

هرمنوتیک در عرفان ابن عربی

بقلم: ویلیام چیتیک
ترجمه: تحریریه "کتاب نقد"



باطنی می‌دانند. بحث در باب معنای این دو واژه و وجوه تمایز و نیز ارتباط آنها موضوع اصلی بسیاری از رساله‌هایی است که در طول تاریخ تفکر اسلامی نگارش یافته‌اند. در نوشتار کنونی ما فقط با استعمال خاص ابن عربی از این واژه سروکار داریم و بدان خواهیم پرداخت. کسانی که ابن عربی را از طریق آثار و نوشته‌های هانری کربن می‌شناسند، بخوبی می‌دانند که اصطلاح "تأویل" یکی از ارکان اساسی اندیشه اوست. البته در مورد اینکه کربن معتقد است ابن عربی به تفسیر آیات قرآن پرداخته، نمی‌توان بر او خرده گرفت، ولی می‌توان به تلقی کربن از "تأویل" و غفلت او از مقصود خاص ابن عربی از این واژه، ایراد گرفت، زیرا برخلاف نظر کربن، ابن عربی، واژه "تأویل" را لزوماً به معنای مثبت و ایجابی

ایمان، مقتضی قبول آموزشها و احکام الهی است که از طریق وحی بیان شده، و عقل آدمی نیز طالب تفسیر همه امور، به ویژه اموری است که در شأن وجود الهی نمی‌داند. ابن عربی از این نوع تفسیر، تعبیریه «تأویل» می‌کند که بارها در قرآن - و گاه برای توبیخ و ملامت - بکار رفته است. واژه تأویل در لغت، به معنای رجوع کردن یا ارجاع دادن و چیزی را به منشأ و اصل آن بازگردانیدن است اما می‌توان توسعه داد و آن را به معنای کشف، توضیح و تفسیر کردن نیز بکار برد. به نظر گروهی، دو واژه تأویل و تفسیر، هنگامی که در مورد قرآن بکار می‌روند اساساً مترادف‌اند، ولی بسیاری از محققان بین این دو واژه از جهاتی فرق می‌نهند و تأویل را تفسیر عرفانی و

بکار نمی‌برد. بدون شک کربن تحت تأثیر آشنایی با مذهب شیعه و اهمیتی که «تأویل» در این مذهب دارد، به این نظر رسیده است. آنگونه که خود او اظهار می‌دارد: «امکان ندارد بدون توجه به تشیع، بتوان از واژه «تأویل» سخن گفت». کربن تلویحاً می‌خواهد به ارتباط ابن عربی با تفکر شیعی تأکید کند. در واقع این عقیده شخصی اوست که کسی به اهمیت ابن عربی، نمی‌توانسته با اندیشه شیعی ناآشنا بوده و از آن تأثیری نپذیرفته باشد. البته این سخن نگارنده بدان معنا نیست که نظر کربن را خطا می‌داند. اما چنان مواردی که ابن عربی، تأویل را بمعنای مثبت بکار برده باشد که یک مورد آن در ذیل نقل خواهد شد - تأویل را به معنای قرآنی آن در نظر می‌گیرد و منافاتی با دیدگاه ارزیابانه ابن عربی در مورد تأویل ندارد.

ابن عربی در اغلب موارد، واژه تأویل را به عنوان تفسیر قرآن و احادیث پیامبر (ص) بکار می‌برد، آنگونه تفسیری که با اصول و مبانی عقلی سازگار و مطابق باشد. شخص مفسر بجای ایمان صرف به ظواهر لفظی وحی و شناخت کلمات و تعبیرات الهی (از طریق بندگی و تقوا پیشگی)، برتری و توان عقل را برای داوری در مورد همه امور می‌پذیرد، در نتیجه، عقل، معیاری می‌شود که همه چیز حتی کلام خدا را باید با عقل سنجید. تمامی هرمنوتیک جدید و روشهای تفسیر متون مقدس نیز عملاً به همین مفهوم تأویل و کاربرد

خاصی که نزد ابن عربی دارد رسیده‌اند.

شاید معروفترین موضعی که واژه‌ای تأویل در قرآن بکار رفته و پیوسته در منابع شیعی بدان استناد می‌رود، مورد زیر باشد:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (آل عمران / ۷)

«اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی آیه‌ها محکماتند. این آیه‌ها ام‌الکتابند. و بعضی متشابهاتند. اما آنها که در دلشان میل به باطل است، به سبب هتته‌جویی و میل به تأویل از متشابهات پیروی می‌کنند، در حالیکه تأویل، آن را جز خدا نمی‌دانند. و آنانکه قدم در دانش، استوار کرده‌اند می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست. و جز خردمندان پند نمی‌گیرند.»

بسیاری از عالمان شیعی، آیه یاد شده را به همین شکل که در ظاهر آمده، می‌خوانند و بنابر مضمون آن، «تأویل» را یک نوع معرفت معتبر می‌دانند. اما کسانی هم هستند که بین خدا و راسخان در علم در آیه شریفه قایل به تفکیک هستند و معتقدند این حکم که «کسی جز خدا تأویل قرآن را نمی‌داند» فقط مختص خداست، و



ابن عربی این معنا را انکار نمی‌کند اما معتقد است که با توجه به این سخن راسخان در علم که اظهار می‌کنند: «ما به محتوای آن (قرآن) ایمان داریم» باید به تفسیر کلی آیه پرداخت. ابن عربی درباره آیه‌ای از قرآن بحث می‌کند که در آن به اهل کتاب و تورات و انجیل اشاره شده است.

وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ.
(مائده / ۶۶)

و اگر تورات و انجیل و آنچه را از جانب خدا بر آنها نازل شده برپای دارند، از فراز سر و زیر پایشان روزی بخورند. بعضی از ایشان مردمی میان‌رو هستند و بسیارشان بدکردارند.

ابن عربی می‌گوید «ای دوست من که خداوند قلب تو را به نور آگاهی روشن گرداند، بدان که علوم دو دسته‌اند: موهوبی و کسبی، و در کلام خدا به این دو گونه علم اشارت رفته است. چنانکه در آیه یادشده فرمود: «لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ» که این نوع علم به گفته خود خدا، ثمره تقواست. إِنَّقَوْلَ اللَّهِ وَ يُعَلِّمُكُمْ اللَّهُ. تقوی داشته باشید، خدا خود به شما علم می‌آموزد. و نیز فرموده است: إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا إِنْ تَقُوا فَتَقُوا داشته باشید خداوند، وسیله تشخیص حق و باطل را به شما می‌دهد. نیز فرموده است: الرَّحْمَانُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ یعنی خدای رحمان، خود قرآن را تعلیم

می‌دهد. نوع دوم علم و معرفت اکتسابی است: آنچه که زیرپای ایشان است. تحصیل اینگونه علم، بستگی به تلاش و کوشش (اجتهاد) شخصی خود ایشان دارد. اینها همان گروهی هستند که در آیه به ایشان «مقتصد» گفته شده است. اما کسانی که علم موهوبی به ایشان عطا شده است آنان کتاب خدا و وحی و هر چه را از سوی خدا برای ایشان نازل شده، اقامه می‌کنند. ایشان همواره به اعمال نیک رومی‌آوردند. و به عبادت خداوند مشغولند و قادر به تفسیر کتاب خدا هستند، قدرت فهم و شناخت سخن خدا و تفسیر کلام او به آنان موهبت شده است و از طریق همین الفاظ و کلماتی که در کتاب خداوند آمده است، می‌توانند معانی واقعی آنها را دریابند. اینگونه اشخاص از معرفت خاصی برخوردار هستند. و همان راسخان در علمند که تأویل قرآن را هیچکس جز خدا و ایشان نمی‌دانند. خداوند به آنان علمی داده که الفاظ مکتوب و وحی ملفوظ را می‌توانند به معانی حقیقی آنان بازگردانند (ما یؤول الیه). این، همان معنای حقیقی مستتری است که ورای لفظ قرار دارد و لفظ بدان رجوع می‌کند. راسخان در علم، تفکر خود را دخالت نمی‌دهند زیرا فکر و عقل بشری در ذات خود میرزا از خطا نیست. برای همین است که خداوند فرموده است کسانی که در علم رسوخ دارند می‌گویند: «یقولون آمنا به کل من عند ربنا» و نیز می‌گویند: «ربنا لا یزغ قلوبنا بعد إذ هدینا» یعنی ما



علم و معرفت را از خود تو دریافت کرده‌ایم و این معرفتی را که خودت به ما داده‌ای از ما بازنگیر. و بر ما رحمت خویش را نازل فرما (وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) چنانکه مشاهده می‌شود در این آیه راسخان در علم از خدا علم موهوبی را درخواست می‌کنند نه علم اکتسابی را.

در آیه یاد شده برخی از مردم مقتصد خوانده شده‌اند (أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ). اینان همان اهل اکتسابند که کتاب خدا را تفسیر می‌کنند ولی اقامه نمی‌کنند یعنی به مضمون و آموزشهای آن عمل نمی‌کنند. آنان ادب بندگی را به جا نمی‌آورند. این گروه هر چند تا حدودی به حقیقت نزدیک شده‌اند و به قدر قابلیت خود به تفسیر آن می‌پردازند اما هیچگاه به مقام یقین نمی‌رسند، زیرا به معنای واقعی آیات و مقصود واقعی خداوند پی نمی‌برند به سبب اینکه رسیدن به چنین علم و معرفتی تنها از راه موهبت الهی میسر است که این دسته از آن محرومند. "موهبت" یعنی همان معرفت قلبی و الفاء ربانی که خداوند از طریق الهام به دل و جان بندگانی که با او در ارتباطند می‌افکند.

گروهی نیز از همین امت مقتصده، تنها به تفسیر لفظی آیات و معنای لفظی قرآن می‌پردازند بدون آنکه این معانی را به حقیقت و باطن آنها ارجاع دهند یا علم و آگاهی‌شان مستند به خداوند باشد. بلکه از پیش خود، معانی خاصی را از روی حدس، به الفاظ آیات نسبت می‌دهند. ایشان

همان گروهینند که خداوند به نکوهش آنان پرداخته و می‌فرماید: «وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ»

یکی از نتایج منفی تأویل، این است که موجب تضعیف ایمان می‌شود. ابن عربی می‌گوید:

"درجات قرب نسبت به خداوند از طریق معرفت شارع که به عنوان سخنگو و نماینده خدا است، مشخص می‌شود. خداوند فرمان داده است که به محکّمات قرآن و متشابهات آن ایمان بیاوریم. بنابراین باید آنچه را پیامبر آورده است بپذیریم. زیرا اگر از پیش خود به تفسیر سخن او بپردازیم، مقصود واقعی او را دریافته و بسا درجاتی از ایمان را از دست می‌دهیم و از پاره‌ای کمالات محروم می‌مانیم. هیچگاه نباید دلیل خود را برتر از وحی بدانیم و عقل خود را بر وحی قرآنی حاکم کنیم. اگر شخص، خود را برتر از وحی نداند، ایمان شخص محفوظ می‌ماند و از ظلمت جهل‌رهایی یافته و به مقام یقین می‌رسد و در عین رسیدن به آگاهی و فهم صحیح، ایمان او نیز محفوظ خواهد ماند. شخصی که مستقلاً به تفسیر آموزه‌های وحیانی می‌پردازد در واقع به وحی ایمان ندارد. زیرا پیداست که هیچ شخصی نمی‌تواند از محدودیت‌های عقلی و وجودی خود رهایی یابد.»

ابن عربی می‌نویسد:

پیامبران، عرضه‌کننده معرفتی الهامی هستند که عقل، وصول به آن را در دسترس نمی‌یابد و از همین جاست که برای پذیرش آن، دست به





تفسیر بخشی از آن می‌زند تا پس از دریافت آن معانی، آن را بپذیرد. و از همین جاست که شخصی مؤمن همواره اموری را به خدا وامی‌نهد و اظهار می‌دارد که فهم این امور تنها برای خدا میسر است و در دسترس من نیست. و از همین جاست که اگر کسی به محدودیت عقل پی‌ببرد، در برابر وحی و نبوت تسلیم شده و اگر برخی از سخنان نبی را نفهمد، به ردّ نبوت نمی‌پردازد. این حال کسی است که از ایمان برخوردار است، کسی که ایمان ندارد اینگونه برخورد نمی‌کند.»

در آموزشهای وحیانی، امور فراوانی وجود دارد که قوای عقلانی بتنهائی قادر به درک مستقل آن نیست. برخی از این امور، مربوط به کنه ذات و حقایق عالی‌الهی می‌شود و برخی دیگر مربوط به واقعیات مجزّد و حقائق عالم غیب می‌شود. آنچه مربوط به ذات الهی است باید به همان نحو که خداوند در کتابش توضیح داده و بر زبان پیامبر جاری ساخته و خود را توصیف فرموده، مورد اذعان و ایمان قرار بگیرد زیرا عقل از پیش خود نمی‌تواند تنها با تکیه به دلایل، آنها را بپذیرد. در مورد اینگونه امور، عقل تنها می‌تواند به وسیله تفسیر، به معنای ظاهری الفاظ راه‌یابد. اما این تفسیر ظاهر الفاظ، ایمان واقعی محسوب نمی‌شود. دیدگاه متفکران و عالمان درباره شناخت خدا برحسب معیارهای شناختی که به کار می‌برند متفاوت است.

از نظر برخی، خدایی که صرفاً عقل آن را درک کند، خدای ادیان نیست بلکه یک مفهوم ذهنی محض است و با توجه به تفاوت قابلیت و توان عقلی اشخاص، درک آنان از خداوند نیز یکسان و یا هم ارزش نیست. از همین جاست که اختلافاتی بوجود آمده است. اما میان پیامبران از آدم (ع) تا محمد(ص) درباره خدا و صفات او اختلافی وجود ندارد. همه آنان به یک زبان سخن گفته‌اند. همه کتابهایی که آنان آورده‌اند درباره خدا به یک زبان سخن می‌گویند. ایشان همه، یکدیگر را تصدیق می‌کنند به رغم آنکه فاصله زمانی بسیاری بین آنها بوده است و با هم ملاقاتی نداشته‌اند.

اما کسانی که مسلمانند و از ایمانی برتر برخوردارند، به مقام تسلیم رسیده‌اند و هرگز به خود اجازه نمی‌دهند که به طور دلخواهی به تفسیر سخن خدا بپردازند. ایشان نیز خود تقسیماتی دارند که برحسب کمالات آنها متفاوت است. برخی مقلدند و برخی به مقام معرفت رسیده‌اند.

ابن عربی سپس به مذمت عالمان دنیاپرست می‌پردازد و به شدت آنها را مورد ملامت قرار می‌دهد و می‌گوید برخی از آنان شریعت را به نفع خود تفسیر کرده‌اند تا به قدرت و مناصب دنیوی دست بیابند و مثالهای فراوانی از اینگونه عالمان در کتاب فتوحات (ج ۳، ۳۰۶۹) ارائه می‌کند.

ابن عربی معتقد است که کلام و فلسفه، هر دو علوم عقلی‌اند و براساس تفکر عقلانی درباره خدا

سخن می‌گویند. ابن عربی دربارهٔ این دو دانش، همه جا به تفصیل سخن گفته و سخنان او بسیار در خور توجه است. انتقاد اصلی او به این دو علم، بیشتر متوجه استفادهٔ آنها از عقل و فکر محض است که می‌خواهند همه چیز را براین اساس، توضیح دهند. او این نکته را در باب مسئلهٔ اعتبار و عبرت گرفتن از دیدگاه قرآن مطرح می‌سازد و اهل ذوق را از اهل فکر جدا می‌سازد. او معتقد است که اعتبار یا عبرت‌آموزی، دوگونه است: یا مبتنی بر ذوق است و یا مبتنی بر عقل. به نظر او همه چیز را نمی‌توان با تفکر صرف فهمید بلکه ذوق نیز لازم است تا به کمک بیاید.

او می‌پرسد آیا به راستی، چیزی نیست که بتوان از طریق کشف و مکاشفه به آن رسید؟ از نظر ابن عربی صاحب فکر، گاه فریب می‌خورد و فاقد یقین است، و هیچ دلیلی وجود ندارد که نشان دهد نمی‌توان از طریق مکاشفهٔ دیانت وجدانی، به معرفت رسید. بلکه برعکس، گاه اشتغال به تفکر، خود حجاب است. البته عده‌ای که منکر این حقیقت‌اند، بیشتر، اهل نظر و استدلال‌اند و علمای ظاهر در بین آنها قرار می‌گیرند. این کسان از ذوق و منازل معرفت بهره‌ای ندارند. تنها کسانی مثل افلاطون الهی در میان ایشان برخی منازل را پیموده که چنین کسی نیز در میان اهل نظر بسیار اندک شمار است.

اما در میان مسلمانان و در قرآن به جای

فلسفه، سخن از حکیم و حکمت به میان آمده است در واقع حکیمان، کسانی‌اند که خدا را شناخته‌اند و به معرفت موجودات و نیز منازل سلوک و مراتب معرفت نائل شده‌اند. حکیم در قرآن، یکی از صفات خداوند است و مرادف با "خیر کثیر" شمرده شده است. حکمت عبارت از "علم نبوت" است که خداوند دربارهٔ حضرت داود (ع) می‌فرماید: "ما تو را خلافت و حکمت عطا نمودیم." معنای فیلسوف در لغت "دوستدار" حکمت است و هر شخص خردمندی، دوستدار دانایی است.

ابن عربی سپس به تفصیل در باب الهیات و دو مکتب اشعری و معتزلی و دیدگاه‌های متفاوت آنان در باب عقل و فکر، فلسفه، شناخت خداوند و مسئله تفسیر می‌پردازد. او در ضمن این مباحث، حسن و قبیح را مطرح می‌سازد و خود به گونه‌ای، نظریهٔ "ثبوتات ازلیه" را تأیید می‌کند.

فعل الهی و فعل بشری

در ذیل این فصل، ابن عربی به مسئلهٔ شناخت وجود و ماهیت بشری "که از صفاتی مثل حرکت" و امکان "برخوردارند و ماهیت ایشان گاه به وجود و گاه به عدم، متصف می‌شود و اینکه مخلوقات، جمله‌گی متعلق علم خداوند و مظهر و تجلی او می‌باشند، می‌پردازد.

دربارهٔ ماهیت اشیاء پیوسته در علم کلام سخن رفته است. یکی از موارد اختلاف، مسئلهٔ





اعمال بشر است. واضح است که خدا بشر را آفریده اما تا چه حد و در چه موردی اعمال او را نیز می‌آفریند؟ اگر بگوییم خالق همهٔ افعال بشر خداست آنگاه مسئلهٔ اختیار و فرستادن پیامبران بی‌معنا خواهد شد. اما اگر بگوییم انسان در انجام فعل، مختار و آزاد است، این چگونه با قدرت نامحدود خداوند، قابل جمع است؟ همانگونه که معروف است، اشاعره، همهٔ افعال را به خدا منسوب می‌دانند. و معتزله، افعال را به خود بندگان نسبت می‌دهند و طرفدار اختیار بشری هستند.

البته هر دو گروه دچار افراط یا تفریط گشته‌اند. اما ابن عربی، آنان را از جهت فرق نهادن بین فعل خدا و فعل بشر، تحسین می‌کند زیرا این کار دوری گزیدن از شک و روی آوردن به توحید است. او در بحث حرکت - مربوط به قلمرو محسوسات - به این بحث پرداخته که آیا فعل خداوند نیز مانند فعل بشر، از طریق حرکت و انتقال است یا واقعاً خلق و آفرینش است؟

دیدگاه اشاعره این است که همهٔ افعال از آن خداوند است و یک فاعل بیشتر وجود ندارد که خالق همهٔ موجودات و افعال است و این وحدت فاعلیت و وحدت فعل و خلق که اشاعره طرفدار آنند، برای ابن عربی بسیار خوشایند افتاده است. او صریحاً می‌گوید موضع اشاعره در این زمینه، قویتر از دیگران است زیرا در اعتقاد آنان هر چیز در واپسین تحلیل، به خدا برمی‌گردد و این عقیده هم

موافق "توحید" است و هم در مکاشفهٔ عارفان، مورد شهود قرار گرفته است.

ابن عربی سپس "نظریهٔ کسب" - از اعتقادات مهم اشاعره را مطرح می‌سازد و نشان می‌دهد که معتزله نیز چگونه در استدلالهای خود به آیات قرآنی استناد می‌جویند و آیاتی هست که دائماً همه چیز را در جهان خلقت به خدا نسبت می‌دهد و نظارت همگانی او را بر همه چیز اعلام می‌دارد اما در عین حال پیوسته قدرت انتخاب و مسئولیت انسان نسبت به اعمالش نیز در قرآن، مورد تأکید قرار گرفته است. بدین سان هر گروهی، آیات قرآنی را طبق دیدگاه خود تفسیر می‌کند. از دیدگاه معتزله در قرآن بر قدرت بندگان در انجام افعال، تأکید رفته است و وقتی که بنده، قدرت انجام فعل را داشته باشد، فعل هم واقعاً به او تعلق دارد و این را دلایل عقلی و نقلی تأیید می‌کنند.

اما از سوی دیگر خدا خالق هستی بشر است و بدین لحاظ، خالق افعال او نیز هست. پس افعال بشر نیز همچون وجود او به خدا انتساب دارند. در عین حال که انسان، علت و فاعل اعمال خویش است و مشاهدهٔ حسی نیز این مطلب را تأیید می‌کند اما این حقیقت که همهٔ افعال بشری و همهٔ موجودات در نهایت به خدا رجوع می‌کنند و از او مستقل نیست، تناقضی با نظریهٔ معتزله ندارد بدین منوال استدلال طرفداران نظریهٔ کسب یعنی اشاعره، ضعیف به نظر می‌رسند، نه به لحاظ اینکه

نظریه کسب، نادرست است بلکه بدین لحاظ که مخالفان یعنی معتزله نیز به گونه‌ای این نظریه را می‌پذیرند اما در عین حال بر نقش بشر و قدرت او در انجام فعل تأکید می‌ورزند و بدینسان موضع آنان جامع‌تر و مقبول‌تر می‌نماید (فتوحات مکتبه، ج ۲، ۶۰۴-۶۰۳).

یکی از معانی متعدد اصطلاح "فنا" که سالکان و عارفان آن را تجربه می‌کنند، «فنا فی افعالی» است که ابن عربی آن را بدینگونه توضیح می‌دهد: «بنده با وصول به مقام فنا از خویش تهی می‌شود و افعال او به خداوند، قیام دارد و بدینسان مشاهده می‌کند که افعال او و رای همه حجابها و ظواهر، متعلق به خدا و تجلی اوست و این همان احاطه مطلق خداوندی است که در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است. "واسع" و "محیط"، دو صفت از صفات خداوندند که نشانگر احاطه تام وجود او بر همه موجودات و جهان هستی می‌باشند و دلالت دارند که فاعل حقیقی و منحصر، فقط خداست اما مردم، این حقیقت را در نمی‌یابند. گروهی از متکلمان معتقدند که بنده از این حقیقت، آگاه است و می‌داند که فعل در عین انتساب به او حقیقتاً از آن خداست و این عقیده معتزله است. گروهی دیگر بر این باورند که بنده از این حقیقت که فعل او فعل خداست آگاهی ندارد این موضع اشاعره است. اما به اعتقاد ما هر دو گروه، کوران ره نیافته‌اند و به لب حقیقت نرسیده‌اند.» (فتوحات، ج ۲، ۵۱۷ - ۵۱۳).

ابن عربی پس از این نکته به مسئله مهم "ثواب و عقاب" می‌پردازد و می‌گوید: «اگر نهایتاً همه افعال به خدا برمی‌گردد و فاعل حقیقی، تنها اوست بنابراین دیگر جایی برای تحسین یا تزییح افعال باقی نمی‌ماند اما اگر افعال در عین انتساب به خدا به بشر نیز انتساب داشته باشند (آنچنان که در شریعت گفته شده است) برخی از افعال بشری، قابل نکوهش و تقبیح است و در جهان دیگر، آدمی افعال خود را خواهد دید که از جهت انتساب به خدا، بد نبوده‌اند و فقط از جهت انتساب به بشر، ناقص و قبیح بوده‌اند.» ابن عربی در اینجا به آیه قرآنی اشاره می‌کند که "يَبْدُلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ خَيْرَاتٍ" و سپس به تأویل آن می‌پردازد که چگونه بامسئله جبر و اختیار و ثواب و عقاب و تکلیف، قابل توجیه است.

بحث ابن عربی در باب استحقاق "ثواب و عقاب" و مسئله "خلق اعمال" و چگونگی انتساب فعل به خدا و بشر، بسیار مفصل است که در جلد دوم و سوم فتوحات مکتبه آمده و ما تنها دو نکته را مورد تذکار قرار می‌دهیم: یک نکته در باب ادب بندگی است که به اعتقاد ابن عربی، مقتضای آن، عدم اسناد شرور و نقائص به خداست. عبودیت اقتضا می‌کند که ساحت خداوند را مبرا از نقص بدانیم و اعمال زشت و بد را به او نسبت ندهیم بلکه هر چه نقص و زشتی را به بندگان نسبت بدهیم.»





این نکته ارتباط مهمی با تقسیم‌بندی ابن‌عربی از اسماء و صفات خداوند دارد که بین «اسماء ذاتیه» و «اسماء فعلیه» فرق می‌گذارد، هر چند در مواضعی از فتوحات (ج ۲، ۶۹۵ به بعد) نظریه معتزله را در مورد نیابت توضیح می‌دهد. ابن‌عربی به مسئله توحید افعالی توجه زیادی نموده و در مورد آیه شریفه وَمَا زَمِنْتَ إِذْ زَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ می‌گوید: «سالک با وصول به درجه توحید افعالی و برخورداری از مقام فتالی فعلی، دچار حیرت می‌شود.» (فتوحات، ج ۲، ص ۱۴۷، ۲۹، ۱۴۵ و ۲۶).

شناخت تجلیات الهی

از نظر ابن‌عربی تجلیات الهی به دو گونه وجودی و «شناختاری» یا «تجلیات هستی» و تجلیات معرفتی (رخ می‌دهند هر چند که خود ابن‌عربی غالباً بین این دو فرقی نمی‌نهد. او گاهی به نوع نخست تجلی می‌پردازد اما در بیشتر موارد تجلی را به گونه‌ای به کار می‌گیرد که شامل هر دو نوع می‌شود. یکی از معانی وجود یا هستی، یافت یا یافتن است. این پدیده هم تجربه‌ای ذهنی و درونی است و هم رخدادی بیرونی و عینی. وجود خدا با علم او یکی است یعنی علم ذاتی خدا به خودش، عین ذات اوست. اصطلاح «واجب الوجود» غالباً در ترجمه‌های فرنگی به عنوان «هستی واجب» یا «وجود ضروری» به کار رفته است اما آن را

به عنوان «یافت ضروری» یا «آگاهی ضروری» نیز می‌توان به کار برد. خداوند خود را ذاتاً می‌یابد و نمی‌تواند از خود، غافل و غایب باشد. موجودات امکانی می‌توانند به خود، آگاه باشند یا نباشند چنانکه می‌توانند موجود باشند یا همچنان در کتم عدم، باقی بمانند. اهل کشف، کسانی هستند که حجابها برای ایشان کنار رفته و حقیقت خود اشیاء را مشاهده می‌کنند و خدا را هم در جهان خارج و هم در درون خود یافته‌اند.

وجود نور

در اصطلاحات عرفانی برخلاف اصطلاحات فلسفی، «وجود» مدتهای مدید در مراسم «سمع» که نوعی «کنسرت معنوی» بوده است، به معنای فتوح و گشایش و خروج روح و دستیابی به نوعی حال و بصیرت خاص، به کار رفته است از همین ریشه وجود، دو اصطلاح دیگر «وجد» و «تواجد» نیز در عرفان به کار می‌رود. «وجد» به طور خلاصه به معنای خلصه و جذب است. خود ابن‌عربی در تعریف کلاسیک وجد می‌گوید: «وجد عبارت از احوالی است که به طور غیرمنتظره بر قلب، وارد می‌شوند و شخص را از توجه به خود و پیروان خود غافل می‌کنند» (فتوحات، ج ۲، ۵۳۷) «تواجد به معنای کوشش برای تجربه نمودن حال خلصه و وجدانست» (فتوحات، ج ۲، ۵۲۵). بنابراین وجود به معنای

یافتن (وجدان) و دریافت حق است در حالت جذبه و خالصه (فتوحات، ج ۲، ۵۳۸).

ابن عربی سپس در باب وجود، وجد، تواجد، خالصه، جذبه، مصادفه، عنایت الهی سخن می‌گوید و عارفی را که به این حال دست می‌یابد «صاحب انفاس» می‌خواند.

او به خوبی متوجه است که اغلب مردم، واژهٔ "وجود" را به معنایی که در عرفان آمده است به کار نمی‌برند بلکه همان هستی و واقعیت را از آن اراده می‌کنند و در این مورد، توضیحاتی از قرآن می‌آورد که وجود، هم به معنای کلام و سخنی است که باید سماع و استماع کرد، مثل آیه: "إِذَا أَرَادَ اللَّهُ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" و هم به معنای هستی و تحقق خارجی است و در این واژه، هر دو جنبهٔ هستی شناختی و معرفت شناخت یا دو جنبهٔ وجودی و عرفانی، لحاظ گشته است.

از نظر ابن عربی، جهان خارجی، حاصل همان امر «کن» و قول و سخن خداوند است. جهان در اثر خطاب الهی آفریده شده و این کلام و خطاب، خود عین "وجود" و مایهٔ تحقق موجودات است و در اینجا است که سخن و واقعیت، یگانگی پیدا می‌کند. به دیگر سخن، وجود ما حاصل استماع خطاب خداوندی و قول او و امر «کن» می‌باشد یعنی او به ما گفته است: "باش" و ما هست شده ایم. خدا از طریق وحی و کلام خویش نیز با ما سخن گفته است. بنابراین وجدان و "یافت" که

همان معرفت و آگاهی بی‌واسطه است با وجود، دو جنبهٔ یک واقعیت‌اند که ریشه در علم ذاتی حق نسبت به ذات خودش و هستی ضروری او دارند. همه چیز به او و اسماء و صفات او بازمی‌گردد. وجود خدا، نور و عدم ظلمت است و هستی یافتن جهان، بمعنی خارج شدن آن از قلمرو ظلمت و ورود آن به عرصهٔ نور است. ابن عربی سپس در باب یکسانی و این همانی "وجود" با "نور" و نیز عینیت و این همانی وجود با "فهم" و "درک" به تفصیل سخن می‌گوید. (فتوحات، جلد ۳، ص ۲۷۶، ۳۲، ۲۷۷ و ۱۲) از نظر او وجود، همان ادراک یا آگاهی و یافت مستقیم و شهودی است و مدرکات، همان موجوداتند و بالعکس او در رسالهٔ "اصطلاحات الصوفیه" و نیز در "فتوحات مکیه"، می‌گوید همانگونه که هستی، عین ظهور و هویدایی است، نور نیز عین پیدایی و روشنایی و آشکاری است و همهٔ تجلیات الهی، ظهورات او هستند و از سنخ نوریعی آشکار و پیدایند. پس نور همانگونه که "یافت"، وجود و تجلی و ظهور است، معرفت و آگاهی نیز هست. ابن عربی در بحثی دربارهٔ "رؤیا" می‌گوید که فتوحات و مکاشفات که پس از رفع حجاب از سوی خداوند برای سالک حاصل می‌شود و باب فهم اسرار را بر او می‌گشاید، هم "تجلی" است هم "وجود" است و هم نوعی "معرفت" مستقیم و بی‌واسطه (و می‌دانیم که این نکات همه در هرمنوتیک جدید مورد بحث





قرار می‌گیرند و از اهمیت فراوانی برخوردارند. (م).

انوار تجلی

از آنجا که عارف از خدا خبر می‌دهد، باید ابتدا نور الهی به قلب او بتابد و این حالت را با اصطلاحات مختلف در عرفان بیان کرده‌اند اما رایج‌ترین نام برای آن «تجلی» است. تجلی نیز مانند واژه «وجود» و واژه «نور»، دارای ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. خداوند هم در جهان خارج، تجلی وجودی می‌کند و هم در درون جان عارفان، تجلی معرفتی و شناختاری دارد. تجلی از نظر ابن عربی، نوعی نورانیت و از سنخ نور است، پس وجود و معرفت نیز هست و دائماً این نور تجلی یا وجود، به شکلی پویا از طریق حضرت حق پا به عرصه ظهور می‌گذارد و بدینسان همه موجودات، مظاهر الهی و تجلیات و ظهورات او به شمار می‌آیند. در ذات تجلی، چنانکه گفتیم، هم «وجود» است، هم «نور» و هم «معرفت» و از اینجاست که همه موجودات از شعور و معرفت برخوردارند زیرا همه، تجلی و ظهور خداوندند. هر موجودی به اندازه بهره‌ای که از وجود دارد، خدا را می‌شناسد و در پرتو نور معرفت، پیوسته به تسبیح و ستایش او مشغول است و بدینسان همه موجودات از نطق یعنی شعور و ادراک برخوردارند. (فتوحات ج ۲- ۵۷۵، ج ۳- ۶۷).

از دیدگاه ابن عربی، هر چیزی جلوه خداست

اما ذات خدا، خود هیچ گاه تجلی نمی‌کند، و تجلی ذات، ناممکن است. (فتوحات ج ۶۰۶) ابن عربی سپس به تقسیم انواع «تجلی» می‌پردازد و مطابق هر نوع تجلی، معرفتی را که برای سالک حاصل می‌شود تشریح می‌کند. از آنجا که کمال از هر حیث فقط از آن خداوند است، بشر برای همیشه، ناقص خواهد بود حتی «انسان کامل» نسبت به کمالات خداوند، ناقص است و به همین سبب، کامل‌ترین انسان که حضرت محمد (ص) است، در دعا از خدا می‌خواهد که رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا خدا یا بر دانشم بیفزای.

ابن عربی پس از اعلام اینکه همه چیز در عالم، مظهر خداست و معرفت حقیقی، جز با رفع حجاب و رسیدن به مقام کشف، امکان‌پذیر نیست؛ مسئله «ذوق» را مطرح می‌سازد و می‌گوید هر کسی که به مقام ذوق نرسیده است هیچگونه شناختی ندارد (مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَدْرِ)، او معرفت حقیقی را همان معرفت ذوقی می‌داند و جز آن برای انواع معرفت، اعتباری قائل نیست. از نظر ابن عربی، تنها با عبور از «منازل» و دست یافتن به «احوال» است که عارف به مقام شرب حقیقت می‌رسد و از شراب معرفت می‌آشامد و سیراب می‌شود و احوال او ثابت و راسخ گشته، تبدیل به «مقام» می‌شود. ابن عربی، علم انبیا، را چنین علمی می‌داند و معتقد است که معرفت آنان ذوقی است. او پس از توضیح «احوال» و «مقامات»،

«موهبت» و «کسب» به تشریح اقسام «فتح» و دربارهٔ بندگی و توکل و اهمیت «ریاضت» در سلوک روحانی به تفصیل سخن می‌گوید. به اعتقاد ابن عربی، سالک پس از انجام مجاهدات و تحمل ریاضتها به مقام «جمعیت» می‌رسد و از «بصیرت» برخوردار می‌گردد. مقصود او از بصیرت، نوعی معرفت است که حاصل رؤیت است و با مشاهده و رؤیت، توأم است به طوری که شخص صاحب بصیرت، علاوه بر ظاهر اشیاء، باطن آنها را نیز می‌بیند زیرا برای او رفع حجاب شده و به مقام کشف و مشاهده رسیده است. ابن عربی در اینجا تأویل داستان موسی و خضر را به طور مفصل در کتاب فتوحات ذکر کرده است (فتوحات ج ۲-۲۴۱) او سپس از شیخ خود «ابو مدین» سخن می‌گوید و الهاماتی که به او می‌شده و سخن او را نقل می‌کند که می‌گفته است (إِتَيْنِي بِالْحَمِّ طَرِيًّا) یعنی که «برایم گوشت تازه بیاور» نه گوشت مانده و کهنه شده.

این کنایه است از تازه بودن معرفت عارفان که حاصل تجلی است و دم به دم، تجلی تازه‌ای بر قلب آنان وارد می‌شود و همواره شاد و با طراوتند لذا نوجوانو نوگرا هستند و طالب معرفت مستقیم که با الهام الهی از خداوند دریافت می‌کنند نه اینکه به ریزه‌خواری مطالب کهنهٔ دیگران پردازند. عالم غیب، عالم مثال یا برزخ، مقام فنا، مقام صحو و هشیاری و درک حجاب. مراد و مرید، علم لدنی،

مقام محقق پاره‌ای از مطالبی است که ابن عربی در فتوحات مکتبه مورد بحث قرار داده و جملگی دارای جنبهٔ هرمنوتیکی بارزی هستند (فتوحات ج ۴-۱۰۵، ۱۸، ۳۲، ۱۹، ۲۲، ۳۴).

فهم قرآن

معرفت عقلانی که از طریق فکر و عقل، حاصل شده، از محدودیتهای فکر و عقل نیز تأثیر پذیرفته و خود نیز محدود می‌شود. همچنین نورالهی که بر دل عارف می‌تابد، دارای بعضی محدودیتها است، زیرا این نور، یک پدیدهٔ مخلوق است و دارای حدود و تعین خاصی است که از آن فراتر نمی‌رود. اما معرفت موهوبی که خداوند به بنده عطا می‌فرماید اساساً با معرفت اکتسابی، چه شهودی و چه عقلانی که به هر حال زاییدهٔ تلاش و ریاضت خود شخص است، تفاوت دارد. عقل، محدود است و از درک کامل همهٔ تجلیات الهی عاجز است. همین‌طور عقل نمی‌تواند به طور کامل، حقایق و حیانی را درک نماید اما می‌تواند وحی ملفوظ را در قالب آیات قرآنی تا حدودی بفهمد.

از نظر ابن عربی در صحت متن قرآن و وحیانی بودن الفاظ و عبارات آن تردید نمی‌توان کرد. اما اینکه همه معانی الفاظ و مراد واقعی خداوند را در معنای ظاهری الفاظ خلاصه کنیم از نظر ابن عربی، نوعی «سؤ ادب» است. معنای لفظی متن





باید همیشه مورد احترام و محفوظ بماند اما اگر خداوند قلب کسی را گشود و معانی دیگری را به او القا کرد که افزون بر معنای لفظی بود، شخص باید این فهم جدید را بپذیرد و خدا را شاکر باشد. به هر حال از نظر ابن عربی نمی‌توان متن را تنها بر اساس فهم عربی یا حقایق علمی و یا فرآورده‌های عقلی تفسیر کرد. بدون احراز آمادگی نباید به تفسیر متن پرداخت اگر شخصی با شریعت آشنا نباشد یا ایمان نداشته و اعمال بندگی را به جا نیاورد و فاقد تقوا باشد، هیچ زمینه‌ای برای فهم متن (قرآن) نخواهد داشت.

پیش شرط فهم، امکان دستیابی به یک تفسیر معتبر یا اصیل است. پارسایی تقوا، التزام اکید به شریعت و سنت، احترام عمیق نسبت به اصحاب پیامبر و احساس احتیاج و نیاز در مقابل معلم الهی، همگی عواملی هستند که موجب عدم بروز هر گونه بدعتی می‌شوند. هرگونه تفسیر جدید می‌باید با توجه به تفسیرهای قبلی صورت پذیرد و دیدگاه‌های مفسران پیشین را مد نظر قرار دهد و با آنها تناقض نداشته باشد. اگر تفسیر جدید، بحدّ جدیدی بر سنت تفسیری پیشینیان بیفزاید اما با تفسیرهای قبلی، هماهنگی داشته باشد و شخص مفسر نیز واجد همه صلاحیتها و شرایط باشد در آن صورت این نوآوری و فهم جدید و تفسیر نوین، تفسیری اصیل و معتبر خواهد بود.

ابن عربی سپس دربارهٔ عقل و فکر و

محدودیت قوای عقلانی و تفاوت دلیل عقلی با دلیل سمعی سخن می‌گوید و به سخنان غزالی در این مورد نیز استناد می‌جوید، به خصوص قدرت عقل را در شناخت ذات خدا و صفات واحوال او محدود می‌داند (فتوحات ج ۲-۳۸۹).

یکی از مباحث نوینی که ابن عربی مطرح ساخته و کاملاً جنبه هرمنوتیکی دارد بحث درباب کلام الهی است و اینکه اساساً سخن خدا چیست و سخن گفتن خدا چگونه است و چه تفاوتی با نظر و فعالیت ذهنی دارد. شیخ که از نمایندگان برجسته «حکمت خالده» است در باب عقل، ادراک، فلسفه، رفع حجاب و تجلی، معتقد است که فهم توحید و رهایی از شرک به معنای دقیق آن، کار عقل نیست زیرا عقل همواره نظر به کثرتها دارد و از شهود وحدت حق، در دل کثرتها عاجز است. از آنجا که خدا مثل و شبیه ندارد (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) عقل نمی‌تواند خدا را درست شناسایی کند زیرا او برتر از خیال و حواس بشری است. لذا بررسی نقش عقل و توان او در شناخت خداوند، یکی از مهمترین مباحث هرمنوتیکی در عرفان ابن عربی است. او هم بر ضرورت استفاده از فهم عقلانی تاکید می‌کند و هم معتقد است که نباید از محدودیتهای عقل غفلت نمود. به همین سبب در کتاب (فتوحات ج ۲، ۶۴۴) عقل را در مقابل شهود و علم لدنی قرار می‌دهد و داستان خضر را یادآوری می‌کند که خداوند در مورد او فرموده است، «و

عَلْمَانَهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» یعنی ما خود به او معرفت عطا نمودیم و اینگونه معرفت با علم عادی تفاوت دارد. ابن عربی تذکر می‌دهد که علم پیامبر با تصریح قرآن، شخصی امی بوده نیز چنین علمی است و نمی‌تواند محصول تفکر و تعقل بشری باشد.

ابن عربی پس از تاکید بر محدودیتهای عقل و شناخت واقعیت و حاق ذات اشیاء می‌گوید که عقل بین ما و خدا حجاب می‌شود و فاصله می‌اندازد و جز با عشق حقیقی به خدا نمی‌توان سطره آن را در هم شکست و بر این فاصله و جدایی غلبه کرد. او سپس تعبیر «لب» را که در قرآن به کار رفته به معنای عقل آمیخته با عشق و مبتنی بر عشق در مقابل عقل عادی که تنها به قشر و ظاهر می‌پردازد، قرار می‌دهد و معتقد است که «اولوالالباب» در قرآن، کسانی‌اند که در عین برخورداری از عقل، از سز عقل، خلاصی یافته‌اند یعنی از محدودیتهای آن رها شده و به مقام عشق رسیده‌اند و می‌توانند از ظاهر گذشته، به باطن توجه کنند (فتوحات ج ۳، ۱۳۲، ۱۲۰).

شخصیت پیامبر

به راستی حقیقت قرآن چیست که تفسیر عقلی محض را بر نمی‌تابد و ماهیت این کتاب الهی چگونه است که نمی‌توان به فهم عمیق و دقیق آن تنها از طریق فکر تامل شد؟ واژه قرآن از ریشه «قرأ» گرفته شده که غالباً به معنای

قرائت و خواندن است اما معنای اصلی ریشه این واژه، جامع شدن یا جمع آوردن است و برخی مدعی بودند که معنای کلمه قرآن دقیقاً همین است. از همین دیدگاه دو نام مقدس قرآن مجید یعنی قرآن و فرقان، همزمان دلالت دارند که این کتاب، هم جامع و جمع‌کننده همه چیز است و هم فیصله‌بخش و تمایز آخرین میان اموره ابن عربی غالباً قرآن را به همین معنای جمع و جامع بودن به کار می‌برد. کلمه «الله» نیز به معنای اسم جامع خداوند است یعنی اسماء و صفات و کمالات خدا را در بر می‌گیرد. انسان کامل نیز «کون جامع» است زیرا حامل حقیقت الهی است که در همه اشیاء و سراسر عالم حضور دارد. قرآن نیز حاوی و جامع حقایق همه کتابهای آسمانی و فنون مقدس ادیان پیشین است و بنابر این تجلی علم خداوند است. از نظر ابن عربی از میان متون دینی، تنها قرآن است که از جامعیت و اشتمال تام بر حقایق برخوردار است یعنی دارای مقام «جمعیت» است (فتوحات ج ۳، ۱۶۰).

ابن عربی با تعبیرات مختلف بر جامعیت قرآن و ارتباط آن با جامعیت شخصیت پیامبر اکرم (ص) تاکید می‌کند و از خود پیامبر نقل می‌کند که فرموده است: «وَأَوْتِيَتْ جَوَامِعَ الْكَلِمِ» یعنی به من پیام، و سخن جامع داده شده است.

ابن عربی در توضیح شخصیت عرفانی پیامبر اسلام به احادیث نبوی می‌انند «أَنَا سَيِّدُ قَوْلِي آدَمَ»





و «آدم و مَنْ دُونَهُ تَحْتَ لَوَائِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ» و «كُنْتُ نَبِيًّا وَّ آدَمَ بَيْنَ الْمَاءِ وَّ الْطِينِ»، این احادیث همه فضل پیامبر را بر دیگر انبیا نشان می‌دهد. همچنین ابن عربی در مورد اکملیت و افضلیت پیامبر نسبت به انبیا احادیثی نقل می‌کند از این قبیل که اگر موسی امروز زنده بود، چاره‌ای جز پیروی از من نداشت. فضل تقدم پیامبر اسلام بر همه پیامبران مورد تأکید کامل و صریح ابن عربی است (فتوحات ج ۳، ۱۴۷ - ۱۴۱).

ابن عربی سپس می‌گوید تعبیر «آم‌الکتاب» درباره قرآن، اشاره به جامعیت قرآن دارد و از ترمذی و مناوی این نظر را نقل می‌کند که آم‌الکتاب، فقط نام سوره فاتحه نیست بلکه بدین معناست که قرآن اساس همه کتابهای آسمانی است. آخرین بحث ابن عربی در باب شخصیت پیامبر مربوط به حدیث عایشه درباره «خُلُقِ عَظِيمٍ» اوست و اینکه اخلاق پیامبر، همان اخلاق قرآنی و تبلور و تجسم قرآن است و پیامبر(ص) خود فرموده است: «إِنِّي بُعِثْتُ لِأَتُمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» او پیامبر را حامل قرآن می‌داند و احادیثی که در ستایش «حملة القرآن» آمده است، نقل می‌کند.

معنای قرآن

موجب شگفتی نیست که محققان معاصر، از ابن عربی و مفسرانی که قرآن را خارج از معنای ظاهری الفاظ تفسیر کرده‌اند، انتقاد نموده‌اند. اما

معنای یک متن همواره به وسیله فهم شخصی مفسر نسبت به محدودیتهای متن وفاق فکری خاص او تعریف می‌شود. ابن عربی، دلایل کافی برای این ادعا داشت که هر کسی مطلوب خود را در قرآن می‌یابد (فتوحات ج ۳، ۹۴) از نظر محققان جدید، زمینه‌های تاریخی و ادبی و از نظر مسلمانان سنتی، کلام خدا از دسترس تفسیر بشر، دور بوده و تلاشهای بشر برای در هم شکستن محدودیتهای تفسیری به شکست می‌انجامد.

اگر ما برای ملاحظات تاریخی و ادبی، تقدیمی در مورد متن قرآن قائل باشیم، شاید بتوان گفت که تفسیر ابن عربی از قرآن فراتر از معانی ظاهری الفاظ است. اما ابن عربی تقدم چنین ملاحظاتی را نمی‌پذیرد زیرا اینگونه ملاحظات در نهایت، جز محصولات قوای فکری و عقلی نیست و از آنجا که فکر و عقل، خود محکوم محدودیتند و در یک افق فکری خاص، قید شده‌اند نمی‌توان به تفسیر عقلی محض بسنده کرد. به علاوه، قوای عقلی همواره اسیر و محکوم تعصبات، پیش فرضهای علمی هر عصر و فضای فکری شخص مفسر هستند و لذا قوای عقلانی می‌توانند تنها به منشأ الهی داشتن قرآن ایمان و اعتقاد بیاورند. پس از پذیرفتن منشأ الهی قرآن راه برای بحث درباره معنای سخن خداوند و معنای متن گشوده می‌شود. اما تا زمانی که این فرض پذیرفته نشده مجال چندانی برای بحث و تبادل نظر میان

هرمنوتیک دانان معاصر و مفسران سنتی وجود ندارد.

پیشتر گفته‌ایم که اصطلاح «تأویل» مناسب‌ترین نامی است که می‌توان برای روش تفسیری ابن عربی به کار برد تأویل، معیاری برای سنجش مفاهیم و حیانی است و هر چه که با فهم تأویلی، مطابقت داشت، مقبول است. از نظر مفسران معمولی، آدمی، معیار قضاوت درباره‌ی وحی است نه اینکه قرآن، معیار قضاوت درباره‌ی آدمی باشد. ابن عربی این نگرش را کاملاً مردود می‌داند و معتقد است که آدمی باید اجازه دهد تا کلام خدا درباره‌ی او قضاوت کند و شخصیت و اندیشه‌ی او را شکل دهد و تحقق بخشد. آدمی باید خود را وقف عبادت و تقوا نماید و به تلاوت قرآن بپردازد و بکوشد تا همه احکام شرعی و دستورات معنوی را به جا آورده و شریعت و طریقت را با هم مراعات نماید و باید پیوسته به عبادت خدا بپردازد و دعا کند تا خدا به او نورانیتی عطا کند که در پرتو آن به معنای قرآن کریم پی‌برده و معرفت او افزایش یابد. اگر چنین اتفاقی بیفتد و خداوند حجابها را برای انسان کنار بزند و معنای یک آیه یا بخشی از قرآن را به او بشناساند، چنین شخصی باید یافته‌های خود را با معیار شریعت و سنت مورد ارزیابی قرار دهد. تنها در صورتی که معرفت و یافته‌های او با شرع و سنت، مطابقت داشته باشند می‌تواند آنها را جدی بگیرد. اما به هر حال هیچ

ضمانتی وجود ندارد که چنان معرفتی حتماً به انسان عطا خواهد شد. قرآن، مقدس‌تر و برتر از آن است که بتوان با زور و تحمیل به فهم آن رسید.

به مسئله «فهم و معنا» برگردیم، از نظر ابن عربی فهم قرآن و مضمون آن معرفتی الهی است و نص قرآن عین علم خداوند است که هیچ چیز بر او پوشیده نیست. وقتی توجه کنیم که این متن عین کلام خداست دیگر ملاحظات تاریخی از اعتبار می‌افتند. زیرا خود قرآن می‌تواند بسیاری از حوادث تاریخی صدر اسلام را توضیح دهد. اما در اغلب موارد این حوادث تاریخی برای ابن عربی هیچ‌گونه اهمیتی ندارند زیرا آگاهی از آنها در شناخت حقیقت غایی وجود بشری هیچ نقشی ندارد.

ابن عربی تصریح می‌کند که تفسیر ادبی و لفظی قرآن کاملاً معتبر است اما آن را محدود و مقید به دیدگاه شخص مفسر می‌داند البته روش تفسیری خود او از چنین نقصی مبرا است و در عین حال که جانب الفاظ و معانی ظاهری را مراعات می‌کند، بدانها محدود و مقید نیست. او معتقد است که خداوند تنها ظاهر لفظی آیات را در نظر ندارد. معانی برتری را در الفاظ و آیات گنجانده که می‌توان به مدد خود او بدانها دست یافت. نباید خدا را محکوم محدودیتهای خود بسازیم. خدا خود را در کلام خویش آشکار و متجلی ساخته اما او نامحدود و بی‌نهایت و لذا برتر و فراتر از این الفاظ



است. مفسران ظاهربین نمی‌توانند بی‌واسطه و از طریق عنایت خود خداوند، به معنای قرآن پی ببرند ولی در عوض می‌کوشند تا خدا و سخن او را در چارچوب تنگ عقل خویش محدود سازند.

ابن عربی سپس به محدودیتهای عقل اشاره می‌کند و اینکه عقل به ذات و قوای خود، قدرت معرفت خداوند را ندارد و از حیث فکر، محدود است و علمش به خداوند، علم سلبی است. (فتوحات ج ۲، ۶۰۵)

تفسیر اهل الله از قرآن

ابن عربی پس از بحث مفصلی که در باب نارسایی عقل و تفسیر عقلی و فکری محض قرآن دارد به روش تفسیری ویژه اهل الله و عارفان الهی اشاره می‌کند که به مقام فناء در توحید رسیده‌اند و یکسره در بحر وحدت، مستغرق گشته‌اند و در مقابل اهل توحید و اهل الله که به تفسیر باطنی قرآن رسیده‌اند، از اهل رسوم و ظاهر پرستان نام می‌برد که تنها به ظاهر الفاظ قرآن و معانی لفظی قرآن بسنده کرده‌اند.

ابن عربی، فرق مهمی بین "تأویل" و "تفسیر قائل" است. همچنین بین تفسیر و تأویل اهل نظر و تفسیر تأویل اهل الله فرق می‌گذارد. او معتقد است که فیلسوفان و متکلمان، محجوبند و ایمان راسخی به خدا ندارند اما اهل الله می‌کوشند تا از ظاهر و معنای ظاهری، به باطن و معنای باطنی عبور کنند و بدینسان تفسیر از نظر ابن عربی عبور

از ظاهر به باطن است، لذا او تفسیر را مترادف با "تعبیر" می‌داند و تعبیر، همان عبور کردن است. تنها پس از این عبور است که شخص می‌تواند به معنای باطنی دست یابد و آنها را در دل آشکال ظاهری مشاهده کند. تفاوت بین اهل نظر و اهل الله نیز در همین عبور است و اهل نظر که به ظاهر الفاظ توجه دارند نمی‌توانند بسیاری از آیات را درست معنا کنند لذا قائل به مجاز و تشبیه می‌شوند اما در نظر اهل الله همان معانی به ظاهر مجازی، از نظر باطنی، دارای معنای درست و حقیقی هستند و نیازی نیست که آنها را حمل بر مجاز کنیم.

تفسیر اشاری یا رمزی

ابن عربی بخش مهمی از کتاب "فتوحات" را به شناخت حقیقت رموز و اشارات اختصاص داده است. به خصوص در فصل ۵۴ به توضیح این نکته می‌پردازد که چرا عارفان همواره آموزشهای خود را در قالب رمز و اشاره بیان کرده‌اند و از زبان و بیان صریح و واضح بهره نگرفته‌اند. مقصود از اشاره، علامت ظاهری است که دلالت بر معنای خاص دارد مثل تکان دادن سر، که علامت موافقت است. ابن عربی در این مورد به قرآن استناد می‌جوید و مواردی از آیات و حکایتهای قرآنی را که در آنها رمز و اشاره به کار رفته است، یادآوری می‌کند. برای مثال، داستان تولد حضرت



عیسی(ع) و چگونگی برخورد حضرت مریم(ع) با قوم خویش را باز می‌گوید که چگونه حضرت مریم(ع) برای تبرئه خود به کودک اشاره نمود و او به دفاع از حضرت، به نطق آمد و سخن گفت. از نظر ابن عربی، کلمهٔ "آیه" که در قرآن به کار رفته و به معنای علامت است، و هم برای اشاره به آیات قرآن به کار می‌رود و هم به عنوان رمز و اشاره به پدیده‌های طبیعی در جهان خارج استعمال می‌شود. ابن عربی در توضیح رموز قرآنی و تأویل آنها و تشریح سبک رمزی و اشاری در تفسیر قرآن به کتاب «لطائف الاشارات» تألیف ابوالقاسم قشیری^۱ استناد می‌جوید و نشان می‌دهد که چگونه عارفان در کنار معنای ظاهری الفاظ، به رموز و اشارات نهفته در ورای لفظ، پی می‌برده‌اند.

پی‌نوشتها:

این متن ترجمهٔ نسبتاً آزادی از تلخیص مقالهٔ (Hermeneutics) نوشتهٔ ویلیام چیتیک، اسلام شناس و عرفان پژوه معاصر است که صرفاً جهت آشنایی علاقمندان به فارسی بازگردانده شد تا این حقیقت آشکار گردد که ژرف‌ترین بحثهای هرمنوتیکی و تفسیر شناختی و معرفتی چگونه نزد متفکران و عارفان مسلمان، از دیرباز مطرح بوده و به بسیاری از مباحث هرمنوتیک معاصر کاملاً مربوط است. مشخصات کتابشناسی منبع یاد شده، بدینقرار است:

The Suri path of Knowledge , William. c
Chitti ck, NewYork, 1989.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

