

# ارسطوی مسلمان

## تفاسیر دینی ارسطو در عالم اسلام

تاریخ دریافت: ۸۶/۰۶/۲۹

شهرام پازوکی

تاریخ تایید: ۸۶/۰۸/۳۰

دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

### چکیده

فلسفه به معنای نوعی تفکر خاص در یونان باستان با ارسطو به فعلیت کامل رسید. این تفکر در سه دین ابراهیمی یهودی- مسیحی و اسلامی وارد شد و تأثیر این ادیان به خصوص اسلام بر آن، منجر به طرح مسائلی شد که بی سابقه بود. در عالم اسلام سه موضع اصلی دینی نسبت به فلسفه یونانی و مثال اعلای آن، فلسفه ارسطو، اتخاذ گردید. در این مقاله به شرح این سه موضع و تأثیری که هر یک از آنها در سیر تحول فلسفه در تاریخ اسلام و قرون وسطی در غرب داشته است، پرداخته می شود. واژگان کلیدی: فلسفه یونانی، ارسطو، دین، فلسفه اسلامی، خلقت، نسبت میان فلسفه و ایمان

### مقدمه

ارسطو در پایان دوره تفکر یونان باستان قرار دارد. تفکری که با نام فلسفه (philosophia) در یونان آغاز شده بود، با ارسطو به فعلیت کامل رسید. این تفکر قبل از آنکه فلسفه (philosophia) به معنای «دوستداری دانایی و حکمت» باشد، عین دانایی و حکمت (Sophia) بود.<sup>۱</sup> سقراط و افلاطون در برزخ میان Sophia و philosophia بودند ولی تفکر یونانی «با ارسطو با عظمت به اتمام رسیده است».<sup>۲</sup>

فلسفه با حفظ عنوان «یونانی» خود در یونان متوقف نماند و در تفکر معتقدان سه دین یهودی، مسیحی و اسلامی وارد شد و نسبتی را با آنها برقرار کرد، به نحوی که اکنون - درست یا نادرست - سخن از فلسفه یهودی، فلسفه مسیحی و فلسفه اسلامی گفته می شود. فلسفه یونانی هیچ گاه در سیر تفکر این سه دین در مرکز قرار نگرفت و همواره در حاشیه بود ولی اینکه چرا فلسفه یونانی با ادیان دیگر آن زمان مثل مذهب هندو یا مذهب بودا ارتباطی نیافت، نمی تواند فقط جهات تاریخی و جغرافیایی داشته باشد. رسیدگی به آن مسئله از موضوع این مقال بیرون می باشد؛ آنچه در اینجا به آن می پردازیم انواع تفسیرهای متفکران اسلامی از فلسفه یونانی بخصوص فلسفه ارسطو به عنوان شاخص اصلی آن است.

۱. درباره هویت یونانی فلسفه ر.ک:

- Heidegger, Martin, *What is Philosophy*, trans. by William Kluback and Jean T. Wilde, London, 1972, P. 35-53.

۲. تعبیری است که هایدگر درباره پایان فلسفه یونان می گوید. ر.ک:

- Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics*, transl. by Gregory Fried and Richard Plot, Yale, 2000, P. 17.

با ترجمه مستقیم و غیرمستقیم آثار فلاسفه یونانی به زبان عربی، متفکران مسلمان مواضعی را نسبت به فلسفه یونانی اتخاذ کردند که عمدتاً مولود فهم تفاوت‌های اصلی دو عالم یونانی و اسلامی است. آنچه مسلم است این است که در تمامی این تفسیرها «یونانی بودن» یعنی فلسفی بودن، اهل تفکر عقلی و استدلالی بودن، و در همه این تفسیرها ارسطو کمال استدلال و تعقل است. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان به سه تفسیر اصلی اشاره کرد: ۱- یونانی در مقابل ایمانی، ۲- جمع میان یونانی و ایمانی، ۳- استقلال یونانی و ایمانی.<sup>۱</sup>

### ۱- یونانی در مقابل ایمانی

در تفسیر اول، عنوان «یونانی» در مقابل «ایمانی» است، لذا وقتی گفته می‌شود «حکمت یونانی»، این حکمت در مقابل «حکمت ایمانی» است. چنانکه شیخ‌بهایبی، عارف و فقیه مشهور ایرانی در قرن یازدهم هجری، می‌گوید:

چند و چند از حکمت یونانیان / حکمت ایمانیان را هم بدان (شیخ‌بهایبی، بی‌تا، ۱۵۵).  
و ابو حفص عمر سهروردی<sup>۲</sup> کتابی در موضوع همین تقابل به نام *رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه* نوشت تا «نصایح ایمانی» از «فضایح یونانی» تفکیک شود و مؤمنان متوجه این تفاوت گردند (سهروردی، ابو حفص، ۱۳۶۵).

نوع این تقابل منطبق است با همان تقابلی که بعضی متکلمان مسیحی مثل تاتیان و ترتولیان در قرون اوکیسه میلادی میان مسیحیت و یونانیت قائل بودند. تفاوتی که مثلاً ترتولیان میان آتن و اورشلیم یا میان آکادمی و کلیسا می‌گذاشت، تفاوت جغرافیایی یا مکانی نیست بلکه تفاوت دو نوع تفکر یعنی فلسفه یونانی و حکمت مسیحی است. لذا می‌گفت: «به‌راستی آتن را با اورشلیم چه کار؟ میان آکادمی و کلیسا چه توافق است؟ کافران را با مسیحیان چه مناسبت است» (The Christian Theology Reader, Mcgrath: 5).

در این تفسیر ارسطو اوج «یونانیت» و لذا مخالفت با ایمان است. چنانکه خاقانی شاعر بزرگ ایرانی گوید:

قفل استوره ارسطو را / بر در احسن الملل منهید (خاقانی شروانی، ۱۳۳۸: ۱۷۲).

۱. این تقسیم‌بندی از بعضی جهات شباهت دارد به تقسیم‌بندی ژیلسون در مسئله عقل و وحی در قرون وسطی ولی از بعضی جهات متفاوت از آن است. در مورد تقسیم‌بندی وی رجوع کنید به: ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، چاپ دوم، ۱۳۷۸، تهران.

۲. وی از مشایخ بزرگ تصوف (۵۳۹-۶۳۲) و برادرزاده شیخ ضیاء‌الدین ابونجیب سهروردی است. مرشد سعدی بوده و صاحب کتاب مشهور *عوارف المعارف* در تصوف است.

کسانی که به این نحو با فیلسوفان یونانی برخورد می‌کنند، از دو منظر کاملاً متفاوت به آن می‌نگرند: گروهی صرفاً از جهت نقلی و با تکیه بر ظاهر قرآن منکر آن هستند. برخی از فقیهان و متکلمان مسلمان از غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه تا فخر رازی و ابن تیمیه و مجلسی دوم از این قبیل هستند، و گروهی هم از جهت اتکاء بر معرفت قلبی و شهودی با آن مخالفت می‌کنند. گروه اخیر که عارفان بزرگ مسلمان مثل مولوی از زمره‌شان می‌باشند، معرفت قلبی را ورای معرفت استدلالی می‌دانند؛ وقتی مولوی گوید:

فلسفی خود را از اندیشه بکشت / گو بدو کاو راست سوی گنج پشت

(مثنوی مولوی، دفتر ۶: بیت ۲۳۵۶)

مرادش اندیشه عقلی فلسفی است، وقتی که می‌خواهد با صرف اتکاء به عقل جزئی به گنج حقیقت که ورای عقل است دست یابد.

## ۲- جمع میان یونان و ایمان

تفسیر دوم ارسطو در عالم اسلام، تفسیری موافق دین است. در این تفسیر گفته می‌شود که آرای ارسطو کاملاً منطبق با تعالیم اسلام تلقی شده است و اصولاً دین و فلسفه در نهایت با هم جمع می‌شوند. فیلسوفان متقدم مسلمان مثل فارابی و ابن سینا که مؤسسان فلسفه اسلامی هستند، ارسطو را چنین تفسیر می‌کنند؛ تا آنجا که در بسیاری از متون کلاسیک و تاریخ‌های سنتی فلسفه مثل تاریخ الحکمای شهرزوری، از قول پیامبر اسلام، ارسطو نبی خوانده شده و احادیثی از این قبیل درباره ارسطو گفته‌اند: «ارسطوطالیس نبی بود، قومش او را تکذیب و تجهیل کردند»<sup>۱</sup> (شهرزوری، ترجمه تبریزی: ۱۱).

با اینکه در منابع موثق روایتی در اسلام اصولاً چنین حدیثی نیامده است ولی نزد فیلسوفان متقدم مسلمان محرز بود که ارسطو فیلسوفی نبی است و آرائش آنچنان به تعالیم اسلامی نزدیک است که حتی در تأویل فلسفی فارابی و ابن سینا از قرآن و اسلام، ارسطو را می‌توان بدین لحاظ مسلمان خواند.<sup>۲</sup> همچنانکه در فلسفه مدرسی قرون وسطی از منظر کسانی مثل توماس اکوئینی، ارسطو را می‌توان مسیحی دانست.

۱. همچنین رجوع کنید به میرفندرسکی که می‌گوید: «ارسطوطالیس راعمر و عاص پیش پیغمبر به بدی نام برد، پیغمبر برآشفت و گفت: مه یا عمرو! ان ارسطوطالیس کان نبیاً فجعله قومه» (میرفندرسکی، ۱۳۱۷، ۲۵).

۲. فیض کاشانی حدیثی از پیامبر (ص) نقل می‌کند مبنی بر اینکه در مجلس نبی (ع) اسم ارسطوطالیس به میان آمد. ایشان فرمود: اگر ارسطو زنده می‌ماند تا آنچه را من آورده‌ام می‌شناخت، از دین من پیروی می‌کرد «ورد انه ذکر فی مجلس النبی الرسطوطالیس فقال لو عاش حتی عرف ما جئت به لاتبینی علی دینی». عنوان این مقاله ناظر به این حدیث است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ۱۸۸).

از منظر تحقیقات تاریخی، نبی بودن فیلسوفان یونان به هیچ وجه قابل قبول و اثبات نیست ولی از منظر پدیدارشناسی، انتساب تاریخی در این موضوع اهمیت ثانوی دارد، آنچه مهم است فهم این مسئله است که در این نگرش، فلسفه ماهیتاً از دین جدا نیست و لذا فیلسوفان یونانی و به طریق اولی در رأس آنان ارسطو باید به نحوی با نبوت ارتباط داشته یا خود نبی باشند<sup>۱</sup>. به همین سبب است که فیلسوف نزد فارابی، در نهایت به همان جایی می‌رسد که نبی رسیده است. اصولاً تأسیس فلسفه دینی منوط به قبول نوعی جمع فلسفه یا دین است و فلسفه اسلامی نیز از این حکم مستثنی نیست.

امّا در همین تفسیر دوم نیز میان دو گروه فیلسوفان مشائی و اشراقی اختلاف نظر است. از نظر هر دو گروه، فلسفه یونانی، فلسفه‌ای نبوی است ولی از منظر مشائیان مسلمان، مثل فارابی و ابن‌سینا، فلسفه باید از حیث روش کاملاً مبتنی بر استدلال برهانی باشد درحالی که اشراقیان که تمایلات عرفانی دارند، طریق سلوک راه باطن و کشف و شهود را نیز علاوه بر استدلال و برهان عقلی لازم و بلکه آن را مهم‌تر می‌دانند. با توجه به همین تفاوت در روش، نظر این دو گروه نسبت به ارسطو متفاوت است.

ارسطوی مشهور در عالم اسلام از ابتدا شأنی افلاطونی یافته بود و عقاید و آثاری از نوافلاطونیان از جمله تألیف کتاب اثولوجیا را - که خلاصه‌ای از بخش‌های انتباه‌های افلوپین است - به وی نسبت داده بودند. از این رو فارابی در کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین مدعی* بود که می‌توان آرای ارسطو و افلاطون را جمع و یکی کرد زیرا اختلافی میان این دو نیست. با این حال ارسطو نزد هر یک از این دو گروه، مقام خاصی دارد. نزد گروه اول از آنجا که استدلال عقلی روش اصلی آنان در فلسفه است. ارسطو کمال حکمت یونان باستان است. مقام فلسفی ارسطو نزد این گروه آنچنان رفیع است که حتی درباره نام و نسب وی، یعنی «ارسطوطالیس»، گفته شده که در زبان یونانی به معنای تام *الحکمه* است (قفطی، ۴۹). مورخ مشهور ابن ندیم نیز «ارسطوطالیس» را به معنی «محب حکمت» گفته است. (الندیم، ۱۳۸۱: ۳۰۷). که به معنای اصل کلمه یونانی فیلسوف است و به اصطلاح فرد بالذات آن است. خلاصه آنکه حکمت به نحوی با ارسطو قرین است، امّا نزد اشراقیون این مقام را افلاطون دارد. با این حال حتی مشائیان نیز در آثارشان از افلاطون و نه ارسطو با عنوان «الهی» یاد می‌کنند و می‌گویند: افلاطون الهی.

۱. به همین دلیل هانری کربن با ابتناء به روش پدیدارشناسی خویش، فلسفه اسلامی را «حکمت نبوی» می‌خواند

سهروردی حکماء را برحسب اهل عرفان و استدلال بودن به هشت طبقه تقسیم می‌کند. از این هشت طبقه حکیم کامل حکیمی است که هم اهل تالّه (عرفان) و هم بحث (استدلال) باشد<sup>۱</sup> (سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۲-۱۱). به نظر سهروردی چون حکمت یونان باستان قبل از ارسطو حکمتی عرفانی بوده، پس حکمت کسانى مثل امپدکلس و فیثاغورث حکمتی کامل است و همین حکمت در افلاطون به کمال رسیده است و وقتی در ارسطو به صورت حکمت بحثی صرف درآمده، حکمت یونان غروب کرده و غرب آغاز شده است. سهروردی درباره ارسطو گوید: «گرچه معلّم اول (ارسطو طاليس) را قدر و منزلتی بزرگ و شأنی عظیم و اندیشه‌ای باریک و نظری تامّ است لیکن مبالغه درباره وی نباید موجب کوچک دانستن استادانش شود. استادانی که از میان آنها جماعتی اهل سفارت و شاعرین بودند، مثل آغاذائیمون و هرمس و اسقلیبوس و دیگران» (همان). بدین قرار حکمای بزرگ یونان باستان مثل طالس - که گفته می‌شود وی «مذهب خود از مشکات نبوت موسی (ع) روشن ساخت» (شهرستانی، ۱۳۵۸، ج ۲: ۹۴)، یا خود یکی از انبیاء هستند یا اینکه مستفیض از مشکات نبوت یکی از انبیای سلف می‌باشند. اما نزد فارابی و ابن سینا حکمت قبل از ارسطو چون استدلالی محض نیست، حکمت حقیقی نیست و در واقع حکمت یونان با ارسطو از نقص به کمال می‌رسد. حال اگر ارسطو و پیروان مسلمانانش نسبت به فلسفه قدیم بی‌اعتنایی کرده‌اند سبب اصلی‌اش، به نظر سهروردی، این است که زبان آنان را که به رمز می‌باشد نفهمیدند و فقط به ظاهر اقوالشان اعتنا کرده‌اند.<sup>۲</sup>

با اینکه سهروردی فلسفه ارسطو را در مقایسه با فلسفه یونان باستان، غروب حکمت می‌داند با این حال ارسطو را نیز تجلیل می‌کند چنانکه می‌گوید در ضمن رویایی، ارسطو را دید و پس از تجلیل افلاطون، از او درباره علم سؤال کرد و پرسید: آیا هیچ یک از فلاسفه اسلام به مقام افلاطون رسیده‌اند؟ ارسطو جواب داد: نه؛ حتی به یک هزارم رتبه وی هم نرسیده‌اند. سپس سهروردی کسان دیگری را در همین ردیف برشمرد ولی ارسطو به هیچ یک اعتنا کرد تا اینکه سهروردی از بزرگان مشایخ صوفیه مثل بایزید بسطامی و سهل تستری نام برد، در این حال ارسطو شکفته شده و گفت: «آنان به حق فیلسوف و حکیم هستند که در مقام علم رسمی متوقف نشده بلکه به علم حضوری اتّصالی شهودی رسیده‌اند» (سهروردی، ۱۳۵۵: ۷۴-۷۰).

۱. این قول سهروردی ظاهرآ پاسخی نیز می‌تواند باشد به کلام ابن سینا که می‌گوید: افلاطون اگر سرمایه‌اش در علم همان است که در کتاب‌ها و کلامش به ما رسیده، بضاعتش در علم اندک است. ابن سینا، الشفاء، المنطق، السفسطه، تصحیح احمد فؤاد ال‌اهوانی، قاهره، ۱۳۷۷ قمری، ص ۱۱۵-۱۱۴.

۲. سهروردی در حکمت الاشراق می‌گوید: «و کلمات الاولین مرموزة و ما ردّ علیهم و ان کان متوجهاً علی ظاهر اقوالیهم لم يتوجه علی مقاصدهم فلا ردّ علی الرمز» (مقدمه حکمت الاشراق، ص ۱۰)، در جایی دیگر (کتاب التلویحات، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۱۱۲) گوید: «و اکثر کلام القوم علی الرموز و التجوزات فلیس من الواجب الردّ علیهم».

این رؤیا از بعضی جهات بسیار مهم است. در تفسیر سهروردی، حکمت یونان باستان تا ارسطو. حکمتی مشرقی است ولی با ارسطو مغربی می‌شود. این حکمت مشرقی در ایران باستان قبل از اسلام نیز رواج داشته ولی در عالم اسلام، مشائیان مسلمان مثل فارابی و ابن‌سینا وارث آن نیستند بلکه بزرگان تصوف و عرفان آن را به ارث برده‌اند. چنانکه سهروردی می‌گوید: «از میان اهل اسلام، صوفیه و کسانی که اهل تجرید هستند راه‌های اهل حکمت را پیمودند و به سرچشمه نور رسیدند» (سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۱۳). با این مقدمات، مشائیان فیلسوفان مغربی هستند و فلسفه ارسطو. به نظر سهروردی مدخل ورود به غرب است.

### ۳- استقلال یونانی از ایمانی

اینک به تفسیر سوم ارسطو در عالم اسلام می‌رسیم. این تفسیر، تفسیر ابن رشد است که مدافع فلسفه ارسطوی یونانی است و اصولاً فلسفه را عین فلسفه ارسطو و فیلسوف تمام عیار را ارسطو می‌داند. ابن رشد برخلاف گروه دوم، مخالف جمع میان فلسفه و دین - به طریقی که فارابی و ابن‌سینا جمع کرده‌اند - می‌باشد. ابن رشد در اکثر آثارش خصوصاً در کتابی مشهور به نام *فصل المقال* و تقریر *مابین الحکمة والشریعة من الاتصال* که در آن نسبت میان فلسفه و دین را بررسی می‌کند، برای برقراری اتصال میان فلسفه و دین عملاً این دو را بدلیل اینکه دو مخاطب مختلف دارند از هم جدا می‌کند. به نظر ابن‌رشد مردم در فهم دین به سه گروه تقسیم می‌شوند: اول گروهی که فقط اهل ظاهر دین هستند و متوجه تأویل شرع نمی‌باشند، جمهور مردم چنین هستند؛ گروه دوم اهل تأویل و فهم جدلی هستند؛ و سوم آنها که اهل تأویل و فهم یقینی یعنی اهل برهان هستند که حکماء باشند<sup>۱</sup> (ابن رشد، ۱۹۸۶: ۵۲ و ۵۰). اما با اینکه مقصود شرع جمیع مردم یعنی هر سه گروه است. با این حال مقصود اول شرع، اکثریت مردم است که عوام باشند و عوام هم اهل خطابه هستند و لذا زبان دین غالباً خطابی است ولی زبان فلسفه برهان است و فیلسوفان، اهل برهان هستند. در نهایت ابن رشد تلویحاً به اینجا می‌رسد که دین از فلسفه جدا است و هر کدام از یکدیگر مستقل هستند.

با این حال او اذعان دارد که در میان بنی‌اسرائیل حکمای زیادی بوده‌اند چنانکه کتاب‌هایی منسوب به سلیمان نبی دال بر آن است. به نظر او همواره حکمت، در نزد اهل وحی یعنی انبیاء موجود بوده است. او نتیجه می‌گیرد که قضیه «هر نبی‌ای حکیم است ولی هر حکیمی نبی نیست» صادق‌ترین قضایا است (ابن رشد، *تهافت التهافت*، ۱۹۸۶: ۵۸۳). با این قول، او اصراری ندارد که همچون جریان اصلی فلسفه در اسلام همه فیلسوفان را مقتبس از مشکات نبوت انبیاء بداند.

۱. ابن رشد در کتاب دیگرش (*الکشف عن مناهج الأدله فی عقایه المله*) نیز به موضوع ارتباط میان فلسفه و دین می‌پردازد.

چنانکه دیدیم این رشد به جهت فیلسوف محض بودن و تبعیت کامل از ارسطو برای خطابه شأنی قائل نیست ولی سهروردی برعکس این رشد، حکمای پیش از ارسطو را اجل از میرزین در برهانیات (یعنی ارسطو) می‌داند و برای (خطابه) اهمیت خاصی قائل است. لذا می‌گوید حکمت حکمای بزرگ سلف - یعنی فیلسوفان پیش از ارسطو مثل فیثاغورس و انبازقلس تا افلاطون - حکمت خطابی بود ولی این خطابیات حاوی رموز و خفیات بود که فهم آن از عهده اهل برهان صرف بیرون است. از این رو سهروردی برای طالب فهم این حکمت، توصیه به ریاضت و انقطاع از خلق می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵: ۱۱۲-۱۱۱).

معمولاً این رشد به سبب تألیف کتاب *تهافت التهافت* که در *ردّ تهافت الفلاسفه* غزالی نوشته شده مشهور است، ولی هدف اصلی انتقادات وی چه در این کتاب و چه در تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو. کمتر غزالی است و بیشتر فارابی و ابن سینا را از آن جهت که فلسفه، یعنی فلسفه ارسطویی، را تفسیر کلامی کرده‌اند مقصر می‌داند<sup>۱</sup> به نظر ابن رشد این گونه تفسیرها که حاصل جمع دین و فلسفه است، مقدمه‌ای شد برای اینکه غزالی بتواند به راحتی فلسفه ارسطویی را تخطئه کند. ابن رشد در عالم اسلام ارسطویی‌ترین و لذا یونانی‌ترین فیلسوف است که سعی می‌کند به آرای ارسطوی یونانی پای‌بند بماند. اینکه او تا چه حد توانسته است به‌عنوان یک متفکر مسلمان ارسطوی یونانی را در عالمی یونانی درک کند از موضوع مقال فعلی بیرون است، ولی اینکه اجازه نمی‌دهد کسی در فلسفه از آرای اصلی ارسطو تخطی کند مهم است. ابن رشد حتی مفاهیمی را که با تفسیر اسلامی ارسطو توسط فارابی و ابن سینا وارد فلسفه شد - مسائلی از قبیل زیادت وجود بر ماهیت<sup>۲</sup>، انقسام وجود به واجب و ممکن<sup>۳</sup>، به نحوی که ابن سینا می‌گوید و نظریه قیض (ابن رشد، *تهافت التهافت*، ج ۱، ۱۹۸۶، ۲۹۵) را رد می‌کند و آن را حاکی از سوء تفسیر آرای «الفیلسوف» یعنی ارسطو می‌داند. او حتی در مورد ترجمه‌های اصطلاحات یونانی ارسطو مثل لفظ *to on* که معمولاً در عربی و فارسی به (موجود) ترجمه می‌شود مناقشه و بحث می‌کند<sup>۴</sup>. این ترجمه مغایر تلقی اولیه ارسطو از این لفظ و حاصل ورود مفهوم

۱. ابن رشد در چند جا ابن سینا را متهم به متکلم بودن و خصوصاً اشعریت می‌کند. از جمله در رد قول ابن سینا دایره بر اینکه «واحد» و «موجود» به صفاتی زائد بر ذات شیء است، می‌گوید: او این اقوال را از متکلمان اشعری شنیده است.
۲. ابن رشد به ابن سینا خرده می‌گیرد که او قائل به زیادت یعنی عروض وجود بر ماهیت است. وی این زیادت را به معنایی تفسیر می‌کند که گویی منظور ابن سینا عروض در باب مقولات است. این انتقاد از طریق ابن رشد وارد فلسفه قرون وسطی گردید و لذا توماس آکوئینی بر اساس همین قول ابن سینا را متهم به قبول به اعتباریت وجود و اصالت ماهیت کرد. (ابن رشد، *تهافت التهافت*، ۱۹۸۶: ۳۰۴-۳۰۵)
۳. ابن رشد روش فارابی و ابن سینا را در اثبات فاعل از طریق امکان و وجوب، برهانی نمی‌داند و می‌گوید این دو نفر در این کار از متکلمان تبعیت کرده‌اند (ابن رشد، *تهافت التهافت*، ج ۱، ۱۹۸۶، ۱۲۱).
۴. ابن رشد می‌گوید در زبان یونانی لفظی که به جای موجود بکار برده می‌شود برخلاف لفظ عربی موجود مشتق نیست کلمه موجود دلالت بر عرض عارض بر ذات می‌کند از این رو بعضی از مترجمان بر ابن سینا خرده گرفته‌اند که چرا از این لفظ استفاده می‌کند (ابن رشد، ۱۹۹۱، ۵۵۷).

خلقت در فلسفه یونانی است. معمولاً مورخان غربی فلسفه، ابن رشد را آخرین فیلسوف مسلمان می‌دانند و سیر فلسفه اسلامی را در وی متوقف می‌کنند ولی واقع آن است که نه تنها سیر فلسفه اسلامی در ابن رشد متوقف نشد بلکه وی در ایران اصولاً مورد توجه قرار نگرفت. اگر به آثار فیلسوفان بعدی مسلمان مثل ملاصدرا که به همه فیلسوفان مسلمان نظر داشته است بنگریم معمولاً تعداد ارجاعات او به آثار و استفاده از افکار ابن رشد اگر هیچ نباشد بسیار ناچیز است<sup>۱</sup>. علت اصلی این امر آن است که ارسطوی ابن رشد - یعنی ارسطوی یونانی محض که نمونه کامل استدلال عقلی باشد - در عالم دینی مسلمانان نمی‌توانست جایی داشته باشد. فیلسوفان مسلمان به ارسطویی تعلق خاطر داشتند که خودش یا نبی باشد و یا اینکه منتسب به یکی از انبیا باشد و فلسفه‌اش نیز حاصل جمع عقل و وحی. از این رو وقتی که به حکمای غرب عالم اسلام در اندلس نیز توجه کردند، ابن عربی را که تقریباً معاصر ابن رشد و اهل اندلس بود، از آن خود دیدند. لذا ابن عربی سهمی اصلی در بسط حکمت و فلسفه اسلامی در ایران یافت و شاهد صدق آن، شروح متعددی است که بیش از همه عارفان و حکمای ایرانی بر *فصوص الحکم* نوشته‌اند.

تصوف حکمی ابن عربی و فلسفه اشرافی سهروردی و فلسفه مشاء و کلام اسلامی در ذیل عنوان فلسفه اسلامی جامعیت و استمرار یافت، یعنی فلسفه‌ای که مدعی است به نحوی جامع عقل فلسفی و نقل کلامی و قلب عرفانی است تا به ملاصدرا در قرن یازدهم هجری رسید که فلسفه‌اش در همین افق فکری است.

دیدیم که سهروردی حکمتی را که در یونان باستان از حکمای متقدم تا افلاطون استمرار داشته است، حکمتی مشرقی می‌دانست، البته مشرقی نه به معنای جغرافیایی بلکه به معنای محل طلوع یا اشراق نور. بنابر تفسیر سهروردی، ارسطو مغربی است، نه به معنای جغرافیایی مغرب، بلکه یعنی در مقام غروب حکمت حقیقی است. با این تفسیر سهروردی، ابن رشد نیز باید مغربی محض باشد.

بی‌جهت نیست که ابن رشد بیشتر از عالم اسلام در دوره مدرسی قرون وسطی رواج یافت اما در آنجا نیز در مقام مفسر و شارح ارسطو باقی ماند. در این دوره «الفیلسوف»<sup>۲</sup> ارسطو بود و «المفسر»<sup>۳</sup> ابن رشد. با ترجمه آثار ابن رشد به زبان لاتین، در غرب جریانی فلسفی به نام «ابن رشدی لاتین»<sup>۴</sup> پیدا شد، ولی ابن رشد در عالم اسلام جایی پیدا نکرد و در بسط فلسفه اسلامی

۱. هانری کربن می‌گوید در میان متفکران مسلمان فقط در نزد عبدالرزاق لاهیجی اشاره‌ای به ابن رشد آن هم به صورت «ابن رشید» شده است (کربن، ۱۳۶۹، ۱۱۲).

2. the Philosopher  
3. the Commentator  
4. Latin Averroism

۵. در مورد ابن رشدی‌های لاتین مباحث عمیقی در بعضی از آثار ژیلسون از جمله کتاب ذیل آمده است:

- Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 3 edition, 1989, London, P. 387-399.



مؤثر واقع نشد و سهمی نیافت؛ گرچه در عالم مسیحیت نیز در نهایت نتوانست جا بگیرد و لذا محکوم و مطرود شد اما تفسیر فارابی و ابن سینا متجر به جریان فلسفی شد که آن را «فلسفه اسلامی» نامیده‌اند. این فلسفه نیز به زبان لاتین ترجمه شد. و بدین ترتیب فیلسوفان مسلمان راهی را برای غرب مسیحی در دوره مدرسی گشودند که بر فلسفه قرون وسطی تأثیر جدی داشت.

### نتیجه‌گیری

مورخان تاریخ فلسفه در غرب معمولاً فلسفه اسلامی را با عنوان «فلسفه عربی» در ذیل فلسفه قرون وسطی و بخش فرعی از آن می‌دانند و به سادگی و با ذکر نام چند فیلسوف، این جریان مهم فلسفی را به این رشد ختم می‌کنند. شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان غربی نیز که معمولاً اهل فلسفه نیستند و با نوعی متدلوژی مبتنی بر پوزیتویسم تاریخی به دین و فلسفه می‌نگرند، متوجه تفسیر خاص اسلامی از تفکر یونانی و تأویل فلسفی قرآن توسط فیلسوفان مسلمان نمی‌شوند و لذا سهمی را که فلسفه اسلامی در سیر فلسفه در غرب داشته نادیده می‌گیرند. آنان بخصوص از این نکته مهم غافل هستند که با ترجمه آثار مسلمانان به زبان لاتین، تفسیر اسلامی فلسفه یونانی چگونه واسطه میان یونان باستان و غرب مسیحی در قرون وسطی شد و چگونه فلسفه اسلامی با تفسیر دینی از عالم یونانی، اصحاب حوزوی<sup>۱</sup> را پذیرای فلسفه یونان کرد تا غرب مسیحی بتواند به موطن خویش، یونان توجه کند.

درست است که این نوع تفسیر اسلامی ارسطو جریان مستقل فلسفی را مستقیماً در غرب ایجاد نکرد اما در آراء بزرگانی همچون توماس اکوئینی به شدت و قدرت مؤثر افتاد به نحوی که بی‌تردید بسیاری از مفاهیم اصلی فلسفه ارسطویی به اقتضای عالم اسلامی تفسیری دینی یافت و از این طریق مفاهیم فلسفی مهمی که در ارسطوی یونانی نبود و نمی‌توانست باشد در تفسیر دینی و اسلامی ارسطو توسط فارابی و ابن سینا پدید آمد که به طور اجمالی به آن اشاره می‌کنیم.

عالم ارسطویی عالمی بود که همواره هست و تصور عدم مطلق آن نمی‌رفت. کلمه یونانی to on همچنانکه از ظاهر لفظ «موجود» برمی‌آید، به معنای چیزی که دارای وجود است، نبود؛ بلکه به تعبیر ناصر خسرو به معنای «هست» یا «باشنده»<sup>۲</sup> و به تعبیر ابن رشد «کائن» است. اما

#### 1. Scholastic

۲. در ادبیات فارسی این لفظ کاملاً مورد استفاده بوده است. ناصر خسرو در کتاب گشایش و رهایش کلمه «هست» را به معنای موجود به کار می‌برد و در اقسام هست، عبارات «هست واجب» و «هست ممکن» را می‌آورد. مولانا نیز در مثنوی (دفتر سوم، بیت ۴۷۲۵) هستان را به ازای موجودات بکار می‌برد و می‌گوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پرده‌ها برداشتی

لفظ «باشنده» به معنای «موجود» نیز هم اکنون در افغانستان رایج است.

وقتی محرک اولی<sup>۱</sup> نزد ارسطو که خود، نامتحرک است و فقط موجودات را به حرکت، یعنی از قوه به فعل درمی آورد، و مثل خدای اسلامی عالم به آنها نیست و فاقد اراده است، مبدل به خدای خالق در عالم اسلام گردید که موجودات را بالاراده از عدم خلق می کند<sup>۲</sup> و به آنها وجود می دهد، آن وقت در مفهوم aition (علت) نزد ارسطو تغییری پیدا شد. علت که در عالم ارسطویی نسبتش به معلول صرفاً نسبت اعدادی بود که فقط شرایط ظهور معلول را فراهم می کرد و معلول صرفاً متکی و به تعبیر یونانی ترش «مدیون» آن بود<sup>۳</sup>، اینک معنایی در فلسفه اسلامی یافت که معطی وجود است. در میان علل اربعه ارسطو که هیچ یک بر دیگری برتری نداشت، علت فاعلی<sup>۴</sup> مقام خاصی یافت تا به معنای خدای خالق اسلامی نزدیک باشد. در (باشنده) هم تصور عدم مطلق رفت، لذا موجود به معنای موجود مخلوق<sup>۵</sup> شد و به تبع آن مفاهیمی از قبیل تغایر وجود و ماهیت، انقسام وجود به واجب و ممکن، بر مبنای همین تفسیر در فلسفه فارابی و ابن سینا ابداع گردید<sup>۶</sup>.

مفاهیم مذکور از فلسفه اسلامی وارد فلسفه مدرسی قرون وسطی شد و در کل سیر تاریخ فلسفه در غرب اثر کرد؛ و به این ترتیب ارسطوی مسلمان مقام واسطه شرق اسلامی و غرب مسیحی شد. اما ابن رشد با تفسیری که از نسبت میان دین و تفکر ارسطو، یعنی فلسفه محض، کرد، از علائم و نشانه های راهی شد که منجر به ظهور دوره دیگری در تاریخ فلسفه گردید که دوره مدرن است. از این رو بود که دکارت مؤسس فلسفه مدرن، مانند ابن رشد، با مقدماتی دیگر حکم به استقلال فلسفه از دین کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

1. to proton kinounakineton  
2. creatio ex nihilo

۳. درباره معنای دقیق علت در زبان یونانی رجوع کنید به:

- Heidegger, Martin, the *Question Concerning Technology*, transl. by William Lovitt, N.Y., P. 6-10.

- همچنین به نوسبام، مارتا، *ارسطو*، ترجمه فارسی فولادوند، عزت الله، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴، ص ۶۹.

4. causa agens  
5. ens creatum

۶. درباره معنای جدید علت در فلسفه ابن سینا و تأثیر آن در قرون وسطی رک:

- Gilson, Op. Cit., PP. 210-213.

الف - فارسی

۱. سهروردی، ابوحفص عمر، *رشف النصاب ایمانیه و کشف الفضایح الیونانیه*، معین الدین جمال (معلم یزدی)، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵.
۲. شهرستانی، عبدالکریم، *الملل والنحل*، تحریر فارسی خالقداد هاشمی، تصحیح محمد رضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۵۸.
۳. شهزوری، *تاریخ حکماء نزهه الرواح و روضه الافراح*، مقصود علی تبریزی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و محمد سرور مولایی.
۴. شیخ بهایی، *کلیات اشعار و آثار*، تصحیح علی کاتبی، چاپ سوم، نشر چکامه، تهران.
۵. فیض کاشانی، *رساله الانصاف*، تصحیح رسول جعفریان، اصفهان، ۱۳۷۱.
۶. قفطی، *تاریخ حکماء*، ترجمه فارسی از قرن ۱۱، به کوشش بهمن داری، دانشگاه تهران.
۷. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳.
۸. کرین، هانری، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، جواد طباطبایی، توس، تهران، ۱۳۶۹.
۹. مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، امیر کبیر، ۱۳۶۳.
۱۰. میر فندرسکی، ابوالقاسم، *رساله صناعیه*، تصحیح علی اکبر شهبانی، فرهنگ خراسان، مشهد، ۱۳۱۷.
۱۱. الندیم، محمد ابن اسحاق، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، اساطیر، تهران، ۱۳۸۱.
۱۲. نوسیام، مارتا، *ارسطو*، عزت الله فولادوند، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴.
۱۳. خاقانی شروانی، *دیوان اشعار*، تصحیح سید ضیاء الدین سجادی، زوار، تهران، ۱۳۳۸.
۱۴. خاقانی شروانی، *دیوان اشعار*، تصحیح سید ضیاء الدین سجادی، زوار، تهران، ۱۳۳۸.

ب - عربی

۱۵. ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، تصحیح موریس بویره، دارالمشرق، بیروت، چاپ چهارم، ۱۹۹۱.
۱۶. ابن رشد، *تهافت التهافت*، تصحیح موریس بویره، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶.
۱۷. ابن رشد، *فصل المقال و تقریر ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال*، تصحیح البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۸۶.
۱۸. سهروردی شیخ شهاب الدین، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کرین، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ج ۳، تهران، ۱۳۵۵.

ج - لاتین

18. Gilson, Etienne, *History of Christian philosophy in the middle ages*, 3 editions, 1989.
19. Heidegger, martin, *Introduction to metaphysics*, Trans. By Gregory Fried and Richard plot, Yale, 2000.
20. Heidegger, martin, *The Question Concerning Technology*, Trans, by William lovitt, N, Y.
21. Heidegger, martin, *What is Philosophy*, Trans, by William Kluback and jean t. wiled, London, 1972, 35- 53.



شپوهنځي ښوونځي ښوونځي  
پرتال جامع علوم انساني