

اتصال حکمت و شریعت: بررسی تطبیقی آرای فارابی و ابن رشد درباره نسبت فلسفه و دین

جهانگیر مسعودی^۱، جواد شمسی^۲

چکیده

پرسش از نسبت فلسفه و دین، در کهن ترین ادوار تاریخ تفکر بشر ریشه دارد و فیلسوف مسلمان نیز چونان دیگر هم‌صنفانش دستخوش این پرسش بوده است. جستار پیش رو در صدد بازخوانی، تطبیق و سنجش آرای دو فیلسوف دوران‌ساز مسلمان، فارابی و ابن رشد برآمده است. وجه این تطبیق افزون بر نوآوری و اصالت آرای طرفین، حضور ایشان در دو بزنگاه خاص تاریخی است: هنگامه طلوع و تأسیس فلسفه اسلامی و زمانه احیای پیکر تنومند اما نیمه‌جان آن. هر دو متفکر برآنند که فلسفه و دین موافق یکدیگرند؛ چراکه از یک حقیقت سخن می‌گویند؛ با این تفاوت که ابن رشد به صراحت از اختلاف ظاهری این دو سخن می‌گوید و به مدد علم تأویل در مسیر رفع این اختلاف گام می‌گذارد؛ اما به نظر می‌رسد در نظرگاه فارابی، اساساً مسئله اختلاف مطرح نمی‌شود؛ چراکه مخاطب فلسفه و دین، وجه اشتراکی با یکدیگر ندارند تا مجالی برای بروز اختلاف پدید آید. این مقاله می‌کوشد با رجوع به آثار اصیل و تراز اول هریک از این دو فیلسوف، مهم‌ترین ایده‌های آنان را احصا و طبقه‌بندی کند و از پی آن در مسیر مقایسه و تطبیق آنها گام بردارد.

واژگان کلیدی: فارابی، ابن رشد، دین، فلسفه، تأویل.

masoudi-g@um.ac.ir

shamsi.javad@yahoo.com

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

۲. کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد

نخوه استناد: مسعودی، جهانگیر؛ شمسی، جواد (۱۳۹۶). «اتصال حکمت و شریعت: بررسی تطبیقی آرای فارابی و ابن رشد درباره نسبت فلسفه و دین». *حکمت اسلامی*، ۴ (۳)، ص ۶۱-۸۶.

مقدمه

کشتی تفکر فلسفه اسلامی که با سکان‌دارانی همچون فارابی و ابن‌سینا اقیانوس‌های وسیع تفکر عقلانی را می‌پیمود، با توفان تهافت الفلاسفه غزالی به گِل نشست و به تعبیری پس از انتشار این کتاب در جهان اسلام - دست‌کم در برخی حوزه‌های فکری - «ریشه تفکر فلسفی خشکیده شد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۹۸). تهافت الفلاسفه که حاوی بیست نقد از موضع الهیات بر فلسفه اسلامی، به‌ویژه خوانش فارابی و ابن‌سیناست، در سه موضع فیلسوفان را به کفر متهم کرد و به قتل ایشان فتوا داد.

از مطلع تاریخ تفکر فلسفی در اسلام، بزرگ‌ترین - یا دست‌کم یکی از بزرگ‌ترین - مسائل پیش روی فیلسوف مسلمان، کاوش در نسبت فلسفه و دین بوده است؛ تا آنجاکه می‌توان فلسفه اسلامی را کوششی برای هماهنگی میان دین اسلام و فلسفه یونانی دانست.^۱ ابونصر فارابی که بر صدر فلسفه اسلامی نشسته است و از او با عنوان مؤسس این فلسفه یاد می‌شود (مهدی، ۲۰۰۹م، ص ۷۶) یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه است. او با به کار گرفتن آموزه‌های نوافلاطونی و تلفیق آن با فلسفه ارسطو، قرائتی جدید از فلسفه یونانی ارائه کرد که سازگاری بیشتری با تفکر الهیاتی اسلام دارد. این اهتمام به مدد اندیشه فیلسوفان مسلمان، مسیر خود را به سوی قله پیمود و با فلسفه‌ورزی ابن‌سینا بر نقطه اوج ایستاد؛ اما پس از هجوم غزالی، نه‌تنها روند گسترش فلسفه متوقف

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: اکبری‌ان (۱۳۸۶). مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات. مؤلف در این اثر، آرای شماری از فیلسوفان سرشناس مسلمان را در باب نسبت دین و فلسفه بازخوانی کرده است.

شد، که اساساً درخت تنومند فلسفه اسلامی به خشکی گرایید. در چنین محیطی است که ابوالولید محمد بن رشد، در مقام پاسخ به اشکالات غزالی کمر به احیای فلسفه اسلامی می‌بندد.

اگر بتوان در فلسفه اسلامی از خطِ مرز جغرافیایی سخن گفت، آن‌گاه باید فارابی، ابن‌سینا و سهروردی را سردمداران شرقی این فلسفه، و ابن‌رشد را نمونه غربی آن دانست. این خطِ مرز جغرافیایی غالباً با شاخصه تلفیق فلسفه، عرفان و کلام و تمییز این سه از یکدیگر به مرز عقیدتی نیز تبدیل شده است. ماحصل شاخه نخست به حکمت متعالیه ختم می‌شود و جریان اخیر مورد توجه غربِ یهودی - مسیحی قرار گرفته است و ابن‌رشدیانِ لاتینی که در قرون وسطی به ارسطوگرایی شهره‌اند، خود را وامدار آن می‌دانند. سنجش نسبت دو حوزه عقل و دین که در سنجش نسبت حکمت، فلسفه، علم، اخلاق و... با شریعت، فقه، حدیث و... متجلی شده است، در هر دو حوزه عمده تفکر فلسفی اسلام در کانون توجه بوده است.

جُستار پیش رو می‌کوشد ضمن بازخوانی، مقایسه و سنجش آرای دو تن از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه، یعنی فارابی و ابن‌رشد، وجوه وفاق و اختلاف آنها را عیان سازد. آنچه بر اهمیت این تطبیق و مقایسه می‌افزاید، افزون بر غنای فلسفی آرای این دو، قرار گرفتن ایشان در دو بزنگاه تاریخی است؛ بزنگاه‌هایی که به‌مثابه نقطه آغاز گُتش فلسفی با مسئله نسبت فلسفه و دین به شمار می‌رود. اگر این مقاله بتواند میان حرکتی که فارابی آغاز کرد و ابن‌رشد در زمانه افول فلسفه به بازخوانی و گسترش آن همت گماشت، خط سیری ترسیم نماید و بر این مسیر نوری افشاند، خود را بختیار می‌داند.

فارابی: وحدت حقیقت و کثرت زبان

دین: تعریف، گستره و تقسیم‌بندی

فارابی نه تنها «دین» و «ملّه» را دو واژه مترادف می‌داند، بلکه گاهی «شریعت» و «سنت» را نیز واژگانی هم‌سنگ آن دو برمی‌شمارد^۱ (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۴۶). «ملّه عبارت است از آرا و افعال معین و مقید به شرایط، که رئیس اول آنها را برای جمع ترسیم کرده و

۱. در سرتاسر این مقاله، ملّه و دین مترادف با یکدیگر و در جایگاهی همسان استفاده خواهد شد.

می‌خواهد با به کار بردن آنها، به هدفی برسد و یا اعمال محدودیتی کند» (همان، ص ۴۳). در این تعریف دو نکته قابل تمایز است. نخست آنکه دین و مله واجد دو بخش «آرا» (≈ اعتقادات، بخش نظری) و «افعال» (≈ اعمال، بخش عملی) است و دیگر اینکه «رئیس اوّل» وظیفه وضع این آرا و افعال را برعهده دارد. فارابی برحسب اینکه رئیس اوّل، خود و افراد تحت امرش را به سعادت^۱ حقیقی و قصوی برساند یا خیر، مله را به «فاضله» و «جاهله» تقسیم می‌کند. «رئیس اوّل اگر فاضل باشد و حقیقتاً ریاست فاضله داشته باشد، خود و تمام افراد تحت فرمانش را به سمت سعادت قصوی، یعنی آنچه سعادت حقیقی است، سوق می‌دهد؛ این مله، مله فاضله است» (همانجا) و اگر او خود و افراد تحت امرش را به آنچه خیر واقعی و قصوی نیست، هدایت کند، رئیس جاهل خواهد بود و مدینه او جاهله خوانده خواهد شد (همانجا).

فلسفه در یک تقسیم‌بندی متداول به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. «گروهی تحصیل معرفت موجودات است بدون اینکه برای انسان شأن عملی داشته باشد که فلسفه نظری خوانده می‌شود و گروهی دیگر شناخت اشیایی است که شأن عملی دارند و فلسفه عملی و مدنی خوانده می‌شوند» (همو، ۱۹۸۷م، ص ۲۲۴). فارابی مله فاضله و دین را نیز واجد دو بخش «آرا» و «افعال» می‌داند. آرای مله فاضله به «نظری» و «ارادی» تقسیم می‌شود. «آرای نظری [فکری] عبارت است از آنچه بدان خداوند متعال وصف می‌شود، سپس به اوصاف مجردات، مراتب آنها در میان خودشان، جایگاهشان نسبت به خداوند متعال و افعالی که هریک از آنها انجام می‌دهند، می‌پردازد. در پی آن عالم، اجزا و مراتب آن، چگونگی حدوث اجسام اوّل و اینکه از جسم اوّل، اجسامی به وجود می‌آیند که بنیان سایر اجسام‌اند [...] توصیف می‌شود» (همو، ۱۹۹۱م، ص ۴۴-۴۵). آرای ارادی نیز شامل توصیف انبیا، شاهان فاضل، رؤسای ابرار، ائمه هدی، بیان مشترکات و مختصات آنها و... است (همان، ص ۴۵). افعال مله فاضله عبارت است از مجموعه «افعال و گفتاری که به وسیله آنها ابتدا خداوند تعظیم و تکریم می‌شود، سپس به بزرگداشت ملائک و

۱. از نگاه فارابی سعادت عبارت است از «صیرورت و تحولی که در کمال نفس صورت می‌گیرد؛ به نحوی که در قوام خویش از ماده بی‌نیاز گردد و به مرحله عقل مفارق و عقل فعال برسد». برای اطلاع بیشتر از نظریه سعادت فارابی ر.ک: خادمی (۱۳۸۷). «تحلیل معنای سعادت از نگاه فارابی». پژوهش‌های فلسفی - کلامی، شماره ۳۸، ص ۸۱-۱۰۷.

روحانیون، انبیا، شاهان نیک، رؤسای پرهیزگار و ائمه هدی [...] می‌پردازد. از آن پس به تقدیر معاملات اهل مدینه می‌پردازد؛ اعم از اینکه فرد به تنهایی آن عمل را انجام دهد و یا در ارتباط با دیگران باشد، و نیز عدل را در هریک از این افعال تعریف می‌کند» (همان، ص ۴۶). فارابی با توجه به این تقسیم‌بندی می‌گوید: «ملمه فاضله شبیه به فلسفه است» (همان، ص ۴۶-۴۷).

فارابی چنین تقسیمی را در باب فقه نیز به کار می‌برد. فقه در لغت به معنای فهم دقیق و نافذی است که به کنه و غایت سخن‌ها و گفتار و کردار پی برَد. رفته‌رفته و به مرور زمان، دایره و شمول آن محدودتر شد و فقه را علم به احکام و معارف سه‌گانه اسلامی (عقاید، اخلاق و احکام) تعریف کردند. اکنون فقه تنها دایره محدود احکام را دربرگرفته و به «علم به احکام شرعی فرعی از راه ادله تفصیلی آنها» اطلاق می‌شود (فیض، ۱۳۷۸، ص ۱۶). فارابی فقه را «دانشی که انسان به وسیله آن می‌تواند حدود هر چیزی را که واضح شریعت به آنها تصریح نکرده است، در قیاس با آن چیزهایی که حدود و میزان آنها آشکارا در شریعت بیان شده، تشخیص دهد»^۱ (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳) می‌داند. او فقه را نیز واجد دو بخش آرا و افعال برمی‌شمارد؛ آرا عبارت است از آنچه «خدای بزرگ و صفات او را به مردم می‌شناساند و درباره عالم دیگر و پدیده‌ها بحث می‌کند» (همانجا) و افعال «آن کارهایی است که برای سپاس و ستایش خدای بزرگ انجام می‌شود یا کارهایی که به رفتار مردم و معاملات مدنی آنها مربوط می‌شود» (همانجا).

تقدم فلسفه بر دین

در نظام فلسفی فارابی، دین بالجمله متأخر از فلسفه یقینی (= برهانی) است^۲ (فارابی، ۱۹۷۰م، ص ۱۳۱). این تقدم از یک سو تقدم و تأخر زمانی است و از سوی دیگر منطقی. نزد فارابی جدل، سفسطه و فلسفه ظنی (= وهمی) مقدم بر فلسفه برهانی است و فلسفه برهانی بر دین تقدم زمانی دارد (همانجا). این قول بدهاتماً ممکن است مورد انکار قرار گیرد. تاریخ ادیان گواهِ ظهور و بروز ادیان، قرن‌ها قبل از نشو و نماي فلسفه یونانی است.

۱. تعریف فارابی از فقه، اعم از معنای امروزی آن است. این تعریف همسان با کاربرد قرآنی واژه فقه می‌باشد؛ برای مثال رک: توبه (۹)، ۱۲۲.

۲. عبارت فارابی چنین است: «و المله اذا جعلت انسانیه فهی متأخره بالزمان عن الفلسفه».

به نظر می‌رسد این اندیشه تحت تأثیر فلسفه یونانی و ناشی از برداشت خاص فارابی است. هیچ دینی بهره‌ای از حقیقت ندارد، مگر اینکه بنای آن بر فلسفه برهانی استوار شده باشد. با این توصیف، فلسفه برهانی در درازای تاریخ تفکر ریشه دارد و یونان باستان، نه نقطه آغاز فلسفه، که نقطه اوج آن است. بدین ترتیب، فلسفه از آن نظر که اقامه‌گر برهان است، بر دین تقدم زمانی دارد؛ نه از نظر نشو و نمای تاریخی که در صورت اخیر، دیرینه آن به بیش از ۲۵۰۰ سال نمی‌رسد.

وجه منطقی تقدم فلسفه بر دین، از نگاه خاص فارابی سرچشمه می‌گیرد که دین را جزء یا تحت (= ذیل) فلسفه می‌داند. در دو هنگام می‌توان علمی را جزء علم دیگر یا تحت آن دانست: نخست زمانی که براهین علم نخست در دیگری یافت شود و دیگر آن هنگام که علمی متکفل بیان جزئیاتی باشد که کلیاتش در علم دیگری بیان شده است (همو، ۱۹۹۱م، ص ۴۷). فارابی پس از طرح این مقدمه، چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «بخش عملی مله، کلیاتش در فلسفه عملی است» (همانجا). از نگاه فارابی نسبت این دو همچون نسبت «مقید» به «بلاشرط» است؛ مثل نسبت «انسان کاتب» به «انسان». به همان نحو که مقید اخص از بلاشرط است، بخش عملی مله نیز اخص از فلسفه عملی خواهد بود (همانجا). در واقع نسبت این دو، نسبت جزئی به کلی است. معاملات و عبادات به‌عنوان جزء عملی دین، متکفل بیان مسائلی هستند که کلیاتش در فلسفه عملی توضیح داده شده است. برای مثال، اگر بتوانیم به اثبات این گزاره کلی دست یابیم که «شکر منعم واجب است»، در این صورت، دین چگونگی انجام این شکر منعم را در قالب‌هایی همچون نماز، روزه و... برعهده خواهد گرفت.

از سویی دیگر «براهین آرای نظری که در مله [= دین] بیان شده است، براهینش در فلسفه نظری یافت می‌شود» (همانجا). بدین ترتیب، فارابی مله فاضله را تحت فلسفه می‌داند. دین حاوی گزاره‌های بسیاری مانند «او خداوند یگانه است» (توحید (۱۱۲)، ۱)، «او را هیچ کس هم‌تا نیست» (توحید (۱۱۲)، ۴)، «خداوند افرادی را از میان بشر برای تبلیغ دین برگزیده است» (جمعه (۶۲)، ۲) و ... است؛ اما دین متکفل بیان براهین این گزاره‌ها نیست و بار تبیین برهانی آنها برعهده فلسفه نظری است. فارابی در خصوص فقه نیز چنین استدلالی دارد. فقه عملی همچون بخش افعال دین بوده، ذیل فلسفه عملی، و بخش آرای فقه تحت فلسفه نظری قرار می‌گیرد (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۵۲).

فلسفه و دین: بیان حقیقت واحد با دو زبان متفاوت

در نظرگاه فارابی، فلسفه و دین از حقیقت واحدی سخن می‌گویند:

هر دو آنها در پی مبادی نهایی موجودات هستند. آنها علم به مبدأ نخست، علت نخستین موجودات، غایت نهایی‌ای که انسان قصد رسیدن به آن را دارد - که همان سعادت قصوی است - و نیز غایت نهایی سایر موجودات را نشان می‌دهند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۸۹)

اختلاف این دو صرفاً در زبان بیان مسائل است؛ بدین نحو که «آنچه فلسفه به صورت معقول و تصویری نشان می‌دهد، دین با تخیل به نمایش می‌گذارد و تمام آنچه را که فلسفه مبرهن می‌کند، دین به روش اقناعی بیان می‌کند» (همانجا). تفاوت فلسفه و دین ناشی از لباس زبانی متفاوتی است که به قامت هر یک دوخته شده است.

علم به اشیا و ادراک آنها به دو شیوه ممکن است: یکی آنکه ذات اشیا تعقل گردد و دیگر آنکه مثال آنها با تخیل دریافت شود. علم نخست که بر پایه معلومات عقلی و برهانی استوار است، «فلسفه» نام دارد. قدام ادراک مثال اشیا از راه تخیل را «ملکه» می‌خوانند که عبارت از محاکات و تقلیدی از فلسفه است. پس اگر فلسفه، علم به صورت‌های معقول باشد، ملکه علم به صورت‌های متخیل خواهد بود. به عبارت دیگر، فلسفه، علم به ذات مبدأ نخستین و مبادی ثانی ناچسمانی است؛ ولی دین مثال این مبادی را که مأخوذ از مبادی جسمانی است، تخیل می‌کند (همان، ص ۸۳-۸۴).

تعلیم بر تصور^۱ و تصدیق مبتنی است.^۲ در یک تقسیم‌بندی، تصور به «عقلی» و «خیالی» و تصدیق به «برهانی» و «اقناعی» تقسیم می‌شود (همان، ص ۸۸). با این وصف «هنگامی که نفس معنای موجودات تعقل شود و توسط براهین یقینی تصدیق گردد، آن علم مشتمل بر معلومات فلسفی خواهد بود و هنگامی که توسط مثال‌هایی که حاکی از آن موجود است، تخیل شود و تصدیق به آنچه تخیل شده، از طریق اقناع باشد، آن معلومات را پیشینیان مله می‌نامیدند» (همان، ص ۸۹). به عبارت دیگر، علم به موجودات، اگر در مقام تصور، عقلی و در مقام تصدیق، برهانی باشد، شامل «معلومات فلسفی» خواهد بود و

۱. در متن فارابی «تفهیم الشیء» رک: (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۸۸).

۲. تقسیم معلومات به تصور و تصدیق از ابتکارات فارابی است.

در صورتی که این شناخت در مقام تصور، خیالی و تصدیق به آن از طریق تخیل باشد، «معلومات دینی» خوانده می‌شود. دین راستین، تابع فلسفه برهانی است و اگر جز این باشد، یعنی بر خطابیات، جدلیات، سوفسطاییات یا فلسفه مظنون استوار باشد، بعید نیست در آن آرای کاذب وارد شود و از این رو، دیگر دین راستین نخواهد بود (همو، ۱۹۷۰م، ص ۱۵۳-۱۵۴). این تفاوت مواد در مقام تصور و تصدیق، از سویی ناشی از اختلاف در قدرت فهم مردم است و از سویی دیگر، ناشی از تفاوت در ناحیه وظایف و مخاطبان فیلسوف و نبی است. عامه مردم قادر به درک برهین پیچیده فلسفی نیستند؛ از این رو «روش‌های اقناعی و تخیلی برای تعلیم عوام و جمهور مردم^۱ به کار می‌رود» (همو، ۱۹۹۵م، ۸۵).

اتفاق نظر فلسفه و دین در اینجا خاتمه نمی‌یابد، بلکه در فلسفه سیاسی فارابی، نبی و فیلسوف از آبخور مشترکی به نام «عقل فعال» سیراب می‌شوند و با اتصال به این منبع است که کسب آگاهی می‌کنند.

کار عقل فعال، عنایت به حیوان ناطق است و اینکه آدمی را به نهایت کمال ویژه خود برساند و آن رسیدن به سعادت نهایی و کامل، یعنی رسیدن به مرتبه عقل فعال است. این امر زمانی ممکن می‌شود که انسان به مرحله مفارقت از جسم نایل آید و در قوام و پایداری خود نیازمند به امور جسمانی، مادی و عرفی نباشد و به مقامی رسد که بر این گونه کمالات عقلی پابرجا بماند (همو، ۱۹۹۶م، ص ۲۳).

آنچه این دو را از یکدیگر ممتاز می‌کند، نحوه اتصال آنها به عقل فعال است: فیلسوف به مدد قوه عاقله (= ناطقه) به عقل فعال می‌پیوندد و نبی با قوه متخیله. عقل فعال فیوضاتی را که از جانب خداوند متعال دریافت داشته، به قوه متخیله نبی می‌رساند.

هرگاه [در فردی اتحاد با عقل فعال] در هر دو جزء قوه ناطقه (یعنی جزء نظری و عملی) و سپس در قوه متخیله حاصل شود، این انسان همان کسی است که خداوند عزوجل به وسیله عقل فعال به او وحی می‌کند [= پیامبر]. از این پس، آنچه از جانب خداوند تبارک و تعالی به عقل فعال افاضه می‌شود، عقل فعال به واسطه عقل مستفاد به

۱. فارابی از یک نظر انسان‌ها را به دو گروه تقسیم می‌کند: خواص و جمهور مردم. خواص عبارت‌اند از فیلسوفان (= خواص مطلق) و کسانی که به آنها شبیه‌اند؛ از قبیل جدلیان، سوفسطاییان، متکلمان و فقها، و جز اینها، عوام و جمهور مردم خوانده می‌شوند (فارابی، ۱۹۷۰م، ص ۱۳۳-۱۳۴).

عقل منفعل و در پی آن به قوه متخیله [نبی] افاضه می‌کند. به واسطه آنچه از عقل فعال به عقل منفعل افاضه می‌گردد، [این انسان] حکیم، فیلسوف و متعلق کامل می‌شود و به وسیله فیوضاتی که به قوه متخیله افاضه می‌شود، نبی هشداردهنده نسبت به آینده و آگاه‌کننده از جزئیات زمان حال خواهد شد (همو، ۱۹۷۳م، ص ۱۲۵).

به دلیل همین قرابت است که فارابی، عقل فعال را با تعابیر دینی روح‌الامین، روح‌القدس و اسامی دیگری شبیه به این، معادل می‌داند (همو، ۱۹۹۶م، ص ۲۳).

رئیس اول: نبی فیلسوف

هدف اصلی مدینه فاضله، رسیدن به سعادت قصوی است و این امر جز با «ریاست فاضله» ممکن نمی‌شود. در واقع این رئیس فاضل است که به وسیله وضع و اجرای قوانین، مدینه را به سوی سعادت قصوی سوق می‌دهد؛ از این رو در مدینه فاضله فارابی رئیس بر مدینه تقدم دارد. مثل رئیس در مدینه، همچون قلب (= مغز در لسان امروزی) در بدن است؛ زیرا عمل تدبیر بدن و ترمیم اختلال‌ها بر عهده اوست (همو، ۱۹۷۳م، ص ۱۲۱). بر این مبنای، مردم حاضر در مدینه فاضله بر مبنای میزان تقرب به رئیس اول، از خادم محض تا مخدوم محض طبقه‌بندی می‌شوند.

رئیس اول علی‌الاطلاق کسی است که به‌طورمطلق، یعنی نه در جزئیات و نه در کلیات و نه در هیچ امری از امور، نیازمند به رئیس دیگری نیست تا بر او ریاست کند؛ بلکه بدان پایه است که همه علوم و معارف بالفعل در او حاصل شده و در هیچ امری به رهبری و هدایت غیر نیاز ندارد (همو، ۱۹۹۶م، ص ۸۸).

فارابی در آثار مختلف خود، شرایط متفاوتی برای رئیس اول بر می‌شمارد. در فصول منتزعه رئیس اول باید واجد شش شرط (همو، ۱۹۷۱م، ص ۵۸) و در آراء اهل مدینه فاضله برای احراز این مقام باید واجد دوازده شرط باشد (همو، ۱۹۷۳م، ص ۱۲۷-۱۳۰). در مجموع می‌توان این شروط را در سه شرط داشتن حکمت، قدرت اقتناع برای جمهور مردم و قدرت بدنی برای برخورد‌های نظامی خلاصه کرد. فارابی فیلسوف کامل علی‌الاطلاق را کسی می‌داند که «علوم نظری را کسب کرده و نیروی استفاده از آن برای دیگران را داشته باشد» (همو، ۱۹۹۵م، ص ۸۷). از نگاه او، فیلسوف علی‌الاطلاق، همان رئیس اول (= رئیس مدینه فاضله) است (همانجا) و رئیس اول، نبی خداوند است. «او کسی است که پیشینیان پادشاه می‌نامیدندش؛ شخصی که شایسته است گفته شود به او وحی

می‌شود» (همو، ۱۹۹۶م، ص ۸۹). در مجموع فارابی امام، فیلسوف، واضع نوامیس و پادشاه را واجد معنای واحدی می‌داند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۹۲-۹۳)

رئیس اول فاضل، خدمت فرمانروایی را با نزدیکی به وحی انجام می‌دهد. او آرا و افعال ملت فاضله را توسط وحی معین می‌نماید. این عمل به یکی از دو وجه [ذیل] یا هر دو آنها صورت می‌گیرد: اول اینکه تمام این افعال و آرا به نحو معین به او وحی می‌شود و دیگر اینکه به وسیله قوه‌ای که از وحی و وحی‌کننده متعال [= خداوند] کسب می‌کند، شرایط آرا و افعال فاضله را معین می‌نماید و یا اینکه بعضی [از آرا و افعال] به وجه نخست و گروهی در صورت دوم تقدیر می‌شود (همو، ۱۹۹۱م، ص ۴۴)

ابن رشد: تعامل حکمت و شریعت

در یک تقسیم‌بندی می‌توان نوشته‌های ابن رشد را ذیل دو گروه گنجانند: (۱) آثاری که در آن به تلخیص، شرح یا معرفی آثار ارسطو پرداخته است و عنوان شارح / مفسر با نظر داشت این مجموعه آثار به او اعطا شده است (شیخ، ۱۳۶۹، ص ۲۲۸). (۲) آثاری که حاصل نظریه‌پردازی شخصی اوست. گروه متأخر شامل سه رساله فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال، الکشف عن مناهج الادله فی عقاید المله و تهافت التهافت می‌شود. هر سه این آثار، رابطه فلسفه و دین را مطمحنظر دارند و درصدد تلفیق میان آن دو برآمده‌اند.

اگرچه غرض از تألیف تهافت التهافت فرونشاندن آتشی است که غزالی با تصنیف تهافت الفلاسفه بر خرمن خردورزی فلسفی زد و به تعبیر ابن رشد، روشن کردن «مراتب تصدیقی و اقناعی سخنانی که در تهافت [الفلاسفه غزالی] به اثبات رسیده» و نشان دادن رتبه پایین آن درمقایسه با مرتبه یقین و برهان است (ابن رشد، ۱۳۸۷، ص ۱۵)، اهتمام ابن رشد در این کتاب، ارائه تفسیری است که موجب همخوانی این دو شود. از این رو، به نظر می‌رسد در بخش اخیر آثار، اصلی‌ترین اشتغال ابن رشد، یافتن راه اتصال میان حکمت و شریعت است. ابن رشد در این مسیر سه گام پیش رو دارد: اولاً اصل وجود تعارض میان حکمت و شریعت را می‌پذیرد. ثانیاً این تعارض را ظاهری می‌داند، نه حقیقی. ثالثاً در مقام توجیه تعارض به نظریه‌پردازی می‌پردازد.

جایگاه دین

در نظرگاه ابن رشد راهنمایی مسیر سعادت و شقاوت، مهم‌ترین کارکرد دین است.

تصریح او بر این است که امر سعادت^۱ تنها از طریق وحی تبیین می‌شود یا دست‌کم تبیین آن از این طریق افضل است (همو، ۱۹۹۱م، ص ۱۸۰). او بر این مسئله نه‌تنها در الکشف که کتابی کلامی است؛ بلکه در تهافت نیز که در مقام دفاع از فلسفه در برابر رویکرد کلامی - عرفانی غزالی است، پای می‌فشرد (از جمله نک: همو، ۱۳۸۷، ص ۴۹۶-۴۹۷). به عبارت دیگر، دین مختص جمهور مردم نیست، بلکه خواص (= حکیمان / فیلسوفان) نیز به آن نیازمندند. به تعبیر او «هدف اولیه شریعت، علم‌آموزی به همه مردم است و توجه و عنایت آن به جمهور مردم، به معنای غفلت از خواص نیست» (همو، ۱۳۷۶، ص ۸۰).

شایسته است دانسته شود که مقصود شرع در همه احوال، هم آموزش علم حق است و هم کردار حق و صواب. آموزش علم حق، معرفت خدا و سایر موجودات است، بدان نحو که هست، به‌ویژه مسائل و امور مربوط به شریعت، و همین‌طور معرفت سعادت و شقاوت اخروی است؛ و کردار حق عبارت است از امتثال در مورد افعالی که سعادت آورد و دوری کردن از افعالی که شقاوت آورد. معرفت این‌گونه افعال را «علم عملی» می‌نامند و آن بر دو قسم است: یکی آنکه مربوط به افعال ظاهری بدنی است که علم به آن را «فقه» نامند و قسم دوم مربوط به افعال نفسانی است؛ مانند سپاس‌داری و بردباری و جز آنها از اصول اخلاقی (همان، ص ۷۷-۷۸).

یادگیری و آموزش فلسفه واجب است

ابن‌رشد فصل‌المقال را با هدف پاسخ‌گویی به این پرسش نگاشته است که: آیا «توجه و [ورود] به فلسفه و علوم منطقی از لحاظ شرع، مباح یا حرام یا مأمور^۲ به امری استجابی و یا وجوبی است؟» (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۹). پاسخ او - با تفصیلی که خواهد آمد - چنین است که چون مقدمه واجب، واجب است، «آنچه نام فلسفه و منطق بر آن اطلاق می‌شود، یا شرعاً واجب است و یا [دست‌کم] مستحب است» (همان، ص ۴۰). استدلال ابن‌رشد را می‌توان این‌گونه صورت‌بندی نمود (همان، ص ۴۰-۴۸):

۱. شرع مردم را به «توجه به موجودات جهان» مکلف کرده است.
۲. استنباط معلوم از مجهول، مقدمه ضروری توجه به موجودات جهان است.
۳. برای استنباط معلوم از مجهول به قیاس نیاز داریم.

۱. در خصوص مفهوم سعادت نزد ابن‌رشد رک: قمی و موسوی‌پور (۱۳۹۳). «واکاوی مسئله سعادت از دیدگاه ابن‌رشد». آیین حکمت. سال ۶، شماره ۲۱.

۴. کامل ترین نوع قیاس «برهان» است.

۵. مقدمه ضروری واجب، واجب است.

// شناخت برهان واجب است.

۶. شناخت «برهان» وظیفه و در حیظه فلسفه است.

۷. شناخت فلسفه ناظر به نظر در آثار حکمای سلف است.

// «نگاه به آثار گذشتگان [=تعلیم و تعلم آثار فلسفی] واجب است».

در این استدلال، ابن رشد از لزوم تفکر در موجودات جهان، و جوبِ تعلیم و تعلم فلسفه را نتیجه گرفته است. معنای ضمنی این سخن آن است که متون مقدس، شامل برخی افکار و عبارات فلسفی است. این شمول می تواند مؤدی این پیام باشد که دین، دست کم برخی از مردمان را به فلسفه ورزی دعوت کرده است. او این امر را موجب عدول از دین داری نمی داند؛ چراکه هم دین و هم حکمت حقیقت اند و این دو نمی توانند در تضاد با یکدیگر باشند: «نظر در اصول استدلال ها و براهین، به مخالفت دستورات و احکام شرع منتهی نخواهد شد؛ زیرا هیچ گاه حق مضاد حق نیست و بلکه موافق و گواه آن است» (همان، ص ۵۰-۵۱).

علت تعارض: اختلاف طبایع مردم

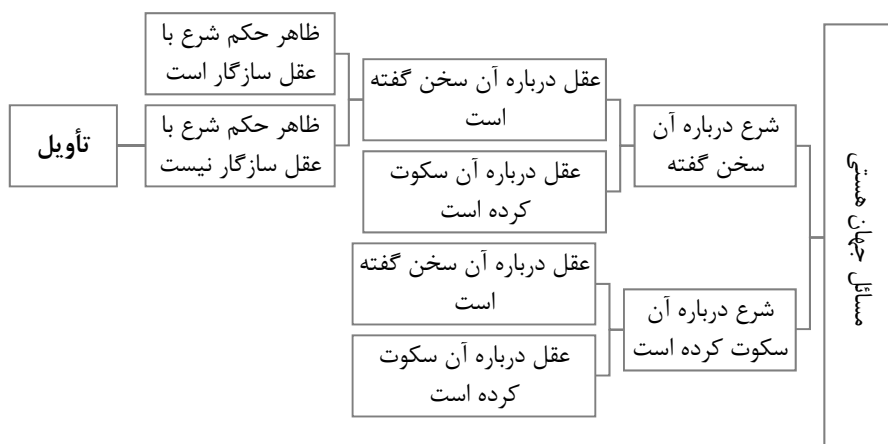
ابن رشد پس از اثبات وجوب یادگیری و آموزش فلسفه، درصدد توضیح راهکار رفع تعارض های احتمالی میان آموزه های عقلانی با آموزه های مبتنی بر ایمان دینی برآمده است.

در فرایند شناخت موجودات با ابزارهای عقلی، حالت های زیر متصور است:

الف) شرع درباره آن موجود خاص اعلام نظر نکرده باشد.

ب) شرع درباره آن موجود خاص اعلام نظر کرده باشد.

طبیعی است در قسم نخست هیچ تعارضی رخ نخواهد داد؛ ولی در قسم دوم، دو حالت متصور است: یا ظاهر شریعت و بیان آن با حکم عقلی موافق است و یا ظواهر شرعی با حکم عقلی در تضاد است. در حالت اخیر باید به «تأویل» متوسل شد.

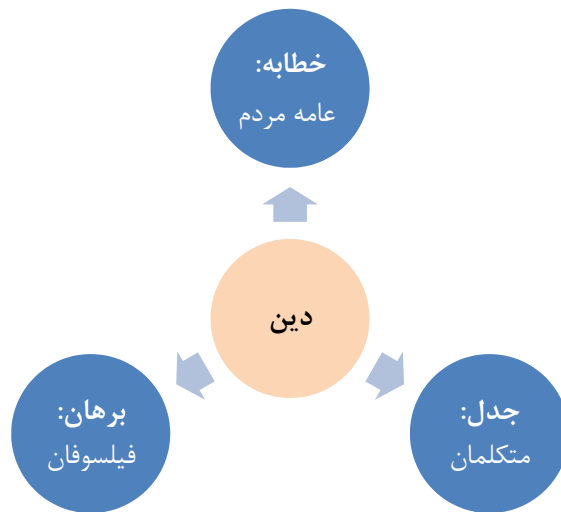


نمودار ۱. نمودار اظهار نظر دین و عقل (فلسفه) در زمینه مسائل جهان هستی

از نگاه او، متون مقدس، ظاهر و باطن^۱ دارند. علت این دوگانگی «اختلاف فطرت‌های مردم و متباین بودن نیروی فهم آنها در قبول و ایمان است» (همان، ص ۵۳). در منطق ارسطو، قیاس از حیث ماده به پنج گروه تقسیم می‌شود: برهان، جدل، خطابه، شعر و سفسطه. ابن‌رشد با نظر داشت آیه‌ای از قرآن که ضمن آن از پیامبر خواسته می‌شود کافران را با حکمت و پندهای پسندیده به اسلام فراخواند و با ایشان به شیوه‌ای که بهتر است، مجادله نماید^۲ (نحل (۱۶)، ۱۲۵) از میان صنایع پنج‌گانه ارسطویی، برهان، جدل و خطابه را، تنها راه‌های دریافت و تصدیق اصول عقاید دینی می‌داند. بدین‌سان، او طبایع مردم را از نظر نیرو و قدرت فهم به سه گروه تقسیم می‌کند: عامه مردم که از طریق خطابه اقناع می‌شوند؛ گروه محدودی (= متکلمان) که از طریق جدل اقناع می‌شوند؛ و گروه اخصی (= حکما و فیلسوفان) که مخاطب استدلال‌های برهانی‌اند (همان، ص ۵۰ و ۵۳).

۱. به نظر می‌رسد در نظرگاه ابن‌رشد، مقصود از ظاهر، اموری است که در قلمرو خطابه و جدل قرار می‌گیرد و در مقابل مراد از باطن، امور معقولی است که به‌واسطه برهان شناخته می‌شود (برای اطلاع بیشتر ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۹۴).

۲. (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ).



نمودار ۲. ارتباط طبایع مردم با صنعت‌های خطابه، جدل و برهان

□ اگر امری از امور شریعت را بتوان با یکی از این سه راه شناخت، ظاهر آن حجت است؛ لذا پاره‌ای از خطاها وجود خواهند داشت که هیچ‌کس در آنها معذور نیست. این خطاها «اگر در مبادی و ضروریات دینی باشد، کفر و اگر در غیر مبادی و ضروریات شریعت باشد، بدعت است» (همان، ص ۶۸). در مقابل، گروه دیگری از امور شریعت نیازمند عدول از معنای ظاهری به سوی لایه‌های عمیق‌تر معنایی هستند. عدول از معنای ظاهری، تنها برعهده اهل برهان است و «کسانی از عامه مردم که سطح فکر آنان از حد امور خطایی تجاوز نمی‌کند، صرفاً باید به ظاهر عمل کنند و به هیچ‌وجه نباید و روا نیست که این‌گونه تأویلات را بیاموزند» (ابن‌رشد، ۱۳۷۶، ص ۸۳). در مقابل «پاره‌ای دیگر از ظواهر در شریعت وجود دارد که تنها اهل برهان باید تأویل کنند. در این‌گونه موارد، هرگاه اهل برهان حمل بر ظاهر کنند، مرتکب کفر شده‌اند» (همان، ص ۷۱). گروه اخیر اعم از اینکه با رعایت قواعد تأویل به درستی مقصود واضح شریعت را دریابند یا خیر، حرجی بر آنها نخواهد بود؛ چه اینکه:

یا مصیب و مأجورند و یا مخطی و معذور؛ زیرا تصدیق کردن و اعتقاد به امری از روی دلیل و با استناد به آن، یعنی مستند به دلایلی که قائم به نفس آدمی است، امری اضطراری است و نه اختیاری. به عبارت دیگر، پس از وجود دلیل وجدانی، قدرت تصدیق و عدم تصدیق برای ما باقی نمی‌ماند و ما در پذیرش و عدم پذیرش مختار نیستیم (همان، ص ۶۶-۶۷).

از این نظر است که او برخلاف دیدگاه غالب علمای اهل سنت، عقیده دارد در انتهای آیه ۳ سوره آل عمران^۱ باید پس از عبارت (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) وقف نمود و نه قبل از آن (همان، ص ۵۷). با این تفسیر، علم به متشابهات صرفاً از آن خداوند نیست، بلکه راسخان در علم نیز از آن بهره می‌برند.

دیواری که ابن رشد میان جمهور مردم با فیلسوفان می‌سازد، رخنه‌ناپذیر است. هیچ‌یک از این دو حق عدول از موقعیت خود را ندارند: تأویل برای عامه مردم کفر است و عمل به ظاهر برای فیلسوفان. افزون بر این، ابن رشد منع شدید از انتشار موارد قابل تأویل برای عامه مردم دارد: «کسی که این‌گونه تأویلات را برای غیر اهل علم [= عامه مردم] بازگوید، خود، کافر است» (همان، ص ۸۵). برای مثال، ابن رشد بر غزالی می‌تازد که چرا از مقوله‌ای مانند علم الهی در کتابی سخن گفته است که می‌تواند در دسترس عامه مردم باشد:

سخن گفتن درباره علم خدای تعالی به خودش و غیر خودش، از چیزهایی است که حتی به شیوه مجادله و در حال مناظره حرام است، تا چه رسد به اینکه در کتابی اثبات شود؛ زیرا فهم عامه مردم نمی‌تواند بر این‌گونه امور دقیق دست یابد و هرگاه در این مورد با آنها بحث بکنیم، معنای الوهیت در نظر آنها زایل می‌شود؛ به همین دلیل است که پرداخت به این دانش بر آنها حرام است (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۹۸).

از نگاه او، حتی عدم اشاره فیلسوفان یونانی به معجزات - به‌رغم جهان‌پخش و آشکار بودن آنها - نیز به التفات ایشان به عدم افشای این‌گونه مطالب برای عامه مردم بازمی‌گردد (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۴۲). به تعبیر ابن رشد، شرع از عامه مردم عمل به شریعت را می‌طلبد و برای عمل به شریعت، علم به ظواهر کافی است؛ درحالی‌که از علما علم و عمل، توأمان خواسته شده و از این‌رو، این گروه باید از سد ظاهر عبور و آن را تأویل کنند (همو، ۱۹۹۱م، ص ۱۴۹). نشر این مسائل در میان عامه مردم، مانند وارد کردن سم به بدن حیوانات است. چیزی که در حق یک حیوان سم است، در حق حیوان دیگر می‌تواند سم نباشد. «رابطه تعلیم‌ها با انسان نیز به این‌گونه است؛ یعنی گاهی ممکن است یک تعلیم نسبت به دسته‌ای از انسان‌ها سم محسوب شود و نسبت به دسته‌ای دیگر غذا به حساب آید» (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۹۸).

۱. (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)

حقیقت دوگانه

در سال ۱۲۷۷ اسقف پاریس، اتین تامپیر، از سوی پاپ یوحنا بیست و یکم مأموریت می یابد آرای مدرسان فلسفه دانشکده فنون دانشگاه پاریس را از حیث مطابقت با تعلیمات مسیحی بیازماید. تامپیر در هفتم مارس همان سال پیش از ارسال گزارش این بازخوانی به پاپ، اقدام به انتشار عمومی آن کرد و در این طردنامه، ۲۱۹ رأی از آرای این مدرسان فلسفه را باطل و مغایر با آموزه‌های مسیحیت خواند (Thijssen, 2013). در این طردنامه، از جمله مسائل مهمی که به ابن‌رشدیان لاتینی و به تبع ایشان به ابن‌رشد نسبت داده شده، اعتقاد به «حقیقت دوگانه» است. تامپیر در توضیح این اتهام می‌گوید:

اینان برای آنکه آشکارا از آنچه تلویحاً می‌گویند، دفاع نکرده باشند، پاسخ‌های خود را در لفافه می‌پوشند [...] زیرا آنان می‌گویند این مطالب بر طبق فلسفه درست‌اند، اما از نظر دین کاتولیک نادرست‌اند؛ گویا دو حقیقت متناقض می‌توان داشت و گویی حقیقت ناشی از متون مقدس، در تعارض با حقیقتی است که در سخنان کافران ملعون وجود دارد (تامپیر به نقل از: یوسفیان، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹).

قدیس توماس آکوئیناس در رساله درباره وحدت عقل در رد ابن‌رشدیان از عقاید ابن‌رشدیان، به‌ویژه سیگر بارابانتی ابراز شگفتی می‌کند که چگونه می‌توان به ایمان مسیحی معتقد بود و چنین بی‌مهابا بر موضوعاتی پای فشرده که آشکارا در تضاد با آن است. او از زبان ابن‌رشدیان می‌گوید: «من ضرورتاً به این دلیل نتیجه می‌گیرم که عقل از لحاظ عددی واحد است، اما قاطعانه فکر می‌کنم که این امر با ایمان متضاد است» (آکوئیناس، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳). در واقع اعتقاد به حقیقت دوگانه، یعنی اعتقاد به اینکه قضیه‌ای واحد در دو حوزه مختلف کلام و فلسفه ارزش صدق متفاوت دارد.

پرسش محوری‌ای که می‌تواند رهنمون مبحث حقیقت دوگانه باشد، این است که: آیا ابن‌رشد ظاهر و باطن - و به تبع آن شریعت و حکمت - را اموری متباین می‌داند یا اینکه بر آن است که آنها، دو «مرتبه وجودی» از یک حقیقت هستند؟ در صورت اخیر - که به نظر می‌رسد به دیدگاه ابن‌رشد نزدیک‌تر باشد - از این رو باید دوگانگی حقیقت را ناشی از اختلاف طولی - و نه عرضی - مراتب آن دانست. با این وصف نمی‌توان ابن‌رشد را قائل به حقیقت دوگانه - در معنای منتسب به ابن‌رشدیان - دانست.

نظریه تأویل

راه حل نهایی ابن رشد در رفع تعارضات - به تعبیر او - ظاهری دین با حکمت، تأویل ظاهر امر دینی برای همگام کردن آن با داده‌های حکمی است. «هر امری که برهان فلسفی بدان برسد و با مفاد ظاهر شریعت مخالف باشد، روا بود که آن ظاهر بر اساس ضوابط زبان عرب تأویل شود و قابل تأویل است» (ابن رشد، ۱۳۷۶، ص ۵۲). تأویل، عدول از معنای حقیقی الفاظ شرع به معنای مجازی آنها (همان، ص ۵۱) یا رفتن از ظاهر به باطن است (همان، ص ۵۲). جان کلام ابن رشد با نظر داشت منظومه فکری او در باب تأویل، عبارت از است از عدول از لایه نخست (= معنای ظاهری) شریعت به نفع لایه معنایی بعدی، به نحوی که با مفاد فلسفه (حکمت / عقل) همخوان باشد. به عبارت دیگر، تأویل، به مثابه ماشینی است که هر ماده اولیه ناهمخوان با فلسفه که وارد آن شود، به گونه‌ای تغییر معنایی می‌یابد که ناهمخوانی آن زدوده شود.

اما این تأویل، همه‌جایی و همگانی نیست و دو محدوده عمده ممنوعیت تأویل وجود دارد: نخست تأویل مبادی شریعت و دوم ممنوعیت تأویل برای جمهور مردم. مبادی شریعت مانند اصول موضوعه علوم هستند که به خودی خود پذیرفته شده‌اند و کسی به نفی و ابطال آنها نمی‌پردازد، مگر اینکه بخواهد اساس آن علم را دگرگون سازد. موضع ابن رشد در باب این مبادی، سمع و طاعت است. «آنچه باید درباره مبادی شریعت گفت، این است که آنها امور الهی هستند که ورای حدّ عقول بشر قرار دارند؛ پس چاره‌ای جز این نیست که در عین جهل به اسباب آنها، بر درستی شان اذعان کنیم» (همان، ص ۴۴۲). ابن رشد به‌رغم این گفتار، می‌پذیرد که برای راسخان در علم ممکن است تأویلی در مبادی علم پدید آید، اما در این خصوص هم تأکید او بر عدم تصریح این افراد بر تأویل‌هایی است که برایشان به وجود آمده است (همو، ۱۳۸۷، ص ۴۴۲). بر این مورد احکام عملی را نیز باید افزود؛ چراکه تأکید ابن رشد بر خارج کردن مبادی عمل از دایره تأویل است. «مبادی عمل را حتماً باید از راه تقلید اخذ کرد؛ زیرا هیچ راهی به سوی اقامه برهان بر وجوب عمل نیست، مگر وجود فضیلت‌هایی که از اعمال اخلاقی و عملی نشئت می‌گیرد» (همان، ص ۴۹۷). از سوی دیگر، چنان‌که پیش از این گذشت، ابن رشد تأویل را حق و وظیفه گروه خاصی از مردم می‌داند و جمهور مردم از ورود به این محدوده با الفاظ شدید منع شده‌اند.

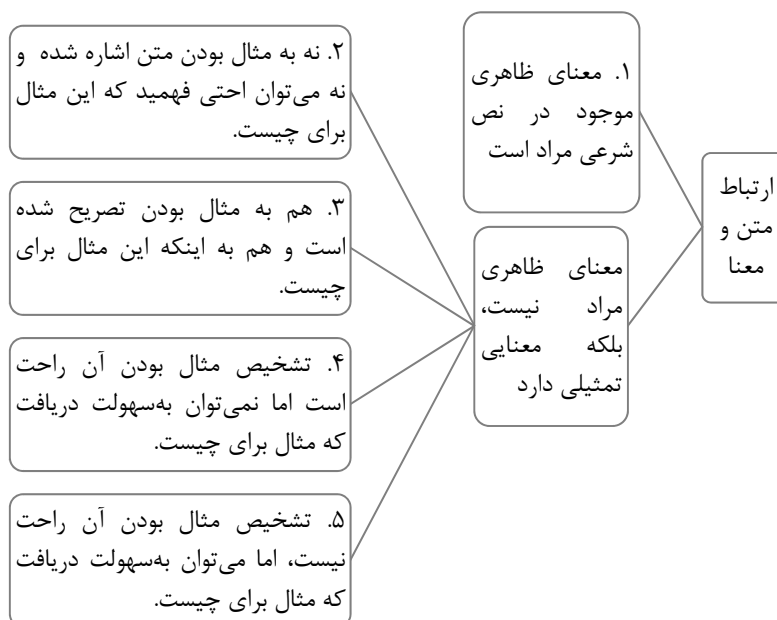
افزون بر این دو محدوده ممنوعیت تأویل، گروهی از قواعد نیز بر امر تأویل جاری هستند. اگرچه ابن رشد در قوانین تأویل از نظریه غزالی پیروی می‌کند و به آن تصریح دارد (از جمله نک: همو، ۱۹۹۱م، ص ۲۰۶)، به صراحت از این قواعد نام نبرده است. اما با نظر داشت مجموعه آثار او می‌توان دو قاعده را تشخیص داد: یکی قواعد نحو زبان عربی و دیگری ساختار ارتباط میان متن و معنا. عمده‌ترین قانون تأویل متون مقدس اسلام، قواعد نحو عربی است. به عبارت دیگر، این زبان است که روشن می‌کند چه عباراتی می‌تواند بار مجاز و استعاره و تشبیه بودن را بر خود استوار سازد.

[محدوده تأویل آنجاست که] از حدود قواعد جاریه اعراب و عادات آنها در مجازات خارج نشود. مثلاً از این گونه ضوابط که در مجازات معمول است؛ مانند نامیدن چیزی به نام شبیه یا سبب یا لواحق و مقارنات آن (همو، ۱۳۷۶، ص ۵۱-۵۲).

این قاعده مانند قیاس فقهی است که نزد فقهای اهل سنت معمول است؛ یعنی «هنگامی که فقیه در بسیاری از احکام شرعی [از قیاس استفاده می‌کند و] این‌گونه عمل می‌کند، چقدر سزاوارتر خواهد بود که حکیم و اهل برهان نیز همین کار کند» (همان، ص ۵۲). به تعبیر دیگر، همان‌گونه که شریعت درباره برخی از احکام سکوت کرده و فقیه با قیاس فقهی آنها را استنباط می‌کند، در استفاده اهل برهان از این شیوه نیز اشکالی وارد نیست.

از حیث ارتباط متن و معنا، ابن رشد در الکشف (همو، ۱۹۹۱م، ص ۲۰۵-۲۰۸) میان متن (= نص) شرع و معنای آن به پنج احتمال قایل است (نک: نمودار ۲). از نگاه او، تأویل در صنف نخست مطلقاً جایز نیست. تأویل در صنف دوم و چهارم منحصر به راسخان در علم است و جز ایشان مجاز به آن نیستند. در صنف سوم تأویل واجب است و باقی ماندن بر معنای ظاهری خطاست و در صنف پنجم به‌رغم اینکه می‌توان دست به تأویل زد، بهتر است از این کار اجتناب شود و حتی برای عامه مردم گمان به تمثیل بودن آن نیز انکار گردد.^۱

۱. ابن رشد در الفصل در مقام تبیین مواقع تأویل به تقسیم چهارتایی قایل می‌شود که در سنخ نخست و سوم تأویل جایز نیست، در صنف دوم باید دست به تأویل زد و در سنخ چهارم، تأویل برای اهل حکمت و مجاز است و برای جمهور مردم خطاست (ابن رشد، ۱۳۷۶، ص ۸۱-۸۲).



نمودار ۳. اقسام ارتباط میان نص و معنا از نگاه ابن رشد (ابن رشد، ۱۹۹۱م، ص ۲۰۵-۲۰۸)

ابن رشد وجود آیات متشابه را که به تأویل می انجامد، نه تنها نقطه ضعف قرآن کریم نمی داند، بلکه اساساً علت ورود این ظواهر متعارض را، توجه دادن راسخان در علم به تأویل برمی شمارد (همو، ۱۳۷۶، ص ۵۳). به عبارت دیگر، نقطه قوت این کتاب، توجه هم زمان به جمهور و خواص مردم است. جمهور از ظواهر بهره مند می شوند و خواص با تأویل این ظواهر به کنه امور پی می برند. ابن رشد بر این مسئله به بیان دیگری نیز صحنه می گذارد:

چون شریعت به شیوه ای که مشترک میان همگان باشد به سوی حکمت گام برمی دارد، در نزد آنها واجب است؛ زیرا فلسفه فقط در صدد شناساندن سعادت عقلی برخی از مردم است، یعنی کسانی که شأنشان تعلّم حکمت است؛ ولی شریعت می خواهد توده عوام را تعلیم دهد. به علاوه شریعت ها، بی استثنا حاوی مطالبی هستند که ویژه حکیمان است؛ در حالی که در وهله نخست به آنچه مشترک میان توده مردم است، اشتغال دارند (همو، ۱۳۸۷، ص ۴۹۷).

تطبیق آرای فارابی و ابن رشد

در نظرگاه فارابی، فلسفه باید اساس عمل و تدبیر مدینه قرار گیرد و اگر دین مخالف صریح آن باشد، در مدینه جایی نخواهد داشت. از این رو، اهتمام فارابی بر عارضی دانستن

اختلاف فلسفه و دین و نشان دادن وفاق و یگانگی این دو است. ابن رشد نیز در اصل اتصال فلسفه و دین، دیدگاهی مشابه فارابی دارد. او اصناف مردم را از نظر قدرت فهم به سه گروه جمهور مردم، متکلمان و فیلسوفان تقسیم می‌کند. گروه نخست را خطابه اقناع می‌کند، گروه دوم را جدل و سومین گروه مخاطب برهان است. از نگاه او، تعلیم و تعلم فلسفه، نه تنها مباح، بلکه واجب است؛ اما این وجوب شامل گروه خاصی از مردم که مخاطب برهان‌اند (= خواص) می‌شود و دیگر مردم نه تنها باید از ورود به این حیطه پرهیزند، که بر فیلسوفان فرض است از نشر اندیشه فلسفی در میان عامه مردم خودداری کنند.

راه حل ابن رشد برای مشکل تعارض فلسفه و دین، «تأویل» است؛ اما فارابی در این مسیر برنامه‌ای عرضه نمی‌کند و تنها در سطح بیان مسئله باقی می‌ماند. بخشی از این سکوت به ماهیت حرکت فلسفی فارابی بازمی‌گردد. زمانه او که با طلوع اندیشه فلسفی در سرزمین‌های اسلامی هم‌زمان است؛ نه آن‌چنان از نفوذ گسترده اندیشه فلسفی خبری هست و نه معارضان پر قدرتی مانند غزالی ظهور کرده‌اند که اوراق متون فلسفی را برای یافتن کوچک‌ترین دوگانگی با متون دینی کاوش نمایند. اما بخش مهم‌تر آن به ماهیت ارتباط فلسفه و دین بازمی‌گردد: در نظرگاه فارابی، فلسفه و دین چندان درهم تنیده‌اند که تصور یکی بدون دیگری ممکن نیست. هر دو آنها دو بخش نظری و عملی دارند؛ با این توصیف که براهین بخش نظری دین، در فلسفه نظری یافت می‌شود و بخش عملی دین، متکفل بیان جزئیاتی است که کلیات آن در فلسفه عملی یافت می‌گردد. این تعامل فلسفه و دین، در فلسفه سیاسی فارابی به اوج خود می‌رسد. حاکم مدینه (= رئیس اول) ویژگی‌هایی دارد که تنها در یک فرد می‌تواند متجلی شود: «فیلسوف پیامبر». اگر بر این بیفزاییم که فیلسوف و پیامبر، هر دو از آبشخور عقل فعال سیراب می‌شوند، عقل فعالی که در متون دینی از آنها با نام‌های روح الامین و روح القدس یاد می‌شود، از ژرفای این تنیدگی آگاهی خواهیم یافت.

با این وصف، می‌توان گفت فارابی به تفسیر عقلی دین قایل نیست، بلکه فلسفه و دین را عین و متحد هم می‌داند. هرچند نزد فارابی فلسفه بر دین تقدم زمانی و منطقی دارد، در عین حال، نه فلسفه خادم دین است و نه دین تابع فلسفه. دین با زبان خیال و مطابق با صنعت خطابه، همان چیزی را می‌گوید که فلسفه با زبان برهان درصدد بیان آن

است. از این رو، اختلاف این دو در سطح اختلاف زبانی باقی می‌ماند؛ اما در ابن‌رشد هنگام وجود تعارض، متون دینی به نفع یافته‌های فلسفی تأویل می‌شوند. به عبارت دیگر، ابن‌رشد دین را به محک فلسفه می‌سنجد و با اصل قرار دادن فلسفه، موضع متعارض را تأویل می‌کند؛ یعنی بر نص دینی چشم می‌پوشد و به سراغ تفسیر آن می‌رود.

اگر بتوان رأی نهایی فارابی و ابن‌رشد را هماهنگی و اتصال فلسفه و دین دانست، آن‌گاه تعارض‌های گاه صریح و آشکار آرای فیلسوفان را با نصوص دینی و گاه پوشیده و مضمحل در میان برداشت‌های تفسیری طرفین را چگونه می‌توان ارزیابی نمود؟ پاسخ ابن‌رشد به این پرسش، تفکیک ظاهر متون دینی از باطن آنهاست. ساحت ظاهر، ساحت دوگانگی است؛ اما اگر از این سطح فراتر روید و به عرصه باطن متن دینی وارد شوید، جز اتصال و یگانگی میان آن و فلسفه نخواهید دید. تقسیم متون دینی به دو سطح ظاهر و باطن در پس‌پشت، از مخاطب دوگانه این متون سخن می‌گوید: گروه نخست مخاطبان که به سطح ظاهر بسنده می‌کنند (در ابن‌رشد «باید» بسنده کنند) و مخاطبان دیگری که از این سطح عدول می‌کنند (در ابن‌رشد «باید» عدول کنند) و لایه ژرف‌تر متون دینی - یعنی لایه باطن - را می‌کاوند. این دوگانه، مستظهر به تقسیم‌بندی - در فلسفه یونانی متداول - انسان‌ها به عوام و خواص است.

در آثار ابن‌رشد به صراحت از تعبیر «ظاهر» و «باطن» متون دینی استفاده شده است؛ اما انتساب این تقسیم به فارابی با دشواری‌هایی روبه‌روست. گشودن گره این دشواری در پاسخ به پرسش از «مخاطبان فلسفه و دین» نهفته است. هر دو فیلسوف معتقدند مخاطب فلسفه، اذهان و قادی است که توان درک براهین پیچیده آن را دارند؛ اما مخاطب دین چه کسی است؟ پاسخ ابن‌رشد صریح است: عوام و خواص. آنچه موجب تفاوت این دو گروه می‌شود، کیفیت مواجهه با متن دینی است؛ چنان‌که ظاهر برخی از مواضع شریعت برای هر دو گروه حجت است و در مواضع دیگری برای عوام ظاهر و برای خواص، باطن متن حجت خواهد بود و مواضع سومی وجود دارد که هر دو گروه ملزم به عدول از ظاهر و متن و رجوع به باطن‌اند. این در حالی است که در فلسفه فارابی نمی‌توان پاسخ صریحی برای این پرسش مهم یافت. اگر چنان‌که فلسفه و دین، یک سخن را با دو زبان مختلف بیان می‌کنند (فارابی، ۱۹۷۳، ص ۸۹) و فیلسوف و نبی، هر دو از آبشخور عقل فعال سیراب می‌شوند (همان، ص ۱۲۵) آیا خواص (دست‌کم خواص مطلق

که عبارت‌اند از فیلسوفان) باید افزون بر فلسفه، مخاطب دین هم باشند؟ دین برای این گروه از کدام حقیقت پرده خواهد گشود؟ آیا در این موضع، فلسفه جای دین را برای فیلسوفان نخواهد گرفت؟

به نظر می‌رسد نظریه تقسیم دوسطحی متون دینی به ظاهر و باطن، در نظام فلسفی فارابی جایگاهی نداشته باشد. در نظرگاه او، حقیقت واحد با دو زبان عرضه می‌شود: زبان برهان که در فلسفه متجلی است و زبان دین که متون دینی محمل آن است. مخاطب فلسفه، خواص مردم‌اند و عوام از مسیر دین ره به حقیقت می‌برند. فلسفه ذات‌اشیاء را تعقل، و دین مثال آنها را تخیل می‌کند. از این رو، نیازی نیست متون دینی برای استفاده عامه مردم، سطح ظاهر داشته باشند - که گاهی با فلسفه در تعارض است - و برای بهره‌برداری خواص از سطح دیگری به نام باطن بهره گیرند. دین در کلیت خود مرجع جمهور مردم، و فلسفه در کلیت خود متعلق به خواص است.

نتیجه‌گیری

اصل مورد قبول هر دو فیلسوف، اتصال و هماهنگی فلسفه و دین است. توضیح آنکه، ابن رشد فرع بر این اتصال، از گونه‌ای تعارض ظاهری میان فلسفه و دین سخن می‌گوید که از سطح متفاوت توانایی فکری مخاطبان آن دو ناشی شده است. او می‌کوشد این مشکل را به مدد تأویل رفع نماید. این در حالی است که به نظر می‌رسد فارابی این اختلاف را به سطح اختلاف زبانی فرومی‌کاهد: فلسفه و دین، حقیقت واحدی را با ابزار و زبانی متفاوت بیان می‌کنند. این تفاوت ابزار، معلول طیف متفاوت مخاطبان فلسفه و دین است. به نظر می‌رسد در فلسفه فارابی، فلسفه و دین از ناحیه مخاطب، قدر مشترکی با یکدیگر ندارند تا مجالی برای ظهور تعارض به وجود آید.

این سخن که افهام جمهور مردم به برهان راه ندارد و فلسفه، مخاطب خاص خود را می‌طلبد، مورد وفاق هر دو فیلسوف است. آنچه اندیشه فارابی را از ابن رشد متمایز می‌کند، در ناحیه مخاطبان دین نهفته است. از نگاه ابن رشد دین دو سطح دارد: سطح ظاهر که مطلوب عوام و جمهور مردم است و سطح باطن که در غالب موارد، خواص مخاطب آن‌اند. عامه مردم موظف‌اند از برداشت ظاهری خود پیروی کنند؛ درحالی‌که خواص باید مسیر عبور از ظاهر را به باطن، به مدد علم تأویل بر خود هموار سازند. برخلاف ابن رشد در نظرگاه فارابی تنها جمهور مردم مخاطب دین هستند. او درباره لزوم

مراجعه خواص به متون دینی سخنی نمی گوید. بنابراین، اگر نتوان اختصاص انحصاری دین را به عوام به فارابی نسبت داد، دست کم باید سکوت او را در این زمینه برجسته ساخت.

منابع

- * قرآن کریم. (۱۳۸۷). ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: دوستان؛ نیلوفر.
۱. آکوئیناس، توماس (۱۳۸۹). درباره وحدت عقل در رد ابن‌رشدیان. ترجمه بهنام اکبری. تهران: حکمت.
 ۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴). درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء. تهران: طرح نو.
 ۳. ابن‌رشد، محمدبن‌احمد (۱۳۸۷). تهافت التهافت. مترجم: حسن فتحی. تهران: حکمت.
 ۴. _____ (۱۳۷۶). فصل المقال في مابين الحكمة و الشريعة من الاتصال. مترجم سید جعفر سجادی. تهران: امیرکبیر.
 ۵. _____ (۱۹۹۱م). الكشف عن مناهج الأدله في عقاید الملة. تصحيح محمد عابد الجابری. بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربية.
 ۶. شیخ، سعید (۱۳۶۹). مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی. مترجم مصطفی محقق داماد. تهران: خوارزمی.
 ۷. فارابی، محمدبن‌محمد (۱۳۸۱). احصاء العلوم. مترجم حسین خدیو جم. چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
 ۸. _____ (۱۹۹۶م). سياسة المدنیة. علی بوملحم. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
 ۹. _____ (۱۹۹۵م). تحصيل السعادة. تصحيح علی بوملحم. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
 ۱۰. _____ (۱۹۹۱م). كتاب المله و نصوص الاخری. تصحيح محسن مهدی. الطبعة الثانية. بیروت: دارالمشرق.
 ۱۱. _____ (۱۹۸۷م). التنبیة علی سبیل السعادة. تصحيح سحبان خلیفات. عمان: الجامعة الاردنیة.
 ۱۲. _____ (۱۹۷۳م). آراء اهل المدينة الفاضلة. تصحيح البیر نصری نادر. الطبعة الثانية. بیروت: دارالمشرق.
 ۱۳. _____ (۱۹۷۱م). فصول منتزعه. تصحيح فوزی متری نجار. الطبعة الثانية. بیروت: دارالمشرق.

۱۴. _____ (۱۹۷۰م). کتاب الحروف. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
۱۵. فیض، علیرضا (۱۳۷۸). مبای فقه و اصول. چاپ نهم. تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. مهدی، محسن (۲۰۰۹م). الفارابی و تأسیس الفلسفة الاسلامیة السیاسیة. مترجم وداد الحاج حسن. بیروت: دارالفارابی.
۱۷. یوسفیان، حسن (۱۳۸۹). دوگانگی حقیقت از دیدگاه ابن رشد و ابن رشدیان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1.
18. Thijssen, Hans. (2013) "Condemnation of 1277", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), Retrived 20 Aug 2017 from: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/condemnation>.