

تطبیق دیدگاه ابن رشد و مولوی در مسأله بایسته های اهل تاویل قرآن کریم

عباس بخشنده بالی^۱

چکیده:

تصرف در معنای ظاهری کتاب مقدس (قرآن کریم) و جایگزینی معنایی دیگر که در باطن آن لحاظ گردیده یکی از دغدغه های مهم اندیشمندان دینی است. علی رغم مخالفت برخی اندیشمندان در فرقه های مختلف اسلامی، موافقان تاویل دینی به تبیین و توجیه آن پرداخته اند. پرسش تحقیق این است که: معتقدان به جواز تاویل در قرآن، در جایگزینی معنای باطنی به جای معنای ظاهری چه اموری را باید مد نظر قرار بدهند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه ای در صدد است به بررسی تطبیقی دیدگاه ابن رشد و مولوی پیرامون ویژگی های اهل تاویل بپردازد. یافته های پژوهش حاضر این است که هر دو اندیشمند به تاویل در متون مقدس معتقد هستند. ابن رشد به عنوان فیلسوف مسلمان یکی از مهم ترین شرایط اهل تاویل را آشنایی با استدلال عقلی می داند. از سویی دیگر، مولوی به عنوان عارف مسلمان مهم ترین ویژگی اهل تاویل را سلوک در وادی شهود عرفانی می داند.

واژگان کلیدی: ابن رشد، مولوی، اهل تاویل، قرآن کریم، عقل، شهود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ . استادیار دانشگاه مازندران؛ دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۰۹۱۱۸۰۴۴۱۰۳

۱- مقدمه

یکی از موضوعاتی که اندیشمندان مختلف به زوایای آن پرداخته اند، تاویل در متون دینی است. درباره این که آیا تاویل را می توان همان تفسیر دانست؟ اختلافاتی وجود دارد. برخی به یگانگی آن دو معتقد هستند. برخی دیگر، به عمومیت تفسیر باور دارند و بیشتر اندیشمندان مرتبط به دوگانگی آن دورایی قاطع دادند (ر.ک: سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۴۹ و ۵۵۰؛ خمینی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۲۸۴؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۷؛ کمالی دزفولی، ۱۳۷۰: ۳۱). تاویل در اصطلاح قرآن یعنی مآل؛ آن چیزی که بازگشت و نهایت و بلکه کنه و حقیقت شیء اوست (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳۰: ۲۹۹).

اندیشمندان مختلفی به بحث درباره تاویل در متن مقدس قرآن کریم پرداخته و یا خود بخش هایی از آن کتاب مقدس را تاویل نمودند. به عنوان نمونه، ابن سینا، ابن عربی، غزالی، سهروردی، ملاصدرا و علامه طباطبایی را می توان برخی از آن ها دانست. هر یک از آن ها با روشی که در مکتب فکری خود داشتند به تاویل در برخی فرازهای قرآن کریم پرداخته و بایسته های اهل تاویل را معرفی نمودند. سوالی اصلی پژوهش این است که ابن رشد^۱ و مولوی^۲ درباره ویژگی ها و بایسته های اهل تاویل چه دیدگاهی دارند؟ در این پژوهش که با روش توصیفی تحلیلی و با توجه به منابع کتابخانه ای در چارچوب متون مربوط به دو اندیشمند نگارش گردید، تطبیق آراء این دو متفکر مورد بررسی قرار گرفته است.

۲- پیشینه پژوهش

درباره بررسی تطبیقی دیدگاه ابن رشد و مولوی درباره ویژگی های اهل تاویل نوشته ای مستقل یافت نشده است. در این قسمت به برخی نوشته های مرتبط اشاره می شود: مقاله «بازتاب تاویل های قرآنی مثنوی مولوی در مثنوی های سلطان ولد»، مهدی ملک ثابت و همکاران، مجله پژوهش های ادبی-قرآنی، دانشگاه اراک، شماره ۲۰، ۱۳۹۶. در این مقاله به مساله کلی تاویل از دیدگاه مولوی پرداخته شده است. مقاله «شراب آسمانی (تاویل در نگاه مولوی)»، عبدالوهاب شاهرودی و همکاران، مجله مقالات و بررسی ها، شماره ۸۷۰، ۱۳۷۹. در این مقاله نیز به مساله کلی تاویل از منظر مولوی پرداخته شده است. مقاله «دیدگاه ابن رشد درباره عقل و دین و تاثیر این دیدگاه بر آکوئیناس»، عباس بخشنده بالی، مجله عقل و دین، شماره ۱۵، ۱۳۹۵. نویسندگان در بخش هایی از مقاله به دیدگاه ابن رشد درباره تاویل اشاراتی داشته است. بنابر این، نوشته مستقلی که دیدگاه ابن رشد و مولوی را به صورت تطبیقی درباره

ویژگی های کارکردی و شناختی اهل تائویل در متون مقدس مورد بررسی داده باشد، مشاهده نشده و این مساله دارای سابقه نمی باشد.

۳- معناشناسی تائویل

ابن فارس در مقاییس اللغة آورده است: «أول»، دارای دو اصل است: نخست ابتدای امر، که واژه أول، به معنای ابتدا از این اصل است؛ دوم انتهای امر. تائویل کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام، از این باب است و آیه «هل ينظرون الا تأويله يوم يأتى تأويله» (اعراف: ۵۳-۵۲) در همین معنا استعمال شده است؛ یعنی سرانجام کتاب خدا را هنگامی که برانگیخته می شوند، در می یابند (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۵۸ و ۱۶۲). ابن جوزی گوید: «تائویل، انتقال دادن کلام از جایگاه اصلی خویش، به جایگاهی دیگر است که اثبات آن، نیازمند دلیل است که اگر آن دلیل نباشد، ظاهر لفظ رها نمی شود» (زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۴: ۳۲). و نیز تائویل به معنای تفسیر بیان غیر واضح (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ج ۱: ۱۱۹-۱۲۰)، برگرداندن از معنای ظاهر به باطن آمده است (ر.ک: طریحی، ۱۳۷۵: ج ۵: ۳۱۲). مهم ترین معنای تائویل، انتقال از معنای ظاهر به معنای غیر ظاهر است (ر.ک: تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۷۷). این معنا، آن قدر در لسان متکلمان، اصولیین و مفسران به کار رفته که ذهن انسان هنگام شنیدن این لفظ به این معنا متبادر می شود. علامه طباطبایی درباره معنای اصطلاحی تائویل معتقد است «تائویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش، و چه مواعظش، و چه حکمتهايش مستند به آن است، چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی هست، چه محکمش و چه متشابهش. و نیز بگوئیم که این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می رسد نیست، بلکه امور عینی است که از بلندی مقام ممکن نیست در چار دیواری شبکه الفاظ قرار گیرد، و اگر خدای تعالی آنها را در قالب الفاظ و آیات کلامش در آورده در حقیقت از باب چون که با کودک سر و کارت فتاد- است، خواسته است ذهن بشر را بگوشه ای و روزه ای از آن حقایق نزدیک سازد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۷۵). قرآن کریم به دلیل فراحسی بودنش دارای معنای باطنی است. این مفاهیم تنها در روز قیامت بر همگان آشکار می شود و نیز در دنیا جویندگان حقیقت نیز به مسیر هدایت رهنمون خواهند شد (ر.ک: همو، ۱۳۹۳: ۶۵).

۴- دیدگاه ابن رشد

یکی از مهم ترین دیدگاه های ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵ق) که از اندیشمندانی مانند ابن سینا آموخت، تعامل عقل و دین است. وی تلاش نمود با دلایل گوناگونی مانند استدلال های عقلی و آموزه های دینی به اثبات آن بپردازد. از نگاه او، یکی از نتایج خردورزی در دین، تائویل آیات قرآن کریم است. هر انسانی نمی تواند به تائویل آموزه های دینی بپردازد بلکه اهل تائویل باید دارای ویژگی هایی باشند. در این قسمت، به نقش مهم عقل در فهم دین و ویژگی های اهل تائویل از منظر ابن رشد پرداخته می شود.

۱-۴- ضرورت تائویل

از نگاه ابن رشد راه واقعی برای رسیدن به معارف واقعی، راه برهانی و عقلی است که در شرع بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. بدین طریق ابن رشد اثبات می کند که دین طالب نظر عقلی است و نظر

عقلی همان فلسفه است. او پا را فراتر نهاده می‌خواهد به فلسفه یونان و بخصوص ارسطو برسد. یکی از اعتقادات برخی اندیشمندان نظیر ابن رشد، وجود معنی ظاهری و معنی باطنی در قرآن کریم است. ابن رشد در تعریف تأویل معتقد است که عبور از معنای ظاهر و حقیقی لفظ به معنی مجازی و باطنی آن می‌باشد: «و معنی التأویل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية» (ابن رشد، ۱۹۸۷ الف: ۱۸).

وی معتقد است اگر ظاهر متون مقدس با قوانین عقل اختلاف داشته باشد، باید آن را تأویل نمود و در مقابل، اگر بر وفق قوانین عقل بود، بدون تأویل باید آن را پذیرفت. یکی از اشتباهاتی که درباره ابن رشد اتفاق افتاد این که برخی اندیشمندان ابن رشد را دو شخصیتی (قائل به تأویل و ظاهر) می‌دانند؛ آن‌ها معتقدند او به ظاهر و باطن، به صورت دو گانه معتقد است. حنا الفاخوری و خلیل الجر معتقدند سوء برداشت درباره ابن رشد صورت گرفته است؛ زیرا او به ظاهر و باطن معتقد می‌شود برای ایجاد یک وحدت. از نظر ابن رشد هر چه با وحی به دست آید با عقل سازگار است (ر.ک: الفاخوری و الجر، ۱۳۷۳: ۶۶۴).

ابن رشد به نکته اشاره می‌کند که اگر ما به آموزه‌ها و دستورات شرع اعتقاد داریم، با توجه به آنها متوجه می‌شویم که نه تنها قرآن تعقل را مباح می‌داند بلکه آن را واجب دانسته است. وی تصریح می‌کند: «اما اینکه شرع مردم را از راه عقل و به وسیله آن متوجه نظر در موجودات جهان کرده است و شناخت آنها را خواسته است، امری روشن و آیات بسیاری در این باب وجود دارد؛ مانند: «پس ای دیده‌وران عبرت گیرید». و این آیه نص بروجوب به کار بردن قیاس عقلی محض و یا عقل و شرع با هم است»^۳ (ابن رشد، ۱۹۸۷ الف: ۱۱-۱۲). ابن رشد معتقد است که شرایع مردم را به سعادت می‌رساند و لذا ضروری‌اند. و نشأت دیگر فقط با فضایل نظری و پس از آن، با عملی حاصل می‌شود. بنابراین، سعادت با فضایل اخلاقی کمال می‌یابد و فضایل اخلاقی با شناخت حاصل می‌شود. وی تصریح می‌کند: «شرایع برای فضایل عملی و نظری ضروری است. آنها برای ایجاد فضایل اخلاقی، نظری و صنایع عملی ضروری هستند. زندگی آدمی در این سرای جز به صنایع عملی میسر نیست. نیز در نشأت و در آن سرای، زندگی جز به فضایل نظری حاصل نشود. ولی هیچ یک از این دو جز با فضایل اخلاقی کمال نباید. و فضایل اخلاقی جز به شناخت و بزرگداشت باری تعالی با عبادات مشروع ادیان حاصل نگردد» (همو، ۱۹۹۸: ۵۵۵-۵۵۴). از این مطلب فهمیده می‌شود که وحی، بر حقیقت فلسفی، اوصاف و رموزی می‌افزاید که موافق با میزان عقل عامه است؛ نیز شرع مردم را به اعمال صالح و می‌دارد و برای همین است که وحی متمم ناتوانی‌های عقل از جنبه عملی است.

ابن رشد در بحث ارتباط دین و فلسفه، نخست فلسفه را از نظر دین واجب دانست و سپس ظاهر و باطن را در قرآن اثبات نمود و گروهی را اهل ظاهر و گروهی را اهل باطن برشمرد. و در گام بعدی به مساله تأویل قرآن تصریح می‌کند: «إن للشرع ظاهراً و باطناً» (همان: ۲۰). وی درباره ضرورت تأویل معتقد است: «ظاهر آن چیزی است که با مثال‌هایی بر معانی آن دلالت می‌کند و باطن فقط برای اهل برهان

قابل فهم است. البته با شرایط خاصی که در تأویل باید رعایت شود که یکی از آنها عدم خلل در روش زبان عربی است؛ مثل اینکه یک چیز را به اشتباه، تشبیه، سبب و یا شیء مقارن لاحق او بنامیم (همان: ۱۸). بدین طریق، ابن رشد به تفصیل، تجزیه و تمییز رو می آورد تا از آن حصار بیرون رود و برای فیلسوف راه نجاتی یافته و دین را به حقیقت فلسفی آن بازگرداند و البته این کار را با مهارت و منطقی که خاص او است انجام می دهد (ر.ک: الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۳، ۶۵۸).

۲-۴- مخاطبان خاص

به نظر ابن رشد محتویات دینی به سه طریق مردم را مورد خطاب قرار می دهد، که سطوح آنها را از حیث شناخت معین می کند: جمهور مردم، اهل جدل و اهل برهان و خواص. وی معتقد است گروهی با خطابه، گروهی با دلایل جدلی و گروهی تنها با برهان عقلی اقناع می شوند: «بدیهی است که طباع آدمیان متفاوت است؛ پاره‌ای از مردم از راه برهان معرفت حاصل می کنند و بدان گروند و پاره‌ای دیگر از راه گفتارهای جدلی و گروهی نیز از راه گفتارهای خطابی همان معرفت را حاصل کنند؛ زیرا طبیعت هر انسانی آن را می پذیرد که استعداد نهفته او است»^۴ (همو، ۱۹۸۷ الف: ۱۷). وی در قسمتی دیگر از این کتاب، خطاب‌های شرع را بیشتر متوجه عامه مردم که با گفتارهای خطابی و جدلی اقناع می کنند، کرده است: «از آنجا که یکی از روشهای تصدیق که مربوط به اکثر انسانهاست، روش خطابی و جدلی است... و هدف اصلی شرع هم عنایت به اکثر است، بدون اینکه از اقل و خواص غافل بماند، بیشترین روش که شارع بر آن تصریح نموده روشهای مشترک برای اکثر است»^۵ (همان: ۳۱).

و به همین دلیل در آیات گوناگون، مسائل شرعی به گونه‌ای لطیف و گاهی همراه با کنایه و استعاره جالبی بیان شد (همان: ۲۶). نکته قابل توجه از نگاه وی این است که افرادی نباید مسائل ویژه خواص را برای عوام ذکر کنند: «فالتأویلات لیس ینبغی أن یصرح بها للجمهور» (همان: ۳۳)؛ در مورد تأویلات شایسته نیست که برای جمهوری مردم نقل شود. بعضی از مسائل مثل تأویل، که بیان می شود، به گروه خواص منحصر بوده و اکثر باید به همان روش جدلی و خطابی بسنده کنند تا دچار لغزش نگردند. البته این نکته را فلاسفه دیگر نظیر شیخ شهاب الدین سهروردی در مقدمه کتاب حکمه الاشراق و دیگران هم مورد تأکید قرار دادند.

ابن رشد در فراهی گوناگون از آثارش به این نکته تأکید می کند که فقط با روش برهانی می توان تأویل کرد و الا تأویل بردن اشتباه است. وی تصریح می کند «ما قطع داریم که تمام آنچه مؤدای برهان است و ظاهر شرع با آن مخالف است، این ظاهر بر طبق قانون تأویل عرب، تأویل را می پذیرد و این قضیه برای هیچ مسلمان و مؤمنی قابل شک نیست» (ابن رشد، ۱۹۸۷ الف: ۱۸).

بنا به نظر ایشان، مخالفت با فلسفه و تلقی تعارض آن با شریعت، به جهت تأویل غیر برهانی و نادرست در مسائل دینی است. وی در این مورد با استفاده از یک مثال می گوید: «آن نظری که معتقد است شریعت مخالف فلسفه است یا نظری است که شریعت را نفهمیده و یا در فلسفه مرتکب خطا شده، یعنی تأویلش خطا بوده است (برهانی نبوده)، چنانکه این خطا در مسأله علم خدا به جزئیات و غیره اتفاق

افتاده است». وی می‌افزاید به همین دلیل است که ما باید در مورد اصول شریعت، بیشتر دقت کنیم؛ اگر این کار صورت گیرد متوجه می‌شویم که بیشترین مطابقت و هماهنگی بین حکمت و دین وجود دارد» (ابن رشد، ۱۹۸۷ ب: ۹۳).

ابن رشد هشدار می‌دهد که تنها اهل حکمت و علم، توان تأویل را دارند و غیر آنها نباید به این کار دست بزنند [بلکه] وظیفه آنها حمل الفاظ به ظاهر آنهاست: «و اما کسی که اهل علم نیست واجب است که الفاظ را بر ظاهر حمل کند و تأویل در حق او کفر است؛ چونکه به کفر منجر می‌شود» (ابن رشد، ۱۹۸۷ الف: ۱۸). نیز در کتاب الکشف عن مناهج الادله (ر.ک: همو، ۱۹۸۷ ب: ۹۲) اشاره می‌کند آنهايي که اهل برهان نیستند، قادر به جمع بین عقل و شرع نیستند؛ زیرا آنها توان اقامه برهان بر آن جمع را ندارند و به همین دلیل برای آنها جایز نیست. در مقابل، ابن رشد معتقد است کسانی اهل تأویل‌اند که اهل علم و یا فلسفه باشند؛ وی با اشاره به آیه شریفه «و الراسخون فی العلم» (آل عمران: ۷)، اشاره می‌کند که اهل تأویل که توان هماهنگ کردن فلسفه و شریعت را دارند، باید راسخون فی العلم باشند. و غیر اهل علم از مؤمنین، بدون برهان به ظواهر عمل می‌کنند و توان این کار را ندارند و لذا نباید به این روش روی آورند (ابن رشد، ۱۹۸۷ ب: ۲۱). در گامی فراتر معتقد می‌شود که براهل علم و تأویل واجب است که در هنگام وجود برهان، به تأویل آن رجوع کنند نه به ظاهر آن (همان: ۲۴).

بنابراین، باید برای عامه از تأویل عدول کرد؛ زیرا اگر تأویل درست باشد، معنای آن را درست درک نکنند و اگر نادرست باشد، گمراه شوند وظیفه شارع آن نیست که حقیقت را به مردم بیاموزد، بلکه وظیفه‌اش این است که اگر نفوس سالم باشند، سلامت آنها را حفظ کند و اگر سالم نباشد، راه سلامت را به آنها بیاموزد. و این سلامت روحی است که سعادت دنیا و آخرت بر آن مترتب است (الفاخوری و الجری، ۱۳۷۳: ۶۶۱).

وی در قسمتی از فصل المقال، متکلمان بویژه غزالی را سخت مورد حمله قرار می‌دهد: «و کسی که از اهل علم نباشد واجب است که حمل بر ظاهر کند و برای او سخن از تأویل گفتن کفر است... و اگر در غیر کتب برهان ارائه شود و از طریق شعر و خطابه یا جدل بر آن استدلال شود، چنانچه ابوحامد معمول می‌داشت، هر چند که قصد خیر داشته، هم از حیث شرع و هم حکمت خطاست، چنین کسی می‌خواهد که اهل علم را افزون کند ولی به کثرت اهل فساد کمک کرده و مردمی را به عیب‌جویی از حکمت و دیگران را به عیب‌جویی از شرع و عده ای را به عیب‌جویی از هر دو واداشته است و گویا یکی از مقاصد ابوحامد در تألیف کتاب همین بوده است. دلیل من این است که او در کتب خود یک مذهب را اختیار نکرده، با اشاعره، اشعری است، با صوفیه، صوفی و با فلاسفه، فیلسوف... بنابراین، بر ائمه مسلمین واجب است تا مردم را از این گونه کتب او نهی کنند» (ابن رشد، ۱۹۸۷ الف: ۲۹-۲۸). بالاخره ابن رشد برای آنکه اثبات کند که تأویل نباید از راسخان در علم تجاوز کند، به اقامه ادله تاریخی می‌پردازد که مسلمانان صدر اسلام که دین را بدون تأویل پذیرفتند، از حیث تقوی و فضیلت کاملتر بودند و حال آنکه کسانی که

بعد از ایشان آمدند و به تأویل عمل کردند، تقوایشان کاهش یافته و اختلافشان روی به تزاید نهاد. هم اشاعره و هم معتزله خطا کردند. (ر.ک: الفاخوری و الجر، ۱۳۷۳: ۶۶۳).

۳-۴- حدود تأویل

یکی از هشدارهایی که ابن رشد به اهل تأویل وارد می‌کند، عدم ورود در بخشی از آموزه های دینی است که جزء مبادی دین است. وی معتقد است «نباید در مبادی عام دینی به تأویل پرداخت، نظیر اینکه آیا عبادت خدا واجب است یا خیر؟» (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۵۵۵). نیز در فصل المقال به نمونه هایی از مبادی شریعت مانند اقرار به خدای تعالی، به انبیاء و نبوت آنها، به سعادت اخروی و شقاوت اشاره می‌کند (ر.ک: همو، ۱۹۸۷ الف: ۲۶)؛ دلیل وی برای عدم تأویل در این سه [مبدأ، معاد و نبوت] این است که مبادی شریعت مطالبی هستند که هر سه گروه از جمهور، اهل جدل و برهان برای آن دلیل دارند، در چنین مواردی تأویل جایز نیست؛ چونکه تأویل عدول از ظاهر به باطن از طریق برهان است و جایی که برهان وجود دارد دیگر باطنی فرض نمی‌شود (ر.ک: همان).

مورد دیگری که اهل تأویل باید به آن توجه نموده و ورود پیدا نکنند، مساله ای است که قرآن برای جمهور مردم برهان اقامه کرده است، منتهی برهانی بسیط نه پیچیده که عدول کردن به باطن معنایی ندارد. در این موارد که از شرع برهان وجود دارد هم، اهل برهانی با جمهور مردم متفاوتند؛ چونکه همین سخنان برهانی را عمیق‌تر درک می‌کنند: «همانا اختلاف بین معرفت [خواص و عوام] در تفصیل آن دو معرفت است، بدین معنی که شناخت جمهور مردم از دلیل عنایت و اختراع، محدود به علم حسی است، اما علماء شناختی فراتر از حس دارند و آن شناخت برهانی است» (همان: ۶۴).

۴-۴- نمونه هایی از تأویل

ابن رشد در کتاب الکشف عن مناهج الأدله که کامل کننده کتاب فصل المقال است، با توجه به مبانی ذکر شده، بعضی آیات را به واسطه تحلیل های عقلی که خود آن را تأویل می‌نامد، به باطن و واقع انصراف داده و بهترین معنی را به دست می‌آورد. در این قسمت به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

اشاعره با ردّ علیّت عالم، این سلسله را بر طبق «عادت» تفسیر می‌کنند که ابن رشد با آن مخالفت می‌کند: «و قولهم إن الله تعالی أجرى العاده بهذه الاسباب، و أنه ليس لها تأثير فى المسببات باذنه قول بعيداً جداً عن مقتضى الحكمة» (همو، ۱۹۸۷ ب: ۱۰۶) سخن آنها در اینکه خداوند به واسطه عادت این اسباب را جاری ساخته و اینکه این سببها تأثیری در معلولها ندارند بسیار دور از حکمت است. وی معتقد است که بین اجزاء عالم روابط حتمی علی و معلولی حاکم است؛ «ولی ما برآنیم که در عالم باید محکم‌ترین نظام که بالاتر از آن وجود ندارد حاکم باشد و اینکه ترکیبات محدود و موجوداتی که از آن حادث می‌شوند بالضرورة حادث می‌شوند و این حالت، یک صفت دائمی است که مختل نمی‌شود». (همان: ۱۰۷) ایشان برای ادعای خود دو دلیل قرآنی می‌آورد که بیانگر اتقان و استحکام در روابط نظام خلقت است:

الف: «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۸). این آیه به روابط حتمی اشاره می‌کند نه اینکه دلالت بر روابط مجازی و اتفاقی باشد.

ب: «ما تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» (ملک: ۳).
به نظر ابن رشد، خداوندی که «تفاوت» و «فطور» را نفی کرده به طریق اولی علیت را نفی نمی‌کند؛ چونکه انکار علیت بزرگترین تفاوت در نظام عالم بوده و با حکمت الهی منافات دارد: «وَأَيُّ تَفَاوُتٍ أَعْظَمَ مِنْ أَنْ تَكُونَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا يُمْكِنُ أَنْ تَوْجِدَ عَلَى صِفَةٍ أُخْرَى فَوَجِدْتَ عَلَى هَذِهِ وَ لَعَلَّ تِلْكَ الصِّفَةُ الْمَعْدُومَةُ أَفْضَلُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ» (ابن رشد، ۱۹۸۷: ب: ۱۰۸) و چه تفاوتی بزرگتر از اینکه بگوییم اشیاء می‌توانستند بر صفتی غیر آنچه الآن هستند باشند و چه بسا این صفت معدوم بالاتر از صفت موجود باشد.
به نظر ایشان آیه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴) برهانی است که دلالت بر علم خداوند دارد؛ به دلیل اینکه اجزاء عالم، واحدی هدفمندند و در پیکره واحدی دیده می‌شوند. از وحدت و هماهنگی این نظام پی می‌بریم که صانع وی، هدفی داشته و هدف داشتن بر علم صانع دلالت می‌کند. (ابن رشد، ۱۹۸۷: ب: ۷۰)

ابن رشد به آیاتی از قرآن مجید اشاره می‌کند که بر جهت‌دار بودن خدا دلالت دارند؛ به عنوان نمونه:
«وَ يَحْمِلُ عَرْشُ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ» (حاقه: ۱۷).
«يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵).
«تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ» (ملک: ۶).
«أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ» (ملک: ۱۶).
تنها اشکالی که در مواجهه با این نوع آیات به ذهن متبادر می‌شود، اثبات جهت برای حق تعالی بوده که مستلزم جسمیت و مکان است که با آموزه‌های دینی منافات دارد. ابن رشد در پاسخ به این نوع اشکالات که بسیاری به آن اعتقاد دارند به این نکته اشاره می‌کند که جهت همیشه همراه با مکان نیست. (ابن رشد، ۱۹۸۷: ب: ۱۰۸)
وی مانند سایر دانشمندان با تاویل به این نوع آیات نگرسته و علت دشواری فهم این سخن را آن می‌داند که در محسوسات برای آن مثالی یافت نمی‌شود و لذا شارع مقدس جسمیت را از خود نفی کرده است، گرچه اثبات هم نکرده است. (ر.ک: همان: ۸۷-۸۵) ابن رشد به آیات دیگری هم می‌پردازد که پرداختن به آنها ما را از مقصود اصلی دور می‌کند.

۵- دیدگاه مولوی

یکی دیگر از اندیشمندانی که درباره تاویلات متون مقدس نظریه پردازی نمود، مولوی (۶۰۴-۶۷۲ق) است. وی در فرازهای مختلفی از برخی آثار مانند مثنوی معنوی به این موضوع پرداخته است. ورود اهل تاویل در برخی ظواهر قرآن کریم و جایگزینی معنای باطنی در معنای ظاهری مورد توجه وی می‌باشد. وی معتقد است اهل تاویل باید دارای ویژگی‌های مهم در این موضوع باشند که در ادامه تبیین می‌شود.

۱-۵- ضرورت تاویل

جعفر شهیدی در شرح مثنوی در توضیح ابیات مولوی به این نکته تأکید دارد که نباید در برخی فرازهای کتاب مقدس به ظواهر اکتفا نمود. وی از نگاه مولوی می‌گوید: «بعضی به ظاهر برخی آیه‌های قرآن بسنده کرده و می‌پندارند آن چه قرآن در باره پیشینیان گفته داستان است، یا آن که به ظاهر لفظ بعض آیه‌ها اکتفا می‌کنند و نمی‌دانند قرآن را معنی‌هاست که دانستن آن برای همگان میسر نیست و جز اولیای خدا تأویل آن را نمی‌داند. آن گاه برای روشن کردن این معنی دقیق، چنان که شیوه اوست به انسان مثل می‌زند که نزدیکان او شکل ظاهر وی را می‌بینند لیکن درونش را نمی‌شناسند هر چند سال‌ها با او به سر برند» (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۴: ۶۴۳). با توجه به وجود باطن در متون مقدس، باید اهل تأویل به دقت و روشی که مولوی پیشنهاد می‌دهد به این مهم پرداخته و معنای واقعی ظواهر را به مخاطبان ارائه دهند.

۲-۵- مخاطبان خاص

یکی از تأویل‌های مهم که مورد تأیید مولوی می‌باشد و دیگر عارفان نیز به آن معتقد هستند، تأویل باطنی اشراقی است. تفسیر ظاهری کلمات به کمک کتب لغت امکان‌پذیر است ولی تأویل باطنی آن مستلزم یک نوع دگرگونی درونی و ولادت جدید معنوی است. تا انسان نتواند به درون خود سفر کند و به تأویل رموز وجود درونی خود پردازد او را قدرت تأویل پیام شرق عالم وجود که همان حکمت اشراقی است میسر نشود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۴-۳۵). این که اهل عرفان می‌توانند به تأویلی درست بپردازند مدعای مولوی است که با عرفای نامی هم عقیده است. از نظر ابن عربی اهل قرآن همان اهل الله هستند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۹۹).

پیش قرآن گشت قربانی و پست
تا که عین روح او قرآن شده‌ست

(مولوی، ۱۳۷۳: ۷۶۹)

عارف کسی است که به کتاب خداوند ایمان دارد. به ظواهر قرآن توجه داشته اما از ظاهر به باطن عبور می‌کند. چنین کسی صاحب مقام ولایت بوده دارای علم و هبیبی است و از این رو علم به تفصیل آیات خواهد داشت. خداوند به جایش تلاوت می‌کند و مرادش را می‌فهماند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۳۹).

بر دانش و حال خود تأویل کنی قرآن
و آنگاه هم از قرآن در خلق زنی سندان

(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۰۵)

تنها انسان کامل قادر به فهم باطن و به طور کامل و جمعی است. انسان کامل تشبیه و تنزیه را با هم می‌پذیرد و حق در جمع بین این دو است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴). جلال‌همایی در تفسیر این ابیات مثنوی، با استناد به روایتی درباره علی (ع) می‌گوید: «باید شنیده باشید که در واقعه جنگ صفین؛ آنگاه که سپاه معاویه به حيله «عمرو عاص» قرآن بر سر نیزه‌ها کردند؛ و باین تدبیر پای جمعی از یاران حضرت امام علی علیه السلام در میدان نبرد سست گردید؛ علی علیه السلام فرمود «انا کلام الله الناطق»؛ چرا که آن حضرت روح قرآن و کلام الله ناطق مجسم، و مدلول حقیقی و مصداق تام و تمام «امام مبین» بود» (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۸۰).

وی در فراهایی از آثارش با تاویل عقلی محض که برخی فلاسفه انجام می دادند به مخالفت پرداخته و آنها را مجاز به انجام آن نمی داند. وی معتقد است عقل انسان به تنهایی دارای ضعف هایی است که موجب نتایج اشتباه می باشد. وی می گوید:

| | |
|---------------------------|---------------------------|
| فلسفی کو منکر حنانه است | از حواس اولیا بیگانه است |
| گوید او که پرتو سودای خلق | بس خیالات آورد در رای خلق |
| بلک عکس آن فساد و کفر او | این خیال منکری را زد برو |

(مولوی، ۱۳۷۳: ۲۹۱)

وی درباره نتایج اشتباهی که در برخی تاویلات وجود دارد، به کارگیری عقل محض را سبب اصلی دانسته و به تخطئه آن می پردازد:

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| آن خطا دیدن ز ضعف عقل اوست | عقل کل مغزست و عقل جزو پوست |
| خویش را تاویل کن نه اخبار را | مغز را بد گوی نه گلزار را |

(همان: ۵۷)

۳-۵- حدود تاویل

یکی از نکاتی که مولوی به آن تاکید می ورزد، تاویل درست قرآن کریم است. وی پرهیز از خواهش های نفسانی در تاویل قرآن کریم را مهم دانسته و تصریح می کند «قرآن را به رأی خود، تاویل مکن»:

| | |
|--------------------------|----------------------------|
| کرده‌ای تاویل حرف بکر را | خویش را تاویل کن نی ذکر را |
| بر هوا تاویل قرآن می کنی | پست و کژ شد از تو معنی سنی |

(همان: ۴۶)

یکی از مصادیق ابیات فوق، جبریون است. آن ها با تاویلات اشتباه معتقدند که خدای تعالی به واسطه آن ها به تاویل پرداخته و لذا تاویلی درست انجام می دهند. محمد نعیم در شرح مثنوی معتقد است: «جبری بر موافق نفس و خواهش و هوا، قرآن تاویل می کند و آن معنی که راست و درست و بلند و سنی است، آن معنی را به تاویل رکیک، پست و متحنی می گردانند. از جمله متمسکات جبری آیه ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ است. چه جبری می گوید که حق تعالی رمی را که به ظاهر از بنده صادر شده است، آن رمی را از بنده معزول و منفی ساخته، به سوی خود نسبت کرده است» (نعیم، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۷). بنابراین، در این بیت بر جبریان که آیات مربوط بکسب و عمل را تاویل می کرده اند رد می کند زیرا نژد ائمه‌ی اسلام مسلم است که تفسیر و ایضاح قرآن جز باسناد و آثار درست که از طریق پیامبر(ص) و صحابه رسیده باشد روا نمی باشد(ر.ک: فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۲: ۴۱۶).

یکی دیگر از مصادیق تاویل بر اساس هوای نفس از نگاه مولوی، عقل گرایانی مانند معتزله هستند. آن ها به برخی تاویلات عرفانی مانند آن چه در قرآن کریم مانند «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء: ۴۴) درباره تسبیح مخلوقات الهی وجود دارد اعتقادی ندارند و به همین دلیل آن ها نیز باید به تعادل و

جلال الدین محمد مولوی با توجه به مبنای شهودی در تاویل آیات مقدس قرآن کریم، خود نیز پایبندی اش را به اصولش اثبات نموده است. وی با توجه به روش های مختلف در تاویل، به تاویل مورد اعتقادش که همان تاویل عرفانی است رو می آورد که در این قسمت به چند نمونه اشاره می شود.

وی در مورد آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا وَ أَنْتَهِزُ مَعْنَمَ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ» (نساء: ۹۷)، به عبارت «أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً» پرداخته و معنایی متفاوت با روش حکما بر می گزیند. وی در مثنوی معنوی وسیع بودن «أَرْضُ» را به «ارض معنوی» تاویل برده و آن را به اولیای الهی منسوب می کند.

آن که ارض الله واسع گفته‌اند
 عرصه‌ای دان کانبیا در رفته‌اند
 دل نگردد تنگ ز آن عرصه‌ی فراخ
 نخل تر آن جا نگردد خشک شاخ

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۲۹)

لیک با این جمله بالاتر خرام
 چون که ارض الله واسع بود و رام

(همان: ۸۴۰)

با توجه به این که وسعت معنوی عالم فراتر از تصور بشر می باشد، اولیاء و انبیاء و به عبارتی دیگر، انسان کامل به خستگی و ملالت نخواهد رسید.

این بیابان در بیابانهای او
 همچو اندر بحر پر یک تای مو

(همان: ۵۳۴)

به همین دلیل است که ملاحادی سبزواری در تفسیر مثنوی معنوی وقتی به این فراز می رسد معتقد است «و از اینجاست که حکمای اشراق عالم اجسام را عالم موت و ظلمت و غسق خوانند. یا مراد تن است، که گور نفس ناطقه است، و علائق تن گور معنوی روح است» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۹۳).

یکی دیگر از مواردی که مولوی به تاویل عرفانی رو می آورد، آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) است.

چون ز علت وارهدی ای رهین
 سرکه را بگذار و می خور انگبین
 تخت دل معمور شد پاک از هوا
 بین که الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
 حکم بر دل بعد از این بی‌واسطه
 حق کند چون یافت دل این رابطه
 این سخن پایان ندارد زید کو
 تا دهم پندش که رسوایی مجو

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۴۷)

وی معتقد است مقصود از «عرش»، دل است. اگر سالک الهی بتواند معایب خود را کاهش داده و بر زیبایی های باطنی بیافزاید، خدای تعالی بر دل چنین انسانی عارف نشسته و نمادی از خلافت الهی شکل خواهد گرفت. به عبارتی دیگر، «چون از علت کدورت نفس و هوا به قدم صحت لزوم مصطفی - علیه

السلام-شفا یافتی، بعد از آن انگبین معرفت بی‌واسطه سرکه بخور که تأثیر و تربیت سرکنگبین که عبارت از ذات مصطفی است، در ذات تو چنان غلبه کرده است که بعد از این کدورت سرکه- که عبارت از تقید است- نمانده است که قدم سلوک تو بر مرکب تجرد و وحدت سوار شده است» (نعیم، ۱۳۸۷: ۷۵-۷۶). شهیدی نیز در تفسیر بر مثنوی به صراحت بیان می‌کند که «اگر کسی به رتبتی رسید که از علاقه‌های دنیوی رها گردید، یک سره به خدا پیوسته است و دل او در تصرف خداست» (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۰۱).

۶. تطبیق و نتیجه‌گیری

با توجه به آن چه در مساله بایسته‌های اهل تاویل از منظر ابن رشد و مولوی ارائه گردید، می‌توان به تطبیق و در نهایت نتیجه‌های ذیل اشاره کرد:

یک. یکی از مهم‌ترین نکته‌هایی که ابن رشد و مولوی بر آن تأکید می‌کنند، ضرورت تاویل در برخی ظواهر قرآن کریم است. ابن رشد تاویل را متفاوت از تفسیر دانسته و عبور از ظاهر الفاظ و رسیدن به معنای باطنی آن می‌داند (ر.ک: ابن رشد، ۱۹۸۷ الف: ۱۸). وی معتقد است با عقل و استدلال و نیز با استفاده از آموزه‌های دینی می‌توان ضرورت تاویل را اثبات نمود (ر.ک: همو، ۱۹۹۸: ۵۵۴). مولوی نیز به ضرورت تاویل که متفاوت از تفسیر است معتقد می‌باشد؛ زیرا در تاویلات مختلفی که در آثارش مطرح می‌نماید به عدول از معنای ظاهری توجه داشته و معنایی معنوی و باطنی را می‌آورد (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۳: ۱۲۹). وی نیز مانند ابن رشد معتقد است در برخی آیات قرآن کریم ظاهر و باطنی وجود دارد که باید از ظاهر آن عبور نموده و معنای باطنی را اقتباس نمود (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۳: ۴۶۸). مولوی قرآن را مانند انسان مثال آورده که نباید فقط به ظواهر انسان توجه نمود بلکه باطن انسان گاهی متفاوت از ظاهرش می‌باشد که باید مورد توجه قرار بگیرد.

بنابر این، هر یک از ابن رشد و مولوی به معنای تاویل و ضرورت آن اعتقادی راسخ دارند.

دو. ابن رشد و مولوی با استناد به برخی دلائل معتقدند تاویل در متون مقدس به عهده خواص جامعه می‌باشد. از سویی دیگر، ابن رشد بر حکیمان و مولوی بر عرفا با عنوان اهل تاویل اصرار می‌ورزند. ابن رشد معتقد است با توجه به اختلاف طبایع انسان‌ها، همگان نمی‌توانند به تاویل در قرآن کریم بپردازند بلکه خواص باید آن را به عهده بگیرند (ر.ک: ابن رشد، ۱۹۸۷ الف: ۱۷). و نیز اهل تاویل حتی نباید تاویلات دینی را برای جمهور مردم نقل نمایند (ر.ک: همان: ۳۳). وی تأکید دارد اهل تاویل فقط با روش برهانی می‌توانند به تاویلی درست دست یابند که در غیر این صورت خطا رخ خواهد داد (ر.ک: همان: ۱۸). در این صورت است که هماهنگی میان دین و حکمت مصداق عینی پیدا می‌کند (ر.ک: همان: ۹۳). مولوی نیز مانند عرفای نامی مانند ابن عربی به مخاطبان خاص در تاویل دینی تأکید می‌کند. ابن عربی اهل قرآن را انسان‌ها کامل و یا اهل الله می‌داند (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۹). مولوی نیز مانند معاصرش به مخاطبان خاص تأکید دارد (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۳: ۷۶۹). یکی از ویژگی‌های مهم اهل عرفان از منظر مولوی، فهم و درک عمیق قرآن کریم می‌باشد (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۴: ۷۰۵). از سویی دیگر،

مولوی به اهل حکمت و فلسفه در تاویل و تفسیر متون مقدس خرده گرفته و آن‌ها را مناسب برای این مهم نمی‌داند (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۳: ۴۶).

در نتیجه، هر یک از ابن رشد و مولوی بر اهل خواص بودن اهل تاویل اتفاق نظر داشته ولی در مصداق آن با یکدیگر اختلاف مبنایی دارند. ابن رشد به اهل عقل و حکمت و در مقابل مولوی به عارف به عنوان اهل تاویل اصرار می‌ورزند.

سه. هر یک از ابن رشد و مولوی برای اهل تاویل به بایسته‌هایی اشاره می‌کنند که با توجه به اختلاف مبنایی در روش، گاهی به نتایج متفاوت توجه دارند. ابن رشد تاویل در متون مقدس که جزء مبادی دین به حساب می‌آید را نادرست می‌داند (ر.ک: ابن رشد، ۱۹۹۸: ۵۵۵). وی درباره اصول اعتقادی مانند اقرار به خدا، اعتقاد به پیامبران و سعادت و شقاوت اخروی معتقد به تاویل نیست (ر.ک: همو، ۱۹۸۷ الف: ۲۶). مورد دیگری که ابن رشد به آن تاکید دارد، عدم ورود در بخشی از آموزه‌های دینی است که جزء مبادی دین است (ر.ک: همان: ۶۴). مولوی نیز به بایسته‌هایی درباره تاویل متون مقدس معتقد است. از نظر وی باید از خواهش‌های نفسانی در تاویل پرهیز نمود و به صورت افراطی تاویل نمود. به عنوان نمونه در تسیب مخلوقات الهی باید به رای خود تفسیر و تاویل نکرد (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۳: ۴۶). مولوی بر این نکته پافشاری می‌کند که بهترین تاویل، تاویل قرآن به قرآن کریم است (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۳: ۷۶۹).

بنابراین، ابن رشد بر اساس مبنای فلسفی خود بر تاویل عقلی منطقی تاکید می‌ورزد ولی مولوی بر اساس مبنای عرفانی و شهودی بر ویژگی‌های فردی اهل تاویل و تاویل قرآن به قرآن پافشاری می‌کند. این تفاوت، در تاویلاتی که این دو در آثارشان انجام دادند نیز قابل مشاهده است. ابن رشد به تاویلات حکیمانه و مولوی به تاویلات عارفانه توجه نمودند.

۷. یادداشت‌ها

۱- ابوالولید محمد بن احمد بن رشد، در سال ۱۱۲۶ میلادی مصادف با ۵۲۰ هجری قمری در قرطبه متولد شد. نام او در زبان عربی ابن رشد است. در حالی که در ترجمه لاتینی به Averroes معروف است. خاندان او از مشهورترین تبار در اندلس بودند (لطفی جمعه، بی تا: ص ۹). نخست، الکشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه، فصل المقال تقریر مابین الحکمه و الشریعه من الاتصال و وی در ۵۹۵ ق. در سن هفتاد و دو سالگی وفات کرد (الفاخوری و الجر، ۱۳۷۳: ۶۴۲؛ ۲۲۶-۲۲۰، p Austeda، ۱۹۷۲). وی توانست تأثیراتی قابل توجه بر مسیحیت و یهودیت در مساله عقل و دین بر جا گذارد (Fakhry, 2001, p167; Henry, 1974, p74).

۲- مولد مولانا شهر بلخ است و ولادتش در ششم ربیع الاول سنه ۶۰۴ هجری قمری اتفاق افتاد. پدر مولانا محمد بن حسین خطیبی است که به بهاء الدین ولد معروف شده و او را سلطان العلماء لقب داده‌اند. بعد از آنکه مولانا مدتی در حلب بتکمیل نفس و تحصیل علوم پرداخت عازم دمشق گردید و مدت هفت یا چهار سال هم در آن ناحیه مقیم بود و دانش می‌اندوخت و معرفت می‌آموخت. افلاکی نقل

می‌کند که روزی مولانا از مدرسه پنبه‌فروشان درآمده بر استری راهوار نشسته بود و طالب علمان و دانشمندان در رکابش حرکت می‌کردند از ناگاه شمس‌الدین تبریزی بوی بازخورد و ملاقاتشان صورت گرفت. سرانجام مولانا در بستر ناتوانی بیفتاد و هرچه طبیبان به مداوا کوشیدند سودی نبخشید و عاقبت روز یکشنبه پنجم ماه جمادی الآخره سنه ۶۷۲ وقتی که آفتاب ظاهر زردرو می‌گشت و دامن در می‌چید آن خورشید معرفت پرتو عنایت از پیکر جسمانی برگرفت و از این جهان فرودین به کارستان غیب نقل فرمود (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۶۶: ۵-۵۶).

۳- «فاما أن الشرع دعا الی اعتبار الموجودات بالعقل و یطلب معرفتها به فذلک بین فی غیر ما آیه من کتاب الله تبارک و تعالی مثل قوله «فاعتبروا یا اولی الابصار» (حشر: ۱) و هذا نص علی وجوب استعمال القیاس العقلی أو العقلی و الشرعی معا» (ابن رشد، ۱۹۸۷ الف: ۱۱-۱۲).

۴- «إنّ طباع الناس متفاضله فی التصدیق؛ فمنهم من یصدق بالبرهان، و منهم من یصدق بالاقاویل الجدلیه تصدیق صاحب البرهان، اذ لیس فی طباعه اکثر من ذلک و منهم من یصدق بالاقوال الخطابیّه، کتصدیق صاحب البرهان بالاقاویل البرهانیّه» (همان: ۱۷).

۵- «و لَمَّا کانت طرق التصدیق منها ما هی عامه لا کثیر الناس اعنی وقوع التصدیق من قبلها و هی الخطابیّه و الجدلیّه، و الخطابیّه اعم من الجدلیّه ... و کان الشرع مقصوده الاول العنایه بالا کثیر من غیر اغفال لتنبیه الخواص، کانت اکثر الطرق المصرح بها فی الشریعه هی الطرق المشترکه للأ کثیر فی وقوع التصور و التصدیق» (همان: ۳۱).

۶- «هذا مثل الاقرار بالله تبارک و تعالی، و بالنبوات و بالسعاده الاخرویّه، و الشقاء الاخروی «أنه لا ینبغی أن یتعرض بقول مثبت أو مبطل فی مبادئها العامه، مثل: هل یجب أن یعبد الله أولا یعبد؟» (همو، ۱۹۹۸: ۵۵۵).

فهرست منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۸۷ الف)، فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال، بیروت: مکتبه التریبه للطباعه و النشر و التوزیع.
۳. ----- (۱۹۸۷ ب)، الكشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه، بیروت: مکتبه التریبه للطباعه و النشر و التوزیع.
۴. ----- (۱۹۹۸ م)، تهافتة التهافت، مقدمه محمدعابد الجابری، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیّه.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغه، ج ۶، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیه، ۴ جلد، بیروت: دار صادر.

۷. تلمسانی، عقیف الدین سلیمان (۱۳۷۱)، *شرح منازل السائرین*، تصحیح عبدالحفیظ منصور، قم: انتشارات بیدار.
۸. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸)، *تفسیر القرآن الکریم*، ۵ جلد، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷)، *تفسیر قرآن مهر*، ۲۴ جلد، قم: پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن.
۱۰. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴ ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۲۰، بیروت: دار الفکر.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷)، *سر نی*، ۲ جلد، چ هفتم، تهران: انتشارات علمی.
۱۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی*، ۳ جلد، تصحیح مصطفی بروجردی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، *رسائل شیخ اشراق*، ۴ جلد، تصحیح هانری کربن. حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۸۰)، *الاتقان فی علوم القرآن*، ۲ جلد، ترجمه مهدی حائری قزوینی، چ سوم، تهران: امیر کبیر.
۱۵. شهیدی، جعفر (۱۳۷۳)، *شرح مثنوی*، ۷ جلد، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ۲۰ جلد، ترجمه محمدباقر موسوی، چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. ----- (۱۳۸۷)، *شیعه: مجموعه مذاکرات با پرفسور هانری کربن*، چ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۸. ----- (۱۳۹۳)، *قرآن در اسلام*، به اهتمام هادی خسروشاهی، چ هفتم، قم: بوستان کتاب.
۱۹. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، ج ۶، چ سوم، تهران: مرتضوی.
۲۰. الفاخوری، حنا و الجر، خلیل (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمجید آیتی، چ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ ق)، *ترتیب کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم السامرای، تصحیح أسعد الطیب، قم: انتشارات اسوه.
۲۲. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۶)، *زندگانی مولانا جلال الدین محمد*، چ پنجم، تهران: زوار.
۲۳. ----- (۱۳۶۷)، *شرح مثنوی شریف*، ۳ جلد، تهران: انتشارات زوار.
۲۴. کمالی دزفولی، علی (۱۳۷۰)، *شناخت قرآن*، ۱ جلد، تهران: اسوه.
۲۵. گولپینارلی، عبد الباقی (۱۳۷۱)، *نثر و شرح مثنوی*، ترجمه توفیق سبحانی، ۳ جلد، چ دوم،

تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۲۶. لطفی جمعه، محمد(بی تا)، *ابن رشد تاریخه و فلسفته*، تونس: منشورات دارالمعارف للطباعه و النشر.

۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ۳۰ جلد، تهران: صدرا.

۲۸. مولوی، جلال الدین محمد(۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۲۹. ----- (۱۳۸۴)، *دیوان کبیر شمس*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طلایه.

۳۰. ----- (۱۳۸۶)، *فیه ما فیه*، مقدمه و تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چ دوم، تهران: انتشارات نگاه.

۳۱. نعیم، محمد(۱۳۸۷)، *شرح مثنوی*، تصحیح علی اوجبی، تهران: انتشارات کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

۳۲. همایی، جلال الدین(۱۳۸۴)، *تفسیر مثنوی مولوی*، چ دوم، تهران: دانشگاه تهران.

۳۳. ----- (۱۳۸۵)، *مولوی نامه: مولوی چه می گوید؟*، ۲ جلد، چ دهم، تهران: نشر هما.

۳۴. Austeda, Franz(۱۹۷۲), *Averroes*, Translated by: Albert E. Blumberg, In: The Encyclopedia of philosophy, vol ۱, New York, Macmillan Publishing.

۳۵. Henry, Thomas. (۱۹۴۱), *Great Philosophers*, New York: Garden City.

۳۶. Fakhry, Majid. (۲۰۰۱), *Averroes*, Oxford: Oneworld.