

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هشتم، شماره اول، پیاپی ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۴۴-۱۲۹

بررسی و تحلیل تأویلات نوحی از منظر ابن عربی

حامد ناجی *

چکیده

محیی‌الدین بن عربی، بزرگ‌چهره برجسته عرفان اسلامی، در طی آثار خود همواره با نگاهی ژرف به آموزه‌های دینی توجه کرده است. وی بر بنیاد آموزه‌های عرفان نظری خود، با نگرشی باطنی به تأویل و تحلیل آیات قرآن و احادیث نبوی همت گمارده و در این راستا سعی نموده است که با قرائتی نو از آموزه‌های دینی بنیان دستگاه فکری خود را مستحکم‌تر سازد. وی در اثر جاودان خود، فصوص الحکم، با تحلیل احوال بیست و هفت نبی، به تأویل آموزه‌های دینی موجود درباره هر نبی پرداخته و به کشف اسرار نبوت هر نبی نائل آمده است؛ وی در طی این اثر ماندگار تأویلات بسیار بدیعی درباره آیات وارده درباره حضرت نوح (ع) ارائه کرده و لی پیچیدگی و آشفتگی عبارت او در این بخش، بیشتر شارحان وی را دچار سردرگمی کرده، تا بدان جا که در پی بازسازی آرای قرآنی وی در آثار متأخر، عملاً توجهی به یافته‌های وی در این بخش نشده است و در پژوهش‌هایی که ذیل فص نوحی عرضه شده، فقط به آموزه تشبیه و تنزیه بسنده شده است. گفتار حاضر بر آن است که از سویی به بازسازی بی‌پرده و صریح تأویلات وی در آیات نوحی همت گمارد و از سوی دیگر به وجوه ضعف کلامی و تأویلی آن اشاره کند.

واژه‌های کلیدی

نوح، ابن عربی، تأویل، تنزیه، تشبیه.

* استادیار فلسفه دانشگاه اصفهان h.naji@ltr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۵

تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۷/۲۱

درآمد

مسأله نبوت یکی از پیچیده ترین آموزه های الهیاتی است که واکاوی جوانب مختلف آن همواره متکلمان و عارفان را بر آن داشته که تفسیر و تأویلی نو از آن عرضه دارند. محیی الدین بن عربی در پی عرضه بنیاد فکری خود، بسان تمام متکلمان یکی از مقاصد رسالت تمامی انبیا را آشنایی با حضرت حق می‌داند ولی نوع نگاه وی در این مسأله با دیگر متکلمان متفاوت است. وی بر این باور است که چگونگی تعلیم انبیا در گرو خاستگاه فکری عصر آنهاست؛ از این رو تعلیم برخی انبیا به نوعی تنزیه صرف است و در برخی احکام تشبیه جریان دارد و بالاخره در نبوت جامع حضرت ختمی مرتبت - محمد مصطفی - تنزیه در عین تشبیه جریان یافته است.

از منظر ابن عربی، در نبوت حضرت نوح (ع) که اولین نبوت مستقل بعد از حضرت آدم است، جریان فکر تنزیهی صرف حاکم است؛ از این رو در یادکرد وی از حضرت نوح در کتاب فصوص الحکم، کلمه نوحی به حکمت سبوحی اختصاص یافته است: «فص حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیة». ابن عربی به دنبال این اندیشه در صدد تأویل آیات الهی درباره حضرت نوح است. در این گفتار، به ترتیب مصحف شریف، در بخش اول به چگونگی تأویل این آیات از منظر ابن عربی و قرائت شارحانش از آن خواهیم پرداخت و سپس در بخش دوم، به پاسخ این پرسش همت می‌گماریم که آیا وی در طول تأویلاتش کامیاب بوده است یا خیر.

پیشینه پژوهش

پس از طرح تأویلات نوحی ابن عربی، شارحان وی همچون قونوی، جنیدی و کاشانی، قیصری، کمال خوارزمی، رکن الدین شیرازی و عبدالرحمن جامی در صدد برآمدند که به تشدید و استحکام گفتارهای وی بپردازند ولی سوگمندان هیچ یک به تبویب و تأمل و بررسی عقلی آن نپرداختند؛ آنان بر ترتیب کتاب ابن عربی به شرح عبارات دشوار و دیر دستیاب وی پرداختند و شاید همین پیچیدگی در تأویلات وی، مانع از امعان نظر دوباره این شارحان در محتوای آن شده است.

روش پژوهش

نگارنده با توجه به دشواری کلام ابن عربی، در آغاز با بهره از روش کتابخانه ای بر آن شد که با بهره از اصل کلام وی و با عنایت به آرای شارحانش در تحلیل کلام وی، تحریر و تفسیری استوار

از کلام وی را بر ترتیب مصحف شریف فراهم آورد زیرا در کلام ابن عربی، تقدم و تأخر آیات چندان مورد توجه قرار نگرفته است. نگارنده سپس به طرح چند اصل عقلی و کلامی پرداخت تا بتواند از رهگذر این اصول به بررسی اندیشه های این متفکر برجسته بپردازد.

بخش اول: بازسازی تأویلات نوحی

(۱). نوح / ۶-۵ : قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا [نوح] گفت :

پروردگارا، من قوم خود را شب و روز دعوت کردم و دعوت من جز بر گریزشان نیفزود.

۱-۱ : دعوت نوح هم در شب و هم در روز صورت می گرفته است، دعوت شبانه نوحی از مظاهر اسم الباطن و غیب الهی است و دعوت روز وی از مظاهر اسم الظاهر است. و به دیگر تعبیر، دعوت شبانه نوحی دعوت به تنزیه است و دعوت روز او دعوت به تشبیه (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱ و قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۵-۵۱۴).

۲-۱: تعاقب دو امر شب و روز در دعوت نوحی، مشعر بر عدم جمع در دعوت وی است لذا دعوت نوحی جامع مقام تشبیه و تنزیه بر خلاف دعوت مصطفوی نیست زیرا مثلاً در دعوت مصطفوی (ص) آمده است: كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (شوری / ۱۱): (چیزی مانند او نیست و اوست شنوای بینا. در اینجا در یک آیه جمع میان مقام تنزیه و تشبیه صورت گرفته است؛ ظاهر آیه مقید تنزیه است ولی اعتبار عدم زیادت «کاف» در «کمله» مفید مقام تشبیه است؛ یعنی مثل او چیزی نیست که در اینجا مثل او ثابت شده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۰ و کمال خوارزمی، ۱۳۳۸: ۱۷۶).

۳-۱: سر فرار قوم نوح از وی، چنانچه گذشت، عدم مقام جمعیت در دعوت وی بوده است؛ از این رو اگر نوح همچون حضرت ختمی مرتبت در دعوت خود جمع میان تنزیه و تشبیه می کرد، دعوت وی مورد قبول قوم وی قرار می گرفت. این تفاوت در دعوت نوح به صراحت در سوره نوح آمده است: ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا (نوح / ۹): باز من به آنان اعلام نمودم و در خلوت [و] پوشیده نیز به ایشان گفتم (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۰).

(۲). نوح / ۷: وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَ اسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَ أَصْرُوا وَ اسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا : و من هر بار که آنان را دعوت کردم تا ایشان را ببامرزی، انگشتانشان را در گوش هایشان کردند و ردای خویشان بر سر کشیدند و اصرار ورزیدند و هر چه بیشتر بر

کبر خود افزودند.

۱-۲: قوم نوح اگرچه در مقام سمع به ظاهر دعوت نوح را قبول نمی کردند و «لیبک قولی» با وی نداشتند ولی در برابر دعوت نوح جامه بر سر می کشیدند و رفتاری خاص انجام می دادند که به واقع، «لیبک فعلی» در مقابل دعوت نوح بود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱ و جامی، ۱۴۲۵: ۱۲۸).

۲-۲: قوم نوح در مواجهه با دعوت حضرت نوح دو رفتار از خود نشان می دادند:
الف: انگشت در گوش خود فرو می کردند؛ گویی اینان می دانستند که اگر دعوت نوح (ع) به آنها رسد متحول می گردند، لذا با انکار نوح و با پافشاری بر تکبر خویش، در صدد نشنیدن دعوت نوحی بودند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۵).

ب: گروهی لباس بر سر می کشیدند؛ گویی این گروه در صدد بودند که وجود حضرت حق را با پوشش صفات و افعال خود انکار کنند و این نیز از آن جهت بود که از سر تکبر برای خود کمال قائل بودند.

۳-۲: در صدر آیه، حضرت نوح از ماده «غفر» بهره گرفته که در لغت عرب به معنی «ستر» و پوشانیدن است؛ لذا حضرت نوح خواهان ستر و پوشش جدید برای قوم خود بود تا شاید به آستان ربوبی برگردند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۸).

(۳). نوح / ۱۰-۱۲: فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا: و گفتم از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او همواره آمرزنده است. [تا] بر شما از آسمان باران پی در پی فرستد؛ و شما را به اموال و پسران، یاری کند و برایتان باغ‌ها قرار دهد و نهرها برای شما پدید آورد.

۱-۳: در صورت ایمان قوم نوح، آسمان بر آنان معارف عقلیه و الهیه فرو می فرستد تا به توحید رسند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱ و رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۲۹۳).

۲-۳: اموال عبارت است از «ما یمیل بکم الیه»؛ در این صورت، مدد به اموال، اشاره به تجلیات متوالیه و جذبات کامله جمالیه دارد تا به واسطه آن فنای فی الذات میسر گردد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱؛ کمال خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۸۲ و قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۹).

۳-۳: بهره از مدد الهی، در گرو تمایل انسان است؛ لذا اگر شخصی خود را مستغنی از مدد

یافت، هیچ گاه مددی او را در نمی یابد. بنابر این دریافت فقر خویشتن و تمایل به رفع فقر ذاتی، شرط بهره از مدد الهی است.

(۴). نوح/۲۱: قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالَهُ وَوَلَدَهُ إِلَّا خَسَاراً: نوح گفت پروردگارا، آنان نافرمانی من کردند و کسی را پیروی نمودند که مال و فرزندش جز بر زیان وی نیفزود.
در این آیه:

۴-۱: تبعیت از مال دیگران، مصداق این آیه است: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (بقره/۱۶): همین کسانی که گمراهی را به [بهای] هدایت خریدند، در نتیجه داد و ستدشان سود [ی به بار] نیاورد؛ و هدایت یافته نبودند؛ این گروه نه تنها تجارتشان سود نمی دهد بلکه اصل مال و سرمایه خویش را از دست می دهند در این مقام سرمایه اصلی همان استعداد ذاتی برای وصول به مدارج عالی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱ و قیصری، ۱۳۷۵: ۵۲۰).

۴-۲: «ولد» عبارت از نتیجه قیاس است که برگرفته از صغری و کبری عقلی است؛ در نتیجه اگر کسی صرفاً در صدد بهره از توشه عقلی خود و دیگران باشد، جز خسران چیزی در نخواهد یافت (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۲۱ و رکن الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۲۹۴).

تکمله: بنابر اشارات قرآنی: «أَلَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا» (اسراء/۲): غیر از من کارسازی مگیرید، قوم نوح خود را مالک خود و سرمایه خویشتن می دانستند در حالی که امت محمدی بنابر آیه: «وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلْنَاكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ» (حدید/۷): و از آنچه شما را در [استفاده از] آن، جانشین [دیگران] کرده، انفاق کنید، خود را خلیفه حضرت حق در انفاق می دانند لذا امت محمدی بر این باورند که «مالک و ملک» فقط و فقط از حضرت حق است و مالکیت خود را استخلافی می بیند، در حالی که قوم نوح به مالکیت استقلالی خویشتن قائل هستند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۱ و جندی، ۱۴۲۳: ۳۱۴).

(۵). نوح/۲۲: «وَمَكَرُوا مَكْرًا كَبَرًا» و دست به مکر (نیرنگی) بس بزرگ زدند.

بنابر فهم ابن عربی از این آیه، وی بر این باور است که در دعوت نوح دو مکر متصور است:

۱-۵: مکر اول:

مقدمه: همه اشیاء مظهري از اسماء حضرت حقند، لذا توجه به هر شیء به نوعی توجه به

حضرت حق است؛ انبیاء با وقوف به این معنا، انسان‌ها را دعوت به تنزیه می‌کنند؛ یعنی خواستار آنند که انسان‌ها از تصور مظاهر به امر واحد توجه نمایند؛ از این رو در منظر ابن عربی، با تعبیری نه چندان شایسته، دعوت انبیاء به نوعی «مکر» در معرفت است که توجه انسان‌ها را از معرفتی به معرفتی باز دارند. به تعبیر شیخ شبستر:

مسلمان اگر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است
با توجه به مقدمه فوق، گویی قوم نوح بر سر این مقام واقف بودند و با حضرت نوح مکر عظیمی کردند و زیر بار دعوت تنزیهی او نرفتند (رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۰۲-۳۰۰ و جامی، ۱۴۲۵: ۱۳۱).

تکمله: در آموزه‌های قرآنی آمده است:

يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَقَدْأ (مریم/۸۵): [یاد کن] روزی را که پرهیزگاران را به سوی [خدای] رحمان گروه گروه محشور می‌کنیم.

و: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ (اسراء/ ۱۱۰): بگو: «خدا را بخوانید یا رحمان را بخوانید.

و: أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (یوسف/۳۹): آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یگانه مقتدر؟

بنا بر این چند آیه، مآل تمام اسمای جزئی به اسم جامع «الله» است و غرض از تعلیم انبیاء وصول به این مقام است؛ از این رو، دعوت نوحی از این حکم مستثنی نیست.

۵-۲: مکر دوم:

وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا (نوح/۲۳): و گفتند زنهار، خدایان خود را رها مکنید و نه «ود» را واگذارید و نه «سواع» و نه «یغوث» و نه «یعوق» و نه «نسر» را.

قوم نوح به هیچ وجه خواهان دست کشیدن از پرستش بتان نبودند؛ از این رو حضرت نوح دقیقاً بر همین امر همت ورزید و به نوعی با آنها مکر در دعوت کرد تا آنان عملاً دست از بتان خود برندارند و مستحق مقام افنای حضرت حق شوند و با فنای جسمانی خویش آماده وصول به مقامات عالی‌ه شوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۲۳).

تکمله: در معرفت قوم نوح گویی سرّ محبت حضرت حق با موجودات مورد غفلت قرار گرفته و توجه انحصاری به پاره ای از مظاهر صورت گرفته است که این امر به هیچ وجه مورد نظر انبیاء و رسالتشان نیست؛ از این رو عالم بالله کسی است که در معرفت خویش امور ذیل را مورد توجه قرار دهد:

۱- می داند که را می پرستد.

۲- می داند معبود را در چه صورتی می پرستد.

۳- می داند در پس پرده جهان این حقیقت والاست که او معبود حقیقی است.

از این رو عارف حقیقی بر این نکته خوش واقف است که بتان مظهري از مظاهر اسمای جزئیة حضرت حقند که قابل پرستش نیستند. این در حالی است که بت پرستان با پرستش صورتی جزئی، امر خیالی خود را معبود حقیقی دانسته اند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۲ و رکن الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۰۷).

(۶). نوح / ۲۴: وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا : و بسیاری را گمراه کرده‌اند. [بار خدایا] جز بر گمراهی ستمکاران میفزای.

فهم دقیق این آیه در گرو فهم «ظالم» است. ابن عربی در این مقام از این آیه بهره می‌برد: ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ (فاطر/۳۲): سپس این کتاب را به آن بندگان خود که [آنان را] برگزیده بودیم، به میراث دادیم؛ پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میانه‌رو و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگامند و این خود توفیق بزرگ است. وی می‌گوید در مقام شناسایی «عبادنا» در این آیه، گروهی «ظالم لِنَفْسِهِ» (ظالم بر خویشتن) دانسته شده‌اند که با توجه به سیاق آیه، این قید مدح آنان است؛ حال اگر به حدیث ابوسعید خدری در ذیل آیه توجه کنیم در آن آمده است که این گروه «ظالم لِنَفْسِهِ» برتر از «مقتصدان» و «سابقان به خیرات» هستند؛ از این رو باید گفت «سابقان به خیرات» طالب فنای در افعالند، مقتصدان طالب فنای در صفاتند و «ظالمان» طالب فنای در ذاتند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۲۶). به تعبیر کاشانی شاید بتوان در وصف این گروه گفت اینان همان متحیرانی هستند که زبان حال آنها «رب زدنی تحیراً منک» است (بسنجید: رکن الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۱۵).

ابن عربی گویی با توجه به تفسیر فوق بر این باور است که ظالمان نوحی، بهره ای ویژه از معرفت الهی دارند.

(۷). نوح/۲۵: **مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا**: [تا] به سبب گناهانشان غرقه گشتند و [پس از مرگ] در آتشی درآورده شدند و برای خود، در برابر خدا یارانی نیافتند.

۱-۷: در تأویل این آیه باید توجه داشت که در این آیه یک پارادوکس بسیار ظریف وجود دارد: قوم نوح در آب غرق شدند و وارد آتش گردیدند و: ورود در آب به ظاهر با آتش همخوانی ندارد. دقیقاً همین تعبیر در آیه «وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ» (تکویر/۶) نیز وارد شده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۳).

ابن عربی با توجه به پارادوکس فوق بر این باور است که قوم نوح از آن رو که در تشبیه غرقه بودند به ناگاه در آتش تنزیه افتادند و دقیقاً همان آب تشبیه بر آنان آتش گشت؛ از این رو گویی «عذاب» در این مقام از همان ماده «عذب» شیرین و خوشگوار مشتق شده است و در حقیقت، عذاب قوم نوح آنها را به سر منزلت نجات رسانید (بسنجید: عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۰: ۶۹ و رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۲۰).

۲-۷: در پایان آیه آمده است که آنها به جز حضرت الله ناصری ندارند؛ با توجه به تأویل قبل، اولاً حضرت «الله» که مقام تنزیه صرف است، ناصر قوم نوح است و ثانیاً هلاک قوم نوح چیزی جز یاری قوم نوح نیست و گویی عذاب نوحی همان نصرت الهی بر این قوم است (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۳۰).

(۸). نوح/۲۶: **وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا**: و نوح گفت پروردگارا، هیچ کس از کافران را بر روی زمین مگذار.

۱-۸: در این آیه حضرت نوح (ع)، به درگاه حضرت حق با صفت «رب» دعا نموده است؛ صفت «رب» در اندیشه عرفانی صفتی جامع است که در مرتبه ذات و صفات و افعال قابل اعتبار است. تخاطب با این صفت، بیانگر استدعا از طریق وجه خاص است نه عام؛ به دیگر تعبیر، عبد هنگام خواندن حضرت حق با وصف «یارب» درخواست التفات به طور خاصی را دارد و حضرت نوح (ع) در این طلب، مستدعی رفع تلوین از قوم خود و ثبوت تمکین در آنها بود (رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۲۳).

۲-۸: قید «علی الارض»، به ظاهر تنزیهی از جانب نوح (ع) بر قوم خود بود تا قوم از وجه زمین

به بطن زمین، یعنی همان ملکوت روند؛ از این رو در واقع این درخواست رحمت بر قوم بود نه نفرین بر آنها (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۳۳ و رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۲۴).

در این مقام باید توجه داشت که بطن زمین مادی می‌تواند ورود به عرصه ملکوت باشد. همین امر در مواضع دیگر از کتاب و سنت نیز آمده است. همچون:

الف: **مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى** (طه/۵۵): از این [زمین] شما را آفریده‌ایم، در آن شما را بازمی‌گردانیم و بار دیگر شما را از آن بیرون می‌آوریم.

در اینجا بازگشت به حضرت حق از همین عرصه زمینی دانسته شده است که با توجه به جایگاه حضرت حق، این محل اخراج، واسطه ای بین عرصه مادی و مجرد محض است.

ب: درباره قبر آمده است: «القبر اول منزل من منازل الآخرة و آخر منزل من منازل الدنيا»: قبر اولین منزل از منزل های آخرت و آخرین منزل از منزل های دنیا است.

«القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران»: قبر باغی از باغ های بهشتی و یا گودالی از گودال های آتش است.

در این دو حدیث، قبر جایگاه عبور از دنیا و ورود به عرصه قیامت است.

ج: در حدیث نبوی آمده است: «لو دلیتم بحبل لهبطتم علی الله، له ما فی السماوات و ما فی الارض»: اگر با طنابی به پایین زمین روید بر خدا فرود می‌آیید، همو دارای آسمان ها و زمین است (رکن‌الدین شیرازی، ۱۳۵۹: ۳۲۵-۳۲۴).

خلاصه آن که اطلاق آیه: **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ** (نور/۳۵): خدا نور آسمان ها و زمین است، مفید ورود به عرصه ملکوت از بطن زمین نیز هست.

۳-۸: حضرت نوح (ع) طالب آن بود که بر وجه زمین هیچ کسی (دیواراً) باقی نماند و به تعبیر دقیق، وی طالب آن بود که همه مستحق فنای الهی گردند و به مقام شامخ توحید رسند.

(۹). نوح/۲۷: **إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَ لَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا**: چرا که اگر تو آنان را باقی گذاری، بندگان را گمراه می‌کنند و جز پلیدکار ناسپاس نزنند.

۱-۹: قوم حضرت نوح از دو مطلب غافل بودند:

الف: از سر وحدت و اساس توحید.

ب: از عبد بودن خود (کمال خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۰۲-۲۰۱).

در این صورت اگر این قوم بقا یابند، عباد حقیقی حضرت حق را از عبادت حقیقی بازدارند و موجب حیرت خلایق شوند.

۲-۹: حضرت حق اگر این قوم را ابقاء کند، آنها جز فاجر کافر نخواهند بود. «فاجر» در لغت عرب به معنی «مظهر ما ستر» است؛ یعنی آشکار کننده آنچه پنهان است. کافر نیز در لغت عرب به معنی «ساتر ما ظهر» است؛ یعنی پوشاننده آنچه ظاهر است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۴).

در این آیه با بهره از دو صفت ضد، حضرت نوح در صدد بیان آن است که این قوم با افرادی که باید سرّی را از آنها پوشاند به عکس عمل می‌کنند، و با افرادی که باید سرّی به آنها گفت نیز به عکس عمل خواهند کرد؛ در نتیجه ناظر در آنها صرفاً به حیرت و ضلالت خواهد افتاد.

(۱۰). نوح / ۲۸: رَبُّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا: پروردگارا، بر من و پدر و مادرم و هر مؤمنی که در سرایم درآید و بر مردان و زنان باایمان ببخشای و جز بر هلاکت ستمگران میفزای.

نوح هنگامی که از دعوت قوم خود مأیوس شد و به ظاهر بر آنها نفرین کرد، به دعای به خود و آشنایان همت گماشت که در این دعا دو امر قابل ملاحظه است:

۱-۱۰: بیان «اغفر لی» یعنی آن که مرا مستور دار، به نوعی که خلق بر مقام و حقیقت من اطلاع نیابند که اطلاع خلق بر مقام من موجب حسد آنها گردد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۴).

۲-۱۰: طلب مغفرت جهت پدر و مادر (لوالدی) بیانگر پدر و مادر حقیقی، یعنی آدم و حوای اول است و این آدم و حوا نشانگر مقام عقل و طبیعت است؛ در نتیجه درخواست مغفرت برای آنها به معنی استحاله حقیقت آنها به طوری است که لایق مقام ربوبی باشند نه مقام خلقی دنیوی.

۳-۱۰: مراد از «دخل بیتی» کسانی نیست که به ظاهر به خانه ظاهری نوح (ع) درآیند بلکه مراد هر کس است که به خانه قلب نوح درآمد و بهره ای از مقام و حقیقت نوحی برده است؛ در نتیجه جز افراد با ایمان (مؤمناً) نمی‌توانند به سرای نوحی وارد گردند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۴ و کمال خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۰۴).

۴-۱۰: مراد از «للمؤمنین» عقول مجرد، و منظور از «المؤمنات» نفوس مطمئنه است؛ از این رو افرادی که صاحب همت عالی هستند و به حقیقت ایمان رسیده اند مشمول دعای حضرت نوح

(ع) می‌شوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۳۸-۵۳۷).

۱۰-۵: در پایان آیه، «ظالمان» همان مستتران به پوشش حکمت هستند که از توجه وجه ربوبی به هر گونه ای غافلند؛ از این رو حضرت نوح برای آنها درخواست «تبار» یا همان هلاکت را نموده که این هلاکت در واقع رفع حجاب خلقت از آنها و وصول به مقام فنا برای آنان است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۴).

بخش دوم: تأملاتی بر تأویلات نوحی ابن عربی

مواجهه با متن مقدّس یکی از دغدغه‌های اصلی دین باوران است و چگونگی برخورد با آن از دیرباز مورد گفتگوی متکلمان هر دین بوده است. برخی بر این باورند که ظاهر متن مقدّس حاکم بر هر گزاره عقلی است و از این رو در مقام تعارض عقل با نقل، گزاره عقلی تأویل یا ردّ می‌گردد. برخی دیگر بر این باورند که قبل از اعتقاد به متن مقدّس، گزاره یا گزاره‌هایی عقلی حاکم بر فهم دین است که این گزاره‌ها تا پایان فهم متن مقدّس حاکم بر فهم ما هستند؛ از این رو در مواجهه با فهم متن چاره‌ای جز تأویل پاره‌ای از گزاره‌ها نخواهد بود.

در این میان، در واکاوی متون مقدّس پدیده‌ای دیگر نیز وجود دارد و آن وجود آموزه «بطن» کتاب مقدّس در مقابل «ظهر» آن است. عمدتاً این رویکرد توسط اهل باطن در هر دین پی گرفته می‌شود و محصول آن چیزی جز تأویل به معنی مصطلح نخواهد بود. بنابر این پدیده تأویل از سویی عقلی است و از سویی عرفانی. حال در این مقام جای یک سؤال اساسی باقی است: آیا هر تأویلی در متن مقدّس جایز است؟

در پاسخ بدین سؤال سه معیار یقینی حاکم است:

۱- تأویل عقلی نباید در تعارض با گزاره عقلی حاکم باشد؛ از این رو اگر مثلاً در گزاره عقلی حاکم، بدین نتیجه رسیدیم که حضرت عقل دارای جسم نیست، هر تأویلی که بیانگر جسم داشتن حضرت حق باشد مخدوش و غیر عقلانی دانسته می‌شود.

۲- مجموعه تأویلات متن مقدّس باید با هم همخوانی داشته باشد؛ از این رو هر گونه تعارض منطقی بین مجموعه تأویلی نشانه کاستی آن است.

۳- هر گونه تأویلی در متن مقدّس نباید با ظاهر متن مقدّس در تعارض منطقی باشد والا می‌توان هر گونه استنباطی را به متن مقدّس انتساب داد و مستفاد از آن دانست.

برخی از اهل باطن و به روایتی همان عرفا، به واسطه عدم اعتنا به حکمیت عقل، گویی با معیار اول همدل نیستند؛ از این رو شاید بتوان مرزی بین تأویل عرفانی و تأویل عقلی قائل شد. در این مقام توجه بدین نکته بایسته است که شیعیان از دیرباز قائل به تأویل در متون مقدّس به معنی عقلی بوده اند حال آن که تمامی عرفا قائل به تأویل عرفانی به معنی وجود بطن در متن مقدّس هستند؛ از این رو فاصله ای بس عمیق در این دو قرائت موجود است.

حال اگر در این مقام به سه اصل فوق توجه کنیم، با واکاوی تأویلات نوحی ابن عربی با معضلاتی روبرو خواهیم شد که میزان کامیابی وی را در تأویلاتش تحت تأثیر قرار خواهد داد: در ذیل به بخشی از این موارد می پردازیم.

(۱). دعوت تمام انبیا برای هدایت مردم است و صد البته بلوغ فکری هر عصر در ارائه آموزه‌های دینی هر دوره مؤثر خواهد بود.

اگر حقیقت نفس الامری در آموزه تنزیه و تشبیه جمع بین این دو مقام باشد، هم چنان که به اقرار خود ابن عربی در دین محمدی دیده می شود، پس تمام هم و غم انبیا وصول به این مقام است که البته شرایط عصری در آن تأثیر خواهد داشت؛ پس در تعالیم تمام انبیا به نوعی این آموزه حاکم است و آموزه ای به عنوان تشبیه صرف یا تنزیه صرف مطرح نخواهد بود.

بر این اساس خود ابن عربی در تأویل ۱-۱، همین مقام را در نبوت نوحی قائل است ولی به ناگاه در تأویل ۲-۱، به واسطه ظاهر آیه ۱۱ سوره شوری، آن را در نبوت نوحی نادیده می گیرد که این امر از سویی با بنیاد عقلی نبوت ناسازگار است و از سویی با قبول تأویل ۱-۱ غیر همخوان است. لازم به ذکر است که چگونگی عرضه مقام جمعی در تشبیه و تنزیه خود گفتاری دیگر است که آن را به گفتاری دیگر باید وانهاد (تعارض با اصل اول و دوم).

(۲). در تأویل ۳-۱، علت گریز قوم نوح از وی عدم جمع بین مقام تنزیه و تشبیه دانسته شده که این امر دچار دو مشکل است:

الف: تمامی متن نبوت از سوی حضرت حق است و انبیا واسطه ای بیش در این عرضه نیستند؛ از این رو با این نگرش بایستی تعللی در اصل نبوت باشد که به هیچ وجه مورد قبول نخواهد بود (تعارض با اصل اول).

ب: چنانچه خود ابن عربی در تأویل ۱-۱ گفته است، در نبوت نوحی هم تنزیه بوده و هم

- تشبیه؛ از این رو این دو تأویل با هم ناهمخوان هستند (تعارض با اصل دوم).
- (۳). در تأویل ۱-۲، لیبیک فعلی قوم نوح مورد قبول قرار گرفته حال آن که لیبیک قولی آنها رد شده است. این معنا اگر چه از نظر هستی شناسی ممکن است مورد قبول قرار گیرد ولی از نظر معرفت شناسی قدرت لیبیک فعلی از قولی صد چندان برتر است و لذا بایستی قوم نوح را موحد حقیقی دانست حال آن که چنان نبود؛ اگر از این اشکال بگذریم، تأویل بخش الف ۲-۲، با تأویل ۱-۱ ناسازگار است زیرا قوم نوح خواهان تحوّل نبودند (تعارض با اصل اول و دوم).
- (۴). در تأویل ۲-۳، وصول به فنای ذاتی بدون وصول به فنای افعالی و صفاتی میسر نیست؛ از این رو در این تأویل گویی جهشی در مراتب کمالی صورت گرفته است که با سیاق رشد قوم نوح همخوان نیست (تعارض با اصل اول و دوم).
- (۵). ابن عربی در تأویل ۱-۵، گویی قوم نوح را دارای رشد عقلانی بسیاری می دانسته که معتقد است آنها در صدد مکر با نوح بر آمدند و عملاً دعوت تنزیهی او را نپذیرفتند؛ در حالی که سیاق آیات الهی این گروه را مستحق عذاب دانسته و خود حضرت نوح در سوره نوح آیه ۲۶، با علم به حال آنها، آنها را شایسته نفرین دانسته است؛ در این صورت با صحت این تأویل، علم و عصمت حضرت نوح خدشه دار خواهد شد (تعارض با اصل اول و دوم و سوم).
- (۶). تأویل ۲-۵ مساوی با مصلحت اندیشی و سیاست ورزی انسانی در دعوت است، حال آن که انبیا به هیچ وجه مصلحت اندیش به معنی رایج نیستند و همیشه سعی در اظهار حق دارند اگر چه بر خلاف سود ظاهری آنها باشد. بنابر این حکم به افنای قوم جهت وصول به فنا امری غیر معقول است؛ افزون بر آن که مرگ تدریجی آنها نیز فرجامی مشابه دارد (تعارض با اصل اول).
- (۷). تفسیر و تأویل «ظالمان» در آیه ۲۴ سوره نوح به طالبان فنای ذاتی، مخالف سیاق آیات و وقوع عذاب بر آنهاست (تعارض با اصل سوم).
- (۸). تأویل ۱-۷ اگر چه در اصل کلام تأویلی بس لطیف و دقیقی است ولی ارجاع آن به ماده «عذب» و گوارا، نا بایسته است زیرا اگر چه در حکم عقلی، عذاب اخروی بسان عذاب های انسانی نیست و غرض از آن تکامل است ولی با وجود این تنعم بهشتی نیست. این در حالی است که با قبول تأویل ابن عربی عملاً فاصله ای بین تنعم و عذاب و بهشت و جهنم نخواهد بود و این با سیاق آیات الهی در تنافی است (تعارض با اصل اول و دوم و سوم).

(۹). با قبول تأویل ۸-۳، حضرت نوح در حق پیروان خود و سوار شونده‌گان به کشتی ظلم نموده است زیرا سرعت سیر آنها به سوی حضرت حق کمتر از اهل عذاب شده است (تعارض با اصل دوم).

(۱۰). تأویل ۱۰-۴ با اصول منطقی در بیان تقسیم در تنافی است. بنابر اصل منطقی در تقسیم، باید تمام اقسام همسنگ باشند. ابن عربی مؤمنان را به عقول مجرد تأویل کرده و مؤمنات را به نفوس مطمئنه؛ حال آن که مؤمنین و مؤمنات همسنگ یکدیگرند اما نفوس مطمئنه در زمینند و عقول مجرد ذاتاً آسمانی هستند (تعارض با اصل اول).

(۱۱). تأویل ۱۰-۵ با تأویل ۶ در تنافی است؛ یک جا ظالمان در بلندای معرفتند و در جای دیگر در همان سوره، در اوج جهالت (تعارض با اصل دوم).

نتیجه

همچنان که در اصل مقاله بدان اشارت رفت، تأویل یکی از پیامدهای عقلی در برخورد با گزاره‌های دینی و شهودی است؛ از این رو در هر گونه تأویلی بایسته است که پژوهشگر به بنیان‌های عقلی تأویل توجه ویژه نماید. در این راستا توجه به گزاره‌های مسلم کلامی و عقلی مهم‌ترین رکن در تأویل یک گزاره دینی است. افزون بر توجه به نکته قبل، اگر پژوهشگری به تأویل بیش از یک گزاره پرداخت، هماهنگی و انسجام عقلی این گزاره‌ها بایسته توجه است.

بنا بر دو اصل یاد شده، با بازنگری مجموعه تأویلات نوحی ابن عربی چنین به نظر می‌رسد که این دو اصل به طور دقیق مورد توجه وی قرار نگرفته است. از این رو باید گفت تأویلات ابن عربی نیازمند یک واکاوی مجدد عقلانی است. از همین رو نگارنده این سطور بر آن است که با بررسی بخش‌های مختلف دیگر کتاب ارزشمند فصوص الحکم به وجوه قدرت و ضعف این تأویلات بپردازد. صد البته بازسازی تمامی تأویلات قرآنی ابن عربی بر اساس تمامی تالیفاتش کاری سترگ و بایسته پژوهشی است که از رهگذر آن می‌توان به وجوه ضعف پاره‌ای از نقدهای وارد بر ابن عربی پاسخ گفت و همین امر دستمایه دفاعی عقلانی از آموزه‌های ابن عربی خواهد شد.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران.
- ۲- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰). **فصوص الحکم**، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
- ۳- جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵). **شرح فصوص الحکم**، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۴- جنیدی، مؤید الدین (۱۴۲۳). **شرح فصوص الحکم**، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- ۵- رکن الدین شیرازی، مسعود بن عبدالله (۱۳۵۹). **نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص**، تحقیق رجبعلی مظلومی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ۶- قیصری، شرف الدین داود (۱۳۷۵). **شرح فصوص الحکم**، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۷- عبدالرزاق کاشی (۱۳۷۰). **شرح فصوص الحکم**، قم: بیدار.
- ۸- کمال خوارزمی، حسین بن حسن (۱۳۶۸). **شرح فصوص الحکم**، تحقیق نجیب مایل هروی، تهران: مولی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی