

دو فصلنامه تفسیر پژوهی
سال هشتم، شماره پانزدهم
بهار و تابستان ۱۴۰۰
صفحات ۳۱-۵۲

بررسی روش تفسیر باطنی فلسفی قرآن کریم توسط ابن سینا*

سیده زهرا حسینی**

چکیده

هرمنوتیک به مثابه یک علم و نظریه ساختارمند، گرچه دانشی جدید است، اما به صورت غیر آکادمیک و غیر رسمی، از دیرباز به صورت تأویل متون مقدس وجود داشته است. در میان اندیشمندان مسلمان نیز برخی از جمله عرفا و فیلسوفان با تمایز قائل شدن میان ظاهر و باطن قرآن و روایات، حقیقت معنا را فراتر از ظاهر می‌انگاشتند. ابن سینا اولین فیلسوفی است که به تفسیر مستقل و رسمی از برخی از آیات و سوره‌ها می‌پردازد و با قرائت معقول و مواجهه فلسفی با آنها، موجب پیدایش گرایش تفسیر فلسفی قرآن می‌شود. او از یک سو با گرایش باطنی خود، تعبیر قرآنی را رمزوار و استعاری می‌یابد و مراد وی از تفسیر در حقیقت، کشف این اسرار و رموز است و از سوی دیگر، با مبانی کامل‌متافیزیکی و پیش‌فرض‌های فلسفی خود از وجود، مبدأ و معاد، جهان و انسان، نفس و جسم و ...، تفسیری نو و مبتکرانه از آیات قرآن ارائه می‌کند که در آنها تعبیر دینی، از حوزه معناشناختی عرفی و دینی فرتر رفته، وارد میدان معنایی دیگری می‌شوند و بار معنایی متافیزیکی به خود می‌گیرند. این مقاله با نگاهی به تفاسیر ابن سینا، قرآن به روایت فیلسوفانه او و فرایند مابعدالطبیعی سازی مفاهیم را مطالعه خواهد کرد و در پایان به ارزیابی این شیوه از تأویل خواهد پرداخت. تفاسیر ابن سینا می‌توانند در زمینه پژوهش‌های مربوط به تفسیر تطبیقی، روش‌شناسی، هرمنوتیک و تاریخ آن در جریان تفکر اسلامی راهگشا باشند.

کلید واژه‌ها: ابن سینا، هرمنوتیک، تفسیر باطنی، تفسیر فلسفی، مابعدالطبیعی سازی، رمزوارگی.

* تاریخ دریافت: ۹۹/۱۰/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۳

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

۱- مقدمه

علم تفسیر را می‌توان از جهات مختلف مورد مطالعه و پژوهش قرار داد. از جمله مسائل مهم در این زمینه، توجه به تفاوت‌های تفاسیر و برداشت‌های مختلف از آیات قرآن و به عبارت دیگر، اختلاف نظرهای مفسران و حضور انگاره‌های مختلف آنها در تفسیر آیات قرآن کریم است. یکی از متفاوت‌ترین تفاسیر قرآن کریم، تفسیر فلسفی است. مواجهه فیلسوفان اسلامی با قرآن کریم و تفسیر آیات آن، از تاریخچه‌ای به درازای پیدایش فلسفه اسلامی برخوردار است. نخستین فیلسوف جهان اسلام، ابویوسف یعقوب کندی (۱۸۵-۲۵۶هـق) اولین بار به تاویلهای عقلی-فلسفی پرداخته از آیات قرآن پرداخته و در رساله سجود الجسم الاقصی لیارئه آیه «الْجَمْ وَ الشَّجَر يَسْجُدُن» (الرحمن، ۶) را با نگاهی فلسفی تفسیر کرده است. او همچنین در آثار فلسفی اش نیز گاه از آیات به فراخور متن، استفاده کرده و مفاهیم قرآنی را با مفاهیم فلسفی تلفیق کرده است (رک: شریف، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۰). پس از وی، معلم ثانی، ابونصر فارابی (۲۵۹-۳۳۹هـق.) نیز راه وی را ادامه داده و در میان آثار فلسفی خود، گاه از آیه‌ای از قرآن به منابه شاهد، استفاده و آن را با رأی فلسفی خویش تفسیر کرده است. مثلاً کندی «سجود» را در تفسیر آیه «وَالْجَمْ وَالشَّجَر يَسْجُدُن» (الرحمن / ۶)، اطاعت محض می‌داند و فارابی واژه «آفلین» را در آیه «لَا أَحِبُّ الْأَفْلِين» (انعام / ۷۶) به ممکنات تفسیر می‌کند (رک: همان: ۶۰۱، ۶۵۹-۶۶۰). مواردی از این قبیل به صورت پرداخته و محدود در آثار آنها به چشم می‌خورد. فیلسوفان اسلامی به دلیل اهمیتی که برای قرآن کریم و بار معرفتی و علمی آن قائل بوده‌اند، در پی آن بودند تا یافته‌های عقلی و استدلالی خود را با استناد به قرآن استوار سازند؛ اما افزون بر آن، انگیزه‌های دیگری نیز وجود داشت که از جمله آنها اقدامی در زمینه نشان دادن سازگاری قرآن و فلسفه و عدم تعارض آن دو بود؛ چنانکه کندی از همان آغاز ورود فلسفه به جهان اسلام و مخالفت برخی با آن، گام‌های مهمی برای بیان سازگاری دین اسلام و فلسفه، و به عبارت دیگر عقل و وحی برداشته است.

ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ هق) اولین فیلسوفی است که گامهایی جدی در این زمینه برداشته است؛ او به صراحت، در جامه یک فیلسوف، با سوره‌ها و آیات قرآن مواجه شده و از چشم‌اندازی فلسفی به تفسیر قرآن کریم پرداخته است. نوشه‌های تفسیری ابن سینا را به طور کلی می‌توان در دو دسته تقسیم‌بندی کرد:

۱- آثار فلسفی که در میان آنها وی از آیات قرآن به مثابه شاهد آرای فلسفی خود استفاده می‌کند و برای تبیین رای متفاوتی‌کی خود و شاید بیان سازگاری دین و فلسفه، در واقع آیه را با نگاه فلسفی تفسیر و تاویل می‌کند که البته تعداد آنها در مقایسه با فیلسوفی همچون ملاصدرا چندان زیاد نیست.

۲- آثار مستقل تفسیری که آنها را به تفسیر برخی سوره‌های قرآن اختصاص داده است؛ این تفاسیر شامل سوره‌های اعلی، توحید، فلق، ناس، حروف مقطعه، تفسیر آیه یازدهم سوره فصلت، و تفاسیر پراکنده‌ای از حدود پانزده آیه قرآن که آیه نور نیز از جمله آنهاست.

رویکرد وی در تفسیر، مسیر جدیدی را مقابل فیلسوفان بعدی گشود و تاثیر بسیاری بر فیلسوفان بزرگی همچون ملاصدرا و محقق دوانی گذاشت. بنابراین، وی را مبتکر سبک خاصی در تفسیر قرآن به نام «گرایش تفسیر فلسفی» نامیده‌اند (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ج ۲: ص ۳۵). از این‌رو، تفسیر وی از اهمیت خاصی برخوردار است و می‌توان آن را از ابعاد مختلفی بررسی کرد.

تا کنون چند مقاله پیرامون تفاسیر ابن سینا منتشر شده است که هر یک از آنها به بررسی یکی از تفسیرهای او پرداخته‌اند که در ادامه به اهم آنها اشاره می‌شود. به‌دلیل اهمیت تفسیر ابن سینا از سوره توحید، چند مقاله صرفاً پیرامون همین موضوع در ایران و همچنین در نشریه‌ای خارجی منتشر شده است: مقاله «بررسی گرایش فلسفی ابن سینا در تفسیر سوره اخلاص» از ابوالقاسم خوشحال و همکارنش، مقاله «نوآوری‌های ابن سینا در تفسیر فلسفی سوره توحید و نقد محقق دوانی» از جمال سروش و سید محمد ضیغمیان و "Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light همچنین مقاله

"of His Tafsīr Sūrat al-Ikhlas" از دنیل د. اسمت به تفسیر سوره توحید اختصاص دارد. مقاله «روش فلسفی ابن سینا در تفسیر حروف مقطعه قرآن» از سید احمد حسینی و ابراهیم مسلم‌پور به بررسی روش ابن سینا در رساله نیروزیه می‌پردازد که درباب حروف مقطعه نگاشته شده است. مقاله «ابن سینا و نقش متافیزیک در هرمنوتیک دینی»، توسط محمدنصر اصفهانی، نیز نگاه ابن سینا به کتاب و سنت را کاملاً هرمنوتیکی و با پیش فرض‌های فلسفی می‌داند. این مقاله به بیان و نقد نگاه ابن سینا در زمینه خداشناسی، فرجام شناسی، بحث نفس و نبوت می‌پردازد. عبدالله میراحمدی در مقاله «تفسیر فلسفی در میانه‌ی خوانش برهان و تأویل با نگاهی به آثار ابن‌سینا، شهروردي و ملاصدرا» به روایت و بررسی تاریخی رویکرد تأویل فلسفی قرآن کریم می‌پردازد.

آنچه مقاله حاضر را از پژوهش‌های پیشین متمایز می‌سازد، بررسی تأویل‌ها و رویکرد هرمنوتیکی ابن سینا با نگاهی بطور عمدۀ معناشناختی است. آنچه در فرایند تأویل ابن سینا به چشم می‌خورد، ایجاد فضاهای شبکه‌های معنایی جدید و به طور خاص مابعد الطبيعی برای مفاهیم درون دینی است. این مقاله در صدد است تا به بررسی روش و فرایند تأویل در کل آثار تفسیری ابن سینا، به مثابه نمونه‌های والایی از آثار هرمنوتیکی در تاریخ تفسیر قرآن و به عنوان نخستین تأویل فلسفی قرآن بپردازد. بنابراین، پس از بیان درآمدی بر هرمنوتیک و تاریخچه مختصری از تأویل، ویژگی تفسیر ابن سینا و فرآیند تأویل فلسفی او را بررسی خواهد کرد و سرانجام در قسمت نتیجه‌گیری به نقد و ارزیابی این نحوه از تأویل خواهد پرداخت.

۲- درآمدی بر تأویل و رویکردهای تفسیری

دیدگاه‌های مختلفی درباره چگونگی تفسیر متون مقدس وجود دارد؛ برخی بر مواجهه بی‌طرفانه مفسر با ذهنی عاری از پیش‌فرض با متون مقدس تاکید دارند و آن را امری میسر و ممکن و برای درک درست پیام الهی لازم می‌انگارند. پیروان تفسیر ماشورو

رویکردهای سماتیکی را می‌توان در این دسته جای داد که برای دستیابی به قصد گوینده، راهکارهایی را ارائه کرده‌اند. بر اساس تفسیر ماثور، روش‌های متداول برای تفسیر سخن در تفسیر قرآن کارآمد نیست و «برای فهم آن تنها باید به آثار منقول از پیامبر مراجعه کرد» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص ۳۵). اما در مقابل، می‌توان به دیدگاه پیروان تأویل متون و مدافعان هرمنوتیک اشاره کرد. هرمنوتیک که به طور کلی به معنای تفسیر و تأویل است، به دو رویکرد روش‌شناختی و فلسفی تقسیم می‌شود. هرمنوتیک عام یا روشی از مقوله روش‌شناسی است و بدون اختصاص به شاخه خاصی، روش فهم متون مختلف را بیان می‌کند. هرمنوتیک فلسفی دارای گرایش‌های مختلف است که توسط هایدگر و گادامر مطرح شده و پرورش یافته است. آنها هر گونه تفسیری از متن را برخاسته از پیش‌فرض‌های مفسر می‌انگارند و گادامر بر این باور است که این پیش‌فرض‌ها در اختیار مفسر نیستند که بخواهد و بتواند عاری از آنها با متن مواجه شود. (ر.ک: هادی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹ و ۱۲۹). از نگاه هرمنوتیک، متن مستقل از مولف معنا دارد و برای فهم متن، نیازی به درک نیت مولف نیست.

یکی از زمینه‌های مورد علاقه پژوهشگران حوزه هرمنوتیک فلسفی، توجه به تفاوت تفاسیر متون مقدس است و برخلاف گروه نخست، هر تفسیری را به گونه‌ای تاویل می‌انگارند. از منظر آنها، مواجهه با متون و فهم آنها نمی‌تواند با ذهنی تهی از گرایش و آموخته‌های قبلی باشد؛ لذا می‌توان گفت که در واقع مفسر، خود و مواجهه خود با متن را روایت می‌کند و بیش از آنکه بیانگر مقصود گوینده باشد، افشاگر فهم خود است؛ لذا مدافعان هرمنوتیک، همه تفسیرها را به نوعی تفسیر به رای^۱ می‌انگارند و بر آنند که قطعاً

۱. تعبیر رایج «تفسیر به رای» که البته اغلب بار معنایی منفی دارد، حکایت از تحمیل دیدگاهها و پیش‌فرض‌های مفسر بر آیات قرآن دارد و در روایات اسلامی نیز از آن نهی شده است. (ر.ک: حویزی، ۱۳۸۵، ۱، حدیث ۱۳۸۳) از این رو اغلب مشاهده می‌شود که مفسران سنتی، فرد یا گروه مخالف خود را متهم به تفسیر به رای کرده‌اند.

پیش فرض‌های مفسر در مواجهه او با متون، و به ویژه متون مقدس دخیل خواهد بود و مبانی فرهنگی، اعتقادی، فلسفی، روان‌شناسی و ... در ایجاد پیش‌فرض‌ها و نگرش‌های فرد دخیل است و به طور افراطی بر این باورند که مفسر نمی‌تواند از پیش فرض‌های خود رهایی یابد (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص: ۳۸؛ احمدی، ۱۳۸۰، ص: ۸۹-۱۰۳). در میان مسلمانان معاصر افرادی همچون مجتهد شبستری و نصر حامد ابوزید از این دیدگاه افراطی پیروی کرده‌اند و با استفاده از همین اصل هرمنوتیک فلسفی، فهم بشر از قرآن و سنت را متأثر از معرفت بشری می‌انگارند و معتقدند از آنجا که معرفت انسانی امری پویا، متغیر و در تکامل است، تفسیر و فهم قرآن نیز امری فرایند و روندی بهسوسی تکامل دارد؛ بنابراین، با تکامل فهم و معرفت، معرفت دینی نیز تکامل یافته و بر تفسیر ما از متون دینی اثر می‌گذارد.

۳- تأویل در جهان اسلام

گچه هرمنوتیک، به صورت یک نظریه نسبتاً منسجم، نظریه‌ای جدید و برخاسته از نگرش‌های مدرنیته است؛ اما ایده آن به ویژه در فهم متون مقدس جهان از پیشینه‌ای طولانی برخوردار است. در جهان اسلام نیز پیرامون تفسیر قرآن کریم دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد؛ از رویکردها و مواضع تفریطی و حداقلی گروه‌هایی همچون اخباریان و حنابله که از هرگونه تفسیری منع می‌کردند، گرفته تا تفاسیری که سعی می‌کردند تا با تمسک به روش‌هایی از قبیل تفسیر قرآن به قرآن و یا تفسیر روایی و ناظر به قرآن و سنت، مانع دخالت از انگاره‌ها، پیش فرض‌ها، فرهنگ و شخصیت مفسر و دیگر عناصر برون دینی شوند.

اما در مقابل آنها پیروان تأویل قرار دارند که عمدتاً استنادشان به روایاتی است که در آنها قرآن دارای ظاهر و باطن و مغز و قشری توصیف شده است که باید از پوسته گذر کرد و به بطن آن دست یافت؛ مانند این روایت از پیامبر اسلام (ص) که فرمود: «قرآن ظاهر و

باطنی دارد؛ ظاهرش حکم و فرمان و درونش، علم و دانش است. ظاهرش زیبا و باطنش عمیق و ژرف است» (کلینی، ۱۳۷۵، ص ۵۹۹). از نگاه این گروه با وجود آنکه همه انسان‌ها مخاطب قرآن هستند؛ اما نمی‌توان منکر وجود فهم‌های متفاوت و درنتیجه تفسیرها یا به بیان دقیق‌تر، تأویل‌های متعدد شد. از این‌رو، برخی زبان قرآن را دارای اسلوب‌ها و درک‌های متفاوتی دانسته‌اند؛ (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۵، ص ۱۶) لذا باطن گرایان با استناد به این حدیث، رای به جواز تاویل و تفسیر به باطن می‌دهند. تفاسیر اسماعیلیه از قرآن و روایات را می‌توان در این قسم از تفاسیر انگاشت. اسماعیلیه از نخستین فرقه‌هایی بودند که تمایز باطن از ظاهر و ترجیح باطن را در زمرة اصول خود قرار دادند. آنها مراد اصلی آیات و روایات دینی را در همان باطن می‌جستند. گرچه باطنی‌گری بیش از اسماعیلیه نیز وجود داشته است؛ اما به صورت منسجم و در قالب اصل، توسط آنها مطرح شد و به همین دلیل نیز آنها، باطیل نیز نامیده شدند (ر.ک: صابری، ۱۳۹۵، ج ۲: ص ۱۱۱).

تأویل گرایان را می‌توان در رده‌ها و اقسام گوناگون تقسیم‌بندی کرد و در این میان، تفاسیر عرفانی و البته فلسفی را می‌توان نمونه‌های بارز هرمنوئیک دانست. با نگاهی به تاریخ تفسیر قرآن، قرن‌های چهارم و پنجم هجری را عصر رواج تأویل خواهیم یافت که افراد مختلفی از فرقه‌ها و گرایش‌های گوناگون مانند اشعاره، معتزله، صوفیه و پیروان فلسفه به تاویل قرآن پرداخته‌اند (رک: حکمت، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹). از جمله تأویل‌های رایج در تفسیر قرآن، تحلیل‌های معناشناختی و قائل شدن به دو ساحت معنایی حقیقی و مجازی لاقل در مورد برخی آیات قرآن بود. در این زمینه، مشی عموم مفسران آن بود که برای برخی واژگان، بار معنایی مجازی و استعاری قائل شده و برای دست یابی به معنای حقیقی توصیه به گذر از معنای ظاهری واژه یا عبارت می‌کنند. گرایش به مجاز انگاری تا قرن پنجم بسیار رایج بود و به صورت محدود هم در قرن‌های بعدی، ادامه یافت. در بسیاری موارد، مهم‌ترین انگیزه مفسران از تاویل آیات به مجاز در این دوره، پرهیز از جسم انگاری

خدا بود؛ به گونه‌ای که مفسرانی که گرایش به الهیات تنزیه‌ی و سلبی داشتند، در مواجهه با فهم آیات متشابه^۱ گویا خود را گرفتار این دو راهی می‌یافتدند که یا باید مسیر تاویل و مجاز انگاری را انتخاب کنند و در غیر اینصورت، همچون مشبه و مجسمه در دام باور به جسمانیت خداوند گرفتار آیند. نمونه بارز آن، رای مفسران گوناگون درباره واژه نور در تفسیر آیه «الله نور السموات و الارض» (نور، ۳۵) است که عمدتاً این واژه را تاویل به مجاز می‌کردند (رک: کتابچی و فرامرز قراملکی، ۱۳۹۶). قاضی عبدالجبار، اولین بار به روایت دیدگاه هم‌مکتبان خود، یعنی معترزله اشاره کرده است که نور را برخلاف اسلاف خود نه به مجاز؛ بلکه به حقیقت بر خداوند اطلاق می‌کردند (رک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۶ق، ص ۲۸۶).

۴- تفسیر فلسفی قرآن در عالم اسلام و جایگاه ابن سینا در آن

تفسیر فلسفی قرآن از فیلسوفان بر جسته مسلمان را می‌توان از نمونه‌های مهم و بارز تأویل و رویکرد آنها را قریب و مشابه به هرمنویک روشی در به شمار آورد که گرچه مورد اقبال عموم، واقع نشده و حتی مخالفان جدی داشته‌اند، نمی‌توان تاثیر آنها در تفاسیر متاخر را نادیده گرفت. همانطور که پیش از این گذشت، تفسیر فلسفی قرآن کریم بصورت سیستماتیک اولین بار توسط ابن سینا درجهان اسلام بنیان گذاری شده است؛ گرچه پیش از وی، کندی و فارابی نیز تاویل‌هایی فلسفی در مواجهه با آیات قرآن کریم داشته‌اند؛ اما هیچ یک از آنها اثر مستقلی در این زمینه ننوشته‌اند و تفاسیر آنها تنها در ضمن آثار فلسفی و اغلب به صورت استشهاد بوده است.

تفاسیر ابن سینا را می‌توان دارای رویکردی هرمنویکی نسبت به قرآن کریم انگاشت که ابن سینا آگاهانه و متعمدانه با پیش فرض‌های فلسفی خود با متن مقدس مواجه می‌شود

۱. آیاتی مانند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعِرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵)، «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلْتُ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بِلْ يَكُدُّهُمْ بَطَانٌ» (مائدہ / ۶۴)، «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح / ۱۰).

و او مدعی آن نیست که آنچه می‌گوید بیان عینی متن است؛ بلکه چند بار بیان کرده که عبارات وی تنها حاصل تعقل و فهم انسانی متن هستند و خدا به حقیقت آنها آگاه است؛ مانند این عبارت وی در پایات تفسیر سوره ناس که گفت: «فهذا ما يبلغ اليه العقل فى معانى هاتين السورتين المجيدتين و اللّه تعالى أعلم بأسرار آياته و حقائق كلماته» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۳۴). لذا شاید با قدری تسامح بتوان گفت آثار او بیش از آنکه مؤلف محور باشند، مفسر محور و متن محورند که مفسر بیشتر به افشا و روایت خود می‌پردازد. البته نه بدان معنا که بخواهیم ابن سینا را همنوا با هر منوتیسین‌های پست‌مدرن بیانگاریم؛ نزد وی واقعیت منطبق بر عقل است و توسط عقل نیز قابل ادراک است؛ با اینحال وی قائل به رموزی است که شاید از عقل نیز بنهان مانده باشد و در اینجا وی ابزار تاویل به کار می‌گیرد. گرچه فیلسوف بودن ابن سینا و تعلق خاطر وی به متافیزیک که نه صرفاً امری نظری برای وی نیست، بلکه تمام باور و شخصیت وی عجین شده است، عامل اصلی باطنی گری و گرایشات تأویلی او به شمار می‌آید؛ اما نباید از بیش زمینه خانوادگی او و پرورش در خانواده‌ای اسماعیلی مذهب غافل بود. ابن سینا خود از کلمه تأویل استفاده نکرده و بجایش لفظ تعبیر را بکار برده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۳۴). او در دانشنامه علایی، تعبیر را به دیدن چیزی از عالم غیب تعریف می‌کند که قوه متخلیه آن را به این صورت درآورده است. در عبارات وی البته نوعی نسبیت گرایی و عدم یقین نسبت به تعبیر که قوه متخلیه در آن دخالت دارد، به چشم می‌خورد: «بیشتر تعبیرها به تخمین و تجربه هستند» (همان).

لذا نکته‌ای که بیش از بررسی و ورود به تفاسیر ابن سینا از قرآن باید بدان توجه داشت، بار معرفتی تأویل و عدم جزم گرایی ابن سینا در مورد برداشت و تلقی خود است. سخن وی در این زمینه بسیار عالمانه و پخته است. از این‌رو، تأویل از نظر او نه لزوماً مطابق با وحی؛ بلکه چیزی است که علم، تجربه، ممارست و تبحر در شکل‌گیری آن نقش دارند و هر چه برخورداری مفسر از این عناصر بیشتر باشد، تأویلی پخته‌تر و مناسب‌تر ارائه

خواهد کرد. بنابراین، وی مدعی دست‌یابی به حقیقت نیست، و اکثر رسائل وی، ختم به عبارت «والله اعلم بالحقائق» می‌شوند. او برای قرآن، باطن و ظاهری قائل است و دست‌یابی به باطن را کاری دشوار و ذومراتب می‌انگارد که انسان نیز ممکن است با تعقل به آن دست یابد. در عین سخن گفتن از اسرار، عبارتی حاکی از جزم و قطعیت در عبارات وی نمی‌یابیم، او تفسیر خود را نیز نه عین حقیقت؛ بلکه نهایت عقل و فهم خود از قرآن می‌داند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۲۱). ابن سینا گرایش به تاویل و باور به مغز و قشر را نیز نه فقط در تفسیر قرآن؛ بلکه در مورد فرائض و مناسک دینی نیز بروز می‌دهد. گرایشات باطنی وی در این مورد نیز بروز پیدا می‌کند. او برای فرائض نیز ظاهر و باطنی قائل است؛ به عنوان مثال، در رساله‌ای که بیرامون نیایش نگاشته است، باطن نماز و نیایش را تاویل به عشق به خداوند می‌کند.

۵- ویژگی تاویل‌های ابن سینا

ابن سینا سبک خاصی در تاویل قرآن دارد که اگر آن را با تفاسیر هم‌عصر یا پیش از خود مقایسه کنیم، خاص و متفاوت خواهیم یافت. او روش تفسیری خاصی را بنا نهاد که بر تفسیرنویسی فلاسفه بعدی از جمله شیخ اشراق، ملاصدرا و جلال الدین دوانی و متکلمانی همچون خواجه نصیر طوسی^۱ تاثیر بسیاری گذاشته است. زمانی که به تفسیرهای ابن سینا از قرآن توجه کنیم، آنها را دارای ویژگی‌های خاصی خواهیم یافت. اولین ویژگی، روش عقلی و برهانی و اجتناب از تفسیر مؤثر است که می‌توان ابن سینا را پیشگام آن در عالم اسلام دانست؛ تفاسیر وی به گونه‌ای هستند که اگر آیات را نادیده بگیریم، متن را کاملاً فلسفی خواهیم یافت. او با پیش‌فرضهای متأفیزیکی خود درباره مبدأ و معاد، جهان‌شناسی، نفس‌شناسی، نگرش درباره تجربه دینی که اعلیٰ مرتبه آن وحی است، وارد بحث‌های درون

۱. مراد، برداشت و تفسیری است که خواجه از آیات قرآن در ضمن آثار کلامی خود ارائه می‌کند.

دینی و درک متن قرآن کریم می‌شود. پیش‌فرض‌های وی کاملاً متأفیزیکی هستند و بنابراین، ریشه در وجودشناسی وی دارند.

اختصار نویسی و رعایت ایجاز از جمله ویژگی‌های تفاسیر ابن سینا است. بوعلی همان‌گونه که در آثار فلسفی خود نیز از اطناب و تفصیل سخن پرهیز می‌کند، در آثار تفسیری نیز گرایش به اطاله کلام ندارد و نهایت ایجاز را به کار برد است. بی‌توجهی به مطالب لغوی و معناشناختی، و عدم اشاره به تفاسیر قبل از خود، از دیگر ویژگی‌های عمومی تفسیرهای ابن سینا است که می‌توان به آنها اشاره کرد. اما افزون بر این ویژگی‌های ظاهری، تفسیرهای او از دو ویژگی منحصر به فرد برخوردارند که در هیچ یک از تفاسیر دیگر یافت نمی‌شود، و آن دو عبارتند از رمزشناسی و مواجهه با قرآن، به مثابه اثر رمزآلود، و مهم‌تر از آن، مابعدالطبیعی‌سازی مفاهیم قرآنی که در ادامه به توضیح این دو ویژگی پرداخته می‌شود:

۱-۵ - مواجهه با آیات قرآن به مثابه تعابیر رمزوار

گلدزیهر تفاسیر ابن سینا بر قرآن را در زمرة تفسیرهای رمزی و صوفیانه به شمار آورده است (ر.ک: گلدزیهر، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶). ابن سینا بارها در تفسیر آیات قرآن و رسائلی که درباره مفاهیم دینی نگاشته است، سخن از اسرار می‌گوید و این امر نشان می‌دهد که او به رمزوارگی متون دینی قائل است. او در گام نخست، در مواجهه با آیات قرآن و فهم مفاهیم درون دینی، آنها را به مثابه رمز دیده و در پی آن است تا از ظاهر سمبولیک عبور کند و به حقیقت آنها دست یابد. البته وی رمزوارگی را نه تنها خصلت آیات قرآن، بلکه ویژگی کلام ابیا و حکما نیز می‌داند که برای فهم آنها باید به بحثی حکمی و فلسفی تممسک جست.^۱ در

۱. «و لابأس ان يشتمل خطأ به على رموزات و اشارات تستدعى المستعدين بالجلبة للنظر الى البحث الحكمي» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ۴۹۰)

واقع او در پی اسرار است؛ نه معانی ظاهری و تفسیر آشکار آیات قرآن، و فلسفه را ابزار خوبی برای رمزگشایی می‌داند و در این رمزگشایی، به ذهن و زبان فلسفی تمسک می‌جوید، و این امر شاید به آن دلیل باشد که فلسفه بیان عقل است و عقل تنها ابزاری است که انسان برای دستیابی به حقیقت در اختیار دارد. بنابراین، می‌توان گفت که در نگاه وی، تأویل و تعبیر، همان رمزگشایی است؛ کاری که او در رسائل مختلفش به تمام به انجام رسانیده و اغلب به مخاطب خود توصیه می‌کند که آن اسرار را با غیر اهل در میان نگذارد. ابن سینا رساله‌ای درباره ماهیت نماز و دعا دارد که در آن، به تفصیل به تبیین چگونگی سخن گفتن با خداوند می‌پردازد. در این تبیین از مفهوم درون دینی نماز، مناجات و دعا که تحلیلی کاملاً تأویلی است، فیلسوف در حقیقت به افشاری خود و روایت پیش فرض‌های فلسفی‌اش در این زمینه می‌پردازد. در این رساله، او در فرایندی موشکافانه، نیایش را به مفاهیم دیگری غیر از آن تأویل می‌کند. عباراتی که وی در رابطه با مخاطب خود به کار می‌برد، شایان توجه است؛ او در پایان رساله از مخاطب خود خواهش می‌کند که این اسرار را با کسی در میان نگذارد. (و التمسُّ مِنْ كُلِّ مَنْ أَسْبَغَ عَلَيْهِ فِيضُ الْعُقْلِ وَ النُّورِ^۱ العدل ان لاینشروا سِرِّی) (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۱۰).

گاهی نیز وی به اسرار و رموزی اشاره کرده که از بیان آنها سرباز می‌زند، یا بیان آن را به زمانی دیگر موكول می‌کند؛ مانند آنچه در پایان رساله النبروزیه فی معانی الحروف الهجائيه می‌بینیم. دیدگاه‌ها و تفسیرهای مختلفی درباره حروف مقطعه قرآن وجود دارد که ابن سینا در این رساله با مبانی فلسفی خود به رمزگشایی آنها پرداخته است. او در این رساله نیز همچون سایر تفاسیرش بر مبنای آراء فلسفی و با اصطلاحات فلسفی سخن گفته و روش جدیدی را در رمزگشایی حروف مقطعه بر مبنای حروف ابجد و مبانی متافیزیکی ارائه کرده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۹۸۹م، ص ۱۳۸). بنا بر نظرایشان، هریک از این حروف

۱. ترجمه: «از هر کسی که فیض عقل و نور عدل بر او عطا شده است، خواهشمندم که سر مرا منتشر نکند»

می‌تواند رمز شیء یا موجودی باشد؛ لذا تناظر میان حروف مقطعه و اعداد در کنار تناظر فیشاغورشی-افلاطونی میان اعداد و حقایق نظام هستی قرار می‌گیرد. او برای بیان کیفیت این تناظر، قواعدی را طراحی می‌کند و بر مبنای آنها به بیان اسرار این حروف می‌پردازد (رك: حسینی و مسلم پور، ۱۳۹۳).

او با طراحی قواعد هفت گانه از قبیل دلالت حروف ابجد بر موجودات عالم و ترتیب این دلالت بر موجودات عالم و بهره‌گیری از نظریه صدور^۱ در فلسفه، به تأویل آنها می‌پردازد. به این ترتیب الف بر واجب الوجود، ب بر عقل، ج بر نفس، د بر طبیعت و بقیه حروف نیز بر بقیه موجودات دلالت دارند. او از ترکیب اعداد و حروف ابجد و بهره‌گیری از قواعد نیز به تبیین روابط موجودات می‌پردازد. به این ترتیب، مثلاً «الله» در سوره بقره را چنین تفسیر کرده است که: «قسم به واجب الوجود که مالک امر و خلق است». ایشان با اینکه در سراسر رساله به رمز گشایی و بیان اسرار این حروف پرداخته، باز هم اشاره به اسرار دیگری می‌کند که واکاوی آنها را در این موقعیت صحیح نمی‌داند و می‌گوید: «ثم بعد هذا اسرار تحتاج الى المشافهة»^۲ (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۴۱). البته باید عنایت داشت که گرچه ابن سینا سخن از دست یافتن به اسرار و رموز قرآن گفته است، هرگز ادعای یقین و جزمیت در آنها ندارد، و نتیجه و مطلب را تنها به میزان فهم خود از قرآن استناد می‌دهد؛ نه به حقیقت مطلق و مقصود وحی. همانگونه که در اواخر تفسیر سوره توحید می‌گوید: «فهذا ما وفقت الى ان وفقت عليه من اسرار هذه السورة الكريمة العظيمة» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۲۱).

۱. فلاسفه اسلامی خلقت و آفرینش را در قالب نظریه‌ای به نام نظریه صدور کثرت از واحد، تبیین کرده‌اند که به نام‌های دیگری همچون نظریه فیض نیز معروف است. این نظریه بر قواعد عقلانی از جمله قاعده «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» بنا شده است که بنابر آن، صدور کثرات به صورت مستقیم از واجب الوجود که بسیط محض است، امکان ندارد و لذا صادر اول، عقل اول است که نسبت به سایر موجودات از وحدت برخوردار است.

۲. ترجمه: «آنگاه، پس از همه اینها اسراری وجود دارند که نیاز به [بیان] شفاهی و حضوری دارد.»

۵-۲- مابعدالطبيعي سازی مفاهیم حاصل از تحلیل رمزوار

آنچه در تمام تفسیرهای ابن سینا از قرآن مشاهده می‌شود، عبور از مفهوم عرفی عبارات قرآنی و سوق دادن آنها به فضای مفهومی دیگری است؛ به گونه‌ای که باید در بستر جدیدی درک شوند. این کار طی فرایندی انجام می‌شود. در این تأویل‌ها، وی برای عبارات و اصطلاحات درون دینی، دو سطح معنایی قائل است؛ معنای ظاهری و معنای باطنی که سرآیه است، و او در سطح باطنی، دامنه معنایی را از سطح عرفی به میدان معنایی متافیزیکی انتقال می‌دهد که مخاطب برای درک آن باید بی‌اطلاع از فلسفه نباشد. در این انتقال معنایی، عبارات از معنای عرفی جدا شده و دارای مفهومی متافیزیکی و مابعدالطبيعي می‌شوند؛ لذا در واقع، ابن سینا فراتر از تفسیر فلسفی کل متن، حتی به مابعدالطبيعي سازی مفاهیم و مفردات نیز پرداخته است. این مابعدالطبيعي سازی دارای فرایند خاصی است. در نخستین مرتبه، چیزی که در تمامی این تحلیل‌ها به چشم می‌خورد، گونه‌ای از فرایند تجرید از مفاهیم متعارف است. کاری که به طور کلی در مباحث الهیاتی آثار فلسفی ابن سینا همچون شفا و اشارات نیز به چشم می‌خورد؛ مثلاً زمانی که او در آثار فلسفی اش به تحلیل وی از اوصاف مشترک میان انسان و خدا، از خیر گرفته تا علم، قدرت، اراده، زیبایی و سایر اوصاف می‌پردازد، ابتدا به مدد سلب و گزاره‌های سلبی، آنها را از مفهوم عرفی تهی می‌سازد و ضمن استدلال‌های عربیض و طویل، در پی اثبات آن است که این اوصاف نمی‌توانند به معنایی که در مورد انسان به کار می‌روند، درباره خداوند استفاده شوند. در مرتبه دوم، آنها را با مفهوم متافیزیکی وجود وجود پیوند می‌دهد. خدا در الهیات ابن سینا واجب الوجود از تمام جهات است که ذره‌ای تکثر و ترکب در او راه ندارد؛ زیرا ترکب و تکثر، مستلزم نیاز به غیر و در نتیجه، راه یافتن بعد امکانی به واجب الوجود شود. به این ترتیب، هر یک از این مفاهیم، از جهتی به وجود باز می‌گردد؛ مثلاً وی صفت جمال درباره خدا را به جز خیریت او نمی‌داند و خیر نیز اگر مربوط به ذات

باشد، همان کمال تام وجود نیست و کمال وجود و عدم نقص، معادل وجود وجود و عدم امکان است؛ به این ترتیب جمال از مسیر خیریت به وجود منتهی می‌شوند.

به گونه‌ای که در نهایت، میان اوصاف الهی، هیچگونه تعدد و تکری باقی نمی‌ماند و همه آنها به دلیل وحدت و بساطت ذاتی خداوند، نه تنها به لحاظ مصداقی، بلکه به لحاظ مفهومی نیز وحدت و عینیت می‌یابند. همین فرایند مابعدالطبیعی سازی در تحلیل وی از سوره‌های قرآن بیشتر به چشم می‌خورد. تصور ابن سینا از خدا بر دو مفهوم کانونی وجود و وجود و وحدت (بساطت) خداوند ابتنا دارد و بقیه مفاهیم الهیاتی در ذیل همین دو مفهوم کانونی تحلیل و تفسیر می‌شوند. او برای وحدت خداوند، اهمیت خاصی قائل است؛ وحدت برای او تنها در سطح مفهوم وحدت عددی و نفی شریک باقی نمی‌ماند؛ بلکه واجب الوجود از چنان وحدتی برخوردار است که هیچ تکری اعم از آنکه در ذات باشد یا در صفات برنمی‌تابد؛ از این‌رو، واجب الوجود در نگاه او، موجودی کاملاً منحصر به فرد است که اوصافش عین ذاتش هستند و حتی میان اوصافش نیز تکری وجود ندارد. به این ترتیب، اوصاف او عین همدیگر هستند و تنها به اعتبارات مختلف، نامهای متفاوتی می‌یابند. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵، نمط چهارم، ص ۹۹؛ ۱۴۰۴، ص ۳۴۳؛ ۱۳۶۳، ص ۵؛ ۱۴۰۴ ج، ص ۹۸).

از این‌رو، او برای سوره توحید نیز که درباره وحدت خداوند است، ارزش خاصی قائل است و تاکید می‌کند که به دلیل همین اهمیت، آن را بر اساس روایتی از پیامبر(ص)، «معادل ثلث قرآن» می‌داند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۲۰). او در تفسیر سوره توحید، کاملاً مفاهیم را مطابق با طرح فلسفی خود قرار می‌دهد. او در اینجا نیز همچون آثار فلسفی‌اش همچنان در طلب آن است که وحدت را از ذات خدا استنباط کند؛ اما در متن قرآن، سخن از وجود وجود نیست که بتوان وحدت را از آن استنباط کرد؛ بلکه سخن از الوهیت و احادیث الله است. بنابراین، وی الهیت و دامنه خدایی را منطبق با وجود وجود تعریف می‌کند و می‌گوید: «الهیت عبارت از استغنای از کل و احتیاج کل به اوست» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۱۳). در این گزاره، استغنای از کل، معنایی جز عدم معلولیت ندارد و

احتیاج کل ماسوا به او، دال بر علیت واجب الوجود برای تمام موجودات است. وی در این خصوص می‌گوید: «فَإِنَّ إِلَهَهُوَ الَّذِي يَنْسَبُ إِلَيْهِ غَيْرُهُ وَ لَا يَنْسَبُهُ إِلَى غَيْرِهِ وَ إِلَهُ الْمُطْلَقُ هُوَ الَّذِي يَكُونُ كَذَلِكَ مَعَ جَمِيعِ الْمُوْجُودَاتِ فَإِنْتَسَابُ غَيْرِهِ إِلَيْهِ اِضَافَةٌ وَ كَوْنُهُ غَيْرُ مَنْتَسِبٍ إِلَى غَيْرِهِ سَلْبِيًّا» (ابن سينا، ۱۴۰۰، ص ۳۱۳).

وازگان به کاررفته در متون تفسیری این سینا شایان توجه است و نگارنده در جدول زیر به گزارش مختصری از آنها اکتفا می‌کند:

جدول: تاویل مفاهیم سه سوره توحید، فلق و ناس

سوره	تفسیر ابن سينا	عبارات قرآنی
(۱) توحید	- «مطلقی است که هویتش متوقف بر غیرش نیست». این تفسیر، میین دو تصور است: وجود محض و غیر معلول؛ و این هر دو نیز ذهن را به مفهوم محوری و جوب می‌رسانند. این سینا توضیح مفصلی در این سوره درباره همین واژه «هو» می‌دهد که کاملاً بر خاسته از متأثیریک سینوی است. ^۱	هو
توحید	با ریشه الله، و الوهیت دال بر وجوب وجود است، پس الله همان واجب الوجود است	الله
توحید	- ابن سينا بیان می‌کند که صمد به دو معنا به کار می‌رود: نخست، کسی که جوف ندارد: بنابر این تفسیرش معنایی سلبی دارد و آن اشاره به نفی	صمد

۱. به عنوان نمونه خوبی از فراتبیعی سازی، سخن ابن سينا بطور مستقیم، نقل می‌شود: «فُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، الْهُوَ الْمُطْلَقُ هُوَ الَّذِي لَا تَكُونُ هُوَيْتَهُ مُوقَفَةً عَلَى غَيْرِهِ فَإِنْ كُلَّ مَا هُوَيْتَهُ مُوقَفَةً عَلَى غَيْرِهِ فَهُوَ مُسْتَفَادَةٌ مِنْهُ فَمَنْتَيْتُ لَمْ يَعْتَبِرْ غَيْرَهُ لَمْ يَكُنْ هُوَ وَ كُلُّ مَا كَانَ هُوَيْتَهُ لَذَاتَهُ فَسَوَاءٌ اعْتَبَرَ غَيْرُهُ أَوْ لَمْ يَعْتَبِرْ هُوَ وَلَكِنْ كُلُّ مُمْكِنٍ فُوْجُودُهُ مِنْ غَيْرِهِ وَ كُلُّ مَا كَانَ وَجُودُهُ مِنْ غَيْرِهِ فَخَصْوصِيَّةُ وَجُودُهُ مِنْ عَلَتَهُ وَ ذَلِكُ هُوَ الْهُوَيَّةُ فَإِذْنُ كُلِّ مُمْكِنٍ فَهُوَيْتَهُ يَكُونُ هُوَيْتَهُ لَذَاتَهُ هُوَ واجب الوجود. وَ أَيْضًا كُلُّ شَيْءٍ مَاهِيَّتِهِ مُغَايِرَةٌ لَوْجُودِهِ كَانَ وَجُودُهُ مِنْ غَيْرِهِ فَلَا يَكُونُ هُوَيْتَهُ مَاهِيَّتِهِ لَنَفْسِ لَذَاتَهُ هُوَ واجب الوجود. لَكِنَ الْمِبْدَأُ الْأَوَّلُ هُوَ هُوَ لَذَاتَهُ فَإِذْنُ كُلِّ مُمْكِنٍ فَهُوَيْتَهُ يَكُونُ هُوَ الْمُطْلَقُ هُوَ الَّذِي لَا هُوَ إِلَّا هُوَ أَكَلِّ مَا عَدَاهُ فَلَا هُوَيْةٌ لَهُ مِنْ حِيثُ هُوَ بَلْ هُوَيْتَهُ مِنْ غَيْرِهِ وَاجب الوجود هُوَ الَّذِي لَذَاتَهُ هُوَ هُوَ بَلْ ذَاتَهُ أَنَّهُ هُوَ لَا غَيْرُ وَ تَلْكُ الْهُوَيَّةُ وَ الْخَصْوصِيَّةُ مَعْنَى عَدِيمِ الاسمِ لَا يَمْكُنُ شَرْحَهُ إِلَّا بِالْوَازْمِ وَ الْوَازْمُ مِنْهَا اِضَافَةٌ وَ مِنْهَا سَلْبِيَّةٌ وَ الْلَّوَازِمُ الاضافِيَّةُ أَشَدُ تعرِيفًا مِنَ الْأَمْوَارِ السَّلْبِيَّةِ وَ الْأَكْمَلُ فِي التعرِيفِ هُوَ الْلَّازِمُ الْجَامِعُ لِنَوْعِيِ الاضافَةِ وَ السَّلْبِيَّةِ وَ ذَلِكُ هُوَ كَوْنُ تَلْكُ الْهُوَيَّةِ آلَهَا فَإِنَّ إِلَهَهُوَ الَّذِي يَنْسَبُ إِلَيْهِ غَيْرُهُ وَ لَا يَنْسَبُهُ إِلَى غَيْرِهِ وَ إِلَهُ الْمُطْلَقُ هُوَ الَّذِي يَكُونُ كَذَلِكَ مَعَ جَمِيعِ الْمُوْجُودَاتِ فَإِنْتَسَابُ غَيْرِهِ إِلَيْهِ اِضَافَةٌ وَ كَوْنُهُ غَيْرُ مَنْتَسِبٍ إِلَى غَيْرِهِ سَلْبِيًّا» (ابن سينا، ۱۴۰۰، ص ۳۱۴-۳۱۳).

سوره	تفسیر ابن سینا	عبارات قرآنی
	ماهیت دارد. هرچیزی که ماهیت دارد، جوف و باطنی هم دارد. در غیر اینصورت، جهت و اعتباری جز وجودش ندارد. معنای دوم صمد، سید است که در اینجا، معنای اضافی دارد و لذا دال بر علیت نخستین و مبدایت او برای کل است (ر.ک: همان، ص ۳۱۸). باقی سوره توحید نیز به همین ترتیب و درباره وحدت حقیقی و غیر مرکب بودن خداست.	
توحید	- مفاهیم این قسمت به گزاره‌های سلبی در نفی مساوی در نوع و جنس، شبیه و نظیر و موازی در وجود تفسیر می‌کند (ر.ک: همان، ص ۳۲۰-۳۱۹).	«لَمْ يَلِدْ» تا «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَخَدْ»
فلق	خدواند ظلمت عدم را به نور وجود از میان برده و بر ماهیات و ممکنات افاضه وجود کرده است. و واژه فلق به این فعل خدا اشاره دارد.	فلق
فلق	- لازمه عالم خلق و حادثات تعلق می‌گیرد؛ لذا به آن دسته از معلول‌های خدا که از سخن مبدعات و عالم ابداع (عالم عقول که مسبوق به ماده نیستند)، تعلقی ندارد. به همین دلیل نیز در آیه از شر عالم خلق به خدا پناه برده شده است.	شر
فلق	- همان موثر در وجود است و مربوب کسی است «که در هیچ چیز از حالات خود، بی‌نیاز از رب نیست» (همان، ص ۳۲۶).	رب
فلق	- کسی که ظلمت عدم را به نور وجود در هم شکافت و بر ماهیات و ممکنات افاضه وجود و خیر کرد.... و او همان مبدأ اول یا واجب الوجود است» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۲۵-۳۲۴).	رب الفلق
ناس	- همان قوه متخلیله به حسب آنکه ممکن است در خدمت نفس حیوانی قرار گیرد. (قوه متخلیله از قوای نفس حیوانی برای حفظ و تصرف در صور و معانی جزئی است).	الوسواس الخناس
ناس	جن رمز امور پنهان و ناس نماد موجود آشکار است؛ در اینجا به فراخور متن، مراد از جن حواس باطنی نفس و مراد از ناس، حواس ظاهری است. (ر.ک: همان، ص ۳۳۴)	الجنة و الناس

بقيه تفاسير وي نيز به همين نحو پيش مى رود. يكى از تأويلهای مطرح ابن سينا، تفسير اين آيه است: «الله نور السموات و الارض مثل نوره كمشکوّه فيها مصباح المصباح فى زجاجة الزجاجة كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركه زيتونه لا شرقىه ولا غربىه يكاد زيتها يضىء و لو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء و يضرب الله الالمثال للناس و الله بكل شيء علیم» (نور / ۳۵). در اين آيه، عقل هيولاني را به چراغدان، فکر را به درخت زيتون، حدس را به روغن زيتون، عقل بالملکه را به شيشه، عقل مستفاد را به نور على نور تشبیه می کند، و عقل فعال را نار دانسته است که موجب روشنی مصباح (عقل بالفعل) می شود (ر.ک: ابن سينا، ۱۳۷۵، ۸۵-۸۶). او حتی تعابيری چون «فناشات العقد» را نيز تحويل به معانی فلسفی می دهد (ر.ک: ۱۴۰۰، ص ۳۲۴-۳۲۵). که برای پرهیز از اطباب سخن از بيان آنها چشم می پوشيم.

۶- نتیجه‌گیری

ابن سينا همدلانه با متن مواجهه می شود و مقاهييم درون ديني را نه از زاويه ديد جداگانه؛ بلکه با تجربه‌اي حاكى از گونه‌اي اتحاد با متن روایت می کند. او آنچنان با متن همدل و متحد می شود که مخاطب نيز سخنان وي را نه به مثابه تفسير عبارات ديگر؛ بلکه چنان می یابد که گويان نگاشته و تأليف خود اوست. به اين ترتيب، ابن سينا بنيانگزار سبك خاصی از تفسير در جهان اسلام شد. گرایش تفسير فلسفی ابن سينا بعدها الگوی فلاسفه بزرگی چون صدرالمتألهين قرار گرفت. با اينحال، سبك ابن سينا که با مابعدالطبيعي کردن مقاهييم و تجرييد آنها از معانی عرفی در هم تنیده شده، همچنان منحصر به فرد است. به نظر مى رسد او در اين رویکرد، در پی قرآنی کردن فلسفه نیست، کاري که بعدها توسط ملاصدرا به انجام مى رسد؛ بلکه وي مشیي مقابل آن را برگزیده است؛ تفسير وي را مى توان گامي بلند در راستاي فلسفی کردن قرآن انگاشت. او روشي صرفا فلسفی در تفسير قرآن به کار گرفته و قرآن را با اندیشه‌های فلسفی تطبیق داده است؛ لذا اگر عبارات وي در این زمینه را به

مثابه تفسیر قرآن کریم در نظر بگیریم و در میان تعابیر وی، در پی فهم اصیل وحی باشیم، انتقاداتی جدی بر آن وارد است. در ادامه به نکاتی در این زمینه اشاره می‌شود:

- اگر آثار وی را به مثابه تفسیر قرآن بنگریم، و نه اثر فلسفی که در آنها از چشم‌اندازی فلسفی به قرآن شده است، این نقد بر وی وارد است که او از فهم متعارف^۱ و زبان عرفی دینی دور شده است و همین مسئله باعث می‌شود که مخاطب این تفسیر، تنها محدود به مجموعه کوچکی باشد که با فلسفه و به طور خاص با اصول فلسفه ارسطویی و بیان ابن سینا آشنایی کافی داشته باشد و برای کسی که با این ساختار بیگانه باشد قطعاً قابل استفاده و هضم نیست.
- ابن سینا به متأفیزیکال کردن مفاهیم قرآنی پرداخته است، حال این سوال مطرح می‌شود که دامنه و محدوده این متأفیزیکال سازی تا کجاست؟ آیا می‌توان درباره هر مفهومی اعم از آنکه بار دینی داشته باشد، یا در زبان عرف به معنای خاصی به کار رود، این فرایند را انجام دهیم؟ آنها را عاری از مفاهیم عرفی خود سازیم و معنایی متأفیزیکی بر آنها تزریق نماییم؟ در اینصورت، آیا جایی برای ثبات مفاهیم قرآنی باقی می‌ماند؟
- نقد دیگر آن است که با این رویکرد، دیگر نمی‌توان اساساً از دست یافتن و کشف معانی، و فهم معانی قرآن آنچنان که بوده، سخن گفت. به نظر می‌رسد او بیشتر به خلق معنا پرداخته است؛ امری که امروزه نیز به شدت مورد انتقاد پیروان مکتب تفکیک است.
- اینها مواری اندکی از نقدهایی است که می‌توان بر این نحوه از تفسیر وارد دانست. ابن سینا از همان دوران خود نیز به ویژه بخاطر ورودش به مفاهیم درون دینی، به عنوان دگراندیش، مورد انتقادهای شدید و هجمه برخی اصحاب شریعت واقع شده است. پس از وفات نیز قرن‌ها مورد نقد بسیاری از جمله فخر رازی، که شارح آثارش نیز بود، و شدیدتر از آن، امام محمد غزالی که به تکفیر وی پراخت، قرار گرفته بود (درک: غزالی، ۱۴۲۲، ص ۲۲۵). صرف نظر از سطحی نگری اکثر منتقدان و همچنین با وجود اذعان به خلاقیت و دقت نظر ابن سینا، نمی‌توان منکر حساسیت تفسیر قرآن و اصول حاکم بر آن بود که ابن سینا چندان ملزم به رعایت آنها نبوده است؛ مثلاً وی بی توجه به معانی لغوی، شأن نزول آیات و مواردی از این قبیل که برای تفسیر

1. Common Sense.

به تعابیر مختلفی چون فهم عرفی، فهم متعارف، عقل سلیم، عرف عام ترجمه شده است. تعریف‌های مختلفی از آن ارائه شده است که به طور کلی «به عنوان دریافتی نگریسته می‌شود که از تحلیل‌های تجربه‌های عمومی افراد به دست می‌آید» (مقری و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶).

ضروری می‌نماید، بی‌مقدمه به تفسیر آیه می‌پردازد؛ لذا اثر او نمی‌تواند به عنوان اثری برای فهم مستقل قرآن و وحی مورد استفاده قرار گیرد. مثلاً اگر مخاطبی (ولو دارای اطلاعات فلسفی) صرفاً به قصد فهم قرآن و بدون توجه به تفاسیر دیگر به مطالعه آثار ابن سینا در این زمینه پردازد، قطعاً بهره چندانی نخواهد برد.

اما نوشتۀ‌های او به لحاظ ابعاد مهمی از جمله مسائل پژوهشی، واجد اهمیت و فایده بسیاری هستند. تفسیرپژوهان می‌توانند آنها را به عنوان آثار هرمنوتیکی اصیل در سنت تفکر اسلامی و تاریخ تفسیر مورد توجه و عنایت قرار دهند. روایت سینوی از قرآن به لحاظ روش‌مندی و جایگاهش در علم هرمنوتیک، واجد اهمیت بسیاری است. روش بوعلی را در این زمینه، می‌توان با آراء صاحب‌نظران بر جسته هرمنوتیک مقایسه کرد و از این لحاظ، در بوته سنجش و نقد قرار داد. مثلاً هیرش معتقد است منظور مولف احتمالاً همان معنایی است که ما به او نسبت می‌دهیم، و مفسر به بازتولید معنا می‌پردازد (ر.ک: هوی، ۱۳۷۸، ص ۷۴). کاری که بوعلی در تفاسیر خود دقیقاً انجام داده است؛ همانطور که پیش‌تر گفته شد، او نه به کشف معنا؛ بلکه به خلق مفاهیم پرداخته است. ابن سینا در تفاسیر قرآن خود نیز فلسفیده است؛ زیرا فلسفه عارض بر اندیشه او نشده؛ بلکه با ذات فکر او شده و ماهیت اندیشه او را تشکیل می‌دهد. به تعبیر پیر هادو، «فلسفه به مثابه مشی زندگی» را در مورد ابن سینا کامل‌آمیز توان صادق انگاشت (Hadot, 1995). قطعاً با این منش فلسفی، نمی‌توان از او توقع داشت قرآن را همچون مسلمانان صدر اسلام بیابد و تفسیر کند. او فیلسوفانه به قرائت قرآن کریم پرداخت و شاید بتوان گفت منشاء چالش‌انگیزترین بحث‌ها در عالم اسلام شد؛ چالش‌هایی که به زبان عقل ایجاد شده و برای پاسخ به آنها نیز حیات عقلی مسلمین را تکاپو بخشیده است. پژوهشگران زمینه تفسیر، می‌توانند آثار چشم انداز فلسفی ابن سینا در تفسیر قرآن را در تفاسیر افرادی همچون فخر رازی که بر مفسران پس از خود تاثیر بسیاری را گذاشته است، بجوینند.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، علی بن حسین، (۱۳۸۳)، طبیعت دانشنامه علایی، تصحیح سید محمد مشکوئه، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۳. _____، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیهات، نشرالبلاغه، قم.
۴. _____، (۱۴۰۴)، الشفا (الهیات)، تصحیح سعید زاید، مکتبة آیة الله المرعشی، قم.
۵. _____، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به کوشش عبدالله نورانی، موسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۶. _____، (۱۹۸۹م)، تسع رسائل فی الحكمه و الطبیعتات، الطبع الثانی، دارالعرب، قم.
۷. _____، (۱۴۰۰ق)، رسائل، بیدار، قم.
۸. احمدی، بابک، (۱۳۸۰)، ساختار و هرمنوتیک، تهران، گام نو.
۹. حسینی، سید احمد و ابراهیم مسلم پور، (۱۳۹۳)، «روش فلسفی ابن سینا در تفسیر حروف مقطعه قرآن»، سال هجدهم.
۱۰. حویزی، عبدالعلی عروسی، (۱۳۸۵ق)، نورالثقلین، قم؛ بی‌نا.
۱۱. حکمت، علی اصغر، (۱۳۸۴ش)، «تفسیر ابو علی سینا از قرآن مجید»، مجموعه مقالات جشن نامه ابن سینا انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۱۲. خوشحال، ابوالقاسم، علیرضا نجف‌زاده، حسن نقی‌زاده و سید حسین موسوی، (۱۳۹۷)، «بررسی گرایش فلسفی ابن سینا در تفسیر سوره اخلاص»، آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۸.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمد (۱۳۸۲ش). روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.
۱۴. سروش، جمال و سید محمد ضیغمیان، (۱۳۹۶)، «نوآوری‌های ابن سینا در تفسیر فلسفی سوره توحید و نقد محقق دوانی»، قرآن و علم، سال یازدهم، ش ۲۱.
۱۵. شریف، م.م، (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه زیر نظر نصر الله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.

۱۶. صابری، حسین (۱۳۹۵ش)، *تاریخ فرق اسلامی*، سمت، تهران.
۱۷. فرامرز قراملکی، احمد و فاطمه کتابچی (۱۳۹۶)، «الگوی مابعدالطبیعی سازی در تطور تاریخی دیدگاه مفسران در تفسیر آیه الله نور السموات و الارض»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، پاییز و زمستان.
۱۸. کلینی رازی، (۱۳۷۵)، *الاصول فی الکافی*، دارالكتاب اسلامیه، تهران.
۱۹. گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۳)، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبائی، تهران، ققنوس.
۲۰. مجتبهد شبستری، محمد، (۱۳۸۱)، *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، تهران: طرح نو.
۲۱. مصباح، محمد تقی، (۱۳۷۵)، *زبان دین*، مجله معرفت، قم، موسسه امام خمینی، ش ۱۳.
۲۲. معترزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۴۲۲)، *شرح الاصول الخمسة*، دارالحیاء التراث العربي، بیروت.
۲۳. مقری، محسن، و مریم حسنپور (۱۳۹۵)، «تأملی انتقادی بر فهم متعارف سور»، *معرفت فلسفی*، سال سیزدهم، ش ۴.
۲۴. هادی، قربانعلی، (۱۳۸۸)، *نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۲۵. هوی، دیوید (۱۳۷۸)، *حلقه انتقادی (ادبیات تاریخ و هرمنوتیک فلسفی)*، ترجمه مراد فرهادپور، روشنگران و مطالعه زنان، تهران.
26. Hadot, Pierre, (1995), **Philosophy as a Way of Life**, Cambridge: The Belknap Press.