

مقام فلاسفه در تائیل قرآن از دیدگاه ابن رشد^۱

محمد سعیدی مهر^۲، سید عباس ذهبی^۳، روح اله علیزاده^۴

چکیده

ابوالولید محمد بن رشد، بزرگترین فیلسوف غرب جهان اسلام بمانند دیگر فلاسفه اسلامی در باب نسبت بین دین و فلسفه اندیشید و آثار مهمی در اینباره بر جای گذاشت که از جمله آنها میتوان به *فصل المقال*، *الکشف عن مناهج الادله فی عقائد المله* و *تهافت التهافت* اشاره کرد. از نظر ابن رشد، دین و فلسفه باهم هماهنگ بوده و تعارضی ندارند. استدلال او در اینمورد چنین است: «الحق لایضاد الحق بل یوافقه و یشهد له». او میگوید: چون شریعت حق است و دعوت به تفکری (استدلال عقلانی) میکند که مؤدی به حق است، پس هر دو حقد و حق با حق متضاد نیست بلکه موافق با آن و گواه بر آن است. اما اینکه فلسفه با دین تعارض ندارد مربوط به باطن دین و آیات قرآنی است، چراکه

- ۹۹
۱. این مقاله برگرفته از پایان نامه دکتری با عنوان «نسبت فلسفه و دین از دیدگاه فارابی و ابن رشد» است که با راهنمایی دکتر محمد سعیدی مهر و سید عباس ذهبی و مشاوره دکتر سید صدرالدین طاهری در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، در حال انجام است.
 ۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس
 ۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران
 ۴. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)؛
roohallah.alizadeh60@gmail.com
- تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۱۵ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۱۲/۶



فلسفه و تفکر عقلی گاهی با ظواهر دینی و آیات در تعارض می‌افتد. راه حل ابن‌رشد برای رفع تعارض این ظواهر با فلسفه، دستیابی به باطن آیات از طریق تأویل است. البته ابن‌رشد مانند فارابی قائل به وحدت و جمع بین دین و فلسفه نیست و صرفاً به سازگاری و عدم تعارض بین آنها می‌اندیشد، چراکه فلسفه و دین بخاطر امنیت خود باید مستقل و مجزا از هم باشد و نباید بین مباحث آنها خلط کرد. ما در نوشتار حاضر بطور کلی به مسئله هماهنگی فلسفه و دین از نظر ابن‌رشد و بطور خاص به نظریه او در باب تأویل خواهیم پرداخت و در نهایت خواهیم گفت که یکی از مهمترین اهداف ابن‌رشد از طرح بحث عدم تعارض بین دین و فلسفه و تأویل، دفاع از فلسفه و اعطای حق تأویل به اهل برهان که همان فلاسفه باشند، است.

کلید واژه‌ها: ابن‌رشد، دین، فلسفه، تأویل، حق

* * *

مقدمه

فلسفه دینی بطور عام و فلسفه اسلامی بطور خاص تلاشی در جهت هماهنگی بین فلسفه و دین است. عموم فیلسوفان اسلامی در باب نسبت دین و فلسفه اندیشیده‌اند و بیشتر آنها بنا به دلایلی اعم از اعتقاد و باور واقعی یا بجهت دفاع از فلسفه و یا معقول نشان دادن آموزه‌های دینی، به هماهنگی و سازگاری بین فلسفه و دین معتقد شده‌اند. آنها برای نشان دادن این سازگاری در سه محور فعالیت کرده‌اند: اول، ارائه دلایلی که آشکار کند این دو باید با هم هماهنگ باشند؛ مانند اثبات وحدت منبع فلسفه و دین، ۱۰۰ وحدت هدف و غایت و یا وحدت روش آنها. دوم، نشان دادن راه حل تعارضهای موجود بین این دو بصورت کلی که یکی از آنها تمسک به تأویل متون دینی است. سوم، نشان دادن راه حل تعارضها در موضوعات خاص بطور جزئی. این سخن بدان معنا نیست که همه فلاسفه به هر سه محور پرداخته‌اند ولی ابن‌رشد در هر سه محور فعالیت داشته است. از نظر او منبع فلسفه و دین حقیقت است و چون هر دو حقند، پس نمیتوانند ضد



هم باشند و هدف و غایت هر دو نیز رساندن انسانها به سعادت است، با این تفاوت که دین سعادت همه بشر را در نظر دارد در حالی که فلسفه فقط بدنبال سعادت خواص است. ابن‌رشد در محور دوم به بحث تأویل میپردازد. تمسک به تأویل متون دینی، یکی از راه‌های موجود از دید ابن‌رشد برای رفع تعارض میان فلسفه و دین است. به اینصورت که هرگاه متن دینی با یافته عقلی در تعارض قرار گیرد، باید به تأویل متن دینی پرداخت و از ظواهر فراتر رفت. قبل از ورود به بحث اصلی، یعنی دیدگاه خاص ابن‌رشد در باب تأویل، بررسی چند موضوع مقدماتی از جمله هماهنگی دین و فلسفه و نقش تأویل در آن، تشکیکی بودن فهم و نظریه لایه‌لایه بودن حقیقت یا ظاهر و باطن دین لازم بنظر میرسد.

در بخش اصلی مقاله برای بررسی و نقد دیدگاه ابن‌رشد باید به چند پرسش پاسخ دهیم: (۱) تأویل به چه معناست؟ (۲) شروط تأویل صحیح کدامند؟ (۳) آیا همه متون قابل تأویل هستند؟ (۴) به چه دلیل مجاز به تأویل هستیم؟ (۵) چه کسانی صلاحیت تأویل دارند؟ (۶) آیا میتوان سخنان مؤول را در اختیار همه قرار داد؟ و در نهایت سعی خواهیم کرد تا دیدگاه او را از منظر حکمایی همچون ملاصدرا مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

۱. هماهنگی فلسفه و دین و نقش تأویل در آن

ابوالولید محمدبن احمدبن محمدبن رشد، مشهور به حفید(نواده)،^(۱) فیلسوف، شارح^(۲) و مفسر آثار ارسطو، فقیه و پزشک برجسته غرب اسلامی، آخرین و بزرگترین فیلسوف در غرب جهان اسلام است؛ فیلسوف مشائی که بشدت شیفته شخصیت و افکار ارسطو بوده است. پس از ابن‌رشد دوره فلسفه نیز در اندلس پایان پذیرفت و با ظهور مکتب عرفانی ابن‌عربی دوره‌ی جدید آغاز شد. اگرچه برخی ابن‌خلدون را هم فیلسوف میدانند؛ فیلسوفی که او هم متعلق به غرب جهان اسلام است، اما بنا به اذعان اکثر محققان، ابن‌خلدون فیلسوف بمعنای کلاسیک و سنتی نیست.^(۳) هانری کربن معتقد است پژوهش ابن‌خلدون در مقدمه که شامل مردم‌شناسی، انسان‌شناسی، عمران بدوی، شیوه‌های حکومتی و نهادها و علوم و ادبیات است، مبین امری نو و بیگانه با پژوهش مابعدالطبیعی است که موضوع فلسفه سنتی بشمار میرود. بهمین خاطر در تاریخ فلسفه

۱۰۱



خویش او را در فهرست دانشنامه‌نویسان مورد بررسی قرار می‌دهد نه فلاسفه و وی را مؤسس دانش جدید و مستقلی میداند که با توجه به موضوع آن بعنوان علم عمران بشری و حوادث اجتماعی تعریف شده است.^(۴)

یکی از دستاوردهای مهم ابن‌رشد، کوشش وی برای نشان‌دادن هماهنگی میان جهان‌بینی دینی و فلسفی و بدیگر سخن، آشتی دادن عقل و ایمان است. او هر چند از هماهنگی میان دین و فلسفه دفاع میکند، اما از تلاش فارابی و ابن‌سینا خشنود نیست، زیرا مدعی است که دین و فلسفه برای امنیت خود باید از یکدیگر مجزاً باشند و اگر بهم درآمیزند مردم عادی از فهم آنها عاجز خواهند شد و حتی میتوانند کسانی را که به ژرفاندیشی قادرند نیز به گمراهی سوق دهد.^(۵)

شاید در اینجا این سؤال پیش آید که چگونه با وجود هماهنگی بین فلسفه و دین، این دو باید مستقل و مجزا از هم باشند؟ در جواب باید گفت که ابن‌رشد منشأ و منبع پیدایش دین و فلسفه و همچنین غایت و هدف آنها را یکی میداند. از نظر او، منبع دین و فلسفه چیزی جز حقیقت نیست و هر دوی آنها حق هستند و نمیتوانند با هم مخالف باشند، اما روش و زبان این دو را با هم یکی نمیداند. اختلاف بین دین و فلسفه صرفنظر از مبانی هر یک از آنها، به شیوه تعبیر از حقیقت و آشکارسازی آن مربوط میشود. فلسفه، عقل و برهان را بکار میگیرد، اما وحی در کنار عقل از حس و خیال کمک میگیرد و این اختلاف به اعتبارات تعلیمی محض باز میگردد؛ یعنی فلسفه بخاطر اینکه با قشر خاصی از افراد سروکار دارد روش و زبان خاص خود را داراست و دین چون با تمام مردم سروکار دارد روش و زبان خاص خود را دارد. البته این سخن ابن‌رشد ناظر بر تلفیقی است که امثال فارابی و بویژه ابن‌سینا بین دین و فلسفه انجام داده‌اند و بنوعی دین را فلسفی و فلسفه را دینی کرده‌اند و چون او این کار را ناموفق میداند، بنابراین قائل به استقلال و جدایی دین و فلسفه میشود. ولی چون منبع و غایت این دو را یکی میداند، قائل به هماهنگی و سازگاری بین آنهاست. بنا بر نظر برخی از محققان فلسفه، ابن‌رشد در خط سیر فلسفه اسلامی که در آن فلسفه‌شنائی اشراقی و کلام و عرفان با هم جمع میشد، نیفتاد. برعکس، او در اندیشه بازگرداندن فلسفه (فلسفه ارسطو) به جایگاه اصلی خود بود و روش فارابی و ابن‌سینا را که بنظر او فلسفه ارسطو را نه فقط به آراء فلوطین بلکه با اقوال کلامی

آمیخته بودند، نمیپسندید. او با ابن‌سینا و فارابی موافق بود که فلسفه و دین در مقابل هم قرار ندارند، اما قواعد دینی را با مطالب فلسفه متفاوت میدانست. وی دین و فلسفه را از هم جدا میکرد. او میگفت آنجا که پای عقل نمیرسد و راهش بمدد وحی پیموده میشود، مقام فلسفه نیست، بلکه مسائلی از نوع مسائل تجربی است. شریعت هم در حوزه عقل عملی است و در حوزه عمل و عقل عملی، برهان بکار نمی‌آید، بلکه معتقدان با قیاسهای خطابی اقناع میشوند. بنظر میرسد که ابن‌رشد نه در سازش دادن دین و فلسفه، بلکه در انکار منافات و تضاد میان آن دو، از دیگر فلاسفه موفقتر بوده است.^(۶)

راه حل ابن‌رشد در اینمورد واقعاً ابتکاری بود. او بعنوان یک فیلسوف، وظیفه خود میدانست که از فیلسوفان در برابر حمله شدید فقها و متکلمان - بویژه پس از آنکه غزالی آنان را در کتاب *تهافت الفلاسفه* تکفیر کرده بود- دفاع کند. رساله ابن‌رشد موسوم به *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال* دفاعی است از فلسفه از این حیث که دین به آن توصیه کرده است^(۷) و بدون تردید یکی از کتابهای مهم و معتبری است که در راه جمع و توفیق میان دین و فلسفه برشته نگارش درآمده است.

جورج حورانی^۱ بعنوان یکی از ابن‌رشدشناسان بزرگ در وصف کتاب *فصل المقال* میگوید:

من معتقدم این اثر یک اثر بینظیر در ادبیات اسلامی است. موضوع آن مهم است و مؤلف تلاش درخشانی برای حل مشکل انجام داده است. این کتاب به دو دلیل عظیم و درخشان است: اول بخاطر نبوغ و ابتکاری بودنش و دیگر بخاطر استفاده‌اش از منابع متنوع شریعت اسلامی و فلسفه یونانی.^(۸)

۱۰۳ ابن‌رشد در رساله *فصل المقال* بطور مفصل به بحث تأویل پرداخته است، اما در دو اثر مستقل دیگرش یعنی *الکشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه و تهافت‌التهافت* نیز که به بحث نسبت بین فلسفه و دین پرداخته، درباره تأویل و علل و شرایط و ضرورت آن بحث کرده است. کتاب *الکشف* اساساً مربوط به روشهای تفسیر آیات

1. George F. Hourani



متعدد قرآنی است، برای اینکه عوام به کفر سوق داده نشوند و *تهافت/التهافت* اگرچه اساساً جوابی است به کتاب *تهافت الفلاسفه* غزالی و حتی نقد بر آراء ابن سینا و فارابی، ولی موضوعات مربوط به فلسفه و دین را نیز بطور مستقل مورد بحث و بررسی قرار میدهد.

ابن رشد در میان شریعت و حکمت، تعارض و ناسازگاری نمی بیند و معتقد است حکمت و شریعت با یکدیگر هماهنگ و همراهند و منشأ پیدایش آنها نیز جز حقیقت چیز دیگری نیست و حق با حق تضادی ندارد.^(۹) این دقیقاً ادعای فارابی است، البته با این تفاوت که سخن فارابی مبنی بر اینکه دین و فلسفه هر دو حاصل ارتباط با عقل فعال هستند، بسیار دقیق و منسجم است. ابن رشد در *فصل المقال* تصریح میکند:

لايؤدى النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع، فان الحق لا يصاد الحق.^(۱۰)

نظر برهانی (فلسفه) با مبانی شرع (دین) مخالفتی ندارد، چراکه هر دو حق و حقیقتند و حق با حق تضادی ندارد. این شاخصه در اندیشه اندلسیان عصر ابن رشد و پس از او حاکم بوده است. ابن رشد به سنت اندلسیانی مانند ابن باجه، با وجود قائل شدن به سازگاری دین و فلسفه، به استقلال و جدایی دین از فلسفه اعتقاد داشت و قائل به تلفیق یا توفیق آنها نبود. او بارها تأکید میکند که مسائل فلسفی را نباید با مسائل ایمانی و اعتقادی خلط کرد. وی تصریح میکند: «آمیختن فلسفه با دین به هر دو یکسان آسیب میزند و مذهب ارسطو را ویران میسازد».^(۱۱) محمد عابد الجابری این گرایش ابن رشد را گرایش آکسیومی^(۱۲) مینامد و بر آن است که این گرایش آکسیومی در همه کتابهای او آشکار است، حتی در آثار پزشکی و فقهی او؛ یعنی او سعی میکند مثلاً در کتاب کلیات طب صرفاً به مباحث کلی پزشکی پرداخته و جزئیات آن را به دوستش ابن زهر واگذار کند یا در کتاب مشهور *فقههیش بدایة المجتهد و نهایة المقتصد* فقه اسلامی را بشکل منظم و بدون حذف و اضافه و تداخل موضوعات در یکدیگر، ارائه دهد. ابن رشد هر کدام از دین و فلسفه را دارای مبادی خاص خود میدانند که اختلاف در این مبادی، به اختلاف در بنای هر دو می انجامد. البته این مبادی متفاوت از آن مبدأ یا منبع فلسفه و دین که مشترک بین هر دو بود، میباشد. گفتیم که منبع مشترک آنها خود حقیقت است، اما مبادی دین همان اصول (توحید، معاد و نبوت) و

مبادی فلسفه اصل واقعیت و هستی و مانند اینهاست. از اینرو از دید او ادغام بخشهایی از این بنا در بنای دیگر یا خوانش بخشهایی از آن بوسیله بخشهای دیگر، ممکن نیست و نتیجه این ادغام تحریف این بخشها و آشفتگی در هر دو بناست. از اینرو ابن رشد بر خوانش قضایای دینی درون دین و قضایای فلسفی درون فلسفه اصرار دارد. قضایای دینی قضایایی هستند که مستند به وحی و عقل با هم میباشند و قضایای فلسفی تنها مستند به عقل هستند و صحت و سقم آنها توسط عقل تعیین میشود؛ یعنی مرد دین میتواند فلسفه را از درون خود فلسفه و فیلسوف، دین را از درون خود دین، بفهمد. از اینرو از نظر ابن رشد صدق هر یک از دین و فلسفه را باید درون هر یک و نه خارج از آنها دنبال کرد. مبادی دین همانند فلسفه، مبادی وضعی است و برای بحث در قضایای این دو باید در برابر این مبادی و مقدمات سر فرود آورد.^(۱۳)

ابن رشد در کتاب *تهافت/التهافت* مینویسد:

فلاسفه مجاز نیستند در مورد مبادی شریعت، جدال کنند، زیرا هر دانشی مبادی و اصولی دارد و شریعت از این نظر شایسته تر است و تعرض به مبادی آن و نفی و ابطال آنها جایز نیست.

شایسته نیست که اثباتاً یا نفیاً متعرض مبادی شریعت شویم، مثل اینکه آیا خدا واجب است یا نه و بالاتر اینکه بپرسیم آیا او موجود است یا نه. همینطور در سایر مبادی مثل سخن در وجود سعادت اخروی و کیفیت آن. زیرا همه شرایع بر وجود جهان دیگری بعد از مرگ، هر چند در توصیف آن با یکدیگر اختلاف دارند.^(۱۴)

نکته جالب در مورد عابد الجابری این است که او از یک طرف با قاطعیت بر استقلال دین و فلسفه در تفکر ابن رشد تأکید میکند و حتی فلسفه ابن رشد را در کنار دیگر فلاسفه غرب جهان اسلام فلسفه‌یی لاییک میداند؛ به این معنا که از هماهنگسازی دین و فلسفه کاملاً رهاست نه اینکه با دین مخالفتی داشته باشد^(۱۵) و از طرف دیگر عدم اعتقاد او به نظریه حقیقت دوگانه در آثار ابن رشد است. او در کتاب *ابن رشد، سیره و فکر*، فصلی را به مسئله وحدت حقیقت دوگانه از نظر ابن رشد اختصاص میدهد. وی در قسمتی از این فصل با عنوان «وحدة الحقیقه لا الحقیقه

۱۰۵



المزدوجه» میگوید: از نظر ابن‌رشد، حقیقت امری، واحد است هر چند ادراک عوام و خواص از این حقیقت متفاوت خواهد بود.^(۱۶) ولی باید قبول کرد که جمع بین این دو نظر کاری صعب و دشوار است.

در مجموع باید گفت که ابن‌رشد در عین حال که راه فلسفه را با دین متفاوت میدانست و معتقد بود که هر کدام روش خاص خود را دارند، اما این دو را دارای هدفی مشترک میدانست؛ هدف دین و فلسفه رسیدن به حق و حقیقت است. هدف آن نیست که فلسفه تسلیم دین شود و یا آنکه دین تسلیم فلسفه شود بلکه او تنها مدعی بود که فلسفه مشروعیت دارد.^(۱۷) البته در اینجا مشروعیت شرعی مورد نظر است؛ یعنی شرع به فلسفه امر کرده و آن را تأیید میکند. ابن‌رشد در بخش اول کتاب *فصل المقال* در تلاش است این ادعا را اثبات کند. بنابراین از نظر او

چون شریعت حق است و همگان را به نگرش و پژوهش فرامیخواند و به شناخت حقیقت رهنمون میشود، ما امت مسلمان قطعاً میدانیم که نظر برهانی به مخالفت با آنچه از سوی شرع آمده است، نمی‌انجامد، زیرا حقیقت هرگز با حقیقت مخالف نمیشود بلکه موافق آن است و بر آن گواهی میدهد.^(۱۸)

یعنی فلسفه موافق با دین است و دین موافق با فلسفه. استدلال ابن‌رشد در *فصل المقال* را میتوان اینگونه بازسازی کرد:

قیاس اول:

مقدمه اول: شرع که خود حق است، به فلسفه‌ورزی امر میکند، پس مأمور به حق است.
مقدمه دوم: هر چه مأمور به حق باشد خود حق است.
نتیجه: فلسفه حق است.

۱۰۶

قیاس دوم:

مقدمه اول: دین و فلسفه هر دو حقتند.
مقدمه دوم: هیچ دو حقی متعارض نیستند.
نتیجه: فلسفه و دین متعارض نیستند.



صدق این استدلال، مبتنی به بررسی صدق مقدماتی است که بنظر میرسد هیچکدام بدیهی نیستند و باید بصورت مستقل اثبات شوند، اما ابن‌رشد خود را ملزم به اثبات آنها نکرده و آنها را مسلم شمرده است. توصیه دین به بهره‌گیری از عقل لزوماً بمعنای تأیید دستاوردهای عقل که یکی از آنها فلسفه باشد نیست و مشکل متکلمان و علمای دینی با فلسفه بدلیل دستاوردهای ناهماهنگ با دین بوده است. البته خود ابن‌رشد این تعارضات را قبول دارد، اما اینها را ظاهری میداند. در قرآن و احادیث، عباراتی وجود دارد که در ظاهر با حقایق فلسفه مخالفت مینمایند و میپندارند که فلسفه ضد دین است، ولی اینها در واقع، چیزی جز ظاهر آن عبارات نیست و باید آنها را تأویل کرد. در اینجا، ابن‌رشد نظریه مهم خود را درباره «تأویل» مطرح میکند. این نظریه را میتوان بنیادیت‌ترین طرح وی برای ترمیم بنای هماهنگی میان دین و فلسفه بشمار آورد. او در فصل المقال میگوید:

ما قاطعانه میگوییم، [و ایمان داریم] که هر چه از طریق برهان اثبات شود ولی ظاهر شرع با آن مخالفت کند، این ظاهر [ظاهر شرع] بر اساس قانون تأویل در زبان عربی قابل تأویل است. در این قضیه، نه مسلمانی شک دارد و نه مؤمنی در ریب است.^(۱۹)

نکته جالب در اینمورد نیز این است که استدلالی که ابن‌رشد ارائه میکند، جدلی و خطابی است که از مسلمات مورد قبول مخاطب بهره میگیرد. آیا او نظر همه مسلمانان را میداند؟ از کجا میگوید همه مسلمانان اجماع کرده‌اند که همه الفاظ شرع را بر ظاهر حمل نکنند. نه تنها علم نداریم بلکه برخلاف ادعای ابن‌رشد بسیاری بوده‌اند که عدول از ظاهر متون دینی را جایز نمیدانستند.

۱۰۷ قبل از پرداختن به اصل مسئله تأویل از دیدگاه ابن‌رشد، توضیحی کوتاه در باب دو موضوع مهم، لازم است که عبارتند از: الف) تشکیکی بودن فهم؛ ب) ظاهر و باطن دین (لایه‌لایه بودن حقیقت).

۲. تشکیکی بودن فهم و ظاهر و باطن دین

در نظر ابن‌رشد قرآن که عین حقیقت است، همه انسانها را از هر قشر و گروه



مخاطب قرار داده است. ابن‌رشد انسانها را بلحاظ درجه فهم به سه گروه تقسیم میکند: گروه نخست، اهل برهاند که تنها با تکیه بر استدلال عقلی و مقدمات یقینی قانع میشوند. دسته دوم، اهل جدل هستند که بجای تکیه بر مقدمات یقینی بر مقدمات ظنی نظیر مقبولات و مشهورات تکیه میکنند. اما گروه سوم که بیشتر مخاطبان وحی را به خود اختصاص داده‌اند، اهل خطابه و موعظه‌اند. پذیرندگی افراد این گروه به حدی است که بصرف تهییج تخیلات و احساساتشان قانع میشوند. قیاس برهانی به معرفت یقینی می‌انجامد و قیاس جدلی به معرفت ظنی و احتمالی، اما قیاس خطابی نتیجه‌ی بمراتب ضعیفتر از این دو در پی دارد و مناسب حال کسانی است که فهم عقلیشان ضعیف و عواطفشان قوی است. قیاس خطابی اگرچه دارای مقدمات یقینی نیست ولی موجب اقناع مخاطبان خود میشود.^(۲۰) او معتقد است یکی از وجوه اعجاز قرآن این است که همزمان هم عامه مردم و هم متکلمین را و هم اهل برهان را مخاطب قرار داده است. در اینجا سؤال مهمی مطرح میشود و آن اینکه قرآن چگونه میتواند با زبان و بیانی واحد، طیفی چنین گسترده از فهمها را مخاطب قرار دهد؟ آیات قرآن چگونه میتوانند در آن واحد هم فیلسوفان را که از عالیترین درجه فهم برخوردارند قانع کند و هم متکلمین و عامه مردم را که از درجه فهم پایینتری سود میبرند؟ ابن‌رشد برای پاسخ به این سؤال، نظریه لایه‌لایه بودن حقیقت را مطرح میکند. آیات قرآن علاوه بر معنای ظاهری که همواره مقصود است، معنایی باطنی نیز در بردارد که هر کسی قادر به فهم آن نیست. پس مخاطبین قرآن دو دسته‌اند: گروه نخست، عامه مردم و متکلمینند که ابن‌رشد آنها را «اهل ظاهر» مینامد و گروه دوم، فلاسفه‌اند که آنها را «اهل باطن» میخواند. بنابراین فیلسوف اندلس مانند بسیاری از فلاسفه و عرفا بر این اعتقاد است که دین و شریعت دو جلوه دارد: یکی ظاهر و دیگری باطن. البته مقصود او از ظاهر و باطن شریعت غیر از آن چیزی است که عرفا و فیلسوفان متأله در ذهن دارند. در نگاه ابن‌رشد، ظاهر دین همان معنایی است که فهم ساده عرفی در مواجهه با دین و آیات قرآن برداشت میکند، اما باطن دین معنایی بسیار عمیقتر است که تنها با تأویل میتوان به آن دست یافت.^(۲۱) عابد الجابری در این باره میگوید:

البته باطن و ظاهر نزد ابن‌رشد با ظاهر و باطنی که نزد صوفیان یا باطن‌گرایان یا

دیگر گرایشهای گنوسی شرقی چون اخوان‌الصفاء، رایج است متفاوت است و با آن رابطه‌ی ندارد. همانطور که با تلاشهای غزالی و ابن‌سینا که بسیاری از آیات قرآنی را با معانی برگرفته از تصورات نوافلاطونی تأویل کرده‌اند، متفاوت است. از نظر ابن‌رشد ظاهر همان مثالهایی است که برای معانی آورده شده است و باطن همان معانی است که جز برای اهل برهان آشکار نمیشود. آشکاری باطن برای اهل برهان، بدین سبب نیست که با «علم باطن» آشنا هستند بلکه تجلی آن از پرتو توانایی آنان در پیوند نمونه‌های حسی به مدلولهای عقلی و بازگرداندن نتایج به مقدمات و عکس آن میسر میشود. بنابراین، موضوع به امتیازی معرفتی که ویژه افرادی خاص است، بازنمیگردد بلکه با تراز ادراک و فهم قضایا در پیوند است و این همان اجتهاد در معنای عام آن است.^(۲۲)

پاسخ به دو پرسش، ما را به آنچه ابن‌رشد درصدد بیان آن است نزدیکتر میکند: نخست آن که تأویل چیست؟ و دوم اینکه چه کسی شایستگی عهده دار شدن تأویل را دارد؟ تأویل قرآن مجید از مسائل میان رشته‌ی است که با علوم قرآنی، تفسیر، فلسفه و عرفان پیوند دارد و هر کدام از این علوم از منظری خاص به آن مینگرند. مذاهب مختلف اسلامی نیز رویکردی متفاوت به آن داشته‌اند؛ برخی چون اسماعیلیه و متصوفه راه افراط را در تأویل پیش گرفته و عده‌ی نیز همانند حنبلیان، ظاهریه، اهل حدیث و حشویه منکر هر گونه تأویلی بوده‌اند.^(۲۳)

ابن‌رشد نگاهی فلسفی، آن هم متفاوت با روش فلاسفه مشاء و اشراق، به تأویل قرآن داشته است. از آنجا که وی فقیهی متبحر با گرایش مالکی و نیز محدثی بزرگ و مفسری تواناست، بنابراین از جامعیت لازم نسبت به اظهارنظر در این مسئله برخوردار است. علاوه بر آن، از لحاظ تاریخی و موقعیت زمانی نیز بررسی افکار او مهم است، زیرا وی تقریباً با فاطمیان مصر معاصر بوده که گرایش به تأویل داشتند و حکومت المرادون و الموحدون به رهبری ابن‌تومرت نیز متمایل به تأویل قرآن بوده است. در همین زمان و معاصر با او در نیمه دوم قرن ششم هجری شیخ اشراق نیز در شرق جهان اسلام و همچنین ابن‌عربی کمی بعد از ابن‌رشد به تأویل پرداخته‌اند. بنابراین هم از جهت تاریخی و هم از جهت شخصیت فلسفی و فقهی ابن‌رشد، بررسی

۱۰۹



دیدگاه او از اهمیت بسزایی برخوردار است.^(۲۴)

۳. دیدگاه خاص ابن‌رشد در باب تأویل

۳-۱. تعریف تأویل و معنای آن

ابن‌رشد تأویل را بمعنای مصداق لفظ یا حقیقتی که بازگشت کلام به آن است و یا صرف لفظ از احتمال راجح به احتمال مرجوح بجهت دلیل یا بعضی از قرائن، نمیداند. با مراجعه به آثار فقهی و فلسفی ابن‌رشد میتوان مقصود او را از تأویل دریافت. وی در آثار فقهی خود مکرراً در برخورد با روایات متعارض به دو روش مذهب جمع و مذهب ترجیح اشاره میکند.^(۲۵) مراد او آن است که هنگام تعارض روایات، اگر یک روایت بر دیگری ترجیح داده شود و مرجوح را از اعتبار ساقط بدانیم این روش را مذهب ترجیح مینامند و اگر کسی جمع بین روایات را مقدم بداند، پیرو مذهب جمع است. ابن‌رشد مذهب جمع را موافق تأویل نامیده و مذهب ترجیح را مخالف تأویل معرفی میکند. بنابراین مقصود وی از تأویل، تلاش هر چه بیشتر برای یافتن وجه جمع بین دو دلیل متعارض است و تأویل قرآن نیز یعنی تلاش برای یافتن جمع بین فلسفه و قرآن.^(۲۶)

ابن‌رشد در تعریف تأویل میگوید:

تأویل بیرون آوردن دلالت لفظ از معنای حقیقی بمعنای مجازی است - بی آنکه مخّل شیوه متعارف زبان عربی در اینباره باشد - مانند نامگذاری چیزی به نام چیزی همانند آن یا علت آن، یا نتیجه آن یا مقارن آن یا دیگر چیزهایی که در تعریف اقسام سخن مجازی برشمرده شده است.^(۲۷)

۱۱۰ با تأمل دقیق در آثار ابن‌رشد میتوان پی برد که معیار اساسی در فرایند تأویل، قواعدی است که بر شیوه تعبیر در زبان عربی - زبان قرآن - حکمفرماست. بدینسان، تأویل، دانش لغوی یا بقول ابن‌رشد، بیرون کشیدن دلالت لفظ از دلالت حقیقی - مستقیم - بسمت دلالت مجازی - دلالت مورد نظر - است، بدون اینکه به روال همیشگی مجاز زبان عربی، در نامگذاری شیء، یا تشبیه یا سبب سازی یا مقارنه و

دیگر قضایایی که در تقسیمات کلام مجازی جای دارند، خللی وارد آورد. تقید تأویل به زبان از اینرو امری ضروری است که تأویل به اموری دورتر از مجال گفتمان قرآنی سیر نکند. بنابراین موضوع در اینجا به بازگشت «ظاهر» به باطنی که از مدلول ظاهریش بیگانه باشد باز نمیگردد، بلکه میخواهد از خلال سیاق قرآنی بگونه‌ی بظاهر معنایش را ببخشد که در آن جنبه منطق و عقلانیت آشکار شود.^(۲۸)

۲-۳. ضرورت و اهداف تأویل

ابن‌رشد بنابر نظر برخی از محققان به دو نوع شریعت قائل بوده است، هر چند که این مسئله مورد بحث و نزاع فراوان در طول تاریخ تفکر فلسفی بخصوص در قرن اخیر بوده است. اما اگر بخواهیم دقیقتر سخن بگوییم او به شریعت سه لایه معتقد است؛ یکی برای عوام، یکی برای متکلمان یا اهل جدل و یکی برای خواص یا اهل برهان. ظاهر آیات چهره‌ی از شریعت را نمایان میسازد که متناسب با درک ساده و عرفی مردم عادی است و باطن آن چهره‌ی عمیقتر را که در خور فهم اهل برهان است. ابن‌رشد بر این باور است که ریشه‌ی این تفاوت را باید در تفاوت درجات فهم بشر جستجو کرد، چرا که تنها برخی توان درک مفاهیم عالی و ژرف را دارند، حال آنکه بسیاری فاقد این موهبت الهی هستند و چون آیات خداوند برای هدایت همه‌ی انسانها از هر قشر و با هر درجه از فهم نازل شده، از اینرو قرآن بگونه‌ی سخن گفته است که هم اهل ظاهر را مخاطب قرار داده و هم اهل باطن را. بنابراین از نظر ابن‌رشد

و السبب فی ورود الشرع فیہ الظاهر و الباطن هو اختلاف نظر الناس و تباین قرائحهم فی التصدیق.^(۲۹)

یعنی نتیجه تفاوت مردم در پذیرش و تصدیق مطالب و تفاوت قریحه و ذوق آنها، تشکیکی بودن وحی و پذیرش ظاهر و باطن برای آن، بدلیل تشکیکی بودن عقل بشر و پذیرش درجات متفاوت فهم برای آن است که همه اینها مستلزم قبول تأویل میباشد. همچنین ابن‌رشد گاه ادعا میکند که چون قرآن حقیقتی مافوق عالم ماده دارد، وقتی آن حقیقت بخواهد به قالب الفاظ مادی درآید قهراً برخی از قسمتهای آن متشابه میگردد.^(۳۰) وی دین را تعبیری رمزی و تمثیلی از حقایقی میداند که فیلسوفان با دقت فراوان آنها را مییابند و خداوند متعال آنها را بصورت رمزی برای نوع مردم بیان کرده

تاریخ فلسفه

است و همین عمق معنا و عدم ظرفیت و گنجایش الفاظ سبب متشابه‌شدن برخی از آیات قرآن گردیده است.^(۳۱)

از دیدگاه ابن‌رشد قرآن تأویل دارد نه علم یا فلسفه، زیرا در علم و فلسفه چیزی بعنوان اسرار وجود ندارد، اما قرآن چون مشتمل به اسرار زیادی است بی بردن به آن اسرار مستلزم تأویل می‌باشد.^(۳۲) گاهی نیز چنانکه گفتیم ابن‌رشد علت وجود متشابهات در قرآن را تفاوت درجات فهم مردم و تباین قریحه آنان میدانند.

محققان یکی از اهداف اصلی و شاید مهمترین هدف ابن‌رشد را از پرداختن به بحث تأویل، جمع بین دین و فلسفه از این طریق میدانند؛ یعنی او تأویل را راهی برای حل تعارض عقل و دین میدانند و صرفاً نمیخواسته به یک بحث علوم قرآنی بپردازد.^(۳۳)

ابن‌رشد در دو کتاب *فصل المقال* و *الکشف عن مناهج الأدله* معتقد است که اگر غزالی به مسئله تأویل التفات داشت، هرگز فلاسفه را تکفیر نمیکرد^(۳۴)، اما عدم توجه به تأویل و رویکرد ظاهرگرایانه به قرآن باعث شد که وی فلاسفه را تکفیر نماید. بنابراین نگارش *تهافت الفلاسفه* نتیجه عدم توجه به مسئله تأویل است و هدف از تألیف *تهافت/التهافت* توجه‌دادن به بحث مهم تأویل می‌باشد. بهرحال ابن‌رشد معتقد است که مسئله تأویل برای همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با یکدیگر ضرورت داشته و بوسیله آن هر کدام محمل صحیحی برای گفته دیگری می‌یابند.^(۳۵)

۳-۳. مبانی، قواعد و شرایط تأویل

ابن‌رشد از خطرات تفسیر خودسرانه (تفسیر به رأی) بر اساس تخیلات ذهنی و امیال شخصی آگاه بوده و بنابراین تلاش او در جهت طرح‌ریزی روش علمی در تأویل است. از نظر او تأویل در قدم اول باید از قواعد کاربردی زبانشناختی در زبان عربی پیروی کند؛^(۳۶) مثلاً استعمال لفظ در خارج از معنای موضوع آن اگر مطابق با قواعد ادبیات باشد، صحیح و مجاز خواهد بود، اما اگر علاقه‌های مجاز در آن رعایت نشود، این استعمال غلط است نه مجاز.^(۳۷)

قدم دوم، توصیه به روش غزالی از سوی ابن‌رشد است. او میگوید: قاعده یا قانونی که در اینمورد باید از آن پیروی کرد، همان روش ابوحامد در کتاب *التفرقه* است.^(۳۸) وی در آنجا میگوید:



این گروه از مردمان باید بدانند که یک چیز یگانه معین دارای پنج‌گونه وجود است: آن وجودی که غزالی آن را ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و مجازی یا شبهی مینامد. بدینسان هرگاه مسئله‌یی بمیان می‌آید، باید ملاحظه کرد که کدامیک از این اقسام وجود قانع‌کننده‌تر برای گروهی است که برایشان ممکن نیست بفهمند که آنچه مقصود بوده است، همان وجود ذاتی است؛ یعنی آن که در خارج است و این تمثیل را برای آنان بر آن نحوه از وجود می‌آورد که امکان وجودش برای ذهن و اندیشه‌ی ایشان، پذیرفتنی‌تر است؛ از اینگونه است گفته پیامبر(ص) که چیزی نیست که من آن را ندیده‌ام، مگر که آن را در این جای خودم دیده‌ام، حتی بهشت و دوزخ را. در چنین مواردی، اینگونه گفته‌ها باید برای آن گروه از انسانهایی که آن را درمییابند، بشکل آنگونه از وجودهای پنجگانه آورده شود که به وجود ذاتی یا عینی نزدیکتر است.^(۳۹)

از مجموع سخنان ابن‌رشد در *فصل المقال* شرایط دیگری برای تأویل میتوان استنباط کرد: شرط اول، استعمال مجازی در کنار معنای حقیقی در علوم ادبی تجویز شده باشد. شرط دوم، معنای تأویلی وقتی لازم است که معنای ظاهری آیه یا با فلسفه مخالف باشد یا با معنای ظاهری آیه‌یی دیگر. البته در اینجا این سؤال مطرح میشود که چرا ظاهر آیه اول را حفظ نکنیم و چرا آیه دوم را تأویل نکنیم؟ ابن‌رشد در پاسخ میگوید: آیه‌ی محکمتر حفظ میشود و آیه متشابه حمل بر معنای مجازی میگردد. آیاتی محکم و بینیا از تأویلند که در مدلول خود محکم و استوار بوده، در آنها معنایی که مقصود شارع است با غیر مراد اشتباه نیفتد و با براهین عقلی سازگار باشند و آیات متشابه آیاتی هستند که مقصود شارع با غیر مراد اشتباه می‌افتد و مدلول آنها محکم و استوار نبوده و ظاهرشان با برهان هماهنگ نیست. شرط سوم، پس از تأویل، حتماً باید آیه‌یی دیگر وجود داشته باشد که مؤید این معنای مجازی باشد.^(۴۰)

۱۱۳

۲-۴. قلمرو تأویل

بنظر ابن‌رشد دو چیز در باب تأویل مورد اجماع مسلمانان است؛ اول آنکه نباید همه‌ی الفاظ شرع را حمل بر ظاهر آنها نمود و تأویل را بطور کلی ترک نمود. دوم آنکه نباید



همه الفاظ شرع را از ظاهر خود منصرف نمود و به تأویل روی آورد.^(۴۱) این روشن است که تأویل کردن همه آیات و نصوص دینی موجب ابطال شریعت میشود و دیگر فرقی بین انسانهای متدین و بیدین باقی نمیماند؛ همچنانکه پذیرفتن ظاهر همه نصوص دینی، دین را از معنویت خارج ساخته و به ماده‌گرایی یا تجسم نزدیک میکند. ابن‌رشد معتقد است تمامی فیلسوفان اجماع دارند که در مسائل عبادی و فقهی و اعمال و سنن صرفاً باید مقلد پیامبر(ص) بود و هیچگونه تأویلی در آنجا جایز نیست.^(۴۲)

وی دین را بر سه اصل میدانند که تأویلپذیر نیستند: اقرار به خدا، اقرار به نبوت، اقرار به روز رستاخیز. از اینرو تأویل آیاتی که مردم را به ایمان قلبی به خدا و ملائکه و فرستادگانش و روز رستاخیز دعوت میکند، جایز نیست و هر چه جز این است، یعنی نتایج و مقدمات برآمده از این مبادی که قول دینی از آنها تعبیر میکند و اغلب تعبیری مجازی است، تأویلپذیر هستند.^(۴۳)

از نظر ابن‌رشد نصوص دینی که قابلیت تأویل دارند دو دسته‌اند:

۱. آیاتی که تأویل آنها واجب است؛ مثلاً وقتی یک آیه شریفه سخن از دست خدا یا وجه خدا یا استوای بر عرش و... میکند برای آنکه از تجسیم و تشبیه پرهیز شود، تأویل آن ضرورت دارد.

۲. نصوصی که تأویل آنها جایز شمرده شده است. ابن‌رشد میگوید: آیه استوای و نیز حدیث نزول(نزول رب از عرش به آسمان دنیا در شب جمعه) را باید جزء قسم دوم دانست.^(۴۴)

ابن‌رشد در پایان کتاب *مناهج الادله* میگوید:

معانی موجود در شرع به پنج‌گونه یافت میشود، و اینها نیز خود به دو دسته تقسیم میشوند. یک دسته تقسیم‌ناپذیر و دسته دیگری که به چهارگونه تقسیم میشود. گونه اول تقسیم‌ناپذیر که معنای تصریح شده به آن همان معنای موجود و مقصود در خودش است [بنابراین اینها را نباید تأویل کرد]. دسته دوم تقسیم‌پذیر آن است که معنای تصریح شده آن از سوی شرع، همان معنای واقعی خودش نباشد و جانشینی برای آن بنحو تمثیل (نمادسازی) به کار رفته باشد. این دسته به چهار بخش تقسیم میشود: اول آنکه معنایی را که

بوسیله نماد(مثال)، آن بیان شده نتوان شناخت مگر با قیاسهای مرکب دشوار، که آنهم در زمانی دراز و هنرهای بسیار آموخته میشود و تنها استعدادهای والا میتوانند آن را دریابند، در این معانی نمیتوان دانست که آن نماد(مثال) به کار رفته در آن غیر از چیزی نمادین(ممثل) است، مگر از آن راه درازی که اشاره شد. دوم آنکه مقابل این است یعنی معنایی که در آن به آسانی میتوان دو چیز را یافت: یکی اینکه آنچه بیان شده نماد است و دیگر اینکه نمادی برای چیزی است، اما دشوار بتوان دانست که نماد برای چه چیزی است. چهارم، عکس این است، یعنی (معنایی) که به آسانی بتوان دریافت که نماد برای چه چیزی است، اما دشوار بتوان دانست که (اصلاً) یک نماد است: اکنون تأویل گونه نخست از دو گونه اصلی، بی شک نادرست و خطاست. اما تأویل در مورد دسته اول از گروه دوم، یعنی آن که از هر دو لحاظ دشوار است، ویژه استواران در دانش(الراسخون فی العلم) است و نباید برای کسانی که استوار در دانش نیستند، بیان شود. اما مقابل این، یعنی آن معنایی که از هر دو لحاظ آسان، همان است که مقصود و هدف تأویل است و بیان و تصریح به آن واجب است. اما امر در مورد دسته سوم چنین نیست؛ زیرا در این مورد، تمثیل(نمادسازی) نه به علت دشواری آن برای فهم عامه مردم آمده است، بلکه برای برانگیختن نفوس بسوی آن بکار رفته است. مثلاً مانند این گفته پیامبر(ص) «حجرالاسود دست راست خداوند در زمین است» و گفته‌های دیگر مانند این که یا بدیهی است یا به آسانی دانسته میشود که نماد است و با دشواری میتوان دریافت که نماد برای چه چیزی است. بنابراین در این مورد، جز خواص و دانشمندان کس دیگری نباید آن را تأویل کند و به کسانی که میفهمند که آن یک نماد است، اما نمیدانند که نماد برای چه چیزی است، باید گفته شود که آن یا یک «متشابه» است که معنای آن را استواران در دانش میدانند، یا تمثیل موجود در آن باید به چیزی نزدیکتر به فهم ایشان - یعنی اینکه آن یک نماد است - منتقل شود. اما دسته چهارم که مقابل این است، یعنی آنکه با دشواری بتوان دانست که یک نماد(مثال) است، اما اگر پذیرفته شد که نماد است، همچنین میدانند که نماد برای چه چیز است، اما

درک نمیکنند که آن یک نماد است مگر از راه گمان یا امری قانع کننده؛ زیرا ایشان از استواران در دانش نیستند. پس میتوان گفت که برای حفظ حرمت شرع، بهتر است که این معانی تأویل نشود، تا نزد آن گروه از مردم، چیزهایی (یعنی اموری) که از رهگذر آنها پنداشته‌اند که آن گفته‌ها نماد یا مثالند، باطل نگردد.^(۴۵)

نکته آخر در بحث قلمرو تأویل، مربوط به عدم اشاعه تأویل در میان عامه مردم است. از نظر ابن‌رشد علت این کار این است:

تأویل متضمن دو چیز است: ابطال ظاهر و اثبات آنچه که تأویل شده است. پس اگر ظاهر نزد کسی که اهل ظاهر است، باطل شود و آنچه تأویل شده است برای وی ثابت نگردد، اگر از اصول شریعت باشد، او را به کفر میکشاند. بنابراین تأویلها را نباید بر عامه مردم آشکار کرد.^(۴۶)

ابن‌رشد بدنبال این گفته‌ها، مصرانه به این نکته تأکید میکند که تأویلهای درست (تا چه رسد به تأویلهای نادرست) را نباید در اختیار عامه مردم نهاد یا در کتابهای همگانی نوشت. در مورد آیاتی که هم معنای ظاهری دارند و هم معنی باطنی و بنابراین تأویلپذیرند، اگر اهل برهان آنها را به معنای ظاهری بگیرند، کافرند و اگر عوام آنها را به معنای باطنی بگیرند، کافرند.^(۴۷) چرا که علاقه به تأویلات از سوی مردمی که قادر به فهم صحیح آنها نیستند منجر به شقاق، اختلاف عقیده و نزاع در عالم اسلام و رشد فرق مختلف با عقاید خاص میشود.^(۴۸)

بنابراین تأکید ابن‌رشد بر پایبندی به ظاهر آیات قرآن برای توده مردم بحدی است که میتوان گفت او یک «ظاهرگرایی افراطی» در فهم دین را در مورد عامه مردم توصیه میکند. چرا که در باور ابن‌رشد، فهم عوام از دین بگونه‌یی است که اگر به حال خود رها شوند و در معرض شبهات و تأویلهای متکلمین قرار نگیرند، اغلب میان آیات قرآن و عقل عرفی خود تعارضی مشاهده نمیکنند، اما چنانچه به هر دلیل برایشان شبهه‌یی از جنس تعارض عقل و وحی پدید آید باید حتی در چنین مواردی از تأویل آیات به ظاهر متعارض با عقل اجتناب کنند، چرا که توده مردم با توجه به

۱۱۶



محدودیت فهمشان فقط با روش خطابی و جدلی قانع میشوند. در نتیجه حتی اگر با تکیه به روش عقلی تأویل آیات برای آنها بیان شود، از درک آن عاجزند.

۲-۵. فلاسفه صاحبان راستین تأویل

هدف اصلی ابن‌رشد از مطرح کردن بحث تأویل، علاوه بر نشان دادن عدم تناقض بین معنای باطنی قرآن و فلسفه، اثبات و اعطای حق تأویل قرآن برای فلاسفه است.^(۴۹) البته اینکه آیا ابن‌رشد از عنوان «فیلسوف» استفاده کرده یا «اهل برهان»، باید بگوییم وی در بحث تأویل هیچ‌جا بطور مستقیم از واژه «فیلسوف» یا «فلسفه» استفاده نکرده است، اما ویژگیهایی که او برای اهل برهان برمی‌شمارد کاملاً قابل تطبیق بر فلاسفه است و محققانی همچون ماجد فخری و فضل الحورانی نیز بر این موضوع صحت گذاشته‌اند؛ اما اینکه چرا ابن‌رشد از لفظ فیلسوف استفاده نکرده است جای بحث و بررسی دارد. در ضمن باید گفت او تنها فیلسوف واقعی را ارسطو میدانند و بسیاری از فلاسفه از جمله فارابی و ابن‌سینا را در شمار متکلمان بحساب می‌آورد. اگر در موردی همه شرایط و قواعد تأویل رعایت شد، ولی چند معنای تأویلی وجود داشت، کدامیک را باید اخذ کرد؟ اگر در انتخاب مختار باشیم، اولاً، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. ثانیاً، اگر خود آن معانی با همدیگر تعارض و مخالف داشته باشند، آیا میتوان در انتساب هر یک به خدا مختار بود؟

ابن‌رشد می‌گوید: در اینصورت زمام اختیار را باید بدست فلاسفه سپرد و این فیلسوفان هستند که حق اظهار نظر دارند؛ همچنانکه این حق در احکام فقهی بدست فقها داده شده است. اما اگر کسی بگوید صرفنظر از فقها، چرا متکلمان حق داوری نداشته باشند! ابن‌رشد در مقام پاسخ می‌گوید: متکلمان اهل جدلند و صلاحیت داوری در این امر را ندارند؛ زیرا اهل برهان نیستند. او می‌گوید: خود قرآن فرموده است که «الراسخون فی العلم» حق تأویل دارند و فقط اهل برهان، راسخان در علم محسوب میشوند.^(۵۰) ابن‌رشد بارها و بویژه در انتهای کتاب *فصل المقال* محدودیتهای خاصی را در مورد عدم صلاحیت متکلمین در کنار عموم مردم برای تأویل بیان نموده است.

از نظر وی فلاسفه هم حق تأویل قرآن را دارند و هم صلاحیت این کار را دارا

۱۱۷



هستند. او حق تأویل را در دو سطح مورد دفاع قرار میدهد: حق شرعی و حق اخلاقی. در سطح شرعی، ابن‌رشد با اعتراضی مواجه میشود مبنی بر اینکه اجماع، تأویلات فلاسفه در موضوعاتی مانند جهان آخرت را منع میکند، چرا که اجماع یکی از منابع مهم تصمیم‌گیری در فقه اسلامی است و به یک معنا حتی از خود قرآن هم مهمتر است؛ زیرا اجماع تصمیم میگیرد که چه چیزی را بعنوان متن مقدس موثق و معتبر بپذیرد و همچنین میتواند تأویل آن را کنترل و اداره کند. ابن‌رشد بعنوان یک قاضی برجسته، اصل اجماع را میپذیرد، اما حیطة آن را محدود به موضوعات عملی میداند و اجازه ورود در موضوعات اعتقادی را به آن نمیدهد و به دو دلیل از نظر خود حمایت میکند: (۵۱)

۱. اجماع معتبر نیست مگر اینکه نظر همه محققان و علمای صلاحیت‌دار در زمان تصمیم‌گیری، معلوم و شناخته شده باشد. در حالی که در هر عصری، علما و محققان مسلمانی بوده‌اند که نظرات واقعیشان را در مورد مسائل اعتقادی و نظری پنهان کرده‌اند و یا اینکه صرفاً به حلقه‌های خاصی از شاگردان و دوستانشان گفته‌اند. (۵۲)

۲. هر اجماعی بر سر مسائل اعتقادی و نظری باید شامل نظریات خود فلاسفه اسلامی بعنوان گروهی از مراجع دارای صلاحیت در این زمینه باشد. بنابراین اگر آنها تصمیم گرفتند موضوع خاصی را بصورت تأویلی بفهمند، نمیتواند اجماعی علیه آنها وجود داشته باشد. (۵۳)

حتی اگر حق شرعی برای تأویل به فلاسفه داده شود، باز هم میتوان فلاسفه را سرزنش کرد، زیرا برخی از تأویلات آنها اشتباهند. این مسئله منجر به طرح حق اخلاقی فلاسفه برای تأویل میشود. ابن‌رشد نمیتواند ادعا کند که فلاسفه از خطا مصون هستند، بنابراین میپذیرد که ممکن است آنها خطاهایی داشته باشند. اما او میخواهد اثبات کند که گاهی از نظر اخلاقی این خطاها قابل بخشش هستند. وی مسئله اخلاقی را بصورت دینی مطرح میکند و میگوید: چه خطاهایی در روز قیامت از سوی خداوند متعال قابل بخشش هستند و در اینجا به مرجعی بالاتر از اجماع انسانی متوسل میشود.

ابن‌رشد برای اینکه استدلال خود را در مورد اعطای حق تأویل به فلاسفه تکمیل کند، علاوه بر دو مقدمه مذکور (حق شرعی و حق اخلاقی) به مقدمه دیگری نیازمند است و آن مقدمه نشان دادن این مطلب است که فلاسفه محققان ذی‌صلاح در امر تأویل هستند. او به این منظور این سؤال را مطرح میکند که چگونه میتوان بهترین

۱۱۸

معنای تأویلی یک عبارت (آیه) را در صورت وجود چند معنای تأویلی انتخاب کرد؟ تنها از طریق علمی که داده‌های حقیقی در مورد جهان ارائه می‌دهد: یعنی فلسفه! این جواب که برای کل تئوری ابن‌رشد بسیار حیاتی است، عجیب است که در هیچ جای دیگر از آثار او بطور مستقیم بیان نشده است. اما مقدمه‌اساسی برای نتیجه دیگری است که افرادی که حق تأویل قرآن را دارند «اهل البرهان» یعنی فلاسفه هستند.^(۵۴) چرا که در شناخت برهانی و علمی آنها، اساسی برای انتخاب معنای باطنی صحیح قرآن وجود دارد: این معنایی است که مطابق با واقعیت شناخته شده از طریق فلسفه است. این نکته قطعی و محوری در نظریه ابن‌رشد است که بزعم جورج حورانی هرگز بطور صریح بیان نمی‌شود، یعنی از نظر ابن‌رشد، قاعده نهایی برای تفسیر درست قرآن این است که معنای باطنی آن باید مطابق با حقیقت فلسفی (علمی) درباره جهان باشد.^(۵۵) بنابراین فلاسفه بعنوان متخصصان تأویل و داوران در باب معنای قرآن منصوب میشوند و ابن‌رشد مدعی است که آنها همان گروهی هستند که در قرآن به آنها اشاره شده است: «و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم.» (آل عمران/۷)

۴. بررسی و نقد نظریه ابن‌رشد

دفاع ابن‌رشد از فلسفه در مقابل غزالی و مخالفان فلسفه بمانند تلاش خواجه نصیر است. اما ابن‌رشد و خواجه نصیر یک مقصد نداشتند، چرا که تلقی ابن‌رشد از فلسفه با تلقی خواجه نصیر متفاوت بود. صاحب‌نظر اندلسی فلسفه را همان فلسفه ارسطو میدانست و عدول از آراء استاد را روا نمیداشت. او مدافع فلسفه نبود، بلکه مدافع فلسفه ارسطو بود و پیداست که این دفاع متضمن نفی تفکر است. اما خواجه نصیر در ردّ مخالفان فلسفه و در مقام دفاع از ابن‌سینا به دفاع از فلسفه می‌اندیشید. برای او فلسفه مهم بود نه شخص فیلسوف.^(۵۶)

ابن‌رشد مدعی است که چون شریعت، برهان و فلسفه را پذیرفته است، پس فلسفه و برهان حقند و شریعت هم حق است و حق با حق در تعارض نیست. اگر تعارض در جایی مشاهده گردید آشکار میشود که زبان دین، زبان مجازی و تمثیلی است و باید تأویل شود؛ اولاً، همچنانکه گفتیم هیچکدام از مقدمات استدلال وی

۱۱۹

تاریخ فلسفه

سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۹۹-۱۲۶

سعیدی‌مهر، ذهبی، علیزاده / مقام فلسفه در تأویل قرآن از دیدگاه ابن‌رشد

بدیهی نیستند و نیاز به اثبات دارند که البته ابن‌رشد زحمت این کار را به خودش نداده است. ثانیاً، باید از او پرسید: اگر نتایج برهان برخلاف ضروریات دین و اصول یا حتی کل شریعت بود، آنگاه این جریان تأویل تا کجا ادامه می‌دهد؟ اگر نظام فلسفی و فکری بکلی حقانیت دین را بدان معنا که مقصود ابن‌رشد است، انکار کند یا برای آن تنها حقانیت اجتماعی (جمعی) قائل باشد، آیا از دین چیزی باقی میماند که بتوان به تأویل آن دست زد؟^(۵۷)

ابن‌رشد از آن جهت که تلاش نموده تأویل را ضابطه‌مند سازد و اصول و مبانی برای آن قرار دهد، نظریه‌ی منحصر بفرد در این زمینه ارائه داده است. همچنانکه نتیجه‌ی که او از مسئله تأویل گرفته که همان همزیستی مسالمت‌آمیز مذاهب مختلف اسلامی و نیز عالمان دینی اعم از متکلمان و فیلسوفان است، نظری نو و امروزی و ستودنی است. در عین حال کاستیهایی در کلام ابن‌رشد در این مسئله بنظر میرسد که در اینجا تنها به آنها اشاره میکنیم:

ابن‌رشد با بحث خود نتوانست مسائل اختلافی متکلمان و فیلسوفان را پایان دهد. او چون به وحدت غرض و هدف می‌اندیشید، در مقام جمع بین شرع و عقل فقط به بحث برهان توجه کرد، درحالی که در مباحث عقلی از استقراء نیز سخن گفته میشود؛ چیزی که ابن‌رشد به آن توجه ننموده و عقل را مترادف با برهان دانسته است.^(۵۸) کم‌توجهی ابن‌رشد به آراء و یافته‌های عرفای بزرگ و گرایش زیاد به اندیشه‌های فقهی در یک مبحث فلسفی و عدم توجه به معنای صحیح راسخان در علم از دیگر نارساییهای این اندیشه است.^(۵۹) البته ابن‌رشد نیز به برخی از اشکالات جواب داده و میگوید: علوم و معارف بشری ظاهر و باطن ندارد؛ همگی ظاهرند، بر خلاف قرآن که درباره آن گفته شده است: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الی ۱۲. سبعة ابطن.»^(۶۰) بتعبیر دیگر، حکمت، سخنان خود را صریح و مستقیم میگوید و به این دلیل، چیزی در باطن و خفا نمیماند، اما قرآن گاهی غیرصریح سخن میگوید و از اینرو در تعارض این دو باید معنای آیات را تأویل کرد.

نظریه ابن‌رشد در معرض این نقد نیز قرار دارد که از طریق پیشداوری در باب معنای قرآن که باید مطابق با ملزومات فلسفه و هماهنگ با آن باشد، نتیجه دلخواهش را میگیرد که این نیز درست نیست. اما من فکر میکنم که یک روش واقعاً

علمی در باب تأویل باید متفاوت از چیزی باشد که ابن‌رشد میگوید و در آن باید یک سؤال پرسید و آن این است که مؤلف کتاب واقعاً چه منظوری داشته است؟ و این را هم در پرتو متن، بقیه اثر، زبان زمانه و شرایط تاریخی می‌توان معین کرد.^(۶۱)

برخی از صاحب‌نظران معاصر معتقدند پرسش از دین در باب جواز عقل‌ورزی، محدود کردن فلسفه است؛ زیرا اگر این مسئله را دینی ببینید، باید مقدار اوج گرفتن عقل را نیز از دین بپرسید و این چیزی نیست جز فلج کردن عقل.^(۶۲) اثبات نیاز به دین، وجود خدا و امکان وحی و نبوت را عقل برعهده دارد و شاخه دین از ریشه عقل تغذیه میکند، بنابراین پرسش از نیاز به جواز یا بهره‌گیری از عقل، فرع را بر مسند اصل نشانده است.

در نهایت در تکمیل بحث به مقایسه دیدگاه ملاصدرا در باب تأویل با نظریات ابن‌رشد می‌پردازیم: آنچه ملاصدرا را به بحث دربارهٔ زبان وحی ترغیب کرده و زمینه تفکر او را فراهم آورده است، همانا مسئله متشابهات است. پس غایت وی در طرح مسئله زبان وحی، حل مشکل متشابهات است. اما نظریه‌یی که پدید آورده است می‌تواند فواید متعددی داشته باشد؛ یکی از فواید آن این است که این نظریه می‌تواند در حل تعارض بین حکمت و شریعت یا عقل و وحی مؤثر باشد.^(۶۳)

ابن‌رشد ادبی بودن و عرفی بودن زبان دین را می‌پذیرد؛ از اینرو از نظر او همان روش‌هایی که برای بیان مقاصد، در زبان ادبی جایز است، در زبان دین هم جایز می‌باشد. وی تأویل را نه رسیدن از معنای ظاهری به حقیقی یا باطنی بلکه رسیدن به معنای مجازی میدانند. اما ملاصدرا، ادبی بودن زبان دین را بکلی منکر بوده و شدت رأی کسانی که متشابهات را مجاز ادبی دانسته‌اند، تخطئه کرده است. یکی از لوازم نظریهٔ ملاصدرا در باب تأویل این است که زبان وحی در بخش متشابهات، زبان ادبی و مشتمل بر تشبیه، مجاز، استعاره و سایر صنایع علم بیان نیست. چرا که طبق بیان صدرالمآلهین صحبت از رعایت فنون بلاغت نیست و حتی وی دواعی فصاحت و ملزومات کلام فصیح را نیز نادیده می‌گیرد. ملاصدرا بصراحت با مفسرانی که در فهم متشابهات به صنایع ادبی متوسل شده‌اند و آنها را از مصادیق مجاز، استعاره و تشبیه دانسته‌اند، مخالفت می‌کند.^(۶۴)

علت ورود الفاظ قابل تأویل در زبان شریعت از نظر ملاصدرا، این است که حقایق

۱۲۱

عالم ملکوت محال است که بتواند بعینه در عالم مثال و طبیعت تحقق یابد و آنچه در طبیعت تحقق مییابد تنها مثال آن حقایق است. پس تمثلی شدن زبان وحی امری اعتباری و انتخابی نیست، بلکه امری تکوینی است. اما در نظر ابن‌رشد، زبان شریعت، در موطنی بنحو آگاهانه انتخاب و اختیار شده است و کسی الفاظ را در مقابل معانی وضع کرده است.^(۶۵)

ملاصدرا برخلاف ابن‌رشد بر لزوم کتمان تأویل اصرار ندارد؛ زیرا به اعتقاد او، معرفت و ایمان حقیقی تنها آن است که به حقیقت وحی تعلق دارد. از نظر وی سعادت تنها با علم به حقایق اشیاء تحقق مییابد. پس تنها کسی به سعادت حقیقی میرسد که حقایق را درک کند. بنابراین هر کس به هر دلیلی از مقاصد شریعت باز بماند، حتی اگر بخاطر قصور فهم باشد، به سعادت حقیقی نایل نخواهد شد.^(۶۶)

نتیجه‌گیری

فلاسفه اسلامی از یک طرف انسانهایی معتقد به دین مبین اسلام بودند و از طرفی سنت فلسفی باشکوه یونان را در جلوی چشم داشتند و آن را بهترین ابزار برای تبیین عقلانی آموزه‌های اسلامیشان میدانستند، بنابراین کوشیدند تا فلسفه یونان را با آموزه‌های دینی هماهنگ سازند. این تلاش در شرق جهان اسلام بدست کسانی مانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا به جنبه معنوی و عرفانی دین نزدیک شد، اما در غرب جهان اسلام توسط ابن‌رشد به عقلگرایی متمایل گشت؛ هرچند ابن‌رشد در شرق نادیده گرفته شد اما غرب به راه حل او تمایل بیشتری نشان داد. ابن‌رشد بطور جدی به مسئله نسبت میان دین و فلسفه پرداخت، زیرا در زمانه حساسی در تاریخ تفکر اسلامی زندگی میکرد. او کوشید میان یافته‌های عقل و آموزه‌های دینی آشتی برقرار کند و یا نشان دهد که این دو مخاصمتی با یکدیگر ندارند. اگرچه برخی کوشیده‌اند تصویری سکولار و لایبیک از ابن‌رشد ارائه دهند، اما او فیلسوفی معتقد به دین اسلام است. از نظر ابن‌رشد فیلسوف از طریق تأویل میتواند دین را درون خود دین بفهمند و عالم دینی میتواند آنچه را که لازمه عقلانیت و منطق است به معنای قول دینی ببخشد و بدینوسیله فیلسوف و عالم دینی همراه خواهند شد و اینکه حکمت، دوست شریعت و خواهر شیرینی اوست^(۶۷) و نظر استدلالی و برهانی به مخالفت با آنچه در شریعت آمده

۱۲۲



است، منجر نخواهد شد، زیرا هر دو بدنبال حقیقتند و حق با حق تضادی ندارد بلکه همراه آن و گواه بر آن است.

پی‌نوشتها:

۱. پدر بزرگ ابن‌رشد، ابوالولید محمد بن احمد قرطبی (۴۵۰-۵۲۰ ه.ق) قاضی و فقیه مالکی که برای تمایز از نوه نامدارش از او به ابن‌رشد الجد و ابن‌رشد الاکبر نیز یاد میشود. (مؤذن جامی، محمدهادی، «مدخل ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد قرطبی»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۳، ص ۵۸۳).
۲. «Commentator» همراه با حرف تعریف «The» که بمعنای «شارح اعظم» یا «شارح کبیر» است لقبی است که در زبان انگلیسی به ابن رشد داده شده است.
۳. داوری اردکانی، رضا، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۱۰۱.
۴. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۳۸۹ و ۳۸۸.
۵. مدکور، ابراهیم، «فارابی»، ترجمه علی محمد کاردان، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، م.م. شریف، ص ۶۶۰.
۶. داوری اردکانی، رضا، *نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۸۸.
۷. فؤاد الاهوانی، احمد، «ابن‌رشد»، ترجمه غلامرضا اعوانی، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، م.م. شریف، ص ۷۷۷.
8. Hourani, George, "Ibn-Rushd's Defence of Philosophy", *Publications of Institute for the History Arabic-Islamic Sciences*, vol. 64, Faut Sezgin, p. 392.
۹. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، ص ۱۲۴.
۱۰. ابن‌رشد، *فصل‌المقال*، *دراسة و تحقیق محمد عماره*، ص ۳۳.
۱۱. همو، *تفسیر بزرگ بر کتاب فیزیک ارسطو*، ترجمه لاتینی مجموعه آثار ارسطو، ۱۷۳، ۱، بنقل از، خراسانی، شرف‌الدین، «مدخل ابن‌رشد»، ص ۵۷۹.
۱۲. «آکسیوم» بمعنای اصول موضوعه و مبادی؛ بنا بنظر عابد الجابری، ابن‌رشد نه تنها دین و فلسفه، بلکه تمامی علوم را دارای مبادی و اصول موضوعه خاص میدانند که مباحث آنها را باید بطور مستقل در خود آن علوم مورد بررسی قرار داد.
۱۳. عابد الجابری، محمد، *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سید محمد آل مهدی، ص ۱۱۳ - ۱۱۶.
۱۴. ابن‌رشد، *تهافت‌التهافت*، ج ۲، تحقیق سلیمان دنیا، مصر: *دائرةالمعارف*، ۱۹۶۵، ص ۷۹۱ و ۷۹۲.
۱۵. همان، ص ۴۶.
۱۶. عابد الجابری، محمد، *ابن‌رشد، سیره و فکر*، ص ۱۸۰-۱۸۳.
۱۷. حدادی، عزیز، *صورة ابن رشد فی الكتابات الاروبیه و العربیه*، ص ۱۱۱، بنقل از عابدی، احمد، «جاودانگی عالم در تعامل با خلقت از دیدگاه ابن‌رشد»، *فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشهای فلسفی - کلامی*، دانشگاه قم، س ۷، ش ۱، ص ۲۱.
۱۸. *فصل‌المقال*، ص ۳۳ و ۳۴.
۱۹. همان، ص ۳۳.
۲۰. فخری، ماجد، *دراسات فی الفكر العربی*، ص ۱۳۹ و ۱۴۰، بنقل از واعظی، اصغر، «حقیقت دوگانه (رابطه عقل و وحی از دیدگاه ابن‌رشد)»، *خردنامه همشهری*، ش ۱۰، دی ۱۳۸۵، ص ۵۲.
۲۱. «حقیقت دوگانه (رابطه عقل و وحی از دیدگاه ابن‌رشد)»، *خردنامه همشهری*، ش ۱۰، ص ۵۳.
۲۲. *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ص ۱۲۴.
۲۳. عبدالمهیمن، احمد، *نظریه المعرفه بین ابن‌رشد و ابن‌العربی*، ص ۲۱۹، بنقل از: عابدی، احمد، «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد»، *فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی*، ش ۳، زمستان ۱۳۸۴، ص ۹.

۱۲۳

سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۹۹-۱۲۶



سعیدی‌مهر، ذهبی، علیزاده / مقام فلسفه در تأویل قرآن از دیدگاه ابن‌رشد

۲۴. «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳، ص ۹.
۲۵. ابن‌رشد، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، ۱۶/۱، ۱۸.
۲۶. «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳، ص ۱۳.
۲۷. همان، ص ۱۴؛ «معنی التأویل هو اخراج اللفظ من الدلالة الحقیقیه الی الدلالة المجازیه من غیر ان یخل ذلك بعاده لسان العرب فی التجوز».
۲۸. خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.
۲۹. فصل‌المقال، اشراف‌الدكتور محمد عابد الجابری، ص ۹۷.
۳۰. ابن‌رشد، *الكشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه*، تحقیق محمد عابد الجابری، ص ۱۷.
۳۱. الاعسم کاظم زاهر، عبد‌الامیر، *ابن‌رشد و فلسفته بین التراث و المعاصره*، ۵۲/۲.
۳۲. الخضیری، زینب محمد، *اثر ابن‌رشد فی فلسفه العصور الوسطی*، ص ۱۲۷.
۳۳. همان، ص ۱۲۵.
۳۴. فصل‌المقال، ص ۳۷؛ *الكشف عن المناهج الادله*، ص ۲۰۸.
۳۵. «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳، ص ۱۱.
36. F. Hourani, George, *op. cit.*, p. 389.
۳۷. «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳، ص ۱۶.
۳۸. ر.ک: غزالی، رساله «فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه»، *در الجواهر الغوالی من رسائل الغزالی*، بکوشش محیی‌الدین صبری الکردی، قاهره، ۱۹۳۴م؛ بنقل از خراسانی، شرف‌الدین، «مدخل ابن‌رشد»، ص ۵۸۲.
۳۹. خراسانی، شرف‌الدین، «مدخل ابن‌رشد»، ص ۵۸۲.
۴۰. فصل‌المقال، ص ۳۵ و ۳۶، ۳۹؛ همچنین ر.ک: صافحیان، محمد، «فلسفه و دین از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه معرفت، ش ۴۲، ص ۴؛ «حقیقت دوگانه (رابطه عقل و وحی از دیدگاه ابن‌رشد)»، *خردنامه همشهری*، ش ۱۰، ص ۵۳. عابدی، احمد، «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳، ص ۱۶ و ۱۷.
۴۱. فصل‌المقال، ص ۳۰.
۴۲. تهافت‌التهافت، ص ۸۶۹.
۴۳. خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس، ص ۱۲۱.
۴۴. فصل‌المقال، ص ۳۱.
۴۵. *الكشف عن مناهج الادله*، مع مدخل و مقدمه تحلیلیه الدكتور محمد عابد الجابری، ص ۲۰۵-۲۰۸؛ همچنین ر.ک: خراسانی، شرف‌الدین، «مدخل ابن‌رشد»، ص ۵۸۱ و ۵۸۲.
۴۶. فصل‌المقال، ص ۳۰-۳۳.
47. Wolfson, Harry, "The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas and Its origin, in Aristotle and Stoices, vol. 64, p. 301.
48. Hourani, *op. cit.*, p. 392.
49. *Ibid.*, p. 387.
۵۰. فصل‌المقال، ص ۳۹؛ همچنین ر.ک: «فلسفه و دین از دیدگاه ابن‌رشد» فصلنامه معرفت، ش ۴۲، ص ۵.
51. Hourani, *op. cit.*, p. 387.
۵۲. فصل‌المقال، ص ۸ و ۱۴.
۵۳. همان، ص ۱۳.
۵۴. همان، ص ۱۰، ۷؛ همچنین ر.ک:
- Hourani, George, *op. cit.*, p. 389.
55. *Ibid.*, p. 390.

۵۶. ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، ص ۳۴۱.
۵۷. ملایری، موسی، «تفاوت جوهری نظریه فارابی و ابن رشد در تطبیق بین حکمت و شریعت»، فصلنامه مفید، ش ۴۳، ص ۴.
۵۸. زاهد، عبدالامیر، *ابن رشد و فلسفته بین التراث و المعاصره*، ص ۵۲/۲؛ همچنین ر.ک: «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن رشد»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، ش ۳، ص ۲۲.
۵۹. «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن رشد»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، ش ۳، ص ۲۳.
۶۰. ابن رشد، *عوالی اللئالی العزیزیه*، تحقیق حاج آقا مجتبی عراقی، ج ۴، ص ۱۰۷، بنقل از: «فلسفه و دین از دیدگاه ابن رشد»، *فصلنامه معرفت*، ش ۴۲، ص ۵.
61. Hourani, *op. cit.*, p. 390.
۶۲. درخشش *ابن رشد در حکمت مشاء*، ص ۱۵۴.
۶۳. ملایری، موسی، *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.
۶۴. همان، ص ۲۹۲ و ۲۸۹؛ همچنین ر.ک: صدر المتألهین، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، ج ۱، ص ۲۹۷؛ همو، *رسائل فلسفی (رساله متشابهات القرآن)*، تعلیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۸۰ و ۸۱.
۶۵. *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، ص ۲۹۴.
۶۶. صدر المتألهین، *اسرار الآیات*، ترجمه محمد خواجوی، ص ۱۰ و ۱۱.
۶۷. «أن الحكمة هی صاحب الشریعه، و الأخت الرضیعه»، *فصل المقال*، ص ۱۵۹.

منابع فارسی و عربی:

۱. آیینه‌وند، صادق، *دین و فلسفه از نگاه ابن رشد*، با مروری به نظریه فیلسوفان مسلمان از کندی تا ابن رشد بر اساس تلفیق، استقلال و توفیق، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
۲. ابن رشد، *تهافت التهافت*، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف مصر، ج ۲، ۱۹۶۵ م.
۳. _____، *فصل المقال*، دراسة و تحقیق محمد عماره، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، بیروت، ۱۹۸۶ م. (ضمیمه کتاب دین و فلسفه از نگاه ابن رشد، صادق آیینه‌وند، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵).
۴. _____، *فصل المقال*، اشراف الدكتور محمدعابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۲ م.
۵. _____، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، قم، منشورات الرضی، ۱۳۷۰.
۶. _____، *الكشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه*، مع مدخل و مقدمه تحلیلیه، الدكتور محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۱ م.
۷. الاعسم کاظم زاهر، *عبد الامیر، ابن رشد و فلسفته بین التراث و المعاصره*، بغداد، بیت الحکمه، ش ۳۴.
۸. خراسانی، شرف‌الدین، «ابن رشد ابوالید محمد بن احمد بن محمد»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ج ۳، ۱۳۷۴.
۹. الخضیری، زینب محمد، *اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی*، قاهره، مکتبه الانجلو المصریة، بیتا.
۱۰. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹.
۱۱. صافحیان، محمد، «فلسفه و دین از دیدگاه ابن رشد»، *فصلنامه معرفت*، ش ۴۲.
۱۲. عابد الجابری، محمد، *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران، نشر ثالث، ۱۳۹۱.
۱۳. عابد الجابری، محمد، *ابن رشد، سیره، فکر، مرکز دراسات الوحده العربیة*، بیروت، ۲۰۰۱ م.
۱۴. عابدی، احمد، «جاودانگی عالم در تعامل با خلقت از دیدگاه ابن رشد»، *فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشهای فلسفی - کلامی*، س ۷، ش ۱.
۱۵. عابدی، احمد، «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن رشد»، *فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی*، ش ۳،

۱۲۵

سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۹۹-۱۲۶

تاریخ فلسفه

سعیدی‌مهر، ذهبی، علیزاده / مقام فلسفه در تأویل قرآن از دیدگاه ابن رشد

- زمستان ۱۳۸۴.
۱۶. فؤاد الاهوانی، احمد، «ابن‌رشد»، ترجمه غلامرضا اعوانی، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، م.م. شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۱۷. مدکور، ابراهیم، «فارابی»، ترجمه علی محمد کاردان، *تاریخ فلسفه در اسلام*، م.م. شریف، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۱۸. ملایری، موسی، «تفاوت جوهری نظریه فارابی و ابن‌رشد در تطبیق بین حکمت و شریعت»، قم، *فصلنامه مفید*، ش ۳۴.
۱۹. تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، قم، انتشارات طه، ۱۳۸۴.
۲۰. مؤذن جامی، محمدهادی، «ابن‌رشد، ابوالید محمد بن احمد قرطبی»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ج ۳، ۱۳۷۴.
۲۱. واعظی، اصغر، «حقیقت دوگانه (رابطه عقل و وحی از دیدگاه ابن‌رشد)»، *خردنامه همشهری*، ش ۱۰، ۱۳۸۵.
۲۲. داوری اردکانی، رضا، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۲۳. _____، *نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۲۴. کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۷.
۲۵. ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳.
۲۶. _____، *رسائل فلسفی*، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، ۱۳۹۲.
۲۷. _____، *اسرار الآیات*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

منابع انگلیسی:

1. Golb, N., "The Hebrew Translation of Averroes *Fasl al-Magal*", *Publication of Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences*, vol. 64, ed. Faut Sezgin, Germany, 1999.
2. Hourani, F. George, "Ibn-Rushd's Defence of Philosophy", *Publications of Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences*, vol. 64, ed. Faut Sezgin, Germany, 1999.
3. Wolfson, Harry, "The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas and it's Origin in Aristotle and Stoices: *Publications of Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences*, vol. 64, ed. Faut Sezgin, Germany, 1999.