

بررسی مسئله تعارض عقل و دین از نگاه ابن رشد و ملاصدرا

سیدمرتضی حسینی شاهرودی،^۱ تکتّم مشهدی^{*۲}

۱. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی

۲. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی، پژوهشگر جهاد دانشگاهی واحد مشهد

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۱)

چکیده

این مقاله برآن است راه‌حل تعارض میان عقل و دین را از دیدگاه ابن‌رشد و ملاصدرا به دست دهد. در نگاه هر دو فیلسوف، هیچ تعارض واقعی میان عقل و دین وجود ندارد و برای رفع تعارض ظاهری تأویل به عنوان راهکار مطرح شده است. ابن‌رشد با تعیین اصول و مبانی برای تأویل و نتیجه حاصل از آن، یعنی همزیستی مسالمت‌آمیز مذاهب مختلف اسلامی و نیز عالمان دینی (فیلسوفان و متکلمان)، نظری جدید ارائه کرده است. ملاصدرا نیز با تأکید بر مبانی‌ای همچون «اصالت وجود و ذو مراتب بودن آن»، «حرکت جوهری»، و «اتحاد عاقل و معقول» ضرورت تأویل را به صورت کلی تبیین کرده است. پایه کار ابن‌رشد عقل‌گرایی است، در حالی‌که ملاصدرا هم به روش‌های فلسفی و هم به روش‌های عرفانی توجه می‌کند.

واژگان کلیدی

عقل، دین، تعارض، ملاصدرا، ابن‌رشد.

مقدمه

عقل و وحی دو راه رسیدن به حقیقت واحد هستند، اما رابطه این دو و سازگاری یا ناسازگاری آنها در هر عصری چهره خاصی به خود گرفته است. گاهی تحت عنوان رابطه فلسفه و دین و گاه در قالب عناوینی چون جدایی دین از سیاست و سکولاریسم و یا در چارچوب مباحثی مانند تعیین حدود عقل یا رابطه عقل و ایمان جلوه‌گر شده است. بررسی این رابطه سبب بروز دیدگاه‌های متفاوتی در میان اندیشمندان شده است، از جمله عقل‌گرایی افراطی، عقل‌ستیزی افراطی، و عقل‌گرایی معتدل. (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۷۰-۸۵). این نگرشی کلی به اصل قضیه است، اما با سیر در تاریخ تفکر اسلامی خواهیم دید که تفکر اسلامی نیز دستخوش تحولات فکری عظیمی از انواع افراطی و تفریطی آن در جهت بهره‌برداری و تلفیق بین عقل و وحی بوده که به صورت نص‌گرایی یا عقل‌گرایی خود را نشان داده و به همین دلیل نحله‌ها و فرقه‌های مختلفی ظهور کرده‌اند.

برخی معتقد به توافق و برخی قائل به تعارض این دو هستند، اما در واقع تعارض‌های موجود میان متون دینی و معرفت‌های بشری تعارضی ظاهری است. تعارض به این سبب رخ می‌دهد که برخی از بخش‌های دین را با منابع یا راه‌های متعدد می‌توان شناخت و تعارض میان آن منابع (عقل و نقل) رخ می‌دهد نه عقل و دین. (امینی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۴)

این مسئله از موضوعاتی نیست که پس از اسلام و از سوی متفکران اسلامی مطرح شده باشد، بلکه پیش از اسلام در میان مسیحیت و حتی پیش از میلاد مسیح نیز مطرح بوده است و هم‌اکنون از مباحث اساسی فلسفه دین در غرب است. (آربری، ۱۳۵۸، ص ۵) منظور از عقل در اینجا مفهومی است که فلاسفه به کار می‌برند، یعنی نیروی ادراکی که با آن می‌توان حقایق را به نحو کلی درک کرد و منظور از دین «مجموعه قوانین اعتقادی، فقهی و اخلاقی است که از جانب خداوند برای ظهور بندگی در تمام شئون و هماهنگی با واقعیت تکوینی دینی فرستاده شده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۹) ابن‌رشد و ملاصدرا از جمله متفکرانی هستند که به تعارض عقل و دین پرداخته‌اند. بررسی دیدگاه ابن‌رشد هم از بعد تاریخی و هم از جهت شخصیت فلسفی و فقهی وی اهمیت بسزایی

دارد، به این دلیل که نه تنها وی مهم‌ترین فیلسوف غرب جهان اسلام است و نگاهی فلسفی آن هم متفاوت با روش فلاسفه مشاء و اشراق به تأویل داشته، بلکه فقهی متبحر با گرایش مالکی و نیز محدثی بزرگ و مفسری توانا است. بنابراین، از جامعیت لازم نسبت به اظهار نظر در این مسئله برخوردار است.

ملاصدرا نیز از نظریه‌پردازان مشهور در این حوزه است. می‌توان گفت در میان متفکران شرق عالم اسلام وی بیشترین تلاش را در تبیین این مسئله داشته است. ملاصدرا این بحث را در مفاتیح الغیب به صورت منسجم و نظام‌مند در ماهیت، مبادی، مسائل، و غایت تأویل مطرح کرده و در کتاب‌های دیگرش همچون *اسرار الآیات*، *متشابهات القرآن*، و *تفسیر القرآن الکریم* به طور پراکنده به این بحث پرداخته است. محور اصلی این پژوهش ارائه و مقایسه دیدگاه هر دو فیلسوف در این موضوع است.

تبیین دیدگاه ابن رشد

ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد^۱ مشهور به حفید فیلسوف، شارح و مفسر آثار ارسطو، فقیه، و پزشک برجسته غرب اسلامی (اندلس) می‌باشد. (دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۵۵۶) ابن رشد در عصری زندگی می‌کرد که گرایش به عقل و منطق به دلیل اندیشه‌ها و مسائل جدید وجود داشت و به دلیل علاقه‌ای که وی به علوم عقلی، از جمله فلسفه و منطق، داشت، به ضرورت تبیین رابطه میان عقل و دین (یافته‌های بشری و داده‌های وحیانی) پی برد و به همین دلیل کتاب *فصل المقال* را نوشت. در نگاه وی هیچ‌گونه تعارض واقعی میان دین و معارف عقلی وجود نداشته و نخواهد داشت، اما وجود تعارض ظاهری میان بعضی معارف عقلی و متون مقدس دینی امری اجتناب‌ناپذیر است.

وی معتقد است هر گاه از راه عقل و برهان به معرفت و شناختی دست یابیم از سه حال بیرون نیست: یا «مسکوت عنه» شارع است و متون مقدس دینی در مورد آن سکوت اختیار کرده و یا شارع هم در این مورد حکم دارد، اما موافق و موید با همان حکمی است

1. Averroes

که از طریق برهان به آن رسیده‌ایم. در این دو صورت مشکل تعارض وجود ندارد. اما اگر شارع در این مورد حکمی دارد و مخالف حکمی است که از طریق برهان و عقل به آن دست یافته‌ایم، در اینجا باید ظواهر دینی را تاویل کرد؛ یعنی، مدلول الفاظ شرع را از معنای حقیقی عدول داده و متوجه معنای مجازی آن کنیم تا موافق با برهان و استدلال عقلی تاویل گردد. (ابن‌رشد، ۱۳۸۸، ص ۱۹)

ابن‌رشد بر این باور است که عقل بر شرع تقدم دارد و همواره در تعارض حکم عقل با ظاهر شرع، به جای تحدید عقل و ناتوان دانستن آن از درک آنچه شرع بیان می‌دارد و احیاناً تخطئه و تعطیل آن، جانب عقل را می‌گیرد و شرع را به نفع عقل تاویل می‌کند.

بر خلاف آنچه بعضی از فیلسوفان مسیحی مطرح کرده‌اند که وی اعتقادی به دین نداشته است (حدادی، ۲۰۰۰، ص ۱۰۸)، به شدت پایبند به دین بوده و در دفاع از آن و رفع تعارضات ظاهری بین عقل و دین تلاش می‌کرده است. (ابن‌رشد، ۱۹۶۱، ص ۲۷) او جمع بین دین و فلسفه را تنها از طریق تاویل میسر می‌دانسته و نمی‌خواسته صرفاً به بحثی علوم قرآنی بپردازد. (الخصیری، بی‌تا، ص ۱۲۵)

ابن‌رشد در عین حال که با روش صوفیه و تاویل‌های آنان (عبدالمهین، ۲۰۰۰، ص ۲۱۹) و نیز با تاویل‌های اشاعره و معتزله مخالف بوده و آنها را به ضرر اسلام می‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۶۱، ص ۵۷)، اما پرهیز از تاویل را به ضرر مسلمانان دانسته و با ضابطه‌مند کردن تاویل تلاش می‌کند اتحاد و پیوند مسلمانان را حفظ کند. وی در عین اینکه معتقد است عقل بشری قادر به درک و فهم زبان وحی است و مجاز است که به تاویل و تفسیر آیات قرآنی بپردازد به دو مسئله توجه دارد. اول اینکه در مسائلی همچون شناخت کنه ذات خدای تعالی، رجوع به شرع واجب است. (ابن‌رشد، ۱۹۶۴، ص ۴۱۱) در واقع، نه تنها شرع مخالف عقل نیست، بلکه متمم و مکمل آن است. چنانکه تصریح می‌کند: «علمی که از منبع وحی حاصل می‌شود متمم علوم عقلی است؛ یعنی هر چه را که عقل از درک آن عاجز باشد خداوند آن را از طریق وحی افادت می‌کند.» (ابن‌رشد، ۱۹۶۴، ص ۴۱۲)

دوم اینکه با وجود تاکید بر ضرورت تأویل در مواردی که آیات قرآن در تعارض ظاهری با یکدیگر قرار می‌گیرند یا آنجا که حکمی از احکام عقل با آیه‌ای از آیات قرآن معارض به نظر می‌رسد، همواره بر لزوم حفظ ظاهر آیات و اجتناب از تأویل جز به وقت ضرورت اصرار می‌ورزد. (ابن‌رشد، ۱۳۸۸، ص ۳۳ و ۳۴)

در نگاه وی دو چیز در باب تأویل مورد اجماع مسلمانان است: ۱. نباید همه الفاظ شرع را حمل بر ظاهر آنها کرد و یکسره تأویل را ترک نمود؛ ۲. نباید همه الفاظ شرع را از ظاهر خود منصرف نمود و به تأویل روی آورد (ابن‌رشد، ۱۹۶۱، ص ۳۶)، چراکه تأویل کردن همه آیات و نصوص دینی موجب ابطال شریعت می‌شود و دیگر فرقی بین انسان‌های متدین و بی‌دین باقی نمی‌گذارد.

تعریف تأویل

تأویل در نگاه وی عبارت است از «خارج کردن دلالت لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی، به نحوی که به جریان عادی و معمولی زبان عربی خللی وارد نکند.» (ابن‌رشد، ۱۹۶۱، ص ۳۵) البته روشن است که باید میان معنای حقیقی لفظ و معنای مجازی مورد نظر، که با تأویل به آن می‌رسیم، نسبت و مناسبتی باشد.

در نگاه وی، معنای تأویلی وقتی لازم است که معنای ظاهری آیه یا با فلسفه مخالف باشد یا با معنای ظاهری آیه‌ای دیگر. بنابراین، وقتی ظاهر آیه با حکم عقل در تعارض قرار می‌گیرد، باید نقل را به نفع عقل تفسیر و تأویل کرد؛ زیرا، اولاً، احکام عقل به دلیل وضوح و صراحتشان استثنائاً پذیرند و تفسیر را بر نمی‌تابند، اما آیات الهی تفسیرپذیر و قابل تأویل‌اند و می‌توان به قرینه عقلی معنایی خلاف ظاهر را - البته مشروط به همسویی با معنای ظاهری - از آنها برداشت کرد. ثانیاً، «اندیشه برهانی به مخالفت با شرع منجر نمی‌شود، زیرا حق با حق تضاد ندارد، بلکه با آن موافق است و به درستی آن گواهی می‌دهد.» (ابن‌رشد، ۱۹۶۱، ص ۳۵)

به تعبیر دیگر، باور وی بر این است که در تعارض ظاهری میان عقل و شرع، که هر دو حق هستند، به این دلیل که این دو ظهورات متفاوت امر واحدی هستند، باید به تأویل شرع و آیات قرآن پرداخت؛ چراکه علوم و معارف بشری ظاهر و باطن ندارد، همگی

ظاهرند، بر خلاف قرآن که درباره آن گفته می‌شود: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَبِطْنِهِ بَطْنٌ أَلِی سَبْعَةِ أَبْطُنٍ». (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۹)

بر اساس استدلال ابن‌رشد که حق با حق در تضاد قرار نمی‌گیرد، ممکن است این تصور در ذهن شکل بگیرد که ابن‌رشد قائل به حقیقت دوگانه است؛ چراکه، اولاً، حقیقت فلسفه را در برابر حقیقت دین قرار نمی‌دهد و سعی می‌کند میان آن دو به هر نحوی که شده توافق حاصل کند. آنچه این تصور را پررنگ می‌کند اظهارات او در بحث تأویل و تقسیم‌بندی انسان‌ها به اهل ظاهر و اهل باطن است. ثانیاً، تأویل تعارض ظاهری به وجود آمده میان فلسفه و دین را در اختیار فلاسفه می‌داند و فیلسوفان را مجاز به ارائه تأویل به اهل ظاهر نمی‌داند، در حالی که به لحاظ مبنای فلسفه خود نمی‌توانسته به این نظریه قائل باشد؛ زیرا این دو حقیقت که در دست فلاسفه و مردم قرار می‌گیرند نمی‌توانند با هم در تضاد باشند. وی صریحاً اختلاف را به طبایع و فطرت انسان‌ها و به خود حقیقت مربوط می‌داند. (ابن‌رشد، ۱۳۸۸، ص ۱۶ و ۱۷) ابن‌رشد نمی‌گوید یک حقیقت هست که با دو بیان مطرح می‌شود، بلکه لایه‌های گوناگون از یک حقیقت را بیان می‌کند. لایه‌ای عمیق که راسخان در علم به آن راه دارند و لایه‌های سطحی که عموم مردم می‌توانند آن را بفهمند.

در واقع، اگر ابن‌رشد اعتقادی به این نظریه داشته باشد باید پیامدهای آن را از جمله انکار اصل تناقص، نسبی‌گرایی، پلورالیسم، سکولاریزم، عقل‌گرایی افراطی، و ایمان‌گرایی را بپذیرد. (یوسفیان، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹-۱۹۳) اما روشن است که اگر اعتقادی به حقیقت دوگانه داشت، نگارش *فصل‌المقال* یا *تهافت‌التهافت* جایگاهی نداشت.

ابن‌رشد تأویل را برای خیر شریعت و حکمت ضروری می‌داند. وی در خاتمه کتابش، *الکشف عن مناهج الأدله*، متوجه وضع این قانون می‌شود که تأویل چه چیزی در شریعت جایز و چه چیزی جایز نیست و آنجا که جایز است برای چه کسی جایز است. خلاصه این بیان یا قانون این است که معانی موجود در شرع پنج قسم است:

۱. معنای ظاهر در نص حقیقتاً و در نفس الامر مراد است. تأویل این صنف از نصوص مطلقاً جایز نیست و باید همه مردم آن را به حسب ظاهرش قبول کنند.

۲. معنای ظاهری نص مراد نیست، بلکه مثال و رمز برای معنای مقصود و حقیقی است، اما اینکه چرا مثال است و برای نص خفی انتخاب شده جز با قیاس‌های مرکب معلوم نمی‌شود و فهم آن نیز جز با داشتن علوم بسیاری که فقط عده خاصی از مردم توانایی آن را دارند میسر نمی‌شود. این صنف از نصوص را جز راسخان در علم نباید تأویل کنند و برای کس دیگر نیز نباید به زبان آورده شود.

۳. معنای ظاهر مثال و رمز برای معنای باطنی است، اما فهم مثال بودن و اینکه چرا بذاته مثال قرار گرفته آسان است. هیچ کس نباید به ظاهر این صنف تکیه کند، بلکه باید آن را تأویل کرد و این تأویل را برای همه نیز بیان نمود.

۴. معنای ظاهر مثال است و بنفسه یا با علمی قریب دریافته می‌شود که مثال است، اما اینکه چرا بنفسه مثال است با علم بعید به دست می‌آید که عامه و نظایر آنها آن را در نمی‌یابند. مثل این سخن از پیامبر (ص) که فرمود: «الحجر الاسود یمین الله فی الارض.» تأویل این صنف مخصوص علما است و آن را فقط برای خود و برای کسانی که مثال بودن آن را دریافته‌اند تأویل می‌کنند، اما به اهل علمی که چرایی آن را در نمی‌یابند گفته می‌شود که این امور از امور متشابهی است که بحث در آن جز برای علمای راسخ جایز نیست یا مثال‌هایی که به فهم آنها نزدیک‌تر است برای آنها نقل می‌شود.

۵. صنف آخر آنکه معنای ظاهر مثال و رمز برای معنای خفی‌ای است، اما مثال بودنش جز با علمی بعید روشن نمی‌شود و پس از آن که معلوم شد مثال است، با علم قریب روشن می‌شود که چرا بذاته به عنوان مثال انتخاب شده است. درباره این قسم می‌توان گفت بهتر است که برای حفظ شریعت متعرض تأویل آن نشد، بلکه برای غیر عالمان بهتر آن است که گمان آنها درباره مثال بودن ظاهر را نیز ابطال کرد. البته درباره این قسم می‌توان قائل به تأویل شد و این به دلیل شدت مشابهت میان معنای خفی و مراد، با مثال و رمز، است.

پس از تفصیل ابن رشد می‌گویید: دو صنف اخیر (چهارم و پنجم) اگر مورد تأویل قرار گیرند اعتقادات غریب و بعیدی از شریعت متولد خواهد شد و حتی اگر افشا شود مورد انکار عامه قرار گیرد. (عمران، ۱۹۶۸، ص ۱۳۹-۱۴۲) منظور وی آن است که در این دو قسم بهتر است که دست به تأویل برده نشود. به همین جهت، کسی که نمی‌تواند این

مواضع را تمیز دهد و دست به تأویل می‌زند (متصوفه) یا گروهی را که تأویل در حق آنها مجاز است می‌شناسد، در امر دین اضطراب حاصل می‌شود و در بین مسلمانان فرقه‌هایی پدید می‌آید که برخی، بعضی دیگر را تکفیر می‌کند و این همه جهل به مقصود شارع و تجاوز به خود شریعت است. (عمران، ۱۳۹۸، ص ۱۳۹-۱۴۲)

ابن‌رشد می‌گوید: برای دوری از این نتایج ناپسند و پدید آوردن عداوت بین شریعت و فلسفه، به طور کلی باید از تصریح به تأویل و خصوصاً آنها که مبتنی بر برهان است، برای غیر اهل آن اجتناب کرد، همچنان که نباید این تأویل‌ها را در کتاب‌های خطابی و جدلی که برای عامه و نظایر آنها (اهل جدل) فراهم می‌شود نوشت، چون در غیر این صورت منتهی به ابطال ظواهر نصوصی خواهد شد که هر یک از این دو طایفه می‌تواند دریابد و توانایی فهم تأویل برهانی را هم ندارد. لذا گمراه شده و اگر آن مطلب مربوط به اصول دین باشد در کفر فرو می‌روند. (ابن‌رشد، ۱۹۶۱، ص ۲۱)

در واقع، علت آن است که تأویل متضمن دو چیز است: ابطال ظاهر و اثبات آنچه تأویل شده است. پس اگر ظاهر، نزد کسی که اهل ظاهر است، باطل شود و آنچه تأویل شده برای وی ثابت نگردد، اگر از اصول شریعت باشد، او را به کفر می‌کشاند. بنابراین، تأویل‌ها را نباید بر عامه مردم آشکار کرد و نباید آنها را در سخن‌های جدلی و خطابی کشاند، آنچنان که غزالی کرده است. (ابن‌رشد، ۱۳۹۸، ص ۳۰ و ۳۱)

وی مکلف کردن عوام به پذیرش ظواهر نصوص و عدم توجه به معانی باطنی را موجب سعادت آنها می‌داند؛ چون هدف از علم برای عامه عمل است، لذا آنچه به این مقصود بیشتر کمک کند نافع‌تر است. اما چون مقصود اولیه برای خواص دو چیز است، یعنی علم و عمل، لذا سعادت آنها در تأویل اموری است که برای فهم معانی خفیه باید آنها را تأویل کرد. (ابن‌رشد، ۱۳۹۸، ص ۸۷) در واقع، در نگاه ابن‌رشد، در نصوص دینی قرآنی و روایی متشابه وجود ندارد، نه برای علمای راسخ که باید نصوص «مظنون» به «تشابه» را تأویل کنند و نه برای عامه که وظیفه آنها ایمان به ظواهر نصوص بدون بحث و تفکر در تأویل آنها است. در واقع، او مبنایی عام برای این مسئله مطرح کرده است: «اگر برای کسی ایمان به ظاهر واجب باشد، تأویل در حق او کفر خواهد بود چون تأویل برای او نهایتاً منجر به کفر خواهد شد.» (ابن‌رشد، ۱۹۶۱، ص ۱۷)

ابن‌رشد به دو نوع شریعت معتقد است: یکی برای عوام و توده مردم و دیگری برای خواص و اهل نظر. باور وی بر این است که ریشه این تفاوت را باید در تفاوت درجات فهم بشر جستجو کرد. او می‌نویسد: «و السبب فی ورود الشرع فیهِ الظاهر و الباطن هو اختلاف فطر الناس و تباین قرائهم فی التصدیق.» (ابن‌رشد، ۱۹۶۱، ص ۳۶)

به اعتقاد وی، برخی توان درک مفاهیم عالی و ژرف را که تنها با برهان فلسفی دست‌یافتنی است دارند، حال آنکه بسیاری فاقد این موهبت الهی هستند و چون آیات خداوند برای هدایت همه انسان‌ها از هر قشر و گروه و با هر درجه فهم نازل شده، لذا قرآن به گونه‌ای سخن گفته که هم اهل ظاهر را مخاطب قرار داده و هم اهل باطن را. می‌توان گفت تشکیکی بودن وحی و پذیرش ظاهر و باطن برای آن به دلیل تشکیکی بودن عقل بشر و پذیرش درجات متفاوت فهم برای آن است.

در نگاه وی، متکلمین صلاحیت تأویل را ندارند؛ زیرا نه تأویل‌هایشان مطابق با حقیقت است و نه سازگار با فهم عامه مردم و بیشتر به بدعت در دین می‌ماند تا فهم حقیقت دین. به همین دلیل متکلمین را، همانند عامه مردم، اهل ظاهر می‌داند و قائل به این است که فقط فیلسوفان شایستگی راه یافتن به حریم تأویل را دارند. (ابن‌رشد، ۱۹۶۱، ص ۵۷) با اینکه علم به تأویل را در شأن فیلسوفان می‌داند، اما معتقد است باید به عنوان علم باطن از دسترس عامه دور نگه داشته شود و از افشای آن به جمهور احتراز شود. وی بر این باور است که فلاسفه نباید تاویلات باطنی خود را برای عامه مردم اظهار کنند، مبادا که عامه به بحث و گمراهی گرفتار شوند. (شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۷۷۹)

در واقع، مردم از نظر او سه گروه‌اند: برخی را خطابیون نامیده که نه تنها تأویل برای آنان سودمند نیست، بلکه موجب اضلال آنها نیز می‌باشد. برخی دیگر از مردم اهل جدل‌اند که این‌ها اهل تأویل جدلی و تأویل ظنی‌اند. اما گروه سوم که حکیمان‌اند، لایق تأویل یقینی بوده و تأویل قرآن برای آنها سودمند خواهد بود. (ابن‌رشد، ۱۹۶۱، ص ۵۲)

به عبارت دیگر، وی بر پایه روش‌های آموزشی انسان‌ها را به سه گروه تقسیم می‌کند: گروهی که اصلاً شایسته تأویل نیستند؛ گروهی که شایسته تأویل جدلی‌اند؛ گروهی که شایسته تأویل یقینی‌اند. طبق نظر وی، گروه سوم دو دسته می‌شوند: ۱. مصیب و ماجور؛ ۲. مخفی و معذور.

وی معتقد است اگر خطا در مبادی شرع باشد کفر و در غیر مبادی بدعت است، همچون مسائل مربوط به اصول دین، اما در مواردی که شناخت آن جز از راه برهان میسر نیست شارع از راه ضرب المثل عامه را به فهم آن دعوت می‌کند که البته این ضرب‌المثل‌ها باید از راه خطابه و جدل قابل فهم باشد، ولی همین الفاظ باطن معنای حقیقی دارد که معرفت به آنها فقط به عهده اهل برهان است. (ابن‌رشد، ۱۹۶۱، ص ۴۴ و ۴۵)

وی معتقد است اگر در موردی چند معنای تأویلی وجود داشت، اختیار را باید به دست فلاسفه سپرد و این فیلسوفان هستند که حق اظهار نظر دارند، چون متکلمان اهل جدل‌اند و صلاحیت داوری در این جا را ندارند و از طرفی خود قرآن فرموده است که «الرأسخون فی العلم» حق تأویل دارند و فقط اهل برهان راسخ در علم محسوب می‌شوند. (ابن‌رشد، ۱۳۸۸، ص ۲۰)

می‌توان گفت وی به مسئله راسخان در علم توجه نکرده و سخنی درباره این‌که اهل بیت پیامبر(ص) راسخ در علم و ملاک واقعی تأویل صحیح هستند بیان نکرده است. از آنجا که او پیرو مکتب خلفا است و راسخان در علم را منحصر در معصومان(ع) نمی‌داند، معتقد است که راسخ در علم کسی است که تأویلی که بیان می‌کند علاوه بر مطابقت با دستور زبان عرب با فهم سلیس عربی نیز مطابق باشد و نیز آن تأویل موجب اضطراب ذهن مردم نشود و همین امر علت عدم تأویل قرآن نزد علمای صدر اسلام است. (ابن‌رشد، ۲۰۰۱، ص ۲۰۵)

مبانی تأویل

با توجه به اینکه تأویل نوعی گذر از لفظ است، نیازمند قواعد و ضوابطی است که از هرج و مرج جلوگیری کند. به همین دلیل، ابن‌رشد برای یافتن قاعده و شیوه تأویل روش غزالی را توصیه می‌کند و می‌گوید: «قاعده یا قانونی که در این مورد باید از آن پیروی کرد همان روش ابوحامد در کتاب *التفرقه* است.» (ابن‌رشد، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷) از دیدگاه وی تأویل مبتنی بر مبانی ذیل است:

الف) تعارض بین عقل و شرع تعارضی ظاهری و عرضی بوده و تعارض حقیقی بین آنها وجود ندارد؛

ب) به رغم عدم اعتقاد به قاعده الواحد، وحدت حقیقت و وحدت غایت را می پذیرد؛
ج) ارزش قیاس عقلی فلاسفه که یقینی است کمتر از قیاس فقهی فقها نیست و اگر قیاس
فقهی اعتبار دارد، به طریق اولی، باید قیاس منطقی معتبر باشد. (زوای، ۱۹۹۹، ص ۶۴)

از این سه مبنا به این نتیجه می رسد که خطاب دینی باید با خطاب و برهان فلسفی
مطابق باشد و حتی در صورت تفاوت ظاهری میان آنها نباید باطناً تفاوت داشته باشند.
(ابن رشد، ۱۹۶۱، ص ۷۰)

د) در تأویل باید از مجادلات کلامی و استدلال‌های غیر برهانی پرهیز نمود. وی معتقد
است جدل در هر علمی مجاز باشد، اما در کتاب خدا راه ندارد. (ابن رشد، ۱۹۶۴، ص ۳۲۰)
وی تأویل را تنها در آیات نظری و معارف قرآن کریم می داند نه مسائل عملی؛ زیرا
علت وجود تشابهات در قرآن اختلاف سطح علمی و فهم مردم است و این مربوط به
امور نظری است. اما در مسائل عملی وظیفه همه مردم انجام دستورات الهی است و از این
جهت تفاوتی بین افراد نیست. (ابن رشد، ۲۰۰۱، ص ۳۵)

در واقع، در نگاه وی تأویل در نصوص دینی بر سه وجه است:

۱. آنچه که تأویل به هیچ وجه در آنها راه ندارد و از نظر وی به کفر می انجامد، مانند
آیات مربوط به سه اصل کلی توحید و نبوت و معاد.

۲. آیاتی که تأویل آنها واجب است، نظیر وقتی یک آیه شریفه سخن از دست خدا یا
وجه خدا یا استوا بر عرش و ... می گوید. در این موارد، برای پرهیز از تجسیم و تشبیه،
تأویل ضرورت دارد.

۳. نصوصی که تأویل آنها جایز شمرده شده، ولی مردد بین دو قسم یاد شده اند و به
چند قسم تقسیم می شوند:

الف) مسائلی که هم تصور و هم تصدیق آنها یقینی است، یعنی هم مقدمات و هم
نتیجه‌ای که از آن مقدمات به دست آمده یقینی است. در این بخش تأویل جایز نیست.

ب) نتایجی که از مقدمات مشهوره یا مظنونه به دست آمده اند. وی معتقد به تأویل
این گونه مسائل دینی است.

ج) نتایجی که مطلوب بالذات است، با اینکه مقدمات آن از نوع مشهورات و مظنونات است. در این موارد تأویل راه ندارد.

د) اگر هم مقدمات و هم نتایج مشهور و غیر یقینی باشند، در این قسم نیز تأویل جاری است. (ابن رشد، ۱۹۶۱، ص ۵۱)

تبیین دیدگاه ملاصدرا

در میان متفکران مسلمان، ملاصدرا بیش از دیگران برای همسازی میان آموزه‌های دینی و عقل تلاش کرده است. وی با نبوغ و ابتکار خاص خود توانست سه راه مختلف رسیدن به حقیقت (یعنی وحی، برهان، و کشف)، که پیش از این متعارض یا متوازی و بی‌ارتباط باهم به نظر می‌آمدند، را در یک شاهراه واقعی با هم تلاقی دهد. یکی از ثمرات این نظام نظریه توفیق میان عقل و وحی هست. (نیکزاد، ۱۳۸۶، ص ۱۵)

در نگاه وی، ارتباط عقل و دین به گونه‌ای است که به عنوان دو حجت الهی مطرح می‌شوند، یکی حجت ظاهری و دیگری باطنی. و این دو در یک راستا نقش ایفا می‌کنند. (نیکزاد، ۱۳۸۶، ص ۱۹ و ۲۰) وی عقل و دین را مکمل یکدیگر می‌داند. نه دین بدون عقل می‌تواند در هدف خود موفق باشد نه عقل بدون حضور دین می‌تواند بشر را کفایت کند، چنانکه تشبیهات وی مؤید این معنا است. وی در جایی عقل را به چشم سالم و دین را به نور خورشید تشبیه کرده است. هیچ شخصی نمی‌تواند از داشتن چشم بی‌نیاز باشد و نه از نور خورشید خود را مستغنی بداند، چشم سالم بدون نور نمی‌تواند جایی را ببیند و به صرف داشتن نور نیز بدون داشتن چشم سالم نمی‌توان جایی را دید. (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۴۳۸)

بر اساس این تصریحات، می‌توان دیدگاه وی در رابطه با عقل و دین را به این شکل بیان کرد:

۱. آموزه‌های دینی عقل‌پذیرند نه عقل‌ستیز؛

۲. عقل و دین مکمل و متمم یکدیگرند.

با دقت در این مسئله می‌توان دو معنا برداشت کرد: ۱. میان عقل و دین تضاد وجود ندارد، اعم از اینکه آموزه‌های دین عقل‌پذیر باشند نه؛ ۲. میان عقل و دین هماهنگی و

همخوانی وجود دارد؛ هر آنچه دین می گوید عقل نیز بر همان حکم می کند و هر آنچه عقل حکم می کند دین نیز همان را می گوید. به تعبیر دیگر، آموزه های دینی همیشه عقل پذیرند نه عقل ستیز. می توان مقصود وی را در هماهنگی یا عدم تضاد میان عقل و دین به این صورت تبیین کرد که میان آموزه های قطعی دین و احکام قطعی دین ناسازگاری مشاهده نمی شود. (نیکزاد، ۱۳۸۶، ص ۱۸ و ۱۹)

به تعبیر دیگر، در یک تقسیم بندی کلی، گزاره های وحیانی در مقام سنجش عقلانی به سه دسته قابل تقسیم است. گزاره های خردپذیر یا عقلی، گزاره های خردگریز یا فرا عقلی، و گزاره های خردستیز یا ضد عقلی. در نگاه صدرا، در وحی هیچ گزاره ای از نوع سوم یافت نخواهد شد، چنانکه تصریح می کند: «حاشا که احکام دین نورانی خداوند با معارف یقینی و ضروری ناسازگار باشد و برقرار مباد فلسفه ای که قوانین آن با کتاب و سنت ناهماهنگ باشد.» (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۸، ص ۳۰۳)

اما این سخن به این معنا نیست که هر آنچه از ظواهر متون دینی فهمیده می شود با عقل هماهنگی و همخوانی دارد یا هر آنچه عقل می گوید با آموزه های دینی همخوان است؛ زیرا ممکن است از یک طرف ظواهر دینی بر چیزی دلالت کند که با حکم قطعی عقل ناسازگاری داشته باشد، اما اگر از جمود بر ظواهر الفاظ و عبارات بپرهیزیم، با ژرف نگری بیشتر به حقیقت مراد شارع دسترسی پیدا می کنیم. در این صورت تضاد و ناسازگاری از میان خواهد رفت.

وی اطمینان دارد که اگر عقل به درستی هدایت شود، هرگز به نتیجه ای جز آنچه دین بیان می کند نمی رسد، مگر آنکه عقل در موردی به عجز خود در فهم حقیقتی خاص اعتراف نماید. در این صورت نیز عقل با تمام وجود حکم به پیروی از رأی شرع یا دین می دهد و در این حال هم تعارض میان عقل و دین منتفی است. صدرا در عین حال که از تأویل برخی از گزاره های دینی در جهت تطبیق آنها با مسلمات و قطعیات فلسفی استفاده کرده، قائل به محدودیت عقل بوده و وجود معارف فراعقلی را پذیرفته است.

با توجه به آثار وی همچون اسفار، مفاتیح الغیب، شرح اصول کافی، شواهد الربوبیه، رساله سه اصل، در مسائل مختلف از جمله نفس، اسماء و صفات خدا، اسرار و رموز

جهان هستی، حقایق عالم هستی، معاد جسمانی و ... قائل به محدودیت عقل شده است. چنانکه در شرح اصول کافی، در عبارتی بسیار موجز، جایگاه عقل و قلمروی آن را چنین بیان می‌کند:

شناختن خداوند و روز قیامت، برای بندگان خدا جز از راه نبوت و پیامبران حاصل نمی‌شود، زیرا عقول بشر برای درک این حقایق توان کافی را ندارد مخصوصاً مسائل مربوط به احوال معاد و حشر اجساد. (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۸۱)

در نگاه وی مکمل بودن عقل و دین به این معنا است که کشف کامل حقیقت و کسب معرفت برای انسان بدون الهام بخشی از دین ممکن نیست؛ زیرا عقل بدون الهام بخشی دین توان آگاهی از بسیاری از حقایق جهان را ندارد. در واقع، هر یک از این دو تامین‌کننده بخشی از مؤلفه‌های زندگی سعادت‌مندانه هستند.

با توجه به این که صدرا انبیا را برترین انسان‌ها می‌داند و آنها را از حکما و خردمندان بالاتر می‌داند، می‌توان به این نکته پی برد که، از دیدگاه وی، وحی و ایمان حیانی در جایگاهی والاتر از عقل قرار دارد؛ زیرا عقل پس از اعتراف به حدود قلمروی خود و بعد از رسیدن به حد و محدودیت خود آگاهانه تسلیم وحی می‌شود و از آن پیروی می‌کند. از این عقل که آگاهانه تسلیم وحی می‌شود به عقل الهی یا قدسی تعبیر شده است و این همان عقلی است که ملاصدرا معتقد است نه تنها تعارضی با ایمان ندارد، بلکه هماهنگ و همراه با آن در جهت شناخت معارف و ایمان پیش می‌رود.

وی مردم را در فهم آیات و روایات متشابه به چهار دسته تقسیم می‌کند:

الف) گروهی که آیات و روایات متشابه را به همان مفاهیم و معانی اولیه حمل می‌کنند، بی‌آنکه مرتکب نقص و نقضی شده و به دام تشبیه یا تجسیم درافتاده باشند. این دسته را «راسخان در علم» و «عالمان راستین» می‌داند.

ب) دسته دیگر کسانی‌اند که آیات و روایات متشابه را متناسب با قوانین و قواعد عقلی موردپسندشان معنا کرده و در واقع دین را در برابر اندیشه‌های فلسفی خود به خضوع و خشوع وامی‌دارند. این‌ها را «عالمان عقل‌گرا» و «فیلسوفان ظاهرگرا» می‌نامد؛ کسانی که به عمق حقایق عقلی و فلسفی پی نبرده و در فهم اسرار علوم نظری کوشش نکرده‌اند. در

واقع، این گروه همان فیلسوفان محض هستند که ملاصدرا بارها دیگران را از پیروی آنان برحذر داشته و از شر آنان به خدا پناه برده است. (ملاصدرا، ۱۳۴۲، ص ۳)

ج) کسانی که آیات متشابه را کورکورانه به ظاهر لغوی اخذ کرده و مبتلا به تشبیه و تجسیم شده‌اند. این دسته، که همان فرقه‌های حنابله و مجسمه هستند، با تعطیل عقل و عدم استفاده از آن در فهم متون دینی در اعتقادات خویش به انحراف کشیده شده‌اند.

د) دسته چهارم کسانی هستند که خواستند بین قسم دوم و سوم جمع کنند، لذا در بعضی روش تشبیه را در پی گرفته‌اند و در بعضی روش تنزیه، به گونه‌ای که مذهب تنزیه را در باب مبدأ و قاعده تشبیه را در باب معاد جاری ساخته‌اند. (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۳۶۴-۳۶۷)

وی پس از این تقسیم‌بندی می‌گوید: «دسته دوم و سوم، یعنی اهل تأویل و ارباب تشبیه، هر دو از جاده حق منحرف شده هر کدام تنها با یک چشم به حقایق می‌نگرند، اما راسخان در علم کسانی‌اند که با دو چشم سالم و حق‌بین می‌نگرند، یعنی ضمن حفظ حرمت متون دینی از عقل و اندیشه بشری نیز بهره می‌گیرند.» (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۳۶۷)

صدرا برای رفع تعارض میان عقل و دین تأویل را مطرح می‌کند. اندیشمندان مسلمانان در حوزه‌های گوناگون از قبیل فلسفه، عرفان، تفسیر، اصول فقه، و کلام، ضمن تبیین کارکرد تأویل و اثبات اعتبار معرفتی آن، از این روش برای کشف حقیقت استفاده کرده‌اند. ملاصدرا در کتاب تفسیر خود، ضمن اشاره به اهمیت آن، به این نکته اشاره می‌کند که تأویل در مقابل تفسیر نیست، بلکه تأویل شکل تکامل یافته تفسیر بوده و راه وصول به باطن از ظاهر است: «و أسرار ذلك كثيرة و لا يدل عليه ظاهر تفسير اللفظ و مع ذلك فليس مناقضا لظاهر التفسير بل هو استكمال له و وصول الی لبابه عن قشره.» (ملاصدرا، ۱۴۰۲، ج ۷، ص ۱۹۴)

این سخن بیانگر این است که تأویل منحصر در تفسیر ظاهر لفظ نیست، بلکه اعم از لفظ و غیر لفظ است و شامل تمام موجودات عالم می‌شود که به اعتقاد وی ظاهر و باطن دارند. (عمیق، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷)

بر این اساس می‌توان گفت تأویل نقش استکمالی تفسیر ظاهر را دارد و، در نگاه وی، به عنوان کلیدی برای کشف افق‌های پنهان می‌باشد. در کتاب *مفاتیح الغیب* به این نکته اشاره لطیفی دارد:

کلّ ما لا یحتمله فهمک فان القرآن یلقیه الیک علی وجه لو کنت فی النوم مطالعا بروحک للوح المحفوظ، لتمثّل ذلك بمثال مناسب یتحتاج الی التعبیر، لذلك قیل: ان التأویل کله یتجرى مجرى التعبیر. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۹۶)

از اینجا است که ضرورت تأویل در نظام فکری صدرا روشن می‌شود. تفسیر و تأویل در اندیشه صدرا کاملاً متأثر از وجودشناسی و انسان‌شناسی او است. توجه به وجود و تأکید بر اصالت و ذو مراتب بودن آن و دو اصل فلسفی «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول» از مشخصه‌های اصلی تفکر فلسفی صدرا است که در رویکرد او به تأویل مؤثر واقع شده است.

به اعتقاد ملاصدرا، مهم‌ترین مبنای همه علوم فهم مسئله اصالت وجود است. وی معتقد است آنچه در عالم تحقق دارد فقط وجود است و ماهیات به تبع وجود هستند و همانند سایه و ذی سایه و ذی شبیح می‌باشند، بی‌آنکه تأثیر و تأثیری داشته باشند. (ملاصدرا، ۱۳۴۶، ص ۸)

وی اثبات می‌کند وجود دارای مراتب بوده و تشکیکی است و مراتب و عوالم وجودی دیگر همگی تجلیات و شئون حضرت حق‌اند. (ملاصدرا، ۲۰۰۲، ج ۱، ص ۹۷) وی بر اساس تصویری که از مراتب وجودی عالم و انسان ارائه نموده، مراتب و درجاتی برای قرآن هم قائل شده و ظاهر آن را با ظاهر انسان و عالم تطبیق داده است. ملاصدرا بر این باور است که تا زمانی که انسان تنها از حواس ظاهری کمک بگیرد و در عالم ماده و محسوسات منحصر باشد، فقط می‌تواند از ظاهر جسمانی قرآن بهره‌مند شود و درک باطن قرآن از این طریق غیر ممکن خواهد بود. وی کامل‌ترین مرتبه آن را نوری می‌داند که در بالاترین مراتب عوالم هستی وجود دارد و نازل‌ترین مرتبه آن را همان الفاظ و کلماتی می‌داند که در عالم حس و ماده در دسترس ما انسان‌ها قرار دارد.

بدون فهم نگاه صدرا به «انسان»، دریافت معنای «تأویل» و اهمیت آن در اندیشه وی غیر ممکن است. وی به واسطه تصویری که از انسان ارائه داده، وی را یگانه موجودی می‌داند که در بدو پیدایش دارای ماهیت معین است، ولی در ادامه سیر تکامل خود، هرگز محدود به ماهیت معینی نیست. بر همین اساس معتقد است آدمی به حکم اصل حرکت جوهری پیوسته ارتقا و جودی پیدا می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۸، ص ۲۲۱-۲۲۹)، همواره در حال تحول و تکامل است و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر و از عالمی به عالم دیگر منتقل می‌گردد. همچنین، بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول با هریک از این عوالم و مراتب هستی متحد می‌گردد و این سیر تکاملی تا جایی ادامه دارد که شخص تبدیل به یک عالم عقلی مشابه عالم عینی می‌گردد. اتحاد شخص با هر مرتبه از هستی موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون او و انکشاف آن مرتبه از هستی برای وی خواهد شد. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۲۰)

ملاصدرا وجود را حقیقت واحدی می‌داند که دارای مراتب و درجات متعدد و متکثر است و، بر همین مبنا، معتقد است هر حقیقتی، اعم از انسان و جهان و قرآن، دارای مراتب و درجاتی است که یک‌به‌یک با هم متناظر و متطابق‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۱)

بر همین اساس، برای فهم و تفسیر قرآن باید همان‌گونه که قرآن کریم از عالم عقول به عالم نفوس و مثال و سپس به عالم مادی نازل شده و این حقیقت واحد با مراتب و عوالم وجودی تعیین پیدا کرده است، مفسر نیز باید نخست به تفسیر معنای ظاهری بپردازد و از طریق حواس ظاهری و علوم حصولی معنای الفاظ و عبارت قرآن را دریافت نماید و سپس برای فهم و درک بطون و اعماق قرآن با تصفیه باطن و استمداد از حواس درونی و کشف و شهود به عوالم بالاتر سفر یا صعود نماید و از این طریق به تأویل امور نائل آید. (بیدهندی، ۱۳۸۳، ص ۳۳)

در دیدگاه وی، بسته به اینکه انسان در چه مرتبه وجودی قرار داشته باشد به باطن امور دست می‌یابد. تعارض ظاهری وقتی برای انسان پایان می‌پذیرد که به واسطه حرکت جوهری و اصل اتحاد عاقل و معقول، انسان مراتب وجودی را یکی پس از دیگری طی کند و به میزان آن به سطوح معارف دست پیدا خواهد کرد.

شهود در نگاه ملاصدرا

در دیدگاه صدرا، ضمن آنکه عقل و برهان میزان و معیار عرفان است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۷۰)، اما راه کشف و عرفان از راه عقل و برهان یقین‌آورتر و مطمئن‌تر است. (ملاصدرا، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۶-۲۸)

توجه به این نکته ضروری است که در نگاه وی، شهود نبوی و وحی مطمئن‌ترین و متقن‌ترین شیوه کسب معرفت و معیار صحت و سقم سایر مکاشفات و مشاهدات عرفانی است. شاید این سوال در ذهن شکل بگیرد که منظور صدرا از هماهنگی این سه راه چیست؟ آنچه در پاسخ به این سوال گفتنی است این است که منظور از هماهنگی و اتحاد عقل و کشف و وحی، هماهنگی از نظر غایت و مقصود است نه اتحاد آنها به عنوان شیوه‌های کسب معارف عقلانی و عرفانی و وحیانی.

برخلاف بسیاری از مفسران و اصولیان، که تأویل را صرفاً درباره آیات قرآن جاری می‌دانند، ملاصدرا آن را به همه امور تعمیم داده است. به اعتقاد وی، حقیقت والاتر و برتر از آن است که در شبکه محدود الفاظ و مفاهیم گنجانده شود. اگرچه حقیقت منطقی (مطابقت حکم و قضیه با واقع و نفس الامر) به عنوان قشر و پوسته حقیقت اصلی تلقی شده و سطحی‌ترین و نازل‌ترین مرتبه حقیقت محسوب می‌گردد، در هستی‌شناسی ملاصدرا «حقیقت» در پیوند با وجود تعریف شده و رابطه آن با انسان و عالم به صورتی نو تبیین گردیده است؛ زیرا هر چیز به واسطه وجود حقیقت پیدا کرده و ظهور خویش را مدیون وجود است. (بیدهندی، ۱۳۸۳، ص ۷۴)

وی برای شخصی که درصدد تطبیق معارف دینی با معارف عقلانی و فلسفی است شرایطی را در نظر می‌گیرد؛ زیرا، از نظر وی، هر کسی قادر به انطباق دین و خطاب‌های شرعی و براهین حکمی نیست، بلکه در این مورد لازم است فرد از طرفی مورد تایید خدا باشد و علاوه بر آن در علوم حکمی کامل باشد و از اسرار نبوی نیز اطلاع داشته باشد. (ملاصدرا، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۲۷) در نتیجه، می‌توان چنین استنباط کرد که وی تنها حکیم متأله و عالم به حکمت متعالیه را در بیان توافق میان عقل و شرع موفق می‌داند.

وی معتقد است که تأویل از طریق علوم اکتسابی حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند نوعی مجاهده نفسانی و تصفیه باطن و تزکیه نفس است. وی برای این امر سفرهای چهارگانه را ذکر کرده که حاصل آنها در حقیقت ایجاد حس تأویل و حصول معرفت حقیقی است.

در باور صدرا، عقل معیار برهان است و حتی عقل معیار یافته‌های کشفی و ذوقی نیز به شمار می‌رود، اما هیچ حکم عقلی که با کشف و شهود همراهی نکند متقن نیست. مهم‌تر از این، بر خلاف مشائیان و بسیاری از فلاسفه که هنگام عدم توافق بین عقل و وحی نظر به بازنگری احکام عقلی و استدلال می‌دهند و احکام عقلی را ثابت دانسته‌اند و به تأویل و توجیه نقل و وحی پرداخته‌اند، صدرا هیچ‌یک از احکام عقلی را که ناسازگار با وحی و منقولات شرعیه باشد حکم قطعی ندانسته و همواره در چنین مواردی نقل را حاکم دانسته است. (عمیق، ۱۳۸۹، ص ۳۵)

وجوه تشابه و اختلاف

از جمله وجوه اختلافی که بین دیدگاه این دو فیلسوف مشاهده می‌شود این است که ابن‌رشد، با توجه به تحقیقات فلسفی خود، به عقل بیش از شرع بها می‌دهد و زمانی که ظاهر شرع با عقل مخالف است شرع را تأویل می‌کند. وی برهان را نوعی از انواع وحی می‌داند، گرچه متفاوت از وحی انبیا. اما در دیدگاه صدرا، وحی و ایمان و حیانی در جایگاهی والاتر و عظیم‌تر از عقل قرار دارد.

توجه به این نکته ضروری است که مراد هر دو از عقل نیروی مدرکه است. پس اگر در نگاه ابن‌رشد عقل و در نگاه صدرا وحی برتری می‌یابد، به خاطر تفاوت در مراد آنها از عقل نیست، بلکه به دلیل جایگاهی است که هر یک برای این دو قائل شده‌اند.

ابن‌رشد تنها راه رسیدن به حقایق را به کاربردن عقل می‌داند و مرادش از عقل عقل نظری است که مخصوص فلاسفه است، در حالی که ملاصدرا راه رسیدن به حقایق را کشف، برهان، و وحی می‌داند و کاربرد آنها را مختص عده‌ای می‌داند.

البته این نکته نیز در آثار ابن‌رشد به چشم می‌خورد که وی از طرفی وجود وحی را ضروری می‌داند و ادراک عقلی را در مسائلی پایین‌تر از وحی می‌شناسد و از طرف دیگر

به عقل اهمیت زیادی داده است و برای آن گستره وسیعی قائل است و، چنان‌که در تبیین دیدگاه وی گذشت، فهم بعضی نصوص را مختص عقل می‌داند.

شاید بتوان شبهه تناقض‌گویی وی را چنین برطرف کرد که وی در اموری که به عامه و کسانی که توانایی استدلال و ادله برهانی را ندارند مربوط است غیر عقلی است و در امور مربوط به اهل نظر عقلی است.

صدرا نیز، در عین این‌که دفاع عقلانی از دین را لازم و ضروری می‌داند، این دفاع را کافی نمی‌بیند و توصیه می‌کند که باید به وحی و ایمان و حیانی تمسک کرد. وی در مقام بیان معارف حقیقی هیچ منبعی را متقن‌تر و درست‌تر از وحی و شهود نبوی و ائمه هدی نمی‌داند و بر این باور است که حقایق و معارف ناب قطعاً از طریق وحی به ما می‌رسد، ولی فهم کلیات این حقایق اولاً کار عقل و بالاتر از آن کار دل (شهود) است.

پس در نگاه وی، راهی که می‌تواند انسان را به هدف حقیقی برساند راه کشف است که همراه با تایید از وحی باشد و در ضمن مخالف برهان یقینی نباشد. (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۷۹) در واقع صدرا راه نجات را در تلفیق عقل و وحی می‌داند.

تفاوت دیدگاه ملاصدرا و ابن‌رشد در روش و طریقه‌ای است که برای رسیدن به حقیقت و علم یقینی انتخاب کرده‌اند. ابن‌رشد کسی است که اساساً روش عقلی را در الهیات کافی می‌بیند، همواره اهل فکر و نظر بوده و هیچ‌گاه ذوق الهی و کشف و شهود باطنی را نچشیده است. اما در نگاه صدرا، شهود بسیار برجسته است. وی عقل را معیار شهود می‌دانست، ولی اگر حکم عقلی با شهود همراهی نمی‌کرد، آن را دارای اتقان نمی‌دانست.

وی در تفسیر و تأویل هستی بیشترین بها را به کشف و شهود داده است، به گونه‌ای که اساساً شناخت باطن امور را جز از طریق شهود و مشاهده ممکن نمی‌داند. ابن‌رشد با مبنا قرار دادن عقل، هر گزاره دینی را که با معارف فلسفی مورد پسندش سازگاری نداشت تأویل می‌کرد. اما صدرا، ضمن آن‌که از تأویل برخی از گزاره‌های دینی در جهت تطبیق آنها با مسلمات و قطعیات فلسفی بهره برده است، هیچ‌گاه عقل را تنها معیار حقایق و معارف ندانسته و به وجود معارف خردگریز و فراعقلی تاکید داشته است.

ابن‌رشد تنها راه پیوند عقل و وحی را تأویل متون دینی می‌دانست و با مبنا قرار دادن عقل، هر گزاره دینی را که با معارف فلسفی موردپسندش سازگاری نداشت تأویل می‌کرد. ملاصدرا نیز، با ارائه معنایی از تأویل به عنوان تفسیر استکمالی، افق جدیدتری در حوزه معرفتی باز کرد و توانست با حفظ معانی ظاهری راه را برای دسترسی به باطن فراهم کند و با اصالت بخشیدن به باطن امور، زمینه پوشش و آفرینندگی را فراهم کرد. وی با بازیافتی که در اندیشه فلاسفه انجام داد توانست فلسفه را از اوهام و خیالات جدا سازد و عقل را در مسیر شرع و شریعت را آمیخته با عقل قرار دهد.

نتیجه

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت:

۱. در نگاه هر دو فیلسوف هیچ تعارض واقعی بین عقل و وحی وجود ندارد.
۲. به رغم ارزش و اهمیت عقل، محدودیت آن انکارناپذیر است.
۳. هر دو فیلسوف تأویل را به عنوان راهکاری برای حل تعارض ظاهری مطرح کرده‌اند.
۴. هر دو تأویل را مخصوص راسخان در علم می‌دانند.
۵. ملاصدرا با شناخت مراتب هستی و عوالم وجودی و همچنین مراتب وجود آدمی، ضرورت تأویل و عبور از ظاهر به باطن را به صورت کلی تبیین کرده است.
۶. شهود در دیدگاه ملاصدرا نقش موثری دارد.
۷. در دیدگاه صدرا وحی و ایمان و حیانی جایگاهی بالاتر از عقل دارد.
۸. تعیین شرایط و مبانی برای تأویل و همزیستی مسالمت‌آمیز بین مذاهب مختلف اسلامی و عالمان دینی، ابتکار ابن‌رشد در مسئله تأویل است.
۹. در دیدگاه ابن‌رشد، عقل جایگاه بالاتری نسبت به شرع دارد و در صورت تعارض شرع تأویل می‌شود.

منابع

۱. آربری، جی (۱۳۵۸)، *عقل و وحی در اسلام*، ترجمه حسن جوادی، تهران، امیر کبیر.
۲. ابن رشد (۱۹۶۱) *فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال*، مقدمه و تعلیق الدكتور البسیر نصری نادر، الطبعة الاولى، بیروت، المطبعة الكاثولیه.
۳. — (۱۹۶۴)، *تهافت التهافت*، تحقیق سلیمان دنیا، الطبعة الاول، قاهره، دارالمعارف الاسلامیه.
۴. — (۱۹۶۸)، *فلسفة ابن رشد*، مصطفی عبدا لجواد عمران، الطبعة الثالثة، المكتبة المحمودیه التجاریه.
۵. — (۲۰۰۱)، *الكشف عن مناهج الادله فی عقائد الملة*، تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحده المریه.
۶. امینی، ابراهیم (۱۳۷۷)، *وحی در ادیان آسمانی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. بیدهندی، محمد (۱۳۸۳)، «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در *اندیشه ملاصدرا*»، فصلنامه نامه مفید، شماره ۴۱، ص ۳۹-۵۴.
۸. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
۱۰. الحدادی، عزیز (۲۰۰۰)، *صورة ابن رشد فی الكتابات الأروبية و العربیة*، مغرب، مطبعة مابعد الحدائه.
۱۱. الخضیری، زینب (بی تا)، *اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی*، قاهره، مكتبة الانجلو المصریه.
۱۲. زواوی بغوره، (۱۹۹۹ م)، *قراءات ابن رشد*، الجمعیه الفلسفیه المصریه، بینا.
۱۳. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۶۹)، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، چ اول تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۴. شریف، میر محمد (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی و دیگران،

تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳) *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۶. عبدالمهین، احمد (۲۰۰۰)، *نظریة المعرفة بین ابی رشد و ابن العربی*، اسکندریة، دارالوفاء لدنیا الطباعة.
۱۷. عمیق، محسن (۱۳۸۹)، «راهکارهای صدرالمتألهین در تلفیق عقل و وحی»، خردنامه صدرا، شماره ۵۹، صفحه ۱۱۲-۱۲۸.
۱۸. عمران، مصطفی عبدالجواد (۱۳۸۸) *فلسفه ابن‌رشد*، الطبعة الثالثة، المكتبة المحمودية التجارية.
۱۹. ملاصدرا (۱۳۴۲)، *المشاعر*، ترجمه بدیع الملک میرزا عماد الدوله، ترجمه و مقدمه تعلیقات شعر فرانسوی از هنری کرین، تهران، طهوری.
۲۰. _____ (۱۳۴۶)، *الشواهد الربوبیه*، حواشی سبزواری، تصحیح آشتیانی، مشهد، چاپخانه دانشگاه مشهد.
۲۱. _____ (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مع تعلیقات للمولی علی النوری، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، چ اول، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. _____ (۱۳۹۱)، *شرح اصول کافی*، تهران، المكتبة المحمودی.
۲۳. _____ (۱۹۹۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه*، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الاولى.
۲۴. _____ (۱۴۰۲)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار.
۲۵. _____ (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
۲۶. نیکزاد، (۱۳۸۶)، *عقل و دین از دیدگاه صدرا و برخی فیلسوفان صدرایی معاصر*، تهران، امیر کبیر.
۲۷. یوسفیان، (۱۳۸۹)، *دوگانگی حقیقت از دیدگاه ابن‌رشد و ابن‌رشدیان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).