



Research Article

Ibn Rushd's Interpretation of Aristotelian Rationality and Its Relation with Religion

Rahman Ehterami¹

Received: 06/03/2022

Accepted: 09/04/2022

Abstract

Ibn Rushd or Averroes was a great philosopher in the western part of the Islamic world. He believed that Aristotle was a prime case of the human species in rationality. He defined his project as interpretation of Aristotle for the Islamic world. In his view, many problems were caused for Muslim intellectuals because of their failure to have an accurate understanding of Aristotle. He accounts for various dimensions of the autonomous Aristotelian rationality, highlighting the characteristic distinction between rational or epistemic certainty and persuasion as a result of religious doctrines. In his view, certainty is a product of the evolutionary process of human perception of the sensible and the universal rational nature of creatures, insisting on its autonomy and uniqueness on the path to the truth. In Ibn Rushd's view, religion has a pragmatic character and it by no means claims to be veridical or truth-oriented. Instead, it just aims moral virtues—to put ordinary people on the way of attaining happiness. In this article, I adopt an explanatory-analytic method to articulate Ibn Rushd's interpretation of the nature of the autonomous Aristotelian rationality and formulate its relation to religion. This is a path that might contribute to our understanding of the foundations and roots of our current problems with regard to the relation between reason and religion as well as traditional and modern thoughts.

Keywords

Ibn Rushd (Averroes), autonomous rationalit

1. PhD, Islamic Philosophy, Tehran, Iran. asefeteram@gmail.com.

* Ehterami, E. (2022). Ibn Rushd's Interpretation of Aristotelian Rationality and Its Relation with Religion. *Jornal of Naqd va Nazar*, 27(106), pp.197-223. Doi: 10.22081/JPT.2022.63550.1931

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

مقاله پژوهشی

تفسیر ابن رشد از عقلانیت ارسطویی و نسبت آن با دین

رحمان احترامی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

چکیده

ابن رشد فیلسوف بزرگ مغرب دنیای اسلام است و ارسطو را مصداق تام نوع انسانی در عقلانیت می‌داند. وی رسالت خود را در تبیین و تفسیر ارسطو به ارسطو در دنیای اسلام می‌داند. به نظر وی، عدم فهم دقیق ارسطو در بین متفکران اسلامی مشکلات زیادی را بوجود آورده است. او با تبیین ابعاد مختلف عقلانیت مستقل ارسطویی، سعی کرده است بر تمایز هویتی یقین عقلانی و علمی و اقتناع ناشی از آموزه‌های دینی تأکید کند. وی یقین عقلی را محصول فرایند تکاملی ادراک انسانی نسبت به محسوسات و طبیعت کلی و عقلی موجودات می‌داند و بر استقلال و انحصاری بودن آن در راه نیل به حقیقت پافشاری می‌کند. به نظر ابن رشد دین، هویت عمل‌گرایانه دارد و ابداً ادعای حقیقت‌نمایی و راه رسیدن به حقیقت را ندارد و هدفی جز کسب فضائل اخلاقی و قراردادن انسان‌های عادی در مسیر سعادت ندارد. در این مقاله سعی داریم تا با روش تبیینی-تحلیلی ضمن بیان تفسیر ابن رشد از هویت عقلانیت مستقل ارسطویی، رابطه آن با دین را بیان کنیم و از این طریق گام کوچکی در مسیر ابن رشد پژوهی در زبان فارسی برداریم؛ مسیری که شاید به فهم ریشه و بنیاد مشکلات حال حاضر ما در رابطه با نسبت عقل و دین و نسبت تفکر سنتی و مدرن کمکی کرده باشد.

کلیدواژه‌ها

ابن رشد، عقلانیت مستقل، دین، برهان، اقتناع، سعادت.

asefehteram@gmail.com

۱. دکترای تخصصی فلسفه اسلامی، تهران، ایران.

* احترامی، رحمان. (۱۴۰۱). تفسیر ابن رشد از عقلانیت ارسطویی و نسبت آن با دین. فصلنامه علمی پژوهشی نقد

Doi: 10.22081/JPT.2022.63550.1931

و نظر، ۲۷(۱۰۶)، صص ۱۹۷-۲۲۳.



شاید کمتر کسی فکر می‌کرد که تفکر عقلی در دنیای اسلام بعد از حملات مدافعان تفکر نقلی - ایمانی در سده‌های چهارم و پنجم هجری، دوباره با شعار بازگشت به ارسطوی ناب در مغرب دنیای اسلام قد علم کند. ابن رشد، آن شارح علی الاطلاق ارسطو از دیدگاه ارسطو، هرچند که هدفش در زدایش افکار غیر ارسطویی و دفاع از آن در مقابل مفسران نوافلاطونی و متکلمان دینی تا به حال نیز در دنیای اسلام لباس تحقق به تن نکرده است، لکن در دنیای مسیحیت چنان مورد توجه و منشأ اثر بود که اسم علم «شارح»^۱ به خود گرفت و راه گشای عده‌ای از آن‌ها در تفوق جایگاه فلسفه نسبت به دین^۲ و یکی از بسترسازان تفکر مدرن فلسفی شد (ژیلسون، ۱۳۷۸، صص ۳۴-۳۵). ابن رشد عقلانیت ارسطویی را محکم‌ترین راه جهت علم به حقیقت عالم می‌داند؛ راهی که به نظر وی هرگونه شک و ریب را از انسان دور می‌کند و انسان را به یقین علمی می‌رساند؛ راهی که در آن انسان برای رسیدن به یقین، تنها به قوای ادراکی خود اتکا دارد و از هرگونه اقناع و اطمینان غیر عقلی دوری می‌کند. وی با اتکا بر ادعای خود مبنی بر تفسیر ارسطو به ارسطو، تفاسیر هستی‌شناسانه از رابطه عقل و دین را معلول درک ضعیف از حقیقت روش ارسطویی می‌داند و با تبیین رابطه آن‌ها، از پارادایم حاکم بر فلسفه در دوره اسلامی فاصله می‌گیرد. تبیین وی از آن رابطه به جای اینکه مانند تلاش‌های فارابی و ابن سینا، هستی‌شناختی و انتولوژیک باشد، در واقع بر تنبیه و آگاهی‌بخشی از هویت عقل و وحی به پیروان مسلمان ارسطو و متکلمین مخالف آن‌ها تمرکز دارد.

ابن رشد پژوهشی به دلیل جایگاه وی در تبیین رابطه عقل و وحی و تأثیرات افکارش در توسعه تفکر مدرن، غالباً در مغرب زمین بوده است. در دوران معاصر، افرادی در مغرب دنیای اسلام (مغرب، تونس و مصر) مانند دکتر محمد عابد الجابری در جستجوی

1. The Commentator

2. Averroism



فهم علل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و علم و تکنولوژی و ... سعی کرده‌اند با رجوع به ابن رشد رابطه‌ای را بین دین اسلام و تفکر مدرن تدوین کنند. پژوهش ابن رشد در مشرق دنیای اسلام به دلایل بسیار زیادی توجه متفکران بزرگی مانند ملاصدرا و شاگردان مکتبش را به خود جلب نکرده است که شاید غربی‌بودن تفسیر وی از ارسطو به معنای انحصار شناخت حقیقی انسان (به‌صورت خوداتکا) در ادراکات عقلی به‌دست آمده از راه تجربه و استقرا بر مدار قیاس برهانی و دوگانه‌انگاری عقل و وحی، اصلی‌ترین آن دلایل باشد؛ بنابراین تحقیقات به زبان فارسی درباره ابن رشد نیز همواره اندک بوده است. نوشتار حاضر تلاش می‌کند قدم بسیار کوچکی در پژوهش بنیاد تفسیر ابن رشد از ارسطو بردارد و شاید از این طریق به فهم بنیاد اصلی تفکر مدرن حاکم بر مغرب زمین (تفکر یونانی) و نسبت آن با وحی و دین کمکی کرده باشد.

در ادامه هویت عقلانیت ارسطویی از دیدگاه ابن رشد تبیین خواهد شد و تفاوت جوهری علم یقینی - عقلی با معرفت اقلانی دینی از دیدگاه ابن رشد در دو بخش و با روش تبیینی - تحلیلی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. هویت عقلانیت ارسطویی

۱-۱. ارسطو، «عقل» و معیار حقانیت علمی

ابن رشد فلسفه ارسطو را پیمودن راه حق برای جویندگان حقیقت معرفی می‌کند و ارسطو را در میان فلاسفه، بالاترین عقل بشری در رسیدن به حقیقت عالم می‌داند و معتقد است فلسفه وی دارای بیشترین صلابت و استقامت عقلی و کمترین شک و ظن است. وی در مقدمه شرح کتاب طبیعیات ارسطو می‌گوید: نویسنده این کتاب عاقل‌ترین فرد در یونان، ارسطوطالیس است که علوم منطق و طبیعیات و مابعدالطبیعه را وضع کرد و آن‌ها را به کمال رساند و اشاره می‌کند که هرچند درباره آن علوم، قبل از ارسطو تألیفاتی بوده است، لکن آن تألیفات استحقاق نام تحقیق و پژوهش علمی را ندارند و لذا از تعبیر «وضع» برای مؤلفات ارسطو استفاده کردم و همچنین به دلیل اینکه همه





کسانی که بعد از ارسطو آمده‌اند و در آن علوم، تحقیقات و تألیفاتی داشته‌اند در پانزده قرن بعد از ارسطو، نتوانسته‌اند چیزی را به تألیفات ارسطو اضافه کنند و یا خطا و اشتباهی را در آن‌ها بیابند، از تعبیر «به کمال رساندن» استفاده کردم. همه این خصوصیات در یک مرد جمع شده‌اند و این امر عجیب و خارق‌العاده می‌باشد و شایسته است که ارسطو الهی نامیده شود تا بشری (رینان، ۱۹۷۵م، ص ۷۰).^۱ ابن رشد در جای دیگر می‌گوید: حمد و سپاس برای خداوندی که این مرد (ارسطو) را در کمال از دیگران امتیاز داده و او را در بالاترین جایگاه انسانی قرار داده است که هیچ انسانی در هیچ دورانی نتوانسته است به آن برسد. خداوند به چنین برتری در قرآن اشاره می‌کند: «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (مائده، ۵۴) (رینان، ۱۹۷۵، ص ۷۱) و همچنین بیان می‌کند: «باور من این است که ارسطو اساسی برای طبیعت است و نمونه‌ای است که طبیعت خواسته با آن کمال نهایی انسانی در امور مادی را نشان دهد» (رینان، ۱۹۷۵، ص ۷۱). او در تفسیر *مابعدالطبیعه* می‌گوید: ارسطو کسی است که حقیقت نزد وی به کمال رسید و مذهب ارسطو شدیدترین مذاهب در مطابقت با وجود و دارای کمترین شکوک در بین مذاهب است (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۹۷) و در جای دیگر اذعان می‌دارد: مذهب ارسطو همان حقیقت مطلق است؛ چراکه عقل ارسطو به نهایت مرزهای عقل بشری رسیده است و حق است که گفته شود ارسطو عنایتی از جانب خداوند است که توسط او آنچه را که برای ما ممکن نبود در مورد آن سخن بگوییم، به ما آموزش دهد. ارسطو اصل هر فلسفه است و ممکن نیست که اختلافی باشد، مگر در تفسیر اقوال و نتایجی که از اقوال وی حاصل می‌شود (رینان، ۱۹۷۵م، ص ۷۰).

همه این تعابیر نشان از بزرگی ارسطو در نگاه ابن رشد دارد و صراحتاً دیدگاه وی در مورد ارسطو را نمایان می‌کند. لکن پرسشی که بعد از ملاحظه این تعابیر در ذهن انسان پدید می‌آید این است: چرا ابن رشد این چنین مبهوت بزرگی ارسطو است؟ تفکر

۱. به دلیل از بین رفتن متن عربی کتاب، نقل با واسطه از متن لاتینی شرح ابن رشد بر طبیعیات ارسطو از کتاب ابن رشد و رشیدیة نوشته ارنست رینان، ترجمه عادل زعبتر استفاده می‌شود.

۲. به نقل از شرح ابن رشد بر «دربارۀ پیدایش جانوران» ارسطو.

ارسطویی چطور و با کدام مبانی توانسته این رشد را حیرت زده کند؟ روشن است که متفکری در طراز ابن رشد، چنین تعابیری را از سر احساسات بیان نمی کند، بلکه وی با این تعابیر، توصیفگر تفکری منسجم با مبانی تصویری و تصدیقی محکم است که وی با آن مبانی هم سخن شده و آن‌ها را انتخاب کرده است؛ همان‌طور که از هر متفکر شارحی چنین انتظاری می‌رود.

۲-۱. فرایند حصول معرفت عقلانی

به نظر ابن رشد ارسطو تلاش کرد در عین تحفظ بر انحصار معرفت حقیقی در معرفت عقلی، عالم محسوس را از بی اعتباری معرفتی افلاطونی نجات دهد و فرایند کسب علم عقلی را از مدرکات محسوس شروع کند و رسالت پرستاری از پدیده‌های خارجی و محسوس را به‌عنوان راهبرد اساسی مدنظر داشته باشد. ارسطو برخلاف انحای دیگر حصول معرفت مانند عرفان و دین، منتظر اشراق و اخبار نیست و فعالانه با داشته‌های حسی و خیالی خود، از طریق تأسیس اصول موضوعه و اثبات آن‌ها تحت معیار و میزان منطقی صوری، عالم موجودات را به‌صورت برهانی، نظام‌مند می‌کند و گزاره‌های آن را برخلاف معارف آموزه‌ای، احکامی یقینی می‌داند که به‌صورت اجتناب‌ناپذیری از مقدمات یقینی حاصل شده‌اند. تبیین علمی ابن رشد از چگونگی حصول علم یقینی و ویژگی‌های آن اثبات‌کننده این مدعی است.

در تفسیر ابن رشدی از منظومه فکری ارسطو، ما انسان‌ها موجوداتی اندیشمند هستیم که ادراکاتی در ما نسبت به غیر خودمان ایجاد می‌شود. اولین ادراک توسط قوای حسی ما نسبت به عالم محسوس خارجی در نفس ما شکل می‌گیرد. نفس انسان بعد از درک حسی، به‌صورت بدیهی می‌یابد که غیریتی بین مدرک و مدرک وجود دارد و بنابراین لزوماً متعلق آن ادراکات که ما تحت تأثیر آن هستیم، اشیایی بیرون از نفس ما هستند. پس با همان ادراک حسی اصل وجود خارجی اشیای محسوس برای ما تبدیل به باور می‌شود (ابن رشد، ۱۹۸۲م، صص ۱۰۲-۱۰۳). از لوازم آشکار این دیدگاه این است که انسان قبل از آغاز ادراک حسی نسبت به موجودات عالم، هیچ‌گونه ادراکی ندارد و هیچ





معرفت فطری یا جبلی یا غیره نمی‌تواند در این دیدگاه جایی داشته باشد (ابن رشد، ۱۹۸۲م، صص ۱۰۲-۱۰۳). لذا اگر قرار باشد انسان معرفت ضروری، کلی و عقلی نسبت به عالم داشته باشد، آن معرفت لزوماً از ادراکات جزئی و غیرضروری حسی شروع خواهد شد و روشن است که معرفت عقلی نمی‌تواند مبثنی را که خود، از آن شروع شده است را بی‌اعتبار کند؛ بنابراین تحفظ بر یافته‌های حسی به‌عنوان اولین دارایی‌های انسان در مواجهه با عالم خارج، یک اصل بنیادین تفکر ارسطویی در دیدگاه ابن رشد است.

مسئله بعدی این است که در تفکر ارسطویی بنا به اصل و مبدأ قرار گرفتن ادراک حسی، موجودات عالم محسوس به‌صورت تک هستی و جزئی یافت می‌شوند. چراکه اساساً یافته‌های حسی در قالب‌های (زمانی، مکانی و ...) معین در نفس انسان متصور هستند، ولی ما انسان‌ها آن تک‌هستی‌ها را در برخی خصوصیات، مشترک می‌یابیم؛ یعنی موجودات عالم محسوس در عین اینکه واحد، فرد و جزئی هستند، اشتراکاتی نیز با همدیگر دارند. مثلاً می‌یابیم که دو فرد از انسان قوه فاهمه عقلی دارند یا دو فرد از حیوان در مقایسه با دو فرد از سنگ، تحرک ارادی دارند یا دو فرد از جسم مانند حیوان و سنگ، هر دو دارای بُعد هستند و از طرف دیگر می‌یابیم که برخی از محسوسات معانی مشترک زیادی با دیگر محسوسات دارند ولی در دوام و پایداری، به همه آن معانی وابسته نیستند و بدون آن معانی هم پایداری خودشان را به‌عنوان یک فرد خارجی دارند ولی در مقابل به بخشی از معانی مشترک چنان وابسته هستند که بدون آن معانی مشترک قابل تصور نیستند؛ بنابراین قوه فاهمه انسان با نگاه ارسطویی در عین یافت مدرکات محسوس، ادراکاتی را می‌یابد که بین آن محسوسات مشترک است (ابن رشد، ۱۹۸۲م، صص ۱۰۲-۱۰۳).

ویژگی مهم دیگر فرایند ارسطویی نحوه شناخت عقلی، تکرار پدیده‌های حسی است؛ یعنی ادراکات حسی ما از عالم تکرار می‌شود و ما مرتباً می‌یابیم که مثلاً خورشید از مشرق طلوع می‌کند. روشن است که لازمه ادراک تکراری بودن محسوس در نفس انسان این است که اولاً ما انسان‌ها قوه‌ای در خودمان داریم به نام حافظه که یافته‌های قبلی محسوس را ضبط می‌کند و ثانیاً عالم محسوس در موارد کثیری یکسان

عمل می کند که ما یافته‌های یکسان از آن‌ها داریم.

به نظر وی ما انسان‌ها می‌یابیم که می‌توانیم در ادراکات حسی اخذشده از خارج، دخل و تصرف کنیم و محدودیت‌های خارجی را با اراده خودمان کنار بگذاریم که نشان‌گر وجود قوه‌ای غیر از حس در نفس ما هست که آن را «خیال» می‌نامد (ابن رشد، ۱۹۸۲م، ص ۱۰۳؛ ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۱۷).

بعد از مراحل حس و خیال، قوه‌ی دیگری در وجود خودمان می‌یابیم که نحوه ادراک آن با حس و خیال فرق اساسی دارد و آن قوه علاوه بر اینکه می‌تواند معنای کلی از آن تک‌هستی‌های محسوس را انتزاع کند که سنخ دیگری از یافتن ما نسبت به عالم خارج محسوب می‌شود، کارش صرفاً تصور نیست و حکمی را به آن موضوعات جزئی یا کلی منتزع از خارج حمل می‌کند؛ یعنی آن قوه با کنارهم گذاشتن انتزاعات خودش و سنجش آن‌ها با یکدیگر برخی را بر برخی دیگر حمل می‌کند و یا با نظر به تکرار مدرکات حسی و خیالی، نتایجی را از آن تکرار محسوسات استنباط می‌کند (استنباط از استقرا) (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۱۷).

توجه به نکات فوق، نقش اساسی ادراک حسی و خیالی برای تحصیل معرفت عقلی (علم) به موجودات را در نگاه ارسطو و ابن رشد نشان می‌دهد؛ بنابراین اگر کسی حسی را نداشته باشد، راهی برای درک متعلق آن حس و تکرار آن حس ندارد و انتزاع و تجرید و تحصیل استقرا برای آن فرد میسر نخواهد بود. لذا ابن رشد گفته ارسطو را تکرار می‌کند که: هر کسی حسی را نداشته باشد، علم مربوط به آن حس را هم ندارد (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۱۷).

البته وی علم حاصل از استقرا را علم حقیقی نمی‌داند و معتقد است که علم حقیقی عبارت است از علم حاصله از «برهان»؛ قیاسی که مبتنی بر بدیهیات است و شیء را آن‌گونه که در وجود هست، به وسیله علت آن شیء، به دست می‌دهد؛ یعنی با تحصیل علت یک شیء، یقین و علم به خود آن شیء تحصیل می‌شود.^۱ قیاس برهانی هم حتماً

۱. این معنا در ادامه بحث بیشتر مورد بررسی قرار خواهد گرفت.



شامل قضیه کلبه‌ای است که خود آن قضیه متخذ از استقرا است. لذا اگر حسی نباشد، ترتیب دادن برهانی هم برای انسان امکان ندارد (ابن رشد، ۱۹۸۲م، ص ۳۸).

۳-۱. ویژگی‌های «کلی» منتزع از محسوسات

ابن رشد در مورد معنای کلی منتزع از محسوسات اضافه می‌کند که آن فقط اسم مشترک بین افراد جزئی نیست؛ بلکه یک معنای یگانه است؛ یعنی آن معنای کلی با توجه به اینکه از محسوسات خارجی ادراک شده، چنین نیست که مانند اسمی برای آن ویژگی‌های مشترک متصور از افراد جزئی باشد، بلکه آن معنا همانند خود صور حسی، متعلقی در خارج دارد (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۱۷). وی تأکید دارد که متعلق علم جزئی حسی، جسم خارجی است و هیچ‌گونه ضرورت و کلیتی را به همراه ندارد، ولی علم کلی منتزع از آن محسوسات، ضروری، کلی و ثابت است. پس معلوم می‌شود که آن علم کلی نمی‌تواند مادی باشد و حتماً مجرد از ماده است (ابن رشد، ۱۹۵۰م، صص ۶۷-۶۸)؛ چراکه معانی محسوس مدرک توسط قوای حسی و خیال، از آنجاکه مربوط به ماده و در ماده هستند، شخصی و جزئی‌اند (ابن رشد، ۱۹۵۰م، صص ۶۷-۶۸). معنای این سخن این نیست که آن معنای کلی بالفعل در خارج از ذهن موجود هست، بلکه در خارج موجود است و هنگام انتزاع از صور حسی و خیالی، بالفعل می‌شود (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۸۰)؛ بنابراین به نظر ابن رشد وجود خارجی کلی در خارج، به‌نحو بالقوه است و کلی بالقوه به وجود افراد جزئی موجود است، نه اینکه بالفعل در خارج باشد؛ چراکه به نظر وی، خارج که محسوس ما است همیشه در قالب معانی جزئی و فردی، مدرک ما واقع می‌شود.

ویژگی دیگر «کلی» از دیدگاه وی این است که نسبت به علم حسی ما از افراد جزئی، علم بهتری محسوب می‌شود؛ چراکه انسان محسوسات خارجی را در حال تغییر و تباه‌پذیر می‌یابد، درحالی که معنای کلی را تباهی‌ناپذیر و ثابت می‌یابد (ابن رشد، ۱۹۸۲م، ص ۱۱۸)؛ بنابراین انسان می‌یابد که آن معنای «کلی» چیزی اضافه بر افراد جزئی دارد که عبارت است از ثبوت و دوام و همین ویژگی، آن علم را ارزشمندتر از علم تصویری قرار می‌دهد.

۴-۱. فعلیت عقل در تفسیر ابن رشد و انکار «عقل فعال» نوافلاطونی

ابن رشد درباره جایگاه هستی‌شناختی قوه عقل انسان قبل از ورود معانی حسی، در تبعیت از ارسطو، تحلیلی مبتنی بر «صورت و ماده» از حرکت و تغییر در عالم را در حرکت عقلانی انسان هم جریان‌دار می‌داند. طبق مبانی ابن رشد و مطابق با نظریه «قوه و فعل»، از آنجایی که حصول معرفت در یک فرایند زمان‌دار برای انسان رخ می‌دهد و با گذر از محسوسات و مخیلات، معرفت عقلی تجریدی و انتزاعی حاصل می‌شود، پس عقل انسانی هم باید دارای دو مرتبه قوه و فعل باشد که تغییر در آن ایجاد می‌شود. وی عقل بالقوه یا منفعل را غیر از ماده جسمانی می‌داند و تأکید دارد که برخلاف ماده جسمانی (هیولی)، مادی بودن عقل به معنای پذیرش صور جسمانی نیست، بلکه عقل قبل از دریافت صور کلی، طبیعت و جوهری متفاوت از ماده اولی و صورت طبیعی و ترکیب آن‌ها (جسم) دارد؛ یعنی یک جوهر چهارم و مستقل از هیولی و صورت و جسم. وی در تعلیل این استقلال جوهری می‌گوید که عقل صور کلی را ادراک می‌کند درحالی که هیولی صور جسمانی جزئی را اخذ می‌کند؛ بنابراین این طبیعت در مرحله قبل از ورود معانی محسوس به نفس انسان، درعین حال که جوهری مستقل از هیولی و صورت دارد، فقط امکان و قوه دریافت صور کلی را دارد و بالفعل چیزی نیست (ابن‌رشد، ۲۰۰۱م، صص ۲۳۰-۲۳۱).

وی بنا بر دستگاه فکری ارسطو در جواب این سؤال که عقل در مرحله بالقوه، چگونه بالفعل می‌شود، معتقد است: همان‌طور که بینایی توسط رنگ‌ها تحریک نمی‌شود مگر اینکه آن‌ها بالفعل باشند و رنگ‌ها بالفعل نمی‌شوند مگر اینکه نور حضورداشته باشد، قوه عاقله هیولانی انسان هم صور کلی را اخذ نمی‌کند مگر اینکه موجودی حضورداشته باشد که آن صور کلی را بالفعل کرده باشد؛ موجودی که ابن رشد از آن به عقل فاعل (فعال) تعبیر می‌کند (ابن‌رشد، ۲۰۰۱م، ص ۲۴۰).

این مسئله که جایگاه عقل فعال به لحاظ وجودشناختی چیست و آیا آن در وجود انسان است یا موجودی مفارق است و نحوه ارتباط عقل هیولانی با آن به چه نحو است، در بین مفسران ارسطو بخصوص در عالم اسلام مورد اختلاف واقع شده است؛ اختلافی





که منظومه فکری آن‌ها را تحت تأثیر قرار داده است و تبیین الهی و هم‌سخنی با مفاهیم دینی را برای امثال فارابی و ابن‌سینا از ارسطو مهیا کرده است. اما ابن رشد تبیین دیگری غیر از تبیین فارابی و ابن‌سینا از عقل فعال دارد. وی تصریح دارد که عقل هیولانی و عقل فعال از یک لحاظ یک چیز هستند و از لحاظ دیگری غیر از هم‌اند؛ یک چیزند چون عقل هیولانی توسط عقل فاعل، بالفعل و کامل می‌شود و دیگر دو عقل بالفعل نداریم و دو چیز هستند؛ چون عمل آن‌ها با یکدیگر اختلاف دارد، یکی قابل و دیگر فاعل است (ابن رشد، ۲۰۰۱م، ص ۲۴۴). وی در تفسیر جایگاه هستی‌شناسانه عقل هیولانی و عقل فعال معتقد است: همان‌طور که هیولی و صورت جسمانی ازلی و ابدی‌اند و در مرکب از آن دو (جسم) محقق می‌شوند، عقل هیولانی و فعال هم ازلی و ابدی هستند که فاعلیت و قابلیت آن دو عقل در وجود انسان محقق می‌شود. لذا وی نوع انسانی را از این جهت که محل فعلیت عقل فعال است، ازلی و ابدی می‌داند (ابن رشد، ۲۰۰۱م، ص ۲۴۴). وی آن دو عقل را دو مرتبه از یک چیز می‌داند که توسط آن‌ها معانی کلی برای انسان مدرک واقع می‌شوند. البته یکی از آن‌ها (عقل هیولانی) بر دیگری (بالفعل) در نفس انسان تقدم دارد؛ «عقل فعال» در بیان ابن رشد برخلاف نوافلاطونیان، فارابی و ابن‌سینا یک موجود وجودبخش و متمایز ذاتی از جوهر نفسانی انسان نیست، «عقل فعال» نه تنها وجودبخش صور جسمانی نیست، بلکه وجودبخش صور معقول هم به معنای نظریه فیض نیست. «عقل فعال» عبارت است از مرحله فعالیت عقل و فعلیت بخش مرحله هیولانی عقل که هر دوی آن‌ها در ظرف وجودی انسانی قابل فهم‌اند (ابن رشد، ۲۰۰۱م، ص ۲۴۴).

بیان ابن رشد در این قسمت با ابهام همراه است؛ ابهامی که ظاهراً ریشه در گفتار خود ارسطو دارد و تفاسیر مختلفی را برانگیخته است. ارسطو رابطه عقل فعال با عقل هیولانی را رابطه نوری می‌داند که صور عقلی را بالفعل می‌کند. همان‌طور که نور باعث فعلیت رنگ می‌شود، عقل فعال هم باعث فعلیت صور کلی در عقل هیولانی می‌شود که جوهری غیر از آن دارد. عبارت ارسطو چنین است: «و العقل الفعال للجمیع کانت فی حده و غریزه مثل حال الضوء: فان الصورة تجعل الألوان التي فی حد القوة ألوانا بالفعل؛ وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهیولی» (ارسطو، بی‌تا، ص ۷۵)؛ عبارتی که فارابی در مقاله

فی معانی العقل به آن تمسک می‌کند و آن را همان موجود مستقل عقلانی معرفی می‌کند که به‌عنوان «عقل دهم» هم صور مادی را به هیولی جسمانی اعطا می‌کند و هم صورت عقلی را به عقل مادی (هیولانی) افاضه می‌کند (الفارابی، ۱۹۰۷م، ص ۴۹). ابن رشد آن نظریه (فیض) را خرافات و ضعیف‌تر از گفته‌های متکلمان می‌داند (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۴۶) و همان‌طور که گذشت، خودش معتقد است که عقل فعال، موجودی منفصل از عقل هیولانی نیست و مرتبه فعلیت همان صور کلی بالقوه در نفس انسانی است و اتصال نفس به عقل فاعل را برخلاف فارابی و ابن‌سینا، هستی‌شناسانه نمی‌داند و آن را تنها فعلیت همان صور کلی بالقوه خارجی، در نفس انسان می‌داند.

ابن رشد به تبع ارسطو، پیوستن انسان به عقل محرک (فعال) را سعادت برای انسان می‌داند و تأکید دارد همان‌طور که در هر حرکتی پیوستن هر متحرکی به کمال و غایت خودش، کمال آن متحرک محسوب می‌شود، پیوستن انسان به غایت خودش (عقل بالفعل) که جدای از ماده است، کمال و سعادت انسان است (ابن رشد، ۱۹۸۲م، ج ۳، ص ۱۴۸۹).

نتیجه این که ابن رشد در تحلیل نحوه حصول فعلیت «عقل» در وجود انسان، سعی دارد همانند ارسطو با نظریه «قوه و فعل» عقل انسانی را به‌عنوان محل فعلیت جوهر عقل کلی معرفی کند که غایت حرکت نفسانی انسان است و سعادت انسان محسوب می‌شود. البته برخلاف تفسیر نوافلاطونیان و فارابی و ابن‌سینا، عقل فعال را که در دیدگاه ارسطو فعلیت‌بخش عقل هیولانی است، موجود مجرد وجودبخش معرفی نمی‌کند و عقل نظری انسان را تنها محل اکتساب آن فعلیت عقل برای عقل هیولانی می‌داند.

۵-۱. علم به یک «شیء» از علم به «علت» آن شیء ناشی می‌شود

یکی دیگر از مبانی مهم ارسطویی در تحصیل معرفت به موجودات، باور وی به تحصیل علم به یک شیء از طریق علم به علت آن شیء است (ابن رشد، ۱۹۹۴م، ص ۲۹). وقتی موجودات را در عالم ملاحظه می‌کنیم، علت بین آن‌ها برقرار است و مثلاً می‌بینیم که میز شدن چوب، به غیر از حضور چوب و تحقق صورت میز، توسط یک نجار و به





هدف خاصی پدید می‌آید. به نظر ارسطو هر حرکتی در عالم، فاعل و غایت و ماده و صورت را لازم دارد. ابن رشد می‌گوید: ارتباط ضروری بین اسباب و مسببات چیزی هست که هم عقل اقتضای آن را دارد و هم حکمت الهی؛ چراکه عقل چیزی بیشتر از ادراک موجودات به واسطه اسباب آنها نیست و کسی که اسباب را رد کند عقل را رد کرده است و معرفت را به صورت عالم ابطال کرده است. برخی از اسباب (علل) چنین‌اند که طبیعت موجود شناخته نمی‌شود مگر با شناخت آن اسباب که آن اسباب ذاتی هستند و از طرف دیگر اشیاء ذوات و صفات خاصی دارند که اقتضاء افعال خاص خود را دارند و همین که موجودها افعال خاصی دارند، پس طبیعت خاصی دارند و ذوات خاصی، و گرنه همه اشیاء یکی می‌شدند (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۹۲).

بنابراین مهم‌ترین ویژگی تفکر ارسطویی از نظر ابن رشد این است: انسان موجودی است که توانایی ادراک عالم را دارد و آن ادراکات تنها و تنها محصول دستگاه ادراکی خود انسان اعم از حس و خیال و عقل است و همچنین توانایی این را دارد که خودش سنجه و میزان صدق ادراکات خودش را به دست آورد و با همان ادراکات و با طرح نظریات متناسب با آنها، عالم را تحت نظام عقلی درآورد. روشن است که وقتی کسی علم و یقین را تنها بر اساس یافته‌های خود انسان و سنجش آن یافته‌ها را توسط خود انسان بداند، در راهبرد بنیادینی قدم برمی‌دارد که در آن گفته‌هایی که متضمن برهان و استدلال نباشد، غیرعلمی و صرفاً اقلی و غیر حقیقی معرفی خواهند شد. این همان مسئله‌ای است که متفکران هرگونه تفکری که تفکرشان متخذ از غیر خود انسان باشد، با آن به مخالفت خواهند کرد؛ چه دینی و چه عرفانی. تمام مشکل از همین جا آغاز می‌شود که انسان در نگاه ارسطویی خودش با یافته‌های خودش و استنتاجات از آن یافته‌ها و ارائه فرض‌های مختلف و اثبات برهانی آن فرض‌ها، به نظام عقلی و یقینی در مورد عالم موجودات می‌رسد که تفکرهای نقل‌محور و اعتمادمحور نمی‌توانند آن را تحمل کنند و همیشه سعی می‌کنند فهم اولیه و بادی الرأی خود از اقوال فرزندگان و اقطاب تفکر خودشان را محور قرار داده و تفکر انسان خودبنیاد را یا تماماً انکار کنند و یا آن را جوری تفسیر کنند که نظام عقلی آنها آمیخته به اصول موضوعه‌ای باشد که

معارف تفکر نقلی خودشان را تأیید کند؛ به عبارتی دیگر عقل را ابزاری برای نظام‌سازی موافق با معارف ظاهری و ظنی و اقناعی قرار دهند؛ کاری که ابن رشد تلاش کرد آن را نقد و اصلاح کند.

۲. نسبت عقلانیت ارسطویی با دین

چنانچه در بخش اول گذشت، ابن رشد فلسفه را حقیقت‌جویی معرفی کرد و راه تحصیل حقیقت را منحصر در تحصیل خودبنیاد عقلی انسان دانست. وی نتایج جهان‌شناختی و متافیزیکی نگاه ارسطو را همچون نتایج استدلال‌ات هندسی و ریاضی می‌داند که اساساً نظری‌اند و نباید آن‌ها را با مفاهیم غیر برهانی متخذ از اقوال دیگری سنجید (الجابری، ۲۰۰۱م، ص ۱۷۵).^۱ به نظر ابن رشد سنجۀ استدلال‌ات ارسطویی، منطقی ارسطویی است که خود محصول همان نگاه و در پی کند و کاو عقلی ارسطو راجع به مفاهیم موجودات در ظرف عقل وضع و مرتب شده‌اند؛ بنابراین ابن رشد همان‌طور که در تهافت‌التهافت ظهور دارد، بیشتر از آنکه با مخالفین نگاه ارسطویی وارد جدل و مناقشه شود، سعی در تبیین جایگاه فلسفۀ ارسطویی و تحذیر امثال غزالی از وارد شدن به مباحث تخصصی نظری دارد. ابن رشد می‌گوید: نهج فلاسفه در مورد موجودات، برخلاف جمهور و متکلمان است و آن‌ها معرفت موجودات را به عقل خودشان طلب می‌کنند، نه اینکه مستند آن‌ها در معرفت موجودات سخن کسی باشد که آن‌ها را دعوت می‌کند تا سخن وی را بدون برهان بپذیرند. «فأما الفلاسفة فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان» (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۸).

به نظر وی هدف و مقصد اصلی دین، نظر به عالم و فهم عالم نیست، بلکه هدف آن، عمل است و اگر توصیه علمی هم دارد، برای عمل است؛ مقصد اولی آن علم و تحصیل

۱. عبارتی که ابن رشد در مقدمۀ یکی از نسخ کتاب سماع طبیعی دارد و محمد عابد الجابری در کتاب ابن رشد (سیرة و فکر، دراسة و نصوص) آن را نقل کرده است.



نظر به هدف فهم عالم نیست (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۱۱۵). برخلاف علم و فلسفه که در مرحله اول تمام اهتمام آن نظر در موجودات به هدف فهم آنهاست و در مرحله دوم در به کارگیری نتایج نظری برای مقام عمل تلاش می کند (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۱۲۳). وی در این باره می گوید: «اما دین ویژه فیلسوفان، پژوهش درباره همه موجودات است؛ زیرا آفریننده را نمی توان به پرستشی برتر از شناخت ساخته های او پرستید. انسان از طریق شناخت ذات او به حقیقت می رسد و این ارجمندترین و دل پذیرترین اعمال نزد آفریننده است» (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۰؛ ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۸۵).

تفسیر عمل گرایانه ابن رشد از نگاه دینی ناشی از مبانی فلسفه ارسطویی است؛ چراکه وقتی تحصیل علم بر عهده عقل انسانی با کمک قوای خود انسان نهاده شد و از آنجایی که می دانیم همه افراد انسانی توانایی رسیدن به حقیقت با عقل خود را ندارند و می دانیم کسانی که توانایی لازم برای پیمودن آن راه عقلی برای جستن حقیقت را نداشته باشند، نباید به کلی از حقیقت دور بمانند و حداقل در مقام عمل باید به فضایل خلقی آراسته شوند، پس راهی برای آراسته کردن آن افراد (جمهور) باید باشد. این مهم به نظر ابن رشد به دست شرایع دینی تحقق پذیر است و این کارکرد بسیار بزرگی برای جامعه انسانی محسوب می شود؛ چراکه در نظر ارسطو و ابن رشد، انسان به دلیل اینکه طبیعت اجتماعی دارد، گریزی از زندگی اجتماعی ندارد و نیل به سعادت برای انسان در گرو حرکت جامعه به طرف سعادت است و سعادت از نگاه آنها، تحصیل معارف عقلی و آراسته شدن به فضائل خلقی است؛ بنابراین کسانی که توانایی تحصیل معرفت عقلی را ندارند، می توانند با عمل به شرایع دینی به فضایل خلقی آراسته شوند و موجب حرکت جامعه به سوی سعادت باشند.

۲-۱. مخاطبان دین و رهپویان علم یقینی عقلی، چه تفاوت اساسی دارند؟

ابن رشد با نگاه ارسطویی به علم و حقیقت، معتقد است که جمهور مردم به دلیل عدم توانایی پیمودن راه عقلی، دائماً بر یافته های حسی خود تکیه دارند و به همان ادراکات حسی خود پایبند هستند؛ لذا تصدیقات غیر حسی برای آنها ممکن نیست. به



نظر وی مهم‌ترین تفاوت خواص (کسانی که راه عقلی را می‌پیمایند) با جمهور مردم هم به همین ویژگی مخصوص آن‌ها بازگشت دارد؛ یعنی خواص از ادراکات حسی شروع کرده و از طریق برهان به معقولات می‌رسند، ولی جمهور در حد همان ادراکات حسی و خیالی باقی می‌مانند؛ بنابراین مخاطب ارسطو به نظر ابن رشد، برخی از انسان‌ها برای شناساندن سعادت عقلی است درحالی که مخاطب دین و شریعت، جمهور مردم و هدف آن، آموزاندن همه مردم است (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۳۲۵). وی در توضیح ویژگی‌های مخاطب دینی می‌گوید: دین برای همه مردم است و اکثریت بزرگی از مردم آن درجه از علم و معرفت را ندارند که نتایج نظری برای مقام عمل را داشته باشند. او بر همین مبنا تأکید دارد که ابزار آن دو گروه با یکدیگر متفاوت است؛ خواص از طریق یقین برهانی به حقیقت می‌رسند، ولی جمهور از طریق تشبیه‌سازی و مجاز و استعاره و صنایع دیگر ادبی که معقول را به مرتبه محسوس تنزل می‌دهند، به اقناع می‌رسند. «یقین» در مورد جمهور معنا ندارد؛ چراکه توانایی استدلال عقلی و برهانی ندارند، ولی اقناع (اطمینان) ممکن است. «دین» هم که رسالت به سعادت رساندن عموم مردم را دارد، از راه اقناع برای هدایت آن‌ها بهره می‌گیرد (ابن رشد، ۱۹۹۷م، صص ۱۲۲-۱۲۳).

وی در جای دیگری می‌گوید: فرق علما و جمهور در درجه معرفت است، نه نوع معرفت؛ جمهور اعتمادشان بر مدرک بالمعرفة الاولی (تصور اولیه) است که مبتنی بر علم حسی است و نتایج نظری برای آن‌ها اگر مخالف حس باشد، قابل تصدیق نیست و آن نتایج همانند خواب برای آن‌ها خواهد بود؛ به دلیل همین مسئله، شرع از مثل و تصویر حسی از صفات الهی و قضایای اخروی استفاده می‌کند (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۲۶).

در همین راستا ابن رشد تأکید دارد که اشتباه اصلی متکلمان (اشاعره و معتزله)، سوء فهم آن‌ها نسبت به راه و روش عقل و دین است. آن‌ها برخلاف عملکرد دین عمل می‌کنند؛ زیرا دین سعی دارد با تشبیه و تمثیل و امثال آن‌ها، اقناعی را در مخاطبان خودش ایجاد کند (از ادراکات حسی و خیالی برای اقناع جهت عمل به دستورات خودش کمک می‌گیرد)؛ درحالی که متکلمان از اصول مذهب که غائب از حواس هستند (عالم الوهیت)، شروع می‌کنند و سعی دارند مدرکات حسی را به صورتی



چیدمان کنند که از آن‌ها در استدلال عقلی بر صحت آن اصول (عالم الهی) کمک بگیرند. به عبارت دیگر، هدف و غایت آن‌ها از بحث درباره ادراکات حسی، برخلاف هدف و غایت شرع و هدف فلسفه است؛ چراکه هدف دین بهره‌گیری از مدرکات حسی و خیالی جهت اقتناع‌سازی در جمهور است و هدف فیلسوف بهره‌گیری از مدرکات حسی و انتزاع از آن‌ها و رسیدن از آن‌ها به معرفت عقلی با ابزار استقرا و برهان است؛ درحالی که هدف متکلمان از بحث مدرکات حسی، به کمک‌طلبیدن جهت نظام‌سازی عقلی برای ظاهر دین است نه به علم رسیدن و این، با هدف هر دو (دین و فلسفه) مخالف است. ابن رشد توضیح می‌دهد که این راه نه تنها خلاف عملکرد شرع است، بلکه اساساً روش باطلی است؛ چراکه نظام‌سازی عقلی باید با روش علمی انجام شود و وصول به علم، سیر از ادراکات حسی به ادراکات عقلی و عالم عقل (الهی) است نه برعکس؛ از محسوسات انتزاعات و استقرا به دست می‌آید و از آن‌ها برهان یقینی (ابن رشد، ۱۹۹۳م، صص ۱۲۶-۱۲۸)؛ بنابراین به نظر ابن رشد، امثال غزالی با پرداختن به مسائلی که شریعت به آن‌ها تصریح نکرده و امر به آن‌ها نکرده (مثل علم الهی، حدوث و قدم عالم و ...) از شریعت تعدی کرده‌اند و به چیزهایی پرداخته‌اند که شریعت به دلیل قصور فهم اکثر مردم، به آن‌ها امر نکرده و سکوت اختیار کرده است؛ چراکه قوای آن‌ها قاصر از فهم آن بوده است (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۴۱).

به عنوان مثال، او در مسئله مناقشه برانگیز نحوه پیدایش عالم، موضع متکلمان را با استفاده از همین راهبرد باطل می‌کند و معتقد است که قرآن در مورد خلقت عالم بر اساس هدف خودش که اقتناع جمهور است، از دلایلی استفاده می‌کند که در آن‌ها از ادراکات حسی کمک گرفته می‌شود؛ درحالی که متکلمان برخلاف رویه قرآن کریم با تکیه بر همان اصل نظام‌سازی عقلی مکتسب از ادراکات حسی، تلاش دارند با تکیه بر معانی ظاهری الفاظ قرآنی (مانند اراده مطلق حق تعالی) نتایج فلسفه و علم را در این مسئله رد کنند؛ درحالی که روش آن‌ها باطل است (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۱۰۶). وی در توضیح این مطلب می‌گوید: متکلمان جهت تحقّق بر اراده مطلق الهی، قائل به این قضیه کلیه شدند: جمیع موجودات عالم به لحاظ عقلی جایزند؛ یعنی هر موجودی می‌توانست

به صورتی غیر از صورت فعلی باشد. مثلاً آتش می‌توانست نسوزاند، انسان چند سر داشته باشد و ... پس اینکه فعلاً چنین هستند، محصول اراده مطلق الهی است (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۱۰۶؛ ابن رشد، ۱۹۹۸م، صص ۱۱۲-۱۱۴). درحالی که لازمه این سخن اولاً نفی حکمت و علت غایی برای خداوند است؛ یعنی آن‌ها خداوندی را معرفی می‌کنند که اتفاقی عمل می‌کند و هیچ غایتی برای فعل خودش ندارد و ثانیاً، نفی سببیت و مسببیت (علیت) در عالم است و با قول به صدفه و اتفاق هم سازگار است و دیگر نمی‌توان از نظم عالم به صنایع حکیم رسید (ابن رشد، ۱۹۹۸م، صص ۱۶۶-۱۶۷). به نظر ابن رشد فرار از پذیرفتن نظریه «فعل طبیعی» در فلسفه ارسطویی به دلیل فهم مبتنی بر بادئ‌الرأی^۱ از «اراده» خداوند، دلیل اصلی دیدگاه «تجویز» متکلمان است؛ یعنی از دیدگاه متکلمان، اگر قوای طبیعی در عالم پذیرفته شود، عالم صادر از سبب طبیعی خواهد بود و نه تنها بحث حدوث «خلقت از عدم» مَنخَذ از معارف نقلی منتفی خواهد شد، بلکه اساساً عالم با نگاه طبیعی، ازلی خواهد بود و بحث علیت فاعلی و وجودبخشی خداوند از بین خواهد رفت (ابن رشد، ۱۹۹۸م، صص ۱۶۷-۱۷۰).

ابن رشد اضافه می‌کند که فلاسفه منکر فاعل و صانع بودن خداوند برای عالم نیستند، بلکه منکر این مطلب هستند که فعل او مثل فعل فاعل در عالم محسوس باشد. فاعلی که در شاهد است: یا طبیعی است (فعل اش طبیعی است مثل حرارت برای آتش و ...) و یا ارادی (فاعلی که از روی علم و آگاهی فعلی را در زمانی انجام می‌دهد و در وقت دیگر ضد آن را انجام می‌دهد). درحالی که خداوند در نزد فلاسفه از هر دو سنخ فاعل شاهد میرا است؛ چراکه در فاعل ارادی، می‌تواند همراه با نقص مراد باشد، ولی خداوند همراه با نقص نیست و اراده و اختیار را نمی‌توان به خداوند نسبت داد؛ چراکه آن دو همراه با انفعال و تغیر است و خداوند منزله از آن‌ها است. فعل طبیعی هم ضرورتاً از فاعل طبیعی صادر می‌شود (بدون علم و اختیار) و این دو تا در فاعل مطلق ممتنع است. ابن رشد

۱. بادئ‌الرأی یعنی ظنون و گمان‌هایی که در نگاه و مواجهه اولیه اشیا از طریق قوای حسی به ذهن انسان خطوط می‌کند.





می گوید: «ان الله مرید باراده لا تشبه اراده البشر...؛ و انه كما لا تدرک کیفیت علمه کذالك لا تدرک کیفیت ارادته» (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۹۹). به نظر وی، فلاسفه منکر صفات الهی نیستند، لکن از آنجایی که اساساً مبدأ اول و موجودات دیگر را در ذات و صفات با هم متباین می دانند، پس گفتگو در مورد کیفیت علم و حیات و قدرت و دیگر صفات الهی را صحیح نمی دانند و تأکید دارد که هر کسی به این تباین نظر نداشته باشد، الله را انسان ازلی در نظر گرفته است؛ مثلاً می گوید علم ما انسانها منفعّل از موجودات است، ولی علم خداوند علت موجودات. وی مدعی است که شرع هم جز اقرار به وجود صفات از ما چیزی نخواسته است (ابن رشد، ۱۹۹۳م، صص ۲۳۹، ۲۶۳، ۲۹۷).

با توجه به بیان ابن رشد روشن است که وقتی ماده و صورت ازلی شد و مبدأ اول، علت غایی عالم موجودات کون و فساد شد، پس صدور (جعل) به هر نحوی بی معناست و این گفته که وجود، مبدأ و صفات اش متباین با موجودات عالم است؛ یعنی اساساً موجودبودن خداوند و دیگر موجودات اشتراک اسم است و راه را برای نظریات وحدت وجود از بیخ و بن می بندد؛ چرا که نه امکان ماهوی را قبول دارد تا جعل را به وجود اخذ کند و نه موجودات عالم را مختزع و مبدع توسط مبدأ اول می داند.

۲-۲. آیا «دین» مخالفتی با پیمودن راه «عقل» دارد؟

ابن رشد معتقد است «دین»، مشوق راه تفکر علمی و فلسفی است و مناقشه کنندگان فلسفه را نمایندگان راستین نگاه دینی نمی داند. وی به عنوان فقیه درجه یک و قاضی منصوب از طرف دستگاه حکومتی، در فصل المقال با کاوش حکم شرعی فلسفه ورزی در اسلام، میبرسد: آیا فراگیری فلسفه و علوم منطقی و فلسفیدن به لحاظ شرعی مباح است یا حرام یا واجب یا مندوب؟ در جواب به این پرسش، از کلمه قرآنی «اعتبار» استفاده می کند و چنین استدلال می کند که «اعتبار» و «نظر» در آیاتی مانند «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» (حشر، ۲) و «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ» (اعراف، ۸۵) و نظایر این آیات، عبارت است از استنباط مجهول از معلوم. همین

«امر» به «اعتبار» یعنی اینکه شرع طلب کردن روش قیاسی و عقلی را بر ما واجب کرده است. فلسفه یعنی نظر در موجودات و اعتبار آن‌ها از جهت دلالت آن موجودات بر صانع، از آن جهت که مصنوع هستند. به هر مقدار که شناخت نسبت به مصنوعات کامل‌تر باشد، شناخت به صانع نیز کامل‌تر است. بنابراین هر کس بخواهد به کامل‌ترین شناخت برهانی برسد، باید انواع و شرایط آن را بیاموزد و مقدمه این آموزش، شناخت همه مقدمات قیاس برهانی و به تعبیر دیگر، شناخت علم منطق است (ابن رشد، ۱۹۹۷م، صص ۸۶-۸۷).

به نظر او همان‌طور که فقیه از امر «فاعتبروا» به وجوب شناخت قیاس‌های فقهی و انواع آن‌ها پی می‌برد و نباید گفته شود که این گونه از «نظر» و «اعتبار» (قیاس فقهی)، چون در نزد مؤمنان صدر اول نبوده است، پس بدعت است؛ چرا که این ادعا غلط است و «قیاس فقهی» در نزد مؤمنان اولیه، بدعت شمرده نشده است. «نظر» در مورد قیاس عقلی نیز بدعت نیست و ما برای رسیدن به بهترین و کامل‌ترین قیاس برهانی، باید از دیگران کمک بگیریم، هرچند که ملت‌های پیش از اسلام باشند. هرچه آن‌ها در این باره پژوهش کرده‌اند اگر موافق برهان باشد، کمک‌کننده ما در مسیر رسیدن به یقین عقلی خواهد بود (ابن رشد، ۱۹۹۷م، صص ۹۱ و ۹۸). بنابراین هرکسی که به اسم نماینده فکر دینی (متکلم، فقیه و غیره)، فردی را که شایسته نگریستن و پژوهیدن در آثار آن ملت‌ها است را از آن کار نهی کند، دری را که شرع برای انسان‌ها جهت شناخت خداوند باز کرده است، می‌بندد و چنین در بستن، نهایت نادانی و دوری از خداوند است (ابن رشد، ۱۹۹۷م، صص ۹۴ و ۹۳).

۲-۳. اختلاف معانی ظاهری دین با معانی حاصل از نتایج استدلال‌ات عقلی چگونه

قابل حل است؟

با توجه به تبیین ابن رشد، اختلاف ظاهر الفاظ قرآنی با نتایج فلسفی چگونه قابل بیان است؟ توجه به مبانی وی تاحدی جواب این سؤال را نمایان می‌کند. وقتی کسی راه حقیقت را فلسفیدن خود انسان می‌داند و اطمینان حاصل از قول دیگران را اقناع معرفی





می‌کند، در چنین موضعی هم نتایج استدلال‌ات عقلی را متقدم بر معانی ظاهری نقلی می‌داند.^۱ با توجه به مبانی ابن رشد در مورد تفاوت مخاطب فلسفه و دین و استفاده دین از معانی حسی و خیالی، روشن است که وجود معانی مخالف با ادراکات عقلی در الفاظ شارع اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه لسان شارع و مخاطب شارع چنین لوازمی را دارد. شارع، معانی عقلی را با شبیه‌سازی و تنزّل به معانی محسوس و مخیل انتقال می‌دهد و مخاطب آن نیز عموم مردم است و عموم مردم به لحاظ معرفتی، مراتب و درجات مختلفی را دارا هستند. بنابراین همان‌طور است که خود قرآن کریم به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که بر طبق درجات معرفتی مردم با آن‌ها سخن بگوید؛ یعنی با برخی به حکمت و با برخی دیگر به خطابه و اقناع و با برخی دیگر به جدال احسن (نحل، ۱۲۵). روشن است که علت مخالفت ظاهر معانی برخی معارف قرآنی با نتایج عقلی، در عمومیت مخاطب قرآن نهفته است (ابن رشد، ۱۹۹۷م، صص ۱۱۷-۱۱۸).

ابن رشد در فصل المقال با برشمردن انواع و اقسام مقابلات فرضی که ممکن است بین بیان شارع و نتایج عقلی حاصل شود، به استخراج احکام هر کدام از آن‌ها پرداخته است که پرداختن به همه آن‌ها در وسع غایت نوشتار حاضر نیست. لکن توجه به این نکته اهمیت خاصی دارد که ابن رشد راهبرد «تأویل»^۲ را در پیش می‌گیرد و با عبور از معانی ظاهری به معانی غیر ظاهری، سعی دارد که اختلاف را ظاهری و حل‌شدنی معرفی کند. ابن رشد با استناد به آیات قرآن کریم، وظیفه تأویل آن معانی متشابه و مخالف را بر عهده راسخان در علم می‌داند و آن‌ها را کسانی می‌داند که اهل برهان هستند و وظیفه تأویل ظواهر مخالف را بر عهده دارند (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۹۸).

نکته بسیار مهمی که ابن رشد در راستای دیدگاه خودش در این زمینه تنبیه می‌دهد، این است که افشای هرگونه معنای تأویلی ظواهر قرآنی از طرف راسخان در علم به

۱. همان‌طور که ماجد فخری در ابن رشد فیلسوف قرطبه می‌گوید: انّ العقل هو رائد الانسان الاخير في بحثه عن اسمی المعارف حتی الهی منها فلم یکن للوحی او الایمان میزه علیها (فخری، ۱۹۸۶م، ص ۳۷).
 ۲. تأویل یعنی اخراج دلالة اللفظ من دلالة الحقیقیة الی دلالة المجازیة من غیر ان یخل ذلك بعاده لسان العرب فی التجوز من تسمیة الشئ بشبیهه... (ابن رشد، ۱۹۹۷م، ص ۹۷).

جمهور مردم، به مقصد شارع لطمه وارد می‌کند؛ چراکه مقصد شارع اقناع، جهت‌گرنش عملی جمهور است و جمهور نیز به دلیل همین ادراک حسی و خیالی، به مرحله اقناع و عمل می‌رسند، ولی اگر به معانی مختلف با معانی ظاهری الفاظ قرآنی اطلاع پیدا کنند، قیل و قال را مختلف خواهند یافت و اطمینان خودشان را نسبت به اقوال شارع از دست خواهند داد و در نتیجه، کرنش عملی و مزین شدن به فضائل خلقی را نخواهند داشت و این نقض هدف شارع است. بنابراین وی تأکید دارد که معانی تأویلی نباید به مردم گفته شود، مگر به صورتی که مناسب فهم جمهور باشد. وی اضافه می‌کند از آنجاکه راه دین حق است (توجه شود که می‌گوید راه دین حق است، نه اینکه غایت دین رساندن به حق باشد) و حق، متضاد حق نمی‌شود، بلکه موافق و شاهد بر حق می‌شود، پس تأویل هم باید به تعابیر دینی و درخور فهم عموم صورت گیرد (ابن رشد، ۱۹۹۷م، صص ۹۵، ۱۱۳-۱۱۴). وی معتقد است «اگر انسان هماهنگ با فضایل دینی رشد کند، مطلقاً بافضیلت می‌شود و اگر زمان و سعادت نصیب وی شوند و از راسخان در علم شود و بتواند مبدئی از مبادی شریعت را تأویل کند، وظیفه اوست که این تأویل را آشکار نسازد و درباره آن همان را بگوید که خداوند سبحان گفت: «و استوارترین در دانش می‌گویند ما به آن ایمان داریم، همه از سوی پروردگارا است» (آل عمران، ۷)» (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۹۴).

ابن رشد بر تعظیم شرایع دینی تأکید دارد و می‌گوید: از امر فلاسفه یونان و ارسطو ظاهر این است که آن‌ها بیشترین و شدیدترین تعظیم را در مقابل شرایع دینی داشتند و ایمان آن‌ها به شرایع دینی اشد بوده است. دلیل این امر را چنین معرفی می‌کنند که شرایع دینی انسان را به بلوغ سعادت شخصی می‌رساند و شرایع دینی برای وجود فضایل خلقی انسان و فضایل نظری (معرفت حق و خیر) و صنایع عملی (اخلاق و سیاست) ضروری است. وی به یونانیان نسبت می‌دهد که آن‌ها قائل‌اند سعادت دنیا در صنایع عملی و سعادت اخروی با فضایل نظری و هردوی آن‌ها با فضایل خلقی به دست می‌آیند و فضایل خلقی ممکن نیستند، مگر معرفه الله و تعظیم او از طریق عبادت مشروعه در ادیان. وی اضافه می‌کند فلسفه، طریق سعادت برای برخی مردم است، باین حال





شریعتی نمی‌یابیم الا اینکه به آنچه مخصوص حکما است تنبّه داده است (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۳۲۵) و در راستای همین نگاه، مناقشه در مبادی دین را صحیح نمی‌داند و تصریح می‌کند که «بر هر انسانی واجب است که مبادی شریعت را بپذیرد و در آن‌ها از واضع آن‌ها تقلید کند؛ زیرا انکار آن‌ها و مجادله در آن‌ها تباه‌کننده وجود انسان است... و آنچه باید درباره آن‌ها گفته شود این است که مبادی شریعت اموری الهی‌اند و فراتر از عقل‌های انسانی و ناگزیر باید بر آن‌ها معترف بود، هرچند با ندانستن علت‌های آن‌ها» (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۲۹۴).

«دین» به نظر ابن رشد، کمک‌کننده برای جامعه بشری برای آراسته‌شدن جمهور به نتایج عملی فلسفه و کسب سعادت است؛ همچنین داعیه حقیقت‌نمایی نظری برای مخاطبانش را ندارد و راه رسیدن به حقیقت را بر عهده فلسفه و علم نهاده است.

نتیجه‌گیری

ابن رشد با تأکید بر استقلال عقلانیت ارسطویی در تحصیل یقین عقلی، در واقع گزاره‌های غیر بدیهی را فقط در صورتی می‌پذیرد که محصول فرایند استدلال قیاس برهانی باشند و از این طریق، هویت معرفت عقلی برآمده از حس و استقرا را متمایز بالذات با آموزه‌های اقلی می‌داند و راه هرگونه برخورد هستی‌شناسانه با معارف دینی را دور از رسالت دین و محصول عدم فهم دقیق مبانی عقلانیت ارسطویی و به وجود آورنده مناقشات بی‌پایان متکلمان به آن تفاسیر دینی از فلسفه ارسطو می‌داند. به عبارت دیگر از دیدگاه ابن رشد، رابطه عقل فلسفی ارسطویی با تفکر اقلی محور دینی، رابطه دو همراه‌اند که هدف یکی از آن‌ها وصول به حقیقت است (فلسفه) و هدف دیگری کمک به همراه خود برای رسیدن به سعادت. البته وی با اینکه راه دین در اقلی جمهور در جهت نیل به فضائل عملی را «حق» می‌داند و می‌گوید که «حق»، مؤید حق است و تضادی با حق (فلسفه) ندارد، ولی در جایگاه یک فیلسوف به بررسی هستی‌شناختی این «حق» نمی‌پردازد و تنها به توصیه نسبت به عدم اشکال در مبانی شرایع و دین اکتفا می‌کند. به بیان دیگر، ابن رشد اگر راه دین در تخاطب جمهور و اقلی آن‌ها

و تبلیغ فضائل عملی توسط دین را «حق» می‌داند، در مقام یک فیلسوف روشن نمی‌کند که این «حق» به لحاظ فلسفی چه جایگاهی دارد و از کجا ناشی می‌شود؟! اگر کسی از ابن رشد بپرسد که از کجا و به چه دلیل فلسفی، راه و منهج انبیا «حق» است؟ پاسخ می‌دهد که آن‌ها توصیه به فضائل عملی دارند و همین، حمایت از آن‌ها را توجیه می‌کند. لکن آیا ارسطوی فیلسوف، این جواب را فلسفی تلقی می‌کند؟! بنابراین برخلاف دیدگاه فارابی و ابن سینا، در دیدگاه ابن رشد راه دین و وحی که مخصوص جمهور است و نقش کارکردی در اجتماع دارد و عهده‌دار نظر در موجودات نیست، جایگاه فلسفی و وجودشناختی ندارد و این خود شاید سرنخی باشد برای فهم توجه کسانی در مغرب‌زمین و برخی معاصرین که به جای فلسفه دینی، جدایی آن‌ها (فلسفه و دین) را اصل موضوع گرفته‌اند و دنبال ابن رشد می‌روند تا توجیه‌گر خوبی برای آشتی هرچند ظاهری تفکر خودبنیاد عقلی و وحیانی داشته باشند.



فهرست منابع

✽ قرآن کریم

۱. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۵۰م). تلخیص کتاب النفس (محقق و مقدمه: دکتر احمد فؤاد الأهوانی، چاپ اول). قاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۳م). تهافت التهافت (مقدمه و تعليق: محمد العريبي، چاپ اول). بيروت: دار الفكر.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۴م). رسالة السماع الطبيعي (مصحح و مقدمه و تعليق: دکتر رفيق العجم و جيران جهامي، چاپ اول). بيروت: دار الفكر.
۴. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۸م). الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة (مقدمه و تعليق: دکتر محمد عابد الجابري، طبعه الاولى). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
۵. ابن رشد، محمد بن احمد. (۲۰۰۱م). الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو (ترجمه از لاتینی توسط ابراهيم الغريبي، طبعه الاولى). تونس: المجمع التونسي للعلوم و الآداب و الفنون (بيت الحكمة).
۶. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۳۷۷). تفسير مابعدالطبيعة (ج ۱ و ۲، چاپ اول). تهران: انتشارات حکمت.
۷. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۸۲م). تلخیص کتاب البرهان (محقق و تعليق: دکتر محمد قاسم و دکتر بتروث و هريدي، ج ۳). قاهرة: الهيئة المصرية.
۸. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۹۷م). فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال (با مقدمه و تعليق دکتر محمد عابد الجابري، طبعه الاولى). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
۹. ارسطو. (بی تا). في النفس (محقق و مقدمه: عبدالرحمن بدوي). بيروت: دار القلم.

۲۲۰



نظر
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

۱۰. الجابری، محمد عابد. (۲۰۰۱م). ابن رشد سيرة و فکر دراسة و نصوص (طبعة الثانية). بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
۱۱. رینان، إرنست. (۱۹۷۵م). ابن رشد والرشدیة (مترجم: عادل زعیر). القاهرة: دار احیاء الکتب العربية.
۱۲. ژیلسون، اتین. (۱۳۹۸). عقل و وحی در قرون وسطی (مترجم: شهرام پازوکی، چاپ سوم). تهران: انتشارات حقیقت.
۱۳. الفارابی، محمد بن طرخان. (۱۹۰۷م). مقالة فی معانی العقل. قاهره: مطبعة سعادت.
۱۴. فخری، ماجد. (۱۹۸۶م). ابن رشد فیلسوف قرطبة (طبعة الثانية). بیروت: منشورات دار المشرق.



References

* The Holy Quran

1. Al-Farabi, M. (1907). *Maqalah fi Ma'ani al-Aql*. Cairo: Matba'ah Saadat.
2. Al-Jabari, M. A. (2001). *Ibn Rushd's biography and thought, studies and texts*. (2nd ed.). Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah.
3. Aristotle. (n.d.). *Fi al-Nafs*. (Badawi, A, Ed.). Beirut: Dar Al Qalam.
4. Fakhri, M. (1986). *Ibn Rushd, Filsouf Qortabeh*. (2nd ed.). Beirut: Manishrut Dar Al-Mashreq.
5. Gilson, E. (2018). *Reason and Revelation in the Middle Ages*. (Pazuki, Sh. Trans., 3rd ed.). Tehran: Haqiqat Publications.
6. Ibn Rushd, M. (1377 AP). *Interpretation of metaphysics*. (Vols. 1 & 2, 1st ed.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
7. Ibn Rushd, M. (1950). *Talkhis Kitab al-Nafs*. (Al-Ahwani, F, Ed., 1st ed.). Cairo: Maktabah Al-Nahda Al-Mesriyya.
8. Ibn Rushd, M. (1982). *Talkhis Kitab al-Burhan*. (Qasem, M., & Vahridi, B. Ed., vol. 3). Cairo: Al-Hei'at Al-Mesriyyah.
9. Ibn Rushd, M. (1993). *Tahafot al-Tahafot*. (Al-Aribi, M. Ed., 1st ed.). Beirut: Dar al-Fakr.
10. Ibn Rushd, M. (1994). *Risalat al-Sama' al-Tabi'ei*. (al-Ajam, R., & Jahami, J, Ed., 1st ed.). Beirut: Dar al-Fekr.
11. Ibn Rushd, M. (1997). *Fasl al-Maqal fi Taqrir ma Bayn al-Sharia va al-Hikmah min al-Itisal*. (Al-Jabari, M. A, Ed., 1st ed.). Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah.
12. Ibn Rushd, M. (1998). *Al-Kashf an Manahij al-Adilah fi Aqa'eed al-Millah*. (Al-Jabari, M. A. Ed., 1st ed.). Beirut: Arab Unity Studies Center.



13. Ibn Rushd, M. (2001). *Al-Sharh al-Kabir Le Kitab al-Nafs by Aristotle*. (al-Gharbi, E. Trans., 1st ed.). Tunis: Al-Majma Al-Tunsi le al-Ululm va al-Adab va al-Fonoun. (Beit al-Hikmah).
14. Renan, E. (1975). *Ibn Rushd and Rushdiyah*. (Zaitar, A. Trans.). Cairo: Dar Ihya al-Kotob al-Arabiya.



تفسیر ابن رشد

تفسیر ابن رشد از عقائد ارسطویی و نسبت آن با دین