

## **Semantic Hermeneutics in Ibn-Arabi's Theosophy (through its Anthropological Relations)**

N. Ahl-Sarmadi

### **Abstract**

The present study aimed to highlight anthropological relations in the semantic hermeneutics. In so doing, semantic hermeneutics is initially defined and the semantic relationship between hermeneutics, interpretation and exegesis is clarified via general and specific definition of interpretation. The paper then discusses positive and negative views of Ibn Arabi on hermeneutics and clarifies personal qualities necessary for hermeneutics. According to Ibn Arabi, hermeneutics is an ontological term about the correspondence of which three books of generation, compilation and the book of soul could be investigated. In other words, all three books manifest the Divine Presence and he is the one who is the interpretation and truth of all three manifestations. Faith, piety and observing the divine law along with perceptiveness, divine sagacity and liberty are the main qualities of an interpreter. The knowledge of a man of hermeneutics is the true faith type and this is another proof for the fact that hermeneutics is not an acquisitive or theoretical science but is in the category of presence and discovery. The emphasis this great mystic had on acquisition of existential qualifications in an interpreter demonstrates his anthropological view on hermeneutics. The present paper concludes that practical philosophy and endeavor are two positive and negative approaches Ibn Arabi had toward dominant hermeneutics.

### **Keywords**

Ibn Arabi; Hermeneutics; Perceptiveness; Anthropology; the Divine Presence

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال یازدهم، شماره سوم، پیاپی ۳۴، پاییز ۱۳۹۶ صص ۹۶-۷۷

## معناشناسی تأویل در عرفان ابن عربی (باتوجه به مناسبت‌های انسان‌شناسانه آن)

نفیسه اهل سرمدی\*

### چکیده

هدف این پژوهش برجسته‌کردن مناسبت‌های انسان‌شناسی در حوزه معناشناسی تأویل است. برای این منظور، نگارنده ابتدا معناشناسی تأویل را بررسی می‌کند و افزون بر اشاره به دو معنای عام و خاص تعبیر، از ارتباط معنایی تأویل و تعبیر و تفسیر سخن می‌گوید. شرح نگاه مثبت و منفی ابن عربی به تأویل و تبیین ویژگی‌های فردی لازم برای تأویل، از بحث‌های دیگر این پژوهش است. تأویل در باور ابن عربی کلیدواژه‌ای هستی‌شناسانه است. باتوجه به مبانی او، درباره تناظر تأویل در سه کتاب تکوین و تدوین و نفس می‌توان سخن گفت. هر سه کتاب، تجلی حضرت حق است و حق، تأویل و حقیقت هر سه ظهور است. ایمان و تقوی و عمل به شریعت همچنین بصیرت و فراست الهی و آزادگی، از ویژگی‌های اصلی تأویل‌کننده است. علم صاحبان تأویل از نوع حقایقین است و این خود نشان‌دهنده آن است که تأویل، علمی نظری و اکتسابی نیست؛ بلکه مبحثی از باب حضور و یافتن است. تأکید این عارف بزرگ بر به دست آوردن ویژگی‌هایی وجودی برای تأویل‌کننده، از نگاه انسان‌شناسانه او به تأویل خبر می‌دهد. نگارنده در هر دو رویکرد ایجابی و سلبی ابن عربی به تأویل، حکمت عملی و توجه به عمل را چیره می‌بیند.

### واژه‌های کلیدی

ابن عربی؛ تأویل؛ بصیرت؛ انسان‌شناسی؛ حضرت حق

---

\* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران sarmadi.na58@gmail.com

## ۱- مقدمه

سنت تأویل، تاریخی به درازای تاریخ اندیشه و فکر بشریت دارد. متن مقدس نزد یهود، معنایی باطنی داشت. در آیین‌های یونانی وقتی از تعالیم ظاهری (exoteric) و باطنی (esoteric) سخن به میان می‌آید، باب تأویل گشوده می‌شود. «همچنین سوفیست‌ها به ویژه آناکساگوراس با سنت تأویل اشعار هومر که بیشتر رواج داشت، آشنا بودند و آن را شرح و بسط می‌دادند» (حاج ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۴). در فضای ادیان ابراهیمی نیز شاید بتوان فیلون را جزو نخستین متکلمان در تفکر دینی به شمار آورد که به حوزه تأویل وارد می‌شود (ر.ک: همان: ۴). در سنت اسلامی بی‌شک ابن عربی نخستین کسی نیست که با روش تأویل به متون مقدس روی آورد. پیش از او اندیشمندان دیگری از گروه‌های مختلف مانند فلاسفه، متکلمان، اسماعیلیان، صاحبان رسایل اخوان‌الصفاء، اهل حدیث، اصولیین و... هریک به شیوه‌ای به فضای تأویل متن وارد شده بودند. در میان متصوفه نیز کسانی مانند جنید، غزالی، ابوطالب مکی، قشیری، به تفسیر باطنی قرآن پرداخته‌اند.

در نگاه عارفان و از جمله ابن عربی حضرت حق، متکلم و همه موجودات، کلام و کتاب الهی هستند. در این نگاه از کتاب‌های تکوین (آفرینش)، تدوین (متن و حیانی) و نفس (انسان) می‌توان یاد کرد. حضرت حق با حفظ وحدت حقیقی‌اش در هر سه کتاب تجلی کرده است. تجلی خدا در کتاب تکوین و آفرینش گسترده است؛ اما در قرآن و انسان کامل به‌طور جامع و فشرده است؛ به‌طوری‌که در باور ابن عربی انسان نسخه جامع هستی است (ابن عربی، ۱۴۲۴: ۳۶). جالب اینکه همین تعبیر درباره قرآن وجود دارد: «فأنه ما سمی قرآنا إلا لحقیقه الجمعیه التی فیه» (محمودالغراب، ۱۹۸۹، ج ۱: ۸).

بنابراین به‌سادگی از تناظر این سه کتاب می‌توان سخن گفت. انسان، محور اصلی در عرفان ابن عربی است. فصوص‌الحکم به خوبی گواه این ادعاست؛ زیرا از یک سو چکیده و خلاصه همه آثار اوست و از سوی دیگر همه این کتاب درباره انسان کامل است که در تجلیات مختلف نوحی، موسوی، عیسوی... و محمدی آشکار می‌شود؛ او کامل‌ترین کلمات خداوندی و اشرف موجودات است: «الذی جعل الانسان الكامل اشرف الموجودات و اتمّ الکلمات المحدثات» (همان: ۷) و همان کسی است که تنها با وجود او عالم، مظهر حضرت حق خواهد بود.

نگارنده بر این باور است که ابن عربی به بحث تأویل از دریچه انسان می‌نگرد؛ به‌طوری‌که

مباحث تأویل‌شناسی او چهره‌ای انسان‌شناسانه دارد. این بینش در حوزه‌های مختلف تأویل مانند معناشناسی، روش‌شناسی و نیز قواعد و اصول و مبانی آن چیره است. این پژوهش می‌کوشد در زمینه معناشناسی تأویل، این مناسبت‌های انسان‌شناسی را برجسته کند.

## ۲- تأویل در معنای لغوی و اصطلاحی

تأویل از جمله واژه‌هایی است که در حوزه‌های مختلف معرفتی مانند فلسفه، کلام، تفسیر، علوم قرآنی، فقه، اصول و... راه یافته است. تأویل از ریشه «أول» است. در تهذیب‌اللغه دو معنای رجوع و تأدیب کردن (سیاست‌کردن) برای آن بیان شده است (ازهری، ۱۹۶۴، ج ۱۵: ۴۳۷). ابن فارس افزون بر ارجاع و بازگشت با استناد به آیات قرآن، دو معنای ابتدای امر و عاقبت و سرانجام کار را نیز برای این واژه برمی‌شمرد (ابن فارس، ۱۴۱۱: ذیل ماده أول). در متون لغت در مجموع چهار معنا برای تأویل ارائه شده است که مشهورترین آنها عبارت است از: مرجع و عاقبت، سیاست‌کردن، تفسیر و تدبیر.

شاید در این سه معنا، وجه جامعی وجود داشته باشد؛ یعنی معنای دوم و سوم در راستای معنای اول دانسته شود (شاکر، ۱۳۸۱: ۲۷). اصل در معنای تأویل، رجوع است که یا به اعتبار تقدم و سرآغاز بودن و یا پایانی و سرانجام بودن و یا حقیقت و مرادبودن است (همان: ۲۸). تأویل در اصطلاح، مقابل تفسیر قرار می‌گیرد. بحث‌های بسیاری درباره ارتباط این دو اصطلاح با یکدیگر مطرح می‌شود. برخی آنها را مترادف می‌دانند و برخی نیز از عموم و خصوص و تباین آنها سخن گفته‌اند (برای آگاهی بیشتر: ر.ک: همان: ۲۹-۳۳؛ ابوزید، ۲۰۰۷: ۱۱۶-۱۱۷).

## ۳- کاربردهای تأویل در باور ابن عربی

تأویل نزد ابن عربی مفهومی است که جایگاه هستی‌شناسی ویژه‌ای دارد. او تأویل را فقط روشی برای فهم متن مقدس نمی‌داند. از نظر او هر واقعیتی (عینی، ملفوظ، مکتوب) باید تأویل شود و به اصل خود بازگردد؛ بنابراین تأویل نزد ابن عربی نوعی روش برای شناخت حقیقت است. این موضوع در نگاه او به هستی ریشه دارد. نزد او حضرت حق، از ازل تا ابد در حال تجلی است و همه ماسوا تجلیات و ظهورهای آن وجود واحدند. این کثرات، نتیجه تخیل ازلی حضرت حق اند.

در نظر ابن عربی عالم، خیال است و به تأویل و تعبیر نیاز دارد (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۵۷۱). او بر این باور است که باید از ظاهر عالم فراتر رفت و باطن آن را دید. کرین معتقد است «باید دلیل نهایی این را که چرا عالم خیال است و همانند رویاها نیازمند تأویل است، در خلق جدید که به ادراک حواس در نمی‌آید جستجو کرد» (کرین، ۱۳۸۴: ۳۱۱).

ابن عربی به پیروی از قرآن، واژه تأویل را بسیار به کار می‌برد که مهم‌ترین آنها در ادامه بیان می‌شود.

### ۱-۳ تعبیر رؤیا

ابن عربی گاهی تأویل را همسو با قرآن به معنای تعبیر و درباره رویا به کار می‌برد (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۷: ۴۳۷). در این عبارات، تعبیر خواب با اصطلاح «تأویل رویا» بیان می‌شود (همان).

### ۲-۳ بازگشت به حقیقت و اول هر چیز

بازگشت به حقیقت و اول هر چیز، گسترده‌ترین کاربرد معنای تأویل است. در این معنا در رویارویی با همه اشیاء پیرامون، تأویل لازم است. ابن عربی در این کاربرد همواره اصطلاح «مآل اشیا» و «مصادر آنها» را استفاده می‌کند (همان، ج ۶: ۴۴۵). این معنای تأویل با نظریه وحدت وجود به‌خوبی تبیین می‌شود. در این معنا همه واقعیات تأویل دارند و تأویل آنها خداوند است.

### ۳-۳ باطن قرآن

ابن عربی مانند بسیاری دیگر بر این باور است که حضرت حق با همه اسما و صفاتش در کلام خود تجلی کرده است (محمودالغراب، ۱۹۸۹، ج ۱: ۸). از اسما او «الظاهر» و «الباطن» است و به همین سبب قرآن نیز ظاهر و باطن دارد. ابن عربی معتقد است هر آیه‌ای دو بعد دارد؛ بعدی در ظاهر و برون و بعدی در باطن و درون. او از آیه «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت: ۵۳) همین حقیقت را برداشت می‌کند. وجه آفاقی آیه را به ظاهر و بیرون آن و وجه انفسی آن را به درون و باطن آیه مربوط می‌داند. او وجه درونی آیات را اشارت می‌نامد (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۶۳۰) و تأویل را اشارت‌های قرآن به شمار می‌آورد (همان: ۶۲۹ و ۶۳۱)؛ یعنی او اصطلاح اشارت را هم برای تأویل و هم برای معانی باطنی قرآن به کار می‌برد؛ بنابراین یکی از معانی تأویل، باطن قرآن است که درباره همه آیات قرآن به کار می‌رود. تأویل دلالت محدودتری نیز دارد که در ادامه بیان می‌شود (باطن آیات متشابه).

## ۳-۴ باطن آیات متشابه

این معنا خاص تر از معنای پیشین است و درباره آیات متشابه قرآن به کار می‌رود. «و التأویل هو ما يؤول الیه حکم هذ المتشابه» (همان، ج ۶: ۴۴۵)؛ اما در محکّمات تأویل وجود ندارد: «و المحکم الذی لا اشکال فیہ و لا التأویل» (همان، ج ۴: ۴۲۷).

## ۴- تأویل، تفسیر، تعبیر

ابن عربی در موارد اندکی تأویل و تفسیر و تعبیر را مترادف یکدیگر به کار می‌برد و به اختلاف بین آنها توجه ندارد؛ برای نمونه عبارتی در کتاب الاسفار وجود دارد که ابن عربی این سه واژه را کنار یکدیگر و بدون توجه به تفاوت معنایی آنها به کار برده است: «سمی تأویل الرویا عباره لانّ المفسر یعبر منها الی ما جائت له» (ابن عربی، ۱۹۴۸ الف: ۳۸). ابن عربی در این عبارت، تأویل را همان تعبیر و صاحب آن را مفسر می‌داند. در فتوحات نیز چنین رویکردی دیده می‌شود (همان، ۱۴۲۷، ج ۷: ۴۳۷ و ج ۶: ۲۸۱).

گفتنی است ابن عربی در بحث تأویل واقعیات عینی و حقایق خارجی، تأویل و تعبیر را مترادف یکدیگر و به جای هم به کار می‌برد و در این بخش‌ها از کاربرد واژه تفسیر بیشتر پرهیز می‌کند. واژه تفسیر بیشتر درباره متن نوشتاری به‌ویژه متون مقدس و حیانی استفاده می‌شود.

ابن عربی در بیشتر اوقات تعبیر را غیر از تفسیر و آنها را غیر از تأویل می‌داند؛ برای نمونه در همان الاسفار به این اختلاف اشاره می‌کند و تعبیر آیه را غیر از تفسیر آن می‌داند؛ او تأکید می‌کند مراد از ذکر اسفار انبیا، تفسیر آنها نیست؛ بلکه هدف تعبیر و عبور از این قصه هاست (همان: ۳۹-۴۰). چیتیک معتقد است ابن عربی تفسیر را ویژه متونی می‌داند که معنای آنها روشن نیست و باید از آنها رمزگشایی کرد (کاکائی، ۱۳۸۰: ۸۹). اعتبار مشتق از عبور و عبرت است و با تفسیر متفاوت است. اعتبار به معنی گذر از معنای ظاهری و رسیدن به معنای باطنی است. نکته‌ای که ابن عربی بر آن تأکید می‌کند این است که این عبور با حفظ ظاهر است نه با نفی آن. او بین «عبور بالظاهر» با «عبور من الظاهر» تفاوت می‌گذارد (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۵: ۴۹۲).

ابن عربی تأویل را نیز به اشارات کلام مربوط می‌داند و متفاوت از تفسیر به شمار می‌آورد (همان، ج ۱: ۶۳۰). ابوزید باتکیه بر معنای لغوی، تفسیر را آشکار کردن امر پنهانی می‌داند. از نظر او تفسیر مقدمه برای تأویل است (نصری، ۱۳۸۱: ۲۹۴).

#### ۱-۴ دو معنای تعبیر

ابن عربی دو معنای عام و خاص برای تعبیر در نظر می‌گیرد. برای تبیین این بحث، ذکر مقدمه‌ای لازم است.

ابن عربی می‌گوید تخیل مقدمه هر سخنی است؛ یعنی هر گوینده‌ای ابتدا کلام خود را تخیل کرده و سپس صورتی برای آن ساخته است؛ سپس با آن صورت از معنای منظور عبور می‌کند و گوینده را از این عبور گریزی نیست: «اعلم ان کلّ متلفظ من الناس بحديث فانه لا يتلفظ به حتى يتخيله في نفسه و يقيمه صوره يعبر عنها لا بد له من ذلك» (ابن عربی ۱۴۲۷، ج ۶: ۲۸۱). به قول شبستری در هر تکلمی این عبور انجام گرفته است و حتی در وضع همه واژگان نیز اینچنین است؛ ما تنها با همین الفاظی آشنایی داریم که برای معنای محسوس ایجاد شده‌اند؛ اما به اقتضای جهان‌شناسی خیالی باید به یک زبان‌شناسی خیالی رسید و با تمثیل، این الفاظ را به آن مدلولات و معانی خیالی نزدیک کرد (حکمت: ۲۵۴: ۱۳۸۵).

بنابراین می‌توان گفت در همه آنچه به زبان می‌آید، عبوری از خیال به لفظ انجام شده است؛ پس در هر کلامی تعبیری پنهان است و به قول ابن عربی همان‌گونه که رؤیا تعبیر دارد، هر کلامی نیز تعبیر و تأویل دارد: «كذلك يعبر كلّ كلام و يتاويل» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۶: ۲۸۱).

اینجا یکی از بخش‌هایی است که او تأویل و تعبیر را مترادف به کار می‌برد. این عبور از معنا به لفظ که در هر کلامی وجود دارد، همان معنای عام تعبیر است؛ بنابراین هر کلامی، عبارت است؛ زیرا عبور یادشده در آن رخ داده است. ابن عربی گاهی تعبیر و عبارت را در معنای خاص نیز به کار می‌برد و آن عبور متکلم از نفس خود به نفس شنونده است: «المخبر يعبر بما يتكلم به ای يجوز بما يتكلم به من حضره نفسه الی نفس السامع» (همان: ۲۸۲). ابن عربی این را همان عبور از خیال گوینده به خیال شنونده می‌داند (همان)؛ توضیح اینکه غیر از عبور به معنای عامی که بیان شد، گاهی گوینده با سخنانش موفق می‌شود ذهنیت و تصور خود را به شنونده منتقل کند؛ یعنی با عبور از خیال خود به خیال مخاطب می‌رسد و اینجاست که ابن عربی از تطابق دو خیال سخن می‌گوید: «فقد يطابق خیال السامع مع خیال المتكلم» (همان). اگر چنین تطابقی ایجاد شود عبور و تعبیر در معنای ویژه خود نیز رخ داده است و در این هنگام است که مخاطب به فهم دست می‌یابد؛ یعنی آنگاه که از متکلم، تعبیر و عبارت به معنای ویژه مطرح می‌شود، از مخاطب نیز فهم مطرح

خواهد شد. پس هر لفظ و کلامی، عبارت به معنای عام آن است؛ زیرا گذری از معنا به لفظ دارد؛ اما فقط برخی از کلام‌ها و واژه‌ها، عبارت به معنای ویژه آن هستند؛ زیرا افزون بر عبور یادشده در بالا، متکلم از ذهن خود به ذهن شنونده نیز گذر کرده است. «ثم المحدث عنه قد يحدث عنه بلفظ يطابقه كما هو عليه في نفسه فحينئذ يسمي عبارة و ان لم يطابقه كان لفظا لا عبارة لأنه ما عبر به عن محل الی محله السامع» (همان: ۲۸۲)؛ بنابراین در معنای عام عبارت می‌توان گفت رابطه کلام و عبارت، برابر است؛ یعنی هر کلامی عبارت و هر عبارتی نیز کلام است؛ اما در معنای خاص عبارت باید گفت رابطه کلام و عبارت، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر عبارتی کلام است؛ اما هر کلامی عبارت نیست. فقط وقتی متکلم بتواند از ذهن خود به ذهن مخاطب پل زند و کلامش را به مخاطب بفهماند، کلام را عبارت گویند.

#### ۲-۴ ترادف تعبیر و تأویل در معنای عام

چنانکه بیان شد، در فرهنگ ابن عربی تعبیر، دو معنای عام و خاص دارد؛ در معنای عام، هرچه متکلم بگوید تعبیری از آن چیزی است که در ذهن داشته است و در این معنا هر کلامی تأویل و تعبیر دارد: «فما فی الکون کلام لا يتأول» (همان: ۲۸۱). در معنای خاص، فقط وقتی عبور از نفس گوینده به شنونده ایجاد شود، کلام تعبیر دارد.

درحقیقت ابن عربی می‌گوید هر کلامی تأویل و تعبیر دارد و این دو را مرادف یکدیگر به کار می‌برد. او در همین قسمت از معنای تأویل نیز سخن می‌گوید و آن را همان معنای متصور در ذهن متکلم می‌داند و یا به قول خودش همان مآل حدیث در خیال محدث است و این به‌طور دقیق همان معنای عام تعبیر یا عبارت است (همان)؛ بنابراین تأویل و تعبیر در معنای عامشان با یکدیگر مترادف هستند. آشکار است که معنای خاص تأویل که درباره کلام و حیانی، آن هم متشابهات، به کار می‌رود، در این حکم راه نمی‌یابد. پس همان‌گونه که هر کلامی تعبیر را به معنای خاص آن ندارد، درباره تأویل نیز چنین است؛ یعنی برخی کلام‌ها، تأویل به معنای خاص ندارند؛ از آن جمله می‌توان به نصوص یا محکّمات اشاره کرد که ابن عربی آنها را از داشتن تأویل به دور می‌داند: «فلايدخل التأويل النصوص» (همان، ج ۷: ۴۳۷) و یا «و المحکم الذی لا اشکال فیہ و لا التأویل» (همان، ج ۴: ۴۲۷).



## ۵- بار معنایی مثبت و منفی در تأویل

با پژوهش و دقت در آثار ابن عربی می‌توان دریافت که او برای تأویل دو بار مثبت و منفی معنایی در نظر می‌گیرد که آن را در نکته‌های زیر می‌توان نشان داد.

### ۱-۵ تأویل از باب علم و معرفت و غیر آن

تأویل در آثار ابن عربی گاهی از باب علم و معرفت است و گاهی خیر. ابن عربی با استناد به قرآن کریم، خداوند و راسخون در علم را آگاه به تأویل می‌داند. حقیقت تأویل نزد این گروه است. در فرهنگ این عارف سالک، تنها کسانی که در پیشگاه تربیت و پرورش الهی تعلیم پذیرفته‌اند و دیده بصیرتشان بر دیدار امور بینا شده است، می‌توانند تأویل را دریابند. راسخون در علم نیز این علم را عطا و بخششی از خداوند می‌دانند که ارتباطی با فکر و تلاش عقلی خودشان ندارد (محمودالغراب، ۱۹۸۹، ج ۱: ۴۱۳). اینکه راسخون در علم، عالمان به تأویل هستند، آن هم به تعلیم الهی، نشان دهنده آن است که ابن عربی تأویل را از نوع علم و معرفت می‌داند و این نگاه مثبت او به تأویل است. در مقابل، او گاهی تأویل آیات را وصف کسانی به کار می‌برد که علمی ندارند: «فیتاؤه من لا علم له...» (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۳: ۳۲۹).

ابن عربی در قسمتی از فتوحات پس از بیان بحث تأویل می‌گوید برخی عقلا در تبیین مسائلی که عقل، آنها را ناممکن می‌داند و تأویل‌پذیرند، به تأویل روی می‌آورند و در برخی دیگر که تأویل‌پذیر نیستند، اظهار ناتوانی می‌کنند؛ او هر دو گروه را با یک حکم معرفی می‌کند و معتقد است آنها به جای علم، تنها راه فراری یافته‌اند تا معارف دین را رد نکنند؛ زیرا علمی برای آن به دست نیامده است: «فتضطر [العقول] الی تأویل فی بعضها... و تضطرّ الی التسلیم و العجز فی امور لا تقبل التأویل اصلا...؛ و هذا کله تانیس للنفس لا علم» (همان، ج ۱: ۵۱۲).

### ۲-۵ تأویل گاهی ملازم بصیرت است و گاهی ناسازگار با آن

ابن عربی گاهی اهل کشف و بصیرت را به دور از تأویل می‌داند (همان: ۵۱۳) و گاهی از جایگاهی دیگر تنها اهل بصیرت و کشف را عالم به تأویل معرفی می‌کند. در رویکرد نخست او معتقد است اهل ایمان حقیقی کسانی هستند که به حوزه تأویل وارد نمی‌شوند: «المؤمنون بهم علی بصیره المسلمون، المسلمون الذین لم یدخلو نفوسهم فی تأویل» (همان). سپس این گروه را دو دسته می‌کند. او اهل کشف و بصیرت را در این گروه قرار می‌دهد (همان)؛ آنان کسانی هستند که

با عمل به اصول و فروع وحی الهی، صاحب بصیرت و توجه حق شده‌اند؛ بنابراین اصحاب شهود و بصیرت، مقامشان به دور از تأویل است؛ اما در نگاهی دیگر کشف و بصیرت را هسته مرکزی تأویل می‌داند.

بنابراین تأویل گاهی به کسانی نسبت داده می‌شود که بی بهره از علم هستند و گاهی به کسانی منسوب می‌شود که از بصیرت و بینش بالایی برخوردارند. گفتنی است ابن عربی علم اهل بصیرت را حق‌الیقین می‌داند (همان، ج ۴: ۳۷۴). بر همگان معلوم است که حق‌الیقین افزون‌بر علم‌بودن، بالاترین مرتبه علم به شمار می‌رود و علم‌الیقین و عین‌الیقین را درنوردیده است.

### ۳-۵ گاهی تأویل در تضاد با ایمان است و گاهی از لوازم آن

ابن عربی گاهی تأویل را متضاد با ایمان می‌داند: «المؤمنون... لم یدخلوا نفوسهم فی تأویل» (همان، ج ۱: ۵۱۳)؛ به طوری که می‌گوید اگر اخبار الهی تأویل شوند، ایمان ما به تأویل آنها خواهد بود نه به خود خبر الهی و این خوب نیست: «... فایمانه انما هو بتأویله لا بالخبر» (همان: ۵۱۲). گاهی نیز معتقد است ایمان مؤمن، او را به تأویل هدایت می‌کند: «بعض ارباب النظر من المومنین... بتأویل اضطره الیه ایمانه» (همان).

### ۴-۵ تأویل گاهی ممدوح است و گاهی مذموم

کلام ابن عربی درباره اهل تأویل بسیار گوناگون است؛ او گاهی اهل تأویل را دزدان و راهزنان راه شرع معرفی می‌کند (همان، ج ۷: ۲۹۹) و تأویل را علت محروم‌ماندن بندگان خدا از رحمت بی‌پایانش می‌داند: «ورای الكثير لم یصب هذه الرحمه و عله ذلك انما كان تأویلهم» (همان، ج ۴: ۴۲۴). همچنین می‌گوید خدا با عنوان «ساء ما یعلمون» از اهل تأویل یاد می‌کند؛ یعنی چه بد عمل کرده‌اند. سپس می‌گوید بدتر و بزرگ‌تر از این بدی چیزی وجود ندارد (همان). او این سرزنش را تا جایی ادامه می‌دهد که برای بندگان خدا چیزی را زیان‌بارتر از تأویل نمی‌داند. «فلاشی اضرّ بالعبد من التأویل فی الاشیا» (همان: ۲۹۶).

ابن عربی در نگاهی دیگر، رسیدن به حقایق امور را ویژه اهل تأویل می‌داند؛ زیرا آنها از ظاهر به باطن می‌توانند عبور کنند (ابن عربی، ۱۹۴۸ الف: ۳۸ و ۳۷).

این گوناگونی در عبارت موجب می‌شود خواننده عبارات ابن عربی را در این باره ناسازگار و جمع‌ناشدنی ببیند؛ چنانکه همین پراکندگی و تفاوت‌ها سبب اختلاف دیدگاه شارحان و مفسران

ابن عربی در این باره شده است. نیکلسون و به پیروی او عقیفی، ابن عربی را در تأویل دچار کژروی و افراط می‌دانند (عقیفی، ۱۳۸۰: ۲۶). عقیفی با ذکر چند نمونه از تأویلات ابن عربی، او را در تأویل به خلاف ظاهرگفتن و بازی‌های لفظی متهم می‌کند (همان).

چیتیک گاهی خودش از واژه تأویل در تحلیل سبک گفتمان ابن عربی بهره می‌برد؛ اما گاه نیز نسبت به گفته کربن با دیده تردید می‌نگرد؛ کربن تأویل را از اصول نظام فکری ابن عربی می‌داند (چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۲۶). او معتقد است این سخن کربن برخاسته از توجهی است که او برای انتساب دیدگاه‌های شیعی به ابن عربی دارد (همان). او آثار ابن عربی را از کاربردهای ایجابی نسبت به تأویل خالی می‌داند.

#### ۶- تحلیلی بر سازگاری یا ناسازگاری عبارات ابن عربی در مسئله تأویل

باتوجه به مباحثی که گذشت، در نگاه نخست، عبارات ابن عربی در این باره ناسازگار به نظر می‌رسد؛ اما ارائه نظر نهایی به دقت و کنکاش بیشتری در این باب نیازمند است. برخلاف آنچه چیتیک معتقد است، دقت در عبارات ابن عربی آشکارا کاربردهای ایجابی او را از تأویل نشان می‌دهد. ابن عربی گاهی که البته اندک نیست، با دید منفی یا ملازم با انکار، به تأویل می‌نگرد؛ اما باید باتوجه به عبارت‌های قبل و بعد، مراد حقیقی او را دریافت. افزون بر آنکه روزگاری را که ابن عربی در آن می‌زیسته و تفکر و سخن می‌گفته است، نباید از نظر دور داشت. نگارنده معتقد است شرایط فکری روزگار ابن عربی در فهم دیدگاه او درباره تأویل بسیار راهگشاست. واژه تأویل در معنای لغوی و اصطلاحی اش از واژه‌های به کار رفته در قرآن و سنت است؛ اما با دگرگونی‌ها و تحولاتی که به خود دید بار معنایی منفی یافت. ابن عربی زمانه خود را زمان ظهور اهل بدعت می‌نامد؛ آنانی که خود را اهل فقه و حدیث می‌دانند ولی جز نامی بهره‌ای از آنها ندارند. او با شکوه از زمانه خود، آن را عرصه ظهور اهل ظاهر می‌داند و به این مهم اشاره می‌کند که آنان تأویل را زشت شمرده و هرگونه فرارفتن از ظاهر را سرزنش می‌کنند (محمودالغراب، ۱۹۸۹: ۴۱۴). تأسف بارترا اینکه آنان شیوه خود را برگرفته از کتاب خدا و پیشینیان صالح می‌دانند؛ اما گمراه و گمراه‌کننده‌اند (همان).

ابوزید معتقد است اصطلاح تأویل در پرتو عملیات و رشد و تکامل اجتماعی و جنگ‌های جهان‌بینانه که همیشه همراه این رشد و تکامل است، معنایی ناپسند یافت (ابوزید، ۱۳۸۵: ۲۶۱).

زبان‌شناسان و فیلسوفان زبان معتقدند در فهم معنای متن غیر از معنای واژگان و ساختار دستوری جملات، مسئله بافت نیز اهمیت دارد. آستین در نظریه فعل‌گفتاری بر این نکته تأکید دارد که معنی باید در شرایط کاربردی آن بررسی شود. شرایط محیطی حاکم بر گوینده و شنونده که در اصطلاح، بافت حاکم بر متن نامیده می‌شود، در معنادهی آن مؤثر است (نصری، ۱۳۸۱: ۴۳).

بنابراین به روایت خود ابن عربی در روزگار او تأویل، بار واژگانی مثبتی نداشته است؛ در نتیجه در چنین دورانی، او نباید و نمی‌توانست کاملاً جانبدارانه از تأویل سخن گوید. او با توانایی بی‌ماندش به تحلیل و ژرف‌نگری در بحث تأویل می‌پردازد و تأویل درست را از نادرست بازمی‌شناسد؛ اصول تأویل صحیح را تبیین می‌کند و میزان دخالت عقل و نقل و شهود را در آن بازمی‌نماید؛ از شرایط آن سخن می‌گوید و سرانجام خود به تأویل می‌پردازد و از تأویل آیات و روایات می‌پرسد (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۲۶۸) و البته این نکته‌ها را باید با ژرف‌نگری در آثارش به دست آورد. در واقع این مطالب در آثار او، ترتیب‌یافته و یک‌پارچه نیست.

تأویل در باور ابن عربی از شرایط و لوازم اصول و مبانی ای برخوردار است که بدون آنها، تأویل انجام‌شده پذیرفتنی نیست؛ در این هنگام است که تأویل نزد ابن عربی معنایی منفی می‌یابد؛ این نوع تأویل سرزنش می‌شود؛ زیرا با ایمان پیوندی ندارد و حتی برای ایمان شخص زبان‌بار است؛ این تأویل، جاهلانه است و نشانی از معرفت ندارد؛ اما تأویل همراه با شرایط که اهلش آن را انجام داده باشند، تأویلی مثبت است؛ این نوع تأویل از علم و معرفت نشان دارد و این راسخون در علم اند که عالم به آن هستند؛ این نوع تأویل مخالف ایمان نیست؛ حتی ایمان شخص او را به تأویل می‌کشاند. همان‌گونه که بیان شد در این پژوهش تنها بر شرایطی بسنده می‌شود که ابن عربی برای شخص تأویل‌کننده لازم می‌داند تا با در نظر گرفتن این شرایط تأویل مثبت از منفی شناخته شود.

#### ۱-۶ پیش‌فرض‌های لازم برای تأویل‌کننده نزد ابن عربی

ابن عربی به هرکسی اجازه تأویل نمی‌دهد. او عوام را از فهم تأویل ناتوان می‌داند (همان، ج ۱: ۱۶۹) و حتی بسیاری از علما و اصحاب نظر را نیز از این مسیر بازمی‌دارد و تأویل آنان را جاهلانه معرفی می‌کند (همان: ۴۴۵).

نکته مهم اینکه او در بیان شرایط لازم برای تأویل بیش از هر چیز به ویژگی‌های انسان‌شناسی تأویل‌کننده تکیه می‌کند و این نشانه اهمیت انسان‌شناسی در عرفان اوست. در نظر او کسی می‌تواند به تأویل امور و نیز تأویل متن و حیانی راه یابد که ویژگی‌های زیر را داشته باشد:

### الف) صاحب‌عین‌البصیره باشد

بصیرت یکی از کلیدواژه‌های مهم ابن‌عربی در بحث تأویل است. جستجوی نگارنده نشان می‌دهد در بسیاری از قسمت‌ها که ابن‌عربی از تأویل سخن می‌گوید، بصیرت نیز مطرح شده و از عین‌البصیره سخن رفته است (ر.ک: همان، ج ۴: ۲۹۶ و ۳۷۴). عالم ظاهر و شهادت با چشم ظاهری (بصر) و عالم باطن و غیب با چشم بصیرت دیده می‌شود. برای چشم بصر، حجاب و موانعی هست که با وجود آنها دیدن ممکن نیست؛ غلبه گناه و شهوات و در نگاه عالی تر توجه به غیرحق نیز حجاب و موانع بصیرت هستند که بین ملکوت و عین‌البصیره قرار گرفته اند و مانع شهود می‌شوند (همان، ج ۳: ۴۳۵).

ابن‌عربی در بسیاری اوقات سخن از تأویل را با استناد به آیه «یدعو الی الله علی بصیره انا و من اتبعنی» همراه می‌کند و بر اهمیت بصیرت تأکید می‌کند (ر.ک: همان، ج ۴: ۲۹۶). او با استناد به همین آیه، انبیا و اولیا را مصداق کامل بصیر می‌داند (همان). تأویل بی بهره از بصیرت یکی از انواع تأویل است که ابن‌عربی آن را سرزنش می‌کند و چیزی را برای بنده، زیان‌بارتر از این نوع تأویل نمی‌داند (همان: ۲۹۶).

او در جای دیگر به ویژگی مهمی از اهل بصیرت اشاره می‌کند که با بحث کنونی ارتباط دارد و آن این است که صاحبان بصیرت می‌توانند خاطر شیطانی را از خاطر ربانی و الهی تشخیص دهند (همان، ج ۱: ۶۳۷). این، علت تأکید ابن‌عربی بر اختصاص یافتن فهم تأویل به صاحب بصیرت است (همان). ابن‌عربی به این سخنان بسنده نکرده است و در معرفی اصحاب بصیرت ویژگی‌های دیگری نیز بیان می‌کند.

### ب) اهل ایمان و تقوی و عمل به شریعت باشد

ابن‌عربی فهم تأویل را فقط ویژه خدا و کسانی می‌داند که پروردگار این علم را به آنها داده است؛ بنابراین ایمان به خدا و عمل به دستورات وحی، از بایدهای این مسیر است که ابن‌عربی به بیان‌های مختلف بر آن تأکید می‌کند (ر.ک: همان، ج ۶: ۳۹۹ و ج ۳: ۴۳۵ و ۴۲۶). او برای انسانی که خواهان بصیرت است راهکار عملی ارائه می‌کند. در نظر او چنین انسانی باید به آینه قلبش توجه کند؛ آن را از زنگار کدورت‌ها پاک کند و با ذکر و تلاوت آیات و حیانی روشنی بخشد تا شاید بهره‌ای از نور بصیرت نصیب او شود: «فاذا عمد الانسان الی مرآه قلبه و جلاها بالذکر و تلاوه القرآن فحصل له من ذلک نور» (همان، ج ۳: ۴۳۵).

### ج) جامع عقل و ایمان باشد

ابن عربی از حضور دوگانه عقل و ایمان در صاحب بصیرت سخن می‌گوید (همان، ج ۵: ۱۱۰) و در برابر دیدگاه بیگانه‌بودن عقل در وادی عرفان می‌ایستد. در نظر او اهل ایمانی که از عقل بهره ندارند، خود را برای دریافت علم لدنی از پیشگاه حق آماده نمی‌کنند و به یک دینداری سطحی و ساده بسنده خواهند کرد و این گروه اگرچه اهل سلامت هستند، برای تأویل انتخاب مناسبی نیستند (همان، ج ۶: ۳۳۹). او همراهی با عقل را در این مسیر لازم می‌داند و ویژگی‌های چنین عقلی را تبیین می‌کند؛ این، عقلی است که محدودیت خود را پذیرفته و مرز خود را می‌شناسد؛ صاحب خود را به تسلیم و فرمانبرداری در برابر حضرت حق دعوت می‌کند؛ عقلی که در برابر آن غنی مطلق، فقیر است و در پیشگاه حضرتش فروتنی می‌کند. این عقل با هوی و هوس در حجاب قرار نگرفته است و معاش دنیوی و برتری طلبی، هدف او نیست. او چنین گروه بهره‌مند از حقیقت عقل و ایمان را که به نور بصیرت روشنی یافته‌اند، صاحب جایگاهی والا و مقامی بلند می‌داند و آرزو می‌کند خدا او را به این گروه پیوند زند: «فتلك العنايه الكبرى و المكانه الزلفی و الطریقه المثلی و السعاده العظمی الحقنا الله بمن هذه صفته» (همان).

ابن عربی تسلیم در برابر حق را وصف عقل می‌داند؛ اما تأکید می‌کند این پیروی، وصف عقلی است که به سبب عوارض بیرونی در حجاب قرار نگرفته باشد؛ یعنی عقلی که از مسیر فطری خود که ایمان به حضرت الله است منحرف نشده باشد؛ چنین عقلی از این مرتبه والا برخوردار خواهد شد.

### د) صاحب فراست الهی باشد

فراست از ویژگی‌هایی است که ابن عربی همراه با بصیرت برای عالمان به تأویل ذکر می‌کند. او فراست را نور عین البصیره می‌داند. نزد او فراست، نوری الهی است که خدا در بصیرت مؤمنین قرار می‌دهد و با آن می‌توانند سرانجام امور را ببینند: «الفراسه الالهیه... هو نور الهی فی عین بصیره المومن یعرف به... ما یوول الیه امره» (همان، ج ۳: ۴۲۵).

او فراست را برای عین البصیره مانند نور برای بصر می‌داند. همان‌گونه که دیدن بصر با نور است، دیدن بصیرت نیز با فراست است. او آشکارا می‌گوید اگر می‌خواهی تأویل امر را بیابی باید فراست ایمانی داشته باشی. ابن عربی این فراست را بخشش الهی می‌داند که بدون توانمندی، بهره کسی نخواهد شد؛ زیرا او برای دریافت آن شرایطی را برمی‌شمرد که تزکیه و تصفیة نفس تا

رسیدن به عالم طهارت از جمله آنهاست: «فاذا صفت نفسه و زکت و لحقت بالعالم المطهر و نظرت بالعين الالهی و سمعت به و تحرکت بقوته عرفت مصادر الامور و... ما تؤول اليه فذلک المعبر عنه بالفراسه الايمانيه و هي موهبه من الله تعالى...» (همان: ۴۲۹).

#### و) علم آنان از نوع حق‌الیقین باشد

ابن عربی علم از نوع حق‌الیقین را نیز ویژگی اهل بصیرت می‌داند (همان، ج ۴: ۳۷۴). به این ترتیب علم صاحبان تأویل، از باب صورت ذهنی، نتیجه فکر و نظر نیست؛ بلکه آنان در مرتبه‌های معرفت تا جایی بالا رفته‌اند که علم‌الیقین و عین‌الیقین را پشت سر گذارده و به حق‌الیقین رسیده‌اند. حق‌الیقین مرتبه‌ای است که عارف با خود حقیقت، رویارویی وجودی می‌یابد؛ یعنی آن را می‌یابد و با آن متحد می‌شود. لطیفه‌ای که در آثار ابن‌عربی وجود دارد این است که او در کلامش فهم تأویل را وجد و صاحب این فهم را واجد می‌نامد (همان: ۳۷۰). وجد و وجود و واجد هم‌ریشه‌اند و این خود نشان می‌دهد که سرانجام امور را باید یافت؛ باید وجدان کرد؛ باید با وجودت، وجودش را بیابی و این بینش ابن‌عربی است.

همبستگی این مطالب با انسان‌شناسی و سلوک آدمی موضوعی نیست که نیازمند توضیح باشد.

#### ه) حر و آزاد باشد

عالم به تأویل باید آزاد باشد. ابن‌عربی آزادی در معنای تمام آن را نابودی صفت عبد به صفت حق می‌داند (همان، ج ۴: ۲۳۸)؛ یعنی شخص افزون‌بر آزادبودن از وابستگی‌های دنیوی، حتی از نفس خود نیز رها باشد و مظهر صفات الهی شود. او در ادامه تعریف حر، آن را به معنای کامل در شخصی تحقق‌پذیر می‌داند که حق، سمع و بصر و... او شده و از غیر خدا رهایی یافته است. جالب این است که در ادامه از تأویل سخن به میان می‌آید. او تأویل فرد نرسیده به این مقام را نادرست می‌داند (همان: ۲۳۹). در عبارتی که گذشت او آشکارا فهم سرانجام امور را به این مقام وابسته می‌داند که شخص با چشم الهی ببیند و با گوش او بشنود و با قوت او حرکت کند و این همان مقامی است که در عرفان آن را قرب نوافل گویند: «فاذا... نظرت بالعين الالهی و سمعت به و تحرکت بقوته عرفت مصادر الامور... و ما تؤول اليه» (همان، ج ۳: ۴۲۹).

#### ی) اهل تأویل مسافر است

نزد این عارف بزرگ مسافر بودن یکی از شرایط لازم برای شخص تأویل‌کننده است. او این

سفر را سفری همراه با فکر و در معقولات تعریف می‌کند: «المسافر: هو الذی سافر بفکره فی المعقولات و هو الاعتبار» (ابن عربی، ۱۹۴۸: ب: ۲). این نشان می‌دهد که در نظر او فکر، مذموم نیست؛ بلکه فقط محدود است و نباید از آن صرف‌نظر کرد؛ اما توقف در آن هم شایسته نیست. باید از فکر و با فکر سفر کرد حتی در خیال نیز نباید ماند؛ زیرا آدمی نزد این عارف بزرگ، با بازایستادن و توقف و ماندن سازگاری ندارد (همان، ۱۴۲۷، ج ۴: ۴۲۵). سکون و ایستایی جز انباشته‌شدن کدورت‌ها بهره‌ دیگری ندارد. ابن عربی از تمثیل زیبایی کمک می‌گیرد و می‌گوید اگر آب راکد و بدون حرکت بماند، کدورت‌ها در او جمع می‌شود و نشاط و حیات آب را به گندیدگی و فساد تبدیل می‌کند؛ انسان نیز با سکون و ایستایی حقیقت خود را دگرگون و وارونه می‌کند.

در نتیجه این سفر است که انسان حقیقت اشیا را می‌تواند ببیند و با آن رویارویی وجودی می‌یابد: «فاذا سافر الانسان... جازه الی عالم الحقایق فرای الاشیا علی ما هی علیه» (ابن عربی، ۱۹۴۸ الف: ۳۸). بسیار آشکار است که چنین امری تنها با بسنده بودن به فکر به دست نمی‌آید و سفر و فرارفتن از فکر از شرایط اصلی آن است. او علم به حقیقت اشیا را (علم موهوب) در مقابل علم اکتسابی به کار می‌برد و صاحبان آن را مصداقی برای «لاکلو من فوقهم» در برابر «لاکلو من تحت ارجلهم» می‌داند (همان: ۳۸).

#### ۱-۱-۶ اوصاف اهل تأویل در نگاهی انسان‌شناسانه

چنانکه بیان شد، تأویل نزد ابن عربی واژه‌ای هستی‌شناسانه است. به این ترتیب که تأویل نزد او گذر از ظاهر و رویارویی با باطن و ملکوت اشیاست و فقط رهیافتی معرفت‌شناسانه برای فهم قرآن نیست. در نگاه گسترده عرفانی او از تناظر سه کتاب تکوین، تدوین و نفس می‌توان سخن گفت. به این ترتیب تأویل، معنایی عام در هر سه حوزه دارد. ویژگی‌هایی که او برای تأویل برمی‌شمرد نشان‌دهنده کاربرد عامی است که برای تأویل دارد. وقتی او به فرد خواهان فهم تأویل، سفر و سلوک را سفارش می‌کند یا آنگاه که در پرتو معنای ویژه‌ای که برای حرّ در نظر می‌گیرد، از آزادبودن طالب تأویل سخن می‌گوید و آنگاه که آشکارا رسیدن به خدا را در گرو تأویل امور می‌داند... همه نشان‌دهنده آن است که تأویل نزد او کاربردی عمومی دارد و آموزه‌ای انسان‌شناسانه است و امری دانستنی نیست؛ بلکه وجودی و شدنی و یافتنی است.

با دقت در آنچه بیان شد می‌توان دانست ابن عربی، وقتی از ویژگی‌های ایجابی لازم برای اهل



تأویل سخن می‌گوید و هم آنگاه که در مقام بیان تأویل منفی است، رویکردی انسان‌شناسانه دارد. انسان در نگاه او جایگاه ویژه‌ای در هستی دارد و به همین سبب او و صفات وجودی‌اش محور بحث تأویل است؛ یعنی تأویل فقط آنگاه حقیقی، بدون هیچ‌گونه خطا و تمام و کمال است که انسان کامل (اهل‌الله) آن را انجام دهد؛ در غیر این صورت به میزان فاصله و دوری صاحب تأویل از انسانیت، تأویل او نیز خطاپذیر و اعتمادناپذیر است.

گفتنی است چون تأویل منفی و ناصحیح، انسان‌بودن انسان را به خطر می‌اندازد، ابن‌عربی آن را نمی‌پذیرد. او آشکارا برخی تأویل‌ها را با ایمان، ناسازگار می‌داند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۵۱۲ و ۵۱۳). همچنین در نظر او هیچ‌کس بدون ایمان به خداوند، از انسانیت بهره‌مند نیست (چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۱۳)؛ بنابراین خسارت تأویل منفی برای شخص تأویلگر و مقلدانش این است که انسان‌بودن آنها را نابود می‌کند و این خود نگاه انسان‌شناسانه این عارف بزرگ را نشان می‌دهد.

ابن‌عربی در آثار خود، اصطلاح علمای رسوم و اهل کسب را بسیار به کار می‌برد و با آنان بیشتر برخوردی منفی دارد. بحث تأویل یکی از این موارد است. گفتنی است نظر منفی ابن‌عربی بیشتر به این سبب است که آنان ادب حضور در پیشگاه پروردگار ندارند و به شریعت عمل نمی‌کنند؛ او تأویل آنان را نیز به همین سبب نادرست می‌داند (ابن‌عربی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۴۲۴). ابن‌عربی علمای رسوم را با صفتی ویژه می‌شناسد و آن این است که آنان دنیا را بر آخرت و خلق را بر حق برگزیده‌اند: «ولکن علما الرسوم لما آثرو الدنيا على الاخر هو آثروا جانب الخلق على جانب الحق...» (همان، ج ۱: ۶۳۰).

بنابراین می‌توان گفت ابن‌عربی علت‌های ناتوانی در فهم تأویل را در عمل انسان جستجو می‌کند. به همین سبب وقتی از فهم تأویل اهل‌الله (راسخون در علم) سخن می‌گوید، بر جنبه عمل در آنان تکیه می‌کند و آنها را کسانی می‌داند که توفیق الهی شامل حالشان شده است و فهم تأویل را از خدا می‌خواهند و بر عبادت و عبودیت او اصرار می‌ورزند (همان: ۴۲۳).

نگارنده از این شیوه بیان، اهمیت حکمت عملی را در بحث تأویل درمی‌یابد و اینکه توجه ابن‌عربی در این بحث بر سلوک و عمل انسان است. انسان پیش از هر چیز و پیش از هر چیز باید خود را با الگوی الهی سازگار کند؛ آنگاه علم خداداده بر او تجلی می‌کند. تأویل از نوع معرفت است؛ ولی برای رسیدن به آن، عمل لازم است. تکیه بر دانش و نظر برای فهم حقیقت کافی نیست. ابن‌عربی

در جای دیگر با بیان روشن تری می گوید اگر می خواهی به فهم اسرار و تأویل کلام دست یابی، نیاز نیست در خود این عبارات فرو روی؛ بلکه لازم است به فرموده حضرت باری عمل کنی؛ به طور خلاصه اگر اراده فهم تأویل داری به عمل پرداز: «فمن اراد ان يعلم ذلك {ای تأویله} فلا یخض فی تلك الاسرار و لیتعمّل فی الطریق الموصله الی الله و هو العمل بما شرع الله» (همان، ج ۶: ۳۹۹).

درواقع جداناپذیری علم به حقیقت و عمل به شریعت از اصول مهم در معرفت شناسی اوست.

آنگاه که ابن عربی بازگشت اشیا را امری یافتنی می داند و از آن با اصطلاح وجد یاد می کند، به زیبایی گویای آن است که این رویارویی حاصل حرکتی در نفس است. به عبارتی انسان آنگاه می تواند تأویل جهان و اشیا و آیات کتاب الهی را دریابد که از تأویل نفس خود آگاه باشد. به بیان بهتر اگر فرد توانست نفس خود را تأویل کند، آنگاه تأویل همه امور را درمی یابد و تأویل نفس، رویارویی حضوری با خویشتن خویش است؛ همان رویارویی که انسان را به خدا می رساند؛ زیرا من عرف نفسه فقد عرف ربه. علت این موضوع در مبانی انسان شناسی ابن عربی نهفته است؛ زیرا انسان و کیهان و قرآن هر سه متناظر یکدیگر و تجلی حضرت حق هستند؛ بنابراین تأویل آنها نیز متناظر با یکدیگر است و بازگشت هر سه یکی است و آن حضرت اول الاولین است.

پس از بیان ویژگی های لازم برای تأویل کننده در نظر ابن عربی، باید گفت او به همین بسنده نمی کند و به شکل مصداقی و مشخص از دارندگان این ویژگی ها سخن می گوید؛ یعنی از افرادی که اجازه تأویل دارند و غیر آنان مجاز به تأویل نیستند.

#### ۶-۲ تأویل اهل الله و تأویل علمای رسوم

ابن عربی بارها با استناد به قرآن تأکید می کند تأویل را فقط خدا می داند و کسانی که خدا این علم را به آنها ارزانی کرده است. او عالمان به تأویل را راسخون در علم می داند (همان، ج ۶: ۳۹۹). او در یک تقسیم بندی تأویل را برپایه صاحب آن به تأویل اهل الله و تأویل علمای رسوم تقسیم می کند. ابن عربی بیشتر این دو گروه را مقابل یکدیگر قرار می دهد و نسبت آنها را مانند نسبت فراعنه به انبیا می داند (همان، ج ۱: ۶۲۹).

علمای رسوم به علم منسوب هستند؛ اما در نظر ابن عربی علم راهیابی به تأویل را ندارند و بنابراین تأویل آنان جاهلانه است. در مقابل، او اهل الله را از هرکس دیگری به فهم کلام خدا سزاوارتر می داند: «فاهل الله اولی بهم من غیرهم» (همان: ۶۳۱)؛ زیرا معتقد است شرح قرآن نیز

مانند خود آن، تنزیلی از خداوند است. او موطن این تنزیل را قلوب اهل‌الله می‌داند (همان) و این گروه را جانشین پیامبر خدا در فقه و فهم دین معرفی می‌کند؛ همچنین آنان را اهل بصیرتی می‌داند که بر شیوه تأویل آگاه هستند و به راه رسول خدا دعوت می‌کنند. او اهل‌الله را به اسم فقیه سزاوارتر از علمای رسوم می‌داند و با لحنی سرشار از اندوه و حسرت چنین ادامه می‌دهد: وه! که تفاوت از کجاست تا به کجا! بین آن کس که بر مبنای بصیرت حکم می‌کند و آن کس که حکمش بر مبنای ظن و گمان است! (همان). او سپس امیر مؤمنان حضرت علی بن ابیطالب (روحی و ارواح العالمین لتراب مقدمه الفدا) را یکی از اهل‌الله معرفی می‌کند (همان) و با بیانی آکنده از شور و هیجان چنین ادامه می‌دهد: کجایند علمای رسوم آنجا که علی بن ابیطالب می‌گوید اگر بخواهم فقط درباره فاتحه‌الکتاب سخن بگویم هفتاد حامل لازم است تا عباراتم را حمل کنند! او سپس می‌گوید آیا این جز فهمی است که خدا به ایشان عطا کرده است؟

با بیان سخنان شیخ می‌توان دانست تأویل کلام الهی موضوعی نیست که به سادگی و برای هرکس ممکن باشد. صحبت از عین‌البصیره، فراست الهی، به دست آوردن مرتبه حق‌الیقین و اوصاف حاصل از قرب نوافل برای صاحبان تأویل سبب می‌شود که تأویل از دسترس انسان‌های معمولی دور شود. ابن عربی اهل‌الله را عالم به تأویل و تأویل را علم خداداده می‌داند و همین سختی دسترسی به آن را دوچندان می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت حقیقت و تمام تأویل، نزد انسان کامل است و بس؛ یعنی نزد انبیا و اولیای الهی و وارثان آنان از عارفان که به تعلیم آنها صاحب تأویل شده‌اند. بنابراین این پرسش مطرح می‌شود که بقیه انسان‌ها چه بهره‌ای از تأویل دارند؟ در پاسخ، نخست باید گفت علم به تأویل در اختیار انسان‌های کامل است؛ اما به همان اندازه‌ای که در سیر وجودی بتوان پیشرفت کرد و به مقام انسان کامل دست یافت، از حقایق و باطن امور نیز می‌توان آگاه شد؛ زیرا تأویل در نظر ابن عربی امری با مرتبه‌های مختلف است (همان: ۲۶۸)؛ بنابراین به میزان به دست آوردن این مقام تا اندازه‌ای از باطن و تأویل امور می‌توان آگاه شد. شاهد اینکه او سفارش‌های بسیاری برای به دست آوردن مقدمات لازم برای تأویل ارائه می‌کند؛ برای نمونه درباره کلیدی‌ترین این مقدمات که تحقق عین‌البصیره است، از نقش اساسی ذکر سخن می‌گوید و به شب‌زنده‌داری سفارش می‌کند. او معتقد است شب‌زنده‌داری از چشم انسان آغاز می‌شود و سرانجام به چشم قلب می‌رسد. چشم قلب که بیدار شد عین‌البصیره در انسان آشکار

می‌شود: «و أنه اذ التزم ذلك سرى السهر الى عين القلب و انجلى عين البصيره» (همان، ج ۱: ۶۲۷). دیگر آنکه همان‌گونه که بیان شد در نگاه ابن عربی هر تأویلی برای یابنده و پیروانش حجت است. پس اگر از نظر ضعف و کاستی در کسب پیش‌فرض‌های لازم برای تأویل، سلوک و عروجی (برای رویارویی با باطن امور در سفر به ملکوت) انجام نشد، در این هنگام از تأویل‌های انبیا و اولیای الهی می‌توان پیروی کرد و از آنها بهره گرفت. هرچند رویارویی مستقیم با حقیقت را با غیرمستقیم آن نمی‌توان مقایسه کرد؛ زیرا مانند مقایسهٔ طعام مانده با غذای تازه است.

### ۷- نتیجه‌گیری

ابن عربی دربارهٔ تأویل بسیار متفاوت و متنوع سخن گفته است. او گاهی تأویل را از باب علم و معرفت و برگرفته از ایمان شخص می‌داند؛ اهل آن را می‌ستاید و آن را وصف اولیا و عارفان بزرگ می‌داند. در مقابل گاهی نیز آن را برخلاف علم و ایمان و حتی مضرت‌ترین چیز برای ایمان می‌داند و افزون بر سرزنش اهل تأویل، عمل آنان را زشت می‌داند؛ به طوری که بدتر از آن سراغ ندارد. نگارنده با بیان عبارات ابن عربی، دوگونگی این عبارات را تحلیل می‌کند و ریشهٔ آن را در نوع تأویل، شرایط آن و اوصاف شخص تأویل‌گر می‌داند. اگر اهل تأویل با صفاتی ویژه به تأویل پردازند، تأویل مثبت خواهد بود و در غیر آن خیر. بصیرت، فراست، ایمان، تقوی و عمل به شریعت، عقلانیت حقیقی و سلوک صاحب تأویل، از جمله ویژگی‌های اهل تأویل است. تأکید ابن عربی بر تبیین اوصاف وجودی اهل تأویل گواه اهمیت مباحث انسان‌شناسی در این بحث است. ابن عربی در بیان تأویل درست و نادرست بر عمل و رفتار صاحب تأویل توجه ویژه دارد. اهل‌الله کسانی هستند که در مقابل علمای رسوم و اهل کسب، تأویل آنان معتبر است.

نگارنده معتقد است مباحث انسان‌شناسی مانند چتری بر تأویل سایه انداخته است. تناظر سه کتاب تکوین (آفرینش)، تدوین (قرآن) و نفس (انسان کامل) نشان‌دهندهٔ یکی بودن تأویل آنهاست و تأویل آنها جز حق متعال و حضرت اول‌الاولین نیست.

### منابع

۱- ابن فارس، احمد (۱۴۱۱). معجم مقاییس اللغة، بیروت: دارالجمیل.

- ۲- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۷). *الفتوحات المکیه*، ج ۸، بیروت: دارالفکر.
- ۳- ----- (۱۴۲۴). *فصوص الحکم*، تحقیق عاصم ابراهیم کیانی، بیروت: دارالکتب العلمی.
- ۴- ----- (۱۹۴۸ الف). *الاسفار عن نتائج اسفار*، حیدرآباد: دایره‌المعارف العثمانیه.
- ۵- ----- (۱۹۴۸ ب). *اصطلاح الصوفیه*، حیدرآباد: دایره‌المعارف العثمانیه.
- ۶- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۵). *چنین گفت ابن عربی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- ۷- ----- (۲۰۰۷). *تقد الخطاب الدینی*، بیروت: مرکز الثقافی العربی، چاپ سوم.
- ۸- ازهری، محمد بن احمد (۱۹۶۴). *تهذیب اللغه*، بیروت: دار احیا التراث العربی.
- ۹- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۱). *معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی*، ترجمه پیروز فطوریچی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۰- حاج ابراهیمی، طاهره (۱۳۹۴). «تأویل نزد فیلون و ابن عربی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال دهم شماره ۱، ۱۲-۱۴.
- ۱۱- حکمت، نصرالله (۱۳۸۵). *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*، تهران: فرهنگستان هنر.
- ۱۲- شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۱). *روش‌های تأویل قرآن*، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ۱۳- عقیفی، ابوالعلا (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- ۱۴- کاکائی، قاسم (۱۳۸۰). «قرآن و روش تفسیر از دیدگاه ابن عربی» *بینات*، سال هشتم، شماره ۳۲، ۸۶-۱۰۷.
- ۱۵- کربن، هانری (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- ۱۶- محمود الغراب، محمود (۱۹۸۹). *رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارت القرآن*، ج ۳، دمشق: مطبعه نصر.
- ۱۷- نصری، عبدالله (۱۳۸۱). *راز متن*، تهران: آفتاب توسعه.