



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 13, Issue 1, No.27, Spring & Summer 2022 pp1-4

Receive: 08/11/2021

Accepted: 07/03/2022

Investigating the Influence of Ibn Rushd from Ghazali on the Issue of Interpretation of Religious Texts

Abuzar Rajabi*

Associate Professor of Islamic Theoretical Foundations, Department of Theoretical Foundations of Islam, Faculty of Islamic Studies, University of Islamic Studies, Qom, Iran

rajabi@maaref.ac.ir

Morsal Azizi

M.A. Student of Islamic Theoretical Foundations, Department of Islamic Theoretical Foundations, Faculty of Islamic Studies, University of Islamic Studies, Qom, Iran

azizimorsal110@gmail.com

Extended Abstract

Islamic thinkers do not think alike about understanding similar verses and the issue of the appearance and interiority of verses, and sometimes there are fundamental differences between them. Al-Ghazali and Ibn Rushd are in favor of using the method of interpretation in understanding similar verses and considering the way of escaping from the challenge and conflict of appearance and the inner self using the approach of interpretation. Ibn Rushd was famous for opposing Al-Ghazali and writing the book *Tahaft Al-Tahaft* in his critique of Tahaft al-Ghazali philosophers. Despite the criticisms, he is influenced by Al-Ghazali in some cases, and especially in the matter of interpretation. Al-Ghazali has two approaches encountering the problem of interpretation in two intellectual periods, in both of which he has been able to provide a new model by presenting a special approach in interpretation so that others can take a step in this direction and achieve a methodical understanding of religious texts. He has benefited a lot from this research model in understanding Ibn Rushd's text. According to the research findings, Ibn Rushd was influenced by Ghazali both in the nature

*Corresponding author

Rajabi, A., Azizi, M. (2022). Investigating the Influence of Ibn Rushd from Ghazali on the Issue of Interpretation of Religious Texts. *Comparative Theology*, 13(27), 1-16.

2322-3421 / © 2022

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2022.131221.1658>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1401.13.27.1.6>



of interpretation and in the reasoning and necessity of accepting it, as well as in the means of approaching interpretation. In the present descriptive-analytical study, the influence of Ibn Rushd from Ghazali on the issue of interpretation has been investigated.

Al-Ghazali and Ibn Rushd are both advocates of using the method of interpretation in understanding the text. Although Ghazali is one of the Ash'arite theologians, in the matter of interpretation in both intellectual periods, he distances himself from thinkers such as Abul Hassan Ash'ari, Baqalani, and Jovini and accepts the methodical interpretation in understanding many verses of *the Holy Qur'an*. Methodology and adherence to a disciplined mechanism in interpretation are the characteristics of using this method by Al-Ghazali.

Ibn Al-Rushd, like Al-Ghazali, does not see a conflict between the outward and inward meaning of the verses of *the Holy Qur'an*. Interpretation is a method that philosophers have the right to use in understanding *the Holy Qur'an*. Although this method raised serious objections to Al-Ghazali, it is influenced by Al-Ghazali's interpretation. Ibn Al-Rushd mentions Al-Ghazali in many cases and considers Ghazali's method in this regard to be correct. He speaks about the nature of interpretation, the necessity of paying attention to it, its types and varieties, the division of the audience of revelation, and the permission and impermissibility of interpretation like Al-Ghazali.

Keywords: Interpretation, Ghazali, Ibn Rushd, Appearance, Interior, Firm and Similar, Conflict between Reason and Religion.

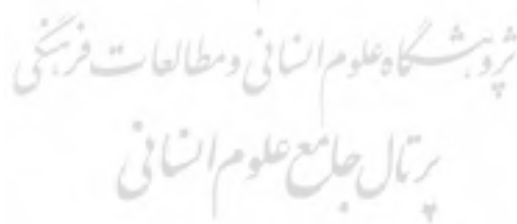
References

- Abedi, A. (2005). Principles and Criteria of Interpretation from Ibn Rushd's Perspective. *Quarterly Journal of Modern Religious Thought*, 3, 7-18.
- Ahmadi, B. (1993). *Text structure and interpretation*. Tehran: Markaz Publication.
- Al- Ghazali, A. M. (1981). *Jawahar al-Quran*. Tehran: Publishing House.
- Al-Alusi, H. M. (n.d). *Ibn Rushd: Contemporary Cash Study*. Cairo: Dar Al-Khuloud letteras.
- Al-Ghazali, A. M. (1906). *Al-Mustasfa-Min-Ilm-Al-Usul*. Egypt: Al-Amiriyah Press.
- Al-Ghazali, A. M. (1964). *Fazaeh al-Batniyah*. Cairo: Al-Qayyumiyah House for Printing and Publishing.
- Al-Ghazali, A. M. (1964). *Meshkah Al-Anwar*. Cairo: Al-Qayyumiyah House for Printing and Publishing.
- Al-Ghazali, A. M. (1988). *al-arbain_fi_usul_al-din*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
- Al-Ghazali, A. M. (1988). *Ihya'e Ulum-ed'Deen*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Al-Ghazali, A. M. (1992). *Al-Qastas Al-Mustaqim*. Damascus: Al-Alimah Press.
- Al-Ghazali, A. M. (2005). *Jawahar al-Quran*. Beirut: Al-Muktabah al-Asriya.
- Al-Ghazali, A. M. (n.d). *Ihya'e Ulum-ed'Deen*, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.
- Al-Ghazali, A. M. (n.d). *Al-Jam Al-Awam an Alam Al-Kalam*. Cairo: Al-Muktabah Al-Tawfiqiya.
- Al-Ghazali, A. M. (n.d). *Law in Interpretation*. Cairo: Al-Muktabah Al-Tawfiqiya.
- Al-Ghazali, A. M. (n.d). *Faisal al-Tafraqah*. Cairo: Al-Muktabah al-Tawfiqiyah.
- Al-Ghazali, A. M. (n.d). *Rawzah al-Talibeen and Major al-Salkin*. Cairo: Al-Muktabah al-Tawfiqiyah.
- Al-Ghazali, A. M. (n.d). *Tahāfut al-Falāsifa*. Cairo: Dar Al-Maarif.
- Al-Talili, A. (1998). *Ibn Rushd, Philosopher of the World*. Tunisia: the Arab System for Education, Culture, and Science.
- Arbery, A. (1993). *Reason and Revelation from the Viewpoint of Islamic Thinkers*. Translated by Hassan

Javadi. Tehran: Amir Kabir Publication.

- Askari, A. (1980). *Al-Farooq fi Al-loghah*. Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadeedah.
- Aynehvand, S. (2006). *Religion and Philosophy from the perspective of Ibn Rushd*. Tehran: Ney Publication.
- Bozorgmehr, M. (1996). *Philosophy of Logical Analysis*. Tehran: Kharazmi Publication.
- Donya, S. (1980). *The Truth in Al-Ghazali's View*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Ebrahemi Dinani, G. H. (2005). *Ibn Rushd's brilliance in the wisdom of the peripatetic*. Tehran: Tarhe No Publication.
- Ebrahimi Dinani, G. H. (2004). *Logic and Knowledge in Ghazali's view*. Tehran: Amir Kabir Publication.
- Ebrahimi Dinani, G. H. (2006). *The Story of Philosophical Thought in the Islamic World*. Tehran: Tarhe No Publication.
- Ebrahimi Dinani, G. H. (2008). The Narrative of Ghazali's Exile in Iran. *Book of the Month of Philosophy*, 9.
- Farahidi, K. A. (1989). *Kitab al-Ain*. Qom: Hijrat Publication.
- Ibn Faras, A. (n.d). *Dictionary of Comparative Language*. Qom: Islamic Media Schools
- Ibn Manzur, M. (n.d). *Lesan al Arabs*. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Rushd, A. M. (n.d). *Tahaft al-Tahaft*. Beirut: Lebanese Dar Alfekr.
- Ibn Rushd, A. M. (n.d). *Fasl Al Maqal fi ma bayn al-Hikma wa al-Shariah min Ittisal*. Beirut: Center for the Studies of Al-Wahda Al-Arabiya.
- Ibn Rushd, A. M. (n.d). *Al Kash an Manahij Al Adilla*. Beirut: Center for the Studies of Al-Wahda Al-Arabiya.
- Ibn Rushd, A. M. (n.d). *Al-zurri Fi al-Siyasah*. Beirut: Center for the Studies of Al-Wahda Al-Arabiya.
- Ibn Rushd, A. M. (n.d). *Fasl Al Maqal fi ma bayn al-Hikma wa al-Shariah min Ittisal*. Tehran: Ney Publication.
- Ibn Rushd, A. M. (n.d). *Tahaft al-Tahaft*. Translated by Hassan Fathi. Tehran: Hekmat Publication.
- Ibn Rushd, A. M. (n.d). *Al Badaye al-Mojtahid and Alnayato v Almaqsad*. Qom: Al-Razei Publication.
- Johari, I. (1956). *Al-Sahah*. Beirut: Dar Alilm lil Malayin.
- Khorramshahi, B. (2002). *Encyclopedia of Quran and Quran Research*. Tehran: Doostaan Publication.
- Lahiji, A. (1993). *Gohar Morad*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Maarefat, M. H. (1991). *Al-Tamhid Fi Uloom Al-Quran*. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Mojtahedi, K. (1996). *Philosophy in the Middle Ages*. Tehran: Amir Kabir Publication.
- Nomani, S. (1989). *History of Theology*. Translated by Seyyed Mohammad Taghi Fakhri Daei Gilani. Tehran: Asatir Publication.
- Paktachi, A. (2006). *Tawil*. Tehran: the Great Center of the Great Islamic Encyclopedia.
- Qaradawi, Y. (2009). *Ghazali image from the perspective of proponents and opponents*. Translated by Farzad Haji Mirzaei. Tehran, Ehsan Publication.
- Ragheb Isfahani, H. (n.d). *Dictionary of the words of the Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam.
- Rahimian, S. (2009). Interpretation and its law from Ghazali's point of view. *Javidan Kherad*, 2, 25-43.
- Razi, M. (1979). *Mukhtar al-Sahah*. Beirut: Scholar of the Arabic Book.
- Rezaei Esfahani, M. A. (2010). *The Logic of Quran Interpretation*. Qom: International Center for Translation and Publication of Mustafa (PBUH).

- Sadr al-Din al-Shirazi, M. (n.d). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Qom: Bidra Publication.
- Saeedi Mehr, M. (2013). The position of philosophers in the interpretation of the Qur'an from the perspective of Ibn Rushd. *Quarterly Journal of Philosophy History*, 15, 99-126.
- Saeedi Roushan, M.B. (2010). *Analysis of Quranic Language and Methodology of Understanding it*. Qom: Publishing Organization of the Institute of Islamic Culture and Thought.
- Sajedi, A. (2006). *Language of Religion and Quran*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Salami, A. (2015). *Ibn Rushd's view on understanding religion*. Tehran: Scientific Civilization Publication.
- Salem, A. (2004). *Interpretation under Al-Ghazali*. Cairo: Maktab al-Thaqafah al-Diniya.
- Shakir, M. K. (1997). *Methods of Quran Interpretation: Semantics and Interpretation Methodology in three areas of narration*. Qom: Office of Islamic Propaganda of Qom Seminary.
- Sheidanashid, H. A. (2004). *Reason in Ethics from the Perspective of Ghazali and Hume*. Qom: Seminary and University Research Institute.
- Shokrollahi, N. (2011). *Reason in Ibn Rushd Theology*. Tehran: Publishing Organization of the Institute of Islamic Culture and Thought.
- Sobhani, J. (2002). *Research in Nations and Solution*. Qom: Imam Sadegh (AS) Institute.
- Sobhani, J. (2018). *Introduction to New Theological Issues*. Qom: Tawhid Publication.
- Sobhani, M.T. (1995). Rationalism and textualism in Islamic theology. *Journal of Critique and Opinion*, 3(4), 205-232.
- *The Holy Quran*.
- Tutaw, S. (2013). *Critical Methodology in the Philosophy of Abi Hamed Al-Ghazali*. Cairo: Religious Culture Library.
- Yousefian, H., & Sharifi, A. H. (2007). *Wisdom and Revelation*. Tehran: Publishing Organization of the Institute of Islamic Culture and Thought.



الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال سیزدهم، شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

ص ۱-۱۶

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۶

بررسی تأثیرپذیری ابن‌رشد از غزالی در مسئله تأویل نصوص دینی

ابوذر رجبی*، استادیار گروه آموزشی مبانی نظری اسلام، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

rajabi@maaref.ac.ir

مرسل عزیزی، دانشجوی کارشناسی ارشد رشته مدرسی مبانی نظری اسلام، گروه آموزشی مبانی نظری اسلام، دانشکده مطالعات

اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

azizimorsal110@gmail.com

چکیده

متفکران اسلامی در باب فهم آیات متشابه و مسئله ظاهر و باطن داشتن آیات به یکسان نمی‌اندیشند و گاهی اختلافات مبنایی میانشان وجود دارد. غزالی و ابن‌رشد از موافقان بهره‌گیری از روش تأویل در فهم آیات متشابه بودند و راه‌گریز از چالش و تعارض ظاهر و باطن را استفاده از رهیافت تأویل می‌دانستند. ابن‌رشد در مخالفت با غزالی شهره بود و کتاب *تهافت التهافت* را در نقد *تهافت الفلاسفه* غزالی نگاشت. با وجود نقدهایی که به او در این کتاب و دیگر آثارش صورت می‌دهد، در پاره‌ای از موارد و به‌ویژه در مسئله تأویل از غزالی تأثیر می‌پذیرد. غزالی دو گونه مواجهه در دو دوره فکری با مسئله تأویل دارد. این مواجهه در هر دو دوره کاملاً روشن‌مند است و همین امر سبب الگوبرداری از روش ارائه‌شده او در مسئله تأویل شد. از این‌الگو در فهم متن ابن‌رشد بهره‌فراوانی برده است. براساس یافته‌های تحقیق، ابن‌رشد هم در ماهیت‌شناسی تأویل و هم در تعلیل و ضرورت اقبال به آن و هم در ابزار روی‌آوری به تأویل از غزالی متأثر بود؛ اگرچه اختلاف‌نظرهایی نیز در هریک از موارد با او دارد. در پژوهش حاضر، به روش توصیفی‌تحلیلی وجوه تأثیرپذیری ابن‌رشد از غزالی در مسئله تأویل نشان داده شده است.

واژه‌های کلیدی

تأویل، غزالی، ابن‌رشد، ظاهر، باطن، محکم و متشابه، تعارض عقل و دین

* مسؤل مکاتبات

رجبی، ابوذر، عزیزی، مرسل. (۱۴۰۱). بررسی تأثیرپذیری ابن‌رشد از غزالی در مسئله تأویل نصوص دینی. *الهیات تطبیقی* ۱۳ (۲۷): ۱-۱۶.

2322-3421 / © 2022

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2022.131221.1658>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1401.13.27.1.6>



مقدمه

به‌عنوان رکن رفع تعارض، حق اختصاصی فیلسوفان است. از نظر او، فلاسفه که همان راسخان در علم‌اند، مجاز به تأویل آیات قرآن و کشف معنای باطنی آیات‌اند. مدعای این تحقیق آن است که عمده مباحث ابن‌رشد در بحث تأویل تحت تأثیر غزالی بوده است و ابداعات چندانی در این بحث از او وجود ندارد.

روش تحقیق از نوع نظری و به‌صورت اسنادی تحلیلی در عین گزارش دیدگاه‌های دو شخصیت و با مطالعه آثار این دو متفکر صورت گرفته و از تأثیر و تأثر دو اندیشمند بزرگ جهان اسلام در حوزه تأویل یاد شده است. در پی بیان اشتراکات و افتراقات دیدگاه، میزان تأثیر نیز مشخص خواهد شد. از نظر روش شناسی با توجه به تقدم غزالی بر ابن‌رشد، یکسانی امور ناظر به تأویل و متفرعات و لوازم آن در اندیشه ابن‌رشد، بیان‌کننده تأثیرپذیری از غزالی است؛ اگرچه او به‌صراحت از تأثیر سخنی نگوید.

پیشینه تحقیق

آثار فراوانی در مجامع علمی کشور درباره دیدگاه غزالی و ابن‌رشد در حوزه‌های مختلف و از جمله تأویل به نگارش درآمده است؛ اما هیچ‌یک به تأثیرپذیری ابن‌رشد از غزالی در این امر اشاره نکرده و اتفاقاً برخی از عدم تأثیر یاد کرده‌اند. بعضی از آثاری که درباره تأویل غزالی نگاشته شده عبارت‌اند از: کتاب *التأویل عند الغزالی نظریه و تطبیقاً* از آقای سالم (سالم، عبدالجلیل بن عبدالکریم، *التأویل عند الغزالی نظریه و تطبیقاً*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة، الطبعة الاولى، ۱۴۲۵ق)، کتاب *المنهج النقدي فی فلسفه ابی حامد الغزالی* از آقای طوطار (طوطاو، شریف، مکتبه الثقافه الدینیة، ۲۰۱۳م)، ابوزید در کتاب *فلسفه التأویل* اشاره کوتاهی به تأویل از منظر غزالی دارد (ابوزید، نصر حامد، *فلسفه التأویل: درسه فی تأویل القرآن عند محی‌الدین بن عربی*، المغرب، المركز الثقافی العربی، الطبعة السادسة، ۲۰۰۷م). همچنین، مقالات «تأویل و قانون

استفاده از روش تأویل برای فهم نصوص دینی دیدگاهی رایج در ادیان متن‌محور بوده است و اندیشمندان مسلمان از آن در فهم قرآن کریم و روایات معصومان بهره می‌بردند (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۱۴/۳۷۱). به‌خصوص مفسران قرآن، ذیل آیاتی که نیازمند فراروی از معنای ظاهری داشته باشند، تأویل بهترین روش برای این کار تلقی می‌شد و این امر در فهم‌پذیری چنین آیاتی کمک شایانی به مفسران می‌کرد (احمدی، ۱۳۷۲: ۵۰۶/۲).

عمدتاً مسلمین در مسئله صفات خبری به تأویل روی می‌آوردند. در تفسیر این صفات مسلمین دیدگاه‌های یکسانی ندا شنند. مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: دیدگاه تشبیه و تجسیم (سبحانی، ۱۳۹۷: ۲/۷۷؛ همان، ۱۴۲۳: ۹۵/۲)، دیدگاه اثبات بلاکیف (همان، ۱۴۲۳: ۲/۹۸-۹۶)، دیدگاه تفویض (همان: ۱۰۵)، دیدگاه تأویل (همان: ۱۱۲؛ همان، ۱۳۹۷: ۷۸/۲) و بهادادن به ظهور تصدیقی در مقابل ظهور تصویری (همان، ۱۳۹۷: ۷۸/۲). پاره‌ای از متفکران هم از معنای ظاهری عبور نکرده و با تمسک به همان معنای ظاهری در دام تشبیه افتادند (غزالی، بی تا د: ۶۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۰/۴؛ همان، ۱۶۴-۱۶۳؛ یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۱۲۳). درمقابل، متفکرانی هستند که نصوص دینی را دارای ظاهر و باطن می‌دانند و برای فهم معنای باطنی، روش تأویل را پی می‌گیرند (سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۰۶).

غزالی و ابن‌رشد هر دو از مدافعان به‌کارگیری روش تأویل در فهم متن‌اند. (۱) غزالی با اینکه در طبقات متکلمان اشاعره قرار دارد، در مسئله تأویل در هر دو دوره فکری از متفکرانی چون ابوالحسن اشعری، باقلانی و جوینی فاصله می‌گیرد و تن به تأویل روشمند در فهم بسیاری از آیات قرآن می‌دهد. این امر در دوره دوم فکری به اوج می‌رسد. روشمندی و تبعیت از مکانیسم منضبط در تأویل از شاخصه‌های بهره‌گیری از این روش نزد غزالی است. ابن‌رشد علاوه بر نشان‌دادن تناقض‌نداشتن بین معنای باطنی قرآن و براهین فلسفی عقلی، اثبات کرد مسئله تأویل

غیر ظاهر (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۶۹/۸؛ عسکری، ۱۴۰۰: ۴۹؛ برای تحلیل این معانی رک: شاکر، ۱۳۷۶: ۲۷؛ رضائی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳/ ۹۶-۹۴) دانسته‌اند. تأویل در اصطلاح نصوص دینی، به معنای توجیه متشابهات در کلام مبهم و تشکیک‌پذیر یا به معنای ثانوی کلام می‌گویند (معرفت، ۱۴۱۲: ۳۰/۳). مبهم‌بودن کلام مانع ظهور معنای ثانوی می‌شود. تأویل‌گر با راه‌بردن به معنای ثانوی، آن را روشن می‌سازد؛ بنابراین، معنای تأویل شده مهم‌تر از معنای بدوی آن است (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۳۷۱/۱۴).

تأویل از منظر غزالی

همان‌طور که اشاره شد غزالی از یک رویه واحد در طول دوران فکری خود در باره تأویل تبعیت نمی‌کند. به‌صراحت آثارش می‌توان دو دوره تقریباً متمایز از یکدیگر را اصطیاد کرد. در دوره نخست که به‌عنوان متکلم مشهور است، مانند اشاعره، تأویل را ابزاری برای فهم آیات متشابه می‌داند. اگرچه در این دوره تفاوت‌های جدی با متفکران سلف خود دارد، تأویل را «خراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی» می‌داند (غزالی، ۱۳۲۴: ۳۸۷/۱). در این معنا تأویل راه‌یابی به معنای مجازی است؛ بی‌آنکه از زبان و لغت عربی و قواعد مجاز فاصله گرفته یا نادیده انگاشته شوند (خرم‌شاهی، ۱۳۸۱: ۴۷۱/۱). مراد از مجازی‌بودن در بیان غزالی، عدول و عبور از معنای ظاهری به معنای غیر ظاهری است (همان، بی تا ب: ۳۲۶). در تعریف دیگری در همین دوره بیان می‌دارد: «در لفظی که احتمالات معنایی گوناگون وجود داشته باشد، احتمال راجح، معنای ظاهر و احتمال مرجوح، معنای مؤول باشد که به‌ناچار باید قرینه‌ای داشته باشد» (غزالی، ۱۳۲۴: ۱/ ۳۸۴). در دوره دوم فکری خود با توجه به غالب‌بودن گرایش‌ات عرفانی و فاصله‌گرفتن از اندیشه‌های کلامی اشعری، تأویل را علاوه بر آیات متشابه ناظر به کل آیات (غزالی، ۱۴۲۶: ۶۰) و حتی کل هستی را تأویل‌پذیر می‌داند.

آن از دیدگاه غزالی» از آقای سعید رحیمیان (جاویدان خرد، دوره جدید، شماره دوم، بهار ۱۳۸۸) و «تأویل عقلی دین از دیدگاه غزالی و علامه طباطبایی» از آقای سعید مرتضی حسینی شاهرودی و خانم تکتم مشهدی (الهیات تطبیقی، سال دوم، شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰) و مقاله «چیستی و چرایی تأویل نصوص دینی از منظر غزالی» از آقای ابوذر رجبی (اندیشه نوین دینی، شماره ۴۵، تابستان ۱۳۹۵) تبیین خوبی از نظرگاه غزالی در حوزه تأویل ارائه می‌کنند.

نظریه ابن‌رشد در باب تأویل نیز در مقالاتی بررسی شده است که عبارت‌اند از: مقاله «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد» از آقای احمد عابدی (اندیشه نوین دینی، شماره ۳، زمستان ۱۳۸۴)، مقاله «واکاوی روش تأویلی ابن‌رشد» از آقای علیرضا پارسا (پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، شماره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۵)، مقاله «مقام فلاسفه در تأویل قرآن از دیدگاه ابن‌رشد» از آقایان محمد سعیدی‌مهر، عباس ذهبی و روح‌الله علیزاده (تاریخ فلسفه، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۲)، مقاله «تطبیق دیدگاه ابن‌رشد و مولوی در مسئله بایسته‌های اهل تأویل قرآن کریم» از آقای عباس بخشنده بالی (پژوه‌نامه تاویلات قرآنی، شماره یکم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷). تمامی موارد یادشده تبیینی از تأویل از منظر ابن‌رشد ارائه کرده‌اند؛ بنابراین، این پژوهش برای نخستین‌بار میزان تأثیر ابن‌رشد از غزالی در مسئله تأویل و تفاوت و شباهت دیدگاه این دو متفکر جهان اسلام را بیان می‌دارد.

معناشناسی تأویل

آثار لغوی تأویل را به معنای عاقبت و سرانجام کلام، انتهای امر (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۹/۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۳/۱۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۹؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۲۴-۲۳)، رجوع و بازگشت (رازی، ۱۹۷۹: ۳۳) سیاست‌کردن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۹)، تفسیر و تدبیر (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۶۲۷/۴) و انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای

تأویل از دیدگاه ابن رشد

ابن رشد تأویل را مانند دوره نخست فکری غزالی می‌داند و در تعریف آن بیان می‌دارد: «معنای تأویل این است که باید مدلول الفاظ شرع را از معانی حقیقی آن جدا کرد و بر معنای مجازی حمل کرد؛ البته تا جایی که از حدود قواعد جاریه زبان عرب و عادت آنها خارج نشود؛ به‌طور مثال، مجوزاتی همچون شباهت، سبب یا لواحق و مقارنات در کار باشد» (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۹۷). تأویل در این تعریف از مقوله کشف معنای مجازی است (همان: ۹۷). در برخی از تعبیرات تأویل را عبور از معنای ظاهری و راه یافتن به معنای باطنی می‌داند (همان). گاهی تأویل را تلاش برای یافتن وجه جمع بین دو دلیل متعارض می‌داند. برون‌داد نگاه فقهی او در عرصه تأویل این معناست. او در کتاب‌های فقهی با بهره‌گیری از روش تأویل در مواجهه با روایات متعارض سعی بر جمع کردن میان در رأی مقابل هم داشت (همان، ۱۳۷۰: ۱۶ / ۱ و ۱۸). همین رویه را درباره آیات قرآنی و نظرات فلسفی دنبال می‌کند؛ یعنی در جمع نظرات فلاسفه با آیات قرآنی تلاش می‌کند و در جمع این طریق از تأویل بهره می‌گیرد (عابدی، ۱۳۸۴: ۷-۱۸).

نکته‌ای که از کنار هم نهادن عبارات صریح و غیر صریح ابن رشد پیرامون تأویل بر می‌آید، این نکته است که او تأویل را منصرف ساختن الفاظ شرع از ظاهر آنها بر اساس قواعد زبان عرب می‌داند؛ به‌گونه‌ای که با فلسفه و برهان عقلی هماهنگ شود و این همان معنایی تأویل در دوره اول فکری غزالی است که البته ابن‌رشد تا پایان دوره فکری خود بر همین معنا متمرکز می‌شود و آن را هماهنگ با عقل و برهان فلسفی معرفی می‌کند (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۹۸).

در فصل *المقال* می‌نویسد: «ما قاطعانه می‌گوییم که

هر نتیجه‌ای که از برهان عقلی و فلسفی به دست آید، اگر با ظاهر شرع مخالف باشد، این ظاهر بر طبق قانون تأویل عربی تأویل‌پذیر است؛ به گونه‌ای که دیگر تعارضی در بین نخواهد بود و این قضیه‌ای است که هیچ مسلمان و مؤمنی در آن شک نمی‌کند» (همان: ۹۸).

ابن‌رشد در آثارش معنای گفته‌شده غزالی در دوره متأخر درباره تأویل را نمی‌پذیرد و شرط تأویل را رعایت ضوابط ادبی و عدم خروج از قواعد جاریه زبان عربی و عادات عرفی محاوره اعراب می‌داند؛ بنابراین، می‌توان در حوزه معناشناسی تأویل به یکسانی دیدگاه ابن‌رشد با غزالی در دوره اول فکری راه یافت.

ضرورت تأویل

از بحث‌های مهم در حوزه تأویل علل و عوامل زمینه‌ساز نیازمندی به تأویل است. اموری که ابن‌رشد برای تعلیل تأویل بیان می‌دارد، دقیقاً همان مواردی است که پیش از او غزالی به آنها اشاره دارد. غزالی امور متعددی را در وجه نیازمندی به تأویل مطرح می‌کند؛ اما در این میان فهم آیات متشابه و برگرداندن آنان به محکمت قرآنی، مسئله ظاهر و باطن داشتن آیات و پی‌بردن به معانی باطنی و حل تعارض ظاهری قرآن با عقل را مهم‌ترین آنها معرفی می‌کند. همین مسئله امر را ابن‌رشد در آثارش - البته گاهی با اختلاف نظر جزئی - مطرح می‌کند.

تأویل راهکار فهم آیات متشابه

ضرورت تأویل برای فهم آیات متشابه براساس کریمه هفتم از سوره آل‌عمران به دست می‌آید. در این آیه به‌صراحت از تقسیم آیات الهی به دو دسته محکم و متشابه سخن می‌رود. غزالی نیز در آثارش این تقسیم را

ذلک من الاشياء ألتی عددت فی تعریف اصناف الکلام المجازی».

۱. «هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الی الدلالة المجازیة، من غیران یخل ذلك بعاده لسان العرب فی التجوز، من تسمیه الشیء بشیبهه او سببهه او لاحقه او مقارنه، او غیر

روایت مشهور «ان للقرآن ظهرا و بطنا و حدا و مطلعا» راهکار فهم باطن آیات الهی را مسئله تأویل معرفی کردند. غزالی در آثارش به این امر تصریح دارد (غزالی، ۱۹۶۴ الف: ۷۴؛ همان، ۱۴۲۶: ۴۳ و ۵۲)؛ البته ارتباط بین معنای ظاهری و باطنی امر مهمی است. قائل بودن به این ارتباط مانع پذیرش هر معنای ارائه شده خواهد بود (همان، ۱۴۲۶: ۶۰؛ همان، ۱۳۶۰: ۴۳). او تأکید می‌ورزد که ظاهر در فهم اولیه و برای عوام است؛ اما برای خواص صرفاً مقدمه برای عبور است تا به معنای باطنی راه یابند. در و صول به معنای باطنی باید به فهم ظواهر عبارات آیات قرآنی نیز توجه داشت.

ابن رشد نیز به مانند غزالی قرآن را دارای لایه‌های ظاهری و باطنی می‌داند و راهبرد فهم معنای باطنی را تأویل معرفی می‌کند. به باور او، شرع در قالب ظاهر و باطن ارائه شده است (ابن رشد، ۱۳۷۰: ۱۶/۱) و وجه آن نیز به فهم مردم و گونه‌های مختلفشان در این حوزه باز می‌گردد. تعلیل ظاهر و باطن در شرع به سبب همین تعدد در فهم است (ابن رشد، ۱۹۹۷: ۹۸؛ الالوسی، بی تا: ۱۲۱). یکی از محققان، ظاهر و باطن را از نظر ابن رشد اینگونه تفسیر می‌کند: ظاهر اموری است که ناظر به خطابه و جدل است و باطن مراد امور معقولی است که با برهان شناخته می‌شوند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۹۴) و تأویل هم روشی برای راسخان حقیقی علم یعنی فلاسفه است تا به معنای باطنی آیات پی ببرند (ابن رشد، ۱۹۹۷: ۹۸؛ التلیلی، ۱۹۹۸: ۱۵۲). در ادامه درباره گونه‌شناسی مخاطبان دین بیشتر سخن گفته شده است. در فصل دوم از کتاب *فصل المقال* به دلیل تقسیم شرع به ظاهر و باطن و مواردی از دین اشاره می‌کند که تأویل‌پذیر و تأویل‌ناپذیرند (ابن رشد، ۱۹۹۷: ۹۸).

حل تعارض ظاهری عقل و دین به واسطه تأویل

سومین وجه نیاز به تأویل تعارض میان نص (دین) با عقل است. به باور غزالی، عقل در درک دین و معرفت دینی

ملاک فهم آیات قرآن می‌داند و مکانیسم فهم آیات متشابه را فقط روش تأویل بیان می‌کند (غزالی، ۱۳۲۴: ۱۰۶/۱). با اینکه به تمایز دوگانه در دو دوره فکری او اشاره شد، این تمایز سبب نمی‌شود تا از روش تأویل عبور کند. پذیرش تأویل برای فهم آیات متشابه در هر دو دوره فکری او مطرح است.

ابن رشد نیز دقیقاً به مانند غزالی موجه بودن تأویل را براساس آیه یادشده و تنها راسخان در علم را مجاز به تأویل آیات متشابه می‌داند (ابن رشد، ۱۹۹۳: ۲۷۶). او فقره «الراسخون فی العلم» در آیه را عطف به الله می‌داند. با این نگاه علاوه بر خداوند، راسخان در علم نیز تأویل آیات متشابه را می‌دانند (همان، ۱۹۹۷: ۹۸).

ابن رشد در ادامه برای تقویت قول منتخب خویش می‌گوید: «اگر اهل علم تأویل را نمی‌دانند، در اینکه تصدیق به آیات می‌کنند و این تصدیق موجب ایمان آنان به این آیات می‌شود، مزیتی بر غیر اهل علم ندارند؛ در حالی که خدا آنان را به این صفت وصف کرده است که ایمان به این آیات دارند» (همان: ۱۰۲). از نظر او، ایمان اهل تأویل مبتنی بر برهان است و به همین سبب آنان نسبت به دیگران مجاز به استفاده از این روش هستند (همان).

البته در ادامه خواهیم گفت که غزالی راسخون در علم را علاوه بر حکمای حقیقی، عارفان نیز می‌داند؛ اما ابن رشد آنان را منحصر در فلاسفه می‌کند. «و الباطن هو تلک المعانی الّتی لا تتجلی الا لاهل البرهان؛ باطن همان معانی است که تنها برای اهل برهان آشکار می‌شود» (همان: ۱۱۰-۱۰۹)؛ بنابراین، او به فیلسوفان تأکید می‌کند که تأویلات جزء در کتاب‌های برهانی نباید ثبت شوند (همان: ۱۱۴)؛ زیرا با این کار غیر اهل برهان به آن دست می‌یابند، در حالی که توان آن را ندارند (آئینه‌وند، ۱۳۷۵: ۹۴).

فهم باطن آیات از طریق تأویل

ظاهر و باطن داشتن آیات الهی زمینه و دلیل دیگری برای اقبال به مسئله تأویل است. متفکران اسلامی براساس

نقش بسزایی دارد و این امر انکارشدنی نیست؛ البته در مواردی عقل صرفاً نقش تنبیهی برای معارف دینی دارد، مانند استدلال‌های اثبات وجود خدا؛ زیرا ایمان و معرفت به خدا فطری است (غزالی، ۱۴۰۲: ۱/ ۱۲۶-۱۲۵). به باور او، در فهم دینی و نصوص دینی باید از عقل بهره گرفت و ابزار لازم برای تأویل نصوص عقل و لغت است. به همین سبب، غزالی به افرادی که به عقل و مبانی عقلی اعتنایی ندارند، خرده می‌گیرد (همان، ۲۰۰۳: ۱۸). به باور او، عقل منبع معرفتی مهم در انسان (همان، ۱۹۸۸: ۱۳۲) است و نباید به آن بی‌اعتنا بود (همان، ۱۴۰۲: ۱/ ۱۰۴).

او تأویل را برای هماهنگ نشان دادن عقل و وحی معرفی می‌کند (شیدان شید، ۱۳۸۳: ۵۷). از نظر او، نه تنها تعارضی میان عقل و وحی وجود ندارد، پیوند تنگاتنگی میانشان برقرار است (غزالی، ۱۹۸۸: ۷۳؛ همان، ۱۳۶۸: ۳/۱؛ دنیا، ۱۹۸۰: ۲۸۰). برخی از محققان او را نخستین فردی می‌دانند که در مسئله حل تعارض عقل و وحی در جهان اسلام کوشید و راهکار ارائه داد (نعمانی، ۱۳۶۸: ۷؛ همان: ۳۲). او به صراحت منکر تعارض میان عقل و دین است (قرضایی، ۱۳۸۸: ۵۳). در ادامه، ذیل بحث ضوابط و قواعد تأویل، مصادیقی از حل این تعارض اشاره شده است.

ابن‌رشد نیز مانند غزالی میان عقل و دین تعارضی نمی‌بیند؛ اگر میان ظاهر شریعت با قوانین عقل اختلافی به وجود آید، باید آن را تأویل کرد (ابن‌رشد، ۱۳۷۰: ۱۶/۱). او برای عقل توانایی فوق‌العاده قائل است و معتقد است این گوهر شریف می‌تواند از همه داده‌های حسی و مقولات منطقی رها و آزاد شود و با هستی و حقیقتی که در هیچ‌یک از مقولات و قالب‌ها نمی‌گنجد، به نوعی همراه و آشنا شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۳۵۸).

با تمام اهمیت و اعتباری که برای عقل قائل می‌شود، ساحت معرفتی عقل را محدود می‌داند و از این منظر با دیگر فلاسفه مشاء متفاوت است. در ضمن، این محدودیت را با شهود و عرفان نیز جبران نمی‌کند (همان: ۸۴).

او بی‌توجهی به عقل را منجر به ظاهرگرایی می‌داند و

آن را به شدت نفی می‌کند. ظاهرگرایان با تأویل مخالف‌اند؛ زیرا برای عقل اعتباری قائل نیستند. نمونه آن ح‌شویه در میان فرق اسلامی است (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۹۰). با اینکه در شرع موافقت با عقل تصریح شده است، «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» (همان: ۸۶). او متکلمان اشعری را نیز نقد می‌کند. با اینکه آنان عقل را نفی نکردند، توجه لازم را به برهان نداشتند و نوع نگاهشان جانب جدل و کلام بود و به همین سبب سخنانشان بیشتر به کار عوام می‌آید (همان: ۱۱۲ و ۱۱۸؛ همان، ۱۹۹۳: ۱۲۸).

ابن‌رشد عقل و شرع، هر دو را حق می‌داند و بیان می‌دارد: «الحق لا یضاد الحق بل یوافقه و یشهد له»، اگر هم تضاد و تعارضی نمایان شود، ظاهری است و باید به رفع آن به واسطه تأویل اقدام کرد (همان، ۱۹۹۷: ۹۶؛ همان، ۱۹۹۸: ۱۵۴-۱۵۳).

به صراحت از آمیختگی عقل و دین سخن می‌گوید: «و کل شریعه کانت بالوحي فالعقل یخالطها» (همان، ۱۹۹۳: ۳۲۶)؛ البته در اموری که عقل به آنها راه نیابد، باید به شرع مراجعه کرد: «در همه آنچه عقول انسانی از ادراک آن عاجز است، واجب است به شرع حق رجوع کنیم» (همان: ۱۵۰).

عده‌ای از فیلسوفان غربی در قرون وسطی، به دلیل عظمتی که ابن‌رشد برای عقل قائل است و دفاعی که از فلاسفه کرده است، حقیقت دوگانه را به او منسوب کرده‌اند؛ بدین معنا که او قائل به صادق بودن دو امر متناقض است؛ البته با در نظر گرفتن دو حیث، یکی برای دین و دیگری برای فلسفه صادق است. به بیان دیگر، حقیقت دوگانه بدان معناست که دین برای توده مردم با فلاسفه متفاوت بوده و تأویل راه فهم حکما و فلاسفه از دین است و اجازه ورود و استفاده از آن برای عموم صادر نشده است (آبربی، ۱۳۷۲: ۷۱-۷۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۳۲).

می‌داند و معنای باطنی را مجاز تلقی می‌کند (غزالی، بی تا د: ۲۶۷؛ همان، ۱۹۶۴: ۵۶). پس اصل آن است که لفظ بر همان معنای اولیه و ظاهری خود حمل شود، مگر آنکه دلالت روشن و قطعی بر عدول از معنای ظاهری وجود داشته باشد. از نظر او، برای اینکه لفظ از معنای ظاهری خود عدول کند و بر معنای مجازی حمل شود، باید ابتدا محال بودن حمل بر ظاهر، اثبات یا بطلان معنای ظاهری مشخص و مبرهن شود. باید از قواعد مجاز و استعاره و دیگر امور معانی و بیان در امر تأویل استفاده کرد. این امر از سوی غزالی بدان سبب مطرح می‌شود تا راه هرگونه تفسیر به رأی گرفته شود و معنا در مسیر اصلی خود قرار گیرد (همان، ۱۹۶۴: ۵۶). در دو صورت نباید سراغ تأویل رفت: اول زمانی که وجه تأویل پذیر واضحی در میان نباشد؛ مانند حروف مقطعه قرآن. دوم زمانی که چاره‌ای جز تأویل غریب و بعید نباشد (همان، بی تا ج: ۶۲۷). اگرچه سفارش پایانی را در قالب اخلاق تأویل مطرح می‌کند، از جنس قاعده و قانون تأویل است.

برخی از قوانین اشاره شده در دوره دوم هم مدنظر غزالی قرار دارد؛ اما تفاوت اساسی و مبنایی این دو دوره در آن است که او در دوره دوم قائل به مجازبودن معنای تأویلی نیست. براساس مبنای زبان‌شناختی او در این دوره، وقتی الفاظ برای ارواح معانی وضع شده باشند، اگر لفظی به معانی مجرد و حقایق طولی خود توسعه یابد که در مراتب بالاتر یعنی عالم ملکوت آن الفاظ است، استعمال الفاظ دیگر مجازی نخواهد بود و برخلاف موضوعه نیست. این استعمال کاملاً حقیقی است (همان، ۱۹۶۴ الف: ۷۳).

یکی از قواعد بسیار مهم تأویل از نظر غزالی رعایت تدریج در مراتب پنج‌گانه وجود است؛ بدان معنا که هر لفظ ابتدا به صورت سلسله مراتب طولی با معنای وجود حسی، ذاتی، عقلی و خیالی و شبهی تناسب پیدا کند، نه اینکه بتوان هر لفظی را با هر وجودی تطابق داد (همان، ۱۹۶۴: ۵۶؛ همان، بی تا د: ۲۶۰). در واقع این امر گرایش به معانی

سخن ما در صحت پذیرفتن یا نپذیرفتن این دیدگاهها نیست؛ بلکه اهمیت این انتساب از این روست که ابن رشد جایگاهی بسیار والا و استثنائی برای عقل قائل بوده است. اما این ارزش و اهمیت دادن به عقل از سوی ابن رشد به معنای استقلال کامل عقل در برابر وحی نخواهد بود؛ زیرا به باور او، عقل بشری از درک همه امور ناتوان است و همین امر سبب دست‌دراز کردن به سمت وحی را برای عقل فراهم می‌کند: «بر فرض که شریعتی صرفاً عقلانی ممکن و محقق باشد، باز این شریعت، ناقص‌تر از شریعتی خواهد بود که از عقل و وحی، هر دو با هم، مدد می‌گیرد» (ابن رشد، ۱۳۸۷: ۳۲۶)؛ بنابراین، ابن رشد نیز مانند غزالی به هماهنگی کامل عقل و وحی باور دارد. در مواردی که نصوص دینی با عقل ناسازگار باشد، باید تن به تأویل داد؛ البته باب تأویل را نمی‌توان به روی هم‌گان باز کرد. راسخان در علم که به تعبیر او فلاسفه هستند، حق برخوردار از این روش را دارند؛ برای نمونه، به این روایت از پیامبر (ص) اشاره می‌کند که: «الحجر الأسود یمین الله فی الأرض؛ حجرالاسود دست راست خدا در زمین است». متشابه بودن این کلام روشن است؛ اما فهم واقعی و نمادبودن آن و در واقع تأویل و فهم صحیح فقط از عهده راسخان در علم بر می‌آید (همان، ۱۹۸۸: ۲۰۶).

اصول و ضوابط تأویل

غزالی در هر دو دوره فکری خویش به تأویل نگاه منضبط و قانونمند دارد. تأویل باید از قوانین خاصی تبعیت کند. نمی‌توان بدون هیچ ضابطه‌ای به کشف لایه‌های باطنی و پنهانی معانی پرداخت. این همان اشکالی است که او به اسماعیلیه و باطنیه در تأویل مطرح می‌کند. نظام‌مندی تأویل در راستا و چارچوب قواعد و قوانین عقلی و منطقی است. او برای تأویل و رجوع از معنای ظاهر متن به معنای باطنی آن، در دوره اول فکری‌اش قوانینی را مطرح می‌کند. در دوره اول اساس را ظاهر متن

مجازی را منضبط و قاعده‌مند می‌کند. ابن‌رشد هم این قاعده را عیناً مانند غزالی می‌پذیرد (ابن‌رشد، ۱۹۸۸: ۲۰۶).

از قواعد مهم دیگر، عدم تعارض نصوص دینی با عقل است. تبعیت از براهین عقلی امری لازم است و باید آن را در مسئله تأویل هم به‌عنوان یک اصل پذیرفت. او در رساله *قانون التأویل* در این باره می‌نویسد: «از آنجا که چاره‌ای جز تصدیق عقل نیست، تو را نرسد که در نفی جهت و صورت از خداوند، سیر کنی؛ هنگامی که به تو گفته شود: اعمال، وزن می‌شوند؛ خواهی دانست که اعمال عرض‌اند و وزن نمی‌شوند و باید تأویل شوند» (غزالی، بی‌تا ج: ص ۶۲۷).

غزالی همین سخن را درباره این روایت مطرح می‌کند که: «مرگ به‌صورت فوجی گندم‌گون آورده و ذبح می‌شود». باید این روایت را تأویل کرد؛ زیرا مرگ عرض است و نمی‌توان آن را به جایی آورد تا ذبح شود. ضمن اینکه مرگ صورتی ندارد تا گندم‌گون باشد. از این نظر، چاره‌ای جز تأویل این‌گونه از روایات نیست؛ زیرا براساس ظاهر تعارض و تناقض پیش می‌آید (همان).

ابن‌رشد اصول و ضوابط تأویل در دوره اول فکری غزالی را می‌پذیرد و صراحت بر صحت آن دارد (ابن‌رشد: ۱۹۹۷: ۱۱۵). او نگاه غزالی را اگرچه در کتاب *فیصل التفرقه و قانون التأویل* در برخی موارد نقد می‌کند، کلیت رهیافت او را می‌پذیرد. «قاعده یا قانونی که در این مورد (تأویل) باید از آن پیروی کرد، همان روش ابوحامد در کتاب *التفرقه* است» (همان، ۱۹۹۸: ۲۰۶). درباره نگاه غزالی به تأویل و معرفت دینی و تقسیم مخاطبان فهم دین با توجه به دو اثر *مشکات و احیاء العلوم* توجه جدی دارد (الالوسی، بی‌تا: ۱۲۲). او دسته‌بندی پنجگانه غزالی (غزالی، بی‌تا ج: ۶۲۶-۶۲۵؛ همان، بی‌تا ب: ۳۲۶؛ همان، بی‌تا د: ۲۶۲) در باره تأویل را در *الکشف* (ابن‌رشد، ۱۹۹۸: ۱۲۶-۱۲۴) پذیرفت و کاملاً در این بحث با مشی غزالی پیش رفت. از مجموع آثار ابن‌رشد در حوزه تأویل این نکته مهم به دست می‌آید

که باوجود مخالفت او با غزالی در بسیاری از امور فلسفی، در مسئله تأویل و اصول و ضوابط تأویل نه‌تنها مخالفتی ندارد، از او متأثر بود و گاهی به‌صراحت در محق‌بودن غزالی در یادکرد از این امور دم می‌زد.

ابن‌رشد قواعد و قوانین تأویل مطرح‌شده غزالی را می‌پذیرد؛ به‌خصوص تطابق با قواعد و براهین عقلی. ناسازگاری با عقل از مسائل مشترک این دو متفکر است. ابن‌رشد به صراحت در *فصل المقال* بیان می‌دارد که هیچ امری در شریعت مخالفت با عقل ندارد. جایی هم که در ظاهر خلاف آن به نظر برسد، با تأویل هماهنگ با عقل خواهد شد (همان، ۱۹۹۷: ۹۸). آنگاه شواهدی از قرآن را در هماهنگ‌سازی با عقل به روش تأویل در آثار خود مطرح می‌کند. آیه استوا (همان: ۱۰۶)، آیه ناظر به امانت الهی و عرضه آن بر آسمان و زمین (همان: ۱۲۱)، حدیث نزول (همان: ۹۸)، بی‌جهت بودن خدا از مکان (همان، ۱۹۹۸: ۱۰۸) از جمله آیاتی‌اند که ایشان مطابق همین قاعده و متأثر از غزالی به تأویل آن دست می‌زند.

چه کسانی حق استفاده از تأویل را دارند؟

جواز تأویل برای دسته‌ای از افراد سبب طرح بحث گونه‌شناسی مخاطبان از سوی غزالی شد. نوع دسته‌بندی او هم در آثار متعدّدش مختلف است. گاهی این تقسیم را ناظر به فهم ظاهر و باطن بیان می‌کند. در این زمینه، مخاطبان، نصوص دینی را به سه قسم تقسیم می‌کند: عامه، خاصه و خاص‌الخواص (غزالی، بی‌تا الف: ۲۱۱/۲؛ همان، بی‌تا ب: ۳۵۱). در *احیا* (همان، بی‌تا الف: ۸/ ۲۷-۲۶) به‌گونه‌ای دیگر از این سه دسته‌بندی یاد می‌کند. هریک از این سه دسته معرفت دینی خاصی دارند و فهم‌شان از دین و نصوص دینی به‌یکسان نیست. آیات قرآن کریم با توجه به میزان و سطح فکری هر طبقه از طبقات سه‌گانه دارای مراتبی است. او از دو دسته اول می‌خواهد که از ورای معنای ظاهری آیات عبور نکنند. فهم باطن با روش تأویل

در ظاهر قرآن و بدون تأمل حکیمانه به دست نمی‌آید (همان: ۹۸؛ همان، ۱۹۹۳: ۳۲۵).

تشابه آیات برای عموم مردم و در گام بعدی برای اهل جدل یعنی متکلمان است؛ اما طبقه حکما چون مصداق راسخان در علم‌اند، در ابتغاء فتنه نیفتاده‌اند و به واسطه تأویل از درافتادن در فتنه (ابتغاء فتنه) نجات می‌یابند (همان، ۱۹۹۸: ۶۸-۶۷ و ۹۱).

او در مجموع انسان‌ها را به اعتبار سه نوع قیاس برهانی و جدلی و خطابی به سه دسته تقسیم می‌کند: اهل برهان و فلسفه که بر مقدمات عقلی و یقینی فهم خود را استوار می‌سازند، اهل جدل که به ساحل یقین رسیده‌اند، اما در آن غور نکرده‌اند که همان متکلمان باشند و دسته سوم، یعنی عامه مردم که در حوزه خردوری به رشد نرسیده‌اند و قیاس خطابی برایشان کارایی دارد (همان، ۱۹۹۷: ۱۱۲-۱۰۹؛ همان: ۱۱۷-۱۱۶). متکلمان که عمدتاً با عامه مردم سروکار دارند، به باطن و عمق دین راه نمی‌یابند و در ظاهر متوقف می‌شوند؛ البته از عامه سطحشان برتر است؛ اما آنچه مدنظر شارح بود، غور و نظر و اعتبار در دین یعنی راه‌یابی به باطن دین است (همان: ۱۲۰-۱۱۹). او در حقیقت در فضای مخالفت با طریق متکلمان، به طرح عقل و به‌عنوان ملاک و معیاری برای مواجهه با متون دینی به‌ویژه قرآن و برای بیان کیفیت استنباط مسائل شرعی از آیات و روایات می‌پردازد تا راه را بر برداشت‌های شخصی و تأویل‌های نابجا ببندد (سلامی، ۱۳۹۴: ۶۰).

به باور او، کسانی که تأویل را برای جمهور مردم جایز می‌دانند، هم به تأویل لطمه وارد می‌کنند و هم مردم را به تباهی می‌کشانند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۲۳۰/۱). دانش کلام برای عموم و اقتناع مردم لازم است. نمی‌توان مردم را به سبب قصور در فهم با برهان همراه ساخت؛ البته تلاش برای رساندن مردم به این مرحله باید باشد، اما امکان عمومی آن نیست. به همین سبب جمهور مردم را می‌توان با اقتناع پیش برد و این کار متکلم است. ورود ادبیات

برای دسته سوم حاصل می‌شود (همان، بی‌تا ب: ۳۲۷). طبق آیه ۱۲۵ سوره نحل و آیه ۲۵ سوره حدید، مردم سه دسته‌اند: خواص که اهل تأویل‌اند و از حکمت و میزان برخوردارند؛ عوام که باید محدود به ظواهر دینی باشند و موعظه برای همین دسته از افراد کارایی دارد و دسته سوم اهل جدل که از نظر غزالی دارای فهم ناقص‌اند و اهل لجاج‌اند؛ قرآن، جدال احسن و درنهایت حدید را برای آنها مناسب می‌داند (همان، ۱۴۱۳: ۶۵-۶۲). شبیه همین دسته بندی را در اربعین نیز دارد (همان، ۱۴۰۹: ۱۷-۱۶). از نظر او، تأویل در تمامی این دسته‌بندی‌ها مربوط به خواص است که مصداق راسخان در علم‌اند؛ البته او در دوره دوم فکری خود خواص را اهل تصوف می‌داند که با سیر و سلوک به مقصود رسیده‌اند.

ابن رشد در گونه‌شناسی مخاطبان نصوص دینی و در بیان جواز روش تأویل برای افراد، کاملاً متأثر از غزالی است و نوع تقسیم او را می‌پذیرد (ابن رشد، ۱۹۹۷: ۱۰۹-۱۰۸)؛ با این تفاوت که مصداق راسخان در علم را عرفا نمی‌داند، بلکه طبقه حکما و فلاسفه معرفی می‌کند (همان: ۱۱۸ و ۱۲۴).

او به مانند غزالی دلیل طرح ظاهر و باطن در شرع را به فهم مردم و مخاطبان بازگرداند و بر این باور است که: «والسبب فی ورود الشرع فیهِ الظاهر و الباطن هو اختلاف فی فطر الناس و تباین قرائحهم فی التصدیق. و السبب فی ورود الظواهر المتناقضه فیهِ هو تنبیه الراسخین فی العلم علی التأویل الجامع بینها» (همان: ۹۸).

انسان‌ها در فهم مختلف‌اند. به همین سبب خداوند در آیه ۱۲۵ سوره نحل بیان می‌دارد: «ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الموعظه الحسنه و جادلهم هی احسن». ابن رشد بر این باور است که خداوند گاهی در قرآن متعارض سخن می‌گوید. دلیل به کارگیری این مدل یا متعارض سخن گفتن آن است که خداوند قصد داشت مراد خود را به حکیمان در قالب بحث تأویل برساند. حکیم در مواجهه این سخن از آیات به معارف حقیقی راه می‌برد. چیزی که

در این دوره او تأویل را به دو قسم واجب و حرام یا تأویل مذموم و ممدوح تقسیم می‌کند. تأویل واجب یا لازم تأویلی است که عدم تأویل لفظ به ابهام آن و گمراهی مردم منجر شود. در قرآن تأویل آیات متشابه جزء تأویلات مجاز است؛ زیرا در صورت عدم تأویل مردم به اشتباه و لغزش می‌افتند؛ مثل آیه: «ید الله فوق ایدیهم» (غزالی، بی تا ۵۳).

تأویل حرام: تأویلی است مذموم که بر اساس ظن و گمان و بدون وجود برهان بر رد ظاهر متن صورت می‌گیرد. به باور غزالی، این تأویل بر اساس تفسیر به رأی خواهد بود. او این نوع تأویل را دو قسم می‌داند: تأویل ظنی و تأویل به معنای تفسیر به رأی (همان، بی تا الف: ۳/ ۵۲۵-۵۲۴).

موعظه‌ای در شرع هم به همین سبب است که عموم مردم با آن بیشتر همراه‌اند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲: ۸۱-۸۰)؛ برای نمونه، او به مسئله معاد اشاره می‌کند که شارع در متن مقدس این امر را با اوصاف مادی ذکر کرد؛ زیرا فهم عموم با این ادبیات سازگارتر است تا ارائه بحث با برهان. معادی که با برهان اثبات می‌شود، کمتر مردم را به فضیلت و سعادت سوق می‌دهد (همان، ۱۹۹۳: ۳۲۶).

وظیفه فیلسوف تأویل نصوص دینی است؛ زیرا راسخان در علم که در قرآن آمده‌اند، همان طبقه فلاسفه‌اند (همان: ۲۷۶). غیر از فلاسفه، دیگران که مراد عامه مردم باشند، حق ورود به تأویل و فهم باطن آیات الهی را ندارند (همان، ۱۹۹۷: ۱۱۱).

آیا همه دین تأویل‌پذیر است؟

درباره تأویل‌پذیری قرآن و دیگر نصوص دینی غزالی متأخر با ابن‌رشد تفاوت دارد؛ زیرا او در معنای عام برای تأویل بیان می‌دارد که تمامی آیات دارای بطن‌اند. کشف معنای باطنی هم با تأویل میسر می‌شود؛ اما ابن‌رشد این‌گونه نمی‌اندیشد و دقیقاً با مشی غزالی متقدم همراه است. در آن صورت تأویل در همه آیات صورت نمی‌گیرد. بر اساس دیدگاه ابن‌رشد در *فصل المقال* (همان: ۱۱۱-۱۱۲) و *الکشف* (همان، ۱۹۹۸: ۲۰۳) در بحثی درباره جواز و عدم جواز تأویل ظواهر قرآن بیان می‌دارد که همه ظواهر نه نیاز به تأویل دارند و نه شایسته آن است؛ حتی در برخی موارد به کفر و بدعت منجر می‌شود. برخی موارد واجب است که تأویل در آنها صورت گیرد و پاره‌ای از موارد از مبهماتی است که عالمان و حکما نمی‌دانند که در این‌گونه موارد دست به تأویل بزنند یا خیر. از این نظر، در اینجا اختلاف نظر پیدا می‌شود و شارع این اختلاف نظر را رد نکرده است و اگر کسی حتی به خطا تأویلی انجام دهد، عیبی بر او وارد نیست. این نگاه ابن‌رشد کاملاً با رویکرد دوره اول غزالی هماهنگ است.

ابزار تأویل

تأویل به مانند هر امر دیگری با وسیله و ابزاری صورت می‌گیرد. در هر دو دوره، او عقل و لغت را از ابزارهای تأویل می‌داند. به باور او، عقل اساس و تکیه‌گاه تمام امور است. تأویل نیز باید با این ابزار صورت گیرد. از نکات مهم درباره عقل و تأویل آن است که عقل، معیار برای تأویل است. اگر آیات و روایات با عقل ناسازگار بود و تعارض و تضاد داشت، باید سراغ تأویل رفت. نصوص دینی ناسازگار با عقل به حکم خود عقل باید تأویل شوند. به گمان غزالی همه انسان‌ها با آشنایی با احکام تأویل می‌توانند به تأویل دست یابند؛ البته این امر به سبب سختی و دشواری در انحصار از سان‌های محدودی است؛ اما با ابزار عقل و رعایت ضوابط و شرایط عقلانی می‌توان به تأویل دست یافت. به کمک عقل وقتی الفاظ و ظواهر نصوص دینی معارض و مخالف احکام عقل باشند، باید به تأویل این نصوص پرداخت و دنبال راه‌حل این تعارض بود. در رساله *قانون التأویل* با نقد دیدگاههایی که صرفاً ظاهرگرایی را انتخاب کرده‌اند، بیان می‌دارد که اینان صرفاً

الموازين القسط ليوم القيامة» (انبیاء/۴۷)؛ (همان، بی تا الف، ج ۲: ۲۰۰) «فاهدوهم الي صراط الجحيم و قفوههم انهم مسئولون» (صافات/۲۴) (همان)؛ «النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و يوم تقوم الساعة» (غافر/۴۶) (همان). با استفاده از قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی و مسئله تأویل به تحلیل آیات می پردازد. تحلیلی که او از روز قیامت، موازین و صراط روز رستاخیز به دست می دهد، کاملاً مبتنی بر مبانی زبان شناختی و استفاده از دستگاه تأویل است.

الفاظ به کار گرفته شده در آیات مربوط به معاد مانند میزان، صراط، لوح و قلم، عرش و کرسی صراط، نور و مانند اینها ناظر به معانی و ارواحشان وضع شده اند، نه به مصداق عینی و محسوس آن؛ یعنی خصوصیات مصادیق در وضع الفاظ بر معانی در نظر گرفته نشده اند. همان طور که در بخش زبان شناسی بیان شد، به باور غزالی، هر معنایی یک صورت ظاهری و لفظی و یک صورت باطنی و حقیقی دارد. صورت حقیقی آنها همان معانی باطنی و ارواح حقیقی معنا به حساب می آیند. الفاظ ناظر به یک حقایق و ارواحی هستند که باید آنها را در نظر گرفت نه صورت ظاهری و مادی آنها را. الفاظ در هر معنایی به نحو حقیقی استعمال می شوند؛ زیرا معانی با الفاظ اتحاد دارند؛ به این معنا که روح معنا یا ارواح معانی که موضوع له حقیقی الفاظ دانسته می شود، همان معنای مشترک در میان مصادیق گوناگون است. حال با این رویکرد، الفاظ ناظر به مباحث معاد شناختی، رویکرد خاصی متفاوت از گفته های متفکران دیگر پیدا می کند. لاهیجی شیوه غزالی در به کارگیری مسئله وضع الفاظ برای ارواح معانی را در مباحث معاد شناسی می ستاید و تأویل او را نیکو می داند (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۵۶).

ابن رشد ابزار تأویل را مانند غزالی لغت و عقل می داند. ابن رشد با این بیان به صراحت به زبان تمثیلی و پذیرش آن از سوی شرع نظر داده است؛ زیرا قطعاً در این سنخ از موارد، ظاهر آیات مراد شارع نیست و با پذیرش ظواهر

با تکیه بر نقل، به فهم متن می پردازند و سراغ نصوص دینی می روند؛ اما این امر تفریط است؛ زیرا عقل در فهم نصوص دینی اعتبار دارد (همان، بی تا ج: ۶۲۵). غزالی موضعی سخت در برابر این دسته از متفکران دارد که از عقل در فهم متن هیچ بهره ای نمی برند (همان).

ابزار دوم لغت است؛ البته رویکرد دو دوره در به کارگیری لغت در تأویل متفاوت است. رویکرد زبان شناسانه در دوره اول همراهی با ادبیات و هماهنگی تأویل با لغت است؛ اما در دوره دوم براساس نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی مسئله تأویل را مطرح می کند. به باور غزالی، بیان حقایق و واقعیات عالم ملکوت که اصل هستی است، در زبان متعارف دینی امکان پذیر نیست. اگرچه این واقعیات با الفاظ زبان متعارف در ظاهر بیان شده است، باید براساس نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی به روح معنا دست یافت، نه اینکه صرف معنای ظاهری و عرفی مبنا دانسته شود. با این کار نه از ظاهر الفاظ دوری جستیم و نه از روح معانی غافل مانده ایم. به تعبیری، تمثیل گروی در تأویل بهترین شکل فهم مفاهیم و معانی عالم ملکوت باشد. با توجه به اینکه زبان تنزل یافته و حاکی از معارف متعالی غیبی است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۳۰۸؛ ساجدی، ۱۳۸۵: ۴۵۶)، با تمثیل و بیان نماد می توان به فهم اصل آن معانی راه یافت؛ البته این بدان معنا نیست که ما زبان دین را زبان نمادین و سمبلیک بدانیم، بلکه تمثلی از آن معانی است.

غزالی در برخی آثار آیات مربوط به صفات خدا را با نگاه تأویلی بررسی می کند و درباره معاد و آیات ناظر به آن، بر این باور است که نباید درباره این دسته از آیات دست به تأویل برد (همان، بی تا و: ۲۹۲)؛ اما در آثار پایانی از این دیدگاه دست برداشته و تأویل را درباره این آیات نیز می پذیرد. در آیات متعددی که ذیل بحث معاد وارد می شود، به تحلیل خاصی، متفاوت از رویکرد اشاعره و دیگر متفکران اهل سنت می پردازد. در آیتی مانند: «و نضع

ظاهری و حل تعارض ظاهری عقل با ظواهر شرعی به واسطه تأویل، از مباحث مشترک با غزالی است که گاهی ابن‌رشد به این همراهی و هماهنگی با او اشاره می‌کند. براساس یافته‌های این تحقیق، هر دو متفکر از عقل و لغت عرب به‌عنوان ابزارهای مهم در تأویل یاد می‌کنند. عدول نکردن از قواعد مرسوم عرب شرط اساسی و ضابطه مهم در رهیافت تأویل است. اگرچه غزالی متأخر تا حدودی فراتر از تحلیل زبان‌شناختی به تأویل روی می‌آورد، رویکرد متقدم او بر ابن‌رشد اثر می‌گذارد و عبور نکردن از قواعد ادبیات عرب را ضابطه کلی تأویل می‌داند. عقل نیز ابزار مهمی در تأویل نصوص محسوب می‌شود. در فهم دین، غزالی عقل را محدود و ساحت معرفتی آن را در بسیاری از امور ناتوان می‌داند. با اینکه ابن‌رشد باید ظاهر این نظریه را نقد و نفی کند، دقیقاً در باب ساحت معرفتی عقل، نظریه غزالی را می‌پذیرد. در تأویل نا‌پذیری برخی از امور دینی نیز با وجود اختلاف نظر این دو متفکر، شباهت‌هایی وجود دارد که با توجه به تقدم غزالی بر ابن‌رشد مسئله تأثیرپذیری ابن‌رشد از او محرز است.

پی‌نوشت

۱. علت انتخاب این دو شخصیت آن است که هر دو متفکر در تراث اسلامی دارای جایگاه ویژه‌ای هستند؛ اگرچه شناخت غربیان از این دو بیش از مسلمین است. دلایل متعددی برای شهرت هریک در غرب مطرح می‌شود (درباره وجوه شهرت غزالی رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۱۰-۹؛ همان، ۱۳۸۷: ۷؛ بزرگمهر، ۱۳۷۵: ۳۸؛ و درباره دلیل اقبال غربیان به ابن‌رشد رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۴۴؛ یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۱۱۲؛ مجتهدی، ۱۳۷۵: ۲۰۶).

تعارض پیش خواهد آمد و شرع تعارض این‌چنینی را نمی‌پذیرد. به کاربردن معنای مجازی و تمثیلی در ادبیات عرب رایج بوده و خداوند از همین زبان رایج در بیان مرادات خویش استفاده کرده است؛ بنابراین، باید دلالت لفظ از معنای ظاهری به معنای مجازی سرایت کند تا مراد حقیقی شارع پی برده شود (ابن‌رشد، ۱۹۹۷: ۹۷)؛ بنابراین، مفسر در فهم این سنخ از آیات نمی‌تواند به ظواهر عمل کند و نه پا از قواعد عرب فراتر گذارد و به تفسیرهای غیر مرتبط با معانی یاد شده از سوی قواعد عربی دست یابد. پس چارچوب پذیرش تأویل ادبیات عرب و مجاز مصطلح در ادبیات عرب است (همان).

در کلیات مسئله تأویل، ابن‌رشد سخن غزالی را می‌پذیرد؛ اما در حوزه مصادیق به او در تأویل آیات ناظر به معاد خرده می‌گیرد. در واقع رویکرد غزالی اول را در عدم تأویل آیات معاد می‌پذیرد. ابن‌رشد آیات ناظر به مبدأ و معاد و نبوت را تأویل نا‌پذیر می‌داند (همان: ۲۶)؛ اما در تفسیر آیات متعددی، ضوابط غزالی متأخر را درباره تأویل می‌پذیرد. نمونه آن، تأویل آیات اولیه سوره ملک است که ابن‌رشد کاملاً مبتنی بر قواعد تأویل در رساله *التأویل غزالی* این امر را انجام می‌دهد (همان، ۱۹۹۸ ب: ۱۰۸).

نتیجه

با اینکه ابن‌رشد از منتقدان جدی غزالی است و حتی در کتاب *فصل المقال* به نقد او در مسئله تأویل می‌پردازد، مشترکات فراوانی در ماهیت‌شناسی، ضرورت روی‌آوری به تأویل و گونه‌شناسی مخاطبان نصوص دینی در جواز یا عدم جواز استفاده از این روش با غزالی دارد. در ماهیت‌شناسی تأویل کاملاً با غزالی متقدم هماهنگ بوده است و تأویل را در این مسئله خروج لفظ از مدلول ظاهری و حمل بر معنای مجازی با رعایت قواعد و ضوابط ادبیات عرب می‌داند. تأویل‌پذیری متشابهات قرآنی، فهم معانی باطنی آیات در پرتو تحفظ بر معنای

- منابع**
- ۱- قرآن کریم.
 - ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۴)، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، تهران، طرح نو.
 - ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۵)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو.
 - ۴- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۷)، «روایت غربت غزالی در ایران»، گزارش نشدست علمی دکتر دینانی، کتاب ماه فلسفه، شماره ۹.
 - ۵- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۳)، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم.
 - ۶- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، (۱۳۷۰)، بدایه المجتهد و نهایه المقتصد، قم، منشورات الرضی.
 - ۷- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، (۱۳۸۵)، فصل المقال، ضمیمه کتاب دین و فلسفه از نگاه ابن رشد، صادق آئینه‌وند، تهران، نشر نی.
 - ۸- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، (۱۳۸۷)، تهافت التهافت، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت.
 - ۹- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، (۱۹۹۳م)، تهافت التهافت، مصحح: محمدیاسین عربی، بیروت، دار الفكر اللبناني.
 - ۱۰- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، (۱۹۹۷م)، فصل المقال، مدخل و مقدمه تحلیلیه الدكتور محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه.
 - ۱۱- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، (۱۹۹۸م)، الكشف عن مناهج الأدله، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
 - ۱۲- ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، (۲۰۰۲م)، الضروری فی السیاسه، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.
 - ۱۳- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، مصصح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
 - ۱۴- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ط ۳.
 - ۱۵- احمدی، بابک، (۱۳۷۲)، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز.
 - ۱۶- الالوسی، حسام محی الدین، (بی تا)، ابن رشد: درسه نقدیه معاصره، قاهره، دار الخلود للتراث.
 - ۱۷- آربری، آرتور جان، (۱۳۷۲)، عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی، ترجمه حسن جوادی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم.
 - ۱۸- آئینه‌وند، صادق، (۱۳۸۵)، دین و فلسفه از نگاه ابن رشد، تهران، نشر نی.
 - ۱۹- بزرگمهر، منوچهر، (۱۳۷۵)، فلسفه تحلیل منطقی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
 - ۲۰- پاکتچی، احمد، (۱۳۸۵)، مندرج در دائره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز بزرگ دائره المعارف بزرگ اسلامی.
 - ۲۱- التلیلی، عبدالرحمان، (۱۹۹۸)، ابن رشد الفیلسوف العالم، تونس، المنظمه العربیه للتربیه و الثقافه و العلوم.
 - ۲۲- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق)، الصحاح، بیروت، دار العلم للملایین.
 - ۲۳- خرمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۸۱)، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران، دوستان (ناهید)، چاپ دوم.
 - ۲۴- دنیا، سلیمان، (۱۹۸۰م)، الحقیقه فی نظر الغزالی، قاهره، دارالمعارف.
 - ۲۵- رازی، محمد بن ابی بکر، (۱۹۷۹م)، مختار الصحاح، بیروت، عالم الكتاب العربی.
 - ۲۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم.
 - ۲۷- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۸)، «تأویل و قانون آن از

- ۳۹- شیدان‌شید، حسینعلی، (۱۳۸۳)، عقل در اخلاق از
نظرگاه غزالی و هیوم، قم، پژوهش‌سکده حوزه و
دانشگاه.
- ۴۰- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۶۶)، تفسیر
القرآن الکریم، قم، بیدرا، چاپ دوم.
- ۴۱- طوطا، شریف، (۲۰۱۳م)، المنهج النقدي فی فلسفه
ابی حامد الغزالی، القاهرة، مکتبه الثقافه الدینیه.
- ۴۲- عابدی، احمد، (۱۳۸۴)، «مبانی و ضوابط تأویل از
دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین
دینی، شماره ۳، صص ۱۸-۷.
- ۴۳- عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)،
الفروق فی اللغه، بیروت، دارالافاق الجدیده.
- ۴۴- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۲۴ق)، المستصفی من علم
الاصول، مصر، مطبعه الامیریه.
- ۴۵- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۶۰)، جواهر القرآن، به
کوشش و ترجمه حسین خدیوچم، تهران، دفتر نشر.
- ۴۶- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۰۹ق)، الاربعین فی اصول
الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۴۷- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۲۶ق)، جواهر القرآن،
بیروت، المکتبه العصریه.
- ۴۸- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۶۴م الف)، مشکاه الانوار،
تحقیق الدكتور ابوالعلا عفیفی، قاهره، الدار القیومیه
للطباعه و النشر.
- ۴۹- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۶۴م ب)، فضائح الباطنیه،
تحقیق و تقدیم عبدالرحمن بدوی، قاهره، الدار
القیومیه للطباعه و النشر.
- ۵۰- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۸۸م)، معارج القدس فی
مدارج معرفه النفس، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۵۱- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۷۵)، احیاء علوم الدین،
ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات
علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۵۲- غزالی، ابوحامد محمد، (بی تا الف)، احیاء علوم الدین،
دیدگاه غزالی، جاویدان خرد، شماره ۲، صص ۴۳-
۲۵.
- ۲۸- رضائی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۹)، منطق تفسیر
قرآن (روش تحقیق در تفسیر و علوم قرآن)، قم، مرکز
بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- ۲۹- ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۵)، زبان دین و قرآن، قم،
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۳۰- سالم، عبدالجلیل بن عبدالکریم، (۱۴۲۵ق)، التأویل
عند الغزالی نظریه و تطبیقاً، قاهره، مکتبه الثقافه
الدینیه.
- ۳۱- سبحانی، جعفر، (۱۳۹۷)، مدخل مسائل جدید کلامی،
قم، توحید.
- ۳۲- سبحانی، جعفر، (۱۴۲۳ ق)، بحوث فی الممل و
النحل، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- ۳۳- سبحانی، محمدتقی، (۱۳۷۴)، «عقل‌گرایی و
نص‌گرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، شماره ۳ و
۴، صص ۲۳۲-۲۰۵.
- ۳۴- سعیدی مهر، محمد و دیگران، (۱۳۹۲)، «مقام فلاسفه
در تأویل قرآن از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه تاریخ
فلسفه، شماره ۱۵، صص ۱۲۶-۹۹.
- ۳۵- سعیدی‌روشن، محمدباقر، (۱۳۸۹)، تحلیل زبان قرآن
و روش‌شناسی فهم آن، قم، سازمان انتشارات
پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ چهارم.
- ۳۶- سلامی، احمد، (۱۳۹۴)، دیدگاه ابن‌رشد در فهم دین،
تهران، انتشارات تمدن علمی.
- ۳۷- شاکر، محمدکاظم، (۱۳۷۶)، روش‌های تأویل قرآن:
معناشناسی و روش‌شناسی تأویل در سه حوزه روایی،
باطنی و اصولی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه
علمیه قم.
- ۳۸- شکراللهی، نادر، (۱۳۹۰)، عقل در دین‌شناسی
ابن‌رشد، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ
و اندیشه اسلامی.

- بیروت، دارالکتاب العربی.
- ۵۳- غزالی، ابو حامد محمد، (بی تا ب)، الیجام العوام عن علم الکلام، مندرج در مجموعه رسائل الامام الغزالی، قاهره، المكتبه التوفیقیه.
- ۵۴- غزالی، ابو حامد محمد، (بی تا ج)، القانون فی التأویل، مندرج در مجموعه رسائل الامام الغزالی، قاهره، المكتبه التوفیقیه.
- ۵۵- غزالی، ابو حامد محمد، (بی تا د)، فیصل التفرقه، مندرج در مجموعه رسائل الامام الغزالی، قاهره، المكتبه التوفیقیه.
- ۵۶- غزالی، ابو حامد محمد، (بی تا ه)، روضه الطالبین و عمدہ السالکین، مندرج در مجموعه رسائل الامام الغزالی، قاهره، المكتبه التوفیقیه.
- ۵۷- غزالی، ابو حامد محمد، (بی تا و)، تهافت الفلاسفه، تحقیق و تقدیم سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف، الطبعه الثامنه.
- ۵۸- غزالی، ابو حامد محمد، (۱۴۱۳ق)، القسطاس المستقیم، قراه و علق علیه محمود بیجو، دمشق، المطبعه العلیمه.
- ۵۹- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم.
- ۶۰- قرضاوی، یوسف، (۱۳۸۸)، سیمای غزالی از منظر موافقان و مخالفان، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران، احسان.
- ۶۱- لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲) گوهر مراد، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۶۲- مجتهدی، کریم، (۱۳۷۵)، فلسفه در قرون وسطی، تهران، امیرکبیر.
- ۶۳- معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۲ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- ۶۴- نعمانی، شبلی، (۱۳۶۸)، تاریخ علم کلام، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۶۵- یوسفیان، حسن و احمد حسین شریفی، (۱۳۸۶)، عقل و وحی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ پنجم.

