فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، سال هفتم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۶، صص ۲۸۳-۲۶۳

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۰۷۰۴۱۰

کتاب جمهوری در افق اسلام
بازشناسی فلسفه سیاسی ابن رشد از شرح جمهوری افلاطون

ابراهیم مجیدی[۱]
دکتری اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
امیر اعتمادی بزرگ[۲]
دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۱۳ **تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۴**

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

چکیده
در این مقاله (با رویکرد روش اسپریگنز) ضمن بررسی اوضاع سیاسی و شرایط فکری زمانه ابن رشد، با توجه به کتاب شرح جمهوری افلاطون پرتوی بر اندیشه سیاسی ابن رشد می‌افکنیم. به باور محققان، او فیلسوفی است که کتابی در خصوص فلسفه سیاسی ندارد و چنین دیدگاهی به این فرضیه کمک می‌کند که فیلسوفان جهان اسلام بعد از فارابی و ابن‌سینا فقط به وجود و مابعدالطبیعه پرداخته‌اند. با کشف کتاب شرح جمهوری افلاطون به زبان لاتین و ترجمه آن به زبان انگلیسی و سپس عربی، افق‌هایی نو بر روی متفکران و محققان اندیشه سیاسی گشوده شد. ابن رشد فقط به شرح جمهوری نمی‌پردازد؛ بلکه جمهوری را در افق اسلام تفسیر می‌کند و علی‌رغم استقلال دین و فلسفه سیاسی، به هماهنگی آن دو اعتقاد دارد. او در کتاب شرح جمهوری، نه‌تنها به بازسازی نقش عقل در فلسفه سیاسی می‌پردازد و دین را بر اساس برهان بنا می‌کند؛ بلکه نگاهی انتقادی به وضعیت جامعه اسلامی دارد. اگر بپذیریم فلسفه در مدینه ابن رشد که اساس و بنیادش بر دین استوار است، وجود دارد درواقع، فلسفه از فهم دینی برخوردار است؛ زیرا که در اندیشه ابن رشد حق با حق تضاد ندارد.

واژه‌های کلیدی: ابن رشد، جمهوری افلاطون، فلسفه سیاسی، دین، اسلام، مدینه.

1. ebrahimmajidi33@yahoo.com
2. etemadi@ihcs.ac.ir

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

۱. مقدمه

فلسفه سیاسی افلاطون، توسط فلاسفه اسلامی شناخته شد و برخی براین باورند که کتاب‌های جمهوری و قوانین افلاطون نتیجه انتخاب متأملانه فلاسفه اسلامی و یهودی است. حال‌آنکه به نظر می‌رسد فیلسوفان مسلمان فقط به انتخاب و یا شرح نپرداخته‌اند؛ بلکه فقط ماده فکری خود را از یونانیان اخذ کرده و با توجه به‌نظام فلسفی خود به تأمل در سیاست و تأسیس فلسفه سیاسی روی آورده‌اند. ازاین‌روی، ابن رشد در پرتو کتاب جمهوری افلاطون، اولاً با مشاهده بی‌نظمی سیاسی یا نابسامانی زمانه‌اش نگاهی انتقادی به وضعیت موجود جامعه اسلامی زمانه خود دارد و ثانیاً به تشخیص علل پرداخته و کتاب جمهوری را در افق دین اسلام نگاه کرده و ثالثاً راه‌حل او برآمده از فلسفه‌اش یعنی هماهنگی فلسفه سیاسی و دین اسلام، علی‌رغم استقلال آن، است. درواقع، در این مقاله سعی کرده‌ایم از طریق روش اسپریگنز پرتوی بر کتاب شرح جمهوری افلاطون انداخته و این فرضیه را مطرح کردیم که ابن رشد با توجه به نابسامانی‌ها و اعوجاجات موجود در جامعه اسلامی؛ جامعه‌ای که دین در مناسبات و سیاست حضور دارد، فلسفه در استقلال و هماهنگی با دین به سامان و نظم سیاسی جامعه می‌پردازد. سؤالات این مقاله عبارت است از: ابن رشد بی‌نظمی و نابسامانی جامعه خود را در چه چیزی می‌دید؟ ابن رشد در پس این نابسامانی‌ها علل آن را چه می‌دانست؟ او نظم سیاسی و بسامانی جامعه را در چه چیزی می‌دید؟ آیا ابن رشد فقط کتاب افلاطون را شرح کرده یا اینکه با توجه به زیست جهان خود، کتاب را در افق نظام دانایی خود شرح کرده است؟

با ابن رشد بحث فلسفی در خصوص مدینه و سیاست به محاق نرفته است بلکه، ابن رشد پرتوهای تازه‌ای را بر مباحث فلسفی می‌اندازد. ابن رشد نیز همچون فارابی و ابن‌سینا، شریعت را اساس و مبنای مدینه در نظر می‌گیرد. او نیز فلسفه سیاسی‌ای را طرح می‌کند که متناسب با فلسفه‌اش و شرایط سیاسی زمانه‌اش است. او با دیدی نو و انتقادی به زندگی سیاسی مسلمانان پرداخت و راهی را که فارابی گشوده بود، تداوم داد.

۲. چهارچوب مفهومی

روش ما در این مقاله برگرفته‌شده از روش اسپریگنز است. او درروش خود سه مرحله را بیان می‌کند:۱. مشاهده بی‌نظمی –۲تشخیص علل آن –۳ارائه راه‌حل.

فصلنامه علمی –پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

در دیدگاه او تمام نظریه‌پردازان سیاسی، نظریه خود را از مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی زمانه خود آغاز می‌کنند. اکثر آن‌ها آثار خود را درزمانی نگاشته‌اند که جداً احساس می‌کردند جامعه‌شان دچار بحران است. گاهی این کار بسیار ساده اتفاق می‌افتد. بحران‌های رکود اقتصادی و یا جنگ‌های داخلی، احتمالاً برای همه قابل‌درک است؛ اما گاهی صرف شناسایی مشکل، خود به تعمق نیاز دارد. بعدازاین که مشکل به‌خوبی شناسایی شد، نظریه‌پرداز نمی‌تواند آرام بگیرد؛ بلکه باید ریشه مشکل را پیدا کند. باید به مطالعه دقیق در علل نامنظمی و کارکرد نادرست اوضاع سیاسی زمان خود بپردازد. کشف علل و موجبات معمولاً خیلی مشکل و دشوار است. نظریه‌پرداز در قدم بعدی جامعه‌ای را تصویر می‌کند که در آن مشکل یا معضل سیاسی به شیوه مؤثری مورد تجزیه‌وتحلیل قرارگرفته و با آن برخورد شده است و سرانجام راه‌حل ارائه می‌کند. (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۳۹-۴۰) پس نظریه سیاسی برآمده از بحران‌های سیاسی است. نظریه‌پرداز با حل مسئله به یک نظریه کلی می‌رسد که قاعده عام است.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

۳. اوضاع نابسامان سیاسی زمانه ابن رشد

زمانه ابن رشد زمانه پرآشوب و تزاحم اندیشه‌ها و نیروها بود. برای فهم این نابسامانی‌ها نیاز است کمی به عقب‌تر رفت؛ درواقع، از سال ۵۱۵ه. ق محمدبن عبدالله‌بن تومرت در شهر سوس خود را مهدی نامید و به امربه‌معروف و نهی از منکر پرداخت. مخفیانه در پی تاج‌وتخت مرابطین بود و بعد از طی سختی‌ها، او و خلیفه‌اش عبدالمومن‌بن علی (۴۸۷-۵۵۸) دولت موحدون را در اندلس تأسیس کردند. (محمد یوسف، ۱۱۱۹: ۱۶)

ابن تومرت در شرق جهان اسلام تلمذ کرده است. او ابتدا در مصر نزد ابوبکر طرطوشی[۱] کسب علم کرده و سپس از ابوبکر چاچی و ابن عبدالجبار در بغداد دانش آموخت و پس‌ازآن در مغرب خدمت علی بن احمد رسید.

ابن تومرت می‌دید که جهان اسلام رو به ضعف نهاده است؛ دولت عباسی در بغداد و دولت فاطمی در مصر، در حال احتضار افتاده‌اند و حکومت مرابطون نیز در مغرب در کفر فرورفته است. برای رفع این اوضاع بحرانی تنها یک‌راه وجود داشت، ایجاد خلافتی اسلامی

۱. این استاد مخالف غزالی بود.

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

که همه ملل اسلامی را تحت لوای خود قرار دهد و این خلافت تحت لوای خاندان موحدون باشد. ازاین‌رو، ابن تومرت به دولت خود رنگ اسلامی و شعارش را «العظمهٔ و الدین و التجدید» قرارداد. (الفاخوری و همکاران،۱۳۷۳: ٦٠١)

ابن رشد به اوضاع سیاسی زمانه خود (موحدون) در کتاب الضروری فی السیاسهٔ (شرح جمهوری افلاطون) پرداخته است. از سوی دیگر، در زمانه ابن رشد شاهد بحران فکری –دینی هستیم. سیر فکری غالب در اوضاع فرهنگی این دوره تقابل جریان فکری جبرگرایانه فقیهان مالکی و افکار ابن تومرت در تردد و نوسان بود. تفکر ابن تومرت در قالب منشوری به کتابت درآمد و برنامه آموزشی همگانی شد.

ابن تومرت معتقد بود این مناقشات از میل به تجسیم در باب ذات خداوند ناشی می‌شود؛ درحالی‌که او توحید را اساس دین شمرد و ادراک این حقیقت را کار عقل دانست. تکیه‌بر توحید (به‌عنوان اصلی‌ترین محور شریعت) و قرآن و سنت نبوی و امامت و عصمت امام، اعتقاد به وجود امام زنده در هر دوره و زمانه (مهدویت) و تأکید بر اصل امربه‌معروف و نهی از منکر به‌مثابه راهکار اصلاح فردی و فرهنگی و ترغیب افراد به دانش‌اندوزی از مهم‌ترین آموزه‌های جریان فکری ابن تومرت بود. (سلمان، ۱۳۹۰: ۲۵)

در کنار جریان فکری ابن تومرت، فقیهان بنی حمدان، فقهای مالکی و ظاهرگرایان بودند که عمدتاً عهده‌دار منصب قضاوت و تدریس بودند. همچنین دو جریان فقهی بنی‌غالب در مغرب و ابن مردیس در شرق اندلس نیز وجود داشت.

ابوالولید محمدبن احمدبن رشد که در سال ۵۲۰ه. ق در قرطبه متولد شده، از خانواده‌ای بود که گزارش نویسان درباره او عنوان می‌کنند: «الی العلم امیل» (الجابری،۲۰۰۱: ۹۳) جد او ابوالولید محمدبن رشد یکی از فقهای عصر خویش بود.

ابن رشد در سال ٥٤٨ه. ق به دعوت عبدالمومن، نخستین ملوک موحدون بعد از ابن تومرت به مراکش آمد.این امیر به گسترش مدارس همت گماشت و از ابن رشد نیز مدد خواست.

ابن رشد در مراکش به ابویعقوب یوسف، پسر و جانشین عبدالمومن پیوست. ابویقوب مردی بافرهنگ و دوستدار اهل علم و مطلع از فلسفه و آگاه از مذاهب بود. ابن طفیل یکی از نزدیکان امیر بود که نظر امیر را متوجه ابن رشد کرد. (الفاخوری و همکاران،۱۳۷۳: ٦٣٧)

فصلنامه علمی –پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

ابن رشد در اوج تعظیم و تکریم براثر سعایت محدثان و فقهای مالکی مورد بی‌مهری قرار گرفت و به یک‌باره از همه مناصب عزل شد و با صدور اعلامیه‌ای کتاب‌هایش به آتش کشیده شد. سپس به قریه کوچکی به نام «الیسانه»[1] تبعید شد. (سلمان، ۱۳۹۰: ۳۱)

۴.بحران و تبعید ابن‌رشد و کتاب شرح جمهوری

یکی از مهم‌ترین مسائل در خصوص ابن رشد دلایل تبعید او است. عبدالرحمن بدوی خلاصه‌ای از دلایل تبعید ابن رشد را چنین بیان می‌کند:

«۱.عبدالواحد مراکشی می‌گوید ابن رشد گفته زرافه را نزد ملک بربر دیدم یعنی نزد منصور که منظور از ملک بربر، منصور خلیفه موحدون است.

۲. ابن رشد گفته ستاره زهره یکی از خدایان است، پس کافر است.

۳. کینه‌ورزی برخی مردم قرطبه نسبت به ابن رشد.

٤. ابن رشد وجود قوم عاد را انکار کرده، که نص قران است.

۵. بدوی می‌گوید شاید مطلب صحیح‌تر برای تبعید ابن رشد آن چیزی است که ابن زبیر نقل کرده است:

«تا اینکه شایع شد آنچه بر دانش ابن‌رشد غلبه دارد این است که او علوم قدیمه را برگزیده و به آن پشت گرم است و عنان کار خود را به آن سپرده و به‌طور کلی فقط بر کتاب‌های فلسفی و منطقی ارسطو تکیه دارد.»

٦. بدوی علت تبعید و مصایب ابن رشد را نه فلسفه و علوم اوایل بلکه مسائل شخصی می‌داند زیرا که یعقوب المنصور بالله خود به فلسفه و علوم اوایل علاقمند بود.» (بدوی،۱۳۸۷: ۳۰۲-۳۰٦)

اما جابری مصیبت ابن‌رشد را به کتاب الضروری فی السیاسهٔ ربط می‌دهد. بسیاری از نصوص وارده در متونش نقد سیاست منصور است و مدینه او را مدینه غیر فاضله می‌داند.

جابری مصیبت ابن رشد را هم‌صحبتی با ابویحیی- برادر خلیفه- می‌داند که خلاصه نمودن کتاب الضروری فی السیاسهٔ را به ابن رشد پیشنهاد کرده است. ابن‌رشد در این کتاب از وضع سرزمین و زمانه خود انتقاد می‌کند.(الجابری،۲۰۰۱: ٦۷) در ادامه به شرح این موضوع

۱. در نواحی غرناطه که محله زندگی یهودیان بود.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

خواهیم پرداخت.

۵. ابن رشد و بحران فلسفه

تفکر فلسفی و اندیشه‌ورزی کردن در باب فلسفه در اندلس حضوری شاخص و برجسته داشت. حاکمان به دیدگاه‌های فلسفی اشتغال داشتند و دوستدار فیلسوفان بودند. ابن رشد در دولت موحدون مثال اعلای چنین اشتغالی به فلسفه است. برای ترسیم جایگاه فیلسوفان در دولت موحدون به آنچه که ابن ابی اصیبعه ذکر کرده است اشاره می شود: «هنگامی که منصور در سال ۵۹۱ه. ق در قرطبه بود متوجه جنگ با الفونسو هشتم پادشاه گشتاله بود. ابن رشد را فرا خواند و هنگامی که ابن رشد شرفیاب شد، پادشاه او را بسیار تکریم کرد و نزدیکش نشاند تا جایی که از جایگاه ابو محمد حفص الهنتانی بالاتر قرار گرفت.» (الجابری، ۲۰۰۱: ٦١) انقلاب ابن تومرت و حضور اندیشه‌های فقهی و کلام اشعری و سیطره افکار غزالی و نقد او از فلسفه، التهاب جامعه از آراء و اندیشه‌های متعارض و متناقض رو به ازدیاد نهاد. به همین جهت ابن رشد به رابطه دین و فلسفه پرداخت.با توجه به این شرایط فرهنگی و سیاسی، ابن رشد کوشید تا بین دیدگاه‌های فلسفی و شریعت اسلامی هماهنگی ایجاد کند.

«ما مسلمانان قاطعانه باور داریم نظر برهانی به مخالفت با آن چه در شرع آمده است نمی‌انجامد، زیرا حق با حق در تضاد نیست. بلکه با آن موافق و بر حقیقت آن گواهی می‌دهد.» این جمله به معنای معارضه و مخالفت با فکر فلسفی نیست بلکه این جمله به معنای این است که مخالفت با فکر فلسفی وجود داشت مخصوصاً بین فقها و فلاسفه شدیدترین مخالفت‌ها ابراز می‌شد. ولیکن تجاذب در صلاح فلسفه بود رنان عنوان می‌کند: «فلسفه توانسته بود ریشه‌های عمیقی در اندلس پیدا کند؛ همه نیروها سعی می‌کردند آن را از بین ببرند اما برعکس فلسفه همواره خویشتن‌داری می‌کرد و به حیات خود ادامه می‌داد.» (عرفه،۲۰۰٦: ١٤)

پس ابن رشد ضرورت این تقریب و نزدیک کردن را در ساختار فرهنگ اسلامی احساس می‌کرد و به همین دلیل، فلسفه را در بهترین صورت خود با شفافیت بیشتر در دیدگاه‌های فکری ارائه کرد. و بر همین اساس در کتاب شرح جمهوری افلاطون عنوان می‌کند:

«و لذلک ینبغی للفلاسفه، کما قال افلاطون، ان یستعدوا لمثل هذه المدن، وان یختاروا و منهما افضل الانواع الموافقة للجماعة الفاضلة حتی ینشئوها فیها.» (ابن رشد،۱۹۹۸: ۱۹۰)

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

سال هفتم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹٦
[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

در کنار فیلسوفان حضور پررنگ متکلمان در جامعه را از خلال کتاب مناهج الادلهٔ می‌توان دریافت که ابن رشد علم کلام را به‌عنوان شکلی از اشکال معرفت رد می‌کند. او منتقد متکلمان است که سوفسطائیان عصراش هستند:

«بل کثیر من الاصول التی نبت علیها الاشعریه معارفها هی سوفسطائیه» (ابن رشد،۱۹۹۸: ۱۹۰)

از انگیزه‌های مهم حمله ابن رشد به متکلمان، دولت موحدون است که سیاستش بر محور عقل و قلب بود و پادشاهان علما و حکماء را عزیز می‌شماردند و به بحث‌های فلسفی علاقمند بودند.

برخی براین اندیشه‌اند که ابن رشد قصد داشت از نقد غزالی،در واقع، به نقد ابن تومرت بپردازد. ابن تومرت همان‌طور که مأمون معتزله را مذهب رسمی اعلام کرد، اشعری‌گری را به‌عنوان مذهب رسمی دولت برگزید؛ زیرا معلم او غزالی بود. ابن رشد از خلال ملازمت با پادشاهان، خطر مذهب اشعری را در افق اندیشه سیاسی درک کرد. ابن‌رشد اگرچه خطر اندیشه ابن تومرت را دریافته بود؛ نمی‌توانست او که پدر معنوی موحدون بود را نقد کند. پس اسلوب جدیدی برای نقد برگزید (عرفه،۲۰۰٦: ۱۸) نقد ابن رشد از اشاعره و غزالی در واقع نقد غیر مستقیمی است از مؤسس موحدون یعنی ابن تومرت. (اولیل،۱۹۹۹: ۲۰۸) پس ابن رشد همان روش ابن اتومرت را به‌کار برد، اما برای هدف و غرض دیگر.

ابن رشد در رساله «الکون و الفساد» از فساد طبیعی صحبت می‌کند و سپس به نظریه فساد در جامعه و شهر و شریعت می‌پردازد. در واقع منظور او فسادی است که در اندیشه و عقاید ابن تومرت وجود داشت. اوملیل عنوان می‌کند: ابن رشد هنگامی که از فساد در شریعت صحبت می‌کند، فساد از جانب تأویل است که در واقع دولت موحدون را پایه‌گذاری کرده؛ زیرا گفتار به تأویل رکنی از ارکان عقیده آنان است. (اولیل،۱۹۹۹: ۲۱۷)

همان‌طور که اشاره شد ابن تومرت در قرطبه شاگرد ابن حمدین و در مصر شاگرد طرطوشی است، که هر دو مخالف و منتقد غزالی‌اند. به‌نظر نمی‌رسد ابن تومرت مروج آراء و اندیشه‌های غزالی باشد،«اندیشه ابن تومرت عبارت بود از رد ضمنی اندیشه‌های غزالی.» (اوروی،۱۳۷۵: ٢٤)

ابن رشد ایدئولوژی دولت موحدون را به اندیشه ابن تومرت ربط داد و با برخی امور هم

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

اختلاف داشت، اما غزالی را برای بحث فلسفی انتخاب کرد که از آن اهداف فلسفی و سیاسی داشت: «ابن رشد غزالی را به‌عنوان محور بحث انتخاب کرد تا به لحاظ فلسفی، مسأله مهم و حساس رابطه بین فلسفه و دین را پیش کشد.» (ارکون،۱۹۹۹: ۱۲) جابری نیز عنوان می‌کند که اگر دعوت ابن رشد «به ترک تقلید و بازگشت به اصول» است، او می‌خواست همان راه را ادامه دهد؛ اما در حوزه فلسفه یعنی، «ترک تقلید و بازگشت به اصول» که در واقع، پیراستن آراء ارسطو از نوافلاطونی است.(جابری،۱۳۸۹: ٤٧٣)

۶.ابن‌رشد و کتاب جمهوری افلاطون

گمان بر این بود که ابن رشد در سیاست دیدگاهی و کتابی ندارد تا اینکه در سال ۱۹۵۲ روزنتال مستشرق معروف اولین ترجمه انگلیسی از متن عبری ابن رشد را چاپ می‌کند و در آن اشاره می‌کند که متن عبری با معضلات و مشکلاتی روبه‌رو بوده است.

در سال ۱۹۷٤ مستشرق دیگری بنام رالف لیرنر ترجمه‌ای دیگر از کتاب عبری را به بازار روانه می‌کند و در آن نگاهی نقدگونه بر ترجمه روزنتال دارد.

لیرنر در ترجمه کتاب تلخیص براین باور است؛ روزنتال که متن عبری را ترجمه کرده، معتقد است که ابن رشد شریعت اسلامی را مطابق مدینه فاضله بیان می‌کند و همانا شریعت بر نظام فلسفی برتری دارد و این اندیشه و درک در ترجمه و در تعلیقات او اثر گذاشته و او سعی کرده است که از ترجمه روزنتال استفاده کند ولی از تفسیر او اعراض نماید. (ابن رشد،۲۰۰۲: ۵۱)

ابن رشد نه تنها جمهوری را در پرتو اخلاق نیکوماخوس ارسطو و مقابل کتاب طبیعیات و کتاب نفس و متافیزیک تفسیر کرده؛ بلکه به نحوی خاص دلیلی برای حکومت فاضله بود و نه جایگزین کتاب سیاست ارسطو که نه در دسترس بود و نه از آن اطلاعی داشتند. محتملاً منبع‌اش رساله‌های سیاسی دیگر افلاطون بود که او از آن اطلاع حاصل و تا حد زیادی آن را تعدیل کرده بود و احتمالا روش او پیروی از اندیشه افلاطون برای آزمون فلسفه ارسطو بود. (روزنتال[1]،۱۹٦۹: ۱۵)

با آمیختن اندیشه سیاسی افلاطون و فلسفه نظری ارسطو به انضمام تفسیر فارابی از فلسفه

1. Rosenthal

فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

آن دو، انطباق کامل‌تر افکار یونانی و هلنیستیک با مفاهیم اسلامی شکل گرفت که تأثیرش در فیلسوفان بعدی دیده می‌شود.

جابری می‌گوید حوزه سیاست یکی از حوزه‌های مهمی است که در آن ابن رشد وارد شده و آراء اجتهادی خود را بیان کرده است. هر چند این آراء (به دلیل گم شدن کتابش که تلخیص جمهوری افلاطون بود) برای ما مجهول بود. از این کتاب فقط ترجمه عبری آن باقی مانده است و اطلاعی از آن نداشتیم تا اینکه به زبان انگلیسی مدرن ترجمه شد. این ترجمه در فرهنگ عربی معاصر مجهول بود و به‌جز عده قلیلی از متخصصین، اهتمامی به آن نمی‌شد تا سی سال پیش که ما (جابری) پژوهش‌مان را درباره گرفتاری ابن رشد نشر دادیم؛ بنابراین از این کتاب آگاهی حاصل شد و در ترجمه این کتاب به زبان عربی اهتمام صورت گرفت. (الجابری،۲۰۰۱: ۲۳۹)

کتاب ابن رشد، در سال ۱۹۹۸ دو بار به عربی ترجمه شد. اولین ترجمه از حسن مجید العبیدی و فاطمه کاظم الذهبی با عنوان تلخیص السیاسهٔ بود که از روی دو ترجمه انگلیسی صورت گرفت و مترجمان تصریح می‌کنند که متن را مطابق با اسلوب ابن رشد به عربی برگردانده‌اند.

ترجمه دوم توسط احمد شحلان متخصص زبان عبری صورت گرفت و آن را مستقیماً از متن عبری یهود ابن شموئیل با عنوان الضروری فی السیاسهٔ چاپ کرد و عابد جابری مقدمه‌ای مفصل بر آن نوشت. این ترجمه اسلوبش به زبان ابن‌رشد نزدیک تر و متقن‌تر است.

در خصوص تاریخ نگارش آن،روزنتال معتقد است که به احتمال زیاد ابن رشد الضروری فی السیاسهٔ را که بخش عملی از علم سیاست است را قبل از تلخیص اخلاق نیکوماخوس که بخش نظری از این علم است را نوشته است.(روزنتال،۱۹۶۹: ۱۰) اما جابری معتقد است که این کتاب پس از شرح کتب دیگر ارسطو نوشته شده است. (لجابری،۱۳۸۹: ۲۱۱)

ابن رشد در سه مقاله، کتاب افلاطون را خلاصه می کند. در اولین مقاله ابن رشد از علم مدنی و کیفیت برپاداری مدینه فاضله صحبت می کند در این مقاله حضور قوی ارسطو را هم از طریقه روش‌شناسی آغازین کتاب و هم از خلال درون مایه معرفت شناختی آن می‌توان احساس کرد. پس علم مدنی از خلال تقسیم بندی علوم به ارسطو برمی‌گردد و این حاکی از آن است که ابن رشد کاملاً بر ارسطو احاطه دارد یا اینکه می‌توان گفت او بر کتاب سیاست

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

و یا حداقل بر کتاب اخلاق نیکو ماخوس احاطه دارد.

مقصود روش ابن‌رشد برگرفتن چارچوب نظری سیاست و به ویژه جزء عملی آن از کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو است؛ اما کتاب افلاطون به ابن رشد نگاهی نظری و انتقادی اعطا می‌کرد . مقاله دوم ویژگی‌های رئیس مدینه فاضله را در بر دارد و مقاله سوم به ویژگی‌های سیاسات غیر فاضله می پردازد.

می‌دانیم که جهان اسلام از کتاب ابن رشد تا اواخر این قرن اطلاع نداشت و غالب احکام و داوری‌هایی که بر میراث اسلامی می‌شود با آغازین آنها مطابقت دارد. اما هر چقدر که جابری کتاب الضروری فی السیاسۀ را جزء بهترین کتاب در خصوص سیاست در اسلام می‌داند، ارنست رنان چنین ارزشی برای آن قائل نیست. (عرفه،۲۰۰۶: ۵۲)

ابن‌رشد در آغاز مقاله سوم که به انواع سیاسات می پردازد، به طور واضح و روشن نشان می‌دهد که جمهوری افلاطون را در پرتو تمدن اسلامی و واقعیت تاریخی که در آن زیسته، تفسیر و شرح کرده است. او فقط به تلخیص آراء افلاطون نمی پردازد؛ بلکه تفسیری در زمینه اسلامی ارائه می‌دهد. (ابن رشد،۱۹۹۸: ۱۶۹)

روزنتال می گوید در تلخیص نوعی مناقشه بین ابن رشد و ارسطو با افلاطون نیز وجود دارد برای مثال، افلاطون به این موضوع می پردازد که سرزمین مدینه به لحاظ جغرافیا وسیع نباشد، ابن رشد حدیثی از پیامبر نقل می‌کند که بعثت الی الاحمر و الاسود. منظور ابن رشد این است که هر چند افلاطون به این موضوع یعنی وسعت سرزمین اعتقاد ندارد؛ ارسطو بدون شک به آن اعتقاد دارد. (اورئوس[1]، ۱۹۶۹: ۱۵۳)

روزنتال می‌گوید ابن‌رشد الهه افلاطون را تبدیل می کند به آنچه که از خدا به‌واسطه پیامبر امر شده است. (اورنوس،۱۹۶۹: ۲۶۵) او می‌گوید باید قانون درباره معابد، صلاۀ و قربانی وضع کنند تا در نفوس مردمان تواضع و مجد خدا و ملائکه قرار گیرد و این همان چیزی است که انبیاء برای مردم آورده‌اند و آشکارا عقیده‌ای است که در امور الهی وجود دارد و این وظیفه ماست که آنچه از آنها در مدینه وجود دارد را تصدیق کنیم زیرا که آنها برای همه قوانین دینی شرط‌های حقوقی مشترک است.

روزنتال می‌گوید قانون نقش مهمی در تفسیر ابن‌رشد از افلاطون و ارسطو بازی می‌کند

1. Averroes

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

و این تفسیر باید در زمینه اسلامی- شریعت دیده شود نه در پرتو تمایز ارسطویی بین قوانین کلی و امریه ها و دستورهای جزیی. (اورنوس،۱۹٦۹:۲٦۵)

۸.افلاطون و فلسفه سیاسی در اندیشه ابن‌رشد

ابن‌رشد کتاب سیاست ارسطو را نیافت ولی نظریات معرفتی او را یافت و شارح آن شد. ابن رشد، افلاطون مخصوصاً کتاب جوامع السیاسة (جمهوری) را مورد توجه قرار داد اما آن را فقط شرح و تلخیص نکرد؛ بلکه پروژه سیاسی خود را از خلال آن پیش برد. از سوی دیگر، فلسفه سیاسی افلاطون در کثیری از قضایا با اسلام تعارض ندارد و بر این اساس است که روزنتال می‌گوید: «در نتیجه او به رابطه نزدیک بین شریعت و عقل می‌اندیشید و معتقد بود که تعالیم سیاسی افلاطون برای دولت اسلامی در گذشته و حال معتبر است». (روزنتال،۱۹٦۹: ۱٤)

اکثر منابع تاریخی اذعان دارند که مسلمانان با کتاب سیاست ارسطو آشنا بودند. اولین فیلسوف عرب به آن اشاره دارد: «اما غرضه فی کتابه الثانی منها و هو المسمی بولیطیقی ای المدنی الذی کتبه الی بعض اخوانه». (الکندی،۱۹۵۰: ۳۸٤)

و این دلیل قاطعی است بر وجود این کتاب، فارابی نیز در کتاب الحروف آن را ذکر کرده است. مسعودی (۵۳٤ ه)، مورخ، ابوزید البلخی (۳۲۲ ه)، قفطی (٦٤٦ ه) نیز به کتاب ارسطو اشاره کرده است. تنها ابن ندیم و ابن جلجل و ابن ابی اصیبعه به ترجمه نشدن کتاب به زبان عربی اشاره نکرده‌اند. (عرفه،۲۰۰٦: ۲۷) عبدالرحمن بدوی نیز بر این باور است که ابن‌رشد کتاب سیاست ارسطو را خوانده است. (الکندی،۱۹۵۰: ۳۸٤)

اما سؤال این است که چرا ابن رشد در حوزه سیاست از ارسطو اعراض کرده است؟ پرسش از سعادت و کمال انسانی کلید فهم عمل ابن رشد است زیرا هر پروژه‌ای مرتبط با غایاتی است که ابن رشد خودش گفته است. پس عنایت از شرح کتاب افلاطون بازتاب مشکلاتی است که ابن رشد در جامعه اسلامی فاسد و سست عقیده با آن دست به گریبان است. انسان، انسان به شمار نمی‌آید؛ بلکه اغلب اهل شهر، غرق در لذات و اندیشه‌های کلامی سست بنیاد هستند. ابن‌رشد ضمن شرح متن افلاطون به آن اشاره می کند: کما هو علیه الحال فی زماننا هذا» (ابن رشد،۱۹۹۸: ۱٤۱)

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

کتاب ارسطو تغییر یا اصلاح را در پی ندارد، زیرا ویژگی قانونی آن بر ویژگی نظری آن غلبه دارد در حالی که مسلمانان هیچ نیازی به شریعت یا قانون ندارند؛ قانون و شریعت در دین آنان وجود دارد. اما افلاطون اهل مدینه فاضله را به قانون مقنن ملزم نمی کند بلکه قانون در فطرت و طبع آنان است و این با ویژگی شریعت اسلامی تطابق دارد. پس مشکل جهان اسلام، مشکل قانون یا شریعت نبود؛ بلکه مشکل نظام سیاسی بود و کتاب افلاطون به آگاهی فلسفی و اجتماعی کمک و به ضرورت تغییر نظم فاسد تأکید می‌کرد.

از خلال تجربه ابن رشد می‌توان درک کرد که چرا اخوان‌الصفا و فارابی و ابن سینا در کتاب‌هایشان به جای ارسطو به افلاطون توجه کرده‌اند. کاربرد مدینه فاضله فرار از واقعیت نبود؛ بلکه وسیله دفع ظلم و جور بود. ابن رشد با روش ارسطو نمی‌توانست اهداف سیاسی‌اش را محقق کند زیرا گفتمان سیاسی، در مرحله تاریخی معین،گفتمان قانون‌مند و خاص بود همچنان‌که جابری در مقدمه کتاب الضروری فی السیاسۀ عنوان می‌کند: «ابراز عناصر الجدۀ فیه کخطاب برهانی نقدی فی السیاسۀ».(الجابری،۱۹۹۸: ۹) ابن‌رشد از خلال فسلفه افلاطون ایدئولوژی خود را کشف می‌کند و برای او فرقی ندارد زیرا «الحق لایضاده ان وجده عند افلاطون او ارسطو او غیرهما.» (عرفه،۲۰۰۶: ۳۲)

۹.ابن‌رشد و مدینه فاضله

مدینه ابن رشد بر اصولی بنا نهاده شده که بعضی از آنها افلاطونی- ارسطویی و برخی دیگر شرعی است. در واقع مدینه ابن رشد درهم آمیخته از تأملات و اختلاطی از فرهنگ‌هاست ولی این تباین منجر به اختلاف نمی شود؛ بلکه نوعی توازن و هماهنگی دارند. در واقع ابن رشد با توجه به هماهنگی شریعت اسلامی و فلسفه است که اندیشه‌اش معنا پیدا می‌کند. برخی معتقدند: «کتاب بدایۀ المجتهد و نهایۀ المقتصد به‌عنوان قانون اساسی برای مدینه جدیدی است که ابن رشد با توجه به نگاه انتقادی به وضع موجود جامعه خود دارد زیرا ابن رشد منتقد گرایش‌های فکری فقهی و کلامی است.به همین جهت او به تدوین کتاب فقهی برای جامعه مورد نظر خود اقدام کرد که این موضوع را باید بر اساس فلسفه ابن رشد دید یعنی هماهنگی شریعت اسلامی با فلسفه.» (عرفه،۲۰۰۶: ۳۲)

مدینه فاضله ابن رشد نسبی و در ارتباط با واقعیت زمانه‌اش است. در زمان ابن رشد،

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

موحدون خودشان را رئیس و رهبر می‌دانستند اما نه براساس اینکه مردم معادن هستند؛ بلکه براساس ارث تاریخی که به زور شمشیر و ثروت کسب کرده بودند. پس ناموس خاص آنان به آنها حق تسلط و طغیان بر عامه را می‌داد. ابن رشد که نگاهی انتقادی دارد و همین امر نیز موجب تبعید او شد عنوان می‌کند: در این حال که آقایی و سروری از عامه مردم سلب شده است و استیلا بر اموال عامه مردم دارند و این امر منجر به تسلط قدرت و سلطه بر مردم شده است همان‌طور که این امر در زمان ما و در شهر ما اتفاق افتاده است. (ابن رشد،۱۹۹۸: ۱۷٦) روزنتال معتقد است ابن رشد در تمیز مدینه فاضله و مضادات آن در مقاله سوم از تلخیص، محمتلاً به مدینه اسلامی معاصر خود و مشخصاً حکومت ملوک‌الطوایفی اشاره دارد. (اورئوس،۱۹٦۹: ۲٦۵)

ابن رشد با توجه به سلاطین زمانه‌اش به ترسیم مدینه فاضله خود می‌پردازد؛ مدینه‌ای که همه ارکانش در نسبت با هم و در ارتباط با واقعیت‌اند. از این‌رو، در اندیشه ابن‌رشد مدینه فاضله به همراه اجزایش مانند بدن انسان است؛ به عنوان یک کل. از سوی دیگر مدینه فاضله ابن رشد دو ممیزه دارد، مدینه‌ای که افعال و آراء، هر دو با هم، صالح و حسنه باشند؛ مانند مدینه پیامبر. مدینه فاضله بر اعمال صالح و آراء حسنه بنیاد نهاده می‌شود زیرا اهل مدن اسلامی نباید آراء آن نسبت به اعمال صالحه آن ناقص و کم باشد: «پس آن مدینه فاضله به زودی تحول پیدا می‌کند و در این زمان اعمال صالحه با آراء حسنه [با هم] هستند و تو آن را در شهر ما لمس می‌کنی. »(ابن رشد،۱۹۹۸: ۱٦٤) با توجه به این جملات است که جابری عنوان می‌کند غایت ابن رشد از این‌گونه آثار اصلاح فراگیر است.

برخلاف افلاطون ... مدینه فاضله ابن رشد ممکن است. ابن رشد خود را به روش کتاب یعنی روش گفت‌وگو و جدل که افلاطون مطرح کرده است، مقید نمی‌کند؛ بلکه او به خطاب تحلیلی- ترکیبی یعنی خطاب برهانی تکیه دارد. ابن رشد در مقدمه کتاب عنوان می‌کند: «قصد ما در این گفتار، تلخیص اقاویل علمی است که در کتاب سیاست افلاطون در علم مدنی مطرح شده است و آراء و گفتارهای جدلی را از آن حذف کرده‌ام». (ابن رشد،۲۰۰۲: ٦٤)

ابن رشد نه تنها در فصل‌بندی کتاب، خود را مقید به فصل‌بندی افلاطون نمی‌کند؛ به‌جای ده کتاب به سه مقاله همراه با مقدمه و خاتمه اکتفا می‌کند. همچنین ابن رشد در مدخل به مباحث نظری و روش‌شناسی می پردازد. ابن رشد بعد از مقدمه به تشریح مدینه فاضله و

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

صفات ضروری رئیس اول (فیلسوف) می‌پردازد و در مقاله سوم به تحلیل انواع سیاسات می‌پردازد.

ابن رشد، خود را محصور در چارچوب‌بندی افلاطون نمی‌کند؛ بلکه او در متن تصرف می‌کند. در واقع، آنچه ابن رشد نوشته است خارج از افق افلاطونی است.ابن رشد در آغاز مقاله دوم شرح جمهوری، هنگامی که از شروط رئیس مدینه فاضله بحث می‌کند تجربه تمدن اسلامی را نیز در نظر دارد. ابن رشد عنوان می‌کند، مردم قانون عام مشترکی را انتخاب می‌کنند که برای هیچ امتی از امت‌ها از اختیار آن چاره‌ای نیست و شریعت خاص آنان نباید مخالف قانون انسانی باشد و فلسفه در چنین زمانی می‌تواند به غایت خود برسد. سپس ادامه می‌دهد: «همان‌طور که در زمان ما و در دین ما(اسلام) رخ داده است.» (اورئوس، ۱۹۶۹: ۱۸۰) در اینجا می‌توان افق ابن رشد را دید؛ هدف او فلسفه است و شرایط رشد و فلسفه‌ورزی را بیان می‌کند. به سخن دیگر در چه جامعه‌ای فلسفه می‌تواند رشد کند این موضوع غایت ابن‌رشد است.

ابن‌رشد تعریف افلاطون را از فیلسوف (مثل) را رها، و خواننده را به این امر متوجه می‌کند: «و تو شایسته است بدانی که فیلسوف همان کسی است که نظرش در علوم نظری به قصد اول و بر حسب شروط چهارگانه‌ای است که ارسطو در کتاب برهان آورد است». او افق افلاطونی را رها می‌کند و دستیابی به ویژگی‌های مطلوبی را که در خصوص رئیس مدینه گفته شده است را سخت و دشوار می‌داند و در آن شک می‌کند و در امکان ایجاد چنین مدینه فاضله بر روی زمین شک می‌کند. (الجابری،۲۰۰۱: ۲۷٤)

ابن رشد با این شک، امکان ایجاد مدینه فاضله را ممکن می‌داند؛ نه امکان مطلق، بلکه امکان مشخص و معین در زمان و مکان یعنی زمان و مکان ابن رشد: «می‌توان مردم را به این صفات طبیعی که ما آنها را وصف کردیم، تربیت کنیم و چاره‌ای برای امتی از امت‌ها در اختیار آن(در اینجا منظور قانون یا شریعت) نیست. شریعت آنان نباید مخالف شرائع انسانی باشد و فلسفه در عهدشان به غایتش می‌رسد و آن همان حال ما در زمان و در دین ما (اسلام) است و اگر متفق بر مثل این صفات باشند اصحاب حکومت می‌شوند و آن در زمان، بدون انقطاع، ممکن می‌شود و این مدینه ایجاد می‌شود.» (الجابری،۲۰۰۱: ۲۷٤)

ابن رشد هنگامی که به برنامه‌های تعلیم و تربیت برای آماده کردن ریاست مدینه فاضله

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

می‌پردازد از افلاطون فاصله می‌گیرد. او غایت مدینه فاضله را در رشد کمالات انسانی می‌داند، بحث در کمالات انسانی از خصوصیات جزء اول علم مدنی است که ارسطو در کتاب اخلاق نیکو ماخوس مطرح کرده است.

ابن رشد مطابق کتاب اخلاق نیکوماخوس به شرح کمالات انسانی می پردازد؛ کمالات انسانی، در واقع، همان فضایل نظری (عقل فلسفی) فضائل علمی (علم و کاربرد آن) فضائل عملی (اخلاق و سیاست) و فضائل خلقی (سلوک اخلاقی) است. سپس وارد این مناقشه می‌شود که کدام فضائل به دیگری خدمت می‌کند؟ آیا علم در خدمت عمل است همان‌طور که فقها و متصوفه بیان می‌کنند؟ یا اینکه عمل در خدمت علم است؟ که در واقع دیدگاه فلاسفه است. ابن رشد اولویت را به علم (فلسفه) می‌دهد؛ پس علم به عمل روشنایی می‌بخشد اما اخلاق صاحب علم و عمل است. (الجابری، ۲۰۰۱: ۲٤۸)

هدف از فلسفه، همان‌طور که اشاره شد، علم است. منظور از علم هم این است که عقل را از خطا و اشتباه باز دارد. پس فیلسوف، رئیس مدینه فاضله، نیازمند این است که عقلش از خطا مصون بماند و به علم صحیح و درست دست یابد که مؤسس عمل فاضل است. در نگاه ابن رشد علم تأمل حقایق مجرد، آن‌طور که افلاطون بیان می‌کند، نیست. در نگاه افلاطون تأمل در مجردات همان علم تعالیم است؛ یعنی حساب و هندسه و فلک و علم موسیقی است که موضوعات این علوم عام و مجرد را تشکیل می‌دهد. ابن رشد، دیدگاه افلاطون را به خصوص تامل در مثل یعنی حقایق اشیاء را نمی‌پذیرد؛ بلکه او همچون ارسطو نخست به منطق، سپس ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه باور دارد. (الجابری،۲۰۰۱: ۲٤۹)

روشن است که بدانی بهترین روش برای به‌وجود آمدن مدینه، همان چیزی است که افلاطون ذکر کرده است ولی این امکان نیز هست که مدینه به روش دیگر و طی زمان طولانی ایجاد شود. آن زمانی است که سلسله‌ای از حاکمان فاضل به مدت طولانی بر این مدینه‌ها حکومت کنند. نفوذ و تأثیر بر این مدینه‌ها به طور تدریجی ادامه خواهد یافت تا اینکه در نهایت بهترین حکومت به‌وجود آید. تأثیر به دو روش خواهد بود، یعنی یا به روش افعال و یا به روش آراء. این امر مطابق قوانین که در زمان خاص وجود یافته، به سادگی یا سختی خواهند بود و یا نزدیک به این مدینه خواهد بود یا دور از آن. در کل، نفوذ آنها، به احتمال زیاد، به عمل صالح بیش از اعتقادات حسنه مربوط است؛ در زمان ما این موضوع وجود دارد.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

تو می‌توانی این را با توجه به این مدینه‌ها بیازمایی؛ اما، در مجموع برای کسی که در همه اجزاء فلسفه به کمال رسیده است دشوار نخواهد بود. گویی روش آنان از عقیده افلاطون انحراف و فاصله دارد، آنان فقط با اعتقادات اصلاح نخواهند شد. مدینه‌هایی که در اعمال، صالح‌اند، امامیه نامیده می‌شوند. مدینه امامیه در ایران باستان وجود داشت. (ابن رشد،۱۹۹۸: ۱٦٥)

جابری عنوان می‌کند: ابن رشد اصلاح را ممکن می‌داند هر چند به تدریج شکل بگیرد و طولانی باشد. در نزد ابن رشد، عمل صالح در سیاست اهمیت دارد و نه صرفاً اقوال و آراء. (الجابری،۲۰۰۱: ۲٥۳)

۱۰.شریعت و مدینه

روزنتال معتقد است این نظر ابن رشد در فصل المقال، که «فلسفه ملازم و خواهر خوانده شریعت است» و اظهارات او در شرح بر جمهور که با هدف متفاوتی و برای مردم متفاوتی نوشته شده، از اهمیت زیادی برخوردار است:«...تنها راه برای دانستن آنچه خداوند... {از طریق}نبوت است. اگر شما قوانین را بررسی کنید، این دانش به دو دانش انتزاعی-تطهیر احکام دینی مربوط به ادراک خداوند- و عملی،تطهیر فضایل اخلاقی‌ای که امر {به رعایت آنها} شده است، تقسیم می‌شود. هدف آن در این باره اساساً همان هدف فلسفه در مورد طبقه و غایت است.» (روزنتال،۱۳۸۷: ۱۷٦)

روزنتال عنوان می‌کند به محض برقراری همسانی و همانندی نیت و غایت میان قانون وحی و فلسفه، ادعای فیلسوف برای تفسیر «دانش انتزاعی» در شریعت توجیه‌پذیر می‌شود. از همین رو، ابن رشد در فصل‌المقال ابراز می‌کند: «هدف قانون(شرع) تنها دانش حقیقی و عمل حقیقی است و دانش حقیقی دانش خداوند و موجودات دیگر در واقعیت خودشان، به‌ویژه شریعت، و دانش سعادت و شقاوت در جهان بعد است. عمل حقیقی شامل انجام اعمالی است که موجب سعادت و پرهیز از اعمالی که موجب شقاوت می‌شود.»در ادامه عنوان می‌کند: «دانش این افعال علم عمل خوانده می‌شود. آن‌ها به دو قسمت تقسیم می‌شوند؛ فعل جسمی بیرونی که علم مربوط به آنها فقه خوانده می‌شود، و افعال روح نظیر حق‌شناسی، شکیبایی و فضایل دیگر که شریعت توصیه یا منع نموده است، و علم مربوط به آنها زهد و

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

علوم جهان آخرت نامیده می‌شود.» و سرانجام نتیجه می‌گیرد که هدف شریعت همان هدف علم سیاست یعنی شاخه‌ای از حکمت عملی یعنی سعادت انسان است. (روزنتال،۱۳۸۷: ۱۷٦)

به نظر ابن‌رشد شرایعی که مبادی آنها از عقل و شرع اخذ می شود، صنایع ضروری مدنی‌اند (و بالجمله ان الشرائع هی الصنائع الضروریة المدنیة التی تاخذ مبادئها من العقل و الشرع)در نگاه ابن‌رشد، شرائع باید ماخوذ از عقل و وحی باشند. در واقع در اندیشه ابن رشد هر شریعت وحیانی آمیخته با عقل است؛ و کل شریعة کانت بالوحی فالعقل یخالطها. پس اساس فلسفه سیاسی ابن رشد شریعت است .در دیدگاه ابن رشد، کارهای مردم در مدینه برپا نمی‌شود مگر به‌وجود ناموس که صاحب شرع آن را بیان کند. ناموس نزد ابن رشد در اصول عامه‌اش از ثبات برخوردار است اما تحول در سننش به‌طور تدریجی است. «نوامیس به‌طور عام و به‌ویژه در مدینه فاضله ناگهان مورد تغییر و تحول قرار نمی‌گیرد.»(ابن رشد،۱۹۹۸: ۲۰٤)

اصلاح نوامیس، تداوم مدینه فاضله را تضمین می‌کند و مفاهیم خیر و جمال و حق حضور دارند ولی اگر به فساد تمایل پیدا کنند، علتی است برای انهدام مدینه. نقش شریعت در ایجاد مدینه ضروری و مهم است. نقش شریعت این است که به فضایل، سابقه شرعی اعطا می‌کند: «شایسته است که قبل از این بدانی که سنن مشروعه عملیه، مقصود از آن همان فضائل نفسانیه است. از جمله آن است که به تعظیم کسی که باید تعظیمش کنی برمی‌گردد و شکر کسی که باید شکر کنی و در این جنس امور، عبادات وارد می‌شود و از آن جمله آنچه که به فضیلت برمی‌گردد، عفت نامیده می‌شود و از آن جمله آنچه که به طلب عدل و خودداری از جور برمی‌گردد و از آن جمله سنن وارده در اعراض است و از آن جمله سنن وارده در همه اموال و تقویم آن است و همانی است که با آن طلب فضیلت را قصد می کنی که سخاء نامیده می شود و دوری از رذیلت بخل نامیده می‌شود. و زکات در این باب وارد می‌شود و همچنین در باب اشتراک در اموال وارد می‌شود و همچنین کل صدقات» (ابن رشد،۲۰۰٦: ۱۷۲)

ابن رشد تصریحی از اسباب فساد نوامیس ندارد ولی می توان از خلال کتاب‌های مناهج الادلة و بدایة المجتهد حدس زد که فقها در کنار کارهای فقهی به فساد شریعت می‌پردازند و علماء کلام نیز در کنار کارهای اعتقادی به فساد شریعت می‌پردازند. شریعت اسلامی ستون

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

مدینه را از حیث ماهیت و سرشت مدینه [محاکات مدینهٔ الرسول] است و از خلال صفات رئیس که خلیفه حاکی از آن صفات است. (عرفه،۲۰۰٦: ۱۷۲)

عمار طالبی با تفطن در آراء ابن رشد عنوان می‌دارد: «پس دولت ایده‌آل نزد ابن رشد همان دولت استوار بر شرع است و حاکم ایده‌آل همان خلیفه است که سیاستش بر اصول شرعی استوار است که آن شرع بیانگر اراده خدا به‌واسطه رسولش است. (عرفه،۲۰۰٦: ۱۷۲)

به سبب اینکه دین اساس مدینه رشدی است، فلسفه در آن حضور و تلازم دارد؛ زیرا فلسفه از فهم شرعی برخوردار است و انسان مدارج کمال را درک می‌کند. (همان)

فلسفه نزد ابن رشد همان است که انسان را برای کمالات آماده، و به فضائل نظری و عملی نزدیک می‌کند و در انحصار قوم خاصی نیست بلکه بر همه امم توزیع شده است. ابن رشد منتقد افلاطون است که اعتقاد دارد فلسفه برای یونانیان است زیرا همه امم بالطبع آماده اندیشه فلسفی‌اند ولیکن تفاوت از حیث اهتمام است. پس اهتمام نزد یونانی‌ها نسبت به بقیه بیشتر بوده است. (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۸۲)

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

۹.نتیجه‌گیری

مدینه فارابی بر انطباق و تقارن فلسفه سیاسی و دین مبتنی است و بخش عملی دین، همان است که کلیاتش در فلسفه عملی بیان شده است؛ اما مدینه ابن رشد صرفاً بر استقلال فلسفه و دین مبتنی نیست بلکه در مدینه‌ای که دین در مناسبات و سیاست حضور دارد؛ فلسفه‌ای که در سیاست و مدینه حضور دارد نیز از فهم دینی برخوردار است. هر چند فلسفه ابن رشد با فلسفه فارابی تفاوت داشت اما ابن رشد، فارابی را سرمشق خود، در روش برخورد با پیوند بین فلسفه سیاسی و قوانین دینی، به‌ویژه شریعت اسلامی به‌کار برد، اما بیش از فارابی از برتری شریعت آگاه است.

پس ابن‌رشد فیلسوفی است که با شرح جمهوری نگاهی انتقادی بر وضعیت جامعه اسلامی دارد، و سعی‌اش این است که جمهوری را هم از دیدگاه ارسطو و هم از دیدگاه اسلام مورد خوانش قرار دهد. ابن رشد همچون فارابی علم مدنی را بر اخلاق و تدبیر مدینه بنیان می‌نهد. هدف علم اخلاق تدبیر امور نفس است و هدف علم سیاست تدبیر امور جمع و رسیدن به کمال است. مدینه ابن رشد وجوهی از فلسفه افلاطون و ارسطو و شریعت اسلامی را در خود دارد اما خلاف نظر افلاطون که مدینه‌اش امری مطلوب و دست‌نیافتنی است؛ قابل تحقق است. اگر فلسفه در مدینه ابن رشد- که اساس و بنیادش بر مبنای دین است- وجود دارد در واقع، فلسفه از فهم دینی برخوردار است؛ زیرا در اندیشه ابن رشد حق با حق تضاد ندارد.

با ابن رشد بحث فلسفی در خصوص مدینه و سیاست به محاق نرفته است بلکه، پرتوای تازه بر آن تابانده می‌شود. ابن رشد نیز همچون فارابی و ابن سینا، شریعت را اساس و مبنای مدینه در نظر می‌گیرد. او نوعی فلسفه سیاسی را طرح می‌کند که متناسب با فلسفه خود و شرایط سیاسی زمانه‌اش باشد. ابن رشد در کتاب شرح جمهوری نه تنها به بازسازی نقش عقل در فلسفه سیاسی می پردازد و دین را بر اساس برهان بیان می‌کند؛ بلکه نگاهی انتقادی بر وضعیت موجود جامعه اسلامی دارد. ابن‌رشد اولین فیلسوفی است که به انحطاط جامعه اسلامی توجه می‌کند و نگاهی فلسفی به انحطاط جامعه اسلامی دارد. او نه تنها نگاهی سلبی ندارد؛ بلکه با نگاهی ایجابی به طرح مدینه فاضله می‌پردازد.

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

منابع

ابن‌رشد (۱۹۹٤) الضروری فی اصول الفقه؛مختصر کتاب المستصفی تحقیق جمال الدین العلوی، دارالغرب الاسلامی، بیروت.

ابن‌رشد (۱۹۸٤) «شرح کتاب السماء والعالم» مخطوط مبتور بالمکتبة الوطنیة بتونس رقم ۱۸۱۱۸. ذکره جمال الدین العلوی فی النسخه التی حققها من تلخیص السماء والعالم» (لاابن رشد، کلیة الاداب، فاس.

ابن‌رشد(۱۹۹۸) ابوالولیة، الضروری فی السیاسة، تعریب احمد شحلان (من العبریة) مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت.

ابن‌رشد (۱۹۷۹) الکشف عن مناهج الاوله فی عقاید الملة، دارالافاق، بیروت.

ابن‌رشد (۱۹۷۹) الکشف عن مناهج الاوله فی عقاید الملة، دارالافاق، بیروت.

ابن‌رشد (۱۹۷۰) بدایة المجتهد و نهایة المفتصد ج ۲ ،مکتبة کلیات الازهریة القاهرة.

ابن‌رشد (۱۹۹٤) مابعدالطبیعة، دارالفکر اللبنانی، بیروت.

ابن‌رشد (۱۹۹۸) الضروری فی السیاسة،مختصر کتاب السیاسة لافلاطون نقله عن العبریة الی العربیة الدکتور احمد شحلان مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت.

ابن‌رشد (۱۹۹۸) بدایة المجتهد و نهایة المقتصد ج ۱،دارالمعرفة.

ابن‌رشد (۱۹۷۰) بدایة المجتهد و نهایة المقتصد،تحقیق سالم محیسن،مکتبه کلیات الا زهریة القاهرة ج ۲.

ابن‌رشد (۲۰۰۲) تلخیص السیاسة لافلاطون(محاورة الجمهوریة)،نقله الی العربیة د.حسن مجید العبیدی، وفاطمة کاظم الذهبی،بیروت دار الطلیعة.

ابن‌رشد، (۱۹٦۷) ابو الولید: تلخیص الخطابه، تحقیق و شرح دکتور محمد سلیم سالم القاهره ۱۳۸۷ هـ- ۱۹٦۷

ارکون،محمد (۱۹۹۹) ابن‌رشد رائد الفکر العقلانی والایمان المستنیر ترجمه هشام صالح. مجله عالم الفکر ج ۲۷ العدد ٤ دولة الکویت.

اسپریگنز،توماس (۱۳۷۷) فهم نظریه های سیاسی؛ترجمه فرهنگ رجایی،نشر آگه.

اوروی،دمینیک(۱۳۷۵) ابن رشد،ترجمه فریدون فاطمی،نشر مرکز.

اوملیل،علی (۱۹۹۹) السلطة الثقافیة والسلطة السیاسیة، مرکز دراسات الوحده العربیه، بیروت.

بدوی، عبدالرحمن (۱۳۸۷) فیلسوفان جهان اسلام شرق و غرب، ترجمه دکتر عبدالله غلامرضا کاشی-،ناشر فرا گفت.

جابری،عابد محمد (۱۳۸۹) نقد عقل عربی،تکوین عقل عربی، ترجمه سید محمد آل مهدی،نشر نسل آفتاب.

الجابری،محمد عابد (۲۰۰۱) ابن رشد سیره و فکره دراسه و نصرص مرکز دراسات الوحدة العربیة.

جابری،محمدعابد (۱۳۸۹) سقراط هایی از گونه ای دیگر،روشنفکران عرب {براساس دیدگاه و منابع اهل تسنن}؛ترجمه سید محمد آل مهدی،انتشارات فرهنگ جاوید.

روزنتال،اروین آی.جی (۱۳۸۷) اندیشه سیاسی اسلام،ترجمه علی اردستانی،نشر قومس.

سلمان،محمد (۱۳۹۰) اندیشه سیاسی ابن رشد، قم بوستان کتاب،نشر دفتر تبلیغات اسلامی.

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]

عبدالقادر، عرفه (۲۰۰٦) المدینهٔ و السیاسهٔ دراسهٔ فی الضروری فی السیاسهٔ لابن رشد، مرکز الکتاب للنشر.
عمارف عامر (۱۹۹۸) الغائیهٔ الانسانیهٔ لدی ابن رشد،دمشق مطبعهٔ عکر.
الفاخوری،حنا و الجر،خلیل (۱۳۷۳)تاریخ فلسفه در جهان اسلام،ترجمه عبدالمحمد آیتی،انتشارات علمی و فرهنگی.
الکندی (۱۹۵۰) رسائل الکند ی الفلسفیهٔ، تحقیق محمد ع ابوریده دارالفکر العربی، القاهرهٔ.
موسی،محمد یوسف (۱۱۱۹) بین الدین و الفلسفهٔ فی رای ابن رشد و فلاسفهٔ العصر الوسیط، دارالمعارف بمصر.
Renan. Ernest, (1997) Areroos et l'verroism. Maisonneuve et larose, PARI,.
Rosenthal., E.J (1969) Introduction to Averros commentary on Plotos Republic,Cambridge at the University Press.
Averros(1969) Averros commentary on Plotos Republic,Edited with an Introduction to,Translation and notes By Ronsenthal,E.J ,Cambridge at the University Press.

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۷۰۴۱۰

به این مقاله این‌گونه استناد کنید:

مجیدی، ابراهیم؛ اعتمادی بزرگ، امیر (۱۳۹٦)، «کتاب جمهوری در افق اسلام بازشناسی فلسفه سیاسی ابن رشد از شرح جمهوری افلاطون» *فصلنامهٔ پژوهشهای سیاسی جهان اسلام*، س۷، ش٤، زمستان ۹٦، صص ۲۸۳-۲٦۳ .

[Downloaded from priw.ir on 2026-10-08]