

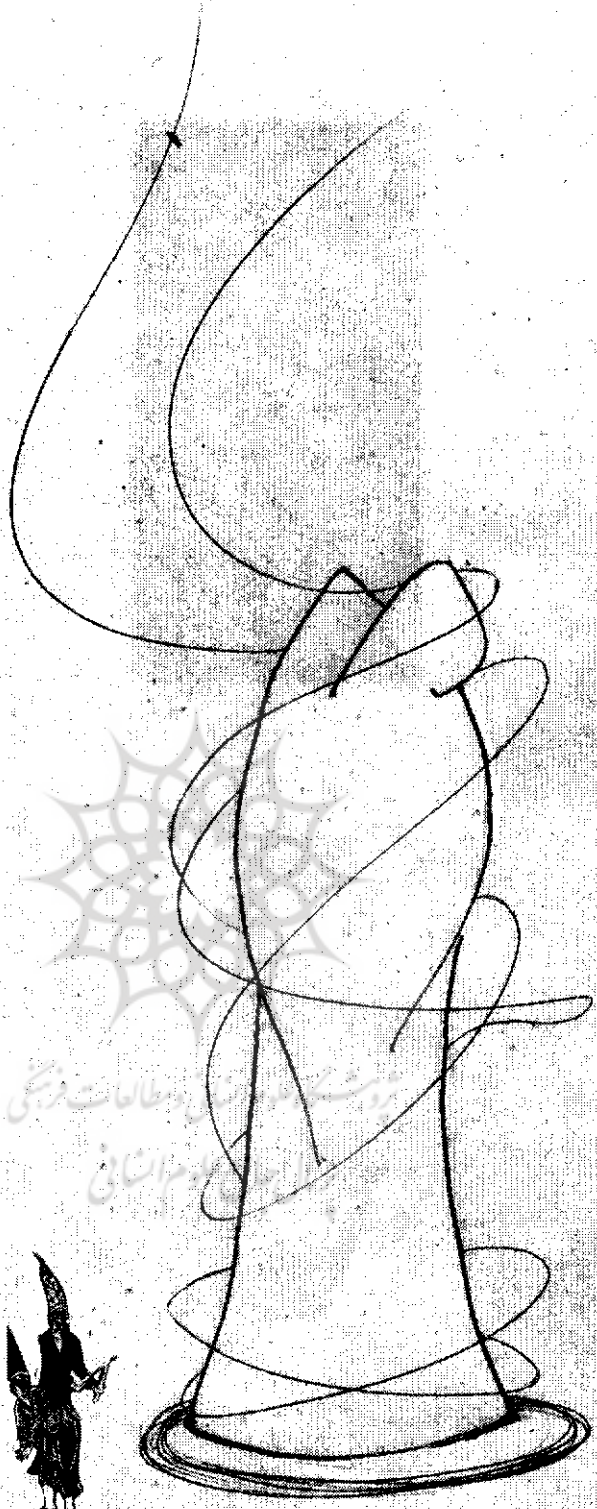
# جنبش عقل‌گرایی در مغرب و آندلس

محمد عابد الجابری  
ترجمه احسان قرنی

## اشاره

دکتر محمد عابد الجابری اهل مغرب و استاد فلسفه و اندیشه عربی در این کشور است. وی طی سالها پژوهش و تدریس مهمترین مسائل را در حوزه اندیشه مورد توجه قرار داده است. از جمله مهمترین آثار او می‌توان به مجموعه سه جلدی نقد العقل العربی اشاره کرد که وی در آن کوشیده است با رویکردی انتقادی حوزه های گوناگون اندیشه مانند فلسفه، منطق، عرفان، فقه، حدیث و... را مورد کندو کاو قرار دهد و با بازخوانی سنت‌نگاهی دوباره، مبتنی بر نیاز امروز جامعه، بر سنت بیفکند. کتاب «التراث والحداثه» در اسات و مناقشات» مجموعه ای از مقالات و سخنرانی‌های دکتر جابری است؛ همین سمت و سو؛ نگاه تازه‌ای به سنت است، به گونه‌ای که بتواند به نیازهای امروز ما مدد رساند، دیرینه‌ها را استحکام بخشد و از امروز هم جدایمان نکند. و در این میان، مقاله «جنبش عقل‌گرایی در مغرب و آندلس»، کوشش‌های این رشدر را برای بنای خرد‌گرایی در روزگار خود مورد بررسی قرار داده است.

این باجه در کتابی به نام: شروحات علی السماع الطبیعی (طبیعت ارسطو) می‌گوید: «گذشتگانی که (بیش از ارسطو) به فلسفه طبیعت می‌پرداختند دیدگاه‌هایشان گاه چنان متفاوت بود که نظراتی ناهمگون، ابراز می‌کردند و این امر در کم دانشی آنها در منطق ریشه داشت» لذا گفته‌های آنان «سخنانی دشوار و گاه سفسطه‌آمیز... گاه جدلی و اقناعی بود... هو همین، ارسطو را و می‌داشت تا گفته‌های همه را یکجا رد کند. این نظرات در زمان ما بی اعتبار است و حتی کسی آنها را به یاد هم نمی‌آورد، مگر از آن جهت که در کتابهای



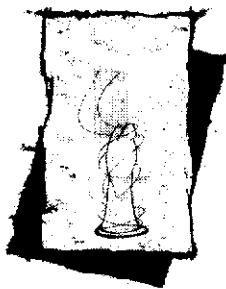
پیشانی  
۱۳۰۲

مهرجو

ارسطو آمده است. مطالبی که لاز این آراء در میان متکلمان این دوره دیده می شود شایان توجه نیست. زیرا این قوم آهنگ تأمل در طبایع را ندارند، بلکه برخی از آنها منکر وجود این امور هستند. آنها می کوشند تا در مباحثه با دشمنانشان از چیزهایی سخن بگویند که برایشان آسان است، مانند کسی که از جزء لایتجزا سخن می گوید؛ و رویکرد آنها به این موضوع نیز از آن رو نیست که دلایل این امور طبیعی را به دست دهند، بلکه بدان جهت است که در جدال با یکدیگر از آن سود جویند، طرح این بخش از نظر را مشاهده کردیم و هدفمان جستجوی برهان است».

ابن باجه، مانند ارسطو، دو نوع سخن را از هم جدا می کند: گفته هایی که صرف نظر از درستی فی نفسه آنها، به کار اقناع درستی یا نادرستی نظر خاصی می آیند، و سخنانی که منظور از آنها «سبب آموزی» در موضوعات مورد بحث است. دسته اول بر مغالطه، خطابه و جدل اتکا دارد و هدف از آن اثر گذاری در شنونده است و نه بیان حقیقتی از حقایق؛ اما دسته دوم پایه در برهان دارد و هدف از آن نیز بنیان گذاری حقیقت یعنی داشتن دانش درست و یقینی، و به گفته ارسطو «علم» است. ابزار این گروه ارتباط معلول با علت است. ارسطو در این مورد می گوید «ما هنگامی دانش مطلق به چیزی پیدا می کنیم، و نه عرضی مانند روش سوفسطاییان، که علت پدیدآورنده آن چیز را بشناسیم و بدانیم که این علت، ایجاد کننده همان است؛ با این هر دو، امکان ندارد که این چیز به گونه دیگری، جز این که هست، باشد».

تفکیک ابن باجه میان گفته های سوفسطاییان و جدل پیشگان - و از جمله دیدگاههای متکلمان اسلامی - از یکسو و سخنان مبتنی بر برهان که، با کندوکاو علت های طبیعی، در جستجوی ساختن علم طبیعی است از سوی دیگر، نقطه عطف مهمی در تاریخ فرهنگ عربی به شمار می رود. مکتب عقلی که اندیشه ورزی فلسفی و علمی را در آندلس در پی داشت، و سرانجام با فیلسوف قرطبه یعنی ابن رشد، کاملاً به بار نشست، آغاز شد. اینک ما می کوشیم تا ویژگیهای مکتب عقلی ابن رشد را بازگویم و پیامدهای آن بر فرهنگ آندلس، و نیز آثار مستقیم آن را بر ارشته های لیبرون از فلسفه و علوم وابسته، برشمیریم. یکی از پایه های ساختاری در بررسی تاریخ اندیشه این است که ویژگی و فصل ممیز تفکری خاص صرفاً در موضوع آن و در اندیشه ها و نظریاتی نیست که ابراز می کند، بلکه این عامل، «فضایی است که ایجاد می کند و نظام فکری است که از آن نشأت می گیرد».



به گمان ما در بررسی ویژگی‌های نهضت عقل‌گرایی ابن رشد، باید به این نکته اهمیت داد: نهضتی برخاسته از روح علمی - انتقادی و وابسته به نظام اندیشه‌ای عقل‌گرا که بر دیدگاه شناخت بدیهی استوار است و در هر چیز، با توجه به کلیتی که آنها را در بر می‌گیرد و نیز نقش آن در داخل این کل، پژوهش می‌کند. این امری تردید، و موکداً، دیدگاه ارسطو را به یاد می‌آورد که باروش عقل‌گرایانه در یک دستگاه علمی - فلسفی بنیاد نهاده شده است. اما اگر ابن رشد را، به لحاظ دیدگاه و روش، پیرو [صرفاً] ارسطو بدانیم، به او ستم کرده‌ایم و از اهمیت فراوان جنبش عقل‌گرایی او، در حوزه فرهنگ عمومی زمانش و پیامدهای بعدی آن در آندلس و مغرب و سپس اروپا، غفلت ورزیده‌ایم.

سه کانون اصلی اندیشه عربی در زمان ابن رشد عبارت بودند از:

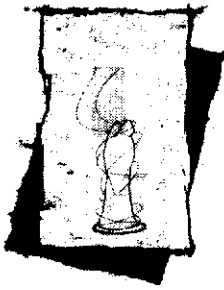
اول: کلام و فلسفه و علوم وابسته به آن؛ دوم: فقه و اصول؛ سوم: تصوف نظری؛ در دیده معرفت‌شناسانه، یعنی بنیادی که تولید علم به آن وابسته بود، وجه اشتراک این کانون‌ها فقدان روش عقلی - علمی بود، این وجه اشتراک به طور جزئی در فلسفه نیز یافت می‌شد، مثلاً روشهای جاری در فلسفه ابن سینا و اشراقیان مصداق آن هستند. مصادیق دیگری نیز برای این وجه قابل ذکرند: برای مثال، علم کلام که تماماً بر روش جدلی و سفسطه‌آمیز و بر تمثیل و استدلال حاضر به غایب مبتنی است، یا فقه که بر قیاس فرع به اصل اتکا دارد و دستاورد این قیاس مسلماً جز گمان نیست، یا تصوف که باروش متداول (عرفان) عقل را به کناری می‌گذارد. در فقدان روش عقلی یا مبدأ علیت بی اعتبار تلقی می‌شود و یادست کم پایبندی قاطعی به آن وجود ندارد. شرایط فرهنگ عربی در آن زمان چنین بوده: در امور عقلی «جواز» و «امکان» دست برتر داشتند و در مباحث فقها «گمان» فراتری نشست.

آنگاه نهضت عقل‌گرایی ابن رشد پای گرفت و کوششهای فیلسوف قرطبه و دیگر هم‌فکران او طرح اندیشه‌ای تازه را نوید داد. با این طرح، در مباحث عقلی و فقهی، روش برهانی محوریت یافت و با این مبنا فلسفه از پندار به یقین و از گمان به قطعیت رهنمون شد. لذا فراخوان ابن رشد در توجه به ضرورت استفاده از روش برهانی در اندیشه و دفاع سرسختانه او از علیت، مسلماً جهادی بود برای این که شناخت در فرهنگ عربی عصر او از «بی‌دانشی» به «دانش»، «بازگون» شود و در مباحث عقلی و شرعی، عقل، فرمانروا و واجد نقشی محوری گردد. به بیان دیگر، برنامه این رشد بازسازی نقش عقل در فلسفه و

دین، بر اساس برهان بود، البته در هر یک با توجه به مبانی و اصول آن. در بخش‌های بعد به توضیح این موضوع می‌پردازیم.

این رشد در عرصه امور عقلی در دو جهت اقدام کرد، از سویی با ارائه شرح و خلاصه آثار ارسطو کوشید تا فهم سخن وی را برای مردم آسان کند و ابهام از عبارات او یا مترجمان بزداید، و آنچه را که از او نیست و یا با شیوه او هماهنگ نمی‌شود، و چه بسا شارحان قدیمی آرای او، با گرایش‌های نوافلاطونی، به آن افزوده‌اند، تبیین کند. از سوی دیگر ادعای غزالی را، در کتاب مشهورش یعنی تهافت الفلاسفه، مبنی بر این که فیلسوفان به روش برهانی مورد ادعای خود پایبند نیستند و لذا نظراتشان قابل نقض و رد است، مردود دانست. فیلسوف قرطبه از این هم فراتر رفت و پس از بیان نادرستی ادعاهای غزالی، نشان داد که آشنایی وی (غزالی) با فلسفه تنها از طریق کتاب‌های ابن سیناست، که شیوه‌های فیلسوفان و متکلمان را در هم آمیخته است، ابن سینا مفاهیم و اشکالات متکلمان را به وام ستاند و مانند آنها روش استدلال حاضر به غایب را پی گرفت و در نتیجه «علم الهی خود را با کلام در هم آمیخت». لذا سخنان او «همواره در میانه راه مشائیان و متکلمان» است، افزون بر این او در الهیات خود نظریه فیض را گنجانده که نو افلاطونیان با انحراف از افلاطون - و خصوصاً ارسطو - مطرح کردند. لذا الهیات فیض او «تماماً خرافات و سخنانی سست تر از گفته‌های متکلمان است. اموری که بدون مطابقت با اصول فلسفه به این حوزه وارد شده‌اند در مقام خطابه هم قانع کننده نیستند، چه رسد به جدل».

این رشد دیدگاه خود را در مورد غزالی و ابن سینا و شیوه آنان در ارائه آرای فیلسوفان به طور خلاصه چنین مطرح می‌کند: «و تو، ای خواننده، باید دریابی که اگر سخنان فیلسوفان از برهان تهی شود چیزی جز گفته‌های جدلی باقی نخواهد ماند، و نباید به آن اعتنایی کرد، هر چند مشهور باشد... و لذا مشاهده می‌کنیم که ابو حامد مکتب‌های فلسفی را در این کتاب (تهافت الفلاسفه) و دیگر کتاب‌هایش آورده و آن را برای کسانی که با کتاب‌های این گروه، و شرایط ایشان، آشنایی ندارند، بیان کرده است، اما او حقایق را در گفته‌های آنها واژگون کرده یا بیشتر مردم را از همه سخنان آنان دور نموده است»، وی سپس می‌افزاید «در آنچه غزالی پرداخته است بدی در مورد حق بیشتر از خوبی است، و لذا خدا می‌داند، اگر حکمت آسیب نمی‌دید هیچ یک از این گفته‌ها را نقل نمی‌کردم. و آن را روانی دیدم



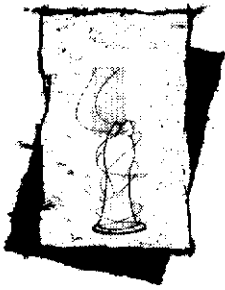
و منظوم از حکمت نگرش در امور به اقتضای طبیعت برهان است.» و «طبیعت برهان» عزیمت از مبانی و اصول یقینی، و توجه به پیامدهای لازم و ضروری آن، در حیطه ارتباط علت و معلول است، و مبانی برهان در فلسفه (الهیات ارسطو یا مابعدالطبیعی) اموری هستند که در علوم طبیعی ریشه دارند. در این حوزه نیز، برهان بر مبانی و اصولی اتکا دارد. برخی از این مبانی و اصول، به عقل باز می گردند، از آن جهت که عقل است، یعنی علت و معلول را به هم می پیوندد، و برخی دیگر با داده های تجربی که از طریق استقرار حاصل می شوند و ما را به حرکت از جزئی به کلی و از کثرت به وحدت قادر می سازند. لذا در دیدگاه ارسطو بدون بازگشت به علم طبیعی دریافت علم الهی و دستیابی به یک گزاره فلسفی مبتنی بر برهان میسر نیست. ارسطو از نظم و ترتیب موجود در جهان آغاز می کند، علت ها را می جوید، از پایین به بالا می رود، از خاص به عام می رسد و سرانجام به «علت نخستین» راه می برد. نظم و ترتیب جهان به سمت علت باز می گردد، به او روی می کند و فرا می رود، ارسطو چنان که پژوهشگر از سازه ها به سازنده می رسد آنها را گردآوری می کند و هر یک را در جای خود قرار می دهد. چنانکه در نظم و ترتیب موجود در سازه ها فرا آمده از عقل سازنده [انسانی] نسبت وجود محسوس به وجود معقول همانند نسبت سازه ها به علوم و صنایع است.» «نظم و ترتیب در موجودات (طبیعت و انسان) نیز نتیجه ضروری ترتیب موجود در عقول مفارق است» که فلک های آسمانی را اداره می کنند و خود از عقل الهی وجود می یابند.

بنابراین، اگر «عقل» را اینگونه ادراک کنیم در خواهیم یافت مفهوم آن [که چیزی بیش از «دریافت علت ها» نیست. تفاوت عقل انسانی و عقلی الهی در آنست که یکی چیزی را دریافت می کند و دیگری آن چیز را می بخشد. و به بیان دیگر «ترتیبی که در عقل انسانی درون ما وجود دارد، از ادراک ما نسبت به نظم و ترتیب موجود پیروی می کند و لذا بسیار ناقص است، زیرا عقل ما بسیاری از ترتیبات و نظام های موجودات را ادراک نمی کند» اما از نظر فلاسفه و خصوصاً ارسطو، عقل الهی، هر چند تنها خود را ادراک می کند، «با ادراک خود، به ادراک همه موجودات نایل می شود، زیرا عقل او همانا نظم و ترتیب همه موجودات است.» بنابراین، هر چه انسان احاطه بیشتری به نظم و ترتیب موجودات جهان داشته باشد به عقل الهی نزدیکتر خواهد شد. این امر تنها با شناخت علم طبیعی ممکن است که به بررسی طبایع یا علل طبیعی با روش برهانی می پردازد. پس به نظر فیلسوفان

«طبیاع» عبارتند از: «تمامی نیروهای کنشگر و دارای نظم و ترتیب، در همه موجودات» بنابراین، «در هر موجودی کنش هایی وجود دارد که بر نظم و ترتیب عقل استوار است» یعنی نظام عقل الهی. بدینسان، از نظر فیلسوفان، خداوند «ذاتش همه عقل هاست و بلکه همه موجودات، به گونه ای برتر و کامل تر».

نظام عقل انسانی پیرو ادراکی است که انسان از نظام موجودات طبیعی دارد، و نظام این موجودات نیز نظام عقلی ما را متجلی می نماید. پس برای دستیابی به علت نخستین باید با تکیه بر روش برهانی از نظام و ترتیب موجود در عالم آغاز کنیم، و این امر تنها با شناخت علم طبیعی به دست می آید که این شناخت، خود برهانی است که بر نظام علی و ارتباط میان علت ها با معلول ها و مقدمات با نتایج مبتنی است. در اینصورت، چگونه می توان در مبدأ علیت تردید کرد؟ این امر، انکار نظام موجود در عالم طبیعی را به دنبال خواهد داشت، که صاحبش آنرا هماهنگ با ما و مطابق با نیازها و هدفهایمان قرار داده است، به علاوه، این تردید، به شک در خود عقل نیز خواهد انجامید. عقل انسانی که چیزی بیش از «ادراک علت ها» نیست. و بیش از هر چیز باید توجه داشت که انکار کننده علت ها به اثبات علت العلل - یعنی الله - نیز راه نخواهد برد.

این رشد از همین خاستگاه، اشاعره را به باد سرزنش می گیرد، زیرا آنان مبدء علیت را انکار کرده اند و معتقدند که همراهی علت و معلول، مانند همراهی آتش و سوختن پنبه، ضروری نیست. به باور این قوم، ممکن است که آتش با پنبه درگیرد اما آن را نسوزاند. ایشان در پهنه طبیعت «جواز» را می ستایند و کنشهای طبیع و علت ها را تنها از سر «عادت» می دانند. به اعتقاد ایشان، این کنشها، با تکرار در جانهای مردم به گونه ای نشسته است که می پندارند شیئی ظاهراً معلول با مشاهده آنچه گمان می کنند علت است پدیدار خواهد شد. این رشد این گونه ادعاها را به شدت رد می کند و می گوید: «اگر وجود علت فاعلی را، که در امور محسوس مشاهده می شود، انکار کنیم، به اعتقاد سوفسطاییان دچار شده ایم. هر کس که این انکار را می پذیرد یا در دل به آن باور ندارد و تنها به زبان می گوید، یا شبهه شکاکان را پذیرفته است. چنین شخصی نمی تواند بگوید که هر فعلی ضرورتاً باید فاعلی داشته باشد» او حتی از اثبات هر چیزی ناتوان است و لذا خرد از او رخت خواهد بست: «عقل چیزی بیش از ادراک علت موجودات نیست، و این گونه از دیگر نیروهای ادراکی جدا می شود، آن که علت ها را کنار بگذارد، عقل را کنار گذاشته است» و اشعریان چنین



کردند «آنان علت های محسوس را نمی پذیرند و برخی امور محسوس را به منزله علت برخی دیگر نمی دانند. به نظر آنان علت موجود محسوس موجودی غیر محسوس است و این موجود اخیر، دارای گونه ای دیگر از وجود است که مشاهده نمی شود و محسوس هم نیست. آنان علت و معلول را انکار کردند و انسان از آن جهت که انسان است این امر را نمی پذیرد». انکار قانون علیت، همچنین ما را ناگزیر از پذیرش این نکته خواهد کرد که موجودات می توانند اینگونه که هستند یا به گونه ای کاملاً متضاد باشند. لذا «حکمتی در کار نیست و میان انسان و اجزاء جهان سازگاری وجود ندارد» حال آنکه زندگی انسان همه مرهون سازگاری با نظام آفرینش است تا نیازها و بایسته هایش برآورده شود.

انکار علت ها در این گونه موارد به سان رد قوای طبیعی است که متکلمان آنها را «طبیعی» می نامند. و برای گریز از برخی لوازم آنها را نفی می کنند، یکی از این لوازم آنست که اگر قوای طبیعی کنشگر باشند. «جهان علتی طبیعی خواهد داشت» و لذا «علتی غیر از خدا کنشگر خواهد بود». این دیدگاه تنگ نظرانه است و تنها بر توهم و افتادن در دام گفته های جدلیان و سوفسطایی ها پایه گذاری شده است. اما اگر ما راه برهان را بیوئیم و علت های طبیعی را تا فرارفتن به علت نخستین دنبال کنیم، در خواهیم یافت که «طبیعت ساخته خداست» و هیچ چیزی بهتر از موجودی چنین استوار، یعنی نظام طبیعت، ما را به سوی خدا رهنمون نمی شود.

گفته اند که فیلسوفان افلاک را نوعی اثر در موجودات زمینی می دانند، اما با این سخن، علت نخستین رد نمی شود. برعکس، ایشان می گویند این افلاک «همگی حرکت خود را از حرکت بخش یگانه می گیرند، همو که حرکت دهنده فلک ستارگان است» و آن حرکت بخش نخستین و علت اولین است. زیرا «به نظر آنان جهان بیش از همه شبیه یک شهر است... و چنان که شهر رئیس دارد و رئیسان بسیاری زیر فرمان آن رئیس نخستین هستند، در جهان نیز وضع بر همین منوال است». خلاصه تا در نیابیم که در مصنوعات عناصر واسطه ای میان علت ها و غایت ها هستند، و وجود غایت ها بسته به آنهاست، نظام و ترتیبی در کار نخواهد بود به همین نحوه اگر نظم و ترتیبی وجود نداشته باشد، این موجودات ما را به کنشگر عالم و دارای اراده رهنمون نمی شوند، زیرا نظام و ترتیب و ابتدای معلول ها بر علت ها نشان می دهد که این کارها از روی دانش و حکمت سر زده است.

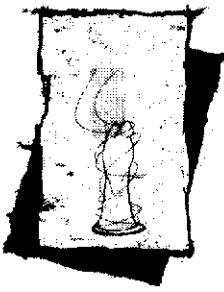


اما «عادت» که اشعریان نظام علیت و کنش قوای طبیعی را با آن تفسیر می‌کنند مبهم است و آنان نیز منظور خود را روشن نساخته‌اند! آیا منظور ایشان عادت فاعل (الله) است؟ این گمان در مورد او صحت ندارد، زیرا عادت ملکه‌ای است که با تکرار به دست می‌آید و خداوند منزّه از آن است. آیا منظور عادت موجودات است؟ در این صورت این امر همان طبیعت است که آنها نمی‌پذیرند. اما اگر منظور آنان عادت، در حکم کردن نسبت به موجودات باشد، «عادت» برای سیاق «چیزی بیش از کنش عقل نیست که اقتضای طبیعت آن است و با آن عقل هویت می‌یابد». «عادت» اگر اینگونه ادراک شود، همان مبدأ علیت است. اما اگر عادت شخص را در نظر داشته باشیم. «مثلاً بگوئیم فلانی عادت دارد که این گونه عمل کند و منظور این باشد که بیشتر چنین می‌کند» فرجام این گفته آن است که موجودات همه اتفاقی هستند و لذا حکمتی در آنها نیست و دلالتی هم بر کنشگر حکیم ندارند؛ و اشعریان خود نیز چنین چیزی را نمی‌پذیرند.

بنابراین ناگزیریم که وجود روابط ضروری علی و معلولی را میان موجودات این جهان بپذیریم، این روابط با جریان حوادث طبیعی و به واسطه نظام و ترتیب آن برای ما آشکار می‌شود. انکار علیت به معنای ویران کردن مبنای عقلی برای علوم طبیعی و دیگر علوم از جمله «علم الهی» است در علم اخیر معقولیت بر انتقال از معلول‌ها به علت‌ها و سرانجام بر علت نخستین استوار است.

این رشد همان طور که از به کارگیری روش‌های عقلی در فلسفه دفاع می‌کند، بر احترام فلسفه به دین و رهیانت عقلی ویژه آن تأکید می‌ورزد و به علاوه بر استفاده از رویکرد عقلی در بحث‌های نقلی پای می‌فشرد. وی می‌گوید: حکیمان فیلسوف گفتگو و جدال را در مبانی شریعت روانمی‌دانند... زیرا هر فنی برای خود اصولی دارد که خرده گرفتن و رد کردن آنها روان نیست، این سخن نسبت به فن علمی شرع نیز صدق می‌کند. زیرا رویکرد آن به فضایی است که با کارهای عملی و خصوصاً عبادی حاصل می‌شود و خردمدار بودن اوامر و نواهی دین مبتنی بر این است که برآمده از یک «علت» اساسی یعنی همان فضیلت باشند. می‌توان گفت که «حکمت دوست و خواهر خوانده شریعت است». اما کسی که اختلاف و تناقض میان اهداف این دو می‌یابد، حقیقت اصول و اهداف مبتنی بر هر یک از آن دو را نمی‌شناسد، او «دانای حکمت و شریعت نیست».

فلسفه مخالف دین نیست و رودرروی شریعت قرار ندارد. اگر در این دو حوزه اختلاف یا ناسازگاری احساس می‌شود، نتیجه دریافت یا تأویل نادرست است. زیرا دین همه



مردم راه، اعم از عامه و اندیشمندان، مورد خطاب قرار می‌دهد، و ناگزیر باید بیشتر «راههای متناسب با فهم عموم مردم را بییماید که استفاده از خطاب و جدل و اقناع است. اما شارع راه برهان را نیز وانهاد، بلکه آن را به مثابه راهی برای اندیشمندان و پویندگان برهان، مورد توجه قرار داده است، تا آنان با رویکردی برهانی دین را بفهمند. این امر با گونه‌ای از تأویل امکان‌پذیر است، «قطعاً هر آنچه با برهان ثابت شود و با ظاهر شرع ناسازگار افتد، آن ظاهر بنابر قانون تأویل عربی، تأویل می‌پذیرد» چنان که در زبان عربی این رویه وجود دارد. قصد شارع اساسی است که تأویل باید بر مبنای آن انجام شود، و جایگاه آن در علوم نقلی مانند مبدأ علیت در بحث‌های عقلی است، و به تعبیر فیلسوفان جای «علت غایی» می‌نشیند. در علوم طبیعی و علوم الهی فلسفی، روش عقلانی مبتنی بر علیت است، چنان که در علوم شرعی بر «قصد شارع» تکیه دارد، بنابراین استدلال و اقامه برهان در دین باید بر «ظاهر عقایدی استوار شود. که شرع قصد فراخوان عامه مردم، به سمت آن دارد.» اگر ما با به کارگیری روش استقرا، در این راه حرکت کنیم، در می‌یابیم که شرع برای استدلال جهت اثبات وجود خالق دو راه در پیش گرفته است. «رویکرد عنایت به انسان و آفرینش همه آفریده‌ها برای او» که دلیل عنایت خوانده می‌شود و راه «نشانه‌های ابداع در گوهرهای موجودات مانند ابداع حیات و ادراکات حسی و عقل از اجسام بی‌جان» که همانا دلیل ابداع است. این رشد می‌افزاید: «بنابراین هر کس می‌خواهد به طور شایسته خدا را بشناسد، باید گوهرهای موجودات را باز شناسد تا ابداع حقیقی را در همه موجودات دریابد. زیرا تا کسی حقیقت هر چیز را نشناسد حقیقت ابداع را نخواهد شناخت... همچنین آن که معنای حکمت را در وجود موجودی می‌کاود، یعنی در جستجوی علت غایی و هدف از آفرینش آن است، دریافتش از دلیل عنایت تمام‌تر خواهد بود.» لذا اختلاف میان اندیشمندان و عامه مردم در این است که اندیشمندان چیزها را بهتر می‌شناسند، البته برتری آنان نه تنها به واسطه شناسایی گسترده‌شان، بلکه به خاطر ژرف‌کاوی در معرفت هر چیز هم هست. به علت وجود واسطه این تفاوت در میزان معرفت نباید دستاوردهای حکمت برای آنان که برهان رانمی‌شناسند، آشکارا بیان شود، تا تشویش در عقاید عامه مردم پدید نیاید و در قصد شارع، یعنی رساندن آنان به فضیلت، خللی نیفتد.

آشکار است که ما اینک در برابر چشم انداز تازه‌ای از روابط دین و فلسفه هستیم این دیدگاه خردگرایی را در درون هر یک از آن دو می‌جوید، عقل‌گرایی در فلسفه به نظم

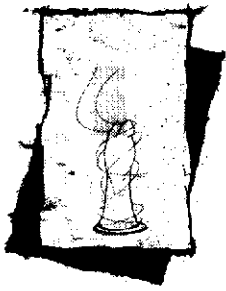
و ترتیب جهان و در نتیجه مبدأ علیت باز می‌گردد. اما در دین مبتنی بر قصد شارع است که نهایتاً انسانها را به سوی فضیلت سوق می‌دهد. اندیشه «قصد شارع» در علوم نقلی با اندیشه «علل طبیعی» در علوم عقلی هم پایه است. این مبنايي است که جنبش برهانی ابن رشد بر آن استوار است. شاطبی - در شرع - و ابن خلدون - در تاریخ - هر دو همین مبنا را برای پایه گذاری خردورزی اساس کار خود قرار دادند که اینک نگاهی به آن خواهیم داشت.

این نگاه اندام واره‌ای بدیهی نگر و این اعتماد به مقصودها به مثابه پایه‌ای برای ساختمان عقل‌گرایی به گونه‌ای که عمل تنها وام دار علت فاعلی (مکانیکی) نباشد، دو عنصر اساسی و تمایز بخش و پایه گذار اندیشه نظری در اندلس هستند. ابن رشد به این اندیشه، در عرصه کلام و فلسفه، شکل داد و شاطبی در گستره کوشش برای استواری اصول فقهی بر آن تکیه کرد.

چگونه می‌توانیم در علوم شرعی بر مبنای «قطعیت»، یک ساختار عقلی بنا کنیم که هم سنگ یقین در علوم عقلی باشد؟ می‌دانیم این علوم بر پایه نقل استوارند و ساخته عقل نیستند. شاطبی (ت ۷۹۰هـ) در پاسخ می‌گوید این امر کاملاً ممکن است و اگر ما روش برهانی را پایه کار قرار دهیم و اصول فقه را بر مبنای «کلیات شرعی» و «مقاصد شرع» بسازیم کلیات شرعی جای کلیات عقلی در علوم نظری می‌نشینند. مقاصد شرع نیز جانشین علت غایی نظم آفرین در علوم عقلی است.

شرع مجموعه‌ای از اوامر و نواهی در مورد قضایای جزئی است، در این صورت چگونه می‌توان به «کلیات شرعی» دست یافت؟ شاطبی چنین پاسخ می‌دهد: شیوه جستجوی این کلیات همان راهی است که در کلیات علمی تعقیب می‌شود، یعنی استقراء، استقراء جزئیات شرع و نتیجه‌گیری کلی از آنها. این کلیات طبعاً «کلیات عددی» خواهند بود، زیرا استقرایی هستند، اما با این حال نتیجه قطعی در بر خواهد داشت، مانند علوم دیگر نظیر «کلیات عربی» یا قواعد نحوی و کلیات در علوم همانند که مقدماتشان از استقراء أخذ می‌شود.

کلیات شرعی نتایجی قطعی در بر دارند، زیرا استقراء در آنها بر همان مبانی استوار است که در علوم برهانی. به نظر شاطبی این مبانی سه گانه هستند: ۱- عمومیت و همه گیر بودن (کلیت)، احکام شرعی اینگونه‌اند، زیرا همه مکلفان را در برمی‌گیرند و در گرو زمان یا



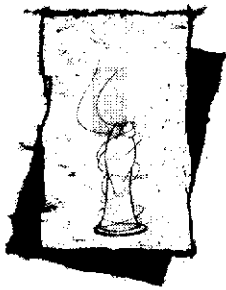
مکان خاصی نیستند ۲- ثبات و تغییر ناپذیری و (دائمی بودن)؛ واجب واجب است و حرام حرام... سبب همچنان سبب است و شرط کماکان شرط. ۳- ضابطه مندی (ضروری بودن) یعنی «علم فرمانروا است و نه فرمانبردار» شریعت چیزی جز او امر و نواهی نیست، بنابراین شریعت با آن که اعتباری است - نه حقیقی - شرایط علم برهانی را دارد و «روند تولید این علم مانند علوم عقلی قطعی است... زیرا دانش تولید شده از استقرایی حاصل می شود. که افراد پراکنده را گرد می آورد. با این گرد آوری، مجموعه ای از کلیات در عقل پدید می آید که باید عمومی، شایع، پایا و مستحکم باشند و فرمانروا و نه فرمانبر؛ و این همه ویژگی های کلیات عقلی است. بنابراین کلیات عقلی از وجود گرفته شده اند که خود خارجی است نه عقلی (زیرا ساخته عقل نیست، بلکه به آن داده شده است) و کلیات شرعی از این دیدگاه مانند کلیات عقلی هستند. تا اینجا در مورد کلیات شرعی و یا مقدمات برهان در علم اصول بحث کردیم، نکته دیگر این که اما مقاصد اصلی و چهارگانه شارع جایگزین علیت در امور عقلی هستند: ۱- شریعت برای حفظ مصالح بندگان نهاده شده است. که سه دسته اند: امور ضروری، نیازها و بایسته ها. امور ضروری که ادامه حیات انسان به آن ها وابسته است، در پنج مورد خلاصه می شوند: نگهداری نفس، عقل، نسل، مال و دین. نیازها، همانند مسکن، لباس و... که به شمارش در نمی آیند. بایسته ها هم بسیار گونه گون هستند. ۲- شرع برای این نهاده شده که مردم آن را بفهمند از آنجا که شرع به زبان عربی و در فضای اجتماعی آنان فروفرستاده شده است باید برای درک آن به زبان و جامعه عرب اعتماد کرد. ۳- مقصد سوم از مقاصد شارع تکلیف است بر اساس این مقصد، «نمی توان مکلف را شرعاً به آنچه توانایی انجام آن را ندارد تکلیف کرد، هر چند این کار به لحاظ عقلی جایز باشد. خداند به کسی بیش از توانائیش تکلیف نمی کند». ۴- مقصد چهارم و آخر دور کردن مکلف از پیروی هوای نفس است، تا به اختیار خود نیز بنده خدا باشد، چنانکه ناگزیر بنده اوست». این امور مقاصد چهارگانه ای هستند که لزوماً در هر حکم شرعی اعتبار دارند. نکته شایان اهمیت برای ما، رابطه این امور با خردباوری در پهنه فقه است. آیا اینها رابطه ای با علت های چهارگانه ارسطو دارند؟ آیا می توانیم میان این دو قلمرو به گونه ای همسانی ایجاد کنیم، مثلاً میان علت مادی و توانایی مکلف، و میان علت صوری و عرف عرب، و میان علت فاعلی و بیرون آوردن مکلف از پیروی هوای نفس و میان علت غایی و مصالح بندگان؟ این نکته روشن است که در طی قرون

وسطی نمونه عقل باوری در روش برهانی، مربوط به ارسطو بوده است. لذا شگفت‌انگیز نیست که ردپای این نمونه در هر تلاشی برای عقلانیت بخشی به ساختارهای اندیشه دیده می‌شود؛ چه آنجا که اندیشه محض است - همچون مباحث عقلی (ابن رشد) و چه آنجا که در حوزه عقل قرار می‌گیرد - مانند اصول فقه (شاطبی) و تفسیر تاریخی (ابن خلدون).

بنا به نظر ابن خلدون در مقدمه «المقدمه» کتاب‌های تاریخ نگاران انباشته از اخبار حوادثی هستند که وقوع آنها نامعقول است. لذا او، آن گونه که حکایت می‌کند، تصمیم گرفته است کتابی در تاریخ بنگارد وی در مورد آن کتاب می‌گوید: «با آن از حوادث فراهم آمده از نسل‌ها حجاب برگزفتم و آنها را در اخبار و عبرت‌ها به صورت ابواب مختلف جدا کردم، در آن علت‌ها و اسباب دولت‌های ابتدایی و عمران را توضیح دادم... و شرایط عمران و تمدن و عوارض ذاتی آن را در جامعه انسانی بیان کردم تا علت‌ها و اسباب موجودات را بشناسی و بدانی که چگونه اهل دولت‌ها چنان می‌شوند.»

ما اینک آشکارا در برابر طرحی قرار داریم که هدف آن بنای تاریخ به مثابه علمی برهانی است. این علم تاریخ را از ذکر یابی «خبرهای روزگاران و دولت‌های ابتدایی که در آن گفته‌های گوناگون و مثل‌های مختلف بیان می‌شود» فراتر می‌برد و به کنکاشی علمی تبدیل می‌کند که مبنای آن «دقت، پژوهش و علت‌یابی برای موجودات با مبادی دقیق و علم به چگونگی حوادث با علت‌های ژرف» است. بر این اساس، تاریخ، علمی از علوم برهانی شد؛ این علم «در حکمت ریشه دار و سزاوار است که آن را از علوم حکمی بدانیم.»

اما موضوع تاریخ، حوادث جزئی و یگانه‌ای است که هر یک از آنها به شرایط زمانی و مکانی خاصی بر می‌گردد و علت‌های خاص دور و نزدیک دارد. در این صورت داشتن علم تاریخ، چگونه ممکن است؟ ابن خلدون چنین پاسخ می‌دهد که تاریخ کنونی «اخبار حوادث» است، زیرا خبرهای حوادث جزئی را بیان می‌کند، اما اگر بتوانیم خبر را با واقعیت تطبیق دهیم و تا نه تنها به زمان و مکان حوادث بلکه به علل آن نیز پی ببریم، صورتی از آن بر ما آشکار خواهد شد که واجد عقلانیت است یعنی خرد آن را می‌پذیرد و درستی آن را تأیید می‌کند. بدین طریق، می‌توان اولین گام را به سمت ارتقای تاریخ تا مرتبه علم برداریم. مگر معرفت - چنان که ارسطو می‌گوید - شناخت هر امری از طریق



علتش نیست؟

بنابراین وظیفه تاریخ نگاری که تاریخ را به مثابه علم می جوید، ایجاد «معیار درست» است تا با آن اخبار نقل شده را بسنجد و اخبار همخوان و ناهمخوان با واقع را جدا کند. این معیار چیزی بیش از «طبیعت های عمران» نیست، زیرا «عمران در درون خود طبیعت هایی دارد که اخبار به آنها باز می گردد و گفته ها و آثار بر آنها منطبق می شود». بنابراین خریدباوری در تاریخ بدین معناست که حادثه ای که از آن خبر می دهیم برای خرد باورپذیر باشد «این امر تنها با شناخت طبایع عمران به دست می آید که برترین و مطمئن ترین راه بررسی و دریافت اخبار درست و نادرست است، این بررسی بر ارزیابی درستکار بودن روایان تقدم دارد، زیرا تا در نیابیم که خبری فی نفسه درست است یا نه، نیازی به بررسی روایان نیست. اگر خبری فی نفسه نادرست باشد بررسی درستی و نادرستی روایان فایده ای نخواهد داشت» به عبارت دیگر: «ضابطه بررسی و شناخت حق و باطل در خبرها، به جهت امکان یا امتناع، کاوش در جامعه بشری، عمران و سنجش وقایعی است که، ذاتاً یا به مقتضای طبع، با آن پیوند دارد و نیز رویدادهای عارضی کم اهمیت و آنچه ممکن نیست عارض شود»

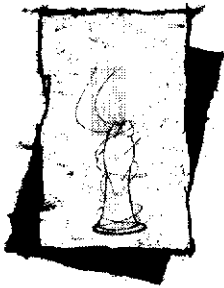
بنابراین «طبیاع عمران» همان «کلیات» اجتماعی است؛ به علاوه، در عمران رویداد به اقتضای طبع آن وقوع می یابند، یعنی آنچه که واقع می شود ضرورت دارد. بنابراین مبدأ علت مانند حوادث دیگر بر این وقایع نیز حکمفرماست: «پدیده های طبیعی و بشری جهان آفرینش اعم از ذات (همانند اشیاء طبیعی) و یا افعال انسان یا حیوان، ناگزیر باید علت هایی پیشینی داشته باشند، تا با آنها عادت استقرار یابند و به واسطه آنها وجودشان کامل شود». در اینجا منظور علت هایی است که عقل بتواند آنها را دریابد، یعنی آن اموری که معقول بودن اشیاء مبتنی بر آنهاست و نیز «علت های طبیعی که عقل در ادراکات خود آنها را در نظام و ترتیب می شناسد» اما علت های ماورای طبیعی و «علت های پنهانی» مانند انگیزه ها و اراده ها اموری درونی هستند که به تور شناخت نمی افتد. گاه شرع، به گونه ای، در برخی ماهیت ها و عوارض ذاتی عمران وارد می شود، آیا باید این امور را از محور خرد باوری بیرون بدانیم و در شمار «علت های پنهانی» درآوریم، یا ناگزیریم که به گونه ای خردپذیری در آنها دست یابیم؟ ابن خلدون به این پرسش همچون ابن رشد پاسخ می دهد و احکام شرعی را در چارچوب عمران و کشور و حکومت ها تفسیر می کند... و آن را

مبتنی بر «قصد شارع» می‌انگارد و بدینسان معقولیت آن را به مصلحت بینی باز می‌گرداند. وی در این مورد شرط «قریشی» بودن امام را به عنوان مثال می‌آورد. در روزگار پیامبر (ص) عصیبت غالب از آن قریش بوده است. «اگر ثابت شود که هدف از شرط قریشی بودن امام جلوگیری از ایجاد چالش در جامعه‌ای بوده است که در آن قریش دارای چیرگی و عصیبت برتر بوده‌اند - و از آنجا که دانستیم شارع احکام را به زمان، نسل و یا امت خاصی اختصاص نداده است - این دلیل را کافی می‌دانیم و دیگر موارد را نیز به آن باز می‌گردانیم و علت را تعمیم می‌دهیم؛ بنابراین، در اینجا منظور از قریش وجود عصیبت است و لذا آن که امور مسلمین را به دست می‌گیرد باید از قومی باشد که عصیبت نیرومندتری دارد تا بتواند دیگران را در فرمان گیرد و حمایت کافی جامعه را جلب کند» این امر به مقتضای طبایع عمران هم هست: «واقعیت نیز این نکته را تأیید می‌کند گواه بر همین است که تا کسی اقتدار نداشته باشد نمی‌تواند امر امت یا نسلی را در دست گیرد. بدینسان در اینجا حکم شرعی با طبایع عمران همخوانی دارد، در واقع «احتمال آنکه یک امر شرعی با واقعیت ناسازگار افتد بسیار اندک است».

تا بدینجا ما در جستجوی طرحی اندیشمندانه و عمومی هستیم که معرفت مبتنی بر برهان را با آغاز از «کلیات» و در نظر گرفتن مبدأ علیت و داشتن پروای مقاصد شکل دهد. هدف ما ایجاد ساختاری معقول و سازگار است؛ یعنی سازگاری گزاره‌های این علم یا علوم دیگر با نظام موضوعات مورد بررسی، چنان که هستند، نه چنان که ما در می‌یابیم.

ابن رشد میان نظام عقل و نظام طبیعت سازگاری یافت، مابعدالطبیعه - علم الهی - را دستاورد آن دانست و تأکید کرد که معقولیت در آن با عقل و در نتیجه با نظام طبیعت سازگار است. آنگاه وی، بنا به اظهار خود، دین را نیز مانند «مابعدالطبیعه» مورد بررسی قرار داد و خرد باوری را در آن بر نقطه عزیمت بنیادی که «قصد شارع» است، استوار کرد؛ هدف وی آن بود که عامه مردم عقاید دینی را از آسان‌ترین و کوتاه‌ترین راه ممکن در سطح اندیشه و دانش خود، دریابند. لذا فراورده‌های دین در گفتمان شرعی با شیوه خطابی و جدلی، ارائه می‌شود که برای اقناع عامه مناسب است.

به همین دلیل اندیشمندان باید این فراورده‌ها را چنان تأویل کنند که با دستاوردهای عقل در «مابعدالطبیعه» سازگار و هماهنگ افتد. به علاوه چون نظام مابعدالطبیعه با نظام عقل و نظام طبیعت هماهنگی دارد، نظام شریعت نیز با نظام طبیعت و نظام وجود سازگار خواهد



شد. این خلدون این نکته را چنین بیان می‌کند: «در واقع احتمال آنکه یک امر شرعی با واقعیت ناسازگار افتد، بسیار اندک است» این سخن، در دیدگاهی اصولی ریشه دارد که فقهای آندلس بنیان گذاشته‌اند. آنان در توضیح این دیدگاه می‌گویند: «هر اصل علمی (شرعی) که مبنای عمل (عبادات) قرار می‌گیرد، باید عمل به آن مانند عمل در گستره عادات در موارد مشابه باشد (یعنی در نظام طبیعت و اجتماع). و در غیر این صورت اصل مزبور نادرست است». به گفته شاطبی «فرو کاستن علم تا گستره عادات تصحیح علم و برهانی کردن آن است، چنانچه علم در این مرتبه قرار گیرد لدرست است» و اگر بر آن استوار نباشد درست نخواهد بود».

«فرو کاستن علم تا گستره عادات» در مسائل فقهی عبارت از بسندگی «سازگار کردن اخبار و روایات با طبایع عمران است» در پهنه تاریخ؛ این بسندگی بر همان گفته ابن رشد دلالت دارد که عقل «ادراک و نظم و ترتیب موجود در جهان است» و این امر، چنان که گفتیم، به معنای سازگاری میان عقل و نظام طبیعت دلالت می‌کند که همانا گرانیگاه برهان است؛ برهان در فلسفه بر سازگاری میان عقل و نظام طبیعت تکیه دارد که همان، نظم و ترتیب در عقل الهی است. برهان در گستره عقیده دینی بر سازگاری میان نظام اعتقاد در گفتمان شرعی با نظام مابعدالطبیعه در گفتمان فلسفی برپاست و با گونه‌ای تأویل سامان می‌یابد، اما در پهنه شریعت یا فقه، برهان با سازگاری میان احکام جزئی (رویدادهای خاص) از یک سو و کلیات شرعی با تکیه بر قصد شارع از سوی دیگر، شکل می‌گیرد. در گفتمان تاریخی، چنان که ابن خلدون می‌گوید، برهان‌ها «واقعی» هستند، یعنی بر سازگاری میان طبایع عمران و اخبار رویدادها یا گزاره‌های تاریخی از یک سو و واقعیت اجتماعی «چنان که در طبیعت خود وجود دارند» از سوی دیگر، استوار است.

این مقال گزیده‌ای بود از نشانه‌های جنبش عقل‌گرایی در فرهنگ عربی آندلس و مغرب، این جنبش در بحث‌های عقلی، یقین و در بحث‌های فقهی، قطعیت و در گزاره‌های تاریخی، سازگاری با طبایع عمران را پی گرفت تا با آن خرد باوری را در این پهنه‌های اندیشه سامان دهد، و با آغاز از کلیات علت‌ها و مقاصد را اعتبار بخشد. این جنبش به معنایی که در قرون میانه فهم می‌شد، علمی بود و چونان انقلابی بر روش‌های موجود در فرهنگ عربی و نیز نگرش‌های جزئی، مشاجرات کلامی و اختلافات فقهی مبتنی بر مغالیه و جدل شورید.



١. ابوبكر محمد بن يحيى بن باجة، شرح على السماع الطبيعي، لارسطو طاليس، تحقيق معن زيادة (بيروت: دارالفكر، ١٩٨١)، ص ١٦-١٧.

2. Aristoteles. seconds analytiques 1 (271) g. 9-20

3. Emile Brehier. Histoire de la philosophie (Paris Presses universitaire de France.1935) tome 1 P 10.

٤. ابوالوليد محمد بن احمد بن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة لارسطو (بيروت: المطبعة الكاتوليكية. ١٩٨٨)، ص ٣٣.

٥. ابوالوليد محمد بن احمد بن رشد. تهافت التهافت، ط ٤ (القاهرة: دارالمعارف، ا.د.ت.ا.)، ج ١ ص ٣٢٣.

٦. همان. ج ١. صص. ٣٥٣-٣٥٤.

٧. همان. ج ٢. ص ٥٢٨.

٨. همان. ج ١. ص ٣٣٤.

٩. ابو حامد محمد بن محمد الفزالي. تهافت الفلاسفة. ط ٤ (القاهرة: دارالمعارف، ا.د.ت.ا.)، صص. ٢٣٩-٢٤٥.

١٠. ابن رشد. نفس المرجع. ج ٢ ص ٧٨١-٧٨٥.

١١. همان. ج ٢. ص ٦٣٣.

١٢. ابوالوليد محمد بن احمد بن رشد، «الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة»، في: ابوالوليد محمد بن احمد بن رشد، فلسفة ابن رشد: فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى عبدالجواد عمران (القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، ١٩٦٨)، صص. ١١٣-١١٤.

١٣. همان. ص. ١١٧.

١٤. ابن رشد. تهافت التهافت. ج ١، صص. ٣٧٦-٣٧٧.

١٥. ابن رشد، «الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة»، صص. ١١٦-١٧٧.

١٦. ابن رشد. تهافت التهافت. ج ٢، صص. ٧٨٦-٧٨٧.

١٧. همان. ج ٢. ص ٧٩١.

١٨. همان. ج ٢. ص. ٨٦٩

١٩. ابن رشد فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، في: ابن رشد، فلسفة ابن رشد: فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة. ص. ٣٥.

٢٠. ابن رشد. الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة. ص. ١٠١

٢١. ابن رشد. فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. ص. ٢٨.

٢٢. همان. ص. ١٦.

٢٣. همان. صص. ٤٠-٤١.

٢٤. همان، ابن رشد الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة. صص. ٦٥-٦٧.

٢٥. همان. ص. ٦٩.

٢٦. همان. ص. ١٠٠.

٢٧. ابواسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي. الموافقات في اصول الشريعة. (بيروت: دار المعرفة، ا.د.ت.ا.)، ج ٢. ص. ٥٣.

٢٨. همان. ج ١. صص. ٧٧-٧٨.

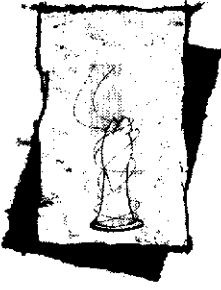
٢٩. همان. ج ٢. ص. ٨.

٣٠. همان. ج ٢. صص. ٦٩-٨٢.

٣١. همان. ج ٢. صص. ١٠٧-١١١.

٣٢. همان. ج ٢. صص. ١٦٨-١٧٠.

٣٣. مقدمه ابن خلدون، مقدمه كه آغاز كتاب است و كتاب اول در عمران را در بر مي گيرد.



٣٤. أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. اعيان و ديوان المبتداء و الخير في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصروهم من ذوى السلطان الأكبر؛ مقدمة ابن خلدون. ٧ ج (لقاهرة: لجنة البيان العربى، ١٩٦٥). ج ١. صص. ٣٥٥ - ٣٥٦.
٣٥. همان. ج ١. ص. ٣٥١.
٣٦. همان. ج ٢. ص. ٥٠٦.
٣٧. همان. ج ١. صص. ٤١٢ - ٤١٣.
٣٨. همان. ج ١. ص. ٤١٠.
٣٩. همان. ج ٣. ص. ١٠٣٥.
٤٠. همان. ج ٣. ص. ١٠٣٧.
٤١. همان. ج ٣. ص. ٥٢٧.
٤٢. شمس الدين ابو عبدالله محمد بن الازرق. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق و تعليق على سامى انشاز. ٢ ج. سلسله كتب التراث؛ ٤٥ (بغداد: منشورات وزارة العالم، ١٩٧٧-١٩٧٨). ج ١. ص. ٧٦.
٤٣. ابن رشد. فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة من الاتصال. ص. ١٦.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی