

رابطه چند وجهی دین و سیاست در نزد فلاسفه غرب تمدن اسلامی با تأکید بر ابن رشد

غلامرضا بهروزی لک* / محمدرضا ملائی**

(۶۳-۸۴)

چکیده

مسلمانان از نخستین روزهای حیات فلسفه، شاهد دغدغه فلاسفه در اصلاح جامعه اسلامی بوده‌اند (تاریخچه)؛ اما دغدغه ابن رشد در تحلیل رابطه چندوجهی دین و سیاست بر پایه فقه و فلسفه، مورد توجه جدی قرار نگرفته است (پیشینه)؛ از این رو، ابهام در وجوه چنین رابطه‌ای از نگاه ابن رشد، همچنان باقی است (مسئله) بنابراین، پرسش از «چگونگی نگاه ابن رشد در رابطه بین دین و سیاست» پرسش اصلی و «ارائه الگوی پیوند دین و سیاست بر پایه فلسفه و فقه از سوی ابن رشد» گمان این مقاله را شکل داده است. (فرضیه) مقاله پیش‌رو می‌کوشد با شیوه اسنادی با رویکردی تفسیری (روش) به تبیین مشکل اصلی جامعه اسلامی و عرضه راه‌حل آن از منظر ابن رشد اندلسی بپردازد (هدف). نتایج نوشتار پیش‌رو، این است که حلقه ارتباطی بین دین و سیاست در نزد ابن رشد، همان فلسفه است؛ در نتیجه، رئیس مدینه فاضله، هم فیلسوف است و هم فقیه؛ همان‌گونه که خود او

*. دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول) - behroozlak@gmail.com

** کارشناس ارشد اندیشه سیاسی دانشگاه باقرالعلوم - mollaie@live.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۹/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۵

فیلسوف - فقیه بود. همچنین در این تحقیق بر این نکته تأکید می‌شود: توجه به دو بُعد نظر و عمل، برای اصلاح یک جامعه لازم است؛ بنابراین، فقه به تنهایی و فلسفه به تنهایی، کارآمدی لازم جهت تحقق این مهم را نخواهند داشت (یافته).

واژگان کلیدی

دین، فلسفه، فقیه، فیلسوف، سیاست، مدینه فاضله و ابن‌رشد

مقدمه

متفکران مسلمانی که دغدغه اصلاح جامعه را داشتند، همیشه با این پرسش مهم مواجه بودند که ارتباط دین اسلام با سیاست چگونه است. پاسخ به این پرسش مهم، منشأ برخی جنبش‌های اصلاحی در جامعه مسلمین بوده و هست؛ و این الگو می‌تواند مبنایی برای تحلیل جنبش‌ها و قیام‌های مسلمانان باشد. ابن‌رشد اندلسی - که در ادامه و در راستای فلسفه‌ورزی دو فیلسوف دیگر، یعنی ابن‌طفیل و ابن‌باجه قرار دارد - از جمله اندیشمندانی است که در ارائه راهی برای ارتقا و رشد جامعه‌ای که در آن می‌زیست، سعی داشته است. ابن‌رشد، مشکل جامعه را در گسست فلسفه و دین می‌دید و معتقد بود این گسست، تأثیر سوئی بر سیاست نهاده است؛ به گونه‌ای که بدون توجه به عقل، نمی‌توان بین سیاست و دین ارتباط برقرار کرد، بنابراین - چنان‌که در ادامه مشاهده می‌کنیم - کوشید با کنار هم نشاندن فلسفه و دین، مشکل اداره سیاسی جامعه را - با تعیین شرایط ریاست و نیز تبیین وظایف حکومت - حل کند. به همین دلیل، در این نوشتار ارتباط دین و سیاست را در اندیشه سیاسی فیلسوفان غرب جهان اسلام، به ویژه ابن‌رشد، بررسی می‌کنیم. تأکید بر ابن‌رشد، به چند دلیل است: نخست آنکه وی افزون بر تفلسف و سیاست‌ورزی، قاضی و فقیه برجسته‌ای هم هست؛ همچنین تعدد آثار ابن‌رشد در حوزه‌های مختلف، وی را از دو فیلسوف دیگر، یعنی ابن‌باجه و ابن‌طفیل، متمایز می‌کند. افزون بر آن، او را می‌توان محصول تلاش فلسفی و ادامه راه ابن‌باجه و ابن‌طفیل دانست.

نظریه محوری بحث این است که هر سه فیلسوف، مدینه فاضله را مدینه‌ای می‌دانند که رئیس آن فیلسوف باشد؛ - یعنی کسی که در علوم نظری سرآمد دیگران است - و مردمان آن،

هر یک به فراخور استعدادی که در نهاد آنان به ودیعه گذاشته شده است، به سمت کمال خود در حرکت باشند. در این مدینه فاضله که رئیس آن فیلسوف است، تدبیر جامعه براساس علم نظری ای که در وی به کمال رسیده است، صورت می‌گیرد. ارتباط این فضای سیاسی - که بن‌مایه فلسفی دارد - با دین، وقتی روشن می‌شود که ببینیم ابن‌رشد و ابن‌طفیل و ابن‌باجه در صدد بیان نسبت دین و فلسفه برمی‌آیند و مانند ابن‌رشد نتیجه می‌گیرند که شریعت و حکمت، دو خواهر رضاعی اند و از یک منبع، ارتزاق می‌شوند. همچنین تفاوت مردمان در استعدادها و در قوای عقلی و فهم و شیوه فهمیدن - که در کتاب الضروری فی السیاسة مبنای تکوین مدینه فاضله است و باعث می‌شود هر انسانی کمال مخصوص خود را با توجه به استعداد مخصوص خود طلب کند - در کتاب فصل المقال، مبنای پژوهش‌های ابن‌رشد در رابطه با هماهنگی میان دین و فلسفه قرار گرفت؛ چنان‌که هدف سیاست و شریعت هم یکی دانسته شده است.

بدین‌گونه است که ما از رهگذر مدینه فاضله و ساختار آن - که بحثی سیاسی است - به فلسفه رسیدیم؛ و از فلسفه، سروکارمان به شریعت افتاد. به بیان دیگر، حلقه ارتباط سیاست و دین در نزد ابن‌رشد، فلسفه و حکمت است. با این مقدمه، لازم است ما از سیاست در نزد ابن‌رشد آغاز کنیم تا از اثنای فلسفه به شرع برسیم.

۱. تاریخ زندگانی ابن‌رشد؛ دین، فلسفه و سیاست

ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد، مشهور به حفید، فیلسوف و شارح و مفسر آثار ارسطو، فقیه و پزشک برجسته غرب جهان اسلام، در سال ۵۲۰ قمری در قرطبه در اندلس متولد شد. سرگذشت وی با دو تن از فرمانروایان موحدون، ابویعقوب یوسف و ابویوسف یعقوب (ملقب به منصور) گره خورده بود (خراسانی، ۱۳۶۹: ۵۵۷). وی در نزد منصور (ابویوسف یعقوب) محترم و بزرگ شمرده می‌شد تا اینکه منصور در سال ۵۸۵ قمری عازم نبرد شد. پس از اخراج پرتغالی‌ها، به مراکش رفت و سخت بیمار شد؛ به گونه‌ای که امید به بهبودی وی نبود. ابویحیی، برادر منصور، شروع به زمینه‌چینی برای نشستن بر تخت ریاست

کرد (همان: ۵۵۸). ابن‌رشد به یاری وی شتافت و برای وی و البته به درخواست او، سیاست افلاطون را خلاصه کرد و به زبان عربی ترجمه نمود تا ابویحیی نقشه‌راهی برای تأسیس مدینه فاضله داشته باشد. ابن‌رشد در تلخیص سیاست افلاطون، با توجه به اینکه منصور در بستر مرگ است، جامعه زمان خود را آن‌گونه که در نهران نقد می‌کرد، آشکارا مورد انتقاد قرار داد و ساختار حکومت آن زمان را استبدادی خواند؛ چنان‌که از تسلط متشرعان ضد فلسفه به شدت گلایه کرد؛ اما منصور از مرگ گریخت و برادرش ابویحیی را اعدام کرد و دوران نکبت ابن‌رشد و تبعید وی آغاز شد (عابدالجبری، ۱۹۹۸: ۷۱-۵۵؛ ابن‌رشد، ۲۰۰۲ الف: ۳۶-۳۸).

ابن‌رشد در اندلس متهم به خروج از دین و برتری دادن حکم طبیعت بر شریعت شد. این فضای تکفیر، آن‌قدر مؤثر بود که یکی از همراهانش می‌نویسد: من خود دیدم که وی نماز می‌خواند! برخی می‌گویند یکی از بزرگ‌ترین اشتباهات وی، انکار قوم عاد است (خراسانی، ۱۳۶۹: ۵۵۹). وی به شدت مورد غضب و حسادت فقیهان قشری بود (همان: ۵۶۰) و این مسئله نیز مصیبتی بزرگ برای ابن‌رشد به وجود آورد و در تبعید ایشان و سوزاندن کتاب‌هایش مؤثر بود و حتی شاگردان او نیز ترور شخصیتی شدند (سلمان، ۱۳۹۰: ۲۴۸). در مجموع، ابن‌رشد افزون‌بر اینکه آئینه تمام‌نمای فلسفه غرب تمدن اسلامی است، یک مصلح تمام‌عیار بود. وی، هم در زمینه حکومت و سیاست دست به اصلاحات زد و هم در علم و فلسفه (ابن‌رشد، ۲۰۰۲ الف: ۲۶-۲۷ و ۳۸-۴۳). در این راستا، مدینه فاضله در نزد ابن‌رشد، ارتباط وثیقی با طبقه‌بندی علوم دارد (همان: ۷۷). تقسیم علوم در نزد ابن‌رشد، همان تقسیم ارسطویی است (فیرحی، ۱۳۸۳: ۲۶)؛ به این صورت که علوم بر دو قسم‌اند:

قسم اول، عبارت است از علم نظری، که مقصود از آنها، «دانستن» است. علوم نظری خود بر دو نوع‌اند: علوم تعلیمی (مانند حساب و هندسه و فلک و موسیقی)؛ و علوم طبیعی (که شامل طبیعیات عامه و علم النفس و علم طب است)؛

قسم دوم، علم مدنی است و مقصود از این قسم، «عمل» است. علم مدنی بر دو جزء است: علم اخلاق، که موضوع آن تدبیر نفس برای رسیدن به کمالش می‌باشد؛ و علم سیاست، که موضوع آن تدبیر مدینه برای رسیدن به کمال مخصوص خودش است (ابن رشد، ۲۰۰۲ الف: ۴۶).

این تقسیم، مبنای تشکیل مدینه فاضله است؛ به این صورت که یک نظام سیاسی فاضله باید مبتنی بر علم نظری باشد که در ادامه خواهد آمد. به عقیده ابن رشد، این امر کاملاً ممکن است (عابد الجابری، ۱۹۹۸: ۲۴۷؛ باتورث، ۱۳۶۸: ۱۵)؛ برخلاف نظر افلاطون که تشکیل مدینه فاضله را در زمین ممکن نمی‌دانست (ابن رشد، ۲۰۰۲ الف: ۱۳۸).

در نزد ابن رشد، سیاست بر پایه‌های علم طبیعی (که از علوم نظری می‌باشد) استوار است؛ به این صورت که علم طبیعی، علم النفس را، و علم النفس هم علم اخلاق را تأسیس می‌کند. از طرفی، سیاست همان تدبیر مدینه برای رسیدن به کمالش است (همان: ۴۶) و مراد از مدینه، نه زمین و مساحت آن و منازلش، بلکه مقصود، اهل آن است؛ و همچنین تدبیر اهل مدینه، نه تدبیر جسم آنها، بلکه تدبیر نفوس آنهاست؛ نفوسی که سعی در رسیدن به کمالاتشان در زیست مشترک انسانی دارد. در اینجا است که رابطه علم اخلاق و سیاست را مشاهده می‌کنیم؛ زیرا علم اخلاق، علم تدبیر نفس فرد است و علم سیاست، علم تدبیر نفوس (همان: ۴۷). به بیان دیگر، در علم اخلاق، صحبت از ملکات و افعال ارادی و عادات و نسبت میان آنها و تأثیر آنها بر یکدیگر است؛ در حالی که در علم سیاست، از چگونگی رسوخ این ملکات در نفوس بحث می‌شود و اینکه چگونه ملکه‌ای از ملکات بر دیگری تأثیر می‌گذارد تا فعل حاصل از آن، بر کامل‌ترین وجه باشد (همان: ۷۴). در نزد وی، موضوع علم سیاست، افعال ارادیه و مبادی آن، اراده و اختیار است. از طرفی، غایت این علم، برخلاف علم نظری، عمل است (همان: ۷۲). در ادامه خواهیم دید که غایت علم سیاست، چگونه با فقه همراه می‌شود.

۲. مدینه فاضله؛ غایت و علت احتیاج به مدینه

نکته‌ای که نباید مغفول بماند، تشخیص غایت انسان و ارتباط آن با غایت سیاست در نزد ابن‌رشد است. وی با توجه به خصوصیات انسان، به بررسی افعال وی می‌نشیند و از طریق افعالی که از جنبه ناطقیت انسان سر می‌زند، به شناسایی غایت او می‌پردازد (همان: ۱۴۲-۱۴۳). ابن‌رشد غایت انسانی را به فعلیت رساندن ظرفیت‌هایی می‌داند که در وجود وی، از آن جهت که انسان می‌باشد، به ودیعه گذاشته شده است. سبب غایی در نزد فیلسوف قرطبه، چیزی است که انسان برای کامل کردن وجود خود، به سمت آن حرکت می‌کند (عامر، ۱۹۹۸: ۲۹۷). انسان وقتی به کمال می‌رسد که تمام ظرفیت قوه ناطقه وی به فعلیت برسد؛ قوه‌ای که انسانیت آدم به آن است. کمال نهایی قوه ناطقه نیز در بروز ظرفیت‌های عقل می‌باشد که در قالب علم نظری، به‌ویژه فلسفه، بروز کرده است. البته راه‌های رسیدن به این کمال نهایی برای آدمیان، متفاوت است: یکی از راه برهان، یکی جدل و یکی هم از راه خطابه می‌تواند خود را به این غایت - که غایت مدینه هم هست - نزدیک کند. هر سه راه باشد - چنان‌که خواهیم دید - در شریعت تعبیه شده و فقه از این طریق به کمک حکمت آمده است تا جامعه به غایت خود برسد. همان‌گونه که می‌بینیم، علوم نظری، به‌ویژه حکمت و فلسفه، هم مبنای تشکیل مدینه فاضله و سیاست است و هم غایت نهایی مدینه فاضله و انسان مدنی است.

ابن‌رشد، کمالات انسانی را به چهار نوع تقسیم می‌کند: فضایل نظری (عقلی)؛ فضایل عملی؛ فضایل اخلاقی و صنایع عملی. وی تصریح می‌کند که بسیار سخت است یک نفر تمام این فضایل را در خود به فعلیت برساند؛ ولی بیشتر این فضایل به صورت متفرقه در افراد متعددی یافت می‌شود و البته شخص برای به فعلیت رساندن فضیلت مختص به خود در نهادش، به کمک دیگران نیاز دارد؛ و به همین دلیل، در رابطه با انسان گفته شده که وی مدنی بالطبع است (ابن‌رشد، ۲۰۰۲ الف: ۷۴). آدمی نه تنها برای تحصیل کمالات، بلکه در تمام نیازهای خود، حتی نیازهای ضروری‌اش، به کمک دیگران نیاز دارد. ابن‌رشد، هم‌آوا با افلاطون و البته با قرائتی ارسطویی از او، معتقد است که شایسته نیست هر کدام از اهالی

مدینه فاضله، بیش از یک صنعت را تعلیم ببیند؛ بلکه فقط باید به صنعتی مشغول شود که ملکه متناسب با آن، در وی به ودیعه نهاده شده است همان: ۷۵). به بیان دیگر، یک فرد در مدینه فاضله نمی‌تواند هم خطیب باشد، هم شاعر، هم جنگجو و هم فیلسوف؛ چون افراد مدینه فاضله به دلیل اختلاف فطرت و طبع با یکدیگر، در ملکات هم با یکدیگر مختلف‌اند (همان: ۷۶)؛ بنابراین، واجب است که هر انسانی در مدینه فاضله بکوشد تا بر بیشترین مقدار از کمالات انسانی دست یابد؛ البته به حسب اقتضای طبعش و با توجه به مقدار استعدادی که دارد (همان: ۸۰ و ۱۲۰). در اینجا است که این‌رشد به مدینه فاضله می‌رسد و معتقد است باید گروهی از انسان‌ها که مجموعشان واجد جمیع انواع کمالات بالقوه است، در اجتماعی مانند مدینه یکدیگر را یاری کنند تا این کمالات نهانی را به ظهور و بروز برسانند؛ تا آنجا که مدینه، به عنوان یک کل، واجد تمام کمالات انسانی باشد؛ و این امر میسر نیست، مگر اینکه افزون‌داری کمال کمتر، از کسی که کمال بیشتری دارد، تبعیت کنند؛ تا هم او آنها را برای رسیدن به کمالاتشان، یاری رساند و هم آنها وی را در خالص‌تر کردن کمالاتش کمک کنند (همان: ۷۶؛ این‌رشد، ۱۹۹۳: ۳۲۵).

ساختار کمالاتی که این‌رشد در نظر دارد، اعم از کمالات مادی و معنوی است. چنین ساختار کمالات و برتری داشتن برخی از آنها بر دیگر کمالات، کاملاً در ارتباط با طبقه‌بندی علوم است؛ با این توضیح که ساختار و نسبت فضایل انسانی در مدینه، همانند نسبت قوای نفسانی در اجزای نفس آدمی است. به همین دلیل، این‌رشد معتقد است همان‌گونه که در نفس آدمی سه قوه عقلیه و غضبیه و شهویه قرار دارد - که منشأ فضایل خلقیه‌اند - و اعتدال آدمی به این است که ریاست این قوا با قوه ناطقه، یعنی عقل باشد - به این صورت که عقل بگوید قوه غضبیه در کجا و به چه مقدار منشأ شجاعت گردد و عقل تعیین کند که قوه شهویه در چه زمانی و مکانی و به چه مقدار منشأ عفت شود - در مدینه فاضله هم ریاست باید از آن افضل اجزای این مدینه، یعنی اهل علوم نظری - که در ساختار و طبقه‌بندی علوم به نوعی مبنای علوم دیگر قرار می‌گرفت - باشد؛ و این همان عدلی است که باید در مدینه فاضله حکم‌فرما باشد (این‌رشد، ۲۰۰۲ الف: ۷۶-۷۷). اهل علوم نظری در مقام ریاست این مدینه

فاضله و عادل، تعیین می‌کنند که دیگران ملکات و خلقیات خود را در کجا و چه زمانی و به چه مقدار به فعلیت برسانند؛ به گونه‌ای که اگر بیش از این مقدار یا کمتر از آن باشد، نقص صاحب کمال است؛ چنان‌که قوه غضبیه که می‌تواند منشأ شجاعت باشد، اگر بیش از مقداری که عقل می‌گوید ظهور یابد، از صراط اعتدال خارج می‌گردد و از کمالش دور می‌شود.

ابن رشد هم‌نوا با افلاطون بر این باور است که باید از میان اهالی علوم نظریه کسی را برای ریاست برگزید که هم مذهب‌ترین افراد بوده و هم بیشترین حب را برای اهالی مدینه داشته باشد، که البته این حالت با اجتماع شرایطی چند، ممکن است؛ مانند ثبات رأی و... (همان: ۱۰۲)؛ درعین حال، نتیجه این است که رئیس این مدینه بدون هیچ شکی باید از میان فلاسفه باشند؛ کسانی که حکمت را به فضایی چند افزوده‌اند و شایسته ریاست می‌شوند (همان: ۱۰۳). ابن رشد در جایی دیگر، اوصاف مدینه فاضله را برمی‌شمارد و معتقد است مدینه فاضله مدینه‌ای است حکمیّه، شجاعه، عقیفه و عادل (همان: ۱۱۶). حکمیّه، یعنی به غایت انسانی - که مقصود سیاست است - علم داشته باشد و غایت انسانی هم با کمک علوم نظری شناخته می‌شود. چنین مدینه‌ای، با توجه به استمداد از علم مدنی و علم نظری، مدینه‌ای حکمی خواهد بود؛ و این حکمت، در فلاسفه است و از این رو، رئیس به‌ضرورت باید فیلسوف باشد (همان: ۱۱۷). در ادامه خواهیم دید که غایت دین، همان غایت فلسفه است؛ هرچند از دو طریق متفاوت، آن غایت را مدنظر دارد.

چنان‌که ملاحظه شد، ابن رشد از سیاست و شئون آن، به حکمت نظری و فلسفه رسید؛ تا آنجا که فیلسوف را رئیس مدینه فاضله قرار داد. حال باید دید نقش شریعت در این میان چگونه است. نکته قابل توجه، اهتمام ابن رشد به تبیین انسان است. او بدون توجه به انسان‌شناسی، نمی‌توانست بین سیاست و فلسفه ارتباط برقرار کند. البته انسان‌شناسی او رنگ و بوی کاملاً فلسفی دارد. افزون‌بر این، ابن رشد رویکردی نخبه‌گرا در اندیشه سیاسی خود ارائه می‌کند. این رویکرد، در نزد بیشتر کسانی که از فلسفه اسلامی به سمت سیاست عزیمت می‌کنند، موجود است. مسئله مهم دیگری که نباید مغفول بماند، وظیفه حاکم

سیاسی در تفکر ابن رشد است. وی معتقد است وظیفه حکومت در مدینه فاضله - که ریاست آن در دست فیلسوف است - تربیت مردم برای رسیدن به کمالات مناسب با وجودشان است. اصلی ترین وظایف حکومت در مدینه فاضله، تربیت انسان است؛ و تأمین رفاه و...، به منظور این هدف اصلی خواهند بود. علی القاعده، در صورت تزامم هر هدف دیگری با این رویکرد تربیتی، ابن رشد باید قائل به تقدم تربیت شود.

۳. ابن رشد و دعوی شریعت و حکمت

ورود فلسفه به دنیای اسلام، باعث بروز یک جنبش علمی از قبول تا انکار شد. عابد الجابری از موضع گیری های سیاسی در برابر فلسفه یاد می کند و معتقد است که برای تاریخ فلسفه در اسلام، می توان دو مظهر سیاسی و نظری نشان داد (ابن رشد، ۲۰۰۲: ب: ۱۳). وی خالد بن یزید بن معاویه بن ابی سفیان را نخستین کسی می داند که در صدد احقاق حق خود با استفاده از علوم اوایل یا قدیم (کیمیا و تنجیم و طب)، ترجمه شده از کتب یونانی، برآمد (همان: ۱۴). از لحاظ نظری، با متکلمین (اعم از معتزله و اشاعره) مواجهیم که به علوم اوایل (علوم نظری و عملی، از جمله فلسفه) نگاه مثبتی نداشتند؛ و در مقابل آنها، کسانی بودند که به این علوم از زاویه مثبتی می نگریستند. طرف داران علوم اوایل، خود بر سه دسته بودند: کسانی که فقط به علوم طبیعی و ریاضی و طب اشتغال داشتند؛ کسانی که به علوم باطنی از علوم اوایل می پرداختند که در رأس آنها می توان از اسماعیلیان نام برد، که مایل به تأویلات افلاطونی بودند؛ و در نهایت، کسانی که به فلسفه و منطق می پرداختند؛ مانند کندی و فارابی و ابن سینا. این گروه آخر، به منطق ارسطو و الهیات وی (هرچند در برخی موارد با قرائتی نوافلاطونی) پرداختند و البته با تمام وجود، اختلاف بین دین و فلسفه را درک می کردند؛ از این رو تلاش کردند تا نشان دهند که این اختلاف، فراتر از سطح تعبیر و خطاب نیست و مضمون شریعت و حکمت در تحلیل نهایی، یکی است (همان: ۳۱-۳۲) البته هر کدام از فلاسفه اسلامی، برای علاج اختلاف حکمت و شریعت، راه متفاوتی را ارائه کرده اند (همان:

۳۲- ۴۲). هرچند کسانی هم مثل غزالی پیدا می‌شدند که آتش اختلاف را شعله‌ورتر می‌کردند (همان: ۴۰).

در این میان، کسانی مانند ابن‌باجه و ابن‌رشد و ابن‌طفیل، از منهج خاصی در جمع بین فلسفه و شریعت استفاده کردند. البته لازم به ذکر است که پیدایش فلسفه در غرب تمدن اسلامی، به‌ویژه اندلس، کاملاً با شرق تمدن اسلامی متفاوت بود. اندلس از دعاوی علم کلام و جدلیات متکلمین و فرق کلامی آزاد بود؛ به همین دلیل، بروز فلسفه در آن دیار، سیری کاملاً منطقی و طبیعی داشت و فلسفه با ظهورش در اندلس توسط ابن‌باجه، گرفتار مشکل جمع بین عقل و نقل نشد. این بدین معناست که وقتی فلسفه در غرب تمدن اسلامی و در اندلس ظاهر شد، از همان ابتدا همچون کوششی برهانی و عقلی تلقی شد، که ابن‌باجه به این مطلب تصریح می‌کند (همان: ۴۳-۴۴).

ابن‌باجه، نخستین فیلسوف غرب تمدن اسلام بود و چون مشکلات کسانی مانند کندی و فارابی را در جمع بین عقل و نقل نداشت، در کلامش اشاره‌ای به توفیق بین دین و فلسفه وجود ندارد؛ بلکه برعکس، وی را مایل به جداسازی دین و فلسفه می‌بایم. بر این اساس که میدان دین، مستقل است و عقل دخالتی در آن ندارد، وحی در نزد ابن‌باجه قابل تفسیر عقلی نیست، بر خلاف فارابی؛ زیرا عقل در نظر او موهبتی الهی است که خداوند متعال به هر که بخواهد، اختصاص می‌دهد (همان: ۴۶). همین‌طور، ابن‌طفیل با کتاب *حیّ بن یقظان*، اسرار حکمت مشرقی ابن‌سینا را ذکر می‌کند؛ البته در همان چهارچوبی که ابن‌باجه سخن گفته است؛ یعنی جدایی دین از فلسفه (همان: ۴۶). *حیّ بن یقظان ابن‌طفیل* - که تمثیلی برای طریق فلسفه مشرق است - در جزیره‌ای دور از سرزمین سالامان، که تمثیلی برای طریق وحی است، رشد می‌کند؛ وقتی *حیّ بن یقظان* و سالامان به هم می‌رسند، متوجه می‌شوند که هر دو یک هدف را، البته به دو طریق کاملاً مختلف، دنبال کرده‌اند که همان طریق فلسفه و طریق وحی است. در اینجا، ابن‌طفیل مستقل بودن دین را از خلال ناتوانی *حیّ بن یقظان* در اقناع جمهور مؤمنین نتیجه می‌گیرد و معتقد است که *مطلوبِ حیّ بن یقظان* و خواسته جمهور، یکی است و عبادات و جوّ دینی‌ای که جمهور با آن مواجه است، مقصد نهایی نیست؛ بلکه

برای رساندن آنها به مقصدی است که خودش (حی بن یقظان) به آن مقصد، البته به کمک نظر و تأمل، رسیده است (همان: ۴۷).

دفاع ابن رشد از فلسفه، هر چند در چهارچوب دو فیلسوف قبلی است، تفاوتی چشمگیر دارد. وی فقط فیلسوف نبود؛ بلکه هم فقیهی زبردست بود و هم قاضی القضاة. از این رو دفاع وی از فلسفه، فقهی بود، نه فلسفی. دفاع وی از فلسفه در برابر شریعت، مبتنی بر استقلال هر کدام از دیگری در اصول و منهج مختص به خودشان است و اینکه هر دو در هدفی که مدنظر دارند - که همان فضیلت است - مشترک اند (همان: ۴۹-۵۰). نکته جالب توجه این است که در مقابل غزالی که فلاسفه را تکفیر می کرد، ابن رشد آنان را راسخان در علم می نامد (اورفوا، ۲۰۱۱: ۱۶۴). از این روست که ابن رشد در رابطه با منزلت عقل می گوید: «فیلسوفان به دنبال شناخت موجودات به وسیله عقل هایشان هستند، نه از راه استناد به گفته کسی که ایشان را به پذیرفتن گفته خود بدون برهان فرامی خواند. فیلسوفان در این رهگذر، چه بسا با چیزهای محسوس نیز مخالفت کرده اند» (خراسانی، ۱۳۶۹: ۵۵۶). این گفتار وی می تواند کمک کند که چرا وی در جمع بین حکمت و شریعت، از تأویل ظاهر شریعت به نفع حکمت و فلسفه استفاده می کند.

۳-۱. فلسفه و شریعت در نزد ابن رشد

دین در نزد ابن رشد، از ساختاری چندلایه برخوردار است. وی، هم ظاهر ادله شرعی و هم واقعیت پنهان در ورای این ظواهر را دین می نامد؛ واقعیتی که با تأویل می توان به آن رسید. اتفاقاً به دلیل تفاوت مخاطبین شرع در فهم، شارع مقدس هم ظاهر شریعت و هم لایه تأویلی آن را اراده کرده است و به همین دلیل، هر دو لایه یاد شده، دین است. ابن رشد مبنای پژوهش خود را اختلاف مردمان در استعدادها و ظرفیت های درونی شان قرار داد؛ اختلافی که اتفاقاً مبنای ساختار قدرت در مدینه فاضله بود. با توجه به این اختلاف استعدادها و با توجه به اینکه مخاطب شریعت، نه فقط صاحبان عقل و خرد، بلکه جمهور مردم است، شرع

مجبور است به‌گونه‌ای آنها را خطاب کند که هر صنفی با هر استعدادی بتواند از سفره آن، طعامی برگیرد.

تلاش فیلسوف قرطبه هماهنگ کردن حکمت و شریعت نبود؛ بلکه اهتمام وی، بر حل دعوی شریعت با حکمت از طریق تفکیک بین جمهور و علما بود (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ب: ۵۰). وی ابتدا دعوی یادشده را در میدان حکمت و ظاهر شریعت تصور کرد و تأکید داشت که واقع شریعت، تعارضی با حکمت ندارد؛ افزون‌بر آن، جمهور و عوام‌الناس، مأمور به واقع شریعت نیستند؛ بلکه باید به همان ظاهر شریعت بسنده کنند؛ راسخون در علم‌اند که توانایی ادراک واقع شریعت - که همان حکمت است - را دارند؛ و راسخ در علم، کسی نیست جز فیلسوف. این شیوه جمع، مبتنی بر همان تفکیکی است که ابن‌رشد بین مردمان مدینه فاضله قائل شد. وی معتقد است که مردم بر سه دسته‌اند: گروهی از آنان به‌هیچ‌روی اهل تأویل نیستند، که همان عوام و جمهور مردم‌اند؛ گروهی دیگر اهل تأویل‌اند، ولی تأویل جدلی، که اینان همان متکلمین‌اند. گروه سوم فلاسفه‌اند، که اهل تأویل یقینی‌اند. تأویلات فلسفی یقینی را نمی‌توان به اهل جدل عرضه داشت؛ چه رسد به جمهور (همان: ۱۱۹). شرع مقدس، خود را در برابر این سه نوع از آدمیان می‌بیند؛ از این‌رو به‌گونه‌ای صحبت می‌کند که برای هر سه گروه، معرفتی درخور استعدادش داشته باشد؛ برای حکیمان با حکمت، برای متکلمین با جدال احسن، و برای جمهور مردم با موعظه‌ای نیکو. ابن‌رشد در تأیید این نظر، به آیه ۱۲۵ سوره نحل تمسک می‌کند: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ صَلَّى عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (همان: ۹۶).

از نگاه ابن‌رشد، خداوند از روی توجه و عمد، در قرآن متعارض صحبت می‌کند تا توجه حکیمان را به معارفی و رای این ظواهر - که همان واقع شریعت است - جلب کند (همان: ۹۸؛ ابن‌رشد، ۱۹۹۳: ۳۲۵). این واقع شریعت، از همان منبعی جوشیده، که آبشخور حکمت است؛ بنابراین، هر دو از حق ارتزاق می‌کنند؛ به‌همین دلیل، محال است که در تعارض با هم باشند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ب: ۹۶).

اگر هر صنف از مردمان به وظیفه خود در قبال شریعت عمل کنند، به این صورت که جمهور مردم ظواهر شرع را اخذ کنند و فلاسفه به واقع شریعت بپردازند، نه تنها بین حکمت و شریعت تعارضی نیست، بلکه همگان به سوی خیر و فضیلت رهنمون می‌شوند؛ البته با این توضیح که خیر و فضیلت هر شخصی متناسب با استعدادهایش، متفاوت از کمال و خیر دیگری است؛ بنابراین، نه تنها باید تأویلات صحیح را از منظر عوام دور داشت، بلکه اظهار این معارف برای جمهور، موجب کفر مردم و تشتت در عقیده آنان و باعث آشکار شدن فرقه‌های مختلف و باطل می‌شود (همان: ۱۲۱). هدف و غایت شریعت، فقط معرفت حقیقت نیست. معرفت حقیقت، وظیفه فلسفه است و مردمان همگی تاب حقیقت را ندارند. هدف دین در نزد ابن رشد، ایجاد فضیلت و تحریر بر خیر است (فیرحی، ۱۳۸۳: ۵۹)؛ هدفی که اساس و قوام مدینه فاضله می‌باشد.

دین، به ویژه شریعت اسلام، به سمت تدبیر انسان و رساندن او به بلوغ مختصش میل دارد؛ به این صورت که زندگی برای انسان در این دنیا، بدون صنایع عملی ممکن نیست؛ چنان که زندگی وی در دنیا و عقبی بدون فضایل نظریه، متصور نیست. از سویی، چه صنایع عملی و چه فضایل نظری، بدون فضایل اخلاقی ناتمام است؛ و به بیانی دیگر، به این دو نمی‌توان رسید، مگر با فضایل اخلاقی (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۳۲۴). قبلاً هم اشاره شد که مبنای علم سیاست، از علم النفس و اخلاق است (ابن رشد، ۲۰۰۲ الف: ۴۷). از سوی دیگر، فضایل اخلاقی فقط با معرفت خداوند و تعظیم وی از طریق عبادات مشروع قابل تحصیل است. با این وصف، شریعت‌ها از جمله صنایع ضروری مدینه‌ای‌اند که مبادی‌اش از عقل و شرع گرفته شده است (همان: ۳۲۵). این یعنی ساکنان مدینه فاضله باید با اطاعت از شریعت، فضایل اخلاقی را در خود ایجاد کنند تا بتوانند به کمک این فضایل اخلاقی، در مدینه فاضله به فضایل نظری - که همان کمال واقعی انسان است - دست یابند. در نتیجه می‌توان گفت با رعایت شریعت، جمهور مردم خود را به کمالات نظری - که فلسفه متکفل تبیین آنهاست - می‌رسانند؛ اما اهل حکمت چگونه به شریعت می‌رسند؟ اهل حکمت در مواجهه با شریعتی الهی، به آن مؤمن می‌شوند؛ چون فلسفه را با واقع شریعت در تلائم کامل می‌بینند؛

مانند فلاسفه‌ای که در اسنکدریه مشغول تعلیم مردم بودند و در مواجهه با اسلام، آن را با روی باز پذیرفتند؛ چنان‌که حکمای بلاد روم به نصرت شریعت عیسی ﷺ شتافتند (همان: ۳۲۵). به نظر ابن‌رشد، خود انبیا نیز از حکما و فلاسفه بودند. بنابراین می‌توان گفت: هر نبی‌ای حکیم است؛ ولی هر حکیمی نبی نیست؛ هر چند علمایی‌اند که در وصف آنها گفته شده است و ارثان پیامبران‌اند (همان: ۳۲۶).

۴. دین و سیاست در مدینه فاضله

به نظر ابن‌رشد، هر شریعتی که وحیانی باشد، قطعاً عقل هم در آن دخیل است. به همین دلیل، اگر کسی شریعتی را تصور کند که فقط از عقل ارتزاق می‌کند، باید آن را ناقص‌تر از شریعت استنباط‌شده توسط عقل و وحی دانست (همان: ۳۲۵). از این کلام ابن‌رشد می‌توان نیاز حکمت به شریعت را در تدبیر مدینه استفاده کرد (فوزی نجار، ۱۳۶۶: ۲۲)؛ به‌ویژه با توجه به کارکرد عمومی شرع از جهت اقناع جمهور و متکلمین و حکما. در مدینه‌ای که قرار است به سمت کمال در حرکت باشد، باید آرامش اندیشه را تأمین کرد؛ و تأمین این آرامش می‌تواند با دین باشد؛ به این صورت که دین با توجه به اختلاف سطوح فهم مردمان، بستری برای ارضای فکری اصناف بشر فراهم می‌کند؛ بستری که هدف مشترک آن، سوق دادن جامعه به سمت خیر و فضیلت است.

ابن‌رشد تصریح می‌کند که برای تحصیل همه فضایل در اهالی مدینه، دو راه وجود دارد: اقناع و اکراه. راه اقناع جمهور برای تعلیم حکمت، استفاده از خطابه و شعر است و اقناع حکیم با برهان میسر است. راه اکراه، در مورد متمرّدین و دشمنانی که در زمینه تحصیل فضایل کوتاهی می‌کنند، اعمال می‌شود و این راه، در میان اهالی مدینه فاضله وجود ندارد. این دو راه، کاملاً طبیعی‌اند و حتی در شرایعی که برای انسان آمده‌اند، دیده می‌شود؛ مثلاً در شریعت الهی اسلام، دعوت به سوی خداوند، به دو طریق است: موعظه و جهاد (ابن‌رشد،

در رأس این مدینه کسی قرار می‌گیرد که به واقع شریعت دست یافته است و اینان کسانی نیستند جز پیامبران؛ زیرا در اندیشه ابن‌رشد، رئیس مدینه فاضله باید فیلسوف و حکیم باشد؛ ازسوی دیگر، خود ابن‌رشد تصریح می‌کند هر پیامبری حکیم است، ولی هر حکیمی پیامبر نیست؛ هر چند می‌تواند جانشین آن فیلسوف پیامبر باشد. همچنین می‌توان گفت: فیلسوفی که جانشین پیامبر است، باید علم به دین - اعم از واقع آن و ظاهرش - داشته باشد؛ زیرا از جمله علوم دین، فقه است که در تأمین سعادت مدینه تأثیر مستقیم دارد؛ با این توضیح که مقصود شرع، آموختن علم حق و عمل حق است؛ علم حق، همان معرفت پروردگار و موجودات دیگر و معرفت سعادت است؛ عمل حق هم امثال افعالی است که موجب آن سعادت می‌شود و دوری از کارهایی که باعث شقاوت است. معرفت به این افعال، «علم عملی» نام دارد. این افعال، خود بر دو قسم اند: افعال ظاهری و بدنی و افعال نفسانی. علم به افعال ظاهری و بدنی، «علم فقه» نام دارد و علم به افعال نفسانی، «علم اخلاق» (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ب: ۱۱۵).

ابن‌رشد، ازسویی فقه و اخلاق را جزو علوم عملی برمی‌شمرد و ازسوی دیگر، غایت سیاست را عمل می‌داند و موضوع علم سیاست را افعال ارادیه معرفی می‌کند که مبادی آن، اراده و اختیار است (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: الف: ۷۲). در این صورت، می‌توان به ارتباط فقه و سیاست در منظومه فکری ابن‌رشد پی برد: فقه متکفل بیان حکم اعمال و افعال ارادی انسان است که اتفاقاً موضوع علم سیاست، سنخ خاصی از این افعال ارادی است. به همین دلیل، وی در توصیف رئیس مدینه فاضله، افزون بر فیلسوف بودن، فقیه بودن وی را نیز لازم می‌داند و تصریح می‌کند: وضعیت مطلوب در رئیس مدینه فاضله، هنگامی است که وی افزون بر فلسفه، عالم به سنن و قوانین شارع و حتی مجتهد باشد؛ به گونه‌ای که بر استنباط احکامی که ازسوی شارع مسکوت مانده‌اند، قدرت داشته باشد (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۷۷). بنابراین، اگر در مدینه فاضله این دو صفت در انسان واحدی جمع نشد، بلکه یکی حکیم بود و قدرت بر جهاد داشت و دیگری فقیه بود و قدرت بر جهاد نداشت، باید هر دو در ریاست با هم شریک باشند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: الف: ۱۶۹). اینها همه بر این ایده ابن‌رشد مبتنی است که هدف

شریعت، همان غایت فلسفه است؛ و به همین دلیل، برخی می‌گویند: شریعت اسلام تابع حکمت الهی سرمدی است (همان: ۱۴۹). به عبارت دیگر، خداوند متعال فلسفه را به منزله حقیقت در انسان‌ها از ابتدا به ودیعه گذاشت و به جهت تسهیل امر برای نوع آدمیان، شریعت را به دنبال آن حکمت سرمدی، توسط حکیمانی که پیامبر می‌نامیم، فروفرستاد. شاید یکی از کارکردهای جنبی دین هم - چنان‌که قبلاً گذشت - ارائه تعلیماتی برای انسان‌هایی است که توانایی درک واقعیت و حکمت را از طریق برهان ندارند، ولی میل رسیدن به کمال را در خود احساس می‌کنند؛ البته کمال متناسب با سعه وجودی.

فقیه فیلسوف که در مسند ریاست مدینه فاضله است، باید مدینه را به سمت کمال خود رهنمون کند؛ زیرا گفته شد که کمال تام و تمام و کامل، از آن مدینه است؛ وگرنه افراد به تنهایی نمی‌توانند واجد تمام کمالات شوند (همان: ۷۶). برای تحقق این مقصود، یکی از وظایف مهم رئیس مدینه این است که در راستای تحقق عدل، معارف متناسب با هر انسان را متناسب با استعدادی که دارد، در اختیار او بگذارد؛ بنابراین نباید باطن شریعت را - که با سازوکار تأویل به آن دست یافته است، در اختیار جمهور قرار دهد؛ زیرا این کار، جامعه را به شدت دچار تلاطم فکری می‌کند و موجب بروز بدعت و فرقه‌های مختلف می‌شود و مدینه را از رسیدن به مقصود و غایت بازمی‌دارد.

نکته‌ای که در کلام ابن‌رشد مسکوت می‌ماند، این است که آیا می‌توان تدبیری اندیشید تا جمهور مردم را به سمت واقع شریعت راهنمایی کرد یا اینکه آنها مجبورند تا آخر به ظاهر شریعت بسنده کنند و از حکمت محروم بمانند؟ ابن‌طفیل در قصه حیی بن یقظان چنین نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان جمهور را رشد داد (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ب: ۴۲)؛ اما در کلام ابن‌رشد، به رشد مردم و انتقال آنها از رتبه‌ای که در آن قرار دارند به مقام حکمت، اشاره شده است (ابن‌رشد: ۲۰۰۲ الف: ۸۰).

شاید بتوان چنین امکانی را حتی براساس مبانی ابن‌رشد نتیجه گرفت؛ به این صورت که فیلسوف حاکم، برای رهنمود مردم به سعادت، از قوانین مذهبی استفاده می‌کند تا آنان فضایل اساسی را که برای سعادتشان لازم است، تحصیل کنند. به منظور تحقق این هدف،

باید از فنّ سیاست استفاده کرد؛ ولی با توجه به غیرمحمتمل بودن تأسیس یک نظام سیاسی کامل از ابتدا، خوب است که جمهور براساس قواعد و قوانین مذهبی زندگی کنند. به بیان دیگر، سیاست شرعیّه چون قابل تحقق است، از سیاست مدتیّه برتر است؛ ولی سیاست شرعیّه، تنها با تشویق به شکوفایی فلسفه است که می تواند وظیفه خود را انجام دهد (فوزی نجار، ۱۳۶۶: ۲۲) و این یعنی بسط فلسفه در جامعه و آماده کردن اذهان مردم عادی برای درک حقیقت، که همان واقع شریعت است.

۴-۱. آسیب شناسی دین - سیاست

طبق آنچه گفته شد، این رشد نمی تواند جامعه ای را که رئیس آن فقط فیلسوف است - و فقیه نیست - فاصله بنامد؛ زیرا دست فیلسوف از ابزار مناسب برای اقتناع مردمی که استعدادهای متفاوتی دارند، خالی است؛ یعنی اقتناع مردم درباره معرفت به مبدأ و منتهای هستی. شرع است که با ظاهر خود، جمهور را قانع و مُنقاد می کند و با باطن خود، حکیم را سیراب می نماید؛ مثلاً اعتقاد به معادی که شرع در برخی موارد به صورت جسمانی توصیف می کند، به مراتب مؤثرتر است در سوق دادن مردم به سمت خیر و فضیلت، از معادی که با حکمت و برهان ثابت می شود (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۳۲۶). ابن رشد اذعان می کند دستورهای شرع که باعث تشویق جمهور به سمت خیر و فضیلت می شود، هم مورد مدح حکماست و هم مؤثرتر از دستورالعمل هایی است که فقط از عقل برخاسته باشد. افزون بر اینکه عقل، به اذعان ابن رشد، در فهم مبادی عمل ناکارآمد است؛ از این رو، شریعت برخاسته از عقل، ناقص تر از شریعتی است که از عقل و وحی نشئت گرفته باشد (همان: ۳۲۶). به اعتقاد ابن رشد، فلسفه متکفل تأمین و شناسایی سعادت عقلی برخی از مردمان است؛ در حالی که شرایع قصد تعلیم همه اصناف را دارند. بنابراین، فلاسفه باید شریعت را نیز بیاموزند؛ زیرا شرایع، هم مقصود حکم را برمی آورند و هم درمان جمهور را دارند؛ ازسویی حکیمان برای رسیدن به سعادت خود، به مشارکت با عموم مردم نیاز دارند؛ به همین دلیل، آگاهی به کیفیت تعلیم جمهور، برای حکما لازم است (همان: ۳۲۵).

همین‌طور، اگر رئیس مدینه فقط فقیه باشد که براساس ظاهر شرع حکم می‌راند؛ آن مدینه غیرفاضله خواهد بود؛ چون از واقع شریعت بهره‌ای نمی‌برد؛ و به طرد حکیمان خواهد انجامید و فیلسوف به تعبیر ابن‌باجه، متوحد (تنها) می‌شود که باید برای گذران زندگی خود، تدبیری بیندیشد. همان‌گونه که حیی بن یقظان وقتی از اصلاح مردم مأیوس شد، تصمیم به تقیه می‌گیرد و به سلامان و اصحاب وی - که مقید به ظاهر شریعت بودند - توصیه می‌کند از تأویل بپرهیزند و به حدود شرع و اعمال ظاهری آن پایبند باشند؛ و در انتها، جزیره ملتزم به ظاهر شریعت را به مثابه مدینه غیرفاضله ترک می‌کند (فیرحی، ۱۳۸۳: ۱۲). اتفاقاً دوران زندگی ابن‌رشد به‌گفته خودش، همین‌گونه بود. وی تسلط دشمنان فلسفه بر شهرها را در زمان خود، مهم‌ترین دلیل بر ضایع شدن فلسفه و خاموشی نور آن می‌داند و بر این باور است که در زمان وی این دشمنان در این شهرها، به تعداد زیاد یافت می‌شوند؛ و اگر در این بلاد، فیلسوفی حقیقی یافت شود، به منزله انسانی است در میان حیوانات درنده؛ که نه می‌تواند در فساد آنها شریک شود و نه ایمن بر جان خویش است. به‌همین دلیل، توحد و تنهایی را ترجیح می‌دهد و همچون گوشه‌گیران زندگی می‌کند و از همین‌روی، از کمال واقعی و نهایی بازمی‌ماند؛ کمالی که قرار بود در این مدینه حاصل شود (ابن‌رشد، ۲۰۰۲ الف: ۱۴۱).

فقیه و فیلسوف قرطبه، در راستای هماهنگ کردن بین حکمت و شریعت، در حوزه فقه هم به نوآوری‌هایی دست زد. وی به ابتدای فقه بر مبانی ظنی اعتراض داشت؛ از این‌رو کوشید با تأسیس پایه‌هایی محکم، مانند مقاصد شریعت برای فقه، این ایراد را برطرف کند و به این صورت، تلائم بیشتری بین این علم مدنی با فلسفه ایجاد نماید (عابد الجابری، ۱۳۸۲: ۱۲۴). این ایراد، به‌گمان برخی، حتی بر فلسفه زمان ابن‌رشد هم وارد بود. فلسفه‌ای که بر جواز و امکان بنا شده بود، حال خوشی بهتر از فقه مبتنی بر گمان نداشت (همان: ۱۲۵). ابن‌رشد با نهضت عقل‌گرایی خود توانست روش برهانی را در مباحث فلسفه و حتی فقه، محور قرار دهد که نتیجه چنین کوششی، ابتدای مدینه فاضله بر اساس یقین و برهان، و نه

ظن و گمان است. این مدینه، فیلسوف برهان محور را که فقیهی ظن ستیز است در رأس خود می بیند و مردمان آن در تلاش برای رسیدن به کمال خود هستند.

تذکر این نکته بایسته است که هرچند ابن رشد برای ریاست مدینه فاضله، فیلسوف را به فقه، و فقیه را به فلسفه نیازمند می دید، ولی شاید به نظر رسد این دو نیاز، به یک میزان نیست: فیلسوف به فقه نیاز دارد تا جمهور را اقناع کند و فضایل اخلاقی را برای اداره مدینه فاضله فراهم آورد؛ ولی فقیه به فلسفه نیاز دارد تا به واقع شریعت برسد؛ از این رو، اگر فیلسوف باید دنبال فقه باشد، نه به منظور کشف واقعیت برای خودش (زیرا او به کمک فلسفه، به واقع شریعت رسیده است)، بلکه به منظور اقناع جمهور است؛ این در حالی است که فقیه برای رسیدن به واقع شریعت، به فلسفه نیاز دارد.

این اشکال تا حدی موجه است؛ به ویژه اگر توجه کنیم ابن رشد و دو فیلسوف دیگر مغرب اسلامی (ابن باجه و ابن طفیل) برای رهایی از توحید و تنهایی، نیاز به فقه را توجیه می کنند. البته ابن رشد - چنان که گذشت - بر این نکته تأکید می کند که عقل در فهم مبادی عمل، در مقایسه با وحی، ناقص است؛ و تصریح می کند که شریعت برخاسته از عقل و وحی، کامل است، اما شریعت برخاسته از عقل، به تنهایی ناقص؛ ولی در عین حال، جایگاه فقه در نزد ابن رشد، به اندازه فلسفه نیست؛ به تعبیر دیگر، اگر مدینه فاضله ای نبود و مثلاً در کل دنیا فقط یک نفر وجود داشت، فقط فلسفه برای وی کافی بود. این مدعا را از داستان حی بن یقظان می توان به دست آورد: وی در آن جزیره تنها، به فقه نیازی نداشت؛ ولی برای مواجهه با مؤمنان در جامعه، فقه را لازم دید.

نتیجه گیری

مشکلی که ابن رشد با آن مواجه بود، از مشکلات اساسی جوامع اسلامی، حتی تا عصر حاضر است. ابن رشد، هم فقیه بود، هم فیلسوف؛ از این رو کوشید تا نشان دهد ساختن مدینه فاضله بر مبنای فقه و فلسفه، ممکن است. فقه بدون فلسفه، به عملگرایی بدون هدف می انجامد؛ همان گونه که فلسفه بدون فقه، ذهنی محض خواهد بود و نمی تواند با

فضای عینیت ارتباط برقرار کند. تلاقی فقه و فلسفه، هم فلسفه را از فضای ذهنی محض خارج می‌کند و هم نقشه‌راهی برای فقه تهیه می‌کند.

از مشکلات جهان اسلام، تلاش برای مدیریت جوامع براساس الگویی صرفاً فقهی یا صرفاً فلسفی است. فقیهی که با فلسفه آشنا نباشد و حتی به ضدیت با آن برخیزد، برای خود مأموریت تشکیل مدینه فاضله و مدیریت انسان‌ها و... قائل نیست؛ چه رسد به اینکه برای خود، مقام ریاست آن مدینه را قائل شود. این همه، به دلیل مأموریتی است که فقه برای خود تعریف می‌کند: فقه می‌گوید: این کارها را انجام بده و اینها را ترک کن. همین طور، فیلسوفی که با فقه بیگانه است، دستورالعملی عینی و خارجی برای یافته‌های ذهن خود نمی‌یابد؛ و برای همین، همیشه در فضای ذهن باقی می‌ماند. او «تقرب الی الله» را با ارائه ساختار وجود و هستی‌شناسی ارائه می‌دهد؛ ولی برای حصول به این تقرب، از ارائه راهکاری عملی عاجز است. خود فلاسفه به عجز عقل از فهم احکام عملی متناسب با هستی‌شناسی و غایت‌شناسی فلسفی اعتراف می‌کنند. از الطاف خداوند متعال، ارائه دستورالعمل فقهی متناسب با جهان‌بینی فلسفی برای مدینه فاضله است که اگر این لطف نبود، عقل فیلسوف راهی به احکام عملی نداشت و در تطبیق منویات فلسفی خود در مدینه، حیران می‌ماند.

به بیان دیگر، از جمله عرصه‌های لازم برای تأسیس یک جامعه برین، انسان‌شناسی است. ابن‌رشد برای تأسیس مدینه فاضله، به این انسان‌شناسی نیاز داشت که آن را براساس فلسفه ارائه کرد و تا آنجا پیش رفت که ساختار جامعه را براساس قوای نهفته در انسان ترسیم نمود. هرچه در میان فلاسفه اسلامی، انسان‌شناسی رواج دارد، در میان عالمان مسلمانی که با فلسفه بیگانه یا دشمن‌اند، انسان‌شناسی مغفول واقع شده است. البته انسان‌شناسی موجود در فلسفه، برای اینکه به عرصه عملیاتی برسد و سیاست دینی از آن سربرآورد، هنوز خام است. ابن‌رشد کوشید از مباحث نفس‌شناسی موجود در فلسفه، به انسان‌شناسی سیاسی برسد؛ که در حد مقتضیات دانشی و زمانه خود، از پس این مهم برآمد.

افزون‌براین، می‌توان به نقش فلسفه در ایجاد ارتباط بین دین و سیاست اشاره کرد؛ به‌ویژه در بُعد حکمت عملی، که ابن‌رشد ورود جدی در آن نیز داشت. ابن‌رشد به‌گونه‌ای از این

واسطه استفاده می‌کند که گویی اگر کسی فیلسوف نباشد، نمی‌تواند از دین در عرصه سیاست بهره‌برداری کند. این نکته به‌وضوح در میان عالمان مسلمانی که ورود جدی به فلسفه نداشتند، دیده می‌شود. در میان عالمان مسلمانی که دغدغه اصلاح جامعه و تطبیق سیاست بر شریعت را داشتند، کمتر عالمی را می‌بینیم که با فلسفه بیگانه باشد؛ به‌عبارت‌دیگر یک فقیه صرف، قابلیت چندانی برای عملیاتی کردن شریعت در عرصه سیاست ندارد. عالمان مسلمان، به همان مقدار که از فلسفه فاصله می‌گیرند، از نقش اصلاحی خود در عرصه اندیشه سیاسی و نیز سیاست‌ورزی می‌کاهند. احیای علوم عقلی در میان عالمان دینی، این قابلیت را در آنها ایجاد می‌کند تا بتوانند اقدامات اصلاحی داشته باشند. توجه به این نکته ضروری است که منظور از فلسفه در اینجا، هم حکمت نظری و هم حکمت عملی است. فلسفه نظری، بدون ورود در حکمت عملی و سیاست مدن، دغدغه اصلاحی خود را - احتمالاً - تا حد زیادی از دست خواهد داد. با این توصیف، می‌توان امید زیاد ابن‌رشد را - که فقیه فیلسوف است - برای تأسیس مدینه فاضله درک کرد.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن رشد محمد بن احمد (۱۹۹۸). تلخیص السیاسة لافلاطون، بیروت، دار الطلیعة للطباعة و النشر.

_____ (۱۹۹۳). تهافت التهافت، بیروت، دار الفكر اللبناني.

_____ (۲۰۰۲ الف). الضروری فی السیاسة، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة.

_____ (۲۰۰۲ ب). فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال،

بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة.

اورفوا، دومینیک (۲۰۱۱). ابن رشد طموحات مثقف مسلم، محمد البحرى، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة.

باترورث، چارلز ای (۱۳۶۸). «ظن و سیاست در اندیشه ابن‌رشد»، ترجمه سیدمهدی حسینی،

دانشگاه انقلاب، ش ۶۸، مرداد، ص ۱۵-۱۸.

- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۶۹). «ابن‌رشد»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۵۵۶-۵۸۳.
- سلمان، محمد (۱۳۹۰). «ابن‌رشد»، اندیشه‌ی سیاسی متفکران مسلمان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- عابد الجابری، محمد (۱۳۸۲). «جنیش عقل‌گرایی در مغرب و اندلس» سروش اندیشه، شماره ۷ و ۸، پاییز و زمستان، ص ۱۲۲-۱۳۹.
- (۱۹۹۸). ابن‌رشد سیره و فکر، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية.
- عامر، عمار (۱۹۹۸). مفهوم الغایة النسانية لدى ابن رشد، دمشق، مكتبة الاسد.
- فوزی م نجار (۱۳۶۶). «سیاست در فلسفه‌ی سیاسی اسلامی» معارف، ش ۱۲، آذر، ص ۶۸-۹۲.
- فیرحی، داود (۱۳۸۳). «روش‌شناسی اندیشه‌ی سیاسی ابن‌رشد»، مجله‌ی دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی، ش ۶۳، بهار، ص ۵۹-۹۱.