

فصلنامه علمی سراج منیر، سال دهم، شماره ۳۵، تابستان ۱۳۹۸، صص ۹۱-۱۱۵

مقاله پژوهشی

بررسی دیدگاه ابن رشد و ابن عربی پیرامون معناشناسی و ضرورت تأویل قرآن کریم

محمود خونمردی*

استادیار معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

عباس بخشنده بالی

استادیار معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۸/۱۰)

چکیده

یکی از مسائلی که برخی اندیشمندان در تفسیر آیات قرآن کریم مورد بررسی قرار داده اند، تأویل است. به دلیل کاربرد متعدد واژه تأویل در این کتاب مقدس، بابی در این مورد در آثار اندیشمندان مسلمان گشوده شد که اشتراکات و افتراقاتی به چشم می خورد. یکی از اندیشمندان اسلامی که با ترجمه و شرح آثار ارسطو تأثیر فراوانی در مغرب زمین گذاشته ابن رشد است. وی که به قلم فرسایی در پاسخ به غزالی مشهور است توانست خردورزی در متون مقدس را از راه‌های گوناگون مانند عقل و نصوص دینی مطرح نموده و یکی از نمونه‌های آن را تأویلات دینی معرفی می کند. در همان منطقه و مدتی اندک پس از ابن رشد، ابن عربی که اندیشه‌هایی بس عمیق و بنیادین در عرفان مطرح می کند نیز به تأویلات دینی توجه می کند. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی در صدد است اندیشه‌های ابن رشد و ابن عربی درباره بایسته‌های اهل تأویل را مورد بررسی قرار دهد. یافته‌های بحث عبارت از اشتراک دیدگاه ابن رشد و ابن عربی درباره توجه به باطن برخی متون دینی که به واسطه اهل تأویل شکل می گیرد. اختلافاتی که در روش عقلی و شهودی آنان در تأویل وجود دارد. ابن رشد به فیلسوف به عنوان اهل تأویل اشاره دارد و ابن عربی به عارف به عنوان مصداقی جامع برای تأویل نمودن توجه می کند.

واژگان کلیدی: ابن رشد، ابن عربی، تأویلات دینی، عقل، شهود.

* Email: m.khonamri@umz.ac.ir (نویسنده مسئول)

مقدمه

یکی از دغدغه‌های مهم متفکران اسلامی، پرداختن منطقی به کتاب مقدس است. برخی از آن‌ها نظیر ابن رشد (۵۹۵-۵۲۰ ق) در مغرب زمین متولد شده و توانستند در این موضوع حتی بر یهودیان و مسیحیان نیز تأثیرات بسزایی ایفا نمایند (ر.ک؛ بخشنده بالی، ۱۳۹۷: ۱۷۸-۱۷۵). وی تلاش نمود درباره خردورزی در متون دینی دیدگاه‌های افراطی را کنار نهاده و مانند اندیشمندان مسلمان در مشرق زمین نظیر فارابی (۳۳۸-۲۵۹ ق) و ابن سینا (۴۱۶-۳۵۹ ق) به تعادل میان عقل و دین توجه نماید.

ابن رشد به دلیل عشق به ارسطو و از طرفی هجوم بعضی علیه فلسفه، با قاطعیت تمام به بحث پرداخت. او نخستین ضربه محکم را بر غزالی فرود آورد، چنانچه ارکان مذهب و ادعای او را متزلزل ساخت و به مردم فهماند که فلسفه با دین مخالف نیست (ر.ک؛ الفاخوری، الجبر، ۱۳۷۳: ۲۵۵). البته، شارح بودن و پذیرش فلسفه به این معنی نیست که ابن رشد با چشمانی بسته همه آراء فلسفی را بپذیرد بلکه خود معتقد است که با واقع بینی و داوری صحیح به آنها نظر می‌کند (ر.ک؛ دبور، ۱۳۷۶: ۶۳۸؛ نصری، ۱۳۷۹: ۲۵۵) از سویی دیگر، در دانش عرفان نیز توجه کافی به متن مقدس مسلمانان شده است.

به عنوان نمونه، ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق) به عنوان بنیان گذار عرفان نظری توانست در آثارش به این مهم بپردازد. هر چند وی را می‌توان به عنوان کسی که روش شهودی را معتبرترین شیوه‌ها می‌داند، قلمداد نمود ولی پرداختن به متن مقدس قرآن کریم و روش منطقی آن به ویژه تأویل در برخی فرازهای آن را مد نظر قرار می‌دهد.

نکته قابل توجه در این است که ابن رشد و ابن عربی با یکدیگر معاصر بوده و در اندلس قرون وسطی زندگی می‌کردند. ابن عربی را در دوران شباب بلکه در سن صبا و در زمان حیات پدر تحول معنوی رخ داد و او به مقام کشف و شهود نائل آمد و در این مقام اشتها یافت. شهرتش به گوش فیلسوف کبیر ابن رشد قرطبی رسید. ابن رشد به

ملاقات او علاقه مند شد و از پدرش درخواست کرد که او را ببیند و از مقام معنوی او آگاه شود. پدر محیی الدین تقاضای ابن رشد را پذیرفت و در نتیجه این ملاقات مهم تاریخی واقع شد.

ملاقات دو رجل تاریخی و علمی که هر کدام نماینده راه و روشی بوده است، یکی نماینده و پیرو راه عقل و برهان و دیگری نماینده و شیفته طریق کشف و عیان و به راستی هر دو رهبر در اخلاف و پیروان خود از جهت فکری و عملی تاثیر قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند (ر.ک؛ حلبی، ۱۳۷۷: ۵۱۷). پژوهش حاضر به بررسی و پاسخ این سوال کلی می‌پردازد که دیدگاه ابن رشد و ابن عربی راجع به تأویلات دینی و به ویژه اهل تأویل دارای چه نقاط مشترک و مختلفی م باشد؟

اثری که به طور مستقل به مسأله تطبیق دیدگاه ابن رشد و ابن عربی پرداخته باشند مشاهده نشده است. برخی از پژوهش‌هایی که در باب تأویل انجام شده عبارتند از: مقاله «نظریه تفسیری ابن عربی»، نوشته احمد عابدی، فصلنامه اندیشه دینی شیراز، ۱۳۹۲، شماره ۳؛ مقاله «بررسی تأویل از دیدگاه ابن عربی و آیت الله معرفت»، ابراهیم ابراهیمی، دو فصلنامه دانشگاه قم، ۱۳۹۴، شماره ۱؛ مقاله «مبانی تأویل در مکتب ابن عربی و نظرگاه علامه طباطبائی»، مسعود حاجی ربیع، آینه معرفت، شماره ۴۳، تابستان ۱۳۹۴. در این نوشته‌ها و مقالات مشابه، به موضوع کلی تأویل درباره ابن عربی پرداخته شده است.

آن چه با روش تحلیلی و با منابع کتابخانه‌ای در این مسأله یافته شده این که هر یک از آن دو به طور مشترک به وجد باطن در کنار ظاهر آیات قرآن کریم معتقد هستند که موجب می‌شود تأویلاتی در آن فرازا شکل می‌گیرد. در این جا است که هر یک به ویژگی‌هایی قابل توجه برای اهل تأویل توجه می‌کنند که در غیر این صورت نباید تأویل به واسطه آن‌ها صورت گیرد. با توجه به اختلاف هر یک در روش علمی، ابن رشد با عقل البته با شرایط خاص آن به تأویل می‌پردازد و ابن عربی تأویل شهودی را مناسب‌ترین تأویلات می‌داند.

۱. دیدگاه ابن رشد

۱-۱. معناشناسی تأویل دینی

در این قسمت به معناشناسی تأویل از منظر اهل لغت اصطلاح پرداخته می‌شود؛ ابن فارس در مقاییس اللغة آورده است: «أَوَّل»، دارای دو اصل است: نخست ابتدای امر، که واژه «أَوَّل»، به معنای ابتدا از این اصل است؛ دوم انتهای امر. تأویل کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام، از این باب است و آیه (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ) (اعراف/ ۵۲-۵۳) در همین معنا استعمال شده است؛ یعنی سرانجام کتاب خدا را هنگامی که برانگیخته می‌شوند، در می‌یابند (ر.ک؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱/۱۵۸ و ۱۶۲) ابن جوزی گوید: «تأویل، انتقال دادن کلام از جایگاه اصلی خویش، به جایگاهی دیگر است که اثبات آن، نیازمند دلیل است که اگر آن دلیل نباشد، ظاهر لفظ رها نمی‌شود» (زییدی، ۱۴۱۴: ج ۳۲/۱۴) و نیز تأویل به معنای تفسیر بیان غیر واضح (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۱۴: ج ۱/۱۲۰-۱۱۹)، برگرداندن از معنای ظاهر به باطن (ر.ک؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۳۱۲/۵) و رجوع (ر.ک؛ معرفت، ۱۴۱۲: ۲۸) آمده است. مهم‌ترین معنای تأویل، انتقال از معنای ظاهر به معنای غیر ظاهر است. این معنا، آن قدر در لسان متکلمان، اصولیین و مفسران به کار رفته که ذهن انسان هنگام شنیدن این لفظ به این معنا متبادر می‌شود.

علامه طباطبائی در این رابطه معتقد است: «در صدر اسلام در میان اکثریت تسنن معروف بود که قرآن کریم را در جایی که دلیل باشد می‌توان از ظاهرش صرف کرده بمعنی خلاف ظاهر حمل کرد که معمولاً معنی خلاف ظاهر «تأویل» نامیده می‌شود. این رویه کم‌کم به شیعه سرایت نموده و در برخی از کتب کلامی شان دیده می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۶۰: ۵۱-۵۰). ابن رشد نیز در تعریف تأویل معتقد است که عبور از معنای ظاهر و حقیقی لفظ به معنی مجازی و باطنی آن می‌باشد: «و معنی التأویل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية» (ابن رشد، ۱۹۸۷: فصل المقال فیما بین

الحکمه و الشریعه من الاتصال: ۱۸) بنابر این، تأویل به معنای انتقال معنای باطنی به جای معنای ظاهری اصطلاحات می‌باشد که به صورت تخصصی صورت می‌گیرد.

۱-۲. ورود عقل در وحی

در نظر ابن رشد، شرع را دو معنی است: معنی ظاهر و معنی باطن. و این دو، یک واحد فلسفی هستند. اگر ظاهر را با قوانین عقل اختلافی بود، باید آن را تأویل کرد و اگر بر وفق قوانین عقل بود، بدون تأویل باید آن را پذیرفت. این اشتباه است که ابن رشد را در فهم گفته‌های شرع، دو شخصیتی (قائل به تأویل و ظاهر) بدانیم؛ زیرا او به ظاهر و باطن، به صورت دو گانه معتقد نیست، بلکه او به ظاهر و باطن معتقد می‌شود برای ایجاد یک وحدت. از نظر او هر چه با وحی به دست آید با عقل سازگار است (ر.ک؛ الفاخوری و الجر، ۱۳۷۳: ۶۶۴) البته از این عبارت فهمیده می‌شود که ظاهر و باطن موافق هم را می‌توان تأویل کرد نه هر ظاهر و باطن.

وی معتقد است که شرایع مردم را به سعادت می‌رساند و لذا ضروری‌اند. و نشأت دیگر فقط با فضایل نظری و پس از آن، با عملی حاصل می‌شود. بنابراین، سعادت با فضایل اخلاقی کمال می‌یابد و فضایل اخلاقی با شناخت حاصل می‌شود: «شرایع برای فضایل عملی و نظری ضروری است... آنها برای ایجاد فضایل اخلاقی، نظری و صنایع عملی ضروری هستند. زندگی آدمی در این سرای جز به صنایع عملی میسر نیست. نیز در نشأت و در آن سرای، زندگی جز به فضایل نظری حاصل نشود. ولی هیچ یک از این دو جز با فضایل اخلاقی کمال نباید. و فضایل اخلاقی جز به شناخت و بزرگداشت باری تعالی با عبادات مشروع ادیان حاصل نگردد» (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۵۵۵-۵۵۴) از این مطلب فهمیده می‌شود که وحی، بر حقیقت فلسفی، اوصاف و رموزی می‌افزاید که موافق با میزان عقل عامه است؛ نیز شرع مردم را به اعمال صالح و می‌دارد و برای همین است که وحی متمم ناتوانی‌های عقل از جنبه عملی است. وی معتقد است که آزار از دوست دردناک‌تر از آزار از دشمن است. یعنی حکمت، دوست شریعت و خواهر او است که از

یک پستان شیر نوشیده‌اند، پس آزار کشیدن حکمت از کسی که به شریعت منسوب است سخت‌تر است.

۳-۱. تأویل باطن در ظاهر

ابن رشد در بحث ارتباط دین و فلسفه، نخست فلسفه را از نظر دین واجب دانست و سپس ظاهر و باطن را در قرآن اثبات نمود و گروهی را اهل ظاهر و گروهی را اهل باطن برشمرد. و در گام بعدی به تأویل قرآن تصریح می‌کند: «إن للشرع ظاهراً و باطناً» (ر.ک؛ ابن رشد، ۱۹۸۷، فصل المقال: ۲۰) وی در تعریف ظاهر و باطن معتقد است: «ظاهر آن چیزی است که با مثال‌هایی بر معانی آن دلالت می‌کند و باطن فقط برای اهل برهان قابل فهم است. البته با شرایط خاصی که در تأویل باید رعایت شود که یکی از آنها عدم خلل در روش زبان عربی است؛ مثل اینکه یک چیز را به اشتباه، تشبیه، سبب و یا شیء مقارن لاحق او بنامیم (همان: ۱۸) بدین طریق، ابن رشد به تفصیل، تجزیه و تمییز رو می‌آورد تا از آن حصار بیرون رود و برای فیلسوف راه نجاتی یافته و دین را به حقیقت فلسفی آن بازگرداند و البته این کار را با مهارت و منطقی که خاص او است انجام می‌دهد (ر.ک؛ الفاخوری و الجری، ۱۳۷۳، ۶۵۸). ابن رشد به این نکته تصریح می‌کند که فقط با روش برهانی می‌توان تأویل کرد و الا تأویل بردن اشتباه است. بنا به نظر ایشان، مخالفت با فلسفه و تلقی تعارض آن با شریعت، به جهت تأویل غیر برهانی و غلط آنها در مسائل دینی است.

۴-۱. افراد مجاز در تأویل

ابن رشد هشدار می‌دهد که تنها خواص و اهل حکمت و علم، توان تأویل را دارند و غیر آنها نباید به این کار دست بزنند [بلکه] وظیفه آنها حمل الفاظ به ظاهر آنهاست: «و اما کسی که اهل علم نیست واجب است که الفاظ را بر ظاهر حمل کند و تأویل در حق او کفر است؛ چونکه به کفر منجر می‌شود» (ابن رشد، ۱۹۸۷، فصل المقال: ۱۸) همین‌طور

در کتاب الکشف عن مناهج الادله» (ر.ک؛ همان، ۱۹۸۷: ۹۲)؛ اشاره می‌کند آنهایی که اهل برهان نیستند، قادر به جمع بین عقل و شرع نیستند؛ زیرا آنها توان اقامه برهان بر آن جمع را ندارند و به همین دلیل برای آنها جایز نیست. در مقابل، ابن رشد معتقد است کسانی اهل تأویل‌اند که اهل علم و یا فلسفه باشند؛ وی با اشاره به آیه شریفه (وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (آل عمران/ ۷)، اشاره می‌کند که اهل تأویل که توان هماهنگ کردن فلسفه و شریعت را دارند، باید راسخون فی العلم باشند. و غیر اهل علم از مؤمنین، بدون برهان به ظواهر عمل می‌کنند و توان این کار را ندارند و لذا نباید به این روش روی آورند (همان: ۲۱) در گامی فراتر معتقد می‌شود که بر اهل علم و تأویل واجب است که در هنگام وجود برهان، به تأویل آن رجوع کنند نه به ظاهر آن.

بنابراین، باید برای عامه از تأویل عدول کرد؛ زیرا اگر تأویل درست باشد، معنای آن را درست درک نکنند و اگر نادرست باشد، گمراه شوند و وظیفه شارع آن نیست که حقیقت را به مردم بیاموزد، بلکه وظیفه اش این است که اگر نفوس سالم باشند، سلامت آنها را حفظ کند و اگر سالم نباشد، راه سلامت را به آنها بیاموزد. و این سلامت روحی است که سعادت دنیا و آخرت بر آن مترتب است (ر.ک؛ الفاخوری و الجبر، ۱۳۷۳: ۶۶۱). وی در قسمتی از فصل المقال، متکلمان بویژه غزالی را سخت مورد حمله قرار می‌دهد: «و کسی که از اهل علم نباشد واجب است که حمل بر ظاهر کند و برای او سخن از تأویل گفتن کفر است ... و اگر در غیر کتب برهان ارائه شود و از طریق شعر و خطابه یا جدل بر آن استدلال شود، چنانچه ابوحامد معمول می‌داشت، هر چند که قصد خیر داشته، هم از حیث شرع و هم حکمت خطاست، چنین کسی می‌خواهد که اهل علم را افزون کند ولی به کثرت اهل فساد کمک کرده و مردمی را به عیب‌جویی از حکمت و دیگران را به عیب‌جویی از شرع و عده‌ای را به عیب‌جویی از هر دو واداشته است و گویا یکی از مقاصد ابوحامد در تألیف کتاب همین بوده است.

دلیل من این است که او در کتب خود یک مذهب را اختیار نکرده، با اشاعره، اشعری است، با صوفیه، صوفی و با فلاسفه، فیلسوف... بنابراین، بر ائمه مسلمین واجب است تا مردم را از این گونه کتب او نهی کنند» (ابن رشد، ۱۹۸۷، فصل المقال: ۲۹-۲۸) بالاخره ابن رشد برای آنکه اثبات کند که تأویل نباید از اسخان در علم تجاوز کند، به اقامه ادله تاریخی می پردازد.

۱-۵. حدود تأویل

از نظر ابن رشد، در قسمتی از آموزه‌های دینی نباید به تأویل روی آورد؛ آنجایی که جزء مبادی شریعت باشد: «أنه لا ینبغی أن یتعرض بقول مثبت أو مبطل فی مبادئ العامه، مثل: هل یجب أن یعبد الله أولاً یعبد؟» (همان، ۱۹۹۸: ۵۵۵)؛ نباید در مبادی عام دینی به تأویل پرداخت، نظیر اینکه آیا عبادت خدا واجب است یا خیر؟ در فصل المقال هم اشاره می کند: «هذا مثل الاقرار بالله تبارک و تعالی، و بالنبوات و بالسعاده الاخرویه، و الشقاء الاخروی» (همان، ۱۹۸۷: فصل المقال: ۲۶) مانند اقرار به خدای تعالی، به انبیاء و نبوت آنها، به سعادت اخروی و شقاوت. دلیل وی برای عدم تأویل در این سه [مبدأ، معاد و نبوت] این است که مبادی شریعت مطالبی هستند که هر سه گروه از جمهور، اهل جدل و برهان برای آن دلیل دارند، طبیعتاً در چنین مواردی تأویل جایز نیست؛ چونکه تأویل عدول از ظاهر به باطن از طریق برهان است و جایی که برهان وجود دارد دیگر فرض باطن نادرست است!

۱-۶. نمونه‌هایی از تأویل

ابن رشد در کتاب الکشف عن مناهج الأدله که کامل کننده کتاب فصل المقال است، با توجه به مبانی ذکر شده، بعضی آیات را به واسطه تحلیل‌های عقلی که خود آن را تأویل می‌نامد، به باطن و واقع انصراف داده و بهترین معنی را بدست می‌آورد. در این قسمت به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

اشاعره با ردّ علیّت عالم، این سلسله را بر طبق «عادت» تفسیر می‌کنند که ابن رشد با آن مخالفت می‌کند: «و قولهم إن الله تعالى أجرى العاده بهذه الاسباب، و أنه ليس لها تأثير في المسببات باذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة» (همان، ۱۹۸۷: الکشف عن مناهج الادله: ۱۰۶) سخن آنها در اینکه خداوند به واسطه عادت این اسباب را جاری ساخته و اینکه این سببها تأثیری در معلولها ندارند بسیار دور از حکمت است. وی معتقد است که بین اجزاء عالم روابط حتمی علی و معلولی حاکم است؛ «ولی ما برآنیم که در عالم باید محکم‌ترین نظام که بالاتر از آن وجود ندارد حاکم باشد و اینکه ترکیبات محدود و موجوداتی که از آن حادث می‌شوند بالضروره حادث می‌شوند و این حالت، یک صفت دائمی است که مختل نمی‌شود» (همان: ۱۰۷) ایشان برای ادعای خود دو دلیل قرآنی می‌آورد که بیانگر اتقان و استحکام در روابط نظام خلقت است:

الف: (صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ) (نحل / ۸۸)؛ کار خداوند است که هر چیزی را به کمال پدید آورده است. این آیه به روابط حتمی اشاره می‌کند نه اینکه دلالت بر روابط مجازی و اتفاقی باشد.

ب: (مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ) (ملک / ۳)؛ در آفرینش خدای رحمان هیچ خلل و بی‌نظمی نمی‌بینی. پس بار دیگر نظر کن، آیا در آسمان شکافی می‌بینی؟

به نظر ابن رشد، خداوندی که «تفاوت» و «فطور» را نفی کرده به طریق اولی علیت را نفی نمی‌کند؛ چونکه انکار علیّت بزرگترین تفاوت در نظام عالم بوده و با حکمت الهی منافات دارد: «وأي تفاوت أعظم من ان تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة اخرى فوجدت على هذه و لعل تلك الصفة المعدومه أفضل من الموجودات» (همان: ۱۰۸) و چه تفاوتی بزرگتر از اینکه بگوییم اشیاء می‌توانستند بر صفتی غیر آنچه الآن هستند باشند و چه بسا این صفت معدوم بالاتر از صفت موجود باشد.

به نظر ایشان آیه (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (ملک/ ۱۴)؛ آیا آن که آفریده نمی‌داند؟ حال آنکه او باریک‌بین و آگاه است. برهانی است که دلالت بر علم خداوند دارد؛ به دلیل اینکه اجزاء عالم، واحدی هدفمندند و در پیکره واحدی دیده می‌شوند. از وحدت و هماهنگی این نظام پی می‌بریم که صانع وی، هدفی داشته و هدف داشتن بر علم صانع دلالت می‌کند (همان: ۷۰) این رشد به آیاتی از قرآن مجید اشاره می‌کند که بر جهت‌دار بودن خدا دلالت دارند؛ به عنوان نمونه:

(وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً) (حاقه/ ۱۷)؛ و در آن روز هشت تن از آنها عرش پروردگارت را بر فراز سرشان حمل می‌کنند.

(يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ) (سجده/ ۵)؛ کار را از آسمان تا زمین سامان می‌دهد. سپس در روزی که مقدار آن هزار سال است - چنان که می‌شمارید- به سوی او بالا می‌رود.

(أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ) (ملک/ ۱۶)؛ آیا از آن که در آسمان است ایمن نشسته‌اید که ناگاه زمین را به لرزش درآورد و زمین شما را در خود فرو برد؟

تنها اشکالی که در مواجهه با این نوع آیات به ذهن متبادر می‌شود، اثبات جهت برای حق تعالی بوده که مستلزم جسمیت و مکان است که با آموزه‌های دینی منافات دارد. ابن رشد در پاسخ به این نوع اشکالات که بسیاری به آن اعتقاد دارند به این نکته اشاره می‌کند که جهت همیشه همراه با مکان نیست (همان: ۱۰۸) وی مانند سایر دانشمندان با تأویل به این نوع آیات نگریسته و علت دشواری فهم این سخن را آن می‌داند که در محسوسات برای آن مثالی یافت نمی‌شود و لذا شارع مقدس جسمیت را از خود نفی کرده است، گر چه اثبات هم نکرده است. این رشد به آیات دیگری از قرآن کریم^۲ نیز می‌پردازد که شرح آنها ما را از مقصود اصلی دور می‌کند.

۲. دیدگاه ابن عربی

۲-۱. معناشناسی تأویل دینی

از آن جا که عرفای مسلمان و از جمله شیخ اکبر، علوم و یافته‌های خود را مستند به کتاب و سنت می‌دانند، لازم است تا معلوم گردد که اولاً؛ این اعاضم، در فهم و دریافت معارف وحیانی و استفاده از نصوص قرآنی و روایی از چه شیوه و منطقی تبعیت می‌کنند. ثانیاً؛ آیا روش آنان معتبر و قابل دفاع هست؟ ثالثاً؛ صرف نظر از مقبولیت و اعتبار فی الجمله این روش، آیا خطا و اشتباهی هم در کم و کیف بکارگیری از این روش به طور مصداقی در آثار تفسیری و تأویلی آنان مشاهده می‌شود یا خیر؟ بحث حاضر بر آن است تا به ارائه رئوس کلی و مبانی این مسأله از منظر ابن عربی پردازد بدون آن که در صحت و سقم مصداقی دیدگاه‌های تفسیری و تأویلی او داوری نماید. ابتدا در باره تفسیر عرفانی و تأویل سخن خواهیم گفت، سپس نگاه ابن عربی را نسبت به قرآن و مبدأ فاعلی آن بیان می‌نماییم، آن گاه به انسان عارف و نوع ارتباط او با قرآن پرداخته می‌شود.

برخی دیگر، تطبیق میان محکمت و متشابهات الهیه با توجه به قوانین عقل و دین را ملاک تأویل دانستند (ر.ک؛ آملی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۳۲۸) سید حیدر آملی در تعریف تأویل معتقد است: «تأویل عبارت است از تطبیق میان کتاب قرآنی و کتاب آفاقی و مطابقت دادن و تطبیق میان حروف و کلمات و آیات کتاب قرآن با کتاب آفاقی. کتاب آفاقی یا انفسی جهان و مجموع عالم است و کتاب تدوینی کتابی است که بر انبیا نازل شده و آخرین آن‌ها قرآن مجید است که مهیمن بر همه کتاب‌های سابق است» (همان: ۳۴۰) به این ترتیب، گرچه او عمل تطبیق میان کتاب قرآنی و کتاب آفاقی را تأویل می‌داند اما در نتیجه، او نیز مانند ابن تیمیه مصداق خارجی کلام/واقعیت خارجی را تأویل دانسته و از منظر آنان تأویل اخبار، همان حقیقت خارجی مُخبر به می‌باشد (ر.ک؛ ابن تیمیه، بی تا: ۱۷-۱۸) ابن عربی در آثارش به ریشه شناسی تأویل پرداخته است ولی می‌توان به معنای اصطلاحی آن از دیدگاه وی پرداخت. در جهان هیچ چیز درست همان نیست که به نظر

می‌رسد که چنان باشد، به این معنی که حقیقت آن به هیچ وجه به صورت تام و کامل با جلوه خارجی بیان نمی‌شود. هر نمودی متضمن بودی است و به تعبیر اسلامی هر ظاهری باطنی دارد.

عمل تأویل یا تفسیر معنوی به معنای رفتن از ظاهر به باطن و از واقعیت خارجی به واقعیت داخلی است. برای ابن عربی، مانند متصوفه دیگر، رمز و تمثیل اهمیت حیاتی دارد، تا آن جا که جهان با آنان به زبان رمزی سخن می‌گوید و هر چیز، در جنب ارزش خارجی خود، یک معنا و ارزش رمزی نیز دارد. در نظر ابن عربی عمل تأویل را می‌توان در مورد همه نمودهای طبیعت و همه آن چه که حیات ارضی آدمی را احاطه کرده است اجرا کرد. از این گذشته، معتقدات دینی و حوادثی که در داخل روح آدمی می‌گذرد، نیز در معرض این عمل اصلی ورود به اصل درونی و تفسیر و تعبیر رمزی قرار دارد.

در زبان ابن عربی، نمودهای طبیعی و جمله‌های قرآن کریم که وحی الهی را شامل است، نیز حالات درونی نفس، همه به نام «آیت» خوانده می‌شود که به معنی علامت و نشانه است، از آن جهت که معنی درونی آن‌ها از طریق تأویل به دست می‌آید به هم ارتباط دارد. صوفی به معنای درونی تجلیات طبیعت نفوذ می‌کند و آنگاه به شعائر و اصول عقاید دینی می‌رسد و در پایان کار به درون نفس خود راه می‌یابد و در همه آن‌ها جوهرهای معنوی مشابهی را می‌یابد که این واقعیت‌های گوناگون همه رمزهای آن است. از نوشته‌های ابن عربی آشکارا مکشوف می‌شود که وی روش تعبیر رمزی را در باره متن وحی شده، یعنی قرآن کریم، و نیز در باره جهان که آفرینش آن بر شالوده «نسخه اصلی» از «قرآن تکوینی» صورت گرفته، و همچنین در باره نفس خویش که همچون جهان صغیری همه حقایق جهان کبیر را در خود دارد، به کار برده است. ابن عربی در همه این موارد، روش تعبیر رمزی و عمل تأویل را به کار می‌برد (ر.ک؛ نصر، ۱۳۵۴: ۱۲۴-۱۲۳) البته تأویل وی بعد از تفسیر و اذعان وی به جنبه تاریخی مضمون آیه می‌باشد. او در تفسیر آیه ۳۸ سوره هود که می‌فرماید: «وَيَصْنَعُ الْفُلُكَ وَ كَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأَ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا

مِنْهُ قَالَ إِنَّ تَسْحَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْحَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْحَرُونَ» می آورد: «آنچه که ظاهر آیه بر آن دلالت دارد حق و ایمان به آن واجب است و همان طور که در تاریخ در مورد قصه طوفان، زمان، کیفیت و کمیت آن بیان شده تصدیق آن لازم است، اما احتمالاً تأویل کشتی، شریعت نوح [علیه السلام] است که او و قومش بواسطه آن نجات یافتند همانطور که پیامبر (ص) فرمود: «اهل بیت من مانند کشتی نوح می باشند هر کسی سوار آن شد نجات می یابد و کسی که سوار بر آن نشد غرق می شود» و تأویل طوفان همان استیلا و چیرگی دریای هیولا و هلاک و نابودی کسانی که از تبعیت پیامبر و تزکیه نفس خودداری کردند، است همانطور که در کلام ادریس نبی علیه السلام به این معنا بیان شده که فرمود: «این دنیا دریای پر از آب است اگر کشتی یافتی تا در موقع از بین رفتن بدن/جسم از آن استفاده کنی از این جهان نجات می یابی و گرنه غرق و هلاک می شوی و با این معنای مذکور، تأویل ساختن کشتی همان اتخاذ شریعت از طریق انجام اعمال صالح و بررسی علمی که در آن کسب و کار سازمان یافته و اداره می شود، است» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۱/۲۹۹).

۲-۲. ظهورات مختلف

در عرفان ابن عربی، قرآن ظهور و تجلی خداوند قلمداد می شود که از راه رحمت و هدایت حق نازل شده است و همان طور که آیات کتاب تکوین دلالت بر خدا دارند، آیات کتاب تشریح نیز چنین اند. فهم این آیات آسان تر از کتاب تکوین است، چرا که با نطق که ویژگی انسان می باشد سر و کار دارد. قرآن کلیدی است که خدا برای انسان قرار داده و از او خواسته است که از در وارد شود نه از پنجره که سوء ادب محسوب می شود (ر.ک؛ کاکایی، ۱۳۸۲: ۵۰۹) خدای متعال هم نازل کننده اصل قرآن در قوس نزول و ایجاد بر قلب نبی است، و هم تجلی فهم آن را در قوس صعود و معرفت بر قلب اولیاء عهده دار است. قرآن کتاب جامع است زیرا از سوی الله (اسم جامع الهی) و بر انسان جامع، یعنی رسول خدا (ص) نازل شده و بر

کتب پیشین آسمانی شمول و هیمنه دارد. به واسطه همین جمعیت، آن را ام الکتاب خوانند، زیرا همه کتاب‌های نازل از آن خارج شده‌اند و با قرآن، جمیع علوم که در کتب منزل آمده است کشف می‌شود (ر.ک؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۱-۶۰) وجه دیگر جامعیت قرآن در این است که جامع تشبیه و تنزیه و محکم و متشابه است. نیز ظاهر و باطن و حدّ و مطلع و تفصیل در عین اجمال را دارا می‌باشد. قرآن بر قلب پیامبر نازل شده نه بر عقل ایشان. ظواهر قرآن حجت است.

قرآن همانند خداوند حیرت‌زاست. همان‌گونه که حق متعال در تجلیات متوالی و متنوع‌اش حیرت‌زاست، قرآن نیز با جمع بین تنزیه و تشبیه و ذکر اموری که وراء طور عقل است حیرت‌آفرین می‌باشد. ادراک بعضی از آیات قرآن در حوزه ای وراء طور عقل یعنی در خیال و شهود ممکن است. در برابر آیات تشبیهی و آیاتی که فوق طور عقل و حیرت‌آورند. مردم به شش طایفه تقسیم می‌شوند و طایفه ششم که فرقه ناجیه‌اند همان عرفا می‌باشند که ایمان و علم را با هم توأم کرده تشبیه و تنزیه را توأم می‌پذیرند (ر.ک؛ همان: ۳۰۶) از آن جا که مردم دارای درجات متعدد بوده و درجات فهم آنان نیز در مورد قرآن متفاوت است از این رو، تجلی قرآن برای آنها با ظهورات مختلفی همراه خواهد بود.

بنابراین، هر کسی متناسب با ظرفیت وجودی خویش از سفره معارف قرآن برخوردار خواهد شد. ابن عربی بر طبق آیه (هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَيُنذِرَ أُولُو الْأَلْبَابِ) (ابراهیم / ۵۲)، مردم را به چهار صنف و طایفه دسته بندی کرده که هر یک، متناسب با درجه فهم خود از قرآن بهره می‌برند. این چهار صنف عبارتند از متفکران، عالمان، عقلا و اولوالالباب. عده‌ای از قرآن تنها ابلاغ را می‌فهمند و قرآن برای آنان «بَلَاغٌ لِلنَّاسِ» است، اینان تنها سماع برایشان حاصل است.

برای جمعی «لِیَنْذَرُوا» است و انذار برای شخصی است که دارای مراقبه باشد. در حق عده ای «لِیَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ» می باشد اینان طالب علم توحیدند و نهایتاً برای عده ای هم «لِیَذْکُرَ أَوْلُو الْأَلْبَابِ» است یعنی تذکره برای صاحب لب (همان، ج ۳: ۸۵). او در تفسیر آیات ۲ و ۲۱-۲۲ سوره بروج که می فرماید (وَ الْیَوْمِ الْمَوْعُودِ... بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِیدٌ فِی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ) گوید: «این علمی که در قرآن است، جامع همه علوم است و منظور از لوح قلب محمدی است که از تبدیل و تغییر و القای شیطانی تا روز قیامت محفوظ و مصون است البته اگر آیه (وَ الْیَوْمِ الْمَوْعُودِ) (بروج / ۲) در مورد قیامت کبری حمل گردد (همان، ۱۴۲۲: ج ۲/۴۲۲).

۳-۲. نقش عارف در فهم باطن

از نظر ابن عربی اهل قرآن همان اهل الله هستند (همان: ۲۹۹) عارف کسی است که به کتاب خداوند ایمان دارد. به ظواهر قرآن توجه داشته اما از ظاهر به باطن عبور می کند. چنین کسی صاحب مقام ولایت بوده دارای علم و هبی است و از این رو علم به تفصیل آیات خواهد داشت. خداوند به جایش تلاوت می کند و مرادش را می فهماند. ابن عربی از قول خداوند در باره چنین بنده ای می گوید: «من با زبان او کتابم را بر او تلاوت می کنم و او گوش می کند. این قصه گفتن (مسامره) من با او در شب است. این عبد از کلام من لذت می برد. اما اگر در معانی آن توقف کند، به واسطه فکر و تأملش، از محضر من خارج شده است .

پس آن چه زبینه اوست این است که به من گوش دهد و تنها دل به کلام من بسپارد تا این که من همان طور که آیات را بر او تلاوت می کنم و به او می شنویم، کلام خود را نیز برای او شرح دهم و معنای آن را نیز برایش بیان نمایم. پس او علم را از من می گیرد نه از فکر و تأمل خودش. او به من گوش می سپارد (أَلْقَى السَّمْعَ) (ق / ۳۷) و در محضر من حاضر است (وَهُوَ شَهِیدٌ) (ق / ۳۷) و من خودم متولی تعلیم او می شوم و می گویم: ای بنده من! مرادم از این آیه چنین است و از آن آیه چنان...

پس او قرآن را از من می شنود و شرح و تفسیر معانی آن را از من فرا می گیرد» (همان، بی تا، ج ۱: ۲۳۹) تنها انسان کامل قادر به فهم باطن و به طور کامل و جمعی است. انسان کامل تشبیه و تنزیه را با هم می پذیرد و حق در جمع بین این دو است (همان، ج ۲: ۴) جمع بین تنزیه و تشبیه به حیرت ختم می شود همان چیزی که غایت عرفان و مطلوب عرفا هم هست. روش عارف نه تفکر و نظر، بلکه شهود است.

وقتی اولیاء الله در معارج هم صعود کنند، غایت آن ها وصول به اسماء الهی است، چون اسماء الهی طالب آن ها است. وقتی در این ارتقاء به اسماء رسیدند، اسماء از علوم و انوار به اندازه توانی که اولیاء دارند، به آن ها افاضه می کنند. آن ها فقط به اندازه استعدادی که دارند دریافت می کنند. در این مورد به فرشته یا رسولی نیاز ندارند. چون این ها علوم شریعت نیستند. این ها انوار فهمی هستند که رسول در وحی یا کتابی که بر او نازل شده، آورده است... معرفت این ولی هرگز از وحی منزل رسول خدا یا صحیفه یا کتاب خارج نمی شود... کشف ولی در علوم الهی فراتر از وحی و کتاب نبی نخواهد بود. جنید در مورد این مقام گوید: «معرفت ما در این مورد مقید به کتاب و سنت است». دیگری گوید: هر فتحی که کتاب و سنت به آن گواهی ندهد، بی ارزش است. چیزی بر ولی خدا جز فهم کتاب عزیز مکشوف نمی گردد. به همین خاطر، خدا فرمود: «ما هیچ چیزی را در این کتاب فرو نگذاشتیم» (انعام / ۳۸) (همان، ج ۳: ۵۵). شرایط فهم قرآن در عرفا جمع است، زیرا خداوند چشم و گوش و فهم ایشان است. عارف در فهم معانی باطنی، شاهد است نه مدعی، اما در محکمه علماء رسوم، مدعی محسوب می شود و باید برای صدق دعوایش بینه بیاورد و شهادتش قبول نیست. مهم ترین بیئه عارف همان ظواهر قرآن است (ر.ک؛ کاکایی، ۱۳۸۲: ۵۳۱) از این بیانات ابن عربی بدست می آید که از منظر او ظاهر و باطن آیات باید در طول و راستای هم باشند اما گویا در برخی موارد او چنین تفسیر نکرده است.

۲-۴. روش انتقال به باطن

از دیدگاه ابن عربی فهم قرآن و ادراک معانی باطنی آن منوط به ایمان و تسلیم به حق است و بهترین روش فهم همان شهود قلبی است. ابن عربی برای اثبات این ادعا به آیه شریفه: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ) (ق/۱۳۷)، تمسک نموده است. برای نیل به این مقام راهی جز پیمودن طریق عبودیت محض و اخلاص نخواهد بود. به اعتقاد ابن عربی تنها با تقلید از خدا و تعبد نسبت به وحی و شرع و سنت نبوی می توان به علم صحیح دست یافت. باید در کثرت طاعات کوشید تا خدا سمع و بصر و جمیع قوای انسان شود و همه امور را با خدا و خدا را نیز با خود او بشناسد (همان: ۲۹۸) به اعتقاد ابن عربی اهل الله برای تحصیل معرفت آن بخش از اخبار و آیاتی که مطالب معرفتی ارائه می کند و عقل آن‌ها را محال می داند از طریق دیگری وارد می شوند و آن طریق خلوت و اذکار مشروع برای صفای قلب و طهارت آن از پلیدی فکر است. اصولاً وسایل صوفیه در تحصیل معرفت الهی (عموماً و فهم آیات الهی خصوصاً) همین صیقل دادن قلب با اذکار و تلاوت قرآن و تفریغ محل (دل) از نظر در ممکنات و حضور و مراقبه همراه با طهارت ظاهر و توقف در حدود مشروع و ازاله تفکر بطور مطلق از خود و اعتکاف در نزد باب پروردگار برای حصول تجلی و فتح الهی است (ر.ک؛ ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۷۱).

عرفایی چون ابن عربی معمولاً به جای تفسیر و تأویل از واژه «اشاره» استفاده می کنند و برای عدول از لفظ تأویل به اشاره دلیل دارند. در واقع آنان از تأویلاتی که عقلاء اعم از فلاسفه و متکلمان نسبت به بعضی از آیات مطرح می کنند ابراز ناخرسندی نموده و آن‌ها را محکوم می دانند. چرا که آنان ظواهر را ترک کرده و عقل را بر ایمان حاکم نموده اند. از این رو، برای جدا کردن خویش از اهل تأویل مذموم و نزدیک کردن خود به صوفیه به جای تأویل و تفسیر از واژه اشاره استفاده می کنند.

به بیان ابن عربی: «اهل الله آن چه را در شرح کتاب الله آورده‌اند اشاره اصطلاح می‌کنند و نه چیزی دیگر. این امر صرفاً به تعلیم الهی بوده است و علمای رسوم آن را نمی‌شناسند چرا که اشاره تنها به قصد مشیر (خدا) وابسته است نه مشارالیه (عارف)» (همان، ۲۸۰-۲۸۱). مراد او از این نکته آن است که عارف بی آن که چیزی را قصد کرده باشد، خداوند معنایی از آیه را در قلب او القا می‌کند؛ در حالی که علمای رسوم می‌خواهند با دست و پا زدن‌های عقلانی خویش، مراد خدا را دریابند (ر.ک؛ کاکایی، ۱۳۸۲: ۵۱۵) از نظر ابن عربی قرآن توأمان حاوی تنزیه و تشبیه است و چون ظاهر قرآن حجت است باید به هر دو ایمان داشت و در برابر آن دو تسلیم بود و بنابراین، باید جمع بین هر دو کرد. به اعتقاد ابن عربی تنها انسان کامل قادر به فهم تنزیه و تشبیه توأمان است.

عقلایی که بنده فکراند، هم از کشف محروم‌اند هم از ایمان [چرا که] اینان از ظاهر به باطن رفته‌اند در حالی که ظاهر را کنار گذاشته‌اند (ر.ک؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۵۲۷) تفکر در معانی و تأمل در آن‌ها برای فهم مراد، موجب قطع رابطه شهودی و خروج از محضر حق است. توصیه ابن عربی در این راستا آن است که تنها گوش کن و دل بسپار تا خدا برایت تلاوت کند و بشنوند و بفهماند (همان، ج ۱: ۲۳۹). از نظر ابن عربی کلام الله دائماً بر قلب اولیاء به صورت تلاوت نازل می‌شود و آنان در آن، پی به مراد خداوند می‌برند. پس به تعریف و تفهیم الهی عارف می‌شوند. صاحب مقام ولایت وقتی تلاوت می‌کند، این خداوند است که از زبان او تلاوت می‌کند و مستقیماً با الهام، معلم اوست و معانی باطنی را به وی تعلیم می‌دهد. فهم کلام غیر از فهم متکلم است. خداوند به متقیان و اولیائش فهم مقاصد کلامش را الهام می‌کند. این همان فهم از متکلم است که حظ وارثان از نبوت است. این طایفه در اخذ علم از خدا با انبیا مشترکند فقط فارغ از زحمت رسالتند (ر.ک؛ محمود الغراب، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۰۲) حیرت، غایت عرفان است و عقول سلیم حیرانند، اما اهل نظر و استدلال برای فرار از حیرت به تأویل پناه می‌برند آن هم تأویلی که از نظر ابن عربی مذموم است. آنان اگر چه به خاطر تأویلاتشان حیرت ندارند اما به حقیقت نمی‌رسند.

از نظر ابن عربی در فهم قرآن ابتدا باید به نقل (و حفظ ظاهر)، سپس به شهود، و سرانجام به عقل رجوع کرد. شرع، میزان کشف است (ر.ک؛ ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۸). تأویل نباید با ظاهر قرآن تناقض داشته باشد. از نگاه او برخی از آیات روح برخی دیگر هستند (ر.ک؛ ابن عربی، ۲۰۰۱: ۸۱) اصل مهم در تأویل عرفانی همین حفظ ظاهر است لیکن عارف در ظاهر نمی ماند بلکه با حفظ آن، از آن عبور کرده به باطن می رسد. به نظر ابن عربی «بدترین نوع تأویل آن است که تأویل کننده چنان در تأویل فرو رود که مناسبت معنی را با لفظ نازل شده رها سازد یا لفظ را به طریق تشبیه تقریر کند و علم آن را به خدا وانگذارد» (همان، بی تا، ج ۲: ۵۹۴-۵۸۵).

بنابراین، تأویل عرفانی - به عنوان اشاره - اولاً ممدوح است نه مذموم، زیرا ظاهر را حفظ می کند و ثانیاً مفید یقین است، چرا که شهودی و وابسته به تعلیم الهی است و به تعبیر ابن عربی: «امثال ما می گوید: حدثنی قلبی عن ربی، یعنی قلبم از پروردگارم مرا حدیث می گوید» (خواجوی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۲۵۹) «پس بین آن کس که در آن چه فتوا می دهد و می گوید در خواندنش به سوی خدا بر بصیرت و بینشی از جانب وی است - و او بر حجت و دلیلی از جانب پروردگارش می باشد - و بین آن کس که در دین خدا به سبب غلبه ظن و گمان فتوا می دهد، فرق بسیاری می باشد (همان: ۲۵۷) و ثالثاً؛ دلیل حجیت این تأویل همان دلیل حجیت ظواهر است. یعنی گوینده که خدای تعالی و حکیم است به معنای وضعی و معنای ظاهری الفاظ آگاه بوده و در مقام بیان، این لفظ را استعمال کرده است. پس بنا به مقدمات حکمت باید بگوییم که معنای ظاهری آن را اراده کرده است؛ چرا که او کتاب را به زبان همان قوم پیامبر نازل فرموده است. لیکن معنای ظاهر ممکن است به حسب اشخاص و بسته به درجه فهم آنان متفاوت باشد. چرا که قرآن دارای بطون مختلف است و ممکن است معنایی برای یک شخص ظاهر باشد، ولی برای دیگران پنهان و باطن باقی بماند. حتی ممکن است همان شخص در حال و مقامی دیگر، معنایی دیگر برایش ظاهر شود. ولی نکته مهم آن است که در هر حال، این

معنی باید از لفظ متبادر شده باشد، و در آینه لفظ دیده شود و لفظ به عنوان آینه، فانی در معنی باشد.

حال، چون خداوند، حکیم علی الاطلاق است و به چنین ظهوری نزد چنین شخصی علم دارد، پس باید گفت که بنا به مقدمات حکمت، خداوند تعالی همه معانی ظاهری را که به همین طریق نزد اشخاص مختلف ظهور یافته، اراده کرده است. پس هر کس که اهل زبان باشد و پیش فرضی نداشته باشد و در کتاب تأمل کند، آن معنایی که به ذهنش می آید مراد خداست (ر.ک؛ کاکایی، ۱۳۸۲: ۵۳۵-۵۳۴) چنان که ابن عربی می گوید: «در فرقان، تورات، زبور، انجیل و هر کتاب دیگری، هر وجه از هر آیه ای که نزد عارف به آن زبان محتمل باشد، مقصود خدا از آن آیه در حق آن متأول همان است. چرا که خدای تعالی علم به جمیع وجوه دارد... لذا هر متأولی که قصد خدا را از آن کلمه استنباط کرده باشد، مصیب است... این تأویل ها تنها در حق همان متأول و کسی که از او تقلید می کند، حجت است» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۱۹) در اینجا باید به این نکته توجه نمود که ابن عربی الفاظ را دارای نقش مهم و اساسی در تأویل قلمداد می کند.

ابن عربی در جای دیگر تذکر می دهد که «این قاعده در غیر کلام الهی جاری نیست، هر چند که لفظ، احتمال وجوه متعدد را داشته باشد. چرا که ممکن است بعضی از این وجوه، مقصود گوینده نباشد، زیرا که به قصور علم او از احاطه به همه این وجوه آگاهیم» (همان: ۵۶۷) در مقابل، تأویل عقلی، مقبول ابن عربی نیست و مذموم شمرده می شود، چرا که مستلزم عدول از ظاهر است و به همین دلیل نوعی اسائه ادب نسبت به ساحت ربوبی قلمداد شده و مقتضی حرمان از ایمان است. بر این اساس، عرفایی چون ابن عربی با آن که خود به بالاترین شکل، اهل تأویل اند به معنایی که گفته آمد، اما نسبت به تأویلات عقلاء نظر منفی دارند. باب پنجاه و چهارم فتوحات ابن عربی به معرفت و شناخت اشارات اختصاص یافته و پاره ای از آن چه در باب تفسیر عرفانی و مراد ابن عربی از اشارات ذکر کردیم در این باب توان جست.

۲-۵. بهترین تأویل

به هر روی، عرفا نسبت به قرآن کریم نگاهی عمیق دارند و آیات قرآن را ورای ظواهر آن تأویل و تفسیر می‌کنند. آنان در صدد کشف اسرار آیات و معانی باطنی قرآن‌اند. میان تفسیر عرفانی و تأویل، رابطه تنگاتنگی است. در این که به طور کلی مراد از تفسیر عرفانی چیست، شاید بتوان به سه طرز تلقی در این باره اشاره کرد: اولاً؛ به عنوان یک رویکرد تفسیری، که عارف با توجه به گرایش به سبک خاصی از زندگی دینی، از آیات قرآن برای تأیید آن شیوه زندگی استفاده می‌کند. ثانیاً؛ به عنوان یک روش تفسیری که در این نگاه، گونه‌ای از تفسیر است، کما این که مثلاً تفسیر روایی و اثری هم‌گونه‌ای از تفسیر است.

اگر مبنای تفسیر اثری آن است که می‌توان از سخن پیامبر و معصومان (ع) مراد خداوند را از آیات قرآن به دست آورد و بیان کرد، در تفسیر عرفانی هم مبنای آن است که الهامات و واردات قلبی عارف می‌تواند کاشف مقاصد الهی از آیات قرآن باشد و ثالثاً؛ عرفان به عنوان یک مکتب فراگیر، داعیه تفسیر عالم و آدم را دارد و طبیعتاً می‌خواهد قرآن را نیز در چارچوب اصول موضوعه و سایر قواعد خود بفهمد و تفسیر کند. از آن جا که روش تفسیری عرفانی بر پایه کشف و شهود استوار است، می‌توان تلقی دوم را مورد تأیید قرار داد (ر.ک؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۳۰۰) در مورد تفسیر عرفانی با تعبیر مختلفی مواجه می‌شویم از قبیل تفسیر اشاری، تفسیر باطنی، تفسیر رمزی، تفسیر صوفی و مانند آن، هر چند بعضی برای آن تعاریف مختلفی ارائه داده‌اند (ر.ک؛ ایازی، ۱۴۱۴: ۵۸-۶۴). عده‌ای تناقضی بین تفسیر اشاری و شرع و عقل نمی‌بینند و وصول به این مهم را با قوه ایمان و اخلاص و صفای نفس و دوری از هوی و هوس دانسته و چهار شرط را برای تأیید تفسیر ذکر کرده‌اند: ۱- تفسیر مخالفی با ظواهر آیات نداشته باشد ۲- شاهدی شرعی آن را تأیید کند ۳- معارض شرعی یا عقلی نداشته باشد ۴- در آن ادعا نشود که مراد آیه تنها از غیر ظاهر آن دریافت می‌شود. (همان: ۵۸) این گونه تأویل

عرفانی از دیدگاه ابن عربی دارای حدی مشخص نبوده و نباید تأویل این‌ها را تخطئه نمود (ر.ک؛ ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۱۹) ابن عربی در اکثر کتاب‌های خود به وفور به تأویل آیات قرآنی پرداخته و بر اساس مبانی خاص خود به بیان آن‌ها به عنوان اشارات پرداخته است. کتاب «رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن» کتاب ارزشمندی است که جناب محمود محمود الغراب از مجموعه آثار ابن عربی استخراج نموده و در چهار جلد در دسترس قرار داده است. در ضمن، این اثر در بردارنده کتاب «ایجاز البیان فی الترجمة عن القرآن» ابن عربی هم هست.

نتیجه‌گیری

آن چه درباره تأویل در قرآن کریم از منظر ابن رشد و ابن عربی بیان گردید به این نتیجه ختم می‌شود که آن دو دارای مبانی مشترک و مختلفی می‌باشند. ابن رشد به عنوان فیلسوف العرب و شارح آثار ارسطو به تأویل عقلانی در متن مقدس اعتقاد دارد. وی معتقد است در برخی فرازهای قرآن کریم با ظاهر و باطن مواجه می‌شویم. در این جا باید با درایت عقلی و البته با شرایط ویژه که برای اهل تأویل وجود دارد به درستی این کار صورت بگیرد. هر چند ابن عربی نیز رعایت اصول تفسیر مانند اصول عقلانی، اصول زبان شناسانه و اصول بلاغت شهود عرفانی را در تأویل اساسی می‌داند، ولی از نظر ابن عربی در تعارض میان عقل و شهود در تأویل و تفسیر، شهود عرفانی مقدم است. به عبارتی دیگر، حجیت عقل زمانی به پایان می‌رسد که با شهود در تعارض نباشد. هر آن چه در عقل قابلیت فهم و ادراک دارد، با شهود قابل ادراک است. به عبارتی دیگر، وسعت شهود عرفانی فراتر از عقل می‌باشد. بنابر این، تأویل مناسب برای برخی فرازهای قرآن کریم، تأویل عرفانی است تا عقلی صرف. بنابراین، هر یک از آن دو به شرایط عقلانی اهل تأویل اعتقادی راسخ دارند ولی ابن رشد به تأویل عقلی اکتفا می‌کند ولی ابن عربی تأویل عرفانی را فراتر از آن قلمداد می‌کند.

پي نوشت ها

^۱ «وذلك ان هذه الاصول الثلاثة تؤدي اليها اصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته، اعنى الدلاله الخطابيه و الجدليه و البرهانيه». (ابن رشد، ۱۹۸۷، فصل المقال: ۲۶).

^۲ به عنوان نمونه: انبياء، ۲۲؛ مؤمنون، ۹۱؛ نساء، ۱۶۳؛ احقاف، ۹؛ قمر، ۴۹؛ بقره، ۲۸۶؛ احزاب، ۷۲.

منابع و مأخذ

قرآن كريم.

آملی، سيد حيدر. (۱۴۱۴). *تفسير المحيط الاعظم و البحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم*. تحقيق محسن موسوي. تهران: موسسه الطباعة و النشر وزارت الثقافه و الارشاد الاسلامي.

ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۹۸۷). *الكشف عن مناهج الادله في عقائد المله*. بيروت: مكتبه التربيه للطباعه و النشر و التوزيع.

_____ (۱۹۸۷). *فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعه من الاتصال*. بيروت: مكتبه التربيه للطباعه و النشر و التوزيع.

_____ (۱۹۹۴). *ما بعد الطبيعه*. بيروت: دار الفكر.

_____ (۱۹۹۸). *تهافت التهافت*. مقدمه محمدعابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيه.

ابن عربي، محمد بن علي. (۱۴۲۲). *تفسير ابن عربي (تأويلات عبد الرزاق)*. ج ۲. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

_____ . (بی تا). **الفتوحات المکیه (دوره چهار جلدی)**. بیروت: دار صادر.

_____ . (۱۹۴۶). **فصوص الحکم**. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

_____ . (۲۰۰۱). **القسم الالهی بالاسم الربانی**. تحقیق محمد عمر الحاجی. بیروت: دارالحفاظ.

_____ . (۱۳۹۸). **فصوص الحکم**. ترجمه و شرح محمدعلی ضیاء موحد. چاپ پنجم. تهران: کارنامه.

_____ . (۱۳۹۱). **دفتر دانی**. ترجمه سعید رحیمیان. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.

ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴هـ). **معجم مقاییس اللغه**. ج ۶. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۵). **چنین گفت ابن عربی**. ترجمه احسان موسوی خلخالی. چاپ اول. تهران: نیلوفر.

یاززی، سید محمد علی. (۱۴۱۴). **المفسرون حیاتهم و منهجهم**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (سازمان چاپ و انتشارات).

بخشنده بالی، عباس. (۱۳۹۷). «تأثیر فلسفی ابن سینا و ابن رشد بر ابن میمون؛ با تأکید بر نقش عقل در فهم متون دینی». **مجله عقل و دین**. شماره نوزدهم.

حتی، فیلیپ خلیل. (۱۳۶۶). **تاریخ عرب**. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چ دوم. تهران: آگاه.

حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۷). **مبانی عرفان و احوال عارفان ایرانی**. چاپ دوم. تهران: زوار. خواجهی، محمد. (۱۳۸۶). **ترجمه فتوحات مکیه**. تهران: انتشارات مولی.

دبور، تی جی. (۱۳۷۶). **تاریخ فلسفه در اسلام**. ترجمه عباس شوقی. تهران: طرح نو.

زبیدی، محمد بن محمد مرتضی. (۱۴۱۴هـ). **تاج العروس من جواهر القاموس**. ج ۲۰. چاپ اول. بیروت: دار الفکر.

- سعیدی روشن، محمد باقر. (۱۳۸۹). *آسیب شناسی جریان های تفسیری*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۰). *شیعه در اسلام*. چاپ هشتم. قم: حکمت.
- طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین*. ج ۶. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
- عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم*. ترجمه نصرالله حکمت. چاپ اول. تهران: الهام.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر. (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*. ترجمه عبدالمجید آیتی. چاپ چهارم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ه.ق). *ترتیب کتاب العین*. تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم السامرائی. تصحیح أسعد الطیب. قم: انتشارات اسوه.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۲). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. تهران: انتشارات هرمس.
- محمود الغراب، محمود. (۱۳۸۸). *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن من کلام محی الدین ابن العربی*. ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴، قم: انتشارات آیت اشراق.
- نصر، سید حسین. (۱۳۵۴). *سه حکیم مسلمان*. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی.
- نصری، عبدالله و همکاران. (۱۳۷۹). *حدیث اندیشه*. تهران: سروش.
- Aquinas, Thomas. (1975), *Summa Contra Gentiles*. London: university of Notre Dame Press.