

ابن رشد و مسئله خداشناسی

علی رضا اژدر *

چکیده: جمهور مردم از چه طریقی می‌توانند خدا را بشناسند؟ آنان چه تصویری از خدا باید داشته باشند؟ شرع مقدس چه راهی برای شناخت پروردگار ارائه داده است؟ قرآن چگونه به توصیف حق تعالی پرداخته است؟

این نوشتار در پی بررسی این سؤالات، از دیدگاه ابن رشد است. آنچه به آن رسیده، این است که از دیدگاه ابن رشد، بهترین راه شناخت خداوند برای عامه مردم راه محسوسات است. شرع مقدس نیز بر این راه تأکید کرده است. لذا دو برهان عنایت و اختراع، که از قرآن استخراج می‌شود، مهم‌ترین استدلال بر شناخت حق تعالی و صراط مستقیم الهی است؛ تصور مردم از خداوند باید به گونه‌ای باشد که قرآن خداوند را توصیف کرده است؛ نه آن گونه که در براهین جدلی متکلمان ارائه شده است و از آنجا که عقل بشری نمی‌تواند کیفیت صفات خداوند را درک کند، نباید به مقایسه اوصاف حق تعالی و بشر پرداخت بلکه فقط آن گونه که قرآن توصیف کرده، باید با اوصاف حق تعالی آشنا شد؛ هرچند اهل برهان و راسخین در علم می‌توانند آیات الهی را تأویل کنند و بیشی فراتر از عامه مردم از دین داشته باشند؛ زیرا دین الهی تأویل‌پذیر است؛ اما نباید این گونه تأویلها برای عامه مردم بازگو شود.

کلیدواژه: ابن رشد، عقل، شرع، تأویل، جمهور مردم، برهان عنایت، برهان اختراع، صفات الهی، اشاعره، حشویه، صوفیه

* عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور مرکز اهواز

مجله پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)

شماره ۲۹ - بهار ۱۳۸۵

۱. امکان شناخت خداوند

آیا می‌توان خدا را شناخت؟ جایگاه عقل و دین در این رابطه چیست؟ پاسخ به این سؤالات از نظر ابن‌رشد این است شناخت خداوند امکان‌پذیر است؛ زیرا انسان دارای عقل و اندیشه است که به وسیله آن می‌تواند خود و پیرامون خود را بشناسد و از طریق پژوهش در موجودات به شناخت پروردگار نایل آید که این دین، ویژه فیلسوفان است (ابن‌رشد، ۱۳۷۷- الف، ج ۱، ص ۱۰). علاوه بر آن شناخت پروردگار از نظر شرع نیز امکان‌پذیر است؛ زیرا شرع انسانها را برای شناخت و بررسی موجودات در جهت شناخت پروردگار دعوت کرده است (ابن‌رشد، ۱۹۹۱م، ص ۲۹). بر این اساس، معرفت راهی که منجر به شناخت حق تعالی می‌شود، مقدم بر هر معرفتی است (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۴۵). این گونه معرفت را از نظر ابن‌رشد می‌توان چنین ترسیم کرد:

یک. با عقل می‌توان خدا را شناخت؛ شرع این گونه عقل‌ورزی را تأیید می‌کند.

دو. با شرع می‌توان خدا را شناخت؛ عقل این گونه برهان‌آوری را تأیید می‌کند.

سه. انسانها دارای فطرتی هستند که راهگشای شناخت خداوند است.

چهار. شهود و تصفیه نفس را به عنوان شرط درستی استدلال بر وجود خداوند

می‌توان به کار گرفت.

توضیح این که از نظر ابن‌رشد راه سعادت انسان و شناخت پروردگار با تکیه بر عقل بشری به دست می‌آید؛ زیرا عقل هدیه‌ای الهی است که خداوند انسان را مکلف به به کارگیری آن کرده و کنار نهادن آن در حقیقت، کنار نهادن انسانیت است (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۵۹). علاوه بر آن، هدف شرع و فلسفه یگی است؛ زیرا هدف هر دو در جهت شناخت صانع عالم است. بر این اساس، شناخت انواع برهان و شرایط آن شناخت شیوه استدلال قدما، از هر ملت و آیینی در جهت شناخت خداوند واجب است و هر کس در این راه مانع شود، در حقیقت ابواب معرفت خداوند را سد کرده و موجب دوری از حق تعالی می‌شود (ابن‌رشد، ۱۹۹۱م، ص ۳۳). بر این اساس است که ابن‌رشد در نقد براهین خداشناسی متکلمان و فرقه‌های اسلامی به دو نکته اساسی توجه کرده است (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۴۴):

یک. شناخت حق تعالی و شناخت شرع منحصر به فهم عده‌ای خاص نیست؛ ادعای اینکه آنچه من از دین دریافته‌ام، حق است و سایر دریافته‌ها باطل، ادعایی نادرست است.

دو. کاربرد عقل در شناخت حق تعالی از توصیه‌های مهم دین است.

در عین حال، ابن‌رشد به این نکته واقف است که عقل بشری از فهم تمام اسرار الهی ناتوان است، اما این محدودیت، محدودیتی فراگیر نیست که منجر به دست کشیدن از عقل‌ورزی شود (ابن‌رشد، ۱۹۹۲م، صص ۳۴۳-۳۴۵). راه چاره آن است که بپذیریم وحی متمم عقل است؛ یعنی آنچه که عقل از ادراک آن ناتوان است، خداوند متعال آن را به وسیله وحی به انسانها بخشیده است.

علاوه بر عقل، ابن‌رشد به فطرت و شهود و تصفیة نفس در شناخت خداوند نیز توجه کرده است؛ وی اصول معرفت و شناخت خداوند را در فطرت انسانها نهاده‌شده می‌داند و بر این مبناست که اساس یکی از ادله خود در اثبات خداوند را که به نام «دلیل اختراع» نامیده و آن را مستند به آیات الهی کرده است، در فطرت انسانها نهاده‌شده می‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۶۳). وی همچنین، امکان شناخت قلبی و شهودی خداوند را منکر نمی‌شود؛ هرچند این طریق را در شناخت خداوند راهی که موجب یقین باشد، نمی‌داند؛ زیرا از نظر ابن‌رشد:

یک. راه شهود و تصفیة نفس، که صوفیه در شناخت خداوند مطرح می‌کنند، مقابل توصیه قرآن در به کارگیری عقل بشری است.

دو. راه شهود و تصفیة نفس، راه شخصی و وجدانی و فردی است که حصول آن برای همگان میسر نیست.

در عین حال ابن‌رشد، همچنان که بیان شد، طریق فطرت و تأکید بر امکان شناخت شهودی خداوند را نفی نمی‌کند، اما آنها را فقط شرط حصول استدلال بر وجود حق تعالی می‌داند؛ نه اینکه یگانه وسیله رسیدن به حق باشند (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۵۹).

۲. خدا و فهم عامه

خداوند را نباید بگونه‌ای انتزاعی، خشک و دور از دسترس آدمیان تصویر کرد؛ به نظر می‌رسد ابن‌رشد در برخی کتب خود همچون «مناهیج الادله» کوشش دارد این مطلب را در خلال بحث‌های خود نمایان سازد. وی با این دیدگاه براهین اشاعره در اثبات حق تعالی و صفات او را نقد می‌کند (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، صص ۴۶-۵۹). اساس این اندیشه بر نوعی خاص از گونه‌شناسی انسانی است که در تفکر ابن‌رشد جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا از نظر او مردم سه دسته‌اند: «اهل خطابه» که عامه مردم را شامل می‌شود؛ «اهل جدل» و «اهل برهان» (ابن‌رشد، ۱۹۹۱م، ص ۳۴). وی دین را در مرحله اول نازل شده برای عامه مردم می‌داند؛ هرچند خواص و علما و نیز مورد عنایت ویژه ابن‌رشد هستند؛ ولی مجاز نیستند فهم خود را از دین برای عامه مردم بازگو کنند. از نظر ابن‌رشد شرع محمدی به گونه‌ای از خداوند سخن می‌گوید که علاوه بر خواص و علماء، عامه مردم نیز می‌توانند او را ادراک کنند و رابطه‌ای قلبی و عقلی با او برقرار کنند. برخی از مواضع ابن‌رشد در خداشناسی، که بیانگر این دیدگاه است، به شرح زیر است:

یک. ابن‌رشد در مسئله جسم بودن خداوند چند نکته را متذکر می‌شود که نشان‌دهنده توجه ابن‌رشد به توصیف خدایی است که مردم بتوانند با او ارتباط برقرار کنند؛ نه آن گونه که متکلمان مطرح می‌کنند:

- ابن‌رشد تصریح می‌کند که صفت جسم بودن از جمله صفاتی است که شرع در مورد آن سکوت کرده است و آن را مختص عامه مردم می‌داند؛ زیرا از نظر او عامه مردم موجودات را یا محسوس و یا متخیل می‌پندارند و آنچه را از این دو خارج باشد، عدم می‌انگارند. اگر گفته شود خدا جسم نیست، آن گاه به دلیل اینکه عامه مردم تصویری از غیرجسم جز عدم ندارند، حق تعالی را از قبیل معدوم فرض خواهند کرد (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۸۱).

- ابن‌رشد ضمن تأکید بر عدم بازگویی تأویل آیات به عامه مردم تأکید می‌کند که روش پیامبران نیز چنین بوده است؛ لذا آنان شبیه متکلمان استدلال‌های خشک جدلی بیان نمی‌کردند بلکه بیانات آنان در حد فهم عامه مردم بوده است که مردم بتواند خدا را ادراک کنند و رابطه‌ای نزدیک با او برقرار نمایند؛ مثلاً پیامبر (ص) در برابر ادعای

ربوبیت دجال، مردم را به اینکه دجال جسمانیت دارد و خداوند منزّه از جسمیت و ترکیب است، آگاه نکرد بلکه به تشبیه پرداخت و اشاره به نقص عضو یعنی یک چشم بودن دجال کرد و فرمود: «خدای شما اعور نیست» و با این اشاره کذب ادعای او را نشان داد (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۸۳).

دو. در مسئله علم حق تعالی و سایر صفات کمالیه، ابن‌رشد معتقد است می‌توان با توجه به کمالاتی که در مخلوقات وجود دارد، به صفات حق تعالی پی برد؛ وی در بحث سمیع و بصیر بودن حق تعالی با استناد به آیه «یا ابت لم تعبد ما لا یسمع ولا یبصر ولا یغنی عنک شیئاً (مریم: ۴۲)»، معتقد است این کار عبثی است که انسان معبودی را عبادت می‌کند که توان ادراک نداشته باشد؛ در حالی که انسان دارای ادراک عقلی و حسی است که از طریق سمع و بصر قابل دریافت است، می‌باشد (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۷۵).

سه. ابن‌رشد دلیل عنایت و اختراع را که وی بر اساس آیات الهی در اثبات حق تعالی اقامه کرده است، دلایلی شرعی و مطابق با فطرت انسانها می‌داند و دلیل آن را این می‌داند که انسانها به سادگی در مواجهه با طبیعت و خودشان آن را ادراک می‌کنند (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۶۱).

چهار. ابن‌رشد در نقد خود بر استدلالهای اشاعره بر اثبات حق تعالی معتقد است اشاعره راهی را پیش گرفته‌اند که عامه مردم از آن چیزی دریافت نمی‌کنند و علاوه بر آن موجب گمراهی آنان نیز خواهد شد (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۴۸).

توضیح اینکه ابن‌رشد آن گاه که دین را در رابطه با توده مردم می‌بیند، حکمت دین را امری همه‌فهم و دست‌یافتنی برای همگان می‌داند و حمل ظواهر آیات را بر حقایق دست‌یافتنی برای مردم لازم می‌داند و تأویل و بازگویی آن را برای عامه مردم جایز نمی‌داند و انجام چنین کاری را ضلالت و موجب تکفیر می‌پندارد؛ زیرا از نظر ابن‌رشد نمی‌توان حکم به یکسانی فهم همه انسانها کرد و دین که اختصاص به گروه خاصی از انسانها ندارد، باید به گونه‌ای سخن بگوید که فهم همه انسانها را سیراب کند؛ اما آنان که از حد فهم عامه بالاتر و راسخ در علم هستند، در تلاشی عقلانی مجازند که دست به تأویل بزنند؛ زیرا کتاب خدا تأویل‌پذیر است و جز از راه تأویل با رعایت

شرایط آن فهمی مطابق واقع نمی‌توان داشت. بر این اساس، ابن‌رشد آنچه را لازمه فهم عرف از دین است، جز از راه مشهودات قابل دسترسی عامه نمی‌داند، به این سبب است که بر دلایل اشاعره و معتزله خرده می‌گیرد و آنها را دور از فهم عامه مردم و دور از پذیرش عقلانی و برهانی علماء می‌داند؛ لذا خود کوشش می‌کند به گونه‌ای خداوند را معرفی کند که مردم به راحتی بتوانند ادراک کنند و با او ارتباط برقرار کنند.

۳. دلایل اثبات حق تعالی از دیدگاه فرقه‌های اسلامی و نقد ابن‌رشد

ابن‌رشد در دو کتاب «فصل المقال» و «مناهج الادله» پس از بیان ضرورت نگاه عقلانی به دین و تأکید بر پیوستگی و تلازم عقل و شرع، معتقد است شرع مقدس هر آنچه را لازمه هدایت تمام گروه‌های مختلف بشری است، در حد فهم و ادراک آنها بیان کرده است؛ اما در عالم اسلامی مکاتبی پیدا شد که شریعت را در انحصار فهم خود دانستند و سایر مسلمانان را از حوزه اسلام خارج می‌شمارند، مشهورترین این فرقه‌ها عبارت‌اند از: یک. اشاعره؛ دو. معتزله؛ سه. باطنیه؛ چهار. حشویه.

از نظر ابن‌رشد تأمل در گفتار این گروه‌ها نشان خواهد داد که سخنان آنان بدعت‌آمیز و دارای تأویلهای بی‌اساس و ناهماهنگ با مقصد شریعت است (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۴۴).

خلاصه‌ای از دیدگاه فرقه‌های مذکور و نقد ابن‌رشد بر آنها به شرح زیر است:

۳-۱. حشویه

حشویه معتقدند که راه معرفت به خداوند نقل است؛ نه عقل. ایمان این است که آدمی سخن صاحب شرع را بشنود و به آن ایمان آورد، بدون آنکه در پی تأویل آن باشد. لذا ایمان به خدا از راه نبی میسر است و هیچ ارتباطی با عقل ندارد (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۴۵).

ابن‌رشد در نقد این گروه با تأکید بر عقل و تأیید آن از جانب شرع، معتقد است پیروان این فرقه گمراه شده و متوجه راهی که صاحب شریعت به مردم نشان داده است، نشده‌اند؛ وی نقد خود را بر دو نکته اساسی استوار کرده است: یک. شرع عقل را تأیید و به کارگیری آن را توصیه کرده است؛

دو. بدون اندیشه و عقل‌ورزی انسانیت بی‌معناست.

۳-۲. اشاعره

ابن رشد معتقد است اشاعره با عقل مخالفت نکرده‌اند؛ زیرا معتقدند وصول به خداوند از طریق عقل امکان‌پذیر است؛ اما در به کارگیری استدلال عقلانی مسیری را طی کرده‌اند که نمی‌توان آنها را طریقی شرعی و مطابق قرآن دانست؛ زیرا نه در حد فهم عامه سخن گفته‌اند و نه به گونه‌ای برهان اقامه کرده‌اند که عالمان را راضی کنند. ابن رشد دو دلیل از اشاعره نقل و سپس نقد می‌کند:

اول، دلیل حدوث و دوم، دلیل واجب و ممکن.

۳-۲-۱. دلیل حدوث

این دلیل را بزرگان اشاعره همچون اشعری، جوینی، باقلانی و غیره ارائه داده‌اند؛ اساس این دلیل بر پایه‌ی این باور است که عالم حادث است؛ یعنی مخلوق از عدم است و قدیم نیست.^۱

ابن رشد دلیل حدوث اشاعره را بر سه مقدمه استوار می‌داند:

یک. جواهر از اعراض انفکاک‌پذیر نیستند؛

دو. اعراض به سبب اینکه در دو لحظه در یک حال نیستند، حادث هستند؛

سه. آنچه از حوادث انفکاک‌پذیر نیست، حادث است.

ابن رشد مقدمات این برهان را نقد کرده است و در مورد مقدمه اول، سؤال می‌کند

که اگر منظور متکلمان از جواهر آنچه قسمت‌پذیر نیست (جزء لایتجزی است)، در این صورت، اثبات این مقدمه آسان نخواهد بود و می‌توان در صحت آن شک کرد؛ زیرا در باره‌ی جزء لایتجزی اقوال متضادی وجود دارد و نحوه‌ی هستی آن روشن و آشکار نیست و دلایل اشاعره در اثبات جواهر فرد غالباً خطابی است و استحکام برهانی ندارد.^۲

نقد دیگر ابن رشد بر مقدمه دوم، استدلال اشاعره است که می‌گویند: اعراض

حادث هستند؛ از نظر ابن رشد این مقدمه نه واضح و نه یقینی است؛ زیرا از مشاهده برخی جزئیات نمی‌توان حکم کلی صادر کرد؛ یعنی هنگامی که حدوث برخی اعراض را مشاهده می‌کنیم، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که تمام اعراض حادث هستند؛ به ویژه اگر

اعراض را در مورد اجرام سماوی نیز اعتبار کرده باشیم. مثال ابن‌رشد در این مورد «زمان» است؛ زیرا زمان از جمله اعراضی است که تصور حدوث آن بسیار مشکل است؛ زیرا معنای حادث بودن یک شیء این است که در زمان مسبوق به عدم باشد؛ در این صورت، چگونه ممکن است وجود زمان در زمان مسبوق به عدم بوده باشد.

نقد ابن‌رشد بر مقدمه سوم، استدلال اشاعره مبتنی بر این نکته است که در این مقدمه، نوعی اشتراک در اسم وجود دارد و ممکن است دو معنای مختلف از آن مستفاد شود: معنای اول اینکه گفته می‌شود: آنچه از جنس حوادث خالی نیست، خود حادث است؛ معنای دوم اینکه گفته می‌شود: آنچه از یک حادثه معین خالی نیست، حادث است.

ابن‌رشد معتقد است بر اساس معنای دوم در صحت مقدمه نمی‌توان تردید روا داشت؛ ولی اشاعره معنای اول را مورد نظر دارند و بر این اساس، صحت این مقدمه با تردید مواجه خواهد شد؛ زیرا ممکن است جسمی را به عنوان محل واحد تصور کنیم که اعراض غیرمتناهی به طور متعاقب بر آن وارد شود؛ اعم از اینکه این اعراض متضاد و یا غیرمتضاد باشند. واضح است که در این فرض، جوهر به عنوان محل، می‌تواند حادث نباشد، ولی حوادث غیرمتناهی را به طور متعاقب بپذیرد.

ابن‌رشد پس از نقد دلیل اول متکلمان، نتیجه می‌گیرد که این دلیل نه برهانی و نه شرعی است و به اعتقاد وی در شناخت خداوند به یقین منجر نخواهد شد (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۴۵).

۳-۲-۲. دلیل واجب و ممکن

دلیل دیگری که ابن‌رشد از متکلمان نقل و نقد می‌کند، راهی است که ابوالمعالی امام‌الحرمین جوینی ارائه داده است. این دلیل بر اساس جداانگاری عالم (ممکن) و خداوند (واجب) بنا شده است. ابن‌رشد این دلیل را مبتنی بر دو مقدمه می‌داند:

مقدمه اول: عالم با تمام اجزایش می‌تواند مقابل آنچه که اینک است، باشد؛ مثلاً آتش می‌تواند به سمت پایین میل کند؛ هرچند به بالا میل دارد (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۵۴).

مقدمه دوم: هر جایز و ممکن حادث است و آنچه حادث است، به فاعل محدث نیازمند است. ابوالمعالی برای اثبات این مقدمه به چند مقدمه دیگر اشاره دارد: یک. آنچه جایز است، برای تعیین خود به مخصص نیاز دارد تا یکی از دو طرف آن رجحان پیدا کند؛

دو. این مخصص باید مرید و دارای اراده باشد؛

سه. آنچه از طریق اراده موجود می‌شود، حادث خواهد بود.

ابن رشد هر دو مقدمه این برهان را نقد می‌کند، از نظر وی مقدمه اول این استدلال، مبتنی بر بینش اشاعره در نفی رابطه سببیت بین پدیده‌های عالم است؛ لذا ابن رشد این مقدمه را مقدمه‌ای خطابی و غیربرهانی می‌داند و لازمه پذیرش این قول را مشکلات زیر می‌داند (ابن رشد، ۱۹۹۲م، صص ۵۱۰-۵۲۵ و ۱۹۸۷م، صص ۵۶، ۱۰۶-۱۰۸):

- نفی حکمت در مخلوقات و در نهایت، نفی حکیم بودن خداوند؛

- انکار عقل؛

- تضاد با شرع و حکمت؛

- این رأی متکلمان نزدیک‌ترین رأی به نفی صانع است تا اثبات او؛

- پذیرش قول متکلمان باعث ناتوانی در پاسخ دادن به قائلان به صدقه و انفاق که

خداوند را نفی و همه چیز را به اسباب مادی استناد می‌دهند، می‌شود؛

- موجب نفی برهان و حد می‌شود؛ زیرا حد از ذاتیات شیء تشکیل می‌شود که

علت آن شیء هستند و در برهان نیز مقدمات به منزله علت برای نتیجه هستند؛

- پذیرش قول متکلمان موجب ابطال حکمت و علم می‌شود؛ زیرا علم همان

معرفت اشیاء از راه علت آنهاست و حکمت نیز معرفت علل غایی اشیاء است؛

- موجب ناتوانی در اثبات صانع حکیم خواهد شد؛

- قول متکلمان مخالف عرف عموم مردم است.

ابن رشد مقدمه دوم این استدلال را غیربديهی و محل اختلاف نظر دانشمندان

می‌داند؛ وی به عنوان نمونه اختلاف نظر افلاطون و ارسطو را در این مورد بیان می‌کند و

آن را عویصه‌ای می‌داند که فقط اندیشمندان اهل برهان که خداوند آنها را مخصوص

به علم خود قرار داده است، توان ادراک آن را دارند. ابن رشد پس از نفی کلام اشاعره، این دیدگاه را دیدگاهی می‌داند که منتج به یقین نخواهد شد؛ زیرا از نظر او اشاعره نه از ظواهر شرع پیروی می‌کنند؛ نه از عالمان و نه از عوام مؤمنان هستند بلکه آنها کسانی هستند که در قلبهایشان مرض رخنه کرده است (ابن رشد، ۱۹۸۷م، ص ۱۱۳).

از آنچه گذشت، می‌توان گفت: نقد ابن رشد بر دلایل اشاعره در اثبات خداوند مبتنی بر سه اصل زیر است:

یک. رابطه سببیت و علیت بین اسباب و مسببات رابطه‌ای ضروری است؛

دو. عالم قدیم است؛

سه. استدلال معتبر فقط استدلال برهانی است. ادله خطایی و جدلی یقین‌آور نیست.

آنچه ابن رشد پس از نقد دیدگاه اشاعره نتیجه می‌گیرد، این است که شناخت خداوند باید:

یک. مبتنی بر استدلال برهانی باشد؛ نه جدلی و خطایی؛

دو. برهانی که مبتنی بر قرآن باشد، دو ویژگی مهم دارد: «یقین‌آور» و «بسیط و

غیرمرکب و با مقدمات اندک» (ابن رشد، ۱۹۸۷م، ص ۵۹).

ابن رشد پس از نفی کلام اشاعره به منازعه با ابن سینا در این مورد پرداخته است؛ زیرا از نظر ابن رشد این گونه برهان‌آوری در کلام ابن سینا نیز مشاهده می‌شود؛ زیرا ابن سینا در استدلال بر خداوند معتقد است «ما سوی الله» در حد ذات خود ممکن به شمار می‌روند و ممکن‌الوجود از نظر او بر دو قسم است:

یک. امری که از جانب فاعل ممکن شمرده شود؛

دو. امری که به اعتبار فاعل خود واجب است و به اعتبار ذات خود ممکن شمرده می‌شود.

ابن رشد در نقد دیدگاه ابن سینا ابتدا آن را بیانی فاسد و در غایت سقوط توصیف می‌کند و دلیل آن را چنین می‌گوید: آنچه در حد ذات جایز و ممکن است، نمی‌تواند از ناحیه فاعل خود به ضروری تبدیل گردد؛ مگر اینکه طبیعت ممکن به طبیعت ضروری قابل تبدیل باشد و این امر نیز امکان‌پذیر نیست^۳ (ابن رشد، ۱۹۸۷م، ص ۵۶).

۳-۳. معتزله

ابن‌رشد در مورد معتزله می‌گوید: از راه و روش آنها آگاه نیست، ولی به نظر می‌رسد که راه و روش آنها همان چیزی است که اشاعره مطرح کرده‌اند^۴ (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۶۰).

۳-۴. باطنیه

چهارمین فرقه‌ای که ابن‌رشد بررسی می‌کند، فرقه‌ای است که آن را «باطنیه» می‌نامد. البته، اصطلاح باطنیه معمولاً در مورد اسماعیلیان به کار می‌رود، ولی منظور ابن‌رشد صوفیه و برخی از اهل کشف است؛ نه اسماعیلیان (رک. ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۷). طریقه صوفیه در مورد معرفت حق تعالی، طریقه استدلال و نظر نیست؛ این گروه بر این عقیده‌اند که وقتی نفس از علایق شهوانی تجرید پیدا کند و به خداوند توجه کند، معرفت در آن القاء می‌شود. این گروه برخی آیات الهی را به عنوان شاهی بر ادعای خود مطرح می‌کنند.^۵

ابن‌رشد در نقد این گروه معتقد است این راه عمومیت ندارد و همه مردم نمی‌توانند از آن بهره‌مند شوند. همچنین، این راه موجب مسدود شدن راه نظر و استدلال خواهد شد؛ در حالی که قرآن مجید همواره به نظر کردن در موجودات و عبرت گرفتن از آنها دعوت کرده است (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، صص ۵۹-۶۱).

۴. دلایل اثبات حق تعالی

ابن‌رشد در شناخت حق تعالی دیدگاهی صرفاً سلبی ندارد بلکه پس از نفی راههایی که اشاعره، معتزله، باطنیه و حشویه برای شناخت خداوند ارائه داده‌اند، خداوند را با راهی که مورد رضایت دین و در حد فهم عامه مردم و ارضاکنده اندیشه عالمان باشد، اثبات می‌کند؛ وی تلاش کرده است این راه را از قرآن استخراج کند؛ زیرا از نظر ابن‌رشد، قرآن متضمن راههای وصول به خداوند برای تمام انسانها با همه اختلافاتی که در فهم و ادراک آنها وجود دارد، است. ابن‌رشد آنچه را از قرآن استخراج کرده، به نام «دلیل عنایت» و «دلیل اختراع» نام نهاده است. خصلت مهم این دو دلیل این است که اولاً هم

برای خواص مفید است و هم عامه مردم را قانع می‌سازد؛ ثانیاً شناختی شرعی و مبتنی بر آیات الهی است (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، صص ۶۰، ۱۰۱-۱۰۲). علاوه بر دو دلیل پیش‌گفته، ابن‌رشد در مباحث فلسفی دلیل حرکت را از براهین مهم اثبات خداوند می‌داند.

۴-۱. دلیل عنایت

هدف این دلیل آگاهی از عنایت حق تعالی به انسان از طریق خلق تمام موجودات برای انسان است. این دلیل بر دو اصل استوار است (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، صص ۶۰-۶۱): یک. همه موجوداتی که در این جهان وجود دارند، هماهنگ و موافق با وجود انسان خلق شده‌اند؛

دو. این موافقت بالضروره از جانب فاعلی است که قصد و اراده ایجاد این موافقت را داشته است؛ زیرا ممکن نیست این هماهنگیها اتفاقی تحقق یافته باشد. نمونه‌های فراوانی از هماهنگی طبیعت با نیازهای انسان وجود دارد؛ همچنان که اعضای بدن انسان موافق با وجود و بقای انسان است و یا خورشید و ماه به گونه‌ای دیگر با نیازهای انسان هماهنگ شده و در جایگاهی مناسب قرار گرفته‌اند (ابن‌رشد، ۱۳۷۷-ب، ص ۱۶۰).

ابن‌رشد پس از ارائه نمونه‌هایی در موافقت طبیعت با انسان به قرآن متمسک شده و برخی آیات را که به نظر او متضمن دلیل عنایت است، بیان می‌کند^۶ و می‌نویسد: «هر کس بخواهد معرفت تام و کامل به خداوند به دست آورد، لازم است در منافع تمام موجودات تحقیق و تفحص کند تا از طریق این جستجو به شناخت حق تعالی نایل آید».

بر این اساس، ابن‌رشد دین ویژه فیلسوفان را پژوهش در باره همه موجودات می‌داند؛ از نظر او آفریننده را نمی‌توان به پرستشی برتر از شناخت ساخته‌های او پرستید و این ارجمندترین اعمال نزد خداوند است (ابن‌رشد، ۱۳۷۷-الف، ج ۱، ص ۱۰).

۴-۲. دلیل اختراع

دلیل اختراع بر دو اصل استوار است و به نظر ابن‌رشد این دو اصل در فطرت انسانها

بالمقوه نهاده شده است (ابن رشد، ۱۹۸۷م، صص ۶۱-۶۲):

یک. تمام موجودات مخلوق و مخترع هستند؛

دو. هر مخلوق و مخترعی نیازمند خالق و مخترع است.

اصل اول، از نظر ابن رشد اصلی بدیهی است؛ زیرا هنگامی که حیات را در جمادات مشاهده می‌کنیم، بالضروره یقین حاصل می‌کنیم که موجودی هست که آن را ایجاد کرده است و از آنجا که هر چیزی علتی دارد، لذا هیچ چیزی از روی اتفاق و صدفه پدید نمی‌آید؛ پس از دو اصل یادشده می‌توان نتیجه گرفت که در جهان خالق و مخترعی وجود دارد (ابن رشد، ۱۹۸۷م، صص ۶۱ و ۶۲).

بر این اساس، از نظر ابن رشد هر کس بخواهد حق تعالی را آن چنان که است، بشناسد، واجب و لازم است جوهر و ذات اشیاء را بشناسد تا بر مخلوق بودن اشیاء و موجودات پی ببرد و از این راه، ضرورت وجود خالق را اذعان می‌کند.

ابن رشد در یک بررسی استقرائی، به آیاتی که در اثبات وجود حق تعالی می‌توانند استناد شوند، به سه دسته تقسیم می‌کند (ابن رشد، ۱۹۸۷م، صص ۶۲-۶۴):

یک. آیاتی که متضمن دلیل عنایت هستند؛ مانند آیه ۶۱ سوره فرقان: «تبارک الذی جعل فی السماء بروجاً وجعل فیها سراجاً وقمراً منيراً»؛ همچنین، آیات ۶-۱۶ سوره نبا و آیات ۳۲ و ۳۴ سوره عبس؛

دو. آیاتی که متضمن دلیل اختراع هستند؛ مانند آیه ۵ سوره طارق: «فلینظر الانسان مم خلق»؛ همچنین، آیات ۱۷-۲۰ سوره غاشیه و آیه ۷۳ سوره حج و آیه ۷۹ سوره انعام؛

سه. آیاتی که متضمن هر دو دلیل عنایت و اختراع هستند؛ مانند آیه ۳۳ سوره یاسین: «وآیه لهم الارض المیتة احییناها و اخرجنا منها حباً فممنه یأکلون» و آیات ۲۱-۲۲ بقره و ۱۹۱ آل عمران.

۵. صفات حق تعالی

از نظر ابن رشد خداوند متصف به هفت صفت است که «ام‌الصفات» نامیده می‌شوند و عبارت‌اند از:

«علم»؛ «حیات»؛ «قدرت»؛ «اراده»؛ «سمع و بصر» و «کلام».

صفت محوری در بینش ابن‌رشد صفت «علم» است و سایر صفات کمالی خداوند به این صفت قابل ارجاع هستند. از نظر وی رأی اشاعره مبتنی بر زاید بودن صفات حق تعالی از ذات او نادرست است؛ زیرا لازمه آن عبارت است از (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، صص ۷۵-۷۶):

یک. پذیرش کثرت در ذات حق تعالی؛

دو. اشتراک حق تعالی با اجسام مادی؛

سه. پذیرش قول باطل نصاری در بحث اقامیم ثلاثه.

و هر سه مورد یادشده از نظر همه مسلمانان باطل است. وی سخن معتزله را نیز در مورد وحدت ذات الهی و صفات او از معارف واضح و بدیهی بسیار بعید می‌داند؛ لذا ابن‌رشد بحث از اینکه صفات خداوند زاید بر ذات او هستند یا غیرزاید، آن چنان که متکلمان بحث می‌کنند، را جایز نمی‌داند و آن را بدعتی می‌داند که از فهم عامه مردم دور و موجب گمراهی آنها می‌شود و ایشان ضمن پذیرش وحدت صفات با ذات حق تعالی و اثبات توحید ذاتی و صفاتی با تحلیل فلسفی در انتقاد به غزالی می‌نویسد (ابن‌رشد، ۱۹۹۲م، صص ۳۱۲ و ۱۳۷۷-الف، ج ۳، ص ۱۶۲۰): فیلسوفان منکر صفات کمالی خداوند یعنی علم، اراده، حیات، قدرت و سمع و بصر نیستند. آنچه مورد انکار آنهاست، این است که اطلاق صفات به خالق و مخلوق به اشتراک معنوی باشد.

از نظر وی آنچه عامه مردم در مورد صفات حق تعالی باید بدانند، فقط آن چیزی است که شرع به آن تصریح کرده است و آن اینکه به وجود صفات اعتراف کند، بدون اینکه در صدد تفصیل آن برای مردم اقدام شود (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۷۷). یکی از راههای شناخت صفات خدا از نظر وی راه تشبیه و تنزیه است. وی بر اساس حدیث پیامبر(ص) که فرمودند: «ان الله خلق آدم علی صورته»؛ «خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید»، معتقد است می‌توان صفات کمالیه حق تعالی را از راه شناخت صفات اشرف مخلوقات، یعنی انسان، ادراک کرد؛ هرچند نباید عینیت بین آنها قائل شد؛ لذا سه صفت سلبی اساسی را از خداوند نفی می‌کند که عبارت‌اند از:

یک. مماثلت یا مشابهت با مخلوقات؛

دو. جسمیت؛

سه. در جهت بودن.

همچنان که گفته شد، ابن‌رشد هفت صفت اصلی برای خداوند قائل است و برخی صفات سلبی را نیز در مورد خداوند به شرح زیر مطرح کرده است:

۱-۵. علم

صفت علم در دیدگاه ابن‌رشد صفت محوری است که سایر اوصاف حق تعالی به آن قابل ارجاع است؛ همچنان که وی حیات حق تعالی را به علم او ارجاع می‌دهد؛ زیرا حیات بر چیزی قابل انطباق است که دارای ادراک (علم) باشد (ابن‌رشد، ۱۳۷۷-ب، ج ۳، ص ۱۶۱۹) و خداوند را دارای اراده (مرید) می‌داند؛ زیرا از شرط صدور شیء از فاعل عالم این است که نسبت به آن اراده داشته باشد و یا صفت سمع و بصر را به عنوان تنبیهی برای صفات علم حق تعالی می‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۸۷، ص ۷۴) و متکلم بودن حق تعالی را به واسطه علم و دانش او می‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۸۷، ص ۷۲)؛ لذا ابن‌رشد از میان هفت صفت اصلی، که برای حق تعالی قائل است، ابتدا صفت علم را بررسی می‌کند. وی با توجه به برخی آیات الهی^۷ و مثالهای محسوس بر این نکته تأکید می‌کند که توجه به آثار مصنوع جهان طبیعت راهگشای ما برای فهم علم پروردگار است؛ زیرا یک مصنوع، هم صانع خود را اثبات می‌کند و هم نشان‌دهنده غایتی است که صانع برای آن مصنوع در نظر گرفته و هر دوی اینها نمایش‌دهنده دانایی صانع بر کیفیت مخلوق و غایت آن مصنوع است (ابن‌رشد، ۱۹۸۷، ص ۷۰).

از آنجایی که مسئله علم حق تعالی یکی از مواضع تکفیر فلاسفه توسط غزالی است، ابن‌رشد در کتب مختلف خود به تبیین دیدگاه فلاسفه در علم حق تعالی پرداخته است (رک. ابن‌رشد، ۱۹۹۱، صص ۶۵-۶۹ و ۳۹۶؛ ۱۹۸۷، ص ۷۰؛ ۱۹۹۲، صص ۴۶۰-۴۶۸).

راه حل ابن‌رشد در مواجهه با غزالی در مسئله علم خداوند، جدانگاری علم در انسان و حق تعالی است.

از نظر ابن‌رشد، فلاسفه معتقدند علم خداوند به جزئیات از نوع علم انسان به

جزئیات نیست و اساساً مقایسه بین علم الهی و بشری نادرست است؛ زیرا علم الهی سبب پیدایش اشیاء و مقدم بر اشیاء است و علم انسانی معلول معلومات و اشیاء و متأخر از آنهاست (ابن رشد، ۱۹۹۲م، ص ۳۵۲). با توجه به این نکته از نظر ابن رشد بحث از اینکه علم الهی جزئی است یا کلی؛ حادث است یا قدیم، معنا ندارد؛ زیرا اولاً این گونه مباحث از مقایسه علم بشر با علم خداوند مطرح می شود و از آنجا که مقایسه نادرست است، پس این گونه مباحث نیز نادرست است؛ ثانیاً علم کلی علم بالقوه به اشیاء موجود بالفعل است و این نقص معرفت است و علم جزئی نیز در مورد خداوند منجر به نقص معرفت کامل خداوند می شود (ابن رشد، ۱۳۷۷-الف، ج ۳، ص ۱۷۰۸).^۸

بر این اساس، ابن رشد معتقد است انسان نمی تواند درکی مطابق واقع از علم حق تعالی داشته باشد؛ زیرا اگر علم انسان نیز چون علم خداوند ازلی بود، می توانستیم درکی از علم حق تعالی داشته باشیم؛ در حالی که چنین نیست؛ لذا باید به همین اندازه، که می دانیم، اکتفا کنیم و این از مواضعی است که نشان از ناتوانی عقل بشر در فهم اسرار الهی دارد؛ لذا ابن رشد سخن غزالی را در محدود بودن عقل بشر می پذیرد و می نویسد (ابن رشد، ۱۹۹۲م، ص ۳۴۴): «من تصدیق می کنم سخنان آنان را که گفتند عقول را حدی است که از آن در نگذرد و این حد و اندازه، همان عجز و ناتوانی از فهم چگونگی علم ازلی الهی است».

پس به طور خلاصه از نظر ابن رشد:

- صفت محوری خداوند علم است و سایر صفات کمالی حق تعالی به این صفت قابل ارجاع هستند؛

- آثار مصنوع جهان طبیعت دلیل علم حق تعالی هستند؛

- علم حق تعالی هم بر کلیات و هم بر جزئیات تعلق می گیرد. نباید علم حق تعالی را چون علم بشر دانست؛ زیرا علم حق تعالی علت موجودات است و علم انسان معلول و منفعل از موجودات است؛

- از آنجا که علم بشر همچون علم ازلی حق تعالی نیست و همچنین، عقل بشر دارای حد و اندازه ای است که فراتر از آن نمی تواند برود و لذا نمی توان از کیفیت علم حق تعالی ادراکی مطابق واقع داشت.

۵-۲. اراده

خداوند مرید است؛ زیرا شرط صدور فعل از فاعل عالم این است که دارای اراده باشد (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۷۱). از نظر وی خداوند مرید است؛ اما باید بین اراده‌ای که در مورد انسان مطرح است و اراده‌ای که در مورد خداوند بیان می‌شود، تفاوت قائل شد؛ زیرا اراده خداوند همان فعل خداوند است که بر اساس علم حق تعالی از او صادر می‌شود؛ ولی در مورد انسان نمی‌توان چنین اندیشید. لذا نمی‌توان کیفیت اراده حق تعالی را درک کرد؛ زیرا خداوند دارای اراده‌ای است که شبیه اراده بشر نیست؛ همچنان که عالم است؛ نه آن گونه که انسان دارای علم است. پس همچنان که نمی‌توان کیفیت علم خداوند را درک کرد، نمی‌توان کیفیت اراده حق تعالی را نیز درک کرد (ابن‌رشد، ۱۹۹۲م، ص ۲۴۹).

۵-۳. قدرت

از نظر ابن‌رشد ایجاد عالم بر نظامی که واقع است، دلیل بر قدرت حق تعالی است (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۷۰).

لذا از آنجایی که خداوند عالم است، پس دارای اراده و قدرت است و بر اساس آن، جهان خلقت با نظم از پیش تعیین شده و برای غایتی ایجاد شده است و انسان می‌تواند از طریق این نظم و هماهنگی صفات خالق را درک کند. از نظر وی قدرت خداوند به امر محال تعلق نخواهد گرفت (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۱۶۱).

۵-۴. کلام

ابن‌رشد، متکلم بودن حق تعالی را با توجه به دو امر اثبات می‌کند:

یک. خداوند دارای صفت علم و قدرت است؛

دو. یکی از مخلوقات خداوند، (انسان) که فاعل حقیقی نیست، این توانایی را دارد که متکلم باشد؛ چگونه ممکن است ذات حق تعالی که فاعل حقیقی است، این توانایی را نداشته باشد (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۷۲).

از نظر ابن‌رشد کلام چیزی بیشتر از این نیست که متکلم کاری انجام دهد که به

واسطه آن مخاطب به ما فی الضمیر او پی ببرد؛ لذا ابن‌رشد کلام حق تعالی را با توجه به آیه ۵۱ سوره شوری^۹ در مورد زیر می‌داند:

یک. وحی: وحی وقوع معنای مورد نظر در نفس پیامبر بدون واسطه لفظی که خلق شده باشد؛

دو. از ورای حجاب: کلامی است که به واسطه الفاظ مخلوق که خداوند در نفس پیامبر ایجاد می‌کند و این همان کلام حقیقی است؛ همچنان که خداوند حضرت موسی (ع) را به آن اختصاص داد و او را کلیم‌الله نامید؛

سه. ارسال رسل: سخن گفتن به واسطه ملائکه «جبرئیل» است. این گونه سخن گفتن هم می‌تواند به واسطه ملائکه باشد و هم آنچه علماء، که ورثه انبیاء هستند، به واسطه براهین از کلام الهی دریافت می‌کنند، باشد. به همین دلیل است که قرآن «کلام الهی» نامیده شده است.^{۱۰}

از نظر ابن‌رشد قرآن با توجه به الفاظ آن، مخلوق و با توجه به اینکه الفاظ دلالت بر معنا می‌کند (از نظر معنا) غیرمخلوق است (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۷۲).

۵-۵. سمع و بصر

فلاسفه از اینکه خدا را «سمیع و بصیر» بدانند، ابا کرده‌اند؛ زیرا لازمه آن داشتن نفس است؛ ولی در شرع خداوند به سمیع و بصیر وصف شده است، به این دلیل که هیچ نوعی از انواع علوم از او پنهان نخواهد بود و از آنجا که فهم این گونه توانایی برای عامه مردم امری دشوار است، شرع خداوند را با دو صفت سمیع و بصیر متصف کرده است. جملات یادشده بیانگر دیدگاه ابن‌رشد در مورد صفت سمیع و بصیر بودن خداوند است. بر این اساس، ابن‌رشد اثبات سمیع و بصیر بودن حق تعالی را نه اثباتی عقلانی بلکه استدلالی که شرعاً برای خداوند ثابت شده است، می‌داند و این گونه صفات را در حد فهم عامه مردم و برای تقویت ذهن آنها به علم الهی می‌داند و الا به نظر او اهل برهان صفت علم را برای حق تعالی کافی می‌دانند (ابن‌رشد، ۱۹۹۲م، ص ۴۵۳).

وی برای تأیید دیدگاه خود با استناد به آیه ۴۲ سوره مریم^{۱۱} و در یک

شبییه‌سازی که میان انسان و خداوند می‌کند، به این نکته تصریح می‌کند که این کار عبثی است که انسان معبودی را عبادت کند که توان ادراک نداشته باشد؛ در حالی که انسان دارای ادراک عقلی و حسی است و ادراک عقلی و حسی او از طریق سمع و بصر دریافتنی است (ابن رشد، ۱۹۸۷م، صص ۷۴-۷۵).

به طور خلاصه، نظر ابن رشد در مورد دو صفت سمیع و بصیر بودن حق تعالی چنین است:

یک. سمع و بصر شرعاً برای خداوند اثبات شده است؛

دو. دلیل بر سمع و بصر داشتن خداوند همان فاعلیت و خالقیت خداوند است که نمی‌تواند فاعل کمال مخلوق را نداشته باشد؛

سه. انسان نمی‌تواند معبودی را که ادراک عقلی و حسی نداشته باشد، پرستش کند؛

چهار. صفت سمع و بصر برای تقریب ذهن عامه است و الا برای اهل برهان صفت علم کافی است.

۵-۶. حیات

از نظر ابن رشد حیات و علم از اخص اوصاف خداوند است (ابن رشد، ۱۳۷۷-الف، ج ۳، ص ۱۶۱۹) و صفت حیات به صفت علم بازگشت می‌کند؛ زیرا علم داشتن، لازمه حیات داشتن اوست؛ لذا صفت علم و حیات هر دو به یکدیگر مرتبط هستند (ابن رشد، ۱۹۸۷م، ص ۷۱).

۶. صفات تنزیهی خداوند

ابن رشد بر تنزیه و عدم مماثلت خداوند با انسانها و مخلوقات تأکید فراوانی دارد. وی معتقد است دلیل تأکید شرع بر عدم همانندی خالق و مخلوق دو جهت دارد (ابن رشد، ۱۹۸۷م، ص ۷۸):

یک. نفی تمام صفات نقص؛

دو. اثبات تمام صفات کمال.

از نظر وی، آنچه که شرع از نظر نفی صفات مخلوق از خداوند تصریح کرده

است، عبارت‌اند از صفات نقصی همچون موت، نسیان، خواب و خطا، آگاهی به عدم وجود این گونه صفات در حق تعالی، نزدیک به بدهت است و دلیل شرعی بر اینکه خداوند دارای این گونه صفات نقص نیست، این است که موجودات در چرخهٔ زمان دچار اختلال و فساد نشده‌اند (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۷۹).

برخی از صفات تنزیهی خداوند از دیدگاه ابن‌رشد به شرح زیر است:

۶-۱. جسمیت

ابن‌رشد صفت «جسمیت» را برای خداوند از صفاتی می‌داند که هر گاه یک فیلسوف بخواهد به آن توجه کند، آن را از خداوند نفی می‌کند (ابن‌رشد، ۱۹۹۲م، صص ۴۰۳ و ۴۶۷) ولی آن گاه که این صفت نسبت به عامهٔ مردم ملاحظه شود، ابن‌رشد معتقد است که این صفت از اوصافی است که شرع در مورد آن سکوت اختیار کرده است؛ هرچند جهت اثبات آن برتر از نفی آن است؛ زیرا این صفت از اوصافی است که مختص جمهور مردم است (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۸۱). دلایل ابن‌رشد در این مورد چنین است: یک. دلیل اینکه خداوند جسم نیست، دلیلی بدیهی نیست و براهین متکلمان نیز در اثبات جسم نبودن حق تعالی دلایلی جدلی و غیربرهانی هستند؛

دو. جمهور مردم موجودات را محسوس و یا متخیل می‌پندارند؛ اگر گفته شود که خداوند جسم نیست، آن گاه به دلیل اینکه عامهٔ مردم تصویری از غیرجسم جز عدم ندارند، حق تعالی را از قبیل معدوم فرض خواهند کرد (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۸۰).

سه. اگر جسمیت را نفی کنیم، بسیاری از مسائل شرعی همچون معاد و برخی آیات قرآنی مورد شک واقع خواهد شد.

ابن‌رشد برخی آیات را که در آنها برای خداوند «وجه» و «ید» قائل شده‌اند و همچنین، برخی آیات را که بیانگر نزول قرآن و ملائکه از آسمان است، به عنوان شاهد بیان می‌کند.

با توجه به موارد یادشده، ابن‌رشد معتقد است که نباید این ظواهر را برای عامهٔ مردم تأویل کرد و یا مورد شک قرار داد؛ زیرا شرع قصد نفی آنها را برای عامه مردم ندارد؛ همچنان که حضرت ابراهیم(ع) در احتجاج خود هیچ گاه استدلالی شبیه استدلال

متکلمان در نفی جسمانیت خداوند اقامه نکرد و استدلال پیامبر اسلام (ص) در برابر ادعای ربوبیت دجال نیز چنین نبود که بفرماید: خداوند جسم نیست و دجال دارای جسمیت است بلکه به تشبیه پرداخت و اشاره به نقص عضو یک چشمی بودن دجال کرد و فرمود: خدای شما اعور نیست (ابن رشد، ۱۹۸۷م، ص ۸۰).

بر این اساس، ابن رشد معتقد است همچنان که شرع در باره این صفت سکوت کرده است، لازم است برای عامه مردم به همین گونه عمل کرد؛ هرچند برای فیلسوفان نفی جسمانیت، لازمه پذیرش حق تعالی است.

۲-۶. جهت

ابن رشد با تمسک به برخی آیات قرآن می نویسد:^{۱۲} ظواهر شرع مقتضی اثبات «جهت» برای خداوند است (ابن رشد، ۱۹۸۷م، ص ۸۰). از نظر وی شبهه‌ای که باعث شده جهت را در مورد خداوند نپذیرند، این است که اثبات جهت موجب اثبات مکان و اثبات مکان موجب اثبات جسمیت برای خداوند است. اما از نظر وی این استدلال درستی نیست؛ زیرا جهت غیر از مکان است (ابن رشد، ۱۹۸۷م، ص ۸۶). وی دلیل خود را بر تغایر جهت و مکان با استناد به آرای ارسطو در مورد افلاک بیان می کند و سپس ثابت می کند که سطح آخر اجسام عالم جهتی است که مکان نیست و بر این اساس می نویسد: «از این استدلال روشن می شود که اثبات جهت برای خداوند شرعاً و عقلاً واجب است و نباید ظواهر شرع را تأویل و برای مردم بازگو کرد» (ابن رشد، ۱۹۸۷م، ص ۸۷).

۳-۶. رؤیت

ابن رشد در بحث رؤیت حق تعالی ابتدا نظر معتزله و سپس نظر اشاعره را بیان می کند؛ معتزله با توجه به آیه «لا تدرکه الابصار وهو یدرکه الابصار» (انعام: ۱۰۳)، به نفی رؤیت حق تعالی قائل شده‌اند. دلیل آنها این است که آنها جسمانیت و جهت را از خداوند نفی کرده‌اند و نفی این دو، موجب نفی رؤیت خواهد شد؛ لذا معتزله آیات و احادیثی را که دال بر رؤیت حق تعالی است، نفی و یا توجیه کرده‌اند. اما اشاعره می‌خواستند بین نفی جسمانیت و مرئی بودن حق تعالی جمع کنند. این امر برای آنها تولید اشکال

کرد تا جایی که به توجیهاات ناصواب و سوفسطایی دست زدند و بین ادراک عقلی و ادراک بصری خلط کردند؛ زیرا جایز دانسته‌اند که شیء مرئی باشد، ولی در جهتی نباشد. از نظر ابن‌رشد حل مشکل رؤیت حق تعالی برای عامه مردم در گرو این است که خداوند را به صفت نور وصف کنیم؛ در این صورت می‌توان گفت: همچنان که خورشید را مشاهده می‌کنیم، مؤمنان نیز خداوند را در قیامت مشاهده خواهند کرد (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۹۹) و این توجیه نه موجب شک در اذهان عامه مردم و نه علماء خواهد شد. لذا اگر ظواهر شرع را در مورد رؤیت خداوند بپذیریم، هیچ گونه شبهه‌ای پدید نخواهد آمد.^{۱۳}

۶-۴. نور

ابن‌رشد این پرسش را که «اگر خداوند نه جسم است و نه غیرجسم، پس چیست؟» پرسش طبیعی می‌داند و پاسخ به این سؤال را در این نمی‌داند که گفته شود: خداوند ماهیت ندارد؛ زیرا این گونه پاسخها برای مردم قابل ادراک و قانع‌کننده نیست. برای حل این مشکل ابن‌رشد معتقد است که باید به قرآن رجوع کرد؛ قرآن پاسخ را در یک کلمه خلاصه کرده است: «خداوند نور است» و خداوند با این واژه خود را توصیف کرده است (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۸۴). پس بهترین تعبیر در پاسخ به این سؤال فوق، همان نور بودن خداوند است و اگر چنین گفته شود، مشکل رؤیت حق تعالی در معاد نیز حل خواهد شد.

دلایل ابن‌رشد در این مورد عبارت‌اند از:

یک. خداوند خود را در قرآن متصف به صفت نور کرده است؛

دو. پیامبر(ص) خداوند را به این وصف توصیف کرده است، وقتی که پرسیدند:

آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ فرمود: «نوری را مشاهده کردم». همچنین، احادیث دیگری

نیز مؤید این امر است؛

سه. در نزد عامه مردم موجود، یعنی محسوس؛ و معدوم، امر غیر محسوس است و

نور نیز اشرف محسوسات است؛ لذا شایسته است اشرف موجودات را با نور، که

اشرف محسوسات است، وصف کرد (ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۸۵).

یادداشتها

۱. بین قول به حدوث و یا قدم عالم و اثبات حق تعالی در این دیدگاه نوعی رابطه وجود دارد؛ زیرا چنانچه عالم را حادث بدانیم، می‌توان قائل به وجود محدث و خالق برای جهان شد و اگر چنانچه جهان را قدیم بدانیم، جهان بی‌نیاز از فاعل خواهد بود؛ به این سبب است که غزالی قول به قدم عالم را منافی با استدلال بر وجود حق تعالی می‌داند:

«واما الفلاسفة فقد رأوا ان العالم قدیم ثم اثبتوا له مع ذالک صانعاً وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال» (غزالی، ۱۹۹۰م، ص ۱۱).

در حالی که ابن‌رشد بین قول به قدم عالم و اثبات حق تعالی تعارض نمی‌بیند.

۲. نقد ابن‌رشد بر این مقدمه متأثر از ارسطوست (رک. ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ص ۴۱).

۳. انتقاد ابن‌رشد به ابن‌سینا در بحث امکان نادرست است؛ زیرا امکان ذاتی با وجوب بالغیر سازگار است و مغایرتی با یکدیگر ندارند؛ زیرا آنچه در حد ذات ممکن‌الوجود است، می‌تواند از ناحیه فاعل خود واجب‌الوجود بالغیر شود. آنچه ابن‌رشد در این مورد گفته است در مورد تبدیل ممکن بالذات به واجب بالذات صادق است؛ ولی در مورد ممکن بالذات و واجب بالغیر مصداق ندارد؛ پس نه تنها سخن ابن‌سینا در غایت سقوط نیست بلکه سخن ابن‌رشد را می‌توان به این وصف توصیف کرد.

۴. به نظر می‌رسد اینکه ابن‌رشد می‌گوید: «کلام معتزله در این جزیره به او نرسیده است»، به این معناست که کتب کلامی معتزله به دست او نرسیده است؛ نه اینکه اطلاعی از اندیشه آنها ندارد؛ زیرا ابن‌رشد در خلال کتب اشاعره نظرات معتزله را دیده و گاه آنها را نیز نقد کرده است؛ مثلاً در بحث خلق قرآن، نظر معتزله را آن گونه که آنان معتقدند بیان و نقد می‌کند (رک. ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، صص ۷۳-۷۴).

۵. آیاتی چون «واتقوا الله يعلمکم الله».

۶. مانند آیه ۶۱ سوره فرقان: «تبارک الذی جعل فی السماء بروجاً وجعل فیها سراجاً وقمرأ منیراً».

۷. مانند آیه ۱۴ سوره الملک: «الا یعلم من خلق وهو الطیف الخیر».

۸. همچنین، رک. ابن رشد ۱۹۹۲م، صص ۳۴۴-۳۴۶ و ۱۹۹۱م، ص ۴۰.
۹. «وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء».
۱۰. به نظر می‌رسد ابن‌رشد استدلال‌هایی را که علماء ادراک و اظهار داشته‌اند، نوعی کلام می‌داند؛ رک. ابن‌رشد، ۱۹۸۷م، ص ۷۲.
۱۱. «يا ايت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر».
۱۲. آیه ۱۷۴ سوره الحاقه: «يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية».
۱۳. ابن‌رشد در مواضع متعدد بر این نکته اصرار دارد که قرآن در حد فهم عامه مردم سخن گفته است؛ لذا ظواهر قرآن را همواره باید برای مردم بازگو کرد و از بازگویی تأویل به آنها خودداری کرد. این مطلب به نظر می‌رسد مطلب درستی باشد، اما سؤالی که مطرح می‌شود، این است که اگر به زمانی برسیم که همه مردم جامعه فرهیخته باشند و در آن عوامی وجود نداشته باشد، آیا می‌توان از ظواهر آیات به طور کلی دست برداشت؟ این سؤالی است که به نظر می‌رسد ابن‌رشد پاسخی برایش نداده است.

کتابنامه

- ابن‌رشد، محمد بن احمد (۱۳۷۷-الف). تفسیر مابعدالطبیعه. ج ۳. تهران: انتشارات حکمت.
- ابن‌رشد (۱۳۷۷-ب). تلخیص مابعدالطبیعه. تهران: انتشارات حکمت.
- ابن‌رشد (۱۹۹۱م). فص المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. بیروت: دار المشرق.
- ابن‌رشد (۱۹۸۷م). فلسفة ابن‌رشد؛ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ومع الكتاب الكشف عن مناهج الادلة في عقاید الملة. بیروت: مکتبه التریبة.
- ابن‌رشد (۱۹۹۲م) تهافت التهافت. بتحقیق موریس بویج. بیروت: دار المشرق.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.
- العراقي، محمد عاطف (۱۹۸۰م). المنهج النقدي فی الفلسفة ابن‌رشد. مصر: دار المعارف، چاپ اول.
- الغزالی، ابو حامد (۱۹۹۰م). تهافت الفلاسفة. بیروت: دار المشرق، چاپ چهارم.

- الفاخوری، حنا و خلیل الجبر (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۴م). موسوعة الفلسفیه. ج ۳. بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- عبدالمهیمن، احمد (بی تا). نظریة المعرفة بین ابن رشد و ابن العربی. اسکندریه: دار الوفا.
- فخری، ماجد (۱۹۹۲م). ابن رشد: فیلسوف قرطبه. بیروت: دار المشرق، چاپ سوم.
- فخری، ماجد (۱۳۷۲). سیر فلسفه در جهان اسلام. ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فرېسنس
پرتال جامع علوم انساني