

# نسبت ابن سینا و فلسفه مشاء<sup>۱</sup>

## (معناشناخت تاریخی اصطلاح مشائی)

سید محمد علی دیباجی<sup>۲</sup>

### چکیده

اصطلاح مشائی بطور مطلق در ادبیات فلسفی معاصر درباره شیوه فلسفی ارسطو، پیروان او، ابن سینا و شماری از فیلسوفان مسلمان بکار میرود. از طرف دیگر، ابن سینا که خود رئیس حکمای مشاء در میان مسلمانان محسوب میشود، در یکی از آثارش انتقادات شدیدی بر مشائیان وارد کرده و آنها را تخطئه نموده است. اکنون سؤالاتی که در اینباره پیش می‌آید عبارتند از: آیا ابن سینا ارسطو را نقد کرده یا انتقادات وی متوجه پیروان اوست؟ اگر انتقادات او از مشائیان به ارسطو مربوط نیست، آیا پیروان یونانی، اسکندرانی، رومی و مشائیان بغداد در دوره اسلامی را به یک اندازه شامل میشود؟ و بالأخره این فرض هم قابل بررسی است که آیا میتوان نقدهای او از مشائیان را دلیل عدول

۱۱

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

۲. دانشیار دانشگاه تهران؛ dibaji@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۶ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۴



وی از فلسفه مشائی به حکمت مشرقی دانست؟ در نوشتار حاضر ضمن مرور تاریخی و معناشناختی بر کلمه «مشاء» این مطالب مورد بحث قرار گرفته که میتوان سه دسته از مشائیان (اصحاب لوکتوم، دوره میانی قرن سوم تا ششم میلادی و اصحاب بیت الحکمه) را در تاریخ فلسفه شناسایی کرد که انتقادهای ابن سینا متوجه هر سه گروه بویژه سومین آنهاست؛ بعلاوه بنظر ابن سینا میتوان از فلسفه مشائی چنان روایتی داشت که نقصها و کژیهای آن رفع گردیده و بصورت اصلاح شده مورد قبول بلکه مورد توجه و تأکید واقع شود و این میتواند تمهیدی بر حکمت مشرقی او باشد.

**کلیدواژه‌ها:** ابن سینا، فلسفه مشاء، مشائیان، ارسطو، حکمت مشرقی

\* \* \*

#### مقدمه

اصطلاح «مشائی» و «مشائیان» در ادبیات فلسفی ایران و جهان اسلامی بطور مطلق درباره ارسطو، پیروان یونانی او، ابن سینا و شماری از فیلسوفان مسلمان تابع ابن سینا بکار میرود. استعمال این اصطلاح همچنین درباره برخی دیگر از فلاسفه قبل از ابن سینا همچون فارابی و کندی هم کم و بیش بچشم میخورد. این واژه، از ریشه مشی بمعنی راه رفتن و در قالب صیغه مبالغه (بر وزن فعال) بمعنی کسی است که بسیار راه میرود و در کتب لغت آمده است که این کلمه در صیغه مفرد معانی دیگری غیر از رونده هم دارد، اما بصورت جمع (مشائیون در عربی یا مشائیان در فارسی) یا منسوب (مشائی) تنها به فلاسفه پیرو ارسطو اطلاق شده است.

آنچه درباره بکارگیری این اصطلاح بسیار مهم است، نه صرفاً وجه نامگذاری آن - که بدان خواهیم پرداخت - بلکه مراحل شکلگیری، معنا و مواضعی است که فیلسوفان بزرگی چون فارابی و ابن سینا در مورد این طریقه داشته و بصورت اشاره یا صراحت درباره آن سخن گفته‌اند؛ بویژه بررسی دیدگاه انتقادی ابن سینا از مواضع مشائیان، با وجود آنکه خود او بعنوان رئیس فلاسفه مشائی معروف است، بسیار مهم مینماید. بنابراین، باید به سرگذشت این اصطلاح و دلایل اطلاق آن بر ارسطو و پیروانش و تفاوت آنها در شایستگی که برای این توصیف دارند و همچنین تأثیر جریان ترجمه (در عهد دولت عباسی) در تطور معنای مشائی و عکس‌العملی که

۱۲



فیلسوفان یاد شده نسبت به ترجمه‌ها و شرح‌های آنها داشتند، پردازیم تا بتوانیم سیر تاریخی و تطور معنایی این اصطلاح را بهتر بشناسیم و موضع ابن‌سینا و مفهوم انتقاد وی از مشائیان را روش‌تر بدانیم.

در این نوشتار، در تبیین دیدگاه ابن‌سینا سه معنا از اصطلاح مشائی مورد بررسی قرار خواهد گرفت که خود برآمده از تحولات تاریخی - فلسفی است؛ این سه معنا عبارتند از:

۱. روش مشائی بعنوان روش ارسطو و شاگردانش (اصحاب لوکتوم) تا آغاز میلاد مسیح (ع).

۲. روش مشائی بعنوان روشی که متفکران اسکندرانی، رومی، مسیحی و غیر یونانی از سده‌های سوم تا ششم میلادی داشتند و در آن از مجموعه روشهای افلاطونی، ارسطویی، رواقی، تفکر دینی و افلوپینی بهره می‌گرفتند.

۳. روش مشائی بعنوان روش و دیدگاه اصحاب بیت‌الحکمه در دوره اسلامی، بویژه از اواخر قرن دوم تا اواخر قرن چهارم هجری.

#### ۱. مشائی بعنوان ترجمه‌یی از مکتب پریپاتوسی

ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م) در حدود بیست سال شاگرد افلاطون (۳۴۸-۴۲۷ ق.م) بود. وی به دلایلی از جمله اینکه توسط افلاطون بعنوان جانشین وی در آکادمی انتخاب نشد، آتن را ترک کرد و پس از نه سال به همراه اسکندر مقدونی به آنجا برگشت. به همین دلیل، برخی از مورخان فلسفه، حیات علمی ارسطو را دارای سه دوره میدانند: دوره شاگردی افلاطون (در آکادمی)، دوره مهاجرت از آتن و دوره بازگشت به آتن. وی هنگامی که به آتن بازگشت دیگر به آکادمی افلاطون نرفت، بلکه در سن پنجاه و سه سالگی مدرسه‌یی بنا کرد که بنام لوکتوم<sup>۱</sup> معروف شد. ارسطو در لوکتوم به روش خاصی درس میداد و شاگردانی تربیت نمود که مبلغان روش او شدند و آنان را اصحاب لوکتوم مینامیدند.

ویل دورانت میگوید:

... شاگردان ارسطو دروس خود را در حال قدم زدن با استاد در گردشگاهی که در کنار زمین ورزش بود، فرا می‌گرفتند. نام لوکتوم مأخوذ از نام این زمین

1. Lyceum



سیدمحمدعلی دیباجی؛ نسبت ابن‌سینا و فلسفه مشاء (معنا شناخت تاریخی اصطلاح مشائی)

ورزش بود... این گردشگاه پریپاتوس نام داشت و مکتب پریپاتوسی (حکمت  
مشاء یا مشائیان) از نام آن گرفته شده است.<sup>(۱)</sup>

اما بگفته نوسباوم واژه پریپاتوس<sup>۱</sup> بمعنی ایوان پُستون یا دارای ستونهاست<sup>(۲)</sup> و چون ارسطو و اصحاب لوکتوم در مواقع متعددی در آن ایوان دارای ستون قدم میزدند و درس میخواندند یا مباحثه میکردند، واژه پریپاتوسیان<sup>۲</sup> بصورت استعاره‌یی از ویژگی آنان بکار رفت.

بنابراین، یک معنا برای مشائی به همان طریقه ارسطو و اصحاب او مربوط است که معنایی اصیل و ناب محسوب میشود و مترجمان دوره اسلامی با آگاهی و ذوق خاص خویش بجای آنکه روش اصحاب لوکتوم را مکتب ارسطو یا مکتب پریپاتوس بنامند، بعنوان مکتب مشائی خواندند.

این در حالی است که اصطلاح مکتب پریپاتوسی در ادبیات فلسفی غرب، بویژه در تحقیقات اخیر و معاصر هم چندان بکار نمی‌رود، اما بجای آن از اصطلاح «مکتب ارسطویی»<sup>۳</sup> یا ارسطویان استفاده میشود که البته این دو اصطلاح یکی نیستند و میزان متفاوتی از معنای طریقه و روش فلسفی را دربردارند. درواقع اصطلاح مشائی در متون فلسفی فیلسوفان مسلمان بگونه‌یی موافق با اصطلاح ارسطویی بمعنی کامل کلمه نیست؛ بویژه که در برخی از آثار ابن‌سینا بجای کلمه مشائی از اصطلاح «بحث» و «بحثی» هم بعنوان روش فلسفی استفاده شده و شیخ‌اشراق نیز با تأکید بر آن و بر تمایز بحث از ذوق و سخن از ترکیب آنها در حکمت اشراق، به معنای مشائی روشنی بیشتری داده است. این بدانمعناست که اصطلاح مشائی نزد متفکران مسلمان، بیشتر بعنوان استدلالی و اهل بحث بوده است تا بمعنی ارسطویی. در اینباره دلایل و قرائنی در کلام ابن‌سینا وجود دارد که در ادامه از آن سخن خواهیم گفت.

## ۲. سرگذشت فلسفه ارسطویی تا سده اول میلادی

پس از ارسطو، فلسفه یونانی دستخوش پراکندگی شد؛ برخی از مورخان فلسفه  
مانند استیس معتقدند دوره پسارسطویی بدلیل مسائل سیاسی و قومی یک فلسفه  
سویژکتیویسم را تجربه میکند. وی میگوید: «فلسفه در این دوره بشرم‌دار و

۱۴

1. Peripatos
2. peripatetics
3. Aristotelian



سال ششم، شماره سوم  
زمستان ۱۳۹۴

من محور میشود؛ فلسفه این دوره بیش از هر چیز اخلاقی است و همه حوزه‌های دیگر اندیشه اکنون تابع اخلاق شده است».<sup>(۳)</sup>

اگرچه لوکتوم ارسطو از زمان تئوفراستس<sup>۱</sup> که شاگرد مستقیم ارسطو و دومین رئیس آن مدرسه بود تا زمان آندره نیخوس<sup>۲</sup>، یازدهمین رئیس آن، به حیات خود ادامه داد، اما رونق آن در هر دوره کمتر از دوره قبل شد. حتی بنظر برخی از مورخان، آثار صد و ششگانه ارسطو بمدت دو سده یا کمتر، ناپدید شدند. بدین ترتیب فلسفه ارسطو ثابت نماند و دستخوش اختلاط با اندیشه‌های دیگر گشت. آنچه در این دوره در لوکتوم رواج داشت، شرح برخی از آثار او (بدست امثال تئوفراستس و استراتن)، جمع‌آوری و تدوین یا تکمیل آثاری چون متافیزیک (بدست آندره نیخوس) و تذکره‌نویسی و تاریخنگاری (بدست امثال استرابن) است. آندره نیخوس در سده اول قبل از میلاد و سده اول بعد از میلاد آخرین ارسطویی مهم در یونان محسوب میشود.

جدا از اصحاب لوکتوم که حدوداً تا آغاز میلاد مسیح (ع) سوبه‌هایی از فلسفه ارسطو را هنوز با خود داشتند، رگه‌هایی از منطق ارسطو در مکاتب مهم پسارسطویی، یعنی فلسفه رواقی، فلسفه اپیکوری و فلسفه شکاکان که کمی پس از ارسطو شکل گرفتند و بموازات لوکتوم و آکادمی فعالیت خود را ادامه دادند، وجود داشت، اما چون توجه آنان معطوف به انسان و اخلاق بود و نه هستی‌شناسی و مابعدالطبیعه، به دستاوردهای ارسطو در فلسفه عنایتی نداشتند. این زوال فلسفی همچنان ادامه داشت تا آنکه در قرن دوم و سوم میلادی به دلایل متعدد، توجه مجددی به دیدگاه‌های ارسطو، افلاطون، فیثاغورس، رواقیون و... شد. این دوره را که حدود سه قرن ادامه داشت و در آن متفکرانی همچون آمونیوس ساکاس<sup>۳</sup>، فلوطین<sup>۴</sup>، فروریوس<sup>۵</sup> و اورینگنس<sup>۶</sup> ظهور کردند، بسیاری از مورخان غربی بنام دوره ظهور نوافلاطونی نامگذاری کرده‌اند؛ اما بنظر میرسد که این عنوان گویای محتوا و مسیر فلسفه غربی نیست و حتی تا اندازه زیادی گمراه‌کننده است. این

1. Theophrastus
2. Andronicus
3. Ammonius Saccas
4. Plutonium
5. Phorphyrios
6. Origen



اصطلاح هیچگاه در کتب تاریخی ریشه ندارد و بوسیله خود چهره‌های ذکر شده نیز بکار برده نشده است. در واقع این متفکران از همه تفکر گذشته بهره داشتند. بدینصورت، فلسفه ارسطو در آثار نامبردگان به همان میزانی که فلسفه افلاطون یافت میشود، حضور دارد.

### ۳. اصطلاح نوافلاطونی و رابطه آن با مکتب ارسطویی

اصطلاح «نوافلاطونی» یک اصطلاح جدید است و برای طبقه‌بندی تاریخی بر ساخته شده است. در واقع در دوره احیای فلسفه (قرن سوم تا ششم میلادی)، هیچ فیلسوف ارسطویی محض وجود ندارد؛ چنانکه هیچ متفکر افلاطونی محض هم یافت نمیشود. حتی شارحان بزرگ ارسطو همچون اسکندر افرودیسی<sup>۱</sup>، تمستیوس<sup>۲</sup> و آمونیوس در این دوره به درجات مختلف از جنبه‌های غیر ارسطویی برخوردارند. فروریوس، شاگرد فلوطین که کتابی را تحت عنوان فلسفه افلاطون و ارسطو یکی است به نگارش درآورد، نماینده درست این تفکر است که در آن دوره دیگر فلسفه ارسطویی محض وجود ندارد. بنابراین، هرچند سخن استیسی که با لحن انتقادی میگوید «سرشت مکتب نوافلاطونی بطور کامل غیر یونانی و غیر اروپایی است»<sup>(۴)</sup> سخن درستی است، زیرا افلوپین زاده مصر است و در اسکندریه رشد نموده و فرهنگ و تفکر شرقی را به همراه دارد، اما این دیدگاه نمیتواند بدین معنا باشد که فلسفه ارسطو با همان وضعیت خود میتواند ادامه یابد، ولی ظهور فلوطین مانع آن شد! بلکه معنای درست آن، این است که بگوییم زمانه فلوطین زمانه مقتضی برای تکامل فلسفه ارسطو با دخالت دادن عناصر غیر ارسطویی در آن بوده است. چنانکه همین وضعیت برای فلسفه افلاطون نیز درست مینماید. تلفیق این دو مکتب فلسفی، امری اجتناب‌ناپذیر برای مسیر فلسفه اروپایی بوده و در واقع در شرایط فکری آن زمان امکان بقا یا رشد تنها یک طرز تفکر - چه تفکر ارسطو یا افلاطون و یا مکاتب دیگر - نبوده است، بلکه با ظهور مسیحیت آنچه میتواند ادامه یابد، ترکیب آن طریقه‌های فکری و نزدیک شدن به تفکر مسیحی بوده است.

اگر برخی از نویسندگان یا مورخان تاریخ فلسفه معتقدند مذهب نوافلاطونی توانسته است تفاوت سه مکتب قبلی یونان - افلاطونی، ارسطویی و رواقی - را

1. Alexandros Aphrodisias

2. Themistius

زدوده و نقاط اشتراک آنها را برجسته کند، باید به این معنا حمل شود که عقلانیت فلسفی آن زمان چنین اقتضایی داشت که عناصر پایدار این سه مکتب را گرد آورد، نه اینکه ابتدا یک شیوه فلسفی بعنوان «مکتب نوافلاطونی» وجود داشت، آنگاه توانست آن سه مکتب را در خود جمع کند! در حقیقت آن سه مکتب، یک ائتلاف اجتناب‌ناپذیر در اندیشه زمانه بوجود آوردند و بعدها ناظران و مورخان جدید نام این ائتلاف را «نوافلاطونی» گذاشتند که البته عنوان مناسبی نیست؛ چراکه سهم تفکرات افلاطون در این طریقه چندان بیشتر از دو مکتب دیگر نیست و مسائل بسیاری از این مکتب از اندیشه ارسطویی گرفته شده است.

دوره دوم افول تفکر فلسفی در قرن ششم میلادی فرا رسید. هالینگ دیل میگوید:

در میان سالهای ششصد تا هزار میلادی که آن را عصر ظلمت (قرون تاریک) مینامند، فعالیت فکری در اروپا - در آن دوره - عملاً تعطیل بوده است. در دوره قبل (یعنی قرن سوم تا ششم) فلسفه مسیحی و غیرمسیحی در کنار هم زندگی داشتند و هر دو بواسطه فلسفه نوافلاطونی تا اندازه زیادی از دیدگاه افلاطونی آن عصر متأثر بودند.<sup>(۵)</sup>

بنابراین، فلسفه ارسطو و افلاطون و بطور کلی فلسفه یونانی از زمان پیدایش خود تا قرون وسطی دو دوره افول داشته است: دوره اول پس از ارسطو تا سده اول یا دوم میلادی است و دوره دوم از سده ششم تا دهم میلادی. عوامل این افول در نظر مورخان مختلف است؛ استبداد امپراتوری روم، انشعاب مسیحیت به کاتولیکها و فرانسیسها و مسائل سیاسی - فرهنگی از جمله عوامل برشمرده شده‌اند؛ اما بنظر میرسد عامل اصلی همانا فرایند پختگی تفکر است که نیازمند زمان میباشد؛ چنانکه ارسطو و افلاطون، محصول سه قرن تفکر و فعالیت علمی را که پیش از خودشان بودند (یعنی از قرن هفتم قبل از میلاد که طلوعه تمدن یونانی با دانشمندانی مثل طالس شروع شد تا زمان خود آنها یعنی قرن چهارم قبل از میلاد)، به نظام فلسفی تبدیل نمودند یا بواسطه آنها این مجال فراهم آمد تا تفکر سه قرن گذشته در آثار آنها ظهور فلسفی و نظام‌مند پیدا کند (و البته که خود آنان در این نظام‌سازی نقش بی‌بدیل داشتند)، به همین صورت پس از آنها یک دوره زمانی به مدت چهار قرن مجال آن را بوجود آورد تا از تلفیق مکاتب قبلی، مکتب فلوطینی پدید آید. به این ترتیب، ادامه مسیر فلسفه ارسطو و افلاطون بصورت اقتباسی و ترکیبی بدست

۱۷



سیدمحمدعلی دیباجی؛ نسبت ابن سینا و فلسفه مشاء (معنا شناخت تاریخی اصطلاح مشائی)

فیلسوفانی چون فلوطین، اوریگنس (که مسیحی بود) و آگوستین و... انجام پذیرفت (یعنی آنچه مورخان صد ساله اخیر آن را به نام مکتب نوافلاطونی نامیده‌اند). این دوره معنای دوم مشائی برای شارحان ارسطو را دربردارد که کم و بیش عناصر ارسطویی و غیرارسطویی (افلاطونی، رواقی و مسیحی) در آن سهم برابر دارند و اساساً یک شیوه مستقل و کاملاً ارسطویی نیست، بلکه شیوه و مکتب ارسطو بشکل یک گرایش در تفکر این دوره قابل شناسایی است.

#### ۴. تفکر مشائی در دوره ترجمه (قرن دوم تا پنجم هجری قمری)

اصطلاح قرون وسطی در تاریخنگاری فلسفی غرب، به سده‌های ششم تا پانزدهم میلادی (حدود هزار سال) گفته میشود. برخی نیز کمتر یا بیشتر از این میزان را گفته‌اند. همچنین بخش اول این دوره یعنی از قرن ششم تا دهم «قرون تاریک» هم نامیده شده است. آنچه مسلم است اینکه مقارن بخشی از این دوره یعنی از سده‌های هشتم تا یازدهم میلادی، در شهرها و کشورهای اسلامی با مرکزیت مصر، شام، حلب و بیشتر از همه، بغداد جریان ترجمه کتب یونانی، هندی، ایرانی و ... به زبان عربی شکل گرفت و در بین این کتابها، کتب فلسفی فراوانی وجود داشت که ترجمه آنها معنای سومی را برای مشائیت بار آورد.

فتوحات اسلامی که در قرن اول و دوم هجری (مقارن ششم و هفتم میلادی) با سرعت و شدت ادامه داشت، اختلاط فرهنگی و رواج کتب ملل مختلف را در میان مسلمانان پدید آورد. این کتابها در موضوعات مختلف پزشکی، فلسفه، ریاضی و... بود. گزارشهایی از اولین ترجمه‌ها در دوره امویان در دست است، اما در دوره حاکمیت عباسیان، از زمان حکومت منصور دوانیقی (۱۳۶-۱۵۸هـ.ق) و هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳هـ.ق) برنامه‌ریزی و کار مستمر در اینباره انجام گرفت و در دوره مأمون (۱۹۸-۲۱۸هـ.ق) افزون بر آنها این جریان مدیریت شد و برای گسترش آن، بیت‌الحکمه تأسیس گردید.

بیت‌الحکمه، مکانی بود برای جمع‌آوری، ترجمه و استنساخ کتب ذکر شده که بدستور هارون یا مأمون در بغداد تأسیس شد:

بیت‌الحکمه یا خزانه‌الحکمه یا خزانه دارالحکمه مرکز تجمع دانشمندان و اهل فضل و ادب و مترجمان علمی به زبانهای مختلف بود... ما نمیدانیم که آیا پیش از هارون الرشید هم وجود داشته است؟... اما چنین برمی‌آید که این مرکز





نخستین بار در عهد هارون ایجاد شد و در عهد مأمون به کمال رسید.<sup>(۶)</sup>

عده زیادی در مجموعه بیت‌الحکمه اشتغال داشتند که گروه مهم آنان مترجمان بودند. اسامی زیادی از آنان در کتب مختلف تاریخ ثبت شده است؛ افرادی مانند حنین بن اسحاق، اسحاق بن حنین، حبیب بن حسن، عیسی بن یحیی، قسطا بن لوقا، ابن بطریق، یحیی بن عدی، متی بن یونس و... که متون یونانی، سُرّیانی و عبری را به عربی ترجمه میکردند و افرادی همانند جرجیس ابن بُختشیوع، عبدالله بن مُفَعَّع و یحیی بن خالد برمکی که متون فارسی را به عربی برمیگرداندند. تحقیق درباره اصل جریان ترجمه که نویسندگان غربی و برخی از نویسندگان عرب به تبعیت از آنان، آن را جنبش یا نهضت ترجمه<sup>۱</sup> نامیده‌اند و همچنین انگیزه‌ها، نتایج و عکس‌العمل نخبگان جامعه اسلامی نسبت به این کار و ساختار اجتماعی مترجمان که اغلب بلکه تماماً غیرمسلمان (مسیحی، یهودی، زرتشتی و صابئی) بودند، موضوعی است که در جای خود باید بدان پرداخت، آنچه در اینجا میتوان به تناسب نوشتار حاضر درباره جریان ترجمه گفت - که مدتها ادامه داشت و قدر متیقن آن از قرن دوم تا آخر قرن چهارم است - سخن درباره حلقه درس و مدرسه فلسفی است که در بیت‌الحکمه و پیرامون آن شکل گرفت.

نویسنده تفکر یونانی، فرهنگ عربی که بگفته خویش در تمام کتابش بدنبال کشف انگیزه جریان ترجمه است به برخی از اصحاب بیت‌الحکمه بعنوان استاد فلسفه ارسطو اشاره کرده و بعنوان مثال میگوید: «ابوشر متی بن یونس، مؤسس مکتب ارسطویی بغداد و آموزگار فارابی بود».<sup>(۷)</sup> همچنین درباره یوحنا بن ماسویه که از طرف هارون‌الرشید مأمور ترجمه کتب پزشکی به زبان عربی بود در کتاب تاریخ علوم عقلی میخوانیم: «یوحنا در عهد متوکل درگذشت و مجلس درس و نظری داشت که انواع علوم قدیم در آن تدریس میشد و شاگردان بسیار در آنجا گرد می‌آمدند».<sup>(۸)</sup> همینطور درباره ثابت بن قره مورخانی مثل ابن ابی اصیبعه گفته‌اند که هیچکس در طب و فلسفه با او برابری نمیکرد و جماعتی بزرگ از درس او استفاده میکردند.<sup>(۹)</sup>

این مسلم است که مترجمان به گروههای تخصصی دسته‌بندی شده بودند و ترجمه کتب فلسفی توسط افرادی چون اسحاق بن حنین، ابوشر متی و ابوزکریا

1. movement translation



سیدمحمدعلی دیباجی؛ نسبت ابن سینا و فلسفه مشاء (معنا شناخت تاریخی اصطلاح مشائی)

یحیی بن عدی (شاگرد فارابی) و عبدالمسیح بن ناعمه حمصی (شاگرد کندی) صورت می‌گرفت. همین مترجمان بودند که واژه پریپاتوسی را به مشائی ترجمه کردند و چون خود حلقه درس و بحث داشتند و در قرن دوم و سوم هجری غیر از ابوالعباس ایرانشهری (قرن سوم هجری) و ابویوسف کندی (۱۸۱-۲۵۸ ه. ق) فرد دیگری بعنوان فیلسوف با آنان در رقابت نبود، کم‌کم این اصطلاح درباره خود آنان نیز بکار رفت. بدینصورت مدرسه بغداد که در خود دیدگاههای متعددی را جای میداد، در اواخر قرن دوم هجری مکتب مشائی را نیز در خود پذیرفت، تا آنجا که در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری (در معاصرت ابن‌سینا) آوازه مکتب مشائی بغداد در همه جا به گوش میرسید. بدینصورت معنای سوم مشائی به اصحاب بیت‌الحکمه ارتباط دارد. ابوحیان توحیدی (۳۱۰-۴۰۰ ه. ق) در کتاب *المقابسات* خود بطور پراکنده از مباحثات مشائیان بغداد گزارشهایی را آورده است.<sup>(۱۰)</sup>

## ۵. فیلسوفان بزرگ مسلمان و مشائیان بغداد

سه فیلسوف بزرگ مسلمان، کندی (۱۸۱-۲۵۸ ه. ق)، فارابی (۲۵۷-۳۳۸ ه. ق) و ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ ه. ق) با مدرسه بغداد آشنا بودند. کندی در تمام عمر در این مدرسه حضور داشت، فارابی مدتی در بغداد و حلب با بزرگان این مدرسه حشر و نشر داشت و ابن‌سینا اگرچه به بغداد نرفت اما از طریق استاد خود، ابو عبدالله ناتلی و بررسی آثار مترجمان و متفلسفان این مدرسه، بخوبی آنان را میشناخت. اکنون سؤالی که مطرح است این است که هرکدام از این سه فیلسوف چه موضعی در مقابل جریان ترجمه و بویژه پیدایش مکتب فلسفی بغداد داشتند؟

ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی، اولین فیلسوف بزرگ مسلمان و معاصر با نهضت ترجمه است. مورخان فلسفه، وی را همراه و همکار جریان ترجمه دانسته‌اند، اما «در مورد اینکه آیا کندی خود مترجم بود یا تنها در مقام ویراستار، کار دیگران را تصحیح میکرد اختلاف نظر وجود دارد».<sup>(۱۱)</sup> هیچ اثری بعنوان ترجمه به او منسوب نیست، بلکه آنچه درباره او میدانیم این است که برخی از مترجمان مانند ابن ناعمه حمصی و اسطاث، مترجمان *اثولوجیای* فلوطین و *متافیزیک* ارسطو، از دوستان یا شاگردان وی بودند و او هم هر دو ترجمه را تصحیح کرده است، زیرا بسیاری از مترجمان مسیحی زبان عربی را بطور کامل نمیدانستند و برخی از عبارات را ناقص و نارسا مینوشتند. نظارت برخی دیگر از آثار ترجمه شده مثل کتاب جغرافیای بطلمیوس را هم به کندی نسبت داده‌اند.



ابونصر فارابی، بنیانگذار حکمت فلسفی در اسلام که آثار او به بیش از صد کتاب و رساله میرسد، مدتی به بغداد رفت و تا سال ۳۳۰ ه.ق، در آنجا بود و در مجالس فلسفی برخی مترجمان همچون ابوبشر متی و یوحنا بن حیلان حاضر میشد و خود نیز مجلس درسی برپا نمود و برخی دیگر از مترجمان چون یحیی بن عدی به درس او می‌آمدند. اگرچه گفته شده است که فارابی زبانهای زیادی را میدانست، اما در هیچ سند تاریخی از وی بعنوان مترجم آثار یونانی یا دیگر کتابها یاد نشده است. همچنین با مراجعه به آثار وی<sup>(۱۲)</sup> خواهیم یافت که کمتر از یک پنجم آثار او شرح بر آثار گذشتگان (افلاطون، ارسطو، زنون و...) است و این چنانکه از سخن خود او برمی‌آید. شاید از یک نظر بدان دلیل است که از شرحهای مشائیان بیت‌الحکمه ناراضی بوده است، زیرا در برخی موارد تذکر روشنی در اینباره داده است؛ برای مثال، در شرح رساله زنون میگوید:

رساله‌هایی از زنون بزرگ شاگرد ارسطو و نیز از شیخ یونانی دیدم که مسیحیان بر آن شرحهایی نگاشته بودند و موضعی را ترک کرده و مطالبی را نیز بر آن افزوده بودند. بر این اساس به شرح آن رساله‌ها آنچنانکه وظیفه شارح است که اصل و حقیقت مطلب را شرح دهد، پرداختم.<sup>(۱۳)</sup>

احتمال ضعیفی را که هنگام بررسی کتاب *اثولوجیا* میدهد و میگوید شاید *اثولوجیا* از ارسطو نباشد<sup>(۱۴)</sup> هم باید در همین راستا ارزیابی نمود که وی اعتماد زیادی به مترجمان نداشته است. همچنین است نوشتن رساله *اغراض مابعدالطبیعه* ارسطو و *فلسفه افلاطون* و ترتیب مباحث آن که به نوعی حکایت از انگیزه روشنی‌بخشی به مطالب این دو فیلسوف و جلوگیری از خلط و اشتباه مترجمان و شارحان در تفسیر سخنان یا دیدگاه آنان دارد.

بررسی آثار کندی و فارابی و نوع نگرش آنها نشان میدهد که حضور ایشان در مدرسه بغداد - که در خود انواع تفکر فلسفی، معتزلی، حدیثی و... را جا داده بود - در راستای نظام‌سازی حکمت فلسفی است و نه امر دیگر. آنها به دلایل و قرائنی که ذکر شد همفکر مکتب مشائی بغداد نبودند، اما در این مدرسه حضور یافتند و با مشائیان نیز حشر و نشری داشتند تا به هدف ذکر شده برسند. بنابراین، مشائی خواندن آنان بمعنی اینکه از اصحاب بیت‌الحکمه باشند، امری دور از تحقیق و حقیقت است. اما موضع شیخ‌الرئیس درباره مشائیان بغداد چنان واضح است که هیچ فرد آشنا به

۲۱



سیدمحمدعلی دیباجی؛ نسبت ابن سینا و فلسفه مشاء (معنا شناخت تاریخی اصطلاح مشائی)

آثار وی نمیتواند آن را نادیده بگیرد. با وجود این، برخی نویسندگان غربی در اینمورد اشتباهات فاحشی در انتساب او مرتکب شده‌اند؛ مثلاً در مقاله‌یی با عنوان «فلسفه قرون وسطی» آمده است: سه چهره‌یی که در جهان اسلام (بعنوان ارسطویی) مطرحند عبارتند از: ابن‌سینا از (مکتب) بغداد (!)، ابن‌میمون از اسپانیا و ابن‌رشد از قرطبه. وی بدون هیچ توضیحی درباره تفاوت دیدگاه آنان میگوید: مسائل مهم ایشان وحدت عقلگرایی و ایمانگروی بود که در سنتهای دینی دیگر هم هست.<sup>(۱۵)</sup> البته برخی هم گفته‌اند: «ابن‌سینا یک نظام گسترده فلسفی را ارائه کرد که به میزان زیادی به ارسطو مدیون است، اما نمیتوان آن را کاملاً ارسطویی دانست».<sup>(۱۶)</sup> البته این گفته اخیر، اگرچه نوعی اعتراف به تفاوت عمده مکتب ابن‌سینا با مشائیان دارد، اما ارزش فلسفی ندارد و بنوعی مجمل‌گویی است. برای اینکه موضع ابن‌سینا را بطور دقیق بدانیم، باید سخن وی در مقدمه حکمة‌المشرقیین را مورد دقت قرار دهیم.

#### ۶. موضع ابن‌سینا در مورد مشائیان

در ادبیات فلسفی امروز، شیخ‌الرئیس بعنوان بزرگترین چهره فلسفه مشاء یا رئیس مشائیان در دوره اسلامی خوانده میشود، اما مقدمه وی بر کتاب حکمة‌المشرقیین - که امروزه تنها بجز مقدمه، بخش منطق و طبیعیات، چیزی از آن در دسترس نیست - منشور مهمی در نقد مکتب مشائیان محسوب میشود. این منشور تا بدانجا صراحت دارد و چنان قاطعانه به انتقاد شدید از مکتب مشائی پرداخته که بسیاری را به حیرت واداشته تا از او انتقاد کنند یا وی را کاملاً جدا از ارسطو بدانند؛ برای نمونه استاد داوری اردکانی میگوید:

تندی کلام او در مقدمه منطق‌المشرقیین قدری عجیب مینماید... اگر وجهی برای نسبت‌دادن جهل و خطا به کسانی که فیلسوف، خود، در زمره آنان بوده و معلمی ایشان (یعنی مشائیان) را بعهدہ داشته، بیاییم، همراهی با آنان و چشمپوشی از خطاهایشان را از سر تغافل چگونه توجیه کنیم؟<sup>(۱۷)</sup>

همچنین میگوید:

به منظر من سر گفتار تند و بظاهر عجیب شیخ‌الرئیس در مقدمه حکمة‌المشرقیین در همین میل به آزادی و رهایی است وگرنه گمان نمیرود که فیلسوف در کتاب مذکور چیزی نوشته باشد که با مطالب/اشارات یا حتی

شفا به کلی مغایر باشد.<sup>(۱۸)</sup>

همچنین استاد دینانی در اینباره معتقد است:

ابن سینا با اینکه برای ارسطو احترام فراوان قائل میشود و با آثار و اندیشه‌های او آشنایی کامل دارد، هرگز ارسطویی باقی نمی‌ماند و بگونه‌ی آشکار از این فیلسوف یونانی فاصله می‌گیرد. او در مقدمه کتاب *حکمة‌المشرقیین* خود به این مسئله اشاره کرد و درباره‌ی فاصله گرفتن خود از فلسفه ارسطو سخن گفت.<sup>(۱۹)</sup>

چنانکه خواهیم دید معنای مشائی در کلام ابن سینا بر هر سه دوره ذکر شده در این نوشتار تطبیق دارد و بنابراین نقد وی متوجه آن سه معناست؛ اما مشائی بمعنی چهارم - یعنی حکمت استدلالی و بحثی که خود ابن سینا آن را از موارث گذشته و ابتکارات خویش فراهم کرده است - معنایی است که این حکیم مشرقی بدان راضی است بلکه فلسفه خود را براساس آن بنا کرده است. با این تحلیل، دیگر تعریضها و توجیه‌های ذکر شده وجهی ندارد. اکنون به تحلیل کلام ابن سینا می‌پردازیم تا معانی ذکر شده را در سخن وی جویا شویم:

### الف) تجلیل از مقام ارسطو

شیخ‌الرئیس در ابتدای سخن خود در مقدمه کتاب مذکور، پس از ذکر هدف خویش از تألیف کتاب *حکمة‌المشرقیین* ابتدا مشائیان را مورد نقد قرار داده و بیان میکند که آنها گروهی مغرورند که گمان میکنند علم و فلسفه تنها برای آنهاست و خداوند کسی غیر آنان را هدایت نکرده است! آنگاه می‌گوید البته برتری بزرگترین مشائی، یعنی ارسطو جدای از این گروه مورد اعتراف ماست. آنگاه به اوصاف ارسطو می‌پردازد که در نظر او چنین است:

۱. او بسیاری از مطالب را مورد توجه قرار داد، در حالی که اساتید و معاصران وی از آن غافل بودند.

۲. در دسته‌بندی علوم و علم‌شناسی بهترین شیوه را ابداع نمود.

۳. بسیاری از امور را بدرستی شناخت.

۴. اصول صحیح علمی را برای بسیاری از علوم مورد توجه قرار داد و کشف کرد.

۵. گزارش علمی و تاریخی از پیشینیان و معاصران خود ارائه داد.

۶. نهایت تلاش ممکن را که یک فرد میتواند درباره‌ی جداسازی امور صحیح از

غلط و پاکسازی علوم از اشتباهات انجام دهد، بخرج داد.<sup>(۲۰)</sup>  
بدینسان نقد ابن‌سینا از مشائیان متوجه ارسطو نیست تا گفته شود او خودش را  
از ارسطو جدا نمود یا بدنبال رهایی از قید و بند فلسفه مشائی یا ارسطویی بود!

### ب) نقد ارسطویان متقدم

شیخ‌الرئیس بلافاصله پس از تمجید از ارسطو، درباره‌ اندیشمندان پس از او  
یعنی همان ارسطویان متقدم یا اصحاب لوکتوم میگوید:

آنها که پس از ارسطو آمدند سزاوار بود که نقصهای شیوه و مکتب او را  
برطرف کنند و بر اصولی که او آورده فروعی را بنا کنند، اما چنین نکردند بلکه  
وقت خود را صرف نگهداری از مطالب او کرده و حتی در مورد اشتباهاتش به  
توجیه متعصبانه روی آوردند. این افراد (یعنی همان مشائیان متقدم) که عمر  
خود را صرف گذشته میکنند دیگر فرصتی برای خود باقی نمیگذارند تا به عقل  
خویش مراجعه کنند و اگر در فرصتی به عقل خود مراجعه میکردند بعید نبود  
که به فکر افزودن مطالب یا اصلاح یا پیراستن آن بیفتند.<sup>(۲۱)</sup>

این تعبیر نشان میدهد که شیخ‌الرئیس مشائیان متقدم را اگرچه با ویژگی شارح  
و نگهدارنده فلسفه ارسطو قبول دارد، اما عقلگرا نمیداند، زیرا معتقد است اگر آنها  
در فرصتی به عقل خود مراجعه میکردند (... یراجع فیها عقله)؛ یعنی اگر بمعنای  
واقعی کلمه ارسطویی بوده و به رهبر خود اقتدا میکردند، نظام ارسطویی را اصلاح  
و تکمیل مینمودند!

### ج) نقد مشائیان بغداد و اصلاح فلسفه مشائی

در سخن ابن‌سینا دلایل آشکاری یافت میشود که وی مشائیان بغداد و  
بیت‌الحکمه را نیز بعنوان افرادی که علاقمند به فلسفه و مشغول به تحصیل آن  
هستند اما بشدت یونانی زده‌اند مورد نقد قرار میدهد. وی میگوید:

چون افرادی که در زمان ما به علم اشتغال داشتند، گرایش شدیدی به مشائیان  
یونان نشان میدادند، ما به صلاح ندانستیم که آن جو علمی شکسته شود و  
مخالفتی با آنها - که اکثریت جمعیت را تشکیل میدهند - صورت گیرد. از  
اینرو، از آنها هواداری کردیم، زیرا در میان همه کسانی که اشتغال به علم

۲۴



دارند، اینها سزاوارترند برای هواداری.<sup>(۲۲)</sup>

این عبارات به ما میگویند که شیخ‌الرئیس از مشائیان معاصر خود هواداری کرده، زیرا آنان نسبت به بقیه افرادی که ادعای علم داشتند سزاوارتر بوده‌اند. اما این هواداری، غیر از انگیزه‌یی که در بالا ذکر شد، همراه با تذکر اصول و فروعی از روش ابن‌سینا در پرداختن به فلسفه مشائی بوده که در تحلیل مورد نظر بسیار مهم است. ابن‌سینا آنها را بطور خلاصه چنین بیان میکند:

۱. ما نکاتی را که آنان نمیدانستند و نمیتوانستند به آن دست یابند برای تکمیل مطلب، (به فلسفه) افزودیم.
۲. از مطالب نادرستی که آنان گفته بودند چشم پوشیدیم و برای مطالبی هم توجیهاتی آوردیم.
۳. اگر در مواضعی مخالفت کرده‌ایم، راه دیگری نبوده و امکان شکیبایی و تغافل وجود نداشته است.
۴. بیشتر تغافل ما نسبت به آن مطالب مشهور ولی نادرست مشائیان برای این بود که جاهلان زمانه به مسئله واقف نشوند و بهانه‌یی برضد مشاء نیابند.
۵. شهرت بعضی از مطالب نادرست مشائیان به اندازه‌یی بود که آنان بر فرض اگر در روز روشن به روشنی روز شک میکردند بدان مطالب شک نمیکردند!!
۶. البته برخی از مطالب (که ما به فلسفه افزودهایم) از چنان ظرافتی برخوردارند که به چشم عقل بزرگان (مشائی) معاصر نمی‌آید!
۷. گروهی از مشائیان که ما به آنان گرفتار شده‌ایم چنان اهل جمودند و تعمق در دیدگاهها را بدعت می‌شمارند و مخالفت با مطالب فلسفی مشهور را گمراهی قلمداد میکنند که گویی مثل حنابله در موضوع حدیث (ظاهرگرا) هستند.<sup>(۲۳)</sup>

#### د) ابن‌سینای مشائی و ابن‌سینای مشرقی

۲۵ میتوان ابن‌سینا را بدلیل گرایش به حکمت مشرقی و آثاری که در این زمینه دارد با دو شخصیت فلسفی، یعنی شخصیت مشائی و شخصیت مشرقی شناخت. در واقع میتوان از ابن‌سینای متقدم و متأخر - البته نه لزوماً بمعنی زمانی آن - سخن گفت. اکنون باید دید که نقدهای او از مشائیان از چه جنبه‌یی است:

شیخ‌الرئیس در مقدمه *حکمة‌المشرقیین* میگوید: ما همه علموی را که مشائیان مطرح کرده‌اند با معیار علمی که آنان منطق مینامند ولی ممکن است نزد مشرقیان

سیدمحمدعلی دیباجی؛ نسبت ابن‌سینا و فلسفه مشاء (معنا شناخت تاریخی اصطلاح مشائی)



عنوان دیگری داشته باشد دقیقاً سنجیده و درست آن را از مطالب غلط جدا کردیم و هرکدام را با دلیل و برهان رد یا قبول نمودیم تا جایی که آنچه حق بود بماند و آنچه نادرست بود کنار رود.<sup>(۲۴)</sup> بدینصورت ابن‌سینا قصد دارد از وضعیت جدیدی از فلسفه خبر دهد که میتوان آن را - چنانکه بعداً خواهیم دید - «فلسفه مشائی اصلاح شده» نامید.

سؤالی که در اینجا مطرح است و قبل از سؤال بالا باید بدان پرداخت این است که آیا این موضعی که ابن‌سینا در *حکمة‌المشرقیین* خود بیان داشته، موضع اخیر اوست یا از ابتدا چنین موضعی داشته است؟ بدیهی است آنچه ظواهر امر نشان میدهد این است که چون بیشتر مطالب او در *حکمة‌المشرقیین* آمده و گویا وی در دوره پختگی بدنبال تأسیس حکمت مشرقی بود، اما اشتغالات فراوان و تنگی زمان چندان یاری نرساند و آثار این حکمت جدید هم چندان باقی نماند، پس باید این موضع، در اواخر عمر برای او حاصل شده باشد، ولی پاسخ خود او به این مسئله چنین نیست. وی میگوید: اصحاب ما میدانند که دیدگاه ما از ابتدا تا کنون چه بوده است.<sup>(۲۵)</sup> وی پیش از این گفته که کل فلسفه مشاء را در نوجوانی فراگرفته و از آن پس به اصلاح آن پرداخته است.<sup>(۲۶)</sup>

بنابراین، پاسخ صریح او این است که وی در همان ابتدا چنین موضعی داشته و بر این تصور بوده که فلسفه مشائی را باید اصلاح نمود و این اصلاح جز بدست او بدست کس دیگری انجام نگرفته است. وی دلیل این ادعای خود را چنین بیان میکند:

از جمله دلایلی که نشان میدهد چنین موضعی را از اول داشته‌ایم نه آنکه اخیراً برای ما حاصل شده باشد این است که در موارد متعددی از آثار خویش به دیدگاههای خود اشاره کرده‌ایم و اگر چنین نبود در طول زمان به تناقض یا شک در گفتار دچار شده و مطالبمان با پریشانی و تردید همراه میشد.<sup>(۲۷)</sup>

میتوان نتیجه گرفت که اساساً ابن‌سینا، بگفته خود، از ابتدا در فلسفه مشائی موضع اصلاح‌گرایانه داشته و این غیر از موضع مشرقی اوست؛ اگرچه موضع مشرقی او متناسب با موضع اصلاحی وی در مشاء است، زیرا میگوید:

اکنون شما (اصحاب ما) که میدانید دیدگاه ما در قضاوت اول و دوم (یعنی موضع مشائی و موضع مشرقی) چیست؛ حال که چنین است پس سزاوار این است که به آنچه تاکنون بدان حکم کرده‌ایم اعتماد کنیم (و این میراث مشائی



اصلاح شده را پاس بداریم) بویژه در اهداف اصلی که بارها متذکر شده‌ایم (یعنی پاسداشت مقام فلسفه و نجات آن از دست ناهلان و از انحراف).<sup>(۳۸)</sup>

از اینجاست که ابن‌سینا ادامه حرکت اصلاحی خود در فلسفه را بنیاد کردن حکمت مشرقی معرفی میکند.

### ۷. حکمت سینوی یا فلسفه مشائی اصلاح شده

در میان برخی محققان غربی و نویسندگان کتب تاریخ فلسفه، مطالب نادرستی درباره رابطه ابن‌سینا با فلسفه ارسطو یافت میشود که دور از تحقیق است؛ برای نمونه ت. ج. دبور - محقق هلندی - در کتاب *تاریخ فلسفه در اسلام* خود میگوید: ابن‌سینا هر جا شرحهایی سطحی تمستیوس (شارح ارسطو در قرن چهارم میلادی) درباره مذهب ارسطو نظرش را جلب میکرد، آن را برمیگزید!<sup>(۳۹)</sup> این در حالی است که ابن‌سینا دیدگاه خود را درباره همه افرادی که بعد از ارسطو آمدند - چه شارحان بزرگ و چه کسانی که امروزه نوافلاطونی خوانده میشوند - در مقدمه حکمت مشرقی خود بیان داشته و بعلاوه دلایل و قرائن دیگری بر اینکه وی خود را واضع فلسفه مشائی جدید میدانند و مسیرش در فلسفه جدای از ارسطوست، اگرچه عناصری مهم از دیدگاه او را برگرفته است، وجود دارد که عبارتند از:

(الف) در زندگینامه خود نوشت ابن‌سینا، از زبان شاگردش ابوعبید جوزجانی میخوانیم که وی از شیخ‌الرئیس پرسید: آیا شرحی بر آثار ارسطو نمینویسید؟ ابن‌سینا پاسخ داد که من فرصت این کار را ندارم... ولی اگر بخواهید کتابی خواهم نوشت از آنچه بنظرم از این علوم (یونانی) درست است، بدون آنکه بخواهم با مخالفان مناظره کنم یا ردیه‌یی بر آن بنویسم، آنگاه کتاب *شفا* را نوشت.<sup>(۳۰)</sup>

(ب) در کتابشناسیهایی که از ابن‌سینا وجود دارد - یعنی *مصنفات ابن‌سینا* از یحیی مهدوی، مؤلفات ابن‌سینا از جورج قنواتی، جشن‌نامه ابن‌سینا از ذبیح‌الله صفا و... آثار ابن‌سینا نزدیک بر دویست کتاب و رساله و در برخی روایتها بیشتر از آن ذکر شده که هیچکدام از آنها شرح بر ارسطو یا فیلسوف دیگری نیست.<sup>(۳۱)</sup>

(ج) در کتاب *المباحثات* که از آخرین آثار شیخ‌الرئیس است، گزارشهای صریحی درباره مواضع او و آثاری که میتوانستند شواهد قطعی بر آن مواضع باشند (اما امروزه جز اندکی از آنها باقی نیست) یافت میشود؛ از جمله اینکه میگوید: «کتابی با عنوان *الانصاف* (داوری) آماده کرده‌ام که بین عالمان غربی و شرقی داوری میکند. این کتاب

مشمول بر بیست و هشت هزار مسئله است...»<sup>(۳۲)</sup> گویی بخش زیادی از این کتاب در زمان این گزارش بصورت یادداشت (مسوّه) بوده که ابن سینا ادامه میدهد: این کار را در مدت کوتاهی انجام داده‌ام که اگر تحریر شود (یعنی بازنویسی و تکمیل گردد) بیست جلد کتاب خواهد شد، اما در برخی از شکستها (که گویا بر اثر حمله سلطان محمود غزنوی به اصفهان بود) از دست رفت و از آنها چیزی جز نسخه تصنیف (که بظاهر مراد او همان یادداشتهاست) باقی نمانده است.<sup>(۳۳)</sup>

درواقع کتاب *الانصاف* بنوعی مشتمل بر تبیین مواضع ارسطو، شارحان مغربی او مثل تمستیوس و اسکندر افرویدیسی و شارحان شرقی یعنی متفلسفان بغداد یا همان مترجمان دوره ترجمه است و اگر هم بنظر برخی مثل عبدالرحمن بدوی<sup>(۳۴)</sup> نکاتی بعنوان شرح مواضع ارسطو را دربردارد بدلیل آماده‌سازی مطالب برای داوری بوده و نه اینکه شرح فی‌نفسه باشد. عبدالرحمن بدوی در کتاب *ارسطو عند العرب* سه قطعه از مطالب کتاب *الانصاف* را تحت عناوین «شرح کتاب لام»، «شرح اثولوجیا» و «تعلیقات» آورده و آنها را بعنوان شرح معرفی کرده است.

د) عابد الجابری، محقق مراکشی، در کتاب *ابن رشد، سیره و فکر* میگوید: ابن‌رشد در کتاب *تهافت التهافت* خود نام ابن‌سینا را بیش از هشتاد مرتبه آورده و در هر بار تذکر داده است که آنچه غزالی بر آن اعتراض دارد سخن فلاسفه (که منظورش ارسطو و پیروان اوست) نیست و اینها دیدگاههای ابن‌سیناست که در ارائه برهان تساهل کرده و با روش جدلی به بحث پرداخته است.<sup>(۳۵)</sup>

این سخن جابری و ابن‌رشد - که در اینجا هماهنگ با یکدیگرند - جدا از اینکه در جای خود باید بررسی و مورد بحث قرار گیرد، اما خود دلیلی بر شارح ندانستن ابن‌سیناست، زیرا ابن‌رشد بزرگترین شارح ارسطوست و در شناخت دیدگاههای ارسطو بعنوان معیار محسوب میشود، بنابراین ذکر هشتاد تفاوت ابن‌سینا با ارسطو از زبان او، گویای استقلال شیخ‌الرئیس از تفکر ارسطویی است.

ه) ابن‌سینا بدون آنکه گرایش شارحان ارسطو را مهم تلقی کند و یکی را ارسطویی و دیگری را افلاطونی بنامد، در کتاب *المباحثات* بطور پراکنده داوریه‌های خود را گوشزد کرده است؛ مثلاً درباره شرح یحیی نحوی بر کتاب *النفس* ارسطو میگوید: سخنان او اگرچه بظاهر حکمی است، اما باطناً ضعیف است<sup>(۳۶)</sup> و درباره اسکندر و تمستیوس میگوید: هر دو در اینباره - یعنی مسئله نفس - به خطا رفته‌اند اگرچه سخنان درستی هم دارند.<sup>(۳۷)</sup> او بطور کلی مفسران ارسطو غیر از فارابی را مرتکب سهو دانسته و خطاهای آنان را در کتاب *الانصاف* - چنانکه خود میگوید - برشمرده است. اما درباره فارابی

معتقد است که وی از بقیه ممتاز است و نباید او را با مفسران در یک میدان قرار داد، بلکه او را بزرگترین و داناترین سلف فلاسفه میخواند.<sup>(۳۸)</sup>

از شواهد و قرائنی که ذکر شد میتوان نتیجه گرفت واژه مشائی در نظر ابن‌سینا، همان معنایی را دارد که ارسطو و او بدان بخشیده‌اند! یعنی روش استدلالی در فلسفه مابعدالطبیعه که از ارسطو آغاز شده و بدست او تکمیل گشته است. اما مشائی بمعنی روش شارحان ارسطو - چه شارحان مغربی و چه شارحان بغدادی - دستخوش بسیاری از کژیها و کاستیهاست که نمیتوان از آنها درگذشت. از طرف دیگر این فلسفه که باید آن را فلسفه مشائی اصلاح شده نامید، مقدمه و زمینه ظهور حکمتی است که ابن‌سینا آن را گاهی علم‌الحق و گاهی فلسفه یا حکمت مشرقی خوانده است و سخن در باب ماهیت و ارتباط این حکمت با فلسفه مشائی، مجال دیگری میطلبد.

### نتیجه‌گیری

بررسی تاریخی نشان میدهد که واژه مشائی در ترجمه کلمه یونانی پریپاتوس بکار رفته، اما یک ترجمه تحت‌اللفظی نیست، بلکه به دلالت التزام و بصورت استعاره‌یی معنا میدهد. این واژه در دوره ترجمه اسلامی - یعنی قرن دوم هجری و پس از آن، بکار رفته و مراد از آن همه پیروان و شارحان ارسطوست، اگرچه گرایش افلاطونی داشته باشند؛ بدینمعنا بسیاری از چهره‌های تاریخی که اکنون با ویژگی نوافلاطونی از آنها یاد میشود نیز مشمول معنی این کلمه تاریخیند. بدین‌ترتیب اصحاب لوکئوم که پس از ارسطو تا زمان ظهور مسیح (ع) فعال بودند، فیلسوفان یونانی‌مآب که در قرن سوم تا ششم میلادی میزیستند و مترجمان فیلسوف‌مآب که در دوره اسلامی - از قرن دوم تا آخر قرن چهارم هجری - در بغداد حضور داشتند همه بعنوان فیلسوفان مشائیند.

در این میان، شیخ‌الرئیس وضعیت منحصر بفردی دارد. او از نظر تاریخی در انتهای زمان حضور گروه سوم است و بعنوان رئیس حکمای مشاء در دوره اسلامی شهرت دارد، اما جزء آنها نیست، زیرا هیچگاه به بغداد نرفت و در مواقع مختلف از آنان انتقاد کرد. انتقادات ابن‌سینا در کتابهایی چون *المباحثات* و مقدمه *حکمة‌المشرقیین*، از مشائیان بسیار شدید است تا جایی که باعث حیرت و تحلیلهای نادرست برخی از نویسندگان و محققان شده است؛ اینکه که چگونه میتوان بین

۲۹



سیدمحمدعلی دیباجی؛ نسبت ابن‌سینا و فلسفه مشاء (معنا شناخت تاریخی اصطلاح مشائی)

مشائی بودن و انتقاد شدید از مشائیان جمع نمود؟

در نوشتار حاضر نشان داده شده که انتقادات شیخ‌الرئیس از مشائیان، بیشتر متوجه مشائیان بغداد است، اما از دوره‌های اول و دوم نیز چندان رضایتی ندارد و آنان را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ این انتقادات هم از جهت کلی و روشی است و هم جزئیات زیادی را شامل می‌شود. قرائن و دلایل متعددی بر این واقعیت یافت می‌شود که ابن‌سینا، فلسفه ارسطو را یک فلسفه نیازمند اصلاح دانسته و آن را براساس مبانی فکری خود بازخوانی کرده است. دیدگاه وی را میتوان در مورد فلسفه مشاء، تجدید و احیای آن بصورت فلسفه مشاء اصلاح شده دانست. از نظر ابن‌سینا آنچه وی در مورد فلسفه مشاء انجام داده، اصلاح و افزایش و توسعه است؛ سخن او بگونه‌یی با انتقاد ابن‌رشد از وی تأیید می‌شود، زیرا ابن‌رشد - بزرگترین شارح ارسطو - دست‌کم به هشتاد موضع اختلافی ابن‌سینا با ارسطو پرداخته است.

اگرچه ابن‌سینا فلسفه مشائی را به هر سه معنای آن مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما خود را اصلاح‌گر آن خوانده و معتقد است این فلسفه را با وضع حاضر - یعنی همراه اصلاحی که در آن صورت گرفته - باید پاس داشت و حفظ نمود. وی این موضع را دیدگاه خود از زمان آغاز به فعالیت فلسفی تا هنگامی که مقدمه *حکمة‌المشرقیین* را نوشته، میداند. فلسفه مشائی اصلاح شده، زمینه‌ساز سخن گفتن و بنیاد نهادن حکمتی است که شیخ‌الرئیس آن را «حکمت مشرقیین» مینامد. بدینصورت، فلسفه مشائی اصلاح شده بمعنی التزامی خود، یعنی استدلالی بودن است و میتوان آن را «حکمت سینوی» دانست.

### پی‌نوشتها:

۱. دوران، ویل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، ص ۵۳.
۲. نوسباوم، مارتا، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۲۳.
۳. استیس، والترترنس، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، ص ۳۱۶.
۴. همان، ص ۳۴۱.
۵. هالینگ دیل، ر.ج.، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۱۶.
۶. صفا، ذبیح‌الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، ج ۱، ص ۴۷.
۷. گوتاس، دیمیتری، *تفکر یونانی، فرهنگ عربی، نهضت ترجمه کتابهای یونانی به عربی در بغداد و جامعه آغازین عباسی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۱۸۵.
۸. *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، ج ۱، ص ۶۱.
۹. همان، ص ۷۶.
۱۰. برای نمونه ر.ک: توحیدی، ابوحنان، *المقابسات*، ص ۳۷، ۴۱، ۴۵، ۴۸ از ابواسحاق صابی، ابوذکریا



- صمیری، یحیی بن عدی و عیسی بن زرعه یاد شده است.
۱۱. جمال پور، بهرام، «کندی مؤسس حکمت مشاء در اسلام»، مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱۰۱-۱۰۴.
  ۱۲. ر.ک: آقایانی چاوشی، جعفر، کتابشناسی توصیفی فارابی، مقدمه ژان ژولیوه.
  ۱۳. فارابی، ابونصر، شرح رساله زنون کبیر در: مجموعه رسائل فلسفی فارابی، ترجمه سعید رحیمیان، ص ۱۰۷.
  ۱۴. همان، ص ۹۸.
  15. Martin.C.F.J., "Medieval Philosophy" in *The Blackwell Companion to Philosophy*, edited by Nicholas Bunnin and Tsui-James, 1996.
  16. Michael, E., Marmura, "Avicenna", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edward, vo.1. 1972.
  ۱۷. داوری اردکانی، رضا، نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۷۷.
  ۱۸. همان، ص ۷۹.
  ۱۹. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، ص ۴۱.
  ۲۰. ابن سینا، منطق المشرقیین، ص ۱.
  ۲۱. همان، ص ۳.
  ۲۲. همانجا.
  ۲۳. همانجا.
  ۲۴. همانجا.
  ۲۵. همان، ص ۴.
  ۲۶. همان، ص ۳.
  ۲۷. همان، ص ۴.
  ۲۸. همانجا.
  ۲۹. دیور، ت.ج.، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، ص ۱۴۱.
  ۳۰. ابن سینا، السیره، در: مقدمه النجاة، تصحیح ماجد فخری، ص ۲۹.
  ۳۱. صفا، ذبیح الله، جشن نامه ابن سینا، ج ۱، ص ۵۷-۱۰۷.
  ۳۲. ابن سینا، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، ص ۳۷۵.
  ۳۳. همانجا.
  ۳۴. بدوی، عبدالرحمن، ارسطو عند العرب، ص ۲۰-۲۵.
  ۳۵. الجابری، محمدعابد، ابن رشد، سیره و فکر در اسه و نصوص، ص ۱۵۰.
  ۳۶. المباحثات، ص ۳۷۴.
  ۳۷. همان، ص ۳۷۳.
  ۳۸. همان، ص ۳۷۵.

### منابع فارسی:

۱. آقایانی چاوشی، جعفر، کتابشناسی توصیفی فارابی، مقدمه ژان ژولیوه، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۳.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
۳. ابن سینا، منطق المشرقیین، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.
۴. \_\_\_\_\_، السیره، در: مقدمه النجاة، تصحیح ماجد فخری، بیروت، دارالافاق الجدیده، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
۵. \_\_\_\_\_، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۶. استیس، والترترنس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید، چ ۲، ۱۳۸۵.

۷. بدوی، عبدالرحمن، *ارسطو عند العرب*، الكويت، وكالة المطبوعات، ۱۹۸۷ م.
۸. توحیدی، ابوحيان، *المقابسات*، تحقیق توفیق حسن، بغداد، الارشاد، ۱۹۷۰ م.
۹. الجابری، محمدعابد، *ابن رشد سیره و فکر در اسه و نصوص*، بیروت، مرکز دراسات الوحده المریبه، ج ۲، ۲۰۰۱ م.
۱۰. جمال پور، بهرام، «کندی مؤسس حکمت مشاء در اسلام»، *مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۰۱-۱۰۴، پاییز ۱۳۶۲.
۱۱. داوری اردکانی، رضا، *نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی*، دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۱۲. دبور، ت. ج، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، تهران، مؤسسه عطایی، ۱۳۶۲.
۱۳. دورانت، ویل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۳، ۱۳۷۳.
۱۴. صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، دانشگاه تهران، ج ۱، چ ۵، ۱۳۷۴.
۱۵. \_\_\_\_\_، *جشن نامه ابن سینا*، انجمن مفاخر، ج ۱، چ ۲، ۱۳۸۴.
۱۶. فارابی، ابونصر، *رساله الجمع بین رأیی الحکیمین*، در: *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
۱۷. \_\_\_\_\_، *شرح رساله زنون کبیر*، در: *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۱۸. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات سروش و علمی و فرهنگی، ج ۱، ۱۳۶۸.
۱۹. \_\_\_\_\_، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲، ۱۳۸۷.
۲۰. گوتاس، دیمیتری، *تفکر یونانی*، فرهنگ عربی، نهضت ترجمه کتابهای یونانی به عربی در بغداد و جامعه آغازین عباسی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.
۲۱. نوسباوم، مارتا، *ارسطو*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، نشر طرح نو، چ ۱، ۱۳۷۴.
۲۲. وات، مونتگمری، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
۲۳. هالینگ دیل، ر. ج، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، کیهان، ۱۳۶۴.

### منابع انگلیسی:

1. Martin.C.F.J., "Medieval Philosophy" in *The Blackwell Companion to Philosophy*, edited by Nicholas Bunnin and Tsui-James, Oxford, UK, 1996.
2. Michael, E., Marmura, "Avicenna", in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edward, MacMilan Publishing, vol.1. 1972.