

بررسی گرایش فلسفی ابن سینا در تفسیر سوره اخلاص (توحید)*

- ابوالقاسم خوشحال^۱
- علیرضا نجف‌زاده تربتی^۲
- حسن نقی‌زاده^۳
- سیدحسین سیدموسوی^۴

چکیده

ابن سینا سوره مبارکه اخلاص را که به توحید هم شهرت دارد، با استفاده از مفاهیم و اصطلاحات رایج در فلسفه و با تکیه بر قواعد فلسفی و به روش دقیق برهانی تفسیر کرده است. او به این سوره که محور بحث آن خداشناسی و توحید است نگاهی فیلسوفانه دارد. او نه تنها بین آیات این سوره که بالاتر از آن حتی در بین کلمات به کاررفته در آن نظم و ترتیب عقلی می‌بیند و دلیل هر مطلبی را در مقابل آن جستجو می‌کند. او در متن تفسیری خود همه تلاش خود را صرف

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۳۱.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (ab.khoshhal@chmail.ir).

۲. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (najafzadeh@um.ac.ir).

۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (naghizadeh@um.ac.ir).

۴. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (shmosavi@um.ac.ir).

می‌کند تا با استمداد از اصولی که در نظام هستی‌شناسی خود به آن دست یافته است، این نظام دقیق عقلی بین کلمات و آیات را آشکار سازد. ما در این مقاله به تحلیل روش تفسیر ابن‌سینا از سوره اخلاص و قواعد عقلی که او در معرفی ذات حق و شناخت او بهره گرفته است، می‌پردازیم و ضمن آن، کارآمدی گرایش فلسفی در تبیین مقاصد این سوره را مورد ارزیابی قرار داده، به محوری بودن آیه اول سوره اخلاص در معرفی خدای تعالی توجه داده و به همسویی که بین عقل و شرع در آیات این سوره وجود دارد، پی می‌بریم.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، هو، الله، اله، احد، واجب‌الوجود، سوره اخلاص.

مقدمه

ابن‌سینا فیلسوف و پزشک مشهور جهان اسلام برای اولین بار به معنای مصطلح تفسیر، بر بعضی آیات و سوره‌های کوتاه قرآن کریم تفسیر نوشته است. در تاریخ فلسفه اسلامی در آثار کندی و بعد فارابی به طور بسیار مختصر و در ضمن مباحث فلسفی از تفسیر برخی آیات سخن به میان آمده است (شریف، ۱۳۶۷: ۶۰۱/۱). اما نخستین بار شیخ‌الرئیس آیات و سوره‌های متعددی را تفسیر کرده و بر فیلسوفان متأخر از خود اثر فراوان گذاشته است. آثار تفسیری او به حدی وسیع و متنوع است که می‌توان او را مبتکر روش تفسیری جدیدی دانست که در مکتوبات روش‌شناسی تفسیر، از آن به «گرایش تفسیر فلسفی» یاد می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۵/۲). آثار تفسیری ابن‌سینا به سه نوع متفاوت قابل تقسیم است:

نخست: آثار تفسیری مستقلی که به قصد تفسیر نوشته شده و از نوع تفسیر مصطلح در بین مفسران است. او در تفسیر سوره‌های توحید، اعلی، ناس، فلق، آیات ۱۱ و ۱۲ سوره فصلت، آیه نور و آیه ۱۷ از سوره حاقه به شکل یک مفسر ظاهر شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۴؛ همو، ۱۳۱۳: ۲۹۶-۳۱۲).

دوم: مواجهه از نوع استشهاد به آیه و بهره‌گیری از آن در تأیید و تقویت مباحث فلسفی است. در این نوع مواجهه، ابن‌سینا به تناسب مسائل فلسفی مورد بحث خود از رهگذر استشهاد به آیاتی خاص، مقصود آیه را آن‌چنان که خود می‌اندیشد و هماهنگ با مسئله فلسفی مورد نظرش می‌یابد، ارائه می‌دهد.

سوم: مواجهه از نوع اقتباس از آیات در ضمن طرح مباحث به مناسبت‌های

گونگون است. تفاوت مواجهه ابن سینا در نوع دوم و سوم این است که به صرف تناسب مسئله فلسفی آیه را اقتباس نموده و بدون آنکه شرح مناسبت نماید، فهم تناسب و عمق آن را به مخاطب می‌سپارد؛ ولی در مواجهه از نوع دوم (استشهادی) شرح و بیان تناسب نموده، زوایای مناسبت آیه با مسئله مورد بحث را ارائه می‌دهد.

مهم‌ترین آثار تفسیری شیخ‌الرئیس در بخش اول قرار دارد و متون تفسیری او بر سوره‌های اعلیٰ، توحید، فلق، ناس و تک‌آیه‌ها تا کنون نسخه‌شناسی شده‌اند و در انتساب آن‌ها به او تردیدی وجود ندارد (مهدوی، ۱۳۳۳: ۴۰؛ قنوتی، ۱۳۷۰: ۳۵).

مستندات تفسیر سوره اخلاص

یکی از مهم‌ترین آثار تفسیری ابن سینا تفسیر سوره اخلاص است. نسخه‌های خطی و چاپی متعددی از تفسیر او بر این سوره وجود دارد که صحت انتساب این اثر تفسیری را به او متیقن می‌سازد. از جمله آن‌ها، مجموعه نسخه‌هایی است که در کتابخانه‌های ایران مانند: آستان قدس رضوی، مجلس و کتابخانه ملی و در کتابخانه‌های هندوستان، مصر، استانبول و کشورهای اروپایی موجود است. بروکلمان نیز نسخه‌های این اثر را معرفی نموده است (مهدوی، ۱۳۳۳: ۶۵). قاضی سعید قمی در شرح توحید صدوق به شرح عباراتی از آن پرداخته است (قمی، ۱۳۵۵: ۱۱۳/۲-۱۱۶). از این رساله دو ترجمه به فارسی موجود است: یکی به قلم حکیم ضیاء‌الدین دزی که در سال ۱۳۲۶ ش. در تهران به طبع رسیده است و دیگری ترجمه منسوب به فخرالدین احمد رودباری که در حدود سال ۱۲۶۸ ق. آن را به فارسی ترجمه کرده و نسخه خطی آن در کتابخانه مجلس (با شماره ۶۳۱) موجود است. این متن تفسیری توسط ملاجلال‌الدین دوانی مورد شرح و نقد قرار گرفته است (نسخه خزانه، ۱۷۲۳ و کتابخانه ملی تهران، ۸۷۲).

تمرکز بر اولین آیه اخلاص

بیشترین بحث شیخ‌الرئیس در تفسیر سوره اخلاص به آیه اول آن یعنی آیه شریفه ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (اخلاص / ۱) اختصاص پیدا کرده است. گرایش فلسفی در تفسیر، به سبب تخصص فلسفی او و به کارگیری برهان و قواعد فلسفی است. در چگونگی

بهره‌برداری از این گرایش برای نیل به مقاصد آیات الهی، چالش‌هایی پدید می‌آید و جهت‌یابی نسبت به هدف را کم‌فروغ می‌نماید. ابن‌سینا به جدّ با گرایش فلسفی در تفسیر این سوره همت ورزیده است. این مقاله به دنبال کمّ و کیفِ نتایجی است که او از این گرایش تفسیری به دست می‌دهد. نکته‌ای که در آیهٔ اول این سوره مهم جلوه می‌نماید، تفسیری است که او از کلمهٔ «هو» می‌کند و نقش اساسی که در آمدن کلمات بعدی یعنی «الله» و «أحد» بیان می‌دارد و بین آن‌ها ترتب عقلی دقیقی را مشاهده می‌نماید.

مطالب تفسیری شیخ‌الرئیس را در ذیل کلمات سه‌گانهٔ به کاررفته در عبارت: ﴿هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ تنظیم می‌کنیم و سپس به تحلیل مطالب تفسیری و بررسی و نقد گرایش تفسیری او می‌پردازیم.

بررسی کلمات «هو»، «الله»، «أحد»

بررسی کلمهٔ «هو»

«هو» در آیهٔ شریفه به لحاظ اعرابی، هم می‌تواند ضمیر شأن باشد و جملهٔ «الله أحد» مرکب از اسم و خبر، خبر آن باشد، چنان که نظر برخی از مفسران همین است (زمخشری، ۱۳۶۶: ۸۱۷/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۱: ۳۸۷/۲۰) و هم می‌تواند «هو» از اعظم اسماء الهی یا کنایه از آن و مبتدا بوده و لفظ جلالهٔ «الله» بدل از آن یا خبر برای آن باشد، چنان که رأی بسیاری از دانشمندان و مفسران در کنار قول سابق همین است (طبرسی، ۱۴۰۶: ۸۵۸/۱۰؛ عکبری، ۱۴۲۰: ۳۹۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۱-۳۵۸/۳۲).

رسم ابن‌سینا بر آن نیست که در تفسیر خود به مباحث لفظی پردازد؛ اما از این تعبیر او که می‌گوید: «الهُوَ المطلق هو الذی لا تكون هویتة موقوفة علی غیره» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۲) معلوم می‌شود که او با قول دوم موافق است؛ زیرا به گفتهٔ او هر گاه «هو» بر وجه اطلاق گفته شود، به هویت صرف و ائیت محضی اشاره دارد که هویتش مشروط به غیر خودش نیست؛ چون هر چیزی که هویتش مشروط به غیر خود است، بدون لحاظ آن غیر یعنی علت هستی‌بخش، «او» «او» نیست و این در غیر واجب‌الوجود

بالذات نیست. او می‌گوید:

«هو بر وجه اطلاق آن است که هویتش [او بودنش] مشروط بر غیر خودش نباشد. پس هرآنچه هویتش مشروط به غیر خودش باشد، برگرفته از همان غیر است؛ به گونه‌ای که تا آن غیر را اعتبار نکنیم، «او» «او» نخواهد بود. اما هر چیزی که هویتش به خودی خودش (لذاته) است، پس تفاوت نمی‌کند گیری را با او اعتبار کنیم یا نکنیم، «او» «او» است. اما هستی هر ممکن‌الوجودی وجودش از غیر خود اوست و هر چیزی که وجودش از غیرش باشد، پس خصوصیت وجودش که همان هویت اوست، نیز از علتش می‌باشد. بنابراین هر ممکن‌الوجودی هویتش از غیر خودش است و آنچه که هویتش از خود اوست، «واجب‌الوجود» است. همچنین هر چیزی که ماهیتش مغایر با وجودش باشد، وجودش از غیر است. پس هویت ماهیت چنین موجودی برای خود ماهیتش نیست، پس او لذاته «او» نیست. اما مبدأ اول هویتش لذاته است، پس وجودش عین ماهیت اوست. بنابراین به خودی خود واجب‌الوجود همان کسی است که «اویی» جز «او» نیست، یعنی هر موجودی غیر از او هویتی برای او نیست؛ بلکه هویتش از غیر است، در حالی که واجب‌الوجود همان است که لذاته او «او» است؛ بلکه ذات او همان است که فقط «او» است، لاغیر» (همان: ۳۱۳).

بررسی کلمه «الله»

چنان که ملاحظه شد، ابن‌سینا کلمه «هو» را که در سوره مبارکه اخلاص به صورت مطلق آمده است، کنایه از حقیقت یگانه‌ای می‌داند که فقط درباره آن بر وجه اطلاق می‌توان گفت: «او». این هویت مطلق چون وجود محض و ائیت صرف است و ماهیتی جز وجود ندارد و صرف ماهیتش عین هویتش است، پس بذاته متعین و مشخص است و به همین سبب بر وجه اطلاق و لذاته [به خودی خود او] فقط درباره او می‌توان گفت: «او». درباره این «هویت مطلق» جز آنکه بگوییم: «او» «او» است، هیچ چیز دیگری نمی‌توان گفت. وجود این حقیقت اگرچه آشکار است، آن چنان که قرآن می‌فرماید: «أَفِي اللَّهِ شَكُّ فَأَطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم / ۱۰) (آیا در وجود خدا خالق آسمان‌ها و زمین تردید دارید؟)، خداوند پاسخ سؤال را به فطرت مخاطب وا گذاشته؛ چون انسانی که به زمین زیر پایش و آسمان‌های بالای سرش در حالی که مخلوق و

معلول‌اند، یقین دارد، نمی‌تواند نسبت به آفریدگار آن‌ها تردید نماید؛ زیرا اذعان به علت باید مقدم بر اذعان به معلول باشد؛ چنان که امام حسین علیه السلام در مناجات با خداوند عرضه می‌دارد: «أَلْغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ» (سید بن طاووس، ۱۳۷۶: ۶۵/۱)؛ «آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نیست تا آشکارکننده تو باشد؟» اما کنه حقیقت او برای ما قابل شناخت نیست و تعریف او فقط از طریق لوازم و معلولات ذاتش امکان‌پذیر است؛ آن هم به لازم جامع جمیع لوازم. به عقیده شیخ‌الرئیس «إِلْهَيْتِ» کامل‌ترین لازمی است که می‌شود آن هویت مطلق را با آن تعریف کرد و سر اینکه در آیه شریفه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» بعد از «هو»، اسم مبارک «الله» آمده است، همین است.^۱ ابن‌سینا می‌گوید:

«این هویت معنایی است که هیچ اسمی برای آن نیست و هیچ امکانی برای شناخت و تعریف او جز از طریق لوازمش وجود ندارد. اما لوازم دو گونه‌اند: اضافی و سلبی. تعریفی که از لوازم اضافی حاصل می‌گردد، از تعریفی که از لوازم سلبی پدید می‌آید، بهتر و رساتر است. البته کامل‌ترین تعریف‌ها آن‌هایی هستند که به لازمی باشد که دربردارنده هر دو نوع لازم اضافی و سلبی باشد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۴).

ملاک شیخ‌الرئیس برای ترجیح یک لازم بر لازم دیگر آن است که: اولاً جامع باشد؛ یعنی هم لوازم اضافی را در بر گیرد و هم شامل لوازم سلبی باشد. ثانیاً از همه لوازم به ذات نزدیک‌تر باشد. هر چه لازم نزدیک‌تر و بی‌واسطه‌تر باشد، بهتر می‌تواند ذات را معرفی کند. به این جهت ابن‌سینا در ادامه متن تفسیری می‌گوید:

«هویت مبدأ اول لوازم بسیاری دارد که آن لوازم همگی بر یکدیگر مترتب‌اند؛ زیرا لوازم معلول‌های آن هویت‌اند و از شیء واحد حقی که از هر جهت بسیط است، بیش از یکی صادر نمی‌گردد، مگر در یک ترتیب نزولی و در یک سلسله طولی و عرضی. به علاوه تعریف به لازم قریب از تعریف به لازم بعید رساتر است. برای مثال اینکه انسان به «متعجب» تعریف شود، بهتر از آن است که در تعریف آن «ضاحک» گفته شود. به همین جهت هر کس بخواهد ماهیت چیزی را با چیزی از لوازمش

۱. در ادامه دعای عرفه امام حسین علیه السلام آمده است: «یا من لا یعلم کیف هو إلا هو، یا من لا یعلم ما یعلمه إلا هو» (سید بن طاووس، ۱۳۷۶: ۸۰/۲)؛ «ای کسی که جز او کسی نمی‌داند که او چگونه است. ای کسی که دانایی‌های او را کسی جز او نمی‌داند».

تعریف نماید، هر چه لازم نزدیک‌تر را در تعریف بیاورد، آن تعریف بهتر و رساتر است» (همان).

او سپس می‌افزاید: بهتر است این مطلب را از منظر دیگری مورد تحقیق قرار دهیم و آن اینکه لازم بعید یک شیء یعنی معلول با واسطه آن در حقیقت معلول خود آن شیء نیست؛ بلکه معلول معلول آن شیء است. چیزی که دارای سببی هست، حقیقت آن شناخته نمی‌شود، مگر از طریق علم به اسبابش. پس براساس این تحقیق اگر در تعریف ماهیت، چیزی از لوازم بعید آن ذکر شود، آن تعریف، تعریف حقیقی نخواهد بود، بلکه تعریف حقیقی آن است که در تعریف، لازم قریب یک چیز، یعنی لازمی که آن چیز به خودی خود و نه به واسطه دیگری مقتضی آن است، ذکر گردد. آن لازم هویتی است که از آن به «إله» تعبیر می‌کنیم؛ زیرا «إله» همان است که هر غیری به او نسبت داده می‌شود و او به هیچ غیری نسبت داده نمی‌شود. «إله» مطلق همان کسی است که با همه موجودات چنین است و انتساب غیر او به او اضافی است و اینکه او به غیرش منتسب نمی‌گردد، لازم سلبی اوست (همان).

او در ادامه می‌نویسد: از آنجا که دربارهٔ هویت خداوندی به سبب جلال و عظمتش چیزی جز «هو» نمی‌توان گفت، تعریف آن هویت جز از طریق لوازمش ممکن نیست. لوازم هم یا اضافی‌اند یا سلبی، و تعریف کامل‌تر آن است که در آن هم لوازم اضافی و هم لوازم سلبی بیاید و گفتیم که اسم «الله» تعالی در بردارندهٔ هر دو نوع لازم است. پس واضح می‌گردد که چرا خداوند متعال در سورهٔ مبارکهٔ توحید پس از «هو»، «الله» را ذکر نمود تا کاشف از چیزی باشد که لفظ «هو» بر آن دلالت دارد و شرحی برای آن باشد (همان: ۳۱۴-۳۱۶).

او در تفسیر این سوره، صفت «إلهیت» را به عنوان آشکارترین لازم ذات خداوند متعال معرفی می‌کند؛ زیرا وجوب وجود و مبدئیت برای کل در «إلهیت» او جمع است. او می‌گوید:

«اما مبدأ اول هیچ لازم ذاتی که بر «وجوب وجود» اولویت داشته باشد، ندارد. او واجب‌الوجود است و به واسطهٔ وجوب وجودش، او را لازم می‌آید که مبدأ برای همهٔ ماعدای خویش باشد. مجموع این دو امر [یعنی وجوب وجود و مبدئیت برای کل]

در «إلهیت» او جمع است. پس به این سبب بوده است که آیه شریفه پس از آنکه به هویت محض بسیط حقیقی که از آن به چیزی غیر از آنکه درباره آن گفته شود «هو» تعبیری نمی‌توان آورد، در تعریف آن به ناگزیر نزدیک‌ترین لازم آن را که همان «إلهیت» که جامع لوازم سلبی و ایجابی اوست، ذکر فرمود.

ابن‌سینا پس از آنکه توضیح داد که تعریف ذات خداوند متعال جز از راه لوازم ذات او امکان‌پذیر نیست، به طرح یک سؤال می‌پردازد و آن اینکه: شناخت ماهیت خدای تعالی اگرچه برای غیر او امکان‌پذیر نیست، مگر به وساطت لوازم اضافی و سلبی او، اما خداوند ﷻ که دانای به ماهیت خود است و در آنجا عقل و عاقل و معقول همه یک چیز است، چرا خداوند دانای به ماهیت و مقومات ذات خویش به بیان این مقومات نپرداخت و به ذکر لوازم اکتفا نمود؟

در پاسخ می‌گوید: برای مبدأ اول از اساس هیچ مقومی وجود ندارد؛ زیرا او واحد مجرد بسیط محضی است که هیچ کثرت و دوگانگی (و ترکیب ماهوی) در او راه ندارد. بنابراین خداوند متعال هم ذات خود را تعقل نمی‌کند، مگر به صورت هویت محض و صرف و خالصی که از هر گونه کثرتی منزّه است. اما در عین حال برای چنین وجود واحد بسیط، لوازمی هست که به همین جهت آیه شریفه از آن هویت با «هو» یاد کرد و سپس آن را با لازم قریبش که همان «إلهیت» است، تعریف کرد و به وجود مخصوص او اشاره نمود به اینکه وجود او عین ذات اوست (همان: ۳۱۶).

بررسی کلمه «أحد»

«أحد» در سخن خدای سبحان، مبالغه در وحدت است و مبالغه کامل در وحدت قابل تحقق نیست، مگر هنگامی که واحدیت به گونه‌ای باشد که شدیدتر و کامل‌تر از آن امکان‌پذیر نباشد؛ زیرا که واحد بر آنچه اطلاق می‌شود، با تشکیک همراه است و چیزی که به هیچ وجه قابل انقسام نیست، به واحدیت سزاوارتر است از آنکه منقسم به بعض وجوه می‌باشد و آنچه قابل انقسام به انقسام عقلی است، به وحدت سزاوارتر است از آنچه که به انقسام حسی منقسم می‌شود و آنچه که بالقوه قابل انقسام حسی است و دارای وحدت جامع است، به وحدت سزاوارتر است از آنکه در حس، بالفعل قابل

تقسیم است و برای آن هیچ وحدت جامعی نیست و وحدتش به سبب انتساب آن به مبدأ است (همان: ۳۱۷).

مفهوم وحدت در نظر ابن سینا مقول به تشکیک است (همان) و دامنهٔ مصادیق آن وسیع است، همان گونه که مفهوم اوصاف کمالی او همچون علم و قدرت و حیات نیز چنین اند. پس برای آنکه نه در دام تعطیل اسیر گردیم و نه در کمند تشبیه گرفتار شویم، باید حق متعال را مصداق اعلی و اتمّ این اوصاف بدانیم و وحدتی را به او نسبت دهیم که کامل تر و شدیدتر از آن قابل تصور نباشد؛ وحدتی که انواع ترکیب را از او نفی کند. و سرّ اینکه آیهٔ شریفه او را به «أحد» که صیغهٔ مبالغه است توصیف کرد و نه به «واحد»، همین است تا مبالغه در وحدت و بی‌همتایی را برساند. پس اثبات شد که وحدت، قابل توصیف به اشدّ و اضعف است و وحدت بر مصادیق خود به تشکیک حمل می‌شود و کامل تر در وحدت، چیزی است که چیز دیگری در مقابل او در وحدت قوی تر نباشد؛ چه در آن صورت در نهایت درجهٔ وحدت نخواهد بود. بنابراین چنین چیزی یگانه مطلق نیست، بلکه در مقایسه با بعضی چیزها یگانه است (همان).

«پس کلام خداوند سبحان که فرموده است: «أحد»، دلالت بر این دارد که او واحد از همهٔ جهات است و در مقام ذات او هیچ گونه کثرتی وجود ندارد؛ نه کثرت معنوی از کثرت مقومات مثل اجناس و فصول یا کثرت از اجزاء بالفعل، مثل ماده و صورت آن گونه که در اجسام مشاهده می‌شود و نه کثرت حسی بالقوه یا بالفعل. این به جهت منزّه بودن حق تعالی از جنس و فصل و ماده و صورت و اعراض و اجزاء و اعضا و شکل‌ها و رنگ‌ها و دیگر انواع قسمت است که بر وحدت کامل و بساطت حقه‌ای که برای الله ﷻ ثابت است، خدشه وارد می‌کند. او برتر از آن است که چیزی شبیه او یا مساوی با او باشد» (همان).

به عقیدهٔ شیخ‌الرئیس اگر ترتّب عقلی بین کلمات به کاررفته در این سوره لحاظ شود، دلیل بر احدیت خداوند متعال در همین سوره وجود دارد. هویت مطلق بودن خداوند که با «هو» به آن اشارت رفت، دلیل وحدانیت اوست. او می‌گوید: اگر سؤال شود که آیا بر مطالب مورد ادعای شما در ذیل لفظ «أحد» برهانی هم در سورهٔ توحید وجود دارد؟ در پاسخ می‌گوید: بلی برهانش این است که هر آنچه که هویتش از

اجتماع اجزاء حاصل شود، لاجرم هویتش متوقف بر آن اجزاء است و با حصول آن‌ها پدیدار خواهد شد. بنابراین «او» به خودی خودش «او» نخواهد بود؛ بلکه هویتش وابسته به غیر خواهد بود. اما گفتیم مبدأ اول هویتش به خودی خودش است؛ همان گونه که کلام خدای تعالی: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» بر آن دلالت دارد (همان).

تأثیرپذیری تفسیر ابن‌سینا از فلسفه او

ابن‌سینا سوره اخلاص را بر اساس مبانی هستی‌شناسی و خداشناسی فلسفه خود تفسیر کرده است. مهم‌ترین مسئله در هستی‌شناسی ابن‌سینا که با مبحث خداشناسی او رابطه تنگاتنگ داشته و به منزله مدخل و زیربنای آن به حساب می‌آید، تقسیم موجود به «واجب‌الوجود بالذات» و «ممکن‌الوجود بالذات» است. او پس از تقسیم موجود به دو قسم بنیادین واجب و ممکن، و اثبات نیازمندی ممکن به علت از راه ابطال دور و تسلسل، خداوند متعال را به عنوان «واجب‌الوجود بالذات» اثبات می‌کند. او چون در این برهان از طریق «مطلق هستی» که عین ذات واجب است و بدون واسطه قرار دادن مخلوقات، وجود خداوند را ثابت می‌کند، روش ابداعی خود را «راه صدیقین» می‌خواند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۶۶/۳-۶۷). او اگرچه اثبات وجود خداوند متعال را با این برهان محکم و ابتکاری که مقدمات آن بدیهی یا قریب به بداهت است، امکان‌پذیر می‌داند، در عین حال انسان را از درک حقیقت «واجب‌الوجود بالذات» عاجز می‌داند؛ زیرا «برای او نه جنسی هست و نه فصلی، پس برای او تعریفی هم نیست و هیچ اشاره‌ای به او جز از راه عرفان ناب عقلی ممکن نیست» (همان: ۶۵/۳).

به لحاظ هستی‌شناسی، او بسیط‌ترین موجودات است. وجود صرف و ائیت محض است و ماهیت به معنای اصطلاحی (ما یقال فی جواب ما هو) ندارد تا قابل تعریف حدی باشد. او را جنس و فصل و عرض عام و خاصی نیست تا از طریق آن‌ها قابل تعریف باشد. او را علتی هم نیست تا از طریق علتش شناخت‌پذیر باشد. در کتاب *برهان شفا*، مقاله اول، فصل هشتم ثابت شده است که علم به آنچه دارای سبب است، جز از طریق اسبابش حاصل نمی‌گردد (ابن‌سینا، ۱۹۵۴: ۸۵/۳)؛ چنان که فخرالدین رازی در *المباحث المشرقیه* (۱۴۱۵: ۱/۳۶۲) و ملاصدرا در *اسفار* (۱۳۸۳: ۳/۳۹۸) تأکید

کرده‌اند. این قاعده هم در تصورات و هم در تصدیقات جاری است. تصور گنه حقیقت یک چیز از طریق علم به مقومات آن که به منزله اسباب آن هستند، امکان‌پذیر است، اما در بسائط که دارای اجزای مقوم نیستند، شناخت آن‌ها از طریق علل مقوم آن‌ها ممکن نیست، پس با توجه به مشارکت حد و برهان از این جهت هم او را «حدی» نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۴۳).

اما به لحاظ معرفت‌شناسی هم او با حواس و عقل انسانی ادراک نمی‌شود؛ زیرا شناخت حقیقت او به معنای احاطه علمی موجود متناهی بر موجود مطلق و نامتناهی است که امری محال است. ابن‌سینا در عین حال که آن حقیقت مطلق را که بسیط‌ترین اشیاء است، شناخت‌ناپذیر می‌داند، در عین حال قائل به تعطیل هم نیست و شناخت او را از طریق لوازم ذات او امکان‌پذیر می‌داند و این تنها راه ممکن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵ و ۲۲۴). البته به باور فلاسفه، شناخت بسائط از طریق لوازم به همان اندازه دارای ارزش و اعتبار است که شناخت مرکبات از طریق مقومات (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷/۷۳). پس اگر تنها راه ممکن شناخت چیزی لوازم ذات او باشد، باید توجه کرد که لازم یک چیز می‌تواند هم علت آن چیز و هم معلول آن چیز باشد. اما ذات «واجب‌الوجود بالذات» را علتی نیست. پس تنها راهی که می‌ماند شناخت او از طریق معلولات ذات اوست.

شیخ‌الرئیس در آثار فلسفی خود اولین لازمی که نظر هر متفکری را در هنگام تأمل در هویت الهی که وجود صرف و ائیت محض است، به خود جلب می‌کند، صفت «وجوب وجود» معرفی می‌کند. او «وجوب وجود» را از آن جهت بهترین لازم برای واجب‌الوجود می‌داند که هم مبدئیت او را برای کل موجودات و هم بی‌نیازی او را از همه نشان می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۴-۳۶ و ۲۲۳-۲۲۴). پس «وجوب وجود» نخستین مفهومی است که هنگام تصور خداوند به ذهن متبادر می‌شود. اوصاف دیگر او مثل وحدانیت، بساطت و اوصاف کمالی او به واسطه صفت «وجوب وجود» او قابل درک است (همان: ۳۴۷-۳۴۸ و ۳۵۴). از نظر شیخ‌الرئیس «واجب‌الوجود بالذات» بودن خداوند سنگ‌زیرین بنای خداشناسی است و همان برای اثبات یگانگی خداوند و برائت او از نقائص و اتصاف او به همه اوصاف کمالیه کافی است. او معتقد است: «واجب‌الوجود

بالذات به حسب تعین ذاتش یکتاست و به هیچ روی مفهوم واجب‌الوجود را درباره بسیاری (کثرت) نمی‌توان به کار برد...»؛ «واجب‌الوجود بالذات با هیچ چیزی در ماهیت مشارکت ندارد؛ زیرا ماهیت هر چیزی جز او، مقتضی امکان وجود است...»؛ «واجب‌الوجود بالذات چون ذاتی مجرد از ماده و علایق ماده است، پس او هم عاقل ذات خویش و هم معقول برای ذات خود می‌باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۳-۶۳) و به قول بزرگ شارح فلسفه^۱ او، خواجه نصیرالدین طوسی، این «وجوب وجود» اوست که بر یگانگی و تمامی صفات سلبی و ثبوتی او دلالت دارد.^۱

شیخ‌الرئیس همه آیات سوره مبارکه اخلاص را با همین نتایجی که در فلسفه الهی خود به آن دست یافته است، تفسیر می‌کند. او در تفسیر آیه کریمه ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾؛ «هو» را کنایه از هویت مطلق غیب‌الغیوبی دانست که شناخت حقیقت بسیط او از راه تعریف‌های حدی و رسمی امکان‌پذیر نیست، اما در عین حال به تبعیت از آیه شریفه در جستجوی تعریفی برآمد. او «الهییت» را معادل با «وجوب وجود» دانست و به عنوان آشکارترین لازم ذات خداوند متعال معرفی کرد. سپس همین صفت را دلیل بی‌همتایی او معرفی کرد.

روش‌شناسی ابن‌سینا در تفسیر سوره اخلاص

تفسیر ابن‌سینا از آیات سوره اخلاص، کامل‌ترین و بهترین مصداق و نمونه تفسیر

۱. «ووجوب الوجود يدل على سرمديته و نفى الزائد والشريك والمثل والتركيب بمعانيه والضد والتحييز والحلول والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة والألم مطلقاً واللذة المزاجية والمعاني والأحوال والصفات الزائدة والرؤية»، همچنان که بر همه صفات ثبوتی نیز دلالت دارد: «ووجوب الوجود يدل على ثبوت الجود والملك والتمام والحقیة والخیرة والحكمة والتجبر والقهر والقيومية» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۳-۱۹۴). [حتمی بودن هستی خداوند، راهنمای همیشگی بودن او و زداپنده صفات اضافی و شریک و مانند داشتن و ترکیب‌داری و ضد و مکان‌داری و داخل در چیزی شدن و با دیگری یکی شدن و در سویی بودن و محل حوادث قرار گرفتن و نیازمندی داشتن و دردمندی و رنجوری پذیرفتن و معانی و حالات و صفات افزون بر ذات داشتن و قابل دیده شدن است. یعنی چون خداوند دارای وجوب وجود است، هیچ کدام از این صفات نقص را ندارد؛ چنان که حتمی بودن وجود خداوند راهنمای صفاتی همچون: بخشش و دارایی و بدون نقص و حق بودن و خیر بودن و حکیم بودن و جبرانگر و غلبه‌گر و پیروز و پابرجاست.]

فلسفی است که او بر اساس دانسته‌ها و مبانی فلسفی خود به بیان مقصود آیات پرداخته است و شاید نهایی‌ترین چیزی باشد که عقل یک فیلسوف می‌تواند از معانی این سوره دریابد. او در بین کلمات و آیات این سوره آن‌چنان چینش و ترتیب منطقی و برهانی می‌بیند که غیر قابل تغییر است. پس او در تبیین فلسفی خود از آیات این سوره، همه هم‌تش را مصروف می‌دارد تا این انسجام و ترتیب لفظی و معنوی و تسلسل و ارتباط دقیق عقلی بین کلمات و آیات را آشکار سازد. او به آیات این سوره گویی به چشم یک متن موجز رمزگونه می‌نگرد که نیاز به رمزگشایی دارد و شاید به همین جهت است که پس از تمام کردن تفسیر سوره، به خود می‌بالد که آنچه او گفته است، نهایت توفیق او در وقوف بر اسرار این سوره کریمه عظیمه بوده است. «فَهَذَا مَا وَقَفْتُ إِلَى أَنْ وَقَفْتُ عَلَيْهِ مِنْ أَسْرَارِ هَذِهِ السُّورَةِ الْكَرِيمَةِ الْعَظِيمَةِ» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۲۱).

ابن‌سینا در پایان تفسیر سوره توحید و در ذیل عنوان «خاتمه لهذا التفسیر»، این ترتیب دقیق و منطقی میان آیات و کلمات این سوره را که برخاسته از حقیقت ذات الهی و مطابق با واقع خارجی و غیر قابل تغییر است، به نمایش می‌گذارد. تأمل در مطالب این «خاتمه» که در عین حال تلخیص زیبا از تفسیر او توسط خود اوست، گویای این مدعا می‌باشد. او می‌گوید:

«در کمال حقایق این سوره بیندیش که در آغاز سوره با «هو» به هویت محضی اشاره نمود که هیچ اسمی برای او نیست، جز اینکه «او» «هو» است. سپس به دنبال آن «الله» را ذکر کرد که نزدیک‌ترین لوازم آن حقیقت است و کامل‌ترین و بیشترین خاصیت تعریف‌کنندگی را برای او دارد. سپس به دنبال آن لفظ «أحد» را ذکر فرمود که در آن دو فایده منظور است:

اول: آنکه چون تعریف کامل به آوردن مقومات است، اما از آن عدول شده است و به جای آن‌ها به ذکر لوازم بین پرداخته شده است تا بیان کند که خدای تعالی در ذات خود از جمیع جهات واحد است. [و هیچ کثرت ماهوی در او راه ندارد].

دوم: آن‌که «أحدیت» را بر «إلهیت» مترتب کرد و «إلهیت» را بعد از «أحدیت» نیاورد؛ زیرا «إلهیت» عبارت است از بی‌نیازی از کل و نیازمندی کل به او و آنچه چنین است، واحد مطلق است و الا نیازمند به اجزای خویش است. پس «إلهیت» من حیث هی هی، اقتضای یگانگی دارد، اما وحدت اقتضای الهیت را ندارد. سپس جمله «اللَّهُ الصَّمَدُ» را آورد که دلالت بر تحقق معنای إلهیت به واسطه صمدیتی دارد

که معنایش وجوب وجود و مبدئیت برای وجود همه موجودات است. سپس به دنبال آن بیان فرمود که از خداوند، مثل او متولد نمی‌شود، چرا که او خود متولد از غیر نیست؛ چرا که او «إله» همه موجودات و فیاض وجود بر همه آنها است، پس جایز نیست که بر مثل او افاضه وجود شود، آن‌چنان که وجود خود او از فیض غیر نبوده است. پس از آن در ادامه بیان کرد که در بین موجودات چیزی نیست که در قوه وجود با خدا مساوی باشد.

پس از اول سوره تا «اللَّهُ الصَّمَدُ» در بیان ماهیت و لوازم ماهیت و وحدت حقیقت او است و اینکه او در اساس مرکب نیست و از جمله «لَمْ يَلِدْ» تا «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» در بیان آن است که چیزی که با او نه در نوع و نه در جنس، مساوی نیست، نه متولد است و نه چیزی از او متولد شده است و چیزی که در وجود با او موازی باشد، وجود ندارد. و به این مقدار [که در سوره توحید آمد]، معرفت کامل ذات خداوند متعال حاصل می‌گردد. پس اگر مقصود نهایی از فراگیری همه علوم شناخت ذات خداوند متعال، صفات و چگونگی صدور افعال از او باشد، پس این سوره که به طریق تعریض و اشاره به همه آنچه به شناخت ذات خداوند متعال مربوط می‌شود، دلالت دارد، پس از این جهت این سوره معادل یک سوم از قرآن است» (همان).

تحلیل و بررسی

هرچند ابن سینا بر آیه اول سوره اخلاص متمرکز شده است، ولی آیات بعدی سوره را بر سیاق پیشین تفسیر نموده و با این تفسیر، تیزبینی و دقت در کلمات و ترتیب خاص قرار گرفتن هر یک در جایگاه خود را نشان داده است. این شیوه عمل او سبب شده است که تفسیر این سوره از برجستگی‌های قابل توجهی برخوردار گردد. با این نگاه، تفسیر ابن سینا دارای ویژگی‌های شایان تأملی است که به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- نقش دانش فلسفی و تبحر ابن سینا در معقولات، گرایش فلسفی او را در تفسیر، بیش از هر سوره دیگر، در تفسیر سوره توحید آشکار نموده است؛ طوری که اصطلاحات و برهان‌های فلسفی در بیان مقاصد سوره توحید، بیشترین کارایی را بروز داده‌اند. روح فلسفی و به تبع آن استدلال‌گری و برهان‌مندی در سخن بر سراسر تلاش تفسیری او حاکم است. از این منظر، کمتر عبارتی در این تفسیر می‌توان پیدا نمود که حکایتی غیر استدلالی باشد. تفسیر سوره توحید به لحاظ گرایش فلسفی مفسر، منضبط

و قانونمند است. اغلب نتایج تفسیری آن متکی به استدلال‌های منطقی و قواعد فلسفی است. از این رو نتایج به دست آمده در آن کمتر قابل خدشه بوده و رخنه تردید در آن سخت شده است. مفسر در بیان مقاصد سوره، تابع قواعد عمومی تفسیر بوده، از متقن‌ترین قواعد و ضوابط قابل استفاده در تفسیر عقلی و فلسفی سود برده است. در این نوع از گرایش تفسیری، مفسر پیش از آنکه متکی به نقلیات ظنی باشد، به شواهد و دلایل یقینی متکی است. مهم‌ترین مطلب در تفسیر ابن‌سینا این است که او همان روش برهانی را که در خداشناسی ابداع کرده و آن را روش صدیقین نامیده است، در تفسیر سوره توحید به کار می‌گیرد و آن اینکه خداوند را اثبات می‌کند، سپس اقرب لازم او را که وجوب وجود است، دلیل بر یگانگی و سایر صفات ثبوتی و سلبی او قرار می‌دهد. او همین روش را بر سوره توحید تطبیق می‌کند.

۲- ابن‌سینا در تفسیر سوره توحید با بهره‌گیری از قواعد فلسفی و استدلال برهانی و اصطلاحات فلسفی که در جایگاه فلسفی‌شان از مشهورات و پرکاربرد محسوب می‌گردند، اقدام به تفسیر یکی از سوره‌های مهم قرآن نموده است. آنچه که در تفسیر ابن‌سینا از این سوره جلب توجه می‌نماید، آن است که هیچ‌گونه تأویل یا تطبیقی در هیچ یک از آیات آن صورت نمی‌دهد، بلکه صرفاً با بهره‌گیری از دانش فلسفه و گرایش تفسیری وی به آن دانش به نتایج مطلوب و خدشه‌ناپذیر تفسیری می‌رسد (همان: ۳۱۶).

۳- بعضی از نقدهای منفی که به گرایش تفسیری ابن‌سینا مربوط می‌شود (ذهبی، ۱۳۹۶: ۴۱۹/۲)، به نظر می‌رسد که هیچ‌کدام از آن‌ها ناظر بر تفسیر سوره اخلاص نبوده است. بنابراین می‌شود گفت که تفسیر ابن‌سینا با گرایش فلسفی در آیات سوره اخلاص یکی از متقن‌ترین و مستدل‌ترین تفاسیر است. او با روش عقلی و استدلالی که اقناع‌کننده به نظر می‌آید، به اثبات مطالب بنیانی در آیه توحید توفیق یافته و در جهت شناخت وجود خداوند ارائه نموده است. این‌گونه مطالب در بسیاری از تفاسیر دیگر پس از وی قابل دریافت نیست؛ چه رسد به تفسیرهای قبل از او. ابن‌سینا در تفسیر سوره توحید با گرایش فلسفی از دقایق و اسرار پرده برمی‌دارد که شایسته تقدیر است. آنچه که او در تفسیر این سوره به دست می‌دهد، در علم اصول و کلام و تفسیر

اعصار بعد نیز به آن توجه می‌کنند؛ لذا متکلمان و اهل اصول فقه متأثر از این روش در بهبود روش‌های خود از ابن‌سینا الهام گرفته و به تحکیم مبانی تفسیری و اصول فقهی خود می‌پردازند و این یکی از ابعاد تأثیرپذیری دانشمندان بعدی از تفسیر ابن‌سیناست.

۴- شیخ‌الرئیس به مدد قواعد و استدلال‌های فلسفی که انجام می‌دهد، به همان نتیجه‌ای می‌رسد که در روایات مشهور نبوی مضمون آن آمده و سوره توحید را ثلث قرآن تلقی نموده است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۵۶۱/۱۰). این واقعیت یادآور نوعی تطابق عقل با دین یا تلازم عقل با شرع است. او می‌تواند این گونه موارد را دلیل موجه برای همسویی بین عقل و دین نشان دهد.

۵- از مصادیق نقد منفی در تفسیر سوره توحید اینکه چون روش فلسفی در تفسیر آیات الهی قابل هضم همگان نیست، از این رو با همه مزایایی که برای آن قابل تصور است، این ایراد بر آن وارد است که ادبیات عرضه‌شده در تفسیر این آیات، بهره‌برداری عمومی از آن را برای اشخاص فراوانی دشوار می‌سازد. برای نمونه به کار بردن اصطلاحات: انقسام عقلی، بالقوه، بالفعل، اشد و اضعف و اکمل، جنس و فصل، لازم ذات، لازم قریب، لازم بعید، مقوم، بساطت و ترکیب، وجوب وجود، ممکن‌الوجود، هویت محضه، وحدت و کثرت، تشکیک (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۲-۳۲۰) و... برای عموم مردم مفهوم و معنایی دیرپاب دارد.

منتقدان تفسیر فلسفی

علاوه بر آنچه به عنوان نقد منفی فوق یادآوری گردید، برخی از منظر دیگری نسبت به روش تفسیر فلسفی تردید نموده‌اند. نویسنده *التفسیر و المفسرون* از گرایش تفسیر فلسفی انتقاد می‌کند و آن را نوعی تأویل و تحمیل خطرناک می‌خواند (ذهبی، ۱۳۹۶: ۴۱۷/۲). او معتقد است که فلاسفه برای ایجاد توافق بین دین و فلسفه، دو راه در پیش گرفتند: یکی راه تأویل نصوص دینی و حقایق شرعی به گونه‌ای که با آراء و قواعد فلسفی تطابق پیدا کند. (البته این تأویل‌گرایی از قبل هم در میان معتزله رواج داشت.) دیگری راه شرح و تفسیر نصوص دینی و معارف دین با آراء و نظریات فلسفی و حاکم کردن فلسفه بر دین و نصوص شرعی که او این کار را برای دین خطرناک‌تر و شرّ و

ضرر آن را برای دین از راه اول بیشتر می‌داند (همان).

بررسی نقد ذهبی منوط به تصویری است که او از تفسیر فیلسوفان دارد. این تصویر باید از تعریفی که از این نوع گرایش تفسیری نموده‌اند، ظاهر گردد، ولی برای تفسیر فلسفی تعریف مورد اتفاقی وجود ندارد. از این رو ذهبی تفسیر فلسفی را «شرحِ نصوص دینی با آراء فلسفی یا تأویل کردن آن‌ها به گونه‌ای که با آرای فلسفی موافق شوند»، تعریف کرده است (همان: ۴۲۶/۲) و چون این کار را تطبیق و تحمیل آیات قرآن با آرای فلسفی و مصداق تفسیر به رأی دانسته، با این سبک تفسیری مخالفت کرده است.

بعضی دیگر در تعریف آن گفته‌اند: «تلاش صرفاً عقلی در تأویل آیات برای استخراج مقاصد اساسی آیات با هدف تطبیق نظریات فلسفی یونانی با قرآن کریم و مستندسازی آراء فلسفی با آیات قرآن» (ایازی، ۱۳۷۳: ۶۴) یا «ژرف‌اندیشی و دقت زیاد عقلی در استخراج معانی آیات و ادراک مقاصد اساسی قرآن مطابق با اصول و قواعد تفسیر» (همان).

ولی می‌توان با دقت در واقعیت تفسیرهای فلسفی در تعریف آن گفت: تفسیر فلسفی عبارت از به کارگیری اصطلاحات و قواعد و اصول عقلی فلسفی در تفسیر کلام الهی با استدلال برهانی با توجه به قواعد پذیرفته‌شده در تفسیر است. بر اساس این تعریف، تفسیر فلسفی به عنوان یک گرایش تفسیری مورد اتهام واقع نمی‌شود، بلکه مفسر با این گرایش در استنباط اغراض الهی امکان دارد در ارزیابی‌هایش دچار خطا گردد. این مقدار از احتمال خطا در هر روش غیر معصومانۀ دیگری وجود دارد.

از دیدگاه منتقدانی همچون ذهبی، تفسیر فلسفی به دو گونه محتمل است: الف) تطبیق و تحمیل بر آیات قرآن به نفع آرای فلسفی، این گونه تفسیر مستند به هیچ نوع مدرک و منبعی نبوده و نوعی تحمیل اصطلاحات فلسفی بر قرآن است. ب) تبیین و تفسیر آیات قرآن به کمک فلسفه و قواعد آن، مطابق با ضوابط صحیح تفسیر، بدون تحمیل و تطبیق آرای فلسفی بر قرآن.

او هر دو روش مورد احتمال را مضرّ به حال قرآن و دیانت می‌داند و احتمال دوم را خطرناک‌تر از اول معرفی می‌کند و با شدت به افرادی که از این روش استفاده برده‌اند،

معارض است؛ چرا که نهایت این کار را خاضع کردن قرآن در مقابل فلسفه می‌یابد و چنین کاری درباره قرآن را تفسیر به رأی معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۳۹۶: ۴۱۸/۲).

به نظر می‌رسد رأی ذهبی در مصادیق خاصی از تفسیر ابن‌سینا درست است؛ زیرا مواردی که مصداق تطبیق و تحمیل رأی باشد، در تفسیر آیات و سوره‌هایی غیر از سوره توحید به ندرت دیده شده است؛ ولی در تفسیر سوره توحید مصداق ندارد. اما دیدگاه او در موارد دیگر از سر دقت نظر و تحلیل منصفانه برنیامده است؛ چه اگر تفسیر فلسفی از قرآن به معنای ابتدای مطالب تفسیری بر بدیهیات نظری و استناد بر براهین عقلی صرف باشد، این مصداق تفسیر به رأی نیست؛ چنان که موضع ابن‌سینا در تفسیر آیه توحید همین گونه است. همچنین در صورتی که تمام سعی و همت ابن‌سینا آن باشد که فلسفه (که فهم کتاب تکوین است) و تفسیر (که فهم کتاب تشریح است) را بر هم منطبق کند، یعنی بین آن‌ها هماهنگی ایجاد کند و نشان دهد که بین عقل و دین تعارضی نیست، این نیز تفسیر به رأی نیست و تقبیح این تلاش توسط امثال ذهبی منصفانه به نظر نمی‌آید. علاوه بر این‌ها اگر از گرایش فلسفی در توضیح و تبیین مقاصد قرآنی به عنوان ابزار روشنگر و روش مؤثر در بیان، بهره‌برداری گردد، هیچ گونه خضوعی از روش فلسفی به قرآن تحمیل نخواهد شد.

همچنین اگر در اصل ابن‌سینا از اول اصول و قواعدی را (برای مثال در حوزه مسائل مربوط به خداشناسی) از تأمل در خود قرآن و جهان‌بینی اسلامی - و نه از فلاسفه قبل از خود - فهمیده باشد و بعد همین مطلب را با مبانی موجود در فلسفه، تبیین عقلی و برهانی کند، این کار نیز بدون شک مصداق تفسیر به رأی نیست؛ زیرا در صورتی که آراء فلسفی، مفسر را به سوی معنایی که با معنای ظاهری آیات در تعارض است، سوق ندهد، بلکه فقط سبب فهم عمیق‌تر و عالی‌تری از آیات شود و در نهایت معنایی که با ظاهر آیه و دیگر آیات موافق باشد و قرائن عقلی و لفظی بر خلاف آن نباشد، برداشت شود، هیچ مانعی ندارد و هرگز مصداق تفسیر به رأی نیست. بررسی تفسیر ابن‌سینا از آیه توحید نشان می‌دهد که تفسیر او از آیه توحید به همین شکل است و با ظاهر الفاظ قرآن موافق است و برای بسیاری از مطالب تفسیر او می‌توان مؤیدات قرآنی و روایی هم ذکر نمود.

استفاده از مفاهیم و اصطلاحات و قواعد فلسفی و منطقی در تبیین آیات هم اگر مصداق تفسیر به رأی باشد، پس باید حکم کرد که بسیاری از مفسران و متکلمانی که از مفاهیم و اصطلاحات منطقی، فلسفی، علمی و... در تبیین آیات استفاده کرده‌اند و عدد آن‌ها کم هم نیست، گرفتار تفسیر به رأی شده‌اند. لکن صاحبان این دیدگاه شدیداً در اقلیت‌اند. بعضی از ایشان نظیر امام محمد غزالی و فخر رازی نیز از سر مخالفت افراطی با فلاسفه و نه از سر نقد منصفانه آثارشان، کار را به تکفیر ایشان رسانده‌اند. در هر حال همه متون تفسیری ابن سینا یک‌دست نیستند. در بعضی از آن‌ها تأویلاتی وجود دارد که از مصادیق تفسیر به رأی بوده و در آراء تفسیری دچار اشتباه شده است یا در برخی موارد تفسیری ارائه نموده که قواعد و ضوابط تفسیری در آن مغفول مانده است. اما نمی‌توان همه آراء تفسیری وی را مصداق تفسیر به رأی دانست. در عمل نیز تفسیرهایی که فلاسفه از آیات قرآن ارائه داده‌اند، دارای سبک و سیاق واحد نیست؛ بلکه از قوت و ضعف‌هایی برخوردار است که از موارد فوق‌الذکر به عنوان ویژگی‌های مشترک قابل طرح می‌توان یاد کرد.

نتیجه‌گیری

ابن سینا با گرایش فلسفی به تفسیر قرآن کریم پرداخته است. اولاً قواعدی که هویت تفسیر فلسفی را تحقق می‌بخشد، از متون تفسیری و فلسفی استنتاج گردیده و نحوه نقش‌دهی آن‌ها به تفسیر قرآن مورد توجه قرار گرفت. ثانیاً از بررسی آثار ابن سینا معلوم شده است که او در مقام تفسیر با گرایش فلسفی، با قرآن سه نوع مواجهه داشته است؛ مواجهه تفسیری به تعبیر مصطلح که با بعضی آیات و چند سوره منتخب قرآنی عمل نموده است و مواجهه استشهادی با قرآن و مواجهه اقتباسی با قرآن.

تعامل ابن سینا با سوره توحید از نوع مواجهه تفسیری است و به طور مفصل مبانی گرایش فلسفی تفسیر را در تشریح مقاصد این سوره به کار گرفته است. در تلاش تفسیری وی معلوم شده است که تعریف خداوند تعالی از ذات اقدس خود به جنس و فصل و حد و رسم که در موجودات مرکب قابل اجراست، محقق نمی‌شود؛ زیرا که خداوند از همه ترکیب‌ها مبرا است. به همین خاطر ابن سینا با آنکه خداوند را به روش

معمول شناخت‌پذیر نمی‌داند، ولی از طریق لوازم وجودش او را قابل تعریف و شناختنی می‌داند. لازم وجود ممکن است لازمهٔ بعید باشد و ممکن است لازمهٔ قریب باشد. تعریف با لوازم قریب بهتر از تعریف با لوازم بعید است. او اقرب لوازم به ذات حق تعالی را وجوب وجود یافته است و خدا را به ذات واجب‌الوجود تعریف نموده و مورد شناخت قرار می‌دهد. ضمن این مباحث، مختصاتی که از روش فلسفی ظاهر می‌شود نیز در مقاله آمده است و مواردی از ویژگی‌ها و نتایجی که از روش فلسفی تفسیر ظاهر می‌شود، در نهایت حاصل شده است. آن‌ها عبارت‌اند از:

۱- فلاسفه به تفسیر آیات مربوط به هستی، خداشناسی، انسان‌شناسی و معادشناسی توجه بیشتر کرده‌اند.

۲- به تأویل آیات متشابه قرآن اهمیت ویژه داده‌اند.

۳- از همه مهم‌تر، آیات قرآن را با استفاده از مفاهیم و اصطلاحات فلسفی و به مدد قواعد و برهان‌های فلسفی تبیین و تفسیر کرده‌اند (که ذهبی نتیجهٔ شرح و تفسیر نصوص و معارف دینی با آراء و نظریات فلسفی را حاکم کردن فلسفه بر دین و نصوص شرعی و آن را کاری خطرناک برای دین می‌داند).

۴- نمایان ساختن هماهنگی عقل و شرع (برهان و قرآن) برای فیلسوفان مسلمان اهمیت ویژه داشته است. بعضی از ایشان برای رسیدن به این مقصود گاهی راه تأویل آیات را در پیش گرفته‌اند تا ظواهر قرآن را با نظرات فلسفی خود هماهنگ و منطبق سازند و آیات را شاهد نظریات فلسفی خود قرار دهند (و با این کار نیز ذهبی مخالف بود).

دین ظاهری و باطنی دارد و فیلسوف الهی می‌خواهد با حفظ ظاهر قرآن به اسرار و بواطن آن پی ببرد. فلاسفه فهم باطن قرآن را متوقف بر ژرف‌اندیشی و حکمت می‌دانند. این کار نه منع شرعی دارد و نه منع عقلی، بلکه از جانب هر دوی این‌ها مورد تشویق واقع می‌شود.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، ترجمه و تنظیم سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیہات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، التعليقات، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، المنطق من کتاب الشفاء، البرهان، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۹۵۴ م.
۵. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۶. همو، رسائل ابن سینا، تحقیق و تصحیح محمد خواجه‌جوی، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۷. همو، رسائل اخری لابن سینا در حاشیه شرح الہدایۃ الاثریہ، تهران، بی‌نا، ۱۳۱۳ ق.
۸. ایازی، سیدمحمدعلی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۹. ذہبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۶ ق.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن، قم، جامعه المصطفی، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، تفسیر الکشاف، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۳۶۶ ق.
۱۲. سید بن طاووس، الاقبال بالاعمال الحسنه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۳. شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ ش.
۱۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۱ ق.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعہ العقلیہ، تهران، مطبعة حیدری، ۱۳۸۳ ق.
۱۸. مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
۱۹. نصیرالدین طوسی، خواجه محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.

