



The Comparative Analysis of the Exegetical Method of Avicenna and Sheikh-i Ishraq

Amir Abbas Mahdavi Fard* | Aminollah Shakeri Movvahid**

Received: 2020-01-02 | Accepted: 2020-04-24

Abstract

The ideas of Avicenna and Sheikh-i Ishraq as the scholars of Peripatetic and Illumination Philosophy have always received the critical attention of the reviewers. One of the most important discussions in this regard is the exegetical method of the above philosophers: Sheikh-i Ishraq, contrary to Avicenna, does not have an independent exegesis but his exegetical ideas can be inferred from his collection of writings. In fact, Avicenna has a completely rational trend whereas the exegetical trend of Sheikh-i Ishraq is mystical. The exegetical method of Avicenna has been rational while Sheikh-i Ishraq has often used an innovative method. Furthermore, Avicenna has rarely applied the Qur'an to the Qur'an method in his rational arguments. The abovementioned philosophers have one thing in common in their commentaries and that is impartiality in interpretation and not using the traditions in the interpretation of the Qur'an.



Keywords

Avicenna, Sheikh Ishraq, Exegetical Method, Exegetical Trend, Rational and Mystical Exegesis

* Assistant Professor, University of Qom | aa.mahdavifard@qom.ac.ir

** Ph.D. Student in Teaching Theology (The Theoretical Principles of Islam | amin.s.2657@gmail.com

■ Mahdavi Fard, A.A; Shakeri Movvahid, A. (2020) The Comparative Analysis of the Exegetical Method of Avicenna and Sheikh-i Ishraq. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 6 (11) 235-251. Doi: 10.22091/ptt.2020.4404.1587





پروپوزیشن گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تحلیل تطبیقی روش تفسیری شیخ اشراق و شیخ الرئیس

امیرعباس مهدوی فرد* | امین الله شاکری موحد**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۵

چکیده

همواره نظرات و آراء ابن سینا و شیخ اشراق به عنوان بزرگان دو مکتب مشاء و اشراق مورد توجه و نقد و بررسی صاحب نظران قرار گرفته که یکی از مهم ترین این مباحث، روش تفسیری این دو فیلسوف است. شیخ اشراق برخلاف ابن سینا دارای اثر تفسیری مستقلی که به ما رسیده باشد نیست ولی از لابه لای مجموعه مصنفاتش می توان روش تفسیری وی را استخراج و عرضه کرد. گرایش تفسیری ابن سینا یک گرایش کاملاً عقلی است درحالی که گرایش تفسیری شیخ اشراق گرایشی عرفانی می باشد. طبعاً روش تفسیری ابن سینا نیز روشی عقلی بوده، برخلاف شیخ اشراق که در اغلب موارد از روش ذوقی عرفانی بهره برده و به ندرت از روش قرآن به قرآن و در مواردی نیز در مباحث عقلی به آیات قرآن استناد نموده است که آن را می توان نوعی روش تفسیری عقلی خواند. این دو فیلسوف در تفسیر آیات دو وجه اشتراک دارند، یکی عدم تأویل و تطبیق آیات بر نظرات خویش و پرهیز ایشان از تحمیل رأی و نظر خود بر آیات؛ و دیگری عدم بهره برداری از روایات در تفسیر آیات.



کلیدواژه ها

ابن سینا، شیخ اشراق، روش تفسیری، گرایش تفسیری، تفسیر عقلی و عرفانی.

* استادیار دانشگاه قم | aa.mahdavidfard@qom.ac.ir

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف گرایش مبانی نظری اسلام | amin.s.2657@gmail.com

مقدمه

از یک‌سوی، قرآن کریم مشتمل بر آیات محکم و متشابه و اشارات و کنایات و تمثیلات است و از سوی دیگر، تأکید روایات بر ذوب‌طون بودن قرآن و همچنین ذومراتب بودن ساحت‌های وجودی انسان، زمینه‌ساز شکل‌گیری روش‌های مختلف در تفسیر قرآن شده است؛ در نتیجه، از صدر اسلام تا امروز، هریک از عالمان و اندیشمندان اسلامی با دیدگاهی ویژه به قرآن نگرسته و به شرح و تبیین آن پرداخته‌اند.

روش‌شناسی تفاسیر یکی از شاخه‌های مهم مباحث علوم قرآنی است که در میان پژوهش‌های محققان مسلمان و مستشرقان جایگاهی ویژه دارد و یکی از ملاک‌های شناخت تفاسیر از یکدیگر تفاوت گرایش و روش تفسیری آنان است.

نظرات ابن سینا و شیخ اشراق به‌عنوان بزرگان دو مکتب مشاء و اشراق همواره مورد توجه صاحب‌نظران و منتقدان بوده و یکی از مباحثی که باید مورد نقد و نظر قرار گیرد چگونگی تفسیر آیات توسط این دو فیلسوف می‌باشد که کمتر مورد توجه قرار گرفته است؛ البته آثاری در زمینه روش تفسیری ابن سینا و شیخ اشراق نوشته شده ولی در هیچ‌یک از آنها به بررسی تطبیقی این دو روش پرداخته‌اند. ما در این تحقیق به دنبال بررسی گرایش و روش تفسیری این دو شخصیت هستیم و تمایزات و اشتراکات روش تفسیری‌شان را بیان خواهیم نمود. برخلاف ابن سینا شیخ اشراق دارای اثر تفسیری مستقلی که به‌دست ما رسیده باشد نیست ولی از لابه‌لای مباحث مطروحه در مجموعه مصنفاتش می‌توان روش تفسیری او را به‌دست آورد.

تفسیرهای ابن سینا را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. رساله‌هایی که ابن سینا در آنها به ارائه تفسیر سوره‌ها و آیاتی از قرآن کریم پرداخته است. اهمیت این رسائل از آن جهت است که وی آنها را به‌قصد ارائه تفسیر قرآن نوشته که عبارتند از: تفسیر سوره اعلی، تفسیر سوره توحید (اخلاص)، تفسیر سوره فلق، تفسیر سوره ناس، رساله نیروزیه (فی معانی الحروف الهجائیه)، رساله‌ای در تفسیر آیه شریفه «ثم استوا الى السماء و هی دخان»
۲. تفاسیر استطرادی که در میانه بحث‌های فلسفی بیان گردیده و به‌صورت کوتاه، ناقص و به‌مناسبت موضوع ارائه شده‌اند؛ درحالی که تفاسیر شیخ اشراق را فقط می‌توان منحصر در قسم اخیر دانست.

اکنون، قبل از اینکه به بحث اصلی بپردازیم، به شرح و تبیین بعضی از اصطلاحات مورد اشاره در این بحث خواهیم پرداخت.

واژه‌شناسی تفسیر

تفسیر در لغت: تفسیر از ریشه «فسر» مصدر باب تفعیل است و لغت‌شناسان معانی متعددی برای این واژه آورده‌اند که برخی از آنها عبارتند از کشف مراد از لفظ مشکل (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۵/ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۹۲)، کشف معنای لفظ و اظهار آن (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۴۳۷)، کشف معنای معقول (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۴۹)، اظهار معنای معقول (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۶)، بیان (جوهری، ۱۳۷۶ش، ج ۲، ص ۷۸۱) و همچنین بیان و توضیح دادن شیء (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۰۴).

تفسیر در اصطلاح:^۱ دو تعریف می‌توان از تفسیر ارائه کرد؛ در تعریف اول «تفسیر به‌عنوان یک علم» و در تعریف دوم «تفسیر به‌عنوان تلاش فکری مفسر» مطرح شده است: اول: تفسیر، علمی است که به‌وسیله آن، معانی آیات قرآن و مراد خداوند از آن، با استفاده از منابع معتبر، بر مبنای قواعد ادبیات عرب، اصول مشترک محاوره و مفاهمه و قرائن متصل و منفصل کلام به‌دست می‌آید.

دوم: تفسیر، عبارت است از کشف و بیان معانی آیات قرآن و مراد خداوند از آن، با استفاده از منابع معتبر، بر مبنای قواعد ادبیات عرب، اصول مشترک محاوره و مفاهمه و قرائن متصل و منفصل کلام (علوی‌مهر، ۱۳۸۱ش، ص ۱۹).

گرایش و روش تفسیری

مقصود از «گرایش» تأثیر باورهای مذهبی، کلامی، جهت‌گیری‌های عصری و علمی در تفسیر قرآن است که بر اساس عقاید، نیازها و ذوق و تخصص علمی مفسر شکل می‌گیرد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۲۸). گرایش تفسیری در واقع بیانگر تخصص ویژه،

^۱. البته ذکر این نکته لازم است که ارائه یک تعریف کامل که جامع افراد و مانع اغیار باشد امر ساده ای نیست چراکه هر تعریفی که از تفسیر ارائه گردد، بر اساس پیش فرض‌هایی است که ممکن است در تحلیل نهایی خدشه‌دار شود.

دغدغه و جهت‌گیری‌های خاص مفسر در تفسیر آیات قرآن است. مفسر قرآن در گرایش تفسیری، با قطع نظر از روشی که برمی‌گزیند، همه تلاش و اهتمام خود را به کار می‌بندد تا اهداف و اغراضی که از تفسیر قرآن دنبال می‌کند، محقق شوند (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۷۳ و ۷۴)؛ به عبارت دیگر، مفسر در گرایش تفسیری مصمم است تا ویژگی‌های فکری خود را در تفسیر قرآن اعمال کند (علوی‌مهر، ۱۳۸۱، ص ۱۰)؛ بنابراین منظور از گرایش‌های تفسیری ممیزات و خصایص فکری مفسر است که با پیش‌فرض‌ها و تراوش‌های فکری در تفسیر خود اعمال می‌کند و باعث می‌شود تا تفاسیر قرآن کریم از یکدیگر متمایز گردند (جاسم، ۱۳۷۲، ص ۲۳)؛ اگر به تفاسیر مختلف نگریسته گرایش‌های مختلف اعتقادی، کلامی، فقهی، فلسفی، عرفانی، ادبی در آنها دیده می‌شود (همان، ص ۳۲-۳۴).

مقصود از روش تفسیری شیوه خاصی است که هر مفسر بر اساس بهره‌گیری از منابع و مستندات مورد پذیرش وی به تفسیر کلام الهی می‌پردازد؛ یا روش تفسیری مستند یا مستنداتی است که مفسر در فهم قرآن از آن بهره گرفته است (مودب، ۱۳۶۰، ص ۱۶۵).

گاهی بین روش و گرایش خلط گشته است؛ درحالی‌که روش تفسیر عبارت است از شیوه استناد مفسر به منبع خاص، مثل روش تفسیر قرآن به قرآن، روایی، عقلی؛ ولی گرایش تفسیر وابسته به عقاید و تخصص و ذوق مفسر است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۳۰).

حاصل آنکه مفسر علاوه بر اینکه شیوه و روش مشخصی در تفسیر آیات دارد، باورهای مذهبی، دغدغه‌ها، تخصص علمی و ممیزات فکری وی به تفسیرش جهت می‌دهد و در واقع او تلاش می‌کند پیش‌فرض‌های فکری و اعتقادی و تخصصی خود را در تفسیر اعمال کند و آنچه که در نظرش صحیح است را از آیات استخراج نماید به همین خاطر مشاهده می‌شود مفسرین فریقین در مورد آیات مرتبط با مباحث اختلافی مذهبی مانند آیات ولایت و امامت تفسیرهای متفاوت و همسو با مذهب خود ارائه می‌دهند.

معمولاً در یک تقسیم کلی، روش تفسیری را به دو روش نقلی و عقلی تقسیم می‌کنند (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹) که با افزودن روش عرفانی، می‌توان بقیه روش‌ها را زیرمجموعه یکی از این سه روش قرار داد. در اینجا فهرست‌وار به انواع روش‌های تفسیری، نگاهی اجمالی می‌افکنیم:

۱. تفسیر نقلی: در این نوع تفسیر، تنها به ذکر آیات یا روایات از معصومین (ع) یا صحابه و تابعین بسنده می‌شود. بنابراین تفسیر قرآن به قرآن و تفاسیر روایی در این قسم جای می‌گیرند (ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۶).

۲. تفسیر باطنی، رمزی، شهودی یا عرفانی: این نوع تفاسیر بر اساس کشف و ذوق عرفانی به تفسیر باطن آیات توجه دارند (ذهبی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۲۴۵).

۳. تفسیر عقلی: تفسیری است که بر اساس قواعد عقلی و تدبر در مضامین و لوازم آیات، به شرح آن می‌پردازد (ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۰)؛ به عبارت دیگر تفسیر عقلی تفسیری است که عقل در آن نقش منبع را ایفاء می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۵۸).

گرایش تفسیری شیخ الرئیس

گرایش تفسیری شیخ الرئیس در تقریر و تفسیر سور، فلسفی و برهانی است تا آنجا که اگر از آیات قرآنی متون تفسیری وی صرف‌نظر کنیم، در مقابل خود با یک متن فلسفی عقلی روبه‌رو خواهیم بود. نظم و انسجام مطالب و مباحث او و ارتباط و پیوندی که میان آنها برقرار می‌کند، به اتقان براهین فلسفی است و نگاهی گذرا به مباحث کوتاه تفسیری وی نشان می‌دهد که همه آنها از جمله مباحث فلسفی‌اند و اقتضای فلسفه، برهان، استدلال و عقلانیت است.

از نظر ابن سینا قرآن از سوی خدای حکیم علی‌الاطلاق نازل شده و از حکیم، جز حکمت صادر نمی‌شود و لذا قرآن تبلور عقل است و آیات و سور آن در اوج استحکام عقلی و برهانی‌اند و بدین مبنا تفسیر قرآن به تقریر برهان شبیه است و در برهان نیز اجزاء و ابعاد و هر پاره آن در جای خود و در یک چینش و ترتیب منطقی قرار دارند در نتیجه «فیلسوف در سلوک فلسفی خود در تفسیر به دنبال انسجام و ترتیب لفظی و معنوی است که تفسیر او را شبیه برهان قرار دهد، آن‌قدر برهانی که بگوید این ترتیب قابل تغییر نیست.» (ابن سینا، ۱۳۸۵ش، ص ۲۲۴).

روش تفسیری ابن سینا

همه کسانی که پیرامون تفسیر و تاریخ آن پژوهش کرده‌اند، اذعان دارند که تفسیر ابن سینا، نمونه بارز تفاسیر فلسفی است و هرگاه خواسته‌اند از تفاسیر فلسفی نام ببرند،

بی‌درنگ تفسیرهای کوتاه ابن سینا و نمونه‌هایی از تأویلات فلسفی او را ذکر کرده‌اند. رسائل تفسیری او از این حیث، بوستانی از آراء و نظریات فلسفی است. در اینجا به عنوان شاهد مثال و برای تبیین بیشتر روش فلسفی در تفاسیر ابن سینا، به برخی مباحث فلسفی مطرح شده در تفسیر سوره‌های توحید، فلق و ناس اشاره می‌کنیم:

سوره فلق

ابن سینا در تفسیر این سوره روش کاملاً عقلی را در پیش گرفته است که ما به ذکر دو نمونه بسنده می‌کنیم:

۱. او این سوره را بیانگر کیفیت دخول شرور در قضای الهی معرفی نموده و شرور را مقصود ثانوی دانسته است. به عبارت دیگر خداوند خیر مطلق است و دخول شرّ در قضای الهی که اول صادر است، مقصود بالعرض است نه بالذات^۱ (ابن سینا، ۱۳۸۵ ش، ص ۳۲۵).
۲. وی در تفسیر آیه اول می‌نویسد: از لوازم خیریت خداوند این است که موجودات را از عدم خلق کرده است^۲ (همان).

سوره ناس

۱. ابن سینا هدف سوره ناس را این گونه بیان می‌کند: هدف این سوره بیان کیفیت استعاده به مبدأ یا واهب‌الصور یا عقل فعال است^۳ (همان، ص ۳۳۳).
۲. وی قوه متخیله را وسواس خناس می‌داند و در توضیح آن می‌گوید: حرکت نفس ناطقه به سوی مبادی عالی و حرکت نفس حیوانی و قوه متخیله، به سوی ماده است و لذا قوه متخیله وسواس خناس است^۴ (همان، ص ۳۳۴).

^۱ «فهذه السورة دالة على كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي فإنه مقصود بالعرض لا بالذات و ان المنيع للشرور بالإضافة الى النفس الانسانية هو القوى الحيوانية و النباتية و علائق البدن و اذا كان ذلك وبالا وكلا عليها فما أحسن حالها عند الاعراض عن ذلك و ما أعظم لذتها بمفارقتها ان كانت تفارقه بالذات و بالعلاقة بجميع الحالات»

^۲ «فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الأول الواجب الوجود لذاته و ذلك من لوازم خيريته المطلقة الفائضة عن هويته المقصودة بالقصد الأول.»

^۳ «ففي هذه السورة بين كيفية الاستعادة بالمبدأ القريب للصور و بين تلك الدرجات.»

سورة توحيد

شیخ الرئيس در تفسیر سورة توحيد نیز از روش کاملاً عقلی استفاده نموده است که به مواردی اشاره می‌شود:

۱. او در تفسیر کلمه احد در آیه اول سورة توحيد چنین می‌گوید: کلمه احد مبالغه در وحدت است و واحد یک کلمه تشکیکی است و مرتبه اول آن که عبارت است از وحدت محضی که هیچ‌گونه تقسیمی در آن راه ندارد اولویت به واحدیت دارد^۲ (همان، ص ۳۱۶).
۲. وی در تفسیر کلمه «الصمد» در آیه دوم سورة توحيد به دو چیز استناد می‌کند: اول آنکه خداوند متعال ماهیت ندارد و دوم وجوب وجود برای ذات الهی^۳ (همان، ص ۳۱۸). از تفسیر سور فوق آشکار می‌شود که روش تفسیری ابن‌سینا یک روش کاملاً عقلی است.

گرایش تفسیری شیخ اشراق

یحیی بن حبیش سهروردی، معروف به شیخ اشراق در تفسیر و تأویل آیات قرآن به حکمت ذوقی و فلسفه اشراق پرداخته و در آثار فلسفی خود نیز به آیات قرآن بسیار استدلال نموده است؛ گرچه از او آثار مستقل تفسیری به‌دست ما نرسیده است ولی در لابه‌لای بحث‌های فلسفی‌اش می‌توان گرایش تفسیری وی را به‌دست آورد؛ با نگاهی به آثار مکتوب

^۱ «هذه القوة التي توقع الوسوسة هي القوة المتخيلة بحسب صيرورتها مستعملة للنفس الحيوانية ثم ان حركتها تكون بالعكس فان النفس وجهها الى المبادئ المفارقة. فالقوة المتخيلة اذا جذبتها الى الاشتغال بالمادة و علاقتها فتلك القوة تخنس أى تتحرك بالعكس و تجذب النفس الانسانية الى العكس - فلهذا سمي خناسا.»

^۲ «قوله تعالى (أَحَدٌ) مبالغه في الوحدة. و المبالغه التامة في الوحدة لا تتحقق الا اذا كانت الواحديّة بحيث لا يمكن أن يكون أشد أو أكمل منها فان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك و الذي لا ينقسم بوجه أصلاً أولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه.»

^۳ «قوله تعالى (اللَّهُ الصَّمَدُ) للصمد في اللغة تفسيران (أحدهما) الذي لا جوف له (و الثاني) السيد فعلى التفسير الأول معناه سلبی و هو اشارة الى نفی الماهية فان كل ما له ماهية فله جوف و باطن و هو تلك الماهية و ما لا بطن له و هو موجود فلا جهة و لا اعتبار في ذاته الا الوجود و الذي لا اعتبار له الا الوجود فهو غير قابل للعدم فان الشيء من حيث هو موجود غير قابل للعدم اذ الصمد الحق واجب الوجود مطلقاً من جميع الوجوه و على التفسير الثاني معناه اضافی و هو كونه سيداً للكل أى مبدأ للكل و يحتمل أن يكون كلاهما مراداً من الآية و كأن معناه ان الإله هو الذي يكون كذلك أى الإلهية عبارة عن مجموع هذين الأمرين السلب و الايجاب.»

شیخ و نوع مباحث مطرح در آنها به خوبی می‌توان دریافت که گرایش شیخ اشراق در تفسیر آیات گرایش ذوقی عرفانی است.

روش تفسیری شیخ اشراق

با بررسی مباحث مطروحه در مجموعه مصنفات شیخ اشراق باید گفت که روش تفسیری وی روشی عرفانی است که البته گاهی از روش تفسیری قرآن به قرآن و روش عقلی نیز استفاده نموده است.

ما بر آنیم در این مقال روش تفسیری ایشان را از خلال مباحث شیخ اشراق استخراج و عرضه نماییم. ناگفته پیداست که شناخت منهج تفسیری شخصیت برجسته‌ای چون او حائز اهمیت فراوان است و می‌تواند به عنوان راهی متقن فرا روی محققان و مفسران قرار گیرد. پس از اشاره به گرایش تفسیری او به تحقیق در روش تفسیری اش خواهیم پرداخت.

روش تفسیر عرفانی

برای اثبات اینکه روش تفسیری شیخ اشراق روشی ذوقی عرفانی است به موارد متعددی در مجموعه مصنفات او می‌توان استناد کرد. در این بخش به عنوان نمونه به مواردی اشاره می‌شود:

۱. شیخ اشراق «بر و بحر» در عبارت «...وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...» (اسراء: ۷۰) را به ادراک حسی و ادراک عقلی و رزق طیب دادن را به علوم یقینی و معارف حقیقی تفسیر می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۷۳) و شجره خبیثه (ابراهیم: ۲۶) را افکار و تخیلات باطل و مشوش می‌داند (همان، ص ۹۵). ملائکه را به قوایی که تسلیم عقل انسان بوده و ابلیس را به وهم که تسلیم حکم عقل نیست معنا می‌کند (همان، ص ۱۲۳). او «...كَلِمَاتُ اللَّهِ...» (لقمان: ۲۷) را به جواهر عاقله و مدبرات در «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (نازعات: ۵) را به نفوس ناطقه (همان، ص ۶۶) تفسیر می‌کند.

۲. شیخ اشراق در بحث از تجرد عقول به آیاتی از قرآن استدلال کرده و چنین می‌گوید: «و بدان که عقول و نفوس ناطقه اگرچه هنبازی دارند در آنکه جسم نیستند و اشارت‌پذیر نیستند و منقسم نیستند نه در وهم و نه در عین زیرا که ایشان از مقادیر منزّه‌اند، آلا

آنست که نفس متصرف است در جسم و عقل در جسم تصرف نکند، پس عقل جوهری است مجرد از ماده از جمله وجوه، و نفس را تصرفی و علاقه ایست باجسام، و در قرآن آمده است که «فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا» (نازعات: ۴) یعنی المفارقات من جميع الوجوه. «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا»، (نازعات: ۵) یعنی جوهر مفارق که مدبر و متصرف اند در اجسام و آن نفوس و عقول فعّالند چنان که در تنزیل آمد که «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» (ذاریات: ۴۷)، آیتی دیگر «أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا» (یس: ۷۱) پس حق تعالی را دست ها جواهر روحانی اند نه جواهر جسمانی. (همان، ص ۱۴۹).

۳. شیخ اشراق در تفسیر آیاتی دیگر چنین می فرماید: «قوة فکر چون مشغول شود به امور روحانی و روی به معارف حقیقی آرد او شجره مبارکه است، زیرا که هم چنان که درخت را شاخه است و میوه ها، فکر را نیز شاخه است و آن انواع افکار است که بدان میوه نور یقین رسد، چنان که در قرآن آمد: «الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا» (یس: ۸۰). «الشجرة» فکرت است، سبزی او آن است که مطلع شود بر طریق نظر و به بازگشتن به عالم قدس. آیتی دیگر: «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ» (واقع: ۷۱) یعنی علوم ثوانی و نفحات قدسی، آنکه بدو توصل کنند از علوم اوائل به علوم ثوانی. «أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ» (واقع: ۷۲) یعنی که شما انشاء کردید یا ما انشاء کردیم این درخت را. و آیتی دیگر: «وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ» (مؤمنون: ۲۰)، یعنی بواسطه اندیشه حاصل کند و روغن معقولات را مستعد قبول فیض الهی گرداند و چراغ یقینی برافروزد و آتش مقام سکینه در نفس برافروزد. و معارف نان ایشان است [و آن نان] فرشتگان، و آن است که فیثاغورس بدان اشارت کرد در رموز او و داود پیغمبر در مزامیر. و نان خورش ایشان انوار درخشنده است، و اشارت کرد در قرآن بدان درخت آنجا که گفت «يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ» (نور: ۳۵) یعنی نه عقل محض است نه هیولای محض. و این درخت به عینه درخت موسی است که از او ندا شنید در بقعه مبارکه از شجره، و گفت «إِنِّي أَنَسْتُ نَارًا» (نمل: ۷)، و این آتش آن است که گفت «أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ» (نمل: ۸) یعنی کسانی که بدو متصل اند، و «مَنْ حَوْلَهَا» (نمل: ۸) یعنی محبان و متصلان.

۴. او در تفسیر «فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ * مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ» (عبس: ۱۳ و ۱۴) می گوید: «کتاب

خدا از جنس کاغذ و پوست گاو نیست، بلکه چیزی است که با عالم ملکوت مناسب باشد که عبارت است از عقول ادراک‌کننده و نفوس تدبیرکننده که از پلیدی عنصریات و علائق مادیات منزله‌اند.» (همان، ص ۸۶).

۵. وی برخلاف متأخران که قائل به عقول عشره هستند، و نه‌تای آنها را مقتضی افلاک نه‌گانه و دهمی را مقتضی عالم عنصر می‌دانند، با استناد به فقره شریفه «...وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ...» (مدثر: ۳۱) و نیز عبارت «...وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۸) معتقد است که عقول بسیار زیاد و نامحصورند (همان، ص ۶۵).

همان‌طور که از تفسیر و تبیین آیات فوق مشاهده می‌گردد، شیخ روشی ذوقی و عرفانی را در تفسیر این آیات به کار برده است و در جای‌جای مجموعه مصنفات می‌توان چنین تفسیری از آیات را به‌وضوح دید و به این نتیجه دست یافت که روش اصلی شیخ در تفسیر آیات روشی عرفانی است. البته این نوع تفسیر برای کسانی که بهره‌ای از کشف و شهود نبرده باشند مانوس نیست و این روش را فقط نوعی تأویل می‌دانند که اساس و پایه‌ای ندارد.

روش تفسیر قرآن به قرآن

شیخ اشراق در تفسیر و تبیین بعضی از آیات از روش تفسیر قرآن به قرآن استفاده نموده و آیات کریمه را به کمک آیات دیگر تفسیر کرده است؛ برای نمونه به بعضی از این موارد اشاره می‌شود:

۱. شیخ اشراق در بحث از صفات واجب‌الوجود بعد از شرح و تبیین و ذکر دلایلی در وجوب ذاتی و خیر مطلق محض بودن و واجب‌الوجود، می‌گوید: «و واجب‌الوجود أجمل الأشياء و أكملها، فإن كل جمال وكمال رشح من جماله و كماله؛ فله الجلال الأرفع و البهاء الأكمل و التور الأقهر؛ سبحانه و تعالى عما يقول الملحدون علواً كبيراً. و كما أننا أبصرنا الشمس و منعنا نورها عن الاكتناء بها، و شدة نورانيتها حجابها، فنعرف الحق الأول و لا نحيط به كما ورد في التنزيل: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً» (طه: ۱۱۰) یشیه قوله: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (أنعام: ۱۰۳) فالحق محتجب بكمال نوريته و شدة ظهوره.» (همان، ص ۶۱).

شیخ اشراق برای تبیین و تفسیر آیه ۱۱۰ سوره طه که به بیان عدم احاطه و شناخت خدا

اشاره نموده، به آیه ۱۰۳ سوره انعام ارجاع کرده و یکی از مصادیق عدم احاطه را عدم درک خداوند با چشم سر دانسته است. (همان)

۲. شیخ اشراق در جایی دیگر چنین می گوید: «چون هیاکل زمینی یعنی اندام مردم کائن و فاسد است و معتدل ترین مزاج ها مزاج انسانی است [و با این همه واقع است] زیر کون و فساد، در تنزیل آن را ضعیف خوانند که «وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸) و آیتی دیگر: «وَ إِنَّ يَسْلُبُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَ الْمَطْلُوبِ» (حج: ۷۳) و آن هیأت حرکات است که نزدیک و دور می گرداند مر فلک را و بدین اعتبار ذباب خواند از ضعف وجود حرکت از بهر عدم تصوّر ثباتش که از او باز نتواند ستد.» (همان، ص ۱۶۴).

در اینجا نیز شیخ برای تبیین ضعف انسان که در آیه «وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸) مطرح شده، به آیه «وَ إِنَّ يَسْلُبُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَ الْمَطْلُوبِ» (حج: ۷۳) استناد می کند.

این دو مورد، از نوادر آیاتی است که شیخ اشراق در مصنفات خود برای تبیین آیات از روش تفسیر قرآن به قرآن استفاده کرده است.

روش تفسیری عقلی و فلسفی

شیخ اشراق برای اثبات برخی از مباحث عقلی و فلسفی خود، از آیات قرآن کریم استفاده کرده است که این را می توان نوعی روش عقلی و فلسفی در تبیین و تفسیر آیات دانست که در ادامه، به بعضی از آن موارد اشاره می شود:

۱. شیخ در اثبات صفات مختلف برای خداوند متعال می گوید: «چیزی به فاعل منسوب شود از بهر آنکه عدم او بر او سابق باشد زیرا که عدم ممکن که بر او سابق است به فعل فاعل نیست، و چون فاعل حاصل شود فعل در وجود نیاید، او متوقّف باشد بر شرطی که آن هنوز حاصل نیامده است، و آن شریک باشد باری را سبحانه و تعالی و تقدّس عمّا یقول الجاهلون. و خدای را در صنع و ابداع شریک نیست، و هر که او را شریک گوید کافر شود. و در تنزیل قرآن آمده است که «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (بقره: ۲۵۵)، یعنی هیچ چیزی را به جز او مدخل نیست در وجود چیزها که بدو دائم باشد، و اگر نه چنین باشد قیوم در اوقاتی معدود باشد. و آیتی دیگر «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران: ۱۸)، شهد به عینه، گواهی دارد بر آنکه او عالم

است به ذات خویش و لوازم ذات خویش بر وجهی که بر ذات او زیادت نباشد، و این به عینه نفس زندگی است. «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (بقره: ۲۵۵) یعنی که هیچ معاون ندارد و جزویت ندارد، و ایجاد موجودات «قَائِمًا بِالْقُسْطِ» (آل عمران: ۱۸) یعنی وجود او دائم است از بهر کمال قیومیت او. و آیتی دیگر «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (فاطر: ۴۳).

و هر چه ممکن العدم است ممکن الوجود است، و ما گفتیم که او واجب الوجود است، و این محال است. و او خیر محض است زیرا که خیر آن خواهد که چیزی نافع باشد، و هیچ چیز نافع تر از واجب الوجود نیست زیرا که مبدأ و مفید جمله ماهیات و بخشنده کمالات است: «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) و واجب الوجود بهترین و تمام ترین همه موجودات است زیرا که همه کمالات و جمال‌ها از او راشع است، و جلال رفیع تر و بهای تمام تر و نور قاهر تر او راست سبحانه و تعالی عما يقول الملحدون علواً کبیراً. (همان، ص ۱۴۰).

۲. شیخ اشراق در بحث قیومیت نفس چنین می گوید: «پس نفس جوهری است زنده قائم به ذات خویش، یعنی بری است از محلّ و ماده. پس حیّ قائم دلالت کرد بر وجود حیّ قیوم که قوام همه موجودات از وجود اوست. و چنان که آیات آمده است در مصحف مجید که «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره: ۲۵۵)، و همچنان که «الْم * اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (آل عمران: ۱۰۲). و معنی قیوم آن است که چیزی به ذات خود قائم باشد و چیزهای دیگر همه به وجود او قائم باشند، و این واجب الوجود است. و واجب الوجود موصوف نیست به صفتی زائد بر ذات او زیرا که آن صفت نشاید که واجب الوجود باشد زیرا که به محلّ قائم و حاجتمند باشد، و نیز لازم آید که دو واجب الوجود باشند، و این محال است. و نیز نشاید که آن صفت ممکن باشد زیرا که او را به مرجّحی حاجت باشد. اگر مرجّح از ذات واجب الوجود باشد، پس به ذات خویش فاعل باشد و هم قابل و جهت فعل دیگر است و جهت قبول دیگر، پس در دو جهت لازم آید: یکی قابلی، یکی فاعلی، پس صفات او نیست الا سلبی چون قدوسی و وحدت» (همان، ص ۱۴۰).

همان طور که از مباحث فوق به وضوح پیداست شیخ در تبیین و تفسیر برخی از آیات، روش عقلی و فلسفی به کار برده و با استدلال‌ات عقلی به تبیین و تفسیر آیات و اثبات صفات مختلفی برای خداوند پرداخته است.

نتیجه‌گیری

نکات اشتراک و افتراق روش تفسیری ابن‌سینا و شیخ اشراق

از تطبیق و مقایسه آثار و آراء ابن‌سینا و شیخ اشراق در روش تفسیری این دو شخصیت، دو نکته مشترک به دست می‌آید:

۱. هر دو مفسر به خواستگاه تخصصی خود در تفسیر قرآن کریم، توجه نشان داده‌اند؛ یعنی نگاه عقلی و فلسفی ابن‌سینا و دیدگاه اشراقی و عرفانی سهروردی در تفاسیرشان بروز و ظهور دارد که البته امری طبیعی است، ولی اینکه گفته شود این گرایش فکری و روحی تا آنجا پیش رفته که این دو مفسر به تحمیل آراء شخصی خویش بر قرآن کریم مبادرت نموده‌اند، نیاز به بحث و بررسی مفصل‌تری دارد که از حوصله این نوشتار خارج است.

۲. هر دو مفسر بدون ارجاع و استناد به روایات، به تفسیر قرآن کریم پرداخته‌اند. نکات افتراق و تمایزی نیز در روش تفسیری آنان وجود دارد که به اهم آنها اشاره می‌کنیم:

۱. گرایش ابن‌سینا در تفسیر گرایشی عقلی و گرایش شیخ اشراق، گرایشی ذوقی عرفانی است.

۲. ابن‌سینا صرفاً از روش عقلی، ولی شیخ اشراق از روش عرفانی و در مواردی نادر، از روش تفسیر قرآن به قرآن و روش عقلی استفاده نموده است.

۳. شیخ اشراق بسیار بیشتر از ابن‌سینا به آیات قرآن استناد نموده و ارجاع داده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ رسائل فی تفسیر القرآن؛ چاپ اول، قم: مکتبه التفسیر و علوم القرآن، ۱۳۸۵ ش.
- ابن فارس، احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ چاپ سوم، بیروت: ناشر دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
- ایازی، محمدعلی؛ المفسرون حیاتهم ومنهجهم؛ چاپ اول، بی جا: مؤسسة الطباعة و النشر وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- جاسم، هدی؛ المنهج الاثری فی تفسیر القرآن الکریم؛ قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۲ ش.
- جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ چاپ اول، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۸ ش.
- جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة؛ چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ ق.
- ذهبی، محمد حسین؛ التفسیر والمفسرون؛ چاپ اول، قاهره: دار الکتب الحدیثه، ۱۳۸۱ ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ چاپ اول، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ منطق تفسیر قرآن (۲) روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن؛ قم: جامعه المصطفی، ۱۳۸۵ ش.
- سبحانی، جعفر؛ المناهج التفسیریة؛ چاپ سوم، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۴ ش.
- سهروردی، یحیی بن حبش؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین؛ محقق: احمد حسینی اشکوری؛ چاپ سوم، تهران: ناشر مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
- علوی مهر، حسین؛ روش‌ها و گرایش‌های تفسیری؛ قم: انتشارات اسوه، ۱۳۸۱ ش.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ القاموس المحيط؛ چاپ اول، بیروت: ناشر دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد؛ تاج العروس من جواهر القاموس؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
- مودب، سیدرضا؛ روش‌های تفسیر قرآن؛ چاپ اول، قم: دانشگاه قم، ۱۳۶۰ ش.

References

The Noble Qur'an.

Alavi Mehr, Hussain (1381). *Ravish-ha va Girayish-haye Tafsiri*. Qom: Osvih.

Avicenna, Hussain ibn Abdollah (1385). *Risa'il fi Tafsir al-Qur'an*. 1st ed. Qom: Maktabah al-Tafsir va Ulim al-Qur'an.

Ayazi, Muhammad Ali (1414). *Al-Mufasssirun Haytuhum va Munhajuhum*. 1st ed. N.P: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Firouzabadi, Muhammad ibn Ya'qub (1415). *Al-Qamus al-Muhit*. 1st ed. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah.

- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris (1404). *Mu'jam Mughaiis al-Lughah*. 1st ed. Qom: Matab al-E'lam al-Islami.
- Ibn Manzur, uhammad ibn Mukram (1414). *Lisan al-Arab*. 3rd ed. Beirut: Dar Sadir.
- Jasim, Huda (1372). *Al-Munhaj al-Athari fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Qom: Al-E'lam al-Islami.
- Javadi Amoli, Abdollah (1378). *Tasnim*. Qom: Esra.
- Jowhari, Isma'il ibn Himad (1404 A.H). *Al-Sahhah (Taj al-Lughah va Sahhah al-Arabiah)*. Beirut: Dar al-Elm lel-Mollaiin.
- Mu'addab, Seyed Reza (1360). *Ravesh-haye Tafsiri Qur'an*. 1st ed. Qom: University of Qom.
- Murtaza Zubaydi, Muhammad ibn Muhammad (1414). *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Raghib Isfahani, Hussain ibn Muhammad (1412). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. 1st ed. Beirut: Dar al-Qalam.
- Rezaii Isfahani, Muhammad Ali (1385). *Mantiq Tafsir Qur'an (2) Ravesh-ha va Girayesh-hayi Tafsir-i Qur'an*. Qom: Jami'a al-Mustafa.
- Subhani, Ja'far (1384). *Al-Manahij al-Tafsiriah*. 3rd ed. Qom: Imam Sadiq Institute.
- Suhrivardi, Yahya ibn Habash (1375). *Majmu'ah Musnafat Seikh Israq*. 2nd ed. Tehran: Cultural Studies and Research Institute.
- Tarihi, Fakhriddin ibn Muhammad (1375). *Majma' al-Bahrein*. 3rd ed. Ahmad Hussaini Ashkuri (Ed.). Tehran: Murtazawi.
- Zahabi, Muhammad Hussain (1381). *Al-Tafsir va al-Mufasssirun*. 1st ed. Cairo: Dar al-Kutub al-Hadithah.