

احمد علوی

فلسفه تأویل متن در دیدمان ابن عربی

همه هستی پنداری در پندار است (فصوص الحکم)

میان کتاب «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» جایگاه ویژه‌ای دارند. فتوحات مکیه بسیار مفصل ولی فصوص الحکم که به شکل اجمالی و موجز عرضه شده محصول دوره پایانی عمر نویسنده آن است. تعداد آثار ابن عربی بین ۲۵۰ تا ۵۰۰ حتی بیشتر از این تخمین زده می‌شود (ابوزید، ۱۹۸۳، ۲۰۰۲، عفیسی، در ابن عربی ۱۹۴۶)، بنابراین طبیعی است که نمی‌توان همه جزئیات آرای او را در این نوشته به بررسی گذاشت و به فشرده‌ای از آن اکتفا می‌شود.

دستگاه دیدمانی ابن عربی کم و بیش محدود به دانش زمانه و خلاقیت‌های ویژه اوست. سرچشمه مفاهیمی را که او به کار می‌گیرد، متشکل از قرآن، روایات نبوی، ادبیات عربی، کلام و بالاخره حکمت در زمانه اوست. مفاهیم خود به خود در کارگاه اندیشه به کار گرفته نشده و در قالب کلمه، کلام و زبان است که به پژوهش، توضیح و بازتأویل گذاشته می‌شوند. برای همین است که تحلیل کلمه و کلام و متن، جایگاه ویژه‌ای در آثار او به خود اختصاص داده است.

او مفاهیم بسیاری را از قرآن به امانت می‌گیرد: کلمه، الذکر، السر، القلب، والتجلی، والاستماع، والاستقامه، والاستواء، والاصطناع، والاصطفاء، والاخلاص، والریاء، والررضی، والخلق، والعلم، والنفس المطمئنه، والسکینه، والتویه، والدعوه، والیقین، والله، والنور، والحق و... او این مواد اولیه را به کار گرفته، اما تعاریف دیگری از آنها ارائه می‌دهد تا بتواند دستگاه نظری ویژه خود را بنا کند. ابن عربی همچنین از روایات نبوی نیز به مثابه دومین منبع استفاده کرده و مفاهیم گوناگونی از آنها را در دستگاه

که به باور او کلمات خداست و و دارای نظمی زبانی است - را به کار می‌برد. افزون بر این یکی از ارکان مهم اندیشه ابن عربی همان پرداختن او به زبان دین به شیوه ویژه خود اوست. در چارچوب این زبان ویژه است که او هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و انسان‌شناسی ویژه خود - که بر یگانگی هستی (وحدت وجود) بنا شده - را به نمایش می‌گذارد.

بررسی نوشته‌های ابن عربی از این جهت موضوعیت دارد که این نوشته‌ها بر اندیشه و نوشته‌های بسیاری از حکیمان و عارفان معاصر و پس از او مؤثر واقع شد، برای نمونه حکیمانی همچون صدرالدین شیرازی، شیخ محمود شبستری و حکیم سبزواری از جمله مشهورترین کسانی هستند که تأثیر ابن عربی در آثار آنها قابل انکار نیست. افزون بر این به کارگیری نوعی ابزار ویژه زبانی یعنی زبان تأویل عرفانی در آثار ابن عربی، بر اهمیت کاوش آثار ابن عربی می‌افزاید. نوشته‌های ابن عربی بسیار انبوه است و به چند صد کتاب و رساله بالغ می‌شود. در این

هر چند نمی‌توان از محی‌الدین عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق/ ۱۱۶۵-۱۲۴۰م)، به طور ویژه با عنوان فیلسوف زبان دین یاد کرد و هر چند او اثری را به طور خاص به فلسفه زبان دین اختصاص نداد، اما آثار او به شکل گسترده دربرگیرنده تحلیل‌های زبانی از ادبیات دینی است. آثار انبوه ابن عربی، بسیار متنوع و دارای پیچیدگی، تکرار مکررات، ابهام و ابهام و گاه ناسازگاری درونی است. از دشواری‌های فهم این آثار، به کارگیری کلمات مترادف و متوعی است که معانی گوناگونی از آن اراده شده و معنای آن به مرور زمان نیز دگرگون می‌شود. (۱) نوشته‌های ابن عربی به زبان ویژه او تدوین شده، از این روست که مفسران نوشته‌های او، از تأویل نوشته‌هایش بی‌نیاز نبوده‌اند. (۲) او نه تنها تأویل‌گرایی را برای فهم همه نمادهای هستی به شکل گسترده به کار می‌گیرد، بلکه برداشت‌های خود را نیز به زبان اشاره، ایما و رمز بیان می‌کند.

به کارگیری زبان فاخر از سوی ابن عربی شاید یکی از دلایلی باشد که موجب شده تا مفسران نوشته‌های ابن عربی غالباً به جای بررسی و نقد، شیفته آثار او شده و از تأویل و بسط گاه مبالغه آمیز این نوشته‌ها خودداری نکرده‌اند. دامنه نوشته‌های ابن عربی چنان گسترده است که زمینه‌هایی چون هستی‌شناسی، فلسفه ذهن، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه زبان و روش‌شناسی تأویل منابع دینی را - البته از منظر عرفانی - دربر می‌گیرد. همچنان که خواهیم دید او تلاش کرد تا با عرضه یک مدل جامع، عرصه‌های گوناگون هستی را در دستگامی یگانه تأویل کند. در همین چارچوب است که او نظام زبانی خاص خود را برای تأویل هستی -

دامنه نوشته‌های ابن عربی چنان گسترده است که زمینه‌هایی چون هستی‌شناسی، فلسفه ذهن، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه زبان و روش‌شناسی تأویل منابع دینی را - البته از منظر عرفانی - دربر می‌گیرد

بزرگ و مردانه ۱۳۸۹ (مجله اندیشه‌های)

دیدمانی خود به کار می‌گیرد: الجلال، والخضر، والخوف، و اهل الذکر، والسرء، والابدال، والاولاد، والغوث، والتجباء، والنقبا. و... ادبیات عربی نیز منبع سوم ابن عربی را تشکیل داده و مفاهیم گوناگونی از آن در دستگاه ابن عربی راه می‌یابد: مسند و مستدلیه، الغیاب، والحضور، والمعرفه، والاسم، والمعرفه، والرسم، والعله، والصفه، والشاهد، والاشاره، والواحد، والجمع، والوصل، والفصل و...

مفاهیم کلامی نیز در آثار ابن عربی کم نیست: التوحید، والعقل، والعدل، والعرض، والجوهر، والسذات، والصوره، والتزیه، والقدریم، والثبوت، والوجود، والازل و... حکمت مسلمان و جریان نوافلاطونی اسکندرانی نیز جزء دیگری از دستگاه نظری ابن عربی است. مفاهیمی همچون العقل، والنفس، والحس، والهولوس، والعقل الاول، والفیض، والنفس الکلیه و النظر، در آثار ابن عارف بسیار به چشم می‌خورد. به همین دلیل می‌توان ادعا کرد آثار ابن عربی آمیزشی از دانش زمانه او در عرصه‌های گوناگون است که پایه و مایه نگاه او به متن دینی را فراهم می‌آورد. به کارگیری چنین روش آمیزشی را می‌توان در آثار بسیاری از کسانی که از ابن عربی الهام پذیرفتند همچون صدرالدین شیرازی و حکیم سبزواری دید. هستی‌شناسی ابن عربی نقش تعیین‌کننده‌ای در دیدمان او ایفا کرده و حتی شناخت‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان‌شناسی و فلسفه تأویل متن او را شکل می‌دهد. قابل انکار نیست که این هستی‌شناسی برگرفته از انسان‌شناسی اوست، چه او میان جهان درون و برون انسان تفاوت اساسی نمی‌بیند. بنابراین با شناخت جهان درون انسان - و به زبان ساده‌تر ذهن او - می‌توان جهان برون ذهن را کشف کرده و تأویل نمود. بنابراین پدیدارشدن دایره هستی هر چند در آغاز با خداوند پویایی خود را در جهان و انسان نشان می‌دهد، اما شناخت انسان نیز که بر همان الگوی حرکت مدور بنا شده از خود آغاز و به شناخت جهان برون و بالاخره خدا می‌انجامد. البته در آنجا متوقف نمی‌شود، چون شناخت در مدار بالاتری مجدداً به شناخت از انسان می‌انجامد. هستی، شناخت و زبان سه عرصه گوناگون هستند که از یکدیگر جدا نیستند و همه تجلی یک واقعیت هستند.

یکی از ارکان مهم اندیشه ابن عربی همان پرداختن او به زبان دین به شیوه ویژه خود اوست. در چارچوب این زبان ویژه است که او هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و انسان‌شناسی ویژه خود - که بر یگانگی هستی (وحدت وجود) بنا شده - را به نمایش می‌گذارد

زبان‌شناسی ابن عربی

هستی ممکنات بیان و تجلی ذات خداوند است که معنای نهایی و نهان جهان است. به این بیان، کتاب هستی از نوعی کلمه و کلام تشکیل شده که معناهایی را در پس خود پنهان می‌کند. رابطه‌ای مشابه میان گزاره‌های زبانی و مدلول‌های خاص آنها (یعنی معنا) برقرار است، به عبارت دیگر معنا همیشه خود در پوسته ملموسی - و در اینجا زبان - خود را به نمایش می‌گذارد و همواره در پس آن پنهان می‌ماند. پوسته هیچ گاه نمی‌تواند به تمامی معنایه نمایش بگذارد. بنابراین باید در فرایند تعبیر (گذر) و تأویل (آگاهی به غرض گوینده) از پوسته گذشت و به غرض نهایی گوینده آگاه شد، چون میان جهان زبانی و جهان عینی نوعی شباهت برقرار است، روش تأویل آنها نیز باید یکسان باشد. مصداق این ادعا آن است که میان برخی از قواعد زبان عربی و جهان برون زبانی نوعی شباهت وجود دارد. حقیقت خداوند در ذات پنهان است همچون رابطه میان مسند و مستدلیه که پنهان است و تنها با قرائن می‌توان به وجود آن پی برد (ابوزید، ۲۰۰۲). البته ابن عربی میان زبانی که جهان هستی بر آن بنا شده و زبانی که ساخته انسان است تفاوتی هم قائل است، بنابراین زبان را به دو گونه زبان یعنی زبان حقیقی و اعتباری قابل تقسیم می‌داند، گفتار نیز بر همین سبک به گفتار حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌شود. جهان همان کلمات و کلام حقیقی خداست و مستقل از ذهن و زبان انسان از هستی برخوردار است. مدلول این زبان نیز همان اسما و صفات خداوند است، اما در مورد زبان ساخته پرداخته انسان چنین نیست. رابطه زبان و مدلول برای کلمه و کلام انسان اعتباری است (ابوزید، ۲۰۰۲). از

آنجا که زبان انسان وضعی و قراردادی است، تنها می‌تواند جلوه‌ای محدود از زندگی بشر را به نمایش بگذارد. آنچه در دنیای زبان اعتبار دارد الزاماً حقیقی و اصیل نیست، جهان برون ذهنی و برون زبانی دنیای تجلیات پی‌درپی و آمیخته است. خداوند در عین ظاهر بودن باطن است، در عین پرداختن به کاری از کار دیگر وانمی‌ماند، در عین مهربانی مجازات‌کننده نیز است. اما دنیای زبان که منطبق خاص خود را دارد مبتنی بر نظمی ایستاست که این آمیختگی ناسازگاری‌ها را نمی‌تواند کاملاً نمایش دهد، از این رو زبان که تنها به عنوان رسانه‌ای برای مدیریت زندگی اجتماعی اعتبار دارد، نمی‌تواند نظمی برین - که آمیختگی ناسازگاری‌ها را می‌پذیرد - را گزارش کند. اینجاست که نظریه زبانی ابن عربی به استدلال برخی فیلسوفان زبان معاصر نزدیک می‌شود که مدعی هستند آنچه در گزاره‌های زبانی صدق دارد ضرورتاً در جهان برون زبانی - ذهنی صدق نمی‌کند. دنیای زبان تنها لایه‌ای از هستی است که دارای قواعد و سازوکار خاص خود است. جهان مستقل از زبان - ذهن نیز دارای سازوکار ویژه خود است. صدق قضایا که در اساس مبتنی بر امتناع تناقض و اصل هویت است، قابل آزمون بر دنیای برون ذهن نیست. آنچه انسان می‌داند در همین زندان اصل هویت و امتناع تناقض فراهم آمده، بنابراین انسان قادر نیست خود این اصل را مستقل از خود به آزمون بگذارد. اگر انسان اسیر و بازپچه همین اصل است و اگر این گزاره مادر تمام گزاره‌هاست خود آن را چگونه می‌توان به آزمون گذاشت. آنچه ابن عربی در آثارش به دقت پیگیری می‌کند، تحلیل حقیقت بیرونی نیست و همانا توضیح زبان، آن هم زبان متن دینی است؛ چه حقیقت بیرونی نیز در نهایت در ذهن و ذهن نیز در قالب گزاره‌های زبانی بازتاب می‌یابد. بنابراین اگر ادعا شود که اساسی‌ترین کار ابن عربی توضیح مجدد زبان دین است و به‌روز آوردن آن در کادر نگاه عرفانی است، چندان نابجانیست. در همین مسیر است که او با وجود استفاده مؤثر از زبان، محدودیت‌های آن را از یاد نمی‌برد، برای نمونه او آنجا که مدعی است منظور از عرش خدا در قرآن همه جهان هستی ممکنات است، کاری جز توضیح زبانی انجام نمی‌دهد (ابن عربی، فتوحات، ج ۴). با به کارگیری از همین اسلوب تحلیل زبانی است

که او مفاهیم دیگری همچون لوح، قلم و میزان را توضیح می دهد. چه مدلولات این مفاهیم از منظر دینی برای بشر اسیر جهان مادی قابل مشاهده مستقیم حسی نیست. بنابراین تنها راه دسترسی آنها مفهوم سازی و آزمون منطقی است و مفهوم سازی و آزمون منطقی نیز در نهایت به تحلیل زبانی مفاهیم می انجامد.

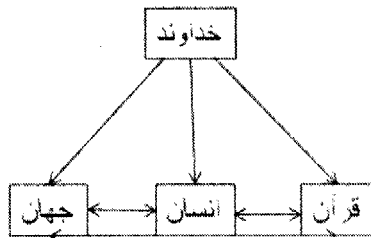
ابن عربی نیروی خیال را ارج بسیار نهاده و آن را برتر از نیروی عقل می داند. او نیروی خیال را برای فهم جهان ناشناخته برین به کار می گیرد، بنابراین شگفت آور نیست که او از زبان تصویری (Figurative language) برای رساندن آرای خود بسیار استفاده می کند (نگاه کنید به فتوحات و همچنین انشاء الدوائر). صورت های زبان تصویری متنوع است. در این میان زبان شعر منظوم و همچنین شکل های هندسی جایگاه ویژه ای را در آثار ابن عارف پیدا می کند. شعر منظوم به یک بیان خود نیز نوعی نظم هندسی را نمایندگی می کند. دستگاه نظری نیز مبتنی بر نوعی هندسه است. به کارگیری هندسه که با نوعی ساده گرایی (تنزیل) همراه است فهم جهان برتر را ساده می کند. بدین سان است که بشر برخاسته از خاک با به کارگیری نیروی خیال و زبان تصویری مبتنی بر دایره های متحد المرکز به پیشواز فهم جهان می رود.

روش تأویلی

قرآن تجلی حضرت حق در قالب زبان معهود انسان است که قرینه و آینه جلوه های دیگر حق است. انسان کامل نیز جلوه دیگری از خداوند و در تناظر با جهان هستی است، بنابراین قرآن، جهان هستی و انسان قرینه و آینه یکدیگرند (ابن عربی، فتوحات، ج ۴، ابوزید، ۱۹۸۳). بنا به همین استدلال انسان و جهان هر کدام قرآنی است (مواقع النجوم، ۱۳۲۵ ه. ق). ابن عربی با استناد به روایتی از پیامبر اسلام مراتب گوناگون فهم قرآن را همچون مراتب هستی و درون انسان - چهار مرتبه می داند. بنا به این روایت «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلقاً» برای قرآن برونی، درونی، حد و مطلق است. فهم این سه بخش از هستی، یعنی قرآن، انسان و جهان نیز در تقارن با یکدیگر است. انسان با شناخت خویشتن، جهان و قرآن و در نهایت خداوند را می شناسد. بر همین سبک و سیاق، شناخت از قرآن و یا شناخت جهان نیز با شناخت خود و خداوند در تقارن

است. نمایه زیر چگونگی رابطه این لایه از هستی و خداوند را نشان می دهد:

نمایه ۱: رابطه خداوند با قرآن، جهان و انسان



قرآن - که خود نماد خداوند، جهان و انسان است - در مسیر نزول به درجه زبان بشری از سه پلکان دیگر نیز نزول می کند (ابوزید، ۱۹۸۳). معانی قرآن ابتدایه زبان جبرییل امین ترجمه می شود، سپس به زبان ویژه پیامبر بر قلب او جای می گیرد و در نهایت در قالب زبان عربی به مردم عرضه می شود (همان). بدین ترتیب پلکان چهار گانه نزول از کلمه هستی شناسانه آغاز و در زبان عربی به پایان خود می رسد. فهم هایی که از قرآن آفریده می شود همانند سایر تجلیات خداوند پایان ناپذیر و تکرار ناپذیر است. هر چند ابن عربی تأویل منابع دینی را بویژه آنجا که به صفات خداوند و تشبیه مربوط می شود نکوهش می کند، اما آثار او سرشار از تأویل های گوناگون و حتی نادر است (ابوزید، ۱۹۸۳، فتوحات، ج ۲، التنزیلات اللیلیه، رسائل، ج ۳). ابن عارف فهم او از قرآن را مستند به الهام الهی می داند، چون او مدعی است همان گونه که تنزیل اصل قرآن بر پیامبران از سوی خداست، تنزیل فهم آن بر دل های مؤمنان نیز از سوی خداست (خوارزمی، ۱۳۶۸). تأویل شناسی ابن عربی همگن و همگام با هستی شناسی اوست. قرآن نیز خود جز جلوه ای از صفات حق نیست و

در عین آنکه در علم حق قدیم است، اما در عین حال از آن نظر که نوعی تجلی است بر ذات حق، تأخر داشته و بنابراین محدث است. بدین ترتیب چالش میان معتزله و اشاعره در مورد حدوث و قدم و یا زلی و یا مخلوق بودن قرآن در پر تو روش جدلی (دیالکتیک) ابن عربی به سازش می رسد. او همزمان استدلال می کند اگر در متن هستی تکرار و کهنگی نیست، فهم انسان از قرآن نیز به مثابه سطحی و بخشی از هستی تکرار پذیر نیست. حتی آیات تکراری قرآن نیز از این امر مستثنی نیست. بنابراین باید انتظار داشت که فهم مؤمنان از قرآن، همگام با فرایند دگرگونی ای که بر همه جهان حاکم است دگرگون شود چرا که تکرار در تجلی خداوند نیست (لاتکرار فی التجلی).

ابن عربی تکثر تأویلی را پاس می دارد. او استدلال می کند آنچه در آیه ۲۶۹ سوره بقره، «وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا، وَ هُرِّسَتْ لَهُ لِقَاءُ رَبِّهِ» آمده ناظر به همین درک های فراوان و متکثر است. به گمان ابن عارف منظور از خیر زیاد (خیراً کثیراً) همان برداشت های فراوان یا متکثر است که در آن نیکی فراوان نهفته است (ابن عربی، فتوحات، ج ۴). روشن است که این برداشت ها به افرادی اختصاص دارد که اهل الله خوانده می شوند. آنها در جلوه گاه نظام هستی همه چیز را گفتار خدای دانند و گوینده ای را جز خدا نمی بینند.

فلسفه تأویل ابن عربی جزئی از نظر گاه عمومی او در مورد شناخت است که فرایندی نظری - عملی است. شناخت متن تکوینی نوعی دگرگونی شخصیتی تلقی می شود که انسان در چارچوب آن به آینه هستی که تجلی ذات خداست تبدیل می شود. به همان اندازه که انسان با ذات جهان سازگار می شود، آن را می شناسد و به همان اندازه که آن را می شناسد، با آن سازگار می شود. این امر در مورد تأویل متن نیز صادق است، چون جهان متن تدوینی نیز همچون جهان متن تکوینی است. به همان اندازه که میان گوینده و شنونده سازگاری ایجاد می شود، فهم امکان پذیر می شود، بنابراین شنونده یا خواننده متن باید با همساز با گوینده او را فهم نماید. آنگاه که انسان به مرحله ارادت حق می رسد، آنچه را که می خواهد در قرآن

ابن عربی نیروی خیال را ارج بسیار نهاده و آن را برتر از نیروی عقل می داند. او نیروی خیال را برای فهم جهان ناشناخته برین به کار می گیرد، بنابراین شگفت آور نیست که او از زبان تصویری برای رساندن آرای خود بسیار استفاده می کند

تبریز و مرداد ۱۳۸۹
اندازه ۱۳۸۹

می‌باید. اینجاست که ابن عربی از استاد خود ابو مدین آورده که «لا یکون المرید مریداً حتی یجد فی القرآن کل ما یرید: مرید، مرید نخواهد شد مگر آنچه رامی خواهد در قرآن می‌یابد.» (ابن عربی، فتوحات، ج ۳) تأویل‌های گوناگونی از این عبارت ابو مدین عرضه شده، اما اگر آن را در دستگاه ابن عربی تأویل کنیم، معنای آن این خواهد بود که مفسر قرآن به همان اندازه که از نردبان آفرینش بالا رفته و به حضرت حق نزدیک شده و اراده‌اش در اراده حضرت حق مستحیل می‌شود، اشارات قرآنی را دریافته، جلوه‌های بیشتری را از قرآن دریافت کرده و در نهایت چشم‌انداز بزرگتری را دارد. نیاز به کشف اشارات و معانی رمزی زمانی رخ می‌دهد که میان گوینده و شنونده (فرستنده و گیرنده) نوعی فاصله و مانع وجود داشته باشد (ابوزید، ۱۹۸۳). در اینجا است که به جای دلالت زبانی، اشاره به کار می‌آید. ارسال نشانه و اشاره از ساحل دور دریا به سرنشینان کشتی مثال ملموسی برای کارکرد زبان اشاره است. همچنین استفاده از اشاره برای راهنمایی افراد لال و کر نیز مثال ساده دیگری در این مورد است. در هر دو حالت - وجود فاصله و یا وجود کاستی در برگیرنده پیام - این نوعی مانع میان فرستنده و گیرنده پیام است که استفاده از اشاره به جای دلالت زبانی را موجه می‌کند، بنابراین از آنجایی که میان خدا و انسان از نظر هستی‌شناسی و رتبه در آفرینش فاصله وجود دارد و انسان نیز دارای کاستی‌های شناخت‌شناسانه است، استفاده از زبان اشاره در متون دینی ضروری شده است (همان). در ادامه ابن عربی مدعی است که تفاوت میان ظاهر متن قرآن و باطن رمزی آن همانا تفاوت میان زبان بشر و زبان خداست. زبان بشر عرضی و اعتباری است و حال آنکه رمز حقیقت متن از زبان خداست. به بیان دیگر مدلول پنهان متن همانند خود خداوند در پس عبارت پنهان و آنچه ظاهر می‌شود، همان پیکره مادی است که به نوعی چهره پنهان معنا را آشکار و لسی همزمان پنهان می‌کند. اسلوب دیالکتیک اینجا نیز موضوعیت می‌یابد، معنا همزمان که عین متن نیست اما از آن جدا هم نیست، هر چند آن را آشکار می‌کند، همزمان می‌پوشاند. این کار کرد دو گانه به نوعی در همه هستی که کلمات خداست قابل مشاهده است. ابن عربی بنا به آنچه روش معمول صوفیه

ابن عربی مدعی است که تفاوت میان ظاهر متن قرآن و باطن رمزی آن همانا تفاوت میان زبان بشر و زبان خداست. زبان بشر عرضی و اعتباری است و حال آنکه رمز حقیقت متن از زبان خداست

به شمار می‌آید به ظاهر متن اکتفا نمی‌کند. روش تفسیری او که تفسیر اشاری نیز خوانده می‌شود، بیان کوشش‌های او برای گذر از ظاهر و ورود به باطن و در نهایت مطلع متن است (الذهبی، ۱۹۷۶).

نظام هستی را دارای چهار مرتبه و لایه است و ذات خداوند پنهان‌ترین و پایدارترین و معنای هستی است. همین مراتب در قرآن نیز وجود دارد. ظاهر، باطن؛ حد و مطلع لایه‌های گوناگون قرآن به شمار می‌آید. (۳) عارف با اسلوب خاص خود که نظری - عملی است از ظاهر گذر می‌کند تا به معنای نهایی آیه‌های قرآن برسد. در چارچوب همین اسلوب است که ابن عربی برای غالب کلمات و مفاهیم متون دینی معنای ویژه خود را می‌آفریند (نگاه کنید به الحکیم، ۱۹۸۱). در اینجا به چند نمونه آن اشاره می‌شود: او بر این باور است که منظور از «بلد: سرزمین» در آیه ۱۲۶ سوره بقره، سرزمین در زبان روزمره نیست، بلکه منظور از آن «سینه» است. بنابراین او آیه را چنین تفسیر می‌کند: و آنگاه که ابراهیم گفت خداوند این سینه را که حریم دل است از تسلط نفس ایمن بدار (الذهبی، ۱۹۷۶). او در تأویل سایر آیات از همین روش پیروی می‌کند، مثلاً در تأویل آیه ۹۵ سوره انعام مدعی است که منظور از آیه «خداوند گشاینده دانه و تخم است و...» اشاره به امور درونی انسان است، بنابراین او آیه را چنین تأویل می‌کند: «خداوند بازکننده دانه دل با نور دانش و تخم باروشتی دل از اخلاقیات و مکارم... است.» نمی‌توان انکار کرد که ابن عربی زبان متن را زبان روزمره نمی‌داند. این زبان بر اصالت ظاهر و دلالت حقیقی نیز نیست، بنابراین کتابه‌های متن را به ظاهر آن ترجیح می‌دهد. ابن عارف میان ظاهر و باطن متن نوعی هماهنگی متقابل مشاهده می‌کند. باطن متن - حتی اگر شده بخشی از خود - در چهره ظاهر به نمایش می‌گذارد.

همانند خداوند که بخشی از خود را در چهره جهان و انسان به نمایش می‌گذارد. ظاهر نیز البته گذرگاهی برای دستیابی به باطن است، اما باطن نهایت مسیر تأویلی نیست، بلکه تأویلگر می‌تواند و باید در پله‌وارهای تأویلی به مدار حد و سپس مدار مطلع دست یابد. گذر از این پله‌های آخرین تأویلی کار عقل نیست و روش شهودی در این راه باید به کار گرفته شود.

ابن عربی رسماً خود را تأویلگر انمی داند، اما آن‌چنان که از روش شناسی تأویل او برمی‌آید، تأویل قاعده عام فهم پدیده‌هاست. از آنجا که او راهکار تأویلی‌اش را به یکسان برای متن قرآن و متن انسان و متن هستی به کار گرفته حتی شعائری چون نماز و روزه را بر پایه همان روش فهم می‌کند. در همین چارچوب یکتاگر است که او الگوی تلفیقی خود را عرضه می‌کند. در ادبیات دینی طبقه‌بندی مفاهیم بر اساس رابطه قطبی و جدلی بسیار معمول است. از مصادیق این مفاهیم عبارتند از هستی - نیستی، حق - خلق، ذات - اسما، وحدت - کثرت، جبر - اختیار، زندگی - مرگ، خلق قرآن یا حدوث آن، ظاهر - باطن، تنزیه - تشبیه، عقل - خیال، درون - برون و پنهان - آشکار به روشنی دیده می‌شود. گرایش به هر یک از قطب‌ها نقش مهمی در ایجاد مدرسه‌های تأویلی و فرقه‌ای را بازی کرده است، برای نمونه مدرسه معتزلی با گرایش به عقلگرایی، تنزیه‌گرایی، قدیم نبودن قرآن و همزمان اختیارگرایی تعریف شده و روش شناسی فهم قرآن معتزلی نیز بر تأویلگرایی یا معناگرایی مشخص شده است. آیه‌های قرآن نیز معمولاً به شکل دو قطبی به آیه‌های محکم - متشابه، منطوق - مفهوم، حقیقت - مجاز، عام - خاص، ناسخ - منسوخ، مطلق - مقید و... تقسیم می‌شوند. چگونگی طبقه‌بندی یک آیه به عنوان محکم یا متشابه، عام یا خاص و یا ناسخ و منسوخ تأثیر قابل توجهی بر چگونگی فهم آیه‌های قرآن دارد، بنابراین می‌توان ادعا کرد که گروه‌بندی‌های مذهبی یا فرقه‌ای در قرون نخستین پس از فوت پیامبر اسلام، با تأکید و موضع‌گیری بر یکی از این قطب‌ها انجام گرفته است. ابن عربی برخلاف گرایش‌های مسلط فرقه‌ها و مذاهب مبنی بر جهت‌گیری به سمت یکی از این قطب‌ها، راه سومی را برمی‌گزیند، مثلاً در چارچوب الهیات، او به جای تأیید تنزیه و نقد تشبیه و یا برعکس، روش تلفیق را

برمی‌گزینند. چه او بر این باور است که در مراتب بالای آفرینش همه ناسازگاری به یگانگی رسیده و هیچ ناسازگاری در جهان برتر وجود ندارد. قرآن نیز از این امر مستثنی نیست، بنابراین هر چند ممکن است در ظاهر آن ناسازگاری مشاهده شود، اما در معنای نهایی آن که قرینه ذات احدیت است، ناسازگاری راهی ندارد. همین سبک تحلیلی در روش تأویلی او قابل مشاهده است. او هر چند تقسیم آیه‌های قرآن به محکم - متشابه، منطوق - مفهوم، حقیقت - مجاز، عام - خاص، ناسخ - منسوخ، مطلق - مقید و... را می‌پذیرد، اما در تحلیل آیات با ترکیب هر دو وجه و دو قطب به ترکیبی بالاتر دست می‌یابد. (ابن عربی، فتوحات، ج ۳) بنابراین این عارف برخلاف روش سنتی مفسران، متکلمین و حکیمان که مبنی بر پذیرش یکی از این قطب‌هاست، بر روش تلفیق تأکید دارد. بر همین اساس است که ابن عربی آرای معتزله و اشعریه را در مورد ازلی بودن یا مخلوق بودن قرآن نمی‌پذیرد. به باور او قرآن همزمان ازلی است، مخلوق هم است و ناسازگاری میان این دو ادعا نیست. معانی قرآن یا قرآن مفهوم در دانش خداوند ازلی است ولی قرآن ملفوظ مخلوق است. به گمان این عارف جهان دو قطبی مفاهیم از ویژگی‌های زبان فریبکار انسان فریب است. رابطه قطبی مفاهیم خاص دستگاه زبانی است که انسان در آن زندانی است. البته دنیای بیرون زبانی تابع قواعد دیگری است. قطبی بودن در این جهان واقعی یعنی اصل هستی راهی نداشته و همه چیز در آن در زیر چتر وحدت اراده خداوند گرد می‌آید. مشابه چنین استدلالی از سوی برخی فیلسوفان زبان معاصر مانند عرضه شده است. آنها بر این باورند که جهان زبان عیناً قابل انطباق بر جهان فرازبانی نیست. (۴) بنابراین بسیاری از قواعد و گزاره‌هایی که در چارچوب قواعد زبانی اعتبار دارد ممکن است در جهان واقعیت اعتباری نداشته باشد. کارکرد زبان به مثابه یک رسانه، فراهم آوردن امکان ارتباط در کادر روابط اجتماعی در ساختار کنونی آن است. جنس زبان از جنس واقعیت بیرونی نیست که بتوان رابطه انطباقی میان آنها قائل بود. برخی از پژوهشگران آثار ابن عربی بر این باورند که میان روش تأویلی ابن عربی و روش تأویلی برخی حکیمان نوافلاطونی و اسکندرانی

برخی از پژوهشگران آثار ابن عربی بر این باورند که میان روش تأویلی ابن عربی و روش تأویلی برخی حکیمان نوافلاطونی و اسکندرانی همچون فیلون و اریجن از عهد عتیق شباهت‌هایی وجود دارد. سنت آمیختن کشف و استدلال و همچنین ترکیب عقل و نقل ابن عربی بعداً بوسیله حکیمانی همچون صدرالدین شیرازی و حکیم سبزواری گسترش یافت

همچون فیلون و اریجن از عهد عتیق شباهت‌هایی وجود دارد. (ابوالعلا عقیلی در مقدمه ابن عربی، م، فصوص الحکم) سنت آمیختن کشف و استدلال و همچنین ترکیب عقل و نقل ابن عربی بعداً بوسیله حکیمانی همچون صدرالدین شیرازی و حکیم سبزواری گسترش یافت.

نمونه‌هایی از تفسیرهای ابن عربی

بررسی نمونه‌هایی از تأویل ابن عربی از قرآن چگونگی کارکرد روش تأویلی او را به شکل ملموس تری به نمایش می‌گذارد، مثلاً او در تفسیر آیه نخست سوره کوثر می‌نویسد: «انا اعطیناک کوثر، ما به تو کوثر دادیم، یعنی آنکه دانشی کلان از کثرت در وحدت و توحید تفصیلی و فهم یگانگی در عین پراکندگی [از هستی است] او آن همزمان جویی در بهشت است که هر کس از آن بنوشد هرگز تشنه نشود.» (ابن عربی، تفسیر سوره کوثر) هر معنا در جهان ذهن (نگاه یکتاگرا) دارای مصداقی ملموس (جویبار بهشتی) است. بدین ترتیب ابن عربی با نشان دادن نشانه‌های قرآنی در دستگاه دیدمانی ویژه خود آنها را فهم و تأویل می‌کند. همچنین او هنگام تأویل آیه ۳۴ سوره بقره «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ، و آنگاه که به فرشتگان گفتیم به آدم سجده کنید، پس سجده کردند به جز ابلیس» برداشت ویژه‌ای را عرضه می‌کند. ابن عربی می‌نویسد: «منظور از سجده ابلیس در مقابل آدم همان فرمانبرداری و به خدمت درآمدن ابلیس برای آدم است... و ابلیس نیز همان نیروی وهمی است چه او از

فرشتگان زمینی نبود.» (ابن عربی، تفسیر) او در تأویل آیه ۱۵ سوره اعد از مدلول مأنوس و ملموس سایر مفسران گذر کرده و می‌نویسد: «وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا، و هر کسی که در آسمان‌ها و زمین است خواسته یا ناخواسته به خداوند سجده می‌کند، منظور از آسمان این آسمان ملموس و مشهود نیست، این [کلمه] اشاره به بالا بودن دارد و زمین هم [اشاره] به پایین بودن است... چه بسا کسانی هستند که در آسمانند ولی [از نظر] ارزش در پایین هستند و کسان دیگری روی زمین اما از نظر ارزش در بالا قرار گرفته‌اند.» (ابن عربی، فتوحات، ج ۳) این عارف بر این باور است که معنای واژه «کلمه» در قرآن هم آنی نیست که در معنای آن در زبان معمول رومزه است. مثلاً در تفسیر آیه ۳۷ سوره بقره می‌نویسد: «فتلقى آدم من ربه كلمات، آدم از پرورنده‌اش روشنائی و مراتب دریافت کرد، یا به مراتبی از ملکوت، جبروت و روح مجرد دست یافت. همچنین به باور او، دلیل اینکه عیسی [در قرآن] کلمه نامیده شده این است که از او دانش و آگاهی دریافت شده است.» (ابن عربی، تفسیر قرآن). ابن عربی آیه ۱۲ سوره طه که خطاب به موسی است را به روش ویژه خود تأویل کرده و سه معنای آن در دریافت می‌کند؛ اصل آیه چنین است: «فَأَخْلَعْنَا نَعْلَيْكَ إِسْكَاتًا بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى، پس کفش را فروگذار که تو در سرزمین مقدس طوی هستی.» بنا به تأویل ابن عربی، نخست اینکه موسی باید به فرمان حق، پوسته را رها کرده به کشف معنای درونی پدیده‌ها کوشش کند. این مفسر مدعی است کفش موسی از پوست خر بود و خر نماد نادانی است، بنابراین موسی باید از کودنی هم بپرهیزد. پوست خری که مرده است نماد مرگ یعنی همان نادانی است (ابن عربی، فتوحات، ج ۱). ابن عربی در تفسیر آیه ۵۷ سوره مریم آنجا که در مورد ادریس آمده «ورفعناه مکانا علیا، و او را به جایگاه بلندی رسانیدیم»، مدعی است که منظور منزلت روحانی ادریس است که مشابه خورشید است که هفت آسمان در زیر و هفت آسمان بالای آن است که مجموعاً پانزده آسمان می‌شود. (ابن عربی، فصوص الحکم) یا در جای دیگری بر این باور است که منظور از خانه عتیق (بیت العتیق) در سوره حج آیه ۳۳ همانا دل مؤمن است که

نیز در مرداد ۱۳۸۹
تأویلی ابن عربی

جایگاه خداوند است (ابن عربی، فتوحات، ج ۴).
 روش تأویل کل گسرای ابن عربی که مبتنی بر سازش میان روایات و آیات گوناگون قرآن و همچنین دیدمان کلان اوست در سطح تفسیر کلمات مفرد (مفردات) متون دینی باقی نمی ماند، او با گردآوری آیه ها و آمیختن آن با روایت ها، معنای تازه ای به آیه ها داده و این بار جملات مرکب را نیز باز تأویل می کند، مثلاً به هنگام تأویل آیه ۱۷ سوره انفال بر این باور است که آنچه از سوی بنندگان خدا انجام می گیرد، در نهایت و در حقیقت کار خداوند است «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى، و شما نکشتیدشان، که خدا کشتشان و آنگاه که تو [تیر] افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند (ابن عربی، فصوص، ۱۹۴۶). مبنای استدلال این مفسر، روایتی از پیامبر و آیاتی چند از قرآن است. در روایت قدسی نبوی از قول خداوند آمده که «لا يزال عبدی يتقرب الي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببتہ كنت سمعہ الذی یسمع به، و بصرہ الذی یبصر به، و یدہ التی یبطش بہا، و رجلہ التی یمشی بہا، بندہ ای که پیوسته با ادای مستحبات به من نزدیکی می جوید را اگر دوستش بدارم پس گوش او می شوم که با من می شنود و چشم او می شوم که با من می بیند و دست او می شوم که با آن ضربه می زند و پای او می شوم که با آن می رود.» در اینجا است که دویی میان بنده و خداوند برمی خیزد و بنده مؤمن با گوش خدامی شنود، با چشم او می بیند، با دست او ضربه می زند و با پای او راه می رود، از این روست که در آیه ۱۰۳ سوره توبه آمده که «خذ من أموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بہا، از مال هاییشان صدقه (زکات) را بگیر و جان و مال آنها را پاک نما.» بنابه آموزه های قرآن، کسی جز خدا نمی تواند افراد را پاک کند، اما پیامبر که در راستای راه خدا گام برمی دارد می تواند با گرفتن زکات به پاکیزه شدن اموال و شخصیت افراد کمک کند. آیه دیگری که ایسن مطلب را تأیید می کند آیه ۱۰ سوره فتح است که در آن پیمان با پیامبر را پیمان با خدا قلمداد می کند. «ان الذین یبایعونک إنما یبایعون اللہ، آنانی که با تو پیمان می بندند جز این نیست که با خدا پیمان بسته اند.» بنابراین کسانی که در راه خدا گام برمی دارند به یک معنا جانشین خدا در زمین هستند و کردار

آنها کردار حضرت حق است. ابن عربی با این زمینه چینی آیه ۶ سوره توبه به شیوه ویژه خود تأویل می کند «وإن أخذ من المشرکین اشتجارتک فأجزه حتی یسمع کلام اللہ، و اگر یکی از مشرکین از تو مجالی برای شنیدن کلام خدا خواست پس به او این مجال را بده.» روشن است که مشرکین آیه های قرآن را از زبان مسلمانان می شنوند، اما از آنجا که مسلمانی که قرآن را می خواند و اراده او در جهت اراده خداوند است و به نیابت از خدا آیه ها را می خواند، گفتارش همان گفتار خداوند است (ابوزید، ۱۹۸۳). در کی که ابن عربی از «انسان کامل» به مثابه جانشین خداوند در زمین دارد در پس برداشتی است که او از آیه ۶ سوره توبه قرآن ارائه می دهد. انسان کامل جانشین خدا در زمین و نماد صفات و کردار حضرت حق است، به همین دلیل گفتار او نیز گفتار خداست.

نماز از منظر تأویلگرا

تأویلگرایی ابن عربی به متن جهان هستی و متن قرآن منحصر نمی شود. این نگاه چنان عمومی است که حتی رفتار انسان و رفتار عبادی او را در بر می گیرد. بنابراین همین باور است که بخش قابل توجهی از بزرگترین اثر ابن عربی یعنی فتوحات مکیه به تأویل معنای باطنی شریعت اختصاص یافته است (ابوزید، ۲۰۰۲). از منظر ابن عربی فرا گرفتن دانش شریعت یا تفقه مشروط به آگاهی از روش تأویل است. او این

ابن عربی مدعی است که تفاوت میان ظاهر متن قرآن و باطن رمزی آن همانا تفاوت میان زبان بشر و زبان خداست. زبان بشر عرضی و اعتباری است و حال آنکه رمز حقیقت متن از زبان خداست

ادعا را با روایتی از پیامبر توجیه می کند که بر پایه آن پیامبر برای ابن عباس دعا کرد که خداوند فهم دین و دانش تأویل را بیاموزد: «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل، خداوند فهم دین و دانش تأویل را به او بیاموز.» از منظر نظام چهارلا به ابن عربی میان جنبه های گوناگون روان و نفس و اندام ها - که نماد بیرونی آنهاست - پیوند غیر قابل انکاری وجود دارد، مثلاً پاک کردن پا، دست و صورت و سر (مسح سر) تنها رفتاری برونی و ظاهری نیست و رفتاری نمادین و دارای معنایی باطنی نیز هست. این تأویل مبتنی بر نگاه کلان و هستی شناسانه ای است که هدف نهایی عبادت را شناخت - که هدف نهایی هستی است - می داند (ابن عربی، فتوحات، ج ۱ و ۳) و همچنین ابوزید، ۱۹۸۳). هر پدیده در جهان حاکی دارای همزادی در جهان مثال و عقل و دانش خداوند است، بنابراین دست و سایر اندام های انسان دارای مراتب مقارنی در مراتب درون اوست.

ابن عربی

نوع نفس	اندام انسانی	کارکرد	نوع آبی که برای غسل به کار می‌رود
نفس اماره	چهره	بیان آنچه در درون می‌گذرد	آب خواستن و شوق و ریاضت
نفس لوامه	دست	توانایی برای انجام کار	آب دوستی به خداوند و ریاضت
نفس ملهمه	سر	درک کردن و	آب عشق و ریاضت
نفس مطمئه	پاها	جابه‌جاشدن و رفتن	آب جذب به خداوند

منبع: ابوکریم، ۱۹۷۷

از شناخت عقلانی دانست که از عالم برتر بر دل پیامبران نازل می‌شود. شناخت اسرار و هبیبی است حال آنکه شناخت عقلانی کسبیبی است. حقیقت صفاتی که به خدا نسبت داده می‌شود - صفات کمال - قابل تعریف به روش‌های منطقی نیست، چون او به چیزی نمی‌ماند. آگاهی به صفات کمال از دورا میسر است: نخست راه اندیشه و نظر دوم راه کشفی - شهودی؛ این راه دوم به گمان ابن عربی راه مناسب تری است چون در درون انسان پدید می‌آید و پیوسته با او است. به گمان ابن عربی جهان هستی جز نام‌ها و صفات خدا نیست. از آنچه آمد می‌توان نتیجه گرفت که ابن عربی واژه و زبان را برای دستیابی به حقیقت صفات خداوند کار آمد نمی‌یابد. او در کبی واسطه شهودی را که قابل تبدیل به کلمات هم نیستند، راهکار آگاهی به صفات خدا می‌شمارد. اهمیت نظام زبانی برای ابن عربی به اندازه‌ای است که آن را لایه‌ای از نظام هستی می‌داند. بر اساس دیدگاه او هر چیزی در جهان هستی دارای چهار لایه است؛ لایه نخست همان جهان ثبوت علم خداوند است و این زمانی است که هستی هنوز ظهور عینی پیدا نکرده است. دوم هستی عینی است. هستی دیگر همان هستی در آگاهی و ظرف شناخت است و در نهایت هستی در ظرف زبان.

ابن عربی بابه کارگیری منظر کلان خود یعنی یگانگی هستی (وحدت وجود) همه لایه‌ها و پدیده‌های هستی و از جمله باورهای دینی را توضیح داده و تأویل می‌کند. پدیده‌های هستی اعم از جهان برون ذهنی و زبانی و همچنین متن دینی همه تجلیات الهی هستند و هر یک نماد و پیامی از جهان برترند. جهان مادی و زمینی تنها حجاب، سایه‌ای یا خیالی از جهان برتر است که خود حقیقتی نمدار دارد، حقیقت همان جهان برتر

هستی با ورزش دم رحمانی و با گفتن گزاره امری (باش، بشو) آفریده می‌شود. همین گزاره امری است که در جهان انسانی نیز انجام کارها و به وجود آمدن روابط اجتماعی را رقم می‌زند، بدین ترتیب ابن عربی زبان به مثابه آفرینش را به عنوان پایه پایدار دیدمان خود برمی‌گزیند. هستی بر پایه چنین دستگامی چیزی جز درخشش (تجلیات) پایدار و پویای نام‌های خدا در زنجیره ترتب طولی (سلسله مراتب تجلیات) آن نیست. ابن عربی شناخت را به دو دسته شناخت عقلی - نظری و شناخت کشفی - شهودی تقسیم می‌کند. او هر چند شناخت عقلی - نظری را کاملاً بی اعتبار نمی‌داند، ولی شناخت کشفی - شهودی را برای فهم جهان برین و زبان دین مرجح می‌داند. او در تقسیم‌بندی دیگری شناخت را به چهار دسته تقسیم می‌کند: شناخت حسی، خیالی، عقلانی و سرانجام شناخت مبتنی بر کشف و شهود. شناخت شهودی همان شناخت اسرار خوانده می‌شود. شناخت اسرار را می‌توان شناختی برتر

ابن عربی بابه کارگیری منظر کلان خود یعنی یگانگی هستی (وحدت وجود) همه لایه‌ها و پدیده‌های هستی و از جمله باورهای دینی را توضیح داده و تأویل می‌کند. پدیده‌های هستی اعم از جهان برون ذهنی و زبانی و همچنین متن دینی همه تجلیات الهی هستند و هر یک نماد و پیامی از جهان برترند

حرکت دست نیز بر پایه چنین درکی مشروط بر حرکتی در مراتب درونی انسان است. این مراتب درونی انسان است که معنای هر حرکتی را توضیح می‌دهد (نماگر ۲).

بنابه آنچه آمد، شستن هر اندام در هنگام وضو دارای معنایی درونی باطنی و همزمان دارای جلوه‌هایی در مراتب درونی انسان است که بدون توجه به این معنای وضو به مرحله عالی خود نخواهد رسید و قابل توضیح هم نیست، بنابراین مؤمن همزمان که آب واقعی - پاک کننده اندام‌های حسی - را برای شستن اندام‌ها به کار می‌گیرد، باید آب معنوی - پاک کننده معنوی - را برای پاکیزه کردن درونش به کار بگیرد. شستن اندام‌ها، آن هم پیش از شروع نماز پیش‌زمینه‌ساز حضور به درگاه خداوند است. چه پرواز به سوی حضرت حق بدون پاک شدن از جلوه‌های ظاهری و باطنی جهان پست امکان‌پذیر نیست (ابوکریم، ۱۹۷۷). بنابراین اگر مؤمن دست خود را هنگام وضو می‌شوید تأملات او باید همزمان متوجه این باشد که توان خود را برای رضایت حضرت حق به کار گرفته و دست از تمایلات ناشایست بشوید و این بر آورده شدن نیست، مگر با شستن توانایی خود با آب دوستی خداوند و ریاضت در راه او. شستن سایر اندام‌ها را باید بر همین سبک تأویل کرد. شستن چهره، زدودن غبار از چهره است و چهره نماد آنچه در درون می‌گذرد، اما تازمانی که نفس اماره با آب شوق و ریاضت رام نشود، چهره درونی پاک نشود و تا چهره درونی پاک نشود، پاک کردن چهره ظاهری مفید فایده نخواهد بود.

جمع بندی

جهان ابن عربی جهانی زبانی است؛ هم جهان نوعی زبان است و هم زبان نوعی از جهان. جهان

بیت
مرداد ۱۳۸۹
پیاپی ۱۲۸

است. این جهان و همه پدیده‌های آن همچون رؤیایی است که باید در کادر یک نگاه یکتا گرا و باروش کشف و شهود تأویل شود. انسان، جهان و قرآن هر یک کتابی لایه‌وار (تشکیکی) هستند که آینه‌وار دیگری را جلوه می‌دهد. جهان هستی از بالاترین تا پایین‌ترین آن دارای تقارن و تناظرند. هر چه خداوند در جهان طبیعت و محسوس آفریده دارای همزادی در جهان برتر است، به همین دلیل جهان انسان تنزل و نمونه رقیقی از جهان مثال است و جهان مثالی نیز خود تنزل و نمونه رقیق عالم حقیقت است. اگر ادعا شود که کارکرد اساسی آثار این عربی همان توضیح زبانی متن دینی است، چندان مبالغه نشده است. او تلاش می‌کند که گزاره‌های متون دینی را به زبان عرفانی تأویل کند تا شرایط فهم آنها را برای مخاطبین آن آماده کند.

• استاد دانشگاه سوئد

پی نوشت:

۱. این عربی حدود ۴۰ معادل به را عنوان مترادف برای کلمه انسان کامل ذکر می‌کند. (الحکیم، ۱۹۸۱) از آن جمله است: حقیقه الحقایق، الحق المخلوق به، فلک الحیاء، اصل العالم، اصل الجوهر الفرد، جنس الاجناس، الحقیقه کلیه، الخلیفه، روح العالم، نائب عن الله، البرهان الجامع، البرزخ، الانسان الازلی، اللوح المحفوظ، عرض الله، الامام المبین، القلم الاعلی، العقل الاول، الظل الله و....
۲. برخی از شارحین مشهور آثار این عربی در گذشته دور عبارتند از عبدالله بدر حبشی (متوفای ۶۶۶ق)، اسماعیل سود کین (متوفای ۶۶۶ق)، صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی (متوفای ۶۷۳ق)، فخرالدین ابراهیم همدانی، مشهور به عراقی (متوفای ۶۸۸ق)، سلیمان بن علی، معروف به عقیق‌الدین بلسانی (۶۹۰-۶۱۰ق)، مؤیدالدین بن محمد جندی (متوفای ۶۹۰ق)، سعیدالدین محمد قرطبی (متوفای ۶۹۵ق)، کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفای ۷۳۶ق)، داوود بن محمود قیصری سابی (متوفای ۷۵۱ق)، رکن‌الدین مسعود، معروف به بابا رکن (متوفای ۷۶۹ق)، امیر سعید علی همدانی (۷۸۶-۷۱۴ق)، سعید حیدر آملی (۷۸۷-۷۲۰ق) و شیخ محمد شیرین مغربی تبریزی (متوفای ۸۰۹ق)، خواجه محمد پارسا (متوفای ۸۲۲ق)، شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (متوفای ۸۳۴ق)، صائغ‌الدین علی بن محمد ترکه (متوفای ۸۳۵ق)، تاج‌الدین حسین خوارزمی (متوفای ۸۳۹ق)، نوال‌الدین عبدالرحمان جامی (۸۸۲-۸۱۸ق)، عزیرالدین نطنزی (قرن هفتم ق). از قرن هفتم به

بعد نیز شارحین و شرح‌های دیگر مطرح شدند که به جهت اختصار از ذکر آنها و بخصوص معاصرین صرف نظر شد.

۳. زکریا بر این باور است که ظاهر قرآن تلاوت آن، باطن معادل فهم، منظور از حد همان احکام حلال و حرام و مطلع نیز وعده و وعید است. (زرکشی، ج ۲) اما عرفان این روایت را در دستگاه ویژه خود تأویل کرده و هر یک از این مراتب را متعارف با نظام هستی می‌دانند، مثلاً قیصری مدعی است که سطح ظاهر برای عوام است و باطن برای خواص است که عوام به آن دسترسی ندارند و مرتبه حد کتاب برای کاملین از خواص است و مطلع برای برجسته‌ترین از برگزیدگان خواص مانند برگزیدگان از اولیاست. (ابن عربی، فصوص، ۱۹۴۶)

۴. دو تن از پژوهشگرانی که میان منطق زبان و منطق دنیای فرازبانی تفاوت قائلند، مایکل دامست (Michael Dummett) و هیلاری پاتنام (Hilary Putnam) هستند. آثار مایکل دامست بر فلسفه زبان، فلسفه منطق و فلسفه ریاضیات متمرکز است. یکی از مهمترین دغدغه‌های دامست معیارهای صدق و کذب گزاره‌هاست. بر اساس نظریه پذیرفته شده جزء گزایی (realism) که مبنای استدلال نظری آنهاست، تنها دوشق برای یک گزاره متصور است یا صادق یا کاذب. بسیاری از استدلال‌ها و برهان‌های مورد استفاده در مابعدالطبیعه و حتی علوم تجربی هم پنهان یا آشکار بر همین اصل موضوعه استوار است. او بر اساس نظریه خاص خود مدعی است بر خلاف آنچه جزء گزاییان پنداشته‌اند و چه سوسمی به جز صدق و کذب گزاره نیز قابل تصور است (Principle of bivalence).

هر چند اندیشه هیلاری پاتنام در ابتدا از سنت تجربه‌گرایی منطقی و ویژه رادلف کارنپ تأثیر بسیار پذیرفت، ولی به زودی به یکی از منتقدان این گرایش نظری تبدیل شد. بدین ترتیب او به گرایش نظری از ویتگنشتاین نزدیک شد. او در این روند از فیلسوفانی همچون کارنپ و گلدمن نیز الهام گرفت. بر خلاف تجربه‌گرایی منطقی که مدعی بودند معرفت حسی - تجربی پایه قابل اعتمادی برای گزاره‌های دیگر است، پاتنام مدعی است که هیچ شناختی که بتوان بر مبنای آن سایر گونه‌های شناخت را به آزمون گذاشت وجود ندارد. او همچنین آزمون‌پذیری (Verifiability) را به عنوان اصل برتر برای بررسی گزاره‌ها موضوع نقد دانسته و مدعی است که هیچ اصل ثابتی به عنوان مبنای برای آزمون سایر گزاره‌ها معتبر نیست.

منابع عربی:

- آشتیانی، ج، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، دفتر

تلیفات اسلامی، ۱۳۸۰، قم-ایران.

- ابن عربی، م، الفصوص الحکمیه فی معرفه اسرار الممالکیه والملکیه، نسخه الکترونیکه.

- ابن عربی، م، فصوص الحکم، ۱۹۴۶، تحقیق: عقیسی، ابو العلاء: دار الکتب العربی-بیروت-لبنان.

- ابن عربی، م، التعلیقات الالهیه، ۱۹۸۸، تعلیقات ابن سود کین و کشف الغایات، تحقیق: عثمان اسماعیل بحی، مرکز نشر دانشگاهی-تهران-ایران.

- ابن عربی، م، شجره الکون، ۱۹۸۵، تحقیق: ریاض العبدالله، نشر: دار العالم للطباعة والنشر-بیروت.

- ابن عربی، م، التدریبات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه، ۲۰۰۳، دار الکتب العلمیه للنشر، بیروت، لبنان.

- ابن عربی، م، کتاب الیقین، ۲۰۰۴، درسه سعید عبدالفتاح، مؤسسه اخبار الیوم-مسلسله کتاب الیوم للتراث.

- ابن عربی، م، مواقع النجوم، ۱۳۲۵، وق، مصر، نسخه الکترونیکه.

- ابن عربی، م، تفسیر القرآن، بی تا، نسخه الکترونیکه

- ابوزید، ن. ح. فلسفه التأویل، درسه فی تأویل القرآن عند محیی‌الدین بن عربی، ۱۹۸۳، دار التئویر للطباعة والنشر، بیروت-لبنان.

- ابوزید، ن. ح. هکذا تکلم ابن عربی، ۲۰۰۲، الهیسه المصریه العامه للکتاب، قاهره-مصر.

- ابوکرم، ک. ح. حقیقه العباده عنی محیی‌الدین بن عربی، ۱۹۷۷، دار الامین، قاهره-مصر.

- الحکیم، س، المعجم الصوفی (الحکمه فی حدود الکلمه)، ۱۹۸۱، دندریه، بیروت-لبنان.

- خوارزمی، ت. ح. شرح فصوص الحکم، ۱۳۶۸، چاپ دوم، انتشارات مولی، تهران-ایران.

- زرکشی، ب، البرهان فی علوم الفسر آن، ۱۹۹۴، دار المعرفه، بیروت-لبنان.

- سبزواری، حاج ملاهادی سبزواری، دیوان اسرار کلیات اشعار فارسی حاج ملاهادی سبزواری، ۱۳۸۰، نشرنی، تهران-ایران.

منابع انگلیسی:

- Searle, J. (1969) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.
- Austin, J. L. (1962) *How to Do Things with Words*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

مجموعه گفت‌وگوها با آقای سعید شاهسوندی با عنوان

«ریشه‌یابی پیدایش و تحولات بعدی سازمان مجاهدین خلق»

در این شماره به دلیل پاره‌ای مشکلات شخصی از سوی آقای شاهسوندی انتشار نمی‌یابد. ایشان ضمن پوزش از علاقه‌مندان این سلسله گفت‌وگوها، اظهار امیدواری کردند تا ادامه این گفت‌وگو را در شماره بعد پی بگیرند.