

تأویل از دیدگاه ابن عربی

نوشته علی اشرف امامی

مقدمه

در دو حوزه ادبیات و الهیات، به این نکته توجه باید کرد که ادبیات و دین عنصر مشترکی دارند به نام زبان. تی. اس. الیوت^۱ در مقاله «ادبیات و دین» خود معیار عظمت ادبیات را در خارج از ادبیات، یعنی در الهیات می‌داند، زیرا به اعتقاد وی ایمان مسیحی برتر از ادبیات است، لذا در ارزیابی ادبیات مداخله ایمان ضروری است. از طرفی پل تیلیش در مقاله «دین و فرهنگ دنیوی» با اتکاء به دیدگاه خاص خود درباره ایمان به عنوان دغدغه نهایی انسان، و دیدگاهش درباره خدا به عنوان بنیاد هستی انسان، ارزیابی و داوری درباره هر یک از این دو حوزه را به خداوند ارجاع می‌دهد. به اعتقاد او ادبیات و دین هیچ‌کدام نمی‌توانند درباره دیگری داوری کنند. زیرا هیچ‌یک از آنها مطلق نیست؛ خداوند، قانون هدف اصلی دین و معنای ادبیات است. از این رو، وی به همان اندازه که به دغدغه‌های انسانی اهمیت می‌دهد، به ادبیات ارزشمند دینی متمایل است. و در نتیجه

1. Thomas Streans Eliot.

«خداحوری»^۲ را بهترین راه برای تلفیق ادبیات و دین می‌داند. البته دیدگاه سومی هم وجود دارد که معتقد است که معیارهای داوری درباره دستاوردهای ادبی و کلامی باید از درون همان نظام سرچشمه بگیرد.

در الهیات سعی بر این است که بین تفسیر یک سنت دینی با تفسیری از موقعیت معاصر سازگاری ایجاد شود. در عصر جدید مبنای الهیات بر تأویل بنا شده است؛ پس از انقلاب صنعتی قرن هفدهم و روشنگری قرن هجدهم و احساس جدایی از سنن دینی در غرب، دغدغه صریح تأویل ایجاد شده است. تجدد با رویدادهای دوران سازش، ایجاب می‌کند که به کل معارف دینی از منظر تأویل نگریسته شود.^۳

وقتی به دیدگاه ابن عربی در این موضوع بنگریم به خوبی درمی‌یابیم که وی در کلیه مباحث دینی و فلسفی از منظر تأویل نگریسته است؛ دیدگاههای خاص وی در تأویل حتی در متون فقهی آمده و در تمامی این موارد، روش شناسی تأویل ارائه شده است که بدون تفحص در همه مباحث نمی‌توان به نتیجه صحیحی رسید. زیرا از طرفی وی به تعدد وجوه تأویلی و صحت همه آنها اشاره می‌کند و صراحتاً می‌گوید: «فکلّ متأویل مصیب»، و از طرف دیگر، از برخی افراد به علت تأویل مذمت می‌کند، تا آنجا که گویی وی، اساساً با تأویل مخالف است. همین تشنّت موجب شده است که برخی همچون هانری کربن تأکید عمده خود را متوجه جنبه تأویلی ابن عربی بگذارند و برخی نظیر چیتیک در این مورد با احتیاط برخورد کنند و به وجوه تمایز تأویل ابن عربی با هرمنوتیک مدرن اشاره کنند.

تأویل عالم

همان‌گونه که در علم هرمنوتیک، وجود داشتن را جریان دایم تأویل دانسته‌اند،^۴ ابن عربی نیز بر مبنای دیدگاه هستی‌شناختی خود کلّ عالم را قابل تأویل می‌داند. در بینش وی، تمایزی بین نمود و بود وجود دارد. در عین حال که هر نمودی متضمن بودی است، اما حقیقت نموده‌ها هیچگاه به

2. theonomy

۳. تریسی دیوید، «الهیات تطبیقی»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ادغون، ش ۵ و ۶، ص ۱۳۷۴، ص ۲۸۶.

۴. علم هرمنوتیک، ص ۱۵.

صورت کامل در جلوهٔ بیرونی آنها آشکار نشده است. عمل تأویل در این مفهوم به معنی رفتن از ظاهر وجود به باطن آن و از واقعیت خارجی به واقعیت درونی است. در نظر ابن عربی، عمل تأویل را می‌توان در مورد همهٔ نمودهای طبیعت و همهٔ آنچه حیات زمینی انسان را احاطه کرده است اعمال کرد. از این گذشته، معتقدات دینی و حوادثی که در درون روح آدمی می‌گذرد نیز در معرض این تأویل و تفسیر رمزی است.^۵ نمودهای طبیعی و حالات درونی نفس، در بینش قرآنی «آیه» خوانده می‌شود. عارف به معنای درونی تجلیات طبیعت نفوذ می‌کند و از مبدأ و معاد آنها آگاه می‌شود، آن‌گاه به نفس خود توجه می‌کند و در وجود خود تشابهی می‌بیند و درمی‌یابد که در هر دو، صور و تجلیات حق نمایان شده است. ترتیب تجلی در نظر ابن عربی چنین است که چون خداوند به اسم «التور» در ظلمت عدم تجلی می‌کند، جوهر ظلمانی عالم، به نور وجود متّصف می‌شود. دیگر بار، بر صورت انسان و برای خود تجلی می‌کند، که در اصطلاح «اهل الله» انسان کبیر نامیده می‌شود و حقایق این عالم کبیر به گونه‌ای مختصر در انسان صغیر به ودیعه گذاشته می‌شود. پس چون عالم تجلی حق است و انسان هم بر صورت عالم است، لذا آدم بر صورت حق آفریده شده است. از این رو نحوهٔ سیر انسان به سوی اصل اولیّه وجود، از طریق معرفت آیات حق در عالم و سپس در وجود خود است.

در عبارت ابن عربی پی بردن به هر دو دسته از آیات آفاقی و انفسی از طریق کشف و برای عارف مکاشف امکان‌پذیر است. لذا تأویل آیات وجود و پی بردن از آن به اصل حقیقی عالم، نه از طریق تأملات عقلانی و تفکر منطقی، بلکه با خلوت و شهود محقق می‌شود. اختلاف اساسی تأویل عرفانی ابن عربی با هرمنوتیک رایج در بین فیلسوفان وجودی همچون هیدگر در این است که تأویل وجودی در نظر اینان بر مبنای تفکر اگزیستانسیالیستی است که در آن، بحث از «شیء فی ذاته» مطلقاً دور از دسترس مطرح نیست و حتی در رد آن سخن گفته‌اند،^۶ اما در^۷ دیدگاه عرفانی ابن عربی سخن از غیب و غیب مطلق و غیب الغیوب آمده است و تجلی حقیقت غیبی تنها بر انبیاء و اولیاء مکشوف می‌شود^۸ نه بر همگان. از این رو مسألهٔ ایمان به غیب در تأویل عرفانی ابن عربی

۵. سه حکیم مسلمان، ص ۱۲۳.

۶. فلسفهٔ وجودی، ص ۱۷.

۷. همانجا.

۸. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۹۵.

جایگاه خاص خود را دارد. فلسفه بعثت انبیاء (ع) هم این است که مردم با ایمان به آنها و به شریعت، از تجلی حق در آیات باخبر شوند.^۹ زیرا انسان با قدرت عقلانی و تفکر تنها می‌تواند به حدود عالم و قدم موجد عالم پی ببرد. بنابراین معرفتش معرفتی کاملاً تزیهی است. اما وقتی که انبیاء با زبان شریعت، دلایل تجلیات الهی را به مردم نشان می‌دهند، امر شناخت از علمی که محصول تفکر و تدبّر است فراتر می‌رود و خود ایمان به انبیاء منبع مستقل و مورد اطمینانی برای معرفت می‌شود. ابن عربی در مبحث شناخت‌شناسی در فتوحات مکیه (فی معرفة مقام المعرفة) ضمن آنکه ایمان به انبیاء (ع) را ناشی از تجلی خداوند به اسم «التور» در قلب انسان می‌داند، به نقش انبیاء در تکامل معرفتی بشر اشاره می‌کند و اینکه آنان با زبان شرایع از صور تجلیات سخن گفته‌اند و حق تعالی را به صفاتی نظیر تعجب، ضحک، نزول، استواء، غضب، تردّد، و صوری نظیر وجه، عین، ید، رجل، سمع و بصر متّصف کرده‌اند، این صفات و صور به جنبه تشبیه تمایل دارند و بهترین طایفه از مؤمنین کسانی‌اند که با نفی تشبیه از ذات حق و با قبول «لیس کمثله شیء» به آنچه از جانب خداوند نازل شده ایمان بیاورند و انکار نکنند. زیرا تجلیات دلایل اسماء الهی است. پس ایمان به این تجلیات بدان‌گونه که شرع بیان فرموده است، ابواب معرفت را در برابر انسان می‌گشاید.^{۱۰}

در اینجا ابن عربی پای‌بندی به الفاظ شریعت را مطرح می‌کند و معتقد است که عالم حقیقی از معانی این الفاظ آگاه است. چنانکه در جای خود در مبحث تأویل ممنوع خواهد آمد، منظور از این علماء همان «راسخون فی العلم» قرآنی است که تفکر خود را در برابر نصوص قرآنی قرار نمی‌دهند.^{۱۱} اما آنچه که در اینجا مطرح است این است که ابن عربی وقتی عالم را به عنوان تجلیات حق می‌داند، به نوعی آیات وجودی حق را به اصلش بازمی‌گرداند و به عبارتی تأویل می‌کند.

این مسئله در فصوص الحکم با صراحت بیشتری بیان شده است. او با استناد به حدیث نبوی «الناس نیام فاذا ماتوا اتنبهوا» از تشابه صور عالم با صوری که شخص نائم در خواب می‌بیند بحث می‌کند و معتقد است هرچه انسان در طول حیات دنیویش می‌بیند همانند رؤیایی است که شخص

۹. درباب صدوهفتادوهفت فتوحات مکیه (ج ۱، ص ۳۰۵) می‌نویسد: «فالأیات للتجلی «فتبین لهم انه الحق» یعنی ذلك التجلی الذی راوه علامة انه علامة علی نفسه».

۱۰. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۰۷.

۱۱. همان، ج ۲، ص ۵۹۴.

در عالم خیال مشاهده می‌کند و همان‌گونه که رؤیا نیازمند تأویل و تعبیر است، دریافت‌های انسانی هم باید تأویل شود. تنها کسانی که به موت اختیاری رسیده‌اند می‌توانند چنین تأویلی انجام دهند. در نظر این‌گونه کسان همه دیدنیها و شنیدنیها تجلیات و مظاهر حق‌اند.^{۱۲}

هر امری که در عالم واقع می‌شود، به اقتضای آنکه از عالم خیال است، باید تأویل شود. ابن عربی به دیدگاه رایج اشاره می‌کند، که معمولاً صور خیالی را به محسوس تأویل می‌کنند. در حالی که، مطابق حدیث نبوی، صور محسوس و مدرک در این دنیا همچون صور خیالی است. آنچه در رؤیا دیده می‌شود خود واقع نیست، بلکه صورت خیالی است. آنچه ما به‌عنوان معبر باید انجام دهیم، بازگرداندن آن به جایگاه اولیه و اصلی آن صورتها، یعنی تأویل آنهاست. مردن و بیدار شدن هم اشاره‌ای است به تجربه فناء در نزد صوفیه.^{۱۳}

توجه به این نکته ضروری است که وقتی که امور واقع یا پدیده‌ها به‌عنوان رؤیا قلمداد می‌شوند به معنای وهم باطل نیست. بلکه ابن عربی خیال را یکی از حضرات پنجگانه عالم وجود یعنی عالم مثال می‌داند. که به لحاظ وجودی، قلمرو میانی تماس میان عالم محسوسات صرف و عالم روحانیات محض و یکی از ظهورات حقیقت مطلق است.^{۱۴} بدین ترتیب آنچه در عالم واقع می‌شود رمزی از یک حقیقت برتر است. یا پیامی از جانب خدا به بنده است، منتهی برخی آن پیام را درمی‌یابند و برخی که از تعبیر و تأویل حادثه ناتوانند، اعراض می‌کنند.^{۱۵}

به‌رغم تفاوت ظاهری میان رؤیا و عالم بیداری، در هر دو حالت اشیاء مدرک به‌طور یکسان نماد و رمزند. چگونه انسان می‌تواند این پیامها را بفهمد و تعبیر کند؟ از نظر ابن عربی از راه تبدل باطنی و پیدا کردن «عین البصیره».^{۱۶}

به تعبیر دیگر کلیه صور وجودی حق حجابی برای او محسوب می‌شود و حق را جز از پس این حجب نمی‌توان دید.^{۱۷} این دیدگاه مشابه سنت نفی ثنویت در هندوئیسم و همچنین تفکر فلسفی

۱۲. شرح خوارزمی، ص ۵۸۷.

۱۳. ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ص ۲۸.

۱۴. هانجا، ص ۳۲.

۱۵. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۱۸۰.

۱۶. صوفیسم و تائوئیسم، ص ۳۶.

۱۷. فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۹.

کارل یاسپرس است. زیرا وی معتقد است که هستی مطلق را جز از راه نمادها نمی توان شناخت، و کلّ عالم تجربی در پرتو نمادها معلوم می شود. در عین حال راه پی بردن به نمادها را به سطوح معرفت مشروط می کند و می گوید: ^{۱۸} «ما در یکی از سطوح ابتدایی، نسبت به جهان اشیاء آگاه می شویم و در یکی از سطوح عمیق تر به وجود نفس که شرط جهان اشیاء است پی می بریم و سرانجام به آستانه هستی مطلق که شرط وجود نفس است واصل می شویم.» و در جای دیگر به همانندی دنیا با عالم رؤیا تصریح می کند. ^{۱۹}

امروزه تأویل رؤیا و تحلیل روانی بر مبنای آن جلوه آشکاری از علم هرمنوتیک محسوب می شود. رؤیا به عنوان متنی سرشار از تصاویر نمادین تلقی می شود که در تحلیل روانی با استفاده از تأویل معانی مکنون رؤیا مکشوف می شود. ^{۲۰}

کلام و قول

با توجه به زبانی بودن مسئله هرمنوتیک، بحث از «کلمه» و فهمیدن از طریق کلمه ضروری است. به طوری که ابلینگ در «کلمه الله و علم هرمنوتیک» ادعا می کند، «وجود با کلمه و در کلمه وجود است؛ ... تأویل آگزیستانسیالیستی به معنای تأویل متن با توجه به واقعه کلمه خواهد بود.» ^{۲۱} ابن عربی نیز به تأثیر وجودی کلمه الهی در عالم اشاره می کند، و با استناد به دو آیه از قرآن، کلام و قول را به عنوان دو صفت برای خداوند ذکر می کند، با این تفاوت که قول، آن سخن خداست که مخاطبش معدوم است، ولی کلام خدا موجود را مورد خطاب قرار می دهد نه معدوم را: «انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون» (نحل، ۴۰) اما در مورد کلام مسئله سخن گفتن خداوند با موسی را شاهد می گیرد: «و کلم الله موسی تکلیما» (نساء، ۱۶۴).

ابن عربی سپس به انواع کلام اشاره می کند که همگی از تجلی الهی پدید آمده اند و بر حسب صورتی که این تجلی در آن صورت واقع می شود، اقسام گوناگونی از کلام پدید می آید. گاهی تجلی در صورتی نمایان می شود که به طور متعارف کلام را به آن نسبت می دهند و گاهی در صورتی تجلی

۱۸. تاریخ فلسفه شرق و غرب، ص ۷-۴۲۶.

۱۹. یاسپرس، کارل، عالم در آینه تفکر فلسفی، ص ۴۹.

۲۰. علم هرمنوتیک، ص ۳-۵۲.

۲۱. همان، ص ۳-۶۲.

می‌کند که به طور معمول نسبت کلام به آن نمی‌دهند. ابن عربی با ذکر مصداق هریک از اقسام کلام با استناد به قرآن، همه طبقات کلام را از قبیل کلمه الله می‌داند، همان طور که به اعیان کاینات «کلمات الله» گفته می‌شود. چنانکه در مورد «عین عیسی» (ع) فرمود: «و کلمته القاها الی مریم» (نساء، ۱۷۱) اما خداوند از طریق کلمه خود عیسی (ع) به گونه‌ای خارق‌العاده سخن گفت و از این طریق غم را از مریم زدود. آن‌گاه ابن عربی به اختلاف نظر اشاعره و معتزله در مورد ماهیت کلام خدا اشاره می‌کند و می‌گوید: از دیدگاه معتزله متکلم کسی است که کلام را خلق می‌کند و جمادات و نباتات که اهل تکلم نیستند خود کلام الله‌اند و می‌افزاید که چون کلام خدا همان علم اوست و از طرف دیگر علم خدا عین ذات اوست، لذا اگر کلام خدا همان ذات او نباشد، لازم می‌آید که چیزی زاید بر ذات بر او باشد در حالی که، هرچه ذاتاً متکلم نباشد می‌تواند تکلم کند و می‌تواند نکند، و در مورد خدا جایز نیست گفته شود که قادر به تکلم است. از نظر اشاعره کلام خدا قدیم است. ابن عربی در مورد نسبت کلام به خداوند چنین حکم می‌کند که همان‌گونه که ذات الهی غیر قابل شناخت است، کیفیت نسبت کلام به خدا مجهول است و جز از راه شرع نمی‌توان کلام را برای خدا ثابت کرد. و عقل با تفکر منطقی قادر به ادراک آن نیست. اما با این حال معتقد است که خداوند همواره متکلم است و این تکلم ناشی از ابتهاج ذاتی او است. از این رو کلام الهی در حقیقت حادث نیست. هرچند که وقوعش در عالم کون و در نظر مردم از نوع حدوث باشد.^{۲۲}

بر این مبنا نگرش ابن عربی نسبت به قرآن نیز، با نگرش مفسرانی که تنها در محدوده ملاحظات تاریخی و شأن نزول آیات به قرآن می‌نگرند، کاملاً تفاوت دارد. زیرا وی همان‌طور که وقوع کثرت و ظهور کلمات وجودی را محصول کلمه «کن» می‌داند، که حوادث در آن دخیل نیستند، زیرا امر موجودی خداوند در کمتر از یک چشم بر هم زدن واقع می‌شود، کلام الله و قرآن نیز با وجود کثرت آیات و سور از یک کلام نشأت گرفته و به آن هم قابل بازگشت است.^{۲۳}

فهم و تأویل

ابن عربی فهم را به طور اساسی با کلام مطرح می‌سازد. برای این کار انواع کلام را متذکر می‌شود:

۲۲. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱-۴۰۰.

۲۳. همان، ج ۲، ص ۴۰۲.

کلام گاهی در قالب حروف و گاهی در غیرحروف و مواد ظاهر می‌شود: کلامی که در مواد حروف ظاهر می‌شود یا مکتوب است یا ملفوظ. یعنی یا به شکل کتاب ظاهر می‌شود و یا به شکل قول و سخن. کلامی که در قالب حروف بیان نشود می‌توان از آن باخبر شد و آن را دانست، اما نمی‌توان آن را فهمید. به تعبیر ابن عربی «یعلم و لایقال فیه یفهم». این علم هم خاص کسی است که بدون آلت شنوایی، از حق می‌شنود و از این کلام آگاه می‌شود.

اما در مورد کلامی که به شکل لفظ یا کتابت درمی‌آید، چنانچه شنونده یا خواننده مقصود متکلم یا کاتب را از بین معانی محتمل دریابد، به چنین دریافتی فهم اطلاق می‌شود. اما چنانچه اجمالاً وجوه متعددی برای کلام احتمال بدهد که هر یک به گونه‌ای مدلول کلام باشد ولی نتواند به طور قطع مقصود متکلم را از این وجوه احتمالی تعیین کند و مشخص کند که آیا مقصود، تمامی آن وجوه محتمل بوده یا یک وجه، در این صورت با وجود علم اجمالی درباره‌ی مدلول کلمه، وی صاحب فهم نیست. بلکه وی با دانستن چند اصطلاح تنها از مدلولات کلمه آگاه شده است.

به هر حال، هرگاه سخنی در حضور شنونده‌ای اظهار می‌شود و گوینده سخن در عین آگاهی از تمامی معانی محتمل کلام با به کار بردن قرینه‌ای حائیه معنی خاصی را در نظر می‌گیرد، چنانچه شنونده مراد گوینده را از این سخن دریابد، به فهم این سخن رسیده است و گرنه از این فهم محروم شده است و گویی چیزی درک نکرده است.

ابن عربی از حیث فهم بین کلام خدا و کلام مخلوق تفاوتی آشکار می‌بیند، این تفاوت به مسأله علم الهی به جمیع وجوه کلام مربوط می‌شود. خداوند کلام خود را به زبان قومی نازل می‌کند و اهل آن زبان، در اینکه مقصود خدا از این کلام یا کلمات - با مدلولات و معانی خاص خود - چیست، دچار اختلاف می‌شوند. ابن عربی معتقد است تا زمانی که اختلاف نظر از حیطة زبانی (لغوی) خارج نشود، هریک از آنان به فهمی در کلام مُنزل نایل آمده‌اند، زیرا خداوند از تمامی وجوه کلام باخبر است، و هیچ وجهی از وجوه کلام نیست مگر آنکه خداوند آن را نسبت به شخصی خاص منظور داشته است. اما اگر از چهارچوب زبانی تخطی کند، دیگر مسأله فهم و علم منتفی می‌شود.^{۲۴}

از دیدگاه ابن عربی اهل اشارت نیز به فهم خاصی از کلام خدا می‌رسند و معتقدند خداوند برای آنان چنین معنایی را اراده فرموده و این کلام در حق آنان است. چنانکه گفته شد، این حکم تنها

در مورد خالق است، اما کلام مخلوق به دلیل عدم احاطه انسان بر جمیع وجوه احتمالی، چنین حکمی ندارد.

آگاهی از وجوه به گونه‌ای تفصیلی و پی بردن به جمیع معانی کلمه فهم خاصی است که با موهبت الهی به شخص عطا می‌شود و در حقیقت «حکمت» و «خیر کثیری» که قرآن از آن یاد می‌کند «لمن یؤتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً» همین فهم است. علت «کثیر بودن خیر» کثرت وجوه است، یعنی به تعداد وجوهی که از آن آگاه می‌شود خیری نصیبش می‌گردد.^{۲۵}

بدین ترتیب یکی از وجوه فهم در کلام الهی، فهم اشارات است. ابن عربی در بحث از شناخت اشارات (فی معرفة الاشارات) منشأ اشارات را آیات انفسی خداوند می‌داند که در جان اولیای شاخ نمایان می‌شود. همان‌گونه که آیات آفاقی به اینان نشان داده می‌شود آیات انفسی بدین‌گونه عطا می‌شود، علت اینکه عرفا تفسیر خود بر قرآن را تفسیر اشاری نام نهادند ترس از تکفیر و تشیع فقهاست. ابن عربی ضمن اظهار این مطلب از علای ظاهر (علماء الرسوم) می‌خواهد تا اندکی به دیده انصاف بنگرند و تأمل کنند که چگونه در بین خودشان در فهم معانی ظاهری اختلاف نظر وجود دارد و کسی که در مرتبه‌ی نازل‌تری از فهم است، به فضیلت و برتری دیگری اقرار می‌کند. پس اگر انصاف داشته باشند، عین همین فضیلت و برتری را برای عرفا احتمال می‌دهند و از انکار «اهل الله» دست می‌شویند. ابن عربی علت انکار آنان را چنین توضیح می‌دهد که چون از دیدگاه اینان، علومی که از طریق کسب به دست نیامده باشد فاقد اعتبار است. لذا صاحبان چنین علومی از زمره علمای محسوب نمی‌شوند. ابن عربی ضمن صحه گذاشتن بر اینکه علوم عرفا به شیوه‌ای عادی تحصیل نشده است، از قرآن شواهدی برای تعلیم مستقیم خداوند به انسان ذکر می‌کند (علق، ۴؛ الرحمن، ۳۴) پس خداوند سبحان معلم انسان است و همان‌طور که در مورد پیامبر (ص) فرموده است و «علمک مالم تکن تعلم» (نساء، ۱۱۳) اهل الله هم که ورثه پیامبران‌اند، از طریق علم وراثت صاحب علم می‌شوند،^{۲۶} و حتی خداوند از سر عنایت تعلیم برخی از بندگان را برعهده می‌گیرد، و از طریق الهام به آنان فهمی عطا می‌کند.

ابن عربی در ادامه مطلب از حضرت علی علیه‌السلام جمله‌ای نقل می‌کند دال بر اینکه خداوند

۲۵. همانجا.

۲۶. همان، ج ۱، ص ۲۷۹.

به برخی از بندگان فہمی در قرآن عطا می‌کند. وی تأکید بسیاری در تعبیر «فہم عن اللہ» ابراز می‌کند، و نتیجہ می‌گیرد کہ اگر قرار باشد فہمی از جانب خداوند عطا شود، پس اہل اللہ از دیگران بہ این فہم شایستہ ترند. ابن عربی از کلام آن حضرت (ع) سخن دیگری را در تأیید این گونه فہم شاہد می‌گیرد کہ فرمود: اگر در تفسیر سورہ فاتحہ سخن بگویم، ہفتاد بار شتر باید حمل شود. علمای ظاہر در برابر سخن علی بن ابی طالب (ع) چہ دارند بگویند؟! آیا این همان فہمی نیست کہ خداوند بہ او دربارہ قرآن عطا فرمودہ است. پس این طایفہ (اہل اللہ) بہ اسم فقیہ از علمای رسوم سزاوارترند.^{۲۷}

از جملہ شواہد و دلایل دیگری کہ ابن عربی در برتری فہم اولیاء نسبت بہ علمای ظاہر ذکر می‌کند، سخنانی است کہ عرفا دربارہ منشأ علوم خود اظہار داشتہ‌اند. آنچه در این باب قابل توجہ است تازہ بودن معرفت و فہم عارفان است. زیرا در حالی کہ علمای رسوم منابع فہم و علم خود را با عباراتی نظیر «حدثنی فلان عن فلان» بہ شخصی می‌رسانند کہ از دنیا رفته است، عرفا منبع فہم و علم خود را خداوند «حی لایموت» می‌دانند کہ ہر لحظہ در دلشان معارفی جدید القاء می‌کند: «اخذتم علمکم میتاً عن میت و اخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت» (بایزید بسطامی).

ابن عربی ضمن بیان این مطلب از شیخ ابو مدین نقل می‌کند کہ وقتی در حضورش گفتہ می‌شد «قال فلان عن فلان عن فلان» می‌فرمود: گوشت ماندہ (در نمک سودہ) باب طبع ما نیست، برایم گوشت تازہ بیاورید. و ہموارہ مریدان را از گفتن «فلان چنین گفت و چنان کرد» تہذیر می‌کرد و در عوض می‌گفت: از پروردگارتان حدیث نقل کنید، و تہذیب از دیگران را رها کنید. زیرا آنان خود گوشت تازہ تناول کردند و باب فیض الہی ہنوز باز است و خدای وہاب نمرده است. بلکہ از رگ گردن بہ انسان نزدیک تر است. کسی کہ چنین قربی بہ انسان دارد، و با وجود علم بہ این قرب و ایمان بہ خدا، جایز نیست کہ از غیر او طلب علم شود.^{۲۸}

انتقاد ابن عربی از این علمای دین در واقع انتقادی روش‌شناختی است. شیوہ علمای ظاہر و اکتفاء بہ فہم خود از سنت پیشینیان شیوہ صحیحی در فہم دین نیست. «معنای مسلمانی در ہر

۲۷. همان، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲۸. همانجا.

عصر برقرار کردن یک رابطه زنده و دگرگون‌ساز با خداوند در همان عصر است، و خمیرمایه آن تجربه و فهم شخصی هر انسان از وحی اسلامی است، نه یک سنت دینی تاریخی مستمر.^{۲۹} مبنای الهیات اسلام بیان رابطه انسان و خداوند در هر عصر است. این رابطه از نظر ابن عربی رابطه‌ای ایمانی و باپشتوانه قرب به خداست. در میان علمای اسلامی عرفا به تصحیح رابطه ایمانی با خدا تأکید بیشتری داشته‌اند. زیرا معتقدند آفرینش در هر نفس نو می‌شود، و این خلق جدید معرفت جدیدی را هم اقتضا دارد، تا هرگونه حجاب و التباسی را زایل و مؤمن را به نظاره آثار پروردگار در عالم رهنمون سازد.

این تفکر قابل تطبیق با تفکر دینی معاصر است که می‌گوید «هر نوع شناختی از دین باید در حال تکامل باشد».^{۳۰}

تفاوت فهم علمای ظاهر با فهم عرفا از این ناشی می‌شود که ملاک شریعت در گروه اول به شکل ذوق و حال حاکم است در حالی که عرفایی که از علم لدنی برخوردارند از ذوق و حال به علم و معرفت ترقی کرده‌اند. ابن عربی این مطلب را در مورد تفاوت مقام موسی و خضر (ع) اظهار می‌کند و معتقد است که مقام موسی (ع) به موجب غیرتی که خداوند در رسولان نهاده است، اقتضا می‌کرد که در مراجعه با اعمال خضر ابراز ناخشنودی و انکار کند. از این روست که پیامبر (ص) در دعای خود از دیاد علم را مسألت کرده است و نه از دیاد حال. ابن عربی در باب «صدوشصت و یکم» از فتوحات در بیان مقامی که بین صدیقیت و نبوت است به این مطلب اشاره می‌کند، و از چنین مقامی با وصف «مقام القریبه» یاد می‌کند.^{۳۱}

هرچه صراحت بیان و گفتار بیشتر باشد، نیاز به فهم کمتر می‌شود. زیرا فهم در جایی مطرح می‌شود که ابهامی باشد. به همین جهت خداوند به فهم متصف نمی‌شود، اما عالم نامیده می‌شود. از دیدگاه ابن عربی هر کس که فهم نصیصش شود، لزوماً از علم هم برخوردار خواهد شد، اما هر صاحب علمی فهم نیست. معیار فضیلت علمای ربانی، همین فهمی است، که از جانب خدا به آنها عنایت می‌شود. اگر قوه فهم نباشد، هیچ استفاده‌ای از علم صورت نمی‌گیرد.^{۳۲}

۲۹. ایمان و آزادی، ص ۱۰۴.

۳۰. تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۵۶۲.

۳۱. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۲۶۰.

۳۲. همان، ج ۳، ص ۱۲۱.

در علم هرمنوتیک، عمل فهم، نقطه آغازین تأویل است، و برای این کار باید از مقایسهٔ مطلبی با مطلب دیگر که از پیش بدان علم داریم، آغاز کنیم. اول باید کل را درک کنیم تا بتوانیم اجزاء را بفهمیم، و با این همه، جزء معنایش را از کل می‌گیرد. شلایر ماخر فهم را تا اندازه‌ای امری مقایسه‌ای و شهودی و تاحدی امری حدسی تلقی می‌کرد و می‌پذیرفت که ماکل و جزء را با هم می‌فهمیم. هر کس باید تا اندازه‌ای با موضوع آشنا و یا اندک دانشی برای فهم داشته باشد.^{۳۳}

وجود ابهام در متون ادبی به ویژه متون مقدس برای به کارگیری فهم بیشتر است. ابن عربی معتقد است که این ابهام عمداً در قرآن به کار رفته است. تعبیر وی از این تعمد مکر الهی است. وقتی خداوند می‌فرماید «لیس کمثله شیء». صراحتاً نفی مماثلت را اعلام می‌کند. اما وقتی که پس از آن می‌فرماید: «و هو السَّمِیعُ البصیر» ابهامی در معنی به وجود می‌آید. لذا خداوند عقول را بین اعلام و ابهام حیران می‌سازد. در این بین عالم کسی است که فروع را از روی بصیرت و کشف به اصول ملحق کند. چون حکم اصول با فروع یکسان است.

ابن عربی در اینکه کدامیک از دو «علم بالله و علم بالنفس» اصل و کدامیک فرع است بحث مبسوطی می‌کند. زیرا از دیدگاه برخی - که از آنها با عنوان «اصحاب الافکار» یاد می‌کند - علم بالله اصل و منشأ علم بالنفس است. وی این امر را در مورد علم خلق به خدا منتفی و محال می‌داند. به عبارت دیگر، از نظر ابن عربی ما باید کوشش بی‌حاصل شناخت حق (به صورت مطلق) را رها کنیم و به عمق نفوس خود بازگردیم، و حق را به صورت جلوه‌هایش ادراک کنیم.^{۳۴}

پیش شرط فهم

ابن عربی مقدماتی چند برای فهم صحیح برمی‌شمارد. مسئلهٔ ایمان به خدا و نبوت یکی از شروط دستیابی به فهم صحیح است. این شرط به خصوص در فهم متون مقدس قرآن و احادیث امری ضروری است. پس از پذیرفتن منشأ الهی برای قرآن، راه برای بحث دربارهٔ معنی سخن خدا و متن هموار می‌شود. اما تا زمانی که این فرض پذیرفته نشود، مجال چندانی برای بحث و تبادل نظر بین

۳۳. علم هرمنوتیک، ص ۹-۹۸.

۳۴. صوفیسم و ناثویسم، ص ۶۱.

مفسران جدید (در حوزه نقد ادبی) و تأویل‌گرایان سنتی وجود ندارد.^{۳۵}

پیش شرط فهم وصول به تفسیر معتبر و اصیل را ممکن می‌سازد. تقوا و پارسایی، التزام عملی به شریعت و سنت، احترام عمیق نسبت به اولیاء و احساس خضوع نسبت به علم الهی، جملگی عواملی هستند، که حجب فهم را زایل و حقایق قرآن را مکشوف می‌سازد.^{۳۶} برای چنین فردی که به حقیقت ارادت عرفانی محقق شده است، متن قرآن افقها و معانی متناسب با تلقی شخصی وی دارد. تا بدانجا که هرچه را که بخوهد، می‌تواند در قرآن بیابد. ابن عربی ضمن نقل این مطلب از شیخ ابو مدین، این ویژگی عام را تنها مختص قرآن می‌داند.^{۳۷}

با توجه به اینکه فهم لازم و مورد نظر فهمی است که از جانب خداوند افاضه می‌شود، لذا پیش شرط فهم زمینه‌هایی است که موجبات نزول چنین فهمی را فراهم می‌سازد. یکی از این زمینه‌های مساعد اُمی بودن است. اُمی بودن در نظر ابن عربی به معنی بی‌سواد نیست، و با حفظ قرآن و حدیث منافاتی ندارد. بلکه به این معنی است که دل انسان از تصرفات علوم نظری و تفکرات عقلانی در امان باشد. وقتی که چنین سلامتی برای قلب تضمین شد، فتح و گشایش از جانب خداوند صورت می‌گیرد، و شخص صاحب علم لدنی می‌شود. ابن عربی تذکر می‌دهد که، اگر علم نظری در وجود انسان حاکم باشد، بسیار بعید است که از این موهبت برخوردار گردد. و یکی از عنایاتی که خداوند در حق برخی بندگان مبذول می‌دارد، این است که بین آنان و علوم نظری یا احکام اجتهادیشان حایل شود، تا آنان را برای فتح الهی آماده کند. ابن عربی برای نمونه حضرت خضر (ع) را ذکر می‌کند، که خداوند در مورد وی فرمود: «عبداً من عبادنا آتیناه علماً من لدناً» اینکه در آیه سه بار صیغه جمع به کار رفته است، از دیدگاه وی اشاره‌ای است به علم عام و جامعی که شامل ظاهر و باطن، سر و علانیه حکم و حکمت و ادله می‌شود. و کسی که به وی چنین علمی عطا شود، خواه از انبیا باشد و یا از اولیا، مورد طعن و انکار دیگران قرار می‌گیرد. اما خود وی کسی را که عالم به بعضی علوم باشد منکر نمی‌شود. زیرا وی عالم ربّانی است، و از بصیرت برخوردار است.^{۳۸} اصحاب استدلال و اهل فکر فاقد بصیرت‌اند، زیرا ممکن است برای مسئله‌ای

35. C Chittick Wiliam, *the sufi path of knowleoge*, p. 242.

36. *Ibid*, p. 232.

۳۷. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۹۳.

۳۸. همان، ج ۲، ص ۶۴۴.

خاص دلیل اقامه کنند، و پس از مدت زمانی بعد از آنکه متکلم یا فیلسوفی دیگر دلایلی در نقض استدلال آنها بیاورد، متنبه شوند، و رای نخست خود را خطا بدانند و از آن عدول کنند. اقرار به خطا و وقوع اشتباه حاکی از آن است که شخص از ابتدا بدون بصیرت اظهار نظر کرده است.

توضیحاتی که ابن عربی در ادامه بحث از بصیرت می‌دهد، ارتباط آن را با مسئله «امی بودن» مشخص می‌کند. مثلاً از ماجرای ورود ابو حامد غزالی به سلک عرفان یاد می‌کند، که چگونه پس از مدتها خلوت و کناره‌گیری از مباحث فکری و پرداختن به ذکر، وقتی به علوم جدید دست می‌یابد که تا پیش از این در خود نمی‌دید، گمان می‌کند که به علوم غیراکتسابی، که صوفیه از آن دم می‌زنند، نایل آمده است. اما پس از مدتی مشاهده می‌کند که قوه اجتهاد و فقهاتی که پیش از این داشت، مجدداً در وی به کار می‌افتد، و درمی‌یابد که هنوز از تصرفات علوم رسمی رها نشده است. پس مجدداً به خلوت خود می‌رود و باز مشابه همین واقعه تکرار می‌شود. و پس از چندمین بار، سرانجام خود را تا حدی از دیگر اصحاب فکر و نظر متمایز می‌بیند. اما با همه این احوال به درجه اهل معرفت نمی‌رسد، و به علت نقص کار خود پی می‌برد و می‌گوید: «و دانستم که نوشتن بر لوح پاک همچون بر غیر آن نیست.»^{۳۹}

ابن عربی در جای دیگر از ابو حامد غزالی یاد می‌کند که بنا به اعتراف خود او به مدت چهل روز در حیرت به سر می‌برد. از دیدگاه وی چنین حالتی بسیار خطرناک است و حالت امی بدان‌گونه نیست. زیرا «امی» در حالتی که مؤمن است، به پیشگاه خداوند حاضر می‌شود، و حالتی که ابو حامد ذکر کرده است با حالت عرفا سازگار نیست. بلکه حال کسی است که بر هیچ شریعتی نیست، و در جستجوی حقیقت است، و با ورود به طریقت می‌خواهد حقیقت را از جانب حق بشناسد. البته ابن عربی حالت اینان را از ابو حامد برتر می‌داند. زیرا به تعبیر وی اینان «ظاهر المحل» اند، در حالی که ابو حامد در حیرت به سر می‌برد و بدان مشغول بود، و توان قبول فتح الهی را نداشت. ابن عربی به تأثیر موازین یا پیش‌فهم‌ها در قضاوت و آراء متکلمین و فقها اشاره می‌کند: هر یک از این موازین به دلیل محدودیت‌هایی که دارد، در سنجش نهایی علمای ظاهر تأثیر می‌گذارد. متکلم با ترازوی عقل خود نمی‌تواند نظر صائبی درباره چیزی بدهد که ورای طور عقل است. زیرا گمان می‌کند که حقیقت آن چیزی است که با ترازوی وی سنجیده شود. از این رو، انکار

می‌کند. فقها نیز بدین گونه‌اند، و همین پیش فهم‌ها و موازین موجب اختلاف آنان در فتوا می‌شود. مثلاً نبیذ با موازین فقهی ابوحنیفه، حلال و با موازین شافعی حرام است. در این بین شافعی مذهب حق ندارد که حرمت نبیذ را به طور مطلق بداند، زیرا هر مجتهدی بنا بر اجتهاد شرعی خود حکم صادر می‌کند و حق عدول از مبانی اجتهادی‌اش ندارد. میزان عام شرعی همان چیزی است که علمای شریعت در اصول ادله و فروع احکام بالاجماع پذیرفته‌اند. در هر یک از اصول و فروع، آراء موافق و مخالف وجود دارد. مثلاً عده‌ای قیاس را در اصول از منابع اجتهاد شمرده‌اند، در حالی که عده‌ای دیگر آن را دلیل شرعی نمی‌دانند. در فروع نیز مثلاً حضرت علی (ع) نکاح ربیبه (دختر خوانده) را جایز نمی‌داند، تا زمانی که اجتماع دو شرط لازم برای تحریم محقق نشده باشد. عده دیگری این نکاح را اصلاً جایز نمی‌دانند، ولو آنکه تحت حضانت نباشد.

ابن عربی در خاتمه این بحث، به علم شریف احاطی اشاره می‌کند که بر مبنای آن معتقدات هر طایفه‌ای در حق خودشان جایز است، چه آنان را به سعادت منتهی سازد و چه به شقاوت.

«علم احاطی» در عرفان نیز منزلت خاص خود را دارد. اصل این علم مقامی است که عرفا در نهایت بدان نایل می‌آیند، و آن مقام لامقام است که در آن به هیچ صفتی مقید نمی‌شوند.^{۴۰}

در باب شصت و یکم از فتوحات مکیه نیز از «مقام قربة» یاد شده که مقامی بین صدیقیت و نبوت است. ابن عربی پس از تحقق بدین مقام، متوجه می‌شود که بسیاری از علمای ظاهر از مجتهدین، در این مقام جایگاهی محکم دارند، اما خود از آن بی‌خبرند، و چون هر یک، از ذوق مقام دیگری محروم است، دیگری را انکار می‌کند. از «مقام قربة» امداد الهی شامل حال این علماء می‌شود. از این رو جملگی آنان بر طریق صواب‌اند. همان‌گونه که به ما امر شده است که به همه انبیای پیشین (ص)، با وجود آنکه هر یک شریعت و روش خاص خود را داشتند، ایمان آوریم هر چند که به احکامشان عمل نکنیم. مجتهدان نیز چنین حکمی دارند.^{۴۱}

وی در باب دوست و هشتادم در مورد خطای مجتهدین در تشخیص حکم الله می‌گوید: شکمی نیست که حتی مجتهدی که در اصول اجتهادی خود مرتکب خطا شده باشد، در صحت نتایج به دست آمده‌اش تردید نمی‌کند، اگرچه مطابق نفس الامر نباشد. با وجود این چون با اجتهاد، نسبت

۴۰. همان، ج ۲، ص ۶۴۶.

۴۱. همان، ج ۲، ص ۲۶۱.

به این مسئله قطع حاصل کرده است، خداوند وی را در این خطا معذور می‌دارد. چراکه پیامبر (ص) برای مجتهدی که حکم واقعی را استخراج کند دو اجر، و برای کسی که در اجتهادش به واقع دست نیافته است، یک اجر قایل است، و در این امر، بین اجتهاد در اصول، و اجتهاد در فروع، تفاوتی نمی‌بیند.^{۴۲}

تأکید بر نفس الامر در اینجا به آنچه سابق در مورد منزلت عده‌ای از مجتهدین نقل شده که اجتهادشان در حکم تشریح انبیاء (ع) و اختلافشان در احکام همچون اختلاف در شرایع تلقی می‌شود منافات ندارد. زیرا این منزلت خاص همان عده‌ای است که در مقام «قربه» از امداد الهی بهره‌مندند.

اما این واقعیت نفس‌الامری در فهم کلام الهی بسیار کمرنگ می‌شود، زیرا، از نظر ابن عربی، هر آیه‌ای از کلام الله در فرقان، تورات، زبور، و انجیل و صُحُف قابلیت آن را دارد، که با تمامی وجوهی که عالم به زبان برای آن الفاظ محتمل می‌داند، منطبق شود. زیرا تمامی این وجوه در حق آن تأویل‌کننده صحیح است. چه خدای سبحان نسبت به همه آن وجوه علم احاطی دارد. البته وجوهی نیز باقی می‌ماند که تنها خداوند از آن باخبر است. ابن عربی، از این علم واسع الهی به وجوه متعدّد، نتیجه می‌گیرد که هر تأویل‌کننده‌ای مصیب به واقع است، و خداوند نیز همان وجهی را که او دریافته است مدّ نظر داشته است. بنابراین، نباید عالم را در تأویلی که لفظ پذیرای آن است تخطئه کرد. زیرا تخطئه‌کننده در نهایت نادانی است، اما در عین حال اعتقاد و عمل به این تأویل تنها برای شخص تأویل‌کننده و کسی که از وی تبعیت می‌کند جایز است، و نه برای دیگران.^{۴۳}

تأویل جایز و مصیب به واقعی که ابن عربی از آن یاد می‌کند، در مورد کلام الهی است، و تنها به قرآن منحصر نمی‌شود. بلکه همه کتب آسمانی تأویل بردارند. از طرفی تأویل‌کننده باید عارف به آن زبان باشد، و عمل به مقتضای آن در حق کسی که به تأویل خود معتقد است و یا کسی که به تأویل‌کننده اعتقاد دارد مطرح می‌شود. بنابراین تأویل مبنا و منشایی در نفس تأویل‌کننده دارد، و آن استقادات وی است. این اعتقادات یکی از پیش‌فرضهای اساسی برای تأویل محسوب

۴۲. همان، ج ۲، ص ۶۱۲.

۴۳. همان، ج ۲، ص ۱۱۹.

می‌شود، و ابن عربی از دیدگاه «تکثرگرایی»^{۴۴} به صور اعتقادی می‌نگرد، و منشای پذیرفتن تأویلهای متعدّد در حقّ کلام الهی ریشه در موجه شمردن جمیع صور اعتقادی ادیان و مذاهب دارد. و اگر در تأویل علم خداوند به وجوه مختلف کلام را دالّ بر حَقّانیت همه وجوه تأویل شده می‌داند، در مورد ادیان نیز تجلّی خداوند در صورت اعتقادی را شاهدی بر صدق همه معتقدات در ملل و نحل می‌گیرد. به همین دلیل شناخت ادیان و مذاهب را برای «اهل الله» واجب می‌داند تا بتوانند خدا را در همه صورتها مشاهده کنند، و در مقام انکار بر نیایند؛ البته برای مؤمن معمولی فراگرفتن این علم شایسته نیست. چرا که او در مقام شهود حق در کل عالم نیست.^{۴۵}

در باب چهل و هشتم از فتوحات مکّیه نیز اختلاف شرایع را علتی برای اختلاف تجلّیات الهی می‌داند، و علت اختلاف شرایع را اختلاف در نسبتهای الهی (النّسب الالهیة) ذکر می‌کند، و در توضیح آن به تحریم و تحلیل یک حکم شرعی در دو دین اشاره می‌کند، و می‌گوید اگر نسبت الهی برای حلال دانستن امری در یک شرع با نسبت الهی در تحریم آن در شرع دیگر یکسان باشد، در این صورت تغییر حکم یا نسخ صحیح نخواهد بود. در صورتی که ما مسئله نسخ شریعت را به حکم پیامبر(ص) در پیش رو داریم، پس یقین می‌کنیم که نسبت خدای تعالی در شریعت محمدی(ص) برخلاف نسبتش با پیامبران دیگران است.

اگر سؤال شود که چرا نسبت الهی بین انبیاء یکسان نیست، در جواب مسئله اختلاف احوال مطرح می‌شود. خداوند در هر آن شأنی دارد «کلّ یوم هو فی شأن: او هر روز در کاری است» (الزّمن، ۲۹). چون حالات خلق متفاوت است و مثلاً در حال بیماری با اسم «شافی» خدا را می‌خواند و در حال گرسنگی با «رازق». پس نسبتهای الهی با احوال خلق تغییر می‌کند. علت تغییر احوال خلق اختلاف در ازمنه است، هر زمان اقتضای خاص خود را دارد. همان طور که حالات انسان به اقتضای فصول تابستان و زمستان و بهار و پاییز متفاوت می‌شود. ابن عربی به علت اختلاف زمان اشاره می‌کند، و آن را از اختلاف حرکات فلکی، و اختلاف حرکات فلکی را از اختلاف توجّهات، و اختلاف توجّهات را به دلیل اختلاف مقاصد و اختلاف مقاصد را به دلیل اختلاف تجلّیات الهی می‌داند. بنابراین، مسئله کاملاً دوری است. شاید در این بین مسئله اختلاف

44. Pluralism.

۴۵. همان، ج ۳، ص ۱۶۱.

زمانها در بحث تأویل و اجتهاد و تشریح شایان توجه بیشتری باشد، زیرا همان طور که تشریح به اقتضای زمان متفاوت می شود، برداشت و فهم از شریعت نیز به مقتضیات زمانه تغییر می کند، و همین مسئله موجب اختلاف در فتوا و اجتهاد می شود. آنچه همه این اختلافات در مذاهب و شرایع و اجتهادات را در یک رشته به هم پیوند می دهد مسئله تجلیاتی است که جملگی از مصدر ذات ربوبی بر صاحبان عقاید و شرایع ظاهر می شود، و این تجلیات در آخرت، با همان تنوعی که در دنیا بود، نمایان می شود.^{۴۶}

همان طور که در صور اعتقادی علایم و نشانه هایی است، و هر طایفه در علامت خاصی که با آن مأنوس است به فهم خاص خود از خدا نایل می شود، در آیات کلام الله نیز علایمی است که مراد متکلم، یعنی خداوند، را از کلام مُنزَل خود بر مخاطبش مکشوف می سازد. ابن عربی در باب دوست و شصت و ششم در بحث از صورت مشاهد در نفس ما شهد به آیه «أَفَنَ كَانَ عَلَى بَيْتِهِ مِنْ رَبِّهِ وَ يُنَلِّهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ» (هود، ۱۷) استناد می کند و برای آن وجوه مختلفی یاد می کند که جملگی منظور و مقصود خداوند است. سپس توضیح می دهد که منظور ما از این سخن تحکم بر خدا نیست، بلکه ما از امر محقق از جانب خدا خبر می دهیم، و دلیلش آن است که هر آیه از کلام الله آیه ای است بر آنچه لفظ از بین جمیع وجوه محتمل بر آن دلالت دارد. ابن عربی در اینجا از خود مفهوم آیه استفاده می کند و با تأکید بر جنبه علامت و نشانه، استدلال می کند که برای هر یک از بندگان، وجهی از وجوه به عنوان علامت نمایان می شود. از این رو چون خاصیت آیه نشان بودن آن است کلام الهی ذو وجوه است، بنابراین علایم مختلفی از یک آیه فهمیده می شود و هر یک از این نشانه ها مخاطبین خاص خود را دارند و با توجه به علم خداوند به این وجوه و علم او به اختلاف بندگان در فهم و تکلیف بر اساس فهم، ابن عربی نتیجه می گیرد که هر کس که به وجهی از وجوه آیه پی برد، این وجه برای وی آیه محسوب می شود و مقصود کلام برای او همین وجه خواهد بود.^{۴۷}

تفاوت بندگان در فهم وجوه آیات به درجات فهم و تعقل آنان بستگی دارد. همان طور که حقیقت ذات الهی در جلوه ها و تشخیصات گوناگون ظاهر می شود و به تناسب آن جلوه ها صور

۴۶. همان، ج ۱، ص ۶-۲۶۵.

۴۷. همان، ج ۲، ص ۵۶۷.

اعتقادی گوناگونی به وجود می‌آید، کلامی الهی نیز وقتی که در کسوت الفاظ و کلمات با وجوه مختلف آن ظاهر شود، به تناسب وجوه مختلف، فهمهای متفاوتی هم نسبت به معانی الفاظ پدید می‌آید. «جان هیک»^{۴۸} با توسل به تمثیل قدیمی «کورها و پیل» و با تمسک به نظریه معرفت از دیدگاه «کانت» به نوعی پلورالیسم اشاره می‌کند که در آن یک حقیقت غایی، در تجربه‌های مختلف بشری و به شیوه‌های گوناگون، مورد تجربه قرار می‌گیرد.^{۴۹} چراکه در تمثیل فیل، راوی کل قصه کسی است که می‌تواند هم فیل را ببیند و هم افراد کور را. زیرا وی در مقامی برتر جای دارد و می‌تواند حقیقت الهی را از منظره‌های محدود انسانی بنگرد و جلوه‌های مختلفی را مشاهده کند که جلگی حاکی از یک ذات‌اند.

چنانکه گفته شد، ابن عربی خاصیت وجوه متعدد معانی برای کلام را، تنها در مورد کلام الهی صادق می‌داند. اما به‌عنوان یک عارف وحدت وجودی بر این امر واقف است که در دار وجود متکلمی غیر از خدا، و کلامی غیر از کلام خدا تحقق ندارد. از این رو برای طایفه «اهل الله» که بر چنین اعتقادی‌اند، این امتیاز را قابل است که از مطلق کلام، خواه کلام خدا و خواه کلام بشر، وجوه متعدد صحیحی را دریابند. دلیلش آنکه، اینان اهل سماع مطلق‌اند، و هر کلامی برای آنان در حکم کلام خداست، و گوینده سخن در حقیقت مترجم کلام الهی است. همان طور که خداوند بر زبان بنده‌اش می‌گوید: «سمع الله لمن حمده».^{۵۰} بدین ترتیب کسانی که در سماع مطلق به سر می‌برند، کلام را بدان گونه که در دلشان نازل گشته درمی‌یابند، و نیت گوینده کلام برای آنان مهم نیست، زیرا گوینده حقیقی همان خدایی است، که این «وارد الهی» را به او مرحمت فرموده است. چنانکه ابوحنبلان صوفی با شنیدن آواز شخصی که می‌گفت: «یا سعتر بری» (ای گیاه بیابانی) از هوش رفت، و هنگامی که به هوش آمد و از وی در این باره پرسیدند وی جواب داد: از حق شنیدم که می‌گفت «إسع ترى برى»^{۵۱}

ابن عربی در بحث از فهم اشارات، به مسئله تفأل رسول الله (ص) در ماجرای فتح مکه استشهاد می‌کند، وقتی که از طرف مشرکین شخصی «سهیل» نام فرستاده می‌شود، حضرت (ص)

48. John Hick.

۴۹. مباحث پلورالیسم دینی، ص ۷۹، همچنین نک: عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۰۷.

۵۰. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۶۷.

۵۱. کتاب اللع فی التصوف، ص ۲۸۹، همچنین مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۱۹۲.

می‌فرمایند: «سهل الامر». این تفأل پیامبر (ص) محقق می‌شود، و امر مصالحه بر دست سهیل صورت می‌گیرد. ابن عربی می‌گوید که این نام در واقع بدین نیت: بر شخص سهیل نهاده نشد و پدر وی هنگام نامگذاری چنین قصدی نداشت. در صورتی که استفاده پیامبر (ص) از این نام فراتر از تسمیه مشخص به آن است.^{۵۲}

بنابراین، «اهل الله» در تفسیر مطلق کلام از حد دلالت‌های نفی و زبانی فراتر می‌روند، و این کار به‌ویژه در کلام الهی و قرآن نمود دیگری دارد، زیرا مفسر قرآن، در صورتی که از وجوه و معانی محتمل لفظ فراتر نرود، دچار تفسیر به رأی نشده است. اما اگر از چهارچوب دلالتها و وجوه فراتر رود، از مصادیق تفسیر به رأی خواهد بود، و مطابق حدیث نبوی به روایت ترمذی، «من فسر القرآن برأیه فقد کفر». ابن عربی حدیث مذکور را به گونه‌ای تأویل می‌کند و در آن از مفهوم غیردینی و منفی «کفر» فاصله می‌گیرد. وی با استناد به مفهوم لغوی کفر که به معنای «ستر» و پوشاندن است، اشاره‌ای نبوی در این حدیث استنباط می‌کند و آن اینکه، وقتی که اهل الله متکلمی جز خدا نبیند و در تفسیر آیه خاصی رأی خود را اظهار کند، در این صورت خداوند را، که در حقیقت صاحب این رأی و تفسیر است، از دیده‌بندگان مستور داشته است، چون صاحب رأی و تفسیر خود حق تعالی است بنابراین، تفسیر آنان تفسیر صحیح و مصیب به واقع است. و دلیل حقیقت این تفسیر در همین حدیث نهفته است. زیرا پیامبر (ص) فرمود: «فقد اخطا»، بلکه فرمود «فقد کفر». زیرا نسبت خطا به خداوند محال است.

بدین ترتیب تفسیر به رأی اهل الله، از این جهت که تفسیر آنان ترجمان کلام الهی است، کاملاً صحیح است و با توجه به اینکه اهل الله بر مراتب فهم اشراف دارند، می‌توانند تفاسیر مختلفی، متناسب با فهمهای مستمعین، ارائه دهند. حماد بن عثمان نقل می‌کند که شخصی از امام صادق (ع) در مورد معنی آیه‌ای می‌پرسد، و حضرت معنی آیه را توضیح می‌دهد. شخص دیگری به محضر ایشان مشرف می‌شود و این بار امام (ع) به گونه‌ای دیگر همان آیه را تفسیر می‌کند. راوی با تعجب از امام (ع) در این مورد سؤال می‌کند. حضرت در پاسخ می‌فرماید.^{۵۳}

«ان القرآن نزل علی سبعة احرف و ادنی ما للامام ان یفتی علی سبعة وجوه» ثم قال «هذا عطاونا قَامِنِ اَوْ اَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (ص، ۳۹).

۵۲. فوحدات مکیه، ج ۱، ص ۱۲۸.

۵۳. کتاب الخصال، شیخ صدوق، حدیث ۴۳، ص ۳۵۸.

تأویل ممنوع و باطل

هرچند ابن عربی بسیاری از دیدگاهها و نظریات عرفانی خود را - به ویژه در فصوص الحکم - بر مبنای تأویل آیات و روایات پی‌ریزی می‌کند و تفسیر اشاری او در فتوحات با تأویل مصطلح تفاوتی ندارد، با این همه در مواردی در مذمت تأویل داد سخن می‌دهد. به طور کلی مصادیق تأویل مذموم در جایی است که انسان به اختیار خود، از راه تفکر عقلانی و با نیات و مقاصد نفسانی بخواهد برداشتی از آیات و روایات ارائه دهد که با ظاهر آن فرق دارد. بنابراین ایرادی که ابن عربی به این‌گونه تأویل وارد می‌کند بیشتر از حیث روش شناختی است تا محتوا. زیرا عقل و نفس شایستگی ورود به ساحت قدس الهی را ندارد. در نظر اهل تأویل، عقل معیاری است برای سنجش همه چیز حتی کلام خدا. ابن عربی این نگرش را کاملاً مردود می‌داند و معتقد است که انسان باید اجازه دهد تا کلام خدا درباره او قضاوت کند و شخصیت و اندیشه‌اش را شکل بدهد. چنین مفسرانی، به جای ایمان صرف به ظواهر قرآن و حدیث، برداشت خود را مبنای سنجش وحی قرار می‌دهند و هرچه را که با فهم خود مطابق می‌بینند می‌پذیرند و هرچه را که فهمشان از ادراک آن عاجز باشد با تأویل از ظاهر عدول می‌کنند و به معنایی که با فهم خود سازگار می‌بینند، منتقل می‌شوند. در این صورت انسان معیار قضاوت درباره وحی می‌شود و نه برعکس.^{۵۴}

ابن عربی در باب دویست و هفتاد و هشتم از فتوحات مکیه درباره علوم موهوبی و علوم اکتسابی سخن می‌گوید و در تفسیر آیه «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ» (مائده، ۶۶). ضمیر هُم در «ارجلهم» را به جمله «الَّذِينَ أَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ» برمی‌گرداند در نتیجه معتقد است که در این آیه سه دسته مدنظرند؛ دسته اول کسانی که کتاب منزل الهی را اقامه کرده‌اند. اینان از بالا تغذیه می‌شوند، و گوی سبقت از دیگران ربوده‌اند و مصداق «مسارعون فی الخیرات» و «سابقون» نیز «راسخون فی العلم»‌اند، علم اینان از طریق بخشش الهی و از علوم وهبی است و حق تعالی به تعلیم خود آنان را از تأویل الفاظ منزل الهی و معنایی که در آن به ودیعه گذاشته است، آگاه می‌سازد. در این تعلیم، تفکر دخیل نیست. زیرا فکر فی نفسه در برابر خلط و اشتباه مصونیتی ندارد. به همین دلیل، قرآن زبان حال راسخون فی العلم را چنین می‌داند: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

54. Chittick, William, p. 199.

يَقُولُونَ... رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (آل عمران، ۸).
 ابن عربی فکر را عامل «زیغ قلوب» (گرایش دل به سوی باطل) می‌داند. هدایت خداوند در حق این دسته نزول علم از روی بخشش است.

دسته دوم کسانی‌اند که از پایین پای دسته اول تغذیه می‌کنند، و اینان خود به دو گروه تقسیم می‌شوند، عده‌ای میانه‌رو یا مقتصد و اهل کسب‌اند که به تأویل کتاب الهی می‌پردازند. اما در مقام عمل به محتوای کتاب و اقامه آن نیستند و در توجه و تمسک به کتاب، آداب لازم را به جا نمی‌آورند. این عده به واقعیت نزدیک می‌شوند، و گاهی هم از روی اتفاق به معنی واقعی دست می‌یابند، اما هرگز به یقین نمی‌رسند، چون فهم یقینی تنها از طریق اخبار الهی و مخاطبه حق با بنده حاصل می‌شود، و حال آنکه علم اینان اکتسابی است و نه موهوبی.

دسته سوم کسانی‌اند که متعمق در تأویل‌اند. تا بدان حد که مناسبت بین لفظ منزل و معنی را از کف نمی‌دهند و یا اینکه لفظ را بر مرام تشبیه تقریر می‌کنند، و علم آن را به خدا مسترد نمی‌کنند. در حق این گروه خداوند فرموده است: «و کثیر منهم ساء ما يعملون» و بسیاری از آنان بدکردارند.

ابن عربی ضمن تأکید بر اینکه عده کسانی که به تأویل سوء دچار می‌شوند و در دسته سوم جای دارند، بیشتر از دیگران است، به رأفت پیامبر (ص) اشاره می‌کند. موارد متعددی خداوند به‌عنوان فرمان تبلیغ به پیامبر (ص) تذکر می‌داد، در نظر ابن عربی به همین جنبه رحمت نبوی مربوط می‌شود. زیرا پیامبر (ص) می‌دانست که بیشتر مردم، به دلیل تأویلاتشان از جهت تشبیه و یا به سبب دور شدن بالکل از مدلول لفظ، از این رحمت محروم می‌شوند. از این رو در امر تبلیغ متحیر بود، و نمی‌دانست؛ آیا خداوند ابلاغ آن را بر وی واجب ساخته یا خیر.^{۵۵} بدین ترتیب تأویل صحیح از دیدگاه ابن عربی غیراکتسابی و موهوبی است و عده کسانی که به چنین تأویلی نایل می‌شوند بسیار اندک است.

ابن عربی در موارد دیگر از کسانی که، به دلیل جانبداری از تزییه، آیات و روایاتی را که ناسازگار با تزییه می‌پندارند تأویل می‌کنند، مذمت می‌کند. از نظری اینان، بی‌آنکه خود بدانند، خداوند و پیامبران (ص) را تکذیب کرده‌اند، و ندانسته‌اند که تزییه قرآن همراه تشبیه است. زیرا قرآن پس از «لیس کمثله شیء» می‌فرماید: «و هو السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». بنابراین اینان مصداق

۵۵. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵-۵۹۴.

کسانی اند که به بعضی آیات ایمان دارند و به بعضی کافرند.^{۵۶} عارف کسی است که جامع معرفت عقلانی و معرفت وحیانی به مقتضای شرع باشد، و آنچه را که از شرع درک نمی‌کند، بی‌آنکه تأویل کند، بدان ایمان بیاورد.^{۵۷}

ابن عربی در باب چهارصد و هفتاد و دوم از فتوحات، ضمن بحث در آیه ۱۸ سوره زمر، به مسئله اتباع از «قول حسن» و «احسن» اشاره می‌کند، و با توجه به تعریف اتباع، توضیح می‌دهد که لازمه اتباع آن است که هر جا انسان مأمور به تعقل است، به عقل خود مراجعه کند، و هر جا مأمور به نظر است، بنگرد و هرگاه مأمور به ایمان است، باید تسلیم شود و ایمان بیاورد.^{۵۸} همان‌گونه که راسخون فی العلم، در مقام ایمان، تسلیم خود را در برابر کلام الهی اعلان می‌کنند، «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أَلْوَالِيَاب» (آل عمران، ۷) اکثر مواردی که ابن عربی از تأویل به بدی یاد می‌کند، هنگامی است که شخص فهم خود را در برابر ایمان قرار بدهد و با قاطعیت بگوید که منظور از تکلم در واقع همین است. از دیدگاه ابن عربی، چنین شخصی از درجه ایمان ساقط می‌شود. زیرا دلیل عقلی خود را بر خیر شرعی حاکم دانسته است. این امر به منزله تعطیل حکم ایمان است.^{۵۹}

در عبارت فوق ابن عربی تأکید می‌کند که حتی اگر به طور اتفاقی نظر تأویل‌کننده با واقع و علم هم مطابق باشد، اما چون سعادت منوط بر ایمان و علم صحیح با هم است و نیز چون روش شخص برای تحصیل یقین ناصحیح بوده است، از این رو دیدگاهش عین جهل است.

ابن عربی در باب صد و نود و ششم از فتوحات، به تفاوت ادراک کشفی و شهودی با ادراک عقلی و فکری اشاره می‌کند، و معتقد است که آنچه را عقول با تفکر از ادراک آن عاجز است عرفا با کشف الهی و رعایت تقوا و علم به مقتضای آن شهود می‌کنند و در نتیجه، با انوار کشف و شهود، همان ذاتی را که تفکر در آن ممنوع است به گونه‌ای مشاهده می‌کنند که با عقل سازگار نیست. مثلاً صاحب کشف دست یا دو دست حق تعالی و نیز چشم یا چشمهایی را که به وی منسوب است و قدم و وجه او را در مکاشفه می‌بیند، و برخی از صفات نظیر شادی، تعجب، خنده و دگرگونی در

۵۶. شرح فصول الحکم، مؤیدالدین جندی، ص ۲۷۲.

۵۷. شرح فصول الحکم، خواجه محمد پارسا، ص ۱۰۲.

۵۸. فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۰۵.

۵۹. همان، ج ۲، ص ۶۶۰.

صور مختلف را به او نسبت می‌دهد. و این صفات جملگی در زبان احادیث و شرع آمده است. ولی مؤمن با عقل خود نمی‌تواند این‌گونه احادیث را بپذیرد و تأویل می‌کند. در حالیکه عارف و مؤمن صرف آن را می‌پذیرد و با کشف می‌بیند. از این رو خدای مؤمنین و اهل شهود از اهل الله همان خدایی نیست که اهل تفکر در ذات خدا می‌پرستند. ابن عربی در مورد تأویل ناروایی که اهل تفکر در مورد احادیث به کار می‌گیرند، می‌گوید: وقتی که صاحب مکاشفی از مکاشفه خود درباره حق تعالی سخن بگوید، اهل تفکر وی را تکفیر می‌کنند، و هرگاه برای رهایی از این تکفیر به حدیثی صحیح از رسول اکرم (ص) استفاده کند، شخص معترض پس از اندکی تأمل می‌گوید: اگر واقعاً پیامبر (ص) چنین فرموده باشد، سخن وی تأویلی دارد که با آن می‌توان مسئله را توجیه کرد، و اگر به چنین تأویل پی نمی‌برد، از پذیرش اصل حدیث امتناع می‌کند. این تأویل موجب دوری تأویل‌کننده از حقیقت می‌شود.^{۶۰}

همان‌طور که در مبحث پیش شرط فهم گفته شد، ایمان و تقوا از لوازم ضروری تأویل صحیح است. بنابراین، وقتی که ابن عربی از تأویل ناجبا و نادرست یاد می‌کند، طبیعی است که ایمان تأویل‌کننده نیز مورد تردید قرار می‌گیرد. در عبارتی که از ابن عربی نقل شده است، مسئله اعتقاد به کتاب و سنت در مقابل اعتقاد به فکر و نظر مطرح شده است. کسی که به فکر و نظر خود اعتقاد کند بنده عقل خود است، در حالی که صاحب کشف با پیمودن مراتب ایمانی، برای تأیید لسان شرع از مکاشفه کمک می‌گیرد. اهل تفکر با تردید در ظواهر کتاب و سنت به تأویل روی می‌آورند و در مقام انکار با شرع و کشف برمی‌آیند.^{۶۱}

از جمله تأویلات بعید و مردود تأویلاتی است که برخی علمای ظاهر برای تقرب به سلاطین و پادشاهان بدان متوسل می‌شوند، در نتیجه شریعت نبوی را، که محجة البیضاء است، رها می‌کنند و به تأویلات بعیده‌ای متوسل می‌شوند، تا با ارباب قدرت در مقاصدی که موافق هوای نفس آنان

۶۰. همان، ج ۲، ص ۳۸۹.

۶۱. ابن عربی در جای دیگر توضیح می‌دهد که هر یک از عقل و شرع و کشف احکام خاص خود را دارند. گاهی مسئله‌ای عقلاً انکار می‌شود، در حالی که از حیث شرع و کشف مورد قبول است. گاهی شرعاً انکار می‌شود، اما عقل و کشف آن را می‌پذیرد. اما کشف هیچ چیز را انکار نمی‌کند، بلکه هر چیز را در رتبه و جایگاه خاص خود می‌پذیرد. کسی که حال کشف بر او غالب باشد هیچ کس را انکار نمی‌کند، هر چند مورد انکار قرار بگیرد (همان، ج ۲، ص ۶۰۵).

است همراهی کنند. ابن عربی تذکر می‌دهد که چه بسا فقیه خود به این حکم معتقد نباشد، اما چون پادشاه به مستندی شرعی نیاز دارد، در اجابت وی فتوا صادر می‌کند. ابن عربی از گفتگویی که بین او و ملک ظاهر فرزند ملک ناصر صلاح‌الدین یوسف بن ایوب در همین مورد صورت گرفت، گزارش می‌دهد که در حضور وی، پادشاه ضمن ابراز همدردی با وی از منکرات و قبایحی که در حاکمیت وی رخ می‌دهد، قسم یاد می‌کند که هیچ منکری در مملکت او واقع نمی‌شود مگر به فتوای فقیهی. آن‌گاه دستور می‌دهد تا چمدان مخصوصش را بیاورند و دستخط فقیهی را به ابن عربی نشان می‌دهد. فقیه را با نام ذکر می‌کند که در واقع بزرگترین فقیه در آن شهر بود. در آن دستخط فتوایی برای خوشایند سلطان صادر شده بود، که بر مبنای آن، روزه ماه رمضان بر ملک واجب نیست بلکه آن‌چه از روزه بر وی واجب است، روزه در یک ماه از سال است، و شاه در این امر اختیار دارد که در هر ماهی از ماه‌های سال که بخواهد روزه واجب را بجا بیاورد. سلطان پس از نقل این حکایت می‌گوید، من پس از شنیدن این حکم، در دل، آن فقیه را لعنت کردم، اما به زبان نیاوردم. ابن عربی در مورد چنین تأویلات بعیده در حوزه فقهات، به مسأله هوای نفس اشاره می‌کند، و می‌گوید: خداوند به شیطان در حضرت خیال مکننت داد و در آن مقام به وی سلطه‌ای داده است و هرگاه ببیند فقیهی متمایل به هوی و هوس است، می‌داند که وی از جانب خدا رانده شده است. از این رو عمل آشکاری را با تأویل غریب مزین می‌کند و آن تأویل را در نظرش به نوعی موجه می‌سازد، و به وی می‌گوید: فقهای صدر اول، با رای به خدا تقرّب جستند، و در احکام به قیاس متوسل شدند، و علل را از احکام استنباط کردند، و حکم را تغییر دادند و در آنجا که حکمی نبود، همانند جایی که حکم منصوصی داشت، حکم و فتوا می‌دادند. زیرا به علت یکسان در هر دو حکم پی برده بودند و علت را از طریق استنباط به دست آوردند. وقتی که زمینه را بدین گونه برایش آماده کرد، با مجوز شرعی به زعم وی، به مقاصد شهوانی‌اش می‌رسد. در نتیجه وقتی که بخواهد رأی خود را بقبولاند، احادیث نبوی را به این بهانه که صحیح نیست، رد می‌کند. و اگر حدیث صحیح باشد، می‌گوید شاید خبر دیگری معارض و ناسخ آن باشد، و مثلاً اگر گوینده شافعی مذهب باشد، به قول شافعی و اگر حنفی مذهب باشد، به قول حنفی استناد کند.^{۶۲}

به‌طور کلی مشخصه‌های تأویل مردود از نظر ابن عربی به شرح ذیل خلاصه می‌شود:

۱. هرگاه تأویل صرفاً برای انکار عقل انجام شود؛
۲. مواردی که تأویل در تعارض با مسئله ایمان باشد؛
۳. تأویلی که مؤید به کشف نباشد، و از راه علم موهوبی و الهام به دست نیامده باشد؛
۴. زمانی که تأویل برای مقاصد نفسانی و شهوات صورت گیرد.

برآورد

در اینکه آیا می‌توان از تأویل در اندیشه و نظر ابن عربی سخن گفت یا نه برخی تردید کرده‌اند. این تردید بیش از هر چیز به سبب مذمتی است که ابن عربی در حق تأویل روا داشته است، و در آن هیچ‌گونه قیدی مانند تأویل صحیح یا ناصحیح به چشم نمی‌خورد.

ویلیام چیتیک ابن عربی‌شناس معاصر از کسانی است که با استناد به موارد منقّی تأویل از کتب ابن عربی معتقد است که تأویل اصطلاح مناسبی برای روش تفسیری ابن عربی نیست. چراکه وی همواره این اصطلاح را در مورد فرایندی عقلانی به کار برده است، که در طی آن با پیش‌فرض تزییه مطلق و استناد به «لیس کمثله شیء» هرگونه آیه یا روایتی را که به ظاهر این تزییه سازگار نباشد، به معنی دیگر برگردانده می‌شود.^{۶۳} در این‌گونه موارد تأویل صراحتاً در مقابل ایمان جای می‌گیرد و از آنجا که در این تأویل، عقل معیار سنجش مطلق کلام، حتی کلام خدا، می‌شود، لذا مشابه همان معنایی است که در هرمنوتیک جدید و روشهای تفسیر متون مقدس به کار می‌رود.^{۶۴} در نتیجه مطابق نظر چیتیک، هرمنوتیک جدید با همین تأویل مذموم در نظر ابن عربی همسان است. اما با این همه و با وجود انتقاد وی از هانری کربن به سبب غفلت از موارد منقّی و مطرود تأویل از نظر او، به هیچ وجه منکر تأویل به معنای مثبت و مقبول آن نمی‌شود.^{۶۵}

شاید بتوان بین نظر ابن عربی در مورد تأویل و دیدگاه وی نسبت به فلسفه مشابَهتی دید. ابن عربی به‌عنوان یک عارف متأله، دیدگاهی حکیمانه به معنای سنتی دارد، و کسب معرفت را از دو منبع اصیل وحی و بصیرت ممکن می‌شمارد. مسئله «سمع» و معرفتی که از این طریق عاید مؤمن

63. *the Sufi Path of Knowledge*, p. 242.

64. *ibid*, p. 199.

65. *opcit*.

می‌شود، جایگاهی کلیدی در معرفت‌شناسی ابن عربی دارد. همان‌طور که در سنت مسیحی مشهور است. «روح‌القدس آنجا می‌وزد که شنوایی باشد». ^{۶۶} ابن عربی هم بزرگترین کتاب خود فتوحات مکیّه را محصول التقای روح می‌داند. طبیعتاً کسب چنین معرفتی به طرز خارق‌العاده متوقف بر ایمان و لوازمی است که تنها در سنتهای دینی وجود دارد. ابن عربی برای عارف به دو نوع معرفت قایل است، معرفتی که به حکم برهان، قبل از نزول شرایع می‌تواند بدان پی ببرد، و معرفتی که پس از نزول شرایع از آن آگاه می‌شود، مشروط بر آنکه حقیقت امر را به خدای سبحان ارجاع دهد. آنچه در این نوع دوم معرفت حایز اهمیت است ایمان صرف به محتوای وحی، بدون دخالت فکر و رأی، است. این ایمان، زمینه حصول معرفت کشفی را از باب فیض و عنایت فراهم می‌آورد. بنابراین، تأویل عارف محصول اعمال نظر و تأملات عقلانی یا فلسفی عارف نیست، بلکه نتیجه مکاشفه و الهام است. همین امر عیناً در تمایز بین حکمت عرفانی (theosophy) و حکمت فلسفی (philosophy) از دیدگاه ابن عربی مطرح می‌شود. ابن عربی در باب بیست‌وششم از فتوحات مکیه، ضمن بحث درباره اهل نظر و استدلال، از شخص افلاطون با لقب «افلاطون الاهی» یاد می‌کند و او را از نادر حکیمانی می‌داند که جامع بین ذوق (حال) و فکر بود و در مورد انتساب وی به فلسفه و مدلول آن بحث می‌کند و می‌نویسد: ^{۶۷}

«والفيلسوف معناه محب الحكمة لان سوفيا باللسان اليوناني هي الحكمة. وقيل: هي المحبة. فالفلسفة معناه حب الحكمة، وكل عاقل يحب الحكمة غير ان اهل الفكر خطؤهم في الالهيات، اكثر من اصابتهم. سواء كان فيلسوفاً او معتزلياً او اشعرياً؛ او ما كان من اصناف اهل النظر. فما ذمت الفلاسفة لجرد هذا الاسم وانما ذموا لما اخطوا فيه من العلم الالهي مما يعارض ما جاءت به الرسل - عليهم السلام - بحكمهم في نظرهم بما اعطاهم الفكر الفاسد في اصل النبوة والرسالة ولماذا تستند فتشوش عليهم الامر. فلو طلبوا الحكمة، حين احبوها من الله لا من طريق الفكر، اصابوا في كل شئ...»

در این عبارات، ابن عربی ضمن آن‌که اصل فلسفه و دوستداری حکمت را امری فطری و مدوح می‌داند. علت مذمت عرفا در حق فلاسفه را بیان می‌کند و آن را در خطاهایی می‌داند که

۶۶. نصر، سید حسین، نیاز به علم مقدس، ص ۱۰۴.

۶۷. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۲۳.

اینان با تکیه بر فکر خود و بدون استمداد از نبوت و استناد به مفاد وحی دچار شده‌اند. ابن عربی اشکال فلاسفه را در کسب معرفت از حیث روش می‌داند، از دید وی اگر فلاسفه به جای شیوه تفکر روشی الهی در پیش می‌گرفتند، و حکمت را از خدا می‌طلبیدند، در هر امری به حقیقت دست می‌یافتند.

مقصود ابن عربی از فلاسفه فیلسوف به معنای مطلق آن و بدون قید «مسلمان» است. زیرا وی بعد از این مطلب به اهل نظر از مسلمانان اشاره می‌کند که اینان اصل اسلام را پیش از هرگونه تفکر پذیرفته‌اند. بنابراین، از این حیث به حقیقت دست یافته‌اند، اما در برخی فروع دچار خطا شده‌اند، زیرا هر جا بین دلایل عقلی و الفاظ شارع تعارضی بینند و به نظرشان کفر محسوب شود، به تأویل آن الفاظ دست می‌زنند. در حالی که به نظر ابن عربی چنین مواردی طوری وراء طور عقل است، و عقل در ادراک این گونه مسائل، نباید مستقل از شرع گام بردارد؛ زیرا همانطور که از قوه شنوایی نمی‌توان انتظار بینایی داشت، و برعکس، همین‌طور نمی‌توان از عقل چیزی را که فراتر از حوزه ادراک اوست توقع داشت.^{۶۸}

بنابراین تفاوت اساسی تأویل از دیدگاه ابن عربی با هرمنوتیک جدید، در همین نکته است که، هرمنوتیک جدید بر مبنای فلسفه مطلق به تأویل متون روی می‌آورد، در حالی که ابن عربی نگرش تأویلی خود را بر الهیات و عرفان بنیان می‌نهد.

منابع و مأخذ

- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، بی تا.
 احمد، بابک، آفرینش و آزادی، جستارهای هرمنوتیک و زیباشناسی، تهران ۱۳۷۷.
 ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمدجواد گوهری، تهران ۱۳۷۸.
 پروان، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهره و میکاتیلیان، تهران ۱۳۷۵.
 بلاکهام، ه. ج. شش متفکر آگریستانسیالیست، ترجمه محسن حکیمی، تهران ۱۳۷۲.
 پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، به کوشش دکتر جلیل مسکرنژاد، تهران ۱۳۶۶.
 پالم، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران ۱۳۷۷.
 پروتی، جیمز ال، پرسش از خدا در تفکر هیدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران ۱۳۷۹.
 جامی، عبدالرحمن، نقد النقود فی شرح نقش الفصوص، به تصحیح ویلیام چیتیک، تهران ۱۳۷۰.

خوارزمی، تاج‌الدین حسین، شرح فصول‌الحکم خوارزمی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۶.

نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران ۱۳۶۱.

—، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، تهران ۱۳۷۹.

هیگ، جان، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران ۱۳۷۸.

یاسپرس، کارل، عالم در آینه تفکر فلسفی، ترجمه دکتر محمود عبادیان، تهران ۱۳۷۷.

Chittick, William G., *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York, 1989.



شهرت‌شکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی