

نسخ شرایع در مکتب ابن عربی

سید مصطفی موسوی اعظم*

علیرضا فاضلی**

محمدعلی عباسی***

چکیده

نسخ در تشریح یکی از مسائل مهم در علوم تفسیر، اصول فقه و کلام اسلامی است. عالمان اسلامی در مورد چیستی نسخ، امکان عقلی و وقوعی آن و اشکالات وارد بر آن سخن گفته‌اند. در عرفان نظری با توجه به دگرگونی تعریف نبوت و به تبع آن دین و شریعت، به نظر می‌رسد مفهوم نسخ نیز به نحوی ویژه مطرح شده باشد. در این نوشتار ابتدا در واژه نسخ و ریشه آن تدقیق شده، سپس مباحث کلامی و اصولی درباره نسخ ارائه شده است. در ادامه، ضمن گزارشی از تعریف نبوت و شریعت در قرائت عرفانی به تحلیل و بررسی مفهوم نسخ از دیدگاه عارفان مکتب ابن عربی پرداخته شده است. عارفان با تکیه بر مبانی خویش نسخ را راجع به زمان و ظهور اسماء الله دانسته‌اند. به این نحو که هر پیامبر مشرعی، شریعتش مستند به اسمی از اسماء الله است و با اتمام زمان و سیطره آن اسم یا به تعبیری افول آن اسم، شریعتی دیگر مستند به اسمی دیگر حاکم می‌شود و شریعت قبل را تحت سیطره خویش می‌برد. در این حال، شریعت قبل به شریعت جدید منسوخ شده است. بر پایه این تفسیر به دیگر مسائلی که در خصوص مفهوم نسخ مطرح می‌شود پاسخ داده‌اند.

کلیدواژه‌ها: نسخ شرایع، هستی‌شناسی نبوت، ظهور تدریجی و تاریخی اسماء الله، ختم نبوت.

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه یاسوج، نویسنده مسئول / mostafa.mousavi64@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه یاسوج / fazeli1351@gmail.com

*** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز / allahalim1001@gmail.com

۱. مقدمه

نسخ به‌عنوان یکی از مسائل مهم در فهم قرآن، همواره در میان عالمان اسلامی معرکه آراء مختلف قرار گرفته است. اگرچه در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که به‌روشنی از نسخ و تحقق آن سخن گفته است (نک: بقره: ۱۰۶) برخی چنین گمان کرده‌اند که پذیرش نسخ ناگزیر با علم خداوند قابل جمع نیست. به همین دلیل گروهی اصل نسخ را منکر شده و گروهی دیگر از پذیرش آن در قرآن ابا داشته‌اند. امام علی (ع) در خطبه اول نهج‌البلاغه یکی از راه‌های فهم قرآن را شناخت ناسخ و منسوخ دانسته است که گویا کلام حضرت سرلوحه کار دیگران قرار گرفته باشد. به‌طور کلی، پذیرش نسخ در شرایع و نسخ در شریعت واحد و تعیین مصادیق نسخ پیامدهای معرفتی و اعتقادی زیادی خواهد داشت که می‌توان برخی از آن‌ها را در مناقشات و مباحث تفسیری کلامی مذاهب اسلامی به‌خوبی دید.

مسئله نسخ از همان قرون اولیه اسلام مورد توجه صاحب‌نظران بوده است. در گزارش فهرست‌نویس معروف ابن ندیم، تعداد قابل توجه کتاب‌هایی که در این موضوع نگاشته شده، حاکی از رواج حداکثری مباحث نسخ در میان صاحب‌نظران اسلامی است (ابن ندیم، ۱۴۱۷ق: ۵۷). به نظر می‌رسد این مسئله در ابتدا یا در ضمن مباحث قرآنی و یا در تألیفات مستقل دنبال می‌شده است تا اینکه شافعی در قرن دوم هجری با نگارش کتاب مهم اصولی خویش، مسئله نسخ را در علم اصول فقه مطرح کرد (شافعی، ۱۳۵۷ق: ۱۲۲-۳۶۱). پس از این، مسئله نسخ در ضمن مباحث تفسیری، علوم قرآن و حدیث و علم اصول فقه تا هم‌اکنون معرکه اظهار نظرهای عالمان اسلامی است. شایان ذکر است که با ورود مسئله نسخ در اصول فقه، و تطور مباحث آن، امروزه این مسئله به‌شکلی روشن‌تر و منفتح‌تر از گذشتگان در کتاب‌های اصولی مطرح می‌شود. مقاله پیش رو بر آن است تا در ضمن ایضاح مفهوم نسخ و بیان دیدگاه‌های متفاوتی که در این باره وجود دارد، به قرائتی متفاوت که میراث مکتب عرفانی ابن عربی است، بپردازد. در پژوهش پیش رو سعی بر این بوده است که از مباحث دقیق

لغت‌شناسانه برای روشنگری مسئله استفاده شود و ضمن بررسی و تحلیل اصطلاحی و کلامی آن، زمینه‌ای مناسب برای بحث و بررسی عرفانی آن فراهم گردد. همچنین دامنه تحقیقات منحصر به بیان ابن عربی نبوده بلکه با رجوع به شارحان، معنای نسخ در مجموع مکتب ابن عربی بررسی شده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

مسئله نسخ از جوانب و زوایای مختلف مورد توجه متفکران اسلامی از جمله مفسران، محدثان، متکلمان و فیلسوفان بوده و مقالاتی علمی فراوانی در باب آراء و اندیشه‌های آن‌ها در این موضوع نگارش شده و مورد بحث قرار گرفته است؛ با وجود این، از حیث عرفانی و از چشم‌انداز صاحب‌نظران عرفان نظری، پژوهشی جدی و دقیق در این موضوع انجام نشده است. در باب مسئله نسخ از چشم‌انداز عرفانی مقالات اندکی صورت گرفته است؛ از جمله:

- «نظریه وحدت متعالی ادیان و ارزیابی انتساب آن به عرفان اسلامی» (کرمانی و محمودی: ۱۳۹۲)؛ که هدف و انگیزه نویسندگان در آن، بیشتر معطوف به نظریه وحدت متعالی ادیان و بررسی و تحلیل دقیق آن و مقایسه آن با نظریه عارفان بوده است. اگرچه در مورد نسخ و ارتباط آن با مسئله سخن به میان آمده است، نویسندگان سعی در بسط این مسئله نداشته و از کنار آن گذشته‌اند.

- «ابن عربی و دیگر شرایع در مقام دیگری» (مصلح و راستایی، ۱۳۹۶)؛ موضوع این مقاله درباره نحوه برخورد و مواجهه ابن عربی با سایر ادیان است که در آن، به فراخور بحث راجع به نسخ سخن رفته، اما نه به‌عنوان یک مسئله محوری بلکه در حاشیه مطرح شده است.

- «اسلام و نسخ ادیان» (قدردان قراملکی، ۱۳۷۸)؛ که در آن، نگارنده در پاسخ یکی از قرآن‌پژوهان معاصر درباره مسئله پلورالیسم و قرآن به آن نظر داشته و جوابیه‌ای مختصر بر آن نگاشته است. مقاله مذکور بیشتر معطوف به آیات قرآن و روایات است و با فضای مقاله حاضر متفاوت است. از این‌رو، پژوهش پیش رو از حیث عنوان و

محتوا به نوبه خود جدید است و پیش از آن از این منظر به مسئله نسخ نگریسته نشده است.

۲. نسخ در لغت

نسخ در لغت به معنای ازاله، ابطال، تغییر و گاهی به معنای ابطال آمده است (نک: قرشی، ۱۳۷۱: ج ۷، ۵۳). برخی نیز آن را عبارت از مطلق ازاله دانسته‌اند (عسکری، بی تا: ج ۱، ۵۳۸). برخی ازاله را مشروط در نظر گرفته‌اند؛ به عبارتی ازاله چیزی به چیز دیگر که پشت سر آن می‌آید: «از بین بردن چیزی به وسیله چیز دیگری که بعد از آن می‌آید» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۸۰۱).

به نظر می‌رسد مفهوم اصطلاحی نسخ و کاربرد شرعی آن، باعث شده است اهل لغت در معنای نسخ، لوازم شرعی آن را نیز در نظر بگیرند. ابن فارس در *مقیاس اللغه* یک اصل برای آن در نظر گرفته، ولی در قیاس آن، دو معنا پیشنهاد داده و خود نظری قطعی ابراز نداشته است. این دو معنا عبارت‌اند از: «برطرف کردن چیزی و اثبات چیز دیگر به جای آن» و «دگرگونی چیزی به چیز دیگر» (ابن فارس، ۱۳۹۹: ج ۵، ۴۲۴). معنای اول هم در بردارنده مفهوم ازاله و هم اثبات شیء متعقب است، در حالی که معنای دوم با حفظ نوعی ثنویت، دگرگونی شیء متقدم به شیء متأخر را می‌رساند. به نظر می‌رسد می‌توان نوعی از انتقال را در هر دو معنا شاهد بود؛ به عبارتی نسخ یک نحوه انتقال را در حاق معنای خود دارد و لزوماً نظر به ازاله عین ما قبل ندارد.^۱ مصطفوی اصل واحد در این ماده را اخراج چیزی از مقام اقتضا، نفوذ و قوه دانسته است. بنابراین نسخ عبارت از ازاله، تحویل و جانشینی چیزی به جای دیگری نیست پس نسخ صرف سلب اعتبار و اقتضا از چیزی است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۱۲، ۱۰۶). بنابراین معلوم می‌شود که بر طبق این دیدگاه، نسخ دلالت بر محو شیء سابق و اثبات امر لاحق ندارد تا اینکه اختلاف شدید به حد تنافی میان ناسخ و منسوخ ایجاد کند بلکه شاید فرق میان ناسخ و منسوخ عبارت از شدت و ضعف یا اطلاق و تقیید باشد (نک: همان: ج ۱۲، ۱۰۵). به نظر می‌رسد دیدگاه مصطفوی نزدیک به همان معنای «دگرگونی چیزی

به چیز دیگر» باشد چه اینکه خروج از اقتضا و نفوذ به نوعی خود انتقال از حالی به حال دیگر است. پس نسخ در معنای لغوی آن الزاماً به معنای ابطال نیست.

۳. نسخ در اصطلاح

برخی از نویسندگان معنای عامی برای به‌کاربردن واژه نسخ در قرون اولیه قائل‌اند که شامل موارد متعددی از مباحث اصول فقه از قبیل عام و خاص و مطلق و مقید و... می‌شود که بعدها با تحقیقات اصولی معنایی آخص از معنای اول پیدا کرده است (نک: زرقانی، ۱۹۹۶: ج ۲، ۱۸۲؛ شاطبی، ۱۹۹۷: ج ۳، ۳۴۱). مؤیدات زیادی برای این نظریه وجود دارد که یکی از آنها وجود روایات بسیاری است که اهمیت مباحث ناسخ و منسوخ را گوشزد می‌کند، درحالی که آیات منسوخ قرآن به معنای آخص بسیار اندک است و نیز روایات بسیاری وجود دارد که با عنوان ناسخ و منسوخ مباحث دیگر را مطرح کرده است.

به هر صورت، تعاریف مختلفی از معنای آخص نسخ از سوی علمای اسلام ارائه شده است که در ادامه گوشه‌ای از آن آورده می‌شود.

۱. غزالی، یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان علوم اسلامی، نسخ را عبارت از خطابیی می‌داند که بعد از خطاب اول می‌آید و دلالت می‌کند بر از بین رفتن حکمی که با خطاب اول ثابت شده است؛ به نحوی که اگر خطاب دوم نبود، خطاب اول همچنان باقی بود (غزالی، ۱۴۱۳ق: ۸۶).

۲. فخر رازی متأثر از غزالی و شبیه به تعریف وی از نسخ می‌گوید: «نسخ همان طریق شرعی است که بعد از طریق شرعی دیگر می‌آید و دلالت می‌کند بر اینکه مثل حکم شرعی که با آن ثابت بوده از بین رفته است؛ به نحوی که اگر طریق شرعی دوم نبود، حکم اول همچنان پایدار بود» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ۴۳۴؛ آخوند و قره‌باغی، ۱۳۹۶: ۱۱۵).

۳. شیخ طوسی در تعریف نسخ می‌گوید: «نسخ در حقیقت دلیل شرعی است که دلالت می‌کند بر اینکه مثل حکمی که با نص اول ثابت بود دیگر ثابت نیست، به طوری

که اگر این دلیل شرعی نبود، آن (مثل حکم) ثابت بود. البته باید این دلیل شرعی بعد از نصّ اول باشد» (طوسی، بی تا: ج ۱، ۳۹۴).

۴. طبرسی در مجمع البیان نسخ شرعی را این گونه تعریف می کند: «نسخ عبارت است از هر دلیل شرعی که دلالت می کند به اینکه مثل حکم ثابت به نصّ نخست، در آینده ثابت نخواهد بود، به این صورت که اگر آن نبود هر آینه به وسیله نصّ نخستین ثابت بود» (طبرسی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۳۳۸). دو نکته در این تعریف است: اول آنکه نسخ دلالت می کند بر اینکه مثل حکم قبل در زمان آینده ثابت نیست و دوم آنکه اگر این حکم جدید نبود، هر آینه حکم قبل اقتضای شرعیت را دارا بود.

۵. برخی از محققان معاصر نیز اصرار داشته اند تا نسخ را به تخصیص زمانی ارجاع دهند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۶، ۲۵۰؛ آخوند و قره باغی، ۱۳۹۶: ۱۱۸)؛ به عبارت دیگر، نسخ به منتهای مدت حکم تعریف شده؛ یعنی آنکه حکم در همان ابتدا برای زمانی معین آمده است و پس از آنکه زمان آن به سر آمد، شارع آن را تبدیل به حکم دیگری می کند. این تعریف ناظر به اشکالی است که به نسخ گرفته می شود و آن این است که نسخ ناظر به حکمی دائم است و پس از بدائی که حاصل می شود، آن حکم نسخ می شود. در واقع تعریف نسخ به انتهاء مدت حکم، به نوعی بحث تابعیت احکام از مصالح و مفاسد را هم در نظر گرفته است. ابوالفتوح رازی یکی از مفسران بزرگ شیعی صریحاً مصلحت نسخ را فرع بر مصلحت اصل تشریح دانسته است (رازی، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ۹۸؛ نک: طبرسی، ۱۴۱۵ق: ج ۶، ۵۹۵؛ شرعیاتی، ۱۳۸۴: ۹۸). توضیح آنکه احکامی که شارع الهی وضع می کند، از قبیل احکام تکلیفی پنج گانه، همه در ابتدا اقتضای حُسن یا قُبْح را دارد؛ به عبارتی دیگر واجب آن است که اقتضای حُسن را دارد سپس امر شارع به آن تعلق می گیرد و حرام آن است که اقتضای قُبْح و مفسده را داراست سپس شارع بدان امر می کند. پس احکام الهی تابع مصالح و مفاسدند و نسخ به معنای رفع حکم نیست؛ زیرا در این صورت حُسن تبدیل به قبیح و قبیح تبدیل به حُسن می شود؛ با اینکه شارع عالم به حُسن و قُبْح بوده است. پس نسخ رفع حکم و

تبدیل آن است از این جهت که زمان تشریح آن به پایان آمده است و مصلحت آن ناظر به همین مدت معین بوده و در غیر آن دیگر چنین مصلحتی نیست تا شارع آن را ابقا نماید. فخر رازی نیز در تشریح فلسفه نسخ به وجود چنین مصلحتی در حکم ناسخ اذعان دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۰، ۲۷۰).

بنابراین همان طور که علامه طباطبایی بر پایه مسئله حُسن و قُبْح عقلی در مورد فلسفه وجود نسخ می‌گوید، «احکام الهی تابع مصالح بندگان است پاره‌ای از این مصالح بر حسب تغییر اوضاع، احوال و زمان‌ها تبدل می‌پذیرد؛ در نتیجه حکم خدا هم تغییر پیدا می‌کند و حکم دیگری که مصلحت تازه‌ای دارد جعل می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۳۸۱).

از مجموع تعاریفی که از نسخ صورت گرفته است و عناصر محوری دخیل در نسخ، به نظر می‌رسد عنصر زمان و مصلحت کلید حل معمای نسخ است که در ادامه نشان داده می‌شود که نظریه عرفانی هم در همین راستا و البته با بیانی دگر است.

۴. نسخ در شریعت و شرایع

با توجه به مطالب گذشته می‌توان گفت نسخ راجع به احکام جزئی شرعی است که امکان زمان‌مندبودگی در آن‌ها می‌رود و اساساً اختلاف ادیان ناظر به همین اختلاف زمان است که در مسیر تاریخ، دین به تدریج بر حسب زمان و اقتضائات آن تکامل می‌یابد؛ به همین دلیل قرآن کریم می‌فرماید: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» (مائده: ۴۸). «شرعة» بر وزن فعله دلالت بر نوع دارد یعنی برای هر یک از پیامبران نوعی از شرع را قرار دادیم.^۲

اما جنبه معارف الهی دین یکی است و ابداً قابل نسخ نیست؛ زیرا زمان در آن مطرح نیست، مانند اعتقاد به اصل توحید که امکان نسخ در آن مطرح نمی‌شود. دقیقاً از همین منظر همه ادیان یک دین تلقی شده‌اند، همان طور که از آیات قرآن فهمیده می‌شود که همه انبیا بر دین واحد بوده‌اند. قرآن کریم می‌فرماید: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا

تَتَقَرَّفُوا فِيهِ كَبْرَ عَلَيِ الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (شوری: ۱۳). در این آیه خداوند محور کلی همه شرایع آسمانی را یک حقیقت معرفی کرده است؛ یعنی همان که به ابراهیم و موسی و عیسی (ع) وصیت شده است، به پیامبر اسلام (ص) نیز امر شده است. در جایی دیگر نیز می‌فرماید: «أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَّا نَفَرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (بقره: ۲۸۵)؛ در این آیه شریفه خداوند از زبان مؤمنان می‌فرماید: ما میان هیچ‌یک از فرستادگان الهی تفاوتی قائل نیستیم زیرا همه این بزرگواران به توحید و معرفت خداوند اصول مشترکه دعوت کرده‌اند.

امکان عقلی نسخ پس از ارجاع آن به انتهای مدت تشریح احکام واضح می‌شود. عمده اشکالی که بر نسخ گرفته می‌شود، اسناد جهل به خداوند و یا به قول یهودیان که منکر نسخ شریعتشان هستند، اسناد ندم به خداوند است (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۴، ۱۲۷؛ نک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ۶۳۷) که این هم رجوعش به جهل است؛ زیرا ندامت فرع بر جهل است و کسی که عالم به امور است، هیچگاه کاری انجام نمی‌دهد که پشیمانی در پی داشته باشد. در جواب این اشکال گفته می‌شود که نسخ راجع به انتهای زمان حکم است و شارع قبل از تشریح عالمأً به زمان و محدودیت حکم، تشریح کرده است. این ما هستیم که به موقت بودن این گونه احکام علم نداریم لذا وقتی چنین می‌شود در اصطلاح می‌گوییم فلان حکم نسخ گردید.

بنابراین با توجه به مطالب ارائه‌شده، نسخ می‌تواند دو تصویر داشته باشد: ۱. نسخ در شرایع؛ ۲. نسخ در شریعت واحد (نسخ در قرآن).

به‌طور کلی در میان عالمان اسلام اختلافی نیست که شریعت اسلامی ناسخ جمیع شرایع قبل است و این مسئله از ضروریات دین قلمداد می‌شود (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ۲۲۷).

البته در میان علما اختلاف است که آیا دین اسلام ناسخ جمیع احکام شرایع قبل است یا اینکه ناسخ برخی از احکام شرایع قبل است. سید مرتضی از متکلمان شیعه به

دیدگاه اول متمایل بوده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ۱۹). در مقابل شیخ مفید در کتاب *المقنعه* قائل به نسخ جزئی شده است (مفید، ۱۴۱۰ق، ۳۰). علامه طباطبایی نیز همین دیدگاه شیخ مفید را قبول کرده و برخی از احکام را در جمیع ادیان ثابت و باقی دانسته و نسخ را راجع به برخی از احکام موقت و مربوط به زمان و مکان و قوم خاصی دانسته است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۸، ۳۰). البته مؤید دیدگاه اخیر آیاتی از قرآن است که آشکارا برخی از احکام ادیان گذشته را به عنوان شریعت اسلامی بیان کرده است (نک: مائده: ۴۳-۴۵).

موضوع نسخ در قرآن یکی از موضوعات رایج در علم اصول فقه است که در میان صاحب نظران اسلامی، کمترین ایشان به کلی منکر وقوع نسخ شده‌اند و البته بیشترین وقوع نسخ در قرآن را پذیرفته‌اند؛ اگرچه در تعیین مصادیق و تعداد آن اختلاف نظر داشته‌اند (نک: مظفر، ۱۳۷۰: ۵۵).

۵. نسخ شرایع از دیدگاه عرفانی

از آنجا که نسخ راجع به شریعت و احکام شرعی است و شریعت فرع بر نبوت است و تا معنای دقیق این همه بر اساس مبانی عرفانی تبیین نشود نمی‌توان تصویر درستی از نسخ ارائه داد، در اینجا ضرورت دارد موضع عرفا در تعریف نبی و نبوت، دین و اصل شریعت تحلیل و بررسی شود.

۱-۵. نبوت وجودی (هستی‌شناسی نبوت)

در جهان‌شناسی عرفانی، عالم قوس نزول و صعود دارد. حق در قوس نزول تعیین، ظهور و تجلی می‌یابد و قوس صعود به معنای بازگشت به اصل بر طبق قوس نزول است.

عرفا ریشه نبوت را در قوس نزول می‌دانند و در نظر ایشان مطابق برخی از احادیث نبوی، نبوت شأنی پیشینی می‌یابد (نک: ابن عربی، بی تا: ج ۳، ۴۱۳؛ همان: ج ۱، ۱۴۳)؛ به این معنا که برای نبوت شأنی قبل از ایجاد خلق و عوالم آفرینش در نظر گرفته می‌شود. در نظر عرفا آفرینش محصول تعین و ظهور و تجلی حق است. حق

چون به خود علم دارد، دوست دارد آشکار شود. این آشکارگی مراحل و مراتبی دارد که از آن به نزول و حضور حق در عوالم وجود یاد می‌شود (نک: ابن عربی، ۱۹۴۶: ج ۲: ۲۶). نبوت در قوس نزول واسطه ظهور حقایق و کمالات ذات احدیت است (نک: خمینی، ۱۳۷۶: ۳۹). واسطه ظهور حق، برزخ وحدت و کثرت و برزخ وجوب و امکان نبی حقیقی است و نبوتش ذاتی و مطلق است. عارفان از این به حقیقت محمدیه تعبیر می‌کنند که جانشین و آینه و وجه حق و نزدیک‌ترین موجود به اوست (نک: ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ۱۱۹). او تجلیگاه اسم اعظم حق و واسطه در پیدایش کثرت اسمائی در ذات حق و به تبع آن اعیان ثابته است. پس پروردگار و ربّ الاسماء و ربّ الاعیان است که به حق میان آن‌ها حکم می‌کند و هریک را به کمال خود می‌رساند (ولی، بی‌تا: ۷۳). حقیقت محمدیه و نبوت حقیقی او باطن انسان کامل است. او همچین «صادر نخستین» و «حق مخلوق به» است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ۳۹۶ و ج ۳، ۴۴۴؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق: ج ۲، ۵۲۹).

پس نبوت در مکتب عرفان نظری اصلی وجودی پیدا خواهد کرد و جمیع نبوت‌ها که در عرصه تاریخ به وقوع می‌پیوندد، در واقع ظهور تدریجی آن نبوت مطلقه‌ای است که در قوس نزول قبل از ایجاد عوالم صورت بسته است. هریک از پیامبران رسولی از رسولان آن حقیقت کلی هستند؛ به تعبیری مظهر اسمی از اسماء کلی هستند که خود تحت سیطره و هیمنه اسم اعظم و عین ثابته محمدی هستند (نک: آشتیانی، ۱۳۷۰: ۸۶۱). به تعبیر ابن عربی دوران انبیا، دوران نبوت باطنی او و ظهور عنصری او دوران نبوت ظاهری اوست (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱، ۱۴۳).

انسان است که این صعود و معراج نفسانی را طی می‌کند. همه عوالم قوس نزول در انسان موجود است و بار دیگر به اصل خویش باز می‌گردد؛ یعنی به عین ثابته خود که در علم حق است. پیامبران نیز هریک سالک این طریق‌اند و تفاوت آن‌ها با دیگران در این است که انبیا مظهر و تجلیگاه اسماء کلی حق‌اند و رو به سوی این نام‌های الهی دارند که همه حیثیات او از آن اسم سرچشمه می‌گیرد (نک: قونوی، بی‌تا: ۱۶۴-۲۰۰).

در واقع پیامبر با جذب و عنایت و اختصاصی الهی در سلوک قرار می‌گیرد و بعد از اتصال به حقیقت خود (اسمی از اسماء کلی حق) مظهر آن اسم می‌شود؛ به عبارتی دیگر پیامبران بعد از معراجی انفسی و تحقق به اسمی از اسماء کلی حق بار دیگر به سوی خلق بازمی‌گردند و از خود یعنی حقیقت خود و اسمی که تحت سلطنت آن قرار گرفته‌اند، اخبار می‌دهند (فرغانی، ۱۴۲۸ق: ج ۱، ۱۱۳؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق: ج ۲، ۶۸۲). همان طور که گفته شد، هریک از انبیاء تاریخی، نماینده و سفیری از سُفراء نبی حقیقی یا حقیقت محمدیه هستند که در طی تاریخ با توجه به زمینه و زمانه و اقتضائات ظهور اسماء الله هریک به شریعتی ظاهر شده‌اند. (ابن عربی، بی تا: ج ۱، ۱۳۴؛ همچنین نک: فاضلی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۴۲-۱۴۳).

۲-۵. وحدت دین در اندیشه عرفانی

از مطالب فوق می‌توان به حقیقت وحدت ادیان رسید چه اینکه در اندیشه عرفانی ریشه نبوت راجع به حقیقت محمدیه و نبی حقیقی است. دین و شریعت مطلقاً راجع به او و از آن اوست و پیامبران الهی هریک سفیران شریعت اویند. ابن عربی در این باره می‌گوید: «او صاحب شرع است به این خاطر که گفته است "من نبی بودم" او نگفت "من انسان بودم" و نیز نگفت "من موجود بودم" و نبوت چیزی جز شرع مقرر از ناحی خداوند نیست پس در واقع او با این گفتارش خبر داده است که او صاحب نبوت بود قبل از وجود پیامبرانی که در این دنیا آن‌ها جانشینان اویند» (همان: ۱۴۳).

ابن عربی در اینجا در تحلیل حدیث مشهور پیامبر (ص) را صاحب مطلق شرع می‌داند و این مطلب را متخذ از حدیث می‌داند؛ استدلال او چنین است که پیامبر نفرمود انسان بودم و نیز نفرمود موجود بودم بلکه خود را با عنوان «نبی» معرفی فرموده است و نبوت هم بدون شرع معنا ندارد بنابراین پیامبر خبر می‌دهد که قبل از وجود پیامبران او صاحب نبوت بوده است و همه پیامبران جانشینان آن حقیقت‌اند؛ بدین سبب ادیان مختلف و شرایع مختلف در عین کثرت دارای وحدت آبشخورند.

خداوند در قرآن کریم خطاب به پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلٰی

شَرِيعَةٌ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (جائیه: ۱۸). از عبارت «جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ» در این آیه به قرینه آیه «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِيعَةً وَمِنْهَا جَا» (مائده: ۴۸) معلوم می‌شود که پیامبر اسلام (ص) صاحب نبوت مطلقه و مبعوث بر مطلق شریعت هستند و دیگر پیامبران از این شریعت کلی، بهره و حظ «شَرِيعَه» را که محدود به زمانی خاص است، دارند. چنان‌که ابن فارض می‌گوید:

و كَلَّهْمَ عَنِ سَبْقِ مَعْنَى دَايِرٍ بِدَائِرَتِي أَوْ وَارِدٌ مِنْ شَرِيعَتِي

(ابن فارض، ۱۴۱۰ق: ۷۳)

در واقع ابن فارض از زبان حقیقت محمدیه سخن می‌گوید: «و جمله این انبیا و اهل دعوت و حقایق و مقامات ایشان، دایرند گرد دایره حقیقت من و مقام جمعیت من، از راه آنکه معنی و حقیقت من که حقیقه الحقائق و برزخیت کبری و جمعیت اعلی است، بر حقایق معانی ایشان که در برزخیت ثانی الوهی واقع اند، در اصل سابق بود و نقط حقایق ایشان از دایره من که محیط است از وجهی و مرکز است از وجهی، منتشی شده است و همه به من ثابت و دایرند گرد دایره حقیقت من، یا واردند و آب‌خورنده از مَشْرَب و شریعت حقیقت این جمعیت حقیقی من و شرایع ایشان، اجزاء و تفصیل جزئی شریعت کلی من است» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۵۶۷).

۳-۵. اسماء الهی سرچشمه‌های شرایع

در تعریف اسماء الله گفته می‌شود: «الذاتُ مع صفه معینه و اعتبار تجلّ من تجلیاته تُسمی اسماً» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۴)؛ ذات با صفتی معین و لحاظ تجلی‌ای از تجلیات او «اسم» نام‌گذاری شده است.

اسماء الهی از حیث هستی‌شناسی، واسطه ظهور و تجلی حق در کسوت ممکنات اند؛ به نحوی که هر موجودی تحت تربیت و سلطنت اسمی از اسماء الهی است و این اسماء هر یک ربّ موجودات اند: «و بِأَسْمَائِكَ اللَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ». از طرفی دیگر همین اسماء واسطه شناخت و معرفت به ذات الهی نیز هستند. اسماء الهی پُل میان عبد و حق اند که معرفت جز از طریق آن‌ها امکان‌پذیر نیست؛ به همین سبب گفته‌اند: «أَسْمَائُهُ تَعْبِيرٌ» یعنی اسماء حق، سالک را عبور می‌دهند به مسمای خود که ذات باشد.

اسماء الهی از یک طرف به ذات و از طرفی دیگر به واقعیتِ تکوینیِ خاصی اشاره دارند و این همان حقیقتی است که سبب تمایز هر اسمی از دیگری می‌شود. به همین سبب عالی‌ترین مراتب به اسمی اختصاص دارد که بزرگ‌ترین حقایق را نمودار می‌سازد (چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۲۰). برخی از اسماء شمول و سعه دارند و برخی ضیق و محدودیت دارند. برخی محیط‌اند و برخی محاط‌اند. هر اسمی که از درجه شمول و سعه کمتری برخوردار باشد، تابع اسم بالاتر از خود است و آن اسم تابع اسمی دیگر تا برسد به «أئمة الأسماء» که به آن اسماء ذاتیه، أمهات الأسماء، أئمة السبعة، الحقائق السبعة الکلیة و الأسماء الکلیة الأصلية می‌گویند. این اسماء را برخی عبارت از اسماء «الحی، العالم، المرید، القابل، القادر، الجواد و المقسط» دانسته‌اند (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ۱۸۳).

به هر حال چنان‌که گفته شد، انبیاء الهی در سلوک و جذبۀ اختصاصی خویش با تجلیات عروجی که عبارت از تجلی اسماء الله است، مواجه خواهند شد و پس از تحقق به آن اسم بار دیگر با غلبۀ آثار آن اسم به سوی خلق باز می‌گردند و هرآنچه از معجزات و شریعتی که می‌آوردند، همه تابع و تحت سلطنت آن اسم خواهد بود.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که هریک از انبیاء الهی بر اساس چه قاعده‌ای مبعوث می‌شوند و اساساً این اختلاف تجلیات اسمائی و اختصاص آن‌ها به زمانی خاص بر چه معیاری استوار است؟ بر طبق قواعد اهل معرفت، ظهور هریک از انبیاء الهی مطابق با خواسته و مطالبۀ همان عصر است؛ به عبارتی این استعدادات و قابلیت امت‌هاست که نبی بر اساس آن مبعوث می‌شود. می‌توان روایت مشهور «نحن معاشر الأنبياء نكلم الناس على قدر عقولهم» را حمل بر همین معنا کرد؛ چه اینکه زبان و لسان هر قوم همان استعداد و قابلیت و تقاضای ایشان است. بنابراین اختلاف شرایع می‌تواند ناشی از اختلاف احوال امت‌ها باشد. چنان‌که گفته‌اند: «این اختلاف برای آن است که اهل هر عصری به یک استعداد فراگیر و ویژه‌ای اختصاص دارد که استعدادها، قابلیت‌ها و مزاج مناسب افراد آن عصر را فرامی‌گیرد و پیامبری که به سوی ایشان

مبعوث شده است، فقط بحسب قابلیت‌ها و استعدادهای ایشان مبعوث می‌شود. بنابراین شرایع ایشان بنا بر تفاوتِ قابلیت‌های هر عصری تغییر می‌کند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۰۰؛ نک: سهیله، ۱۴۲۲ق: ۴۸۹).

بنابراین اختلاف شرایع هم ناشی از اختلاف زمان‌ها و احوال است و هم ناشی از اختلاف تجلیات اسمائی؛ زیرا از یک طرف اختلاف احوال و زمان‌ها اسمی را می‌طلبد و از طرف دیگر این خصوصیات و آثار اسماء است که به شریعت پیامبر(ص) شکل می‌بخشد. بنابراین هرآنچه نبی مبعوث با خود از سوی آن اسمی که مظهر اوست می‌آورد، شریعت نامیده می‌شود. چنان‌که اشاره شد قرآن کریم می‌فرماید: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِثْاجًا». (مائده: ۴۸) آن اسم دریچه، مشهد، محل استفاده و شِرْعَهُ او از ذات حق تبارک و تعالی است؛ یعنی از ناحیه این اسم با خداوند مرتبط است و از دریچه آن او را مشاهده می‌کند. بدین سبب هرچه با خود برای قومش می‌آورد که شامل معارف، اخلاقیات و احکام شرعی می‌شود، همه رنگ آن اسم را با خود دارد. و تأکید می‌شود که این همه تحت سیطره همان اسمی است که نبی برای اظهار آن مبعوث شده است.

۴-۵. نسخ از نظرگاه عرفانی

در نصوص عرفانی نسخ شرایع با بحث اکمال دین گره خورده است؛ به عبارتی دیگر نسخ در سیر تکامل تدریجی و ظهور اسماء الهی رُخ می‌نماید و هرچه به جلوتر می‌رود به کمال نزدیک‌تر می‌شود. همان‌طور که در آیه شریفه می‌فرماید: «مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۱۰۶)؛ یعنی ذاتِ نسخ الهی در جهت اکمال است.

بنابراین نبوت در سیر تاریخی و زمان‌مند تحت سلطنت اسماء کلی حق بوده است از این‌رو تجدید شریعت، به معنای نقص شریعت قبل- چون زمانش به سر آمده- و کمال شریعت جدید است. پس ضرورت دارد که شریعت لاحق، شریعت سابق را دست‌کم در برخی از احکام امضا نکند؛ به عبارتی زمان و اعتبار عمل به آن احکام

سرآمده است. با تبیینی که عارفان از نظریه الاسماء در باب نبوت ارائه کرده‌اند، به‌خوبی واضح می‌شود که اگرچه پیامبران مظاهر اسماء کلی حق‌اند، هریک از این اسماء نسبت به دیگری رابطه محیط و محاطی پیدا می‌کنند. همچنان که برخی از اسماء تحت اسماء بزرگ‌تر و عام‌تر قرار می‌گیرند، پیامبران نیز برخی در تحت اسم پیامبر دیگر قرار می‌گیرند: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ» (بقره: ۲۵۳) و شریعتشان در تحت شریعت دیگر قرار می‌گیرد. و این به معنای ابطال شریعت سابق نیست. همان‌طور که اسمی تحت اسمی دیگر و تربیت آن در مسیر کمال قرار می‌گیرد؛ همان‌طور شریعت سابق در سایه شریعت لاحق تفسیر می‌شود؛ پس بعضی از احکام را نسخ و برخی را امضا و یا تخصیص و یا تقیید می‌زند.^۳ بر طبق آیات قرآن دو کتاب آسمانی تورات و انجیل نورد و هرگز از نورانیت نمی‌افتند. بسیاری از احکام در شریعت اسلام امضای شرایع ماقبل است. بر طبق نظریه الاسماء، اسماء الهی بر طبق خاصیتی که دارند متعلق به دوره زمانی خاصی‌اند و با پایان یافتن دوره سلطنت این اسم، احکام و شرعی که تابع این اصل و نسبت الهی بوده است، پایان می‌یابد.

صدرالدین قونوی سرّ ناسخ و منسوخ را در شریعت چنین بیان می‌کند: «اما راز ناسخ و منسوخ، ناسخ عبارت است از حکم اسمی که دارای دولت ثابت است و چون سلطنت و غلبه آن در شریعتی تعین یافت، تا سلطنت این اسم ادامه دارد آن شریعت هم دوام دارد و ترجمه‌اش از احوال اعیانی که دایره او آن‌ها را فرا گرفته است، استمرار پیدا می‌کند. و منسوخ عبارت است از هر لسان و حکم متعینی از جانب حق برای گروه خاصی از حیث سلطنت و غلبه اسمی که فلکش کوچک‌تر از فلک شریعتی است که حکم او در آن آشکار می‌گردد و حق پایان حکم این اسم را پیش از پایان یافتن گردش و دولت شریعتی که در آن این حکم و زمان تعین یافته مقلد کرده است. و چون سلطنت این اسم که مقابل اسم حاکم در امر مقابل نسخ است ظاهر شود با اینکه هر دو مندرج در حیطة اسمی هستند که این شریعت بدان اسم مستند است، حکم اسم

پیش از دو اسم مخاطب در اسم متأخر دیگری اندراج می‌یابد و سلطنت اسم مقابل ظاهر شده و دوام دولتش ادامه می‌یابد» (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۴۷).

در عبارت فوق، قونوی سرّ نسخ و منسوخ را محدودیت دعوت و ظهور اسم می‌داند. پس خداوند از همان ابتدای جعل حکم، به انتهای آن علم داشته است و با آمدن زمان اسمی جدید و غلبه آن، حکم اسم متقدم در اسم متأخر مندرج می‌گردد (نک: فرغانی، ۱۳۷۹: ۷۶۶).

۵.۵. نسخ به معنای انتقال نه ابطال

به نظر می‌رسد از دیدگاه عرفانی، نسخ به معنای ابطال نیست؛ همچنان که در مباحث لغت نشان داده شد که نسخ می‌تواند به معنای انتقال و دگرگونی باشد. اگر شریعت مستند به سلطنت اسمی از اسماء الله باشد، آنگاه نسخ شریعت عبارت از اندراج اسمی در اسم دیگر است و به این لحاظ، نسخ به معنای ابطال نیست. همان طور که گفته شد، این مطلب قابل انطباق بر تعریف برخی از اصولیان از نسخ نیز می‌باشد چه اینکه میان ظهور اسماء الهی و زمان هماهنگی و تناسب است. همچنان که ابن عربی می‌گوید: «فلکل اسم آیام و هی زمان حکم ذلک الاسم» (بی تا، ج ۳: ۲۰۱). پس نسخ به معنای انتهای زمان حکم با نسخ به معنای اُفول اسم و اندراج آن در اسمی دیگر کاملاً مطابقت دارد.

نسخ چه با مبنای اصولیان و چه با قواعد عرفانی در نظریه الاسماء، هیچگاه به معنای ابطال حکم نیست. پس شریعت منسوخ به اعتبار ریشه‌اش نور و حق است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۶، ۲۵۱-۲۵۲). تمثیلی که ابن عربی در این باره مطرح کرده، تمثیل خورشید و ستارگان است. ستارگان در شب تاریک نورند و نورافشانی می‌کنند اما با طلوع خورشید نور ستارگان در عظمت، شمول و سعه نور خورشید پنهان می‌شود. در این حال ستارگان همچنان نوراند، هرچند حکم خورشید بر آنها غالب است (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ۱۵۳).

پس همه شرایع در عین کثرت، تعدّد و اختلاف، حق و نورند و هیچگاه شریعت

الهی از حقانیت و صحت نمی‌افتد. همچنان که قونوی در *اعجاز البیان* می‌گوید: «ولهذا اختلفت الشرائع والالقاءات و التجلیات الالهیه و قَهَرَ و نَسَخَ بعضها بعضاً مع صحّة جمیع ذلك و اُحدیه الأصل و حکمِه مِن حیثُ هو و أمره، فَافهَم» (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۸۴).

۶-۵. خاتم النبیین و نسخ شرایع پیشین

طبق قواعد عرفانی که ظهور انبیا را یکی پس از دیگری در جهت اکمال دین می‌داند، می‌بایست این سیر تدریجی و ظهور اسمائی در نهایت به نقطه‌ای ختم شود. اصل واحد لغوی در ماده «ختم» را «بَلُوغُ آخِرِ الشیء» دانسته‌اند. بنابراین معانی دیگر از قبیل نقش نگین و مهر و... از مصادیق اصل مذکور خواهد بود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۳، ۲۶). از این رو خاتم النبیین ظهور اسم اعظم الله می‌باشد که به تعبیری مبدأ و منتهای جمیع نبوات است.

با این حساب، نبوت مطلقه از این حیث که مرجع نبوات است می‌تواند ختم داشته باشد؛ زیرا «الکلُّ یُرجعُ إلیه». هر چند که به لحاظ طینت، صاحب آن متأخر باشد؛ زیرا از حیث حقیقت موجود ازلی است با این حساب خاتم نبوت مطلقه رویی دیگر از حقیقت محمدیه است (فیض کاشانی، ۱۳۸۶: ۱۶۸). نبوت مقیده (تبعی) که در مظاهر بر طبق نبوت حقیقی، به اقتضای ظهور اسماء الهی و با توجه به زمینه و زمانه نبی، سیری تدریجی در جهت کمال داشته است؛ نیز در وجود مبارک محمد بن عبدالله ختم گردید. پس ایشان هم خاتم نبوت مطلقه و هم خاتم نبوت مقیده است.

مفهوم ختم نبوت در نصوص عرفانی با اکمال مقامات و درجات قرب گره خورده است (نک: ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۵۳). به این معنا ختم لزوماً عبارت از این نیست که دیگر پیامبری بعد از او نخواهد آمد و او آخرین پیامبر است (راتکه و اوکین، ۱۳۷۹: ۱۶۶)؛ اگرچه وجود عنصری خاتم زمان مند است. به تعبیر ابن عربی: «فلیس الختم بالزمان و أنّما هو باستیفاء مقام العیان» (۱۴۲۶ق: ۷۱) ختم در زمان نیست اگرچه با زمان همراه است بلکه ختم مربوط به تمامیت و به نهایت رسیدن است که می‌گوید: «الخاتم من

خَتَمَ المراتبَ بأسرها». و این مظهریت کامل حقیقت محمدیه و نبوت حقیقی و سیر عروجی محمدی و مظهریت اسم اعظم الله است که خاتم تمام مقامات و درجات قرب است.

ختم و خاتم بدین سبب که اکمال نبوت و ظهور اسم اعظم الهی است، با نسخ همراه است. بنابراین خاتم نبوت با حیثیت ختمی که دارد ناسخ جمیع شرایع خواهد بود؛ چنان که خود فرموده است: «لَوْ كَانَ مُوسَى حَيًّا لَمَّا وَسِعَهُ إِلَّا اِتِّبَاعِي» (ابن عربی، بی تا: ج ۱، ۲۴۳).

بنابراین رسالت محمدی عام و فراگیر است و نسبت پیامبران گذشته به ایشان از باب فرع به اصل است؛ به تعبیر ابن عربی دوره انبیا دوره نبوت باطنی پیامبر اسلام (ص) است. پس محور مباحث در مسئله نسخ، ابدی بودن شریعت است. نبوت موسی بن عمران به دلیل نقصان مقام جمعیت موسوی و تام نبودن ایشان ابدی نیست. پس نسخ در اینجا روا و ضروری است. به بیانی دیگر، با ظهور نبی خاتم که رسالت و نبوتش مستند به اسم اعظم الله و مختص به تجلی ذاتی است، سلطنت اسم اعظم الله بر تمامی اسماء ثابت می شود و شرایع سابق به حکم استنادشان به اسماء الهی تحت شریعت محمدی و مندرج در آن می شود. بنابراین امضا، نسخ، تخصیص و تقیید به دست شریعت محمدی است؛ چنان که ابن عربی می گوید: «فإنه نَسَخَ بِصُورَةِ بَعْتِهِ جَمِيعَ الشَّرَائِعِ كُلِّهَا، و لم يبقَ لِشَرِيعَةِ حَكْمٍ سِوَى مَا أَبْقَى هُوَ مِنْهَا، من حيثُ هي شرعٌ له، لا من حيث ما هي شرعٌ فقط» (محمود الغراب ۱۴۱۶ق: ۴۲۵)؛ او با صورت بعثت خویش همه شرایع را نسخ کرد و باقی نماند از آن همه جز آنچه او از آنها ابقا نموده بود. از آن حیث که آن شرع اوست نه از ناحیه مطلق شرع بودن.

۷-۵. عدم امکان نسخ شریعت محمدی

از مطالبی که گفته آمد معلوم می شود که آن شریعتی که مستند به اسم اعظم الله و نبی آن خاتم نبوت مطلقه و مقیده است، ابدی است و تا قیامت قابل نسخ به شریعتی دیگر نیست؛ زیرا فلسفه نسخ کمال ناسخ و نقص منسوخ است یا محدودیت منسوخ و سعه و شمول ناسخ است؛ حال آنکه به حکم آیه شریفه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ

عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳) شریعت محمدی کامل شده است پس هیچ‌گونه جای نسخی باقی نمی‌ماند. ابن فارض در قصیده نظم السلوک می‌گوید:

و بَدْرِي لَمْ يَأْفُلْ وَ شَمْسِي لَمْ تَغْبُ وَ بِي تَهْتَدِي كُلُّ الدَّرَارِي الْمَنِيرَةِ
(ابن فارض، ۱۴۱۰ق: ۸۲)

ترجمه: ماه وجود من هیچ وقت غروب نمی‌کند، و خورشید من هیچگاه غائب نمی‌گردد و به‌واسطه من است که تمام کواکب درخشان که همچون دانه‌های دره هستند هدایت می‌یابند.

سعیدالدین فرغانی در شرح فارسی خود بر قصیده مذکور، عدم افول را کنایه از کمال حقیقت محمدی دانسته است که دیگر پس از آن هیچ کمالی متصور نیست. بنابراین شریعت او کامل‌ترین شریعت و ابدی است و هیچگاه قابل نسخ نیست. عبارت او چنین است: «چون حکم هیچ حقیقتی بر آن برزخیت اول که بدر کامل حقیقت من است، اصلاً غالب نبود و اثر هیچ اسمی بر شمس تجلی اول ذاتی جمعی من ظاهر نی، لاجرم از این جهت بدر من قابل افول نیست، و شمس من هرگز غایب و زایل نگردد، و شریعت من قابل نسخ نی» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۷۶۶).

۵. نسخ عرفانی و تکثرگرایی دینی

اگرچه برخی از تعالیم عرفانی و اصول تفکر عرفانی از قبیل وحدت وجود در شکل‌گیری روحیه تساهل و تسامح عارفان و همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل ادیان و دیگر مردمان بی‌تأثیر نبوده است تا جایی که بسیاری از اندیشمندان و متفکران معاصر از این نیروی بزرگ نهفته در عرفان اسلامی برای اهداف صلح و زندگی مسالمت‌آمیز و تقریب ادیان استفاده می‌کنند، تعالیم عارفان در تبیین نسخ شرایع نمی‌تواند مستند و یا دستاویز نظریات تکثرگرایی دینی گردد. با دقت و ممارست در متون عرفانی و سنت عارفان مسلمان و شیوه رفتاری آنان، معلوم می‌شود که هر گونه تقریر پلورالسیم و یا تکثرگرایی دینی مناسبت چندانی با تعالیم عرفانی نمی‌تواند داشته باشد.^۴ وحدت وجود که مشهود عده کمی از عارفان می‌شود، می‌تواند دیدی وسیع از آفرینش و تجلیات گسترده الهی برای عارف پیش آورد، به‌طوری که حقیقتاً خداوند را در هر اعتقاد و مذهب و مسلکی تکویناً مشاهده کند و از این حیث نمی‌تواند آن را انکار کند

و شاید برای او به منزله کفر باشد؛ چنان که شیخ شبستری می گوید:

اگر کافر بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت پرستی است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۸۸)

نیز ابن عربی می گوید:

لقد صارَ قلبی قابلاً كلِّ صورة
و بیت لأوثان و كعبة طائف
فمرعى لغزلان و دیر لرهبان
و ألواح توراة و مصحف قرآن
أدين بدین الحب أنى توجهت
رکائبه فالدين دینی و ایمانی

(ابن عربی، ۱۳۷۸: ۵۷)

ترجمه: قلب من پذیرنده هر صورتی شد تا اینکه چراگاه آهوان و دیری برای رهبانان است و خانه‌ای است برای بت‌ها و کعبه طائف است و نیز الواح کتاب تورات و مصحف قرآن است؛ آری من به دین عشق درآمده‌ام و هر جا ناقه عشق فرود آید، من هم فرود می‌آیم. بنابراین دین صحیح، دین من و ایمان من است.

و نیز می گوید:

عقد الخلائقُ فی االه عقائداً و أنا شهدتُ جميع ما عقده

(همو، بی تا: ج ۳، ۱۳۲)

ترجمه: مردمان در مورد اله عقاید مختلفی دارند و من شهادت می‌دهم به همه آنچه ایشان اعتقاد دارند.

حقیقت این است که عارفان هیچگاه عمل به احکام نسخ‌شده شرایع پیشین را نه برای خود و نه برای دیگری تجویز نکرده‌اند. ابن عربی در این باره تصریح می‌کند که احکامی که از شرایع پیشین باقی مانده، از حیث امضا و تثبیت شریعت محمدی و عمومیت رسالت اوست. در غیر این صورت آن حکم خدا نیست و به ضرر عمل‌کننده به آن است (همان: ۱۳۵). به همین دلیل است که ابن عربی شریعت محمدی را شریعت مقررّه می‌نامد و عمل به حکم الهی را منحصر در شریعت اسلام می‌داند (همان: ۲۲۲). وحدت ادیان در گوهر دین و دعوت به کلمه مبارک الله است و کثرت ادیان و به تبع آن شرایع ناشی از نسبت‌های الهی و به تبع آن اقتضائات زمانه و زمینه‌ای است که دین

در آن ظاهر شده است؛ پس ادیان یک دین‌اند و آخرین آن‌ها کامل‌ترین آن‌هاست (نک: شریف، ۱۳۹۰: ۸۸).

شایان ذکر است که بحث از نجات و شفاعت خود مسئله جداگانه‌ای است که مربوط به رحمت بی‌منتهای الهی و سبقت آن از غضب حق دارد و مباحثی که ابن عربی درباره عذاب جهنم و خلود در آن طرح کرده، ربط و دخلی به بحث حاضر نداشته است و نمی‌تواند مستند نظریات تکثرگرایی دینی باشد.

۶. نتیجه‌گیری

نسخ در دیدگاه عرفانی، ارتباط عمیقی با قرائت عرفانی از نبوت و نظریه الاسماء دارد. عارفان نسخ شریعت را مبتنی بر ظهور و افول اسماء الله در ظرف زمانی تاریخ می‌دانند؛ به همین لحاظ نسخ در نظرگاه عرفانی لزوماً به معنای ابطال نخواهد بود. در واقع شریعت جدید مستند به اسمی است که از حیث حیطة، بزرگ‌تر و جامع‌تر است. پس شریعت قبل بهوسیله شریعت جدید تفسیر می‌شود نه آنکه ابطال گردد. شرایع یکی پس از دیگری می‌آیند تا اینکه دین به کمال خویش در وجود پیامبر خاتم(ص) ظاهر می‌شود، و چون این پیامبر مستند به اسم اعظمی است که بالاتر از او نیست، دین و شریعت بدو ختم می‌شود و این ختم خود به منزله نسخ جمیع شرایع قبل است. این شریعت نسخ‌پذیر هم نیست چون کمالی بعد از آن متصور نیست. نسخ در تصویر عرفانی می‌تواند مشابه نظریه تخصیص ازمانی در اصول فقه باشد؛ چه اینکه نسخ راجع به ظهور اسماء الله است و ظهور اسماء الله لاجرم در ظرف زمان و وابسته به آن است. دیدگاه عرفانی در باب نسخ هیچگاه منجر به تکثرگرایی دینی نخواهد شد؛ زیرا نسخ اگرچه به معنای ابطال نیست و از این نظر همه شرایع نور و از یک آبشخوراند، به هر حال اختلاف در سطح احکام جزئی مستند به اسماء الهی و تفاضل میان آن‌ها موجود است. بنابراین در نصوص عرفانی تصریح شده است که به مؤمنان در شریعت اسلام اجازه عمل به احکام منسوخ شرایع قبل داده نمی‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. قرشی دیدگاه نقل را از المنار و اقرب الموارد نقل کرده است (نک: قرشی، ۱۳۷۱: ج ۷، ۵۳).
۲. آیت‌الله جوادی آملی درباره فلسفه نسخ در تشریح و قانون‌گذاری از مناسبت سیر تدریجی احکام و دین، در نسخ به تفصیل سخن گفته است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۶، ۲۵۰-۲۵۱).
۳. آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌گوید: «باید توجه داشت تغییر و نسخی که نسبت به شرایع گذشته جریان دارد، شامل همه فروع و احکام عملی آن‌ها نمی‌شود؛ زیرا فروع به دو دسته تقسیم می‌شوند. برخی از آن‌ها ریشه فروع دیگرند که در همه شرایع و مذاهب ثابت‌اند، مانند وجوب عبادت، لزوم انفاق، حرمت ظلم و ربا، وجوب روزه و نماز و...» (همو، ۱۳۹۰: ۱۲۱).
۴. نک: کرمانی و محمودی، ۱۳۹۲.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، انتشارات پیام عدالت.
۲. ابن ترکه، صائن‌الدین علی (۱۳۷۵)، شرح گلشن راز، تهران: نشر آفرینش.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، تصحیح عقیفی ابوالعلی، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۸)، ترجمان الاشواق، ج ۲، تهران: انتشارات روزنه.
۵. — (۱۴۲۶ق)، عتقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
۷. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، بی‌جا: دار الفکر.
۸. ابن فارض، ابوحفص عمر (۱۴۱۰)، دیوان ابن فارض، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. ابن ندیم (۱۴۱۷ق)، الفهرست، تحقیق ابراهیم رمضان، بیروت: دار المعرفه.
۱۰. آخوند، سکینه و قره‌باغی، یگانه (۱۳۹۶)، «امکان وقوع نسخ در تشریح از نگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی»، حسنا، سال ۹، شماره ۳۳، ۱۱۰-۱۴۱.
۱۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری، ج ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، ادب فنای مقرران، قم: نشر اسراء.
۱۳. — (۱۳۹۰)، شریعت در آینه معرفت، ج ۶، قم: اسراء.
۱۴. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰)، طریق عرفانی معرفت، ترجمه مهدی نجفی افرا، ج ۲، تهران: جامی.
۱۵. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۶)، مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة و الولاية، ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر

- آثار امام خمینی.
۱۶. راتکه، برنر رودلف و اوکین، جان (۱۳۷۹)، *مفهوم ولایت در دوران آغازین عرفان اسلامی*، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
۱۷. رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
۱۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۰۴)، *المفردات فی غریب القرآن*، چ ۲، دفتر نشر الكتاب.
۱۹. زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۹۹۶م)، *مناهل العرفان*، بیروت: دار الفکر.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. سهیله، عبد الباعث (۱۴۲۲ق)، *نظریة وحدة الوجود بین ابن عربی و الجیلی*، بیروت: مکتبه خزعلی.
۲۲. سید مرتضی (۱۴۰۵ق)، *رسائل*، قم: دار القرآن الکریم.
۲۳. شافعی، محمد بن ادیس (۱۳۵۸ق)، *الرسائل*، مصر: مکتبه الحلبي.
۲۴. شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۹۹۷م)، *الموافقات*، بی‌جا: دار ابن عفان.
۲۵. بستری، شیخ محمود (۱۳۸۲)، *گلشن راز*، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
۲۶. شرعیاتی، فاطمه (۱۳۸۴)، «نسخ از دیدگاه شیخ طبرسی»، *بینات*، شماره ۴۸، ۸۸-۱۱۰.
۲۷. شریف، زهرا (۱۳۹۰)، «جهانی شدن و ظرفیت‌های جهانی دین اسلام از منظر عرفان اسلامی»، *مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی*، شماره ۳، ۸۸-۶۳.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۹. طبرسی، امین الاسلام (۴۱۵ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت: احیاء التراث العربی.
۳۱. عسکری، حسن بن عبدالله (بی‌تا)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دار الآفاق الجدیده.
۳۲. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۳. فاضلی، علیرضا و همکاران (۱۳۹۹)، «واژه و وجود: معناشناسی واژه نبی از رهگذر وجودشناسی عرفانی ابن عربی»، *شناخت*، شماره ۸۳/۱، ۱۳۱-۱۵۱.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق)، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارص*، بیروت: دار الکتب

العلمیه.

۳۶. _____ (۱۳۷۹)، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، چ ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۷. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۸۶)، کلمات مکنونه، تصحیح صادق حسن زاده، چ ۲، قم: مطبوعات دینی.
۳۸. قلدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۸)، «اسلام و نسخ ادیان»، کیهان اندیشه، شماره ۸۳، <http://ensani.ir>
۳۹. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس القرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۰. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۱. قونوی، صدرالدین (بی تا)، الفکوک، نسخه خطی.
۴۲. قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۳. کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الالهام، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۴۴. کرمانی، علیرضا و محمودی، محمد (۱۳۹۲)، «نظریه وحدت متعالی ادیان و ارزیابی انتساب آن به عرفان اسلامی»، حکمت عرفانی، سال دوم، شماره ۱، ۶۸-۴۹.
۴۵. محمود الغراب، محمود (۱۴۱۶ق)، شرح فصوص الحکم، چ ۲، دمشق: بی نا.
۴۶. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۷. مصلح، علی اصغر و راستایی، حامده (۱۳۹۶)، «ابن عربی و دیگر شرایع در مقام دیگری»، شناخت، شماره ۷۶، ۲۰۷-۲۲۰.
۴۸. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰)، اصول الفقه، چ ۴، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۹. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۰ق)، المقنعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۵۰. ولی، شاه نعمت الله (بی تا)، مکتوبات، به کوشش محمد رسا، بی جا: بی نا.