

برهان و تأویل دو روی روش تفسیری ابن سینا^۱

عبدالله میراحمدی^۲

چکیده

یکی از گرایش‌های تفسیری مورد توجه مفسران در فهم قرآن، تفسیر فلسفی است. تکیه بر اصول عام فلسفی و بهره‌گیری از استدلال‌های برهانی، مهم‌ترین ویژگی تفسیرهای فلسفی به‌شمار می‌آید. با مرور در جریان فکر فلسفی درمی‌یابیم که ابن‌سینا نخستین فیلسوف مسلمانی بوده که به معنای مصطلح تفسیر، بر برخی آیات و سوره‌های قرآن تفسیر نوشته است. باور به ماهیت معرفت‌شناسانه وحی و از سنخ ادراکات یقینی دانستن آن، تکیه بر جایگاه قرآن به‌مثابه منبع معرفت و تبیین باطنی از آیات، مهم‌ترین مبانی ابن‌سینا در تفسیر قرآن است. حضور آیات قرآنی در نظام فلسفی ابن‌سینا گاه به‌عنوان دلیل، گاه استشهاد و گاه اقتباس است. با تعمق در آثار تفسیری ابن‌سینا درمی‌یابیم که تبیین‌های وی از قرآن را نه می‌توان یکسره تفسیر به معنای مصطلح نامید و نه سراسر تأویل تطبیقی. او در تبیین کلام وحی گاهی با توجه به قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری، با روشی برهانی به تفسیر قرآن می‌پردازد؛ گاهی نیز با روش تأویلی به تحمیل دیدگاه‌ها و اندیشه‌های فلسفی خویش بر آیات قرآن روی می‌آورد که در مواردی مصادقی از تفسیر به رأی محسوب می‌شود. در پژوهش حاضر پس از تبیین رویکردهای دوگانه در ارزیابی تفاسیر فلسفی، ضمن استخراج مبانی تفسیری ابن‌سینا، بر مبنای معیارهای تفسیرپژوهی به روش‌شناسی آثار تفسیری وی خواهیم پرداخت.

کلیدواژگان

ابن‌سینا، تفسیر فلسفی، مبانی تفسیری، روش عقلی برهانی، روش تأویلی تطبیقی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تأویل جامع علوم انسانی

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۸/۵؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۱۲/۱

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

بیان مسئله

قرآن کریم با توجه به جامعیت و ابعاد گوناگونی که دارد شاخص‌ترین منبع معرفتی در حوزه اندیشه اسلامی است که بر دانش‌های بسیاری تأثیر گذاشته و موجب بالندگی آنها به‌ویژه در حوزه علوم اسلامی شده است. در این میان، اندیشه‌های عمیق فلسفی و عرفانی مرهون الهام‌بخشی کتاب وحی است. برخی از مروجان حکمت متعالیه، به دلیل رابطه درهم‌تنیده میان وحی الهی و فلسفه اسلامی، ضمن تأکید بر آنکه طرح و شکل فلسفه اسلامی به‌واسطه وحی قرآنی متعین شده است، بر این باورند که قرآن منبع و منشأ الهام فلسفه اسلامی است. همچنین غالب مطالب فلسفه اسلامی، رازگشایی دو کتاب مهم وحی، یعنی قرآن و جهان هستی [کتاب تشریح و تکوین] است (نصر، ۱۳۶، ص ۷).

پس از تبیین الهام‌بخشی و تأثیرگذاری قرآن بر بالندگی فلسفه اسلامی، باید به ضرورت بهره‌گیری از رویکرد فلسفی در تعمیق فهم بهتر و کشف لایه‌های عمیق‌تر قرآن توجه کرد. به بیان دیگر، با آنکه قرآن اساساً منبعی وحیانی و دینی است نه فلسفی، با رعایت برخی قواعد دقیق دارای قابلیت تفسیر از بعد فلسفی است. شاهد این مدعا، وجود موضوعاتی در قرآن است که خارج از حوزه حس و تجربه‌اند و دست‌یابی به مفاهیم آنها نیازمند ژرف‌اندیشی و تحلیل‌های عقلانی است. با مقایسه آیات توحیدی به‌ویژه معرفت حق تعالی در قرآن پی می‌بریم که بسامد دلایل عقلی در اثبات خدا بیش از پرداختن به پدیده‌های طبیعی است. دلایل عقلی نیز خارج از حوزه حس و تجربه است. بر این اساس، در تبیین موضوعات الهیاتی قرآن، سهم روش‌های عقلی که متکی بر تعمق فلسفی است، بیش از روش‌های حسی و تجربی است. استاد مطهری در تبیین این دو روش چنین می‌نویسد: حقیقت این است که میزان کمکی که مطالعه در آثار آفرینش می‌تواند بکند نسبت به مسائلی که صریحاً قرآن کریم آنها را عنوان کرده، اندک است. قرآن مسائلی را در الهیات مطرح کرده که به هیچ‌وجه با مطالعه در طبیعت و خلقت قابل تحقیق نیست (مطهری، ۱۳۵۴، ص ۵۱).

وجود این ارتباط دوسویه میان آموزه‌های قرآنی و فلسفی سبب شده است تا از یک‌سو، برخی اندیشمندان منابع وحیانی را مبنای محکمی برای تأملات فلسفی خویش قرار دهند؛ و از سوی دیگر، از تعمق‌های فلسفی در تبیین دقیق‌تر مفاهیم قرآنی بهره بگیرند. در این میان، به‌کارگیری فراوان برخی فیلسوفان از مفاهیم و مبانی و قواعد عقلی فلسفی در تفسیر آیات الهی با استدلال‌های برهانی مبتنی بر قواعد مورد پذیرش در تفسیر، سبب ظهور «تفسیر فلسفی» در میان سایر گرایش‌ها شد. هرچند حجم تفاسیر فلسفی به‌جامانده از حکما یکسان نیست؛ چنان‌که برخی فیلسوفان، مانند علامه طباطبایی، ضمن توجه به ضوابط و اصول تفسیری و با به‌کارگیری اصول عام فلسفی، به تفسیر تمامی آیات قرآن اهتمام ورزیده‌اند. در تفسیر ایشان گرایش‌های غیرفلسفی نیز به‌فراوانی مشاهده

می‌شود. در مقابل، برخی دیگر از فلاسفه مانند فارابی و ابن‌سینا و ملاصدرا با انتخاب گزینشی پاره‌ای از سوره‌ها و آیات قرآنی، به تبیین آموزه‌های وحیانی می‌پردازند.

رویکردهای مختلف پیرامون تفسیر فلسفی

اصل بهره‌گیری از تحلیل‌های عقلانی و روش‌های برهانی در تبیین مدلول‌های آیات، مورد پذیرش بیشتر تفسیرپژوهان است؛ دلیل این امر نیز وجود آیاتی است که درباره‌ی معرفی خداوند متعال، تبیین ذات، صفات و رابطه‌ی آنها، جبر و تفویض، خطاهای منسوب به انبیاء، قضا و قدر و غیره است. در این میان، بهره‌گیری از نیروی عقل در جمع‌بندی آیات همراه با توجه به لغت، روایات و استنباط از آنها جهت تبیین مفاهیم و مقاصد آیات غیر از بهره‌ی ابزاری از براهین و قرائن عقلی در تفسیر برای روشن کردن مفاهیم و مقاصد قرآن است. نتیجه‌ی کاربرد نخست عقل، همان روش تفسیر عقلی نظری (اجتهادی) است؛ حال آنکه نتیجه‌ی کارکرد دوم عقل، همان روش تفسیر عقلی برهانی است. کارکرد مجتهدانه‌ی عقل در همه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری وجود دارد و منحصر به گرایش فلسفی نیست. حال آنکه بهره‌گیری از شیوه‌ی عقلی برهانی اغلب در تفاسیر فلسفی نمایان است. چنین روشی در توان هر مفسری نیست؛ زیرا «مفسری که می‌خواهد تفسیر عقلی برهانی ارائه کند، باید به قدر کافی با برهان‌های عقلی آشنا باشد و مقدمات (عام) منطقی و فلسفی آن را بداند و شرایط برهان و مغالطه را رعایت کند. همچنین لازم است با مسئله توهم تعارض عقل و دین و موارد تعارض تفسیر عقلی و نقلی و راه‌حل‌های آن آشنا باشد» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۲).

عدم تبصر تمام مفسران در به‌کارگیری روش تفسیر عقلی برهانی از یک سو و عدم قابلیت اجرایی آن در تمامی آیات قرآن از سوی دیگر، سبب شده است تا برخی صاحب‌نظران با رویکردی منفی و تردیدآمیز به نقد جریان تفسیر فلسفی بپردازند. عمده اشکال این افراد که اغلب از مخالفان فلسفه نیز محسوب می‌شوند، تأویل‌های نادرست و دیدگاه‌های خارج از قواعد تفسیری است. در مقابل این رویکرد بدبینانه، مفسران و محققان متبحر فلسفه به‌ویژه مروجان حکمت صدرایی، ضمن تأکید بر ضرورت تعمق فلسفی در تبیین آیات، عقل فلسفی را عقل برهانی مبتنی بر مقدمات کلی صادق، ضروری و یقینی می‌دانند. از نظر آنان چنین عقلی از مغالطه و هم و تخیل مصون است و با اصول و علوم متعارف خویش می‌تواند اصل وجود مبدأ جهان و صفات و اسمای حسنی او را به اثبات رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۷۰). بنابراین وجود پیش‌فرض‌های به‌طور کامل متضاد سبب شده است تا صاحب‌نظران قرائت یکسانی از تبیین جریان تفسیر فلسفی نداشته باشند.

در مقام جمع این دو دیدگاه می‌توان دو گونه تعریف از تفسیر فلسفی را بیان کرد:

گونه نخست: دستیابی به مفاهیم عمیق و مقاصد اساسی قرآن با بهره‌گیری از استدلال‌های برهانی و اصول عام فلسفی، به گونه‌ای که مطابق قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری باشد و در آن آرای فلسفی بر قرآن تحمیل و تطبیق نشود. این گونه از تفاسیر پسندیده هستند و مصداقی از روش تفسیر عقلی برهانی محسوب می‌شوند. در حقیقت این روش با هدف جمع میان مفاهیم صحیح آیات قرآن و قوانین فلسفی و ایجاد هماهنگی میان آن دو به کار گرفته می‌شود؛ از این رو می‌توان فلسفه‌ای قرآنی یا دینی و اسلامی ارائه داد. چنان که برخی چنین شیوه‌ای را به «قرآنی کردن فلسفه» تعبیر می‌کنند (عابدی و طیب‌حسینی، ۱۳۹۶، ص ۵۰۱). در حقیقت در چنین روشی، مفسر دلایل عقلی و شرعی را جمع می‌کند و هرگونه تعارض میان آنها را از بین می‌برد.

گونه دوم: تطبیق و تحمیل دیدگاه‌ها و اندیشه‌های فلسفی بر آیات قرآن، بدون بهره‌گیری از قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری. این گونه از تفسیر در حقیقت همان «فلسفی تفسیر کردن قرآن» است (همان). از نظر محققان نتیجه چنین روشی، تنزل نصوص دینی در برابر فلسفه و فراتر از آن، تغییر دادن مفاهیم حقیقی آیات قرآن و دور شدن از مقصود شریعت خواهد شد. در واقع این نوع تفسیر، تحمیل رأی بر قرآن و از مصادیق «تفسیر به رأی» خواهد بود (علوی‌مهر، ۱۳۸۱، ص ۳۵۲). به بیان دیگر، ثمره این رویکرد به جای قرآنی کردن فلسفه و روش فلسفی در قرآن، ارائه یک قرآن فلسفی منطبق با یکی از فلسفه‌ها یا عقلانیت‌های رایج خواهد بود که در نهایت تأویل و تطبیق به نحو فراگیری به تفسیر آیات راه می‌یابد. برخی در همین راستا با رویکرد منفی به فلسفه یونانی به عنوان منشأ فلسفه، معتقدند چنین روشی تلاش صرفاً عقلی در تأویل آیات برای استخراج مقاصد اساسی آیات با هدف تطبیق نظریات فلسفی یونان با قرآن و مستندساختن آرای فلسفی به آیات قرآنی است (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۶۴).

بر اساس دسته‌بندی فوق نمی‌توان به طور کامل با نگاهی منفی و تردیدآمیز درباره گرایش تفسیر فلسفی حکم کرد. در این میان، چنانچه مفسر با بهره‌گیری از اصول عام فلسفی و استدلال‌های برهانی به ژرف‌اندیشی در استخراج معانی آیات و ادراک مقاصد اصلی قرآن بپردازد، به گونه‌ای که مطابق قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری باشد؛ چنین تفسیری مورد اتهام واقع نمی‌شود؛ هر چند امکان دارد مانند سایر گرایش‌های تفسیری که به طور کامل بشری و غیرمعصومانه است، در استنباط اغراض الهی دچار خطا شود.

ارزیابی روش تأویل و تطبیق تفاسیر فلسفی

در خصوص ارزیابی روش تأویلی تفاسیر فلسفی باید به انواع تأویل و قواعد آن توجه کرد. چنان که به صورت کلی تأویل آیات قرآن به دو گونه صحیح و باطل دسته‌بندی می‌شود. تأویل صحیح با رعایت

قواعد تأویل و برحسب ضرورت انجام می‌گیرد و مطابق با مضامین آیات و روایات و دلایل عقلی است (شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۶۰). برای نمونه پیرامون رؤیت خداوند، مفسران شیعه ضمن تأکید بر امتناع رؤیت، آن را بر دلایل عقلی و نقلی استوار و به نحوه‌ای از توجه خاص قلبی و شهودی تأویل می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ ج ۳، ص ۴۳-۴۴). دلیل امتناع عقلی رؤیت خداوند نیز از آن روست که لازمه دیدن، پذیرش جسمانیت و مکان‌مندی برای خداست که نتیجه آن چیزی جز محتاج و محدود بودن پروردگار نیست؛ وقتی هم که خداوند محتاج و محدود باشد، دیگر نمی‌تواند غنی بالذات و لامتناهی باشد.

در مقابل رویکرد فوق، این نظر وجود دارد که چنانچه مفسری بر پایه دیدگاه‌ها و مبانی فلسفی خویش، آیه‌ای را بدون دلیل نقلی و عقلی، بر معنای خلاف ظاهر آن حمل کند، به تأویل باطل، تطبیق مبتنی بر سلیقه شخصی و تفسیر به رأی گرفتار شده است؛ زیرا تفسیر به رأی در اصطلاح عبارت است از: حمل لفظ برخلاف معنای ظاهری، بدون دلیل (انصاری، ۱۴۲۰ هـ ص ۳۵)؛ استقلال در تفسیر و اعتماد مفسر به رأی خود بدون مراجعه به غیر [از کتاب و سنت] (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ ج ۳، ص ۷۷)؛ تفسیر قرآن بدون در نظر گرفتن معیارها و اصول و علوم متعارف عقلی و مطابق نبودن تفسیر با خطوط کلی خود قرآن (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۷)؛ استبداد به رأی خویش در مقابل سیره عقل (معرفت، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۹).

بنابراین تأویل باطل افزون بر اینکه مفسر را از معنای واقعی متن دور می‌کند، منشأ فتنه و انحراف در جامعه می‌شود. بی‌تردید گره‌زدن تفسیر قرآن به تطبیق و تأویل به لحاظ روشی، در معرض این آسیب است که متن، دلالت خود را پنهان کند و مفسر به جای جست‌وجوی مفاد متن، دغدغه تثبیت اندیشه‌ها و آرای خود را داشته باشد. پیرامون تفاسیر فلسفی نیز اگر فیلسوف تنها در صدد الهام‌گرفتن از آیات برای پذیرش و تأیید ضمنی اصول و قواعد و آرای فلسفی خود نباشد، بلکه به نحوی نظر خود را مفاد آیه جلوه دهد، یا مفاد آیه را حکایتگر یا مبتنی بر نظر فلسفی خود قلمداد کند، زمینه آسیب فراهم خواهد شد. افزون بر صعوبت تبیین چگونگی دلالت آیات بر نظر فلسفی و دشواری اسناد آن به قرآن، با توجه به تغییرپذیری آرای فلسفی و امکان خطا در آنها، این آسیب نیز وجود دارد که در هر دوره‌ای مفاد آیات را با یافته‌های متغیر بشری هماهنگ سازیم (دیرباز و اسعدی، ۱۳۹۴، ص ۴۰۹-۴۱۰).

معرفی تفاسیر ابن سینا

با دقت در تاریخ فلسفه اسلامی می‌توان پی برد که نخستین فیلسوفی که به صورت روشمند و به معنای مصطلح تفسیری به تفسیر برخی از آیات و سوره‌های کوتاه قرآن پرداخت، ابن سینا بود. هرچند پیش از وی در آثار کندی و فارابی به‌طور بسیار مختصر و به صورت اشاره‌ای، در ضمن مباحث فلسفی، از تفسیر

برخی آیات سخن به میان آمده است (شریف، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۶۰). تفاسیر ابن سینا با وجود مختصر و محدود بودن، بر فلاسفه و متکلمان پس از خود تأثیری شگرف ایجاد کرد؛ به گونه‌ای که می‌توان او را مبتکر و نظریه‌پرداز اصلی تفسیر فلسفی نامید. به‌طور کلی آثار تفسیری ابن سینا را می‌توان به سه نوع متفاوت دسته‌بندی کرد:

گونه نخست: آثاری مستقل در قالب تک‌رساله‌ها و تفسیر برخی سوره‌ها و آیه‌های قرآن. این آثار از نوع تفسیر مصطلح‌اند و ابن سینا در آنها در قامت یک مفسر قرآن ظاهر شده است. رسائل تفسیری به‌جای‌مانده از ابن سینا که تاریخ نگارش آنها مشخص نیست، عبارت است از: تفسیر کامل سوره‌های توحید و اعلی و ناس و فلق، رساله *نیروزیه فی معانی الحروف الهجائیه* در زمینه تفسیر و تأویل حروف مقطعه موجود در آغاز برخی سوره‌ها و بیان اسرار آنها؛ رساله‌ای در تفسیر آیات ۱۱ و ۱۲ سوره فصلت.

گونه دوم: تفاسیر ضمنی و استطرادی از برخی آیات قرآن در لابه‌لای مباحث فلسفی. این نوع تفاسیر پراکنده و کوتاه و به‌تناسب موضوع ارائه شده است. مواجهه ابن سینا با چنین آیاتی از نوع استشهاد و بهره‌گیری از آنها در تأیید و تقویت مباحث فلسفی است. نمونه‌ای از این تفاسیر پراکنده و استطرادی عبارت است از: تفسیر آیه نور، آیه ۱۷ سوره حاقه، آیه ۱۸ آل عمران، آیه ۵۰ طه و ۷۸ شعراء، آیه ۴۴ حجر و موارد دیگر.

گونه سوم: استناد به معنای ظاهری آیات و پرهیز از هرگونه تفسیر. مواجهه ابن سینا با چنین آیاتی از نوع اقتباس و استشهاد از آیات در ضمن طرح مباحث به مناسبت‌های گوناگون است. او در این موارد به‌صرف اندکی تناسب محتوایی میان قرآن و پاره‌ای از مسئله‌های فلسفی، به برخی از آیات استناد می‌کند، بی‌آنکه تفسیری از آنها ارائه دهد. برخی استنادهای ابن سینا به آیات قرآن عبارت است از: ۳۵ کهف، ۱۹۳ شعراء، ۵۲ شوری، ۳ زمر، ۵۰ قمر، ۲۲ انبیاء و موارد دیگر (ابن سینا، ۱۴۲۷هـ ج ۲، ص ۲۱۹؛ مهدوی، ۱۳۳۳، ص ۴۰؛ خرمشاهی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۸، ۱۷۵؛ حکمت، ۱۳۸۴، ص ۱۷۰؛ محمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲-۱۰۵).

مبانی ابن سینا در تفسیر قرآن

۱. ماهیت معرفت‌شناسانه در تبیین وحی

ابن سینا با تأثیرپذیری از فارابی برای وحی ماهیتی معرفت‌شناسانه قائل است و آن را از سنخ ادراکات یقینی محسوب می‌کند. او با تحلیل نظام ادراکی و کیفیت ادراک آدمی سعی در تبیین فلسفی وحی دارد. شیخ‌الرئیس تبیین وحی را با متناسب و هم‌سنخ دانستن آن با مدرکات عقلی شروع می‌کند. در نظر

وی، تمام معارف از جمله معلومات عقلی و وحی افاضه عقل فعال است که شخص از طریق آن به معلومات آگاه می‌شود. در این میان نیز استعداد نفوس برای دریافت فیض عقل فعال به دو گونه است: استعداد ناقص که پیش از تعلیم و اکتساب و فکر است؛ استعداد تام که پس از تعلیم و اکتساب و فکر است/ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ص ۲۱۸؛ حاجیان، ۱۳۹۳، ص ۴۰. باین حال، ابن سینا برخلاف فارابی که عقل فعال را تنها منشأ وحی می‌داند، کلیات وحی را افاضه عقل فعال به نفس نبی و جزئیات آن را ناشی از فیض نفوس فلکی به نفس مستعد نبی می‌داند/ملایری، ۱۳۹۳، ص ۴۱-۴۲.

ابن سینا در جهت تحلیل فلسفی از وحی، شرایط سه‌گانه‌ای را برای پیامبران در دریافت وحی ذکر می‌کند که عبارت است از:

۱. شدت قوه حدس: از نظر او، نیروی حدس پیامبر باید به حدی باشد که بدون نیاز به تفکر و آموزش، معلومات را از عقل فعال دریافت کند/ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶-۱۱۷. در باور شیخ‌الرئیس، نفس ناطقه وقتی به بالاترین مرتبه کمال برسد، به شدت صفا پیدا کرده و به مبادی عقل فعال دسترسی پیدا می‌کند؛ به‌گونه‌ای که همه صور موجود در عقل فعال در نفس او منعکس می‌شود. در آن صورت صاحب «قوه قدسیه» خواهد شد که محل نزول وحی است/همو، ۱۴۰۴ هـ ص ۲۱۲؛ همو، ۱۳۲۶، ص ۴۶.
۲. شدت قوه تخیل: ابن سینا معتقد است نیروی متخیله پیامبر باید به حدی قدرتمند باشد که علوم و معارف دریافت شده برای او تجسم یافته، تا حد مشاهده و استماع تنزل یابد. از نظر وی، نفس پیامبر در اثر اتصال به عقل فعال، علم غیب را از فرشته وحی (عقل فعال) دریافت می‌کند و قوه متخیله، این حقایق وحیانی دریافت شده را به صورت حروف و اشکال مختلف تصویر می‌نماید. سپس این صور و اشکال در لوح حس مشترک منطبع و مشاهده و استماع می‌شود/همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷.
۳. شدت قوه متصرفه: در نظر ابن سینا نفس متحرکه پیامبر باید به حدی باشد که به واسطه آن در مواد و عناصر عالم دخل و تصرف کند و معجزاتی برای اثبات صدق دعای خود بیاورد/همان، ص ۱۲۱.

۲. جایگاه قرآن به مثابه منبع معرفت

براساس آثار ابن سینا می‌توان گفت که وی دین و قرآن را یکی از راه‌های کسب معرفت برمی‌شمارد. شاهد این مدعا آن است که بوعلی ضمن اعتراف به غیرقابل اثبات بودن معاد جسمانی از منظر فلسفی، آن را از منظر نقلی اثبات شده می‌داند. او در رساله ضحویه ضمن ممتنع دانستن معاد جسمانی، قائل به لزوم تأویل چنین متونی در شریعت است/ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۹۸، ۱۰۵؛ باین حال، معاد جسمانی را به صورت تعبیدی می‌پذیرد و بر اثبات نقلی آن تأکید می‌ورزد. در نظر او، تنها راهی که برای اثبات معاد جسمانی پیش‌رو قرار دارد، تکیه بر خبر انبیا و شرع مقدس است/همو، ۱۴۰۴ هـ ص ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۲۸.

ابن‌سینا تأکید دارد که ارزش معرفت حاصل از آموزه‌های وحیانی و دینی مطابق عقل است. در نظر او، حتی اموری که عقل از اثبات آنها عاجز است و دین بر آنها صحنه گذاشته، خلاف عقل نیست؛ بلکه دین در اینجا متمم عقل، و معرفت حاصل از آن یقینی است. وی پیرامون معاد جسمانی ضمن تصریح بر آنکه این مسئله به‌طور عقلی قابل‌اثبات نیست؛ بر این باور است که به‌واسطه شریعت الهی که نه‌تنها مخالف عقل نیست، بلکه متمم آن است، می‌توان آن را اثبات و نسبت به آن یقین حاصل کرد (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۱۵-۱۱۶).

بآنکه نظام فلسفی شیخ‌الرئیس بر عقل و استدلال تکیه دارد و برهان - دربردارنده مقدمات یقینی که به نتایج یقینی می‌انجامد - یگانه روش حقیقی فلسفه قلمداد می‌شود (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶). با این حال در مباحث معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی که به‌ترتیب بیانگر منابع معرفت و امور مرتبط با سعادت انسان است (سراج و رهبر، ۱۳۹۲، ص ۸۵، ۹۲)، قرآن منزلتی ویژه نزد ابن‌سینا دارد. چنان‌که در نظر وی، معارف وحیانی و آموزه‌های شریعت به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین عوامل سعادت انسان و همپایه عقل، تلقی شده است. او چنین سعادت را بالاتر از هر سعادت و لذت دیگری دانسته است و آن را کامل‌ترین سعادت‌های کسب‌شده برای انسان به‌شمار می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵).

۳. تفسیر باطنی از آیات قرآن

از نظر برخی محققان، سنت اسلامی (قرآن و سنت)، سنت اسماعیلی و شیعی و سنت متافیزیکی (ارسطو، افلاطون، نوافلاطونیان و فارابی) سه سنتی بودند که شاکله فکری ابن‌سینا را در یک تعامل مستمر صورت‌بندی می‌کردند و متافیزیکی خاص برای وی ساخته بودند که هرمنوتیک کتاب و سنت ابن‌سینا را تحت‌تأثیر قرار می‌دادند (نصر اصفهانی، شانظری و امامی جمعه، ۱۳۹۶، ص ۱۲۳). در این میان، تأویل‌ها و اشاره‌های باطنی ابن‌سینا از برخی آیات قرآن دقیقاً متناسب با گفتمان اسماعیلیه است، چراکه پدر و برادرش اسماعیلی مذهب بودند. ابن‌سینا خود بر آن تصریح دارد که بر اثر حضور در جلسات بحث و گفت‌وگوی اسماعیلیان، متوجه علوم عقلی شده است (ر.ک: شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۵۸؛ محمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰؛ علی محمدی، بی‌تا، ص ۵).

با دقت در آثار تفسیری ابن‌سینا نیز درمی‌یابیم که وی اصل تأویل را مبنای تفسیر خویش از قرآن قرار داده و به‌عنوان ابزاری مهم در پیوند ظاهر و باطن شریعت به‌شمار آورده است. در نظر او، حقیقت غیبی در صورتی که از طریق وحی نازل شود، نیازمند تأویل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ هـ، ص ۲۲۵). در حقیقت او با کاربست تأویل، حقایق وحیانی را با مبانی عقلانی تبیین می‌کند. هرچند در نظر شیخ‌الرئیس این شیوه به‌طور کامل اختصاصی و الهامی است، چراکه قرآن سراسر اسراری است که جز خواص، دیگران از

درک آن عاجزند. چنان که در آغاز رساله *النیروزیه* بحث از تفسیر حروف مقطعه را مربوط به حکمت الهی دانسته و این بحث را از پیچیده‌ترین مسائل حکمت و دین به حساب آورده است (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۳۴-۱۳۵). در ادامه نیز بر مبنای نظام فلسفی و با تطبیق حروف ابجد بر موجودات، به تبیین حروف مقطعه می‌پردازد. بر این اساس، رویکرد ابن سینا به نصوص قرآن، مانند اسماعیلیه، رمزی و باطنی است. در نظر ابن سینا، قرآن سراسر رموز و اسراری است که پیامبر (ص) به وسیله آن به حقایق دور از فهم عموم مردم و خارج از توان درک آنان، اشاره کرده است. پیامبر (ص) به وسیله آنچه مردم توان درک آن را دارند، به این حقایق اشاره کرد و آنچه عموم مردم توان درک آن را ندارند و فقط خواص آن را درک می‌کنند، از آنان پنهان کرد (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۲۵-۴۲۶). وی در رساله *فی اثبات النبوات* و *تأویل رموزهم و امثالهم* چنین می‌گوید: «بر نبی شرط و لازم است که کلامش رمز و الفاظش اشاره باشد؛ چنان که افلاطون در کتاب *نومیس* می‌گوید: کسی که از معانی رموز پیامبران آگاه نباشد، به ملکوت الهی نمی‌رسد. همان‌گونه که فلاسفه و اندیشمندان بزرگ یونان در کتاب‌هایشان از رموز و اشارات استفاده می‌کردند و اسرار خود را درون آن قرار می‌دادند؛ مانند فیثاغورث، سقراط و افلاطون و دیگران. این امر برای حضرت محمد (ص) نیز ممکن نبود که یک عرب بیابانی خشک را بر علم آگاه سازد؛ چه رسد به همه انسان‌ها، چراکه وی به‌سوی همه انسان‌ها مبعوث شده بود» (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۲۴-۱۲۵).

روش‌شناسی تفاسیر ابن سینا

۱. روش تفسیر عقلی - برهانی

با دقت در آثار تفسیری ابن سینا می‌توان مواردی از تفسیر قرآن را یافت که در آنها بر مبنای قواعد تفسیری، مانند توجه به معنای لغوی واژه‌ها و توجه به ظهور نهایی یا مستقر کلام (دست‌یابی به مراد جدی متکلم با مراجعه به قرینه‌های منفصل) و در نظر گرفتن سیاق و بافت کلام، به مفاهیم عمیق و مقاصد اساسی آیات قرآن دست یافته است. او در این موارد با بیانی فلسفی، از استدلال‌های برهانی و اصول عام فلسفی در جهت تفسیر آیات بهره گرفته است. چنین مواردی چون بر قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری متکی شده و در آن، آرای فلسفی بر قرآن تحمیل نشده است، گونه‌ای از تفسیر محسوب می‌شود. روش نظری - ادبی و نظری - تجربی و نظری - فلسفی مهم‌ترین گونه‌های روش‌های تفسیری است که ابن سینا در تبیین آیات از آنها بهره گرفته است. با وجود شواهد بسیار متقن در تفسیرانگاری برخی نگاشته‌های قرآنی ابن سینا، برخی محققان تمامی آثار تفسیری وی را یکسره تأویلی و تطبیقی می‌دانند. از نظر آنها، «تفسیر فلسفی ابن سینا از نوع تطبیق قرآن با فلسفه

است و به جای آنکه تفسیر باشد، تطبیق و هماهنگ کردن قرآن با فلسفه است؛ تا آنجا که گویا قرآن یک متن فلسفی است و ابن سینا شارح آن است «وکیلی، گودرزی و امانی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۲». برخلاف این دیدگاه در این بخش، با بازشماری روش‌های سه‌گانه تفسیر عقلی - برهانی ابن سینا مشخص خواهیم کرد که بخش فراوانی از نگاشته‌های قرآنی وی در زمره تفسیر محسوب می‌شود نه تطبیق.

۱-۱. روش نظری - ادبی

از آنجاکه خداوند لغت عرب را ابزار و قالب نزول در میان بشریت قرار داده است و تفهیم و تفاهم نیز با زبان و گفتار صورت می‌پذیرد، توجه به معانی لغوی و مفاهیم مفردات قرآن، نخستین قاعده و اصل لازم در تفسیر به‌شمار می‌آید. ابن سینا نیز با توجه به چنین قاعده‌ای مانند بیشتر مفسران در مواردی به تحلیل لغوی مفاهیم قرآنی پرداخته است، هرچند برخلاف آنان بلافاصله پای زبان فلسفی و مبانی خاص فلسفی خویش را به میان می‌کشد و از لغت در تحلیل فیلسوفانه استفاده می‌کند. برای نمونه در تفسیر عبارت «لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ» (نور، ۵۵) می‌گوید: «شرق» در لغت جایی را گویند که نور از آن شروع به تابش می‌کند و «غرب» جایی را گویند که نور در آن غروب می‌کند. همچنین شرق استعاره از جایی است که نور وجود دارد و غرب، از جایی که نور وجود ندارد (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۲۶-۱۲۷).

ابن سینا در تفسیر سوره اخلاص افزون بر تحلیل برهانی و فلسفی، رویکردی ادبی و واژه‌شناسانه نیز داشت؛ چنان که در تبیین واژه «صمد» در آیه «اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص، ۲) چنین می‌نویسد: صمد در لغت به دو معناست: نخست کسی که بطن و درون ندارد و دیگری، سرور و آقا. معنای نخست سلبی است و اشاره به نفی ماهیت از خداوند دارد؛ زیرا هر چیزی که ماهیت داشته باشد، درون و باطن خواهد داشت. در مقابل، هر موجودی که باطن نداشته باشد، در ذاتش ماهیت و اعتباری غیر از وجود نیست و چنین موجودی قابلیت عدم ندارد؛ بنابراین خدای صمد حق از جمیع وجوه، واجب‌الوجود مطلق است. بنا بر تفسیر دوم، معنای صمد (ایجابی و) اضافی است. او سرور تمامی موجودات یعنی مبدأ آفرینش تمامی آنهاست. ممکن است هر دو تفسیر مراد آیه باشد؛ یعنی «خدا بودن» عبارت است از مجموع این سلب و ایجاب (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۳۱۸-۳۱۷؛ همو، ۱۴۲۵ هـ ص ۲۳؛ همو، ۱۴۲۷ هـ ج ۲، ص ۲۵۷-۲۵۸).

۲-۱. روش نظری تجربی

ابن سینا یکی بزرگ‌ترین طبیعی‌دانان و پزشکان عصر خویش بوده و اندیشه‌های وی در سال‌های متمادی تأثیرگذار بوده است. بر اساس دیدگاه محققان، کتاب قانون به‌عنوان مبسوط‌ترین اثر ابن سینا در طب، قرن‌ها مورد توجه طبیبان اسلامی و اروپایی بوده است. او در این کتاب بحث‌هایی دربارهٔ

روان‌شناسی و روان‌پزشکی دارد که واقعاً مایه تعجب است (نجات‌بخش اصفهانی، بی‌تا، ص ۵۴). با مراجعه به آثار تفسیری شیخ‌الرئیس درمی‌یابیم که ایشان از علوم طبیعی زمان خویش در تبیین آیات بهره گرفته است. هرچند مبانی بسیار از آن علوم در سده معاصر مورد خدشه و انتقاد جدی قرار گرفته است. در این میان، برخی اشارات علمی ابن‌سینا به جهت رعایت ضوابط تفسیری، در قلمرو تفسیر علمی قرار می‌گیرد و نمی‌توان آنها را تفسیر به رأی تلقی کرد.

ابن‌سینا در تفسیر آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا» (فصلت، ۱۱) چنین می‌نویسد: «پروردگار با لفظ دخان به ماده آسمان اشاره می‌کند. دخان جوهر ظلمانی است و ماده نیز منبع ظلمت است؛ از این جهت که منبع عدم است. تعبیر «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا» نیز اشاره به این مطلب دارد که ماده فلک با ماده عناصر دیگر متفاوت است» (ابن‌سینا، ۱۴۲۷هـ ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۶؛ عاصی، ۱۴۰۳هـ ص ۹۱).

شیخ‌الرئیس همچنین در تفسیر سوره‌ی اعلیٰ ذیل آیات «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ، الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ، وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهْدَىٰ، وَ الَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ، فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ» (اعلیٰ، ۵۱)، وجود خداوند متعال را از راه تأمل در خلقت حیوانات و گیاهان مستدل می‌سازد و آفرینش حیوانات را مبتنی بر طبیعتشان نمی‌داند و نیازمند خالق قادر مختار می‌داند. تعابیر وی در این زمینه چنین است: بدان که مقصود از این آیات، دو گونه استدلال بر وجود خداوند حکیم علیم است: نوع نخست، استدلال به آفرینش حیوانات است؛ چنان که حیوان مرکب از بدن و نفس است که در آیه «خَلَقَ فَسَوَّىٰ» بدان اشاره شده است. دلیل این استدلال عبارت است از اینکه بدن هر حیوانی به مقدار معینی تقدیر یافته و این تقدیر همان «خلق» است. همچنین این بدن از اجزاء چهارگانه گرمی و سردی و رطوبت و خشکی تشکیل شده است و هرکدام از این اجزاء بایستی به اندازه معینی تقدیر یافته باشد تا مزاج موردنظر به وجود بیاید؛ زیرا اگر این اجزاء افزایش یا کاستی پیدا کند، مزاجی که به وجود می‌آید، مزاجی دیگر خواهد بود نه آن مزاج موردنظر، این همان معنای «تسویه» است.

اما آیه «وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهْدَىٰ» شاهد استدلال به نفس حیوان است و معنای آن این است که خداوند متعال برای هرکدام از این اعضای مخصوص، نیروی ویژه آن عضو را مقدر کرده و پس از آن، این نیروها را به‌عنوان نیروهای کسب منافع و مصالح قرار داده است. به‌طور مثال، برای چشم نیروی دیدن، برای گوش نیروی شنیدن و برای معده نیروی هضم‌کننده قرار داده است.

نوع دوم، استدلال بر وجود صانع به وسیله احوال نبات است که با آیات «وَأَلَدَىٰ أُولَٰئِكَ مَرَعَىٰ، فَجَعَلَهُ غَنَاءً أَحْوَىٰ» به چنین آفرینشی استدلال شده است. علت مقدم داشتن استدلال به احوال حیوان بر استدلال به احوال نبات نیز دو چیز است: یکی شریف تر بودن حیوان (نسبت به نبات) و دیگری نیز فزونی شگفتی های خلقت حیوان نسبت به نبات (بن سینا، ۱۴۲۷ هـ ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۳؛ عاصی، ۱۴۰۳ هـ ص ۹۶-۹۷).

در پایان نیز در پاسخ به این پرسش اگر گفته شود که خالق و مؤثر در حیوانات و گیاهان، طبیعت است و نیازی به باور به وجود خداوند متعال نداریم، ابن سینا چنین پاسخ می دهد که کار طبیعت در کیفیت با یکدیگر مختلف نیست، در حالی که خلق حیوان دارای جهت ها و کارهای گوناگونی است؛ بنابراین نمی توان آن را به یک فاعل بدون شعور مانند طبیعت نسبت داد (بن سینا، ۱۴۲۷ هـ ج ۲، ص ۲۳۰).

۱-۳. روش نظری فلسفی

در مواردی روش مفسر بدین گونه است که ضمن پابندی به ظاهر آیات قرآن، آنها را با زبان فلسفی توضیح می دهد. به بیان دیگر، در این موارد اهتمام مفسر پس از وفاداری بر ظاهر آیات و ضوابط تفسیری، شرح و بسط و مستدل کردن مفاد آیه از طریق مفاهیم و اصول و قواعد فلسفی است. بسیار روشن است که اگر مبنای مورد توجه فیلسوف به لحاظ تأملات عقلانی، پذیرفتنی باشد و با رهنمودها و محکومات کلی قرآن و روایات در تعارض نباشد، می توان از آن به عنوان یکی از لایه های معنایی آیات دفاع کرد.

روش نظری فلسفی از آن رو در تفسیر آیات کارآمد است که برخی آیات عمیق اعتقادی قرآن در فلسفه بررسی می شوند. در مواردی نیز فلاسفه با بهره گیری از مفاهیم فلسفی و استدلال های برهانی و اصول و قواعد فلسفی به تبیین چنین آیاتی می پردازند. در این میان، برخی مبانی عام فلسفی به طور کامل عقلانی و در محدوده بدیهیات و مبتنی بر قواعد متقن استنتاج منطقی هستند. چنین مبانی و قواعدی مطابق با مقاصد و مدلول های آیات هستند و به نوعی تفسیر اجتهادی محسوب می شوند. ابن سینا نیز بر اساس روش یادشده به تبیین برخی آیات قرآن می پردازد.

شاخص ترین روش برهانی و فلسفی ابن سینا در تفسیر آیات در سوره اخلاص نمایان است. او در تفسیر آیه «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» (اخلاص، ۳) ابتدا بر مبنای اینکه احتیاج و استناد همه عالم به خداوند است و او اعطا کننده وجود به جمیع موجودات و فیاض وجود، با بخشش بر تمامی ماهیات است، سخن را به آنجا می رساند که صدور مثل از او ممتنع است. در توضیح امتناع صدور مثل از خداوند نیز چنین می نویسد: شاید به ذهن چنین خطور کند که همان گونه که هویت خداوند متعال، اقتضای

خداوندگاری اوست که معنای آن افاضه بر کلّ و ایجاد کلّ است، شاید از وجود خود، وجود مثل خویش را افاضه کند تا آن مثل، فرزند او باشد. در ادامه در رد این ذهنیت، نسبت میان مولود و خداوند را از نوع نسبت پدری و فرزندگی نمی‌داند و چنین نسبتی را به هیچ وجه عملی نمی‌داند؛ چراکه از خداوند، مثل او متولد نمی‌شود، زیرا هر چیزی که از آن، مثلش متولد می‌شود، ماهیت آن مشترک میان آن و غیرش است. پس آن چیز جز با ماده و ارتباط با آن مشخص نمی‌شود و هر چیزی که مادی باشد یا با ماده ارتباط داشته باشد، متولد از غیر است. بر این اساس، تقدیر کلام این گونه می‌شود که «لَمْ يَلِدْ لَأَنَّهُ لَمْ يُوَلَدْ» او نمی‌زاید، چون متولد نمی‌شود/ابن سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۳۱۸؛ همو، ۱۴۲۵هـ ص ۲۳-۲۴؛ همو، ۱۴۲۷هـ ج ۲، ص ۲۵۹-۲۵۸).

ابن سینا با طرح پرسشی مقدر پیرامون اینکه اگر کسی بگوید کجای این سوره اشاره دارد بر اینکه خداوند متعال از چیزی متولد نشده است، چنین پاسخ می‌دهد: چون خداوند متعال، هیچ ماهیت و اعتباری جز آنکه هویت مطلقه [او، اوست]، ندارد و هویت او به ذات خودش است، بنابراین واجب است از کسی متولد نشود و گرنه در این صورت، هویتش از دیگری گرفته می‌شود و او [هویت مطلقه] برای ذات خویش نخواهد بود/همو، ۱۴۰۰هـ ص ۳۱۸؛ همو، ۱۴۲۵هـ ص ۲۴؛ همو، ۱۴۲۷هـ ج ۲، ص ۲۵۹).

ابن سینا در پایان در مقام نتیجه‌گیری معتقد است که این محدود و مشخص کردن گستره در قرآن به وسیله (لفظ) همسر و فرزند به این شرح بازمی‌گردد که تولد به معنای جدا شدن چیزی از مثل خود است و به آنچه مثل ندارد، گفته نمی‌شود که فرزند دارد و مثل او از او جدا نخواهد شد؛ زیرا جدا شدن (انفصال) اقتضای انفعال است و شیء زمانی منفعل می‌شود که ماهیت نوعیه‌اش، متکثر باشد. این ماهیت نیز به دلیل ماده است و هر چیزی که مادی باشد، ماهیتش، هویت او نخواهد بود. در مقابل، واجب‌الوجود، ماهیتش هویت اوست. پس گیری از او متولد نمی‌شود و او نیز از غیرش، متولد نخواهد شد/همو، ۱۴۰۰هـ ص ۳۱۸-۳۱۹؛ همو، ۱۴۲۵هـ ص ۲۴؛ همو، ۱۴۲۷هـ ج ۲، ص ۲۶۰-۲۵۹).

در توضیح دیدگاه ابن سینا که «هویت حق تعالی را به ذات خودش» یا آنکه «ماهیت واجب‌الوجود را هویت او» می‌داند، باید گفت این دیدگاه به «عینیت وجود و ماهیت در واجب‌الوجود» بازمی‌گردد. با این توضیح که خداوند برخلاف موجودات که مرکب از وجود و ماهیت‌اند، وجود محض و بسیط حقیقی است و هیچ نوع ترکیبی در ذاتش راه ندارد، پذیرش یکی بودن وجود و ماهیت خداوند به منزله باور به اصل منبع فیاضیت حق تعالی است. از آن رو که خداوند وجود محض است، در هر لحظه در حال افاضه وجود به مخلوقات است و ضمن آنکه مخلوقات را ایجاد می‌کند، به آنها وجود می‌بخشد. به بیان دیگر، خداوند وجود بی‌نیازی است که وجود همه مخلوقات مرتبط با او و متعلق به اوست. در مقابل، ماهیت مخلوقات هیچ اقتضایی نسبت به وجود و عدم ندارد و برای موجودیت، به افاضه وجود

از دیگری نیازمند هستند؛ از این رو وجود داخل در ماهیت آنها نیست و از خارج بر آنها عارض شده است. در مقابل، وجود برای حق تعالی، عرضی نیست و ماهیتی غیر از وجود و انبثش نیست؛ در نتیجه ذات او عین وجود است.

تبیین فلسفی ابن سینا در آیه «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص، ۴) نیز به طور کامل نمایان است. او در تبیین کفونداشتن برای خداوند به آیه پیشین اشاره می‌کند که بر اساس آن، او از مثل خویش متولد نشده و مثلش نیز از او متولد نشده است. پس موجودی که از چنین شأنی برخوردار است، هیچ کفوی ندارد. در ادامه اهتمام ویژه‌ای در تبیین لفظ «کفواً» می‌ورزد و کفو نداشتن برای خداوند را عدم امکان کفو در تساوی و قدرت وجود می‌داند. ابن سینا در تحلیل عدم امکان کفو در تساوی قدرت وجود برای خداوند، تساوی را با دو احتمال بیان می‌کند:

نخست آنکه برای او مساوی در ماهیت نوعی وجود داشته باشد؛ دوم آنکه مساوی در وجوب وجود باشد؛ اما احتمال نخست با بیان «وَلَمْ يُولَدْ» باطل می‌شود، زیرا هر آنچه ماهیتش، مشترک میان خود و دیگری باشد، وجودش مادی است و از غیر خودش متولد شده است؛ در حالی که او از غیر خودش متولد نشده است. در بیان احتمال دوم نیز بر این باور است که اگر برای او مساوی در ماهیت جنسیه، وجود داشته باشد که همان وجوب وجود است، این با معنی آیه باطل می‌شود؛ زیرا در این صورت دارای جنس و فصل است و وجود او از ازدواج حاصل از جنس او که مانند مادر و فصل او که مانند پدر است، تولد خواهد یافت، حال آنکه او تولد نیافته است. در پایان نیز بطلان احتمال دوم را بر اساس ابتدای سوره می‌داند که بر اساس آن، هر چیزی که ماهیتش از جنس و فصل تشکیل شده است، هویتش برای ذات او نخواهد بود، اما او، اوست/ ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۳۱۹؛ همو، ۱۴۲۵ هـ ص ۲۴-۲۵؛ همو، ۱۴۲۷ هـ ج ۲، ص ۲۶۰-۲۶۲.

ابن سینا در پایان تفسیر سوره اخلاص مطالبی به طور کامل برهانی و فلسفی به عنوان خاتمه ذکر می‌کند که به نوعی بیانگر ترتیب برهانی سوره و نظم منسجم موجود در ترتیب کلمات آن است. از نظر وی، از ابتدای سوره تا «اللَّهُ الصَّمَدُ» در پی بیان ماهیت خداوند و لوازم ماهیت او و وحدت حقیقت اوست که اصلاً مرکب نیست. همچنین از آیه «وَلَمْ يُولَدْ» تا «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» در پی بیان این است که هیچ چیزی در نوع و جنس با خداوند برابر نیست. بدین معنا که تعریف حدی برای حق تعالی وجود ندارد و مفهوم واجب‌الوجود «انثیت محض» است؛ از این رو دارای ماهیتی که پس از تکمیل معنای نوع بر آن عارض می‌شود، نیست. همچنین از آنجا که جنس از جهتی بخشی از شیء است، بنابراین ترکیب در ذات واجب‌الوجود راه ندارد. حال عدم برابری اشیاء با خداوند نه به وسیله متولدشدن او از کسی

و نه به وسیله زاییدن کسی از اوست و نه به وسیله اینکه کسی در وجود با او برابر باشد. با این حد، شناخت ذات او کامل می‌شود. اگر هدف نهایی از طلب همه علوم شناخت ذات خداوند متعال و صفات و کیفیت صدور افعال او باشد، با توجه به اینکه این سوره به شیوه تعریض و اشاره، به همه مطالب مرتبط با بحث شناخت ذات خداوند دلالت دارد، بدون تردید معادل ثلث قرآن خواهد بود/همو، ۱۴۲۷ هـ ج ۲، ص ۲۲۲.

آیات ششم تا انتهای سوره اعلی از دیگر آیاتی است که ابن سینا با تحلیلی فلسفی به تبیین آنها پرداخته است. در این میان از آیات یکم تا پنجم مباحث توحید، از آیات ششم تا پانزدهم مباحث نبوت و از آیات شانزدهم تا هفدهم، مباحث معاد را برداشت می‌کند/ابن سینا، ۱۴۲۷ هـ ج ۲، ص ۲۳۴-۲۴۵؛ عاصی، ۱۴۰۳ هـ ص ۹۷-۱۰۳.

ابن سینا در بخشی از کتاب *اشارات و تنبیهات* نیز در تبیین برهان صدیقین که مختص حکمای الهی است، آن را بهتر از برهان متکلمان و حکمای طبیعی می‌داند. از جمله دلایلی که ابن سینا در ترجیح برهان حکما بدان استناد کرده آیه «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت، ۵۳) است. او در تقریر برهان صدیقین به تفاوت مسیری که اندیشمندان در اثبات واجب‌الوجود پیموده‌اند، اشاره می‌کند. در این میان، متکلمان از طریق حدوث عالم و حکمای طبیعی از طریق وجود حرکت بر وجود خداوند استدلال کرده‌اند. در نظر شیخ‌الرئیس این دو روش، استدلال از اثر بر مؤثر و راه یافتن از معلول به علت است که فلاسفه آنها را «برهان این و دلیل» می‌نامند. در مقابل، شیوه حکمای الهی بدین‌گونه است که از بررسی حقیقت هستی و بدون وساطت مخلوقات به واجب‌تعالی می‌رسند. به بیان دیگر، آنها از طریق وجود و اینکه موجود یا واجب است و یا ممکن، بر اثبات واجب‌الوجود استدلال می‌کنند. به باور ابن سینا، روش حکمای الهی در اثبات واجب‌تعالی، شریف‌تر و محکم‌تر از روش متکلمان و حکمای طبیعی است؛ به جهت آنکه حکمای الهی از علت به معلول می‌رسند، چراکه با بررسی در احوال هستی به وجود واجب اعتراف می‌کنند و به نظر آنان وجود و وجود، دلیلی بر سایر هستی‌های امکانی واقع می‌شود. این استدلال همان «برهان لم» است که در علم منطق به‌عنوان بهترین استدلال معرفی شده است، استدلالی که از هر نوع خطا و اشتباه مصون است و موجب یقین می‌شود. به همین دلیل ابن سینا روش حکمای الهی را روش صدیقین نامیده است. در این میان، دو مرتبه استدلال به آیات آفاقی و انفسی بر وجود حق و استشهاد به وسیله حق بر هر چیزی را در سخن خداوند متعال که فرمود: «سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» به ازای دو شیوه برهان انی و لمی قرار داد/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۸۶۷.

۲. روش تأویلی تطبیقی

با مراجعه به آثار تفسیری ابن سینا درمی‌یابیم که وی در تبیین برخی آیات قرآن بدون توجه به قواعد صحیح تفسیری همچون پایبندی به ظاهر آیات، مبانی و دیدگاه‌های فلسفی خویش را بر آیات تطبیق و تحمیل می‌کند. چنان‌که پیش‌تر مطرح شد این رویکرد ابن سینا در راستای تبعیت از اندیشه‌های باطنیان اسماعیلیه در سده‌های چهارم و پنجم هجری است. بر اساس این دیدگاه، حقایق اصلی و باطنی کتاب الهی در ورای الفاظ ظاهری پنهان، و طریق دست‌یابی به این حقایق به‌وسیله تأویل که همان «اساس» است، میسر خواهد شد (ناصر خسرو، ۱۳۳۸، ص ۱۸۰). در نظر باطنیان اسماعیلیه، مرتبه باطن بر ظاهر تقدم دارد و باطن، روح دین محسوب می‌شود؛ چنان‌که ناصر خسرو، شریعت بدون تأویل را مانند جسم بی‌روح می‌داند (همو، ۱۳۴۱، ص ۶۶). او همچنین بر جنبه رمزی و مثالی قرآن و شریعت به‌عنوان حکایت‌کننده حقایق والا تر تأکید می‌کند و چنین می‌نویسد: «شریعت ناطق، همه رمز و مثل است؛ پس هر که هر مثال را معانی و اشارت نداند، بی‌فرمان شود» (همان، ص ۱۸۰). برخی محققان در توجیه رویکرد باطنی اندیشمندان به آیات قرآن در سده‌های چهارم و پنجم هجری بر این باورند که شاید به‌ظاهر بتوان با این نظر همراهی کرد که اوضاع و احوال زمانه ایجاب می‌کرد که اندیشمندان برای اعتباربخشی به نظر خود مؤیداتی از کتاب و سنت بیاورد تا متهم به مخالفت با دین نشود، ولی آنچه صواب به نظر می‌رسد این است که عموم اندیشمندان آن عصر نیز از دل و وجدان به کتاب و سنت باور داشتند و مطالبشان را موافق دین و یافته‌های نظری خود را تأویل و اسرار آیات و روایات می‌دانستند (درباز و اسعدی، ۱۳۹۴، ص ۲۸۶).

در حال براساس قضاوتی منصفانه و مبتنی بر ارزیابی‌های تفسیرپژوهانه می‌توان گفت که برخی از تفاسیر ابن سینا در شمار تفسیر به رأی، و مبتنی بر سلیقه شخصی او است. دلیل این امر نیز ناشی از عدم توجه به قواعدی چون دست‌یابی به ظهور نهایی یا مسقر کلام، سیاق و بافت کلام، اصل قراردادن محکمت برای روشن کردن متشابهات و سایر موارد است. ابن سینا در نمط سوم از اشارات به تفصیل و در رساله ششم از کتاب تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات به اختصار و با رویکردی فلسفی و عرفانی به تطبیق مراتب عقل نظری با آیه نور می‌پردازد. او در سراسر تفسیر این آیه با شیوه تأویلی تطبیقی پیش رفته است، به‌گونه‌ای که کمترین پیوندی میان ظاهر و معنای باطنی مشاهده می‌شود.

او در ابتدا در تطبیق مراتب عقل نظری بر آیه نور به صورت بندی قوای نفس می‌پردازد. چنان‌که در نظر او، قوای نفس انسانی که به نفس ناطقه قدسی معروف است، دو دسته‌اند: قوه عملی که به صورت مختار، در بدن تأثیر می‌گذارد و در آن تصرف می‌کند و آن را کمال می‌بخشد؛ قوه نظری که از مافوق خویش تأثیر می‌پذیرد و رو به سوی عقل فعال دارد و بر حسب استعداد نهفته در جوهرش

طلب کمال می‌کند/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۱-۳۵۲). ابن سینا در ادامه عقل نظری را با توجه به فعلیت ادراک و میزان تقرب به عوالم عقلی و مبادی عالی وجود، به چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد طبقه‌بندی می‌کند/همان، ص ۳۵۲-۳۵۵). شیخ‌الرئیس افزون بر عقل عملی و عقل نظری، در کتاب *اشارات* از عقل قدسی نیز سخن به میان می‌آورد و در تطبیق آن بر برخی تعابیر آیه نور استفاده می‌کند. به‌طور کلی، او عقل قدسی را مرحله‌ای از عقل نظری می‌داند که در آن معقولات از طریق حدس و بدون تفکر حاصل می‌شود/همان، ص ۳۶۰).

با مراجعه به تبیین ابن سینا از آیه نور می‌توان به رویکرد تطبیقی وی در تمثیل آیه پی برد. در نظر او، نور مشترک معنوی است و دو مفهوم ذاتی و استعاری دارد. نور در مفهوم ذاتی آن همان‌گونه که ارسطو در کتاب *درباره نفس*، گفته به معنای کمال است. در مفهوم استعاری نیز دربردارنده دو معنا است: یکی خیر و دیگری سببی که رساننده به خیر است. نور، در این آیه نیز به همین معناست؛ یعنی آنکه خدا خیر است و سبب هر چیزی نیز هست/ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۷۵، ۲۲۵؛ ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۲۵). شیخ‌الرئیس در ادامه، مراتب قوه نظری را بنده‌بند با آیه تطبیق می‌دهد. در حقیقت او به واسطه تمایل و اشتیاقی که به سازش میان دین و فلسفه دارد، کلمات آیه را رموزی برای اصطلاحات فلسفی خویش قرار می‌دهد. چنان‌که عقل هیولانی را به «مشکات»، عقل بالملکه را به «زجاجه»، عقل بالفعل را به «مصباح»، عقل مستفاد را به «نور علی نور» و عقل قدسی را به «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ كَوْنُ لَمْ تَمَسُّهُ نَارٌ»، مطابقت می‌دهد. همچنین عقل فعال را به «نار»، فکر را به «شجرة مبارکه زيتونه» و حدس را به «زیت» تشبیه می‌کند/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴).

ابن سینا در تفسیر سوره فلق نیز دست به تأویل می‌زند، دلیل این روی آوردن وی به تأویل نیز ایجاد یک نظام فلسفی برای این سوره است. او در ابتدای سوره، «رَبِّ الْفَلَقِ» را به کسی که تاریکی عدم را به نور وجود شکافته تأویل کرده که همان مبدأ اول و واجب‌الوجود بذاته است. این شکافندگی تاریکی عدم به نور وجود نیز از لوازم خیریت مطلق خداوند است. همچنین نخستین موجودی که از او صادر شده قضای اوست که هیچ شرارتی در آن نیست، جز اینکه خداوند امر را به عالم قدر نازل می‌کند و در اینجا تزاحم و درگیری‌ها آشکار می‌شود و در عَرَضِ شَرِّهايي ایجاد می‌شود. بنابراین در اینجا استعاده مورد نیاز می‌شود: «رَبِّ الْفَلَقِ، مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ». همچنین دلیل اینکه تعبیر «رَبِّ الْفَلَقِ» پیش از «مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ» ذکر شده، آن است که دانسته شود خیر، به قصد حقیقی و اول مطلوب است و شر، مقصود بالتبع و بالعرض است. سپس «غاسق» را به تاریکی‌هایی تأویل کرده است که از نیروهای حیوانی نفس جزئی انسان حاصل می‌شود و وجه نفس نورانی را مکدر می‌کند. این امر استعاده به رب‌الفلق را ایجاد

کرده است: «وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ». این دو آیه نسبت عموم و خصوص دارند، چراکه استعاذه اول از همه شرور و استعاذه دوم از شرور خاص است. در ادامه «الْقَمَاتِ فِي الْعَمَدِ» را به نیروهای نباتی که جسم انسان را با دمیدن خود رشد می‌دهد و تغذیه می‌کند، تأویل کرده است؛ چون نفس با این نیرو هم مکدر می‌شود، نیازمند استعاذه از این شر است. شایسته ذکر است که جایگاه این نیروها پس از نیروهای حیوانی است، از این رو در آیه مؤخر آمده است. در انتها نیز آیه پایانی را به نزاع حاصل میان تمامی نیروهای بدن و نفس، تأویل می‌کند. از نظر او، پس از همه اینها شری باقی ماند که باید از آن پناه برد که همان شر تعارض و تقابل میان تمام این نیروها و نفس است. این همان تعارضی است که بین انسان و شیطان واقع شد و سبب حسادت شیطان به انسان شد. این همان مطلبی است که سوره به آن ختم می‌شود و با آیه «وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» به آن اشاره شده است/ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۳۲۵-۳۲۹؛ همو، ۱۴۲۵هـ ص ۲۷-۳۱؛ همو، ۱۴۲۷هـ ج ۲، ص ۲۶۶-۲۷۸).

از دیگر تأویل‌های ابن‌سینا می‌توان به تأویل «خَنَاسٌ» به قوه متخیله و «جَنٌّ» و «نَاسٌ» به حواس باطنی و ظاهری در سوره ناس اشاره کرد. او در تفسیر آیه «مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ» (ناس، ۴) بر این باور است که نیرویی مسبب وسوسه نیروی متخیله است که به جهت صیوریت آن برای نفس حیوانی به کار می‌آید. حرکت این نیرو معکوس است؛ چراکه وجه نفس به سوی مبادی مفارقه (اصول والای جدا از ماده) است. پس اگر نیروی متخیله را مشغول ماده و متعلقات آن کنی، نیروی تخنّس حاصل می‌شود؛ یعنی معکوس حرکت می‌کند و نفس انسانی را خلاف مبادی مفارقه جذب می‌کند. به همین دلیل این نیرو خَنَاس نامیده شده است/ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۳۳۳-۳۳۴؛ همو، ۱۴۲۵هـ ص ۳۳؛ همو، ۱۴۲۷هـ ج ۲، ص ۲۸۳. از نظر ابن‌سینا در آیه «مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ» (ناس، ۶) مراد از جن، استتار و مخفی شدن و مراد از انس، انس و الفت گرفتن است. پس مراد از امور مستتر و مخفی، حواس باطنی و پنهان و امور موجب انس، حواس ظاهری و آشکار است/ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ ص ۳۳۴؛ همو، ۱۴۲۵هـ ص ۳۳-۳۴؛ همو، ۱۴۲۷هـ ج ۲، ص ۲۸۴. شیخ‌الرئیس در تفسیر آیه «وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ» (حاقه، ۱۷) عرش را به فلک نهم که به فلک‌الافلاک مشهور است، تأویل می‌کند. همچنین هشت فرشته حمل‌کننده عرش را به فلک‌های هشت‌گانه‌ای که زیر فلک نهم قرار دارند، تأویل کرده است. او در تبیین معنای قرارگرفتن خداوند متعال بر روی عرش، آن را به نهایت موجودات ابداع شده جسمانی، معنا می‌کند/ابن‌سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۲۸-۱۲۹).

ابن‌سینا در تفسیر آیات «عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ، وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً...» (مدثر، ۳۰-۳۱)، جحیم

را به نفس حیوانی و نوزده موکل آن را به نیروهای نفس تأویل کرده است. ملائکه را نیز به نیروهای

لطیف نامحسوس تأویل می‌کند/ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۳۱-۱۳۲).

شیخ‌الرئیس در تفسیر آیات «تَمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ، فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا...» (فصلت، ۱۱-۱۲)، «سبع سماوات» را به کُرَات هفت‌گانه، «یومین» را به ماده و صورت و «امر» را به عقول مفارق تأویل می‌کند. او پس از آنکه دخان را به ماده آسمان معنا کرد که جوهر ظلمانی و منبع عدم است؛ تعبیر «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا» را بیانگر تفاوت ماده فلک با ماده عناصر دیگر می‌داند. از نظر وی، وجه تعبیر به «أَوْ كَرْهًا» آن است که صور جسمانی در ماده عناصر برخلاف ماده فلک، ازلی نیست و به دنبال زوال و فساد صورت پیشین، صورت بعدی جایگزین می‌شود. بنابراین عناصر، تا زمانی که با صورت پیشین است، نسبت به صورت بعدی پذیرش ندارد و این کون و فساد با قهر و کراهت همراه است. ابن سینا در ادامه پیرامون آیه دوازدهم چنین می‌نویسد: این آیه به کُرَات هفت‌گانه‌ای اشاره دارد که ستارگان هفت‌گانه را حمل می‌کنند. مراد از «یومین» نیز دو جزء آنهاست؛ یعنی ماده و صورت. تعبیر «أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» نیز اشاره به عقول مفارق می‌کند که محرک آسمان به شیوه تشویق و ترغیب کردن هستند/ابن سینا، ۱۴۲۷هـ ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۷؛ عاصی، ۱۴۰۳هـ ص ۹۱-۹۳).

ابن سینا تعبیر افول در آیه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكُوكِبَاتِ قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (انعام، ۷۶) را به موجودات ممکن و محسوس تأویل می‌کند. او برخلاف برخی از قائلان به کثرت واجب‌الوجود بالذات که تمامی موجودات ممکن و محسوس اعم از ستارگان و افلاک و عناصر را قدیم بالذات می‌دانند؛ با استدلال به تعبیر «لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» بر این باور است که تمام موجودات امکانی و محسوس از آن‌رو که وجودشان از غیر است، دارای یک نوع افول هستند/طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۷).

تأویل حروف مقطعه از شاخص‌ترین ابتکارهای ابن سینا محسوب می‌شود که در اغلب موارد سلیقه‌ای و مبتنی بر اجتهادی شخصی است. او در بسیاری از موارد بر پایه نظریه صدور و سلسله مراتب وجود، حروف مقطعه را رمزی از اعداد یا موجوداتی خاص در عالم هستی قرار می‌دهد و به نوعی به تطبیق حروف ابجد بر موجودات، می‌پردازد. از نظر شیخ‌الرئیس، تطبیق حروف ابجد بر حقایق عالم هستی مبتنی بر برخی قواعد است؛ چنان‌که معتقد است این حروف به ترتیب بر موجودات عالم از واجب‌الوجود گرفته تا ماده دلالت می‌کند. همچنین حرف نخست بر موجود اول، حرف دوم بر موجود دوم و بقیه بر موجودات بعدی دلالت می‌کند؛ برای نمونه «الف» بر واجب‌الوجود و حروف بعدی به ترتیب بر مراتب بعدی موجودات دلالت می‌کند. دیگر قاعده مورد باور ابن سینا بدین‌گونه است که

حروف ابجد، بدون در نظر گرفتن اضافه با شیء دیگری که در مرتبه پایین تر قرار دارد، بر ذات موجودات و در صورت اضافه شدن، بر موجودات دلالت می‌کند؛ چنان که «الف» بر ذات واجب‌الوجود، «ب» بر عقل، «ج» بر نفس، «د» بر طبیعت، «ه» بر واجب در مقایسه و اضافه بر سایر موجودات، «و» بر عقل در مقام اضافه، «ز» بر نفس در حالت اضافه با یک موجود دیگر دلالت می‌کند/ابن‌سینا، ۱۳۳۶، ص ۱۳۸-۱۳۹.

نتیجه‌گیری

تفسیر ابن‌سینا بر آیات قرآنی را می‌توان نمونه تمام عیار یک تفسیر فلسفی به شمار آورد. در این میان، توجه به ماهیت معرفت‌شناسانه آموزه‌های وحیانی، تلقی قرآن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع کسب معرفت و تکیه بر تفسیر رمزی و باطنی از آیات، مهم‌ترین مبانی تفسیری ابن‌سینا به‌شمار می‌آید. به‌صورت کلی، تأویل‌ها و اشارات باطنی شیخ‌الرئیس از برخی آیات وحی، همسو با گفتمان اسماعیلیه است. در حقیقت ابن‌سینا بنا به اوضاع و احوال زمانه جهت اعتباربخشی به دیدگاه‌های عقلی و فلسفی خویش، مؤیداتی از کتاب و سنت را در قالب تأویل بیان کرده است تا به مخالفت با دین متهم نشود. با تفکیک قواعد روش تفسیر عقلی اجتهادی از روش تفسیر عقلی برهانی می‌توان معیاری دقیق در ارزیابی آثار تفسیری ابن‌سینا ارائه کرد. او در مواردی با بهره‌گیری از اصول عام فلسفی و استدلال‌های برهانی به تبیین معانی عمیق آیات و استخراج مقاصد اصلی قرآن پرداخته است. این‌گونه از تفاسیر وی چون بر قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری مبتنی شده و در آن آرای فلسفی بر قرآن تحمیل نشده است، گونه‌ای از تفسیر موردپذیرش محسوب می‌شود. با بازشماری روش‌های سه‌گانه تفسیر عقلی برهانی ابن‌سینا مانند روش نظری ادبی و نظری تجربی و نظری فلسفی درمی‌یابیم که بخشی از نگاه‌های قرآنی وی در زمره تفسیر مصطلح به شمار می‌رود. در مقابل، در مواردی بدون بهره‌گیری از قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری، به تطبیق و تحمیل دیدگاه‌ها و اندیشه‌های فلسفی خویش بر آیات قرآن، می‌پردازد. این‌گونه تفسیرها که اغلب از سنخ تأویل است، چون مبتنی بر سلیقه شخصی و بدون توجه به قواعد صحیح تفسیری همچون پایبندی به ظاهر آیات و توجه به سیاق و بافت است، تفسیر به رأی قلمداد می‌شود.

منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات*، قاهره، دارالعرب.
- _____ (۱۴۲۵هـ). *جامع البدائع*، تحقیق محمدحسن اسماعیل، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۰۰هـ). *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۲۷هـ). *رسائل ابن سینا فی تفسیر القرآن در مجموعه تراث الشیعه القرآنی*، تحقیق محسن بیدارفر، اعداد و اشراف محمدعلی مهدوی‌راد، و فتح‌الله نجارزادگان، و علی فاضلی، قم: مکتبه التفسیر و علوم القرآن.
- _____ (۱۳۸۲). *رساله الاضحویه فی المعاد*، تهران: شمس تبریزی.
- _____ (۱۴۰۴هـ). *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به کوشش عبدالله نوری، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۹). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۶۹). *درباره نفس*، (ترجمه علیمراد داودی)، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (۱۴۲۰هـ). *فرائد الأصول*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۷۳). *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۳۸۸). *تفسیر تسنیم*، قم: نشر اسراء.
- _____ (۱۳۹۳). «روش تفسیر نزد ابن سینا و مقایسه آن با ابوحامد غزالی»، *فصلنامه حکمت سنیوی*، ۱۸ (۵۱)، ۳۷-۵۶.
- _____ (۱۳۸۴). *تفاسیر ابوعلی سینا از قرآن مجید (مجموعه مقالات)*، *جشننامه ابن سینا*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۷). *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران: انتشارات دوستان.
- _____ (۱۳۹۴). *جریان تفسیر فلسفی در کتاب آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، به کوشش محمد اسعدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ (۱۳۹۶). *التفسیر و المفسرون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۱). *محمدعلی (۱۳۸۱)*. «تفسیر عقلی روشمند قرآن»، *فصلنامه قبسات*، ۷ (۲۳)، ۱۲۰-۱۳۳.
- _____ (۱۳۹۲). «منزلت عرفان و قرآن در مقایسه با عقل در اندیشه ابن سینا»، *فصلنامه آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۸ (۱۲)، ۸۳-۱۰۰.
- _____ (۱۳۷۶). *روشهای تأویل قرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۷). *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۴۱۷هـ). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مکتبه النشر الإسلامی.

- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
- عابدی، احمد و سید محمود طیب حسینی (۱۳۹۶). تفسیر فلسفی در کتاب تفسیرشناسی؛ مبانی، منابع، قواعد، روشها و گرایشها، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- عاصی، حسن (۱۴۰۳هـ). التفسیر القرآنی و اللغه الصوفیه فی فلسفه ابن سینا، بیروت، المؤسسه الجامعه للدراسات و النشر و التوزیع.
- علوی مهر، حسین (۱۳۸۱). روشها و گرایشهای تفسیری، قم: انتشارات اسوه.
- علی محمدی، محمد (بی تا). «تأویلات فلسفی ابن سینا»، مجموعه مقالات همایش بین المللی ابن سینا، بی تا.
- محمدی، ناصر (۱۳۹۲). «مبانی و روش تفسیری ابن سینا»، دوفصلنامه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۱ (۲)، ۱۰۱-۱۱۴.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۴). سیری در نهج البلاغه، تهران: صدرا.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۷). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، مشهد، الجامعه الرضویه للعلوم الإسلامیه.
- ملایری، موسی (۱۳۹۳). تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملا صدرا، قم: کتاب طه.
- مهدوی، یحیی (۱۳۳۳). فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۳۸). خوان الاخوان، تهران: انتشارات کتابخانه بارانی.
- _____ (۱۳۴۸). وجه دین، تهران: انتشارات طهوری.
- نجات بخش اصفهانی، علی (بی تا). «مبانی فکری و فلسفی ابوعلی سینا»، مجموعه مقالات همایش بین المللی ابن سینا، بی تا.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۶). «قرآن و حدیث منبع و الهام بخش فلسفه اسلامی» (ترجمه محمد محمد رضایی)، مجله نامه مفید، ۳ (۱۲)، ۴-۱۸.
- نصر اصفهانی، محمد؛ شانظری، جعفر و امامی جمعه، سید مهدی (۱۳۹۶). «ابن سینا و نقش متافیزیک در هرمنوتیک دینی»، مجله متافیزیک، ۹ (۲۴)، ۶۹-۹۴.
- وکیلی، هادی؛ گودرزی، پریسا و امانی، محبوبه (۱۳۹۱). «تفسیر آیه نور از منظر ابن سینا و داراشکوه»، فصلنامه حکمت معاصر، ۳ (۵)، ۱۴۱-۱۵۲.