

دو فصلنامه تفسیر پژوهی

سال نهم، شماره پانزدهم

بهار و تابستان ۱۴۰۰

صفحات ۳۱-۵۲

## بررسی روش تفسیر باطنی فلسفی قرآن کریم توسط ابن سینا\*

سیده زهرا حسینی\*\*

### چکیده

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

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

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

\*\* عضو هیات علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

## ۱- مقدمه

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

## بررسی روش تفسیر باطنی فلسفی قرآن کریم توسط ابن سینا ۳۳

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

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

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

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

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

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

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

## ۲- درآمدی بر تأویل و رویکردهای تفسیری

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

رویکردهای سمانتیکی را می‌توان در این دسته جای داد که برای دستیابی به قصد گوینده، راهکارهایی را ارائه کرده‌اند. بر اساس تفسیر ماثور، روش‌های متداول برای تفسیر سخن در تفسیر قرآن کارآمد نیست و «برای فهم آن تنها باید به آثار منقول از پیامبر مراجعه کرد» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص ۳۵). اما در مقابل، می‌توان به دیدگاه پیروان تأویل متون و مدافعان هرمنوتیک اشاره کرد. هرمنوتیک که به طور کلی به معنای تفسیر و تأویل است، به دو رویکرد روش‌شناختی و فلسفی تقسیم می‌شود. هرمنوتیک عام یا روشی از مقوله روش‌شناسی است و بدون اختصاص به شاخه خاصی، روش فهم متون مختلف را بیان می‌کند. هرمنوتیک فلسفی دارای گرایش‌های مختلف است که توسط هایدگر و گادامر مطرح شده و پرورش یافته است. آنها هر گونه تفسیری از متن را برخاسته از پیش‌فرض‌های مفسر می‌انگارند و گادامر بر این باور است که این پیش‌فرض‌ها در اختیار مفسر نیستند که بخواهد و بتواند عاری از آنها با متن مواجه شود. (ر.ک: هادی، ۱۳۸۸، ص ۸۰، ۱۱۹ و ۱۲۹). از نگاه هرمنوتیک، متن مستقل از مولف معنا دارد و برای فهم متن، نیازی به درک نیت مولف نیست.

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

---

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

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

### ۳- تأویل در جهان اسلام

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

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

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

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

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

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

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

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

۱. آیاتی مانند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵)، «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده / ۶۴)، «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح / ۱۰).



و او مدعی آن نیست که آنچه می‌گوید بیان عینی متن است؛ بلکه چند بار بیان کرده که عبارات وی تنها حاصل تعقل و فهم انسانی متن هستند و خدا به حقیقت آنها آگاه است؛ مانند این عبارت وی در پایات تفسیر سوره ناس که گفت: «فهذا ما يبلغ اليه العقل في معاني هاتين السورتين المجيدتين و الله تعالى أعلم بأسرار آياته و حقائق كلماته» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۳۴). لذا شاید با قدری تسامح بتوان گفت آثار او بیش از آنکه مؤلف محور باشند، مفسر محور و متن محورند که مفسر بیش‌تر به افشا و روایت خود می‌پردازد. البته نه بدان معنا که بخواهیم ابن سینا را همنوا با هرمنوتیسین‌های پست‌مدرن بیان‌گاریم؛ نزد وی واقعیت منطبق بر عقل است و توسط عقل نیز قابل ادراک است؛ با اینحال وی قائل به رموزی است که شاید از عقل نیز پنهان مانده باشد و در اینجا وی ابزار تاویل به کار می‌گیرد. گرچه فیلسوف بودن ابن سینا و تعلق خاطر وی به متافیزیک که نه صرفاً امری نظری برای وی نیست، بلکه تمام باور و شخصیت وی عجین شده است، عامل اصلی باطنی‌گری و گرایش‌تأویلی او به شمار می‌آید؛ اما نباید از پیش زمینه خانوادگی او و پرورش در خانواده‌ای اسمعیلی مذهب غافل بود. ابن سینا خود از کلمه تأویل استفاده نکرده و بجایش لفظ تعبیر را بکار برده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۳۴). او در دانشنامه علایی، تعبیر را به دیدن چیزی از عالم غیب تعریف می‌کند که قوه متخیله آن را به این صورت درآورده است. در عبارات وی البته نوعی نسبت‌گرایی و عدم یقین نسبت به تعبیر که قوه متخیله در آن دخالت دارد، به چشم می‌خورد: «بیشتر تعبیرها به تخمین و تجربه هستند» (همان). لذا نکته‌ای که پیش از بررسی و ورود به تفاسیر ابن سینا از قرآن باید بدان توجه داشت، بار معرفتی تأویل و عدم جزم‌گرایی ابن سینا در مورد برداشت و تلقی خود است. سخن وی در این زمینه بسیار عالمانه و پخته است. از این‌رو، تأویل از نظر او نه لزوماً مطابق با وحی؛ بلکه چیزی است که علم، تجربه، ممارست و تبحر در شکل‌گیری آن نقش دارند و هر چه برخورداری مفسر از این عناصر بیشتر باشد، تأویلی پخته‌تر و مناسب‌تر ارائه

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

### ۵- ویژگی تاویل‌های ابن سینا

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

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

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

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

#### ۵-۱- مواجهه با آیات قرآن به مثابه تعبیر رمزوار

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

۱. «و لا بأس ان یشتمل خطا به علی رموزات و اشارات تستدعی المستعدين بالجبله للنظر الی البحت الحکمی» (ابن

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

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

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

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

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

---

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

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

## ۲-۵- مابعدالطبیعی سازی مفاهیم حاصل از تحلیل رموز

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

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

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

احتیاج کل ماسوا به او، دال بر علیت واجب الوجود برای تمام موجودات است. وی در این خصوص می‌گوید: «فان الإله هو الذی ینسب الیه غیره و لا ینسب هو الی غیره و الاله المطلق هو الذی یکون كذلك مع جمیع الموجودات فانتساب غیره الیه اضافی و کونه غیر منتسب الی غیره سلبی» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۱۳).

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

جدول: تاویل مفاهیم سه سوره توحید، فلق و ناس

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

۱. به عنوان نمونه خوبی از فراطبیعی سازی، سخن ابن سینا بطور مستقیم، نقل می‌شود: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، الهو المطلق هو الذی لا تكون هویته موقوفه علی غیره فان کل ما هویته موقوفه علی غیره فهی مستفاده منه فمتی لم یعتبر غیره لم یکن هو هو و کل ما کان هویته لذاته فسواء اعتبر غیره أو لم یعتبر هو هو لکن کل ممکن فوجوده من غیره و کل ما کان وجوده من غیره فخصوصیه وجوده من علته و ذلك هو الهویة فاذن کل ممکن فهویته من غیره فالذی یکون هویته لذاته هو واجب الوجود. و أيضا کل شیء ماهیته مغایره لوجوده کان وجوده من غیره فلا یکون هویة ماهیته لنفس ماهیته فلا یکون هو هو لذاته لکن المبدأ الأول هو هو لذاته فاذن وجوده عین ماهیته فان واجب الوجود هو الذی لا هو الا هو ای کل ما عداه فلا هویة له من حیث هو هو بل هویته من غیره و واجب الوجود هو الذی لذاته هو هو بل ذاته انه هو لا غیر و تلك الهویة و الخصوصیه معنی عديم الاسم لا یمکن شرحه الا بلوازمه و اللوازم منها اضافیه و منها سلبیه و اللوازم الاضافیه اشد تعریفا من الامور السلبیه و الاكمل فی التعریف هو اللازم الجامع لنوعی الاضافه و السلب و ذلك هو کون تلك الهویة آله فان الإله هو الذی ینسب الیه غیره و لا ینسب هو الی غیره و الاله المطلق هو الذی یکون كذلك مع جمیع الموجودات فانتساب غیره الیه اضافی و کونه غیر منتسب الی غیره سلبی» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۱۳-۳۱۴)



بررسی روش تفسیر باطنی فلسفی قرآن کریم توسط ابن سینا ۴۷

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

بقیه تفاسیر وی نیز به همین نحو پیش می‌رود. یکی از تأویل‌های مطرح ابن سینا، تفسیر این آیه است: «الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوه فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجه کانه کوکب دری یوقد من شجرة مبارکه زیتونه لا شرقیه و لا غربیه یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس و الله بکل شیء علیم» (نور / ۳۵). در این آیه، عقل هیولانی را به چراغدان، فکر را به درخت زیتون، حدس را به روغن زیتون، عقل بالملکه را به شیشه، عقل مستفاد را به نور علی نور تشبیه می‌کند، و عقل فعال را نار دانسته است که موجب روشنی مصباح (عقل بالفعل) می‌شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ۸۵-۸۶). او حتی تعبیری چون «نفاثات العقد» را نیز تحویل به معانی فلسفی می‌دهد (ر.ک: ۱۴۰۰، ص ۳۲۴-۳۲۵). که برای پرهیز از اطناب سخن از بیان آنها چشم می‌پوشیم.

## ۶- نتیجه گیری

ابن سینا همدلانه با متن مواجهه می‌شود و مفاهیم درون دینی را نه از زاویه دید جداگانه؛ بلکه با تجربه‌ای حاکی از گونه‌ای اتحاد با متن روایت می‌کند. او آنچنان با متن همدل و متحد می‌شود که مخاطب نیز سخنان وی را نه به مثابه تفسیر عبارات دیگر؛ بلکه چنان می‌یابد که گویا نگاشته و تألیف خود اوست. به این ترتیب، ابن سینا بنیانگزار سبک خاصی از تفسیر در جهان اسلام شد. گرایش تفسیر فلسفی ابن سینا بعدها الگوی فلاسفه بزرگی چون صدرالمتألهین قرار گرفت. با اینحال، سبک ابن سینا که با مابعدالطبیعی کردن مفاهیم و تجرید آنها از معانی عرفی در هم تنیده شده، همچنان منحصر به فرد است. به نظر می‌رسد او در این رویکرد، در پی قرآنی کردن فلسفه نیست، کاری که بعدها توسط ملاصدرا به انجام می‌رسد؛ بلکه وی مثبتهی مقابل آن را برگزیده است؛ تفسیر وی را می‌توان گامی بلند در راستای فلسفی کردن قرآن انگاشت. او روشی صرفاً فلسفی در تفسیر قرآن به کار گرفته و قرآن را با اندیشه‌های فلسفی تطبیق داده است؛ لذا اگر عبارات وی در این زمینه را به

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

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

#### 1. Common Sense.

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

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

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

## کتابنامه

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

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