

تأثیر آرای ابن سینا بر فلسفه اروپا

در قرون وسطی*

- علی‌رضا آزاد^۱
- نکتم آزاد^۲
- اعظم رحمت‌آبادی^۳

چکیده

با توجه به اهمیت جریان‌شناسی اندیشه‌ها در شناخت روند تحولات فکری بشر، در مقاله حاضر تلاش شده است تا تأثیر آرای فلسفی ابن سینا بر فلاسفه اروپای قرون وسطی بررسی گردد. هرچند مسیحیان در ابتدا فلسفه مدونی نداشتند، برای تبیین کلامی برخی عقاید خود به فلسفه‌های یونانی رایج در قرون وسطی روی آوردند، ولی به دلیل وجود محدودیت‌ها و مشاهده تعارض‌هایی که میان پاره‌ای آموزه‌های فلسفی و تعالیم دینی وجود داشت، ناچار شدند به سراغ فلسفه‌های دیگر از جمله فلسفه اسلامی بروند؛ چرا که آرای فلاسفه مسلمان و در رأس آن‌ها ابن سینا به دلیل هماهنگی که میان عقل و شرع برقرار کرده بودند، می‌توانست

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (azad.amoli@yahoo.com).

۲. دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه علمیه خراسان و مدرس جامعه المصطفی (azad.amoli@gmail.com).

۳. عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حضرت نرجس علیها السلام (arahmatabadi@yahoo.com).

گره از کار فرو بسته اندیشمندان اروپا بگشاید.

ترجمه آثار ابن سینا به زبان‌های اروپایی، اندکی پس از مرگ او آغاز شد و نظریاتش در باب هستی‌شناسی، خداشناسی، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و معادشناسی توجه فلاسفه و متألهان اروپای مسیحی را به خود جذب کرد. افرادی مانند گوندیسالیوس، دیونیس، اسکوتوس، اکهارت و راجر بیکن عمیقاً تحت تأثیر فلسفه ابن سینا قرار داشتند و افرادی نظیر آلبرت کبیر، توماس آکویناس، الکساندر آو هیلز و یوهانس لاروشلی با اینکه برخی آرای ابن سینا را نپذیرفتند، در اندیشه‌های خود عمیقاً متأثر از فلسفه او بودند.

سه نظر از دیدگاه‌های ابن سینا که بیشترین تأثیر را بر فلاسفه مدرسی قرون وسطی نهادند، عبارت بودند از: شناخت و اشراق، رابطه ذات و وجود، مبدأ فردیت ماده.

واژگان کلیدی: فلسفه اسلامی، فلسفه قرون وسطی، الهیات مسیحی، ابن سینا، آکویناس.

مقدمه

جریان‌شناسی اندیشه‌ها ریشه در تاریخ اندیشه دارد و تاریخ اندیشه، شرح عطش بی‌پایان انسان برای درک حقیقت و سعادت است؛ عطشی دیرینه که گاه با دین، گاه با فلسفه و گاه با علم و فناوری برطرف می‌شود.

آنچه در جریان‌شناسی اندیشه‌ها بررسی می‌شود جغرافیای گستره‌های فکری و اسباب و علل دگرگونی اندیشه‌ها با توجه به اوضاع اجتماعی است و در آن دامنه تأثیر آرا ارزیابی می‌گردد و عناصری که باعث دوام و رشد یا رکود و خمود اندیشه شده‌اند، کاویده می‌شوند (بومر، ۱۳۸۰: ۲۵). بی‌گمان اوضاع اجتماعی، چشم‌اندازهای فکری بشر را دگرگون می‌کند و به همین نسبت، اندیشه‌ها نیز بر پیدایش و پیمایش رخدادهای تاریخی اثر می‌گذارند. اندیشه‌ها زنجیره‌ای پیوسته‌اند که درک کامل هر یک در گرو فهم روابط آن‌ها با یکدیگر است. علاوه بر این، مطالعه تاریخ تحولات فکری، جرئت و آزاداندیشی را تقویت می‌کند و می‌تواند در دستیابی انسان به آزادی حقیقی مؤثر باشد.

در مقاله حاضر تلاش شده است تا تأثیر آرا و اندیشه‌های یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلامی، حسین بن علی بن سینا را بر فلسفه اروپای قرون وسطی نشان دهیم و

از این رهگذر به جریان‌شناسی رنسانس عقلی اروپا پردازیم و ریشه‌های شرقی و اسلامی آن را بهتر و بیشتر بنمایانیم. از آنجا که فلسفه در غرب مسیحی و شرق اسلامی هیچ‌گاه از دین و الهیات جدا نبوده است، به نظر می‌رسد برای درک بهتر دیدگاه‌ها و جریان‌های فلسفی، فلسفه و الهیات را در کنار هم باید بررسی کرد.

پیشینه بحث

درباره پیشینه بحث می‌توان پژوهش‌های مرتبط را در دو دسته جای داد:

۱. دسته اول پژوهش‌هایی هستند که به صورت کلی، به تاریخ فلسفه در قرون وسطی و یا تأثیر اسلام و فلسفه اسلامی بر اروپا پرداخته‌اند؛ مانند کتاب *تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی* از سیدحسین نصر و نیز کتاب *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس* از محمد ایلخانی.

۲. دسته دوم پژوهش‌هایی هستند که به طور خاص، به تأثیر فلسفه ابن سینا و یا دیگر فلاسفه مسلمان بر فیلسوفی خاص در اروپا پرداخته‌اند؛ مانند *تأثیر ابن سینا بر فلسفه دنس اسکوتوس* به قلم مهدی عباس‌زاده و همچنین پایان‌نامه‌ای با عنوان *آرای توماس آکوئینی در باب وجود و تأثیر ابن سینا بر وی* از محمد مهدی اعتصامی.

در این میان، جای خالی دسته‌ای سوم از پژوهش‌ها به چشم می‌خورد که می‌توان در آن به تأثیر آرای فلسفی هر کدام از فلاسفه مسلمان بر روح حاکم بر فلسفه اروپا در زمان‌های مختلف پرداخت؛ مانند تأثیر آرای فارابی، ابن سینا، ملاصدرا و... بر آرای فلاسفه اروپایی.

از این رو، در مقاله حاضر می‌کوشیم تأثیر آرای فلسفی ابن سینا بر فلاسفه قرون وسطی را بررسی کنیم و ابعاد مختلف آن را تبیین و تحلیل نماییم. محققانی که در حیطه دسته اول و دوم به پژوهش پرداخته‌اند، تا حد بسیار خوبی به اهداف پژوهشی خود دست یافته‌اند و امیدواریم در پر کردن خلأ موجود نیز تلاشی درخور بنمایند.

۱. فلسفه و الهیات اروپا در قرون وسطی

در یونان که مشعل دار فلسفه در روزگار کهن بود، پس از سپری شدن عصر طلایی فلسفه و ظهور فیلسوفانی چون سقراط و افلاطون و ارسطو، افراط و تفریط‌هایی صورت گرفت که منجر به ظهور نحله‌های فلسفی همچون سوفسطائیان، شکاکان، کلییان، رواقیان و اپیکوریان شد.

هر یک از این نحله‌ها طرفدارانی داشتند و فضای فکری و فلسفی در آن دوره با تأثیرپذیری از این آرای فلسفی، از فلسفه ناب یونانی دور شده بود. برخی از این نحله‌ها با انتقاد از بنیان‌های مطلق‌گرای نهادهای سنتی، رویکرد نسبی‌گرایی را ترویج می‌دادند، اما فیلسوفان سقراطی و افلاطونی در برابر آن واکنش نشان می‌دادند و می‌کوشیدند تا معرفت حقیقی و احکام اخلاقی را بر بنیانی مطمئن استوار سازند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۱۵/۲).

با رواج دین مسیحیت، دیگر به فلسفه و جدال‌های فلسفی همچون گذشته توجه نمی‌شد؛ چه آیین مسیح، آیینی وحیانی و مبتنی بر مواعظ و نصایحی برای رستگاری ابدی بود و واعظان مسیحی مصمم بودند تا مردم را به دین عیسوی رهنمون شوند نه اینکه نظامی فلسفی عرضه کنند. لذا موعظه‌هایشان در بردارنده نظامی نظری و انتزاعی نبود بلکه مسیحیان را به عبادت و تذکر و اندیشه در گفتار و کردار حضرت عیسی ع‌آل‌س فرامی‌خواندند؛ به ویژه آنکه دانش‌پژوهی را ابزار حقیقت‌جویی می‌دانستند و حقیقت را نیز تنها در تعلیمات مسیح و حواریان می‌دیدند (فروغی، ۱۳۸۳: ۸۶-۸۷). پس از گرایش امپراتوران روم به دین مسیحیت و به رسمیت شناختن آن، بازار حکمت بیش از پیش کساد گردید و شیپور مرگ فلسفه زمانی نواخته شد که امپراتور، ژوستینین^۱ حکم به تعطیلی مدارس حکمت و ممنوعیت تدریس فلسفه داد و عرصه را چنان بر فیلسوفان تنگ گرفت که برخی از آنان برای حفظ جان خویش به ایران گریختند تا در زیر چتر علم‌دوستی انوشیروان قرار گیرند (همان).

نه فقط مسیحی شدن امپراتوری روم بلکه اضمحلال آن نیز به زیان فلسفه تمام شد؛

1. Justinian.

زیرا سقوط امپراتوری روم، نابسامانی وضعیت اقتصادی و اجتماعی اروپا را در پی داشت. در چنین شرایطی که مردمان در زیر بار سنگین فقر و ترس از مرگ به سر می‌بردند، نمی‌توان به شکوفایی مباحث فلسفی امید چندانی داشت (بابایی، ۱۳۸۶: ۲۷۹-۲۸۰).

اما دیری نپایید که چندین عامل سبب شد تا جهان مسیحیت به اشتباه خود در طرد فلسفه پی ببرد و در چرخشی آشکار، رو به سوی آن آورد. عامل اول، تنازعات اعتقادی و کلامی میان مسیحیان و یهودیان بود. عالمان یهودی با تکیه بر استدلالات عقلی، کشیشان مسیحی را به تحدی می‌طلبیدند. از این رو، آباء کلیسا برای دفاع از کیان خود، رو به سوی فلسفه و علوم عقلی آوردند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۸/۲).

عامل دوم، بُن‌مایه‌های اعتقادی دین مسیح بود. مسیحیان از یک‌سو، اعتقاد به الوهیت یکی از افراد بشر داشتند و از طرف دیگر، همو بر فراز صلیب می‌میرد و سپس از میان مردگان برانگیخته می‌شود تا مسیحیان را رستگار کند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۳). با گذشت زمان، حاجت به تبیین کلامی ملزومات این معتقدات احساس شد و مسیحیان ناگزیر می‌شدند تا از مفاهیم و مقولاتی استفاده کنند که از فلسفه به عاریت گرفته شده بود. از آنجا که اینان فلسفه خاصی نداشتند، طبیعتاً به فلسفه‌های رایج زمان خود روی آوردند که چیزی جز بازمانده‌های غبارآلود مکتب افلاطونی نبود (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۹/۲). از دیگر مشکلات اعتقادی که به این مسئله دامن زد، اعتقاد آباء کلیسا به روحانیت نفس در رساله فیلون^۱ و ضرورت پیروی از آن بود. لذا اینان باید براهینی را برای اثبات بقای نفس می‌یافتند. از آنجا که پولس^۲ حواری و مسیحیان نخستین به نجات فردی انسان معتقد بودند، انسان باید جاوید شمرده می‌شد و علو قدر او شناخته می‌گردید. اما آنچه مسیحیت تصدیق کرد، قدر و قیمت نفس و ابدیت آن نبود بلکه فسادناپذیری موجودی به نام انسان بود که مرکب از جسم و نفس است؛ زیرا بنا بر اعتقادشان مسیح نه تنها برای نجات نفس بلکه برای نجات انسان آمده بود. لذا قصدشان این بود که راه حلی را بیابند که هم بقای نفس را اثبات کنند و هم تقدیر جسم را محتوم سازند. اینان طبق سنت فلسفی یونانی باید یکی از دو راه افلاطونی یا ارسطویی را

1. Philon.

2. Paul.

برمی‌گزیدند. در نظر اول، هیچ فلسفه‌ای نمی‌توانست بهتر و نویدبخش‌تر از فلسفه افلاطونی باشد؛ چرا که اصحاب این فلسفه بر استقلال ذاتی نفس از بدن و وجود نفس مجردی که به بدن حیات می‌بخشد، اعتقاد داشتند و در هیچ مکتبی بیش از مکتب افلاطونیان دربارهٔ تجرد نفس از بدن اصرار نمی‌شد. لذا آباب کلیسا از زمانی که در پی اثبات خلود نفس بودند، رو به سوی فلسفه افلاطون آوردند. اما رفته‌رفته مسیحیت با تأملاتی که آگوستین^۱ در تجرد نفس افلاطونی کرد، به اشکالاتی برخورد که در فلسفه افلاطون پاسخی برای آن یافت نمی‌شد (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۲۸۲-۲۹۰).

بنابراین، آباب کلیسا رو به سوی فلسفه‌های نوافلاطونی نهادند.^۲ سنت نوافلاطونی تأثیری عمیق بر اندیشه‌های آگوستین قدیس نهاد و این سنت از طریق وی به متفکران اوایل قرون وسطی رسید.

هرچند جهان مسیحیت پس از روی آوردن به فلسفه، ابتدا به سراغ فلسفه افلاطونی و سپس نوافلاطونی و سپس ارسطویی رفت و در نهایت، در قرن دوازدهم و سیزدهم به یمن آشنایی با آثار فیلسوفان اسلامی به درکی بهتر از فلسفه ارسطو رسید، فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی هیچ‌گاه کاملاً متروک نشد، بلکه در کنار فلسفه ارسطویی ماند و مکمل و متمم آن گردید و حتی گاهی بیش از رقیبش عرض اندام نمود و موضوع اساسی آثار کسانی مانند توماس آکویناس^۳ را تشکیل داد.

رفته‌رفته با تلفیق آموزه‌های فلسفی با الهیات، آرای افلاطون و فلوطین و تا حدودی ارسطو، راهنمای مطلق علمای الهی مسیحی گشت. در قرن ۱۲ میلادی مکتب مدرسی اسکولاستیک که ریشه در آرا و افکار ارسطو داشت، با آموزه‌های دینی تلفیق شد و از آن به بعد، ترجمه‌های لاتین کتاب‌های فیلسوفان مسلمان نظیر ابن سینا، کندی، فارابی، غزالی و ابن رشد در دسترس حکیمان مسیحی قرار گرفت و تأثیری به سزا بر نهضت علمی و رنسانس عقلی و احیای فلسفی آنان نهاد (برهیه، ۱۳۸۰: ۳۱۸).

1. Augustine.

۲. بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی، فلوطین بود که با عنوان فیلسوف ایده‌آلیست یونانی از وی یاد می‌شود (ر.ک: بابایی، ۱۳۸۶: ۲۵۸ و ۲۶۴).

3. Thomas Aquinas.

۲. مهم‌ترین آرای فلسفی ابن سینا

برای درک بهتر نظام فلسفی ابن سینا و نوع تأثیرگذاری آن مهم‌ترین آرای او را در ذیل پنج عنوان بررسی می‌کنیم:

۱-۲. هستی‌شناسی

هستی‌شناسی محور اصلی نظام فلسفی ابن سیناست که هم در متافیزیک وی به معنای اعم و هم در خداشناسی او به معنای اخص، نقشی تعیین‌کننده دارد. هستی‌شناسی بنیادی‌ترین موضوع در فلسفه ارسطوست و او برای نخستین بار مسئله هستی و وجود را پرسمان پژوهش فلسفی خود قرار داد. در فلسفه ابن سینا نیز به پیروی از ارسطو بر همین نکته تأکید می‌شود (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۴۷).

از نظر ابن سینا، صدق مفهوم هستی بر مصادیق آن یکسان نیست بلکه مفهومی مشکک است؛ بدین معنا که صدق آن بر افرادش شدت و ضعف دارد. مسئله تشکیک در وجود، نقشی تعیین‌کننده در هستی‌شناسی و خداشناسی ابن سینا دارد (ر.ک: همو، ۱۹۷۵: ۵۴/۱).

از نکات قابل توجه در هستی‌شناسی سینوی تمایزی است که میان هستی و چیستی شیء گذاشته می‌شود. ابن سینا که در این موضوع پیرو اندیشه‌های فارابی است، این مسئله را چنان بدیهی می‌داند که به بحثی مستقل در این باره نمی‌پردازد و فقط بر اهمیت آن تأکید می‌ورزد (ر.ک: همو، ۱۹۵۸: ۳/۴۷۷). وی با تمایز نهادن میان وجود و ماهیت، بر عروض وجود بر ماهیت تأکید می‌نماید (همو، ۱۹۷۵: ۲۷) و به این ترتیب، تصریح می‌کند که ماهیت چیزی غیر از هستی‌ای است و انسان بودن غیر از موجود بودن (همو، ۱۹۷۳: ۱۴۳). چه بسا تأکید او بر این تمایز بدان سبب باشد که وی بسیاری از مباحث الهیات (تئولوژی) و نیز جهان‌شناسی خود را بر پایه این موضوع استوار ساخته است.

ابن سینا تمامی ممکن‌الوجودها را در دو رده جوهر و عرض قرار می‌دهد. جواهر، قائم به خودند و أعراض، وابسته به جواهر (همو، ۱۹۷۵: ۵۷/۱). حجم زیادی از مباحث هستی‌شناسی او به این موضوع که از مبانی بنیادین فلسفه ارسطویی است، اختصاص

یافته است.

در هستی‌شناسی ابن سینا، همه موجودات برخوردار از مفهوم هستی‌شناختی یکسان نیستند بلکه برخی در این معنا سزاوارتر و شایسته‌تر از دیگران‌اند.

۲-۲. خداشناسی

خداشناسی ابن سینا بر پایه هستی‌شناسی او بنا نهاده می‌شود و مکمل آن است. ابن سینا موجودات را به دو نوع ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود تقسیم می‌نماید و درباره آن به تفصیل سخن می‌راند (ر.ک: ابن سینا، ۱۹۵۸: ۳/۴۴۷-۴۴۸؛ همو، ۱۹۳۸: ۲۲۴-۲۲۵؛ همو، ۱۹۷۳: ۱۷۵). در مباحث خداشناسی سینوی به گفته‌ای ژرف‌اندیشانه برمی‌خوریم که کاشف از عمق نگاه توحیدی ابن سیناست:

عقول انسان‌ها کنه و حقیقتِ نخستین، یعنی خدا را درک نمی‌کنند. او را حقیقتی است که نزد ما نامی برای آن نیست. بایستگی هستی (وجوب وجود)، یا شرح اسم آن حقیقت است و یا لازمی از لوازم آن، و این البته ویژه‌ترین و نخستین مورد از لوازم اوست (همو، ۱۹۷۳: ۱۸۵-۱۸۶).

به نظر ابن سینا بهترین راه اثبات واجب‌الوجود استدلال به آن از راه خودش می‌باشد و این همان چیزی است که به نام برهان صدیقین معروف شده است (همان: ۷۰). به نظر ابن سینا واجب‌الوجود به هر چیزی به نحو کلی آگاهی دارد و با این حال، هیچ شخصی و جزئی از آسمان‌ها و زمین از آگاهی او دور نمی‌ماند. ابن سینا این نکته را از شگفتی‌هایی برمی‌شمارد که تصوّر آن نیاز به لطف و قریحه دارد (ابن سینا، ۱۹۳۸: ۲۴۷).

۲-۳. جهان‌شناسی

جهان‌شناسی ابن سینا که بر پایه نظریه فیض و صدور است، ریشه در هستی‌شناسی و خداشناسی او دارد. به عقیده او هر چیزی که از واجب‌الوجود صادر می‌شود، با واسطه تعقل او به آن چیز است و خود هستی این صورت معقول نزد واجب‌الوجود، عقلیت خدا به آن است. به دیگر سخن، معقولیت آن صورت، خود وجود آن از واجب‌الوجود است و بدین سان، از آن حیث که موجود است، معقول است و از آن حیث که معقول است، موجود می‌باشد (همو، ۱۹۷۳: ۴۸).

ابن سینا چگونگی صدور موجودات را به شکل‌های گوناگون در الشفاء و برخی نوشته‌های دیگرش به تصویر می‌کشد و جوانبی از آن را توضیح می‌دهد اما در رساله العروس بسیار روشن و منظم به بیان نظر خویش در این باره می‌پردازد (همو، مجله‌الکتاب، ۱۹۴۹: ش ۴/۳۹۶-۳۹۸).

۲-۴. روان‌شناسی

نخستین مطلب از مطالب مربوط به روان که ابن سینا به آن می‌پردازد، اثبات وجود روان (نفس) برای آدمی است. او با تأکید بر این مطلب که وجود به امور غیر محسوس نیز تعلق می‌گیرد، نفس را امری مجرد می‌داند و بر وحدت نفس صحّه می‌گذارد (همو، ۱۹۷۵: ۲۲-۲۳). او پیدایش روان را هم‌زمان با پیدایش جسم می‌شمارد و بر حدوث آن ادله‌ای اقامه می‌کند (همو، ۱۹۳۸: ۱۸۳-۱۸۴؛ همو، ۱۹۷۵: ۱۹۸-۱۹۹). ابن سینا فصولی از کتب خویش را به اثبات بقای نفس پس از مرگ اختصاص داده است و اثبات می‌کند که نفس انسان که محل معقولات است، جوهری است که نه جسم است و نه در جسم، و نه در قوام و وجود ذات خود نیازمند به جسم است و نه در نگاه‌داشت صورت‌های عقلی و نه در کارهای ویژه خود نیازی به جسم دارد. لذا روان با مرگ تن نمی‌میرد و تباه نمی‌شود (همو، ۱۹۷۵: ۲۰۲-۲۰۵).

به نظر او نفس از یک سو، دارای نیروهای حیوانی بیرونی و درونی است و از سوی دیگر، نیروهای ویژه روان انسانی را دارد. پس نفس دارای دو رویه است: رویه‌ای به سوی تن و رویه‌ای به سوی مبادی عالی. در این میان، برجسته‌ترین ویژگی انسان، تصور معانی کلی عقلی است که به کامل‌ترین نحو، تجرید از ماده شده است. ابن سینا این ویژگی را نیروی نظری می‌نامد (همان: ۳۸-۳۹ و ۱۸۴).

۲-۵. معادشناسی

نظریه ابن سینا درباره معاد و زندگی آن‌جهانی با نظریه روان‌شناسی او پیوند کامل دارد. او از دو زاویه به معاد می‌نگرد: شرع و برهان. وی از یک طرف می‌گوید که معاد امری است که شارع آن را نقل کرده است و برای اثبات آن جز از راه شریعت و تصدیق خبر پیامبر راه دیگری نیست. از سوی دیگر، در شماری از مصنفاتش چنان قلم

می‌راند که گویی معاد جسمانی را نمی‌پذیرد و آنچه در شریعت ناظر به عذاب‌ها و لذت‌های جسمی اخروی آمده است، در شمار مجاز و استعاره قلمداد می‌نماید و آن‌ها را انگیزه‌ای برای تشویق مردم به رفتار و کردار نیک می‌داند. با وجود این، معاد را مسئله‌ای می‌داند که از راه عقل و قیاس برهانی نیز ادراک می‌شود و پیامبر نیز آن را تأیید کرده است؛ یعنی سعادت و شقاوتی که از راه قیاس برهانی برای روان‌ها ثابت شده است، هرچند فهم ما از تصور آن‌ها ناتوان است (ابن سینا، رساله‌ی اضحویه، ۱۹۴۹: ۵۸-۵۰).

۳. جایگاه ابن سینا در تحولات فلسفی اروپا

ویل دورانت، ابن سینا را در کنار رازی، بیرونی، ابن هیثم و جابر بن حیان می‌نهد و اینان را بزرگ‌ترین دانشمندان اسلامی قرون وسطی معرفی می‌کند (دورانت، ۱۳۷۳: ۳۱۹/۴). راجر بیکن، ابن سینا را بزرگ‌ترین استاد فلسفه بعد از ارسطو می‌داند (رک: زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۵) و می‌گوید که خداوند چهار بار در طول تاریخ، معرفت را به آدمیان عرضه کرده که یکی از آن دفعات به دست ابن سینا بوده است (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۷).

۳-۱. آغاز آشنایی اروپاییان با فلسفه ابن سینا

اروپاییان اندکی بعد از وفات ابن سینا یعنی اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم در پی ترجمه لاتینی آثار او که با همکاری دانشمندان یهودی و مسیحی در اندلس آغاز گشت، با این فیلسوف بزرگ آشنا شدند. در ابتدا زندگی‌نامه خودنوشت او و قسمت‌هایی از منطق، طبیعیات و نیز تمامی الهیات الشفاء به لاتین برگردانده شد. ترجمه آثار ابن سینا حتی در دوره رنسانس هم ادامه داشت. پس از آشنایی اروپاییان با آثار فلسفی ابن سینا، آثار کندی و فارابی نیز به لاتین برگردانده شد و در اوایل قرن سیزدهم میلادی، ترجمه آثار ابن رشد نیز آغاز گردید (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۲۳).

۳-۲. اهمیت فلسفه ابن سینا برای اروپاییان

وقتی قسمت‌هایی از آثار ابن سینا به زبان لاتین ترجمه شد، جهان مسیحیت خود را در مقابل نظام فلسفی منسجمی دید که توجه برخی متفکران اروپا را به شدت به خود

جلب کرد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/۲۵۴)؛ زیرا وی فلسفه ارسطو را با آرای مفسران اسکندرانی و فلسفه نوافلاطونی تلفیق کرد و با نبوغ خاص خود، آن‌ها را با الهیات دینی و اسلامی درآمیخت و به این ترتیب، بنایی را در فلسفه مشاء پی افکند که در اصل یونانی آن نظیر نداشت (توماس، ۱۳۸۶: ۱۰).

نفوذ و تأثیر این ترجمه‌ها را باید از دو منظر بررسی کرد: ۱. نفوذی که با ابن سینا و فارابی آغاز گردید و منجر به گسترش گرایش به مشرب ابن سینا شد. ۲. نفوذی مداوم که از طریق ملخصات غزالی از آرای فارابی و ابن سینا اعمال شد. ترجمه‌های آثار فارابی و ابن سینا به استقرار فلسفه آگوستینی یاری رساند و آن را با دلایلی متعدد تجهیز کرد. تأثیر ابن سینا بر متفکران مسیحی قرون وسطی اهمیتی اساسی داشت؛ زیرا آن‌ها هم مستقیماً از افکار سینوی استفاده کردند و هم در تفسیر آثار آگوستین از آن بهره گرفتند. با این همه، آگوستینیان هوادار ابن سینا که بسیاری از آرای فلاسفه مسلمان را پذیرفته بودند، به برخی اصول آگوستینی به شدت تاختند (Amin, 1960: 87).

هرچند برخی افراد اوج هنر فیلسوفان اسلامی را در این می‌دانند که مؤلفات ارسطو را برای اروپاییان حفظ کردند (دورانت، ۱۳۷۳: ۴/۴۳۴)، واقعیت این است که فلاسفه اسلامی به ویژه ابن سینا صرفاً مفسر ارسطو نبودند، بلکه خود نظام فلسفی مستقلی داشتند که در آن، هم از اندیشه‌های فیلسوفان یونانی و هم از تعالیم اسلامی بهره گرفته شده بود. از این روست که کاپلستون درباره اهمیت فلسفه ابن سینا می‌گوید:

ابن سینا با اینکه از فیلسوفان قبلی اقتباس‌هایی داشته است، نظام فلسفی خود را با دقت و مستقلاً ساخته است و آن را به نظام فلسفی به خصوصی تبدیل کرده است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/۲۵۳).

اغراق نخواهد بود اگر بگوییم که فلسفه ابن سینا حاوی مطالبی است که متفکران مسیحی دو قرن پس از او بدان رسیدند (دورانت، ۱۳۷۳: ۴/۳۲۷). حتی شاید بتوان گفت که تأثیر آثار دانشمندان اسلامی بر علم و اندیشه اروپا به مراتب بیشتر از آثار دانشمندان یونانی بوده است؛ چرا که -برای مثال- در مجموعه آثار فراری دگرادو،^۱ نام ابن سینا

1. Ferraro Degrado.

بیش از ۳۰۰۰ بار و نام گالن^۱ و زکریای رازی ۱۰۰۰ بار و نام هیپاکریس^۲ فقط ۱۰۰ بار آمده است (وات، ۱۳۷۸: ۱۱۸).

نفوذ اندیشه ابن سینا چنان گسترده و دامنه‌دار بود که به اسپانیا رسید و بر فلسفه ابن رشد اثر گذاشت و در دنیای مسیحی لاتینی و فیلسوفان مدرسی نیز جریان یافت (دورانت، ۱۳۷۳: ۳۲۸/۴). شدت نفوذ این اندیشه به حدی بود که موجب پیدایش جریانی فلسفی در اروپا شد که عده‌ای آن را «ابن سیناگرایی لاتینی» نامیدند و گوندیسالیوس^۳ را آغازگر آن دانستند (نصر، ۱۳۸۲: ۵۰). علی‌رغم تردید برخی در وجود چنین مکتبی، پژوهش‌های اتین ژیلسون ثابت کرده است که حداقل در آن دوران، مکتبی با ماهیت آگوستینی - ابن سینایی وجود داشته است و گیوم^۴ نماینده آن بود (همان: ۵۱). چهل بار یادآوری او از ابن سینا در گزیده‌های مختلف آثارش بر این دلالت دارد که تا چه حد به آرای ابن سینا احاطه داشت. این مکتب به ویژه پس از ترجمه بخش‌هایی از الشفاء که در قرون وسطی آن را به نام «کفایات» می‌شناختند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۴۸/۲) و نیز با کتاب مقاصد الفلاسفه غزالی که خلاصه‌ای از فلسفه ابن سینا بود، نضج گرفت (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۵).

فلسفه ابن سینا علاوه بر تأثیرات مستقیم بر فلسفه اروپا به واسطه تأثیراتی که در فلسفه حکمای یهود مانند ابن جبرول و موسی بن میمون گذاشت، نیز فلسفه اروپا را متأثر نمود (همان: ۱۱۷). تمام این مساعی چه در حوزه تمدن اسلامی و چه یهودی و چه مسیحی کوششی بود برای ایجاد هماهنگی میان عقل و دین. اهمیت فلسفه ابن سینا در رسیدن به این هدف است (همان: ۱۱۴-۱۱۵). او نه مانند لوکاتیوس^۵ بود که بخواهد دین را به خاطر فلسفه از میان ببرد و نه مثل غزالی که فلسفه را به خاطر دین نابود کند (دورانت، ۱۳۷۳: ۳۲۸/۴). از این رو، اندیشه‌های سینوی با استقبال طیف وسیعی از اندیشمندان اروپایی مواجه شد و جایگاه و اهمیت ویژه‌ای در قرون وسطی یافت.

1. Gallen.
2. Hypacertius.
3. Gundissalvius.
4. Guillaume.
5. Lucatius.

۳-۳. دامنه تأثیر ابن سینا بر فیلسوفان اروپا

ابن سینا تأثیراتی فراوان بر دانشمندانی مانند آلبرت کبیر، توماس آکویناس، راجر بیکن و دنز اسکوتوس داشت (همان: ۳۴/۴). البته وابستگی نظری اسکوتوس به ابن سینا بیش از وابستگی آکویناس به اوست (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/۲۵۴). این تعلق به حدی است که برخی، فهم نظام فلسفی اسکوتوس را بدون خواندن متون ابن سینا ناممکن می‌دانند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۳۰). تعالیم ابن سینا در قرون وسطی بر اندیشهٔ اکهارت^۱ نیز اثر نهاد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳/۲۲۸-۲۲۹). شدت تأثیر ابن سینا بر راجر بیکن به میزانی است که ژیلسون او را نمونهٔ کامل جریان آگوستینی - ابن سینایی در اروپای مسیحی معرفی می‌کند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۷). راجر مارستون^۲ که متأثر از رسالهٔ کبیر راجر بیکن بود، بر اندیشه‌های ویتال دو فور^۳ تأثیراتی به سزا داشت. دو فور یکی از کسانی است که میان اندیشه‌های ابن سینا و آگوستین هماهنگی برقرار کرد. بعدها هوگولین^۴ مشی او را ادامه داد و به مکتب آگوستینی - ابن سینایی پیوست (همان: ۳۲۸).

دامنهٔ نفوذ فکری ابن سینا به این اندازه ختم نمی‌شود. آلفرد ساراشل از کسانی است که در آن زمان به اسپانیا سفر کرد و در آنجا عربی آموخت. وی کتاب منسوب به ارسطو با عنوان دربارهٔ نبات را به ضمیمهٔ اثری از ابن سینا دربارهٔ کاینات جو با عنوان دربارهٔ برودت ترجمه کرده بود. نیز رسالهٔ دیگر او که با نام دربارهٔ حرکت قلب شهرت دارد، شبیه آثاری است که مدرسان حوزهٔ شارتر در فرانسه رایج کرده بودند و به سبک کتاب علم النفس مطابق نظر مشایبان است و می‌توان او را شارح آثار علمی مشایبان مسلمان نام برد.

همچنین میخایل اسکوت که در اواخر قرن دوازدهم میلادی در اسکاتلند متولد شده و بیشترین سال‌های عمرش را در طلیطلهٔ اسپانیا و صقلیه و روم گذرانده است، رسالهٔ تلخیص کتاب حیوان ابن سینا را ترجمه کرد. نیز وی ترجمهٔ دیگری از آن دارد که حکایت از نفوذ اندیشهٔ حکیمان مشایی مسلمان به ویژه ابن سینا در غرب دارد.

1. Eckhart.
2. Rager Marston.
3. Vital de furr.
4. Hugolin.

در حوزه آکسفورد در اواسط قرن سیزدهم از نوشته‌ها و کتاب‌های یونانی و اسلامی استفاده می‌شد. به طور کلی، در نفوذ اندیشه ابن سینا در غرب، چه به طور مستقیم از طریق آثارش و چه به شیوه‌ای غیر مستقیم از طریق آثار دیگر حکیمان مسلمان نظیر غزالی و ابن رشد، هیچ جای گفتگو نیست و این اندیشه در شکل‌گیری نظام اندیشه فلسفی توماس تأثیر داشته است، چنان که در براهین پنج‌گانه توماس، به ویژه در براهین جهان‌شناختی او تأثیر اندیشه سینوی هویدا است.

همان‌سان که ارسطو در کتاب *ماوراء الطبیعه* و ابن سینا در آثار متعدد خود نظیر *الاشارات و التنبیها، النجاة، الشفاء، المبدأ و المعاد، التعليقات* و... استدلال کرده بودند، هر تغییری مستلزم منشأ حرکت ثابت غایی است و هر شیء حرکت‌داری نیاز به محرک غیر متحرک دارد؛ چه در غیر این صورت، دور یا تسلسل در سلسله علل رخ می‌دهد و دور، باطل است. آکویناس در هر سه دلیلی که از براهین جهان‌شناختی است، از همین اصل سینوی استفاده کرده است به ویژه «وجوب و امکان» که مبتکر آن ابن سیناست.

علاوه بر این‌ها، ابن میمون نیز به ویژه در بحث اثبات وجود خدا از فلسفه ابن سینا تأثیر پذیرفت و بر بسیاری از فلاسفه اروپایی نیز تأثیر گذاشت (فنائی اشکوری، ۱۳۸۸: ش ۲۶/۴۰). الکساندر آو هیلز که نظریه شناخت رأی ابن سینا را در تجرد مفاهیم حسی پذیرفته بود (ایلیخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۵)، رساله جامع کلام عام را متأثر از ابن سینا نوشت و بارها در آن از ابن سینا نام برد.

یوهانس بلوندوس^۱ نیز رساله *در باب نفس* را تحت تأثیر ابن سینا و ارسطو نوشت و ساختار آن را بر ساختار کتاب *النفس ابن سینا* منطبق کرد (همان).

دامنه تأثیر ابن سینا در غرب تنها در بُعد فلسفی نبود بلکه در علم پزشکی نیز خورشید دانش ابن سینا بر همه جای اروپا پرتو افکند، به گونه‌ای که در مغرب‌زمین به او لقب «امیر پزشکان» دادند و قرن‌ها طرز فکر و آثار او بر علوم پزشکی استیلا داشت (نصر، ۱۳۸۶: ۳۴).

1. Bloundues.

۴. پیروی از اندیشه‌های فلسفی ابن سینا در اروپا

سه دیدگاه ابن سینا بیشترین تأثیر را بر فلاسفه مدرسی قرون وسطی نهاد: شناخت و اشراق؛ رابطه ذات و وجود؛ مبدأ فردیت ماده (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/۲۵۴).

ابن سینا با کوشش فراوان، شرحی مفصل از آرای ارسطو و فارابی درباره هیولا، ممکن و واجب، کثرت و وحدت، صورت، علل اربعه و... می‌دهد و این قضیه را که کثرت ممکن متغیر و کثرت اشیا فانی از واحد واجب‌الوجود نامتغیر به وجود می‌آید، شگفت‌آور می‌داند و مانند فلوطین^۱ برای حل این مشکل، میان ممکن و واجب واسطه‌ای فرض می‌کند که عقلِ فعال نام دارد. آنگاه در قضیه انتقال خدا از عدم به وجود و توافق آن با تغییرناپذیری ذات الهی به مشکل برمی‌خورد و مانند ارسطو قائل به قدم جهان مادی می‌شود و چون می‌داند که این جواب مایه اعتراض متکلمان خواهد شد، راه حل میانه‌ای را که غالب فیلسوفان مدرسی به آن متوسل شده‌اند، پیشنهاد می‌کند و آن این است که خداوند بر وجود جهان تقدم ذاتی دارد و نه زمانی. به نظر او حدوث اشیا نتیجه ظهور فکر بی‌زمان در زمان است.

نظریه دیگر او این است که اشیا در نتیجه حکمت علل غایی درونی تکامل می‌یابند؛ چرا که در ذاتشان مقاصد و اغراض خلقتشان ثبت و ضبط است. بنابراین خدا مسئول شر نیست بلکه شرّ غرامتی است که در قبال اختیار می‌پردازیم و ممکن است که جزئی از لحاظ کلی، خیر باشد.

دیگر اینکه نفس، مبدأ حرکت ذاتی و نمو جسم است و غیر مادی می‌باشد و علاوه بر انسان، کائنات نیز دارای نفس‌اند. نفس‌های پاک پس از مرگ به عقل کلّ واصل می‌شوند و سعادت نیکوکاران نیز چیزی جز این نیست (دورانت، ۱۳۷۳: ۴/۳۲۷-۳۲۸).

۴-۱. ابن سینا و مکتب آگوستینی - ابن سینایی اروپا

بیشتر مورخان فلسفه قرون وسطی، گوندیسالیوس را اولین کسی می‌دانند که فلسفه ابن سینا را وارد کلام مسیحی کرد و نقبی میان آرای او و آگوستین زد. فلسفه آگوستین

1. Plotinus.

پیروانی فراوان در اروپای قرون وسطی به ویژه اروپای غربی داشت. آنان با مطالعه آثار ابن سینا، افکار او را مشابه افکار آگوستین دیدند و به آن به دیده احترام نگریستند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۵). لذا اندیشه گوندیسالیوس سبب ایجاد مکتب آگوستینی - ابن سینایی شد، هرچند گرایش او به فلسفه ابن سینا بیش از گرایش او به اندیشه آگوستین بود (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۳).

۲-۴. ابن سینا و مکتب افلاطونیان اروپا

فلسفه ابن سینا با اینکه بن مایه ارسطویی داشت، تأثیری قابل ملاحظه بر افلاطونیان و نوافلاطونیان اروپایی گذاشت. افلاطونیانی نظیر آلبرت کبیر^۱ و شاگرد مشهورش، توماس آکویناس، علی رغم مخالفت‌هایشان با برخی اندیشه‌های ابن سینا در روش و محتوا به شدت متأثر از اندیشه‌های وی بودند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۵). طبقه‌بندی ابن سینا از نفس و مراتب عقل را آلبرت کبیر و از طریق او بسیاری از فلاسفه غربی قرون وسطی پذیرفتند. آکویناس نیز با اینکه نظریه عقل فعال مفارق را قبول نداشت، در علم النفس متأثر از ابن سینا و قائل به مجرد صور محسوس و حس مشترک و قوه ارزیابی بود (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۶). وی با احترامی به سان احترام به افلاطون از ابن سینا سخن می‌گفت و هر کجا سخنش موافق رأی ابن سینا بود، شادمان می‌شد (دورانت، ۱۳۷۳: ۳۲۸/۴).

۳-۴. ابن سینا و مکتب نوافلاطونیان اروپا

نوافلاطونیان قرن دوازدهم میلادی نسبت به آرای ابن سینا دیدگاه‌هایی متفاوت داشتند و از این لحاظ می‌توان آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: طرفداران آگوستین و طرفداران دیوینیس^۲. طرفداران آگوستین کلیات نظریه عقل فعال را پذیرفتند اما بسیاری از آنان این نظریه را در خداشناسی و نه جهان‌شناسی تسری بخشیدند و آن را با لوگوس^۳ یعنی عقل خدا یکسان دانستند. عده‌ای نیز عقل فعال را همراه با عقل منفعل در نفس انسان

1. Albertus.

2. Divinius.

3. Logus.

لحاظ نمودند. به این ترتیب، نظریهٔ صدور ابن سینا به نظریه‌های دیونیس و اسکوتوس نزدیک شد، ولی چون این دو متفکر با سنت کلامی کلیسا هماهنگی چندانی نداشتند، رویکردی دیگر برای نزدیک نمودن برداشت‌های ابن سینا و آگوستین در بین متفکران اروپایی شکل گرفت که امتداد جریان ابن سیناگرایی یا مکتب آگوستینی - ابن سینایی بود. این جریان تا اواسط قرن سیزدهم میلادی ادامه داشت (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۲). البته کسانی مانند هاس^۱ معتقدند که حتی برخی فیلسوفان نیز مانند آداموس باکفیلد^۲ که بعد از این تاریخ می‌زیستند، متأثر از این جریان بوده‌اند (همان: ۳۲۷).

۴-۴. نمونه‌های پیروی فیلسوفان اروپا از آرای ابن سینا

یکی از نقاط عزیمت متکلمان اروپا به سوی فلسفهٔ ابن سینا این سؤال بود که «آیا کلیات یا انتزاعیات مستقل از جزئیات حقیقی وجود دارند یا خیر؟» ابن سینا به این سؤال که مدت‌ها ذهن فیلسوفان قرون وسطی را به خود مشغول داشته بود، پاسخی کافی داد. بعدها آبلار^۳ و آکویناس نیز همان پاسخ را دادند (دورانت، ۱۳۷۳: ۳۲۶/۴).

برخی فیلسوفان اروپایی مانند الکساندر آو هیلز^۴ و یوهانس لاروشلی^۵ و آلبرت کبیر در حالی که منکر آموزهٔ عقل فعالِ مفارق بودند، نظریهٔ انتزاع و ضرورت اشراق ابن سینا را پذیرفتند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۵۴/۲). یوهانس لاروشلی که جانشین الکساندر در دانشگاه پاریس بود، نظریهٔ تجرد مفاهیم حسی ابن سینا را پذیرفت و همانند او تجرد را آخرین مرتبهٔ ادراک کلی دانست و در رساله‌ای در باب تقسیم قوای کثیر نفس، ابن سینا را مرجعی برای اثبات وجود عقل فعال شمرد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۶).

ابن سینا در کتاب *الشفاء*، خداشناسی را با فیزیک و متافیزیک پیوند زد. برخی اروپاییان نظیر گوندیسالیوس نیز از شیوهٔ او در این کار تمجید کردند و آن را به کار بستند. پس از چندی، آکویناس کاربرد این شیوه را به اوج رساند (وات، ۱۳۷۸: ۱۲۰-۱۲۱).

1. Hass.
2. Adamus Baqfield.
3. Ablar.
4. Alexander of Hales.
5. Larusian.

گونديساليوس هم در روش و هم در محتوا به شدت متأثر از ابن سينا بود. اوج اين تأثير را زماني مي توان دريافت كه او ۳۶ صفحه از فصل چهارم كتابي را كه درباره نفس نوشت، عيناً از كتاب هاي ابن سينا نقل كرد (ايلخاني، ۱۳۸۲: ۳۲۳).

با وجود اين، بايد بگويم كه اروپايان به جنبه هاي مشايي فلسفه ابن سينا توجه بيشتر نشان دادند، حال آنكه او نه تنها فيلسوفي مشايي بود كه عقايد ارسطو را با بعضي از عناصر مأخوذ از نوافلاطونيان تركيب كرد بلكه يكي از پيشگامان مكتب مابعدالطبيعي اشراق نيز بود. وي در آخرين تاليفات خود و مخصوصاً در داستان هاي تمثيلي و نيز در *رساله في العشق*، عالم فيلسوفان قياسي را به جهاني از رمزها تغيير شكل داده است؛ جهاني كه در آن، عارف به جانب سعادت ابدي خود سفر مي كند. او در *منطق المشرقين* كه جزئي از كتابي بزرگ تر است كه بيشتر آن مفقود شده است، كتاب هاي قديمي تر خود را كه بيشتر جنبه ارسطويي دارند، رد مي كند و مطالعه آنها را مناسب حال مردم عوام مي داند و مي گويد كه در صدد است براي اهل راز و برگزیدگان، *الفلسفة المشرقية* را بنويسد. مجموعه سه رساله وي: *حي بن يقظان*، *طير*، *سلامان* و *ابسال* درباره دوره كامل مسافرت عارف از جهان سايه ها تا حضرت الهي يا مشرق نور است (نصر، ۱۳۸۶: ۳۲۳). با اين همه، جنبه هاي اشراقي اندیشه ابن سينا براي اروپايان كمتر مكشوف شد.

۵. مخالفت با اندیشه های فلسفی ابن سينا در اروپا

متفكران اروپا ابتدا به علم النفس ابن سينا توجه نشان دادند اما حدود نيم قرن طول كشيد تا توجه آنها به مباحث مابعدالطبيعي و وجودشناسي او جلب شود. تقريباً هيچ يك از فيلسوفان به نام اروپايي را نمي توان يافت كه صفحاتي از كتاب هاي خویش را به بخشي از مباحث وجودشناسي ابن سينا اختصاص نداده باشند (همان: ۳۲۸). البته اين بدان معنا نيست كه همه نظريات ابن سينا پذيرفته آنها بود؛ براي مثال راجر بيكن و راجر مارستون در ناهمساني عقل مفارق و اشراق حس با خدا بر ابن سينا خرده مي گرفتند (كاپلستون، ۱۳۸۷: ۲/۲۵۴).

از آنجا كه به عقیده برخی متكلمان مسيحي، بعضي از ديده گاه هاي ابن سينا به نوعي

وحدت وجود که اسکوتوس مطرح کرده بود، ختم می‌شد، در تضاد با دیدگاه رایج کلیسا واقع گشت و لذا محدودیت‌هایی علیه طرفداران آن اعمال شد. گیللموس^۱ اسقف پاریس که از فیلسوفان مشهور قرن سیزدهم میلادی بود، به نفی آرای ابن سینا به‌ویژه نظریه عقل فعال و فردیت ماده پرداخت و از اینکه وی میان موجود و وجود تمایز قائل شده است، انتقاد کرد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۹).

نباید از نظر دور داشت که پیش از ترجمه *ما بعد الطبیعه* ارسطو به زبان لاتین، دقیقاً مشخص نبود کدام یک از آموزه‌های ابن سینا را باید به ارسطو و کدام یک را باید به خودش نسبت داد. لذا برخی مانند راجر بیکن و گیوم در انتساب این آموزه‌ها دچار اشتباهاتی شدند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۵۳/۲-۲۵۴). البته برخی ترجمه‌های نادرست و همچنین کج‌تابی‌های نظری نیز در این شبهه‌افکنی‌ها نقش داشتند؛ مثلاً برخی به دلیل نفوذ افکار غزالی و یا ترجمه نادرست آثاری از ابن سینا می‌پنداشتند که از نظر ابن سینا چون آفرینش ضروری است، پس خداوند در افعالش اختیار ندارد، یا اینکه خدا علم به جزئیات ندارد و قدرت او محدود است (همان: ۲۵۱/۲). بدین‌سان، برخی فیلسوفان قرون وسطی مانند گیوم، آرای ابن سینا را مخالف با باورهای دینی قلمداد کردند (فناپی اشکوری، ۱۳۸۸: ش ۲۲/۴۰).

بخشی از مخالفت‌ها نیز مربوط به متکلمان قرن چهاردهم میلادی بود. بسیاری از آنان نظیر اکام^۲ قصد داشتند آنچه جمود ناشی از تفکر یونانی - اسلامی می‌خواندند، در هم بشکنند و از این رو، با آرای فلاسفه اسلامی از جمله ابن سینا مخالفت می‌کردند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۱۷۹).

نتیجه‌گیری

متألهان مسیحی پس از مدتی دوری جستن از فلسفه، در اواسط قرون وسطی رو به علوم عقلی آوردند و کوشیدند تا براهین فلسفی را در خدمت اهداف دینی خویش به کار گیرند. مهم‌ترین مسئله‌ای که در این خصوص، اذهان آنان را به خود مشغول کرده بود،

1. Gillemous.
2. Ockam.

اثبات هم‌راستایی عقل و دین و فلسفه و الهیات بود. مساعی فلاسفه اسلامی در این باره توجه دانشمندان اروپایی را به خود جلب کرد. از قرن یازدهم میلادی ترجمه این آثار به زبان‌های لاتینی آغاز شد و دانشمندان مسیحی از تجربه اندیشمندان مسلمان به ویژه ابن سینا در ایجاد پیوند میان عقل و دین کمال بهره را گرفتند و پاسخ بسیاری از سؤالات خویش را در کتاب‌های ابن سینا یافتند.

نظریات او در باب هستی‌شناسی، خداشناسی، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و معادشناسی دریچه‌ای جدید را به روی متفکران اروپایی گشود و آغازگر حرکتی فکری شد که برخی آن را جریان «آگوستینی - ابن سینایی» می‌نامند. سه نظر از نظریات ابن سینا که بیشترین تأثیر را بر فلاسفه مدرسی قرون وسطی بر جای نهاد، عبارت بودند از: شناخت و اشراق، رابطه ذات و وجود، مبدأ فردیت ماده.

مخالفت‌ها و موافقت‌ها با آرا و اندیشه‌های ابن سینا در اروپا دامنه‌ای وسیع یافت. آنان هرچند در ابتدا به مباحث علم‌النفوس سینوی توجهی بیشتر نشان دادند، رفته‌رفته وجودشناسی ابن سینا برایشان اهمیتی بیشتر یافت و افرادی مانند گوندیسالیوس، دیونیس، اسکوتوس، اکهارت و راجر بیکن پاسخ بسیاری از سؤالات خود را در مصنفات ابن سینا یافتند و کسانی مانند آلبرت کبیر، توماس آکویناس، الکساندر آو هیلز و یوهانس لاروشلی علی‌رغم اینکه برخی آرای ابن سینا را نپذیرفتند، در اندیشه‌های خود عمیقاً متأثر از فلسفه او بودند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله بن علی، *الاشارات والتنبیہات*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار الصادر، ۱۹۵۸ م.
 ۲. همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، دار الصادر، ۱۹۷۳ م.
 ۳. همو، *الشفاء*، تحقیق جرج قنوتی و سعید زاید، قاهره، دار الصادر، ۱۹۷۵ م.
 ۴. همو، *النجاة*، تحقیق محی‌الدین صبری کردی، قاهره، دار الصادر، ۱۹۳۸ م.
 ۵. همو، *رسالة اضحویه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار الصادر، ۱۹۴۹ م.
 ۶. همو، «رسالة العروس»، تحقیق شارل کونس، *مجلة الكتاب*، قاهره، سال هفتم، شماره ۴، ۱۹۴۹ م.
 ۷. همو، *عیون الحکمه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت، دار الکتب، ۱۹۸۰ م.
 ۸. ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۸۲ ش.
 ۹. بابایی، پرویز، *مکتب‌های فلسفی از دوران باستان تا امروز*، تهران، نگاه، ۱۳۸۶ ش.
 ۱۰. برهیة، امیل، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
 ۱۱. بومر، فرانکلین لووان، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰ ش.
 ۱۲. توماس، هنری، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
 ۱۳. دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، ترجمه ابوطالب صارمی و همکاران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
 ۱۴. زرین کوب، عبدالحسین، *کارنامه اسلام*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.
 ۱۵. ژیلسون، اتین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه علی‌مراد داودی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
 ۱۶. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، هرمس، ۱۳۸۳ ش.
 ۱۷. فنایی اشکوری، محمد، «نگاهی گذرا به نقش اسلام در تمدن غربی»، *ماهنامه معرفت*، سال هجدهم، شماره ۴۰، مرداد ۱۳۸۸ ش.
 ۱۸. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه (فلسفه اواخر قرون وسطی و دوره رنسانس)*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
 ۱۹. همو، *تاریخ فلسفه (فلسفه قرون وسطی)*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
 ۲۰. نصر، سیدحسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
 ۲۱. همو، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
 ۲۲. نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۰۹ م.
 ۲۳. وات، مونتگمری، *تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی*، ۱۳۷۸ ش.
24. Amin, Osman, "The Influence of Muslim Philosophy on the West", *Iqbal*, Vol. VIII, No. 3, Lahore, January 1960.



موجز المقالات

تأثير آراء ابن سينا على فلسفة أوروبا في القرون الوسطى

- على رضا الآزاد (أستاذ مساعد بجامعة فردوسى بمشهد)
- تكتم الآزاد (خريجة الحوزة العلمية بخراسان فى السطح الثالث)
- أعظم رحمت آبادى (عضوة الهيئة التدريسية لمؤسسة حضرة النرجس البحثية)

لا شكّ فى أنّ معرفة التيارات الفكرية فى معرفة سبيل التطوّرات الفكرية للإنسان دور أكيد وبالغ الأهمية، لذلك حاولت الدراسة الراهنة أن تناقش وتعالج تأثير آراء ابن سينا على فلسفة أوروبا فى القرون الوسطى. مع أنّ المسيحيين فى العصور الأولى لم يكن لديهم فلسفة مبدّعة ومنقّحة، لكن مسّتهم الحاجة لتبيين عقائدهم الكلامية إلى الفلسفات اليونانية الدارجة والرائجة فى القرون الوسطى. أمّا بسبب وجود المحاذير ومشاهدة بعض المشاكل والتعارضات التى كانت موجودة بين عدد من التعاليم الدينية والفلسفية اضطرّوا إلى المراجعة إلى فلسفات أخرى ومن جعلتها الفلسفة الإسلامية وهذا لما أنّ آراء الفلاسفة المسلمين وفى قمتها آراء ابن سينا بسبب التلاؤم الذى أوجدت بين العقل والشرع كانت قادرة على حلّ مشاكل وتساؤلات مفكرى الأوروبيين. فإنّ ترجمة آثار

ومؤلفات ابن سينا إلى اللغات الأوروبية بدأت بعد مضيّ فترة قليلة من وفاته وآراء ابن سينا حول معرفة الوجود، الإلهيات، معرفة العالم، علم النفس ومعرفة المعاد جلبت أنظار الفلاسفة والمتألهين المسيحيين. فإن علماء مثل جونديساليوس، ديونيس، إسكوطوس، إكهارت وراجر بيكن كانوا إلى حدّ كثير متأثرين لآراء ابن سينا وعلماء مثل آلبرت الكبير، طوماس آكوئيناس، الكساندر أهل هيلز ويوهانس لاروشلي مع أنّهم لم يقبلوا بعض آراء ابن سينا ولكنهم في آرائهم وتفكراتهم كانوا متأثرين إلى حدّ بالغ بآراء ابن سينا. وفي نهاية المطاف نشير إلى ثلاثة من آراء ابن سينا التي أثرت أكثر تأثير على الفلسفة المدرسية لأوروبا وهي كما تلي: ١. المعرفة والإشراق، ٢. علاقة الذات بالوجود، ٣. مبدأ الفردية والمادة.

المفردات الرئيسة: الفلسفة الإسلامية، فلسفة القرون الوسطى، الإلهيات المسيحية، ابن سينا، آكوئيناس.

الماهية ومراتب الذكر في فكرة ابن العربي وملاً صدرا

□ عليّ الأرشد الرياحي (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

□ فاطمة الزارع (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية بجامعة إصفهان)

يعتبر الذكر بمثابة لسان الفؤاد، أول وسيلة ذا أهميّة للمناجاة مع الله سبحانه وتعالى. والذي كان دائماً موطن التفات الحكماء والعرفاء. وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن العربي وملاً صدرا يعتبران من المفكرين الذين خاضوا عبر آرائهم في دراسة تلك القضية وبحثوا عنها بشكل أكيد. في دراستنا هذه وعبر الرجوع إلى آراء هذين المفكرين حاولنا أن ندرس ونعالج ماهية الذكر ومراتبه بعد مقارنة آرائهما حصلنا هذه النتيجة وهي أنّ الاتكاء على الخلوة يعتبر كأمراً لازم وضروريّ وشرط لتحقيق الذكر الحقيقيّ. هذا متفق عليه في آراء ابن العربي وملاً صدرا، لكن يرى ملاً صدرا أنّ المعرفة والفكر أمران لازمان للخلوة وهذا الأمر لا يشاهد في فكرة ابن العربيّ. في المقابل، على أساس فكرة ابن العربيّ الكشف والذكر والنسبة بينهما أمر هامّ وله دور بالغ الأهميّة. ولنا أن نشير هنا إلى أنّ ابن العربيّ يبيّن مراتب الذكر في عالم التكوين وعبر الالتفات إلى جميع الكائنات. لكن ملاً صدرا يبيّن هذه المراتب في عالم التشريع وضمن محورية الإنسان. وحصيلة هذه

الدراسة التحليلية هي أنه عندما نلاحظ ونطالع موضوعاً عرفانياً مع نظارة الحكمة المتعالية نرى أن الموضوع يتغيّر إلى حدّ كثير.

المفردات الرئيسة: الذكر، ابن العربي، ملاً صدرا، القرآن والروايات، الفكر، المعرفة.

دراسة مقارنة للمراتب الوجودية والمعرفية للإنسان الكامل

في آراء ابن العربي وملاً صدرا

- حسين البخاريّ القهبيّ (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- سيّد مرتضى الحسينيّ الشاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)

لا شكّ في أنّ البحث حول الإنسان الكامل من أهمّ المباحث في صعيد الحكمة والفلسفة الإسلامية. ومن الواضح أنّ هذه المسألة في هذا الحقل المعرفيّ بما أنّ الإنسان الكامل هو الحلقة الواسطة بين الوجود المطلق والوجود المقيّد. وبعبارة أخرى مع وجود الإنسان الكامل ييسر الكون والعالم والموجود المخبوء يصل إلى مرتبة الوجود الذي له ظهور وانكشاف. وهذا الجانب الوجوديّ من الإنسان الكامل يتكامل مع معرفة ساحته المعرفية. وعلى أساس آراء كبار كابن العربيّ وملاً صدرا لا يمكن التطرّق إلى صقع العرفان واستمرار هذا الطريق إلّا عبر الإنسان الكامل. فعليه الإنسان الكامل يكون سبباً لبسط العالم كما يكون دليلاً وعلامة للمعرفة بذات الله سبحانه وتعالى. وهذا بما أنّه يكون مرآة لجلاء أسماء وصفات الله تعالى. وعلى هذا الأساس، المقالة الحالية وعبر أسلوب تحليليّ - توصيفيّ تدرس وتناقش مفهوم الإنسان الكامل وهذا على أساس آراء ابن العربيّ وملاً صدرا. وفرضية هذه الدراسة هي أنّ آراء ابن العربيّ وملاً صدرا حول الإنسان الكامل مع وجود مشابهاً بينهما ولكن في بعض الموارد توجد اختلافات أيضاً. الاختلافات التي يمكن أن نفسرها على أنّ ملاً صدرا يرى فكرة الإنسان الكامل أمراً عملياً ويمثلها في وجه أخلاقيّ والحال أنّ ابن العربيّ يرى الإنسان الكامل في الفكرة العملية فقط.

المفردات الرئيسة: الإنسان الكامل، الجانب الوجوديّ، الجانب المعرفيّ، ابن العربيّ.

التوحيد الأفعاليّ وعلاقته بالفعل الاختياريّ للإنسان

- حسين الغفّاريّ (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
 - مريم السادات الزياتيّ (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الفلسفة المقارنة بجامعة الشهيد مطهريّ)
- من الواضح جدًّا أنّ التوحيد من أوّل مبادئنا الاعتقاديّة ويشمل التوحيد في الفكر والعمل ولكلّ من هذين الفرعين أقسامًا وشعبًا. من الجدير بالذكر أنّ التوحيد الأفعاليّ يعتبر واحدًا من أقسام التوحيد النظريّ ومن منظر الفلاسفة والحكماء الإسلاميين يكون بمعنى أنّه كما أنّ موجودات العالم لا استقلال لها في الذات والصفات كذلك في حقل التأثير والتأثر متعلّقة بالله سبحانه وكلّ سبب في الكون يأخذ تأثيره وفاعليّته من القدير المتعال. لنا أن نشير إلى أنّ شعب التوحيد الأفعاليّ كالتوحيد في الخالقيّة والربوبيّة والرازقيّة والحاكميّة والمالكيّة... وكلّ من هذه الأقسام والشعب له علاقة باختيار الإنسان وتتعلّق بمسائل كالجبر والتفويض، ولكن يمكن تنفيذ جميع هذه الانحرافات الفكرية مع نظرية الاعتدال التي هي القول بعدم وجود الجبر والتفويض بل الأمر بينهما، النظرية التي تعتبر من عقائد الشيعة الحقّة.
- المفردات الرئيسة: التوحيد الأفعاليّ، التوحيد في الخالقيّة، اختيار الإنسان، الجبر، التفويض، أمر بين الأمرين.

ماهية الفكر والنظر من منظور المتكلمين والحكماء المسلمين

- رحمة الله كريم زادة
 - عضو الهيئة التدريسيّة بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة
- من المعلوم أنّ الفكر أو النظر هو فعل ذهن الإنسان. يعتبر الذهن من قوى النفس الإنسانيّة وهو غير «العقل» و«النفس». يعتبر العقل والذهن من قوى النفس وكلّ شيء استند إلى قوى العقل يعتبر من قوى النفس أيضًا ولا فرق في هذا الأمر بين أن نقول بالتعدّد الوجوديّ لقوى النفس أو قلنا إنّ هذه القوى تعتبر من شؤون النفس. ولنا أن نوزع إلى أنّ ثمة آراء عدّة ومنوّعة حول الفكر بين المحقّقين من المتكلمين والحكماء. فإنّ المتكلمين أكّدوا وركّزوا في تعريف الفكر على لوازمه والحال أنّ الحكماء اتّفقوا على أنّ الفكر هو مجموع الحركتين وهما الحركة من المطالب إلى المبادى والحركة من

المبادئ إلى المطالب ولعلّ الذين اكتفوا في تعريف الفكر بالحركة الثانية هي أنّ الحركة الثانية تتضمن الحركة الأولى في ضمنها فلا يحتاج إلى ذكرها. ولعلّ سبب الاختلاف في استناد الفكر إلى العقل والنفس والذهن هو أنّ الذهن بعض الأحيان يتوجّه إلى الأمور غير المادّية، ففي هذه الحالة تصير عمل النفس الناطقة ولكن بعض الأوقات يتوجّه إلى الأمور المادّية وفي هذه الحالة تصير عمل النفس الحيوانية وهذا لا يكون بعنوان كونه فعلاً مباشراً للنفس الحيوانية، بل من حيث أنّ قوى النفس الحيوانية تساعد النفس الناطقة في الوصول إلى الغاية.

المفردات الرئيسية: النفس، العقل، الذهن، الفكر، مجموع الحركتين، المتكلمون، الحكماء.

ماهية الدهر والسرمد ووجه نسبتها بالزمان

- علي رضا كهنسال (أستاذ مساعد بجامعة فردوسى بمشهد)
- معصومة العارفي (طالبة بمرحلة الدكتوراه بفرع الحكمة المتعالية)

لقد استعمل عدد من الفلاسفة المسلمين الدهر والسرمد مقابل الزمان. لقد أوضح الفلاسفة هذين المصطلحين في عبارات يمكن حملها على المعاني المختلفة. لذلك برزت وحصلت تفاسير وتبينات عدّة حول الدهر والسرمد والزمان. لا شكّ في أنّ بيان نسبة الدهر والسرمد بالزمان أو بعبارة أخرى بيان كيفية عوالم الكون بالنسبة إلى الزمان لا زال كان موضع النقاش ومعرفة الآراء بين الفلاسفة الإسلاميين من مختلف المذاهب الفكرية والدينية. وفي هذا المجال من بين الفلاسفة المسلمين هما ابن سينا وميرداماد اللذان عرضا بحثاً جامعاً وتاماً حول الدهر والسرمد والزمان ونسبة بعضها مع الآخر ونسبة كلّ منها كثلاثة أوعية وجودية للكون والتي ناجمة عن نسب الثابت بالمتغيّر والثابت بالثابت. ولكن في مقابل هؤلاء الفلاسفة، فخر الدين الرازي، تبعاً لأفلاطون، يرى أنّ الزمان جوهر باقٍ وإذا وقع مقارناً للأموال الحادثة يكون دواماً دون تغيير الأحوال وهذا هو الدهر والسرمد وإذا وقع مقارناً لحدوث الأموال الحادثة يكون الزمان وهذا بسبب حصول هذه الأموال الحادثة والتغيير في نسب الأشياء. وأمّا أبو البركات ضمن تعريف الزمان بمقدار الوجود وكون كلّ موجود زمانياً سعى وحاول لتعريف الدهر والسرمد بأسلوب

زمانى. والجدير بالذكر أنّ عددًا من الحكماء ذهبوا إلى كون الدهر والسرمد زمانًا موهومًا. الدراسة الحالية تطرقت إلى مناقشة هذه الآراء المختلفة.

المفردات الرئيسة: الدهر، السرمد، الزمان، ميرداماد، ابن سينا.

دراسة نظريّة الشبح فى مسألة الوجود الذهنيّ (وتبيين نسبته مع نظريّة الاتّحاد الماهويّ)

- محمّد مهديّ المشكاتيّ (أستاذ مساعد بجامعة إصفهان)
- مهديّ المنصوريّ (خريج الحوزة العلميّة بقم)

هذه المقالة ترمي إلى دراسة نظريّة الشبح فى الوجود الذهنيّ وتطرّق إلى دراسة نظريّات ثلاث فى هذا المجال. فالنظريّة الأولى تطمح إلى دراسة نظريّة الشبح عند المشهور التي تراها نظريّة حيال نظريّة الاتّحاد الماهويّ التي ترتأى أنّه إضافة على وجود الاختلاف الوجوديّ بين العين والذهن ثمة اختلاف ماهويّ بين العين والذهن والجدير بالذكر أنّ هذه النظريّة بوحدها لها أربعة تفاسير والتي بشكل تلقائيّ طرحت فى سبيل المباحث الفلسفيّة والكلاميّة. هذه النظريّات الاربع وعلى أساس الترتيب كما تلى: الأولى: الشبح المشابه؛ الثانية: الشبح الذى له لون من الرمز؛ الثالثة: الشبح مع الانقلاب؛ الرابعة: الجمع بين نظريّة الاتّحاد الماهويّ ونظريّة المشهور فى باب الشبح. التفسير الثانى الذى فسره عدد من العلماء هو أنّه لا فرق بين نظريّة الشبح عند المشهور ونظريّة الشبح بمعنى الاتّحاد الماهويّ. والتفسير الثالث له وجه مفهوميّ - حكائيّ، أى أنّ الماهيّة لا تصل بنفسها إلى الذهن بل يصل مفهوم منها التي لها خاصيّة الحكاية عن الخارج. وفى نهاية المطاف لنا أن نشير أنّ هذه الدراسة تعالج وتناقش هذه التفاسير وتقضى وتحكم بينها وفى الأخير تختار التفسير الثانى من الشبح.

المفردات الرئيسة: الوجود الذهنيّ، الشبح، الماهيّة، الذهن، المفهوم.