

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

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

چکیده

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

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

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (ab.khoshhal@chmail.ir).
۲. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (najafzadeh@um.ac.ir).
۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (naghizadeh@um.ac.ir).
۴. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (shmosavi@um.ac.ir).

می‌کند تا با استمداد از اصولی که در نظام هستی‌شناسی خود به آن دست یافته است، این نظام دقیق عقلی بین کلمات و آیات را آشکار سازد.

ما در این مقاله به تحلیل روش تفسیر ابن‌سینا از سوره اخلاص و قواعد عقلی که او در معرفی ذات حق و شناخت او بهره گرفته است، می‌پردازیم و ضمن آن، کارآمدی گرایش فلسفی در تبیین مقاصد این سوره را مورد ارزیابی قرار داده، به محوری بودن آیه اول سوره اخلاص در معرفی خدای تعالی توجه داده و به همسویی که بین عقل و شرع در آیات این سوره وجود دارد، پی می‌بریم.

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

مقدمه

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

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

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

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

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

مهم ترین آثار تفسیری شیخ الرئیس در بخش اول قرار دارد و متون تفسیری او بر سوره های اعلی، توحید، فلق، ناس و تک آیه ها تا کنون نسخه شناسی شده اند و در انتساب آن ها به او تردیدی وجود ندارد (مهدوی، ۱۳۳۳: ۴۰؛ قنوتی، ۱۳۷۰: ۳۵).

مستندات تفسیر سوره اخلاص

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

تمرکز بر اولین آیه اخلاص

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

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

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

بررسی کلمات «هو»، «الله»، «أحد»

بررسی کلمۀ «هو»

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

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

بالذات نیست. او می گوید:

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

بررسی کلمه «الله»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بررسی کلمه «أحد»

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

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

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

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

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

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

تأثیر‌پذیری تفسیر ابن‌سینا از فلسفه او

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

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

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

اما به لحاظ معرفت‌شناسی هم او با حواس و عقل انسانی ادراک نمی‌شود؛ زیرا شناخت حقیقت او به معنای احاطه علمی موجود متناهی بر موجود مطلق و نامتناهی است که امری محال است. ابن‌سینا در عین حال که آن حقیقت مطلق را که بسیط‌ترین اشیاء است، شناخت‌ناپذیر می‌داند، در عین حال قائل به تعطیل هم نیست و شناخت او را از طریق لوازم ذات او امکان‌پذیر می‌داند و این تنها راه ممکن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵ و ۲۲۴). البته به باور فلاسفه، شناخت بسائط از طریق لوازم به همان اندازه دارای ارزش و اعتبار است که شناخت مرکبات از طریق مقومات (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۳/۵). پس اگر تنها راه ممکن شناخت چیزی لوازم ذات او باشد، باید توجه کرد که لازم یک چیز می‌تواند هم علت آن چیز و هم معلول آن چیز باشد. اما ذات «واجب‌الوجود بالذات» را علتی نیست. پس تنها راهی که می‌ماند شناخت او از طریق معلولات ذات اوست.

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

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

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

روش‌شناسی ابن‌سینا در تفسیر سورهٔ اخلاص

تفسیر ابن‌سینا از آیات سورهٔ اخلاص، کامل‌ترین و بهترین مصداق و نمونهٔ تفسیر

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

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

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

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

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

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

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

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

تحلیل و بررسی

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

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

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

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

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

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

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

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

منتقدان تفسیر فلسفی

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

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

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

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

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

از دیدگاه منتقدانی همچون ذهبی، تفسیر فلسفی به دو گونه محتمل است: الف) تطبیق و تحمیل بر آیات قرآن به نفع آرای فلسفی، این گونه تفسیر مستند به هیچ نوع مدرک و منبعی نبوده و نوعی تحمیل اصطلاحات فلسفی بر قرآن است.

ب) تبیین و تفسیر آیات قرآن به کمک فلسفه و قواعد آن، مطابق با ضوابط صحیح تفسیر، بدون تحمیل و تطبیق آرای فلسفی بر قرآن.

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

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

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

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

استفاده از مفاهیم و اصطلاحات و قواعد فلسفی و منطقی در تبیین آیات هم اگر مصداق تفسیر به رأی باشد، پس باید حکم کرد که بسیاری از مفسران و متکلمانی که از مفاهیم و اصطلاحات منطقی، فلسفی، علمی و... در تبیین آیات استفاده کرده‌اند و عدد آن‌ها کم هم نیست، گرفتار تفسیر به رأی شده‌اند. لکن صاحبان این دیدگاه شدیداً در اقلیت‌اند. بعضی از ایشان نظیر امام محمد غزالی و فخر رازی نیز از سر مخالفت افراطی با فلاسفه و نه از سر نقد منصفانه آثارشان، کار را به تکفیر ایشان رسانده‌اند.

در هر حال همه متون تفسیری ابن‌سینا یک‌دست نیستند. در بعضی از آن‌ها تأویلاتی وجود دارد که از مصداق تفسیر به رأی بوده و در آراء تفسیری دچار اشتباه شده است یا در برخی موارد تفسیری ارائه نموده که قواعد و ضوابط تفسیری در آن مغفول مانده است. اما نمی‌توان همه آراء تفسیری وی را مصداق تفسیر به رأی دانست. در عمل نیز تفسیرهایی که فلاسفه از آیات قرآن ارائه داده‌اند، دارای سبک و سیاق واحد نیست؛ بلکه از قوت و ضعف‌هایی برخوردار است که از موارد فوق‌الذکر به عنوان ویژگی‌های مشترک قابل طرح می‌توان یاد کرد.

نتیجه‌گیری

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

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

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

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

۲- به تأویل آیات متشابه قرآن اهمیت ویژه داده‌اند.

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

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

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

کتاب‌شناسی

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

تَرْجَمُ حِكْمَهُهَا

موجز المقالات

النظرة التأملية على الأصول السياسية لنبينا محمد ﷺ في مواجهة أهل الكتاب

□ غلامحسين أعرابي (أستاذ مشارك بجامعة قم)

□ حسن كاظمي نژاد (طالب دكتوراه في فرع التفسير المقارن بجامعة قم)

الأعمال السياسية من قبل نبينا محمد ﷺ كانت مبتنية على الأصول والضوابط المهمة. رغم هذه الأهمية لم يتوجه الباحثون إلى هذه المسألة بصورة جديرة. هذا التحقيق يبحث عن الأصول السياسية في أعمال وسيرة النبي ﷺ مع أهل الكتاب حتى تكون مستمسكة للمؤمنين في معاشرتهم مع أهل الكتاب. لهذا الهدف الخاص بحثت جميع سور القرآن الكريم خاصة الآيات المرتبطة إلى أهل الكتاب واستخرجت منها الأصول السياسية التالية: السلوك السلمي معهم؛ دعوتهم إلى الحق والتوحيد؛ الاجتناب من تحريضهم والنزاع معهم؛ النهي عن أعمالهم السيئة؛ الجهاد عليهم. وفي النهاية جعلت هذه الأصول واستناداتها في جدول قرآني بشكل بديع.

المفردات الرئيسة: الأصول السياسية المدونة، مواجهة نبينا محمد ﷺ مع أهل

الكتاب، أسلوب التعامل مع أهل الكتاب، أصول المواجهة مع أهل الكتاب.

«تحليل المحتوى النوعي في القرآن» كطريقة متخصصة في دراسة القرآن

□ عليّ عبدألهي نسياني

□ دكتوراه في فرع العدالة العامة بمركز بحوث الحوزة والجامعة

يعدّ تحليل المحتوى النوعي طريقة علمية صالحة لتحليل النصوص والمحتويات. هذه الطريقة العلمية تدرس بشكل منهجيّ من خلال القواعد المحدّدة، بعض أجزاء النصّ المحدّد. ومع ذلك، لا ينظر تحليل المحتوى النوعي في المواقف والافتراضات الخاصة بالنصّ القرآنيّ. من المفترض أنّ نصوص القرآن ومحتوياته ليست مثل النصوص العادية الأخرى؛ وجميع التفاصيل يحتمل أن يكون لها بعض النقاط الخاصة للباحث. لذا فإنّ تحليل المحتوى النوعي يجب أن يأخذ في الاعتبار القواعد والخطوات الخاصة بدراسة القرآن. وعلاوة على ذلك، في الدراسات الإسلامية هناك بعض النصائح المقدّمة حول كيفية دراسة وفهم نصّ ومحتويات القرآن الكريم. في هذه الورقة في النظرة المقارنة إلى تحليل المحتوى النوعي المعتاد والنقاط المتخصصة المتعلقة بمنهجية دراسات القرآن، نفتح سلسلة من الخطوات المنهجية لاستخدام تحليل المحتوى النوعي في القرآن. تقدّم هذه الورقة خطوات منهجية، وتشرح هذه الخطوات من خلال أمثلة لأبحاث حقيقية في الدراسات السلوكية التي تتمّ بهذه الطريقة.

المفردات الرئيسية: القرآن الكريم، تحليل المحتوى النوعي، المنهج العلمي، النماذج الوصفية للسلوك البشريّ.

الفساد الأخلاقيّ؛ نظرة قرآنية

□ هادي صادقيّ (أستاذ مشارك بجامعة القرآن والحديث)

□ وحيد پاشايي (أستاذ مساعد بجامعة بوعلی سینا بهمدان)

إنّ عرض وجهات النظر المشتركة حول الفلسفة الأخلاقية في القرآن والحديث كمصادر رئيسية للفكر الإسلاميّ، ومزيج من هذه الآراء مع أسس ومصادر هذه الموارد، يمكن أن يكون في الوقت نفسه، جزءاً من صياغة النظرية الأخلاقية للإسلام. في هذا

المقال، تمّ بحث نظريّة الأنائيّة الأخلاقية كأحد النظريّات في مجال الأخلاق المعيارية من خلال تقديم القرآن الكريم. يبدو أنّ معظم الآيات القرآنية في مجال الأخلاق لها مظهر أنانيّ، فتقنع الإنسان بالاستفادة من الحياة الآخرة، مثل الوصول إلى الجنّة، الرضوان الإلهيّ، الفلاح و...، لكن لا تزال هناك آيات أخرى يمكن أن توجد ضدّ الأنائيّة الأخلاقية، وهذا يدلّ على أنّ النظريّة الأخلاقية للإسلام، المستندة إلى آيات قرآنية، لا تلخص فقط، ومن الضروريّ الحصول على نظرة شاملة على آيات القرآن الكريم ومصادر أخرى، من حيث ما تنطوي عليه النظريّة الأخلاقية للإسلام.

المفردات الرئيسة: الأنائيّة الأخلاقية، النظريّة الأخلاقية الإسلامية، والأخلاق، والأنائيّة النفسية.

استعراض الاتجاه الفلسفيّ لابن سينا في تفسير سورة الإخلاص (التوحيد)

- أبو القاسم خوشحال (طالب دكتوراه في فرع تدريس المعارف الإسلامية بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- عليرضا نجف زادة تربتي (أستاذ مساعد بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- حسن نقى زادة (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- سيّد حسين سيّد موسويّ (أستاذ مشارك بجامعة فردوسيّ بمشهد)

قد فسّر ابن سينا سورة الإخلاص المباركة، التي تعرف أيضًا باسم التوحيد، وذلك باستخدام المفاهيم والمصطلحات الشائعة في الفلسفة، معتمداً على القواعد الفلسفية والأسلوب البرهانيّ القويم. هو ينظر إلى هذه السورة التي مدار بحثها معرفة الله والتوحيد، كنصّ فلسفيّ دقيق. هو يرى نظاماً وترتيباً عقلياً ليس بين آيات هذه السورة فقط، بل المسألة أعلى من ذلك، يرى هذا النظام العقلانيّ بين الكلمات المستخدمة فيه ولذلك يبحث عن دليل ظهور أيّ كلمة في ما قبله. هو من خلال الاعتماد على المبادئ العقلية التي استحصل عليها في الفلسفة الأولى، يبذل كلّ جهوده في نصّه التفسيريّ للكشف عن النظام العقلانيّ الدقيق الذي يدعى وجوده بين الكلمات والآيات في هذه السورة المباركة. أما نحن في هذا المقال نقوم بتحليل طريقة ابن سينا التفسيرية من سورة الإخلاص والقواعد العقلانية التي استخدمها في تعرّف ذات الحقّ وتعريفها وتعرّض بتقييم نجاح الاتجاه الفلسفيّ في تفسير أغراض هذه السورة متوجّهاً إلى الآية الأولى التي

تترکّز في تعريف الله، وسوف نعرف مدى الاتصال والتطابق بين العقل والشرع في تفسير هذه السورة المباركة.

المفردات الرئيسية: ابن سينا، هو، الله، الإله، أحد، واجب الوجود، سورة الإخلاص.

اللغة المكتوبة للقرآن موازنة بخصائص الخطاب المنطوق والمكتوب

- محمّد مهديّ آجيليان مافوق (طالب دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسی بمشهد)
- عباس إسماعيلي زادة (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)
- سيد كاظم طباطبائي پور (أستاذ بجامعة فردوسی بمشهد)

في هذا المقال، تمّت موازنة خصائص اللغة القرآنيّة بخصائص الخطابات المنطوقة (المحكّية) والمكتوبة، وتمّ تقويم عقيدة كون لغة القرآن شفهيّة. حسب رأي هؤلاء حيث أنه يمكن تطبيق أكثر السمات الأسلوبية للخطابات المنطوقة (المحكّية) على القرآن مثل التكرار، الالتفات، عدم التناسب والتنوّع الموضوعيّ يجب الحكم بأنّ لغة هذا الكتاب المقدّس منطوقة وشفهيّة. خلافاً لهذا الرأي، كتاب المقال يعتقدون أنّه من أجل الحكم على كون لغة القرآن منطوقة أو مكتوبة، ينبغي النظر في عمليّة تبلور النصّ القرآنيّ وإنتاجه. تبعاً لهذا، أوضح المؤلفان في هذه المقالة من خلال دراسة خصائص الخطابات المنطوقة والمكتوبة وموازنتها بخصائص لغة القرآن الكريم، أنّ ملامح القرآن لا تتلاءم مع خصائص الخطابات المنطوقة وأنّ القرآن الكريم قد تبلور في خطاب مكتوب، ومن ثمّ لغته مكتوب أيضاً.

المفردات الرئيسية: لغة القرآن، اللغة المنطوقة (المحكّية) للقرآن، اللغة المكتوبة للقرآن، خصائص الخطابات المنطوقة والمكتوبة.

جنس حروف القرآن وعلاقته بالمعنى

- أبو الفضل خوش منش
- أستاذ مشارك بجامعة طهران

هنالك دراساتٌ تمّ إجراؤها حول الترابط بين اللفظ والمعنى خاصّة في صعيد الشعر في الدراسات الأدبيّة للألسنة البشريّة. وهنالك دراسات مماثلة حول لغة القرآن الكريم،

لكن هنالك نقطة قلّ الاعتناء بها وهي قضية فيزياء الحروف ودورها في إفادة هذه المعاني ودراسة الاشتراكات الموجودة في هذا الصعيد بين اللسنة المختلفة والدور الأساسي للفطرة الإنسانيّة كالمبنى المشترك للإدراك في تلقى المعاني. هذا المقال يتحدّث عن القرآن الكريم ككتاب الفطرة الإنسانيّة ويدرس إفادته المعنى لشتّى المستمعين من مختلف اللغات. المقال يعتنى لفيزياء الصوت وأثرها في إيجاد وإحياء المعنى في اللغات المختلفة، ثمّ يؤكّد على تحليل الأصوات القرآنيّة بصورة علميّة وتقويم المعطيات وأثرها على إفادات المعاني القرآنيّة.

المفردات الرئيسيّة: لغة القرآن، فيزياء الصوت، غناء القرآن، موسيقى القرآن، ائتلاف اللفظ والمعنى في القرآن.

دراسة الرموز لفنّ التعليق في قصص القرآن الكريم

□ حسينعلی ترکمانی (أستاذ مساعد بجامعة بوعلی سینا بهمدان)
 □ مجتبی شکوروی (طالب دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة بو علی سینا بهمدان)

التعليق هو أسلوب في رواية القصص التي تخلق التعاطف والقلق في الجمهور لمواصلة القصة. الهدف من التعليق في القصة، هو زيادة جاذبيّة وتمتدّ القصة ومرافقة الجمهور مع القصة. رواية القصص واحدة من التقنيّات المستخدمة في كثير من الأحيان في القرآن الكريم. أثبت بعض الباحثين استخدام هذه التقنيّة في القصص القرآنيّ، ولكن ليس محاولة لتصنيف أنواع التعليق في القرآن الكريم. هذه الرسالة في منهج تحليليّ، يشرح أنواع مختلفة من التعليق في القرآن الكريم من خلال استكمال النماذج لتصنيف وإعطاء بعض الأمثلة لكلّ. في نهاية المطاف، فإنّ النتيجة هي أنّ أنواعاً مختلفة من التعليق مستخدمة في قصص القرآن الكريم، فضلاً عن تقنيّة تستخدم أيضاً في سور غير روائية.

المفردات الرئيسيّة: التعليق، القصص القرآنيّ، سحر القرآن، السرديات، جيران جينت.

تصنيف توجيه القراءات الشاذّة في المحتسب لابن جنّي

□ مرتضى إيروانيّ نجفنيّ (أستاذ مشارك بجامعة فردوسيّ بمشهد)
 □ مرتضى سلمان نژاد (طالب دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسيّ بمشهد)

استأثر علم القراءات القرآنية وهو أحد علوم القرآن التي تُعدّ أغنى موروث قرآنيّ ثقافيّ في القرون الهجرية الأولى بحصّة كبيرة. وبمراجعة كتب الفهارس يمكن مشاهدة مئات المؤلفات في هذا الموضوع دُوّنت في هذه الفترة الزمنية «توجيه القراءات» الذي يُعتبر أحد هذه العلوم كان في خطواته الأولى في ثنايا بقية المؤلفات القرآنية. ولكنّه بدأ بالاستقلال في نهاية القرن الثاني من الهجرة. وإلى جانب القراءات المشهورة التي كانت موضوع بحث علماء المسلمين وتحقيقتهم بدأ علم «توجيه القراءات الشاذّة» - كفرع علميّ جديد- بالظهور في القرن الرابع. وقد أُلّفَت في ذلك كتب خاصّة. ويمكن اعتبار المحتسب في تبيين وجوه شواذّ القراءات والإيضاح عنها لابن جنّي من أوّل الكتب التي أُلّفَت في توجيه القراءات الشاذّة وأهمّها. وقد قام كاتبها المقالة باستقراء توجيهات القراءات الشاذّة التي وردت في هذا الكتاب، ثمّ صنّفها محاور هذه التوجيهات. والمحاور التي تمّ رصدتها هي التوجيه: على أساس القراءات السبع، على أساس بقية القراءات الشاذّة، أحاديث الرسول الأكرم ﷺ، الشعر، لهجات القبائل العربية، الأمثال، القياس وسياق الآيات.

المفردات الرئيسة: القرآن، توجيه القراءات الشاذّة، المحتسب لابن جنّي، ابن مجاهد.

دراسة الشبكة الدلالية لحرف «على» في القرآن الكريم في ضوء نهج الدلالة الإدراكية

- مريم توكل نيا (ماجستير في فرع علوم القرآن المجيد)
- وليّ الله حسوميّ (أستاذ مساعد بجامعة سيستان وبلوچستان)

كلمة «على» هي واحدة من النصوص العربية المستخدمة في العديد من الحالات في القرآن الكريم. يعبر هذا البيان بالمعنى السابق لما قبله عن مفهوم التفوق. لكن كلّ استخدامات هذه الكلمة في القرآن لا تقتصر على هذا المعنى المركزيّ. وقد دخلت في مجالات دلالية جديدة مع أنسجة وأساليب مختلفة. تستخدم هذه الورقة طريقة وصفية تحليلية وتستخدم مبادئ الدلالات المعرفية لفحص تطبيقات هذا البيان في القرآن من أجل تقديم تحليل ذي معنى لمعانيها. لذلك استنادًا إلى مبادئ الدلالة المعرفية، تمّ

تحديد المعنى الأساسى لحرف «على» لأول مرة، ثم تمّ فحص جودة تمديد هذا المعنى المركزى. ووفقاً للدراسات، فإنّ هذه الكلمة بمعناها المركزى، من خلال الاستعارة والخطط، دخلت في مجالات مفاهيمية جديدة وأنشأت شبكة من المعانى المختلفة. في تشكيل هذه المعانى، تلعب العوامل وتغييرات الأنسجة دوراً مهماً.

المفردات الرئيسة: علم الدلالة المعرفية، حرف «على»، الاستعارة، الخطط.

دراسة تأثير البلاغة على نقل الرسالة في قصة بنى إسرائيل فى القرآن

- على رضا شماليّ (طالب دكتوراه فى فرع علوم القرآن والحديث بجامعة مازندران)
- سيّد على أكبر ربيع نتاج (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)
- محسن نورائى (أستاذ مساعد بجامعة مازندران)

أحد جوانب إعجاز القرآن وفقاً لمعظم العلماء المسلمين وشهادة كثير من العلماء غير المسلمين هو فصاحة القرآن وبلاغته. فى الحين، قصة بنى إسرائيل إحدى القصص الهامة فى القرآن و مليئة بالنقاط الأخلاقية والتربوية التى وردت فى العديد من السور القرآنية. والسؤال أن ما هو تأثير استخدام الفنون والصنائع البلاغية على إرسال الرسالة أو المضمون خاصة فى قصة بنى إسرائيل فى القرآن. يدرّس هذا المقال بالمنهج الوصفى والتحليلى دور هذه الفنون والصنائع فى بعض الآيات المرتبطة بقصة بنى إسرائيل فى القرآن. دراسة هذه الآيات تبين أن القرآن استخدم الفنون والصنائع البلاغية بصورة إعجازية لإيصال الرسالة والمضمون إلى المخاطبين بأبلغ شكل وأكثر تأثير. استخدام هذه الفنون والصنائع تضاعف جمال ولطافة وتأثير الرسائل القرآنية أضعافاً مضاعفة. يمكن أن نفهم من الأسلوب المستفاد فى القرآن أن استخدام الفنون والصنائع الأدبية والبلاغية خاصة فى تبين الأمور الأخلاقية والتربوية يضاعف كثيراً تأثير الكلام على المخاطبين ويسهل فى تلقّهم التعاليم الأخلاقية.

المفردات الرئيسة: القرآن، البلاغة، الرسالة، موسى، بنى إسرائيل.