

روش‌شناسی فهم فلسفی شریعت در اندیشه سیاسی دوره میانه

چکیده: تنظیم زندگی سیاسی بر مبنای شریعت اسلام، مهم‌ترین دغدغه و تلاش فکری اندیشمندان سیاسی مسلمان در دو حوزه معرفتی فقه سیاسی و فلسفه سیاسی بوده است. اندیشمندان مذکور براساس فهم و برداشت خاص خود از شریعت به تأمل درباره سیاست دینی و زندگی سیاسی دین مدار پرداخته‌اند. در دوره میانه، فیلسوفان سیاسی با ارائه برداشتی فلسفی از شریعت، به تحلیل سیاست و زندگی سیاسی پرداخته‌اند. مقاله حاضر، ضمن بررسی نظریه فهم فلسفی شریعت در آرای فارابی، ابن سینا و ابن رشد، به توضیح تأثیر این نظریه بر اندیشه سیاسی آنان می‌پردازد. براین اساس، ایضاح نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه این اندیشمندان درباره نظریه فهم فلسفی شریعت و تأثیر آن بر اندیشه سیاسی، مهم‌ترین هدف نوشتار حاضر می‌باشد.

کلید واژه‌ها: فهم فلسفی شریعت، زندگی سیاسی، فیلسوفان سیاسی، دوره میانه.

* دانش آموخته حوزه علمیه، دکترای علوم سیاسی و استادیار دانشگاه شهیدبهبشتی.

نظر به ضرورت تنظیم زندگی سیاسی بر مبنای شریعت اسلام، اندیشمندان مسلمان در دورهٔ میانه در دو حوزهٔ معرفتی فقه سیاسی و فلسفهٔ سیاسی، براساس فهم و برداشت خاص خود از شریعت، به تأمل دربارهٔ سیاست و زندگی سیاسی پرداخته‌اند. حاصل تأملات مذکور، پیدایی دو نظریهٔ «فهم اجتهادی و فقه‌ای شریعت» و «فهم فلسفی شریعت» در آرا و اندیشه‌های آنان بوده است. هر یک از این دو نظریه به دلیل تأثیرپذیری از مبانی و بنیان‌های فکری و معرفتی و روش‌شناختی خاص، از مختصات خاصی برخوردار گردیده‌اند. نوشتار حاضر، با تمرکز بر نظریهٔ فهم فلسفی شریعت و مختصات آن در آرای سه فیلسوف برجسته دورهٔ میانهٔ اسلامی (فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد) تأثیرگذاری فهم مذکور را بر رویکرد آنان به سیاست و زندگی سیاسی مورد بررسی قرار می‌دهد. به رغم اشتراکات بسیار آرای این فیلسوفان در زمینهٔ فهم فلسفی شریعت، وجود اختلاف نظر دربارهٔ مختصات آن، برداشت‌های مختلفی را نسبت به این نظریه و در نتیجه رویکردهای متفاوتی را نسبت به سیاست و زندگی سیاسی در آرای آنان پدید آورده است. به نظر می‌رسد می‌توان این برداشت‌ها و رویکردها را در سه گزارهٔ زیر دسته‌بندی کرد:

۱. این‌همانی فهم عقلانی - و حیانی معرفت حقیقی و شکل‌گیری فهم فلسفی

شریعت در حوزهٔ سیاست؛

۲. فهم فلسفی شریعت و اثبات انحصار اعتبار فهم اجتهادی شریعت در زندگی سیاسی؛
 ۳. فهم فلسفی شریعت و انکار اعتبار فهم اجتهاد ظاهر‌گرای شریعت در زندگی سیاسی.
- برداشت نخست در نظریهٔ فارابی براساس توازن عقل و وحی شکل گرفته است. برداشت دوم به تدریج در آرای دیگر فیلسوفان شرق جهان اسلام از ابن‌سینا تا ملاصدرا تحقق یافته و سرانجام برداشت سوم در اندیشهٔ فیلسوفان غرب جهان اسلام، به ویژه ابن‌رشد، نمایان شده است. وجه اشتراک این تلاش‌ها، تأکید بر عقل و فهم عقلانی است. با این وجود، نقاط افتراق آنان نیز از اهمیت بسیار زیادی برخوردار می‌باشد. در ادامه به بررسی این تلاش‌ها و جریان عقل‌گرایی در فهم دین و شریعت در فلسفهٔ سیاسی مسلمانان دورهٔ میانه می‌پردازیم و تأثیرگذاری آن بر

رویکردهای مختلف به سیاست و زندگی سیاسی را در آرای فیلسوفان مسلمان دورهٔ میانه برمی‌کاویم. قبل از پرداختن به توضیح برداشت‌های مذکور، اشاره‌ای گذرا به محور اصلی نزاع‌های فکری این دوره لازم به نظر می‌رسد.

قرن سوم و چهارم هجری اگرچه عصر شکوفایی اندیشه‌های فلسفی در جهان اسلام است، دوره جدال اندیشه‌های فلسفی با اندیشه‌های فقهی و کلامی نیز به حساب می‌آید. محور اصلی این جدال، راه‌های معتبر فهم معرفت حقیقی است که در سطوح مختلف معرفتی خود را نشان می‌داد. سطح نازل این جدال، جدال ادبیات و منطق بود. در قرن سوم و چهارم بسیاری از علمای علم نحو با منطق ارسطویی به مخالفت برخاسته و می‌کوشیدند آن را از صحنه خارج سازند. این اشخاص معتقد بودند که با وجود علم نحو عربی، هیچ‌گونه احتیاجی به منطق نیست و رعایت قوانین نحوی می‌تواند انسان را از موازین منطقی بی‌نیاز کند.^۱ نزاع طرفداران ادبیات عرب و طرفداران منطق یونانی از مناظره‌های علمی مهم این دوره به حساب می‌آید.^۲

جدال ادبیات عرب و منطق فراتر رفته و در سطح فلسفه و فقه و یا حکمت و دیانت مطرح گردید. این جدال به خوبی در آثاری که «تهافت» طرف مقابل خود را دنبال می‌کردند، نمایان شده است. اولین اثری که نزاع مذکور در آن به خوبی دیده می‌شود، رساله‌ای از ابن حزم است. وی در رسالهٔ خود اولین فیلسوف جهان اسلام، یعقوب بن اسحاق کندی را به تهافت می‌کشد. اگر چه ابن حزم خود از فلسفه و منطق حمایت می‌کند اما این حمایت از آن رو است که وی آنها را ابزاری می‌شناسد که می‌توان از آنها در دفاع از دیانت بهره گرفت.^۳ از نظر وی علوم شریعت در مرتبه بالاتری قرار دارد و فلسفه و منطق در سطح نازل‌تر؛ از این رو به گفتهٔ وی:

اگر کسی از علوم شریعت غافل ماند و به علوم دیگر روی آورد به نفس خود ستم کرده و مرتکب اشتباه گشته است؛ زیرا، ادنی را انتخاب کرده و اعلی را از دست داده است.^۴

پس از ابن حزم، غزالی و پس از غزالی، علاء الدین طوسی، تهافت الفلاسفه را نوشته و در آن، طریق فلاسفه را در درک معرفت حقیقی مورد انتقاد قرار داده‌اند. نکته بسیار مهم در نزاع فلسفه و فقه و یا حکمت و دیانت، این است که موافقان فلسفه

بر برداشت خاصی از دین و شریعت تأکید کرده‌اند در حالی که مخالفان آن در نقد دیدگاه طرفداران فلسفه، برداشت آنان از شریعت را مورد انتقاد قرار داده‌اند. برداشت‌های سه‌گانه مذکور هر کدام در حمایت از فلسفه و حکمت، برداشت خاصی از دین و شریعت را مطرح کرده‌اند. این صورت‌بندی‌ها اگرچه در حمایت از فلسفه مواضع مشترکی را اتخاذ کرده‌اند و نوعی اشتراک نظر در دفاع از عقل و فلسفه در آرای آنان دیده می‌شود، اما برداشت آنان از دین و شریعت تفاوت‌هایی پیدا کرده است. این تفاوت‌ها در نهایت میزان حمایت و نحوه دفاع آنها از عقل و فلسفه را نیز تحت تأثیر خود قرار داده است. در ادامه به تفکیک، برداشت خاص طرفداران فلسفه را از دین بیان کرده، جایگاه عقل در فهم دین و شریعت را از نظر آنان مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. این همانی فهم عقلانی - وحیانی معرفت حقیقی و شکل‌گیری فهم فلسفی شریعت در حوزه سیاست

تلاش فکری معلم ثانی و مؤسس فلسفه اسلامی، فارابی، در حل نزاع عقل و وحی، فلسفه و فقه، و حکمت و دیانت، نظریه‌ای خاص درباره فهم معرفت حقیقی بنیان نهاد که از آن می‌توان به «این همانی فهم عقلانی - وحیانی معرفت حقیقی» تعبیر کرد. این نظریه مبتنی بر دیدگاه خاصی است که فارابی درباره «رابطه عقل و وحی» ارائه کرده است؛ دیدگاهی که از آن به «توازن عقل و وحی» و یا «توازن عقل و شرع» یاد می‌شود. توازن مذکور در اندیشه فارابی از آنجا است که این دو منشأ و سرچشمه واحدی دارند. از نظر فارابی عقل و وحی دو راهی هستند که از طریق آنها می‌توان به معرفت حقیقی دست یافت. عقل و وحی راه‌های دو گانه اتصال به عقل فعالند که معرفت حقیقی از طریق آن به دست می‌آید و سعادت و کمال تحقق می‌یابد. از این رو عقل و وحی فهمی از حقیقت را موجب می‌گردند که به واسطه آن می‌توان به سعادت نایل آمد. فهم دیدگاه فارابی درباره رابطه عقل و شرع و در نتیجه برداشت وی از شریعت و دین مستلزم نگاهی گذرا به مبانی معرفت‌شناختی وی است.

فارابی در کتاب آراء اهل مدینه فاضله، به تحلیل اجزای نفس انسانی و قوای آن می‌پردازد. از نظر وی، پس از شکل گرفتن قوه غاذیه - که به سبب آن تغذیه می‌کند - و قوه حاسه - که به واسطه آن محسوسات را احساس می‌کند - قوه متخیله به وجود



می‌آید که به واسطهٔ آن هر چه محسوسات در نفس او مرتسم شود، پس از غیبت از مشاهده، حواس همچنان آنها را حفظ می‌کند.^۵ بعد از این قوه، در او قوهٔ ناطقه حادث می‌گردد؛ آن قوتی که به وسیلهٔ آن، او را امکان تعقل معقولات حاصل می‌گردد و به واسطهٔ همین قوت است که بین امور زشت و زیبا امتیاز می‌دهد و از صناعات و علوم بهره‌مند می‌گردد.^۶ فارابی سپس به تشریح دو قوهٔ ناطقه و متخیله می‌پردازد. از نظر وی این دو قوه ابزار کسب معرفت حقیقی هستند که از طریق عقل فعال به آنها افزوده می‌گردد. به عقیدهٔ وی آنچه در نخستین امر بالطبع برای او حاصل می‌شود عبارت از هیئتی بود در ماده که مهیای قبول رسوم معقولات بود. بنابراین، آن بالقوه عقل بود و عقل هیولائی بود و نیز بالقوه معقول بود.^۷ آنگاه عقل بالفعل شود که معقولات در او حاصل شود و معقولات بالقوه آنگاه معقولات بالفعل گردند که بالفعل معقول عقل گردند.^۸ بالفعل شدن از طریق عقل فعال صورت می‌گیرد. عقل فعال از نظر فارابی همانند آفتاب است که به عقل انسان که خود بسان بصر است نور می‌بخشد.

بنابراین درک معقولات، با افزوده شدن عقل فعال صورت می‌گیرد. به همین دلیل از نظر فارابی، معرفت نوعی جهاد عقلانی نیست، بلکه یک امداد آسمانی به معنای تبدیل قوهٔ معقول به فعلیت عقلانی، به یاری عالم بالا است. عقول مفارق، مستقیماً بر عقل انسانی تأثیر نمی‌کنند، بلکه فیض الهی از مسیر عقل اول، در یک سیر متنازل و متدرج، از مرتبهٔ افضل به اسفل و در گردشی منتظم و از پیش تعیین شده، به عقل فعال و از او به انسان جاری می‌شود.^۹

راه دیگر برای دریافت معرفت، قوهٔ متخیله است. فارابی دریافت معرفت از طریق قوهٔ متخیله را زمانی می‌داند که قوت متخیله در انسان سخت نیرومند و کامل باشد.^{۱۰} در چنین حالتی، عقل فعال معرفت را به آن اعطا می‌کند. از نظر فارابی مانعی نیست که هر گاه قوت متخیلهٔ انسانی به نهایت کمال خود برسد در حال بیداری از ناحیه عقل فعال، جزئیات حاضر و یا آینده و یا محسوساتی که محاکمی آنها است قبول کند و همچنین محاکمات معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را در حال بیداری بپذیرد و ببیند سپس او را به سبب معقولاتی که از ناحیهٔ عقل فعال پذیرفته است، نبوتی حاصل شود به امور الهی و این مرتبت کامل‌ترین مراتبی بود که قوت متخیله بدان می‌رسد و کامل‌ترین مراتبی بود که انسان می‌تواند به واسطهٔ قوهٔ متخیله بدان برسد.^{۱۱}

همان طور که ملاحظه می‌شود بدین ترتیب فارابی هم به وحدت معرفت حقیقی اعتقاد دارد و هم به افاضه آن از سوی عقل فعال. از این رو، سرچشمه معرفت حقیقی نیز یک چیز است و آن عقل فعال است. عقل فعال این معرفت را یا از طریق قوه ناطقه و عقل انسان و یا از طریق قوه متخیله به انسان افاضه می‌کند. این دیدگاه آموزه‌هایی را در اختیار قرار می‌دهد که می‌توان در یک عبارت به آن برداشت «این همانی فهم عقلانی - وحیانی معرفت حقیقی» اطلاق کرد. مهم‌ترین آموزه‌های این برداشت عبارتند از:

۱. امکان فهم معرفت حقیقی

فارابی با تحلیل قوای نفس انسانی، امکان فهم معرفت حقیقی را با دو قوه ناطقه و متخیله ثابت می‌کند. پذیرش امکان اتصال به عقل فعال از طریق عقل و وحی به مفهوم امکان فهم معرفت حقیقی است که در نزد عقل فعال است.

۲. وحدت معرفت حقیقی و حقیقت

فارابی به دلیل پذیرش سرچشمه واحد برای معرفت حقیقی - عقل فعال - از ایده وحدت معرفت حقیقی دفاع می‌کند. به اعتقاد او معرفت حقیقی واحد است و تنها در اختیار عقل فعال است. عقل فعال این معرفت واحد را به انسان افاضه می‌کند. در نتیجه می‌توان از دیدگاه فارابی وحدت حقیقت را استنتاج کرد.

۳. راه‌های دوگانه فهم حقیقت

فهم حقیقت واحد از دو راه عقل و وحی امکان‌پذیر است. در هر دو راه، معرفت از سوی عقل فعال به انسان افاضه می‌شود و قوه ناطقه و متخیله، ابزارهایی هستند که از طریق آنها نفس انسانی به معرفت دست می‌یابد.

۴. مطابقت فهم عقلانی - وحیانی معرفت حقیقی

دوگانگی راه‌های معرفت، به مفهوم دوگانگی فهم نبوده، از آنجا که متعلق فهم واحد است، فهم حاصل از طریق عقل و طریق وحی با یکدیگر مطابقت دارد.

آموزه‌های چهارگانه مذکور که در مجموع دیدگاه این همانی فهم عقلانی - وحیانی معرفت حقیقی را از نظر فارابی شکل می‌دهند، نتایج معرفت‌شناختی مهمی را به دنبال دارند. آنچه از دیدگاه پژوهش حاضر از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است، دو پیامد زیر است:

اول. جمع فلسفه و شریعت: این همانی فهم عقلانی - وحیانی، جمع فلسفه به عنوان معرفت عقلی و شریعت به عنوان معرفت وحیانی را به دنبال دارد. هدف فارابی در نظریه معرفت شناختی خود اثبات سازگاری فلسفه و شریعت (فقه) به عنوان دو معرفت و دانش معمول دوران خود است. برخی اشاره کرده اند تلاش فارابی برای جمع فلسفه و دیانت مطابق با شأن خاص او به عنوان یک فیلسوف مؤسس است:

هر فیلسوف دیگری به جای او بود و شأن خود را تجدید فلسفه در عالم اسلام می دید، می بایست شریعت (ظاهر) و فلسفه (باطن) را وحدت بخشید. ۱۲

فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی است و در دورانی زندگی می کند که ایده ضرورت فلسفه و منطق در جهان اسلام، مورد نقد جدی برخی از ادیبان و علمای دوران خود به ویژه سیرافی قرار گرفته است. از این رو، در دفاع از منطق و فلسفه، تلاش گسترده ای انجام داده و با قرین ساختن فلسفه به شریعت، فلسفه را با شریعت سازگار نموده، رسالت خود به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی را در دوران خود به انجام می رساند. برخی این تلاش را آغاز راهی دانسته اند که فیلسوفان دیگر به ویژه ابن رشد به بسط آن پرداختند:

او (فارابی) نخستین فیلسوف جامعه اسلامی است که با نظر به تقارن عقل و شرع یا دین و فلسفه، در تلاش ارائه تفسیری سازگار از آن دو بود. و از این جهت راه پرشیب و فرازی را هموار نمود که بعدها در فلسفه ابن رشد بسط یافت. ۱۳

دوم. فهم فلسفی شریعت: دومین پیامد نظریه فارابی، ارائه فهمی فلسفی از دین و شریعت است. فارابی به عنوان یک فیلسوف بی تردید برداشتی فلسفی از دین و شریعت ارائه می کند. بنابر آموزه هرمنوتیکی دخالت پیش فرض ها و پیش دانسته ها در فهم و تفسیر، فهم فارابی فهمی فلسفی و عقلی است که به حکم تقارن فهم عقل و دین در صدد فهم دین و شریعت برآمده است. فهم فلسفی شریعت در اندیشه فارابی چگونه صورت گرفته است؟

فارابی با تحلیل قوه متخیله و نحوه دریافت القائنات عقل فعال به نبی، فهمی

فلسفی از شریعت ارائه می‌کند. از نظر فارابی استکمال قوه متخیله، دریافت وحی را ممکن می‌سازد. وی پس از تحلیل اسباب خواب در آراء اهل مدینه فاضله به توضیح چگونگی دریافت القائات عقل فعال از طریق وحی می‌پردازد. فارابی این دریافت تخیلی را «دیدن» و «مشاهده» می‌نامد که حکایت از قوت درک قوه متخیله دارد. قوه متخیله به واسطه این کمال، حقایق را می‌بیند. به گفته وی:

هر گاه قوت متخیله انسانی به نهایت کمال خود برسد در حال بیداری از ناحیه عقل فعال، جزئیات حاضره و یا آینده را و یا محسوساتی که محاکمی آنهاست قبول می‌کند و همچنین محاکمات معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را در حال بیداری بپذیرد و ببیند پس او را به سبب معقولاتی که از ناحیه عقل فعال پذیرفته است نبوتی حاصل شود به امور الهی و این مرتبه کامل‌ترین مراتبی بود که قوت متخیله بدان می‌رسد.^{۱۴}

دقت در فقرات مذکور به خوبی دیدگاه فارابی را درباره نبوت و شریعت که بیانگر فهم فلسفی او از نبوت و شریعت است، نمایان می‌سازد. نکته مهم دیگر در نظریه فارابی و فهم فلسفی او از شریعت، تقدمی است که به لحاظ زمانی برای فلسفه قائل بوده که این امر امکان فهم صحیح شریعت و نبوت را میسر می‌سازد. به نظر فارابی ملت و شریعت حقیقی بعد از فلسفه صحیح و برهانی پدید می‌آید و مبتنی بر این فلسفه است. به عبارت دیگر فلسفه تاریخی دارد و این تاریخ با ظهور ارسطو به کمال می‌رسد و وضع نوامیس و ظهور ملت از آثار و نتایج دوره کمال فلسفه است.^{۱۵} از نظر فارابی پس از کمال فلسفه، ملت و شریعت ظهور پیدار می‌کند و شریعت مردم را به سعادت قضا می‌رساند. فارابی در کتاب الملة در این باره می‌نویسد:

روشن شد که تمام آنچه گفته شد ممکن نیست مگر اینکه در مدینه‌ها ملت (شریعت) مشترکی وجود داشته باشد که با آن آراء و اعتقادات و افعال مردم به هم نزدیک شود و میان طبقات آنان به واسطه آن الفتی حاصل شود و به هم مرتبط گردیده [امور آنها] منظم گردد و در چنین حالتی افعال آنها به یکدیگر مدد و کمک رسانده تا اینکه به غرض و هدف مورد جست‌وجو که همان سعادت قصوی است، برسد.^{۱۶}

بنابراین می‌توان گفت که از نظر فارابی برای رسیدن به شریعت، فلسفه ضرورت دارد و شریعت زمانی ظهور می‌کند که فلسفه به کمال خود رسیده باشد. در واقع فارابی با اعتقاد به کمال فلسفه در دوران ارسطو، خود به عنوان مجدد و احیاگر فلسفه به احیا و تجدید فلسفه پرداخته شرایط لازم برای فهم بنیادهای شریعت را فراهم می‌سازد. فهم بنیادهای شریعت، فهم فلسفی است که چگونگی تحقق آن در اندیشه فلسفی فارابی توضیح داده شد.

توجه به فقراتی دیگر از اندیشه فارابی، فهم فلسفی شریعت را در اندیشه وی آشکارتر می‌سازد. فارابی در کتاب آراء اهل مدینه فاضله دوازده ویژگی و صفت را برای رئیس اول بر می‌شمرد. تأکید وی بر ویژگی حکمت از آن رو صورت می‌گیرد که به اعتقاد وی فهم شریعت از سوی رئیس اول با حکمت بهتر صورت می‌گیرد. حکیم فارابی، با تعلقات و تأملات نظری، به وجود خالق پی می‌برد و از این مرحله است که می‌تواند به معانی راستین و ریشه‌های بنیادین وحی پی ببرد. او ابتدا حکیم و فیلسوف و متعقل می‌شود و آنگاه نبی منذر.^{۱۷} به گفته فارابی:

هر گاه این امر (حلول عقل فعال) در هر دو جزء قوه ناطقه یعنی جزء نظری و جزء عملی آن حاصل شود و سپس در قوه متخیله، در این صورت این انسان همان انسانی بود که به او وحی می‌شود و خداوند، عزوجل، به وساطت عقل فعال به او وحی می‌کند. پس هر آنچه از ناحیه خدای متعال به عقل فعال افاضه می‌شود از ناحیه عقل فعال به وساطت عقل مستفاد به عقل منفعل او افاضه می‌شود و سپس از آن به قوه متخیله او افاضه می‌شود.^{۱۸}

بنابراین از نظر فارابی رئیس اول هم حکیم است و هم نبی، هم از طریق قوه ناطقه به عقل فعال رسیده و هم از طریق قوه متخیله، اما حکیم بودن او قبل از نبی بودن او است و در واقع شرط دریافت وحی و شریعت است. از نظر فارابی:

به واسطه فیوضاتی که از عقل فعال به عقل منفعل او افاضه می‌شود حکیم و فیلسوف و خردمند و متعقل کامل بود و به واسطه فیوضاتی که از او به قوه متخیله اش افاضه شود، نبی و منذر بود از آینده و مخبر بود از وقایع و امور جزئی موجود در حال به واسطه وجودی که وجود الهی در او افاضه شود.^{۱۹}

پرسش مهمی که در اینجا با آن روبه‌رو هستیم، این است که آیا فارابی پس از رئیس اول، همچنان از فهم فلسفی شریعت سخن می‌گوید؟ در حالی که برخی از محققین بر این اعتقادند که با توجه به امکان اتصال به عقل فعال و استعداد عقول انسانی برای کسب فیض از آن، به نوعی به ادامه نبوت فلسفی اعتقاد داشته است.^{۲۰} برخی دیگر از محققین بر این باورند که معلم ثانی با تطبیق و انتقال ساختار و لوازم «مدینه فیلسوف» به «امت نبی» عناصر جدیدی به فلسفه سیاسی یونانی اضافه می‌کند که در عین حال، الزامات منطقی این افزوده‌ها، شرط حکمت را از دیانت مدینه / امت اسلامی حذف نموده و فلسفه سیاسی را به کلی به حاشیه می‌راند.^{۲۱}

این دیدگاه‌ها به نظر می‌رسد در دو سطح قابل داوری است: کلیات زندگی سیاسی و جزئیات آن. در سطح کلیات زندگی سیاسی به نظر می‌رسد فارابی ایده فهم فلسفی شریعت را همچنان حفظ کرده و درک کلیات و ضرورت‌های زندگی سیاسی در جامعه اسلامی را بدون فلسفه و فهم فلسفی میسر نمی‌داند و از این رو، در این سطح همچنان به تداوم نبوت فلسفی و فهم فلسفی شریعت می‌اندیشد. اما در سطح جزئیات زندگی سیاسی به اعتقاد فارابی، فهم فلسفی شریعت دیگر ضرورت ندارد و به جای آن فهم اجتهادی شریعت قرار داده می‌شود. رئیس سنت در جامعه اسلامی دیگر به فلسفه نیاز ندارد و می‌تواند بر اساس فهم اجتهادی خود از شریعت عمل نماید. از این رو، به نظر می‌رسد در حالی که سخن از تداوم نبوت فلسفی و تلازم طرح مدینه فاضله با اثبات حکمت به طور کلی صحیح نیست، حذف کامل شرط حکمت در ریاست جامعه اسلامی نیز به طور کامل چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. فارابی به تداوم نبوت فلسفی و فهم فلسفی شریعت در سطح کلیات زندگی سیاسی و فهم اجتهادی شریعت در جزئیات زندگی سیاسی اعتقاد دارد. البته همان طوری که برخی معتقدند، می‌توان گفت که در سیاست مدن دیگر تأملات فلسفی از نظر فارابی جایگاهی ندارد.^{۲۲} به نظر می‌رسد این دوگانگی پایه و اساس تحلیل‌های دو گانه‌ای است که پس از فارابی در شرق و غرب جهان اسلام، صورت گرفته است. این تحلیل‌ها ضمن پذیرش اساس فهم فلسفی شریعت به دو نتیجه متفاوت می‌رسند که در سطور آینده توضیح داده خواهد شد.

۲. فهم فلسفی شریعت و اثبات انحصار اعتبار فهم اجتهادی شریعت در زندگی سیاسی

پس از فارابی، ایده فهم فلسفی شریعت توسط فیلسوفان شرق تمدن اسلامی به ویژه ابن سینا مورد توجه قرار گرفته و بسط می‌یابد. ابن سینا از فلسفه برای فهم شریعت بهره می‌گیرد و فهمی فلسفی از شریعت را ارائه می‌کند. فهم فلسفی ابن سینا از شریعت نیز در استدلال فلسفی او بر ضرورت شریعت و نبوت نهفته است. ابن سینا با صراحت بیشتری به این استدلال می‌پردازد. در فصل سی و نهم از الهیات نجات، استدلال مذکور را توضیح می‌دهد. ابن سینا با تمایزات انسان از سایر حیوانات، تأمین نیازهای ضروری انسان را تنها طریق مشارکت و تعاون دانسته و آن را مبنای زندگی جمعی آنان می‌داند. از نظر وی مشارکت و تعاون مستلزم داد و ستد است. به گفته وی:

مشارکت و همکاری برای وجود و بقای انسان ضروری است و این امر،

نیازمند به داد و ستد است.^{۲۳}

به عقیده ابن سینا، داد و ستد عوامل و اسباب دیگری را لازم دارد. از نظر وی، قانون باید در این داد و ستد حکمفرما باشد. و برای قانون عدالت (باید) قانونگذار و اجراکننده عدالت وجود داشته باشد.^{۲۴} ابن سینا پس از اشاره به ویژگی‌ها و خصایص لازم برای قانونگذار و مجری عدالت و ضرورت وجود وی در جامعه انسانی، وی را پیامبر معرفی می‌کند. به گفته ابن سینا:

باید پیامبری وجود داشته باشد و دارای ویژگی‌هایی باشد که سایر مردم

فاقد آن هستند تا با مشاهده کمالات او که پیامبر را از دیگران متمایز

می‌سازد، فقدان آنها را در خود ببینند.^{۲۵}

بدین ترتیب، ابن سینا، به ضرورت معجزه پرداخته و با استدلالی عقلی ضرورت آن را اثبات می‌کند. نکته مهم دیگر در استدلال ابن سینا، استدلال وی بر ضرورت به کارگیری زبان قابل فهم برای مردم و ارائه معرفتی قابل فهم از سوی پیامبر است. از نظر وی شایسته نیست که پیغمبر مردم را به معرفتی بالاتر از یگانگی و بی‌همتایی خداوند و ادا سازد؛ زیرا مردم، آن احوال و حقایق را نمی‌توانند بدون رنج و زحمت و به طور شایسته تصور کنند و تنها تعداد کمی از آنها می‌توانند حقیقت این توحید و تنزیه را دریابند. بنابراین مردم در اثر این تکلیفشان، یا بی‌درنگ به انکار و تکذیب چنین خدایی خواهند پرداخت و یا با دچار شدن به ستیزه و مخالفت، سرگرم مباحثه‌ها و

استدلال‌ها خواهند گشت به طوری که از کارهای (فردی و اجتماعی) خود باز می‌مانند.^{۲۶}

همان طوری که ملاحظه می‌شود با چنین استدلالی، ابن سینا از سویی به محتوای پیام پیامبر اشاره می‌کند و از سوی دیگر به ضرورت مبنا قرار گرفتن این پیام قابل فهم در زندگی فردی و اجتماعی. از نظر ابن سینا، پیامبر تنها باید به کمک تشبیه و تمثیل مردم را از عظمت پدیده‌های محسوس به عظمت و جلال الهی رهنمون شود و همچنین مسئله معاد را می‌بایست به گونه‌ای مطرح کند که مردم چگونگی آن را دریابند و به آن علاقه مند شوند و برای مسئله سعادت و شقاوت اخروی نیز، بیانی در حوزه فهم آنان، به صورت تشبیه و تمثیل ارائه دهد.^{۲۷}

سخنان مذکور به وضوح علاوه بر ضرورت نبوت در جامعه اسلامی، بر ضرورت قابل فهم بودن محتوای شریعت تأکید می‌کند، تأکید بر این دو امر به نحوی بیانگر چگونگی ارائه فهم فلسفی ابن سینا از شریعت است. ابن سینا، بدین ترتیب، زندگی سیاسی و اجتماعی را با نبوت و شریعت پیوند زده و با اثبات عقلانی نبوت، فلسفه را از زندگی سیاسی و اجتماعی به کنار می‌نهد. وی در رساله کوچک خود به نام الرسالة فی اقسام العلوم العقلية مبنای معرفت شناختی آن را تدارک دیده است:

حکمت به دو بخش نظری مجرد و عملی تقسیم می‌شود. غایت بخش نظری، حصول اعتقاد یقینی به احوال موجوداتی است که وجود آنها به عمل انسانی وابسته نیست بلکه مقصود از آن حصول رأی تنهاست مانند علم توحید و هیئت. غایت بخش عملی، حصول اعتقاد یقینی به موجودات نیست بلکه هدف آن می‌تواند حصول صحت رأی در امری باشد که وابسته به انسان است تا از مجرای آن به خبر دست یابد... علوم عملی بر سه بخش تقسیم می‌شود. نخستین علم، نشان می‌دهد که اخلاق و افعال انسان چگونه باید باشد... (در) علم دوم... شخص می‌داند که تدبیر منزل او چگونه باشد... و (در) علم سوم... اقسام سیاسات و ریاسات و اجتماعات مدنی فاصله و ضاله، چگونگی حفظ هر یک از این نظام‌ها و سبب زوال و جهت انتقال آنها شناخته می‌شود... در این بخش از حکمت عملی، وجوب نبوت، نیاز نوع بشر به شریعت در وجود، بقا و آخرت خود بحث می‌شود.^{۲۸}



همچنین می‌توان ایده پیوند سیاست و نبوت و استخدام فلسفه برای فهم شریعت را در دیگر اثر ابن سینا مشاهده کرد. ابن سینا در مقاله دهم از الهیات شفا، سیاست را مورد بررسی قرار می‌دهد و به گفته روزنتال، علت درج سیاست در الهیات نیز این است که نبوت به تنهایی قانون لازم برای جامعه خوب در دولت آرمانی را فراهم می‌سازد.^{۲۹} ابن سینا مشابه استدلال خود در الهیات نجات را در الهیات شفا تکرار می‌کند و در نهایت ضرورت وجود پیامبر را این گونه مستدل می‌سازد:

ضرورت وجود چنین انسانی، برای وجود و صیانت نوع بشر، از ضروریات رویش مو بر پشت لب و ابروها و وجود منحنی کف پا و دیگر اموری که ضرورتی برای بقا ندارند، اساسی‌تر است زیرا این امور در نهایت برای بقا مفید می‌توانند باشند.^{۳۰}

با توجه به آنچه که به اختصار از آثار ابن سینا بیان گردید، ایده فهم فلسفی شریعت در اندیشه او آشکار می‌گردد. مباحث مذکور نشان می‌دهد که ابن سینا سیاست را در دو قسم سیاست مدینه و نبوت مورد بررسی قرار داده و سپس به ضرورت سیاست نبوت و شریعت برای صیانت مدینه اسلامی می‌پردازد. وی پس از اثبات ضرورت نبوت با استدلال‌های فلسفی مذکور، به موارد لازم و ضروری در شریعت و وضع آن اشاره می‌کند. فصل آخر الهیات شفا به این بحث اختصاص دارد که به جهت رعایت اختصار از ذکر آن خودداری می‌شود.^{۳۱} آنچه به عنوان نتیجه گیری می‌توان به آن اشاره کرد، این است که ابن سینا با تکیه بر میراث فارابی، آن گاه که سیاست را از چشم انداز نبوت و شریعت می‌نگرد، در واقع، نیاز چندانی به بسط فلسفه سیاسی نمی‌بیند.^{۳۲} این تحول، از دیدگاه پژوهش حاضر از اهمیت بسیاری برخوردار است. ابن سینا با چنین دیدگاهی، در واقع پس از استخدام فلسفه در جهت اثبات شریعت، مرجعیت علمی در عرصه زندگی سیاسی را به نمایندگان شریعت و مفسران آن در جامعه اسلامی وا می‌گذارد. فقها به عنوان مفسران رسمی شریعت بر این اساس، از چنان اعتباری برخوردار می‌گردند که تنها مرجع رسمی فهم و تفسیر شریعت به حساب می‌آیند. چنین پیامدی، در واقع، به مفهوم اثبات اعتبار فهم اجتهادی شریعت در زندگی جمعی و سیاسی است. در نتیجه ابن سینا نیز در نهایت به اعتبار روایی فهم اجتهادی شریعت می‌رسد که در نزد فقهای اصولی نیز معتبر دانسته می‌شد.

ایده اعتبار فهم اجتهادی شریعت بر پایه استدلال فلسفی، پس از ابن سینا مورد توجه برخی دیگر از فیلسوفان مسلمان قرار گرفته و در حکمت متعالیه ملاصدرا به کمال خود می‌رسد. صدرالدین شیرازی به دنبال تفسیری فلسفی از شریعت که با ابن سینا شروع شده بود، به تثبیت جایگاه سیاسی مجتهدان و به طور کلی گفتمان اجتهاد در فلسفه اسلامی پرداخت.^{۳۳} ملاصدرا مشهد پنجم از کتاب خود الشواهد الربوبیه را به بحث درباره نبوت و ولایت اختصاص می‌دهد. پس از آنکه اوصاف نبی و خصوصیات وی و مسائل مربوط به نبوت از جمله معجزه را مورد بررسی قرار می‌دهد، در بیان جایگاه پیامبر در سلسله مراتب انسان‌ها و موجودات در نظام معرفت و آفرینش به طبقه‌بندی آنها می‌پردازد. از نظر وی خداوند خلاق را به سه دسته آفریده است: ملائکه، بهائم، انسان‌ها. خداوند در نهاد ملائکه فقط عقل قرار داده، در نهاد بهائم شهوت و در انسان‌ها، هم عقل و هم شهوت.^{۳۴} همچنین از نظر ملاصدرا انسان‌ها، به سه نوع قابل تقسیم هستند:

دسته‌ای از آنان مستغرق در بحر معرفت خدا و ملکوت اویند... و آنان گروه الهیون و از اولیای خدایند که ابواب ملکوت بر قلب آنان گشوده شده است. دسته دیگری آنانند که با تمام وجود خود به شهوات و لذایذ جسمانی روی آورده... و ایشان همگی اهل دنیابند... دسته دیگر آنانند که در مرز مشترک و حد فاصل مابین عالم معقول و عالم محسوس استقرار یافته‌اند... و این راه و روش انبیاء و مرسلین و صدیقین است.^{۳۵}

همان طوری که ملاحظه می‌شود در این تقسیم‌بندی پیامبر در حد مشترک مابین معقولات و عالم محسوسات قرار می‌گیرد. چنین دیدگاهی تحولی در نظریه فارابی به حساب می‌آید.

فارابی همان طوری که گذشت، افاضه معرفت از عالم معقولات «عقل فعال» به عالم ناسوتی را از دو طریق قوه ناطقه و مخیله می‌دانست که به اعتقاد وی، نبی پس از حصول کمال عقلی، به مدد قوه مخیله و وحی به بنیادهای شریعت راه می‌یابد. در حالی که در نظریه ملاصدرا چنین تبیینی مشاهده نمی‌شود و تنها از فلسفه و استدلال عقلی برای تبیین جایگاه نبی و اثبات نبوت استفاده می‌شود. وی در ادامه به اثبات نبوت پرداخته است. استدلال وی که در شاهد دوم از مشهد پنجم کتاب مذکور آورده شده، با استدلال ابن سینا چندان تفاوتی ندارد.^{۳۶} آنچه از دیدگاه پژوهش



حاضر، اشاره به آن لازم به نظر می‌رسد نکته‌ای است که وی در آخرین اشراق کتاب مذکور به آن اشاره می‌کند. ملاصدرا به صراحت فهم اجتهادی شریعت را اعتبار می‌بخشد. به عقیده وی خداوند پس از انقطاع نبوت حکم مبشرات و الهامات و حکم ائمه معصومین - علیهم السلام - و همچنین حکم مجتهدین را باقی گذاشت... و بنابراین مجتهدین، پس از ائمه معصومین (در مورد خصوص احکام دین) بدان گونه که از طریق اجتهاد دریافته‌اند، فتوا می‌دهند هر چند در فتاوا با هم اختلاف داشته باشند. همان طور که شرایع آسمانی (برحسب زمان و مکان) با هم اختلاف دارند. چنان که خداوند در قرآن مجید می‌فرماید: *ولکل جعلنا منكم شرعة و منهاجا*.^{۳۷} همان طوری که ملاحظه می‌شود فهم اجتهادی مجتهدان به رغم تعدد و اختلاف آرا پذیرفته می‌شود و بدین ترتیب، فهم فلسفی شریعت به انحصار اعتبار فهم اجتهادی در آن زندگی سیاسی اجتماعی می‌انجامد.

۳. فهم فلسفی شریعت و انکار اعتبار فهم اجتهاد ظاهرگرای شریعت در زندگی سیاسی
ایده فهم فلسفی شریعت که با فارابی آغاز گردیده بود، در حوزه غرب تمدن اسلامی و در اندیشه فیلسوفان مسلمان آن مطرح و به ویژه در اندیشه ابن رشد (۵۲۰ - ۵۹۵) «پدر فلسفه اندلس» بسط یافت. تلاش فکری ابن رشد در توضیح و بسط آن، به انکار اعتبار فهم اجتهادی شریعت و تأکید بر فهم تأویلی آن انجامید.
تلاش فکری ابن رشد را می‌تواند در دومحور زیر خلاصه کرد:

۳-۱. دفاع از فلسفه

همان طوری که قبلاً اشاره شد، برخی از اندیشمندان مسلمان با تألیف کتاب‌هایی مخالفت‌های سرسختانه‌ای با فلسفه انجام داده بودند. کتاب *تهافت الفلاسفة غزالی* در این بین از اهمیت بسیاری برخوردار بود. ابن رشد با تدوین کتاب *تهافت التهافت* آشکارا به نقد آرای غزالی می‌پردازد. غزالی در *تهافت الفلاسفة* ابتدا اختلاف میان فیلسوفان و پیروان فرقه‌های دیگر را در سه قسم خلاصه می‌کند:
قسم اول، آن است که نزاع در آنها تنها به لفظ مربوط است. قسم دوم، چیزهایی است که مذهب آنها به اصلی از اصول دین صدمه نمی‌رساند.

قسم سوم، چیزهایی است که نزاع در آن وابسته به اصلی از اصول دین است.^{۳۸}

غزالی نزاع در مورد اول را به بحث لغوی بر می گرداند و از آن می گذرد و نزاع در قسم دوم را نیز به دلیل تصدیق پیامبران و فرستادگان خدا از سوی فلاسفه، غیر ضروری می داند^{۳۹} و از این رو به اثبات فساد و بطلان عقاید و افکار فیلسوفان در مورد سوم می پردازد. وی در این کتاب بیست مسئله را مطرح کرده، به نقد و انکار دیدگاه فیلسوفان درباره آنها پرداخته است. از مجموع مسائل بیست گانه، او در مورد سه مسئله موضع بسیار سخت اتخاذ کرده و فلاسفه را تکفیر کرده است. این سه مسئله عبارتند از:

۱. قول به قدم زمانی عالم؛

۲. انکار علم خداوند به جزئیات؛

۳. انکار بازگشت اجساد و حشر آنها در روز قیامت.^{۴۰}

ابن رشد در پاسخ به غزالی و دفاع از شأن فلسفه، با اشاره به استدلال های غزالی و اشاعره به نقد آنها می پردازد. ابن رشد معتقد است طریق اشاعره در باب اصول عقاید و اثبات صانع علاوه بر اینکه شرعی نیست از حیث اصول برهانی نیز سست و بی پایه است.^{۴۱} ابن رشد، پس از آنکه ضعف و سستی عقاید اشاعره و غزالی را توضیح می دهد، با اشاره به مواضع سه گانه ای که غزالی به سبب آنها، فیلسوفان را تکفیر کرده بود، در پایان کتاب خود در جمع بندی نهایی می نویسد:

این مرد [غزالی] فیلسوفان را به خاطر سه مسئله تکفیر کرد. یکی از آنها این مسئله (انکار معاد جسمانی) است در حالی که ما رای فیلسوفان را در این مسئله بیان کردیم که آنها این مسئله را از مسائل نظری می دانند. مسئله دوم، اعتقاد فیلسوفان به اینکه خداوند جزئیات را نمی داند در حالی که ما گفتیم این قول از فیلسوفان نیست و مسئله سوم، اعتقاد فیلسوفان به قدم زمانی عالم در حالی که گفته شد آنچه که مقصود تکفیر کنندگان فیلسوفان است، مقصود آنان نمی باشد.^{۴۲}

نکته بسیار مهم از دیدگاه تحقیق حاضر، نقد ابن رشد از غزالی به خطای فهم در

شریعت است:

تردیدى نیست که این مرد [غزالی] در [فهم] شریعت خطا کرده
همان طوری که در [فهم] حکمت به خطا رفته است.^{۴۳}

در واقع ابن رشد با نقد غزالی، از سویی مبانی لازم برای دفاع از فلسفه را تدارک
می بیند، از سوی دیگر با اشتباه و نادرست دانستن فهم غزالی از شریعت، ضرورت
فهم صحیح از شریعت را بیان می کند. ابن رشد بدین ترتیب، در تلاش های فکری
خود، محور دیگری را می گشاید و در آن در جمع فلسفه و دین (شریعت)، فهمی
صحیح (فلسفی) از شریعت ارائه کرده، با انکار فهم اجتهادی رایج [ظاهرگرا] از
شریعت، از ضرورت فهم تأویلی آن سخن می گوید.

۲-۳. جمع فلسفه و شریعت

ابن رشد از آنجا که فهم نادرست از شریعت را یکی از مهم ترین عوامل انکار
فلسفه از سوی مخالفان فلسفه می داند، در دفاع از فلسفه و حل تعارضی که اینان
میان فلسفه و شریعت می پنداشتند، نظریه خود را درباره رابطه عقل و شرع و فلسفه و
شریعت در کتاب *فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال مطرح* و از این
طریق فهم صحیح شریعت را توضیح می دهد.

ابن رشد، ابتدا تلاش می کند از دیدگاه شریعت، یادگیری فلسفه و علوم منطقی
را جایز و ضروری معرفی کند. وی با اشاره به اینکه از نظر شریعت، معرفت حق
ضروری است و معرفت حق با تأمل و نظر برهانی حاصل می شود، به سازگاری فلسفه
و شریعت می پردازد. به گفته وی:

از آنجا که شریعت حق است و به تأمل و نظر برای رسیدن به معرفت حق
دعوت می کند، ما مسلمانان جملگی به طور قطع می دانیم که نظر برهانی به
مخالفت با آنچه که شریعت آورده است، ختم نمی شود چرا که: حق متضاد
حق نیست بلکه موافق و گواه آن است.^{۴۴}

وی، بر پایه این اصل به مسئله تأویل و ضرورت آن برای فهم شریعت،
می پردازد. از نظر وی تأویل عبارت است از:

اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير ان يخل

فی ذلك بعادة لسان العربی فی التجوز...؛ [تاویل] خارج کردن دلالت یک لفظ از معانی حقیقی به معنای مجازی بدون آنکه عادتاً در این عمل، خللی به زبان عربی در مجاز گویی وارد آید.^{۴۵}

ابن رشد ضرورت تاویل را با وجود ظاهر و باطن برای شریعت مربوط دانسته و سبب آن را اختلاف فطرت‌های مردم و تباین قدرت درک آنها در پذیرش می‌داند.^{۴۶} علاوه بر این به اعتقاد ابن رشد، ظواهر متعارضی نیز در شریعت وجود دارد که سبب آن توجه دادن مخاطبانی است که در علم راسخ هستند، تا با تاویل بین آنها جمع نمایند.^{۴۷} ابن رشد بدین ترتیب ضرورت تاویل را اثبات کرده، اما بر این باور است که تاویل ویژه برخی از مردم است. از نظر وی مردم نسبت به فهم شریعت به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. گروهی که اهل تاویل نیستند و آنها مخاطبانی هستند که اکثریت و غالب مردم را تشکیل می‌دهند؛

۲. گروهی که اهل تاویل جدلی هستند و آنها بر حسب طبیعت یا عادت اهل جدل هستند؛

۳. گروهی که اهل تاویل یقینی هستند و آنها بر حسب طبیعت و صنعت اهل برهاند یعنی اهل صنعت حکمت.^{۴۸}

ابن رشد، تاویل را برای دسته اول و دوم رد می‌کند و تاویل صحیح را تاویل یقینی-دسته سوم- می‌داند.

همان طوری که ملاحظه می‌شود، ابن رشد با جمع فلسفه و شریعت و ارائه فهمی فلسفی از شریعت، بر ضرورت تاویل شریعت به منظور فهم صحیح آن تأکید می‌کند. برخی از محققین، این تلاش فکری ابن رشد را به مفهوم طرح نظریه «حقیقت دوگانه» دانسته‌اند. غلامحسین ابراهیمی دینانی دفاع ابن رشد از فلاسفه و اختصاص دادن حق تاویل را به آنان، سبب انتساب این نظریه به ابن رشد از سوی اشخاصی همچون اتین ژیلسون دانسته، خود نیز اعتراف می‌کند که این تفسیر چندان هم دور از واقعیت نیست؛ زیرا در آثار ابن رشد مسائلی مطرح شده که نشان می‌دهد خود او نیز به اشتراک معنوی تشکیک در مراتب هستی قائل نبوده است.^{۴۹} وی در تأیید ادعای خود، به نظریه ابن رشد درباره علم خداوند و انسان اشاره کرده که

در آن ابن رشد، قیاس علم خداوند به علم انسان را نادرست و به تباین این دو علم رأی داده است. از این رو اگر علم خداوند با علم انسان تباین داشته باشد، دیگر نمی‌توان از باطن و ظاهر سخن گفت چرا که ظاهر، ظهور باطن است و باطن، بطون ظاهر به شمار می‌رود. در حالی که دو امر متباین حاکی از یکدیگر نبوده و یکی را نمی‌توان نشانهٔ دیگر به شمار آورد.^{۵۰}

به نظر می‌رسد که چنین تفسیری از نظریهٔ ابن رشد و ارائهٔ نظریهٔ «حقیقت دوگانه» چندان معتبر نباشد. ابن رشد نظریهٔ حقیقت دوگانه را نظر نداشته، در عوض از نظریهٔ «راه دوگانهٔ حقیقت» سخن می‌گوید. ابن رشد همان طوری که گذشت، به سازگاری فلسفه و باطن شریعت می‌اندیشد. وی از دو حقیقت ویژهٔ فلاسفه و فقیهان سخن نمی‌گوید بلکه شناخت شریعت را نیز برای فیلسوفان لازم می‌داند. به گفتهٔ وی: چون فلسفه فقط موجب شناسایی سعادت عقلی صنف خاصی است. لازم است که آنان علاوه بر حکمت، شریعی را که قصد تعلیم جمهور عامه دارند، بیاموزند.^{۵۱}

بنابراین می‌توان گفت که از نظر ابن رشد اولاً صاحب شرع همهٔ حقایق را در نصوص شرعی برای جمهور بیان نمی‌کند و فقط به اندازهٔ تحصیل سعادت جدلی و کسب فضیلت عملی کفایت می‌کند؛ ثانیاً چون خطاب شرع، غالباً به جمهور است با زبان جمهور سخن می‌گوید. از این حیث، شریعت باطنی دارد که جز برای خواص قابل کشف نیست.^{۵۲}

علاوه بر این، استدلال مذکور بر نظریهٔ حقیقت دوگانه بر این مبنا استوار است که علم انسان با علم خداوند تباین دارد، در نتیجه نمی‌توان به ظاهر و باطن داشتن شریعت باور داشت، در حالی که به عقیدهٔ ابن رشد، فیلسوف با تأویل به باطن شریعت راه پیدا می‌کند و در نتیجه دیگر نمی‌توان علم او را به مثابه علم انسان کاملاً متباین از علم خداوند دانست و براساس آن ایده باطن و ظاهر داشتن شریعت را به مفهوم حقیقت دوگانه دانست.

با توجه به آنچه گذشت می‌توان مهم‌ترین نکاتی را که برداشت سوم از شریعت بر پایهٔ فهم فلسفی شریعت ارائه کرده است، این‌گونه خلاصه کرد:
۱. فهم مخالفان فلسفه از شریعت فهمی نادرست است.

۲. اثبات سازگاری فلسفه با شریعت با ارائه فهمی فلسفی از شریعت.
 ۳. فهم اجتهاد ظاهر‌گرای شریعت، فهمی نادرست است.
 ۴. فهم صحیح شریعت، فهمی تأویلی است.
 ۵. فهم تأویلی و عقلانی شریعت ویژه اهل حکمت است.
 ۶. پذیرش فهم تأویلی شریعت، نه به مفهوم پذیرش حقیقت دوگانه بلکه به مفهوم پذیرش راهی دیگر، علاوه بر وحی، برای رسیدن به حقایق است.
 ۷. فهم تأویلی شریعت و راه عقلی درک حقیقت، فهم و راه کامل‌تری است؛ زیرا خداوند همه حقایق را در خصوص شرعی برای مردم بیان نمی‌کند و تنها به اندازه تحصیل سعادت جدلی و کسب فضیلت عملی بسنده می‌کند.
- با توجه به این نکات، چگونگی انکار اعتبار فهم اجتهادی شریعت و تأکید بر فهم تأویلی و عقلانی آن در نظریه ابن‌رشد و هم‌فکرانش آشکار می‌گردد و تفاوت برداشت آنان با برخی از فیلسوفان شرق تمدن اسلامی همچون ابن‌سینا روشن می‌گردد.

جمع بندی و نتیجه گیری

با توجه به آنچه که به اختصار گذشت، می‌توان به این جمع‌بندی اشاره کرد که در دوره میانه تلاش‌های فکری فیلسوفان سیاسی، موجبات ظهور سه برداشت مختلف از نظریه فهم فلسفی شریعت را فراهم ساخته، براساس این برداشتها، سیاست و زندگی سیاسی در آرای آنان تبیین‌های متفاوتی پیدا نموده است. فارابی با طرح ایده این‌همانی فهم عقلانی - وحیانی معرفت حقیقی، پایه‌گذار فهمی فلسفی از شریعت بوده، به اعتبار این فهم در زندگی سیاسی حکم نموده است. این دیدگاه که حاوی نوعی دوگانگی نسبت به فهم کلیات و جزئیات زندگی سیاسی بوده و بر اعتبار فهم فلسفی شریعت در کلیات و فهم اجتهادی شریعت در جزئیات زندگی سیاسی تأکید نموده است، پایه و اساس تحلیل‌های دوگانه‌ای قرار می‌گیرد که در آرا و آثار ابن‌سینا و ابن‌رشد ظهور یافته است. ابن‌سینا با پذیرش نظریه فهم فلسفی شریعت - اما با برداشتی متفاوت از برداشت فارابی - به اثبات انحصار اعتبار فهم اجتهادی شریعت در زندگی سیاسی پرداخته در حالی که ابن‌رشد نیز بر پایه برداشتی متفاوت از نظریه فهم فلسفی شریعت به انکار اعتبار فهم اجتهاد ظاهر‌گرای شریعت در زندگی سیاسی می‌پردازد.

□ پی‌نوشت‌ها:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۱۶۱.
۲. پرداختن به این نزاع از حوصله نوشتار حاضر خارج است. غلامحسین ابراهیمی دینانی این نزاع را در گزارش ابوحیان در کتاب مقایسات گزارش می‌کند. ر. ک: همان، ص ۱۶۱ - ۱۷۰. همچنین داود فیرحی نزاع مذکور را در قالب مناظره ابوسعید سیرافی زبان شناس و متی بن یونس فیلسوف گزارش کرده است. ر. ک: فیرحی، داود، دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸، ص ۶۵.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، پیشین، ص ۱۹۹.
۴. همان، ص ۲۰۰، به نقل از: ابن حزم، رسائل، ج ۴، ص ۷۵.
۵. فارابی، ابونصر محمد، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه: سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱.
۶. همان، ص ۱۵۲.
۷. همان، ص ۱۷۹.
۸. همان، ص ۱۸۰.
۹. ناظرزاده کرمانی، فرناز، اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، تهران، انتشارات دانشگاه الزهرا (س)، ۱۳۷۶، ص ۱۸۰.
۱۰. فارابی، ابونصر محمد، پیشین، ص ۲۰۲.
۱۱. همان، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.
۱۲. داوری، رضا، فارابی، فیلسوف فرهنگ، تهران، نشر ساقی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۱.
۱۳. فیرحی، داود، پیشین، ص ۷۲ و ۷۳.
۱۴. فارابی، ابونصر محمد، پیشین، ص ۲۰۳.
۱۵. داوری، رضا، پیشین، ص ۱۲۴.
۱۶. فارابی، ابونصر محمد، آراء اهل مدینه فاضله، پیشین، ص ۲۱۹ و ۲۲۰.
۱۷. ناظرزاده کرمانی، فرناز، پیشین، ص ۲۴۹.
۱۸. فارابی، ابونصر محمد، آراء اهل مدینه فاضله، پیشین، ص ۲۱۹ و ۲۲۰.

۱۹. همان، ص ۲۲۰.
۲۰. طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳، ص ۱۲۰.
۲۱. فیرحی، داود، پیشین، ص ۳۴۰.
۲۲. همان، ص ۳۴۱.
۲۳. ابن سینا، الهیات نجات، ترجمه و تصحیح: سیدیحیی یثربی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷، ص ۳۲۰.
۲۴. همان.
۲۵. همان، ص ۳۲۱.
۲۶. همان، ص ۳۲۲.
۲۷. همان، ص ۳۲۳.
۲۸. طباطبایی، سید جواد، پیشین، ص ۱۹۰ و ۱۹۱ به نقل از ابن سینا، تسع رسائل، مطبع هندیه بالموسکی، مصر ۱۹۰۸، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.
29. Erwin.I.J.Rosenthal *Political Thought in Medieval Islam* Cambridge, University Press, 1962, P 147 .
۳۰. ابن سینا، الهیات شفاء، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴، ص ۴۴۲.
۳۱. ابن سینا، همان، ص ۴۵۱ و ۴۵۲. همچنین ابن سینا در کتاب المبدأ و المعاد استدلال فلسفی خود در اثبات ضرورت نبوت را توضیح می‌دهد، ر. ک: ابن سینا، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۱۵-۱۲۱.
۳۲. فیرحی، داود، پیشین، ص ۳۴۱.
۳۳. همان، ص ۳۵۲.
۳۴. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبية، ترجمه و تفسیر: جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۷۵، ص ۴۸۷.
۳۵. همان.
۳۶. به جهت رعایت اختصار از ذکر آن خودداری شده. ر. ک: همان، ص ۴۹۱.
۳۷. مائده، آیه ۴۸.
۳۸. غزالی، محمد، تهافت الفلاسفة، ترجمه: علی اصغر حلبی، تهران، جامی، ۱۳۸۲، ص ۶۴-۶۷.
۳۹. همان، ص ۶۵.

۴۰. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، پیشین، ص ۲۱۴.
۴۱. همان، ص ۲۴۰.
۴۲. ابن رشد، تهافت التهافت، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۲، ص ۵۸۷.
۴۳. همان.
۴۴. ابن رشد، فصل المقال فی تقریر بین الشریعة والحکمة من الاتصال، مع مدخل و مقدمه تحلیلیه، محمدعابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الواحدة العربیة، ۱۹۹۹، ص ۹۶.
۴۵. همان، ص ۹۷.
۴۶. همان، ص ۹۸.
۴۷. همان.
۴۸. همان، ص ۱۱۸.
۴۹. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، پیشین، ص ۲۳۵.
۵۰. همان، ص ۲۳۶.
۵۱. ابن رشد، تهافت التهافت، پیشین، ص ۵۸۲.
۵۲. فیرحی، داود، «روش شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی»، مجله علوم سیاسی، سال ششم، شماره ۲۲.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی