

دکتر داود فیرحی*

روش‌شناسی اندیشه سیاسی ابن رشد

چکیده:

مقاله حاضر به روش‌شناسی اندیشه سیاسی ابن رشد یا فلسفه غرب تمدن اسلامی اختصاص دارد. منظور از فلسفه غرب تمدن اسلامی، اندیشه‌های فلسفی است که در آرا و آثار فیلسوفانی چون ابن طفیل، ابن باجه و ابن رشد وجود دارد.

این فیلسوفان، برخلاف ابن سینا و ملاصدرا و دیگر متفکران شرق تمدن اسلامی، روش‌شناسی ویژه‌ای در حوزه دانش سیاسی دارند؛ بنیادی شرعی برای عقل در حوزه سیاست قائلند و در عین حال احکام شرعی سیاست یا سیاست شرعی را به اعتبار یافته‌های عقل برهانی، حمایت و نقد می‌کنند. از این حیث نوعی روش‌شناسی معطوف به «روش تأویل» در این بخش از فلسفه جهان اسلام شکل گرفته است که امروزه به هرمنوتیک اسلامی یا هرمنوتیک ابن رشد معروف است. مقاله حاضر به توضیح روش‌شناختی این نظریه و نتایج آن در حوزه دانش سیاسی پرداخته است.

واژگان کلیدی:

روش‌شناسی، اندیشه سیاسی، فلسفه غرب تمدن اسلامی، نظریه تأویل یا هرمنوتیک اسلامی در حوزه سیاست.

* اسنادیاری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی منتشر شده است:

«دولت اسلامی و تولیدات فکر دینی»، شماره ۵۱، ۱۳۸۰؛ «شیعه و مسئله مشروعیت: بین نظریه و نص»، شماره

مقدمه

گزارش روش شناختی از اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی، کاری ممکن ولی دشوار است. امکان ساختاری چنین پژوهشی از آن روی فراهم است که بسیاری از منابع و حتی تمایزات اندیشه فلسفی در غرب و تمدن اسلامی، شناسایی و تحقیق شده است، اما گزارش روش شناختی دشواری‌های بسیاری هم دارد. شاید بتوان مهمترین دلایل این دشواری را در دو نکته عمده خلاصه کرد:

نخست آنکه فلسفه سیاسی در جهان اسلام، به تبع مجموعه تولیدات فکر فلسفی، از انبوه مفاهیم افلاطونی و ارسطویی و نوافلاطونی انباشته است. بدین لحاظ، فلسفه سیاسی اسلامی، به طور شگفت‌انگیزی، این سه جریان عمده فلسفی را وحدت بخشیده است. سه جریان افلاطون‌گرایی اسلامی، ارسطوگرایی اسلامی و نوافلاطونی اسلامی در نظام دانایی فیلسوفان مسلمان، هم‌نشین شده است. (Nehon, pp. 35-36) این پدیده (ترکیب سه جریان فلسفی) - که البته به اعتبار خصایص معرفتی مسلمانان انجام شده است - پیامدهای معرفت شناختی و روش شناختی ویژه‌ای در عرصه اندیشه سیاسی داشته است: نظام فلسفی افلاطون، سیاست را در حوزه فلسفه نظری می‌بیند و از این حیث، فلسفه سیاسی افلاطونی در ذیل نظری‌ترین مباحث وی در باب مابعدالطبیعه، با تمام لوازم روش شناختی آن مندرج است. (افلاطون، جمهور، صص ۲۶۷-۲۵۱) برعکس ارسطو سیاست را در عملی‌ترین بخش فلسفه عملی قرار می‌دهد و البته این‌گونه تعیین مکان برای فلسفه سیاسی، پیامدهای روش شناختی خاص خود را دارد. (ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، صص ۲۰۵-۲۲۵) روشن است که تلفیق مفاهیم دو دیدگاه فوق درباره سیاست، در فلسفه اسلامی، گزارش روش شناختی از فلسفه سیاسی در جهان اسلام را پیچیده و مشکل نموده است. فلسفه سیاسی اسلام، علاوه بر نکته فوق، وجوهی از ایده‌های نوافلاطونی را نیز جذب کرده است. (جابری، نامه فرهنگ، ص ۱۲۳)

دومین دلیل دشوار بودن گزارش روش شناختی از فلسفه سیاسی در غرب تمدن اسلامی، تلاش‌هایی است که این نحله از فلسفه اسلامی در جداسازی خود از فلسفه سیاسی در شرق تمدن اسلامی انجام داده است. (جابری، سخن والنرات، ص ۱۱۵) این کوشش‌های تمایز آفرین در حالی است که بسیاری از مفاهیم اساسی فلسفه سیاسی در شرق تمدن اسلامی، همچنان حضور فعال

خود را در نظام دانایی فیلسوفان بخش غربی جهان اسلام حفظ کرده است. بدین سان، همواره این پرسش اساسی مطرح است که آیا فلسفه سیاسی ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد، به لحاظ روش شناختی، امتداد طبیعی فلسفه سیاسی در نزد کندی، فارابی و ابن سینا است؟ یا اینکه علی‌الاصول تکرار و توضیح فلسفه شرق است؟ به طور کلی، و از دیدگاه روش شناختی، آیا می‌توان به تقسیم فلسفه سیاسی اسلامی به دو گرایش شرق و غرب تمدن اسلامی حکم کرد؟ آیا این دو نوع فلسفه قطع نظر از تفاوت مکانی فیلسوفان، بنیاد روش شناختی واحدی ندارند؟ در این مقاله به طرح و توضیح پرسش‌های فوق می‌پردازیم. تأکید بیشتر ما بر فلاسفه غرب تمدن اسلامی است.

فیلسوفان غرب تمدن اسلام

ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد، سه فیلسوف شناخته شده در غرب تمدن اسلامی هستند که هرکدام به گونه‌ای به تأمل فلسفی در سیاست پرداخته‌اند. تاریخ زندگی و اشتغالات ذهنی این سه متفکر اسلامی نشان می‌دهد که آنان، نه از روی اتفاق، بلکه به طور معنی داری هم در یک عصر می‌زیستند و هم اندیشه و مسائل مشترکی در باب سیاست و فلسفه داشته‌اند. هر سه فیلسوف، علاوه بر معاصرت و جغرافیای مشترک، دغدغه‌های اجتماعی - سیاسی و فکری واحدی دارند؛ هر سه به طبابت اشتغال دارند؛ در مناصب عالی دولتی حضور دارند؛ برداشت اضطراب‌آمیزی از شرایط اجتماعی زمانه خود منعکس می‌کنند؛ منتقد مشرب اجتماعی - سیاسی فقیهان هستند؛ و سرانجام، حداقل دو تن از آنان سرنوشت مشترکی از حیث کینه‌ورزی رقبای و ناملایمات زندگانی دارند.

ابوبکر محمد بن الصائغ، معروف به ابن باجه، در تاریخ نامعلومی در حدود سال‌های ۴۷۸ ه‍.ق در سرقسطه متولد شد. گفته می‌شود مدتی (بیست سال) وزیر علی ابن یوسف بن تاشفین و سپس ابوبکر (از بنیانگذاران دولت مرابطین) بوده است. (فبر، ۱۹۸۶، ص ۱۳) ابن باجه سال‌های ۵۰۹ یا ۵۱۲ ه‍.ق سرقسطه را به مقصد اشبیلیه ترک کرد. از آنجا به Xativa رفته، وزیر ابن اسحاق ابراهیم بن تاشفین و سپس زندانی او شد. پس از آزادی از زندان به فاس رفت و همانجا به تاریخ ۵۳۳ ه‍.ق و به وسیله زهر کشته شد. (ابن باجه، تدبیر، صص ۵-۶) مهم‌ترین اثر سیاسی ابن باجه،

کتاب مشهور «تدبیر المتوحد» است.

ابوبکر محمد ابن طفیل قیسی، حدود سال‌های ۵۰۰ ه‍.ق در منطقه آش، نزدیک غرناطه متولد شد. از زندگی علمی او اطلاع چندانی در دست نیست. وی مدتی طبیب و سپس وزیر ابویعقوب یوسف ابن عبدالؤمن از امیران دولت موحدین بود. ابن طفیل دوست نزدیک ابن رشد و واسطه آشنایی ابن رشد با امیر یعقوب، جهت انجام سفارش امیر در شرح کتب ارسطو بوده است. گفته می‌شود با افزایش سن و اشتغالات ابن طفیل، وی همچنان وزیر خلیفه باقی ماند اما خلیفه ابن رشد را با عنوان طبیب مخصوص خود در دربار موحدین نگهداشت. ابن طفیل در ۵۸۱ درگذشت و تنها اثر فلسفی باقی مانده او رساله «حی بن یقظان» است. (تمیر، ۱۹۸۶، صص ۲۲-۳۶)

ابوالولید محمدبن رشد، در سال ۵۲۰ ه‍.ق در قرطبه اندلس به دنیا آمد. وی به اقتضای پدر و جد خود که مناصب قضایی شهر را به عهده داشتند، در سال‌های ۵۶۳ ه‍.ق به سمت قاضی اشبیلیه و نیز قاضی جماعت (العبدی، ۱۹۹۱، صص ۹-۱۰) قرطبه، از جانب امیر موحدی ابویعقوب یوسف منصوب شد.

ابن رشد در همین ایام به تحقیقات خود در علوم سه‌گانه شریعت، فلسفه و پزشکی توسعه داد. وی طی سال‌های ۵۷۸-۵۸۰ به اشاره ابن طفیل، طبیب و مشاور نزدیک دربار موحدین - امیر ابویعقوب یوسف و پسرش یعقوب منصور - بود. اما به دلایل نامعلومی که شاید ریشه در اختلاف وی با فقیهان داشت، از دربار موحدین طرد شده و به دنبال صدور فرمانی دایر بر تحریم و تکفیر فلسفه و فیلسوفان (ابن رشد، فصل المقال، ۱۳۷۶، صص ۲۳-۲۶)، به روستای یهودی نشین «یسانه» در حوالی شهر قرطبه تبعید شد. وی بقیه عمر خود را در عزلت به سر برد و در سال ۵۹۵ ق، در حالی که مورد عفو منصور موحدی قرار گرفته بود، شور و شر زندگی را وداع نمود. گفته می‌شود که ابن عربی، عارف شهیر مراکشی در مجلس بزرگداشت او حضور داشت. (العبدی، ۱۹۹۱، صص ۱۵-۱۹)

ابن رشد هرچند در دوره حیات ابن باجه در سن نوجوانی به سر می‌برد و هنوز در سن آموزش فلسفه و علوم قرار نداشت، اما بعدها با ملاحظه «تدبیر المتوحد» ابن باجه، به شدت شیفته این اندیشه شده و صاحب تدبیر را «پدر فلسفه در اندلس» لقب داد. (العبدی، ۱۹۹۱، ص ۱۰) وی چنانکه گذشت، دوست و همفکر ابن طفیل بود. اندیشه‌های ابن رشد به زبان‌های اروپایی

ترجمه شد و تحت عنوان «ابن رشدگرایی اروپایی» یا آکونیسیم جدید، دست مایه نهضت فکری جدید در رنسانس اروپا گردید. درست به همین دلیل ابن رشد به همان شدت که مورد تکفیر فقیهان مسلمان اندلس بود، از طرف سران کلیسا نیز تکفیر شده و آثار او را مطلقاً تحریم نمودند. (العبدی، ۱۹۹۱، ص ۲۸ و جابری، ۱۹۹۸، ص ۱۳)

به هر حال، اشارهٔ اجمالی به اشتراکات زمانی، فکری و پیامدهای اجتماعی - نظری اندیشه ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد، نشان می‌دهد که این اندیشه یک سری ویژگی‌های متمایزی به‌طور کلی و شاید به‌ویژه در اندیشه سیاسی دارد. در سطور آتی کوشش می‌کنیم و جوه روش شناختی این مکتب را جستجو نماییم.

ارزیابی منابع شناخت

هر دانش و اندیشه‌ای لاجرم بر منابعی ویژه برای تأمین شناخت‌شناسی خود نیازمند است تا بتواند، با اعتبار بخشیدن به ملاک‌های دانایی خود، در برابر هجوم‌های شکاکیت مقاومت نماید. فلسفهٔ سیاسی غرب تمدن اسلامی، به این دلیل که در شرایط سیطره‌گرایی‌های سلفی و مکاتب صوفیانه قرار داشت، کوشش‌های زیادی در راستای توجیه و اعتبار نظام دانایی خود نشان داده است. در زیر به گزارش برخی از این ارزیابی‌ها می‌پردازیم:

الف) نقد شناخت شهودی

فلاسفه غرب تمدن اسلامی، اعتبار شناخت شهودی را که از آن به شناخت صوفیانه تعبیر می‌کنند، مورد تردید قرار داده‌اند. به نظر ابن‌رشد: طریق شناخت در صوفیه طریق نظری، یعنی ترکیبی از مقدمات و قیاس‌ها، نیست. به گمان آنان، شناخت خداوند و دیگر موجودات، چیزی است که صرفاً به نفس القا می‌شود؛ آن‌گاه که نفس از شهوت‌ها تجرید شده و به اندیشه درباره مطلوب بپردازد. (ابن‌رشد، الکشف، ۱۹۹۸، ص ۱۱۷)

ابن‌رشد اضافه می‌کند که صوفیه در احتجاج به صحت دیدگاه خود، البته بر بسیاری از ظواهر شرع نیز استناد می‌کنند. مانند آیات «واتقوا الله و یعلمکم الله» (بقره/۲۸۴)، «والذین جاهدوا فینا لنهذینهم سبیلنا» (عنکبوت/۶۹)، «ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً» (انفال/۲۹) و دیگر ادله‌ای که به

نظر می‌آید دیدگاه صوفیه راتقویت می‌کنند. (ابن رشد، الکشف، ۱۹۹۸، صص ۱۱۷-۱۱۸) ابن رشد، سپس، به ارزیابی انتقادی این مشرب فکری می‌پردازد و می‌نویسد:

«و نحن نقول ان هذه الطريقة، وان سلمنا وجودها، فانها ليست عامة للناس بما هم ناس...؛ و ما می‌گوئیم این روش، حتی اگر وجودش را بپذیریم، شامل همه مردم از آن حیث که مردم هستند نیست. و هرگاه چنین روش مقصود به بعض مردم باشد، البته روش نظر باطل می‌شود و وجودش در انسان بیهوده می‌نماید. در حالی که قرآن تماماً مردم را به نظر و اعتبار فرامی‌خواند و بر راه‌های نظر آگاه می‌سازد. آری ما هرگز انکار نمی‌کنیم که کشتن شهوت‌ها شرطی در صحت نظر است، همچنان که سلامتی نیز شرط آن است. نه اینکه میراندن شهوت‌ها بالذات مفید شناخت باشد، هرچند شرط آن است. همچنان که سلامتی (بدن) شرط یادگیری است، هرچند مقید به آن نمی‌باشد. درست به این جهت است که شرع به این روش فرامی‌خواند و، فی‌الجمله، به آن تشویق می‌کند؛ یعنی عمل (به زهد) برخلاف آنچه این قوم (صوفیه) گمان برده‌اند، به تنهایی کفایت نمی‌کند. بلکه اگر نفعی در (شناخت) نظری داشته باشد، بر وجهی است که گفتیم. این نکته برای اهل انصاف و اعتبار روشن است. (ابن رشد، الکشف، ۱۹۹۸،

ص ۱۱۷)

عبارات فوق از ابن رشد، هرچند طولانی است، اما تمام اندیشه این فیلسوف را در اعتبار شناخت شهودی نشان می‌دهد. ابن باجه، پدر فلسفه اسلامی اندلس، نیز، نظری همانند ابن رشد دارد. وی ظاهراً کتاب «تهافت الفلاسفه» غزالی را ندیده است، اما به استناد به «المنقذ من الضلال» غزالی، روش‌شناسی صوفیانه را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. به نظر ابن باجه، صوفیان بی‌آنکه در ادعای خود در نیل به سعادت برتر صادق و قابل اعتماد باشند، دچار توهم شده‌اند. (ابن باجه، تدبیر، صص ۹ و ۴۶ و ۸۴) ابن باجه در داوری نهایی خود نسبت به اعتبار روش‌شناسی صوفیه در مدینه و زندگی مدنی متوحد می‌نویسد:

«تزعّم الصوفية ان ادراك السعادة القصوى، قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ...؛

صوفیه چنین می‌اندیشند که ادراک سعادت برتر، نه از راه آموزش، بلکه با فراغت (نفس) ممکن است و اینکه لحظه‌ای نباید از ذکر مطلوب خالی باشد. زیرا در این صورت است که قوای سه‌گانه (حس مشترک، قوه تخیل و ذاکرة) جمع می‌شوند و شناخت حاصل می‌شود. لیکن همه این اندیشه یک ظن و گمان است و انجام آنچه که آنان گمان برده‌اند خارج از طبع (بشر) است.

و این هدف و غایتی که صوفیه گمان برده‌اند، اگر هم درست بوده و هدفی برای متوحد باشد، ادراک آن با لذات نبوده، بلکه عرضی است. اگر هم ادراک شود، مدینه‌ای از آن شکل نمی‌گیرد و البته اشرف اجزاء انسان (تعقل و نظر) زاید و بی‌کاره بوده، وجودش باطل خواهد بود. جمیع فعالیت‌های علمی، و علوم سه‌گانه‌ای که حکمت نظری هستند، باطل و تعطیل می‌شوند. نه فقط اینها، بلکه حتی صنایع ظنی (ظنونیه) مانند ادبیات، نحو و امثال آن نیز چنین سرنوشتی پیدا می‌کنند. (ابن‌باجه، تدبیر، ص ۶۳)

به هر حال، فلسفه سیاسی غرب اسلامی، روش‌شناسی اشراقی را از این لحاظ که اولاً قابل تعمیم و میسر برای همه انسان‌ها نیست، و ثانیاً با کمال طبیعی انسان ناسازگار است و حواس قوای عقلانی را تعطیل می‌کند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. فلاسفه اسلامی به دو طریق به اتصال به معرفت یا عقل فعال نظر دارند؛ برهانی یا صعودی، اشراقی یا هبوطی. طریق صعودی به این ترتیب است که از محسوسات آغاز شده به صور هیولانیه و سپس به صور خیالیه و آن‌گاه به صور معقوله می‌رسد و هنگامی که این معقولات در عقل آدمی آید، این را اتصال خوانده‌اند. یعنی اتصال عقل هیولانی با صور معقوله‌ای که فعل محض است. این طریق برای هر انسانی میسر است. و طریق هبوطی نازل آن است که وجود صور معقوله را فرض کنیم و فرض کنیم که به ما اتصال می‌یابند، آن‌گاه به اکتساب آنها پردازیم. و این خود موهبتی است که برای هر انسانی فراهم نمی‌شود. فیلسوفان غرب تمدن اسلامی، با اندک تفاوتی، عموماً طریق اول را ترجیح

داده‌اند. (الفخوری و و خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ۱۳۵۶، صص ۶۸۳-۶۸۵)

ب) عقل و شرع؛ راه دوگانه حقیقت

فلسفه غرب اسلامی با تردید در روش‌شناسی اشراق و شهود، روش‌شناسی دانش سیاسی خود را به دو طریق عقل و شرع، یا فلسفه و دین منحصر می‌کند. به عبارت دیگر، دو راه متفاوت برای شناخت یک حقیقت در امر سیاسی. ابن رشد مهم‌ترین فیلسوفی است که در امتداد ابن باجه و ابن طفیل، تلاش‌های گسترده‌ای در توجیه این «راه دوگانه» انجام داده است. وی با طرح نظریه «تطابق حکمت و شریعت» از یک سوی به وجوب شرعی تحقیقات فلسفی و وجوب شرعی فلسفه می‌پردازد و از سوی دیگر به تأسیس نوعی دانش فقهی بر مبنای فلسفه اخلاق همت می‌گمارد. از آن روی که این تلاش نظری پیامدهای مهمی در حوزه تأملات سیاسی دارد، شاید توضیح اجمالی مفاهیم سه‌گانه و اساسی زیر خالی از فایده نباشد.

۱- مفهوم تطابق حکمت و شریعت

توفیق میان دین و فلسفه هدف اساسی فلسفه سیاسی در غرب تمدن اسلامی است. زیرا زمانه ظهور این مکتب چنین تلاشی را ایجاب می‌کرد. گفته می‌شود که مبارزه‌ای سخت پدید آمده بود؛ فقیهان فلسفه و فیلسوف را تحریم و تکفیر می‌کردند و کوشش فلاسفه بر تفهیم این نکته بود که فراگرفتن حکمت، حکمت است. عقل نوری از جانب خداوند و شریعت وحی است از سوی خدا، پس خداوند هم منشاء دین است و هم مصدر فلسفه. چون ذات احدیت ممکن نیست که مصدر دو چیز متناقض باشد، پس محال است که عقل و دین مخالف هم باشند. و اگر اختلافی است، در ظاهر است و نه در باطن. (الفاخوری و و خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ۱۳۵۶، ص ۶۳۳) اما این نظریه را چگونه می‌توان توضیح داد؟

ابن رشد اندیشه فوق را با تکیه بر مبنای افلاطونی، فارابی و ابن‌سینا، در تفصیل در «طبایع انسان‌ها» توضیح می‌دهد. وی می‌نویسد:

«بدیهی است که طبایع آدمیان متفاوت است. پاره‌ای از مردم از راه برهان

معرفت حاصل کرده و بدان گروند و پاره‌ای دیگر راه گفتارهای جدلی و

گروهی نیز از راه گفتارهای خطابی همان معرفت را حاصل کنند. زیرا

طبیعت هر انسانی آن پذیرد که استعداد نهفته او است». (ابن رشد، فصل المقال،

۱۳۷۶ ش، ص ۵۰)

بر این اساس، ابن رشد نوع بشر را به اعتبار انواع قیاس‌ها (برهانی، جدلی و خطابی) به سه دسته تقسیم می‌کند: نخست اهل برهان، یعنی فلاسفه که اندیشه و استدلال آنها بر مقدمات عقلی و یقینی استوار است. دوم، اهل جدل، یعنی متکلمان که به ساحل یقینی رسیده ولی در آن غوطه‌ور نشده‌اند. زیرا قیاس آنان مقدمات و نتایج احتمالی دارد و جز جدل یا مناظره به کار دیگری نیاید. و سوم، عامه مردم که دارای عقول تاریک و فطرت ناقصند و قیاس خطابی بیش از آنکه جنبه عقلی و یا اقناع داشته باشد بیشتر جنبه عاطفی دارد و هدفش تأثیرگذاری است. به نظر ابن رشد چون خداوند مردم را، در امکانات عقلی، این چنین متفاوت آفریده است، و نیز، چون خطاب دین همگانی است، پس باید تعالیم دین نیز متفاوت باشد تا همگان از آن سود ببرند. (ابن رشد، نهفت‌النهافت، ۱۹۸۶، ص ۶۵۹) ابن رشد بدین ترتیب به نظریه تقسیم و تفکیک شریعت به دو قسم ظاهر و باطن می‌پردازد.

۲- مسئله ظاهر و باطن در شریعت

به نظر ابن رشد، عامه مردم، و کسانی که به اندکی از ایشان فراترند، یعنی جدلیان (متکلمان) به ظواهر نصوص و عمل به آنچه از آن درک می‌کنند، ایمان دارند. زیرا هدف و غایت شریعت، معرفت حقیقت نیست، بلکه ایجاد فضیلت و تحریر بر خیر و نهی از منکر است. (ابن رشد، نهافت‌النهافت، ۱۹۸۶، ص ۶۵۹) وی در «فصل المقال» می‌افزاید:

«و اصولاً علت ورود ظاهر و باطن در شریعت اختلاف فطرت‌های

مردم و متباین بودن نیروی فهم آنان در ایمان و قبول است؛ و علت ورود

ظواهر متعارض در الفاظ شرع توجه دادن کسانی است که راسخ در علمند

بر امر تأویل». (ابن رشد، فصل المقال، ۱۳۷۶ ش، ص ۵۳)

اکنون ابن رشد و مکتب فلسفی غرب تمدن اسلامی به دو قضیه بنیادین اصرار می‌کند: اول آنکه - حکمت، دوست و همگام شریعت و خواهر رضاعی آن است ... شریعت و فلسفه دو امرند که با طبع همراه بوده و ذاتاً و در غریزه آنها دوستی با یکدیگر است». (ابن رشد، فصل المقال،

۱۳۷۶ ش، ص ۹۴) «زیرا هیچ‌گاه حق متضاد حق نیست و بلکه موافق و گواه آن است». (ابن رشد، فصل

المقال، ۱۳۷۶ ش، صص ۵۰ و ۵۱)

دوم آنکه - شریعت ظاهر و باطنی دارد. و قهراً بین ظاهر و باطن نوعی ناسازگاری و تعارض وجود دارد. روشن است که عامه مردم و اصحاب جدل (متکلمین و فقهاء) به ظواهر شریعت نظر دارند و فیلسوفان به باطن آن.

بدین سان این نتیجه‌گیری قطعی است که به رغم ادعای اتصال دین و فلسفه، فیلسوفان و متکلمان، و تبعاً فقیهان همچنان اختلاف بنیادی خواهند داشت. به نظر می‌رسد که فلسفه سیاسی غرب تمدن اسلامی با معمای معرفت‌شناختی مهمی مواجه است: از یک سوی بر مبنای کلیات مکتب فارابی و فلسفه سیاسی مشرق اسلامی، فقه و به‌ویژه فقه مدنی، جایگزین فلسفه مدنی در اندیشه اسلامی است. (فارابی، المله، ۱۹۸۱) و از سوی دیگر، فلسفه سیاسی غرب اسلامی اعتمادی به تحلیل‌های فقیهانه اعم از فقه نظری (کلام) یا فقه عملی (فقه مدنی) ندارد و آنان را به قشری‌گری و تصلب نامعقول در ظواهر نصوص دینی متهم می‌کند. فلاسفه غرب اسلامی، برای حل این معما البته پافشاری‌های زیادی می‌کنند. آنان بی آنکه همانند فلسفه مشرق اسلامی، به ناگزیر تسلیم تحلیل‌های فقیهانه و جدلی شوند، همچنان بر اعتبار و حضور عقل در زندگی مدنی اصرار می‌کنند. این اصرار، نتایج روش‌شناختی مهمی دارد که به اجمال اشاره می‌کنیم.

- اتفاق فلسفه و باطن شرع: فلسفه سیاسی غرب اسلامی با تکیه بر تحلیل فوق، به دسته‌بندی مسلمانان می‌پردازد و چنین می‌اندیشد که در جامعه اسلامی، ظاهر شریعت از آن جمهور (عامه و اصحاب جدل) و باطن آن برای خاصه و فلاسفه است. فلسفه به باطن شرع نظر دارد و با آن موافق است. ابن طفیل در قصه فلسفی «حی بن یقظان» توضیح مهمی دارد. به سخن او؛ حی بن یقظان وقتی استدلال‌های دینی سلامان، فرستاده آسال را شنید آن را موافق یافته‌های عقلی خود یافت و بدین سان با اتفاق معقول و منقول در نظر او به دین آسال ایمان آورد. اما وقتی حی وارد جزیره شریعتمداران شد، از ظاهر سازی‌ها و انحرافات وارد شده در شریعت متعجب گردید. از جمله موارد تعجب‌آور برای او عقایدی در باره صفات خداوند، ثواب و عقاب و مبدأ و معاد از یک سوی، و اقتصار شریعت بر بعضی فرایض و عبادات، گسترش برخی

حیله‌های شرعی و مباح کردن انواع اعمال و لذت‌های ناروا از سوی دیگر است». (ابن طفیل، حی بن

یفظان، ۱۹۹۴، صص ۲۲۶ به بعد)

ابن طفیل گزارش می‌کند که حی ابن یفظان با مشاهده پدیده فوق که به نام ظاهر شریعت انجام می‌گرفت در صدد هدایت و اصلاح خلق به یاری آسال و سلامان درآمد. اما به تدریج از اقدامات اصلاحی خود مأیوس شد، زیرا مردم از قبول سخنان او امتناع می‌کردند: «فیش من اصلاحهم، و انقطع رجاوه من صلاحهم لقله قبولهم». (ابن طفیل، حی بن یفظان، ۱۹۹۴، ص ۲۳۱) ابن طفیل می‌نویسد:

«و حی سپس به جستجو در احوال طبقات مردم پرداخت. دید که هر حزبی به آنچه دارند دلخوش هستند. آرزوهایشان خدایشان است و شهوت‌هایشان معبودشان. در جمع‌آوری مال دنیا یکدیگر را هلاک می‌کنند و حتی در زیارت قبور نیز با یکدیگر تفاخر می‌کنند. موعظه به دلشان نمی‌نشیند. کلمه نیکو در آنان کارساز نیست. از جدل چیزی جز اصرار بر عقاید خود نمی‌افزایند. حکمت راهی به آنان ندارد و جهالت آنان را در خود گم کرده است. ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم».

... ملاحظه کرد که اکثر آنها - جز اندکی - از دین و عقایدشان جز دنیا نمی‌خواهند، با آن به قیمت اندک معامله می‌کنند. تجارت و بیع آنان را از ذکر خداوند غافل نموده و از روز قیامت هراسی ندارند. به طور قطع بر حی ابن یفظان آشکار شد که تکلیف مردم به کارهایی فراتر از آنچه اتفاق افتاده است، ممکن نیست، و بهره بیشتر مردم (اکثرالجمهور) در انتفاع از شریعت منحصر در زندگی دنیایی آنان است تا امور معاش آنان تأمین شود. (ابن طفیل،

حی بن یفظان، ۱۹۹۴، ص ۲۳۱)

از نظر حی ابن یفظان هیچ شقاوت و خسروانی بدتر از آن نیست که آدمی از لحظه‌ای که از خوابش بیدار می‌شود تا بازگشت به رختخواب، هدفی جز تحصیل امور محسوس و پست نداشته باشد. یا مالی به دست آورد یا به لذتی نایل شود یا شهوتی برآورده نماید یا خشمی

بریزد، یا جاه‌طلبی خود را تأمین کند، یا عملی از اعمال شرع را برای ظاهرسازی یا دفاع از منافع خود انجام دهد.

حی آن‌گاه که احوال مردم (در جامعه دینی) را فهمید، و اینکه اکثر آنان به منزله حیوان غیرناطق هستند، دانست که حکمت به‌طور کلی و توفیق جمع بین فلسفه و آنچه پیامبران به زبان شریعت سخن می‌گویند، در چنین جامعه‌ای ممکن نیست. (ابن طفیل، حی بن یقظان، ۱۹۹۴، صص ۲۳۲-۲۳۳)

— **مدینه فاضله و مصادات آن:** فلسفه سیاسی غرب تمدن اسلامی، با تکیه بر تحلیل فوق، به بازپرداخت جدیدی از مدینه فاضله و مصادات آن می‌رسد. طبق این اندیشه، جامعه‌ای که در آن، فقط ظاهر شریعت حاکم است و توفیق جمع بین فلسفه و شریعت ممکن نیست، البته از مصادیق بارز مدینه‌های غیرفاضله تلقی می‌شود. مدینه‌ای که فیلسوفان و آگاهان به باطن شریعت ناگزیر از انقطاع و هجرت فکری از آن بوده و محکوم به حکم «نوابت» به تعبیر ابن باجه هستند. ابن طفیل به‌طور نمادین توضیح می‌دهد که حی بن یقظان - فیلسوف خودساخته - با مشاهده احوال مردم و یأس از اصلاح آنان، تصمیم به عملی تقیه‌آمیز می‌گیرد: با سلامان و اصحاب او که همگی به ظاهر شریعت تحفظ داشتند و از تأویل به شدت دوری می‌کردند، ملاقات کرد و اعلام نمود که مثل آنان می‌اندیشد. رأی آنان را دارد. آنان را به التزام به حدود شرع و اعمال ظاهری شریعت توصیه نمود. از تعمق بیشتر در بسیاری از آنچه بدان آگاهی ندارند نهی کرد. و به اعراض از بدعت و اقتداء به سلف صالح و... سفارش نمود. توصیه کرد که مردم را از اهمال شریعت و اقبال به دنیا باز بدارند.

آن‌گاه حی بن یقظان به سراغ آسال - دین‌شناس غواص در باطن شریعت و علاقه‌مند به تأویل - رفته و به اتفاق، جزیره ملتزم به ظاهر شریعت را به مثابه مدینه غیرفاضله ترک کردند. (ابن طفیل، حی بن یقظان، ۱۹۹۴، صص ۲۱۸-۲۱۹ و ۲۳۴)

ابن باجه، تحلیل فوق را با تکیه بر اصطلاحات فلسفی بیان می‌کند. وی به اقتضای افلاطون و فارابی، مدینه‌ها را به فاضله و غیرفاضله تقسیم می‌کند. به نظر او مدینه کامله یا فاضله خالی از

هر گونه گمراهی و شرور است: «در مدینه فاضله کامله هر انسانی به نهایت آنچه که مستعد آن است نایل می‌شود. آراء آن مدینه به کلی صادق است. هیچ رأی کاذبی وجود ندارد و همه اعمال آن صرفاً و مطلقاً فاضله است.» (ابن باجه، تدبیر، ص ۴۴)

اما مدینه‌های دیگر انباشته از گمراهی و شر است. «پس هرگاه در چنین مدینه‌ای کسی بر اندیشه درستی باشد که در آن شهر رایج نیست و یا نقیض آن اندیشه رایج است، چنین انسان یا انسان‌هایی را نوابت» و یا متوحد گویند. (ابن باجه، تدبیر، ص ۴۵)

به نظر ابن باجه، در مدینه کامله هرگز «نوابت» وجود ندارد. بلکه نوابت در مدینه‌های غیرکامله ظاهر می‌شوند. بدین سان، منظور از متوحد کسی نیست که منفرد از مردم و در خلوت زندگی کند، بلکه متوحد از نظر فکری است. معتقد یا راه یافته به حقیقتی که از اهل مدینه او غایب است یا حتی نقیض آن رواج دارد. ابن باجه می‌نویسد:

«وجود سعادت‌مندان [سعدا]، اگر وجودشان در این گونه مدینه‌ها [ی غیرفاضله] ممکن باشد، فقط از نوع سعادت فردی [مفرد] است. و درستی تدبیر منحصر در تدبیر مفرد است. خواه این مفرد، واحد و یگانه باشد یا بیش از یکی؛ مادام که بر رأی آنان، امت یا مدینه‌ای اجتماع نکرده

است.» (ابن باجه، تدبیر، ص ۴۶)

ابن باجه، با استناد به افلاطون، چنین می‌اندیشد که از مختصات مدینه فاضله عدم نیاز به صنعت پزشکی و قضاوت است. سپس بلافاصله با اشاره به زمانه خود که «اصناف سه گانه نوابت، حکام [قضات] و اطباء وجود دارند» نتیجه می‌گیرد که جامعه زمانه وی عموماً غیرفاضله است. (ابن باجه، تدبیر، صص ۴۶ و ۴۳)

بدین ترتیب، ابن باجه نیز، همانند ابن طفیل در موقعیتی استراتژیکی قرار می‌گیرد که با تکیه بر پیوند عقل و شرع، فلسفه را مصدر سعادت و کمال مدینه فاضله دیده و جوامع ملتزم به ظواهر شریعت را خارج از مدینه کامله قرار دهد. این نتیجه، به رغم وحدت مبانی، آشکارا با نتایج فلسفی فارابی و ابن سینا فاصله دارد.

البته داورى فوق، فقط ناظر به تقدم فلسفه بر ظاهر شریعت است و نه تقدم مطلق فلسفه بر شریعت و یا به‌ویژه باطن شریعت. ابن رشد در این باره دیدگاه ویژه‌ای دارد که به اجمال اشاره

می‌کنیم.

ضرورت وحی و شریعت در مدینه

به نظر ابن رشد، شریعی که مبادی آنها از عقل و شرع اخذ می‌شود، صنایع ضروری مدنی هستند (و بالجمله ان الشرائع هی الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل الشرع). (ابن رشد، نهافت النهافت، ۱۹۸۶، ص ۵۸۱) نگاه ابن رشد به این ضرورت از دو جهت است: یکی ضرورت شناخت شناسانه و دیگری اهمیت عملی و اجرایی شریعت در مدینه.

ابن رشد درباره اهمیت شناخت شناسانه وحی بر دو پیش فرض اساسی متکی است: نخست آنکه شرایع لزوماً باید مأخوذ از عقل و وحی باشند. این لزوم یا وجوب، وجوب هستی شناختی است. در نتیجه، هر شریعت و حیاتی لاجرم آمیخته با عقل است؛ و کل شریعة کانت بالوحی فالعقل یخالطها. (ابن رشد، نهافت النهافت، ۱۹۸۶، ص ۵۸۴) ثانیاً اگر بپذیریم که شریعت و قانونی هم ممکن است وجود داشته باشد که صرفاً مبتنی بر عقل تنها باشد، به ضرورت چنین شریعت عقلانی تنها، ناقص تر از شریعی است که با عقل و وحی استنباط می‌شوند. (ابن رشد، نهافت النهافت، ۱۹۸۶، ص ۵۸۴)

ابن رشد بدین سان در موقعیت معرفتی ویژه‌ای قرار می‌گیرد که به او امکان می‌دهد نقادی دو سویه‌ای از فلسفه یونان و وضعیت زندگی شرعی مسلمانان در زمان خود داشته باشد. به نظر او، به همان سان که زندگی مبتنی بر عقل تنها به ضرورت ناقص است، شریعت تخلیه شده از تأویلات عقلی نیز، که وی در زمانه خود با آن مواجه است، به ضرورت نارسا است. فیلسوف اندلس با تکیه بر همین پیش فرض‌ها و داوری‌ها، وحی را رحمت و مکمل علوم عقلی در زندگی مدنی تعریف می‌کند و می‌نویسد:

در همه آنچه که عقول انسانی از ادراک آن عاجز است، واجب است که به شرع حق رجوع کنیم. زیرا علم القا شده از جانب شرع منحصراً برای تنظیم علوم عقل آمده است. یعنی هر کجا که عقل انسان از آن عاجز است، خداوند آن را از جانب وحی به انسان افاده می‌کند. و عجز از ادراک آنچه که آگاهی از آن در زندگی و هستی انسان ضروری است یا: [الف] عجز به

اطلاق است یعنی در طبیعت عقل نیست از آن حیث که عقل است آن را ادراک نماید. [ب] یا عجز به حسب طبیعت صنفی از مردم است. این نوع عجز یا در اصل فطرت است و یا اینکه به لحاظ امری عارض شده از خارج از قبیل عدم تعلم است. و [به هر حال] دانش وحی برای همه این اصناف رحمت است. (ابن رشد، نهافت التهافت، صص ۲۵۵-۲۵۶)

فقره فوق حاوی نکات روش‌شناختی مهمی است: چنانکه گذشت، ابن رشد به اعتبار اقسام قیاسات سه‌گانه (برهانی، جدلی و خطابی) انسان‌ها را به اصناف سه‌گانه فلاسفه، متکلمان و اهل جدل، و عامه مردم (جمهور) تقسیم می‌کند. فقره فوق نشان می‌دهد که در نظر ابن رشد، فلاسفه هرچند فطرت برتر دارند و اهل تعقل هستند، اما از آن حیث که طبیعت عقل بما هو عقل، به اطلاق از درک برخی مسائل ضروری برای حیات و وجود انسان عاجز است، فلاسفه نیز به ضرورت و فی‌الجمله نیازمند علم وحی هستند. بقیه اصناف مردم نیز بنا به اقتضای فطرتشان یا عوارض خارجی نیازمند وحی‌اند. از این‌رو است که ابن رشد، علم وحی را برای جمیع اصناف مردم رحمت می‌داند.

ارزیابی فقره فوق نشان می‌دهد که عقلگرایی ابن رشد، نه تنها به معنای تعطیل وحی نیست، بلکه بنا به ضرورت معرفت‌شناسی، فیلسوف و فلسفه نیز نیازمند شریعت است. ابن رشد می‌نویسد:

«از این سخن آشکار می‌شود که جمیع حکیمان در باب شرایع این رأی را درست می‌بینند که باید از انبیاء و واضعین مبادی عمل و سنت‌های مشروع در تک تک ملت‌ها و ادیان تقلید نمایند. و این مبادی ضروری [مثلاً نمازهای روزانه] همچنان‌که برای جمهور مردم فضیلت آور است [چون از فحشاء و منکر باز می‌دارد] برای آنان فضیلت‌آورترین است.

(ابن‌رشد، نهافت التهافت، ص ۵۸۴)

ابن‌رشد اضافه می‌کند:

«که چون فلسفه فقط موجب شناسایی سعادت عقلی صنف خاص است، لازم است آنان علاوه بر حکمت، شرایعی را که قصد تعلیم جمهور عامه

دارند، بیاموزند زیرا؛ اولاً هیچ شریعتی از شرایع نیست که آگاهی بخشی خاص ویژه حکیمان و آنچه مشترک است نداشته است. ثانیاً چون این صنف خاص از مردم، وجود و تحصیل سعادتشان جز با مشارکت صنف عام، تمام نمی‌باشد، تعلیم اسباب سعادت عامه برای وجود و حیات صنف خاص (فلاسفه) نیز ضروری خواهد بود. خواه در دوره کودکی که کسی در ضرورت این آموزش تردید ندارد، و خواه پس از انتقال به زندگی تخصصی خود که از «ضرورت قضیلتش» است. (ابن رشد، نهات النهات، صص ۵۸۲-۵۸۳)

به هر حال، ابن رشد حضور وحی و شریعت در مدینه را حتی برای فیلسوفان ضروری می‌داند. درست به همین دلیل است که در توضیح و تلخیص جمهور افلاطون، حضور فقه در مدینه را یکی از اقسام مدینه فاضله برمی‌شمارد. وی در «تلخیص السیاسة» می‌نویسد:

«وگاه احیاناً اتفاق می‌افتد که رئیس این مدینه به مرتبه پادشاهی برسد، ولیکن صاحب علم به سنی باشد که شارع آنها را وضع نموده، دارنده قوه استنباط درباره احکامی باشد که شارع در قضایای جزئیة نصی درباره آن ندارد. و این نوع از علم در نزد ما علم فقه نامیده می‌شود. پس، اگر کسی چنین خصلتی داشته و همراه آن، قدرت بر جهاد نیز داشته باشد، چنین مردی پادشاه سنی خوانده می‌شود.

با این همه، اگر این دو خصلت در مرد واحدی یافت نشود، یعنی قدرت جهاد و اجتهاد، تفکیک شود، ممکن است که ریاست به دو حاکم واگذار شود. چنانکه حال کثیری از خلفای مسلمین است. (ابن رشد، تلخیص السیاسة

لافلاطون، ۱۹۹۸، صص ۱۷۷-۱۷۸)

نکات فوق اهمیت شریعت و فقه در مدینه را نشان می‌دهد. با این حال، ابن رشد، به این لحاظ که اکثر اهداف شرایع را تعلیم و فضیلت‌مندی جمهور می‌داند، به تغلیب، می‌گوید؛ «والشرائع تقصد تعلیم الجمهور عامة». (ابن رشد، نهات النهات، ص ۵۸۴) به نظر وی؛ «قصد اولیه شارع تفهیم جمهور» است. (ابن رشد، نهات النهات، ص ۳۵۸) به همین دلیل «صاحب شرع جمهور را صرفاً به مقداری از امور آگاه می‌کند که برای تحصیل سعادتشان لازم است و البته در امور عملی نیز

توصیه‌های شارع تا این حد است». (ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۴۲۹)

ابن رشد از تحلیل فوق دو نتیجه مهم می‌گیرد: اول آنکه صاحب شرع همه حقایق را در نصوص شرعی برای جمهور نمی‌نماید و در این راستا فقط به اندازه تحصیل سعادت جدلی و کسب فضیلت عملی کفایت می‌کند. دوم آنکه چون خطاب شرع غالباً به جمهور است، با زبان جمهور سخن می‌گوید. از این حیث شریعت باطنی دارد که جز برای خواص قابل کشف نیست. ابن رشد برای توضیح دیدگاه خود نظریه‌ای را طرح می‌کند که به «نظریه تأویل» مشهور است.

نظریه تأویل

تأویل یا تفسیر در اندیشه ابن رشد، تلقی ظواهر الفاظ شرع به مثابه یک نشانه و تلاش در درک معنای غایب و مکنون آن است. ابن رشد با تکیه بر دیدگاه معرفت‌شناختی خود در باب ضرورت وحی و شریعت در مدینه، مبنای مهمی را در راستای نظریه تأویل، یعنی تفسیر ظاهر شریعت تأسیس می‌کند. منظور از تأسیس مبنا در اینجا اخذ و اعتقاد به مبادی شریعی به مثابه یک پیش‌فرض، و در ادامه تحلیل‌های شناخت‌شناسانه ابن رشد است. وی در «تهافت التهافت» می‌نویسد:

«به راستی حکیمان از فلاسفه هرگز اجازه نمی‌دهند که نزد آنان در مبادی شریعی گفتگو و جدل شود ... این امر بدان جهت است که اگر هر صناعتی مبادی ویژه‌ای دارد و بر ناظر در آن صنعت لازم است که نسبت به مبادی تسلیم شود و در نفی و ابطال آن نکوشد، صنعت عملیه شرعی در رعایت مبانی سزاوارتر است. زیرا مشی بر فضایل شرعی در نزد فلاسفه نه تنها برای همه انسان‌ها از آن حیث که انسانند، بلکه برای فلاسفه نیز از آن حیث که عالمند، ضروری است.

بنابراین، بر هر انسانی واجب است که مبادی شریعت را بپذیرد و در آن تقلید نماید. و البته لازم است که هر شریعتی واضح [پیامبری] داشته باشد. پس انکار شریعت و مناظره در آن باطل‌کننده هستی انسان است. و به همین دلیل است که قتل زندیق‌ها واجب است. پس آنچه می‌توان در این

باره گفت این است که مبادی شریعت از امور الهی است که فراتر از عقول انسانی است و عقل به رغم جهل به اسباب این مبادی ناگزیر به اعتراف به آنها است ... زیرا همین مبادی باعث تثبیت شریعت‌ها بوده، و شرایع مبادی فضایل هستند... و اگر به مرور زمان، سعادت یار شده باشد که کسی از علما راسخ در علم باشد و برای او تأویل در مبدای از مبادی شریعت حاصل شد، بر او واجب است که به چنان تأویلی تصریح نکند و سخن خدا را بگوید که: «والراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا». این است حدود شرایع و حدود علماء؛ و هذه هی حدود الشرائع و حدود

العلماء. (ابن رشد، تهافت التهافت، صص ۵۲۷-۵۲۸)

فقره فوق از ابن رشد بسیار طولانی است، اما تمام اندیشه این فیلسوف را به اجمال نشان می‌دهد. ابن رشد اولاً مبادی شریعت را به مثابه امور الهی فراعقلی - فوایشری می‌پذیرد. ثانیاً می‌پذیرد که اکثر طرق بیان شرع، خطایی بوده و ناظر به جمهور است، هرچند خواص را نیز از نظر دور نمی‌دارد. سوم آنکه ابن رشد شریعت را مبدأ فضایل می‌داند که هرگونه اخلال در آن موجب اضرار به وجود انسان و مدینه است. بنابراین تلاش در حفظ اعتبار شریعت از وظایف فیلسوف است. چهارم آنکه هرچند بخش‌هایی از نصّ نیازمند تأویل است، اما نه همگان قادر به تأویل هستند و نه همه نصّ تأویل‌پذیر است و نه تأویل قابل افشا برای غیر اهل آن. بدین سان، ابن رشد ناگزیر است تا روش‌شناسی و قواعد ویژه‌ای برای نظریه تأویل خود تدارک نماید. شاید بتوان تلاش‌های ابن رشد را تحت عنوان عناصر و ارکان نظریه تأویل گزارش نمود.

ارکان نظریه تأویل

روشن است که محور اصلی نظریه تأویل در اندیشه ابن رشد، ضرورت حضور عقل در نظام شریعت و زندگی است. اکنون ابن رشد با چند پرسش اساسی مواجه است: چه کسانی اهل تأویل هستند؟ چه قسمت از ظواهر نصّ قابل تأویل است؟ و سرانجام شیوه تأویل چگونه است؟ پاسخ به این پرسش‌ها ارکان سه‌گانه نظری تأویل را تشکیل می‌دهد.

الف) تأویل و اصناف سه‌گانه مردم

ابن رشد به لحاظ قوای ذهنی، انسان‌ها را همواره به سه قسم عمده تقسیم می‌کند. در خصوص تأویل نیز، البته این تقسیم سه‌گانه را حفظ می‌کند و می‌نویسد: (ابن رشد، فصل‌المقال، ۱۳۷۶، صص ۸۳-۸۴)؛

- ۱- کسانی که مطلقاً اهل تأویل نیستند و اینان عامه مردمند که فهم آنان صرفاً در حدود خطابیات است. و البته هیچ انسان سلیم العقلی از این نوع شناخت تصدیقی بی‌بهره نیست.
 - ۲- دسته دیگر کسانی که اهل تأویل جدلی هستند و اینان را [از لحاظ قوه ادراکی] جدلیون نامند. اعم از اینکه این امر، یعنی استعداد و فهم این مسائل ناشی از طبع یا عادت آنان باشد.
 - ۳- دسته سوم کسانی که اهل تأویلات برهانی یقینی هستند و اینان را اهل برهان گویند. به طبع یا به عادت و صنعت. یعنی از راه آموختن صنعت حکمت. البته این نوع تأویلات برهانی را حتی برای دسته دوم که جدلیون هستند نیز نباید بیان کرد، تا چه رسد به عامه مردم و آنان که از نوع اولند.
- ابن رشد تأکید می‌کند که: «بر خواص اهل علم واجب است که متوسل به تأویل شوند و بر عامه واجب است که حمل به ظاهر شریعت نمایند، زیرا استعداد و طبیعت عامه مردم بیش از توجه به ظاهر ایجاب نمی‌کند.» (ابن رشد، فصل‌المقال، ۱۳۷۶، ص ۸۲) وی در توضیح دیدگاه خود می‌نویسد:

«زیرا بدیهی است که هدف بیان‌کننده تأویل ابطال مفاد ظاهر و اثبات مفاد مؤول است و نتیجه‌ای که از این امر حاصل می‌شود این است که مفاد ظاهر برای کسی که حدود فهمش فقط عمل به ظاهر است باطل می‌شود؛ و مسئول هم برای او اثبات نمی‌شود [چون فهم آن را ندارد] و این کار خود به خود اگر در اصول شریعت باشد منتهی به کفر می‌شود. پس بیان تأویلات برای عامه مردم روا نیست.» (ابن رشد، فصل‌المقال، ۱۳۷۶، ص ۸۴)

ب) تأویل و اصناف سه‌گانه سخن شرع

ابن رشد همچنان که مردمان را در خصوص تأویل به اصناف سه‌گانه تقسیم می‌کند،

مجموعه ظواهر شریعت را نیز به اعتبار تأویل به سه دسته متفاوت تفکیک می‌کند: (فصل المقال،

۱۹۹۹، صص ۱۱۱-۱۱۲)

۱- پاره‌ای از ظواهر شرع وجود دارد که قابل تأویل نیست. پس اگر این گونه تأویل در مبادی و اصول دین باشد، کفر و در غیرمبادی، بدعت است.

۲- پاره‌ای از ظواهر در شریعت وجود دارد که تأویل آن بر اهل برهان واجب است. در این گونه موارد اگر اهل برهان حمل بر ظاهر کنند مرتکب کفر شده‌اند. همچنان که تأویل غیراهل برهان و اخراج [این ظواهر] از ظاهرشان در حق آنان کفر یا بدعت محسوب می‌شود.

۳- در بین ظواهر شرع، البته قسم سوم هم وجود دارد که متردد بین دو قسم فوق است و اغلب محل شک و تردید است. پاره‌ای از اهل نظر این موارد را حمل بر ظاهر کرده‌اند و قابل تأویل نمی‌دانند و عده‌ای برعکس حمل بر ظاهر را در آنها روا نمی‌دارند و قائل به تأویل هستند. این تردیدها ناشی از دشوار بودن این قسم و مشتبه بودن آنها است. البته در این موارد خطای اهل نظر از علما معذور خواهد بود.

ج) معنی و روش تأویل

این اندیشه برای این رشد اساسی است که نظر برهانی هرگز مؤدی به مخالفت با احکام شریعت نیست. بنابراین؛ اصل همان موافقت امر شرعی با امر وجودی طبیعی اجتماعی است. و موافقت منقول با معقول. به این لحاظ، در صورت تعارض، تأویل منقول واجب است. این رشد در تعریف تأویل می‌نویسد:

«تأویل عبارتست از اخراج دلالة لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی،

بی‌آنکه این امر به عادت زبان عرب در عبور از تسمیه یک شیئی به شیه یا

سبب آن، یا لاحق یا مقارن آن، یا دیگر موارد از اصناف کلام مجازی،

اخلال ایجاد کند» (فصل المقال، ۱۹۹۹، ص ۹۷)

این رشد البته تأکید می‌کند که تأویل همواره باید متکی بر نظر برهانی باشد، نه جدل. او همچنین تأکید می‌کند؛ فانّ الاقوال البرهانية قليلة جداً؛ همانا سخنان برهانی جداً اندک هستند، این نوع از سخنان در بین دیگر انواع سخن به منزله طلای ناب در میان سایر فلزات معدنی، یا

چونان درّ خالص نسبت به سایر جواهرات است. (نهات‌النهات، ص ۳۳۲)

نتیجه تأکیدات بالا این است که موارد تأویل درست در شریعت، بسیار اندک و نادر خواهد بود. ابن رشد با چنین تمهیدات به توضیح روش تأویل خود می‌پردازد: به نظر او، هرگاه نظر برهانی به نحوی منجر به نوعی از شناخت موجودی [از موجودات] شود، یکی از دو وضع وجود خواهد داشت: اول اینکه آن موجود معین مسکوت عنه شارع باشد [و از طریق نص شناخته نشده باشد]، دوم آنکه شرع آن را شناسانده باشد.

اگر از نوع قسم اول باشد که مسکوت عنه شارع است که قهراً تعارض [در معرفت و وسایل شناخت] وجود ندارد. اگر از نوع دوم باشد که شریعت در باب آن سخنی دارد، در این صورت نیز دو وضع خواهد بود: الف) ظاهر شریعت موافق نظر برهانی است - که در این صورت هم سخنی نیست. ب) ظاهر شریعت مخالف نظر برهانی است - و در این صورت باید متوسل به تأویل شد. (فصل‌المقال، ۱۳۷۶، ص ۵۱)

به نظر ابن رشد ضرورت تأویل از آن رو است که: «اولاً فطرت‌های مردم متفاوت و متباین است. ثانیاً خطاب شریعت به همگان است، در نتیجه شریعت ظواهر متعارضی دارد؛ به این دلیل که خطاب یکسان به فطرت‌های نابرابر ممکن نیست. بدین ترتیب، ابن رشد نتیجه می‌گیرد که زبان شریعت به گونه‌ای است که ضمن عنایت به آگاهی بخشی خواص، بیشتر با طبایع اکثریت غالب انسان‌ها موافق است و از این رو، خصلت خطابی و حداکثر جدلی دارد. این نوع از خطاب‌ها، از چشم‌انداز تأویل، اصناف چهارگانه‌ای دارند که ابن رشد به تشریح آنها اقدام می‌کند.

جایگاه تأویل در اصناف خطاب شرعی

چنانکه گذشت، اغلب در متون شریعت آن راه‌هایی مورد توجه است و بدان تصریح شده که راه‌های مشترک [شناخت بین عوام و خواص] باشد برای اکثر مردم. و برای اکثر مردم علم تصویری یا تصدیقی به بار آورد. این طرق در شریعت بر چهار گونه‌اند: (فصل‌المقال، ۱۳۷۶، صص ۸۰-۸۲)

۱- طریقی که با وجود مشترک بودن بین اکثر مردم موجب هر دو نوع تعلیم است. با وجود اینکه طریق خطابی و جدلی دارد، موجب تصور و تصدیق یقینی است. این گونه قیاسات به

گونه‌ای است که نتایج و مقدمات آن به رغم مشهوره یا مظنونیه بودنشان به نحوی مفید یقینی است. به همین دلیل، این صنف از گفتارهای شرع را تأویلی نباشد. و منکر یا تأویل کننده آنها کافر است.

۲- قسم دوم آنکه مقدمات با وجودی که از نوع مشهورات یا مظنونات است. مفید یقینی باشد. لکن نتایج حاصله مطلوب و مورد نظر نباشد. بلکه این نتایج، مثال‌هایی باشد نسبت به اموری که قصد انتاج آنها بود. البته در این نوع از امور تأویل راه دارد. یعنی در نتایج حاصله تأویل راه پیدا می‌کند.

۳- قسم سوم عکس قسم دوم است. یعنی اینکه نتایج حاصله از مقدمات مطلوب با لذات باشد، ولیکن مقدمات که از نوع مشهورات و مظنونات هستند، افاده یقین نکند. در این نوع از خطابات شرعی، تأویل نه در نتایج، بلکه صرفاً در مقدمات راه پیدا می‌کند. (فصل المقال، ۱۹۹۹، ص ۱۱۷)

۴- چهارم اینکه مقدمات از نوع مشهورات یا مظنونات باشد و عوارض و لواحق که موجب افاده یقین می‌شود بر آنها عارض نشود، و نتایج حاصله [مطلوب با لذات نبوده] مثال‌هایی از نتایج مطلوبه باشند. در این گونه موارد بر خواص اهل علم واجب است که تأویل کنند و بر عامه مردم است که حمل بر ظاهر کنند.

به هر حال، هدف از تأویل، روشن کردن مفاد ظاهر قرآن به منظور افاده سعادت انسانی است. «پس، کسی که آیات قرآن را به تأویلی تبدیل کند که معنی آن برای همه روشن نباشد و یا روشن‌تر از مفاد ظاهر آیات نباشد، حکمت قرآن و هدف اصلی آیات قرآن را که افادت سعادت برای انسان است، باطل کرده است». و چون همواره در میان فرق اسلامی، درباره صحت و سقم تأویلات اختلاف نظر وجود دارد، این رشد کوشش کرده است تا معیاری برای تمییز تأویل صحیح از ناصحیح تدارک نماید.

قانون تأویل

این رشد در «الکشف عن مناهج الأدلة» به اقتضای غزالی، کوشش می‌کند که قانون خاصی برای تأویل نشان دهد. وی همانند غزالی هریک از معانی موجود در شریعت را، به عینه، واجد

مراتب وجودی پنجگانه می‌داند؛ آنچه که ابوحامد غزالی به وجود ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبهی تقسیم و نام‌گذاری می‌کند.^۱ به نظر ابن رشد، هرگاه معنایی از معانی موجود در شریعت مطرح شود، در صورتی که معنای تصریح شده عین معنای وجود ذاتی نباشد، باید به معنای وجودات چهارگانه دیگر نظر کرده و تشخیص داده شود کدام یک از آنها در نزد صنفی که انطباق ظاهر معنای شریعت با وجود ذاتی را محال می‌دانند قانع‌کننده‌تر است. سپس آن تمثیل شرعی را باید بر همان وجود غیرذاتی که اغلب به ظن آنان امکان‌پذیر است حمل و تنزیل

۱- غزالی در تعریف مراتب پنجگانه در وجود می‌نویسد:

(۱) وجود ذاتی: وجودی که خارج از حس و عقل قرار دارد. و حس و عقل از آن صورت برداری می‌کند و این امر را ادراک می‌نماید. مثل وجود آسمان، زمین، گیاه و ...

(۲) وجود حسی: وجودی است که فقط در حس تمثیل پیدا می‌کند مثل اینکه انسان چیزی خواب ببند یا مریض تصوراتی در ذهن خود او نقش می‌بندد. صورت‌هایی که غیر از حس تنها، چیزی در آن مشارکت ندارد.

(۳) وجود خیالی: وجود صورت محسوساتی است که از حس انسان غایب شده ولی انسان قادر به بازآفرینی صورت آنها در ذهن است بدون اینکه از حواس یاری طلبد.

(۴) وجود عقلی: اینکه برای شیئی روح و حقیقتی و معنایی وجود داشته باشد و سپس عقل مجرد معنای آن را تلقی نماید. بدون آنکه صورت آن را در خیال، یا حس یا خارج ثبت کند. مثل کلمه «ید» که از آن قدرت منظور است.

(۵) وجود شبهی: اینکه خود شیئی موجود باشد اما نه به صورت یا به حقیقت خود، نه در خارج، نه در حس، نه در خیال، و نه در عقل. ولیکن شیئی دیگری باشد که در خصوصیتی از خواص شبیه آن باشد. مثل استحاله ثبوت نفس غضب برای خداوند از جهت ذاتی، حسی، خیالی و عقلی، موجب تنزیل آن بر ثبوت صفات صفت دیگری که از آن همان صادر می‌شود که از غضب؛ مثل اراده عقاب.

- غزالی، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، ضمن مجموعه رسائل غزالی (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۶) ج ۳، ص ۱۲۱ به بعد.

به نقل از:

- ابن رشد، الکشف عن مناهج الادله، ص ۲۰۶، پاورقی ۶۲.

نمود. (ابن رشد، الکشف، صص ۲۰۶-۲۰۷)

معنای سخن فوق آن است که تأویل، حداقل در برخی شرایط، نه به اعتبار کشف حقیقت، بلکه بیشتر به اعتبار شرایط ذهنی و ملاحظات فطری مخاطب شکل می‌گیرد. از این حیث، شاید بتوان گفت که در نظر ابن رشد، تأویل نیز همانند ظاهر شریعت مراتب و درجاتی دارد. یعنی تأویل نیز به اعتبار مراتب اصناف مردم قابل توصیف به وصف صحت و بطلان است. وی با منع علما از آشکار کردن تأویل برای جمهور به سخنی از امام علی (ع) استناد می‌کند: با مردم به آنچه که می‌فهمند سخن بگوئید، آیا می‌خواهید که آنان خدا و پیامبر (ص) را تکذیب کنند؛ حدثوا للناس بما يفهمون، اتریدون ان یکذبو الله و رسوله». (ابن رشد، الکشف، ص ۹۹)

به هر حال، اندیشه تأویل، به رغم احتیاط‌های علمی و عملی ویژه ابن رشد، نتایج روش شناختی گسترده‌ای در علم‌شناسی مدنی این فیلسوف، اعم از کلام، فقه و حکمت مدنی برجای گذاشت. در زیر، به اجمال به این نتایج اشاره می‌کنیم.

روش ابن رشد در حکمت مدنی

ابن رشد با تکیه بر مطابقت حکمت و شریعت از یک سو، و نیز دستور شریعت بر وجوب حکمت از سوی دیگر، نتایج روش شناختی مهمی در فلسفه سیاسی یا حکمت مدنی استنباط می‌کند: نخست آنکه وی برخلاف فارابی و ابن سینا، الف) نه حکمت عملی را از حضور در جزئیات زندگی مدنی محروم می‌کند، ب) و نه فقه را جایگزین مطلق حکمت مدنی در جوامع دینی می‌نماید، و ج) نه عقل فلسفی را از حضور در استنباط فقهی باز می‌دارد.

برعکس، به نظر ابن رشد، چون حکمت و شرع معاضد یکدیگرند؛ فلسفه مدنی هم به عنوان یک نظام دانایی مستقل برای جامعه شریعتمدار ضرورت دارد و هم برای تأویل و تأثیر در اجتهاد فقیهانه آنان. نکته دوم را ابن رشد در «بداية المجتهد و نهاية المقتصد» توضیح می‌دهد اما مطلب اول بیشتر در رساله تخلص السياسة افلاطون، دنبال شده است.

دومین نتیجه روش شناختی ابن رشد، طرح این اندیشه است که اگر فلسفه مدنی در جامعه شرعی نیز ضرورت دارد و استنتاجات برهانی آن باید مبنای تأویل ظاهر شریعت باشد، لازم است با تأمل در آثار قدمای فلاسفه، اساس نظری متقنی بر فلسفه سیاسی (مدنی) در جامعه

دینی استوار نمود.

ابن رشد با چنین تحلیلی، اولاً بر وجوب شرعی نظر به فلسفه سیاسی قدما، و استعانت متأخرین از متقدمین حکم می‌کند و ثانیاً خود با تلخیص و گزارش انتقادی «جمهور» افلاطون، به گفتگوی انتقادی با قدما به منظور تأسیس حکمت مدنی خود خطر می‌کند. فیلسوف ما در توضیح روش خود می‌نویسد:

«چون می‌دانیم که نظر در مقدمات و مباحث محتاج‌الیه قیاسات عقلی از اموری است که قدما به طور کامل مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند، پس بر ما واجب است که به کتب آنان مراجعه کرده، آنچه را در این باب‌ها گفته‌اند مورد نظر و توجه قرار دهیم. اگر همه آنها درست بود، همه را بپذیریم و اگر بین آنها مطالب نادرستی بود بدان اشاره کرده اشتباهات را بنمایانیم.

و هنگامی که از بررسی در کتب قدما، فراغت یافته، وسایل و مقدمات و ابزار کافی را که به وسیله آنها قادر بر نظر در موجودات می‌شویم، فراگرفتیم... در آن هنگام شرعاً بر ما واجب خواهد بود که خود بحث در موجودات و بررسی و جستجوی در آنها را طبق موازین و روشی که از شناخت قیاسات برهانی [از کتب قدما] آموخته‌ایم، شروع کنیم. (فصل

المقال، ۱۳۷۶، ص ۲۵)

عبارات فوق، آشکارا، روش و هدف اساسی ابن رشد در تلخیص انتقادی سیاست یا جمهور افلاطون را نشان می‌دهد. به نظر او، اگر در فلسفه سیاسی قدما معنای قابل استنباطی نهفته است، افلاطون رئیس قدما است و جمهور او چنان مقامی دارد که دیگر فلسفه‌های سیاسی قدما صرفاً حاشیه بر آن است. درست بدین لحاظ است که فیلسوف ما، با تکیه بر متن جمهور، ارسطو، نو افلاطونیان، و حتی فلسفه سیاسی پیشینیان مسلمان خود نظیر فارابی، ابن سینا و ابن باجه را، در ضوء جمهور و چنان حاشیه‌ای بر آن می‌بیند.

ابن رشد، اما به رغم اهمیتی که به جمهور افلاطون می‌دهد، هرگز تحت تأثیر شعاع عظمت آن قرار نمی‌گیرد، بلکه با گزینشی هدفمند، فقط پاره‌های مهم و اساسی آن را بنا به اقتضای

روش‌شناسی خود گزارش می‌کند. وی، همچنین، به کرات به تطبیق مباحث نظری خود با وضعیت دولت‌های اسلامی زمانه خود می‌پردازد. او در سایه آرمان «جمهور» تفسیری فلسفی از مشکلات سیاسی جهان اسلام و راه‌حل‌های احتمالی آن ارائه می‌دهد. (ابن رشد، تلخیص السياسة، ص ۴۶)

اساس برهانی سیاست

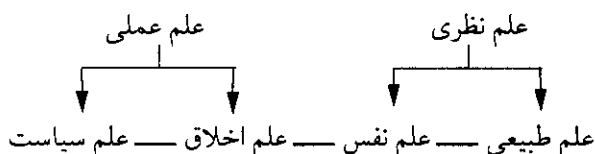
منظور از سیاست، البته تدبیر مدینه است. احکام تدبیر مدینه وقتی برهانی خواهد بود که دانش سیاسی، به مثابه یک نظام استدلالی بر مبنای برهانی ویژه‌ای استوار شده باشد. از این حیث، ابن رشد تلاش می‌کند ضمن پذیرش طبقه‌بندی ارسطویی علوم، با بازگشتی بنیادی به افلاطون، احکام علم مدنی را به گونه‌ای به فلسفه نظری، و بنابراین، گزاره‌های برهانی این شاخه از دانش ارجاع دهد.

سخن فوق نیاز به توضیح بیشتری دارد؛ ابن رشد در تقسیم بندی علوم، علم سیاست را جزء علم عملی قرار می‌دهد. این تقسیم، تقسیم ارسطویی است؛ طبق این اندیشه، علم عملی از اصل متفاوت از علوم نظری است؛ هم از نظر موضوع، هم از نظر غایت و هم از جهت روش. موضوع علم عملی اشیاء ارادی است که مبداء وجودشان از ماست و از اراده و اختیار است. در حالی که مبداء علم طبیعی اشیای طبیعی، و مبداء مابعدالطبیعه خداوند و موضوعش اشیاء الهی است. همچنین، غایت علم عملی عمل یا تنها فعل است، در حالی که غایت علوم نظری، ذاتاً شناخت نظری است، هرچند که در بعضی مواقع به عمل نیز ربط می‌یابد.

در نظریه ارسطو، روش علوم نظری برهانی است. اما روش علوم عملی آمیزه‌ای از برهان و جدل، به‌ویژه در علم سیاست که بیشتر جدلی است.

لیکن ابن رشد، برخلاف ارسطو فقط برهان‌های یقینی را، حتی در علم سیاست، معتبر می‌داند. از این لحاظ او مجبور است به منظور تمهید مبادی برهانی در سیاست، از معرفت‌شناسی ارسطویی صرف‌نظر کرده و روش‌شناسی علم سیاست را تماماً صبغة افلاطونی بپوشاند: یعنی تلاش در کشف قواعد یقینی، ثابت و لایتغیر در حوزه سیاست. بدین ترتیب، ابن رشد تلاش می‌کند تا جدلی و متغیرترین بخش دانش‌ها - علم سیاست - را به علم طبیعی یعنی

نظری و یقینی‌ترین بخش علوم نظری پیوند دهد. محمدعابدالجابری مسیر این تلاش ابن‌رشد را در الگوی زیر نشان می‌دهد: (ابن‌رشد، الضروری فی السیاسة، ۱۹۹۸، ص ۴۷)



طبق این تحلیل، علم مدنی هرچند قرینه علم اخلاق، به مثابه دو جزء اصلی فلسفه عملی است، اما نظم حاکم بر علم سیاست، علی‌الاصول، مبتنی بر نظم حاکم بر علم اخلاق است. زیرا اگر موضوع علم اخلاق، تدبیر نفس به منظور رسیدن به کمالات نفس فرد است، موضوع علم سیاست تدبیر مدینه برای نیل به کمالات شهر است. روشن است که مقصود از مدینه، اشکال هندسی آن - اعم از بناها و خیابان‌ها و غیره - نیست. بلکه منظور از شهر، تدبیر اهل شهر است؛ نه از آن جهت که جسم هستند، بلکه از این حیث که صاحبان نفس‌هایی هستند که همه شهروندان در جستجوی کمالات نفس‌هایشان در زندگی مشترک می‌باشند.

بدین سان، در تحلیل ابن‌رشد، شهر همان جمع تک تک مردم است. پس، به ضرورت هرآنچه موجب شناخت و تحقق عدالت در نفس فرد است، همان به عینه برای مدینه نیز صادق است. زیرا فرد انسانی و مجموع انسان‌ها از این لحاظ که از نوع واحد هستند (نوع انسان) حکم واحدی دارند. ابن‌رشد با تکیه بر یک تحلیل فلسفی می‌نویسد:

«دلیل آن این است که، اشیایی که از حیث نوع واحدند، اما به لحاظ کمیت متفاوتند، هرگز یکی از آنها [یعنی نفس واحد] متناقض با دیگری [نفوس متعدد] نخواهد بود. پس، در این حالت، آنچه به ضرورت موجب وجود عدل در نفس یک فرد است، همان چیز به عینه موجب وجود عدل در شهر

واحد نیز خواهد بود». (ابن‌رشد، الضروری فی السیاسة، ۱۹۹۸، صص ۱۲۰-۱۲۱)

ابن‌رشد با چنین یکسان‌انگاری بین نفس انسانی و خصایص شهر، اصولاً به تقدم معرفت شناختی علم اخلاق نسبت به علم سیاست حکم می‌کند. اما علم اخلاق به کدامین شاخه از دانش استوار است؟ ابن‌رشد پاسخ می‌دهد: علم النفس (= روانشناسی). و البته، «علم نفس» جزء یا

شاخه‌ای از «علم طبیعی» است. زیرا «نفس در بیشتر احوال خود، صرفاً به وسیله جسم متأثر شده یا عمل می‌کند. (: النفس فی اکثر احوالها لا تفعل و لا تفعل الا بالجسم). پس، شادی و غم و شجاعت و غضب و غیره همگی از احوال نفسی هستند که مرتبط با جسم می‌باشند: به طور کلی، نفس از ماده طبیعی موجود زنده قابل تفکیک نیست. و اگر قوای نفس به عنوان منشاء اخلاق مرتبط با جسم است، جسم انسانی نیز همانند دیگر اجسام موضوع علم طبیعی خواهد بود. (ابن رشد، مقدمه جابری، صص ۲۶-۲۷) درست به همین لحاظ است که ابن رشد بین علوم طبیعی و علم سیاست پیوند برقرار می‌کند و با تحلیل طبیعی قوای سه گانه نفس (عقل، غضب و شهوت) و فضایل و روابط آنها، چنین حکمی را به مدینه نیز سرایت و تعمیم می‌دهد:

«و بالجمله، پیوند این فضایل [سه گانه] به اجزای مدینه [یعنی حاکم، پاسداران و پیشه‌وران] همانند پیوند نفس به قوای [سه گانه: عاقله، غضبیه و شهویه] آن است. بنابراین، مدینه به سبب همین قوه نظریه تأملیه که بر دیگر قوا حکم می‌راند، فاضله خواهد بود. شأن انسانی که فیلسوف و حکیم در شهر است، شأن قوه ناطقه عاقله‌ای است که بر دیگر قوای نفس سیادت می‌کند و با آنها مرتبط است. (تلخیص السیاسة، ص ۷۰)

به هر حال، ابن رشد در اندیشه برهانی کردن دانش سیاسی است. این دیدگاه البته نتایج مهمی در علم‌شناسی سیاسی ابن رشد برجای گذاشته است: نخست اینکه ابن رشد به نقل و ترجمه همه کتاب‌های دهگانه «جمهور» نمی‌پردازد، بلکه آنچه که به نظرش برهانی و بنابراین ضروری است می‌آورد. وی در توجیه شیوه تلخیص جمهور می‌نویسد:

«مقاله دهم [افلاطون] برای این علم [سیاست] ضروری نیست... [محتوای این مقاله] مجرد اقوال خطابی یا جدلی است... و اما مقاله اول از این کتاب [جمهور] مجموعه‌ای از اقوال جدلی است، و هیچ برهانی در آن مگر به صورت بالعرض، پیدا نمی‌شود. همین طور است اوایل مقاله دوم، به همین لحاظ محتوای آنها را تلخیص نکردم. (تلخیص السیاسة، صص ۲۳۰-۲۳۱)

ثانیاً ابن رشد، هرآنچه را که در فلسفه سیاسی قدما، «برهانی» می‌بیند، به قطع می‌پذیرد و هرگز بر ادله شرعی که فقها در مخالفت با آن دارند اعتنا نمی‌کند. یکی از این موارد، دیدگاه ابن رشد در مورد زنان است. و ظاهراً نظر افلاطون درباره برابری زن و مرد را می‌پذیرد و هرگز به ادله

شرعی مغایر آن اشاره‌ای ندارد. به نظر می‌رسد که چنین ادله شرعی را با توجه به نظر برهانی خود که از قداما اخذ کرده است «تأویل» می‌کند. ابن رشد با تکیه بر طبقه‌بندی سه‌گانه طبایع انسان‌ها، جنسیت را البته در درجه آخر اهمیت قرار می‌دهد. وی با طرح این پرسش که آیا طبایع زن و مرد به خصوص در امور مربوط به مدینه یکسان است یا متفاوت؟ می‌نویسد:

و به طور یکسان، چون همواره بعضی از زنان بوده‌اند که بهره بزرگی از هوشمندی و عقل داشته‌اند، محال نیست که بین زنان، فیلسوفان و حاکمان و امثال آنها پیدا کنیم، هرچند که عده‌ای عقیده دارند که این نوع از زنان اندک و نادر هستند. به‌ویژه بعضی شریعت‌ها از اقرار به امامت زنان؛ یعنی رهبری سیاسی (امامة العظمی) آنان امتناع می‌ورزند هرچند که برخی شرایع دیگر می‌توان یافت که برخلاف شرایع دسته نخست، از آن روی که وجود چنین زنانی را محال نمی‌دانند به جواز رهبری سیاسی زنان حکم

می‌کنند. (تلخیص السیاسة، ص ۱۲۵)

البته این، تنها مورد در اندیشه ابن رشد نیست که برخی دیدگاه‌های شرعی را با تکیه بر عقل (به اصطلاح خود) برهانی مورد نقد قرار می‌دهد. وی با اتخاذ مبنای کلی انطباق عقل و شرع، به‌طور اصولی روش‌شناسی اجتهادی ویژه‌ای در علوم شرعی تأسیس می‌کند. در زیر به خلاصه دیدگاه‌های ابن رشد در خصوص اجتهاد فقهی، به مثابه مکمل اندیشه‌های فلسفی وی در دانش سیاست، اشاره می‌کنیم.

روش‌شناسی اجتهاد

مهم‌ترین اثر ابن رشد، در باب اجتهاد، رساله «بداية المجتهد و نهاية المقتصد» است. این رساله، متأسفانه دست نگارنده نرسیده است. اما گزارش اجمالی و تحلیلی از این کتاب توسط دکتر حمادی العبیدی، تحت عنوان «ابن رشد و علوم الشریعة الاسلامیة» منتشر شده است که به عنوان مبنای این قسمت از نوشته حاضر اتخاذ شده است. (العبیدی، ۱۹۹۱)

چنانکه عبیدی توضیح می‌دهد، ابن رشد همچنان که علم سیاست خود را بر فلسفه اخلاق استوار کرده است، در اندیشه‌های فقهی - اجتهادی نیز چنین مبنایی را به‌طور اصولی لحاظ

می‌کند. و بدین سان، فلسفه سیاسی و فقه ابن رشد، از سرچشمه مشترکی جاری شده و نتایج روش شناختی مشترکی پیدا می‌کنند. عبیدی به عنوان نتیجه ملاحظات خود در این باره می‌نویسد: (العبیدی، ص ۱۰۷)

«ابن رشد یگانه فقهی است که مقاصد شریعت اسلامی را بر اندیشه اخلاقی بنا کرده است، و می‌رود بر همین اساس نظریه فلسفی خاص در علوم شرعی تأسیس نماید. نصوص و مثال‌هایی از کتاب «بداية المجتهد» نشان می‌دهد که این مرد در صدد بنای مقاصد شریعت بر فلسفه اخلاق روشن و شفافی است. پس او از یک مبدأ عامی عزیمت می‌کند که مفادش آن است که هدف کلیه احکام عملی شرع رشد فضایل [اخلاقی] است. وی می‌گوید: «و سزاوار است بدانی که مقصود از سنت‌های عملی شریعت فضایل نفسانی است». (العبیدی، ص ۱۰۷)

ابتنای مقاصد عملی شریعت بر فضایل نفسانی - اخلاقی، از دیدگاه روش شناختی دو معنای مهم دارد: اول آنکه ابن رشد از آن روی که ملتزم به اندیشه انطباق عقل و شرع است، ناگزیر به اتخاذ چنین مبنايي در فقه و علوم شریعت است. ثانیاً، از این لحاظ که فلسفه اخلاق، به زعم او، حاوی قیاسات برهانی است، ابن رشد ناگزیر به وارد کردن قیاس عقلی و روش تأویل در اجتهاد و علوم شرعی است.

ابن رشد، در درون این الزامات روش شناختی به چشم اندازه‌های جدیدی در باب اجتهاد و شریعت می‌رسد که از دیدگاه مقاله حاضر اهمیت بسیاری دارند:

۱- اجتهاد مقاصد: ابن رشد، با تکیه بر انطباق عقل و شرع از یک سوی، و ابتنای احکام عملی شریعت بر فلسفه اخلاق، نتیجه می‌گیرد که اگر: الف) احکام عملی شریعت به منظور فضایل نفسانی است، و ب) فضایل نفسانی قابل استدلال برهانی است، پس، ج) تمام احکام عملی شریعت دارای معنای معقول است؛ فالاحکام الشرعية کلها معقولة المعنى. (ابن رشد، بداية المجتهد، ج ۱، ص ۶۶)

ابن رشد همچنین قیاس دیگری را طرح می‌کند که آشکارا این اندیشمند را به نظریه مقاصد و ضرورت ترجیح و تأویل ادله شرعی و آراء فقاهتی بر اساس مقاصد شریعت سوق می‌دهد. به

نظر ابن رشد؛ الف) اگر احکام شرعی، حتی در عبادات نیز مبتنی بر مصالح معقول است، (ابن رشد، بدایة‌المجتهد، ج ۱، ص ۱۲) ب) و اگر این مصالح در فلسفه عملی (اخلاق و سیاست) به‌طور برهانی استقصاء شده است، ج) پس به ضرورت باید ظاهر شریعت را با توجه به مصالح برهانی عقل عملی تأویل نمود. یعنی قیاس برهانی را به ظاهر نص ترجیح داد؛ و وجه ترجیح آن یقاس ظاهر اللفظ و القیاس فیضب الاقوی». (ابن رشد، بدایة‌المجتهد، ج ۱، ص ۱۲۳) ابن رشد در این راستا، بسیاری از نظریه‌ها و فتاوی فقهی زمان خود را از این لحاظ که مخالف حکمت عملی یا حتی یافته‌های پزشکی و علوم فلکی است، نقد و رد می‌کند. (العبدی، صص ۱۷۳-۱۷۵)

۲- **اجتهاد فرامذهبی:** یکی دیگر از ویژگی‌های مهم اجتهاد ابن رشد، چشم‌انداز فرامذهبی و فرافره‌ای در این نوع اجتهاد است. به نظر ابن رشد، شریعت نیز همانند عقل خصلت فراگیر بودن دارند و از این حیث، هر یک از مذاهب فقهی به‌طور کلی، دریچه‌هایی به شریعت واحد هستند؛ و فقیه باید بدون هیچ‌گونه تقلیدی از مذهب خاص، از تمام مذاهب آنچه را که درست می‌یابد اخذ نماید. (العبدی، ص ۶۸)

ابن رشد حتی در مسائل عبادی نیز، روش اجتهادی فوق را به کار می‌برد. مثلاً در بررسی آراء مذهب جعفری و اهل سنت درباره وضو، دیدگاه خاصی دارد. روشن است که شیعیان طهارت پاها و سر در وضو را به مسح می‌دانند و اهل سنت به شستن، ابن رشد پس از بررسی ادله و آراء طرفین می‌نویسد:

«شستن برای پاها مناسب‌تر از مسح کردن است. همچنانکه مسح برای سر مناسب‌تر از شستن می‌باشد. زیرا پلیدی پاها غالباً جز با شستن برطرف نمی‌شود، ولی پلیدی (دنس) سر با مسح برطرف می‌گردد. به هر حال، مصالح معقوله ممتنع نیست که سببی برای عبادات واجب باشند». (العبدی،

ص ۷۴)

ابن رشد به‌طور کلی، روش عملی زیر را برای اعتبار در احکام شرعی دنبال می‌کند. الف) یک مسئله فقهی را به همراه دلیل تفصیلی آن از کتاب و سنت و ... طرح می‌کند و اگر مورد اتفاق بین فقها باشد، اغلب می‌پذیرد.

ب) اگر مسئله اختلافی باشد به تفصیل به ادله و دیدگاه‌های مذاهب مختلف، حتی مذاهب

منقرض شده می‌پردازد و دیدگاه‌ها و ادله همه آنها را طرح و نقد می‌کند. و در این مرحله: اولاً مذاهب مختلف را بدون هیچ‌گونه تعصبی در نظر می‌گیرد. ثانیاً همواره و از هر فقیه و مذهبی دلیل می‌طلبد، ثالثاً با تکیه بر اهمیت دلیل، دیدگاه یکی از مذاهب را ترجیح می‌دهد. و این ترجیح در صورتی است که دلیل مورد نظر بیشترین توافق را با عقل و برهان داشته باشد.

ج) در صورتی که هیچ یک از اقوال مذاهب را با عقل، موافق نیابد، صرفاً به دلیل عقل پناه می‌برد. زیرا به نظر او عقل مصدري از مصادر شریعت است و شریعت کامله هرگز نافی یا خالی از عقل نیست. (العبدی، صص ۶۴-۷۳)

به نظر او، «قصد شارع از این دانش و عمل شرعی، صحت و پاکی نفس است. سعادت و شقاوت اخروی نیز مترتب بر همین صحت و پاکی نفس است» (فصل المقال، ۱۳۷۶، ص ۸۸) و اگر قیاسات برهانی در این باره وجود دارند و با ظاهر شریعت و آراء فقهی مخالفند از این لحاظ که قیاس برهانی قطعی است، باید ظاهر شریعت را به اعتبار نظر برهانی که قطعاً موافق مقاصد شریعت است، تأویل نمود. این اندیشه بر تمام تحقیقات فقهی این رشد سایه افکنده است.

کتابنامه:

- ۱- ابن باجه، ابوبکر محمد بن الصانع، تدبیر المتوحد، تحقیق معن زیاده، بیروت: دارالفکر، ۱۹۷۸.
- ۲- ابن رشد، ابوالولید محمد، بدایة المتجهد و نهاية المقتصد، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۴.
- ۳- _____، تلخیص السیاسة لافلاطون، ترجمه به عربی از لاتین توسط حسن مجید العبدی و فاطمه کاظم الذهبی، بیروت: دارالطلیقه، ۱۹۹۸.
- ۴- _____، تهافت التهافت، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۶.
- ۵- _____، الضروری فی السیاسة، مختصر کتاب السیاسة لافلاطون، ترجمه احمد شملان، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۸.
- ۶- _____، فصل المقال، مقدمه و تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۹.
- ۷- _____، الكشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملة، تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت: دارالکفر العربی، ۱۹۹۱.
- ۸- _____، فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶.

- ۹- ابن طفیل، ابوبکر محمد، حی بن یقطان، تحقیق فاروق سعد، بیروت: دارالافاق الجديدة، ۱۹۹۴.
 - ۱۰- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه حسن لطفی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
 - ۱۱- افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۵.
 - ۱۲- الجابری، محمد عابد، نحن و التراث، بیروت: المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۳.
 - ۱۳- الجابری، محمد عابد، «عقلانیت و هویت»، «مجله نامه فرهنگ»، ش ۲۸، سال ۱۳۷۶.
 - ۱۴- الجابری، محمد عابد، ابن رشد؛ سیره و فکر، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۸.
 - ۱۵- غزالی، ابوحامد محمد، فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه، در مجموعه رسائل غزالی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۶.
 - ۱۶- العیبدی، حمادی، ابن رشد و علوم الشریعة الاسلامیة، بیروت: دارالفکر العربی، ۱۹۹۱.
 - ۱۷- الفاخوری، حنا و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات زمان و فرانکلین، ۱۳۵۶.
 - ۱۸- قمیر، یوحنا، فلاسفة العرب؛ ابن طفیل، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶.
 - ۱۹- الفارابی، ابونصر محمد، الملة و نصوص اخرى، تحقیق محسن مهدی، بیروت: ۱۹۸۱.
- 20- Netton, Ian Richard, *Al-Farabi and his School*, London and New York: Routledge, 1992.