

روش‌شناسی اندیشه اجتماعی ابن رشد

حمید پارسانیا*

میثم واثقی**

چکیده

مقاله حاضر به «روش‌شناسی اندیشه اجتماعی ابن رشد» می‌پردازد. ابن رشد از فیلسوفان متعلق به غرب عالم اسلام و شارح آثار ارسطو است. روش‌شناسی او متفاوت با فیلسوفان شرق عالم اسلام، مانند ابن سیناست. تربیت در خانواده‌ای اهل علم و تصدی جایگاه‌های مهم حکومتی، از عواملی هستند که زمینه را برای ارتقای علمی و ترویج اندیشه در رویارویی با مسائل مطروحه در آن زمان برای او فراهم آوردند. باور به توحید و نبوت در کنار غایت‌گرایی و همچنین اعتقاد به عقل و وحی به عنوان – دو منبع معرفتی مهم – مبانی‌ای هستند که بر روش و اندیشه او تأثیرگذار بوده‌اند. تأویل، برهان و روش انتقادی، دلالت‌های روش‌شناختی ابن رشد است که به آنها ملتزم بوده و در اندیشه اجتماعی خود بر اساس آنها مشی نموده است. تلفیق میان دین و فلسفه و ترسیم مدینه فاضله مسائلی پیش روی ابن رشد بوده که با روش‌های مذکور به آنها پاسخ گفته است.

کلیدواژه‌ها

روش‌شناسی، ابن رشد، عقل، وحی، برهان، تأویل، مدینه فاضله.

مقدمه

هیچ دانشی بدون روش ممکن نیست؛ زیرا دانشمند به هنگام حرکت فکری به سوی مجهولات، راهی را طی می‌کند که همان روش اوست. روش‌شناسی در مرحله بعد از روش و به عنوان یک علم درجه دوم شناخته می‌شود. روش‌شناسی، شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش در عرصه معرفت بشری است و موضوع این دانش، روش علم و معرفت است (نک: پارسانیا، ۱۳۹۰: ۶۹). همان‌گونه که روش معرفتی هوسرل، دیدگاه تفهیمی دیلتای، نگرش پوزیتیویستی به علم، دیالکتیک مارکس و هگل، فلسفه پراگماتیستی ویلیام جمیز، منطق اکتشاف علمی پوپر، روش انتقادی بسکار، هر یک، روش‌شناسی خاص خود را در عرصه علوم اجتماعی به دنبال می‌آورند، رئالیسم فلسفی دنیای اسلام با مرجعیت و اعتباری که برای سه منبع معرفتی: حس، عقل و وحی، قائل است - بدون شک - روش‌شناسی متناسب با خود را در عرصه علوم اجتماعی در پی خواهد داشت، و این روش‌شناسی، دانش متناسب با خود را تولید می‌کند (همان: ۱۵۷).

ابن رشد از فیلسوفان غرب عالم اسلام است که نقش مؤثر و مهمی در بقای اندیشه فلسفی در ممالک اسلامی داشته است. روش‌شناسی او متفاوت با روش‌شناسی فیلسوفان شرق عالم اسلام، مانند ابن سیناست. شرح آثار ارسطو و وفاداری به فلسفه او، از یک سو و پای‌بندی به مبانی معرفتی اسلام از سوی دیگر، روش‌شناسی متمایز از فیلسوفان شرق تمدن اسلامی را ایجاد نموده است. مقاله حاضر در صدد مقایسه این روش‌شناسی‌ها نیست بلکه صرفاً به روش‌شناسی ابن رشد اختصاص دارد. اما توجه به درک خاص ابن رشد از مبانی معرفتی دینی و ملازمات روشی آن زمینه را برای چنین مقایسه‌ای فراهم می‌آورد.

اندک بودن آثار انتشار یافته در مورد ابن رشد در ایران و توجه بسیار کشورهای عرب زبان و کشورهای غربی به این متفکر، و با توجه به این نکته که آثار انتشار یافته در این رابطه بیشتر به مسئله توفیق بین فلسفه و دین توجه داشته و آن دسته از آثاری که به مبانی معرفتی و روش او پرداخته‌اند، بازتاب دهنده ملازمات منطقی روش‌شناسی اندیشه او نبوده‌اند، نگارنده را بر آن داشت تا به روش‌شناسی این فیلسوف بپردازد.

تحقیق حاضر از چهار بخش تشکیل شده است. بخش اول با عنوان «زمینه‌های وجودی غیر معرفتی»، به جنبه‌های انگیزشی شکل‌گیری اندیشه ابن رشد توجه دارد. تأثیر این زمینه‌ها در شکل‌گیری اندیشه، کمتر از مبانی معرفتی نیست. در این بخش با نگاهی اجمالی به زندگی ابن رشد، عوامل فردی و اجتماعی و مسائلی که این متفکر در زمانه خود با آنها روبه‌رو بود، نظر می‌شود. در بخش دوم مبانی معرفتی ابن رشد بیان خواهد شد. نوع نگاه به

هستی و تلقی خاص از انسان، بنیادهای معرفتی یک متفکر را تشکیل می‌دهد. افزون بر این که بین خود این بنیادها دلالت‌های منطقی وجود دارد، در مجموع ملزومات منطقی خود را در روش به همراه می‌آورند. بخش سوم با عنوان «روش‌شناسی»، به ملزومات روشی مبانی معرفتی اختصاص دارد. در این بخش خواهیم دید که هر یک از منابع معرفتی عقل و وحی چه روش‌هایی را تولید می‌کنند. در بخش چهارم و پایانی مقاله به اندیشه ابن رشد پرداخته شده است. پاسخ ابن رشد به مسائلی که در بخش اول به آنها اشاره شد، با روش‌هایی که در بخش سوم بیان شد، نمونه اندیشه اجتماعی و تولید دانش متناسب با روش این متفکر است.

بخش اول؛ زمینه‌های وجودی غیر معرفتی

در این بخش پس از مروری بر زندگی ابن رشد به زمینه‌های اجتماعی و فردی او توجه داده شده و سپس مسائلی که با آنها روبه‌رو بوده و آثار او بیان می‌شود.

۱. زندگی

محمد بن احمد بن محمد بن رشد، مکنی به ابوالولید به سال (۵۲۰هـ/۱۱۲۶م) در قرطبه آندلس دیده به جهان گشود (اورون، ۱۳۵۷: ۳۷؛ واله، ۱۳۶۹: ۴۴). ابن رشد در خانواده‌ای که از زمان طولانی پایگاه علم و قضاوت بود به دنیا آمد (یوسف موسی، ۱۳۸۳: ۱۹). او در هجده سالگی راهی مراکش می‌شود و به دربار عبدالؤمن، اولین خلیفه از سلسله موحدین راه یافته و در سال (۵۴۷هـ/۱۱۵۳م) در برپاسازی مدارس علمی در مراکش با وی همکاری می‌کند. ابن رشد پس از به خلافت رسیدن یوسف (ابویعقوب) پسر عبدالؤمن، با معرفی ابن طفیل یکی از محققان مبرز در دربار یوسف، به سمت طبیب دربار منصوب می‌شود (واله، ۱۳۶۹: ۴۵؛ ابن رشد، ۱۹۶۸: ۱۱). خلیفه ابویعقوب در سال (۵۶۵هـ/۱۱۶۹م) او را به سمت قاضی اشبیلیه که پایتخت آندلس شده بود، منصوب می‌دارد. او بعد از وفات پدرش احمد بن محمد بن احمد، ابوالقاسم که فقیه و قاضی قرطبه بود، به عنوان قاضی قرطبه معین می‌شود و در این زمان سفرهایی به اشبیلیه و مراکش دارد و دوباره در سال (۵۷۵هـ/۱۱۷۹م) به عنوان قاضی اشبیلیه گمارده شده و سه سال بعد قاضی القضاات می‌شود (اوروی، ۱۳۷۵: ۴۱؛ ابن رشد، ۱۹۶۸: ۱۱).

ابن رشد، پس از درگذشت یوسف و به خلافت رسیدن یعقوب، المنصور بالله (۵۷۹هـ/۱۱۸۴م) همچون گذشته مورد احترام خلیفه جدید بود و خلیفه او را به منصبی برتر ارتقا می‌دهد. دوستی ابن رشد و خلیفه تا بدان حد اوج یافت که ابن رشد او را برادر خطاب می‌کرد. چنین احترام و شهرتی رفته‌رفته غبطه و رشک دیگر اطرافیان را برمی‌انگیزد.

حسودان ابن رشد کمر به عداوت او بستند. خلیفه یعقوب در جریان گفت‌وگویی طولانی از ابن رشد دلگیر شد. مورخان دلایل چندی برای این تبدل رأی و ناخرسندی ناگهانی ذکر کرده‌اند. به هر تقدیر، دسیسه تا آن حد موفقیت آمیز بود که نه تنها ابن رشد و تعدادی دیگر از فیلسوفان به همراه پیروان خود تبعید شدند، خلیفه دستور داد تا کتب او را سوزانده، و تحصیل فلسفه و همه علوم غیر از طب، نجوم و حساب را ممنوع نمود. یعقوب، پس از چندی به اشتباه خود پی برده و راهی مراکش می‌شود تا فرمان خود را لغو کند. با لغو آن فرمان ابن رشد و پیروانش آزاد و بار دیگر به قدرت و قرب خلیفه رسیدند. خلیفه آنان را در دربار گرد آورد و دوباره با آنان طرح دوستی افکند و با جهل و تعصب که سرچشمه کینه او نسبت به فیلسوفان بود برای همیشه وداع گفت و اطاعت از نظرها و پیشنهادها آنان را از سر گرفت. ولی ابن رشد پس از پایان روزهای سخت، بیش از یک سال زنده نماند. او به سال (۵۹۵هـ/۱۱۹۸م) در ۷۵ سالگی درگذشت و جنازه او به قرطبه انتقال داده شد و در مقبره خانوادگی آنان موسوم به مقبره عباس به خاک سپرده شد (واله، ۱۳۶۹: ۴۶؛ ابن رشد، ۱۹۶۸: ۱۲؛ فؤاد الاهوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۷).

۲. زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی

ابن رشد در شرایط سیاسی آشفته‌ای زندگی می‌کرد، وی در دوران حکومت مرابطان به دنیا آمد، این سلسله به دست نهضت موحدون واژگون شد. این نهضت دست ابن تومرت - که خود را «المهدی» می‌نامید - در سال ۵۱۵هـ، پی‌ریزی شد، و سعی داشت تا در ترویج و گسترش فلسفه، تأویل باطنی قرآن و برتری چشم‌گیر در علم نجوم و تنجیم، از فاطمیون که یک قرن پیش از آن در مصر به قدرت رسیده و امپراطوری بزرگی را تأسیس کرده بودند، تقلید کند (فؤاد الاهوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۴). آن زمان که اهل مغرب و در رأس آنان مرابطان در موضوع متشابهات قرآن و احادیث بر مذهب ظاهریه و از تأویل قرآن و علوم کلامی روی گردان بودند، ابن تومرت جمود آنان را بر ظاهر، سخت به باد انتقاد گرفت و از آنان خواست که طبق مذهب اشعریه، تأویل را بپذیرند (خراسانی، ۱۳۶۹: ۱۶۷). جانشینان او از سلسله موحدون، یعنی عبد المؤمن، ابو یعقوب و ابو یوسف، در نشر و اشاعه فلسفه و علوم، شهرت بسیاری داشتند (فؤاد الاهوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۴). موحدین - در همسازگارترین شکل خود - درون حدود اسلام، عبارت بودند از نظم دادن عقلانی به راه حل‌های مسائل متفاوتی که مکاتب گوناگون فقهی پیش می‌کشیدند (اوروی، ۱۳۵۷: ۱۴).

پس از مرگ عبد المؤمن به سال ۵۵۷هـ پسرش ابو یعقوب یوسف جانشین وی شد. در دوران فرمانروایی او که آکنده از حوادث، درگیری‌ها، جنگ‌ها، پیروزی‌ها و شکست‌ها بود،

حاکمیت موحدون کاملاً استوار شد و اندلس از شکوفایی زندگی اجتماعی و نیز فرهنگی برخوردار گردید. خود ابو یعقوب نیز مردی دانشمند و در تاریخ عرب و لغت و نحو عربی بسیار چیره دست بود و از دانش‌های دیگر مانند فقه و حدیث نیز بهره‌ها داشت و سرانجام به آموختن فلسفه روی آورد (خراسانی، ۱۳۶۹: ۵۵۷). علاقه‌مندی او به فلسفه سبب شد تا به گردآوری کتاب‌های فلسفی از گوشه و کنار اندلس و مغرب مشغول شود، او همیشه در جست‌وجوی دانشمندان به‌ویژه اهل فلسفه بود و بیش از همه پادشاهان پیش از خود در مغرب، کتاب گردآوری کرد (المراکشی، ۱۹۱۴: ۱۷۲). خلیفه ابو یعقوب، کتاب‌ها را صرفاً برای زینت در کنار یک‌دیگر نمی‌چید، بلکه خود با اشتیاق آنها را می‌خواند و با فلسفه آشنایی خوبی داشت؛ و از همه مهم‌تر این که این فرهنگ را در مردم رواج داد. منابع تاریخی در این مورد نوشته‌اند که خلیفه از ابن طفیل خواست که کسی را پیدا کند تا کتاب‌های ارسطو را پس از آن که به خوبی فهمید، خلاصه کرده و اغراض ارسطو را به هم نزدیک سازد تا برای عامه مردم قابل فهم باشد که ابن طفیل این مأموریت را به ابن رشد سپرد (جابری، ۱۳۸۹: ۱۹۲). خلیفه منصور مانند پدر خویش بهترین علما و متفکرین را به دور خود جمع می‌کرد و شیفته بحث و جدل‌های فلسفی بود، و به این منظور، نشست‌های ویژه‌ای داشت که در این نشست‌ها، به آرای ابن رشد و شرح‌های او، به‌ویژه رابطه دین و فلسفه گوش می‌داد (همان: ۱۹۳).

به رغم این که نظام حاکم در زمان ابن رشد به فلسفه علاقه‌مند بود، اما در فضای عمومی، یعنی در میان عامه مردم فلسفه نه تنها قرب و منزلتی نداشت، بلکه به دلیل تأثیر کتاب تهافت الفلاسفه غزالی، فیلسوفان به کفر، بدعت و بدبینی متهم می‌شدند (فؤاد الاهوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۷).

۳. زمینه‌های فردی

همان‌گونه که پیشتر گفته شد، ابن رشد در خانواده‌ای اهل علم به دنیا آمد. نیای وی که او هم «ابن رشد» نامیده می‌شد، قاضی القضاة سراسر اندلس، و امام جماعت مسجد جامع قرطبه بود؛ او فقیهی عالم و حافظ فقه بود که به جمیع اهل زمانه خود تقدم داشت، همچنین مورد مراجعه مردم و تکیه‌گاه آنها در کارهای مهم بود. او پس از مدت طولانی عهده‌داری قضاوت، استعفا کرد و پس از آن به نشر کتاب‌ها و تألیفاتش مشغول شد. پدر ابن رشد نیز آنچنان که منقول است، همین مقام را در علم و قضاء داشته است (یوسف موسی، ۱۳۸۳: ۲۰). از طرف دیگر زادگاه او قرطبه به عنوان یکی از مراکز مهم فلسفه مشهور بود، در حالی که اشبیلیه به سبب فعالیت‌های هنری خود معروف بود. در گفت و شنودی که میان ابن رشد و ابن زهر، طبیب معروف دربار منصور بن عبدالمؤمن صورت گرفت، ابن رشد که به محیط

علمی زادگاه خود مباحثات می‌کرد چنین گفت: «اگر عالمی در اشبیلیه بمیرد، کتاب‌های او را برای فروش به قرطبه می‌فرستند و اگر خواننده یا نوازنده‌ای در قرطبه بمیرد، آلات موسیقی وی را به اشبیلیه گسیل می‌دارند». در واقع، قرطبه در آن روزگار با دمشق، بغداد، قاهره و دیگر شهرهای بزرگ شرق اسلام برابری می‌کرد (شریف، ۱۳۶۲: ۷۷۳؛ یوسف موسی، ۱۳۸۳: ۲۱).

رشد فیلسوف قرطبه در چنین محیط علمی، زمینه را برای فعالیت علمی او فراهم کرد. از همین رو، تفسیر قرآن، احادیث نبوی، علم فقه و زبان عربی را به طور شفاهی از علمای زمان خود فرا گرفت. وی همچنان مطالعاتی در زمینه‌های مختلف علمی، چون ریاضیات، علم طبیعت، نجوم، منطق، فلسفه و طب دنبال کرد (خراسانی، ۱۳۶۲: ۷۷۳). در عین حال حظّ وافری هم از لغت و ادب حاصل کرد و آن‌چنان که ابن‌البار می‌گوید، اشعار حبیب و متنبی را حفظ بود و در مجالس و درس خود بسیار به آنها تمثیل می‌کرد (یوسف موسی، ۱۳۸۲: ۲۰).

ابن رشد کلام و اعتقاد را در مکتب اشعری و احکام فقهی را در مکتب مالکی آموخت. او کتاب الموطأ مالک را که نزد پدر خویش آموخته و از حفظ کرده بود، مورد تجدید نظر قرار داد. ابن رشد و بستگانش به پیروی از پدر خود، پیرو مسلک اشعری بودند و از نظر فقهی به مذهب مالکی تمایل داشتند، این گرایش‌ها در واقع، سبب همگونی آراء کلامی، فقهی و فلسفی ابن رشد شد (واله، ۱۳۶۹: ۴۵). از همین رو، او در فقه بیشتر به «درایت» دلبستگی داشت تا «روایت» و در این زمینه کتاب *بدایة‌المجتهد و نهایة‌المقتصد* را نگاشت (خراسانی، ۱۳۶۹: ۵۵۷). پس از آن توجه ابن رشد به فراگیری فلسفه و علوم اوایل (علوم عقلیه یا حکمیه) معطوف شد. وی شاگرد هیچ‌یک از دو فیلسوف بزرگ مغرب اسلامی، یعنی ابن‌باجه و ابن‌طفیل نبود (یوسف موسی، ۱۳۸۳: ۲۱).

آثار ابن رشد

برخی، آثار ابن رشد را بالغ بر پنجاه اثر ذکر می‌کنند و برخی دیگر آثار او را بیست و هفت کتاب و رساله می‌دانند. به هر حال آنچه که از او به چاپ رسیده اندک است، و بخش بیشتر آثارش خطی بوده و برخی آثار، اصل عربی آن از بین رفته و آنچه به ما رسیده ترجمهٔ عبری یا لاتین آن است. نوشته‌های او به دو بخش تقسیم می‌شوند: بخش نخست، شرح کتاب‌های گذشتگان، به‌ویژه کتاب‌های ارسطو است و بخش دوم، کتابهایی است که خود او نوشته است (ابن رشد، ۱۹۶۸: ۱۲).

منابع تاریخی دربارهٔ شرح کتاب‌های ارسطو به دست او نوشته‌اند که پزشک خلیفه، فیلسوف مشهور ابن‌طفیل، روزی به ابن رشد گفت: «شنیدم که خلیفه از پیچیدگی

عبارت‌های ارسطو یا مترجمین او شکایت دارد و اغراض ارسطو برای خلیفه مبهم مانده است. وی یک بار به من گفت: ای کاش کسی پیدا شود این کتابها را پس از آن که به خوبی فهمید، خلاصه کند و اغراض ارسطو را به هم نزدیک سازد تا برای عامه مردم قابل فهم باشد. چون ابن طفیل در آن زمان سن بالایی داشت و بیش از اندازه مشغول بود، به دوست خود ابن رشد این کار را پیشنهاد کرد. ابن رشد نیز پذیرفت و به شرح کتاب‌های ارسطو پرداخت. ابن رشد پیش از این تنها به نوشتن جوامع، به ویژه در منطق سرگرم بود (جابری، ۱۳۸۹: ۱۹۲؛ فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۴).

بدین گونه ابن رشد، شرح‌های خود را بر آثار ارسطو تدوین کرد. ابن رشد ارسطو را تا سر حد تقدیس ستوده است و صفاتی برای او شمرده که عقل در هیچ فرد بشری سراغ نمی‌تواند گرفت. در عین حال، گاه اختلاف نظر خود را با ارسطو ابراز داشته و همین ما را وادار می‌کند که به او با دیده احترام بنگریم. ابن رشد بی آن که بکوشد استدلال‌های ارسطو را با مجادله رد کند، استدلال خود را با تأکیدات لازم تثبیت می‌کند و سپس به آرامی از کنار نتایجی که ارسطو گرفته است، می‌گذرد. به ویژه در مواردی که آراء ارسطو برخلاف معتقدات باشد (واله، ۱۳۶۹: ۶۰).

مشهور است که ابن رشد سه گونه شرح بر ارسطو نوشته است؛ الف) شرح کوتاه یا ساده با عنوان جوامع؛ ب) شرح وسط یا متوسط که به شکل آزادانه با نقل فرازی از کلام ارسطو، به شرح کتاب می‌پردازد؛ ج) شرح کبیر که در آن به صورت کامل، کتاب ارسطو را تفسیر می‌کند. از نظر ترتیب زمانی شرح کبیر (مفضل) پس از شرح مختصر و شرح متوسط تحریر شده است (همان: ۶۱؛ جابری، ۱۳۸۹: ۲۱۰؛ فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۵).

این شرح‌ها افزون بر کتاب‌هایی اند که خود او نگاشته است؛ مانند کتاب *بداية المجتهد* که در فقه چون مرجعی در این علم پیوسته مورد استفاده قرار گرفته است (فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۶). آراء و افکار فلسفی او را باید در سه کتاب مهم جست‌وجو کرد، یعنی کتاب *فصل المقال* که در آن به وجوب مطالعه فلسفه از نظر شرع و توفیق بین دین و فلسفه پرداخته است و کتاب *الکشف عن مناهج الأدله* که در آن مذهب اشعری را نقد کرده و برای آن جایگزینی — بنا به گفته او — نزدیک‌تر به روح شریعت و مقاصد آن، معرفی کرده است و در کتاب *تهافت النهافت* آرای غزالی و برهان‌های او را بی‌اساس و اتهامات او را نسبت به فلسفه ناروا دانسته است (فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۷۶؛ جابری، ۱۳۸۹: ۱۹۳).

مسئله ابن رشد

زندگی ابن رشد را می‌توان، بر اساس زمینه‌های اجتماعی، به سه دوره تقسیم نمود: ۱) دوران

کودکی او که همزمان با بحران سیاسی برآمده از انتقال قدرت سیاسی مرابطی به موحدون است. این دوره سرانجام با پیروزی جریان «ابن تومرت» به پایان می‌رسد و به تأسیس سلسله «موحدون» می‌انجامد؛ ۲) دوره میانی حیات او که همزمان با دوران زمام‌داری خلفای اول، دوم و روزهای آغازین خلافت خلیفه سوم موحدون است. حضور در بدنه حکومت که گاه در کسوت مشاور آموزشی و زمانی متصدی امر قضاوت و طبابت، زمینه‌ای فراهم آورد تا ابن رشد بتواند با اهتمام جدی به مطالعه و شرح آثار ارسطو پردازد، و همچنین با آرامش خاطر و حمایت حکومت به تولید آثاری در نقد نحله‌های فقهی و کلامی زمانه خود همت گمارد. در این دوره ابن رشد با دو مسئله روبه‌رو بود: نخست این که به عنوان یک فیلسوف وظیفه خود می‌دانست که از فیلسوفان در برابر حمله شدید فقها و متکلمان - به ویژه پس از آن که غزالی آنان را در کتاب تهافت الفلاسفه تکفیر کرده بود - دفاع کند (شریف، ۱۳۶۲: ۷۷۷). دوم، ترسیم مدینه فاضله و بررسی علل روی گردانی جوامع از این نوع مدینه است؛ ۳) دوره پایانی حیات او که با تبعید و سوزاندن آثارش بدست خلیفه سوم همراه است.

بخش دوم؛ مبانی معرفتی

هر اندیشمندی به تناسب موضوع و روش خود از برخی مبادی بدیهی و یا نظری استفاده می‌کند. ابن رشد به عنوان یک فیلسوف مسلمان، از مبانی معرفتی اسلامی بهره برده و به دلالت‌های روشی آن ملتزم است. او سه اصل را مطرح می‌کند و انکار این سه اصل را خطایی معرفتی می‌داند که هیچ یک از مردم^۱ در آن معذور نیستند، بلکه هرکسی که در شناخت آن به خطا رود کافر است؛ چرا که طرق ثلاث یعنی برهان، خطابه و جدل بر این سه اصل دلالت دارند. بنابراین، همه اصناف مردم می‌توانند به این اصول معرفت پیدا کنند. کسی که اهل برهان است با برهان به آن می‌رسد و همین‌طور است در مورد اهل جدل و اهل خطابه. سه اصل مورد نظر ابن رشد عبارتند از، اعتراف به وجود خداوند، اعتراف به نبوت و اعتراف به سعادت و شقاوت اخروی (ابن رشد، ۱۹۶۸: ۴۵۴۴).

به اعتقاد ابن رشد، هر کس به اقتضاء طبعش یا از طریق جدل و یا خطابه و یا برهان به این امور معرفت یافته و آنها را تصدیق می‌کند، مگر کسی که از روی عناد انکارش کند، یا

۱. ابن رشد نوع بشر را به اعتبار انواع قیاس‌ها به سه دسته تقسیم می‌کند: نخست، اهل برهان یعنی فیلسوفان که اندیشه و استدلال آنان بر مقدمات عقلی و یقینی استوار است؛ دوم، اهل جدل یعنی متکلمان که به ساحل یقین رسیده‌اند، ولی در آن غوطه‌ور نشده‌اند، زیرا قیاس آنان، مقدمات و نتایج احتمالی دارد و جز جدل یا مناظره، به کار دیگری نیاید؛ سوم، عامه مردم که دارای عقول تاریک و فطرت ناقص‌اند و قیاس خطایی، بیش از آن که جنبه عقلی یا اقناع داشته باشد، جنبه عاطفی دارد و هدفش تأثیرگذاری است (فیرحی، ۱۳۸۳: ۶۷).

این که از سر غفلت با یکی از این سه طریق رو به رو نشود. ابن رشد این آیه شریفه را شاهد ادعای خود می‌آورد: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)^(۱) (همان: ۳۴).

او معرفت به هر یک از این اصول را مترتب بر دیگری می‌داند و می‌گوید: معرفت نسبت به نبوت حاصل نمی‌شود مگر پس از معرفت به خداوند و علم به سعادت و شقاوت انسانی (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۸۲).

۱. هستی‌شناسی

یکی از اصولی که ابن رشد اقرار و اعتراف به آن را برای هر مسلمانی واجب می‌داند، اقرار به وجود خداوند است. درباره این اصل می‌توان در چند عنوان، مباحثی را از ابن رشد به اختصار مطرح نمود.

۱.۱ اثبات وجود خداوند

ابن رشد دو دلیل عقلی بر اثبات وجود خداوند اقامه می‌کند و معتقد است که این دلایل تنها دلایلی هستند که همه مردم با وجود تفاوت فطرت^۲، می‌توانند با اقامه آنها به وجود خداوند سبحان اقرار نمایند. این دو دلیل عباتند از «دلیل عنایت» و «دلیل اختراع» (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۱۱۸). دلیل اول، بر برهان غایی و دلیل دوم، بر برهان جهان‌شناختی، استوار است و مبدأ برهان در هر دو، انسان و موجودات دیگر است و نه عالم در کلیت آن (فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۸۱).

«دلیل عنایت» بر دو اصل مبتنی است: نخست، این که همه موجودات، موافق وجود انسان هستند. اصل دوم این که موافقت ضرورتاً از جانب فاعلی است که این موافقت را قصد نموده است؛ زیرا امکان ندارد این موافقت از روی اتفاق باشد. یقین به موافقت همه موجودات با وجود انسان، با تأمل در موافقت روز و شب و خورشید و ماه با وجود انسان، و همچنین موافقت فصول چهارگانه و زمینی که انسان در آن زندگی می‌کند، با انسان حاصل می‌شود. چنین هماهنگی‌ای در موافقت بسیاری از حیوانات، گیاهان، و جمادات مانند باران و رود، نیز ظاهر است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۱۸-۱۱۹).

«دلیل اختراع» نیز بر دو اصل مبتنی است که در فطرت همه مردم بالقوه موجود است.

۱. «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای. درحقیقت، پروردگارتوبه [حال] کسی که از راه او منحرف شده داناتر، و او به [حال] راه‌یافتگان [نیز] داناتراست» (نحل: ۱۲۵).

۲. اگرچه بر اساس نظریه پذیرفته شده در حکمت اسلامی، تعبیر «تفاوت در فطرت» صحیح نیست؛ زیرا فطرت به معنای خلقت مشترک میان همه انسان‌هاست، اما برای حفظ امانت در نقل کلام ابن رشد تغییر داده نشد.

نخست، این که همه موجودات مخترع‌اند، اصل دوم این است که هر مخترعی، مخترع دارد. اصل اول با نگرستن در حیوانات و نباتات آشکار می‌شود؛ چرا که ما اجسام جامدی را می‌بینیم که در آنها حیات دمیده می‌شود، در نتیجه یقین به موجودی پیدا می‌کنیم که در آنها حیات دمیده یا مانع از حیات آنها شده است و آن خداوند تبارک و تعالی است. بر اساس این دو اصل، صحیح است که بگوییم برای هر موجودی، فاعلی مخترع است (همان: ۱۱۹).

ابن رشد راهی را که شرع برای شناخت خداوند به آن اشاره نموده است را منحصر در این دو سنخ دلیل می‌داند و بر این باور است که آیات شریفه قرآن کریم، متضمن هر دو سنخ از ادله‌اند (همان: ۱۲۰). ابن رشد اذعان می‌دارد که این دو سنخ دلیل هم طریق خواص یعنی علما برای اثبات وجود خداوند است و هم طریق برای عموم مردم. تفاوت معرفتی‌ای که برای خواص و معرفتی که برای عوام از این دو راه حاصل می‌شود به اجمال و تفصیل است؛ یعنی عامه مردم به یافته‌های اولیه مبنی بر علم حسی، از معرفتی که از طریق این دو روش حاصل می‌شود بسنده می‌کنند، در حالی که عالمان بر یافته‌های عامه، آنچه که با برهان یافته‌اند را می‌افزایند. البته، آنچه علما در نسبت با عامه می‌یابند تنها به کثرت در یافته‌ها نیست، بلکه آنچه را که عامه مردم به آن معرفت پیدا می‌کنند، علما معرفت عمیق‌تری نسبت به آن می‌یابند (همان: ۱۲۲).

۲.۱. توحید

ابن رشد پس از اقامه دلیل بر وجود خداوند به اثبات توحید می‌پردازد. به اعتقاد او، دلیل بر نفی الوهیت از ما سواي خداوند، همان دلیلی است که در سه آیه شریفه از آیات قرآن کریم به آن تصریح شده است، این سه آیه عبارتند از:

(۱) (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)؛ (انبیاء: ۲۲)؛^۱

(۲) (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا كَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ)؛ (المؤمنون: ۹۱)؛^۲

(۳) (قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا) (الاسراء: ۳۳).^۳

او درباره دلالت این آیات بر توحید خداوند متعال می‌گوید: روشن است اگر دو ملک باشند

۱. «اگر در زمین و آسمان خدایانی جز الله می‌بود، هر دو تباہ می‌شدند».

۲. «خدا هیچ فرزندی ندارد و هیچ خدایی با او نیست. اگر چنین می‌بود، هر خدایی با آفریدگان خود به یک‌سو می‌کشید و بر یک‌دیگر برتری می‌جستند، خدا از آن گونه که او را وصف می‌کند، منزّه است».

۳. «بگو: همچنان که می‌گویند، اگر با او خدایان دیگری هم بودند پس به سوی صاحب عرش راهی جسته بودند».

که هر یک از آنها فعلش فعل دیگری است، ممکن نیست که هر کدام مدینه‌ای واحد را تدبیر کنند؛ چرا که ممکن نیست از دو فاعل از نوع واحد، یک فعل صورت پذیرد. در نتیجه، ضروری است که اگر با هم فاعل مدینه واحد هستند، آن مدینه به فساد کشیده شود، مگر این که یکی فاعل باشد و دیگری عاطل که این صفت در مورد الله منتفی است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۲۳).

۳.۱. صفات خداوند

ابن رشد در کتاب الکشف پس از اثبات توحید در بیان صفات خداوند، می‌گوید: صفاتی که کتاب عزیز صانع موجد عالم را به این صفات متصف نموده، هفت صفت است: علم، حیات، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام. اینها همان صفات انسانی‌اند که در کمال مطلق خویش اعتبار شده‌اند (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۲۹).

او دربارهٔ صفت «علم» معتقد است که معنایی از علم که مقتضی شریعت و برای عموم مردم قابل فهم است، عبارت است از این که بگوییم خداوند به شیء، پیش از وجودش و به آنچه پس از وجود خواهد بود، معرفت دارد، و همچنین به آنچه شیء حین وجودش هست، آگاه است. و همچنین به تلف شدن آنچه که تلف خواهد شد، و زمان تلف شدنش عالم است. پس از اثبات صفت علم، صفات حیات، اراده و کلام از صفت علم و صفت قدرت با «دلیل اختراع» به اثبات می‌رسد (همان: ۱۳۰).

ابن رشد، دربارهٔ افعال خداوند می‌نویسد: «معرفت افعال خداوند به پنج اصل باز می‌گردد: خلق عالم، بعث رسل، قضا و قدر، عدل و معاد. این اصول، ارتباط میان خداوند، عالم و انسان را مبین و مقّرر می‌دارد» (همان: ۱۶۱).

او «خلق» را به عنوان یکی از افعال خداوند، بر این عقیده مبتنی می‌داند که خداوند عالم را به مقتضای عنایت و مشیت ایجاد کرده است و نه از روی صدفه و اتفاق. عالم نظامی متقن دارد و کاملترین نوع نظم و ترتیب را دارد و این امر خود، وجود خالق حکیمی را اثبات می‌کند (همان: ۱۶۳). اصل اسباب و مسببات یا به تعبیر بهتر، «اصل علیت» مبنای مفروضات اوست. همهٔ دلایل و براهین ابن رشد بر وجود صانعی حکیم برای خلق عالم، بر این اصل مبتنی است که رخ دادن هیچ امری بدون علت ممکن نیست و سلسله متناهی علل از علت اولی صادر می‌شود. او در این زمینه، می‌گوید:

همان‌طور که در امور صناعیه، کسی که وجود مسببات مترتب بر اسباب و علل را انکار کند، یا به درستی ادراک نکند، علم به صنعت و صانع ندارد، همان‌گونه در این عالم، هر که ترتب مسببات بر اسباب و علل را

منکر شود، وجود صانع حکیم را انکار کرده است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۶۶).
 به عقیده ابن رشد اگر منکر اصل اسباب و مسببات شویم، نمی‌توانیم دلیلی بر رد قائلین به اتفاق بیاوریم، یعنی کسانی که می‌گویند صانعی وجود ندارد و همه آنچه اتفاق می‌افتد از اسباب مادی است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۶۷). اگر واسطه میان مبدأ و غایتی را که بر آن مبدأ مترتب است تعقل نکنیم، باید منکر نظم و ترتیب شویم و اگر منکر نظم و ترتیب شویم، دلیلی بر این که موجودات عالم فاعلی مرید و عالم دارند نخواهیم داشت (همان: ۱۶۹). بنابراین، لازمه پذیرش این که عالم دارای خالقی حکیم است، این است که معتقد باشیم همه موجودات عالم مبدأ و غایتی دارند.

۲. انسان‌شناسی

اعتراف به نبوت و اعتراف به سعادت و شقاوت اخروی دو اصل دیگر از اصول سه‌گانه ابن رشد هستند که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد.

۱.۲. سعادت

سعادت، دومین اصل از اصولی است که ابن رشد معرفت به آن را از هر سه طریق معرفتی امکان‌پذیر می‌داند. او معرفت به سعادت و شقاوت انسانی را در گرو معرفت به نفس و جوهر آن می‌داند (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۸۲) توجه به سعادت انسان، از غایت‌گرایی این فیلسوف سرچشمه می‌گیرد. او معتقد است از آن‌جا که انسان موجودی طبیعی است، و هر موجود طبیعی برای غایتی خلق شده است، در نتیجه، انسان که اشرف مخلوقات است باید برای غایتی خلق شده باشد (همان: ۱۴۲) ابن رشد در مقام مقایسه عالم اجتماعی و عالم طبیعی می‌گوید:

عالم اجتماعی با عالم طبیعی در این مورد با هم مشترک هستند که هر دو از غایت بحث می‌کنند؛ چرا که غایت، کمال جسم طبیعی است، از این‌رو عالم طبیعی در اشیاء می‌نگرد و کمال موجود آن را با کمالات دیگر مقایسه می‌کند تا شاید برای آن بیش از یک کمال واحد بیابد ... عالم اجتماعی از کمالات و غایات انسانی، از این جهت که وصول به این کمالات از راه اراده حاصل می‌شود بحث می‌کند؛ چرا که کمالات انسانی از راه طبیعی قابل دستیابی نیستند، بلکه با اراده و مهارت به آنها می‌توان رسید (همان: ۱۴۶-۱۴۵).

فیلسوف قرطبه برای این که غایت در انسان را بیان کند، به بررسی برخی مباحث علوم طبیعی در فلسفه می‌پردازد. در این مباحث آمده است که انسان مرکب از جسم و نفس است. جسم

به منزله ماده و نفس به منزله صورت برای این مرکب هستند. از آنجا که ماده برای صورت است و صورت منشیت اثر دارد، بنابراین ضرورتاً غایت در انسان، غایتی است که از افعال صادر از نفس انسانی باشد؛ چرا که انسان در بعضی از افعال با دیگر موجودات مشترک است، این افعال مشترک ضرورتاً از صورت مشترک با آنها صادر می‌شود، این درحالی است که انسان افعال مخصوص به نوع خود دارد که ضرورتاً از صورت مخصوص به این نوع صادر می‌شود. (همان: ۱۴۶).

اشیاء مرکبی که انسان با آنها در فعل مشترک است، دو نوع هستند: نبات و حیوان. وجه مشترک انسان با این اشیاء مرکب در داشتن نفس منوع آنها است. اشتراک نبات با انسان در داشتن نفس غاذیه، نامیه و تناسلیه است (همان) این نفس که به وسیله اجسام بسیطه (آب، هوا، خاک، آتش) انسان را جمع می‌کند، افعال صادره از آن، افعال نفس انسانی نیست. اشتراک حیوان با انسان علاوه بر این نفوس در نفس نزوعیه است، که در این نفس از جهتی اشتراک و جهتی اختلاف دارند (همان). اما آن نفسی که انسان را از دیگر انواع هم جنس خود متمایز می‌کند «نفس عاقله» است. نفس عاقله صورت نوعیه انسان است و انسان به جهت این صورت نوعیه است که انسان است. افعال انسانی از این قوه صادر می‌شود. از سوی دیگر، ابن رشد معتقد است که حسن هر شیء و قبح آن در افعال مخصوص به آن یافت می‌شود، یعنی حسن و قبح در افعال انسان، ضرورتاً در افعال مخصوص به او یافت می‌شود، با تأمل در این مقدمات ابن رشد به این نتیجه می‌رسد که غایت انسان و سعادت او زمانی حاصل می‌شود که افعال خاص انسانی صادر شده از او، در بالاترین درجه خیر و فضیلت باشد. بنابراین، سعادت یعنی این که نفس ناطقه عمل با فضیلت را انجام دهد (همان: ۱۴۷).

۲.۲. شریعت

پس از آنکه ابن رشد این مطلب را به اثبات می‌رساند که سعادت انسان به آن است که انسان عملی قوه ناطقه خود را به بالاترین درجه فضیلت برساند، آن را مقدمه‌ای برای اثبات وجود شریعت قرار می‌دهد.

ابن رشد تصریح می‌دارد:

فلسوفان معتقدند که شریعت انسان را به سمت وجه انسانی که رسیدن به سعادت مخصوص به اوست، هدایت می‌کند. به همین دلیل وجود شریعت برای رسیدن به فضایل اخلاقی، فضایل نظری و صنایع عملی ضروری است (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۳۲۴).

به اعتقاد ابن رشد، معرفت نسبت به امور ارادی، همچون خیرات و حسنات که انجام آنها مایه

وصول سعادت و امور ارادی دیگر همچون شرور و سیئات که به شقاوت انسان می‌انجامد، تنها محدود به شریعت است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۸۲) در نتیجه گمان این که وجود فلسفه به تنهایی برای رسیدن به سعادت کافی است، صحیح نیست؛ چرا که فلسفه تنها موجب شناسایی سعادت برای صنف خاصی از مردم یعنی آنها که توان یادگیری علوم عقلی را دارند، می‌شود؛ در حالی که شریعت راه سعادت را به عامه مردم نشان می‌دهد (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۳۲۵).

از نظر ابن رشد نه تنها شریعت، برای جامعه‌ای که می‌خواهد بر مبادی شرعی و عقلی قرار گیرد، ضروری است. بلکه واجب است با فضیلت‌ترین شریعت در هر زمانه‌ای برای جامعه انتخاب شود؛ چرا که اگرچه هر شریعتی حق است، اما با آمدن شریعت با فضیلت‌تر، شریعت قبلی نسخ می‌شود (همان).

۳.۲. نبوت

برهان بر وجود خداوند و اثبات سعادت برای انسان و همچنین اقامه دلیل بر وجود شریعت و عدم کفایت عقل برای ادراک سعادت، مقدماتی هستند که از آنها این نتیجه به ظهور می‌رسد که خداوند برای نزول شریعت و ابلاغ آن به انسانها شخصی را مبعوث کند. ابن رشد در کتاب الکشف پیش از بیان نظر خود، ابتدا دلیل متکلمین بر اثبات نبوت را نقل می‌کند. دلیل متکلمین بدین شرح است:

متکلمین در مورد وجود انبیا می‌گویند: خداوند متکلم، مرید و مالک عباد است و بر متکلم مرید که مالک امور عباد است، در [عالم] شاهد جایز است که رسولی به سوی بندگان مملوک خود بفرستد. پس این مسئله واجب است در مورد [عالم] غیب ممکن باشد (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۷۳-۱۷۴).

ابن رشد بعد از این که با سکوت از کنار ادله متکلمین می‌گذرد، ادله کسانی را که از طریق اقامه دلیل عقلی^۱ بر رسالت، حکم به جایز بودن آن می‌کنند را باطل می‌داند. او در ادامه با تعبیری همچون «وإن سلمنا و یا «فإذا إعترفنا» (همان: ۱۷۵-۱۷۷) وجوب نبوت را مفروض گرفته، در نهایت تصریح می‌دارد که برهان وجوب بعث و ارسال رسل بر دو اصل مبتنی است که در قرآن کریم بر آن تنبیه شده است:

اول این که آن صنفی که مردم آنها را نبی و رسول می‌نامند وجود آنها

۱. کسی نمی‌تواند این گونه استدلال کند که عقل دال بر رسالت است؛ زیرا از نظر عقل منعی برای رسالت وجود ندارد (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۷۵).

به نفسه معلوم است و این صنف از مردم همان کسانی هستند که شریعت را به وسیله وحی از طریق خداوند وضع می‌کنند، نه به وسیله تعلیم انسانی. وجود چنین صنفی را کسی منکر نمی‌شود مگر کسانی که وجود متواترات را منکر می‌شوند. اصل دوم، این است که هر کسی که از طرق وحی، که از جانب خداوند است، شریعتی را وضع کند نبی است. این هم اصلی است که بر اساس فطرت انسانی شکی در آن نیست. واضح است، همان‌طور که فعل طیب، معالجه بیمار است و هر که مباشر علاج بیمار شد طیب است؛ همچنین فعل انبیاء، وضع شرایع به وحی الاهی است و هر کس که این فعل نزد او یافت شود نبی است (همان: ۱۷۹-۱۸۰).

همان‌سان که عبارت می‌رساند، ابن رشد وجود رسالت و نزول وحی از طریق رسول را امری وجدانی و فطری می‌داند. او این آیه از قرآن را شاهد می‌آورد: (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ عِيسَى وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هَارُونَ وَ سُلَيْمَانَ وَ آتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورَ ... وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (نساء: ۱۳۶-۱۳۷).^۱

معرفت‌شناسی

دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ابن رشد را می‌توان در سه عنوان بیان نمود.

۱. وحی

وحی، تجلی یکی از صفات خداوند یعنی کلام است. پیش از این به صفات خداوند اشاره شد و گذشت که یکی از صفات خداوند کلام است که این صفت از طریق صفت علم به اثبات می‌رسد. وحی به معنای وقوع معنا در نفس کسی است که خداوند او را به رسالت مبعوث نموده، یعنی به واسطه لفظ نیست، بلکه متکلم (خداوند) در نفس کسی که او را به رسالت برگزیده فعلی انجام می‌دهد که از آن فعل برای مخاطب معنایی کشف می‌شود (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۳۱).

ابن رشد معتقد است که تمام آنچه از شریعت انتظار داریم، از طریق وحی بیان می‌شود. وقتی ما همه این موارد را در کتاب عزیز یعنی قرآن به کامل‌ترین شکل، ممکن می‌یابیم علم

۱. «و پیامبرانی [را فرستادیم] که درحقیقت [ماجرای] آنان را پیش از این بر تو حکایت نمودیم؛ و پیامبرانی [را نیز برانگیخته‌ایم] که [سرگذشت] ایشان را بر تو بازگو نکرده‌ایم. و خدا با موسی آشکارا سخن گفت».

حاصل می‌شود که قرآن وحی الاهی و کلامی است که خداوند از زبان پیامبر القا نموده است (همان، ص ۱۸۲). ابن رشد قرآن را کلام خداوند می‌داند که قدیم است و بر این باور است که الفاظ قرآن مخلوق خداوند است نه بشر، اما این الفاظ همان الفاظی است که بشر با آن تکلم می‌کند. نقل، مجموع حروفی است که در صفحه قرآن نقش بسته، ساخته ما به اذن خداوندست. تعظیم به این حروف واجب است چرا که دلالت بر لفظی دارد که مخلوق اوست و معنایی که قدیم است (همان: ۱۳۲).

۲. عقل فعال و عقل هیولانی

عقل به عنوانی یکی از منابع کسب معرفت از مسائل عمده‌ای است که در سراسر فلسفه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. این مسئله در فلسفه اسلامی با موجودات عالی چون «عقل فعال» که انسان با آن متصل و متحد می‌شود، ارتباط دارد. سخنان ابن رشد درباره ماهیت عقل فعال و ارتباط آن با عقل هیولانی، به پیروی از اندیشه‌های ارسطو است.

پیشتر اشاره شد که از نظر ابن رشد، انسان از جسم و نفس تشکیل شده است و نفس انسان در بعض افعال با نباتات و حیوانات اشتراک دارد و این قوه عاقله است که افعال نفس انسان را از دیگر نفوس متمایز می‌سازد (ابن رشد، ۱۹۹۸ (الف): ۱۴۷). بنابراین، ابن رشد - به پیروی از ارسطو - نفس را صورت بدن و عقل را صورت نفس می‌داند. او در این باب به مسئله عمده و بنیادی قوه و فعل نظر دارد. باید توجه داشت که مسئله قوه و فعل یا ماده و صورت از جمله مسایلی است که در توجیه نظام معقول این جهان نقش عمده و قابل ملاحظه‌ای دارد. فیلسوف قرطبه بر اساس همین مسئله توانسته است در میان همه مراتب وجود، و سطوح مختلف هستی ارتباط برقرار کند و از نوعی وحدت و هم‌آهنگی سخن بگوید. او به همان اندازه که از قوه مادی یا هیولانی نخستین سخن می‌گوید به قوه عقلی یا عقل هیولانی نیز توجه می‌کند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت او تنها از ماده نخستین حسی سخن نمی‌گوید، بلکه درباره ماده اولی عقلی نیز به بررسی می‌پردازد. کسی که از عقل هیولانی و قوه قبول و پذیرش عقلی سخن می‌گوید ناچار باید به «عقل فعال» نیز نظر داشته باشد و کسی که به وجود «عقل فعال» باور دارد می‌تواند به ارتباط تنگاتنگ و محکم جهان طبیعت و آنچه ماواری طبیعت خوانده می‌شود، دست یابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۳۹۶).

«عقل فعال» اصطلاح دیگر عقل در اندیشه ابن رشد است. این عقل پیوسته موجود است و وجود بالفعل دارد، چه مورد ادراک ما واقع شود و چه نشود. این عقل فعال از همه جهات با معقولات، وحدت و عینیت دارد (همان: ۷۸۸).

ارسطو، درباره ماهیت عقل فعال و چگونگی ارتباط آن با عقل هیولانی به گونه‌ای سخن گفته که فهم آن ساده و آسان نبوده و شارحان خود را نیز در برابر یک‌دیگر قرار داده است. براساس برخی از تفسیرهایی که در مورد سخن‌های این فیلسوف تحقق پذیرفته «عقل فعال» شرط ضروری تفکر است و بدون فعالیت این عقل، اندیشه صورت و وقوع نمی‌یابد. اگر بپذیریم که عقل، مبدأ صوری و فاعلی تفکر شناخته می‌شود ناچار باید بپذیریم که این مبدأ در عقل منفعل که به منزله ماده و هیولای انعطاف‌پذیر آن قرار می‌گیرد، اثر می‌گذارد. تأثیر عقل فعال در عقل منفعل به این معناست که صورت اشیاء قابل شناخت و اندیشیدنی را در آن منتقل می‌سازد. ارسطو برای این که چگونگی تأثیر «عقل فعال» را در اندیشیدن انسان نشان دهد آن را به تأثیر «نور» تشبیه کرده است. برای اهل بصیرت پوشیده نیست که «نور» رنگ‌های بالقوه را بالفعل می‌کند و آنها را قابل مشاهده می‌نماید. «عقل فعال» نیز معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد و به منصفه بروز و ظهور می‌رساند (همان: ۳۵۳). در این جاست که «عقل فعال» به عنوان یک فعلیت که با امور معقول اتحاد و یگانگی دارد، اهمیت عمده و بنیادی پیدا می‌کند و نقش آن در به فعلیت رساندن امور بالقوه روشن و آشکار می‌شود. آخرین جمله فصل پنجم از کتاب سوم نفس، به گونه‌ای است که بر اهمیت بنیادی عقل فعال بیش از هر سخن دیگری که از ارسطو به جا مانده دلالت دارد، در تفسیر همین جمله ممتاز و مشخص، برخی از شارحان گفته‌اند: «بدون عقل فعال هیچ چیز نمی‌اندیشد» (همان: ۳۸۷).

۳. تعقل

ابن رشد، هرگونه شناخت و معرفت معقول بالفعل را در بیرون از حوزه نفس نمی‌پذیرد و در نتیجه از پذیرفتن قول به انواع یا عقول عرضیه افلاطون نیز دور می‌شود. او نه تنها با نظریه مثل افلاطونی سر سازگاری ندارد، بلکه در مقابل کسانی که به «افاضه» معارف از سوی «عقل فعال» باور دارند نیز موضع می‌گیرد. به سخن دیگر او چنین می‌اندیشد که کار تعقل و از مرحله قوه به مقام فعلیت رسیدن یک امر معقول، پیوسته در درون نفس ناطقه و حوزه هستی انسان صورت می‌پذیرد و از این جا می‌توان دریافت که اتصال انسان به عقل فعال فقط در هنگام تعقل تحقق پیدا می‌کند و امر معقول نیز در درون نفس به مرحله ظهور و حضور می‌رسد (همان: ۴۰۲).

ابن رشد به تبع ارسطو ادراک حسی را سر آغاز معرفت می‌داند، در نظر این فیلسوف بعد از احساس و حس مشترک به مرحله تخیل و تصویرهای خیالی می‌رسیم که در آنها هنوز آثاری از «تشخص» و «فردیت» وجود دارد و پس از تخیل نوبت به مراحل از معرفت

می‌رسد که فاصله و واسطه تخیل و تفکر است و در هر کدام از آنها معرفت انسان اندکی به معرفت کلیات نزدیک‌تر می‌شود تا این که سرانجام به عمل تعقل می‌رسد (همان: ۳۹۰). از نظر ابن رشد، عقل سه عمل اساسی تجرید، ترکیب و تصدیق را بر عهده دارد. وقتی مفهوم کلی را ادراک می‌کنیم آن را از ماده تجرید می‌کنیم. عقل نه تنها تصورات بسیط را از ماده تجرید می‌کند، بلکه آنها را با یک‌دیگر ترکیب و حکم می‌کند به این که حمل برخی بر برخی دیگر صادق یا کاذب است. نخستین عمل، «تصور» نام دارد و دومین آنها «تصدیق» نام دارد. پس در ادراک سه عمل متعاقب صورت می‌گیرد: نخست آنکه در عقل مفاهیم مشخصی که کاملاً از ماده انتزاع شده است حاصل می‌شود و این عمل «تجرید» نام دارد. دوم آنکه با ترکیب دو یا چند مفهوم، تصویری مثل تصور انسان حاصل می‌شود که مرکب از دو جزء عقلی حیوانیت و ناطقیت یا جنس و فصل است و این همان ماهیت شیء را تشکیل می‌دهد. سوم آنکه چون تصورات فی‌نفسه نه صادق‌اند نه کاذب، وقتی در قضیه منطقی مورد ایجاب واقع می‌شوند، تصدیق یا حکم حاصل می‌شود (فؤاد الاخوانی، ۱۳۶۲: ۷۸۷). به نقل از: ابن رشد، کتاب النفس، ۶۷).

بنابراین نیل به معرفت، یا از طریق حواس است یا به واسطه عقل، که این خود یا به شناخت جزئیات می‌انجامد یا به شناخت کلیات. ابن رشد، معرفت حقیقی را همان معرفت به کلیات می‌داند، و گرنه می‌توان گفت حیوانات هم از شناخت بهره‌ای دارند.

۴. عقل عملی و عقل نظری

بنابر نظر ابن رشد، عقل به لحاظ مدرکاتش به عقل عملی و عقل نظری تقسیم می‌شود. عقل عملی در همه افراد انسانی مشترک است. این قوه سرچشمه و خاستگاه صنعت‌های بشری است که برای حفظ و بقای او ضروری و مفید است. معقولات عملی از طریق تجربه، که خود بر احساس و تخیل مبتنی است، حاصل می‌شود. در نتیجه عقل عملی فسادپذیر است؛ چراکه اعتماد معقولات آن بر احساس و تخیل است. به همین جهت، معقولات عملی به هنگام تکون تصورات و مدرکات، کائن و به هنگام فساد آنها، فاسد و زایل می‌شود.

با عقل عملی است که انسان مهر و کین می‌ورزد، در اجتماع زندگی می‌کند و دوست اختیار می‌کند. فضایل و ملکات اخلاقی حاصل عقل عملی اند و چیزی جز صور مرتسمه در نفس نیست که از آن به سوی اعمال مطلوب، به درست‌ترین شیوه ممکن حرکت می‌کنیم؛ برای مثال، اظهار شجاعت در زمان و مکان مناسب و در حد اعتدال (همان: ۷۸۸).

از ویژگی‌های مهم طرز تفکر و سبک اندیشه ابن رشد برداشتن هرگونه فاصله و دوگانگی

میان عقل نظری و عملی و برقراری اتصال میان آنهاست که در ادامه توضیح آن خواهد آمد.

۵. تعامل عقل و وحی

از آنچه تاکنون بیان شد روشن می‌شود که در روش‌شناسی ابن رشد، عقل و وحی به عنوان دو منبع معرفتی شناخته می‌شوند. پرسش مهم آن است که از نظر ابن رشد تعامل این دو منبع شناختی به چه شکلی است. ابن رشد در این مورد به دو نکته مهم اشاره می‌کند:

نخست، این که به اعتقاد او، وحی، متمم و مکمل عقل است؛ چرا که آنچه عقل از ادراک آن عاجز است با وحی شناخته می‌شود. اما گفته او که: در هر چه که عقل آدمی از دریافت آن کوتاه آید، لازم است که در آن به سوی شرع بازگردیم، سخن درستی است. از آن رو که شناخت یافته شده به وسیله وحی، همچون متمم شناخت‌های عقل آمده است، یعنی آنچه که عقل از ادراک آن ناتوان است خداوند متعال آن را به وسیله وحی به انسان بخشیده است (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۱۵۰).

همان‌سان که این عبارت می‌رساند که عقل از معرفت نسبت به بعض امور عاجز است، اما ممکن است به لحاظ ادبیات مباحث ابن رشد این شبهه پیش آید که مراد او از عقل در این عبارت عقل عامه مردم است نه فیلسوفان، اما عبارت بعدی او این شبه را مرتفع می‌سازد: «و عجز عقل از ادراک آنچه که معرفت به آن در زندگی و هستی انسان ضروری است یا عجز به اطلاق است، یعنی در طبیعت عقل نیست از آن حیث که عقل است آن را ادراک کند، یا عجز به حسب طبیعت صنفی از مردم است و این نوع عجز، یا در اصل فطرت است و یا این که به لحاظ امری عارض شده از خارج، از قبیل عدم تعلّم است. [به هر حال] دانش وحی برای همه این اصناف، رحمت است» (همان: ۱۵۰).

شمول عجز عقل به سه مورد فوق جایی برای شبهه در مکمل بودن وحی نسبت به عقل در اندیشه او باقی نمی‌گذارد.

نکته دوم این که ابن رشد معتقد به اختلاط عقل با وحی یا به عبارت دیگر عقلانی بودن شریعت است:

همان‌طور که مبادی صنایع برهانی از اصول موضوعیه تشکیل شده، به طریق اولی باید مبادی شریعت و حیانی دارای اصول موضوعه باشد؛ چرا که هر شریعت و حیانی با عقل مخلوط است. اگر بپذیریم شریعت و قانونی هم ممکن است وجود داشته باشد که صرفاً مبتنی بر عقل تنها باشد، ضرورتاً، چنین شریعت عقلانی تنها، ناقص‌تر از شرایی است که با عقل و وحی استنباط می‌شوند (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۳۲۶).

این عبارت به روشنی بیان‌کننده دو نکته مذکور در دیدگاه ابن رشد در رابطه با مسئله تعامل عقل و وحی است. بدین‌سان ابن رشد در موقعیت معرفتی ویژه‌ای قرار می‌گیرد که به او امکان می‌دهد نقادی دو سوبه‌ای از فلسفه یونان و وضعیّت زندگی شرعی مسلمانان در زمانه خود داشته باشد. به نظر او، به همان‌سان که زندگی مبتنی بر عقل تنها ناقص است، شریعت تخلیه شده از تأویلات عقلی نیز که وی در زمانه خود با آن روبه‌رو است، نارساست (فیرحی، ۱۳۸۳: ۷۲).

۶. تقسیم‌بندی علوم

ابن رشد علوم را بر اساس اجزای^۱ نفس ناطقه و کمالات آن، تقسیم می‌کند. نفس ناطقه به دو جزء تقسیم می‌شود، ناطقه نظری و ناطقه عملی. این تقسیم‌بندی علوم عملی و نظری را به وجود می‌آورد. ابن رشد تفاوت علوم نظری و عملی را در سه امر یعنی موضوع، مبدأ و غایت می‌داند. موضوع در علوم نظری مثل علم طبیعت، طبیعت اشیاء و مبدأ آن طبع است و غایت علوم نظری ذات علم است. در حالی که موضوع در علوم عملی، افعال ارادی است که از انسان صادر می‌شود و مبدأ آن اراده و اختیار و غایت آن صرفاً عمل است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (الف): ۱۴۷).

کمالات نفس ناطقه به سه قسم تقسیم می‌شوند: فضایل نظری، فضایل اخلاقی و صنایع عملی (همان). فضایل نظری کمال جزء نظری نفس ناطقه است و فضایل اخلاقی و صنایع عملی کمالات جزء عملی نفس ناطقه هستند. فضایل نظری، از جمله علوم طبیعی و متافیزیکی امر عملی نبوده و یعنی اراده در وجود آنها اثری ندارد. همچنین موضوعات این علوم موضوعاتی هستند که ما قدرت ایجاد آنها را نداریم. از همین‌رو، ابتدائاً و به جهت انجام عمل به آنها توجه نمی‌شود (همان: ۱۵۰). مراد از فضایل اخلاقی این است که نفس تشویق شود به آنچه که فکر به آن حکم می‌کند، به مقدار و زمانی که به آن فرمان می‌دهد (همان: ۱۵۴). صنایع عملی خود به دو بخش تقسیم می‌شود: نوع اول نوعی است که برای به فعلیت رسیدن آن صرف معرفت به کلیات آن علم کافی است. نوع دوم آن است که برای به اجرا در آمدن به دقت نظر و اندیشه در کلیات نیازمند است؛ یعنی باید در مورد رابطه سببی جزئیات با کلیات بحث علمی شود. این رابطه جزئیات با کلیات به حسب هر مورد از این صاحبان علوم و ارتباطات زمانی و مکانی و غیره مختلف است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (الف): ۱۴۷).

۱. اگر چه تعبیر «اجزاء» برای نفس تعبیر مناسبی نیست، اما از باب امانت در نقل از این تعبیر استفاده شد. «ولما كان أجزاء النفس الناطقة كما تبين هناك، اجزاء متعددة» (ابن رشد، ۱۹۹۸ (الف): ۱۴۷).

ابن رشد، تقریر بهتری نیز از این دو قسم ارائه می‌دهد و آن تقسیم این قسم به لحاظ قرب و بُعد به عمل است:

از آن‌جا که غایت در علوم عملی، عمل است، هرچه از امور عامه استنباطی در این علم، کلی بوده و فاصله بیشتری با عمل داشته باشد به قسم اول ملحق می‌شوند و آنهایی که از کلیت کمتری برخوردار بوده و به عمل نزدیک‌ترند به قسم دوم ملحق می‌شوند (همان: ۷۳).
با تقسیم اخیر، کمالات و به تبع آن علوم به چهار قسم تقسیم می‌شوند: فضایل نظری، صنایع عملی، فضایل علمی، فضایل اخلاقی (همان: ۱۴۸).

۷. ابتناء علوم

پس از بیان کمالات انسانی و فضایل نفسانی باید توجه داشت که بعضی از این کمالات برای رسیدن به کمال دیگری هستند و این ابتناء ادامه پیدا می‌کند تا به فضیلتی می‌رسیم که همه فضایل به خاطر آن فضیلت وجود دارند و این فضیلت اعتماد به فضیلت دیگری ندارد، یعنی خود مطلوبیت ذاتی داشته و دیگر فضایل به واسطه رسیدن به او مطلوب می‌شوند، این کمال، کمال اسمی نامیده می‌شود و سعادت نهایی بنی آدم است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (الف): ۱۴۹).
ابن رشد کمال اسمی را در جزء نظری نفس می‌داند، او وجوه متعددی برای برتری و سیادت جزء نظری نفس بر جزء عملی ذکر می‌کند که در این‌جا به گوشه‌ای از آنها اشاره می‌شود.

ابن رشد درباره شرافت و تقدم فضایل نظری بر فضایل اخلاقی می‌گوید:

در علم طبیعی بیان شد که شهوت و شوق دو نوع هستند: نوعی که از خیال صادر می‌شود و نوعی که از قبل اندیشه و تفکر صادر می‌شود. آن شوقی که از خیال صادر شود حیوانی و صدور شوق که با تدبیر و اندیشه باشد از خواص انسان است. فضایل اخلاقی چیزی غیر از این نیست که نفس تشویق شود به آنچه که فکر به آن حکم می‌کند، به مقدار و زمانی که به آن فرمان می‌دهد و روشن است این جزء که تفکر و تدبیر و حکم از روی اندیشه را بر عهده دارد، جزء نظری نفس است. در نتیجه جزء عملی، فضیلت را از جزء عقلی کسب می‌کند. از این‌رو، شریف‌تر و با فضیلت‌تر است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (الف): ۱۵۴).

با این وجود ابن رشد این نکته را متذکر می‌شود که منزلت کمال اخلاقی نسبت به کمال نظری، به منزله مقدمه‌ای است که رسیدن به غایت بدون آن امکان‌پذیر نیست. از این‌رو، گمان شده که کمال اخلاقی غایت بعیدی است که غایات قریب‌تر به خاطر نزدیکی او به

کمال اسمی آن را خدمت می‌کنند (ابن رشد، ۱۹۹۸(الف): ۱۵۵).

او در باب برتری علوم نظری بر صنایع عملی معتقد است، صنایع عملی، به سبب نقصی که عارض وجود انسان شده است، برای حیات او ضرورت پیدا کرد. اما علوم نظری وجودش برای زندگی طبیعی انسان ضرورت نداشته، بلکه به جهت فضیلت انسان است. آنچه که وجودش از جهت فضیلت است، افضل است از آنچه که وجودش به جهت ضرورت است. ابن رشد با این مقدمات نتیجه می‌گیرد که جزء عملی وجودش بر جزء نظری مبتنی است (ابن رشد، ۱۹۹۸(الف): ۱۴۹).

براساس وجوه مذکور روشن می‌شود که همه کمالات انسانی و به تبع آن علوم، باید در خدمت و مبتنی بر کمال نظری باشد. اما این که فضیلت اخلاقی در خدمت صنایع عملی است یا این که صنایع عملی در خدمت فضایل اخلاقی و یا این که بعضی صنایع عملی در خدمت فضایل اخلاقی و بعضی فضایل اخلاقی در خدمت صنایع عملی هستند، جای بحث دقیق دارد. با این وجود، روشن است که فضیلت اخلاقی که فی‌الجمله ریاست فضایل دیگر را داراست، شایسته است ضرورتاً خود را مطابق و موافق فضیلت نظری نماید و همچنین فضایل اخلاقی در صنایع عملی کسب شوند، در این صورت است که عمل صنایع به شکل اکملش خواهد بود که موجب حمد و ستایش است (ابن رشد، ۱۵۵: ۱۹۹۸).

بخش سوم؛ روش‌شناسی

براساس آنچه از مبانی ابن رشد بیان شد، می‌توان سه روش را نسبت به اندیشه او معرفی نمود. این سه روش عبارت‌اند از روش برهانی، انتقادی و تأویلی، اما پیش از بیان روش ابن رشد، مناسب است نگاهی به نقدهای او نسبت به روش‌های موجود در آن زمان شود. گروهی که ابن رشد آنها را «حشویه» می‌نامد، پیرو روش نقلی‌اند. ابن رشد در توضیح روش این گروه در مورد راه شناخت خداوند، می‌گوید:

همان‌طور که احوال معاد و دیگر مواردی که عقل توان معرفت به آن را ندارد، مردم از طریق قرآن و سنت به آن معرفت پیدا می‌کنند، برای معرفت پیدا نمودن به خداوند نیز باید از راه قرآن و سنت اقدام شود (ابن رشد، ۱۹۹۸(ب): ۱۰۱).

ابن رشد برای رد این گروه از روش خود آنها استفاده می‌کند، به عبارت دیگر پاسخی جدلی به آنها می‌دهد:

آشکار است که آیاتی از کتاب خداوند، مردم را دعوت به تصدیق وجود حق به وسیله ادله عقلیه‌ای می‌کند که به آن تصریح نموده است، مانند قول

خداوند تبارک و تعالی (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)؛ (الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (بقره آیات ۲۱-۲۲).^۱ و مثل قول خداوند (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِئِنَّ اللَّهَ شَكَّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (ابراهيم: ۱۰).^۲ و آیات دیگری که دال بر همین معنا است (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۰۲).

گروه دیگری که ابن رشد آنها را صوفیه می‌خواند، پیرو روش شهودی هستند. ابن رشد در نقد روش صوفیه می‌گوید:

طریقی را که صوفیه ارائه می‌دهند طریق نظری به معنای ترکیب از مقدمات و قیاسی بودن، نیست. بلکه آنها گمان می‌کنند که معرفت به خداوند و دیگر موجودات طریقی است که بعد از پاک نمودن نفس از شهوات، این معارف به نفس القا می‌شود. آنها برای نظر خود از آیات قرآن شاهد می‌آورند: (اتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ) (بقره: ۲۸۲)^۳ و مانند قول خداوند: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ) (عنکبوت: ۶۹).^۴ (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۱۷).

به اعتقاد ابن رشد:

اگر هم چنین روشی را بپذیریم آن را مناسب برای عامه مردم نمی‌دانیم، چه این که اگر بپذیریم مقصود شارع از معرفت به خداوند همین روش است، باید طریق نظر را باطل و وجود آن را در مردم عبث بدانیم و این در حالی است که قرآن به راه نظر و اعتبار دعوت می‌کند (ابن رشد، ۱۹۹۸ (ب): ۱۱۷).

همانسان که این نقدها شهادت می‌دهند، ابن رشد - به لحاظ مبانی خود - نمی‌تواند مطلق روش نقلی و شهودی را انکار کند، لذا او به روش نقلی در کنار روش عقلی معتقد است؛ یعنی معلوماتی هستند که صرفاً از طریق نقل به شناخت می‌رسند و از سوی دیگر مبادی وجود دارد که لازم است تنها از طریق ادله عقلی به اثبات برسند و در مورد روش شهودی نیز او ناقد روش شهودی اهل تصوف است، نه مطلق شهود.

۱. «همان [خدایی] که زمین را برای شما فرشی [گسترده]، و آسمان را بنایی [افراشته] قرارداد؛ و از آسمان آبی فرود آورد؛ و بدان از میوه‌ها رزقی برای شما بیرون آورد؛ پس برای خدا همتیانی قرار ندهید، در حالی که خود می‌دانید».

۲. گفتند: «مگر درباره خدا - پدیدآورنده آسمانها و زمین - تردیدی هست؟»

۳. «و از خدا پروا کنید، و خدا [بدین گونه] به شما آموزش می‌دهد، و خدا به هر چیزی داناست».

۴. «و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، به یقین راه‌های خود را بر آنان می‌نمایم و در حقیقت، خدا با نیکوکاران است».

۱. برهانی

در بخش معرفت‌شناسی از انواع عقل هیولانی و عقل فعال و همچنین از لزوم اتصال این عقول صحبت شد. فیلسوفان اسلامی به دو طریق به اتصال به معرفت یا عقل فعال نظر دارند: برهانی یا صعودی و اشراقی یا هبوطی. این دو طریق از دو مکتب افلاطونی و ارسطویی سرچشمه می‌گیرد. در مکتب افلاطونی و قائلین به نظریه فیض، عالم عقلی به لحاظ وجودی مقدم بر عالم حسی است. در این نظر معارف نظری ازلی هستند؛ زیرا به عالم عقلی اختصاص دارند. این مطلب مطابق با عقیده مشهور افلاطون مبنی بر این است که علم یادآوری و جهل نسیان است. علم یادآوری حقایقی است که نفس قبل از حلول در بدن آموخت و جهل مشغول شدن نفس به عالم حسی و در نتیجه، فراموشی آنچه از قبل از تعلق نفس به بدن آموخته است. قائلین نظریه فیض مانند فارابی و ابن سینا بر این باورند که علم از عقل فعال به انسان القا می‌شود. اما در مذهب ارسطو و ابن رشد، عالم عقلی و علم به حقایق ازلی نیستند. بنابراین، از نظر او کسب معرفت طریق صعودی دارد، به این ترتیب که از محسوسات آغاز می‌شود و سپس به صور خیالی و آن‌گاه به صور معقوله می‌رسد. هنگامی که این معقولات در عقل آدمی آید، اتصال حاصل شده است و عقل هیولانی با صور معقوله‌ای که فعل محض است، متصل شده‌اند. ابن رشد این طریق را برای هر انسانی میسر می‌داند (ابن رشد، ۱۵۷: ۱۹۹۸ (پاورقی)؛ فیرحی، ۱۳۸۳: ۷۲).

بنابراین، با پذیرش عقل به عنوان یک منبع معرفتی و همچنین، اعتقاد به صعودی بودن معرفت، لازم می‌آید که برهان به عنوان تنها روش عقلی برای کسب معرفت تصدیقی دانسته شود. ابن رشد در تعریف برهان می‌نویسد: «برهان قیاسی است یقینی که علم به شیء بر اساس آنچه در وجود است، به علتی که با آن علت موجود شده را افاده دهد» (ابن رشد، ۳۸: ۱۹۸۲). بر اساس این تعریف، برهان قیاسی است که ما را به علم حقیقی می‌رساند (ابن رشد، ۳۸: ۱۹۸۲)، ابن رشد به پیروی از ارسطو علم حقیقی را علم به علت اشیاء می‌داند؛ چرا که ما به حقیقت شیء پی نمی‌بریم، مگر این که علت آنها را بشناسیم (ابن رشد، ۱۳: ۱۳۷۷) و این مهم، منحصر در بکارگیری روش برهانی است.

۲. انتقادی

در بخش مبانی معرفتی گذشت که عقل به تناسب مدرکات معرفتی خود، به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. موضوع عقل عملی، هستی‌هایی است که با آگاهی و اراده انسان‌ها پدید می‌آیند. همچنین بیان شد برای این که انسان به سعادت برسد لازم است که عقل عملی

به خدمت عقل نظری در آید. این مبانی سرچشمه اخذ رویکرد انتقادی در روش‌شناسی ابن رشد است. با این بیان که عقل عملی با حفظ هویت معرفتی خود به تناسب اهدافی که با کمک عقل نظری بر صحت و سقم آنها داوری می‌کند، مفاهیم و معانی انسانی را نیز ابداع می‌کند. این بخش از ابداعات الگویی صحیح رفتار و زیست انسانی را ترسیم می‌کند. این مدل، مبنا و اساسی را برای رویکرد انتقادی به واقعیت‌های اجتماعی فراهم می‌آورد. حضور عقل عملی مانع از این می‌شود که دانشمند علوم اجتماعی در ظرف واقعیت‌های موجود و آنچه که فهم عرفی نامیده می‌شود، محصور بماند (پارسائیان، ۱۳۹۰: ۱۵۴).

بر همین اساس است که ابن رشد در تلخیصی که بر کتاب السياسة افلاطون دارد با مبانی خود مدینه فاضله را ترسیم کرده و به دلایل رویگردانی خود از این مدل آرمانی می‌پردازد.

۳. تأویلی

روش تأویل در سایه پذیرش وحی به عنوان یک منبع معرفتی در کنار عقل به عنوان منبع معرفتی دیگر، ظهور و بروز پیدا می‌کند. ابن رشد نه تنها با روش تأویل تعارض عقل و وحی را برطرف می‌کند، بلکه میان فلسفه و دین نیز وفاق ایجاد می‌کند.

همچنین روش تأویل بر پذیرش این امر مبتنی است که برخی منقولات شرع دارای معنای ظاهر و باطن هستند. این مطلب بر خلاف عقیده اهل ظاهر است. حتی علمای مسلمانی که این مطلب را پذیرفته بودند، بین آنان در رابطه با آیات مورد تأویل، اختلاف وجود داشت. برای مثال، اشاعره برخی از تشابهات مانند استواء علی العرش را تأویل می‌کنند در حالی که حنابله آن را بر ظاهر حمل می‌کنند (ابن رشد، ۱۹۶۸: ۳۶).

ابن رشد دلیل این که در شرع ظاهر و باطن آمده را اختلاف فطرت مردم، و تباین قرائت آنها می‌داند و دلیل تعارض بعضی از ظواهر با هم را تنبه و توجه راسخون در علم، به یک تأویل جامع دانسته است، او این آیه را شاهد بر مدعای خود می‌آورد: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) (آل عمران: ۷) (ابن رشد، ۱۹۶۸: ۳۶).

۱. «اوست کسی که این کتاب [=قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [=صریح و روشن] است. آنها اساس کتابند؛ و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که تأویل‌پذیرند]. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آن که تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند: «ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست»، و جز ←

او در تعریف تأویل می‌گوید: «تأویل خارج نمودن لفظ از دلالت حقیقی آن به دلالت مجازی است. البته بدون این که در اخذ مجاز اخلاقی در قواعد مجازگیری در زبان عرب، به وجود آید» (همان: ۳۵).

ابن رشد برای بیان امکان استفاده از روش تأویل، عمل فقها را به این روش شاهد می‌آورد که «همان‌طور که فقه در استنباط حکم شرعی به تأویل^۱ روی می‌آورد، حکمت به طریق اولی می‌تواند. دلیل اولویت آن است که فقیه با قیاس ظنی دست به تأویل می‌زند اما حکیم با قیاس برهانی دست به تأویل می‌زند» (همان: ۳۶).

او یقین دارد هر آنچه که برهان به آن رسیده و مخالف با ظاهر شرع است، قابل تأویل است و تصریح می‌کند که هیچ منطوق شرعی‌ای مورد تأویل قرار نمی‌گیرد مگر این که دیگر منقولات شرع، شاهد بر این معنا و تأویل و یا نزدیک به شاهد بر این تأویل است. در این مسئله هیچ مسلمانی شک و هیچ مؤمنی تردید ندارد (همان).

بخش چهارم؛ اندیشه اجتماعی

بحث درباره اندیشه اجتماعی ابن رشد را که بیان‌گر دلالت‌های روش‌شناختی اوست؛ می‌توان در سه مسئله پی‌گرفت.

۱. مدینه فاضله

ابن رشد در تقسیم‌بندی علوم، علم سیاست مدن را متعلق به حوزه صنایع عملی می‌داند و از همین رو، مباحث مطرح شده در آن - مطابق دو قسم صنایع عملی که پیش از این به آن اشاره شد - به دو بخش تقسیم می‌شود. او بخش اول را متضمن مباحث کتاب نیکوماخیا ارسطو و قسم دوم را متضمن کتاب السیاسة می‌داند و به این دلیل که کتاب السیاسة ارسطو را نمی‌یابد، کتاب السیاسة افلاطون را تلخیص می‌کند (ابن رشد، ۱۹۹۸ (الف): ۷۳).

ابن رشد در آغاز بحث تصریح می‌کند که در این کتاب تنها اقوال برهانی افلاطون را تلخیص نموده و اقوال جدلی او را نیاورده است (همان: ۷۱) به عبارت دیگر، می‌توان گفت که کتاب السیاسة افلاطون با روش قیاس برهانی ابن رشد باز نویسی شده است. بنابراین، او اقوالی از افلاطون را می‌آورد که درستی آنها اجمالاً پذیرفته و آنها را با روش خود تصحیح و تکمیل کرده است.

←

خرمدندان کسی متذکر نمی‌شود».

۱. روش تأویل در فقه اهل سنت به کار رفته و در فقه امامیه از علم و علمی پیروی می‌شود.

۱.۱. تصویر مدینه

ابن رشد برای این که یک مدینه را به تصویر بکشد، همانند تقسیم علوم، از فضایل و کمالات انسان مدد می‌جوید. او پس از ذکر فضایل چهارگانه بیان می‌دارد: «امکان این که همه این صفات در یک انسان و در یک زمان جمع شود اگر چه ممکن است ولی حصول آن بسیار دشوار است. غالباً این فضایل در میان کثیری از مردم توزیع شده است.»

به اعتقاد او، انسان‌ها فطرتاً و طبعاً در پذیرش این فضایل مختلف هستند. انسانها برای کسب این فضایل به انسانهای دیگر محتاج هستند. از همین رو لازم است کسی که یک فضیلت را در حد کمال داراست به کسی که آن کمال را در مرتبه پایین تری دارد کمک کند تا آن را به حد کمال برساند. ابن رشد از مقدمات بیان شده نتیجه می‌گیرد که «انسان طبعاً اجتماعی است» (همان: ۷۵، ۷۴).

همان‌سان که ملاحظه شد ابن رشد طبیعت اجتماعی انسان را در جهت کسب فضایل می‌داند، البته از این نکته غافل نیست که احتیاج انسان‌ها به یک‌دیگر تنها جهت کسب فضایل چهارگانه نیست، آنها برای رسیدن به دیگر نیازهای ضروری حیات خود — که حیوانات با آنها در این موارد مشترک هستند — نیز به یک‌دیگر نیازمندند. مانند خوراک، پوشاک، مسکن و دیگر نیازهایی که از قِبَل قوه شهوانی است (همان: ۷۶).

۲.۱. خصوصیات مدینه فاضله

ابن رشد برای ترسیم مدلی از مدینه فاضله، عقل نظری و عقل عملی را مبنا قرار می‌دهد (همان). او جامعه را به نفس تشبیه می‌کند. به عبارت دیگر مدینه در نظر او همان نفس است اما با مقیاسی بزرگ‌تر؛ دقیق‌تر این که مدینه بسط اجزاء و خصوصیات نفس است.

بالجمله نسبت این فضایل در مدینه مانند نسبت قوای نفسانی و اجزاء نفس است، پس همانطور که انسانی حکیم است که جزء نظری نفس او مدیریت دیگر اجزا را عهده‌دار باشد، به همین مقیاس جامعه‌ای حکیم خواهد بود که جزء نظری جامعه بر همه اجزاء جامعه مدیریت کند (همان).

ابن رشد با این مقیاس ویژگی‌های مدینه فاضله را ترسیم می‌کند. از نظر او اگر چهار فضیلت در جامعه‌ای باهم جمع شوند، می‌توان آن مدینه را «فاضله» نامید. این چهار فضیلت عبارت‌اند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت (همان: ۱۱۶).

حکمت: جامعه حکیم جامعه‌ای است که هم علم و هم حکم در آن بر اساس حکمت است. مراد ابن رشد از علم عبارت است از حسن تدبیر و صحت رأی، اما نه به گونه‌ای که در

صنایعی مانند کشاورزی و نجاری وجود دارد. در این جا نیز ابن رشد به غایت توجه دارد. از نظر او علمی که جامعه را جامعه حکیمه می‌گرداند علم به غایت انسانی است و غایت انسانی با علوم نظری حاصل می‌شود. جامعه‌ای که بر اساس این علوم نظری عمل می‌کند «جامعه حکیم» خوانده می‌شود.

به باور او، فضیلت در کوچک‌ترین جزء جامعه از حیث تعداد، یعنی فیلسوفان وجود دارد. بدیهی است که حکمت باید در رأس جامعه قرار گرفته و تدبیر امور را به عهده گیرد. در نتیجه قرار گرفتن فیلسوفان به عنوان رؤسای جامعه ضروری است (همان: ۱۱۷-۱۱۶).

از نظر ابن رشد فیلسوفی شایسته ریاست مدینه است که افزون بر علوم نظری بر علم عملی نیز حکیم باشد، پس فیلسوف باید افزون بر فضیلت علمی، دارای فضیلت عملی نیز باشد. هرگاه فیلسوف از رسیدن به کمال آگاه شد چاره‌ای نیست که علوم نظری و عملی را با هم تحصیل کند و همچنین فضایل اخلاقی و عملی را به‌ویژه رفیع‌ترین آنها را کسب کند. روشن است که فنونی که با آن تدبیر مدن می‌شود، زمانی به کمالش می‌رسد که تمام این شروط پیش‌گفته با هم جمع شود (همان: ۱۳۶).

ابن رشد پس از بیان مراد خود از فیلسوف، این پرسش را که از مبنای فکری او سرچشمه گرفته است، مطرح می‌کند: آیا سزاوار است که رئیس مدینه نبی باشد؟ و در جواب می‌گوید بهتر آن است که نبی باشد، اما ضروری نیست (همان: ۱۳۶-۱۳۷) شاید بتوان ضروری ندانستن تصدی انبیاء بر ریاست مدینه را از نظر ابن رشد، بر زمان عدم حضور انبیاء حمل نمود؛ چرا که این حمل با مبنای ابن رشد سازگار است. در این صورت فیلسوف در زمان عدم حضور انبیاء با بهره‌گیری از منبع عقل و وحی توان کسب فضایل علمی و عملی - که برای ریاست مدینه ضروری است - را خواهد داشت.

شجاعت: به معنای ثابت نگهداشتن عقیده و تمسک به آن تا اندازه‌ای که ملکه افراد جامعه شود است، لزوم وجود این ویژگی از این جهت است که در صورت رویارویی افراد جامعه با احوال گوناگون همچون اموری که از آنها می‌ترسند یا اموری که شهوت‌آمیز است، توان صیانت از نفس خود را دارا باشند (همان: ۱۱۷).

ابن رشد مسئولیت احیای این فضیلت را وظیفه کارگزاران جامعه می‌داند. آنها موظف‌اند تا از ایمان مردم در برابر هجوم احوال گوناگون محافظت کنند تا مبدا ضعیف شود؛ چرا که شهوات، قدرت‌مندترین اشیاء برای از میان بردن فضایل در جامعه هستند (همان: ۱۱۸).

عفت: عفت به معنای اعتدال و میانه‌روی در خوردن و نوشیدن و ازدواج است. عقیف کسی است که از نفس خود در برابر لذت‌ها و شهوات محافظت می‌کند. ابن رشد عفت را

با فضیلت‌ترین صفت از اوصافی می‌داند که انسان به آن متّصف می‌شود. از این‌رو، برخلاف دو فضیلت پیشین که مختص به جزئی از اجزاء جامعه بودند، وجود این فضیلت در تمام نفوس جامعه ضروری است (همان: ۱۱۹).

عدل: تاکنون سه مورد از فضایی که از نظر ابن رشد جامعه را فاضله می‌گردانند، بیان شد. دانسته شد که هر یک از این فضایل متعلق به کدام‌یک از اجزاء جامعه است. عدالت چیزی غیر از آنچه تاکنون گفته شد نیست، یعنی شایسته است هر واحدی از اهل مدینه، کاری را انجام دهند، که جامعه به آن نیاز داشته و بر اساس طبع، توانایی آن را پیدا کرده است. به بیان دیگر، «مدینه عادل» مدینه‌ای است که هر فرد وظیفه مخصوص به خودش را انجام می‌دهد. از این‌رو، باید گفت که عدل همانند عفت و یژگی‌ای است که وجود آن در تمام افراد جامعه ضروری است (همان: ۱۲۰ و ۱۲۱).

ابن رشد برای توضیح روشن‌تر فضیلت عدل شباهت جامعه به نفس را یادآور می‌شود. گذشت که در نفس، جزء ناطقه، یعنی عقل، مدیریت دیگر اجزاء را به عهده دارد، اوست که با کنترل شهوات، انسان را دارای کمالات اخلاقی می‌نماید. انسان به اعتبار رهبری عقل است که «حکیم» نامیده می‌شود. این عقل است که شایستگی انجام هر فعلی را در زمان، مکان و مقدار معین مشخص می‌کند. درست است که شجاعت و عفت به عنوان دو فضیلت هر یک متعلق به قوه‌ای از نفس هستند، اما این عقل است که زمان، مکان و مقدار عمل هر یک را معین می‌کند (همان: ۷۷). بنابراین، همان‌طور که در نفس، به مقتضی عدل، باید همه قوا در مقابل قوه عقل خضوع کنند، جامعه‌ای نیز فاضله خواهد بود که همه فضایل به رهبری حکمت قرار گیرند.

ابن رشد تنها به بیان شباهت و مقایسه نفس و جامعه بسنده نمی‌کند و از پیوند آنها سخن می‌گوید. به عقیده او از آن‌جا که جامعه از انسان‌ها تشکیل شده اگر عدالت در نفوس نباشد جامعه عادل نخواهد شد. به عبارت دیگر از آن‌جا که هر یک از فضایل جامعه در نفسی از نفوس افراد آن موجود است، تحقق مدینه فاضله متفرع بر آن است که قوای نفسانی هر فردی در جامعه به عدالت عمل کنند (همان: ۱۲۱).

۳.۱. مُدُن غیر فاضله

پس از آن‌که دانستیم - در نظر ابن رشد - معنای عدل در نفس دقیقاً همان عدل در جامعه است، به همین نسبت ظلم و جور در نفس به عینه همان ظلم و جور در جامعه خواهند بود و جامعه را مدینه جاهله می‌گردانند. تحقق نفس جاهل و یا مدینه جاهله به این است که به جای این‌که عقل، زمام امور را در دست گیرد، دیگر اجزاء، بزرگی کنند. مانند تسلط یافتن نفس

غضبیه و نفس شهوانیه. اما همان‌طور که در نفس صحت یک نوع و امراض، انواع مختلف دارند جامعه هم به همین شکل است، یعنی فضیلت در آن یک نوع، اما جامعه رذیله انواع مختلف هستند (همان: ۱۲۳).

۲. دین و فلسفه

ابن رشد برای توفیق میان فلسفه و دین ابتدا از احکام بیرونی آنها سخن می‌گوید، یعنی ابتدا این پرسش را مطرح می‌کند که آیا در شریعت اسلام فلسفه امری مباح است یا حرام؟ مستحب است یا واجب؟ ابن رشد با طرح چند مقدمه به پاسخ‌گویی به این پرسش دست می‌یازد.

۱. شرع، اعتبار موجودات را مستحب دانسته و تشویق می‌کند؛

۲. همانا موجودات دلالت بر صانع دارند؛

۳. تفلسف، عبارت است از نگرستن در موجودات و اعتبار آنها از جهت دلالت آنها بر صانع؛

۴. هر چه نظر به مصنوع کامل‌تر شود، معرفت به صانع کامل‌تر خواهد بود؛

نتیجه این‌که: فلسفه، نه تنها از نظر شرع ممنوع و مورد نهی نیست، بلکه مستحب و حتی واجب است.

افزون بر عقل، نص آیات قرآن نیز بر این مطلب شهادت می‌دهد: (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْرِيلِ كَيْفَ خُلِقَتْ^۱) (الغاشیه: ۱۷)؛ (الَّذِينَ يَذُكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُهُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خُلِقَتْ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ^۲) (الاعمران: ۱۹۱) (ابن‌رشد، ۱۹۶۸: ۲۷).

ابن رشد پس از اثبات استحباب که بلکه وجوب فلسفه این مطلب را مقدمه قرار داده و در قدم بعد در پی آن است تا اثبات کند که شرع آموختن منطق را به عنوان روش کسب معرفت جایز می‌داند. او در مقام استدلال می‌گوید:

وقتی روشن شد، [مقدمه اول:] شرع تعقل در موجودات و معرفت نسبت به آنها را واجب می‌داند و [مقدمه دوم:] معرفت چیزی جز رسیدن از مجهول به معلوم یا استخراج مجهول از معلوم نیست، [مقدمه سوم:] و این طریق خود قیاس است و یا با قیاس حاصل می‌شود، در نتیجه واجب است نگرستن در

۱. آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده؟

۲. «همانان که خدا را [در همه احوال] ایستاده و نشسته و به پهلو آرمیده یاد می‌کنند و در آفرینش آسمانها و زمین می‌اندیشند [که:] پروردگارا، اینها را بیهوده نیافریده‌ای؛ منزه‌ی تو! پس ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار».

موجودات از طریق قیاس عقلی انجامد (ابن رشد، ۱۹۶۸: ۲۸).

اما از آن‌جا که کامل‌ترین شکل قیاس عقلی «برهان» است و چون خداوند انسان را به کامل‌ترین شکل معرفت؛ یعنی برهان امر نموده است، بنابراین، بهتر و یا ضروری است انسانی که می‌خواهد با برهان به خداوند و دیگر موجودات علم پیدا کند، در قدم نخست اشکال مختلف قیاس را شناخته و بتواند میان قیاس برهانی، جدلی، خطایی و سفسطی تمایز قائل شود (ابن رشد، ۱۹۶۷: ۲۸-۲۹).

در دلیل دیگری بر این مطلب، ابن رشد از قیاس اولویت استفاده می‌کند. از آن‌جا که فقه نزد مخاطبین ابن رشد پذیرفته شده است و همچنین طرف روبه‌رو با او فقها و متکلمین هستند، او در این دلیل، حکمت را با فقه از حیث روش مقایسه می‌کند:

همان‌طور که فقیه از امر به تفقه و خوب معرفت به قیاسات فقهی، انواع آن و آنچه را که قیاس نیست؛ استنباط می‌کند، همچنین بر حکیم الهی نیز واجب است از امر به نظر در موجودات، و خوب شناخت قیاسات عقلی و انواع آن را استنباط کند. بلکه او [حکیم] به این امر اولی است؛ چرا که وقتی فقیه از قول خداوند تعالی «فأعتبروا یا أولى الابصار» و خوب شناخت قیاس فقهی را استنباط می‌کند، به طریق اولی حکیم می‌تواند از این قول و خوب شناخت قیاس عقلی را استنباط کند (همان: ۳۰).

ابن رشد، پس از اثبات توافق بیرونی فلسفه و دین، به بحث از توافق درونی آنها می‌پردازد. در این قسمت مدار بحث بر این پرسش قرار دارد که آیا فلسفه و دین به حقیقت واحد می‌رسند؟ پاسخ ابن رشد مثبت است. او برای رسیدن به این نتیجه از سه مقدمه استفاده می‌کند:

۱. شریعت الهی ما مسلمانان حق است؛

۲. فلسفه به حق منتهی می‌شود؛

۳. حق با حق ضدیت ندارد.

با کنار هم نهادن این مقدمات، او به این نتیجه می‌رسد که نتیجه نگرش فلسفی مخالف آنچه دین می‌گوید نیست:

از آن‌جا که شریعت ما حق است و به نگرشی که به حق منتهی می‌شود، دعوت نموده است. بنابراین ما مسلمانان علم قطعی داریم که تأمل برهانی به مخالفت با شریعت منجر نمی‌شود؛ چرا که حق ضد حق نیست، بلکه موافق آن و شاهد بر آن است (ابن رشد، ۱۹۶۸: ۳۵).

ابن رشد در قدم بعدی ملازمات پذیرش نتیجه این قیاس را در مقام عمل نشان می‌دهد:

وقتی با شناخت برهانی به معرفتی نسبت به موجودی رسیدیم، از دو حال خارج نیست، یا شریعت نسبت به این موجود سکوت کرده و یا معرفتی نسبت به آن بیان نموده، اگر از مواردی است که شرع در رابطه با آن ساکت بوده است، تعارضی وجود ندارد و به منزله احکامی است که در مورد آنها سکوت شده است، فقیه در چنین موارد به وسیله قیاس شرعی استنباط می‌کند. اما اگر شریعت در مورد آن ساکت نبوده و کلامی نسبت به آن بیان نموده است، ظاهر این کلام از این دو حال خارج نیست، یا ظاهر آن موافق است با آنچه با برهان به آن رسیده و یا مخالف است. در صورت موافقت، مجدداً تعارضی نیست و در صورت مخالفت، نیاز به تأویل است (همان: ۳۵).

بنابراین ابن رشد موضوع مورد اختلاف میان فلسفه و دین را با روش تأویل حل می‌کند.

نتیجه‌گیری

ابن رشد از جمله فیلسوفان غرب تمدن اسلامی و پلی برای انتقال اندیشه اسلامی به تمدن غرب است. تعلق او به خانواده‌ای اهل علم زمینه‌ساز تحصیل او در علوم مختلف شد. اشتها قرطبه در فلسفه و علاقه او به این علم موجب رشد علم او در فلسفه، علی‌الخصوص یادگیری و شرح آثار ارسطو شد. تصدی سمت‌های مهم حکومتی از جمله قضاوت و طبابت پایگاه محکمی برای ارائه نظرات، نقد مکاتب کلامی موجود و حل مسائل زمانه خود با مبانی خاص خویش شد. وجود خداوند، توحید و اثبات صفاتی چون، علم، قدرت و کلام و اعتقاد به وجود سلسله علل تا علتی که خود معلول نیست، مبانی هستی‌شناختی او را تشکیل می‌دهند. مبانی انسان‌شناختی شامل اعتقاد وجود سعادت و شقاوت اخروی، سعادت انسان در انجام افعال خاص صورت منوعه خود یعنی عقل و لزوم وجود شریعت برای رسیدن انسان به سعادت، است. پذیرش وحی در کنار عقل به عنوان یک منبع معرفتی مکمل عقل و عقلانی دانستن شریعت مهم‌ترین منابع معرفت‌شناختی او هستند. تقسیم عقل عملی و عقل نظری و لزوم پیروی عقل عملی از عقل نظری از ویژگی‌های مهم مبانی اوست که ملازم روش‌شناسی انتقادی در روش‌شناسی او است. روش برهانی لازمه نگرش ارسطویی او به عقل است. روش تأویل ثمره تعامل عقل و وحی در اندیشه او است. او با روش تأویل و برهان بین دین و فلسفه که از جمله مسائل مهم آن زمان بود آشتی ایجاد کرده و با بهره‌گیری از روش برهانی انتقادی، مدینه فاضله‌ای ترسیم می‌کند که عدل از ویژگی‌های آن مدینه است.

کتاب‌نامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴) درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران: طرح نو.
۲. ابن رشد، ابوالولید محمد ابن احمد (۱۹۹۸ الف) الضروری فی السياسة، نقله الی عربی د. محمد شحلان، مقدمه: محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۳. _____ (۱۹۹۸ ب) الكشف عن مناہج الادلة فی عقاید الملة، تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۴. _____ (۱۳۷۷) تفسیر مابعدالطبیعه، جلد اول، تهران: انتشارات حکمت.
۵. _____ (۱۹۸۲ م) تلخیص کتاب البرهان، تحقیق: محمود قاسم و تکمیل و تقدیم و تعلیق: بترورث و هرید، قاهره: الهيئة المصریة.
۶. _____ (۱۹۹۳ م) تهافت التهافت، مقدمه و تعلیق: محمد العربی، بیروت: دارالفکر.
۷. _____ (۱۹۶۸ م) فصل المقال، بیروت: دارالمشرق، چاپ سوم.
۸. الاهدانی، فؤاد (۱۳۶۲) ابن رشد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. یارسانیا، حمید (۱۳۹۰) روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۱۰. جابری، محمد عابد (۱۳۸۹) سقراطهایی از گونه‌ای دیگر، ترجمه محمد آل مهدی، تهران: فرهنگ جاوید.
۱۱. خراسانی، شریف‌الدین (۱۳۶۹) ابن رشد، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۲. دومیتیک اوروی (۱۳۷۵) ابن رشد، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
۱۳. فیرحی، داود (۱۳۸۳) «روش‌شناسی اندیشه سیاسی ابن رشد»، مجله حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ش ۳۶.
۱۴. المراکشی (۱۹۱۴ م) المعجب فی تاریخ المغرب، قاهره: نشر دوزی.
۱۵. واله، حسین (۱۳۶۹) «زندگی، دوران و آثار ابن رشد»، ترجمه محمد نورینی، مجله مشکوة، ش ۲۷.
۱۶. یوسف موسی، محمد (۱۳۸۲) دین و فلسفه از دیگه ابن رشد و فیلسوفان قرون وسطی، ترجمه محمد حسین گنجی، اهواز: دانشگاه شهید چمران.