

ابن رشد و دانش سیاسی

احمد بیگلری*، ابراهیم برزگر**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۲/۶

سیاست متعالیه

• سال سوم
• شماره یازدهم
• زمستان ۹۴

ابن رشد و
دانش سیاسی
(۲۷ تا ۴۶)

چکیده

در امتداد مسأله‌ی «نسبت عقل و دین» در حوزه‌ی دانش‌های عملی، به‌ویژه سیاست، بحث «جایگاه عقل و شرع در تنظیم سلسله مراتب دانش‌ها» اهمیت فراوانی دارد؛ به‌نحوی که هرگونه تلقی از این رابطه، تأثیر انکارناپذیری بر طبقه‌بندی و جایگاه‌شناسی دانش‌ها از خود به‌جای می‌گذارد. با شکل‌گیری نهضت ترجمه و انتقال اندیشه‌ی یونانی به جهان اسلام، برخی از اندیشمندان برجسته‌ی تمدن اسلامی، بر اساس مبانی و مفروضات‌شان طبقه‌بندی‌های جدیدی از دانش‌های عصر خویش ارائه داده‌اند که ناشی از پذیرش اقتدار شریعت و دانش مبین آن یعنی «فقه» بوده است. طبیعتاً در چنین نگرشی، دانش فقه به‌مثابه بنیادی شرعی و مدنی برای سیاست تلقی می‌شود. *ابن رشد/اندلسی*، فیلسوف مشائی و فقیه برجسته‌ی قرن ششم ه.ق یکی از اندیشمندان اسلامی است که اگرچه همانند فارابی *احصاء‌العلوم* نوشته، اما می‌توان با استناد به برخی آثارش به جایگاه‌شناسی دانش سیاسی در نظر وی دست یافت. مقاله‌ی حاضر در پاسخ به این پرسش که از دیدگاه ابن‌رشد دانش سیاسی از چه جایگاهی در سلسله مراتب علوم برخوردار است، این فرضیه را دنبال می‌کند که حکمت عملی (اخلاق و سیاست) و دانش فقه، به‌خاطر اشتراک در غایت بودن «فضیلت» ذیل علم مدنی قرار می‌گیرند.

واژه‌های کلیدی:

ابن‌رشد، بومی‌سازی دانش سیاسی، حکمت عملی، دانش سیاسی اسلامی، علم مدنی، فقه.

* نویسنده‌ی مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران و عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه
(abiglari88@gmail.com)

** استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی (barzegar.2010@yahoo.com)

مقدمه

در پی نهضت ترجمه و انتقال مباحث فلسفه‌ی یونان، از جمله حکمت عملی به جهان اسلام، نسبت‌سنجی بین «یافته‌های فلسفی - عقلی» و «آموزه‌های دینی» و رفع برخی تعارض‌های موجود میان آن‌ها، به مسأله و دغدغه‌ی اصلی متفکران مسلمان تبدیل شد. اگر یافته‌های عقل بشری را به دو حوزه‌ی نظری و عملی تقسیم کنیم، فلاسفه و متکلمان پیش‌تر در جهت رفع تعارض در حوزه‌ی نظری تلاش می‌کردند؛ درحالی‌که فقها عهده‌دار امور عملی بودند. بنابراین، در حکمت عملی موضوعات مربوط به حیطه‌ی عمل با روش عقلی بررسی می‌شد، درحالی‌که در دانش فقه رویکردی درون‌دینی مدّ نظر بود. از این رو، این مسأله برای اندیشمندان مسلمان به وجود آمد که در قلمرو عمل، نسبت این دو حوزه‌ی معرفتی چگونه است؟ هر دسته و گروهی کوشید تا به‌نحوی این مسأله را حل کنند. *ابن‌رشد اندلسی* به‌عنوان فقیه و فیلسوفی برجسته تلاش کرده است به‌نحوی به این مسأله پاسخ داده و راه‌حلی ارائه کند. اکثر پژوهش‌هایی که درباره‌ی این‌رشد صورت گرفته است، اندیشه‌های او را در حوزه‌ی حکمت نظری دنبال کرده و کم‌تر به مباحث مربوط به حکمت عملی پرداخته‌اند؛ بنابراین، این مقاله قصد دارد تا با مطالعه‌ی اندیشه‌های این‌رشد در حوزه‌ی عمل، به ویژه سیاست، به جایگاه دانش سیاسی در منظومه‌ی فکری او بپردازد. از این رو، با مفهوم‌شناسی حکمت عملی وارد بحث شده و با بررسی روش این‌رشد در حکمت عملی و نیز فقه، نسبت این دو در اندیشه‌ی سیاسی وی واکاوی گردیده است.

حکما و دانشمندان زیادی از قبیل فارابی، ابن‌سینا، غزالی، قطب‌الدین شیرازی، ابن‌خلدون و... به مبحث طبقه‌بندی علوم عصر خویش پرداخته، و بعضاً جایگاه دانش سیاسی را مشخص کرده‌اند؛ که بر اساس آن می‌توان مدل‌های گوناگونی ارائه نمود. پرسشی که در این نوشتار در پی پاسخ‌دهی به آن هستیم آن است که از نظر این‌رشد، دانش سیاسی از حیث مبنا و روش از چه جایگاهی برخوردار است؟ یافته‌ی پژوهش آن است که این‌رشد حکمت عملی را در جزئیات زندگی مدنی و اجتماعی دخالت می‌دهد و از عقل فلسفی در استنباطات فقهی بهره می‌برد؛ در عین حال اعتبار فقه (سیاسی) را نیز می‌پذیرد.

مفاهیم

۱. حکمت عملی

در گذشته همه‌ی علوم و معارف بشری را زیر پوشش فلسفه به‌حساب می‌آوردند. فلسفه عبارت بود از «دانش به واقعیت اشیاء آن‌چنان‌که هست، به‌اندازه‌ی توان بشری». آن‌گاه اشیاء را به دو دسته تقسیم می‌کردند: اول، اشیائی که وجودشان در اختیار و تابع اراده‌ی

انسان نیست؛ دوم، اشیائی که جزء افعال اختیاری انسانند و تحت اراده و قدرت او قرار دارند. بنابر این دسته‌بندی، فلسفه را که علم به واقعیت اشیاء است، به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌نمودند: «فلسفه نظری» به معنی علم به احوال اشیاء، آن‌چنان که هستند یا خواهند بود؛ که به اشیاء دسته‌ی اول می‌پردازد. و «فلسفه عملی» به معنی علم به این که افعال اختیاری بشر چگونه و به چه منوال خوب است و باید باشد، و چگونه و به چه منوال بد است و نباید باشد؛ یعنی به اشیاء دسته دوم می‌پردازد (مدرسی، ۱۳۸۱: ۱۱-۱۲). اولین بار ارسطو این تقسیم‌بندی از علوم را ارائه داد. به نظر ارسطو، فلسفه را می‌توان به سه شاخه تقسیم نمود: الف. فلسفه‌ی نظری: در آن هدف از دانش و علم، خود آن است. در این‌جا علم هدف است، نه وسیله.

ب. فلسفه‌ی عملی: در این‌جا هدف از علم، عمل است. علم، ابزار عمل است.

ج. فلسفه‌ی شعری: این از مقوله علم نیست، بلکه از مقوله‌ی تولید است (ملکیان، ۱۳۷۷: ۳۰۰). به‌طور کلی چنین می‌توان گفت که فیلسوفان مسلمان در مباحث حکمت عملی‌شان بیش‌تر متأثر از رساله‌ی اخلاق نیکوماخوس ارسطو هستند. یکی از دلایل این اقبال نزدیکی و قرابت دیدگاه‌های ارسطو با اخلاق دینی و اسلامی، و دلیل دیگر ارتباط مباحث مذکور با زندگی اجتماعی و شهروندی است که به حوزه‌ی سیاست و کشورداری نیز مربوط می‌شود (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۰۹). ارسطو فلسفه‌ی عملی را به چهار بخش تقسیم می‌کند: سیاست، علم لشکرکشی، علم خطابه و علم اقتصاد؛ درحالی‌که دانشمندان مسلمان، حکمت عملی را به‌صورت حصر عقلی مشتمل بر سه قسم دانسته‌اند: اخلاق، تدبیر منزل، سیاست مدن (ملکیان، ۱۳۷۷: ۳۰۳).

۲. علم مدنی

از دیدگاه فارابی، علم مدنی دانشی است که از انواع افعال و رفتار ارادی انسان و نیز ملکات و عاداتی که افعال و رفتار ارادی از آن ناشی می‌گردد، بحث کرده؛ هم‌چنین به غایاتی که این افعال و رفتار برای رسیدن به آن‌ها انجام می‌شود، می‌پردازد. علم مدنی نشان می‌دهد که نتایج برخی از افعال و رفتارهای آدمی سعادت حقیقی است و برخی دیگر پنداری و ظنی (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۰۶). راه رسیدن به سعادت حقیقی، تمسک به خیر و فضایل است که از طریق افعال و سنن فاضله در شهرها و جوامع انسانی در وجود آدمی ایجاد می‌شود. بنابراین، علم مدنی بیان‌گر آن است که در پرتو چه نوع حکومتی و چگونه می‌توان به فضایل دست یافت تا در نهایت، فرد و جامعه به سعادت حقیقی برسند (همان: ۱۰۷). بنابراین، علم مدنی دو بخش است: بخشی با تعریف سعادت به بازشناسی سعادت

حقیقی از پنداری پرداخته، و سنن فاضله و غیرفاضله را مشخص می‌کند؛ بخش دوم نیز به توصیف زمینه‌ی مناسب مدینه‌ی فاضله و انواع حکومت می‌پردازد (همان: ۱۰۹-۱۱۰).

فارابی درباره‌ی نسبت علم مدنی و فقه و کلام بر آن است که آن‌ها به‌خاطر ابتناء بر وحی، با یک‌دیگر پیوند عقلانی دارند. علم مدنی اساساً علم اندیشه‌ها و سنت‌های وحی شده یا شریعت الهی است که در مرتبه‌ی فلسفه درک می‌شود؛ اما علم فقه و کلام دو علم با اندیشه‌هایی یکسان هستند که در مرتبه‌ی دین درک می‌شوند. البته علم مدنی به قوانین انسانی می‌پردازد، هرچند که در نهایت ریشه در وحی دارد. به عقیده‌ی فارابی، فیلسوف به سبب شناخت از باطن شریعت باید در حکومت نقش اساسی داشته باشد (بکار، ۱۳۸۱: ۱۸۲). از نظر فارابی، مسایل مربوط به کلیات و ضرورت‌های زندگی سیاسی در جامعه‌ی اسلامی در حیطه‌ی فهم فلسفی است و باید شریعت را هم فلسفی فهم کرد؛ اما پرداختن به جزئیات زندگی سیاسی به عهده‌ی فقه و در راستای فهم فقه‌ای و اجتهادی است. بنابراین، رئیس سنت در جامعه‌ی اسلامی دیگر نیازی به فلسفه ندارد و می‌تواند بر اساس فهم اجتهادی خود از شریعت عمل نماید (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۱۷۳).

بنابر دیدگاه *خواجہ نصیرالدین طوسی*، برخی از مبادی افعال بشر متکی به طبع اوست که انسان‌های بصیر و کتیس با استفاده از عقل‌شان، این افعال را به تفصیل بیان می‌کنند؛ این قسم را «حکمت عملی» می‌نامند. اما برخی دیگر از مبادی افعال بشر بر اساس وضع و جعل استوار است. در این نوع، اگر اتفاق نظر گروهی باعث این جعل و وضع باشد (بشری باشد) به آن «آداب و رسوم» گویند؛ اما اگر مبدأ وضع، اقتضای رأی پیامبر یا امامی باشد (الهی باشد) به آن «نوامیس الهی» گویند. نوامیس الهی خود سه صنف است: «یکی آن‌چه راجع با هر نفسی بود به انفراد، مانند عبادات و احکام آن؛ دوم آن‌چه راجع با اهل منزل بود به مشارکت، مانند مناکحات و دیگر معاملات؛ و سیم آن‌چه راجع با اهل شهرها و اقلیم‌ها بود، مانند حدود و سیاسات، و این نوع را علم فقه خوانند» (طوسی، ۱۳۸۱: ۴۰-۴۱). بنابراین فقه به وضع قوانین فردی و اجتماعی می‌پردازد و حکمت به تبیین مصالح و منافع آدمی. *خواجہ نصیر* بر نکته‌ی دیگری اصرار دارد و آن ابدیت و جاودانگی و عدم تحول و تغییر حکمت عملی و تغییر و عدم جاودانگی احکام فقهی است؛ از این رو، سیاست فقهی در زمان‌های مختلف متجدد است، ولی سیاست مدن ثابت و همیشگی است (همان: ۴۱).

چارچوب نظری: بنیادهای حکمت عملی

پس از روشن شدن جایگاه حکمت عملی و تمایز آن با فقه، در ادامه، بنیادهای حکمت عملی در تلقی متفکران مسلمان را بررسی می‌کنیم.

۱. اراده‌باوری

حکمت عملی به «باید»‌های افعال اختیاری انسان مربوط است، اما نه همه‌ی «باید»‌ها؛ بلکه «باید»‌های نوعی و کلی و مطلق و انسانی، و نه «باید»‌های فردی و نسبی (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۷۹). بدین ترتیب «اگر ما چیزهایی را درک کنیم که در اختیار ماست و می‌بایست بدان عمل نماییم و به اصطلاح معلوماتی را درک کنیم که آن معلومات مقدورات ما نیز می‌باشند، آن‌گاه این حکمت عملی نام می‌گیرد» (حائری، ۱۳۶۱: ۸). بر این اساس، اراده و عمل ارادی مهم‌ترین محور و شاخصه‌ی حکمت عملی و کنش‌های مرتبط با آن است؛ لذا موضوع حکمت عملی، اراده‌ی انسان و مسائل مربوط بدان است.

۲. فضیلت‌محوری

با توجه به این که حکیمانه بودن رفتارها و کنش‌ها، ابتدای آن‌ها بر حکمت را می‌رساند و عملی حکیمانه است که در نهایت درک حقیقت، احکام و اتقان باشد، لذا محور اصلی حکمت عملی را جست‌وجوی سعادت و مقتضیات آن تشکیل می‌دهد. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس به موضوع فضیلت پرداخته و آن را به دو نوع: عقلی و اخلاقی تقسیم کرده است. به باور او آدمی، فضیلت عقلی را از راه تربیت و رشد اندیشه و فکر به دست می‌آورد؛ درحالی که فضیلت اخلاقی را از طریق عادت کسب می‌نماید (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۸۷-۸۸). فضیلت اخلاقی در نهایت مقوله‌ای است که به اجتماع و سیاست مربوط می‌شود و در سلامت حیات اجتماعی نقشی اساسی دارد. ارسطو لازمه‌ی کمال و نیل بشر به سعادت را در پرتو فضیلت جست‌وجو می‌نمود و بر این باور بود که سعادت آدمی بدون داشتن فضیلت حاصل نمی‌شود (همان: ۶۹-۷۰).

۳. اعتدال‌گرایی

مبحث مهم دیگری که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس مطرح کرده و بسیار مورد توجه فیلسوفان و حکمای مسلمان قرار گرفته، بحث میانه‌روی و اعتدال است. شاید بتوان گفت نظریه‌ی ارسطو در باب اعتدال، شالوده و بنیان فلسفه‌ی سیاسی او را تشکیل می‌دهد. به عقیده‌ی ارسطو بالاترین فضائل و ملکات نفسانی که در رفتار آدمی ظهور می‌یابد، اعتدال و میانه‌روی است. به باور وی، صفات و فضائل اخلاقی، خود حد وسط و میانگین دو حد افراط و تفریط هستند. مثلاً: شجاعت میانگین ترس و گستاخی یا بی‌باکی است و یا جود و بخشش، حد وسط اسراف و امساک است و تواضع و فروتنی، حد وسط شرم و بی‌شرمی است (همان: ۱۴۶-۱۵۰).

۴. غایت عملی

شاید در بحث از رابطه‌ی اخلاق و سیاست، مهم‌ترین مسأله در تفکر فلسفی قدیم (یونانی و اسلامی) ماهیت خیر انسانی و ارتباط آن با نظام سیاسی باشد. *دانیل اچ. فرانک* بر این باور است که از دیدگاه ارسطو، اخلاق دانشی عملی است؛ یعنی غایتی عملی دارد (این غایت که چگونه می‌توان خوب زیست و به خیر انسانی نایل آمد). از سوی دیگر، آن غایتی که یک علم در پی تأمین آن است، تعیین‌کننده‌ی ماهیت آن علم است. با توجه به این امر، تقسیم‌بندی ارسطو از علوم این اجازه را به ما نمی‌دهد که اخلاق و فلسفه سیاسی را علوم نظری بدانیم؛ حتی هنگامی که این غایت [رسیدن به] کمال نظری باشد. اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی بیش‌تر علوم عملی هستند؛ یعنی در خدمت غایتی عملی‌اند، دانش برای رسیدن به سعادتند (فرانک: ۱۳۷۹: ۱۲۸-۱۲۹). از آن‌جا که رساله‌ی اخلاق ارسطو علاوه بر مباحث اخلاقی، مشتمل بر آرای‌ی در حوزه‌ی سیاست و فلسفه‌ی سیاسی یا مدنی است، توجه به رساله‌ی مزبور، پرداختن به مباحثی در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاسی، مانند: مدنی‌الطبع بودن آدمی، ضرورت وجود اجتماع و دولت و مقوله سعادت و خوشبختی را در ادبیات فلسفی و اخلاقی حکمای مسلمان به‌دنبال داشته است.

۵. مرجعیت شریعت

از آن‌جا که در آموزه‌های اسلامی بر خلاف مسیحیت، تعالیم فراوانی در حوزه‌ی رفتارهای فردی و اجتماعی ارائه شده، و دو دانش فقه و اخلاق عهده‌دار پرداختن به این امور بوده‌اند، لذا در حیطة عمل (بایدها و نبایدهای) سیاسی نیز، دو دانش فقه سیاسی و اخلاق سیاسی دخیل هستند. بنابراین، سیاست، هم دارای مبانی شرعی است و هم دارای مبانی عقلی. اما آیا از نظر ابن‌رشد، دانش سیاسی صرفاً ذیل دانش‌های فلسفی و حکمی است، یعنی حکمت عملی عهده‌دار آن است؛ یا این که جزو دانش‌های شرعی نیز قرار می‌گیرد؟

گالستون با مطالعه‌ی نسبت بین «دانش سیاسی» و «پژوهش فلسفی» در منظومه‌ی فکری فیلسوفان کلاسیک، سه مدل متمایز را شناسایی کرده است:

الف. مدل افلاطونی: سیاست عملی در بهترین حالت در تمامیت فلسفه - که اوج آن مابعدالطبیعه است - ریشه دارد؛ موضوع آن، معرفت مفهوم کلی خیر است که همه‌ی انسان‌ها و غیرانسان‌ها را شامل می‌شود (گالستون، ۱۳۸۶: ۳۵۸). در منظومه‌ی فکری و فلسفی افلاطون، سیاست در حوزه‌ی فلسفه‌ی نظری جای دارد و او ذیل مابعدالطبیعه از سیاست بحث می‌کند.

ب. مدل ارسطویی: در نظام فکری ارسطو، شهر (مدینه) فاصله مبتنی بر دانش (حکمت) سیاسی خودآیین شکل می‌گیرد و امکان بروز می‌یابد. بر اساس این مدل، پژوهشگر می‌تواند از طریق تأمل و اندیشه در مشاهدات خود از امور انسانی، به معرفت منظم از خیر انسانی - که هدایت‌گر زندگی سیاسی است - دست یابد (همان). ارسطو سیاست را در عملی‌ترین بخش حکمت عملی جای می‌دهد.

ج. مدل فارابی: در نظام فکری فارابی، دانش سیاسی مبتنی بر پژوهش فلسفی در اصول و عملکرد عقلانیت انسان است. این مدل در مواجهه با پژوهش مابعدالطبیعه (مدل افلاطونی) ضرورت روان‌شناسی فلسفی را مد نظر قرار می‌دهد (همان).

روزنتال معتقد است فلسفه‌ی سیاسی فیلسوفان مسلمان به‌همان اندازه که بخشی از فلسفه‌ی عمومی آنان محسوب می‌شود، بخشی از فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو نیز هست (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۰۶). دانش سیاسی در منظومه‌ی فکری فلاسفه‌ی مسلمان، مرجعیت شریعت را نیز می‌پذیرد. آنان با وجود اختلاف نظرهای اساسی، کوشیده‌اند نقش و جایگاه محوری فقه و شریعت در دانش سیاسی را حفظ کنند. از نظر برزگر، دانش سیاسی متفکران مسلمان را می‌توان بر اساس یک مدل برخاسته از تعاملات و روابط میان سه گانه‌ی: «عقاید سیاسی»، «اخلاقیات سیاسی» و «حکام [فقه] سیاسی» تبیین کرد. مطابق با این مدل، دانش سیاسی تولید می‌شود و یا دانش تولید شده، توضیح داده می‌شود (برزگر، ۱۳۸۹: ۴۵).

ابن‌رشد و علم مدنی

ابن‌رشد وفادارترین فیلسوف مسلمان به سنت ارسطویی است؛ بنابراین باید بیشترین تأثیر را از ارسطو در مباحث اخلاقی و سیاسی پذیرفته باشد. اما به‌هرحال، او یک مسلمان است؛ به‌خصوص این که فقیه و قاضی برجسته‌ای است. پس نمی‌تواند به آموزه‌های دینی در این حوزه بی‌اعتنا بوده باشد. بنابراین بسیار می‌کوشد تا میان حکمت یونان، به‌ویژه فلسفه و اخلاق ارسطو و تعالیم دینی و اسلامی ارتباطی نزدیک برقرار نماید. ابن‌رشد در بسیاری از آثار خود از سعادت و خوشبختی آدمی در پرتو احراز فضائل نظری و عملی سخن گفته است و کمال انسان را بیش از هر چیز در کمال عقل او می‌داند. به باور ابن‌رشد، کار ادیان آن است که مردم را با فضائل عملی آشنا کنند، و وظیفه‌ی فلسفه این است که فضائل نظری را تعمیم دهد (احمدی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۱۸-۱۱۹).

ابن‌رشد به پیروی از پیشینیان، عقل را بر حسب وظایف و کارکردهایش به «عقل نظری» و «عقل عملی» تقسیم کرده و به موضوع اخلاق مطابق با مقتضیات عقل عملی پرداخته است. او در تعریف عقل عملی بر آن است که این عقل، قوه و استعدادی است

برای ادراک ارزش‌ها [و ضدارزش‌های] عملی و چیزهایی که سزاوار است انجام داده شود و یا شایسته نیست که انجام داده شود. بنابراین، عقل عملی سلوک اخلاقی را مشخص می‌کند. ارزش‌های اخلاقی به واسطه‌ی تجربه و با همکاری حس و خیال تکون یافته، و از خلال اقبال به فضایل و اعراض از رذایل، سلوک اخلاقی انسان شکل می‌گیرد (زیدان، ۱۹۸۹: ۲۱۵).

ابن‌رشد در آغاز شرحی که بر کتاب جمهور افلاطون نگاشته، در مقاله‌ی اول درباره‌ی ماهیت دانش‌های نظری و دانش‌های عملی و نسبت بین این دو دسته از علوم به‌طور اجمال مباحثی را مطرح کرده است. او در آن‌جا بیان می‌کند که خود علم عملی (مدنی) دارای دو بخش است: در بخش اول در مورد ملکات، افعال ارادی و عادت‌ها و نسبت بین آن‌ها بحث می‌شود؛ اما در بخش دوم چگونگی و کیفیت رسوخ این ملکات در نفس و نیز نحوه‌ی تأثیر یک ملکه در دیگری بررسی می‌شود. به‌نظر ابن‌رشد نسبت این دو جزء از علم مدنی مانند نسبت مباحث مربوط به سلامتی و بیماری با مباحث مربوط به حفظ سلامتی و درمان بیماری در دانش پزشکی است. ابن‌رشد در شرحی که بر کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو نوشته و اصل عربی آن مفقود بوده و تنها نسخه‌ای از ترجمه‌ی عبری آن موجود است به بخش اول پرداخته است؛ در حالی که در شرح بر کتاب جمهور افلاطون به بخش دوم از علم مدنی می‌پردازد (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ۷۳).

با این حساب، علم مدنی شامل دو جزء است: «علم اخلاق» و دیگری «علم سیاست». ابن‌رشد با تأسی از ارسطو در مبحث اخلاق می‌خواهد اخلاقی مبتنی بر سعادت و خیر بنیان نهد تا بدین وسیله، مداخلی اساسی برای سیاست فراهم آورد. حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که چه چیزی اخلاق را مقدمه و مدخل سیاست قرار می‌دهد؟ در این‌جا به‌دلیل دسترسی نداشتن به شرح ابن‌رشد بر کتاب اخلاق ارسطو ناگزیریم به خود کتاب اخلاق نیکوماخوس نگاه کنیم. ارسطو ماهیت خیر فرد و جامعه را یکسان می‌داند؛ بنابراین از آن‌جا که علم اخلاق سعادت و خیر افراد را مد نظر دارد، علم سیاست به دنبال سعادت و خیر جامعه است. اما چون خیر جامعه و مدینه مقدم و برتر از خیر فرد است، پس علم سیاست برتر از سایر علوم عملی است که همه ذیل علم اخلاقند (ارسطاطالیس، ۱۳۸۱: ۴۷).

بنابراین در فلسفه‌ی سیاسی کلاسیک، به پیروی از ارسطو، مشروعیت سیاست تنها بر پایه‌ی اخلاق استوار است. به‌طور اجمالی ارسطو غایت حکمت عملی (اخلاق و سیاست) را فضیلت و زندگی فضیلت‌مندانه می‌داند؛ لذا سعادت روی دیگر سکه‌ی فضیلت است. اما ضامن بقای سعادت، حکمت است؛ زیرا نفس را در حالت اعتدال و میانه‌روی نگاه می‌دارد و آن را به‌سوی سعادت روحی و خیر سوق می‌دهد (همان: ۶۹-۷۰). همان‌طور که ملاحظه

می‌شود، طبق روایت ارسطویی، حکمت (فلسفه) پل ارتباطی بین اخلاق و سیاست است؛ یعنی با شناسایی مفهوم خیر و سعادت است که نفس انسانی به فضیلت می‌رسد.

۱. روش ابن‌رشد در علم مدنی

ابن‌رشد حکمت عملی را در جزئیات زندگی مدنی وارد می‌کند. بنابراین، او نه فقه را جایگزین مطلق حکمت مدنی در جوامع دینی می‌کند، و نه عقل فلسفی را از حضور در استنباط فقهی باز می‌دارد. به نظر ابن‌رشد، چون حکمت و شریعت معاضد یک‌دیگرند، فلسفه‌ی مدنی، هم به‌عنوان یک نظام دانایی مستقل برای جامعه شریعت‌مدار ضرورت دارد، و هم برای تأویل و تأثیر در اجتهاد فقیهانه آنان. ابن‌رشد نکته‌ی دوم را در «*بداية المجتهد و نهاية المقتصد*» توضیح می‌دهد، اما مطلب اول را بیش‌تر در رساله‌ی «*تخليص السياسة افلاطون*» دنبال کرده است (فیرجی، ۱۳۸۳: ۸۲).

به‌علاوه، اگر حکمت مدنی در جامعه‌ی شرعی نیز ضرورت دارد و استنتاجات برهانی آن باید مبنای تأویل ظاهر شریعت باشد، ضروری است جهت بنیان نهادن مبانی نظری استواری برای آن، در آثار فیلسوفان گذشته تأمل و بازاندیشی صورت گیرد. ابن‌رشد با این تحلیل، هم بر وجوب شرعی نظر به فلسفه‌ی سیاسی قدما حکم می‌کند، و هم خود با تخیلیس و شرح انتقادی جمهور افلاطون، به گفت‌وگوی انتقادی با قدما به‌منظور تأسیس حکمت مدنی خود دست می‌زند (همان: ۸۲-۸۳). او در توضیح روش خود می‌نویسد:

چون می‌دانیم که نظر در مقدمات و مباحث محتاج الیه قیاسات عقلی از اموری است که قدما به‌طور کامل مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند، پس بر ما واجب است که به کتب آنان مراجعه کرده، آنچه را در این باب‌ها گفته‌اند مورد نظر و توجه قرار دهیم. اگر همه‌ی آنها درست بود، همه را بنمایانیم. و هنگامی که از بررسی در کتب قدما، فراغت یافته، وسایل و مقدمات و ابزار کافی را که به وسیله آنها قادر بر نظر در موجودات می‌شویم، فرا گرفتیم... در آن هنگامه شرعاً بر ما واجب خواهد بود که خود بحث در موجودات و بررسی و جست‌وجوی در آنها را طبق موازین و روشی که از شناخت قیاسات برهانی [از کتب قدما] آموخته‌ایم، شروع کنیم (ابن‌رشد، فصل المقال: ۴۵؛ به نقل از همان: ۸۳).

۲. تأسیس علم سیاست برهانی

بنابر مبنای روش شناختی گفته‌شده، ابن‌رشد، جمهور افلاطون را تلخیص و شرح داده است. او در این تلخیص، تنها فراهایی را که به نظرش برهانی است، می‌آورد؛ از این‌رو، تنها برهان جنبه‌ی فراگیر و همه‌قبول دارد. پس هر آنچه به فرهنگ و زمانه‌ی یونان

اختصاص دارد و برهانی نیست باید کنار گذاشته شود. ابن رشد بارها مباحث نظری خود را با وضعیت دولت‌های اسلامی زمانه‌ی خود تطبیق داده و بر این اساس، جمهور را آینه‌ای برای نشان دادن مشکلات سیاسی جهان اسلام و راه‌حل‌های آن قرار می‌دهد (ابن رشد، ۱۹۹۸م: ۴۷) و بدین ترتیب، به نوعی به بومی‌سازی دانش سیاسی نایل می‌شود.

ابن رشد با تلخیص و شرح انتقادی جمهور افلاطون، می‌خواهد فلسفه‌ی سیاسی و مدنی خود را بر مبنای علم‌النفوس ارسطویی (شاخه‌ای از علم طبیعی ذیل حکمت نظری) تأسیس نماید تا از این رهگذر، مبنای و پایه‌های آن را بر برهان استوار سازد. او در این جا بین افلاطون و ارسطو در «آمد و شد» است. محمد عابد الجابری این آمد و شد میان ارسطو و افلاطون را بیان‌گر دست کم سه چالش در برابر ابن رشد می‌داند. از تنوع در اندیشه‌های ابن رشد بر می‌آید که او با این مشکلات مواجه شده و پیوسته در تلاش برای پیروزی بر آن‌ها بوده است (هدایت: ۱۳۸۹).

نخست این که برادر خلیفه‌ی موحدی که از دوستان ابن رشد به‌شمار می‌رفت، از او خواسته بود در زمینه‌ی سیاست کتابی بنویسد تا بتواند هنگامی که خلیفه شد از آن استفاده نماید. او کتابی عمل‌گرایانه شبیه کتاب «الخاصه»/ ابن مقفع خواسته بود. چنین درخواستی در عمل، برخلاف محتوای کتاب افلاطون و رویکرد کلی ابن رشد در زمینه‌های تألیف، شرح و تلخیص کتب فیلسوفان دیگر بود. دومین مشکل ناشی از آن بود که افلاطون مدینه‌ی فاضله‌ای را تعریف و تصور می‌کرد که در نهایت، آرمانی بود و نمی‌توانست وجود خارجی و واقعی داشته باشد؛ درحالی که از ابن رشد کتابی خواسته شده بود که مربوط به جهان انسانی و اجتماعی و زندگی واقعی، به‌ویژه متناسب با سرزمین اندلس آن زمان باشد. سومین مشکل به‌دلیل روش خاص افلاطون بود. کتاب جمهور افلاطون در واقع، گفت‌وگوی میان طرف‌های گوناگون در جامعه‌ی یونانی بود، که هر کدام دارای نظر و رأی و منزلت سیاسی و معرفتی خاصی بودند، اما همگی تحت تأثیر یک فرهنگ قرار داشتند. نقش افلاطون در این جامعه، اداره‌ی این گفت‌وگوها و توجیه فلسفی آن‌ها بود. اما ابن رشد، مانند ارسطو، با رویکردی واقع‌گرایانه به مسائل، از روش برهانی بهره می‌جست (همان).

بنابراین، ابن رشد کوشید با روش خاصی کتاب جمهور را تلخیص و شرح نماید تا بتواند بر این مشکلات فائق گردد. درباره‌ی چالش سوم و اخیر، همان‌طور که خودش در مقدمه‌ی تلخیص جمهور بیان داشته، بر تلخیص گفته‌های علمی افلاطون اکتفا کرده است (ابن رشد، ۲۰۰۲م: ۶۵). مثلاً تمام حکایت‌ها و افسانه‌های موجود در متن کتاب جمهور را حذف کرده است. از همین رهگذر، عبور از مشکل و چالش دوم نیز برای ابن رشد، آسان گردید. زیرا

افلاطون همواره به «عالم مثل» نظر داشت و به عالم واقع کم‌تر توجه می‌کرد؛ درحالی‌که ابن‌رشد با نظر به عالم واقع، در پی اصلاح واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی بود. از این رو، به‌باور ابن‌رشد وقوع مدینه‌ی فاضله در همین جهان ممکن است. بنابراین از نظر ابن‌رشد، طریق افلاطونی تنها راه رسیدن به مدینه‌ی فاضله نیست؛ بلکه راه‌های دیگری نیز وجود دارد. چون شئون و ظرفیت‌های انسانی اساساً مجالی برای اراده و خواست بشری است و هرگز کاملاً تابع و مسخر طبیعت آفریده نشده که از خود هیچ اراده‌ای نداشته باشند (همان: ۱۶۴).

بدین ترتیب، ابن‌رشد وقتی می‌بیند که حاکمی از او متنی در مورد سیاست و حکومت خواسته است، فرصت را غنیمت شمرده و از آن در راستای بیان آراء و نظریه‌های سیاسی خویش بهره‌برداری می‌کند. او در این زمینه، به‌طور مستقیم به نقد تجربه‌ی سیاسی تمدن عربی اسلامی موجود به‌طور عام، و به نقد تجربه‌ی سیاسی اندلس به‌طور خاص، و نیز به نقد تجربه‌ی سیاسی زمان خود به‌طور اخص، می‌پردازد.

همان‌طور که قبلاً گفته شد، حکمت عملی دارای دو جزء «علم اخلاق» و «علم سیاست» است. موضوع علم اخلاق، تدبیر نفس برای رسیدن به کمالات انسانی است و موضوع علم سیاست، تدبیر مدینه برای رسیدن به کمالات اجتماعی و سیاسی. بدین ترتیب، سیاست، جزئی از حکمت عملی است. اما در حقیقت، آنچه که هم باعث تأسیس علم سیاست و هم باعث تأسیس علم اخلاق می‌شود، یک چیز است؛ و آن «علم‌النفس» است. به این معنا که موضوع علم اخلاق «ملکات و افعال ارادی و عادت‌های جمیله‌ی انسان» است. این موضوع همان چیزی است که علم‌النفس از آن بحث می‌کند؛ زیرا نفس و روان انسان، هیچ کنش و واکنشی انجام نمی‌دهد، مگر به‌وسیله‌ی جسم انسان. بنابراین خوشحالی، اندوه، شجاعت، غضب و دیگر حالات نفسانی انسان، با جسم انسان، ارتباط طبیعی و عضوی دارد؛ و جسم انسان نیز مانند سایر اجسام، موضوع علم طبیعی است. علم طبیعی در نگاه ابن‌رشد، نمونه و سرآمد همه‌ی علوم است؛ چون تکیه‌گاه اصلی علم طبیعی حس و عقل - به‌صورت توأمان - مشاهده، تجربه و استنباط است.

اکثر نویسندگانی که درباره‌ی ابن‌رشد تحقیق کرده‌اند، معتقدند او مبادی علم سیاست را از علم اخلاق اخذ می‌کند و مقدمات و مبادی اولیه‌ی علم اخلاق را نیز بر علم‌النفس استوار می‌سازد (جابری، ۲۰۰۲: ۴۷). بنابراین، در راستای تأسیس علم مدنی که بر عقل عملی متکی است، باید به جایگاه عقل عملی در فلسفه‌ی ابن‌رشد پرداخت. بدین منظور ابتدا باید شمه‌ای از مباحث نفس‌شناسی ابن‌رشد را که اغلب در تلخیص کتاب‌النفس آورده شده، ارائه نماییم.

۳. عقل در اندیشه‌ی ابن‌رشد

ابن‌رشد به پیروی از فیلسوفان مشائی پیش از خود، بحث از عقل را ذیل مباحث نفس مطرح می‌کند. نفس انسانی شامل قوای غذایی، حساسه، متخیله، ناطقه و نزوعیه است. عقل ذیل قوه‌ی ناطقه قرار دارد. ابن‌رشد برای تعریف این قوه، کارکرد آن را مشخص می‌کند. به‌باور او دو‌گونه ادراک وجود دارد: «ادراک جزئی» و «ادراک کلی». ادراک جزئی، ادراک معنایی است که در ماده وجود دارد؛ مانند ادراک حس یا خیال، که معانی را از آن جهت که متصل به ماده هستند، به‌صورت جزئی درک می‌کنند. اما ادراک کلی، ادراک معنای عام مجرد از ماده است. قوه‌ی ناطقه قوه‌ای است که معانی کلی را درک می‌کند. علاوه بر این کارکرد، قوه‌ی ناطقه معانی کلی را با یک‌دیگر ترکیب کرده و بعضی از آن‌ها را به یک‌دیگر ارتباط می‌دهد. در نتیجه برخی از معانی کلی را از برخی دیگر استنباط و استخراج می‌نماید. از این‌رو، علوم و صنایع مفید و عملی و نیز علوم نظری از این قوه به‌دست می‌آیند (ابن‌رشد، ۱۹۵۰م: ۶۷-۶۹). پس قوه‌ی ناطقه دارای عقل عملی و نظری است.

۳-۱. عقل عملی

عقل عملی قوه‌ای است که معقولات عملی حاصل از تجربه را درک می‌کند. عقل عملی منشأ صدور فضایل عملی است. در واقع، فضایل عملی، تنها خیال‌هایی هستند که انسان را به‌سوی افعال ارادی متصل به فضایل عملی (مانند: محبت، صداقت، شجاعت، قناعت و ...) حرکت می‌دهند (همان: ۷۱). عقل عملی مانع و مهارکننده‌ی شهوات و هواهای نفسانی است. این عقل به فضایل اخلاقی امر می‌کند و از این طریق صنایع و بنیان‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه، برای رفع نیازهای فردی و اجتماعی افراد ایجاد می‌شود. اما آیا عقل نظری و عملی از حیث ماهیت متفاوت‌اند، یا این که تنها در مرتبه و کارکرد اختلاف دارند؟ (المصباحی، ۱۹۹۸م: ۴۱)

اولین چیزی که باعث تمایز عقل عملی از نظری است، شناسایی مبادی خیر و شر و در نتیجه تحریک انسان نسبت به طلب خیر و پرهیز از شر است؛ اما عقل نظری به اراده و تحریک انسان کاری ندارد و تنها به سلب و ایجاب حکم می‌کند. بنابراین حکم به سلب و ایجاب در عقل نظری همانند حکم به شر و خیر در عقل عملی است. لذا این‌ها ماهیتاً تفاوتی ندارند و تنها دو کارکرد متفاوت از یک قوه‌اند (همان: ۴۵). ابن‌رشد در مورد غایت این دو عقل بر آن است که وجود عقل عملی تضمین‌کننده‌ی وجود ضروری انسان است؛ یعنی آدمی بدون آن، انسان نیست. درحالی که عقل نظری متکفل وجود افضل انسان است. ابن‌رشد در این باره می‌نویسد:

بعضی از انواع حیوان، یعنی انسان، نمی‌تواند صرفاً با آن دو قوه [حس و خیال] هستی داشته باشد، بلکه باید دارای قوه‌ای باشد که بتواند به واسطه‌ی آن معانی مجرد از هیولی [ماده] را درک کند و بعضی از این معانی را با برخی دیگر ترکیب و برخی را از بعضی دیگر استنباط نماید، تا از این طریق صنایع فراوان و مهمی که برای وجودش سودمند است را ایجاد کند. این [فرایند] یا از جهت اضطرار است و یا از جهت افضلیت؛ از این رو، وجود قوه‌ی نطق در انسان واجب [و ضروری] است (ابن رشد، ۱۹۵۰م: ۶۸).

۲-۳. عقل نظری

عقل نظری قوه‌ای است که معقولات کلی را درک می‌کند. این ادراک پیوند وثیقی با حس و تخیل دارد. از این رو، ابن رشد معتقد است:

برای تحقق این معقولات، ناگزیر باید ابتدا حس و سپس تخیل کنیم تا بتوانیم کلی را به دست آوریم. به همین خاطر، هر کس فاقد یکی از حواس باشد، معقولاتی را نیز فاقد خواهد بود... همچنین، کسی که افراد یک نوع را نمی‌تواند حس کند، نمی‌تواند آن را به صورت معقول درک نماید... برای درک معقول کلی، علاوه بر حس و تخیل، به قوه‌ی حافظه نیز نیازمندیم تا با تکرار پی‌درپی احساس، مفهوم کلی برایمان آشکار شود. لذا این معقولات، تنها با گذشت زمان حاصل می‌شوند (همان: ۱۷۹).

۳-۳. تعامل عقل نظری و عملی

نباید از سخن ابن رشد و تأکید او بر این که عقل نظری به عمل کاری ندارد، این گونه برداشت شود که این عقل هیچ گونه ارتباطی به عمل ندارد؛ زیرا عقل نظری در تأمین مبادی عرصه‌ی عمل و علوم‌ی که به عمل منتهی می‌شوند، ضروری و لازم است. او در تلخیص‌السیاسه می‌نویسد:

علوم نظری برای وجود این صنایع (عملی) ضروریند؛ از این رو علوم نظری بسترساز عمل هستند، اگرچه انسان با بهره‌مندی از آن‌ها منافع دیگری نیز به دست می‌آورد (ابن رشد، ۱۹۹۸م: ۱۵۶).

این بدان خاطر است که وجود (شیء) معقول برای وجود (شیء) محسوس ضروری است. بنابراین، ملاحظه می‌شود که بین عقل نظری و عملی نوعی تعاون و تعامل وجود دارد؛ اما نقش و میزان اثرگذاری هر کدام به یک اندازه نیست. عقل نظری با زمینه‌سازی مبادی افعال و صناعات به عقل عملی مدد می‌رساند؛ درحالی که عقل عملی از طریق تطهیر

و پالایش نفس، به عقل نظری امکان اتصال به متافیزیک و نیز انجام اعمال علمی را اعطا می‌نماید. روشن است که عقل عملی به‌نحو سلبی به عقل نظری یاری می‌رساند و با پاکسازی نفس عوامل تشتت و پراکندگی را رفع می‌نماید (المصباحی، ۱۹۹۸م: ۴۷).

بدین ترتیب، علم طبیعی به‌وجودآورنده‌ی علم‌النفس، و علم‌النفس به‌وجودآورنده‌ی علم اخلاق است. این مسأله واضح است؛ اما چگونه علم اخلاق، به‌وجود آورنده‌ی علم سیاست است؟ برای پاسخ به این پرسش، باید گفت که مراد از «سیاست» در اینجا «تدبیر نفوس اهالی مدینه» است (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م: ۶۵). اهالی مدینه انسان‌هایی هستند که برای رسیدن به کمالات خود در زندگی مشترک، تلاش می‌کنند. در این صورت، هدف از علم اخلاق، تدبیر نفس فردی است و هدف از علم سیاست نیز تدبیر نفس جمعی. در نتیجه، آنچه که بر نفس فردی صدق می‌کند، بر نفس جمعی نیز صادق است؛ زیرا فرد و جمع از نوع واحدی به نام انسان تشکیل گردیده‌اند.

پس موضوع اصلی علم سیاست یا علم تدبیر مدینه، همان نفس انسانی است؛ چنان‌که موضوع علم اخلاق نیز نفس انسانی است. همان‌گونه که نفس فردی دارای سه قوه‌ی ناطقه (عاقله) که فضیلت آن معرفت و حکمت است، قوه‌ی غضبیه که فضیلت آن شجاعت است، و قوه‌ی شهوانیه که فضیلت آن عفت است؛ مدینه نیز به‌همین شکل است. به لحاظ مکتب فکری ابن‌رشد، وقتی مدینه، خود، مستحکم است، تمام اعضا و اجزایش نیز مستحکم خواهد بود. همان‌گونه که انسان با عقل خود، حکیم و دانا بر تمام قوای نفسانی‌اش است و عقل انسان، او را به مقداری که در عرصه‌های زندگی لازم باشد، به تحرک وای می‌دارد و اندازه‌ی هر چیزی را معین می‌کند، جامعه نیز چنین است. بر همین اساس، هم‌چنان‌که انسان شجاع، دارای فضیلت شجاعت، عفت و دیگر فضیلت‌های انسانی است و عقل و حکمت، رفتار انسان را درباره‌ی اندازه و به‌کارگیری این فضایل، تعیین می‌کند، شهر و مدینه نیز چنین است (ابن‌رشد، ۲۰۰۲م: ۷۶-۷۷).

همان‌گونه که می‌بینیم، در تحلیل ابن‌رشد، شهر همان جمع تک‌تک مردم است. بنابراین، یک نفر و یک جامعه در شناخت و تحقق عدالت یکسانند؛ زیرا فرد انسانی و مجموع انسان‌ها از این لحاظ که از نوع واحدی هستند (نوع انسان) حکم واحدی دارند. ابن‌رشد با تکیه بر یک تحلیل فلسفی می‌نویسد:

دلیل آن است که اشیا یکی که از حیث نوع واحدند، اما به لحاظ کمیت متفاوتند، هرگز یکی از آن‌ها متناقص با دیگری نخواهد بود. پس در این حالت، آنچه به ضرورت موجب وجود عدل در نفس یک فرد است، همان چیز عیناً، موجب وجود عدل در شهر واحد نیز خواهد بود (همان: ۱۲۰-۱۲۱).

او با تحلیل طبیعی قوای سه‌گانه‌ی نفس (عقل، غضب و شهوت) و نحوه‌ی ارتباط آن‌ها، حکم فرد را به مدینه نیز سرایت می‌دهد:

و بالجمله، پیوند این فضایل به اجزای مدینه، همانند پیوند نفس به قوایش است. بنابراین، مدینه به سبب همین قوه‌ی نظریه‌ی تأملیه که بر باقی قوا حکم می‌راند، فاضله خواهد بود؛ همانند انسان فیلسوف و حکیم که به منزله‌ی قوه‌ی ناطقه‌ی عاقله‌ای است که نسبت به دیگر قوای مرتبطه‌ی نفس سیادت دارد (ابن رشد، ۱۹۹۸م: ۷۰).

فقه در اندیشه‌ی ابن رشد

ابن رشد در مقدمه‌ی کوتاه، اما بسیار مهم کتاب فقهی «بدایه‌ المجتهد و نهایه‌ المقتصد» روش‌شناسی خود در فقه را بیان کرده است (ابن رشد، ۲۰۰۶م: ۱۳-۱۵). در این بخش ضروری است که با بررسی این مقدمه، روش او را دریابیم. اولین اصل در روش‌شناسی ابن رشد، اصل اجتهاد است. ضرورت اجتهاد از آن‌جا ناشی می‌شود که فقها با مسایلی روبه‌رو می‌شوند که شرع درباره‌ی آن‌ها ساکت است. بنابراین، ضرورت تدوین یک روش‌شناسی متقن برای دستیابی به حکم شرعی این مسایل، بر پایه‌ی اصل اجتهاد خواهد بود. ابن رشد به‌عنوان یک فقیه برجسته که با آرای مذاهب گوناگون فقهی آشناست، با پذیرش اصل اجتهاد به شکلی عام و ورای اقوال مذاهب خاص، خود را از تنگنای‌های روشی به در می‌برد. ابن رشد ابتدا با صنف‌شناسی شیوه‌های دستیابی به احکام شرعی، و نیز انواع احکام شرعی، هم‌چنین اسبابی که باعث اختلاف در تلقی احکام است، روش خود را شرح می‌دهد. از نظر او شیوه‌ها و طرقی که می‌توان احکام را از پیامبر (شارع) به‌دست آورد، از لحاظ جنس سه دسته است: اول از طریق لفظ، یعنی اقوالی که از نبی به ما رسیده است؛ دوم از راه فعل و عمل ایشان؛ و سوم اقرار (تقریر) پیامبر؛ به معنی تأیید و امضای ایشان نسبت به چیزی. همان‌طور که مشخص است، در جایی که یکی از این سه راه جلوی فقیه و مکلف باز باشد، او به حکم شرعی خود دست یافته است؛ هرچند در این‌جا مباحث زبانی و نحوی و... در درک فقیه از ادله مؤثر است و گاه باعث اختلاف در فتاوا می‌شود. اما در جایی که هیچ‌یک از این سه طریق وجود نداشته باشند و شارع نسبت به آن سکوت کرده باشد، باب اختلاف باز است. عده‌ای از فقها (اهل سنت) به قیاس روی آورده‌اند و گروهی با باطل شمردن قیاس در شرع توقف کرده‌اند، که نتیجه‌ی آن انسداد باب اجتهاد است. در ادامه، درباره‌ی گونه‌شناسی اسبابی که سبب اختلاف در برداشت از شرع می‌شود، ابن رشد به مباحث الفاظ می‌پردازد و مسیر را در آن باب پی می‌گیرد.

سیاست‌متعالیه

- سال سوم
- شماره یازدهم
- زمستان ۹۴

ابن رشد و
دانش سیاسی
(۲۷ تا ۴۶)

فقه مقاصدگرایانه و فرامذهبی

یکی از اصول روش‌شناسی ابن‌رشد این است که مطالب برهانی کتب گذشتگان را می‌پذیرد؛ هر چند در آن مسأله نظر فقها با آن مخالف باشد. یکی از این موارد، دیدگاه افلاطون درباره‌ی برابری زن و مرد است. ابن‌رشد با بحث در مورد این که آیا طبایع زن و مرد یکسان است، می‌نویسد:

و به‌طور مشابه، چون همواره بعضی از زنان بسیار باهوش و عاقل وجود داشته‌اند، محال نیست که بین زنان، فیلسوفان و حاکمان و مشابه آن را بینیم؛ هرچند که عده‌ای عقیده دارند که این نوع از زنان اندک و نادر هستند. به‌ویژه این که برخی از شرایع از اقرار به امامت زنان، یعنی رهبری سیاسی، یعنی امامت‌العظمی، آنان نمی‌پذیرند؛ درحالی که برخی شرایع دیگر را می‌توان یافت که برخلاف آن، از آن‌جا که وجود چنین زنانی را محال نمی‌دانند به جواز رهبری سیاسی زنان حکم می‌کنند (همان: ۱۲۵).

داود فیرحی بر آن است که این تنها مورد در اندیشه ابن‌رشد نیست که برخی دیدگاه‌های شرعی را با تکیه بر عقل برهانی (به اصطلاح خود) مورد نقد قرار می‌دهد. به نظر او، ابن‌رشد با اتخاذ مبنای کلی انطباق عقل و شرع، به‌طور اصولی، روش‌شناسی اجتهادی ویژه‌ای در علوم شرعی تأسیس می‌کند (فیرحی، ۱۳۸۳: ۸۷). همان‌گونه که می‌بینیم ابن‌رشد، به‌دلیل نوع تلقی‌ای که از رابطه‌ی عقل و دین دارد، هم در فلسفه‌ی سیاسی و هم در فقه سیاسی، این مبنا را رعایت می‌کند. حمادی‌العیبیدی در این باب می‌نویسد:

ابن‌رشد تنها فقیهی است که مقاصد شریعت اسلامی را بر اندیشه‌ی اخلاقی بنا کرده است و بر همین اساس می‌کوشد تا نظریه‌ی فلسفی خاصی در علوم شرعی تأسیس نماید. نصوص و مثال‌هایی از کتاب «بدایه‌المجتهد» نشان می‌دهد که این مرد درصدد بنای مقاصد شریعت بر فلسفه‌ی اخلاق روشن و شفاف است. پس او از یک مبدأ عامی عزیمت می‌کند که مفادش آن است که هدف همه‌ی احکام عملی شرع، رشد فضایل است. وی می‌گوید: «و سزاوار است بدان‌که مقصود از سنت‌های عملی شریعت، فضایل نفسانی است» (العیبیدی، ۱۹۹۱م: ۱۰۷).

فیرحی معتقد است که ابتدای مقاصد عملی شریعت بر فضایل نفسانی - اخلاقی، دو معنای روش‌شناسانه دارد: اول آن که ابن‌رشد از آن‌روی که ملتزم به اندیشه‌ی انطباق عقل و شرع است، ناگزیر به اتخاذ چنین مبنایی در فقه و علوم شریعت است؛ ثانیاً، چون فلسفه‌ی

اخلاق، دربرگیرنده‌ی قیاسات برهانی است، او به ناچار، قیاس عقلی و روش تأویل را در اجتهاد و علوم شرعی وارد می‌کند. به نوشته‌ی فیرحی:

ابن‌رشد، در درون این الزامات روش‌شناختی به چشم‌اندازهای جدیدی در باب اجتهاد و شریعت می‌رسد که ... اهمیت بسیاری دارد. نخست، اجتهاد مقاصد؛ ابن‌رشد با تکیه بر انطباق عقل و شرع از یک سوی و ابتدای احکام عملی شریعت بر فلسفه‌ی اخلاق نتیجه می‌گیرد که اگر: الف) احکام عملی شریعت به‌منظور فضایل نفسانی است، و ب) فضایل نفسانی قابل استدلال برهانی است؛ پس، ج) تمام احکام عملی شریعت دارای معنای معقول است: «فلا احکام الشریعه کُلُّها معقوله المعنی» (فیرحی، ۱۳۸۳: ۸۱).

هم‌چنین به‌نظر ابن‌رشد اگر احکام شرعی، حتی در عبادات نیز مبتنی بر مصالح معقول است و اگر این مصالح در فلسفه‌ی عملی (اخلاق و سیاست) به‌طور برهانی استقصاء شده، پس باید با تأویل، ظاهر شریعت را با توجه به مصالح برهانی عقل عملی، قیاس برهانی را به‌ظاهر نص ترجیح داد. ابن‌رشد در این راستا بسیاری از نظریه‌ها و فتاوی فقهی زمان خود را از این لحاظ که مخالف حکمت عملی یا حتی یافته‌های پزشکی و علوم فلکی است، نقد و رد می‌کند (همان: ۸۹).

دومین نتیجه‌ی روش‌شناسانه، «اجتهاد فرامذهبی» است. به نظر ابن‌رشد، شریعت مانند عقل شمول دارد؛ لذا هر یک از مذاهب فقهی به‌طور کلی از زاویه‌ی خاص خود به شریعت واحد می‌نگرند. از این‌رو، فقیه باید بدون هیچ‌گونه تقلیدی از مذهب خاص، با بررسی تمام مذاهب، آنچه را که درست می‌یابد، بپذیرد (همان). به‌عنوان مثال، ابن‌رشد با بهره‌گیری از این روش اجتهادی در بررسی آرای مذهب جعفری و اهل سنت درباره‌ی مسح کردن یا شستن سر و پاها در وضو، دیدگاه خاصی را مطرح می‌کند: «و شستن برای پاها مناسب‌تر از مسح کردن است، همان‌طور که مسح کردن برای سر مناسب‌تر از شستن است؛ زیرا ناپاکی پاها غالباً جز با شستن پاک نمی‌گردد، درحالی‌که آلودگی سر با مسح کردن پاک می‌شود. و ممکن است که علت [وجوب] عبادت‌های واجب، مصالح معقوله باشد» (العیدی، ۱۹۹۱م: ۷۳-۷۴). نویسنده‌ی کتاب «بن‌رشد و علوم الشریعه الاسلامیه» روش ابن‌رشد در فقه را اجمالاً به‌صورت زیر آورده است:

الف. یک مسأله‌ی فقهی به‌صورت تفصیلی مطرح کرده و سپس دلیل آن را از کتاب یا سنت، یا اجماع یا قیاس می‌آورد. حال اگر مورد اتفاق بین فقها باشد، آن را اظهار می‌کند.

سیاست متعالیه

- سال سوم
- شماره یازدهم
- زمستان ۹۴

ابن‌رشد و
دانش سیاسی
(۲۷ تا ۴۶)

ب. اگر در آن [مسأله] اختلافی بین فقها باشد، آن را بیان کرده، سپس علت آن [اختلاف] و دلیل هر مذهبی را می‌آورد.

ج. در این مرحله، کار اجتهادی ابن‌رشد خود را نشان می‌دهد: اولاً، هیچ دیدگاهی را جز با دلیل نمی‌پذیرد؛ ثانیاً، فروع را به اصول ارجاع می‌دهد و این یکی از قواعد روش‌شناسانه‌ی ابن‌رشد در فقه است که به‌عنوان رویکردی کلی در تمام کتاب بدایه‌المجتهد سیطره دارد. و در نهایت، ترجیح دیدگاهی که دلایلش قوی‌تر است. اگر همه‌ی دلایل به یک اندازه قوت داشته باشند، صرفاً آن‌ها را بیان می‌کند؛ اگر همه به یک اندازه ضعیف باشند، از آن‌ها روی‌گردان شده و نظر اجتهادی خویش را بیان می‌کند (همان: ۶۴-۷۲).

نتیجه‌گیری

اساساً فقه و حکمت عملی (اخلاق و سیاست) در یک نقطه مشترک‌اند. این نقطه عنایت و نظر هر دو به مسأله‌ی «فضیلت» است. اخلاق به‌طور مطلق به فضایل پرداخته و می‌کوشد آن‌ها را احصاء کند. سیاست (فلسفه‌ی سیاسی) نیز نسبت به نحوه‌ی عمل و راه‌های تعلیم فضایل و تثبیت آن‌ها و راه‌های از بین بردن رذایل آگاهی می‌بخشد (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ص ۷۸). بنابراین، غایت حکمت عملی فضیلت است. از سوی دیگر، غایت فقه نیز تحقق فضیلت عملی بر اثر ایجاد تقوی است. در نتیجه رشته‌ی اتصال این دو در غایت است؛ که یکی از طریق عقل عملی آن را دنبال می‌کند و دیگری از طریق شریعت. پس می‌توان گفت که از دیدگاه ابن‌رشد نیز مانند فارابی، فقه ذیل علم مدنی قرار می‌گیرد؛ زیرا علم فقه هم به امور ارادی می‌پردازد که مبدأ پیدایش آن از ماست. بنابراین، غایت فقه نیز با سیاست مرتبط است. با این حال، نمی‌توان سیاست را دائرمدار فقه دانست؛ لذا نزد ابن‌رشد، فقه جزئی از منظومه‌ای تعلیمی و متکامل است که به حاکم مدینه ارائه می‌شود (بورشاشن، ۲۰۱۰: ص ۲۸).

ابن‌رشد با مبدأ قراردادن مفهوم فضیلت، همانند یک فیلسوف سیاسی به بحث از بنیان‌های معرفتی و اجتماعی لازم برای پی‌ریزی مدینه می‌پردازد. او شرایطی که ساکنان مدینه را به فضیلت می‌رساند، مورد بحث قرار می‌دهد. در این جا فلسفه‌ی سیاسی از طریق بحث در سنت‌ها، چارچوب‌های لازم برای دیدگاه‌های فقهی را مهیا می‌کند. در همین راستا نقش اجتهاد برجسته می‌شود؛ یعنی در بستر چارچوب‌هایی که فلسفه‌ی سیاسی ارائه می‌دهد، باید به اجتهاد در فقه پرداخت و با کمک این ابزار، از طریق تفکر در فلسفه‌ی سیاسی قدما (افلاطون و ارسطو) کمال مدینه‌ی اسلامی را ترسیم کرد.

از نظر ابن‌رشد، وجود فقه در مدینه‌ی اسلامی ضرورت دارد. از دیدگاه او، انسان به‌خاطر نقص وجودی‌اش باید حتماً از قوانین و سنت‌هایی که روابط او با دیگر ساکنان را تنظیم می‌کند، پیروی نماید. بدون این صناعت عملی (فقه)، انسان جز در مدینه‌ی فاضله قادر به زندگی نیست. از سوی دیگر، وجود حاکمی مجتهد برای تعلیم و نیز ضمانت اجرای احکام فقهی در مدینه‌ی اسلامی ضروری است. نکته‌ی جالب توجه در این‌جا آن است که ابن‌رشد، فقه را باعث تقویت انسجام اجتماعی دانسته و برای آن کارکردی مثبت و ضروری در مدینه قائل است. اما علم کلام را باعث تشتت آرا و از بین بردن انسجام اجتماعی می‌داند که کارکردی منفی در مدینه دارد (همان: ۲۹۱-۲۹۲).

در پایان باید یادآور شد که علی‌رغم تفاوت عقلانیت فقهی با عقلانیت فلسفی، به‌دلیل نحوه‌ی نگاه به جایگاه عقل و کاربرد آن، استفاده از عقل برهانی - که معیار اصلی در فلسفه است - در استنباطات فقهی، نزد ابن‌رشد امری منحصربه‌فرد است؛ زیرا او در زمانه و سنت فکری‌ای می‌زیست که فقه مالکی به‌عنوان یکی از مکاتب فقهی ظاهرگرای اهل سنت بر گفتمان فکری - دینی تسلط داشت. پرواضح است که حرکت بر خلاف جریان غالب امری بسیار دشوار است؛ به‌خصوص در زمینه‌ی فقه که تعیین‌کننده‌ی احکام دین در باب افعال بشر است، این کار می‌تواند عواقب وخیمی داشته باشد. با این‌حال، ابن‌رشد به سبب آن که جایگاه برجسته‌ای برای عقل برهانی قایل است، از عقل، هم به‌عنوان منبع و هم به‌مثابه منهج در فقه بهره می‌برد تا بتواند نقش عقل را در عقلانیت فقهی ارتقا بخشد.

منابع

۱. ابن‌رشد (۱۹۵۰م)، تلخیص کتاب النفس، تحقیق احمد فؤاد الأهوانی، قاهره، مکتبه النهضة المصریه.
۲. _____ (۱۹۹۸م)، تلخیص السیاسه لافلاطون، نقله الی العربیه: حسن مجید العبیدی و فاطمه کاظم الذهبی، بیروت، دارالطبیعه.
۳. _____ (۲۰۰۲م)، الضروری فی السیاسه، نقله عن العربیه الی العربیه: الدكتور احمد شحلان مع مدخل و مقدمه تحلیلیه و شروح للدكتور محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۴. _____ (۲۰۰۶م)، بدایة المجتهد ونهایة المقتصد، تحقیق و تخریج عبدالرزاق المهدی، بیروت، دارالکتاب العربی.
۵. احمدی طباطبایی، سیدمحمدرضا (۱۳۸۴)، «تأثیر رساله اخلاق ارسطو در میراث اخلاقی و مدنی حکمای اسلامی»، فصلنامه دانش سیاسی، ش ۱، ص ۱۰۳-۱۲۸.

۶. ارسطاطالیس (۱۳۸۱)، اخلاق نیکوماخس، ترجمه: سید ابوالقاسم حسینی، تهران، دانشگاه تهران، ج ۲.
۷. برزگر، ابراهیم (۱۳۸۹)، «ساختار فهم اندیشه سیاسی اسلام»، فصلنامه دانش سیاسی، ش ۱۲، ص ۴۳-۷۲.
۸. بکار، عثمان (۱۳۸۱)، طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان، ترجمه: جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۹. بورشاشن، ابراهیم بن عبدالله (۲۰۱۰م)، الفقه والفلسفه فی الخطاب الرشیدی، بیروت، دارالمدار الإسلامي.
۱۰. الجابری، محمد عابد (۲۰۰۲م)، «مقدمه» لکتاب الضروري فی السیاسه، نقله عن العبریه الی العربیه: الدكتور احمد شحلان، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
۱۱. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، کاوش‌های عقل عملی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. روزنتال، اروین آی. جی (۱۳۸۸)، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه: علی اردستانی، تهران، قومس، چاپ دوم.
۱۳. زیدان، محمود (۱۹۸۹م)، نظریه المعرفه عند مفکرى الاسلام و فلاسفه الغرب المعاصرین، بیروت، دارالنهضة العربیه.
۱۴. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۸)، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح: مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری، تهران، خوارزمی.
۱۵. العییدی، حمادی (۱۹۹۱م)، ابن‌رشد و علوم الشریعه الاسلامیه، بیروت، دار الفکر العربی.
۱۶. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۱)، احصاء العلوم، ترجمه: حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۷. گالستون، ماریام (۱۳۸۶)، سیاست و فضیلت، ترجمه: حاتم قادری، تهران، بقیه.
۱۸. مدرسی، سید محمدرضا (۱۳۸۸)، فلسفه اخلاق، تهران، سروش، چاپ سوم.
۱۹. المصباحی، محمد (۱۹۹۸م)، الوجه الآخر لحدائنه ابن‌رشد، بیروت، دار الطلیعه.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، آشنایی با علوم اسلامی، تهران، صدرا.
۲۱. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه غرب، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ج ۱.
۲۲. میراحمدی، منصور (۱۳۸۴)، «روش‌شناسی فهم فلسفی شریعت در اندیشه سیاسی دوره میانه»، مجله پژوهش و حوزه، ش ۲۱ و ۲۲، ص ۱۶۴-۱۸۶.
۲۳. هدایت، محمد (۱۳۸۹/۱۱/۶۰)، «ابن‌رشد و بنیادگذاری علم سیاست»،
- <http://mhedayat.blogfa.com/post-64.aspx>