

بررسی و نقد دیدگاه ابن رشد در چگونگی ضرورت نبوت و شناخت آن

محسن جوادی^۱، نادر شکراللهی^۲

چکیده

از ظاهر برخی عبارات‌های ابن رشد چنین استفاده می‌شود که وی حکمت را برای تحصیل سعادت عقلی خواص (فیلسوفان) کافی می‌داند و شریعت را از این جهت ضروری نمی‌داند. هرچند فیلسوفان را از جهات دیگری نیازمند شریعت می‌داند. مثلاً از این جهت که تنها با سعادت عامه مردم است که می‌توان از امکان تحقق سعادت خواص سخن گفت و چون سعادت عوام از طریق شریعت ممکن است، پس شریعت برای فیلسوفان هم ضروری است. این مقاله ضمن ارائه شواهدی درباره این ادعا، می‌کوشد تا آن را در ارتباط با دیدگاه ابن‌رشد در مورد چگونگی شناخت پیامبران و نقش معجزه در شناسایی آنها مورد بررسی قرار دهد. کلید واژه‌ها: ابن رشد، حکمت، سعادت، دین، نیاز به دین و معجزه،

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دانشیار دانشگاه قم

۲. استادیار دانشگاه تربیت معلم کرج

مقدمه

ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵هـ) بزرگترین فیلسوف غرب جهان اسلام تلقی می‌شود و فقیه برجسته مالکی و قاضی القضاة زمانه خود است. او آنگاه که در باب دین و نبوت سخن می‌گوید به مطالبی اشاره می‌کند که باعث این تردید در ذهن خوانندگان آثارش می‌شود که آیا از نظر او دین برای فیلسوفان نیز لازم است یا این که تنها برای توده مردم ضروری است.^۱ از مجموع مطالبی که او در باب دین مطرح کرده است در این نوشته به چند محور می‌پردازیم: ۱- نیاز به دین ۲- امکان نبوت ۳- دلیل صدق نبی به طور عام و خاص و می‌کوشیم در این موضوع‌ها به یک جمع بندی نسبی از دیدگاه او در باب دین دست یابیم. تذکر این نکته در ابتدا لازم است که در این نوشته در صدد بررسی و رد ادعای کسانی مانند فرح انطون که به تبع ارنست رینان رویکرد اصلی فلسفه ابن رشد را مادی‌گرایانه و غیر الهی می‌دانند، نیستیم.^۲ ما در این جا فقط به نیاز یا عدم نیاز فیلسوفان به وحی از نگاه ابن رشد اشاره می‌کنیم.

۱- تعریف ابن رشد از دین

«و ینبغی ان تعلم ان مقصود الشرع تعلیم العلم الحق و العمل الحق...» (ابن رشد - الف،

۱۹۹۸: ۱۱۶)

سزاوار است که بدانی مقصود شرع آموختن علم حق و عمل حق است. و علم حق یعنی معرفت خداوند تبارک و تعالی و سایر موجودات، آنچنان که هستند بویژه موجودات شریف^۳،

۱. همچنان که برخی از ظاهر کلام دو هموطن و معاصر او؛ یعنی ابن طفیل (در قصه حی بن یقطان) و

ابن باجه (در تدبیر المتوحده) چنین برداشتی دارند.

۲. به عنوان نمونه بنگرید: فرح انطون، *ابن رشد و فلسفته*، و ارنست رنان، *ابن رشد و الرشديه*. و محمد عماره، *المادیه المثالیه فی فلسفه ابن رشد*.

۳. در بعضی از نسخه ها عبارت "و بخاصه الشریفه منها" آمده است که ترجمه آن همان است که در متن آمده و بعضی نسخه ها "و بخاصه الشریعه منها" آمده که ترجمه آن می‌شود و "بویژه مسائل و امور مربوط به شریعت" مصحح متن عربی عبارت اول را برگزیده است و عبارت دوم را در حاشیه آورده و

و شناخت سعادت و شقاوت اخروی. و عمل حق یعنی امتثال افعالی که انسان را به سعادت می‌رساند و دوری گزیدن از افعالی که به شقاوت منجر می‌شود و معرفت و شناخت این افعال را علم عملی می‌گویند.

و این افعال دو قسمند: یکی افعال ظاهری بدنی که علم به این افعال را فقه می‌نامند و قسم دوم افعال نفسانی مثل شکر و صبر و امور دیگر اخلاقی که شرع به آن دعوت کرده است یا از آن نهی نموده است و علم به این افعال را زهد و علوم آخرت نامیده‌اند و غزالی نیز در کتاب خود بدان‌ها پرداخته است. (همان، ۱۱۵) این تعریف و تقسیم بندی همان تعریف مشهور از دین است، البته در این تعریف از منشأ دین که وحی الهی است سخنی به میان نیامده و گویی این مطلب را مسلم گرفته است. در اینجا در تعریف مقصود از دین در بخش علم حق از عبارتی مدد می‌گیرد که معمولاً در تعریف فلسفه از آن استفاده می‌کنند، "که فلسفه شناخت موجودات است آنچنان که هستند." و در اینجا کلمه موجودات گویی عام است و شامل همه موجودات می‌شود و اینکه آیا مقصود او همه محدودده ای است که فلسفه هم آن را شامل می‌شود یا اینکه خاص است، ذکری به میان نمی‌آید.

۲- نیاز به دین

ما هر کجا می‌رویم و به هر قبله ای که رو می‌کنیم، برای برطرف کردن نیازی است. روی آوری آدمیان به دین نیز در همین چارچوب قابل تفسیر است. همین نیاز آدمی به دین است که دست مایه فیلسوفان برای اثبات ضرورت دین قرار گرفته است. عده‌ای در طول تاریخ سخنانی گفته‌اند که مدعی‌اند از جهان دیگری دریافت کرده‌اند، طبیعی است که قبل از اثبات درستی سخنان آنان، این پرسش مطرح می‌گردد که آیا اصلاً نیازی به سخنان آسمانی داریم یا اینکه با همان گفته‌های زمینی کار خود را به سامان می‌رسانیم. متکلمان و فیلسوفان هر یک کوشیده‌اند که وجهی برای نیاز به دین پیدا کنند. در برخی

مترجم محترم فارسی متن دوم را ترجیح داده اند و آن را ترجمه کرده اند. (ر.ک. فصل المقال، ترجمه دکتر سجادی، ص ۷۸).

موارد، دین، بدیلی برای برطرف کردن آن نیاز، ندارد که این قبیل نیازها اساس برهان برای ضرورت دین به شمار می‌آید و گاهی هم دین آن نیاز را به بطور بهتری برآورده می‌کند. ابن-رشد به صورت مستقیم به این مطلب نمی‌پردازد اما در دو موضع به آن اشاره می‌کند: اول ضمن بحث دلیل صدق نبوت و دوم در بحث صفات خداوند. در بخش اول دلیل او به ظاهر عام است و شامل نیاز عام و خاص به دین می‌شود ولی در بحث از صفات مشخص است که از ابتدا دین را برای عموم مردم لازم می‌داند نه، برای اهل برهان. در بحث از چگونگی اطلاع ما از صدق نبوت در باب نیاز به دین می‌نویسد:

«شرايع به افعالی امر می‌کنند و بر علومی تنبه و تذکر می‌دهند که شبیه معارف و اعمالی که با تعلم درک می‌شود نیست.» (ابن رشد - الف، ۱۹۹۸: ۱۸۲).

در ادامه این مطلب را تفصیل می‌دهد:

«معرفت سعادت و شقاوت انسانی مستلزم امور زیر است: شناخت نفس و جوهر آن و شناخت اینکه آیا سعادت اخروی و شقاوت اخروی برای نفس انسانی وجود دارد یا نه؟ و اگر چنین سعادت و شقاوتی وجود دارد تا چه اندازه است؟ و شناخت اینکه چه مقدار حسنات سبب سعادت می‌شود. همچنان که در مصرف غذاها برای اینکه سبب صحت شود اندازه‌ای باید رعایت شود و از لحاظ وقت مصرف آن بلکه مقدار مخصوص در وقت مخصوص، دقت لازم است، در باب امور حسنه و سیئه نیز چنین است. و [شناخت] همه این مسائل منحصر در شرايع است و همه این امور یا اکثر آن فقط از طریق وحی تبیین می‌شود یا اینکه تبیین آن از طریق وحی افضل و بهتر است... سپس واضح شریعت علاوه بر این باید بداند که جمهور مردم برای سعادت به چه مقدار از این معرفت نیازمندند، باید بداند با چه طریقی در این معارف با آنان مشی کند و همه این امور یا اکثر آن را نمی‌توان با تعلم و فن و حکمت درک کرد. و هر کس که با علوم و با وضع شرايع و تقریر قوانین و [نحوه] شناساندن احوال معاد سروکار دارد، به یقین این مسئله را درک می‌کند و می‌فهمد» (همان، ۱۸۲)

مقدمات این استدلال را می‌توان چنین بازسازی کرد که:

همه ما در پی سعادت خود هستیم. ۲- برای رسیدن به سعادت به شناخت اموری

نیازمندیم. ۳- علوم بشری:

- یا اساسا این شناخت را در اختیار ما نمی‌گذارند

- یا از شناخت اکثر آن عاجزند.

- یا اینکه از طریق وحی این علوم بهتر حاصل می‌شود.

مقدمه اول و دوم بدیهی است اما مقدمه سوم نیازمند اثبات است. و ابن‌رشد می‌گوید که مطالعه علوم و ادیان این مقدمه را هم در اختیار ما قرار می‌دهد یعنی ضعف علوم بشری در باب سعادت و قوت دین در این بخش.

نقد و بررسی

ابن‌رشد به صراحت به بی‌بدیل بودن دین نمی‌پردازد، بلکه می‌گوید «همه این معارف یا اکثر آن تنها از طریق وحی تبیین می‌شود یا اینکه تبیین آن از طریق وحی افضل و بهتر است.» در اینجا به طور دقیق مشخص نیست که آیا از نظر ابن‌رشد، غیر دین هم به این معارف راه دارد یا خیر؟

از برخی عبارات‌های ابن‌رشد چنین بر می‌آید که فیلسوفان یا خواصی که قادر به تعلم حکمت‌اند، می‌توانند راه سعادت خود را نه از دین که از حکمت بگیرند و برای آنها احترام به دین نه از سر نیاز معرفتی بلکه از این جهت است که در روزگار کودکی آنها شریعت معلم و مربی آنها بوده است و یا از این جهت است که شریعت می‌تواند زمینه سعادت جامعه و عوام را فراهم آورد که برای تحصیل سعادت عقلی خواص لازم است.

«از امور فیلسوفان، نمایان می‌شود که آنان بیش از دیگران به تعظیم شریعت می‌پردازند و به آن ایمان دارند... و دلیل این کار آن است که آنها شریعت را برای تدبیر زندگی انسان از آن جهت که انسان است می‌دانند. شرایع را برای وجود فضائل اخلاقی انسانی لازم و ضروری می‌دانند چه فضائل نظری و چه عملی... به طور اجمال از آن روی که شرایع، حکمت را به روش مشترک فراهم می‌کند از نظر فیلسوفان لازم و ضروری است. زیرا فلسفه سعادت عقلی را آنها برای بعضی از مردم معین می‌کند که قادر به تعلم هستند در حالی که حکمت شرایع به تعلیم عموم مردم همت گماشته است. با این حال هیچ شریعتی را نمی‌یابیم مگر این که به اموری که مخصوص حکماست تنبیه داده است و به امور مشترک عموم مردم (هم) قصد کرده است. و از آن جهت که تحصیل سعادت خواص با مشارکت عموم مردم تمام می‌شود تعلیم عموم برای وجود و حیات خواص ضروری است زیرا در هنگام کودکی هیچ کس شک ندارد

که به شرایع نیاز است و هنگامی که به مرحله خواص می‌رسد ضروری است که به اموری که طبق آن پرورش یافته به نگاه تحقیر ننگرد و احسن الحدیث را تاویل کند و بداند که مقصود از این تعالیم، عموم مردم هستند نه خواص. (ابن رشد - ب، ۱۹۹۸: ۵۵۴ تا ۵۵۶).

چنان‌که گفته شد ظاهر این عبارت گویای امکان استغنائی معرفتی خواص از شریعت است و در واقع، برای خواص حکمت، جایگزین شریعت است. با این حساب شریعت برای خواص ضرورت اصلی ندارد بطوری که اگر برای آنها این امکان وجود داشت که در تنهایی خود بتوانند به سعادت برسند لاجرم بدون شریعت و با حکمت به تدبیر کار خود می‌پرداختند. اما چون سعادت حکیمان هم که از راه حکمت قابل وصول است، در عالم واقع به سعادت جمع عوام گره خورده است و سعادت عوام جز از راه شریعت قابل وصول نیست. پس حکیمان هم نیاز ضروری به شریعت دارند و البته می‌توان آن را نیاز تبعی نامید. به اعتقاد ابن‌رشد پیامبران حکیمان واقعی‌اند که علاوه بر آموزه‌های خاص که می‌تواند راهنمای خواص باشد آموزه‌های عام هم دارند که راهگشای عوام است و به همین دلیل حکیمان هر عصری با شنیدن صدای پیامبران به دین آنها می‌گرویدند (همان: ۵۵۶).

ابن‌رشد در جایی از تهافت به این مسئله می‌پردازد که فلسفه به هر آن چه که دین به آن می‌پردازد توجه می‌کند و به بررسی آن می‌پردازد، اگر ادراک فلسفی و آموزه دینی با هم هماهنگ بود، در این صورت ما به معرفت تمامتری دست یافته‌ایم و اگر آن چه را که در شرع آمده درک نکرد در این صورت به قصور عقل انسانی در آن مورد علم پیدا می‌کند و می‌فهمد که مدرک آن امر تنها شرع است. (رک: ابن‌رشد، تهافت/التهافت، ۴۹۰) مفاد این عبارت آن است که هر جا عقل قادر به درک نکته‌ای که در شرع آمده است نشد، می‌توان آن را صرفاً به استناد وحی پذیرفت. البته ابن‌رشد در آنجا که میان عقل و وحی تعارض ظاهری می‌یابد حکم به تاویل شرع می‌دهد که این موضوع دیگری است (ابن‌رشد، ۱۳۷۶: ۹۶)

اما در مورد موضوع دوم یعنی نیاز به دین برای عموم، وی در بحث از صفات خداوند در کتاب تهافت/التهافت به آن می‌پردازد. او بعد از این که به سخن غزالی اشاره می‌کند و به نقد سخن او و دیگر متکلمان می‌پردازد می‌نویسد:

«از نظر من همه این مسائل در محدوده شریعت است و فحص و بررسی اموری است که شریعت به آن امر نکرده است زیرا قوای بشر توان بررسی آن را ندارد. زیرا آن طور نیست که

هر چه را که شرع در باب آن سکوت کند لازم باشد که از آن فحص و بررسی کنیم و برای جمهور به آن تصریح کنیم. از چنین فحص و تصریحی است که چنین خلط بزرگی به وجود می‌آید. پس سزاوار است که در مورد این معانی که شرع در باب آن سکوت کرده است سکوت شود و عموم مردم بدانند که عقل مردم از خوض در این اشیاء ناتوان است و از تعالیم مصرح شرعی نمی‌توانند تجاوز کنند زیرا این تعالیم برای همه مردم مشترک است و برای رسیدن به سعادت آنان کفایت می‌کند. (بن رشد - ب، ۱۹۹۱: ۴۳۲) در این عبارت و در ادامه آن، بحث این است که بسیاری از مسائل نظری و عملی شریعت به گونه‌ای است که عقل بشری عموم توان ورود به آن را ندارد. در باب این دلیل درنگی نمی‌کنیم زیرا بحث در نیاز به دین برای فلاسفه است نه برای عموم مردم که به بحث مستقلی نیاز دارد.

۳- وحی و نبوت

ابن رشد از نگاه فلسفی به پدیده نبوت و وحی چگونه می‌نگریست؟ ۱- آیا وحی را ممکن می‌دید؟ ۲- ماهیت نبوت و وحی را از دید فلسفی چگونه توجیه می‌کرد؟ ۳- چه نقشی برای معجزه قائل بود؟ بررسی این چند مسئله نیز تا حدی نشان می‌دهد که او چه مقدار به فایده دین برای فیلسوفان معتقد بود.

۳-۱- امکان نبوت :

آیا ارتباط یک فرد با عالم غیب برای کسب معرفت از نوع و حیاتی امکان وقوعی دارد؟ ابن رشد به صورت مستقل به آن نمی‌پردازد و با اثبات وقوع آن دیگر نیازی به بحث امکان آن نمی‌بیند. هر چند در بحث از دلیل صدق نبی مطالبی را از متکلمان ذکر می‌کند که بخشی از آن مربوط به امکان نبوت است:

«متکلمین می‌گویند خداوند متکلم و مرید و مالک عباد است. و در عالم شهود می‌بینیم که جائز است که شخص متکلم مرید، مالک امور عباد، رسولی به سوی بندگان مملوک خود بفرستد پس به ضرورت، این مسئله در مورد عالم غیب [خداوند] هم جایز است.» (بن رشد، الکشف - الف: ۱۷۳-۱۷۴)

ابن رشد به نقد این دلیل نمی‌پردازد ولی یک اصل کلی که او در استدلال‌های خود دارد آن است که از وضعیت عالم محسوس و مشهود نمی‌توان در باب عالم غیب استدلال کرد

(محمود قاسم، ص ۱۵) طبق این اصل پاسخ او به این استدلال هم معلوم است. در جای دیگری می‌نویسد: «بعضی ممکن است اینگونه استدلال کنند که عقل دال بر رسالت است زیرا از نظر عقل منعی برای رسالت وجود ندارد و جایز است.» ابن رشد پاسخ می‌دهد: «جواز و جایز بودن به دو معنی است یکی آنکه در طبیعت موجوداتی وجود دارد. مثل اینکه می‌گوییم جایز است باران ببارد و جایز است نبارد. و این جواز با بحث مورد نظر ما متفاوت است، جواز در استدلال فوق، یعنی نسبت به قضیه جهل داشتن. زیرا گاهی موجودات را حس می‌کنیم و می‌بینیم که یک شی گاهی موجود می‌شود و گاهی مفقود مثل باران؛ عقل به هر دو طرف باریدن و نباریدن حکم جواز را می‌دهد که وجوب (ضرورت) نقطه مقابل آن است... لذا اگر مخالف (خصم) به وجود پیامبری در وقتی از اوقات، اعتراف کند در اینجا مشخص می‌شود که رسالت از امور جایز است. اما اگر خصم بگوید که هنوز رسالت اثبات نشده و به حس در نیامده است در اینجا اگر بگوییم که رسالت جایز است به معنای جهل به یکی از دو متقابل است، یعنی بین امکان و امتناع مرددیم.» (ابن رشد، همان: ۱۷۵-۱۷۶). ابن رشد تنها به ضعف این دلیل اشاره می‌کند و خود دلیلی برای امکان وقوع نبوت عرضه نمی‌کند.

۲-۳- ماهیت نبوت و وحی

با توجه به ابهامی که در بخش قبل با آن مواجه بودیم و بحث امکان وحی که در آثار ابن رشد به صورت جدی مطرح نبود شاید بتوان با کمک نظریه او در باب معرفت و وحی نشان داد که آیا وقوع وحی با توجه به مبانی او ممکن است یا خیر. یکی از مسائل مهم فیلسوفان اسلامی، توضیح و تفسیر وحی است، و این بحث و فروع آن قبل از فلسفه اسلامی سابقه نداشته است، نه فیلسوفان یونان خود را نیازمند چنین بحثی می‌دیدند و نه در فلسفه‌های یهودی و مسیحی قبل از ورود فیلسوفان اسلامی در این موضوع، سابقه‌ای دیده می‌شود.^۱

۱. روشن است که بین بحث دین و فلسفه و بحث تبیین فلسفی وحی تفاوت است. مبحث اول در یهودیت و مسیحیت سابقه داشت اما تبیین فلسفی وحی در گذشته دیده نمی‌شود.

قبل از ابن رشد کسانی مانند کندی (رک، *الرسائل الفلسفیه*، ج ۱، ۳۷۲-۳۷۶)، فارابی و ابن سینا به این مسئله توجه کردند اما تحلیل فلسفی وحی از فارابی به بعد دیده می‌شود. فارابی در چند جا به این موضوع می‌پردازد. در *السیاسة المدنیة* در تعریف وحی می‌نویسد:

« فهذه الافاضة الكائنة من العقل الفعال الى العقل المنفعل بان يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي » (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۹-۸۰): این افاضه‌ای که از سوی عقل فعال به سمت عقل منفعل با واسطه شدن عقل مستفاد بین آن دو صورت می‌گیرد، وحی است. اشکالی در این جا قابل طرح است و آن این که فیلسوف هم به عقل فعال متصل می‌شود (فارابی، ۱۹۸۶، ۱۲۵) و با اتصال به عقل فعال تنها معارف کلی نصیب انسان می‌شود در صورتی که انبیاء به جزئیات نیز علم دارند.

فارابی در کتاب *آراء اهل المدينة الفاضله* فصول ۲۷، ۲۵ با وارد کردن بحث قوه متخیله سعی می‌کند که علم پیامبر (وحی) را به جزئیات و صورتی را که پیامبر می‌بیند نیز توضیح دهد. (فارابی، ۱۹۸۶، ۱۱۴-۱۱۵)

ابن سینا طرح فارابی را به صورت کلی پذیرفت ولی نقاط ضعفی در آن می‌دید که به تکمیل و تقویت آن پرداخت. در نظریه فارابی اتحاد عقل انسانی با عقل فعال مطرح شده بود و بوعلی سینا به این اتحاد معتقد نبود و آن را مردود می‌دانست. (ابن سینا، ۱۹۹۳، *النمط السابع*، فصول ۷-۱۰) به همین دلیل در نظریه او عقل مستفاد دیگر موضوع اتحاد با عقل فعال نیست؛ بلکه عقل مستفاد تنها عبارت است از معارف القاء شده از جانب عقل فعال به عقل بالملکه. پس مفهوم اتحاد به مفهوم القاء تبدیل می‌شود. « وحی عبارت است از القاء خفی از جانب امر عقلی به اذن خداوند در نفوس بشری که مستعد این القاء باشند ». (ابن سینا، ۱۳۵۳: ۳)

نکته دیگری که در اندیشه فارابی بود آن است که در اتصال به عقل فعال برای دریافت معارف کلی فرقی بین فیلسوف و نبی وجود نداشت و ابن سینا با استفاده از مفهوم " حدس " تلاش می‌کند تمایزی بین این دو به وجود آورد. کشف مجهول از دو راه امکان دارد: یکی فکر و دیگری حدس. اغلب اذهان برای دریافت معرفت نیازمند فکرنده، اما دارنده حدس قوی در واقع از استعدادی تمام برای دریافت فیض معرفت برخوردار است. از این رو برای دریافت آن نیازمند فکر و تأمل و جستجوی ذهنی نمی‌باشد. ابن سینا شدت قوه حدس را عقل

قدسی نامیده است و معتقد است این مرتبه رفیع از عقل تنها ویژه تعداد اندکی از انسانهاست. (همو، ۹-۳۳۷) ابن سینا وقتی ویژگیهای نبی را بررسی می‌کند یکی از آن ویژگیها را برخورداری از قوه حدس یا عقل قدسی می‌داند. و معارف حاصله از حدس از نظر تصور و تصدیق متعلق یقین منطقی است. (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۱۱۲)

در هر حال فارابی و ابن سینا با طرح عقل و اثبات ارتباط فیلسوف و پیامبر با عقل فعال، می‌کوشند که این رابطه را توضیح دهند، فیلسوف با اتصال به عقل فعال به این مطالب دست می‌یابد و نبی با اتصال قوه خیال به عقل فعال، مطالبی دریافت می‌کند.

اگر این سخنان فارابی و ابن سینا درست باشد، علاوه بر تبیین ماهیت وحی، ما در توضیح امکان وحی هم ما با مشکلی مواجه نمی‌شویم. اما تمام سخن در درستی نظریه‌های فارابی و ابن سینا در نگاه ابن رشد است.

ابن رشد به خلاف فارابی و ابن سینا به این مسئله دقیق و پیچیده نمی‌پردازد و از دیدگاه عقلی و فلسفی تلاشی انجام نمی‌دهد و بی‌توجه از کنار آن می‌گذرد با اینکه گذشتگان او از فلاسفه اسلامی به آن پرداخته بودند. مسلماً این یک ضعف در اندیشه ابن رشد است. دلیل این که ابن رشد در تکمیل سخنان آن دو فیلسوف نمی‌کوشد، روشن نیست و کسانی مانند محمود قاسم گفته‌اند که وی به نظریه معرفت آن دو متفکر معتقد نیست و معرفت را اساساً از بالا به پایین نمی‌بیند و به عقل فعال به صورتی که فارابی و ابن سینا باور دارند معتقد نیست. (محمود قاسم، ص ۷). در *تهافت التهافت* ابن رشد در باب رویا و وحی با لحنی که چندان جانبدارانه نیست، می‌گوید: "انچه قدما در باب رویا و وحی می‌گویند این است که این از خداوند است که به واسطه موجودی روحانی که جسم نیست و از نظر آنان واهب عقل انسانی است عطا می‌شود که فیلسوفان جدید آن را عقل فعال می‌نامند و در شریعت آن را ملک می‌نامند." (ابن رشد - ب ۱۹۹۱: ۵۰۱)

۳-۳- عدم اعتماد به معجزه در صدق نبی:

توماس پاین (Thomas Paine) در کتاب معروف "عصر عقل" می‌نویسد:

«هیچ کس منکر این نیست که قدرت مطلق (The Almighty) توان آن را دارد که - اگر بخواهد - چنین ارتباطی را (وحیانی) با انسان‌ها برقرار کند، اما اینکه چیزی را خدا به شخص معینی وحی کرده نه به دیگری، این تنها وحی به آن شخص است و وقتی این شخص به

شخص دومی می‌گوید و آن دومی به سومی... این دیگر وحی به آن اشخاص نیست و تنها وحی به شخص اول است و برای اشخاص دیگر تنها یک نقل قول است و در نتیجه دیگر ملزم نیستند آن را باور کنند.» (Paine Thomas, 1991, p.7)

اما چرا عده‌ای سخنان پیامبران را باور دارند؟ اینجا یکی از محورهای است که ابن رشد از معمول متکلمان و فیلسوفان جدا می‌شود. معمول متفکران معجزه را دلیل صدق نبی می‌دانند. خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید می‌نویسد:

«طریق معرفة صدقه ظهور المعجز علی یده و هو ثبوت ما لیس بمعتاد او نفی ما هو معتاد

مع خرق العادة و مطابقة الدعوی.»

علامه حلی در شرح آن می‌گوید "راه شناختن پیغمبر و درستی گفتار او معجزه‌ای است که بر دست وی ظاهر شود و معجزه چیزی است که بر خلاف عادت باشد و دو قسم است؛ یا آنکه عادت به ثبوت چیزی قرار گرفته و به تصرف پیغمبر یا دعای او ثابت نشود و عادت را بشکنند، یا آنکه عادت به ثابت نشدن قرار گرفته و برای پیغمبر ثابت شود و شرط آن است که مطابق دعوی باشد. مثلاً عادت جاری بر آن نیست که عصای چوبین، ازدها شود و عصای حضرت موسی (ع) ازدها شد و فرعون را ترساند و نیز عادت بر آن نیست که پهلوان نیرومند از برداشتن شمشیر سبک عاجز شود و به اعجاز نبی چنان شود که هرگاه خواست آن را بردارد نتواند، و شرط است مطابق دعوی باشد زیرا که اگر ادعا کند کور را شفا می‌دهم و اتفاقاً او را کر کرد گرچه خرق عادت است اما معجزه نیست" (علامه حلی، بی تا: ۴۸۸)

در اینجا خواجه علاوه بر این که از دلیل صدق سخن می‌گوید به تعریف معجزه هم می‌پردازد که مورد نیاز ما در این بخش است.

این تلقی معمول متکلمان از نقش معجزه در باب صدق نبی است. اما ابن رشد بر اساس مبانی فکری خود آن را نمی‌پذیرد. یکی از مباحث مطرح در فلسفه دین و کلام بحث ارتباط منطقی معجزه و صدق نبوت است. ابن رشد منکر وقوع معجزه نیست (مصطفی لیب عبد الغنی، بی تا: ۷۵) اما بین این دو، ارتباط منطقی و ضروری نمی‌بیند. او استدلالی را مبنی بر ارتباط معجزه و صدق نبوت از قول متکلمان نقل می‌کند که:

«اگر مردی در حضور پادشاه بایستد و بگوید ای مردم من فرستاده و رسول پادشاه به

سوی شما هستم و از نشانه‌های پادشاه اموری در او ظاهر باشد، لازم است که همه اعتراف کنند که ادعای این رسول درست است و این علامت (در مورد پیامبران) همان ظهور معجزه به دستان پیامبر است.» (علامه حلی، بی تا: ۱۷۴)

این استدلال از نظر ابن رشد برای عموم (جمهور) مردم قانع کننده است اما وقتی در آن دقت شود موارد اختلال در آن آشکار می‌شود. زیرا ما وقتی به صدق ادعای این فرستاده اذعان می‌کنیم که بدانیم این علامتی که از او نمایان شده علامت فرستاده پادشاه است و این مطلب را یا از خود پادشاه می‌شنویم که به رعیت خود می‌گوید: هرگاه دیدید که کسی فلان علامت از علائم مخصوص مرا همراه داشت، بدانید او فرستاده من است. راه دیگر این است که خود کشف کنیم که عادت و رویه پادشاه این است که این نوع علامت را تنها در اختیار فرستادگانش می‌گذارد. اما پرسش اینجاست؛ از کجا می‌دانید که وقوع معجزه به دستان بعضی از مردم علامت خاص رسالت است؟ یامی‌گویید از طریق شرع به این مسئله پی می‌بریم یا از طریق عقل. راه اول امکان ندارد چون مفروض این است که هنوز شرع اثبات نشده است. راه دوم هم ممکن نیست مگر اینکه عقل به دفعات فراوان درک کند کسانی که رسالتشان مورد اعتراف واقع شده است، چنین علائمی را در دست داشتند و دیگران چنین چیزی را در اختیار نداشتند پس دو مقدمه در اینجا مطرح است: ۱- این مدعی رسالت معجزه دارد. ۲- و هر کسی که توان انجام معجزه دارد نبی است.

مقدمه اول: این مقدمه حسی است و مبتنی است بر اینکه افعالی که به دست اینان انجام می‌شود؛ قطعاً بر اساس یک فن غریبه یا بر اساس خاصیتی در مواد نیست و همچنین این اتفاق مبتنی بر تخیل نیست. مقصود ابن رشد در اینجا مسئله سحر باید باشد چون سحر مبتنی بر تصرف در قوه خیال بینندگان است و همینطور شعبده و امثال آن. مقدمه دوم: پذیرش این مقدمه مبتنی است بر اینکه اولاً قبول کنیم پیامبرانی وجود دارند و دوم اینکه معجزه تنها به دست پیامبرانی اتفاق می‌افتاد که رسالت آنها درست است. زیرا تحلیل جمله خبری فوق "هرکس معجزه بکند نبی است"، همین است. (ابن رشد - الف

۱۹۹۸، ۱۷۵)

پس پیش از اینکه بخواهیم بگوییم که معجزه علامت رسالت هست یا نه شما باید وجود هر دو را قبول کرده باشید یعنی اینکه رسالتی رخ داده است و دوم اینکه معجزه هم

پدید آمده است. در هر دو مورد هنوز شک داریم. او می‌گوید که عقل ارتباطی بین رسالت و معجزه نمی‌بیند مگر اینکه کسی معترف و معتقد باشد که معجزه از افعال رسالت است، مثل شفا دادن مریض که کاری از کارهای طب و پزشکی است، لذا اگر کسی توانست مریض را شفا دهد مشخص می‌شود که او طبیب است و این یکی از ضعف‌های استدلال متکلمان است برای اثبات رابطه بین معجزه و رسالت. (همان)

معجزه تنها در صورتی می‌تواند دلیل نبوت باشد که اثبات شود که تنها انبیا می‌توانند این کار را بکنند ولی چون اصل نبوت هنوز اثبات نشده است لذا ارتباط این دو هنوز بی پایه باقی می‌ماند، خصوصاً اینکه می‌بینیم بعضی از افراد در طول تاریخ دست به خوارق عادت زده‌اند که پیامبر نبوده‌اند بلکه مثلاً ساحر بوده‌اند. بعضی برای اینکه به این مشکل دچار نشوند، منکر وجود خارق عادت به دست کسی جز نبی شده‌اند و موارد دیگر را تصرف در عین و واقع نمی‌دانند بلکه صرفاً تصرف در قوه خیال می‌دانند. لذا ساحران کاری در خارج انجام نمی‌دهند بلکه در عین و خیال دستکاری می‌کنند. این گروه برای اینکه به مقصود خود برسند منکر کرامات برای اولیاء الهی هم شده‌اند. (همان، ۱۷۸)

طبیعی است که این استدلال هم ضعیف است زیرا از کجا می‌گویید که خارق عادت تنها به دست پیامبران است، عقل چنین ملازمه‌ای نمی‌بیند و شرع و سمع هم که هنوز اثبات نشده تا بتوان به آن تمسک کرد.

ابن رشد تکمله‌ای بر نقد خود می‌زند و پس از آن، نظر خود را در باب دلیل صدق نبی ذکر می‌کند. او می‌گوید اگر به سیره پیامبر (ص) دقت کنی می‌بینی که آن حضرت هیچگاه به وسیله فعل خارق عادت دعوت به ایمان به رسالت خود ننموده است و اگر کراماتی از آن حضرت دیده شده است در ضمن سیره و حالات آن حضرت بوده نه اینکه بخواهد با آن ادعای خود را به کرسی بنشانند و به آن تحدی کند و آیات زیادی دلالت بر آن می‌کند که بعضی به آن حضرت مراجعه می‌کردند و عمل خارق العاده‌ای از ایشان می‌خواستند ولی ایشان به آن عمل اقدام نمی‌کردند. آیاتی مثل:

"و قالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا" (۹۰) او تكون لك جنه من نخيل و عنب فتفجر الانهار خلالها تفجيرا (۹۱) او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا او تأتي بالله و

الملائکه قبیلا (۹۲) او یکون لک بیت من زخرف او ترقی فی السماء و لن نؤمن لرقیک حتی تنزل علینا کتابا نقروه قل سبحان ربی هل کنت الا بشرا رسولا (اسراء ۹۳-۹۰)^۱
پس مشخص است که پیامبر با امور خارق العاده برای صدق نبوت خود شاهد نیاورد و به آن امور تحدی نکرد. (همان، ۱۷۸)

شاید به همین دلیل است که بررسی معجزه را در دستور کار فیلسوفان نمی‌بینند و می‌گویند اگر کسی در این وادی غور کند مستحق عقوبت است:

«اما از قدمای کلامی در باب معجزه وارد نشده است زیرا این امر از نظر آنان از اموری بود که لازم نیست که متعرض فحص و بررسی آن شویم و آن را مسئله‌ای برای بررسی قرار دهیم این مسئله از مبادی شریعت است و بررسی کننده آن و شک کننده در آن از نظر فلاسفه قدیم مستحق عقوبت است همانطور که بررسی دیگر مبادی عام شریعت مانند این که آیا خداوند موجود است، آیا سعادت موجود است؟ آیا فضائل موجودند؟ از همین مقوله است و در آن شک نمی‌کنند و کیفیت آن امری الهی است که از ادراک آن عقول بشری ناتوان است.» (ابن رشد - ب، ۱۹۹۸: ۵۰۰)

این دو جمله را در کنار یکدیگر بگذارید که در تهافت می‌گویند در این وادی نباید وارد شویم و فراتر از عقل بشری است و در کتاب الکشف به این بحث وارد می‌شود و ادله متکلمان را تضعیف می‌کند. نتیجه این دو عبارت این می‌شود که در مقابل عموم مردم نباید به

۱. ترجمه: و گفتند ما هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم تا اینکه چشمه جوشانی از این سرزمین (خشک و سوزان) برای ما خارج سازی (۹۰) یا باغی از نخل و انگور از آن تو باشد و نهرها در لای لای آن جاری کنی (۹۱) یا قطعات (سنگهای) آسمانی را - آنچه‌ای که می‌پنداری - بر سر ما فرود آری، یا خداوند و فرشتگان را بر برابر ما بیاوری (۹۲) یا برای تو خانه‌ای پر نقش و نگار از طلا باشد؛ یا به آسمان بالا روی؛ حتی اگر به آسمان بالا روی، ایمان نمی‌آوریم مگر آنکه نامه‌ای بر ما فرود آوری که آن را بخوانیم؛ بگو "منزه است پروردگرم" (از این سخنان بی‌معنی) مگر من جز انسانی فرستاده خدا هستم (۹۳).

این مباحث وارد شد و در تاملات فلسفی هم تلازمی بین معجزه و نبوت دیده نمی‌شود. و این یعنی عدم اعتماد فیلسوف به معجزه برای اثبات نبوت. عموم مردم هستند که به معجزه دل در دین می‌بندند. این دو گروه باید هر یک به راه خود بروند.

۳-۴- نظر ابن رشد در باب دلیل صدق نبوت به طور عام:

ابن رشد پس از اینکه امور خارق العاده را دلیل صدق نبوت نمی‌بیند می‌گوید:

«سخن ما مبتنی بر دو مقدمه است: اول مشخص است که انبیا به خودی خود نبی هستند و این صنف از مردم کسانی هستند که شرایع را بر اساس وحی الهی عرضه می‌کنند نه بر اساس تعلیمات انسانی و کسی منکر وجود اینها نمی‌شود. مگر اینکه امور متواتر را منکر شود. مثل سایر افرادی که ما خود ندیده‌ایم ولی به حکمت و غیر حکمت مشهور هستند (و بر اساس تواتر وجود آنها را می‌پذیریم) و همه فلاسفه و مردم جز دهریون که به سخنانشان اعتنایی نیست، اتفاق دارند که افرادی از انسان‌ها وجود دارند که به آنها وحی می‌شود تا علم و افعال جمیله‌ای را که باعث سعادت مردم می‌شود به آنها بیاموزند و از اعتقادات فاسده و افعال قبیحه و زشت آنها را نهی کنند و این همان فعل انبیاست.» (ابن‌رشد، الف، ۱۹۹۸: ۱۷۹)

«اصل دوم اینکه هر کسی که بر اساس وحی وضع شریعت کند نبی است و در این اصل دوم فطرت انسانی شک نمی‌کند. همچنانکه بدیهی است که کار طب رفع مرضی است و هر کس بتواند رفع مرض کند طبیب است، همچنین بدیهی است که فعل انبیا وضع شرایع بر اساس وحی است و هر کس که چنین کاری کند پیامبر است.» (همان، ۱۸۰)

این استدلال ابن‌رشد همچنان که پیداست وافی به مقصود نیست و در یک مسئله فرا طبیعی به تواتر متوسل شدن هیچ قابل قبول نیست. سخن در این نیست که عده‌ای در تاریخ مدعی نبوت بوده‌اند و بر اساس ادعای وحی وضع شریعت کرده‌اند، در این مطلب هیچ دهری هم شک ندارد، بلکه سخن در ملاک صدق سخن این افراد در دریافت وحی است. اما ابن رشد در فرازهای بعدی می‌کوشد که استدلال معقول‌تری عرضه کند. ابن رشد اشکال و جوابی را مطرح می‌کند که نوعی اضطراب مطلب در آن دیده می‌شود:

«اگر کسی اشکال کند که اصل اول را از کجا قبول کرده‌اید و آن اینکه بعضی از مردم بر اساس وحی شرایعی را وضع می‌کنند.» پاسخ ابن رشد که به صورت "قیل" هم آمده است این است که اصل اول را بر اساس دو مطلب می‌فهمیم.

«اول: انبیا به وجود امور و اشیایی که هنوز رخ نداده است انذار می‌دهند و پس از مدتی با همان خصوصیات که آنها گفته‌اند و در همان وقت، رخ می‌دهد.

دوم: انبیا به اموری امر می‌کنند و از علومی خبر می‌دهند که به معارف و اعمالی که با آموزش به دست می‌آید شباهت ندارد و اگر خارق عادت، خارق در معرفتی که وضع شریعت است، باشد دلالت می‌کند که این وضع شریعت با آموزش نیست بلکه بر اساس وحی الهی است و نبوت نامیده می‌شود. اما اگر خارق عادت در خود وضع شرایع نباشد، مثل شکافتن دریا و مانند آن ضرورتاً دلالت بر نبوت ندارد و تنها در صورتی دلالت بر نبوت دارد که همراه وضع شریعت باشد. لذا اولیاء الهی با اینکه خارق عادت دارند ولی چون وضع شریعت ندارند پس نبی نیستند.»

در نهایت ابن رشد نتیجه می‌گیرد که: معجزه تنها در صورتی دلالت قطعی بر نبوت دارد که در علم و عمل معجزه باشد. اما معجزه در غیر این موارد تنها شاهد و تقویت کننده خواهد بود (و دلالت مستقل و قطعی بر نبوت ندارد). (همان، ۱۸۱) مقصود ابن رشد از علم و عمل در این جمله که ذکر شد، دستورهای عملی و آموزه‌های نظری است. همین مطلب را در تهافت هم می‌آورد. در آن جا بعد از این که بررسی معجزه را خارج از کار فیلسوف می‌داند و می‌گوید که این مسئله جزء مبادی شریعت است و فحص و شک در آن جائز نیست می‌نویسد: طریق خواص در تصدیق پیامبران راه دیگری است که ابو حامد در چند جا به آن تنبه داده است و آن صدور فعلی است که این فعل از صفتی برآمده است که به واسطه آن شخص پیامبر نامیده می‌شود و آن اعلام امور غیبی و وضع شرایعی است که موافق حق است و ارائه اعمالی که سعادت تمام مردم در آن است. (ابن رشد، ب، ۱۹۹۸: ۵۰۱)

نقد و بررسی

ابن رشد در باب اثبات اصل اول به دو مسئله متذکر می‌شود؛ اول غیب گویی پیامبران، دوم نوع تعلیمات آنها از لحاظ علم و عمل. ذکر غیب گویی برای اثبات صدق نبی در این جا مخالف نظر خود اوست که به معجزات بیرونی چندان اعتنایی ندارد، مگر اینکه بگوییم این مسئله را مستقل نمی‌پذیرد بلکه در کنار مطلب دوم آورده است. علاوه بر این، غیب‌گویی یا به تعبیر دقیق‌تر پیش‌گویی از امور، اعجازی تلقی نمی‌شود و بعضی از افراد عادی هم چنین

توانایی را دارند.

۱- همه سخن در همین است که از کجا می‌گویید که این سخنان که پیامبران گفته‌اند بر اساس وحی است. اگر منظور نوع سخنانی است که می‌گویند در عالم به روش معمول به دست نیامده است؛ در این صورت راه اثبات و نفی آن هم روش معمول نخواهد بود پس به دلیلی باید به آن اعتماد کرد. والا چه فرقی بین اساطیر و دین الهی است، اساطیر هم از اموری در باب مبدأ و معاد و شیوه زندگی سخن می‌گویند. اگر بگویید مردم اساطیر را بر اساس آموزش از یکدیگر آموخته‌اند، در این جا پاسخ این است که بلاخره کسانی بودند که این اسطوره‌ها را تولید کرده‌اند. آیا می‌توان آنان را پیامبر نامید؟

۲- اگر بگویید که آموزه‌های پیامبران مطابق با حق است به خلاف اساطیر، در این صورت می‌گوییم که ملاک شما در تشخیص حق بودن چیست. اگر آن را فلسفه و برهان می‌دانید پس فلسفه را بر صدر نشانده‌اید و دیگر نیازی برای دین داری فیلسوفان نمی‌توان یافت و اگر غیر آن می‌دانید آیا آن ملاک، چیزی غیر از معجزات می‌تواند باشد.

در هر صورت به نظر می‌رسد که از نظر این رشد معجزه تنها بعد از اثبات اصل نبوت قابل اعتماد است و اصل نبوت بر اساس خود آموزه‌ها تصدیق یا تکذیب می‌شود و از این سخن چنین بر می‌آید که ملاک حقایق پیامبران ارزیابی آموزه‌های آنهاست که لاجرم بر عهده حکیمان خواهد بود.

۳-۵- دلیل صدق نبوت خاص

بر اساس همان مبنایی که او در اصل نبوت پذیرفت؛ در بحث نبوت خاص هم او به معجزات و امور خارق العاده در زندگی پیامبر (ص) توجه نمی‌کند بلکه به قرآن می‌پردازد. حال پرسش این است که از کجا می‌گویید که قرآن این خصوصیت را دارد، یعنی وضع شریعت است بر اساس وحی، و تعالیم عملی و علمی آن خارج از فضای آموزش و تعلیم و تعلم معمولی است؟ پاسخ او این است:

از چند وجه این مسئله مشخص می‌شود: شریعی که در این کتاب آمده است از هر دو جهت عمل و علم تنها از طریق وحی قابل کسب است:

الف) متضمن غیب‌گویی (پیش‌گویی) است.

ب) نظم آن بیرون و فراتر از نظمی است که با فکر و تأمل حاصل شود، یعنی از جنس

کلام بلغای عرب نیست. چه اعراب اصیل و چه کسانی که عربی، زبان اصلی آنها نیست و آن را آموخته‌اند.

(ج) ما در رسیدن به سعادت نیازمند شناخت خدا، سعادت انسانی و شقاوت انسانی و راه رسیدن به آن سعادت هستیم و شناخت سعادت و شقاوت مبتنی بر معرفت نفس است و این که چه مقدار و در چه هنگام، مقدار حسنات ما را به سعادت می‌رساند. شناخت همه اینها در شرایع است و همه اینها یا اکثر آن را تنها از طریق وحی می‌توان شناخت، یا اینکه تبیین آن با وحی افضل و بهتر است و علاوه بر این، شناخت اینکه عموم (جمهور) مردم به چه مقدار از این معارف نیازمندند و چگونه این معارف را باید در اختیار آنها قرار داد، با تعلم و فلسفه و حکمت به دست نمی‌آید.

وقتی می‌بینیم همه این امور در کتاب عزیز به بهترین وجه موجود است، می‌فهمیم که از طرف خداوند است و مبتنی بر وحی است. وقتی این مسئله یقینی می‌شود که ببینیم پیامبر (ص) امی بود و در یک امت و گروه امی و بدوی پرورش یافت و هیچ علمی در بین آنها رایج نبود و هیچ علمی را به آنها نسبت نداده‌اند و به آن سیره که یونانیان و دیگر ملل از موجودات فحش و جستجو می‌کردند و حکمت در بین آنها به کمال رسید، در بین قوم و قبیله و فرهنگ آن زمان [عرب] رایج نبوده است. (ابن رشد - الف، ۱۹۹۸: ۱۸۲)

و آیات زیادی بر امی بودن پیامبر (ص) و قوم آن حضرت دلالت دارد مثل آیه ۴۸ سوره عنکبوت "و ما کنت تتلو من قبله من کتاب و لا تخطه بيمينک، اذن لارتاب المبطلون" و آیه ۲ سوره جمعه هم دال بر امی بودن مردم آن دوره است "هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم" و آیات دیگر.

خلاصه سخن این رشد: قرآن از آن روی و حیانی است که: ۱- برنامه‌های بند الف) و ب) و ج) را داراست ۲- خصوصیت پیامبر (ص) در امی بودن این مسئله را یقینی‌تر می‌کند چرا که آن حضرت نه علمی آموخت و نه علمی در زمان ایشان رایج بود و در چنین شرایطی چنین معارفی را عرضه کرد.

نقد و بررسی

علاوه بر اشکالی که به مسئله غیب‌گویی وارد است و پیش از این به آن پرداختیم، اشکال دیگر در این جا این است که ابن رشد ظواهر متون دینی را چون برای عموم است

گاهی با یافته‌های بشری ناهماهنگ می‌داند و قبول این ظواهر را برای خواص نمی‌پذیرد و برای خروج از این ناهماهنگی متون دینی با یافته‌های بشری به تاویل ظواهر دست می‌زند و به باطن دین می‌رود، و از سوی دیگر بر معجزه نیز تکیه نمی‌کند. شخصی ممکن است بر اساس همین ناهماهنگی شریعت با معارف عقلی اصل حقانیت دین را زیر سوال ببرد و برای توجیه آن با توسل به تأویل اقدامی نکند. و اگر می‌بینیم که کسانی با تلاش فراوان در پی رفع این ناهماهنگی هستند احتمالاً به دلیل آن است که به صدق این متن از بیرون متن اطمینان یافته‌اند. و اشکال دیگر این که آیا این راه برای عموم مردم هم هموار است که بر اساس خود سخن به حقانیت آن پی ببرند؟ این همه مدعیان دروغینی که به اسم نبوت عده‌ای را در طول تاریخ به دنبال خود کشیده‌اند نشان از آن دارد که همه مردم قدرت سنجش یک سخن را ندارند تا تفاوت بشری بودن و یا الهی بودن آن را دریابند.

نتیجه

۱- ابن رشد در اصل وجود و ضرورت رسالت و نبوت و معجزه شک نمی‌کند (Oliver leeman, 1988,p141) و در این نقطه از منکران نبوت جدا می‌شود.

۲- ابن رشد در باب نیاز به دین به این نکته تأکید می‌کند که دین در مورد سعادت معارفی را در اختیار انسان قرار می‌دهد که علوم بشری از آن عاجزند اما از کلمات دیگر او نمایان می‌شود که فلاسفه و اهل برهان می‌توانند تا حدی به صورت برهانی هم آن معارف را بیابند ولی باید به آموزه‌های دینی احترام بگذارند، زیرا اولاً برای فضیلت‌مندی و سعادت عموم به آن نیاز است و همچنین خود فیلسوفان در بستر این آموزه‌ها رشد کرده‌اند. تذکر این نکته لازم است که این به معنای تایید نظریه حقیقت دوگانه نیست که در دوره قرون وسطی به ابن رشد نسبت می‌دادند. (Stuart MacClintock, 1972,P224, Sten Ebbesen, 1998,P595)

زیرا بحث در نیاز یا عدم نیاز به دین است نه این که آموزه‌های دینی با آموزه‌های فلسفی متفاوت است و هر دو برحقند.

۳- این که از کجا می‌توان به این معارف اطمینان کرد، او بر معجزه تاکید ندارد و تنها به بررسی خود سخن پیامبران معتقد است اما مشکل این جاست که تجربه حسی به این وادی راه ندارد. کشف و شهود هم در این خصوص مورد قبول ابن رشد نیست. (ابن رشد - الف،

۱۹۹۸: ۱۱۷) تنها مباحث عقلی باقی می‌ماند. اگر مباحث عقلی را بتوان معیار درستی و صدق دین در این مسائل دانست دیگر چه نیازی به دین برای فیلسوفان وجود دارد؟ به نظر می‌رسد این ابهام در استدلال ابن رشد بر نیاز به دین هم دیده می‌شود و نشانه‌ای است بر اینکه احتمالاً در دیدگاه وی نیاز فیلسوفان به دین از جهت معرفتی نیست.

۴- او در بنیادی‌ترین مسائل مانند ماهیت وحی سکوت می‌کند و در باب امکان وحی تنها به ضعف ادله تأیید کننده امکان وحی می‌پردازد و خود دلیل فلسفی اقامه نمی‌کند.

۵- در انتها این پرسش مطرح است که آیا در نگاه ابن رشد با فرض بی‌نیازی فیلسوفان از دین می‌توان گفت در بررسی تاریخی یافته‌های فلسفی، آنها را با آموزه‌هایی که دین آورده است هماهنگ می‌یابیم؟ به ظاهر او می‌گوید که بلی زیرا حق با حق متضاد نیست. ولی می‌دانیم که در طول تاریخ به فیلسوفان مختلف از جمله خود ابن رشد نظریه‌هایی را نسبت داده و می‌دهند که با برخی از آموزه‌های دینی ناهماهنگ است.^۱



۱. نمونه ای از آن را می‌توان در جدال فرح انطون و محمد عبده دید. رک: فرح انطون، *ابن رشد و فلسفته مع نصوص المناظره بین محمد عبده و فرح انطون*.

فهرست منابع

۱. ابن رشد، (الف) ۱۹۹۸، ابوالوليد محمد بن احمد، الكشف عن مناهج الأدله فى عقائد الملّه، بيروت، مركز الدراسات الاسلاميه، الطبعة الاولى.
۲. ابن رشد، (ب) ، ۱۹۹۸م، تهافت التهافت، بيروت، مركز دراسات الوحده العربيه، الطبعة الاولى.
۳. ابن رشد، ۱۹۹۷ فصل المقال، بيروت، مركز دراسات الوحده العربيه، الطبعة الاولى.
۴. _____ ، ۱۳۷۶، فصل المقال، ترجمه: دكتور سيد جعفر سجادي، تهران.
۵. ابن سينا، ۱۹۹۳، الاشارات و التنبهات، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، بيروت، مؤسسه النعمان.
۶. _____ ، ۱۳۵۳، رساله فى الفعل و الانفعال، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد دکن.
۷. _____ ، ۱۳۶۳، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نوراني، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه مگ گيل شعبه تهران.
۸. _____ ، ۱۳۷۵، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق، استاد حسن زاده آملی، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی، الطبعة الاولى.
۹. انطون، فرح، ۱۹۸۸، ابن رشد و فلسفته مع نصوص المناظره بين محمد عبده و فرح انطون، بيروت، دارالفارابی،
۱۰. علامه حلی، بی تا، كشف المراد، شرح تجريد الاعتقاد، ترجمه و شرح فارسی، ابوالحسن شعرايی، كتابفروشی اسلاميه، تهران.
۱۱. رينان، ارنست، ۱۹۵۷، ابن رشد و الرشديه، نقله الى العربيه: عادل زعيتير، قاهره، داراحياء الكتب العربيه.
۱۲. عبدالغنى، مصطفى لبيب، بی تا، مفهوم المعجزه بين الدين و الفلسفه عند ابن رشد، القاهره، دارالثقافه.
۱۳. عماره، محمد، بی تا، الماديه و المثاليه فى فلسفه ابن رشد، قاهره، دار المعارف.
۱۴. فارابی، ۱۹۸۶، آراء اهل المدينه الفاضله، تحقيق: البير نصرى نادر، بيروت، دار المشرق.

۱۵. _____، ۱۳۶۶، السياسة المدنية، تهران، انتشارات الزهرا.
۱۶. الكندی، ۱۳۶۹، الرسائل الفلسفيه، قاهره، ابو ريده، ج. ۱.
۱۷. محمود قاسم، بي تا، نظريه المعرفة عند ابن رشد و تاويلها لدى تماس اكويني، مكتبه الانجلو المصريه، القاهره.

18. Paine Thomas; 1991, *Age of Reason* (1796). Copyright, World Library, Inc. (CD classic books
19. .Sten Ebbesen, 1998, *Averroism*, Rutledge Encyclopedia Of Philosophy, VI, Edward Craig(ed) London and Newyark,
20. Leeman, oliver 1988, *Averroes and his philosophy*, Clarendon Press , Oxford,
21. ,Stuart MacClintock, 1972, *Averroism*, The Encyclopedia of Philosophy, Paul Adwards(ed.), New York, Macmillan Inc,

