

جهان‌داد معماریان - حسن احمدی زاده

تاریخ کاویل و هرمنوتیک در عالم اسلام



پیش درآمد

این پژوهش و پژوهش‌های گذشته نویسنده، بخشی از یک برنامه بزرگ‌تر به شمار می‌رود که نویسنده امید دارد بتواند به همراه سایر محققان، آن را در تحقیقات آینده به انجام برساند. شاید این هدف و برنامه نسبت به نویسنده که هنوز در ابتدای راه قرار دارد دست نیافتنی و بلندپروازانه بنماید. ولی عملی ساختن هر طرحی با بردباری و

به علاوه اینکه به کارگیری و جایگزین نمودن یک لفظ به جای لفظ دیگر برای شرح و توضیح یا تعبیر کردن از یک معنی با عبارات دیگر، خود ضرورتاً متضمن فهمی خاص است که به تکامل دلالتی لغت از یک عصر تا عصر دیگر مرتبط است، همان‌گونه که به چارچوب معرفتی‌ای که لغت در تکامل تاریخی‌اش آن را منعکس می‌کند، مرتبط است. اگر به این موارد، این را هم اضافه کنیم که واژه‌هایی که گمان می‌شود با یکدیگر مترادفند در دلالت خویش تفاوت‌های دقیقی را بازتاب می‌دهند در می‌یابیم که هر شرحی لزوماً باید در برگیرنده‌ی گونه‌ای از تأویل باشد.

محقق و پژوهشگر مبالغه نمی‌کند اگر معتقد شود که

شاید در تمام این موارد، زمینه‌ای فراهم گردد که به ما امکان دهد تا از تمایز اصطلاحی متأخر میان تفسیر و تأویل را فراتر رفته و به اصل که همان وحدت میان آن دو بوده است بازگردیم

تفسیر خود صحابه - مخصوصاً ابن عباس که به عنوان مترجم قرآن به او نگریسته می‌شود - از چارچوب تأویل تجاوز نمی‌کند؛ ابن عباس نسبت به خوارج و تأویلاتشان موضع خاصی داشته است، موضعی که در روایات بر جای مانده از او در کتب تفسیری منعکس شده است و در آنها به تأویلات خوارج پاسخ می‌گوید، حتی برخی آیات قرآن را که مؤوله را مورد هجوم قرار می‌دهد به تأویل می‌برد، آن هم بر این اساس که منظور از آنان خوارج است.^۱ یکی از شواهدی که این اعتقاد را تأکید می‌کند که تمایز میان تفسیر و تأویل اصطلاحی است متأخر، [تام‌گذاری تفاسیر است] مثلاً طبری تفسیر خود را «جامع بیان درباره‌ی تأویل آیات قرآن» نام نهاده است و ابن عباس معتقد است که تأویل قرآن را می‌داند و نیز تأکید روایات بر اینکه رسول خدا(ص) در حق ابن عباس این چنین دعا کرد: «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل»، یعنی خدایا او را فقیه در دین قرار ده و به او تأویل [قرآن] بیاموز.^۲

شاید در تمام این موارد، زمینه‌ای فراهم گردد که به ما امکان دهد تا از تمایز اصطلاحی متأخر میان تفسیر و تأویل را فراتر رفته و به اصل که همان وحدت میان آن دو بوده است بازگردیم، آن هم بر اساس ایمان به اینکه مفسر - در رابطه‌اش با متن - نمی‌تواند بعد تاریخی که او را از

صبر آغاز می‌شود و صبری که نویسنده برای تحقیق آن می‌کوشد یکی بازنگری در میراث دینی در تمامی ابعاد و جوانبش از دیدگاه رابطه‌ی مفسر با متن است و دیگری آن مشکلاتی است که این رابطه در سطح وجودی و معرفتی به گونه‌ای برابر ایجاد می‌کند. افق‌هایی که ممکن است این دیدگاه برای ما بگشاید بسیار باارزش و متنوع هستند همچنین این امکان وجود دارد که ابعاد فراوانی از میراث که تاکنون مجهول مانده‌اند آشکار گردند. حتی مبالغه نکرده‌ام اگر بگویم ممکن است این افق‌ها بسیاری از افکار رایج و جاافتاده در میراث دینی مسلمانان را تصحیح نماید.

یکی از این تفکرات رایج که امکان بازکاوی آن وجود دارد اندیشه‌ی تمایز میان تفسیر و تأویل است، تمایزی که جایگاه تفسیر را بالا می‌برد و ارزش تأویل را بر اساس عینی بودن تفسیر و ذهنی بودن تأویل می‌کاهد. عینیت در حالت اول عینیت تاریخی است که امکان‌گذر مفسر از چارچوب‌های تاریخی و دغدغه‌های زمانش را فرض می‌گیرد و اینکه دیدگاه معاصران زمان نزول متن را بپذیرد و متن را درک کند آن گونه که آنان در چارچوب داده‌های لغوی - تاریخی عصر نزول متن را درک کردند. این تصویر از جهت نظرگاه دینی - اعتقادی، که طرفدارانش از آن آغاز می‌نمایند، دارای تناقض منطقی است زیرا متن قرآن از نظر آنان شایسته‌ی تمامی زمان‌ها و مکان‌هاست زیرا حاوی تمامی حقایق و جامع معرفت تام به شمار می‌رود. امثال این اعتقاد کاملاً با عقیده‌ی ضرورت اعتماد مفسر بر ماثورات روایت شده از نسل اول و صحابه و حداکثر نسل دوم و تابعین، و توقف در حدود درک و فهم آنان و تفسیر آنان از متن، تناقض دارد.

پیروان این دیدگاه برای آنکه این تناقض منطقی را حل کنند، منکر توسعه و تکامل معرفت دینی تام و کامل درباره‌ی وحی و معنای آن داده شده است و اینکه تنها تمسک به معرفت آنان است که مانع لغزش‌ها و انحراف‌ها می‌باشد. و در نهایت، اینکه از یک جهت، معرفت دینی را از انواع دیگر معارف بشری جدا کردند و از جهت دیگر، تکامل و توسعه‌ی معارف بشری را منکر شدند.^۱

حقیقت امر این است که از دیدگاه پیروان این دیدگاه، اعتماد و اطمینان بر تفسیر گذشتگان از صحابه و تابعین، کاملاً فارغ از موضعی‌گزینی - که بر ترجیح دادن یکی از آراء تکیه دارد - نیست. این انتخاب مبتنی بر ترجیح، با نقشی که ایفا می‌کند بازتاب‌گرایشی تأویلی است که از دیدگاه مفسر و دغدغه‌های زمان او و چارچوب فکری و فرهنگی او سرچشمه می‌گیرد. اینها همگی اموری هستند که هر مفسری هر چند مدعی بی‌طرفی و گسست از واقعیت موجود و زندگی خویش باشد، ناگزیر از آنهاست.

عصر نزول متن جدا می‌کند به فراموشی سپارد. بنابراین نمی‌تواند خود را در گذشته (زمان نزول) جای دهد تا به عینیت کامل در فهم متن دست یابد. البته منظور این نیست که ذهنیت مفسر، وجود عینی متن را نادیده بگیرد و آن را کاملاً تحت سلطه و فرمان خویش قرار دهد تا به آنچه که می‌خواهد نطق کند. این تصویر - از دیدگاه ما - ترجیح ذهنیت بر عینیت و از بین بردن وجود تاریخی متن به نفع مفسر محسوب می‌شود و این مسأله‌ای است که نظریه ما آن را به علت رابطه متقابل جدلی میان متن و مفسر بر نمی‌تابد.^۴

اگر از چارچوب میراث تفسیری مستقیماً به تفکر اسلامی به طور کلی و فلسفه به صورت خاص فراتر رویم، آن‌گاه برای پژوهش مسأله تأویل - از دیدگاهی که ما آن را مطرح می‌کنیم - این امکان فراهم می‌شود تا بسیاری از موارد قصور ما در درک فلسفه اسلامی تصحیح شود. غالباً به این فلسفه - بخصوص نزد مستشرقان - به عنوان اثری از آثاری افکار غیربومی وارداتی از سرزمین‌های دیگر، نگریسته شده است. گمان شده که تعلیم فلسفه اسلامی چیزی نیست جز بحث از اصول این افکار در این یا آن سرزمین اسلامی، و مقابله میان این افکار و اصولش، و بیان میزان خطا یا صوابی که این فیلسوف یا آن فیلسوف در فهم افکار ارسطو یا افلاطون یا دیگر فلاسفه یونان داشته است.^۵

از آنجایی که این امکان وجود دارد که نگرش مستشرقان نسبت به فلسفه اسلامی از زاویه دیدگاه تأویلی معرفت‌شناسانه تفسیر شود، بر این اساس که آنها در فهمشان از میراث اسلامی، از چارچوب میراث شناخته شده خودشان آغاز می‌کنند و به میراث ما که نسبت به آنها مجهول است می‌رسند، تفسیر موضع محققان عرب و مسلمان نیاز به ایضاح و شفاف‌سازی بیشتری دارد. واقعیت این است که بسیاری از این متفکران، به درجات گوناگون، تسلیم دیدگاهی شدند که مستشرقان از آن آغاز می‌کنند گرچه نتایجی که از این دیدگاه به آن می‌رسند به علت گرایش‌های خاص فکریشان مختلف است.

بعضی از آنان وجود آنچه را که فلسفه اسلامی نامیده می‌شود انکار می‌کنند، بر این اساس که سرشت روح اسلام روحی فلسفی نیست زیرا ذهن‌گرایی‌ای را که اصل ایجاد مکاتب فلسفی است رد می‌کند. بنابراین دیدگاه مسلمانان فلسفه یونان را درک نمی‌کنند و توانایی ایجاد یک فلسفه‌ای واقعی را ندارند. بر ما لازم است از این روح اسلامی که در قرآن آمده و فرق اسلامی مختلفی از آن نشأت یافته است بحث کنیم، یعنی از چیزی بحث کنیم که این متفکران از اینکه آن را فلسفه^۶ بنامند بخل می‌ورزند.

امثال این آراء احتیاجی به تعلیق ندارند زیرا بلافاصله ادعای قدیمی ارنست رینان درباره خرافات تفکر سامی‌گری و آریایی‌گری به ذهنمان خطور می‌کند. به علاوه تکیه این نظریه بر مقیاس و معیار بودن فلسفه یونانی‌ای است که از دیدگاه این متفکران هر فلسفه دیگری دنباله‌رو و به تقلید از آن می‌باشد.

اما از منظر متفکری که عقل را مقیاس مشخص نمودن آنچه فلسفی است و غیرفلسفه را از حوزه فلسفه خارج می‌کند، از حدت و تیزی این نظریه اندکی کاسته می‌شود. از این منظر، علم کلام و تصوف به کلی از حیطه فلسفه دور می‌مانند. علم کلام به این دلیل جدا می‌شود که هدف اساسی آن - چنان که این متفکر معتقد است - سازگاری میان عقل و نقل می‌باشد و این مسأله، بحث تاریخی است که جولانگه موافقان و مخالفان بوده است و برانگیختن مجدد آن در زمان حاضر برای ما فائده‌ای ندارد. تصوف نیز بر تجربه، ذوق و شهود تکیه دارد و بر عقل که اساس تفکر فلسفی است اتکاء ندارد.^۷ تصوف نیز بر تجربه رأی برای ما اهمیت دارد بی‌توجهی کردن به مشکل سازگاری عقل و نقل در فلسفه عقل‌گرا و منحصر کردن این مشکل در کلام از یک جهت و جدا کردن این مسأله از دروس معاصر به علت تاریخی بودنش از جهت دیگر، است. نظریه سوم، دیدگاهی است که معتقد است بحث از فلسفه اسلامی را با این عنوان، حقیقتاً در میان علوم فکری‌ای مطرح می‌داند که تولد اسلامی ناب و خالص و بدون تأثیرپذیری از افکار بیگانه داشته‌اند، یعنی فلسفه اسلامی حقیقی را در علم کلان و مخصوصاً در علم اصول فقه می‌بینیم، دو علمی که گرچه در مراحل متأخر، از علوم اجنبی تأثیر پذیرفتند ولی دارای نشأت اسلامی خالص بودند.^۸ این نظریه و امثال آن بر نگرشی تاریخی تکیه می‌کنند که در میراث اسلامی بین دو مرحله عدم امتزاج و اختلاط با دیگران و عصر امتزاج و تأثیرپذیری از دیگران فرق می‌گذارد. به علاوه اینک این نظریه جریان فکر را از

بعضی از آنان وجود آنچه را که فلسفه اسلامی نامیده می‌شود انکار می‌کنند، بر این اساس که سرشت روح اسلام روحی فلسفی نیست زیرا ذهن‌گرایی‌ای را که اصل ایجاد مکاتب فلسفی است رد می‌کنند.

و با تغییر حرکت اجتماع و توسعه آن - بعد از منقطع شدن وحی - رابطه میان وحی و اجتماع یک رابطه جدلی گردید که مفهوم متن در آن با تغییر داده‌های اجتماعی تغییر می‌کند

مختلفش در برمی‌گیرد.
پایه این عناصر سه‌گانه، عنصر اول است گرچه میان
آنها رابطه کنش و واکنش متقابل مستمر برقرار است. از
چیزهایی که این نظریه را تأکید می‌کند این است که قرآن
در پاسخ به حوائج و نیازهای جامعه نازل شده است و
حرکت تکاملی‌اش در طی دوره‌ای صورت گرفت که بیش
از بیست سال طول کشیده است.

و با تغییر حرکت اجتماع و توسعه آن - بعد از منقطع
شدن وحی - رابطه میان وحی و اجتماع یک رابطه جدلی
گردید که مفهوم متن در آن با تغییر داده‌های اجتماعی
تغییر می‌کند، با همان شیوه فکری که متأثر از امتزاج و
اختلاط ملیت‌ها و فرهنگ‌هاست، و افکار و فلسفه‌های
جدید همگی در چارچوب همین جنبش فهمیده می‌شوند
یا باید بگوییم این افکار و فلسفه‌ها را به گونه خاصی
تأویل می‌کند.

به استناد این دیدگاه، مفهوم تأویل در میراث فکری ما
گسترش می‌یابد تا از دوگانگی عقل و نقل فراتر رود
همان‌گونه که از دوگانگی تفسیر و تأویل - چنان که به آن
اشاره شد - فراتر می‌رود. برای این دیدگاه این امکان وجود
دارد که بسیاری از افکار فتنه‌انگیز در میراث فکری،
فلسفی و دینی ما را تصحیح کند، و جوانب اصلی‌ای که
در گرداب بحث از اصول و مقابله بین اصل و نقل و حکم
کردن به خطا و صواب، غایب است را بگو می‌کند. دست
آخر اینکه این دیدگاه می‌تواند شکاف موجود میان
بخش‌های مختلف میراث را در اذهان و روش‌های ما از
بین ببرد؛ لذا تفکر اسلامی را با تفکر یونانی و غیر آن
نمی‌سنجیم. همچنین این تفکر را به واسطه دیدگاه دینی
پیچیده‌ای که در نهایت، حکم به خروج آن از دایره اسلام
می‌شود نمی‌سنجیم، درست همان‌گونه که مقیاس و معیار
یونانی، حکم به خروج آن از دایره فلسفه کرد.

مسئله تأویل - از زوایای دیگر - ما را به بررسی
تصورات گذشتگان از لغت با تمامی ابعاد مختلف آن
خصوصاً از زاویه فلسفی سوق می‌دهد، و ما را به
بازشناسایی پایه‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای
که شکل‌دهنده این تصورات هستند رهنمون می‌شود. این
نوع از پژوهش، بسیاری از معضلات کتاب‌های بلاغی و
لغوی گذشتگان را آشکار می‌سازد همان‌گونه که ممکن
است در تبلور بسیاری از مفاهیم انتقادی و بلاغی میراث
ما مفید باشد. در آنچه خصوصاً با تصوف مرتبط است؛
پژوهش در مسئله تأویل و مباحث مربوط به آن مانند
مفاهیم بلاغی و لغوی این توانایی را دارند که مفهوم رمز
نزد متصوف چه در کتاب‌های منشورشان یا در اشعارشان و
یا در شرح‌های آنان بر اشعار خودشان و دیگران را
بازشناسایی کند، همچنین این قدرت را دارد که افق‌های

واقعیت فراگیر موجود که آنچه سیاسی - اجتماعی است و
آنچه را که دینی - فکری است در قالب واحد سامان
می‌بخشد، جدا می‌کند.

تلاش بسیاری از پژوهش‌ها بر این بوده که در تفسیر
پیدایش تفکر اسلامی، بین وحی، تفکر بیگانه و زمینه‌های
سیاسی - اجتماعی که این تفکرات^۹ در آن ایجاد گردیده،
جمع نمایند. ولی برخی از این پژوهش‌ها به رابطه میان
وحی و میراث بیگانه از دیدگاه دینی‌ای نظر افکندند که
منجر شد به محکوم نمودن تأویلات متصوفه بر این
اساس که «در قرآن از آنها هیچ اثری نیست جز تأویل
زورگویانه و دروغین فلاسفه صوفی، و آنها در واقع نیز
ریشه نظریات خویش را مطلقاً از قرآن و سنت استخراج
نکرده‌اند بلکه ابتدا به این نظریات معتقد شدند سپس
تلاش کردند میان آنها و آیات قرآن سازگاری برقرار کنند و
در عین حال و در یک تناقض واضح ادا کردند که آنها به
روح دین و قرآن متمسک هستند»^{۱۰}
این نوع دیدگاه نسبت به رابطه فکر و متن دینی،
ناخودآگاه فهم خاصی از متن دینی را می‌پذیرد که به
استناد آن بر معضل تأویل نزد فلاسفه و متصوفه حکم
می‌کند. دیدگاهی که ما آن را پیشنهاد می‌کنیم، نظر افکندن
به فلسفه اسلامی در جوانب متعدد آن با توجه به رابطه
جدلی‌ای که میان عناصر سه‌گانه آن برقرار است می‌باشد،
عناصری که محتوا و روش این فلسفه را ایجاد می‌کنند.
عناصر اول، واقعیت تاریخی - اجتماعی است که این
فلسفه در آن شکل گرفت و توسعه پیدا کرد. عنصر دوم،
نقش متن دینی است به معنی وسیعی که شامل قرآن و
احادیث نبوی (ص) می‌شود. در اینجا منظور ما از متن،
میراث تفسیر در مسیر تکاملی آن است نه مجرد آنچه بین
دو جلد مصحف و مجموعه‌های حدیثی مکتوب است.
عناصر سوم، میراث فلسفی گذشته است که به مسلمین
منتقل گردید، با تمام آنچه معنای کلمه میراث از فراگیری و
تنوع و نایستادن در حدود فلسفه یونانی در دوره‌های

جدیدی را در میراث و سنت که تاکنون مجهول مانده است بگشاید.

محتوای پژوهش تأویل در حدود سنت و میراث با تمام ارزشی که دارد متوقف نمی‌ماند بلکه این محتوا تا وضعیت موجود که همگی ما در آن زندگی می‌کنیم نیز امتداد می‌یابد. بنابراین متن دینی با تمام آنچه که از سنت و میراث تفسیری با خود دارد که واقعیتی مشخص در زندگی روزمره و فرهنگ معاصر ماست، ایجادکننده حرکت این اجتماع است همان‌گونه که - به لحاظ تفسیری - مطابق مواضع تبیین و متعارض همین اجتماع ساخته و پرداخته می‌شود. تحقیق در مسأله تأویل ممکن است بسیاری از اصول مواضع تفسیری را که نشریات، هر روز

محتوای پژوهش تأویل در حدود سنت

و میراث با تمام ارزشی که دارد متوقف

نمی‌ماند بلکه این محتوا تا وضعیت

موجود که همگی ما در آن زندگی

می‌کنیم نیز امتداد می‌یابد

در قالب کتاب یا مجله‌های دینی منتشر می‌کنند، برای ما روشن سازند. همان اصول و مواضعی که وسایل ارتباط جمعی در برنامه‌های دینی مختلفش ما را با آن آشنا می‌سازد.

هدف و غایت کسب علم، فهم و درک واقعیت است با تمام تبیین و تعارضی که در واقعیت وجود دارد. پژوهش میراث و سنت - از این دیدگاه تأویلی - خود را وقف گذشته کردن و پیش کشیدن عظمت و مجد گذشته نیست، رابطه میان گذشته و امروز، رابطه امتداد است که این امکان وجود دارد پژوهش گذشته - از این دیدگاه جدلی بین دیروز و امروز - آن را بازخوانی کند، به‌علاوه آنچه که ممکن است پژوهش در مسأله تأویل در سطح فرهنگی به ما تقدیم دارد. همچنین ممکن است اصول فرارانی از اعتقادات تلاش‌های ملی - مذهبی و الگوها و شیوه‌های سلوک رایج در امت‌ها را هویدا سازد.

انتخاب ابن‌عربی از میان متصوفه و فلاسفه برای پژوهش مسأله تأویل نزد او، گزینشی است که تکیه بر مجموعه‌ای از عوامل دارد: اول، اهمیت خود ابن‌عربی و نقش او در تاریخ تفکر اسلامی است، این با توجه به آنچه به آن در مقدمه درباره کامل شدن شناخت دو سوی میراث نسبت به نویسنده اشاره شد. دومین عامل، پژوهش و

بررسی خود ابن‌عربی است که به شکل وسیعی معضل تأویل را برمی‌انگیزاند، چنانچه این معضل احیاناً در تفسیرهای مختلف و متعارضی که بر فکر ابن‌عربی و ارزش آن مطرح است منعکس می‌شود. این سومین و آخرین عامل احساس زود هنگام نویسنده - و چیزی که این پژوهش بر آن تأکید داشت - در این باره بود که تأویل نزد ابن‌عربی، صرف یک وسیله در مواجهه با متن نیست بلکه تأویل، یک روش فلسفی کامل است که هستی و متن را با هم سامان می‌بخشد. با توجه به این نکته، ابن‌عربی فلسفه‌ای را در تأویل مطرح می‌کند که شاید ما را در بازشناسایی ابعاد مشابه در تفکر دیگران یاری می‌رساند، چه پیشینیان او و چه متفکران پس از او و این همان چیزی است که برخی از برنامه‌های بلندپروازانه‌ای را که در ابتدای پیش درآمد به آن اشاره کردیم محقق می‌سازد.

اهمیت ابن‌عربی در این حقیقت آشکار می‌شود که او مانند همزه وصل و پل ارتباطی بین میراث صوفیه و میراث فلسفی پیش از خود و بین تمام متفکرانی است که بعد از او آمدند و هیچ کدام از آنان چه به صورت سلبی و چه به صورت ایجابی موفق نگردیدند در تأثیرگذاری، فراتر از تأثیر فلسفی او عمل نمایند. یکی از این افراد ابن تیمیه و مکتب فکری اوست. این مسأله چیزی است که امیدواریم این پژوهش یا پژوهش‌های آینده دیگران، آن را نمایان سازد. اهمیت ابن‌عربی نسبت به میراث گذشته خود در این امر آشکار می‌شود که او بسیاری از مفاهیم و تصوراتی را که نزد سلف او به صورت ضمنی و پنهان یافته می‌شوند متبلور ساخت. از این حیث، پژوهش ابن‌عربی بسیاری از ابعاد پیچیده در تفکرات صوفیه پیش از او را کشف می‌نماید، خصوصاً آن‌هایی که کتابی از ایشان به دست ما نرسیده است یا صرفاً گفتارهایی پراکنده و پیچیده از ایشان به ما رسیده است مانند حلاج، شوشتری، نغری و ابن‌مستره. بازخوانی این عربی بر میراث ابن‌صوفیان و نشان دادن آن - گرچه یک بازخوانی تأویلی‌ای است که عناصر فکری آنها را به گونه‌ای جدید نمایان می‌سازد - ولی ممکن است بخش وسیعی از دشواری‌هایی را که افکار آنها را احاطه کرده است از بین ببرد. اسپن بلاسیوس برای شناخت مکتب فکری ابن‌مستره، در کتابی که درباره او نگاشته، بر ابن‌عربی تکیه کرد هاست. البته او هم زمان، قصد شناسایی تأثیرپذیری ابن‌عربی از ابن‌مکتب را نیز داشته است.^{۱۱}

اما تأثیر ابن‌عربی بر متفکران پس از خود وضوح و بروز بیشتری دارد. این تأثیرگذاری در اثناء دیدار ابن‌عربی از قونیه در سال ۶۰۷ هجری / ۱۲۱۰ میلادی آغاز می‌شود. این سال همان زمانی است که ابن‌عربی،

واقعیت این است که وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی باید به صورت خاصی فهمیده شود، فهمی که از هرگونه تصویر پیشینی از وحدت وجود در فلسفه غرب جدید یا معاصر و یا قرون وسطی و باستانی به دور است

می‌کند که ابن عربی بین حق و خلق و خدا و عالم تفکیک می‌کند.

اما پژوهشگران - معاصر - چه از ناحیه مستشرقان و چه از ناحیه متفکران عرب و مسلمان - هنوز از این چارچوب عبور نکرده‌اند، البته از آن فراز و نشیب‌های تند که خیلی زود به تکفیر و تقدیس روی می‌آورند، فراتر رفته‌اند. طبیعی است که مستشرقان ابن عربی را در قالب وحدت وجود بشناسند زیرا تمام دوستداران و دشمنانش، او را این گونه تعریف کرده‌اند. ولی آنها وحدت وجود نزد ابن عربی را در چارچوب وحدت وجود در فلسفه غرب و به استناد اصطلاح pantheism فهمیدند. این امر - همان‌گونه که قبلاً به آن اشاره کردیم - بر این اساس است که آنها در آغاز کردنش از امر شناخته شده به سمت امر مجهول، در یک حرکت معرفت‌شناسانه تأویلی سیر می‌کنند. این تصور از وحدت وجود ابن عربی را هر یک از نیلکسون و اسپین بلاسیوس^{۱۶} اختیار می‌کنند و در حالی که تمام نصوص ابن عربی مطابق این تصور نیستند اسپین بلاسیوس، تفسیری جز اینکه آنها «مصلحت‌اندیشی‌هایی است که هوشیاری و احتیاط برای کمرنگ شدن فقره‌های تند و تیز این نظریه، او را به آن متمایل کرده است» نمی‌یابد.

واقعیت این است که وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی باید به صورت خاصی فهمیده شود، فهمی که از هرگونه تصویر پیشینی از وحدت وجود در فلسفه غرب جدید یا معاصر و یا قرون وسطی و باستانی به دور است. زیرا ابن عربی از دوگانگی شدید و آشکاری که بین ذات الهی و عالم از یک جهت، و بین ذات الهی و انسان از جهت دیگر برقرار می‌کند، آغاز می‌نماید. علی‌رغم آگاهی [فردای] مانند] هانری کربن نسبت به این تمایز، ولی باز هم او از به‌کارگیری اصطلاحات غربی برای فهم ابن عربی دوری نکرده است. با آنکه او نسبت به خطیر بودن این شیوه آگاه است. [با ابن وصف] حقیقت این است که تحقیقات هانری کربن در نظر نویسنده، روشنگرانه‌ترین

صدرالدین قونوی را به شاگردی پذیرفت. به واسطه این شاگرد و رابطه او با برخی از بزرگ‌ترین صوفی‌های ایرانی، تعالیم و آموزش‌های ابن عربی به جهان شرق رسید. کافی است بدانیم صدرالدین قونوی استاد قطب‌الدین شیرازی شارح و مفسر معروف فلسفه سهروردی و دوست نزدیک جلال‌الدین رومی مؤلف (مثنوی معنوی) است، کتاب با عظمتی که تلخیص حکمت صوفیه می‌باشد. تعالیم ابن عربی - دو قرن بعد - الهام‌بخش نویسنده بزرگ صوفی عبدالکریم گیلانی صاحب کتاب «انسان کامل» بوده است. البته تأثیر ابن عربی تنها منحصر در بخش نظری تصوف نیست بلکه به صورت عمیقی در ساختن تمام ساحات حیات صوفیه امتداد می‌یابد. به واسطه جلال‌الدین در شرق و به واسطه ابی‌الحسن شاذلی در غرب، دو طریق از بزرگ‌ترین طرق صوفیه شکل می‌یابد. آشکارترین دلیل بر تأثیرگذاری ابن عربی، شمار حیرت‌انگیز تعلیقات و شروحات است که بر کتاب‌های وی نگاشته شده است.^{۱۲} میزان اثرگذاری ابن عربی و دامنه گسترش افکار او در حدود فرهنگ اسلامی در شرق و غرب متوقف نمی‌شود، بلکه همان‌گونه که اسپن بلاسیوس در بحث‌های فراوان و متنوع خود اشاره کرده است، تأثیر او به فلسفه مسیحی غربی نیز می‌رسد. مانند تأثیر او بر ریمون لول و دانته الیگری مؤلف کتاب «کمدی الهی»، که در الوی یا مفهوم اسماء الهی و حضرات آنها و رد دومی یا مفهوم بهشت و جهنم و مراتب و درجات مختلف آن تأثیر گذاشته است.^{۱۳}

حقیقت این است که بررسی بازخوانی‌ای که ابن عربی نسبت به میراث پیش از خودش داشته است پژوهش مستقلی را می‌طلبد. زیرا این پژوهش به همان اندازه از اهتمام که نصیب پژوهش تأثیر ابن عربی در میراث صوفی و فلسفی بعد از او شده است، نرسیده است.^{۱۴} اینها مربوط به اهمیت ابن عربی به اعتبار جایگاهش در میراث اسلامی و میراث جهانی بود. اما ابن عربی چه اندازه اهمیت نسبت به پژوهش‌هایی دار که از او درباره مسائل مرتبط با تأویل نگاشته می‌شود؟

پژوهشگران - چه گذشتگان و چه امروزی‌ها - پیرامون هیچ موضوعی مانند ابن عربی دچار اختلاف نشدند. گذشتگان پیرامون او دچار اختلاف شدند و در طرف نقیض دارای نوسان هستند، برخی او را قدیسی عارف و ولی می‌دانند که اسمش با نقشش متناسب است یعنی او واقعاً محیی‌الدین است. برخی دیگر او را کافر، ملحد و زندیق که از بین برنده دین، یعنی «میتا لندین» است، می‌دانند.^{۱۵} این تیمه نیز درباره او دچار حیرت شده است. گاهی او را به [اعتقاد به] وحدت وجود نسبت می‌دهد و او را در کنار ابن‌سبعین قرار می‌دهد و گاهی اعتراف

پژوهش‌هایی است که مستشرقان از جوانب و ابعاد مختلف تفکر ابن عربی انجام داده‌اند. او وحدت وجود ابن عربی و دوگانگی واضح و آشکار در تفکر او را با هم جمع می‌کند. او این کار - همان‌گونه که ما در آینده‌ای نزدیک به آن خواهیم پرداخت - را به واسطه شروع اساسی‌ای که در تحقیق «خیال خلاق» می‌کند انجام می‌دهد. در مقابل، آربری بر این باور است که تفکر ابن عربی تفکری توحیدی و Monistic است نه تفکری وحدت وجودی.^{۱۷}

همین اختلاف بین مستشرقان پیرامون ابن عربی، در دیدگاه‌های متفکران عرب هم منعکس شده است. ابوعلاء عقیفی که سرآمد پژوهندگان ابن عربی شمرده می‌شود نه فقط در رساله دکترایش که آن را تحت اشراف نیلکسون فراهم آورد، بلکه در تحقیقات گسترده‌ای که در اکثر آنها نظر خود را به جوانب مختلف فکر ابن عربی معطوف کرده است، از مهم‌ترین نمونه‌های این اختلاف به شمار می‌رود. ابوعلاء عقیفی با آنکه به تفکیک اساسی ذات الهی و عالم در تفکر ابن عربی آگاه است ولی معتقد است ابن عربی از فلاسفه وحدت وجودی است. او وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی را در پرتو مفهوم غربی Pantheism و به پیروی از استادش نیلکسون درک کرده است، و چون تفکر ابن عربی با این تصور از وحدت وجود نمی‌خواند، او را متهم به تناقض و ناتوانی ابزارهای فلسفی و حواسی‌اش می‌کند و در بهترین حالت به پیچیده‌گویی و قصد ظفره‌روی متهم می‌شود، آن هم به جهت رغبتی که کشیدن یک پوشش با رنگ اسلام سنی، به روی افکار او وجود دارد.^{۱۸}

بسیاری از محققان و در رأس آنان ابارهیم بیومی مدکور و محمود قاسم که در تحقیقات خود میان ابن عربی و اسپینوزا و لایب‌نیتس، مطالعه تطبیقی انجام داده‌اند،^{۱۹} از ابوعلاء عقیفی در دیدگاهی که نسبت به ابن عربی دارد تبعیت کرد. هاند. هر یک از عبدالقادر محمود و توفیق طویل نیز بدون هرگونه تلاش برای تبلور تصویرشان از مفهوم وحدت وجود نزد ابن عربی، به اینکه ابن عربی به وحدت وجود معتقد است اکتفاء کرده‌اند.^{۲۰}

در مقابل این گروه که از ابوعلاء عقیفی و نیلکسون پیروی کرده‌اند گروهی دیگر را می‌یابیم که به هیچ‌گونه اثری از وحدت وجود در تفکر ابن عربی معتقد نیستند، بلکه معتقدند که تفکر ابن عربی بر اساس دوگانگی میان خدا و عالم، و خدا و انسان بنا شده است. این گروه اخیر با یک موضع دفاعی دارای حسن نیت بحث را آغاز نموده‌اند و هدفشان تبرئه ابن عربی از تهمت وحدت وجود و داخل کردن وی در حظیره‌الاسلام است که برخی از پژوهندگان معاصر تلاش دارند او را از آن خارج کنند.^{۲۱}

ما اکنون قصد بررسی محتوای این موضع دفاعی نسبت به معضل تأویل را نداریم، تمام آنچه ما در این مجال اندک قصد تأکید بر آن را داریم این است که ما در پژوهش‌های جدید درباره ابن عربی شکاف‌های واضح نراز و نشیب‌های قدیمی متعصبانه که یا علیه ابن عربی به صورت خاص و به نفع تصوف و یا بر ضد آن به شکل عام را از بین نمی‌بریم. به عنوان مثال، عباس العزاوی تا آنجا پیش رفته که ابن عربی را متهم می‌کند به تخریب عامدانه عقاید اسلامی در سرزمین‌های دولت اسلامی از طریق نشر افکار باطنی‌اش مثل حلول و وحدت وجود. متفکری دیگر تصوف به شکل عام و ابن عربی را به صورت مشخص از دایره اسلام خارج می‌داند، علت این موضع

ابوالعلاء عقیفی با آنکه به تفکیک اساسی ذات الهی و عالم در تفکر ابن عربی آگاه است ولی معتقد است ابن عربی از فلاسفه وحدت وجودی است

متعصبانه و سنت‌گرایی ابن نویسنده، عضویت او در گروه انصارالسنه المحمدیه است.^{۲۲}

در برابر این فشار انتقادی شدید، یک فشار دفاعی تبرئه‌کننده را نیز نزد [افرادی مثل] محمد غلاب می‌بینیم که - در حالی که به شعرانی استناد می‌جوید - معتقد است: متونی که بر وحدت وجود نزد ابن عربی دلالت می‌کنند از جانب کینه‌جویان و متعصبان معاصر او یا بعد از او، در کتاب‌هایش جای داده شده است. انگیزه آنها از این امر نیز تنگ نظری و گرایش‌های سیاسی مغرضانه بوده است.^{۲۳} جمال المرزوقی نیز تلاش می‌کند - آن چنان که می‌گوید - موضعی معتدل از ابن عربی اتخاذ کند. او آن دسته از اقوال ابن عربی را که با شرع متناسب است بر ضد آنچه علیه شریعت است می‌پذیرد و آنچه از اقوال او را که امکان تأویل دارند به خوبی تأویل می‌برد البته اگر این امکان فراهم باشد «در غیر این صورت انکار کردن آن در صورت مخالفت صریح با شریعت که قابل شک و تردید نباشد، اولی است».^{۲۴}

ابوالوفاء الغنیمی التفاتنازانی میان وحدت وجود و دوگانگی حرکت می‌کند او در جایی وحدت وجود نزد ابن عربی را می‌پذیرد و در جایی دیگر بین وحدت وجود مطلق ابن سبعین که هرگونه دوگانگی را نفی می‌کند و

وحدت وجود نزد ابن عربی که در مذهبش «جایی را برای قول به وجود ممکنات»^{۲۵} بازمی‌کند فرق می‌گذارد.

شاید در تمام آنچه دربارهٔ اختلاف متفکران پیرامون ماهیت ابن عربی و فلسفه‌اش نشان دادیم چیزی باشد که مسأله اصلی ما و دیدگاهمان را نسبت به معضل تأویل و تصویر ما از خطر آن نه تنها در تفکر دینی قدیم بلکه در فرهنگ معاصر ما به شکل خاص و در معضل معرفتی به صورت عام، تأکید کند. منتقدان ابن عربی بر اساس یک موضع دینی بخصوصی که - چنان که به آن اشاره شد - فارغ نیست از موضع تأویلی‌ای که فهم خاصی از دین دارد، به او انتقاد کرده‌اند. به موجب این دیدگاه ابن عربی خارج از چارچوب دین، نو آیین و مخرب عقاید اسلامی

ابن عربی - چنان که خواهید دید - سطح

ظاهری را در معنای متن رد نمی‌کند

بلکه آن را نه تنها در سطح آیات

تشریمی و عبادات که در سطح آیات

اعتقادی هم می‌پذیرد

دانسته شده است و این دیدگاهی است که هنوز محقق نمی‌تواند از آن فراتر رود گرچه دائماً به این حد تعصب منصف نمی‌شود. این حالت را به عنوان مثال در ابی‌علاء عقیفی می‌بینیم که در مواضع فراوانی به ناکامی ابن عربی در سازگاری میان مکتب فکری‌اش و اسلام - که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد - می‌پردازد.^{۲۶}

اما مدافعان ابن عربی به علت علاقه‌ای که در بخشیدن پوشش سنی بودن بر تفکر او به وسیلهٔ انکار وحدت وجود و تأکید بر دوگانگی دارند، از چارچوب‌های این نظریه فراتر نمی‌روند و این گونه دیدگاه متفکران یکی می‌گردند و نظرشان نسبت به ابن عربی تغییر می‌کند ولی مشکل، پابرجا باقی می‌ماند زیرا سؤال اساسی خود خطاست، خواه سؤال به صورت شفاف مطرح گردد و خواه مخفی در ذهن متفکر باقی بماند. سؤالی که ما آن را با صفت «خطا» یاد می‌کنیم، سؤال از حقیقت اعتقاد ابن عربی و میزان تناسب یا تعارض تفکرش با اسلام است. اسلامی که متفکر - هر متفکری - از آن برای محاکمه ابن عربی یا تبرئه وی و یا برای مجرد ارزش‌گذاری او و تفکرش، حرکت را شروع می‌نماید خود ضرورتاً متضمن موضعی تأویلی است، حتی با استناد متفکر در این موضع‌گیری به میراث و سنت، زیرا استناد به سنت و

میراث - همان‌گونه که اشاره کردیم - برگزینش و ترجیح تکیه دارد که مبتنی بر موضعی تأویلی است.

نمود دیگری از این پدیده را پیرامون تفکر ابن عربی در اختلاف محققان دربارهٔ تأویل متن قرآن به وسیلهٔ ابن عربی می‌یابیم، اختلافی که میان هواخواهی شدیدی که نزد محمود قاسم^{۲۷} و انکاری که نزد محمد حسین ذهبی^{۲۸} می‌یابیم در جریان است، در حالی که ابو‌علاء عقیفی در جاهای زیادی از کتاب‌هایش دربارهٔ روش تأویل قرآن از دیدگاه ابن عربی توقف کرده است. تحلیل او از روش ابن عربی در تأویل قرآن مبتنی بر تصور دوگانگی رابطهٔ میان فکر و متن است. او ملاحظه می‌کند که - به عنوان مثال - ابن عربی در تأویل آیات قرآنی مربوط به تشریح، دو سطح ظاهر و باطن را در معنی رعایت می‌کند. «ابتدا مسألهٔ فقهی و حکم شرعی آن را شرح می‌دهد همان‌گونه که اهل ظاهر انجام می‌دهند سپس در دنبالهٔ آن با عنوانی که اسم آن را «اشاره» می‌گذارد، اثر آن را در قلب تبیین می‌کند.» و از این ملاحظهٔ صحیح نتیجه می‌گیرد که ابن عربی «چنان که گفته می‌شود، در عبادات پیرو اهل ظاهر نبوده، بلکه با اهل ظاهر در عبادات، ظاهری مذهب بود و با اهل باطن، باطنی مذهب و به باطنیان نزدیک‌تر بود زیرا او فقیه و صوفی بود و در فهمش نسبت به دین به صوفیان نزدیک‌تر از فقهاء ظاهریه بود.»^{۲۹}

امثال این قضاوت بر باطنی بودن ابن عربی در عبادات و تظاهر کردن به ظاهری بودن با ظاهریه، قضاوتی اخلاقی است، چگونه است، چگونه ممکن است ظواهر عباداتی را که به صورت باطنی فهمیده می‌شوند قبول نداشته باشد؛ ظواهری که عمل نمودن به همان عبادات مثل نماز و زکات و روزه و حج است؟ هنگامی که ابو‌علاء عقیفی بحث از تأویل ابن عربی نسبت به آیات اعتقادی را مطرح می‌کند بر این باور است که: «او از این متون حدی برای افکارش و چارچوبی اختیار نموده که ریسمان‌های مکتب فکری‌اش در آن تنیده می‌شوند و آنها را به زیر سلطه و فرمان شیوه‌ای خاص از تأویل می‌برد که گاهی پذیرفتنی است و گاهی ناپذیرفتنی و از آنها تمام آنچه را که می‌خواسته نتیجه‌گیری کند، نتیجه‌گیری کرده است که عبارتند از مفاهیمی که تصور او از وحدت وجود دربردارندهٔ آنهاست.»^{۳۰}

بدین سان، ابو‌علاء عقیفی تأویل قرآن ابن عربی را این گونه و از درون دیدگاهی می‌نگرد که هیچ تأثیری برای قرآن در تفکر این مرد در نظر نمی‌گیرد، بلکه تفکر ابن عربی را دارای سیطره بر متن و متن را تحت فرمان او می‌داند، همان‌گونه که اگر ابن عربی با متنی تعامل می‌کرد که از لحاظ تاریخی و یا تمدنی به آن تعلق نمی‌داشت و آن گاه که ابو‌علاء عقیفی چنین می‌نگرد که ابن عربی،

اینکه او مسلمان نیست، او روش‌های تأویلی نزد فلاسفه نوافلاطونی خصوصاً فیلون و اریگن^{۳۳} را تعیین می‌کند و این‌عربی را در پرتو این فهم می‌کند. این ارتباط عموماً با شیوه و روش مستشرقان هماهنگ است و موضع تأویلی آنها را که به آن اشاره کردیم تأکید می‌کند.

و چون گلدزیهر صاحب یک موضع تأویلی دینی و اسلامی نیست توانسته است که هر دو جانب رابطه میان فکر و متن را بنگرد. او بعید و دشوار می‌داند که متصوفه مستندی برای افکارشان در قرآن بیابند.^{۳۴} ولی او به برخی آیات قرآنی که متصوفه آنها را به کار گرفتند و آن آیات آنها را در ساختن تصوراتشان از هستی و رابطه خدا با عالم - خصوصاً آیه ۳۵ سوره نور - کمک کردند، اشاره می‌کند.^{۳۵}

گلدزیهر - در مسائل مرتبط با تأویل این عربی - به اصرار او در جمع بین ظاهر و باطن^{۳۶} و همچنین به توقف او در سطح ظاهری آیاتی که ظاهرش با تصورات صوفیانه



تأویل و مؤوله را مورد انتقاد قرار می‌دهد. این امر را بر این اساس تفسیر می‌کند که این‌عربی به این کار تظاهر می‌کند، ولی او در واقع با متن به طریقی بدتر از تأویل رفتار کرده است، زیرا او قرآن را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با وحدت وجود متناسب باشد هر چند این تفسیر به حساب زبان قرآن و ترکیب نحوی آن باشد، «گاهی قرآن را به نوافلاطون‌گرایی تغییر شکل می‌دهد و گاهی به نوع دیگری از فلسفه دگرگون می‌سازد، و محال است این همان قرآنی باشد که ما آن را می‌فهمیم»^{۳۷}

از آنچه ذکر شد، چیزی بیشتر از ملاک دینی‌ای که ابوعلی عقیفی بر طبق آن، تأویلات این‌عربی را قضاوت می‌کند برداشت نمی‌شود. این‌عربی - چنان که خواهید دید - سطح ظاهری را در معنای متن رد نمی‌کند بلکه آن را نه تنها در سطح آیات تشریحی و عبادات که در سطح آیات اعتقادی هم می‌پذیرد. سطح ظاهری، اساسی ضروری است که معنای باطن بر آن مبتنی است و این معنای باطنی وجودی ندارد مگر به واسطه همین معنای ظاهری که در چارچوب لغت آن گونه که عموم مردم آن را می‌فهمند آن را آشکار می‌کند وحی الهی برای تمامی ابناء بشر نازل شده است تا اولاً ظاهر آن را درک کنند سپس هر کس از آنان که توانست به باطن آن برسد. شباهت سطوح متن قرآنی با سطوح وجود - که بعداً به تفصیل آن را تحلیل خواهیم کرد - غافل ماندن از سطح ظاهری را نفی می‌کند، بنابراین اگر وجود ظاهری از بین رود وسیله‌ای برای دست‌یابی به باطن باقی نمی‌ماند.

آن‌گاه که این‌عربی بین آیات قرآن ربط می‌دهد و بعضی را در سیاق برخی دیگر می‌فهمد، ابوعلی عقیفی اسم آن را «خلط کردن»^{۳۸} می‌گذارد. حقیقت این است که این‌گونه خلط کردن در کتاب‌های این‌عربی فراوان است تا جایی که برای محقق، فرق میان نصوص قرآنی و گفتار این‌عربی سخت می‌گردد. این نوع خلط کردن اگر به چیزی دلالت کند تنها بر حضور دائمی متن در بینش این‌عربی و فلسفه او دلالت می‌کند. نظر افکندن به معضل تأویل به واسطه دوگانگی‌ای که میان فکر و متن فرق می‌گذارد مسؤول این قضاوت‌های ارزش‌گذاری شتاب زده است، این با توجه به تأمل در تفکر این‌عربی است از طریق دیدگاه وحدت وجودی که در پرتو این مفهوم در فلسفه غرب فهمیده شده است.

ولی مسلک ابوعلی عقیفی و دیدگاهش نسبت به تأویل این‌عربی اساساً با دیدگاه گلدزیهر در بخشی که به تفسیر در پرتو تصوف اسلامی در کتابش درباره مذاهب تفسیری اختصاص داده است، مختلف است. فرق میان گلدزیهر و عقیفی این است که گلدزیهر موضعی تأویلی - دینی به صورت آشکار اتخاذ نمی‌کند چه بسا به حکم

گلدزبهر به گونه‌ای اساسی بر کتاب تفسیر منسوب به ابن عربی بازمی‌گردد.^{۲۰} پژوهش‌ها تأکید کرده‌اند که این کتاب از تألیفات کاشانی است، با تمام شبهات‌های فراوانی که بین تفسیر بسیاری از آیات در این تفسیر و تفسیر آیات همانند آن در کتاب‌های ابن عربی وجود دارد.^{۲۱} به عنوان مثال ابن عربی اصطلاح تطبیقی را که گلدزبهر به نقل از کتاب تفسیر مورد اعتمادش به آن اشاره کرده، به کار نبرده است.

واقعیت این است که این ملاحظات، هیچگاه از اهمیت این پژوهش نمی‌کاهد، همین اندازه کافی است که آن پژوهشی است که ابن عربی را در این سطح از عمق و دقت نشان می‌دهد. علی‌رغم اینکه این تحقیق تنها جزئی

حقیقت این است که پژوهش گلدزبهر درباره تأویل از دیدگاه ابن عربی، در نظر نویسنده منسجم‌ترین پژوهشی است که از این موضوع ارائه شده است

از یک فصل در پژوهش گسترده تاریخ تفسیر اسلامی و شیوه‌های آن است. این پژوهش، اهمیت اساسی در متوجه ساختن منحنقانه اهمیت پژوهش تأویل نزد ابن عربی داشته است، پژوهشی با تفصیل و فراگیری بیشتر.

شاید در تمام آنچه از اختلاف‌های محققان پیرامون تفکر ابن عربی و تأویل او دانستیم چیزی باشد که اهمیت پژوهش پیرامون ابن عربی به شکل عام و معضل تأویل به صورت خاصی را تأکید می‌کند و با تمام این تحقیقاتی که عرضه داشتیم و حرکت آنها را تحلیل نمودم ولی هنوز در مورد ابن عربی مجال پژوهش‌های بسیاری وجود دارد.

از آنجایی گلدزبهر شخصی است که نویسنده را متوجه اهمیت پژوهش مسأله تأویل نزد ابن عربی کرده است، دو پژوهش وجود دارد که باب را پیش روی نویسنده برای ارائه تفسیری همگون از تفکر ابن عربی گشوده است، تفسیری که وحدت وجود آشکار را [در آثار ابن عربی] انکار نمی‌کند و - هم‌زمان - دوگانگی اساسی‌ای که ابن عربی از آن آغاز می‌کند را نیز انکار نمی‌کند. به علاوه اینکه این تفسیر بر کشف رابطه جدلی میان فکر و متن نزد ابن عربی تواناست، و بر اساس آن بر نظر افکندن به تأویل به این اعتبار که تأویل، شیوه‌ای فکری است نه مجرد وسیله‌ای برای به فرمان درآوردن متن، نیز تواناست.

او هماهنگ است اشاره کرده است. مثلاً آن هنگام در آیه ۱۶۹ سوره آل عمران که بحث از شهداء می‌شود: «هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده میندازد، بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند.» [آل عمران: ۱۶۹]، ابن عربی در آن از معنایی تأویلی یا مجازی بحث نکرده است، بلکه آن مستلزم فهم ظاهری از حیات شهداست «مانند حیات زید و عمرو» در میان و ما و درباره شهداء، به علت نهی خداوند، «مرده‌ها» گفته نمی‌شود زیرا خداوند دیدن حیات آنان را از دید بندگان گرفت چنانچه درک ملائکه و جن را - با معرفت ما به اینکه آنان حاضرند - از دید بندگان گرفت.^{۲۷}

حقیقت این است که پژوهش گلدزبهر درباره تأویل از دیدگاه ابن عربی، در نظر نویسنده منسجم‌ترین پژوهشی است که از این موضوع ارائه شده است. علی‌رغم تمام آنچه ممکن است درباره منابع و مأخذ او گفته شود، گلدزبهر توانسته است مثال‌هایی تطبیقی ارائه کند که تقریباً تمام وسیله‌های تأویل نزد ابن عربی را پوشش دهد، از سطح تأویل متکی بر اصوات حروف خصوصاً حروف ضمیر «هو» که بر هویت ذاتی نزد ابن عربی دلالت می‌کنند گرفته تا تأویل نحوی که متکی بر گونه‌ای قرائت خاص است که با سایر قرائات مشهور هماهنگی ندارد.^{۲۸} پژوهش او - از بعدی دیگر - بسیاری از موضوعات تأویل نزد ابن عربی مانند تأویل شریعت، داستان‌های انبیاء و ایجاد مستندی از قرآن برای احوالات آنها و مقامات صوفیانه آنها توسط متصوفه را پوشش داده است. دست آخر باید اشاره نمود گلدزبهر فهرستی از مهم‌ترین مصطلحات تأویل ارائه کرده است، اصطلاحاتی که ابن عربی به شکل خاصی و متصوفه به صورت عام آن‌ها را به کار برده‌اند مانند اشاره، اعتبار، تطبیق و رمز و فرق میان این مصطلحات و مجرای به‌کارگیری آن را توضیح داده است.^{۳۹}

اما بخشی از ابعاد منفی به موضع تأویلی گلدزبهر به اعتبار اینکه او مستشرق است بازمی‌گردند. و این موضعی است که او را وامی‌دارد تا به رابطه فکر با متن به صورت رابطه‌ای به‌کارگیرانه از جانب متصوفه بنگرد، علی‌رغم آگاهی او نسبت به دو طرف این رابطه - که به آن اشاره کردیم - او به دو سوی این رابطه در کنش و واکنش متقابلشان نمی‌نگرد و به توصیف چگونگی به‌کارگیری متن از جانب متصوفه برای مشروعیت دینی بخشیدن به افکارشان اکتفا می‌کند. او این به‌کارگیری را از جانب دیگر در پرتو موضع مفسرین مسیحی نسبت به کتاب مقدسشان نگریسته است و آن را بر این امر، سنجیده است.

نقاط ضعف او در بخشی دیگر از آن، به اعتماد

پژوهش اول: پژوهش هانری کرین دربارهٔ خیال خلاق در تصوف ابن عربی است، پژوهشی که به شکلی واضح اهمیت عالم میانی - عالم خیال و جودی - را آشکار ساخته است، نه تنها در فکر ابن عربی بلکه در تمام تفکر اشرافی به خصوص نزد شیعهٔ اسماعیلی. هانری کرین توانسته است با مهارت، میان هستی این عالم میانی و اهمیت آن برای تأویل رمزگونه ارتباط برقرار کند، بر این اساس که خیال عارف به این عالم - عالم خیال و رمزها - متصل می‌شود و از آن برای تأویل رمزگونه‌ای که سنگ زاویه در فلسفهٔ شیعی و فلسفهٔ متصوفه با هم است، یاری می‌جوید.^{۴۲}

اما پژوهش دوم، تحقیق سلیمان عطار است که با سازگار کردن و مصالحهٔ ابن عربی در حل اختلاف میان روش‌های معرفت‌شناختی گوناگون و متنازع در چارچوب تفکر دینی اشاره کرده است. به خصوص روش فقهاء ظاهری که بر ظاهر متن اتکا دارد و در ورای آن چیزی نمی‌بیند، و روش متکلمان و فیلسوفان عقل‌گرا که متن را برای اینکه با ادلهٔ عقلی سازگار گردد به تأویل می‌برند، راه حل سازگارگری که ابن عربی - آن گونه که این محقق معتقد است - مطرح کرده است، اعتماد و اتکاء بر خیال است که نیرویی میان حس و عقل است.^{۴۳}

با آنکه نویسنده در اینجا با آراء هانری کرین و سلمان عطار در موضع تأویلی‌شان نسبت به ابن عربی موافق نیست ولی این دو اشاره به مثابه نوری کافی برای گشودن راه مقابل نویسنده بودند تا تنها تفکر ابن عربی را تفسیر نکند بلکه این اندیشه و دلالت آن بر وضعیتی که ابن عربی در آن زیست را نیز ببیند یعنی واقعیتی که به موجب آن، دیدگاه او به هستی و جهان شکل گرفت. بنابراین، نویسنده با هانری کرین که در فهم ابن عربی، با فرا رفتن وی از چارچوب‌های عصر و دینش آغاز می‌کند اختلاف دارد، او در خواخواهی تمام عیاری از ابن عربی می‌گوید: «ابن عربی یکی از آن افراد انگشت‌شمار دارای خلق روحانی است که به عقاید عصرشان یا به عصرشان تعلق ندارند بلکه مقیاس عقاید و عصرشان هستند... و تنها وسیله برای درک ابن عربی این است که برای مدتی، یکی از مدیران او گردی و با همان طریقی که او به وسیلهٔ آن متوجه بسیاری از مشایخ تصوف گردید متوجه او گردید.»^{۴۴} و طبیعی است - تحت این دیدگاهی که میان اندیشه و وضعیت موجود، و بین ابن عربی و عصر زندگی‌اش فرق می‌گذارد - که هانری کرین معتقد گردد: هر یک از ما [می‌تواند] خود را در ابن عربی ببیند، زیرا ابن عربی تجلیات گوناگونی به اندازهٔ تمام محققان دارد.^{۴۵} این نظریه - چنان که آشکار است - توجیهی برای سلیمان عطار بوده است تا به خودش اجازه دهد ابن عربی

را به گونه‌ای واقعاً خاص بازخوانی کند، علی‌رغم اشارهٔ سابق او که مفهوم خیال نزد ابن عربی را در چارچوب نزاع میان مناهج و روش‌های دینی در عصر او قرار می‌دهد. ولی او به سرعت در تلاشش برای استخراج نظریه‌ای هنرمندانه در خلق به صورت عام و ابداع ادبی به شکل خاص، خود را نسبت به این حقیقت به بی‌اعتنایی می‌زند و عامدانه و آگاهانه به جایگزین واژهٔ هنرمند به جای واژهٔ صوفی نزد ابن عربی و جایگزینی واژهٔ هنر به جای کشف صوفی نزد ابن عربی پناه می‌برد.^{۴۶}

بر اساس اشارهٔ هانری کرین نسبت به اهمیت عالم میانه و اشاره سلیمان عطار نسبت به اهمیت خیال به لحاظ معرفت‌شناسانه نزد ابن عربی در پرتو نزاع و اختلاف منابع و روش‌ها در عصرش، نویسنده - علی‌رغم اختلافی که به آن اشاره کردیم - تلاش خود را برای تفسیر اندیشهٔ ابن عربی که بین وحدت وجود از یک جهت و دوگانگی رابطهٔ میان ذات‌الوهمی و انسان از جهت دیگر آغاز کرد. ایستادن بر یکی از دو سوی اندیشهٔ ابن عربی سوی دیگر را نادیده می‌گیرد و ابن عربی را در سطحی واحد از سطوح واحد از سطوح اندیشه و زیاننش می‌بیند. ابن عربی دائماً در عبارات و واژه‌هایش به تعدد سطوحش توجه می‌دهد. او همواره خواننده‌اش را از قرار گرفتن در سطحی‌نگری‌ای که نتیجهٔ طبیعت زبان عرفی است که گزیری از به کارگیری آن پیش روی او نیست برحذر می‌دارد. او در ابتدای کتاب «فتوحات مکیه» بعد از آنکه عقیدهٔ خویش را تقریر می‌کند - که همان عقیدهٔ اشاعره از اهل سنت است - و ما را بر آن شاهد می‌گیرد، ابراز می‌کند: «فهذه عقیده العوام من اهل الاسلام، اهل التقليد و اهل النظر ملخصه مختصره... ثم اتلوا بعقیده خواص اهل الله من اهل الطريق المحققین اهل الکشف والوجود... و اما التصريح بعقیده الخلاصه، فما افردتها علی التعمین لما فيها من الغموض، لکن جئت بها میدده فی ابواب هذا الکتاب مستوفاه مبینه لکنها کما ذکرنا متفرقه. فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف قدرها، و یمیزها من غیرها، فانه العلم الحق والقول الصدق، و لیس وراءها مرمی، و یستوی فیها البصیر والاعمی، تلحق

ایستادن بر یکی از دو سوی اندیشهٔ ابن عربی سوی دیگر را نادیده می‌گیرد و ابن عربی را در سطحی واحد از سطوح واحد از سطوح اندیشه و زیاننش می‌بیند

الاباعد بالادنی و تلحم الاسافل بالا علی».

علی رغم این تنبیه و آگاهی دادن، محققان در رابطه با این عربی - چنان که دیدیم - به دو دسته تقسیم شده‌اند، هر گروهی به لایه‌های واحد از لایه‌های اندیشه او تمسک کرده است و دست به تأویل لایه دیگر در پرتو لایه‌ای که فهمیده است می‌زند. معضل، چنان که ابن عربی آن را مطرح می‌کند، معضل وجود شناخت است، این معضل فراتر از این است که زبان عادی اصطلاحات متداول گنجایش آن را داشته باشد، به همیت علت ناچار از به کارگیری زبانی رمزگونه و جدید هستیم که بر این معضل فائق می‌آید و از چارچوبه‌های این زندان زبانی عادی و تنگ خارج می‌شود. اما این زبان جدید به ناچار با برخی پیچیدگی‌ها مشخص می‌شود. «این امر مربوط می‌شود به آنچه الفاظ از قوت در اصل وضعشان ارائه می‌دهند، آنچه امر نزد اهل ذوق آن گونه است.»^{۴۸}

امکان ندارد وحدت وجودی که در قالب لایب‌نیس و اسپینوزا فهمیده شده است این عربی را برای ما تفسیر کند زیرا آن یا وحدت وجودی است که خدا را در طبیعت حل می‌کند آن گونه که مسأله نزد اسپینوزا چنین است و یا وجود عالم را به نفع خدا کنار می‌گذارد آن گونه که مسأله نزد لایب‌نیس چنین است.^{۴۹} در حالی که ابن عربی به هیچ یک از این دو راه حل پناه نمی‌برد، بلکه رابطه دوگانه میان ذات الوهی و عالم را به گونه‌ای که هیچ حد مشترکی میان آن دو را جمع نمی‌کند حفظ می‌کند، و عالم خیال با تمام مراتب و درجاتش از الوهیت را واسطه میان خدا و عالم قرار می‌دهد، واسطه که در زمان واحد هم واسطه وجودی است و هم واسطه‌ای معرفتی.

دوگانگی نیز به تنهایی نمی‌تواند تفکر ابن عربی را تفسیر کند، این عالم واسطه دو جانب دارد: ظاهر و باطن، با ظاهرش مقابل عالم محسوس که با آن مواجهیم و آنرا مشاهده می‌کنیم، یعنی عالم طبیعت و کون و فساد قرار می‌گیرد، و با باطنش مقابل ذات الوهی؛ بنابراین، این عالم واسطه، دو سوی این دوگانگی را نزدیک می‌کند، از طرفی

میانه این دو قرار می‌گیرد و از طرف دیگر میان آن دو را جدا و تفکیک می‌کند به گونه‌ای که با هم برخورد نمی‌کنند. بنابراین وحدت وجود نزد ابن عربی معنای ویژه‌ای دارد و لازم است هر دو جانب لحاظ شوند، و در نتیجه، باید در قالب این دوگانگی اولیه و در چارچوب این وجود واسطه‌ای که در زمان واحد بین آنها را هم جمع می‌کند و هم تفکیک، فهمیده شود. می‌توان از این جوانب یا اعتبارات سه گانه به نحو ذیل تعبیر نمود:

۱. وجود به شرط شیئی، که وجود جزئی مقید به حدود زمان و مکان و ماده است.
۲. وجود به شرط لا، که با (۱) متعارض است و این وجود کلی‌ای است که تنها در مقایسه با جزئی، مطلق است.
۳. وجود لابشرط، و آن مطلق است که مطلقاً غیرمقید است مانند کلی همان‌گونه که از تقیید و در تقیید معلق است مانند جزئی. بدیهی است الگوی سوم وجود، همان الگویی است که لازم است به ذات حق - تعالی - نسبت داده شود و حمل وجود بر ذات او را صحیح می‌گرداند. بنابراین وحدت وجود در این جایگاه، وحدت مطلق است که وجود بذاته و من ذاته و لذاته است. و قطعاً تصور دوگانگی یا کثرت در سطح وجود مطلق، معقول نیست.»^{۵۰}

این مراتب وجودی سه گانه میان وجود مطلق لایه شرط حتی به شرط مطلق بودن - زیرا مطلق بودن در این حالت شرطی زائد بر وجود است - و میان وجود مقید جزئی مشروط را با وجود سومی که «به شرط لا»^{۵۱} یعنی وجود مشروط به نفی می‌باشد، جدا می‌کند. این مراتب سه گانه آن گونه که در آینده آن را تحلیل خواهیم کرد - چیزی نیست جز: ذات الهی (وجود لابشرط)، مرتبه الوهی (وجود بشرط لا) و مرتبه عالم (وجود به شرط شیء).

اکنون یک سؤال باقی می‌ماند: ابن عربی مانند ابن تصور را از کجا گرفته است و دلالت و محتوای آن در قالب قضیه تأویل از یک جهت و وضعیتی که ابن عربی در آن زندگی کرده است از جهت دیگر چیست؟

ابن عربی در موطن ابتدایش - اندلس - در اوج نزاع مسیحیت و اسلام از یک جهت و درگیری گرایش‌های مختلف در این جامعه میان سنی و شیعی، اشعری و معتزلی و فقهاء و فلاسفه و عرفا از جهت دیگر، زندگی کرده است.^{۵۲} هنگامی که زادگاه اصلی‌اش را به سوی مشرق ترک نمود، وضعیت را در جهان گسترده اسلام خیلی متفاوت از آنچه در کشورش ترک گفته بود نیافت. اختلافات، وحدت خلافت و دولت را از بین برده و آن را به دولت‌های کوچک متخاصم که برخی از آنها با دشمنان اسلام بر ضد همسایگان مسلمانان پیمان می‌بندند

ابن عربی در موطن ابتدایش - اندلس -
در اوج نزاع مسیحیت و اسلام از یک
جهت و درگیری گرایش‌های مختلف در
این جامعه میان سنی و شیعی، اشعری و
معتزلی و فقهاء و فلاسفه و عرفا از
جهت دیگر، زندگی کرده است

تبدیل کرده است.

ابن عربی زیر سایه این فضای آکنده از درگیری‌ها در تمامی سطوح اجتماعی، سیاسی، دینی، فکری و حتی زبانی زندگی کرد و فلسفه و دیدگاهش به جهان و هستی شکل گرفت. حقیقت این است که جابه‌جایی‌های دائم ابن عربی از مکانی به مکان دیگر - به استثناء زمان استقرار نسبتاً طولانی که در زیارت دوم مکه مکرمه رخ داد - این بحران و نگرانی و عدم استقرار را منعکس می‌کند و عجیب نیست که در این شرایط ابن عربی در اندلس زاده می‌شود و در قونیه برای بار دوم با مادر شاگردش صدرالدین قونوی ازدواج می‌کند و مدتی در مکه مکرمه اقامت می‌کند و سپس در دمشق وفات می‌یابد. شاید این،

ابن عربی در اندلس زاده می‌شود و در قونیه برای بار دوم با مادر شاگردش صدرالدین

قونوی ازدواج می‌کند و مدتی در مکه

مکرمه اقامت می‌کند و سپس

در دمشق وفات می‌یابد

همان چیزی باشد که هانری کربن را واداشت سیره ابن عربی، زندگی، سفرها و دیدارهایش - خصوصاً با ابن رشد و خضر - را نشانه‌ای سمبلیک بر نزاع فکری در جهان اسلام به صورت عمومی و تحولات روحانی در زندگی ابن عربی به نحو خاص^{۵۲} بدانند، گرچه او در این نزاع تنها به لایه فرهنگی نگریست، آن هم به وسیله دو روش، یعنی روش اشرافی که تجلی آن در ابن سینا، سهروردی و شیعه مشاهده می‌شود، و روش عقلی که ابن رشد و شارحان ارسطو نمایندگان آن هستند.

چیزی که شکی در آن نیست این است که تصوف - با هر دو بخش عملی و نظری‌اش - موضعی از زندگی عرضه می‌دارد که با تعالی، خوار شمردن (دنایای مادی) و مناعت طبع مشخص می‌شود؛ و شکی نیست که خود همین موضع‌گیری از چارچوب وضعیت موجودی که موجب واکنش می‌شود جدا نیست، بنابراین صوفی برای جست‌وجو از راه حل‌های متعالی برای مشکلاتی که در حقیقت، واقعی هستند تلاش می‌کند. صوفی سعی می‌کند از قالب واقعیت محسوس عینی مستقیم با تمام تناقضات، نزاع‌ها و دغدغه‌هایش فراتر رود تا به مطلق ثابت جاویدانی برسد که از چارچوب نزاع، نگرانی و تنش فراتر است. ولی راه حل‌هایی که صوفی - خصوصاً اگر

متفکر فیلسوفی مانند ابن عربی باشد - برمی‌گزینند همچنان دائماً در درونش به عنوان اصل و ریشه واقعیت عمل می‌کند.

ابن عربی شدیداً احساس کرده بود که در این عالم تماس (با دیگران)، محتاج مرشدی است که آموزش را اصلاح کند و او را به خیر و نجات راهبر باشد اما او از این مرشد، در درونش جست‌وجو کرد و دولتی باطنی برپا ساخت، که دولت اولیاء و عارفان است، و خود را در رأس آن قرار داد و میان خود و عیسی (ع) که در آخرالزمان بازمی‌گردد تا با شریعت اسلام حکومت کند، مقارنت برقرار کرد، در حالی که کفر و طغیان به وسیله دجال با ظهور مسیح فراگیر شده است. فرق عیسی و ابن عربی در این است که ابن عربی خاتم ولایت محمدیه است در حالی که عیسی خاتم ولایت عامه است. با توجه به این امر، برای ما شایسته است که اندیشه ابن عربی را در پرتو شرایط عصر او ببینیم و اینکه ببینیم در درون راه حل‌های فلسفی او، تمام جوانب نزاعی که او در آن زندگی می‌کرد وجود دارند هر چند او تلاش کند که تا اندازه زیادی به وسیله میانه‌گری سازگارگرا (الوسطیه التوفیقیه) بر آن نزاع‌ها غلبه کند.

مصالحه و ایجاد سازگاری‌ای که در اینجا منظور ماست مجرد مصالحه فکری - فلسفی آراء و افکار مختلف و متعارض نیست، بلکه مصالحه‌ای است که ایجاد چارچوبی واحد را هدف می‌گیرد، چارچوب واحدی که امکان مشروعیت تمام افکار و تأویلات را به اعتبار اینکه تجلیات گوناگون برای حقیقت مطلق متعالی خالی از قید و بند هستند، فراهم می‌کند. طرحی که ابن عربی به لحاظ هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و تأویلی ارائه می‌کند، طرحی است دینی و مفتوح که از قالب اختلافات دینی، عقایدی و سیاسی گذر می‌کند گرچه از چارچوب و قالب خود اسلام به اعتبار اینکه آخرین، کامل‌ترین و فراگیرترین ادیان در تعبیر از حقیقت مطلق - آن گونه که خود ابن عربی ایمان دارد - است عبور نمی‌کند.

بنابراین گاهی در اندیشه ابن عربی مشابهت‌های فراوانی با اندیشه بسیاری می‌یابیم که گاهی در برخی به نوافلاطونی‌گرایی و در برخی دیگر به ارسطوگرایی و یا به معتزله و اشاعره و یا به شیعه برمی‌گردد. گاهی برخی از این افکار به اندیشه مسیحی یا یهودی و یا گنوسی بازگشت می‌کند. واقعیت این است که ما وجود تمام این عناصر را در اندیشه و فلسفه ابن عربی می‌یابیم ولی این عناصر - در طرح ابن عربی - به ترکیب جدیدی تبدیل می‌شود که از تازگی و استواری مشخصی برخوردارند. از اینجا سخن ابوالعلا عقیفی تأیید می‌شود که برای ابن عربی «در هر آوردگاهی پیش کسوتی است»^{۵۳}

سؤالی که اکنون متوجه ماست این است که ابن عربی از کجا تفکرش دربارهٔ عالم میانه‌ای که بر آن اسم برزخ یا خیال با مراتب مختلفش می‌گذارد را گرفته است؟ اهمیت این سؤال در این حقیقت آشکار می‌شود که این سؤال، دو سؤال دیگر که ناگزیر از پاسخ به آنها هستم را برمی‌انگیزد. سؤال اول: این عالم میانه و واسطه چه دلالتی نسبت به عصر ابن عربی دارد؟ سؤال دوم: چگونه متن با فکر در پرتو شرایطی که این فکر پاسخ به آنها محسوب می‌شود تعامل می‌کند؟

اما دلالت عالم واسطه نسبت به عصر ابن عربی و مصالحه‌گر بودنش، از این حقیقت روشن می‌شود که این عالم واسطه - بخصوص عالم الوهیت - همان امری است که تمام تعارضات دوگانگی خدا و عالم را برطرف می‌نماید. معضلاتی و تعارضاتی که متکلمان بر اساس آن به گروه‌های مختلف تقسیم شده‌اند؛ لذا این عالم میانه و واسطه می‌تواند (معضل) دوگانگی صدور حادث از قدیم، فانی از باقی، ناقص از کامل و محدود از مطلق را حل کند. این تنها در سطح فلسفی محض است. اگر به معرفت‌شناسی منتقل شویم این عالم میانه عالم رمزها و دلالت‌های حقیقی است. عالمی است که خیال انسانی به آن متصل می‌شود و در معرفت و علمش از او یاری می‌جوید. در سطح متن دینی این امکان برای این عالم واسطه وجود دارد که معضل تشبیه و تنزیه، ذات و صفات، وحدت و کثرت، محکم و متشابه، جبر و اختیار و عدل الهی و مشیت مطلق و سایر این دوگانگی‌های (به ظاهر) متعارض را برطرف نماید. حقیقت این است که ابن عربی در این عالم واسطه راه‌حلی برای بسیاری از مشکلات عقایدی که موجب اختلاف مسلمانان بوده است می‌یابد، و با نقشی که ایفا می‌کند مواضع متمایزی از واقعیت را منعکس می‌کند «پس در پرتو نظریهٔ وجود که به شرط لا است، می‌توانیم راه حل‌های منطقی‌ای برای تعدادی از مشکلات الهیاتی که علم کلان بدان پرداخته است و یا در برابر آن در اثناء توسعه و تکامل تاریخی‌اش لغزیده است، بیابیم. به عنوان مثال اگر معتزله درک می‌کردند که وجود الهی در حقیقتش وجود لا بشرط است، آنگاه قول به تعدد صفات و ثبوت آن یا قدیم بودن قرآن یا امکان رؤیت در آخرت نزدشان مطرح نمی‌شد. آیا وجود حق تعالی حتی از قید اطلاق هم مطلق نیست؟ پس چگونه بر حق تعالی تجلی ذاتش از میان صفات و کمالات نامتناهی‌اش ممتنع است؟ یا تجلی خارجی فائز از پشت حجاب حروف و کلمات بشری؟ یا ظهور خارق‌العاده‌اش در مجال صورت‌های خالده در سایهٔ نعمت‌های آسمان؟»^{۵۵}

دلیل اینکه معتزله نتوانستند به این راه حل‌های

منطقی دست یابند، این است که آنان - لاقلاً در مرحلهٔ شکل‌گیریشان - پیرو موضع خاصی نسبت به واقعیت بودند و تلاش می‌کردند به این موضع، شکلی دینی بدهند.^{۵۶}

ولی ابن عربی - برخلاف آن - تلاش نمی‌کند موضعی آشکار از واقعیت را شکل دهد. به عبارت بهتر او تلاش می‌کند واقعیت را آن گونه که هست تفسیر کند و بر روی آن جامه‌ای از جمال که قبحش را مخفی می‌کند بپوشاند. از این نظر، این واسطه اهمیتی در سطح وجودی، معرفتی و دینی به دست می‌آورد زیرا عالمی است که متضمن نزاع در داخلش است و آن را جذب می‌کند چنان که حاوی تمام تناقضات و دوگانگی‌ها است. در تحت این

حقیقت این است که ابن عربی در این عالم واسطه راه‌حلی برای بسیاری از مشکلات عقایدی که موجب اختلاف مسلمانان بوده است می‌یابد، و با نقشی که ایفا می‌کند مواضع متمایزی از واقعیت را منعکس می‌کند

عالم واسطه‌ای خیالی تناقضات مجرد اوهام می‌شود، و دوگانگی‌های اعتبارهای گوناگون برای حقیقتی واحد و اختلاف‌های داخل گرایشات یک دین و میان دین‌های مختلف از بین می‌رود و ابن عربی به دین فراگیر و کلی می‌رسد، دین حقیقت و عشق که تمام اشکال نپایش‌ها و صورت‌های آن را در برمی‌گیرد.

و این گونه ابن عربی به این امر می‌رسد که تمام معضلات واقعیت و تناقضات آن را به وسیلهٔ تفکر آرمانی متعالی برطرف سازد و آنگاه که ابن عربی درمی‌یابد که این راه حل‌ها بازتابی در واقع ندارد از آنها عبور می‌کند در حالی که بنایی سیاسی، باطنی، روحانی و بالارونده که آن را عالم حقیقی و دولت باطن می‌شمارد ایجاد می‌کند و این شناخت را شناختی ذوقی و شهودی می‌شمارد که عقل و حس آن را انکار می‌کنند ولی متکرران معذورند چرا که حقیقت به اندازه و قدر آنان تجلی می‌کند. در نهایت، ابن عربی به اینجا می‌رسد که رحمت واسعهٔ الهی همه را در نهایت امر سامان می‌بخشد زیرا تمام معارف هر اندازه که دارای محدودیت و نقصان باشد در ساختار خیالی‌اش مستند به اصلی وجودی است و در ساختار سیاسی روحانی باطنی‌اش به میزانی از شناخت مستند است و بعد از آن سؤال از اصول فلسفی و دینی ابن عربی باقی می‌ماند.

ابوالعلاء عقیفی تلاش می‌کند مفهوم برزخ را - در حالی که میان آن و مفهوم کلمه لوگوس یگانگی ایجاد می‌کند - به تأثیر فیلون اسکندرانی بازگرداند و معتقد است که تأثیر این مفهوم کاملاً در تشابه مصطلحاتی که هر یک از فیلون و ابن عربی به کار می‌گیرند به وضوح آشکار است.^{۵۷} حقیقت این است که ابوالعلاء عقیفی بنا بر تصور اساسی‌اش از ابن عربی میان اصطلاحات فراوانی یگانگی ایجاد کرده است و با آنها به اعتبار اینکه اسمائی هستند که بر حقیقت واحدی دلالت می‌کنند تعامل کرده است.

و علی‌رغم آگاهی ابوالعلاء عقیفی - با استنادش به کاشانی - به ریشه قرآنی‌ای که ممکن است مفهوم کلمه و همچنین مفهوم برزخ نزد ابن عربی را تفسیر کند، او تأثیر یهودی و مسیحی را بر تأثیر قرآنی ترجیح می‌دهد.^{۵۸} حقیقت این است که اصطلاحاتی مانند برزخ، خیال و کلمه دارای ریشه‌های قرآنی هستند همان‌گونه که دارای ریشه‌های فلسفی در تفکر ابن عربی هستند، گرچه ریشه فلسفی به نوبه خود، به متن احادیث نبوی مستند است. عماء، ریشه خیال و ریشه تصور ابن عربی از مفهوم کلمات ربوبی است.

ابن عربی در پاسخ‌گویی رسول اکرم به سؤال پرسش‌گری استناد می‌کند «پروردگار ما قبل از اینکه هستی را بیافریند کجا بود؟» و پیامبر پاسخ می‌دهد «او در عماء بود تحتش هوا و فوقش هوا بود». ابن عربی از این حدیث بنای فلسفی‌اش را درباره عمایی پایه‌ریزی می‌کند که ناشی از نفس الهی برای شوق و عشق به پدیدار شدن در ظاهر دیگری است که به واسطه آن با شناختی متفاوت از شناختش به ذاتش شناخته می‌شود. ابن عماء، همان هیولا در عالم برزخ مطلق و یکی از سطوح عالم برزخ است که شبیه علت صوری است چنان که در آینده به تفصیل به بررسی آن خواهیم پرداخت.

و از آنجایی که عماء همان نفس الهی است که صور عالم به صورت بالقوه در آن یافت می‌شود، لذا موجودات کلمات الهی هستند که از نفس او وجود یافته‌اند، آن گونه که حروف و کلمات از نفس انسانی ایجاد می‌شود. از اینجا لازم است به این نکته اشاره شود که اصطلاح کلمه نزد ابن عربی از اصطلاح logos نزد فیلون و غیر او بسیار متفاوت است. و هنگامی که ابن عربی اصطلاح «کلمه» را در کتاب فصوص الحکم برای دلالت بر انبیاء به کار می‌برد، لازم است این به کارگیری در پرتو اینکه تمام هستی کلمات نامتناهی الهی هستند فهم کنیم، همان‌گونه که عیسی از کلمات الهی است که خداوند او را به مریم القاء کرد و نیز کلمات او زیرا خداوند درباره مریم می‌فرماید «و سخنان پروردگار خود و کتاب‌های او را تصدیق کرد» [تحریم: ۱۲]. اما اصطلاح برزخ - خیال - نیز بر ریشه

قرآنی تکیه دارد «دو دریا را به [به گونه‌ای] روان کرد [که] با هم برخورد کنند میان آن دو حد فاصلی است که به هم تسجاوز نمی‌کنند» [رحمان: ۱۸ و ۱۹]. تصور فلسفی ابن عربی از برزخ بر این اساس که آن به دو وظیفه فصل و جمع می‌پردازد از این ریشه قرآنی شکل می‌گیرد.

البته در اینجا گذشته از نقد ابوالعلاء عقیفی، هدف ما انکار رابطه تأثیر و تأثر و انتقال افکار میان تفکر اسلامی و دیگر تفکرات نیست بلکه هدف بیان این است که به این انتقال و تأثیر باید همواره در پرتو آنچه به آن اشاره شد نگریست، یعنی شرایط وضعیت موجود از یک جهت، و از جهت دیگر تأثیر متن دینی با تمام احاطه‌ای که بر میراث تفسیری دارد و گستره منابع فلسفی برای اندیشه واسطه میان خداوند و عالم مخلوقات را می‌توان از افلاطون تا افلوطین و تا بخش اشراقی در فلسفه اسلامی ملاحظه کرد. بدون شک در اینجا مشابهت‌های بسیاری وجود دارد که مقایسه ابن عربی و تمام آن فلاسفه را هموار می‌سازد.

نویسندگانی وجود دارند که اندیشه ابن عربی را یک سوره به افلاطون و افلوطین^{۵۹} بازگردانده‌اند. بر این است که میان بسیاری از افکار آنها شباهت وجود دارد بخصوص برداشت افلوطین از ذو مراتب بودن هستی که بر فیض یا صدور از واحد استوار است و آنچه که به انسان پایان می‌یابد، و سپس سفر بازگشتی که انسان آغاز می‌کند تا از این کثرت ظاهری فراتر رود و به ریشه یگانه‌اش بازگردد.^{۶۰} اما تشابه در برخی افکار افلوطین و ابن عربی به معنی شباهت مبتنی بر وام‌گیری نیست؛ این تشابه ممکن است در پرتو شبیه بودن شرایط سیاسی مثل تشویش، عدم استقرار و نزاع‌هایی در سطح اجتماع و اندیشه تفسیر شود و اینها شرایطی است که هر یک از افلوطین و ابن عربی آن گونه که به آن اشاره شد با آن زندگی کرده‌اند.^{۶۱} در این چارچوب گاه ابن عربی و افلوطین با هم مواجه می‌شوند و برخی از افکارشان همانند می‌گردد. اما

ابوالعلاء عقیفی بنا بر تصور اساسی‌اش از ابن عربی میان اصطلاحات فراوانی یگانگی ایجاد کرده است و با آنها به اعتبار اینکه اسمائی هستند که بر حقیقت واحدی دلالت می‌کنند تعامل کرده است

از دیدگاه کرمانی، از عقل اول، عقل ثانی
 منبعث می شود که «قلم» است و همچنین
 از قلم، لوحی که هیولاست منبعث می شود
 «و هیولا که به لوح محفوظ معرب شده
 است تمام صورتها در خود دازد.»

ابن عربی مسلمانانی است که در عصری دیگر زندگی
 می کند و درگیر دغدغه هایی است که شاید در کلیتشان با
 آنچه افلاطون درگیر آنهاست مشابه باشد ولی در
 حقیقتشان مختلف هستند و این اختلاف چیزی است که
 باید به آن پرداخت و آن اختلافی است که هم در روش و
 هم در نتایج مشاهده می کنیم. تصوف از دیدگاه افلوطن
 تصوفی عقلانی است و واسطه هایی که شکاف میان
 خداوند و انسان را پر می کنند نیز واسطه هایی عقلانی
 هستند، در حالی که از دیدگاه ابن عربی کسی که اهل
 تصوف است، زیاد بر عقل تکیه نمی کند و معتقد است که
 واسطه ها، واسطه هایی خیالی اند بدون اینکه مبتنی بر
 فیض یا صدور از واحد باشند، آن گونه که امر نزد افلوطن
 چنین است. از دیدگاه افلوطن، واحدی که هستی از آن
 صادر می گردد برابر الوهیتی است که یکی از سطوح عالم
 خیال مطلق است، و این واحد یا نقشی که ایفا می کند
 واسطه ذات الهی و عالم است. صدور هستی از الوهیت -
 از دیدگاه ابن عربی - از طریق فیض یا صدور انجام
 نمی شود بلکه از طریق سلسله ای تجلیاتی - و تجلی کلمه
 قرآنی - صورت می گیرد که بدیل فیض و صدور نزد
 افلوطن است هستند.

از این منظر، ابن عربی با ابن سینا و فارابی نیز تفاوت
 دارد زیرا این دو، سلسله فیوضات را نزد عقل دهم که
 جبرئیل است پایان یافته می دانند، و این عقل دهم عقلی
 است که عقل فیلسوف یا مخیله نبی به آن متصل می شوند
 و معرفت خود را از آن دریافت می دارد. ^{۶۴} و از آن جایی
 که هدف نظریه فیض یا صدور، خواه در اصل افلوطنی آن
 و خواه در پرداخت اسلامی آن، حل معضل صدور کثیر از
 واحد می باشد، لذا آن عقل دهم را علت می داند برای تمام
 آنچه تحت فلک قمر در عالم کون و فساد رخ می دهد، و
 گویی به این ترتیب، واحد را از هر گونه تأثیری بعد از
 آخرین سلسله فیوضات باز می ماند و ابن عربی - آن گونه
 که خواهیم دید - الوهیت - با وحدت و بساط متناهی

موجود در ذاتش - را پیوسته در حال تأثیر (فیض) و
 دخالت مستقیم در احوال عالم لحاظ می کند، که این تأثیر
 دائمی از طریق تفکر لاینقطع در پدیدارهاست، و آن
 چیزی است که ابن عربی با استدلال به آیه قرآن، نام «خلق
 جدید» را بر آن می نهد «بلکه آنها از خلق جدید در
 شبهه اند.» [ق: ۱۵].

می توانیم به همین صورت برای واسطه های خیالی
 ابن عربی، ریشه هایی نزد شیعه بیابیم، همان طور که
 شباهت آشکاری میان او و شیعه در سازگار کردن
 اصطلاحات قرآنی و اصطلاحات فلسفی برای دلالت بر
 یک معنای واحد می یابیم. به عنوان مثال، کرمانی میان
 ذات الهی و عالم موجودات کاملاً فاصله می اندازد و به
 معتزله انتقاد می کند که چرا آنها بر این ذات، صفات
 ثبوتی ای اضافه کرده اند و خداوند را به مخلوقات شبیه
 نمودند، در حالی که در هر صورت، جز حمل صفات
 سلبی بر این ذات، حمل دیگری صحیح نیست. ^{۶۳} و از
 آنجایی که کرمانی عقل اول را موجود دوم (ناشی) از این
 ذات متعالی مطلق و مفارق از عالم می داند، لذا او وجود
 این عقل را به وسیله ابداع می داند نه به وسیله فیض، و
 بدین سان، این عقل «وجودش نه به ذاتش بلکه به وسیله
 ابداع خداوند متعال می باشد. بنابراین، آن واحد رتبه
 وجودیش تقدم دارد نه بر ذاتش بلکه در ذاتش فعلی است
 درباره کسی که شایسته نیست گفته شود او خالق است و
 او مخلوق است نه از ماده و او خالق است نه در ماده ای
 که غیر اوست.» ^{۶۴}

از نظر ابن عربی، این عقل برابر با الوهیت است گرچه
 خالق باشد، ولی الوهیت نزد ابن عربی چنین نیست، و این
 عقل اول - از سوی دیگر - دارای وجود است در حالی که
 الوهیت، نزد ابن عربی، در ذاتش دارای وجود مستقل
 نیست بلکه صرف نسب و اسم هایی است که فاقد اعیان
 خارجی است.

از دیدگاه کرمانی، از عقل اول، عقل ثانی منبعث
 می شود که «قلم» ^{۶۵} است و همچنین از قلم، لوحی که
 هیولاست منبعث می شود «و هیولا که به لوح محفوظ
 معرب شده است تمام صورتها در خود دارد.» ^{۶۶} و این
 گونه می بینیم که شیعه - به حکم محوریت مسأله تأویل
 نزدشان - به مانند ابن عربی - میان مصطلحات فلسفی و
 مفاهیم قرآنی پیوند ایجاد کرده اند. ولی در اینجا تفاوت
 بین ابن عربی و شیعه این است که ابن عربی عقل اول را
 «قلم» و نفس کلیه را «لوح محفوظ» می داند و برای
 الوهیت که - برابر با عقل اول نزد کرمانی است - جایگاه
 واسطه خیالی را حفظ می کند. اما اینکه عقل اول نزد
 کرمانی برابر با الوهیت نزد ابن عربی است، مطلبی است
 که کرمانی از آن این گونه تعبیر می کند: «حق و حقیقت،

وجود اول است و موجود اول و وحدت و ازل و قدرت و قادر اول و حیات و حی اول است و ذات واحدی است که این صفات به آن ملحق می‌شود در حالی که برخی از این صفات را لذاته مستحق می‌شود و برخی را به واسطه اضافه‌اش به دیگری، بدون اینکه کثرتی در ذات باشد.^{۶۷} این مراتب سه‌گانه هستی نزد کرمانی که عقل اول، عقل دوم (قلم) و هیولا (لوح محفوظ) هستند را به همین صورت نزد ناصر خسرو نیز می‌یابیم، گرچه وی کلمه (= الامر الالهی: کن) را واسطه‌ای میان عقل اول - که ناصر خسرو آن را «مبدع» می‌نامد - و عالم روحانی‌ای قرار می‌دهد که شامل عقل کلی (قلم) و نفس کلی (لوح) می‌باشد.^{۶۸} و نیز میان این عالم روحانی و عالم زمان حسی، عالمی واسطه‌ای قائم بر پایه سه‌گانه ایجاد می‌شود، و این عالم، در برگزیده اسرافیل، میکائیل و جبرئیل یا جد و فتح و خیال می‌باشد. مراتب پیشوایان که عالمان دین هستند با این عالم واسطه و آنچه از عالم روحانی بر آن پیشی می‌گیرد مشابه است. بدین‌سان، ناطقان (انبیاء) در راستای عقل کلی‌اند و پایه‌ها (اوصیاء) در راستای نفس کلی‌اند «و این بدین دلیل است که تمامیت نفس کلیه و انتقالش از حد قوه به فعلیت، در نفوس ناطقان (انبیاء)، پایه‌ها (اوصیاء) و ائمه و پیروان آنها صورت می‌گیرد. بنابراین، این افراد دارای قوه نفس انسانی‌اند [اولی] با پذیرفتن علم و تعلیم، از حد قوه به فعلیت می‌رسند»^{۶۹}

ما نمی‌خواهیم در ارائه اندیشه‌های شیعه اسماعیلی و برداشت‌هایشان پیش رویم بلکه همین سخن کافی است که برای ما ممکن است به اصول ابن عربی در تفکر شیعی اشارت زیادی بکنیم بخصوص مقایسه و همانندی بین مراتب عالم روحی و واسطه و مراتب عارفین نزد ابن عربی کسانی که با درجات مختلفشان همان داعیان نزد شیعه هستند.^{۷۰} با این وجود، برداشت ابن عربی از عالم خیال با تمام مراتب مختلفش، برداشتی منحصر به فرد باقی می‌ماند. ممکن است گفته شود او عناصر تفکرش را از اینجا و آنجا جمع کرد و اساساً آیا می‌توان فکری را یافت که هیچ پیشینه‌ای نداشته است. اصرار ابن عربی بر خیالی بودن وجود به شدت بر گذر او از این عالم دلالت می‌کند یا لااقل بر رغبت او در گذر کردن و این‌گذری است که او را وامی‌دارد دولت باطنی‌اش را که در بسیاری از جوانب با برداشت شیعه از مراتب ائمه و داعیان شیعه نزدیک است تأسیس کند. ولی فرق بین ابن عربی و شیعه پایرجا می‌ماند. شیعه یک مذهب سیاسی و دینی است که برای تغییر وضعیت سیاسی از طریق ارائه دولت باطنی‌اش تلاش می‌کند، اما ابن عربی به این بناء باطنی به جای بناهای واقعی که در آن، آن قدر سیر و سفر کرده

است تا یأس بر او حاکم شده است اکتفا می‌کند. پس در رحمت واسعة الهی که مسلمان و غیرمسلمان و مؤمن و کافر را به یک نحو دربرمی‌گیرد ملجأ نهایی‌اش را می‌یابد. شاید ما بعد از این پیش‌درآمد طولانی توانسته باشیم به موجب دیدگاهی تأویلی تفکر ابن عربی را در پرتو عناصر سه‌گانه‌ای که آنها را عناصر کنشی و واکنشی متداخل می‌شماریم تفسیر کنیم. این عناصر عبارتند از وضعیت موجود متن و اندیشه و شاید در این تفسیر چیزی باشد که به سؤال‌های فراوانی که گاهی به ذهن خواننده در اثناء خواندن بحث عارض می‌شود پاسخ گوید و ترجیح داده‌ایم که این مباحث را در این پیش‌گفتار مطرح کنیم تا از دخالت و تعلیق بر هر اندیشه‌ای از

شیعه یک مذهب سیاسی و دینی است که برای تغییر وضعیت سیاسی از طریق ارائه دولت باطنی‌اش تلاش می‌کند، اما ابن عربی به این بناء باطنی به جای بناهای واقعی که در آن، آن قدر سیر و سفر کرده است تا یأس بر او حاکم شده است اکتفا می‌کند

این عربی دوری کنیم، چیزی که توانایی مانع شدن تسلسل بافت افکار را دارد و ترتیب منظم افکار ابن عربی را به مجموعه‌ای پراکنده و پاره پاره تبدیل می‌کند.

پی‌نوشت:

۱. ابن تیمیه و شاگرد وی، ابن قیم از بزرگ‌ترین نمایندگان ابن گرایش به شمار می‌روند. درباره ابن تیمیه بنگرید به: صبری متولی، منهج ابن تیمیه فی تفسیر قرآن الکریم / ۶۹-۶۳، و ابن قیم، الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله، صص ۸۵، ۸۳، ۶۱، ۶۰، ۲۱، ۱۷، ۱۳، ۶ و ۵ از جزء اول به عنوان نمونه نه منحصرأ. و از محققان جدید که این دیدگاه را می‌پذیرند بنگرید به: محمد حسین ذهبی، التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۴. در چارچوب این دیدگاه از تأویل قرآن ابن عربی به موضع آنان خواهیم پرداخت.
۲. بنگرید به: طبری، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، ج ۱۶، ص ۱۹۸ و سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۴۲.
۳. در معنای تفسیر و تأویل بنگرید به: سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۳.
۴. در مورد این مشکل به تفصیل از زاویه مشکل تأویل در فکر فلسفی معاصر توضیح داده‌ایم. بنگرید به مقاله نویسنده: هرمنوتیک و مشکل تفسیر متن، مجله فصول، شماره سوم،

- و نیز بنگرید به: Islam and the Divine comedy, pp 92-96.
۱۴. به عنوان نمونه - نه منحصرأ - درباره تأثیر ابن عربی در تفکر شیعی پس از خود، بنگرید به: Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, pp 2, 30, 62, 64, 113.
- همچنین بنگرید به: پژوهش‌های سیدحسین نصر که قبلاً به آن اشاره شد. و درباره تأثیر ابن عربی بر عبدالکریم گیلانی بنگرید به: ابو العلاء عقیفی، محیی‌الدین بن عربی فی دراستی (ضمن مجموعه یادبود) صص ۲۶-۳۱. و نیز بنگرید به:
- Nicholson; *Studies in Islamic Mysticism*, pp 72-142.
- و درباره تأثیر ابن عربی در طرق صوفیه بنگرید به: ابوالوفاء الغنیمی الفتازانی، الطریقه الاکبریة (ضمن مجموعه یادبود). ۱۵. به عنوان نمونه بنگرید به: برهان‌الدین البقاعی، تنبیه الغیبی الی تکفیر ابن عربی، صص ۷۰-۱۹.
۱۶. بنگرید به: Aliteery *History of The Arab*, pp 401- 400.
- و نیز آسین بلاسیوس، ابن عربی حیات و مذهب، صص ۲۵۱-۲۵۲.
۱۷. بنگرید به: An Account of The Mystics Of Islam, p 101.
۱۸. بنگرید به:
- The Mystical Philosophy of Muhid - din Ibnul Arabi, pp 3, 17, 21, 33, 45, 55, 57, 105, 113, 118, 122, 123, 140, 153, 157, 160, 163, 169.
- همچنین بنگرید به: ابن عربی فی دراستی، صص ۱۴ و ۸.
۱۹. بنگرید به تحقیق مذکور: وحدة الوجود بین ابن عربی و اسپینوزا (ضمن مجموعه یادبود، صص ۳۶۷ و مابعد). محمود قاسم، محیی‌الدین بن عربی و لیبتنز.
۲۰. بنگرید به: عبدالقادر محمود، الفلسفه الصوفیة فی الاسلام، صص ۴۸۷-۵۲۱. توفیق طویل، فلسفه الاخلاق الصوفیة عند ابن عربی، ضمن مجموعه یادبود، صص ۱۵۶.
۲۱. بنگرید به: محیی‌الدین بن عربی و غلاة الصوفیة، ضمن مجموعه یادبود، صص ۱۳۱ و مابعدا.
۲۲. بنگرید به: عبدالرحمان الوکیل، مقدمه کتاب البقاعی، صص ۱۶-۱. ابراز احساسات محقق تا آن جا پیش رفته است که کتاب را با عنوانی از جانب خود و بالای عنوان مؤلف آغاز کرده است. ابن عنوان «مصراع التصوف» به معنای نابودی تصوف است.
۲۳. بنگرید به: المعرفه عند محیی‌الدین بن عربی، ضمن مجموعه یادبود، صص ۲۰۳-۲۰۲.
۲۴. الوجود والعدم فی فلسفه ابن عربی الصوفیة، صص ۹.
۲۵. ابن سبعین و فلسفه الصوفیة، صص ۲۱۶. الطریقه الاکبریة، صص ۳۱۶ و ۲۹۵.
۲۶. بنگرید به: الفلسفه الصوفیة لابن عربی، صص ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۴۵، ۴۲ و ۴۰.
۲۷. بنگرید به: مقاله «تفسیر مجهول و منیر للقرآن للمتصوف الکبیر محیی‌الدین بن عربی»، مجله الهلال، دسامبر ۱۹۷۰،
۵. برای نمونه‌هایی از این نوع نگرش، بنگرید به: دی‌بور: تاریخ فلسفه در اسلام، صص ۳۵-۱۵. بنیس: اتمیسم نزد مسلمانان و رابطه آن با مکاتب یونان و هند، صص ۱۲۲-۹۱. و نیز بحثی که برتیزل در همین کتاب صص ۱۴۷-۱۳۱ مطرح می‌کند. اولیری: الفکر العربی و مرکزہ فی التاریخ، صص ۵۲، ۹ و ۱۰۸-۹۳. نیکلسون: فی التصوف الاسلامی و تاریخ، صص ۸۸-۱۲. the mystics of Islam, pp 8-27.
- همچنین بنگرید به پژوهش‌هایی که عبدالرحمان بدوی در این زمینه در کتاب «النسرات الیونانی فی الحضاره الاسلامیة» ترجمه و منتشر کرده است. و نیز بنگرید به: گلدزبهر، العقیده و الشریعه فی الاسلام، صص ۲۰-۱۸، ۱۳۸-۱۳۶ و ۱۹۵.
- و دست آخر بنگرید به: مناقضات مصطفی عبدالرحمان بر این آراء: تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیة، صص ۳۰-۴، ۱۳۰-۱۲۴.
۶. بنگرید به: مقدمه التراث الیونانی فی الحضاره الاسلامیة، ز، ح - ط.
۷. بنگرید به: محمد عاطف العراقی، مذاهب فلاسفه المشرق، صص ۱۵، ۱۷، ۳۶ و کتاب تجدید فی المذاهب الفلسفیة الاسلامیة، صص ۱۵، ۱۷، ۲۷-۲۰.
۸. بنگرید به: مصطفی عبدالرزاق، مقدمه‌ای بر تاریخ فلسفه اسلامی، صص ۹۸-۱۰۱.
۹. بنگرید به: ابو العلاء عقیفی، التصوف الثوری الروحیة فی الاسلام، صص ۴۸-۷۵. ابراهیم بیومی مذکور، فی الفلسفه الاسلامیة منہج و تطبیق، صص ۶۴. عبدالقادر محمود، الفلسفه الاسلامیة منہج و تطبیق، صص ۶۴. عبدالقادر محمود، الفلسفه الصوفیة فی الاسلام، صص ۱-۷۶. قاسم غنی، تاریخ التصوف فی الاسلام، صص ۹۰-۹۲.
۱۰. عبدالقادر محمود: الفلسفه الصوفیة، ق صص ۷۴. همچنین بنگرید به: ابراهیم ابراهیم هلال، نظریه المعرفه الاشرافیة و اثرها فی النظر الی النبوة، صص ۶۵-۶۲ و ۱.
۱۱. بنگرید به:
- The Mystical Philosophy of Masarra and His Followers, pp 37-39, 123- 129.
- همچنین بنگرید به: مقدمه انگلیسی آربری بر دو کتاب المواقف و المحاطبات نفری، صص ۸-۱۱.
۱۲. R. W. J. Auffs of Andalusis, p. 49.
- همچنین بنگرید به:
- Sayyad Hossein Nasr, *Sufi Essays*, pp 97- 103.
- و نیز کتاب دیگر او: Three Muslim Sages, pp 118-121.
- و باز هم اثر دیگر او: Ibn Arabi in the Persian Speaking World, pp 357- 363 (در ضمن مجموعه یادبود ابن عربی).
۱۳. بنگرید به: الفلسفه الصوفیة باین مسرہ و مدرسته، صص ۱۷۰-۱۸۳.

- صص ۷۹-۸۹.
۲۸. بنگرید به: التفسیر والمفسرون، ۳/ صص ۸۹-۸۱. و نیز بنگرید به: ابن عربی و تفسیر القرآن، صص ۳۹-۲۹. ابن عربی فی درساتی، صص ۱۱-۱۰.
۳۰. ابن عربی فی درساتی، صص ۱۲-۱۱.
۳۱. بنگرید به: الفلسفه الصوفیه لابن عربی، صص ۱۹۲. و نیز بنگرید به: ابن عربی فی درساتی، صص ۱۳.
۳۲. بنگرید به: مقدمه فصوص الحکم، صص ۲۰-۱۹.
۳۳. بنگرید به: مذاهب التفسیر الاسلامی، صص ۲۵۵، ۲۳۶ و ۲۰۴.
۳۴. مذاهب التفسیر الاسلامی، صص ۲۰۱.
۳۵. مذاهب التفسیر الاسلامی، صص ۲۰۶-۲۰۴.
۳۶. مذاهب التفسیر الاسلامی، صص ۲۵۹-۲۵۷.
۳۷. مذاهب التفسیر الاسلامی، صص ۲۶۰.
۳۸. مذاهب التفسیر الاسلامی، صص ۲۸۳، ۲۸۰-۲۸۴.
۳۹. بنگرید به صفحات ۲۴۷، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۲ و ۲۷۴.
۴۰. مذاهب التفسیر الاسلامی، صص ۲۴۶.
۴۱. بنگرید به: محمد حسین الذهبی، ابن عربی و تفسیر القرآن، صص ۴۲ و مابعد آن.
۴۲. بنگرید به:
- The Creative Imagination in The Sufism of Ibn Arabic, pp 3-4, 12-13, 27-28, 45, 48, 52, 79, 149, 166, 189, 193. 221.
۴۳. بنگرید به: سلیمان عطار، اشعر الصوفی فی الاندلس حتی نهایه القرن السابع الهجری، صص ۲۸-۲۷.
۴۴. الخیال الخلاق فی تصوف ابن عربی، صص ۵.
۴۵. الخیال الخلاق فی تصوف ابن عربی، صص ۷۶-۷۵.
۴۶. بنگرید به: شعر التصوف فی الاندلس، صص ۴۰.
۴۷. الفتوحات المکیه ۱/ صص ۳۸.
۴۸. الفتوحات ۱/ صص ۱۳۵.
۴۹. بنگرید به: جیمز کولنز، الله فی الفلسفه الحدیثه، صص ۱۰۳، ۱۲۲. محمد غلاب، مشکله الالهیه، صص ۱۱۳. یوسف کرم، تاریخ الفلسفه الحدیثه، صص ۱۱۱-۱۰۸ و ۱۳۷.
۵۰. عثمان یحیی: نصوص تاریخیه خاصه بنظریه التوحید فی التفکیر الاسلامی، ضمن مجموعه یادبود، صص ۲۳۸. و نیز بنگرید به: مقدمه عبدالرزاق کاشانی بر شرحش به فصوص الحکم، صص ۴۰۵.
۵۱. درباره تحلیل این مراتب سه گانه و معنای آنها بنگرید به بحث توشیکو ایروتشو در ضمن کتاب پژوهش های فلسفی: The Problem of Quidities And Natural Universal in Islamic Mytaphisics, pp 137- 147.
۵۲. بنگرید به: حسن ابراهیم حسن، تاریخ الاسلام ۴/ صص ۲۲۷-۲۲۵، ۴۶۷-۴۷۰، ۵۳۷-۵۵۰.
۵۳. الخیال الخلاق فی تصوف ابن عربی، صص ۳۸-۷۷.
۵۴. الفلسفه الصوفیه لابن عربی، صص ۱۷۴.
۵۵. عثمان یحیی: نصوص تاریخیه خاصه بنظریه التوحید فی
- التفکیر الاسلامی، صص ۲۳۸.
۵۶. در این باره بنگرید به پیشگفتاری که در پژوهش «الاتجاه العقلي فی التفسیر»، ارائه کرده ایم. دارالتنزیه، بیروت، ۱۹۸۲.
۵۷. الفلسفه الصوفیه لابن عربی، صص ۹۰ و نیز بنگرید به صص ۶۶، حاشیه شماره ۱. و نیز نظریه الاسلامیین فی الكلمه، صص ۴۸، ۳۵.
۵۸. نظریه اسلامیین فی الكلمه، صص ۵۶-۵۵.
۵۹. ابراهیم ابراهیم هلال، التصوف الاسلامی بین الفلسفه و الدین، صص ۱۳۴/۵-۱۳۴.
۶۰. درباره فلسفه افلوپین بنگرید به: R. T. Wallis, Neo-Platonism, pp 47-72.
- و نیز بنگرید به: فؤاد زکریا، التساعیه الرابعه لافلوپین، المقدمه، صص ۲۷-۲۸، ۴۰-۳۹ و ۳۲-۳۲. و نیز بنگرید به: نجیب بلدی، تمهید لتاریخ مدرسه الاسکندریه و فلسفتها، صص ۱۳۶.
۶۱. درباره مشوش بودن عصر افلاطون بنگرید به: والیس، الافلاطونیة المحدثه، صص ۲۸-۷ و فؤاد زکریا، صص ۳۹.
۶۲. بنگرید به: ابراهیم بیومی مذکور، فی الفلسفه الاسلامیه، منهج و تطبیقه، الجزء الاول، صص ۴۰، ۵۲، ۱۰۰ و نیز بنگرید به: ابراهیم ابراهیم هلال، نظریه المعرفه الاشراقیه و اثرها فی النظره الی النبوه، الجزء الاول، صص ۳۸-۳۹ و ۴۶-۴۷.
۶۳. بنگرید به: راحه العقل، صص ۵۲-۵۳.
۶۴. راحه العقل، صص ۶۰.
۶۵. راحه العقل، صص ۱۰۷-۱۰۶.
۶۶. راحه العقل، صص ۱۱۴.
۶۷. راحه العقل، صص ۸۲ و نیز بنگرید به:
- Wilfred Madelung; Aspects of Isma ili Theology; in Isma ili Contribution toIslamic Culture, p52.
۶۸. بنگرید به: ابراهیم الدسوقی شتا، مقدمه جامع حکمتین، صص ۶۳ و نیز بنگرید به مأخذ قبلی، صص ۵۷-۵۶.
۶۹. ابراهیم شتا، مأخذ قبلی، صص ۵۴.
۷۰. بنگرید به: کامل مصطفی الشیبی، الصله بین التصوف و التشیع، صص ۴۴۹-۴۸۲.