

## اندیشه سیاسی ابن رشد

تاریخ دریافت: 85/2/28

تاریخ تأیید: 85/4/15 \*  
محمد سلمان

این مقاله به بررسی اندیشه سیاسی ابن رشد می-پردازد. متفکری که او را پل انتقال علوم اسلامی به اروپا و جهان مسیحیت برشمرده اند. وی در قرطبه اندلس (595 - 520) در خاندان با سابقه بنورشده دیده به جهان گشود. پدر و پدر بزرگش، جملگی از امامان جمعه و جماعت، قاضی و مدرس بودند؛ همین زمینه سبب شد که او به فراگیری علوم دینی روی آورد. ابن رشد، در موقعیت‌های گوناگون علمی - فرهنگی قرار گرفت. از جمله حضور در شورای آموزشی مراکش که باعث آشنایی و ارتباط وی با ابن طفیل گشت. وی با جد و جهد فراوان، کمر همت به تصحیح و پیرایش آثار، از جمله آثار ارسطو، بست. در عین حال فرصتی نیکو حاصل گردید که تاملات و آراء سیاسی‌اش را ذیل آن آثار ساماندهی نماید. در مجموع ابن رشد را متفکری نقاد، احیاءگر مکتب مشاء، شارح کبیر آثار ارسطو، فیلسوف، متکلم و فقیه که آثار بسیاری به یادگار گذاشته گفته-اند. این مقاله با بحث از مفاهیم، بنیاد های معرفتی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی آغاز می‌گردد. سپس نیم‌نگاهی به منابع اندیشه و نسبت دین و سیاست دارد و در ادامه به بحث جایگاه فرد و اجتماع، حکومت و انواع آن و در خاتمه حقوق و وظایف متقابل حاکم و اتباع می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: ابن رشد، فلسفه سیاسی اسلام، اندیشه سیاسی اسلام، اندلس، روش‌شناسی.

### مفاهیم

1. سیاست: ابن رشد، سیاست را «تدبیر نفوس



اهالی مدینه برای برآوردن غایتشان»<sup>1</sup> تعریف می‌کند. به گمان او «موضوع علم سیاست بررسی افعال آگاهانه افراد که از روی اراده در امور عامه انجام داده‌اند» می‌باشد.<sup>2</sup> سیاست، فعل یا انفعال سیاسی افراد در قبال نشئه سیاسی حیات جمعی می‌باشد.<sup>3</sup>

2. فلسفه سیاسی تأمل‌های خردورزانه در حیات جمعی است، که معطوف به فهم هدف و بنیان‌های جامعه سیاسی (علل غایی) یا ارجاع پدیده‌ها به مبادی وجودی (علل صوری و مادی) و یا به عامل عمل سیاسی (علل فاعلی) می‌باشد.<sup>4</sup> بر این اساس، تحلیل‌های جاری مفاهیم، به مثابه منظومه‌ای از وجود و ماهیت، مبانی فکری و ارزشی پدیده و پدیده‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی پدیده‌های سیاسی می‌باشد، که در آن غایت حکومت، راه مناسب رسیدن به آن غایت و در نهایت بهترین شکل حکومت ممکنه (که حکومت فاضله باشد)<sup>5</sup> را بیان می‌نماید.

3. اندیشه سیاسی، معلول نوع نگرستن به انسان و نحوه فهم او از غایتش می‌باشد که نگاهی اخلاقی و معنادار است. بنابراین، به نظر او فلسفه حضور فرد، در اجتماع صرفاً برای رسیدن به کمال است.<sup>6</sup> اندیشه سیاسی ابن رشد، جزئی از فلسفه سیاسی اوست و از تعامل مفاهیم و حقایق سیاسی و مرزبندی معنایی و الگوهای کلی با مفاهیم جزئی شکل می‌گیرد. از طرف دیگر اندیشه وی اندیشه‌ای معطوف به ایجاد مدینه‌ای فاضله بر پایه افعال فاضله است. اندیشه‌ای که به زعم او، قابل تحقق است.<sup>7</sup>

### مبانی معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی مباحث ناظر به چگونگی کشف یا وصل به حقیقت و منابع اعتبار آن است. در تاریخ معرفت‌بخشی، مکاتب زیادی از جمله دو مکتب عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان بدان

پرداخته‌اند. عقل‌گرایان با تکیه بر کلیات، فهم و شهود باطنی و استنتاج عقلی و ادعای بداهت از باب ضرورت را عنوان می‌دارند و تجربه‌گرایان، بر پایه مشاهده بربررسی شواهد و قراین قابل اندازه‌گیری تأکید ورزیداند. ابن‌رشد، معتقد است حقایق، در سطح کلیات توسط عقل و در محسوسات به واسطه ابزارهای حسی ادراک می‌شوند. بنابراین معرفت محصول تعامل عین و ذهن، در نفس مدرك است.<sup>8</sup> شناخت، فهم پدیده‌ها که از راه درك علل موجد و علل مبقیه به دست آید می‌باشد.<sup>9</sup> اگر شناسایی معطوف به شناخت حقیقت باشد. این معرفت نظری است و اگر فهم ناظر به چگونگی انجام فعل باشد معرفت عملی به وجود می‌آید. به طور کلی دو گونه معرفت وجود دارد که ابن‌رشد به آن پرداخته است:

1. معرفت حسی و انواع آن: معرفتی که محصول مواجهه مستقیم فرد با اعیان محسوس است و با استفاده از ابزار حسی چون شنیدن، دیدن، ... به وجود می‌آید. معرفت حسی دارای دو قسم زوال‌یابنده و پایا است:

2. معرفت عقلی و انواع آن: ابن‌رشد، توجه خاصی به عقل در تولید آگاهی و شناخت داشته است. معرفت عقلی او، در گستره‌ای از کلیات انتزاعی<sup>10</sup> تجربی، ریاضی و عقل فلسفی را در بر می‌گیرد. همان‌طور که عقل ریاضی معطوف به محاسبه واقعیات<sup>11</sup> و شناسایی امور طبیعی و انسانی است، عقل عرفی به نیازهای نو به نو شونده حیات بشری بر می‌گردد<sup>12</sup> و عقل واقع‌شناس به درك و فهم حقایق خارجی عینی از طریق درك مشابهت‌ها و مغایرت‌ها، با ابزار حسی می‌پردازد. در نگرش ابن‌رشد به عقل، انواع عقل روش‌ساز (عقلانیت منطقی) با حقایق فراعینی سروکار دارد.<sup>13</sup> و عقل نظریه پرداز (عقلانیت فلسفی و عملی) تمام گزاره‌های کلی و شبه کلی با مصادیق بسیار زیاد را شامل

می‌شود.<sup>14</sup> معرفت عقلی دارای دو نوع است: معرفت عقل نظری: چنانچه کاوش عقلی معطوف به فهم علل و دلایل یک مسئله نظری باشد معرفت نظری رخ می‌دهد. به تصور ابن‌رشد، این گونه از معرفت در پی کشف حقیقت از راه فهم علل و اسباب است<sup>15</sup> و با تولید مفاهیم برای معقول سازی جهان و آنچه که ناظر به تبیین نسبت بین عالم طبیعت با عالم انسانی است می‌باشد. غایت معرفت نظری، دانستن است. گرچه بالعرض مرتبط به عمل هم بشود.<sup>16</sup>

معرفت عقل عملی: ادراکاتی‌اند که برای عمل به حقیقت و بدست تجربی آن و چگونگی تبدیل امور بالقوه به امور بالفعل به کار می‌آید.<sup>17</sup> موضوع آن، افعال ارادی و مبدأ آن اراده و اختیار است<sup>18</sup> و غایت آن نیز صرفاً عمل به هر آنچه که مرتبط با امور عامه باشد است. اجزای این معرفت از مقایسه نزدیکی یا دوری با واقعیت عمل، تعیین می‌شود.<sup>19</sup> و از آن انواع فضایل خلقیه و صنایع عملیه تولید می‌گردد و در طبقه‌بندی نیازهای انسانی در دو سطح حاجات اولیه و حاجات ثانویه<sup>20</sup> و این که چگونه می‌توان رفتاری مطلوب (عادات جمیله)<sup>21</sup> را استقرار داد و آن را بومی سازی نمود که افراد آگاهانه به انجام آن بپردازند تحقق می‌یابد. با نگاه به زمان و مکان اقدام به معقول سازی معادله‌ها جهت اقناع و ترغیب افراد و اصناف و گروه‌های اجتماع می‌نماید.<sup>22</sup> معیار صدق آن، چگونگی حصول و عمل به حقیقت و تأمین سعادت و کمال است.

در مجموع این معرفت‌ها این توانایی را به انسان می‌دهند که با بهره‌گیری از آن، روش‌های مطلوب برای زیستن خویش را در این جهان طراحی نماید.

#### مبانی هستی‌شناسی

مراد از هستی، جهان خارج از ذهن، چون

طبیعت و کیهان است و آدمی از طریق ذهن بدان آگاهی می‌یابد.<sup>23</sup> و انواعی چون وجود حسی، خیالی در برابر وجود عقلی و شبهی دارد.<sup>24</sup> پس مفهوم هستی، از قبیل مفاهیم کلی مشکک منطقی اسمی برای بیان نسبت بین اشیاء و شیء واحد به لحاظ تقدم و تأخر یا سببیت و مسببیت و یا ترتب و تناسب با آن است.

قوام پدیده‌های طبیعی منوط به وجود علل اربعه (مادی، صوری، فاعلی و غایی) است. ماده یا عنصر در تحلیل آخر به عناصر اربعه منحل می‌شود. که عبارت‌اند از: آب، باد، خاک و آتش، که مستعد پذیرش اشکال و حالت‌های متفاوت، براساس شرایط خارجی می‌باشند.

ابن‌رشد، صناعت جهان را فعلی از افعال خداوند تبارک و تعالی می‌داند که مورد گواهی عقل و تجربه و شرع است.<sup>25</sup> از طرف دیگر، در عمل از مشاهده امور طبیعی و نظام جاری در آن، این‌گونه فهمیده می‌شود که پدیده‌ها و اشیاء از هم به وجود می‌آیند. او این مسأله را به دو سطح طبقه‌بندی می‌کند: 1- آن که خداوند جهان هستی را در طبایع و نفوس منحل نموده که دارای حرکت و تغییر مداوم می‌باشند؛ 2- ناظر به قواعد جاری در عالم هستی است که تخلف ناپذیرند. بر این اساس که جهان به مثابه فعل باری، همانند ذات او قدیم و ملازم و همراه اوست. طبق قاعده کلامی، تقدم و تأخر در ذات باری بی‌معنا می‌باشد.<sup>26</sup> همچنین ممکن نیست چیزی که در گذشته ازلی بوده در آینده فاسد شود.<sup>27</sup> این سطح محل تجلی قوانین هستی است که عبارتند از علت و معلول. وقتی معلولی تحقق می‌یابد، حتماً و ناگزیر باید علتی بوده باشد. برای انجام هر عملی در جهان طبیعت، تهیو ذاتی لازم است. چون ذات هر پدیده سبب وجودی و صورت اوست. تخلف سبب از مسبب یا علت از معلول محال است. بدین سان، فعلیت بخشیدن به استعدادها



بشری، تابع قابلیت است که در طبع و نفس آنها به صورت بالقوه تعبیه شده است.<sup>28</sup> برای حرکت از قوه به فعل در ماده الزاماً ظرفیت تغییر و استعداد پذیرش و تناسب باید باشد.<sup>29</sup> برای ماده و فاعل، در حرکت به سوی غایتی که در نظر گرفته اند، حفظ تناسب لازم است<sup>30</sup> و وصول به غایت، چنین ایجاب می‌کند که موجودات مادی در تغییر مستمر و تحول مداوم باشند، تا هستی بخشی، نظام دهندگی و پروراندگی پدیده‌ها تحقق یابد.<sup>31</sup> این گونه تغییرات گاهی در عوارض صورت مثل انبساط و انقباض یا تبدیل در کمیت رخ می‌دهد و یا استحاله و انقلاب در کیفیت صورت می‌پذیرد و آن را دگرگون می‌کند. و گاهی در صورت‌های جوهرین که از قبل موجود بوده، اتفاق می‌افتد. آن را مبدل به صورت جوهری جدید می‌کند.<sup>32</sup> بدین ترتیب حرکت در زمان، مکان، کم، کیف و جوهر رخ می‌دهد و هر دگرگونی وجودی، مفهومی است که تشخیص می‌یابد<sup>33</sup> و ماده هیولایی را شایسته پذیرش انواع صورت‌ها می‌کند. بدین صورت، ماده تقسیم‌پذیر می‌گردد<sup>34</sup> گرچه در ذات واحد باشد ولی بالقوه استعداد متکثر است<sup>35</sup> و هر پدیده، یک صورت جوهری یگانه دارد و ماده، مبدأ آغازین برای تمام مبادی دیگر، از جمله فاعل، صورت و غایت می‌باشد. چیزی که به هستی و موجود تشخیص می‌بخشد. بر این اساس یک سلسله مراتب صعودی از هستی به وجود می‌آید. که هر صورت، به مثابه ماده برای صورت‌های دیگر می‌گردد تا صورت صورت‌ها، که عقل باشد.<sup>36</sup> و همچنین یک سلسله مراتب نزولی تا به ماده اولی می‌رسد که نه ماده دارد و نه صورت. و تمامی صورت‌ها برای تحقق و فعلیت بدان نیازمندند.<sup>37</sup> و موجب تفکیک انواع از هم می‌باشد و وجود آن فقط در وجود افراد آن نوع، قابلیت تحقق دارد و لاغیر.<sup>38</sup> این نقطه جدایی ابن‌رشد از طرفداران نظریه مثل است،

چون آنها قایلند که تنها مَثَل است که از تمکن به وجود آمدن برخوردارست. آنچه در عالم هستی وجود دارد صرفاً سایه‌ای از آن عالم است. در حالی که ابن‌رشد صورت نوعیه را، به گونه‌ای که گفته شد، تقریر می‌کند. به همین جهت او را احیا کننده جهان‌شناسی واقعی ارسطو گفته‌اند.<sup>39</sup>

### مبانی انسان‌شناسی

یکی از برجسته‌ترین عناصر منظومه فکری ابن‌رشد، انسان‌شناسی اوست. او با بررسی انسان در ساحات مختلف‌افاش، او را سنگ بنای تأسیس اجتماع<sup>40</sup> و دولت و نظام سیاسی اعلام می‌کند. بر این اساس، او ساحات انسان را چنین ارائه می‌کند:

1. ساحت وجودی، که در آن فرد به تعیین‌های خارجی خویش آگاهی یافته و در می‌یابد که چگونه می‌تواند استعداد طبیعی خود را بروز دهد.<sup>41</sup> که این فعل و انفعال معطوف به شناسایی سبب‌های وجودی، کیفیت تبدل، ضرورت‌ها و تعیین‌هاست.

2. ساحت عاطفه، روح و عقل، که در آن، انسان با قوای سه‌گانه وجودی خویش؛ یعنی ناطقه، غضبیه و بهیمیة سروکار دارد. در ساحت عاطفه، لذت، درد، اراده و... تبلور می‌یابد و در ساحت عقل، عقل به عنوان فاعل شناسا، عمل می‌کند و از تجربه‌های دیگران، از گذشته برای آینده بهره می‌برد. در این ساحت، انسان در پی افزایش و تحصیل معرفت و فضایل و علوم و فنون بهینگی است و این فقط با تعلیم و تعلم و تکرار رفتارهای عالمانه تحقق می‌یابد. آنچه مهم است این است که انسان در انسان‌شناسی ابن‌رشد، از آن جهت که انسان است پذیرفته شده و حرکت، تلاش و کوشش او اهمیت یافته است.

با توجه به ساحات انسان، انسان‌شناسی نیز



متنوع می‌شود که از جمله می‌توانیم موارد  
زیرا را برشماریم:

1. انسان طبیعی، انسانی است که مخمر در  
طبع، فطرت و فیزیک انسانی است. همانند دیگر  
پدیده‌های طبیعی، تمامی فعالیت او معطوف به  
زیستن و محصور در نیازهای ضروری است.

2. انسان مدنی، انسانی است که برای فعلیت  
بخشی به توانایی‌های خویش با توجه به کمبود  
امکانات طبیعی، زیست جمعی برای او ضروری  
می‌گردد و عمدتاً با استفاده از تجربه به  
تنظیم نحوه رابطه با دیگران، تعیین اهداف  
جمعی و راه‌های و صول به آن و بهره‌مندی از  
شرایط بهتر می‌پردازد. انسان مدنی، سطح، عمق  
و میزان رابطه و نحوه ارتباط با دیگران  
مواردی‌اند که انسان مدنی به آن می‌پردازد.  
انسانی بهره‌مند از فضایل خلقی<sup>42</sup> (مثل عفت و  
حریت) و صنایع عملی<sup>43</sup> (همانند تدبیر منزل و  
شهر) آداب و عادات مقبول و فضایل فکری<sup>44</sup>  
می‌باشد و می‌کوشد با تطبیق خود با آن مبادی  
به اهداف و کمال خویش برسد، کمالی که در  
طبع صرف نیست. در اجتماع است که با مفاهمه  
و با استفاده از بدیهیات عقلی به غایات  
خویش می‌رسند. این حوزه، حوزه اختیار و  
اراده و آگاهی بشر است و تمییز دهنده او از  
دیگر موجودات زنده می‌باشد.

3. انسان کامل، انسانی است که به صورت  
انسان است و<sup>45</sup> براساس فهم نسبت خود با جهان  
هستی<sup>46</sup> و غایتش از آمدن<sup>47</sup> تعریف می‌گردد و این  
که وجود او، اقتضای انجام چه فعلی را دارد  
که او را ضرورتاً به هدف برساند،<sup>48</sup> چون انسان  
اصل و اساس و غایت شهر می‌باشد. غایت انسان  
کامل خود انسان در تمامی ابعاد و جودی،  
عاطفی و عقلانی است. آنچه باعث کمال او است،  
ذات یا خصال عارضه بر ذات او می‌باشد.<sup>49</sup> این  
هدف (کمال) زمانی حاصل شدنی است که در  
زندگی خویش، خود را به صنایع عملی و نظری و



تأملات عقلانی مجهز نماید و آنها را جامعه عمل پوشاند.<sup>50</sup>

### منابع اندیشه سیاسی ابن رشد

ابن رشد عمدتاً به صورت مختلط از منابع بهره‌گیری کرده است و اندیشه‌هایش آبخوره‌های متعددی دارد. این منابع عبارتند از:

1. عقل از نظر ابن‌رشد، به ربط قضایای اولیه که در عقل مکتسب فهم می‌شود با علل گوناگون می‌پردازد. ربط صورت و ابزار با مواد، ربط بین قضایای اولیه و علل، این شیوه<sup>51</sup> بدین صورت به تولید اندیشه در عمل می‌انجامد:

عقل مادی ← تصویرها ← معقولات بالقوة  
اندیشه ورزانه ← معقولات اندیشه ورزانه  
بالفعل ← عقل فعال.

این روش به طور مستمر در افعال ارادی انسانی تکرار می‌شود تا به یک سازماندهی و نظم و نسقی در تبیین نسبت بین مبادی و غایات برسد.

عقل در سیاست و عرصه اندیشه سیاسی، عقل مستحدث است که بر پایه عقلانیت بومی<sup>52</sup> که بر پایه اراده، اختیار و انتخاب انسانی است استوار می‌باشد.<sup>53</sup> و محصول سنجش و تفکیک امور ذاتی از عرضی، همراه با نقد و نقض و ابرام می‌باشد. این انتخاب بهترین راه رسیدن به هدف را تضمین می‌کند. از شناسایی و تامل در سنن و قوانین رویه‌های رفتار انسانی در تحولات به دست می‌آید. بنابراین تحول امور انسانی، تابع تحول در سنن اجتماعی و تحول در روحیه افراد می‌باشد. این حالت تحول در ملکات بالضروره نیاز به وجود هیئت‌ها و نهاد‌هایی دارد، تا بر اساس آن روند مورد پذیرش، تکرار گردد.<sup>54</sup> بدین گونه عقلانیت عرفی نیازهای نو را طبقه‌بندی و صورت‌بندی می‌نماید. عقل واقع‌گرا، محاسبه‌گر، سازمان



دهنده، غایت شناس، عقل نهاد ساز و فعال انسانی، خودشناس و جهان شناس نیز به انطباق روندها و فرآیندهای سیاسی با اهداف و برنامه های سیاسی در حوزه سیاست می پردازد.<sup>55</sup>

2. با نگاهی به افق شریعت و نقل در نگرش ابن رشد، مدنی بر اصلاح انسان ها از طریق تصحیح نوع نگاه انسان به مبادی و غایت خود در هستی و تأمین سعادت اخروی، می توان فهمید<sup>56</sup> که نقل همانند عقل، رساننده افراد به حقیقت است. به همین دلیل ابن رشد پرداختن به حکمت را خواهر شیری شریعت می داند.<sup>57</sup> در این نگرش، نقل تعطیل کننده عقل نیست، بلکه تکمیل کننده آن است.<sup>58</sup> بنابراین خود نقل و شریعت داعیه دار تفکر و تعقل، حق مداری، حقیقتجویی و واقع گرایی می باشد. عقل نیز همین مطلب را بیان می نماید. پس این دو حقیقت، تضادی با هم ندارند<sup>59</sup> که مؤید هم دیگرند.<sup>60</sup> ابن رشد در فهم اصلی ترین منبع شریعت، قرآن، قائل است که گزاره ها چهار گونه می باشد در نتیجه احکام متفاوت (به قرار ذیل) خواهد داشت:

گزاره هایی که مقدمات و نتایج ضروری و یقینی دارند. در این مورد نه نتیجه و نه مقدمه هیچ کدام قابل تأویل نیست؛  
گزاره هایی که مقدمات یقینی و نتایج سمبولیک و مثالی دارند. در مقدمات اصلاً تأویل جایز نیست، اما نتیجه قابل تأویل است؛

گزاره هایی که مقدمات آن به روشی غیر یقینی ترتیب یافته ولی نتیجه آن بالذات مورد نظر شارع است و نتایج غیر قابل تأویل است. لیکن مقدمات باید به گونه ای تأویل شود که با نتیجه سازگاری داشته باشد؛

گزاره هایی که نه مقدمات آن استدلالی و یقینی است و نه نتایج آن. بر علمای واجد شرایط، تأویل این گزاره ها واجب است و بر

جمهور، پیروی از ظاهر آن.<sup>61</sup> غرض اساسی در این تلاش جمع بین معقول و منقول است.<sup>62</sup>

دین در آثار مختلف ابن رشد دین به سه مفهوم آمده است:

1. متون (Text) به عنوان کلام باری تعالی آمده همانند تکلم خدا با بشر که به کتابت درآمده و قرآن نام گرفته است؛<sup>63</sup>
2. آنچه به رابطه انسان و خدا می‌پردازد؛<sup>64</sup>
3. مناسک، آداب، اخلاق و ارزش‌ها که در اسلام، شریعت و اخلاق را تولید کرده است<sup>65</sup> و گاه با تأسیس رویه‌ای یا تأیید عرفی، آن را تثبیت نموده که ثمره آن، تولید دستگاه فقه بوده است.

**مبادی دین:** آنچه ادیان توحیدی و از جمله اسلام، مردم را بدان فرا خوانده، اصول دین نامیده شده و خطا در آن کفر محسوب می‌شود.<sup>66</sup> این باور باید تصدیق شود تا ایمان دینی را تولید نماید. مبادی دین عبارتند از:

1. خداشناسی: باور به وجودی برتر، وجودی متعالی که مبدأ و خالق تمام هستی است؛<sup>67</sup>
2. راهنماشناسی: باور به این که انبیا برای ابلاغ و اعلام کلام باری تعالی و هدایت مردم آمده‌اند و پیامبر اسلام خاتم آنان است؛
3. قضا و قدر: باور به نظام‌مندی هستی و نحوه انتساب افعال مکلفان به خود و خدا که به نظر ابن رشد پیچیده‌ترین مسأله دینی است.<sup>68</sup> خداوند متعال قوایی را در وجود انسان‌ها نهاده است که می‌توانند افعال متضادی را انجام دهند و زمانی که فعلی را انجام می‌دهند، از آن حیث که اراده فعلی آنها به فعل تعلق گرفته قابل انتساب به آنهاست و مرحله اختیار و آزادی عمل آنهاست که جزا و پاداش او را درست می‌کند و زمانی که این عمل متوقف به حصول شرایط که خارج از اراده فاعل عمل می‌باشد قدرالهی تحقق می‌یابد؛<sup>69</sup>



4. مقصدشناسی: باور به این که افراد هر فعلی را که مرتکب می‌شوند، حساب و کتابی دارد. روز رستاخیز، روز اقامه و تحقق عدالت الهی است. اصل معاد، از نظر ابن‌رشد از جمله اخباری است که همه ادیان با اقامه براهین ضروری، به وقوع آن خبر و گواهی داده‌اند.

**غایت دین: دو مورد است:**

1. علم به حقیقت: <sup>70</sup> تولید دستگاه شناخت و دانایی از حقیقت که در آن، تصدیق به نظام باور، تولید هنجار و آداب و ارزش هست و از آن ایمان متولد شود. با توجه به این که مخاطب دین عموم می‌باشد و شکل‌گیری سعادت دنیا و آخرت و کمال‌شان <sup>71</sup> و تبیین و تشریح عوالم و احوالی که از دست‌رسی عقل بشری بیرون است مورد توقع می‌باشد، <sup>72</sup> همانند آنچه که پس از مرگ رخ می‌دهد یا امور عبادی و یا آنچه مرتبط با تغییر در مراتب وجودی انسان برای توسعه تجربه دینی او است که از راه ملاحظه موارد اشتراک بین ادیان <sup>73</sup> و تعمیق تجربه دینی از تمرکز تفحص در چارچوب دین خاصی به دست می‌آید. <sup>74</sup> در مجموع علم به حقیقت، علم به خداشناسی و معادشناسی و اسباب وصول به سعادت اخروی است.

2. عمل به حقیقت: عمل به افعالی که سعادت آفرین و پرهیز از اعمالی که شقاوت آورند. <sup>75</sup> بر این اساس علم به عمل ناظر به دو گونه فعل می‌شود: افعالی که توسط جوارح انسان صورت می‌گیرد که قاعداً علم فقه متکفل تنظیم و بسط آن است. <sup>76</sup> این گونه از افعال برگرفته از اوامر و نواهی شارع و متناظر با مقاصد دین می‌باشند. گونه دیگر، افعالی که توسط جوانح انسان صورت می‌پذیرد که در آن، افراد به داعیه قوای نفسانی خویش، فعلی را انجام می‌دهند. علمی که به این موضوع می‌پردازد، علم اخلاق است <sup>77</sup> و عمل اخلاقی، عملی معطوف به حوزه باید و نبایدهاست که به نوعی متناظر

به حوزه ارزش‌ها و ارزش‌گذاری‌ها می‌باشد. غایت شریعت، وصول انسان به کمال انسانی به عنوان اشرف مخلوقات آفرینش است.<sup>78</sup> این نیز متوقف بر قدرت انجام عمل و عزم و کوشش انسانی می‌باشد.<sup>79</sup>

### سیاست و ابعاد آن

ابن رشد سیاست را به قوه «تدبیر مدینه»<sup>80</sup> تعریف کرده است، یعنی بررسی راه‌های عقلایی که رسیدن به هدف، با توجه به مقدرات را تبیین می‌کند اموری که انسان به عنوان فاعل آن را از روی اراده و آگاهی و اطلاع از امور جمعی انجام می‌دهد و در آن حفظ تناسب و سیله با هدف يك اصل است.<sup>81</sup> اهداف سیاسی، اموری‌اند که در حوزه عقلانیت سیاسی بشری تعیین می‌شوند. ابن رشد عقلانیت سیاسی را متأثر از تعالیم انبیا می‌داند، چون همانندی بین دو آموزه را نشان می‌دهد و از واژگان مشترک چون کمال، عدالت و فضیلت استفاده می‌کند.<sup>82</sup> او ریشه و آغاز علم سیاست را در علم طبیعت، علم النفس و اخلاق می‌جوید.<sup>83</sup> و در تحلیل آن، علاوه بر روش برهانی و تحلیل منطقی، از روش استقرایی بهره می‌برد. بنابراین سیاست، تأمل خردورزانه در نشئه سیاسی حیات جمعی انسان‌ها است.<sup>84</sup>

### فرد و اجتماع در اندیشه سیاسی ابن رشد

مفهوم فرد: ابن رشد در بحث انسان‌شناسی، انسان را معجونی از خیر و شر معرفی می‌کرد که خیر او بر شرش غلبه دارد.<sup>85</sup> و طرح می‌نمود که او را برای انجام فعلی مخصوص آفریده‌اند.<sup>86</sup> بنابر این هر فرد باید توانایی‌ها و محدودیت‌هایش را بشناسد.<sup>87</sup> و در شناسایی راه‌های رسیدن به کمال بکوشد تا خیر خود و دیگران را برآورده کند.

مفهوم اجتماع: ابن رشد همانند دیگر متفکران



مسلمان در نوشتارهای خود، هم از لفظ مدینه و هم اجتماع استفاده کرده و هر دو را به افرادی که در کنار هم جمع شده‌اند تا غایتی را تحقق بخشند، اطلاق کرده است. ابن رشد اجتماع را به مجموعه‌ای از افراد<sup>88</sup> و گروه‌ها و اصناف، در کنار نهادها و ارزش‌ها تعریف می‌کند که بین آنها عرف، رسم، عادت، قانون و در نهایت اخلاق و سنت وجود دارد.<sup>89</sup> ابن رشد اجتماع را براساس غایت و هدف آن به دو قسم تقسیم می‌کند:

1. اجتماع فضیلت محور، اجتماعی است که فضیلت و خیر پایه آگاهی و هویت‌یابی اعضای آن می‌باشد.<sup>90</sup> جامعه‌ای که هدف بنیادینش، رسیدن به فضیلت است.<sup>91</sup> از همین رو با سنجش عقلایی امور، بهترین راه‌های وصول به هدف، تعریف نقش و موقعیت‌های اجتماعی خود را می‌گزینند؛

2. اجتماع غیر فضیلت محور، اجتماعی که ثروت و مال و ... و بهره‌جویی از آنها، پایه آگاهی و هویت اجتماعی است.<sup>92</sup> کرامیه، اجتماعی که اعضای آن، ثروت را به مثابه ابزاری برای رسیدن به کرامت (نفع مبادله بین دو طرف) تلقی می‌نمایند.<sup>93</sup> و اجتماع خسه و نذاله و قله، اجتماعی است که دسترسی بیش از حد نیاز یا اسراف در بذل و بخشش، پایه هویت جمعی اعضاست<sup>94</sup> و جماعیه یا حریه، اجتماعی که اعضای آن، سرشتی آزمنده و سیری ناپذیر دارند<sup>95</sup> و تعارض بین ثروتمندان و فقر دایمی است. ثمره آن بی‌ثباتی دائمی اوضاع و احوال، و کوچک‌شماری کارهای بزرگ و رهاشدگی امور عمومی می‌باشد<sup>96</sup> و گاهی طلب آزادی پایه هویت جویی اعضاست.<sup>97</sup> آزادی در عرصه اقتصادی و اجتماع طلب می‌کنند و تغلبیه یا مستبده، اجتماعی است که اشتیاق تسلط بر دیگران و به خدمت در آوردن آنها و مقدم داشتن اراده شخص حاکم، پایه نظم می‌گردد<sup>98</sup> و

اجتماعی است که شکل‌گیری امور جمعی حول محور طبقه حاکم می‌باشد. در نتیجه اراده زمامدار به مثابه قانون و منافع شخصی او به مثابه منافع عمومی تلقی شده است.

رابطه فرد و اجتماع: به نظر ابن‌رشد، فرد پایه اجتماع است و از نگاهش به غایت، سرشت و نوع اجتماع تعیین می‌گردد. در اجتماع است که افراد موفق به استخدام طبیعت و استفاده از منابع محدود، در راستای نیازهای نامحدود خویش می‌گردند. از نظر وی، شکوفایی استعدادها، بدون آن میسر نیست. اجتماع صورت نوعیه فرد است و تابع قواعد خودش می‌باشد. وقتی از مناسبات و رابطه بین انسان‌ها گفته می‌شود عرف، سنت، اخلاق، قانون و نظام‌های اجتماعی و سیاسی، شکل می‌گیرد. از نظر او تجلی ارزش‌ها و هنجارهای مطلوب، در فرد و اجتماع هم‌شدنی و هم‌همگون است و براساس طبایع و به شکل متدرج تحقق می‌یابد.

#### حکومت و انواع آن در اندیشه سیاسی ابن‌رشد

در نظر ابن‌رشد حکومت از مشتقات حکمی، از جنس تدبیر برای نفوس شهروندان می‌باشد<sup>99</sup> نه بنای عمارت و ساختمان شهر، هیئتی که بیان‌کننده نسبت میان زمامدار و مردم، و سرزمین معین می‌باشد<sup>100</sup> و حل و فصل‌کننده مشکلات اجتماعی است.<sup>101</sup> ابن‌رشد دو گونه خاستگاه برای حکومت ذکر می‌کند:

1. دیدگاه تاریخی، که در آن، تأکید بر مشاهده رفتار ملل دیگر در امور مدنی و نحوه سازمان‌دهی است و به دست می‌آید که نقش‌ها و موقعیت‌ها معمولاً همراه با وظایف تعریف می‌شوند.<sup>102</sup> و نشان می‌دهد که در اغلب ملل، استعداد پذیرش فضایل وجود دارد<sup>103</sup> و می‌پذیرد که در بین آنها، رویه و نظامی از اطاعت و پیروی وجود داشته باشد، یعنی



افراد، از حاکم اطاعت کنند؛<sup>104</sup>

2. پایگاه اقتدار و مشروعیت: از جمله اوصافی که ابن‌رشد در بحث فضایل خلقی می‌آورد، رعایت اعتدال در امور است.<sup>105</sup> چنانچه از نظر مردم، حکومت داعی و عامل به اعتدال باشد این حکومت مقبولیت مدنی یا مشروعیت یافته است. پایه این مشروعیت به نحوه اعمال اقتدار بستگی دارد که در آن بر محاسبه صحیح نسبت بین وسیله و هدف تأکید شده است.<sup>106</sup> مشروعیت که ناظر به نوع نگاه عموم به حکومت است بقا یا زوال حکومت‌ها را رقم می‌زند.<sup>107</sup> براساس رشد عقلانیت بومی ایجاب می‌نماید که افراد نسبت به آنچه که انجام شده، قانع شوند.

### انواع حکومت

از خلال مطالعه پیوند بین غایت اجتماع و مفهوم فضیلت، شکل حکومت در اندیشه ابن‌رشد تعیین می‌گردد. در آغاز لازم است به دو نکته اشاره کنیم: نکته اول، در بحث انسان‌شناسی، ابن‌رشد از تنوع طبایع (قوای نفسانی و امیال) به تنوع تعقل و فهم در علوم نظری و از آن به فقدان حتمیت در امور انسانی می‌رسد، و نکته دوم، نگاه ابن‌رشد به سیاست (تدبیر نفوس) و علم مدنی است که در آن به بررسی راه‌های اتصاف به ملکات و سنن ارادی می‌پردازد و افراد برای بودن یا برای بهتر بودنشان، بدان نیازمندند و این فرایند با بررسی جنبه‌های پویایی رفتار افراد در مرحله عمل و نسبت آن با متغیرهای جزئی و طبقه‌بندی نیازها و انطباق کلی با موارد جزئی صورت می‌گیرد، که از تنوع در طبایع، به تنوع در خلقیات و اخلاقیات و سپس تنوع در سیاسیات و در نهایت به تنوع در غایات می‌انجامد. در مرحله عملی از چگونگی تعامل این موارد با هم، کارکردهای حکومت، در عرصه‌های فرهنگی،



اقتصادي و سياسي تعيين مي‌گردد.

### 1. حکومت فاضله

حکومت فاضله محصول سياست‌هاي فضيلت جويانه اتباع و حکام است. در اين الگو علم و حکم به غايت انساني انسان (کمال و کمال‌گرایی) به عنوان هدف بنيادين تلقي مي‌شود<sup>108</sup> و رفتارهاي سياسي، نيز با نگاه به علل مبقيه، تحليل مي‌شود. رابطه اتباع با حاکم، نحوه اقدام، تصميم‌گيري‌ها، تعيين استراتژي‌ها و تاکتيک‌ها، نسبت بين وسيله و هدف، چگونگی محافظت از فضائل و دفع رذائل و ... را در همين سطح از تحليل قرار مي‌گيرد. ابن‌رشد در کتاب تلخيص الخطاب، فضيلت را ملکه‌اي معرفي مي‌نمايد که افراد را آماده انجام کارهاي خير مي‌کند<sup>109</sup> و رفتارهاي او رفتارهاي معطوف به تحقق غايت مي‌باشد. همچنين در تعريف جزاي فضيلت، مواردی چون بزّ (عدل عام)، شجاعت، مروّت، عفّت، حلم، لب، سخا، همت بلند و حکمت را مي‌آورد.<sup>110</sup> که از تحليل مفاد اين مفاهيم، اوصافي براي اتباع و اوصافي براي حکام معرفي مي‌کند و نتيجه آن «صلاح حال و احوال و حسن فعل» است.<sup>111</sup> بقيه اوصاف حکومت فاضله عبارتند از: حکمت‌مداري، توجه به انسان و کمالش، نيازمداري<sup>112</sup> که افعال و رفتار حکومت بايد معطوف به تأمين نيازهاي عمومي باشد. چگونگی تعامل اتباع با حاکم معلول آراي پسندیده و افعال شايسته است.<sup>113</sup>

**ويژگي‌ها و مميزات حکومت فاضله**

1. تثبيت و ترويج و الگوسازي از سنن و ارزش‌ها و هنجارهاي فاضلانه به گونه‌اي که مردم، آنها را صرفاً به خاطر خود آن ارزش‌ها مطلوب بدانند و انجام دهند<sup>114</sup> و درقبال الگوسازي و الگوپذيري و انتقال به ديگران و نسل‌هاي آينده، فعال باشند<sup>115</sup> که از رهنمودهاي کلام اقناعي و آموزش مي‌باشد.

2. بهره‌برداري و استفاده از کلام اقناعي و

آموزش<sup>1</sup> و نیز به کارگیری خطابه، شعر وجدل در پاسخ به نیازهای در حال تغییر مخاطب با القای ذهنیت و باورمند سازی به فضایل بر پایه بومی سازی فضایل و تعلیم سنن و ارزشها و هنجارها و همچنین تأثیر در تربیت نفوس مردم.<sup>116</sup>

3. به کارگیری قیاس برای آموزش و اقناع عالمان و فیلسوفان که از اندراج اوسط در اصغر شکل اول از اشکال اربعه منطبق صوری صورت می‌پذیرد.<sup>117</sup> فیلسوفان به عنوان مولدان فرهنگ می‌بایست با دستی فراخ به شناسایی امور طبیعی و انسانی بپردازند. و با طبقه‌بندی آن - تفکیک امور ذاتی از امور عرضی<sup>118</sup> - زمینه‌ها و مقدمات تولید الگویی بومی از بایدها و هستها را به وجود آورند. با فلسفیدن و انجام فعل فلسفی به تدبیر نفوس و تنظیم امور معیشت، فرهنگ و سیاست در قالبی سازگار با مصالح آتی اجتماع بپردازند.<sup>119</sup>

4. توجه حکومت به اشباع نیازهای ضروری اتباع، همانند تأمین غذا، پوشاک و مسکن،<sup>120</sup> و نیز حرفه‌ها و مشاغل براساس اختصاص و بسنده کردن هر فرد به یک شغل.<sup>121</sup>

5. روشن سازی عرصه فعالیت اقتصادی و عدم مداخله صاحبان قدرت و نظامیان در این عرصه<sup>122</sup> و همچنین توجه تام به منافع عمومی و همگانی از طریق ترغیب افراد به گزینش مشاغلی متناظر با نیازهای عمومی<sup>123</sup> و نیز توجه به حفظ آزادی و حریت فرد به عنوان حد فعالیت‌های اقتصادی.<sup>124</sup>

6. اهتمام به گسترش الگوی بومی از ارزشها و سنن فاضله، که معلول معرفت به غایت امور و تقدم علل غایی بر علل صوری، مادی و فاعلی

i. تبیین عقلانی افعال و انفعالات حکومت فاضله در قبال موقعیت، بر اساس نتایج آن است.

است و پی‌جویی تربیت سیاسی، اصلاح حال و احوال مردم و حاکمان؛

7. اهتمام به شناسایی مفسد سیاسی به عنوان یکی از موارد عدم رعایت اعتدال حکام و نظامیان، اصناف، اتباع و محیط سیاسی اگر واجد خصوصیات نباشند<sup>125</sup> یا فاقد ویژگی باشند فساد سیاسی رخ می‌دهد. و نیز توجه به عدالت و آزادی و عقلانیت بومی<sup>126</sup> و همچنین امکان و تلاش برای تأسیس مدینه فاضله. مدینه فاضله‌ای که ابن‌رشد بر اساس زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و تاریخی در اندلس قابل تحقق می‌داند؛

8. توجه به سرزمین - با تعبیر زیبایی «مادر» - با توجه به اندازه، موقعیت ژئوپلیتیک، همسایگان، دشمنان و ساکنان.<sup>127</sup> ابن‌رشد می‌گوید:

در عالم سیاست، شری بزرگ‌تر نمی‌تواند باشد که کشوری واحد را به کشورهای متعدد تقسیم کنند. همان طوری که در سیاست خیری عظیم‌تر از این نیست که کشورهای متعدد را مبدل به کشور واحد نمایند.<sup>128</sup>

9. توجه به تشکیل و تأسیس ارتش بومی و محلی که نقش مؤثری در محافظت از سرزمین دارد.<sup>129</sup> قوای نظامی باید صاحب تدبیر و بالطبع حکیم، عاشق علم و بیزار از نادانی، (باشند) افرادی که از تحرک بالا، اهل تفکر و آگاهی برخوردارند. موقعیت استقرار اینان، به گونه‌ای است که بر منطقه اشراف دارند. چنانچه گروهی شورش کنند، آنها را تعقیب و تأدیب می‌نمایند و اگر دشمن هجوم آورد. آنان را سرکوب می‌نمایند<sup>130</sup> در سیاست امنیتی فاضله، نیروهای مسلح از مداخله در امور اقتصادی و سیاسی منع شده‌اند.<sup>131</sup>

10. توجه به نحوه قانون‌گذاری که در وضع آن باید به قوانین کلی اکتفا شود و جزئیات را به اخلاق، طبع و سرشت افراد واگذار نمود.

قوانین جزئی به سبب تغییر، تابعی از شرایط و مقتضات محیط<sup>132</sup> می‌باشد.

### الگوهای مدینه فاضله

الگوی فاضله، الگویی است که در آن علم و حکم بر پایه غایت انسانی انسان بوده باشد.<sup>133</sup> در این مدل هم اتباع و هم حاکمان بهره‌مند از ویژگی‌های خاص‌اند. مهم‌ترین آن در نحوه نگاه آنان، به فضایل است که نگاهی ذاتی و اصلی می‌باشد. اگر این گونه باشد مدینه فاضله تحقق می‌یابد و چنانچه تغییری در کم و کیف اوصاف مذکور رخ دهد از فاضله بودن خارج می‌گردد. مدینه فاضله انواع گوناگونی دارد که عبارتند از:

1. الگوی ریاستی (الگوی مقید به قانون):  
برترین الگو، الگویی است که در آن تمام آرا و اعمال معطوف به فضیلت است و تصدی قدرت سیاسی، تابع رویه‌ای خاص می‌باشد که آن را ادب (اقتدا به قانون) می‌نامند. برای افرادی که برخوردار از اهدیت و بردباری‌اند توصیه می‌شود.<sup>134</sup> اداره این شهر، حسب آرای است که در علوم نظری به آن رسیده شده است.<sup>135</sup> در این الگو به زمامدار لقب ریاست ملک‌الافضل، امام<sup>136</sup> ملک و فیلسوف داده می‌شود. ویژگی‌های زمامدار فاضل، بدون توجه به جنسیت آن (مرد یا زن) پنج صفت است: حکمت، عقل تام، قوه اقناع، قوه تخیل و قدرت بر جهاد.<sup>137</sup>

2. الگوی امامیه یا افاضل، الگویی است که تأکید اساسی در آن بر افعال فاضله است نه شناخت آرای پسندیده که افلاطون، فارابی و... گفته‌اند. در این زمینه ابن‌رشد می‌نویسد به درستی که ستایش حقیقی بر افعالی است که در آن قصد و اراده افراد بر ایجاد و حفظ آن سیاست قرار گرفته باشد. در این الگو، حاکمان، نیکان عامل به فضایل‌اند و ریاست اینها، به ریاست افاضل مشهور شده است.<sup>138</sup> نمونه این الگو در ایران باستان هم بود که



در آن قوانین موضوعه می‌بایست که به روشن‌ترین بیان و کوتاه‌ترین عبارت‌ها بیان می‌شد.<sup>139</sup> در این الگو شرط تصدی قدرت سیاسی، بر خورداری از تجربه عملی و علمی است که محصول گذران عمر در انجام اعمال سیاسی می‌باشد. در این الگو گونه‌ای از حریت و رضایت و آگاهی به هدف وجود دارد همین‌طور مردم‌شناسی، نیازشناسی و تشخیص حد و حدود رفتارهای سیاسی را به صورت عملی رخ می‌دهد. اداره شهر، مطابقت این الگو، در تبعیت عملی از اعمال فاضلانه براساس سیاست‌های ترغیبی و تحذیری<sup>140</sup> می‌باشد.

3. الگوی شورایی، که در آن یک نیروی نظامی با تجربه و شجاع و قوی با فقیه‌ی متبحر با هم ریاست می‌کنند.

## 2. حکومت‌های غیر فاضله (استبدادیه)

ابن‌رشد در اشکال حکومت، حکومت فاضله را به لفظ مفرد می‌آورد، یعنی اقسام گوناگون آن به لحاظ ماهیت یک گونه می‌دانند؛ در حالی که حکومت‌های غیر فاضله را به لفظ جمع آورده که خبر از ماهیت چندگانه آنها می‌دهد. از نظر او، همان‌طور که جامعه صورت فرد است، نظام سیاسی و حکومت هم صورت جامعه می‌باشد. بر این اساس حکومت استبدادیه، محصول و معلول سیاست مستبدانه (با تفاسیر دلخواهانه امور و احوال) و غلبه نگرش تک‌بعدی به ارزش یا هدجاری مطلوب و اعمال اجبارآمیز یا تلقی افراطی از لزوم پیروی از فرد یا حاکمان است. وی پایه این رویه را، چیرگی یا غلبه بر دیگران و قراردادن آنها در مسیر مطامع و منافع شخصی می‌داند<sup>141</sup> و هم چنین اجابت اراده حاکم را منطبق چیره بر ذهنیت و باور اتباع می‌گیرد که خواسته‌ها و امیال حاکم و راحتی زندگانی او و خاندانش را، معیار تعیین‌کننده نوع رفتار می‌داند، چون اینان همگی بردگانی بیش و ابزاری برای تحصیل منافع

حاکم نمی‌باشند. در این الگو مکانیزم و وصول به قدرت سیاسی، تابعی از دارایی، یا ابراز رشادت نظامی در نبردها و یا تطمیع دیگران می‌باشد. ظلم‌پذیری و تمکین خواهی‌های شخص حاکم<sup>142</sup> یا مقهور شرایط بیرونی بودن و تلقی جبرگرایانه از ره‌آورد‌های آن می‌باشد و این گاهی با سوء استفاده از مفاد نصوص دینی و استفاده ابزاری از آن برای سرپوش و رفوکاری خبط‌های سیاسی و توجیه منافع حاکم صورت می‌پذیرد.<sup>143</sup>

### ویژگی‌ها و ممیزات حکومت غیر فاضله

1. توجه به نوع و نحوه نگرش به ارزش‌ها و هنجارها که کمال انسانی را در وراي وجود انسان می‌جوید. یا از منظر ابزاری (غیر ذاتی) به ارزش‌ها نگریده همانند رسیدن به قدرت برای دستیابی به ثروت افزون‌تر یا قدرت بیشتر.<sup>144</sup> همچنین از آن جا که تنوع ارزش و هنجارها، محصول تنوع در نوع نگاه به جایگاه ارزش‌ها (خادم<sup>1</sup> و مخدوم) است، از این طریق، پاره‌ای از رویه‌ها و ارزش‌های گذشتگان (سنت) و قسمتی دیگر محصول تصمیم افراد در مورد نیازهای جاری (قانون) می‌باشد. آنچه ارزش‌های غیر فاضله را از فاضله جدا می‌کند شدت و ضعف این قوانین در عرصه اندیشه یا عمل است که خلق و خوی آفرین می‌باشند؛<sup>145</sup>

2. بی‌ثباتی اوضاع و احوال فرهنگی،<sup>146</sup> به خصوص باورهایی که معطوف به موجودیت و بقای گونه مدل سیاسی غیرفاضله است. ثمره آن وجود خوف دائم است.<sup>147</sup> در این وضعیت تنها شعر و شاعران برخوردار از احترام و اعتبار هستند.<sup>148</sup> بدین ترتیب مداح و مبلغ به عنوان

i. ارزش‌های خادم همانند این که از عزت و ... برای انجام عملی که انسان انجام می‌دهد مانند رسیدن به دنیای آبادتر در نظر داشته باشد و ارزش‌های مخدوم، ارزش‌هایی‌اند که دیگر ارزش‌ها به خاطر آنها خواسته می‌شوند.

مروجان در عرصه فعالیت فرهنگی اهمیت پیدا می‌کنند تا شور انگیزی و تهیج احساسات صورت گیرد؛

3. وجود روحیه افراط و تفریط در پرورش یافتگان چنین نظامی است<sup>149</sup> که گاه در تکاثر ثروت و جمع‌آوری اموال، و گاه در طلب آزادی، و گاه در تمرکز قدرت و سیطره بر دیگران بروز می‌یابد و روابط اعضا با هم را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛

4. اولویت چنین نظامی، تقدم نیازهای اقتصادی شخص حاکم و<sup>150</sup> تسلط وی بر مجاری تولید و چرخش مالی در راستای نفع شخص حاکم و خاندانش است، دیگران در وضعیتی بین مرگ و زندگی به سر می‌برند؛<sup>151</sup>

5. نبود امنیت مالی، و به وجود آمدن دو طیف فقیر (در اکثریت) و غنی (صاحبان ثروت در اقلیت)؛<sup>152</sup>

6. نبود ثبات در سیاست‌های حمایتی، گاهی از سرمایه‌داران در مقابل مستمندان، و گاهی از مستمندان در برابر سرمایه‌داران؛<sup>153</sup>

7. اولویت یافتن گرایش به پوشش تجملی مانند پوشیدن لباس‌های زربفت، بنای ساختمان‌های بلند و قصرهای مجلل؛<sup>154</sup>

8. بنیان نهاده شدن نظام غیر فاضله، بر سنن غیر فاضله، برای نمونه گسترش الگوی مورد نظر حاکم (به مثابه ارزش و هنجار مطلق) هدف آن است؛<sup>155</sup>

9. تربیت سیاسی اتباع بر پایه ترس و نفرت با هدف وصول به ارزش‌ها و هنجارهای مطلوب حاکمان؛<sup>156</sup>

10. رفتار سیاسی غیر فاضله بر پایه میل و نفرت (شهوة و غضب) است. ابن‌رشد با نگاهی به تاریخ سیاسی ملت‌های مسلمان، فقط دوره نبوی و صدر اسلام را زمان فاضله می‌داند و از زمان معاویه به بعد را زمان دگرپس و زمان تبدیل فاضله به غیر فاضله می‌داند.<sup>157</sup>

## الگوهای نظام سیاسی غیرفاضله

1. الگوی ریاستی کرامیه، الگویی است که چارچوب نظری غالب نزد زما مدار و دیگران، تحصیل و انباشت ثروت است. ثروت، خود ارزش ذاتی یافته و قابل مبادله و تبادل می‌شود که از آن به کرامت بازاری (متبادل سوقیه) تعبیر می‌گردد.<sup>158</sup> در تحلیل چرایی وقوع نظام سیاسی کرامیه، ابن رشد، به دو عامل اساسی، تربیت خانوادگی زما مدار<sup>159</sup> و تصور عمومی و عامل اجتماعی اشاره می‌کند.

2. الگوی ریاستی مردان پول سالار، الگویی که چارچوب نظری، توجه افزون تر به عناصر اقتصادی چون پول و زمین، مازاد بر نیاز و احتیاج است.<sup>160</sup> در این الگو، به دلیل طولانی شدن دوره زمامداری، پی‌جویی نفع در پول، طلا و... دنبال می‌شود.<sup>161</sup> نگاه اینان به ثروت، نگاهی افراطی یا تفریطی است و تبعیت سیاسی در آن تابع ثروت افزون‌تر است.<sup>162</sup> سیاست در این نظام، سیاستی فاسد و در وضعیت بحرانی قرار دارد. به مجرد اندک فشار و تهدید داخلی و خارجی، دچار فروپاشی می‌گردد. شاخصه‌های آن، بی‌ثباتی، کوچک شمردن امور و به زمین مانند امور بزرگ می‌باشد.<sup>163</sup> در نتیجه فقر در حال افزایش و بحران‌ها شایع و دزدان و اشرار بر امور شهر مستولی‌اند.

2. الگوی ریاستی فقرا (جماعیه و حریه)، الگویی که عنصر غالب در آن، آزادی سیاسی و رها از هر قید و بندی و مساوات است.<sup>164</sup> در این الگو، گروهی در طلب کرامت، دسته‌ای در طلب ثروت و عده‌ای در فکر غلبه و... در مجموع هر گروهی، انگیزه پی‌گیری مطالبات خود را می‌یابند. به همین جهت است که ابن رشد، این الگو را، مستعدترین الگو برای نشو و نمای مدینه فاضله و دیگر مدن دانسته است.<sup>165</sup> سطح بالای تعامل اتباع و زما مداران، به



گونه‌ای است که هر فرد و گروهی، خود را برخوردار از آزادی تشخیص و عمل سیاسی می‌داند و آن را تضمین‌کننده بقای نظام سیاسی می‌داند.

4. الگوی تک‌نفری استبدادی (وحدانیه السلطه)، الگویی که از فرهنگ استبداد خیز برمی‌خیزد که معلول افراط در طلب آزادی<sup>166</sup> و پیروی از خواسته‌ها و امیال زمامدار است.

در این الگو، پایه تبعیت سیاسی، جهل مردم و ترس مداوم متفکران است که هر لحظه با تهدید مالی، جانی و یا تبعید و مصادره اموال مواجهند. بقای زمامداری در همین دو عنصر نهفته است که بین حاکم و اتباع تنفر و انزجار حاکم است. به نظر ابن‌رشد، بنیان این الگو بر به کارگیری نیروی نظامی است که در قبال رسیدن به مال و منال از وی حمایت می‌کنند.<sup>167</sup> همین‌طور در این الگو مردم به ثروتمند و فقیر تقسیم می‌شوند و این تعارض دایمی، هر از گاهی از سوی زمامداران مورد اقبال قرار گرفته با مصادره اموال ثروتمندان و توزیع آن در بین وابستگان، سیستم طفیلی‌پروری را به وجود می‌آورند. در حالی که مردم محتاج تأمین نیازهای روزانه‌اند<sup>168</sup> حاکمیت سیاسی در فکر بنای قصرها و معبدها و مقبره‌های بزرگان، برای تفاخر است.<sup>169</sup> این مدینه، از نظر ابن‌رشد، دورترین الگو از الگوی فاضله است.<sup>170</sup>

در این الگو سرزمین و کشور، عکس آنچه در مدینه فاضله بوده، می‌باشد اینجا کشور برای دخل و خرج زمامدار است. همین‌طور ارتش و نیروی نظامی، غیر فاضله، افرادی‌ند که در قبال ثروت، موقعیت و... به آن پیوسته‌اند و پیوسته در پی تأمین امنیت حاکمان هستند.<sup>171</sup> بنیان سیاست استبدادی، بر پایه ترس و رعب قرار دارد که در آن ارتش نقش اساسی دارد<sup>172</sup> و همین‌طور برای سرکوبی دشمنان و جلوگیری

از تجاوز همسایگان به وجود ارتش نیاز است.<sup>173</sup>

قانون و قانون‌گذاری در الگوهای غیرفاضله، گاه مساوی با اوامر زمامدار است و زمانی نیز از آن، به عنوان ابزاری برای تأمین منافع زمامدار بهره گرفته می‌شود. در نظام سیاسی فاضله، قانون تأمین‌کننده نفع عمومی بود و کارکرد قانون، تأمین و حفظ منافع زمامدار و اقشار خاص می‌باشد.

### حقوق و وظایف متقابل اتباع

ابن‌رشد، برای اتباع سه گونه حقوق و وظیفه طرح می‌کند:

1. حقوق و وظایف فرهنگی حق حیات و زیستن<sup>174</sup> پایه حقوق افراد است و دیگر حقوق همانند حق بدن و حق نفس<sup>175</sup> از آن متولد می‌گردد. بر این اساس، حق بدن یعنی چیزی که ضرورت پیوستن فرد به جامعه را به وجود می‌آورد، همانند دستیابی به غذا، خانه و پوشش و تمامی چیزهایی که انسان‌ها به آن نیاز دارند. حق نفس نیز حقی که جدا کننده انسان از موجودات طبیعی است. ابن‌رشد در این حق، از حق عبادت و معنویت‌گرایی نیز یاد می‌کند و آن را ضامن و شرط تثبیت فضایل می‌داند. و «حق کرامت» حقی که از آن دو ارزش دیگر متولد می‌گردد. اول «عفت» به عنوان وصفی که برای افراد در خوردن و آشامیدن و همسرگزینی باید بدان آراسته شوند. و «حق پی‌گیری فضایل و حفظ آن و دفع رذایل» و هر آنچه به صلاح حال و احوال بینجامد در آن قرار دارد. تحقق این اوصاف در قالب حقوق و وظایف، تنها در زندگی جمعی امکان بروز می‌یابد. بنابراین «حق زیستن در جمع» برای به وجود آوردن فرصت‌های بیشتر برای زندگانی با نشاط و شکوفایی استعدادها از طریق علم و عمل، به مثابه بنیان حکمت و عدالت است که عزت نفس، فضیلت جویی،



33

بستان، 85 / سال نهم / شماره سی و ششم /

خیرخواهی و رفاه زندگی از ره آورده‌های آن می‌باشد و فرد باید در پی آن باشد که کمال خویش را بدان محقق سازد.<sup>176</sup> و آخرین حقی که از زیستن بر فرد عارض می‌شود حق آبرو و احترام است.<sup>177</sup>

2. حقوق و وظایف اقتصادی که در عرصه حیات جمعی اهمیت بسزایی دارند. ابن‌رشد آن را با عنوان «عدالت در اموال» می‌آورد که در آن به «جمع‌آوری اموال و قیمت‌گذاری»<sup>178</sup> اشاره می‌شود. غرض وی، آن است که افراد، قدرت خرید و فروش و تصرف در اموال را داشته باشند. از پیامد این حق، حقوق دیگری متولد می‌گردد اولین و مهم‌ترین آن، حق «اشتغال» است که هر کس برا بر با توانایی‌های ذاتی و اکتسابی خویش، فقط یک حرفه را برگزیند. این اشتغال برای همه افراد - اعم از زن و مرد - است. حق مالکیت دومین حقی است که براساس آن فرد تولیدکننده، مالک دست‌رنج خویش بوده که توان تصرف، خرید و فروش یا معاوضه را می‌یابد.<sup>179</sup>

3. حقوق و وظایف سیاسی حقوقی است که در اجتماع تولید می‌شود. ابن‌رشد همانند ارسطو، اساسی‌ترین حق سیاسی را، پیروی از مشی اعتدال سیاسی یا میانه روی می‌داند. غرض از اعتدال سیاسی این است که «فرد هنگام مواجهه با حالت قوت، اظهار سرمستی نکند، و هنگام مواجهه با ضعف، اظهار ترس ننماید، و در برابر شهوت‌ها نیز بدین‌سان باشد».<sup>180</sup> همین‌طور دومین حق، حق امر به معروف است امر به معروف و نهی از منکر یعنی افشا و اعلام محبت و تعاون در امور عمومی همین‌طور حق مداخله در تعیین سرنوشت به مثابه معروف و ابراز تنفر از دشمنان و ناهنجاری‌ها که از آن تعبیر به منکر شده، می‌باشد.<sup>181</sup> این می‌تواند مانع از اخلاق در سنن و بدفهمی در مورد نصوص شرعی گردد و منجر به دو حق دیگر، حق

آگاهی عمومی و حق طرح دعوا و شکایت می‌گردد. حق آگاهی عمومی، حقی است که توسط آمر معروفشناس بیان می‌شود تا در زندگی جمعی به آگاهی برسند،<sup>182</sup> از نظر ابن‌رشد، عدالت سیاسی در حکومت، همانند عدالت سیاسی در فرد است.<sup>183</sup> این که فرد بداند و بتواند امکان و شرایط عملی بودن کاری و فعل سیاسی را تشخیص دهد.

حق دیگر افراد، حق رجوع به دادگاه و طرح دعوا در مجامع صالحه در خصوص موارد نقض حقوق خود است، چه از گروه اندک شریر بالطبع (که در همه جا حضور دارند) و چه از اعمال گماشتگان حکومتی و زمامداران در سه عرصه بدن، نفس و آبرو و حیثیت. افراد در این گونه موارد حق طرح شکایت دارند<sup>184</sup> و می‌توانند حقوق تلف شده خود را مطالبه کنند. آخرین حق سیاسی، حق گرفتن و دادن مشورت است. بر اساس این حق، افراد با توجه به تغییر امور در زمان و مکان‌های مختلف مجاز و مختار به اعمال اراده خویش هستند. اموری همچون چگونگی تأمین نیازهای معیشتی اتباع در جنگ و صلح، و حفظ سرزمین از گزند دشمنان خارجی و بحران داخلی و التزام به سنن و قواعد مفید را در بر می‌گیرد.<sup>185</sup> بر اساس آنچه طرح شد دستگاہی از حقوق و وظایف سیاسی برای اتباع متناظر با دانایی‌ها و توانایی‌های شان شکل می‌گیرد که فرد، خود را مقید به «فهم، تدبیر و نظر صحیح»<sup>186</sup> به معنای رعایت اعتدال امور بداند و بر پایه اقلناع و توافق امور خویش را ساماندهی<sup>187</sup> و با لحاظ عقلانیت بومی، به بایدها و نبایدها بپردازد. این مشی، پایه حقوق و وظایف حکومت نیز می‌باشد.

### حقوق و وظایف حکومت

1. عام‌ترین وظیفه هر حکومتی، تأمین امنیت و وحدت اتباع است که حصول آن در عرصه‌های گوناگون فرهنگی، سیاسی و اقتصادی مستلزم

شناسایی ارزش‌ها و هنجارها و مکانیزم‌های نگهداری حقوق فرهنگی است. بر این اساس به دو سطح از وظایف تحویل می‌گردد. اول، شناسایی عادت‌ها و رویه‌ها که از افعال ارادی اتباع در عرصه امور فرهنگی به دست می‌آید. همین طور نسبت بین آنها و تأثیر گذاری‌ها چگونه بوده باشد؛ دوم فهم این که چگونه این آداب، سنن و ملکات مطلوب را در نفوس افراد جدید رسوخ داده و از تعامل بین آنها عادات شایسته تولید گردد و چگونه برخی از ارزش‌های فرهنگی با وضع قانون وسیله رسیدن به ارزش‌های دیگر می‌شود.<sup>188</sup>

ابن‌رشد یکی از وظایف اساسی حکومت را، شناسایی قواعد و سنن ماندگار گذشتگان دانست، تا پس از سنجش آن به لحاظ امکان عملی و مفید بودن، آن را در قالب نیاز جدید تقریر کند که از آن به قانون تعبیر می‌کند تا براساس آن زمینه ترویج ارزش‌ها و فضایل بومی شده تحقق یابد.

در وضع قوانین فرهنگی، مهم دریافت این نکته است که قانونگذاران بدانند که کدام مردم با این قانون اصلاح می‌شوند، که وضع شود<sup>189</sup> و کدام اصلاح نمی‌شوند تا مکانیزم‌های تأدیبی و ارشادی تعریف گردد.

وظیفه دیگر حکومت که در ادامه وظایف پیشین و مکمل آن است، راه‌اندازی دوره‌های آموزش است تا تربیت تدریجی اتباع و اقدناع آنها نسبت به باورها و هنجارها و اهداف مطلوب به وجود آید. بر این اساس، تحول فرهنگی، تابع تحول در عرصه باور و ذهنیت اتباع و تغذیر در خلق و خوی از حالی به حالی دیگر است و در فعالیت‌های فرهنگی مفاهیم و باورهای متناسب با آن را تولید کنند و اتباع نیز همدلانه از آن پیروی نمایند و این را ابن رشد، عدالت فرهنگی گفته، به همین علت افراد را به دو دسته تقسیم می‌کند نخبگان و



متفکران و دیگران، نخبگان تولیدکنندگان آثار نظری و دیگران مصرفکنندگان. بر این اساس، حکومت‌ها را موظف به پاسداشت ظرفیت ادراکی افراد در مرحله فهم‌باورها و ارزش‌ها می‌شمارد و رعایت مصالح عمومی را در رعایت و توجه ظرفیت ادراکی افراد و تأمین امنیت روانی آنها می‌داند تا نخبگان از کمین‌گزند تعصبات عوام رهایی یابند و در عرصه‌های نظری (که حیطة عمل آنان است) بتوانند آزادانه و براساس دلیل به کاوش بپردازند و در تعامل با متفکران دستاوردهای علمی خود را عرضه کنند. منتها نباید به افراد معمولی ارائه نمایند، چون آنان را دچار تشویش ذهنی می‌کند و یا به مثابه وسیله در اختیار سلیق شخصی حاکم قرار داده و ابزار سرکوبی اهل علم می‌گردند.

2. حقوق و وظایف اقتصادی حکومت، همان طور که قبلاً در ضرورت پیوستن افراد به اجتماع آمد که با توجه به نیازهای متنوع، افراد به تنهایی توانایی برآوردن نیازها را ندارند، به همین علت به هم دیگر پیوسته‌اند تا نیازهایشان تأمین گردد. حکومت‌ها هم در این عرصه وظایف و حقوقی دارند. اهم آن عبارت است: رفع نیازهای عمومی اتباع که از طریق توزیع مشاغل و گماشتن هر فرد به کاری واحد که با سرشت و طبع‌اش سازگاری دارد و از کودکی، بدان مشغول بوده است<sup>190</sup> و پذیرش اتباع باعث می‌گردد تا نیازها در سطوح مختلف تأمین گردد و استغنای اقتصادی در عرصه تغذیه و بهداشت و ... به وجود آید و فقر عمومی مرتفع شود.

دومین وظیفه اقتصادی، رفع فقر عمومی با توجه به پیامدهای منفی آن است.

سومین وظیفه، توجه به عدالت اقتصادی به معنای پوشش نیاز همه اقشار جامعه است<sup>191</sup> به گونه‌ای که براساس زمان و مکان‌های گوناگون و

نیازهای متنوع برآورده شود. در مجموع حکومت، در تدوین و اجرای قوانین متناسب با تولید، توزیع و ... خلاصه می‌شود و عدالت در همه اجزای جامعه تسری می‌یابد، از جمله در اعراض (مالی و ثروت).<sup>192</sup>

3. حقوق و وظایف سیاسی حکومت: مهم‌ترین آن، تأمین امنیت اتباع است. حکومت‌ها معمولاً با شکل دمی به قوای نظامی و انتظامی بدین منظور اهتمام می‌ورزند. ابن‌رشد برای این نیروها، اوصاف و خصایصی را ذکر می‌کند<sup>193</sup> که ناظر به میزان اهمیت آنهاست.

دومین وظیفه سیاسی حکومت، که اساسی‌ترین وظیفه آن هم است، پی‌گیری هدف بنیادین، ارزش‌ها و هنجارها به مثابه خیر سیاسی و فرهنگ‌سازی با تکیه بر عناصری چون تقوای سیاسی می‌باشد که از آن م‌پهرورزی، تعاون، عدالت سیاسی، اصلاح سیاسی، آزادی سیاسی به دست می‌آید. چنانچه قاعده فرهنگ سیاسی بر تقوای سیاسی باشد.<sup>194</sup>

ابن‌رشد، اقامه عدل توسط حکومت را از سنن شریف نبوی دانسته که در موقعیت‌های مختلف، به دلیل تعدد در هدف‌گذاری و گزینش راه رسیدن به آن هم متعدد می‌گردد.<sup>195</sup> بدین صورت امور جزئی که اصلاح احوال مردم بدان می‌باشد به خودشان واگذار شده تا براساس اخلاق و مصالح عمل کنند.<sup>196</sup>

## پی‌نوشت‌ها

1. ابوالولید محمد بن احمد (ابن‌رشد)، **تلخیص السياسة**، ترجمه به عربی حسن مجید و فاطمه کاظم العبیدي (بیروت: دارالطلیعه، چاپ اول، 1998) ص 65.
2. **همان**، صریح عبارت چنین است: «ان غاية هذا العلم، {سیاسی} هو العمل او الفعل فحسب».
3. ابن‌رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكم من الاتصال**، تحقق محمد عابد الجابري (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه، 1997 م) ص 85. «ان كان فعل الفلاسفه ليس شيئاً اكثر من النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها علي المصانع... صنعتها و...» (همان، ص 85 و 86). و فعل فلسفه یعنی قدرت تفکیک امور ذاتی از عرضیات سیاسی داشتن «تمیز بین آنچه جوهر و آنچه عرض» است، می‌باشد. آنچه که از آن تعبیر به فلسفیدن یا فعل فلسفه می‌گردد. ابن‌رشد، **الضروري في السياسة**، تحقیق احمد شعلان (بیروت: مرکز الدراسات العربیه، 1998 م) ص 137. بنابراین ساماندهی به امور عامه، و تنظیم آن با بهره‌گیری از تجربه و قیاس می‌باشد. قدرتی که به تصور ابن‌رشد، فقط در اختیار فلاسفه واقعی قرار دارد. «همان» ص 205). نکته مهم در فلسفه سیاسی ابن‌رشد، تکیه بر «الأقوايل البرهانيه» است که سطح تلاش نظری را به اعتماد بر برهان ارتقا می‌بخشد و از این حیث است که فلسفه را پس از منطق قرار می‌دهد، و آن را به علم به اسباب و علل اربعه (علت ماده، صورت، فاعل و غایت) تعبیر می‌کند.
4. **الضروري في السياسة**، ص 165.
5. **تلخیص السياسة**، ص 76.
6. **الضروري في السياسة**، ص 167.
7. ابن‌رشد، **تفسیر ما بعد الطبیعه** (تهران: انتشارات حکمت، 1377) ج 3، ص 1467.
8. **همان**، ج 2، ص 700.
9. ابن‌رشد، **تلخیص ما بعد الطبیعه** (تهران: انتشارات حکمت، 1377) ص 151؛ همو، **تهافت التهافت** (بیروت: دارالمشرق، 1992 م) ص 435.



10. سلمى خضرا الجيوسي، **الحضارة الاسلامية في الاندلس** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م) ج 2، ص 113.
11. تلخيص مابعد الطبيعة، ص 83.
12. الضروري في السياسة، ص 162.
13. **فصل المقال**، ص 59؛ ابن رشد، **تلخيص البرهان** (كويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1984م) ص 182.
14. **تلخيص مابعد الطبيعة**، ص 77، 6 و 7.
15. **فصل المقال**، ص 90 و 93.
16. الضروري في السياسة، ص 137.
17. **همان**، ص 72.
18. **همان**، ص 112.
19. **همان**، ص 72.
20. **همان**، ص 73.
21. **همان**، ص 75.
22. **همان**، ص 76.
23. **همان**، ص 79.
24. تلخيص مابعد الطبيعة، ص 8 و 9.
25. **فصل المقال**، ص 110.
26. تفسير مابعد الطبيعة، ج 1، ص 361.
27. ابن رشد، **كشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة**، تحقيق محمود قاسم (قاهره: بي نا، 1955 م) ص 191؛ **تهافت التهافت**، ص 336.
28. تهافت التهافت، ص 286.
29. **تلخيص السماع الطبيعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، چاپ اول، 1998م) ص 30.
30. تفسير ما بعد الطبيعة، ج 1، ص 463.
31. تهافت التهافت، ص 140.
32. در اين جا ابن رشد از تفاوت فلسفه و علوم طبيعي سخن به ميان مي آورد كه فلسفه به غايت و علوم طبيعي به بررسي ماده، صورت و فاعل مي پردازند.
33. **تفسير مابعد الطبيعة**، ج 1، ص 31، 182 و 463.
34. تلخيص مابعد الطبيعة، ص 43.
35. **تفسير مابعد الطبيعة**، ج 3، ص 1167.
36. **همان**، ص 1409.
37. **همان**، ص 1405.
38. **همان**، ص 24.

39. **همان**، ص 25.
40. **همان**، ص 51، 52 و 53.
41. هانري كربن، **تاريخ فلسفه اسلامي**، ترجمه سيد جواد طباطبايي (تهران: انتشارات كوير، 1373) ص 348.
42. تلخيص السياسة، ص 127.
43. تفسير مابعدالطبيعة، ج 1، ص 186.
44. تلخيص السياسة، ص 153.
45. الضروري في السياسة، ص 155.
46. **همان**، ص 153.
47. **همان**.
48. **همان**، ص 152.
49. **همان**، ص 151.
50. **همان**، ص 151.
51. **همان**، ص 147.
52. تهافت التهافت، ص 581.
53. امينگ اموري، **ابن رشد**، ترجمه حسين فاطمي، (تهران: نشر مركز، 1375) ص 129.
54. ابن رشد، **شرح برهان ارسطو و تلخيص البرهان** (كويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون، 1984م) ص 65.
55. الضروري في السياسة، ص 196.
56. **همان**، ص 204.
57. **تفسير مابعدالطبيعة**، ج 3، ص 1616 و 1617 و 1700.
58. **فصل المقال**، ص 85.
59. همان، ص 125؛ كشف عن مناهج الادلة، ص 152.
60. تهافت التهافت، ص 255.
61. **فصل المقال**، ص 85.
62. **همان**، ص 86.
63. **همان**، ص 29.
64. **همان**، ص 98.
65. ابن رشد، **الكشف عن مناهج الادلة**، ص 180، 183 و 184.
66. **همان**، ص 113، 180 و 183.
67. **همان**، ص 180 و 181.
68. **فصل المقال**، ص 108.
69. كشف عن مناهج الادله، ص 129.
70. **همان**، ص 186.
71. **همان**، ص 191.



72. **فصل المقال**، ص 115.
73. **همان**، ص 115.
74. تهافت التهافت، ص 255.
75. الكشف عن مناهج الادله، ص 179 و 183.
76. **همان**، ص 183.
77. **فصل المقال**، ص 115.
78. **همان**، ص 115.
79. **همان**.
80. الضروري في السياسة، ص 115.
81. كشف عن مناهج الادلة، ص 99؛ تلخيص السياسة، ص 75.
82. الضروري في السياسة، ص 46.
83. **همان**، ص 72.
84. تلخيص السياسة، ص 66.
85. الضروري في السياسة، ص 74.
86. **همان**، ص 119.
87. ابن رشد، **الكشف عن مناهج الادله**، ص 196.
88. **همان**، ص 197.
89. تفسير ما بعد الطبيعه، ج 1، ص 186.
90. الضروري في السياسة، ص 48.
91. تلخيص السياسة، ص 66.
92. الضروري في السياسة، ص 117.
93. تهافت التهافت، ص 582.
94. الضروري في السياسة، ص 170.
95. **همان**، ص 171.
96. **همان**، ص 173.
97. تلخيص السياسة، ص 182.
98. **همان**، ص 173.
99. **همان**، ص 192.
100. **همان**، ص 176.
101. **همان**.
102. **تفسير ما بعد الطبيعه**، ج 3، ص 1613.
103. ابن رشد، **تلخيص الخطاب**، تحقيق عبدالرحمن بدوي (بيروت: دارالقلم، 1959 م) ص 38.
104. الضروري في السياسة، ص 205.
105. **همان**، ص 83.
106. تلخيص السياسة، ص 155.
107. **همان**، ص 119.
108. الضروري في السياسة، ص 205.
109. تلخيص السياسة، ص 70.

.110	الضروري في السياسه ، ص 117.
.111	تلخيص الخطاب، ص 72.
.112	<b>همان</b> .
.113	<b>همان</b> ، ص 44.
.114	<b>همان</b> .
.115	<b>همان</b> .
.116	<b>همان</b> ، ص 49.
.117	<b>همان</b> ، ص 72.
.118	<b>همان</b> ، ص 30.
.119	شرح برهان الارسطو و تلخيص البرهان، ص 46.
.120	<b>همان</b> ، ص 137.
.121	<b>همان</b> ، ص 139.
.122	<b>تلخيص الخطاب</b> ، ص 40 و 43.
.123	الضروري في السياسه ، ص 83.
.124	<b>همان</b> ، ص 105.
.125	تلخيص الخطاب، ص 35.
.126	<b>همان</b> ، ص 110.
.127	<b>همان</b> ، ص 150.
.128	<b>همان</b> ، ص 112.
.129	الضروري في السياسه ، ص 119.
.130	الضروري في السياسه ، ص 104.
.131	<b>همان</b> ، ص 130.
.132	ر.ك: <b>همان</b> ، ص 82، 77، 113.
.133	<b>همان</b> ، ص 105.
.134	<b>همان</b> ، ص 112.
.135	<b>همان</b> ، ص 114.
.136	<b>همان</b> ، ص 117.
.137	<b>همان</b> ، ص 68.
.138	تلخيص الخطاب، ص 68.
.139	<b>الضروري في السياسه</b> ، ص 136 و 137.
.140	<b>همان</b> ، ص 169؛ <b>تلخيص السياسه</b> ، ص 139.
.141	<b>همان</b> ، ص 165.
.142	الضروري في السياسه ، ص 80.
.143	<b>همان</b> .
.144	<b>همان</b> ، ص 169.
.145	تلخيص الخطاب، ص 63.
.146	<b>همان</b> ، ص 177.
.147	<b>همان</b> ، ص 220.
.148	الضروري في السياسه ، ص 177.
.149	<b>همان</b> ، ص 176.



150. تلخيص الخطاب، ص 49.
151. ر.ك: الضروري في السياسة، ص 177.
152. همان، ص 179.
153. تلخيص السياسة، ص 220.
154. همان، ص 192.
155. همان، ص 192.
156. الضروري في السياسة، ص 175.
157. همان، ص 177.
158. همان، ص 174.
159. همان، ص 174.
160. تلخيص السياسة، ص 192، ر.ك: همان، ص 187
- و 186، ص 192.
161. همان، ص 200.
162. تلخيص الخطاب، ص 68؛ تلخيص السياسة، ص 321.
163. تلخيص السياسة، ص 176.
164. همان.
165. همان، ص 184.
166. همان، ص 168.
167. همان، 171.
168. همان، ص 172.
169. الضروري في السياسة، ص 181.
170. همان، ص 171.
171. همان، ص 183.
172. همان.
173. همان.
174. همان، ص 173.
175. همان، ص 185.
176. همان، ص 185.
177. همان، ص 174.
178. همان.
179. همان، ص 192.
180. همان، ص 203.
181. همان، ص 202.
182. همان، ص 195.
183. همان، ص 177.
184. همان، 176.
185. همان، ص 201.
186. همان، ص 177.
187. همان، ص 111.

- 
- .188 .همان، ص 111.  
.189 .همان، ص 175.  
.190 .همان، ص 105.  
.191 ابن رشد، *بدايه المجتهد و نهايه المقتصد*،  
تحقيق: خالد العطار (بي جا، دارلفكر، بيتا) ج 2،  
ص 389.  
.192 تلخيص الخطابه، ص 40.  
.193 الضروري في السياسه، ص 83.  
.194 تلخيص الخطابه، ص 43.  
.195 بدايه المجتهد و نهايه المقتصد، ج 2، ص  
389.  
.196 تلخيص الخطابه، ص 44.