

ابن رشد و ابن سینا، بیش از دیگر فیلسوفان مسلمان در بیرون از جهان اسلام شناخته شده‌اند و آثارشان مورد بررسی قرار گرفته است. شاید بتوان گفت میزان تأثیر و نفوذ ابن رشد از حیث کمی، بیش از ابن سینا بوده است. با این حال، درباره فلسفه ابن رشد به زبان فارسی، جز چند پایان نامه، کتابی نوشته نشده است.^۱ از این رو، غلامحسین ابراهیمی دینانی درصدد برآمده تا اثری به فارسی درباره ابن رشد به نگارش درآورد. این نوشتار، بر آن است که گزارشی اجمالی از برخی مطالب و مؤلفه‌های کتاب *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء* ارائه کند. از ویژگی‌های این اثر، بررسی تحلیلی انتقادی و مقایسه تطبیقی میان آراء ابن رشد و دیگر فیلسوفان، بویژه ابن سینا و داوری میان آن‌هاست و حقیقت دو گانه، تأویل، جمع و توفیق میان فقه و فلسفه، تمایز وجود و ماهیت، دو دلیل عنایت و اختراع در اثبات صانع، غیر متناهی بالفعل، کلی طبیعی، مقصد شارع، عقل، عقل فعال، ویژگی روش ابن رشد در تفسیر ارسطو و برهان عقلی به عنوان امر باطنی، از مباحث و فصول آن به شمار می‌رود.

درخشش ابن رشد در حکمت مشاء

عبدالله صلواتی



ابراهیمی دینانی، غلامحسین، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۴

ابن رشد و ارسطو

ابن رشد، کتاب *تهافت التهافت* را برای دفاع از فلسفه به نگارش درآورد. اما در واقع کتاب مذکور صرفاً نوعی دفاع از اندیشه‌های ارسطو است. آن هم بدان گونه که در آینه ذهن ابن رشد انعکاس یافته است. میزان شیفتگی و علاقه ابن رشد نسبت به اندیشه‌های ارسطو آن چنان است که اگر کسی ادعا کند این نوع شیفتگی و مجذوب بودن، نسبت به اندیشه‌های یک فیلسوف در تاریخ فلسفه بی سابقه و کم نظیر است، سخن به گراف نگفته است. ابن رشد، ارسطو را مثل اعلی و نمونه کامل بشریت به شمار آورده و بر این عقیده است که هیچ فردی از افراد انسان، در احاطه بر علوم و معارف، به جایگاه و مقام ارسطو نرسیده است (ص ۱۶۱ و صص ۱۷۱-۱۷۲). بنابراین، ابن رشد را می‌توان مثل اعلی و نمونه کامل اندیشمند ارسطوگرا به شمار آورد.

هم‌چنین، ابن رشد بر این باور است که هیچ فیلسوفی در جهان، به جایگاه فکری ارسطو نمی‌رسد و هیچ فلسفه‌ای نیز با فلسفه ارسطو قابل قیاس نیست. به این ترتیب، میزان شیفتگی او نسبت به اندیشه‌های ارسطو آن چنان است که تنها ایمانش به قرآن و کلام وحی می‌تواند با آن برابر یا برتر از آن شناخته شود (ص ۱۶۳). گفتنی است، در نظر این فیلسوف مشایی هر گونه

ابراز شک و اظهار تردید در درستی اندیشه‌های ارسطو، نوعی انحراف از راه راست و گونه ای گمراهی به شمار می‌آید. او نه تنها خود از سیطره اندیشه ارسطو خارج نمی‌شود، بلکه دوست دارد دیگران را نیز ارسطویی ببیند. از لوازم این تفکر آن است که هر فیلسوف که از چارچوب نظام فکری ارسطو خارج شود، گمراه و خطاکار شناخته شود. از این رو، آراء فارابی و ابن سینا و دیگران در زمره خرافات و مهملات و سست‌تر از آراء متکلمان تلقی شده است. چنان‌که در *تهافت التهافت*، بیش از هشتاد بار از ابن سینا نام برده و او را به عنوان یک متکلم جدلی، مورد نکوهش قرار می‌دهد. به عقیده او، سخن ارسطو در هر یک از ابواب و فصول فلسفه، آخرین سخن به شمار رفته و کسانی که با این فیلسوف بزرگ جهانی به مخالفت برخاسته‌اند، جز بازگشت به گذشته و پذیرفتن سخن‌های کهنه و فرسوده، کار دیگری انجام نداده‌اند؛ با توجه به این باور که فلسفه با ارسطو به پایان و کمال خود رسیده

است و کسی که از این راه روی برمی‌گرداند، به منبع کمال و تعالی دست نمی‌یابد (صص ۱۶۴-۱۶۸). اما یکی از اندیشمندان معاصر در کتاب *ابن‌رشد، سیره و فکر* (صص ۱۷۸-۱۷۹) به حکم ادعای هم‌میهن بودن با ابن‌رشد، شیفتگی او را به ارسطو توجیه کرده و معتقد است، توقف در ارسطو و وابستگی به فلسفه او، نوعی تقدم و پیش‌آهنگ بودن به شمار می‌آید (ص ۱۷۲). اما به باور دینانی (صص ۱۷۳-۱۷۴) اگر ابن‌رشد با حکمت مشرقیه در این سرزمین آشنایی پیدا کرده بود، به گونه ای دیگر سخن می‌گفت و هرگز ادعا نمی‌کرد که ارسطو بزرگترین فیلسوف در همه اعصار و قرون است. هم‌چنین دینانی با این‌که ابن‌رشد را به عنوان شارح و مفسر ارسطو معرفی می‌کند، او را محقق و فیلسوفی می‌داند که در موارد بسیار، صاحب خلاقیت و ابتکار است. (ص ۴۶۱).

ابن‌رشد به لحاظ مضمون و محتوای فکری و روش تفسیری، در تفسیر ارسطو از اندیشمندان دیگر فاصله می‌گیرد. ویژگی تفسیری وی، مراجعه به نص صریح آثار ارسطو، پیش از هر گونه پیش‌داوری و بررسی دقیق عبارتهای متن است. هم‌چنین در بررسی‌های مذکور، افزون بر رجوع به متون و آثار مربوطه، به معانی الفاظ سخت عنایت دارد (ص ۴۲۱).

ابن‌رشد و ابن‌سینا

مقایسه ابن‌رشد با ابن‌سینا و داوری بین آن‌ها، از جمله دغدغه‌های محوری دینانی در اثر حاضر است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. ابن‌سینا از فرهنگ ایران باستان اثر پذیرفته است و این اثر پذیری به فلسفه او رنگ خاصی بخشیده است؛ اما ابن‌رشد با این منبع فرهنگی ژرف و بزرگ آشنایی ندارد و از این رو، نمی‌تواند با ابن‌سینا همدلی و هماهنگی داشته باشد (ص ۱۷).

۲. نوع همکاری ابن‌سینا با حکمرانان زمانش، غیر از همکاری ابن‌رشد با سلطان زمان خود بوده است. حکمرانان زمان بوعلی بیش از آن‌که به اندیشه‌های فلسفی او نیاز داشته باشند، به توانایی‌های پزشکی او نیازمند بودند. در حالی‌که، ابن‌رشد به عنوان یک فیلسوف در خدمت سلطان زمان خود بود و به دستور صریح همو، به شرح آثار ارسطو پرداخت. لذا، اندیشه‌های فلسفی ابن‌رشد برخلاف سیاست‌های سلطان زمان خود نبوده و با مصالح حکومت و کشورداری انطباق و هماهنگی داشته است (ص ۱۸۳).

۳. ابن‌رشد نه تنها با فلاسفه هم‌عصر و هم‌میهن خود کمتر ارتباط و تفاهم را داشت، بلکه شاگردان برجسته و درخشانی نیز نداشت و جانشینی که اندیشه‌های او را بدرستی تقریر و روایت کند، بر جای نگذاشت. اما، ابن‌سینا در تربیت شاگردان خوب و برجسته موفق بوده است. بهمنیار بن مرزبان (د. ۴۵۸)، ابوعبید جوزجانی (د. ۴۳۸) و احمد معصومی (د. ۴۵۰) از شاگردان او به شمار می‌آیند (صص ۱۸۵-۱۸۶).

۴. ابن‌سینا، برخلاف ابن‌رشد، مجذوب و شیفته ارسطو نبود و هرگز در دایره اندیشه‌های ارسطو و دیگر فلاسفه محصور نگشت و در مقابل هیچ فیلسوفی سر تسلیم فرود نیاورد. البته ابن‌سینا با اندیشه‌های ارسطو آشنایی کامل داشت و در آثارش رد پای فلسفه ارسطو به روشنی دیده می‌شود. ولی این فیلسوف بزرگ، در مقدمه کتاب *منطق‌المشرقیین* با صراحت تمام اعلام می‌کند که آنچه ما در خلال آثار خود آورده ایم، از نوع حکمت عام است. اما، او به نوعی حکمت خاص اشاره می‌کند که به آن دست یافته و می‌توان آن را حکمت مشرقیه نامید (ص ۱۷۴).

۵. ابن‌سینا متافیزیک ارسطو را بر اساس نظریه خود در باب وجود، تفسیر می‌کند و پیوسته با ملاک و معیار هستی‌شناسی سخن می‌گوید. در حالی‌که ابن‌رشد بر مسأله جوهر تاکید کرده و همواره درباره آن سخن می‌گوید (ص ۱۸۷).

۶. ابن‌سینا در *اشارات و تنبیهات* با تأمل در وجود و بدون نظر به مخلوقات و مصنوعات، هستی خدا را اثبات می‌کند و برای تایید سخن خویش به کریمه « أولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید » (فصلت/ ۵۳)



ابن‌رشد



ابراهیمی دینانی

(استشهاد می‌کند. اما ابن‌رشد، همانند شیوه متکلمان با طرح یک دلیل ائی و با نظر به مخلوق و مصنوع، به اثبات هستی صانع دست می‌یابد(صص ۱۵۶-۱۵۷).

۷. تمایز وجود از ماهیت، از مسائل عمده و بنیادی در فلسفه ابن‌سینا بوده است. اما ابن‌رشد به شدت آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد و در حدّ یک مسأله لغوی و لفظی تحویل می‌کند و آن را از احکام معتبر و محکم عقلی تلقی نمی‌کند و به همین خاطر، ابن‌سینا را به پیروی از اشاعره متهم می‌کند(ص ۱۸۸). هم‌چنین ابن‌رشد زیادت وجود بر ماهیت ابن‌سینا را به منزله عروض خارجی و عینی وجود بر ماهیت تلقی کرده و به قیام عرض بر عرض دیگر تمسک نموده و بنابر محال بودن قیام عرض بر عرض در جهان خارج، به رد و انکار سخن ابن‌سینا می‌پردازد. درحالی‌که، زیادت وجود بر ماهیت، صرفاً یک عروض تحلیلی است، نه خارجی و در عروض تحلیلی، تسلسل راه ندارد. زیرا با توقف عقل از تأمل، تسلسل مورد استناد نیز منقطع می‌شود(ص ۱۹۹).

۸. ابن‌رشد شخص محسوس را در جهان خارج، جلوه ای از حقیقت کلی در عالم عقل دانسته است و این، همان چیزی است که افلاطون درباره حقایق عالم عقل و سایه‌های آن در این جهان، ابراز می‌دارد. اما در موضعی دیگر، بر بالقوه بودن وجود کلی در این جهان تأکید کرده و براین باور است کسانی که به وجود کلیات در جهان خارج با دیده انکار می‌نگرند، بیشتر به جنبه فعلیت آن نظر دارند. اما بالقوه بودن کلیات در جهان خارج به هیچ وجه قابل انکار نیست. بنابراین، در نظراین فیلسوف، هر چند جزئیات در جهان خارج به طور بالفعل معلوم واقع می‌شوند. اما این معلومیت در پرتو وجود کلیات است. زیرا، اگر کلیات وجود نداشته باشند، حکم به جزئی بودن جزئیات در جهان خارج بی‌اساس خواهد بود. بنابراین، کلی چیزی است که در طبیعت اشیاء معلوم، همواره به طور بالقوه موجود است(ص ۲۹۸).

اما بر پایه نظر ابن‌سینا در باب وجود کلی طبیعی، نمی‌توان کلی را امر بالقوه در جهان خارج به شمار آورد. با توجه به این که کلی طبیعی نزد او با موجود شدن یک فرد از افرادش موجود و با معدوم شدن یک فرد از افرادش، معدوم می‌گردد و چنین موجود خارجی با ویژگی مذکور، نمی‌تواند بالقوه تلقی شود. دینانی در ادامه بیان می‌کند همه کسانی که به وجود کلی در جهان خارج باور دارند یا به سبک افلاطون می‌اندیشند و بر مثل عقلی تأکید دارند و یا این که با ابن‌سینا هماهنگ و همدل شده و به صحت سخن او در باب کلی طبیعی اعتراف می‌کنند. ولی ابن‌رشد که با ابن‌سینا سر سازگاری ندارد و در راه افلاطون هم قدم بر نمی‌دارد، از عنوان بالقوه بودن بهره می‌گیرد و هستی کلی را در جهان خارج با آن توجیه می‌کند(ص ۳۰۲).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

درباره مقلد بودن حکما نسبت به مبادی احکام شریعت
جز بر مشرب اشاعره با هیچ مشرب فکری دیگر،
قابل انطباق نیست.

۹. آن‌جا که ابن‌سینا از معاد روحانی سخن می‌گوید، در واقع به وجود عقل فردی اعتراف می‌کند و کثرت عقول را نیز می‌پذیرد. درحالی‌که ابن‌رشد روی وحدت عقل تأکید کرده و جاودانگی آن را از طریق وحدت و یگانگی به اثبات می‌رساند و با قول به جاودانگی عقل واحد و یگانه، از پذیرفتن معاد فردی و رستاخیز شرعی امتناع می‌کند. به عقیده استاد دینانی، انکار معاد فردی از سوی یک فقیه به هیچ وجه شایسته نیست و نمی‌توان آن را توجیه کرد. با این حال، ابن‌رشد کوشیده است نظریه خود را در باب مسأله معاد توجیه کرده و به عنوان یک اصل اسلامی مطرح کند(ص ۴۰۷).

دینانی در پایان این کتاب، خلاصه و عصاره اختلاف میان ابن‌رشد و ابن‌سینا را چنین بیان می‌کند: «طرز تفکر ابن‌سینا در بررسی مسائل، به گونه‌ای است که همواره به سوی نوعی وحدت و هماهنگی به پیش می‌رود



و از هر گونه تفرقه و ناهم‌آهنگی پرهیز می‌کند. درحالی‌که ابن رشد با تفکیک و جدایی امور از یکدیگر بیگانه نیست و نتیجه این طرز تفکر، همان است که در قول به «حقیقت دو گانه» ظهور می‌یابد (ص ۴۸۵).»

ابن رشد و متکلمان

از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اشکالات ابن رشد به روش متکلمان این است که آنان به طور شایسته با جمهور مردم به نحوی که با فهم ساده و ادراک بسیط آن‌ها سازگار باشد، سخن نگفته‌اند. در نظر او احکام و مسائل دینی باید ساده و بی‌تکلف و بدور از مقدمات پیچیده، طولانی و خسته‌کننده عرضه شوند. اما از دیدگاه ابن رشد، آثار متکلمان، ذهن مردم را پریشان کرده و به همین دلیل، ترویج و نشر آن‌ها بیهوده و گمراه‌کننده است. بر این اساس، تهافت الفلاسفه غزالی نیز در زمره همین آثار گمراه‌کننده قرار می‌گیرد. نگارنده کتاب حاضر نیز بر اساس گفته‌های ابن رشد، تهافت التهافت وی را از مصادیق آثار مذکور بر می‌شمارد (ص ۳۴۰).

به باور دینانی، عدم آشنایی ابن رشد و دیگر اندیشمندان مغرب اسلام با اندیشه‌های ژرف معتزله تا حدودی طبیعی و به‌هنجار است. زیرا شکست سیاسی معتزلیان و رواج اندیشه‌های اشاعره همه راه‌ها را مسدود کرد و کسانی که از دو حوزه بغداد و بصره دور افتاده بودند، نتوانستند به آن‌چه در این دو مکتب فکری به منصفه بروز و ظهور رسیده است، دست یابند. به هر صورت، ابن سینا که به هیچ‌یک از مکاتب کلامی وابسته نیست، از دو سو مورد حمله و هجوم قرار گرفته است. از یک‌سو، مورد حمله‌های تند بزرگان اشاعره، مانند غزالی و فخرالدین رازی واقع شد و از سوی دیگر، با سخنان توهین‌آمیز و ناپخته ابن رشد روبرو شد (ص ۱۷۰).

استاد دینانی بر این باور است که سخن ابن رشد درباره مقلد بودن حکما نسبت به مبادی احکام شریعت جز بر مشرب اشاعره با هیچ مشرب فکری دیگر، قابل انطباق نیست (ص ۱۴۶). هم‌چنین به نظر وی، ابن رشد در مسأله اتصال میان شریعت و حکمت و شناخت مقصد شریعت به متکلمان معتزلی نزدیک شده است. اما با وجود این نوع از قرابت‌ها بین ابن رشد و متکلمان، بویژه معتزله، ابن رشد، اندیشمندان معتزلی را گمراه دانسته و آن‌ها را مورد حمله‌های تندی قرار می‌دهد. دینانی نیز این برخورد ابن رشد با اندیشمندان معتزلی را از روی انصاف نمی‌داند و بر این باور است که یک فیلسوف مشایی که برای عقل اعتبار ذاتی قائل است، نباید نسبت

به کسانی که می‌کوشند به پیروی از عقل وفادار بمانند، تا این اندازه ابراز دشمنی و اظهار انزجار کرد(ص ۳۳۸). افزون بر این، به گزارش دینانی، ابن رشد در مقام ردّ اندیشه‌های مخالفان خود به هیچ رو انعطاف و مدارا ندارد و به آسانی آن‌ها را گمراه و مردود می‌شناسد. او در برابر دگراندیشان بیش از آن که در مقام یک فیلسوف سخن بگوید، به عنوان فقیه موضع می‌گیرد و حتی در برخی موارد، همانند یک قاضی در محکمه قضاوت به صدور حکم مبادرت می‌ورزد(ص ۳۳۸).

**ابن‌رشد در مقام ردّ اندیشه‌های مخالفان خود
به هیچ رو انعطاف و مدارا ندارد و به آسانی
آن‌ها را گمراه و مردود می‌شناسد.
او در برابر دگراندیشان بیش از آن که
در مقام یک فیلسوف سخن بگوید،
به عنوان فقیه موضع می‌گیرد.**

حقیقت دوگانه

آراء ابن‌رشد در باب تفاوت میان خواص و عامه مردم موجب شده که او از طرفداران سرسخت قول به حقیقت دو گانه شناخته شود (ص ۷۱). در نظریه حقیقت دو گانه که به نام ابن‌رشد شهرت یافته است، بین شناخت و معرفت حکیمان و فیلسوفان از اصول عقاید دینی و شناخت و معرفت جمهور مردم در این باب، تفاوت بنیادی دیده می‌شود؛ با این بیان که اصول اساسی و مبادی بنیادی دین، یعنی تصدیق به توحید، نبوت و معاد از طرق سه گانه (برهان، جدل و خطابه) برای همه اشخاص امکان پذیر نیست. صاحبان خرد از طریق برهان و برخی از طریق جدل و آن‌ها که توان اقامه برهان و جدل ندارند،

از طریق خطابه به اندیشه‌های دینی خود سامان می‌بخشند. به نظر می‌رسد ابن‌رشد در این باره از کریمه قرآنی: « ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی أحسن » (نحل / ۱۲۵) الهام گرفته است. به دیگر سخن، دوگانه بودن حقیقت نزد ابن‌رشد به معنای نوعی تفاوت است بین حقیقتی که دین عرضه می‌کند و حقیقتی که فلاسفه از آن سخن می‌گویند(صص ۷۳-۷۵).

جمع میان حکمت و شریعت

توفیق میان عقل و نقل و فلسفه و دین، مسأله بدیع و بی سابقه نیست. بررسی آثار اندیشمندان اسلامی نشان می‌دهد که این مسأله از زمان فارابی و حتی مدت‌ها پیش از او مطرح بوده است. ابن رشد نیز در آثار خویش به این مسأله توجه داشته است. چنان‌که به عقیده استاد دینانی اندیشه‌های اصلی و ابتکاری ابن رشد در سه اثر *فصل المقال*، *الکشف عن مناهج الأدلة* و *تهافت التهافت* مطرح شده است و مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مسأله مورد پژوهش در آن‌ها مسأله ارتباط میان دین و فلسفه است(ص ۶۸، ۳۴۱).

**در نظریه حقیقت دو گانه که به نام ابن‌رشد
شهرت یافته است، بین شناخت و معرفت حکیمان
و فیلسوفان از اصول عقاید دینی و شناخت و
معرفت جمهور مردم در این باب،
تفاوت بنیادی دیده می‌شود.**

تأویل، یکی از عناصر محوری در طرح رابطه بین دین و حکمت نزد ابن‌رشد است. تأویل و معنای ظاهر و باطن در نظر ابن رشد متفاوت از تأویل عرفا و حکمایی چون سهروردی است.

بنابراین که باطن دین نزد او، به قلمرو عقل مربوط است و با نوعی ژرف‌نگری و گونه‌ای تأویل سازگار با براهین فلسفی و یقینی قابل دستیابی است و بر پایه مبانی فکری ابن‌رشد، آن‌جا که عقل با نقل و نصوص دینی سازگار باشد، جایی برای تأویل باقی نمی‌ماند. ولی در صورت بروز ناسازگاری میان عقل و نقل، نصوص دینی مطابق

حکم عقل، تأویل می‌شود. زیرا احکام عقل آشکار است و نیازی به تأویل ندارد. اما نصوص دینی تفسیر پذیر است و احتمال خلاف در آن، محال نیست (صص ۶۷-۶۸). برخی از موضع‌گیری این‌رشد در باب تأویل به این نتیجه رسیدند که او فلسفه را بر دین مقدم داشته است و همواره می‌کوشد از ظواهر و نصوص شرعی به معانی معقول و باطنی آن‌ها دست یابد (ص ۷۱).

به نظر دکتر دینانی، این‌رشد در مسأله اتصال میان شریعت و حکمت به متکلمان معتزلی نزدیک شده است. بنابر آن‌که باور به اتصال میان شریعت و حکمت، به منزله پذیرش ایمان به عقل و عقل ایمانی است و هم‌چنین به معنای اعتقاد به این امر است که وحی الهی می‌تواند در پربار کردن و به ثمر رساندن عقل بسیار مؤثر و مفید باشد. هم‌چنین، این‌رشد با طرح مسأله اتصال میان شریعت و حکمت، شریعت را نشانه اخلاق و نمونه‌های عملی دانسته و حکمت را نیز نماینده فلسفه و عقل نظری به شمار آورده است. و آن‌چه در نظر فیلسوف قرطبه به عنوان اتصال میان شریعت و حکمت یا عقل نظری و عملی مطرح شده، همان چیزی است که در نظر فیلسوفان یونان رابطه میان فلسفه و سیاست خوانده می‌شود (ص ۴۰۱).

مقصد شارع

به نظر نویسنده، این‌رشد نخستین کسانی است که به طور روشن و آشکار از مقصد شریعت سخن گفته است. این‌رشد «مقصود شرع» را تعلیم علم حق و عمل حق می‌داند، و علم حق را جز معرفت حق تعالی و سایر موجودات، آن هم بدان گونه که در واقع و نفس الامرند، نمی‌داند. عمل حق نیز در نظر وی، عبارت است از امتثال امر و انجام‌افعالی که موجب سعادت می‌گردد. البته، دوری جستن از کارهایی که منشأ شقاوت شناخته می‌شود نیز از مصادیق عمل حق به شمار می‌آید. شناخت مجموع این افعال و اعمال در علم عملی صورت می‌گیرد و بخشی از آن، که به بدن و ظاهر انسان مربوط می‌گردد، در حوزه علم فقه قرار می‌گیرد. از این‌رو، مطابق آن‌چه این‌رشد بیان داشته، هیچ‌گونه دانش درست و کردار نیکویی نیست، مگر این‌که از مصادیق مقصود شارع مقدس شناخته می‌شود. بنابراین، دایره مقصود شرع بی‌اندازه وسیع و گسترده است و کوشش انسان نیز در این مقصود پایانی نخواهد داشت و در این طرز تفکر، هر گونه کوشش و تلاش علمی که به منظور کشف مقصود شارع صورت می‌پذیرد، علم حق شناخته می‌شود و از اعتبار و ارزش الهی نیز برخوردار خواهد بود و به این سبب، دایره فعالیت‌های علمی فقه نیز گسترده‌تر می‌شود و مواردی را که نص وجود ندارد هم شامل می‌شود. بنابراین، مقصود شرع همان تعلیم دادن علم و عمل حق به مردم است و نه تنها در موارد نبودن نص شرعی باید با اجتهاد به مقصود شرع دست یافت، بلکه در فهم نصوص دینی نیز باب اجتهاد مفتوح است و با تطبیق درست و به‌هنگام آن‌ها می‌توان بر وقایع و حوادث زندگی در حل مشکلات کامیاب گشت (ص ۳۲۳).

بنابر اصل مقصود شارع، نه تنها در استنباط احکام فقهی و عملی باب اجتهاد مفتوح است که در مورد عقاید و مسائل نظری نیز اجتهاد مطرح است. اما پرسش اساسی آن است که از طریق تعبد به احکام علمی و امتثال احکام عملی شرع باید به مقصود شارع دست یافت یا به عکس، از طریق آگاهی به مقصود شارع باید در تفسیر احکام علمی و امتثال احکام عملی کوشید؟ (ص ۳۲۳)

این پرسش، به این صورت در آثار فیلسوف قرطبه مطرح نشده است. اما زمانی که در کتاب *فصل المقال*



ابن‌رشد

ابن‌رشد، ارسطو را مَثَلِ اعلی و نمونه کامل بشریت
به شمار آورده و بر این عقیده است که
هیچ فردی از افراد انسان، در احاطه بر علوم و معارف،
به جایگاه و مقام ارسطو نرسیده است.

به بحث از مقصود شرع می‌پردازد، در واقع به نوعی با این پرسش درگیر می‌شود (ص ۳۲۳). به نظر مؤلف محترم، محتوا و مضمون این پرسش به سبک و اسلوبی دیگر در قرن‌های نخستین اسلامی مطرح شده بود و در مقام پاسخ به آن، دو گروه از اندیشمندان در برابر یکدیگر قرار گرفته بودند: متکلمان معتزلی بر این باور بودند

که حسن و قبح امور در جهان ذاتی و نفس الامری است و عقل نیز از توانایی ادراک این حُسن و قُبْح واقعی و نفس الامری برخوردار است. به عبارت دیگر، به عقیده معتزله عقل دارای استقلال است و می‌تواند به مصالح و مفاسد احکام دست یابد.

در مقابل آن‌ها متکلمان اشعری بر این عقیده‌اند که عقل نمی‌تواند به حُسن و قُبْح امور دست یابد. زیرا حسن و قبح، اموری ذاتی و نفس الامری نیست و فهم آن، تنها از طریق شرع و فرمان خدا میسر است. به این معنا که نیک و بد امور تابع اراده خداست. آن چه او بخواهد، نیک و آن چه مورد نهی او قرار گیرد، قبیح است (ص ۳۲۴).

به عقیده دکتر دینانی، فیلسوف قرطبه در این زمینه در بسیاری از موارد به موضع متکلمان معتزله نزدیک شده

است. چون از شناخت مقصد شریعت سخن می‌گوید و شناخت مقاصد شریعت، تنها در جایی معتبر است که حُسن و قُبْح ذاتی و مصالح و مفاسد نفس الامری وجود داشته باشد. با این حال، این فیلسوف مشایی اندیشه بسیاری از فرقه‌های فکری، از جمله معتزله را در این باب، پیریشان تلقی کرده و متکلمان معتزلی را گمراه و بدعت گذار به شمار آورده است (ص ۳۲۵).

تقدم عقل عملی بر عقل نظری

ابن‌رشد درباره مسأله معاد به عقل عملی پناه برده و طریق آن را برای رسیدن به این مقصود، مناسب دانسته است. او در بررسی آیات و روایات مربوط به معاد نیز بیش از آن که به ژرفای معانی و سرانجام کار جهان بیندیشد، روی تاثیر عملی این آیات تکیه کرده است. بنابراین، در اصطلاح امروز، ابن‌رشد در مسأله معاد عملگرا است. دکتر دینانی این عقیده ابن‌رشد را با اندیشه کانت - که با کشف تناقض‌های عقل نظری در مورد مسائل مابعدالطبیعه به عقل عملی روی می‌آورد - قابل مقایسه می‌داند. البته با این تفاوت که ابن‌رشد به هیچ وجه نسبت به عقل نظری، حتی در مورد مسائل متافیزیکی بی‌اعتماد نبوده و حکم عقل را در همه کائنات محکم و معتبر می‌شناسد (ص ۴۳۹). هم‌چنین نگارنده کتاب، به بررسی علل و عوامل طرح مسأله تقدم عقل عملی بر عقل نظری در اندیشه ابن‌رشد می‌پردازد و پاسخ بدان را دشوار ارزیابی می‌کند (ص ۴۴۱).

گفتنی است، در اندیشه فیلسوف قرطبه عمل برای جمهور مردم، مقصود نخستین به شمار می‌رود و آن چه در عمل سود بیشتری داشته باشد، برای مردم شایسته‌تر خواهد بود. از این رو، وارد شدن در علم کلام نیز برای جمهور مردم حرام خواهد بود. بنابراین، برای توده مردم قائل به تقدم عقل عملی بر عقل نظری است. اما علم و عمل را مقصود نخستین برای خواص و نخبگان بر می‌شمارد (ص ۴۴۲-۴۴۳).

پی‌نوشت

برخی از پایان نامه هایی که درباره آرای ابن‌رشد تدوین شده عبارتند از: علی شفاعی، تحقیق در آراء فلسفی ابن‌رشد و مقایسه با آراء ابن‌رشد، (رساله دکتری)، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۵۰؛ ماشاء الله طلاچیان، داوری بین غزالی و ابن‌رشد در ازیلت و ابدیت جهان، (رساله دکتری)، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۵۶

ابن‌رشد در مسأله معاد عملگرا است.

دکتر دینانی این عقیده ابن‌رشد را با اندیشه کانت -

که با کشف تناقض‌های عقل نظری در مورد

مسائل مابعدالطبیعه به عقل عملی روی می‌آورد -

قابل مقایسه می‌داند.