



Avicenna and the Logic of Understanding Religion

Mohammad Nasr Esfahani* | Jafar Shanazari** | Seyed Mehdi Emam Jomeh***

Received: 11/03/2019 | Accepted: 31/05/2019

Abstract

The logic of understanding religion is a set of methodical rules which if adhered to can protect the mind of a religious exegete from errors in understanding. The necessity of such logic is clear to the intellectuals. Avicenna is one such intellectual in this regard. The concern of this study is “Avicenna and the logic of understanding religion”. This study is foundational, historical, analytical and concern-centered and has been conducted using a library method and authentic sources. The findings of this study are that Avicenna’s philosophical-scientific perceptions are not consistent with religious texts and this has resulted in him determining that there is a disharmony between rational premises and religious, revelation premises. The Prophet was a unique being and exalted in estimation, imagination and intellect. A large part of his perceptions of realities was not consistent with the general level of understanding. Presenting the bare findings has not been possible or useful. Accordingly, he presented it to people in the form of coded language, metaphors and parables so that they become familiar with the minimum of intellectual and human happiness. According to Avicenna, understanding the real meaning of texts is only possible through ontology. Ontology enables the exegete to become familiar with the writer of the text and his intent from the text and allows him to decode the text. He himself has done this and this is what has caused serious criticisms to be raised against him.

Keywords: Avicenna, logic of understanding, religious texts, hermeneutics, ontology.

Keywords

Avicenna, logic of understanding, religious texts, hermeneutics, ontology.



* Assistant professor, Department of Islamic Teachings, Isfahan University of Medical Sciences, Isfahan, Iran (corresponding author) | mohammad.nasresfahany@gmail.com

** Associate professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran | j.shanazari@ltr.ui.ac.ir

*** Associate professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran | m.emam@ltr.ui.ac.ir



Summary

If we consider Islam to be premises from the Koran and narrations, it is clear that the understanding of these premises is clear and manifest to the one who spoke of them more than anyone else. It is natural that he states his words in such a way that is understandable for his addressees. The Holy Prophet (peace be upon him and his household) who is the immediate addressee of revelation, understands, recounts and explains the true intent of these words. Understanding of religion was better possible for the special companions and those who lived in his time too due to the element of training, closeness in time and space and familiarity with the environment in which God's words were revealed and the words and actions of His prophet. Understanding and explaining the text, has faced more problems and differences in opinions the more time and socio-culture distance there is from the age and environment of revelation, such that after 200 years, tens of creeds and schools have emerged in understanding and explaining religious texts, all of whom consider themselves the saved creed and introduce themselves as being more expert in understanding religion and even consider other groups to be so distant from the understanding of religion as to excommunicate them. Differences in opinion and sometimes contradictions in their perceptions of the Koran and narrations can also be seen in the narrative exegeses.

The question that usually comes to the mind of those who are slightly familiar with religious and historical texts is: what is the reason or cause for differences in opinion and the understanding of believers of "religious concepts" and "religious premises"? Why should there be such different positions regarding religion so that one explanation or view is unacceptable for some and the same is a certainty for others? What is the root of the difference in their understanding?

The present study is conducted using a concern-centered method in order to solve this epistemological problem in the thoughts of Avicenna as an intellectual who faced a hermeneutical problem and has a particular logic in the understanding and exegesis of religious concepts and premises.

1. The epistemological formation and personality of Avicenna resulted in him having a different understanding of "religious texts" and their "author" and delves into religious texts with a different expectation and follows a particular logic in understanding them which has essential differences with the common position held by others. His Avicenna's personality was formed in two types of schools, cultures and thoughts: one was Islamic training with a Shi'a-Ismaili tendency which is the most interpretative Islamic theological creed. The other was Aristotelian-philosophical training; Avicenna sought certain knowledge and the only knowledge he considered as providing certainty was acquired intellectual knowledge based on argument; an argument that has certain propositions or concludes in primary axioms and cannot be acquired. This belief was the reason why Avicenna accepts the content of religious texts, which are a heritage from our forefathers, only if it is consistent with the

intellect and intellectual argument.

2. Avicenna's view towards "text" is an ontological confrontation. The result of this is the occurrence of three happenings: a. some religious text premises are provable through the logic of understanding realities (ontology) by the intellect and argument; b. some are not provable through the logic understanding realities; c. the silence of religious premises in response to some essential questions regarding origin and resurrection.
3. Avicenna has specified the "author of the text", i.e. God, in view of the apparent aspect of the Koran and therefore must clarify the task of falsifiable premises in religious texts.

He believes that the Holy Prophet (peace be upon him and his household), through the strong sense of estimation that he possesses, receives the intellectual knowledge and with the help of the faculty of imagination, translates and "transforms" them into tangible and concrete realities to the extent that the people can understand them. Avicenna believed that the Prophet transformed the realities into "code", "metaphor" and "parable".

Avicenna's important assumption is that the sage and the prophet both receive sustenance from the same source with the difference that one does so with speed and easily, while the other attains it gradually and with difficulty. Therefore, discovering the reality of the Koran in the time of absence of the prophets and chosen servants of God is the task of the philosophers who explain reality through reality. Exegesis of reality with non-reality is known as "personal interpretation" and is forbidden.

According to Gazali, the most important critic of Avicenna, if words go beyond their apparent meaning without any religious reason and intellectual reason or necessity, religious words will lose their credence and the words of God and the prophet lose their usefulness. Gazali himself, at least for non-verbal and inner exegesis accepts it if that exegesis is consistent with: a. religious reason; b. intellectual necessity; c. intellectual reason. He considers interpretations to be falsifiable and has considered four approaches for its critique or nullification: a. contrary recurrence; b. contrary sense; c. dominant supposition on the contrary; d. union of contradictions.

The following are the findings of this study:

1. Understanding is a process which is a consequence of interaction between the ideas of the "exegete", "text" and the "author of the text" which is imprinted in the mind of the exegete and his thoughts are based on his intellectual system and structure which itself is influenced by training and education and the time in which the exegete has been brought up.
2. Avicenna felt a deep divide between the world in which the external text manifested and the world in which he himself lived and sought to bring these two closer. According to him, the understanding of the ancestors regarding the origin, resurrection, man, religious rituals and practices was very simple-

minded and childish.

3. Avicenna considers certain understanding to be an understanding that must be self-evident or consistent with findings that conclude in axioms and therefore, the premises of religious texts are acceptable if they are consistent with reasoning and rational argument that concludes in intellectual axioms.
4. The method of understanding and the logic of perceiving the realities of the Koran and narrations is based on ontology.
5. The inconsistency of religious premises with ontology is because the prophets presented intellectual realities through code language, metaphors and parables.
6. The logic of understanding religious realities is the decoding and “interpretation” of realities transformed to tangibles. Interpretation is the opposite of transformation, i.e. the exegete must restore the text from tangible to intellectual.

Arabic/Persian references

-
- Avicenna (Bu Ali Sina). (1360 AP). *Danesh Name-i 'Alaii* (encyclopedia). Ahmad Khorasani (ed). Tehran: Farabi Library.
 - Avicenna (Bu Ali Sina). (1363 AP). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Abdollah Nurani (ed). Tehran: McGill University and University of Tehran.
 - Avicenna (Bu Ali Sina). (1387 AP). *Al-Ilahiyyat min Kutub al-Shifa*. Hasan Hasanzadeh Amoli (ed). Qom: Bustan-i Ketab
 - Avicenna (Bu Ali Sina). (1388 AP). *Majmu'at Rasail* (a collection of treatises). Mahmoud Tahiri (ed). Qom: Ayat-i Ishraq.
 - Avicenna (Bu Ali Sina). (1413 AH). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (remarks and admonitions). Daftar-i Nashr-i al-Ketab.
 - Avicenna (Bu Ali Sina). (1938). *Al-Najat fi Hikmat al-Mantiqiyyah wa al-Tabi'iyah wa al-Ilahiyyah*. Egypt: Matba'at al-Sa'adah.
 - Avicenna (Bu Ali Sina). (n.d.). *Rasa'il*. Qom: Bidar.
 - Beyhaqi, A. (1318 AP). *Durrat al-Akhbar wa Lum'at al-Anwar, az Tatimmat Sawan al-Hikmah*. Nasir al-Din bin Umdat al-Malik (trans.). N.p: Shirkat Sahami-i Chap-i Khodkar va Iran.
 - Faiz Kashani, M. (1406 AH). *Al-Wafi*. Esfahan: Amirul Mu'mineen Library.
 - Farabi, M. (1361 AP). *Andisheha-i Ahl-i Madina-i Fazilah* (the thoughts of the inhabitants of the virtuous city). Ja'far Sajjadi (trans.). Tehran: Tahouri Library.
 - Farabi, M. (1389 AP). *Fusus al-Hikmah*. Ali Awjabi (ed). Tehran: Hekmat.
 - Gazali, A.H. (n.d.). *Ihya' 'Uloom al-Din*, vol. 1. Beirut: Dar al-Ma'refah.
 - Gazali, M. (1389 AP). *Qanun al-Ta'wil*. Nasir Tabatabai (trans.). Tehran: Mawla.
 - Majlisi, M.B. (n.d.). *Bihar al-Anwar*, vol. 1. Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiyyah.
 - Tamimi Aamadi, A.W. (1410 SH). *Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalem*. Qom: Dar al-Ketab al-Islami.



ابن سینا و منطق فهم دین

محمد نصر اصفهانی* | جعفر شانظری** | سید مهدی امام جمعه***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۲ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲

چکیده

منطق فهم دین، قواعد روشمندی است که رعایت آن قواعد، ذهن مفسر دینی، از خطا در فهم مصون شود. ضرورت چنین منطقی بر اهل اندیشه پوشیده نیست. ابن سینا یکی از صاحب نظران در این خصوص است. مسئله این مطالعه «ابن سینا و منطق فهم دین» است. این مطالعه بنیادی، تاریخی، تحلیلی و مسئله محور است به روش کتابخانه‌ای از منابع معتبر است. یافته‌های این مطالعه، عدم همخوانی دریافت‌های علمی فلسفی ابن سینا با متون دینی است که سبب شده تا او ناهماهنگی بین گزاره‌های عقلانی و گزاره‌های وحیانی را تشخیص دهد. پیامبر، انسان منحصر به فرد در حدس، خیال و عقل بوده است و بخش زیادی از دریافت‌های او از حقایق، با سطح فهم عمومی هماهنگ نبوده است. ارائه عریان یافته‌ها هم، نه ممکن و نه مفید بوده است و از همین رو، او آن را به زبان رمز، تشبیه و تمثیل در اختیار مردم قرار داد تا با حداقلی از سعادت عقلانی و انسانی آشنا شوند. به نظر این سینا فهم حقیقت معنای متون تنها با وجودشناسی ممکن است. وجودشناسی، مفسر را قادر می‌سازد تا با مؤلف متن و مقصود مؤلف از متن آشنا شود و بتواند متن را رمزگشایی کند. او خود چنین کرده و همین سبب نقدهای جدی به او شده است.

کلیدواژه‌ها

ابن سینا، منطق فهم دین، متون دینی، هرمنوتیک، وجودشناسی.

* استادیار گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول) | mohammad.nasresfahany@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران | jshanazari@yahoo.com

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران | smi@gmail.com

□ نصر اصفهانی، محمد؛ شانظری، جعفر؛ امام جمعه، سید مهدی. (۱۳۹۸). ابن سینا و منطق فهم دین. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۱ (۸۰)، ۵۱-۷۲. 10.22091/pfk.2017.1769.1566



مقدمه

اگر دین اسلام را گزاره‌های کتاب و سنت بدانیم، روشن است که فهم این گزاره‌ها بیش از همه، برای سخن‌گوی آن گزاره‌ها، آشکار است. طبیعی است که در هر صورت او، سخن خود را چنان نازل کند که برای گیرنده آن که بشر است مفهوم باشد. چنان که قرآن کریم هم به آن اشاره دارد «مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (سوره ابراهیم، آیه ۴). بنا براین، بعد از نازل‌کننده وحی، گیرنده وحی و مخاطب مستقیم آن (پیامبر اکرم (ص)) از همه بهتر، مقصود واقعی این کلمات را فهم، بازگو و تبیین می‌کنند. اهل بیت نزدیک و تربیت شده او نیز با آن که تجربه وحی را نداشتند، ولی به لحاظ این که در خانه وحی می‌زیستند و بیش از دیگران با زمینه‌ها و قرائن پیرامونی وحی آشنا بودند، در فهم دین بر دیگران اولویت دارند. فهم دین، برای اصحاب خاص و هم‌عصران رسول نیز به دلیل عنصر تربیت، نزدیکی زمانی، مکانی و آشنایی با فضای نزول کلام خدا و سخن و عمل رسول او، بهتر ممکن بود، چنان‌که گزارش زیادی از ابهام در فهم از جانب آنان نرسیده است، بنا براین، فهم و تفسیر آنان از دین را می‌توان در مرتبه سوم قرار داد.

اما فهم و تفسیر دین هر چه از عصر نزول و فضای فرهنگی نزول وحی و فاصله زمانی و فضای فرهنگی آن بیشتر گشت، دچار مشکل شد و اختلاف نظر در این خصوص پررنگ تر گردید، به‌طوری‌که پس از دویست سال، ده‌ها فرقه و نحله به وجود آمدند که هر یک خود را فرقه ناجیه می‌خواندند و خود را در فهم دین صائب‌تر معرفی می‌کردند و حتی گروه‌های دیگر را در حد تکفیر از فهم دین دور می‌دانستند. اختلاف نظر، تعارض و بعضاً تناقض در برداشته‌های آنان از گزاره‌های کتاب و سنت را به راحتی می‌توان در تفسیرهای مأثور مشاهده کرد.

اصولاً گزاره‌های دینی، قرآنی و فراتاریخی مثل هر کلام دیگر در قالب ساختار زبانی و قومی تاریخی ریخته شده است، چنان‌که هر پیامی از نظام نشانه‌شناختی آشنا و خاصی که محمل مبادله پیام برای گیرندگان است، پیروی می‌کند. قالب نشانه‌شناختی باید برای گیرنده امری آشنا باشد و این امر آشنا همان «لسان قوم» به حساب می‌آید، اما فرهنگ هر قوم به عنوان امر سوم با قالب نشانه‌شناختی عصری در هم تنیده شده است و هر واژه و قالبی همیشه متناسب با زمینه و سطح فرهنگی آن قوم، مورد استفاده قرار می‌گیرد و از همین طریق است که پیام برای گیرنده قابل فهم می‌شود.

بنابراین، کسی که با قالب زبانی و فرهنگ عرب آن زمان به‌خوبی آشنا بود، می‌توانست به فهم نسبی قرآن که تلفیقی از پیام الهی، لغت و فرهنگ است، دست یابد. از این‌رو لغت و فرهنگ دو امر اجتناب‌ناپذیر برای انتقال هر پیام، از جمله قرآن کریم هستند. خداوند متعال می‌فرماید: اگر قرآن به زبان غیر عربی بود و آن را بر غیر عرب نازل می‌کردیم، رسالت پیامبر ناکام می‌ماند؛ چون اعراب ناآشنا با زبان و فرهنگ غیر عرب، به آن ایمان نمی‌آوردند: «وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ

مُؤْمِنِينَ» (سوره شعراء، آیه ۱۹۸ و ۱۹۹)؛ زیرا در آن حالت، صورت تنزیل یافته وحی، برای آنان تقریباً نامفهوم، بی معنا و غیرقابل قبول می‌شد. به همین جهت است که قرآن کریم فهم پیام خود را به زبان قوم گره زده است و می‌فرماید: تبیین، فهم و تعقل در پیام انبیاء به زبان، فرهنگ و ادبیات آنان وابسته است. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (سوره ابراهیم، آیه ۴). «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سوره یوسف، آیه ۲).

پیام اصلی دین امری فراتاریخی و جاودانه است، ولی از بیان آن در قالب دو چیز، یعنی لغت و فرهنگ عرب که امری تاریخی، بشری است گزیر و گریزی نیست. فروریزی پیام خدا در فرهنگ عرب که در آن از آرایه‌های ادبی، قرائن تاریخی مورد قبول اعراب را شامل می‌شد تا به رسمیت شناخته شدن جهان‌شناسی مأنوس آنان همچون طبقات هفت‌گانه آسمان، جن، فرشته، شتر، نخل، کوه و عباداتی چون حج، روزه و نماز و همین‌طور تأیید ساختار اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، تا نظام ارزشی آنان با همان اصطلاحات مبتنی بر ساختار طبقاتی همچون عبد، مولا و بنده البته، با اندک تغییرات ضروری، همه و همه به این جهت بود که انتقال پیام به اعراب پیش از اسلام به مؤثرترین شیوه انجام گیرد. نتیجه این‌که حقیقت و حیانی و قالب زبان عربی و فرهنگ قومی گرچه به لحاظ ذهنی و تحلیل مفهومی از یکدیگر قابل تفکیک هستند، ولی این سه، در متون دینی به یکدیگر گره خورده‌اند.

زبان عربی مثل هر زبان دیگر امری تاریخی-فرهنگی است و همچون هر زبان دیگر قالب ایستایی ندارد و به همراه توسعه سریع تمدن و فرهنگ مسلمانان توسعه می‌یابد. تغییر زبان و فرهنگ قوم به‌ویژه در جوامع در حال تحوّل، گذشت زمان و تغییر و تحولات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و گزاره‌های دینی را دستخوش بحران گسست می‌کند. این گسست بسیار شبیه به گسست نسل‌هاست که امروزه در جوامع توسعه‌یافته در جریان است؛ به‌طوری که دو نسل، زبان یکدیگر را به این دلیل که در نگرش‌ها، گرایش‌ها و ارزش‌ها با یکدیگر فاصله پیدا کرده‌اند به‌خوبی نمی‌فهمند.

مسلمانان اولیه تمام سعی خود را برای حفظ متن اصلی قرآن به‌کار گرفتند و آن را از دگرگونی و تحریف حفظ کردند، ولی اولین گسست برای فهم قرآن برای تازه‌مسلمانانی پیش آمد که فرهنگ، زبان و ادبیات متفاوتی با زبان و ادبیات قرآنی داشتند. حلّ این مشکل در ابتدا آسان می‌نمود. آنان برای کم کردن فاصله و ترمیم دوگانگی که در زبان و فرهنگ آنان با مسلمانان وجود داشت، علمی را تأسیس کردند. به نظر آنان برای فهم مراد خداوند و معانی قرآن، آشنایی با لغت، قواعد معانی بیان، تاریخ قرآن، شأن نزول آیات و تاریخ اسلام، کافی بود. البته، در ابتدا زمینه‌های فرهنگی آن اقوام با اقوام عرب آن‌قدر زیاد نبود که برای آنان مشکل جدی به‌بارآورد از این‌رو، جذب و هضم تازه‌مسلمانان در زبان و فرهنگ عرب دشوار نبود. آنان می‌توانستند با دگرگونی زبان خود به عربی و یا ترجمه واژه‌ها و آشنایی با قالب فرهنگی نزول، فهم خود را از گزاره‌های دینی تا اندازه‌ای ممکن سازند؛ زیرا جهان مخاطبان قرآن به جهان

فهم‌کنندگان، نزدیک بود و غرض اصلی خداوند از حقایق الهی با ترجمه آیات به قالب زبانی دیگر که نزدیکی فرهنگی با جهان مخاطبان اولیه داشت، ممکن بود، اما به مرور این ضرورت ایجاد شد تا برای نزدیک ساختن دو افق، منطق و راهکاری را در نظر گرفته به حل مشکلات ناشی از آن پردازند.

نوشتار حاضر به روش مسئله‌محور در پی گام نهادن در مسیر حل این مشکل معرفتی است تا اندیشه ابن سینا را به عنوان اندیشمندی که با معضل هرمنوتیکی روبه‌رو بوده و منطق خاصی در فهم و تفسیر مفاهیم و گزاره‌های دینی داشته است، مورد مطالعه قرار دهد و دریابد که او در موقعیت دوگانه‌ای که بین سنت و یافته‌های متجدد زمان خود داشت، چه منطق و راه برون‌رفتی از آن موقعیت انتخاب کرد و متد و منطق فهم ابن سینا از مفاهیم و گزاره‌های دینی چه بود و چگونه به‌دست آمد؟ بنا براین، موضوع بحث را می‌توان تحت عنوان «ابن سینا و منطق فهم دین» خلاصه کرد. پرسشی که غالباً به ذهن کسانی که اندکی با متون تاریخی، متون دینی و نظریات دینی آشنا هستند می‌آید، این است که دلیل و یا علت اختلاف نظر و فهم دین‌باوران از «مفاهیم دینی» و «گزاره‌های دینی» چیست؟ چرا باید نگرش‌هایی این چنین متفاوت از دین وجود داشته باشند که نظر یا تفسیری برای عده‌ای غیر قابل قبول و همان تفسیر و نظر برای عده‌ای دیگر یقینی باشد؟ تفاوت فهم آنان ناشی از چیست؟ اگر زبان «متن»، تغییری نکرده است و «مؤلف» متن یکی است، این تفاوت فهم مربوط به چیست؟ تفسیر خاص «مفسر» از گزاره‌های متن اساس اختلاف است؟ یا این تفاوت ناشی از نگرش متفاوت مفسر به «متن» است؟ یا ناشی از نگرش متفاوت مفسر از «مؤلف» متن است؟ یا مجموعه آنها؟ مفسر یا خواننده متن باید به چه روشی، معنای متن و مقصود مؤلف از متن را استحصال کند؟

هرمنوتیک^۱ دانشی است که مدعی پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست. امروزه این دانش در پی این است که اولاً حقیقت فهم چیست؟ این دانش به دنبال یافتن پاسخی فلسفی در مورد حقیقت فهم، امکان فهم و این است که آیا درک و فهم هر مخاطبی از سخن/متن مختص اوست و با درک و فهم دیگری تفاوت بنیادی دارد و نباید انتظار فهم مشترک داشت یا امکان فهم مشترک از متون تاریخی وجود دارد؟ ثانیاً، بر اساس آن چه حقیقت فهم تشخیص داده شد، منطق فهم چیست؟

در پاسخ به این پرسش که آیا شناخت اثر، دستیابی به نشانه‌های درون متنی و قصد و نیت مؤلف متون دینی، مقدور و ممکن است یا خیر؟ در خصوص متن یا اثر، ابتدا باید فرض شود که متن، پیامی برای گفتن دارد، یعنی چیزی که خواننده از پیش آن را نمی‌داند و مستقل از فعل و فهم خواننده متن یا مفسر است. به نظر می‌رسد که باید بین متون، از این جهت تفاوت قائل شد چون بین متون بشری عرفی،

علمی، ادبی و متون تاریخی و دینی تفاوت وجود دارد و زبان هر یک متفاوت است. نیت مؤلف در زبان بشری، با کمی تفاوت تا حد زیادی قابل درک است، ولی در مورد متون دینی موضوع به این سادگی نیست. در متون بشری می‌توان معنایی از الفاظ متن دریافت کرد و سپس شواهدی از آن معنا را در زمانه و عرف آن دوران که اثر از آن برخاسته است را به‌عنوان شاهد برداشت خود از مراد و نیت مؤلف به دست آورد، کاری که مفسران اولیه متون اسلامی در تفسیر متون به آن مبادرت می‌ورزیدند، ولی این روش بسیاری از مفسران را قانع نمی‌کرد و هر یک به مبانی متفاوتی روی آوردند.

ابن سینا و منطق فهم دین

دلیل این که چرا مفسری همچون ابن سینا «متن» را به‌گونه‌ای می‌شناسد و ابن حنبل به‌گونه‌ای دیگر، یا «مؤلف متن» را، شخصی مثل ابن سینا به‌گونه‌ای می‌شناسد و مالک بن انس به‌گونه‌ای دیگر، به «شاکله» معرفتی و شخصیت افراد باز می‌گردد. به همین جهت شاکله معرفتی و شخصیت ابن سینا به عنوان یکی از مفسران مشهور دین سبب شد تا او از «متون دینی» و «مؤلف» آن برداشتی متفاوت داشته باشد و با انتظاری متفاوت بر متون دینی ورود کند و در فهم متون دینی از منطق خاصی پیروی کند که با نگرش متعارف تفاوت‌های اساسی داشته باشد.

بر طبق مباحثی که داشتیم، ابتدا باید نگرش ابن سینا در مورد «متن» سپس «مؤلف متن» و آنگاه از «مفسر» آن سخن به میان آورده شود. پوشیده نیست که جریان طبیعی فهم و تفسیر متون به عکس است؛ به این معنا که دلیل نگاه متفاوت مفسر به «متن»، تفاوت نگاه او به «مؤلف متن» است و دلیل تفاوت نگاه متفاوت مفسر به «مؤلف»، تفاوت در «شاکله» شخصیتی و معرفتی «مفسر» است و از همین رو، لازم است ابتدا از «شاکله» شخصیتی و معرفتی مفسر سخن گفته شود و سپس، نگاه مفسر به «متن» ارزیابی بررسی شود و در نهایت نیز نگاه مفسر به «مؤلف متن» مورد مطالعه قرار گیرد.

شاکله شخصیتی و معرفتی ابن سینا

ابن سینا در دو نوع مکتب، فرهنگ و اندیشه، شاکله و گرفته است. یکی تربیت اسلامی با گرایش شیعی-اسماعیلی و دیگری تربیت فلسفی-ارسطویی. زمینه‌های مذهبی اسماعیلی، او را آماده کرده بود تا نوعی دوگانگی بین اندیشه‌های علمی و تفسیر ظاهری رایج از دین را به‌خوبی احساس کند. به همین جهت او توانست تعارض بین فلسفه زمان خود را که به آن دلبستگی داشت و ظاهر مفاهیم دینی و کتاب مقدس که به آن نیز دلبسته بود، را به راحتی درک کند.

شناخت‌شناسی خاص ارسطویی، ابن سینا را به وجودشناسی خاص و از این طریق به جهان‌شناسی خاص کشاند. از دل این جهان‌شناسی، انسان‌شناسی خاص بر می‌آمد و مبانی این انسان‌شناسی، ارزش‌های ویژه‌ای را برای ابن سینا رقم می‌زد که نظام معنایی و منظومه فکری خاص او شده بودند. ابن سینا با این عینک و با اسلوب و روش خاص خود، به همه چیز - و از جمله دین - نگاه می‌کرد و الگوی فهم او از متافیزیک، الهیات و متون دینی در همین چهارچوب رقم می‌خورد.

چنان‌که در سرگذشت ابن سینا آورده‌اند، او در ده سالگی قرآن و بسیاری از علوم ادبی را فراگرفته بود. پدرش اسماعیلی مذهب بود و رسائل اخوان الصفاء را مطالعه می‌کرد و از همین رو، ابن سینا نیز گاه به مطالعه آن کتاب‌ها می‌پرداخت. به نظر می‌رسد پدر ابن سینا به سرعت به نبوغ فرزندش آگاه شد و شرایط آموزش علوم معمول را برای او فراهم ساخت. او ابتدا فقه آموخت و با همه شیوه‌های نقد، به روش فقیهان آشنا شد. از کودکی نیز آموختن منطق، فلسفه و ستاره‌شناسی را زیر نظر استاد آغاز کرده بود و خود آن را ادامه داد. ابن سینا در سن ۱۸ سالگی در منطق، طبیعیات و ریاضیات چیره‌دست شد، آنگاه به الهیات روی آورده و به خواندن کتاب متافیزیک (مابعدالطبیعه) ارسطو پرداخت.

نقل شده است که او این کتاب را ۴۰ بار خوانده است (بیهقی، ۱۳۱۸، ص ۳۰-۳۱) و این نشان از علاقه وافر او به فلسفه دارد؛ به طوری که بعدها همین علاقه باعث شد تا اندیشه فلسفی بر ذهنیت ابن سینا چیره شود. آشنایی او با فارابی در جریان مطالعات فلسفی، ذهن او را در مباحث فلسفی انسجام داد. فرایند تسلط فکر و فرهنگ عقلانی در زیست ابن سینا، متأثر از جریاناتی چون اسماعیلیه، معتزله، اخوان الصفا یا شخصیت‌هایی دیگری چون ابن مسکویه و زکریای رازی بود. کسی که فکر منطقی و فلسفی داشته باشد را نباید با اشخاص عادی مقایسه کرد، به خصوص کسی که از نبوغ خارق‌العاده‌ای برخوردار است. از چنین شخصی نباید انتظار داشت که همچون دیگران فکر کند و مقلد فضای رسمی دینی و فکری جامعه خود باشد.

ابن سینا و فهم‌شناسی

ابن سینا در پی معرفت یقینی بود و تنها معرفتی که از نظر او، یقین‌آور بود معرفت عقلانی اکتسابی مبتنی بر استدلال بود؛ استدلالی که مقدمات آن یقینی و یا منتهی به بدیهیات اولیه و غیر اکتسابی باشد (ابن سینا، ۱۹۳۸، ص ۶۵). تصورات و تصدیقات اولیه، معارفی هستند که بدون هیچ واسطه‌ای بر انسان منکشف شده و قابل شک نیستند (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۳۹-۴۰). او خود مدعی بود که کلیه معارف دریافتی خود را یک به یک با همین شیوه و منطق به دست آورده است. او می‌گوید:

آن چه فراگرفتیم حرف به حرف با منطق مقابله کردیم و واقف شدیم بر آن چه مطابق بود و

آن چه مطابق نبود. هر امری را آن طور که هست مورد توجه قرار دادیم تا آن چه حق بود آشکار و آن چه باطل بود نیز آشکار شد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۳).

بنابراین، از نظر ابن سینا از بین حس، تخیل و عقل که سه نوع ادراک انسانی با ویژگی‌های متفاوت بودند (ابن سینا، ۱۴۱۳ (الف)، ص ۳۶۷-۳۶۸)، تنها عقل قابل اعتماد بود و حس و خیال یقین‌آور نبودند. ادراک حسی، تمثیل صور محسوسات در حواس و ادراک عقلی، تمثیل صور معقولات در عقل بودند (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۴۸). به نظر او، انسان چون به ادراک حسی معتاد است، فکر می‌کند هر چه محسوس نباشد، حقیقت ندارد به همین جهت نفس، عقل و صور مجرد را منکر می‌شود، در حالی که اصولاً حس قدرت درک معقولات را ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۲). ابن سینا استقراء و علوم حسی را موجب علم یقینی نمی‌دانست (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۶؛ ابن سینا، ۱۴۱۳ (الف)، ص ۳۶۸؛ ابن سینا، بی تا، ص ۲۱۵). این باور ابن سینا سبب شد تا محتوای متون دینی را که میراثی اجدادی بودند در صورتی بپذیرد که با عقل و استدلال عقلی هماهنگ باشد؛ به این معنا که محتوای آن یعنی مفاهیمی که مطرح می‌کند از بدیهیات عقلی باشد یا به آن ختم شود و یا گزاره‌های آن با استدلال قابل اثبات باشند و یا حداقل بتوان آن را در بقعه امکان گذاشت.

ابن سینا طی فرایندی که در وجودشناسی داشت، وجود، جهان و انسان او با وجود، جهان و انسان افرادی که این مبادی را نداشتند، تفاوت جوهری داشت و طبیعتاً نگاهش به عالم، آدم، دین، مفاهیم و متون دینی با دیگران تفاوت پیدا کرد. ابن سینا همچون دیگر مسلمانان، قرآن را به عنوان متن مقدسی می‌شناخت که خداوند خود را از دریچه آن ابتدا برای نبی و سپس برای دیگر انسان‌ها جلوه‌گر ساخته است (ابن سینا، بی تا، ص ۲۵۲). او قرآن را متنی می‌داند که مخاطب آن انسان بود و خواسته است انسان به خود، خدا و جهان از دریچه آن نگاه کند. او بین جهانی که ظاهر متن در آن ظهور کرد و جهانی که خود در آن می‌زیست، شکافی عمیق احساس می‌کرد و در صدد بود با ایجاد گفت‌وگو با آن، آن دوافع را به هم نزدیک سازد. به نظر ابن سینا، تلقی گذشتگان از مبدء، معاد، انسان، مناسک و آداب دینی بسیار ساده لوحانه بوده است. به نظر او، گذشتگان تخیل کودکانه خود را در تفسیر این متون به کار می‌گرفتند، حال آن که این متون حاوی تفسیر ساده لوحانه عرفی نیست (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۵۲۸).

ابن سینا به صورت رسمی به روش فهم خود از فهم متون دینی نپرداخت و عملاً نیز مطالب زیادی در تفسیر متون از خود به جا نگذاشت تا بشود به راحتی به مبانی او در تبیین و تفسیر متون دینی پی برد، اما او برای تفسیر متون و معانی دینی از مبانی وجودشناختی خود به عنوان اصلی ترین منطق شناسایی متون دینی استفاده کرد. این منطق به شدت با مبانی ظاهری مرسوم و حتی با تفاسیر عقلانی متکلمان معتزلی تفاوت مبانی داشت. ابن سینا طی فرایندی که در اندیشه عقلانی و فلسفی خود طی کرده بود،

وجود جهان و انسان او، با وجود جهان و انسان افرادی که این مبادی را نداشتند، تفاوت جوهری داشت و طبیعتاً نگاهش به عالم، آدم، دین، مفاهیم و گزاره‌های دینی با آنان متفاوت شده بود.

از دیدگاه ابن سینا، موضوع هر دانشی از جمله موضوعات متون دینی باید در وجودشناسی اثبات شود (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۷۲). به این معنا که انسان برای مصون ماندن از خطای در فهم، نسبت به موضوعات ماورایی باید به وجودشناسی مجهز شود چون بدون این منظر، امکان فهم درست متون دینی وجود ندارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱). گویی به نظر ابن سینا هر کس ادعا کند که نگاه وجودشناختی به گزاره‌های کتاب و سنت ضرورت ندارد، یا باید ثابت کند که این گزاره‌ها در علمی دیگر اثبات می‌شود که چنین علمی موجود نیست یا باید موضوعات و محمولات و نسبت بین موضوعات و محمولات متون دینی را بدیهی بداند که با توجه به اختلاف موجود در آن، بدیهی نیست. مگر این که گفته شود گزاره‌های متون دینی را باید بدون چون و چرا پذیرفت و همین باور را برای ایمان و سعادت ابدی انسان کافی دانست که چنین چیزی مستلزم این است که همه ادیان و مذاهب و باورهای متناقض، قابل قبول باشند که با «اصل امتناع اجتماع متناقضین»، مواجه خواهیم شد و قابل قبول نیست.

مواجهه وجودشناسانه ابن سینا با ظاهر هر گزاره از متون دینی ممکن است سبب سه اتفاق شود: (۱) برخی از گزاره‌های متون دینی با منطق فهم حقایق یعنی وجودشناسی، توسط عقل و استدلال اثبات‌پذیر باشد، مثل اصل وجود مبدأ، خلق عالم توسط مبدأ اولی، اصل حادث بودن عالم و اصل وجود زندگی پس از مرگ؛ (۲) برخی گزاره‌های متون دینی توسط منطق فهم حقایق، نه تنها اثبات‌پذیر نباشند، بلکه آن گزاره‌ها ابطال شوند، مثل خلقت مستقیم توسط خدا، خلق از عدم، سخن گفتن خدا با بشر، نسبت برخی اوصاف بشری و مادی به خدا، زندگی حسی و بدنی بعد از مرگ؛ (۳) ناظر نبودن گزاره‌های دینی، نسبت به مفاد گزاره‌های وجودشناختی و این که گزاره‌های دینی در مورد اموری چون «خدا عالم بالذات است یا عالم به علم»، «قادر بالذات است یا قادر به قدرت»، «ذات یگانه‌پذیری کثرت» و این که «ذات او جهت دارد یا از جهت بیزار است» ساکت است (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۵۵۹-۵۶۱).

نتیجه این که ابن سینا باید برای گزاره‌های دینی ضعیف و یا ابطال‌پذیر توجیه معقولی ارائه دهد و اولاً مشخص کند که مؤلف متن کیست؟ ثانیاً، تکلیف گزاره‌های ابطال‌پذیر متن چیست؟ ثالثاً چرا برخی از حقایق مربوط به محتوای متون، مغفول گذاشته شده است؟

ابن سینا و مؤلف متن وحی

با توجه به این که ظاهر قرآن به صراحت، بر سخن‌گویی خدا تصریح کرده و مؤلف متن قرآن را خدا دانسته و می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (سوره آل عمران، آیه ۷)، ابن سینا همچون صاحبان عقل و راسخان در علم، باید بتواند نشان دهد که چرا و چگونه این متن از جانب

خداست و تکلیف گزاره‌های ابطال‌پذیر در متون دینی چیست و اصولاً چرا پاسخ پرسش‌ها به نحو صریح در متن نیامده؟

ابن سینا از سه جهت انتساب این متن به خدا را به سبک فهم عرفی محال می‌داند: (۱) خدا نمی‌تواند به معنای عرفی سخن گوید و مردم آن را استماع کنند؛ (۲) ماهیت زبان متون دینی، بشری است، یعنی ساختاری محفوف به امور حسی، عواطف، احساسات و خواسته‌های بشری دارد و انتساب مستقیم آن به خدا با توجه به تجرد، فعلیت و ثبات خداوند، عقلاً محال است؛ (۳) ظاهر متن قرآن حاوی اطلاعات قابل ابطال عقلی است و انتساب امر باطل به حق محال است.

ابن سینا معتقد است - بر خلاف معنای عرفی - منظور از تکلم خدا، ادای عبارات، حدیث نفس، بیان افکار و خیالات مختلف به وسیله الفاظ متکثر نیست، چون وجود تکثر در واجب تعالی به استناد عقل و نقل ممکن نیست: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (سوره قمر، آیه ۵۰)، بلکه منظور از تکلم باری تعالی، فیضان علوم از ناحیه مقدس او بر قلب پیامبر، با واسطه عقل فعال و ملک مقرب است (ابن سینا، بی تا، ص ۲۵۲). پس وحی با سه واسطه به خدا منسوب است؛ به این معنا که امر واحدی از جانب خدا بر ملک مقرب نازل و او آن را بر عقل فعال نازل و عقل فعال بر قلب پیامبر نازل می‌کند، آنگاه پیامبر آن را در اختیار مردم قرار می‌دهد. عقل فعال چنان‌که از ماهیت آن پیداست، تنها مفاهیم کلی عقلی را بر عقل پیامبر که عقل کامل بشری است، نازل می‌کند. گویی قوای عقلی او همچون کبریتی که به آتش عقل فعال نزدیک شده است و یک مرتبه آن را مشتعل می‌کند و جوهر او را دگرگون می‌سازد؛ چنان‌که تمثیلی از آن را بیان فرموده است که «يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ» (سوره نور، آیه ۳۵). (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶-۱۱۷). به نظر می‌رسد ابن سینا - بر اساس مبانی جهان‌شناختی اش - به این پرسش که چرا در ظاهر متون دینی، تکلم به خدا نسبت داده شده است و چرا قرآن کلام خداست؟ چنین پاسخ می‌دهد که عقل فعال و هر چه دارد از واجب دارد، پس تکلم او تکلم خداست. تکلم، اظهار مافی الضمیر است و اگر فرشته‌ای مافی الضمیر خود را اظهار کند، چیزی را اظهار کرده است که از خدا دارد. چنان‌که فارابی هم می‌نویسد: نظر به این‌که عقل فعال خود فائض از سبب اول است در واقع، وحی‌کننده، با واسطه سبب اول کار خود را انجام می‌دهد (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۲).

ابن سینا معتقد است که پیامبر حقایق عقلی را به کمک قوه تخیل به حقایق محسوس و ملموس مبدل می‌کند؛ به این معنا که با حدس قوی‌ای که دارد معقول را دریافت می‌کند و با قوه تخیل قوی‌ای که دارد آن را به امور محسوس و ملموس «تبدیل» می‌کند. البته، در حدی که عموم مردم بتوانند آن را بفهمند و تصور کنند (ابن سینا، ۱۹۳۸، ص ۳۰۵). فارابی به جای «تبدیل» از واژه «تعبیر» استفاده می‌کرد. به نظر فارابی گفتارهای این‌گونه که به وسیله آن مشاهدات «تعبیر» می‌شود، از نوع گفتارهای محاکی و رموز، ابدالات و تشبیهات است (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۷-۲۴۸).

در خصوص این که پیامبر در تبدیل معقول به محسوس از چه منطقی پیروی می‌کند، نظر ابن سینا این است که دین وقتی پایدار و مقبول عموم مردم قرار می‌گیرد که پیامبر حقایق معقول دریافتی را به زبان قوم ترجمه و تبدیل کند. این ترجمه و تبدیل به معنای تغییر ماهیت پیام نیست تا این تلقی به وجود آید که کلام، کلام خدا نباشد، بلکه این گونه است که هم کلام خدا و هم کلام رسول است، چنانکه خداوند در آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (سوره انفال، آیه ۱۷). از جهتی تیراندازی را به خدا نسبت داده و از پیامبر نفی کرده و از جهتی هم بر پیامبر اثبات کرده است و یا در آیه «قَاتِلُوهُمْ يَعْلَبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (سوره توبه، آیه ۱۴). عذاب خدا را به دست پیامبر به خود منسوب کرده است.

به نظر ابن سینا، خدا، فرشته، جن، قیامت، برزخ، بهشت و جهنم با این که در حقیقت حقایقی معقول هستند، ولی توسط پیامبر به خدا، فرشته، جن، قیامت، برزخ، بهشت و جهنم محسوس مبدل گشته است تا فهم عوام شود، در غیر این صورت، به دلیل دشواری فهم آن، باعث تشویش و شک و انکار آنان می‌شد؛ چون مردم چنین مبدأ و معاد نامحسوسی را درک نمی‌کردند. به همین جهت بود که انبیاء به تشبیه، تمثیل و رمز روی آوردند (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۵۷۰-۴۸۹؛ ابن سینا، ۱۹۳۸، ص ۳۰۵).

به باور ابن سینا، ترجمه به زبان قوم و «تبدیل» واقعیات معقول به محسوس، اختصاص به قرآن ندارد، بلکه در سنت نیز جاری است. چنان که پیامبر (ص) تجربه معقول خود از معراج را همچون تجربه معقول خود از خدا، به زبان محسوس و قابل فهم عموم «تبدیل» کرده و آن را در اختیار مردم قرار داده است و فهم آن نیز نیازمند رمزگشایی است (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۵۲۵).

ابن سینا و منطق فهم متن وحی: تفسیر و تأویل

پیش فرض مهم ابن سینا این است که حکیم و نبی هر دو به یک منبع متصل‌اند و از یک سرچشمه ارتزاق می‌کنند؛ با این تفاوت که یکی با سرعت و آسانی و دیگری به تدریج و با سختی به آن منبع دست یافته است. زمانی که حکما بخواهند به حقایق دریافتی پیامبر پی ببرند، نیازمند رمزگشایی از متون انبیا هستند (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۵۲۵). او عینیت این رمزگشایی را با همین پیش فرض تضمین می‌کند که محسوس مبدل به معقول شود. نظر به این که ابن سینا، حقیقت قرآن را امر معقول می‌داند و تفسیر آن را نیز با امر معقول ممکن می‌داند؛ چون تفسیر، حقیقت به حقیقت یا عقل با عقل نه تنها روا که شیوه بایسته است.

عقل از نظر ابن سینا مفهوم مبهمی ندارد؛ زیرا بر قواعد بدیهی غیر قابل تردید همچون «اصل عدم تناقض» مبتنی است. بنا براین، منظور او از رمزگشایی قرآن این است که تفسیر ما از قرآن نباید چنان باشد که آرای مبتناقض و ارزیابی نشده از قرآن استخراج شود؛ چون در این صورت، ما حقیقت را با حقیقت تفسیر نکرده‌ایم، بلکه تفسیر ما «تفسیر به رأی» باطل و متناقض است. به عبارت دیگر، همه

تفاسیر «تفسیر به رأی» هستند، ولی ممکن است تفسیر به رأی درست یا رأی نادرست باشد. رأی صحیح مبتنی به آرای متناقض نیست. تفسیری، «تفسیر به رأی» مذموم است که به تناقض منجر شود؛ چه تناقض درونی و چه تناقض بیرونی. تناقض درونی این است که تفسیر مفسر، به گونه‌ای باشد که بین معنایی که از آیات استخراج می‌کند، نا همگونی و تناقض وجود داشته باشد. تناقض بیرونی این است که پیش‌فرض‌های بیرونی مفسر، آرای نامنسجم و متناقض باشند.

ابن سینا بر سه فعل گفتاری پیامبر در «تبدیل» تکیه داشت و معتقد بود که پیامبر حقایق را مبدل به «رمز»، «تشبیه» و «تمثیل» مبدل می‌کند، ولی تفاوت آنها را ذکر نکرده است و توضیح نداده است که آیا از آن سه، یک چیز را مدنظر داشته است یا سه چیز؟ به نظر می‌رسد که او در آیه شریفه نور، نور را رمزی از عقل انگاشته است یا تشبیه به عقل کرده یا تمثیلی از عقل دانسته است؛ چون عقل ظاهر و ظاهرکننده است. به اعتقاد او، این آیه به نحو سر بسته به مراتب معرفت عقلی که در منظومه معرفت‌شناسی ابن سینا پذیرفته شده است، اشاره دارد. در آیه شریفه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي رُجَاةٍ الرَّجَاةِ كَأَنَّهَُا كَوْكَبٌ دُرِّيُّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره نور، آیه ۳۵)، «مشکات یا چراغ‌دان» رمز یا تمثیلی از «عقل هیولانی» است که از خود هیچ روشنائی ندارد. درخت زیتون «فکر» و روغن زیتون «حدس» است. زجاجه یا شیشه همان «عقل بالملکه» است که از استعداد صرف خارج شده و فرد در این مرحله صاحب معقولات ثانی می‌شود. مصباح، «عقل بالفعل» است که به‌خودی‌خود روشن است و «عقل مستفاد» نیز همان نور علی نور است. «عقل قدسی» به روغنی تشبیه شده است که بی آن که آتشی به آن برسد، می‌درخشد. آتش همان «عقل فعال» است که نفس را از نقص به کمال می‌رساند (ابن سینا، ۱۴۱۳ ب)، ص ۳۸۸-۳۹۲). پیامبر که به بالاترین مرتبه عقل که عقل قدسی است، نائل شده و از این طریق حقایق و حیانی را به دست آورده است و خود بهتر از همه به فهم و تأویل آن آگاه است.

به نظر ابن سینا، بعد از پیامبر تنها کسی که قدرت رمزگشایی و عبور از ظاهر را داشت «دایره حکمت و فلک حقیقت و خزانه عقل، امیر المومنین علی (ع) بود که پیامبر (ص) به او فرموده بود:

يا علي اذا رايَ الناسَ مقربونَ الى خالقهم بانواع البرِّ تقربَ انت اليه بانواع العقلِ تسبِّحهم؛
ای علی چون می‌بینی که مردم با انواع نیکوکاری‌ها به آفریننده خود تقرب می‌جویند، تو به
انواع عقل به او تقرب جو تا بر همه آنان پیشی بگیری: (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۲).

به همین جهت است که از امام علی (ع) نقل شده است که فرمودند: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا؛
اگر رمزها گشوده شود، بر یقین من چیزی افزوده نمی‌شود» (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۵۲۶-۵۲۷؛ تمیمی

آمدی، ۱۴۱۰، ص ۵۶۶).

به نظر ابن سینا، بعد از نبی و ولی تنها کسی که از پس فهم متون دینی بر می آید وجودشناسانی چون خود او هستند. شیوه و منطق عقلانی فهم و تفسیر و تأویل یا نحوه رمزگشایی عقلانی ابن سینا از قرآن را در آیات و سوره‌هایی که او تفسیر کرده است، می‌توان مشاهده کرد.

او وجودشناسی خود را پیش فرض فهم اش از کتاب و سنت و مبنای رمزگشایی دانسته است، برای مثال، در تفسیر سوره اخلاص، در گزاره «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، چهار واژه می‌بیند: «قُلْ»، «هو»، «الله» و «احد» که همه موقعیت هرمنوتیکی دارند و باید برای فهم و کشف حقیقت آن از وجودشناسی کمک گرفت. «قُلْ» کلام خداوند به رسول اش است. بر خلاف معنای عرفی، منظور از تکلم خدا، ادای عبارات، حدیث نفس، بیان افکار و خیالات مختلف به وسیله الفاظ متکثر نیست، بلکه منظور از تکلم خدا، فیضان علوم از ناحیه مقدس او بر صفحه قلب پیامبر، با واسطه عقل فعال و ملک مقرب است (ابن سینا، بی تا، ص ۲۵۲). «هو» بسته به قرائن، ممکن است اشاره به امر مطلق یا اشاره به امر مقیدی باشد و اینجا اشاره به «الله» دارد که موجود مطلق است. او با تقسیمی که از وجود به واجب و ممکن آورده، مقید را موجودی می‌داند که هویتش مقید به هویت غیر است؛ درحالی که امر مطلق این گونه نیست؛ زیرا وجودش متوقف بر هیچ چیز دیگری نیست، بلکه واجب الوجود است. سپس در خصوص ضمیر «هو» می‌گوید: هویت مطلق به دلیل عظمت و جلالش جز با تعبیر «هو» قابل بیان نیست؛ زیرا تعریف باید به مقومات انجام گیرد و چون واجب الوجود مقوم نمی‌دارد تا با آن تعریف شود، تنها باید به اشاره گفت: «او» و به این دلیل، تعریف ندارد که بنا بر وجودشناسی ابن سینا، واجب الوجود جنس و فصل ندارد و از همین رو، خداوند اسم بدون تعریفی است که از آن تعبیر به «هو» شده است (ابن سینا، بی تا، ص ۳۲۰).

«احد» که وصف واجب است، اشاره به نهایت بساطت واجب دارد که لطیفه‌ای وجودشناختی برای بیان عدم امکان تعریف از خداوند است (ابن سینا، بی تا، ص ۳۱۳-۳۱۴). ابن سینا _ با این که وحدت را قابل شدت، ضعف و مقول به تشکیک می‌داند _ در تفسیر «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، «احد» را مبالغه در وحدت می‌داند، وحدتی اشد و اقوی از هر وحدت قابل تصور دیگر.

به نظر او، باید تنها شدت وحدت و وحدت غیر قابل تقسیم و بسیط را شایسته حق تعالی دانست. چون «واجب الوجود» بنا بر وجودشناسی نمی‌تواند مرکب باشد، تا بتوان او را به لحاظ حسی یا عقلی تقسیم کرد. آیه مورد بحث بر این دلالت دارد که احد مطلق است و از جمیع وجوه در ذات پاک او کثرتی قابل تصور نیست. ابن سینا به مناسبت، انواع کثرت را که در وجودشناسی از واجب الوجود نفی می‌کرد، از خدا منتفی دانسته و می‌گوید: «کثرت معنوی» از قبیل جنس و فصل، «کثرت اجزایی» همچون ماده و صورت، «کثرت حسی» از قبیل قوه و فعل برای خدا قابل تصور نیست. برای او اجزاء، ابعاض، اعضا، اشکال و الوان نیز وجود ندارد؛ چون در غیر این صورت تا آن اجزا حاصل نشوند آن

هویت حاصل نمی‌شود و در این صورت، او بالذات نخواهد بود، بلکه بالغیر است، یعنی وجوب ذاتی ندارد (ابن سینا، بی‌تا، ص ۳۱۶-۳۱۸). چنان‌که مشاهده شد ابن سینا در فهم کلیه آیات از پیش‌فرض‌ها و پیش‌داشته‌های وجودشناختی خود بهره برده و بر پایه دور هرمنوتیکی بین متن و وجودشناسی آن را قابل معنا می‌داند و متن را این‌گونه به سخن وامی‌دارد. توجه به «فعل تفسیری» ابن سینا در آیات پیش‌گفته، این نکته را به ذهن متبادر می‌سازد که او در تفسیر از ظاهر محسوس به باطن معقول سیر می‌کند؛ به عکس پیامبر (ص) که معقول را تشبیه به محسوس می‌کرد.

نقد و بررسی

این که راه داوری در امر معقول، معقول و راه داوری در امر محسوس، محسوس است و وجودشناسی کلید رمز گزاره‌های دینی است، برای وجودشناسان قابل تردید نیست، پس وجودشناسی معرفتی ضروری است، اما این‌که تنها وجودشناسی از نظر ابن سینا منطق فهم نهایی دین باشد و رعایت آن سبب مصونیت ذهن از خطای در فهم متون باشد، قابل قبول نیست. اگر برخی مبانی یا اصول فلسفه ابن سینا، ابطال شود، دیگر آن ترازو مناسب توزین متون نخواهد بود و در این صورت، اگر وجودشناسی معقول‌تری محقق و مدلل شود، باید برای فهم دین از آن بهره جست. بنا بر این، اگر کسی مثل ملاصدرا برخی مبانی ابن سینا را نقد کند و سیستم فکری بهتری ارائه دهد، همان سیستم مدلل، برتر است و بهتر معضلات متون دینی را حل می‌کند و اگر بهتر از ملاصدرا تفکری مدلل ارائه شد، باز همین‌طور است.

مهم‌ترین نقدی که بر منطق فهم ابن سینا از دین وارد شده است، گسستی است که او بین لفظ و معنای ظاهری و عرفی آن ایجاد کرده است. به نظر غزالی، اگر الفاظ از مقتضای ظاهر آن، بدون هیچ دلیل شرعی و بدون هیچ ضرورت و دلیل عقلی تبدیل شود، چند مشکل اساسی دارد: (۱) اعتماد به الفاظ دینی از دست می‌رود؛ (۲) کلام خدا و رسول را از سودمندی خارج می‌کند؛ چون در صورت رواج آن نه معنای ظاهر می‌ماند و نه معنای باطنی که از قاعده و قانون خاصی پیروی نمی‌کند. بنا براین، دست‌کم خود غزالی برای تفسیر غیرلفظی و باطنی با سه شرط مجوز صادر می‌کند، به شرط مطابقت آن تفسیر با: (۱) دلیل شرعی؛ (۲) ضرورت عقلی و (۳) دلیل عقلی (الغزالی، بی‌تا، ص ۳۷). او تأویلات را ابطال‌پذیر دانسته و چهار راهکار برای نقد یا ابطال آن در نظر گرفته است: (۱) تواتر خلاف؛ (۲) حس خلاف؛ (۳) ظن غالب بر خلاف؛ (۴) اجتماع نقیضین (الغزالی، بی‌تا، ص ۳۷). غزالی خود به معنای باطنی برای متون باور دارد و از همین‌رو، هم در رساله قانون التأویل و هم در احیاء علوم الدین (الغزالی، بی‌تا، ص ۹۹-۱۰۴؛ غزالی، ۱۳۸۹، ص ۳۶-۴۱) سعی کرده تا برای آن ضوابط دقیقی تنظیم کند تا هم گسست بین لفظ و معنا را علاج کرده باشد، هم از نظر سلف صالح که به نظر او از هر کس دین را بهتر

می فهمیده‌اند، فاصله نگرفته باشد، هم مصالح عوام مسلمانان را تأمین کرده باشد و هم معانی عمیق متون دینی را از دست نداده باشد. ملاصدرا نیز از غزالی این راهکار را اخذ کرد و به جای سلف صالح، اهل بیت (ع) را نشانده.

به نظر نگارنده ابن سینا فاصله زیادی با غزالی نداشته؛ چون ابن سینا مبنای تأویل خود را وجودشناسی و غزالی علوم مکاشفی عرفا می دانست، جز این که غزالی از بیان مبانی چالش برانگیز، خودداری کرد. خلوت غزالی با جلوت او متفاوت بود و او هوای عوام و دولت متعصب سلجوقی و علمای سنتی را داشت و به همین جهت از بیان مافی الضمیر خویش خودداری می کرد. او نیز کلام خدا را با کلام بشر متفاوت می دانست (الغزالی، بی تا، ص ۹۱) و بعضاً شریعت را با حقیقت متعارض می دید و در صدد علاج آن بود (الغزالی، بی تا، ص ۱۰۲-۱۰۴؛ غزالی، ۱۳۸۹، ص ۳۲-۳۳). ابن سینا هم سعی وافر داشت تا گسست لفظ و معنا نزد عوام ایجاد نشود و از همین رو، سفارش می کرد که فلسفه او را در اختیار افراد کم ظرفیت قرار ندهند و باورهای واقعی خود را تنها در برخی کتبی که عمومی نبود واضح می گفت.

نتیجه

در این پژوهش به این نتیجه رسیدیم که مشکل فهم و تفسیر دین هر چه از عصر نزول و حال و هوای نزول به عصر غیبت کلام الهی و غیبت تبیین نبوی و غیبت تفسیر نزدیکان رسول پیش تر رفت و فاصله زمانی و فضایی بیشتر شد، اختلاف نظر در این خصوص پررنگ تر شد، به طوری که پس از دویست سال، ده ها فرقه و نحله به وجود آمدند که هر یک خود را فرقه ناجیه می خواندند و خود را در فهم دین صائب تر معرفی می کردند و حتی گروه های دیگر را از فهم دین دور دانسته و تکفیر می کردند.

با آن که بحران معرفتی بین منظومه فکری قوم زمان نزول و منظومه فکری قوم خواننده متن مقدس، هیچ گاه به حد عصر مدرن و دنیای امروزی نرسیده است، اما در زمان های قبل نیز این گسست، بحران معرفتی مهمی را در فهم متون و مفاهیم دینی، به خصوص، در بین نخبگان و خواص به وجود آورد و به مرور این شکاف به پیروان آنان نیز سرایت کرد. ضرورت وجود منطقی برای فهم و درک روشمند متون دینی، عالمان فهمیم مسلمان را به تکاپو واداشت. ابن سینا - بزرگ ترین شخصیت عقلانی تاریخ اسلام - مدعی بود که با منطق خود بر این بحران فائق آمده است. ما که خود امروزه با این مشکل روبه رو هستیم، بر آن شدیم تا به عنوان نمونه برای درک منطقی درست برای فهم دین، راه حل های مختلف را مطالعه و ارزیابی کنیم. به همین جهت مسئله این پژوهش «ابن سینا و منطق فهم دین» شد. در این مطالعه اثبات شد:

۱. فهم، فرایندی است از برابند تعامل اندیشه «مفسر»، «متن» و «مؤلف متن» که در اندیشه مفسر

نقش می‌بندد و اندیشه مفسر مبتنی بر سیستم و هندسه فکری اوست که آن خود تحت تأثیر تعلیم و تربیت و فرهنگ زمانه‌ای است که مفسر در آن پرورش یافته است.

۲. ابن سینا بین جهانی که ظاهر متن در آن ظهور کرد و جهانی که خود در آن می‌زیست، شکافی عمیق احساس می‌کرد و در صدد بود تا آن دو را به هم نزدیک سازد. به نظر ابن سینا تلقی گذشتگان از مبدأ، معاد، انسان، مناسک و آداب دینی بسیار ساده و کودکانه بوده است.

۳. ابن سینا فهم یقینی را فهمی دانسته است که یا باید بدیهی باشد یا با یافته‌های منتهی به بدیهیات هماهنگی داشته باشد و از همین رو - به نظر او - گزاره‌های متون دینی در صورتی که با عقل و استدلال عقلی منتهی به بدیهیات عقلی هماهنگ باشند، قابل قبول هستند.

۴. موضوعات و محمولات مباحث مطرح شده در متون دینی و وجودشناسی یکی هستند، بنابر این، روش فهم و منطق درک حقیقت آن چه در کتاب و سنت آمده است، وجودشناسی است.

۵. مقایسه گزاره‌های وجودشناختی و متون دینی سبب سه اتفاق می‌شود: (۱) برخی متون دینی با وجودشناسی سینوی منطبق است؛ (۲) محتوا و درونمایه برخی متون دینی با مدعیات وجودشناختی ناهماهنگ است؛ (۳) عدم طرح مدعیات وجودشناختی ابن سینا توسط متون دینی، در نتیجه مشکل هرمنوتیکی و نیاز به منطق فهم تنها در مورد اتفاق دوم است.

۶. ناهماهنگی گزاره‌های دینی با گزاره‌ای وجودشناختی به این دلیل بوده است که انبیا تنها حقایق معقول را دریافت می‌کردند و برای انتقال آن به عموم مردم چاره‌ای جز این نداشته‌اند که آن را به امور محسوس «تبدیل» کنند تا مردم بتوانند درکی ولو ضعیف از حقیقت داشته باشند. به همین جهت از زبان رمز، تمثیلات و تشبیهات استفاده کرده و آن را در اختیار آنان قرار داده‌اند.

۷. منطق فهم حقایق دینی رمزگشایی و «تأویل» حقایق تبدیل شده به محسوسات است. تأویل، عکس تبدیل است؛ به این معنا که مفسر باید متن را از محسوس به معقول مبدل سازد تا حقیقتی که در ذهن مؤلف متن بود، فهم شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- ابن سینا، حسین (۱۴۱۳ق). الاشارات و التنبیها. (ج ۱ و ۲). (تحقیق سلیمان دنیا). بیروت: النعمان.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق). التعليقات. قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. (باهتمام عبداللہ نورانی). تهران: دانشگاه مگ گیل و دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین. (۱۹۳۸م). النجاه فی الحکمه المنطقیه و الطبیعیه و الالهیه. مصر: مطبعة السعادة.
- ابن سینا، حسین. (۱۳۸۷). الهیات من کتاب الشفا. (المحقق: حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین (۱۳۶۰). دانشنامه علایی. (تحقیق: ا. خراسانی). تهران: کتابخانه فارابی.
- ابن سینا، حسین (بی تا). رسائل. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین. (۱۳۸۸). مجموعه رسائل. (تصحیح: سید محمود طاهری). قم: آیت اشراق.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۵ق). منطق المشرقیین. قم: المکتبة آیة الله نجفی مرعشی.
- بیهقی، ابوالحسن علی بن زید. (۱۳۱۸). درة الاخبار ولمعة الانوار؛ از تسمه صوان الحکمة. (ترجمه: ناصرالدین بن عمدة الملک) شرکت سهامی چاپ خودکار و ایران.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد. (۱۴۱۰). غرر الحکم و در الکلم. قم: دارالکتاب الاسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۹). قانون التأویل. تهران: انتشارات مولی.
- غزالی، ابوحامد محمد. (بی تا). احیاء علوم الدین. بیروت: دارالمعرفة.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۶۱). اندیشه های اهل مدینه فاضله. (ترجمه: سیدجعفر سجادی). تهران: کتابخانه طهوری.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۹). فصوص الحکمة. (تصحیح و تحقیق: علی اوجبی). تهران: حکمت.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۶). الوافی. اصفهان: کتابخانه امیر المومنین (ع).
- مجلسی، محمد باقر (بی تا). بحارالانوار. (ج ۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

References in Arabic / Persian

* Qoran

- Avicenna (Ibn Sina). (1360 AP). *Danesh Name-i 'Alaii* (encyclopedia). Ahmad Khorasani (ed). Tehran: Farabi Library.
- Avicenna (Ibn Sina). (1363 AP). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Abdollah Nurani (ed). Tehran: McGill University and University of Tehran.
- Avicenna (Ibn Sina). (1387 AP). *Al-Ilahiyyat min Kutub al-Shifa*. Hasan Hasanzadeh Amoli (ed). Qom: Bustan-i Ketab
- Avicenna (Ibn Sina). (1388 AP). *Majmu'at Rasail* (a collection of treatises). Mahmoud Tahiri (ed). Qom: Ayat-i Ishraq.
- Avicenna (Ibn Sina). (1404 AH). *Al-Ta'liqat*. Qom: Markaz al-Nashr Maktab al-A'lam al-Islami.

- Avicenna (Ibn Sina). (1405 SH). *Mantiq al-Mashriqiyyin*. Qom: Mar'ashi Najafi library.
- Avicenna (Ibn Sina). (1413 AH). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (remarks and admonitions). Daftar-i Nashr-i al-Ketab.
- Avicenna (Ibn Sina). (1938). *Al-Najat fi Hikmat al-Mantiqiyyah wa al-Tabi'iyah wa al-Ilahiyyah*. Egypt: Matba'at al-Sa'adah.
- Avicenna (Ibn Sina). (n.d.). *Rasa'il*. Qom: Bidar.
- Beyhaqi, A. (1318 AP). *Durrat al-Akhbar wa Lum'at al-Anwar, az Tatimmat Sawan al-Hikmah*. Nasir al-Din bin Umdat al-Malik (trans.). N.p: Shirkat Sahami-i Chap-i Khodkar va Iran.
- Faiz Kashani, M. (1406 AH). *Al-Wafi*. Esfahan: Amirul Mu'mineen Library.
- Farabi, M. (1361 AP). *Andisheha-i Ahl-i Madina-i Fazilah* (the thoughts of the inhabitants of the virtuous city). Ja'far Sajjadi (trans.). Tehran: Tahouri Library.
- Farabi, M. (1389 AP). *Fusus al-Hikmah*. Ali Awjabi (ed). Tehran: Hekmat.
- Gazali, A.H. (n.d.). *Ihya' 'Uloom al-Din*, vol. 1. Beirut: Dar al-Ma'refah.
- Gazali, M. (1389 AP). *Qanun al-Ta'wil*. Nasir Tabatabai (trans.). Tehran: Mawla.
- Majlisi, M.B. (n.d.). *Bihar al-Anwar*, vol. 1. Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiyyah.
- Tamimi Aamadi, A.W. (1410 SH). *Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalem*. Qom: Dar al-Ketab al-Islami.