرازد؛ رمانتسیسم.

کاسیرر درباره هردر^۱، کسی که در انتقال فلسفه روشن‌اندیشی آلمان به رمانتیسیسم نقش اساسی را بازی نمود (TCDP: Herder)^(۹)، 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: 195).

بدینگونه روشن‌اندیشی صرفاً مغلوب نیروی خودی (هردر) یا وجهی دیگری از خود می‌شود و این به معنای استمرار و پیروزی روشن‌اندیشی است (Ibid: 230-3)^(۱۰).

در باب اعتقاد به پیشرفت باید دو نکته را از یکدیگر جدا ساخت: یکی پذیرش و اعلان اندیشه پیشرفت و دیگر باور به اصولی که به این اندیشه 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 کندرسه^۲، می‌توان به ویکو^۳ اشاره نمود که به ادوار تاریخی باور داشت. از همه عیانتر مقاله «گفتاری درباره علوم و فنون» روسو^۴ است که برنده جایزه فرهنگستان دیژون (۱۷۵۰) 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 «مستومیت ناشی از شناخت‌های بیهوده» پرداخته، «با استقرای تاریخی» نتیجه می‌گیرد: «دیده‌ایم که هرچه انوار علوم و هنرها در افق ما بیشتر طلوع کند فضیلت بیشتر می‌گریزد». 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 بازهم تلخ‌تر بود: تحقیر و تمسخر اهانتمیز 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

1. Herder; 1744-1803.

2. Condorcet; 1743-94.

3. Vico, Giambattista; 1668-1744.

4. Rousseau, Jean-Jacques; 1712-78.

سعادت‌مندان‌های 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 شرووری هستند که شما را از آنها حفظ می‌کند، و رنجی که برای آموزش خود می‌کشید در زمره کمترین مهربانی‌های او نیست. انسانها فاسداند؛ اما اگر از بخت بد، دانشمند هم زاده شوند از این هم بدتر می‌شوند^(۱)» (روسو، ۱۳۸۲: ۵۰-۴۱).

چنانکه خواهیم دید، مندلسون^۱ نیز با پیشرفت‌باوری مخالف است. فرانکلین بومر^۲ ضمن طرح پیشرفت به‌عنوان یکی از اصول سه‌گانه این فلسفه، می‌افزاید: «لازم به گفتن نیست که در سده هیجدهم همه به ترقی ایمان نداشتند» (بومر، ۱۳۸۲: ۵۷۰).

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 پیشرفت‌باوری می‌انجامد.

۳. *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 فریبهی بیشتر عقل در کلنجار رفتن با واقعیت (Ibid: 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 تأمل بر این فعالیت خود، درمی‌یابد که تنوع و تفاوت فعالیت‌ها، چیزی جز بسط یک نیرو نیست، نیروی خود عقل. این نیرو بدان خاطر که می‌تواند از خود آگاهی یابد و صورت‌های مختلف و ناشناخته تأثیرگذار بر خویش و مقدار اثرگذاری آنان را درک کند، همواره رو به فریبهی است، علاوه بر آنکه از حیث ماده شناخت نیز انعطاف‌پذیر و اصلاح‌پذیر است. کاسیرر چون از «پیشرفت» در عصر روشن‌اندیشی سخن می‌گوید، به‌همین مقدار بسنده می‌کند که اولاً آنرا مصرانه به خوداندیشی و آگاهی ذهن از ماهیت

1. Mendelssohn, Moscs; 1729-86.

2. Franklin, Baumer.

و نوع فعالیت خویش پیوند زند. ثانیاً اعلام دارد که انحصار پیشرفت، به بُعد کمی شناخت، مساوی با شناختن 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: 5). در مقاله «دایره‌المعارف پیرامون فلسفه» آمده است که فلسفه نه تنها اکنون علمی ناکامل و پایان نایافته است که هیچگاه به نحوی محض، کامل نخواهد شد، آنگونه که بتواند دلایل کل امور ممکن را بیان کند (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۱۱۳).

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 (به‌خاطر غلبه الگویی این علم در این عصر) و نقّادی (به‌خاطر یگانگی ذات این دو با یکدیگر) نیز مترادف می‌باشد (Ibid: 45). این ترف راه را برای پیشرفت فلسفی می‌گشاید، زیرا مانند علم طبیعی همواره رو به دریافتهای بیشتر و پیشتر دارد. همان‌گونه که ژان وال می‌نویسد در تاریخ هستی‌شناسی فلسفی، همواره دو تصور از طبیعت (به‌عنوان یک قوه و قدرت کلی و به‌عنوان یک ذات و ماهیت) در کنار هم به نزاع یا وفاق ادامه یافته است. در فلسفه جدید، تصور طبیعت به‌عنوان ماهیت، نوعی گستردگی می‌یابد و به صورت «ماهیت علمی جهان» در می‌آید و در نتیجه کم‌کم، قوه همه جا حاضر و نیروی کلی، جای خود را به مجموعه‌ای از قوانین و قوانین با دریافتهای تجربی به دست می‌آیند، به اصول ماشین‌وارانه‌ای محکوم‌اند که با عالم لطف و رحمت الهی هماهنگی دارد و پیشرفت علم^(۱۳) را ممکن می‌سازد (وال، ۱۳۸۰: ۸۴۸). البته باید مجدداً تأکید 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 است؛ به‌همین خاطر این عصر به‌طور یکسان خود را «عصر فلسفه» و «عصر عقل» می‌نامد (Ibid: 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 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 فرایند 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 نیروهای فعال، و از نتایجی محض به امور تکلیفی تغییر می‌یابند» (Ibid: VII).

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

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 ایده‌آل «شناخت خدای‌گونه یا مطلق» را کنار می‌گذارد. کانت، ژرف‌اندیش‌ترین فیلسوف روشن‌اندیشی، شناخت روشن از محدودیت‌های شناختی را خصلت کلی فلسفه دانسته، می‌گوید عقل فلسفی، جز قوه‌ای اصیل و بنیادین برای تعیین همین محدودیت‌ها نیست. به نظر او فلسفه چونان دانایی، صرفاً یک ایده‌آل است و همواره ایده‌آل 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 حدّ بررسی امور «بیش از حد انسانی»^{۱۳}، اتفاقی و شخصی، فراتر برده، به بررسی «روح زمانه» و «روح ملل»^{۱۴} 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 سیاسی^(۱۳) به تاریخ فرهنگی مبدل می‌شود. او بدین‌گونه میان اعتقاد به ترقی پیوسته بشر و اعتقاد به طبیعت و عقل یکسان بشری جمع می‌کند: عقل، به‌عنوان 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 به ظهور تجربی و ابرکتیو 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: 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 لسینگ^۱ ظهور ادیان، طرح خداوند برای آموزش نوع بشر^(۱۴) را نشان می‌دهد (Ibid: 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 را اینهاست؛ یعنی تجلی نامتناهی در متناهی، تظاهر هستی جاودان و معقول در روند درگذر سیوروت. 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: 194). گفتنی است که در این مسیر لسینگ تنها نیست، بلکه موسیس مندلسون^(۱۵) هم با او همراه است. پرورش این اندیشه، لسینگ را به پیشرفت تاریخی می‌رساند. اما اینجا مندلسون وی را ترک می‌کند. مندلسون، به‌رغم اینکه از پیشقراولان روشن‌اندیشی محسوب می‌شود، 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 مخالفتی 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 اندیشه 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 اندیشه 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، به‌عنوان بارزترین فیلسوف مشائی جهان اسلام، مشخصاً به «پیشرفت‌باوری» اذعان نموده است، پس از ذکر دو مطلب مقدماتی، مستقیماً آنرا ذکر

1. Lessing, Gotthold Ephraim; 1729-81.

خواهیم کرد. این اندیشه مستقیماً در اثر ابن رشد مشهود است اما دو مطلب مقدماتی می‌توانند نشان دهند که اگر ابن رشد چنین تصریحی نداشت، آنها می‌توانستند به تنهایی توجیه‌کننده این ادعا باشند. مطلب نخست به نفس تصور ابن رشد از 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 تأمل 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 موجودات^(۱۶) و بررسی آنها از جهت دلالتشان بر سازنده، یعنی از جهت ساخته‌بودن نیست» (ابن رشد، ۱۹۹۴م: ۳۴). 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 دال و مدلولی واقعیات برای اندیشه تحلیلگر 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 به‌عنوان مدون منطق و نویسنده «ارغنون»، به تحقیق در قضایای حملی و قیاسهایی که از آنها ساخته می‌شود، بسنده نموده و به 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 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، ۱۳۸۶: ۲۶۳).

در هر صورت ما می‌دانیم که:

(۱) نظر ابن رشد در باب کلیات، روشن و همانند ارسطو نیست. عده‌ای از همین ناروشنی به نومنالیست بودن ابن رشد رسیده‌اند (دو وو، ۱۳۶۱: ۷۸ و کرومبی، ۱۳۷۳: ۱۵۶/۲ و دامپی، یر، ۱۳۷۱: ۱۱۸).

(۲) وی در آثار «فصل‌المقال» عنوان فلسفه و علوم المنطق را مکرراً با عطف بر هم می‌آورد و در تعریفی واحد می‌گنجاند و میان آنها وثاقت و پیوندی استوار می‌بیند (ابن رشد، ۱۹۹۴ م. ۴-۳۳). این همراهی می‌تواند حکایت از این تصور داشته باشد که معقولات ثانیه فلسفی در نظر ابن رشد صرفاً همان ابزارهای منطقی فهم و شناخت می‌باشند.

(۳) 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 اشیا است که تنها از عقل بر می‌آید (بثربی، ۱۳۸۴: ۱۱۸).

(۴) در جهان‌شناسی ابن رشد، معطی وجود، جز معطی ربط نیست. چنانکه خواهیم دید وی فلسفه‌اش را از تبیین تجربی و امور طبیعی شروع می‌کند. در این نحوه نگاه، جوهر جسمانی تنها مرکبی است از ماده و صورت. هویت نیز مساوق با وحدت است. لذا هویت 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 ماده‌ای خاص و به بیان دقیق‌تر مُخرج

صورتی از ماده مستعد، همان "فاعل" است. پس فاعل و موجد، همان معطی الرباط است. یعنی در نزد ابن رشد اعطای وجود، جز اعطای ربط و ترکیب میان اجزاء خارجی یا تحلیلی شیء واحد مرکب نیست. عین عبارت ابن رشد چنین است: "اشیاء جز با ارتباط جزئی از آنها با جزئی دیگر از آنها وجود نمی‌یابند، مانند ارتباط ماده و صورت، یا ارتباط برخی از اجزاء بسیط با برخی دیگر، پس وجود اشیا تابع ارتباط آنهاست. اگر چنین باشد بنابراین اعطای ارتباط، همان اعطای وجود می‌باشد" (ابن رشد، ۲۰۰۱م: ۱۲۷).

بدین‌گونه ابن رشد با طرح وجه دلالتی فلسفه به‌عنوان ویژگی اصلی آن از یکسو، و نگاه تجربی و غیر ذات‌باورانه (یا لوازم شناسانه) از دیگر سو، راه را بر این اندیشه می‌گشاید که می‌توان در کلنجار رفتن بیشتر با واقعیات یا متعلقات اندیشه، لوازم جدیدی را دریافت و در فهم امور بیشتر رفت.

طبیعت‌باوری ابن رشد و پیشرفت

رویکرد تجربی در تمام فلسفه ابن رشد دیده می‌شود و موجب می‌شود تا این فلسفه، بنیادهای طبیعی بیابد. اولین ظهور چنین رویکردی در فلسفه ابن رشد، پیدایش الهیات طبیعی (دئیسم) بود؛ اینکه صرفاً با توجه به طبیعت و تبیین عقلانی آن می‌توان به اثبات خدا رسید. الهیات طبیعی ابن رشدی به اثبات وجود خدا بر اساس واقعیات فیزیکی ماده و حرکت می‌پردازد و بدینگونه راه خود را از ابن‌سینا جدا می‌سازد، راهی که از یکسو به بیان ابن‌سینا به طبیعیون، نه الهیون، تعلق دارد و از دیگر سو راه فلسفه یونان باستان و حتی کندی (برنجکار، ۱۳۷۸: ۸۴) مسلمان را حیات دوباره می‌بخشد^(۱۷). در این دیدگاه، فیلسوف کسی است که در موجودات به مطالعه می‌پردازد و از حس به فاهمه می‌رسد. هیچ شناختی را به شکل مستقیم و غیرمستقیم از احساس و ادراک حسی بی‌نیاز نمی‌داند؛ 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 مابعدالطبیعه 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، منشأ خطای بوعلی عبارت است از اغشتن فلسفه به کلام (وال، ۱۳۸۰: ۱۵۰)؛ همین خطا در فارابی هم صورت گرفته، زیرا او از آن جهت 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 علیت (علیت فاعلی) کشانیده است که از دایره ادراک متعارف خارجند. ابن رشد در ابتدای فلسفه بر فهم متعارف^۱ به ارسطو باز می‌گردد ولی در فهم خود از فلسفه (چنانکه گذشت) از ارسطو دور 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 اندیشه پیشرفت را اعلام داشته است. هر چند به نظر نگارنده این اندیشه از لوازم نگاه همه مشائون مسلمان به فلسفه می‌باشد^(۱۸)، اما در ابن رشد به صراحت اذعان شده است. به‌رغم اتهام وی به ارسطو باوری افراطی و ارسطو را به‌عنوان مظهر کل عقل دانستن، در صفحات نخست «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 آن‌باره را شروع کنیم و بدین‌گونه آیندگان ما، از گذشتگان مدد یابند تا معرفت در این فرایند تدریجی کامل گردد. زیرا ممکن نیست که کسی از پیش خود و به‌طور ابتدائی بر همه مقدمات اینگونه امور واقف گردد... پس واجب است تا تفحص در احوال موجودات را به شیوه‌ای شروع کنیم که از شناخت قیاس‌های

برهانی آموخته‌ایم. 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، ۱۹۹۴: ۹-۳۸).

سپس به روشنی با نمونه آوردن هندسه و هیئت نشان می‌دهد که چگونه استكمال 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:

«این امری بدیهی است، و تنها بر صنایع علمی اطلاق نمی‌گردد، که صنایع عملی نیز چنین اند (تدریجاً و در تعاقب پسینیان بر پیشینیان، خبرگی افزوده می‌گردد). اگر هیچ صنعتی را یک فرد به تنهایی نمی‌تواند به پایان برد چگونه می‌توان در باب صنعت صناعتها یعنی فلسفه و حکمت چنین سخنی گفت؟^(۱۹)» (همان: ۴۰).

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). علوم اسلامی. نکته دیگری هم در این رساله ابن رشد یافت می‌شود که در این مبحث راهگشاست. ابن رشد پس از محاجه خواندنی، صریح و مبتنی بر شرع^(۲۰)، با امام غزالی و اثبات اشتباه وی در تکفیر فیلسوفان در باب سه مسأله اختلافی، می‌گوید:

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

(۲) 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 مخطی 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 دانشمندانی‌اند 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، ۱۹۹۴: ۳-۵۲).

ابن رشد به‌رغم ایمان کم‌مانند 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، ۱۳۸۴: ۸۴). با توجه به همین اذعان ابن رشد به محدودیت عقل است که استاد دکتر دینانی میان آن با اندیشه کانتی حدود عقل، پیوند برقرار می‌سازد (همان: ۸-۸۶).

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، فریبی 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.

نتیجه‌گیری

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 اندیشه پیشرفت در فلسفه آنان است. همانگونه که نگاه ابن رشد به فلسفه (نظر به جای اثبات، وجهه رابطی معرفت و وجهه انسانی فلسفه)، مبتنی ساختن فلسفه بر تامل طبیعی، و خطا‌پذیر دانستن عقل، وی را به اعلام و پذیرش رسمی اندیشه پیشرفت کشانید. پیشرفت باوری با احتراز از ذات‌گرایی، فطریات‌گرایی و مطلق‌اندیشی پیوند می‌خورد و همهٔ ابناء 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 اندیشه پیشرفت را کاشت، آنهم در روزگاری که بازگشت به سلف، فخری بی‌مانند محسوب می‌گردید. ابن رشد به لازمهٔ باور به پیشرفت، یعنی پذیرش نقص و خطا در ادراک عقلی و معرفت حقایق اذعان دارد و آن را از لحاظ شرعی معفو عتبه 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.

پی‌نوشت

۱. ر.ک اخلاق، ۱۳۸۶: ۸۴-۴۷.
۲. برخلاف کندی، فارابی، ابن سینا، سهروردی و حتی ملاصدرا، ابن رشد برای وحدت دو چیز به ظاهر بسیار فاصله‌مند به طور شفاف عمل نموده است: عقلانیت صریح و بی‌کرانهٔ 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 رسالهٔ ماندگار «فصل‌المقال»، از منظر یک فقیه و با مبانی فقهی جهت فهم حکم فقهی پژوهش فلسفی به کاوش بر می‌آید.
۳. ر.ک اخلاق، ۱۳۸۸: ۷۸-۶۸.

۴. محقق برجسته معاصر جناب آقای مصطفی ملکیان بر آنند که بایبگیری ریشه پراگرس در انگلیسی، عدم پیشینه کهن این واژه را دریافته‌اند؛ این واژه از سال ۱۷۴۲ م. وارد دنیای زبان انگلیسی‌ها شده است (رک: ظهیری، ۱۳۸۱: ۱۰۹).

۵. (TEOP.IP.) علامت اختصاری است: (The The Idea of Progress Encyclopedia of philosophy,).

۶. پورتر، ۱۳۷۸: ۴۵-۶.

۷. تجربه‌گرایی علمی مسلمانان در همه کتب تاریخ علم مذکور و مشهور است. بدین منظور بنگرید به: راسل، ۱۳۶۰: ۴۰؛ کندی، ۱۳۸۰: ۱-۲۰؛ مهدی، ۱۳۸۰: ۵۵).

۸. پورتر، ۱۳۷۸: ۲-۵۱.

۹. (TCDP:Herder) علامت اختصاری است: برای (The Cambridge Dictionary of philosophy, Herder).

- ۱۰. 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 (به‌عنوان 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، ۱۳۸۲: ۵۴۷).
- ۱۱. 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، ۱۳۷۷: ۹۹).
- ۱۲. 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 (بومر، ۱۳۸۲: ۵۷۷).
- ۱۳. ولتر پس از پیروزی فردریک کبیر نوشت: من قهرمانان را دوست ندارم، آنها در جهان هیاهوی زیاد راه می‌اندازند.

۱۴. عنوان کتاب لسینگ: Education of Humanity.

۱۵. در اهمیت اندیشه‌های مندلسون (Moses Mendelson) همین بس که پاسخ وی و کانت به پرسش "روشن‌اندیشی چیست؟" نشریه برلینیشه موناخ‌تشریف‌ت را مهمترین پاسخها دانسته‌اند (Rep:Enlightenment).

۱۶. 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.

۱۷. 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، ۱۳۷۵: ۷۰).

۱۸. ر.ک اخلاق، ۱۳۸۸، ۲-۱۳۰ و ۱۷۵-۱۸۳.

۱۹. با توجه به اهمیت مطالب فوق عین عبارات ابن رشد نقل می‌گردد: «فبیتن انه ان كان لم يتقدم احد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي و انواعه، انه يجب علينا ان نبتدىء بالفحص عنه، وان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، حتى تكمل المعرفة به. فانه عسير او غير ممكن ان يقف واحد من الناس من تلقائه و ابتداء على جميع ما يحتاج اليه من ذلك... فقد يجب ان نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب و النحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية. و بيتن ايضا ان هذا الغرض انما يتم لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحدا بعد واحد، و ان يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم، على مثال ما عرض في علوم التعاليم...»

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

۲۰. ابن رشد علی‌رغم اندیشه‌های کاملاً عقل‌گرایانه خود، تنها فیلسوف مسلمان است که کتاب فقهی مهم و تاثیرگذاری نوشته و در مسند قضاوت، حکم رانده است. او در این محاجه زیبا، مبتنی بر آیات قرآن نشان می‌دهد که حتی قول به قدم زمانی عالم، با ظاهر نصوص اسلامی سازگارتر از قول متکلمین به خلقت عالم از عدم است (ابن رشد، ۱۹۹۴: ۵۲).

منابع

- ابن رشد (۱۹۸۲ م). تلخیص کتاب البرهان، حقهه الدكتور محمود قاسم، مصر، الیهیئه المصریه العامه للکتاب.
- ابن رشد (۲۰۰۱ م). تهافت الفلاسفه، قدم له و علق علیه الشمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن رشد (۱۹۹۴ م). کتاب فصل المقال فی ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال، تصحیح الدكتور سمیع دغیم، بیروت، دارالفکر اللبنائی.
- ابراهیمی دینائی، غلام حسین (۱۳۸۴) درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران، طرح نو.
- ابن طفیل (۱۳۵۱) زنده بیدار (حی ابن یقظان)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اخلاق، سید حسن (۱۳۸۸) سنت روشن اندیشی در اسلام و غرب، تهران، امیرکبیر.
- اخلاق، سید حسن (۱۴۸۶) «درآمدی بر زمینه اسلامی مدرنیته غربی»، فصلنامه سفیر، شماره سوم، ۱۳۸۶.
- اروری، دومینک (۱۳۷۵) ابن رشد، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.
- برنجکار، رضا (۱۳۷۸) آشنایی با علوم اسلامی: کلام، فلسفه و عرفان، تهران، سمت و طه.
- بومر، فرانکلین لوفان (۱۳۸۲) جریانهای بزرگ در اندیشه غربی، ترجمه دکتر حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- پورتر، روی (۱۳۷۸) مقدمه ای بر روشن نگری، ترجمه سعیدمقدم، تهران، نیک آیین.
- خوانساری، محمد (۱۳۸۶) منطق صوری، دو جلد، تهران، آگه.
- دامپی، یر، تاریخ علم (۱۳۷۱) ترجمه عبدالحسین آزرنگ، تهران، سمت.
- دووا، بارون کارا (۱۳۶۱) متفکران اسلام، جلد ۴، ترجمه احمد آرام، تهران، فرهنگ اسلامی.
- راسل، برتراند (۱۳۶۰) جهان بینی علمی، ترجمه حسن منصور، تهران، آگه.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۸۲) گفتار درباره علوم و هنرها، در متن هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویرایش انگلیسی: لارنس کهن، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- کرومبی، آسی (۱۳۷۳) از اوگوستن تا گالیله، جلد ۲، ترجمه احمد آرام، تهران، سمت.
- کندی، هیو (۱۳۸۰) «زندگی عقلانی در چهارسده نخستین اسلام»، سنتهای عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، فرزانه.
- گلدمن، لوسین (۱۳۷۵) فلسفه روشنگری، ترجمه شیواکاوایانی، تهران، فکروز.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۵) فلسفه و تجدد، تهران، امیرکبیر.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱) «رهیافتی بر تجددگرایی، سنت گرایی و تجددگرایی» مدرنیته،

روشنفکری و دیانت (مجموعه مقالات و گفتگوها) به کوشش مجید ظهیری، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مهدی، محسن (۱۳۸۰) «سنت عقلانی در اسلام»، در سنت‌های عقلانی در اسلام، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه.

نیچه، فریدریش (۱۳۷۷) اراده قدرت، ترجمه مجید شریف، تهران، جامی.

وال، ژان (۱۳۸۰) بحث در مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.

یثربی، سید یحیی، «حذف علیت یعنی حذف عقل»، قبسات، سال دهم، شماره ۳۵، بهار ۱۳۸۴.

- Cassirer, Ernst, (1955), *The Philosophy of The Enlightenment*, translated by Fritz Koelln and James Pettegrove, Boston; Beacon Press.
- Christopher, J. Berry, (1998), "Enlightenment, Continental", *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Edward Craig (ed.), London ; Routledge.
- Frankel, Charles, (1996) "The Idea of Progress", *The Encyclopedia of philosophy*, Paul Edwards (ed.), USA: Simon & Schuster Macmillan.
- Surber, Jere paul. (2001), "Herder", *The Cambridge Dictionary of philosophy*, Robert Audi (ed.), UK: Cambridge University Press.

