

Investigating the Consequences of Ibn Rushd's Philosophical and Theological Heritage in the Islamic World

Ebrahim Noei*

Abstract

A number of Orientalists and a number of Muslim thinkers believe that IbnRushd'sphilosophical and theological books did not enter the Islamic world, including Iran, and that Muslim philosophers and theologians did not pay attention to her books. Reasons such as the absence of Ibn Rushd's books or the lack of loyal students to him have also been presented for this belief. The present article both presents a report from the opposite point of view and shows that Muslim philosophers and theologians have always paid attention to Ibn Rushd's books.

To achieve this goal, first Muslim thinkers are introduced who have paid attention to Ibn Rushd's philosophical and theological books in different centuries. In the next stage, I will criticize the reasons that say that Muslim philosophers and theologians did not pay attention to Ibn Rushd's philosophical and theological books. Finally, I show that if Ibn Rushd's books were sometimes ignored, it was because he was not considered an important philosopher.

Keywords: Averroes, Ibn Rushd, Tahafut Al- Tahafut, Al-kashf an manahij al adillah, fasl-ul maqal.

* Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, e_noei@sbu.ac.ir

Date received: 2023/02/01, Date of acceptance:2023/04/17



واکاوی سرانجام میراث فلسفی و کلامی ابن‌رشد در جهان اسلام

ابراهیم نوئی*

چکیده

شماری از مستشرقان و تعدادی از اندیشمندان مسلمان مصرانه بر این باورند که میراث حکمی و کلامی ابن‌رشد به جهان اسلام و از جمله ایران وارد نشد و حکیمان و متکلمان مسلمان التفاتی به نوشته‌های او نکردند. توجیهاتی مانند نبود نسخه‌های آثار ابن‌رشد یا نداشتن شاگردان وفاداری به وی نیز بر این باور ارائه شده است. نوشتار حاضر می‌کوشد هم گزارشی از جبهه مقابل با این باور ارائه دهد و هم نادرستی پندار بی‌توجهی اندیشمندان جهان اسلام و به‌ویژه ایرانیان به میراث ابن‌رشد را نشان دهد. برای نیل به این منظور، به نوشته‌های متعددی از حکیمان و متکلمان شرق عالم اسلام تمسک می‌شود که در آن‌ها صریحاً از ابن‌رشد و یا نوشته‌های او نام می‌برند و گاه به نقد آن‌ها می‌نشینند. هم‌چنین، در این نوشتار، به بسیاری از مسائلی اشاره می‌شود که متکلمان و فیلسوفان مسلمان در نوشته‌های ابن‌رشد دنبال کردند. سرانجام نیز، محتمل‌ترین وجه برای کم‌توجهی حکیمان مسلمان به نوشته‌های ابن‌رشد ذکر خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: ابن‌رشد، تهافت‌التهافت، الکشف عن مناهج الأدلة، فصل المقال، جامع الفلاسفة.

۱. مقدمه

مرگ ابن‌رشد اندلسی در ۵۹۵ هجری پی‌آمدهایی درباب تاریخ کلام و حکمت در عالم اسلام در پی داشته است. گروهی پنداشتند مرگ فلسفه اسلامی مقارن با رحلت ابن‌رشد

* استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده‌الاهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، e_noei@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷



بوده است. حتی فلسفه‌ای که ابن‌رشد در آثارش دنبال می‌کرد با اضمحلال آثارش در همان هنگام پایان یافت، به‌گونه‌ای که حکیمان و متکلمان مسلمان بعد از وی نیز به نوشته‌های او هرگز مراجعه نکردند. نوشتار حاضر در پی بررسی این ادعا و سخنان طرف‌داران آن است و می‌کوشد بعد از گزارش مختصری از سخنان مستشرقان و هم‌دلان آن‌ها در باب بی‌توجهی به نوشته‌های حکمی و کلامی ابن‌رشد، بعد از مرگ وی، نادرستی مدعای مزبور را به‌صورت مستند روشن سازد.

۲. انگاره بی‌توجهی و طرف‌داران آن

اولیور لیمن در مقاله «ابن‌رشد‌گرایی یهودی» می‌نویسد:

به‌نظر می‌رسد اندیشه ابن‌رشد در دست‌یابی به نفوذ قابل‌توجه بر ذهن متفکران مسلمان پس از خود ناکام مانده است. در واقع تنها در قرن بیستم است که نویسندگان مسلمان نفوذ اندیشه او را در برخی از مباحث به‌ویژه در ارتباط میان دین و فلسفه کشف کرده‌اند (لیمن ۱۳۸۶: ج ۳، ۴۱۷؛ Leaman 1996: 769).

به‌باور دومنیک آروی نیز، ابن‌رشد، با وجود شهرتش، منزوی باقی ماند؛ حتی شاگردان ابن‌رشد فلسفه او را اشاعه ندادند و ابن‌طلموس منطق‌دان، که ظاهراً یکی از شاگردان او بوده است، از او نقل نکرده و مدعی است که شاگرد فارابی است. به‌گفته آروی، تنها در قرن سیزدهم بود که اعراب مجدداً به ابن‌رشد علاقه‌مند شدند، آن‌هم در فضایی جدلی که به مدتی طولانی معنای این کشف مجدد را دست‌خوش انحراف کرد. تنها اقبال ابن‌رشد در پذیرش او در خارج از عالم اسلام، به‌ویژه در میان نویسندگان یهودی، بود که در انتقال اندیشه‌های او به غرب لاتین مؤثر بودند؛ اگرچه غرب لاتین در نهایت به او وفادار نماند، ولی با این حال می‌دانست احترامی را که شایسته اوست چگونه به او عطا کند (اروی ۱۳۸۶: ج ۳، ۴۱۷؛ Urvoy 1996: 343). هانری کربن هم صریحاً نوشت: «در مشرق‌زمین، آثار ابن‌رشد مورد توجه واقع نشد» (کربن ۱۳۷۳: ۳۴۲).

اندیشه اعراض حکیمان و متکلمان مشرق‌زمین از آثار ابن‌رشد در میان متفکران معاصر ایرانی نیز طرف‌دارانی دارد؛ از جمله، شهید مطهری یکی از معتقدان به بی‌توجهی به نوشته‌های فلسفی ابن‌رشد است، تا آن‌جاکه صریحاً نوشت: «شما در کتب فلسفه اسلامی هیچ‌جا نامی از ابن‌رشد نمی‌بینید» (مطهری ۱۳۷۸: ج ۱۲، ۱۰۹). دکتر علی‌اصغر حلبی نیز

معتقد است برای روزگار درازی فلاسفه ما ابن رشد را به درستی نمی‌شناختند و به عبارت ساده‌تر اصلاً نمی‌شناختند؛ مثلاً در کتب فلسفی و کلامی امام فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، قطب شیرازی، قطب‌الدین رازی، میرفندرسکی، میرداماد، و ملاصدرای شیرازی هیچ‌گونه اشاره‌ای به او و اندیشه‌های او نیامده است. تنها در این اواخر دانشمندان غربی و بیش‌تر شرق‌شناسان، از قبیل ارنست رنان و آسین پالاسیوس، به معرفی فلاسفه مهم غرب اسلامی از قبیل ابن‌طفیل، ابن‌باجه، ابن‌سبعین، ابن‌مسره، و مهم‌تر از همه ابن‌رشد پرداختند و توجه ما را به این بزرگان هم‌دین و هم‌فرهنگ خودمان معطوف ساختند (حلبی ۱۳۷۳: ۵۵). دکتر رضا داوری اردکانی دیگر اندیشمند ایرانی است که باور دارد در آثار فلاسفه اسلامی ایرانی هیچ اثر و نشانی از آرای ابن‌رشد نیست و در هیچ‌یک از نوشته‌های آنان حتی نامی از او برده نشده است. به نظر وی، قضیه بی‌اعتنایی به ابن‌رشد در شرق عالم اسلام از بی‌توجهی شرق‌شناسان و مورخان فلسفه به سهروردی و ملاصدرا دشوارتر و پیچیده‌تر است، زیرا متفکرانی که به یک عالم تعلق دارند و مسائلشان مشترک است نمی‌توانند به آثار یک‌دیگر بی‌اعتنا بمانند. فخر رازی و نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی و ملاصدرای شیرازی نامی از ابن‌رشد نبرده و هیچ‌قولی از او نقل نکرده‌اند. باوجود آن‌که ابن‌رشد کتاب *تهافت الفلاسفه* غزالی را پاسخ داد و از فلاسفه پیشین جهان اسلام دفاع کرد، باز هم آثار او را نخواندند و در آرای او چون‌وچرا نکردند؟ (داوری ۱۳۸۳: ۱۰۷). دکتر غلام‌حسین ابراهیمی دینانی هم که کتاب مهم خود با نام *درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء* را بر این اساس نوشت که پس از مرگ ابن‌رشد دیگر به او توجهی نشده و کتاب وی اولین اثری است که نوشته‌های حکمی ابن‌رشد را بررسی کرده است. به گفته ابراهیمی دینانی، باوجود آن‌که تقریباً هشتصد سال از زمان ابن‌رشد می‌گذرد، بدون اغراق در ایران یک نفر هم ابن‌رشد را نخوانده است. این یک مسئله است که چرا یک فیلسوف بزرگ اسلامی که غربی‌ها او را بزرگ‌ترین فیلسوف جهان اسلام می‌دانند و معتقدند که با مرگ ابن‌رشد فلسفه اسلامی به تاریخ سپرده شد و به‌گور رفت ما آثار او را نخواندیم. ایران مهد حکمای بزرگ بوده است؛ مردم ایران از فلاسفه دوران باستان تا امروز اهل فلسفه بودند؛ فلاسفه ما اهل مطالعه بودند و آثار فلسفی را می‌خواندند؛ مثلاً ملاصدرا که آخرین فیلسوف بوده می‌توان گفت که ورق‌پاره‌ای در کتب حکمی و کلامی و عرفانی نبوده که نخوانده باشد. او همه‌چیز را می‌خواند و احاطه و تسلط کامل داشته است، ولی یک بار از ابن‌رشد نام نمی‌برد و حرفی از او نقل نمی‌کند. قطعاً آثار او را نخوانده است.

۳. نقد انگاره بی‌توجهی متکلمان و فیلسوفان مسلمان به آثار ابن‌رشد

۱.۳ عمومی‌نبودن باور به متروک‌ماندن آثار ابن‌رشد

این‌گونه نیست که باور فوق‌باوری عمومی و مقبول همه اندیشمندان باشد. اندیشمندی چون سیدجلال‌الدین آشتیانی معتقد نبود که نوشته‌های فلسفی و کلامی ابن‌رشد در جهان اسلام کاملاً ترک شد. به عقیده وی، یکی از منابع حکمی مورد توجه ملاصدرا نوشته‌های ابن‌رشد بوده است (آشتیانی ۱۳۸۷: ۲۸، ۳۷). سیدحسین نصر هم صریحاً نوشته است:

افکار ابن‌رشد حتی از زمان مرگش به این طرف در بعضی از کشورهای اسلامی، مثلاً ایران، به‌عنوان بخشی از مجموعه آثار فلسفه مشائی موردتعلیم و تعلم بوده است، ولی حتی در زمینه فلسفه مشائی هم ابن‌رشد نسبت به فارابی و ابن‌سینا ... در درجه دوم قرار گرفته است (نصر ۱۳۵۰: ۳۴۸).

۲.۳ جست‌وجوی نام ابن‌رشد در آثار متکلمان و حکمای مسلمان در قرون مختلف

یکی از بهترین پاسخ‌هایی که می‌توان به ادعای بی‌توجهی متکلمان و فیلسوفان مشرق‌عالم اسلام درباره آثار ابن‌رشد داد معرفی اندیشمندانی است که در شرق عالم اسلام به‌سر می‌بردند و در نوشته‌های خود از آثار کلامی یا فلسفی ابن‌رشد استفاده کرده‌اند. در این مجال تلاش می‌شود به این مطلب با التفات به قرون مختلف اشاره شود.

۱.۲.۳ قرن هشتم هجری

ابن تیمیه (د ۷۲۸ ق) در مجموعه ده‌جلدی در *تعارض العقل والنقل* بیش از سی بار صریحاً نام ابن‌رشد را می‌آورد و سخنان وی در *تهافت التهافت* و *نقدهای او بر تهافت الفلاسفة* غزالی را نقل و بررسی می‌کند (ابن تیمیه ۱۴۱۱ ق: ج ۶، ۲۱۰-۲۱۲، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۷-۲۴۸، ج ۸، ۱۱۲، ۱۳۶-۱۳۷، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱-۱۷۵، ۱۸۱-۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۲۹، و ...). ابن تیمیه، هم‌چنین، در *شرح العقيدة الاصفهانية* هم صریحاً دو مرتبه نام ابن‌رشد را به‌میان می‌آورد و از آثار وی مانند *تهافت التهافت* نقل مطلب می‌کند (همان ۱۴۲۵ ق: ۱۸۴-۱۸۸).

ابن قیم جوزیه (د ۷۵۱ ق)، شاگرد ابن تیمیه، در کتاب *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمية والمعطله*، گاهی صریحاً ابن‌رشد را از حدّاق و فضلاهی فلاسفه معرفی می‌کند و از

واکاوی سرانجام میراث فلسفی و کلامی ابن رشد ... (ابراهیم نوئی) ۳۲۱

کتاب *الكشف عن مناهج الأدلة* وی نقل مطلب می‌کند (ابن‌قیم ۱۴۱۸ ق: ۱۰۴) و گاهی هم صراحتاً نام وی را مطرح می‌کند و بدون ذکر نام اثر وی از او مطالبی را می‌آورد (همان: ۲۷۲). ابن‌قیم در *قصیده نونیة* خود نیز این‌گونه از ابن‌رشد و *الكشف عن مناهج الأدلة* وی یاد کرده است:

همه انبیای الاهی در کتاب‌های خود تصریح کرده‌اند که خداوند در جهت فوق و بالا قرار دارد. اجماع مسلمانان بر این مطلب هم از سوی شیخ عبدالقادر جیلانی در کتاب *الغنیة* و ابن‌رشد اندلسی در کتاب *الكشف عن مناهج الأدلة* گزارش شده است (بنگرید به هراس ۱۴۱۵ ق: ۲۲۶).

۲.۲.۳ قرن نهم هجری

ابن‌خلدون تونسلی (د ۸۰۸ ق) دست‌کم هفت بار از *تلخیص الخطابة* ابن‌رشد و دیگر تلخیص‌های وی از آثار ارسطو نقل کرده است (ابن‌خلدون ۱۴۰۸ ق: ج ۱، ۱۶۸، ۶۳۳، ۶۴۲، ۶۴۶، ۶۴۹، ۶۵۳، ۷۱۱).

سه متفکر دیگری که در قرن نهم هجری به آثار ابن‌رشد و از جمله *تهافت التهافت* وی به تفصیل التفات داشته‌اند عبارت‌اند از: علاءالدین طوسی (د ۸۷۷ ق)؛ خواجه‌زاده برسوی (د ۸۹۳ ق)؛ جلال‌الدین دوانی (د ۹۰۸ ق). برای التفات به توجه این سه اندیشمند به نوشته‌های حکمی ابن‌رشد باید به گزارشی که حاجی‌خلیفه در *کشف الظنون* ذیل مدخل «تهافت الفلاسفة» نوشته نظر دوخت؛ گزارشی که نشان از التفات بسیاری از اندیشمندان (و نه فقط این سه اندیشمند) و حتی برخی حاکمان به نوشته‌های حکمی ابن‌رشد دارد. ماجرا چنین است: سلطان محمدخان عثمانی مولی مصطفی بن یوسف، مشهور به خواجه‌زاده برسوی، و مولی علاءالدین علی طوسی را دستور داد تا دو کتاب به‌عنوان محاکمه و داوری بین *تهافت الفلاسفة* غزالی و *تهافت التهافت* ابن‌رشد بنویسند. خواجه‌زاده در چهار ماه و علاءالدین طوسی طی شش ماه کتابی در این زمینه نوشتند. اما سلطان کتاب خواجه‌زاده را ترجیح داد و به هریک ده‌هزار درهم بخشید. البته، سلطان هدیه نفیس دیگری را هم به خواجه‌زاده بخشید. همین تفاوت باعث شد که علاءالدین طوسی به‌سوی بلاد عجم (ایران) بیاید ... گفته شده است که چون ابن‌المؤید به‌خدمت جلال‌الدین دوانی رسید و مورد مطالبه

هدیه از سوی دوانی قرار گرفت، کتاب خواجه‌زاده (در محاکمه و داوری بین غزالی و ابن‌رشد) را به دوانی بخشید. دوانی، بعد از آن‌که مدتی به مطالعه آن کتاب مشغول بود، گفت:

[اولاً] خداوند خواجه‌زاده را مرضی خود قرار دهد؛ چراکه با تألیف این کتاب مرا از مشقت نجات داد و اگر من خود درباب داوری بین *تهافت الفلاسفه* غزالی و *تهافت التهافت* ابن‌رشد چیزی می‌نوشتیم به همین غایتی می‌رسید که کتاب خواجه‌زاده انجامید و [ثانیاً] خداوند از تو (ابن‌المؤید) راضی باشد؛ چراکه آن کتاب را به من رساندی و اگر آن کتاب به دستم نمی‌رسید، حتماً خود به تألیف محاکمه‌ای بین غزالی و ابن‌رشد می‌پرداختم (حاجی خلیفه ۱۹۴۱: ج ۱، ۵۱۳).

۳.۲.۳ قرن یازدهم هجری

هرچند ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ ق) در آثار حکمی خود صریحاً از ابن‌رشد و آثار وی یاد نمی‌کند، برخی شارحان و حکیمان امروزی مکتب حکمت متعالیه معتقدند فصلی از فصول *سفار* وی ناظر به ابن‌رشد و اندیشه‌های وی در کتاب *فصل المقال* است. علامه حسن‌زاده آملی در این زمینه نوشته است:

صاحب *سفار* در آخرین فصل الاهیات آن، که در توفیق بین شریعت و حکمت در دوام فیض باری تعالی و حدوث عالم عنوان نموده است، چنین فرموده است: "فصل فی طریق التوفیق بین الشریعة و الحکمة فی دوام فیض الباری و حدوث العالم. قد أشرنا مراراً أن الحکمة غیر مخالفة للشرائع الحقة..." (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱: ج ۷، ۳۲۶). صاحب *سفار* در فصل یادشده ناظر به رساله *فصل المقال* ابن‌رشد اندلسی است، جز این‌که در آن فصل فقط بحث از دوام فیض و حدوث عالم می‌شود و در رساله ابن‌رشد از مباحث متعدد (حسن‌زاده آملی ۱۳۷۹: ۱۷-۱۸؛ حسن‌زاده آملی ۱۳۶۳: ۳۲).

سیدجلال‌الدین آشتیانی، محقق پرآوازه آثار ملاصدرا، به‌هنگام معرفی منابع موردتوجه و استفاده صدرا در آثار حکمی خویش یکی از این منابع را آثار ابن‌رشد معرفی می‌کند. آشتیانی تمام تلاش خود را به‌کار برد تا کلیه مآخذی را که موردتوجه و استفاده ملاصدرا بود پیدا کند و به این نتیجه رسید که کتب موردمراجعه و استفاده و منابع کارهای علمی

واکاوی سرانجام میراث فلسفی و کلامی ابن رشد ... (ابراهیم نوئی) ۳۲۳

ملاصدرا همان کتب و رسائل و شروح و تعلیقات و تألیفاتی است که در دسترس همه دانشمندان و محققان عصر او بوده است؛ از جمله

آن‌ها کتبی است که در مقام انتصار از افکار فلسفی و آثاری که به‌عنوان رد مناقشات مخالفان حکمت و فلسفه نوشته شده است، مانند آثار ابن رشد، حکیم ابوالولید اندلسی، و برخی از آثار خواجه از آثاری به‌شمار می‌روند که ملاصدرا به آن‌ها اهمیت داده است ... (آشتیانی ۱۳۸۷: ۲۸، ۳۷).

فیاض لاهیجی (د ۱۰۷۱ ق)، داماد و شاگرد ملاصدرا، در اثر گران‌سنگ خود، *شوارق الالهام*، دست‌کم شش مرتبه صریحاً نام ابن رشد را مطرح می‌کند و از *تهافت التهافت* وی و کتاب *جامع الفلاسفه* او نقل مطلب می‌کند (فیاض ۱۴۲۵ ق: ج ۵، ۵۵، ۵۹، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۶۰، ۲۸۴). بعید است که شاگردی چون فیاض دست‌رسی آسانی به آثار ابن رشد داشته باشد، اما استاد او، ملاصدرا، چنین دست‌رسی‌ای را نداشته باشد.

قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۳ ق) از ابن رشد با تعبیر «فاضل رومی؛ ابن رشد اندلسی» نام می‌برد و از کتاب او در رد کتاب *تهافت الفلاسفه* مطالبی را نقل می‌کند (قمی ۱۴۱۵ ق: ج ۲، ۱۸۰).

۴.۲.۳ قرن دوازدهم هجری

محمدنعیم طالقانی، معروف به ملانعیما، از عالمان قرن‌های یازدهم و دوازدهم هجری در کتاب *منهج الرشاد فی معرفة المعاد* چهار بار از ابن رشد با تعبیر «حکیم ابن رشد مغربی در کتاب *جامع الفلاسفه*» (طالقانی ۱۴۱۱ ق، ج ۲، ۳۶، ۲۲۸، ۲۳۲، ۳۱۵) و دو بار هم با تعبیر «ابن رشد» یاد می‌کند (همان: ج ۲، ۳۱۷، ۳۲۹).

۵.۲.۳ قرن سیزدهم

محمدجعفر بن سیف‌الدین استرآبادی (د ۱۲۶۳ ق) در شرح خود بر *تجرید العقائد* خواجه طوسی با عنوان *البراهین القاطعة* صریحاً پنج مرتبه نام ابن رشد را به‌میان می‌آورد و از آثار وی، به‌ویژه *تهافت التهافت*، نقل مطلب می‌کند (استرآبادی ۱۳۸۲: ج ۲، ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۳۴-۲۳۵، ۲۳۵).

۳.۳ مسائل انعکاس یافته از ابن رشد در آثار متفکران مسلمان شرق عالم اسلام

۱.۳.۳ مسئله اول: جمع بین حکمت و شریعت

ملاصدرا هم، آن‌چنان‌که برخی حکیمان امروزی حکمت متعالیه معتقدند، وقتی در پی برقراری وفاق میان حکمت و شریعت رفته به کتاب *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال* نظر داشته است (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱: ج ۷، ۳۲۶؛ حسن‌زاده آملی ۱۳۷۹: ۱۷-۱۸؛ حسن‌زاده آملی ۱۳۶۳: ۳۲). ابن تیمیه هم به رویکرد وفاق‌گرایانه ابن رشد میان حکمت و شریعت نظر داشت و معتقد بود، در مقایسه بین ابن سینا و ابن رشد از جهت تطبیق فلسفه و حکمت با شریعت، تلاش ابن رشد به صریح معقول و صحیح منقول نزدیک تر است (ابن تیمیه ۱۴۱۱ ق: ج ۶، ۲۴۸). ابن تیمیه هم‌چنین معتقد بود نقل‌های ابن رشد از فیلسوفان گذشته بر نقل‌های ابن سینا از آن فیلسوفان ترجیح دارد و در صورت تعارض میان این نقل‌ها به نقل‌های ابن رشد بیش‌تر از نقل‌های ابن سینا می‌تواند اعتماد کرد (همان: ج ۶، ۲۴۵).

۲.۳.۳ مسئله دوم: درباب درستی و حقیقت استوای الهی بر عرش و اثبات جهت برای

خداوند

ابن تیمیه در این باب نظر خود را همانند نظر ابن رشد در دو کتاب *تهافت التهافت* و *مناهج الأدلّة* می‌داند و می‌نویسد: «بل و هذا هو المنقول عن أكثر الفلاسفة أيضا كما ذكر أبو الوليد ابن رشد الحفید» (همان: ج ۶، ۲۱۰، ۲۱۲). به گفته ابن تیمیه، ابن رشد با وجود آگاهی کافی از اندیشه فیلسوفان و متکلمان همان نظری را درباره وجود خداوند و ملائکه در آسمان‌ها دارد که شرایع آسمانی مطرح کرده‌اند (خداوند فوق عرش و البته غیر جسمانی است) (همان: ج ۶، ۲۴۲-۲۴۳، ۲۴۵).

۳.۳.۳ مسئله سوم: درباب جهت داشتن خداوند

ابن قیم جوزیه، با اعتماد به قول ابن رشد مبنی بر این که آیات *قرآن کریم* اقتضای جهت داشتن خداوند را دارد، به نادرستی عقیده معتزله و اشعریان متأخر مبنی بر جهت‌نداشتن خداوند اشاره می‌کند (ابن قیم ۱۴۱۸ ق: ۱۰۴؛ هراس ۱۴۱۵ ق: ۲۲۶).

۴.۳.۳ مسئله چهارم درباب اثبات صفت علو و فوقیت برای خداوند و مستلزم نبودن آن برای جسم و مکان داشتن خداوند

ابن‌قیم جوزیه معتقد است حکما و شرایع اتفاق دارند بر این‌که خداوند در آسمان (جهت علو و فوق) است. تقریرهای کلامی و حکمی مختلفی بر این مدعا اقامه شده است. البته، این مطلب مستلزم جسمیت خداوند یا مکان‌داشتن او نیست. ابن‌قیم، به این منظور، به تبیین ابن‌رشد از ماهیت مکان و نفی آن از خداوند می‌پردازد (ابن‌تیمیه ۱۴۱۱ ق: ج ۶، ۲۴۵؛ ابن‌قیم ۱۴۱۸ ق: ۱۷۲).

۵.۳.۳ مسئله پنجم: درباب برهین اثبات وجود واجب‌الوجود، به‌عنوان مبدأ اول هستی

فیاض لاهیجی، به‌هنگام معرفی گونه‌های مختلف برهان‌های اقامه‌شده بر وجود خداوند (واجب‌الوجود)، نخستین برهان را برهانی می‌داند که بر موجود من حیث هو موجود (فارغ از حادث یا قدیم‌بودنش، متحرک یا غیرمتحرک بودن آن، و ...) تمرکز دارد. او مبتکر این برهان را ابن‌سینا در *اشارات و مبدأ و معاد* می‌داند. البته، فیاض، با اعتماد به سخن ابن‌رشد در *تهافت‌التهافت*، ابن‌سینا را مبتکر این برهان دانسته است (فیاض لاهیجی ۱۴۲۵ ق: ج ۵، ۵۵). ابن‌رشد در *تهافت* چنین نوشته است: «این طریقی که او [ابن‌سینا] برگزیده است طریقی نیست که قدما اختیار کرده باشند. نخستین بار - آن‌چنان‌که به‌دست ما رسیده - ابن‌سینا بود که آن طریقی را سپری کرد» (ابن‌رشد ۱۹۹۳: ۲۳۷).

۶.۳.۳ مسئله ششم: اطلاق حقیقی «ممکن‌الوجود» بر ممکنات حادث و اطلاق مجازی آن بر ممکنات قدیم

فیاض لاهیجی این عقیده ابن‌رشد و نتیجه متفرع بر آن، یعنی حصر عقلی نبودن تقسیم موجود به ممکن و واجب، را در برابر ادعای ابن‌سینا مبنی بر حصر عقلی تقسیم مزبور قرار می‌دهد و البته حق را به ابن‌سینا می‌بخشد (فیاض لاهیجی ۱۴۲۵ ق: ج ۵، ۵۹). ابن‌رشد این گفتارش را در *تهافت‌التهافت* آورده بود (ابن‌رشد ۱۹۹۳: ۲۳۶).

۷.۳.۳ مسئله هفتم: علم خداوند به غیر خود

فیاض لاهیجی به تحلیل ابن‌رشد دیدگاه متقدمان از حکما مبنی بر عدم علم خداوند به خارج از ذاتش نظر دوخته است. به‌گفته وی، ابن‌رشد می‌گفت مقصود قدما آن نبود که

خداوند به خارج از ذاتش علم ندارد، بلکه قدما از آن جهت نمی‌گفتند خداوند به غیر ذاتش علم دارد که می‌خواستند این توهم را دفع کنند که علم خداوند به غیر ذاتش ریشه در امری خارج از ذات الاهی دارد. به گفته ابن‌رشد، ابن‌سینا با طرح نظریه علم الاهی به اشیا از طریق صور کوشید میان دو عقیده «عدم علم خداوند به غیر ذاتش» و «علم خداوند به همه اشیا از طریق ذاتش» جمع کند (فیاض لاهیجی ۱۴۲۵ ق: ج ۵، ۱۹۳؛ و نیز بنگرید به استرآبادی ۱۳۸۲: ج ۲، ۱۹۱). فیاض در این کلمات به جواب ابن‌رشد به ایراد غزالی بر ابن‌سینا توجه دارد (بنگرید به ابن‌رشد ۱۹۹۳: ۱۹۸). فیاض در موضعی هم تحلیل ابن‌رشد از نحوه علم الاهی به غیر خود (به هر امری خارج از ذاتش) را تحلیلی موجه دانسته است (فیاض لاهیجی ۱۴۲۵ ق: ج ۵، ۲۶۰؛ و نیز بنگرید به استرآبادی ۱۳۸۲: ج ۲، ۲۵۰). فیاض هم‌چنین مقصود از علم تفصیلی خداوند به موجودات را همان تحلیل ابن‌رشد (عدم استلزام عروض کثرت بر ذات باری تعالی) می‌داند (فیاض لاهیجی ۱۴۲۵ ق: ج ۵، ۲۸۴؛ و نیز بنگرید به استرآبادی ۱۳۸۲: ج ۲، ۲۳۴-۲۳۵). قاضی سعید قمی هم در بحث «عنایت ازلیه» و «اراده الاهی» نقد ابن‌رشد در کتاب *تهافت‌التهافت* بر متفلسفان را می‌پذیرد (قمی ۱۴۱۵ ق: ج ۲، ۱۸۰). هرچند آنچه قاضی سعید در این‌جا به ابن‌رشد با وصف «الفاضل الرومی ابن‌رشد الأندلسی فی ردّ تهافت الفلاسفة» نسبت داده در *تهافت‌التهافت* وی دیده نمی‌شود، عبارت خواجه طوسی در شرح *الاشارات* ابن‌سیناست (نصیرالدین طوسی ۱۳۷۵: ج ۳، ۱۵۱). ابن‌تیمیه هم تفسیر ابن‌رشد از اراده الاهی را نقل و نقد کرده است (ابن‌تیمیه ۱۴۱۱ ق: ج ۱۰، ۱۹۷).

۸.۳.۳ مسئله هشتم: مقصود از وصف کلام الاهی

ابن‌رشد معتقد بود یکی از مصادیق کلام الاهی القائاتی است که به واسطه براهین به اندیشمندان (به‌عنوان ورثة الانبیاء) می‌شود (ابن‌رشد ۱۹۹۴: ۲۱). ابن‌تیمیه، ضمن نقل این دیدگاه ابن‌رشد، به نقد آن می‌پردازد. به گفته وی، ایراد اصلی بر این گفتار ابن‌رشد آن است که سخن گفتن الاهی را مجرد اعلام الاهی می‌داند. از این‌رو، براهینی را که اندیشمندان بر مدعیات خود اقامه می‌کنند از جنس کلام الاهی می‌داند. این درحالی است که مراد از کلام الاهی صرفاً وحی است که به انبیا می‌شود (ابن‌تیمیه ۱۴۱۱ ق: ج ۱۰، ۲۱۴).

۹.۳.۳ مسئله نهم: مقصود از وصف سمیع و بصیر

ابن‌رشد معتقد بود سمیع و بصیربودن خداوند به‌معنای عالم به مدرکات بصری و سمعی است (ابن‌رشد ۱۹۹۸: ۱۳۴)؛ اما ابن‌تیمیه در نقد این سخن ابن‌رشد گفته بود مقصود از

سمع و بصر صرف علم به مسموعات و مبصرات نیست، اگرچه سمیع و بصیر بودن خداوند مقتضی علم او به مسموعات و مبصرات است (ابن تیمیه ۱۴۱۱ ق: ج ۱۰، ۲۲۵).

۱۰.۳.۳ مسئله دهم: علم عقول به خارج از ذات خود

فیاض در این باب هم به دیدگاه ابن رشد در رساله *جامع الفلاسفه* (یا *الجوامع الفلسفیه* که حاوی چند رساله مستقل ابن رشد مانند *السماع الطبیعی، السماء و العالم، الکون و الفساد، الآتار العلویة، النفس، و مابعدالطبیعة* بوده) نظر دوخته است. ابن رشد در آن جا بر آن شده که معقول کمالی برای عاقل و صورتی برای اوست. اگر بنا باشد هریک از عقول با تعقل عقل مادون خود استکمال یابد، باید پذیرفت عقل مادون بر عاقلش متقدم است و عقل مادون سبب وجود عقل مافوق شده است. روشن است که پذیرش چنین لازمه‌ای مستلزم آن است که بپذیریم موجود اشرف به وسیله موجود اخس (یا اقل شرفا) استکمال بیابد (فیاض لاهیجی ۱۴۲۵ ق: ج ۵، ۱۹۸-۲۰۴؛ و نیز بنگرید به استرآبادی ۱۳۸۲: ج ۲، ۱۹۵). این نقل فیاض را می‌توان در رساله *مابعدالطبیعة* ابن رشد یافت (ابن رشد ۱۹۹۴: ۱۵۳-۱۵۸).

۱۱.۳.۳ مسئله یازدهم: اطلاق لفظ قوه بر ملکات و صور

ملانعیما طالقانی (از متفکران شیعی و ایرانی قرن یازدهم هجری)، به‌هنگام بررسی معنوی بودن اشتراک لفظ قوه میان قوای فاعله و منفعله، به گفتاری از ابن رشد در کتاب *جامع الفلاسفه* وی تمسک می‌کند. به گفته وی، ابن رشد معتقد بود: لفظ قوه به نحو تشکیک بر ملکات و صور اطلاق می‌شود، هم‌چنان‌که باوجود نبود ماده‌ای در کنار آتش برای سوختن گفته می‌شود آتش بالقوه می‌سوزاند (اطلاق قوه بر قوای فاعله)، و هم‌چنان‌که درباره نان گفته می‌شود به نحو بالقوه خون است و یا درباره خون گفته می‌شود به نحو بالقوه گوشت است (اطلاق قوه بر قوای منفعله). ملانعیما، باوجود آن‌که اصل گفتار ابن رشد مبنی بر اطلاق تشکیکی لفظ قوه بر قوای فاعله و منفعله را می‌پذیرد، معتقد است ابن رشد در این جا دچار خطی شده و میان قوه به معنای مبدأ تغیر و قوه به معنای امکان (امکان استعدادی) گرفتار خطا شده است (طالقانی ۱۴۱۱ ق: ج ۲، ۳۶).

۱۲.۳.۳ مسئله دوازدهم: توانایی نفس بر ادراک کلی و افراد غیرمتناهی آن

ملانعیما، به‌هنگام مقایسه توانایی نفس و جسم و جسمانی، به گفتاری از ابن رشد در *جامع الفلاسفه* تمسک می‌کند که مطابق آن نفس بر ادراک مفهوم کلی و افراد غیرمتناهی آن

و نیز صدور حکم بر آن‌ها توانایی دارد؛ هرچند این حکم بر آن افراد به نحو کلیت و اجمال (و نه تفصیل) است، ولی جسم و جسمانی از چنین توانی در ادراک برخوردار نیست (همان: ج ۲، ۲۲۹).

۱۳.۳.۳ مسئله سیزدهم: تجرد نفس

ملانعمیا به هنگام بررسی تجرد یا مادی بودن نفس، بلافاصله بعد از نقل ادله ابن سینا بر مادی نبودن نفس، یادآوری می‌کند که ابن رشد هم برخی از آن وجوه را در *جامع الفلاسفة* خود آورده است (همان: ج ۲، ۲۳۲).

۱۴.۳.۳ مسئله چهاردهم: اثبات حس مشترک و مغایرت آن با حواس پنج‌گانه ظاهری

ملانعمیا بار دیگر، با تمسک به کتاب *جامع الفلاسفة* ابن رشد، می‌کوشد تا نشان دهد حس مشترک نخستین حس از حواس باطنی و مغایر با حواس ظاهری انسان است که با کمک آن‌ها به ادراک محسوسات می‌پردازد (همان: ج ۲، ۳۱۵-۳۱۷، ۳۲۲، ۳۲۹).

۱۵.۳.۳ مسئله پانزدهم: تفاوت نوع استدلال‌های فیلسوفان و متکلمان

ابن تیمیه ادعای ابن رشد و دیگر فیلسوفان را که استدلال‌های متکلمان را از جنس جدل و خطابه می‌دانند و استدلال‌های فیلسوفان را برهانی ذکر کرده و به مخالفت با آن پرداخته است (ابن تیمیه ۱۴۱۱ ق: ج ۶، ۲۱۲، ج ۱۰، ۲۲۹). در باب داوری میان دو کتاب *تهافت الفلاسفة* غزالی (به عنوان کتابی کلامی) و *تهافت التهافت* ابن رشد ماجرای داوری‌های صورت گرفته توسط خواجه زاده برسوی و علاءالدین طوسی (به درخواست سلطان محمد فاتح) و نیز تمایل جلال‌الدین دوانی به نوشتن محاکمه‌ای میان آن دو تفاوت به خوبی نشان از توجه اندیشمندان مسلمان شرق عالم اسلام به پاسخ‌های ابن رشد به اعتراض‌های غزالی دارد.

گفتنی است شمار مسائلی از ابن رشد که مورد توجه متفکران مسلمان مشرق‌زمین بود بی‌شک بیش از این تعداد است؛ به ویژه آن‌که ابن تیمیه در کتاب *درء تعارض المعقول و المنقول* به کتاب *تهافت التهافت* وی و نقدهایش بر غزالی نظر دوخته و به داوری میان آن دو پرداخته و در بیش‌تر این داوری‌ها غزالی را ترجیح داده است. نوشته‌های خواجه زاده برسوی و علاءالدین طوسی در داوری میان این دو تهافت نیز اکنون در دست است. تورق

این نوشته‌ها نیز به‌خوبی گواه بر آن است که مسائل متعددی از نوشته‌های ابن رشد (دست‌کم مطابق کتاب *تهافت التهافت* وی) مورد توجه (سلبی یا اثباتی) متفکران مسلمان در شرق عالم اسلام بوده است.

۴. چرایی کم‌توجهی متکلمان و فیلسوفان مسلمان به ابن‌رشد

برخی بر این باورند که ابن‌رشد از آن‌رو در دنیای لاتینی بیش‌تر از دنیای مسلمانان شهرت کسب کرد که در کشورهای مسلمان نسخه‌های بسیار معدودی از کتاب‌های او تهیه و توزیع شد (الأهوانی ۱۳۸۹: ج ۱، ۷۷۶).

مطابق وجه دیگری که برخی ذکر کرده‌اند، علت بی‌توجهی به نوشته‌های ابن‌رشد پس از مرگش انهدام کتاب‌های او در اسپانیا به‌فرمان خیمنث (Ximenez) بود. در تعقیب این فرمان، هشتاد هزار نسخه دست‌نویس به‌زبان عربی در میدان‌های غرناطه سوزانده شد. در حوالی سال ۱۶۰۰-۱۹۰۰، اسکالینجر هنگامی که در اسپانیا در جست‌وجوی نسخه‌های خطی جدید بود حتی یک نسخه از آثار ابن‌رشد را پیدا نکرد (داوری ۱۳۸۳: ۱۱۱).

وجه سومی که به‌باور برخی سبب بی‌توجهی (یا کم‌توجهی) متکلمان و حکمای مسلمان به آثار ابن‌رشد گردید آن بود که ابن‌رشد فاقد سلسله‌ای از شاگردان بود؛ اگر او از شاگردانی برخوردار بود به‌طور سنتی اندیشه‌هایش در پس پرده غفلت و بی‌توجهی قرار نمی‌گرفت (جوادی ۱۳۹۲: ج ۲، ۵۸). البته، نمی‌توان منکر امکان تدریس‌های وی و حضور شاگردانی در درس‌های او شد، ولی حتی شاگردانش هم فلسفه او را اشاعه ندادند و ابن‌طملوس منطق‌دان، که ظاهراً یکی از شاگردان او بوده است، از او نقل نکرده و مدعی است که شاگرد فارابی است (أروی ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۲۸).

البته، درباره سه وجه فوق باید التفات داشت که این وجوه هرگز قابل‌پذیرش نیستند؛ زیرا اولاً چنان‌که پیش‌ازاین نشان دادیم کتاب‌های متعددی از ابن‌رشد (مانند *تهافت التهافت*، *الكشف عن مناهج الأدلة*، *فصل المقال*، و نیز مجموعه رساله‌هایی از وی که با عنوان *جامع الفلاسفة* شناخته می‌شد) مورد استفاده و ارجاع و استناد متفکران شرق عالم اسلام بوده است؛ ثانیاً، این قبیل توجیهاات کار تاریخ را بسیار آسان تلقی می‌کند. چرا باید پذیرفت، به سبب دردست‌رس نبودن کتاب‌های ابن‌رشد، اندیشه‌های او تأثیری ایجاد نکرده باشد و بالتبع، پس از ممنوع‌شدن آثارش و یا سوزانده‌شدن آن‌ها تأثیر آن اندیشه‌ها هم‌چنان

محدودتر شد، زیرا در این صورت باید پرسید چرا شمار نسخه‌های نوشته‌های وی و یا شمار شاگردانش اندک بوده است؟ چگونه است که نوشته‌های ابن رشد را کسانی به عبری و لاتینی ترجمه کرده‌اند، اما در مدتی که این نوشته‌ها ترجمه می‌شد متکلمان و فیلسوفان شرق جهان اسلام نمی‌توانستند نسخه‌هایی از آثار او را به دست آورند؟ به عقیده برخی متفکران معاصر، فلاسفه مشرق اسلامی طالب فلسفه ابن رشد نبوده‌اند. در مقابل، اروپا از ابن رشد استقبال کرد؛ شاید بدان سبب که توجه ابن رشد همواره به سوی غرب بود و ارسطوی واقعی را می‌جست. فلسفه‌ای که از شرق عالم اسلام به شمال آفریقا و اندلس رفت صورتی پیدا کرد که نمی‌توانست در مسیر فلسفه ایران و شرق جهان اسلام قرار گیرد، ولی این صورت فلسفه اسلامی در اروپا منشأ تحول فکری شد و در فراهم آوردن زمینه رنسانس مؤثر افتاد. اگر ابن رشد مانند اندیشمند معاصر خود، محی‌الدین ابن عربی، به شرق اسلام تعلق روحی و فکری داشت، هم نسخه‌های آثارش باقی می‌ماند و هم شاگردانش به نشر آثار و اندیشه‌های او می‌پرداختند و هم او را شیخ فیلسوفان مسلمان می‌خواندند، چنان‌که درباره ابن عربی می‌بینیم در سراسر حوزه‌های عرفانی اسلام به نام «شیخ اکبر» خوانده شد (داوری ۱۳۸۳: ۱۱۱).

به نظر می‌رسد اگر بتوان وجهی برای کم‌توجهی (و نه بی‌توجهی) متکلمان و حکیمان مسلمان به آثار ابن رشد ارائه کرد موجه‌تر آن است که گفته شود اساساً حکیمان مسلمان چندان با فیلسوف شمردن ابن رشد هم موافق نبودند. آنان با التفات به کتاب *تهافت/التهافت* ابن رشد او را مقلد ارسطو می‌دانستند (و البته تقلید و فلسفه با هم سازگار نیستند) و با التفات به تلخیصات و شروح ابن رشد بر آثار ارسطو او را شارحی نه‌چندان موفق برای ارسطو می‌شمردند. علاوه بر این که فیلسوفان مسلمان هم کم‌وبیش به آثار خود ارسطو دسترسی داشتند و هم، با وجود دسترسی به آثار ابن سینا و فارابی و شارحانی مثل تامس‌پیوس، خود را از مراجعه به آثار ابن رشد بی‌نیاز می‌دیدند. حتی کسانی چون ملاصدرا هم گاهی از کسانی مانند تامس‌پیوس به‌عنوان نخستین شارحان کتاب‌های ارسطو یاد می‌کنند، ولی حاضر نیستند از شرح‌ها و تلخیص‌های ابن رشد در فهم کتاب‌های ارسطو استفاده کنند. به عقیده مطهری:

اروپاییان برای ابن رشد در فلسفه مقامی در حد ابن سینا قائل‌اند، ولی آرای او در میان فلاسفه اسلامی ارزش ندارد. یکی از کتب معروف او *تهافت/التهافت* است که *تهافت*

الفلاسفة غزالی را رد کرده است. کتاب بی‌ارزشی است. وی فوق‌العاده نسبت به ارسطو متعصب است و به همین جهت با ابن‌سینا، که چنین تبعیدی در برابر ارسطو ندارد و آرای شخصی خود را دخالت داده است، مخالف است (مطهری ۱۳۷۸: ج ۱۴، ۴۹۱).

به‌گفته‌ی مطهری، فیلسوفان شرق عالم اسلام ابن‌رشد را شخصیت ممتازی نمی‌شمردند؛ حتی با معیارها و مقیاس‌های فلسفه‌ی اسلامی ابن‌رشد را نمی‌شود یک فیلسوف حساب کرد. ابن‌رشد بسیار شیفته‌ی ارسطو و متعبد به او بود و همین امر باعث شده بود که نتواند سخنی استوارتر از ارسطو بر زبان بیاورد. وجه درشتی ابن‌رشد به ابن‌سینا هم دقیقاً از این جهت بود که در برخی مسائل با ارسطو مخالفت کرده است. فیلسوفان مسلمان، چون چنین روحیه‌ای را از ابن‌رشد دیدند، از التفات به نوشته‌های حکمی او خودداری کردند. آنان نه‌تنها کتاب *تهافت/التهافت* ابن‌رشد را دفاعیه‌ی محکمی در برابر *تهافت الفلاسفة* غزالی نمی‌دانستند بلکه کتاب غزالی را خیلی عالمانه‌تر از نوشته‌ی ابن‌رشد می‌شمردند (همان: ج ۱۲، ۱۰۹). حتی کسانی هم که ابن‌رشد را شخصیتی آشنا و بااستعداد در فلسفه به‌شمار می‌آوردند او را در فلسفه‌ی مثناء چندان راسخ و صاحب‌اندیشه نمی‌دانند؛ چراکه هرچند ابن‌رشد توانست درک کند غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفة* به‌خطا رفته، ولی نتوانست به‌خوبی از ابن‌سینا در برابر اعتراض‌های غزالی دفاع کند. ابن‌رشد در برخی از مسائل پیچیده‌ی فلسفی اشتباهاتی نابخشودنی مرتکب شد و برخی سخنان فلسفی او نادرست است و در تحقیق برخی از مسائل فلسفی به‌خطا رفت. ابن‌رشد احاطه‌ی کاملی بر افکار فلاسفه‌ی اشراق و نیز بر افکار افلاطونیان جدید و قدیم نداشت و به همین دلیل بود که فلسفه‌ی فارابی را نکوهش می‌کرد و او را از اندیشمندان علم کلام معرفی می‌کرد (آشتیانی ۱۳۸۲: ۶۷). این نگاه به ابن‌رشد حتی در میان متفکران اندلسی قرن هفتم هجری هم دیده می‌شود؛ چنان‌که ابن‌سبعین اندلسی (در ۶۶۹ ق) ابن‌رشد را صرفاً شخصی شیفته‌ی ارسطو می‌دانست که همه‌ی توانش را در تعظیم ارسطو به‌کار برد، تاحدی که گویا حتی در حس و معقولات بدیهی نیز از او تقلید می‌کرد. اگر می‌شنید که ارسطو گفته است کسی در زمان واحدی هم ایستاده و هم نشسته است، او نیز سخن ارسطو را بر زبان می‌آورد و به آن معتقد می‌شد. بیش‌تر نوشته‌های ابن‌رشد برگرفته از سخنان ارسطوست؛ یا آن‌ها را تلخیص می‌کند و یا او را هم‌راهی می‌کند. نوشته‌های ابن‌رشد کم‌فایده، دارای معرفتی اندک، و تصوراتی بسیار ساده‌انگارانه است (ابن‌سبعین ۱۹۷۸: ۱۴۳).

البته، بر این مطالب باید بیفزاییم که «بی‌مهری‌ها و کم‌لطفی‌هایی که در اواخر عمر ابن‌رشد نسبت به وی روا داشته شد در فراموش شدنش بی‌تأثیر نبود» (الأهوانی ۱۳۸۹: ج ۱، ۷۷۶). ابن‌عربی (د ۶۳۸ ق)، عارف اندلسی، در جوانی با ابن‌رشد سال‌خورده گفت‌وگویی داشت و آن فیلسوف را با یافتن تناقضی در همه فلسفه‌اش مغلوب کرد (ابن‌عربی بی‌تا: ج ۱، ۱۵۳). ابن‌عربی هم‌چنین گزارش کرده است که تابوت حمل پیکر ابن‌رشد را بر یک سوی شتر و نوشته‌هایش را هم بر جانب دیگر شتر نهادند (همان: ۱۵۴) و بدین طریق هم مرگ نوشته‌های او را هم‌راه با مرگ جسمش اعلام کردند و هم میت و نامفیدبودن نوشته‌های (حکمی و کلامی) وی را آشکار ساختند. ابن‌جییر (د ۶۱۴ ق)، سفرنامه‌نویس مشهور اندلسی، هم به نکوهش ابن‌رشد و دیگر حکمای معاصر خویش در اندلس پرداخت و آثار ابن‌رشد را آکنده از خطا و انحراف می‌دانست (بنگرید به دهخدا: ذیل مدخل «ابن‌رشد»).

۵. نتیجه‌گیری

باوجود شهرت بسیار پندار بی‌توجهی حکیمان و متکلمان مسلمان به نوشته‌های حکمی و کلامی ابن‌رشد بعد از مرگ وی، باید گفت این پندار چندان هم موجه نمی‌نماید. هم محققانی را در مخالفت با این پندار می‌توان نام برد که سال‌های طولانی عمر خویش را با آثار اندیشمندانی چون ملاصدرای شیرازی مشغول داشته‌اند و منابع علمی نوشته‌های او را رصد کرده‌اند و هم نوشته‌های حکما و متکلمان فراوانی را در عالم اسلام از قرن هشتم به بعد می‌توان مشاهده کرد که صریحاً و به‌دفعات متعدد هم از ابن‌رشد به‌عنوان یک متکلم نام برده‌اند و از نوشته‌های وی مانند *تهافت التهافت*، *فصل المقال*، *الکشف عن مناهج الأدلة*، *جامع‌الفلسفه* مطالبی را نقل کرده و گاه به نقد آن نشسته‌اند. معمول و جوهی هم که به‌عنوان وجه بی‌توجهی به آثار ابن‌رشد مطرح شده، اگر قابل‌پذیرش باشند، حداکثر می‌تواند زمینه کم‌توجهی و نه بی‌توجهی به نوشته‌های او را فراهم آورد. مهم‌تر این‌که ابن‌رشد در جهان اسلام چندان هم به‌عنوان یک فیلسوف مقبولیت نیافت و حتی گاهی در حد یک شارح و ملخص دست‌چندم و کم‌ارزش برای نوشته‌های ارسطو تلقی می‌شده است. سیطره نوشته‌های حکمی فارابی و ابن‌سینا بر عالم اسلام و اعتماد اندیشمندان متأخر عالم اسلام به این نوشته‌ها نیز این بستر را فراهم آورده بود که حتی به نوشته‌های خود ارسطو و شارحان

متقدم او هم کم‌تر مستقیماً مراجعه شود. در چنین وضعیتی، چندان هم موجه نمی‌نماید که به نوشته‌های حکمی ابن‌رشد اقبال قابل توجهی بشود. البته، دفاعیه ابن‌رشد از فلسفه در برابر *تهافت الفلاسفة* غزالی (به‌واسطه شهرت این نوشته غزالی و جایگاه او در عالم اسلام) در التفات به این اثر ابن‌رشد کم‌اهمیت نبوده است، هرچند خود این دفاعیه ابن‌رشد هم در نگاه برخی دفاعیه چندان محکمی نبوده است و بیش‌ازاین که پایه‌های فلسفه را استوارتر سازد جنبه دفاع از ارسطو در برابر غزالی و یا تخریب ابن‌سینا را پررنگ کرده است.

کتاب‌نامه

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۲)، «مقدمه» بر: *الشواهد الربوبية*، قم: بوستان کتاب.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۷)، «مقدمه» بر: *سه رسائل فلسفی ملاصدرا*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۱ ق)، *درء تعارض العقل والنقل*، تحقیق الدكتور محمد رشاد سالم، ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۵ ق)، *شرح العقيدة الاصفهانية*، بیروت: المكتبة العصرية.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (۱۴۰۸ ق)، *تاریخ ابن خلدون*، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۳)، *تهافت التهافت*، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۴)، *رسالة ما بعد الطبيعة*، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۸)، *الكشف عن مناهج الأدلة*، بیروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.
- ابن‌سبعین (۱۹۷۸)، *بد العارف*، تحقیق الدكتور جورج کتور، بیروت: دار الاندلس و دار الکندی.
- ابن‌عربی، محی‌الدین محمد بن علی (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار الصادر.
- ابن‌قیم جوزیه (۱۴۱۸ ق)، *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیة و المعطله*، بیروت: دار الفکر.
- أروی، دومنیک (۱۳۸۶)، «ابن‌رشد»، در: *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه دکتر مجید ملایوسفی، تهران: حکمت.
- استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲)، *البراهین القاطعة*، ج ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- الأهوانی، احمد فؤاد (۱۳۸۹)، مدخل «ابن‌رشد»، در: *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی، محسن (۱۳۹۲)، «فلسفه در مغرب اسلامی»، در: *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۲، تهران: سمت.

- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله (۱۹۴۱)، *کشف الظنون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۳)، «عرفان و حکمت متعالیه»، در: *دومین یادنامه علامه طباطبائی*، تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹)، *قرآن، عرفان، و برهان از هم جدایی ندارند*، تهران: مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
- حلی، علی اصغر (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی*، تهران: اساطیر.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۳)، *فلسفه تطبیقی*، تهران: ساقی.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت‌نامه*، مدخل «ابن رشد»، تهران: مؤسسه دهخدا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طالقانی، محمدنعم (۱۴۱۱ ق)، *منهج الرشاد فی معرفة المعاد*، مشهد: آستان قدس.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ ق)، *شوارق الالهام*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ ق)، *شرح توحید صدوق*، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کرین، هانری (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبائی، تهران: کویر.
- لیمن، اولیور (۱۳۸۶)، «ابن رشدگرایی یهودی»، در: *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه دکتر علی‌رضا هدایی، ج ۳، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار*، ج ۱۲ و ۱۴، تهران: صدرا.
- نصر، سیدحسین (۱۳۵۰)، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: اندیشه.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۵)، *شرح الإشارات*، قم: نشر البلاغه.
- هراس، محمدخلیل (۱۴۱۵ ق)، *شرح القصیده النونیة*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

Leaman, Oliver (1996), "Jewish Averroism", in: *History of Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), London and New York: Routledge.

Urvoy, Dominique (1996), "Ibn Rushd", in: *History of Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), London and New York: Routledge.