

ابن عربی و تأویل



دکتر عبدالحق بنفشه استقلالی

مقدمه:

بحث بر این است که فرایند فهم متون دینی مثل قرآن و روایات و یا کتب مقدس چگونه شکل می‌گیرد و نقش معارف عرفی و زبان عادی در فهم این متون چیست؟ و عقل و یافته‌های عقل نظری چه نقشی را در این زمینه بازی می‌کنند. و روش شهودی و عرفانی در این زمینه چقدر کارایی دارد. و آیا کلام حق در مرتبه وجودی خود قرآن دارد و آدمی با تمام معرفت و ادراک خود در جهت تقرب به حقیقت آن کلام حرکت می‌کند و تمام توش و توان خویش را بکار می‌گیرد تا پیام آن را دریابد و رابطه خود را با ابدیت برقرار کند آیا خیر. اگر از دیدگاه مفسرین اسلامی نگاه شود جواب مثبت است زیرا هیچ کس از مفسرین اسلامی چه آنهایی که موافق تفسیر به رأی و تأویل اند و چه آنهایی که مخالف اند هرگز بی معنا بودن متون را مطرح نمی‌کنند و هرگز نمی‌خواهند که فهم خود را بر مکتوب دینی تحمیل نمایند، بلکه در صدد چگونگی تقرب به معنای مکتوب دینی هستند. این است که حتی برخی که تأویل را برای فهم پیام الهی به عنوان امری ضروری مطرح می‌نمایند مانند دانشمندان جهان غرب نیستند که با طرح بحث هرمنوتیک و به پیش بردن قدم به قدم آن از متون دینی فداست زدایی نمایند تا نهایتاً بتوانند فهم

عرفا معتقدند آیات آفاقی خداوند با آیات قرآنی او مطابقت کامل دارد. آیات قرآنی عبارات از کلمات قرآنی است و قرآن در هر عالمی دارای حقیقت و صورتی است. یک صورت مکتوب دارد، یک صورت منطوق و یک صورت در روح القدس و نفس پیامبر دارد و یک حقیقت هم در علم الهی؛ اما با همه این صورت‌ها یک حقیقت واحد است که در همه عوالم سربیان پیدا کرده است

و تأویل او را جهت می‌بخشند و با طرح تنوع و تکثر فهم از متون دینی و سیال بودن این تنوع و تکثر فهم از متون دینی هیچ مرجع و مفسر رسمی از دین را قبول نمی‌کنند و قول هیچ کسی را دارای حجتی تعدی نمی‌دانند.^۱

اما اگر دلایل موافقان تفسیر به رأی و تأویل و مخالفان آن را بررسی نماییم در هیچ کجا فداست را از متن نمی‌زدایند بلکه بحث بر سر چگونگی فهم متن است. که دلایل موافقان و مخالفان تفسیر به رأی در همین مقاله بررسی خواهد شد. اما آنچه در جهان اسلام ریشه این اختلافات است همان ذویظنون بودن قرآن، انسان و جهان هستی است که نتدایه بررسی این سه بطن می‌پردازیم.

ذویظنون بودن قرآن، انسان و عالم

عرفا معتقدند که آیات آفاقی خداوند با آیات قرآنی او مطابقت کامل دارد. آیات قرآنی حق عبارات از کلمات قرآنی است. و قرآن در هر عالمی دارای حقیقتی و صورتی است. یک صورت مکتوب دارد، یک صورت منطوق و یک صورت در روح القدس و نفس پیامبر دارد و یک حقیقتی هم در علم الهی دارد. اما با همه این صورت‌ها یک حقیقت واحد است که در همه این عوالم سربیان پیدا کرده است.

و آیات آفاقی او مرکب از کلمات آفاقی است که خود مشتمل بر جمیع موجودات از اجناس و انواع و اصناف و اشخاص می‌باشد.^۱

پس از نظر عرفا قرآن ظهور این بطن است چنانکه از حضرت رسول(ص) منقول است که «ان القرآن ظهوراً و بطناً و جوداً و معلوماً و در حدیث دیگر آمده است: «ما فی القرآن ایه الا و لها ظهیر و بطن و ما فی حروف الا و له حد و لکل حد مظهر»^۲

و همه این مراتب قرآن بهم پیوسته است و هر مرتبه فوق نیست به مآدونی، بطن است و

آن مآدونی نسبت به مافوق، ظهر است.

ملاصدرا در خصوص تطبیق این هفت بطن قرآن با هفت بطن انسان می‌گوید: «قرآن نیز مانند انسان باطن و ظهری دارد و باطنش نیز باطنی دیگر دارد و تا هفت بطن ذکر شده که همانند مراتب باطن انسان است.»^۳

که عرفا این هفت بطن را چنین شرح داده اند.

قرآن و کتاب تدوینی حق دارای مراتبی است که اولین تعیین آن در مقام حق به اسم «المتکلم» ظاهر شده است و آخرین مرتبه آن ظهور به صورت لغاظ و عبارات است. و این مرتبه غیبت ظهور کلام الهی است. کما اینکه غایت ظهور انسان، ظهور به صورت لحنی است که حواس ظاهری او هر یک متمیز از دیگری است.^۴

مولانا درباره هفت بطن قرآن کریم می‌گوید:

حرف قرآن را مدان که ظاهرست

زیر ظاهر، باطنی هم فاهر است

زیر آن باطن، یکی بطن دیگر

خیره کرده اندر او فکر و نظر

زیر آن باطن، یکی بطن سوم

که در او کرده خردها جمله گم

بطن چهارم از بنی خود کس ندید

جز خدای بی نظیر و بی ندید

همچنین تا هفت بطن ای بوالکرم

می‌شمر تو زین حدیث معتمد.^۵

این عری انسان را هم مانند قرآن جامع دانسته و دلایلی را به این شرح برای آن آورده است. الف. از حیث اسماء: غیر از انسان کامل، هر مظهری، مجلای ظهور اسم و صفی خاص از

اسماء جمال یا جلال است. اما انسان که به مقام احادیث بر «صورت رحمن»

خلقت یافته، آینه جامع صفات الهی و مظهر امتداد جمال و جلال ربوبی

است. تفسیری که این عری از «خلق بآلیدین» یعنی کار دو دست

در آفرینش انسان مطرح می‌کند نیز همین است.

ب. از حیث مراتب عالم: انسان را از آن جهت

عالم صغیر نامیده‌اند که واحد ویژگیها و ابعاد همه

نشئات سابق و لاحق بر خویش است. یعنی دارای

ابعاد عوالم جماد و گیاه و حیوان و عالم مثال و

همچنین عالم عقل است.

از دیدگاه ابن عربی جمیع تمینات عالم

هستی و مراتب ظهورات عالم را می‌توان در

قلب دو اصطلاح «ظهور و بطن» و به عبارت

دیگر، «جمال (جمع)» و «تفصیل (فروق)» تفسیر و

تعبیر نمود و انسان جامع، اجمال یا باطن دیگر

عوالم است.^۶

چنانکه شیخ محمود شبستری می‌گوید:

ز هر چه در جهان زیر و بالا است

مشائش در تن و جان تو پیدا است

تو آن جمعی که عین وحدت آمد

تو آن وحدت که عین کثرت آمد

تویی نسو نسوخه نقش الهی

بجو از خویش هر چیزی که خواهی





خود قرآن عمدتاً در تدبیر و در آیات را نکوهش نموده و اینکه تفسیر به رأی نکوهش شده برای این است که در تفسیر به رأی نظریه شخصی مفسر محور است و در تدبیر و اجتهاد مصطلح مفاد ذاتی آیات محور است و اندیشه و اجتهاد تنها ابزار شناختند. ^{۱۳} با اینکه در نکوهش تفسیر به رأی، اعتقاد مفسر نکوهش شده نه مطلق است، اما همان مفسر هیچگاه ادعای کند که متن بی معناست و این من هستم که این معنا را به آن متن می دهم و متن نشانه این معناست. این است که به نظر این حقیر نگاه مفسران اسلامی در مورد تفسیر متون اسلامی با نگاه دانشمندان غربی برای تفسیر متون مقدس بعد از رستگاری تفاوت بنیادی دارد. گرچه همان مباحث جهان غرب امروزه به نوعی وارد جهان اسلام شده و مباحث چون پیش داده های تفسیری آن مورد پذیرش است و آن مباحث را نوعی تأویل می دانند چنانکه گفته می شود: هرگونه فهمی به نوبه خود نوعی تأویل است و تنها سیستم های معیاری که در تأویلهای مختلف با هم متفاوت اند و این که ظاهر گرایان تصور می کنند فهم آنها از متن خلاصانه است و بدون دخالت دادن بیش داده های ذهنی توهمی بیش نیست. در حقیقت فهم معانی قرآن بدون پیش داده ها تنها می تواند فهم کودکی خالی از ذهن باشد که چنین چیزی اساساً امکان ندارد. ^{۱۴} چنانچه در رویکرد عقل گرایانه برای تأویل قرآن، سیستم معیار برای تشویب آیات را یافته های برسانخته از ناحیه عقل برهمناسی و قیاسی قرآنی می دهد. ^{۱۵}

اما با توجه به ذیوی بودن قرآن کریم که به آن اشاره کردیم، همانگونه که شما فهم معانی قرآن را بدون پیش داده ها، فهمی کودکانی می دانید. و رویکرد عقل گرایانه را به رخ مفسرین می کشید. تنها با این ایرادها می توانید در آخرین مرتبه ظهور قرآن یعنی در لغات و عبارات آن هم بدون ارتباط با آن حقیقت ذاتی بحث کنید. اما قرآن در هر عالمی دارای حقیقتی است که فقط یک صورت از آن، صورت مکتوب است. صورتی هم در روح القدس و نفس پیامبر وارد و یک حقیقتی هم در علم الهی دارد که طور عقل پایین تر از آن است که به آن ساحت برسد. به همین دلیل است که گروهی خاص از علما هستند که قرآن را از طریق رهیابی به مصادق تفسیر کرده اند که این خود همان «تأویل» در مقابل «تزییل» است. در این طریق چون مفسر در سیر خود در عوالم جان، نمونه ها و مضامین آیات را یافت. به معنای آن آیات منتقل می شود. از حضرت صادق (ع) رسیده که فرموده اند: «ان کتاب الله علی اربعه اشیا، العبارة والاشارة والظانف والحقایق، فالعبارة للمعالم والاشارة للمعواصم والظانف للارواء والحقایق للانبياء». ^{۱۶}

پس آنچه که مفسرین از اعراب و تفسیر لفظی و ادبی و شأن نزول و چگونگی قرائت و معانی بیان برشمرده اند، جنگلی به رتبه لفظی و عباری قرآن منسوب است و آن را از مصادیق تفسیر حقیقی نتوان شمرده. زیرا که «الف» تفسیر و علوم تفسیری پیش از تصحیح عبارت و نیکو گرداندن قرائت، تشریح حاصل نشود و رسیدن به مقام اشارت و تحقیق، صفت صورت نیستند. این است که «تأویل» یا «تزییل» و دو مفهوم مکمل می شوند. زیرا «تزییل» شریعت را مشخص می سازد و معنای وحی را که بوسیله ملک وحی بر پیامبر اسلام اعلا شده است، معنی می کند. اما «تأویل» برعکس تزییل، تطبیق نوشته ای است با معنای حقیقی و اصلی آن «تأویل» یعنی بازگرداندن چیزی به اصل آن. بنابراین کسی که عمل به تأویل می کند، کسی است که بیانی را از ظاهر آن می گرداند و به مفهوم حقیقی آن می رساند. پس از این قرار، تأویل به منزله تفسیر روحانی یا به منزله

تفسیر رمزی و باطنی آن می باشد. ^{۱۷}
از دیدگاه این عربی جمیع تعینات عالم هستی و مراتب ظهورات عالم را می توان در قالب دو اصطلاح «ظهور» و «بطون» و به عبارت دیگر، اجمال (جمع) و تفصیل (فرق) تفسیر و تعبیر نمود و اینان جامع، اجمال یا باطن دیگر عوالم است

تفسیر قرآن کریم را باطنی آن می باشد. ^{۱۸}
این است که از نظر مفسران اسلامی رسیدن به مقام اشارات و لطایف و حقایق شرط لازم تفسیر است. و رسیدن به حقیقت این قبیل مطالب و تفسیر آنها، محتاج سیر در مراتب جان و قرار گرفتن در قوس صعود، یعنی بازگشت به اصل نخستین است. پس تأویل در مقابل تزییل این است که مبنای تفسیر، تأویل است و آن کس که به حقیقت بازگشته باشد بر تفسیر آگاه است. لذا ابتدا فهمیدن است و سپس تفسیر کردن. چنانکه مصمم می فرماید: «من فهم القرآن فسر جمل القرآن». راه از فهم به تفسیر است نه از تفسیر به فهم. ^{۱۹} چنانچه فرمود: «لا یمسه الا المطهرون» پس اینجا مقام، مقام داشتن است نه گفتن، معاینه است نه مباحثه، مشهود است نه حصول صورت، کشف است نه بحث.

در اینجاست که تأویل به این معنی، هیچگونه متناظرایی با مباحث هرمنوتیک غربی ندارد. در هرمنوتیک می توان بیانی از این داری و کشف و شهود بدست داد. اما بیان غیر از عیان است. ^{۲۰} اما باز هم برای روشن شدن مطلب ابتدا هرمنوتیک را بررسی کرده آنگاه دیدگاه ابن عربی را درباره تأویل می آوریم تا عمق نگاه ابن عربی به تأویل که همساز

عرفا ذیوی بودن انسان را با «لطایف سبع» بیان می کنند و تا هفت طبقه یا بطن برای انسان قابل شده اند و آن را در برابر هفت بطن قرآن و هفت بطن جهان قرار داده اند. چه این که هر سه، نوعی کتابند که معانی چند لایه دارند و ذیوی هستند. یکی کتاب نفس (انسان) است. دیگری کتاب تکوین (جهان) است و سومی کتاب تدوین و تشریح الهی (قرآن) است. ^{۲۱}
این است که وقتی از امام محمد باقر (ع) سؤال شد: مقصود رسول الله (ص) از ظاهر و باطن قرآن چیست؟ حضرت فرمودند: ظاهر قرآن «تزییل» است و باطن آن «تأویل» آن است. ^{۲۲} لذا لازم است قبل از شرح تأویل و مقایسه آن با هرمنوتیک ابتدا تفسیر و انواع آن و فرق تفسیر و تأویل روشن گردد. چرا که از سوی تفسیر و تأویل قرآن کریم، برای فهم پیام الهی به عنوان امری ضروری مطرح است و از سوی دیگر تفسیر به رأی از سوی غالب مفسران پدیداری نکوهیده است زیرا روایات زیادی از سوی پیامبر و پیروان دینی این شیوه تفسیر را مذموم شمرده اند. پس باید مرز میان تفسیر به رأی نکوهیده و تفسیر اجتهادی پسندیده مشخص گردد. ^{۲۳} تا جایگاه تأویل تبیین گردد.

تفسیر و تأویل

تفسیر در لغت به معنی تبیین و پرده برداشتن است. و غالباً در مورد الفاظ و مفردات آن بکار می رود و تفسیر بیان لفظی است که فقط بک احتمال در مورد مفهوم آن وجود دارد. در تفسیر قطع به مراد لفظ وجود دارد و گواهی به اینکه مقصود خدا از آن چیست و خبر دادن از مراد وی است. و تفسیر بیان آن معانی است که از وضع عبارت استفاده می شود. و رفع ابهام و روشن کردن مراد به شکلی است که با ظاهر لفظ مخالفت ندارد. ^{۲۴} اما تأویل، از ماده «اول» است که در لغت به معنی برگشت دادن و برگشتن است. و اغلب می گویند: تأویل، رد کردن چیزی به سوی غایت و مقصودی است که اراده شده چه از راه علم و چه از راه عمل. ^{۲۵} و تأویل اغلب در مورد معانی و حمل است. تأویل بیشتر در مورد کتب الهی بکار می رود و تأویل مشخص کردن مفهوم لفظ محتمل برای چند معنی بوسیله آنچه از ادله روشن می شود. و ترجیح بکار می آید. اما تأویل محتمل برای لفظ بدون قطع یافتن به آن می باشد. در تأویل خبر دادن از حقیقت مراد خداوند

است. تأویل به درایت تعلق دارد. و تأویل گرداندن لفظ از ظاهرش به سبب دلیل و مقتضی و بیان معانی است بطریق اشاره. ^{۲۶}

قرآن و کتاب تدوینی حق، دارای مراتبی است که اولین تعیین آن در مقام حق به اسم «المتکلم»، ظاهر شده و آخرین مرتبه آن ظهور به صورت الفاظ و عبارات است. این مرتبه غایت ظهور کلام الهی است. کما اینکه غایت ظهور انسان، ظهور به صورت لحنی است که حواس ظاهری او هریک متمایز از دیگری است

انواع تفسیر

تفسیر به منزله تفسیری است که در آن آیات بوسیله یکدیگر یا با وساطت سنت معصوم و یا بنا بر قول برخی بوسیله قول صحابی تبیین گردیده باشد. ^{۲۷} البته این روش تفسیری بر این پیش فرض مبتنی است که قرآن کریم یک سخن است و سخن اولی سخن انسان نیست. روش های متداول برای تفسیر سخن انسان در تفسیر آن کارآمدی ندارد. منظور خداوند از این سخن، بصورت دانشی موهوب به پیامبر اسلام (ص) داده شده و تنها وی می داند که محتوای قرآن چیست. بنابراین برای فهم آن فقط باید به آثار منقول از پیامبر (ص) مراجعه کرد. ^{۲۸}

تفسیر به رأی: تفسیری است که در آن استفاده از قواعد استنباط و اندیشه محور قرار بگیرد. این روش تفسیری قبل از هر چیز بر این فرض اصلی استوار است که قرآن خطابی است متعلق به جمیع انسان ها در همه اعصار. ^{۲۹} این روش تفسیری می گوید این کتاب «قرآن» گرچه یک پدیده انسانی نیست، ولی می توان با روش های تفسیری سخن انسان آنرا تفسیر کرد و به محتوای آن نزدیک شد. ^{۳۰}

تفسیر به رأی خود به دو دسته تقسیم می شود
الف. تفسیر به رأی ذوقی: تفسیری است که در آن بدون در نظر گرفتن تمامی جزئیات، اعم از دیگر آیات، روایات، استعمال لغات، قواعد ادبیات و شأن نزول آیات، برای آنها مفاهیم در نظر گرفته شود که عموماً آنرا خلاف دانسته اند.
ب. تفسیر به رأی غیر ذوقی: تفسیری است که در آن با در نظر گرفتن آیات، روایات، استعمال لغات و قواعد ادبیات و شأن نزول به استنباط مفاهیم آیات قرآنی میردازد. ^{۳۱} که هر یک برای اثبات ادعای خود دلایلی مدین شرح آورده اند.

ادبانه ماصحیح تفسیر به رأی ذوقی

الف. در این نوع تفسیر، مفسر فوئی را بدون علم به خدا نسبت می دهد در حالیکه نسبت دادن فوئی بدون علم به خدا نمی شده است چنانکه قرآن کریم می فرماید «قل انما حرم ربی الفواحش... و ان تقولوا علی الله الماتلمون»
و یا می فرماید:
«ولا تقف ما لیس لک به علم»
ب. خداوند تبیین قرآن را به پیامبر (ص) واگذار نموده، پس دیگران را مجال دخالت در آن نیست. چنانچه آیه کریمه می فرماید:
«واقرننا الیک الذکر لیس للناس ما نزل الیه و لعلم یتفکرون»

۲. دلایل مجوزین تفسیر به رأی غیر ذوقی

الف. خود آیات قرآن کریم که می فرماید:
«فلا یتبدرون القرآن ام علی غلوب افعالها» (۴۷:۲۳)
و یا می فرماید:
«کتاب انزلناه الیک مبارک لیدر و آیاته و لیتذکر اولو الالباب» (۳۸:۲۹)
ب. تفسیر به رأی موجب تعطیلی بسیاری از احکام است. چون پیامبر (ص) نتوانست در آن فرصت کم همه احکام الهی را تبیین نماید.
ج. اختلاف صحابه در تفسیر قرآن نشانگر نیست که همه تفسیر قرآن منقول از آنها به پیامبر باز نمی گردد بلکه بعضی مربوط به استنباط شخصی آنان است. ^{۳۲}
د. اکنون اگر در دلایل موافق و یا مخالفان تفسیر به رأی بررسی نمایم مشخص می شود که هیچ کلام متن را بی معنی نداند و نمی خواهند با تفسیر خود آنرا معنادار نمایند بلکه بحث بر سر آن است که چگونه به حقیقت متن پی ببرند. و حتی با نهی از تفسیر به رأی، نقل و اجتهاد در قرآن را نفی نمی کنند بلکه اجتهاد شخصی در برابر نص الهی می کنند. زیرا

با دیدگاه تائولی شیعه است، تبیین کرده.

هرمنوتیک

لفظ «هرمنوتیک» Hermeneutics در اصل یونانی است. این لفظ از فعل «هرمنوتیس» Hermeneuein به معنی تفسیر کردن (to interpret) و اسم «هرمنهیا» Hermeneia به معنی «تفسیر» (interpretation)، اخذ شده است. تحقیق در این دو کلمه و معنی مختلف آنها در قدیم الایام می تواند تا حدی حقیقت تفسیر را روشن کند و در ضمن مقدمه ای برای ورود در مباحث هرمنوتیک جدید باشد.

مسیحیان پروتستان از آنجا که ارتباط خود را با کلیسا قطع کرده و دیگر مرجعی برای تفسیر کتب مقدس نداشتند، هر چه بیشتر به هرمنوتیک و مباحث آن روی آوردند و درصدد بودند تا به معیاری مستقل و عملی برای تفسیر کتاب مقدس دست یابند

کاربرد جدید اصطلاح هرمنوتیک از قرن هفدهم است که هرمنوتیک که قواعد و روش ها و نظریات مربوط به تفسیر است از خود شرح و بیان یک متن (exegesis) تفکیک شده است. هرمنوتیک بصورت یک نظام (discipline) فکری خاص پدیدار شد. در مقابل اصرا کاتولیک ها مبنی بر اینکه کلیسا و آثار و ودایع فرهنگی در مباحث چون تفسیر و تفسیر نصوص مقدسه مرجعیت دارند، چیزی که خود مجدداً در شورای تروت در ۱۵۴۶ به تصویب رسید.^{۳۳}

مسیحیان پروتستان از آنجا که ارتباط خود را با کلیسا قطع کرده و دیگر مرجعی برای تفسیر کتب مقدس نداشتند، هر چه بیشتر به هرمنوتیک و مباحث آن روی آوردند و درصدد بودند تا به معیاری مستقل و عملی برای تفسیر کتاب مقدس دست یابند. از طرفی در قرون جدید پس از آن که افق تاریخی جدیدی برای مغرب زمینان گشوده شد، متون فلسفی، دینی و هنری قرون وسطی و قبل از آن برای انسان های متعقل به این افق تاریخی جدید، پراهمیم جلوه کردند و تفاوت افق تاریخی عصر جدید با عصر گذشته آشکار گردید. این وضع موجب شد درباره تفسیر و فهمیدن متون گذشته بررسی ها و تأملات دقیقی انجام دهند و این بررسی ها موجب توجه کامل و مستقل به مسئله تفسیر و فهمیدن متون به عنوان گونه ای از شناخت گردید.^{۳۴}

این شد که چندین مکتب تفسیری کتاب مقدس بوجود آمد. امتیاز هر کدام از آنها این شد که بگونه ای از قدرت آن کاست.

مثلاً تعریف هرمنوتیکی تعریفی عمیق الفقه به آنجا ختم شد که از سنن (Emesh) در کتاب هرمنوتیک خود اظهار داشت که تعیین معنای لغوی متون مقدسه باید به همان نحو که در مورد کتب دیگر معمول است، باشد، در نتیجه انجیل در عداد متون دیگر درآمد و ظهور مذهب اصالت عقل بدانجا ختم شد که پنداشتند کتاب مقدس حقیقتی نیست که انسان نتواند باستناد عقل خود بدان پی ببرد.^{۳۵} به هر حال همه صور هرمنوتیک قابل تحویل به دو صورت است، در یکی مفسر متوجه به اعتبار عینی تفسیر و مطابقت آن با مقصود است و برای دستیابی به چنین تفسیری، کاربرد قواعد و روش های خاصی را لازم می داند. به بیان دیگر، بنای کار را بر روش شناسی می گذارد. ابتدا از ساختار لفظی و عبارتی متن و تحلیل آن درصدد آن است تا به معنای نهفته در متن دست یابد.

در صورت دوم هرمنوتیک، مفسر متوجه به ساختار تفهیم خود شخص است. او در سر امکان تفهیم و باطن در حقیقت وجود آدمی اندیشه می کند و زبان را ظهور بطون می داند و در پی آن است تا از باطن زاده به ظاهر جوید و از راه باطن بر مقصود عبارات بینا و بصیر شود و در پرتو این بینایی و بصیرت به شرح عبارات پردازد. این معنی را گروهی تائول قرآن دانسته اند و از تفسیر تفکیک کرده اند.^{۳۶} اما به هر حال نتیجه آن این شد که تائول گرایان از جمله پروتستان، با مسیحیک و کتابه و شاعرانه خواندن زبان دینی کتاب مقدس به مغایله با تلقی زبانی از وحی که در قرون وسطی از حجیت و قداست برخوردار بود برخاستند.

برخی نیز همانطوری که بیان شد صامت بودن کتاب مقدس را به عنوان دلیل و مبنای تئوری خود ذکر می کردند. به این معنا که متن کتاب مقدس بدون اضافه کردن تفسیری فاقد بیان و نطق است، و بر هیچ آموزه ای دلالت نمی کند و در حقیقت، این تفاسیر است که کتاب مقدس را به نطق درمی آورد. از منظر نوتر و کالون اعتبار و واقف کتاب مقدس در نصوص آن نهفته نیست، چرا که متن آن صامت است، بلکه قداست و اعتبار وحی را در شخص حضرت عیسی یابد جستجو کرد، که این حجیت ظاهر کتاب مقدس را مورد جرح جدلی قرار داده بود. و سپس با مطرح کردن اینکه کتاب مقدس دست نویسی و یازتاب فرهنگ زمانه است، و حیاتی بودن کتاب مقدس را نیز زیر سؤال بردند و گفتند: نویسندگان کتاب مقدس در نگارش آن متأثر از نظرگاه، علایق خاص، مستلزمات و مقبولات رایج عصر خود بودند و آنها را به نوعی در کتاب مقدس منعکس کردند که اعتبار و حجیت آن متعلق به بیست و یک قرن پیش می شود.^{۳۷} نتیجه این دیدگاه کتاب مقدس را در ردیف کتابهای معمول و عادی قرار داد و منجر به این تلقی از دین شد که بنیاد اصول ثابتی در دین وجود ندارد و در نتیجه آموزه های دینی دارای نسبت و تفسیر به رأی می باشند.^{۳۸}

و نتیجه اش همان است که آقای دکتر سروش می گوید: بر اساس پذیرش هرمنوتیکس، فهم ها از متون دینی باضروره

متنوع و متکثر است و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است و این شوخ و تکر سیال، قابل تحوین شدن به فهم واحد نیست. هر خواننده ای به مقتضای عقاید و علایق شخصی خود معنایی به متن دینی می بخشد و برداشتی متفاوت از برداشت دیگری می کند و این برداشت ها وحدت پذیر نیست و امکان دناوری بین آنها برای تشخیص و ترجیح برداشت درست از نادرست وجود ندارد. هیچ مرجع و مفسر رسمی از دین وجود ندارد و قول هیچ کس حجیت تعدی ندارد پس برداشت هر کسی با توجه به عقاید و روحیات خودش درست است و باید به رسمیت شناخته شود.^{۳۹}

اکنون که نتایج نگاه هرمنوتیکی به متون مقدس روشن شد، به سراغ این عری می رویم تا ببینیم که آیا او نیز می خواهد دین را بی مفهوم و بی محتوی کند یا می خواهد فهم ناقص بشر را به لایه های درونی دین برود.

تائول از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی بعنوان یک عارف متدین به یک دین بزرگ ابراهیمی یعنی اسلام قطعاً قرآن را یکی از منابع مهم معرفتی خود تلقی می کند و در موارد بسیاری برای اثبات دیدگاه های خود بدان استناد می جوید. حتی قرآن را تنها منبعی می داند که از حقا مصون است و آبرو محک و میزانی قرار می دهد برای صحت و سقم سایر ادراکاتی که از عقل و شهود حاصل می کند. او معتقد است که خداوند نه تنها در کتاب تکوین بلکه در کتاب تشریع نیز خود را بر بشر عرضه کرده است. عارف با تأمل در آیات و تفسیر و تیسیر آنها، ظاهر غور کرده به باطن آنها می رسد که خود خداست.^{۴۰} و کتاب قرآن را تجلی انسان کامل، یعنی پیامبر (ص) و او را نیز تجلی خدا، می بیند. همچنانکه قرآن از کتاب جامعی می داند که از سوی خداوند که اسم جامع است بر انسان جامع یعنی محمد (ص) نازل شده و هر یک آینه دیگری است.^{۴۱}

و از طرفی معتقد است که مردم از طبع و مزاج یکسانی برخوردار نیستند. و از نظر قدرت ادراک در یک درجه قرار ندارند و چون قرآن از جانب خداوند بری همه مردم نازل شده است، این تفاوتی مردم را در نظر داشته، حقایق را بطوری بیان کرده است که هر کس به فکر خود حال خود از آن بهره مند می شود. البته این بدان معنا نیست که هر کس از قسمتی از قرآن می تواند استفاده کند، بلکه این معنی را در بردارده که قرآن از چنان کیفیتی برخوردار است که از یک آیه واحد حسنه به درجه و سطح فهم کسی که در آن تأمل می کند، معانی مختلف فهمیده می شود.^{۴۲} چنانکه در فتوحات می گوید:

«کسی که به قرآن از آن حیث که قرآن است واقف شود دارای چشم واحدی است که احادیث جمع می باشد و کسی که به آن از حیث مجموع واقف پیدا کند، قرآن در حق او فرقان خواهد بود و ظاهر و باطن و حد و مطلق آن را مشاهده خواهد کرد «ان للقرآن ظهراً و بطناً وحداً و معلماً و پیامبر (ص) فرمود هر آیه ای ظاهر و باطن وحد و مطلع دارد. اما شخص اول قائل به این امر نیست زیرا ذوقش فرقی در خصوص فهم قرآن، این عربی معتقد است که دارد.^{۴۳}

فهم قرآن خود در نتیجه: الهام، حاصل می آید- بحث حاملان عرش الهی است که این عری این قول را به این سره نسبت می دهد که ری ابراهیم (ع) و میکائیل را از جمله حاملان عرش می دانسته و آنها را برای ارتزاق قرار می داده است. اما ابن عربی آزاد رخصص به مذاق خود تائول می نماید تا با اصل وحدت وجودش سازگار آید و کلمه رزق را از معنای متادارش که دوری دادن پروردگار بندگان راست، خارج می سازد و به طور کلی وارونه اش می نماید که به معنای تغذیه بندگان ذات حق را، یعنی ظاهر کردن آنان احکام او را، می گرداند. و می خواهد بگوید که چون ابراهیم دارای درجه عرفان یا مرتبه اشکام کامل، یعنی مظهر اکمل حق است یا میکائیل که فرشته مقرب است معذی ذات حق و مظهر اکمل احکام اوست.^{۴۴}

و در بحث انواع تسخیر در عالم پس از توضیح تسخیر بالرضا: که هستی بالاتر هستی پایین تر را تسخیر می کند به شرح: تسخیر بوسه می پردازد و می گوید: تسخیر دیگری است که بر حسب ترتیب صعودی رخ می دهد یعنی هستی پایین تر را بالاتر از تسخیر می سازد. مانند رعایا که پادشاه را اوادار می کنند که از مال و جان آنها محافظت نمایند و یا دشمنان آنان بچنگد. سپس می گوید: همان گونه که عالم در تسخیر حق است. نیز حق در تسخیر عالم است. چون حق با محدود شدن به صورت های متعدد و بر حسب ظرفیت موجودات خود را متجلی می گرداند. یعنی اعیان نایبه هنگامی که بخوانند به صورت موجودات فعلی شده اطاعت کنند. یعنی برابر ظرفیت و استعداد هر شی و نحی نمایند. زیرا تجلی بر حسب ظرفیت محل، تنوع می یابد. هنگامی که از جنید درباره معرفت به خدا و عارف پرسیدند. گفت «تو یک آب همان رنگ طرف آب است»، یعنی حق دارای صورت خاصی نیست که ما آن را صورت حق بنامیم، بلکه حق در صورتهای «قوالب» تجلی می کند که همان تسخیر از سوی مخلوقات است. ابن عربی می گوید: هر کس نمی تواند این مسأله را به این گونه فهم کند.^{۴۵}

باز در تائول آیه: «اولو انهم اقوامو التورات والانجیل و ما از اول این رهیب لاکلوان فهمیم و من تحت ارجلهم منهم امة مقصد و کثیر منهم ساء ماعلمون» علوم را به دو دسته موهومی و کسبی تقسیم می کند. و راسخان در علم را کسانی می داند که خداوند به آنان علم داده که الفاظ مکتوب و وحی ملفوظ را می توانند به معنای حقیقی آنان بازگردانند. راسخان در علم، تفکر خود را در تفسیر و تائول آیات دخالت نمی دهند. زیرا فکر و عقل بشری در ذات خود میرا از خط نیست. و در تائول بخش پایانی آیه «و کثیر منهم ساء ماعلمون»



می گوید:

یکی از نتایج منفی تأویل ابن است که موجب تضعیف ایمان می شود. زیرا درجات قرب نسبت به خداوند از طریق معرفت شارع که بعنوان سنگی خنده است، مشخص می شود. خداوند فرمان داده که به محکّمات قرآن و مشابّهات آن ایمان بیاورید. بنابراین باید آنچه را پیامبر آورده است بپذیریم. زیرا اگر از پیش خود به تفسیر سخن او پردازیم مقصود واقعی را دریافته و درجاتی از ایمان را از دست می دهیم و از پاره ای از کلمات محروم می مانیم. هیچگاه نباید دلیل خود را برتر از وحی بدانیم و عقل خود را بر وحی فرآشی حاکم کنیم. زیرا هیچ شخص نمی تواند از محدودیت های عقلی و وجودی خود رهایی یابد. زیرا در آموزش های وحیانی، امور فروعی وجود دارد که قوای عقلانی به تنهایی قادر به درک مستقل آنها نیست. از جمله امور مربوطه به که ذات و حقایق عالی الهی و حقایق عالم غیب که باید به همان نحو که خداوند در کتابش توضیح داده و بر زبان پیامبر جاری ساخته مورد اذعان و ایمان قرار بگیرند. زیرا عقل از پیش خود نمی تواند تها با تکیه به دلایل، آنها را بپذیرد. از همین جاست که در فلسفه و کلام اختلاف و تشتت آراء پیش می آید اما میان پیامبران از آدم (ع) تا محمد (ص) دربار خدا و صفات او اختلافی وجود ندارد.

ابن عربی تفسیر را در مورد متون می داند که معنای آنها روشن نیست و باید از آنها پاره برداری کرد. به نظری، «اعتبار» که از عبور و عبرت مشتق است با تفسیر فرق دارد. «تعبیر» یعنی گذشتن از معنی ظاهری و رفتن به معنای باطنی و البته با حفظ ظاهر و به قول ویلیام چیتیک اعتبار با تأویل فلاسفه
ابن عربی تفسیر را در مورد متون می داند که معنای آنها روشن نیست و باید از آنها پاره برداری کرد. به نظری، «اعتبار» که از عبور و عبرت مشتق است با تفسیر فرق دارد. «تعبیر» یعنی گذشتن از معنی ظاهری و رفتن به معنای باطنی و البته با حفظ ظاهر و به قول ویلیام چیتیک اعتبار با تأویل فلاسفه
و مکلمان نیز فرق می کند. چرا که اهل الله ظاهر را حفظ می کنند تا آن را «بینه قرار داده و با عبور از آن به باطن برسند. لیکن «صحاب عقل» ظاهر را برمی گردانند برای آن، معنای دیگری به عنوان باطن دست و پا کنند.^{۲۵} به قول هانری کرین برخی از محققان سعی کرده اند که ابن عربی را در زمره کسانی قرار دهند که برداشتی رمزی و سمبلیک از قرآن دارند و این برداشت را «تأویل» نامیده اند. بر برخی نیز تأویل را به معنای بازگشتن به اول دانسته اند و در بحث های وحدت و جود بین تأویل و اول همان رابطه ای را برقرار می دانند که بین توحید و واحد، لذا معتقدند که تأویل نزد ابن عربی برگرداندن امور به خدا (اول) است. اما در اکثر موارد تأویل نزد ابن عربی بیشتر معنایی منفی دارد. چرا که اصطلاح تأویل را بیشتر فلاسفه و متکلمان به کار می برند. او می گوید: آنان وقتی که ظاهر قرآن را با عقول خود ناسازگار می یابند، ظاهر را از ظهورش برگردانده تأویل می کنند. فریبه صافه نیز نزد آنان همان عقول ناقص خودشان است. بعضی از تأویلهای آنان از معنای ظاهر بسیار فاصله می گیرد.

ابن عربی آنان را «اهل تأویل» خوانده نگوشت می کند. بنابراین علی رغم اینکه ابن عربی به فهم من تأویل معروف شده است، لیکن هیچ کس به اندازه وی در شرح و بیان قرآن و سنت پاینده متون نیست.^{۲۶}

در خصوص فهم قرآن، ابن عربی معتقد است که فهم قرآن خود در نتیجه «الهام» حاصل می آید. الهامی که خداوند بر قلوب محبین خود القاء فرماید و این عطیه ای است که از عقل و فکر نیز کردن و در الفاظ و عبارات غور و مداقه کردن بدمت نیاید. با این الهام است که مفسر تفهیمی تازه از قرآن پیدا می کند. او در این باره می گوید: همانطور که تنزیل اصل قرآن بر انبیاء از جانب خداوند بوده است، تنزیل فهم آن بر قلوب مؤمنان نیز از ناحیه حضرت حق صورت می پذیرد.^{۲۷}

یکی از خصایص فکری ابن عربی استفاده از عقل نورانی شده با کشف و اشراق است که از آن در تفسیر آیات و احادیث استفاده وافری می برد و در تفسیر و حتی تأویل آیات برای بیان دیدگاه های خود حداکثر استفاده را نموده است.^{۲۸} اما علیرغم توجه خاصی که به عقل نورانی در تأویل دارد می گوید: «اگر به صورت نادر حکمی پیدا شود که توسط عقل، حکمت احکام الهی را مانند انبیا دریافت نماید، و به تبع آن مثلاً تشبیه و یا تزوییه و نیز مطابقت تشبیه و تزوییه انبیا الهی از ذات خداوند باشد، این از قدرت عقل نیست، بلکه از قبض و بخشش الهی است که به او اضافه شده است.»^{۲۹} پس می بینیم علیرغم اهمیت که به عقل می دهد او مانند فیلسوفان مشائی فلاسفه را تا حد پیامبران بالا نمی برد زیرا فلاسفه معتقدند که فیلسوف با رسیدن به مرتبه عقل مستفاد، حقایق ربی، و واسطه از عقل فسان دریافت می کند و عقل فعال همان منبعی است که از آنجا حقایق به پیامبران نیز وحی می شود. اگر چنین است پس فیلسوف همان پیامبران و پیامبر همان فیلسوف تفاوت فقط در مجرای وصول به حقایق است. فیلسوف از طریق تعقل و پیامبر بدون طی طریق تعقل، از راه تخیل، حقایق را از روح القدس دریافت می کند.^{۳۰}

پس می بینیم که ابن عربی و مفسرین اسلامی با استفاده از تفسیر و تأویل نمی خواهند مانند بشر غربی نباش پیامبران را بر تن نمایند و معرفت بشری را به جای معرفت الهی نشانند و دین را از مرتبه خود فرود آورده و در شمار علوم بشری و در عرض آنها قرار دهند.^{۳۱}

پی نوشت:

۱. مسئله چیست، دکتر نصرالله حکمت، ص ۱۴۰
۲. هرمنوتیک، کتاب و سنت، مجتهد شبستری، ص ۳۳
۳. صراط های مستقیم، دکتر سروش، صص ۱۹۰، ۵
۴. محیط الاعظم، سید حیدر آملی، ج ۱، صص ۲۰۶، ۲۲۷
۵. کنز العمال، ج ۸، ص ۵۵۰
۶. مفاتیح الغیب، ملاصدرا، ص ۳۹
۷. تمهید القواعد، صان الدین ابن ترکه، جلال الدین آشتیانی، ص ۱۳۸
۸. شرح نقش الفصوص، محیی الدین ابن عربی، دکتر عبدالرضا مظاهری به نقل از مثنوی، ص ۳۶۲
۹. مبانی عرفان نظری، دکتر سعید رحیمیان، ص ۳۲۵
۱۰. شرح نقش الفصوص، محیی الدین ابن عربی، دکتر عبدالرضا مظاهری، ص ۳۶۴
۱۱. عیاشی، ابوالنصر محمد بن مسعود بن عباسی، تفسیر عیاشی، ص ۷۱
۱۲. پژوهش دینی، شماره ۱۰، ص ۱۲۵. مقاله دکتر محمدتقی دپاری بیدگلی.
۱۳. پژوهش دینی، شماره ۴، ص ۷۱۵. مقاله بررسی محکم و مشابه در قرآن، دکتر صدیقی

میرشمسی به نقل از الانغان، ص ۵۳۱۲

۱۴. همان به نقل از التمهید فی علوم القرآن، محمد هادی معرفت، ص ۹۱۳
۱۵. راغب صفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، مداخل اول
۱۶. پژوهش دینی، شماره ۲، مقاله تفسیر و تأویل، دکتر عباس همنی، ص ۹۸
۱۷. هرمنوتیک، سنت و کتاب، مجتهد شبستری، ص ۳۵
۱۸. پژوهش دینی، شماره ۲، مقاله تفسیر و تأویل، دکتر عباس همنی، ص ۹۸
۱۹. هرمنوتیک، سنت و کتاب، مجتهد شبستری، ص ۳۶
۲۰. پژوهش دینی، شماره ۲، دکتر همامی، ص ۹۸
۲۱. همان، صص ۹۹۱، ۹
۲۲. پژوهش دینی، شماره ۱۰، مقاله دکتر محمد تقی دپاری بیدگلی
۲۳. مقالات و بررسیه، زمستان ۱۳۷۹، تأویل در دستگاه معرفتی صدرالمطلبین، ابوالفضل کیا شمشکی، ص ۲۰۵
۲۴. همان، ص ۲۰۸
۲۵. جامع الاسرار، سید حیدر آملی، ص ۵۳۰
۲۶. همان، ص ۵۳۱
۲۷. هرمنوتیک، محمد رضا ریخته گران، ص ۲۶۷
۲۸. همان، ص ۲۷۳
۲۹. هرمنوتیک، محمد رضا ریخته گران، صص ۱۷، ۱۸
۳۰. همان، ص ۴۶
۳۱. همان، ص ۴۶
۳۲. همان، ص ۵۲
۳۳. هرمنوتیک، کتاب و سنت، مجتهد شبستری، ص ۱۴
۳۴. همان، ص ۴۷
۳۵. هرمنوتیک، محمد رضا ریخته گران، ص ۲۷۲
۳۶. سکولاریزم و مسیحیت، محمد حسن قدردان فراملکی، صص ۹۲، ۱۱۰
۳۷. کنز ادیان در بوته نقد، حسن کامران، ص ۶۷
۳۸. صراط های مستقیم، دکتر سروش، صص ۱۹۰، ۵
۳۹. وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، قاسم کاکالی، ص ۵۰۸
۴۰. همان، ص ۵۰۹
۴۱. همان، ص ۵۱۱
۴۲. همان به نقل از فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۹۴
۴۳. فصوص الحکم، ابوالعلاء عقیلی، ص ۸۴
۴۴. صوفیسم و تائوئیسم، ایروتنو، ص ۱۹۶، ۲۰۰
۴۵. وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، قاسم کاکالی، ص ۵۱۳
۴۶. همان، ص ۵۱۴
۴۷. شرح فصوص الحکم، خوارزمی، تحقیق حسن زاده آملی
۴۸. صوفیسم و تائوئیسم، ایروتنو، ص ۱۴
۴۹. نقلاً عن الفصوص، عبدالرحمن جامی، ص ۱۳۴
۵۰. تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، دکتر موسی ملای، ص ۸۴
۵۱. مسئله چیست، دکتر نصرالله حکمت، ص ۱۴۰

فهرست منابع

۱. مسئله چیست، دکتر نصرالله حکمت، انتشارات الهام، ۱۳۸۱
۲. هرمنوتیک، کتاب و سنت، دکتر محمد مجتهد شبستری، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵
۳. صراط های مستقیم، دکتر سروش، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۷
۴. تفسیر محیط الاعظم و بحر الاحزم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، با مقدمه و تصحیح، سید محسن موسوی تبریزی، قم، مؤسسه فرهنگی و نشر نورانی، ۱۳۸۰، چاپ سوم.
۵. کنز العمال فی سنن الاقوال و الاعمال، المعنی الیهندی، علاء الدین غنی، منشورات دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۹
۶. مفاتیح الغیب، ملاصدرا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۷. تمهید القواعد، صان الدین ابن ترکه، اصفهانی تصحیح جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، ۱۳۸۱
۸. شرح نقش الفصوص، محیی الدین ابن عربی، دکتر عبدالرضا مظاهری، انتشارات خورشید باران، بهار، ۱۳۸۵
۹. مبانی عرفان نظری، دکتر سعید رحیمیان، انتشارات سمت، ۱۳۸۳
۱۰. تفسیر عیاشی، ابوالنصر محمد بن مسعود بن عباسی، مکه لعلمیه الالامیه، تهران، ۱۳۸۰
۱۱. پژوهش دینی، شماره های ۲ و ۴، قضاة علمی، پژوهشی، زیر نظر انجمن علوم قرآن و حدیث، پاییز ۸۰، بهار ۸۱، تابستان ۱۳۸۴
۱۲. مفردات الفاظ قرآن، راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، دفتر نشر کتاب، قم.
۱۳. التمهید فی علوم القرآن، محمد هادی معرفت، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول
۱۴. مقالات و بررسیه، زمستان ۱۳۷۹
۱۵. جامع الاسرار و منبع الانوار، سید حیدر آملی، تصحیح و مقدمه هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی ترجمه سید جواد طباطبائی، شرکت عمومی فرهنگی، ۱۳۶۸
۱۶. هرمنوتیک، محمد رضا ریخته گران، نشر کنگره، بهار، ۱۳۷۸
۱۷. سکولاریزم و مسیحیت، محمد حسن قدردان فراملکی، حوزه علمیه قم، سال ۱۳۷۹
۱۸. کنز ادیان در بوته نقد، حسن کامران، نشر معارف، ۱۳۸۲
۱۹. وحدت وجود به روایت ابن عربی و ماستر اکهارت، قاسم کاکالی، انتشارات هرمس، ۱۳۸۲
۲۰. فتوحات، محیی الدین ابن عربی، قاهره، ۱۳۳۹
۲۱. شرح فصوص الحکم، محیی الدین ابن عربی، ابوالعلاء عقیلی، دارالکتب العربی، بیروت، بی تا
۲۲. صوفیسم و تائوئیسم، ایروتنو، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه، ۱۳۷۹
۲۳. نقد لفظی، عبدالرحمن جامی، با مقدمه و تعقیقات و بیام چیتیک، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۹۸ قمی.
۲۴. تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، دکتر موسی ملای، انتشارات طه، زمستان ۱۳۸۴
۲۵. محیی الدین ابن عربی چه بر چه بر جسته عرفان اسلامی، دکتر محسن جهانگیری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵
۲۶. شرح فصوص الحکم، حسین خوارزمی، تحقیق حسن زاده آملی، انتشارات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹
۲۷. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، به کوشش صفوان عدلان داوودی، چاپ اول، بیروت، دمشق، ۱۴۱۲ هجری قمری