

تمایز فلسفه ابن سینا و ارسطو به روایت کتاب تهافت ابن رشد^۱

سید محمد علی دیباجی^۲

چکیده

درباره هویت و ماهیت فلسفه ابن سینا سه مسئله مهم را می‌توان مطرح ساخت: نخست آن که آیا این فلسفه ادامه فلسفه ارسطوست؟ دوم آن که اگر چنین است، چه نوع ادامه‌ای است، شرح است یا بسط؟ و مسئله سوم آن که اگر چنین نیست، چه تفاوتی با فلسفه ارسطو دارد و با چه معیاری می‌توان این تفاوت را شناخت؟ برای پاسخ به این سه سؤال، از خوانش ابن رشد از فلسفه ابن سینا کمک گرفته شده و صرف نظر از انتقادهای ابن رشد به ابن سینا و پاسخی که می‌توان به آن‌ها داد، اصل تفاوت‌ها، به روایت ابن رشد - که شارح مهم و معتبر ارسطوست - برشمرده شده است. دیدگاه ابن رشد درباره تفاوت فلسفه ابن سینا و ارسطو، از سه جنبه مورد بررسی قرار گرفته است که عبارت است از: تعبیری که نشان از این تفاوت دارد؛ اصول کلی و مبنایی؛ جزئیات فلسفی مورد مناقشه در کتاب تهافت التهافت. بدین ترتیب، به نظر ابن رشد، فلسفه ابن سینا ادامه فلسفه ارسطو نیست و در بیش از پنجاه موضع مهم با آن متفاوت است.

کلید واژگان

ابن سینا، حکمت سینوی، ابن رشد، فلسفه ارسطو، فلسفه اسلامی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۸/۱۱؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۳/۱۰

این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی شماره ۲۲۰۲۰۲۲/۱/۰۴ با عنوان «جنبه‌های اشراقی در حکمت سینوی» است که با حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس فارابی) انجام گرفته است.

dibaji@ut.ac.ir

۲- دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران

طرح مسئله

ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸هـ) رئیس فیلسوفان مشائی در دوره اسلامی است. جایگاه او در فلسفه به دلیل مکتب خاصی است که تأسیس کرد. توجه ویژه وی به ارسطو و فلسفه او، باعث شده تا برخی از مورخان فلسفه، تفسیرهای مختلفی در این باره ارائه کنند؛ برای نمونه، اتین ژیلسون^۱ به‌رغم اعتقاد به استقلال رأی ابن‌سینا، باز هم مقام او را در سایه ارسطو دانسته و گفته: «تأثیر ابن‌سینا بر نظام‌های فلسفی و الهیاتی سده‌های میانی، فقط یکی از ابعاد تأثیر همه جانبه ارسطوست»^۲ ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۲۱۶؛ دکتر ت.ج. دبور^۳، ابن‌سینا را همچو یک شارح یا کسی شمرده که تنها به شرح‌های ارسطو توجه دارد. او می‌گوید: «ابن‌سینا چون فارابی از زندگانی عمومی کناره گرفت و برای غور در شرح‌های مذهب ارسطو به گوشه‌گیری نگرانید؛ بلکه می‌بینیم که نزد خود دانش یونان و حکمت شرقی را به هم آمیخت»^۴ دبور، ۱۳۶۲، ص ۱۴۳. این دیدگاه غربی تأثیر خود را در نگاه نویسندگان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی این‌گونه نشان می‌دهد: «ابن‌سینا مذهب فلسفی جدید و مبتکرانه‌ای برای ما نگذاشته، بلکه آنچه او در بیش‌تر مصنفاتش به‌ویژه در *الاشارات و التنبيهات*، و *الحکمه المشرقیه* انجام داده، این است که بر فلسفه قدیم لباسی نو پوشانده است»^۵ *الجبر و الفخوری*، ۱۳۷۳، ص ۴۵۵. یکی دیگر از این‌گونه نویسندگان در مقایسه ابن‌سینا و ابن‌رشد، ارسطو را معیار قرار داده، می‌گوید: در واقع موضع ابن‌رشد در مسئله اثبات مبدء از موضع ابن‌سینا به ارسطو نزدیک‌تر است *صلیبا*، ۱۳۹۵، ص ۲۷. این دیدگاه در داوری مترجم کتاب *تهافت / التهافت* نیز تأثیر گذاشته است، آن هم زمانی که هر دو فیلسوف مسلمان را شارح دانسته و گفته است: ابن‌رشد در همه آثار خود، مانند ابن‌سینا، شارح و مفسر اندیشه‌های ارسطویی است *حلبی*، ۱۳۸۴، ص ۴۴؛ اما آیا در حقیقت چنین است؟

در مقابل دیدگاه‌های ذکر شده، دیدگاه‌های کاملاً مخالفی چون دیدگاه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی هم وجود دارد که می‌گوید: «ارباب تحقیق از حکمای اسلامی و محققان و علمای غرب که بین افکار ابن‌سینا و معلم صناعت، ارسطو، مقایسه به عمل آورده‌اند، اقرار کرده‌اند که ابن‌سینا خود دارای استقلال فکری حیرت‌آور است»^۶ *آشتیانی*، ۱۳۷۸، ص ۲۹، و نیز دیدگاه برخی از نویسندگان معاصر عرب هم وجود دارد که درباره جایگاه و مقام مهم ابن‌سینا این‌گونه گفته‌اند: فلسفه اسلامی به دست شیخ‌الرئیس به قله‌های رفیع خود دست یافته بود *دیوبند* / *یوسف موسی*، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲. اکنون برای داوری بین این دو نوع دیدگاه چه معیاری مناسب است؟ آنچه در این مقاله به‌عنوان راه حل روشی مطرح

1- Etienne Gilson
2- T.J.DeBoer

می‌شود، مراجعه به دیدگاه‌های ابن‌رشد در این باره است که ما از آن به‌عنوان روایت ابن‌رشد یاد می‌کنیم؛ روایتی که از کتاب *تهافت التهافت* تنسیق شده است. در این باره باید به این نکات توجه داشت:

۱- ابن‌رشد بین شارحان قدیم مثل اسکندر افرویدیسی، تامستیوس و سیمپلیکیوس مقام برتر را دارد، حتی به تعبیر برخی از اساتید معاصر «او از شخص ارسطو، ارسطوئی‌تر است»^۱ / *ابراهیمی دینانی*، ۱۳۸۴، ص ۱۶۷؛ زیرا مطلقیت ارسطو نزد ابن‌رشد تا آنجاست که گفته‌اند: اندیشه ارسطو از نظر ابن‌رشد تنها آن چیزی نیست که به صورت متن به دست ما رسیده است؛ بلکه عبارت از هر چیزی است که ارتباط منطقی با این متون داشته باشد / *اوروی*، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳.

۲- ماجد فخری در باره ملاحظات انتقادی ابن‌رشد گفته است: ابن‌رشد در رساله *الفحص* به انتقاد از *مابعدالطبیعه* ابن‌سینا می‌پردازد. او رساله دیگری به نام *الرد علی ابن‌سینا در علم الهی* دارد. اشارات متعدد او به ابن‌سینا و فارابی در تفاسیرش از ارسطو، کتاب *تهافت التهافت* و دو رساله مهم کلامی یعنی *فصل المقال* و *الکشف عن مناهج الادله* را نیز باید به این مجموعه افزود / *فخری*، ۱۳۷۲، ص ۲۹۳. اما نگاه ما در این مقاله به دلیل تنگنای مجال و نیز نظر به جنبه مقایسه و تطبیقی که در کتاب *تهافت التهافت* است، تنها مبتنی بر همین کتاب است. بررسی دیدگاه ابن‌رشد را در این کتاب می‌توان از سه جهت مطرح کرد: نقدهای ابن‌رشد بر ابن‌سینا؛ پاسخ به این نقدها؛ و شمارش موضوع این نقدها برای رسیدن به مجموعه‌ای از تفاوت‌های ابن‌سینا با ارسطو. این مقاله صرفاً به جهت سوم می‌پردازد و جز در موارد خاص، نوع نقد یا پاسخ آن را مورد بحث قرار نمی‌دهد.

۳- برخی از پژوهشگران جدید غربی، زوایایی از تضاد ابن‌رشد با ابن‌سینا را واکاویده و به نتایج متفاوتی رسیده‌اند. برای نمونه می‌توان به دیدگاه آموس برتولاچی^۱ اشاره کرد که طی مقاله‌ای آورده: باید دوباره انتقادات ابن‌رشد را بازخوانی کرد. به نظر او انتقادات ابن‌رشد به ابن‌سینا بر خلاف ظاهری که دارد، نشانگر علاقه شدید ابن‌رشد به نظام فلسفی ابن‌سیناست. تحلیل برتولاچی این است که چون برخی از رساله‌های ابن‌رشد اختصاصاً در رد ابن‌سینا نوشته شده و انتقادات او پرشمار و اغلب تکراری است، می‌توان نشان داد که در پس آن‌ها، گرایشی کلی، اما پنهان به ابن‌سینا وجود داشته است. این انتقادات به همه نظام علمی او - مانند منطق، فلسفه طبیعی، متافیزیک - وارد شده، و ابن‌رشد غالباً ابن‌سینا را به سوء تفاهم زبانی، مبهم‌گویی، اشتباهات روشی و تکیه بر منابع غیر قابل اعتماد متهم می‌کند و این چیزی است که اعتبار و شأن یک اندیشمند را به‌طور عام، و یک فیلسوف

1- Amos Bertolacci

را به طور خاص خدشه‌دار می‌سازد. او از بررسی خود نتایج جالبی می‌گیرد و می‌گوید: باید اذعان داشت که یکی از مهم‌ترین منابع نظام فلسفی ابن‌رشد، همانا (فلسفه) ابن‌سیناست؛ زیرا فلسفه ابن‌سینا میزان زیادی از اشتغال فکری ابن‌رشد را به خود اختصاص داده و او ارسطو را با معیار مخالفت ابن‌سینا بهتر کشف کرده است (Bertolacci, 2013, P.37-39).

۴- تفاوت‌های روشی، مبنایی و نگرشی ابن‌سینا با ارسطو که در این مقاله فهرست‌نگاری شده، مشائی بودن او را مخدوش نمی‌کند، بلکه روایت جدیدی از آن به دست می‌دهد که با حکمت مشرقی وی همسو است و جزء مقومات آن حکمت به شمار می‌رود. نویسنده، این مطلب را در مقاله - ای دیگر مورد بحث قرار داده و اشاره کرده است که مشائی بودن ابن‌سینا به معنی ارسطویی بودن او نیست، بلکه به معنی استدلالی بودن اوست (دیباچی، ۱۳۹۴، ص ۱۱-۳۰).

۵- عبارت‌های صریح و نکات مهمی در آثار ابن‌سینا وجود دارد که در نشان دادن تمایز فلسفه او با ارسطو به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

فلسفه ابن‌سینا به روایت خود ابن‌سینا

شیخ‌الرئیس در سه اثر خویش که امروزه موجود است، مطالبی از شیوه و مکتب فلسفی‌اش را معرفی کرده است که عبارت است از: مقدمه حکمه المشرقیین، المباحثات، و السیره (زندگی‌نامه خودنوشت).

در مقدمه حکمه المشرقیین، حداقل چهار موضع یافت می‌شود که هر کدام می‌تواند اجزای اصلی

تعریف فلسفه ابن‌سینا محسوب شود، این‌ها عبارت‌اند از:

الف- تکریم از ارسطو

ب- انتقاد از مشائیان قدیم و جدید

ج- نسبت ابن‌سینا با فلسفه مشاء

د- طرح‌واره حکمت مشرقی

ابن‌سینا در ابتدا حساب ارسطو را از مشائیان جدا می‌کند؛ او ارسطو را شخصیت ممتاز فلسفه می‌خواند و پنج وجه برای تکریم او بر می‌شمارد؛ اما بیان می‌کند که پیروان او - یعنی مشائیان - به وظایف خود عمل نکردند. مراد او از پیروان ارسطو، اولاً متعلمان و شارحان فلسفه او در ایام قدیم و باستان است که به شرح و بسط فلسفه او پرداختند و در تاریخ‌نگاری جدید، با عناوینی همچون نوافلاطونی و اسکندرانی از آن‌ها یاد می‌شود، و ثانیاً تعدادی از مترجمان دوره اسلامی است که در بغداد، طی بیش از دو سده، به ترجمه آثار ارسطو پرداختند و در زمان ابن‌سینا هم به طور جدی در عرصه فلسفه حضور داشتند، اما به نظر ابن‌سینا هر دو گروه به دلیل آن‌که عمرشان را صرفاً در راه

شناخت ارسطو گذراندند و از نوآوری و اصلاح در فلسفه او غافل یا دور ماندند، قابل ملامت‌اند/ابن سینا، ۱۴۰۵ هـ ب، ص ۲-۳. وی در کتاب *المباحثات* هم دیدگاه شراح ارسطو و مشائیان بغداد را ضعیف و گاهی نابخردانه دانسته و گفته است که در کتاب *الاتصاف* خود اشکالاتی را هم بر *اثولوجیا* (که در آن زمان به ارسطو منسوب بود) وارد کرده است/همو، ۱۳۷۱، ص ۳۷۴-۳۷۵. همچنین، در زندگی‌نامه خودنوشت (السیره) نوشتن شرح بر آثار ارسطو را رد کرده و گفته است که کتاب *شفاء* را به طور مستقل درباره فلسفه مشاء خواهد نوشت/همو، ۱۴۰۵ هـ الف، ص ۲۹.

اما دو موضع به ظاهر متفاوت در مقدمه کتاب *حکمه المشرقیین*، یعنی نقد مشائیان و هواداری از فلسفه مشاء، چگونه با یک‌دیگر سازگارند؟ در پاسخ باید گفت در واقع ابن سینا «فلسفه ارسطو را یک فلسفه نیازمند اصلاح دانسته و براساس مبانی فکری خود بازخوانی کرده است» (دیباچی، ۱۳۹۴، ص ۳۰). شیخ‌الرئیس می‌گوید: «اکنون که قضیه از این قرار است [یعنی، این میراث فلسفی به دست ما اصلاح شده است]، سزاوار است که به دلیل اهداف عالی‌های که داریم به اکثریت احکام آن اعتماد کنیم» (ابن سینا، ۱۴۰۵ هـ ب، ص ۴).

به بیان دیگر چون «فلسفه مشائی اصلاح شده زمینه‌ساز سخن گفتن و بنیاد نهادن حکمتی است که شیخ‌الرئیس آن را حکمت مشرقیین می‌نامد» (همان). بنابراین ویژگی مشائی جزء فلسفه ابن سیناست؛ بدین معنا که او یک فیلسوف مشائی است؛ اما نه به معنی ارسطویی بلکه به معنی آنچه خود او در نظر دارد، یعنی فلسفه مشائی اصلاح شده که می‌توان آن را به دلالت التزام به معنی استدلالی گرفت.

رابطه حکمت سینوی و فلسفه ارسطو نزد غزالی

از آن‌جا که مواضع ابن رشد درباره ابن سینا به اقتضای پاسخ به اشکالات غزالی ظاهر شده‌اند، بررسی دیدگاه غزالی و نگاه او به حکمت سینوی - اگرچه به اختصار - مهم می‌نماید.

ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ هـ) با نگاشتن کتاب *مقاصد الفلاسفه* در صدد بود تا فهم خود را از فلسفه به مخاطب خویش نشان دهد. او در مقدمه کتاب گوشزد کرد که پس از این در پی نقد دیدگاه فلاسفه است. این وعده غزالی در دو کتاب *المتقند من الضلال* و *تهافت الفلاسفه* جامه عمل پوشید. در کتاب *المتقند* - که تأملات عقلی و دینی اوست - فلاسفه را در سه دسته ده‌ری‌ها، طبیعی‌دانان و الهی‌دانان و از نظر تاریخی به سه گروه قداما، متأخران پیش از اسلام و فیلسوفان دوره اسلامی تقسیم می‌کند و از دوره اخیر تنها نام فارابی و ابن سینا را می‌برد، آن‌گاه از واژه نقل - به معنی انتقال معنا و علم یا ترجمه یا بیان - درباره آنان استفاده کرده، می‌گوید: «هیچ فیلسوف دیگری همانند این

دو بر نقل دانش ارسطو، در میان مسلمانان اقدام نکرده است (غزالی، ۱۴۰۹ هـ، ص ۳۶-۳۷). او با اشاره به اختلافات فلاسفه در علم الهی می‌گوید: [ولی] شیوه ارسطو در علم الهی، چنان‌که فارابی و ابن‌سینا آن را بیان کرده‌اند، به شیوه فیلسوفان مسلمان بسیار نزدیک است (همان، ص ۴۲)، اما در تهافت *الفلاسفه* پس از کلمه "نقل"، از واژه "تحقیق" استفاده کرده و بین مترجمان و شارحان آثار ارسطو با فارابی و ابن‌سینا به تفاوتی اشاره می‌کند و می‌گوید: «مترجمان سخن ارسطو، آثارشان خالی از تحریف و تبدیل نیست و نیازمند تفسیر و تأویل است و منشأ نزاع بین آن‌ها شده است... اما قوی‌ترین نقل و تحقیق فلسفه در اسلام از آن فارابی و ابن‌سیناست» (همو، ۱۹۹۰ م، ص ۴۰).

غزالی چنان‌که مترجم انگلیسی^۱ *تهافت التهافت* گفته است در بسیاری از آراء خود تحت تأثیر ابن‌سیناست (Van Den Bergh, 1969, P.5)، در عین حال او نه در *المنقذ* و نه در *تهافت الفلاسفه* به دنبال تعریف نظام فلسفی ابن‌سینا و نحوه تحقیق او در این فلسفه نیست بلکه در صدد کشف تضادهای فلسفه با ایمان - به معنی اشعری آن - است. عابد الجابری این تضاد را این‌گونه بیان می‌کند: گویی فلسفه ابن‌سینا یک جایگزین برای کلام اشعری است؛ زیرا ابن‌سینا در کتاب *نجات* عناوین تندی علیه متکلمان دارد و غزالی هم به همین دلیل (در نقد خود) ابن‌سینا را در نظر داشته است (الجابری، ۲۰۰۱ م، ص ۱۳۹). وی در جای دیگری از *المنقذ* می‌گوید: یکی از اسباب ضعف ایمان، تعمق در فلسفه است...؛ زیرا فردی که فلسفه می‌خواند می‌تواند بگوید من با خواندن فلسفه، حقیقت نبوت را فهمیدم و دانستم که حاصل آن به حکمت و مصلحت بر می‌گردد و دلیل و غرض از امور تعبدی در آن، مهار مردم عادی و جلوگیری از جنگ و نزاع و رها شدن در امور نفسانی است، اما من که از مردم عادی و جاهل نیستم تا در افاق تکلیف بمانم، بلکه حکیم هستم و از حکمت تبعیت می‌کنم (غزالی، ۱۴۰۹ هـ، ص ۷۳-۷۴).

روش‌شناسی ابن‌رشد در مواجهه با غزالی

ابن‌رشد با چه هدف و انگیزه‌ای به نقد *تهافت الفلاسفه* غزالی پرداخته است؟ نخستین پاسخ ابن‌رشد دفاع از فلسفه است، اما پاسخ دقیق‌تری هم وجود دارد: همان هدف و انگیزه‌ای که در شرح فلسفه ارسطو داشته است. این خود یک بحث تاریخی و سیاسی است که باید در جای دیگر بدان پرداخت. ابن‌رشد در ابتدای کتاب می‌گوید: در صدیم تا نشان دهیم که این کتاب در رسیدن به مقام برهانی و یقینی قصور دارد (ابن‌رشد، ۱۳۸۲، ص ۵۹)؛ در مسئله نهم از کتاب *تهافت التهافت* می‌گوید:

1-Simon Van Den Bergh

غزالی در این کتاب و سائر کتب خود سخنان فلاسفه را تغییر می‌دهد و نقل می‌کند که «تا مردم را از آنان روی گردان کند... خدا می‌داند که اگر چنین شری (یعنی کتاب غزالی) بر حکمت وارد نشده بود، سخنی از آنان (یعنی فلاسفه یا متکلمان) در این باره نمی‌گفتم و چنین کاری - یعنی وارد شدن در بحث از موضوعی که در مسئله نهم مطرح شده یا مسائل دیگر کتاب - را جایز نمی‌شمردم» (ابن رشد، ۱۳۸۲، ص ۶۲۵). ابن رشد برای سنجش سخن غزالی سه وجه برهانی، جدلی و سفسطی بودن را معیار قرار داده است.

غزالی در نظر ابن رشد شخصیتی سوفسطایی و جدلی است (همان، ص ۲۵۳)، فلسفه را با تعمق فرا نگرفته (همان، ص ۱۹۹-۲۰۰)، در سخن خود همیشه صداقت ندارد و احتمالاً انگیزه‌ها و اهداف غیردینی در کار خود داشته است (همان، ص ۲۷۲). البته در مواقعی نیز کلام غزالی مورد تأیید ضمنی ابن رشد قرار می‌گیرد. اکنون این پرسش مطرح است که این مواجهه با غزالی به عنوان دفاع از فلسفه است یا دفاع از ارسطو و یا دفاع از ابن سینا؟ پاسخ را برخی از اساتید چنین بیان کرده‌اند: «آنچه در این کتاب [تهافت/التهافت] به عنوان دفاع از فلسفه مطرح شده جز دفاع از اندیشه‌های ارسطو آن هم بدان گونه که در آینه ذهن ابن رشد انعکاس یافته، چیز دیگری نیست» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱).

محقق مراکشی، عابد الجابری، می‌گوید: «ابن رشد نام ابن سینا را بیش از هشتاد مرتبه در کتاب تهافت/التهافت برده و در هر نوبت تذکر داده است که آنچه غزالی بر آن اعتراض دارد گردن فلاسفه، یعنی ارسطو را نمی‌گیرد و این‌ها آرای ابن سیناست که در التزام برهانی تساهل دارد و طریقه‌اش جدلی است» (الجابری، ۲۰۰۱م، ص ۱۵۰)؛ رویکرد انتقادی ابن رشد را دکتر دبور به گونه دیگری می‌گوید: «می‌بینیم که این مرد [ابن رشد] در انتقاد از اسلاف خود [یعنی ابن سینا و فارابی] سخت‌تر از ارسطو در انتقاد از معلم خود - افلاطون - بوده است» (دبور، ۱۳۶۲، ص ۲۰۳). این مسئله که در ادامه بحث، موارد آن را خواهیم دید، به روشنی پاسخ پرسش قبلی را نشان می‌دهد که ابن رشد نه تنها از ابن سینا دفاع نمی‌کند بلکه چند برابر غزالی بر او خرده می‌گیرد! زیرا غزالی به بیست مسئله اختلافی و ابن رشد - بنا به قول جابری - به هشتاد اختلاف نظر پرداخته بود. بنابراین، قصد او ظاهراً در کتاب تهافت/التهافت دفاع از ارسطوست، اما این مطلب هم مورد بحث و تحلیل اساتید فلسفه قرار گرفته است. ژیلسون در تاریخ فلسفه مسیحی می‌گوید: «ابن رشد در انسان‌شناسی و مابعدالطبیعه نوع خاصی از فلسفه ارسطو را رواج داد که با فلسفه سینایی در نظر متفکران لاتینی سرتاسر سده‌های سیزدهم و چهاردهم در تضاد بود» (ژیلسون، ۱۳۸۹، ص ۳۱۳-۳۱۴)؛ ژیلسون در این‌جا ابن رشد را واجد فهم خاصی از فلسفه ارسطو می‌داند، بدون آن‌که این فهم را معیار محسوب کند. سید جلال‌الدین آشتیانی نیز می‌گوید: «در کلمات ابن رشد اعوجاج سلیقه کم‌رنگی دیده می‌شود و شخص دقیق وارد به مبانی

فلسفی به خوبی درک می‌کند که ابن‌سینا در قوت ذکا و دقت نظر و احاطه حیرت‌آور به کلمات اقدمین و حسن سلیقه و استقامت فهم و تنزه از اعوجاج در سلیقه، به درجات بر ابن‌رشد ترجیح دارد و کلمات ابن‌رشد پختگی خاص فارابی و قدرت تقریر او را فاقد است (ثنیانی، ۱۳۷۸، ص ۴۹۲).

گونه‌شناسی مسائل فلسفه ابن‌سینا در کتاب تهافت التهافت

چنانکه گفته شد عابد الجابری گفته است که ابن‌رشد بیش از هشتاد ارجاع به ابن‌سینا دارد و دکتر دینانی نیز می‌گوید ابن‌رشد در کتاب تهافت التهافت خود بیش از هشتاد بار از شخص ابن‌سینا نام برده و این فیلسوف بزرگ را مورد نکوهش قرار داده است (براهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۸)؛ اما این ارجاعات (که البته میزان دقیق آن‌ها نود و شش بار است و در جدول آخر مقاله نمایه شده است) از یک گونه نیستند؛ یعنی تمام آن‌ها نقد یا نکوهش نیست، بلکه انواعی از اعتراف به استقلال ابن‌سینا و طریقه خاص او در فلسفه هم در میان آن‌ها به چشم می‌خورد. ما این گونه‌ها را در سه بخش تعابیر کلی، مباحث کلی و مباحث جزئی فلسفی پی می‌گیریم تا بتوانیم از طریق آن‌ها، دیدگاه ابن‌رشد را درباره نظام فلسفی ابن‌سینا استخراج کنیم؛ دیدگاهی که یک روی آن اشاره به هویت مستقل ابن‌سینا در نظام فلسفی دارد و مورد نظر این مقاله است، گرچه روی دیگر آن انتقادی است و آن را تخطئه می‌کند و پرداختن به آن و پاسخش مجال دیگری می‌طلبد.

الف- تعابیر کلی ابن‌رشد در مورد فلسفه ابن‌سینا

در سرتاسر کتاب تهافت التهافت مواضع فراوانی یافت می‌شود که ابن‌رشد در آن‌ها گفته است که دیدگاه مورد نظر، به ابن‌سینا اختصاص دارد؛ در این جا تعابیر کوتاه مربوط به مهم‌ترین آن‌ها، به صورت فهرست‌وار ذکر می‌شود، بدون آن که به اصل آن مسائل پرداخته شود:

۱- از مسئله نخست، درباره وجود غیرمتناهی بالفعل (لانعرف احداً... فی هذا المعنی الا ابن‌سینا): کسی جز ابن‌سینا را در این مورد نمی‌شناسیم (ابن‌رشد، ۱۳۸۲، ص ۹۳).

۲- از مسئله سوم، مسئله صدور و قاعده الواحد (.... هی اقاویل ابن‌سینا): این‌ها سخنان ابن‌سیناست (همان، ص ۴۱).

۳- از مسئله چهارم، در موضوع ماهیت اجسام فلکی (هو شیء انفرادی به ابن‌سینا): این مسئله‌ای است که تنها ابن‌سینا به آن پرداخته است (همان، ص ۴۳۷).

۴- از مسئله پنجم، موضوع توحید (هو مسلک انفرادی به ابن‌سینا): این طریقه اختصاص به ابن‌سینا دارد (همان، ص ۴۶۳).

- ۵- از مسئله پنجم، زیادت وجود بر ماهیت (هو مذهب ابن سینا): این مکتب ابن سیناست/ابن رشد، ۱۳۸۲ ص ۴۸۳.
- ۶- از مسئله ششم، درباره وجوب و امکان و نقش آن در مسئله اثبات خدا (الطریقه التی سلکها ابن سینا): این مسیری است که ابن سینا رفته است/همان، ص ۴۹۵.
- ۷- از مسئله ششم، درباره اثبات واجب الوجود و نفی صفات (هذا... طریقه ابن سینا فی ...): این شیوه ابن سینا در نفی صفات و اثبات واجب الوجود است/همان، ص ۵۰۴.
- ۸- از مسئله دهم، مفهوم وجوب بالغیر (اول من سلک فیما وصلنا ابن سینا): تا آن جا که ما می دانیم ابن سینا نخستین کسی است که این مطلب را گفته است/همان، ص ۶۳۷.
- ۹- از مسئله دهم، مفهوم واجب الوجود (... اصحاب ابن سینا): پیروان مکتب ابن سینا به تأویلی در این باره دست زده اند/همان، ص ۶۳۹.
- ۱۰- از مسئله دهم، وجوب وجود در حکمت مشرقی ابن سینا (انه المعنی الذی او دعه فی فلسفته المشرقیه): این مفهوم واجب الوجود مسئله ای است که ابن سینا در فلسفه مشرقی خود مطرح کرده است/همان، ص ۶۴۰.
- ۱۱- از مسئله شانزدهم، درباره سبب رؤیا و وحی (هو شیء تفرد به ابن سینا) این دیدگاه، خاص ابن سیناست/همان، ص ۷۵۴ و ۷۷۶.
- ۱۲- از مسئله شانزدهم، درباره معجزه (... لا اعلم احداً قال به الا ابن سینا) کسی جز ابن سینا را نمی شناسم که چنین سخنی گفته باشد/همان، ص ۷۷۳.
- ۱۳- از مسئله هجدهم، قوای نفس و مجرد آن (... اتباع مذهب ابن سینا...) غزالی در این مورد مذهب ابن سینا را دنبال کرده است.
- تعبیر ذکر شده، به ویژه مواردی که واژگان مذهب یا مکتب ابن سینا یا فلسفه مشرقی در آن ها به - کار رفته (مثل پنجم و نهم و دهم)، به خوبی نشان می دهد که ابن رشد به ذهنیت ابن سینا برای تأسیس یا تحکیم مکتب جدید فلسفی واقف است؛ اگرچه به ظاهر آن را قبول ندارد.

ب- مسائل کلی فلسفه ابن سینا در کتاب تهافت/التهافت

- در کتاب تهافت/التهافت می توان بیش از پنجاه موضع را شناسایی کرد که ابن رشد با ارجاع به ابن سینا - به صورت واحد یا مکرر- مبانی و مسائل فلسفه او را مورد بحث قرار می دهد یا با ارسطو مقایسه می کند. این مواضع را در شش دسته کلی زیر می توان قرار داد:
- ۱- وجودشناسی، شامل هجده بحث.

۲- فاعلیت الهی، قاعده الواحد و حدوث عالم، شامل سیزده بحث.

۳- خداشناسی، شامل هشت بحث.

۴- علم النفس، شامل پنج بحث.

۵- زمان، افلاک و تناهی عالم شامل پنج بحث.

۶- دین پژوهی، شامل سه بحث.

۱- وجودشناسی ابن سینا، از تمایز وجود و ماهیت تا مسئله جعل (ایجاد)

بدون تردید ابن سینا فیلسوف وجودی است و کسی که با آثار وی آشنا باشد، جایگاه نخست در فلسفه او را جایگاه وجود می‌بیند؛ اهمیت وجود در حکمت سینوی به دلیل مبنای او در تمایز ماهیت از وجود، خوب و امکان، فاعلیت الهی، باور به جواهر مفارق و تبیین وی از اصل علیت است. این پنج مبحث تقریباً در تمام فلسفه وی حضور دارد و نظام فلسفی‌اش را مبتنی بر مواضع وجودشناسی او کرده است. ابن رشد به این مسئله توجه دارد و به همین دلیل بیش‌ترین ملاحظات او بر مباحث ابن سینا در این مسئله یافت می‌شود.

ملاحظات ابن رشد بر وجودشناسی ابن سینا را می‌توان در پنج بخش تنظیم کرد که عبارت است از:

تمایز وجود و ماهیت، زیادت وجود بر ماهیت، وجوب و امکان، وجوب بالغیر، و مسئله جعل (ایجاد). هر کدام از این بخش‌ها دارای چند مسئله است که در این‌جا تنها به طور فهرست‌وار بدان‌ها پرداخته می‌شود.

ابن رشد در مسئله هفتم کتاب *تهافت التهافت* خود دوبار به ابن سینا ارجاع داده است. یکی در معنایی که مترجمان کتب یونانی برای کلمه موجود داشته‌اند که همان ذات (یا ماهیت) است/ابن رشد، ۱۳۸۲، ص ۵۷۰) و دیگری درباره یکی بودن وجود و ماهیت در خداوند/همان، ص ۵۹۴. ابن رشد در هر دو موضع دیدگاه خاص ابن سینا را بیان می‌کند؛ ولی آن را نمی‌پذیرد، و تفاوتی بین موجود و ماهیت قائل نیست و قبول ندارد که می‌توان به وجود نگاه فلسفی داشت؛ زیرا در آن صورت وجود غرضی در موجود می‌شود! در ادامه دوباره به این مسئله خواهیم پرداخت. او همچنین در مسئله سوم این تمایز وجود از ماهیت را در بحث از ممکن‌الوجود حقیقی و ذهنی مطرح می‌کند/همان، ص ۳۳۳-۳۳۴) و با تقسیم ممکن‌الوجود به دو نوع، معتقد است که ممکن‌الوجود مورد نظر ابن سینا ممکن حقیقی نیست؛ زیرا ممکن‌الوجود حقیقی آن است که وجود یافته است و ممکن‌الوجود ابن سینا صرفاً بر امکان یک موجود - اگرچه تحقق نیافته باشد - دلالت دارد.

زیادت وجود بر ماهیت که در ادامه همان تمایز مفهوم وجود از ماهیت است و گاهی با تعبیر «عروض وجود بر ماهیت» به نحو کامل‌تری بیان می‌شود، مسئله‌ای است که ابن رشد آن را در ذیل پاسخ به دیدگاه‌های غزالی در مسائل پنجم، هفتم و هشتم مورد بحث قرار داده است. در مسئله پنجم ارجاعات زیادی به ابن سینا شده و زیادت را به معنی عروض و عروض را به معنی عرض بودن وجود گرفته است/بن‌رشد، ۱۳۸۲، ص ۴۸۱). آن‌گاه گفته است که اگر وجود عرض ماهیت است، باید به تعداد اشیاء مادی عرض وجود داشته باشیم و اعراض بی‌نهایت حاصل شود/همان، ص ۴۸۳). بدون تردید چنان‌که بسیاری از محققان متأخر هم بیان کرده‌اند، مراد از عروض، عروض تحلیلی است نه مقولی، با وجود این مترجم انگلیسی کتاب *تهافت/التهافت* سیمون ون دنبرگ همانند بسیاری از نویسندگان غربی معاصر به نادرست گفته است: معتزلیان و ابن سینا وجود را صفت (عرض) می‌دانستند؛ اما اشاعره و ابن رشد چنین نبودند/همو، ۱۳۸۷، ص ۱۹۴).^۱ ابن رشد در مسئله هشتم می‌گوید: غزالی درست این مسئله را - آن‌طور که به‌خوبی در *مقاصد الفلاسفه* نقل کرده - در این‌جا تبیین نکرده است/همان، ص ۵۹۷). در مسئله هفتم باز سوء تعبیر غزالی از این مسئله را گوشزد، و کلام خود را در این باره تکرار می‌کند/همان، ص ۵۸۱-۵۸۲). اما وجوب و امکان، حداقل در ده موضع از کتاب *تهافت/التهافت* مورد بحث قرار گرفته و ابن رشد در این مسئله به نوعی مشتاق و سرگردان و منکر و مثبت است! در مسائل اول، سوم، چهارم، ششم، هشتم و دهم، گاهی بیش از یک بار نام ابن سینا به همراه مباحث مختلف وجوب و امکان آمده و این نظریه مورد بحث قرار گرفته است. در این‌جا به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

در مسئله نخست، دیدگاه ابن سینا در تقسیم واجب‌الوجود به بالذات و بالغیر را در مورد رابطه خدا و عالم می‌پذیرد و آن را پاسخ مناسبی به غزالی می‌داند/همان، ص ۱۷۸). ولی خودش وجوب را به بی‌علت بودن تفسیر می‌کند. اما در مسئله سوم می‌گوید تقسیم موجود به واجب و ممکن بدیهی نیست/همان، ص ۲۶۳). در مسئله چهارم ضمن تکرار این مطلب/همان، ص ۴۴۶) مدعی است که ابن سینا اساساً تقسیم موجود به واجب و ممکن را از متکلمان اقتباس کرده است، در عین حال سعی می‌کند تا از آن تقریری ارائه داده و آن را در پاسخ به اشکال غزالی به کار بندد و آن‌گاه بگوید که اگر سخن ابن سینا را چگونه بگوییم صحیح خواهد بود/همان، ص ۴۴۵-۴۴۶). در مسئله ششم مبحث وجوب و امکان ابن سینا در نفی صفات زائد بر ذات را مورد ملاحظه انتقادی قرار می‌دهد/همان، ص ۴۹۵-۴۹۶) و البته از آن تحت عنوان

۱- ون دنبرگ در جلد دوم ترجمه *تهافت/التهافت* که عمدتاً به شرح و پاورقی کتاب اختصاص دارد موارد فراوانی از مسائل فلسفی ابن سینا را با سوء تعبیر آورده است. مترجم کتاب *تهافت/التهافت* به نمونه‌هایی در بحث علم‌النفس و رابطه خدا و عالم، مفهوم واجب‌الوجود و علم خدا به جزئیات اشاره کرده است/بن‌رشد، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳؛ ص ۱۵۴؛ ص ۲۰۵؛ ص ۷۵).

طریقه ابن سینا یاد می‌کند. در مسئله هشتم وجوب بالغیر را مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید اگر طریقه‌ای که ابن سینا آورده به صورتی که ما می‌گوییم تنظیم شود برهانی است (و طریقه او آن است که ممکن را دارای وجود بالقوه فرض می‌کند و برای رسیدن آن به حالت بالفعل، یک محرک را لازم می‌داند که به جای همان واجب‌الوجود باشد و محرک است که می‌تواند ممکن را از بالقوه به بالفعل برساند. یعنی برهان حرکت را به برهان وجوب و امکان آمیخته است). ولی طریقه خود ابن سینا را جدلی می‌داند/بن‌رشد، ۱۳۸۲، ص ۶۰۴-۶۰۳ و بالاخره در مسئله دهم بدون آن که از برهان صدیقین نام ببرد، این مسئله را مطرح می‌کند که ابن سینا طریقه خود در اثبات وجود خدا را مبتنی بر حکمت مشرقی و ممتاز از طریقه همه حکمای قدیم طرح کرده است و البته این نگرش را مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید طریقه او برهانی نیست مگر به صورتی که ما تبیین کردیم/همان، ص ۶۳۷-۶۴۰. پیش از این نکات، او بار دیگر وجوب بالغیر را مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید بهتر آن است که ما موجود را به ممکن حقیقی و ضروری تقسیم کنیم/همان، ص ۶۳۶.

ابن رشد بحث سینوی جعل را - نه تحت عنوان جعل - در مسئله سوم مورد توجه قرار داده است. او به مناسبت، از ایراد غزالی به مسئله حدوث، ابتدا سخن غزالی در نقد نظریه ابن سینا را سفسطه خوانده، آن‌گاه فرض‌های سه‌گانه تعلق فعل را از ابن سینا نقل می‌کند که وی گفته است فعل یا به وجود تعلق می‌گیرد یا به عدم یا به هر دو، و چون عدم، یا وجود و عدم با هم، فرض‌های نادرستی برای تعلق‌اند، پس فعل به وجود تعلق می‌گیرد/همان، ص ۲۷۷. آن‌گاه به اصل ارسطویی بازگشته و می‌گوید ابن سینا این را از قلم انداخته است که بگوید وجود یا بالفعل است یا بالقوه و فعل به وجود بالقوه تعلق می‌گیرد/همان، ص ۲۸۸. آن‌گاه وجهی را برای درستی سخن ابن سینا - به زعم خودش - مطرح کرده و سخن او را در مفارقات می‌پذیرد و نه در مادیات/همان، ص ۲۸۱. در این‌جا به درستی معلوم است که ابن رشد از فاعلیت ایجادی تحاشی دارد و بین وجود و موجود گویی تفاوتی قائل نیست.

۲- فاعلیت الهی و مسئله حدوث عالم

فاعلیت الهی که گاهی تحت عنوان‌های مسئله فیض یا صدور و گاهی در ذیل توضیح درباره قاعده الواحد و گاهی به همراه مباحث علیت مطرح می‌شود، یکی از ارکان فلسفه ابن سیناست و چنان‌که در جای خود توضیح داده شده است، تفسیری متفاوت از فیض و صدور فلوطینی دارد.^۱ در کتاب *تهافت*

۱- ر.ک به: دیباجی، ۱۳۸۶، ص ۹.

التهافت بیش‌تر از هر جا این موضوع در مسئله سوم یافت می‌شود. اما در مسئله نهم و نوزدهم نیز این بحث با اشاره به نقد نظریه واهب‌الصور مورد توجه قرار گرفته است. ابن رشد در مسئله نهم بدون اعلام نظر خود و ارسطو، نظریه واهب‌الصور را نقد کرده، ابن سینا را در این‌جا، تابع افلاطون می‌پندارد/ابن‌رشد، ۱۳۸۲، ص ۶۲، و در مسئله نوزدهم اعتقاد به این نظریه را تفاوت فیلسوفان مسلمان با حکمای قدیم می‌داند/همان، ص ۱۶۲.

اما در مسئله سوم نکات مهمی درباره دیدگاه ابن‌رشد در مورد قاعده الواحد وجود دارد. او ضمن نقد غزالی به دیدگاه ابن سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان در این باره خرده می‌گیرد. او در ابتدا می‌گوید الواحد را صرفاً فیلسوفان مسلمان مطرح کردند/همان، ص ۲۹۲/ ولی در ادامه، روایت ابن سینا از صدور را نمی‌پذیرد/همان، ص ۳۱۳ و به ابن سینا انتقاد می‌کند که علم الهی را با سخنان خود دگرگون ساخته است/همان، ص ۳۰۵ و معتقد است که اساساً صدور، یک افترا علیه فلاسفه است که غزالی مطرح می‌کند و منشأ آن فارابی و ابن سینا هستند/همان، ص ۴۰۱؛ آنان به نظر ابن رشد اساساً منظور ارسطو را متوجه نشده‌اند/همان، ص ۴۰۷ و غزالی هم از طریق آنان با این قاعده و مباحث مربوط به آن آشنا شده است/همان، ص ۴۱۳ و خود او در مشکاه‌الانوار اساساً بر همین سیاق سخن گفته و به دیدگاه فلاسفه مسلمان نزدیک شده است/همان، ص ۳۹۹. ابن رشد با همه انتقاداتی که بر ابن سینا در این زمینه دارد، هم وجهی برای توجیه الواحد بیان می‌کند/همان، ص ۴۰۵-۴۰۶ و هم در مسئله مهم بقای معلول از دیدگاه او کمک می‌گیرد تا اصطلاحی را که خود در زمینه نظریه آفرینش بر ساخته است، توضیح دهد. او از تعبیر «حدوث دائم» استفاده می‌کند و آن را به جای قَدیم عالم به کار می‌گیرد تا اشکال اشاعره را جواب دهد و آن‌ها را قانع سازد/همان، ص ۲۹۱. حدوث دائم برآمده از مفهوم سینوی «امکان ماهوی» است و ابن رشد اگرچه به صراحت می‌گوید که معلول، لازمه علت فاعلی نیست/همان، ص ۲۸۹ بلکه لازمه علت صوری و غایی است و علت فاعلی را علت فعل می‌داند نه علت وجود، اما چون نمی‌تواند از مسئله بقاء معلول - که در نظام ارسطویی سابقه ندارد - طفره رود، با تعبیر «حدوث دائم» دلیل بقاء را در صورت و غایت جست‌وجو می‌کند و همان معنی وابستگی معلول به علت را که ابن سینا در مفهوم امکان دیده است، در دوام حدوث می‌بیند.

۳- اثبات وجود خدا و صفات او

دست‌کم در هشت موضع از کتاب *التهافت*، مباحث مربوط به اثبات وجود خدا و صفات او از منظر ابن سینا یافت می‌شود که در سه مورد از آن‌ها به ابتکار ابن سینا اعتراف شده است. ابن رشد در ابتدای مسئله پنجم ضمن اعتراض به سوء تعبیر غزالی، ابتکار ابن سینا در مسئله توحید را یادآور شده

و گفته است وقتی این شیوه درست تفصیل یابد، به سخن برهانی نزدیک می‌شود؛ اگرچه در مسئله ششم برای نفی شریک از خدا، شیوه ابن سینا را از جهت منتهی شدن به علل مطلق مورد انتقاد قرار می‌دهد/بن‌رشد، ۱۳۸۲، ص ۴۹۶، اما باز در مسئله هشتم وقتی می‌خواهد برهان حرکت ارسطو را در اثبات خدا مطرح کند، آن را براساس شاکله وجوب و امکان سینوی تبیین می‌کند و باز به سوء تعبیر غزالی از ابن سینا انتقاد می‌کند/همان، ص ۵۹۷-۵۹۸. و سرانجام در مسئله دهم اذعان می‌کند که برهان ابن سینا در اثبات فلسفی وجود خدا، منحصر به اوست اگرچه عنوان «صدیقین» را نام نمی‌برد؛ اما چون وجه شرافت آن را از دیگر براهین، به نقل از ابن سینا متذکر می‌شود، قطعاً مراد او برهان صدیقین است/همان، ص ۶۳۷. در این جا نیز ابن رشد تبصره خود را به این برهان تکرار کرده و معتقد است آن را باید با شیوه او - که پیش از این ذکر شد - تبیین ساخت؛ اما در این جا اشکالات خویش را بر مفهوم وجود، که کانون اصلی برهان صدیقین است، گوشزد نمی‌کند/همان، ص ۶۳۸.

از میان مباحث صفات خداوند، فاعلیت و علم بیش‌ترین بحث را به خود اختصاص داده‌اند؛ درباره فاعلیت در ادامه سخن خواهیم گفت، اما درباره نفی صفات از ذات و مسئله علم خدا به جزئیات به چهار موضع از کتاب *تهافت/التهافت* می‌توان اشاره کرد. در مسئله ششم، دیدگاه ابن سینا در نفی صفات را پیش کشیده اما آن را نمی‌پذیرد. البته ابن رشد در این باره موضع روشنی ندارد و بسیار مبهم سخن می‌گوید. او اشکال غزالی بر ابن سینا را هم قبول ندارد، تنها می‌گوید: راه معتزلیان برای اشاعره بهتر است؛ زیرا مرادشان از ممکن، ممکن حقیقی است/همان، ص ۵۰۴. اما در همین مبحث (مسئله ششم) وقتی سخن از علم خدا به جزئیات است، تعابیر غزالی درباره ابن سینا و فلاسفه را با تندی محکوم کرده و با لحنی آمیخته با تقدیر می‌گوید ابن سینا خواسته است بین دو اندیشه جمع کند؛ اینکه خدا جز به خود علم ندارد(اندیشه ارسطو) و این که علم او به اشیاء و جزئیات، شریف‌تر از علم انسان هاست، اگرچه به اندازه‌ای که ما شرح دادیم، نتوانسته مسئله را تبیین کند/همان، ص ۵۳۷-۵۳۸. البته بخش دوم سخن ابن رشد در واقع نگرش خود اوست؛ ابن سینا این را که علم خدا شریف‌تر از علم انسان هاست، قبول دارد و مورد تأکید قرار می‌دهد؛ اما در صدد است تا نحوه علم خدا به جزئیات را به گونه‌ای تقریر کند که تغییر در ذات مطرح نشود و ابن رشد این مسئله را با تغافل و نوعی اشعری‌گری نادیده می‌گیرد. به همین دلیل است که در آخر مسئله دوازدهم سوء تعبیر غزالی را در عکس این قضیه «العارف بذاته يعرف بغيره» (کسی که خود را می‌شناسد، غیر خود را هم می‌شناسد) تحت عنوان «من لا يعرف غیره لا يعرف ذاته» (کسی که غیر خود را نمی‌شناسد، خود را هم نمی‌شناسد)، یک الزام صحیح علیه ابن سینا تلقی می‌کند/همان، ص ۶۸۴ در صورتی که ابن سینا لا يعرف غیره (یعنی سخن ارسطو) را در مورد خداوند قبول ندارد. و شاید ابن رشد به همین دلیل است که پیش‌تر از این - یعنی در مسئله یازدهم - پای فیلسوفان دیگر را هم در علم خدا به جزئیات وارد می‌کند با

آن که قبلاً آن را تنها به ابن سینا نسبت داده بود (همان، ص ۶۶۹). در حقیقت ابن رشد در این چند موضع هم به ابتکار ابن سینا اذعان دارد و هم آن را با مباحث دیگر می آمیزد و بدون استناد، به دیگر فلاسفه هم نسبت می دهد.

۴- مسائلی از علم النفس

بدون تردید ابن سینا یک فیلسوف نفس است؛ زیرا اهتمام زیادی به مباحث نفس داشته و در مواضع مهمی از این علم دیدگاه منحصر به فردی دارد و به گونه ای که می توان گفت این دانش را از نو تدوین کرده است. نویسنده در مقاله دیگری دلایل این مطلب را ارائه کرده است (دیباچی، ۱۳۸۵، ص ۵۴). ابن رشد حداقل در پنج موضع از مباحث علم النفس ابن سینا یاد می کند؛ در مسئله دوم، شکایت غزالی را از حدوث و فساد نفس از دیدگاه ابن سینا، بی معنا تلقی می کند (ابن رشد، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵) و در مسئله چهارم نیز بر غزالی خرده می گیرد که در مورد تبیین کثرت نفوس و عدم تناهی آنها از دیدگاه ابن سینا دچار اشتباه شده است (همان، ص ۴۴۳). اما در مسئله نخست، در موضوع بقای نفس می گوید: جز آنچه غزالی از ابن سینا نقل کرده، فیلسوفی را نمی شناسم که بگوید روح (نفس) واقعاً حادث است به حدوث حقیقی (همان، ص ۱۹۹). وی مطالب مبهمی را مطرح می کند، از جمله حدوث اضافی و نسبی نفس به معنی اتصال به امکانات جسمانی که پذیرای این اتصال اند. چنان که مشخص است، در این جا موضع دوگانه او - یعنی بقاء نفس به بقای عقل و فنای فردی آن - که در تفسیر مابعدالطبیعه ارسطو به تبع تامستیوس و اسکندر افرودیسی اتخاذ کرده است، مانع از آن است که دیدگاه ابن سینا را در حدوث و بقای نفس بپذیرد در عین حال این دیدگاه را رد نمی کند و دیدگاه فلاسفه دیگر را با اجمال و بدون اعلام موضع خود بیان می کند (همان، ص ۱۹۹).

ابن رشد در مسئله هجدهم به دو موضوع مهم علم النفس ابن سینا اشاره دارد، یکی قوه واهمه و دیگری تجرد است. او می گوید تنها ابن سیناست که از قوه واهمه سخن گفته است (همان، ص ۸۱۸)؛ آن گاه سعی دارد تا دلیلی بر توجیه سخن ابن سینا - به زعم خود - بیاورد (همان، ص ۸۱۹) و در ادامه بیان می کند که غزالی برهان ابن سینا را برای اثبات تجرد نفس از راه بی مکانی معقولات به درستی بیان نکرده است (همان، ص ۸۲۷) و در این جا نیز سعی دارد تا برهان را کامل کند.

۵- زمان، افلاک و تناهی عالم

در مسئله نخست، به موضوع وضع و نقش ابن سینا در طرح آن اشاره دارد که اگر موجودی دارای وضع نباشد (مجرد باشد) چه تفاوتی از نظر تعدد و کثرت با موجودات ذی وضع دارد. آن گاه بیان

می‌کند که این، با اصول فلسفه مشائی نمی‌سازد و به آن خرده می‌گیرد // ابن رشد، ۱۳۸۲، ص ۹۳؛ اما در همین مسئله وقتی سخن از نوع تقدم خدا بر عالم پیش می‌آید، بدون آن که از فردی نام ببرد، می‌گوید فیلسوفان متأخر مسلمان چون از آرای گذشتگان کم‌تر اطلاع داشتند، تقدم موجود نامتحرک بر متحرک را با دو موجود متحرک نسبت به یک‌دیگر، قیاس کرده و به معنایی نادرست [یعنی تقدم ذاتی] رسیده‌اند/ همان، ص ۱۴۴. در این‌جا مشخص است که مراد او دیدگاه ابن سینا و فارابی است و تقدم غیر زمانی را که آنان تقدم ذاتی نامیده‌اند، ابن رشد تقدم وجود غیر متغیر بر وجود متغیر نامیده است؛ در واقع ابن رشد تقدم وجودی را به جای تقدم ذاتی به کار برده و گفته: آنان که تقدم ذاتی را مطرح کرده‌اند، کم سواد بوده‌اند! این در حالی است که اساساً تقدم وجودی یک اصطلاح ریشه‌دار نیست و خود ابن رشد آن را بر ساخته است و معنایی جز تقدم ذاتی از آن فهمیده نمی‌شود، وانگهی ابن رشد که تقدم خدا بر جهان را از نوع تقدم علت بر معلول نمی‌داند، چگونه با تقدم وجودی درصدد تبیین تقدم خدا بر عالم است؟

دیدگاه ابن رشد اگرچه در مورد نوع تقدم علت بر معلول نیست؛ ولی از توضیحات او بر می‌آید که کاملاً نظر ابن سینا را پسندیده، اما با تعبیر دیگری - یعنی تقدم وجودی - از آن یاد می‌کند. وی مفهوم زمان ابن سینا را نیز پذیرفته و به ابتکاری بودن آن اذعان داشته است، آن‌جا که در مسئله نخست می‌گوید: زمان، کم همه کم‌ها یا امتداد همه امتدادهاست و بر هرچه حادث است، تقدم وجودی دارد. تا آن‌جا که می‌گوید این طریقه ابن سینا در اثبات زمان است که تا اندازه‌ای هم مشکل است/ همان، ص ۱۶۹.

ابن رشد در مسئله پانزدهم و شانزدهم به بعضی از مباحث مربوط به افلاک در فلسفه ابن سینا می‌پردازد؛ در مسئله پانزدهم بر عقیده ابن سینا در تأثیر افلاک بر بقای موجودات زمینی صحه می‌گذارد و دیدگاه نقدی غزالی را رد می‌کند/ همان، ص ۱۳۵، اما در مسئله شانزدهم که سخن از تطابق عقول و نفوس مربوط به افلاک با ملائکه در لسان دین است، بخشی را می‌پذیرد و بخشی را رد می‌کند/ همان، ص ۱۴۴-۱۴۶.

۶- مباحث دین پژوهی

دین پژوهی و عرفان پژوهی از ویژگی‌های حکمت سینوی است؛ این خصیصه جزء فلسفه‌ورزی اوست و این یکی از اسباب تفاوت فلسفه او با ارسطو و نیز ماندگاری بسیاری از مباحث فلسفی او در تاریخ فلسفه است. ابن رشد در کتاب *تهافت التهافت* چهار موضوع وحی، معجزه، علم غیب و رؤیا را به مناسبت نقدهای غزالی پیش کشیده و در مسئله شانزدهم مورد بحث قرار داده است. وی در این

مواضع، متذکر شده است که تنها دیدگاه خاص ابن‌سینا چنین است؛ اما هیچ‌گاه به‌طور تفصیلی دیدگاه فیلسوف دیگری را مطرح نکرده است؛ زیرا فلاسفه متقدم و مشائیان قدیم به‌جز در مورد رؤیا، مباحث دیگر را اساساً مورد بحث قرار نداده‌اند. خود او نیز وقتی در این کتاب و کتاب‌های دیگر خود به این مباحث می‌پردازد، ناچار است در همان چارچوب دیدگاه فارابی و ابن‌سینا سخن بگوید و احیاناً برای آن - که سخنش متفاوت با دیدگاه آنان جلوه کند، با جمله یا تعبیری مخالفت کرده و از تعبیر یا جمله دیگری استفاده می‌کند.

ابن‌رشد در مسئله شانزدهم وقتی سخن از علم غیب و رؤیا است، به این تذکر بسنده می‌کند که این دیدگاه را جز از ابن‌سینا از کس دیگری نمی‌شناسیم/ابن‌رشد، ۱۳۸۲، ص ۷۵۱؛ آن‌گاه بر آن ایراداتی وارد می‌کند و به مبحث صدور فعل جزئی یا کلی از عقول می‌پردازد. درباره وحی نیز موضعی مشابه دارد و تحلیل ابن‌سینا را منحصر به‌فرد خوانده و گفته است آرای قدما چیز دیگری است/همان، ص ۷۵۴؛ اما نمی‌گوید که قدما درباره وحی چه می‌گویند. در ادامه مطلب وقتی سخن از امور مرتبط با وحی، یعنی لوح و قلم است، قاعده مهمی را مطرح می‌کند و می‌گوید: پاسخ غزالی از گونه علوم نقلی است نه عقلی، و اساساً نباید در این کتاب مطرح می‌شد. در واقع فلسفه و فلاسفه هرچه را در شرع آمده بررسی می‌کنند؛ اگر آن را ادراک کردند، پس دو ادراک عقلی و نقلی یکی می‌شوند و این مقام اتم در معرفت است، اما اگر آن را نفهمند، قصور عقل انسانی را اعلام و بیان می‌کنند که تنها شرع می‌تواند آن را بفهمد/همان، ص ۷۵۸.

سخن اخیر او - درباره این که فلسفه به پاره‌ای از امور دینی نمی‌رسد - با بحث معجزه مصداق پیدا می‌کند؛ زیرا می‌گوید فلاسفه قدیم درباره معجزه هیچ سخنی نگفته‌اند، چون تفحص درباره آن را لازم نمی‌دانند و معتقدند آن‌ها نباید به مسئله فلسفی تبدیل شوند/همان، ص ۷۷۳. البته از هیچ‌کدام از این فلاسفه نام نمی‌برد و دلیلی هم ذکر نمی‌کند، مگر این که می‌گوید این مسئله هم مثل سایر مبادی شریعت نباید مورد تفحص قرار گیرد؛ یعنی اموری چون: آیا خدا موجود است، آیا سعادت واقعی است؟ آیا فضائل موجودند؟ او این‌ها را اموری می‌داند که کیفیت وجودشان الهی است و دست عقل بشری از ادراکشان کوتاه است؛ زیرا این‌ها مبادی اعمالی است که انسان به سبب آن‌ها به فضیلت می‌رسد و بنابراین پیش از رسیدن به فضیلت نباید به مبادی آن‌ها پرداخت/همان، ص ۵۷۳-۵۷۴. آن‌گاه ابن‌رشد می‌گوید: درباره علت معجزه هم هیچ فیلسوفی جز ابن‌سینا را نمی‌شناسم که بدان پرداخته باشد/همان، ص ۵۷۴. وی در این باره سعی می‌کند توجیهی برای تبیین ابن‌سینا بیابد؛ اما چنان که خودش به صورت قاعده کلی گفته است که اگر کسی نمی‌خواهد درباره این امور سکوت کند، به همین حداقل بسنده کند، به همین اندازه بسنده می‌کند و می‌گوید راه تصدیق پیامبران چیز

دیگری است (غیر از تحلیل فلسفی). در این جا پیش از آن که به نتیجه‌گیری بپردازیم، مباحث بالا و فراوانی آن‌ها را در قالب جدول زیر می‌آوریم. این جدول، موضوع ارجاعات به ابن سینا و فراوانی هر کدام را - با علامت () - در کتاب *تهافت‌التهافت* نشان می‌دهد.

جدول ارجاعات ابن رشد به ابن سینا و موضوعات آن در کتاب *تهافت‌التهافت*

| موضوع ارجاع و فراوانی آن | تعداد ارجاع به ابن سینا | مسئله |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------|---------|
| امکان (۱)؛ حدوث عالم (۲)؛ تعریف زمان (۱)؛ وجوب بالذات وبالغیر (۱)؛ حدوث و بقای نفس (۱) | ۶ | اول |
| حدوث و فساد نفس (۱) | ۱ | دوم |
| علیت (۴)؛ صدور کثرت از واحد، قاعده الواحد (۷)؛ زیادت وجود بر ماهیت (۱)؛ ممکن الوجود نزد ابن سینا (۳)؛ اجسام سماوی (۲)؛ تأثیر ابن سینا بر غزالی (۱)؛ دیدگاه کلی در مورد تفاوت ابن سینا با ارسطو در علم الهی (۳)؛ عنوان مذهب ابن سینا (۲) | ۲۱+۲ | سوم |
| در باره امکان و مفهوم ممکن (۲)؛ وجوب و امکان (۴)؛ تقریر ابن - رشد از وجوب و امکان (۱) وجود نفس (۱) | ۷+۱ | چهارم |
| طریقه ابن سینا در توحید و تکمله این رشد بر ان (۴)؛ مذهب ابن - سینا در زیادت وجود بر ماهیت (۳)؛ اجسام سماوی (۱)؛ مذهب ابن سینا در کثرت (۱) | ۸+۱ | پنجم |
| وجوب و امکان (۱)؛ نفی صفات خدا (۱)؛ علت فاعلی و مادی (۱)؛ علم خدا به جزئیات (۲) | ۵ | ششم |
| مفهوم وجود (۳)؛ عروض وجود بر ماهیت (۱)؛ توحید (۱)؛ نظریه عقول (۱) | ۶ | هفتم |
| وجودشناسی (رابطه وجود و ماهیت) (۲)؛ واجب بالغیر (۲)؛ برهان وجود و امکان (۱)؛ تقریر ابن رشد از مسئله عروض وجود بر ماهیت (۱) | ۶ | هشتم |
| داوری بین غزالی و ابن سینا و جدلی خواندن غزالی (۱)؛ مفهوم واهب الصور نزد ابن سینا (۱) | ۲ | نهم |
| تقسیم موجود به واجب و ممکن (۱)؛ برهان صدیقین (۳)؛ تقریر ابن رشد از برهان ابن سینا (۱)؛ اشاره به حکمت مشرقی ابن سینا (۱)؛ وجوب بالغیر (۱) | ۷ | دهم |
| علم خدا به غیر خود (۳)؛ تفاوت علم خدا با انسان (۳)؛ علم خدا به جزئیات (۱) | ۷ | یازدهم |
| رابطه شناخت خدا از خود با شناخت خدا از عالم (۱) | ۱ | دوازدهم |
| مسئله وضع در حرکت (۱)؛ عدم تناهی در حرکت (۲) | ۳ | پانزدهم |
| طریقه ابن سینا در تحلیل سبب رؤیا و وحی (۲)؛ معجزه (۱)؛ علم غیب (۲)؛ تخیل در افلاک (۲) | ۷ | شانزدهم |
| تجرد نفس (۱)؛ ابتکار در طرح قوه وهمیه (۲) | ۳ | هیجدهم |
| تعدد نفوس (۲) | ۲ | نوزدهم |
| <p>• تعداد مباحث: ۵۴؛ تعداد ارجاعات: ۹۶ (تعداد ارجاع با نام: ۹۲؛ تعداد ارجاع با ضمیر یا اسم اشاره در موضوع مستقل که با علامت + نشان داده شده است: ۴) مسائل سیزدهم، چهاردهم، هفدهم و بیستم ارجاع به ابن سینا ندارد.</p> | | |

یافته‌های پژوهش

آنچه در دوره تاریخ‌نگاری فلسفه در دوران اخیر - متأثر از روش مطالعات اسلامی در غرب - رواج دارد، غالباً روایتی از فلسفه ابن‌سینا را مورد بحث قرار می‌دهد که در آن، وی همچون شارحی از فلسفه ارسطوست که عناصری از فلسفه افلاطون را به آن آمیخته است؛ در این میان تفاوتی بین نگرش نویسندگان غربی و بسیاری از نویسندگان مسلمان و یا کشورهای عربی وجود ندارد. اما آیا واقعاً در حد یک شارح است یا اینطور نیست بلکه دارای فلسفه مستقل و موسس یک مکتب فکری است؟ این مقاله برای پاسخ، ضمن اشاره به برخی از دیدگاه‌های نویسندگان معاصر کتب فلسفی - در غرب و در کشورهای مسلمان، ملاحظات و تبصره‌های ابن‌رشد بر فلسفه ابن‌سینا را - از کتاب *تهافت* / *تهافت* - مورد بررسی قرار داده است، تا از طریق انتقادهای ابن‌رشد به تفاوت‌های دو دیدگاه فلسفی ابن‌سینا و ارسطو گذر کند و اصل تفاوتها را ملاک تمایز دو مکتب فلسفی تلقی نماید.

ابن‌رشد در اثر مهم خود، *تهافت/تهافت*، همزمان با پاسخ به اشکالات غزالی، نزدیک به صد بار از ابن‌سینا یاد می‌کند و در اکثر آن مواقع به تفاوت دیدگاه وی با ارسطو اشاره می‌کند و گاهی با تفصیل به آن تفاوت‌ها می‌پردازد. ملاحظات ابن‌رشد را می‌توان از سه دیدگاه مورد بررسی قرار داد: اصل انتقادهای او به ابن‌سینا، پاسخی که می‌توان به انتقادهای وی داد، و تفاوتی که می‌توان به سبب آن انتقادات، بین فلسفه ارسطو و ابن‌سینا دریافت. این مقاله تنها سومین دیدگاه را مورد نظر قرار داده و آن ملاحظات را در سه ساحت دسته‌بندی کرده است: بررسی تعبیر و عناوین کلی که ابن‌رشد در خلال بحث‌های خود، از فلسفه ابن‌سینا دارد؛ مسائل کلی و بنیادی فلسفه ابن‌سینا که در نظر ابن‌رشد، مبدأ تفاوت دیدگاه او با ارسطو واقع شده است و جزئیاتی که ابن‌رشد از آن مسائل کلی و بنیادی به بحث گذاشته است. این مقاله با شمارش این مباحث به بیش از پنجاه موضع تفاوت بین دو دیدگاه، دست یازیده و آن‌ها را در شش دسته کلی (وجودشناسی، فاعلیت الهی و مسئله صدور، خدا و صفات آن، علم‌النفس، زمان و تناهی عالم و دین‌پژوهی) فهرست نموده است. به‌علاوه تعبیر کلی ابن‌رشد را درباره روش و مکتب ابن‌سینا، در بیش از ده موضع یادآور شده است.

مقاله اگرچه در پی بررسی و پاسخ به خرده‌گیری‌های ابن‌رشد بر ابن‌سینا نیست، اما در مواضعی به آن‌ها اشاره کرده و نشان داده است که ابن‌رشد، آن‌طور که امثال عابد الجابری می‌گویند، در همه مواضع کتاب خود منتقد ابن‌سینا نیست؛ بلکه در مباحث مهمی چون ماهیت زمان، صفت وجوب وجود، مفهوم امکان حقیقی و حدوث عالم، از تفکر ابن‌سینا بهره می‌گیرد و در مواقعی به ابتکارات فلسفی او اذعان دارد، به‌ویژه به حکمت مشرقی ابن‌سینا اشاره کرده و مباحث وجود را کانون آن دانسته است. بالاتر این که اگر بخواهیم تحلیل افرادی چون برتولاچی را بپذیریم، باید بگوییم اساساً

دیدگاه‌های ابن‌سینا برای ابن‌رشد یک منبع و معیار است. البته تفاوت‌هایی که در این مقاله مورد اشاره قرار گرفت، همه اجزای فلسفه ابن‌سینا را معرفی نمی‌کند؛ اما چارچوبی به دست می‌دهد که می‌توان اصول کلی تمایز فلسفه او را با فلسفه ارسطو بازشناخت. گام بعدی در این باره، این است که کتاب‌هایی بسان *المحاکمات* - که در تاریخ حکمت سابقه درخشانی دارد و بین فخر رازی و خواجه نصیر طوسی در نقد یا دفاع از ابن‌سینا به داوری پرداخته یا داوری‌های حکما را گزارش می‌کند - نگاشته شود تا بتوان با داوری بین ابن‌سینا و ابن‌رشد، به نقاط روشن‌تری از تمایز فلسفه ابن‌سینا و ارسطو رسید.



منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸)، *نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی*، انتشارات دفتر تبلیغات، چاپ اول، قم
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴)، *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، تهران، طرح نو
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ هـ الف)، *السیره فی النجات*، تحقیق ماجد فخری، بیروت، نشر دارالآفاق الجدیده، الطبعة الاولى
- _____ (۱۴۰۵ هـ ب)، *مقدمه حکمه المشرقیین، منطق المشرقیین*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی
- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیارفر، قم، انتشارات بیدار، چاپ نخست
- ابن رشد، ابو ولید محمد (۱۳۸۲)، *تهافت التهافت*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، نشر شمس تبریزی، الطبعة الاولى
- _____ (۱۳۸۷)، *تهافت التهافت*، ترجمه حسن فتحی، تهران، حکمت، چاپ اول
- اوروی، دومینیک (۱۳۸۶)، *ابن رشد، تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۲، زیر نظر دکتر سید حسین نصر والیور لیمن، تهران، حکمت، چاپ نخست
- الجبّاری، محمد عابد (۲۰۰۱ م)، *ابن رشد، سیره و فکر در اسسه و نصوص*، بیروت، مرکز دراسات الوحده المریبه، الطبعة الثانيه
- الجر، خلیل، و الفاخوری، حنا (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۴)، *مقدمه ترجمه تهافت التهافت*، تهران، جامی، چاپ نخست
- دبور، ت. ج (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، چاپ نخست
- دیباچی، سید محمدعلی (۱۳۸۶)، *فاعلیت الهی در دیدگاه سهروردی، اندیشه دینی*، شماره ۲۴، پاییز
- _____ (۱۳۹۴)، *نسبت ابن سینا با فلسفه مشاء، مجله تاریخ فلسفه*، سال ششم، شماره سوم، زمستان
- _____ (۱۳۸۵)، *نوآوری‌های ابن سینا در علم النفس، پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، شماره ۲۹، پاییز
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، تهران، سمت و دانشگاه ادیان، چاپ نخست

صلیبا، جمیل (۱۳۹۵هـ)، *بین ابن سینا و ابن رشد، المجمع اللغه العربیه بدمشق، المجلد الخمسون، العدد ۱*

غزالی، ابوحامد (۱۴۰۹هـ)، *المنقذ من الضلال، مقدمه احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولى*

_____ (۱۹۹۰م)، *تہافت الفلاسفہ، تحقیق ماجد فخری، بیروت، دارالمشرق، الطبعة الرابعه فخری، ماجد (۱۳۷۲)، سیر فلسفہ در اسلام، ترجمہ گروہ مترجمان، تہران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ نخست*

یوسف موسی، محمد (۱۳۸۲)، *دین و فلسفہ از دیدگاہ ابن رشد و فیلسوفان قرون وسطی، ترجمہ دکتر محمد حسین گنجی، اهواز، انتشارات دانشگاه شہید چمران، چاپ نخست*

Bertolacci Amos (2013), *Averroes against Avicenna, in: Renaissance Averroism and its aftermath: Arabic philosophy in Early modern Europe*, Springer. Editors: A.Kasoy, A.Gigilioni. New York

Van Den Bergh, Simon (1969), *Averroes, s Tahafut al-Tahafut (incoherence of incoherence,)* vol.1, london, luzac.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی