

شریعت در فلسفه سیاسی ابن رشد

فرهاد زیویار*، ابراهیم مجیدی**

امیر اعتمادی***

چکیده

مدینه فارابی بر انطباق فلسفه و دین استوار است و بخش عملی دین همان است که کلیاتش در فلسفه عملی بیان شده است. مدینه ابن سینا نیز مدینه‌ای است واقعی که به شریعت پیامبر (ص) تکیه دارد. حال مدینه ابن رشد چه ویژگی‌ای دارد؟ بر چه استوار است و در آن شرع چه جای‌گاهی دارد؟ در واقع، اگر اساس مدینه فارابی بر تقارن است و اساس مدینه ابن سینا بر شریعت، مدینه ابن رشد بر چه اساس و بنیادی شکل گرفته است؟ در این مقاله با توجه به نظام فلسفی ابن رشد سعی شده است تا به جای‌گاه شریعت در فلسفه سیاسی او پرداخته شود. این اندیشمند، با توجه به افق فکری خود یعنی تمدن اسلامی، در شرح جمهوری مدینه فاضله افلاطون را در افق تمدن اسلامی مورد خوانش قرار می‌دهد و پیامبر (ص) را بنیان‌گذار آن معرفی می‌کند. او بین شریعت و قانون انسانی تضادی نمی‌بیند و ضمن این‌که شریعت را در تحقق فلسفه مؤثر می‌پندارد، فلسفه را نیز در چنین جامعه‌ای از فهم شرعی برخوردار می‌داند.

کلیدواژه‌ها: ابن رشد، شریعت، فلسفه سیاسی، مدینه فاضله، فیلسوف، پیامبر.

۱. مقدمه

اگر فارابی فیلسوف و پیامبر (ص) را رئیس اول می‌داند و ابن سینا فقط پیامبر (ص) را، ابن رشد چه کسی را رئیس اول معرفی می‌کند؟ همان‌طور که فارابی به بحث فلسفی درباره

* استادیار علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی zivyar@ihcs.ac.ir

** دکتری علوم سیاسی و پژوهش‌گر اندیشه سیاسی (نویسنده مسئول) abrahimmagd@gmail.com

*** کارشناس ارشد علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی etemadi@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۸

مدینه و ابن سینا به بحث شرعی می‌پردازد و به عبارت دیگر مبنای شریعت، وحی و پیامبر (ص) در نظام فلسفه سیاسی آنان متفاوت است، آیا ابن رشد نیز بحث فلسفی درباره مدینه دارد؟ شریعت، وحی و پیامبر (ص) در نظام فلسفه سیاسی او مبنا قرار می‌گیرد؟ از دیدگاه برخی اندیشمندان، ریشه‌های فلسفی جدایی دین از دولت به نظریه حقیقت دوگانه ابن رشد برمی‌گردد؛ اگر کسی به حقیقت دوگانه و جدایی دین از فلسفه باور داشته باشد، ناچار به جدایی دین از دولت نیز باور خواهد داشت؛ زیرا دولت بر عقل و خرد استوار است و آن‌جا که عقل و خرد حاکم نباشد دولت پایدار نخواهد بود. این اندیشمندان در ادامه به اوضاع زمانه ابن رشد اشاره می‌کنند؛ او از پیکار فرقه‌های مذهبی رنجیده‌خاطر بود؛ از این رو با دعوت به عقل، در واقع می‌خواست از اختلاف و تفرقه در مدینه رهایی یابد. به دیگر سخن، دور شدن از هرگونه جنگ و ستیز را در گرو بهره‌گیری از نور عقل می‌دانست (دینانی، ۱۳۸۴: ۷۹).

حال سؤال این است که آیا واقعاً ابن رشد برای رهایی از تفرقه و ستیز نظام فلسفی خود را ساخت تا بتواند نظریه دولت عقل را تبیین کند؟ واقعیت این است که نظریه دولت عقل نظریه‌ای متأخر است و ابن رشد چنین دیدگاهی را نه تنها مطرح نکرد، بلکه برای رهایی از اوضاع نابسامان زمانه خود به بازسازی دانش‌های اسلامی پرداخت. از دیدگاه ابن رشد، دانش کلام، دانش فقه و از همه مهم‌تر دانش فلسفه نیاز به بازسازی داشت. او خواستار اجتهاد در دانش‌های اسلامی بود. در مقابل دیدگاه حقیقت دوگانه منسوب به ابن رشد، افرادی نیز قائل به نظریه حقیقت واحدند. به نظر، حقیقت واحد با آثار ابن رشد هماهنگ‌تر است؛ الحق لا یضاد الحق بل یوافقه و یشهد (ابن رشد، ۱۳۵۸: ۱۷).

از سوی دیگر، آیا ابن رشد فقیه نیست و با احکام اجتماعی و سیاسی در فقه آشنایی ندارد؟ چگونه ممکن است که او به شریعت که آورنده آن پیامبر (ص) است و به احکام شرع که در فقه آمده است بی‌توجه باشد؟ شاید تفاسیر متعدد از آثار ابن رشد بعد از مرگ او منجر به شکل‌گیری چنین دیدگاهی شده است. مخالفان ممکن است مطرح کنند که چنین استعدادی در آرا و افکار ابن رشد وجود داشته که سرانجام به چنین برداشت‌هایی از قبیل جدایی دین و دولت یا جدایی دین و سیاست منجر شده است. در مقابل، می‌توان عنوان کرد که باید اذهان، سنت و آموزه‌های کسانی را که این تفسیر را داشته‌اند مورد کنکاش قرار داد؛ حتماً این استعداد در آنان بوده که چنین خوانشی صورت گرفته است. اگر تاریخ را از جایی بنگریم که هنوز تجدد، مدرنیته و سکولاریسم مطرح نشده بود، آیا باز هم مسلمانان چنین خوانشی داشتند؟ ابن رشد استقلال فلسفه و دین را مطرح کرده، اما به

هماهنگی آن دو نیز اشاره کرده است. به نظر می‌رسد در جامعه‌ای که دین در مناسبات و سیاست حضور دارد، فلسفه هم در حوزه سیاست فهم دینی خواهد داشت. «ابن رشد فارابی را سرمشق خود در چگونگی پیوند فلسفه سیاسی و قوانین دینی به‌ویژه شریعت اسلامی قرار می‌دهد، اما بیش از فارابی از برتری شریعت آگاه است» (اوروی، ۱۳۷۵: ۱۳۴). بحث فلسفی دربارهٔ مدینه و سیاست با ابن رشد در جهان اسلام به محاق نرفت، بلکه با او پرتوی تازه بر مباحث فلسفی افکنده شد. او نیز هم‌چون فارابی و ابن سینا شریعت را اساس مدینه در نظر می‌گیرد و، علاوه بر طرح یک فلسفه سیاسی متناسب با فلسفه و شرایط سیاسی زمانه‌اش، پارادایم جدیدی را پیش می‌کشد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۲. ضرورت وحی و شریعت در مدینه

ابن رشد بین شریعت و حکمت تعارض و ناسازگاری نمی‌بیند و معتقد است حق، به هیچ وجه، ضد حق شناخته نمی‌شود. اما حقی که دین و فلسفه از آن سخن می‌گویند چیزی جز فضیلت نیست؛ با این تفاوت که دین از راه سوق دادن مردم به رفتاری فضیلت‌مند به دنبال فضیلت عملی است، اما فلسفه فضیلت عملی را از راه معرفتی نظری که صاحب آن را به رفتاری فاضل سوق می‌دهد دنبال می‌کند (جابری، ۱۳۹۱: ۱۲۴). حال که رفتار فضیلت‌مند اساس دین و فلسفه است، با توجه به فلسفه ابن رشد، آیا شریعت در مدینه نقش دارد؟ و چه نسبتی با عقل دارد؟

به نظر ابن رشد، شریعتی که مبادی آن‌ها از عقل و شرع اخذ می‌شود صنایع ضروری مدنی‌اند (و بالجمله ان الشرائع هی الصنائع الضروریة المدنیة التي تاخذ مبادئها من العقل و الشرع). در نگاه ابن رشد، شرایع باید مأخوذ از عقل و وحی باشند. در واقع، در اندیشه ابن رشد هر شریعت و حیانی آمیخته با عقل است. ۱. به نظر می‌رسد که اگر ابن رشد به آمیخته شدن عقل با شریعت اشاره دارد، منظورش از عقل بیش‌تر همان قیاس است که او در مقام یک فقیه آن را کامل‌ترین برهان می‌داند و از نظر او آمیختگی شرع با عقل همان استنتاج احکام است؛ زیرا ابن رشد بر این باور است که همگان اتفاق نظر دارند که مبادی عمل را حتماً باید از راه تقلید اخذ کرد، زیرا هیچ راهی به اقامه برهان بر وجوب عمل نیست، مگر وجود فضیلت‌هایی که از اعمال اخلاقی و عملی نشئت می‌گیرد (ابن رشد، ۱۳۸۴: ۵۵۶).

از سوی دیگر، ابن رشد می‌گوید خارج از قلمرو عقل حیطة وسیعی وجود دارد که فلسفه نمی‌تواند به آن قدم گذارد؛ بنابراین غزالی حق داشت که بگوید «در هر آن‌چه عقول انسانی از ادراک آن قاصر است واجب است که در آن باب به شرع رجوع کنیم» (همان) و

دلیل آن این است که علم برگرفته از وحی برای تمام ساختن علوم عقل است؛ بدین معنی که هر آنچه را که عقل از آن عاجز می‌ماند خدای تعالی آن را به طریق وحی بر انسان افاده می‌کند. در واقع، در اندیشه ابن رشد بحث از کیفیت صدور فعل از خدای تعالی به اراده فصول و عبث است ... پس مبادی این امور را باید از پیامبران بپذیریم ... عقل بدین امور راهی ندارد (همان).

ابن رشد در پاسخ به این که چرا عقل بدین امور راهی ندارد می‌گوید:

این که غزالی می‌گوید در هر آنچه از توان ادراکی عقل بشر بیرون است باید به شریعت رجوع کنیم سخنی است درست، زیرا دانشی که به وسیله وحی به دست می‌آید هم چون متممی است برای علوم عقلی؛ یعنی آنچه را عقل از درک آن ناتوان است خدا از طریق وحی بر انسان افاده کرده است. ناتوانی از شناختنی‌هایی که در زندگی انسان و وجود او ضرورت دارند بر چند دسته است: گروهی حالت مطلق دارند، یعنی عقل از آن جهت که عقل است توانایی شناخت آن را ندارد؛ دسته‌ای دیگر فقط بر حسب طبیعت برخی از اصناف مردم ناتوانی محسوب می‌شوند و این ناتوانی یا در اصل فطرت آن‌هاست و یا امری است که از خارج بر اثر بی‌سوادی عارض شده است. علم وحی رحمتی است بر تمامی طبقات (ابن رشد، ۱۳۸۴: ۳۰۲).

با توجه به این که عقل توانایی شناخت برخی امور را ندارد این پرسش مطرح می‌شود که در دیدگاه ابن رشد عقل انسانی در چه اموری راه ندارد؟ ابن رشد چنین بیان می‌کند:

معرفت سعادت و شقاوت انسانی مستلزم امور زیر است: شناخت نفس و جوهر آن و شناخت این که آیا سعادت اخروی و شقاوت اخروی برای نفس انسانی وجود دارد یا نه؟ و اگر چنین سعادت و شقاوتی وجود دارد تا چه اندازه است؟ و شناخت این که چه مقدار حسنات سبب سعادت می‌شود ... شناخت همه این مسائل منحصر در شرایع است و همه این امور یا اکثر آن فقط از طریق وحی تبیین می‌شود یا این که تبیین آن از طریق وحی افضل و بهتر است

واضع شریعت، علاوه بر این که باید بداند که جمهور مردم برای سعادت به چه مقدار از این معرفت نیازمندند، باید بداند از چه طریقی در این معارف با آنان مشی کند. همه این امور یا اکثر آن را نمی‌توان با تعلم و فن و حکمت درک کرد (ابن رشد، ۱۹۷۹: ۱۸۲).

آنچه در این مطالب حائز اهمیت است ارتباط عقل و شرع است. در واقع، اگر ابن رشد می‌گوید هر شریعتی آمیخته به عقل است به معنای انکار عقل تنها در وضع قوانین نیست؛ زیرا حق با حق تضاد ندارد و اگر متضاد با شرع باشد ابن رشد قائل به تفسیر شرع است. از سوی دیگر، اگر ابن رشد از آمیختگی عقل با شرع صحبت می‌کند بیش تر

استنتاج احکام منظور اوست، زیرا وی فقیه هم هست و قیاس را کامل‌ترین و بهترین ابزار برای اجتهاد می‌داند.

با توجه به آن‌چه تاکنون گفته‌ایم وضعیت فیلسوفان در این امور چیست؟ ابن رشد در جواب می‌گوید:

پس هرگاه انسان بر اساس فضایل شرعی برآمده باشد به اطلاق فاضل باشد و اگر زمان یابد و سعادت یار او شود تا از دانشمندان راسخ در علم گردد: هرگاه برای او تأویلی دربارهٔ مبدائی از مبادی شریعت دست دهد، واجب او این است که بدان تأویل تصریح نوزد، و در آن باره همان را بگوید که خدای سبحان گفت «والراسخون فی العلم یقولون امنا به کل من عند ربنا» (آل عمران آیه ۷)؛ این است حدود شریعت و حدود کار عالمان (ابن رشد، ۱۳۸۴: ۴۴۵).

حال که این راسخان در علم به تأویل دست یافته‌اند، آیا تسلیم شدن به ظاهر شرع فقط مخصوص توده‌های مردم است؟ ابن رشد چنین دیدگاهی ندارد؛ به نظر او، تسلیم در برابر ظاهر فقط مخصوص توده‌های مردم نیست، بلکه علما نیز سر تسلیم فرود می‌آورند:

فیلسوفان بیش‌تر از همه به شرایع تعظیم داشتند و به آن‌ها ایمان آورده بودند. و سبب در این آن بوده است که آنان اعتقاد داشته‌اند که شرایع به اداره کردن مردمان می‌پردازد. و وجود انسان را، به عنوان انسان، تدبیر می‌کند و او را به سعادت خاص به او نائل می‌سازد. و علت آن این است که شرایع در وجود یافتن فضایل خلقی انسان و نیز فضایل نظری و صنایع عملی ضرورت دارد. و این برای آن است که ایشان (فیلسوفان) معتقدند که آدمی را در این خانه (دنیا) جز به صنایع عملی حیاتی نباشد و همین‌طور جز به فضایل در این دنیا و در خانهٔ آخرت حیاتی نداشته باشد. و هیچ‌یک از این دو تمام نشود و به غایت آن‌ها نتوان رسید، جز به فضایل اخلاقی. و نیز فضایل اخلاقی نیرومند نگردد، مگر به معرفت خدای تعالی و تعظیم او از طریق عباداتی که در هر یک از شرایع برای ایشان تشریح شده؛ هم‌چون قربانی‌ها و نمازها. فیلسوفان اعتقاد دارند که شرایع صنایع یا راه‌کارهای ضروری سیاسی هستند که مبادی خود را از عقل و شرع برگرفته‌اند (همان: ۵۱۵).

ابن رشد شرایع را راه‌کارهای ضروری سیاسی می‌داند که مبادی آن‌ها از عقل و شرع گرفته شده‌اند. ممکن است سؤال شود که آیا در اندیشهٔ ابن رشد قانون را می‌توان فقط از عقل اخذ کرد؟ در پاسخ، با توجه به نظام فلسفی ابن رشد می‌توان گفت: اولاً، ابن رشد عقل بشری را در ادراک برخی امور ناقص می‌داند؛ ثانیاً، انسان‌ها در مبادی عمل و کردار اهل تقلیدند، زیرا برای وجوب و الزام یک عمل برهان اقامه نمی‌شود؛ ثالثاً، ابن رشد قائل به هماهنگی شریعت و عقل است و هیچ تضادی بین این دو قائل نیست. از این رو، ابن رشد در شرح جمهوری می‌گوید:

مردم ... قانون عام مشترکی را انتخاب می‌کنند که برای هیچ امتی از امت‌ها از اختیار آن چاره‌ای نیست و شریعت خاص آنان (اسلام) نباید مخالف قانون عام مشترک باشد و فلسفه در چنین زمانی می‌تواند به غایت خود برسد، همان طور که در زمان ما و در دین ما (اسلام) رخ داده است (همان: ۵۱۶).

همان طور که آورده شد، ابن رشد، متناسب با فلسفه خود و چه بسا هم‌چون دیدگاه حی ابن یقظان ابن طفیل، بین قانون انسانی و قانون شرع تضادی نمی‌بیند و حتی اگر تضاد باشد قائل به تفسیر شرع است. شریعت برای ابن رشد عامل رهنمونی انسان به سوی حکمت نظری است.

شرایع از نظر فیلسوفان واجب است. زیرا آن‌ها آدمیان را به سوی حکمت رهنمون می‌شوند، به طریقی که برای همه مشترک است؛ چه فلسفه به راه تعریف سعادت بعضی از مردم عقل‌گرا می‌رود، و بنابراین ایشان باید حکمت را بیاموزند، و حال آن‌که شرایع آهنگ تعلیم عامه مردم را دارند (همان: ۵۱۶).

پس شریعت فقط رهنمونی به سوی حکمت نیست، بلکه توده‌ها را نیز به اعمال فاضله سوق می‌دهد.

انسان باید از پیامبران و واضعان مبادی عمل و سنت‌های شرعی هریک از ادیان را بگیرد و از این مبادی ضروری نزد ایشان آن‌هایی ممدوح است که توده‌ها را بیش‌تر بر اعمال فاضله برانگیزد ... هم‌چنان که نمازها در شریعت ما چنین است، زیرا چنان‌که خدای تعالی می‌گوید نماز از فحشا و منکر بازمی‌دارد (همان: ۵۱۷).

پس برای این‌که سعادت نظری در میان فلاسفه و خواص مردم تحقق پذیرد ناچار باید سعادت عملی عام و شامل، برای همه مردم، تحقق پذیرفته باشد؛ زیرا سعادت عملی از شرایط زندگی و هستی مردم به شمار می‌آید و بدون تحقق سعادت عملی عام و شامل، در جمهور مردم، سعادت نظری برای فلاسفه و خواص مردم تحقق نمی‌پذیرد. آن‌چه عقل عملی انجام می‌دهد زدودن موانع و اموری است که می‌توانند راه تکامل و تعالی عقل نظری را مسدود کنند و آن را از رسیدن به کمال و فعلیت بازدارند (دینانی، ۱۳۸۴: ۳۴۴).

۳. ابن رشد: علم مدنی و فقه

فارابی فیلسوفی است که به معقول کردن سیاق جدید می‌پردازد؛ او فقه را ذیل علم مدنی می‌آورد. ابن سینا نیز در طبقه‌بندی علوم به طور دقیق و نظام‌مند به حکمت عملی می‌پردازد

و سیاست در ارتباط با شریعت و نبوت هویت می‌یابد. ابتدا، دیدگاه ابن رشد در خصوص علم مدنی توضیح داده می‌شود.

علم مدنی اصطلاح یونانی ناب است و در فلسفه اسلامی به علم تدبیر شناخته شده است، زیرا سیاست در جوهرش همان قدرت بر تدبیر است (عرفه، ۲۰۰۶: ۱۱۷). می‌توان علم تدبیر را از خلال کتب فارابی، ابن سینا و ابن باجه کسب کرد. ابن باجه از آغاز می‌گوید که لفظ تدبیر عربیة اللسان است و دارای چند دلالت است که از تدبیر ناقص تا تدبیر کامل و مطلق است؛ «الفضلة التدبیر علی لسان العرب تقال علی معانی کثیره قد احصاها اهل لسانهم، و أشهرها دلالتها بالجملة علی الترتیب افعال نحو غایات مقصوده» (ابن باجه، ۱۹۹۴: ۹).

ابن رشد از علم مدنی صحبت می‌کند و سیاست را به عقل ربط می‌دهد. علم مدنی شأنش از علوم نظری پایین‌تر است، ولی، در مقابل، اشرف علوم عملی است. ابن رشد می‌گوید: این علم به علم عملی معروف است، اساساً با علم نظری مخالف است، موضوع آن متفاوت با علم نظری و مبادی آن متفاوت با علوم نظری است. موضوع علم عملی امور ارادی است و تحقق آن به ما وابسته است. همان‌گونه که موضوع علم طبیعت است و موضوع مابعدالطبیعه خدا و امور الهی است، غایت علم سیاسی صرفاً عمل است (Averros, 1969: 111).

ابن رشد برای این که تقسیم را به ذهن متبادر کند می‌گوید این علم شبیه علم پزشکی است؛ جزء اول آن را علم نظری و جزء دوم آن را علم عملی می‌نامد. در ادامه می‌گوید جزء اول و دوم در علم سیاست ارتباط یکسانی با هم دارند؛ درست مانند تن‌درستی و بیماری و تدبیر تن‌درستی و دفع بیماری در علم پزشکی (ibid: 112).

ابن رشد می‌کوشد سیاست را در حوزه معرفتی و چهارچوب نظریه‌اش قرار دهد. سیاست موضوعش برگرفته از فعل انسانی است که در علم مدنی اندراج یافته است؛ فعل انسانی از آن جهت که به اراده و اختیار مرتبط است غایت سیاست می‌شود؛ انّ غایة هذا العلم {السیاسی} هو العمل او الفعل فحسب (ابن رشد، ۲۰۰۲: ۶۶). بر این اساس سیاست علم عملی است و نه نظری.

«یتمیز العلم المدنی عند ابن رشد بالغایة المرتبطة بوجوده» (عرفه، ۲۰۰۶: ۱۱۶). پس ابن رشد بین علوم نظری و علوم مدنی تفاوت قائل است. موضوع علوم نظری کلیات و مجردات و بحث از ماهیت موجود است، بدون این که به فعل و رفتار موجود پردازد؛ اما علوم مدنی به رفتار و اعمال ارادی انسان می‌پردازد و اگر رفتار فردی باشد در حوزه اخلاق قرار دارد و اگر در سیاق جمعی باشد به سیاست مربوط است.

ابن رشد علم مدنی را به دو قسم تقسیم می‌کند:

علم الملکه: به افعال ارادی موجود عاقل و عادات و احوالش می‌پردازد و هدف از پژوهش معرفت است؛ یعنی ملکاتی که نیروی تأثیر بر سایر ملکات را دارند.

علم کیف: به راه‌ها و کیفیاتی می‌پردازد که به واسطه آن‌ها ملکات در نفس رسوخ می‌کنند و از جهت دیگر چگونگی انجام ملکات است تا در یک‌دیگر تأثیر بگذارند (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۷۳).

علم مدنی ممکن نیست فعال باشد، مگر این‌که ارتباط وثیقی با سیاست داشته باشد؛ زیرا آنچه به فعل اخلاقی صدق می‌کند به فعل سیاسی نیز صدق می‌کند و این را می‌توان در گفتار ابن رشد کشف کرد: قسم اول از این صناعت به عهده کتاب *اخلاق نیکوماخوس* ارسطوست و قسم دوم از آن در کتاب *معروف سیاست* مورد بحث قرار می‌گیرد (همان).
بر خلاف فارابی و ابن سینا که در فلسفه خود به تأسیس پرداختند و نسبتی با دانش‌های اسلامی برقرار کردند (فارابی تفسیر عقلی از شرع و ابن سینا تفسیر شرعی از سیاست ارائه کرد)، ابن رشد فقط به تقسیم‌بندی حکمت عملی اکتفا می‌کند؛ به سخن دیگر، ابن رشد فقط به تقسیم‌بندی علوم پرداخته است، در حالی که فارابی در طبقه‌بندی علوم با توجه به تاریخ خود یعنی اسلام و دانش‌های اسلامی طبقه‌بندی را در افق تمدن یونان ملاحظه نمی‌کند؛ او نه تنها دانش‌های اسلامی را تبیین می‌کند، بلکه به بررسی نسبت دانش‌های اسلامی با علم مدنی می‌پردازد. فارابی فیلسوف مؤسس است، نه شارح ارسطو. ابن سینا نیز در طبقه‌بندی علوم نه تنها به حکمت عملی و انواع سیاست می‌پردازد، بلکه او نیز افقش در تمدن یونان نیست و مبدأ حکمت عملی را در شریعت می‌داند؛ اما ابن رشد صرفاً به توضیح طبقه‌بندی علوم ارسطو می‌پردازد و برخلاف فارابی و ابن سینا به بررسی نسبت علم مدنی با فقه و کلام نمی‌پردازد. شاید چون فارابی به بررسی این نسبت پرداخته است او دیگر نیازی نمی‌بیند تا بخواهد دوباره این نسبت را بررسی کند و آن را مفروض گرفته است؛ اما در شرح جمهوری او از دانش فقه نام می‌برد و جمهوری را در افق تمدن اسلامی و شریعت توضیح می‌دهد. ابن رشد در آغاز مقاله سوم شرح جمهوری، هنگامی که از شروط رئیس مدینه فاضله بحث می‌کند (فیلسوف قرطبه و قاضی القضاة)، تجربه تمدن اسلامی را در نظر دارد و از افق افلاطون خارج می‌شود. ابن رشد رئیس مدینه خود را در این مرتبه نمی‌داند، مگر این‌که آگاه و آشنا به شریعی باشد که قانون‌گذار اول (نبی) آن‌ها را آورده باشد و بر اوست که قدرت استنباط آنچه را که قانون‌گذار اول تصریح نکرده داشته باشد. پس فتوا و حکم می‌دهد و این نوعی از علوم است که صناعت فقه نامیده می‌شود (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۶۹).

۴. مدینه فاضله و کمالات انسانی

مدینه ابن رشد بر اصولی بنا نهاده شده است که بعضی از آن‌ها افلاطونی - ارسطویی و برخی دیگر شرعی است. در واقع مدینه ابن رشد در هم آمیخته از تأملات و اختلاطی از فرهنگ‌هاست؛ ولی این تباین منجر به اختلاف نمی‌شود، بلکه نوعی توازن و هماهنگی برقرار است. در واقع، اندیشه ابن رشد با توجه به هماهنگی شریعت اسلامی و فلسفه معنا پیدا می‌کند. برخی می‌گویند:

کتاب *بداية المجتهد و نهایة المقتصد* قانون اساسی برای مدینه جدیدی است که ابن رشد با توجه به نگاه انتقادی به وضع موجود جامعه خود دارد؛ زیرا ابن رشد منتقد گرایش‌های فکری فقهی و کلامی است. به همین جهت او به تدوین کتاب فقهی خود برای جامعه مورد نظر خود اقدام کرد و این موضوع را باید بر اساس فلسفه ابن رشد دید؛ یعنی هماهنگی شریعت اسلامی با فلسفه (عرفه، ۲۰۰۶: ۱۸۹).

مدینه فاضله ابن رشد در ارتباط با واقعیت زمانه‌اش است. در زمان ابن رشد، موحدون خودشان را رئیس و رهبر می‌دانستند؛ اما نه بر اساس این‌که مردم معادن (اصل) هستند، بلکه بر اساس ارث تاریخی که به زور شمشیر و ثروت کسب کرده بودند. پس ناموس خاص آنان به آن‌ها حق تسلط و طغیان بر عامه را می‌داد. ابن رشد که نگاهی انتقادی دارد و همین امر موجب تبعید او شد می‌گوید: در این حال آقایی و سروری از عامه مردم سلب می‌شود و برخی بر اموال عامه مردم استیلا می‌یابند و این امر منجر به قدرت تسلط و سلطه آن‌ها بر مردم می‌شود؛ همان طور که این امر در زمان ما و در شهر ما نیز اتفاق افتاده است (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۷۶). روزنتال می‌گوید ابن رشد در تمیز مدینه فاضله و مضادات آن در مقاله سوم از تلخیص احتمالاً به مدینه اسلامی معاصرش و مشخصاً ملوک الطوائفی اشاره دارد (Averros, 1969: 256).

ابن رشد با توجه به سلاطین زمانه‌اش به ترسیم مدینه فاضله خود می‌پردازد؛ مدینه فاضله مدینه‌ای است که همه ارکانش در نسبت با هم و در ارتباط با واقعیت‌اند. از این رو، در اندیشه ابن رشد مدینه فاضله به هم‌راه اجزایش مانند بدن انسان است به مثابه یک کل؛ از سوی دیگر، مدینه فاضله ابن رشد دارای دو ممیزه است: در اندیشه ابن رشد مدینه فاضله مدینه‌ای است که افعال و آرا، هر دو با هم، صالح و حسنه باشند؛ مانند مدینه پیامبر. مدینه فاضله بر اعمال صالح و آرای حسنه بنیاد نهاده می‌شود، زیرا آرای اهل مدن اسلامی نباید نسبت به اعمال صالحه آن‌ها ناقص و کم باشد: «پس آن به‌زودی به مدینه فاضله تحول پیدا می‌کند و در این زمان اعمال صالحه با آرای حسنه [با هم] هستند و تو آن را در

شهر ما لمس می‌کند» (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۶۴). با توجه به این جملات است که جابری می‌گوید غایت ابن رشد از این‌گونه آثار اصلاح فراگیر است.

برخلاف افلاطون ... مدینه فاضله ابن رشد ممکن است. ابن رشد خود را به روش کتاب یعنی روش گفت‌وگو و جدل که افلاطون مطرح کرده مقید نمی‌کند، بلکه به خطاب تحلیلی ترکیبی یعنی خطاب برهانی تکیه دارد. ابن رشد در مقدمه کتاب می‌گوید «قصد ما در این گفتار، تلخیص اقوال علمی است که در کتاب سیاست افلاطون در علم مدنی مطرح شده است و آرا و گفتارهای جدلی را از آن حذف کرده‌ایم» (ابن رشد، ۲۰۰۶: ۶۴).

ابن رشد، خود را در چهارچوب بندی افلاطون محصور نمی‌کند، بلکه او در متن تصرف می‌کند. در واقع، آنچه ابن رشد نوشته است خارج از افق افلاطونی است. ابن رشد در آغاز مقاله دوم شرح جمهوری، هنگامی که از شروط رئیس مدینه فاضله بحث می‌کند، تجربه تمدن اسلامی را در نظر دارد. ابن رشد می‌گوید مردم قانون عام مشترکی را انتخاب می‌کنند که برای هیچ امتی از امت‌ها اختیار از آن چاره‌ای نیست و شریعت خاص آنان نباید مخالف قانون انسانی باشد و فلسفه در چنین زمانی می‌تواند به غایت خود برسد. ابن رشد سپس می‌گوید «همان طور که در زمان ما و در دین ما (اسلام) رخ داده است» (Averros, 1969: 180). در این جا می‌توان افق ابن رشد را دید، زیرا هدف او فلسفه است و شرایط رشد و فلسفه‌ورزی را بیان می‌کند؛ به بیان دیگر مشخص کردن این‌که فلسفه در چه جامعه‌ای می‌تواند رشد کند غایت ابن رشد است.

ابن رشد تعریف افلاطون را از فیلسوف (مثل) رها می‌کند و خواننده را به این امر متوجه می‌کند: «و تو شایسته است بدانی که فیلسوف همان کسی است که نظرش در علوم نظری به قصد اول و بر حسب شروط چهارگانه‌ای است که ارسطو در کتاب برهان آورده است» (جابری، ۲۰۰۱: ۲۴۷). او افق افلاطونی را رها می‌کند و دستیابی به ویژگی‌های مطلوبی را که در خصوص رئیس مدینه گفته شده سخت و دشوار می‌داند، در آن شک می‌کند و در امکان برپایی چنین مدینه فاضله‌ای روی زمین شک می‌کند (همان: ۲۴۷).

ابن رشد با این شک امکان برپایی مدینه فاضله را ممکن می‌داند، نه فقط امکان مطلق، بلکه امکان مشخص و معین در زمان و مکان یعنی همان زمان ابن رشد و مکان او است:

می‌توانیم مردم را به این صفات طبیعی که آن‌ها را وصف کردیم تربیت کنیم و برای امتی از این امت‌ها اختیار از آن (در این جا منظور قانون یا شریعت)، چاره‌ای نیست.

شریعت آنان نباید مخالف شرایع انسانی باشد و فلسفه در عهدشان به غایتش می‌رسد و آن همان حال ما در زمان و در دین ما (اسلام) است و اگر متفق بر مثل این صفات باشند اصحاب حکومت می‌شوند و آن، بدون انقطاع، ممکن می‌شود و این مدینه ایجاد می‌شود (همان).

ابن رشد هنگامی که به برنامه‌های تعلیم و تربیت برای آماده کردن ریاست مدینه فاضله می‌پردازد از افلاطون فاصله می‌گیرد و از او جدا می‌شود. او غایت مدینه فاضله را در رشد کمالات انسانی می‌داند؛ بحث در کمالات انسانی از خصوصیات جزء اول علم مدنی است که ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* مطرح کرده است.

ابن رشد می‌گوید: «جزء اول از فن سیاست در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* ارسطوست و جزء دوم در کتاب *سیاست* او آمده است که در دسترس ما نبوده است و همچنین در کتاب افلاطون آمده که اینک به تلخیص آن می‌پردازیم» (Averros, 1969: 1129). در جزء اول از این علم، کمالات انسانی هستند که چهار نوع‌اند: فضایل نظری، فضایل علمی، فضایل خلقی و فضایل عملی. همه این فضایل فقط به سبب فضایل نظری وجود دارند و به مثابه خدمت‌کاری برای آن‌اند و غایت قصوای است که سایر فضایل به سبب آن به وجود آمده‌اند (ibid). از این رو، هم‌چنان که بین نفس و قوایش ارتباط برقرار است، ابن رشد هم چون فیلسوفان دیگر، فضایل را به اجزای مدینه تشبیه می‌کند. پس اگر مدینه فاضله است، به سبب قوه نظری است که بر قوای دیگر حاکم است و انسان هم موقعی فیلسوف است که قوه ناطقه در او بر قوای دیگر (غضبیه و شهویه) حاکم باشد (ibid: 114). پس فلسفه نزد ابن رشد همان است که انسان را برای کمالات آماده می‌کند و به فضایل نظری و عملی نزدیک می‌کند و در انحصار قوم خاصی نیست، بلکه همه امت‌ها از آن برخوردارند. فضیلت در اندیشه ابن رشد به چه معناست که مردمان را هدایت می‌کند؟ ابن رشد در کتاب *تلخیص الخطابه* فضیلت را ملکه‌ای معرفی می‌کند که افراد را برای انجام دادن کار خیر و نیک آماده می‌کند و سبب می‌شود تا رفتارهای معطوف به غایت فضیلت‌جویانه داشته باشند. این افعال از آن جهت که به غایت انسان کمک می‌کنند افعالی مطلوب‌اند. اجزای فضیلت در دیدگاه ابن رشد، برّ (عدل عام)، شجاعت، مروت، عفت، همت بلند، حلم و سخا و لب و حکمت است (ابن رشد، ۱۹۶۷: ۱۴۴).

ابن رشد در خصوص اکتساب این فضایل می‌گوید یا برای شخص واحد غیر ممکن است کل این فضایل را کسب کند یا ممکن، اما سخت است که کسب شود؛ ولی تقریباً تحقق آن در همه افراد ممکن است. به بیان دیگر، غیر ممکن است که یک شخص به تنهایی

و بدون کمک کسی همه این فضایل را کسب کند. همانا انسان به طبع به کمک دیگران در کسب فضایل محتاج است، زیرا انسان موجود مدنی بالطبع است. این نیاز فقط برای کمالات انسانی نیست، بلکه انسان برای ضرورت زندگی نیز محتاج است.

کسب کمالات برای همه انسان‌ها غیر ممکن است، مگر این‌که در گروه محدودی حاصل شود؛ انسان‌ها از این لحاظ در طبع و سرشت متفاوت‌اند؛ اگر همه افراد ذاتاً در کسب کمالات انسانی توانا باشند، مطابق با تفاوت این کمالات، طبیعت کار نابخردانه‌ای انجام داده است (ibid: 113). ابن رشد می‌گوید در سماع طبیعی توضیح داده است که انسان در طبع و سرشت جنگ‌جو و شاعر نیست و از آن مهم‌تر کسی در طبع و سرشت فیلسوف نیست.

ابن رشد می‌گوید دو راه برای رسوخ دادن فضایل در نفوس اهل مدینه وجود دارد: اولین راه اقتناع نفوس اهل مدینه با خطابه و شعر است و این جزئی از علوم نظری است؛ ولی راه آموختن علم نظری فقط مخصوص نخبگان و خواص است. افلاطون دو روش برای تعلیم عامه مردم مطرح کرده است: یا مطلقاً از طریق برهان است یا ترکیبی از برهان و روش‌های دیگر. تعلیم به روش اول به قدر توانایی که طبیعت به افراد داده ممکن است. و، در روش دیگر، ایمان و اعتقادات عامه به مبدأ اول و غایت مورد نظر است و مردم در این روش نیز به حد استعدادشان سعی و تلاش می‌کنند. این روش در کسب فضایل اخلاقی و سلوک عملی مفید است (Averros, 1969: 117).

بنیاد نهادن فضایل اخلاقی و سلوک عملی در نفوس اهل مدینه راه اول است که آن‌ها را به سوی تحقق این سلوک هدایت می‌کند و این عمل از دو راه ممکن است: گزاره‌های اقناعی و عاطفی. گزاره‌های عاطفی و اقناعی آن‌ها را به سمت فضایل حرکت می‌دهد.

اقتناع برای جمهور مردم از طفولیت است، اما گزاره‌های عاطفی برای دشمنان مخالف است که به فضایل پسندیده پای‌بند نیستند. این روش با زور و اجبار و مجازات بدنی نیز انجام می‌شود که البته در مدینه فاضله جای‌گاهی ندارد و فقط در مدینه‌های دیگر، آن هم از طریق جنگ، کاربرد دارد. پس با اقتناع و اکراه و جهاد می‌توان مردمان را به سوی خدا هدایت کرد. از این رو، ابن رشد می‌گوید قوانین با آنچه قوانین بشری آن را دنبال می‌کنند یکسان است، زیرا اقتناع و اکراه - جهاد راه‌هایی برای هدایت مردمان به سوی خدایند (ibid: 119).

افلاطون در محاورات سقراطی چهار فضیلت را مشخص می‌کند: حکمت، عدالت، شجاعت و عفت. قوام وجود انسان از آن حیث که موجود اجتماعی و دوست‌دار کمال انسانی است منوط به این فضایل است و این کمالات باید در ذات انسان قوام یابد و مدینه از آن جهت که انسان در آن است و جزئی از آن است ضرورتاً به این کمالات چهارگانه

نیاز دارد. اگر غایت مدینه سعادت است، سعادت حاصل نمی‌شود مگر به وجود فضایل چهارگانه؛ «مردم وجودشان تکمیل نمی‌شود، مگر با اجتماع و اجتماع ممکن نمی‌شود مگر با فضیلت و اخذ فضایل امر ضروری برای اجتماع است» (ابن رشد، ۲۰۰۶: ۱۶۹).

ابن رشد در پروژه سیاسی‌اش فضایل را قواعد اساسی و مهم برای تأسیس مدینه سیاسی قرار می‌دهد که حاکی از نمونه‌ای ابن رشدی است، ولی ابن رشد در ترتیب فضیلت‌ها مخالف افلاطون است؛ ابن رشد می‌بیند که اولاً تأسیس مدینه فاضله در اندلس محتاج فضیلت شجاعت است. ابن رشد، بنا بر شرایط تاریخی، شجاعت را بر حکمت مقدم می‌داند، زیرا نیاز به شجاعت یکی از اساسی‌ترین نیازهای امرای دولت موحدون است تا به کمک آن فرایند تغییر حکومت یعنی مدینه طغیان (همان خلافت منصور) انجام شود (عرفه، ۲۰۰۶: ۱۶۹). بعد از شجاعت، حکمت قرار دارد که در این مورد ابن رشد به ارسطو متمایل است؛ رئیس مدینه محب فلسفه است و ضرورتاً فیلسوف نیست؛ فیلسوف هم‌نشین پادشاه است و عقل مدبر است، هم‌چون ارسطو برای اسکندر (همان: ۱۷۰). حکمت که بنیاد و اساس مدینه است نیروی تدبیر را تضمین می‌کند. «پس بدیهی است که حکمت باید در رأس مدینه باشد و و ان یکون المدبرة لامورها» (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۱۷). سومین صفت برای اهل مدینه عفت است؛ از یک سو معتدل کردن امور از جمله شهوات و خوردنی‌ها و از سوی دیگر بنیادی برای کنترل نفس است. مدینه فاضله ممکن نیست فاضله شود، مگر با اصلاح مردمان آن، و اصلاح مردمان آن ممکن نیست، مگر این که «ضبط نفس» صورت گیرد (عرفه، ۲۰۰۶: ۱۷۰).

حکمت و شجاعت برای بعضی از گروه‌هاست، اما عفت برای همه مردم است و بالضروره همه مردمان اهل مدینه را شامل می‌شود. عدل چهارمین صفت است که نوامیس و شرایع را واجب می‌کند. مدینه از طریق عدل شناخته می‌شود و قوام می‌یابد. عدل اولاً اساس و قاعده حاکم و مدبر است؛ و ثانیاً قاعده جمهور است. پس اولین کسی که عدل را در مدینه آغاز می‌کند همان رأس آن است. اگر جمهور مردم از عدل پیروی کنند مدینه عادلانه می‌شود. ابن رشد بیان می‌کند که مقصود از عدل در پروژه‌اش آن چیزی نیست که متکلمان در عصرش و یا گذشته‌اش می‌گویند، بلکه عدل «هو احترام کل انسان للطبع الذی اعدله» و سپس احترام به نوامیس شرعی است که روابط انسانی را مشخص می‌کند. پس عدل ارزشی فردی است (همان: ۱۷۰)؛ «و اذن، فبالضرورة ما یوجب وجود العدل فی نفس الفرد سیکون هو بعینه ما یوجب فی المدینه الواحده» (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۲۱). فقدان فضیلت عدل در مدینه سبب احتقان و غضب و نغمت و تمرد در جمهور مردم و جور و ظلم در حکام می‌شود.

ابن رشد می‌اندیشد مدینه‌ای که عدل را میزان افعال قرار نمی‌دهد در آرا هم نمی‌تواند فاضله باشد؛ فضایل سه‌گانه دیگر نیز به عدل مرتبط‌اند:

همانا عدل در مدینه هر واحد از قوای سه‌گانه را در بر می‌گیرد؛ یعنی قوه فهم (عقل) و قوه غضب (شجاعت) و قوه شهوة (عفت). و همه آن‌ها باید آن‌گونه عمل کنند که باید عمل کنند؛ یعنی به مقداری که لازم است و در زمانی که باید انجام شود؛ به این معنی می‌گوییم همانا این مدینه حکیمیه و شجاعیه و عفیغیه است (ابن رشد، ۲۰۰۶: ۱۷۱).

۵. شریعت و مدینه فاضله

سؤال این است آیا ابن رشد در مدینه فاضله خود به شریعت توجه داشته است و آن را مورد تفتن قرار داده است؟ به سخن دیگر، شریعت در مدینه فاضله ابن رشد چه جای‌گاهی دارد؟

عمار طالبی با تفتن در آرای ابن رشد می‌گوید: «پس دولت ایده‌آل نزد ابن رشد همان دولت استوار بر شرع است و حاکم ایده‌آل همان خلیفه است که سیاستش بر اصول شرعی استوار است و آن شرع بیان‌گر اراده خدا به واسطه رسولش است» (طالبی، ۲۰۰۶: ۱۷۲).

پس نقش شریعت در مدینه ضروری و مهم است. ابن رشد با توجه به هماهنگی عقل و دین تفاوتی بین دولت استوار بر شرع و مدینه فاضله نمی‌بیند. ابن رشد در آغاز مقاله دوم شرح جمهوری، هنگامی که از شروط رئیس مدینه فاضله بحث می‌کند، تجربه تمدن اسلامی را در نظر دارد. ابن رشد می‌گوید مردم قانون عام مشترکی را انتخاب می‌کنند که برای هیچ امتی از امت‌ها اختیار از آن چاره‌ای نیست (همه امت‌ها به آن می‌رسند) و شریعت خاص آنان نباید مخالف قانون انسانی باشد و فلسفه در چنین زمانی می‌تواند به غایت خود برسد. سپس، ابن رشد می‌گوید «همان‌طور که در زمان ما و در دین ما (اسلام) رخ داده است» (Averros, 1969: 180). در این جا می‌توان افق ابن رشد را دید، زیرا هدف او فلسفه است و شرایط رشد و فلسفه‌ورزی را بیان می‌کند؛ به سخن دیگر، مشخص کردن این‌که فلسفه در چه جامعه‌ای می‌تواند رشد کند غایت ابن رشد است. در نتیجه بین شرع و قانون انسانی تضادی وجود ندارد و حتی شرع در شکوفایی فلسفه در مدینه نقش دارد. در واقع، نقش شریعت این است که به فضایل سابقه شرعی اعطا می‌کند.

شایسته است که قبل از این بدانی که مقصود از سنن مشروعه عملیه همان فضائل نفسانی است؛ از جمله آن‌که به تعظیم کسی که باید تعظیمش کنی برمی‌گردد و شکر کسی که باید شکر کنی و، در این جنس امور، عبادات وارد می‌شود و از آن جمله آن‌چه به فضیلت

برمی‌گردد عفت نامیده می‌شود و از آن جمله آن‌چه به طلب عدل و خودداری از جور برمی‌گردد و از آن جمله سنن وارده در اعراض است و از آن جمله سنن وارده در همه اموال و تقویم آن است و همانی است که با آن طلب فضیلت را قصد می‌کنی که سخا نامیده می‌شود و دوری از رذیلت بخل نامیده می‌شود. و زکات در این باب وارد می‌شود و همچنین در باب اشتراک در اموال وارد می‌شود و همچنین کل صدقات (ابن رشد، ۲۰۰۶: ۱۷۲).

پس سنن مشروعه عملیه همان فضایل عملیه است و شریعت اسلامی ستون مدینه از حیث ماهیت و سرشت مدینه [محاکات مدینه الرسول] است (عرفه، ۲۰۰۶: ۱۷۲). پس دین اساس مدینه رشدی است و فلسفه نیز در آن حضور و تلازم دارد، زیرا فلسفه از فهم شرعی برخوردار است و انسان مدارج کمال را درک می‌کند (همان).

فلسفه نزد ابن رشد همان است که انسان را برای کمالات آماده و به فضایل نظری و عملی نزدیک می‌کند و در انحصار قوم خاصی نیست، بلکه همه امم از آن برخوردارند. ابن رشد منتقد افلاطون است که می‌گوید فلسفه برای یونانیان است، زیرا همه امم بالطبع آماده اندیشه فلسفی‌اند. تفاوت از حیث اهتمام است؛ اهتمام نزد یونانی‌ها بیش‌تر از سایرین بوده است (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۸۲).

در واقع هستی انسان در داخل مدینه به واسطه شریعت و حکمت معنا پیدا می‌کند و انسان می‌تواند به غایت و هدف دسترسی پیدا کند. انسان در کنشش به دو فعل وام‌دار است؛ از جهتی به شریعت و از جهتی به معرفت و حکمت. ابن رشد در فصل المقال و مناهج الادله بیان می‌کند که بین فلسفه و شریعت هماهنگی برقرار است و سعادت انسانی نیز منوط به کسب این دوست.

روزنتال نیز چنین نتیجه‌گیری می‌کند؛ او می‌گوید این گفته ابن رشد در فصل المقال که «فلسفه ملازم و خواهرخوانده شریعت است» و اظهارات او در شرح بر جمهور که با هدف متفاوتی و برای مردم متفاوتی نوشته شده از اهمیت زیادی برخوردار است:

... تنها راه برای دانستن آن‌چه خداوند ... {از طریق} نبوت است. اگر شما قوانین را بررسی کنید، این دانش به دو دانش انتزاعی (تطهیر احکام دینی مربوط به ادراک خداوند) و عملی (تطهیر فضایل اخلاقی‌ای که امر {به رعایت آن‌ها} شده است) تقسیم می‌شود. هدف شریعت در این باره اساساً همان هدف فلسفه در مورد طبقه و غایت است (به نقل از روزنتال، ۱۳۸۷: ۱۷۹).

روزنتال می‌گوید، به محض برقراری هم‌سانی و همانندی نیت و غایت میان قانون وحی و فلسفه، ادعای فیلسوف برای تفسیر «دانش انتزاعی» در شریعت توجیه‌پذیر می‌شود. از همین رو، ابن رشد در فصل المقال می‌گوید:

هدف قانون (شرع) تنها دانش حقیقی و عمل حقیقی است و دانش حقیقی دانش خداوند و موجودات دیگر در واقعیت خودشان، به‌ویژه شریعت، و دانش سعادت و شقاوت در جهان بعد است. عمل حقیقی شامل انجام دادن اعمالی است که موجب سعادت و پرهیز از اعمالی است که موجب شقاوت می‌شود (به نقل از روزنتال، ۱۳۸۷: ۱۷۹).

در ادامه می‌گوید:

دانش این افعال علم عمل خوانده می‌شود. آن‌ها به دو قسمت تقسیم می‌شود: فعل جسمی بیرونی و علم مربوط به آن‌ها فقه خوانده می‌شود؛ و افعال روح نظیر حق‌شناسی، شکیبایی و فضایل دیگر که شریعت آن‌ها را توصیه یا منع کرده است و علم مربوط به آن‌ها زهد و علوم جهان آخرت نامیده می‌شود (همان).

و سرانجام این نتیجه را می‌گیرد که هدف شریعت همان هدف علم سیاست یعنی شاخه‌ای از حکمت عملی یعنی سعادت انسان است (همان: ۱۷۶).

به نظر ابن رشد شرایعی که مبادی آن‌ها از عقل و شرع اخذ می‌شود صنایع ضروری مدنی‌اند (و بالجمله ان الشرائع هی الصنائع الضرورية المدنية التي تاخذ مبادئها من العقل و الشرع). در نگاه ابن رشد، شاهد این مطلب هستیم که شرایع باید مأخوذ از عقل و وحی باشند. در واقع در اندیشه ابن رشد هر شریعت و حیانی آمیخته با عقل است؛ و کل شریعة کانت بالوحی فالعقل یخالطها.

۶. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت اساس فلسفه سیاسی ابن رشد شریعت است. در دیدگاه ابن رشد، کارهای مردم در مدینه برپا نمی‌شود، مگر به وجود ناموس که صاحب شرع آن را بیان کند. ناموس نزد ابن رشد در اصول عامه‌اش از ثبات برخوردار است، اما تحول در سننش به طور تدریجی است. «نوامیس به طور عام و به‌ویژه در مدینه فاضله ناگهان تغییر و تحول نمی‌یابند» (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۲۰۴). فارابی تقارنی بین علم مدنی و فقه ایجاد کرده است و به تجمیع دین و فلسفه سیاسی پرداخته است و ابن سینا بر خلاف فارابی پیامبر را با فیلسوف - شاه و رئیس اول یک‌سان نمی‌داند، زیرا در دیدگاه ابن سینا انسان نمی‌تواند قانون‌گذاری کند و پیامبر قانون‌گذار است. اما ابن رشد به تجمیع دین و فلسفه سیاسی نمی‌پردازد، بلکه دین و فلسفه استقلال دارند؛ در واقع، ابن رشد گونه‌ای از هماهنگی بین دین و فلسفه قائل است که سبب می‌شود هر دو در حقیقت مطلق تلاقی پیدا کنند؛ اما این امر سبب نمی‌شود که گمان کنیم که در هر قضیه‌ای بین فلسفه و به تبع آن فلسفه سیاسی

و دین هم‌خوانی کامل برقرار است، بلکه بین دین و فلسفه تضاد نیز وجود دارد؛ ابن رشد با وارد کردن علم تفسیر به هم‌خوان کردن دین و فلسفه می‌پردازد. از سوی دیگر، فزون بر هم‌خوانی آن‌ها، فلسفه سیاسی و عقل انسانی بر همه چیز احاطه ندارد و در برخی از امور جاهل است «اموری الهی وجود دارند که از عقول انسانی بالاترند و، به رغم جهلمان در مورد علتشان، باید به آن‌ها اعتراف کنیم» (ابن رشد، به نقل از نادر شکراللهی، ۱۳۹۰: ۱۱۳).

پس دین و فلسفه، هر دو، به دنبال حقیقت‌اند و حق با حق تضادی ندارد، بلکه هم‌راه آن و گواه بر آن است. اما این حقی که دین و فلسفه از آن سخن می‌گویند چیزی جز فضیلت نیست؛ با این تفاوت که دین از راه سوق دادن مردم به رفتاری فضیلت‌مند به دنبال فضیلت عملی است، اما فلسفه فضیلت عملی را از راه معرفتی نظری که صاحب آن را به رفتاری فاضل سوق می‌دهد دنبال می‌کند. از این رو، اگر به دین و فلسفه از گذر هدف واحدی که دنبال می‌کنند نگاه شود، هر دو را کاملاً هم‌راه خواهیم یافت و فقط کسی که با کنه آن‌ها آشنا نیست می‌تواند در مورد تعارض آن‌ها سخن گوید.

پی‌نوشت

۱. و کل شریعة کانت بالوحی فالعقل یخالطها.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۴). *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، تهران: طرح نو.
- ابن باجه (۱۹۹۴). *تدبیر المتوحّد*، تونس: دار سراس.
- ابن رشد (۱۳۵۸). *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، ترجمه سیدجعفر سجادی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- ابن رشد (۱۹۶۷). *ابوالولید: تلخیص الخطاب*، تحقیق و شرح دکتر محمد سلیم سالم، القاهرة: المجلس الاعلی للشتون الاسلامیه.
- ابن رشد (۱۹۷۰). *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، تحقیق سالم محیسن، ج ۲، القاهرة: مکتبه کلیات الازهریه.
- ابن رشد (۱۹۷۹). *الکشف عن مناهج الاوله فی عقاید الملة*، بیروت: دارالافاق.
- ابن رشد (۱۹۸۴). *شرح کتاب السماء و العالم*، مخطوط مبتور بالمکتبه الوطنیه بتونس رقم ۱۸۱۱۸، ذکره جمال الدین العلوی فی النسخه التي حققها من تلخیص السماء و العالم (لا ابن رشد، کلیة الاداب، فاس).
- ابن رشد (۱۹۸۸). *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، ج ۱، دارالمعرفة.
- ابن رشد (۱۹۹۴). *مابعد الطبیعة*، بیروت: دارالفکر اللبنائی.

- ابن رشد (۱۹۹۸). *ابوالولیة، الضروری فی السیاسة، تعریب احمد شحلان (من العبریة)*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیة.
- ابن رشد (۱۹۹۸). *الضروری فی السیاسة، مختصر کتاب السیاسة لافلاطون نقله عن العبریة الی العربیة* الدكتور، تعریب احمد شحلان، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیة.
- ابن رشد (۲۰۰۲). *تلخیص السیاسة لافلاطون (محاورة الجمهوریة)*، نقله الی العربیة حسن مجید العبیدی و فاطمة کاظم الذهبی، بیروت: دار الطلیعة.
- ابن رشد، ابولولید محمد (۱۳۸۴). *تهافت التهافت*، ترجمه و توضیح علی اصغر حلبی، تهران: جامی.
- اوروی، دمینیک (۱۳۷۵). *ابن رشد، ترجمه فریدون فاطمی*، تهران: مرکز.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۲). «جنبش عقل‌گرایی در مغرب و اندلس»، ترجمه احسان قرنی، *سروش اندیشه*، س ۲، پاییز و زمستان.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۹). *سقراط‌هایی از گونه‌ای دیگر، روشن‌فکران عرب (بر اساس دیدگاه و منابع اهل تسنن)*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: فرهنگ جاوید.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۹). *نقد عقل عربی، تکوین عقل عربی*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: نسل آفتاب.
- جابری، محمد عابد (۱۳۹۱). *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: ثالث.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۸). «مقدمه»، *کتاب الضروری فی السیاسة، مختصر کتاب السیاسة لافلاطون*، ابن رشد، نقله عن العبریة الی العربیة الدكتور احمد شحلان، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیة.
- الجابری، محمد عابد (۲۰۰۱). *ابن رشد سیره و فکرة دراسه و نصوص*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیة.
- روزنتال، اروین آی. جی (۱۳۸۷). *اندیشه سیاسی اسلام*، ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس.
- سلمان، محمد (۱۳۹۰). *اندیشه سیاسی ابن رشد*، قم: بوستان کتاب، دفتر تبلیغات اسلامی.
- عبدالقادر عرفه (۲۰۰۶). *المدیة و السیاسة دراسة فی الضروری فی السیاسة لابن رشد*، القاهرة: مرکز الكتاب للنشر.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۹۰). *تهافت الفلاسفة*، بیروت: دارالمشرق.
- فیرحی، داود (۱۳۸۷). «روش‌شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی»، در *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی (مجموعه مقالات)*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- محمد یوسف موسی (۱۳۸۲). *دین و فلسفه از دیدگاه ابن رشد و فیلسوفان قرون وسطی*، ترجمه محمدحسین گنجی، اهواز: دانشگاه شهید چمران.
- نادر شکراللهی (۱۳۹۰). *عقل در دین‌شناسی ابن رشد*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.