

## **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



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



## واکاوی سرانجام میراث فلسفی و کلامی ابن رشد در جهان اسلام

ابراهیم نوئی\*

### چکیده

شماری از مستشرقان و تعدادی از اندیشمندان مسلمان مُصرّانه بر این باورند که میراث حکمی و کلامی ابن رشد در جهان اسلام و از جمله ایران، وارد نشد و حکیمان و متکلمان مسلمان، التفاتی به نوشته‌های او نکردند. توجیهاتی مانند نبود نسخه‌های آثار ابن رشد 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 به ویژه ایرانیان به میراث ابن رشد 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 ابن رشد و یا نوشته‌های او نام می‌برند و گاه به نقد می‌نشینند. همچنین در این نوشتار به بسیاری از مسایلی اشاره می‌شود که متکلمان و فیلسوفان مسلمان در نوشته‌های ابن رشد دنبال کردند. سرانجام نیز محتمل‌ترین وجه برای کم‌توجهی حکیمان مسلمان به نوشته‌های ابن رشد ذکر خواهد شد.

**کلیدواژه‌ها:** ابن رشد، تهافت‌التهافت، الكشف عن مناهج الأدلة، فصل المقال، جامع الفلاسفة.

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی رشته تحصیلی بنده: دکترای

مدرسی معارف اسلامی گرایش مبانی نظری اسلام، e\_noei@sbu.ac.ir

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



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

## ۱. مقدمه

مرگ ابن رشد اندلسی در ۵۹۵ هجری پیامدهایی در باب تاریخ کلام و حکمت در عالم اسلام در پی داشته است. گروهی پنداشتند مرگ فلسفه اسلامی مقارن با رحلت ابن رشد بوده است. حتی فلسفه ای که ابن رشد در آثارش دنبال می کرد، با اضمحلال آثارش در همان هنگام پایان یافت، به گونه ای که حکیمان و متکلمان مسلمان بعد از وی نیز به نوشته های او هرگز مراجعه نکردند. نوشتار حاضر در پی بررسی این ادعا و سخنان طرفداران آن است و می کوشد بعد از گزارش مختصری از سخنان مستشرقان و همدلان آنها در باب بی توجهی به نوشته های حکمی و کلامی ابن رشد، بعد از مرگ وی، نادرستی مدعای مزبور را به صورت مستند روشن سازد.

## ۲. انگاره بی توجهی و طرفداران آن

اولیور لیمن در مقاله *ابن رشد گرای یهودی می نویسد*:

به نظر می رسد اندیشه ابن رشد در دست یابی به نفوذ قابل توجه 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 به ویژه در ارتباط میان دین و فلسفه کشف کرده اند. (Leaman, 1996, p.769؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۱۷)

به باور دومنیک آروی نیز ابن رشد به رغم شهرتش، منزوی باقی ماند. حتی شاگردان ابن رشد فلسفه او را اشاعه ندادند و ابن طملوس منطق دان که ظاهراً یکی از شاگردان او بوده است از او نقل نکرده و مدعی است که شاگرد فارابی است. به گفته آروی تنها در قرن سیزدهم بود که اعراب مجدداً به ابن رشد علاقمند شدند، آن هم در فضایی جدلی که به مدتی طولانی معنای این کشف مجدد را دستخوش انحراف کرد. تنها اقبال ابن رشد در پذیرش او در خارج از عالم اسلام به ویژه در میان نویسندگان یهودی بود که در انتقال اندیشه های او به غرب لاتین مؤثر بودند؛ اگرچه غرب لاتین در نهایت، به او وفادار نماند ولی با این حال، می دانست احترامی را که شایسته اوست چگونه به او عطا کند. (Urvoy, 1996, p.343؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۱۷) هانری کربن هم صریحاً نوشت: «در مشرق زمین آثار ابن رشد مورد توجه واقع نشد.» (کربن، ۱۳۷۳، ص ۳۴۲)

اندیشه اعراض حکیمان و متکلمان مشرق زمین از آثار ابن رشد، در میان متفکران معاصر ایرانی نیز طرفدارانی دارد. از جمله شهید مطهری یکی از معتقدان به بی توجهی به نوشته های فلسفی ابن رشد است؛ تا آنجا که صریحاً نوشت: «شما در کتب فلسفه اسلامی هیچ جا نامی از ابن رشد نمی بینید.» (مطهری، ج ۱۲، ص ۱۰۹) دکتر علی اصغر حلبی نیز معتقد است برای روزگار درازی فلاسفه ما ابن رشد را به درستی نمی شناختند و به عبارت ساده تر اصلاً نمی شناختند، مثلاً در کتب فلسفی و کلامی امام فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، قطب شیرازی، قطب الدین رازی، میرفندرسکی، میرداماد و ملاصدرای شیرازی هیچ گونه اشاره ای به او و اندیشه های او نیامده است. تنها در این اواخر دانشمندان غربی و بیشتر شرق شناسان از قبیل ارنست رنان و آسین پالاسیوس به معرفی فلاسفه مهم غرب اسلامی از قبیل ابن طفیل، ابن باجه، ابن سبعین، ابن مسرّه و مهم تر از همه ابن رشد را پرداختند و توجه ما را به این بزرگان همدین و هم فرهنگ خودمان معطوف ساختند. (حلبی، ۱۳۷۳، ص ۵۵۱) دکتر رضا داوری اردکانی دیگر اندیشمند ایرانی است که باور دارد در آثار فلاسفه اسلامی ایرانی هیچ اثر و نشانی از آرای ابن رشد نیست و در هیچ یک از نوشته آنان حتی نامی از او برده نشده است. به نظر وی قضیه بی اعتنایی به ابن رشد در شرق عالم اسلام از بی توجهی شرق شناسان و مورخان فلسفه به سهروردی و ملاصدرا دشوارتر و پیچیده تر است؛ زیرا متفکرانی که به یک عالم تعلق دارند و مسائلمان مشترک است نمی توانند به آثار یکدیگر بی اعتنا بمانند. فخر رازی و نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی و ملاصدرای شیرازی نامی از ابن رشد نبرده و هیچ قولی از او نقل نکرده اند. با وجود آنکه ابن رشد کتاب «تهافت الفلاسفه» غزالی را پاسخ داد و از فلاسفه ی پیشین جهان اسلام دفاع کرد، باز هم آثار او را نخواندند و در آرای او چون و چرا نکردند؟ (داوری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۷) دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی هم که کتاب مهم خود با نام درخشش ابن رشد در حکمت مشاء را بر این اساس نوشت که پس از مرگ ابن رشد دیگر به او توجهی نشده و کتاب وی اولین اثری است که نوشته های حکمی ابن رشد را بررسی کرده است. به گفته ابراهیمی دینانی با وجود آنکه تقریباً هشتصد سال از زمان ابن رشد می گذرد بدون اغراق در ایران یک نفر هم ابن رشد را نخوانده است. این یک مسئله است که چرا یک فیلسوف بزرگ اسلامی که غربی ها او را بزرگ ترین فیلسوف جهان اسلام می دانند و معتقدند که با مرگ ابن رشد فلسفه اسلامی به تاریخ سپرده شد و به گور رفت ما آثار او را نخواندیم. ایران که 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 ورق پاره‌ای در کتب حکمی و کلامی و عرفانی نبوده که نخوانده باشد. او همه چیز 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 عمومی نبودن باور به متروک ماندن آثار ابن‌رشد

این گونه نیست که باور فوق، باوری عمومی و مقبول همه اندیشمندان باشد. اندیشمندی چون سید جلال‌الدین 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، ۱۳۸۷ش، ص ۲۸ و ۳۷) سید حسین نصر هم صریحاً نوشته است:

افکار ابن‌رشد حتی از زمان مرگش به این طرف، در بعضی از کشورهای اسلامی مثلاً ایران به عنوان بخشی از مجموعه آثار فلسفه مشائی مورد تعلیم 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، ص ۳۴۸)

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

##### مختلف

یکی از بهترین پاسخی که می‌توان در قبال ادعای بی‌توجهی متکلمان و فیلسوفان مشرق عالم اسلام نسبت به آثار ابن‌رشد، نشان داد، معرفی اندیشمندانی است که در شرق عالم اسلام به سر 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 (ف. ۷۲۸ق) در مجموعه ده جلدی *درء تعارض العقل والنقل* بیش از ۳۰ بار صریحاً نام ابن رشد را می آورد و سخنان وی در *تهافت التهافت* و نقدهای او بر *تهافت الفلاسفة* غزالی را نقل و مورد بررسی قرار می دهد. (ابن تیمیه، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۳۳، ج ۸، ص ۱۱۲، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۲۹ و ...) ابن تیمیه همچنین در شرح *العقیده الاصفهانیة*، هم صریحاً دو مرتبه نام ابن رشد را به میان می آورد و از آثار وی مانند *تهافت التهافت* نقل مطلب می کند. (همو، ۱۴۲۵، ص ۱۸۴-۱۸۸)

ابن قیم جوزیه (ف. ۷۵۱ق) شاگرد ابن تیمیه در کتاب *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیة و المعطله*، گاهی صریحاً ابن رشد را از حدّاق و فضلائی فلاسفه معرفی می کند و از کتاب *الكشف عن مناهج الأدلة* وی نقل مطلب می کند (ابن قیم، ۱۴۱۸، ص ۱۰۴) و گاهی هم صراحتاً نام وی را مطرح می کند و بدون ذکر نام اثر وی، از او مطالبی را می آورد. (همان، ص ۲۷۲) ابن قیم در *قصیده نونیه* خود نیز این گونه از ابن رشد و *الكشف عن مناهج الأدلة* وی یاد کرده است: «همه انبیای الهی در کتاب های خود تصریح کرده اند که خداوند در جهت فوق و بالا قرار دارد. اجماع مسلمانان بر این مطلب هم از سوی شیخ عبدالقادر جیلانی در کتاب *الغنیة* و ابن رشد اندلسی در کتاب *الكشف عن مناهج الأدلة* گزارش شده است. (نک: محمد خلیل هراس، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۶)

### ۲.۲.۳ قرن نهم هجری

ابن خلدون تونسلی (ف. ۸۰۸ق) دست کم هفت بار از *تلخیص الخطاب* به ابن رشد و دیگر تلخیص های وی از آثار ارسطو نقل کرده است. (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۶۸، ۶۳۳ و ۶۴۲ و ۶۴۶ و ۶۴۹ و ۶۵۳ و ۷۱۱)

سه متفکر دیگری که در قرن نهم هجری به آثار ابن رشد و از جمله *تهافت التهافت* وی به تفصیل التفات داشته اند عبارتند از علاء الدین طوسی (ف. ۸۷۷ق)؛ خواجه زاده برسوی (ف. ۸۹۳ق)؛ جلال الدین دوانی (ف. ۹۰۸ق). برای التفات به توجه این سه اندیشمند به نوشته های حکمی ابن رشد، باید به گزارشی که حاجی خلیفه 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 نوشته های حکمی ابن رشد دارد. ماجرا چنین است: سلطان محمد خان عثمانی مولی مصطفی بن یوسف مشهور به خواجه زاده برسوی و مولی علاء الدین علی طوسی را دستور داد تا دو کتاب به عنوان محاکمه و داوری بین *تهافت الفلاسفة* غزالی و *تهافت التهاافت* ابن رشد بنویسند. خواجه زاده در چهارماه و علاء الدین طوسی طی شش ماه کتابی در این زمینه نوشتند. اما سلطان کتاب خواجه زاده را ترجیح داد و به هریک ده هزار درهم بخشید. البته سلطان هدیه نفیس دیگری را هم به خواجه زاده بخشید. همین تفاوت باعث شد که علاء الدین طوسی به سوی بلاد عجم (ایران) بیاید... گفته شده است که چون ابن المؤید به خدمت جلال الدین دوانی رسید و مورد مطالبه هدیه از سوی دوانی قرار گرفت، کتاب خواجه زاده (در محاکمه و داوری بین غزالی و ابن رشد) را به دوانی بخشید. دوانی بعد از آنکه مدتی به مطالعه آن کتاب مشغول بود گفت: [اولاً] خداوند خواجه زاده را مرضی خود قرار دهد؛ چرا که با تالیف این کتاب مرا از مشقت نجات داد و اگر من خود در باب داوری بین *تهافت الفلاسفة* غزالی و *تهافت التهاافت* ابن رشد، چیزی می نوشتم، به همین غایتی می می رسید که کتاب خواجه زاده انجامید و [ثانیاً] خداوند از تو (ابن المؤید) راضی باشد؛ چرا که آن کتاب را به من رساندی و اگر آن کتاب به دستم نمی رسید حتماً خود به تالیف محاکمه‌ای بین غزالی و ابن رشد می پرداختم. (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱م، ج ۱، ص ۵۱۳)

### ۳.۲.۳ قرن یازده هجری

هرچند ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ق) در آثار حکمی خود، صریحاً از ابن رشد و آثار وی یاد نمی کند؛ برخی شارحان و حکیمان امروزی مکتب حکمت متعالیه معتقدند فصلی از فصول *سفار* وی ناظر به ابن رشد و اندیشه های وی در کتاب *فصل المقال* است. علامه حسن زاده آملی در این زمینه نوشته است:

صاحب *سفار* در آخرین فصل الهیات 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 للحقّة...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۶)



واکاوی سرانجام میراث فلسفی و کلامی ابن رشد ... (ابراهیم نوئی) ۹

صاحب/سفر در فصل یاد شده ناظر به رساله *فصل المقال* ابن رشد اندلسی است جز اینکه در آن فصل فقط بحث از دوام فیض و حدوث عالم می شود و در رساله ابن رشد از مباحث متعدد. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۷-۱۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۲)

سید جلال الدین آشتیانی محقق پرآوازه آثار ملاصدر، به هنگام معرفی منابع مورد توجه و استفاده صدرا در آثار حکمی خویش، یکی از این منابع را آثار ابن رشد معرفی می کند. آشتیانی تمام تلاش خود را به کار برد تا کلیه مآخذی را که مورد توجه و استفاده ملاصدرا بود پیدا کند و به این نتیجه رسید که کتب مورد مراجعه و استفاده و منابع کارهای علمی ملا صدرا، 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 به عنوان ردّ مناقشات مخالفان حکمت و فلسفه نوشته شده است، مانند آثار ابن رشد، حکیم ابو الولید اندلسی و برخی از آثار خواجه، از آثاری به شمار می روند که ملاصدرا به آنها اهمیت داده است... (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۲۸ و ۳۷)

فیاض لاهیجی (ف. ۱۰۷۱ق) داماد و شاگرد ملاصدرا در اثر گران سنگ خود *سوارق الالهام* دست کم شش مرتبه صریحاً نام ابن رشد را مطرح می کند و از *تهافت التهافت* وی و کتاب *جامع الفلاسفة* او نقل مطلب می کند. (فیاض، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۵۹، ۵۵، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۶۰ و ۲۸۴) بعید است که شاگردی چون فیاض دسترسی آسانی به آثار ابن رشد داشته باشد اما استاد او ملاصدرا چنین دسترسی ای را نداشته باشد.

قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۳ق) از ابن رشد با تعبیر «فاضل رومی؛ ابن رشد اندلسی» نام می برد و از کتاب او در ردّ کتاب *تهافت الفلاسفة مطالبی را نقل می کند*. (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸۰)

### ۴.۲.۳ قرن دوازده هجری

محمد نعیم طالقانی معروف به ملانعیما از عالمان قرن ۱۱ و ۱۲ هجری در کتاب *منهج الرشاد فی معرفة المعاد چهار بار* از ابن رشد با تعبیر «حکیم ابن رشد مغربی در کتاب جامع

الفلسفة» (ملانعیما طالقانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۳۶ و ۲۲۸ و ۲۳۲ و ۳۱۵) و دو بار هم با تعبیر «ابن رشد» یاد می‌کند. (همان، ج ۲، ص ۳۱۷ و ۳۲۹)

### ۵.۲.۳ قرن سیزدهم

محمدجعفر بن سیف الدین استرآبادی (ف. ۱۲۶۳ق) در شرح خود بر *تجرید العقائد* خواجه طوسی با عنوان *البراهین القاطعه صریحاً* پنج مرتبه نام ابن رشد را به میان می‌آورد و از آثار وی به ویژه *تهافت التهافت* وی نقل مطلب می‌کند. (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۹۱، ۱۹۵، ۲۳۴، ۲۳۵ و ۲۵۰)

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

#### ۱.۳.۳ مساله 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، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۶؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۷-۱۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۲) ابن تیمیه هم به رویکرد وفاق گرایانه 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 نزدیکتر است. (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۲۴۸) ابن تیمیه همچنین معتقد بود نقل های ابن رشد از فیلسوفان گذشته بر نقل های ابن سینا از آن فیلسوفان ترجیح دارد و در صورت تعارض میان این نقل ها، به نقل های ابن رشد بهتر از نقل های ابن سینا می‌تواند اعتماد کرد. (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۲۴۵)

واکاوی سرانجام میراث فلسفی و کلامی ابن رشد ... (ابراهیم نوئی) ۱۱

### ۲.۳.۳ مساله دوم: در باب درستی و حقیقت استواء 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 *مناهی الأدلّه* می داند و می نویسد: «بل و هذا هو المنقول عن أكثر الفلاسفة أيضا كما ذكر أبو الوليد ابن رشد الحفید». (ابن تیمیه، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۲۱۰ و 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 کرده اند (خداوند فوق عرش و البته غیر جسمانی است) (ابن تیمیه، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۲۴۲ و ۲۴۳ و ۲۴۵)

### ۳.۳.۳ مساله سوم: در باب جهت داشتن خداوند

ابن قیم جوزیه با اعتماد به قول ابن رشد مبنی بر اینکه آیات قرآن کریم اقتضای جهت داشتن خداوند را دارد به نادرستی عقیده معتزله و اشعریان متاخر مبنی بر جهت نداشتن خداوند اشاره می کند. (ابن قیم، ۱۴۱۸، ص ۱۰۴؛ محمد خلیل الهراس، ۱۴۱۵، ص ۲۲۶)

### ۴.۳.۳ مساله چهارم در باب اثبات صفت علو و فوقیت برای خداوند و مستلزم نبودن آن برای جسم و مکان داشتن خداوند

ابن قیم 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 مکان داشتن او نیست. ابن قیم در این راستا به تبیین ابن رشد از ماهیت مکان و نفی آن از خداوند می پردازد. (ابن تیمیه، ۱۴۱۱، ج ۶، ص ۲۴۵؛ ابن قیم، ۱۴۱۸، ص ۱۷۲)

### ۵.۳.۳ مساله پنجم: در باب براهین اثبات وجود واجب الوجود به عنوان مبدا اول

#### هستی

فیاض لاهیجی به هنگام معرفی گونه های مختلف برهان های اقامه شده بر وجود خداوند (واجب الوجود) نخستین برهان را برهانی می داند که به موجود من حیث هو موجود (فارغ

از حادث یا قدیم بودنش، متحرک یا غیر متحرک بودن آن و...) تمرکز دازد. او مبتکر این برهان را این سینا در «شارات» و «مبدء و معاد» می‌داند. البته فیاض با اعتماد به سخن ابن رشد در تهافت التهافت، ابن سینا را مبتکر این برهان دانسته است. (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۵۵) ابن رشد در تهافت چنین نوشته است: «این طریقی که او [ابن سینا] برگزیده است، طریقی نیست که قدماء اختیار کرده باشند. نخستین بار - آن چنان که به دست ما رسیده - ابن سینا بود که آن طریق را سپری کرد». (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۳۷)

### ۶.۳.۳ مساله ششم: اطلاق حقیقی «ممکن الوجود» بر ممکنات حادث و اطلاق مجازی آن بر ممکنات قدیم

فیاض لاهیجی این عقیده ابن رشد و نتیجه متفرع بر آن یعنی حصر عقلی نبودن تقسیم موجود به ممکن و واجب را در برابر ادعای ابن سینا مبنی بر حصر عقلی تقسیم مزبور قرار می‌دهد و البته حق را به ابن سینا می‌بخشد. (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۵۹). ابن رشد این گفتارش را در تهافت التهافت آورده بود. (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۳۶)

### ۷.۳.۳ مساله هفتم: علم خداوند به غیر خود

فیاض لاهیجی به تحلیل ابن رشد دیدگاه متقدمان از حکماء مبنی بر عدم علم خداوند به خارج از ذاتش نظر دوخته است. به گفته وی، ابن رشد می‌گفت مقصود قدماء آن نبود که خداوند به خارج از ذاتش علم ندارد، بلکه قدماء 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 الهی دارد. به گفته ابن رشد، ابن سینا با طرح نظریه علم الهی به اشیاء از طریق صور، کوشید میان دو عقیده «عدم علم خداوند به غیر ذاتش» و «علم خداوند به همه اشیاء از طریق ذاتش» جمع کند. (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۱۹۳؛ و نیز بنگرید به: استرآبادی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۱۹۱) فیاض در این کلمات به جواب ابن رشد به ایراد غزالی بر ابن سینا توجه دارد. (نک: ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۹۸) فیاض در موضعی هم تحلیل ابن رشد از نحوه علم الهی به غیر خود (به هر امری خارج از ذاتش) را تحلیلی موجه دانسته است. (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۶۰ و نیز بنگرید به: استرآبادی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۲۵۰) فیاض همچنین مقصود از علم تفصیلی خداوند به موجودات را

واکاوی سرانجام میراث فلسفی و کلامی ابن رشد ... (ابراهیم نوئی) ۱۳

همان تحلیل ابن رشد (عدم استلزام عروض کثرت بر ذات باری تعالی) می‌داند. (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۸۴ و نیز بنگرید به: استرآبادی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۲۳۴ و ۲۳۵) قاضی سعید قمی هم در بحث «عنایت ازلیه» و «اراده الهی» نقد ابن رشد در کتاب *تهافت التهافت* بر متفلسفان را می‌پذیرد. (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸۰) هرچند آنچه قاضی سعید در اینجا به ابن رشد با وصف «الفاضل الرومی ابن رشد الأندلسی فی ردّ تهافت الفلاسفة» نسبت داده، در *تهافت التهافت* وی دیده نمی‌شود؛ بلکه عبارت خواجه طوسی در شرح الاشارات ابن سینا است. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۱۵۱) ابن تیمیه هم تفسیر ابن رشد از اراده الهی را نقل و نقد کرده است. (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱۰، ص ۱۹۷)

### ۸.۳.۳ مساله هشتم: مقصود از وصف کلام الهی

ابن رشد معتقد بود یکی از مصادیق کلام الهی، القائاتی است که به واسطه براهین به اندیشمندان (به عنوان ورثه الانبیاء) می‌شود. (ابن رشد، ۱۹۹۴م، ص ۲۱) ابن تیمیه ضمن نقل این دیدگاه ابن رشد به نقد آن می‌پردازد. به گفته وی ایراد اصلی بر این گفتار ابن رشد آن است که سخن گفتن الهی را مجرد اعلام الهی می‌داند. از این رو براهینی را که اندیشمندان بر مدعیات خود اقامه می‌کنند، از جنس کلام الهی می‌داند. این در حالی است که مراد از کلام الهی، صرفاً وحی است که به انبیاء می‌شود. (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱۰، ص ۲۱۴)

### ۹.۳.۳ مساله نهم: مقصود از وصف سمیع و بصیر

ابن رشد معتقد بود سمیع و بصیر بودن خداوند به معنای عالم به مدرکات بصری و سمعی است. (ابن رشد، ۱۹۹۸م، ص ۱۳۴) اما ابن تیمیه در نقد این سخن ابن رشد 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، ۱۴۱۱ق، ج ۱۰، ص ۲۲۵)

### ۱۰.۳.۳ مساله دهم: علم عقول به خارج از ذات خود

فیاض در این باب هم به دیدگاه ابن رشد در رساله جامع الفلسفه (یا الجوامع الفلسفیه که حاوی چند رساله مستقل ابن رشد مانند السماع الطبیعی، السماء و العالم، الکنون و الفساد، الآثار العلویة، النفس و مابعد الطبیعة بوده) نظر دوخته است. ابن رشد در آنجا بر آن شده که معقول، کمالی برای عاقل و صورتی برای اوست. اگر بنا باشد هر یک از عقول، با تعقل عقل ما دون 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 شرفاً) استکمال بیابد. (فیاض لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۱۹۸-۲۰۴ و نیز بنگرید به: استرآبادی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۱۹۵) این نقل فیاض را می‌توان در رساله مابعد الطبیعه ابن رشد یافت. (ابن رشد، ۱۹۹۴م، ص ۱۵۳-۱۵۸)

### ۱۱.۳.۳ مساله یازدهم: اطلاق لفظ قوه بر ملکات و صور

ملا نعیمه طالقانی (از متفکران شیعی و ایرانی قرن یازدهم هجری) به هنگام بررسی معنوی بودن اشتراک لفظ قوه میان قوای فاعله و منفعله، به گفتاری از ابن رشد در کتاب جامع الفلسفه وی تمسک می‌کند. به گفته وی ابن رشد معتقد بود: لفظ قوه به نحو تشکیک بر ملکات و صور اطلاق می‌شود؛ همچنانکه علی رغم 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) ملا نعیمه علی رغم آنکه اصل گفتار ابن رشد مبنی بر اطلاق تشکیکی لفظ قوه بر قوای فاعله و منفعله را می‌پذیرد، معتقد است ابن رشد در اینجا دچار خلطی شده و میان قوه به معنای مبدء تغیر و قوه به معنای امکان (امکان استعدادی) گرفتار خطا شده است. (طالقانی، محمدنعیم، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۶)

### ۱۲.۳.۳ مساله دوازدهم: توانایی نفس بر ادراک کلی و افراد غیر متناهی آن

ملا نعیما به هنگام مقایسه توانایی نفس و جسم و جسمانی به گفتاری از ابن رشد در جامع الفلسفه تمسک می کند که مطابق آن نفس بر ادراک مفهوم کلی و افراد غیر متناهی 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. (طالقانی، محمدنعیم، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۲۹)

### ۱۳.۳.۳ مساله سیزدهم: تجرد نفس

ملانعیما به هنگام بررسی تجرد یا مادی بودن نفس بلافاصله بعد از نقل ادله ابن سینا بر مادی نبودن نفس، یادآوری می کند که ابن رشد هم برخی از آن وجوه را در جامع الفلسفه خود آورده است. (طالقانی، محمدنعیم، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۳۲)

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

ملانعیما بار دیگر با تمسک به کتاب جامع الفلسفه ابن رشد می کوشد نشان دهد حس مشترک نخستین حس از حواس باطنی و مغایر با حواس ظاهری انسان است که با کمک آنها به ادراک محسوسات می پردازد. (طالقانی، محمدنعیم، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۱۵-۳۱۶ و ۳۱۷ و ۳۲۲ و ۳۲۹)

### ۱۵.۳.۳ مساله پانزدهم: تفاوت نوع استدلالهای فیلسوفان و متکلمان

ابن تیمیه ادعای ابن رشدو دیگر فیلسوفان را که استدلال های متکلمان را از جنس جدل و خطابه می دانند و استدلالهای فیلسوفان را برهانی، ذکر کرده و به مخالفت با آن پرداخته است. (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۲۱۲ و ج ۱۰، ص ۲۲۹) در باب داوری میان دو کتاب تهافت الفلاسفه غزالی (به عنوان کتابی کلامی) و تهافت التهاافت ابن رشد ماجرای داوری های صورت گرفته توسط خواجه زاده برسوی و علاء الدین طوسی (به درخواست سلطان محمد فاتح) و نیز تمایل جلال الدین دوانی به نوشتن محاکمه ای میان آن دو تفاوت، به خوبی نشان از توجه اندیشمندان مسلمان شرق عالم اسلام به پاسخ های ابن رشد به اعتراض های غزالی دارد.

گفتنی است شمار مسایلی از ابن رشد که مورد توجه متفکران مسلمان مشرق زمین بوده بی شک بیش از این تعداد است؛ به ویژه آنکه ابن تیمیه در کتاب درء تعارض المعقول و المنقول به کتاب *تهافت/تهافت وی* و نقدهایش بر غزالی نظر دوخته و به داوری میان آن دو پرداخته و در بیشتر این داوری‌ها جانب غزالی را ترجیح داده است. نوشته‌های خواجه زاده برسوی و علاء الدین طوسی در داوری میان این دو تهافت نیز اکنون در دست است. تورق این نوشته‌ها نیز به خوبی گواه بر آن است که مسایل متعددی از نوشته‌های ابن رشد (دست کم مطابق کتاب *تهافت/تهافت وی*) مورد توجه (سلبی یا اثباتی) متفکران مسلمان در شرق عالم اسلام بوده است.

#### ۴. چرایی کم توجهی متکلمان و فیلسوفان مسلمان به ابن رشد

برخی بر این باورند که ابن رشد از آن رو در دنیای لاتینی نسبت به دنیای مسلمانان شهرت بیشتری کسب کرد که در کشورهای مسلمان نسخه‌های بسیار معدودی از کتابهای او تهیه و توزیع شد. (الأهوانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۷۶)

مطابق وجه دیگری که برخی ذکر کرده اند علت بی توجهی به نوشته‌های ابن رشد پس از مرگش، انهدام کتابهای او در اسپانیا به فرمان خیمنت (ximenez) بود. در تعقیب این فرمان هشتاد هزار نسخه‌ی دستنویس به زبان عربی در میدانهای غرناطه سوزانده شد. در حوالی سال (۱۹۰۰-۱۶۰۰) اسکالینجر هنگامی که در اسپانیا در جست و جوی نسخه‌های خطی جدید بود حتی یک نسخه از آثار ابن رشد را پیدا نکرد. (داوری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱)

وجه سومی که به باور برخی سبب بی توجهی (یا کم توجهی) متکلمان و حکمای مسلمان به آثار ابن رشد گردید آن بود که ابن رشد فاقد سلسله‌ای از شاگردان بود؛ که اگر او از شاگردانی برخوردار بود به طور سنتی اندیشه‌هایش در پس پرده غفلت و بی توجهی قرار نمی گرفت. (جوادی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۸) البته نمی توان منکر امکان تدریس های وی و حضور شاگردانی در درس های او شد، ولی حتی شاگردانش هم فلسفه او را اشاعه ندادند و ابن طملوس منطق دان که ظاهراً یکی از شاگردان او بوده است از او نقل نکرده و مدعی است که شاگرد فارابی است. (أروی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۲۸)

البته درباره سه وجه فوق باید التفات داشت که این وجوه هرگز قابل پذیرش نیستند؛ زیرا اولاً: چنانکه پیش از این نشان دادیم کتاب های متعددی از ابن رشد (مانند



*تهافت التهافت، الكشف عن مناهج الأدلة، فصل المقال*، و نیز مجموعه رساله هایی از وی که با عنوان *جامع الفلسفة* شناخته می شد) مورد استفاده و ارجاع و استناد متفکران شرق عالم اسلام بوده است. ثانیاً: این قبیل توجیهاات، کار تاریخ را بسیار آسان تلقی می کند. چرا باید پذیرفت به سبب در دسترس نبودن کتاب های ابن رشد، اندیشه های او تأثیری ایجاد نکرده باشد و بالتبع پس از ممنوع شدن آثارش و یا سوزانده شدن آنها، تأثیر آن اندیشه ها همچنان محدودتر شد؛ زیرا در این صورت باید پرسید چرا شمار نسخه های نوشته های وی و یا شمار شاگردانش اندک بوده است؟ چگونه است که نوشته های ابن رشد را کسانی به عبری و لاتینی ترجمه کرده اند، اما در مدتی که این نوشته ها ترجمه می شد، متکلمان و فیلسوفان شرق جهان اسلام نمی توانستند نسخه هایی از آثار او را به دست آورند؟ به عقیده برخی متفکران معاصر، فلاسفه ی مشرق اسلامی طالب فلسفه ی ابن رشد نبوده اند. در مقابل، اروپا از ابن رشد استقبال کرد؛ شاید بدان خاطر که توجه ابن رشد همواره به سوی غرب بود و ارسطوی واقعی را می جست. فلسفه ای که از شرق عالم اسلام به شمال آفریقا و اندلس رفت صورتی پیدا کرد که نمی توانست در مسیر فلسفه ی ایران و شرق جهان اسلام قرار گیرد، ولی این صورت فلسفه ی اسلامی در اروپا منشأ تحول فکری شد و در فراهم آوردن زمینه ی رنسانس مؤثر افتاد. اگر ابن رشد مانند اندیشمند معاصر خود *مُحی الدین ابن عربی* به شرق اسلام تعلق روحی و فکری داشت؛ هم نسخه های آثارش باقی می ماند و هم شاگردانش به نشر آثار و اندیشه های او می پرداختند و هم او را شیخ فیلسوفان مسلمان می خواندند؛ چنانکه درباره ابن عربی می بینیم در سراسر حوزه های عرفانی اسلام به نام «شیخ اکبر» خوانده شد. (داوری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱)

به نظر می رسد اگر بتوان وجهی برای کم توجهی (و نه بی توجهی) متکلمان و حکیمان مسلمان به آثار ابن رشد ارائه کرد، موجه تر 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 می دانستند (و البته تقلید و فلسفه با هم سازگار نیستند) و با التفات به تلخیصات و شروح ابن رشد بر آثار ارسطو او را شارحی نه چندان موفق برای ارسطو می شمردند؛ علاوه بر اینکه فیلسوفان مسلمان هم کم و بیش به آثار خود ارسطو دسترسی داشتند و هم با وجود دسترسی به آثار ابن سینا و فارابی و شارحانی مثل *ثامسطیوس* خود را از مراجعه به آثار ابن رشد بی نیاز می دیدند. حتی کسانی چون

ملاصدرا هم گاهی از کسانی مانند تامس‌پیوس به عنوان نخستین شارحانی کتابهای ارسطو یاد می‌کند 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 قائلند ولی آراء او در میان فلاسفه اسلامی ارزش ندارد. یکی از کتب معروف او *تهافت‌التهافت* است که *تهافت‌الفلاسفه* غزالی را رد کرده است. کتاب بی‌ارزشی است. وی فوق‌العاده نسبت به ارسطو متعصب است و به همین جهت با ابن سینا که چنین تعبدی در برابر ارسطو ندارد و آرای شخصی خود را دخالت داده است، مخالف است. (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۴۹۱)

به گفته مطهری فیلسوفان شرق عالم اسلام، ابن رشد را شخصیت ممتازی نمی‌شمردند؛ حتی با معیارها و مقیاس‌های فلسفه اسلامی ابن رشد را نمی‌شود یک فیلسوف حساب کرد. ابن رشد بسیار شیفته و متعبد به ارسطو بود و همین امر باعث شده بود که نتواند سخنی استوارتر از ارسطو بر زبان بیاورد. وجه درستی ابن رشد به ابن سینا هم دقیقاً از این جهت بود که در برخی مسائل با ارسطو مخالفت کرده است. فیلسوفان مسلمان چون چنین روحیه‌ای را از ابن رشد دیدند از التفات به نوشته‌های حکمی او خودداری کردند. آنان نه تنها کتاب *تهافت‌التهافت* ابن رشد را دفاعیه محکمی در برابر *تهافت‌الفلاسفه* غزالی نمی‌دانستند؛ بلکه کتاب غزالی را خیلی عالمانه‌تر از نوشته ابن رشد می‌شمردند. (همو؛ ج ۱۲؛ ص ۱۰۹) حتی کسانی هم که ابن رشد را شخصیتی آشنا و با استعداد در فلسفه به شمار می‌آورند؛ او را در فلسفه مَثَاء چندان راسخ و صاحب اندیشه نمی‌دانند؛ چرا که هرچند ابن رشد توانست درک کند غزالی در کتاب *تهافت‌الفلاسفه* به خطا رفته ولی نتوانست به خوبی از ابن سینا در برابر اعتراض‌های غزالی دفاع کند. ابن رشد در برخی از مسایل پیچیده فلسفی اشتباهاتی نابخشودنی مرتکب شد و برخی سخنان فلسفی او نادرست است و در تحقیق برخی از مسائل فلسفی به خطا رفت. ابن رشد احاطه کاملی بر افکار فلاسفه إشراق و نیز بر افکار افلاطونیان جدید و قدیم نداشت و به خاطر همین بود که فلسفه فارابی را نکوهش می‌کرد و او را از اندیشمندان علم کلام معرفی می‌کرد. (آشتیانی، ۱۳۸۲، ص ۶۷) این نگاه به ابن رشد حتی در میان متفکران اندلسی قرن هفت هجری هم دیده می‌شود؛ چنانکه ابن‌سبعین اندلسی (ف. ۶۶۹ ق) ابن رشد را صرفاً

شخصی شیفته ارسطو می دانست که همه توانش را در تعظیم ارسطو به کار برد؛ تا حدی که گویا حتی در حسّ و معقولات بدیهی نیز از او تقلید می کرد. اگر می شنید که ارسطو گفته است کسی در زمان واحدی هم ایستاده و هم نشسته است، او نیز سخن ارسطو را بر زبان می آورد و به آن معتقد می شد. بیشتر نوشته های ابن رشد، برگرفته از سخنان ارسطو است؛ یا آنها را تلخیص می کند و یا او را همراهی می کند. نوشته های ابن رشد کم فایده، دارای معرفتی اندک و تصوراتی بسیار ساده انگارانه است. (ابن سبعین، ۱۹۷۸م، ص ۱۴۳)

البته بر این مطالب باید بیفزاییم که «بی مہری ها و کم لطفی هایی که در اواخر عمر ابن رشد نسبت به وی روا داشته شد در فراموش شدنش بی تاثیر نبود». (الأهوانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۷۶) ابن عربی (ف. ۶۳۸ق)؛ عارف اندلسی در جوانی با ابن رشد سالخورده، گفت و گویی داشت و آن فیلسوف را با یافتن تناقضی در همه فلسفه اش مغلوب کرد. (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۳) ابن عربی همچنین گزارش کرده است که تابوت حمل پیکر ابن رشد را بر یک سوی شتر و نوشته هایش را هم بر جانب دیگر شتر نهادند (همان، ص ۱۵۴) و بدین طریق هم مرگ نوشته های او را همراه با مرگ جسمش اعلام کردند و هم میت و نامفید بودن نوشته های (حکمی و کلامی) وی را آشکار ساختند. ابن جیبر (ف. ۶۱۴ق) سفرنامه نویس مشهور اندلسی هم به نکوهش ابن رشد و دیگر حکمای معاصر خویش در اندلس پرداخت و آثار ابن رشد را آکنده از خطا و انحراف می دانست. (نک: دهخدا، مدخل ابن رشد)

## ۵. نتیجه گیری

علی رغم شهرت بسیار پندار بی توجهی حکیمان و متکلمان مسلمان به نوشته های حکمی و کلامی ابن رشد، بعد از مرگ وی، باید گفت این پندار چندان هم موجه نمی نماید. هم محققانی را در مخالفت با این پندار می توان نام برد که سالهای طولانی عمر خویش را با آثار اندیشمندانی چون ملاصدرای شیرازی مشغول داشته اند و منابع علمی نوشته های او را رصد کرده اند و هم نوشته های حکما و متکلمان فراوانی را در عالم اسلام از قرن هشتم به بعد را می توان مشاهده کرد که صریحا و به دفعات متعدد هم از ابن رشد به عنوان یک متکلم نام برده اند و از نوشته های وی مانند *تهافت التهافت*، *فصل المقال*، *الکشف عن مناهج الأدلة*، *جامع الفلاسفة* مطالبی را نقل کرده و گاه به نقد آن نشسته اند. معمول و جوهی هم که

به عنوان وجه بی توجهی به آثار ابن رشد، مطرح شده، اگر قابل پذیرش باشند، حداکثر می‌تواند زمینه کم توجهی و نه بی توجهی به نوشته‌های او را فراهم آورد. مهم تر اینکه ابن رشد در جهان اسلام، چندان هم به عنوان یک فیلسوف مقبولیت نیافت و حتی گاهی در حد یک شارح و ملخص دسته چندم و کم ارزش برای نوشته‌های ارسطو تلقی می‌شده است. سیطره نوشته‌های حکمی فارابی و ابن سینا 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 مستقیماً کمتر مراجعه شود. در چنین وضعیتی چندان هم موجّه نمی‌نماید که به نوشته‌های حکمی ابن رشد، اقبال قابل توجهی بشود. البته دفاعیه ابن رشد از فلسفه در برابر تهافت الفلاسفة غزالی - به واسطه شهرت این نوشته غزالی و جایگاه او در عالم اسلام - در التفات به این اثر ابن رشد کم اهمیت نبوده است؛ هرچند خود این دفاعیه ابن رشد، هم در نگاه برخی دفاعیه چندان محکمی نبوده است و بیش از اینکه پایه‌های فلسفه را استوارتر سازد، جنبه دفاع از ارسطو در برابر غزالی و یا تخریب ابن سینا را پر رنگ کرده است.

## کتاب‌نامه

- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۸۷ش)، (مقدمه بر) سه رسائل فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ سوم.
- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۸۲ش)، (مقدمه بر) الشواهد الربوبیة، قم، بوستان کتاب.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۱۱ق)، درء تعارض العقل والنقل، تحقیق الدكتور محمد رشاد سالم، ریاض، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، الطبعة الثانية.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۲۵ق)، شرح العقيدة الاصفهانية، بیروت، المكتبة العصرية.
- ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۹۹۳م)، تهافت التهافت، بیروت، دارالفکر.
- ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۹۹۴م)، رسالة ما بعد الطبيعة، بیروت، دارالفکر.
- ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۹۹۸م)، الكشف عن مناهج الأدلة، بیروت، مركز الدراسات الوحدة العربية.
- ابن عربی، محی الدین محمد بن علی، (بی تا)، الفتوحات المکیة، بیروت، دار الصادر.
- ابن قیم جوزیه، (۱۴۱۸ق)، مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیة والمعطله، بیروت، دارالفکر.

## واکاوی سرانجام میراث فلسفی و کلامی ابن رشد ... (ابراهیم نوئی) ۲۱

- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، (۱۴۰۸ق)، *تاریخ ابن خلدون*، بیروت، دارالفکر.
- ابن سبعین، (۱۹۷۸م)، *بآء العارف*، تحقیق الدكتور جورج کتور، بیروت، دار الاندلس و دار الکندی.
- أروی، دومنیک، (۱۳۸۶ش)، مقاله *ابن رشد*، در «*تاریخ فلسفه اسلامی*»، ترجمه دکتر مجید ملایوسفی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۲.
- استرآبادی، محمد جعفر، (۱۳۸۲ش)، *البراهین القاطعه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ج ۲.
- الأهوانی، احمد فواد، (۱۳۸۹ش)، «*مدخل ابن رشد*»، ترجمه غلامرضا اعوانی، در «*تاریخ فلسفه در اسلام*»، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی، محسن، (۱۳۹۲ش)، *فلسفه در مغرب اسلامی در «درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی»*، تهران، سمت، ج ۲.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، (۱۹۴۱م)، *كشف الظنون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۹ش)، *قرآن، عرفان و برهان از هم جدائی ندارند*، تهران، موسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۳ش)، مقاله *عرفان و حکمت متعالیه*، در: *دومین یادنامه علامه طباطبائی*، تهران، موسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی.
- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۳ش)، *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی*، تهران، انتشارات اساطیر.
- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۳ش)، *فلسفه تطبیقی*، تهران، ساقی.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه*، مدخل ابن رشد، تهران، انتشارات موسسه دهخدا.
- صدرالدین شیرازی، (۱۹۸۱م)، *الحکمه المتعالیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طالقانی، محمد نعیم، (۱۴۱۱ق)، *منهج الرشاد فی معرفه المعاد*، مشهد، آستان قدس.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۴۲۵ق)، *سوارق الالهام*، قم، موسسه امام صادق (ع).
- قاضی سعید قمی، (۱۴۱۵ق)، *شرح توحید صدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کرین، هانری، (۱۳۷۳ش)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید جواد طباطبائی، تهران، انتشارات کویر.
- لیمن، اولیور، (۱۳۸۶ش)، مقاله *ابن رشد گرای بیهودی*، در: *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه دکتر علیرضا هدایی، تهران، حکمت، چاپ اول، ج ۳.
- محمد خلیل هراس، (۱۴۱۵ق)، *شرح القصیده النونیه*، هراس، محمد خلیل، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸ش)، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، ج ۱۲ و ۱۴.
- نصر، سید حسین، (۱۳۵۰ش)، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر اندیشه.

۲۲ پژوهش‌های علم و دین، سال ۱۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱

نصیرالدین طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۵ش)، شرح‌الإشارات، قم، نشر البلاغه.

Urvoy. Dominique: Ibn Rushd; in History Of philosophy; Edited by seyed Hossein Nasr and Oliver Leaman: London; New York: Routledge; 1996: p343).

Leaman. Oliver: Jewish Averroism; in History Of philosophy; Edited by seyed Hossein Nasr and Oliver Leaman; London; New York: Routledge; 1996: p769.