

بررسی تطبیقی رابطه دانش و قدرت در اندیشه فلاسفه غرب تمدن اسلامی: (ابن باجه، ابن طفیل، ابن رشد)

گزینه کشیشیان سیرکی^۱ - مهدی احمدی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۲

چکیده:

نقش‌آفرینی اندیشمندان و فلاسفه سیاسی غرب تمدن اسلامی در خاستگاه سیاسی اجتماعی خود علی‌رغم نابسامانی‌های آن دوران از اعتباری خاصی در شکل‌گیری دانش سیاسی برخوردار است. فلسفه سیاسی و نقش و ارتباط آن با تولید فکر، دانش، اثرگذاری و اثرپذیری آن بر ساخت سیاسی جوامع مسلمان غرب تمدن اسلامی را باید در نوع نگاه خاص ابن باجه در اثرش «تدبیر المتوحد»، ابن طفیل در نمونه «حی بن یقظان» و ابن رشد با نوع روش‌شناسی خاص خود در فلسفه جستجو کرد. در این مقاله با بهره‌گیری از روش تطبیقی به بررسی رابطه دانش و قدرت در اندیشه این اندیشمندان پرداخته‌ایم، نتایج حاصله این مقاله مبنی بر تقدم دانش بر قدرت در اندیشه‌های ابن باجه و ابن طفیل بود. اما ابن رشد با تکمیل نواقص موجود در مفاهیم فلسفی آنها با تأیید انطباق شریعت و فلسفه، بر جایگاه خاص فیلسوف در ساختار سیاسی مورد نظر خود و ارجح دانستن فیلسوف بر فقیه در این ساختار تأکید می‌ورزد.

واژگان کلیدی: قدرت، دانش، غرب تمدن اسلامی، فلسفه، ابن باجه، ابن طفیل، ابن رشد

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ - استادیار و عضو هیئت علمی، گروه علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران: نویسنده مسئول
g.keshishyan71@gmail.com

^۲ - دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
mahdi.5885@chmail.ir

مقدمه

فلسفه سیاسی شکلی از اشکال تولید فکر است که می‌تواند نوعی از رابطه میان دانش و ساخت قدرت را رقم زند. باید بپذیریم که قدرت و دانش مستقیماً متضمن یکدیگرند، هیچ رابطه قدرتی بدون تشکیل حوزه‌ای از دانش مربوط بدان وجود ندارد و هیچ دانشی هم نیست که در عین حال متضمن و موجد روابط قدرت نباشد. از این رو این مساله همواره به عنوان یک مساله مهم می‌تواند در اندیشه اندشمندان به عنوان کارگزاران شکل دهنده دانش سیاسی اسلام مورد توجه قرار گیرد. اصولاً در میان دانشمندان مسلمان تاکید بر تقدم دانش بر سیاست مطرح می‌باشد شاید بدین استدلال که در متن دانش سیاسی مسلمانان این اصل نانوشته مطرح باشد که قدرت به شکلی بالقوه در دانش مکنون است. زیرا تمدن اسلامی، چنانکه مشهور است، در قلمرو نظر، تمدنی دانش محور است و به فکر و اندیشه از هر جنسی که باشد قداست می‌دهد. البته شاید با بررسی تاریخ دانش دوره میانه به نوعی وارونگی در این تقدم در میان برخی اندیشمندان مسلمان برخورد نماییم. با این وجود از آنجا که تمدن اسلامی پیچیده‌ترین نظام دانش و ظریف‌ترین ساختارهای قدرت را پدید آورده است لذا مهمترین سوالی که همواره مطرح می‌شود این است که اندیشمندان جوامع اسلامی چه برداشتی از رابطه دانش و قدرت داشته‌اند. به نظر نگارنده این بررسی در میان فقیهان و فلاسفه مسلمان، ما را به پاسخ‌هایی هر چند اندک متفاوت بویژه در دوره میانه رهنمون می‌سازد.

آنچه که پیش از این در تبیین این سوال مورد توجه بوده است، پاسخ به این سوال از طریق باب فقه بوده است. لکن در این مقاله تلاش می‌شود تا ضمن بررسی و تبیین مساله دانش و قدرت با نگاه فلسفی و کشف معنای رابطه دانش و قدرت از مسیر تحولات تاریخی و تاثیرپذیری از زمان و مکان، با نگاهی به سنت‌های فکری فلاسفه این رابطه مورد واکاوی قرار بگیرد. در این میان فلسفه سیاسی اسلام در غرب تمدن اسلامی به واسطه تاثیر و تأثر بیشتری که میان غرب و اسلام داشته است به عنوان مساله اصلی این تحقیق مورد توجه می‌باشد. از این رو در این تحقیق تلاش شده است تا رابطه دانش و قدرت در اندیشه سه فیلسوف اسپانیای مسلمان یعنی ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد با بررسی آثار فلسفی و سنت‌های فکری این فلاسفه مورد بررسی قرار گیرد.

ابن باجه

ابن باجه نخستین متفکر اندلسی است که توانست همه کتب فلسفی را در مشرق اسلامی و اسپانیا

اسپانیا که از عهد الحکم ثانی (۳۵۰-۳۶۰ه.ق) تالیف شده بود، گردآورده و مورد مطالعه قرار دهد (حنالفاخوری، ۶۰۶) ابوبکر محمد بن الصائغ، معروف به ابن باجه، در اواخر قرن یازدهم میلادی- قرن پنجم هجری- در سرقسطه متولد شد. گفته می‌شود مدتی (بیست سال) وزیر علی ابن یوسف بن تاشفین و سپس ابوبکر (از بنیانگذاران دولت مرابطین) بوده است. ابن باجه در فاس هدف تیر اتهام دشمنان فلسفه بود تا در سال ۱۱۳۸ میلادی- ۵۳۳ه.ق- وفات یافت. و به قولی به کفر و زندقه متهمش کردند و زهرش دادند. (حنالفاخوری و خلیل الجبر، ۱۳۵۸: ۶۰۶)

آثار ابن باجه

ابن باجه، علی رغم زندگی پرحادثه و پرداختن به کارهای سیاسی، نویسنده‌ای پربار بوده است؛ اما از سوی دیگر، بیشتر نوشته‌های بازمانده‌اش، یا ناقص و ناتمام است یا مجموعه‌ای از رساله‌های کوچک. از این میان نیز، بیشتر آثار در دست او تعالیمی است بر نوشته‌های ارسطو. نوشته‌های اصیل وی، فقط چند رساله ناتمام فوق را در بر می‌گیرد، که با وجود این، نمایانگر ذهن فلسفی درخشان و مبتکر وی است.

مجموعه‌های دست نوشته‌ای که تاکنون از آثار ابن باجه شناخته شده است:

۱- مجموعه موجود در کتابخانه بودلیان (در شهر آکسفورد): امتیاز این مجموعه در آن است که گردآورنده آن شاگرد و دوست نزدیک ابن باجه، وزیر ابوالحسن علی بن عبدالعزیز ابن الامام بوده است. این مجموعه که بعدها نوشته‌های دیگری از ابن باجه بر آن افزوده شده است ۲۲۲ ورقه را که هر یک دارای ۲۷ و گاهی ۳۲ سطر است.

۲- مجموعه برلین: این مجموعه دارای ۲۱۹ ورقه در قطع ربعی و در هر صفحه‌ای دارای ۲۸ سطر است. در بسیاری جاها اثر موربانه‌خوردگی دارد که در برخی نیز متن را از میان برده است.

۳- مجموعه کتابخانه اسکوریال مادرید اسپانیا: در این دست نوشته، چهار رساله از ابن باجه یافت می‌شود.

۴- سه رساله از ابن باجه، که در مجموعه دست نوشته‌ای، در شهر تاشکند یافت شده است. این مجموعه، محتوی ۹۲ رساله فلسفی از فیلسوفان یونانی و اسلامی است.

مهمترین آثار فلسفی ابن باجه

درباره آثاری فلسفی ابن باجه باید گفت که سه اثر رساله الوداع، کتاب تدبیر المتوحد و کتاب اتصال العقل بالانسان، مهمترین آثار فلسفی ابن باجه می‌باشند.

رساله الوداع: در این رساله موضع ابن باجه نزدیکترین موضع به دولت ایده آل در تقابل با دولت ناقصه است. اینکه در آن دولت فیلسوف می‌تواند به بهترین وجه هدف خود را تعقیب نماید. (تفاوتش با دولت ایده آل افلاطونی این است که مسائل فیلسوف در آنجا موضوعاتی چون عدالت است اما در اینجا موضوع چگونگی رسیدن فیلسوف به هدف است). (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۵۰)

کتاب تدبیر المتوحد: تدبیر المتوحد او وجود فیلسوفی غریب در جامعه‌ای فاسد را فرض می‌کند. در این اثر به بررسی امکان کسب کمال در دولت‌های ناقصه می‌پردازد. (همان، ۱۵۴)

اتصال العقل بالانسان: این رساله به مرحله قبل از تقرب بیشتر به خداوند یعنی زمان تماس و اتصال با عقل فعال می‌پردازد. (همان، ۱۵۱)

ابن باجه و تاثیرپذیری از زمان و مکان

روزگار وی مقارن با عصر اعتقادات جزمی و تحجر بوده نه عصر آزادمنشی و روشن‌اندیشی، لذا ابن باجه در مقام فیلسوفی آزاداندیش در تمامی عمر، عمیقاً احساس تنهایی می‌کرده و شاهد این امر، عنوان اثر وی تدبیر المتوحد می‌باشد. (سعید شیخ، ۱۳۶۹: ۲۱۱)

محمدعبدالله عنان درباره هرج و مرج عصر اندلس و ویژگی حکومت‌های آن دوره می‌نویسد: «در عصر ملوک الطوائفی در اندلس آنچه جلب نظر می‌کند این است که در عین عدم استقرار و هرج و مرج، دارای ظاهری آراسته بودند... امرای طوائف... از علم و ادب حمایت می‌کردند... همچنین در آن عصر جمع کثیری از علما و نویسندگان ممتاز می‌زیسته‌اند». (عنان، ۱۳۶۷: ۴۳۱-۴۳۲)

وی درباره جایگاه فقها و حکما می‌نویسد: «فقها در این عصری که عصر انحلال و هرج و مرج اخلاقی و اجتماعی بود در شمار یاوران سرسخت امرای طوائف در آمده بودند و ستم و طغیان آنان را توجیه می‌نمودند» (عنان، ۱۳۶۷: ۴۲۹)

درباره اوضاع زمانه ابن باجه باید گفت که شرایطی همچون؛ حضور حکومت امویان در اسپانیای اسلامی؛ بروز اختلافات داخلی، نفوذ و قدرت‌گیری سلسله‌های مختلف؛ ظهور حکومت مرابطین؛ تلاش امرای مسیحی برای رخنه در اسپانیا و بازگرداندن آن به وضع قبل؛ ظهور علوم فلسفی-منطقی در کنار علوم فقه و حدیث و همچنین نقش اسپانیا به عنوان پل ارتباطی میان مسلمانان و اروپای غربی برای انتقال دانش یونانی اسلامی، بر اندیشه‌های ابن باجه بی‌تأثیر نبوده است. کما اینکه می‌توان گفت که فلسفه ابن باجه متأثر از حکمت یونان و شارحان و فیلسوفان پیش از او بویژه فارابی نیز بود.

نسبت عقل و ایمان در اندیشه ابن باجه

ابن باجه با پیروی از نظریات ارسطو و اسکندر افرویدیسی و سرانجام فارابی، نظریه عقل را نزد ایشان می‌پذیرد. وی مرتبه کمال عقل را «عقل مستفاد»، «بالفعل» یا «عقل فعال» می‌نامد و هر سه نام را درباره آن به کار می‌برد. وصفی که وی در پایان «رساله‌الوداع» از این عقل می‌کند، عصاره نظریات وی را در این زمینه در بر دارد، و در هم آمیختگی عقل گرایی و ایمان گرایی وی را نشان می‌دهد. وی می‌گوید:

«اما این عقل مستفاد، چون از هر جهت یگانه است، در نهایت دوری از ماده است و تضاد به آن راه ندارد، آن‌گونه که در طبیعت راه دارد، و عمل از روی تضاد نیز، مانند نفس بهیمی در آن راه ندارد، و مانند نفس ناطقه هم که معقول‌های هیولانی متکثر را تعقل می‌کند، تضاد را نمی‌بیند. این عقل همواره یکی است یا بر شیوه‌هایی یگانه است، و در لذت ناب و فرح و شادی است... همان طور که از عنوان کتاب **تدبیر المتوحد** هم پیداست، ابن باجه به پیروی از آموزه‌های قرآنی معتقد است که تفکر عالی‌ترین کار بشر است. از طریق تفکر و تدبیر است که انسان به حقیقت اعلی و سعادت واقعی دست پیدا می‌کند.

از این جهت است که روزنتال معتقد است:

«چنانچه بتوان مشرب سایر فلاسفه را به درستی عقل گرایی نامید، مشرب ابن باجه در مقایسه با آنها عقل گرایی افراطی است». (سعید شیخ، ۱۳۶۹: ۲۱۳، زیرنویس)

عقل گرایی وی موجب آن نمی‌شود که از ایمان روی برتابد. عقل و ایمان نزد وی پیوندی تنگاتنگ دارند.

«ابن باجه اعتبار و اهمیت عظیم وحی نبوی را انکار نکرده و در واقع قرآن را عالی‌ترین عطیه الهی خداوند به بنی آدم می‌داند. با این همه او قویاً به امکان درک حقایق دین «به طریق فطری»، یعنی در پرتو طبیعی عقل، عقیده دارد». (سعید شیخ، ۱۳۶۹: ۲۱۴، زیرنویس)

ابن باجه ... عقیده دارد که برای اینکه کسی بتواند عقلانی عمل کند، باید همواره خود را از انبوه خلق و لذت‌جویی‌های پست آنان دور نگهدارد. (سعید شیخ، ۲۱۵)

دولت و ساختار سیاسی در اندیشه ابن باجه

اگر بخواهیم در باب تدبیر المتوحد سخن بگوییم شاید به سختی بتوان آن را در زمینه فلسفه سیاسی دانست چرا که به تعبیر دکتر حاتم قادری، این اثر در مورد رژیم‌های سیاسی، قوانین یا

اهداف و اغراض «مدینه» مطلب روشنی نیامده است. البته با نگاهی تحلیلی بر جایگاه سعادت، انسان، و هدف انسان متوحد و نوابت شاید بتوان نمونه‌ای برای تدبیر سیاسی دولت کامل هم در نظر گرفت. حنا الفخوری با اندکی مسامحه معتقد است که مقصود «متوحد»، فرد به صورت فرد نبوده و بلکه فرد و کثرت و جماعتی است که یکپارچگی قوا در آنها تحقق یافته است. فلیسوف افلاطونی سزاوار حکومت بر شهر-دولت است و محروم شدن او از این مهم به عنوان نقص تلقی می‌شود لکن در اندیشه ابن باجه فیلسوف نه حتی همچون در مدینه فاضله فارابی که مفهومی انتزاعی و ایده آلی است بلکه در جامعه حقیقی و در صحنه واقعی مدینه غیر فاضله و دولت‌های ناقصه به دنبال اتصال به عقل قدسی و تقرب به سعادت است که این کمال از مسیر اعتزال خواهد گذشت. لکن اگرچه در این معنا نقشی در ساختار قدرت سیاسی نخواهد داشت. لیکن حتی با این مفهوم هم ابن باجه با این نظر افلاطون که فضایل فیلسوف ممکن است به واسطه قرار نگرفتن در راس دولت شهر به معایب و نواقص او بدل شود هم رأی نبود. البته شاید با رویکرد ابن باجه در تدبیر المتوحد در موضوع اتصال با عقل فعال برای کسب کمال از طریق اعتزال بتوان گفت که وی به نوعی به دوگانگی در ساختار قدرت تن می‌دهد.

دولت ایده آل در اندیشه ابن باجه

در این میان نظر اروین روزنتال در بیان مفهوم دولت ایده آل در اندیشه ابن باجه را شاید بتوان اینچنین استدلال نمود که: فلاسفه‌ای همچون فارابی و ابن سینا و حتی ابن رشد بر این باورند که دولت ایده آل از طریق قانونگذار نبوی به وجود می‌آید. اما ابن باجه با بیان متفاوتی از نقش نوابت، بر پیدایش دولت ایده آل از طریق فرد یا افراد دارای کمال فکری و اخلاقی صرف یعنی نوابت که همانند «غریاء» هستند تأکید می‌ورزد. (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۵۸) نوابت از منظر او یعنی کسانی که در مدینه‌های غیر فاضله و برخلاف عرف جامعه و روابط مستقر به شکل خودروپایانه‌ای به کمالاتی از عقل و سعادت دست می‌یابند. (قادری، ۱۳۹۲: ۱۶۳)

همچنین نوابت به دلیل نامأنوسی و عدم پذیرش رسوم و آموزه‌های رایج جامعه‌شان همانند بیگانگانند. (همان، ۱۶۴) البته بر اساس رساله الوداع که ابن باجه در آن کمال اعلای انسانی و سعادت را در چارچوب دولت به عنوان مساله مرکزی فلسفه خود جستجو می‌کند، حاکم رئیس دولت

ایده آل یا کامل را رئیس می‌نامد. اروین روزنتال معتقد است که مقصود وی از این عبارت همان معنای مورد نظر فارابی در مدینه فاضله یعنی رئیس اول است.

حاکم موظف است با تعیین وظایف و تکالیف افراد تحت فرمان خود آنها را در کسب هدفشان یاری دهد. (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۵۱)

حاکم دولت‌های ناقصه دیگر مدبر نامیده می‌شود. او تنها در وجوه معینی نظیر شاه است، و به همین دلیل تنها به گونه‌ای مجازی رئیس نامیده می‌شود. زیرا او در واقع شبیه سوارکاری است که «بر روی افسار حکم می‌راند». این به معنای آن است که او رئیس ثانی است زیرا هنر سوارکاری هنری فرعی است و هنر شاهی هنری اصلی است.

ابن باجه در مورد وابستگی کسب هدف به سرشت حکومت با فارابی هم‌رأی است. او به واسطه اینکه نوع هدف مورد نظر حاکمان تعیین کننده رفتارشان می‌باشد برخلاف فارابی علاقه‌ای به انواع متفاوت سعادت ندارد و به آنها به عنوان ویژگی‌های متمایز کننده انواع دولت‌های مختلف می‌نگرد. به اعتقاد ابن باجه انسان‌های فاضل ساکن در دولتهای ناقصه به واسطه پرورش فضایل در خود «شبیه نگهبانان در دولت هستند که بر روی مردم اعمال قدرت می‌کنند. با کمک و معاونت آنان امور دولت تکمیل می‌شود. زیرا فضایل اخلاقی مروج مناسبات اجتماعی‌ای هستند که از طریق آنها دولت کمال می‌یابد.

اگر چه ابن باجه با وجود توجه مستمر به الگوی ایده‌آل در جستجوی راهی برای کسب سعادت در دولت‌های ناقص موجود بر می‌آید، اما نتیجه تأملات ابن باجه، خودفرمانی متفکر نظری است که با فرورفتن در خود می‌کوشد به کمال و سعادت دست یابد و به جز در دولت ایده آل آماده کناره گیری کامل از جامعه می‌باشد. (خلجی، ۱۳۸۹: ۳۸۹)

نسبت قدرت دانش و مشروعیت در اندیشه ابن باجه

ابن باجه به عنوان اندیشمندی که اگر چه در دستگاه وزارت در حکومت مرابطین نقش-آفرینی داشته است و البته در نهایت در همین ساختار دولت نیز با زهر کشته شد. لیکن در مهمترین اثر فلسفی وی یعنی تدبیر المتوحد نیز نشانه‌ای از تاثیر قدرت بر شکل گیری دانش نمی‌بینیم. البته با رویکرد عقلگرایی وی و همچنین نوع مسیر استدلالی وی در باب سعادت، نوابط، و جایگاه فیلسوف شاید بتوان گفت که دانش بر قدرت تقدم داشته است.

اما از سویی با توجه به کارویژه‌ای که وی برای فیلسوف از باب تحقق سعادت در اعتزال

تعریف کرده و برداشت پذیرش حاکمیت دوگانه ساختار قدرت را به ذهن متبادر ساخته است در کنار نقشی که برای فیلسوف در جهت عدم ضرورت بازگشت به جامعه و اصلاح آن همچون فیلسوف افلاطونی در نظر گرفته است، شاید بتوان اینگونه گفت که قدرت در تقدم بلافصل در واقعیت صحنه اجتماعی در مدینه غیر فاضله رخ نمایی می‌کند.

ابن باجه و تاریخ مندی

ابن باجه را نخستین فیلسوف اسلامی در اندلس به حساب آورده‌اند که راه را به روی فیلسوفانی چون «ابن طفیل»، «ابن رشد» و «ابن خلدون» گشوده است. این فیلسوف به سبب تأثیر عمیقی که بر اندیشه و تفکر این فیلسوفان داشته همواره در تاریخ تفکر فلسفی در جهان اسلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

به گفته هانری کوربن، ابن باجه از مجرای تأثیر خود بر ابن رشد، به فلسفه در اسپانیا جهتی داد که نسبت به روحیه غزالی، به کلی بیگانه بود. البته وی به علت وضعیت خاص زندگی شخصی و اجتماعی، و نگرانی‌ها و اشتغالات سیاسیش، به ساختن نظام فلسفی منسجمی موفق نشده است. با وجود این، آنچه از او بازمانده نمایانگر اندیشه فعال فلسفی و بینش فیلسوفانه ژرف و کاونده اوست.

ابن طفیل

ابوبکر محمد ابن عبدالملک بن طفیل القیسی، در منطقه آش، از اقلیم غرناطه در حدود سال ۵۰۶ ق م متولد شد. از زندگی علمی او اطلاع چندانی در دست نیست. وی مدتی طبیب و سپس وزیر ابویعقوب یوسف ابن عبد المؤمن از امیران دولت موحدین بود. ابن طفیل دوست نزدیک ابن رشد و واسطه آشنایی ابن رشد با امیر یعقوب، جهت انجام سفارش امیر در شرح کتب ارسطو بوده است. گفته می‌شود با افزایش سن و اشتغالات ابن طفیل، وی همچنان وزیر خلیفه باقی ماند اما خلیفه ابن رشد را با عنوان طبیب مخصوص خود در دربار موحدین نگهداشت. او نیز مانند همکارانش در همه علوم و معارف زمان از قبیل پزشکی و ریاضی و هیئت و فلسفه و شعر از دانشمندان بنام گردید. (کوربن، ۱۳۵۸: ۳۱۴)

ابن طفیل در سال ۵۸۰ ه ق در مراکش درگذشت، مدرسیان لاتن، ابوبکر را فقط از طریق انتقادی که ابن رشد در توبیخ و رد ابن طفیل نوشته بود می‌شناختند. (همان، ۳۱۵)

تأثیرپذیری ابن طفیل از زمان و مکان

اوضاع اجتماعی در زمان ابن طفیل حکومت مغرب اسلام در دست موحدون بود و حاکمان

این سلسله به جمع میان عقل و دین علاقه فراوان داشتند.

در جهان اسلام فرمانروایی مغرب پیوسته در دست بربرها بود، ولی هنگامی که دولت موحدان جانشین دولت مرابطون گردید، ابن تومرت در صحنه مذهب و سیاست ظاهر گشت و در ۵۱۵ ق/۱۱۲۱م دعوی مهدویت کرد.

در زمان ابویعقوب یوسف (حک ۵۵۸ - ۵۸۰ ق/۱۱۶۳-۱۱۸۴م) و ابویوسف یعقوب (حک ۵۸۰ - ۵۹۵ ق/۱۱۸۴ - ۱۱۹۸م)، جانشین عبدالمؤمن بن علی، شکوه و عظمت دولت موحدان که مرکز آن در مراکش بود، به اوج خود رسید.

حاکمان سلسله موحدون به مذاهب کلامی علاقه‌مند بودند، ولی در این میان ابویعقوب و جانشین او، تا آنجا که اوضاع سیاسی اجازه می‌داد، به علوم عقلی نیز عنایت خاصی مبذول می‌داشتند. علاقه این دو حاکم به علوم عقلی موجب شد که در مدتی نسبتاً کوتاه در دربار آنان فلسفه رونق یابد.

درباره استادان ابن طفیل اطلاع دقیق و استواری در دست نیست. این مسأله نیز روشن نیست که وی علم و فلسفه را در کجا و در چه مدت آموخته است، آنچه معلوم و مسلم است این است که در زمان ابن طفیل قرطبه و اشبیلیه از مراکز مهم علم و فلسفه به شمار می‌آمده است. (ابراهیمی دینانی، ۴۹:۱۳۷۱)

یکی از مسائل حکمت پژوهان این عصر راه وصول به عقل فعال بود.

ابن طفیل می‌گوید: «حقیقتی که ما بدان رسیدیم و خود کمال علمی ماست، از تتبع کلام غزالی و شیخ الرئیس و توجیه آنها با یکدیگر، و آمیختن آن آراء با آنچه در این عهد رواج یافته است و گروهی از از مدعیان فلسفه بدان شیفته شده‌اند، حاصل شده است، بدین طریق که نخست از راه بحث و نظر حق را براستی دریافتیم و و سپس از راه مشاهدت این اندک ذوق برای ما حصول یافت و خود را شاسیته آن دانستیم که کلامی درخور نقل بیاوریم». (حنا الفخوری و خلیل الجبر، ۶۱۵:۱۳۵۸)

آثار ابن طفیل

از همه آثار ابن طفیل، علاوه بر رساله **حی بن یقظان**، تنها چند اثر به صورت پراکنده باقی مانده است: نسخه‌ای از **ارجوزة الطبیة** وی در خزانه کتب خطی قرویین در شهر فاس موجود است. {از قصاید و ابیاتی که از وی در کتب و مراجع متقدم موجود است، قصیده‌ای در باب سیاست از

وی به کوشش گارثیا گومت در شماره اول مجله معهد الدراسات الاسلامیه در مادرید چاپ شده است}.

نسخه خطی **اسرارالحکمة المشرقیة** که در کتابخانه اسکورال موجود است، چیزی جز قسمتی از رساله حی بن یقظان نیست. گویا نام اصلی کتاب چنین بوده است: رساله حی بن یقظان فی اسرارالحکمة المشرقیة استخلصها من درر جواهر الفاظ رئیس ابی علی ابن سینا، الامام الفیلسوف الکامل العارف ابوبکر ابن طفیل. البته مورخان برای ابن طفیل آثار بسیار نقل کرده اند، فلسفه و طبیعیات و الهیات و امثال آن، نیز رساله‌ای در باب نفس و نامه‌های که میان او و ابن رشد ردو بدل شده است (همان، ۶۱۴).

اثر حی بن یقظان

حی بن یقظان به معنی زنده پسر بیدار است. (قادری، ۱۳۹۲: ۱۶۵) در این اثر ابن طفیل انسانی را تصور کرده که بدون پدر و مادر در جزیره‌ای از جزایر هند در زیر خط استوا متولد شده. (حنا الفاخوری و خلیل الجر، ۱۳۵۸: ۶۱۶) پیش از او ابن سینا نیز رساله‌ای به همین نام نگاشته بود که تمایلات صوفیانه و عرفانی که نوعی گرایش به آنچه حکمت «مشرقیه» نامیده می‌شود را نشان می‌داد. ابن طفیل نام رساله و شخصیت‌های درون این رساله را از ابن سینا عاریه گرفته است اما محتوای رساله ابن طفیل با رساله ابن سینا از اساس متفاوت است.

تفاوت اثر ابن طفیل با ابن سینا

ابن سینا در رساله حی بن یقظان خود با یک داستان تخیلی-عرفانی از سیر و سیاحت فردی در بیرون از شهر سخن می‌گوید که پیری با او برخورد می‌کند و وی را به سلوک به سمت نور و سعادت معنوی دعوت می‌نماید. (قادری، ۱۳۹۲: ۱۶۵) ابن طفیل اما، در رساله خود درصدد اثبات این مسأله است که فرد موحد با توجه به عقل مستقل از وحی می‌تواند به دریافت حقیقت نایل شود. (همان، ۱۶۶) او در حقیقت در صدد توجیه مذهب و مراسم رسمی موحدان بود. موحدان از کسانی بود که بیشتر به ظواهر دین توجه داشتند.

سنت‌های فکری ابن طفیل

رواج مذهب اشعری و اندیشه‌های غزالی در مغرب باعث شد که تمایلی عقلی در مذاهب متکلمان آنجا پیدا شود. ابن طفیل دنباله رو ارسطو و فارابی و ابن سینا است. (حنا الفاخوری و خلیل الجر، ۱۳۵۸: ۶۲۱)

روش و مکتب فلسفی

حنا الفخوری معتقد است که حکیم پس از آنکه فارابی، غزالی و ابن باجه را مورد انتقاد قرار می‌دهد، به نقل قصه‌ای فلسفی می‌پردازد که می‌خواهد در مطاوی آن فلسفه عصر خود را با اسلوبی مبتکرانه، آن‌سان که از ابن سینا، صاحب رساله «حی بن یقظان» الهام گرفته تشریح کند. (همان، ۶۱۵)

مونک می‌گوید: ابن طفیل به روش خود می‌کوشید تا مساله اتصال - یا به عبارت دیگر اتصال انسان را به عقل فعال و به خدا - حل کند. ولی روش غزالی را در پاسخ به مساله حکمت پژوهان عصر خود که همان راه وصول به عقل فعال بود، و مبتنی بر ذوق صوفیانه بود نپذیرفت و روش ابن باجه را ترجیح داد.

فلسفه ابن طفیل بر روح اعتزالی استوار است. و معتقد است که تنها وسیله ارتقاء آدمی به ذات احدیت عقل است و اتصال ثمره نظر و تأمل است. این مکتب با روش صوفیه که عقل را به چیزی نمی‌گیرد و تنها وسیله وصول به حق را ریاضت نفسانی می‌شمارد، مخالف است. (همان، ۶۳۴)

نسبت عقل و دین (نسبت دین و فلسفه)

ابن طفیل می‌خواهد دین و فلسفه را وفق دهد. آنچه حی بن یقظان به نظر عقلی و با تأمل بدان رسید با تعالیم منزل دین منافاتی ندارد. این معنا را با اشاره به مسیر داستان که در آن «دو مرد در جزیره مقابل که تعالیم اسلام بدان جزیره رسیده است. به نامهای ابدال و سلامان که ابدال اهل باطن و مایل به تاویل است و سلامان اهل ظاهر و از تاویل دور. (همان، ۶۱۹-۶۲۰)، و از طریق ارتباط با آنها ترسیم می‌کند.

ابن طفیل در رساله حی بن یقظان می‌خواهد میان دین و فلسفه ارتباط برقرار کند. ابن طفیل توضیح داده است که خلاف ظاهر، ناشی از اندیشه آدمی و فطرت ناقص اوست، که چون انبیا به این نقص آگاه شدند، از آنچه که در اثر مکاشفات به دست آورده بودند به اوصاف جسمانی عدول کرده و بهشت و عالم آخرت را بدان شیوه برای عامه مردم توصیف کردند. برای ایشان وضع فرائض و عبادات کردند. (همان، ۶۲۲) البته ابن طفیل در داستان خویش به وضوح تفاوت میان دو شناخت را آشکار می‌سازد: یکی منطقی و معالواسطه و دیگری شهودی و بی واسطه. (سعید شیخ، ۱۳۶۹: ۲۲۴)

بر اساس داستان ابن طفیل می‌توان سه الگوی انسانی را شامل نخست فیلسوف، دوم متکلمی

که می‌کوشد زبان استعاری قرآن را در پرتو عقل تفسیر نماید و سوم شخصیتی که با نظریات سنتی که به انجام تشریفات و مراسم عرفی دین پایبند است، اما «فقط فیلسوف معنای عمیق حقایق دینی را درک می‌کند، اما نباید سعی در فهماندن تعبیر فلسفی عقاید دینی به عامه نماید». (همان، ۲۲۵)

ساختار حکومت و قدرت سیاسی در اندیشه ابن طفیل

هانری کوربن معتقد است که آنچه مدرسیان لاتنی از امعان نظر در این کتاب نتیجه گرفته‌اند این است که «همه حیات نظری و عقلی فیلسوفان تحت فرمانگذاری وجودی روحانی است و آن عقل فعال یا ملک دهم از نخستین سلسله مراتب روحانی است. و یا روح القدس است که در فلسفه نبوی عنوان دارد. اما نظریه بوسیله آنان به طور عمیقانه وسعت نفوذ یافت که باید گفت بیش از آنکه از ضمیر سطحی فیلسوفان ناشی شده باشد از «سر» وجودشان سرچشمه گرفته بود و بصورت نمایشنامه‌ای ظاهر گردید (کوربن، ۱۳۵۸: ۳۱۵) حال سوال اینجاست که آیا با این تعبیر می‌توان گفت که راس دولت ایده آل برای سعادت مردم وجود نبی است؟

البته روحیه اعتزال فلسفی برای وصل عقل فعال و حصول سعادت مجدداً این نکته را به ذهن متبادر می‌سازد که ابن طفیل نیز همچون ابن باجه به صورت ضمنی رأی به ساختار دوگانه در عمل می‌دهد. البته از نظر دکتر حاتم قادری رساله حی بن یقظان تنها به نتیجه اثبات همراهی عقل و وحی خاتمه نمی‌یابد. بلکه از ساحت سیاسی «حی و آبسال برای هدایت بهتر و عمیقتر مردم جزیره محل سکونت آبسال» را بر گزیده و به آن مکان بر می‌گردند. (قادری، ۱۳۹۲: ۱۶۷) اگر چه در این معنا علی الظاهر نقش تعیین کنندگی برای فیلسوف یا متکلم به عنوان رأس ساختار سیاسی قائل می‌شود. لکن در ادامه به دلیل عدم پذیرش و استقبال مردم بر به جزیره بر می‌گردند. (شاید بتوان اینگونه بیان کرد که مشروعیت در نگاه ابن طفیل با معنای پذیرش از سوی مردم مطرح باشد). البته بازگشت این دو به جزیره نشان از این مساله می‌باشد که مردم از درک حقایق عقلانی بی بهره می‌باشند لذا «باید با آنان به زبان شرع که راهی به سوی حقیقت- اما در قالب تمثیل و اشارات است- صحبت کرد (همان). به لحاظ فلسفه سیاسی، علاوه بر هدف یاد شده می‌توان تمایل حی به تربیت و هدایت مردم را برخاسته از «طبع سیاسی» ابن طفیل دانست. که با توجه به ناکامی قهرمانان داستان نشان می‌دهد «نظام سیاسی عوام، نمی‌تواند با علایق فلسفه سیاسی و بحث از معقولات و عالم عقلانیت، آنگونه که در نزد فارابی و اخلاف وی

موضوعیت داشت، سازگاری داشته باشد» (قادری، ۱۳۹۲: ۱۶۸)

نسبت دانش قدرت و مشروعیت در اندیشه ابن طفیل

روش ابن طفیل در عقلگرایی از یکسو و تلاش وی برای یکسان انگاری فلسفه و شریعت نشان از تقدم دانش بر قدرت می‌باشد. اما تاکید وی بر روش فلسفی حاصل از روحیه اعتزال و عدم تعیین نقش و وظایف فیلسوف پس از اتصال به عقل فعال و دستیابی به سعادت و کسب دانش، در نسبت با جامعه، شاید گزاره فوق را تحت الشعاع قرار داده و اینگونه به ذهن متبادر سازد که ساختار قدرت نقشی تعیین کننده در جامعه ایفا می‌کند نه دانش. این معنا را شاید بتوان در زمینه‌های سیاسی اجتماعی عصر ابن طفیل و حضور و خدمت وی در جایگاه وزارت در حکومت متوحدین و قرار گرفتن در خدمت ساختار قدرت بیشتر فهم نمود.

ابن رشد

ابوالولید محمد بن احمد بن رشد، در سال ۵۲۰ ه.ق در قرطبه اندلس به دنیا آمد. وی به اقتضای پدر و جد خود که مناصب قضایی شهر را به عهده داشتند، در سال‌های ۵۶۳ ه.ق به سمت قاضی اشبیلیه و نیز قاضی جماعت قرطبه، از جانب امیر موحدی ابو یعقوب یوسف منصوب شد. ابن رشد در همین ایام به تحقیقات خود در علوم سه‌گانه شریعت، فلسفه و پزشکی توسعه داد. وی طی سال‌های ۵۷۸-۵۸۰ به اشاره ابن طفیل، طبیب و مشاور نزدیک دربار موحدین- امیر ابو یعقوب یوسف و پسرش منصور- بود. اما به دلیل نامعلومی که شاید ریشه در اختلاف وی با فقیهان داشت، از دربار موحدین طرد شده و به دنبال صدور فرمانی دایر بر تحریم و تکفیر فلسفه و فیلسوفان به روستای یهودی‌نشین «یسانه» در حوالی شهر قرطبه تبعید شد. وی بقیه عمر خود را در عزلت به سر برد و در سال ۵۹۵ ه.ق، در حالی که مورد عفو منصور موحدی قرار گرفته بود، شور و شر زندگی را وداع نمود. گفته می‌شود که ابن عربی، عارف شهیر مراکشی در مجلس بزرگداشت او حضور داشت.

ابن رشد هرچند در دوره حیات ابن باجه در سن نوجوانی به سر می‌برد و هنوز در سن آموزش فلسفه و علوم قرار نداشت، اما بعدها با ملاحظه «تدبیر المتوحد» ابن باجه، به شدت شیفته این اندیشه شده و صاحب تدبیر را «پدر فلسفه در اندلس» لقب داد وی چنانکه گذشت، دوست و همفکر ابن طفیل بود. اندیشه‌های ابن رشد به زبان‌های اروپایی ترجمه شد و تحت عنوان «ابن رشدگرایی اروپایی» یا آکونیسیم جدید، دست‌مایه نهضت فکری جدید در رنسانس اروپا گردید.

آثار ابن رشد

در واقع می‌توان گفت آثار ابن رشد به لحاظ تعداد و حجم بسیار است. وی در پاسخگویی به دعاوی غزالی کتاب **تهافت التهافت** را نوشت و احیاگر فلسفه در سرزمین‌های غربی عالم اسلام گردید. ابن رشد در نوشته هایش به سازگاری میان فلسفه و شریعت تاکید می‌ورزد. (کشیشیان، ۲۷:۱۳۹۴)

ابن رشد به «الشارح» معروف شده است. این لقب را دانته در کتاب **کمدی الهی** به وی داده است. و او به حق شایسته این لقب است، زیرا او بود به با کوشش خستگی ناپذیر و آگاهانه، فلسفه ارسطو را از عناصر افلاطونی که شارحان اسکندرانی به آن آمیخته بودند، (حنا الفاخوری و خلیل الجر، ۶۵۳:۱۳۵۸) کتاب‌هایی که ابن رشد شرح کرده است: (۳۵ اثر از ۱۰ اندیشمند)

(۱) شرح بر جوامع - سیاست افلاطون، شرح بر هجده اثر از ارسطو، یک اثر از اسکندر افرودیسی، یک اثر از نیکولائوس دمشقی، یک اثر از بطلمیوس، شش اثر از جالینوس، دو اثر از فارابی، سه اثر از ابن سینا، یک اثر از غزالی و یک اثر از ابن باجه.

۲) آثار تالیفی ابن رشد

الف) تالیفات در فقه و کلام: بدایه المجتهد و نهایه المقصد، فصل المقال تقریر ما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال، الكشف عن منهاج الدله فی عقائد المله و تعریف ماوقع فیها بحسب التاویل من الشبه المزیه و البداع المضله، مقاله فی ان یعتقد المشائون و ما یعتقد المتکلمون فی کیفیه وجود العالم متقارب فی المعنی، شرح عقیده المهدی.

ب) در منطق و جدل فلسفی: الضروری فی المنطق، چند مقاله در قیاس و مقدمه مطلقه و قیاسات شرعی، تهافت التهافت. (مهمترین اثر وی در رد «تهافت الفلاسفه» غزالی)

ج) در فلسفه و مابعدالطبیعه: مقال عن حرکه الجسم السماوی، مسئله فی الزمان، کلام علی محرک الاول، مقاله فی الوجود السرمدی والوجود الزمانی، مقالاتان فی علم النفس، مقاله فی العقل، مقاله فی اتصال العقل المفارق بالانسان، مسائل فی الحکمه، مسائل فی آن الله یعلم الجزئیات.

د) در طب: مقاله فی التریاق، مقاله فی حمیات العفن، مسئله فی نوائب الحمی، کتاب الکلیات.

تأثیرپذیری ابن رشد از زمان و مکان

اوضاع سیاسی

۱. دولت مرابطون: نظام سیاسی مرابطون اندلس و مغرب، نظامی بود که در مقابله با هجوم

صلیبی‌ها و حفاظت از دارالاسلام، به قول ابن رشد، به سنت‌های جهانی تأسی می‌جستند. بر این اساس خود را امیرالمؤمنین و خلیفه عباسی بغداد را مرجع معنوی خویش معرفی می‌کردند. در روزگار زمامداری اولین حاکم مرابطی، فقهای مالکی در پیوند با سرداران نظامی به اوج قله احترام رسیدند؛ از همین رو به مخالفت با جریان‌های فکری دیگر چون متکلمان، فلاسفه و... پرداختند. ۲. موحدون (۵۴۳ - ۶۳۲): زمامداران موحدی از طرفداران «ابن تومرت» بودند و خود را «سید» می‌نامیدند. جا به جایی در قدرت سیاسی و رفت و آمد حاکمان، الگوهای مختلف از چپش قدرت سیاسی را در پی داشت. از ویژگی‌های اوضاع سیاسی زمانه ابن رشد موضوعی است که کتاب **الضروری فی السیاسه** به آن پرداخته و از زوایه آسیب شناختی و گاهی هم با نگاه مطالعه تطبیقی به آن پرداخته است.

اوضاع فرهنگی

۱. جریان فکر بومی: دو جریان فکری بومی، یهودی و مسیحی در خلال این دوره به چشم می‌آید، که حیطه فعالیتشان در عرصه ترجمه آثار نو افلاطونیان بود و عمدتاً با مسلمانان همزیستی مسالمت آمیز داشتند. از متفکران معاصر ابن رشد، فیلسوف و مورخ یهودی آبراهام بن داوود (۵۴۰-۵۷۶) بود که به دو زبان عبری و عربی تسلط داشت. از اساتید ابن رشد می‌توان از ابومروان بن جریول بلنسی و ابوجعفر بن هارون التجالی نام برد که در همین جریان قرار داشتند و ابن رشد از ایشان طب و فلسفه را فرا گرفت.

۲. جریان فکری ابن تومرت: سیر فکری غالب در اوضاع فرهنگی این دوره، بین جریان فکری جبرگرایانه فقیهان مالکی و افکار ابن تومرت در تردد و نوسان بود.

۳. ظاهرگرایی فقهی: در کنار جریان فکری ابن تومرت، فقیهان بنی حمدان، فقهای مالکی و دیگر نحله‌های فقهی قرار داشتند که بر سنت کهن فقهی اصرار می‌ورزیدند و از تردیدهای احتمالی در باب آن سخت بیمناک بودند. یکی از این جریان‌ها جریان فقیهان بنی غالب در مغرب و ابن مردیس در شرق اندلس بود.

۴. فکر فلسفی مکتب امریه: در کنار سه جریان ذکر شده، مکتب المریه قرار داشت که اندیشه فلسفی ابن رشد متأثر از آن است. این مکتب خود تحت تأثیر جریان فکری فاطمیان مصر و شیعیان اسماعیلی بود. اغلب بزرگان فکر فلسفی اندلس از ابن باجه، ابن طفیل، ابن سید و... در این جریان فکری قرار داشتند.

سنت‌های فکری ابن رشد

فلسفه ابن رشد نقطه اوج تفکر اسلامی از یکی از جهات اساسی یعنی فهم فلسفه ارسطو است. (سعید شیخ، ۱۳۶۹: ۲۲۹) ابن رشد نخست به تحصیل علوم شرعیه بر طریقه اشعری همت گذاشت، و در فقه مالکی استادی یافت. (حنا الفاخوری و خلیل الجبر، ۱۳۵۸: ۶۳۶) البته رضا سعادت این چنین می‌نویسد: «ابن رشد بزرگترین فیلسوف بلامنازع مسلمین است. از فلسفه ارسطو سیراب شده و هرگز از دایره نگرش اسلامی بیرون نرفته است. هرکجا ابن سینا و فارابی کوتاهی کرده باشند آنان را مورد انتقاد قرار می‌دهد و هرگاه غزالی محق باشد حق را به او می‌دهد، همچنین وقتی خطا کرده و یا عمداً از راه صواب منحرف شده باشد، او را استهزاء کرده و متهم به سفسطه می‌کند». (سعادت، ۱۳۷۹: ۱۷۶)

ابن رشد نیز همچون فارابی فیلسوفی ارسطویی است که در حوزه اندیشه سیاسی ناچار است با افلاطون کنار بیاید ... جالب‌ترین ویژگی تفسیر او بر جمهوری افلاطون پذیرش تام و تمام بسیاری از پیشنهادهای این فیلسوف در باب زنان، اشتراکی‌گری و ... است و تلاش چشمگیر او در پیوند دادن نظام‌ها و تشکیلات سیاسی یونان با تاریخ اسلام در گذشته و در زمان خود او. (کرون، ۱۳۸۹: ۳۲۲)

اندیشه فلسفی ابن رشد متأثر از مکتب المریه است. این مکتب خود تحت تأثیر جریان فکری فاطمیان مصر و شیعیان اسماعیلی بود. اغلب بزرگان فکر فلسفی اندلس از ابن باجه، ابن طفیل، و... در این جریان فکری قرار داشتند. روش ابن رشد روش جدلی است و این روش آن روزها در میان حکمای اسلامی رواج داشت (حنا الفاخوری، ۶۵۰)، همچنین دکتر قادری معتقد است «با توجه به مشرب افلاطونی ابن رشد و اینکه آرای سیاسی او در حاشیه ایضاح فلسفه افلاطون و ارسطو آمده، می‌توان گفت وی در فلسفه سیاسی مقام خاصی ندارد و هیچ‌گاه به پای فارابی نمی‌رسد. (قادری، ۱۳۹۲: ۱۷۰)

نسبت عقل و دین (فلسفه و دین)

نظر به اینکه ابن رشد در دوره حیات خود مورد انتقاد شدید متشرعه بود، ناچار بود حتی الامکان موضع خود را در مورد رابطه دین و فلسفه روشن سازد. وی نظریه خود را در این زمینه عمدتاً در دو اثر برجسته فصل المقال تقریر ما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال در خصوص رابطه میان

دین و فلسفه، و کتاب **الكشف عن منهاج الدله فی عقائدالملة** یعنی تبیین شیوه‌های استدلال در زمینه عقاید دینی، تشریح کرده است. (سعید شبخ، ۱۳۶۹: ۲۳۶)

ابن رشد معتقد به تطابق فلسفه و دین، حکمت و شریعت می‌باشد. وی برای اثبات این مساله از روش‌شناسی خاصی بهره می‌برد. ابن رشد با بیان نظریه تاویل بر ضرورت حضور عقل در نظام شریعت و زندگی تاکید می‌کند. همچنین وی با بیان نوعی از روش‌شناسی اجتهادی در رساله **بدایه المجتهد و نهایه المقصد** چشم‌اندازهای جدیدی در باب اجتهاد و شریعت بیان می‌دارد. دکتر داوود فیروزی در مقاله روش‌شناسی اندیشه سیاسی ابن رشد این موضوع را از منظر روشی به تفصیل بیان می‌کند. همچنین حنا الفاخوری در جلد دوم کتاب **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی** در ذیل ابن رشد و ذیل عنوان فلسفه و دین به تفصیل در این باره به توضیح می‌پردازد.

روش شناسی اجتهادی ابن رشد

ابن رشد علم سیاست را بر فلسفه اخلاق استوار کرد بر همین اساس فلسفه سیاسی و فقه ابن رشد هم سرچشمه مشترک و روش شناختی مشترکی دارند و این ناشی از انطباق عقل و شرع نزد اوست.

- اجتهاد مقاصد:

احکام شرعی حتی عبادات مبتنی بر مصالح معقول هستند و این مصالح در فلسفه عملی (اخلاق و سیاست) به طور برهانی استقضا شده‌اند پس باید ظاهر شریعت با توجه به مصالح برهانی عقل عملی تاویل شود پس قیاس برهانی به ظاهر نص ترجیح دارد به همین خاطر ابن رشد بسیاری فتواها را به خاطر مخالفت با حکمت عملی رد می‌کند.

- اجتهاد فرا مذهبی:

به نظر ابن رشد شریعت نیز مانند عقل خصلت فراگیر دارد ... و فقیه باید بدون هیچ گونه تقلیدی از مذهب خاص، از تمام مذاهب آنچه را که درست می‌یابد، اخذ کند. (فیروزی، ۱۳۸۲: ۹۰) برای یک مسأله فقهی به دنبال ادله است از کتاب، سنت و... برای او مهم نیست که از کدام مذهب است بلکه هر کدام با استدلال و برهان درست باشد همان را انتخاب می‌کند

دولت و ساختار سیاسی در اندیشه ابن رشد

ابن رشد در تفسیر بیان ارسطو که «انسان ذاتا موجوی سیاسی است» می‌گوید: این بدان معناست که برای او زندگی بدون دولت غیر ممکن است. همچنین او در شرح مشروعی بر جمهور مجدداً

بر این موضوع تاکید می‌ورزد که در حالیکه انسان تنها در دولت ایده آل می‌تواند به کمال اعلی دست یابد، تاکید می‌ورزد که انسان در بیرون از اجتماع سیاسی حتی قادر به زندگی نیست چه رسد به اینکه بخواهد به کسب سعادت و کمال نائل شود. (روزنتال، ۱۳۸۸: ۱۶۸)

در کنار تاکید ابن رشد بر همراهی و انطباق فلسفه و شریعت و عقل و دین می‌توان اینچنین بیان نمود که از نظرگاه وی قانون وحی به عنوان قانون اساسی دولت ایده آل مطرح می‌باشد. لذا از این رو جایگاه نبی و فیلسوف در رأس ساختار سیاسی معنا می‌یابد. همچنین به نظر می‌رسد در ساختار سیاسی جامعه، «ابن رشد مردم به سه دسته تقسیم می‌کند: اهل برهان، یعنی فلاسفه ... اهل جدل یعنی متکلمان ... و سوم عامه مردم که دارای عقول تاریک و و فطرت ناقصند». (حنا الفاخوری و خلیل الجر، ۱۳۵۸: ۶۶۲)

الفاخوری می‌نویسد که ابن رشد در **تهافت التهافت** صفحه ۵۲۷ چنین می‌گوید: هرکس باید به مبادی شریعت تسلیم گردد و از واضع شریعت تقلید کند. (همان، ۶۶۰) با این معنا باید گفت که در رأس ساختار سیاسی آن چیزی حاکم است که واضع شریعت تعیین نماید. همچنین می‌گوید که در شرع چیزهایی است که برای وصول به حقیقت از تأویل آنها چاره‌ای نیست. اما این تأویل کار فلاسفه است. آنها نه همه فلاسفه، بلکه فقط آنهایی که در زمره راسخون می‌باشند. (همان)

در واقع ابن رشد معتقد است که فقها همانها که اصحاب قیاس جدلی هستند بدلیل اینکه تأویلشان جدلی است و حاصلی جز شکستن صفوف و ایجاد آشوب و اضطراب نیست را باید محصور و محدود نمود. ولی اگر عوام همچنان به ظاهر شرع تمسک جویند و فلاسفه به حقیقت مکتومه آن، وحدت در دین حفظ می‌شود. (همان، ۶۶۱) این سخن نشان می‌دهد که در ساختار سیاسی ابن رشد جایگاه فلاسفه را (که البته از نظر ابن رشد میان فلسفه و دین انطباق وجود دارد) بالاتر از فقها می‌داند.

درباره تغییر و دگردیسی نظام‌های حکومتی در اندیشه ابن رشد، نیز پاتریشیا کرون این چنین می‌نویسد: از نظر ابن رشد فروترین شکل زندگی اجتماعی در جامعه‌ای جریان دارد که صرفاً بر اساس برآوردن نیازهای اولیه ساکنانش پدید آمده و او آن را المدینه الضروریه می‌نامد... . ابن رشد در شرح و تفسیر خود بر جمهوری افلاطون، به اجمال، به شیوه‌های تغییر و تحول نظام‌ها و جوامع نیز اشاره کرده است. از جمله در یک مورد به این مسأله پرداخته است که چگونه جامعه‌ای مبتنی بر نیازهای اولیه که در آن هرکس برای تامین خواست‌های خود تلاش می‌کند ممکن است به جامعه-

ای تبدیل شود که در آن شاهان از مردم مالیات بگیرند و با آن سپاه و نیروی نظامی فراهم آورند و در همین جامعه دموکراسی - آن چنان که او می فهمد - شکل بگیرد. (کرون، ۱۳۸۹: ۳۲۴)

نسبت دانش قدرت و مشروعیت در اندیشه ابن رشد

به نظر می رسد با توجه جایگاه فلسفه و عقل در اندیشه ابن رشد بویژه در فهم شریعت در بستر روش شناسی خاص خود از یک سو، و تاکید بر قانون وحی و شریعت به عنوان قانون ایده آل دولت ایده آل می توان اینگونه استنباط کرد که از نظرگاه ابن رشد دانش، تقدم بر قدرت داشته است.

ابن رشد و تاریخ مدنی

ابن رشد از مهمترین فلاسفه و از معتبرترین شارحان اندیشه های افلاطون و ارسطوست که در ایام پس از خود بویژه در فلسفه کلام مدرسی و آرای اشخاصی چون «آکوئیناس» قدیس تاثیرات بسزایی گذاشت. (قادری، ۱۳۹۲: ۱۶۸)

همچنین گارینه کشیشیان معتقد است «ابن رشد نیز مانند فلاسفه یونان، انسان را مدنی الطبع فرض می کند و با تاکید بر نقش عقل، کمال را عقلانی توصیف می کند. این اندیشه وی بخشی از مباحث تاثیرگذار در اندیشه های اسلامی قلمداد می شود. (کشیشیان، ۱۳۹۴: ۲۷) در عین حال پاتریشیا کرون می نویسد: علم مدنی فارابی در دست ابن رشد تحول بسیار یافت و تا حدودی به آنچه امروز علوم سیاسی می نامیم نزدیک شد. (کرون، ۱۳۸۹: ۳۲۶)

مرتضی مدرسی چهاردهی نیز در کتاب تاریخ فلاسفه اسلام معتقد است که اندیشه های ابن رشد در روزگار فترت فلسفه در اروپا به عنوان کوکب فروزانی، روشنی بخش عالم اسلام و در قرون جدید و دوران نهضت علمی و ادبی غرب آثار و افکارش چندین سده اروپا را مشغول ساخته است. (مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۶: ۳)

هانری کوربن نیز می گوید: «هنگامی که مکتب ابن سینا در اروپا در دوره ای کوتاه به این گرایش داشت تا به هیأت صوفیانه بارور گردد، مکتب لاتنی ابن رشد به مکتب سیاسی ابن رشدی ژان دو ژاندون و مارسیل دو پادو منتهی گردد. از این نظر، نام ابن رشد... را می توان رموز و مثال های سرنوشت و نصیب روحانی دانست که شرق و غرب انتظار می کشید. (کوربن، ۱۳۵۸: ۳۲۹)

نتیجه‌گیری

موضوع تقدم دانش بر قدرت و یا بالعکس در میان فلاسفه غرب تمدن اسلامی را شاید بواسطه ویژگی تحولات و زمینه‌های سیاسی اجتماعی آن عصر و هرج و مرج موجود در آن دوران و نیز علاقه امرای آن دوران به علم و فلسفه از یکسو و حضور فقها و متکلمان در دستگاه حاکمان به منظور توجیه قدرت و بویژه حضور فیلسوفانی چون ابن باجه، ابن طفیل، و ابن رشد در دستگاه وزارت از سوی دیگر، این چنین تداعی می‌سازد که اصولاً فلاسفه غرب تمدن اسلامی بر تقدم قدرت بر دانش معتقد باشند لکن با بررسی دقیق‌تر در آثار فلسفی ایشان شاید بتوان گفت که نوع نگرش به دانش، قدرت و مشروعیت در اندیشه این فلاسفه متفاوت بوده است.

ابن باجه با نوع نگاه خاصی که در رابطه با اثر فلسفی‌اش تدبیر المتوحد و اتصال عقل بالانسان مطرح می‌کند که جایگاه فیلسوف را از طریق توحید برای اتصال به عقل فعال در مدینه غیرفاضله اثبات ساخته و از سویی بر عدم ضرورت تلاش فیلسوف برای اغنا و هدایت مردم پس از اتصال به عقل فعال و حصول سعادت و نیز تعریف نکردن نقشی برای فیلسوف پس از این حصول، به نوعی بر دوگانه‌ای از ساختار قدرت توجه داشته است و به نوعی به ساختار موجود تن داده لذا تقدم دانش بر قدرت را در اندیشه خود در هاله‌ای از ابهام فرو برده است.

در باب ابن طفیل نیز می‌توان این چنین بیان نمود که وی با نوع نگاهی که در رساله حی بن یقضان بیان داشته است علی‌رغم صحنه گذاشتن بر انطباق فلسفه و شریعت در داستان خویش بوضوح تفاوت میان دو شناخت را آشکار می‌سازد اما معتقد است فقط فیلسوف معنای عمیق حقایق دینی را درک می‌کند، اما نباید سعی در فهماندن تعبیر فلسفی عقاید دینی به عامه نماید، و این وظیفه را مربوط به متکلم متصل به وحی می‌داند. همچنین آنجا که با بازگشت حی به جزیره، رسالت فیلسوف را به دلیل عدم پذیرش مردم در هدایت پایان یافته دانسته، شاید بتوان گفت که او نیز همچون ابن باجه البته با تفاوت‌هایی، به نوعی بر ساختار دوگانه در قدرت تن داده و اندیشه تقدم دانش بر قدرت را اندیشه خود در هاله‌ای از ابهام فرو برده است، اگرچه به عنوان یک فیلسوف بایست گفت که دانش در اندیشه وی تقدم دارد.

اما ابن رشد با شیوه‌ای متفاوت و ارائه روش شناسی جدید خود ضمن تاکید بر تطابق شریعت و فلسفه ضمن بیان اعتقاد به تقدم دانش بر قدرت در اندیشه خود بر جایگاه خاص فیلسوف در این باب تأکید می‌ورزد.

منابع فارسی

کتاب

- روزنتال، اروین (۱۳۸۷)، اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران، نشر قومس
- سعادت، رضا (۱۳۷۹)، نزاع میان دین و فلسفه، ترجمه عبدالله غلامرضا کاشی، انتشارات سروش، چاپ اول
- سعید شیخ (۱۳۶۹)، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، خوارزمی
- عنان، محمد عبدالله (۱۳۶۷)، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد دوم، انتشارات کیهان
- فیرحی، داود (۱۳۹۲)، دانش، قدرت و مشروعیت، چاپ سیزدهم، تهران، نشر نی
- قادری، حاتم (۱۳۹۲)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات سمت
- کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه دکتر مسعود جعفری، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول
- کشیشیان سیرکی، گارینه (۱۳۹۴)، اندیشه‌های سیاسی و جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران، انتشارات هفتان
- کوربن، هانری (۱۳۵۸)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم
- مدرسی چهاردهی، مرتضی (۱۳۶۳)، تاریخ فلاسفه اسلام، مؤسسه مطبوعاتی علمی، ناشر علی اکبر علمی

مقالات

- ابراهیمی دینانی (۱۳۷۱)، ابن طفیل، مجله علمی پژوهشی مقالات و بررسی‌ها، شماره ۵۱ و ۵۲، بهار
- خلجی، عباس (۱۳۸۹)، اندیشه سیاسی اسلام یا اندیشه سیاسی اهل سنت؟ معرفی و نقد کتاب اندیشه سیاسی در ده‌های میانه، فصلنامه سیاسی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره چهارم

- فیرحی، داوود (۱۳۸۳) روش‌شناسی اندیشه سیاسی ابن رشد، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۳
- (۱۳۸۲)، روش‌شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی، مجله علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم، تابستان، شماره ۲۲

منبع عربی

- الفاخوری حنا و خلیل الجر (۱۳۵۸) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی

