

بررسی انتقادات ابن رشد بر ابن سینا در مباحث فلسفه اولی (متافیزیک)

سید علی علم الهدی*

چکیده

ابن رشد نظریات فلسفی ابن سینا را در پنج مسئله به طور ویژه نقد و بررسی کرده است که عبارت‌اند از:
یک. مسئله صدور و قاعده الواحد؛ دو. تبیین نظام خلقت و مسئله افلاک؛ سه. حدوث عالم و روش ابن سینا در اثبات حدوث آن؛ چهار. ادراک نفس؛ پنج. بحث زیادت وجود بر ماهیت. محور بحث‌های وی در انتقاداتی که بر شیخ وارد کرده، یکی آن است که ابن سینا در طرح تزنیخی از مباحث یادشده آرایبی مطرح می‌کند که ریشه در فلسفه ارسطو ندارد. نقد دیگر او به تعارض‌هایی مربوط می‌شود که به زعم او در اندیشه ابن سینا راه یافته است؛ از همین رو، وی در صدد است تناقض‌ها و تهافت‌هایی را در آثار و نظریات شیخ نشان دهد. این نوشتار در صدد بررسی این ادعا در پنج مسئله یادشده است.

واژگان کلیدی

ابن رشد؛ ابن سینا؛ حدوث؛ ادراک؛ نفس؛ زیادت وجود بر ماهیت؛ قاعده الواحد؛ صدور.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

* دانشجوی مقطع دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)

نامه حکمت، شماره ۶ - پاییز و زمستان ۱۳۸۴
Name-Ye Hekmat, No. 6 - Autumn & Winter 2005

مقدمه

ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد، معروف به ابن رشد، از مشاهیر فلسفه اسلامی است که در قرن ششم هجری / دوازدهم میلادی می زیسته، شهرت وی در عالم مغرب زمین به عنوان مفسر آثار ارسطوست؛ از این رو، اهل فلسفه بیشتر با اثر «شروح» و «جوامع» که در تبیین و تفسیر آرای ارسطو هستند، آشنایی دارند ولیکن در حوزه تفکر فلسفی و کلامی در عالم اسلام بیشتر کتاب «تهافت التهافت» وی که رد کتاب «تهافت الفلاسفة» غزالی است، و کتاب «فصل المقال وتقریر مأسبق الشریعة والحکمة من الاتضال» و کتاب «منهاج الادلة فی عقائد الملة» مورد توجه قرار گرفته است. دقت در این سه کتاب بیانگر این نکته است که ابن رشد نیز همانند دیگر فلاسفه و اندیشمندان بر یک مسیر فکری خاص در طول حیات خویش مشی نکرده است بلکه گرایشات فکری متعددی داشته است؛ زیرا از سویی، سعی در تشریح و تبیین افکار ارسطو دارد و در این تبیین وظیفه اصلی خود را پایبندی تمام و کمال به چارچوب فلسفه ارسطویی می داند (ابن رشد، ۱۹۵۸م، ص ۱) و از سوی دیگر، نظر وی در باب لازم التاویل بودن قرآن است؛ یعنی خود را مقید به ظواهر قرآن نکرده است بلکه از فهم فیلسوفانه آن دم می زند (ابن رشد، ۱۳۵۸ش، صص ۳۸-۴۲). در جمع بین این دو رأی وی می توان گفت یا ابن رشد آن چنان دلبسته فلسفه ارسطویی است که حتی قرآن را در تطبیق با آن می خواهد بفهمد و یا اینکه او نیز یک متفکر و فیلسوف مستقل است که بیش از یک مفسر آرای ارسطو بوده است بلکه فکر و رأی خویش را از زبان ارسطو بیان می کند.

اما با مراجعه به کتاب هایی نظیر «منهاج الادله» و «تهافت التهافت» احتمال اول مستثنی می گردد؛ زیرا در «تهافت التهافت» می گوید: «انسان برای آنچه نمی فهمد، باید به سراغ شرع و وحی برود» (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲، ص ۴۱۱) و بسیاری از اشکالاتی که بر فارابی و ابن سینا مطرح می کند، بر اساس همین رأی است که ایشان به طور اشتباهی دنبال تفسیر عقلانی وحی هستند.

اما در کتاب «فصل المقال» احتمال دوم باطل می شود؛ زیرا بر تأویل پذیر بودن قرآن پافشاری می کند و می گوید قرآن دارای ظاهر و بطونی است که انسان برای فهم

باطن باید آن را تأویل کند (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۱۴۰). به خصوص اگر تمجید مبالغه‌آمیز وی از ارسطو و اینکه راه وصول به حقیقت را کلام ارسطو و منطق وی می‌داند، به رأی وی در باب لازم‌التأویل بودن قرآن اضافه شود. آن‌گاه احتمال اوّل بسیار تقویت خواهد شد.

به نظر می‌آید ساده‌ترین راه حل برای تعارض یادشده در دیدگاه‌های وی قبول این مطلب است که او نیز مانند دیگر متفکران دارای تطوراتی در اندیشه خویش بوده و چنین تعارض‌هایی ناشی از تغییر گرایشات فکری وی است:

طرح مسئله

از ویژگی‌های قرن ششم هجری که آن را از دیگر اعصار و قرون تفکر متمایز می‌سازد، رشد تفکر انتقادی در میان مسلمین است؛ لذا منتقدان برجسته‌ای همانند فخر رازی یا غزالی و امثال ایشان را در این دوران شاهد هستیم. البته این پدیده نیز به نظر می‌آید ناشی از رشد جریان‌های فکری متعددی باشد که از قرن چهارم هجری به این سو در میان مسلمانان رواج یافت و تراحم مشرب‌های فکری متعدد با یکدیگر موجب پدید آمدن عرصه نقد و نقادی در جهان اسلام آن روز گردید. از شاخص‌های تعارضی یادشده میان مکتب‌های فکری مختلف، بالندگی فلسفه از یکسو و رشد کلام اشعری از سوی دیگر است، که تجلّی کامل انتقاد این دو از یکدیگر در «تهافت الفلاسفة» غزالی و «تهافت التهافت» ابن رشد قابل مشاهده است.

ولیکن آنچه بیشتر مورد نظر این نوشتار است، انتقاد فیلسوفان از فیلسوفان است؛ به عبارت دیگر، ما کمتر شاهد فیلسوفانی هستیم که یکدیگر را نقد کنند و اگر موارد نادری همچون شیخ اشراق باشد که ابن سینا را نقد کند، منتقد، مبانی فلسفی خاصی داشته است که بر اساس آن‌ها نقد می‌کند و در واقع، فیلسوفان یک مکتب خاص کمتر به چوب نقد یکدیگر را رانده‌اند ولیکن در کتاب «تهافت التهافت» ابن رشد فیلسوف مشائی دیگر (ابن سینا) را نقد کرده است.

ابن رشد در مقابل علّت‌یابی خطاهای ابن سینا و فارابی می‌گوید (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲، ص ۴۱۱): اولاً، این خطاها ناشی از ناآشنایی این دو با آثار ارسطوس است و ثانیاً، ناشی

از اینکه آنها سعی کرده‌اند همه مطالب را با عقل و برهان درک کنند (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲، ص ۴۱۱)، در حالی که انسان مطالبی را که با عقل درک نمی‌کند، باید از شرع و وحی اخذ کند. (البته این دور باطل در دیدگاه وی دیده می‌شود که می‌گوید برای فهم و تأویل قرآن انسان باید سراغ عقل و برهان برود (پورجوادی، ۱۳۶۴ش، ص ۲۰) و از سوی دیگر، در اینجا معتقد است انسان مسائلی را که با عقل و برهان نمی‌فهمد، باید از شرع اخذ کند).

در مباحث امور عامه (فلسفه اولی) ابن رشد در پنج موضع از دیدگاه‌های شیخ انتقاد کرده است که عبارت‌اند از: یک. مسئله صدور و قاعده‌الواحد؛ دو. تبیین نظام خلقت و مسئله افلاک؛ سه. مسئله حدوث عالم و روش ابن سینا در اثبات حدوث آن؛ چهار. مسئله ادراک نفس؛ پنج. بحث زیادت وجود بر ماهیت که از ابتکارات ابن سیناست.

سپس در قسمت نتیجه‌گیری در مورد این سؤال اساسی بحث خواهد شد که تا چه میزان اشکالات ابن رشد متوجه ابن سیناست و آیا دو علت یادشده‌ای که وی مبنای خطاهای ابن سینا می‌داند، صحیح است.

۱. بحث صدور و قاعده‌الواحد

نظریه صدور یک نظریه اسکندرانی-یونانی است و در اینکه این نظریه منتسب به ارسطو نیست، جای شبهه‌ای وجود ندارد ولیکن حکیمان مسلمان از جمله شیخ از آنجا که کتاب «اثولوجیا» را به ارسطو منتسب کرده، پس نظریه صدور را دیدگاه ارسطو تلقی کرده‌اند و در جهان‌شناسی وی گنجانیده‌اند و حتی در تبیین مسئله خلق جهان به این دیدگاه تمسک جسته‌اند؛ زیرا فیلسوف (به خصوص در فضای فلسفه یونان) نمی‌تواند خلق از عدم را بپذیرد؛ لذا در فلسفه‌های یونانی یا ماده‌ای که عالم از آن پدید آمده، امری قدیم است و یا اینکه اصولاً خداوند امری مادی لحاظ شده است. لذا خداوند در این فلسفه امری مجرد، که ماده را با واسطه‌هایی خلق کند، تلقی نشده است. سپس نظریه صدور در ابن سینا از متن اصلی خود خارج شده است و در متن فلسفه ارسطویی قرار گرفته است که مشکل اصلی این نظریه در ابن سینا همین نکته است. به عبارت

دیگر، گویا شیخ به معضل عدم سنخیت مجرد و مادی در این نظریه کم توجهی کرده است.

البته به نظر می‌رسد شیخ گذشته از مسئله خلقت در ضدد است با طرح نظریه صدور نظام فرشته‌شناسی‌ای که در قرآن و اسلام نیز مطرح شده است، به گونه‌ای توجیه شود و از همین رو فرشتگان را با عقول و نفوس افلاک تطبیق می‌دهد و توجیه عقلانی و فلسفی‌ای از مسئله فرشتگان مطرح می‌کند. لکن ابن رشد می‌گوید شیخ در تبیین نظام افلاک و عقول از حکمت ایران باستان و فلسفه پهلویون متأثر است (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲، ص ۶۴۰). گرچه به نظر می‌رسد، همان طور که ذکر شد، بوعلی در طرح نظریه صدور با توجه به عناصر دینی‌ای از قبیل خلقت و مسئله فرشتگان، که در قرآن مطرح است، سروکار داشته است. گرچه که این دو مانع‌الجمع نبوده و می‌توان گفت هر دو عامل در گرویدن ابن سینا به نظریه صدور نقش داشته‌اند. مسئله صدور سبب شده که ابن سینا برای فرافراز از مشکل «و وحدت خالق و مخلوق یا اتحاد خدا با جهان و همچنین توجیه کثرت در عالم از سوی دیگر، دو نظریه دیگر را نیز به موازات نظریه صدور مطرح کند: یک: نظریه وجوب و امکان و دو: اینکه هر ممکنی مرکب از وجود و ماهیت است که البته در پی آن مسئله زیادت وجود بر ماهیت نیز مطرح می‌شود که البته هر دوی این نظریات توسط ابن رشد نقادی گردیده است و در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد. ابن رشد به اشکالاتی که تا به اینجا نسبت به نظریه صدور مطرح گردید، اشاره کرده است (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، صص ۳۸۴-۳۹۶). و سپس، اشکالات دیگری مطرح می‌کند و می‌گوید: اگر جهان را در خلق و صدور معلول اول (عقل اول) لحاظ کنیم، آن گاه صدور کثیر از واحد لازم می‌آید؛ زیرا این جهان متعدد خود معلول‌های جداگانه‌ای برای واحد (خدا) هستند که هر یک به تنهایی از او صادر شده‌اند و این یعنی صدور کثیر از واحد (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۳۹۶). همچنین، در ادامه می‌گوید: ابونصر و ابن سینا خلق جهان را نفهمیده‌اند و انسان باید در آنچه متوجه نمی‌شود، به وحی رجوع کند. البته مشاهده می‌شود که در اینجا ابن رشد کمتر در صدد رد نظریه صدور بر پایه برهان و استدلال است و بیشتر به صورت نقضی و جدلی بر این نظریه اشکال می‌گیرد ولیکن در جای دیگر با اقامه سه دلیل، سعی در

تخریب این نظریه دارد. او در پی اشکال غزالی به این نظریه می‌گوید (ابن‌رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۲۸۸):

اما اگر این اصل (قاعده‌الواحد) پذیرفته تلقی شود و به آن ملتزم باشیم، آن‌گاه پاسخ‌گویی به اشکال غزالی مشکل خواهد شد. لیکن باید توجه داشت که تنها متأخرین از فلاسفه اسلامی به این اصل پایبند بوده‌اند و هر گاه عقل اول موجودی بسیط باشد، آن‌گاه توجه صدور کثرت از وی مشکل خواهد شد. و به ناچار مجبورند که محرک حرکات تومیه و حرکات روزمره را امری غیر از او قرار دهند. و در نتیجه، باید بگویند عقل اول موجود بسیطی است که حرکت فلک نهم از وی صادر شده است. و فلک نهم نیز خود از آن محرک صادر شده است. و این خطا ناشی از اصول ایشان است که قائل به اتحاد عاقل و معقول در نفس انسانی هستند. و لذا می‌گویند به طریق اولی در عقول مفارق نیز باید تنها یک امر واجد از ایشان صادر گردد و از فاعل مطلق تنها فعل مطلق صادر می‌شود، در حالی که فعل مطلق هم تنها به یک مفعول دون مفعول دیگر اختصاص نمی‌یابد و همه را در بر می‌گیرد.

تا اینجا در واقع ابن‌رشد دو اشکال دیگر غیر از آنچه تاکنون بیان شد، مطرح می‌کند، بدین شکل که اولاً بنا بر اصول مشائین وقتی سخن از ادراک نفسی انسان، آن هم در مرتبه عقل می‌شود، مسئله اتحاد عاقل و معقول مطرح می‌گردد و عقل که نفس است، یا مفهوم شیئی که معقول بالذات است، متحد و یکی می‌شود و اثنی‌تیت آنها اعتبار می‌شود و این یگانگی در شرایطی است که نفس مجرد مجض نیست و گرچه ذاتاً مجرد است، فعلاً مادی است. پس در تعقل او یا معلول او سبب تکثر می‌شود. و می‌گویند عقل اول از آن جهت که خالق را تعقل می‌کند، عقل ثانی را پدید می‌آورد. و از آن جهت که نیازش به علة‌العلل را درک می‌کند و رابطه‌اش با آن را می‌فهمد، نفس فلک نهم را پدید می‌آورد و از آنجا که صرفاً فقر خویش را درمی‌یابد، ذات فلک نهم را خلق می‌کند؛ در حالی که طبق نظریه اتحاد عاقل و معقول، آنجا که معقول به راستی غیر عاقل است. (کالحجر فی جنب الانسان)، در مرحله تعقل با آن یکی می‌شود. ولی خود این تعقل در اینجا سبب پیدایش کثرت شده است، در حالی که خود این کثرت

ولو اینکه متحقق باشد، امری ذهنی و اعتباری است و نمی‌تواند منشأ کثرت موجودات خارجی شود:

اشکال دوم: واجب‌الوجود بی‌شک فاعل مطلق است و قدرت بر هر فعلی دارد و فاعل مطلق فعل مطلق را ایجاد می‌کند. گویی در اینجا ابن رشد در مقابل قاعده‌الواحد، این قاعده را بیان می‌کند که «الفاعل المطلق لا یصدر عنه الا الفعل المطلق». پس، اگر فعلی مطلق و بدون تعیین باشد، تخصیص به مفعولی غیر از مفعول دیگر نخواهد داشت و لذا خداوند به عنوان فاعل فعل مطلق، باید در فعل خویش تمام کثرات را به وجود آورد و فعل مطلق نمی‌تواند به صادر اول اختصاص داشته باشد (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۲۹۵). البته مقصود ابن رشد در عبارات با صراحت روشن نیست؛ زیرا مقصود وی از مطلق در اصطلاح فعل مطلق مبهم است و روشن نیست. مذاقه در عبارت ابن رشد نشان می‌دهد که مقصود وی از فعل مطلق فعلی است که به اصطلاح صدراییان سعه وجودی داشته باشد؛ یعنی مفعول این فعل فراگیر باشد و شامل تمام ممکنات بشود. البته بر اساس این معنا از فعل مطلق، اشکال ابن رشد وارد نخواهد بود؛ زیرا عقول رابطه‌ای طولی و تشکیکی با یکدیگر دارند و لذا عقل اول تمام کمالات مراتب مادون خویش را داراست. لذا اگر بگوییم عقل اول تنها فعل خداوند است، منافاتی با اینکه فعل خدا، مطلق و شامل تمام موجودات و ممکنات باشد، نخواهد بود؛ زیرا مرتبه وجودی عقل اول بر تمام کمالات مراتب مادون احاطه دارد و لذا فعل خدا که همان عقل اول باشد، فعلی مطلق خواهد بود که شامل تمام ممکنات دیگر نیز می‌شود.

سومین اشکال که در ادامه دو اشکال قبل توسط ابن رشد مطرح می‌شود، این است که فرضاً به عقل دهم (عاشر) رسیدیم، چگونه پیدایش کثرت عالم ماده از عقل دهم را می‌توان توجیه کرد. اگر اینجا تبیین‌پذیر است، پس همین تبیین در ارتباط با امر واحد نیز صادق خواهد بود و اگر تمام وسائط دهگانه آموزی مجرد و بنیط هستند، پس در پیدایش کثرت دردی دوا نمی‌شود؛ و اگر کثیر هستند که پس از همان ابتدا قائل به صدور کثیر از واحد شده‌اید. لذا دیگر توجیهات بعدی ضرورتی ندارد (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۳۰۵).

اشکال اول و سوم به نظر می‌رسد معضلات اساسی نظریه صدور (با توجه به قاعده الواحد) هستند ولیکن انتقادات ابن رشد نسبت به این نظریه دارای نواقص و مشکلاتی است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف. اینکه نظریه صدور نظریه‌ای است که مستلزم وحدت واجب‌الوجود و جهان می‌شود، سخن صحیحی است ولیکن سیر اندیشه فلسفی در حوزه تفکر اسلامی همیشه در صدد تبیین عقلانی این وحدت بوده و این مسیر تا فلسفه حکمت متعالیه نیز امتداد یافته است. لذا اگر از بیرون‌نگاهی به کل اندیشه فلسفی در جهان اسلام افکنده شود، نمی‌توان تفکر وحدت وجودی مستتر در نظریه صدور را به عنوان یک اشکال عقلانی بر آن مطرح کرد، گرچه به لحاظ کلامی این اشکال بر آن وارد است.

ب. اینکه در مقام تبیین علل گرایش ابن سینا و حکمای اسلامی گفته شود ایشان از این رو به نظریه یادشده تمسک کرده‌اند که کتاب «اتولوجیا» افلوطین را به ارسطو منتسب دانسته‌اند، به نظر صحیح نمی‌رسد. البته یکی از علل گرایش ایشان شاید به لحاظ تاریخی از چنین اشتباهی نشئت گرفته باشد ولیکن به لحاظ فلسفی و تفکر عقلانی با توجه به دغدغه‌های حکمایی مثل ابن سینا در مورد مسئله خلقت خدا و نظام فرشتگان به نظر می‌آید حتی اگر ایشان می‌دانستند که نظریه صدور به افلوطین تعلق دارد، باز هم آن نظریه را مطرح می‌کردند.

ج. و اما اینکه ابن رشد از حکیمانی مانند ابن سینا دعوت می‌کند در آنچه نمی‌فهمند به شرع رجوع کنند، سخن مناسبی برای وی نیست؛ زیرا وی قائل به تأویل‌پذیری عقلانی شرع است؛ پس انسان باید شرع را بر اساس عقل فهم کند و اگر فهم قادر به درک نکته‌ای نباشد، پس کلام شرع نیز برای عقل در مورد آن نکته ادراک‌ناشدنی خواهد بود؛ زیرا این عقل و فهم است که شرع را تأویل و تبیین می‌کند و می‌فهمد.

د. اشکال دیگر در سخنان ابن رشد این است که ایشان خود در بحث و توجیه کثرت جهان و مسئله خلقت نظریه‌ای را که به عنوان رأی ارسطو مطرح می‌کنند، همان «نظریه صدور» است؛ زیرا چنین می‌گویند:

همانا عالم امری واحد است که از واحد (بسیط) صادر شده است و همین امر واحد از جهتی سبب وحدت می‌شود و از سوی دیگر عامل کثرت... و اگر امر خلقت

این چنین باشد؛ پس مشخص می‌گردد که عقل اول موجود واحدی است که از آن امر واحدی افاضه می‌گردد و این امر واحد تمام موجودات را ایجاد می‌کند (فعل مطلق) (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۳۸۴).

۲. نظریه افلاک و تبیین نظام خلقت

یکی از مباحث فلسفه اسلامی که تا حدی مشتمل بر مباحث طبیعت‌شناسی و به اصطلاح فیزیک این علم نیز می‌شود، بحث افلاک نه‌گانه و اثبات حیات برای آن‌هاست. در فلسفه مشاء و حتی در حکمت متعالیه تبیین عالم بر اساس افلاک نه‌گانه بدین گونه است که آن‌ها را موجوداتی دارای ادراک که هر یک متناسب به یکی از عقول ده‌گانه (عشره) هستند، می‌دانند و نقش آن‌ها تدبیر عالم ماده است. به نظر این گروه از فلاسفه حرکت افلاک بر اساس شوق و اراده بوده و لذا حرکتی غیرمکانیکی است. این دیدگاه جهان را امری ارگانیکی (غیرمکانیکی) می‌بیند و در تبیین حیات برای جهان ابتدا از اثبات حیات و درک و فعل (حرکت) بر مبنای ادراک غایت حرکت برای افلاک شروع می‌کند.

جناب ابن رشد معتقد است این دیدگاه در مورد فیزیک جهان برخاسته از قاعده‌الواحد بوده که به تبع آن نظریه عقول ده‌گانه مطرح شده و بر اساس این نظریه نیز چنین مباحثی حول افلاک نه‌گانه پدید آمده است. لذا می‌گوید اگر اصل قاعده‌الواحد مردود شود، آن گاه نیازی به چنین نظریه‌پردازی در باب افلاک نیز نخواهد بود (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۴۸۲).

از سوی دیگر، می‌گوید آن چنان که پیشتر در مورد مشرقی بودن حکمت بوعلی صحبت شده است، چه بسا نظریه وی در باب افلاک نشئت گرفته از اعتقادات حکمای ایرانی در باب الوهیت کواکب باشد (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۴۸۴). و به شدت به تطبیق مسئله افلاک و عقول با بحث ملائکه مقربین و قلم اعلی که توسط ابن سینا مطرح شده است، مخالفت می‌کند.

البته ابن رشد اشکالاتی را نیز به اجزای نظریه افلاک مطرح می‌کند و می‌گوید ابن سینا معتقد است افلاک دارای تخیل هستند و تخیل نیز خیالات بی‌نهایتی را برای

افلاک در بر خواهد داشت و حرکت افلاک را نیز با تخیل توجیه می‌کنند. ابن‌رشد در اشکال بر این مسئله می‌گوید با توجه به سخنان اسکندر افرو دیبسی نظریه شیخ از دو جهت اشکال دارد (ابن‌رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، صص ۷۴۸-۷۵۰): اولاً تخیل تنها در حیوانات مصداق دارد؛ زیرا تخیل حیوان به این سبب است که جسم او دائماً در حال تغییر و کون و فساد است و تخیل وی به علت سلامت و عدم زوال است و این سلامت سبب تخیل می‌شود، در حالی که اجرام فلکی دچار کون و فساد نیستند تا اینکه دچار تخیل شوند.

ثانیاً، لازمه تخیل داشتن دارا بودن حواس است؛ زیرا مبانی تخیل و مواد آن همان صور محسوسه هستند و این صور تنها با حواس درک می‌شوند، در حالی که اجرام فلکی بدون حواس هستند.

البته غزالی نیز در نفی تخیل افلاک بر فلاسفه چنین اشکال گرفته است که فلک حرکت واحد و مستدیر دارد و لذا حرکت او حرکتی کلی است و اگر حرکت شخصی‌ای نیز در بر داشته باشد، حرکتی چون حفظ نوع است و نه حرکات جزئی شخصی؛ و چون حرکت جزئی ندارد، پس تخیل نیز نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا لازمه تخیل حرکات جزئی است و ابن‌رشد نیز این اشکال را بر ابن‌سینا تأیید می‌کند (ابن‌رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۷۵۸).

و خود ابن‌رشد نیز اشکال غزالی را به نحوه دیگری تفسیر می‌کند و می‌گوید (ابن‌رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۴۸۳): اینکه افلاک و حرکت آنها سبب پیدایش حوادث جزئی در عالم ماده باشد، صحیح نیست؛ زیرا حرکات جزئی عالم ماده نامتناهی هستند و نامتناهی نمی‌تواند مطلوب باشد و غرض حرکت قرار گیرد؛ زیرا نامتناهی تحقق‌ناپذیر است و هیچ‌گاه حرکت بدان نخواهد رسید. پس حرکات و تغییرات جزئی نامحدود عالم ماده نمی‌تواند غرض برای حرکت در عالم افلاک قرار گیرد.

البته تذکر این نکته لازم است که بیان ابن‌رشد در مورد امور لایتنهایی و عدم مطلوبیت آنها برگرفته از فلسفه یونان است ولیکن تلقی فلاسفه اسلامی از نامتناهی به گونه دیگری است.

اشکال دیگر ابن رشد مربوط به جسمانیت افلاک می‌شود. البته ابن رشد به اجمال این مشکل را مطرح می‌کند (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۶۱۵). او می‌گوید فلاسفه قبل از ابن سینا هیچ یک قائل نیستند که اجرام فلکی نیز همانند دیگر اجسام و اجسام بسیطه (عنصریات) مرکب از ماده و صورت هستند و اینکه افلاک مرکب از ماده و صورت باشند، به نظر ابن رشد صحیح نیست.

البته اینکه فلاسفه هر یک جسمانیت فلک را چگونه توجیه می‌کنند، موضوع بحث این مقاله نیست ولیکن این سؤال مطرح می‌شود که در نظام فکری فلسفه ابن سینا که ماده و صورت همان جنس و فصل به شرط لا هستند و از سوی دیگر، جسم نیز جوهر مرکب از ماده و صورت جسمانی است، چگونه موجودی می‌تواند جسمانی باشند، ولی مرکب از ماده و صورت جسمانی نباشد؛ لذا اگر شخصی مثل ابن رشد ترکیب جسم فلک از ماده و صورت را نمی‌پذیرد، ولی در عین حال، بحث جنس و فصل و ماده و صورت را در فلسفه ارسطو می‌پذیرد و جسم را مرکب از هیولی و صورت جسمانی می‌داند، باید به نحوی سؤالات یادشده را پاسخ گوید و تنها نپذیرفتن آن قابل قبول نیست.

نظر به اینکه دقت و تأمل بیشتر در این اشکالات و نقد و بررسی ایرادات ابن رشد تا حدودی مربوط به مباحث فیزیک و هیئت بطلمیوسی آن زمان است، ما از بحث بیشتر صرف نظر می‌کنیم و فقط همین مقدار متذکر می‌شویم که نظریه افلاک شاید خود یک مسئله طبیعت‌شناختی باشد و امروز نظریه‌ای مردود به شمار آید، ولی مسئله اثبات حیات و یا ادراک برای جهان اعم از ثری یا ثریا یکی از مسائل فلسفه اسلامی است که به فیزیک مربوط نمی‌شود و حتی نمی‌توان گفت زائیده قاعده الواحد است بلکه خود بحثی مستقل است.

۳. حدوث و قدم عالم

۱. اشکال دیگر ابن رشد مربوط به مسئله حدوث عالم از دیدگاه شیخ الرئیس است. البته در ابتدا لازم است ذکر شود ابن رشد نیز همانند ابن سینا بحث از حدوث را مسئله‌ای

امتناعی دانسته آن را از مرحله برهان و علم یقینی به دور می‌داند و در این مسئله بین فیلسوف و متکلم تفاوتی نمی‌گذارد (ابن‌رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، صص ۲۷۰-۲۷۵).

اولین اشکالی که ابن‌رشد نسبت به نظریه حدوث شیخ ایراد می‌کند، بحث تقسیم حدوث به ذاتی و زمانی است. او معتقد است خود این تقسیم‌بندی اشتباه است. وی می‌گوید یا باید تقدم یک شیء بر شیء دیگر را به صورت رتبی و ذاتی لحاظ کرد که در این صورت، آن دو شیء زماناً از یکدیگر جدا نیستند و پیوسته با هم خواهند بود و صرفاً یکی به لحاظ رتبی و مقامی بر دیگری تقدم دارد و یا اینکه می‌گویید زمانی شبیه بوده و شیء دیگر در آن زمان معدوم بوده است. به هر حال در هر دو قسم شما مسئله زمان مشهود است. حال در اولی معیت زمانی و در دومی تقدم زمانی مطرح می‌شود. لذا این تقسیم‌بندی خاص زمانیات و موجودات زمانمند خواهد بود. لذا این مسئله را نمی‌توان در تقدم خدای صانع بر عالم مصنوع مطرح کرد. پس خدای فوق زمانی در هیچ یک از شقوق تقسیم حدوث به زمانی و ذاتی قرار نمی‌گیرد؛ پس تقدم خدا بر عالم مخلوق از نوع تقدم دیگری است.

البته لازم به یادآوری است که ابن‌رشد خود در مقام پاسخگویی به اشکالات غزالی بر فلاسفه در مسئله حدوث، پاسخی که ارائه می‌کند، دقیقاً همان بحث حدوث ذاتی عالم و تقدم رتبی صانع بر مخلوقات است (ابن‌رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، صص ۲۸۰-۲۸۲).

به نظر می‌رسد اشکال اساسی ابن‌رشد بر حدوث ذاتی عالم مسئله زمانی بودن این حدوث است. به این صورت که در حدوث ذاتی، قدیم و حادث معیت زمانی دارند و هم زمان هستند. لذا هر دو، اموری زمانمندند. پس قدم ذاتی به امور زمانی و زمانمند نسبت داده شده است؛ در حالی که خداوند امری فرازمانی است و لذا نمی‌توان قدم ذاتی را به او نسبت داد.

در مقام نقد اشکال ابن‌رشد باید گفت ایشان میان اعتبار لا به شرط و به شرط شیء یک امر خلط کرده‌اند. آنچه در بحث حدوث ذاتی اهمیت دارد، این است که قدیم ذاتی به لحاظ رتبه بر امور دیگر تقدم دارد و حادث ذاتی نیز از همین جهت مؤخر است و لذا هم قدیم ذاتی و هم حادث ذاتی نسبت به مسئله زمان مسکوت‌اند و لذا به اصطلاح لا به شرط هستند. در حالی که ابن‌رشد در اشکال خویش حدوث ذاتی

را به گونه‌ای تقریر کرده، که گویا قدیم ذاتی و حادث ذاتی باید حتماً معیت زمانی داشته باشند و معیت زمانی در آنها شرط شده است و لذا نسبت به زمان به شرط شیء هستند.

گذشته از این، حدوث یعنی نبوده و سپس آمده است. حال این معنا در صورتی که فی نفسه اخذ شود، می‌تواند به تأخر در رتبه و تأخر در زمان تقسیم شود و نمی‌توان این تقسیم را محل اشکال دانست.

پس نقد ابن رشد از سه جهت قابل تأمل است: اولاً، خود وی در برخی قسمت‌ها از آثارش به حدوث ذاتی قائل شده است؛ ثانیاً، در حدوث ذاتی لزوماً مسئله زمان مطرح نمی‌شود؛ ثالثاً، تقسیم حدوث به ذاتی و زمانی ناظر به مفهوم حدوث است و غلط بودن آن معنا ندارد.

اشکال دیگر ابن رشد در مسئله حدوث بر ابن سینا به بحث از متعلق جعل جاعل مربوط می‌شود. در این بحث ابن رشد سخن ابن سینا را در مورد مسئله یادشده چنین تقریر می‌کند (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، صص ۲۸۰-۲۸۲). که متعلق فعل فاعل به هر حال عدم نیست و وجود بعدالعدم هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا اگر شیئی موجود شود، دیگر عدم به آن تعلق نخواهد داشت و عدم امر سابقی بود که با وجود این موجود منتفی گردید. پس آنچه منتسب به جاعل بوده و متعلق فعل آن محسوب می‌شود، همان وجود است.

ابن رشد نظر ابن سینا را چنین رد می‌کند که وجود بالفعل یک امر نمی‌تواند متعلق فعل فاعل باشد؛ زیرا آن موجود از آن جهت که موجود و بالفعل است، موجود و غنی است و نیازی ندارد تا فاعل و جاعل آن را جعل کنند. لذا می‌گوید آنچه که متعلق جعل قرار می‌گیرد، وجود ضعیف و بالقوه‌ای است که جهت نیاز خود متعلق جعل و فعل قرار می‌گیرد؛ زیرا چنین وجود بالقوه‌ای است که به فاعل نیازمند است و لذا می‌گوید اینکه ابن سینا قید سابقیت عدم بر وجود را حذف می‌کند و وجود را مستقلاً متعلق جعل فاعل معرفی می‌کند، اشتباه است.

به طور مختصر، اگر بخواهیم کلام ابن سینا را در مقابل این انتقاد بررسی کنیم، با توجه به قرائنی که در مباحث مربوط به ممکن و رابطه او با واجب و از طرفی مراتب

هنستی و نظام تشکیکی وجود در نظریات شیخ وجود دارد و از سوی دیگر، نتیجه نهایی آنی که شیخ در بحث حدوث گرفته و آن را به امکان شیء بازگردانده است و مناط نیاز معلول به علت را امکان ذاتی معرفی می‌کند. نقد ابن رشد با توجه به تقریری که از کلام شیخ ارائه داد، به نظر صحیح نمی‌رسد. به خصوص اینکه تبیینی که ابن رشد در مورد مجعول بودن وجود بالقوه و ضعیف ارائه داد، با سخن شیخ در مورد وجود ممکن شباهت زیادی دارد. البته در این بحث لازم است دو مسئله از یکدیگر تفکیک شوند: یکی بحث اینکه مناط نیاز معلول به علت چیست؟ که بنا به نظر شیخ از جهت امکان ذاتی معلول و از نظر ابن رشد از جهت وجود بالقوه و ضعیفش است که البته تفاوت چندانی با هم ندارند و مسئله دوم اینکه متعلق جعل علت چیست و علت چه چیز را به معلول عطا می‌کند. به نظر می‌رسد ابن رشد چون این دو نکته را از یکدیگر تفکیک نکرده است، چنین به ابن سینا حمله کرده است.^۱

البته ریشه بحث حدوث به بحث از امکان و وجوب باز می‌گردد که انتقادات ابن رشد در این زمینه مربوط به الهیات بالمعنی الاخص است و ان شاء الله در ادامه مقاله که به بررسی ایرادات ابن رشد بر ابن سینا در حوزه الهیات بالمعنی الاخص اختصاص دارد، این اشکالات نقد و بررسی خواهد شد. در اینجا تنها به یادآوری این نکته بسنده می‌شود که ابن رشد در بحث تقسیم وجود به واجب بالذات و واجب بالغیر، این تقسیم‌بندی را نفی می‌کند و آن را قولی مختص به ابن سینا می‌داند. (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۱۷۳).

۴. ادراک نفس

یکی دیگر از اشکالات ابن رشد به مسئله حدوث نفس از دیدگاه شیخ الرئیس به مسئله نفس و به تبع آن ادراک برمی‌گردد. ابن رشد از دو جهت از نظریات ابن سینا اشکال می‌گیرد: اولین مسئله حدوث نفس است.

البته برای ورود به این اشکال ابتدا باید ایراد غزالی را بر فلاسفه در این باب توضیح داد. غزالی بر فلاسفه در بحث حدوث نفس دو اشکال مطرح می‌کند: یک. می‌گوید اگر بنا بر گفته فلاسفه مبنای حدوث امکان باشد، این امکان در ماده شیء

(هیولی) باید قرار داشته باشد؛ یعنی ماده شیء حامل امکان آن است. از سوی دیگر، نفس نیز امری حادث است، پس نفس نیز باید دارای ماده‌ای باشد. که حامل امکان آن باشد، در حالی که نفس را امری فی حد نفسه مجرد می‌دانید. (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، صص ۱۸۹-۱۹۴).

ابن رشد در پاسخ غزالی می‌گوید (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، صص ۱۸۹-۱۹۴): این نظریه تنها مختص به ابن سیناست و در ادامه می‌گوید نظر فلاسفه این است که حدوث نفس، حدوثی اضافی است؛ حدوث نفس یعنی اتصال حقیقت نفس با اجسام و ایدان است لذا نفس بر اساس این دیدگاه امری قدیم خواهد بود که اتصال آن با بدن متصف به حدوث می‌شود و از این جهت نفس را متصف به حدوث می‌نمایند و این بدن است که ماده‌اش حامل امکان اتصال است. و این نکته متناظر با امکانی است که در رنگ‌ها و به قول ابن رشد در مریاست؛ برای اینکه قابل رؤیت شوند. این امکان رؤیت زمانی به فعلیت می‌رسد که نور بر آن‌ها بتابد و ایشان به شعاع شمس متصل شوند. ابن رشد می‌گوید امکان نفس و حدوث نفس نیز چنین است؛ یعنی حدوث نفس با توجه به اتصال آن به بدن پدید می‌آید و لذا یک امر نسبی و اضافی است و نه یک حدوث حقیقی همانند دیگر صور مادی این جهان.

در مقام نقد اشکال ابن رشد باید ابتدا اذعان کرد که اشکال غزالی اشکالی اساسی بر نظریه حدوث نفس است، ولی آنچه که ابن رشد در مقام پاسخ به این اشکال مطرح می‌کند و نظریه وی در باب حدوث اضافی نفس، نظریه مشهوری در بین فلاسفه نیست. خاصه اینکه حتی ارسطو و ارسنطویان نیز هیچ گاه نفس را امری قدیم ندانسته‌اند و آن را جزء قدماء ذکر نکرده‌اند و مضافاً اینکه قدمت نفس با وحدت قدیم (خداوند) منافی است و لذا از دیدگاه دینی باید به نوعی حدوث آن را توجیه کرد. البته در مورد دیدگاه شیخ نیز باید متذکر شد که وی هیچ گاه قائل به جسمانیة الحدوث بودن نفس نبوده و اگر مقصود ابن رشد از حدوث حقیقی همان جسمانیة الحدوث باشد، شیخ نیز نفس را جسمانیة الحدوث نمی‌دانسته است بلکه شیخ نفس را همانند دیگر مجردات امری ابداعی می‌داند (ابداع در مقابل صنع) (ابن سینا، ۱۴۱۸ق، صص ۲۸-۴۰)، ولی به هر حال مسئله حدوث نفس یکی از معضلات اساسی فلسفه اسلامی است که متکلمان

و از جمله غزالی اشکالات اساسی‌ای را در مورد این مسئله ذکر کرده‌اند و فلاسفه نیز کمتر به ضراحت و به طور شفاف در مورد آن سخن گفته‌اند. ...

دو اشکال دوم غزالی در این بخش این است که چطور می‌شود نفس حادث باشد و در عین حال، پیوسته باقی و فسادناپذیر باشد. به تعبیر دیگر، چگونه آنچه که ازلی نیست، می‌تواند ابدی باشد:

ابن رشد این اشکال را نیز تنها متوجه ابن سینا دانسته است و می‌گوید این تنها ابن سیناست که نفس را از سوینی در حقیقت حادث می‌داند و از سوی دیگر، آن را امری ابدی می‌داند و فلاسفه دیگر نفس را به صورت اضافی، حادث می‌دانند و لذا تهافتی نیز در کلام ایشان نیست (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۱، ص ۲۴۰). لذا به نظر ابن رشد و از دیدگاه دیگر فلاسفه (به تقریر وی) نفس امبری ازلی و ابدی است و اگر انتهای زمانی ندارد، ابتدای زمانی نیز ندارد.

صحت و سقم این اشکال همچنان که پیداست منوط به پذیرش یا عدم پذیرش اشکال پیشین ابن رشد است و البته دو نکته را برای پذیرش این اشکال باید قبول کرد: یکی اینکه ابن سینا نفس را حادث می‌داند؛ همان طور که دیگر صور مادی حادث هستند و دوم اینکه هیچ یک از فلاسفه نفس را حادث ندانسته‌اند که البته پذیرش این دو نکته آن چنان که پیشتر توضیح داده شد، به طور جدی قابل تأمل است.

مسئله دیگر که در باب نفس مورد اشکال ابن رشد واقع شده است، بحث ادراک کلیات است. ابن رشد می‌گوید ارسطو و قدیمای مشائین، عقل را به تنهایی قادر بر ادراک صور کلیه می‌دانسته‌اند و سخنی از عقل واهب‌الصور یا «عقل فعال» برای این مهم در میان نبوده است. در حالی که ابن سینا می‌گوید عقل زمانی که مستعد درک کلیات گردید، واهب‌الصور آن صور کلیه را به وی عطا می‌کند (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲، ص ۸۶۲).

البته آنچه در مورد اشکال ابن رشد می‌توان بیان کرد این است که نظریه ارسطو در مورد ادراک کلیات توسط عقل به دو تقریر بیان شده است. قدیمای مشائین می‌گویند این‌ها دو جنبه از همان عقل نفسانی هستند؛ یعنی عقل فعال و عقل مینفعل که در ادراک کلیات مطرح می‌شوند، دو جنبه از یک حقیقت هستند که همان عقل نفسانی است. ولی

مشائین متأخره عقل فعال و منفعل را دو حقیقت منفصل و جدا می‌دانند که عقل فعال ضرور کلیه را به عقل منفعل اعطاء می‌کند (داوودی، ۱۳۴۹ش، صص ۸۳-۸۵) که ابن رشد موضع گروه اول را در اینجا تأیید کرده است. لذا به طور صریح نمی‌توان قضاوت نمود کلام یادشده، رأی ازسطو است و ثانیاً حتی اگر ارسطو باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که نظر گروه مقابل خطاست.

۵. زیادت وجود بر ماهیت

مسئله زیادت وجود بر ماهیت یا غیریت این دو از جمله مسائلی است که از ابتدا در فلسفه مشائی مطرح نبوده و اولین بار توسط ابن سینا مطرح شده است و چون در ادامه آن بحث اصالت وجود یا ماهیت مطرح نبوده، لذا چنان که باید در حکمت مشاء پرورده نشده است. ابن رشد نیز این مسئله را از جعلیات ابن سینا برشمرده و قول بدان را باطل دانسته است.

البته پیش از ورود به این بحث لازم است معانی ای را که ابن رشد برای وجود لحاظ کرده و بحث را بر اساس آن پیگیری کرده، بررسی کنیم و سپس به اشکالات بپردازیم.

وجود در مقابل نیستی و عدم به دو معنا به کار می‌رود: الف. موجود به معنای آنچه که جوهر و عرض تقسیم می‌شود؛ ب. به معنای آنچه که در خارج از ذهن متحقق است؛ که به تعبیر دیگر همان تحقق عینی در مقابل تحقق ذهنی است. با توجه به این معانی ابن رشد می‌گوید وجه غلط نظریه شیخ آن است که اگر وجود غیر از ماهیت باشد پس عرض است که در نتیجه، بر ماهیت عارض گردیده است؛ یعنی عرضی که بر اعراض و جوهر عارض می‌شود و در عین حال، یک مفهوم ذهنی صرف نیست بلکه دارای حقیقتی خارجی است. به عبارت دیگر، تعمیم وجود برای اعراض و جوهر یک تعمیم ذهنی نیست بلکه تعمیمی خارجی و عینی است. پس این امری که خود عرض است باید فوق اعراض و جوهر باشد؛ زیرا این عرض خود نیز باید موجود باشد؛ چرا که تحقق عینی دارد. پس عرض دیگری به نام وجود نیز برای آن وجود تحقق خواهد داشت و همین طور هکذا- تسلسل (ابن رشد، ۱۹۴۵م، ج ۲

صص ۴۸۳-۴۸۵). (با دقت در اشکال متوجه می‌شویم این اشکال همان اعتراض شیخ اشراق بر ابن سیناست) آنچه در اینجا بنگ بنای اشکال ابن رشد قرار گرفته بحث نحوه عروض وجود بر ماهیت است که تا حدودی می‌توان گفت اشکال وی بازگشت به همان بحث قاعده فرعیه دارد؛ پس پیش فرض ابن رشد در این اشکال همان عروض وجود بر ماهیت است آن هم همانند عروض اعراض بر معروض خویش. البته زیادت وجود بر ماهیت ابن سینا به نظر نمی‌رسد که مشتمل بر چنین عروضی برای وجود باشد بلکه بحث بر سر اخذ دو مفهوم از یک حقیقت واحد است (البته اشکالاتی از این سنخ مقدمه مطرح بحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت است) و اشکال ابن رشد بر اساس اصالت وجود آن چنان که ملاصدرا در پاسخ شیخ اشراق طرح بحث کرده مرتفع می‌شود (ملاصدرا، بی تا، ص ۱۱).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در مقام انتقاد از اشکالات ابن رشد در این مقاله مطرح گردید، می‌توان نتیجه گرفت نقد این متفکر ارسطویی بر ابن سینا از دو سنخ است: برخی از آن‌ها ناظر به این است که نظریات شیخ در مباحث یادشده سابقه‌ای در آثار ارسطو ندارد و از ابداعات اوست که در این موارد غالباً ابن رشد اشکالات غزالی بر ابن سینا را پذیرفته است.

برخی دیگر از اشکالات ابن رشد در صدد تبیین نوعی ناسازگاری و تهافت‌گویی در آرای شیخ است. در مورد دسته نخست باید گفت برخی از اشکالات ابن رشد که از این سنخ هستند، بر نظریه ابن سینا وارد است ولی با توجه به مبانی غیر ارسطویی‌ای که دارد، ولی در برخی موارد نیز اشکالات وی قابل پاسخ‌گویی است که خصوصاً بر اساس مبانی صدرایی تا حدود زیادی می‌توان تقریرات جدیدی از سخنان شیخ ارائه کرد که اشکالات ابن رشد متوجه آن‌ها نباشد.

در مورد دسته دوم از اشکالات ابن رشد نیز باید گفت برخی از اشکالات ابن رشد اصطلاحاً اشکالات نقضی و جدلی است؛ یعنی تنها به اشکال کردن اکتفاء شده و نظریه جدیدی مطرح نشده است و حتی خود ابن رشد در موارد دیگری همان نظریه ابن سینا

را پذیرفته است و برخی موارد دیگر از اشکالات دسته دوم ابن رشد ناشی از بدفهمی‌ها و تفاسیر اشتباهی است که از کلام شیخ دارد. در موارد نادری نیز سعی می‌کند که نظریه جدیدی مطرح کند، در حالی که دیدگاه وی نیز دچار کمبودها و نواقصی شبیه اشکالات نظریه ابن سیناست. ولی علی‌رغم نکات یادشده نقطه قوت اساسی ایرادات ابن رشد آن است که چون فلسفه ابن سینا از همان فلسفه ارسطویی ناشی شده و در عین حال، ممزوج با برخی آموزه‌های دینی و اسلامی و برخی مفاهیم فلسفه‌های نوافلاطونی شده است، اشکالات ابن رشد به عنوان یکی از فیلسوفان ارسطویی خالص تفاوت‌های مهمی را که نظام فلسفی ابن سینا با مکتب فلسفی ارسطو دارد، مشخص می‌کند و ناسازگاری‌های مفاهیم وارداتی دینی و نوافلاطونی را با آموزه‌های ارسطویی فلسفه ابن سینا نشان می‌دهد و از این طریق زمینه مساعدی برای نظام‌مند کردن و ایجاد سازگاری عقلانی میان نظریات شیخ فراهم می‌آورد و کمبودها و نواقص نظام فلسفه سینوی را مشخص می‌کند.

کتابنامه

- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد (۱۳۵۸ش)، فصل المقال فی ما بین الحکمة الشریعة من الاتصال، تعلیقه و ترجمه سید جعفر سجادی، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد (۱۹۴۵م)، تهافت التهافت، تصحیح سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف.
- همو (۱۹۵۸م)، تلخیص مابعدالطبیعه، تصحیح عثمان امین، قاهره: وزارت تعلیم و تربیت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش)، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح و تحقیق حسن‌زاده آملی، مرکز نشر فرهنگ اسلامی.
- همو (۱۳۷۷ش)، الإشارات و التنبیها، خواجه طوسی، محمد بن الحسن شرح الاشارات و التنبیها، نشر کتاب.
- همو (۱۴۱۸ق)، الإلهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات حوزه اسلامی.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۴ش)، درآمدی به فلسفه اقلوین، مرکز نشر دانشگاهی.

- داوودی، علی مراد (۱۳۴۹ش)، عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا، انتشارات دهخدا، چاپ اول.
- غزالی، ابو حامد (۱۹۸۶م)، تهافت الفلاسفه، بیروت: دار المشرق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی تا)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تعلیقه ملاحادی سبزواری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی