



پژوهش های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۹ / پاییز و زمستان ۱۳۹۵

واکاوی روش تأویلی ابن رشد*

علیرضا پارسا**

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام نور

چکیده

مسأله تأویل در منظومه اندیشه ابن رشد جایگاه ویژه‌ای دارد، این مسأله کلید حل تعارض دین و فلسفه، نشان دهنده نادرستی نسبت کفر به فلاسفه و عامل فهم و تبیین نصوص دینی است. از نظر ابن رشد تأویل گذر از معنای ظاهری و پی بردن به مقصود باطنی متن است. روش تأویلی ابن رشد، براساس مذهب جمع است وی تلاش در جمع میان عقل و وحی و دین و فلسفه دارد. بر این اساس برای تأویل ضوابطی ارائه می‌دهد و تصریح می‌کند، فلاسفه که دارای روش برهانی هستند شایسته تأویل متون دینی هستند اما اجازه اشاعه آن را در میان مردم ندارند.

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

تأیید نهایی: ۹۵/۰۶/۰۷

* تاریخ وصول: ۹۵/۰۳/۱۸

** E-mail: azhdar@pnu.ac.ir

مقدمه

مسئله تأویل از دیرباز مورد توجه اندیشمندان ملل و نحل قرار گرفته است در جهان اسلام نیز اگر چه این مسئله از اصطلاحات علوم قرآنی است ولی در حوزه‌های دیگری همچون فلسفه و عرفان نیز بکار گرفته شده است. بسیاری از متفکران مسلمان درباره تأویل نصوص دینی سخن گفته‌اند و آن را به عنوان راه کاری برای فهم آیات الهی و انطباق متون دینی با یافته‌های بشری به کار برده‌اند، تا جایی که افرادی همچون احمدابن حنبل، که می‌توان او را دورترین فرد نسبت به بکارگیری تأویل در دین دانست، در برخی موارد ناگزیر از تأویل نصوص دینی گردیده است این نوشتار در پی تبیین و واکاوی دیدگاه ابوالولید محمدبن احمد ملقب به ابن-رشد (۵۲۰-۵۹۵ هجری) از فیلسوفان و فقیهان قرن ششم غرب جهان اسلام در مسئله تأویل است. ابن‌رشد با هدف تقریب و توافق دین و فلسفه و جلوگیری از تشتت و تفرقه مسلمانان به تأویل متون دینی روی آورد و معتقد شد، در صورت رعایت قواعد و شروط تأویل و بکارگیری آن توسط فیلسوفان که اهل برهان هستند می‌توان به فهمی مطابق واقع از متون دینی دست یافت.

۱- تعریف، روش و ضرورت تأویل

ابن‌رشد تأویل را گذر از معنای ظاهری کلام و پی بردن به مقصود باطنی گوینده دانسته و معتقد است این گذر در کاربرد دینی آن، مبتنی بر عادات زبان عرب و با توجه به تأیید سایر نصوص دینی به همراه توجه به شرایط و قوانینی که لازمه تأویل متون دینی است، می‌باشد. وی در این باره می‌نویسد:

تأویل بیرون آوردن دلالت لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی است بدون آنکه مخلّ شیوه معتاد زبان عربی در این باره باشد، مانند نامگذاری چیزی به نام چیزهایی همانند آن یا علت آن، یا نتیجه آن یا متقارن آن (ابن‌رشد، ۱۹۹۹ م: ۹۷).

ابن‌رشد در پی این تعریف یادآوری می‌کند که اینگونه تأویل، نمی‌تواند امری نو و بدعتی در دین محسوب گردد، زیرا همانند تأویل‌هایی است که فقیهان در بسیاری از احکام شرعی به کار می‌برند (زواوی، ۱۹۹۹ م: ۶۴). غزالی نیز تأکید نموده است که مسلمانان بر تأویل‌پذیر بودن برخی نصوص دینی تصریح کرده‌اند (غزالی، ۱۹۹۲ م: ۴۱). بر این اساس ابن‌رشد معتقد است،

کاربرد تأویل توسط فیلسوف شایسته‌تر است زیرا فقیهان که ابن رشد آنها را به عنوان مصداقی از کاربران تأویل در نصوص دینی معرفی کرده است، قیاس فقهی را که قیاسی ظنی است به کار می‌برند. در حالی که فلاسفه، از برهان که قیاسی یقینی است، به عنوان روش خود در تأویل نصوص دینی استفاده می‌کنند. در این صورت فلاسفه برای تأویل متون دینی شایسته‌تر هستند (ابن رشد، ۱۹۹۹م: ۹۸). به نظر می‌رسد ابن رشد با این بیان دو امر را در دستور کار خود قرار داده است: اولاً اذهان مردم را از اینکه تأویل متون دینی توسط فلاسفه را امری نو و بدعتی در دین بدانند، باز می‌دارد. ثانیاً: یادآور می‌شود که روش سایر تأویل‌کنندگان متون دینی ظنی است و روش فیلسوفان، یقینی است، پس حق تأویل فقط شایسته فیلسوفان است. با این توجه است که ابن رشد کاربرد تأویل در متون دینی را ضروری دانسته و این ضرورت را مبتنی بر سه اصل می‌داند:

الف- وجود مراتب و اختلافات مردم، در ادراک حقیقت

ب - وجود کنایات و زبان تمثیلی در شرع

ج- تأویل پذیر دانستن نصوص دینی توسط مسلمانان (ابن رشد، ۱۹۹۸م: ۱۵۸)

ضرورت تأویل متون دینی از نظر ابن رشد نشان از برتری فلسفه، بر دین نیست. زیرا از نظر وی دین بر فلسفه برتری دارد (عبدالمهیمن، بی تا، ۲۰۸) و همین نکته است که نادرستی سخن افرادی که نسبت بی‌دینی به وی داده‌اند را نشان می‌دهد (الحدادی، ۲۰۰۰م: ۱۰۸). به این جهت است که روش ابن رشد در این زمینه مذهب جمع است، وی در کتاب بدایه‌المجتهد به این روش اشاره داشته و آن را تأویل می‌داند (ابن رشد، ۱۳۷۰ش، ۱: ۱۶). با توجه به این روش است که ابن رشد همواره در مواجهه با تعارض بین عقل و وحی در صدد جمع بین این دو برمی‌آید و تأویل را عامل اساسی این جمع معرفی می‌کند (الخصیری، ۱۹۸۳م: ۱۲۵).

۲- شرایط تأویل

ابن رشد برای تأویل ضوابطی در نظر گرفته است (فوزی، ۱۴۲۶ق: ۲۳۷). این شرایط و ضوابط عبارتند از:

۱-۲- شناخت و رعایت عادات عرب و روش‌های زبان عربی

شناخت و رعایت عادات عرب که قرآن به روش آنها نازل شده است لازمه فهم معانی کلام الهی است. ابن رشد در این باره می‌گوید:

وقتی می‌خواهیم از معانی حقیقی به طرف معنای مجازی برویم باید به عادات و روش‌های زبان عربی آگاه باشیم تا اخلاقی در آنها وارد نشود، به عنوان نمونه تسمیه شیء به شبیه آن، یا نامگذاری شیء به سبب آن یا سبب لاحق و یا مقارن آن، اشکالی ندارد. علاوه بر آن باید علاقه‌ای از علاقه‌هایی که علمای بلاغت برشمرده‌اند، بین معنای ظاهری و معنای باطنی وجود داشته باشد (ابن‌رشد، ۱۹۹۹م: ۹۷).

با توجه به این مطلب می‌توان گفت در کاربرد تأویل نصوص دینی، ادبیات عرب باید مبنا قرار گیرد و بین معنای حقیقی لفظ و معنای مجازی ارتباطی که مجوز چنین عدولی باشد وجود داشته باشد.

۲-۲- تأییدپذیری از کتاب مقدس

معنای مجازی مورد استعمال باید توسط ظاهر آیه دیگری تأیید گردد، یعنی شاهد و مؤیدی از کتاب مقدس بر مجاز بودن کاربرد تأویلی آن وجود داشته باشد:

مفاد ظاهر هیچ سخنی در شریعت اسلام مخالف با مفاد برهان عقلی نیست مگر آنکه پس از بررسی موازین شرعی و ارزیابی اجزاء و موارد دیگر آن در خود الفاظ شرع نکات و دقایقی به دست آید که استوار کننده آن تأویل باشد و یا تا حدودی شاهد و مؤید تأویل باشد (همو، ص ۹۸).

۲-۳- مخالفت ظاهر نص دینی با براهین عقلی

از نظر ابن‌رشد آنگاه می‌توان به تأویل نصوص دینی پرداخت که ظواهر متون دینی با برهان عقلی مخالفت داشته باشد (عبدالمهین، ۲۰۰۱م: ۳۶۱).

۲-۴- عدم جواز تأویل در مبادی و اصول شریعت

از نظر ابن‌رشد، مبادی دین مانند اقرار به خداوند و تسلیم به پیامبران (نبوت) و باور به سعادت و شقاوت اخروی، اموری هستند که باید آنها را پذیرفت و نباید در مورد آنها شک نمود. علاوه بر آن وی معتقد است بر هر انسانی واجب است مبادی شریعت را مسلم بداند و آنها را به مثابه اصول موضوعه علوم بپذیرد (الجابری، ۱۹۹۸م: ۱۱۵) و از واضح آنها تقلید کند. زیرا انکار آنها و مجادله درباره آنها وجود انسان را ابطال می‌کند. به همین خاطر است که فیلسوفان اعتقاد دارند که سزاوار نیست کسی با قول مثبت یا مبطل، متعرض مبادی عام شریعت شود (ابن‌رشد،

۱۹۹۴ م: ۸۹۶). با توجه به این مطلب است که ابن‌رشد تأویل در مبادی و اصول شریعت را جایز ندانسته و شرط تأویل را رعایت این حدود دانسته است. وی معتقد است اگر کسی این مبادی را تأویل کند مستوجب کفر است (همو، ۱۹۹۹ م: ۱۱۰).

۲-۵- توجه به اقسام نصوص دینی و نسبت آنها با تأویل

از نظر ابن‌رشد نصوص دینی به لحاظ معنی و در نسبت با تأویل پذیر بودن به سه دسته کلی، تأویل ناپذیر، جایزالتأویل و واجب‌التأویل قابل تقسیم است (همو: ۱۱۱).

علاوه بر این، ابن‌رشد در پایان کتاب مناہج الادله تحت عنوان قانون تأویل، معانی موجود در شرع را در نسبت با تأویل پذیر بودن به پنج دسته تقسیم کرده است:

۱-۲-۵- دسته اول، گروهی از مفاهیم دینی است که مطلقاً تأویل پذیر نیستند. این دسته تقسیم ناپذیرند و معنای تصریح شده در آنها به همان معنای موجود و مقصود در خودش است.

۲-۲-۵- چهار دسته دیگر در تقسیم‌پذیری مشترک هستند و معنای تصریح شده در آنها از سوی شرع، همان معنای واقعی خودشان نیست و معنای تمثیلی برای آنها بکار رفته است.

۱-۲-۵-۲- از این چهار دسته، دسته اول آنهاایی هستند که معنای تمثیلی بکار رفته برای آنها به وسیله قیاس‌های مرکب و دشوار که نیاز به سال‌ها ممارست و آموختن متون مختلف دارد، شناخته نمی‌شود. شناخت معنای تمثیلی این گونه امور، فقط برای انسان‌ها دارای استعداد برتر، امکان‌پذیر است.

۲-۲-۵-۲- دسته دوم، گروهی هستند که به آسانی از معنای تمثیلی به کار رفته در آن، دو چیز را می‌توان فهمید: یکی اینکه آنچه بیان شده مثال و نماد است، دیگر اینکه تمثیل به کار رفته نماد چه چیزی است.

۳-۲-۵-۲- دسته سوم، گروهی هستند که به آسانی می‌توان دریافت که در آن نماد و مثال به کار رفته، اما نمی‌توان دریافت که نماد و مثال برای چه چیزی است.

۴-۲-۵-۲- دسته چهارم، گروهی هستند که به آسانی می‌توان دریافت که این امور مثال و نماد چه چیزی هستند اما به سختی می‌توان فهمید که اساساً یک نماد و مثال هستند.

این‌رشد از میان چهار دسته فوق، دسته دوم را مقصود و هدف تأویل دانسته و تأویل اینگونه امور را واجب پنداشته است. این‌رشد در تأویل دسته چهارم به احتیاط توصیه کرده و گفته است:

در مورد اینگونه امور برای حفظ حرمت شرع بهتر است که این معانی تأویل نشود. این‌رشد تصریح می‌کند که آشکار کردن تأویل دسته سوم و چهارم برای مردم موجب پیدایش اعتقادات عجیب و دور از ظاهر شرع خواهد شد (همو، ۱۹۹۸ م، ص ۲۰۵/خراسانی، ۱۳۷۷ ش، ج ۳: ۱۲۳).

۶-۲- قانون تأویل همان است که غزالی در کتاب التفرقه بیان کرده است.

این‌رشد ضمن تأیید دیدگاه غزالی در مسأله تأویل که در کتاب فیصل التفرقه (غزالی، ۱۹۹۲ م: ۴۱) ارائه گردیده است، رعایت قواعد گفته شده را لازم دانسته و در این باره می‌نویسد:

قاعده و یا قانونی که در این مورد (تأویل) باید از آن پیروی کرد همان روش ابوحامد در کتاب التفرقه است (این‌رشد، ۱۹۹۸ م: ۲۰۶).

این‌رشد سپس وجودهای پنج‌گانه‌ای که غزالی در آن کتاب بیان کرده است را ذکر می‌نماید و بر ضرورت رعایت و توجه به آنها در مسأله تأویل تأکید می‌نماید.

۷-۲- جایگاه تأویل در کتب برهانی است نه جدلی و خطابی

از نظر این‌رشد لازم است مسائل تأویل‌پذیر و تأویل‌های انجام شده، صرفاً در کتب برهانی که جایگاه استدلال‌های عقلانی است ثبت گردند تا فقط در اختیار اهل برهان باشد (همو، ۱۹۹۹ م: ۱۱۳).

۸-۲- ابتدای تأویل بر برهان

این‌رشد تأویل برهانی را تأویل واقعی دین دانسته و از تأویل جدلی که توسط متکلمان صورت گرفته، انتقاد کرده است (الجابری، ۱۹۹۸ م: ۱۱۵). به این جهت است که این‌رشد یکی از شرایط تأویل را توجه به این نکته دانسته که باید، انواع قیاس را شناخت و دانست که بهترین قیاس، قیاس برهانی و استدلال عقلانی است. لذا تأویلی درست است که مبتنی بر برهان باشد

زیرا شرع به وجوب نظر در موجودات به وسیله قیاس برهانی رأی داده است (ابن‌رشد، ۱۹۹۹م: ۸۷).

۹-۲- یقین‌پذیری

ابن‌رشد یقین را مقیاسی برای تأویل‌پذیری نصوص دینی قرار داده است. وی معتقد است اگر بین مسلمانان به طریق یقینی اجماعی در نصی از نصوص دینی صورت پذیرد، مبنی بر اینکه ظاهر آن نص مورد نظر شارع است، نه معنای تأویلی آن، همین امر (یقینی بودن) کافی است که معنای ظاهری لحاظ شود و نص دینی را تأویل‌ناپذیر عنوان نمود (همو: ۹۹).

۳- شرع دارای ظاهر و باطن است

تأویل‌پذیر دانستن دین مبتنی بر پذیرش ظاهر و باطن داشتن شرع است. ابن‌رشد نیز شرع را دارای ظاهر و باطن می‌داند (عبدالمهیمن، ۲۰۰۱م: ۳۵۶). وی دلیل این مطلب را در دو مسأله دانسته است:

الف) انسانها را در ادراک حقیقت یکسان نیستند.

ب) آگاهی دادن و تنبیه اهل برهان و راسخان در علم.

از آنجا که شرع برای هدایت همه انسانها نازل شده است، رعایت نایکسانی انسانها در دریافت حقیقت، مورد توجه شارع بوده و بر اساس آن شرع ظاهری دارد که برای بخشی از انسانها عامل هدایت و دریافت حقایق است. و باطنی دارد که گروه دیگری از انسانها را مورد خطاب قرار داده است. علاوه بر آن ضرورت توجه و تنبیه اهل برهان و راسخان در علم به نگرش جامع نسبت به دین و توجه به معانی پنهانی ظواهر آیات الهی از دلایل وجود ظاهر و باطن در دین است (ابن‌رشد، ۱۹۹۹م: ۹۸ / العراقی، ۱۹۸۴م: ۲۷۵). از دیدگاه ابن‌رشد قرآن نیز به این نکته توجه داده است. لذا مهمترین محرک تأویل، وجود ظاهر و باطن در قرآن کریم یا همان وجود آیات محکم و متشابه است. ابن‌رشد با توجه به ضرورت تأویل ظاهر دین در هنگام تعارض با براهین عقلی، فیلسوف را از توقف در ظاهر آیات منع کرده و فهم باطن آیات را در انحصار صاحبان برهان دانسته است. اما نکته مهم در بینش ابن‌رشد این است که وی باطن دین را صرفاً مربوط به حوزه عقل می‌داند که فقط با نوعی ژرف‌نگری و گونه‌ای تأویل که با براهین یقینی و فلسفی مطابقت و سازگاری دارد می‌توان به آن دست یافت. با توجه به این نکته باید گفت تأویل در دیدگاه ابن‌رشد، محدود به حوزه عقل است. لذا آنگاه که میان عقل و

نصوص دینی سازگاری وجود داشته باشد جائی برای تأویل باقی نمی‌ماند ولی در صورت بروز اختلاف باب تأویل گشوده می‌شود و نصوص دینی مطابق مقتضای حکم عقل تأویل می‌گردد. اما این بخش آشکارا بر بی‌نیازی حکم عقل از تأویل و نیازمندی نصوص دینی به تأویل تصریح می‌نماید. ابن‌رشد دلیل نیازمندی متون دینی به تأویل و بی‌نیازی احکام عقل از تأویل را در این می‌داند که احکام عقل واضح و آشکار هستند و هیچ‌گونه ظاهر و باطنی ندارند پس تأویل نمی‌پذیرند، در حالی که نقل و نصوص دینی، تفسیر پذیرند و دارای ظاهر و باطن هستند لذا در هنگام بروز تعارض ظاهری بین ظاهر متون دینی و نتیجه برهان فلسفی باید دست به تأویل ظواهر دین زد. همچنان که هیچ مسلمانی در تأویل پذیر بودن ظواهر آیات الهی تردید ندارد.

ابن‌رشد برای تأیید دیدگاه خود، به آیه ۷ سوره آل عمران متمسک می‌شود و بر این اساس است که ابن‌رشد فیلسوفان را از توقف در ظاهر آیات الهی منع کرده و فهم باطن آیات را در اختیار صاحبان برهان قرار داده است اما در عین حال معتقد است چنین نیست که همه ظواهر شرع تأویل‌پذیر باشند (ابن‌رشد، ۱۹۹۹م: ۹۸).

۴- اجماع و مسأله تأویل

یکی از مبادی مورد پذیرش اندیشمندان مسلمان، مسأله اجماع است ابن‌رشد در مواجهه با این مسأله تلاش دارد به این سؤالات پاسخ دهد:

آیا اجماع مانعی برای تأویل متون دینی در برابر اهل برهان است؟

آیا ممکن است اجماع ناقض و متعارض تأویل برهانی باشد؟

ابن‌رشد برای پاسخ به این پرسش‌ها، بین اجماع قطعی و اجماع ظنی و همچنین بین مسائل نظری و مسائل عملی دین تفکیک قائل شده است. از نظر او اگر اجماع قطعی وجود داشته باشد نباید بر علیه آن کاری صورت گیرد ولی اگر اجماع ظنی باشد می‌توان آن را نادیده گرفت.

ابن‌رشد بر اساس این نکته و این تفکیک به قول ابوالمعالی و غزالی استناد می‌کند که گفته‌اند: «نمی‌توان قطع و یقین به کفر کسی که در تأویل خرق اجماع می‌کند داشت» (همو: ۹۹). ابن‌رشد این قول را در انتهای کتاب تهافت التهافت، به عنوان اعتراضی بر علیه غزالی، تکرار می‌کند. وی مسأله معاد را از جمله مصادیق غیراجماعی بین مسلمین می‌داند، و از آنجا نتیجه می‌گیرد که تکفیر فلاسفه در مسائل سه‌گانه‌ای که غزالی در تهافت‌الفلاسفه انجام داده است، بی‌اساس است (همو، ۱۹۶۴م: ۸۷۳). ابن‌رشد علاوه بر تفکیک اجماع قطعی و ظنی، به تفکیک

ابعاد نظری و عملی دین پرداخته و معتقد است، اجماع در مسائل عملی دین واقع شده و می‌تواند واقع گردد زیرا در مسائل عملی برای آنکه بگوییم اجماع حاصل شده کافی است که مسأله‌ای به ما برسد ولی کسی با آن مخالفت نرزد. اما در مسائل علمی (نظری) اجماع حاصل نمی‌شود. زیرا اجماع در امور یقینی بر خلاف مسائل علمی وجود ندارد (همو، ۱۹۹۹م: ۹۹). ابن‌رشد شروط تحقق اجماع در مسائل نظری را در امور زیر دانسته است:

- زمان اجماع مشخص و محصور باشد.

- تعداد دانشمندانی که در آن عصر بوده‌اند معین باشد.

- خود آن عالمان برای ما شناخته شده باشند.

- عقیده هر کدام از علماء آن عصر در آن مسأله به تواتر به ما رسیده باشد.

- مطمئن باشیم که علماء آن عصر برای شرع، ظاهر و باطن قائل نیستند، و هیچ مسأله علمی را از هیچ کس مکتوم نمی‌نمودند و قائل به تعدد روش برای تعلیم معرفت در شریعت نباشند (همو، : ۱۰۰/صلیبا، ۱۹۸۱م: ۴۶۵).

ابن‌رشد پس از بیان این شروط برای اینکه نشان دهد که امکان تحقق اجماع در مسائل نظری دین وجود ندارد به اعتقاد مسلمانان صدر اسلام در ظاهر و باطن داشتن شرع مقدس و عدم باور آنها به بیان حقایق برای همه مردم، اشاره می‌کند و این قول خود را به فرمایش امیرالمؤمنین علی(ع) مستند می‌نماید که فرمود:

با مردم به اندازه فهم آنان سخن بگویید. آیا می‌خواهید خدا و پیامبرش را تکذیب کنند (همو، ۱۹۹۸ م، : ۹۹).

با این بیان، ابن‌رشد نتیجه‌گیری می‌کند که: «به این ترتیب چگونه ممکن است تصور شود که در مورد مسأله‌ای از مسائل، اجماع منقولی در اختیار ما قرار داده شده باشد. در حالی که ما قطعاً می‌دانیم که عصری از اعصار وجود ندارد که خالی از علمایی باشد که معتقد باشند که در شرع چیزهایی وجود دارد که صلاح و شایسته نیست تمام مردم بر حقایق و تحقیق آنها دست یابند» (همو، ۱۹۹۹ م: ۱۰۰).

با توجه به این مطلب است که ابن‌رشد اجماع را مانعی در تأویل متون دینی ندانسته و خرق اجماع را نیز منجر به کفر نمی‌داند (عبدالمهیمن، ۲۰۰۱م: ۳۶۹). وی در پاسخ به این سؤال که

تکفیر غزالی نسبت به فلاسفه خصوصاً دو فیلسوف بزرگ جهان اسلام، فارابی و ابن سینا، چگونه قابل توجیه است. معتقد است، اولاً تکفیر غزالی نسبت به این دو فیلسوف قطعی نیست، زیرا غزالی در کتاب فیصل التفرقه تصریح کرده است که تکفیر کسی به علت خرق اجماع، قطعی و بدون اشکال نیست. ثانیاً با توجه به مطالب پیش گفته در مورد شرایط تحقق اجماع در مسائل نظری، باید پذیرفت که چنین اجماعی تحقق ناپذیر است. در این صورت کاربرد تأویل و خرق اجماع توسط فلاسفه موجب نسبت دادن کفر به آنها نخواهد بود (ابن رشد، ۱۹۹۹م: ۱۰۱).

۵- خطا در تأویل متون دینی و حکم خطاکار

اختلاف در تأویل و امکان خطا در آن چیزی نیست که فرض تحقق آن ممتنع باشد. ابن رشد در عین حال که اقرار همه مسلمانان را بر تأویل پذیر بودن دین یادآور می‌شود، امکان خطا در تأویل را نفی نمی‌نماید. از نظر ایشان ظاهر شرع دارای سه حالت مختلف نسبت به تأویل است:

الف) ظاهر شرع هیچگاه تأویل نمی‌پذیرد.

این مورد فقط درباره مبادی شریعت است و هر کسی آنها را تأویل کند دچار خطا شده و هیچگونه عذری از او پذیرفته نیست. در حقیقت چنین شخصی از نظر ابن رشد کافر است.

ب) ظاهر شرع تأویل پذیر است.

واجب است اهل برهان به تأویل این ظواهر اقدام نمایند. برخی از مصادیق این دسته از نظر ابن رشد عبارتند از: آیه استواء و حدیث نزول. به همین خاطر است که پیامبر (ص) درباره کسی که گفت «خدا در آسمان است» فرمود: آزادش کنید که او مؤمن است. زیرا او اهل برهان نبود (همو، : ۱۱۱).

ج) ظاهر شرع بین دو حالت پیشین باشد.

این دسته مخصوص آیاتی است که در تأویل آنها شک وجود دارد. برخی از علماء رأی به تأویل آنها داده‌اند و برخی به عدم تأویل آنها قائل هستند. در اینگونه موارد تأویل علماء امری اجتهادی است و اگر عالمی در تأویل اینگونه ظواهر دچار خطا شود، معذور خواهد بود (همو، : ۱۰۷).

خطا در تأویل شرع از نظر ابن رشد دو دسته است:

الف) خطای غیر قابل بخشش

ب) خطای قابل بخشش

خطای غیرقابل بخشش، خطایی است که در آن فرد دست به تأویل مبادی شریعت بزند و اموری که ممتنع‌التأویل هستند را تأویل نماید. ابن رشد این خطاکار را مساوی کافر دانسته است. (همو، ۱۰۸) ابن رشد با این بیان در حقیقت، به غزالی پاسخ می‌دهد که قدم عالم، علم پروردگار به جزئیات و حشر اجساد پس از مرگ از مبادی شریعت نیستند و در آنها اختلاف آراء علماء وجود دارد. علاوه بر اینکه اقوالی را که غزالی از فلاسفه در این باره بیان کرده است، همان باور و اعتقاد فلاسفه نیست. در این صورت تأویل فلاسفه در این موارد موجب کفر نخواهد بود.

ابن رشد برای تبیین این مطلب به مسأله معاد توجه می‌دهد، از نظر او همه فلاسفه و علماء در اصل معاد شک ندارند اما در مورد کیفیت معاد، دست به تأویل زده‌اند، زیرا ویژگی‌های معاد از اصول و مبادی شریعت نیست لذا خطا در تبیین و تأویل صفات معاد منجر به کفر نمی‌گردد و خطاکار در این مورد معذور خواهد بود.

ابن رشد این مطلب را با استناد به فرمایش پیامبر(ص) که فرمود: «مجتهد در پی اجتهاد خود اگر به حق رسید دو اجر دارد و اگر خطا کند یک اجر». «چنین بیان می‌کند که اگر این امر در مورد فقیهان صادق است چگونه ممکن است در مورد حاکمانی که درباره «وجود» حکم می‌کنند (فلاسفه) صادق نباشد. در حالی که آنان کسانی هستند که خداوند آنان را برای تأویل آیات خود به طور ویژه اختصاص داده است (همو، ۱۰۷-۱۱۱).

از نظر ابن رشد خطای فیلسوفان در این باره، همانند خطای طبیب ماهری است که علاوه بر برخورداری از دانش طب تمام سعی و تلاش خود را کرده است، در این صورت اگر خطایی رخ دهد، معذور خواهد بود. اما اگر کسی که خبره در علم طب نباشد، با تجویز دارویی منجر به مرگ کسی گردد او معذور نخواهد بود. به همین خاطر است که ابن رشد، آنانی که شأنیت تأویل آیات الهی را ندارند از تأویل بازداشته و علاوه بر آن از افشای تأویل برای اینگونه انسانها نیز جلوگیری کرده است (همو، ۱۱۹).

۶- تصریح به تأویل

آیا همه انسانها قابلیت فهم تأویل نصوص دینی را دارند؟ آیا تأویل کنندگان اجازه دارند تأویل-های خود را در جامعه نشر دهند؟ چه گروهی حق تأویل دارد و چه گروهی باید فقط به ظواهر دین پایبند باشد؟

ابن‌رشد تلاش نموده پاسخی برای سؤالات فوق ارائه دهد. تأویل درست از نظر ابن‌رشد، همان امانتی است که بر همه موجودات عرضه شد اما از تحمل آن روگردان شدند و تنها انسان بار تحمل آن را بر دوش قبول نهاد. اما در مورد تصریح به تأویل، ابن‌رشد معتقد است، فقط باید با کسانی که اهل برهان هستند سخن از تأویل گفت. از نظر او انسانها در یک سطح به لحاظ شناخت و تصدیق نیستند. وجود ظاهر و باطن در دین نیز به تفاوت انسانها باز می‌گردد. در این صورت همه افراد بشر شایستگی فهم تأویل و اقدام به تأویل در نصوص دینی را ندارند. ابن‌رشد مردم را نسبت به تأویل دین، به سه دسته تقسیم کرده است: گروه اول: گروهی که اصلاً اهل تأویل نیستند، آنان اهل خطابه یا جمهور مردم هستند. گروه دوم: گروهی که اهل تأویل جدلی هستند، آنان اهل جدل یا متکلمان هستند. گروه سوم: گروهی که اهل تأویل یقینی هستند، آنان اهل برهان هستند (همو: ۱۷۱).

۱-۶- جمهوری مردم و مسأله تأویل

از نظر ابن‌رشد اهل خطابه (جمهور مردم) و اهل جدل (متکلمان)، حق تأویل آیات الهی را ندارند. شرع برای اینکه نسبت به این گروه لطف نماید، در اموری که جز به واسطه برهان شناخته نمی‌شوند، مثال‌هایی محسوس ارائه داده است (عبدالمهیمن، ۲۰۰۱: ۳۷۰). با توجه به این مطلب است که ابن‌رشد تصریح می‌کند که نباید هیچگاه برای این دو گروه تأویل‌های انجام شده، بیان گردد. همچنین نباید در کتبی که برای جمهور مردم نگاشته و یا به روش جدلی نوشته می‌شود، مطالب تأویل شده ارائه گردد (ابن‌رشد، ۱۹۹۹: ۱۱۴).

از نظر ابن‌رشد عوام توان فهم معانی تأویلی را ندارند لذا، بیان تأویل برای عامه مردم، همانند خوردن سم مهلک به موجود زنده است. کسی که می‌پندارد هر رأی متناسب با اندیشه هر انسانی است، همانند کسی است که می‌پندارد هر غذا و دارویی، غذا و دارو برای همه انسانها است (همو، ۱۹۶۴: ۵۴۷).

ابن‌رشد تأکید می‌کند که هرگاه تأویل آیات الهی برای افرادی که اهل نیستند (عامه مردم) خصوصاً تأویل‌های برهانی که از فهم عامه فاصله دارند، بازگو شوند، جمهور مردم به سوی کفر کشانده خواهند شد. دلیل این گرایش این است که در تأویل، مقصود ابطال ظاهر و اثبات معنی باطنی است، هرگاه ظاهر در نزد آنان که اهل ظاهر هستند. باطل جلوه کند، و معنای باطنی نیز درست ادراک نگردد، از معنی ظاهری نیز دست خواهند کشید و در نهایت به سوی کفر در

اصول شریعت حرکت خواهند کرد (همو، ۱۹۹۹ م: ۱۱۹). با توجه به موارد پیش گفته می‌توان گفت از نظر ابن‌رشد، جمهور مردم با ظاهر امور سروکار دارند و کلام نیز تنها هنگامی می‌تواند در آنها مؤثر واقع شود که بر معنای ظاهری دلالت داشته باشد. لذا جمهور مردم تنها از طریق درک معنای ظاهری و محسوس تحت تاثیر الفاظ و کلمات قرار می‌گیرند (همو، ۱۹۹۸ م: ۱۴۱). در این صورت ظاهر احکام شرع در حد امور محسوس برای جمهور مردم کافی و سودمند است. و نه تنها نباید تأویل‌های انجام شده از نصوص دینی برای مردم بازگو گردد، هرگز نباید از جمع و توفیق میان دین و فلسفه نیز برای جمهور مردم سخن به میان آورد.

دلیل ابن‌رشد این است که، کسی که از جمع و توفیق میان دین و فلسفه برای جمهور مردم سخن می‌گوید، در واقع از نتیجه‌های حکمت سخن گفته است؛ در حالی که مقدمات و براهین این نتایج در اندیشه جمهور مردم تحقق ندارد و البته جایز نیست به چیزی از نتایج حکمت اشاره کنیم و سپس آن را برای کسانی مطرح سازیم که با مقدمات و براهین آن آشنایی ندارند (همو، ۱۹۹۹ م: ۱۲۰/ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴ش: ۴۸۱). با توجه به موارد پیش گفته، ابن‌رشد به غزالی و متکلمین اعتراض می‌کند و معتقد است نباید مطالب عقلانی و تأویل‌های نظری در کتبی که در دسترس جمهور مردم قرار دارد، نگاشته شود. و به علماء یادآوری می‌کند که نباید تأویل‌های خود از دین را در جامعه و بین جمهور مردم افشاء سازند. وی با تأکید بر فرمایش امیرالمؤمنین علی (ع) که فرمود: «با مردم در حد افهام آنان گفتگو کنید» (همو، ۱۹۹۸ م: ۹۹) به علماء توصیه می‌کند در حد وسع ادراکی مردم با آنان سخن بگویند.

۲-۶- متکلمین و مسأله تأویل

ابن‌رشد متکلمین یا اهل جدل را در مسأله تأویل همسان اهل خطابه، یعنی جمهور مردم، دانسته است. او معتقد است آنان نباید اقدام به تأویل متون دینی نمایند و نباید تأویل‌های انجام شده برای آنان بازگو گردد. زیرا تأویل‌های این گروه موجب تفرقه در جهان اسلام شده است. وی مجموعه متکلمین را در چهار فرقه، حشویه، باطنیه، معتزله و اشاعره، دسته‌بندی می‌کند آنگاه به نقد دیدگاه‌های آنان می‌پردازد (الجابری، ۱۹۹۸ م: ۱۱۵). ابن‌رشد سه نقد اساسی به متکلمین در مسأله تأویل وارد نموده است:

۱-۲-۶- تأویل‌های متکلمان مبتنی بر برهان نیست.

همچنانکه پیش از این نگاشته شد، ابن‌رشد یکی از شروط تأویل را ابتدای آن بر برهان دانسته است. بر این اساس وی معتقد است بسیاری از روشهای متکلمین خصوصاً اشاعره، برهانی نیست علاوه بر آن گفتار اشاعره با فهم جمهور مردم و با مقصود شارع سازگار و همخوان نیست (ابن‌رشد، ۱۹۹۸ م: ۱۰۳).

ابن‌رشد برخی از مصادیق غیر برهانی بودن اندیشه اشاعره را در انکار ضروریاتی مانند قانون علیت در پدیده‌های طبیعی می‌داند (همو، ۱۹۹۹ م: ۱۲۲).

۲-۲-۶- متکلمان با مقصد شارع ناآشنا هستند

از نظر ابن‌رشد متکلمان با مقصد شارع آشنا نیستند، آنان فکر می‌کنند تنها راه و روش برای هدایت انسانها فقط یک راه و روش است و آن همان روشی است که آنان انتخاب نموده‌اند. در نتیجه راه و روشهای عمومی و مشترک، که شریعت تمام مردم را به انتخاب و پیمودن آنها دعوت کرده است را نشناخته، و به کار نمی‌برند (همو، ۱۹۹۸/۱۲۴ م: ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۶).

۳-۲-۶- متکلمان تصریح به تأویل در میان مردم نموده‌اند.

یکی دیگر از نقدهای ابن‌رشد به متکلمین، تصریح آنان به تأویلهای انجام شده در میان مردم است. ابن‌رشد تأویلهای انجام شده توسط معتزله و اشاعره و تصریح آنها برای همگان را عامل پیدایش دشمنی، کینه، تشعب و تفرق، تکفیر و بدعت، در امت اسلامی دانسته است (همو: ۱۲۲). با توجه به مطالب پیش گفته است که ابن‌رشد متکلمان را مورد نکوهش و انتقاد قرار داده و آنان را بیماردل می‌خواند و معتقد است، غذای سالمی که برای جمهور مردم سودمند است، برای متکلمان زیان‌بخش خواهد بود، در نظر او متکلمان اندیشه‌های پریشان و دلی ناپاک دارند و به منظور ایجاد فتنه و فساد همواره از امور متشابه سخن می‌گویند (همو، ۱۹۹۸ م: ۱۰۲/الجابری، ۱۹۹۸ م: ۲۷۵/الخصیری، ۱۹۸۳ م: ۱۲۵/العراقی، ۱۹۸۴ م: ۳۱۰).

۳-۶- فلاسفه و مسأله تأویل

فلاسفه یا اهل برهان، سومین گروه از دسته‌بندی ابن‌رشد از انسانها است. از نظر ابن‌رشد فلاسفه تنها گروهی هستند که حق تأویل آیات الهی را دارد. به نظر می‌رسد گزاره‌های مورد پذیرش ابن‌رشد جهت توجیه این نظر عبارتند از:

- باطن دین صرفاً مربوط به حوزه عقل است.

- تأویل فقط در حوزه عقل و مبتنی بر برهان است.

- روش فیلسوفان برهانی و یقین آور است.

- براهین فلاسفه نوعی کلام الهی و وحی است.

- کاربرد عقل و روش عقلانی در فهم دین ضروری است و دین بر آن تأکید کرده است.

- فلاسفه حاکمان وجود، گروه نخبه و ویژه جامعه و مصداق راسخین در علم هستند(همو، ۱۹۶۴م: ۸۶۵/ ۱۹۹۹م: ۸۶/ ۱۹۹۸م: ۱۳۲).

با توجه نکات پیش گفته می‌توان گفت از نظر ابن‌رشد، طریق تأویل راهی است به سوی باطن دین، و باطن دین جز معقول بودن آن چیز دیگری نیست، دستیابی به عالم معقولات منجر به ادراک باطن دین خواهد شد. فیلسوفان با تکیه بر برهان و روشهای عقلی، توان دستیابی به معقولات و باطن امور را دارند. پس تنها شایستگان تأویل متون دینی، فقط فلاسفه هستند. اما در عین حال فلاسفه باید تأویل خود از متون دینی را در چارچوب قواعد و روشهای تأویل انجام دهند و هرگز نباید در مبادی دین دست به تأویل زنند، در عین حال تأویل‌های خود را به جمهور مردم و آنان که توان ادراک برهانی را ندارند، نباید بازگو نمایند. یکی از ادله ابن‌رشد بر ضرورت تخصیص تأویل به فلاسفه، علاوه بر موارد پیش گفته این است که وی معتقد است اگر دست یافتن به تأویل، به اهل علم اختصاص نداشته باشد، برای آنان امتیاز تصدیقی که از ایمان حاصل می‌شود و برای غیر اهل علم دست نمی‌دهد، وجود نخواهد داشت(همو، ۱۹۹۹ م، : ۱۰۲). به این دلیل است که ابن‌رشد با استناد به آیه ۵ سوره آل عمران، راسخون را به الله عطف می‌کند و می‌خواند: «و هیچکس تأویل آن را نداند جز خداوند و راسخون در علم» یعنی فیلسوفان(همو، ۱۹۹۹م: ۱۰۷). با توجه به این نظر است که ابن‌رشد تأویل را معیاری دانست تا هم رابطه سازگاری دین و فلسفه را بر اساس آن بنا نهد و هم به وسیله آن به دفاع از فلسفه پرداخته و اعتراضات غزالی به فلاسفه را پاسخ گوید. شاید جالب‌ترین کاربرد تأویل آن گونه که ابن‌رشد توصیه کرده است، روشی است که بر اساس آن بر سه اتهامی که غزالی به فیلسوفان می‌زند، یعنی بر اتهام‌های انکار علم خداوند به کلیات، ادعای ازلی بودن جهان، و انکار جاودانگی شخصی، خط بطلان می‌کشد(همو: ۱۰۱).

نتیجه‌گیری

ابن‌رشد در پی پاسخ به تعارضات بیان شده بین دین و فلسفه و نسبت کفر به فلاسفه از سوی افرادی همچون غزالی، به ضرورت جمع میان دین و فلسفه از طریق تأویل متون دینی عنایت ویژه نموده است. از منظر ایشان تأویل راهکاری مهم در فهم متون دینی است. به این جهت وی تلاش نمود هم ضعف تأویلهای انجام شده توسط غیرفلسوفان را یادآوری کند و هم بر بیان قواعد و قوانین تأویل تأکید نماید. ابن‌رشد حق تأویل نصوص دینی را منحصرأ در اختیار فیلسوفان دانسته و راسخان در علم را مترادف با فلاسفه قلمداد کرده است. عمده دلیل ایشان در این رابطه تأکید قرآن بر بکارگیری عقل و ضرورت ابتدای تأویل بر برهان و وجود روش برهانی در فلسفه و نزد فیلسوفان است. هرچند ویژگی مهم دیدگاه ابن‌رشد در این مسأله، ارایه اصول و مبانی و شروط تأویل و مبتنی بر پذیرش برتری روش برهانی و عقلانی است، اما به نظر می‌رسد دیدگاه وی از فراگیری لازم در کاربرد سایر روشها غافل است. -هرچند وی در مواجهه با ابن‌عربی نوجوان بگونه‌ای دستیابی به حقیقت از طریق اشراق و تصفیه نفس را اذعان نموده است (ابن‌عربی، ۱۴۰۵ق: ۱۵۳) - همچنین انحصار معرفت در معرفت برهانی و انحصار مصداق راسخان در علم، به تعبیر قرآن، در فیلسوفان نیز از نقاط ضعف دیدگاه ابن‌رشد است. برخلاف ابن‌رشد، غزالی تحت تاثیر آموزه‌های صوفیانه، به روش شهودی و عرفانی توجه ویژه نموده و براساس این نگرش حق تأویل را در انحصار اهل عرفان دانسته و می‌نویسد: «حق تأویل فقط از آن عارف است» (غزالی، بی تا: ۶۴). وی دلیل خود در این باره را در کتاب القسطاس المستقیم چنین گزارش کرده است: «آنان (عارفان) کسانی هستند که حقیقت را از پیامبر (ص) دریافت کرده‌اند و گروهی هستند که به نور خدایی هدایت یافته و از قرآن میزان قسط و قسطاس مستقیم را دریافت کرده‌اند (همو ۱۹۹۳م: ۷۹). اما هم غزالی و هم ابن‌رشد در مسأله تأویل ناتوان از ارایه الگویی تمام عیار از صاحبان تأویل و راسخان در علم هستند. به نظر می‌رسد این ناتوانی ناشی از عدم توجه به مکتب امامیه است، مکتبی که فراتر از شروط پیش گفته ابن‌رشد، بر عصمت تأویل کنندگان شریعت تأکید نموده و مصداق راسخان در علم را معصومان (ع) می‌داند. معصومانی که راهنمایان طریق هدایتند و پرچمداران علم و تقوی و خردمندان بزرگ و صاحبان عقل کامل و معدن حکمت الهی و حاملان علم کتاب الهی‌اند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴)، *درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء*، تهران: انتشارات طرح نو.
- ابن‌رشد، محمد ابن احمد (۱۹۹۹م)، *فصل المقال فی تقریر مابین الشریعه و الحکمه من الاتصال او وجوب النظر العقلي و حدود التأویل (الدين و المجتمع)*، مع مدخل و مقدمه تحليلیه محمدعابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربيه.
- ابن‌رشد، محمد ابن احمد (۱۹۹۸م)، *الكشف عن مناهج الادله فی عقائد المله أو نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الايديولوجي للعقيده و دفاعًا عن العلم و حريه الاختيار فی الفكر و الفعل*، مع مدخل و مقدمه تحليلیه، محمدعابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربيه.
- ابن‌رشد، محمد ابن احمد (۱۹۶۴م)، *تهافت التهافت*، تحقیق: سلیمان دینا، مصر: دارالمعارف.
- ابن‌رشد، محمد ابن احمد (۱۳۷۷ش)، *تفسیر مابعدالطبیعه*، ج ۱، تهران: حکمت.
- ابن‌رشد، محمد ابن احمد (۱۳۷۰ش)، *بدايه المجتهد و نهايه المقتصد*، قم: منشورات الرضى.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۴۰۵ق)، *الفتوحات المکيه*، مصر.
- الجابری، محمد عابد (۱۹۹۸م)، *ابن‌رشد سیره و فکر*، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربيه.
- الحدادی، عزیز (۲۰۰۰م)، *صوره ابن‌رشد فی الكتابات الاروبيه و العربيه*، مغرب: مطبعه مابعدالحدائثه.
- الخضيری، زینب محمود (۱۹۸۳م)، *اثر ابن‌رشد فی فلسفه العصور الوسطی*، قاهره: دارالثقافه للنشر و التوزيع.
- العراقی، محمد عاطف (بی تا)، *النزعه العقلیه فی فلسفه ابن‌رشد*، مصر: دارالمعارف.
- اوروی، دمینیك (۱۳۷۵)، *ابن‌رشد*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
- زواوی، بغوره (۱۹۹۹م)، *قرائت ابن‌رشد*، الجمعیه الفلسفیه المصریه، بی تا.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۱)، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صلیبا، جمیل (۱۹۸۱م)، *تاریخ الفلسفه العربيه*، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
- عبدالمهیمین، احمد (۲۰۰۱م)، *اشکالیه التأویل بین کل من الغزالی و ابن‌رشد*، اسکندریه: دارالوفاء.

- عبدالمهین، احمد (بی تا)، *نظریه المعرفة بین ابن رشد و ابن العربی*، اسکندریه: دارالوفاء.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۹۲م)، *فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه*، قرآه و خرج احادیثه و علق علیه محمود بیجو، دمشق: المطبعه العلمیه، چاپ اول.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۹۳م)، *القسطاس المستقیم، الموازین الخمسه للمعرفه فی القرآن*، قرآه و علق علیه، محمود بیجو، دمشق: المطبعه العلمیه، چاپ اول.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (۱۹۹۴م)، *تهافت الفلاسفه*، قرآه و علق علیه، محمود بیجو، دمشق: المطبعه العلمیه.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (بی تا)، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، راجعها و حقیقها، ابراهیم امین محمد، قاهره: المکتبه التوفیقیه.
- فوزی، حامد الهیتی (۱۴۲۶ق)، *اشکالیه الفلسفیه فی فکر العربی الاسلامی*، بیروت: بی نا.
- کربن، هانری (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبائی، تهران: انتشارات کویر.