

روش‌شناسی اندیشه سیاسی

در فلسفه غرب تمدن اسلامی*

تاریخ دریافت: ۸۲/۵/۲۸

تاریخ تأیید: ۸۲/۶/۳

دکتر داود فیرحی**

مقاله حاضر به «روش‌شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی» اختصاص دارد. فلسفه غرب تمدن اسلامی به اندیشه‌های فلسفی در آرا و آثار فیلسوفانی چون ابن طفیل، ابن باجه و ابن رشد اطلاق می‌شود. اینان برخلاف متفکران شرق تمدن اسلامی، مانند ابن سینا، روش‌شناسی ویژه‌ای در حوزه دانش سیاسی داشتند. بنیادی شرعی برای عقل در حوزه سیاست قائل بودند و در عین حال احکام شرعی سیاست یا سیاست شرعی را به اعتبار یافته‌های عقل برهانی، حمایت و نقد می‌کردند. از این حیث نوعی روش‌شناسی معطوف به «روش تأویل» در فلسفه غرب اسلامی شکل گرفت، که امروزه به هرمنوتیک اسلامی یا هرمنوتیک ابن رشد معروف است. مقاله حاضر به توضیح روش شناختی این نظریه و نتایج آن در حوزه دانش سیاسی پرداخته است.

روش‌شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی

واژه‌های کلیدی: روش‌شناسی، اندیشه سیاسی، فلسفه غرب تمدن اسلامی، نظریه تأویل، هرمنوتیک اسلامی، ابن رشد، ابن طفیل، ابن باجه.

* پژوهش حاضر در پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام انجام شده است.

** حجة الاسلام فیرحی استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران.

مقدمه

گزارش روش‌شناختی 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 تمدن اسلامی، شناسایی و تحقیق شده است، اما گزارش روش‌شناختی، دشواری‌های بسیاری هم دارد. شاید بتوان مهم‌ترین دلایل این دشواری را در دو نکته عمده خلاصه کرد:

نخست آن که فلسفه سیاسی در جهان اسلام، به تبع مجموعه تولیدات فکر فلسفی، از انبوه مفاهیم افلاطونی و ارسطویی و نو افلاطونی 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 نو افلاطونی اسلامی در نظام دانایی فیلسوفان مسلمان، همنشین شده است.^۱ این پدیده (ترکیب سه جریان فلسفی) - که البته به اعتبار خصایص معرفتی مسلمانان انجام شده است - پیامدهای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی 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 روش‌شناختی آن مندرج است^۲ و برعکس این نظریه، ارسطو، سیاست را در عملی‌ترین بخش فلسفه عملی قرار می‌دهد و البته این گونه تعیین مکان برای فلسفه سیاسی، پیامدهای روش‌شناختی خاص خود را دارد.^۳ روشن است که تلفیق مفاهیم این دو دیدگاه درباره سیاست، در فلسفه اسلامی، گزارش روش‌شناختی از فلسفه سیاسی در جهان اسلام را پیچیده و مشکل کرده است. فلسفه سیاسی اسلامی، علاوه بر این نکته، وجوهی از ایده‌های نو افلاطونی را نیز جذب کرده است.^۴

دوم، تلاش‌هایی است که این نحله از فلسفه اسلامی در جداسازی خود از فلسفه سیاسی در شرق تمدن اسلامی انجام داده است.^۵ این کوشش‌های تمایزآفرین، 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 پرسش‌های اساسی مطرح است که «آیا فلسفه سیاسی ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد، به لحاظ روش‌شناختی امتداد طبیعی فلسفه سیاسی در نزد کندی، فارابی، ابن سیناست یا این که علی‌الاصول، تکرار و توضیح فلسفه شرق است؟»، «آیا به طور کلی و از دیدگاه روش‌شناختی، 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 روش‌شناختی واحدی ندارند؟».

در این نوشتار، به طرح و توضیح این پرسش‌ها می‌پردازیم، البته تأکید بیشتر بر فلاسفه غرب تمدن اسلامی است.

فیلسوفان غرب تمدن اسلامی

ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد سه فیلسوف شناخته شده در غرب تمدن اسلامی هستند که هر کدام 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 معناداری، 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 و 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، حداقل دو تن از آنان سرنوشت مشترکی از حیث کینه‌ورزی رقبا و نامالایمات زندگانی دارند.

ابوبکر محمد بن الصائغ، معروف به ابن باجه، در تاریخ نامعلومی در حدود سال ۴۷۸ قمری در سرقسطه متولد شد. گفته می‌شود مدتی (بیست سال) وزیر علی بن یوسف بن تاشفین و سپس ابوبکر (از بینان‌گذاران دولت مرابطین) بوده است.^۶ ابن باجه در سال ۵۰۹ یا ۵۱۲ قمری سرقسطه را به مقصد اشبیلیه ترک کرد. از آن جا به Xativa رفت و وزیر ابو اسحاق ابراهیم بن تاشفین و سپس زندانی او شد. پس از آزادی، به فاس رفت و همان جا در تاریخ ۵۳۳ قمری، با زهر کشته شد.^۷ مهم‌ترین اثر سیاسی ابن باجه، کتاب مشهور تدبیر المتوحد است.

ابوبکر محمد ابن طفیل قیسی، حدود سال ۵۰۰ قمری در منطقه آس (نزدیک غرناطه) متولد شد. از زندگی علمی او، اطلاع چندانی در دست نیست. وی مدتی طبیب و سپس وزیر ابو یعقوب یوسف ابن عبدالمؤمن (از امیران دولت موحدین) بود. ابن طفیل دوست نزدیک ابن رشد و واسطه آشنایی ابن رشد با امیر یعقوب برای انجام دادن سفارش امیر در شرح کتب ارسطو بوده است. گفته می‌شود با افزایش سن و اشتغالات ابن طفیل، وی همچنان وزیر خلیفه باقی ماند. ابن طفیل در ۵۸۱ قمری درگذشت و تنها اثر فلسفی باقی مانده او رساله حی بن یقظان است.^۸

ابو الولید محمد بن رشد در سال ۵۲۰ قمری در قرطبه اندلس به دنیا آمد. وی به اقتضای پدر و جد خود که مناصب قضایی شهر را به عهده داشتند، در سال‌های ۵۶۳ قمری، به سمت قاضی اشبیلیه و نیز قاضی جماعت^۹ قرطبه از جانب امیر موحدی ابو یعقوب یوسف منصوب شد. ابن رشد در همین

ایام به تحقیقات خود در علوم سه گانه شریعت، فلسفه و پزشکی توسعه داد. وی طی سال‌های ۵۷۸ تا ۵۸۰ به اشاره ابن طفیل، طبیب و مشاور نزدیک دربار موحدین (امیر ابو یعقوب یوسف و پسرش یعقوب منصور) بود، اما به دلایل نامعلومی که شاید ریشه در اختلاف وی با فقیهان داشت، از دربار موحدین طرد شد و به دنبال صدور فرمانی مبنی بر تحریم و تکفیر فلسفه و فیلسوفان،^{۱۰} به روستای یهودی‌نشین «یسانه» در حوالی شهر قرطبه تبعید شد. وی بقیه عمر خود را در عزلت به سر برد و در سال ۵۹۵ قمری، در حالی که مورد عفو منصور موحدی قرار گرفته بود، شور و شر زندگی را وداع کرد. گفته می‌شود که ابن عربی (عارف شهیر مراکشی) در مجلس بزرگداشت او حضور داشت.^{۱۱}

ابن رشد هر چند 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.^{۱۲}

وی چنان که گذشت، دوست و همفکر ابن طفیل بود. اندیشه‌های ابن رشد به زبان‌های اروپایی ترجمه شد و تحت نام «ابن رشدگرایی اروپایی» یا «آکونیسیم جدید»، دست‌مایه نهضت فکری جدید ورنسانس اروپا گردید. درست به همین دلیل، ابن رشد به همان شدت که مورد تکفیر فقیهان مسلمان اندلس بود، از طرف سران کلیسا نیز تکفیر شد و آثار او را مطلقاً تحریم کردند.^{۱۳}

به هر حال، اشاره اجمالی به اشتراکات زمانی و فکری و پیامدهای اجتماعی - نظری اندیشه ابن باجه و ابن طفیل و ابن رشد، نشان می‌دهد که این اندیشه، یک سری ویژگی‌های متمایزی به طور کلی، و شاید به ویژه در اندیشه سیاسی دارد.

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 کند. فلسفه سیاسی غرب تمدن اسلامی، به این دلیل که در شرایط سیطره گرایش‌های سلفی و مکاتب صوفیانه قرار داشت، کوشش‌های زیادی در برای 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 ابن رشد، طریق شناخت در صوفیه، طریق نظری، یعنی ترکیبی از

مقدمات و قیاس‌ها نیست. به گمان آنان، شناخت خداوند و دیگر موجودات، چیزی است که وقتی نفس از شهوت‌ها تجرید شده و به اندیشه درباره مطلوب پرداخته، صرفاً به نفس القا می‌شود.^{۱۴} ابن رشد اضافه می‌کند صوفیه در احتجاج به صحت دیدگاه خود، البته بر بسیاری از ظواهر شرع مانند آیات «واتقوا الله و يعلمکم الله»^{۱۵} و «والذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا»^{۱۶} و «ان تتقوا الله یجعل لکم فرقاناً»^{۱۷} نیز استناد می‌کنند.^{۱۸}

ابن رشد سپس به ارزیابی انتقادی این مشرب فکری می‌پردازد و می‌نویسد:

ما می‌گوییم این روش حتی اگر وجودش را بپذیریم، شامل همه مردم، از آن حیث که مردم هستند نیست. هر گاه، چنین روشی مقصود 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، چنان که سلامتی نیز شرط آن است، نه این‌که میراندن شهوت‌ها بالذات مفید شناخت باشد، هر چند شرط آن است، چنان که سلامتی (بدن) شرط یادگیری است، هر چند مقید به آن نیست. درست به این جهت است که شرع به این روش فرا می‌خواند و فی الجمله، به آن تشویق می‌کند؛ یعنی، عمل (به زهد) بر خلاف 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.^{۱۹}

این عبارت، هر چند 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 با استناد به المتقذ من الضلال غزالی، روش شناخت صوفیانه را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. به نظر ابن باجه، صوفیان بی‌آن که در ادعای خود در نیل به سعادت برتر، صادق و قابل اعتماد باشند، دچار توهم شده‌اند.^{۲۰} ابن باجه در داوری نهایی خود در مورد اعتبار روش شناخت صوفیه در مدینه و زندگی مدنی متوخذ می‌نویسد:

صوفیه چنین گمان می‌کند 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 و قوه تخیل و ذاکره) جمع می‌شوند و شناخت حاصل می‌شود، در حالی که این اندیشه، یک ظن و گمان است و انجام دادن آنچه که آنان گمان برده‌اند، خارج از طبع (بشر) است. این هدف و غایتی که صوفیه گمان برده‌اند، اگر هم درست بوده و هدفی برای متوخذ باشد، ادراک آن بالذات نیست، بلکه عرضی است. اگر هم ادراک شود، مدینه‌ای

از آن شکل نمی‌گیرد و البته اشرف اجزای انسان [تعقل و نظر] زاید و بیکاره و وجودش باطل خواهد بود و همه فعالیت‌های علمی و علوم سه‌گانه‌ای که حکمت نظری هستند، باطل و تعطیل می‌شوند. نه فقط اینها، بلکه حتی صنایع ظنی (ظنونیه) مانند ادبیات و نحو و امثال آن نیز چنین سرنوشتی پیدا می‌کنند.^{۲۱}

به هر حال، فلسفه سیاسی غرب اسلامی، روش شناخت 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 و 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 و اشراقی یا هبوطی. طریق صعودی، به این ترتیب است که از محسوسات آغاز می‌شود و به صور هیولانیه و سپس به صور خیالیه و آن‌گاه به صور معقوله می‌رسد. هنگامی که این معقولات در عقل آدمی آید، اتصال حاصل شده است و عقل هیولانی با صور معقوله‌ای که فعل محض است، متصل شده‌اند. این طریق، برای هر انسانی میسر است. طریق هبوطی، آن است که وجود صور معقوله را فرض کنیم و فرض کنیم که به ما متصل شده‌اند و آن‌گاه به اکتساب آنها پردازیم. این خود موهبتی است که برای هر انسانی فراهم نمی‌شود. فیلسوفان غرب تمدن اسلامی با اندک تفاوتی عموماً طریق اول را ترجیح داده‌اند.^{۲۲}

ب) عقل و شرع (راه دوگانه حقیقت)

فلسفه غرب اسلامی، با تردید در روش شناخت اشراق و شهود، روش شناخت دانش سیاسی خود را به دو طریق عقل و شرع یا فلسفه و دین منحصر می‌کند. این رشد، مهم‌ترین فیلسوفی است که در امتداد این باجه و ابن طفیل، تلاش‌های گسترده‌ای را در توجیه این «راه دوگانه» انجام داده است. وی با ارائه نظریه «تطابق حکمت و شریعت» از یک سو، 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.

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، مبارزه‌ای سخت پدید آمده بود و فقیهان، فلسفه و فیلسوف را تحریم و تکفیر می‌کردند و کوشش فلاسفه بر تفهیم این نکته بود که فراگرفتن

حکمت، حکمت است و عقل، نوری از جانب خداوند، و شریعت، وحی است، پس خداوند، هم منشأ 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 هست در ظاهر است و نه در باطن.^{۲۳} این‌رشد این اندیشه را با تکیه بر مبنای افلاطون و فارابی و ابن سینا، به تفصیل در «طبیاع انسان‌ها» توضیح داده است:

بدیهی است که طبایع آدمیان، متفاوت است. پاره‌ای از مردم، از راه برهان، معرفت حاصل کنند و بدان‌گروند، و پاره‌ای دیگر، راه‌گفتارهای جدلی، و گروهی نیز از راه‌گفتارهای خطابی، همان معرفت را حاصل کنند، زیرا طبیعت هر انسانی، آن‌پذیرد که استعداد نهفته اوست.^{۲۴} 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 آنان بر مقدمات عقلی و یقینی استوار است؛ دوم، اهل جدل یعنی متکلمان که به ساحل یقین رسیده‌اند، ولی در آن غوطه‌ور نشده‌اند، زیرا قیاس آنان، مقدمات و نتایج احتمالی دارد و جز جدل یا مناظره، به کار دیگری نیاید؛ سوم، عامه مردم که دارای عقول تاریک و فطرت ناقصند و قیاس خطابی، بیش از آن که جنبه عقلی یا اقناع داشته باشد، 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.^{۲۵} این رشد بدین ترتیب به نظریه تقسیم و تفکیک شریعت به دو قسم ظاهر و باطن می‌پردازد.

مسأله 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.^{۲۶} وی در فصل‌المقال می‌افزاید:

اصولاً علّت ورود ظاهر و باطن در شریعت، اختلاف فطرت‌های مردم و متباین بودن نیروی فهم آنان در ایمان و قبول است، و علّت ورود ظواهر متعارض در الفاظ شرع، توجه دادن کسانی است که راسخ در علم‌اند بر امر تأویل.^{۲۷}

ابن رشد و مکتب فلسفی غرب تمدن اسلامی، به دو قضیه بنیادین اصرار می‌کند:

اول آن که «حکمت، دوست و همگام شریعت و خواهر رضاعی آن است... شریعت و فلسفه، دو

امردن که بالطبع همراهاند و ذاتاً و در غریزه آنها دوستی است،^{۲۸} زیرا هیچ گاه حق، مصادق حق نیست، بلکه موافق و گواه آن است؛^{۲۹} دوم آن که شریعت، ظاهر و باطنی دارد و قهراً، میان ظاهر و باطن، نوعی ناسازگاری و تعارض وجود دارد. روشن است که عامه مردم و اصحاب جدل (متکلمان و فقها) 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 فقیهان همچنان اختلاف بنیادی خواهند داشت. به نظر می‌رسد که فلسفه سیاسی غرب تمدن اسلامی با معمای معرفت‌شناختی مهمی مواجه است: از یک سو، بر مبنای کلیات مکتب فارابی و فلسفه سیاسی شرق اسلامی و فقه (به ویژه فقه مدنی) و جایگزین فلسفه مدنی در اندیشه اسلامی است^{۳۰} و از سوی دیگر، اعتمادی به تحلیل‌های فقیهان، اعم از فقه نظری (کلام) یا فقه عملی (فقه مدنی) ندارد و آنان را به قشری‌گری و تصدب نامعقول در ظواهر نصوص دینی متهم می‌کند.

فلاسفه غرب تمدن اسلامی، برای حلّ این معما، البته، پافشاری‌های زیادی می‌کنند. آنان بی‌آن که همانند فلسفه شرق تمدن اسلامی، ناگزیر تسلیم تحلیل‌های فقیهان و جدلی شوند، 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 تمدن اسلامی با تکیه بر این تحلیل، 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 حیی بن یقظان توضیح مهمی دارد. به سخن او، حیی بن یقظان وقتی استدلال‌های دینی سلامان فرستاده آبسال را شنید، آن را موافق یافته‌های عقلی خود یافت و بدین سان، با اتفاق معقول و منقول در نظر او، به دین آبسال ایمان آورد؛ اما وقتی حیی وارد جزیره شریعت‌مداران شد، از ظاهرسازی‌ها و انحرافات وارد شده در شریعت متعجب گردید. از جمله موارد تعجب‌آور برای او، عقایدی درباره صفات خداوند، ثواب و عقاب و مبدأ و معاد از یک سو، و اقتضای شریعت بر بعض فرائض و عبادات، گسترش برخی حیل‌های شرعی و مباح کردن انواع اعمال و لذایذ ناروا، از سوی دیگر است.^{۳۱}

ابن طفیل گزارش می‌کند که حیی بن یقظان با مشاهده این پدیده که به نام ظاهر شریعت انجام می‌گرفت، در صدد هدایت و اصلاح خلق به یاری آبسال و سلامان آمد، اما به تدریج از اقدامات اصلاحی خود مأیوس شد، زیرا مردم از قبول سخنان او امتناع می‌کردند: «فیئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلّة قبولهم».^{۳۲} ابن طفیل می‌نویسد:

و حی سپس به جست و جو در احوال طبقات مردم پرداخت. دید که هر حزبی به آنچه دارد، دل خوش است. آرزوهایشان، خدایشان است و شهوت‌هایشان، معبودشان. در جمع‌آوری مال دنیا، یکدیگر را هلاک می‌کنند و حتی در زیارت قبور نیز با هم تفاخر می‌کنند. موعظه به دل‌شان نمی‌نشیند. سخن 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 أبصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم». ... ملاحظه کرد که اکثر آنان، جز اندکی، از دین و عقایدشان، جز دنیا را نمی‌خواهند و با آن به قیمت اندک معامله می‌کنند. تجارت و بیع، آنان را از ذکر خداوند غافل کرده است و از روز قیامت هراسی ندارند. به طور قطع، بر حی بن یقظان آشکار شد که تکلیف مردم به کارهایی فراتر از آنچه اتفاق افتاده است، ممکن نیست و بهره بیشتر مردم در انتفاع از شریعت، منحصر در زندگی دنیایی آنان است تا امور معاش آنان تأمین شود.^{۳۳}

از نظر حی بن یقظان، 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 برسد یا شهوتی را برآورده کند یا خشم ورزد 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 را در جامعه دینی فهمید و این‌که اکثر آنان به منزله حیوان غیر ناطق هستند، دانست که حکمت، به طور کلی، و توفیق جمع میان فلسفه و آنچه پیامبران به زبان شریعت سخن می‌گویند، در چنین جامعه‌ای، ممکن نیست.^{۳۴}

مدینه فاضله و مصادات آن

فلسفه سیاسی غرب تمدن اسلامی با تکیه بر این تحلیل، 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 میان فلسفه و شریعت ممکن نیست، از مصادیق بارز مدینه‌های غیر فاضله تلقی می‌شود.

ابن طفیل، به طور 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 کرد که مثل آنان می‌اندیشد و رأی آنان را دارد و آنان را به التزام به حدود شرع و اعمال ظاهری شریعت توصیه کرد و از تعمق بیشتر در بسیاری از آنچه بدان آگاهی ندارند، نهی کرد و به اعراض از بدعت‌ها

واقتهای به سلف صالح و ... سفارش نمود و توصیه کرد که مردم را از اِهمال شریعت و اقبال به دنیا باز بدارند. آن گاه حَتّی بن یقظان به سراغ اَبسال (دین شناس غوّاص در باطن شریعت و علاقه‌مند به تأویل) رفت و به اتفاق، جزیره ملتزم به ظاهر شریعت را به عنوان مدینه‌ای غیر فاضله ترک کردند.^{۳۵} این باجه این تحلیل را با تکیه بر اصطلاحات فلسفی بیان می‌کند. وی به اقتفای افلاطون و فارابی، مدینه‌ها را به «فاضله» و «غیر فاضله» 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، می‌رسد. آرای آن مدینه، به کلی صادق است و هیچ رأی کاذبی وجود ندارد و همه اعمال آن، صرفاً و مطلقاً، فاضله است.^{۳۶} اما مدینه‌های دیگر انباشته از گمراهی و شرّ است: پس هر گاه 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.^{۳۷}

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

وجود سعادت‌مندان، اگر وجودشان در این گونه مدینه‌ها [ی غیر فاضله] 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.^{۳۸}

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 سه‌گانه نوابت و حکام [قضات] و پزشکان وجود دارند، نتیجه می‌گیرد که جامعه زمانه وی عموماً، غیر فاضله است.»^{۳۹}

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 ببیند 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 این داوری، فقط ناظر به تقدّم فلسفه بر ظاهر شریعت است و نه تقدّم مطلق فلسفه بر

شریعت و یا به ویژه 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 إنَّ الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع».^{۴۰} 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 آن که شرایع لزوماً باید مأخوذ از عقل و وحی باشند. این لزوم یا وجوب، وجوب هستی‌شناختی است. در نتیجه، هر شریعت و حیانی، لاجرم، آمیخته با عقل است: «و كلُّ شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها»؛^{۴۱} دوم آن که اگر بپذیریم شریعت و قانونی هم ممکن است وجود داشته باشد که صرفاً مبتنی بر عقل تنها باشد، ضرورتاً، چنین شریعت عقلانی تنها، ناقص‌تر از شریعی است که با عقل و وحی استنباط می‌شوند.^{۴۲}

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 زمانه خود داشته باشد. به نظر او، به همان سان که زندگی مبتنی بر عقل تنها ناقص است، شریعت تخلیه شده از تأویلات عقلی نیز - که وی در زمانه خود با آن مواجه است - نارساست. فیلسوف اندلس، با تکیه بر همین پیش‌فرض‌ها 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 قبل شرع، منحصرأ، برای تتمیم 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 عجز به اطلاق است، یعنی در طبیعت عقل نیست از آن حیث که عقل است آن را ادراک کند، یا عجز به حسب طبیعت صنفی از مردم است، و این نوع عجز، یا در اصل فطرت است و یا این‌که به لحاظ امری عارض شده از خارج، از قبیل عدم تعلّم است. [به هر حال] دانش وحی برای همه این اصناف، رحمت است.^{۴۳}

این بخش حاوی نکات روش‌شناختی مهمی است. چنان که گذشت، ابن رشد به اعتبار اقسام

قیاسات سه‌گانه (برهانی، جدلی و خطابی) انسان‌ها را به اصناف سه‌گانه فلاسفه و متکلمان و اهل جدل و عامه مردم تقسیم می‌کند. فقره فوق، نشان می‌دهد که در نظر ابن رشد، فلاسفه، هر چند 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 بالضرورة و فی الجمله، نیازمند علم و وحی هستند. بقیه اصناف مردم نیز بنا به اقتضای فطرت‌شان یا عوارض خارجی، نیازمند وحی‌اند؛ از این روست که ابن رشد، علم وحی را برای جمیع اصناف مردم، رحمت می‌داند. ارزیابی این فقره، نشان می‌دهد که عقل‌گرایی ابن رشد، نه تنها به معنای تعطیل وحی نیست، بلکه بنا به ضرورت معرفت‌شناختی، فیلسوف و فلسفه نیز نیازمند شریعت است.

از این سخن، آشکار می‌شود که جمیع حکیمان، در باب شرایع، این رأی را درست می‌بینند که باید از انبیا و واضعان مبادی عمل و سنت‌های مشروع، در تک تک ملت‌ها و ادیان، تقلید کنند، و این مبادی ضروری [مثلاً نمازهای روزانه] چنان که برای جمهور مردم فضیلت‌آور است، [چون از فحشا و منکر باز می‌دارد] برای آنان فضیلت‌آورترین است.^{۴۴}

ابن رشد اضافه می‌کند:

چون فلسفه، فقط موجب شناسایی سعادت عقلی صنف خاصی است، لازم است که آنان علاوه بر حکمت، شرایعی را که قصد تعلیم جمهور عامه دارند، بیاموزند، زیرا اولاً، هیچ شریعتی از شرایع نیست که آگاهی بخشی خاصی ویژه حکیمان و آنچه با دیگران مشترک است نداشته باشد، و ثانیاً، چون این صنف خاص از مردم، وجود و تحصیل سعادت‌شان جز با مشارکت صنف عام، تمام نیست، 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 فضیلتش» است.^{۴۵}

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. در تلخیص السیاسة می‌نویسد:

گاه احیاناً اتفاق می‌افتد که رئیس این مدینه، به مرتبه پادشاهی برسد، و لکن صاحب علم به سنی باشد که شارع آنها را وضع کرده، دارنده قوه استنباط درباره احکامی باشد که شارع در قضایای جزئیة نصی درباره آن ندارد. 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، چنان که حال کثیری از خلفای مسلمان است.^{۴۶}

این نکات اهمیت شریعت و فقه را در مدینه نشان می‌دهد. با این حال، ابن رشد به این لحاظ که اکثر اهداف شرایع را تعلیم و فضیلت‌مندی جمهور می‌داند، به تغلیب، می‌گوید: «و الشرائع تقصد تعلیم الجمهور عامه».^{۴۷} به نظر وی، قصد اولیه شارع، تفهیم جمهور است.^{۴۸} 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.^{۴۹}

ابن رشد از این تحلیل، دو نتیجه مهم می‌گیرد: اول آن که صاحب شرع، همه حقایق را در نصوص شرعی برای جمهور بیان نمی‌کند و فقط به اندازه تحصیل سعادت جدلی و کسب فضیلت عملی، کفایت می‌کند؛ دوم آن که 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 برای نظریه تأویل، یعنی تفسیر ظاهر شریعت تأسیس می‌کند. منظور از «تأسیس مبنا» در این جا، اخذ و اعتقاد به مبادی شرایع 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 شرایع گفت و گو و جدل شود... این امر، بدان جهت است که اگر هر صنعتی، 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 مبادی، سزاوارتر است، زیرا مشی بر فضایل شرعی در نزد فلاسفه، نه تنها برای هم‌انسان‌ها 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 کند. 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 آنهاست... زیرا همین مبادی، باعث تثبیت شریعت‌ها، و شرایع مبادی فضایل هستند... و اگر به مرور زمان، سعادت یار شده که کسی از علمای راسخ در علم باشد و برای او تأویل در مبدئی از مبادی شریعت حاصل شد، بر او واجب است که به چنان تأویلی تصریح نکند و سخن خدا را بگوید که «و الراسخون فی العلم یقولون أمّا به کل من عند ربّنا»؛ این است حدود شرایع و حدود علما. ۵۰

این بخش بسیار طولانی است، اما تمام اندیشه این فیلسوف را به اجمال نشان می‌دهد. این رشد اولاً، مبادی شریعت را به مثابه امور الهی فراعقلی - فرابشری می‌پذیرد و ثانیاً، می‌پذیرد که اکثر طرق بیان شرع، خطابی و ناظر به جمهور است، هر چند خواص را نیز از نظر دور نمی‌دارد، و ثالثاً، این رشد، شریعت را مبدأ فضایل می‌داند و هر گونه اخلال در آن، موجب اضرار به وجود انسان و مدینه است؛ بنابراین تلاش در حفظ اعتبار شریعت، از وظایف فیلسوف است، و رابعاً، هر چند بخش‌هایی از نص، نیازمند تأویل است، اما نه همگان قادر به تأویل هستند و نه همه نص، تأویل‌پذیر است و نه تأویل، قابل افشا برای غیر اهل آن.

بدین سان، این رشد ناگزیر است تا روش شناسی و قواعد ویژه‌ای برای نظریه تأویل خود تدارک کند. شاید بتوان تلاش‌های این رشد را تحت عنوان عناصر و ارکان نظریه تأویل گزارش کرد.

ارکان نظریه تأویل

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

الف) تأویل و اصناف سه‌گانه مردم

این رشد انسان‌ها را به لحاظ قوای ذهنی، به سه قسم عمده تقسیم می‌کند. او در خصوص تأویل نیز این تقسیم سه‌گانه را حفظ می‌کند و می‌نویسد: ۵۱

۱. کسانی که مطلقاً اهل تأویل نیستند. اینان عامه مردمنده که فهم آنان، صرفاً در حدود خطابیات

است. البته هیچ انسان سلیم العقلی از این نوع شناخت تصدیقی، بی‌بهره نیست؛

۲. کسانی که اهل تأویل جدلی هستند. اینان را [از لحاظ قوه ادراکی] جدلیان نامند، اعم از این‌که

این امر، یعنی استعداد و فهم این مسائل، ناشی از طبع یا عادت آنان باشد؛
 ۳. کسانی که اهل تأویلات برهانی یقینی هستند. اینان را اهل برهان گویند، به طبع باشد یا به عادت و صنعت، یعنی از راه آموختن صنعت حکمت.
 البته این نوع تأویلات برهانی را حتی برای دسته دوم که جدلیان 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 کنند، زیرا استعداد و طبیعت عامه مردم، بیش از توجه به ظاهر ایجاب نمی‌کند».^{۵۲} 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 نمی‌شود، و مؤول 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.^{۵۳}

ب) تأویل و اصناف سه‌گانه سخن شرع

ابن رشد، چنان 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:^{۵۴}

۱. پاره‌ای از ظواهر شرع وجود دارد که قابل تأویل نیست. این گونه تأویل، اگر در مبادی و اصول دین باشد، کفر، و اگر در غیر مبادی باشد، 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، چنان که تأویل غیر اهل برهان و اخراج [این ظواهر] از ظاهرشان در حق آنان، کفر یا بدعت محسوب می‌شود؛
۳. در بین ظواهر شرع، البته قسم سومی هم وجود دارد که متردد میان این دو قسم 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 حمل بر ظاهر را در آنها روا نمی‌دارند و به تأویل معتقد هستند. این تردیدها، ناشی از دشوار بودن این قسم و مشتبه بودن آنهاست. البته در این موارد، خطای اهل نظر از علما، معذور خواهد بود.

ج) معنا و روش تأویل

این اندیشه برای ابن رشد اساسی است که نظر برهانی، هرگز مؤدّی به مخالفت با احکام شریعت نیست. بنابراین اصل، همان موافقت امر شرعی با امر وجود طبیعی اجتماعی و موافقت با معقول است. به این لحاظ، در صورت تعارض، تأویل منقول واجب است.^{۵۵} ابن رشد در تعریف تأویل می‌نویسد:

تأویل اخراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی است، بی‌آن که این امر، به عادت زبان عرب در عبور از تسمیه یک شیء به شبیه یا سبب آن یا لاحق یا مقارن آن یا دیگر موارد از اصناف کلام مجازی، اخلال ایجاد کند.^{۵۶}

ابن رشد تأکید می‌کند که تأویل همواره باید متکی بر نظر برهانی باشد، نه جدل. همچنین تأکید می‌کند که سخنان برهانی، جداً اندک است و این نوع از سخنان، در میان دیگر انواع سخن، به منزله طلای ناب در میان سایر فلزات معدنی و یا چنان در خالص نسبت به سایر جواهرات است.^{۵۷} نتیجه این تأکیدها این است که موارد تأویل درست در شریعت، بسیار اندک و نادر خواهد بود. ابن رشد با چنین تمهیداتی، به توضیح روش تأویل خود می‌پردازد. به نظر او، هر گاه نظر برهانی، به نحوی منجر به نوعی از شناخت موجودی [از موجودات] شود، یکی از دو وضع وجود خواهد داشت: اول این که آن موجود معین مسکوت عنه شارع باشد [و از طریق نص شناخته نشده باشد] و دوم آن که شرع آن را شناسانده باشد.

اگر موضوع، مسکوت عنه شارع باشد، قهراً تعارضی [در معرفت و وسایل شناخت] وجود ندارد و اگر از نوع دوم باشد، در این صورت 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 که در این صورت باید متوسّل به تأویل شد.^{۵۸}

به نظر ابن رشد، ضرورت تأویل از آن روست که اولاً، فطرت‌های مردم متفاوت و متباین است؛ ثانیاً، خطاب شریعت به همگان است و در نتیجه، شریعت ظواهر متعارضی دارد، زیرا 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

چنان که گذشت، در متون شریعت، اغلب آن راه‌هایی مورد توجه است و بدان تصریح شده که راه‌های مشترک [شناخت بین عوام و خواص] برای اکثر مردم باشد و برای اکثر مردم، علم تصویری یا تصدیقی به بار آورد. این طرق در شریعت بر چهار گونه است:^{۵۹}

۱. طریقی که با وجود مشترک بودن میان اکثر مردم، موجب هر دو نوع تعلیم است. با وجود این که طریق خطابی و جدلی دارد، موجب تصوّر و تصدیق یقینی است. این گونه قیاسات، به گونه‌ای است که نتایج و مقدمات آن، به رغم مشهوره یا مظنونه بودن‌شان، به نحوی مفید یقین است. به همین دلیل، این صنف از گفتارهای شرع را تأویلی نباشد و منکر یا تأویل کننده آنها، کافر است؛

۲. مقدمات با وجودی که از نوع مشهورات یا مظنونات است، مفید یقین باشد، لکن نتایج حاصل، مطلوب و مورد نظر نباشد، بلکه این نتایج، مثال‌هایی باشد از اموری که قصد انتاج آنها بود. البته در این نوع از امور، تأویل راه دارد، یعنی در نتایج حاصل، تأویل راه پیدا می‌کند؛

۳. عکس قسم دوم است، یعنی نتایج حاصل از مقدمات، مطلوب بالذات باشد و لکن مقدمات که از نوع مشهورات و مظنونات است، افاده یقین نکند. در این نوع از خطابات شرعی، تأویل، نه در نتایج که صرفاً در مقدمات راه پیدا می‌کند؛^{۶۰}

۴. مقدمات از نوع مشهورات یا مظنونات باشد و عوارض و لواحق که موجب افاده یقین می‌شود بر آنها عارض نشود، و نتایج حاصل [مطلوب بالذات نبوده]، بلکه مثال‌هایی از نتایج مطلوب باشد. 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 معنای آن برای همه روشن نباشد و یا روشن‌تر از مفاد ظاهر آیات نباشد، حکمت قرآن و هدف اصلی آیات قرآنی را که افاده سعادت برای انسان است، باطل کرده است، و چون همواره در میان فرق اسلامی، درباره صحت و سقم تأویلات اختلاف نظر وجود دارد، ابن رشد کوشش کرده است تا معیاری برای تمیز تأویل صحیح از ناصحیح تدارک کند.

قانون تأویل

ابن رشد در الکشف عن مناهج الأدلة، به اقتفای غزالی، کوشش می‌کند که قانون خاصی برای تأویل نشان دهد. وی همانند غزالی، هر یک از معانی موجود در شریعت را بعینه واجد مراتب وجود پنج‌گانه ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبهی می‌داند. به نظر ابن رشد، هر گاه معنایی از معانی موجود در

شریعت عین معنای وجود ذاتی نباشد، باید به معنای وجودات چهارگانه دیگر نظر کرد و تشخیص داد که کدام یک از آنها در نزد صنفی که انطباق ظاهر معنای شریعت با وجود ذاتی را محال می‌دانند، قانع‌کننده‌تر است و سپس آن تمثیل شرعی را باید بر همان وجود غیر ذاتی که اغلب به ظن آنان امکان‌پذیر است، حمل و تنزیل کرد.^{۶۱}

معنای این سخن 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، در نظر ابن رشد، تأویل نیز همانند ظاهر شریعت، مراتب و درجاتی دارد، یعنی تأویل نیز به اعتبار مراتب اصناف مردم، قابل وصف به صحت و بطلان است.

وی با منع علما از آشکار کردن تأویل برای جمهور، به این سخن از امام علی ع استناد می‌کند: «با مردم، به آنچه که می‌فهمند، سخن بگویند. آیا می‌خواهید که آنان خدا و پیامبر ص را تکذیب کنند؟»^{۶۲}

به هر حال، اندیشه تأویل، به رغم احتیاط‌های علمی و عملی ویژه ابن رشد، نتایج روش‌شناختی گسترده‌ای در علم‌شناسی مدنی این فیلسوف، اعم از کلام و فقه و حکمت مدنی بر جای 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 فرمان شریعت بر وجوب حکمت، از سوی دیگر، روش‌شناختی مهمی در فلسفه سیاسی یا حکمت مدنی استنباط می‌کند: نخست آن که وی بر خلاف فارابی و ابن سینا، نه حکمت عملی را از حضور در جزئیات زندگی مدنی محروم می‌کند، و نه فقه را جایگزین مطلق حکمت مدنی در جوامع دینی می‌نماید، و نه عقل فلسفی را از حضور در استنباطات فقهی باز می‌دارد، بلکه چون حکمت و شرع، معاضد هم‌اند؛ 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 و مطلب اول، بیشتر در رساله *تلخیص السیاسة افلاطون* دنبال شده است.

دومین نتیجه روش‌شناختی 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 کرد.

ابن رشد با چنین تحلیلی، اولاً، بر وجوب شرعی نظر به فلسفه سیاسی قدما، و استعانت متأخران

از متقدمان، حکم می‌کند و ثانیاً، خود با تلخیص و گزارش انتقادی جمهور افلاطون، به گفت و گوی 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 کنیم، آنچه را در این باب‌ها گفته‌اند مورد نظر و توجه قرار دهیم. اگر همه آنها درست بود، همه را بپذیریم و اگر میان آنها مطالب نادرستی بود، بدان اشاره کنیم و اشتباهات را نشان دهیم. هنگامی که از بررسی در کتب قدما، فراغت یافتیم و وسایل و مقدمات و ابزار کافی را که با آنها قادر بر نظر در موجودات می‌شویم، فرا گرفتیم... در آن هنگام شرعاً بر ما واجب خواهد بود که خود، بحث در موجودات و بررسی جست و جوی در آنها را طبق موازین و روشی که از شناخت قیاسات برهانی [از کتب قدما] آموخته‌ایم، شروع کنیم.^{۶۳}

این عبارات، آشکارا روش و هدف اساسی ابن رشد، در تلخیص انتقادی سیاست یا جمهور افلاطون را نشان می‌دهد. به نظر او، افلاطون، رئیس قدماست و جمهور او، چنان مقامی دارد که دیگر فلسفه‌های سیاسی قدما صرفاً حاشیه‌ای بر آن است. او با تکیه بر متن جمهور، ارسطو و نوافلاطونیان و حتی فلسفه سیاسی پیشینیان مسلمان خود، نظیر فارابی و ابن سینا و ابن باجه را در پرتو جمهور و چونان حاشیه‌ای بر آن می‌بیند.

ابن رشد 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 بارها 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.^{۶۴}

اساس برهانی سیاست

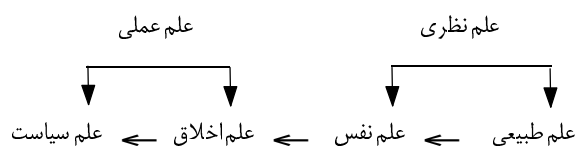
منظور از سیاست، تدبیر مدینه است. احکام تدبیر مدینه، وقتی برهانی خواهند بود که دانش سیاسی، به مثابه یک نظام استدلالی بر مبانی برهانی ویژه‌ای استوار شده باشد. از این حیث، ابن رشد، تلاش می‌کند ضمن پذیرش طبقه‌بندی ارسطویی علوم، با بازگشتن بنیادی به افلاطون، احکام علم مدنی را به گونه‌ای به فلسفه نظری و گزاره‌های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

ابن رشد در تقسیم‌بندی علوم، علم سیاست را جزء علوم عملی قرار می‌دهد. این تقسیم، تقسیم

ارسطویی است. طبق این اندیشه، علم عملی، از اصل، از نظر موضوع و غایت و روش، با علوم نظری متفاوت است. موضوع علم عملی، اشیای ارادی است که مبدأ وجودشان از ما و از اراده و اختیار است، در حالی که مبدأ علم طبیعی، اشیای طبیعی، و مبدأ مابعد الطبیعه، خداوند و موضوعش اشیای الهی است. نیز غایت علم عملی، عمل یا تنها فعل است، در حالی که غایت علوم نظری، ذاتاً، شناخت نظری است، هر چند که در بعضی از مواقع، به عمل نیز ربط می‌یابد.

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

ابن رشد، بر خلاف ارسطو، حتی در علم سیاست، فقط برهان‌های یقینی را معتبر می‌داند. از این لحاظ، او مجبور است به منظور تمهید مبادی برهانی در سیاست، از معرفت‌شناسی ارسطویی صرف‌نظر کند و روش شناخت علم سیاست را تماماً لباس افلاطونی ببوشاند؛ یعنی در کشف قواعد یقینی و ثابت و لا یتغیر در حوزه سیاست تلاش کند. بدین ترتیب، ابن رشد تلاش می‌کند تا جدلی‌ترین و متغیرترین بخش دانش‌های را به علم طبیعی یعنی نظری و یقینی‌ترین بخش علوم نظری پیوند دهد. محمد عابد الجابری مسیر تلاش ابن رشد را در الگوی زیر نشان می‌دهد: ۶۵



طبق این تحلیل، علم مدنی، هر چند قرینه علم اخلاق، به مثابه دو جزء اصلی فلسفه عملی است، اما نظم حاکم بر علم سیاست، علی‌الأصول، 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 ... 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 جست و جوی کمال نفس‌هایشان در زندگی مشترکند.

بدین سان، در تحلیل ابن رشد، شهر همان جمع تک تک مردم است. پس ضرورتاً هر آنچه موجب شناخت و تحقق عدالت در نفس فرد است، همان بعینه برای مدینه نیز صادق است؛ زیرا فرد انسانی و مجموع انسان‌ها، از این لحاظ که از نوع واحد هستند (نوع انسان)، حکم واحدی دارند. ابن

رشد 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 [نفس متعدّد] نخواهد بود. پس، در این حالت، آنچه ضرورتاً موجب وجود عدل در نفس یک فرد است، همان چیز هم موجب وجود عدل در شهر واحد نیز خواهد بود.^{۶۶}

ابن رشد با چنین یکسان‌انگاری میان نفس انسانی و خصایص شهر، به تقدّم معرفت‌شناختی علم اخلاق نسبت به علم سیاست حکم می‌کند. اما علم اخلاق به کدامین شاخه از دانش استوار است؟ ابن رشد پاسخ می‌دهد که به علم النفس (روان‌شناخت)، و البته «علم نفس» شاخه‌ای از «علم طبیعی» است؛ زیرا «نفس» در بیشتر احوال خود، صرفاً به وسیله جسم متأثر می‌شود یا عمل می‌کند. پس شادی و غم و شجاعت و غضب و ... همگی از احوال نفسی هستند که مرتبط با جسم است. به طور کلی، نفس از ماده طبیعی موجود زنده قابل تفکیک نیست و اگر قوای نفس به عنوان منشأ اخلاق مرتبط با جسم است، جسم انسانی نیز همانند دیگر اجسام، موضوع علم طبیعی خواهد بود.^{۶۷} درست به همین لحاظ است که ابن رشد، میان علوم طبیعی و علم سیاست، پیوند برقرار می‌کند و با تحلیل طبیعی قوای سه‌گانه نفس (عقل و غضب و شهوت) و فضایل و روابط آنها، چنین حکمی را به مدینه نیز سرایت و تعمیم می‌دهد:

و بالجمله، پیوند این فضایل [سه‌گانه] به اجزای مدینه [یعنی حاکم و پاسداران و پیشه‌وران] همانند پیوند نفس به قوای [سه‌گانه عاقله و غضبیه و شهویه] آن است. بنابراین، مدینه به سبب همین قوه نظریه تأملیه، که بر دیگر قوا حکم می‌راند، فاصله 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.^{۶۸}

به هر حال، ابن رشد در اندیشه برهانی کردن دانش سیاسی است. این دیدگاه، البته نتایج مهمی در علم شناخت سیاسی ابن رشد بر جای 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 بالعرض، پیدا نمی‌شود. همین طور است اوایل مقاله دوم. به همین لحاظ محتوای آن‌ها را تلخیص نکردم.^{۶۹}

دوم این‌که ابن رشد، هر آنچه را که در فلسفه سیاسی قدما «برهانی» می‌بیند، به قطع می‌پذیرد و هرگز به ادله شرعی که فقها در مخالفت با آن دارند، اعتنا نمی‌کند.

یکی از این موارد، دیدگاه ابن رشد در مورد زنان است. وی 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 قدما اخذ کرده است «تأویل» می‌کند. ابن رشد، با تکیه بر طبقه‌بندی سه‌گانه طبایع انسان‌ها، جنسیت را 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:

چون همواره بعضی از زنان بوده‌اند که بهره بزرگی از هوشمندی و عقل داشته‌اند، محال نیست که بین زنان، فیلسوفان و حاکمان و امثال آن را پیدا کنیم، هر چند که عده‌ای عقیده دارند که این نوع از زنان، اندک و نادر هستند. به ویژه بعضی شریعت‌ها از اقرار به امامت زنان یعنی رهبری سیاسی (امامة العظمی) آنان امتناع می‌ورزند، هر چند که برخی شرایع دیگر می‌توان یافت که بر خلاف شرایع دسته نخست، از آن روی که وجود چنین زنانی را محال نمی‌دانند، به جواز رهبری سیاسی زنان حکم می‌کند.^{۷۰}

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، به طور اصولی روش شناخت اجتهادی ویژه‌ای در علوم شرعی تأسیس می‌کند. در زیر، به خلاصه دیدگاه‌های ابن رشد در خصوص اجتهاد فقهی، به مثابه مکمل اندیشه‌ها فلسفی وی در دانش سیاست، اشاره می‌کنیم.

روش‌شناسی اجتهاد

مهم‌ترین اثر ابن رشد در باب اجتهاد، رساله بدایة المجتهد و نهایة المقتصد است. به دلیل عدم دسترسی به آن، گزارش اجمالی و تحلیلی از این کتاب را از کتاب ابن رشد و علوم الشریعة الاسلامیة نوشته حمادی العبیدی ارائه می‌کنیم.^{۷۱}

چنان که عبیدی توضیح می‌دهد، ابن رشد همان طور که علم سیاست خود را بر فلسفه اخلاق استوار کرده است، در اندیشه‌های فقهی - اجتهادی نیز چنین مبنایی را به طور اصولی لحاظ می‌کند. بدین سان فلسفه سیاسی و فقه ابن رشد، از سرچشمه مشترکی جاری می‌شوند و نتایج روش‌شناختی مشترکی پیدا می‌کنند. عبیدی به عنوان نتیجه ملاحظات خود در این باره می‌نویسد:^{۷۲}

ابن رشد یگانه فقهی است که مقاصد شریعت اسلامی را بر اندیشه اخلاقی بنا کرده است، و بر همین اساس، تلاش می‌کند تا نظریه فلسفی خاصی را در علوم شرعی تأسیس کند. نصوص و مثال‌هایی از کتاب *بدایة المجتهد*، نشان می‌دهد که این مرد، در صدد بنای مقاصد شریعت بر فلسفه اخلاق روشن و شفاف است. پس او از یک مبدأ عامی عزیمت می‌کند که مفادش آن است که هدف همه احکام عملی شرع، رشد فضایل [اخلاقی] است. وی می‌گوید: «سزاوار است بدانی که مقصود از سنت‌های عملی شریعت، فضایل نفسانی است.»^{۷۳}

ابتنای مقاصد عملی شریعت بر فضایل نفسانی - اخلاقی، از دیدگاه روش‌شناختی، دو معنای مهم دارد: اول آن که ابن رشد از آن روی که ملتزم به اندیشه انطباق عقل و شرع است، ناگزیر به اتخاذ چنین مبنایی 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 روش‌شناختی به چشم‌اندازهای جدیدی در باب اجتهاد و شریعت می‌رسد:

۱.۱ اجتهاد مقاصد

ابن رشد با تکیه بر انطباق عقل و شرع از یک سو، و ابتنای احکام عملی شریعت بر فلسفه اخلاق از سوی دیگر، نتیجه می‌گیرد که اگر احکام عملی شریعت، به منظور فضایل نفسانی است و فضایل نفسانی قابل استدلال برهانی است، پس همه احکام عملی شریعت، دارای معنای معقول است.^{۷۴} ابن رشد قیاس دیگری را نیز مطرح می‌کند که آشکارا این متفکر را به نظریه مقاصد و ضرورت ترجیح و تأویل ادله شرعی و آرای فقهاتی بر اساس مقاصد شریعت سوق می‌دهد. به نظر وی اگر احکام شرعی، حتی در عبادات نیز مبتنی بر مصالح معقول است،^{۷۵} و اگر این مصالح در فلسفه عملی (اخلاق و سیاست) به طور برهانی استقصا شده است، پس ضرورتاً باید ظاهر شریعت را با توجه به مصالح برهانی عقل عملی تأویل کرد، یعنی قیاس برهانی را به ظاهر نص ترجیح داد.^{۷۶} ابن رشد 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.^{۷۷}

۱.۲ 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 دارد و از این حیث، مذاهب فقهی به طور کلی، دریچه‌هایی به شریعت واحد هستند و فقیه باید بدون هیچ گونه تقلیدی از مذهب خاص، از تمام مذاهب، آنچه را که درست می‌یابد، اخذ کند.^{۷۸}

ابن رشد حتی در مسائل عبادی نیز این روش اجتهادی را به کار می‌برد؛ برای مثال در بررسی آرای مذهب جعفری و اهل سنت درباره وضو، دیدگاه خاصی دارد. روشن است که شیعیان، طهارت پاها و سر را در وضو به مسح می‌دانند و اهل سنت به شستن. ابن رشد پس از بررسی ادله و آرای دو طرف می‌نویسد:

شستن برای پاها، مناسب‌تر از مسح کردن است. چنان که مسح برای سر مناسب‌تر از شستن است؛ 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.^{۷۹}

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

ب) اگر مسأله، اختلافی باشد، به تفصیل به ادله و دیدگاه‌های مذاهب مختلف، حتی مذاهب منقرض شده، می‌پردازد و دیدگاه‌ها و ادله همه آنها را مطرح و نقد می‌کند. در این مرحله، اولاً، مذاهب مختلف را بدون هیچ گونه تعصبی در نظر می‌گیرد و ثانیاً، همواره از هر فقیه و مذهبی، دلیل می‌طلبد، و ثالثاً، با تکیه بر اهمیت دلیل، دیدگاه یکی از مذاهب را ترجیح می‌دهد. این ترجیح، در صورتی است که دلیل موردنظر، 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 کامل، هرگز نافی یا خالی از عقل نیست.^{۸۰}

به طور کلی، 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،^{۸۱} و اگر قیاسات برهانی در این باره وجود دارد و با ظاهر شریعت و آرای فقهی مخالف است، از این لحاظ که قیاس برهانی قطعی است، باید ظاهر شریعت را به اعتبار نظر برهانی که قطعاً موافق مقاصد شریعت است، تأویل کرد. این اندیشه، بر تمام تحقیقات فقهی ابن رشد سایه افکنده است.

پی‌نوشت‌ها

1. Ian Richavd Netton, *Al - Farabi and His School*, (London and New York: Routledye, 1992) PP. 35 - 36.

۲. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۵) کتاب پنجم و ششم و هفتم، ص

۲۶۷-۴۵۱.

۳. ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ترجمه حسن لطفی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۸) ص ۲۰۵-۲۲۵.

۴. محمد عابد الجابری، «عقلانیت و هویت»، مجله‌نامه فرهنگ، ش ۲۸ (۱۳۷۶)، ص ۱۲۳.

۵. همو، نحن و التراث (بیروت: المركز الثقافي العربي ۱۹۹۳ م) ص ۱۱۵.

۶. یوحنا قمیر، فلاسفة العرب: ابن طفیل (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶ م) ص ۱۳.

۷. ابن باجه، تدبیر المتوحد، تحقیق مَعْنُ زیادة (بیروت: دارالفکر، ۱۹۷۸ م) ص ۵-۶.

۸. یوحنا قمیر، پیشین، ص ۳۲-۳۶.

۹. قاضی جماعت، منصبی است که انحصاراً در قرطبه ظاهر شد. صاحب این منصب، علاوه بر وظایف قاضی

عادی، بر شهادت عدول نظارت داشت و بدون ترخیص و اجازه او نمی‌توانستند شهادت بدهند. نیز امامت مردم در

روزهای جمعه و عید فطر و قربان را بر عهده داشت. حمادی العبیدی، ابن رشد و علوم الشریعة الاسلامیة (بیروت: دارالفکر

العربی، ۱۹۹۱ م) ص ۹-۱۰.

۱۰. برای ملاحظه ترجمه مختصر این منشور تکفیر، رک: ابن رشد، فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال،

ترجمه سید جعفر سجادی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶) ص ۲۳-۲۶.

۱۱. حمادی العبیدی، پیشین، ۱۵-۱۹.

۱۲. همان، ص ۱۰.

۱۳. همان، ص ۲۸-۲۹. برای آگاهی بیشتر، رک: محمد عابد الجابری، ابن رشد؛ سیرة و فکر (بیروت: مرکز الدراسات

الوحدة العربیة، ۱۹۹۸ م) ص ۱۳-۸۹.

۱۴. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة فی عقاید الملة، تحقیق محمد عابد الجابری (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة،

- ۱۹۹۸م) ص ۱۱۷.
۱۵. بقره (۲) آیه ۲۸۴.
۱۶. عنکبوت (۲۹) آیه ۶۹.
۱۷. انفال (۸) آیه ۲۹.
۱۸. ابن رشد، الكشف عن مناهج الادله في عقاید الملة، ص ۱۱۷.
۱۹. همان.
۲۰. ابن باجه، تدبير المتوحد، ص ۹ و ۴۶ و ۸۴.
۲۱. همان، ص ۶۳.
۲۲. حنا الفاخوری و خليل الجزّ، تاريخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آيتی (تهران: انتشارات زمان و فرانکلين، ۱۳۵۶) ص ۶۸۳-۶۸۵.
۲۳. همان، ص ۶۳۳.
۲۴. ابن رشد، فصل المقال، ص ۵۰.
۲۵. ابن رشد، تهافت التهافت (بيروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶م) ص ۳۵۶ و ۵۸۲ به نقل از: حنا الفاخوری و خليل الجزّ، پيشين، ص ۶۵۹.
۲۶. همان.
۲۷. ابن رشد، فصل المقال، ص ۵۳.
۲۸. همان، ص ۹۴.
۲۹. همان، ص ۵۰ و ۵۱.
۳۰. ابونصر محمد فارابی، كتاب الملة و نصو ص اخرى، تحقيق محسن مهدي (بيروت).
۳۱. ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد (بيروت: دارالآفاق الجديدة، ۱۹۹۴م) ص ۲۲۶ به بعد.
۳۲. همان، ص ۲۳۱.
۳۳. همان، ص ۲۳۲.
۳۴. همان، ص ۲۳۲-۲۳۳.
۳۵. همان، ص ۲۱۸-۲۱۹ و ۲۳۴.
۳۶. ابن باجه، پيشين، ص ۴۴.
۳۷. همان، ص ۴۵.
۳۸. همان، ص ۴۶.
۳۹. همان، ص ۴۶ و ۴۳.

۴۰. ابن رشد، تهافت التهافت (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶م) ص ۵۸۱.
۴۱. همان، ص ۵۸۴.
۴۲. همان.
۴۳. همان، ص ۲۵۵-۲۵۶.
۴۴. همان، ص ۵۸۴.
۴۵. همان، ص ۵۸۲-۵۸۳.
۴۶. ابن رشد، تلخیص السياسة لافلاطون، ترجمه به عربی از لاتین: حسن مجید العبیدی و فاطمه کاظم الذهبی، (بیروت: دار الطلیعة، ۱۹۹۸م) ص ۱۷۷-۱۷۸.
۴۷. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۵۸۴.
۴۸. همان، ص ۳۵۸.
۴۹. همان، ص ۴۲۹.
۵۰. همان، ص ۵۲۷-۵۲۸.
۵۱. ابن رشد، فصل المقال، ص ۸۳-۸۴.
۵۲. همان، ص ۸۲.
۵۳. همان، ص ۸۴.
۵۴. همان، ص ۷۱-۷۲. ر.ک: ابن رشد، فصل المقال، مقدمه و تحقیق محمد عابد الجابری (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربی، ۱۹۹۹م) ص ۱۱۱-۱۱۲. این متن عناوین راهنمای مناسب تری برای تحقیق دارد.
۵۵. همان، ص ۹۷، پاورقی ۱ و ص ۹۶.
۵۶. همان، ص ۹۷.
۵۷. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۳۳۴.
۵۸. ابن رشد، فصل المقال، ترجمه سید جعفر سجادی، ص ۵۱.
۵۹. همان، ص ۸۰-۸۲.
۶۰. ابن رشد، فصل المقال، تحقیق محمد عابد الجابری، ص ۱۱۷. متن عربی با ترجمه دکتر سجادی تفاوت دارد.
۶۱. ابن رشد، الکشف عن مناهج الأدلة في عقاید الملة، ص ۲۰۶-۲۰۷. غزالی در تعریف مراتب پنج‌گانه وجود می‌نویسد:
- ۱- وجود ذاتی: وجودی که خارج از حس و عقل قرار دارد و حس و عقل، از آن صورت‌برداری می‌کند. این امر را ادراک می‌نامد. مثل وجود آسمان، زمین، گیاه و...؛
- ۲- وجود حسی: وجودی است که فقط در حس تمثل پیدا می‌کند. مثل این که انسان چیزی خواب بیند یا تصوّراتی که در ذهن مریض نقش می‌بندد؛

- ۳- وجود خیالی: وجود و صورت محسوساتی است که از حس انسان غایب شده، ولی انسان قادر به بازآفرینی صورت آنها در ذهن است، بدون این که از حواس یاری طلبد؛
- ۴- وجود عقلی: این که برای شیء، روح و حقیقتی و معنایی وجود داشته باشد و سپس عقل مجرد، معنای آن را تلقی کند، بدون آن که صورت آن را در خیال یا حس یا خارج ثبت کند. مثل کلمه «ید» که از آن قدرت منظور است؛
- ۵- وجود شبهی: این که خود شیء موجود باشد، اما نه به صورت یا به حقیقت خود، نه در خارج، نه در حس، نه در خیال، نه در عقل، و لکن شیء دیگری باشد که در خصوصیتی از خواص شبیه آن باشد. مثل استحاله ثبوت نفس غضب برای خداوند از جهت ذاتی، حسی، خیالی، عقلی، موجب تنزیل آن بر ثبوت صفت دیگری که از آن، همان صادر می شود که از غضب، مثل اراده عقاب.
- ر.ک: ابوحامد محمد غزالی، فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة (ضمن مجموعه رسائل غزالی) - (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۶م) ج ۳، ص ۱۲۱ به بعد، به نقل از: ابن رشد، الکشف عن مناهج الأدلة، ص ۲۰۶، پاورقی ۶۲.
۶۲. همان، ص ۹۹.
۶۳. ابن رشد، فصل المقال، ترجمه سیدجعفر سجادی، ص ۴۵.
۶۴. ابن رشد، تلخیص السیاسة، ص ۴۶، مقدمه اروین روزنتال.
۶۵. ابن رشد، الضروري فی السیاسة (مختصر کتاب السیاسة لافلاطون)، ترجمه احمد شمالان (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۸م) مقدمه محمد عابد جابری، ص ۴۷.
۶۶. ابن رشد، همان، ص ۱۲۰ - ۱۲۱.
۶۷. همان، مقدمه جابری، ص ۴۶ - ۴۷.
۶۸. ابن رشد، تلخیص السیاسة، ص ۷۰.
۶۹. همان، ص ۲۳۰ - ۲۳۱.
۷۰. همان، ص ۱۲۵ و نیز پاورقی شماره یک همین صفحه.
۷۱. حمادی العبیدی، پیشین.
۷۲. همان، ص ۱۰۷.
۷۳. همان.
۷۴. ابن رشد، بداية المجتهد، ج ۱، ص ۶۶ (به نقل از: حمادی عبیدی، پیشین، ص ۷).
۷۵. همان، ج ۱، ص ۱۲.
۷۶. همان، ص ۱۴۳.
۷۷. حمادی عبیدی، پیشین، ص ۱۷۳ - ۱۷۵.
۷۸. همان، ص ۶۸.

۷۹. همان، ص ۷۴.

۸۰. همان، ص ۶۴-۷۳.

۸۱. ابن رشد، فصل المقال، ترجمه سید جعفر سجادی، ص ۸۸.