

نوآوری‌های ابن سینا در تفسیر فلسفی سوره توحید و نقد محقق دوانی*

جمال سروش** و سید محمدمهدی ضیغمیان***

چکیده

سوره توحید، دومین سوره کوتاه قرآن است که عمیق‌ترین مباحث شناخت خداوند را در دل خود جای داده، به طوری که طبق احادیث، با یک سوم قرآن برابری می‌کند. در حدیثی بیان شده که این سوره برای مردم عمیقی که در آینده خواهند آمد، نازل شده است. این شاید بدین معنا باشد که مردم آینده به اعماق و مفاهیم سوره توحید دست می‌یابند. از آنجا که مبحث الهیات یکی از اصلی‌ترین مباحث در فلسفه است، و با توجه به اینکه این سوره، بحث الهیات بالمعنی الأخص را در خود جای داده، همواره مورد توجه مفسرین و برخی از فلاسفه قرار گرفته است. ابن سینا، اولین شخصی است که به صورت فلسفی، سوره توحید را به روش تفسیر اجتهادی عقلی تفسیر کرده و از این جهت دارای نوآوری‌هایی در عرصه تفسیر قرآن است. دوانی نیز اولین شخصی است که بر تفسیر ابن سینا به شیوه‌ای فلسفی نقد نوشته است. هدف از این پژوهش که نخستین نگاشته در این زمینه است، بررسی نوآوری‌های ابن سینا و دوانی در زمینه تفسیر سوره توحید است.

واژگان کلیدی: قرآن، تفسیر، فلسفه، سوره توحید، ابن سینا، محقق دوانی، نوآوری.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۱۰ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۷/۳۰.

** استادیار دانشگاه ملایر: jsorush@yahoo.com

*** کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه ملایر: Zeyghameyan@chmail.ir

مقدمه

تفسیرهای ابن سینا و دوانی، مختصر و محدوداند. این دسته از آثار آنان به دلیل نگاه‌های فلسفی، کمتر محل مذاقه و تفکر و پژوهش شایسته قرار گرفته‌اند. در بسیاری از کتاب‌های تخصصی نگارش یافته پیرامون مکاتب و روش‌های تفسیری، و در هنگام ذکر اقسام روش‌ها و گرایش‌های مربوطه، تنها به این مقدار بسنده شده که تفسیرهای ابن سینا و دوانی از مصادیق بارز تفسیر فلسفی‌اند، و احیاناً به مصادیقی از آن نیز اشاره شده است. یکی از تفاسیر مربوط به قرآن که ابن سینا به نگارش درآورده، تفسیر سوره توحید است که در آن نسبت به سایر تفاسیر خود، مبانی فلسفی مورد پذیرش خود را بیشتر توضیح داده است. این شیوه از تفسیر تا زمان ابن سینا مرسوم نبوده و از همین رو مورد نقد و اصلاح دوانی قرار گرفته است؛ البته دوانی در تفسیر سوره توحید، تنها قصد نقد صرف ابن سینا را ندانسته و بدین بهانه، نظرات خود را نیز آورده است.

مفهوم‌شناسی

قرآن به روش‌هایی مختلف از جمله قرآن به قرآن، حدیث یا نقلی روایی، اشاری، رمزی، اجتهادی عقلی و به رأی، تفسیر می‌گردد (رضایی اصفهانی، تفسیر قرآن مهر، ۱۳۸۷: ۱/ ۴۰). تفسیرهای فلسفی از نوع تفسیر اجتهادی عقلی است و به دلیل ماهیت عرفانی و عقلی بالای قرآن، به نظر می‌رسد توان این‌گونه تفسیرها را دارد. در این شیوه، تمرکز بر یک یا چند سوره یا آیه است، و بنابراین مفاهیم عمیق درونی بیشتری از آیات بیان می‌شود. درباره تفسیر فلسفی، توجه به سه مطلب اساسی است:

قرآنی‌کردن فلسفه: تفسیر فلسفی از قرآن به معنای تطبیق آموزه‌های فلسفی بر قرآن با هدف جمع میان فلسفه و آموزه‌های دینی و ایجاد هماهنگی میان آن دو است.
فلسفی کردن قرآن: فلسفی تفسیر کردن قرآن به معنای آن است که آیات قرآن بر فلسفه تطبیق داده شود. در این قسم، مفسر می‌کوشد آیات قرآن را مطابق با آرا و اندیشه‌های فلسفی تفسیر کند، از این رو تأویل به نحوی چشمگیر و گسترده به تفسیر آیات راه می‌یابد.

روش فلسفی در تفسیر قرآن: به کارگرفتن نهایت دقت عقلی برای فهم آیات قرآن، و به عبارت دیگر، برگزیدن شیوه‌ای فلسفی در تفسیر قرآن، در زمره علوم نقلی و عقلایی است

که به روش عقلی و استدلال و برهان ریاضی بیان می‌گردد، و در استخراج معارف آن، ژرف اندیشی صورت می‌پذیرد. ریشه این نوع تفسیر فلسفی را کم و بیش در بسیاری از تفاسیری که فلاسفه از آیات قرآن ارائه داده‌اند، به ویژه در تفسیر القرآن الکریم صدرالمآلهین شیرازی می‌توان جستجو کرد (دایرةالمعارف قرآن کریم، ۱۳۸۷: ۸ / ۳۰۹ و ۳۰۸).

تاریخچه تفسیر فلسفی

در این حوزه، ابن سینا به عنوان اولین فیلسوف مفسر قرآن شناخته می‌شود؛ زیرا فلاسفه پیش از او همچون کندی و یا فارابی، به تفسیر و شرح بیشتر از یک سوره کامل از قرآن، یا حتی چند آیه، نپرداخته‌اند. کندی در تفسیر ﴿وَالْعَجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ (الرحمن / ۶)، سجود را به معنای تسلیم و اطاعت از امر الهی می‌داند (همان)؛ پس از وی ابونصر فارابی در «فصوص الحکم» منسوب به خود، ﴿لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ﴾ (انعام / ۷۶) را به ممکنات و موجودات باطل الذات تعبیر کرده و آیه کریمه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص / ۸۸) را چنین تفسیر کرده: ماهیات باطل الذات‌اند، زیرا معلول‌اند و در ذات خود نسبت به وجود و عدم یکسان؛ ولی این ماهیات از جهت انتساب به مبدأ و علت خود وجوب وجود بالغیر داشته، از این جهت مصداق «وجهه» هستند (همان، ۸ / ۳۱۰).

لازم به ذکر است که به طور کلی درحوزه تفسیر سوره اخلاص، با دیدگاه فلسفی، آنچه که در دسترس قرار دارد، پنج تفسیر است: دو تفسیر کامل [«المیزان» سید محمدحسین طباطبایی و «انوار درخشان» سید محمدحسین حسینی همدانی]، و سه تفسیر کوتاه [یکی تفسیر ابن‌سینا و دیگری تفسیر محقق دوانی، و آخری ملاعلی نوری مازندرانی]. دیگر فلاسفه یا در مورد این سوره به گونه‌ای مجزاً تفسیر نوشته، و یا اگر مطلبی را به نگارش درآورده‌اند، در گرداب تاریخ به دست فراموشی سپرده شده است. هیچ تفسیر فلسفی کامل از قرآن که منتسب به یکی از فیلسوفان پیشامعاصر باشد، در دسترس نیست، و آنچه موجود است، بیشتر جنبه کلامی و جدلی دارد تا نگاهی فلسفی؛ مثلاً تفسیر فخرالدین رازی و تفسیر ابن‌سینا در میان تفسیرهای فلسفی سوره توحید، ویژگی‌های خاصی دارند که از آن جمله می‌توان به کوتاهی و اختصار و پرهیز از اطاله کلام، عدم تفسیر معانی لغت و در صورت تفسیر، مطول نبودن آن، نداشتن مقدمه و خاتمه (البته در تفسیر سوره اعلی، هم مقدمه بر سوره نوشته شده و هم خاتمه) سخن گفتن از موضوع کلی و هدف یا شأن نزول سوره و عدم

ارجاع به تفسیرهای گذشته (محمّدی، مبانی روش تفسیری ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۱۰۶ و ۱۰۵)، اشاره کرد. این ویژگی‌ها در تفسیر ابن‌سینا همگی بدیع است و تا زمان نگارش تفسیر او، کسی اینگونه بر قرآن و سوره‌ها تفسیر ننوشته، اگرچه که ممکن است برخی افراد، علت ارجاع ندادن ابن‌سینا به دیگر تفسیرها را عدم آشنایی او با تفاسیر بدانند، اما به هر حال، این دلیل هم در صورت صحّت، نشانه بدیع بودن تفسیر اوست.

تاریخچه مفسّرین

الف) ابن‌سینا

در مورد ابن‌سینا باید گفت که او در قرن چهارم و پنجم زندگی می‌کرده است. جیلانی در کتاب خود، او را شیعه دوازده امامی می‌داند و نزدیکی و یکسانی نگاه تفسیری او را با تشیع و نوع دیدگاه او به امامت - که شبیه نگاه شیعیان است - دلیل همین امر می‌شمارد (جیلانی، توفیق التلیق، ۱۳۷۲: ۵۸ - ۵۳). ابن‌سینا چهار تفسیر کامل از سوره‌های اعلیٰ، اخلاص، فلق و ناس و دو تفسیر دیگر با نام «رسالة نیروزیه فی معانی الحروف الهجائیة» و «رسالة تفسیر آیه ثم استوی الی السماء و هی دخان» را جمع آوری نموده است (همان، ۱۰۲-۱۰۳). تفسیر برخی از آیات - و نه تمام سوره - توسط ابن‌سینا، بدان دلیل بوده که او ترجیح می‌داده تقدّس قرآن را حفظ نماید، و آن را با دلایل فلسفی و عقلی به اثبات رساند (عاصی، تفسیر القرآنی واللغه الصوفیه فی فلسفه ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۲۵). کلام آخر ابن‌سینا در مورد علت نگارش این تفسیر آن است «که تمام علوم، برای فهم علوم ذات بی‌زوال حضرت حق سبحانه و تعالی است، و این سوره، تعریض دائمی بر جمیع این حالات دلالت می‌نماید» (ابن‌سینا، پنج رساله، بی‌تا: ۵۰).

ب) محقق دوانی

محقق دوانی از فلاسفه قرن نهم و سال‌های ابتدایی قرن دهم است. در مورد مذهب او، شکی نیست که شافعی بوده، اما بعدها شیعه شده است. فقیه ایمانی در این مورد می‌گوید: «به هنگام تألیف سومین حاشیه‌اش بر کتاب «شرح تجرید قوشجی» در مسأله امامت و خلافت پس از نبی اکرم ﷺ در اندیشه او چنین گذشت که اگر جدّش ابوبکر صدیق زنده بود، بدون شک، بسیاری از این مطالب علمی و دقایق فلسفی را درک نمی‌کرد، چنین بود که تألیف کتاب «نور الهدایة فی الإثبات امامة» را در خلاصه مبانی اعتقادی خود، به نگارش آورد» (دوانی، رسائل المختارة، ۱۳۶۴: ۲۴)، و همین نشانی بر شیعه شدن اوست.

کاملاً روشن است که دوانی تفسیر سوره حمد را به حاکم وقت، ابوالفتح عبدالقادر بیک بایندر ملقب به عبدالقادر از سلاطین کرمان تقدیم کرد. ابوالفتح از خاندان بایندری‌ها (قراقویونلوها) بود و از آنجا که دوانی تفسیر را به او اهدا کرده و او را با القابی چون «مؤید آیه‌ها و نشانه‌های قرآن، جلوه لطف خداوند رحمان، یاور سلطنت و خلافت و دین و دنیا» (همان، ۳۶) نامیده؛ چنین به نظر می‌رسد که ابوالفتح، قرابتی زیاد با قرآن و تفسیر داشته، و آنگونه که از همین نوشته برمی‌آید، به دوانی نیز ارادت زیادی داشته و این موضوع سبب گردیده دوانی نیمی از صفحه اول مقدمه تفسیر را به او اختصاص دهد، هرچند عمر ابوالفتح بیک چندان کفاف نداد و در سال ۹۰۷ قمری از دامنه کوه به پایین افتاد و از دنیا رفت (روملو، احسن تواریخ، ۱۳۵۷: ۹۶)، و دوانی نیز در همین سال درگذشت (همان، ۹۹). در تفسیر دوانی آنچه که مهم است، تنها یک نقد بر تفسیر ابن‌سینا نیست؛ او مانند عالمی دلسوز قصد دارد کوتاهی‌های ابن‌سینا در تفسیر خود را اصلاح کند، نه اینکه به اثر او حمله نماید؛ بنابراین در جای جای نقد خود، نظراتی جدید بیان می‌کند.

تفسیر سوره توحید

الف) تفسیر آیه ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

نکته قابل توجه در تفسیر سوره توحید از نگاه ابن‌سینا و محقق دوانی این است که هیچکدام از این دو نفر در تفسیر ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، مطلبی را به طور شاخص در ابتدای تفسیر سوره نیاورده‌اند. در این مورد، نکته‌ای که قابل ذکر است، این است که ابن‌سینا، قصد توضیح و شیوه‌ای جدید در تفسیر دارد، نه بیان آنچه که پیش از او گفته شده است؛ بنابراین وی از تفسیر ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ خودداری نموده است؛ البته در این مورد، حسن عاصی، تفسیر ابن‌سینا را تفسیری یک‌جانبه (فلسفی) می‌داند و دلیل گزینش آیات و سوره قرآن از جانب بوعلی را نیز همین دیدگاه فلسفی در مورد آیات می‌داند (عاصی، تفسیر القرآنی و اللغة الصوفیه فی فلسفه ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳۰).

محقق دوانی نیز به دلیل آنکه این تفسیر را به عنوان نقد بر تفسیر ابن‌سینا نوشته، از بیان تفسیر ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ خودداری نموده است.

ب) تفسیر ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (اخلاص / ۱):

– تفسیر آیه از نگاه ابن سینا

ابن سینا در تفسیر این آیه، نوآوری‌هایی دارد، از جمله نگاه به مفاهیم درونی کلمات «هو»، «الله» و «احد». وی از سیاق تفسیرهای مرسوم عبور کرده و شیوه‌ای جدید ارائه می‌کند که در تمام متن تفسیر سوره توحید او به چشم می‌خورد و شامل ایجاز و کوتاهی کلام، عدم توجه زیاد به مباحث لغوی و بررسی موضوع کلی سوره است. تفسیر او از واژه «هو» به دلیل قائم به ذات بودن خداوند، مطلق بودن آن واژه است. این نوع تفسیر از واژه «هو» تا زمان نگارش این تفسیر توسط ابن سینا، تقریباً سابقه ندارد، هرچند که شیخ طبرسی در تفسیر این آیه چنین بیان می‌کند: «کسانی گفته‌اند «هو» عماد است و عماد همان خداوند است» (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۱۰ / ۴۳۰). ابن سینا، «هو» در ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (اخلاص / ۱) را مطلق می‌داند و مطلب را با توضیح اینکه «هو»ی مطلق آن است که هویتش موقوف بر غیر خود نباشد، به این مطلب اشاره می‌کند که واژه «هو» برای خدا از آن حیث است که او قائم به ذات است، و اگر قائم به ذات نبود، وجود و هویتش حاصل و مستفاد از غیر خود بود؛ پس تا غیر خود حاصل نشود، او نیز پدید نمی‌آید، و هویت ندارد. در ادامه می‌گوید:

«آن شیء و هر آنچه هویتش به سبب ذات خویش باشد، او را هو گویند، و او صاحب هویت است، خواه ملاحظه غیر واقع شود یا نشود» (ابن سینا، پنج رساله، بی تا: ۴۴)، و چنین نتیجه می‌گیرد: «پس ممکن، هویتش از غیر است، و هر آنچه به ذات خودش هویت داشته باشد، واجب‌الوجود است» (همان)؛ بنابراین ابن سینا نتیجه می‌گیرد که واجب‌الوجود آن است که هیچ هوی سوای هویت مطلقه او نباشد، یعنی ماهیت و وجودش عین یکدیگر باشند و هر آنچه غیر این مفهوم باشد، آن شیء را «هو من هو» نمی‌گویند، بلکه هویتش در غیر خویش است. ابن سینا در تفسیر هوی واجب‌الوجود اشاره می‌کند: «اما واجب‌الوجود آن است که هویت مطلقه‌اش لذاته هو من حیث هو باشد، بلکه ذاتشان هوی باشد که از آن به غیر هویت مطلقه، چیزی دیگر درک نشود، و همین هویت و خصوصیت که در معنی واجب‌الوجود پدید آمده، معنی می‌باشد که در مقابل او، اسمی که دلالت بر آن نماید، موجود نیست، و شرح آن معنی به هیچ وجه میسر نمی‌شود، مگر به وسیله لوازمات آن، و لوازماتش برخی اضافی‌اند، و برخی سلبی. به لوازم اضافی، تعریف و شناسایی جهت معنی هویت مطلقه واجب‌الوجود زودتر و بیشتر حاصل می‌شود از لوازم سلبی» (همان).

ابن‌سینا در ادامه جهت تعریف و شناسایی معنی هویت مطلقه واجب‌الوجود، به شرح واژه «الله» می‌پردازد و می‌گوید: «لکن آنچه در این تعریف و توصیف کامل‌تر باشد، این است [که] او به لازمی که جامع لوازم اضافی و سلبی باشد، تعریف گردد. همان لازم جامع این است که بگویی بودن، همان ماهیت اله است؛ زیرا اله آن است [که] غیر به دو منسوب گردد و او به غیر مضاف نشود؛ پس اله مطلق آن است که بدین‌گونه باشد بالنسبه جميع موجودات. و انتساب غیر به حضرتشان اضافی است؛ عدم انتساب آن حضرت به غیر سلبی است» (همان).

ابن‌سینا سپس به تفسیر واژه «الله» می‌پردازد و آن را حاوی امرهای اضافی و سلبی می‌داند و آوردن لفظ «الله» را بازکننده مفهوم برای سرّ درونی «هو» می‌داند، و تعریف هویت مطلقه را نیز به لوازم الهیت می‌داند، که عبارت از کلمه جامعه «الله» است. ابن‌سینا دلیل آوردن واژه «احد» را پدیدار شده غایت و احدیت خدا می‌داند و بیان می‌کند که لفظ «احد»، نزدیک‌ترین نهایت وحدت است و چون او مطلقاً عنصری ندارد، پس شرح دادن هویت او به چیزی دیگر غیر ممکن است، پس باید برای شرح آن به لوازم بپردازند.

در پایان تفسیر این آیه، ابن‌سینا به شیوه نثر فلاسفه قدیم که روش سقراطی یا همان دیالکتیک است، سؤال و جوابی به این شیوه می‌آورد، و پرسش سؤال‌کننده‌ای را فرض می‌گیرد که می‌پرسد:

«هر آنچه که گفته‌اید در مورد احد، صدق می‌کند، اما برای آن برهانی نیاورده‌اید؟» (همان).
از این سؤال او دو معنا برداشت می‌شود: یکی آنکه ابن‌سینا در کلام خود برهان را یا نیاورده یا چندان واضح نیست، دوم آنکه کلام او کوتاه است. ابن‌سینا در پاسخ به این سؤال اینگونه می‌گوید:

«برهان این قسمت را قبلاً آورده‌ایم؛ گفته‌ایم آنچه که هویتش به دلیل اجماع اجزایش باشد، پس همان هویت آن اجزا است [نه هویت ثابت]؛ پس آن هویت محض - که به ذات خود بسیط است - نیست و لفظ الله را که در برهان آورده‌ایم، نهایت وضوح هویت محض است» (ابن‌سینا، پنج رساله، بی‌تا: ۴۵).

ابن‌سینا با همان خضوع همیشگی که در آثار او موجود است، علم ناقص خود را به زبان می‌آورد و بیان می‌کند که فهم خود را هر آنچه که بوده، آورده و با کلام «ولله محیط باسرار کلامه» (همان) قصور در تفسیر خود را به زبان می‌آورد.

- تفسیر آیه از نگاه محقق دوانی

تفسیر دوانی بیشتر شبیه سایر تفسیرهای قرآنی است که به دست ما رسیده. او تلاش می‌کند که هم تفسیر انتقادی خود را با چارچوب تفاسیری که تا زمان او نگاشته شده، بنویسد، و هم نگاه فلسفی به تفسیر داشته باشد و تا حدّ ممکن، نظرات خود را جهت اصلاح تفسیر این سینا بیان کند. نکته‌ای دیگر که در مورد دوانی لازم به ذکر است، عقیده او در مورد اصالت وجود و ماهیت است. دوانی اصالت وجود را برای خدا می‌داند و اصالت ماهیت را برای مخلوقات. از این رو، انتقادات او رویکردی اصالت‌ماهیتی دارد که از همان ابتدای تفسیر، خود را نمایان می‌کند.

سخن دوانی در ابتدای تفسیر بر روی واژه «قُلْ» است. اولین نقدی که او بر تفسیر این سینا دارد، آن است که چرا این سینا این واژه را تفسیر نکرده است. وی برای نشان دادن اهمیت آن، چند روایت از حضرت نبی اکرم ﷺ و توضیحی درباره شأن نزول این سوره ارائه می‌کند؛ همچنین دلایلی راجع به عدم تفسیر دو کلمه «قُلْ» و «هو» در ابتدای سوره بر مبنای تفسیر می‌آورد و می‌گوید: «تفسیر کشاف عن الحقائق التنزیل» نوشته جارالله زمخشری گفته است:

«قرائت پیامبر ﷺ «اللّه احد» بدون «قل هو» است» (زمخشری، کشاف عن حقائق التنزیل، بی تا: ۴/۸۱۷) زمخشری در تفسیر خود ادامه می‌دهد که «پیامبر ﷺ فرمود: هر که «اللّه احد» را بخواند، معادل تمام قرآن است» (همان). دوانی این نظر «تفسیر کشاف» را رد می‌کند و آیه را به شکل مضبوط ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ درست می‌داند. نگاه دوانی در تفسیر این آیه به گونه‌ای است که نشان می‌دهد این سینا آیه را به صورت ﴿هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ قبول دارد که چنین نیست و همان‌گونه که گفتیم، این سینا در شیوه خود به ایجاز و کوتاهی در کلام، عدم توجه زیادی به مباحث لغوی و همچنین بررسی موضوع کلی معتقد است، نه نگاه به یکایک کلمات.

دوانی سپس به تفسیر «هو» می‌پردازد و آن را مبتدا، و خبر آن را «اللّه احد» می‌داند و می‌گوید:

«چون معنای هو ضمیر شأن است، پس مبتدا و خبر آن جمله «اللّه احد» است و چنین خبری نیاز به عائد ندارد، چرا که در معنی، عین مبتداست، زیرا «اللّه احد»، همان شأنی است که «هو» را بیان کرده است» (دوانی، رسائل المختارة، ۱۳۶۴: ۳۹).

در ادامه مطلب، تفسیر ابن‌سینا را در مورد آیه بیان می‌کند و آن را با مقایسه با کلام فارابی، این‌گونه نقد می‌کند:

«هویت هر فرد عبارت از جهت وجود خاصش است. هویت و وحدت و شاخصه هر چیزی که به واسطه آن از دیگری در جهت وجود خاصش متمایز می‌گردد؛ بنابراین هرگاه ماهیت جدای از ماده باشد، نوع آن منحصر در شخص آن ماهیت است، چون تنها ماهیت، مجرد از آمیزه‌های ناآشناست» (همان، ۳۹). دوانی با آوردن این کلام، قصد دارد تا تفسیر ابن‌سینا از الله را نقد کند.

دوانی نظر خود را در مورد فاعل چنین بیان می‌کند:

«اگر تأثیر فاعل را یافتی، نه بر حسب ماهیت تعدد پذیر است، و نه بر حسب اعراض؛ پس تنها یک شخص است؛ ولی هرگاه مادی بود، اگر ماده‌اش را با استعدادهای مختلف بر حسب اجزای آن مانند ماده اول عناصر در نظر بگیریم، ماهیتش بر حسب وجود در هر واحد از اجزای مختلف قابل قیاس با عوارض خاص است، و مغایر با اعراضی است که در جزء دیگر با آن قابل قیاس است. تمایز میان آن دو بر حسب آن اعراض خارج از ماهیت است و مغایرت بین آن اشخاص به علت امری داخل در قوام آن نیست، بلکه به علت اعراض، قابل قیاس با وجود خاص آن است، و هویت هر شخصی از آن، همان ماهیت است به اعتبار وجود مختص به آن» (همان).

دوانی در ادامه کلام خود در تفسیر این آیه، تفاوت میان اشخاص نوع واحد در اعراض را خارج از حقیقت آن می‌داند و می‌گوید:

«پس شخصی که معلول باشد، وجودش حتماً مختص به آن است و غیر از او، هویتش از دیگری است؛ چه نوع آن منحصر به فرد باشد چه نباشد، و با مقدر داشتن نفسی دیگری، دارای هویت نمی‌شود، بلکه تنها به شرط وجودش هو مطلق است، یعنی «هو» غیر مشروط که تنها واجب تعالی است، هویتش از خودش است نه از دیگری چرا که وجودش عین ذاتش است» (همان) سپس در تأیید سخن خود باز به تفسیر ابن‌سینا اشاره می‌کند و تأکید بر این دارد که مبدأ نخست «هو» به خاطر ذاتش «هو» است؛ پس وجود و ماهیت واجب تعالی را یکی می‌داند و در اثبات «لا هو الا هو» چنین ادامه می‌دهد:

«هو»ئی جز او نیست یعنی هرچه جز آن است از حیث اینکه هو، هو است، ماهیتی ندارد، بلکه هویتش از دیگری است و واجب الوجود همان است که ذاتش هو است؛ بنابراین وجودش عین ماهیت است؛ پس واجب الوجود، همان است که هوئی جز او نیست» (همان).
 کلیت کلام دوانی به نحوی برداشت اثبات اصالت وجود برای واجب الوجود و اثبات اصالت ماهیت این برای ممکن الوجود است، که در دیدگاه علامه طباطبایی رد شده است. علامه پاسخ را به کلام دوانی داده است:

«آنچه که به ماهیت داده شده و علت موجودیت وی می‌شود، همان وجود است که اصیل بوده و ماهیت به تبع آن به وجود می‌آید» (طباطبایی، نه‌ایة الحکمه، ۱۳۹۰: ۱۸).
 در اینجا، دوانی نگاهی ظریف به سخن ابن‌سینا می‌اندازد و با احتیاط می‌گوید که یا بوعلی این سخن را به مبالغه بیان کرده، یا شاید آن را به شک گفته است؛ سپس در ادامه کلام خویش سخن ابن‌سینا را این‌چنین به بوته نقد می‌کشد:

«اینکه ممکن بودن هو به خاطر ذاتش هو نیست، اقتضا می‌کند که هو به سبب دیگری [غیر خود] هو باشد، و حال این که واسطه گردانیدن جعل میان شیء و خودش به گواه فطرت، نابخردانه است؛ پس می‌طلبد که این سخن، چنین توجیه گردد که مادامی که شیء وجود نداشته باشد، از جمله اشیا به حساب نمی‌آید، و ناموجود مطلق است و ذات ندارد و اگر وجود داشته باشد، آنچه که بر آن به ضرورت صدق می‌کند، بر آن نیز صدق می‌کند. صدق ایجابی، وجود موضوع را می‌طلبد و صدقش بر آن، مساوی وجودش است، بدون این که میان شیء و خودش، جعل واسطه شده باشد» (دوانی، رسائل المختارة، ۱۳۶۴: ۴۱).

محقق دوانی با نگاهی به تفسیر ابن‌سینا، سخنان او را در مورد لوازم اضافی و سلبی شناخت حق (جلی و اعلی)، روشن می‌داند و بیان می‌کند که لوازم اضافی، تعریف کامل‌تری نسبت به لوازم سلبی دارد. دلیل دوانی بر روشن بودن این سخن، آن است که امور اضافی بیشتر از امور سلبی چیزی را مشخص می‌کنند. در اینجا لازم است که کلام ملاحظه در مورد امور اضافی و سلبی برای واجب تعالی بیان شود، ملاحظه لوازم سلبی و اضافی را بنا به آیه ۷۸ سوره الرحمن، یکی می‌داند و برای هیچکدام نسبت به دیگری برتری قائل نیست (ملاحظه، اسفار اربعه، ۶/ ۱۱۸).

دوانی مثالی در شرح هیولی می‌آورد و آن را نه جسم، نه صورت، نه عقل و نه هر سلبی که بدان نسبت داده شود، می‌داند و می‌گوید: «مثل این است که در تعیین آن گفته شود آن چیزی است که از آن، جسم تشکیل می‌شود و صورت جسمی در آن جای می‌گیرد» (دوانی، رسائل المختارة، ۱۳۶۴: ۴۳). سپس از این تعریف نتیجه می‌گیرد که این نکته و امثال آن یادآوری می‌کند که لفظ «الله» دربرگیرنده اله بودن است؛ بلکه معنای آن «اله»، حق است. دوانی بر این نظر است که لوازم نباید مطلقاً معلول باشند و علت را لازمه معلول می‌داند. آن‌گاه در ادامه دلایل کمال بسیط بودن حضرت رب را بیان می‌کند و با جمله «لا یصدر الواحد الا الواحد» مثالی جهت روشن شدن کلام می‌آورد:

«مثلاً اینکه انسان شگفت زده باشد، شناخته شده‌تر است از اینکه در حال خندیدن باشد» (همان، ۴۴).

دوانی در ادامه برای مفهوم‌تر شدن سخن خود، بحثی منطقی می‌کند و لازم بعید چیزی را معلول خودش می‌داند؛ یعنی همان شیئی که او را به وجود آورده و حقیقتش را با علم به اسباب آن می‌داند. او در ادامه به این اشاره می‌کند که اگر شیئی علتی نداشت، چه حالتی متصور است. دوانی شناخت این شیئی را با لوازم بعید می‌داند و آن را چنین نقد می‌کند که این تعریف، حقیقی نیست، و تعریف حقیقی باید به لازم قریب تعریف گردد. دوانی با بیان این نظر ادامه می‌دهد:

«برای شیئی که شیء آن را برای خودش می‌طلبد نه برای دیگری، و مبدأ نخست، لازمی قدیم‌تر از وجوب وجود، آن را همراهی نمی‌کند. او از آن روی که اوست «هو واجب الوجود» است، و به واسطه وجوب وجودش، مستلزم این است که مبدأ تمام چیزها باشد، و مجموع این دو امر، اله بودن است» (همان).

۱۱۷

نظر دوانی این است که پروردگار «هو هو است» (او اوست)، و باید در تعریف آن یکی از لوازم شناخت را آورد، و نزدیک‌ترین آن لوازم، همان «اله» بودن است که جامع معنی سلب و ایجاب است. در اینجا دوانی به صورت ضمنی، سخن ابن‌سینا را در مورد لوازم ایجاب و سلب قبول می‌کند.

ج) تفسیر آیه ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (اخلاص / ۲)

– تفسیر آیه از نگاه ابن سینا

نگاه ابن سینا به تفسیر این آیه، معطوف به دو تفسیری می‌شود که برای واژه صَمَد آورده شده است. ابن سینا هر دو را به صورت اجمالی توضیح می‌دهد و در بیان مطلب می‌گوید: «اَوَّلُ صَمَدٍ به چیزی می‌گویند که جوف (داخل و درون) نداشته باشد. دوم صَمَدٌ به معنای سَیِّد است» (ابن سینا، پنج رساله، بی تا: ۴۵).

ابن سینا تفسیر اول را به مفهوم سلبی می‌داند؛ زیرا چیزی را نفی می‌کند که شأنیت خداوند، اجلّ از آن است. او می‌گوید: «صَمَدٌ اشاره به این می‌کند که ذات حضرت حق نباید ماهیت داشته باشد [این به آن دلیل است که] هر آنچه صاحب ماهیت باشد، داشتن جوف یا باطن برای او ضروری است [در نتیجه] هر آنچه ابدأً باطنی نداشته باشد [با توجه به اینکه]، موجود باشد، ذات او غیر از بحت (ساده و خالص از هر چیز) اعتبارش به دست نمی‌آید. هر آنچه با اعتبار به غیر از وجودش باشد، ضروری است، و عدم نیست [که اگر این گونه باشد]، تناقض و تضاد به وجود می‌آید» (همان). ابن سینا در ادامه معنای واجب الوجود را از لفظ صَمَد استخراج می‌کند و می‌گوید: «چیزی که همان وجود بحت را داشته باشد و اعتبار و جهت‌ی [دیگر] نداشته باشد، دیگر عدم بر او جاری نمی‌شود؛ پس ثابت شد که صَمَدٌ نیز معنی واجب الوجود از تمام جهات را می‌دهد» (همان).

ابن سینا در اینجا تفسیر صَمَدٌ به معنای جوف و درون را پایان داده و شروع به تفسیر معنای دوم از صَمَدٌ می‌کند. او می‌گوید: «در تفسیر دوم سَیِّدٌ که [معنی است اضافی] نه سلبی. [این کلمه به آن دلیل است که] وجود آن حضرت سَیِّدٌ (آقا و سرور) است بر تمام مبدعات، و سَیِّدٌ تمام مبدعات نیز به حتم واجب الوجود است» (همان، ۴۶).

ابن سینا در اینجا هر دو معنی را برای معنای صَمَدٌ صحیح می‌داند و احتمال سلب و اضافه را در معنای لفظ جلاله الله یکسان می‌داند.

– تفسیر آیه از نگاه محقق دوانی

دوانی به سنت نگاه منتقدین، تمامی تفسیر ابن سینا را بدون کم و کاست می‌آورد و در ادامه، سخن را به نحوی بیان می‌کند که می‌شود از آن به گونه‌ای اصالت وجود برای واجب را برداشت کرد. نظر دوانی چنین است: «آشکار کننده ماهیت، وجود است و وجود پیداست و

ماهیت [به منزله درون] پنهان است» (دوانی، رسائل المختارة، ۱۳۶۴: ۴۸). نگاه کلی دوانی در تفسیر این آیه، مطابق معنای بیان شده جوف از جانب ابن‌سیناست و می‌گوید: «هر چه که ماهیت ندارد، موجودی است که با آنچه که جوف (توخالی) است، تناسب دارد. اگر چیزی ماهیت نداشته باشد، تنها وجودی محض و مجرد از همه آمیزه‌های غریب و ناآشناست؛ پس از این جهت که هو موجود است، عدم را نمی‌پذیرد» (همان). دوانی نتیجه می‌گیرد که هر چه به غیر از واجب تعالی است، ماهیت دارد و ممکن است.

در ادامه نیز نگاهی به نظر اصولیان در مورد معنای صمد می‌اندازد و استعمال واژه مشترک در هر دو معنا را می‌گوید و جواز آن را تنها در صورتی تأیید می‌کند که مطابق روایت نقل شده از جناب امام شافعی باشد (همان، ۴۹).^[۱]

محقق دوانی در پایان با سخنی از حجّة الاسلام (محمد غزالی) این جمله امام شافعی را رد می‌کند: «اگر این سخن از او (امام شافعی) صحّت داشته باشد، بعید است [که درست باشد] بلکه مطلقاً عین لفظ در لغت، مبهم است، مگر اینکه قرینه، بر تعیین دلالت کند. آنچه که شرع در آن از الفاظ تصرف می‌کند، بعید نیست که در وضع این‌گونه باشد، و تصرف آن بر اطلاق واژه، برای اراده تمام معانی است و بر این اساس، جایز است که این واژه از این قبیل باشد، بدین گونه که گوینده آن از جمله کسانی است که به تصدیق دیگری نیاز ندارد» (همان).

د) تفسیر آیه ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ﴾ (اخلاص / ۳)

- تفسیر آیه از نگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در تفسیر آیه، سخن را به احتیاج و استناد همه عالم به خدا می‌کشاند. او خداوند را قیاض وجود بر جمیع موجودات معرفی می‌کند و سخن را به آنجا می‌رساند که امر عدم تولّد موجودی از خداوند را بدیهی می‌داند. ابن‌سینا در توضیح عدم تولّد موجودی از خداوند، آن را فراتر از توهم می‌داند و دلیل او این است که تولّد هر موجودی از خداوند، ایجاد اقتضای خداوندگاری برای مولود می‌کند. در ادامه ابن‌سینا نسبتی را که میان مولود و خداوندگار است، نسبت پدری و فرزندی می‌داند و این را به هیچ‌وجه عملی نمی‌داند، مگر از طریق دخالت ماده یا مواد، که آن نیز با هویت مطلقه خداوند در تضاد است. ابن‌سینا در آخر تفسیر این آیه چنین می‌گوید: «پس حکم کلام پروردگار این است: چیزی از آن حضرت متولد نمی‌شود [و این بدان دلیل است که] خود آن حضرت نیز متولد نشده است» (ابن‌سینا، پنج رساله، بی‌تا: ۴۷).

در اینجا ابن سینا به رویه گذشته، سؤال و جوابی را مطرح می‌کند و بیان دارد: «اگر کسی بگوید این مطلبی که ایشان از چیزی متولد نگشته، معنای کدام عبارت است، می‌گوییم: آن حضرت، ماهیت و اعتباری ندارد [بجز هویت مطلقه] همان‌گونه که در اول بیان شد. هویت ایشان به ذات خودش است که ضروری است واجب از کسی متولد نشود چون در این صورت، هویتش از دیگری گرفته می‌شود [و این هویت] دیگر هویت مطلقه نیست. [همان‌گونه که در ابتدای بحث گفتیم یکی از شروط بحث ما، داشتن هویت مطلقه بود]» (همان). ابن سینا در اینجا تذکری بسیار مهم می‌آورد و آن این است: «این گوشزد به کسانی است که فرزند یا والدینی برای خداوند قائلند، زیرا ولد باید جدا باشد از والد خود و آنچه که شبیه خودش است؛ در نتیجه، چیزی که به او شبیه نباشد، چگونه می‌توان از او تصور فرزند داشت؟ فرزند زمانی جدا می‌شود که ماهیت نوعی‌اش پدید آمده باشد، و این ماهیت به دلیل ماده است، و هر چیزی که مادی باشد، هویت مطلقه ندارد و در نتیجه مقید است [پس نتیجه می‌گیریم] نباید از وی چیزی متولد شود» (ابن سینا، پنج رساله، بی تا: ۴۷).

- تفسیر آیه از نگاه محقق دوانی

دوانی سخن ابن سینا را در تفسیر آیه همان‌گونه که در بالا به آن اشاره شد، بیان می‌کند و در ادامه علاوه بر نقد، نظریات خود را نیز می‌آورد. دوانی با اشاره به نکته‌ای، اختلاف نظر خود را با ابن سینا چنین بیان می‌کند: «روشن است که تولد از دیگری ممکن است از طریق زاد و ولد باشد، مانند انسان، و ممکن است از این طریق نباشد، همان‌طور که تولد برخی حیوانات از مواد متعفن است» (دوانی، رسائل المختارة، ۱۳۶۴: ۵۰). آنچه که دوانی در این جا با عنوان «تولد برخی حیوانات از مواد متعفن» اشاره کرده، بازگشت به اندیشه خلق الساعه بودن از منظر ارسطوست، که با آیات قرآن تضاد دارد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِذْ يَعْبُونَ إِلَّا الظُّنَّ وَإِنَّ الظُّنَّ لَا يُعْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (نجم / ۲۸)؛ با اینکه هیچ دلیل علمی بر گفته خود ندارند، و جز خیال و گمان را دنبال نمی‌کنند، در حالی که خیال و گمان هیچ دردی را دوا ننموده، در تشخیص حق جای علم را نمی‌گیرد.

اینجا باید گفت که در عالم هستی، حتی یک چیز هم به صورت خلق الساعه یا به خودی خود به وجود نیامده است، چه رسد به بعضی چیزها؛ بنابراین اولین پاسخ به طرفداران این نظریه مبتنی بر گمان این است که «دلیل‌تان چیست، و آیا می‌شود با یک نمونه بگویید؛ پس همه چیز اینگونه است».

داشتن چنین نظری مخالفت با برهان علیت است و چون این برهان از بدیهیات عقلی‌ست، پس مخالفت با آن، تضاد عقلی را می‌طلبد، اما به نظر می‌رسد که دوانی نسبت به تخلف این موضوع (خلق الساعه بودن) چندان دقتی به خرج نداده یا شاید هم اطلاع چندان دقیقی نداشته است.

دوانی در ادامه می‌گوید: «در هر دو صورت، متولد شده، نیازمند ماده است؛ پس «لَمْ يَلِدْ»، نفی تمام شیوه‌های تولد نمی‌شود، بلکه نفی ماده است و «لَمْ يُولَدْ»، نفی این است که او ماده‌ای دیگر باشد، تا اینکه دیگری از او متولد گردد، و بر همین اساس، «لَمْ يُولَدْ» دلیل بر لَمْ يَلِدْ است» (همان، ۵۱). در ادامه، دوانی به توضیحی مبسوط در مورد گفته «لَمْ يَلِدْ» زیرا لَمْ يَتَوْلَدْ می‌پردازد و آن را مبتنی بر این می‌داند که آنچه از دیگری متولد نشده، پس از او نیز چیزی متولد نمی‌شود، و دلیل آن، عدم مادیت خداوند است. در اینجا دوانی معنای دیگری را بیان می‌کند و آن اینکه «لَمْ يَلِدْ»، پدر و مادر بودن برای دیگری را نفی می‌کند، و دلیل آن نفی به‌طور مطلق است (همان، ۵۲).

هـ) تفسیر آیه ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (اخلاص / ۴)

– تفسیر آیه از نگاه ابن‌سینا

در تفسیر این آیه، تلاش اصلی ابن‌سینا در تفسیر لفظ کفو، صرف می‌شود و با ارجاع به زاده نشدن و نزیابیدن خداوند به این نتیجه می‌رسد که کفوی در قوت وجود با خداوند مساوی نیست. ابن‌سینا برای فهم عدم تساوی بودن کفو برای قدرت خداوند، تساوی آن را در دو احتمال شرح می‌دهد، و می‌گوید: «اگر هم کفو باشد، پس در ماهیت نوعی نیز مساوی‌اند. اگر چنین باشد، معنی «وَلَمْ يُولَدْ» با این سخن باطل می‌گردد، زیرا هر آنچه که ماهیت مشترک میان خود و دیگری داشته باشد، وجودش ضروری‌ست که مادی باشد و می‌بایست از غیر خودش متولد شده باشد» (ابن‌سینا، پنج رساله، بی‌تا: ۴۸).

ابن‌سینا در بیان احتمال دوم، تساوی در واجب الوجودی را بیان می‌کند و می‌گوید: «دوم این که اگر کفو در ماهیت نوعیه، مساوی نباشند، اما در واجب الوجودی، مساوات داشته باشند، این با معنی آیه باطل می‌شود؛ زیرا باید از او جنس و فصلی حاصل آید و وجودشان حاصل از ترکیب جنس و فصل خودشان بوده باشد که حاصل ترکیب آن جنس، همانند مادر اوست، و فصل همانند پدرش، که بطلان آن را در ابتدای کلام گفتیم، زیرا مقرر شد هر آنچه ماهیتش بهبود یافته از جنس و فصل باشد، هویتشان لذاته هو هو [آن همانی] نیست» (همان).

ابن سینا در پایان، خاتمه‌ای بر تفسیر خود می‌نویسد و خلاصه آنچه را که بیان کرده، بازگو می‌نماید، و به نحوی قابل فهم، چکیده و عصاره کلام خود را در اختیار خواننده قرار می‌دهد، و در پایان، طلب تمامی علوم را معرفت خداوند می‌داند که به چه طریقی می‌باشد. در ادامه، ابن سینا این سوره را جامع تمام این حالات که به معرفت خداوند ختم می‌شوند، می‌داند و همین را دلیلی برای سخن پیامبر در ثواب خواندن یک سوم قرآن برای این سوره؛ سرانجام و در نهایت هم با خضوع کامل بیان می‌کند که این مقدار از تفسیر که بیان شده، فهم او بوده و با کلام و الله اعلم بحقیقة الاحوال کلام خود را به پایان می‌رساند.

- تفسیر آیه از نگاه محقق دوانی

دوانی در ادامه تفسیر خود نتیجه می‌گیرد که پس ﴿لَمْ يَلِدْ و لَمْ يُولَدْ و لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (اخلاص / ۳-۴) نفی مانند به طور مطلق است. دوانی برای تبیین واژه کفو (همانندی) در لفافه، نقدی به تفسیر ابن سینا می‌زند، و سؤالی را مطرح می‌کند و آن اینکه اگر گفته شود نفی کفو (همانندی) برای نفی ماندها به طور مطلق کافی است، به این علت که کفو (همانند) در ماهیت، همگانی‌تر از والد و ولد است، پس نفی کفو (همانند) در اینجا کافی است؟ آن‌گاه خود پاسخ می‌دهد: «میرا بودن خداوند تعالی از تمام وجوه، مشارکت در ماهیت است و شریک در ماهیت، از یکی از اقسام سه‌گانه خالی نیست، بر این اساس، در آن پاسخی است به دروغ‌پردازان و خیال‌پردازان؛ برخلاف آن هنگام که برای خداوند تعالی اولاد می‌خوانند، و او را سومین از سه نفر می‌دانند» (دوانی، رسائل المختارة، ۱۳۶۴: ۵۱).

کنایه کلام دوانی به اهل تثلیث است که خداوند را در سه اغنوم می‌بینند و در ادامه دلیل تقدّم «لَمْ يَلِدْ» را این نکته می‌داند که اگر یکی از دروغ‌پردازان یا همان اهل تثلیث به اثبات والد برای خداوند تعالی عقیده نداشت، نفی والد بودن را مقدّم نمی‌گرداند. دوانی نتیجه می‌گیرد که اقتضای این مسئله، نفی ولد بودن است و بعد آیه نفی همانند بودن (هم کفو) را به عنوان تکمله‌ای بر میرا بودن حضرت رب از داشتن شریک آورده است.

دوانی، نقد اصلی خود را در تفسیر این آیه - به شکل فلسفی - تنها به مانند ابن سینا معطوف به کلمه کفو نمی‌کند و نگاهی فراتر نسبت به تفسیر او دارد، و از «لَمْ يَلِدْ و لَمْ يُولَدْ»، برای تبیین معنای کفو استفاده می‌کند. او دربارهٔ ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (اخلاص / ۴)،

چنین نتیجه می‌گیرد که خداوند غیر متولد از همانندش است و اینکه مانندش غیر متولد از اوست، و همانند او نیست؛ یعنی کسی نیست که در قادر بودن بر وجود با او برابری کند، و با او در قدرت بر وجود همانند باشد.

دوانی این سخن را دارای دو وجه می‌داند: اول اینکه در ماهیت نوعیه برابر باشد، و دوم اینکه در ماهیت نوعیه برابر نباشد، ولی در وجوب وجود با او برابر باشد. دوانی کلام ابن‌سینا را در مورد عدم تساوی کفو برای قدرت خداوند می‌آورد، و نظرش بر این است که اگر ماهیت مادی باشد، افرادش متعدد است، و دلیل آن را نوع منحصر به فرد ماهیت مجرد می‌داند.

دوانی، اشتراک ماهیت را در مادیات می‌داند؛ پس مولود، متولد مادی است. او در ادامه بیان می‌کند که این سخن، تساوی با ماهیت جنس را نفی می‌کند و تساوی در ماهیت جنس بودن را که همان وجوب وجود است، همانند توهّم انسان متوهمی می‌داند که وجوب وجود را ماهیت جنس بودن می‌داند. او نتیجه می‌گیرد تساوی هویت تعالی با دیگری در آن ماهیت توسط این آیه باطل می‌شود. دوانی یک سؤال می‌پرسد که چرا جایز نیست که وجوب وجود عارض، ماهیت‌های مختلف و مخالف با حقیقت باشد، و این را یک شبهه می‌داند و آن را این‌گونه پاسخ می‌دهد که با این سوال در سال ۸۶۲ ق. مواجه شده است؛ یعنی زمانی که مشغول نوشتن رساله تهلیلیه بوده، آن را برداشت غلط از رونویسی از کلام متأخرین می‌داند، و می‌گوید: «معنای مسما به وجود، که در فارسی از آن به هست و مترادف‌های آن تعبیر می‌گردد، این است که صدق می‌کند بر آنچه که بر آن صدق می‌کند، اعمّ از اینکه حقیقت وجود باشد، یا امری دیگر که بر آن عرضه شده باشد. امر اعتباری از معقولات دوم بدیهی است و هنگامی که با برهان اثبات گردید که آنچه ماهیتش مغایر با وجود است، ممکن است، و باید منتهی شود به آنچه که ماهیتش عین وجود است» (دوانی، رسائل المختارة، ۱۳۶۴: ۵۲). دوانی در ادامه نتیجه می‌گیرد: پس ناگزیر، او امری است قائم به ذات خودش و غیر عارضی؛ سپس در ادامه کلام خود، او را حقیقت وجود می‌داند و وصف دیگری به وجود را نه به واسطه اینکه عارض بر آن است، بلکه به واسطه انتسابش به آن، صحیح می‌داند؛ و سپس برای تفهیم جملات خود، دو مثال می‌آورد:

اولی آهنگری است که دلیل نامیدن نام آهنگر بر او، وضع صنعت آهن بر او است، و دومی آفتابی بر آب است که دلیل استناد نسبت آب به خورشید.

دوانی وجود مبدأ اشتقاق را قائم به ذات، و همان واجب تعالی می‌داند و موجودات دیگر را منتسب به او؛ سپس نتیجه می‌گیرد که وجود دو قسم حقیقی و غیر حقیقی دارد، و هر

دوی آن مفاهیم عام، امری اعتباری‌اند. او قسم حقیقی وجود را جزء معقولات ثانویه می‌داند و قسم غیر حقیقی را جزء بدیهیات قرار می‌دهد.

دوانی همانند ابن سینا از روش دیالکتیکی برای تفهیم متن به مخاطب خود استفاده می‌کند، و سؤالی را با چندین موضوع می‌پرسد: «چگونه آن حقیقت در خارج موجود متصور می‌گردد با اینکه عین وجود است؟ و چگونه معنای وجود، اعم از آن حقیقت و غیر آن به ذهن می‌آید و ما چیزی از موجود نمی‌فهمیم، مگر آنچه که متّصف به وجود است، و وجود به آن قائم است، و آن حقیقت متّصف به خودش نیست و خودش به آن حقیقت قائم نیست؛ سپس آن‌ها وجود را از معقولات ثانویه قرار داده و ادّعا کرده‌اند که آن عین واجب است و معلوم است که این معنا شایسته نیست که عین واجب تعالی باشد؛ پس اطلاق وجود بر حقیقت قائم به ذاتش، به معنای دیگر است، و در این هنگام، شریک ممکن‌ها در عرض آن مفهوم است؛ پس اینکه عین وجود باشد، ممتنع است» (همان، ۵۳).

در جواب این سؤال، دوانی قائل به آن است که آنچه که از معنای وجود در فهم عرف متبادر می‌شود، درست نیست و در ادامه می‌گوید:

«اگر فرض شود حرارت از آتش جداست، از آن سوختن نمایان می‌گردد، و دیگر خواصّ ظاهری آتش که گرما و حرارت است. اگر بگوییم چگونه این معنای اعمّ متصور می‌گردد، می‌گوییم ممکن است که آنچه که اعمّ از وجود است، قائم به خودش باشد و آنچه که منتسب به آن است، انتساب مخصوص باشد و ممکن است معنایش را قائم به وجود قرار دهد؛ اعمّ از اینکه وجود قائم به خودش باشد؛ پس قیام وجود، از قبیل قیام چیزی به خودش است، و از اینکه قیامش به آن از قبیل قیام امور منتزعه عقلی به معروض‌هایش، مانند قیام سایر امور اعتباری است، هم کلیت و جزئیت و نظایر آن دو؛ لازم نیست که قیام را بر معنای اول به صورت مجاز اطلاق کنیم، که اطلاق موجود بر آن مجازاً باشد، همانطور که پوشیده نیست. بر این اساس که سخن در اینجا به معنای لغوی نیست و اطلاق موجود بر آن، حقیقت لغوی یا مجاز لغوی است، این از مباحث عقلی نیست» (همان، ۵۴).

خلاصه این شرح را این‌گونه می‌آورد که وجودی که مبدأ اشتقاق برای وجود است، پس برای موجود، امری واحد در خودش است و حقیقتی خارجی. موجود، قائم به ذات نیست، بلکه آن چیزی است که وجود منتسب به آن است.

دوانی در ادامه می‌گوید: «دفع این توهم که وجود معقول از وجود چیزی که به آن منتسب است از این لحاظ دو حالت دارد؛ یا عین وجود قائم به خودش است، یا وجودی مخصوص به نسبت دیگری دارد، این‌طور پاسخ می‌دهد که وجود معقول از وجود، امری اعتباری است. در نهایت سخن دوانی به آنجا می‌رسد که به نحوی اصالت وجود را برای خدا بیان می‌کند و در نهایت خواننده را به تامل در مورد آنچه که گفته است سوق می‌دهد و می‌گوید: «لعلّ الله يفتح بابا إلی المرام» (همان، ۵۴).

نتیجه

در میان متقدمین فلاسفه، تنها دو نفر به تفسیر سوره توحید همّت گمارده‌اند: اولی حسین بن عبدالله بن سیناست که نگاهی عقلایی فلسفی دینی به این سوره دارد و مباحث اصلی را صرف فهم درونی واژگانی چون «أَحَدٌ» به معنای غایت و احدیت خدا، و «صَمَدٌ» به معنای جوف و سیّد. «لَمْ يَلِدْ» به معنای ایجاد اقتضای خداوندگاری برای مولود، و «لَمْ يُولَدْ» در صورت امکان وجود ماده برای خدا و نداشتن کفو برای خدا، و عدم تساوی «کفو» در قوت وجود را با خداوند می‌کند. تفسیر او شبیه تفسیرهای هم عصر او نیست و این موضوع شاید دو دلیل داشته باشد: یا آن تفسیرها را مطالعه نکرده، یا اینکه خواسته تفسیری نوین و خارج از اصول بنیادین تفسیری که تا آن زمان به نگارش درآمده، بر جا بگذارد.

دومی جلال الدین محمد دوانی است که دغدغه او نگاهی فلسفی با رگه‌های اشراقی به کلام الله مجید است. همّت وی در تفسیر این سوره، مصروف بر دو کار گردیده است: نخست، جبران کوتاهی ابن سینا در بیان تفسیر؛ دوانی همه کلام ابن سینا را نقد نمی‌کند و در جای جای تفسیر خود، مطالبی جدید را بیان می‌کند که از چشم ابن سینا به دور مانده و در تفسیرش نیامده، و دوم اثبات اصالت وجود تنها برای خداوند.

با نگاهی به تفسیرهای سوره توحید، ابن سینا و دوانی، مشخص می‌شود که مشی تفسیری هر دو، روش فلسفی در تفسیر قرآن بوده؛ نه قصد قرآنی کردن فلسفه را داشتند، و نه فلسفی جلوه دادن قرآن، و تلاش آنان تنها برای نشان دادن قسمی از درون و فحوای این سوره است که تا زمان آنان، مفسّرین یا بدان توجه ننموده‌اند و یا اشاره‌ای کوتاه و گذرا به آن داشته‌اند. هرچند که دوانی تلاشی بسیار در این زمینه به خرج داده، امّا اثبات اصیل بودن وجود، تنها برای خداوند با معنی اشتراک معنوی وجود در تناقض است.

کلام ابن سینا هرچند نسبت به تفسیرهایی همچون تفسیر دوانی کوتاه‌تر است، اما درک مفاهیم اصلی سوره و برداشت‌های عالمانه از واژگان این سوره نشان‌دهنده فهم عمیق دینی ابن سینا از قرآن بوده است. جایگاه تفسیر ابن سینا به عنوان اولین مفسر فلسفی قرآن کریم، جایگاه بلند و رفیعی است، چنانکه تا پیش از او، هیچ یک از فلاسفه متقدم از جمله اسحاق ابن حنین، ابو یوسف کندی و فارابی، هیچ‌گاه سوره‌ای را با نگاه فلسفی تفسیر ننموده‌اند. نوآوری‌هایی که ابن سینا و دوانی در تفسیر خود آورده‌اند، در زمان خود بدیع بوده، به نحوی که بعدها متکلمین و بعضی از مفسرین به مشی و روش آن دو بزرگوار به تفسیر آیات پرداخته‌اند. مفسر فیلسوفان متأخر قرآن که بعدها بر قرآن تفسیر نگاشته‌اند، به نحوی مشی فلسفی‌ای را پیموده‌اند که ابن سینا و دوانی در آن طریق گام نهاده‌اند هرچند که این دو در ابتدای راه بوده‌اند، و متأخرین آنان با نگاه و نظر متعالی و عمیق‌تری در تفسیر قرآن قدم گذارده‌اند. آنچه که مهم است، این است که هم ابن سینا و هم دوانی در محیط ایران پرورش یافته‌اند، و همان‌گونه که بیان شد، هر دوی آن بزرگواران، شیعه بودند، و این شیعیان بودند که برای نخستین بار بر قرآن، تفسیری فلسفی وارد کردند تا شاید کلیدی از ابواب هفتادگانه قرآن^[۲]، تفسیر فلسفی آن‌ها باشد.

پی‌نوشت‌ها

[۱] ذکر این نکته مهم است که این سخن امام محمد شافعی با احادیث شیعه به نوعی تضاد دارد و در رد آن می‌توان به سه حدیث زیر، نقل شده در جلد سه کتاب «بحار» صفحات ۲۲۳ الی ۲۳۰ اشاره کرد: از امیرالمؤمنین (علیه السلام) سؤال شده که معنای «صَمَد» چیست؟ و ایشان فرموده‌اند: «صَمَد آن است که او نه اسم است و نه جسم، نه مانند و نه شبیه دارد، و نه صورت و نه تمثال نه حدّ و حدود، نه محلّ و نه مکان، نه «کیف» و نه «این» نه اینجا و نه آنجا، نه پر است و نه خالی، نه ایستاده است و نه نشسته، نه سکون دارد و نه حرکت، نه ظلمانی است نه نورانی، نه روحانی است و نه نفسانی، و در عین حال هیچ محلی از او خالی نیست، و هیچ مکانی گنجایش او را ندارد، نه رنگ دارد و نه بر قلب انسانی خطور کرده، و نه بو برای او موجود است، همه اینها از ذات پاکش منتفی است.» حدیث دیگری از امام حسین (علیه السلام) وجود دارد که ایشان برای صَمَد پنج معنا بیان فرموده‌اند: «صَمَد، کسی است که در منتهای سیادت و آقایی است. ذاتی است دائم، ازلی و جاودانی. وجودی است که جوف ندارد. به معنای هر چیز تو پری است که درونش خالی نباشد. کسی است که نمی‌خورد و نمی‌آشامد. صَمَد، کسی است که نمی‌خوابد.» از امام علی بن الحسین (علیه السلام) نقل شده است: «صَمَد، کسی است که شریک ندارد و حفظ چیزی برای او مشکل نیست و چیزی از او مخفی نمی‌ماند.»

[۲] در کتاب جواهر الکلام مرحوم نجفی جلد ۹ صفحه ۲۹۵ در مورد بطون قرآن به حدیثی از امام صادق (علیه السلام) شده که فرمودند: «قرآن دارای باطنی است و هر باطنی از آن، باطنی دارد، تا هفتاد بطن.»

منابع

۱. ابن سینا، عبدالله بن حسین، پنج رساله، با مقدمه و تصحیح احسان یارشاطر، انتشارات تهران: بی تا.
۲. جیلانی فومنی زاهدی، علی بن فضل الله، توفیق التطبيق فی اثبات مذهب شیخ الرئیس، تحقیق محمد مصطفی حلمی، بی تا: ۱۳۷۲.
۳. دائرة المعارف قرآن کریم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مؤسسه بوستان کتاب قم: چاپ اول ۱۳۸۹.
۴. رضایی اصفهانی، محمد علی، تفسیر قرآن مهر، با همکاری جمعی از پژوهشگران قرآنی، انتشارات پژوهش های تفسیر و علوم قرآن، چاپ اول: ۱۳۸۷.
۵. روملو حسن بیگ، أحسن التواریخ، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی، انتشارات بابک، تهران: ۱۳۵۷.
۶. زمخشری، محمود بن عمر، کشاف عن حقائق غوامض التنزیل، انتشارات دارالکتاب عربی، بیروت: بی تا.
۷. طباطبایی، سید محمد حسین، نهیة الحکمة، چاپ ششم، انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰.
۸. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، انتشارات دارالاحیاء التراث العربی بیروت: بی تا.
۹. عاصی، حسن، تفسیر القرآنی و اللّغة الصوفیة فی فلسفة ابن سینا، انتشارات المؤسسة الجامعیة للدراسات بیروت: ۱۴۰۳.
۱۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، تصحیح جمعی از محققین، انتشارات دار احیاء التراث العربی: بی تا.
۱۱. محمدی، ناصر، مبانی و روش تفسیری ابن سینا، دوفصلنامه علمی و پژوهشی قرآن، شماره دوم، بهار و تابستان، ۱۳۹۲.

١٢. ميرداماد، محمد باقر، دوانى، جلال الدين اسعد، الرسائل المختارة، انتشارات مكتبة الامام امير المؤمنين: ١٣٦٤.
١٣. نجفى، محمد حسن، جواهر الكلام فى شرح شرايع الاسلام، انتشارات المؤسسة الجامعية للدراسات بيروت، چاپ هفتم ١٣٦٢.
١٤. ملاصدرا (صدر المتألهين)، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقلية الاربعه، (٩جلد)، بيروت: دار احياء التراث، ١٩٨١م.