



**Analysis of Ibn Rushd's influence on Ibn Maimon in how reason is used in Shari'a**

Received date: 2018.09.03 Accepted date: 2020.10.20

PP. 30-44

DOI: [10.22034/jpiut.2020.29129.2090](https://doi.org/10.22034/jpiut.2020.29129.2090)

**Abbas Bakhshandeh Bali**

*Assistant Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran*  
[a.bakhshandehbali@gmail.com](mailto:a.bakhshandehbali@gmail.com)

**Abstract**

The relationship between reason and sharia has been one of the most important and controversial issues among religious thinkers. The main question of this article is "What is the effect of Ibn Rushd on Ibn Maimon in using reason in Shari'a?" Some of the points that we achieved in this research indicate the deep influence of Ibn Rushd on Ibn Maimon in the discussion of reason and Shari'a. In various passages of his works, Ibn Rushd warns of the dangers of pure rationalism and restricts its use in sharia. He believes that the intellect alone cannot interpret and should be done by the people of Shari'a with the conditions explained in religion. Ibn Maimon also states that the use of reason in the sharia is conditional and believes that the Bible of Judaism sets the standard for the use of reason in the Shari'a, which is done by the people of the sharia. In applying the views of Ibn Rushd and Ibn Maimon, we encounter reasons that emphasize the influence of Ibn Rushd on Ibn Maimon in this issue.

**Keywords:** Muhammad ibn Rushd, Moses Ibn Maimon, Limitation of Reason, Superiority of Shari'a.

## Introduction

Dealing with reason in religious texts is one of the issues that has occupied the minds of thinkers of different religions. In this regard, fundamental differences in the field of each of the Abrahamic religions have arisen throughout history and each of the intellect and religion has preoccupied its followers. In this field, Ibn Maimon was able to make a profound impact, directly or indirectly, on Judaism and Christianity by deeply understanding the teachings of Aristotle and writing and teaching about them. In this section, some important questions about this philosophical influence in the field of Judaism (i.e. on Moses) are mentioned: What is Ibn Rushd's view on the interaction of philosophy and religion? Can he be called a philosopher or a theologian? What is the view of Musa ibn Maimon on the interaction of philosophy and religion? Is Ibn Maimon a theologian or a philosopher? What effects did Ibn Rushd have on Ibn Maimon?

Writings have been published about each of Ibn Rushd and Ibn Maimon, but I have no article on Ibn Rushd's influence on Ibn Maimon with the approach of limiting reason in Shari'a.

### 1. Ibn Rushd's view

In Mu'tazilite thought, reason and rational rules have a fundamental and decisive role in discovering and inferring religious beliefs as well as proving and defending these beliefs. On the other hand, some considered the role of reason to be very insignificant and removed it from the circle of religion, which can be seen in the people of Hadith and Akhbarians.

#### 1.1. Rationality according to the Shari'a

An important point to which some scholars have paid less attention is Ibn Rushd's firm belief in rationality based on the Shari'a. In other words, if reason without Shari'a is used in religious teachings, it is void. Therefore, the group that believes that Ibn Rushd endorsed Aristotle's philosophy and preferred rationalism to Shari'a is incorrect. In this section, to prove this important point, some of his phrases are mentioned.

#### 1-2. Assigning interpretation to the people of Sharia

On the other hand, according to Ibn Rushd, Shari'a has two meanings: the meaning of appearance and the meaning of interior. And these two are a philosophical unit. If appearance was in conflict with the laws of reason, it must be interpreted, and if it was in accordance with the laws of reason, it must be accepted without interpretation.

### 2. Ibn Maimon's view

In Judaism, as in Islam, there are differences about the relationship between reason and religion. Some tried to limit the scope of reason and focus only on the Bible, which was the case with most Jewish thinkers before the middle ages.

#### 2-1. Rationality according to the Shari'a

Ibn Maimon believes that in the universe there are things that can be understood by human intellect; on the contrary, some things are outside the realm of intellect and the way to reach and understand them is blocked for man.

#### 2-2. Assigning interpretation to the people of Sharia

Ibn Maimon, with genius beyond his predecessor, points out that in some of the meanings of the names mentioned in the holy books, they cannot be explicitly accepted; because it may mean abrogation, virtual, symbolic, and so on. Sometimes the intention of the meaning of abrogation and so on causes them to slip.

### 3. The influence of Ibn Rushd on Ibn Maimon

After a separate study of the views of Ibn Rushd and Ibn Maimon on the limitation of reason in the Shari'a, in this section the influence of Ibn Rushd on Ibn Maimon is explained. At the beginning of this section, the West is influenced by Ibn Rushd, and then some reasons will be explained.

### 4. Conclusion

Ibn Rushd, as a Muslim thinker, based on Islamic texts, concludes that reason should be used alongside Sharia. Ibn Rushd was able to raise intellectual issues and write various commentaries on Aristotle's works, in which he interpreted his views and removed some ambiguities and was considered by the West, especially Ibn Maimon.

### References

- 0 The Holy Quran.
- 0 Atlas, Samuel. Monides, Mai (1972) "Maimonides", In: *The Encyclopedia of philosophy*, by Paul Edwards (edi) Vol 5, New York, Macmillan Publishing.
- 0 Austeda, Franz (1972) "Averroes", In: *The Encyclopedia of philosophy*, by Paul Edwards (edi) vol 1, New York, Macmillan Publishing.
- 0 Leaman, Oliver (1998) *Averroes and Philosophy*, Surrey, Curzon Press.
- 0 Nasr, Seyyed Hossein (1996) *History of Islamic Philosophy*, Oliver Leaman, routledge.
- 0 Hyman, Arthur (2002) *Eschatological Themes in Medieval Jewish philosophy*, Marquette University press.
- 0 Roth, Leon (1963) *Spinoza, Descartes & Maimonides*, New York, Copyright status reviewed by UF staffs.
- 0 Rudavsky, T. M. (2010) *Maimonides*, UK: Willy and BlackWell.
- 0 Shatz, Davi (2006) Maimonides Moral Theory, in: *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Seeskin Kenneth, New York, Cambridg University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۴ / شماره ۳۳ / زمستان ۱۳۹۹

## واکاوی تاثیر ابن رشد بر ابن میمون در چگونگی کاربرد عقل در شریعت

عباس بخشنده بالی

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

[a.bakhshandehbali@umz.ac.ir](mailto:a.bakhshandehbali@umz.ac.ir)

### چکیده

نسبت میان عقل و شریعت یکی از بحث‌های مهم و مورد اختلاف اندیشمندان ادیان بوده است. پرسش اساسی این جستار عبارت است از «تاثیر ابن رشد بر ابن میمون در به‌کارگیری عقل در شریعت چگونه است؟» برخی از نکاتی که در این پژوهش بدان دست یافتیم حاکی از تاثیر عمیق ابن رشد بر ابن میمون در بحث عقل و شریعت می‌باشد. ابن رشد در فرازهای مختلفی از آثارش به خطرات عقل‌گرایی محض هشدار داده و به‌کارگیری آن را در شریعت محدود می‌کند. وی معتقد است عقل به تنهایی توان تاویل را نیز ندارد و باید به واسطه اهل شریعت با شرایطی که در دین تبیین شده انجام شود. ابن میمون نیز به مشروط بودن به‌کارگیری عقل در شریعت تصریح کرده و معتقد است کتاب مقدس یهودیت موازین کاربرد عقل در شریعت را تعیین می‌نماید که به واسطه اهل شریعت صورت می‌گیرد. در تطبیق آرای ابن رشد و ابن میمون با دلتلی مواجه می‌شویم که به تاثیر ابن رشد بر ابن میمون در مسئله چگونگی کاربرد و محدودسازی عقل در شریعت تاکید دارد.

**کلیدواژه‌ها:** محمد بن رشد، موسی بن میمون، محدودیت عقل، برتری شریعت.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۱۲

## مقدمه

فلسفه در حوزه اسلامی با اندیشه‌های ابونصر فارابی (۳۳۹-۲۵۹ ق) و بوعلی سینا (۴۲۸-۳۷۰ ق) به مکتبی تاثیرگذار تبدیل شد. ولی در مقطعی از مسیر این تفکر فلسفی به خشکیدن گرایید (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۹۸). تالیف تهافت الفلاسفه ابوحامد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ق) بود که حرکت در این مسیر را به انحراف رساند. بزرگ‌ترین فیلسوف غرب جهان اسلام که توانست ضمن نقد عقل‌گرایی محض، به اثر نقادانه غزالی نیز پاسخ‌هایی ارائه نماید، ابن‌رشد<sup>۱</sup> است.

پرداختن به عقل در متون دینی یکی از مسائلی است که اندیشمندان ادیان مختلف را به خود مشغول نموده است. در این زمینه، اختلافات بنیادین در حوزه هر یک از ادیان ابراهیمی در طول تاریخ پدید آمده و هر یک از عقل و دین طرفدارانی را به خود مشغول کرده است. ابن‌رشد با تبعیت از تعالیم وحیانی اسلام توانست تعاملی میان دو منبع مهم عقل و دین ایجاد کند (ر.ک: حلبی، ۱۳۷۲: ۵۱). وی توانست با درک عمیق آموزه‌های ارسطو<sup>۲</sup> (۳۸۵ پ.م) و نگارش و تدریس پیرامون آن، تاثیرات عمیقی در حوزه یهودیت و مسیحیت ایفا نماید. در این قسمت به چند سؤال مهم درباره این تاثیر فلسفی در حوزه یهودیت اشاره می‌شود: دیدگاه ابن‌رشد درباره تعامل فلسفه و دین چیست؟ آیا وی را می‌توان فیلسوف نامید یا متکلم است؟ دیدگاه موسی بن میمون<sup>۳</sup> درباره تعامل فلسفه و دین چیست؟ آیا ابن‌میمون یک متکلم است یا فیلسوف؟ ابن‌رشد چه تاثیراتی بر ابن‌میمون ایفا نمود؟

درباره هر یک از ابن‌رشد و ابن‌میمون نوشته‌هایی منتشر شده است، ولی نوشتاری که به تاثیر ابن‌رشد بر ابن‌میمون با رویکرد محدودیت عقل در شریعت باشد مشاهده نشده است. در این قسمت به برخی نوشتار مرتبط اشاره کرده و تفاوت این مقاله با نوشته‌های مختلف تبیین می‌شود. مقاله «اتصال حکمت و شریعت: بررسی تطبیقی آرای فارابی و ابن‌رشد درباره نسبت فلسفه و دین» نوشته جهانگیر مسعودی و جواد شمسی، مجله حکمت اسلامی، ۱۳۹۶. در این مقاله به مقایسه دیدگاه فارابی و ابن‌رشد درباره ارتباط میان عقل و دین پرداخته شد. مقاله «ابن‌میمون، از الاهیات اسلامی تا الاهیات یهودی» نوشته هادی وکیلی، مجله قیسات، ۱۳۸۵. نویسنده در این مقاله به رویکرد سلبی ابن‌میمون در بحث الهیات و شناخت اوصاف الهی پرداخته و و نقد کرده است. مقاله «اندیشه سیاسی ابن‌رشد» نوشته محمد سلمان، مجله علوم سیاسی، ۱۳۸۵. در این مقاله به بحث‌هایی مانند اجتماع و حکومت از منظر ابن‌رشد پرداخته شده است. مقاله «رویکرد نقدی ابن‌رشد از حدود کاربرد عقل و حضور آن در تفکر فلسفی غرب» نوشته سجاد یوسفی، مجله پژوهش‌های فلسفی، ۱۳۹۳. نویسنده در این نوشته فقط رویکرد دین محور ابن‌رشد را تبیین نمود که تفاوت‌هایی با نوشتار حاضر دارد.

تفاوت مهم نوشته حاضر با نوشتار دیگر در این است که رویکرد فعلی با هدف تاثیرگذاری ابن‌رشد بر ابن‌میمون با محوریت محدودسازی عقل در مبانی شریعت می‌باشد. نکته مهم اینکه مسئله تاثیرگذاری ابن‌رشد بر ابن‌میمون که در گذشته توسط نویسنده این مقاله با تاکید بر عقل‌گرایی این دو اندیشمند طرح شده، در این نوشتار با تاکید بر شریعت‌گرایی مورد نقد قرار می‌گیرد. بنابراین، مقاله حاضر با رویکردی مساله محور و نقادانه نگارش شده است.

## دیدگاه ابن‌رشد

در اندیشه معتزله، عقل و احکام عقلی نقش اساسی و تعیین کننده در کشف و استنباط عقاید دینی و نیز اثبات و دفاع از این عقاید بر عهده دارد. در این روش هر مسأله‌ای را باید بر خرد آدمی عرضه کرد و تنها با

یافتن توجیهی عقلانی برای آن، قابل پذیرش خواهد بود. مبنای این مکتب چنین است: «المعارف کلها معقوله بالعقل، واجبه بنظر العقل و شکر المنعم واجب قبل ورود السمع، و الحسن و القبح صفتان ذاتیتان للحسن و الق بیح» (شهرستانی، ۱۳۹۵: ۲۷۱). در مقابل، برخی نقش عقل را بسیار کم‌رنگ دانسته و آن را از دایره دین خارج نمودند که در اهل حدیث و اخباریون می‌توان مشاهده نمود. به عنوان نمونه، در قرون هفتم و هشتم هجری قمری ابن تیمیه حرانی دمشقی (۷۲۸-۶۶۱ ق) به احیای عقاید اولیه ابن حنبل پرداخت. ابن تیمیه دربارهٔ تعارض عقل و شرع، شرع را مطلقاً مقدم دانسته و برای اثبات آن به دلیل عقلی رو می‌آورد: «إذا تعارض الشرع و العقل، وجب تقدیم الشرع. لان العقل مصدق للشرع فی کل ما أخبر به؛ و الشرع لم یصدق العقل فی کل ما أخبر به» (ابن تیمیه، ۱۹۷۱: ۱۳۸).

### دو دیدگاه رقیب

درباره ابن‌رشد اندلسی، دیدگاه‌های مختلف و رقیبی در این مورد وجود دارد. در این قسمت به دو دیدگاه رقیب اشاره می‌کنیم:

دیدگاه اول: برخی معتقدند ابن‌رشد با شرح آثار ارسطو نقش مهمی در گرایش به عقل‌گرایی ایفا نموده است. حتی اندیشمندانی مانند ارنست رنان در کتاب ابن‌رشد و الرشیدیه رویکرد اصلی فلسفه ابن‌رشد را مادی‌گرایانه و غیر الهی می‌دانند (ر.ک: رنان، ۱۹۵۷ م: ۷۴).

رضا داوری اردکانی معتقد است «ابن‌رشد فلسفه اسلامی را از تمایل کلامی محض بازآورد و به قرون وسطائیان نیز تذکر داد که از مسیر کلام به فلسفه بازگردند» (داوری اردکانی، ۱۳۸۱: ۲۲). عبدالله نصری نیز معتقد است «به نظر ابن‌رشد، ارسطو در حوزهٔ فلسفه به کمال مطلق رسیده است، و اگر ما بخواهیم مسائل عقلی را حل کنیم باید به فلسفه ارسطو نظر داشته باشیم» (ر.ک: نصری، ۱۳۷۹: ۲۵۵). دیور<sup>۴</sup> در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام معتقد است که از منظر ابن‌رشد «اگر مذهب ارسطو درست فهمیده شود، مطابق است با عالی‌ترین معرفتی که انسان بدان برسد؛ بلکه عقیده داشت که انسانیت در سیر تطور همیشگی خود در شخص ارسطو به چنان درجه رفیعی رسیده است که برای کسی دیگر رسیدن به آن درجه امکان‌ناپذیر است» (ر.ک: دیور، ۱۳۷۶: ۶۳۸).

دیدگاه دوم: برخی دیگر معتقدند ابن‌رشد با توجه به عقل در کنار آموزه‌های دینی، به تأکید بر آموزه‌های شریعت می‌پردازد. آنها معتقدند زمانی می‌توان از عقل در امور شریعت و فراهای کتاب مقدس سخن گفت که تابع شریعت و قوانین آن باشد. حمید پارسانیا در مقاله‌ای تصریح می‌کند «ابن‌رشد از برخی نکات محوری حکمت مشاء که حتی ریشه در اندیشه‌های افلوطین و ارسطو داشت غافل ماند و به همین دلیل از همراهی با نوآوری‌هایی که در بستر این اندیشه شکل گرفت باز ماند» (پارسانیا، ۱۳۷۸: ۱۱۳).

### ارتباط فلسفه و شریعت

ابن‌رشد با رد عقل‌گرایی محض و نص‌گرایی محض، مسیری میانه را برمی‌گزیند ولی نکته مهم این است که به اصالت نص‌گرایی‌اش باقی می‌ماند. این نکته را می‌توان در آثار مختلفش مشاهده نمود. در این قسمت با اشاره به تعامل عقل و دین و سپس به کارگیری عقل بر اساس شریعت به اثبات این مهم می‌پردازیم. تعادل در استفاده از عقل:

ابن‌رشد معتقد است اگر ما به آموزه‌ها و دستورات شرع اعتقاد داریم، متوجه می‌شویم که نه تنها قرآن کریم خردورزی در متون دینی را مباح دانسته بلکه آن را واجب می‌داند. وی تصریح می‌کند: «اما این که شرع مردم را از راه عقل و به وسیلهٔ آن متوجه نظر در موجودات جهان کرده است و شناخت آن‌ها را خواسته است، امری



روشن و آیات بسیاری در این باب وجود دارد؛ مانند: «پس ای دیده وران! عبرت گیرید» (حشر: ۲). و این آیه نص بر وجوب به کار بردن قیاس عقلی محض و یا عقل و شرع با هم است» (ابن رشد، ۱۹۸۷، فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال: ۱۱-۱۲). او تصریح می‌کند که فلسفه، تحلیل غایی این جهان بوده و اینکه مستلزم معرفت به خالق جهان است (Leaman, 1998, p144).

وی کسانی را که مردم را از این راه برهانی باز می‌دارند و گاهی مردم را تکفیر می‌کنند مورد نکوهش قرار می‌دهد: «کسی که مردم شایسته و اهل نظر را از نظر به [کتب قدما] باز دارد، از ابوابی که خدای تعالی مردم را از آن راه به معرفت خود فراخوانده است، بازداشته است. و این همان باب تفکر برهانی است که به معرفت حق تعالی منجر می‌شود. و بسته شدن این راه، نهایت جهل و دوری از خداست» (ابن رشد، ۱۹۸۷، فصل المقال: ۱۶).

از نگاه وی در یک تقسیم کلی، مطالب قرآن به چهار قسم تقسیم می‌شود: بخشی مربوط به بایدها و نبایدها، امرها و نهی‌هاست؛ بخشی مربوط به رابطه اوامر و نواهی با یکدیگر است؛ بخش دیگر به مسائل تاریخی درباره اقوام گذشته بحث می‌کند و بخش آخر مربوط به امور ناظر به واقع است؛ مانند امور مربوط به توحید، معاد، خلقت انسان، وجود شیطان، خلقت آسمان و غیره. وی بخش اول را مطرح کرده و آن‌ها را تقلید از انبیاء و واضعین می‌داند که بحث عقلی در آن‌ها راه ندارد (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۵۵۶). هم چنین درباره بخش دوم همه قائل به تقلید است. درباره بخش سوم کلامی مستقل ندارد. بنا براین، تمام سخن در مورد دین به بخش چهارم منحصر می‌شود. البته در جایی هم گفته که فلسفه در هر چه در شرع آمده به بحث می‌نشیند (همان: ۴۹۰). بنابراین، ابن رشد ضمن مخالفت کسانی که در باب عقل و دین افراط نمودند، معتقد است استفاده از عقل در متون دینی نه تنها دارای اشکال نبوده بلکه ضروری است.

### عقلانیت بر اساس شریعت

نکته مهمی که برخی اندیشمندان به آن توجه کمتری نموده اند، اعتقاد راسخ ابن رشد به خردورزی بر اساس شریعت است. به عبارتی دیگر، اگر عقل بدون شریعت در آموزه‌های دینی استفاده شود، باطل است. لذا، گروهی که معتقدند ابن رشد فلسفه ارسطو را با چشم بسته تایید نموده و عقل‌گرایی را بر شریعت ترجیح داده نادرست است. در این قسمت برای اثبات این مهم، به برخی از فرازهای وی اشاره می‌شود.

ابن رشد معتقد است که شرایع مردم را به سعادت می‌رسانند؛ از این‌رو، ضروری‌اند. و نشأت دیگر فقط با فضایل نظری و پس از آن، با فضایل عملی حاصل می‌شود. بنابراین، سعادت با فضایل اخلاقی کمال می‌یابد و فضایل اخلاقی با شناخت حاصل می‌شود: «شرایع برای فضایل عملی و نظری ضروری است... آنها برای ایجاد فضایل اخلاقی، نظری و صنایع عملی ضروری هستند. زندگی آدمی در این سرای جذبه صنایع عملی میسر نیست. نیز در نشأت و در آن سرای، زندگی جز به فضایل نظری حاصل نشود. ولی هیچ‌یک از این دو جز با فضایل اخلاقی کمال نیابد. و فضایل اخلاقی جز به شناخت و بزرگداشت باری تعالی با عبادات مشروع ادیان حاصل نگردد» (همان: ۵۵۴-۵۵۵).

وی به این نکته تصریح می‌کند که مقصودش از وجوب اندیشه در آیات، وجوب قیاس است؛ چون که قیاس مساوی است با استنباط مجهول از معلوم. ولی چون قیاس انواع مختلفی دارد، وی مقصود خود را از قیاس مشخص می‌کند: «به یقین ما مسلمانان می‌دانیم که نظر برهانی به مخالفت با آموزه‌های دینی منجر نمی‌شود؛ چون که حق با حق در تضاد نیست، بلکه موافق و گواه بر آن است» (ابن رشد، ۱۹۸۷، فصل المقال: ۱۷).

وی در ادامه این بحث تصریح می‌کند که این نوع از برهان هیچ گونه تعارض با شرع مقدس ندارد: «به یقین ما مسلمانان می‌دانیم که نظر برهانی به مخالفت با آموزه‌های دینی منجر نمی‌شود؛ چون که حق با حق در تضاد نیست، بلکه موافق و گواه بر آن است» (همان). این‌رشد بعضی از مخالفین عقل را مخالف با تعالیم راستین شرع دانسته و در واقع نسبت چهل و دوری از خدا و حقایق می‌دهد. وی معتقد است که راه واقعی برای رسیدن به معارف واقعی، راه برهانی و عقلی است که در شرع بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. البته راه برهانی که با عقل سلیم صورت گرفته باشد (Leaman, 1998, p145).

### اختصاص تاویل به اهل شریعت

از سویی دیگر، در نظر ابن‌رشد، شرع دو معنا دارد: معنای ظاهر و معنای باطن. و این دو، یک واحد فلسفی هستند. اگر ظاهر را با قوانین عقل اختلافی بود، باید آن را تاویل کرد و اگر بر وفق قوانین عقل بود، بدون تاویل باید آن را پذیرفت. این اشتباه است که ابن‌رشد را در فهم گفته‌های شرع، دو شخصیتی (قائل به تاویل و ظاهر) بدانیم؛ زیرا او به ظاهر و باطن، به صورت دوگانه معتقد نیست، بلکه او به ظاهر و باطن معتقد می‌شود برای ایجاد یک وحدت. از نظر او، هرچه با وحی به دست آید با عقل سازگار است (الفخوری و الجری، ۱۳۷۳: ۶۶۴).

وی هشدار می‌دهد که تنها خواص و اهل حکمت و علم توان تاویل را دارند و غیر آنها نباید به این کار دست بزنند. وظیفه آنها حمل الفاظ به ظاهر آنهاست: «اما کسی که اهل علم نیست، واجب است که الفاظ را بر ظاهر حمل کند و تاویل در حق او کفر است؛ چرا که به کفر منجر می‌شود» (ابن‌رشد، ۱۹۸۷، الکشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه: ۲۸). کسانی اهل تاویل هستند که اهل علم و یا فلسفه باشند؛ وی با اشاره به آیه شریفه «وَأَلْزَمُوا الْعِلْمَ» (آل عمران: ۷)، اشاره می‌کند که اهل تاویل که توان هماهنگ کردن فلسفه و شریعت را دارند، باید «راسخون فی العلم» باشند. و غیر اهل علم از مؤمنین، بدون برهان به ظواهر عمل می‌کنند و توان این کار را ندارند و لذا نباید به این روش روی آورند (همان: ۲۱). در گامی فراتر، معتقد می‌شود که بر اهل علم و تاویل واجب است که در هنگام وجود برهان، به تاویل آن رجوع کنند نه به ظاهر آن (همان: ۲۴). بنابراین، یکی از مهم‌ترین شرایط تاویل در متون دینی از منظر ابن‌رشد، تسلط به مبانی شریعت و بر اساس آن می‌باشد. به عبارتی دیگر، مطلق عقل‌گرایی از منظر ابن‌رشد مسیری کاملاً نادرست و خطرناک است که باید پرهیز شود.

### دیدگاه ابن‌میمون

در دین یهود نیز همانند دین اسلام درباره ارتباط عقل و دین اختلافاتی مشاهده می‌شود. برخی تلاش نمودند گستره عقل را محدود کرده و فقط پیرامون کتاب مقدس به فعالیت بپردازند که تا قبل از قرون وسطی غالب اندیشمندان یهودی این گونه بودند. در مقابل، برخی دیگر تلاش نمودند که دامنه خردورزی را در مسائل دینی نیز سرایت دهند که می‌توان از فیلون<sup>۵</sup> (متولد ۴۰ م)، اسحاق اسرائیلی<sup>۶</sup> (متولد ۸۵۵ م)، سعدیا ابن یوسف<sup>۷</sup> (متولد ۸۸۲ م)، داود بن مروان راقی<sup>۸</sup> (متولد ۹۰۰ م) و یعقوب قرقسانی<sup>۹</sup> یاد نمود (ر.ک: شرباک، ۱۳۸۳: ۳۶-۶۹؛ پینز، ۱۳۷۸: ۲۱۲).

### دو دیدگاه رقیب

مانند ابن‌رشد، درباره موسی بن میمون نیز دو دیدگاه متعارض وجود دارد که به نزاع درباره رویکرد عقل‌گرایی و نقل‌گرایی پرداختند. در این قسمت به دو دیدگاه اشاره شده و موضع نویسنده مشخص می‌شود. دیدگاه اول:



یکی از دیدگاه‌هایی که درباره ابن‌میمون طرح شده و مدافعی جدی دارد، تاکید بیشتر بر شریعت و نقل‌های دینی است. این گروه برای اثبات این دیدگاه، به رویکرد سلبی وی در الهیات استناد می‌کنند. آنها ابن‌میمون را از بزرگ‌ترین و شاخص‌ترین مدافعان الهیات سلبی دانسته که حجم وسیعی از اصلی‌ترین کتابش یعنی دلاله الحائرین<sup>۱۰</sup> طبق آن نگارش شد (ر.ک: خادم چهارمی و رجبی، ۱۳۹۶: ۳۱۶؛ وکیلی، ۱۳۸۶: ۱۵۲).

دیدگاه دوم:

برخی دیگر معتقدند موسی بن میمون برخلاف علمای یهود قبل خود، به طور آشکار تلاش کرد تا فلسفه ارسطویی را در کنار آموزه‌های دینی قرار دهد. برخی وی را یکی از مهم‌ترین فیلسوفان ثنویت‌گرا دانستند (Roth, 1963, p. 129). از نگاه ابن‌میمون، عقل انسان می‌تواند از طریق معرفت درست، به فناپذیری و ابدیت دست یابد (Hyman, 2002, p. 87).

یکی از دلایل تمایل برخی نویسندگان به عقل‌گرایی ابن‌میمون، نقد برخی آموزه‌های یهودیت توسط ابن‌میمون است. مانند نقد و گاهی سکوت ابن‌میمون نسبت به معاد و بقای نفس است که سنت گذشته خود را از بین می‌برد (ر.ک: گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲: ۱۵۸).

### تعادل در استفاده از عقل

ابن‌میمون یکی از قوای نفس را عقل دانسته و معتقد است قدرت تفکر انسان می‌تواند نقش مقدماتی در شکلگیری معرفت و در نهایت وصول به کمال را ایفا نماید (ابن‌میمون، بی تا: ۱۶۸). این فیلسوف قرون وسطا در عین اینکه تلاش می‌کند تا محدودیت عقل را اثبات کند، از مسدود شدن باب اندیشه و استدلال سخت‌نگران است: «مقصود از نصوصی از انبیا و حکما که درباره محدودیت عقل ذکر شد، تعطیلی باب خردورزی از هرچه در توان دارد نیست، آن‌گونه که نادانان گمان می‌کنند» (ابن‌میمون، بی تا: ۷۲). وی معتقد است که مقصود انبیا از آن چه در باب محدودیت عقل ابراز داشته‌اند، مسدود شدن این باب نیست؛ زیرا عقل نسبت به آنچه در حوزه ادراک آدمی قرار می‌گیرد همواره حجت است. وی معتقد است طریق زندگی به خودی خود کمال محسوب نمی‌شود بلکه طریق زندگی نتیجه کمال است که با وصول به کمال عقلانی، انسان‌های کامل به مرحله تقلید از خدا تشویق خواهند شد (Shatz, 2006: 186). وی درباره دین یهودیت به این نکته توجه می‌دهد که برای این که ملت‌های جهان به یهودیت احترام بگذارند باید شریعت را عقلانی جلوه داد. در غیر این صورت، مردم به یهودیت توجه نخواهند نمود و اعتبارش از بین می‌رود. (Rudvsky, 2010: 175) بنابراین، خردورزی در آموزه‌های دینی باید وجود داشته باشد، ولی نه به طور مطلق و نامحدود، بلکه باید ضوابط و حدودی برای آن ترسیم کرد تا دچار انحراف در مسائل دینی نگردد. وی برای ورود به مباحث الهیات سپری کردن مقدمات را ضروری می‌داند و معتقد است کسی که پیش از آمادگی و فراگرفتن مقدمات لازم، به الهیات اشتغال ورزد، نه تنها در آراء و عقایدش با پریشانی مواجه می‌شود، بلکه از خطر تعطیل شدن عقل نیز در امان نخواهد بود.

### عقلانیت بر اساس شریعت

ابن‌میمون معتقد است که در عالم هستی اموری را می‌توان یافت که خرد آدمی می‌تواند به درک آنها نائل شود؛ در مقابل، برخی امور از حوزه ادراک عقل خارج بوده و راه وصول و درک آنها برای انسان مسدود است: «اعلم أن للعقل الانسانی مدارک فی قوته و طبیعته ان یدرکها، و فی الوجود موجودات و امور لیس فی طبیعته أن یدرکها بوجه و لا بسبب، بل ابواب ادراکها مسدوده من دونه» (ابن‌میمون، بی تا: ۶۷)؛ بدان که عقل انسانی ذاتاً

توان درک برخی امور را دارد، و در هستی، موجودات و اموری هست که عقل توان درک آنها را نداشته و درهای ادراک برایش مسدود است.

وی معتقد است تفاوت ادراکات عقلی در اشخاص آشکار است؛ مواردی وجود دارد که یک شخص چیزی را از طریق عقل، ادراک و استنباط می‌کند، در حالی که شخص دیگر به هیچ وجه توانایی ادراک و استنباط آن را ندارد. البته این تفاوت، بی‌نهایت نبوده و در مرحله‌ای از مراحل، محدود خواهد بود؛ لذا در عالم هستی چیزهایی وجود دارد که عقل آدمی از ادراک آنها ناتوان است: «و هذا ايضاً بيّن واضح جداً لاهل العلم، حتى ان معنى ما يستنبطه شخص من نظره بنفسه و شخص آخر لا يقدر أن يفهم ذلك المعنى أبداً و هذا التفاضل ايضاً ليس هو للانهايه، بل للعقل الانساني حدٌ بلاشك، يقف عنده» (همان: ۶۷-۶۸)؛ این هم آشکار است برای اهل علم، حتی معنایی که در نظر یک شخص ادراک می‌شود با شخص دیگر متفاوت است و این تفاوت نامحدود نبوده، بلکه در حدی متوقف می‌شود.

وی توجه الهی را متناسب با اندازه‌ای می‌داند که یک فرد عقل خویش را به کار انداخته است. او در این رابطه بیان می‌دارد که تکامل مطلوب آدمی مستلزم وجود عقل و فعل اخلاقی است. او برای روشن ساختن دیدگاهش، مثال کاخ پادشاه را به کار می‌برد؛ کسانی که خارج از دیوارهای کاخ‌اند اعتقاد اصولی ندارند؛ آنهایی که داخل شهرند، ولی به کاخ پشت کرده‌اند، دیدگاه نادرستی دارند، ولی آنهایی که آرزوی وارد شدن به کاخ را دارند؛ ولی نمی‌دانند که چگونه این کار را انجام دهند، سنت‌گرایانی هستند که دقت فلسفی ندارند. اما کسانی که وارد کاخ شده‌اند، در مورد اصول اساسی دین به خوبی اندیشیده‌اند. تنها فردی که به بالاترین سطح پیشرفت عقلی رسیده می‌تواند به عرش الهی نزدیک شود. اما پیشرفت فلسفی به تنهایی کافی نیست؛ فرد برای تکامل یافتن باید رابطه‌اش را با خدا به مرتبه بالاتری گام فرا نهد (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۴۶). وی معتقد است شهوات مرتبط با بدن مادی یکی از مهم‌ترین موانع رشد عقلانی انسان می‌باشد. به خصوص در جوانی از بسیاری از فضائل اخلاقی و خردورزی ممانعت می‌کند. با فرو نشاندن آتش شهوات عقل آدمی به قدرت خواهد رسید. (Maimonides, 2003, Xxvi)

به همین دلیل، برای خردورزی در آموزه‌های دینی باید ضوابط و حدودی ترسیم کرد تا دچار انحراف در مسائل دینی نگردد. وی برای ورود به مباحث الهیات سپری کردن مقدمات را ضروری می‌داند و معتقد است کسی که پیش از آمادگی و فراگرفتن مقدمات لازم، به الهیات اشتغال ورزد، نه تنها در آراء و عقایدش با پریشانی مواجه می‌شود، بلکه از خطر تعطیل شدن عقل نیز در امان نخواهد بود. وی تصریح می‌کند: «بدان که شروع کردن بدون آمادگی در این علم واقعاً خطرناک است، یعنی در علم الهیات و همچنین تبیین معانی امثال انبیا و اشاره به استعاراتی که در کتابهای انبیاء فراوان یافت می‌شود ...، ولی تنها خطر این شروع، انحراف دینی نبوده، بلکه خطر تعطیلی عقل هم وجود دارد» (ابن میمون، بی تا: ۷۲-۷۳). وی به مثال قابل توجهی اشاره می‌کند که اگر به یک نوزاد شیرخوار، غذایی همچون گوشت و گندم خام خورانده شود، موجبات مرگ او فراهم می‌شود؛ این غذاها، بحسب طبیعت خود، نامطلوب نیستند، ولی عدم آمادگی هاضمه کودک موجب زیان می‌گردد: «کسی که به نوزاد شیرخوار گندم، گوشت و شراب بخوراند، بدون شک او را به دلیل عدم هضم غذا، می‌میراند» (همان: ۷۳).

### اختصاص تاویل به اهل شریعت

ابن‌میمون با نبوغی فراتر از سلف خود به این مهم توجه می‌کند که در برخی از معانی اسماء که در کتب مقدس آمده، به طور صریح نمی‌توان آنها را پذیرفت؛ چراکه ممکن است معنای لغوی، مجازی، رمزی و غیر اینها مقصود باشد. گاهی قصد معنای لغوی و غیره در آنها سبب لغزش می‌شود. به همین دلیل، باید به واسطه عقل، آنها را به معنای حقیقی سوق داد. اما از آن رو که عقل را خداوند در نهاد ما قرار داده، پس نمی‌تواند با چیزی که آن هم از جانب خدا نازل شده، یعنی دین و وحی، مخالف باشد؛ به همین دلیل، باید از عقل در متون دینی استفاده کرد. در برخی از آیات تورات با اسمائی روبرو می‌شویم که به خداوند تعالی نسبت داده می‌شوند و عقل، آنها را به دلیل نقصان، قابل حمل بر ذات احدیت نمی‌داند که باید با روش صحیح تاویل برده شوند که به نمونه‌هایی از اسماء که ابن‌میمون به آنها می‌پردازد اشاره می‌شود. در کتاب اشعیای نبی آمده است: «خداوند می‌فرماید که آسمان‌ها کرسی من و زمین قرارگاه من است» (اشعیای، فصل ۶۶: ۱).

وی در این رابطه بیان می‌کند دلیل اینکه «کرسی» به خداوند نسبت داده شد، عظمت و جلالت شأن و مقام او است؛ چون که کرسی مکانی است که افراد با عظمت و بزرگواری بر آن می‌نشینند: «کرسی در لغت اسمی برای مکان نشستن است که بزرگواران همانند پادشاهان بر آن می‌نشینند که دلالت بر عظمت و بزرگی شأن آنها می‌کند؛ و به دلیل وقار و نور حق تعالی و دلالت بر عظمت شأن او، آن مکان کرسی نامیده می‌شود» (ابن‌میمون، بی تا: ۳۵). آن چه از آرای ابن‌میمون استفاده می‌شود این که همانند ابن‌رشد معتقد است باید از عقل در متون دینی استفاده شود. این فعالیت عقلانی البته باید دارای ضوابطی باشد تا استفاده‌ای نادرست انجام نگیرد. وی همانند ابن‌رشد یکی از مهم‌ترین نمونه‌های خردورزی در متون دینی را تاویل در دین می‌داند که باید با معیاری مورد تایید دین صورت بگیرد.

### تاثیر ابن‌رشد بر ابن‌میمون

پس از بررسی جداگانه دیدگاه ابن‌رشد و ابن‌میمون درباره محدودسازی عقل در شریعت، در این قسمت تاثیرگذاری ابن‌رشد بر ابن‌میمون تبیین می‌شود. در ابتدای این قسمت، به تاثیرپذیری غرب از ابن‌رشد اشاره کرده و سپس دلائلی در این مورد تبیین خواهد شد.

تاثیر عمیق ابن‌سینا در مغرب زمین جای شک و شبهه نیست ولی حضور ابن‌رشد در اندلس موجب شده آثارش مورد توجه بیشتر قرار بگیرد. به عبارتی دیگر، با وجود گسترش عمیق تأثیر افکار ابن‌سینا در زمینه‌های مختلف فرهنگ فلسفی غرب، باز هم نمی‌توان از سنت «ابن‌سینائیان لاتینی» نام برد. در مقابل، می‌توان از «ابن‌رشدیان لاتینی»<sup>۱۱</sup> صحبت به میان آورد (ر.ک: مجتهدی، ۱۳۷۵: ۲۱۹).

پس از ظهور اسلام، یهودیان به مسلمانان توجه کردند و با انتشار اندیشه اسلامی از این اندیشه تاثیر پذیرفتند و از اواخر قرن سوم تا پایان قرن ششم تالیفات فلسفی یهود به زبان عربی ترجمه شد که نمونه بارز آن در دلالت الحائرین ابن‌میمون به چشم می‌خورد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۸۹). هنداوی در این مورد معتقد است: «تاثیر تمدن عربی اسلامی بر فرهنگ یهود در تمام عرصه‌ها و در زبان، شعر، نثر و اساطیرشان مشهود است» (هنداوی، ۱۹۶۳: ۱۱۹). ادريس نیز در اثر خود می‌نویسد: «همچنین طبیعیات، متافیزیک و الهیات یهود در قرون وسطی از متکلمان مسلمان و فلاسفه مسلمان از جمله مشائیان و پیروان افلاطون تاثیر پذیرفت» (ادريس، بی تا: ۲۰-۲۲). ژیلسون<sup>۱۲</sup> در اثر تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی سرچشمه الهام ابن‌میمون در موضوع فناپذیری نفس را ابن‌رشد اندلسی می‌داند (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۳۲۵). منبع اصلی نظریه وحدت عقل را ابن‌باجه می‌داند که

ابن‌رشد و ابن‌میمون از آن الهام گرفتند (دبور، ۱۳۶۲: ۱۹۱). این نکته نیز باید اشاره گردد که ابن‌میمون در برخی مسائل فلسفی و کلامی با تسلط بر آرای اندیشمندان اسلامی، به مخالفت با برخی آن‌ها می‌پردازد. به عنوان نمونه، ابن‌رشد در مقابل غزالی به اشتراک لفظی مشترک الصفه در بحث صفات خدای تعالی تمایل یافت ولی ابن‌میمون به اشتراک لفظی مطلق معتقد است (Nasr, 1996: 24). در این قسمت مناسب است به چند دلیل برای تاثیر فلسفی ابن‌رشد بر ابن‌میمون توجه شود:

یک. اولین دلیل در الگو قرار گرفتن ابن‌رشد، وضعیت تاریخی مهمی بود که با احیای فلسفه ارسطویی در پایان قرن ششم هجری و یا دوازدهم میلادی در اروپای غربی پدید آمد و ابن‌رشد در میان یهودیان و مسیحیان، پیشوای بلامنازع شناخته شد و در میان آنها به عنوان مفسر بزرگ ارسطو شهرت یافت. پس از پایان قرن ششم هجری، علمای یهودی که فرهنگ فلسفی آنها، به قول رنان چیزی جز انعکاس فرهنگ مسلمانان نبود، آثار ابن‌رشد را به زبان عربی می‌خواندند و در بعضی مراحل ضرورتاً آثار او را به عبری ترجمه کردند (ر.ک: فخری، ۱۳۷۲: ۲۹۴).

دو. تنها کسی که پس از ابن‌رشد به شایستگی بر کرسی فلسفه در حوزه اندلس تکیه زد، یهودی و هموطن قرطبی او موسی بن میمون بود (ارمسترانگ، ۱۳۸۲: ۲۲۶؛ حتی، ۱۳۶۶: ۷۴۸). ابن‌رشد در سال ۱۱۲۶ میلادی و ابن‌میمون در سال ۱۱۳۵ میلادی در قرطبه به دنیا آمدند. هر دو در محیطی اسلامی، زندگی کرده به گونه‌ای که شباهت فکری زیادی به یکدیگر داشتند. فلسفه یهودی در سرتاسر قرون وسطی، در مناطق اسپانیا، فرانسه و ایتالیا تحت نفوذ آراء ابن‌میمون بود. وی در محیط فرهنگی و علمی اسلامی پرورش یافته و عمده آثار خود را به زبان عربی نگاشته و برخی روایات و منابع حکایات را از اسلام آورده است (کلباسی اشتری، ۱۳۸۰: ۱۱۳). این تاثیرگذاری فرهنگ اسلامی بر ابن‌میمون به حدی بود که کنیه وی ابوعمران ذکر شده است در حالی که فرزندی به نام عمران نداشت (voTwersky, 1987, vol.9: 131). نیز درباره مسلمان شدن ابن‌میمون اقوالی نقل شده که البته نمی‌توان به آن‌ها تکیه کرد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۸-۴۰).

سه. دلیل دیگر که حاکی از تأثیر پذیری ابن‌میمون از فرهنگ اسلامی است، اعتراف ابن‌میمون راجع به این مسئله است که یهود علم کلام را از مسلمان آموخته و دریافته‌اند و تا قرن اول میلادی فاقد یک مکتب اعتقادی نظام‌مند بوده‌اند. وی تصریح می‌کند یهودیان علم کلام و توحید را از متکلمان اسلامی گرفته‌اند. این اقتباس زمانی صورت گرفت که در اثر تسلط اقوام و ادیان دیگر بر یهود، ضرورت تدوین این علوم عقلی بروز کرد (ر.ک: ابن‌میمون، بی تا: ۱۷۹-۱۸۰).

چهار. دلیل دیگر از این نکته برداشت می‌شود که حسین آتای، مصحح و مترجم کتاب دل‌اله‌الحائین در مقدمه این کتاب به این نکته اشاره می‌کند که ابن‌میمون علم خود را از ابن‌رشد هم دریافت کرد. وی می‌افزاید: «واضح است که موسی بن میمون معلومات خود را از سه تن از دانشمندان مسلمان به دست آورده که عبارتند از: یکی شاگردان ابی بکر بن الصائغ، ابن‌الافلاج و ابن‌رشد. ابن‌میمون به آموختن علم از دو دانشمند تصریح می‌کند، ولی به نام ابن‌رشد اشاره نکرده است؛ ولی وی رساله‌ای که در سال ۱۱۹۱م نوشته، تصریح می‌کند که بر تمام آثار ابن‌رشد بجز کتاب الحس و المحسوس اشراف و آگاه بوده است و به دلیل اینکه وفات وی در سال ۱۲۰۴م بوده که در سیزده سال تمام تألیفات ابن‌رشد را خوانده است، می‌توانیم اذعان کنیم که او در میان کتابت تصحیحات کتاب دل‌اله‌الحائین به کتاب‌های ابن‌رشد مراجعه می‌کرد و نظر دکتر پینس هم همین دیدگاه ما را تأیید می‌کند بر اینکه تأثیر ابن‌رشد در کتاب دل‌اله‌الحائین آشکار است» (همان: ۲۶).

پنج. نقطه مشترک هر یک از ابن‌رشد و ابن‌میمون در محدودسازی عقل در شریعت می‌باشد. هدف ابن‌میمون از آموزش و تعلیم فلسفه و منطق، به یاری شتافتن منابع دینی در استدلال و توضیح آنها بود که در کتاب معروف خود به این کار دست زد.

### نتیجه‌گیری

مهم‌ترین یافته‌های واکاوی رویکرد ابن‌رشد در چگونگی کاربرد عقل در شریعت و تاثیر وی بر موسی بن میمون یهودی عبارتند از:

یک. ابن‌رشد به عنوان اندیشمندان مسلمان با تکیه متون اسلامی به این نتیجه دست می‌یابد که باید از عقل در کنار شریعت بهره برد. ولی نکته‌ای که گاهی در نوشتار مختلف مغفول می‌ماند تاکید فراوان وی بر کاربرد عقل بر اساس شریعت است. به این معنا که عقل به طور مستقل کارایی نداشته و حتما باید طبق ویژگی‌هایی استفاده شود. حتی در متون مقدس که معنایی متفاوت درک می‌شود، باید به تاویل رو آورد که باید توسط متخصص دینی و طبق شرایط صورت گیرد. بنابراین، وی معتقد است عقل طبق شریعت محدود خواهد شد.

دو. ابن‌میمون نیز در حوزه یهودیت با تکیه بر متون یهودی به تعامل عقل در کنار شریعت معتقد می‌باشد. ولی نکته مهم که مانند ابن‌رشد مغفول می‌ماند عدم توجه برخی نویسندگان به رویکرد سلبی وی در الهیات است. وی معتقد است عقل به تنهایی کاربردی در متون شریعت ندارد و باید بر اساس شریعت و طبق موازین آن محدود یابد. مانند ابن‌رشد، وی معتقد به تاویل دینی البته بر اساس موازین و مقرران شریعت است. بنابراین، وی معتقد به عقل در کنار شریعت و محدود به آن است.

سه. با نگاه اجمالی به کتاب معروف ابن‌میمون یعنی دلاله الحائرين، به وضوح می‌توان از هماهنگ بودن آن با منابع اسلامی، بخصوص آثار ابن‌رشد که فقط چند سال فاصله زمانی میان آنها وجود داشت، رسید. ابن‌رشد توانست با طرح مباحث عقلی و نوشتن شروح متعدد بر آثار ارسطو، که در آن به تفسیر آراء وی پرداخت و غموض برخی از نکات را برطرف کرده و مورد توجه مغرب زمین به ویژه ابن‌میمون قرار بگیرد. ابن‌میمون به صراحت درباره تاثیر مسلمانان بر اندیشه یهودیت اعتراف می‌کند که شارح اثر معروفش نیز این تاثیر پذیری را تایید می‌کند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. ابوالولید محمد بن احمد بن رشد، در سال ۱۱۲۶ میلادی مصادف با ۵۲۰ هجری قمری در قرطبه متولد شد. نام او در زبان عربی ابن‌رشد است. در حالی که در ترجمه لاتینی به Averroes معروف است. خاندان او از مشهورترین تبار در اندلس بودند(ر.ک: لطفی جمعه، بی تا: ۹). وی در همان شهر در دهم دسامبر سال ۱۱۹۸م. مطابق با پنجشنبه نهم صفر ۵۹۵ ق. در سن هفتاد و دو سالگی وفات کرد(ر.ک: الفاخوری و الجری، ۱۳۷۳: ۶۴۲؛ Austeda, 1972, p220-226).
2. Aristotle.
۳. موسی بن میمون عالم، فیلسوف، طبیب و تلمودشناس یهودی است که در سال ۱۱۳۵ میلادی مصادف با ۵۳۰ قمری در شهر قرطبه از کشور اندلس متولد شد. در زبان انگلیسی به او Maimonides و در عرف احبار یهود Rambam می‌گفتند. در نهایت، در سال ۶۰۵ قمری در مصر درگذشت(ر.ک: زریاب، ۱۳۷۲: ۲؛ Atlas, 1972, p129-134).
4. Debord.
5. Isaac ibn Solomon Israeli.
6. Said ibn Yusuf.



7. David Al- Mukammis.
8. Jacob Al- Kirkisani.
9. Guide of the perplexed.
10. Latinian Averroism.

۱۱. به عنوان نمونه: در قسمت‌های مختلف کتاب دلالة الحائرين، از اسلام، معتزله، اشعريه، رساله فارابی و حتی از قرآن کریم (نور: ۱۲۶ و اعراف: ۵۲) بحث می‌کند.

۱۲. من المعلوم ان موسى بن ميمون تلقى العلم على يد ثلاثة من العلماء المسلمين هم: أحد تلاميذ ابي بكر بن الصائغ و ابن الافلج و ابن رشد. و يصرح ابن ميمون بأنه تلقى العلم من العالمين الاولين، الا أنه لا يذكر ابن رشد بين شيوخه، على أنه يقول في رساله كتبها عام ۱۱۹۱م أنه حصل على كل مؤلفات ابن رشد فيما عدا كتابه الحس و المحسوس، و بما أنه توفي عام ۱۲۰۴م فقد قرأ كل مؤلفات ابن رشد في ثلاثة عشر سنه. و نستطيع أن نقول أنه خلال قراءته و تصحيحاته العربيه لكتابه دلالة الحائرين قد رجع إلى كتب ابن رشد و استفاد منها، و يؤيد الاستاذ الدكتور S. Pines ما نذهب اليه من أن تأثير ابن رشد واضح في كتاب دلالة الحائرين».

## References

- 0 *The Holy Quran.*
- 0 Al-Fakhouri, Hannah. Khalil al-Jarr (1994) *History of Philosophy in the Islamic World*, translated by Abdolmajid Ayati, 4th ed., Tehran, scientific and cultural. (in Persian)
- 0 Atlas, Samuel. Monides, Mai (1972) Maimonides, In: *The Encyclopedia of philosophy*, by Paul Edwards (ed) Vol 5, New York, Macmillan Publishing.
- 0 Austeda, Franz (1972) Averroes, In: *The Encyclopedia of philosophy*, by Paul Edwards (ed) vol 1, New York, Macmillan Publishing.
- 0 Davari Ardakani, Reza (2002) Ibn Rushd, Islamic philosopher, founder of the Renaissance and teacher of modernization in the Islamic Maghreb, *Journal of Philosophy*, No. 6 and 7, pp. 21-29. (in Persian) [https://jop.ut.ac.ir/article\\_11324.html](https://jop.ut.ac.ir/article_11324.html)
- 0 Deborah, T. J (1997) *History of Philosophy in Islam*, trans. Abbas Shoghi, Tehran, Atai Press Institute. (in Persian)
- 0 Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (2005) *Ibn Rusbd's brilliance in the wisdom of peripatetic*, Tehran, Tarhe no. (in Persian)
- 0 Gandomi Nasrabadi, Reza (2013) The Immortality of the Soul from the Viewpoint of Ibn Maimon, *Journal of Religious Anthropology*, No. 30, pp. 157-175. (in Persian) [http://raj.smc.ac.ir/article\\_4684.html](http://raj.smc.ac.ir/article_4684.html)
- 0 Gilson, Etienne (2010) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, trans. Reza Gandami Nasrabadi, Qom, University of Religions and Samat Publications. (in Persian)
- 0 Halabi, Ali Asghar (1993) *History of Civilization in Islam*, Tehran, Asatir. (in Persian)
- 0 Hatta, Philip Khalil (1987) *Arab history*, trans. Abolghasem Payende, Tehran, Agah. (in Persian)
- 0 Hendavi, Ibrahim Musa (1963) *Al-Athar al-Arabi fi al-Fiker al-Yehudi*, Cairo, Maktab al-Anjl wa al-Masriya. [http://qabasat.iict.ac.ir/article\\_17445.html](http://qabasat.iict.ac.ir/article_17445.html)
- 0 Hyman, Arthur (2002) *Eschatological Themes in Medieval Jewish philosophy*, Marquette University press.
- 0 Ibn Maimon, Musa (No date) *Al-Hairin, Introduction and Examination*. Hussein Ataei, Beirut, Religious Culture School.
- 0 Ibn Rushd, Ahmad Ibn Muhammad (1987) *the chapter of the article between the Wisdom and the Shari'a from the connection*, Beirut, the school of education for printing, publishing and distribution.



- 0 Ibn Rushd, Ahmad Ibn Muhammad (1987) *the Discovery of the Methods of Evidence in the Beliefs of God*, Beirut, School of Education.
- 0 Ibn Rushd, Ahmad Ibn Muhammad (1998) *Tabafa Al-Tabaft*, Introduction and Explanations by Mohammad Abed Jaber, Beirut, Center for the Studies of Al-Wahda Al-Arabiya.
- 0 Ibn Taymiyyah, Ahmad (1971) *The Conflict of Reason and Narration*, Edited by Mohammad Rashad Salem, United Arab Republic, Dar al-Kitab. (in Persian)
- 0 Idris, Mohammad Jala (No date) *Islamic Influence on Jewish Religious Thought*, Cairo, Madbouli School.
- 0 Khadem Jahromi, Hamed, Rajabi, Narges (2017) A Study of the Viewpoint of the Negative Theology of Ibn Maimun and Qazi Saeed Qomi, *Journal of Philosophy of Religion*, No. 2, pp. 311-332. (in Persian) [https://jpht.ut.ac.ir/article\\_63505.html](https://jpht.ut.ac.ir/article_63505.html)
- 0 Leaman, Oliver (1998) *Averroes and Philosophy*, Surrey, Curzon Press.
- 0 Lotfi Juma, Muhammad (no date) *Ibn Rusbd: History and Philosophy*, Tunisia, Publications of the Encyclopedia for Printing and Publishing.
- 0 Nasr, Seyyed Hossein (1996), *History of Islamic Philosophy*, Oliver Leaman, routledge.
- 0 Nasri, Abdullah et al. (2000) *Hadith Andisbeh*, Tehran, Soroush. (in Persian)
- 0 Parsania, Hamid (1999) The Inhibitory Role of Ibn Rushd and Ibn Maimon in Translating the Sinaitic Argument into the History of Western Philosophy, *Namee Farhang Magazine*, No. 31, pp. 112-123. <http://ensani.ir/fa/article/265950>(in Persian)
- 0 Pins, Shlomo (1999) *Jewish Philosophy, in: Three Philosophical Traditions*, trans. Abolfazl Mahmoudi, Qom, seminary propaganda office. (in Persian)
- 0 Renan, Ernst (1957) *Ibn Rusbd and Al-Rusbdieh*, edited by Adel Zaitar, Cairo, Dar Al-Ahya Al-Kitab Al-Arabiya.
- 0 Roth, Leon (1963) *Spinoza, Descartes & Maimonides*, New York, Copyright status reviewed by UF staffs.
- 0 Rudavsky, T. M. (2010) *Maimonides*, UK: Willy and BlackWell.
- 0 Shahrestani, Ahmad (2016) *Al-Mulla wa Al-Nahl*, research by Mohammad Seyyed Gilani, Beirut, Dar al-Ma'rifah, second edition. (in Persian)
- 0 Shatz, Davi (2006) Maimonides Moral Theory, in: *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Seeskin Kenneth, New York, Cambridg University Press.
- 0 Sherbak, Dan Cohen (2004) *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, trans. Ali Reza Naqd Ali, Qom, Center for the Study and Research of Religions. (in Persian)
- 0 Vakili, Hadi (2007) Ibn Maimun, from Islamic Theology to Jewish Theology, *Ghabasat Magazine*, No. 43, pp. 147-172. (in Persian)
- 0 Watt, Montgomery (1992) *Islamic Spain*, trans. Mohammad Ali Taleghani, Tehran, Yalda.
- 0 Wolfson, Harry Austrin (1989) *Philosophy of Theology*, trans. Ahmad Aram, Tehran, Al-Huda Publications. (in Persian)
- 0 Zaryab, Abbas (1993) *Ibn Maimun*, in: *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 5, Tehran, The Great Islamic Encyclopedia Center. (in Persian)