


تبیین رابطه تأویل و هستی در مکتب ابن عربی

m.h.tayyebi@gmail.com

محمدحسن طیبی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

سیداحمد فاضلی / استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم

ahmadfazeli1@gmail.com

 orcid.org/0009-0000-8105-3187

nafise.sate@yahoo.com

نفیسه ساطع / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۵

چکیده

«تأویل» در اصطلاح عرفانی یعنی: رجوع به اصل و مبدأ شیء. محققان الهی از دیرباز برای همه پدیدارها همچون نفس انسانی و الفاظ، اصل (بطون و ذات) و مراتب متعدد و مدارج اعلاّی وجودی قائل بوده‌اند. در مکتب عرفانی ابن عربی، همه هستی دارای نطق و تکلم و مظاهر یک حقیقت وجودی به‌شمار می‌آیند و بینونیت حقیقی بین آنها نیست و همه تأویل‌پذیرند. چون بطون اشیاء، الفاظ و انسان با یکدیگر مسانخت وجودی دارند، بلکه طبق قاعده «کل شیء فیه کل شیء»، همه موجودات و حتی عوالم غیرمتناظر و هم‌عرض نیز با هم مرتبطند؛ با کشف حقیقت هریک از آنها، تأویلی رخ می‌دهد که بقیه نیز (به صورت نسبی) کشف می‌شوند. این موضوع نوعی تأویل عرفانی است که در مکاتب غربی و اسلامی کمتر مدنظر قرار گرفته است. تبیین این تأویل و مبانی آن در این تحقیق پی‌جویی می‌شود.

این مقاله همچنین رابطه هستی و تأویل در دو قوس نزولی و صعودی را بررسی می‌کند؛ به این معنی که در عملیات تأویل، باید فرایند معکوس قوس نزول (تنزل و بروز هستی) را در قالب اسماء وجودی تا مرحله وجود لفظی طی کرد و با پیرایش قیود موجودات، به همه بطون متداخل (طولی)، حتی متوازی (عرضی) رسید. یکی از نتایج این مقاله پذیرش خلاقیت و تکرر تأویل‌ها و خوانش‌ها از حقیقت است؛ اما در عین حال، هر نشئه دارای اصل‌های ثابتی است که بطون به آنها ارجاع می‌شوند که در نتیجه، نباید احکام هر سطح از معانی را به مرتبه دیگر داد.

کلیدواژه‌ها: هستی، تجلی، تأویل، بطون، ابن عربی.

هستی، بروزا و نمودهای متکثری دارد. هستی محض تا زمانی که به ظهور درنیامده، در کمون قرار دارد و راز است و مستور؛ اما پس از ظهور، قابلیت انکشاف‌های متکثر را دارد که کشف آن راز یا امر پوشیده، از طریق تأویل صورت می‌گیرد، البته نه از نوع تفسیری و لفظی، بلکه از سنخ مواجهه شهودی با هستی.

کسانی که معرفتشان مقید به ظاهر عالم و طبیعت است، پدیده‌های ظهوری را اصیل یا حقیقت می‌پندارند و با انتزاعات مفهومی، عرفی و مادی از پدیدارها (متن تکوینی، متن تدوینی و کتاب نفس)، تأویلاتی کثرت‌گرا، مقطعی و ناقص بر آنها اعمال می‌کنند و به تعبیر پارمنیدس راه گمان را در پیش می‌گیرند و از حقیقت هستی و واحد غافل می‌مانند. توقف و جمود بر فهم ابتدایی و ظاهری و متکثر از پدیده‌ها در متن تکوین، مانعی اساسی برای تولید و توسعه علوم حقیقی و شکل‌گیری فهم‌هایی عمیق‌تر از پدیده‌های تدوینی و نفسانی به وجود می‌آورد.

براساس مبانی مکتب/بن‌عربی، انسان با توجه به جایگاه ویژه خود در هستی، به تأویل پدیده‌ها دست می‌یابد و - در واقع - با نوعی سیر (شهودی و وجودی) تا فراسوی پدیدار را می‌یابد و به حقیقت نایل می‌شود. در تأویل متن تکوین و تدوین، هدف بیشتر معطوف به جنبه‌های پنهانی و فراحسی متن است. توضیح آنکه در مواجهه با یک متن، از دو نوع تفسیر متفاوت می‌توان بهره برد: یک نوع «تفسیر افقی و عرضی» است؛ یعنی: درک معنای متن که در مرتبه‌ای با آن همسان است، و نوع دیگر «تفسیر عمودی» است که معنای متن را در سمت اعلای آن (یعنی منشأ آن) جست‌وجو می‌کند.

این فرایند با رویکرد نفس‌الامری در مکتب/بن‌عربی - که «تأویل» نام دارد - مبانی فلسفی و عرفانی خاصی دارد که استخراج و توضیح آن، نیازمند فحص و تبیین عقلانی ویژه‌ای است که نوشتار حاضر عهده‌دار چنین وظیفه‌ای است. بر این اساس، نوشتار حاضر بر مبنای طبقه‌بندی *دوورژره*، دارای روش کتابخانه‌ای با اتکا به روش کلاسیک و تحلیل درون‌متنی است.

موضوع «تأویل عرفانی و مبانی آن در اندیشه ابن‌عربی و شارحان او» در بسیاری از تألیفات ناظر به عرفان نظری مطمحنظر بوده است. این مهم در دهه اخیر، آثار، مقالات و پایان‌نامه‌هایی را به خود اختصاص داده است که از آن جمله می‌توان به *رمز و راز تأویل عرفانی* (یزدان‌پناه، بی‌تا)؛ مقاله «تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی» (فاضلی، ۱۴۰۰)؛ کتاب *معرفت‌شناسی و هرمونوتیک از منظری عرفانی* (چیتیک، ۱۳۹۱)؛ مقاله «هرمونوتیک یا تأویل و تفسیر از دیدگاه ابن‌عربی» (نجفی‌افرا، ۱۳۸۹)؛ مقاله «تأویل در تفاسیر ابن‌عربی و ملاصدرا» (مجیدی‌راد، ۱۳۹۳)؛ و مقاله «معناشناسی تأویل در عرفان ابن‌عربی (با توجه به مناسبت‌های انسان‌شناسانه آن)» (اهل سرودی، ۱۳۹۶) اشاره نمود.

شایان ذکر است که در هیچ‌یک از این آثار، رابطه تأویل و هستی و نیز مبانی و فروع آن، مستقلاً تبیین نشده است، به‌ویژه سه مبنای مهم در باب تأویل، یعنی «کل شیء فی کل شیء»، رابطه و نسبت ذاتی

بین لفظ و معنا، و تأثیر قاعده «وضع» و منشأ الهی الفاظ که در این نوشتار مطرح گردیده، می‌تواند برای خوانندگان کم‌سابقه باشد.

۱. بررسی مفاهیم

۱-۱. تأویل

ضروری است ابتدا معنای لغوی و اصطلاحی «تأویل» و سپس کاربردها و اقسام آن در عرفان اسلامی روشن شود:

۱-۱-۱. «تأویل» در لغت و اصطلاح

لغت‌شناسان تأویل را از ریشه «أول» می‌دانند. ابن‌فارس پس از اینکه «تأویل» را از ماده «أول» به معنای رجوع و بازگشت می‌داند، آورده است: «أول» دارای دو ریشه است:

۱. ابتدای امر، که واژه «أول» به معنای ابتدا از این اصل است.

۲. انتهای امر و «تأویل کلام»، که به معنای عاقبت و سرانجام است.

«تأویل» (بر وزن مصدری تفعیل) نیز با معنای دوم پیوند دارد و «تأویل کلام» به آن بازمی‌گردد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۳، ذیل ماده «أول»).

بیشتر لغت‌شناسان پیش از ابن‌فارس و پس از وی همین توضیح را درباره تأویل دارند. بنابراین معنای لغوی «تأویل»، «بازگشت به اصل» است و در اصطلاح اهل معرفت، به معنای «بازگشت ظاهر به باطن» است (مزرتی، ۱۳۹۰). بنا بر آنچه گفته شد، «تأویل» در اصطلاح عرفان اسلامی، تنها شامل شریعت و متون مکتوب یا ملفوظ نیست، بلکه بر هرگونه اصل‌یابی وجودی (جست‌وجوی باطن تکوینی امور) صدق می‌کند که ناظر به همه تجلیات هستی است. این بواطن در عرفان، همان مراتب طولی و حقایق برین هستند که به وزان مراتب طولی هستی ظهور و در اتحاد با این مراتب، از اعلا به مادون تنزل می‌یابند، تا آنجا که بر اثر تراکم و تراکب حیثیات تقییدی، متباین و هم‌عرض امر مؤول نیز به نظر می‌رسند.

در این میان، هر امری که حیث تجلیگری آن کامل‌تر باشد، تأویل آن ما را بیشتر به حقیقت نهایی (مقام اطلاق) نزدیک می‌کند. از این رو نهایی‌ترین وصول به حقیقت مطلق را باید در تأویل عرفانی کتاب تدوینی (قرآن کریم) و انسان (کامل) جست‌وجو کرد؛ چنان که ابن‌عربی در «فص یوسفی» بیان کرده است که عارف هرچه نگاه می‌کند به عمق منتقل می‌شود؛ هرچه به او گفته می‌شود اصل آن را در عالم مثال می‌بیند و بعد از خیال متصل، به عوالم بالاتر و از آنجا به عالم اله می‌رود تا مقام تجلی ذاتی که در هر شیئی و تجلی و اسمی، ذات حق را می‌یابد (ر.ک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳ و ۱۰۴)؛ زیرا اگر در مقابل حقیقتی واحد، آینه‌های متعددی قرار دهیم، همان حقیقت جلوه‌های متعدد و گوناگونی خواهد یافت. هویت شیء داخل آینه «هویت غیرنما» است و خود مستقلی ندارد، بلکه هر آینه‌ای در حد توان وجود خود، از آن حقیقت جلوه‌گری می‌کند (همان، ص ۷۸).

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 مُنتج تأویل باشد (بالی افندی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۱). گو اینکه این نوع تأویل تنها توسط خواص قابل تحقق است؛ زیرا با این نوع تأویل، نه تنها می‌توان به حقیقت آگاهی یافت، بلکه می‌توان به‌طور مستقیم آن را یافت و بلکه با آن متحد شد.

۱-۲-۱. اقسام تأویل عرفانی

تأویل عرفانی اقسامی دارد که از آن جمله می‌توان به تأویل هستی‌شناسانه (وجودی، عینی) که تأویل طولی نیز در ذیل آن قرار می‌گیرد، تأویل عرضی، جری و تطبیق (یزدان‌پناه و جوادی، ۱۳۹۱)، تأویل علم‌الحروفی، تأویل خواب، تأویل اشخاص، تأویل حوادث، تأویل اعمال و افعال و مانند آن اشاره نمود.

۱-۲-۱-۱. تأویل وجودی

«تأویل وجودی، عینی یا هستی‌شناسانه» به معنای ارجاع معنا به حقیقت آن در نفس الامر است. اهل معرفت هرچه را می‌بینند به مراتب باطنی وجودی آن می‌رسند و خدا را در آن می‌بینند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۳۳). در عرفان ابن عربی، «وجود» حقیقت واحدی است و مراتب و عوالم تکوینی، همگی تجلیات و شئون حضرت حق‌اند. از این رو موجودات متکثر یا پدیدارها اصیل نیستند، بلکه اشاره و معبری به سوی حقیقتی و رای خود هستند که آن حقیقت نیز دارای حقیقتی دیگر است تا به «حقیقة الحقایق» منتهی گردد. البته رابطه حقیقة الحقائق با تجلیات، رابطه محیط و محاط است و در سراسر موجودیت تجلیات حضور دارد. این طرز تلقی بر وحدت در کثرت و کثرت در وحدت استوار است (املی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۱).

۱-۲-۲-۱. تأویل طولی

«تأویل طولی» (تأویل وجودی صعودی یا تأویل ذوقی و شهودی - الهامی)، زیرمجموعه تأویل عینی و عبارت است از: گذر از سطح ظاهری کلام و رسیدن به سطوح باطنی، به گونه‌ای که این سطوح با یکدیگر و با سطح ظاهری، رابطه‌ای طولی داشته باشند و تهافتی بین آنها نباشد (مرزئی، ۱۳۹۰). به علت همین رابطه طولی میان آنهاست که هیچ‌یک از این معانی، خواه باطنی و خواه ظاهری، تناقضی با یکدیگر ندارند.

برای روشن‌تر شدن این مطلب، باید گفت: اصل و حقیقت قرآن در أم‌الکتاب یا لوح محفوظ است (بروج: ۲۲) که پیش از نزول، امری واحد و یکپارچه بوده است. اما چون این حقیقت تجلی ذات الهی است، تحمل اسرار و معارف نهفته در آن، از عهده انسان‌های عادی بیرون است. از این رو خداوند قرآن را تا کمترین مرتبه فهم بشر پایین آورد که هر فرد انسان به اندازه گنجایش وجودی و سیر صعودی و شهودی خود، از آن بهره‌مند گردد.

عارف بزرگ دوران معاصر امام خمینی رحمته الله علیه در این زمینه می‌گوید:

مراتب تنزیل هفت مرتبه است؛ همچنان که مراتب تأویل هفت مرتبه است و این مراتب هفت‌گانه تأویل همان بطون قرآنی تا هفت مرتبه، به‌طور اجمال و هفتاد مرتبه به‌طور تفصیل، بلکه هفتاد هزار مرتبه است و به اعتباری، هرگز پایانی ندارد. آگاه به تأویل کسی است که از مراتب مذکور حظی برده باشد. پس برای او به مقدار تحقیق‌اش به مراتب، نصیبی از تأویل خواهد بود، تا آنجا که به غایت کمال انسانی و نهایت مراتب کمالی برسد. در نتیجه، او آگاه به همه مراتب تأویل خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۵۰).

۳-۲-۱. تأویل عرضی

«تأویل عرضی» نوع دیگری از تأویل است، به معنای بازگرداندن معنای کلام الهی به همهٔ وجوه معنایی که در عرض یکدیگر - نه در طول هم - قرار دارند. همه این معانی هم‌عرض که طبق قواعد لفظی و زبانی و عرفی از آیات قرآن کریم فهمیده می‌شود، مراد جدی و مقصود واقعی خداوند است. در واقع، در «تأویل طولی» مراتب گوناگون یک معنا که با هم رابطه طولی دارند، مدنظر قرار می‌گیرند. اما در «تأویل عرضی» معانی مستقلی که رابطه طولی با یکدیگر ندارند، مورد توجه واقع می‌شوند. وقتی معانی بطنی در عرض یکدیگر قرار می‌گیرند، می‌توان بسیاری از آیات قرآن کریم را بدون اینکه انحرافی از مقصود نهایی خداوند صورت گیرد، به معانی گوناگونی که با یکدیگر رابطه طولی ندارند، تفسیر کرد (فاضلی، ۱۴۰۰). در «تأویل طولی» در هر مرتبه، لفظ تنها یک معنا دارد؛ اما در «تأویل عرضی» در هر مرتبه، معانی متعددی وجود دارد که مراد جدی و مقصود واقعی متکلم محسوب می‌شود.

۴-۲-۱. جری و تطبیق

نوع دیگر تأویل که با «تأویل عرضی» تفاوت دارد، «جری و تطبیق» است. در تأویل عرضی، برای آیات با چند معنای هم‌عرض مواجهیم، اما در «جری و تطبیق» بحث بر سر تطبیق معنا بر مصادیق جدید است یا پیدا کردن یک مصداق عصری برای روح معنا.

۵-۲-۱. تأویل علم الحروفی

تأویل دیگری که *ابن عربی* از جمله در کتاب *انشاء الدوائر آن* را بسیار به کار گرفته، «تأویل علم الحروفی» است که در آن از رموز اعداد و حروف در فهم اسرار متون بهره برده است. به عقیده قدما، با تزکیه نفس می‌توان به «علم الحروف» دست یافت و با معرفت به جوهر و حقیقت هر حرف، به جوهر و حقیقت موجودی که نظیر آن حرف در عالم ماده است، مسلط شد و در آن تصرف نمود (گنون، ۱۳۸۱).

ابن عربی می‌گوید: «علم الحروف هو علم الاولیاء» (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۱۹). در برخی ادیان و مکاتب گذشته، از جمله در آیین «اورفه» و مکتب فیثاغوریان، عدد را منشأ و مبدأ اشیا و عالم قلمداد می‌کردند.

«تأویل اشخاص» به معنای دستیابی به ماهیت حقیقی و عین ثابت شخص در علم الهی است که - در واقع - نوعی رمزگشایی از اشخاص و افراد و بیان مقام آنهاست. از بهترین نمونه‌های این نوع تأویل، در کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی وجود دارد که حاوی ۲۷ فص است و هریک از این فصوص به منظور رمزگشایی از شخصیت پیامبران الهی و بیان مقام‌های هریک از آنان، به نام یکی از آنان شکل گرفته است.

۱-۲. هستی

همان‌گونه که اصطلاح و کاربرد و فرایند تأویل در مکتب ابن عربی متمایز از دیگر مکاتب است، تلقی ابن عربی از هستی نیز متفاوت است که در ذیل، به مباحث و مبانی هستی‌شناختی ابن عربی و شاگردان مکتب او که ناظر به موضوع مقاله است، اشاره می‌کنیم.

هستی یا به عربی «الوجود»، در لغت به معنای «بودن» در مقابل «نیستی» از بدیهی‌ترین مفاهیم است. در عرفان اسلامی، به‌ویژه در مکتب محیی‌الدین، هستی یک ذات (بود) واحد است که این ذات بطن و کمون محسوب می‌شود و جلوه، نمود یا مظهری دارد که موجودات متکثر در زمینه این مظهر پدیدار می‌شوند.

۲. تبیین مبانی رابطه تأویل و هستی در مکتب ابن عربی

مبحث تأویل (عرفانی) تبیین عقلانی نخواهد داشت، مگر ارتباط بین الفاظ و معانی نفس‌الامری آن با هستی و نحوه تجلی هستی در قالب متن همچنین جایگاه وجودی تأویل‌گر در هستی روشن شود.

۱-۲. وحدت حقه شخصیه و نحوه رابطه کثرات با وحدت محض

۱-۱-۲. وحدت وجود

نزد ابن عربی، حضرت حق از ازل تا ابد در حال تجلی است و همه ماسوا تجلیات و ظهورهای آن یک وجود واحد و کثرت آنها نتیجه تخیل ازلی حضرت حق است. در نظر ابن عربی، عالم خیال است که به تأویل و تعبیر نیاز دارد. (ابن عربی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۵۷۱). در نتیجه، او بر این باور است که باید از ظاهر عالم فراتر رفت و باطن آن را دید.

در سرای هستی تنها وجود حقیقی، خداوند سبحان است و ماسوای او، همه تجلیات و جلوه‌های آن حقیقت بوده، وجودشان مجازی و به عَرَض وجود اوست (قیصری، ۱۴۳۲ق، ص ۱۳-۱۷؛ ابن‌ترکه، ۱۳۹۶ق، ص ۲۵۳ و ۳۰۲-۳۰۳). از سوی دیگر، ذات حق تعالی دارای هیچ قید و حدی نیست و به تعبیر قونوی و دیگر شارحان آراء ابن عربی، مطلق است به اطلاق مَقْسَمی و نامتناهی است و تمام مواطن و مراتب هستی را احاطه کرده است (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۷؛ قیصری، ۱۴۳۲ق، ص ۱۵ و ۱۳؛ ابن‌ترکه، ۱۳۹۶ق، ص ۱۹۱-۱۹۵ و ۲۱۳ و ۲۶۵).

در این صورت همه کثرات موجود در همه مواطن، حقّ مقیدند:

فللواحد الرحمن فی کلّ موطن من الصور ما یخفی و ما هو ظاهر
فان قلت هذا الحق، قد تک صادقاً و ان قلت أمراً آخر أنت عابر

(ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۸۸).

اگر کثرات همان مطلق مقسمی‌اند که به نحوی مقید شده و از مقام اطلاق (ذات) درآمده‌اند، به مقام ظهور رسیده‌اند. پس در هر شیئی دو وجه را می‌توان جست‌وجو کرد: وجه اطلاق و وجه قیدی که آن اطلاق را متعین کرده است. «وجه اطلاق» همان حق تعالی است و «وجه تقییدی» انانیت است: «فلی وجهان: هو و أنا» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۸۴).

مصححِ اسنادِ مجازی هستی به ممکنات، ارائه و حکایتی است که تعینات محدود در حقیقت و ذات خود نسبت به هستی مطلق دارند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۸۶). بنابراین تأویل‌گر باید با دو چشم به متن عالم بنگرد؛ حال اگر تأویلگری فقط هویت خلقی اشیا و پدیده‌ها را ببیند، به تمام حقیقت آن پی نبرده است، و اگر فقط هویت حق را ملاحظه کند و در نتیجه کثرات را باطل بیندازد نیز به هویت دوسویه عالم کثرات آگاه نگشته است.

۲-۲. رابطه بحث تجلی با مبحث رابطه کثرت و وحدت

در این دیدگاه گرچه کثرات از وجود حقیقی سلب شده‌اند و در وجود، کثرتی محقق نیست؛ اما عقیده کثرت از وجود به نمود و ظهور آن منتقل می‌شود. مقیدات، حتی در مقام هویت، جایگاهی استقلالی ندارند. از این‌رو هویتشان «غیرنما» و مساوق مفهوم «تجلی» است. هر مقیدی با صدایی به رسایی تمام پهنه وجود خود، فریاد برمی‌آورد که «من، حصه‌ای از بی‌نهایت بی‌قیدام که در این جلوه نمودار گشته‌ام». از این‌رو، با شروع سفری درونی و فکّ قیوداتی که وجوداً و تکویناً بر پایش بسته شده، می‌تواند تا مقصد اعلا بتازد.

بنابراین عارفان کثرات را ظهورات و شئون وجود واحد حق می‌دانند. البته اطلاق باری تعالی اطلاق مقسمی است که او را تنها نباید در تعینات و شئونش یافت، بلکه حق در عین آنکه در تمام تعینات حتی کتاب تدوینی حضور دارد، اما ذاتی و رای آنهاست. قونوی بیان می‌دارد که کل هستی چیزی جز یک تجلی نیست:

بنا بر کامل‌ترین شهودها، تجلی یکی بیش نیست که به حسب قابل‌ها و مراتب و استعدادهای آنها، برای آن تجلی، تعیناتی ظاهر می‌شود. به همین دلیل، تعدد و نعوت مختلف و اسما و صفات بدان لاحق می‌شود، نه اینکه درواقع متعدد باشد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۸).

در عرف عرفان، بین بحث «تجلی» و «نظام اسمائی» نیز هم‌آوایی است؛ یعنی «تجلی» در معنای اصطلاحی، در عرفان نظری - که خلقت جهان از آن طریق توجیه می‌شود - به معنای آشکار شدن ذات مطلق حق پس از

متعین شدن به تعینات ذاتی، اسمائی و افعالی برای خود و غیر اوست (ابن ترکه، ۱۳۹۶ق، ص ۱۵۸). پس هریک از تعینات و اعیان عالم تکوین، مظهر یک یا چند اسم الهی‌اند، مگر انسان که صورت جامع اسماء الهی است (آملی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۵).

مقصود از «اسما» نزد عرفاء، صور ملفوظ اسماء نیست؛ زیرا اسماء ملفوظ غیر از نفس اسماء است (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۲، ص ۱۷۵).

حاصل بحث این شد که اشیا و پدیده‌ها، اسما و صفات هستی محض‌اند و تأویلگر باید هم عنوان و اسم (ذات تعین‌یافته) را ببیند هم معنوی و مسما (ذات بی‌تعین) را به‌نحوی دریابد.

۳-۲. قوس صعود و نزول

هستی محض از وحدت خویش، در سیر نزولی وجود، به کثرت ظهور روی می‌آورد و خلق عالم آغاز می‌شود از وجود الهی به وجود علمی و عینی تا وجود کلامی و مکتوب. این سیر بار دیگر در حرکتی معکوس از پایین‌ترین مرتبه و سیر صعودی ارتقائی از انسان که جامع صور موجودات است، به سوی او بازمی‌گردد تا دور آفرینش کامل شود. در قوس صعودی هر موجودی به اندازه بهره‌ای که از وجود خدا دارد، خدا را می‌شناسد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۵۷۵؛ ج ۳، ص ۶۷). این خود یک اصل در جایگاه دسترسی تأویل‌گر به معارف حقیقی می‌باشد.

۴-۲. قاعده «کل شیء فیہ کل شیء»

«کل شیء فیہ کل شیء» یا «کل شیء فی کل شیء» به‌عنوان اصلی کلی از جانب ابن‌عربی مطرح شده و از سوی شارحان وی پذیرفته شده است (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۱). اهمیت این اصل نزد ابن‌عربی چنان زیاد است که فهم آن در نزد وی، مساوی فهم توحید است (ابن عربی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۹). قونوی نیز فهم اسرار شریعت را مساوی با فهم این اصل می‌داند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۶).

شبهستری در *گلشن راز*، از اصل فوق تصویری چنین ارائه نموده است:

دل یک قطره را چون برشکافی برون آید از او صد بحر صافی

دل هر حبه‌ای صد خرمن آمد جهانی در دل یک ارزن آمد

(شبهستری، ۱۳۶۵، ص ۶۰۱).

بنا بر این مبنا با تأویل هر جلوه‌ای در هستی، بطون و حقایق دیگری نیز که در آنها مندمج شده، کشف خواهد شد، بلکه اسرار دیگر پدیدارها نیز در حد ظرفیت عارف، هویدا خواهند شد.

تبیین این اصل از این طریق ممکن است که در چینش هستی در نظام عرفانی، ظهور هستی خداوند در ماسوا از طریق نفس رحمانی است و به‌عبارتی، نفس رحمانی، ظهور واحد وجود حق است که هر موجودی، از

عالی‌ترین مراتب تا پایین‌ترین مراحل را دربر می‌گیرد و از این‌رو تمام اشیا در نفسِ رحمانی با جمعیت و احدیت‌اش مندمج‌اند. بنابراین «هر چیزی در هر چیزی هست و این نفس در مراحل گوناگون، شدت و ضعف می‌یابد» (قیصری، ۱۴۳۲ق، ص ۲۹۵).

همچنین در مبحثِ حضراتِ خمس، قیصری هر موجودی را جامع کلیهٔ حضراتِ خمس می‌داند و انسان کامل را مصداق اتم آن. «لذا قیل: کلّ شیء فیہ کلّ شیء» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۱۹). شاهد دیگری از کلام عرفا در این باب، آن است که اختلافات تجلیات به اختلاف حصه وجودی و قیود، افزون بر وجود است - که اختلافی اصیل نیست - و نه به اصل و حقیقت وجود (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۹۷).

این قاعده در هر دو قوس نزول و صعود جاری است؛ یعنی علاوه بر جنبهٔ هستی‌شناسانه و وجودی - که اشاره شد - از جهت شهودی و تأویلی آن نیز منظور عارفان بوده است و تمام سخن را/بن‌عربی این‌گونه خلاصه‌وار بیان می‌کند: «این قلب انسانی اگر با سعهٔ وجودی‌اش که بی‌منتهاست، ظهور نماید، به تمام این حقایق احاطهٔ استیعابی می‌یابد، تا بدانجا که هر چیزی را در هر چیزی شهود می‌کند» (ابن عربی، ۲۰۰۴، ص ۴۶).

محقق کاشانی نیز ذیل عنوان «شهود المنتهین»، رؤیت مجمل در مفصل و مفصل در مجمل را همان رؤیت «کلّ شیء فی کلّ شیء» و از بالاترین مراتب شهود به شمار آورده است (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۷۷). ریشه فهم این قاعده اصل وحدت و سریان وجود در مکتب/بن‌عربی است که در بالا به آن اشاره شد.

همچنین مبنای عرفانی دیگری که این قاعده مهم را از جنبه تکوینی و طولی تبیین می‌کند و پرده از نوع ارتباط تأویل با هستی برمی‌دارد، مبنای دیگری با عنوان تطابق و تناظر عوالم است که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم:

۲-۵. تطابق و تناظر کتاب تکوین و تدوین با انسان

عالم (کتاب تکوین؛ کتاب آفاقی)، قرآن (کتاب تدوین) و انسان (کتاب انفسی)، سه تجلی حضرت حق‌اند و بدین‌روی از جهت حقیقت، متحد و بر حسب تجلی متفاوت‌اند. به دیگر سخن، گاه تجلی حق در لباس کلمات و حروف است و گاه به صورت مظاهر اسمائی، که صورت دوم گاه تفصیلی است و گاه اجمالی. کتاب تدوین (قرآن)، تجلی اجمالی حق در قالب حروف و کلمات، و کتاب تکوین یا آفاقی (عالم) تجلی تفصیلی حق در مظاهر اسمائی، و کتاب انفسی (انسان) تجلی اجمالی او در مظاهر اسمائی است.

اهل معرفت بر این باورند که مراتب بطونی این سه کتاب، متناظر و مطابق هستند و می‌توان با معرفت به هریک از این سه کتاب، به کتاب دیگر علم پیدا کرد؛ زیرا منشأ تنزیل این سه کتاب در قوس نزول با هم متحد است و چون قوس صعود مطابق قوس نزول است، مراتب تأویل این سه کتاب در قوس صعود نیز به وزن یکدیگر است.

سیدحیدر آملی می نویسد:

تأویل از نظر اهل باطن عبارت است از: تطبیق بین دو کتاب؛ یعنی حروف و کلمات و آیات کتاب قرآنی جمعی، و حروف و کلمات و آیات کتاب آفاقی تفصیلی (آملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۴؛ نیز ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۵۰).

امام خمینی رحمه الله تصریح دارد که انسان با ملک، ملک است، با ملکوت، ملکوت و با جبروت، جبروت؛ و انسان با وحدت جمعی و بساطت ذاتی اش، صورت مجموع عوالم است؛ چنان که عوالم وجودی صورت تفصیلی انسان است (موسوی خمینی، ۱۳۵۹، ص ۷-۸).

بنابراین با تأویل انسان می توان به تأویل هستی پرداخت و با تأویل هستی می توان به تأویل انسان پرداخت؛ که اگر انسان را منشرح کنند و بسط دهند، کاملاً با عالم کبیر (مانند انطباق مثل بر مثل) منطبق خواهد شد (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۱-۱۲). عارفان، حتی شناخت انسان از غیر خود، یعنی شناخت عالم را از راه مطالعه ذات و وجود خود ممکن می دانند (همان)؛ زیرا انسان عصاره کامل عالم و به تعبیری «عالم اصغر» است. لذا با تأویل انسان می توان به تأویل هستی پرداخت و با تأویل هستی، می توان به تأویل انسان پرداخت. از دیدگاه ابن عربی اگر کسی اهل خدا شد و فتوحات قلبی داشت، می تواند به حقیقت نفس خود راه یابد و از آنجا حقیقت قرآن را نیز می یابد؛ زیرا این دو متناظرند؛ چون عارف وجه انفسی آیات را در درون خود می یابد که همان «تأویل» یا اشاره الهی است (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۶۳۰) و هریک از این دو، آیینۀ دیگری است (همان، ج ۴، ص ۶۰-۶۱).

چنان که پیش تر نیز اشاره شد، اصل عرفانی یادشده حکایت از آن دارد که تنوع و تعدد صور عالم، از جمله عارف و معروف و مدرک و مدرک، در کنه خود، حقیقتی واحد را به همراه دارند که تکرر چیزی جز صورت ظاهری آن حقیقت نیست و از این رو تأویل که پی بردن عارف به حقیقت معروف است، ممکن، بلکه واقع است؛ زیرا حقیقت معروف همان حقیقت عارف است و همان گونه که انوار حقیقت عارف بر دل او می تابد، انوار حقیقت معروف نیز در او جلوه گر می شود.

۴-۶. کلمه، کلام و تکلم وجودی

هر پدیده ای در هستی که شیء را از باطن ذات به ظاهر تجلی برساند، همانا «کلمه» و یا به عبارت دیگر «تکلم» است. «تکلم» چیزی جز اظهار مکنونات باطن نیست و تنها به مرتبه صوت و لفظ محدود نمی شود. تکلم حضرت حق عبارت است از: تجلی حق که چون اراده و قدرتش تعلق بگیرد آنچه را در غیب است اظهار کند و ایجاد نماید، آن را تجلی حاصل شود (موسوی خمینی، ۱۳۵۹، ص ۹۲).

از دیدگاه حکمت و عرفان، کلمه از سنخ وجود است. هیچ کلمه و پدیداری در هستی نیست که در مرتبه وجودی خود بر مبدای ماورایی دلالت نکند. حروف وضعی، خود کالبد و مرتبه جسمانی حروف تکوینی بوده، معنای نخستین و اصیل خود را از آنها می یابند. ابن عربی معتقد است: همه موجودات کلمات حق اند؛ زیرا او همه چیز را با

فرمان «کُن» آفریده و گفته است: بشو، پس همه چیز شد، و کلمات حق نمی‌توانند از خود حق جدا باشند؛ زیرا اگر - به فرض - جهان حسی خود و قواعد منطق آن را ملاک قول «کُن» حق بگیریم، باید گفته و گوینده را ماهیتاً از هم مستقل فرض کنیم؛ یعنی کلمات حق ماهیتاً از خود حق مستقل باشد و این مطلب منجر می‌گردد به آنکه ساحتی از وجود را تصور کنیم که ماهیتاً خالی از حق باشد؛ یعنی چون کلمات حق، خود حق نیستند، پس حق در جایی که کلمات او موجودند، حاضر نیست که در این صورت، حق دارای ماهیت و هستی محدود می‌شود (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۲-۲۷).

انسان در مراتب نزولی و صعودی وجود، دارای ظهورات و مقامات خاصی است که لسانی متناسب با آنها به او تعلق می‌گیرد. این همان لسانی است که با آن حق تعالی او را مخاطب قرار داده، با او تکلم می‌کند. از این رو مؤول به زبان مرتبه وجودی خویش، پرده از معانی برمی‌دارد. «حق با کلام خود (کُن) به آنها رو می‌کند؛ عین امر او را می‌شنود و به سوی آنچه مأمور شده، می‌شتابد. عین از کلام او به وجود می‌آید؟ نه، بلکه عین کلمه است. هر ممکن موجودی باید با زبان و لهجه غیرقابل درکی خدا را تسبیح کند؛ اما اهل مکاشفه آن را می‌شنوند و اهل ایمان با ایمان و عبادت می‌پذیرند... از این رو خداوند نطق موجودات، بلکه نطق ممکنات را قبل از تحقق آنها به گوش ایشان می‌رساند» (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۲۵۷).

۲-۷. رابطه هستی با الفاظ و معانی

فلاسفه و اهل منطق وجود را بر چهار گونه دانسته‌اند: اول. وجود عینی؛ دوم. وجود علمی؛ سوم. وجود لفظی؛ و چهارم. کتبی (حلی، ۱۳۶۲، ص ۳۶). در مراتب وجود نیز مرتبه سوم بعد از وجود «عینی» و «ذهنی» مرتبه «کلام» یا «وجود زبانی» است. سیه این مرتبه نزد ابن عربی، و رای وجود عینی و ذهنی است و هر معلومی، حتی محال و عدم در آن داخل می‌شود (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۳۰۹).

به همین علت، برخلاف عقل و منطق، این زبان است که تضادها را می‌پذیرد. البته معنا در عوالم مافوق ماده، از تعین الفاظ خالی است؛ اما سخن عارف در این زمینه، در مقام نزول معانی است. بنابراین، معانی از مراتب بالاتر هستی به عالم دنیا، تنزل و قیود متناسب می‌یابند. از این سو نیز ظواهر و الفاظ رقیقه‌ای از وجود در قوس نزول هستند یا به عبارت دیگر، الفاظ مظهر معانی هستند. از این رو تأویل گر باید بداند: هر وجودی احکام متناسب با آن نشئه را می‌پذیرد. پس در همین مرتبه مادی، قواعد حاکم بر زبان عرف و اصول عقلایی، جایگاهی مهم در فهم معانی منتزل در هیأت الفاظ خواهند داشت.

در عرفان نظری و مکتب محیی‌الدین، نسبت لفظ و معانی آن، نسبتی نفس‌الامری (وجودی) است، به گونه‌ای که معنا، لفظ را اقتضا می‌کند و لفظ، تجلی معنا محسوب می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۵۹۳). به طور کلی، در عرفان نظری، رابطه ذات و معانی، رابطه ذات و اسم عرفانی است (نسبت ظهوری) و همین رابطه میان معنا (اسم عرفانی) و لفظ (اسم الاسم) تکرار می‌شود. به عبارت دیگر، ذات تجلی می‌کند و اسم عرفانی که

همان معناست، پدید می‌آید، سپس اسم (معنا) تجلی می‌کند و اسم الاسم که همان لفظ است، رخ می‌نماید. قونوی در توضیح این مبنا چنین می‌گوید:

گذشت که هر شیء ظاهر متعینی اسمی است دال بر اصلش که از آن اصل تعیین یافته و به آن اصل ظهور کرده است. پس حروف و کلمات لفظی و کتبی به خاطر دلالتشان بر حقایق اسماء غیبی، اسماء آن اسامی [اسماء الاسماء] هستند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱).

بدین‌روی، حروف و کلمات نزد قونوی، ظهور معانی خود (الاسماء الغیبیه) هستند و از این‌رو نسبت به آنها اسم محسوب می‌شوند. قیصری نسبت لفظ و معنا را نسبت ظهوری می‌داند و عقیده دارد: کسی که واضع حقیقی را در ضمن مظاهر انسانی انسان‌های واضع، خداوند می‌شمرد، به این راز پی خواهد برد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸).

۲-۸. وضع و ریشه آسمانی واژگان، به‌ویژه واژگان عربی

حرف ظرفی است که در قالب جان ریخته‌اند باده‌ها از خم اسرار در آن ریخته‌اند

با توجه به بیان پیش‌گفته از قیصری، گاه قاعده‌ای عرفانی با عبارت معروف «الاسماء تنزل من السماء» بیان می‌شود که به این معناست: دست‌کم وضع برخی الفاظ خاص و اسماء، تعیینی و توقیفی است و اهل ادب و حکمت اینها را از وحی الهی به انبیاء و لسان شریعت اخذ کرده‌اند، یا آنکه به نحوی به فطرت بشر الهام شده است. در این مبنا، حتی میان حروف و وزن کلمات با مدلول آنها پیوندی اسرارآمیز وجود دارد، تا آنجا که در عرفان نوعی رابطه ذاتی بین لفظ و معنا (رابطه تجلی و متجلی) ادعا شده است (فاضلی، ۱۴۰۰). صدرالمآلهین نیز اعتقاد دارد: وضع اولیه زبان که بعداً عرف از توسعه و تطبیق آن استفاده کرد، وضعی الهی بوده و محصور در زمان و مکان نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۹۰، ص ۹۲-۱۰۰).

بر طبق این مبنا، دلالت مفهوم بر معنا یا دلالت حاکی بر محکی امری ذاتی و ضروری است. به عبارت دیگر، دلالت تصور ذهنی بر معنای خود، تکوینی است؛ درحالی‌که اشاره لفظ و کلمه مکتوب به معنا، از نظر علمای اصول و فلاسفه زبان، تابع وضع (قرارداد) و از طریق تداعی است. اما در بین اصولیان شیعه نیز شخصیت‌هایی نظیر نائینی از مدافعان این نظریه است که واضع خداوند است و نه بندگان او. ایشان درباره دلیل این مطلب عقیده دارد: چون حکمت بالغه خداوند اقتضا کرد که بشر تکلم کند و مقاصد خود را با الفاظ ابراز نماید، پس باید کشف الفاظ از معانی‌شان به‌وجهی، به حق تعالی منتهی شود؛ یعنی یا به پیامبری از پیامبران وحی شود یا به بشر الهام گردد یا این معنا در طبیعت بشر ابداع شود، به‌گونه‌ای که مقاصد خود را به الفاظ به حسب فطرتشان ابراز کنند و به حسب آنچه حق تعالی در طبایع بشر به ودیعت گذاشته است، الفاظ را استخدام نمایند. (کاملی خراسانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۰).

شایان ذکر است/بن‌عربی، زبان عربی را تنها زبان موجه و معتبر می‌داند. او این زبان و هر اسمی را که در آن است نشانه‌ای از اسماء الهی یا نشئت گرفته از آن قلمداد می‌کند (بن‌عربی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۹-۳۷). مبنای تأویل

علم الحروفی/ابن عربی و تبیین و تطبیق چینش هستی با اسماءالله بر خواص حروف و حتی هیأت الفاظ بر پایه همین غیربشری بودن وضع الفاظ - دست کم - در زبان عربی است.

۳. برخی از اهمّ لوازم و فروع مبنای مکتب ابن عربی در باب ارتباط تأویل و هستی

۳-۱. هر پدیدار؛ زوجی ترکیبی از ظاهر و باطن های متعدد و نسبی هستند.

هرچه مشهود و محسوس است حقیقتی از آن در غیب هستی وجود دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۸۷). یا به تعبیر صدرالمآلهین انحاء مختلف وجود برای ماهیت واحده که تبیین این روابط بدین گونه است که مرتبه بالاتر یعنی غیب ویژگی های مراتب مادون را به صورت مندمج و غیرتفصیلی داراست. به عبارت دیگر، تفصیل مراتب پایین در مراتب بالا به صورت بالقوه حضور دارد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۷). ظاهر هر چیزی به مثابه جسم و مثال، و باطن آن به مثابه روح یا ممثول است. بسیاری از آیات قرآنی به مثابه مثل هایی هستند متناسب با فهم مخاطبان که به حقایق بالاتری اشاره دارند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۹۵). اما این ظاهر و باطن امری نسبی است و چیزی که اینجا ظاهر است، در مرحله قبل، باطن بوده و آنچه در مرحله قبل باطن بوده، ظاهر و بروز مرحله قبل تر است. اشیا در حرکت صعودی خود به سوی منشأ و مبدأ خویش، دائم در حال نزاع ظاهر و فتح باطن اند. بنابراین، از این جهت که صعود دارای مدارج گوناگونی است، تأویل نیز نسبی است؛ به این معنا که تأویل بسته به مقامات سلوکی و وجودی تأویلگران، شدت و ضعف دارد و بهره همه از فهم یکسان نیست.

بنابراین به اعتقاد ابن عربی باید از سطح وهم و خیال و حس فراتر رفت و به مدد خدا، معانی ژرفی را که در ظاهر الفاظ گنجانده شده است، برون آورد. «فروکاستن قرآن در معنای ظاهری» بدین معناست که خدا و کلامش را در محدودیت های خود اسیر کنیم (چیتیک، ۱۳۷۶-۱۳۷۷) باطن روح ظاهر است و ظاهر جلوه و بدن اوست. به دیگر سخن، ظاهر همان باطن تنزل یافته است و الفاظ مظهر معانی هستند و معانی از مراتب بالاتر هستی به عالم دنیا تنزل و تقید متناسب می یابند.

۳-۲. عدم تناقض تأویل با ظاهر و توجه به وجوه جمعی کلام

ابن عربی عقیده دارد: مؤمنان، صادقان و اولیای اولوالعزم با حفظ ظاهر لفظ، از آن عبور می کنند. آنها ظاهر را به باطن وانمی گذارند، بلکه از خود حرف به معنی می رسند، بی آنکه آن را اعتبار کنند. از این رو آنها اشیا را با دو چشم ظاهر و باطن می بینند و با نور ایمان، دو شاهراه را مشاهده می کنند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۲۵۷). از این رو مفسر در مواجهه با قرآن نباید به یک جنبه از جوانب آن محدود شود، بلکه تنها تفسیری جامع است که ابعاد ظاهری و باطنی کلام را دربرداشته باشد و جانب هیچ یک را فرو نگذارد. از این رو مفسر کسی است که در تفسیر قرآن از دو چشم ظاهر و باطن مدد می گیرد.

تبیین این مطلب بدین گونه است که هر چند باطن اصل است و تأویل مکمل تفسیر ظاهری و مهیمن بر آن است، اما ظاهر مبدأ سیر صعودی است؛ بدین معنا که اگر ظاهر نبود عبور به باطن نیز ممکن نمی‌شد. بدین‌روی، ضرورت تحمل الفاظ برای کشف معانی باطنی، یکی از اصول قطعی تأویل نزد ابن‌عربی است (محمود الغراب، ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۱۵۳). وی می‌گوید: «فلا سبیل الی تخطئة عالم فی تأویل یحتمله اللفظ» (ابن‌عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۲۱۱) که نشان می‌دهد در عدم تخطئه تأویل، تحقق شرط «تحمل لفظ (ظاهر)» لازم است.

به عبارت دیگر، در نظر ابن‌عربی ظاهر همان باطنی است که مشهود است و باطن همان ظاهری که مخفی است (ابن‌عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹). ظاهر با باطن یا عبارت با اشارت متناقض نیستند. پس نباید تأویل خلاف ظاهر باشد (ابن‌عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۱۲۷). به سخن دیگر، چون ظاهر نازل باطن است، در طی فرایند تأویل، تفصیل آنچه در متن نهفته است به دست می‌آید، نه آنکه امر ناموجود از متن برآورده شود.

در پی همین اصل ضابطه‌مندی تأویل است که صدرالمتألهین معتبرترین تأویل را تأویل ناظر به اعیان ثابت می‌شمرد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۴۹۸). توضیح آنکه اعیان ثابت همان حقیقت ماهوی اشیا در علم حق تعالی یا همان چارچوب استعدادی حقایق در نفس الامر و جهان حقیقت (علم الهی) هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۸۱۵) و از این‌رو تأویل هر شیء باید ناظر به چارچوب ماهوی آن باشد. بنابراین همان گونه که اشیا علامت و شأنی از عین ثابت خود هستند، الفاظ هم علامت و شأنی از معنا هستند؛ اما دلالت معنا تنها در حصار فهم عرفی لفظ نیست.

۳-۳. پذیرش بطون و تأویل‌های نامحدود

ابن‌عربی علاوه بر پذیرش و تاکید بر قواعد لفظی و عقلی، در عین حال برای تأویلات، حدی مشخص نمی‌کند و عددی برای تعداد بطون در نظر نمی‌گیرد. اعدادی که بعضی مفسران به تعداد بطون قرآن نسبت داده و گفته‌اند: قرآن یک، یا هفت، یا هفتاد بطن دارد، در کلام ابن‌عربی جایگاه اصیلی ندارد. وی معتقد است: نمی‌توان تأویل کسی را که لفظ تحمل آن را دارد، تخطئه کرد. منکر چنین تأویلی نهایت نقص خود را در معرفت نشان می‌دهد؛ اما اعتقاد و عمل به آن تأویل جز در مورد خود مؤول و تابعان او الزامی نیست (ابن‌عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۱۱۹). اشاره شد که این بطون و لایه‌های نامحدود و بی‌نهایت آن، هم می‌توانند به شکل طولی و متداخل و هم به شکل عرضی و متوازی باشند.

۳-۴. نو به نشدن تجلی و تأویل

قاعده مشهور عرفانی «لا تکرار فی التجلی» به این معناست که هستی در هر لحظه، از بطون به ظهور می‌آید و دگر بار از ظهور به بطون می‌رود و و باز نوبه‌نو تجلی می‌کند و همانند تنفس، دارای قبض و بسط است (ابن‌عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۳۹۲). به عبارت دیگر، هر تجلی امری یا خلقی جدید است. چون ابن‌عربی تجلی حق را

تکرار ناپذیر و نوبه‌نو می‌داند، تأویل و معرفت نیز - بالتبع - بدیع و جدید خواهد بود. او کلام/بومدین را که می‌گوید: «طعام مانده، سازگار ما نیست؛ برایمان طعام تازه بیاورید» به همین معنای تازگی تجلی می‌گیرد (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۶۳۲).

کرین معتقد است:

باید دلیل نهایی این را که چرا عالم خیال است و همانند رویاها نیازمند تأویل است، در خلق جدید که به ادراک حواس در نمی‌آید، جست‌وجو کرد (کرین، ۱۳۹۱، ص ۳۱۱).

قابل ذکر آنکه یکی از مبانی بی‌نهایت بودن بطن و تأویل (ناظر به هستی) همین قاعده عرفانی است.

۳-۵. جایگاه علم شهودی، تهذیب و حکمت عملی برای تأویل

وقتی سخن از تأویل و فهم باطن و حقیقت اشیا باشد، اهمیت شهود و تجربه مستقیم و بی‌واسطه در عارف دوچندان می‌شود. ابن عربی تأویل را از سنخ علوم موهوب می‌داند (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۴، ص ۴۲۳) و گاهی آن را فتوحاتی دانسته است که از جانب حضرت حق بر قلب عارف القا می‌شود (همان، ج ۶ ص ۴۴۶). وی فهم را همانند کتاب الهی تنزل یافته می‌داند که تنها به قلوب بعضی از مؤمنان القا می‌گردد (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۲۷۹-۲۸۰). بنابراین تأویل امری یافتنی است، نه دانستنی؛ از سنخ علوم اکتسابی و نظری نیست و از این رو انتقال‌پذیر نیست (همان، ج ۴، ص ۲۴۰).

در دیدگاه/ابن عربی، فهم و شناخت هر حقیقتی - از جمله فهم تأویل و حقیقت قرآن - تنها وقتی حاصل می‌شود که مبادی ادراک قلب حقیقی انسان از راه تصفیه باطن گشوده شود و محل دریافت تجلیات ذاتی و اسمائی گردد. بنابراین چنان که/ابن عربی می‌گوید: برای دریافت تأویل، باید سفر و سلوک داشته باشی تا اشارت‌های قرآن را در درون خود بیابی (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۶۳۰). از این رو هر تأویلی برای خود شخص اولاً و بالذات حجت است و برای کسی که او را حجت می‌داند و از او تقلید می‌کند (همان، ج ۳، ص ۲۱۱).

از دیدگاه/ابن عربی اگر کسی اهل خدا شد و فتوحات قلبی داشت، می‌تواند به حقیقت نفس خود راه یابد و از آنجا حقیقت قرآن را نیز می‌یابد؛ زیرا این دو متناظرند. عارف وجه انفسی آیات را در درون خود می‌یابد که همان تأویل یا اشاره الهی است (همان، ج ۱، ص ۶۳۰).

۳-۶. تأویل خود به‌مثابه طریق تأویل هستی

کرده‌ای تأویل حرف بکر را؟! خویش را تأویل کن نی ذکر را

(مولوی، ۱۳۹۳، بیت ۱۰۸۰).

انسان آنگاه می‌تواند تأویل جهان و اشیا و آیات کتاب الهی را دریابد که از تأویل نفس خود آگاه باشد. اگر او توانست نفس خود را تأویل کند، آنگاه تأویل همهٔ امور را درمی‌یابد. تأویل نفس رویارویی حضوری با خویشتن خویش است؛

همان مواجهه‌ای که انسان را به اعیان ثابت و خدا می‌رساند. علت این موضوع نیز آن است که انسان و جهان و قرآن با یکدیگر تناظر و تطابق دارند و هر سه تجلی حضرت حق هستند. بنابراین تأویل هر سطح از آنها متناظر با یکدیگر است و بازگشت هر سه یکی است.

صدرالمثلهین پس از تبیین این معنا که هرچه در عالم صورت است، مثال و نمونه آن در عالم معناست و هرچه در عالم معناست، مثال و نمونه آن در عالم حق است، می‌افزاید که هیچ چیزی در عوالم وجودی خلق نشده، مگر اینکه مثال و نمونه آن در عالم انسانی وجود دارد (صدرالمثلهین، ۱۳۶۰، ص ۱۱۴).

بنابراین از دیدگاه عرفا، انسان کامل جامع جمیع آن چیزی است که در عالم کبیر است، و شخص حکیم و عارف با انکشاف هر مرتبه از هستی خود، به مشاهده بطنی از بطون قرآن و نیز مرتبه‌ای از مراتب عالم نائل خواهد آمد. در واقع اتحاد شخص با هر مرتبه از هستی، موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون او خواهد شد، مطابق قاعده مهم «اتحاد علم و عالم و معلوم». انسان در پایان سیر صعودی خود به مرتبه‌ای از وجود می‌رسد که ملکوت و حقیقت اشیا را در درون خود مشاهده خواهد نمود و این اتحاد با مراتب هستی و عوالم عینی است که «تأویل» و نیل به «حقیقت» و «باطن» اشیا را برای وی ممکن می‌گرداند. البته موول ابتدا خود باید به وحدت برسد تا وحدت جمعی مراتب بالاتر را نیز تأویل نماید.

۳-۷. تکثر و تفاوت استعدادها در درک و تأویل آیات الهی

ابن عربی عقیده دارد: وقتی آیه‌ای از کتاب خداوند که حقیقت واحدی دارد، به گوش افراد برسد، شنونده‌ای یک معنا از آن درک می‌کند، و افراد دیگر امور متعدد دیگری را. به همین دلیل، تأمل‌کنندگان به خاطر اختلاف در مراتب و استعداد فهم، درک‌های متفاوت دارند (همان، ج ۱، ص ۲۸۷). انسان‌ها از این جهت، به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌شوند که هر یک دارای استعداد خاص خویش است. بر این اساس، درک هر یک از این افراد از قرآن متفاوت خواهد بود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۲۵، ص ۲۰۵) و تأویل امر واحدی برای همه نیست، بلکه دارای مراتب (و نسبی) است و به حسب افراد، گونه‌گون؛ زیرا اموری که برای محجوبان از حق باطن است، برای عارف ظاهر است (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۶، ص ۴۴۳).

کاشانی نیز این مطلب را در مقدمه تأویلات خود بیان می‌کند: تأویل بر حسب احوال و اوقات شنونده، در مراتب سلوک متفاوت است و هرگاه عارف رتبه وجودی‌اش ارتقا یابد، فهم او نیز افزون‌تر شده، لطایف بیشتری عایدش می‌شود (کاشانی، ۱۹۷۸، ص ۵). به گفته وی: «اما التأویل فلایقی و لاینر» (همان، ص ۶).

نه تنها تأویل‌ها و اشارات برای افراد مختلف متکثر است، بلکه برای خود شخص نیز در هر بار تلاوت، معنای نوینی روی می‌دهد. ابن عربی می‌گوید: اگر تلاوت‌کننده جاهل نبوده و حق تلاوت را ادا کرده باشد، بایستی در هر بار تلاوت، افق جدیدی فراروی وی گشوده شود (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۸، ص ۱۴۸). واضح

است منظور از تکثر و نسبت، کشف مراتب شهودی و لایه‌ها و افق‌های والاتر معانی است نه پذیرش تناقض‌های هم عرض در معنا.

انسان کامل که مظهر همه صفات خداوند است، عالم به تأویل همه قرآن است و افراد دیگر متناسب با درجه وجودی‌شان، عالم به برخی از تأویل قرآن‌اند. از این رو هر تأویلی اولاً و بالذات برای خود شخص حجت است و برای کسی که او را حجت می‌داند و از او تقلید می‌کند (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۱۱).

ابن عربی در تبیین این مطلب می‌گوید: عارف در تأویل خود، یکی از وجوه معنایی را بیان می‌کند. از این رو تشابهات کلام از حالت مشابه بودن خارج نمی‌شود (ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۱۴)؛ یعنی باز هم صلاحیت دلالت بر وجوه متعدد در آن آیه محفوظ است. به عقیده وی، خدا در قرآن ظاهر شده است. بنابراین، همان‌گونه که خدا، اسما و صفات و شئون گوناگون دارد و بر هر فردی با یک یا چند اسم تجلی می‌کند، قرآن نیز که تجلی خداست، نوع ظهورش نسبت به افراد مختلف فرق می‌کند و آیات آن به تنوع افراد، متنوع می‌شود (کاکایی، ۱۳۸۰). این بازگشت اختلاف تأویل به آدمیان، به غلبه احکام بعضی مواطن بر بعضی دیگر و احتجاب بعضی مجالی از بعضی دیگر راجع است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۶۴).

۳-۸. آگاهی و قصد خداوند در مواطن و عوالم گوناگون نسبت به تمام فهم‌ها و تأویل‌ها

ابن عربی مقصود خداوند درباره هر مؤولی را همان وجه دریافت‌شده توسط او می‌داند. تعدد معانی تأویلی مقصود پروردگار متعال است و هر معنایی که تأویل‌کننده درک کند، همان منظور خداوند متعال است (ابن عربی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

به نظر ابن عربی چون خداوند حکیم علی‌الاطلاق است و به ظهور الفاظ در نزد اشخاص علم دارد و به عبارت دیگر، هم سخن را خلق کرده و هم سخنگو را و پیامبرش را نیز با زبان قوم خویش فرستاده است و شنوندگان را جز به چیزی که از آن لفظ می‌فهمند، تکلیف نکرده است، پس هر کس اهل زبان باشد و پیش فرضی از خود نداشته باشد و در کتاب تأمل کند، معنایی که به ذهنش می‌آید مراد خداوند است (همان، ج ۲، ص ۱۱۹).

البته او می‌گوید: این قاعده در غیر کلام الهی جاری نیست، هر چند لفظ احتمال وجوه متعدد داشته باشد؛ زیرا ممکن است بعضی از این وجوه، مقصود گوینده - که شخصی مقید (و نه مطلق) است - نباشد؛ زیرا به قصور علم و احاطه او به همه این وجوه آگاهی (همان، ج ۲، ص ۵۶۷).

این سخن ابن عربی به آن معنا نیست که وجود درک‌های متفاوت به معنای درستی همه آنهاست، بلکه از نظر او فهم‌هایی از قرآن می‌تواند قابل اتکا باشد که به ظواهر لفظ متعهد و اصول عقلی و شرعی و کشف اهل الله ملتزم باشد؛ زیرا گذشت که وی در این باره، اتصاف مؤول به اهل زبان بودن و پیش فرض نداشتن را لازم می‌داند.

نتیجه گیری

جهانی که بر تأویلگر و حکیم و عارف عرضه می‌شود، نمود و پدیدار و رقیقه‌ای از هستی است. بنابراین وی می‌داند که نباید در کثرات متوقف بماند، بلکه حتی رسالت فلسفه و عرفان تأویل همین پدیدارها و ارجاع آنها به اصل است. از نظر ابن عربی، تأویل موجودات تکوینی و تدوینی، به معنای ارجاع ظواهر آنها به بواطن و حقایق آنهاست که درجات و مراتب تشکیکی متفاوتی دارد. تأویل کارکردها و رویکردهای گوناگونی در فلسفه و عرفان، حتی علوم اجتماعی دارد؛ اما منظور از آن در این پژوهش، پرده‌برداری از لایه‌های بطنی وجودی اشیاء، انسان و الفاظ است که با سیر صعودی و اتساع وجودی و تجلیات شهودی و القاقات غیبی به نتیجه می‌رسد.

انسان هرچه بیشتر به لایه‌های ژرف‌تر عالم نایل شود، آنجا موجودات شدت و وحدت بیشتری دارند و معرفت وی نسبت به موجودات طولی و حتی عرضی توسعه می‌یابد و از جامعیت بیشتری برخوردار می‌شود، تا جایی که در هر اسم، ذات حق را می‌بیند. این، مسیر متفاوتی در توسعه معرفت به هستی است که نزد بشر مغفول مانده است. محیی‌الدین عقیده دارد: شریعت دارای بطون و اسراری بوده که صاحبش آن بطون را در کلام خود قصد کرده است. وی با توجه به این مبنا که همه تأویل‌های اهل معرفت از اول مقصود حق تعالی بوده، زمینه خلاقیت و پویایی در فهم و تأویل ضابطه‌مند را فراهم ساخته است. ابن عربی در کتاب *فصوص الحکم* که در باب تأویل حق و معنا و بواطن اسما بحث می‌کند، نوعی توسعه ظرفیت‌های زبانی و تأویلی را رقم می‌زند.

تبیین این نحوه برقراری ارتباط میان تأویل و هستی در مکاتب تأویلی هم‌عرض در جهان غرب و حتی اسلامی ممکن نیست، مگر در مکتب عرفانی ابن عربی و شارحان او مانند قونوی، قیصری، سیدحیدر، صدرالمتألهین، امام خمینی^ع و مانند ایشان؛ زیرا این مکتب نظریات و اصولی دارد که هرگز در دسترس نظام فکری دیگران نیست یا در برخی موارد، قاطعانه از سوی دیگران انکار شده است؛ مبانی و اصولی مانند: وحدت شخصیه وجود، قاعده «کل شیء فیه کل شیء» یا رابطه ذاتی الفاظ و پدیدارها با مسمای خود و وضع الهی اسما.

هرچند در کیفیت تبیین، اثبات و میزان اطلاق و گستره این قواعد، حتی بین شارحان ابن عربی نیز اختلاف است یا کاربردهای آن یکسان نیست، اما انصاف این است که نظام چیش هستی در مکتب ابن عربی و قدرت تأویل پدیدارها، تعالی آشکاری نسبت به سایر مکاتب دارد، به گونه‌ای که معضلات تأویلی (مانند نسبیّت در قرائت‌ها و یا رابطه اسما و زبان با ذات و واقع) شکل نمی‌گیرد یا پاسخ‌های منسجمی دارد. پیچیدگی‌های نظری و عملی در باب تأویل، نباید مانع گسترش این رویکرد و الگوواره در علوم بشری شود.

از نظر ابن عربی، انسان تنها موجودی است که امکان تأویل همه موجودات را دارد؛ زیرا نزدیک‌ترین تجلی به حضرت حق است و ملکوت و باطن اشیاء در درون انسان‌ها وجود دارد و در آفاق نیز از سوی او قابل دستیابی است. نهایت تأویل هر سه کتاب انفسی، آفاقی و تدوینی (لفظی و کتبی) حضرت حق است.

- أملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع الاسرار*، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- ، ۱۴۱۴ق، *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم*، تحقیق سیدمحسن موسوی تبریزی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۹۶ق، *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- ، ۱۳۹۲ق، *الفتوحات المکیه*، تحقیق عثمان یحیی، قاهره، بی‌نا.
- ، ۱۴۱۰ق، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، گردآوری محمود الغراب، دمشق، مطبعة نصر.
- ، ۱۴۲۵ق، *التجلیات*، بیروت، دار الحکمه.
- ، ۱۴۲۷ق، *المبادئ و الغایات فی معانی الحروف و الآیات*، تصحیح سعید عبدالفتاح، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۲۰۰۴م، *رسائل ابن عربی*، تصحیح سعید عبدالفتاح، بیروت، انتشار العربی.
- ابن فارس، احمدبن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- اردبیلی، سیدعبدالعفی، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اهل سرودی، نقیسه، ۱۳۹۶، «معناشناسی تأویل در عرفان ابن عربی (با توجه به مناسبت‌های انسان‌شناسانه آن)»، *پژوهش‌های ادب عرفانی*، ش ۳۴، ص ۶۷-۹۶.
- بالی افندی، مصطفی‌بن سلیمان، ۱۴۲۲ق، *شرح فصوص الحکم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- پورحسن، قاسم، ۱۳۹۲ش، *هرمنوتیک تطبیقی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جامی، عبدالرحمان، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقاش الفصوص*، مقدمه ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، «هرمنوتیک (تأویل) در عرفان ابن عربی»، ترجمه تحریریه کتاب نقد، *کتاب نقد*، ش ۵۰۶، ص ۲۴۵-۲۵۰.
- ، ۱۳۹۱، *معرفت‌شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی*، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۳۶۲، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار.
- شبهستری، محمود، ۱۳۶۵، *گلشن راز*، تصحیح صمد موحّد، تهران، کتابخانه طهوری.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تعلیقه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، بی‌نا.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۸۹، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۹۰، *رساله سه اصل*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- فاضلی، سیداحمد، ۱۴۰۰، «تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی»، *اتوار معرفت*، سال دهم، ش ۱، ص ۱۷-۳۸.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۶۲، *رساله نصوص*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۷۵، *نفحات الهیة*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داوود، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۴۲۲ق، *شرح فصوص الحکم*، قم، مؤسسه محبین للطباعة و النشر.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۹۷۸م، *تأویلات القرآن* (تفسیر القرآن الکریم منسوب به محیی‌الدین ابن عربی)، تحقیق مصطفی غالب، تهران، ناصر خسرو.

____، ۱۴۲۶ق، *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیه.

کاظمی خراسانی، محمدعلی، ۱۳۷۹، *فوائد الاصول*، قم، جامعه مدرسین.

کاکایی، قاسم، ۱۳۸۰، «قرآن و روش تفسیر از دیدگاه ابن عربی»، *بیانات*، ش ۳۲، ص ۸۶-۱۰۷.

کرین، هانری، ۱۳۹۱، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه ان شاءالله رحمتی، تهران، جامی.

گنون، رنه، ۱۳۸۱، «علم الحروف»، ترجمه فرزانه طاهری، *فرهنگستان هنر*، ش ۴، ص ۱۶-۲۳.

مجیدی‌راد، احمد، ۱۳۹۳، «تأویل در تفاسیر ابن عربی و ملاصدرا»، *پژوهشنامه عرفان*، ش ۱۳، ص ۱-۲۴.

مزرئی، رسول، ۱۳۹۰، «تأویل طولی و مبانی آن از نگاه سیدحیدر آملی»، *معارف عقلی*، ش ۲۰، ص ۱۶۵-۱۹۶.

موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۵۹، *شرح دعای سحر*، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، نهضت زنان مسلمان.

____، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم* [حواشی بر مقدمه قیصری]، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، بی‌جا.

مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۹۳، *منوی معنوی*، براساس نسخه تصحیح‌شده رینولد نیکلسون، تهران، ثالث.

نجفی‌افراه، مهدی، ۱۳۸۹، «هرمنوتیک یا تأویل و تفسیر از دیدگاه ابن عربی»، *مطالعات نقد ادبی (پژوهش ادبی)*، ش ۲۰،

ص ۱۶۷-۲۰۲.

یزدان‌پناه، یدالله، بی‌تا، *رمز و راز تأویل عرفانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی* (دائرةالمعارف).

____ و محمود جوادی، ۱۳۹۱، «جری و تطبیق روش‌ها و مبانی آن»، *حکمت عرفانی*، ش ۴، ص ۷-۳۳.

