

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۴۰۰

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۳۳۲۱۸
صفحات: ۱۰۲-۸۵

تأویل در اندیشه ابن عربی و ابن سینا

مسعود حاجی ربیع *

چکیده

نویسنده این اثر در مقام طرح اندیشه ابن سینا (۴۱۶-۳۵۹ ق) در باب چیستی، چرایی، مبانی، قلمرو و چگونگی تأویل و تبیین عرفانی آن است. نزد ابن سینا تأویل بر عمل زدودن حجاب از چهره حقیقت برای رسیدن به چهره ناب آن اطلاق می‌شود که در خواب و دین پیاده می‌شود. چرایی تأویل را ذات پیچیده حقیقت و نیاز انسان به شکافتن آن موجه می‌کند. عارف بر اساس آموزه عوالم و ولایت، همزمان ابن سینا است. عمل تأویل بر مبانی هستی شناسانه (لایه‌های عمیق هستی) انسان شناسانه (قدرت و شأن آدمی در درک این حقایق) و معرفت شناسانه (لایه‌های متنوع در معرفت آدمی) استوار است. عارف با آموزه ظهور و بطون و سخن از سلوک پذیری نفس آدمی، همراه ابن سیناست. چگونگی تأویل، در افق رمزین بودن دین و رمزگشایی از حقایق آن قابل فهم است. اینجا تفکر مشایی ابن سینا غالب می‌شود و عارف ناخرسندانه به آن می‌نگرد. هدف نویسنده، استنتاج این اندیشه، توسعه بخشیدن به آن و فهم نقاط قوت و کاستی احتمالی اش در ساحت مسائل جدید و رویکرد فرافلسفی عرفان نظری است و روش او تدقیق و تحلیل فلسفی - عقلی در واژگان و گزاره‌هاست.

کلیدواژه‌ها: تأویل، ابن سینا، عارف، حقیقت، دین.

مقدمه

این اثر به تحلیل و بازشکافی اندیشه ابن سینا در موضوع تأویل و تبیین آن بر پایه مکتب ابن عربی اختصاص دارد. تأویل در سپهر اندیشه دینی از چنان قوام و مقامی برخوردار است که نتوان مشرب فکری و فرقه‌ای در میان مسلمانان یافت که از این حقیقت دست تهی کرده باشد. این تحفه فکر

m_hajrabi@sbu.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۱/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۱۲

بشری فرصتی بزرگ برای عالمان مسلمان بود چرا که از حقایق و ژرفای دین نقاب بر می‌افکند و البته به واسطه تأویلات من‌عندی و بی‌ملاک یک تهدید هم بود. شاید کمتر مشرب فکری و فرقه‌ای در میان مسلمانان بتوان یافت که بر ظواهر سخن‌گوینده بسنده کند و این رویکرد در تفسیر وحی مشاهده‌پذیر است. آغازین زمینه‌های شکل‌گیری تأویل و بسنده نکردن به ظواهر را می‌توان در تأویل صفات خدا دید. این رویکرد، به تدریج در دیگر آموزه‌های دینی اجرا شد و تأویل آموزه‌های دینی‌ای همچون قضا و قدر، معاد و بهشت و جهنم مد نظر قرار گرفت. همواره "چند و چون تأویل" محل اختلافات جدی عالمان مسلمان بوده اما کم نیستند کسانی که در اصل تأویل و اینکه برخی آموزه‌های وحی را به ظاهر نتوان پذیرفت، هم رأی باشند. اشاعره ضمن باور به این صفات و حمل آن‌ها به معانی عرفی و متداول بر خدا، کیفیت و تشبیه را از این صفات باز ستانده (اشعری، ص ۲۲؛ شهرستانی، ج ۱، ص ۹۲). سلفیون آن‌ها را برای خدا حقیقی شمردند و عقل را از فهم آن‌ها ناتوان دانستند (ابوزهره، ص ۱۸۵-۱۷۷) معتزله رویکرد تأویل را پذیرفتند و این صفات را بر معنایی خلاف ظاهر حمل کردند (ابن احمد، ص ۲۲۷). شیخ صدوق (متوفای ۳۸۱ ق) با باور به عینیت ذات و صفات و برای دفاع از این عینیت، همه صفات ثبوتی را به سلب باز گرداند (شیخ صدوق، ص ۱۴۸ و ۲۲۳). قاضی سعید قمی (۱۱۰۳-۱۰۴۵) صفات مشترک واجب و ممکن را تنها در لفظ مشترک دانست و اشتراک معنوی را بر نتابید (قمی، ص ۲۴۷-۱۷۹). ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۸۰ ق) و به پیروی او ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ ق) و علامه طباطبایی به اشتراک معنوی صفات باور دارند (شیرازی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۲۰؛ سبزواری، ص ۶۰۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ ق، ص ۲۸۳). در این تلقی، ذات واحد است و تكثر صفات به ترکیب ذات نمی‌انجامد (شیرازی، همان).

گرچه آغازین نقاط بروز پدیده تأویل در جامعه فکری مسلمانان، متون بحث برانگیز وحی بوده اما این پدیده نزد عالمانی که تفکر هستی‌شناسانه نسبت به عالم دارند، قلمرو گسترده‌تری پیدا می‌کند. ابن‌سینا به صراحت واژه تأویل را در خصوص وجوداتی همچون خواب یا اندیشه‌ها و اقوال عالمان استفاده کرده است. او برخلاف مفسران و عارفان و فیلسوفانی همچون ابن‌عربی و ملاصدرا که بخش عمده‌ای از سپهراندیشه خویش را مستقیماً به وحی و متون دینی (آیات و روایات) اختصاص داده‌اند، کمتر بر این نمط بنشسته و به ندرت آثاری از او بتوان یافت که مستقیماً بر این متون تکیه کند. او در پنج رساله و معراج‌نامه شطری از این رویکرد را انعکاس داده؛ همان که در رویکرد امثال ابن‌عربی و صدرا بسی بیش از اینهاست. البته او تأویلاتی در

داستان‌های رمزین نیز دارد که می‌توان آنها را در *اشارات و تنبیهات*، *رساله الطیر* (که البته به شیخ اشراق هم منسوب شده است) و *قصیده عینیه* ملاحظه کرد. رویکرد ما در این اثر توجه به آن دسته از آثار ابن سیناست که می‌تواند در پاسخ‌گویی به مسائل مطرح در چارچوب این اثر نقش ایفا می‌کند. بدین جهت، در مقام تحلیل و تشخیص صدق و کذب تأویلات او از متون دینی و یا بیان‌اندیشه‌های خویش در خصوص داستان‌های رمزین او نیستیم و البته از چنین آثاری در راستای اهداف و دغدغه‌های خود بهره می‌بریم.

ما در طراحی این اثر، این پیش فرض‌ها را پذیرفته‌ایم: ۱. ابن سینا یک فیلسوف مشایی است؛ ۲. تبیین سخن او در خصوص تأویل بر پایه اندیشه‌های عرفان نظری امکان پذیر است. مسئله ما متشکل از دو وجه مرتبط به یکدیگر است؛ وجهی ناظر به تحلیل اندیشه ابن سینا در خصوص تأویل و وجهی ناظر به تبیین رهاوردهای این تحلیل بر اساس مکتب ابن عربی. با توجه به این که این اثر بر پایه مکتب ابن عربی شکل گرفته، نویسنده به ابن عربی و شاگردان او همچون، قونوی، جندی، قیصری، عبدالرزاق کاشانی و امثالهم توجه داشته است. اگر بخواهیم تفکر ابن عربی را در هر حوزه‌ای بشناسیم، او را در قالب یک سنت عرفانی مستمر که در او و شاگردانش تبلور یافته ملاحظه می‌کنیم و این یک الزام، جهت فهم سخن اوست. بر اهل فن پوشیده نیست که از مهم‌ترین انتظارات و پیچیده‌ترین کارهای عالمان تبیین است (فرامرزقراملکی، ۱۳۸۵، ص ۹۵). تبیین یعنی موجه سازی یک نظریه در پرتو نظریه دیگر که در نتیجه آن، ابواب جدیدی از پرسش‌ها و دانش‌ها فراروی هر دو اندیشه گشوده می‌شود. تبیین که رهاوردش طرح پرسش‌های جدید است، دانش را فربه تر و ژرف تر از آن که می‌نماید، جلوه می‌دهد و این همان حیات مستمر علم است.

در این رویکرد تبیینی، ادله، مبانی، بناها و آنچه در یک نظریه وجود دارد، در شعاع اندیشه دیگر ملاحظه می‌شود و افق‌های جدیدی پیش روی توجهات عالمان گشوده می‌شود. اگر یک اثر علمی، توجهات جدیدی را رهنمون شود و دیده عالمان را بر حقایقی متوجه کند، اثری در خور توجه است. در همین راستا، اگر پرسیده شود چه چیزی ضرورت یک مسئله را موجه می‌کند، بدون شک "نیاز به تبیین مسائل" از پاسخ‌های اساسی است. نویسنده در این اثر رویکرد تبیینی به مسئله دارد و می‌کوشد ثمرات برشمرده از این رویکرد را در این مسئله اجرا نماید. او در سپهر آثار موجود، خلا چنین رویکردی را ملاحظه کرده و چنین می‌اندیشد که با تبیین اندیشه ابن سینا در شعاع مکتب ابن عربی، تا حدی این نیاز پاسخ داده می‌شود و برخی حقایق عرفانی

نهان در اندیشه ابن سینا باز گشوده شود. برای تحلیل اندیشه ابن سینا در موضوع تأویل، آن را در قالب پنج عنوان که در حکم مسائل فرعی این اثر است، باز شکافته‌ایم؛ حقیقت (چیستی)، چرایی، مبانی، قلمرو و چگونگی تأویل. توجه به این نکته مهم می‌نماید که ابن سینا توجه به طرح اندیشه‌اش در قالب این عناوین (مسائل فرعی) ندارد و نویسندگان معاصر نیز در قالب این طرح به اندیشه ابن سینا پرداخته‌اند. با توجه به جدید بودن این طرح و نیز با توجه به اینکه اندیشه ابن سینا در پرتواندیشه‌های عرفان نظری تبیین می‌شود؛ کاری که کمتر نویسنده‌ای به آن توجه داشته، این اثر، نوشته جدیدی در خصوص اندیشه ابن سینا در مسئله تأویل است. توجه به این نکته ضروری است که گرچه بر پایه مکتب ابن عربی به تبیین عرفانی اندیشه ابن سینا پرداخته‌ایم، اما به لحاظ آنکه حوزه عرفان نظری متقدم بر این مکتب است، گاه به متقدمان نیز استشهاد کرده‌ایم. نویسنده دغدغه آن دارد که با عرضه اندیشه ابن سینا در موضوع تأویل به مسائل جدید و توجه به این اندیشه در قالب رویکرد فرافلسفی عرفان نظری، ابعاد جدیدی از اندیشه ابن سینا را به دست آورد و بدان توسع بخشد. البته در این مسیر، اشتراکات و تفاوت‌هایی میان اندیشه ابن سینا و عارف وجود دارد و چه بسا این رویکرد، به مقایسه نیز بینجامد. بر این پایه، گاه به بیان کاستی‌های محتمل یا ترجیح اندیشه‌ای بر دیگری اشاره خواهیم کرد. در نتیجه دغدغه نویسنده شامل دو جنبه اصلی و فرعی است؛ دغدغه اصلی، استنطاق اندیشه ابن سینا (در جهت فهم برخی ابعاد پنهان عرفانی آن) و توسع بخشیدن به آن در پرتو مسائل جدید و رویکرد فرافلسفی عرفان نظری؛ و دغدغه فرعی، بیان برخی از کاستی‌های احتمالی و انتخاب و ترجیح اندیشه‌های مقبول است. در خصوص چگونگی و روند حل مسئله، در مرتبه نخست، عمل تحلیل و بازشکافی نظر ابن سینا را از رهگذر مسائل فرعی و بر پایه منابع اصلی سامان می‌دهیم و سپس، در قالب همان مسائل و از رهگذر مبانی و آرای عرفانی مرتبط با موضوع، یافته‌های مرتبه نخست را تبیین می‌کنیم.

برخی از آثار معاصران که در آنها کلید واژه‌های "تأویل" و "ابن سینا" وجود دارد، عبارت‌اند از: پایان نامه "بررسی آراء بولتمن و مقایسه تأویل او با تأویل ابن سینا" و مقالاتی با عنوان "تحلیل انتقادی تأویل ابن سینا و میرداماد از نظریه مثل افلاطونی از منظر سید احمد علوی و ملا محمد آقاجانی"؛ "بررسی ارتباط تعبیر خواب و تأویل آیات بر مبنای دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق" و "تفاوت تأویلی آیه مبارکه نور از منظر ابن سینا و ملاصدرا". این آثار به لحاظ صورت مسئله،

هدف، چارچوب، دغدغه‌ها و نتایج با اثر کنونی تفاوت دارد و به جهت نگاه نو نویسنده به مسئله و عدم پوشش آن از سوی چنین آثاری، تحقیق در این مسئله موجه می‌نماید.

معناشناسی تأویل

پیش از ورود در معناشناسی این واژه، به لحاظ تشابهی که این واژه با مفهوم تفسیر دارد، ذکر مقدمه‌ای در خصوص نسبت این دو واژه مناسب به نظر می‌رسد. این دو واژه در مطالعات و پژوهش‌های دینی بسیار استفاده می‌شود. تعریف عالمان از آنها، بنابر منظرشان بسیار گونه‌گون است. اما از جهت نسبت این دو مفهوم با هم شاید بتوان به سه قول اشاره کرد؛ بسیاری از اندیشمندان، تفسیر را اعم از تأویل می‌دانند اما برخی دیگر تأویل را اعم می‌شمارند و دیگرانی نیز این دو مفهوم را مترادف تلقی می‌کنند (شاکر، ص ۴۰-۲۳؛ عمید زنجانی، ص ۷۰).

از حیث لغت، واژه «تأویل» مصدر باب «تفعیل»، از ماده «أول» به معنای «بازگشت به اصل» است (آل یوول اولاً و مآلاً، ای رجع) (راغب اصفهانی، ص ۳۱). تأویل در اصطلاح مؤلفان و مفسران حوزه علوم اسلامی با فاصله گرفتن از معنای لغوی، به معنی توجیه و تبیین آیات متشابه و فهم لایه‌های معنایی درونی ترایات (شاکر، ص ۲۹) یا عبور از معنای ظاهری به معنایی محتمل است. این گذار البته به ضرورت و جهتی معقول صورت می‌گیرد که آن ضرورت، می‌تواند ناسازگاری با مسلمات دینی یا اصول یقینی باشد (شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۱۵۸).

اندیشمندان مسلمان در حوزه‌های گوناگون از قبیل فلسفه، عرفان، تفسیر، اصول فقه و کلام، ضمن تبیین کارکرد ممتاز «تأویل» و اثبات اعتبار معرفتی آن، به عنوان یک روش برای کشف حقیقت، بهره‌های فراوان از آن برده‌اند. از جمله جهیمیه (برای فرار از تجسیم)، معتزله (برای اجتناب از قول به جبر و رؤیت)، باطنیه و اخوان الصفا (برای تألیف بین عقل و شرع) به «تأویل» آیات و احادیث پرداخته‌اند. حتی کسانی همچون ابوالحسن اشعری و امام حنبل نیز در پاره‌ای موارد ضرورت تمسک به «تأویل» را تصدیق کرده‌اند و امام محمد غزالی و بسیاری از مفسران دیگر نیز در برخی مسائل، «تأویل» را یگانه راه حل شناخته‌اند (زرین کوب، ص ۱۲۱).

قائلان به «تأویل» را در دو گروه اصلی می‌توان طبقه‌بندی کرد؛ گروه نخست کسانی‌اند که «تأویل» را فقط در حوزه زبان (سخن و متن) جاری می‌دانند و معتقدند هر سخنی دارای تفسیری و تأویلی است. گروه دوم کسانی هستند که نه تنها برای هر سخنی، بلکه برای هر پدیده‌ای، ظاهر و باطنی و تفسیر و تأویلی قائلند (عمید زنجانی، ص ۱۲۲). در عرفان هر نمودی متضمن بودی

است و به تعبیر اسلامی، هر ظاهری باطنی دارد. تأویل به معنای رفتن از ظاهر به باطن و از واقعیت خارجی به واقعیت داخلی است (نصر، ص ۱۲۳). اما همان طور که هستی دارای ظاهر و باطن و تأویل است، قرآن نیز به عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌ها دارای تأویل است. در تأویل عرفانی می‌توان به فهم باطن قرآن دست یافت و از ژرفای محتوای قرآن و حقیقت معنای نهفته در آن، پرده برداشت (کاشانی، بی تا، ج ۱، ۴ و ۴۹؛ آملی، ۱۴۱۴، ج ۱، ۳۰۲).

حقیقت و سطوح معنایی تأویل در نظرگاه ابن سینا

ابن سینا واژه تأویل را در خصوص پدیده خواب، قرآن و نظریه‌های علمی استفاده کرده است. سطح نخست از حقیقت معنایی تأویل در خواب مطرح می‌شود. خواب‌ها بر دو دسته‌اند؛ برخی به تأویل نیاز دارند و برخی نه. ویژگی خواب‌های تأویل پذیر آن است که حقیقت حکایت شده در آنها برای شخص، در حین خواب دیدن، آشکار نیست چراکه حقیقت، در صورت حقیقی واحد و یکپارچه خود بروز نکرده، بلکه در حالت چند چهرگی و در قالب امثال و اشباهش بروز پیدا کرده است. در این ساختار، تأویل بدین معناست که از پس این تکثر، به آن حقیقت اصلی دست یابیم (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۲۵).

سطح دیگر از حقیقت معنایی تأویل در رموز دین مشاهده می‌شود. نزد ابن سینا زبان دین و تأویل کاملاً به یکدیگر وابسته‌اند. دین با زبان رمز و با الفاظ پر از ایماء و اشاره با آدمی سخن گفته است. بر این پایه، نباید به ظواهر دین و ظواهر سخن نبی اکتفا کرد و در پس هر ظاهری، سخن و حقیقتی نهان وجود دارد. او همگام و همزمان با افلاطون و بسیاری دیگر از الهیون یونان، بر این سخن استوار است که بدون فهم درستی از این رموز و الفاظ پر از ایماء و اشاره، نتوان نظر به سپهر ملکوت الهی دوخت. از سخنان ابن سینا پیداست که ذات سخن هر نبی و هر کتاب آسمانی چنین اقتضایی دارد و چون دین به سخن آید، رمزین زبان گشوده است. حال، ستون عمل تأویل، بر این کارکرد بنیان دارد که از ظواهر دین و سخن نبی رمز گشوده و از نهانش پرده براندازد. به عبارت دیگر، با تأویل، آدمی به نهانگاه وحی پای می‌نهد و این تبیینی است که بسندگی به ظواهر، ترازوی معرفت به دین نیست. ابن سینا کمتر در مقام تأویل قرآن بر آمده و گاهی بر اساس رمزین بودن دین، آیاتی از قرآن را که در آن کلماتی همچون نور، عرش و ... آمده، تأویل کرده است (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۲۵).

امر سومی که در سخن ابن سینا واژه تأویل بدان تعلق یافته، اقوال و نظریه‌هایی است که معانی جدید را بر تابد. بر این اساس، نظریه‌ای را که یک عالم به بیان آورده، عالمی دیگر می‌تواند با رعایت ضوابطی به معنا و یا معانی دگر بازگرداند. البته نظریه نخست باید بتواند بار این معانی جدید را برکشد و این معانی قابل انطباق بر نظریه آغازین باشند. ابن سینا در بسیاری از آثار و سخنانش چنین استفاده‌ای از تأویل کرده است. بر این بنیان، تأویل، روش ارجاع نظریه مبدأ به معانی نوینی است که طی آن هم مبدأ چنین تاب و توانی داشته باشد و هم آن دگر بر این اصل بنشیند و انطباق پذیرد (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۵، ۲۸، ۲۲۸، ۲۳۲؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۲۲۹، ۲۳۶؛ همو، ۲۰۰۵، ج ۴، ص ۱۵۱، ۱۵۳).

چنانچه دیدیم ابن سینا تأویل را در سه موضوع استفاده کرد؛ نخست پدیده‌ای خارجی (به معنای یک حقیقت خارجی) مثل خواب، دوم دین و سوم نظریه‌ها. در این سه امر، یک تصور مشترک وجود دارد. این تصور مشترک ارجاع یک چیز به امر دیگری است. اما تفاوتی میان خواب و رموز دین از سویی و نظریه‌ها از سوی دیگر وجود دارد و آن بنیان مشترک "ارجاع به امری باطنی" در خواب و رموز دین است. شاید اجرای این تصور در نظریه‌ها آسان نباشد و مراد از ارجاع در اینجا، ارجاع یک حقیقت به سطح بیرون از سطح اصلی (مبدأ یعنی همان نظریه نخست) قلمداد شود.

چرا باید تأویل کرد؟

مهم‌ترین دغدغه این حکیم مشایی کشف حقیقت است. اگر ممکن می‌بود که انگشتان اندیشه حکیم به سادگی به حقیقت گره خورد و صراحت حقیقت بر جان او بنشیند، شاید سخن از جایگاه حقیقتی به نام تأویل، چنین مهم جلوه نمی‌کرد. اما داستان تأویل از آنجا رخ برمی‌تابد که حقیقت با همه نهانگاه‌هایش فراروی حکیم چهره برافروخته است. پس اگر بپرسیم این همه نیاز حکمت به تأویل چراست؟ پاسخ را در ذات حقیقت و وجود بواطن آن پیدا می‌کنیم. این ژرفای گیرای اندیشه، نه در چهره‌ای آشکار، بلکه در صورتی پنهان، فکر و جان تأویل‌گر را به خود فرا می‌خواند و نیاز به تأویل را در او زنده می‌دارد. سپهر حکمی عقل و جان آدمی به قرب حقیقت محتاج است و این نزدیکی و نیاز، تبلور بخش ژرفای حقیقت است. تأویل همان عمل و آینه انسانی است که صورت ژرف و نهان حقیقت را برگشوده و گزارش می‌دهد.

گوهر تأویل که ژرفای حقیقت را جلوه می‌دهد، بر پدیده‌هایی همچون علم، الهام، وحی و کلام وابستگی می‌یابد و از این توشه، قدرت انعکاس ابعادی از ژرفای حقیقتشان را پیدا می‌کند. این پدیده‌ها حقایق انسانی‌اند و از جمله ابعاد انسان در نسبت با خدا ولایت انسان نسبت به خداست. آدمی در سایه و ساحت ولایت، این حقایق را در خویش پدیدار می‌سازد. در این شبکه معنایی که از انسان، خدا، ولایت، متعلقات تأویل و تأویل شکل گرفته، ابن‌سینا بر مفهوم ولایت تکیه می‌کند و انتخاب آن چرایی تأیل را روشن می‌سازد. توضیح آنکه انسان می‌تواند به ساحت قرب الهی التفات کند و ولایت حق را به آغوش کشد. در نتیجه این دگرگونی وجودی و التفاتی آدمی، عنایات و الطافی در صورت علم، الهام، وحی^۱ و کلام بر جانش فرو می‌نشیند. گاه این الطاف و عنایات، معنای صریحی دارد و هیچ پیرایه‌ای در بر ندارد که از این رهگذر، بی هیچ واسطه و ابزاری همچون تأویل، قابل شناخت می‌شود.

اینجاست که در چرایی تأویل، پای مفهوم دیگری به میان می‌آید؛ **صراحت**. توضیح آنکه در پدیده خواب، بر پایه ولایت آدمی نسبت به خدا و بر اساس منشأیت ملکوت نسبت به صورت نومیه، اگر یک حقیقت بی هیچ کثرت پیرایه‌ای تبلور یابد، به تأویل نیاز نیست. اما اگر این حقیقت قدسی پای بست پیرایه باشد، معنای دقیق و صریح آن روشن نخواهد بود. در این حالت، نیاز به راهی برای برگشودن حقیقت و عمق معانی این واقعه است. اینجاست که ابن‌سینا ابزاری به نام تأویل را نشان می‌دهد تا پیرایه‌ها از حقیقت زدوده و اعماق آشکار گردد. او نام تحلیل را هم به میان می‌آورد تا تأویل را با عمل تجزیه و واکاوی هم افق سازد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶). در نتیجه اگر بررسی کنیم که چرا برای فهم حقیقت، نیاز به تأویل است؟ باید بگوییم که قرب وجودی انسان به حقیقت و بروز آن با پیرایه‌های وجودی یا عدم آن زمینه بروز تأویل است. این تحلیل‌گری که برون ساز حقیقت از پوشیدگی است، در حکایات عرفانی ابن‌سینا هم به کار آمده است. در تمثیل ابدال و سلامان؛ تمثیل مقامات و درجات عرفانی آدمی، "تأویل" یگانه ابزار فهم باطن است. رمزهای این تمثیلات و گره‌زبانیشان را به تأویل سپردن، همان انتظار گشودن رمزهاست (همان، ج ۳، ص ۳۶۷؛ همو، ۱۳۲۷، ص ۱۷۳). مقامات عرفانی انسان، خود حاوی لایه‌ها و ژرفایی است که گاهی گزارش آنها در بند پیرایه‌هایی تمثیلی است. در این صورت، حقیقت، در پرده تمثیل مستور شده است و تأویل‌گر با عبور از این پرده، به سوی حقیقت چشم می‌گرداند و عطف نظر می‌کند.

حال نوبت تبیین عرفانی این نگرش سینوی است. به عنصر مشترک عارف و فیلسوف یعنی "ژرفای حقیقت" توجه می‌کنیم. در این ساحت فکری، آموزه عرفانی "عوالم گوناگون هستی" اشاره‌ای به همین ژرف بودن حقیقت است (قیصری، ص ۲۸-۲۷، ۳۰؛ جامی، ص ۲۹ و ۵۲). در این افق معنایی، هستی در قالب حقایق آشکار و نهان بروز کرده است. هم اینک، ما که در جهان مادی هستیم، در سطح ظواهر هستی پیدا شده‌ایم. عبور از معبر این ظواهر برای یافتن نهان هستی، یک اصل اساسی است. اینجاست که عمل تأویل تبدیل می‌شود به یک روش عام در بروز حقایق و هر چیزی را می‌توان در پرتو تأویل ملاحظه کرد. عارف نگرش تأویلی به واقعیت را در پرتو کلام الهی مطرح می‌کند و البته این سان تمرکز بر چنین مصداقی در توجهات ابن‌سینا مشهود نیست. عارف به ساختار کلام خداوند توجه می‌دهد و یک دین و حیانی را از جنس کلام الهی می‌داند. کلام، ابراز بیان علم خدا به حقایق هستی است و از این رهگذر، وحی چهره‌ای سخن‌وار به خود گرفته است. پیداست که در افق وحی، خداوند به اسم و صفت متکلم بروز کرده است و با توجه به عینیت ذات و صفات، متکلم بودن خداوند که بروز وحی است، نامتناهی است (صدرالدین قونوی، ص ۱۹۹). بدین ترتیب، وحی به عنوان باطن کلام خدا، تنهایی ندارد. ادعای عدم تنهایی، با توجه به اینکه وحی همان علم خدا و مظهر آن است، روشن تر می‌شود. عارف اعتقاد دارد کلام و وحی الهی، ظاهری دارد و باطنی. این حقیقت دو وجهی، کاملاً منسجم و یکپارچه است و ظاهر و باطن، آن را پراکنده و دوگانه جلوه نمی‌دهد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۴). ظاهر و باطن، مراتب یک حقیقتند و حقیقت، در هر دو وجود دارد و بدین رو، وحی یکپارچه می‌نماید. ظاهر و وحی همان الفاظ است و باطن آن، معانی ژرف نهفته در ورای الفاظ. وحی که نازل می‌شود، دارای حالت در بردارندگی ظاهر و باطن است. وقتی به ظاهر وحی می‌نگریم، لایتنهایی بودن بروز ندارد، اما با وجود وجه باطنی وحی، این عدم تنهایی جلوه می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۳؛ خمینی، ص ۵۰). تأویل کلام الله در ادیان و حیانی، برای نشان دادن معانی باطنی کلام خداست و اگر در جستجوی چرایی آن باشیم، باید آن را در ذات الکلام بجوییم. باطن ذات کلام الهی شامل بی نهایت معانی نهفته است که قدم عارف در وادی تأویل، به قدر سعه وجودی خود است، نه آن بی نهایت (غزالی، ص ۲۸).

در تفسیر اندیشه ابن سینا در چرایی تأویل، دو مفهوم رخ بر تابید؛ مفهوم ولایت و عدم صراحت. اما نظاره به این دو مفهوم در پرتو اندیشه عارف، سلوک و مجاهدت را به میان می‌آورد که حقایق، موارد مجاهدات و سلوک است.^۲ مراد آن است که عارف تأویل وجود را با سلوگ

گره می‌زند و بنیان آن را بر سلوک می‌نهد. این پایه‌گذاری عرفانی و چنین اهمی، از مختصات عارف است. اما ابن سینا مفهوم عدم صراحت را با معنای آشکاری در پیرایه، مطرح کرد. از حیث عرفانی، ممکن است واقعیت در قالب صورت مثالی بروز پیدا کند. طرح مسئله پیرایه‌ها در اندیشه ابن سینا، با عالم مثال مرتبط است. در این عالم "کشف صوری"^۳ رخ می‌دهد. فهم باطن صورت، منوط به عبور از صورت است که خود، یک عمل تأویلی است. اما اگر عارف به "کشف معنوی"، کشف بدون صورت و مثال، رسید^۴، در ظرف کشف، اندیشه ابن سینا قابل تطبیق نیست چراکه تأویل موضوع خود را از دست داده است. اما اگر گزارش عارف از آن معنا به صورت تشبیه معقول به محسوس باشد، اندیشه ابن سینا در باب تأویل موضوع پیدا می‌کند.^۵

مبانی تأویل

در اندیشه ابن سینا ذکر صریحی از مبانی تأویل نیست اما در حد بضاعت خویش، به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. یکی از این مبانی، این مبنای هستی‌شناسانه است: "حقیقت لایه‌های وجودی گوناگون دارد". یک حقیقت وجودی چند لایه، گاهی پدیده خواب است و گاهی حقیقت وحی. از این مبنای هستی‌شناسانه به این مبنای معرفت‌شناسانه می‌رسیم: "چنانچه حقیقت دارای لایه‌های گوناگونی است، معرفت آدمی هم به تناسب این چند لایگی، لایه‌های مختلفی دارد". در واقع این خود هستی است که آگاهی آدمی را به سوی چند لایگی سوق می‌دهد. از دیگر مبانی این تفکر، این مبنای انسان‌شناختی است: "قدرت و شأن انسان در فهم حقایق پیچیده و چند لایه باطنی". اگر ابن سینا اصل تأویل را در حقایق پیچیده هستی پذیرفته است، باید اذعان کرد که این اصل از وجود قوه‌ای خاص در وجود آدمی پرده‌گشایی می‌کند. آدمی قدرت دارد که با توجه به کمال ذاتی خویش و قدرت در تکمیل استعداداتش، از ورای این لایه‌ها به نظاره حقیقت بنشیند و حضور معانی باطنی حقیقت را در جان و ذهن خویش احساس کند.

عارفان نیز همچون ابن سینا به مبانی فکری خود در خصوص تأویل تصریح ندارند اما چه بسا بتوان در لابلا و سایه‌های سخنانشان این مبانی را فهم کرد. از حیث وجودی، عارف به سان ابن سینا، وجود لایه‌های گوناگون هستی را می‌پذیرد و سخن از ظاهر و باطن برای حقایق هستی^۶ بر همین مشرب است. تأویل بر مبنای وجود ظهور و بطون شکل می‌گیرد. البته پایه‌های وجودی ظهور و بطون، فارغ از عارف و عمل تأویل وجود دارد. در فرایند عمل تأویل عارف می‌تواند به

مقام کشف باطن بار یابد و آن را در ساحت معرفتش بنشانند. البته با توجه به آنکه درجات عارفان در معرفت به باطن یکسان نیست، آگاهی‌های تأویلی نیز یکسان نخواهد بود.

از حیث انسان شناختی، عارف نیز به قدرت انسان در فهم ژرفای هستی و بواطنش اذعان دارد، اما آن را در ظل وحدت حق تعالی تفسیر می‌کند و می‌گوید ولیّ حق تعالی، معانی باطنی وحی را از متن وحی و با عنایت و اشاره و لطف خداوند در می‌یابد (ابن عربی، ج ۱، ص ۲۸۱). پس آدمی این قوه را دارد که از وحی به عنوان یک نمونه متعالی از حقایق هستی پرده بردارد و ژرفای آن را آشکار کند. این سخن عارف بر قدرت نهفته در جان آدمی اشاره می‌کند و هم‌افق با اندیشه ابن سیناست. اما گرچه عارف باطن وحی را در سایه سار عنایت حق به جان می‌پذیرد، ولی آیا می‌توان تبیینی در فرایند دستیابی به این معرفت ارائه داد؟ پاسخ آنکه باطن وحی و باطن آدمی هر دو وجودند. عارف در اثر مجاهدت و عنایت حق، به کمالات وجودی دست می‌یابد و وجودش با وجود باطن وحی به اتحاد می‌رسد. نتیجه این اتحاد وجودی، معرفت به بطن است. البته این اتحاد به قدر سعه و ژرفای وجود بطن نیست بلکه به قدر وجود عارف است. یعنی وجود بطن کلام الله به اعتبار الله، فراتر از وجود عارف است. عارف در حد سعه وجودی اش با بطن متحد شده و زان پس، به آن آگاه می‌شود (خمینی، ص ۵۰؛ شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۳ و ۳۹). باید توجه داشت که یک "بطن" دو حیثیت دارد؛ حیثیت وجودی و حیثیت علمی. برای عارفی که از حیثیت وجودی با بطن متحد می‌شود، حقایق علمی نهفته در بطن آشکار می‌شود. باید دقت کنیم گرچه در اندیشه ابن سینا آدمی قوه معرفت به حقیقت هستی و باطن آن دارد، ولی عارف بنا بر مبانی انسان شناختی خود، تفسیری عرفانی از این قوه ارائه می‌دهد. عارف در در معنای این قوه، افق جدیدی گشوده و گرانباری آن را بیش از آنچه در اندیشه سینوی است، جلوه می‌دهد. در این افق معنایی جدید، باید قدرت انسان بر سلوک الی الله و اتحاد وجودی (به قدر سعه انسان، نه به قدر عدم تناهی بطون) با بطون کلام الهی را مد نظر قرار داد.

قلمرو تأویل

ابن سینا چه قلمرویی را در مسئله تأویل مد نظر قرار داده است؟ اهمیت این پرسش بدان روست که به انتظام اندیشه ابن سینا در این موضوع کمک می‌کند. با توجه به آنکه ابن سینا تأویل را در حقایق خواب، دین و اقوال عالمان جاری کرد، پس تأویل در سه قلمرو اجرا می‌شود. خواب گرچه یک حقیقت درونی و به اعتباری خاص است، اما یک پدیده است و امثالی دارد. پس

هرچه ویژگی‌هایی همچون آن دارد و مثل آن است، محمل عمل تأویل است. پیشتر در خصوص ویژگی‌های این پدیده و شرایط تأویل پذیری آن توضیح دادیم. باید به همین شرایط در پدیده‌های همسو با آن، توجه کامل شود. دومین حقیقت، دین است. خصوصیت دین نزد ابن‌سینا رمزین و ذو بطون بودن آن است. حال، هر پدیده دیگر که همچون دین ذو بطون باشد، در قلمرو تأویل قرار می‌گیرد. حقیقت سوم اقوال عالمان بود. هر قولی یک علم حصولی نظری است. اگر تأویل اقوال عالمان بر حسب شرایطی امکان دارد و با توجه به اینکه این اقوال علم حصولی نظری است، پس باید گفت در علوم حصولی نظری که هم افق اقوالند و تحت شرایط مشابه آن قرار دارند، تأویل امکان پذیر است. در نتیجه تأویل در حقایقی همچون خواب، دین و علوم حصولی نظری قلمرو دارد.

اما از حیث عرفانی همه هستی قلمرو تأویل است. عارف اعتقاد دارد همه حقایق پس از اسم "الله"، تحت چهار اسم کلی اول و آخر و ظاهر و باطنند، پس می‌توان گفت: لکل شیء ظاهر و باطن (قیصری، ص ۱۴). بنابر این مبنای فراگیر، بدون توجه به مصادیق (نظریه ابن‌سینا مبتنی بر مصادیق بود) به نظریه‌ای جامع دست می‌یابیم و مصادیق اندیشه ابن‌سینا، مصادیقی از این نظریه جامع است.

چگونگی عمل تأویل

این مهم با توجه چند امر روشن می‌شود: معیارهای تأویل و اموری که تأویل بدان تعلق می‌گیرد. در خصوص خواب، ابن‌سینا قواعدی را به صورت کلی بیان می‌کند. او مصادیق مشخصی از خواب‌ها را مد نظر تأویلی خود قرار نداده تا چگونگی تأویل بر اساس آن بیان شود. اما می‌توان برای تأویل یک خواب، روندی کلی را در نظر گرفت. نخست باید تشخیص دهیم که آیا این خواب لازم التاویل است یا نه و افزون بر این باید تشخیص دهیم که فرد با ملکوت ارتباط یافته است؟ اگر مشخص شود که صورت نومیه، منشأ در ملکوت دارد، روند تأویل شروع می‌شود. البته در ادامه این روند، باید دید این صورت، پیچیده در کثرت معانی است یا نه؟ اگر یک صورت ملکوتی، پیچیده در کثرت معانی باشد، حلقه‌های این روند کامل شده است. زین پس تأویل گر باید صورت را از کثرت معانی و نشانه‌ها و خصوصیات کنونی بزدايد. او باید حقیقت را از تمثیل کنونی‌اش برون برد و حقیقت امر را دریابد. این راه با تحلیل و تجرید ممکن خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ۱۵۶). اما اینکه در یک مصادیق چگونه این مراحل اجرا می‌شود، در سخن

ابن سینا نمونه‌ای نیافتیم. گویا ابن سینا نظر به مصادیق ندارد و بنا بر مثنی فلسفی و حکیمانه اش، به رویکردهای کلی نظر داشته است.

اما در خصوص دین و وحی چنانچه اشاره کردیم او زبان دین را رمزین می‌داند. او برای آن که این رموز را سر گشاید، از حکمت خود مدد می‌گیرد. در این جهت، آن حقایقی را که بر مبنای اندیشه حکمی خود به دست آورده، حقیقت رمزهای آیات قرآن دانسته است. او در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور، واژه سماوات و ارض را به کل وجود، واژه مشکاة را به عقل هیولانی و واژه مصباح را به عقل بالفعل تأویل می‌کند و هر کدام از این واژگان قرآنی را یک رمز به شمار می‌آورد. ابن سینا گاهی حقیقت یک رمز قرآنی را واضح می‌داند و بدون هیچ توضیحی، حقایقی برای آنها بر می‌شمارد؛ همچون آن زمان که سماوات و ارض را رمز کل هستی دانسته است. با این حال، در حرکت‌های رمز گشایانه‌اش، چه بسا توضیحات دقیق و عمیقی دهد تا آنچه که حقیقت یک رمز قرآنی است، به کمال، چهره بر فرورزد. او این کار را در تأویل و رمز گشایی از واژگان قرآنی مشکاة و مصباح انجام داده است. اما چرا این تفاوت‌ها در سطوح رمز گشایی وجود دارد؟ شاید بدان سبب باشد که برخی رمزهای قرآنی نسبت به تأویلات تأویل‌گر از چنان بعدی برخوردار است که پذیرش آن جز با دست یازیدن به برخی توضیحات و تدقیقات ممکن نشود؛ گویا چنین رخنه‌ای جز به این رویکرد پوشش نیابد.

دقت در این نکته مهم است که او در فرایند رمز گشایی و عمل تأویلی خود، مفردات و واژگان را رمز گشایی می‌کند. گویا اعتقاد دارد هر واژه، دارای معنایی حقیقی، در پس این رمز است و باید با یافتن آن معنا، معنا و مفهوم تأویلی به یک گزاره داد و به عبارت دیگر، او می‌خواهد از رهگذر تأویل مفردات، به تأویل گزاره‌ها دست یابد. بدین ترتیب، چنانچه تأویل‌گر به ضرورت تدقیق تأویل‌گرایانه در تصورات و مفاهیم نرسیده باشد، درک درست تأویلی از گزاره‌ها نخواهد داشت. آنچه در اینجا جلب توجه می‌کند، استفاده از فهم‌های پیشینی اش برای رمز گشایی از واژگان رمزین قرآن است. این فهم‌های پیشینی از حکمت و تفلسفات او در خصوص هستی بر آمده است. گویا در روند فکری رمز گشایی وحی، نمی‌توان به آنچه از تفلسف در هستی به دست آمده، عنایت نداشت. شاید چنین می‌اندیشد که اگر رمزهای قرآن محمل بروز هستی‌اند، باید حقایق هستی و فهم درستشان را از عقل و عمل فلسفی طلب کرد. اینجاست که پیوندهایی میان عقل فلسفی و حقایق این رموزها برقرار می‌شود و به واسطه فلسفه سینوی، رمزهای این آیات بر گشوده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۲۷، ص ۱۲۷).

اما از حیث عرفانی، عارف با سلوک وجودی خود به قرب حقایق باطنی هستی می‌رسد. او به قدر وجود خود با لایه‌هایی از حقیقت متحد می‌شود و در نتیجه این قرب وجودی، به بواطن هستی معرفت می‌یابد. با توجه به این افق معنایی، سخن ابن‌سینا در خصوص ارتباط نفس آدمی با ملکوت در برخی خواب‌ها و ظرفیت معرفتی این خواب‌ها، قابل تفسیر است. توضیح آنکه در خواب، نفس انسانی در اثر فرارفتن از مقام ماده، در حد سعه خود، به وجود قرب می‌یابد و در حد خویش به آن معرفت پیدا می‌کند. پس از بیداری، باید دگر بار به آن حقیقت توجه کند تا با تأویل و تحلیل آن، حقیقت را چنان که هست، باز یابد. نکته دیگر مطرح شده در اندیشه ابن‌سینا، پیچیده شدن خواب تأویل‌پذیر در کثرت و تلبسات آن است که اصل تجرید را ضروری می‌کند. از حیث عرفانی، باطن، نهان در پرده‌ی ظواهر است و ظواهر، حجاب باطن شده و به طور کلی حق، در حجاب ظواهر است (اسیری لاهیجی، ص ۵۱). بر این اساس، در عمل تأویل از حجاب ظواهر برون رفته و به عین حقیقت می‌رسیم. آنچه به عنوان تلبسات مطرح کردیم، همان حجاب‌هایی است که باید از سطح حقیقت زدوده شود.

البته آنچه محور حرکت تأویلی عارف است، شهود و سلوک است که در نزد ابن‌سینا چنین چیزی اصل نیست. ابن‌سینا برای آنکه وحی را تأویل کند از مبانی مشایی خود بهره می‌برد و عارف از مبانی سلوکی خود. این دو مبنا در دو حوزه جداگانه‌اند؛ یکی حوزه سلوک وجودی و یکی نظروزی مشایی. اگر امکان تعامل و هم‌افزایی نظر و عمل امر معقولی باشد، عارف و ابن‌سینا می‌توانند از افق فکری یکدیگر بهره‌برند. شاید ابن‌سینا در کتاب *اشارات و تنبیهات*، با تحلیل‌های فلسفی خود از عرفان، چنین رویکردی را جست و جو کرده باشد. اما به هر حال در عرفان، طور شهود و رای طور عقل است و در عین پذیرش حجیت عقل، در قلمرو خودش (همدانی، ص ۹۸-۹۳)، پای عقل نسبت به براق عرفان "چوبین بود".^۶ پس انگیزه‌ها و سخن‌ها در باب اتحاد من جمیع الجهات عارف و فیلسوف به جز "ترس نرسیدن"^۷ نمی‌افزاید.

نتیجه

ما در این اثر در جست و جوی چیستی، چرایی، مبانی، قلمرو و چگونگی تأویل در اندیشه ابن‌سینا و تبیین عرفانی آن بودیم و اکثراً اندیشه ابن‌سینا صراحتی در این امور نداشته و باید از سخنش مطالبی را استنباط کرد. بر این اساس، این مطالب بیان شد؛ نخست: در تصور ابن‌سینا و تعریفی که می‌توان از سوی او پیشنهاد داد، تأویل یک عمل و روش تلقی می‌شود. در این روش

ما می‌خواهیم حقیقت را که ممکن است در حجاب باشد، از حجاب بر آوریم و به صورت ناب و واقعی آن بنگریم. به نظر می‌رسد که در اندیشه ابن سینا سطوحی از واقعیات تأویلی (خواب، دین و اقوال عالمان) مطرح شده تا خوانندگان این اندیشه، تصور یک فیلسوف مشایی را از تأویل به دست آورند. دوم: در باب چرایی تأویل، باید توجه کنیم که واقعیت، گاهی در متن خود، نیاز به تأویل را داراست و آدمی نیز همواره نیاز به فهم حقیقت و قرب به آن را در متن جان و ذهنش احساس می‌کند. در تبیین عرفانی این سخن ابن سینا، آموزه عرفانی عوالم هستی و ولایت انسان کامل نسبت به خدا را مطرح کردیم و نتیجه گرفتیم که حقیقت سطوح گوناگونی دارد که به لایه‌های عمیق آن، با ولایت و قرب به خدا می‌توان دست یافت. سوم آنکه ساختار ذهنی این حکیم مشایی نمی‌تواند بدون توجه به مبانی تأویل، همت به تأویل گمارد یعنی مبانی هستی‌شناسانه (وجود لایه‌های متنوع در حقیقت) مبانی معرفت‌شناسانه (وجود لایه‌های متنوع معرفتی در شناخت انسان)، مبانی انسان‌شناسانه (قدرت و شأن انسان در شناخت این لایه‌ها). عارف با طرح مبحث ظهور و بطون در وجود، لایه‌های متنوع هستی را می‌پذیرد. او قدرت آدمی را در فهم این لایه‌ها مشروع می‌داند و این را با واژه انسان کامل و ولایت انعکاس می‌دهد. او سخن ابن سینا را با جهت دهی به اعماق قدرت شهود آدمی، گرانبارتر می‌کند. چهارم آنکه قلمرو تأویل شامل هستی، دین و علم است. عارف همه هستی را محل و قلمرو تأویل می‌داند و آنچه ابن سینا می‌گوید، مصداقی از کبرای کلی نظریه اوست. پنجم: در باب چگونگی تأویل، ابن سینا در خصوص چگونگی خوابی خاص، تأویلی ارائه نداده و به بیان معیارهایی کلی بسنده کرده است. با این حال، در خصوص متون دینی، به مثابه یک تأویل‌گر، قد فراز کرده و از وجوه حقیقت دین، کشف حقیقت کرده است. در این مسیر، به مفردات آیات و مبانی حکمی خود توجه تام دارد و گویا دین و حکمت را از این جهت دو سوی متحد یک حقیقت می‌داند؛ سویی رمزین و وحیانی و سویی عقلی و بشری. افق فکری عارف در روند تأویل، در فضای شهود است. اگر ابن سینا در روند شکل‌گیری تأویل از مبانی مشایی خود بهره می‌گیرد، عارف از مبانی عرفانی خود استفاده می‌کند. در خصوص چگونگی تأویل، اتحاد من جمیع الجهات این دو ممکن نیست و رهاوردهای تأویلی یکسان نخواهند بود.

یادداشت‌ها

۱. تذکر این نکته ضرورت دارد که اجرای این ادعای ابن سینا در وحی، با نظریه زبانی او در زبان

دین، تهافت دارد. ابن سینا زبان دین را رمزین می‌داند و اگر چنین باشد، نباید بتوان گزاره‌ای از گزاره‌های دین را یافت که تأویل پذیر نباشد. البته نویسنده، این نظریه زبانی را نمی‌پذیرد و اعتقاد دارد چنین تعمیمی در تمامی گزاره‌های دین محال است. گرچه ادعای ابن سینا عام است اما اگر به طور خاص به اسلام و قرآن بنگریم و آن را به عنوان مصداقی از مصادیق دین مد نظر قرار دهیم، می‌بینیم که گزاره‌هایی در متن قرآن مجید خداوند وجود دارد که حاوی معانی صریح و خارج از محدوده رموزند. فهم آیه لیس کمله شی مترتب بر رمز و تأویل نیست و چنین آیاتی به عنوان وحی، ناقض نظریه زبانی ابن سیناست. *المشاهدات موارث المجاهدات* (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲؛ ص ۶۹۱).

۲. برای مطالعه در موضوع کشف صوری، ر.ک: (قیصری، ۱۳۸۱، فصل هفتم).
۳. برای مطالعه در موضوع کشف صوری، ر.ک: (قیصری، ۱۳۸۱، فصل هفتم).
۴. در موضوع تشبیه معقول به محسوس، ر.ک: (ابن ترکه، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵).
۵. (قیصری ۱۳۸۱، ص ۱۴).
۶. پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۸۸).
۷. ترسم نرسی به کعبه وصل ای رفته به راه ماورایی (مولوی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۸۵).

منابع

- ابن‌احمد، عبدالجبار، شرح اصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، بی‌جا، مکتبه وهبه، ۱۴۰۸ ق.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی، شرح گلشن راز، محقق و مصحح: کاظم دزفولیان، تهران، نشر آفرینش، ۱۳۷۵.
- ابن سینا، حسین بن علی، الإشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، القانون فی الطب، بیروت، داربیبلیون، ۲۰۰۵.
- _____، تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، قاهره، دارالعرب، ۱۳۲۶.
- _____، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰.
- _____، برهان شفا، ترجمه قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۳.
- _____، الشفا فی المنطق، قم، انتشارات مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.

ابن عربی، محیی‌الدین، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح مصطفی غالب، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۸.

_____، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بی تا.

ابوزهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه فی السیاسة و العقائد و تاریخ المذاهب الفقهیة، قاهره، دار الفکر العربی، بی تا.

اسیری لاهیجی، محمد، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، محقق و مصحح: میرزا محمد ملک‌الکتاب، بمبئی، بی تا، ۱۳۱۲.

اشعری، ابوالحسن، الابانة عن اصول الدین، تحقیق فوقیة، حسین محمود، قاهره، دار الانصار، ۱۳۹۷ق.

جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص، تعلیقات ویلیام چیتیک و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.

خمینی، سیدروح‌الله، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ایران، پاسدار اسلام، ۱۳۶۴.

خواجه نصیر طوسی، شرح الاشارات و التنبیحات مع المحاکمات، قم، بیدار، ۱۳۷۵.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۶۲.

زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.

سبزواری، ملاحادی، اشتراک وجود و صفات الاهیة بین حق و خلق، فی: مجموعه رسائل فیلسوف کبیر حاج ملاحادی سبزواری، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۰.

شاکر، محمد کاظم، معناشناسی و روش شناسی تأویل در سه حوزه روایی، باطنی و اصولی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.

شهرستانی، الملل و النحل، تحقیق سید محمد کیلانی، مصر، شرکت مصطفی البابی الحلبی و اولاده، ۱۳۹۶ق.

شیخ صدوق، التوحید، تصحیح السیدهاشم الحسینی الطهرانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.

شیرازی، صدرالدین، مفاتیح الغیب، تصحیح خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

- _____، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجهوی، قم، بیدار، ۱۳۶۰.
- _____، الحکمة المتعالیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- طباطبایی، محمدحسین، نهاییة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۶ق.
- عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش های تفسیر قرآن، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۹.
- غزالی، ابو حامد، جواهر القرآن، بیروت، دارالآفاق الجدید، ۱۴۱۱ق.
- قمی، قاضی سعید، شرح توحید صدوق، صححه و علق علیه نجفقلی حبیبی، ایران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، مؤسسه الطباعة والنشر، ۱۴۱۵ق.
- قونوی، صدرالدین، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، مقدمه و ترجمه محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵.
- قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، محقق و مصحح توفیق سبحانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
- _____، دیوان شمس کبیر، مصحح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ناشر طلایه، ۱۳۸۴.
- نصر، حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، ناشر جیبی فرانکلین، ۱۳۵۲.
- همدانی، عین القضات، زبده الحقایق، تصحیح عقیف عسیران، پاریس، دار بیلیون، ۱۹۶۲.