

تأملی در قواعد و روش شناسی تأویل

در منظومه عرفانی ابن عربی

نقیسه اهل سرمدی*

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

چکیده:

علیرغم برخی مخالفتها، تأویل را میتوان روش ابن عربی برای شناخت واقع دانست. بحث از قواعد و روش شناسی ابن عربی در تأویل، هدف اصلی این مقاله است. أخذ تأویل از حضرت حق، توجه به عقل در عین کافی ندانستن آن، لزوم توجه به معنای الفاظ و قواعد دستوری جملات، توجه به نصوص و ظواهرآیات از جمله اصول و قواعد حاکم بر تأویل پژوهی ابن عربی است. او تأویل را امری ذو مراتب میداند. نزد او معنای تأویلی تنها یکی از وجوه معانی کلام است و با تأویل، متشابه از تشابه خود خارج نمیشود و لذا عارف همیشه در بیان اشارتهای خویش جانب احتمال را رعایت میکند. ابن عربی، روش خود و عرفا را اشارت در مقابل تفسیر مینامد و ضمن منتسب دانستن این شیوه بیان به حضرت حق، دو وجه برای انتخاب این روش ذکر میکند. او تفسیر را از وجهی همان اشاره و از وجهی دیگر مغایر با آن میداند. یکی از اهداف مهم ابن عربی از بیان تأویل، تشویق و تهییج مخاطب برای سفر و سلوک است. بیان مبانی عرفانی و استناد به آیات، احادیث و روایات از مشخصه‌های دیگر بیانهای تأویلی ابن عارف بزرگ است.

کلیدواژگان

تأویل
ظاهر
اشاره
ابن عربی
باطن
سفر

مقدمه

تأویل واژه‌ایست که در معارف گوناگون بکار میرود. میتوان گفت روش تأویل نیز متناسب با حوزه‌بی که تأویل در آن بکار رفته، متفاوت است. اصولیان، قرآن‌پژوهان، متکلمان، اهل حدیث، فلاسفه و عرفا هر یک روش و شیوه‌یی برای رسیدن به تأویل متن و حیانی پیشنهاد میکنند.^۱ چنین مشهور است که تأویل عرفا، تأویلی کشفی یا باطنی است که در مقابل تأویل عقلی قرار میگیرد و عبارتست از کشف درونی از طریق درک مستقیم و شهودی آیات قرآنی.^۲

بنابراین، در این دیدگاه، تأویل اهل عرفان - که در بسیاری مواقع، تأویل اهل باطن نیز نامیده میشود-

*.Email: sarmadi.na58@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۵/۶/۶ تاریخ تأیید: ۹۵/۸/۹

۱. برای نمونه رک: شاکر، روشهای تأویل قرآن، ص ۲۰۵-۳۰۷

۲. لوری، تأویلات القرآن از دیدگاه عبد الرزاق کاشانی، ص ۳۶

مقابل و رویاروی عقل قرار گرفته و تنها بر کشف و شهود و تجربه شخصی استوار است. طبق این تلقی رعایت قواعد زبانی، استفاده از دستور زبان، علم اللغة نیز اساساً در تأویل عرفا جایگاهی ندارد.

برخی از اهل تحقیق در پژوهشهای خویش به بیانهای مختلف به این نظر اشاره دارند که هیچگونه همخوانی بین تأویل متصوفه با نص قرآن وجود ندارد. نیکلسون و بتبع او عفیفی، ابن عربی را در تأویل دچار افراط و کژروی میدانند. آنان بر این نظرند که وی برای اثبات مدعاهای خود به بازیهای لفظی تکیه میکند. عفیفی معتقد است ابن عربی آیات را بهم می‌آمیزد و آیاتی را با یکدیگر تفسیر میکند که هیچ ارتباطی با هم ندارند.^۳ مؤلف کتاب روشهای تأویل قرآن نیز معتقد است که از لوازم تأویلات باطنیه آن است که از هر لفظی بتوان هر معنایی را اراده کرد و این، چیزی جز اختلال نظام تفهیم و تفهم نیست. مؤلف با اشاره به اینکه تأویل صحیح، تأویلی است که یا به عقل و منطوق قوی و یا به نقل صحیح مستند باشد، تأکید میکند که تأویلات باطنیه^۴ نه به دلیل عقلی متکی است نه به دلیل نقلی^۵.

باید گفت که عبارات ابن عربی در حوزه تأویل بسیار متفاوت است. این تفاوت و تنوع سبب شده است که شارحین و مفسرین آثارش در انتساب طریق تأویل به او متفاوت بیندیشند.^۶ ابو زید که سالهای بسیاری را به تعمق در آثار ابن عربی اختصاص داده است، چنین گزارش میکند:

تأویل شریعت تقریباً یک هشتم فتوحات را بخود اختصاص میدهد؛ یعنی ۴۵۰ صفحه از ۸۰۰ صفحه جلد اول و شش باب از فصل نخست که در مقایسه با دیگر ابواب بسیار طولانی است. علاوه بر این، ابن عربی در

بسیاری از آثار دیگرش نیز در اینباره سخن گفته است.^۷

در این مقاله، نگارنده در نظر دارد اولاً به تبیین، تحلیل و استخراج قواعدی بپردازد که ابن عربی برای تأویل، رعایت آنها را لازم میدانند و ثانیاً مترتب بر این قواعد، روش شناسی ابن عربی را در تأویل تبیین نماید تا ضمن بیان و تشریح این قواعد، نشان دهد که مسئله تأویل در عرفان ابن عربی امری بدون ضابطه و قانون نیست. این مقاله درصدد نیست که بصورت موردی به تحلیل تأویلهای ابن عربی بپردازد و از سازگاری یا ناسازگاری، مخالفت یا موافقت آنها با عقل و شرع سخن بگوید زیرا این خود، امر بایسته و سترگی است که نگارشی دیگر و با موضوعی دیگر میطلبد.^۸

۳. عفیفی، شرحی بر فصوص الحکم، ص ۳۱ - ۲۸.

۴. واضح است که «اهل باطن»، اصطلاح عامی است که همه کسانی را که ورای ظاهر موجودات - تکوینی یا تدوینی - باطنی برای آنها لحاظ میکنند، میتواند شامل شود. ولی در اصطلاح خاص خود، غالباً نامی برای اهل عرفان است. برخی آن را نامی برای اسماعیلیان میدانند (شاکر، روشهای تأویل قرآن، ص ۲۰۵) جالب است که ابن عربی این نام را برای عرفا نمیپسندد. او اهل عرفان را در مقابل دو گروه اهل باطن و اهل ظاهر، اهل الله مینامد.

۵. شاکر، روشهای تأویل قرآن، ص ۲۶۰ و ۲۶۲.

۶. بعنوان نمونه، کربن روش او را تأویل میدانند. چیتیک غالباً در این نگاه تردید دارد. او معتقد است ابن عربی تأویل را تنها در معنای منفی بکار گرفته است؛ چیتیک، معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی، ص ۱۲۶.

۷. ابوزید، چنین گفت ابن عربی، ص ۲۹۴.

۸. در این مورد میتوان به این مقاله‌ها رجوع کرد: ابراهیمی، «بررسی تاویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن»، ص ۲۶-۲۵؛ ناجی، «بررسی و تحلیل تاویلات نوحی از منظر ابن عربی، ص ۱۴۴-۱۲۹. مؤلف مقاله دوم، ضمن بحث مستوفایی در اینباره، معتقد است تاویلات ابن عربی در این مورد، هم از ناسازگاری درونی رنج میبرند و هم با برخی گزاره‌های مسلم کلامی - عقلی غیر قابل جمع هستند. ایشان از لزوم واکاوی مجدد عقلانی این تاویلات سخن میگوید.

شاید بتوان گفت رسیدن به قواعد تأویل در اندیشه ابن عربی از دو مسیر مختلف امکانپذیر است: نخست اینکه این قواعد را از آثار او با عنایت به مبانی و اصول حاکم بر عرفان او استقصا کنیم و دیگر اینکه با بررسی و تحلیل موردی تأویلهای او در موضوعات مختلف، به قواعد حاکم بر آنها پی ببریم. در نوشتار حاضر، مسیر نخست پیموده میشود، بدین ترتیب که پس از بحث کوتاهی در واژه‌شناسی با جستجو در متون ابن عربی - بالاخص فتوحات - به تبیین قواعد اصولی میپردازیم که او خود، مراعات آنها را در تأویل لازم میدانند و البته بحث از روش‌شناسی او، خاتمه‌بخش این نوشتار است.

۱. دلالت تصریحی و دلالت تلویحی

در نشانه‌شناسی، نشانه‌ها را به دو دسته تصریحی و تلویحی تقسیم میکنند. در دلالت صریح با مدلولی روبرویم که بصورت عینی و چنانکه هست به تصور در آمده است، حال آنکه دلالت‌های ضمنی بیانگر ارزشهای ذهنی‌یی هستند که بواسطه صورت و کارکرد نشانه به آن منسوب میشوند^۹. گيرو در کتاب نشانه‌شناسی خویش به یک یونیفورم نظامی مثال میزند که از جهتی بر درجه صاحب خود دلالت تصریحی دارد و از جهت دیگر دلالت تلویحی یا تأویلی بر اقتدار او دارد^{۱۰}.

بدین ترتیب میتوان برای یک واقعیت یا یک کلام و عبارت، سطوح معنایی متفاوتی در نظر گرفت که اگر بخواهیم با اصطلاحات نشانه‌شناسی سخن بگوییم، میتوان تفسیر را همان دلالت تصریحی و تأویل را دلالت تلویحی کلام دانست و همانگونه که این دو دلالت مقابل یکدیگر هستند، تأویل را نیز میتوان مقابل تفسیر دانست. ابن عربی با استناد به قرآن، از

■ به اعتقاد ابن عربی انسانی که اراده فهم تأویل دارد، اگر مقدمات و شرایط لازم آن را احراز نماید، باب قلبش را به سمت فتوحات الهی مکشوف دارد و در طریق خداوندی سفر و سلوک نماید، میتواند به حقیقت نفس خود راه یابد و از آنجا حقیقت و باطن قرآن را نیز بفهمد چرا که این دو متناظر یکدیگرند.

وجه آفاقی و انفسی هر یک از آیات سخن میگوید و وجه آفاقی آیه را ناظر به ظاهر و بیرون آن میداند و وجه انفسی را ناظر به درون و باطن آیه. او وجه انفسی آیه را - که عارف در وجود خویش می‌یابد - همان اشاره یا تأویل آیه در مقابل تفسیر آن میداند:

فیسْمون ما یرونه فی نفوسهم اشاره... و لا یقولون فی ذلک انه تفسیر.^{۱۱}

بدین ترتیب، دلالت تصریحی نسبت به دلالت تلویحی یا ضمنی، همچون نسبت ظاهر به باطن یا بقول ابن عربی همچون آفاق به انفس است.

در فرهنگ واژگانی ابن عربی یک اصطلاح دیگر هم داریم که با بحث ما مرتبط است و آن، اصطلاح «عربی و أعجمی» است. ابن عربی آنگاه که از عربی و أعجمی سخن میگوید بر خلاف مشهور - اشاره اش به لفظ بما هو لفظ نیست. او لفظ را از جهت معنایش به عربی و أعجمی تقسیم میکند^{۱۲}. به اعتقاد وی،

۹. نصری، راز متن، ص ۳۴.

۱۰. گيرو، نشانه‌شناسی، ص ۴۰.

۱۱. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۶۳۰.

۱۲. البته واضح است که معنا نیز بما هو معنا، آشکار است و عربی و لذا ابن عربی میگوید همه معانی عربی هستند و أعجمی ندارند (ر.ک: همانجا). ولی معنی برای مخاطب و بلحاظ اوست که به عربی و أعجمی تقسیم میشود.

واژگان أعجمی نزد اهل عجم، معنای آشکاری دارند و لذا این واژه‌ها از حیث معنا، آشکارند و عربی. از طرفی واژگان عربی نزد اهل عجم، معنای مستور و پنهان دارند و بنابراین این واژه‌ها از حیث معنا، غیرآشکارند و عجمی. او معنای عربی را به محکومات تشبیه میکند و معنای أعجمی را به متشابهات. اسرار عربی همچون محکومات قرآن، ظاهر و آشکارند و همه میتوانند با آگاهی از قواعد ظاهری به آن برسند ولی در مورد أعجمی، میگوید فقط خداوند آنها را میداند و هر کس که خدا به او تعلیم دهد.^{۱۳}

بنابراین باید گفت عربی و أعجمی در نگاه ابن عربی، صفتی برای لفظ بماهولفظ نیست. او در فرهنگ عرفانیش، عربی را لفظی میداند که دلالت معنایی آن واضح، صریح و روشن باشد. واژگان أعجمی نزد او دارای دلالت مستور و نهفته هستند. میتوان دلالت آشکار معنایی را در الفاظ عربی، تفسیر و دلالت نهانی را در أعجمی تأویل دانست. یعنی الفاظ عربی الفاظی هستند که فقط دارای تفسیرند و الفاظ أعجمی علاوه بر تفسیر از تأویل نیز برخوردارند.

۲. قواعد تأویل پژوهی در عرفان ابن عربی

۲-۱. تأویل را باید از خدا اخذ کرد.

آنچه در تأویل اصل است، اخذ تأویل از حضرت حق است و این قاعده را شاید بتوان محوریتترین قاعده در تأویل پژوهی ابن عربی دانست. فراوان است مواردی که ابن عربی با استناد به آیه «وما یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم»^{۱۴} علم به تأویل را تنها در اختیار خدا و راسخین در علم میداند.^{۱۵} مهم اینکه، راسخین در علم را نیز در فهم تأویل متعلم به تعلیم الهی میداند. او با اشاره به ناتوانی عقل و فکر بشری، بهترین راه را این میداند که عارف با حصول مقدمات

لازم باب قلبش را در مقابل خداوند بگشاید و پذیرای تجلیات معرفتی حضرت حق شود.
از اینجا میتوان به اصلی دیگر رسید و آن اینکه:

۲-۲. برای فهم تأویل، اکتفا و تسلیم به عقل جایز نیست.

ابن عربی در عباراتش، خواننده را از تقلید از عقل برای رسیدن به تأویل برحذر میدارد:
فلا تقلّد عقلک فی التأویل.^{۱۶}

او در جای دیگر از نسبتهایی که در شرع برای خداوند آمده و عقل نمیتواند آنها را فهم کند، سخن میگوید؛ نسبتهایی چون ضحک، غضب، فرح، اتیان و... که معتقد است عقل، اینها را تأویل میکند. ابن عربی این تأویلگران از عقلا را اعمی میداند چراکه خواسته‌اند با حکم مخلوق خدا (عقل)، خدا را بشناسند حال آنکه بهتر آن است که با حکم خود خدا، او را بشناسند. نزد او قبول این اوصاف با ایمان، بهتر از تأویل آنها با عقل است.^{۱۷} بنابراین، فهم باطن امور راهی نیست که بتوان آن را تنها با قدم عقلانیت پایان رسانید.

در کنار دو اصل فوق، باید به این نکته نیز توجه داشت که در نظر ابن عربی:

۲-۳. در فهم تأویل، عقل را نباید نادیده گرفت.

با دقت در عباراتی که در آنها ابن عربی به توبیخ عقل میپردازد، خواهیم دانست که او کسانی را تخطئه میکند که در استفاده از عقل، افراط نموده و خواسته‌اند با عقل، ذات خدا را بشناسند و لذا به تکذیب انبیا

۱۳. همان، ج ۶، ص ۳۹۹.

۱۴. آل عمران، ۷.

۱۵. همان، ص ۴۴۵.

۱۶. همان، ج ۳، ص ۵۴۴.

۱۷. همان، ج ۶، ص ۳۳۸.

رسیده‌اند^{۱۸}. عقل موهبتی است که نباید و نمیتوان آن را نادیده گرفت. او با سخن گفتن از شهود و شهادت عقل در نسبت با حضرت حق به جایگاه والای عقل اشاره میکند^{۱۹}. وی همچنین در ادامه عباراتی که در آن به ممنوعیت کاربرد عقل در باب تأویل پرداخته، به تفاوت عقول و رتبه بندی آن اشاره میکند^{۲۰}.

همه اینها نشان میدهد که مراد ابن عربی، توییح مطلق عقل نیست بلکه توصیه او آن است که عقل، حد خود نگه دارد و زیاده روی نکند. بدین ترتیب، فتح قلب در برابر عطایای حضرت حق بهیچ وجه ملازم با سرکوبی عقل نیست بلکه فرارفتن و سفر از عقل، نیاز است؛ برای فرا روی از هر حد و مرتبه‌یی لازم نیست آن مرتبه را فروریخت، تخطئه نمود یا زیر پا گذاشت بلکه میتوان ضمن ارج نهادن به آن، در پی بالاتر رفتن از آن بود. معامله این عارف بزرگ با عقل چنین است.

جالبتر از همه اینکه او در وصف عالمان به تأویل – اهل الله – آنها را اولوالالباب مینامد^{۲۱}؛ یعنی کسانی که نه تنها از عقل، بهره دارند بلکه از قشر و ظاهر عقل عبور کرده و به باطن و مغز آن راه یافته اند و این خود نشان از اهمیت عقل در عبور از ظاهر به باطن دارد. در همین راستا برخی از محققین معتقدند که اگرچه تأویلات ابن عربی در اینباره از نظر قوت و صحت یکسان و همتراز نیستند اما تمامی آنها مستظهر به استدلالهای عقلی هستند که ابن عربی در این بحث ارائه کرده است^{۲۲}. قاعده دیگر اینکه:

۴-۲. تأویل نباید خلاف نص یا ظواهر قرآن باشد.

در نظر ابن عربی ظاهر و باطن یا عبارت و اشارت در ساختار کلام الهی بهیچ‌رو متناقض نیستند. این فقط توهمی است که اهل ظاهر و علمای رسوم دارند. ظاهر

اگرچه رمز است لیکن بدون لحاظ رمز، محال است که بتوان مرموز را یافت. مخالفت برخی علما با تأویل عرفا به این دلیل است که میپندارند عرفا به ظواهر بی‌اعتنائیند. جالب است که ابن عربی میگوید دقیقاً بر اساس همین پندار است که آنان، عرفا را اهل باطن مینامند. او برخلاف این نظر، معتقد است عارفان هر دو سطح معنایی را میپذیرند؛ هم ظاهر و هم باطن. در نظر او ظاهر همان باطنی است که مشهود و آشکار است و باطن همان ظاهری است که مخفی و پنهان شده است^{۲۳}. این خود ریشه در هستی‌شناسی ابن عارف بزرگ دارد چراکه در نظر او قرآن، تجلی وجود است و وجود در منظر عرفا قابل تصویر بصورت دایره‌یی است که از دو قوس نزول و صعود تشکیل میشود. در دایره، مرکز واحد است و همه نقاط محیطی تجلی این امر واحد هستند.

بدین ترتیب باید گفت تأویل آیه که همان وجه انفسی و باطنی آیه است، بهیچ وجه نباید با ظاهر آن در تعارض باشد؛ اولاً، او بصراحت، تأویل مخالف نص قرآن را قبول ندارد^{۲۴}، ثانیاً، ابن عربی از عدم موافقتش با تأویلی که خلاف ظواهر آیات است نیز سخن میگوید و معتقد است که در تأویل هرچند از ظاهر به باطن عبور میکنیم ولی این نباید به از دست رفتن ظاهر منجر شود^{۲۵}، ثالثاً، او در مواردی که خودش به

۱۸. همانجا.

۱۹. همان، ص ۳۳۹.

۲۰. همانجا.

۲۱. همان، ج ۵، ص ۲۳۲.

۲۲. ابراهیمی، «بررسی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن»، ص ۲۰.

۲۳. محمود الغراب، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ج ۱، ص ۹.

۲۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۲۷.

۲۵. همان، ج ۵، ص ۴۹۲.

تأویل میپردازد همه همّتش را مصروف آن میدارد که تأویل ارائه شده خلاف ظاهر همان آیه یا آیات دیگر نباشد. بعنوان مثال در تأویل آیات مربوط به معاد، تلاش او برای اینکه تأویلاتش خلاف آیات دیگر نباشد کاملاً مشهود است.^{۲۶} واضح است که سخن، در موفقیت یا عدم موفقیت او در این باب نیست بلکه مهم توجه به این نکته است که او اهتمام داشته خلاف نص یا ظاهر قرآن سخن نگوید. بدین ترتیب باید گفت ابن عربی توقف در ظاهر را نمیپذیرد ولی نفی ظاهر را نیز بر نمیتابد. مشی او چنین است که باید با حفظ ظاهر از آن فراتر رفت.

با توجه به ملحوظ بودن ظاهر نزد ابن عربی و اینکه ظاهر عبارت را معنای الفاظ و قواعد دستوری آنها شکل میدهد، قاعده دیگری نیز در تأویل پژوهی ابن عربی قابل ملاحظه است و آن اینکه:

۵-۲. در تأویل باید به تحمل بار معنایی واژگان و قواعد زبانی توجه نمود.

از نظر ابن عربی، هر معنایی را نمیتوان باطن یا تأویل قرآن دانست. نظام زبانی حاکم بر عبارت - که شامل دلالت‌های واژگان و قواعد دستوری است - باید متناسب با تأویل باشد.^{۲۷} دقت در متون او نشان میدهد که در مواقعی که خود در مقام تأویل قرار میگیرد، از ریشه الفاظ و واژگان برای تبیین سخن خویش کمک میگیرد. تلاش او برای رعایت قواعد دستوری در بسیاری موارد کاملاً روشن و خالی از ابهام است. تکیه او بر بحث‌های لغوی بقدری است که حتی میتوان گفت او با تکیه بر ریشه الفاظ و بار معنایی آنها سعی در توجیه تأویلات خویش دارد.^{۲۸} همین توجه فراوان ابن عربی به بحث‌های لغوی و زبانی است که سبب میشود برخی او را به بکار بردن تفنّنات زبانی

و بازیهای لفظی متهم کنند.^{۲۹}

او در عبارات مختلف از پابندی اهل تأویل به ساختار معنایی الفاظ سخن میگوید. این مسئله گاهی چنان برای او پررنگ میشود که میگوید حق نداریم عالمی را در تأویلش تخطئه کنیم مادام که تأویلش خارج از نظام معنایی الفاظ نیست.

فلا سبیل إلى تخطئة عالم فی تأویل یحتمله

اللفظ.^{۳۰}

۶-۲. تأویل دارای مراتب است.

نکته مهمی که از عبارات ابن عربی برداشت میشود اینکه او تأویل را امری دارای مرتبه میداند. به این معنا که تأویل امر واحدی نیست و برای حقیقتی واحد یا کلامی واحد تأویلهای بسیاری قابل فرض است. او بعنوان مثال برای عبارت قرآنی «لیس کمثله شیء» تأویلهای بسیاری در نظر گرفته و تأویل خود را مناسبترین آنها میداند.^{۳۱} پس تأویل، اولاً واحد نیست و ثانیاً دارای مراتب است. آیات قرآن اگرچه دارای ظاهر و باطن است ولی نکته مهم اینکه این ظاهر و باطن بحسب افراد مختلف متفاوت است. او میگوید اموری که برای محجوبین از حق، باطن است برای عارف ظاهر است.^{۳۲}

بدین ترتیب، افراد بحسب مرتبه وجودی خود، ممکن است به مراتب مختلفی از حقیقت برسند.

۲۶. همان، ص ۱۲.

۲۷. محمود الغراب، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات

القرآن، ج ۱، ص ۱۵۳.

۲۸. رک: همان، ج ۳، ص ۱۰۶.

۲۹. رک: عقیفی، شرحی بر فصوص الحکم، ص ۲۶.

۳۰. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۱۱.

۳۱. همان، ج ۴، ص ۲۶۸.

۳۲. همان، ج ۶، ص ۴۴۳.

کاشانی نیز این مطلب را در مقدمه تأویلات القرآن خود بیان میکند؛ آنجا که میگوید تأویل بر حسب احوال و اوقات شنونده در مراتب سلوک متفاوت است و هرگاه که عارف رتبه وجودیش ارتقا یابد، فهم او نیز افزونتر شده و لطایف بیشتری عایدش میگردد.^{۳۳}

بعقیده نگارنده، این نگاه ابن عربی برگرفته از هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اوست، چراکه در نظر او، عالم وجود مراتب بسیار دارد، مراتبی نامتناهی و بیحد و حصر و آنچه عرفا از پنجگانه بودن این مراتب تحت عنوان حضرات خمس یاد میکنند، تنها ناظر به تقسیم و ترتیب این مراتب بشمار است و گرنه همه هستی تجلیات و ظهورات بی‌انتهای حضرت احدیت است؛ ظهوراتی که تحت عنوان قوس نزول به مراتب آنها اشاره میشود. انسان نیز که دعوت به سلوک شده است، این سلوک او چیزی جز پیمودن قوس صعود برای رجوع و بازگشت به مبدأ وجودی خویش نیست و این رجوع و عود به اول در فرهنگ ابن عربی همان تأویل است. بدین ترتیب در یک بیان نمادین میتوان گفت ما در تأویل با واقعیاتی تو در تو و لایه لایه مواجه هستیم و لذا در تأویل، سخن و کلام آخر نداریم؛ دامنه تأویل تا ابد باز و کرانه آن تا همیشه ناپیداست.

از این قاعده میتوان نتیجه دیگری گرفت و آن اینکه:

۲-۲. تأویل عارف تنها یکی از وجوه ممکن فهم است.

عارف در اشارات و تأویلهای خود اولاً، همه حقیقت را منحصر به آن تأویلی که خود بیان میکند، نمیداند بلکه آن لطیفه را تنها یکی از وجوه معنایی در کنار سایر وجوه میداند. ثانیاً در همان وجهی نیز که بیان

میکند، افاده قطع و حتمیت نمیکند. نگارنده معتقد است آنجا که ابن عربی میگوید تأویل عارف، متشابه را از تشابه خارج نمیکند به چنین قاعده‌یی نظر دارد.^{۳۴} در نظر او محکم همیشه محکم است و متشابه متشابه و چیزی از حقیقت خود خارج نمیشود.

فالمحکم محکم لایزول و المتشابه متشابه لایزول...^{۳۵}

در نظر او متشابه یعنی چیزی که صلاحیت أخذ دو وجه یا بیشتر در او باشد. چنین چیزی شباهتی به هر یک از این وجوه دارد و لذا آن را متشابه گویند. حال اگر کسی به تعلیم الهی، تأویل چنین آیاتی را بداند باز هم همچنان این صلاحیت دلالت بر وجوه مختلف در آن آیه محفوظ است و لذا همچنان هم متشابه از تشابه خود خارج نشده است. این قاعده را کاشانی در مقدمه تأویلات خویش با این عنوان بیان میکند: «اما التأویل فلا یبقی و لا یذر»^{۳۶}؛ یعنی اینکه تأویل، معنای کلام الهی را بطور قطع بیان نمیکند و سایر معانی احتمالی را نیز طرد نمیکند. جالب است بدانیم نزد ابن عربی نه تنها یک آیه اشارتها و تأویلهای بسیاری دارد بلکه هر آیه برای هر شخصی در هر بار تلاوت، حامل معنایی نوین است. در نظر او اگر تلاوت‌کننده جاهل نباشد و حق تلاوت را نیز ادا کرده باشد بایستی هر آیه در هر بار تلاوت، افق جدیدی را فرا روی خواننده آن بگشاید.^{۳۷}

و نهایتاً اینکه:

۳۳. کاشانی، تأویلات القرآن، ص ۵.

۳۴. محمود الغراب، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات

القرآن، ج ۱، ص ۴۱۴.

۳۵. همانجا.

۳۶. کاشانی، تأویلات القرآن، ص ۶.

۳۷. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۸، ص ۱۴۸.

۸-۲. هر تأویلی فقط برای خود شخص و مقلدانش حجت است.

کاربرد اصطلاحات «واجد» و «وجد» - که بترتیب برای اهل تأویل و معرفتی که عایدش شده است بکار می‌رود - بخوبی نشان می‌دهد که در نظر ابن عربی تأویل، امری یافتنی است نه دانستنی. او می‌گوید عارف، اشارتهای آیه را درون خود می‌یابد^{۳۸} و بدین ترتیب تأویل، نوعی شهود و رؤیت عرفانی است پس حجیت آنهم از سنخ حجیت شهود است. یعنی همانگونه که شهودهای شخص تنها برای خودش اولاً و بالذات حجت است و حجیت آن برای اشخاص دیگر یا به حکم شرع یا عقل است یا از باب اینکه شخص عارف، ثقه و سخن او قابل اعتماد است. در اینجا نیز وضع بر همین منوال است. یعنی تأویل از باب علوم اکتسابی نیست که انتقال‌پذیر باشد بلکه از مقوله حضور و تشرّف است.

ابن عربی در جایی دیگر، اشارتهایی را که عارف به آن میرسد، لطیفه مینامد و به ویژگی مهم آن، که انتقال‌ناپذیری است اشاره میکند:

كلّ اشارة دقيقة المعنى. . . فهى تعلم
فلا تنقل...^{۳۹}

از همین جهت است که می‌گوید هر تأویلی تنها برای صاحب آن و کسانی که از او تقلید کنند، حجت است.^{۴۰} ابن ترکه نیز معتقد است تأویل اگر از معصوم صادر شود هیچ شکی در صحت آن نداریم ولی اگر از غیر معصوم صادر شود صحت آن متوقف است بر متابعت آن از وحی صریح یا برهان صحیح.^{۴۱} اکنون با توجه به اصول و قواعدی که در تأویل پژوهی ابن عربی بیان شد، به روش‌شناسی او در تأویل خواهیم پرداخت.

۳. روش‌شناسی ابن عربی در تأویل

از آنجاکه ابن عربی عارف است و تکیه عرفان بر تجربه شهودی و مواجهه مستقیم با حقیقت است، بنابراین آنگاه که سخن از روش‌شناسی ابن عربی در تأویل و رسیدن به باطن و حقیقت امور و اشیا باشد، واضح است که نمیتوان در اهمیت کشف و شهود کوچکترین تردیدی داشت. ابن عربی، روح و اساس عبادت را شهود و مشاهده حقیقت میداند و این اهمیت بقدریست که در نظر او، عبادت بدون شهود یا حتی تخیل شهود - عبادت واقعی نیست.^{۴۲} واضح است که وقتی سخن از تأویل و فهم باطن و حقیقت اشیا باشد، اهمیت شهود و تجربه مستقیم و بلاواسطه در عارف دو چندان میشود. ابن عربی، تأویل را از سنخ علوم موهوب میداند^{۴۳} و گاهی آن را فتوحاتی دانسته که از جانب حضرت حق بر قلب عارف القا میشود.^{۴۴} بدین ترتیب، تأویل از سنخ علوم اکتسابی نیست که تنها بتوان با اتکا به عقل و اندیشه آن را بدست آورد بلکه عارف باید خودش سفر را آغاز کند، قدم در راه گذارده و سلوک کند. ابن عربی بصراحت می‌گوید اگر میخواهی تأویل امور را بیابی در طریق الهی وارد شو.

فمن اراد ان يعلم ذلك [ای تأویله]... وليتعمّل

فى الطريق الموصلة الى الله.^{۴۵}

ابن عربی در نقد علمای ظاهر، روش آنها را در فهم دین مورد انتقاد قرار میدهد. نزد او اکتفا به ظاهر

۳۸. همان، ج ۱، ص ۶۳۰.

۳۹. همان، ج ۴، ص ۲۴۰.

۴۰. همان، ج ۳، ص ۲۱۱.

۴۱. ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ص ۱۲.

۴۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۶، ص ۴۳۹.

۴۳. همان، ج ۴، ص ۴۲۳.

۴۴. همان، ج ۶، ص ۴۴۶.

۴۵. همان، ص ۳۹۹.

و تبعیت از آنچه علمای سلف در فهم وحی گفته‌اند شیوهی کارآمد در راهیابی به حقیقت نیست. چراکه روش آنان پویا و زنده نیست. او از آنجا که تجلی حضرت حق را تکرارناپذیر و نو بنو میداند، در باب معرفت نیز خواهان معرفت بدیع و جدید است؛ معرفتی که حاصل تجربه‌ی نو برای سالک باشد. او کلام ابو مدین را که میگوید «طعام مانده سازگار ما نیست، برایمان طعام تازه بیاورید»، به بهانه‌های گوناگون و در مواقع مختلف نقل میکند و بدین ترتیب شیوه صحیح معرفت مورد نظر خویش را گوشزد میکند.^{۴۶} او در پی آنست که آدمی را در سلوک وجودی تا بدانجا برساند که خود تجربه کند، ببیند، بشنود نه اینکه تنها از تجربه‌ها، شنیده‌ها و دیده‌های دیگران استفاده کند. «گویا در نظر ابن عربی معنای مسلمانی، برقرار کردن یک رابطه زنده و دگرگون ساز با خداوند در همان عصر است و خمیر مایه آن تجربه و فهم شخصی هر انسان از وحی اسلامی است نه یک سنت دینی تاریخی مستمر»^{۴۷}. او روش خود را که همان روش قاطبه عرفاست، «اشارت» مینامد.^{۴۸}

اهل نظر با تفسیر اهل کشف متفاوت است:
و علی هذا یفرق بین التفسیر علی الحقیقة
لأهل الکشف والوجود... و بین التفسیر لأهل
النظر والاعتبار...^{۵۱}

بدین ترتیب ابن عربی آنگاه که تأویل یا اشارتهای کلام را غیر از تفسیر میداند، منظورش از تفسیر، معنای عرفی آن و تفسیر اهل نظر و اعتبار است. لیکن تفسیر اهل کشف، در نظر او همان تأویل است و تفاوتی ندارد. عبارات نشان میدهد که او معتقد است، تفسیر در حقیقت، همان تأویل و اشارات است و اینها از هم جدایی ندارند. او علت اینکه گاهی اینها را از هم جدا میکند و اشاره را غیر از تفسیر میداند، رعایت حال علماء رسوم میداند که به تشنیع و تکفیر نپردازند:

فیسمون ما یرون فی نفوسهم اشارة... و لایقولون
فی ذلک انه تفسیر وقایة لشرهم و تشنیعهم فی ذلک
بالکفر علیه.^{۵۲}

بطور خلاصه میتوان گفت که نزد ابن عربی، تأویل با تفسیر اهل الله مغایرت ندارد ولی با آنچه امروزه از تفسیر منظور است، متفاوت است.

۱-۳. اشارت و تفسیر؛ عینیت یا غیریت

همانگونه که گذشت ابن عربی روش تأویلی خود را اشاره — در مقابل تفسیر که روش علماء رسوم است — مینامد. او از یکطرف، اشاره را مقابل تفسیر میداند و آنها را یکی نمی‌انگارد؛ «فیسمون ما یرونه فی نفوسهم اشاره... و لایقولون فی ذلک انه تفسیر»^{۴۹} و از طرف دیگر در عبارتی شاهد آن هستیم که تفسیر را همان اشاره مینامد؛ «فکلامهم فی شرح کتابه العزیز اشارات و ان کان ذلک حقیقة و تفسیراً...»^{۵۰}. با کنار هم قرار دادن عبارات به این نتیجه میرسیم که نزد او، تفسیر

۲-۳. مواجهه نفسانی عارف با تأویل

ابن عربی آنگاه که از فهم تأویل یا اشاره‌های باطنی قرآن سخن میگوید، اصطلاح «یافتن» را بکار میبرد:

۴۶. همان، ج ۱، ص ۶۳۲.
۴۷. اشرف امامی، «تأویل از دیدگاه ابن عربی»، ص ۱۳۸.
۴۸. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۶۳۰.
۴۹. همانجا.
۵۰. همانجا.
۵۱. محمود الغراب، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ج ۱، ص ۱۴.
۵۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۶۳۰.

■ اهتمام ابن عربی به بیان مبانی عرفانی در تأویلات خود و نیز استناد بسیاری از این تأویلات به آیات و روایات، قبل از وی بیسابقه بوده است چراکه با تلاش او و پس از او صدرالدین قونوی است که مبانی عرفان نظری نظم مطلوب خود را می‌یابد.

یعنی وجهی از قرآن و باطن قرآن در نفس آدمی^{۵۳} یافت میشود. این بیان، ریشه در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی وی دارد. او عالم هستی، انسان کامل و قرآن را متناظر یکدیگر میداند و انسان کامل را همان حقیقت قرآن معرفی میکند:

و لكل حق حقیقة و حقیقة القرآن الانسان.^{۵۴}
واضح است که وقتی سخن از تطابق انسان کامل و قرآن باشد، میتوان گفت که انسان کامل وجه باطنی آیه (تأویل آیه) را در خود مبیند. ابن عربی میگوید انسان و قرآن هر دو نسخه‌ی جامع هستند. او نسبت انسان را به عالم همچون نسبت قرآن به سایر کتب مقدس میداند چرا که قرآن، مجموع کتب است و انسان مجموع عالم:

والقرآن من الكتب و الصحف المنزلة بمنزلة الانسان من العالم، فإنه مجموع الكتب و الانسان مجموع العالم.^{۵۵}

بدین ترتیب، انسان لاجرم بایستی سیر صعودی خویش را در معرفت آغاز کند؛ همانگونه که قوس نزول را از ازل آغاز کرده است. با این تفاوت که تجلی نزولی از عوالم بالا آغاز و به عالم کون و استحاله پایان می‌یابد ولی سیر صعودی معرفتی از ماده آغاز و به

عوالم بالا میرسد. در این سیر صعودی، هر مرتبه بالاتر نسبت به فروتر خود باطن و هر فروتری نسبت به فراتر خود ظاهر محسوب میشود و لذا همواره میتوان گفت که فراتر، همان تأویل فروتر است و آنکه که آدمی در این عروج معنوی خویش از ظاهر به باطن سفر میکند همواره در حال رویارویی با تأویل مراتب وجود است لیکن بستگی به ره توشه و توان او دارد که در رجوع اختیاری خویش تا کجا رود و در کجا رحل اقامت افکند. به هر حال سلوک او تا رسیدن به اول همه‌اولها قابل تصور است؛ آن اولی که تأویلی و رای او قابل فرض نیست.

بدین ترتیب روشی که ابن عربی برای فهم تأویل پیشنهاد میکند، عمل - سلوک و حرکت - است؛ یعنی سفر کن تا بتوانی اشارتهای قرآن را در خود بیابی!^{۵۶} و نمیگوید تا اشارات قرآن را بفهمی. این روش عارف، از هدف والایی که دارد ناشی میشود که همان انسان‌سازی است. توضیح آنکه هدف عارف تنها بیان حقایق و رفع ابهامات نیست بلکه هدف او تهییج و تشویق مخاطب برای قدم گذاشتن در راه سلوک است. بقول ابو زید، کسی که تفاسیر عرفانی را بخواند براحتی میفهمد که هدف و مقصود، ایضاح و وضوح نیست بلکه هدف برانگیختن خواننده به پا گذاشتن در یک ماجراجویی است^{۵۷}. کاشانی نیز در تأویلات القرآن هدف خود را از نگارش این کتاب،

۵۳. انسانی که ابن عربی از توازی و تناظر او با عالم سخن میگوید، انسان کامل است؛ همان که آدم، نمود نخست آن بود و پیامبران و فرستادگان و عارفان و وارثان تجلیات گوناگون آنند؛ ابو زید، چنین گفت ابن عربی، ص ۲۵۱.

۵۴. ابن عربی، کتاب الأسفار عن نتائج اسفار، ص ۱۷.

۵۵. محمود الغراب، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ج ۱، ص ۱۰.

۵۶. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۶۳۰.

۵۷. ابو زید، چنین گفت ابن عربی، ص ۱۰۸.

این میدانند که نمونه‌یی باشد برای اهل ذوق و وجد که بدانند ورود در چنین راهی برای هرکس ممکن است تا باشد که بمقتضای استعدادشان حقایق غیبی برای آنها نیز مکشوف گردد.^{۵۸}

عارف بدنبال آن نیست که با بیان تأویلاتش دانسته‌های خواننده را افزون کند، معلومات او را فربه سازد و او را عالمتر کند بلکه انگیزه‌اش آن است که او را بر پا دارد و در راهی بی پایان وارد سازد. او همه تلاشش این است که مخاطب را از نظر به عمل و از تماشاگری به بازیگری برساند. پس از آنکه عارف با این اشارتها مواجه شد و خواست آنها را برای دیگران بیان کند، اینجا هم روش اشاره را برمیگزیند؛ یعنی مراد خویش را در قالب رمز و کنایه بیان میکند.

۳-۳. زبان رمز، مجاز و تمثیل

در پاسخ به این پرسش که چرا این عربی از زبان رمز، مجاز و تمثیل استفاده میکند، باید سه مطلب را در نظر داشت: نخست مواجه شدن عارف با معرفتی گسترده تر از عالم الفاظ و عبارات و دیگری احتراز از رویارویی با علماء رسوم و نکته سوم، مستور نگاه داشتن بخشی از حقیقت برای تشویق مخاطب به سلوک. بالحاظ مورد دوم و سوم عارف نمیخواهد بطور علنی و بیپرده سخن بگوید ولی بالحاظ مورد نخست اصولاً نمیتواند اینگونه سخن بگوید! چراکه مواجهه عارف با عالم معانی نامحدود و نامتناهی است ولی ابزار او برای بیان، حروف و کلماتند که محدودند و متناهی. واضح است که بقول شبستری، محدود، تاب بینهایت ندارد:

معانی هرگز اندر حرف ناید

که بحر قلزم اندر ظرف ناید^{۵۹}

بعجهت همین تنزل معنای بینهایت و تمثیل آن در

یک قالب محدود است که اگر بخواهیم از مدلول محسوس به معنای نامحسوس برسیم، ضرورت تمثیل و تشبیه هویدا میشود و ناگزیر از آن هستیم که فاصله میان خود و آن معنای نامحسوس را از راه وجوه تمثیلی پر کنیم.^{۶۰} بدین معنا الفاظ و واژگان ضعیفند و نمیتوان از آنها حمل و دلالت معانی بلند را انتظار داشت. بقول بعضی از اهل تحقیق، هرچه افق رؤیت گسترده تر شود، عبارت تنگتر میشود.^{۶۱} مورد دیگر ایمن بودن از علماء رسوم و اهل ظاهر است. ابن عربی میگوید همانطور که حضرت مریم (س) از بیم اهل تهمت و افترا به اشارت پناه برد، اصحاب عرفان نیز برای در امان بودن از علماء رسوم، روش اشارت را برگزیدند.

عدل اصحابنا الی الاشارات کما عدلت مریم
علیها سلام من اجل اهل الافک والاحاد الی
الاشارة.^{۶۲}

اساساً، همواره عدم وجود مخاطبانی اهل و شایسته که معارف را همانگونه که هست دریابند، مسئله‌یی بوده که اولیا الهی از آن شکوه داشته‌اند. ابن عربی، امیر المومنین علیه السلام را مثال میزند آنجا که با دست بر سینه خود میزد و میفرمود: «اینجا علوم بسیاری انباشته است، ایکاش کسی یافت میشد که میتواند آن را فهم کند»^{۶۳}.

در توضیح مورد سوم باید گفت که عارف در نظر دارد با مستور نگاه داشتن بخش وسیعی از حقیقت، انگیزش لازم را در مخاطب برای سلوک و سفر ایجاد

۵۸. کاشانی، تأویلات القرآن، ص ۶.

۵۹. شبستری، گلشن راز، ص ۳۶.

۶۰. حکمت، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، ص ۲۵۳.

۶۱. ابو زید، چنین گفت ابن عربی، ص ۱۰۹.

۶۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه ج ۱، ص ۶۲۹.

۶۳. همان، ص ۴۷۶.

کند. بنابراین ناگفتنی بودن دریافتهای عارف، کتمان حقایق از نااهل و تعمّد عارف برای نگفتن همه حقایق جهت برانگیختن مخاطب، همگی سبب میشوند تا عارف زبان رمز و کنایه و مجاز را برگزیند.

به بیان دقیقتر باید گفت، عارف مجال انتخاب سبک برای بیان تأویلات خود ندارد بلکه این محتواست که زبان بیان را برمیگزیند، نه متکلم. از طرف دیگر، محتوایی که عارف در پی تبیین آن است، اشارتهای کلام است نه عبارت؛ باطن است نه ظاهر. پس ناگزیر زبان آن هم باید زبانی باشد که دلالتهایش رمزگونه، آکنده از مجاز و استعاره باشد و عبارت بهتر زبان خیال باشد، چرا که تنها با زبان خیال است که میتوان از اشارتهای کلام سخن گفت. ابوزید نیز به همین نکته اشاره میکند و معتقد است که این مسئله نزد ابن عربی چیزی فراتر از ترجیح سبکی بر سبک دیگر است. مسئله آنست که رؤیا بمثابه ابزار تخیل که همه وجود مبتنی بر آن است؛ یگانه ابزار جمع بین حقایق است^{۶۴}. جالب است که ابن عربی بیان اشارت گونه را به خداوند نیز نسبت میدهد و عرفا را در این شیوه بیان، تابع خداوند میدانند. او میگوید خداوند اگر میخواست میتواندست همه حقایق را بصورت منصوص بیان کند ولی چنین نکرد بلکه معانی بلند را در واژگانی مستور داشت تا فقط برخی از انسانها که برای فهم این معارف آمادگی دارند، آنرا دریابند:

فان الله كان قادراً على تنصيص ما تأوله اهل الله
في كتابه فمع ذلك فما فعل...^{۶۵}

ابن عربی، ایمن ماندن عباد خداوند را از برداشتهای نادرستی که آنها را به شرک و کفر میرساند، دلیل دیگری برای انتخاب زبان تأویلی برای قرآن میداند:

علم الاشارة تقريب و ابعاد

وسیرها فیک تأویب و اسعاد

فابحث علیه فان الله صیره

لمن يقوم به إفک و الحداد^{۶۶}

در تأویلات ابن عربی ویژگیهایی وجود دارد که در مقایسه با عرفای دیگر برجسته تر و بارزتر دیده میشود که عبارتند از:

۴-۳. استناد تأویلات به مبانی عرفانی

ابن عربی، ناگزیر از تبیین و تشریح مبانی خود در تأویلات است و این در بسیاری از تأویلات ابن عربی بصورت غیرمستقیم دیده میشود. مباحث انسان شناسی، خداشناسی و جهان شناسی مطرح در لابلای تأویلات او گواه این مدعاست. او در جای جای آثار خویش از وحدت وجود که اساس نظریات عرفانی است، سخن میگوید. هرچند ابن عربی نخستین کسی نیست که از تأویلهای صوفیانه دم میزند و سهولت میتوان او را ادامه دهنده مسیر اهل عرفان دانست ولی نکته‌یی که هست آنکه با ابن عربی است که مبانی عرفان بصورت نظری در حال تعین، تمایز و شکلگیری منظم است لذا او ضمن بیان تأویلات خود، ناچار است به مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ناظر به این تأویلات اشاره کند در حالیکه پس از او چنین الزامی وجود نداشته است. پیر لوری چنین میگوید:

تفسیر کاشانی در زمانی برشته تحریر در آمد
که مسلک تصوف در پی طرح نظریات
ابن عربی به اوج کمال خود رسیده بود که

۶۴. ابوزید، چنین گفت ابن عربی، ص ۱۲۲.

۶۵. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۶۳۰.

۶۶. همان، ص ۶۲۹.

میتوان آن را یک نقطه اوج تاریخی دانست... کاشانی تأویلات خود را با فرض بدیهی بودن عناصر اساسی مکتب وحدت وجودی و جهان‌شناسی موقوفه، بدون تبیین قبلی بیان میکند.^{۶۷}

اهمیت و دشواری کار ابن‌عربی در این بوده که وی نخستین کسی است که به بحث از مبانی، مسائل و اهداف عرفان و بعبارت دیگر عرفان نظری پرداخته است و آن را بصورت منسجم و ساماندهی شده بیان کرده است.

۵-۳. استناد تأویلات به قرآن و روایات

ابن‌عربی بهیچ وجه از اشاره به قرآن و روایات برای حجیت بخشی به نظریات خویش غفلت نمیورزد. آنگاه که ابن‌عربی در مقام بیان تأویلهای خود از قرآن است، در بسیاری موارد سند و دلیلی برای این تأویلات عرضه میدارد که این دلیل در غالب موارد آیه‌یی از آیات قرآن، حدیث و روایاتی از شریعت است. این در حالیست که شارحان مکتب ابن‌عربی بر پایه اشاره‌ها و استفاده‌های او از قرآن و روایات، خود را از بیان آنها بینایز دیده‌اند. باز هم سخن لوری را بیاد میاوریم که میگوید کاشانی غالباً واژه‌های کلیدی تأویل صوفیانه را بکار میبرد بدون اینکه به بخشهایی از قرآن که اساس آنها را تشکیل میدهد، رجوع نماید.^{۶۸} اگرچه کسانی چون عبد الرزاق کاشانی پس از ابن‌عربی، تأویلات القرآن مینویسند که بسیار موجز و روان و ساده هستند ولی این اختصار و سهولت در نگارش، آلاً و لابد مسبوق به مفصل نویسی شیخ اکبر است. تلاش و کوشش ابن‌عربی آنجا که میخواهد هم به بیان مبنا بپردازد، هم تبیین خوبی از یک مسئله ارائه دهد، بعلاوه که مصمم است شواهدی از قرآن و احادیث

ارائه دهد تا به مخالفت با آنها متهم نگردد، در بسیاری از مباحث، واضح و آشکار است.

استفاده از آرایه‌های ادبی، استفاده از خطابه، شعر، تمثیل، اصول کاربرد واژگان، قواعد فصاحت و بلاغت کلام، استفاده از اصطلاحات دقیق عرفانی و فلسفی، همه و همه دستمایه‌ها و ابزارهای ابن‌عربی است که از آنها برای احداث بنای عظیم عرفانی خویش کمک میگیرد. در خاتمه میگوییم که اگرچه روش ابن‌عربی در فهم تأویل تکیه بر شهود و ارتباط مستقیم با حقیقت است لیکن مهم این است که همین مشاهده و معاینه حقیقت نیز در منظومه عرفانی ابن‌عربی نظام، قاعده و ضابطه دارد. یعنی حفظ چارچوب زبانی و حفظ مسلمات عقل از مقومات تأویل است.

جمع‌بندی

تأویل را میتوان همان دلالت تلویحی یا ضمنی کلام دانست. ابن‌عربی بر این نظر است که همه آیات قرآن دارای ظاهر و باطنی هستند همسو و سازگار. او وجه باطن را همان تأویل یا اشاره مینامد و تفسیر را در یک معنا همان تأویل و در کاربردی دیگر متفاوت با تأویل میداند. دقت در آثار، او از وجود قواعد و اصولی حاکم در تأویل‌پژوهی او خبر میدهد. اخذ از حضرت حق، حضور نظام مند و مشخص عقل در تأویلهای، التزام به ظواهر و قواعد دستوری از اهم این قواعد است. مبتنی بر قواعد بدست آمده میتوان از روش‌شناسی تأویل در ابن‌عربی سخن گفت. در نظر او انسانی که اراده فهم تأویل دارد، اگر مقدمات و شرایط لازم آن را احراز نماید، باب قلبش را به سمت فتوحات الهی مکشوف دارد و در

۶۷. لوری، تأویلات القرآن از دیدگاه عبد الرزاق کاشانی، ص ۷۳.
۶۸. همانجا.

طریق خداوندی سفر و سلوک نماید، میتواند به حقیقت نفس خود راه یابد و از آنجا حقیقت و باطن قرآن را نیز بفهمد چرا که این دو متناظر یکدیگرند. زبان بیان تأویلات همچون محتوای آنها، رمز و اشاره است. برای وجود چنین سبکی دلایلی میتوان یافت که عبارتند از ناگفتنی بودن معارف و ایمنی از نااهل.

مخفی نگه داشتن قسمتهایی از حقیقت برای ایجاد شور و شوق در مخاطب برای حرکت و قیام نیز، هنر عارف برای نیل به هدف انسان سازی خویش است. اهتمام ابن عربی به بیان مبانی عرفانی در تأویلات خود و نیز استناد بسیاری از این تأویلات به آیات و روایات، قبل از وی بیسابقه بوده است چراکه با تلاش او و پس از او صدرالدین قونوی است که مبانی عرفان نظری نظم مطلوب خود را می یابد. در نهایت میتوان گفت که تأویل نزد ابن عربی امری ضابطه مند، قانون بردار و ناظر به اصول و مبانی فکری اوست. واضح است که نگارنده، در مقام قضاوت درباره صحت و سقم مبانی ابن عربی و قواعد بر ساخته از این اصول و مبانی نیست بلکه تنها در صدد بوده تا ناظر به مبانی و اصول عرفانی او، به استخراج قواعد و روش شناسی او در مسئله تأویل پردازد.

منابع

ابراهیمی، حسن، «بررسی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن»، مطالعات عرفانی، شماره ۱۰، ۱۳۸۸.

ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار ۱۳۷۸.

ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۸ جلدی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۷ق.

— — — — —، فصوص الحکم، تحقیق عاصم ابراهیم کیانی، بیروت، دارالکتب العلمی، ۱۴۲۴ق.

— — — — —، کتاب الأسفار عن نتائج أسفار، حیدر آباد، دائرة المعارف العثمانیه. ۱۹۴۸.

ابوزید، نصر حامد، چنین گفت ابن عربی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۵.

اشرف امامی، علی، «تأویل از دیدگاه ابن عربی»، معارف، شماره ۲، ۱۳۸۱.

چیتیک، ویلیام، معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی، ترجمه پیروز فطورچی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.

حکمت، نصرالله، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵.

شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، تصحیح پرویز عباس داکانی، تهران، الهام، ۱۳۷۶.

شاکر، محمد کاظم، روشهای تأویل قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

عفیفی، ابوالعلا، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۰.

کاشانی، عبدالرزاق، تأویلات القرآن (تفسیر منسوب به ابن عربی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

گیرو، پی یر، نشانه شناسی، ترجمه محمد نبوی، تهران، آگاه، ۱۳۸۰.

لوری، پی یر، تأویلات القرآن از دیدگاه عبد الرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقائی، حکمت، تهران، ۱۳۸۳.

محمود الغراب، محمود، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ۳ ج، دمشق، مطبعه نصر، ۱۹۸۹.

ناجی حامد، «بررسی و تحلیل تأویلات نوحی از منظر ابن عربی»، پژوهشهای ادب عرفانی، شماره ۲۶، ۱۳۹۳.

نصری، عبدالله، راز متن، تهران، آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.