

Averroes 's philosophical Construction of Humanity as the Noblest of Creation

Hassan Abbasi Hosseinabadi*

Abstract

Introduction

In Islamic religious texts and Islamic thought, humans are often described as the noblest of creations or God's successors, owing to their superior faculties of thought and will, capacity for gratitude, and their responsibility to uphold the Trust. These Quranic perspectives are evident in the works of Muslim philosophers, notably Averroes or Ibn Rushd. Averroes delves into the religious construction of humanity, employing terms such as "the noblest of creation," "God's successor," "encompassing the universe," and "image of God." This article seeks to explore Averroes's approach to and explanation of this religious perspective, particularly focusing on the concept of human beings as the noblest of creation. Rather than delving into the nature of humanity itself, this inquiry revolves around the position of humans among all creatures and within the broader system of creation. Averroes's philosophy is analyzed to understand his conception of human beings within the religious realm, incorporating Quranic notions such as "God's successor" and "the sensory world being dominated by humans." Notably, there has been a dearth of research on Averroes's religious approach to humanity, making this article a significant contribution to scholarship in the field.

Research Approach or Method

This research employs a descriptive-analytical methodology coupled with a critical approach.

* Associate Professor of the Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam-e Noor University, Tehran,
Iran, h_abasi@pnu.ac.ir

Date received: 29/01/2023, Date of acceptance: 13/03/2023



Discussion and Results

The question of humanity being the noblest of creation and other related religious notions can be examined from two perspectives. Firstly, from a teleological standpoint, wherein the entire creation and all beings are believed to have purposes, humanity's purpose is considered superior to that of other sensory creatures. This perspective posits that humanity holds the highest status among sensory creations due to possessing a rational soul, which grants it superiority over other sensory beings. This reason is based on God's invention of the universe. Secondly, humanity's elevated status can be understood through the lens of grace, wherein humanity is seen as encompassing and dominating the entirety of creation, with everything created ultimately for humanity. This "grace-based" reason underscores humanity's position as the noblest of creation.

In terms of Averroes's own principles, the concept of humanity as the noblest of creation can be subjected to criticism, as it appears to contradict other statements made by him. For instance, in his work *Tahāfut al-Tahāfut* (Incoherence of the incoherence), Averroes suggests that it is impossible for a superior being to be created for an inferior one. Rather, it is the inferior being that is created for the superior one to attain perfection and eliminate its imperfections. According to this view, within the hierarchy of beings, celestial bodies hold a higher degree than humans, and humans serve as intermediaries between the intelligible and sensory realms, being closest to celestial bodies. Consequently, humans are deemed inferior to the heavens and celestial spheres. If it were posited that the universe is created for humanity, it would imply that a superior being is created for an inferior one, contradicting Averroes's own philosophical principles. Thus, according to the tenets of Averroes's philosophy, humanity cannot be regarded as the noblest of creation.

Conclusion

Averroes draws a distinction between the concepts of the "noblest of beings" and the "noblest of creation." According to his framework, God is the noblest of beings, being the most esteemed and perfect entity. However, among created beings, separate immaterial intellects hold the status of the noblest of creation, being pure actualities. Within the realm of sensory entities, humanity emerges as the noblest of beings and creation, primarily due to its possession of the rational soul, which serves as the purpose behind all forms of vegetative, animal, and human existence. From a religious standpoint, Averroes adheres to the idea of humanity as the noblest of creation, as evidenced by his reliance on transmitted religious texts. However, his philosophical

perspective introduces the teleological aspect of the universe and humanity. He contends that nothing within the cosmos is futile or purposeless; rather, all beings have inherent purposes. Humanity, in particular, is characterized by its purposefulness, rationality, and essential progression towards perfection. In terms of the power of its rational soul and its capacity for reason, humanity stands as superior to all other beings.

Keywords: humanity, Averroes or Ibn Rushd, the noblest of creation, invention, grace.

References

The Holy Quran.

Amir, Ammar. 1998. *Maḥmūd al-ghā'iyat al-insāniyya ladā Ibn Rushd*. Damascus: Matba'a 'Akrama. [In Arabic]

Farah, Antun. 1993. *Falsafa Ibn Rushd*. Cairo: al-Hay'at al-Misriyya al-'Amma li-l-Kitab. [In Arabic]

Ghomi, Mohsen and Mohammad Hossein Mousavipour. 2014. "Vākāvī-yi mas'ali-yi sa'adat az dīdgāh-i Ibn Rushd." *Āyīn-i hikmat* 6, no. 21: 121-52. [In Persian]

Hosseini, Seyed Hossein. 2020. "Insānshināsī-yi falsafi, madkhālī bar insānshināsī-yi sāḥatī, naqd-i kitāb-i insānshināsī-yi falsafi." *Pazūhishnāmih-yi intiqādī-yi mutūn va-barnāmih-hāyi 'ulūm-i insāni* 20, no. 7(83): 67-91. DOI: <https://doi.org/10.30465/crtls.2020.5565> [In Persian]

Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad Ibn Taymiyya. n.d. *Falsafa Ibn Rushd*. Cairo: al-Maktabat al-Mahmudiyya al-Tijariyya. [In Arabic]

Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad. 1950. *Talkhīṣ kitāb al-naḥs li-Abī al-Walīd ibn Rushd wa-arba' rasā'il risālat al-ittiṣāl li-Ibn al-Ṣāyī*; *Kitāb al-naḥs li-Ishāq ibn Ḥunayn*, *Risālat al-ittiṣāl li-Ibn Rushd*, *Risālat al-'aql li-Ya'qūb al-Kindī*. Edited by Ahmad Fuad al-Ahwani. Cairo: Maktabat al-Nahdat al-Misriyya. [In Arabic]

Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad. 1986. *Kitāb faṣl al-maqāl wa-taqrīr mā bayn al-sharī'a wa-l-hikma min al-ittiṣāl*. Edited by al-Bayr Nasri Nadir. Beirut: Dar al-Mashriq. [In Arabic]

Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad. 1993. *Tahāfut al-tahāfut*. Edited by Muhammad Yasin Aribi. Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani. [In Arabic]

Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad. 1994. *Risāla mā ba'd al-ṭabī'a*. Edited by Jayrar Jayhami and 'Ajam Rafiq. Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani. [In Arabic]

Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad. 1998. *Al-Kashf 'an manāhij al-adilla fī 'aqā'id al-milla*. Prefaced by Muhammed Abed al-Jabri. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyya. [In Arabic]

Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad. 1998. *Talkhīṣ kitāb mā ba'd al-ṭabī'a*. Edited by Amin Uthman. Tehran: Hekmat. [In Arabic]

Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad. 2002. *Al-Ḍarūrī fī al-siyāsa*. Translated by Ahmad Shahlan. Edited by Muhammed Abed al-Jabri. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyya. [In Arabic]

Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad. 2006. *Kitāb al-naḥs*. Edited by Muaffaq Fawzi Jabr. Damascus: al-Takwin. [In Arabic]

- Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad. 2008. *Tahāfut al-tahāfut*. Translated by Hassan Fathi. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad. 2010. *Manāhij al-adilla fī 'aqā'id al-milla*. Edited by Muhammad Abd al-Rahman Shaghul. Cairo: al-Maktabat al-Azhariyya li-l-Turath. [In Arabic]
- Ibn Sīnā. 1983. *Al-Ilāhiyyāt min kitāb al-shifā'*. Edited by Saïd Zayid. Qom: Ayatollah Marashi Library. [In Arabic]
- Ibn Sīnā. 1985. *Al-Nijat min al-gharq fī baħr al-ḍalālāt*. Edited by Mohammad Taghi Daneshpajooħ. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Ibn Sīnā. 1996. *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt ma' sharħ Khwāja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī wa-Quṭb al-Dīn Rāzī*. Qom: Nashr al-Balagha. [In Arabic]
- Ibn Sīnā. 1997. *Al-Ilāhiyyāt min kitāb al-shifā'*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
- Ibrahim, Sami Mahmud. 2022. "Al-'Illiyat al-ghā'iyya fī falsafa Ibn Rushd." *Kānūn al-awwal*, no. 91: 558-39. DOI: <https://doi.org/10.33899/radab.2022.176758> [In Arabic]
- Jabri, Mohammed Abed. 1998. *Ibn Rushd sira wa-fikr*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdat al-'Arabiyya. [In Arabic]
- Jami, Muhammad Aman b. 'Ali. 1983. *Al-'Aql wa-l-naql 'ind Ibn Rushd*. Saudi Arabia: Islamic University of Madinah. [In Arabic]
- Malkawi, Fathi Hassan and Muharrir Azmi Taha. 1999. *Al-'Aṭā' al-fikrī li-Abī al-Walīd ibn Rushd*. Oman: al-Ma'had al-'Alami li-l-Fikr al-Islami. [In Arabic]
- Sa'di 'Abbas, 'Umar. 2021. "Maḥūm al-insān fī al-fikr al-falsafī: dirāsa fī ḍaw' al-fikr al-Islāmī." *Majalla kulliyat al-ma'ārif al-jāmi'a* 32, no. 2: 1-19. DOI: <https://doi.org/10.51345/v32i2.364.g213> [In Arabic]
- Safehian, Mohammad. 2001. "Falsafih va dīn az دیدگاه-i Ibn Rushd." *Ma'rifat*, no. 42: 36-40. [In Persian]
- Ubayd, Samiya Abu al-Qasim. 2022. "Al-Insān fī falsafa Ibn Rushd." *Libyan Society of Educational Science*, no. 2: 77-88. <https://alasalalaandalus-libya.org.ly/ojs/index.php/aj/article/view/36> [In Arabic]

خوانش فلسفی ابن رشد از انسان به عنوان اشرف مخلوقات

حسن عباسی حسین آبادی*

چکیده

انسان‌شناسی در اندیشه ابن رشد از جهات مختلف مانند اجتماعی و سیاسی (مدنی بالطبع)، فلسفی با تکیه بر عقل انسان، و از حیث کلامی و از حیث اخلاقی قابل بحث است. بحث انسان به عنوان «اشرف مخلوقات» هر چند قرائتی دینی از انسان است مسئله: پرسش این است مواجهه ابن رشد با نگاه فلسفی به «انسان به عنوان اشرف مخلوقات» چگونه است و چه تبیینی از آن دارد؟ روش: این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی به بررسی و نقد مسئله اشرف مخلوقات و نیز قرائت فلسفی از انسان در قالب اصطلاح‌های «انسان اشرف مخلوقات»، «خلیفه الله»، «انسان محیط بر عالم» و «انسان صورت خدا» در ابن رشد می‌پردازد یافته‌ها ابن رشد از سه عبارت «اشرف محسوسات» و «اشرف مخلوقات» و «اشرف موجودات» سخن می‌گوید که از میان آنها «اشرف موجودات» خاص خداست؛ «اشرف مخلوقات» خاص عقول است و «اشرف محسوسات» درباره انسان بکار می‌رود؛ چون انسان واسطه دو عالم محسوس و معقول است. نتیجه این نوشتار این است که با استفاده از دو دلیل «اختراع» و «عنایت»، تقریر ابن رشد از این مسئله می‌توان بر اشرف مخلوقات بودن انسان از حیث الهیاتی، از حیث طبیعی، و دینی توجیه ارائه کرد هم بر اشرف مخلوقات نبودن او آنها از حیث مقایسه انسان با عقول مجرد دلیل آورد.

کلیدواژه‌ها: انسان، ابن رشد، اشرف مخلوقات، اختراع، عنایت.

* دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، h_abasi@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳



۱. مقدمه و طرح مسئله

در متون دینی اسلامی و تفکر اسلامی انسان، به دلیل برتری قدرت اندیشه و اراده، شکرگزاری و امانت‌داری با عناوینی مانند «اشرف مخلوقات» «خلیفه‌الله» توصیف می‌شود. در قرآن در آیات مختلف (جائیه/ ۱۲-۱۳؛ ابراهیم/ ۳۲؛ نحل/ ۱۲) از تسخیر همه موجودات توسط انسان سخن می‌گوید «و آنچه در آسمان‌ها و زمین است تمام را مسخر شما گردانید و اینها همه از سوی اوست در این کار نیز برای مردم با فکرت آیاتی (از قدرت الهی) کاملاً پدیدار است»^۱ (جائیه/ ۱۳) این آیات بیانگر برتری انسان بر موجودات دیگر بخاطر تفکر و قدرت اندیشه و شکرگزاری است. و در مقابل آن در آیات مختلفی بر ضعف انسان تأکید شده است «خدا همان کسی است که شما را آفرید؛ درحالی که ضعیف بودید سپس بعد از توانایی، قوت بخشید و باز بعد از قوت، ضعف و پیری را قرار داد؛ او هرچه بخواهد می‌آفریند، و دانا و تواناست»^۲ (روم/ ۵۴). یا درباره خلافت انسان بر زمین نیز مثلاً در آیه ۳۰ سوره بقره آمده است: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت...».

نزد فیلسوفان نیز این نگاه‌های قرآنی به انسان انعکاس یافته است، در این نوشتار نظر ابن‌رشد درباره اصطلاحات قرآنی و دینی در توصیف انسان را بررسی می‌کنیم اینکه اشرف مخلوقات چیست و نگاه ابن‌رشد به آن چگونه است و آیا او انسان را اشرف مخلوقات می‌داند انگیزه و دغدغه این نوشتار است. مسئله «اشرف مخلوقات» ناظر بر جایگاه انسان در میان موجودات و نظام آفرینش است و صرفاً به مسئله «انسان به ماهو انسان» و «ماهیت انسان» بطور کلی نمی‌پردازد، بلکه نسبت انسان با موجودات دیگر و جایگاه انسان در عالم مورد توجه است. از اینرو در این نوشتار در پی بحث درباره «انسان اشرف مخلوقات» و مفاهیم قرآنی دیگر مانند «خلیفه‌الله» یا «تسخیر عالم محسوس توسط انسان» در ابن‌رشد هستیم تا تلقی او از انسان در ساحت دینی را تحلیل و بررسی کنیم.

۲. پیشینه پژوهش

درباره انسان‌شناسی ابن‌رشد سامیه ابوالقاسم عبید (۲۰۲۲) مقاله‌ای باعنوان «الإنسان فی فلسفه ابن‌رشد» توسط نگاشته شده که به بحث درباره انسان بطور کلی از حیث عاقل و ناطق بودن، و نیز از حیث حرّ و آزاد بودن، و رابطه انسان با خدا از حیث کسب معرفت می‌پردازد و عمر سعدی عباس (۲۰۲۱) مقاله‌ای باعنوان «مفهوم الإنسان فی الفكر الفلسفی: درسه فی ضوء الفكر

خوانش فلسفی ابن رشد از انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات (حسن عباسی حسین آبادی) ۱۹۵

الإسلامی» ارائه نموده است که به بررسی مفهوم انسان در سیر فلسفه از جمله فلسفه مسیحی، وجودی با نگاهی کلی پرداخته است. سیدحسین حسینی (۱۳۹۹) مقاله «انسان‌شناسی فلسفی؛ مدخلی بر انسان‌شناسی ساحتی نقد کتاب انسان‌شناسی فلسفی» از که به معرفی و نقد آن کتاب و تبیین وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه‌های انسان‌شناسی می‌پردازد. در میان این مقالات فقط مقاله «الإنسان فی فلسفه ابن‌رشد» به انسان‌شناسی ابن‌رشد پرداخته و از حیث حوزه پژوهش به نوشتار حاضر ربط می‌یابد؛ اما از حیث موضوع و مسئله با آن متفاوت است. مسئله مقاله حاضر خوانش دینی از انسان نزد ابن‌رشد است و از خوانش عام انسان در ساحت‌های دیگر فلسفه ابن‌رشد بحث نمی‌کند. درباره موضوع این نوشتار هیچ تحقیق و پژوهشی صورت نگرفته است و موضوع و مسئله آن نوآوری دارد. براین اساس نوشتار کنونی که به خوانش دینی از انسان به‌عنوان «اشرف مخلوقات» می‌پردازد بدیع است.

۳. اشرف مخلوقات یا اشرف موجودات محسوس؟

ابن‌رشد در کتاب تفسیر مابعدالطبیعه در تفسیر مطلبی درباره عقل و اهمیت آن می‌گوید عقل به‌نحو برتر در خدا هست. او هرچه را تعقل می‌کند، می‌داند و هر انسانی را نیز تشویق می‌کند که بالطبع بدانند. و در ادامه با تردید در سخن گذشتگان که انسان از مظاهر الهی و اشرف موجودات است و در نهایت فضیلت و شرف غایت است و چیزی در میان موجودات شریف‌تر از انسان وجود ندارد، می‌گوید اشرف موجودات و ارجمندترین موجودات خدای سبحان است. خدا در نهایت فضیلت و شرافت و در نهایت کمال و و برتر از هر چیزی است. در ادامه ابن‌رشد با نقد نظریه مشائیان درباره علم خداوند به جزئیات^۳ می‌گوید چگونه ممکن است خدا در ذاتش و از جهت ذاتش در نهایت کمال باشد؛ اما درباره اشیاء تعقل نکند. اگر چیزی را نمی‌فهمد چگونه شریفی است مانند خفته‌ای است. پس عاقل باید به دو حالت باشد یا خواب باشد یا از عقل خود استفاده کند هرگاه از عقل خود استفاده نکند انگار در خواب است (ابن‌رشد ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۶۹۳).

در این مبحث ابن‌رشد بطور ضمنی و تلویحی درباره اشرف موجودات در مبحث عقل و علم خدا به اشیاء بحث می‌کند. او نگاه سنتی به این مسئله را به چالش می‌کشد و می‌گوید می‌توان در گفته گذشتگان شک کرد و موجودی که اشرف موجودات و ارجمندترین آنهاست، خداوند است و او در نهایت کمال و شرافت است.

ابن‌رشد در *تهافت/التهافت* در بیان اینکه آیا علم انسان ذاتی اوست یا نیست بحث می‌کند و اشرف موجودات را برای عقل بذاته بکار می‌برد و انسان را اشرف موجودات در همه موجودات محسوس که عاقل نیز هستند می‌داند. در واقع او می‌گوید انسان موجودی مرکب از محل و علم موجود در آن محل است و لازمه آن این است علم غیر از ذاتش باشد؛ زیرا محل، باعث غیریت علم و ذات از یکدیگر است. از آنجاکه انسان بودن انسان و اشرف بودن او نسبت به دیگر موجودات محسوس، معلول عقلی است که همراه ذات اوست و نه برخاسته از ذات او، لازم می‌آید آن موجودی که به ذات خویش عقل است از همه موجودات شریف‌تر باشد و نقضی که در عقل انسان هست بر او راه نیابد (ابن‌رشد ۱۹۹۳: ۲۰۷؛ ابن‌رشد ۱۳۸۷: ۳۰۳-۳۰۴).

اگر خدا ذاتش را تعقل کند و غیر را تعقل نکند انسان از او برتر و شریف‌تر خواهد بود. چون وقتی کسی دو انسان را تصور کند یکی از آنها ذاتش را تعقل کند؛ ولی غیر خویش را تعقل نکند و دیگری هم ذاتش و هم غیر را تعقل می‌کند حکم عقل بر آن این است که آنکه ذاتش و غیر از ذاتش را تعقل می‌کند اشرف از آن است که فقط ذاتش را تعقل می‌کند و غیرش را تعقل نمی‌کند. و این نظریه منجر به برتری معلول، یعنی انسان، بر علت یعنی خدای خالق است و این مطلب بطور کلی نادرست است (ابن‌رشد ۱۹۹۳: ۲۴۹؛ ابن‌رشد ۱۳۸۷: ۳۶۵).

براین اساس در این دو متن از ابن‌رشد شاهد این هستیم که اشرف مخلوقات را برای انسان در نسبت با خالق بررسی می‌کند و با نقد این گفته ابن‌سینا که خدا به غیر و جزئیات علم ندارد و علم او فقط کلی است (ابن‌سینا ۱۳۶۴: ۱۸۵-۱۸۵؛ همان: ۵۹۵؛ ابن‌سینا ۱۴۱۸: ۳۸۶؛ ابن‌سینا ۱۳۷۵: ۲۹۸-۲۹۹)، به مقایسه انسان به‌عنوان برترین معلول و مخلوق با خالق می‌پردازد که انسان چطور می‌تواند هم خود و هم غیر از خود را بشناسد پس برتر از خالق است. و آن چیزی شایسته است که اشرف موجودات خوانده شود که عقل بذاته دارد عقلی که هم خود را بذاته تعقل کند هم بتواند غیر را نیز تعقل کند. عقلی که صرفاً خود را تعقل کند احسن از عقلی است که هم خود را تعقل می‌کند هم دیگری را تعقل می‌کند. و از این حیث آن نظریه را به نقد می‌کشد و در ضمن آن و به‌صورت تلویحی بحث از «انسان اشرف موجودات» را نیز تبیین می‌کند که آنچه اشرف موجودات است خداست و انسان تنها در میان عالم محسوس و موجودات عالم محسوس اشرف موجودات است؛ چون انسان در نسبت با آنچه ذاتش عقل است، دارای نقضی است و همین سبب می‌شود اشرف موجودات محسوس باشد نه اشرف موجودات بطور کلی.

خوانش فلسفی ابن رشد از انسان به عنوان اشرف مخلوقات (حسن عباسی حسین آبادی) ۱۹۷

حال این پرسش پیش می‌آید جایگاه انسان در نظام موجودات چگونه است؟

۴. جایگاه انسان در نظام موجودات

ابن رشد در کتاب کشف عن المناهج درباره اثبات صانع دلایل فرقه‌های مختلف کلامی و نیز راه قرآنی را مطرح می‌کند و در این راه قرآنی دو دلیل برای اثبات صانع بیان می‌کند که محتوای آن ناظر بر جایگاه انسان در نظام موجودات است. او می‌گوید راهی که قرآن آنرا بیان کرده و همه را به تأمل درباره آن فراخوانده است دو راه است: یکی دلیل «اختراع» و دیگری دلیل «عنایت». دلیل اختراع بیانگر این است در نهاد و طبیعت موجودات، غایت و جهتی به سوی غایت نهاده شده است و آنچه از جوهر اشیاء موجودات مانند زندگی در جماد و ادراکات حسی و عقلی، آنرا «دلیل اختراع» می‌گوییم و «دلیل عنایت» به جایگاه انسان در نظام آفرینش در نگاه دینی به عنایت خدا به انسان اشاره دارد که انسان خلیفه‌الله است و همه موجودات برای انسان خلق شده است (ابن رشد ۱۹۹۸: ۱۱۸). دلیل عنایت برای جمهور یعنی عموم مردم است که به حواس خود برای معرفت تکیه دارند؛ اما دلیل اختراع مختص خواص و علما است که علاوه بر حس، توانایی درک با برهان نیز دارند؛ یعنی از هر دو دلیل عنایت و اختراع استفاده می‌کنند (ابن رشد ۱۹۹۸: ۱۲۲).

۱.۴ دلیل اختراع

بنابر نظر ابن رشد دو اصل متعارف مورد پذیرش همگان است یکی این است که انسان اشرف میان موجودات است؛ دوم اینکه هیچ موجودی بیهوده آفریده نشده است و هر موجودی به وجود می‌آید برای عملی که از او خواسته شده که ثمره وجود اوست آفریده شده است. انسان بخاطر افعالی که مقصود و هدف اوست خلق شده است پس این افعال خاص اوست. یک‌یک موجودات بخاطر فعلی خلق شده‌اند که خاص آنهاست. این چنین است که غایت انسان در افعالش مانند سایر حیوانات است و این افعال نفس ناطقه است (جامی ۱۴۰۴: ۴۳).

دلیل اختراع در وجود همه حیوانات و وجود نبات و آسمان‌ها وجود دارد و مبتنی بر دو اصل است: اصل نخست اینکه همه موجودات مخترع و ایجادشده در جوهرشان، جستجوی غایت و رسیدن به آن نهاده شده است و این مسئله در حیوان و انسان فی نفسه است؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: «...کسانی را که جز خدا می‌خوانید هرگز [حتی] مگسی نمی‌آفرینند؛ هر چند

برای [آفریدن] آن اجتماع کنند، و اگر آن مگس چیزی از آنان برباید نمی‌توانند آنرا بازپس گیرند. طالب و مطلوب هردو ناتوانند»^۴ (حج/۷۳) (ابن رشد ۱۹۹۸: ۱۱۹). اصل دوم این است که برای هر مخترعی، مخترعی است. از این دو اصل روشن می‌شود که برای موجود فاعل مخترعی هست (ابن رشد ۱۹۹۸: ۱۱۹). و مراد از این سخن این است هر موجود ایجادشده که در خود غایتی دارد؛ خدایی دارد که غایت نهایی آنهاست. در واقع این دلیل برای اثبات صانع استفاده شده است و استفاده آن برای مبحث انسان ضمنی است.

ابن رشد برای توجیه نقلی نظر خود به آیه‌ای از قرآن استناد می‌کند: «کسانی که خدا را ایستاده و نشسته و بر پهلو یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند. پروردگارا تو این را بیهوده نیافریده‌ای...»^۵ (آل عمران / ۱۹۱). (ابن رشد ۱۹۹۸: ۲۰۰). «آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما باز نمی‌گردید؟»^۶ (مؤمنون/۱۱۵) سپس می‌گوید: وجود غایت در انسان آشکارتر از همه موجودات است و در آیاتی از کتاب قرآن نیز به آن اشاره شده است: «ایانسان می‌پندارد بی‌هدف رها می‌شود؟»^۷ (القیامه/۳۶) و «من جن و انس را نیافریدم جز برای اینکه مرا پرستش کنند»^۸ (الذاریات / ۵۶). یعنی وجوب عبادت خدا را قبل از معرفت به او بیان می‌کند. «من چرا کسی را پرستش نکنم که مرا آفریده، و همگی به سوی او بازگشت داده می‌شوید؟»^۹ (یس/۲۲). (ابن رشد ۱۹۹۸: ۲۰۰). حاصل دلیل اختراع غایت‌مندی در موجودات و انسان است. اما غایت‌مندی انسان در ابن رشد براساس آثار مختلف او در زمینه‌ها و جنبه‌های مختلف است.

۱.۱.۴ غایت‌مندی و اشرف بودن انسان

غایت‌مندی انسان برای دست یافتن به کمال است و کمال از جنبه‌های مختلف متصور است: از حیث طبیعی و خلقت طبیعی انسان، از حیث قوای عقلی؛ از حیث مدنی.

نخست غایت طبیعی: غایت یعنی آنچه فعل بخاطر آن صورت می‌گیرد یا هدف، یا تمام و کامل (ابراهیم ۲۰۲۲: ۵۴۱-۵۴۳). در نگاه دینی ابن رشد انسان ناقص ایجاد شده برای اینکه به کمال برسد، لذا حواس به قصد اول بخاطر قوایی که همان کمالات برای آن است و بخصوص نطق که کمالات میان قوا است. در کتاب خلاصه درباره نفس می‌گوید چگونه تناسب اندام‌هایی که برای حیوان وجود دارد غیر از اجزایی است که برای انسان وجود دارد. که این اعضا در انسان به نحو اشرف وجود دارد. و این گونه اندام‌ها در انسان به گونه‌ای شرافتمندانه‌تر اندام حیوانات وجود دارد (ابن رشد، ۲۰۰۶: ۶۵).

خوانش فلسفی ابن رشد از انسان به عنوان اشرف مخلوقات (حسن عباسی حسین آبادی) ۱۹۹

دوم غایت از حیث قوای عقلی: ترتیب عقل انسانی، تابع نظام و ترتیب موجودات و نظام آنهاست پس اگر چنین است صور موجودات محسوس مراتبی در وجود دارد: پست‌ترین وجود از آنها در مواد و ماده است؛ سپس وجود آن در عقل انسانی که اشرف و برتر از وجود در مواد است سپس وجود آن در عقول مفارق که اشرف از عقل انسانی است. سپس عقل در انسان نیز بر حسب مراتب وجودی متفاوتی که در عقول وجود دارد مراتبی به وجود می‌آید (ابن رشد ۱۹۹۳: ۱۳۱؛ الجابری ۱۹۹۸: ۲۹۵).

خدا عقل را برای انسان قرار داد تا بر عالم مستولی شود و چنین عقلی همان عقل ثابت و ازلی است که تغییر نمی‌کند و چیزی مقدم بر آن نیست و زیادت و نقصان نمی‌یابد و انسان‌ها در آن مشترک هستند و به نسبت‌هایی از آن کمک می‌گیرند. بیشترین استمداد برای کسانی است که به کمال و سعادت نزدیک‌ترند (فرح ۱۹۹۳: ۵-۷).

انسان از آن جهت که انسان است بخاطر عقل که در ذاتش است اشرف همه موجودات محسوس است نه بالذاته چون آنکه بذاته عقل است همان اشرف موجودات است و منزله از نقص وجودی در عقل انسان است. (ابن رشد ۱۹۹۳: ۲۰۷). مبدأ اول معقول را ناقص تعقل نمی‌کند؛ بلکه عقل او اشرف عقول است و ذاتش برترین ذات است و او در ذاتش در شرف تفاضلی نیست، بلکه مطلقاً و بدون مقایسه شریف است (ابن رشد ۱۳۷۷: ۱۴۶).

ابن رشد در کتاب *النفس* در بیان نظر اسکندر درباره عقل هیولانی و نسبتش با عقل مفارق می‌گوید: عقل هیولانی مانند راه رفتن کودکی است که می‌خواهد راه رفتن یاد بگیرد. «این قوه در راه رفتن به دیگری نیاز دارد همچنین قوه عقل در عقل برای تعقل مفارق به دیگری نیاز دارد و این عقل که بالفعل است که انسان درک می‌کند با دیگری، همان است که «مستفاد» نامیده می‌شود و همان تمام و کمال است. عقل هیولانی از کمالی به کمالی و از صورتی به صورتی دیگر که اشرف و نزدیک‌تر به فعل است سیوررت می‌یابد تا منتهی می‌شود به این کمال و فعل که هیچ قوه‌ای در آن نیست و با هیچ قوه‌ای آمیخته نیست. انسان کسی است که به کمال احاطه دارد و همان اشرف موجودات است. او رابط و نظامی است بین موجودات محسوس و ناقص یعنی فعلش با قوه آمیخته است و موجودات شریفی که فعلش هرگز با قوه آمیخته نیست و همان عقول مفارق هستند، وجود دارد. واجب است آنچه در این عالم است بخاطر انسان و خادم او باشند (ابن رشد، ۱۹۵۰: ۱۲۴).

ابن رشد در جایی دیگر از آثارش می‌گوید صورت حاصل از اختلاط عناصر اولیه و امتزاج آن مانند صور نبات و حیوان و صورت انسان، وجودش فی‌نفسه بخاطر نفس ناطقه است

(ابن‌رشد ۱۹۹۴: ۱۶۸). فهم در جزء فکری است و جزء فکری در نفس است و انسان به‌وسیله جزء فکری و ناقطه نفس انسان است (عبید ۲۰۲۲: ۸۴). وجود نفس ناطقه بخاطر برتری بر آن چیزی است که در اجرام سماوی است. نزدیک‌ترین موجود در رتبه اجرام آسمانی همان انسان است که متوسط بین موجود ازلی و کائن و فاسد است و وجود نفس ناطقه همچنین از جهتی بالضروره در هیولی است پس نسبت نفس ناطقه نسبت به آنچه مادون صور است همان نسبت نفس ناطقه به عقل مستفاد است... (ابن‌رشد ۱۹۹۴: ۱۶۸). انسان همان حلقه اتصالی است که موجود محسوس را به موجود معقول وصل می‌کند (ابن‌رشد ۱۹۹۴: ۱۶۸).

در این آثار ابن‌رشد بر حلقه واسط میان عالم محسوس و عالم معقول، و حلقه و رابط میان موجودات بالقوه و بالفعل محض یعنی عقول سخن می‌گوید. آنچه از سخنان او برداشت می‌شود این است انسان اشرف موجودات محسوس است نه اشرف موجودات بطور مطلق. او اشرف موجودات محسوس است از آنرو که صور نباتی، حیوانی و انسانی بخاطر نفس ناطقه اوست و از آنرو که انسان موجودی طبیعی در عالم طبیعت است.

سوم غایت‌مندی مدنی: در میان موجودات طبیعی غایت‌مند که به ضرورت غایتی برای خلقتشان در آنها نهاده شده است؛ انسان شایسته است اشرف مخلوقات باشد؛ براین اساس مدینه و شهر برای وجود انسان ضروری است چون غایتش در جهتی از جهاتی است که جزئی از مدینه است. کمالات متعددی به خاطر کمال واحدی است که بعضی از آنها بخاطر بعضی دیگر است. انسان یک نوع بیشتر نیست و هرگاه کمالات انسانی متعدد باشند امکان بدست آوردن همه آنها برای همه انسان‌ها وجود دارد هر فردی از آنها یک موجود بالذات و بنفسه است و لازم است همه انسان‌ها در شهر و مدینه واحد باشند (ابن‌رشد ۲۰۰۲: ۱۴۲، ۱۴).

ابن‌رشد درباره غایت انسان می‌گوید غایت انسان همان تحول ذات انسان به ذاتی است که قادر و محرک برای عمل اجتماعی و تاریخی است؛ به‌گونه‌ای که در عملش ذاتش استکمال می‌یابد. بنابراین انسان از جهت ذاتش به ضرورت برای حفظ و بقای خود و نوعش و ضروریات حیات ذاتش کامل می‌شود. و از جهت دیگر نیز از میان محرک‌های زندگی عملی اجتماعی-تاریخی ذات انسان کامل می‌شود و فضایل و کمالات انسان تقویم و تحقق می‌یابد. غایت انسان یعنی انسان در صیورورت مستمر و دائمی از قوه به فعل است و این غیر از تمرین و ممارست عملی است که به طبیعت و اجتماع تحویل یابد تا تحول ذات انسان کمال می‌یابد. (عامر ۱۹۹۸: ۳۰۱). ذات انسانی از حیث نظری و عملی فاعل است. انسان عاقل نزد ابن‌رشد وجودی ثابت و بدون تغییر تا ابد نیست، بلکه وجودی متحول است و دائم از قوه به فعل تغییر

خوانش فلسفی ابن رشد از انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات (حسن عباسی حسین آبادی) ۲۰۱

می‌کند و این از مختصات ذات انسان است در گذشته و حال و در آینده به شکل غایی انسان تحول می‌یابد و غایت انسان فاعل اینگونه محقق می‌شود. در نتیجه ادراک ذات انسانی با تغییر ذات انسانی و وجود انسانی با کمالات انسانی اعم از عملی و معرفتی و اخلاقی کمال می‌یابد (عامر ۱۹۹۸: ۳۰۲).

۲.۴ دلیل عنایت

همان‌گونه که کتاب آسمانی از درگاهش همه را بیدار کرد و ندا داد، آگاهی انسان به دو قسم محدود می‌شود، یکی راه آگاهی از عنایت به انسان و خلق همه موجودات به خاطر آن (عنایت) است. در کتاب قرآن می‌بینیم که خدای یکتا به انسان عنایت داشته و همه موجودات را به خاطر او خلق کرده است و این دلیل را دلیل «عنایت» می‌نامیم.

طریق عنایت مبتنی بر دو اصل است یکی اینکه همه موجودات این جهان سازگار با وجود انسان هستند و اصل دوم اینکه این سازگاری ضروری است و اتفاقی و تصادفی نیست (ابن‌رشد ۱۹۹۸: ۱۱۹).

در مورد سازگاری موجودات این جهان با وجود انسان، با توجه به سازگاری شب و روز و خورشید و ماه با وجود انسان و نیز سازگاری چهار زمان (فصل) برای او می‌توان به یقین آن دست یافت. همین‌طور سازگاری بسیاری از حیوانات و نباتات و جماد و جزئیات متکثر دیگر از باران و روز و شب و زمین و آب و آتش و هوا، همچنین مظاهر عنایت در اعضای انسان و اعضای حیوان که همگی موافق با حیات و وجود انسان هستند (ابن‌رشد ۱۹۹۸: ۱۱۹).

حاصل دلیل عنایت نگاه دینی به انسان به‌عنوان «صورت خدا»، «خلیفه‌الله»، «اشرف مخلوقات» و «محیط بودن انسان بر موجودات است».

۱.۲.۴ انسان به صورت خدا

ابن‌رشد در استدلال بر اثبات صفاتی بر خدا به صورت تلویحی به اشرف مخلوقات بودن انسان اشاره می‌کند به این معنا که صفاتی مانند علم و حیات و قدرت و اراده را که در اشرف مخلوقات است برای خداوند به‌عنوان خالق آنها اثبات می‌کند و می‌گوید مراد از این قول «خدا آدم را به صورت خود آفرید» نیز همین بیان شباهت انسان و خدا در صفات مشترک آنهاست. علم در هردو و حیات و قدرت در هردو هست؛ اما این صفت در خالق به‌گونه‌ای دیگر غیر از

جهتی است که در مخلوق و انسان به عنوان اشرف مخلوقات است. (ابن رشد ۱۹۹۸: ۱۳۷).
ملکاوی (۱۴۲۰: ۲۲۴). به این معنا که اوصاف خالق به گونه‌ای است که کامل‌تر و بهتر از آن چیزی
که در ذهن نامتناهی است (فرقان/۱۳). (ابن رشد بی تا: ۶۰).

ابن رشد در این مطلب و این کتاب که به اشرف مخلوقات بودن انسان اشاره کرده است
بطور ضمنی و تلویحی برای اثبات برخی صفات به خداوند و بیان شباهت انسان و خدا به این
مطلب اشاره کرده است و او برای تکمیل سخنان خود به آن روایت «خدا انسان را به صورت
خود آفرید» نیز اشاره می‌کند.

خداوند راه‌های شرعی را برای بندگانش قرار داد تا او را بشناسند که جهان برای آنها
آفریده شده و مظهر حکمت و عنایت به همه موجودات در آن است خصوصاً برای انسان
(ابن رشد بی تا: ۹۰).

۲.۲.۴ خلیفه‌الله

ابن رشد با استناد به آیه سی‌ام سوره بقره «وقتی که پروردگارت فرشتگان را فرمود که من در
زمین خلیفه‌ای خواهم گماشت، گفتند: آیا کسانی در زمین خواهی گماشت که در آن فساد کنند
و خون‌ها بریزند و حال آنکه ما خود تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم؟! خداوند فرمود: من
چیزی (از اسرار خلقت بشر) می‌دانم که شما نمی‌دانید.»^{۱۰} درباره کاربست اصطلاح دینی
«خلیفه‌الله» برای انسان می‌گوید فرشتگان آن موجوداتی هستند که هدایت شده‌اند و امکان
گمراهی در آنها نیست؛ اما در انسان امکان گمراهی وجود دارد (ابن رشد ۱۹۹۸: ۱۹۶). زیرا
طبیعی که انسان از آن آفریده شده و ساختاری که بر آن ساخته شده است، ایجاب می‌کند که
برخی از مردم، و کمترین آنها، ذاتاً شر باشند. به همین ترتیب، اسبابی از خارج برای هدایت و
راهنمایی آن مردمی که شر و گمراه هستند لازم است، حق دارند برخی از افراد را به عنوان
راهنما هدایت کنند، حتی اگر برای اکثر آنها راهنما باشد. وجود خیر بیشتر با شر کمتر بهتر از
حذف خیر بیشتر به جای شر کمتر است. این راز حکمت همان چیزی است که از فرشتگان
پنهان بود. هنگامی که خدا به آنها گفت که در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهد؛ یعنی فرزندان انسان
و گفت من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید. منظور این است که علمی که از فرشتگان
پوشیده است این است که اگر در وجود هر یک از موجودات خیر و شر باشد و خیر بر آن
غالب شود، حکمت مستلزم ایجاد آن است نه از بین بردن آن (ابن رشد ۲۰۱۰: ۱۸۶).

۳.۲.۴ انسان محیط بر موجودات

حاصل دلیل عنایت که خدای تعالی جهان را برای زندگی انسان مناسب ساخت و موجودات را مسخر او قرار داد تا جان او را از تباهی حفظ کند. متکلمان باتوجه به آیاتی از قرآن کریم این دلیل را برای اثبات وجود خدا طرح کرده‌اند «پروردگار شما که زمین را فرشی برای شما قرار داد تا در آن زندگی شما را آسان کند، و آسمان برافراشته شد، و بارانی از ابر فرو ریخت، و با آن برای شما میوه‌ها و انواع گیاهان را به عنوان روزی بیرون آورد. پس خدا را در عبادت همدمان مسازید، و حال آنکه در آفرینش و روزی و حق بندگی او را می‌دانید»^{۱۱} (بقره/ ۲۲). «و یک برهان برای آنان (بر این که ما مردگان را زنده می‌کنیم) آن است که زمین مرده را (به باران رحمت) زنده کرده و از آن دانه‌ای که قوت و روزی خلق شود می‌رویانیم»^{۱۲} (یس/ ۳۳). علاوه بر آن آیات بسیار دیگری هست که حکایت از عنایت خدای متعال نسبت تسخیر طبیعت و خیرات آن برای انسان دارد؛ «خداوند، کسی است که آسمان‌ها و زمین را آفرید؛ و از آسمان، آبی فرو فرستاد؛ و با آن، میوه‌ها (و محصولات گوناگون) را برای روزی شما (از زمین) بیرون آورد؛ و کشتی‌ها را مسخر شما ساخت، تا بر صفحه دریا به فرمان او حرکت کنند؛ و نهرها را (نیز) مسخر شما نمود. خورشید و ماه گردنده را به تسخیر شما درآورد و شب و روز را به تسخیر شما درآورد و از هر چیزی که از او خواستید، به شما داد؛ و اگر نعمت‌های خدا را بشمارید، هرگز نمی‌توانید آنها را احصا کنید. انسان، ستمکار و ناسپاس است»^{۱۳} (ابراهیم/ ۳۲-۳۴).

ابن‌رشد سپس می‌گوید همه چیزهای موجود در این عالم برای وجود انسان مناسب و مفید است؛ مانند وجود خورشید و ماه و گیاهان. حیوانات و باران و دریاها و هوا و آتش - و حتی در خود اعضای بدن انسان گواه بر این است که خالق این جهان توانا و حکیم و دانا و با بندگانش مهربان است (جامی، ۱۴۰۴: ۲۳). قرآن کریم درخصوص توجه به انسان در تسخیر همه آسمان‌ها برای او در آیات متعددی سخن گفته است؛ مانند آنکه حق تعالی فرمود: «شب و روز را برای شما مسخر کرده است»^{۱۴} (نحل/ ۱۲؛ اعراف/ ۵۴). اگر انسان در این افعال و تدبیرهای متقن ناشی از حرکات کرات ستارگان تأمل کند که ستارگان این حرکات را انجام می‌دهند؛ درحالی که شکل‌های خاصی دارند این افعال و حرکت از موجودات دارای ادراک و حیات، و اختیار و اراده صادر می‌شود و وقتی انسان می‌بیند که بسیاری از اجسام کوچک، ناچیز دارای جسدهای تاریک، علی‌رغم کوچکی جسمشان، ناچیزی اندازه‌شان و کوتاهی عمرشان محروم از زندگی نیستند و گرم بی‌پایان خدا بر آنها زندگی و آگاهی بخشیده است که به‌وسیله

آن خودشان را تدبیر کند و وجودشان را نگه دارند و یقین پیدا کند اجسام آسمانی بیش‌تر از این اجسام استحقاق زندگی و آگاهی را دارند که جسمشان بزرگ‌تر و وجودشان شریف‌تر و نورشان بیشتر از آنهاست؛ چنانکه خداوند متعال فرموده است: «بی‌تردید آفرینش آسمان‌ها و زمین بزرگ‌تر و مهم‌تر از آفرینش انسان‌ها است؛ اما اکثر انسان‌ها فهم نمی‌کنند»^{۱۵} (غافر/۵۷). بنابراین اجسام آسمانی با توجه به فرمانی که یافتند برای حفظ موجودات این جهان و قوام بخشیدن به وجود آنها حرکت می‌کنند و این فرمان‌دهنده همان خدای تعالی است و این همان معنای آیه «از سر طاعت آمدیم»^{۱۶} (فصلت/۱۱) است (ابن‌رشد ۱۹۹۳: ۱۱۸؛ ابن‌رشد ۱۳۸۷: ۱۷۲-۱۷۳).

نکته مهمی که از این دو دلیل (اختراع و عنایت) برمی‌آید این است که ابن‌رشد به همراهی و پیوند عقل و نقل معتقد است. ابن‌رشد کتاب تهافت‌التهافت و نیز رساله فصل‌المقال و تقریر مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال و رساله الکشف عن مناهج الأدلّه فی عقاید الملمّة و تعریف ما وقع فیها بحسب التأویل من الشبه المزیفة و العقائد المضلّه را درباره فلسفه و شریعت و نسبت آنها تألیف کرد به نظر او فلسفه با دین مخالف نیست، بلکه موجب استواری میانی دین و تفسیر رموز و اسرار آن است (صافحیان ۱۳۸۰: ۳). او در فصل‌المقال به تبیین فلسفه و شرع و وظایف آنها با تأکید بر نظر و تعقل می‌پردازد.

فعل فلسفه همان نظر به موجودات است و عبرت گرفتن از آن است، از جهت دلالت آن بر صانع. و علم و معرفت به موجودات، دال بر علم به صانع است؛ چراکه این موجودات صنع اویند و معرفت به صنع، معرفت به صانع است (ابن‌رشد ۱۹۸۶: ۲۷).

«شرع نیز می‌خواهد ما معرفت به موجودات را از اموری غیر از کتاب خدا طلب کنیم، مثل قولی که فرمود «فاعتبروا یا اولی الابصار» (حشر/آیه ۲) و مراد از «اعتبار» همان استنباط مجهول از معلوم و استخراج از آن است و این همان قیاس است. پس واجب است موجودات را با قیاس عقلی و نظر و تأمل بشناسیم. او در ادامه می‌گوید شرع نیز برای معرفت خدای تعالی و سایر موجودات بر برهان توصیه می‌کند (ابن‌رشد ۱۹۸۶: ۳۳-۳۶).

مسئله رابطه عقل و نقل موضوع مهمی است که باید در جای خود به آن پرداخت و آنچه برای این مسئله حاضر لازم است بیان این نکته است که ابن‌رشد در این دو دلیل (اختراع و عنایت) در اثبات وجود صانع به دلیل نقلی پرداخته است؛ اما توجیه عقلی و فلسفی برای آن ارائه کرده است و می‌توان پیوند عقل و نقل را از آن برداشت کرد.

۵. چالشی بر مسئله انسان اشرف مخلوقات

ابن‌رشد در مسئله پانزدهم *تهافت/التهافت* با نقل گفته غزالی که او نیز به سخنی از ابن‌سینا اشاره دارد می‌گوید گفته‌اند آسمان حیوانی است که با حرکت خود از خدای متعال اطاعت می‌کند و به او نزدیکی می‌جوید چون هر حرکت ارادی برای غرضی صورت می‌گیرد. کامل‌ترین وجود همان وجود اوست و هر وجودی نسبت به وجود او ناقص است و نقصان نیز مراتبی دارد. سلسله مراتبی میان موجودات از خدا تا انسان وجود دارد خدا کامل‌ترین و اشرف موجودات است پس فرشتگان به خدا نزدیک هستند و در مرتبه بعد انسان‌ها هستند با تشبه به فرشتگان، به خدا نزدیک‌تر می‌شود. و انسان برای این نزدیکی می‌بایست حقایق چیزها را بشناسد و بر بقای همیشگی‌ای در کامل‌ترین حالات ممکن خویش دست یابد، پس بقا در نهایت کمال همان از آن خدای متعال است، فرشتگان مقربان نیز هر کمال ممکن را بالفعل در وجود خویش دارند، زیرا چیزی در آنها بالقوه نیست که به فعلیت درآید. پس کمال فرشتگان مقرب الهی نسبت به دیگر آفریدگان خداوند بالاترین کمال است و فرشتگان آسمانی نفوس حرکت‌دهنده آسمان‌ها هستند که دارای امور بالقوه‌ای هستند... قصد آنها فقط شباهت یافتن به مبدأ اول است در رسیدن به نهایت کمالی که برای آنها ممکن است و این است معنای اطاعت فرشتگان آسمانی از خدای تعالی (ابن‌رشد ۱۹۹۳: ۲۷۱؛ ابن‌رشد ۱۳۸۷: ۴۰۱-۴۰۲).

در این سخن پیشینیان که ابن‌رشد آنرا در *تهافت/التهافت* نقل کرده است نکات مختلف وجود دارد اول اینکه سلسله مراتب میان موجودات از خدا تا انسان به‌صورت سیر نزولی است و نکته دیگر اینکه تفاوت این مراتب را براساس «قوه و فعل» تبیین می‌کنند؛ به این معنا که هرچه فعلیت محض باشد کامل‌ترین است و آنچه قوه‌ای نداشته یا آمیخته با قوه نباشد از آنچه با قوه آمیخته برتر است و آنچه دارای قوه است و قوه محض است در مراتب پایین است. نکته سومی که در این متن نقل شده است تکیه بر تقرب به خدا، از حیث «تشبه» به اوست. در واقع چون سیر موجودات نزولی بعد از خدا فرشتگان هستند سپس انسان در سیر صعودی نیز انسان خود را به فرشتگان نزدیک کند و صفات آنها را بیابد و شبیه به آنها شود به خدا نزدیک‌تر می‌شود. در این نقل سخن، فرشتگان واسطه خدا و انسان هستند؛ حال آنکه پیش‌تر در سخنان ابن‌رشد دیدیم انسان حلقه واسط میان محسوس و معقول است.

ابن‌رشد نیز در پاسخ به آن می‌گوید نظر فیلسوفان بر این است آسمان خود حرکت را از آن جهت که حرکت است قصد می‌کند زیرا کمال موجود زنده از آن حیث که موجود زنده است همان حرکت است و کل حیات و کمالش همان حرکت است و تشبه آن به آفریدگارش

عبارت باشد از افاده زندگی بر موجودات این جهان از طریق حرکت. اگر آفرینش جسم آسمانی برای خاطر این موجودات صورت می‌گرفت محال پیش می‌آمد چرا که موجود برتر بخاطر موجود ناقص‌تر آفریده شود؛ بلکه درست این است وجود ناقص‌تر به دنبال وجود برتر می‌آید. و این مانند رابطه رئیس با مرئوس است؛ رئیسی که کمال آن در ریاست نیست؛ بلکه ریاست فقط سایه کمال اوست بر همین سیاق توجه به موجودات این جهان مانند توجه رئیس به مرئوس‌هایی است که آنها وجودشان به دست رئیس است و رئیسی که در وجود تام و کامل خود نه تنها به وجود آنها بلکه به ریاست نیز هیچ نیازی ندارد (ابن‌رشد ۱۳۸۷: ۴۰۳-۴۰۴).

این پرسش و نقد ابن‌رشد بر این مسئله که اگر آفرینش جسم آسمانی برای خاطر این موجودات و انسان باشد چون انسان در مرتبه پایین‌تر از آن موجودات است لازم می‌آید که موجود برتر برای موجود ناقص‌تر آفریده شده باشد؛ حال آنکه موجود ناقص‌تر در پی موجود برتر است و صور نباتی و حیوانی برای خاطر نفس ناطقه انسانی است و مراتب پایین‌تر برای خاطر انسان خلق شده است نه آنچه فراتر از انسان است.

۶. تحلیل و بررسی

- از دو جهت مسئله انسان اشرف مخلوقات و اصطلاح‌های دینی برای انسان تبیین می‌شود. یکی اینکه از حیث غایت‌انگاری و غایت‌مند دیدن تمامی آفرینش و موجودات و محسوسات و مخلوقات، هر موجودی برای غایت مشخص و فعل مشخصی خلق شده است و هیچ موجودی بیهوده آفریده نشده است، غایت انسان برتر از غایات موجودات محسوس دیگر است؛ چرا که انسان کمال‌یافته‌تر از مراتب دیگر موجودات است حتی از حیث قوای حسی و نفسانی و عقلانی، همه قوا در خدمت قوای نفس ناطقه انسان است پس انسان اشرف موجودات محسوس است؛ چون دارای نفس ناطقه است و بعد عقلانی وجود انسان سبب برتری آن بر موجودات محسوس است. این دلیل ناظر بر دلیل اختراع است. و دیگر از طریق محیط دانستن انسان بر همه مخلوقات که همه چیز برای انسان آفریده شده که انسان از آنها بهره‌بردار در این صورت انسان اشرف مخلوقات است و این دلیل ناظر بر دلیل عنایت است. دلیل اختراع و دلیل عنایت بطور ضمنی برای این مسئله کاربرد دارد و در اصل به منظور اثبات صانع طرح شده است.

- ابن‌رشد از حیث سیاسی-اجتماعی، از حیث طبیعی و نگاه غایت‌انگاری، از حیث فلسفی و تکیه به نفس ناطقه، بر اشرف محسوسات بودن انسان دلیل می‌آورد. از حیث طبیعی

خویش فلسفی این رشد از انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات (حسن عباسی حسین آبادی) ۲۰۷

انسان اشرف مخلوقات است؛ زیرا قوا و اعضا و اندام انسان نیز نسبت به حیوانات تکامل یافته و کامل‌تر شده است حیوانات تنها به حواس متکی هستند در انسان علاوه‌بر آن قوه ناطقه و عقل نیز وجود دارد و چون انسان از حیث طبیعی و غایتی که دارد مخصوص انسان است و همان فعل عقلانی است پس شایسته است اشرف مخلوقات باشد و در مدینه باشد و از این حیث انسان از نظر سیاسی و اجتماعی نیز چون موجودی است که بخشی از کمالات او در جامعه تحقق پیدا می‌کند و موجودی بالذاته بنفسه است که می‌تواند بر هر کمالی دست یابد و این کمال برای همه انسان‌ها قابل دستیابی است پس برای تحقق کمالات و فضائل که غیر از ضروریات زندگی هستند به جامعه نیاز دارد. از حیث فلسفی و تکیه به نفس ناطقه نیز انسان می‌تواند مراتب مختلف را از هیولانی تا مستفاد طی کند و کمال عقلی برسد در این مرتبه است که واسطه بین عالم محسوس و عالم معقول می‌شود و حلقه رابط نظام عالم. تمامی این جهات مختلف مبتنی بر نگاه غایت‌انگاری و غایت‌مندی عالم خلقت و نیز انسان است و ناظر بر دلیل اختراع است.

- نکته مهم دیگر این است که این دو دلیل «اختراع» و «عنایت» در اصل برای اثبات وجود خدا مطرح شده؛ اما درباره مسئله حاضر نیز بطور ضمنی کاربرد دارد، بیانگر پیوند عقل و نقل است. استفاده از غایت‌مندی آنها به اشکال مختلف طبیعی، عقلی، و مدنی و نیز استناد به آیات مختلف در تبیین بیهوده آفریده نشدن موجودات و غایت‌مندی، بیانگر پیوند عقل و نقل در تبیین این مسئله است و در دلیل عنایت که با توجه ویژه آیات قرآنی به انسان اشاره دارد؛ اما تبیین آنها و مرتبه‌بندی انسان نسبت به اجسام آسمانی، عقلی و فلسفی است.

- تلقی ابن‌رشد را بطور کلی بیان کنیم او دو موضع درباره انسان اشرف مخلوقات دارد: یکی اینکه انسان اشرف موجودات محسوس است نه موجودات بطور کلی، و در این موضع خدا که عقل بذاته است اشرف موجودات است. در این نگاه انسان در جایگاه فروتر از عقول است و واسطه و حلقه رابط میان موجودات محسوس و نامحسوس است. موجودات محسوس شامل امور سماوی و زمینی است، اجرام سماوی موجوداتی محسوس که حرکت مستدیر دارند و موجودات زمینی که حرکت مستقیم دارند. انسان اشرف موجودات محسوس است یعنی برتر یا نزدیک‌ترین به اجرام سماوی است.

- دیگر انسان اشرف مخلوقات است نگاه دینی و قرآنی است و ابن رشد نقدی بر آن ارائه نکرده است؛ اما با توجه به مبانی فکری ابن رشد درباره انسان می توان آنرا نقد کرد؛ قبول این مسئله نزد ابن رشد با گفتار دیگر او نوعی تعارض می یابد؛ چراکه از یکسو به اشرف محسوسات بودن و حتی اشرف مخلوقات بودن او قائل است و از سوی دیگر می گوید محال است امر اشرف برای امر اخس خلق شده باشد. نقد این بیانات ابن رشد که به آیات قرآنی استناد می کند مطابق با مبانی فکری او چنین است که هم می توان بر اشرف مخلوقات بودن انسان توجیه آورد هم آنرا نقد کرد. توجیه اشرف مخلوقات بودن در تمامی این بیانات آمده که آسمان و زمین و شب و روز را مسخر انسان کرده است که انسان بتواند بر آن احاطه یابد و همه برای انسان خلق شده است و حتی آسمان ها که خلقتشان عظیم است برای انسان خلق شده است. اما بنابر مبانی فکری ابن رشد در سلسله مراتب موجودات، اجرام آسمانی مرتبه ای برتر از انسان هستند و انسان واسطه عالم معقول و محسوس و نزدیک ترین به اجرام آسمانی است. چگونه انسان که مرتبه ای از مراتب میان موجودات است؛ و حلقه واسط میان محسوسات و معقولات است بر اموری که برتر از او هست، احاطه دارد و اشرف از آنهاست؟

- ابن رشد در گفته های نقلی و استناد به آیات و روایات، «انسان محیط بر عالم» و «انسان اشرف مخلوقات» را پذیرفته است؛ اما با توجه به تفکر ابن رشد در *تهافت/التهافت*، منجر به تناقض گویی می شود؛ زیرا آنجا در *تهافت/التهافت* می گوید غیر ممکن است امر اشرف برای امر اخس خلق شود؛ بلکه امر اخس برای امر اشرف است و برای دست یافتن به کمال و رفع نقص خود خلق شده است. او در *تهافت/التهافت* در بیان این مسئله که اجرام آسمانی برتر از موجودات این جهانی هستند می گوید «آفرینش جسم آسمانی برای خاطر این موجودات صورت می گرفت محال پیش می آمد چرا که موجود برتر بخاطر موجود ناقص تر آفریده شود» (ابن رشد ۱۳۸۷: ۴۰۳-۴۰۴). اگر مبنا را این دلیل عقلی ابن رشد قرار دهیم انسان اخس از آسمان ها و افلاک است و براین اساس موجود اشرف برای موجود اخس خلق نشده است و انسان اشرف مخلوقات نیست.

- در مطلب دیگری که پیش تر بیان کردیم ابن رشد، انسان را در مقایسه با اجرام آسمانی، موجودی کوچک و ضعیف، اما زنده و دارای آگاهی و اختیار توصیف می کند و اجسام آسمانی از حیث بزرگی، و آگاهی و حیات و نور بزرگ تر از انسان هستند و حرکت آنها سبب حرکت در جهان فروتر است و آنها به فرمان خدا برای قوام این جهان عمل

خوانش فلسفی ابن رشد از انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات (حسن عباسی حسین آبادی) ۲۰۹

می‌کنند و این چنین همه چیز در طاعت از خدای متعال است. در این مطلب نیز اجسام آسمانی شریف‌تر از انسان هستند از هر جهت و حتی آنها امور را قوام می‌دهند. بنابراین انسان اشرف مخلوقات نیست.

- از سوی دیگر می‌توان دلیلی هم بر اشرف موجودات بودن انسان در این سخنان ابن‌رشد یافت. انسان اشرف موجودات است نه صرفاً اشرف موجودات محسوس، زیرا انسان از میان موجودات نزدیک‌ترین به اجرام آسمانی است و دیگر اینکه انسان آن موجودی است که خدا حلقه اتصال این دو عالم محسوس و معقول را با وجود او تکمیل می‌کند.
- در واقع اگر بنا بر گفته‌های متفاوت ابن‌رشد در آثار مختلف او برداشت و تحلیلی ارائه دهیم این است که اولاً او میان اشرف موجودات و اشرف مخلوقات تفاوت می‌گذارد. اشرف موجودات خداست، اما اشرف مخلوقات، عقول مفارق هستند و اشرف موجودات محسوس، انسان است. اشرف موجودات در بین هر آنچه هست و موجود است، خدا برترین و اشرف و ارجمندترین و کامل‌ترین موجودات است و شایسته است او اشرف موجودات باشد. از میان مخلوقات خدا، آنچه شایسته اشرف مخلوقات بودن است، عقول مفارق هستند که فعلیت محض هستند؛ اما در میان محسوسات اشرف موجودات، و اشرف مخلوقات انسان است به سبب نفس ناطقه که همه صورت‌های نباتی و حیوانی و انسانی به‌خاطر آن است.

۷. نتیجه‌گیری

ابن‌رشد در تبیین انسان در ساحت دینی مرتب به آیات قرآن استناد می‌کند و عناوینی که در آیات قرآنی برای توصیف انسان بکار رفته است را در تبیین مسائل مختلف بهره می‌گیرد. در نقد سخن مشائیان درباره علم الهی، با نقد نگاه سنتی به انسان، خدا را اشرف موجودات می‌داند هم علم خدا به جزئیات را تبیین می‌کند هم انسان اشرف موجودات را نقد می‌کند. در مسئله صفات خدا از طریق صفاتی که در انسان‌ها هست؛ مانند علم و قدرت، اصطلاح دینی «انسان به صورت خدا» خلق شده است را شباهت صفات میان انسان و خدا می‌داند. و با استناد به آیات مختلف «احاطه انسان بر عالم» را توجیه می‌کند. می‌توان گفت ابن‌رشد با نگاه درون‌دینی و با دلالت‌های نقلی به «انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات» معتقد است. اما با نگاه برون‌دینی و فلسفی به غایت‌مندی عالم و انسان دلیل می‌آورد. او با استفاده از مفاهیم «قوه و فعل» ارسطویی و نگاه غایت‌انگاری معتقد است هر چیزی از قوه به فعل می‌رسد و هیچ چیزی بیهوده نیست و در همه

موجودات غایتی وجود دارد و انسان نیز غایتمند و عاقل و درحال تحول ذاتی به سوی کمالات است و ازاین حیث از تمامی موجودات مخلوق بنابر داشتن نفس ناطقه و عقل برتر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (جاثیه/۱۳)
۲. «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشِبْهَةً» (روم/۵۴).
۳. علم واجب تعالی به متغیرات و جزئیات به‌نحو کلی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۸-۲۹۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۵۹۵).
۴. «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ» الآية - «وَإِنْ يَسْأَلِبُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفْتِدُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ» (حج/۷۳)
۵. «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» (آل‌عمران/۱۹۱).
۶. «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (المؤمنون/۱۱۵)
۷. «يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى» (القيامه/۳۶).
۸. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاریات/۵۶)
۹. «وَمَا لِي لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس/۲۲)
۱۰. «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ» إلى قوله «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» * - «نَسْبِحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ؟ قَالَ: إِنِّي أَعْلَمُ» (البقرة/۳۰).
۱۱. الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً، وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ (بقره/۲۲).
۱۲. وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ (یس/۳۳).
۱۳. اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالسَّمَاءَ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ، وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ، وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ، وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَانِيَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ، وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَطَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهيم/۳۲-۳۳-۳۴).
۱۴. «وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ» (نحل/۱۲) «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ» (اعراف/۵۴).
۱۵. «لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (غافر/۵۷).
۱۶. «... أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت/۱۱).

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۳). *تهافت التهافت*. مصحح محمد یاسین عربی. بیروت: دار الفكر اللبناني.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۸۷). *تهافت التهافت*. ترجمه حسن فتحی، تهران: حکمت.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۲۰۰۶). *کتاب النفس*. مصحح موفق فوزی جبر. دمشق: التكوين.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۲۰۰۲). *الضروري في السياسة*. مترجم احمد شحلان. مصحح محمد عابد جابری. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۸). *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة*. مقدمه نوبس محمد عابد جابری. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۲۰۱۰). *مناهج الأدلة في عقائد الملة*. محشی محمد عبد الرحمن شاغول. قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۴). *رساله مابعدالطبیعه*. محقق جبار جیهامی، عجم رفیق، بیروت: دار الفكر اللبناني.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۷۷). *تلخیص کتاب مابعدالطبیعه*. محقق امین عثمان، تهران: حکمت.
- ابن رشد، (۱۹۵۰). *تلخیص کتاب النفس لابی الولیدین رشد و اربع رسائل رساله الاتصال لابن الصایع کتاب النفس لاسحق بن حنین رساله الاتصال لابن رشد رساله العقل ليعقوب الكندي*، محقق احمد فؤاد الالهوانی، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
- ابن رشد، محمد بن احمد؛ ابن تیمیہ (بی تا). *فلسفه ابن رشد*. قاهره: المكتبة المحمودية التجارية.
- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۸۶). *کتاب فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحکمه من الاتصال*. قلم له و علق عليه الدكتور البير نصری نادر. الطبعة الثانية. بیروت: دارالمشرق.
- ابن سینا (۱۳۶۴). *النجاه من الغرق في بحر الضلالات*. مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پیژوه، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۴۰۴). *الاهیات من کتاب الشفاء*. تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن سینا (۱۳۷۵). *الاشارات والتنبيهات مع شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی*. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا (۱۴۱۸). *الاهیات من کتاب الشفاء*. آیت الله حسن زاده آملی، قم: مکتبه الاعلام اسلامي. مرکز نشر ابراهیم، سامی محمود (۲۰۲۲). «العلیه الغائیة فی فلسفه ابن رشد». *کانون الأول*، العدد ۹۱، صفحات ۵۳۹-۵۵۸

DOI: 10.33899/radab.2022.176758.558

جابری، محمد عابد (۱۹۹۸ م). *ابن رشد سیره و فکر*. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.

۲۱۲ حکمت معاصر، سال ۱۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

جامی، محمد امان بن علی. (۱۴۰۴ ه.ق). *العقل و النقل عند ابن رشد*. عربستان، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، مركز شؤون الدعوة.

حسینی، سیدحسین (۱۳۹۹). «انسان‌شناسی فلسفی؛ مدخلی بر انسان‌شناسی ساحتی نقد کتاب انسان‌شناسی فلسفی». پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال بیستم، شماره ۷ (پیاپی ۸۳)، صفحات ۶۷-۹۱. <https://doi.org/10.30465/crtls.2020.5565.91-67>

سعدی عباس، عمر (۲۰۲۱). «مفهوم الإنسان فی الفكر الفلسفی: دراسه فی ضوء الفكر الإسلامی». بغداد: مجله کلیه المعارف الجامعه، مجلد ۳۲، العدد ۲، صفحات ۱-۱۹. <https://doi.org/10.51345/v32i2.364.g213>

عامر، عمار (۱۹۹۸). *مفهوم الغائیة الانسانية لدى ابن رشد*. دمشق: مطبعة عكرمه.

عبید، سامیه ابولقاسم (۲۰۲۲). «الإنسان فی فلسفه ابن رشد». الجمیع الیبیه للعلوم التریبیه، شماره ۲، صفحات ۷۷-۸۸

<https://alasala.alandalus-libya.org.ly/ojs/index.php/aj/article/view/36> (DOI): 10.30497/PRR.2012.1045

فرح، انطوان. (۱۹۹۳). *فلسفه ابن رشد*. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قمی، محسن؛ موسوی پور، محمدحسین (۱۳۹۳). «واکاوی مسئله سعادت از دیدگاه ابن رشد». آئین حکمت، سال ششم، شماره ۲۱، صفحات ۱۲۱-۱۵۲.

ملکاوی، فتحی حسن. محرر عزمی طه. (۱۴۲۰). *العطاء الفکری لأبی الولید بن رشد*. عمان: المعهد العالمی للفکر الإسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی