

Avicenna and the Role of Metaphysics in the Religious Hermeneutics

Mohammad Nasresfahani^{1*}, Jafar Shanazari², Mehdi Emamijome³

1. Ph.D student of Philosophy and Islamic Kalam, Faculty of Literature, University of Isfahan, Isfahan. Iran
mohammad.nasresfahany@gmail.com

2. Associate Professor, Philosophy and Islamic Kalam, Faculty of Literature of Isfahan, University of Isfahan, Isfahan. Iran
jshanazari@yahoo.com

3. Associate Professor, Philosophy and Islamic Kalam, Faculty of Literature, University of Isfahan, Isfahan. Iran
1339smj@gmail.com

Abstract

Avicenna and the Role of Metaphysics in the Religious Hermeneutics is an interdisciplinary study that relates metaphysics hermeneutics and religious texts (Quran and Sunnah) to each other. This article deals with the examination of the role of metaphysics in the understanding of Quran and Sunnah and the problems related to them. This study is fundamental historical and analytical which is a library based research based on reliable sources. The results shows that in Avicenna's view the best understanding of hermeneutics and religious texts (Quran and Sunnah) is done by the interpreter. He believes that this is the interpreter who uses his presuppositions to understand the views of the author or the religious texts. In this article we are going to identify the metaphysical assumptions of Avicenna to understand the issues related to the knowledge of origin and return cosmology eschatology and prophetology. By understanding these presuppositions, he has gained results that do not concur with a superficial view of religion.

Keywords: Quran; Sunnah; Interpret; Metaphysics; Avicenna; language of religion

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* mohammad.nasresfahany@gmail.com

ابن سینا و نقش متافیزیک در هرمنوتیک دینی

محمد نصر اصفهانی^{۱*}، جعفر شانظری^۲، سید مهدی امامی جمعه^۳

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

mohammad.nasresfahany@gmail.com

۲. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

jshanazari@yahoo.com

۳. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

1339smj@gmail.com

چکیده

«ابن سینا و نقش متافیزیک در هرمنوتیک دینی»، یک بررسی میان‌رشته‌ای است که بین دانش متافیزیک، هرمنوتیک و متون دینی (کتاب و سنت) ارتباط برقرار می‌کند. مسئله این مطالعه، نقش متافیزیک در فهم کتاب و سنت و معضلات مربوط به آن است. این مطالعه بنیادی، تاریخی، تحلیلی است که به روش کتابخانه‌ای با استفاده از منابع معتبر انجام شده است. یافته‌های این پژوهش، این است که به نظر ابن سینا نقش اصلی در فهم و هرمنوتیک کتاب و سنت نه با متن و نه با مؤلف متن، بلکه با مفسر متن است. به نظر او مفسر متن تنها با پیش فرض‌های عقلانی خود قادر به نزدیکی به افق مؤلف و افق متن دین می‌شود و از آن تفسیر و فهم شایسته از متن پیدا می‌کند. ابن سینا با پیش فرض‌های متافیزیکی در فهم مباحث مربوط به مبدأشناسی، جهان‌شناسی، فرجام‌شناسی، نبی‌شناسی وارد جریان فهم متن شده است. او براساس این پیش فرض‌ها به نتایجی دست یافته است که با نگرش رسمی از ظاهر متن دین هم‌خوانی ندارد؛ ولی با این حال او راهکار خود را از فهم دین، راهکاری بایسته می‌داند.

واژگان کلیدی: کتاب، سنت، تفسیر، هرمنوتیک، متافیزیک، ابن سینا، زبان دین

مقدمه

پدیدارشناسان برای فهم هر اثری از جمله متون دینی مثل کتاب و سنت، سه مؤلفه تشخیص داده‌اند: (۱) اثر یا موضوع فهم که می‌تواند شیء یا زبان و زبان مکتوب، حادثه یا شخص باشد که در بحث ما زبان مکتوب و «متن» و آن هم متن کتاب و سنت است؛ (۲) پدیدآورنده اثر «مؤلف متن» است که در اینجا در مرحله اول، خدا سپس رسول (ص) و در اندیشه شیعه اهل بیت (ع) هستند؛ (۳) تفسیرکننده اثر که «مفسر متن» است.

پرسش هرمنوتیکی این است که مؤلفه اصلی و شاخص «فهم» چیست؟ برخی امر محوری را در فهم، «متن» دانسته‌اند، بعضی «مؤلف متن» و عده‌ای «مفسر متن» دانسته‌اند.

۱- استدلال «متن محوران»، این است که بن‌مایه دانش هرمنوتیک، فهم «متن» است. هرمنوتیک، نظریه عمل فهم، در جریان رابطه‌اش با تفسیر متون است (هوی، ۱۳۸۷: ۹). تا متنی نباشد، فهمی اتفاق نمی‌افتد و چیزی برای فهمیدن وجود ندارد؛ بنابراین محور اصلی در هر فهمی موضوع فهم در اینجا «متن» است. به نظر «هیرش»، معنای متن چیزی است که مؤلف در سر پروراندن است و این معنا از طریق متن حاصل می‌شود. به نظر امثال «ریکور» متن، مستقل از مؤلف و قصد و نیت مؤلف معنادار است و اصولاً فهم متن برای درک نیت مؤلف نیست و مفسر نیز در آن نقشی ندارد (همان: ۴۴). در هر صورت متن چیزی است که فی‌الجمله معنایی در بر داشته باشد. طبق این نظر معنای متن تابع وضع است و اگر کسی به وضع آگاهی داشته باشد، متن را خواهد فهمید. بنابراین ظاهرگرایان و کسانی را که دلالت تصویری را برای معنا کافی می‌دانند، می‌توان متن محور نامید؛ چون به

نظر آنان معنای قرآن و سنت برای هرکسی که زبان عربی بداند و به ادبیات عرب آگاه باشد، ممکن است. راغب اصفهانی معتقد است اولین چیزی که برای فهم قرآن به آن احتیاج است، علوم لفظی قرآن، به‌ویژه الفاظ مفرد قرآن است. تحصیل معانی مفرد الفاظ قرآن اولین چیزی است که آن کس که قصد فهم معانی الفاظ قرآن را دارد، باید به آن آگاه باشد. همین مفردات کلام عرب است که فقها و حکما به آن اعتماد می‌کنند (الراغب الاصفهانی، بی‌تا: ن).

۲- «مؤلف محوران» بر این باورند که واژه‌ها ممکن است معنایی وضعی و قراردادی را برسانند؛ چیزی که به اصطلاح به آن «دلالت تصویری» می‌گویند؛ ولی آنچه که ما در متن جست‌وجو می‌کنیم دلالت تصویری یا وضعی نیست؛ بلکه قصد و مراد مؤلف از متن یا متکلم از سخن است که معنا را شکل می‌دهد و به آن «دلالت تصدیقی» می‌گویند. دلالت تصویری لزوماً معنا و مراد مؤلف از متن یا مقصود متکلم نیست؛ بلکه چنان‌که برخی علمای علم اصول می‌گویند، آنچه معنا و مراد مؤلف از متن یا مقصود متکلم است «دلالت تصدیقی» است. برای شلایر مآخر و دیلتای متن چیزی جز بیان اندیشه‌ها و نیت مؤلف نیست. مؤلفی که دستیابی بی‌واسطه بدان دیگر ممکن نیست. فهم، معنای اولیه متنی است که در جریان نوعی فرایند بازسازی روان‌شناختی حاصل می‌شود (هوی، ۱۳۷۸: ۷۳).

۳- «مفسر محوران» بر این نظر هستند که آری متون فی‌الجمله حاوی اطلاعات و معلوماتی هستند. مؤلف متن نیز فی‌الجمله از متن خود مرادی را اراده کرده است؛ ولی تا مفسری از بیرون متن براساس علایق، اطلاعات و انتظارات خود از متن پرسش نکند و مؤلف متن را نشناسد و قرائن حالی و عقلی بیرونی

و نیز باید آن را با «قرائن حالیه» و «بافت» متن و «بافت» و شالوده شخصیت مؤلف در ارتباط دید که شامل اوضاع و احوال زندگی، افکار گوینده، زمان و مکان سخن گفتن اوست. رمز اینکه فهم یک مفسر مثل ابن‌سینا از فهم مفسر دیگری مثل غزالی از قرآن متفاوت است و سوء تفاهم در تفسیر یک متن وجود دارد، مربوط به دخالت «مفسر» در فرایند فهم است. وقتی مفسر بر این باور باشد که متن به لحاظ وجودشناختی بازتاب عالم عقل است و بدون تعقل نمی‌توان معنای آن را فهم کرد تا زمانی که مفسر به لحاظ وجودشناختی آن را بازتابی از یک محاوره عرفی تلقی کند که در آن هیچ غموض و پیچیدگی در متن وجود ندارد، معنای متن بسیار متفاوت خواهد شد. نقش مفسر در فرایند فهم از چندین نظر مهم است: شخصیت مفسر، دیدگاه مفسر نسبت به مؤلف و دیدگاه مفسر نسبت به متن، دیدگاه مفسر نسبت به فهم. ابزارهای فهم، عناصر دخیل در فهم، موانع فهم و ریشه‌های اختلاف فهم را بیش از هر جا باید در «مفسر متن» جست‌وجو کرد.

پس نقش «مفسر» از نقش «مؤلف» و «متن» در «فرایند فهم» به مراتب تعیین‌کننده‌تر است؛ چون «فهم» فعالیتی است که نتیجه «فعل» مفسر است. البته این سخن به معنای آن نیست که «مفسر» می‌تواند در فرایند فهم، «مؤلف» و «متن» را به دلخواه خود بی‌اثر سازد؛ بلکه به این معناست که «مفسر» در فرایند فهم باید با یک تعامل دیالکتیکی بین داشته‌های خود یا به قول گادامر افق دینی خود از یک سو و افق «متن» و «مؤلف» از سوی دیگر محقق سازد. فهم برخلاف گفته گادامر تعامل دو افق نیست؛ بلکه تعامل سه افق است. گفتنی است که اهمیت فهم «مفسر» از «متن» و «مؤلف» در تفسیر و تأویل متون، نه پیش فرض‌ها،

مربوط به متن و مؤلف متن را به دست نیاورد، متن لب به سخن نخواهد گشود و معنای خود را برملا نخواهد کرد. معنای «مفسر محوری» در اینجا این نیست که دست مفسر در تفسیر و تأویل متن باز باشد و مفسر باید بر مرگ مؤلف باور داشته باشد و دل‌بخواه بتواند متن را به هر صورت که خواست معنی کند؛ چون مفسر باید در چارچوب متن و تفسیری که از مؤلف دارد و متن با دقت تحصیل کرده است، متن را معنی کند. متن و حتی مؤلف متن، با پرسش مفسر، خود را معرفی می‌کند و با پرسش وی از متن است که لب به سخن باز می‌کند. تا مفسر مؤلف را کشف نکند، مراد او از سخن و متنش برملا نخواهد شد. زمانی متن معنادار است که به قول علمای اصول مفسر از بیرون متن احراز کند که «مقدمات حکمت» نسبت به مؤلف متن تام است. یعنی ۱- متکلم در مقام بیان و تفهیم مقصودی است و مثلاً نمی‌خواهد تمرین صدا کند؛ ۲- متکلم مقصود غیرمتعارف و رمزی از زبان خود ندارد و به زبان عرف و عموم مخاطبان سخن می‌گوید؛ ۳- قصد و اراده جدی از سخن داشته و یا قصد به کارگیری زبان رمزی نداشته باشد؛ ۴- متکلم شعور، دقت و توجه به این دارد که شنونده/خواننده چیزی را از کلام او دریافت می‌کند و مثلاً او در حال حفظ کردن این جملات نیست؛ ۵- متکلم/گوینده/نویسنده قرینه‌ای، چه متصل و چه منفصل و چه مقالی و چه مقامی، خلاف گفت/خود، که خلاف ظاهر کلام او باشد اظهار نکرده است (المظفر، ۱۳۸۶ق: ۲۰-۲۱). بنابراین انعقاد ظهور یا معنای جمله و مقصود متکلم، علاوه بر مفردات جمله، و نوع بیان جمله با «سیاق» و «قرائن مقالیه» در ارتباط است که شامل جملات قبل و بعد گوینده، کل متن موجود و کتب دیگر نویسنده است

علایق و نه انتظارات مفسّر از متن را نقدناشدنی می‌کند و نه از اهمیت «متن» و «مؤلف» در فرایند فهم می‌کاهد.

یکی از برجسته‌ترین مفسران متون دینی و نظریه‌پردازان هرمنوتیک کتاب و سنت و عاملان فهم در جریان ارتباط با تفسیر کتاب و سنت، ابن‌سینا بوده است. او نقشی ماندگار در قاعده‌مندکردن فهم دین و هرمنوتیک کتاب و سنت در جهان اسلام داشته است که بعد از وی ساختار کلی آن پایدار مانده و توسط حکمای بعد از خود حک و اصلاح شده است. نوشته فعلی کاوشی در حیطة هرمنوتیک و فهم دین است که از مباحث روز محافل فکری کشور است. حیطة مزبور در ارتباط با اندیشمندی هم‌کیش و هم‌وطن بررسی شده که بر غنای شناسایی ما از شخصیت‌های پیشینه فرهنگیمان خواهد افزود. این موضوع نگاه جدیدی به ابن‌سینا در نسبت او با فهم امور دینی پیش رو می‌گذارد و می‌تواند یک خط پژوهشی جدید را نمایندگی کند. آشنایی با مبانی هرمنوتیکی او در عصری که دانش فهم متون مهم شده، ضروری است. این ضرورت بیش از هر دانشی برای رشته فلسفه است؛ چون اول اینکه هرمنوتیک قبل از اینکه دانش زبانی باشد، دانش فلسفی است؛ دوم اینکه ابن‌سینا خود فیلسوف بوده و به موضوع نگاه فلسفی داشته است و سوم اینکه ابن‌سینا نقش متافیزیک در هرمنوتیک متون را نقش برتر و محوری دانسته است.

همچنان که ملاحظه خواهد شد، این مقاله در صدد دریافت نسبتی است که بین ابن‌سینا و نقش متافیزیک در هرمنوتیک کتاب و سنت وجود دارد. موضوع بحث آن ناظر به هرمنوتیک جدید نیست؛ چرا که هرمنوتیک به این معنا موضوعی جدید است

که شاید به حوزه جغرافیایی خاصی از دانش اشاره داشته باشد و ابن‌سینا با آن آشنایی نداشته است. هدف این نوشتار نشان‌دادن چگونگی تأثیر متافیزیک در روش فهم ابن‌سینا به شکل مستقیم و یا غیرمستقیم در فهم موضوعات، محمولات و گزاره‌های کتاب و سنت است. اگر بدایت و نهایت متافیزیک ابن‌سینا را هم بحث از واجب، اوصاف و افعال او بدانیم، این مبدأ و مقصد آنان تفننی نبوده؛ بلکه برای فهم کتاب و سنت است که موضوع و محور و مبدأ و مقصد آن همین است.

۱- افق فکری ابن‌سینا در هرمنوتیک کتاب و سنت

مطالعه زندگی ابن‌سینا نشان می‌دهد که او از هوش و نبوغی خارق‌العاده برخوردار بوده است. ذهنی خلاق داشته و از اراده‌ای معطوف به دانستن برخوردار بوده است. او علاوه بر استعداد ذاتی، خانواده‌ای مذهبی، به لحاظ فرهنگی، فرهیخته و به لحاظ اقتصادی متمولی داشته است. زیست‌جهان Lifeworld یا فضای تاریخی فرهنگی ابن‌سینا، شرایط زمانی، مکانی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خاص که ابن‌سینا در آن می‌زیسته است و حامل سنت‌هایی بوده که اندیشه و افکار و کنش‌های ابن‌سینا را در زمینه هرمنوتیک کتاب و سنت تحت تأثیر خود قرار داده بود. شکل‌گیری دولت‌های نیمه‌مستقل و مقتدر ملی که تنها از نظر شکلی وابسته به خلافت اسلامی بودند، تقریباً هم‌زمان با ولادت ابن‌سینا در ایران محقق شد و در آن فضا دانشمندان بزرگی قدر می‌دیدند و در صدر می‌نشستند. ابن‌سینا میراث‌خوار کوششی بود که پیشینیان او در راه کسب علوم انجام داده بودند. دوران زندگی ابن‌سینا دوران رستاخیز و نوزایی فرهنگی و شکوفایی ایران بعد از اسلام بود؛ دوران شاعران شهیر، دانشمندان و فیلسوفان بزرگ،

بود که وی همه‌چیز را از پشت عینک متافیزیک مشاهده می‌کرد. به نظر او متافیزیک علم اول است با اینکه در آخر می‌آموزند (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۷۲). اصلی‌ترین «منظر» و «پیش‌نگرش» برون‌متنی هرمنوتیک کتاب و سنت ابن‌سینا متافیزیک است؛ البته متافیزیک منطقی و یقینی. دلایلی که او بر این مدعای خود اقامه می‌کند به قرار زیر است:

به نظر ابن‌سینا، برای فهم هر حقیقتی از جمله هرمنوتیک کتاب و سنت باید پایه‌ای پولادین و نفوذناپذیر، استوار، یقینی و غیرقابل تردید داشت تا اندیشه بر مبنای آن بنا شود. از نظر ابن‌سینا اکثر مدرکات بشر اکتسابی یا پسینی هستند و نمی‌توانند پایه اندیشه‌های دیگر باشند؛ ولی بخشی از آن، غیراکتسابی و پیشینی است. این معارف ماتقدم و پیشینی، بنیان مرصوصی است که باید پایه اندیشه‌های دیگر بشر باشد. این معارف پیشینی را «اولیات» نامیده‌اند. معارف اولی، از این نظر اولی و خودبنیادند که قبل از هرچیز و بدون هیچ علت و واسطه‌ای مکشوف هستند. برخی از این معارف «تصوری» و برخی دیگر «تصدیقی» هستند. مفاهیم «تصوری» چون «موجود»، «شیء»، «وحدت» و «ضرورت»، بدیهی و اولی بوده و چنان‌عام هستند که عام‌تر و روشن‌تر از آن چیزی وجود ندارد تا قبل از آنها قرار گیرد و آنها را توضیح داده و روشن کند. این مفاهیم شامل هرچیز می‌شوند و تعریف‌پذیر نیستند؛ چون چیزی شناخته‌شده‌تر از آنها وجود ندارد تا بخواهد این امور را روشن سازد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۳۹-۴۰). مرصوص‌ترین بنیان «وجود» است. «وجود» از مفاهیم پایه و از بدیهیات نخستین و خودآشکار است (همان: ۱۵).

گویی شاکله خرد انسان این‌گونه ساخته شده است که بدون واسطه و کمک از چیزی، هستی یا وجود خود را می‌شناسد و هم‌زمان مفهومی از وجود

عارفان و صوفیان نامور و تعالی علوم قرآن و حدیث و فقه و علوم طبیعی و ریاضی و ادبی. شاید یکی از علل کشیده‌شدن ابن‌سینا به سمت معقول و تفسیر متمایل به افکار اسماعیلی او از متون کتاب و سنت، تربیت اسماعیلی او بود. گفتمان خانوادگی ابن‌سینا گفتمان اسماعیلی بود و این گفتمان تأثیر عمیقی در نگرش‌های هرمنوتیکی ابن‌سینا در زمینه خردگرایی، باطن‌گرایی، موضوع ولایت و نسبت شریعت و حقیقت داشت. گفتمان متافیزیکی، ابن‌سینا را چنان شیفته خود کرد که تا آخر عمر از آن دست برنداشت. در این مسیر تفکرات ابن‌سینا و فارابی چنان به هم نزدیک است که کتاب «فصوص‌الحکم» را برخی از فارابی و برخی از ابن‌سینا دانسته‌اند (فارابی، ۱۳۸۹: دوازده و سیزده). نگاهی به اندیشه فارابی درباره موجود اول یعنی خدا در فلسفه او (همان، ۱۳۶۱: ۷۳-۷۷)، نظریه صدور (همان، ۱۳۶۱: ۱۱۴-۱۱۸)، نظریه عقول (همان، ۱۳۶۱: ۱۳۹-۱۴۲) و اینکه عقل دهم مدبر عالم اجسام شش‌گانه هستند (همان، ۱۳۷۱: ۱۴۳)، چگونگی سیر صعود اجسام (همان، ۱۳۷۱: ۱۸۳-۱۸۴) و سیر کمال انسان برای کسب سعادت (همان، ۱۳۶۱: ۲۶۷-۲۶۹) فارابی کم و بیش توسط ابن‌سینا تکرار شده است.

سنت اسلامی (قرآن و سنت)، سنت اسماعیلی و شیعی و سنت متافیزیکی (ارسطو، افلاطون، نوافلاطونیان و فارابی) سه سنتی بودند که شاکله فکری ابن‌سینا در یک تعامل مستمر صورت‌بندی می‌کردند و متافیزیکی خاص برای وی ساخته بودند که هرمنوتیک کتاب و سنت ابن‌سینا را تحت تأثیر قرار می‌دادند.

۲- متافیزیک، منظر هرمنوتیک کتاب و سنت ابن‌سینا:

مهم‌ترین مشخصه فکری ابن‌سینا متافیزیک یا هستی‌شناسی اوست. نکته مهم در اندیشه ابن‌سینا این

را درک می‌کنند. «وجود» قابل تعریف به حد نیست؛ چون عام‌تر از آن مفهومی وجود ندارد. قابل تعریف به رسم هم نیست؛ چون معروف‌تر از آن چیزی نیست. همه چیزها زیرمجموعه وجود است و به قول خودش: «همه چیز اندر زیر وی آید» (همان، ۱۳۶۰: ۷۲). در واقع هرچه در تعریف وجود گفته شود، همان گویی است و تنها شرحی بر نام «وجود» است، نه بیش از آن (همان، ۱۳۸۷: ۱۵). «خدا»، «فرشتگان»، «انسان»، «دنیا» و «آخرت» و دیگر موضوعات کتاب و سنت همه از مصادیق وجود هستند. واقعیت یا مصادیق وجود با یکدیگر هم‌عرض و برابر نیستند (همان، ۱۳۸۷: ۱۶)؛ چون به لحاظ شدت و ضعف متفاوت هستند.

کتاب و سنت همه از مصادیق وجود هستند. گزاره‌های یقینی معرفتی نیز به دو بخش «اولی» یا «بنیادی» و «ثانوی» یا «غیربنیادی» تقسیم‌شدنی است. گزاره‌های اولی یا بنیادی چنان‌که از نام آن مشخص است، فهم و اعتبارشان خودبنیاد و اولی است. سزاوارترین چیزی که باید حق باشد، قضیه‌ای است که صدق آن دائمی است. سزاوارترین قضیه‌ای که صدق آن دائمی است، آن است که صدق آن اولی است؛ یعنی از علتی ناشی نشده و پایه و بنیان همه صدق‌ها است. تنها با تصور موضوع و محمول و توجه به نسبت بین آنها، تصدیق می‌شوند. و آن چیزی که پیش فرض هر قضیه و گزاره نظری بدیهی دیگر است این است که: «بین ایجاب و سلب واسطه‌ای نیست» یا «بین وجود و عدم واسطه‌ای نیست» این معنا، که در این قضیه انعکاس یافته است، به نظر ابن‌سینا ناشی از معرفتی است که به وجود حاصل شده است و ناشی می‌شود از معرفت به عوارض موجود از آن نظر که موجود است. گویی

اولین فهم انسان از «وجود» این است که بین «وجود» و «ناوجود» واسطه نیست (همان: ۶۳). غیر از محال بودن «جمع نقیضین در شیء واحد»، «بزرگ‌تر بودن کل از جزء»، «دو شیء مساوی با یک چیز، با هم مساوی هستند» را نیز از تصدیقات بدیهی و ذاتی نفس دانسته‌اند. یقینات غیراولی یا ثانوی که احتمالاً از اولیات اخذ شده‌اند، مثل «نتایج قیاس»، «مشاهدات» و «وجدانیات» نزدیک به بدیهیات هستند و در آنها نوعی قیاس خفی اتفاق می‌افتد.

ابن‌سینا معتقد است برای فهم و درک هر امر معقول، از هر منبع از جمله مفاهیم و گزاره‌های دینی (کتاب و سنت) باید به این معارف زیربنایی شهودی و حضوری عقل روی می‌آورد (همان: ۶۵). از این رو تمام حقایق و گزاره‌های کتاب و سنت باید بر پایه این حقایق و گزاره بدیهی استوار شود تا قابل تصدیق و ایمان باشد. پس اولین تصور و تصدیقی که زیربنای هر تصور و تصدیق دیگر است و دیگر تصورات و تصدیقات حتی تصورات و تصدیقات کتاب و سنت اعتبار خود را از آن دارند، تصور و تصدیق متافیزیکی است. پرسش این است که ابن‌سینا نسبت هرمنوتیک کتاب و سنت را با متافیزیک خود چگونه تبیین می‌کند.

۳- نسبت متافیزیک و هرمنوتیک کتاب و سنت

به نظر ابن‌سینا با اینکه کتاب و سنت را اول می‌آموزند و در زندگی اجتماعی بر متافیزیک مقدم می‌دارند، متافیزیک بر دین‌شناسی به چهار دلیل تقدم مرتبسی دارد: ۱- موضوع هر دانشی از جمله موضوعات متون دینی باید در متافیزیک اثبات شود (همان، ۱۳۶۰: ۷۲)؛ ۲- مبدأ و معاد موضوع مشترک بین دین و متافیزیک است. متافیزیک فارغ از اینکه

اصولاً حس قدرت درک معقولات را ندارد (همان، ۱۴۰۴ق: ۳۲).

تا زمانی که بین تصورات و تصدیقات متافیزیکی و کتاب و سنت تطابق وجود دارد مثل اصل وجود خدا، اصل وجود زندگی پس از مرگ و اصل امکان کمال انسان و دریافت وحی و الهام مشکلی به وجود نمی‌آید و سوء تفاهمی در میان نیست. مشکل هرمنوتیکی از آنجا شروع می‌شود که ابن‌سینا در مراجعه به متون دینی با تصورات و تصدیقات بسیاری روبه‌رو می‌شود که با تصورات و تصدیقات متافیزیکی ضروری و یقینی او هماهنگی نداشته و بعضاً تعارض بنیادی دارد. نظر به اینکه به نظر او «قطع حاصل شده از طریق متافیزیک قابل مقایسه با هیچ قطع دیگری نیست و با دانش دیگری برابری نمی‌کند تا غیرمتافیزیک بر متافیزیک ترجیح پیدا کند»، وی تردیدی به خود راه نمی‌دهد که تصورات و تصدیقات متافیزیکی را به‌عنوان پیش‌فرض در هر بخش مبنا قرار دهد و تصورات و تصدیقات کتاب و سنت را براساس آن توجیه، تفسیر، تأویل کند. او تنها عقل را وسیله درک حقیقت می‌داند. پس به نظر ابن‌سینا راهکار فهم، نگاه به متن از منظر متافیزیک است و انسان برای مصون ماندن از خطای در فهم باید به منطق متافیزیکی مجهز شود و باید کتاب و سنت را از منظر آن بنگرد؛ چون بدون این منظر، امکان فهم درست متون دینی وجود ندارد.

۴- روایی یا ناروایی منظر متافیزیکی به هرمنوتیک کتاب و سنت:

همواره بر ابن‌سینا این خورده گرفته شده است که چرا به موضوعات و گزاره‌های کتاب و سنت از منظر متافیزیکی نظر می‌کند. استدلال آنان این است که

کتاب و سنت در مورد مبدأ و معاد چه گفته باشند، درصدد است تا به این پرسش پاسخ گوید که آیا وجود مبدأ و علتی دارد؟ فرجام عالم و آدم چیست؟ ۳- تفاوت متافیزیک و علم چه انسانی و چه طبیعی در این است که موضوع علوم را متافیزیک اثبات می‌کند؛ ولی محمولات علوم را خود علوم اثبات می‌کنند. چون مبدأ و معاد موضوع مشترک متافیزیک و دین است و دانشی وجود ندارد که محمولات مبدأ و معاد را ثابت کند، متافیزیک خود را موظف به اثبات محمولات مربوط به مبدأ و معاد می‌داند. نتیجه اینکه هم موضوعات و هم محمولات اصلی مشترک بین متافیزیک و کتاب و سنت را متافیزیک ثابت می‌کند. ابن‌سینا در مقدمه مبدأ و معاد می‌نویسد: همه سخنان من ثمره اش دو علم است: اول علم مابعدالطبیعه و دوم علم طبیعت. نتیجه علم اول که همان متافیزیک است، معروف به «آثولوجیا و هوفی الربوبیته و المبدأ الاول» است و نسبت ترتیب موجودات از مبدأ اول به بعد. ثمره علم دوم که علم طبیعت است، معرفت به بقای نفس انسان است که عین معاد است (همان، ۱۳۶۳: ۳)؛ ۴- یقین حاصل شده از طریق متافیزیک قابل مقایسه با هیچ یقین دیگری نیست و با دانش دیگری برابری نمی‌کند تا غیرمتافیزیک بر متافیزیک ترجیح پیدا کند. ابن‌سینا تنها معرفت قابل اطمینان برای بشر را معرفت عقلی و آن هم معرفت عقلی می‌دانست که بتواند بر معارف عقلی پیشینی و ماتقدم ذهن انسان متکی باشد. او حس و تجربه را از این جهت غیر قابل اعتماد و متزلزل دانسته است (همان، ۱۳۸۷: ۱۶) به نظر او انسان چون به ادراک حسی معتاد است، فکر می‌کند هرچه محسوس نباشد حقیقت ندارد؛ به همین جهت نفس، عقل و صور مجرد را منکر می‌شود؛ در حالی که

متافیزیک محصول افکار فلسفی انسان‌هایی بی‌اعتقاد به توحید مثل ارسطو و افلاطون را چه نسبت با کتاب و سنت. به نظر آنان چنین چیزی تحمیل و تطبیق افکار یونانیان بر تعالیم قرآن است و نارواست (نصر، ۱۳۷۷: ۲۷۴). به نظر این گروه نسبتی بین افکار ایمانیان و یونانیان نیست. نقد رویکرد ابن‌سینا به هرمنوتیک کتاب و سنت ممکن است مبنایی و ممکن است مصداقی باشد. سخن آنان بر این پرسش استوار است که اصولاً داشتن معرفت، نظرگاه، پیش‌ساختار، پیش‌فرض و انتظار پیشینی به متن نارواست؟ یا خیر همه این امور رواست، ولی مدل یونانی و غربی آن نارواست؛ اما اگر معرفت، نظرگاه و زیست جهان و افق فکری شرقی باشد، رواست.

روشن است که: ۱- ادعای معرفت جغرافیایی ادعایی اثبات‌نشده است. ۲- متون به‌ویژه متون دینی مورد بحث ما باید «فهم»، «تفسیر» و «تأویل» شود. ۳- بر هیچ‌کس روا نیست که پیش‌فرض‌های خود را بر متنی تحمیل کند؛ چون در این صورت معنای متن را «تحریف» و «تبدیل» کرده و رفتاری خلاف اخلاق معرفت، مرتکب شده است. نباید با پیش‌داوری و تعصب با یک متن روبه‌رو شد و قبل از ملاحظه متن، معنایی را بر آن تحمیل کرد. چنین کسی پرونده بحثی را بر خود بسته است و نسبت به دیدگاه خود، یقین غیرانتقادی و بی‌چون‌وچرا داشته، هرچه متنی بگوید یا استدلالی برایش ارائه شود، برای او سودی نخواهد داشت؛ چون نتیجه تفسیر و فهم او، پیشاپیش مفروض انگاشته شده و معلوم است.

۴- اگر مفسری بخواهد بدون هیچ پیش‌فرضی، متنی را فهم و تفسیر کند، باید قبل از فهم و تفسیر، ذهن او همچون لوح سفیدی خالی از هر مفهومی باشد که چنین چیزی ممکن و تصورکردنی نیست. آیا

انسان می‌تواند بدون داشتن هیچ مفهومی از مفاهیم ریاضی و بدون هیچ ارتباطی با مفاهیم علم ریاضی، متنی را که با ریاضی مرتبط است، دریابد؟ آیا کسی بدون آشنایی با مفاهیم فلسفی مثل وجوب و امکان، می‌تواند از یک متن فلسفی درمورد واجب‌الوجود، فهمی داشته باشد؟ یا بدون تصویری از توحید و معاد از یک متن دینی درکی به هم رساند؟ همیشه در تفسیر، درک خاصی از موضوع متن مفروض است و به این معنا هیچ تفسیری بدون معرفت و پیش‌فرض نیست. بدون پیش‌دانسته و پیش‌فرض کسی از هیچ متنی هیچ انتظاری ندارد و اصولاً به سمت هیچ متن خاصی نمی‌رود و از هیچ متنی هیچ پرسشی ندارد. ارتباط زنده با متن، تنها زمانی برقرار می‌شود که موضوعی که متن به آن می‌پردازد، دغدغه مفسر باشد و پرسشی از پرسش‌ها و مشکلی از مشکلات او را حل کند. اگر فیلسوفی چون ابن‌سینا از متن پرسشی بپرسد، ریشه در یک دغدغه زنده برای مشکلاتی دارد که در ذهن اوست. تنها در این صورت است که گویی متن زنده می‌شود و شروع به سخن‌گفتن با مفسر می‌کند و برای او معنای محصلی به بار می‌آورد که لزوماً تکراری نیست. حتی ممکن است معنای متنی برای اشخاص مختلف در زمانه‌های مختلف، متفاوت باشد؛ چون دغدغه‌ها و پیش‌فرض‌ها و پرسش‌های متفاوتی دارند. این بدان معناست که طرح تفکیک عین و ذهن «فرانسیس بیکن» که برای علوم طبیعی اعتبار دارد (بیکن، ۱۳۹۲: ۴۳-۴۷)، برای درک علوم انسانی، متون دینی، تاریخی و ادبی و از جمله کتاب و سنت معتبر نیست. به قول پل ریکور، بی‌طرفی در این عرصه توهمی بیش نیست (هوی، ۱۳۷۸: ۱۰). به نظر فلاسفه، فهم امر دستوری نیست با وجود اینکه به لحاظ روان‌شناسی معرفت، انسان

و حقیقت این امور چیست؟ چه صفاتی را می‌توان به خدا نسبت داد و نسبت چه صفاتی به او نارواست؟ نشستن، دیدن، شنیدن، آمدن، دست خدا به چه معناست؟ تکلم خدا و فرشتگان با انسان به چه معناست؟ مرگ، حشر، بهشت، جهنم، حساب و کتاب چه معنایی دارد؟ این امور که در متون دینی آمده است، اگر از جانب یک شخص عادی طرح می‌شد ابن‌سینا به راحتی آن را غیرعقلانی و مردود می‌دانست؛ اما حال چون از عقل قدسی نشئت گرفته است، نمی‌تواند آن را کنار بزند. باید ابتدا در پیش فرض‌های خود تجدید نظر کرد و اگر قابل تجدید نظر نبود به تأویل متن مبادرت ورزد و آنها را به گونه‌ای معنا کند که با مبانی عقل ضروری هماهنگ باشد.

خلاصه اینکه هرکس مدعی است که منظر متافیزیکی در هرمنوتیک کتاب و سنت نارواست، باید ثابت کند موضوعات و محمولات و نسبت بین موضوعات و محمولات بدیهی است و نیاز به اثبات ندارد و یا هرآنچه را که در متون دینی گفته شده است، باید بدون چون و چرا پذیرفت و همین باور تقلیدی برای ایمان و سعادت ابدی انسان کفایت می‌کند. کسانی که منظر متافیزیکی به هرمنوتیک کتاب و سنت را می‌پذیرند و متافیزیک ابن‌سینا را نمی‌پسندند، باید متافیزیک جانشین ارائه کنند؛ چنان که شیخ اشراق و ملاصدرا در پی آن بودند.

۶- براساس متافیزیک سینوی آنچه انبیا از طریق وحی به دست آورده‌اند، نهایت عقل آدمی است؛ ولی چون آن را به زبان عامیانه «تبدیل» کرده و در اختیار بشر قرار داده‌اند، بر مفسر کتاب و سنت است که قبل از ورود به متون دینی، تکلیف همه‌چیز را به نحو عقلی، یقینی و استدلالی روشن کرده باشد، موضوعات کتاب و سنت را اثبات کرده و تعریف

خواه ناخواه در فهم خود تحت تأثیر دانسته‌های قبلی خویش هست، ولی بین آنچه می‌خواند با آنچه می‌داند باید رابطه دیالکتیکی برقرار کند. به این معنا که مفسر براساس پیش‌فرض‌های خود، کلیتی در ذهن خود از معنای متن را پیش‌بینی می‌کند؛ اما همچنان که در خواندن متن پیش می‌رود، این پیش‌فرض‌ها را باید در معرض آزمایش بگذارد و در معرض حک و اصلاح قرار دهد. نکته مهمی که باید به آن توجه داشت این است که دغدغه‌ها و درک پیشین، نباید بسته و پایان یافته و غیرقابل نقد باشند؛ بلکه باید باز باشند؛ به طوری که امکان آن وجود داشته باشد که در تعامل و مواجهه با متن تغییر کنند. به قول گادامر، مفسر باید نسبت به متن گشوده باشد و با متن با ذهن بسته برخورد نکند و نخواهد آرای خود را بر متن تحمیل کند. اگر متن مؤید پاره‌ای از پیش‌فرض‌های مفسر نبود، باید در فهم متن، آن پیش‌فرض‌ها را کنار بگذارد. مفسر باید همواره برای کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها و تجدید نظر در آن آمادگی لازم را داشته باشد در غیر این صورت آمیزش افق‌های معنایی میان متن و مفسر رخ نخواهد داد؛ بلکه این تنها افق معنایی مفسر است که خودش را بر متن تحمیل می‌کند.

۵- مشکل هرمنوتیکی کتاب و سنت مشکل درک ظاهر عبارت نیست؛ چون منطبق آن برای همگان روشن است. کسی معلومات خود را بر ظواهر کتاب و سنت تحمیل نمی‌کند و حتی ظواهر الفاظ کتاب و سنت مشکل هرمنوتیکی ندارند. مشکل در مفهوم و منظور مؤلف متن از متن است. مشکل در فهم این نکته است که مثلاً واحداً و احد بودن خدا به چه معناست؟ نسبت اوصاف و ذات او چه نسبتی است؟ علم، قدرت، حیات، اراده، تکلم و خلق او به چه معناست

هست‌بودنش، هیچ بایستگی و ضرورتی ندارد «ممکن الوجود» است. یک چیز نمی‌تواند هم «واجب الوجود» و هم «ممکن الوجود» باشد؛ چون تناقض لازم می‌آید. پس موجودات عالم باید یا «واجب الوجود» و یا «ممکن الوجود» باشد (همان، ۱۳۶۳: ۲). وجود ممکنات محرز و وجود واجب محتمل است. اگر چنین وجودی اثبات شود کلیدی‌ترین موضوع هرمنوتیک کتاب و سنت اثبات شده و در این صورت گزاره‌های مربوط به آن «معنادار» خواهد بود. ابن‌سینا به پیروی از فلاسفه پیشین خود، از «الله» یعنی خدای قرآن، به «واجب الوجود» یعنی وجود ضروری یاد می‌کند.

اولین پیش‌فرض مهم مربوط به مبدأ در متافیزیک ابن‌سینا این است که وجود مبدأ هستی یا واجب‌الوجود بدیهی نیست. تنها متافیزیک متکفل اثبات وجود واجب است (همان، ۱۳۸۷: ۱۳). به‌نظر ابن‌سینا تفاوت دین و متافیزیک، درمورد خدا این است که دین این حقیقت را به‌صورت اشاره و تعریضی بیان کرده است و فلسفه آن را به‌صورت صریح و شفاف اثبات کرده و تفصیل و توضیح داده است (همان، بی‌تا: ۳۲۰).

پیش‌فرض دیگر ایشان این است که راه‌های اثبات خدا بسیار است؛ ولی برخی واسطه اثبات آن زیادتر و برخی کمتر است که با توجه به اینکه مطالعه خلقت و مطالعه نفس، دو شیوه معمول برای اثبات خداست و قرآن از آن به افاق و انفس یاد کرده است: «سَتَرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَا لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» شیوه صدیقین آن شیوه برتر است: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت، ۵۳)؛ تبیینی که جز از حال واجب، به چیز دیگری از مخلوقات و افعال آنان استناد جسته نشود و خود وجود، شاهد بر

روشنی از آن داشته باشد. محمولات وجود و نسبت بین موضوع و محمولات را به دست آورده باشد تا بتواند در مواجهه با آن با «تأویل» آنها متون را درک کند. این کاری است که خود هنگام ورود به مباحث متون دینی انجام داده و متذکر می‌شود که قبل از ورود به این بحث باید این مباحث متافیزیکی مربوط به آن توجه داشت (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۸۲-۲۹۹-۳۱۳-۳۲۵-۳۳۲ و ۳۳۷)؛ چون به‌نظر او عقل، در ورود به نقل و کلیدی دلنشین برای بازکردن مسموعات دینی است (همان، بی‌تا: ۳۱۲). ابن‌سینا براساس رسالت متافیزیک خود نسبت به هرمنوتیک کتاب و سنت، برای تعامل و گفت‌وگو و مواجهه با متون دینی، پنج دسته پیش‌فرض را لازم می‌داند. پیش‌فرض‌های مربوط به: ۱- مبدأشناسی، ۲- جهان‌شناسی، ۳- فرجام‌شناسی ۴- نبی‌شناسی و ۵- زبان‌شناسی.

به‌نظر ابن‌سینا «محتوا»ی اصلی کتاب و سنت موضوع و محمولات مربوط به چهار عنوان اول است. گویی به‌نظر ابوعلی‌سینا، اثبات‌نشدن موضوع و محمول هریک از این چهار مطلب، به‌عنوان پیش‌فرض ما را از فهم، تفسیر و ایمان به بخشی از کتاب و سنت محروم می‌کند. پیش‌فرض‌های عنوان پنجم مربوط به «شکل» گزاره‌های کتاب و سنت است.

۴-۱- پیش‌فرض‌های فهم گزاره‌های مربوط به مبدأشناسی:

بنا بر متافیزیک ابن‌سینا موجود در عالم واقع، یا وجودش به خود بایسته و ضروری است، یا به خود بایسته و ضروری نیست، بلکه وجود و عدم برای آنان ممکن است (همان، ۱۴۱۳ق: ۱۳-۱۹). هستی بایسته و ضروری «واجب‌الوجود» است. هستی که در

پرداخته و از این تحلیل به ده‌ها وصف لازم از او دست پیدا می‌کند تا هرچا در متون دینی به آن اوصاف اشاره شود، آن را به همین معنای متافیزیکی خودش حمل و تأویل کند. برخی اسامی مثل «وحدت» لازمه بدون واسطه او و برخی مثل «خالق» لازم لازمه اوست. ظاهراً ابن‌سینا برای مبدأ کل، لازمی نزدیک‌تر از «وجوب» وجود سراغ ندارد (همان، ۱۴۱۳ق: ۳۶-۴۱)؛ گویی واجب‌الوجود نسبت به ممکن‌الوجود، از این جهت وجودی به‌کلی دیگر است و در مورد ذات او نوعی نامفهومی، تعطیل، حیرت و «تنزیه» مطلق به اذهان هجوم می‌آورد. به‌نظر او حقیقت حق، نزد انسان‌ها هیچ نامی ندارد تا با آن نامیده شود. همین «وجوب وجود» هم که به او اطلاق شده است یا شرح‌الاسم است یا لازمی از لوازم او.

به‌تعبیر ابن‌سینا تنها وجود بایسته ذات، «حق» و «ثابت» است و حق مطلق هیچ‌گاه باطل و یا معدوم نمی‌شود؛ چون فعلیت محض است. «حق مطلق» از نظر ابن‌سینا مترادف با «واجب‌الوجود» بودن و باطل مطلق مترادف با ممتنع‌الوجود بودن است. «ممکن»، به اعتبار ذاتش باطل است؛ ولی به‌اعتبار موجب خود، که واجب باشد، حق می‌گردد (همان، بی‌تا: ۲۵۳). ابن‌سینا از تحلیل «حق» به اسما و صفات دیگری رسید می‌گوید: «حق مطلق» که همان باری تعالی است، چیزی است که وجودش را از ذاتش دارد. به این معنا بقیه موجودات نسبت به او «باطل» هستند (همان، ۱۴۰۴ق: ۷۰). ابن‌سینا از همین اصل، لوازم بسیاری استنباط می‌کند که در هرمنوتیک کتاب و سنت، بسیار مؤثر و راهگشا هستند؛ مثل اینکه چون او حق و «فعل محض» است، به او نمی‌توان هیچ انفعالی نسبت داد و هر انفعالی که به او نسبت دهند، باطل است (همان، ۱۴۰۴ق: ۱۵۰-۱۵۱).

وجود او و موجودات است (ابن‌سینا، ۱۴۱۳ق: ۵۴). او در کتاب *تعلیقات* به تعبیر منطقی، برای اثبات وجود خدا استفاده از برهان «لم» را ناممکن می‌داند؛ چرا که برای واجب‌الوجود علتی متصور نیست. او شناخت خدا را از طریق برهان «شبه لم» با استناد به ذات او ممکن دانسته است؛ لذا می‌گوید: «واجب‌الوجود لا برهان علیه و لا يعرف الا من ذاته كما قال: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ شَهِدَ اللَّهُ» (آل عمران، ۱۸) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۷۰). نه‌تنها دیگر موجودات برهان بر او نیستند، بلکه او برهان بر وجود دیگر موجودات است: لا برهان علیه بل هو البرهان علی کل شیء (همان، ۱۳۸۷: ۳۷۹). با وجود اینکه ابن‌سینا تلاش کرد تا از خود وجود به وجود واجب برسد، موفق نشد؛ چون بطلان تسلسل را و پیش‌فرض واسطه برای اثبات واجب‌الوجود قرار داد.

گفتنی است که اصولاً ابن‌سینا شناخت حقیقت همه امور را فوق طاق‌ت بشر می‌داند، چه رسد به ذات واجب. به‌نظر او بشر تنها لوازم و خواصی از موجودات را درک می‌کند. به همین جهت معتقد است: ما از حقیقت اول یا خدا تنها همین را می‌دانیم که وجود برای او واجب است. پس وجود تنها لازمی از لوازم اوست. او حتی معتقد است حقیقت او باید فوق وجود باشد چون حتی وجود هم از لوازم اوست، نه خود او: «انما یكون له حقیقه فوق الوجود یكون الوجود من لوازمها» (همان، ۱۴۰۴ق: ۳۵).

به دنبال پیش‌فرض‌های مربوط به موضوع مبدأ هستی، ابن‌سینا به اثبات محمولات هستی اوست که در حقیقت ملزومات اوست. ابن‌سینا بعد از تقسیم «وجود» به واجب و ممکن و اثبات واجب‌الوجود، به تحلیل عقلی «واجب‌الوجود» یا «هستی بایسته‌به‌خود»

واجب‌الوجود چون علت تامه برای ممکنات است و علت و سبب عقلاً بر ممکنات تقدم دارد، اول است و بر همه موجودات مقدم است. تقدم واجب‌الوجود بر ممکن‌الوجود، تقدم «استغنا» و تأخر ممکن بر واجب، تأخر نیاز، حاجت و «فقر» است. پس بین علت تام و معلول نسبت استغنا و حاجت حاکم است (همان، ۱۴۰۴ق: ۱۶۳). بر ماسوای حق، «فقر» حاکم است؛ پس فقط او «غنی» است (همان: ۱۲۱). او بر خلاف ممکنات «لاحد» است و ماهیت ندارد (همان: ۱۸۵-۱۸۶).

به نظر ابن‌سینا تفاوت موجودات به کمال و نقص آنهاست؛ لذا کمال مطلق را واجب بدون امکان، وجود بدون عدم، فعل بدون قوه و حق بدون باطل دانسته؛ ولی ممکنات را به میزان نقص وجود دارای امکان، عدم، قوه و بطلان دانسته است (همان: ۲۱). پس سلسله صفاتی که مخصوص ذات خداست به غیر خدا اطلاق نخواهد شد. برعکس، سلسله صفاتی نیز که مخصوص ممکنات است، بر خدا اطلاق‌شدنی نیست. بنابراین واجب‌الوجود از همه ویژگی‌های مخصوص غیر خود، منزّه است؛ جنس ندارد. فصل ندارد. نوع ندارد. حد ندارد. محل و موضوع ندارد. ضد ندارد. یار و ند، نظیر و مثل ندارد. سبب ندارد. دگرگونی و انفعال ندارد (همان، ۱۳۶۰: ۱۱۴). به تعبیر ابن‌سینا لا ندّه، و لا ضدّه، و لا جنس و لا فصل له، لا حد له و لا اشاره إلیا بصریح العرفان العقلي (همان، ۱۴۱۳ق: ۵۳) به همین دلیل لوازم موجودات ممکن نیز به او اطلاق‌شدنی نیست؛ بنابراین واجب‌الوجود چون ماهیت و ممکن نیست جوهر و عرض ندارد؛ چون جوهر و عرض ندارد تعریف به جنس و فصل نمی‌شود؛ چون نه جنس دارد و نه فصل، پس تعریف به حد و رسم نمی‌شود. تنها اسم او شرح می‌شود به

این صورت که موجودی است که وجودش ضرورت ذاتی دارد و وجود غیر، فیضی از فیض وجود اوست. موجودی که عوارض نداشته باشد، مرکب هم نیست، بسیط است. کثرت عددی و مقداری هم ندارد و هیچ تغییری نه در ذات و نه لواحق ذات او راه ندارد (همان، بی‌تا: ۸۷). نکته تعیین‌کننده دیگر در خداشناسی ابن‌سینا نفی و تنزیه کلیه علل از خداست؛ چون علت‌داشتن از ویژگی‌های اختصاصی ممکن‌الوجود است (همان، ۱۳۶۰: ۱۰۷). به نظر ابن‌سینا خدا از امور اعتباری هم بری است. برای خدا چیزی اعتبار نمی‌شود به این معنا که برای او چیزی خوب یا بد نیست. برای او چیزی زیبا یا زشت نیست. برای او حسن و قبح موضوعیت ندارد (همان، بی‌تا: ۲۴۷). به این دلیل که امور اعتباری، اعتبار بشری و ممکن است. به همین دلایل در هرمنوتیک کتاب و سنت ابن‌سینا به‌کاررفتن این‌گونه صفات برای خدا توجیه‌پذیر نیستند و باید «تأویل» شوند.

توحید و ابعاد آن یکی دیگر از مسائل چالش برانگیز هرمنوتیک کتاب و سنت است. پرسش این است که توحید و یگانگی خدا در چیست؟ آیا (۱) واحدیت (۲) احدیت (۳) صمدیت است؟ (۴) آیا خدا ذات واحد دارد؛ ولی صفات بسیار و متکثر دارد؟ (۵) کثرت صفات او امری زائد بر ذات است و در ذات وی کثرت ایجاد نمی‌کند، بلکه عین ذات است یا امری زائد بر ذات است؟ (۶) اگر خدا در ذات و صفات واحد است چگونه در افعال و خلقت متکثر است؟ (۷) آیا خلقت او هم واحد است؟ اختلاف در فهم و هرمنوتیک‌های کتاب و سنت، به دلیل تفاوت مبانی متافیزیکی است که مثلاً در توحید که مهم‌ترین موضوع ادیان توحیدی و کتاب و سنت است، تمام شقوق هفت‌گانه، معتقد دارد. ابن‌سینا از

واجب هر چقدر زیاد باشد برای صاحبش تکثر نمی‌آورد (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۱۴-۱۱۵)؛ در حالی که ممکنات اوصاف زائد بر ذات دارند و متکثر هستند. هیچ‌یک از صفات خدا باعث تجزیه ذات واحد حق نمی‌شود (همان، ۱۳۵۷: ۲۴۹).

«علم» وصف مشترک بین واجب و ممکن است؛ چون از جنس وجود است. یکی از مبانی الهیاتی مهم و چالش‌برانگیز هرمنوتیک کتاب و سنت، مربوط به علم خداست. علم از اوصاف حقیقی است که طرف اضافه می‌خواهد. تبیین علم برای خدا، از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار است که مفسرین متون را دچار مشکل کرده است. لذا برخی علم خدا به خود، برخی علم خدا به معدومات را منکر شده‌اند (امام‌خمینی، ۱۳۹۰: ۱۵۲-۱۵۳). تفاوت علم موجودات مادی با علم خدا نیز از مشکلات هرمنوتیک کتاب و سنت است. متافیزیک ابن‌سینا سعی دارد همه مشکلات مربوط به علم خدا را با علم ذاتی خدا به خودش حل کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۰). او در مورد علم هر عاقل به خود معتقد به اتحاد عقل و عاقل و معقول است (همان، ۱۴۱۳: ۲۶۸).

نسبت دادن علم خدا به غیر خود با مشکل انفعال و تغییر و فقر در ذات روبه‌روست که حل آن دشوار است. به‌نظر ابن‌سینا راه حل آن این است که خدا بالذات به همه چیز عالم است و علمی کسب نمی‌کند تا مستلزم انفعال و تغییر در او باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۹۷). به‌نظر او واجب به ذات خود عالم است؛ لذا چون ذات او هستی‌بخش همه چیز است، این هم ذاتش معلوم اوست، پس همه چیز معلوم وی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۱۱۸). به‌نظر ابن‌سینا همان‌گونه که واجب است خدا خود را تعقل کند، واجب است که لوازم تعقل خود را تا انتهای هستی هم تعقل کند؛

طریق تحلیل واجب‌الوجود، وحدت واجب را استنباط می‌کند. به‌نظر او موجودی که وجودش ذاتی باشد، وحدتش هم ضروری است (همان، ۱۴۰۴: ۷۰). ابن‌سینا در تفسیر سوره اخلاص هم توحید ذات، هم واحدیت و هم احدیت و هم صمدیت او را اثبات کرده است (ابن‌سینا، بی‌تا: ۳۱۶-۳۱۹).

در رویکرد متافیزیکی، قبل از ورود به متون باید تکلیف این پرسش‌ها تعیین شود تا فهم کتاب و سنت و معرفت و ایمان به آن معلوم گردد. در مورد این پرسش که با وجود توحید و یگانگی خدا، اطلاق وصفی خاص به خدا، با توجه به اینکه صفت و موصوف دوگانگی دارند و صفت امر زائد بر ذات است با یگانگی خدا چگونه می‌توان جمع کرد؟ ظواهر متون دینی در مورد اسما و صفات خدا به سمت تشبیه سوگیری دارند؛ به همین جهت ظاهرگرایان همان سمت و سو را رفته‌اند. به‌نظر آنان، صفات زائد بر ذات مشکلی ندارند و آن را با توحید منافی ندیده‌اند. برعکس برخی از معتزله و فلاسفه کاملاً در برابر آنها قرار گرفته‌اند و برای اینکه دچار تشبیه ظاهرگرایان نشوند، به سمت تنزیه مطلق رفته‌اند و به نفی صفات یا بی‌صفتی خدا تمایل نشان دادند (الاشعری ۱۳۶۲: ۸۱-۸۶). به‌نظر ابن‌سینا چون همه چیز از واجب‌الوجود است و او همه اوصاف را واجد است و محدودیت صفاتی که در ممکنات وجود دارد را فاقد است، تنزیه مطلق و بی‌صفتی در مورد خدا، تنها در سلب صفات ممکن است؛ نه سلب کلیه صفات. به این معنا که مثلاً چون ذاتاً واجب یکی است او را یار و شریک نیست؛ ولی دیگران چون واجب نیستند و ممکن هستند یار و شریک دارند. او چون ازلی است، هستی او آغاز ندارد؛ حال آنکه هستی دیگران، آغاز دارد. صفات

إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (سبأ، ۳) دانای نهان[ها] که هم وزن ذره‌ای نه در آسمان‌ها و نه در زمین از وی پوشیده نیست و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر از آن است؛ مگر اینکه در کتابی روشن [درج شده] است (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۲۸۶).

بعد از «علم»، کلیدی‌ترین وصف خدا «قدرت» است. یکی از مبانی الهیاتی مهم، سرنوشت‌ساز و چالش‌برانگیز هرمنوتیک کتاب و سنت، مربوط به «قدرت» خدا و تفاوت آن با قدرت بشر است. قدرت در معنای بشری آن بر خدا قابل‌حمل نیست و حمل آن بر خدا نیاز به مبانی خاص دارد تا اول از تغییر مصون باشد و دوم اینکه از تکثر اراده و علم خالی باشد. پیش‌فرض‌های هرمنوتیک کتاب و سنت در مورد قدرت خدا و گزاره‌های مربوط جبر و اختیار بین متکلمان و فلاسفه اختلاف است. در مبانی ابن‌سینا قدرت به معنای «صحت فعل و ترک» متکلمان نیست؛ چون صحت فعل یعنی امکان فعل که امکان در ذات خدا راه ندارد، بلکه قادر به کسی گفته می‌شود که افعال صادر از او مطابق علم و اراده‌اش باشد؛ به گونه‌ای که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد. این تعریف از قدرت لزوماً به معنای تغییر خواست و اراده خدا نیست؛ چون اختلاف افعال تابع اختلاف اغراض است و خواست، اراده و مشیت خدا نسبت به نظام احسن یکی است (همان، بی‌تا: ۲۵۱) و تابع علم اوست. یعنی به‌نظر ابن‌سینا قاعداً جهت خواستن که شدن یا نشدن باشد تابع علم ازلی یگانه خدا، ثابت و همیشگی است؛ یعنی اگر چیزی را بخواهد همواره می‌خواهد و اگر چیزی را نخواهد همواره نمی‌خواهد (همان، ۱۳۸۷: ۱۷۸). چنین تصویری از قدرت خدا به معنای حاکم شدن ضرورت در فعل خدا نیست (همان، بی‌تا:

پس چه هستی طولی و چه هستی عرضی معقول اوست (همان، ۱۳۸۷: ۲۷۸). پس خدا به این معنا جزئیات را به‌نحو کلی می‌داند (همان: ۱۴). به‌نظر ابن‌سینا علم خدا به جزئیات به موجود قابل‌اشاره نیست؛ بلکه علم او به آن به‌نحو کلی است که به‌سبب سبب حاصل می‌شود. به این صورت که لازمه شیء الف، ب و لازمه ب، پ و لازمه پ، ت است و... یا هرگاه الف بیاید، ب خواهد آمد و هرگاه ب بیاید، پ خواهد آمد و همین‌طور تا آخر (همان: ۱۴). او منظور خود را از این معنا این‌گونه بیان می‌کند:

«علمه فهو ان يكون بسبب اعنى ان يكون يعرف الموجودات كلها على وجه كلي، و اذا كانت الاشياء كلها واجبه عنده الى اقصى الوجود، فانها يعرفها كلها. اذ كلها من لوازمه و لوازم لوازمه. [على ترتيب السببي و المسببي] و اذا علم انه كلما كان كذا كان كذا اعنى جزئياً و كلما كان كذا كان كذا اعنى جزئياً آخر و تكون هذه الجزئيات مطابقة هذا الحكم ° يكون قد عرف الجزئيات على وجه الكلّي الذي لا يتغير، الذي يمكن يتناول أي جزئي كان لا هذا المشار اليه» (همان).

گفتنی است که ابن‌سینا در کتاب عرشیه خود برای علم خدا که یگانه است، جلوه‌های متعدد در نظر می‌گیرد که به‌اعتبارهای مختلف به آن نام خاصی داده شده است. سمیع‌بودن او به‌اعتبار متعلق علم است که عالم به مسموعات است و بصیر به‌اعتبار دانای به مبصرات بودن اوست. خبیر به‌اعتبار تعلق علم به باطن امور است. اگر متعلق آن ظاهر امور باشد او شهید است. اگر معدودات باشد محصی است. اگر دقایق اشیا باشد لطیف است. در هر صورت عَالِمِ الْغَيْبِ لَأَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ

یکی از مبانی الهیاتی مهم، سرنوشت ساز و چالش برانگیز هرمنوتیک کتاب و سنت، مربوط به «اراده» خداست که با فلسفه آفرینش و توجیه چگونگی خلقت عالم نیز مرتبط است. ابن‌سینا «اراده» خدا را هم در معنای عرفی محصور ندانسته و شبیه اراده انسان متکی به قصد و غرض نمی‌داند؛ بلکه اراده او را عین همان علم ذاتی او، البته با اعتباری خاص، می‌داند تا منافاتی با ثبات ذات او نداشته باشد (همان، ۱۴۰۴ق: ۸۰). بر خلاف اراده انسان که تابع قصد است و با تغییر قصد دگرگون می‌شود، اراده اوائل، «اراده وجودی» و از لوازم وجود آنهاست (همان: ۴۹). اراده خدا، اراده ضروری و لزومی است. در اراده لزومی، ناآگاهی، عدم آزادی و اجبار اعتبار می‌شود که نسبت به خدا نادرست و قبیح است. ابن‌سینا اراده لزومیه را دو گونه می‌داند: ۱- اراده‌ای که لازمه شیء، طبیعت و جوهر اوست مثل روشنایی از پدیده روشن و گرمی از پدیده گرم؛ اراده خدا این گونه هم نیست؛ ۲- نوع دیگر اراده لزومی این است که اراده‌ای است که لازم ولی تابع علم به ذات است و اینکه او می‌داند که آن لازم از او صادر می‌شود. این اراده لزومیه برای خدا جایز است (همان: ۱۰۳).

موضوع خیر و شر از جانب خدا از مباحث مهم دیگر هرمنوتیک کتاب و سنت است. به نظر ابن‌سینا «خیر» عین «وجود» و «شر» عین عدم است. واجب از هر نظر «خیر» است؛ چون وی صرف وجود و عین وجود است. بنابراین خدا چون از هر نقص و عدمی مبرا است و تنها دارای وجود است و جز خیر نیست، جز خیر از او صادر نمی‌شود. خیر اگر به معنای نافع برای غیر، هم معنا شود بر واجب صادق است، چون وجود و کمال هر چیزی از اوست (همان، ۱۳۶۳: ۱۰-۱۱). برعکس، هر موجود «ممکن» نابایسته ذات، اعم

(۲۵۴). وجود هیچ موجودی از حیطة قدرت خدا خارج نیست و قدرت او علت تامه کلیه امور است. «حیات» در معنای عرفی از نشانه‌ها و به علائم حیاتی مثل حرکت، رشد، تولید مثل و حساسیت شناخته می‌شود. این امور ویژگی‌های مشترک حیات برای انسان و حیوان است؛ ولی خدا از این امور مبرا است. اطلاق یک امر بشری به خدا در کتاب و سنت باعث شده است تا «حیات» در کتاب و سنت موقعیت هرمنوتیکی پیدا کند. به نظر ابن‌سینا اطلاق معنای عرفی حیات به خدا که مرتبط با جسم و جسمانیت است صحیح نیست. ابن‌سینا معنای «حیات» را توسعه داده تا بر خدا قابل حمل شود؛ لذا برای حیات دو ملاک کلی‌تر قائل شده است: یکی علم به خود و دیگر علم به غیر خود که هر دو برای خدا ثابت است. مُدرک بودن نوعی فاعل بودن هم که در حیات مأخوذ است. به علاوه اینکه او از هر موجود دیگر در علم به خود و علم به دیگران اولی و اقدم است (همان، بی‌تا: ۲۴۹). گویی پیش‌فرض ابن‌سینا در مورد زبان هم این است که باید واژه‌ها تابع حقایق متافیزیکی باشند؛ نه تابع الفاظ و واژه‌ها. در مورد زبان قرآن هم نباید معانی قرآنی را از زبان و الفاظ مورد استفاده عرف به دست آورد، بلکه باید معانی را از متافیزیک اخذ کرد و به الفاظ نسبت داد. پس به نظر ابن‌سینا الفاظ را نباید در قید خاصی محصور کرد و اجازه کاربرد عام را از آنان ستاند. قابل توجه اینکه براساس نگاه عرفی به زبان، کاربرد «حیات» برای انسان کاربرد و «استعمال حقیقی» و به کارگیری آن برای خدا «استعمال مجازی» است؛ ولی براساس این پیش‌فرض متافیزیکی به کاربردن واژه «حیات» برای خدا «استعمال حقیقی» و برای انسان «استعمال مجازی» است.

از مادی و مجرد، بسته به میزان و شدت وجودش، ترکیبی از وجود و عدم وجود است و در وجود ناقص و فقیرند (همان: ۱۰-۱۱). ممکن، وجودش از غیر خود است، در حد خود ناقص است؛ پس به کلی خیر نیست (همان: ۵-۶). شرور عالم، مربوط به قصور قوابل و شدت وجود آن است؛ وگرنه مبدأ فیض بخلی در افاضه خیر ندارد و هر موجودی کمالات شایسته و لایق خود را دریافت می‌کند. شرور موجود در عالم، مقصود بالذات نیستند؛ بلکه برای تحقق خیر کثیری هستند که لازمه آن شر قلیل است. بنابراین شر قلیل، چون لازمه خیر کثیر است به قصد ثانوی تحقق یافته است (همان، بی تا: ۲۵۸-۲۷۴).

یکی دیگر از مباحث مهم هرمنوتیکی کتاب و سنت حمل «کلام» و «تکلم» بر خدا یا تکلم باری است. ابن سینا معتقد است بر خلاف معنای عرفی که تکلم و نطق به حیوان ناطق اختصاص داده شده است، منظور از تکلم خدا، ادای عبارات، حدیث نفس، بیان افکار و خیالات مختلف به وسیله الفاظ متکثر نیست؛ چون نسبت تکثر به واجب تعالی به استناد این آیه ممکن نیست که: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةٍ بِلُبِّصَرٍ» (قمر، ۵۰) یعنی فرمان ما جز یک بار نیست [آن هم] چون چشم به هم زدنی. حدیث نفس و خیال و حس امور متکثر هستند و قابل استناد به خدا نیستند. پس منظور از تکلم باری، فیضان علوم از ناحیه مقدس او بر صفحه قلب پیامبر، آن هم با واسطه عقل فعال و ملک مقرب است (ابن سینا، بی تا: ۲۵۲). بنا بر نظر ابن سینا، درست است که لفظ تکلم را برای مفهوم مقید به مصداق بشری وضع کرده‌اند، ولی برهان اقتضا می‌کند که ما معنای موسع آن، نه معنای مقید آن را بر خدا هم اطلاق کنیم. حال که ما این مفهوم وسیع را بر معنایی غیرعرفی منطبق دیدیم،

می‌توانیم آن لفظ را برای آن معنا هم اطلاق کنیم. «تکلم» اعلام آن چیزی است که در درون است؛ حال اگر فرشته‌ای مافی الضمیر خود را اظهار کند او هم تکلم کرده است.

از مجموع آنچه که در این بخش آمد، که اختصاص به پیش فرض‌های مربوط به مبدأشناسی داشت، به خوبی به دست آمد که به نظر ابن سینا بدون این پیش فرض‌ها یا پیش داشت‌های بیرون‌متنی و متافیزیکی، امکان فهم و معنای گزاره‌های کتاب و سنت در زمینه مبدأ هستی یعنی خدا وجود ندارد. ابن سینا در این مباحث به خوبی نشان داد که تنوع وجودشناسی‌ها باعث تنوع قرائت، فهم و معنای کتاب و سنت می‌شود. ابن سینا همه قرائت‌ها و همه فهم‌ها را در یک سطح ندانست و به رسمیت نشناخته است؛ بلکه تنها پیش فرض‌ها یا پیش داشت‌های بیرون‌متنی خود را قرائت و فهم صائب کتاب و سنت تلقی می‌کرده است و بعضاً بقیه را نادرست، باطل و احتمالاً بخشی از حقیقت، نه همه حقیقت می‌دیده است.

۴-۲- پیش فرض‌های فهم گزاره‌های جهان‌شناختی

ابن سینا

نگاه اوتولوژیک ابن سینا، به هرمنوتیک کتاب و سنت، در مورد جهان‌شناسی هم جاری است. ابن سینا در فهم آیات و روایت بخش جهان‌شناسی از پیش فرض‌های خاص خود بهره گرفته است و از تفکر سنتی خلقت منفرد و در عرض یکدیگر موجودات عالم که تفسیری عرفی بود و از ظاهر کتاب و سنت هم استفاده می‌شد، فاصله گرفته است. این فاصله میراثی بود که سنت فلسفی عصر ابن سینا از اندیشه‌های نوافلاطونیان و کتاب آئولوژیایی

فلوطين داشت. ابن‌سینا بر اساس و ساختار همان نگرش، جهان خلقت را، به دو بخش علوی و سفلی، مجرد و مادی، معقول و محسوس تقسیم می‌کرد و از بلندی و پستی وجودی آن، بهره‌آرزشی می‌گرفت. البته مفاهیمی چون «امر و خلق»، «غیب و شهادت»، «ملک و ملکوت» و... در متون دینی و منطقی و مستدل بودن آن این برداشت را تسهیل می‌کرد. به نظر ابن‌سینا، وجه مشترک این دو بخش جهان در این بود که هیچ موجودی از موجودات این دو ساحت از وجود نبود که مخلوق خدا نباشند؛ اما وجه اختلافی این بود که وجودات علوی، قابلیت افاضه فیض الهی را داشتند، ولی موجودات سفلی، باید مواد و مراحل را طی می‌کردند تا قابلیت فیض الهی را پیدا کنند. برای ترسیم ذهنی، جهان‌شناسی ابن‌سینا، می‌توان آن را به صورت استوانه‌هایی بر روی هم، فرض کرد که از دو بخش متمایز فوقانی مجرد، عظیم و تحتانی مادی و کوچک تشکیل شده است که در رأس این استوانه، خدا قرار دارد. ابن‌سینا برای فهم درست گزاره‌های کتاب و سنت که مربوط به جهان بود و موقعیت هرمنوتیکی داشت، پیش‌فرض‌های متافیزیکی خاصی داشت که می‌توان آن را به این شکل خلاصه کرد: ۱- عالم ماهیت از اویی دارد (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۵۵)؛ ۲- جهان قانون‌مند است و «تابع قوانین ثابت»، تغییرناپذیر و جهان‌شمول حاکم بر وجود است (همان)؛ ۳- آفرینش ضروری و کمال اول واجب است و آفرینش افزون کمال ثانی واجب‌الوجود است که به‌عنوان حکیم مطلق صادر گشته است (همان، ۱۳۶۰: ۱۲۶-۱۲۷)؛ ۴- جهان ازلی است؛ چون واجب ازلی علت تامه عالم است. به نظر ابن‌سینا خدا تنها موجودی است که به‌لحاظ تحلیل عقلی، وجودش بر هر چیز دیگر مقدم است و «مسبوق به عدم» نیست.

بقیه موجودات جهان چون ممکن‌الوجود هستند، مسبوق به عدم بوده و همه «حادث» هستند (همان، بی‌تا: ۲۵۵). ابن‌سینا نمی‌پذیرد که روزی بوده است که تنها خدا بوده و هیچ‌چیزی دیگر نبوده و بعد خدا اراده کرده است تا عالم را از هیچ بیافریند (همان)؛ ۵- آفرینش با وسائط است و برخلاف ظاهر متون، مخلوقات عالم، با اینکه حقیقتاً همه مخلوق واجب‌الوجود هستند، جز یکی که فیض مستقیم اوست بقیه مخلوقات عالم با واسطه مخلوق دیگر یعنی عقل اول و دیگر عقول و سپس نفوس انجام می‌گیرد (همان، ۱۴۰۴ق: ۱۰۰)؛ ۶- خلقت جهان یگانه است؛ چون علت تامه او یعنی واجب یگانه است؛ ۷- جهان خلقت پیوسته، یگانه و منظم است. عامل پیوند این سلسله، علیتی است که به علت اولی که واجب‌الوجود باشد ختم می‌شود (همان، ۱۳۸۷: ۱۹۱)؛ ۸- جهان ماهیت رجعتی دارد که در پی فرود، فرازی در پی دارد (همان، بی‌تا: ۲۵۵). با توجه به اینکه ابن‌سینا به حرکت جوهری باور نداشت برکشیده‌شدن خاک تا به انسان و نبی را به عقول نسبت می‌دهد و یا چون علم را محصول نفس خلاق نمی‌دانسته، آن را به عقول منسوب می‌کرده است؛ ۹- بر جهان «قضا» و «قدر» حاکم است. «قضا»ی حق تعالی علم ثابت او به محیط و به تمام معلومات، مبدعات و مکنونات است و «قدر» ایجاب اسباب برای مسببات (همان: ۲۵۶)؛ ۱۰- جهان بهترین ممکن است و نظام خلقت نظام احسن است (همان: ۲۹۴). اگر عالم بخواهد شر محض باشد، اصولاً عالمی تحقق نمی‌یابد و نظام، صلاح و فساد در آن معنا پیدا نمی‌کند. عالم موجود که عالم ترکیبی از قوه و فعل است در درون خود شر را همراه دارد و از آن مفری نیست (همان، ۱۳۸۷: ۴۵۰-۴۵۱).

فلوطين داشت. ابن‌سینا بر اساس و ساختار همان نگرش، جهان خلقت را، به دو بخش علوی و سفلی، مجرد و مادی، معقول و محسوس تقسیم می‌کرد و از بلندی و پستی وجودی آن، بهره‌آرزشی می‌گرفت. البته مفاهیمی چون «امر و خلق»، «غیب و شهادت»، «ملک و ملکوت» و... در متون دینی و منطقی و مستدل بودن آن این برداشت را تسهیل می‌کرد. به نظر ابن‌سینا، وجه مشترک این دو بخش جهان در این بود که هیچ موجودی از موجودات این دو ساحت از وجود نبود که مخلوق خدا نباشند؛ اما وجه اختلافی این بود که وجودات علوی، قابلیت افاضه فیض الهی را داشتند، ولی موجودات سفلی، باید مواد و مراحل را طی می‌کردند تا قابلیت فیض الهی را پیدا کنند. برای ترسیم ذهنی، جهان‌شناسی ابن‌سینا، می‌توان آن را به صورت استوانه‌هایی بر روی هم، فرض کرد که از دو بخش متمایز فوقانی مجرد، عظیم و تحتانی مادی و کوچک تشکیل شده است که در رأس این استوانه، خدا قرار دارد. ابن‌سینا برای فهم درست گزاره‌های کتاب و سنت که مربوط به جهان بود و موقعیت هرمنوتیکی داشت، پیش‌فرض‌های متافیزیکی خاصی داشت که می‌توان آن را به این شکل خلاصه کرد: ۱- عالم ماهیت از اویی دارد (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۵۵)؛ ۲- جهان قانون‌مند است و «تابع قوانین ثابت»، تغییرناپذیر و جهان‌شمول حاکم بر وجود است (همان)؛ ۳- آفرینش ضروری و کمال اول واجب است و آفرینش افزون کمال ثانی واجب‌الوجود است که به‌عنوان حکیم مطلق صادر گشته است (همان، ۱۳۶۰: ۱۲۶-۱۲۷)؛ ۴- جهان ازلی است؛ چون واجب ازلی علت تامه عالم است. به نظر ابن‌سینا خدا تنها موجودی است که به‌لحاظ تحلیل عقلی، وجودش بر هر چیز دیگر مقدم است و «مسبوق به عدم» نیست.

پس از مرگ انسان را با معنویت حاصل از عقلانیت مرتبط دانسته است. ابن سینا معتقد است مادی شدن و معنوی شدن دو معشوق انسان‌ها است؛ ولی اگر لذت کمال روحانی را، با لذت معشوق بقیه قوای نفس انسان مقایسه کنیم چه از نظر فضیلت، چه از نظر تمامیت، چه از نظر دوام، چه از نظر کثرت و چه از نظر شدت، لذت روحانی از جسمانی آن قدر فاصله دارد که قابل تصور نیست (همان، ۱۳۸۷: ۴۶۶).

به نظر ابن سینا بین کسب معنویت و عقلانیت رابطه ناگسستگی وجود دارد. او سعادت اخروی انسان را بر مبنای ادراک، دارای مراتب چهارگانه دانسته و آن را به سعادت «حسی»، «تخیلی»، «توهمی» و «عقلی» تقسیم کرده و بهترین سعادت را سعادت عقلی دانسته است (همان: ۴۷۰). به نظر وی سعادت حقیقی ویژه کسانی است که به عقل مستفاد رسیده اند و می توانند خود با اتصال به عقل فعال «حقیقت» و باطن هستی را دریابند و به سعادت ابدی نائل شوند (همان: ۴۶۹). سعادت از نظر ابن سینا وابسته به اتمام گوهر خویش است و تمام کردن گوهر نیز جز به دانش و نیکی و بیزاری از آثار طبیعی نفس مثل حرص و شهوت و دنیا دوستی و مانند آن نیست و بدبختی ضد آن است؛ یعنی جهالت و شرارت و انس با آثار طبیعی نفس (همان، ۱۳۸۸: ۵۵۶).

به نظر او میزان دریافتی انسان‌ها از خوشی و سعادت سرای دیگر، به میزان دریافتی او از عالم عقل است. دریافت از عالم عقل هم منوط به رشد عقل در همین سرا است. دنیا محل رشد عقل و سرای دیگر جایگاهی است که حقیقت را بدون هیچ مانعی دریافته و لذت و الم آن را بی واسطه درک کند (همان، ۱۳۸۷: ۴۶۸-۴۶۹). با توجه به پیش فرض‌های یادشده از ابن سینا گزاره‌های کتاب و سنت مربوط به سعادت

از مجموع آنچه که در این بخش آمد، به دست می‌آید که به نظر ابن سینا بدون این پیش فرض‌ها یا پیش داشت‌های بیرون‌متنی جهان‌شناختی، امکان فهم و معنای گزاره‌های کتاب و سنت در زمینه جهان هستی نیز وجود ندارد، با اینکه چنانکه ملاحظه شد بسیاری از آنان در ظواهر کتاب و سنت نیست یا ظواهر بر آن دلالت ندارند. ابن سینا در این پیش فرض‌ها هم به خوبی نشان داد که تنوع متافیزیک‌ها چقدر باعث تنوع قرائت، فهم و معنای کتاب و سنت در زمینه جهان‌شناسی خواهد شد. در این صورت است که باید نصوص و ظواهر مخالف را مطابق پیش فرض‌ها یا پیش داشت‌های بیرون‌متنی و متافیزیکی ابن سینا تأویل کرد. چنین لزومی در مورد پیش فرض‌های فهم گزاره‌های فرجام‌شناختی ابن سینا هم قابل طرح است.

۴-۳- پیش فرض‌های فهم گزاره‌های فرجام‌شناسی ابن سینا:

وجودشناسانی چون ابن سینا، پیش فرض‌های موضوعات و گزاره‌های کتاب و سنت مربوط به فرجام‌شناسی را از مطالعه وجود انسان و سیر تطور حیات او استنتاج می‌کنند و به این نتیجه می‌رسند که زندگی پس از مرگ نتیجه و میوه قهری بازگشت قانون‌مند و منظم موجودات به سوی عقول است. از این پس عقل آزادشده از قیود مادی، خودش راه تکامل جوهر خویش را یافته و به سعادت خواهد رسید که یافتن خویشتن خویش است. به نظر ابن سینا، دایره نظم وجود از عقل سپس نفس و پس از آن به اجسام و آنگاه اجسام به نفس و سپس عقل سیر می‌کند. آنگاه عقل به مرتبه مبادی می‌رسد (همان، ۱۳۶۳: ۹۱). ابن سینا فرجام و کیفیت حیات روحانی

چنان‌که ملاحظه شد پیش‌فرض‌های متافیزیکی هرمنوتیکی کتاب و سنت ابن‌سینا با اندیشه رسمی رایج دینی عصر خود (الاشعری، ۱۳۶۲: ۱۵۷) سه اختلاف عمده دارد. اختلاف اول اینکه بعضی از انسان‌ها حشر و نشر و قیامت ندارند. اختلاف دوم اینکه اصولاً مکانت به‌عنوان بهشت و جهنم یا برزخ و قیامت، همان قرب و بُعد عقلانی آنان به خداست که نتیجه دستاوردهای معرفتی و عملی خود انسان است. اختلاف سوم اینکه از نظر ابن‌سینا پس از مرگ تنوعات مادی و یا عذاب مادی آتش‌گونه‌ای وجود خارجی ندارد.

۴-۴- پیش‌فرض‌های فهم گزاره‌های مربوط به نبی‌شناسی:

اصل سوم ادیان توحیدی نبوت است. در موضوعات مرتبط با نبوت هم سوءتفاهم وجود دارد و باید برای رفع سوءتفاهم به هرمنوتیک کتاب و سنت متوسل شد. پیش‌فرض‌های نبی‌شناختی در سنت ابن‌سینا در راستای انسان‌شناسی و معادشناسی شکل می‌گیرد. نبی‌شناسی ابن‌سینا، به‌نوعی به انسان‌شناسی و به ارتباط نبی به‌عنوان انسان وارسته، با عالم معنا وابسته است. به‌نظر ابن‌سینا، انبیا انسان‌هایی بوده‌اند، چون بقیه انسان‌ها؛ با این تفاوت که دارای قوی‌ترین نفوسی شده‌اند که برای یک انسان امکان‌پذیر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۲۱۲-۲۱۹). به‌نظر ابن‌سینا، انسان بنا بر جوهر ذاتی و فطرت خود، همواره تمایل به «مبادی عالی» دارد و علاقه‌مند به اتصال به عقول مفارق و اعتکاف بر بساط الهی و ملازمت و انس با آن است، تا به‌واسطه آنها، برای خود سعادت دائمی فراهم سازد و متشبه به ملکوت اعلا گردد (همان، بی‌تا: ۳۳۳). پنجره حضور خداوند

و شقاوت و گناه و ثواب همه متشابه و دارای موقعیت هرمنوتیکی هستند و به‌نظر او معنایی کاملاً غیرعرفی و غیرمادی خواهد داشت و باید یکسره «تأویل» شوند.

براساس مبانی متافیزیک فوق، ابن‌سینا معاد را یکسره روحانی و عقلانی می‌داند. ابن‌سینا با اینکه جسمانیت معاد را در کتاب شفا به‌دلیل بیان آن از جانب صادق مصدق پذیرفته است، در رساله‌ی اضحویه که برای خواص نوشته است، آن را بیانی رمزی برای عوامی دانسته که نمی‌توانسته‌اند معنای معاد روحانی را تصور و سپس تصدیق و باور کنند. ابن‌سینا معتقد است نفسی که از بدنی خارج شد ممکن نیست که به خود آن بدن یا بدن دیگری برگردد چون اعاده معدوم عقلاً ممکن نیست (همان، ۱۳۶۳: ۱۰۹) و نفس هر بدنی اختصاصی همان بدن است. ابن‌سینا اصرار علمای اسلام بر معاد جسمانی را نه مبتنی بر برهان، بلکه اول مبتنی بر تقلید از ادیان ابتدایی و دوم به‌انگیزه لجاجت با فلاسفه و اهل برهان دانسته است (همان، ۱۳۸۸: ۵۵۴). معاد نفس ناطقه، که رسیدن به عالم عقل باشد، به‌نظر ابن‌سینا معقول است؛ به‌طوری که صور کلی و نظام معقول و خیر ناشی از مبدأ و جواهر روحانی در آن می‌تواند مرتسم شود و او حسن، خیر و جمال حق مطلق را با آن درک می‌کند (همان، ۱۳۸۷: ۶۶۰-۶۶۶). او معاد جسمانی را حتی آن‌گونه که بعداً ملاصدرا آن را تحت عنوان جسم مثالی مطرح کرد، نیز نامعقول دانسته است (همان، ۱۳۸۸: ۶۰۶). به‌نظر ابن‌سینا در نمط نهم اشارات، مراتب سعادت آدمی به‌میزان کسب معرفت و عمل به فضایل نفس ناشی از معرفت است (همان، ۱۴۱۳ق: ۴۷-۱۰۹).

به علوم عقلی که مرتبط به معرفت خدای متعال، ملائکه، رسول و روز قیامت است و دیگری اطلاعات مربوط به اخبار گذشته و آینده (همان: ۲۲۴-۲۲۵).

از نظر ابن سینا نفس ناطقه وقتی به اعلی مرتبه کمال برسد، به شدت صفا پیدا کرده و به مبادی عقل فعال دست پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که همه صور موجود در عقل فعال در نفس او منعکس می‌شود. در آن صورت صاحب «قوه قدسیه» خواهد شد. قوه قدسیه فرودگاه وحی است:

«قد تسعد القوه النطقیه فی بعض الناس من یقظه و الاتصال بالعقل الکلی بما ینزهها عن الفزع عند التعرف الی القیاس و الرویه بل یکفیها مونتها بالالهام و الوحی و تسمی خاصیتها هذه تقدیساً و تسمی بحسبها روحاً مقدساً. و لن یحظی بهذه الرتبة الا الانبیا و الرسل علیهم السلام و الصلوه» (همان، ۱۳۷۵: ۳۴۰).

ابن سینا سه ویژگی را در انسان مستعد نبوت جمع دانسته است: اول اینکه کلام خدا را می‌شنود. دوم فرشتگان را می‌بیند یا آنان به گونه‌ای برای وی تغییر می‌کنند که قابل رؤیت شوند. سوم اینکه صداهایی از جانب خدا و ملائکه برای او ایجاد می‌شود که او می‌شنود و «وحی» نام دارد (همان، ۱۳۸۷: ۴۸۰).

پیش فرض هرمنوتیکی ابن سینا در موضوع وحی این است که به نظر او وحی، کلام با واسطه خداست. به عبارت دیگر وحی کلام فرشتگان یا عقولی است که با واسطه به خدا منسوب هستند. اینکه خداوند می‌فرماید: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» (قمر، ۵۰). دلیل منقول ابن سینا است بر اینکه امور متکثری مثل قرآن، امر خود خدا نیست. به نظر ابن سینا این آیه بیان‌کننده این موضوع است که تکلم باری امر واحدی است. چون در خدا تعدد و تکرار راه ندارد، نمی‌توان کلام

در انسان عقل اوست. ابن سینا من تنانه را فرومایه، من حیوانی را میان‌مایه، و من ناطقه را گرانمایه می‌داند. من ناطقه یا عاقله، علاوه بر اینکه فضیلت دنیوی انسان است، مایه اصلی سعادت اخروی اوست. نفوس انسانی دارای این فضایل نظری و عملی متفاوت هستند و افضل این افراد مستعد مرتبه نبوت است. آنچه که انسان را از هیچ به همه چیز مبدل می‌کند، من عاقل یا به تعبیر ابن سینا نفس ناطقه اوست. به نظر ابن سینا همه علوم از حدس پدید می‌آید. قدرت حدس برخی افراد بسیار و برخی کمتر است. به نظر او ممکن است کسانی به دلیل داشتن قدرت حدس قوی، بدون آموزش و استدلال بتوانند به نتایج برسند. در بیشتر امور، به سریع‌ترین حد ممکن نتایج را دریابند. (همان، ۱۳۷۵: ۳۳۹-۳۴۰). نفس قوی انبیا به آنان قدرت حدس قوی داده است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۱۲-۲۱۴ و ابوعلی سینا، ۱۹۳۸: ۳۴۰-۳۴۱).

ویژگی دوم انبیا، قدرت تخیل آنان است. قدرت تخیل، آدمی را به امور غیبی و صورتهای ناموجود می‌کشاند. به نظر وی دو چیز انسان را از تخیل باز می‌دارد: یکی امر مادون تخیل، که حس است و دیگری امر مافوق تخیل که عقل است؛ لذا در حالت خواب که حس از فعالیت می‌افتد، تخیل فعال می‌شود (همان، ۱۴۱۳ق: ۴۰۲-۴۰۴). آیاتی چون «تَلْکَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَیْبِ نُوحِیْهَا إِلَیْکَ مَا کُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُکَ مِنْ قَبْلِ» (هود، ۴۵) و «و رُسُلًا مِنْ قَبْلِکَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَیْکَ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَیْکَ» (نساء، ۱۶۴) و آنچه که از احادیث صحیح آمده است، شاهد مدعای ابن سینا است (ابن سینا، بی تا: ۲۲۴). از این جهت ابن سینا قرآن را مشتمل بر هر دو نوع معجزه می‌داند: یکی معجزات علمی مربوط

متکثر را مستقیماً به خدا نسبت داد (ابن‌سینا، بی‌تا: ۲۲۳ و ۲۵۴).

به‌نظر ابن‌سینا، پیامبر از طریق تأثیری که از نفس کلی می‌پذیرد، کمال و آگاهی از امور غیبی را در حد طاقت بشری پیدا می‌کند (همان: ۲۲۳-۲۲۴). وظیفه انبیا است که هر معقولی را که درمی‌یافته‌اند، مبدل به محسوس کنند و بر زبان آرند تا امت آنان هم بتواند درکی ولو سطحی از آن حقیقت پیدا کند. به همین جهت پیامبر اکرم (ص) فرمود: ما جمع پیامبران، مأموریم تا با مردم به اندازه خرد آنان سخن بگوییم: *إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ* (الکلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۳). به‌نظر ابن‌سینا انبیا وظیفه تبدیل از معقول به محسوس را به‌کمکِ وهم و خیال خودشان انجام می‌داده‌اند. آنان معقول را برای امت خود محسوس و مجسم می‌کرده و حتی تا حدی که اساس عبودیت منحل و مختل نشود، بر وعده‌ها و امیدها می‌افزودند و تا حدی که آنچه مراد آنها است کاملاً پنهان نشود، بر آن تأکید می‌کردند. انبیا به‌نظر وی چونان که اگر به عاقلی ارائه شود او با عقل خویش بتواند رمز آن را بازگشاید، آن را محسوس می‌ساختند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۵۲۵).

به‌نظر ابن‌سینا همه برنامه‌های انبیا باید در راستای معرفت‌صانع و معاد باشد؛ به‌طوری که ریشه فراموشی آن‌کنده شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۴۹۱). به‌نظر او اگر انبیا تدبیری عظیم در جهت مصالح انسانیت به کار نبرند و برای بقای سنن و شریعت خود برنامه‌ای نداشته باشند، قرنی نمی‌گذرد که همه‌چیز به فراموشی سپرده می‌شود. کلی‌ترین رسالت آنها عبارت است از آگاهی‌دادن به اینکه: ۱- خالق واحد قادری دارند که به آشکار و نهان آنها آگاه است؛ ۲- امر و اطاعت، تنها خالق را سزااست؛ ۳- برای مطیع، سعادت و برای

عاصی، شقاوت فراهم گشته است (همان، ۱۳۸۷: ۴۸۷-۴۹۰). ابن‌سینا بر این باور است که انبیا افزون بر آگاهی برای پایداری دین و جلوگیری از فراموش شدن مبدأ و معاد باید مردم را به افعال و رفتاری وادارند که یادآور مبدأ و معاد باشد و آنها در ذهن مردم و زندگی آنها جاری باشد، نماز، روزه، حج، قربانی، جهاد و غیره باعث می‌شود عوام به یاد مبدأ و معاد باشند و قوانین شریعت را رعایت کنند. ابن‌سینا عبادات را برای مردم کاملاً تمثیلی و نمادین می‌داند و مثال حضور مردم در برابر بزرگان و پادشاهان (همان: ۴۹۱-۴۹۲).

شرط اصلی رسالت انبیا از نظر ابن‌سینا این است که پیامبر آگاهی‌های خود را با تشبیه و تمثیل، «تبدیل» یا «تنزیل» به اموری کند که برای همه مردم درک‌کردنی باشد. به‌نظر ابن‌سینا حتی روش راستی‌آزمایی ادیان و شرایع، این است که آنها را عوام درک کنند؛ چون به‌نظر او «اگر شرع چنان آمدی که حق را صریح، چنان‌که هست، می‌گفت و مثال‌هایی که در بیان حق می‌آورد، نه چنان بود که مألوف مردم عادی بود، همچنان‌که در شریعت گبران و مانویان است، آن بزرگ‌ترین علامت بر فساد شریعت بود، و معلوم بود که از قوت عنایت آسمانی خالی است» (همان، ۱۳۸۸: ۵۶۵). انتظار ابن‌سینا از دین، تأمین نیاز عوام است نه آنچه مفید خواص است. به‌نظر ابن‌سینا سزاوار نیست که پیامبر معرفتی از خدا در اختیار مردم بگذارد که فوق حد درک آنها باشد (همان، ۱۳۸۷: ۴۸۷-۴۹۰). آنان حقایقی که نمی‌توانند دریافت کنند، باید تنها فراخور فهم ایشان به‌زبان تمثیلات و تشبیهات بیان کنند (همان، ۱۳۸۸: ۵۶۲).

راه نزدیک‌شدن به حقیقت آنچه متن مقدس در زمینه‌های مختلف مبدأشناسی، جهان‌شناسی،

انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و نبی‌شناسی مطرح کرده، این است که نبی را به‌عنوان الگو در نظر گیرند و راهی که او طی کرده است طی شود. با این تفاوت که او با استعداد فوق‌العاده‌ای که داشت به‌سرعت خود را به عقول قدسی رساند و دیگران با تکیه بر همان استعداد بالقوه عقلی و استدلالی خدادادی و آموزش و پرورش خویش در این زمینه خود را به عقول قدسیه نزدیک کنند.

نقد و بررسی

با اینکه وجودشناسی مسلمانان تا حد امکان از غربال نقد منطقی آنان عبور کرده بود، ولی از آن رو که بنیان‌های این فرهنگ متافیزیکی، از بیرون مرزها وارد جامعه اسلامی شده بود، در بین علمای سنتی، که غالباً درک درستی هم از آن نداشتند، غریبه و مشکوک محسوب می‌شد. قدرت مسلط فرهنگی مسلمانان بین علمای سنتی مثل فقها، محدثین و تا حدودی متکلمان، تقسیم شده بود. آنان اجازه نمی‌دادند کسی اندیشه‌ای غیر از اندیشه رسمی که میراث صحابه باشد از قرآن ارائه دهد و حتی آن را شرعاً حرام و بدعت می‌دانستند (ابن‌خلدون، بی‌تا: ۴۳۸-۴۳۹). به‌نظر آنان اعلم‌تر از صحابه به تفسیر و فهم قرآن وجود نداشته (سیوطی، ۱۳۶۳ق: ۲۰۸) و گویی به وجود هم نخواهد آمد. متأسفانه اعتماد به صحابه در تفسیر و فهم کلام خدا هنوز هم به‌صورت مطلق تکرار می‌شود و برای نسل اول نوعی معصومیت قائل می‌شوند. سید قطب در کتاب «معالم فی الطریق» آورده است: صحابه علم خود را فقط از قرآن می‌گرفتند. البته او این خوشبینی را نسبت به بعد از صحابه ندارد و می‌نویسد: بعد از صحابه سرچشمه‌های معرفتی مسلمانان التقاطی شد و به

جاهای مختلف وابسته گردید. فلسفه و منطق از یونان آمد. اساطیر و مفاهیم از ایران، اسرائیلیات از یهودیان، اعتقاد به لاهوت از مسیحیان و همه اینها در تفسیر قرآن، علم کلام، فقه و اصول جریان یافت؛ ولی در نسل اول چنین نبود (ابوزید، ۱۳۸۳: ۹۲). روشن نیست که آنان اگر بخواهند به این قول خود پایبند باشند، پاسخ هزاران پرسش از یک آیه را چگونه از صحابه دریافت می‌کنند؟

وجودشناسان قبل از ابن‌سینا، نبوغ و تسلط ابن‌سینا را بر فلسفه و قدرت رقابت با فرهنگ مسلط را نداشتند؛ به همین جهت هیچ‌یک از آنها به‌اندازه ابن‌سینا، حساسیت آنان را برنینگخت و برای قدرت آنان، این اندازه خطر تلقی نمی‌شد. از نظر آنان ابن‌سینا، مهم‌ترین دگراندیش تاریخ اسلام محسوب می‌شد. نقدهای تندی که بر اندیشه‌های او زده شد، نسبت به کمتر کسی صورت گرفت. امام‌محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) که شخصی بسیار هوشمند و بانفوذ بود، مهم‌ترین منتقدی است که به‌صورت مؤثر، نگرش‌های پارادوکسیکال فلاسفه مسلمان، به‌ویژه ابن‌سینا را با ظواهر متون دینی، به چالش کشیده و به کفر و قتل امثال او فتوا داده است. او در کتاب *تهافت الفلاسفه* می‌نویسد: تکفیر فلاسفه و وجوب قتل آنها مستند به سه اتهام است: ۱- اینکه آنان عالم را قدیم دانسته‌اند؛ ۲- اینکه گفته‌اند خدا به جزئیات شخصی زندگی افراد علم ندارد؛ و ۳- انکار معاد جسمانی: «أفتقطعون القول بتکفیرهم و وجوب القتل لمن یعتقد اعتقادهم؟ قلنا: تکفیرهم لابد منه فی ثلاث مسائل: احدها مسئله قدم العالم، و قولهم: ان الجواهر کلها قدیمه. و الثانیه قولهم: ان الله تعالی لایحیط علماً بالجزئیات الحادثه من الاشخاص و الثالثه: انکارهم بعث الاجساد و حشرها» (الغزالی، ۱۴۲۲ق: ۲۲۵). ظاهراً چالش با

در شعری که منسوب به وی است، گفته باشد:

محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود
پس در همه دهر یک مسلمان نبود
(نصر، ۱۳۶۱: ۴۷)

تفسیر آن ناممکن بود و اگر معنا نامتعین بود، نه محدوده‌ای داشت نه هویت ثابتی تا با معنایی که در ذهن دیگری وجود دارد مطابق، یکسان و مشترک باشد. چون امکان باز تولید هست معنای معین و تغییرناپذیر هم هست (همان: ۸۲-۸۳).

به نظر منتقدین عینیت، حقیقت فهم امری تاریخی است و هر نسلی برای فهم خود، شیوه‌ای متفاوت از نسل قبلی به کار می‌برد (همان: ۱۲۵). شناخت قصد مؤلف نیز عینی و ثابت نیست؛ بلکه تاریخی است. اثبات قصد بلکه هرگونه اثباتی مستلزم بررسی همه مدارک است و رسیدن به چنین جامعیتی از عهده هر مشاهده‌گر متناهی خارج است. اثبات مافوق توانایی ماست (همان: ۱۲۸). بر این اساس، اصولاً تکلیف به ابن‌سینا که کتاب و سنت را عیناً مثل اباذر یا ابن‌عباس بفهمد یا به ملاصدرا که مثل ابن‌سینا بفهمد، تکلیفی مالایطاق است؛ چون مبدأ، معاد و نبوت مورد بحث متون دینی این چهار نفر به دلایل تاریخی و معارف مکشوف آنان با یکدیگر متفاوت است. جهان مؤلف نزد سلمان و اباذر با جهان مؤلف نزد ابن‌عباس و ملاصدرا و جهان مؤلف نزد ابن‌سینا چنان متفاوت است که هرچقدر هم تلاش کنند در بازتولید منطق، نگرش‌ها و داده‌های فرهنگی مؤلف متون، دید یکسانی نخواهند داشت؛ بلکه او را متفاوت می‌فهمند. اینکه گفته شد جهان مؤلف باید چنان از جانب مفسر بازتولید شود که به مقاصد و دیدگاه‌های خود مفسر آلوده نشود و از این طریق همه مفسرین بتوانند به

ابن‌سینا و استفاده از وجودشناسی ابن‌سینا در فهم و تفسیر و تکفیر او از عصر خود او آغاز شده بود که کفر چو منی گزاف و آسان نبود
در دهر چون من یکی و آن هم کافر؟!

نقد هرمنوتیکی دیدگاه ابن‌سینا را می‌توان با نگرش‌های امروزی فیلسوفان هرمنوتیک نیز انجام داد. (ا.د. هیرش) همچون شلایر ماخر و دیلتایی بر تجربه همدلانه نفس با مؤلف و اینکه موضوع اصلی تفسیر، قصد یا نیت مؤلف است تأکید می‌کند. او وظیفه اصلی مفسر را بازتولید منطق، نگرش‌ها، داده‌های فرهنگی و در یک کلام جهان مؤلف می‌داند؛ ولی اول بر پیچیدگی بازسازی تخیلی و فرایند بازشناسی و دوم بر لزوم عینیت تفسیر و اعتبار و درستی آن اصرار دارد. هیرش معتقد است منظور مؤلف احتمالاً همان معنایی است که ما به متن نسبت می‌دهیم (هوی، ۱۳۷۸: ۷۴). به نظر هیرش معنای متن که همان معنای مورد نظر و مراد مؤلف است باید از جانب مفسری بازتولید شود که به مقاصد و دیدگاه‌های اعتباری خودش آلوده نشده باشد (همان: ۷۶-۷۷). فهم هر کلامی، فهم آن بر حسب خودش است؛ نه بر حسب مفاهیم خودمان؛ زیرا اگر قرار است معنای لفظی به متن نسبت داده شود، باید بر اساس خود متن تحلیل شود. تسلط بر معانی ناآشنا کاری طاقت فرسا و غیرقطعی است؛ ولی توجیه نمی‌کند که ما همواره مجبور باشیم تصاویر ذهنی و باورهای غریب و بیگانه خود را بر متن تحمیل کنیم (همان: ۸۰-۸۱). به نظر هیرش تنها یک فهم درست از متن وجود دارد؛ نه مجموعه‌ای از فهم‌های کم و بیش مناسب. پس متن هم قابلیت بازتولید مشترک و هم قابلیت تعین دارد. اگر قابلیت بازتولید نبود، فهم و

نتیجه‌گیری

گفته شد نقش مفسر در فهم متون، به جهت دریافتی که از مؤلف و متن دارد نقش محوری است. ابن‌سینا به عنوان یک مسلمان که دغدغه اسلام و فهم و تفسیر متون دینی داشت، با اینکه در کتب خود به ندرت به تفسیر رسمی از کتاب و سنت می‌پرداخت، ولی اگر نگوییم همه‌جا، غالب مباحث فلسفی او ناظر به کتاب و سنت بود و می‌خواست فهم و خوانش معقولی از آن به دست دهد که با خوانش، فهم و تفسیر رسمی از متن که متأثر از متافیزیک نبود، تفاوت‌های اساسی داشته باشد. به همین جهت او هنگامی که به عنوان یک مفسر به تفسیر کتاب و سنت می‌پرداخت، به وضوح برداشت‌های الهام‌گرفته از متافیزیک وی بود. اگر چنین نبود و چنین برداشتی از فعالیت‌های او نمی‌شد، فهم و هرمنوتیک کتاب و سنت او این همه چالش در جهان اسلام به وجود نمی‌آورد. بنابراین او تحت تأثیر فضای فرهنگی و فکری رایج عصر خویش به‌ویژه گفتمان فلسفی و متافیزیکی آن و نگاهی که خود از متافیزیک برگزیده بود، قرار داشت. او متافیزیک را محوری‌ترین و کارآمدترین عامل برون‌متنی برای حل مشکلات و دغدغه‌های حقیقت‌جویانه و هرمنوتیکی کتاب و سنت می‌دانست. براساس همین متافیزیک، به معرفت‌شناسی خاص، مبدأشناسی خاص، جهان‌شناسی خاص، انسان‌شناسی خاص، فرجام‌شناسی خاص و زبان‌شناسی خاص رسید. او برای متون هدف خود، به پیش‌فرض‌ها و پیش‌داشت‌هایی دست یافت که افق فکری او را برای رویارویی با افق متون مساعد می‌ساخت. مجموع دست‌آورد ابن‌سینا که برابند وجودشناسی او بود، نظام معنایی و منظومه فکری خاصی را برای ابن‌سینا رقم زد که او از دریچه آن منظومه همه‌چیز از جمله

معنای یکسانی دست یابند، آرمانی دست‌نیافتنی است. گویی امثال بتی و هیرش دچار مغالطه سیندرلا شده‌اند که تصور می‌کنند هرچه می‌اندیشی هست؛ آن چیز، قطعاً هست و اگر آشکار نیست باید آن را کشف کنی (همان: ۸۴). با مطالعه «حقیقت فهم» که امری زمان‌مند و مکان‌مند است، ناممکن‌بودن دیدگاه‌های امثال هیرش موجه خواهد شد. هرچند باید تلاش کرد تا به چنین ایدئالی نزدیک شد. پیش‌فرض هیرش این است که در متون بشری مؤلف «احتمالاً» مقصود خود را از طریق متن برملا می‌کند؛ ولی آیا در مورد متون دینی هم می‌توان همین احتمال را معتبر دانست و حقیقت آن را نفی کرد.

امثال بتی و هیرش مشکل «عینیت»، «تفسیر به رأی» و «مرگ مؤلف» را عمده می‌کردند که البته دغدغه‌ای موجه است؛ ولی هیچ‌یک از این اشکالات بر امثال ابن‌سینا وارد نیست. از نظر ابن‌سینا منبع دریافت حقیقت توسط نبی و توسط وجودشناس یکی است. به نظر او زمانی که وجودشناس به عنوان مفسر افق دید خود را به افق دید نبی رساند یا حداقل به او نزدیک کرد، عیناً همان چیزی را درک می‌کند که مؤلف متن آن را درک می‌کرده است؛ بنابراین در تفسیر به عقل هم مؤلف احیا شده است و هم عینیت تأمین گشته است. اگر در سیره عقلاً اجتهاد جواب دهد در خود عقل به طریق اولی اجتهاد جواب‌گوست و عقلاً هرآنچه از طریق اجتهاد خود به دست آورده باشند، می‌توانند بگویند از طریق رئیس عقلاً مورد تأیید است؛ ولو اینکه مصیب نبوده و امکان خطای آنها وجود داشته باشد؛ چون خدا راه دیگری برای بشر خلق نکرده است. پس در عقاید هم می‌توان گفت: «کل ما حکم به الحکیم حکم به النبی» و «کل ما حکم به النبی حکم به الحکیم».

منابع

- ابن‌خلدون، ع. ا. (بی‌تا). *تاریخ ابن‌خلدون*. جلد ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن‌سینا. (۱۳۷۵). *النفس من کتاب الشفا*. تدوین ح. حسن‌زاده آملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- (۱۳۸۷). *الهیات من کتاب الشفا*. تدوین ح. حسن‌زاده آملی. بوستان کتاب.
- (۱۳۶۰). *دانش‌نامه علایی*. تدوین ا. خراسانی، تدوین. تهران: کتابخانه فارابی.
- (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل*. تدوین س. م. طاهری، تدوین. قم: آیت اشراق.
- (۱۴۱۳ق). *الاشارات و التنبیها*. تدوین س. دنیا. جلد ۲ و ۳. بیروت: النعمان.
- (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*. قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- (۱۳۵۷ق). *النجاه فی الحکمه المنطقیه و الطبیعیه الالهیه*. مصر: مطبعة السعادة.
- (بی‌تا). *رسائل*. قم: بیدار.
- (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. تدوین ع. نورانی. تهران: دانشگاه مگ گیل و دانشگاه تهران.
- ابوزید، ن. (۱۳۸۳). *تقد گفتمان دینی*. ترجمه ح. یوسفی اشکوری و م. جواهر کلام. تهران: یادآوران.
- الاشعری، ا. (۱۳۶۲). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. ترجمه م. مؤید. تهران: امیرکبیر.
- الراغب الاصفهانی، . (بی‌تا). *معجم مفردات الفاظ القرآن*. تدوین ن. مرعشی. المکتبه المرتضوی.
- الغزالی، ا. ح. (۱۴۲۲ق). *تهافت الافلاسفه*. ترجمه ص. الهواری. بیروت: مکتبه العصریه.

آیات هرمنوتیکی کتاب و سنت را مشاهده و معنی می‌کرد. این قلم پیش‌فرض‌ها و پیش‌داشته‌های او که منطق فهم وی از کتاب و سنت را تشکیل می‌داد، به پنج بخش تقسیم کرد:

- ۱- پیش‌فرض‌های فهم گزاره‌های مربوط به مبدأ؛
- ۲- پیش‌فرض‌های فهم گزاره‌های جهان‌شناختی ابن‌سینا؛
- ۳- پیش‌فرض‌های فهم گزاره‌های فرجام‌شناسی ابن‌سینا؛
- ۴- پیش‌فرض‌های فهم گزاره‌های مربوط به نبی‌شناسی؛
- ۵- پیش‌فرض‌های زبان‌شناختی ابن‌سینا.

ابن‌سینا با این پیش‌فرض‌ها با متون دینی مواجه شد و به این نتیجه رسید که موضوعات و معارف تألیف‌یافته در کتاب و سنت توسط پیامبر نمی‌توانسته عین حقیقت دریافتی او باشد؛ چون انتقال عینی آن به مردم نه ممکن و نه مفید بوده است؛ بلکه لازم است تا به رمز، تشبیه و تمثیل «تبدیل» شود تا درکی از آن ممکن و مفید باشد. به همین جهت از نظر او ظاهر گزاره‌های کتاب و سنت برای خود عوام حجت است؛ ولی برای خواص دانای به متافیزیک، حجت نیست. خواص با مجهزشدن به دانش متافیزیک در مسائل اساسی و متافیزیکی، باید آن حقایق و گزاره‌ها را به معنای حقیقی و متافیزیکی آن ارجاع داده، رمزگشایی و «تأویل» کنند. تنها از این طریق است که افق اندیشه مفسر و مؤلف به هم نزدیک می‌شود و مقصود واقعی مؤلف متن و فهم و معنای فهم اتفاق می‌افتد.

فارابی، ا. (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*. ترجمه ج. سجادی. تهران: کتابخانه طهوری.

----- (۱۳۷۱). *سیاست مدنیه*. ترجمه ج. سجادی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

----- (۱۳۸۹). *فصوص الحکمه*. تدوین ع. اوجبی. حکمت.

نصر، س. (۱۳۶۱). *سه حکیم مسلمان*. تهران: کتاب‌های جیبی.

----- (۱۳۷۷). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. تهران: انتشارات خوارزمی.

هوی، د. ک. (۱۳۷۸). *حلقه انتقادی*. ترجمه م. فرهادپور. تهران: روشنگران و مطالعه زنان.

الکلینی، م. ب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تدوین ع. ا. غفاری و م. آخوندی. جلد ۱. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

المظفر، م. (۱۳۸۶ق). *اصول الفقه*. جلد ۱. قم: مطبوعات اسماعیلیان.

امام خمینی. (۱۳۹۰). *تقریرات فلسفه امام خمینی شرح منظومه*. تدوین س. ع. اردبیلی. جلد ۲. قم: مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی (س).

بیکن، ف. (۱۳۹۲). *نوارغنون*. ترجمه م. صناعی. تهران: جامی.

سیوطی، ج. ع. (۱۳۶۳ق). *الاتقان فی علوم القرآن*. تدوین م. ا. ابراهیم. جلد ۴. قم: رضی، بیدار، عزیزی.

