

انحصار علم تأویل اعلی در امیرالمؤمنین علی (ع) از منظر عرفان اسلامی

مسعود اسمعیلی *

چکیده

در عرفان اسلامی علم تأویل اعلی و نهایی قرآن کریم، از طریق وصایت وجودی از جانب رسول اکرم (ص)، در اختیار امیرالمؤمنین حضرت علی (ع) قرار دارد و چون ایشان تنها باب علم رسول (ص) است، دیگران هم اگر از این علم تأویل بهره می‌برند، به تبع و به وراثت از ایشان است و ممکن نیست کسی به‌طور مستقل و بدون بهره‌گیری از وی، چنین علمی را دارا شود یا هم‌رتبه ایشان در این علم گردد، لذا این مرتبه از تأویل در انحصار علی (ع) خواهد بود. تأویل در مراتب نهایی، تنها به نحو شهودی و در مرتبه ولایت و توسط ولی ممکن است و تنها شامل دین نیست، امور هستی‌شناسانه را نیز در بر می‌گیرد و تأویل نهایی قرآن کریم به عنوان تجلی کلامی جامع، ایصال به بالاترین مقام اطلاقی است. همچنین تأویل امری تشکیکی است و به وزن درجات آن، درجاتی از تأویل‌گران وجود دارد و عالی‌ترین درجه تأویل، در اختیار عالی‌ترین انسان کامل است. گزارش و توصیف بیان عارفان در این خصوص، بر محور تائیه ابن‌فارض و بیت مشهور آن (و أوضح بالتأویل ما کان مشکلاً/ علیٌ بعلم ناکه بالوصیة) می‌چرخد. در این مقاله با بیاناتی از ابن‌فارض، فرغانی، کاشانی، قیصری و صائِن‌الدین ترکه در ابتدا به گزارش و تحلیل بیان عارفان در این خصوص پرداخته شده و سپس دو نمونه از مهم‌ترین استدلال‌های عرفانی بر این مطلب از طریق دو مفهوم قرابت (قرب وجودی حضرت علی (ع) نسبت به رسول اکرم (ص)) و خلافت ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: علم تأویل، تأویل اعلی، وصایت وجودی، قرابت وجودی، خلافت، اعتدال مزاج.

مقدمه

تأویل در لغت به مفهوم تدبیر کردن یا بازگرداندن (لسان العرب، ج ۱۱، ص ۳۳) از مصدر «أول» (به سکون واو) به معنی بازگشت (النهایه فی غریب الأثر) گرفته شده است. بنابراین تأویل را در لغت اغلب بازگشت به اصل («الرجوع الی الاصل»؛ مفردات، ص ۳۱) دانسته‌اند. بدین ترتیب، مؤلفه اصلی معنایی در این واژه، رجوع و بازگشت است؛ خواه این رجوع به لحاظ تقدم و آغاز کردن باشد یا به اعتبار نهایت و پایان یافتن، یا به جهت حق و مقصود یا... (مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۶۱). به عبارت دیگر، در هر حال و در مصادیق مختلف، منظور اصلی از این واژه، بازگشت و رجوع است (جرجانی، التعریفات، ص ۲۲) و در ضمن همه مشتقات و هم‌خانواده‌های تأویل، این مفهوم اصلی وجود دارد و دیده می‌شود.

تأویل در اصطلاح، به خصوص بازگرداندن عینی یا علمی یک شیء به غایت و هدف مقصود از آن اطلاق می‌شود. به سخن دیگر، اگر در عمل یا در فهم، یک چیز را به چیزی که مقصود از آن است بازگردانیم، تأویل انجام داده‌ایم (راغب، مفردات، ص ۳۱). برای مثال اگر آبی را که برای نوشیدن آورده شده، بنوشیم، اصطلاحاً تأویل عملی انجام داده‌ایم. بنابراین می‌توان گفت در مقام علم (نه عمل)، تأویل اصطلاحی عبارت است از بیانی از شیء که هدف مورد نظر از آن را منکشف می‌کند (همان‌جا).

از آنجا که غایت مقصود از لفظ و سخن گفتن، چیزی است که مراد جدی متکلم است، در مواردی تأویل اصطلاحی در شریعت را به «برگرداندن لفظ از معنای ظاهر آن» به معنایی دانسته‌اند که آن معنا ظاهر نیست و لفظ، آن را برمی‌تابد و به نحوی، روشن شده که این معنای خلاف ظاهر، مراد جدی متکلم است (با استفاده از: جرجانی، التعریفات، ص ۲۲). بدین ترتیب ترجمه تأویل به برگردان لفظ به معنای خلاف ظاهر، در ذیل همین مفهوم اصطلاحی تأویل (بازگرداندن شیء به هدف مورد نظر از آن) می‌گنجد. با توجه به این توضیحات، نمی‌توان تأویل را به معنای برگرداندن لفظ به معنای خلاف ظاهر، لزوماً امری باطل دانست؛ زیرا به دلایل مختلف ممکن است مقصود متکلم، معنایی خلاف معنای ظاهری لفظ باشد که در این صورت نیازمند استدلالی یقین‌آور هستیم که بتوان از معنای ظاهری لفظ - که طبق قواعد، حجت اولی است - دست کشید. حال اگر چنین استدلال یقینی وجود داشت، تأویل به معنای یادشده امری شایسته شمرده می‌شود و اگر وجود نداشت، تأویل، باطل و ناشایست خواهد بود. نظیر برخی آیات قرآنی که در ظاهر آنها، اموری به خداوند (مانند داشتن دست) نسبت داده شده که با

استدلال عقلی و نقلی قطعی، آن امور از خداوند نفی می‌شود که در این صورت باید چنین آیاتی را به مدد دلایل قطعی، تأویل نمود و آنها را به معنایی خلاف ظاهر آنها (مانند معنای قدرت برای واژه "ید") تفسیر نمود. تقریباً همه فرق کلامی در اسلام، حتی ظاهرگراترین و ضدعقل‌ترین آنها مانند اهل حدیث، حنبله و اخباریان، در موارد بسیاری ناچارند دست کم به دلیل وجود اختلافات ظاهری در مدلول عبارات آبی و روایی، کثیری از آیات و روایات را به غیر معنای ظاهری آنها بازگردانند.

معنای «تفسیر به رأی» که طبق نصوص دینی و استدلال عقلی و به اجماع مسلمین امری مذموم و باطل در تفسیر متون دینی شمرده می‌شود، از آنجا به تأویل ربط داده شده که هر طایفه کلامی از مسلمانان، به جهت عقاید خاص خود مجبور بوده است، گروهی از آیات و روایات را که ظاهر آنها محتوایی خلاف عقاید آنها را در بر دارد، به معنایی خلاف ظاهر که مطابق عقاید آنهاست، بازگرداند که این کار از نظر خود آنان، همان معنای یادشده از تأویل است که ضرورتاً امری مذموم نیست؛ اما چون عقاید خاص هر طایفه کلامی از نظر طوایف دیگر باطل است، کار هر گروه (در برگرداندن معنای آیات و روایات به معنایی موافق عقاید خود) برای گروه‌های دیگر تفسیر به رأی جلوه می‌کند و لذا می‌توان گفت تفسیر به رأی یکی از معانی لغوی یا اصطلاحی تأویل نیست و چون برگرداندن معنای لفظ به خلاف ظاهر، در مواردی با تفسیر به رأی (ولو از منظر فرق دیگر) مقارن می‌شود، تأویل را در مواردی به معنای تفسیر به رأی نیز دانسته‌اند. با این تحلیل، در واقع تفسیر به رأی یکی از مصادیق معنای یادشده برای تأویل است. البته روشن است که با توجه به استدلال‌های کلامی و میزان قرار دادن عقل یقینی و نصوص نقل قطعی، می‌توان در مورد عقاید حق و باطل و در نهایت، درست یا نادرست بودن تأویل‌های فرق کلامی داوری نمود.

در مورد نسبت تأویل یا اموری چون تفسیر و شطح، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که به جهت رعایت اختصار علمی از شرح آن خودداری می‌کنیم.

تأویل در عرفان اسلامی

اصل تأویل در عرفان امری مسلم و پذیرفته شده است. تأویل در عرفان اسلامی بیشتر به معنای علم‌التأویل به کار می‌رود: «فما كان علم الباطن إلا وجهاً خاصاً من وجوه الشريعة و هو الذي لا يعلم إلا عن كشف الهی الذي لا يحصل إلا بعد تحصيل الولاية فهما متحدان في المال لذلك

یسمى علم التأویل بل هو اصل علم الشریعة و روحه» (بالی افندی، شرح فصوص الحکم، ص ۵۱). همچنین طبق این عبارت، تأویل در مراتب نهایی، جز از طریق کشف و شهود رخ نمی‌دهد که البته این کشف باید در مرتبه ولایت و توسط ولی صورت گیرد تا مَنتج تأویل باشد. به همین دلیل است که تأویل را وجه خاصی از شریعت و دین تلقی می‌کنند (وجهاً خاصاً من وجوه الشریعة)؛ گو اینکه این نوع از تأویل، تنها توسط خواص (انسان‌های خاص و ویژه) تحقق‌پذیر است. از آنجا که با این نوع از تأویل نه فقط می‌توان به حقیقت، نوعی آگاهی پیدا کرد، که می‌توان به طور مستقیم به آن معرفت یافت، بل به آن رسید و واصل شد، باید تأویل شهودی را اصل علم شریعت، بلکه روح حاکم بر علوم شریعت دانست (هو اصل علم الشریعة و روحه).

بدین ترتیب تأویل در عرفان اسلامی، اغلب به معنی شهودی است که در آن، باطن‌ها و حقایق شریعت و دین - که در عرفان همان مراتب طولی دین، متناظر با مراتب طولی ظهورات (قوس نزول) و سلوک (قوس صعود کمالی)، است - بی‌واسطه مورد آگاهی قرار می‌گیرد و در مرتبه‌ای بالاتر، این باطن‌ها، با انسان کامل متحد می‌شود و انسان، خود، باطن شریعت می‌گردد. در واقع، کاربرد خاص تأویل در عرفان اسلامی همین معنا است و معانی دیگری از آن نیز در عرفان رایج است که تا حدی، به‌ویژه امروزه، میان عرفان و دانش‌های دیگر مشترک است. البته این معانی دیگر در مواردی با همین معنای یادشده متصادق و گاه متلازم اند؛ اما در این نوشتار با همین خصوص معنای یادشده سروکار خواهیم داشت.

اما این معنای خاص عرفانی از تأویل، تنها شامل شریعت و دین نیست و همه امور هستی‌شناسانه را فرامی‌گیرد؛ زیرا تأویل یادشده به معنی سیر شهودی و واقعی در بواطن شریعت است که این بواطن در عرفان، همان مراتب طولی و حقایق برین شریعت هستند که به وزن مراتب طولی هستی (ظهورات) و در اتحاد با این مراتب، از اعلی به اسفل تنزل می‌یابند. بنابراین تأویل شریعت، تأویل هستی نیز هست و به همین دلیل، هر امر وجودی - که همه امور وجودی، فرایند تجلی و تنزل را طی کرده‌اند - قابل تأویل است. بنابراین تأویل در عرفان به یک معنای عام‌تر، بر هرگونه مصدریابی وجودی صدق می‌کند که ناظر به همه امور است و نه خاص دین. در این میان هر امری که حیث تجلی‌گری آن بیشتر و کامل‌تر باشد، تأویل آن ما را به حقیقت نهایی که مقام اطلاق است بیشتر نزدیک می‌کند و لذا کامل‌ترین و نهایی‌ترین وصول به حقیقت مطلق را باید در تأویل عرفانی حقایقی چون قرآن کریم و انسان جست که کامل‌ترین جلوه‌های حق هستند. بدین ترتیب قرآن کریم، به دلیل آنکه تجلی کلامی جامع حق است، از کامل‌ترین مصادیق

تأویل پذیر است که تأویل نهایی آن، متلازم با بالاترین مقام اطلاق قابل وصول می‌باشد. به همین معنای مهم از تأویل در آیات قرآن اشاره شده است: «و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم» (آل عمران / ۷).

نکته قابل ذکر دیگر در این باب، تشکیکی بودن تأویل و مؤول است. از آن جا که تأویل در عرفان اسلامی، ناظر به درجات و مراتب هستی (ظهورات) است و درجات و مراتب هستی، تشکیکی است، تأویل نیز تشکیکی است. به عبارت دیگر، متناظر با هر مرتبه از هستی، درجه‌ای از تأویل شکل می‌گیرد که هرچند با درجات بالاتر متفاوت و ناقص‌تر از آنهاست، اما با آن درجات بالاتر متهافت و متضاد نیست و غلط یا انحرافی در آن وجود ندارد. بدین ترتیب، درجات مختلف شدید و ضعیفی از تأویل قابل تحقق است که هر درجه بعدی تکمیل‌کننده درجه قبلی خواهد بود و به وزان این درجات تأویلی، درجاتی از تأویل گران وجود دارند که هریک به حسب مقام و منزلت سلوکی و معرفتی خود، به درجه‌ای از تأویل - که در حد و ظرفیت آنهاست - دست می‌زنند. البته عالی‌ترین درجه تأویل در اختیار انسان کاملی است که کامل‌ترین درجات انسانی را داراست.

تبیین محل بحث و شرح ادعا

ادعای این مقاله این است که مرتبه نهایی تأویل از منظر عرفان اسلامی مشابه با مآثورات به‌ویژه مآثورات شیعی، پس از رسول اکرم (ص) در انحصار حضرت علی (ع) است که به طریق وصایت باطنی - که نوعی انتقال تکوینی و وجودی است - از حضرت رسول اکرم (ص) دریافت نموده است. روشن است که با توجه به مبانی گفته‌شده، این ادعا به معنی نفی تأویل از دیگران نیست؛ بلکه مفهوم آن، مشتمل بر نفی درجه نهایی تأویل از دیگر اولیای الهی و نیز انبیائی غیر از رسول اکرم (ص) است. بنابراین از این نظر، امیرالمؤمنین (ع) در میان انبیاء (غیر از رسول اکرم (ص) و تمامی اولیاء و اوصیاء، منحصر به فرد خواهد بود. تأکید بر امیرالمؤمنین (ع) و نه رسول اکرم (ص) به عنوان فردی که تأویل نهایی در او منحصر است، نه به دلیل بی‌اطلاعی عارفان از مراتب علم رسول (ص) و علو آن بر امیرالمؤمنین (ع) است که برعکس، خود عارفان در این بحث تأکید دارند که این انحصار تأویل نهایی در علی (ع) از طریق وصایت پیامبر اکرم (ص) است، لذا این علو و برتری، همواره مورد تأکید عارفان اسلامی بوده است. اما از آنجا که در وجود زمینی رسول اکرم (ص)، جنبه رسالت و نبوت - که جنبه‌ای است ناظر به عموم مردم -

غلبه دارد و ایشان برای همین منظور برانگیخته شده‌اند، جنبه‌های ولایی و باطنی ایشان در نتیجه، بروز علم تأویل از ایشان، مغلوب و کم‌رنگ واقع می‌شود که لطمه‌ای به جنبه رسالت و نبوت وارد نکند. از این رو حضرت رسول (ص)، نزدیک‌ترین فرد را از نظر درجه وجودی به خود، برای وصایت برمی‌گزیند و او را باب و طریق ورود به علم خود قرار می‌دهد تا انسان‌های دارای ظرفیت، از آن طریق از علوم باطنی و تأویلی ایشان بهره‌مند شوند. با این توضیحات روشن است که هرچند علم تأویل نهایی از منظر عرفان، اصالتاً از آن پیامبر اکرم (ص) است، اما به دلایل یادشده این علم از ایشان نمی‌توانسته بروز عمومی داشته باشد و لذا عرفا طبق بیان خود رسول اکرم (ص)، علی (ع) را به عنوان نماینده اصلی علم تأویل نهایی شناسایی کرده و در این باب بر ایشان تمرکز نموده‌اند. از این رو در این نوشتار، در هر موضعی که از انحصار تأویل در امیرالمؤمنین علی (ع) یاد می‌شود، با ملاحظات یادشده است و به معنی نفی علم تأویل از رسول اکرم (ص) و نفی برتری و اولویت ایشان بر حضرت علی (ع) در تأویل نیست.

گزارش و توضیح انحصار از بیان عارفان

۱. ابن‌فارض مصری - که از فحول عرفانی است و خود و دیوانش به‌ویژه تأییه وی، مورد توجه جدی عارفان بزرگی چون محیی‌الدین و اتباع وی بوده است - می‌گوید: «و أوضح بالتأویل ما كان مشکلاً/ علی بعلم ناله بالوصیة»؛ (ابن‌فارض، دیوان، ص ۷۳) «علی (ع)، آنچه را که مخفی و مشکل بود، آشکار ساخت، با علمی که به آن از طریق وصایت رسیده بود». در این بیت ابن‌فارض، چند نکته یافت می‌شود:

الف. علم، اصل دستیابی به واقع است. بنابراین علم حقیقی، انسان را به واقع حقیقی می‌رساند. چرا که تأویل مذکور در این بیت، تأویل عرفانی و وجودی است و چون طریق این تأویل علم دانسته شده، نکته یادشده قابل استحصال است.

ب. حضرت امیرالمؤمنین (ع) فردی است که در عالم اسلام، باطنی‌ترین معارف و پوشیده‌ترین حقایق را برای اهلش فاش ساخته و این طریق را گشوده است.

ج. از آنجا که اسلام کامل‌ترین دین و رسول اکرم (ص) کامل‌ترین نبی است، معارف تأویلی ابرازشده در سلطه این دین و پیامبر نیز کامل‌ترین و باطنی‌ترین معارف را در بر می‌گیرد. از این رو، تعبیر «ما كان مشکلاً» با اطلاقش شامل تمامی حقایق پوشیده و قابل وصول در ظرفیت انسانی

است و لفظ «أوضح» مشتمل بر حقیقت و ضوح یعنی کامل‌ترین بیان و انتقال معارف می‌شود. بدین ترتیب تأویل مذکور در بیت، کامل‌ترین تأویل است.

د. وصول حضرت امیرالمؤمنین (ع) به این تأویل از طریق وصایت از جانب رسول اکرم (ص) بوده است. حضرت علی (ع) به تواتر ادله، تنها وصی رسول اکرم (ص) در دو سطح ظاهری و باطنی بوده است. با توجه به این مطلب، ابن‌فارض وصول ایشان به تأویل را که نیازمند درجات عالی عرفانی و شهودی است، از طریق وصایت باطنی و وجودی از جانب حضرت رسول اکرم (ص) می‌داند؛ چرا که در روایات و شهودات، حضرت علی (ع) باب علم رسول (ص) و صاحب سر ایشان و داننده تمامی رازهای باطنی پیامبر (ص) معرفی شده است.

ه. از بیت یادشده، انحصار تأویل به وصفی که گذشت، در امیرالمؤمنین (ع)، قابل برداشت است که در ذیل گزارش بیانات فرغانی توضیح داده خواهد شد.

در فرازهای بعدی، وی به تفصیل به تبیین دو خصیصه علم و وصایت می‌پردازد. بدین ترتیب ابن‌فارض در بیت فوق، انحصار عالی‌ترین درجه تأویل را در امیرالمؤمنین (ع) از طریق وصایت باطنی رسول اکرم (ص) و انتقال علم حقیقی از ایشان به حضرت علی (ع) بازگو نموده است.

۲. فرغانی در *مشارق الدراری*، ذیل بیت یادشده از ابن‌فارض، چنین می‌گوید که حضرت علی (ع) به تأویل مواردی از آیات و روایات که برای دیگر صحابه، مشکل و پوشیده بود، عالم بود و به همین دلیل است که بارها چنین گفته شده است که «لولا علیٌّ لَهَلَکَ عمر» (فرغانی، *مشارق الدراری*، ص ۶۵۴). با توجه به بیان فرغانی، انحصار تأویل در حضرت علی (ع) از این موضع کلام ابن‌فارض چنین قابل برداشت است که این موارد تأویل که مورد آگاهی امیرالمؤمنین (ع) قرار داشت، بر دیگر افراد و به‌ویژه بر صحابه رسول (ص) پوشیده و مشکل بود. بنابراین لفظ «مشکل» (پوشیده) در بیان ابن‌فارض به این انحصار اشاره دارد.

۳. فرغانی در *منتهی المدا رک* باز تصریح می‌کند که تأویل منحصر در حضرت امیرالمؤمنین (ع) است و دلیل این مطلب را چنین بیان می‌کند که چون پیامبر اعظم (ص) ایشان را وصی و قائم مقام خود قرار داد، پس باید گفت ایشان از طریق وصایت، علم رسول اکرم (ص) را نیز دارد و به همین جهت وصایت و جانشینی تام است که در غدیر خم، رسول اکرم (ص) فرمود: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه». فرغانی همین استدلال را بار دیگر از طریق مفهوم وراثت تام علی (ع) از

رسول اکرم (ص) می آورد. چرا که در روایات، در ربط میان امیرالمؤمنین (ع) و پیامبر اکرم (ص)، هم از لفظ وصی استفاده شده، هم از لفظ وارث که دو مفهوم متفاوت است (همو، منتهی المدارک، ج ۲، ص ۱۹۵).

۴. عزالدین محمود کاشانی، مؤلف کتاب "کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر" - کتابی که در شرح تائیه ابن فارض نگاشته است - طبق آیه هفتم سوره آل عمران، علم به تأویل را منحصر در خداوند و راسخان در علم می داند. سپس مصداق حقیقی راسخان در علم را رسول اکرم (ص) معرفی می کند و امیرالمؤمنین علی (ع) را نیز از آن جا که پیامبر اعظم (ص)، علم تأویل را به او استیاد نموده، صاحب این علم برمی شمرد (کاشانی، کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر، ص ۲۲۹). وی پس از این بیان، به انحصار این علم، در رتبه بعد از نبی اسلام (ص)، در علی (ع) می پردازد و می گوید: جز علی (ع)، کسی را به این علم راه نیست؛ چون پیامبر اکرم (ص) تصریح نموده است که باب مدینه علم، علی (ع) است و باب بودن به این معناست که کسی نمی تواند در وادی علم ورود کند جز از طریق او، که این مطلب، اختصاص علم به تأویل را به علی (ع) در میان غیر از رسول اکرم (ص) می رساند (همان جا).

۵. قیصری در شرح خود بر تائیه ابن فارض، تأویل را بر دو قسم می شمرد: ۱. تأویل عمومی که هر دانشمند آگاه به قواعد لغت و فقه و تفسیر، قادر به آن است؛ ۲. تأویل اختصاصی که تنها از باطن رسول خدا (ص) (و نه از قواعد علوم) فهمیده می شود. قیصری می گوید این علم دوم (تأویل اختصاصی) مقول به تشکیک است و با تفاوت درجات سالکان و اولیاء متفاوت می شود. وی در این مورد، چهار درجه ظهر و بطن و حد و مطلع را برمی شمرد و توضیح می دهد و سپس بیان می کند که مرحله پایانی یعنی مطلع، به کشف کلی تجلیات اسماء و صفات و ذات مربوط است و تنها برای اولیاء سترگ از طریق درجات عالی کشف، قابل تحقق است و با علم به وضع لغات و اصول و فروع استنباط و... به دست نمی آید. وی در نهایت با توجه به تعبیر «أوضح المشکل» در بیان ابن فارض، اظهار می کند که این مرحله نهایی از تأویل اختصاصی، صرفاً مختص امیرالمؤمنین علی (ع) است و اگر کسی در این مرحله چیزی بیابد تنها از طریق اوست (قیصری، شرح تائیه، ص ۱۶۴-۱۶۳).

۶. صائن‌الدین ترکه نیز در شرح نظم‌الدر، همسان با قیصری، نسبت اتصال رقایق حقیقی (عوالم روحی و الهی) را به لواحق صوری (عوالم مثالی و مادی) از طریق وجود پیامبر اکرم (ص) می‌شمرد و نتیجه می‌گیرد که صرفاً رسول خدا (ص)، خبردهنده از تمامی حقایق و معارف است و این اختصاص، به حکم «انا مدینه العلم و علیُّ بابها» تنها به حضرت علی (ع) سرایت نموده و دیگران از این اختصاص بی‌بهره‌اند (ترکه، شرح نظم‌الدر، ص ۲۷۰).

موارد یادشده در بیان مطلب مورد نظر در این مقاله کافی به نظر می‌رسد و لذا به جهت رعایت اختصار علمی، از گزارش موارد متعدد دیگر صرف نظر می‌شود. در گزارش یادشده روشن شد که اختصاص علم تأویل اعلا و در بالاترین مرحله که خبر از حقایق نهایی امور و آیات می‌دهد، در فضای عرفان نظری، پس از رسول مکرم اسلام (ص) به امیرالمؤمنین علی (ع) تعلق دارد و اگر دیگران هم از این علم بهره‌ای دارند به واسطه تقییدی وجود حضرت خواهد بود. به عبارت دیگر رسول الله (ص) این علم را به حضرت امیرالمؤمنین (ع) منتقل نمود و از آن پس، هر دوی ایشان بالاصاله از این علم بهره‌مند بودند. اما دیگران، تنها به تبع امیرالمؤمنین (ع) از آن اطلاع می‌یابند و این تبعیت، به معنای انتقال علم به همان نحوی که میان رسول الله (ص) و امیرالمؤمنین (ع) رخ داد، نیست و این علم در دیگران هیچ‌گاه بالاصاله نبوده، همواره با واسطه حضرت علی (ع) می‌باشد. همچنین روشن شد که همه مباحث در این خصوص، حول محور بیان ابن‌فارض در تائیه می‌چرخد.

استدلال عرفانی بر انحصار

با توجه به بیان عارفان، از طریق مبانی عرفانی، می‌توان استدلال‌هایی بر انحصار یادشده ارائه نمود که مهم‌ترین آن‌ها در ادامه ارائه می‌شود. در این استدلال‌ها افزون بر جهت عقلی و منطقی که در چارچوب مبانی عرفانی مورد نظر قرار داشته، جهت توصیفی و گزارشی نیز مراعات شده و کوشش شده از بیان‌ها و عبارات خود عارفان در جهت استدلال بهره گرفته شود. البته روشن است که جمع دو جهت یادشده در این قسمت، موجب شده است نویسنده، توضیحات، تبیین‌ها و گاه نکته‌سنجی‌هایی در کار بیفزاید و تقدیم و تأخیرهایی در عبارات و بیان‌ها اعمال کند.

۱. استدلال از طریق «قرابت» (قرب وجودی به رسول اکرم (ص))

الف. گذشت که دو مؤلفه مهم از تحلیل تأویل قابل دستیابی است: ۱. علم شهودی و ۲. نیل به تأویل نهایی تنها از طریق وصایت (نیل بالوصایة). برای مؤلفه دوم چنین استدلال شد که طبق مبانی عرفان، حضرت رسول اکرم (ص) به عنوان مصداق اتم انسان کامل، تنها واسطه جامع و کامل مطلق میان حق و خلق است و لذا تنها طریق دستیابی اصالی به تأویل نهایی و جامع، انتقال وجودی علم از طریق ایشان است که این انتقال، همان محتوای "وصایت" است.

ب. قیصری در تبیین نبوت، آن را بر دو قسم می‌شمرد و می‌گوید نبوت عامه آن است که مقرون به رسالت و شریعت است و نبوت خاصه، آن که با شریعت همراه نیست؛ همچنین نبوت، عطای الهی است و محصول خواندن کتب و تحصیل دانش نیست. نتیجه نبوت، اخبار از ذات و صفات و افعال الهی و همچنین اخبار از احکام و حشر و ثواب و عقاب است. قیصری بیان می‌کند که نبوت عامه، دارای باطنی است که عبارت از ولایت است و پیامبر با باطن ولایت اش از خداوند اموری را اخذ می‌کند و به مرتبه نبوت اش که جنبه ارتباط با خلق است ابلاغ می‌کند و این ابلاغ، بدون شریعت ممکن نیست. بنابراین شریعت را قیصری مانند دیگر عارفان عبارت می‌داند از آنچه که پیامبر می‌آورد و کتاب و سنت و هر چه که از آن استنباط می‌شود، جزئی از آن است. وی می‌گوید کتاب، دارای چهار مرتبه ظاهر و بطن و حد و مطلع است: ظاهر، مفاهیمی است که از لفظ به ذهن سبقت می‌گیرد؛ بطن، اموری است که لازمه مفاهیم سبقت گرفته بر ذهن است، حد، انتهاء فهم و عقول بشری در درک کتاب به شمار می‌رود و مطلع، اسرار الهی و اشارات ربانی است که از کتاب به واسطه کشف و شهود یافت می‌شود و مورد اطلاع قرار می‌گیرد. ظاهر را عوام و خواص می‌فهمند؛ بطن را خواص درک می‌کنند؛ حد را کاملان می‌شناسند و مطلع را اولیاء بزرگ الهی درمی‌یابند. بدین ترتیب، شریعت دارای ظاهر و باطنی است و مدارج عالمان در این ظاهر و باطن متفاوت و متعدد است و میان آنها از حیث رتبه، ارتباط عالمیت و اعلیت به نحو تشکیکی برقرار است (قیصری، رسائل (مجموعه رسائل معرفت)، ص ۴۹).

وی پس از بیان مطالب فوق چنین می‌گوید:

والذی نَسَبْتُهُ اِلَى وَلِيهِ اَتَمَّ و قَرِبَهُ مِنْ رُوحِهِ اَقْوَى، كَان عِلْمُهُ بظَاهِرِ الشَّرِيعَةِ و بَاطِنِهَا اَكْمَل،
وَالعَالَمِ بِالظَّاهِرِ و الْبَاطِنِ اَحَقَّ اَنْ يُتَّبَعَ، لِغَايَةِ قَرِبِهِ بِنَيْبِهِ و قُوَّةِ عِلْمِهِ بِرَبِّهِ و اِحْكَامِهِ و كَشْفِهِ
حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ و شَهُودِهِ آيَاهِ (همان، ص ۵۰).

قیصری در این عبارت به دو محور شهود و نزدیکی و قرب نسبت به رسول و نبی اشاره می‌کند که به ترتیب به دو مؤلفه علم و وصایت را که از تحلیل تأویل اعلیٰ به دست آوردیم، ناظر است. وی در این عبارت، گزاره‌ای کلی را می‌گوید که در حکم کبری برای استدلال پیش رو است. وی می‌گوید هر که نسبتش و نزدیکی‌اش به پیامبرش کامل‌تر و قوی‌تر باشد، با استفاده از وجود نبی‌اش، علمش به ظاهر و باطن شریعتش بیشتر خواهد بود و کسی که عالم به ظاهر و باطن شریعت است، برای اینکه از او پیروی شود، سزاوارتر از بقیه است که دلیل این مطلب همان برخورداری او از غایت قرب به پیامبرش و از نهایت قوت علم و شهود نسبت به حقایق اشیاء است.

بیان جندی در توضیح و تحلیل معنای «آل» می‌تواند تکمیل‌گر مطلبی باشد که از قیصری نقل شد. جندی در تعریف اصطلاحی «آل» با توجه به ریشه لغوی این کلمه (أ، و، ل)، می‌گوید آل عبارت است از نزدیکان یک فرد که امور آن فرد، به آنها بازمی‌گردد و مؤول است. این تعریف به نحو جالبی، دربردارنده دو معنای بازگشت و نزدیکی (قرب) است. وی «آل» را چهار نوع می‌داند: ۱. آل صوری و معنوی (کامل‌ترین قسم آل)؛ ۲. آل معنوی؛ ۳. آل صوری؛ ۴. هر فردی که حتی اندکی از خُلق و امور معنوی رسول اکرم (ص) را دارد. سرّ این چهار نوع در این است که رسول خدا (ص) نیز چهار صورت قابل تفکیک دارد: صورت طینی و عنصری، صورت دینی و شرعی، صورت نوری روحی، صورت معقول معنوی (جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۸). در تمامی چهار نوع یادشده از آل در کلام جندی، محور مفهومی اصلی، قرابت و انتساب وجودی است که بر وصایت یادشده در بحث تأویل، انطباق دارد. همچنین با توجه به انواع تأویل در عبارات جندی، درمی‌یابیم که این انتساب‌ها و قرابت‌های وجودی به رسول اکرم (ص)، می‌تواند دارای درجات مختلفی به نحو تشکیکی باشد و طبق تصریح خود جندی، مراتبی را به ترتیب از دورتر به نزدیک‌تر شامل می‌شود که فی‌المثل برخی از این مراتب، عبارت است از: همه عالم، مؤمنان، اوتادی که به نحو مادی و طینی نیز قرابت داشته باشند (همان‌جا).

به‌طور خلاصه عبارات قیصری و نیز جندی در مجموع، بیان‌گر این نکته بود که با توجه به تشکیکی بودن مراتب و درجات سلوکی، مدارج مختلفی در قرب وجودی به رسول اکرم (ص) قابل فرض است و روشن است که در این میان، هرچه قرب وجودی به پیامبر (ص) بیشتر باشد، انتقال وجودی علم، درجه بالاتری خواهد داشت و نهایی‌ترین مرتبه علم نیز که مشتمل بر

مرتبه اعلاى علم تأویل است، در نهایی ترین قرب وجودی به حضرت رسول (ص) امکان تحقق می یابد.

ج. عارفان بزرگ اسلامی از طریق شهود و دیگر مبادی علمی، بالاترین فرد را از لحاظ قرب وجودی به رسول خدا (ص)، امیرالمؤمنین علی (ع) می دانند و این رتبه را مختص ایشان می شمردند. برای مثال به این عبارت از شیخ اکبر محیی الدین - که به جنبه های متعدد دیگری از این استدلال اشاره دارد - توجه کنید:

كان الله و لا شيء معه و هو الآن على ما عليه كان... فلما أراد وجود العالم... انفع عن تلك الإرادة المقدسة... حقيقة تسمى الهباء هي بمنزلة طرح النباء الجص لفتح فيها ما شاء... وهذا هو اول موجود في العالم و قد ذكره على بن ابي طالب رض و سهل بن عبدالله ره و غيرهما من المحققين ثم... فلم يكن اقرب اليه قبولا في ذلك الهباء أأ حقيقة محمد ص فكان مبتدأ العالم بأسره و اول ظاهر الوجود... و اقرب الناس اليه على بن ابي طالب رض امام العالم و سرّ الأنبياء اجمعين^۲ (ابن عربي، الفتوحات المكية (بولاقي)، ج ۱، ص ۱۳۲).

در این عبارت، اصالت کمال انسانی (انسان کامل) به فرد رسول اکرم (ص) داده شده و ملاک قوت معرفت شناختی ایشان، قوت و وسعت وجودی ایشان دانسته شده است؛ تعبیر «اول ظاهر فی الوجود» به معنی اولین تعیین پس از مقام اطلاق است که مساوق با کمترین قیود وجودی است. و این به معنی احراز بیشترین وسعت وجود شناختی در میان ظهورات (ماسوای حق) است و در نتیجه، ایشان در میان تعینات خلقی نیز نزدیک ترین اکوان به حق و آغازگر عالم (اقرب الی کون و مبتدأ العالم) یعنی اولین مخلوق حق تعالی، خواهد بود.

همچنین ابن عربی تصریح دارد که در میان مظاهر دیگر، نزدیک ترین فرد از لحاظ وجودی به ایشان، حضرت علی بن ابی طالب (ع) است که مانند رسول (ص) امام العالم و مبتدای خلقت (و نه فقط امام انسان ها) است و سر وجودی همه انبیای دیگر (ع)، یعنی وجه خاص آنهاست و به سخنی دیگر، عین ثابت همه انبیاء غیر از رسول اکرم (ص) از عین ثابت حضرت علی (ع) منتشی است، لذا انبیاء (ع) هر کمالی را از مشکات علی (ع) دارند.

در تأیید این بیان از ابن عربی می توان دوباره از عبارات جندی مدد جست؛ در بند «ب» روشن شد که جندی قرب و انتساب به پیامبر مکرم (ص) را دارای درجاتی می داند که ممکن است افراد مختلفی در آن درجات قرار داشته باشند. اما وی مرتبه نهایی این قرب به رسول (ص) را منحصر در فرد می شمرد:

ثم ابتدأت بالصورالکمالیة الأحدیة الجمعیة فی مرتبة الباطن و الولاية بآدم الأولیاء و هو
اول ولیّ مفرد فی الولاية المورثة عن النبوة الختمیة المحمدیة و هو علیّ بن ابی طالب علیه
الصلوة و السلام (جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۲۸۲).

جندی در عبارت فوق، به نسبت میان واقعیت خلایق با ولایت حقیقی پرداخته و علی (ع) را به
سبب آن که در خلق شدن پس از رسول (ص) اول است دارای ولایت حقیقی منحصر به فردی
می‌داند که از نبوت ختمی محمدی، وجوداً به وراثت رسیده است (وصایت). این نشان می‌دهد
که از نظر جندی اولیت انحصاری در خلق و ولایت به عنوان دو امر ملازم در امیرالمؤمنین (ع)،
به معنای انحصار تأویل نهایی در ایشان است (همانجا) و موجب می‌شود وی حتی در علوم
ظاهری نظیر نوع قرائت قرآن کریم، حضرت علی (ع) را دارای علم اعلی و واجب الاتباع بداند
(همان، ص ۴۳۱).

در همین جهت می‌توان به بیان فرغانی نیز اشاره کرد که در ذیل مصرع «و حُزُّ بالولاء میراث
أرفع عارف» می‌گوید علی (ع)، در بالاترین رتبه عارفان است و با اخذ میراث ایشان می‌توان
ارتقاء وجودی یافت (فرغانی، مشارق الدراری، ص ۴۰۶ و منتهی المدارک، ج ۱، ص ۴۱۰).
بدین ترتیب آنچه از این بیان ابن عربی در جهت مورد نظر به دست می‌آید اقریب و وجودی و
علمی حضرت علی (ع) نسبت به پیامبر اکرم (ص) است و اینکه این اقریب منحصر در ایشان
است و دیگری در این رتبه با وی شریک نیست.

با توجه به آنچه گفته شد کبرای کلی مأخوذ از بند «ب» (بیان قیصری در مورد بالاتر رفتن
درجه علم و شهود به وزان بالاتر رفتن درجه قرب به پیامبر و نبی)، به ضمیمه گزاره جزئی مأخوذ
از بند «ج» (بیان ابن عربی در خصوص اقریب مختص علی (ع) نسبت به رسول اکرم (ص)) به
دست آوردیم، نتیجه می‌دهد که علم تأویل اعلی (بالاترین درجه علم تأویل)، در میان انسان‌ها
غیر از پیامبر خاتم (ص)، مختص علی (ع) است. در نتیجه هر که بخواهد چنین علمی بیابد، با
توجه به عدم احراز آن درجه از قرب به نبی مکرم (ص) و اختصاص آن درجه به امیرالمؤمنین
(ع)، تنها به وساطت تقییدی ایشان ممکن خواهد بود و لذا دستیابی دیگران به این درجه از علم،
أصالی نیست، بلکه تبعی است.

۲. استدلال از طریق «خلافت»

می‌دانیم که تأویل نهایی، مختص خلیفه مطلق خداوند در میان خلائق است. از این رو در این قسمت از راه تحلیل مفهوم خلیفه به استدلالی در مورد انحصار تأویل در حضرت علی (ع) می‌پردازیم.

در عرف عرفان، خلیفه را در نسبت با مستخلف‌عنه (کسی که، خلیفه‌ای جایگزین خود دارد) تعریف می‌شود. البته این، از نفس مفهوم لغوی خلافت (جایگزینی) برمی‌خیزد که تنها در نسبت با دیگری معنا دارد. به‌طور کلی خلیفه در عرفان، موجودی است که واسطه تجلی و ظهور مستخلف‌عنه باشد و با ویژگی‌هایش، حقایق و کمالات وجود مستخلف‌عنه را آشکار سازد (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص، ص ۷۱۰). از این رو روشن است که خلیفه کسی است که در احکام و ویژگی‌هایش، تابع مستخلف‌عنه است (همان، ص ۷۲۵). بدین ترتیب، استخلاف، موجب مثلثیت دو سوی آن است (نایجی، شرح تمهیدالقواعد، ج ۱، ص ۵۹۳).

حال در مورد خلافت از حق، باید طبق مبانی یادشده، خلیفه را جایگاه تجلی تام و تمام حق و در نهایت مانند حق دانست و چون حق، جامع تمامی اضداد و کمالات مختلف است (قیصری، شرح فصوص‌الحکم، ص ۱۵۹ و ترکیه، تمهیدالقواعد، ص ۲۱ و ۹۱)، خلیفه نیز به حکم مثلثیت باید بهره‌مند از تمامی کمالات و اضداد ظهوری باشد؛ اما جمع این کمالات و اضداد در یک موجود، موجب اعتدال آن موجود می‌شود. از این رو مشخصه اساسی خلیفه حق، اعتدال مزاج (اعتدال وجودی) است و بنابراین، بالاترین خلیفه حق باید دارای اعتدالی‌ترین مزاج‌ها (اعدل مزاجه) باشد و از هر افراط و تفریطی به دور باشد (قونوی، مفتاح‌الغیب، ص ۱۱۲).

در فرایند نزول (قوس نزول تکوینی)، بر حسب عنایت الهی، برای حصول تناسب میان احوال حضرات روحانی و مقامات فلکی زمینه‌سازی می‌شود و در نتیجه، توجه ارواح و قوای سماوی، توجهی اعتدالی و متناسب و عاری از افراط و تفریط خواهد بود که ثمره آن، حصول موجودی است که از همه نظر دارای اعتدال است و صورت و مظهر اعلای این فرایند، اعتدالی‌ترین وجود و مزاج را خواهد داشت (همان‌جا).

طبق مبانی برگرفته از شریعت و شهود عارفان، این موجود دارای اعتدالی‌ترین مزاج، کسی جز نبی (ص) و علی (ع) نیست (قونوی، مفتاح‌الغیب، ص ۱۱۲) و کسی در این جهت با آنها برابری نمی‌کند. از این رو، خلیفه مطلق خداوند در میان خلائق، این دو هستند. به عبارتی در میان مردم، غیر از رسول اکرم (ص)، هیچ یک از خلیفه‌ها را به جز امیرالمؤمنین علی (ع) نمی‌توان یافت که

چنین اعتدالی داشته باشد و به دور از هرگونه زیاده‌روی و کم‌روی باشد، لذا لزوم صفت اعتدال اعلی برای خلیفه مطلق، حکم می‌کند که پس از پیامبر (ص)، جز برای علی (ع)، قائل به خلافت مطلق و حقیقی نباشیم و خلفای دیگر را به‌رغم امکان برخورداری آنها از برخی فضائل، دارای چنین خلافتی ندانیم (قونوی، اعجاز البیان، ص ۲۵۶). قونوی مفهوم «صراط مستقیم» در سوره حمد را نیز به همین مؤلفه اعتدال پیوند می‌زند و لاجرم تنها راهی را مستقیم تلقی می‌کند که اعتدالی‌ترین راه باشد و لذا صراط مستقیم نیز راه امیرالمؤمنین (ع) است و راه دیگر کسان، راهی است که چون اعتدالی نیست یا منحرف به چپ است یا به راست و به‌رغم برخورداری از خوبی‌هایی، شایسته پیمودن نیست (همان‌جا).

میبدی به نقل از خواجه عبدالله انصاری، ذیل آیه کریمه «انما انت منذر و لکل قوم هاد» (رعد/۷) اقوالی را در تفسیر می‌آورد که یکی از این اقوال از قول ابن عباس و چنین است: رسول اکرم (ص) هنگام نزول این آیه، دستش را بر سینه نهاد و فرمود: «انا المنذر» و به علی (ع) اشاره نمود و گفت: «انت الهادی». وی در توضیح این تفسیر چنین می‌گوید که هر کس از ابوبکر پیروی کند، زاهد می‌شود و هر کس از عمر تبعیت کند، از هیچ ملامتی در راه خدا باکی ندارد؛ اما هر کس از علی (ع) تولی کند و راه بر طریق او بیماید، هدایت می‌یابد (میبدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۵، ص ۱۶۳). عبارت میبدی در بیان حدیث منقول از رسول اکرم ص، دلالت دارد بر این که هر کس از خلفای دیگر تبعیت کند، جنبه‌ای از جنبه‌ها در او تقویت می‌شود؛ اما هر کس از علی (ع) تبعیت کند هدایت می‌شود؛ یعنی به کمال نهایی می‌رسد و این، به آن معناست که همه جنبه‌ها در او تقویت می‌شود و از همین روست که هدایت می‌یابد. به عبارت دیگر به قرینه مقابله از این حدیث می‌توان اعتدال وجودی را در جان امیرالمؤمنین (ع) فهمید.

با توجه به نکات یادشده در بیان این استدلال روشن شد که از منظر مبانی عرفانی، خلیفه مطلق خداوند پس از حضرت رسول (ص)، امام علی (ع) است و صراط مستقیم و هدایت نیز هموست و این امور در وی منحصر است و لذا با توجه به ملازمت علم تأویل با خلافت مطلق و صراط مستقیم و هدایت، درمی‌یابیم که تأویل نهایی پس از پیامبر (ص) در انحصار حضرت علی (ع) می‌باشد.

جمع بندی

ادعای مورد نظر در این مقاله این بود که پس از رسول اکرم (ص)، علم تأویل اعلی و نهایی قرآن کریم که تأویلی ژرف تر و حقیقی تر از آن ممکن نباشد، اختصاص به امیرالمؤمنین حضرت علی (ع) دارد و دیگران هم اگر از این علم تأویل بهره می‌برند، به تبع و به وراثت از ایشان است و ممکن نیست کسی به طور استقلالی و بدون بهره‌گیری وجودی از وی، چنین علمی را دارا باشد. این انحصار از طریق انتقال وجودی علم تأویل از حضرت رسول اکرم (ص) به علی (ع) شکل گرفته است.

تأویل در مراتب نهایی، تنها به نحو شهودی و در مرتبه ولایت و توسط ولی ممکن است. بدین ترتیب تأویل در عرفان، بیشتر به معنی شهودی کاشف از بواطن و حقایق دین و در مرتبه‌ای بالاتر، موصل به این بواطن است که در آن مرتبه، انسان، خود، باطن شریعت می‌گردد. معنای خاص تأویل در عرفان اسلامی همین معنای یادشده است که تنها شامل دین نیست و به دلیل تناظر مراتب طولی و ظواهر و بواطن دین با مراتب طولی هستی و ظواهر و بواطن تکوینی، امور هستی‌شناسانه را نیز در بر می‌گیرد، لذا تأویل شریعت، مساوق با تأویل هستی است و هر امر وجودی نیز قابل تأویل است. از سویی هر امری که تجلی‌گری آن بیشتر و کامل‌تر باشد، تأویل آن، ایصال قوی‌تری نسبت به حقیقت نهایی و مقام اطلاق در بر دارد که نمونه آن، قرآن کریم به عنوان تجلی کلامی جامع حق است، و تأویل نهایی آن، ایصال به بالاترین مقام اطلاق است. همچنین از آن جا که مراتب هستی (ظهورها) و قرآن و انسان، تشکیکی است، تأویل نیز - که به وزان مراتب هستی است - تشکیکی است و متناظر با هر مرتبه از هستی، درجه‌ای از تأویل شکل می‌گیرد که تنها ناقص‌تر از درجه بالاتر است و نه غلط یا باطل. به وزان این درجات، درجاتی از تأویل‌گران وجود دارد که بسته مقام سلوکی و معرفتی خود، درجه‌ای از تأویل را حائز اند و عالی‌ترین درجه تأویل در اختیار عالی‌ترین انسان کامل است.

گزارش و توصیف بیان عارفان در این خصوص، در رتبه نخست قرار دارد که برای این منظور، باید بیشترین سخن را در این باب از تائیه ابن‌فارض شروح و توضیحات آن سراغ گرفت. البته در بسیاری از متون عرفانی دیگر نیز (غیر از تائیه و حواشی و شروحش) این ادعا طرح شده و تبیین گشته است؛ اما اکثر نکات در این باب در پیرامون تائیه و بیت مشهور آن (و أوضح بالتأویل ما كان مشکلاً/ علیٌ بعلم ناله بالوصیة) بیان شده است.

ابن فارض مصری - با این بیت بیان می‌کند که امیرالمؤمنین (ع) تنها فردی است که پوشیده‌ترین حقایق را برای اهلش آشکار کرده است که این تأویلی است که نهایی‌ترین حقایق را در بهترین بیان ممکن ارائه می‌کند، لذا کامل‌ترین تأویل است. وی حصول این علم را برای ایشان، از طریق وصایت وجودی می‌داند که از جانب رسول (ص) بوده است. حضرت علی (ع) به اجماع مسلمانان، تنها وصی رسول اکرم (ص) در دو سطح ظاهری و باطنی بوده است. همچنین وی انحصار این علم را در علی (ع) با اشاره به مشکل بودن این علم برای دیگران، بیان کرده است. فرغانی نیز در توضیح این بیت، حضرت علی (ع) را عالم به تأویل مواردی از آیات و روایات می‌داند که برای دیگر صحابه، مشکل و پوشیده بود و با این بیان به انحصار تأویل در ایشان اشاره می‌کند و عقیده دارد چون پیامبر (ص) وی را وصی خود قرار داد، پس علی (ع) از طریق وصایت، علم رسول اکرم (ص) را نیز دارد و به همین جهت است گفته پیامبر (ص) که من کنت مولاه فهذا علی مولاه. فرغانی مشابه همین استدلال را از طریق مفهوم وراثت تام علی (ع) از رسول اکرم (ص) می‌آورد.

همچنین کاشانی طبق برخی آیات، علم تأویل را منحصر در خداوند و راسخان در علم می‌داند، سپس مصداق حقیقی راسخان در علم را رسول اکرم (ص) و امیرالمؤمنین علی (ع) را برمی‌شمرد و انحصار این علم را در علی (ع) از طریق انا مدینه العلم و علی بابها، تبیین کرده، می‌گوید و باب بودن به این معناست که کسی نمی‌تواند در وادی علم ورود کند جز از طریق او. قیصری نیز با تقسیم تأویل به دو دسته عمومی و اختصاصی، تأویل اختصاصی را تنها از باطن رسول خدا (ص) (و نه از قواعد علوم) قابل فهم می‌داند و با توجه به تشکیکی بودن این تأویل و تفاوت آن با تفاوت درجات اولیاء، به ذکر چهار درجه ظهر و بطن و حد و مطلع برای شریعت و فهم آن می‌پردازد و مرحله پایانی آن (مطلع) را به کشف کلی تجلیات اسماء و صفات و ذات مربوط و تنها به اولیاء سترگ از طریق درجات عالی کشف مختص می‌داند و در نهایت با توجه به تعبیر «أوضح المشکل» این مرحله نهایی از تأویل اختصاصی را صرفاً مختص امیرالمؤمنین علی (ع) می‌شمرد. صائِن الدین ترکه نیز، اتصال رقایق حقیقی (عوالم روحی و الهی) را به لواحق صوری (عوالم مثالی و مادی) از طریق وجود پیامبر اکرم (ص) و صرفاً ایشان را خبردهنده از تمامی حقایق و معارف می‌داند که این اختصاص، به حکم «انا مدینه العلم و علی بابها» تنها به حضرت علی (ع) سرایت نموده است.

با توجه به بیان عارفان، از طریق مبانی عرفانی، می‌توان استدلال‌هایی بر انحصار یادشده ارائه کرد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: ۱. استدلال از طریق «قرابت»؛ ۲. استدلال از طریق خلافت. نخستین استدلال از طریق مفهوم قرابت وجودی حضرت علی (ع) به رسول اکرم (ص) است. دو مؤلفه مهم تأویل یعنی ۱. علم شهودی و ۲. نیل به تأویل نهایی تنها از طریق وصایت بود که در مورد مؤلفه دوم باید گفت رسول اکرم (ص) به عنوان مصداق اتم انسان کامل، تنها واسطه جامع و کامل مطلق میان حق و خلق بوده، تنها طریق دستیابی به تأویل نهایی و جامع، انتقال وجودی علم از طریق ایشان است (وصایت). با توجه به تشکیکی بودن مراتب و درجات سلوکی، مدارج مختلفی در قرب وجودی به رسول اکرم (ص) قابل فرض است و روشن است که در این میان، هرچه قرب وجودی به پیامبر (ص) بیشتر باشد، انتقال وجودی علم، درجه بالاتری خواهد داشت و نهایی‌ترین مرتبه علم نیز که مشتمل بر مرتبه اعلای علم تأویل است، در نهایی‌ترین قرب وجودی به حضرت رسول (ص) امکان تحقق می‌یابد. عارفان بزرگ اسلامی از طریق شهود و دیگر مبادی علمی، بالاترین فرد را از لحاظ قرب وجودی به رسول خدا (ص)، امیرالمؤمنین علی (ع) می‌دانند و این رتبه را مختص ایشان می‌شمرند. بدین ترتیب علم تأویل اعلی مختص علی (ع) خواهد بود.

استدلال دوم از طریق مفهوم خلافت و نشانه اصلی آن یعنی اعتدال مزاج پیش می‌رود. تأویل نهایی، مختص خلیفه مطلق خداوند در میان خلائق است. در عرفان، خلیفه موجودی است که واسطه تجلی و ظهور مستخلف‌عنه و در احکام و ویژگی‌هایش، تابع مستخلف‌عنه است و در نتیجه استخلاف، موجب مثلثیت دو سوی آن است. طبق این مبنا، چون حق، جامع تمامی اضداد و کمالات مختلف است، خلیفه حق نیز به حکم مثلثیت باید بهره‌مند از تمامی کمالات و اضداد در مقام ظهور و بالتجیه دارای اعتدال مزاج باشد و بنابراین، بالاترین خلیفه حق، دارای اعتدالی‌ترین مزاج‌ها (اعدل مزجه) و از هر افراط و تفریطی به دور خواهد بود. اما طبق شریعت و شهود عارفان، این موجود دارای اعتدالی‌ترین مزاج، کسی جز نبی (ص) و علی (ع) نیست از این رو، خلیفه مطلق خداوند در میان خلائق، این دو هستند. پس لزوم صفت اعتدال اعلی برای خلیفه مطلق، حکم می‌کند که پس از پیامبر (ص)، جز برای علی (ع)، قائل به خلافت مطلق و حقیقی نباشیم (و خلفای دیگر را به‌رغم امکان برخورداری آنها از برخی فضائل، دارای چنین خلافتی ندانیم) و با توجه به ملازمت علم تأویل با خلافت مطلق اختصاص تأویل نهایی به حضرت علی (ع) اثبات می‌گردد.

یادداشت‌ها

۱. ظاهراً این کتاب از عزالدین محمود کاشانی است و برخی به اشتباه آن را به عبدالرزاق کاشانی نسبت داده‌اند.
۲. این عبارت در برخی از نسخ جدیدتر فتوحات مکیه ابن عربی، دستخوش تغییراتی شده است؛ اما قدیم‌ترین نسخه، حاوی همین عبارات است.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، الامالی، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶.
- ابن الفارض، عمر، دیوان، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
- ابن عربی، الفتوحات المکیة، بی‌جا، بولاق، بی‌تا.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- بالی‌زاده الحنفی، مصطفی بن سلیمان، شرح فصوص الحکم، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
- ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد، شرح نظم الدر، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۴.
- ترکه، صائن‌الدین علی و نائجی، محمدحسین، شرح التمهید فی شرح قواعد التوحید، قم، اشراق، ۱۳۸۶.
- جرجانی، علی بن محمد و ابن عربی، محیی‌الدین، التعریفات و یلیه اصطلاحات ابن عربی، تهران، ناصرخسرو، بی‌تا.
- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- راغب اصفهانی، ابی‌القاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تهران، کتابفروشی مرتضوی، بی‌تا.
- عاملی، شیخ حر محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ ق.
- فرغانی، سعید بن محمد، مشارق الدراری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، منتهی‌المدارک فی شرح تائیه ابن الفارض، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۷.
- قاشانی (کاشانی)، عبدالرزاق بن احمد، کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۵.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، ینابیع المودة لدوی القربی، قم، دارالاسوة، ۱۴۲۲ ق.
- قونوی، صدرالدین و فناری، حمزه، مفتاح الغیب و مصباح الانس، تهران، مولی، ۱۳۷۴.

- قیصری، داوود بن محمود، شرح تائیه الكبرى، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۴.
- _____، مجموعه رسائل معرفیه (رسائل القیصری)، بیروت، ناشرون، ۲۰۱۵.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران، امیرکبیر، بی تا.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی