

تبیین یکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المقال^۱

سیدباقر میرعبداللہی^۲

سید یحیی یثربی^۳

چکیده

بررسی نسبت عقل و دین، به عنوان دو روش باور، جدالی قدیمی میان متفکران است. در سنت اسلامی، از آن جا که قول به برتری مطلق عقل بر وحی، ناممکن است، گروهی عقل را صرفاً خادم دین دانستند و گروهی قائل به همخوانی عقل و وحی و عدم تعارض شدند. تبیین ابن رشد در رساله «فصل المقال فیما بین الحکمه والشریعه من الاتصال» بر این مبنا استوار است که شرع، حق است و آنچه به شناخت بهتر بینجامد واجب است، و حال که تأمل عقلی، واجب شرعی است، پس محصول آن (فلسفه) نیز حق است و چون حق با حق تضاد ندارد، پس میان شرع و عقل هماهنگی هست. او برای رفع تعارضات احتمالی هم بحث «تأویل» را پیش کشیده و پیشنهاد می کند گزاره های دینی که تعارض ظاهری با عقل دارند را حمل بر مجاز کنیم. در نظر او شرع، به دلیل اختلاف استعداد مردم، ظاهر و باطن دارد و فهم باطن قرآن، وامدار قواعدی است که فقط فیلسوف می تواند با استفاده از آنها شرع را تأویل کند. در این مقاله، با ارجاع به رساله مذکور، ابتدا سیر تطور مفهوم عقل و تقسیمات آن بیان می شود تا معنای عقل فلسفی که ابن رشد در پی اثبات همسانی آن با شرع است، آشکار شود. سپس با بیان انواع تعارض میان عقل و شرع و ذکر پاسخ های ابن رشد، به این نتیجه می رسیم که او در خلال تبیین عدم تعارض میان عقل و وحی، به نحو کبروی به دفاع از فلسفه نیز پرداخته است

کلیدواژه‌ها: عقل، شریعت، وفاق میان عقل و شرع، ابن رشد، فصل المقال

۱- این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

۲- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران، bmabdollahi@gmail.com

۳- استاد دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول). yahyayasrebi@yahoo.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۳۰ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳

۱. مقدمه: روند عقلگرایی تا زمانه ابن رشد

از میان نوشته‌های مستقل ابن رشد^۱ (أبو الولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد، مشهور به «ابن رشد» / ۵۲۰، قرطبه اسپانیا - ۵۹۵ ه. ق، مراکش)، بی‌گمان، به ترتیب، تهافت التهافت و رساله فصل المقال فیما بین الحکمه والشریعه من الاتصال از همه معروف تر و جریان سازتر است. ایده کلی این دو کتاب، و اساساً ساختمان اندیشه ابن رشدی، برقراری وفاق میان عقل فلسفی و شرع است. بپایه نیست اگر بگوییم ابوحامد غزالی، هنگام تحریر مسائل بیست‌گانه تهافت الفلاسفه اش، دیدگاه خود در باب نسبت خردورزی و دینداری را پیش چشم داشته و بر اساس همان دیدگاه، برخی آراء فیلسوفان را سزاوار انکار دیده است. ابن رشد نیز به قصد دفاع از ایده مشهور خود درباره یکسانی عقل و نقل - که آن را بویژه در رساله فصل المقال فراهم آورده است - تهافت غزالی را مستحق نقد دانسته است.

دیدگاه ابن رشد در باب شناخت دینی و رابطه آن با تعقل فلسفی، بیشتر در فصل المقال آشکار است. او در این رساله، از طریق تبیین فلسفی «حکم شرع درباره علوم اوائل»، در پی اعتبار عقلی دادن به علوم نقلی است. از این نظر، این رساله، در قیاس با تهافت التهافت، متن معتبرتری است برای شرح دیدگاه او و در باب نسبت میان عقل و دین. اما تهافت التهافت او دفاعی است از فیلسوفان و ردیه و جوابیه ای به غزالی به نیت برجسته تر کردن ارسطو و اظهار وفاداری به او در قالب معارضه با غزالی، و اگر چه بسیاری از مبادی و مبانی نظریه عقل او را در همین تهافت التهافت سراغ می‌گیریم، اما این پرسش دین پژوهانه که اعتقاد دینی، عقلانی است یا غیرعقلانی، در فصل المقال طرح و پاسخ داده می‌شود. ابن رشد در این اثر، از جایگاه یک شریعتمدار، از نسبت میان عقل و نقل می‌پرسد و سپس از منظری فلسفی می‌گوید که فهم مراد شرع با استفاده از هر دو منبع عقل و نقل ممکن است و برقراری پیوند میان حکمت و

۱- آثار فلسفی ابن رشد، در یک طبقه بندی، بر دو قسم است: قسم اول، شرح و نقد کتب قدما (افلاطون، اسکندر افرویدیسی، فارابی، ابن سینا، غزالی و ابن باجه) و بویژه ارسطو است. قسم دوم، نگاه‌هاست که در آنها به شرح و توضیح نپرداخته و آراء خود را مستقلاً بیان کرده است. منظور از «نوشته‌های مستقل»، قسم دوم آثار اوست.

تبیین یکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المقال ۵۱

شریعت را در این می داند که اهل شریعت به قیاس برهانی توجه کنند، نه فیلسوفان به قیاس فقهی (ابن رشد، ۱۹۵۹، ص ۱۷). در فلسفه ابن رشد، چنانکه خواهیم گفت، اگرچه استعداد آدمیان برای دریافت حقیقت، به نوعی، رتبه بندی شده است، اما دیدگاه ویژه او به موضوع وفاق میان حکمت و شریعت و مخصوصاً دخالت دادن عنصر تأویل در این فرایند، جایگاهی خاص به او و فصل المقال بخشیده است که آن را در تهافت التهافت نمی بینیم.

پیش از تبیین نظریه ابن رشد در فصل المقال، لازم است روند اجمالی عقلگرایی تا زمانه ابن رشد بیان شود تا معلوم شود آن عقل فلسفی که بعدها غزالی در تهافت الفلاسفه و ابن رشد در تهافت التهافت و فصل المقال، یکی در صدد نفی و نقد و دیگری در پی تبیین و اثبات آن بود، چه خاستگاه و معنایی داشته است.

پیش از ظهور رسمی سنت فلسفه در عالم اسلامی، محور همه روشنگری‌ها در حوزه ایمان الهی، نصّ قرآنی و در مرحله بعد سنت و سیره نبوی بود. در این سال‌ها تمام علوم که اسلام آنها را تأسیس کرده بود، همگی، به قرآن مربوط می‌شدند: قرائت، تفسیر، لغت، فقه و صرف و نحو. ایمان و دیانت نیز در این سال‌ها مفهومی ساده و عرفی داشتند و هیچ مسلمانی، رستگاری اخروی خود را نیازمند برهان‌هایی از نوع اهل کلام و فلسفه نمی‌دید. اما پس از ماجرای خلافت، تشکیل فرق مذهبی و مجادلات پس از آن، شروع عصر ترجمه و ورود اندیشه فلسفی یونانی به جهان اسلام و، به دنبال آن، ظهور پرسش‌های اعتقادی، حتی نصّ قرآنی نیز دیگر در ذهن و زبان مسلمانان، آن حالت اطلاق و یکدستی در فهم و تفسیر را نداشت. از این پس، هم فقیهان، بنابر اقتضائات زمان، برای جستن پاسخ پرسش‌هایی که قرآن در باب آنها حکم قاطعی بیان نکرده بود، سخن از قیاس و استحسان و رأی و اجتهاد فقیهانه به میان آوردند، و هم اهل کلام، به نیت دفاع از بنیان‌های پیشین دینی، به میدان منازعاتی وارد شدند که موضوع آنها پیش از این از مسلمات دینی تلقی می‌شد؛ موضوعاتی مانند توحید و صفات الهی.

نخستین نمودهای رویگردانی از فهم و تفسیر نصّی قرآن، از سوی کسانی که اشعریان نخستین آنان را «اهل بدعت» و غزالی بعدها آنان را «کافر» خواند (غزالی، ۱۴۴۱، ص ۱۲۵)، در

آیاتی که امروزه آنها را به عنوان «مجازات قرآن» می‌شناسیم، ظاهر شد. مسلمانان نخستین بهتر می‌دیدند از آیاتی نظیر آیات زیر همان معنای ظاهری را مراد کنند و متکلمان آن دوره نیز در همین حوزه فهم ظاهری اظهار نظر می‌کردند: «و قالت اليهود یدالله مغلوله...» (مائده/ ۶۴)؛ «و لله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره/ ۱۱۵) و «...ثم استوی علی العرش» (یونس/ ۳). درباره چنین موضوعاتی که نص قرآنی، بیانی واحد داشت، تفاسیر مختلف و متضاد کلامی ارائه شد؛ گروهی گفتند: «الاستواء معروف والکیفیه مجهوله والایمان به واجب و السؤال عنه بدعه» (شهرستانی، ۱۹۷۲، ص ۲۶)؛ گروهی اسناد چنان صفاتی (استواء، مکانمندی و جسمانیت) به خداوند را مجاز شمردند (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۱۸۴)، و گروهی نیز مانند معتزله با پیش کشیدن مفهوم تأویل، خداوند را از تمام صفات انسانی میرا دانستند، اگر چه ظاهر قرآن چنان بیانی داشته باشد (همان، ص ۱۵۷-۱۵۹). فیلسوفان، خود را تنها شایستگان تأویل این گونه مجازات قرآنی و فراتر رفتن از فهم ظاهری آن دانستند. ابن رشد در همین راستا منظور از «راسخان در علم» در آیه معروف «منه آیات محکّمات هنّ امّ الكتاب و آخر متشابهات... و ما یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم» (آل عمران/ ۵) را فیلسوفان می‌داند (ابن رشد، ۱۴۲۱، ص ۱۰).

از پس چنین غوغاهایی بود که علم کلام سر برآورد. در نمونه‌های ذکر شده در بالا هم نزاع میان ظاهرگرایان و کسانی که بیرون از حوزه معرفت‌های نصی به دنبال معیاری برای فهم شریعت می‌گردند، پیداست. همین نزاع‌ها بود که بعدها، در شکل گسترده‌تر و رسمی‌تر، در نگارش دو تهافت جلوه‌گر شد.

۱.۱. معانی عقل

فیلسوفان اسلامی درباره معنای عقل نظری و عملی، اصطلاح واحدی ندارند^۱، اما از میان آراء مختلف می‌توان به دو برداشت در باره مفهوم عقل رسید: در معنای اول، عقل، موجودی ذاتاً و

۱- همین امر گاهی سوء برداشت از سخنان آنان را موجب شده است. برای آگاهی از اختلاف اقوال در باب عقل و تقسیمات آن، به ویژه در آثار ابن سینا، نگاه کنید به: برنجکار، رضا، «عقل عملی در آثار ابن سینا»، نامه مفید، سال هفتم، بهار ۱۳۸۰.

تیسریں یکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المقال ۵۳

فعلاً مجرد است و به طور مستقل، یعنی بدون تعلق به نفس و بدن، موجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۷؛ ج ۲، ص ۴۶؛ ج ۸، ص ۳۳۲). برای تبیین این مفهوم از عقل باید از «احد» - که بعدها در حکمت سینوی و صدرایی به «الاول» و «واجب الوجود من جمیع الجهات» تغییر نام داد - آغاز کنیم. این «احد» همان علت اولی است که در نظر فارابی دارای کامل ترین صفات نسبت به علل و معالیل پس از خود است و مهم تر از همه اینکه کامل بالذات و ناوابسته به غیر خود است (فارابی، ۱۹۸۳، ص ۳۹). احد، در فیضی پیوسته و براساس ضرورتی که از ذات کامل وجود او سرچشمه می گیرد، موجودات پس از خود را می آفریند. اولین مخلوق، «عقل اول» است که عاقل نفس خویش و ذات احد است. پس از این، هر یک از عقول دوم تا دهم و نیز افلاک مطابق آنها، بر این اساس که هر عقل، نفس خویش و نیز ذات احد را تعقل می کند، پدید می آیند؛ مثلاً عقل اول هر گاه مبدأ را تعقل کند، عقل دوم و هر گاه خود را تعقل کند، فلک اقصی آفریده می شود. در این فیض دائمی، ما ده عقل و ده فلک سماوی مطابق با آنها خواهیم داشت. این افلاک سماوی، پس از صدور آخرین عقل، به واسطه عقل مطابق خودشان تدبیر می شوند.

اما در طبقه دیگری از سلسله کائنات، موجودات زمینی قرار دارند. در این سلسله، به ترتیب از اخس به اشرف، هیولای اولی، عناصر چهارگانه، معدن، نبات، حیوان و نهایتاً انسان قرار دارد. در نتیجه ترکیب و امتزاج عناصر، اجسامی پدید می آیند و با خلق انسان، این سلسله به کمال غایی خود دست می یابد. این کمال غایی، به دلیل پیدایش قوه ناطقه در انسان است که در مراحل قبلی از آن نشانی نیست. این قوه، پذیرای صورت های عقلانی است. اما این صورت های عقلی گاه به دلیل امتزاج با ماده، معقول بالفعل نیستند. این عقل بالقوه از راه تأثیری که عقل فعال (جوهر مجردی که بالذات از عروض ماده به دور است) در او می گذارد، به فعلیت می رسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۵۶). تأثیر عقل فعال در نخستین مرحله خود، «المبادی الاولی» را پدید می آورد که خود مبدأ سه گونه شناخت است: مبدأ نخستین شناخت هندسی، مبدأ نخستین اخلاق و مبدأ نخستین شناخت علم اولی. با این مبدأ می توان به شناخت علل

اولای اشیاء دست یافت. (همان، ص ۵۹).

اما عقل در معنای دوم، یکی از قوای نفس و از مراتب آن است. عقل در مقابل قوه خیال، وهم و حس قرار دارد و قادر به ادراک کلیات است و می‌تواند مسائل نظری را از مقدمات بدیهی استنباط کند. پس «عقل» لفظ مشترکی است که بر معانی مختلف اطلاق می‌شود. اما معنایی که در معرفت‌شناسی بیشتر مورد توجه است، عقل به معنای قوه تعقل است که اولاً معنای کلی را از محسوسات انتزاع می‌کند؛ ثانیاً معلومات را بر مبنای روابطی چون علت و معلول، منظم می‌کند و ثالثاً استدلال‌گر است و نتایج را از مقدمات استنتاج می‌کند یا نتایج را به مقدمات ارجاع می‌دهد. (ابن سینا، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۴۶) ^۱.

۲.۱. تقسیمات عقل

عقل، در طبقه بندی معرفت‌شناسانه، به نظری و عملی تقسیم می‌شود. فیلسوفان این تقسیم را بر حسب کیفیت فعالیت عقل مرتب کرده‌اند. یک قسمت از فعالیت‌های عقل، درک امور موجود است و بیانگر نگرش هستی‌شناسانه انسان است که آن را «عقل نظری» می‌نامند. بخش دیگر فعالیت‌های عقل، درک خوب و بد و بایدها و نبایدهای اموری است که باید انجام شود یا نشود. عقل را به این لحاظ، «عقل عملی» می‌نامند.

اولین مرتبه عقل نظری را، از آن جهت که انسان در ابتدا استعداد دریافت همه معقولات را دارد، «عقل هیولانی» نامیده‌اند؛ چون از همه صورت‌های عقلی خالی است و وجود عقلی بالقوه دارد ^۲. نفس وقتی قوی می‌شود و به فعلیت می‌رسد، محسوسات در آن نقش می‌بندد. این

۱- این رشد نیز، به تبعیت از ارسطو، معتقد بود که نخستین مراحل تعقل، فاقد صورت محسوس است و عقل پس از تجرید معانی

فراهم آمده از راه حس، آنها به صورت مفاهیم معقول در می‌آورد (ابن رشد، تلخیص منطق ارسطو، ج ۲، ص ۴۲۲).

۲- ابن رشد، در تبیین عقل هیولانی، در تعریفی مشهور می‌گوید: عقل هیولانی - که بالقوه دارای همه معانی صور کلی است و بالفعل چیزی نیست - نه جسم است و نه یکی از قوای جسمانی. او، از راه قیاس این قوه با حس، به این نکته اشاره می‌کند که اگر چه عقل نیز مانند حس، به دلیل ادراک معقولات، منفعل می‌شود، اما چون این عقل هیولانی - چنانکه در تعریف آورد - تعین جسمانی ندارد، انفعالش فقط به معنای قبول صرف است، اما در عوض انفعال حس شدید تر است. (تلخیص کتاب النفس، تحقیق:

احمد فؤاد الاهوانی، قاهره، دار اضاء، چاپ دوم، ص ۳۷۸).

تیسریکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المقال ۵۵

محسوسات، که بالقوه معقول و در قوه خیال محفوظانند، زمینه تشکیل اولین قضایای عقول (بدیهیات) را مهیا می کنند. حصول این معقولات «عقل بالملکه» نامیده می شود. با پیدایش این صور، زمینه استنباط آماده می شود و این مرتبه، اولین کمالی است که برای قوه عاقله حاصل است. آن گاه، وقتی انسان با تلاش ذهنی، تعاریف و قیاسات و حدود و براهین را به کار می گیرد، کمال دیگری به دست می آورد که همان ادراک تصورات و تصدیقات نظری، مثل تصور امور غیر محسوس و تصدیق مسائل ماورای طبیعت است. این مرتبه را «عقل بالفعل» می نامند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۵۱۹ - ۵۲۲).

جایگاه عقل در نظام فلسفی بوعلی، ذیل نظریه نفس اوست. نفس در نظر او عبارت است از «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۴۲). این نفس از این جهت که دارای تغذیه، نمو و تولید است، «نفس نباتی»، از این جهت که به واسطه پنج حس مشترک، جزئیات را ادراک می کند، «نفس حیوانی» و از این جهت که به نیروی عقل نظری، کلیات را ادراک می کند «نفس ناطقه» نامیده می شود. با تقسیم این نفس ناطقه به عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد، درمی یابیم که بوعلی نیز مانند فارابی به جنبه معرفت شناختی آن توجه دارد. در این سیر، تا به عقل مستفاد برسیم، هنوز سه گونه عقل پیشین، از یک جهت بالقوه اند. انسان با دستیابی به استعداد مطلق (عقل مستفاد) به عقل فعال متصل می شود و این عقل، موهب تمام کلیات به اوست و با این اتصال است که انسان به عالی ترین درجات معرفت دست می یابد.

بوعلی ذات متعال یا همان «احد» را عقل محض می داند. احد، از آن جا که عقل مکتفی بالذات و نیز اصل تمام ممکنات است، بر این دو مبنا مخلوقات خود را ادراک می کند و فعل تکوینی اش ظهور می یابد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۳۵۶). به نظر می رسد که اصل سخن بوعلی درباره عقل و نظریه معرفت، که غزالی و ابن رشد در باب آن سخن می گویند، همان مفهوم «فیضان» - از جهت انتساب به عقل فعال - و نیز مفهوم «اتصال» - از جهت انتساب به نفس انسانی - است. عقل هیولانی و، در مرحله ای کامل تر، عقل بالملکه، به ترتیب «سبب بعید» و «سبب

۵۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

قریب» این اتصال خواهند بود (ابن سینا، ۱۹۸۴، ج ۳، ص ۱۶۴).

غزالی بعدها با این دو تصویر معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی و مابعدالطبیعی از عقل - هم از این جهت که او این گونه نسبت میان واجب الوجود و ممکنات را نمی‌پذیرد و هم از این جهت که چنین تصویری با تلقی او از مفهوم عقل مغایر است - مخالفت می‌کند و ابن رشد در تهافت التهافت و فصل المقال به او پاسخ می‌دهد.

۲. نظریه شناخت ابن رشد؛ پیوند میان عقل و شریعت

شناخت‌شناسی و نظریه عقل ابن رشد مهم‌ترین میراث فلسفی اوست که از قرون وسطی تا بعد از آن دستمایه برداشت‌های مختلف بوده است و مهم‌ترین بخش این میراث، تلاش مصرانه اوست برای اثبات یکسانی نگرش دینی (دینی، نه کلامی) و فلسفی. برای بررسی تفصیلی رساله فصل المقال می‌توان از عنوانی که ابن رشد برای آن انتخاب کرده است آغاز کرد. اگرچه عنوان رساله به صورت‌های مختلف نقل شده است، اما مقصود اصلی ابن رشد معلوم است. دو کلمه «فصل المقال» نشان می‌دهد که گویا میان کسانی و بر سر چیزی نزاعی در گرفته است. کلمه «فصل» به معنای «داوری میان دو چیز مورد اختلاف» است (صفی پوری شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۴۴). اصطلاح قرآنی «یوم الفصل»، به معنای «روز داوری» یا «روز دین»، نیز رایج است. همچنین در قرآن فعل «فَصَلَ» به همین معنا به کار رفته است: «ان ربک هو یفصل بینهم یوم القیامه» (سجده/۲۵). کلمه «مقال» نیز به معنای «سخن گفتن» است (صفی پوری شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۶۹). آنچه در این دو کلمه مهم است، ترکیب «فصل» با «المقال» است که اصطلاح مشابهی را به یاد می‌آورد: فصل الخطاب. فصل الخطاب به معنای حکم قاطع و ردناشدنی و تصمیم قطعی و سخن آشکار است (همان، ج ۳، ص ۱۴۷). این معنا در قرآن کریم و در وصف حضرت داوود (ع) نیز آمده است: «شددنا ملکه و آتیناه الحکمه و فصل الخطاب؛ حاکمیتش را استوار کردیم و او را حکمت و داوری قاطع دادیم» (ص/۲۰). علاوه بر این، «فصل الخطاب» به معنای «داوری همراه با بینه و دلیل» نیز هست (صفی پوری شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۴۷). کلمه «الخطاب» نیز همان معنای کلمه «المقال» یعنی «سخن و گفتار» را دارد.

تیسریں یکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المقال ۵۷

اینک می توان گفت که دو اصطلاح «فصل المقال» و «فصل الخطاب» به یک معنی به کار رفته اند؛ به گونه ای که می توان آن را سخنی آشکار و توأم با دلیل و در قالب حکمی قاطع برای رفع خصومت دانست. ابن رشد می توانست اصطلاح معروف تر «فصل الخطاب» را به کار ببرد، اما با استفاده از کلمه «مقال» احتمالاً این نکته را در نظر دارد که «سخنان» بسیاری که در باب مسئله مورد نزاع (پیوند میان حکمت و شریعت) مطرح شده، تا حدی بیهوده است و مسئله چندان پیچیده نیست. ادامه عنوان کتاب، نکته مشخصی را بیان می کند که به پیوند عقل و شرع مربوط می شود: می توان این پرسش را طرح کرد که میان دین و فلسفه چه نسبتی است؟ آیا کاملاً برهم منطبق اند یا متباین اند، یا رابطه آنها عام و خاص مطلق است یا عام و خاص من وجه و یا هیچ یک از این روابط میان آنها حاکم نیست، بلکه میان آنها نوعی تضاد برقرار است؟ یا یکی ناقض دیگری است و یا در عین وجود تغایر، میان آنها نوعی داد و ستد هست؟ از عنوان کتاب برمی آید که ابن رشد نوعی از پیوند را میان آن دو مفروض گرفته است. می توان این پیوند را با رابطه عموم و خصوص من وجه یکی دانست؛ از این قرار که مثلاً در دین مسائلی درباره معاد هست که تا خود شارع از کیفیت آن سخن نگفته باشد، هیچ عقلی نخواهد توانست به آن دست یابد. از سوی دیگر، مسائلی نیز هست که شارع درباره آنها سکوت کرده و این انسان است که باید در آنها اندیشه کند؛ مثلاً اینکه وقتی عقل با خودش دچار تعارض شود، مشکل را چگونه باید از میان برداشت. علاوه بر اینها برخی مسائل نیز هست که هم در دین از آنها سخن رفته است و هم عقل می تواند درباره آنها اظهار نظر کند؛ مانند لزوم وجود نمونه ای از انسان کامل که هم در دین بر آن تأکید شده و هم می توان به لحاظ عقلی به آن رسید.

گذشته از این و با توجه به این نامگذاری، که از واژه «مقال» به دست می آید، پیوند مفروض میان دین و فلسفه را می توان در قالب نوعی گفت و گوی دوطرفه تصور کرد که نه دین آن چنان ساکت است که فقط به سخنان عقل گوش فرادهد و نه عقل آن قدر ناتوان که کاری جز تأیید سخنان دین از او بر نیاید؛ بنابراین، حتی عنوان کتاب نیز، بدرستی، بر یکی از مسائل فکری مطرح و مهم در فرهنگ اسلامی تأکید می کند.

۳. تفکر فلسفی و جواز دینی

ابن رشد در آغاز فصل‌المقال ابتدا مانند یک مستفتی می‌پرسد که آیا شرع، فلسفه را واجب می‌داند یا نه، و بعد خود مانند یک مفتی، به این پرسش پاسخ می‌دهد. شاید ابن رشد تنها کسی باشد که در رساله‌ای فلسفی از موضوعی فقهی به مسئله می‌پردازد و ابتدا تکلیف فلسفه را در احکام پنجگانه فقهی روشن می‌کند. این پرسش از نظر ابن رشد البته پرسشی ساده نیست و باید، پیش از آن، پاسخ این پرسش‌ها مشخص شود که: آیا انسان دینمدار مجاز است به تفکر عقلی و فلسفی بپردازد و در میدان دین، فیلسوفی کند؟ آیا دین، محصولات عقل بشری را، که برخی از آنها همان نظریات فلسفی هستند، به رسمیت می‌شناسد؟ اگر نظر دین در این باره مثبت است آیا انسان مجاز است تأملات خود را برای دیگران، خواص یا عوام، بازگو کند و به نتایج آن نیز بی‌اعتنا باشد؟ (ابن رشد، ۱۹۵۹، ص ۸۵).

استدلال ابن رشد در باب وجوب پرداختن به فلسفه از این قرار است که کار فلسفه بررسی موجودات عالم است. تأمل در موجودات عالم موجب افزایش شناخت انسان به خداوند می‌شود و هر کاری که موجب شناخت بهتر خدا شود، در شرع واجب است؛ زیرا خود شرع انسان را بر این امر تحریم کرده است. پس پرداختن به فلسفه، از نظر شرع، واجب است (همان، ص ۳).

ابن رشد برای بیان تأکید شرع بر شناخت عقلانی خدا و تأمل در آثار صنع، آیاتی را شاهد می‌آورد: «فاعتبروا یا اولی الابصار» (حشر/۲) و «اولم ینظروا فی ملکوت السماوات و الارض و ما خلق الله من شیء» (اعراف/۱۸۵). ابن رشد از این دو آیه، علاوه بر اینکه وجوب تأمل عقلانی را نتیجه می‌گیرد، به این نتیجه نیز می‌رسد که منظور از این تأمل عقلانی، وجوب عقلی محض است. ابن رشد، شیفته ارسطو است و او را عقل محض و محض عقل می‌داند (ابن رشد، ۱۹۵۹، ص ۸۹) و هر نوع تأمل عقلانی را در چهارچوب ارسطویی آن تفسیر می‌کند؛ بنابراین، او «اعتبار»، «نظر» و «تفکر» را، که در آیات قرآنی به نحوی دلالت بر عقل و عقلانیت دارند، در

تیسین یکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المقال ۵۹

قالب قیاس برهانی ارسطویی، که نسبت به قیاس های خطابی، جدلی و مغالطی، یقینی ترین و کامل ترین نوع قیاس است، می فهمد.

دلیل ابن رشد این است که «اعتبار»، «نظر کردن» و «تفکر»، چیزی جز رسیدن از مجهول به معلوم نیست و این یا خود قیاس است و یا از راه قیاس حاصل می شود؛ پس قیاس واجب است و فقط باید از نوع برهانی باشد. پس لازم است همه انواع قیاس بررسی و شرایط آن رعایت شود. ابن رشد برای تقویت موضع خود در این باره، از فقه کمک می گیرد و می گوید اگر فقیهان در استنباط خود، براساس آیه «اعتبروا یا اولی الابصار»، از قیاس فقهی بهره می برند، پس به طریق اولی باید وجوب معرفت قیاس عقلی را نیز از این آیه استنباط کرد.

ابن رشد، در ادامه، اشکال دیگری را مطرح می کند و با کمک فقه به آن پاسخ می دهد. اشکال این است: بهره بردن از قیاس عقلی، از امور مستحدثه است و در صدر اسلام وجود نداشته است؛ حال چگونه می توان استفاده از آن را تجویز کرد؟ و پاسخ می دهد: «انواع قیاسات فقهی نیز از اموری است که در صدر اسلام وجود نداشته و بعدها استنباط شده و به وجود آمده است» (همان، ص ۳۸) و چون فقیهان آن را بدعت نمی دانند، پس هر چه در این باب گفته می شود عیناً در باب قیاسات عقلی نیز باید گفته شود. ابن رشد برای تکمیل سخن خود در باب علت پیدایش قیاس عقلی می گوید: نمی توان در این کتاب (فصل المقال) سبب اصلی آن را بررسی کرد، اما همین قدر می توان گفت که بیشتر مسلمانان، به غیر از حشویه، از قیاس عقلی پیروی می کنند (همان). ابن رشد، به گمان خود، حکم فقهی پرداختن به فلسفه را مشخص کرده و نشان داده که مطالعه فلسفه منافاتی با دین ندارد و دین به آن ترغیب نیز کرده است.

۴. نقد بر سخن ابن رشد در باب جواز شرعی تفکر فلسفی

اول: اگر بپذیریم که فقه به فروع دین می پردازد و شأن فلسفه این است که به مسائل کلی و علل اولیه پردازد و اگر هم از طریق فلسفه به دین توجه شود یقیناً به «اصول دین» توجه می شود، در این صورت، علمی که شأن طبیعی آن پرداختن به فروع است، نمی تواند برای علمی که شأن طبیعی آن پرداختن به اصول است تعیین تکلیف کند. به عبارت دیگر، فرع

هرگز نمی‌تواند حاکم بر اصل باشد و اگر هم در جایی و تحت شرایطی گمان شود که چنین شده، مطمئناً فرع موجبات تباهی اصل و فرع، هر دو، را فراهم آورده است؛ زیرا اگر فرع واقعاً فرع است، چه به لحاظ وجودی و چه معرفتی، به طور طبیعی، متأخر از اصل است و توانایی آن را ندارد که مقام مقدم، یعنی اصل، را اشغال کند.

دوم: اگر موجه بودن اصول دین در ابتدای کار، با حجیت عقل و قیاس برهانی اثبات شود و حجیت احکام فقهی، پس از آن مطرح شود، در این صورت چگونه می‌توان حجیت عقل و قیاس برهانی را از طریق دین و احکام فقهی اثبات کرد؟ در واقع، این استدلال ابن‌رشد دچار نوعی دور باطل است و به قول برخی پژوهشگران «رسوخ قاضی القضاة در علم فقه سبب شده است تا عقل و اندیشه را نیز از فروع فقهی به حساب آورد و در پی یافتن حکم آن از بین احکام خمسه باشد» (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۸۷).

سوم: اگر ارسطو انواع قیاس‌ها را مطرح نمی‌کرد، ما چگونه آیات قرآن را تفسیر می‌کردیم؟ سخن بر سر نادرستی گفته ابن‌رشد در این باره نیست، بلکه نکته این است که سخن ابن‌رشد درباره آیات فوق تنها یک تفسیر است. از این مطلب به نکته چهارم می‌رسیم که اخذ علوم از ملل دیگر ضرورتاً مستلزم این نیست که حتماً در فقه هم کاربرد داشته باشد. موجودیت و کارایی بسیاری از علوم و فنون، در رابطه آنها با فقه تعریف نمی‌شود. اگر ابن‌رشد در صدد ارائه نوعی توجیه برای استفاده از منطق ارسطو است، نباید توجیه آن را در فقه جست‌وجو کند. اگر از خود او، به عنوان یک فقیه، در این باره سؤال شود چه جوابی خواهد داد؟ انسان‌ها به این دلیل که در شرایط تاریخی و جغرافیایی مختلفی قرار دارند و استعدادها و قابلیت‌ها در آنها یکسان نیست، توانایی‌های گوناگون دارند؛ پس کاملاً عقلانی و لازم است که ملل مختلف از قوت‌های یکدیگر بهره‌مند شوند تا سعادت بشر هر چه بهتر فراهم شود.

ابن‌رشد به این نکته نیز توجه می‌دهد که نباید خود را به آنچه گذشتگان درباره قیاس گفته‌اند محدود کرد، بلکه باید تدریجاً آن را کمّاً و کیفاً تکامل بخشید (ابن‌رشد، ۱۹۵۹، ص ۴۰). این امر نشان از آن دارد که عملکرد ذهن، پیچیده‌تر از قواعدی است که تاکنون

تبیین یکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المقال ۶۱

درباره قیاس ارائه شده است. به عبارت دیگر، منطقی، مانند هر ابزار بشری دیگر، تکامل یافته و نواقص خود را جبران می‌کند و این ذهن بشر است که، به اقتضای نیازمندی‌هایش کمبودها را تشخیص می‌دهد و در صدد رفع آنها بر می‌آید. اینکه یک ابزار، نقص خود را چگونه و در چه زمانی تشخیص دهد و چگونه و در چه زمانی آن را جبران کند، قاعده مشخصی ندارد. ابن رشد از «آلی بودن» منطقی به این نتیجه می‌رسد که منطقی نیز مانند همه ابزارها نسبت به همه افراد بی‌طرف است و این بی‌طرفی دلیل خوبی است برای اینکه اگر کسانی که با ما هم‌کیش نبوده و قبل از ظهور اسلام می‌زیسته‌اند، از ابزاری بهره‌مند شده باشند ما نیز از آن بهره‌مند شویم.

ابن رشد برای توجیه پرداختن به علوم و فنونی که در نزد غیرمسلمانان است، دلیل دیگری نیز ارائه می‌کند: یک نفر نه می‌تواند تمامی علوم را بداند و نه می‌تواند، خود، تمام مباحث یک دانش را از پیش خود درک کند؛ مثلاً شخصی که می‌خواهد - فرضاً - فاصله میان زمین تا خورشید را مشخص کند، اگر باهوش‌ترین فرد باشد نمی‌تواند تمام مباحث علم هندسه و هیأت را خود کشف کند؛ زیرا مباحث این علوم و فنون در طول زمان به کمال رسیده‌اند. پس لازم است به مکتب گذشتگان رجوع شود. (همان، ص ۱۱-۱۰)

پرداختن به کتب فلاسفه باستان، از نظر ابن رشد، واجب است. او معتقد است کسانی که مانع این کار می‌شوند، راه شناخت نظری خداوند را بسته‌اند و اتفاقاً این راهی است که دین به آن دعوت کرده است. ابن رشد، به طور ضمنی، این اشکال را مطرح می‌کند که: اگر کسی بگوید رجوع به کتب گذشتگان سبب گمراهی برخی شده، پس این کار، مطالعه کتب ضالّه محسوب می‌شود (چنان که غزالی می‌گوید) و این در شریعت اسلام جایز نیست، در پاسخ می‌گوییم: این کتب نه بالذات، بلکه بالعرض موجب گمراهی می‌شوند؛ بنابراین، نمی‌توان گمراهی برخی را مانع شرعی برای خواندن آنها قلمداد کرد (همان، ص ۴۳). ابن رشد عواملی عرضی چون کژفهمی و عدم تعمق در این کتب، غلبه شهوت‌های نفسانی، نبودن استاد راهنما و یا جمیع این عوامل را با هم سبب گمراهی می‌داند (همان).

۵. حقانیت دین و وجوب تأمل فلسفی

ابن رشد، پس از اثبات وجوب پرداختن به تأملات عقلی و فلسفی و قیاس منطقی، در صدد اثبات توافق میان آموزه‌های دینی و تأملات فلسفی بر می‌آید. همچنین به این امر می‌پردازد که اگر میان این دو، به نحوی، تقابل به وجود آمد، چگونه و بر اساس چه مبنایی باید تقابل را برطرف کرد. استدلال ابن رشد درباره امکان و بلکه ضرورت توافق بین دین و فلسفه چنین است: بر اساس اعتقاد مسلمانان، شریعت اسلام بر حق است و نیز بر اساس استدلال قبلی او تأملات عقلی و فلسفی از واجبات شرعی است. به علاوه، هر چه از واجبات شرعی است، حق است، و چون تأملات عقلی و فلسفی از جمله واجبات شرعی است، پس تأملات عقلی و فلسفی که محصول آن فلسفه است نیز حق است. از طرفی، چون حق با حق در تضاد نمی‌افتد، بلکه با آن موافق است و به آن شهادت می‌دهد، در نتیجه، فلسفه و دین نمی‌توانند در تقابل با یکدیگر قرار گیرند و یکدیگر را تصدیق می‌کنند (همان، ص ۴۷).

پایه دیگر استدلال ابن رشد، اعتقاد به خدا و دین اوست. او، چه در توجیه حق بودن دین اسلام و چه در توجیه حق بودن تأملات فلسفی، که دو مقدمه استدلال او هستند، بر اعتقاد به خدا و در نتیجه اعتقاد به دین تکیه می‌کند (همان، ص ۵۲). اگر یکی از این دو مقدمه مخدوش شود، استدلال، اعتبار خود را از دست می‌دهد. به عبارت دیگر، این استدلال برای کسانی مفید است که معتقدند «ایمان می‌آورند تا بفهمند»، اما اگر کسی معتقد بود که نمی‌توان نفهمیده ایمان آورد، در این صورت، سخنان ابن رشد برای او ارزش استدلالی ندارد. به طور خلاصه، ابن رشد از اعتقادات دینی بهره می‌برد تا عقل را بر مسند داوری میان خود و دیگران بنشانند و البته، چنانکه گذشت، نمونه‌های اعلا‌ی عقل در نزد ابن رشد ارسطو است. پس می‌توان نتیجه گرفت که ابن رشد می‌خواهد بگوید میان ارسطو و اعتقاد به شریعت اسلام نه تنها تضادی وجود ندارد، بلکه این دو با هم موافق نیز هستند.

نکته دیگر، پرسش از معنای قضیه کلی «حق با حق در تضاد نمی‌افتد» است. این جمله، مبهم‌ترین جمله فصل‌المقال و تعبیر دیگری است از قضیه «حقیقت امری واحد است». اینکه

تیسین یکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المتال ۶۳

حقیقت واحد و یکپارچه است و با خود در تضاد نیست، وصف آن چیزی است که در حالت آرمانی و ایدئال در نظر گرفته شده است و نه وصف چیزی که طبیعتاً و به طور عملی در جریان است؛ به عبارت دیگر اگر حقیقت امر واحد است و با خود در تضاد نمی‌افتد، چرا چنین وصفی رخ می‌دهد تا ما مجبور شویم این اصل را یادآوری کنیم و بر آن تأکید بورزیم؟ چه چیزی باعث می‌شود حقیقت از وحدت خود روی به کثرت بیاورد و ما برای توجیه این کثرت، خود کثرت را نادیده بگیریم و مجدداً آن را به وحدت بازگردانیم؟ آیا کثرت هیچ موضوعیتی ندارد و این وحدت است که باید همواره مدنظر قرار گیرد؟

معنای حقیقت بسیار مبهم است. اگر حقیقت را با وجود برابر بگیریم، در واقع کار تازه و مفیدی انجام نداده‌ایم؛ زیرا وجود نیز امری واحد است که روی در کثرت دارد و به سبب همین کثرت است که از وحدت وجود آگاه می‌شویم؛ پس همین کثرت است که وحدت را معنی می‌کند؛ بنابراین، وجود کثرت همان قدر لازم است که وجود وحدت. در این صورت حتی اگر در مواردی نتوان کثرت را به وحدت بازگرداند، نباید به طرد و نقض طرف‌های کثرت رأی داد و صرفاً جانب یک طرف را گرفت. تضایف میان وحدت و کثرت نه طرفین خود را نفی می‌کند و نه اطراف کثرت را. این دو جمله که «حقیقت امری واحد است» و «حق با حق در تضاد قرار نمی‌گیرد» در واقع، نگاه از جانب وحدت و کثرت به یک چیز است، اما معنای وجود و حقیقت به یک اندازه دارای ابهامند و این امر گاه باعث می‌شود که تقابل تضایف میان وحدت و کثرت به تقابل تضاد یا تناقض میان اطراف کثرت منجر شود و هرچه از وجود و حقیقت ابهام‌زدایی شود، از امور متکثر رفع تقابل خواهد شد. به عبارت دیگر، از طریق ارائه نظریه‌های گوناگون، وجود و حقیقت، خود را از پرده ابهام بیرون می‌آورند و تقابلی را برطرف می‌کنند و مجدداً تقابل‌های دیگر را در میان می‌آورند و این کار در محدوده کثرت به همین صورت ادامه می‌یابد؛ زیرا لازمه تضایف، وحدت و کثرت است. توماس اکویناس در قرون وسطی این سخن ابن‌رشد را تکرار می‌کند و در دوره‌های بعد با طرح نظریه‌های گوناگون در باب معنای حقیقت، زوایای آن آشکار می‌شود. (اتین ژیلسون، ۱۳۷۸، ص ۱۱).

۶. دین و فلسفه: امکان تعارض

ابن رشد پس از بیان استدلالش در باب توافق میان دین و فلسفه، به بررسی وقوع انواع تعارض میان این دو می‌پردازد. خلاصه سخن او این است که اگر فیلسوفان ادعایی را مطرح کرده باشند، یا دین در این باره سکوت کرده است یا درباره آن سخن دارد. اگر سکوت کرده باشد، تعارضی میان ادعای فلاسفه و دین نیست و سخن فیلسوفان، مستقل از دین، درست است و نقطه اشتراکی با دین ندارد. اما اگر دین در باب ادعای فلاسفه سخنی داشته باشد، در این صورت، دو حالت قابل تصور است: یک. نظر دین موافق نظر فیلسوفان است که در این صورت نیز چون سخن فلاسفه به مقتضای برهان بیان شده است و دین نیز حق است، تعارضی میان این دو به وجود نمی‌آید؛ دو. سخن فیلسوفان با سخن دین در ظاهر یکی نباشد که در این صورت باید ظاهر سخن دین را به باطن آن تأویل برد. او پس از بیان این نکته که یکی از استلزامات برقراری وفاق میان دین و فلسفه، قول به برخورداری دین از ظاهر و باطن است، می‌گوید فرارفتن از ظاهر و فهم معانی باطنی دین، بویژه آنجا که ظاهر شریعت با برهان مخالفت دارد، مستلزم تأویل ظاهر است و البته بلافاصله می‌افزاید که «تأویل درست مانند بار امانتی است بر دوش انسان؛ همان امانتی که دیگر موجودات از تحمل آن هراسیده و سر باز زده‌اند» (ابن رشد، ۱۹۵۹، ص ۴۹). نظریه تأویل، اساس تحقیقات ابن رشد درباره هماهنگی میان دین و فلسفه است. در تعریف تأویل می‌گوید:

«تأویل، کشف دلالت لفظ و استخراج آن از معنای حقیقی به معنای مجازی است، مشروط بر اینکه با روش مرسوم در زبان عربی هماهنگ باشد؛ مانند تسمیه چیزی به نام همانند آن چیز یا علت و نتیجه و یا مقارن آن» (همان ص ۵۰). سپس می‌گوید: «می‌توان مؤکداً گفت آنچه از ظواهر شرع که با برهان مخالف است، به شرطی پذیرنده تأویل است که با اسلوب تأویل در عربی موافق باشد. و چنین است که می‌توان میان عقل و نقل جمع

تیسین یکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المتال ۶۵

کرد و گفت ظاهر هیچ نقل شرعی با برهان مخالف نیست الا اینکه پس از غور و بررسی اجزاء دیگر آن نقل شرعی، الفاظی را یافت که در ظاهر خود، صریحاً یا تقریباً، بیانگر آن تأویل باشند». (همان)

۷. نقد سخن ابن رشد در باب تعارض حکم دین و فلسفه و لزوم تأویل

اول: ابن رشد برای رفع تعارض، سخن دین را قابل تأویل می‌داند و سخن فیلسوفان را ثابت و درست تلقی می‌کند که باید مبنای تأویل قرار گیرد. پرسش این است که اگر بنا بر مبنای خود ابن رشد، سخن فیلسوفان و سخن دین، هر دو، حق است و این دو، ظهورات متفاوت امر واحدند، چرا این دین است که باید تأویل شود؟ چرا دین است که ظاهر و باطنی دارد؟ آیا همه تأملات عقلی و فلسفی دارای یک سطح اند و نمی‌توانند به ظاهر و باطن موصوف شوند؟ آیا اگر قائل باشیم که عقل، بر اثر تأمل در آفاق و انفس، به حقیقتی پی می‌برد، این آفاق و انفس فاقد ظاهر و باطن اند؟

دوم: پرسش دیگری که ابن رشد آن را بی‌پاسخ می‌گذارد این است که اگر در مورد تعارض واحد، تأویل‌های گوناگون انجام شود و آن گاه میان خود این تأویل‌ها تعارض به وجود آید، چه باید کرد؟ آیا باید همه تأویل‌ها را حق دانست، زیرا اهل تأویل کاری خلاف شرع انجام نداده‌اند؟ آیا باید همه آنها را ناحق قلمداد کرد؟ در این صورت، برخلاف فرض خود عمل کرده‌ایم. آیا باید یکی از آنها را بر دیگر تأویل‌ها ترجیح داد؟ در این صورت ملاک ترجیح چیست؟ آیا باید این تأویل‌ها را نیز تأویل کرد؟ چگونه؟ آیا در صورت به وجود آمدن تعارض میان اهل تأویل باید ظاهر سخن دین را اصل قرار داد، زیرا سخن شرع ادعایی واحد است و تأویل‌ها متکثر و متعارض اند؟ آیا در این صورت داد و ستدی مداوم میان فیلسوفان و دین برقرار است که ظاهر و باطن دین و متعلقات عقل فیلسوفان را در بر بگیرد؟ اگر گفت‌وگو میان دین و فلسفه در بگیرد آیا این گفت‌وگو باید همواره به نفع فلسفه تمام شود یا باید جانب دین را پاس داشت؟

سوم: منظور ابن رشد از تأویل تا حدی است که علمای ادبیات عرب نیز قادر به انجام آن هستند، در حالی که ابن رشد این تأویل را از ویژگی‌های «راسخان در علم»، که در نظر او همان فلاسفه‌اند، می‌داند (همان، ص ۴۶). اگر کسی به صرف آگاهی از انواع مجازهای معمول در زبان عرب و رعایت دقیق آنها راسخ در علم شود و همدیف خداوند قرار گیرد، در این صورت چه تناسبی میان این دو برقرار است؟ اگر ابزار کار فیلسوفان برهان است، چه رابطه‌ای میان تأویل و برهان برقرار است؟ اگر میان برهان و تأویل رابطه‌ای هست، چرا ابن رشد به جای مرتبط دانستن برهان به تأویل، آن را در رابطه با قواعد ادبی زبان عرب مطرح می‌کند؟ آیا ابن رشد خود به مناظره میان نحو و منطق پرداخته است و علی‌رغم علاقه بسیار زیاد به منطق ارسطویی، نهایتاً به نفع علم نحو رأی داده است؟ آیا اگر میان تأویل مورد نظر ابن رشد و تأویل‌هایی که سایر فیلسوفان، مانند ملاصدرا، انجام داده‌اند مقایسه شود، در این صورت نمی‌توان از تأویل ظاهری و سطحی ابن رشد به تأویل فلسفی و باطنی رسید؟

چهارم: ابن رشد می‌گوید چون انسان‌ها فطرت‌های گوناگون دارند، سطح درک آنها یکسان نیست و به همین دلیل لازم است دین دارای ظاهر و باطن باشد تا هر کس به قدر فهم خود از حقیقت بهره‌بردار و هیچ‌کس بی‌نصیب نماند. ابن رشد سخن فیلسوفان را «سخن خواص برای خواص» می‌داند و سخن دین را سخنی برای عموم مردم، اعم از فیلسوف و غیرفیلسوف، بر می‌شمارد. او فیلسوفان را اهل باطن و تأویل و شاید مردم را اهل ظاهر به حساب می‌آورد. در واقع، تفاوت فطرت‌های انسانی در نظر ابن رشد صرفاً بر اساس ظاهر و باطن دین است. به عبارت دیگر، فیلسوفان، در نظر ابن رشد، صرفاً فیلسوفان ارسطویی‌اند. این گروه در یک طرف و غیرفلاسفه، اعم از عامه مردم و فقیهان و عارفان و متکلمان و اطبا و سایر عالمان، در طرف دیگر قرار می‌گیرند. براستی چگونه می‌توان این طیف ناهمگون را دارای فطرتی یکسان تلقی کرد و همه آنها را اهل ظاهر به حساب آورد؟

آیا اختلاف فطرت‌ها صرفاً به اختلاف فطرت ظاهری و باطنی یا به عبارت دیگر اختلاف فطرت فیلسوفان با غیرفیلسوفان تحویل برده می‌شود؟ آیا اگر گفته ابن رشد را بپذیریم که

تیسین یکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المآل ۶۷

فقیهان نیز در استنباط احکام شرعی به نوعی عمل تأویل را انجام می‌دهند و برخی از فرق متکلمان، مانند اشاعره، برخی آیات قرآن را تأویل کرده‌اند، در این صورت چگونه می‌توان براحتی این افراد را در طیفی از اهل تأویل و در نتیجه اهل باطن قرار نداد؟ چگونه می‌توان عارفان را، که یکی از کارهای اصلی آنها گذر کردن از پوست و رسیدن به مغز است، اهل ظاهر تلقی کرد؟ آیا در میان گروه‌های گسترده مردم، همه به یک اندازه اهل ظاهرند و همه به یک اندازه از باطن دورند؟

علاوه بر این تقسیم‌بندی، که براساس اختلاف فطرت‌ها و وجود ظاهر و باطن در دین انجام شد، ابن رشد تقسیم‌بندی دیگری نیز دارد که در آن انسان‌ها را، به لحاظ داشتن طبیعت‌های گوناگون در تصدیق امور، به سه دسته تقسیم می‌کند و در این کار مبنای خود را آیه ۱۲۵ سوره نحل (ادع الی سبیل ربک بالحکمه والموعظه الحسنه) قرار می‌دهد. بر این اساس، انسان‌هایی هستند که برای تصدیق امور، به استدلال‌های خطابی رضایت می‌دهند و با چنین استدلال‌هایی قانع می‌شوند. در مقابل، انسان‌هایی نیز هستند که فقط با دریافت برهان چیزی را تصدیق می‌کنند، و در میان این دو گروه کسانی قرار دارند که با سخنان جدلی به تصدیق می‌رسند (همان، ص ۵۲). ابن رشد در این تقسیم‌بندی، بخش‌هایی از منطق ارسطو را با آیه مذکور مطابقت می‌دهد. اگر این کار را درست بدانیم، یا باید بپذیریم که هیچ‌یک از این سه گروه اهل مغالطه نیستند یا اینکه همه آنها را اهل مغالطه بدانیم یا اینکه در کنار این سه گروه، گروه دیگری را قرار دهیم که اهل مغالطه‌اند. به علاوه، می‌توان گروه پنجمی را هم در نظر گرفت که اهل شعرند و فقط از طریق شعر به تصدیق امور می‌پردازند.

ابن رشد، وجود ظواهر متعارض را دلیل دیگر آگاهی راسخان در علم برای انجام عمل تأویل و روی آوردن به باطن دین می‌داند. در این جا یا باید از غیرظاهر و باطن، معنای دیگری را نیز مراد کرد تا تقسیم‌بندی اولی ابن رشد، که تقسیم‌بندی بی‌دوگانه بود، با تقسیم‌بندی دوم، که براساس آیه قرآن و منطق ارسطو بود، مطابق باشد و یا باید تقسیم‌بندی اخیر، یعنی تقسیم‌بندی سه‌گانه، را به نحوی تأویل کرد که به دو گروه اصلی تحویل برده شود؛ در این

صورت می‌توان اهل خطابه و جدل را در گروه اهل ظاهر قرار داد و اهل برهان را در گروه اهل باطن و به این شکل این دو تقسیم‌بندی را با هم جمع کرد. اما باید توجه داشت که مقسم این هر دو تقسیم، با اختلاف اندکی در تعبیر، یک چیز است. به عبارت دیگر، ابن رشد در یک جا طبیعت و استعداد مردم در تصدیق امور را مقسم قرار می‌دهد و در جای دیگر فطرت و قریحه مردم در تصدیق امور را مقسم می‌داند. در واقع، اگر تقسیم‌بندی دوگانه، به شکلی که ابن رشد حدود و ثغور آن را مشخص می‌کند، درست بود، بهترین جا همان آیه ۱۲۵ سوره نحل بود.

۸. نظریه حقیقت دوگانه

در بیشتر تواریخ فلسفه و تک‌نگاری‌ها، هنگام بیان اندیشه ابن رشد و ابن رشدیان، از دوگانه دانستن حقیقت («حقیقت دوگانه» یا «حقیقت مضاعف») سخن به میان آمده است^۱. این نظریه، به طور خلاصه، از این قرار است که دو گونه حقیقت وجود دارد: حقیقتی که ناشی از عقل و فلسفه است و حقیقتی که ناشی از دین است. حقیقت نوع اول به فیلسوفان و حقیقت نوع دوم به عموم مردم اختصاص دارد. این دو نوع از حقیقت، حتی اگر با هم متناقض باشند، قابل جمع اند؛ زیرا هریک از آنها به گروه خاصی تعلق دارد. برای این نظریه، بر مبنای آثار خود ابن رشد، دو معنا قابل تصور است: معنای هستی‌شناسانه و معنای معرفت‌شناسانه. ابن رشد در فصل المقال می‌نویسد:

«شریعت، نازل شده برای هدایت همه مردم است... پس، معرفت عمومیّت دارد و فطرت هرکس - به اندازه قابلیت و استعدادش - بر معرفت به خالق و موجودات جهان شهادت می‌دهد... بنابراین، آشکار است که طبایع مردم متفاوت است» (همان، ص ۲۴).

۱- برای نمونه نگاه کنید به:

Brozek . Bartosz (2010). "The double truth controversy: An Analytical Essay" Copernicus center press .
Ebbesen, Sten (1998). "Averroism" Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edwrad Craig, vol.1, Routledge.

تیسین یکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المقال ۶۹

پس ابن رشد بر این باور است که تحصیل حقیقت برای عموم ممکن است و هیچ کس از حقیقت بی نصیب نیست، اما همچنین پذیرفته است که تفاوت قابلیت ها نیز طبیعی است. از نظر او مردم یا اهل برهان اند، یا اهل جدل و یا اهل خطابه. چنین است که یکی از مبانی او در رساله فصل المقال برای تبیین حقیقت، همین تقسیم بندی سه گانه اوست. ابن رشد، در پی همین تقسیم بندی، معتقد می شود که شارع هم این تفاوت های عقلی را در نظر داشته و معنای ظاهر و باطن داشتن شریعت نیز همین است: «از بسیاری عالمان نخستین نقل است که ایشان شریعت را دارای ظاهر و باطن می دانسته اند... علت ظُهر و بطن داشتن شریعت، اختلاف طبع و فطرت مردمان و تباین قوای ادراکی آنان در ایمان و تصدیق است» (همان، ۸۸). بنابراین، قول به ظاهر و باطن داشتن شریعت، دومین اصل ابن رشد در تبیین حقیقت است. پیرو این تقسیم بندی سه گانه، ابن رشد می گوید باید از بیان مفاهیم باطنی برای ناپختگان اجتناب کرد و بر این مبنا مردم را به «خواص» و «عوام» تقسیم می کند. با این توضیحات شاید بتوان ابن رشد را معتقد به نوعی از حقیقت دو گانه دانست و اگر این تفسیر را بپذیریم، آن گاه می توانیم بگوییم که این برداشت از دوگانگی حقیقت، جنبه ای معرفت شناسانه و فلسفی دارد و نه وجودشناسانه. نشانه های صریح این نظریه در نوشته های ابن رشد وجود ندارد. صاحب نظرانی مانند اتین ژیلسون نیز معتقدند هیچ کس را نمی شناسد که به این نظریه قائل باشد (ژیلسون، ۱۳۷۸، ص ۶۴).

اینکه ابن رشد حقیقت فلسفه را در برابر حقیقت دین قرار می دهد و می کوشد میان آن دو توافق ایجاد کند و این گونه استدلال می کند که حقیقت با حقیقت در تضاد قرار نمی گیرد، این تصور را به وجود می آورد که ابن رشد به دو گونه حقیقت باور داشته است. آنچه این تصور را قوت می بخشد، تقسیم بندی انسان ها به اهل ظاهر و اهل باطن است و اینکه تأویل تعارض ظاهری به وجود آمده میان فلسفه و دین در اختیار فیلسوفان است، و نیز اینکه فیلسوفان مجاز به ارائه این تأویل به اهل ظاهر نیستند. این در حالی است که ابن رشد، به لحاظ مبنای فلسفه خود، نمی تواند به این نظریه قائل باشد؛ زیرا این دو حقیقت، که در اختیار فیلسوفان و مردم است، نمی توانند با هم متضاد باشند. استدلال ابن رشد برای حل تضاد مطرح شده از سوی افرادی

چون غرالی است که قائل بوده‌اند حقیقت در نزد آنهاست و فیلسوفانی همچون ابن سینا از حقیقت بهره‌ای نبرده‌اند. اگر ابن رشد به دوگانگی حقیقت قائل بود، اساساً نباید فصل‌المقال یا تهافت‌التهافت را می‌نگاشت. ابن رشد، صریحاً، اختلاف را به طبایع و فطرت انسان‌ها - و نه به خود حقیقت - مربوط می‌داند و به همین دلیل، چنانکه گذشت، می‌گوید حقیقت امری واحد است و هر جلوه آن جلوه دیگر را تأیید می‌کند و به حقیقت بودن آن شهادت می‌دهد. توجه به سیر استدلال‌های ابن رشد معلوم می‌کند که او در استدلال اول خود، لزوم پرداختن به فلسفه را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که فلسفه از نظر شرع کاری واجب است. او در استدلال دیگری لزوم توافق دین و فلسفه را اثبات کرده و می‌گوید چون دین و فلسفه، هر دو، حق‌اند، پس با یکدیگر تضاد ندارند. در استدلال بعد در صدد برطرف کردن تعارض احتمالی میان سخن دین و فلسفه بر می‌آید و نظریه تأویل را ارائه می‌دهد. ابن رشد، برای رفع تعارض، انسان‌ها را به اهل ظاهر و اهل باطن تقسیم می‌کند. همان‌طور که گفته شد این گوناگونی‌ها را محصول اختلاف در استعدادها و قابلیت‌های افراد می‌داند. پیداست که وقتی ابن رشد به نحو کلی بر این مطلب استدلال می‌کند که دین و فلسفه با یکدیگر تضاد ندارند، نمی‌توانسته به تقسیم انسان‌ها به اهل ظاهر و باطن در فهم دین به دو گونه حقیقت قائل باشد. اگر عقل و دین در برابر یکدیگر قرار نمی‌گیرند، بلکه - به تعبیر ابن رشد - یکی یار دیگری و خواهر شیری آن است (همان، ص ۷۴)، چگونه امکان دارد در میان ظاهر و باطن دین دو گونه حقیقت یافت شود؟

۹. نتایج مقاله

ابن رشد، بر مبنای تعلق خاطرش به فلسفه و دانش منطق و نیز با گوشه چشمی به فضای فکری زمانه اش، تبیین رابطه میان جهان بینی دینی و فلسفی را ضروری و یکی از وظایف فلسفی اش دانست و با نگارش فصل‌المقال یکی از دستاوردهای مهم فکری اش را رقم زد. بر بنیاد نظریه او، با اینکه فلسفه به نخبگان اختصاص دارد و شریعت به عامه مردم و با اینکه مقصود دین، سعادت جمهور و غایت فلسفه، سعادت برخی از آنهاست، اما این باعث نمی‌شود که فلسفه،

تسین‌یکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المقال ۷۱

در جوهر و طبعیت خود، دوستدار شریعت (به تعبیر او خواهر شیری اش) نباشد. حتی اگر پذیریم که او در جریان این آشتی سازی، پیش و بیش از هر چیز، در پی اثبات اصالت و اعتبار ارسطو و قراردادن فلسفه او در مقام اصلی خودش و زدودن پیرایه های افلوپینی و کلامی از میراث ارسطویی بوده باشد، باز هم می خواسته به وظیفه فکری خود عمل کند؛ زیرا ابن رشد در دوره ای می زیست که فلسفه در عالم اسلام، با نگارش تهافت الفلاسفه رو به افول نهاده بود و در غرب عالم اسلام، تفکر فلسفی با ظهور افرادی مانند ابن باجه و ابن طفیل، مسیر شکوفایی را طی می کرد. ابن رشد در این دوره، وظیفه اصلی خود را دفاع از موضع فلسفه و تفکر عقلانی در برابر گرایش های صوفیه و کلامی تشخیص می دهد و به این منظور فصل المقال را می نویسد و در اثنای تبیین رابطه عقل و وحی، به نحو کبروی نیز به دفاع از فلسفه می پردازد.

او در تبیین نظریه اش در باب نسبت عقل و دین در فصل المقال، اگر چه از سمت دین (شرع) به سمت فلسفه می رود، اما دیدگاه و دستگاه تبیینی اش، سرانجام، بیشتر فلسفی است تا کلامی. او بر فارابی و ابن سینا طعن می زند که برای تبیین وفاق میان دین و فلسفه، فلسفه را قربانی کرده و با آمیختن متافیزیک فیلسوف محبوبش، ارسطو، به آموزه های نوافلاطونی و کلامی، فلسفه ارسطو را از اصالتش دور کرده اند. به همین دلیل ابن رشد از دین آغازید و معتقد شد که برای برقراری سازگاری میان فلسفه و دین، الفاظ دینی و شرعی باید تأویل شود. به عبارت دیگر، ابن رشد در موضوع اتصال میان حکمت و شریعت، طرحی دینی را در ذهن نمی‌پروراند. طرح موضوع حقیقت دو گانه نیز - با فرض پذیرش انتساب آن به ابن رشد - مؤید این ادعاست. او در این نظریه میان حقیقت دینی و حقیقت فلسفی تمایزی اساسی قائل می شود و آنها را دو عنوان جداگانه می داند و پیداست که این قول که در کنار حقیقتی دینی می توان از حقیقتی فلسفی نیز سخن گفت از سوی یک متکلم نمی تواند بیان شود. می توان گفت این دیدگاه فلسفی ابن رشد، جمود گرایانه و مبتنی بر اعتبار مطلق فلسفه ارسطویی است، اما کلامی دانستن مبنای تحلیل او روا نیست.

ابن رشد، به یک معنا، لازم نمی‌دید فلسفه و دین را با هم «جمع» کند؛ چراکه اساساً و در بنیاد، تعالیم دینی را از آورده‌های فلسفی جدا می‌دید. جدا شدن دین و فلسفه از یکدیگر در اندیشه او به معنای عقلانی نبودن دین و مناسبت نداشتن فلسفه با دین نبود، بلکه بر این نظر بود که دین و فلسفه، در دو موقعیت شناختی مختلف قرار دارند. در نظر او شریعت در قلمرو عقل عملی است و در اینجا دیگر برهان و قیاس به کار نمی‌آید و اذهان را می‌توان با خطابیات هم مجاب کرد و این البته چیزی غیر از تضاعف حقیقت به نحو وجودشناسانه است؛ چرا که این دوگانگی از یک سو به استعداد و قابلیت مخاطبان و از سوی دیگر به ظاهر و باطن داشتن شریعت مربوط می‌شود.

پی‌گیری نگاشته‌های ابن رشد در بحث رابطه عقل و وحی، که خلاصه‌گویایی از آن در رساله فصل‌المقال جلوه‌گر شده است، نشان می‌دهد که رابطه ابن رشد با سنت فلسفی یونانی، مبتنی بر نوعی‌گزینش و شرح‌کم و بیش خلاقانه به منظور پاسخگویی به نیازهای جوامع الهی بوده است. اتفاقاً وجود همین عنصر در فلسفه اوست که اندیشه او را از الهیات کلیسای قرون وسطای اروپای غربی جدا می‌کند.

تیسین یکسانی عقل و شریعت از دیدگاه ابن رشد با ارجاع به رساله فصل المقال ۷۳

منابع

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن احمد، (۱۴۲۱)، تهافت التهافت، تحقیق: احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ چهارم.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن احمد، (۱۹۵۹)، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقیق: جورج فضل الحورانی، لیدن، چاپ اول .
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن احمد، (۱۹۸۲)، تلخیص منطق ارسطو، تحقیق: جیرار جهامی، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن احمد، (۱۹۵۰)، تلخیص کتاب النفس، تحقیق: احمد فؤاد الاهوانی، قاهره، دار اضاءه، چاپ دوم.
- بن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۱۹۸۴)، الاشارات و التنبیها، ج ۲ و ۳، قاهره، دارالمعارف، چاپ دوم.
- بن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۱۳۶۴)، النجات من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمد تقی دانش پڑوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- بن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۱۴۰۵)، الشفاء (الالهیات)، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، چاپ سوم.
- اشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل، (۱۹۸۰)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، المکتبه المصریه، چاپ اول.
- ژیلسون، اتین، (۱۳۷۸)، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه علی مراد داوودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- شهرستانی، عبدالکریم، (۱۹۷۲)، الملل والنحل، ج ۱، بیروت، دارالمعرفه، چاپ اول.
- صفی پوری شیرازی، عبدالرحیم، (۱۳۹۰)، منتهی الارب فی لغه العرب، تصحیح و تعلیق: محمدحسن فؤادیان، علیرضا حاجیان نژاد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم .
- غزالی، ابو حامد (۱۴۴۱)، تهافت الفلاسفه، تصحیح سلیمان دنیا، بیروت، دارالمعارف، چاپ دوم.
- فارابی، ابونصر محمد بن محمد طرخان، (۱۹۸۳)، رساله فی معانی العقل، تحقیق: موریس بریج، بیروت، دارالمشرق، چاپ دوم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.

۷۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

ملایری، موسی، (۱۳۸۴)، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، تهران، طه، چاپ اول.