

تحلیل تأویل ابن عربی از کفر قرآنی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۲

محمدعلی اسدی نسب*

چکیده

یکی از مطالب فلسفه دین اسلامی، نحوه فهم دین و نصوص اصلی آن به خصوص قرآن است و در این عرصه بیشترین ابهام و پرسش بر سر تأویلات قرآنی است. بر اساس قواعد فهم متن قرآنی، تأویل قرآن نباید با صراحت یا ظواهر آیات مخالف باشد؛ در غیر این صورت هر مطلبی را می‌توان به هر آیه‌ای منتسب کرد. اما عارفانی مانند ابن عربی در کتب خود از جمله در فتوحات مکیه، ذیل آیاتی مطالبی بیان داشته‌اند که از منظر تفسیری و قواعد مربوطه، مخالف صراحت یا ظاهر قرآن است. این نوع تفاسیر معرکه آرا و پیوسته شاهی در دست منکران تفسیر عرفانی بوده است و تا کنون این نوع برداشت‌ها، تحلیل و توجیه نشده است و ضرورت دارد این مانع بزرگ تفسیر عرفانی بررسی گردد. در این نوشته به گونه‌ای مختصر، بعد از تأویلات ابن عربی از آیات ۶ و ۷ سوره بقره، توجیهاتی را بیان و هر یک را تحلیل خواهیم کرد. در این نوشته با روش کتابخانه‌ای و تحلیل عقلانی بر اساس اصول استنباط از نصوص و مبانی و قواعد فهم قرآن در راستای تحلیل تأویلات مخالف ظاهر، برای اولین بار شش توجیه بیان می‌شود و درباره آنها داوری می‌گردد.

واژگان کلیدی: قرآن، کفر عرفان، کفر قرآنی، تأویل، مقام فناء، ابن عربی.

۱۳۵

پیش

سال بیست‌وهشتم / شماره ۱۰۹ / پاییز ۱۴۰۲

مقدمه

ادیان آسمانی دارای متون مقدسی اند که دارای اهمیت محوری برای اهل ادیان بوده و هست و همواره در نحوه فهم این متون میان گروه‌های مؤمنان، مباحثی طرح شده و گاهی به نزاع‌های طاق‌سوزی رسیده است؛ به گونه‌ای که هر یک از این گروه‌ها یکدیگر را در حد تکفیر متهم کرده‌اند؛ از این رو یکی از مسائل مهم فلسفه دینی فهم این متون و مبانی و قواعد خاص آن بوده و هست. در اسلام چند گرایش مهم برای فهم این متون طرح شده که یکی از مهم‌ترین آنها گرایش عرفانی و فهم شهودی و تأویلات همسو با چنین نگرشی است. عارفان معتقدند فهم متون و معرفت به آن، دارای مراتب مختلفی است و مرتبه عالی فهم این متون، درک عمیق شهودی معارف توحیدی به واسطه تصفیه نفس و در نتیجه حصول معرفت عرفانی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۵۱)؛ چراکه غایت نزول آیات قرآنی توحید شهودی است که همه پیامبران برای دعوت به آن مبعوث شده‌اند (انبیاء: ۲۵). از این رو همه اجزا و شاکله اسلام بر محور معرفت متعالی به حضرت باری جریان دارد (ر.ک: آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ۲۰۷-۲۰۹). در این مسیر، اهل معرفت، در عرفان اسلامی برای تحقق این غایت مقدس، تعمق‌های فراوان نموده و با رویکرد عرفانی در تفسیر، خدمات فراوانی به جهان اسلام کرده‌اند.

سهم این عربی در عرصه علوم اسلامی و عرفان قرآنی و نحوه فهم آن بسیار وسیع و عمیق است. وی پدر عرفان نظری است و بزرگان عرفان اسلامی نه تنها از ایشان همواره به بزرگی یاد کرده و او را ستوده‌اند، بلکه گاهی عمر خود را صرف فهم آثار وی و شرح آرای ایشان نموده‌اند. این بزرگان و شارحان، عالمانی ربانی و از نظر تدین و تقوا سرآمد روزگار خود بوده و به دنبال هیچ کجی و بدعتی نبوده‌اند. این مطلب را از آن رو متذکر شدیم تا مخالفان و طعنه‌زندگان تأمل بیشتری نمایند که وقتی چنین فرزانه‌گانی، ابن عربی را چنین می‌ستایند و او را مرجعی مهم در علوم و معارف باطنی اسلام می‌شمارند، دست کم احتمال دهند که شاید مطالب غیر مأنوس ابن عربی را حکمتی باشد و برای آنها تأویلی باشد که در زبان امثال ابن عربی قابل فهم آید؛ در نتیجه با نگاه ظاهری روی به انکار نیاورند و خود و دیگران را از این سفره محروم ن سازند. امام خمینی افرادی را که بدون آشنایی با زبان اهل عرفان، آنان را انکار و مقامات معرفتی ایشان را رد می‌کنند، به شدت سرزنش می‌کند و ایشان را

قطاع الطريق می‌نامد (ر.ک: امام خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۱۵۴).

یکی از موارد ابهامی و اختلافی بین مفسران و برخی از عارفان، مفهوم کفر در قرآن است. عمده بحث در این مورد تضاد میان کفر عرفانی و کفر قرآنی است؛ چراکه بر اساس ظواهر آیات و با عنایت به روایات تفسیری و نظر مفسران و عموم فقیهان و متکلمان، کفر قرآنی به معنای پوشیدن حقایق ایمانی و آثار رحمانی و انکار توحید الهی است و این امری مذموم و سبب دخول در جهنم و دارای پیامدهای ناگوار دیگر است. چنین کفری مورد مذمت همه آیات قرآنی است و نمی‌شود آن را با قرآن و مبانی دینی سازگار دانست. اما کفر عرفانی نوعی از مرتبه سلوک انسان و لازمه شهودات عارفان در طی مسیر حق است و انسانی که در این کفر گرفتار است، در واقع سالکی است که نظر به غیر خدا ندارد و از غیر حق چشم پوشیده و به همه غیر خدا کافر گردیده است. در این باره و با نگاهی دیگر برخی از این نوع سخنان به‌خصوص آنچه ابن عربی ذیل آیات ۶-۷ سوره بقره در توجیه کفر کافران بیان داشته‌اند، بررسی می‌شود. به گمان ما مطالب ایشان را می‌توان به شکلی و نیز با توجه به افق دید و زبان ابن عربی در فتوحات تا اندازه‌ای شفاف کرد و شاید بتوان تنها این نوع تأویلات در ذیل آیات در این مورد و موارد مشابه را در حد نوعی عدم رعایت مصلحت‌سنجی و ذکر مطلبی مافوق عقول بسیاری از افراد در بیان آیات کاهش داد؛ چراکه راه برای انحرافات در عرصه تفسیر برای بیماردلان را می‌گشاید و بهتر بود قصد حقیقی مؤلف با شرح بیان می‌شد تا دیگران بهانه‌ای برای انکار عرفان و عارفان و تفسیر عرفانی نیابند و از سوی دیگر باب انحراف در تأویل عرفانی برای انحراف‌گرایان باز نگردد.

در این نوشته لازم است ابتدا سخن ابن عربی را در فتوحات ذیل آیات ۵-۶ سوره بقره به عنوان نمونه‌ای از تأویل یا تفسیر خلاف ظاهر بیان نماییم و پس از آن توجیهاتی از کلمات خود ابن عربی و شاید برخی دیگر در حل معما البته با نقد و تحلیل این توجیهات بیان نماییم.

نقل کلام ابن عربی

در سوره بقره آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَذَّرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ، خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ: کسانی که کافر شدند،

برای آنها تفاوت نمی‌کند که آنان را [از عذاب خداوند] بترسانی یا نترسانی، ایمان نخواهند آورد، خدا بر دل‌ها و گوش‌های آنان مهر نهاده و بر چشم‌های آنها پرده افکنده شده و عذاب بزرگی در انتظار آنهاست» (بقره: ۶-۷).

ابن عربی ذیل این دو آیه می‌گوید: خلاصه بیان در این باره آن است که خداوند می‌فرماید: ای محمد کسانی که کفر ورزیدند، محبت خود را درباره من از دیگران پنهان نمودند، بر ایشان یکسان است که آنان را به عذاب و تهدیدی که تو را به آن ارسال نمودم، بیم دهی یا آنکه با کلام من بیمشان ندهی، چراکه ایشان درکی از غیر من ندارند، تو می‌خواهی آنان را با خلق من بیم دهی، در حالی که آنان غیر من را نه درک کرده‌اند و نه مشاهده نموده‌اند، پس چگونه به تو ایمان آورند، در حالی که من بر قلب ایشان مهر زده‌ام؟ جایی برای غیر من در قلبشان نیست و نیز بر گوششان مهر نهاده‌ام، پس در جهان کلامی از غیر من نمی‌شنوند و بر چشمشان، هنگام مشاهده من، پرده‌ای از نور و روشنائی ام افکنده‌ام که دیگر غیر مرا نمی‌بینند و برای ایشان عذابی بزرگ از سوی من است که آنان را پس از این منظره عالی، مشمول انذار و بیم تو قرار می‌دهم و از مشاهده خود محجوبشان می‌کنم. همان گونه که با تو ای محمد پس از مقام «قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ قَرِيبًا» چنین کردم و تو را به ورطه کسانی که در مقابله تکذیب می‌کردند و انکارکنندگان وحی ای که از سوی من آن وحی را برای آنان آورده‌ای انکار می‌کردند، پایین آوردم؛ در نتیجه چیزهایی از ایشان می‌شنوی که دل‌تنگت می‌کند، پس کجاست آن شرح صدری که در معراجت مشاهده نمودی؟ پس چنین اندامینان من بر خلقم، همان‌هایی که خشنودی خود را از ایشان پنهان می‌کنم و هیچ‌گاه بر ایشان سخط نمی‌ورزم (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۱۵).

چنان‌که بر همگان روشن است، این برداشت خلاف برداشت نوع مفسران است؛ زیرا اولاً با سیاق و لحن آیه مخالف است؛ ثانیاً با عنایت به کاربرد کافر در لسان قرآن، مراد از کافران، کافران در امور اعتقادی مانند ایمان به پیامبر ﷺ، معاد و توحید است؛ ثالثاً مراد از ختم، مهر زدن بر قلب انسان کافری است که روی به سوی هدایت و مسلمانی ندارد؛ رابعاً مراد از عذاب همان عذاب جهنم است؛ زیرا مربوط به مجازات کافری است که روی به سوی هدایت ندارد؛ از این رو این برداشت بر اساس قواعد تفسیری از این دو آیه با ظهور بلکه نص آنها مخالف است. علاوه بر همه اینها با روایات مربوطه نیز در تضاد است؛ چراکه این نوع کفر در روایات به انکار توحید و کفر از

روی جهل و نادانی تفسیر شده است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲).

حال باید پرسید: آیا در ورای چنین برداشتی سرّی نهفته است و آیا چنین برداشتی می‌تواند دارای توجیهی مقبول باشد و آیا بر اساس روایت شریف مانند «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَ لِلْبَطْنِ بَطْنَ» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۱)، می‌توان با توجیهی آن را مصداقی از بیان بطن آیات برشمرد، به گونه‌ای که با سیاق و روایات تفسیری در تضاد نباشد؟
در این راستا چند توجیه قابل طرح است که عبارتند از:

توجیه اول: تطبیق بر اولیای الهی در سیر نزول

ابن عربی اثر با نام «بسط ما أوجزناه في هذا الباب (الأولياء في صفة الأعداء)» دارد که در ذیل آن می‌گوید: بنگر که چسان خداوند اولیای خویش را در صفت دشمنان خود پنهان نموده است و این چنان است که خداوند چون امینان خود را از اسم لطیف خویش ابداع نمود و برای آنان با اسم جمیل تجلی کرد، آنان به خدا محبت داشتند، غیرت از صفات محبت است که از دو جهت مختلف در محبوب و محب تحقق دارد و اولیای الهی به علت غیرتی که بر دوستی خدا دارند، محبت خدا در قلب خود را پنهان نمودند؛ مانند شبلی و امثال وی و خداوند هم به سبب همین غیرت آنان را از اینکه شناخته شوند، مخفی نمود و فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا...»؛ یعنی آنچه از اسرار وصل در مشاهداتشان برای آنان عیان گردید، پنهان نمودند؛ پس خداوند فرمود بایستی شما را با صفاتم از ذاتم محبوب نمایم؛ پس آنان برای چنین حالتی آماده شدند، اما استعداد آن را نداشتند؛ پس ایشان را بر زبان پیامبرانم در آن عالم بیم دادم؛ ولی آنان از انداز چیزی را نشناختند؛ چون آنان در مقام جمع بودند و پیامبران - که در سفر چهارم بودند- آنان را در مقام تفرقه و از عالم تفصیل مخاطب قرار دادند؛ در حالی که آنان از عالم تفصیل چیزی نمی‌شناختند و برای آن خود را آماده و مستعد نکرده بودند و به سبب غیرت از سوی حق در آن وقت بر دلشان سلطان محبت حاکم شده بود و خداوند به علت آنکه ایشان را ناشنوا کرده بود و نمی‌توانستند پاسخ رسول را بدهند، پیامبر خود را از طریق روحانیت خود و قرآن آگاه نمود و فرمود: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ»؛ پس دیگر آنان گنجایش غیر خدا را ندارند «وَعَلَى سَمْعِهِمْ» که

دیگر غیر از کلام خدا را که بر زبان اهل عالم است نمی‌شنوند. آنان تنها کلام الهی را در عالم مشاهده می‌کنند که با خداوند با لغات آنان تکلم کرده است «وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ». این غشاه از نورانیت اوست؛ زیرا این غشاه نور درخشش آن است که جلالت و هیبت، از آن اوست، او صفتی را می‌خواهد که در آن برای ایشان در ابتدا تجلی نموده است. پس آنان را در دریا‌های لذات با مشاهده ذات باقی گذاشت و به آنان گفت که لاجرم باید عذابی عظیم بر شما وارد آید (دوری از عالم الوهی)؛ اما آنان درک نکردند که عذاب چیست؛ چون صفتشان با صفات الهی متحد بود؛ به همین علت برای آنان عالم کون و فساد را ایجاد نمود - به دنیا و عالم کثرات توجه کردند- و در این هنگام آنان را به همه اسما آگاه نمود (مقامی همانند مقام حضرت آدم یافتند) و آنان را بر عرش رحمانی پایین کشید و در این نزول، عذابی برای آنان بود؛ چراکه آنان تا قبل از این نزد خدا و در خزائن عوالم غیبی او بودند و آن‌گاه که فرشتگان بر وجود آنان آگاه شدند، خود را به سجده افکندند و آنان به فرشتگان اسما را تعلیم دادند؛ اما -برخی افراد همانند- ابویزید (بایزید بسطامی) طاقت ایستادن نداشت و توان تحمل این عذاب را نداشت و از همان لحظه در حق فانی شد. خدا گفت حبیب و دوستم را به من برگردانید؛ چراکه او بر دوری من هیچ صبر ندارد. پس او در حجاب شوق و مخاطب بودن با حق قرار گرفت؛ اما کافران (افراد دیگر) باقی ماندند و از عرش به کرسی نازل شدند و برای آنان دو پا آشکار شد که با تکیه بر آن دو پا در ثلث آخر آن شب روی آسمان دنیای نفسانیت فرود آمدند و دنیاپرستان و پای در گل زمین ماندگان را که توان بر عروج نداشتند مورد خطاب قرار دادند و به آنان گفتند: آیا دعا کننده‌ای هست تا دعایشان اجابت شود؟ آیا توبه کننده‌ای هست تا توبه‌اش پذیرفته شود و آیا استغفارکننده‌ای یافت می‌شود تا آمرزیده شود و این ندا تا سپیده صبح تداوم یافت و در این هنگام روح عقلی نورانی آنان آشکار گشت و به همان جایی که آمده بودند، بازگشتند. پیامبر ﷺ فرمود: هر آن کس که وصل شده است به وصال خود تا سحر ادامه دهد که این زمان، از اوقاتی است که هر آنچه در قبور مدفون شده است، برانگیخته خواهد شد. پس هر بنده‌ای که از مکر خدایی، خود را بر حذر ننماید، شخصی فریب خورده است، این مطلب را خوب درک نما (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۵).

از عبارات‌های ابن عربی این نتیجه حاصل می‌شود که در قوس نزول، عده‌ای روحانی باقی

می مانند و غرق در تماشای حضرت حق می شوند و توان خروج از عالم وحدت را پیدا نمی کنند. گرچه در ظاهر جسمشان در میان مردم است، اما گویا در دنیا نیستند.

تحلیل توجیه فوق

همان گونه که از عبارت فوق روشن است، می توان گفت کلام ابن عربی متعلق به گروهی در مراتب نزول به عالم محسوس است. آنچه ابن عربی در این عبارت گفته است، مربوط به کسانی است که در قوس نزول اند و بناست به عالم دنیا تنزل کنند نه آنان که در قوس صعود قرار گرفته اند و بعداً به فناء می رسند. بر این مبنا اصلاً اینجا بحث تکلیف و کفر و ضلالت مصطلح معروف مطرح نیست. در اینجا فقط این پرسش می ماند که این مطلب چه نحو ارتباطی با متن و سیاق قرآنی آیات مربوطه خواهد داشت؟

ظاهراً مراد ابن عربی از تأویل مورد اشاره تأویل طولی نیست، بلکه تأویل عرضی است. تأویل طولی معنایی در ادامه معنای اول و دارای قدر جامع با معنای برخاسته از ظاهر آیات است؛ اما تأویل عرضی از باب تعدد معناست که به کلی معنای تأویل طولی متفاوت است. این نوع تأویل را اگر نتوانیم از لغت و عرف اخذ کنیم، باید وابسته به تأویل معصوم یا محصول شهود خود عارف باشد. در صورت اول در ظرف صحت سند برای همگان معتبر است و در صورت دوم تنها برای خود عارف می تواند معتبر باشد.

توجیه دوم: نظیر تطبیق بر عارف سالک در سیر صعود

در عبارت ابن عربی کافر بر انسان عارف اطلاق شده است. اصل این معنا با عنایت به عبارت شهید سید مصطفی خمینی امر ممکن است؛ زیرا آن گاه که ایشان بر اساس روش و مشرب عارف و سالک آیه ۶ سوره بقره، «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا» را شرح می دهد، می گوید: کسانی که کافر شدند و به حسب مراتب ضلالت، گمراه گشتند، در هر مرتبه ای از ضلالت باشند، به حسب همان مرتبه از نوعی ضلالت برخوردارند [و تا زمانی که در آن مرتبه هستند] ایمان به چیز دیگری نمی آورند؛ در نتیجه انذار و عدم انذار نسبت به ایشان مساوی است. بنابراین هر کس که در مرتبه اول ضلالت

باشد که به آن ضلالت ذاتی و شقاوت فطری اکتسابی گویند، حکمش چنین است و کسی که در درجه اول هدایت باشد یا در سفر سوم از سفرهای چهارگانه روحانی باشد، سزاوار است که در حق او گفته شود که اینان کسانی اند که ایمان نمی آورند و بر ایشان مساوی است که اینان را بیم دهی یا بیم ندهی و از این جهت است که در آیه ۶-۷ سوره فاتحه خوانده می شود: «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ»؛ همان گمراهانی که حیران و سرگشتگان جمال و جلال الهی اند که ساکن آن مرتبه اند و از آن مرتبه ای که دارند، باز نمی گردند و خود در آن مرتبه مضمحل و هلاک شدند و در فنای حق فانی گشتند و به بقای او باقی شدند. نزدیک به همین مطلب این است که می گوید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا» کسانی که به توحید ذاتی کافر شدند، حال چه کفرشان ناشی از فطرت محجوب از حق باشد یا کسانی که به وحدت اطلاقی حق کافر و منکر باشند که کفرشان از شقاوت ذاتی اکتسابی حاصل شده باشد، هردو گروه مؤمن نیستند و درباره همه اعتقادات حق، روند همین طور است. بنابراین انسان حقیقتاً از مؤمنان خواهد بود و نیز از کافرانی خواهد بود که انذار و عدم انذارشان مساوی بوده و در هر حال بیم ناپذیرند و ایمان نخواهند آورد. این بدان علت است که ایمان و کفر به حسب متعلقات خود تقابل دارند، مگر آنکه امر منتهی گردد به ایمان مطلق و کفر مطلق. پس کسی که خارج از این آیه باشد، او مؤمن مطلق است که هیچ کفری ندارد و او کسی است که به همه اعتقادات حق ایمان آورده است و به همه آن حقایق واصل گردیده است. در غیر این صورت کسی که در سفرهای چهارگانه روحانی سیر نموده، گرچه به سفر سوم نیز رسیده است، به سبب ناتمام بودن سیر و سفرش مشمول آیه شریفه ۶ سوره بقره است (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۴۶).

شرح کلام شهید مصطفی خمینی

۱. قرآن سفره ای است که هر کس اعم از دانشمند نامی یا فرد عادی، چون در آن نظر کند، در حد خود از آن بهره می برد و این بهره ها با یکدیگر تضادی ندارند؛ بلکه مراتبی از معانی اند و همان طوری که شرک مقول به تشکیک است و شامل گروه های مختلف حتی برخی مومنان می گردد و تقریباً تمامی آدمیان مخاطب آیه شریفه «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» می باشند (ر.ک:

طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۴۴)، ضلالت و هدایت نیز مقول به تشکیک و دارای مراتب است؛ برخی از مراتب آن را بسیاری از مؤمنان نیز دارند؛ بنابراین هر آیه‌ای که سخن از ضلالت می‌گوید، گرچه مخاطب ظاهری و اولیه آن به حکم قواعد تفسیر و ظواهر آیات، گمراهان غیر مؤمن هستند، اما مؤمنان نیز به شکلی مخاطب‌اند و هر مؤمنی می‌تواند از آن هدایتی برای مسیر خود بگیرد؛ چراکه هنوز به پایان سیر خود نرسیده و مقداری ضلالت در او وجود دارد. به تعبیر دیگر وقتی فردی از خدا هدایتی طلب می‌کند، ممکن است برای دوری از ربایی باشد که عمل او را باطل می‌سازد؛ اما فردی دیگر چون طلب هدایت نماید، مرادش غفلت از غیر خدا باشد؛ بنابر این هر دو مخاطب قرآن هستند. این مطلب با ادله‌ای که می‌گوید قرآن به زبان قوم نازل شده، منافات ندارد؛ زیرا اولاً هر کس از آن بهره می‌برد؛ ثانیاً افراد قومی که قرآن بر آنان نازل گشته است، از نظر دانشی و مقامات معنوی در یک مرحله نیستند و قرآن برای همه آنان سخن برای گفتن دارد.

۲. بر اساس روایاتی، برخی از فرشتگان را «مهیّم» نامیده‌اند و آن‌چنان در عبادت خداوند غرق شده‌اند که از خلق غافل‌اند و اصلاً نمی‌دانند که خدا مخلوقی دارد و بر اثر استغراق در شهود الهی و بقای در فنا و استمرار محو بدون صحو، مشمول خطاب و محاوره نمی‌شوند و وساطتی نیز در جعل خلیفه ندارند؛ زیرا فرشته محکوم به محو محض، همان طور که در جوار اعلام و در امر به سجود و در تعلّم از انبیا و اخبار اسماء حضور ندارد، در جعل خلیفه نیز واسط نخواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸، ج ۳، ص ۳۸). انسان سالک در مرحله‌ای در درون خود، علم حضوری غیر قابل انکار می‌یابد که از سیر معنوی خود از جهان طبیعی و ما سوی الله به کلی خارج می‌گردد و از آن غافل می‌شود و در اسما و صفات الهی واله و سرگردان، عاشقانه سیر می‌کند و حقایق منکشفه در این عالم آن‌چنان بر او احاطه نموده که هیچ توجهی به غیر حق ندارد و نمی‌تواند هم داشته باشد؛ در نتیجه در این حالت خطاب او در عالم دنیوی بی‌فایده است؛ زیرا او در حال فنا بوده و عشق الهی همه وجودش را آن‌چنان فرا گرفته است که همانند انسان‌های مست و ناهشیار است و تا خداوند به او لطف دیگری ننموده و وی را از این مرحله خارج نکند، او نمی‌تواند درک دیگری داشته باشد. به تعبیر دیگر این همان مقام «اخفی» است که در این مقام، عارف فانی در حق است و بر خلاف مقام «خفی» حتی التفات به فنا هم در این مقام نیست.

. مولوی در باره مقام خفی و اخفی می‌گوید:

در خدا گم شو کمال این است و بس (یعنی مقام خفی و فناء فی الله)

گم شدن گم کن وصال این است و بس (یعنی فناء از فنا)

در مصراع اول که مقام خفی است، اگر چه در مرتبه فناست، ولی هنوز عارف به وصال نرسیده، اگر چه کمالی تحصیل کرد و وصال در مقام اخفی است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۵).
 مؤید این نحو تأویل و بیان اسرار آیات آن است که بدانیم یکی از آداب باطنی تلاوت آن است که تلاوت‌کننده قرآن، خود را مقصود تمامی خطابات قرآنی فرض نماید و از لابه‌لای آیات و قصص قرآنی آنچه نیاز دارد، برگیرد. این بدان علت است که بیان قصص قرآنی برای بهره‌مندی پیامبر و امتش بوده است. قرآن تنها برای پیامبر نازل نشده است؛ بلکه همه آن، شفا، نور، هدایت و رحمت برای همه عالمیان و افراد در هر مرتبه و مقامی است؛ از این رو در آیات ذیل نزول قرآن را بر همگان دانسته و می‌گوید: «وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَ الْحِكْمَةِ» (بقره: ۲۳۱)؛ «لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ» (انبیاء: ۱۰) «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴)؛ «وَ اتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» (زمر: ۵۵)؛ «هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (جاثیه: ۲۰)؛ «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۳۸). روشن است که وقتی بیان می‌دارد قرآن بر شما نازل شده، یعنی هر کس باید از هر آیه‌ای وظیفه خود را بداند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۴۳). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: قرآن اختصاص به زمان خاصی و قوم خاصی ندارد و برای همگان در همه زمان‌ها نازل گشته است (ر.ک: ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۸۷، حدیث ۴۲). این نوع روایات را مقید به بعد خاص یا آیات خاص نباید کرد، بلکه هر آیه‌ای از قرآن هدایت‌بخش است و برای هر کس در هر مقامی سخن برای گفتن دارد.

اقتضای این ادب قرآنی آن است که هر کس در هر مقام و منزلت معنوی باید نسبتی با قرآن داشته باشد و بداند که قرآن از او چه می‌خواهد. گرچه تا زمانی که در یک منزل قرار دارد، از منازل دیگر بی‌خبر است، در واقع مخاطب آیات بوده است و تا زمانی که به نهایت نرسیده و سیر چهارم را طی ننموده است، مرحله‌ای از ضلالت دارد و چون به آیات ضلالت برسد، با تنقیح مناط و کشف اسرار آیات، خود را مصداق فرض نماید و ببیند که خدا از او چه می‌خواهد. بنابراین کسانی که در اسما و صفات الهی غوطه‌ور شده‌اند نیز نوعی کفر دارند؛ اما کفر آنان با کفر مردمان دیگر

بسی متفاوت است. آنان از اینکه به مقام بالاتر نرسیده‌اند و بدان هدایت نشده‌اند، گمراه و کافرند. پس هیچ عارفی نباید خود را دور از صفات مذموم ببیند؛ چراکه ممکن است در درون او هم شعبه‌ای از صفات بد باشد. بنابراین تا انسان در خود نقصی بیند، آیات مربوط به گمراهان را به نوعی باید شامل حال خود بداند.

توجیه سوم: مقتضای جامعیت صفات در عارف عاشق نیک‌بین

عارفانی چون ابن عربی برآن‌اند که آیه شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ» دلالت دارد که عارف باید از همه صفات بهره‌ای نیک داشته باشد و لازم است انسان سالک و کامل بهره‌ای مناسب از هر صفت و اسمی نیکو داشته باشد تا بتوان گفت او جامع صفات نیک است؛ گرچه آن اسم یا صفت به طور مطلق و بدون قید برای مذمت باشد؛ اما چون می‌تواند با تقیید، برای امری پسندیده به کار رود، پس عارف باید از آن سهمی داشته باشد. از این رو ابن عربی در جای دیگری از فتوحات مطلبی با عنوان «أولياء هذه الأمة لهم في كل أمر شرب و حظ»، بیان می‌دارد: از جامعیت امت اسلامی است که خداوند با توجه به قربی که اولیای این امت دارند، برای آنان حظ و بهره‌ای از صفات اهل بُعد از خدا قرار داده است. بنابراین اولیای الهی با اهل کفر در لفظ و معنای صفات مذموم مشترک شده‌اند؛ اما در کاربرد متفاوتند؛ چنان‌که در حرص اشاره نمودیم که این صفت مذموم است، اما چون در طلب علم، حرص و رزیم و به واسطه آن به سوی خدا تقرب نماییم، صفتی محمود و پسندیده خواهد بود؛ در حالی که این صفت با اطلاقش و بدون قید مذموم است؛ ولی اگر بخواید پسندیده قلمداد شود، مقید خواهد شد؛ چنان‌که گفته شده است فلانی بر خیر حریص است. حسد نیز چنین وضعی را داراست که اگرچه به طور مطلق لحاظ شود، از آن به خدا پناه می‌بریم، چون اطلاقش برای مذمت است؛ اما با تقییدش، برای صفت پسندیده به کار می‌رود. از این رو خداوند برای این امت چنین نظری را جمع نموده است؛ در نتیجه آنان بهره‌های خود را از اسمایی که مطلقشان برای مذمت است، حاصل نموده‌اند تا چیزی از صفات کمالی از آنان فوت نگردد؛ چراکه اولیای الهی جامع همه مقامات و صفات‌اند و برای آنان در هر امری بهره و حظی است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۳۵).

نيز در ادامه مطلب فوق و پس از بيان عنوان «الأولياء الكافرون» مي گويد: گروهی از اوليای الهی کافران اند و آنان همان کسانی اند که مقام خویش را پنهان می کنند، همانند ملامتیان و کافران از این حیث همانند زارعان اند که بذر گیاهان را در زمین پنهان می کنند تا آسیب نبینند و به کمالات بیشتری نایل شوند و این بدان خاطر است که اهل انس، جمال و رحمت، چون به قرآن و به هر چیزی نظر افکنند، چشمشان جز بر حسن و جمال نمی افتد و نظرشان بر غیر جمال - هرچه می خواهد باشد - نمی افتد. پس اینان چون قرآن تلاوت کنند، از اشکال و صور غضب شدگان جز آنچه در حسن و زیبایی کاربرد دارد، قرار ندارند و بر چنین جمالی چشمشان می افتد و این بدان علت است که از آیه ای که خداوند در آن بغض خود به بندگانش را توصیف نموده - چراکه اطلاق این صفت بیانگر مذمت است - حق را به آنان نشان می دهد. پس آنان از هر صفتی آنچه مناسب راه و روششان است، بهترین وجه برای خود فرا می گیرند و در نتیجه متمتع می شوند به اموری که نزد دیگران عذاب شمرده می شود؛ در حالی که شکل ظاهری آن نزد هر دو گروه یکی است؛ اما کاربردها مختلف است؛ چراکه جهت نگاه مختلف است. پس برای هر منظر و دیدگاهی چشمی است که مختص اوست و در این میان کافر کسی است که خداوند بر گوش و قلبش مهر و بر چشمش پرده افکنده است؛ اما کافری که از اولیای الهی است، کسی است که خداوند بر قلبش مهر زده؛ چراکه خداوند قلب او را بیت خود قرار داده است. فرموده است نه زمین من و نه آسمان من گنجایش من را ندارد، اما قلب عبد من گنجایش من را دارد. خداوند غیور است و نمی خواهد کسی از مخلوقانش در این قلب مزاحم او باشد؛ چنان که برای کسی شکار در حرم و کندن درخت را حلال نکرده است. پس خداوند نگاه نمی کند جز به قلب بنده اش و هر گاه بر قلب عبدش مهر زند، در آن قلب غیر خدا راه پیدا نمی کند و چون بر گوشش مهر زند و او را ناشنوا نماید، به کلامی غیر کلام پروردگارش گوش نمی کند: «فَهُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ» و «وَعَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةٌ». این پرده عنایت است تا آنکه نظری به چیزی ننمایند، مگر آنکه در آن چیز نشانه ای ببینند که بر خدا دلالت نماید و این حفظ و مراقبت نوعی غشاوه و پرده است که حایل بین چشمان آنان و بین نظر آیه ای به اشیا است ... و هر یک از اولیا به میزان مقام معرفتی که دارد، از این صفات مذمومه صفات محمومه را دریافت می کنند و بر اساس اختلاف مقاماتشان در این باره با یکدیگر متفاوت خواهند بود... . پس آنان جز به سوی خدا روی نکنند و جز از خدا درکی ندارند، به سوی کاربردهای مذموم این

صفات توجهی نمی‌کنند؛ چراکه اینها صفاتی‌اند که خداوند بندگان شقی خود را به آنها توصیف نموده است. بنابراین اولیای الهی از این صفات درکی غیر از آنچه از این صفات کاربردش مورد پسند است، ندارند؛ پس این صفات در هر موصوف و شخصی که متصف به آنهاست، حقیقی‌اند؛ گرچه هر یک آنها را در جای خاص خود به کار می‌برد که با دیگری مختلف است. بنابراین اتصاف آنان به این صفات مجازی نیست، بلکه حقیقی است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ۱۳۶/ر.ک: محمود محمود، ۱۴۲۷ق، قسم ۱، ص ۴۴۲-۴۴۸).

تحلیل و بررسی

۱۴۷

پیش

تحلیل تأویل ابن عربی از کفر قرآنی

اقتضای جامعیت صفات در عارف بالله با توضیحی که برای آن ارائه شد نیز وجه درستی است که عارف را واجد همه اوصاف به‌ظاهر متناقض دانست؛ اما به شکلی که بر عارف نقصی وارد نمی‌شود، بلکه سبب کمال اوست. این است که عارف به غیر خدا کافر باشد، کمال اوست. به تعبیر دیگری آن‌گاه که عشق بر عاشق عارف هیمنه افکند، همه چیز را در راستای حق و زیبا و نورانی می‌بیند؛ چنان‌که برخی افراد عادی نسبت به برخی افراد در برخی زمان‌ها که محبت بر وجود او حاکم می‌شود، دشمن خود را نیز مورد مهربانی قرار می‌دهد و تنها خوبی‌های او را برای خود مجسم می‌کند و زمین و زمان را زیبا می‌نگرد. حال عارف عاشق همواره چنین است. بنابراین کاری که ابن عربی انجام داده است، گرچه نام تأویل بر آن نهاده است، می‌توان نام آن را تأویل عشقی نهاد و بدین شکل نوع خاصی از تأویل را به ابن عربی منتسب نمود و برای هر کس که بخواهد مقتضای عشق را در آیات بنگرد مفید افتد.

توجیه چهارم: بیان استقراض گونه و نه تفسیر یا تأویل

برخی برآن‌اند که می‌توان برداشت‌های خلاف ظاهر آیات ابن عربی را در بسیاری موارد از جمله مورد آیات ۶-۷ سوره بقره نه تفسیر و نه بیان تأویل و بطن آیات دانست؛ بلکه نوعی استقراض آیات برای بیان یک حقیقت دیگری است؛ یعنی ذکری از آیات است که با کمترین مناسبت بر زبان جاری می‌شود؛ مانند اینکه فردی برای انسان با فرد دیگری اشتباه گرفته می‌شود و بعد که متوجه اشتباه

خود می‌گردد، می‌گوید: «ان البقر تشابه علينا» (بقره: ۷۰). کسی که این سخن را می‌گوید، نمی‌خواهد این آیه را تفسیر یا تأویل نماید؛ تنها آن را به استقراض گرفته است.^۱

ممکن است گفته شود یکی از نشانه‌های اینکه مطالب ابن عربی در فتوحات ذیل آیات ۶-۷ سوره بقره، نه تفسیر و شرح برخاسته از ظواهر آیات و نه تأویل و بیان بطن ناپیدای قرآن است، مطالبی است که ایشان در ذیل همین دو آیه در تفسیر رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن و نیز تفسیر ایجاز البیان فی الترجمة عن القرآن آورده است که در هیچ یک از این دو منبع به آنچه در فتوحات آورده، اشاره نکرده است و آنچه در این دو کتاب ذیل این دو آیه بیان داشته، یا تحت تفسیر مندرج است یا نوعی تأویل اصطلاحی است که همان بیان بطن باشد.

در تفسیر رحمة من الرحمن که از آثار ابن عربی توسط محمود غراب جمع‌آوری شده است، نه تنها از آنچه در فتوحات آمده ذکری نشده، بلکه مطالبی آمده که سنخیتی با مطالب آمده در فتوحات ندارد؛ زیرا ذیل همین دو آیه آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا»؛ زیرا آنان گفتند ای پیامبر بر ما یکسان است که ما را موعظه نمایی یا نسبت به ما از موعظه‌کنان نباشی، پس گویا خداوند برای پیامبرش حکایت نمود و او را آگاه نمود که حال آنان همان چیزی است که خود از خویش خبر دادند. بنابراین بیان حال ظلمتی است که ممکن است ظلمت جهلی باشد یا ظلمت انکاری به سبب هوای نفسی که در آنان است که شدیدترین نوع ظلمت‌هاست. «حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» خداوند مهر کفر را بر دلشان زده است و با علم و آگاهی‌ای که آنان دارند، دیگر ایمان در آن داخل نمی‌گردد و بر گوش فهم و آگاهی آنان نیز مهر نهاد، پس آنان جاهلان‌اند و نمی‌دانند که خداوند چه می‌گوید و نیز بر چشم عقلشان پرده افکند، زیرا آنان آیات الهی را که دیده بودند، سحر قلمداد می‌نمودند (ابن عربی، ۱۸۸ ج ۱، ص ۶۲).

ابن عربی در ایجاز البیان ذیل دو آیه فوق، کافر را به معنای ساتر حق دانسته است که دو گروه‌اند: گروهی با اینکه می‌دانند مطلبی حق است، اما به انکار آن می‌پردازند و با ایجاد شبهات گمراه‌کننده و ایجاد تردید، حق را پنهان می‌کنند. در مورد همین گروه است که قرآن می‌گوید: «يَعْرِفُونَ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ» و گروهی دیگر به علت آنکه برای آنان شبهاتی ایجاد شده است، حق را پنهان

۱. این توجیه را نگارنده از آیت‌الله حسن رضوانی به صورت حضوری در حوزه علمیه قم در سال ۱۳۹۷ شنیده است.

می‌کنند. این گروه هم کافر شمرده می‌شوند، زیرا درست در ادله دقت ننموده و به حق نرسیده است. بنابراین کافر گروه اول معاندان‌اند و گروه دوم جاهلان و مُفَرِّطان‌اند، و قرآن خطاب به پیامبرش درباره هر دو گروه می‌گوید بر ایشان مساوی است، چه بیمشان دهی یا ندهی، به تو ایمان نمی‌آورند؛ حال یا از روی عناد یا جهالت (ر.ک: ۱۸۸، ج ۱، ص ۶۲).

روشن است دو بیان فوق نوعی تفسیر است و هیچ شباهتی با آنچه ایشان در فتوحات ذکر کرده، ندارد. در تفسیری هم که دو جلدی است و با عنوان تفسیر ابن عربی منتشر شده، ولی بسیاری برآن‌اند که تفسیر از آن شاگرد او عبدالرزاق کاشانی است، باز ذیل دو آیه خبری از سنخ مطالب موجود در فتوحات نیست؛ بلکه نوعی بیان تأویل عرفانی دو آیه مذکور شمرده می‌شود (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۵).

تحلیل و بررسی

اما در مورد استقراض باید گفت: استقراض در صورتی درست است که اولاً مطلب طرح شده نه در قالب تفسیر و نه در قالب تأویل باشد. بر این اساس که تأویل در واقع بیان مراد خداوند از آیه در یک سطح خاص است نه بیان معنایی که ربطی به مراد خداوند از آیه نداشته باشد؛ ثانیاً مفسر خود طوری مطلب را بیان نموده باشد که با استقراض تناسب داشته باشد.

لکن این دو مطلب در کلام ابن عربی نیست. علاوه بر اینکه عنوان اصلی مطالب ابن عربی بیان تأویل است زیرا ایشان در ابتدا که می‌خواهد اسرار سوره بقره را شروع نماید، عبارتی تحت عنوان «تأویل برخی از آیات اوائل سوره بقره» دارد؛ یعنی می‌گوید این مطالب تأویل آیات‌اند. ابن عربی در جای دیگر می‌گوید خداوند خلقی سخت‌تر و بدتر از علمای ظاهر علیه عرفا خلق نکرده است. نسبت اینان با اهل الله همانند نسبت فراعنه با پیامبران است؛ از این رو اصحاب ما برای بیان معانی قرآن و آرای خود به اشارات رو آورده‌اند؛ همان‌طور که حضرت مریم به سبب ترس از تهمت و تکفیر به اشاره رو آورد. بنابر این بیانات اهل الله در شرح کتاب خداوند عزیز را اشارات نامیدند با اینکه اشارات آنان حقیقت و تفسیر معانی نافع قرآن است... پس آنچه از آیات را در خود مشاهده می‌کنند، اشاره نامیدند تا فقیهی که به علوم ظاهر آراسته شده است، به آن انس یابد. آنان بر این کار

خود نام تفسیر نمی‌نهند تا خود را از شر و تکفیر علمای ظاهری حفظ نمایند (ر.ک: ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۷۹).

توجیه پنجم: نظریه تداعی معانی

راه دیگری که برای توجیه تأویلات نامتناسب با ظواهر آیات عارفان بیان شده است، نظریه استاد معرفت است. ایشان در مقدمه کتاب *التفسیر الاثری الجامع* می‌گوید: اهل معرفت و تصوف در مواجهه با آیات قرآن از ذوق‌های قرآنی لطیفی برخوردارند که خود نوعی واردات قلبی و الهامات قدسی به شمار می‌آید و بیان‌های تفسیری یا تأویلی عرفا و صوفیه از باب تداعی معانی است که به مناسبت آیات به ذهنشان مطالب دیگری تداعی می‌کند که رابطه تفسیری یا تأویلی با آیات مربوطه ندارند و تنها با کوچک‌ترین مناسبتی به ذهنشان رسیده و در ذیل آیات آورده‌اند؛ از این رو این کار با کارهایی که باطنیه انجام می‌دادند و قرآن را به رأی خویش تأویل می‌بردند، متفاوت است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۶).

تحلیل و بررسی

تداعی معانی نظر نهایی استاد معرفت در مورد تأویل و تفسیر عرفاست. این نظریه با مراد و کار عارفان فاصله دارد؛ زیرا بر اساس نظر استاد معرفت معانی تداعی شده هیچ ربطی به قرآن ندارد، بلکه این خود شخص است که بر اثر طهارت قلبی و لطافتی که در او به وجود آمده، به مناسبت خواندن یا شنیدن آیات قرآن از یک معنا به معانی دیگری که مورد نظر آیات نیست، منتقل می‌شود؛ یعنی آیات قرآن فقط یک مناسبت و وسیله‌ای برای انتقال و جهش به سمت وسوی معنایی است که نه مورد نظر خدا بوده است و نه آیات قرآن حامل آن معانی است، از قبیل انتقال کودک به خواهش و درخواست بادام به مجرد شنیدن «قربان چشم بادامیت بشوم» از زبان مادر است، در صورتی که نه مادر از گفتن جمله یادشده چنان قصدی را داشته و نه خود آن جمله مشتمل بر چنان محتوایی است.

توجیه فوق قابل دفاع نیست؛ زیرا چنان‌که در توجیه قبلی در عبارت ابن عربی داشتیم، اهل عرفان

از جمله ابن عربی مدعی اند آنچه از قرآن می‌فهمند، مدلول لایه‌های درونی و معناهای باطنی قرآن است و هم خدا آنها را به نوعی قصد کرده و هم آیات قرآن به نحوی حامل آن معانی است و به تعبیر دیگر تفسیر حقیقی قرآن است.

توجیه ششم: وضع الفاظ برای روح معانی

ممکن است بر اساس نظریه وضع الفاظ برای روح معنا که برای اولین بار غزالی آن را برای حل صفات مشترک میان خدا و خلق بیان نموده است (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۱ق/ ابن عربی، ۱۴۲۲ق/ غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶)، کسی بگوید تأویلات خلاف ظاهر بر اساس قاعده روح معنا قابل قبول است؛ بدین صورت که لفظ کفر یا ختم برای مطلق کفر و ختم وضع شده است، چه در معانی نیک و پسندیده و چه در موارد ناپسند و نامقبول؛ بنابراین آنجا که می‌گوید «ان الذین کفروا» می‌توان گفت حقیقت کفر یعنی پوشاندن و پنهان داشتن است و شامل کفر و پوشاندن منفی که نادیده گرفتن ضروریات دینی است و نیز کفر و پوشاندن غیر خدا و انکار ما سوی الله که همان توحید است، می‌گردد. پس آنچه در فتوحات آمده است، سخنی ناروا یا خلاف قرآن قلمداد نمی‌شود و حقیقت لفظ تحمل آن را دارد و با قرینه مصداق کفر تعیین می‌شود.

تحلیل و بررسی

در باره وضع الفاظ برای روح معنا، باید گفت نظر طرح شده در این نوشته، گرچه ارتباط با نظریه وضع الفاظ برای روح معنا می‌تواند دشته باشد، نمی‌توان تنها بر اساس این نظریه معمای این برداشت ابن عربی را حل نمود؛ زیرا روح معنا یا معنای باطنی آیات نباید با سیاق کلام و صراحت آیات منافات داشته باشد؛ به تعبیر دیگری نظریه وضع الفاظ برای روح معنا در اصل برای توجیه کاربرد الفاظی است که در انس ذهنی مردم برای امور ظاهری و محسوس و مصادیق معینی کاربرد داشته است، ولی بر اساس این قاعده می‌خواهیم آنها را برای معانی جدید و احياناً معانی معقول و ماورائی متناسب با معانی ظاهری نیز به عنوان استعمال حقیقی به کار بریم. اما پرسش اساسی در این است که نوع مطالبی که ابن عربی در ذیل دو آیه مذکور سوره بقره در فتوحات آورده‌اند، با هدف

و مراد خداوند و سیاق آیات مربوطه متناسب نیست. به تعبیر دیگر نظریه وضع الفاظ برای روح معانی بیانگر صحت تأویل طولی است؛ اما چنین وضعی اگر هم صحیح باشد و آن را بپذیریم، نمی‌تواند معانی مخالف ظاهر و صراحت و سیاق آیات را تصحیح نماید؛ زیرا وقتی در قرآن بیان می‌دارد که برای کافران عذابی عظیم است، نمی‌توان گفت بر اساس قاعده روح معنا، مراد از کفر، پوشاندن غیر خدا از دیده یا قلب است.

در اینجا ذکر این نکته لازم است که اگر برخی از این توجیها را بپذیریم، به نظر می‌رسد خوب بود ابن عربی به آن اشاره و مراد خود را روشن بیان می‌کردند؛ چراکه دیگران که چنین برداشت‌هایی را می‌نگرند، اگر متدین باشند که از معارف حقیقی و برداشت‌های عرفانی ناب الهی محروم می‌شوند؛ زیرا با این نوع تأویل‌ها، از مباحث عرفانی روی برمی‌گرداند؛ چنان‌که هم‌اکنون در بسیاری از محافل علمی تا سخن از تأویلات عرفانی یا تأویلات ابن عربی به میان می‌آید، مطالب ایشان در ذیل همین دو آیه را بیان می‌دارند و علیه عرفان و عارفان سخن می‌گویند و این گونه تأویلات آن‌گاه که به دست برخی روشنفکران نامتقید به نصوص افتد، مجوزی می‌بایند تا به بهانه این گونه تأویل‌ها، هر نوع برداشتی را که با مقاصدشان مناسبت داشته باشد، از قرآن داشته باشند و ابایی از آرای خلاف صراحت یا ظواهر آیات نداشته باشند یا احیاناً دارای گرایش‌های ناروا در برداشت‌های عرفانی از قرآن شوند؛ چنان‌که دکتر نصر حامد ابوزید با نگارش کتاب *هكذا تكلم* این عربی خواسته است بر موضع ناروای خود در فهم نصوص قرآن دلیل اقامه نماید و در سطحی بدتر برخی از ارباب بهائیت نیز با چنین شیوه‌ای با آیات برخورد کرده و می‌کنند.

پرونده‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در سنجش روش فهم و تأویل ابن عربی از کفر قرآنی، باید به سه نکته مبنایی توجه شود: یکی اینکه تفسیر قرآن در هر مرتبه‌ای باید منطقاً زاینده معانی الفاظ و جملات قرآن باشد و بر اساس یکی از دلالت‌های مربوطه عرفی و عقلی صورت گیرد؛ زیرا هر نوع تأویلی باید بر اساس قواعد تفسیر از جمله این نوع دلالت‌ها باشد: دلالت‌های تضمنی و التزامی بین و غیر بین، دلالت

مطابقی،^۱ دلالت اقتضاء،^۲ دلالت تنبیه یا ایماء،^۳ دلالت بین بالمعنی الاخص و بین بالمعنی الاعم،^۴ دلالت اشاره،^۵ دلالت مفهومی، اعم از موافق و مخالف.^۶ بنابراین معنای باطنی را اگر بتوان به یکی از دلالت‌های گذشته ارجاع داد، معنای باطنی معتبر است و می‌توان آن را به عنوان تأویل پذیرفت و الا غیر معتبر است، مگر اینکه از حضرات معصومین^{علیهم‌السلام} صادر شود که در این صورت گرچه دلالت را عرف تشخیص ندهد، معتبر است؛ چراکه از مصدر عصمت صادر گردیده است.

نکته دوم اینکه آنچه را ابن عربی بیان داشته، به عنوان تفسیر قرآن یا تأویل آن بدانیم نه چیز دیگر. نکته سوم اینکه صراحت آیات از جمله دو آیه مذکور را در تقبیح کفر و کافران نباید نادیده انگاشت.

حال با عنایت به این سه نکته در داوری چنین فهمی از نصوص قرآنی در باب فهم کفر باید گفت: مطالبی را که ابن عربی بیان داشته است، بر اساس دلالت‌های ذکر شده نه می‌توان تفسیر نامید و نه تأویل خواند. گرچه وی، کار خود را حقیقت تفسیر می‌نامد، چنین هم نیست که بگوییم اینها مخالف قرآن و مبانی دینی است و قابلیت توجیه بر اساس اصطلاحات عرفانی را ندارد؛ زیرا می‌توان توجیهاتی صحیح برای پذیرش اصل آنها ذکر کرد. از توجیهات ذکر شده چهار توجیه

۱. تضمنی یعنی دلالت لفظ بر جزء معنا مانند دلالت خانه بر سقف، دلالت التزامی یعنی دلالت لفظ بر چیزی که از معنای موضوع له لفظ خارج است، اما تصور معنای موضوع له با تصور آن معنا تلازم دارد، مانند دلالت سقف بر دیوار یا ستون.

۲. دلالت کلام بر معنایی که گوینده برای آن لفظی قرار نداده است، ولی صدق و صحت عقلی و شرعی یا ادبی کلام او متوقف بر آن است، مانند آیه شریفه: «وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ (۴۵) يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ» که دلالت اقتضایی بر جمله «فأرسلوه اليه فاتاه فقال»، پس از جمله «فأرسلون» دارد.

۳. (غیر از معنایی که از کلام گوینده فهمیده می‌شود، معنای دیگری فهمیده می‌شود که مراد او بوده، اما بیان نکرده است؛ مانند اینکه می‌گوید هر گاه در تعداد رکعات نماز دورکعتی یا سه‌رکعتی شک کردی، نمازت را اعاده نما که با دلالت تنبیه و ایما می‌گوید شک در تعداد رکعات نمازهای دورکعتی و سه‌رکعتی مبطل است (در دلالت اقتضا صدق یا صحت کلام متوقف بر این دلالت است؛ اما در دلالت ایماء و تنبیه چنین نیست).

۴. دلالت بین بالمعنی الاخص (معنایی که تصور مدلول کلام ملازم با تصور آن است)، دلالت بین بالمعنی الاعم (معنایی که برای تلازم آن، افزون بر تصور مدلول مطابقی کلام و تصور لازمه و نسبت بین آن و مدلول کلام نیز لازم است، مانند دلالت وجوب نماز بر وجوب وضوء).

۵. که در تلازم آن، تصور مدلول کلام و لوازم آن و نسبت بین آن دو کافی نیست؛ بلکه نیازمند استدلال است، مانند تساوی زوایای مثلث با زوایای دو قائمه.

۶. دلالت مفهومی موافق مانند مفهوم فلا تضررب الوالدین برای فلا تقل اف لهما و دلالت مفهومی مخالف مانند اذا حللتم فاصطادوا که مفهوم مخالف آن فلا تصطادوا فی الاحرام است.

ابتدایی که عبارت‌اند از توجیه بر اساس وضعیت اولیای الهی در حال سیر نزولی، توجیه بر اساس تطبیق عارف سالک و حالتی که وی در مقام فنا و محو پیدا می‌کند، توجیه با جامعیت صفاتی که عارف می‌یابد، بدون توجه به نحوه بیان ابن عربی از این آیات را می‌توان پذیرفت؛ اما توجهات استقراض و تداعی معانی نمی‌توانند گره از مشکلات تأویلات ابن عربی از کفر قرآنی با تعبیر موجود بگشایند؛ چراکه این دو توجیه بر این اساس‌اند که ابن عربی در صدد تفسیر یا تأویل نیست که بیان داشتیم؛ چنین نیست و ایشان در صدد بیان تفسیر حقیقی‌اند. نیز توجیه با تکیه بر قاعده وضع الفاظ برای روح معانی را نمی‌توان قبول کرد؛ گرچه در جای خود این قاعده فی الجمله امر درستی است، اما باید بتواند رابطه تولیدی با ظاهر متن داشته باشد که تأویلات ابن عربی در موارد ذکرشده چنین نیست؛ سخن دیگر آن است که ذکر چنین مطالبی در ذیل آیات چندان مناسب نیست؛ گرچه در ذهن امثال ابن عربی مطالب درستی وجود داشته باشد و بر اساس مبانی وی مشکلی نداشته باشد، مگر آنکه کاملاً نسبتشان با ظواهر توضیح داده شود تا هم متدینان با عرفان و عارفان نستیزند و هم برای غیر متدینان بهانه‌ای برای مسیر انحرافی خود در تأویلات نگشایند.

منابع

۱. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم في تأویل کتاب الله العزيز المحکم، محقق: موسوی تبریزی، محسن ناشر: نور علی نور، قم، ۱۴۲۲ق.
۲. ملاحظات: مقدمات تفسیر ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضاؑ. تهران، نشر جهان.
۳. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)، (۲ جلد)، ط ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۴. ابن عربی، محیی الدین، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، جمع آوری محمود، محمود غراب، قم: آیت اشراق، ۱۳۸۸.
۵. ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی (بی تا). الفتوحات المکیة. (چهار جلدی)، بیروت، دار الصادر.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). تحریر تمهید القواعد. تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، اسراء، قم، ۱۳۸۷.
۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۹. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین. ۵ جلد، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان.
۱۰. خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ق). تفسیر القرآن العظیم. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۱۱. خمینی، روح الله، صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران، ۱۴۰۹.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۸). قرآن در اسلام، قم، بوستان کتاب.
۱۳. عباشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. ۲ جلد، چاپ اول، تهران، المطبعة العلمية.
۱۴. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۰۹ق). جواهر القرآن و درره. بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

۱۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. ۵ جلد، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر - ایران .
۱۶. فیض کاشانی، محسن، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، قم، انتشارات اسلامی، قم ۱۳۸۳.
۱۷. محمود محمود، غراب (۱۴۲۷ق). شرح کلمات الصوفیة الرد علی ابن تیمیة من کلام الشیخ الأكبر محیی الدین بن العربی. دمشق، دار الکاتب العربی.
۱۸. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۷). التفسیر الاثری الجامع. قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

