

جادوی مکاشفت

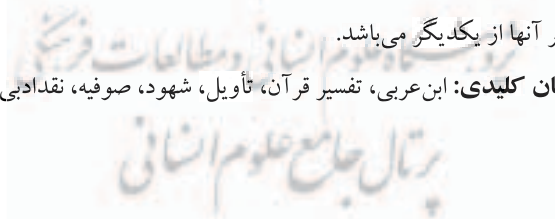
داوود اسپرهم

استادیار دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

متون صوفیانه با وجود رمز و رازها و پیچیدگی‌های معنایی و مفهومی و نیز بهره‌گیری از زبان نمادین، آهنگین، سحرآمیز و تأثیرگذار، از سایر متون (ادبی و غیر ادبی) آشکارا ممتاز و متفاوت هستند. عده‌ای این تفاوت را صرفاً در ساختار زبانی این متون دیده و رموز معنایی آن را نیز برخاسته از همان زبان ویژه دانسته‌اند. بر خلاف دیدگاه فوق، در این نوشته به تقدم مفهوم و معنی بر زبان در متون صوفیه تأکید شده و نشان داده می‌شود که کشف، فهم، تأویل و انشراح معنی، مقدم بر الفاظ و تناسبات زبانی است. هر چند دریافته‌های تازه مبتنی بر شهود معنی و مفهوم، خود زبان تازه‌ای را به وجود می‌آورد که البته با سایر زبان‌ها متفاوت است. بدین منظور فهم و تفسیر مفسران عامه از یک آیه قرآن کریم، با فهم و تأویل صوفیان خراسانی و پس از آن ابن عربی در فصوص الحکم مورد بررسی قرار گرفته است. حاصل این نوشته و تحقیق علاوه بر اثبات تقدم معنی بر لفظ و اندیشه بر زبان در متون صوفیه، نشان دادن سیر و تحول تکوینی تأویل عرفا از آیات قرآن کریم تا زمان ابن عربی و تأثیر و تأثر آنها از یکدیگر می‌باشد.

واژگان کلیدی: ابن عربی، تفسیر قرآن، تأویل، شهود، صوفیه، نقد ادبی



مقدمه

از عمده‌ترین تفاوت‌های فکری اهل معرفت با فلاسفه، علما، متکلمین و غیره، وسعت نظر آنان در فهم متون و حیانی است. از آن جایی که تفکر و دریافت این گروه در قالب زبان ویژه‌ای عرضه شده، این تفاوت‌ها در ساحت زبانی نیز خود را به خوبی نمایان ساخته است. تعبیرات و تفاسیر صوفیه از وحی، در اصل مبتنی بر ذوق و درک روحی و نوعی شهود است. صوفی ضمن پای بندی به شرایط اولیه فهم وحی که همانا عبارت است از لغت، نحو، تاریخ، قرائت و غیره^۱ با درونی کردن تمام مفاهیم بیرونی و تکیه بر دریافت شهودی، در تحلیل آنها به زبان تازه‌ای دست می‌یابد. پای بندی به اصول اولیه، هیچ گاه ذهن و زبان صوفی را در نگرش آزاد ذوقی کور و مسدود نمی‌سازد.

این تفاوت‌ها گاهی آن چنان است که در نقطه مقابل و حتی متضاد فهم دیگران قرار می‌گیرد. در نگاه‌ها و نگرش‌های مفسرانه غیر صوفیانه به متن، گستره فعالیت‌های ذهنی و ذوقی مفسر به راستی تنگ و در محدوده خاصی منفعّل است؛ یعنی جز تلاش عقلی و منطقی با قواعد از پیش تعیین شده چیز دیگری دخالت ندارد.

با بررسی اجمالی تفاسیر صوفیه و با مقابله نمودن آن با سایر تفسیرها - درایی و روایی - به روشنی معلوم می‌گردد که منطقه الفراغ فهم صوفیانه متون و حیانی تا چه میزان گسترده است. این نیست مگر آزادی و رهایی از عرف فهم و منطق از پیش نوشته شده عقل به اصطلاح اهل معرفت "خام" و تعمق در صورت و دریافت بطن‌های متن، که از باورهای مسلم اهل معرفت است. صوفی منکر وصول به بطن از راه صورت و ظاهر نیست. برای او ظاهر همیشه حجت باطن است. اما با این حال معتقد است باطن هیچ گاه اسیر و در بند ظاهر نمی‌شود. اصولاً معنی (بطن) از بی صورتی برمی‌خیزد و به ناچار جامه صورت (لفظ و ظاهر) به خود می‌پوشد. اختلاف معنی با صورت و این که صورت هم‌شأن معنی نیست، از آموزه‌های جدی عرفاست.

آنان معتقدند صورت با معنی نفاق دارد. مهم‌ترین نفاق صورت با معنی محدودیت صورت در مقابل معنی و مادی بودن صورت در برابر مجرد و بی پایان بودن معنی است. پس صورت هم‌شأن معنی نیست، بلکه گونه تنزل یافته آن است. از این روست که ما به قرآن مکتوب "تنزیل" می‌گوییم. حقیقت معنی از نظر صوفیه "امّ الكتاب" است که در نزد حق تعالی می‌باشد و این صورت و ظاهر به منزله ظرف آن است.

نقد و تحلیل و رد و قبول این نظرات امری دشوار است. علت دشوار بودن یا ناممکن بودن این است که ما معیاری برای سنجش و اتکا بدان نداریم. امروزه پی برده‌ایم نقد و تحلیل یک نگرش

فلسفی، عرفانی، کلامی و غیره بیرون از چارچوب هندسی مربوط به خود آن، کار بی حاصلی است. تفکر از هر نوع که باشد، یک مجموعه به هم پیوسته، دارای اضلاع و پیوندهای ویژه‌ی است که در صورت سازگاری آن مجموعه با هم یک جا قابل توجیه و دفاع خواهد بود. مهم آن است که این اضلاع یکی ناقض دیگری نباشد و یا پاره‌ای با پاره دیگر آن در تضاد قرار نگیرد؛ یعنی در هندسه و چارچوب این تفکر، تضاد و تناقض راه نداشته باشد. این سخن مباحث دراز دامنی دارد که امروزه از چالش‌های کلامی محسوب می‌شود. حاصل سخن اینکه عرفا در تعبیرات خود از وحی نه تنها به دریافت‌های تازه، بلکه به زبان تازه نیز دست یافته‌اند.^۲

طرح موضوع

برای نشان دادن تفاوت‌های زبانی و فکری اهل تصوف در تفسیر وحی با سایر مفسران و به منظور اثبات این نکته که تعبیر صوفی از وحی صرفاً "بازی با کلمات و جادوگری با واژگان هم آواها نیست، بلکه معنی و فهم مقدم بر زبان است، تفسیر آیه ۳۱ سوره فاطر در تفاسیر صوفیه و سایر تفاسیر مورد بررسی قرار می‌گیرد. ابتدا به منظور دقت نظر در معنی و مفهوم آیه فوق، ترجمه آیات پس و پیش آن را ملاحظه می‌کنیم:

(ای پیامبر اگر تو را تکذیب کردند، پیامبران صاحب کتاب و معجزه قبل از تو را نیز تکذیب کردند و ما نیز به آن مردم قهر و عذاب خود را نازل ساختیم. خداوندی که حیات در روی زمین آفرید و مردمان و حیوانات و جنبندگان و گیاهان خلق نمود، از میان آن مردمان تنها آگاهان، او را می‌شناسند و از او می‌ترسند. بندگانی که کتاب خدا را می‌خوانند و نماز به پای می‌دارند و از رزق خود انفاق می‌کنند و با خدای تجارت بی زیان می‌کنند. تا خداوند به آنها پاداش کامل ببخشد و از فضل خود بدان بیافزاید. ای پیامبر آنچه از کتاب به تو وحی فرستادیم بی‌کم و کاست حق است و کتب پیامبران پیشین نیز آن را تصدیق می‌کند. خداوند به حال همگان آگاه است.) - ثُمَّ أَوْرَثْنَا لِكِتَابِ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمَنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمَنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْ يُبَدَأُ ذَلِكَ هُوَ ضَلُّ الْكَبِيرِ. (فاطر، آیه ۳۱) بهشت ابدی که در آن داخل می‌شوند با آن آراستگی و زیور و زینت‌ها و می‌گویند: سپاس خدای را که اندوه و حزن ما را زدود و پروردگار ما به راستی آمرزنده و پاداش دهنده سپاس و شکر است.^۳

محور اصلی بحث این مقاله، نقد و تحلیل دیدگاه مفسران عامه و تفاوت فهم متصوفه با آنان درباره اوصاف این سه گروهی است که در این آیه به آنها اشاره شده است؛ یعنی ظالم لنفسه، مقتصد و سابق بالخیرات.

بدین منظور نظر مترجمان و مفسران عامه اولیه (تفاسیر آفاقی)، دیدگاه مفسران صوفی مشرب پیش از محی الدین ابن عربی (تفاسیر انفسی)^۴ و دیدگاه متفاوت ابن عربی مورد بررسی و سنجش و مقابله قرار می‌گیرد.

بررسی ترجمه و تفسیرهای عامه (تفاسیر آفاقی)

۱- تفسیر کبیر طبری

از بین تفاسیر کامل اولیه، تفسیر کبیر طبری موسوم به "جامع البیان فی تفسیر القرآن" حائز اهمیت است؛ چرا که نشان می‌دهد قرآن شناسان قرون نخست، چه فهمی از آیات قرآنی داشتند و فهم آنان در دوره‌های بعد تا چه میزان دچار تغییر شده است. اما طبری، در باره آیه ۳۱ و اوصاف آن سه گروه جز ترجمه، مطلب زیادی بیان نکرده است. می‌گوید: پس میراث دادیم نامه، آن کس را که بگزیدیم از بندگان ما، از ایشان ستمکار مر تن خود را، و از ایشان میانجی و از ایشان آنکه پیشی کردند به نیکی به فرمان خدای عزّ و جلّ آن است افزونی بزرگ^۵.

طبری، به جای کتاب، نامه را گذاشته، ظالم را ستمکار به نفس خویش دانسته و میانجی را نیز بدون توضیح و نهاد است. (ترجمه تحت‌اللفظی)

۲- تفسیر ابوالفتح روح الجنان فی تفسیر القرآن

تفسیر ابوالفتح رازی موسوم به "روح الجنان فی تفسیر القرآن" از امهات تفاسیر عامه اولیه شیعی است. **لُوح**، **لُقُل** قول‌های بسیاری آورده و خود نیز تعبیرات قابل ملاحظه‌ای دارد. ابتدا می‌گوید:

"اصطفینا من عبادنا" مراد جمله امانت‌اند. در اخبار آمده است مراد ائمه معصومین‌اند. امام جعفر صادق (ع)^۶ فرمود: فرزندان علی ابن ابی طالب‌اند. او درباره تقدّم ظالم به دو گروه دیگر حساسیت نشان داده، می‌گوید: "اهل اشارت گفتند؛ حکمت چیست در آن که ظالم را مقدم کرد در ذکر و سابق را موخر کرد و تقدیم فاضل‌تر را کنند. از این چند جواب گفتند. یکی آنکه تأخیر سابق برای آن کرد تا به بهشت و ذکر او نزدیک‌تر باشد. چنان که تقدیم کرد صوامع را و کلیسا و کنشت را بر مساجد در سوره "حج" تا به هدم نزدیک‌تر باشد. فی قوله "لَهْدَمْتُ صَوَامِعُ و بَعُ و صَوَاتٌ و مساجد". جواب دیگر، ملوک چون ذکر جمله چیزها خواهند کردن ادنی و فروتر را تقدیم کنند بر افضل. جواب دیگر، ظالم را بر آن تقدیم کرد تا از رحمت آیس نشود و سابق را بر آن تأخیر کرد تا به عمل خود معجب نگردد.

- ابوبکر وراق: آدمی اول ظالم باشد به معصیت. آن گاه مقتصد شود به توبه. آن گاه سابق گردد به مجاهده.

- ذوالنون مصری: ظالم، ذاکر باشد به زبان. مقتصد به دل، سابق هرگز فراموش نکند تا یادش نباید کردن. شعر: **الله يعلم انی لست اذکره و کیف اذکره من لست انساه**
ابوالفتوح می افزاید: بدان که اهل اخبار و مفسران و اهل تأویل اقوال بسیاری گفتند در معنی این سه.

اهل اخبار: رسول (ص) گفت: سابقان، بی حساب به بهشت روند. مقتصدان، با حساب آسان، ظالمان را بدارند تا عرق لجام بر دهن ایشان کند. خدای تعالی به رحمت دریابد ایشان آنان هستند که گویند: **"الحمد لله الذی اذهب عنا الحزن"**.

سخن خود ابوالفتوح درباره این سه گروه چنین است:

"خاندان اهل بیت میراث دار کتابند و از آنان به امامان معصوم (ع) می رسد. آنان امامانی هستند که اختیار خدایند و گزیده او جز آنان که اختیار خلق اند چون اختیار خدای جز معصوم نباشد، برای اینکه او عالم است به ظاهر و باطن خلقتان و خدای هیچ گاه ظالم را به بهشت وعده نمی دهد. بنابراین، مراد از ظلم ترک مندوب است. ظلم اینجا لغت است که نقصان باشد. نحو قوله "ولم تظلم منه شیئاً" در صفت بستانی و معنی آنکه ایشان اخلاص کرده باشند به مندوباتی که اگر بکردندی مستحق ثواب بودند بر آن، چون نکردند نقصان ثواب خود کردند و بر این تأویل کردند لفظ ظلم را در حق پیامبران فی قوله "ربنا ظلمنا انفسنا" در حق آدم (ع) و قوله "رب انی ظلمت نفسی" در حق موسی (ع) و قتل او قبطی را. و قوله "سبحانک انی کنت من الظالمین" در قصه یونس (ع) و امثال اینها."

۳- تفسیر مجمع البیان

از شیخ ابوعلی طبرسی و از تفاسیر معتبر شیعی است. از جمله امتیازات این تفسیر ذکر نقل قول های فراوان پیشینیان و معاصران مفسر است. طبرسی می گوید در یک نگاه کلی به سیاق آیه و نوع خطاب و آیات قبل و بعد، معلوم می شود هر سه گروه (ظالم لنفسه، مقتصد، سابق بالخیرات) از فرقه های ناجیه و مورد رحمت پروردگار هستند. فعل "اورثنا" و "اصطفینا" و ضمیر "نا" در "عبادنا" و قید "باذن الله" از یک سو و "یدخلونها فی الجنة" در آیه بعد و آیه "قالوا الحمد لله الذی اذهب عنا الحزن" در ادامه این آیات از سوی دیگر، حکایت از آن دارد که ظالم همچون سابق مورد عنایت الهی است. با این تفاوت که طبق فرمایش رسول اکرم (ص) گروه سابق بی حساب و کتاب وارد بهشت می شوند و گروه مقتصد حساب کشی آسان و مختصری شده آن گاه به بهشت وارد می گردند. اما گروه ظالم در جایی متوقف می شوند و پس از باز پس دادن کیفر و پاک شدن به بهشت می رسند.

طبرسی می‌افزاید "اورثنا الکتاب" نشان می‌دهد این سه گروه میراث برندگان کتاب‌اند. اگر "ال" کتاب را حرف جنس ندانیم، معرفه خواهد بود و افاده خاص خواهد کرد و لذا منظور از آن قرآن خواهد بود. اگر چنین باشد هر سه گروه مسلمان و در رحمت الهی خواهند بود. طبرسی در پاسخ به شبهه برخی مفسران که ضمیر "نا" را در "اصطفینا و عبادنا" به پیامبران بنی اسرائیل ارجاع می‌دهند، می‌گوید: انبیا هیچ گاه از هم کتاب به ارث نمی‌برند، لذا باید "نا" را مردمان و قوم بنی اسرائیل بدانیم. با این حال عدّه‌ای "نا" را به امت محمد^(ص) برمی‌گردانند که وارث کتب همه انبیای الهی‌اند. و عدّه‌ای دیگر تنها علمای امت محمد^(ص) را مصداق آن می‌دانند. بنابر روایت "العلماء ورثة الانبیا".

اختلاف اساسی دیگر، درباره مرجع ضمیر "هم" در "فمنهم" است. عدّه‌ای مرجع آن را "عبادنا" دانسته و گفته‌اند که منظور "فمنهم العباد ظالم لنفسه و مقتصد و..." اما عدّه‌ای دیگر به "اصطفینا" باز گردانده، می‌گویند منظور عقبه آن سه گروه است و این ارث، یعنی "کتاب" تنها به برخی تعلق می‌گیرد، چون در بین آنها ظالم لنفسه هم وجود دارد.

نقل قول‌های مجمع البیان:

- قتاده: ظالم، ناجی نیست و از اصحاب مشامه است. مقتصد، از اصحاب میمنه. و سابق، همان "السابقون السابقون اولئک المقربون" است. این آیه با آیه "وکنتم ازوجاً ثلاثه" ارتباط دارد.

- ابن عباس و حسن بصری: ظالم، منافق است.

- عایشه: سابقان کسانی هستند که در عهد رسول^(ص) در گذشتند (صحابی) و پیامبر^(ص) به بهشتی بودن آنها گواهی داده است. مقتصدان همان تابعان‌اند که صحابه را دیدند. و ظالم نیز من و شما هستیم.

- عمر بن خطاب: سابق ما سبقت گیرندگان بر ما هستند. مقتصد ما ناجی‌اند. ظالم ما نیز بخشیده است.

- امام جعفر صادق^(ع): ظالم حق امام را نمی‌شناسد. مقتصد عارف به حق امام است. سابق همان امام است و هر سه گروه مغفور هستند.

- امام محمد باقر^(ع): ظالم هم کار صالح انجام می‌دهد هم کار گناه آلود. مقتصد متعبّد کوشایی است، سابق نیز علی، حسن و حسین علیهم السلام هستند و هر کس از اهل بیت کشته شود، شهید است.

طبرسی چند قول دیگر را بدون ذکر نام آورده است:

- ظالم، ظاهرش بهتر از باطن است. مقتصد، ظاهر و باطنش یکی است. سابق باطنش بهتر از ظاهر است.

- ظالم به خاطر گناهان کوچک در درجه پایین است، مقتصد به خاطر طاعات در درجات متوسط و سابق در درجه علیا است.

- برخی عرفا گفته‌اند: ظالم کسی است که به هنگام بلا جزع می‌کند. مقتصد، صبر بر بلا می‌کند، سابق از بلا لذت می‌برد.^۷

از بررسی این اقوال به این نتیجه می‌رسیم که به استثنای نظر ابن عباس و قتاده - که ظالم لفسه را ناجیه نمی‌دانند - تمام مفسران، هر سه را ناجیه و امیدوار به رحمت و فضل پروردگار می‌دانند. حال این پرسش باقی می‌ماند که ترتیب درجات این سه گروه چگونه است؟ چرا در کلام خداوند، ظالم در ابتدا و سابق در پایان ذکر شده است؟ مفسران عامه دست کم دو پاسخ به این پرسش داده‌اند.

۱. ظالم برای این در مرتبه اول ذکر شده که او از رحمت الهی نا امید نیست (یا نشود) و سابق را آخر آوردند تا به عمل اش معجب نگردد (یا نیست).

۲. ترتیب این سه گروه بنابر حال مردم از ضعیف تا قوی است. ابتدا گرفتاران هوا و گناه را آورده که اهل غفلت‌اند، ولی با توبه به نجات نزدیک می‌شوند (ظالم) و پس از آن به آمرزش و رحمت خداوند می‌رسند (مقتصد) و سپس با مجاهدت و تهذیب به مقام تقرب می‌رسند (سابق).

برای داشتن چشم‌اندازی از معنی و مفهوم آیه مورد نظر در بین عموم مفسران، همین مقدار نقل قول کفایت می‌کند. تفاسیر عامه دیگر کمابیش نزدیک به همین معنی را تکرار کرده‌اند.

تفاسیر صوفیانه پیش از ابن عربی (تفاسیر انفسی)

از بین تفاسیر جامع اهل معرفت، سه تفسیر بیشترین اهمیت را دارند. ما در این بخش به هر کدام از آنها به طور جداگانه اشاره خواهیم کرد. علاوه بر آن به کتب معتبر دیگری که درباره این آیه اشاره‌هایی رفته، توجه خواهیم نمود. بنابراین، این بخش عملاً به دو قسمت تقسیم می‌شود.

۱- تفاسیر صوفیانه (انفسی) سه گانه (کشف الاسرار - حقایق التفسیر - لطائف الاشارات)

۲- سایر کتب صوفیانه‌ای که درباره این آیه اشاراتی دیده می‌شود.

غرض از طرح جامع این نظرها، نخست نشان دادن تفاوت فهم صوفیه با مفسران عامه، سپس راهیابی به ریشه‌ها و زمینه‌های فهم منحصر به فرد ابن عربی است.

تفسیر کشف الاسرار و عده الابواب

این تفسیر در سه نوبت تنظیم یافته است. در نوبت اول، "کتاب" را به نامه و دین، "ظالم" را به ستمکار نفس خویش و "مقتصد" را به میانه‌رو که نه هنر سابقان دارد و نه تفریط ظالمان ترجمه کرده است. در نوبت دوم می‌گوید این تقسیم بر وفق درجات ایمان ایشان و تفاوت و تباین در اعمال و اخلاق ایشان است. قسمی مه، قسمی میانه، قسمی کم و همه را وعده داد به بهشت. مصطفی این آیت

برخواند فرمود: " کَلَّهْم فِی الْجَنَّةِ ". میبیدی سپس اغلب نقل قول های مذکور در تفسیر ابوالفتوح را تکرار می کند.

اما در نوبت سوّم می گوید تقسیمی لطیف و کرامتی عظیم. هرگز از جهانیان هیچ کس از مولی این تشریف نیافت که این اَمّت یافت. رقم اصطفاّیّت بر همه کشید. آنگه به کرم خود ابتدا به ظالم کرد تا آن ظالم خجل نگرده. دل گیرد و امید تازه دارد همان است که آن جای دیگر فرمود "التائبون العابدون" طبقات گزیدگان یاد کرد و نظام نیکان این اَمّت پیوسته عرضه کرد و ابتدا به کمینه ایشان کرد "التائبون" هر چند گنهکارانند، از کرده خود پشیمانند و به تن فرو شکسته و به دل اندوهگینانند. " فمنهم ظالم لنفسه " طفیلیانند. " ومنهم مقتصد " خوانندگان. " ومنهم سابق " بار دادگان. ظالم، ستمکار است، عفو من وی را. مقتصد، جوینده است، عون من وی را. سابق بار داده است، فضل من وی را. ظالم، به تازیانه غفلت زده به تیغ ناپاکی کشته بر درگاه مشیّت افکنده، امید به رحمت دارد. مقتصد، به تازیانه نیاز زده به تیغ خجل کشته بر درگاه طلب افکنده، بر امید نزدیکی نشسته. سابق، به تازیانه آشنائی زده به تیغ دوستی کشته بر درگاه آرزومندی سوخته، امید بر دیدار نهاده. ای ظالم! عفو تو را تا لطف پیدا شود. ای مقتصد! عون تو را تا فضل پیدا شود. ای سابق! قربت تو را تا برّ و احسان پیدا شود. اگر ظالمی، من راحم. و مقتصدی، من عالم. و سابقی، من ناظم....

میبیدی می افزاید: اهل معرفت گفته اند این هر سه فرقت که یاد کردیم، هر یکی را از مشرب توحید آبشخوری است براندازه روش خویش، یکی شارب، یکی ساقیه، یکی سائمه. شارب، سابقانند. ساقیه، مقتصدانند. سائمه، ظالمانند. " محققانند. "، " خاکیانند "، " متعرضانند ". و الیه الاشاره بقوله: (لکم منه شراب و منه شجر فیه تسمون). شارب، از جام عیان آشامیدند در ساقی می نگرستند چون شراب می چشیدند. ساقیه، هر چند که نیافتند آنچه شنیدند اما در شنیده به بهره رسیدند. سائمه، نه شنیدند و نه دیدند، اما هم بی بهره نباشند چون انکار نگریدند. از این روی، شارب در پیشگاهند. ساقیه در طلب همراهند. سائمه موقوف مانده بر درگاه.

میبیدی به چندین نقل قول بدون ذکر نام گویندگان آنها اشاره می کند. مهمترین آنها به قرار زیر است.

الظالم الذی ترک الحرام والمقتصد الذی ترک الشبهه السابق الذی ترک الفضل فی الجملة.

"	من له علم اليقين	"	من له عين اليقين	"	"	له حق اليقين.
"	صاحب خوف	"	صاحب خشيه	"	"	صاحب هيبه.
"	تواجد	"	وجد	"	"	وجود.
"	المحاضره	"	المكاشفه	"	"	المشاهده.
"	طالب الدنيا	"	طالب العقبى	"	"	طالب المولى.

همان طور که ملاحظه می‌شود میبیدی برای تبیین موقعیت و جایگاه هر کدام از این سه گروه ابتدا به روش مترجمان و مفسران سلف خود و پس از آن به زبان و بیان متصوفه رفتار می‌کند. استفاده از نقل قول‌هایی که مشحون از کارواژه‌های صوفیانه است، برآستی حال و هوای تفسیر و فضای فهم آن را دگرگون می‌کند. کاربرد اصطلاحاتی نظیر خوف، خشیه، هیبه و دنیا، عقبی، مولی و تواجد، وجد، وجود و محاضره، مکاشفه و مشاهده که هر کدام در زبان صوفیانه عوالم و معانی خاص خود را داراست، دست آورد رویکرد مفسرانه عرفا به کتاب خداست.

مهم‌ترین نقل قول صوفیانه میبیدی، عبارت زیر و متأسفانه بدون ذکر نام گوینده آن است. "و قیل الظالم، هو الافضل لانه اراد به من ظلم نفسه لكثره ما حملها من الطاعة". ملاحظه می‌شود که این فهم از جایگاه "ظالم" با سایر نقل قول‌ها تا چه حد متفاوت و متضاد است. در این نوشته خواهیم دید که ابن عربی از بین این همه تعبیر و تفسیر تنها این نقل قول مجهول و ناشناخته را اساس فهم خود از آیه مورد بحث و بسیاری از آیات مربوط بدان قرار داده، این فهم تازه را به چهار چوب تفسیر داستان انبیاء و حقیقت وجودی آنها در وحی، تسری می‌دهد.

الحقایق (حقایق التفسیر)^۸

اثر ارزشمند ابو عبدالرحمن سلمی صاحب "طبقات الصوفیه" و به زبان عربی است. در این تفسیر در باره آیه مورد نظر، دیدگاه‌های بسیاری از مشایخ و اصحاب مطرح شده است. (در حدود ۶۰ نقل قول) تمام این نقل قول‌ها و نظرات را در یک نگاه کلی می‌توان به دو دسته تقسیم نمود:

الف: دسته اول کسانی که تفسیر آنها از آیه و سه گروه مورد نظر کما بیش شبیه اقوال مفسران عامه است. ب: دسته دوم کسانی که تفسیر متفاوتی را ارائه نموده‌اند، چنان که سخنان آنان شباهتی به گروه اول ندارد.

دسته اول:

حسن بصری: ظالم، گناهانش بیشتر و سنگین‌تر است. مقتصد، گناهان و خیراتش یکسان. سابق خیراتش بیشتر است.

امام جعفر صادق^(ع): این هر سه گروه مومن به خدا هستند، به خاطر "عبادنا" و "اصطفینا". خداوند همه را با تفاوت‌هایی به خود نسبت داده است، چرا که معاملات هر گروهی مدرج است. با این حال همه را در یک چیز جمع کرده "جنات عدن یدخلونها" اما؛ ظالم به خدا تقرب نمی‌جوید، مگر به امید کرم او و این ظلم نافی برگزیده شدن او نیست. مقتصد مرتبه‌ای بین خوف و رجا دارد. سابق از خوف و رجا در گذشته، اما از مکر الهی در امان نیست. این هر سه گروه به خاطر توحید و اخلاص در بهشت‌اند.

این عطا: تعبیرات گوناگونی دارد. سه مورد از آن نزدیک به دسته دوم است. لذا آنجا مطرح خواهد شد. اما اقوال دیگر او چنین اند: ظالم، معذور است. مقتصد، معاتب. سابق، ناجی مقرب. ظالم، حمدش از روی عادت است. مقتصد، از روی لذت. سابق، از روی سبقت. ظالم را ابتدا ذکر کرد تا از فضل خدا مایوس نشود و خداوند لطف و کرمش را با مقدم کردن او آشکار نمود تا همگان کرم او را بشناسند و به سوی او باز گردند و سابق را به سبقتش مقدم داشت. گوینده توحید به سه نور احتیاج دارد؛ ۱- نور هدایت ۲- نور کفایت ۳- نور رعایت و عنایت. هر که نور هدایت را یافت از شرک و نفاق معصوم است. هر که نور کفایت بدو رسید از کبائر و فواحش معصوم است. هر که نور عنایت بدو رسید، از خطرات فاسد و از حرکات غافلانه محفوظ است. نور اول برای ظالم، نور دوم برای مقتصد، نور سوم برای سابق است.

عبدالعزیز مکی: معرفت برای ظالم رحمت برای مقتصد. قربت برای سابق است.

ابوالحسن فارسی: شگفتا از این که نام ظالمان را در دفتر سابقان نویسند، سپس آنان را جمع کنند در ارث بردن "اورثنا" از خدای و آن "جنات عدن" است. به راستی که خداوند تمام موحدان را برگزید و از بین کفار بیرون کشید و از بندگان خاص خود قرار داد، پس بدین منظور آنان را از هم جدا نمود که سابق به سبقت خود اعتماد نکند و ظالم به خاطر ظلم به خود مایوس نشود.

نصرآبادی: میراث کتاب همان فهم درست آن است. و هر فهمی به اندازه ظرفیت شخص می باشد. ظالم از وحی معرفت ثواب و عقاب می فهمد. مقتصد، جزا و اعراض و جنان می فهمد. سابق، از لذت خطاب، به امورات فوق توجه ندارد و این لذت او را می رباید.

حکیم محمّد ترمذی^۹: ظالم به دنبال عفو الهی است. مقتصد، قصد رضای الهی دارد. سابق، به رضوان خدا نظر دوخته است و "رضوان الله اکبر". برای هر کدام از این سه دسته خواسته هایی است که پیامبر اسلام^(ص) از آن خبر داده است. خواست ظالم، ایمان از خدا و کفاف روزی است. خواست مقتصد، بهشت است و نجات از آتش دوزخ و سابق نظر به وجه الله دارد و شوق به لقای حق.

ابوعثمان حیری: ظالم کسی است که به زیان، توحید خدای می گوید، اما فعل اش موافق با آن نیست. مقتصد به زیان توحید خدای می گوید و اطاعت خدای می کند به قصد دریافت کرامت از او. سابق، به زیان توحید خدای می گوید و خدا را عبادت می کند با جوارح خود در حالی که عمل اش را برای خدا خالص کرده است.

سلمی، اقوال دیگری نیز بدون ذکر نام گویندگان آنها می آورد. به تعدادی از آنها که مطالب تازه تری دارد، اشاره می شود: ظالم به معاش مشغول است، مقتصد به معاش و معاد یکسان می پردازد و سابق، فقط به معاد.

ظالم، عالم به احکام شریعت، مقتصد، عالم به اسماء الله و صفات او. و سابق، عالم به خداوند و اسماء و صفات و احکام اوست. ظالم از خوف دوزخ عبادت می‌کند. مقتصد، به خاطر طمع بهشت و سابق، فضل حق را در توفیق عمل و طاعتی که خداوند به او داده می‌بیند. ظالم، صاحب اسلام، مقتصد، صاحب ایمان، سابق، صاحب احسان است.

دسته دوم:

این دسته از تعابیر و تأویلات، صبغه‌ای صوفیانه (انفسی) دارد. تغییر و دگرگونی فهم و تفسیر در لابلای این سخنان به خوبی مشهود است. ابن عطاء سه تعبیر دارد:

الف: ظالم خدا را به خاطر دنیا دوست دارد. مقتصد به خاطر عقبی و سابق تمام مرادهای خود را ساقط نموده تا مراد خدا حاصل شود. پس نفس خود را نمی‌بیند که طلب می‌کند و کام و مراد خود را نیز به خاطر سلطان حق رویت نمی‌کند.

ب: آخرین مرتبه‌ای که ظالم به آن می‌رسد "عبادت" است. آخرین مرتبه‌ای که مقتصد به آن می‌رسد عبودیت است و آن تحقیق است و آخرین مرتبه‌ای که سابق به آن می‌رسد، مشاهدت است.

ج: ظالم، نفس است. مقتصد، قلب و سابق، روح.

یحیی بن معاذ رازی: "اصطفینا" صافی کردن از کدورت و خالص نمودن است برای فهم قرآن و انجام حدود آن. همچنین صافی نمودن برای مشاهدت و موافقت^۱.

حارث محاسبی: ظالم در دنیا و آخرت خود را می‌نگرد و می‌گوید: من چی؟ من چی؟. مقتصد از نفس خود به عقبی می‌نگرد و در آخرت به مولای اش ناظرست و سابق از خدا به خدا می‌نگرد و چیزی و کسی جز حق نمی‌بیند چه در دنیا چه در آخرت.

جنید بغدادی: الف: در وراثت "ثم اورثنا الكتاب" مردم به خواص و عوام تقسیم می‌شوند. ظالم آنکه نفس خود را دوست دارد، مقتصد آنکه خود را به خاطر خدا دوست دارد و سابق خودش و خواسته‌اش را از خود به خاطر خدا ساقط کرده است. ب: ظالم، به شلاق غفلت مضروب و به شمشیر آرزو مقتول و به باب رحمت الهی و مشیت او افکنده شده. مقتصد، به شلاق ندامت مضروب و به شمشیر حسرت مقتول و به باب فقر افکنده شده. سابق، به شلاق محبت و عشق مضروب و به شمشیر شوق مقتول و به باب مشاهدت و بشارت افکنده شده. از بایزید بسطامی شبیه این سخن نقل شده است، با این تفاوت که در مورد ظالم به جای "رحمت"، "رجا" و درباره مقتصد به جای "ندامت"، "حسرت" و به جای "حسرت"، "ندامت" و به جای "فقر"، "کرامت" ذکر شده است. درباره سابق نیز به جای "مشاهدت"، "هیبت" آمده است.

ج: "ظالم لِنفسه" دو وجه دارد: ۱- از این جهت بر خود ظالم است که همه لذایذ دنیا را بر خود

حرام کرده ۲- از این جهت که لذت آخرت را بر خود حرام نموده است. ظالم اول، شهوات و لذایذ و حظوظ دنیایی را بر خویش حرام ساخته و ظالم لافسه دوم، لذایذ اخروی و دنیوی هر دو را تا جایی که بهشت و ثواب نمی‌خواهد، بدان جهت که هر دو حظوظ خود و نفس است. این ظالم طلب خداوند می‌کند و از بهره و کام خود به کلی عاری است. پس ظالم واقعی هموست. ظالم بدین معنی بر مقتصد و سابق پیشی دارد.

با این تعبیر متفاوت جنید برای نخستین بار باب تازه‌ای در فهم تقدّم ظالم بر آن دو دیگر گشوده می‌شود و علاوه بر این زمینه تأویلات گوناگون به وجود می‌آید. از بین تمام مفسران عامّه و حتّی متصوّفه، تنها ابن عطا به تقدّم درجه ظالم بر مقتصد و سابق توجه نموده بود. اما تعبیر او از این تقدّم به کلی با بیان جنید متفاوت است. سخن جنید را بدین صورت می‌توان باز نویسی کرد: سابق و مقتصد، هر دو به دنبال حظّ و بهره خود هستند. یکی در بند سبقت خود و دیگری در اقتصاد و میانه روی متوقّف و گرفتارند یا سابق حظّ اخروی را می‌طلبد و مقتصد حظّ دنیایی را به همراه عقبی، اما ظالم با ظلم به خود از حظّ دنیا و عقبی فارغ شده و صرفاً "طالب مولاست. پس هیچ کام و بهره‌ای ندارد". لذا آن دو باقی‌الصّفات هستند؛ یعنی هنوز در خود باقی مانده‌اند و ظالم فانی‌الصّفات؛ یعنی از خود فارغ شده است.

محمدبن علی: ایمان برای ظالم، معرفت برای مقتصد، حقیقت برای سابق است.

ابویزید: ظالم در میدان علم، مقتصد در میدان معرفت، سابق در میدان وجد است.

قاسم: ظالم ذاکر است، مقتصد متذکر، سابق نه ذاکر است نه متذکر چون در غفلت و نسیان نیست، تا ذکر گوید یا متذکر شود. با این اوصاف معنای آیه چنین می‌شود: ظالم خدا را فراموش می‌کند پس او را یاد می‌کند در وقت توبه. مقتصد در ذکر حق تکلف می‌کند و می‌کوشد که حق را فراموش نکند. سابق هیچ وقت خدا را فراموش نمی‌کند تا محتاج تذکر باشد.

لا انسانی اکثر ذکراک و لکن بذاک یجری لسانی

در تفسیر الحقایق سلمی، نقل قول‌های دیگری بدون نام گویندگان آنها هست که به برخی از آنها که تازگی دارند اشاره می‌شود.

ظالم باقی بر حال خود، مقتصد فانی در حال خود، سابق مستغرق در فنای حال خود است. ظالم محجوب به غفلت، مقتصد متوقّف در طلب ثواب، سابق از رویت صفات خود فانی است. (فانی‌الصّفه، سالک واصل است.)

ظالم از نعمت به منعم می‌نگرد، مقتصد از منعم به نعمت می‌نگرد، سابق از منعم به منعم می‌نگرد. و دیدن چیزی جز منعم برای او فضلی ندارد و حتّی گواهی به چیزی جز منعم نمی‌دهد. ظالم از ذکر

منع شده، مقتصد مشغول به ذکر است، سابق به جای ذکر به مذکور مشغول است. ظالم زاهد است، مقتصد عارف، سابق محب و مشتاق (این تعبیر نیز زاهد ستیزانه است). ظالم نفس‌اش بر قلب‌اش غلبه نموده، مقتصد قلب‌اش بر نفس‌اش چیره شده، سابق قلب و نفس‌اش در حراست حق است. ظالم در طلب، مقتصد در هرب، سابق متمکن است. ظالم آدم است، مقتصد ابراهیم است، سابق محمد (ص) است.^{۱۲}

لطایف الاشارات

تفسیری بلاغی و انفسی اثر خواجه عبدالکریم هوازن قشیری و به زبان عربی است. قشیری میراث مطرح در آیه را قرآن می‌داند و می‌گوید: "وقتی این آیه نازل شد رسول اکرم (ص) سه بار فرمود: "اُمّتی و ربّ الکعبه". ارث بردن نسبت و نسب می‌خواهد پس هر کس با خدای نسب و نسبت خود درست کرد، به میراث او می‌رسد. محلّ نسب معرفت و محلّ نسبت طاعت است. خواجه ابتدا اقوال مذکور در الحقایق سلمی را به نظم و ترتیب خاصی ذکر می‌کند و سپس به دو گانه بودن فهم مفسران و اختلاف نظر آنان در رتبه‌بندی سه گروه توجه می‌کند. او می‌گوید:

عده‌ای ظالم را افضل دانسته و منظورشان آن بوده که ظالم لِنفسه به خاطر بسیاری طاعتی که بر نفس خود تحمیل می‌کند بر خود ستم روا داشته است. ولی اغلب مفسران، سابق را افضل دانسته و گفته‌اند مقدم شدن ظالم بر سابق به خاطر رتبه و مقام او نیست. عده‌ای دیگر می‌گویند، چون به کلمه ظالم، "لِنفسه" قرین شده و از سوی دیگر، به سابق، "بِإِذْنِ اللَّهِ" مقرون گشته، پس ظالم صاحب لغزش، ولی سابق دارای صولت است. او باید لغزش خود را مرتفع کند و این باید صولت خود را بشکند. مثل این است که گفته شود ای ظالم! سر خود را بلند کن اگر چه ظلم کرده‌ای ولی بر خود کرده‌ای و ای سابق! سرت را پایین بیفکن به خاطر سبقت به اذن خدا (نه به خود).

از اینجاست که برخی گفته‌اند: عزیز وقتی ستمگری (ظالم) ببیند آن را درهم می‌شکند و کریم وقتی مظلومی را ببیند دست آن را گرفته حمایت می‌کند. و باز، مثل این است که گفته شود ای ظالم! اگر شخص تو ستمگر باشد، قهر من خدای بر تو واجب می‌شود پس اگر وجود تو مظلوم باشد، (همان خودی که از خودت ستم دیده) لازم است آن ستم‌دیده در کنف حمایت ما قرار گیرد، لذا من دست تو را می‌گیرم.

ملاحظه می‌شود که برای توجیه مقدم آمدن ظالم بر سابق چه تلاش‌های شگفتی انجام می‌شود. علاوه بر این مطالب، خواجه اقوال دیگری را ذکر کرده که برخی از آنها جنبه بلاغی هم دارد. نظیر ظالم آن است که ستاره عقل‌اش بدرخشد، مقتصد آنکه ماه تمام علم‌اش آشکار شود، سابق آنکه خورشید معرفتش طالع گردد. ظالم حق را می‌طلبد، مقتصد حق را می‌یابد، سابق با حق می‌ماند.

ظالم صاحب علم‌الیقین، مقتصد صاحب عین‌الیقین، سابق صاحب حق‌الیقین است.

"	"	تواجد،	"	"	وجد،	"	"	وجود است.
"	"	محاضره،	"	"	مکاشفه،	"	"	مشاهده است.
"	"	مودت،	"	"	خلت،	"	"	محبت است. ^۳

کتاب الإنسان الكامل

از عزیزالدین نسفی و از منابع دست اول صوفیانه است. نسفی در باره آیه مذکور، اظهار نظر کوتاهی دارد، او می گوید:

"... و بعضی از آدمیان می دانند که در این عالم مسافرانند و به طلب کمال آمده اند و به طلب کمال مشغول اند. بعضی کمال حاصل کرده اند و به خود مشغول اند " فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات " آدمیان همین سه طایفه بیش نیستند و از این سه طایفه بعضی آدمی اند و بعضی به آدمی می مانند."

تمهیدات

اثر قاضی عین القضاة همدانی مکتبی به ابوالمعالی و از بزرگان مشایخ صوفیه و از مریدان احمد غزالی است. نوشته های عین القضاة، مشحون از تعبیرات نغز صوفیانه و کلام اش پر سوز و گداز و عاری از تکلف و تصنع است.

قاضی در تمهید سوم با عنوان آدمیان بر سه گونه فطرت آفریده شده اند، در باره این آیه می گوید: این سه گروه چنین اند:

گروه اول، آنان که صورت آدمی دارند، اما به حقیقت آدمی نیستند و مصداق "اولئک کالأنعام بل هم اضلّ" و علت آن غفلت از حق است "اولئک هم الغافلون". رسالت پیامبر نیز نتوانست این گروه را دباغت کند. با این حال، این گروه نیاز به بند و نصیح دارند، هر چند "سواء علیهم أنذرتهم أم لم تُنذِرهم" غالباً خطاب پروردگار با این گروه چنین است "و جَلْنَا عَلَى قُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُمْ... حجاب این گروه حجاب بعد^۴ است. به همین جهت "اولئک ینادون من مکان بعید" هستند... آیه "کلّا بل ران علی قُوبِهِمْ" در خصوص این جماعت است... امروز در حجاب معرفت و فردا به حسرت از رؤیت و مشاهدت خداوند محروم باشند.

گروه دوم، هم صورت آدمی و هم حقیقت آدمی دارند، مصداق "لقد کرّمنا بنی آدم" اند و بر گروه اول تفضیل دارند "ممن خلقنا تفضیلاً"... این تفضیل از گوهر وجودی آنهاست. اینان امروز با معرفت و حقیقت و فردا با رؤیت و وصلت باشند. "إنّ الأبرار لفی نعیم" مقام علیین آنها را نشان می دهد و آیه "کلّا إنّ کتاب الأبرار لفی علیین" تأکید بدان است.

گروه سوّم، به لب رسیده و از قشر گذشته‌اند. یقین را چشیده و در حمایت غیرت الهی به سر می‌برند "اولیائی تحت قبابی لا یعرّفهم غیری" عبارت کردن از این طایفه ممکن نیست. تنها در پرده و رمز می‌توان از ایشان سخن گفت. آنان "رجال صدقوا ما عاهدوا لله علیه" اند. از همین رو به رمز با مصطفی (ص) این خطاب فرمود "سلام علی آل یاسین". مصطفی (ص) درباره این گروه گفت: "إن لله عبداً قوؤهم أنور من الشمس و فعلهم فعل الأنبياء و هم عند الله بمنزل المشهداء" و مقام شهید نیز چنین است "بل احياء عند ربهم يرزقون". این جماعتی که یک لحظه از حضور و مشاهدت خالی نباشند^{۱۵}.

قاضی در سطور و صفحات دیگر همین باب و در بحث تفاوت بین ولایت و نبوت^{۱۶} باز هم متعرض این بحث شده و می‌گوید: "ای عزیز گوش‌دار که "ثم اورثنا الكتاب... این سه گروه که بیان کردم از آدمیان در این آیت به جمع بیان کرده است آن را: ۱- آن را که نه کفر دارد نه اسلام، او را "ظالم لنفسه" خواند که همگی همت او جز دنیا نباشد و معبود او هوای او باشد "أرأيف من إحتة لهه هواه" معبود او دنیا و وجود اوست و او می‌پندارد که بنده خداست. او محبان خود را به خود می‌خواند که "والله يدعو الی دارالسلام" و این مدبر ظالم در تمنای آنکه مرا نیز می‌خواند، بر تمنای تکیه زده و خدا با ایشان به زبان حال می‌گوید:

من بر سر کوی آستین جنبا نم
 تو پنداری که من تو را می‌خوانم
 نی غلطی که من تو را کی خوانم
 خود رسم من است که آستین جنبانم

۲- "و منهم مقتصد" کافر^{۱۷} را مقتصد می‌خواند دروغا که چه فهم خواهی کردن! کفر میانه مرتبت عبودیت و اوسط طریق حالت است و آخر هدایت^{۱۸} جز نصفی نیست به اضافت با ضلالت. و ضلالت همچنین نسبت دارد با هدایت "یضل من یشاء و یهدی من یشاء". از کفر نمی‌دانم چه فهم می‌کنی! کفرها بسیار است زیرا که منزل‌های سالک بسیار است. کفر و ایمان هر ساعت رونده را شرط و لازم باشد. چنانکه سالک خبری دارد و هنوز خود را چیزی باشد از دست راهزن "الأصلنهم" خلاص نیابد. چون خلاص باید به "سدره المنتهی" رسد.... هیچ بلای سخت‌تر از وجود تو در این راه نیست و هیچ زهری قاتل‌تر در این راه از تمنای مریدان نیست. از سر همه بر باید خاست:

ما را خواهی تن به غمان اندر ده
 چون شیفتگان سر به جهان اندر ده
 دل پر خون کن به دیدگان اندر ده
 و آنکه زره دو دیده جان اندر ده

۳- سابق گروه سوّم را کسی شناسد که این جمله را دیده باشد و بر همه گذر کرده. تو خود هنوز یک مقام را ندیده‌ای، این همه چگونه فهم توانی کردن؟ چون عنایت ازلی خواهد که مرد سالک را به معراج قلب در کار آرد، شعاعی از آتش عشق "نار الله الموقدة الی تطلع علی الأفدة" شعله‌ای بزند شعاعی بر مرد سالک آید مرد را از پوست بشریت و عالم آدمیت بدر آرد. در این حالت، سالک را

معلوم شود که "کلُّ نفسٍ ذائِقَةُ الموتِ" چه باشد، و در این موت راه می‌کند "کلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَنانِ" روی نماید تا به جایی رسد که "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ" باز گذارد تا به سر حدِّ فنا رسد... "من مات فقد قامت قيامته" این بود. آن گاه احوال قیامت بر وی عرض دهند...

.... در یغا که سالک در عالم یقین خود را محو بیند و خدا را محی "يُحْوَالِلُهُ مَا يَشَاءُ" با پس پشت گذاشته شود و "یثبت" اثبات کرده باشد. بقا را مقام وی سازند و آن گاه اهل اثبات را و اهل محو حقیقت را بر دیده او عرض دهند. مرد اینجا اثباتی باشد نه محوی و اهل محو را پس پشت گذاشته باشد. اما درین همه مقامات و درجات نامتناهی باشد تا خود هر کسی در کدام درجه فرود آید "وَمَا تَرَىٰ نَفْسٌ إِلَّا بِأَرْضِ تَمُوتُ" در یغا که چه خوف دارد این آیه با خود.

... در عالم فنا همه سالکان هم طریق و هم راهند که "کلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَنانِ" اما تا خود به عالم بقا که را رسانند؟ و تا که خود را بازیابد و تا خود هر کسی کجا فرود آید؟ "وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ" همین معنی دارد. "و ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ" عذر همه سالکان بخواسته است و نهایت هر یکی پدید کرده. ای عزیز! از ارض چه فهم می‌کنی؟ "إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُرِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادٍ" این زمین، خاک نباشد که زمین خاک فنا دارد. خالق را و باقی را نشاید، زمین بهشت و زمین دل می‌خواهد.

در تمهید نهم [بیان حقیقت ایمان و کفر] نیز عین القضاة با استناد به آیه "امانت" دو کلمه "ظلم" و "جهول" پایان آیه را در ارتباط با ظالم لنفسه و مقتصد و سابق تفسیر و تأویل می‌کند. جمع‌بندی سخنان عین القضاة کار دشواری نیست. او می‌گوید درجات مردم نسبت به خداوند به ترتیب دانی تا عالی چنین است:

ظالم لنفسه

ظالم، سالکی است که هنوز در مرتبه بشریت و صورت باقی مانده اما امید به ترقی دارد. او از حقیقت تنها نسیم اندکی استشمام کرده، اما سیرش در مرتبه ضلالت و تاریکی و حجاب رینی است. از این جهت به بهایم می‌ماند که از معرفت حق بهره چندانی ندارد.

مقتصد

مقتصد، مقام فریشتگی دارد و در مرتبه کفر به سر می‌برد. اینان کافر خود هستند و خود را نفی می‌کنند، همچون فریشتگان که در اثبات و تسبیح خدای خویشان را نفی می‌کنند. آنها از حجاب رینی و وجودی فارغ و آزادند و پیوسته در تهلیل و تسبیح حق‌اند. این کافران، شریعت و معاملات را به تمامی می‌ورزند، اما از عالم مشاهده و عنصر بی‌ظنیر عشق خبری ندارند. آنان در مرتبه شریعت متوقف‌اند و از این روی باقی به بقای حق‌اند.

سابق

سابق، از مرتبه کفر فرشتگی در گذشته و پای به عرصه فراخ ایمان نهاده است. او ابتدا در عبور از مرتبه بشریت خودی خود، حجاب رینی [ضلالت] را پس پشت نهاده آن گاه در مرتبه فرشتگی، مراحل کفر را تجربه کرده و بانفی خود و اثبات [تهلیل و تسییح] حق، فناء فی الله را درک کرده است... او اکنون در مرتبه ایمان، پس از گذر از بشریت و فرشتگی به مرتبه روح می‌رسد. به عبارت دیگر، آن فنا، اقتضای بقایی بی‌پایان می‌کند. اینجاست که "یمحو الله" به مرتبه "یثبت" می‌رسد و فانیان باقی به بقای حق می‌شوند. در این مرتبه، سرزمین وجودی سالک به کلی دگرگون می‌گردد. او دیگر نه بشر است و نه فرشته به مصداق آیه "یوم تبدل الارض غیر الارض" او روح است. آنچه سالک را به این مقام عزیز می‌رساند، تنها عشق است و بس که "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ" ۱۹.

چکیده دیدگاه عین القضاة درباره سه گروه

ظالم لنفسه: مرتبه بشری/یشبهون بالبهائم / صورت و بشریت آدمی دارند / الهه هواه / وللضالین / مقام ضلالت/ در حجاب بعد (ذاتی و رینی) / اولئك كالأنعام بل هم اضل /
 مقتصد: مرتبه فریشتگی/یشبهون بالملائکه/ هم صورت و هم حقیقت آدمی دارند/ لقد کرمنا بنی آدم / یضل من یشاء و یهدی من یشاء (بین ضلالت و هدایت) / کفر / مقام معرفت / در تسییح و تهلیل و تکبیر/ اهل شریعت و معاملات / باقی الصنفه / إن الأبرار لفی علیین /
 ۳- سابق: مرتبه روح / یشبهون بالانبیاء / اهل ایمان (احسان) / یوم تبدل الارض غیر الارض / اولیایی تحت قبایی.../ بل احیاء عند ربهم / در حضور و مشاهده / فانی الصنفه / اهل عشق و محبت /
 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ "

جمع بندی دیدگاه‌های مطرح شده در متون و تفاسیر صوفیانه

محور تمام تعابیر یاد شده جز موارد اندکی که به آنها اشاره خواهیم کرد، با وجود همه تفاوت‌ها مبنی بر دو اصل است. ظالم که بدان ابتدا شده نسبت به سابق که آخر آمده از شأن و مرتبه کمتری برخوردار است. ظالم نیز چون سابق و مقتصد از اهل ایمان و مورد لطف و عنایت پروردگار است، او نیز چون دیگران به بهشت موعود الهی پای خواهد نهاد و از میراث حق بهره‌مند خواهد شد. از بین اتمام اقوال یاد شده در تفاسیر صوفیانه و سایر کتب صوفیه؛ چون انسان کامل، کشف‌المحجوب، تمهیدات عین القضاة، تعدادی از نقل قول‌ها نسبت به دیگران به کلی متفاوت و از گونه‌ای دیگر بود، تا جایی که تا حدود زیادی با سیاق و هنجار مفهوم آیه ناسازگار به نظر می‌رسید. این موارد، دقیقاً همان فهم‌های تأویلی است که بعدها بیشتر به آن دامن زده می‌شود. آنها عبارتند از: جنید بغدادی ظالم را دل از دنیا و عقبی برداشته و به خاطر توجه و عشق به مولا نسبت به خود ستمگر شده (ظالم واقعی) می‌داند. از این جهت او به مقتصد و سابق برتری دارد.

در نقل قول بی‌نام حقایق التفسیر ظالم را آدم^(ع)، شاید به جهت داستان هبوط و منع شدن از نعمت‌های بهشت برای وصول به منعم و یا در ارتباط با "ظلوماً و جهولاً می‌داند و مقتصد را ابراهیم^(ع)، لابد به جهت میانه بودن امت او و یا نبوت او بین آدم و خاتم^(ع) و سابق را محمد^(ص) به جهت تقدّم وجودی آن حضرت نسبت به سایر انبیاء طبق قول مشهور "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين می‌داند.

عین القضاة ظالم را مرتبه بشریت، مقتصد را مرتبه فرشتگی و سابق را مرتبه روح دانست. لذا به این تعبیر تازه دست یافت که ظالم مرتبه ضلالت، مقتصد مرتبه کفر و سابق مرتبه ایمان است. تازگی سخن قاضی علاوه بر ارتباط دادن این سه مقام به سه موقعیت و شأن آدمی (بشریت، فرشتگی و روح) در این بود که او برای اولین بار ظالم لافسه را با ظلوماً و جهولاً در آیه امانت ارتباط داد. اندیشه‌ای که بعدها در تفکر ابن عربی تأثیر به‌سزایی گذاشت؛ تا جایی که هندسه تازه‌ای از تأویلات را رقم زد.

ابن عربی

شیخ اکبر محی‌الدین ابن عربی، سلطان فهم و تأویل در فصیح نوحیه از فصوص الحکم در باره این آیه و درجات سه گروه سخن گفته است. برای تبیین دیدگاه او ناگزیر از گزارشی کوتاه راجع به مسایل مطرح در فصیح نوحیه هستیم.

شیخ در این فصیح تلاش می‌کند تا دو دیدگاه توحیدی تشبیه و تنزیه را جمع کند. مبنای بحث او در تشبیه و تنزیه، تشریح وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است (توحید الکثیر و تکثیر الواحد). بدین منظور از اصطلاح خاص حیرت استفاده می‌کند. حیرت مورد نظر او ناشی از تردّد بین تشبیه موسوی و تنزیه عیسوی در روش حضرت محمد^(ص) است. این حیرت اساس و پایه توحید جمع (توحید محمدی) است. تنزیه مطلق و یا تشبیه مطلق، هیچ کدام معرفت مطمئنی به انسان نمی‌دهد. تنزیه مطلق، آدمی را از این جهت سرگردان می‌سازد که در نفی مطلق، چیز قابل اثباتی باقی نمی‌ماند. در واقع، موضوعی برای شناخت نخواهد بود. کما اینکه در تشبیه مطلق نیز نقص بزرگی در شناخت حق و حقیقت نهفته است و آن محدود نمودن حق در صورت و ترکیب است. اما جمع این دو، درک عمیقی از خداوند عائد ما می‌سازد که قابل اعتماد است.

تشبیه بدون تنزیه، با اسم "الظاهر" و تنزیه بدون تشبیه، با اسم "الباطن" سر و سرّی دارد. (هو الظاهر والباطن)

شیخ می‌گوید نگرش نوح تنزیه‌ی بود و چون امت او اصنام و مظاهر می‌پرستیدند و او تماماً اهتمام به تنزیه مطلق داشت، قوم اش توحید او را در نیافتند. اگر نوح در دعوت خود تشبیه می‌آورد قوم اش حکم تنزیه او را نیز می‌پذیرفتند، چون با آن آشنا بودند "ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى" اما چون دعوت او صرفاً برخاسته از تنزیه بود "فلما زدهم دعائى افا فراراً" حاصل آن شد.

اسم "الظاهر" اقتضای ظهور عالم می‌کند و اسم "الباطن" اقتضای حقایق کنه این مجلیات. اما به هر روی ربوبیت (باطن) غیر از مربوبیت (ظاهر) است. با این حال هیچ مغایرتی بین این دو مرتبه نیست. درک این نکته همان جمع بین تشبیه و تنزیه است؛ مقامی که جز با "حیرت محمدی" حاصل نمی‌شود.

تأویل ابن عربی در این بخش داستان نوح^(ع) به اوج خود می‌رسد. طبق روایات متعدد و روایت صریح قرآن کریم، نوح پس از سال‌های متمادی دعوت قوم خود به خداوند در اثر استنکاف و طغیان قوم‌اش، آنان را نفرین کرد. طوفانی ویرانگر آنان را فرا گرفت و آنان به معاینه قهاریت خداوند نوح را دیدند و در طوفان غرق شدند. تعبیر ابن عربی از این بخش داستان، شگفت‌انگیز است. او می‌گوید:

آگاهان قوم نوح دریافتند که آنچه نوح در حق آنان خواست (نفرین و ارسال طوفان)، عین بشارت و نه عذاب و قهر بود. "فَعَلِمَ الْعُلَمَاءُ بِاللَّهِ مَا أِشَارَ إِلَيْهِ نُوْحٌ^(ع) فِي حَقِّ قَوْمِهِ مِنَ الثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ بِلِسَانِ ذَمٍّ". اگرچه به صورت نفرین و انذار بوده است، لذا آنان به عمد و در نهایت آگاهی گوش خود را بر این دعوت بسته و بی‌توجهی نمودند تا نوح^(ع) به ایشان نفرین (دعا) کند تا بدان وسیله به کمال معرفت برسند.

نوح، نفرین (دعا) کرد و آنها را به کمالی که قابلیت آن را داشتند، رسانید و آن رحمتی در صورت و شکل نعمت بود. این است که نفرین انبیاء نیز رحمت است و نبی رحمة للعالمین می‌باشد. نفرین را دعا فهمیدن، قهر و عذاب را لطف و رحمت دانستن، نهایت ضلالت و کفر قوم نوح را کمال معرفت تلقی کردن، تماماً بیرون از قاعده منطق فهم و تفسیر است. این پایان ماجرا نیست. ابن عربی در ادامه داستان نوح و آیات مربوط بدان هیچ امارت و نشانه‌ای را فرو نمی‌گذارد و تمامی آنها را در چار چوب فهم آزاد و درهم تنیده خود تأویل می‌کند. می‌گوید:

در آیه "دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا فَلَمَّا زَا دَعَائِي أَلَا فِرَارًا" که از زبان نوح گفته شده "لیل و نهار" مراد شبانه و روزانه نیست، بلکه مقصود از لیل من حیث عقولهم و روحانیتهم فإنها غیب است؛ یعنی "باطن" و آن در ارتباط با تنزیه است و مقصود از نهار من حیث صورهم و حسهم است، یعنی "ظاهر" و آن در ارتباط با تشبیه است^۲. بنابراین تأویل، حاصل سخن نوح^(ع) چنین می‌شود:

بار خدایا من این قوم خود را گاهی با خطاب به عقول‌شان به شیوه تنزیه به مقام توحید فرا خواندم و گاهی با خطاب به حواس ظاهر آنها و به شیوه تشبیه، آنان را به توحید رهنمون شدم. اما این دعوت (تشبیهی و تنزیهی) من جز فرار و اجتناب از تو بر ایشان نیفزود. در ادامه می‌گوید:

"ما جمع فی الدّعوه مثل لیس کمثله شیء" یعنی نوح^(ع) در این دعوت بین تشبیه و تنزیه را جمع نکرد، آن گونه که محمد^(ع) در این آیه جمع نمود "لیس کمثله شیء و هو السّمیع البصیر" آن دورا. تا قوم اش دعوت او را ردّ کردند و توحیدی که ارائه می داد، درک نکردند.

بنابر این تعبیر شگفت، حرف عطف (و) بین لیل و نهار حائز بیشترین اهمیت است. نوح نباید لیلاً و نهاراً (عقلی و حسّی - تنزیهی و تشبیهی) توحید را به آنها ابلاغ می کرد. او باید لیلاً فی النهار و نهاراً فی اللیل (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه، عقلی با حسّی و حسّی با عقلی توأمان) آنان را فرا می خواند تا عقل آنان به کمک حسّ و حسّ آنان به کمک عقل (تشبیه در تنزیه) دعوت او را درک کرده، بپذیرند. چنانکه پیامبر اسلام^(ص) ابتدا "لیس کمثله شیء" گفت و در آن تنزیه کامل کرد و بلافاصله با "وهو السّمیع البصیر" تشبیه در کار آورد و لذا توحید او فطری و قابل درک شد. درک این مقام که مقام مشاهده است، البته بالاتر از طور عقل است. از این روست هر که در وحی انبیاء به عقل خویش تصرف کند و عقل اش را مناط وحی قرار دهد، مصداق همین خطاب نوح به قوم خود قرار گیرد "فقد خسر خسراً مبیناً" و از بادیه خسران به تیه "فقد ضلّ ضلالاً بعیداً" در می افتد.

دامنه تأویلات ابن عربی چنان گسترده و اعجاب آور است که خواننده آشنا را هم سر درگم می کند. تا بدین جای داستان نوح، همه چیز طبق قاعده نگرش خاصّ و تأویلی شیخ پیش رفته است. اما ادامه آیات مربوط به داستان، کار را به راستی برای چنین برداشت و فهمی دشوار می سازد. اما چه باک که غوّاص دریای معنی و تأویل، گرداب های ابهام را نیز چون صافی ها شنا می کند تا گوهرهای معانی بیشتری به چنگ آورد.

می دانیم که قوم نوح دعوت او را نپذیرفتند و مکر بزرگی انگیزتند "و مکرراً مکرراً کباراً". شیخ می گوید آنان در مقابل مکر نوح، مکر بزرگی کردند. مکر نوح^(ع) خواندن قوم خود به هویت حقّ بود و هویت حقّ پیوسته با همه آدمیان همراه است. چون هر شخصی در ذات خود می داند که خودش مظهري از مظاهر حقّ است و حقّ هیچ گاه از او غایب نیست. پس نفس این دعوت (مکر نوح^(ع)) به این معنی است که "حق با تو نیست" این مکر است اما مکر مبتنی بر بصیرت "ادعوا الی اللّٰه علی بصیره". بنابر این داعی (نبی) آگاه است که مدعو (قوم) خود، مظهري از مظاهر حقّ است و خواندن او به حقّ بی معنی است. اما برای خلاصی دادن او از دوگانگی چنین دعوتی را آغاز می کند (بصیرت در دعوت). نبی می خواهد به مدعو بفهماند که همه چیز مظهر حقّ است و او نباید جز حقّ ببیند و حقّ را با تمام اسماء و صفات اش عبادت کند. پیامبر اکرم^(ص) از این رو به اسم "اللّٰه" که هویت جمعی بود دعوت می کرد "أرباب متفرّقون خیر أم اللّٰه الواحد القهار" اما مکر قوم نوح در حقّ نوح^(ع) این بود که

گفتند: "خدایان خود؛ ودّ، سواع، یغوث، یعوق، و نسر را رها نمی‌کنیم. این مخالفت از این رو مکر است که می‌خواستند نوح بر ایشان نفرین کند (دعا کند). آنها هویت حقّ را در هر کدام از این اصنام و غیراصنام دیده بودند و درک می‌کردند پس اگر اینها را ترک می‌کردند، به همان میزان از هویت جمعی حقّ مغفول و بی‌نصیب می‌ماندند^۸. از این رو که حقّ را در هر معبودی و صنمی و موجودی و شیء ای، وجهی و هویتی است. اشکال کار در این بود که قوم نوح به اسم الله و الرحمن که اسم جامع است دعوت نشدند و الا نوح را اجابت می‌کردند. آنها به هویت حقّ دعوت شدند که نزد آنها بود. از این رو بسیاری از آگاهان قوم نوح در تعداد واحد حقیقی به حیرت در آمدند و قوم خود را از اجابت دعوت نوح باز داشتند. "قد اضلّوا کثیراً و لاتزد الظّالمین الا ضلالاً".

بخش دوّم آیه؛ یعنی "و لاتزد الظّالمین الا ضلالاً" نفرین (دعا) نوح به قوم خود است. و معنی آن چنین است که؛ خدایا ضلالت این قوم ستمگر را بیافزای. با این آیه و صراحتی که در کلماتی نظیر "اضلّوا"، "الظّالمین" و "ضلّالاً" وجود دارد چه می‌توان کرد؟ این کلمات و معانی آنها، با تأویلاتی که شیخ از ابتدای داستان، آن را پایه نهاده است، با هیچ منطقی سازگار نیست. اینها را چگونه باید فهمید تا در راستای تفسیر شیخ اکبر معنادار و هماهنگ باشد؟ اینجاست که ابن عربی به تعبیری غریب و تأویلی دامنه‌دار دست می‌یازد. بدین منظور ابتدا در معنی قاموسی و حقیقی آن کلمات و حتی اشتقاق برخی از آنها تصرّفات می‌کند. به این صورت که؛ اولاً فعل "اضلّوا" و ضلالت را نه گمراهی و سرگشتگی ناشی از گم کردن و جهل و غفلت، بلکه به "حیرت" باز می‌گرداند. منظور او از "حیرت" نیز حیرت مثبت^۹ است. ثانیاً "الظّالمین" را نیز به معنایی نزدیک به آنچه پیشتر جنید گفته بود، تعبیر می‌کند. شیخ وقتی به این قسمت می‌رسد، متوجّه آیه مورد بحث ما می‌شود؛ یعنی "ثمّ اورثنا الكتاب فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات". علت این توجّه تکرار و مشابهت "ظالم لنفسه" با "الظّالمین" است. یعنی "ظالم لنفسه" را در معنایی که بیان خواهد شد، با "الظّالمین" در نفرین (دعای نوح در حقّ قوم خود) مرتبط می‌سازد.

شیخ می‌گوید: "ال" در "الظّالمین الا ضلالاً"، "ال" تعریف است و بیشتر در آیه "ثمّ اورثنا الكتاب..." و "ظالم لنفسه" بدان اشاره شده است. از آن جایی که پیامبر اکرم (ص) فرموده است که این هر سه گروه (ظالم، مقتصد، سابق) در بهشت و رحمت الهی خواهند بود "کلّهم بمنزلة واحد و کلّهم فی الجنّه"، بنابراین، مراد از "ظالم لنفسه" آن است که ظلم بر نفس خویش کرده، نفس خود را هلاک ساخته و همّت روحی خود را بر منع متابعت خود از هوی و هوس آن مقصود داشته است، تا به انوار الهی و مکاشفت روحی متحلّی و متحقّق شود. آن چنان که رسول (ص) فرمود: "اتّبِعُوا اِبْدَانَكُمْ لِرَاحَةِ

انفسکم" چنین ظالمی به تشریف و خلعت "عبادنا" و "اصطفینا" و "جَنَاتِ عَدْنِ یَدْخُلُونَهَا" می‌رسد.

در واقع ظالمانی که نوح^(ع) گفت؛ خدایا بر ضلالت شان بیفزای (لاتزد الظالمین اَلا ضلالاً) همان گروه اول از آن سه دسته (ظالم، مقتصد، سابق) بودند. فقدّمه علی المقتصد والسّابق؛ یعنی ظالم را بر آن دو گروه دیگر مقدّم داشت.

حسین خوارزمی، شارح فصوص در شرح و توضیح این بخش از سخنان ابن عربی می‌گوید: ظالم نفسی را بر دو گروه دیگر مقدّم آورد از آن رو که ظلم بر نفس خود روا داشت برای تکمیل نفس خود تا به عدم اعطای حقوق و حظوظ اش اتصال کرد به مقام فنا در ذات و متحلّی ساخت به حلیه همه کمالات به خلاف مقتصد که او متوسط است در سلوک و واصل نیست به مقام فنا در ذات، بلکه متوقّف است در فنای فی الصّفات برخلاف سابق که او در مقام افعال خیریه و تحلیه به اعمال زکیّه چون عباد و زهاد است... ذکر ظلم در اینجا اثبات عظم مرتبت است نه تحقیر و مذمّت.

ملاحظه می‌شود که خوارزمی با چه ظرافتی به تبیین اوصاف هر کدام از سه گروه پرداخته و بنابر مشرب شیخ با چه توجیهاتی ظالم را در مرتبه عالی و سابق را در مرتبه دانی می‌نهد. این چنین است که ظالم با منع خود از حظوظ نفس و نفی خود به مقام والای فنا در ذات و تحلیه به کمالات ناپیل می‌گردد. مقتصد نیز در نیمه راه سلوک و مجاهدت در کشش و قوس فنای صفاتی باقی می‌ماند و پایین تر از آن (مقتصد) سابق است که چون عباد و زهاد در فنای افعالی روزگار به سر می‌برد. به طور خلاصه؛ ظالم با رسیدن به فنای ذاتی به تمام کمالات دستی‌افته و به انتهای سلوک رسیده است. مقتصد با رسیدن به فنای صفاتی به نیمه راه کمال خود رسیده است. سابق هنوز در طیّ کردن فنای افعالی خود بوده و لذا جایگاه او بین عابدان و زاهدان است^{۲۲}.

نکته‌ای که باقی می‌ماند این است که همه این سخنان و تأویلات شیخ، با نفرین صریح نوح چگونه تطبیق می‌کند؟ نفرینی که پیامبر بزرگ به قوم سرکش و یاغی خود که نهصد سال او را آزار دادند. پاسخ این است که همان طور که گفته شد، شیخ لغت "ضلال" را "حیرت" معنی نمود. حال اگر قوم نوح با توجّه به معنای نوظهور "الظالمین" و اضلال حقیقی و فانیان در ذات باشند، نوح^(ع) در حقّ این قوم، چیزی جز افزوده شدن حیرت آنان نخواسته است، پس نفرین او در واقع عین دعاست. حیرتی که این پیامبر برای قوم خود خواسته، همان حیرتی است که عین فنا و عین معرفت است. استدلال این است که هیچ پیامبری نمی‌تواند برای قوم خود جز فلاح و رستگاری و معرفت و خداشناسی آرزو کند و از خدا بخواهد. بدین ترتیب، ظالمان؛ یعنی حایران حقّ از عبودیت خود به سوی ربوبیت خود حرکت می‌کنند. لذا همچون محجوبان، حقّ را بیرون از خود و کائنات نمی‌جویند.

اصولاً باغ و بهار آنها درونی و انفسی است و نه آفاقی و بیرونی - در خود بطلب هر آنکه هستی که تویی - "وفی انفسکم افلا تبصرون".

گره‌ها و پیچیدگی‌هایی که در ادامه آیات داستان نوح^(ع) است، با قوه خلاقه و جادوی تأویل و مکاشفت، یکی پس از دیگری گشوده می‌شود. یکی از آن گره‌ها این است که در ادامه آیات می‌خوانیم "مما خطیئاتهم اغرقوا فادخلوا ناراً" فلم يجدوا لهم من دون الله انصاراً "در اثر دعای نوح^(ع) آن قوم از بسیاری کفر و خطایای خود به دریا (طوفان) غرق شدند و به آتش دوزخ در افتادند. آن گاه آنجا جز خدا هیچ یار و یآوری برای خود نیافتند.

اگر "الظالمین" و "ضلالت" را آن گونه که شیخ به ما آموخت، در نظر آوریم، با صراحت این قسمت از آیات چه باید کرد؟ قوم نوح اهل خطا بودند "مما خطیئاتهم" و به کیفر آن عذاب شدند و گرفتار طوفانی که موجب غرق آنان شد "فاغرقوا" و پس از آن نیز به آتش دوزخ در افتادند "فادخلوا ناراً" و این آتش، آتش قهر و عذاب است. در حال حاضر تنها دست آویز ما برای تطبیق این برداشت با آنچه شیخ بیان کرده است، بخش پایانی آیه است "که آنجا جز خدا یار و یآوری نیافتند".

ابن عربی برای فائق آمدن بر این مشکل و گشودن راهی از این تنگنا، ابتدا در اشتقاق کلمه "خطیئات" تصرف کرده آن را برخلاف اهل لغت که از خطیئه و خطا می‌دانند، از ریشه "خطط" (خطوط) مشتق گرفته، سپس در تأویل آن می‌گوید؛ این خطوط همان تعینات و ایثات (خودی) آنان (قوم نوح) بود که در دریای (طوفان) علم بالله غرق گردید.

در باره "فادخلوا ناراً" می‌گوید این آتش در آب بود (یعنی طوفان). آتش همان شوق و محبت و عشق است و دریا نیز علم و آگاهی. این قوم در چنین آتشی افکنده شدند (شوق و اشتیاقی در علم و آگاهی) عشقی جانسوز در معرفت و شناخت "این آتش در آب" آنها را در عین غرقگی به کلی فانی ساخت و به حق باقی گردانید. در حق ائمت محمد^(ص) نیز شبیه به این تعبیر آمده است آنجا که می‌فرماید "وإذا البحار سجرت" چرا که سجرت؛ یعنی "سجرت التنور اذا اوقدته" یعنی، آتش تنور وقتی که بر افروخته شود.

دریای رحمت بی پایان الهی که مخصوص کاملان ظالم به نفس خود است، به صورت آتش قهر ظاهر می‌شود تا اغیار را قهر کند و از هستی موهوم شان فانی سازد و به ذات خود باقی گرداند. شیخ اکبر باقی داستان نوح نبی^(ع) را نیز به همین منوال تأویل و تفسیر می‌کند و در آن هندسه نگرش خاص خود به خوبی از عهده کار بیرون می‌آید. این جادوگری و اعجاب چه چیزی جز مکاشفه و انشراح

معنی در مقابل لفظ می‌تواند باشد. بی‌جهت نیست که پروفیسور توشی هیکو ایزوتسو^{۳۳} در بررسی این فقرات از فصوص مات و مبهوت شده بارها و بارها به نو بودن تعابیر ابن عربی تأکید می‌کند. تفسیرها و تأویلات فوق متن محی‌الدین، همه شارحان او را که غالباً از شاگردان مستقیم و یا با واسطه او هستند نیز متعجب ساخته است. آنان نیز به این دگراندیشی او با اعجاب نگریسته‌اند. تردیدی نیست که تعابیر شیخ چیزی بیش از یک فهم تازه و نوین است. چطور می‌شود که خواننده متنی آن هم کتاب آسمانی (وحی) به عنوان مثال از کلمه "ظلم" چیزی بفهمد که ظاهر آیات و نشانه‌ها و قراین بر خلاف آن را صحه می‌گذارند. مفهوم ظلم و ظالم برای کسانی که با وحی آشنایی دارند، دست کم در وصیت لقمان به فرزندش روشن است. "یا بنی لا تشرک بالله إن الشّرك لظلم عظیم". به راستی چگونه می‌شود همه این یافته‌های ذوقی و درک روحی جنید، عین القضاة و محی‌الدین را به حساب بازی با کلمات و جادوی مجاورت الفاظ نهاد؟

سخن آخر

تردیدی نیست که ابن عربی با گشودن راهی این چنین به بطن قرآن و باز خوانی جسورانه داستان پیامبران در فصوص و گزارش نو از قرآن و سنت، نقطه عطفی در مباحث مربوط به قرائت و فهم متون مقدّس محسوب می‌شود. آنچه عجالتاً برای ما حائز اهمیت و قابل تذکر است، آن است که بگوییم سهم اندیشه صوفیان و عارفان خراسانی و به طور کلی عرفان شرق در مجموع تفکرات شیخ اکبر تا چه پایه و مایه بوده است.

بی‌جهت نیست که اغلب ابن عربی پژوهان به این نکته مهم اشاره کرده و یادآور شده‌اند که سهم عرفای شوریده و دگراندیش خراسانی در کنار اندیشه‌های گنوسی، نوافلاطونی، مسیحی، یهودی و... ابن عربی درخور و بنیادین بوده است. از این رو، ابن عربی با همه غرابت‌اش همیشه برای ما آشنا می‌ماند. در همین مقابله و مقایسه کوتاه، اخذ و اقتباس‌های محی‌الدین از جنید، عین القضاة همدانی و تعابیر صوفیانه‌ای که ابو عبدالرحمن سلمی بدون ذکر نام گوینده آن - ولابد خراسانی - در حقایق التفسیر آورده بود به خوبی نمایان گردید.

پی‌نوشت

۱. زمخشری صاحب "کشاف فی تفسیر القرآن" می‌گوید: برای تفسیر قرآن کریم توجه به پانزده علم ضرور است: (۱) لغت (۲) نحو (۳) تصریف (۴) اشتقاق (۵) معانی (۶) بیان (۷) بدیع (۸) قرآات (۹) اصول دین

- ۱۰) اصول الفقه (۱۱) فقه (۱۲) اسباب النزول والقصص (۱۳) ناسخ و منسوخ (۱۴) حدیث (۱۵) علم موهبت که در اثر عمل به علم قرآن، خداوند به مفسر می‌بخشد.
- ۲) محمد رضا شفیعی کدکنی معتقد است هم‌نشینی واح‌ها و نقش موسیقایی تکرار حروف و اصوات، نه تنها از عوامل تعیین کننده در تأثیرات زبانی و بلاغی، بلکه به عنوان عنصری اندیشه‌آفرین در متون صوفیه مطرح است. تا جایی که بخش عظیمی از تصوف ابن عربی و تابعان او، حاصل همین جادوگری در مجاورت کلمات هم آوا است. از مجموعه مطالب استاد، این نتیجه به دست می‌آید که متون صوفیانه بر محور لفظ و صوت و بازی با کلمات می‌چرخد. در واقع، در متون صوفیانه حرکت از لفظ به معنی است، نه اینکه لفظ تابع نگاه متفاوت و معنی باشد. (خوانندگان محترم را ضمن توصیه به تأمل در این مدعا به خواندن این مقاله سودمند سفارش می‌کنیم). ر.ک. مقاله جادوی مجاورت، مجله بخارا.
- ۳) آیات ۲۴ تا ۳۳ از سوره فاطر. ترجمه آیه ۳۱: پس ما کسانی را که برگزیدیم از بندگان خود به آنها کتاب میراث دادیم، پس برخی از آنان به نفس خود ظلم کردند و برخی از آنان راه میانه را پیمودند و برخی دیگر در خیرات از دیگران پیشی جستند به خواست خداوند و آن در حقیقت فضلی بزرگ است.
- ۴) این تعبیر از استاد حسن زاده آملی است. در کتاب ارجمند "فصّ حکمه عصمتیه فی کلمه فاطمیه" که به فرموده ایشان تکمله‌ای بر فصوص الحکم شیخ اکبر است... ر.ک. ص ۴۸
- ۵) ر.ک. ترجمه تفسیر طبری، صص ۱۴۹۱ و ۱۴۹۲ ج ۶۱۱
- ۶) ر.ک. روح الجنان فی تفسیر القرآن، جلد چهارم، صص ۳۸۹ - ۳۹۴
- ۷) ر.ک. مجمع البیان، جلد هفتم و هشتم - صص ۶۳۷ - ۶۴۲
- ۸) این کتاب در دو مجلد نفیس چاپ شده است. از کهن‌ترین تفاسیر صوفیانه که می‌توان آن را پایه بسیاری از تأویلات عرفا از وحی در دوره‌های بعد دانست، همین تفسیر الحقایق است. از جمله امتیازات این تفسیر کم نظیر ذکر اقوال مشایخ و تعبیرات آنها از برخی آیات قرآن کریم می‌باشد.
- ۹) صاحب اولین کتاب صوفیانه به زبان فارسی؛ یعنی "ختم الولایه" و موسس فرقه "حکیمیه" در تصوف و نظریه پرداز "ولایت" در مباحث عرفانی.
- ۱۰) گویا مراد رازی از این سخن این است که فهم قرآن، مرتبه خاص ظالم است. انجام حدود آن، مرتبه خاص مقتصد و مشاهدت و موافقت آن، مرتبه خاص سابقان است.
- ۱۱) با اینکه در کلام جنید، اشاره‌ای به آیه امانت و دو صفت "ظلم و جهول" نشده است، به نظر می‌رسد این نکته خاص در ذهن جنید بوده است. به همین دلیل پیوند وثیقی بین "ظالم لنفسه" و "ظلوماً جهولاً" در توصیف انسان شایسته امانت الهی و از خود رسته، برقرار می‌شود؛ پیوندی که در زبان ابن عربی جایگاه تأویلی خاصی می‌یابد و فهم این کلمه را به کلی دگرگون می‌سازد.

۱۲. تعبیر فوق‌العاده‌ای است. بنابر احتمال، نسبت ظالم به آدم، مربوط به داستان شجره ممنوعه و هبوط از بهشت و یا آیه امانت و دو صفت (ظلوماً و جهولاً) در پایان آیه است. نسبت مقتصد به ابراهیم، می‌تواند مأخوذ از آیه "و منهم امه مقتصده" ۶۶/۵ باشد که درباره مؤمنان به تورات و انجیل و قرآن (دین حنیف و پیروان ابراهیم) و میانه بودن ابراهیم و آیین‌های ابراهیمی بین آدم و محمد^(ص) است. نسبت سابق به محمد^(ص) می‌تواند وجوه مختلفی داشته باشد. نظیر، نحن "الاولون السابقون" یا "نحن الآخرون السابقون".

۱۳. ر.ک. لطایف الإشارات، صص ۲۰۱ - ۲۰۳

۱۴. هجویری در کشف‌المحجوب حجاب را دو گونه می‌داند ۱- حجاب صفاتی یا غینی ۲- حجاب ذاتی یا رینی می‌گوید: حجاب ذاتی قابل ستردن نیست. لغت رین از آیه "کَلَّا بَل رَانَ عَلٰی قُلُوبِهِمْ" اخذ شده است. مراد از حجاب بعد، گویا همین حجاب رینی است.

۱۵. خلاصه شده از صص ۳۹ - ۴۳ تمهیدات

۱۶. عین‌القضاة در باره ولایت و نبوت نیز دیدگاه جالبی دارد، می‌گوید: ولایت بر نبوت برتری دارد. سه خاصیت در نبوت هست که هر سه در ولایت و ولی وجود دارد. ۱- معجزه ۲- معاینه احوال آخرت و ارواح ملائکه ۳- یکسان بودن خواب و بیداری. این هر سه در اولیاء همان؛ کرامت، فتوح، واقعه است. و این سه، اول مرتبه ولایت است. حتی ولی نمی‌تواند بر خلاف نبی در این سه بماند. باید در گذرد، چون از قربت فرو می‌افتد. از قربت تا رسالت چندان است که از عرش تا ثری... معنی حدیث "اولیائی تحت قبایی" همین است که انبیاء و رسولان بیرون از پرده الوهیت باشند. و گدایان امت محمد^(ص) درون پرده صمدیت. و این سخن فضیل عیاض است که گفت: "مَا مِنْ نَبِيٍّ اِلَّا وَ لَهُ نَظِيرٌ فِی اُمَّتِهِ".

۱۷. تعبیر مقتصد به "کافر" با توجه به سابقه تفسیری از آن شگفت‌آور است و شگفت‌تر آنکه کفر دیگر آن سوی متعارض ایمان نیست، بلکه نیمه راه آن محسوب می‌شود. لذا برای خود شأن و منزلتی دارد که آسان آن را نمی‌توان یافت.

۱۸. منظور این است که بین ضلالت و هدایت، مرتبه دیگری به نام کفر وجود دارد. بنابراین، کفر بالاتر از ضلالت محض و پایین‌تر از هدایت است. این ضلالت محض چیزی جز خود پرستیدن نیست. ساده‌ترین توجیه این سخن آن است که کافر اگر چه به مرتبه‌ی ایمان نرسیده اما دست کم همچون ضالّ (بهایم) خود پرست هم نیست. مولانا بعد از این سه مرتبه (ضلالت، کفر، ایمان) اطوار دیگری قائل است که مقام نهایی و اصلی عاشق است. می‌گوید:

بیرون ز جهان کفر و ایمان جایی است کانجا نه مقام هر تر و رعنائی است

جان باید داد و دل به شکرانه‌ی جان آن را که تمنای چنین ماوایی است

۱۹. خلاصه شده از باب سوم تمهیدات از صص ۴۷ - ۵۷ و باب نهم از صص ۲۲۸ - ۲۴۰

۲۰. در آیه مذکور هم تنزیه است و هم تشبیه. بخش نخست آیه (لیس کمله شیء) حکایت از تنزیهی دارد که جز با عقول و ارواح نمی‌توان آن را درک کرد و بخش دوم آن (و هو السميع البصیر) نیز تشبیهی دارد که جز با حواس ظاهر نمی‌توان به درک آن رسید. از این رو چنین توحیدی (جمع تشبیه و تنزیه) برای مردم قابل فهم است. نه نفی مطلق هر صفت و فعل در آن است نه تشبیه مطلق عاجزانه.

۲۱. حیرت در دو مقام به آدمی دست می‌دهد: (۱) در مقام گم‌گشتگی و سرگردانی نظیر کسی که در شب خورشید را گم کند و لزوماً جهات خود را پیدا نکند و نداند که به کدام سوی باید برود (حیرت منفی) (۲) حیرت به اصطلاح اهل معرفت (حیرت محمدی) نظیر آنکه در روز کسی چشم در چشم آفتاب بدوزد و از شدت ظهور و حضور خورشید چشم او تاریک گردد و خورشید را گم کند. این گم کردن عین یافتن است. این غیبت عین حضور است. در این مقام است که پیامبر اسلام (ص) فرمود: "رب زدنی تحیراً فیک". خدایا به حیرت من بیفزای. صوفیه همچنین به این حیرت که عین معرفت و شناخت و ناشی از قرب و وصال است، حیرت نبوی و گاهی فنا در فنا می‌گویند. مولوی حقیقت دین را رساندن آدمی به چنین حیرانی می‌داند:

گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین
 نه چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنان حیران و مست و غرق دوست

(مثنوی - دفتر اول)

۲۲. حسین خوارزمی، شرح الفصوص الحکم صص ۲۷۰ - ۲۷۸ (مطالب خلاصه شده است) خوارزمی در فصّ حکمة الهیه فی کلمة آدمیه درباره ظلوم و جهول بودن آدمی که بار امانت الهی را به دوش می‌کشد، می‌گوید: "آدمی جلای آیه اعیان است. استعداد آدمی طاقیت حمل بار امانت "انا عرضنا الامانه... خداوند را داشت و این انسان ظلوم است بر نفس خود که ممیت آن است و مفنی ذات خویش در ذات حق. و جهول است مر غیر حق را و نافی است ماسوای او را و گوینده "لا اله الا الله" و نافی غیر و مثبت الله به حقیقت اوست "و حملها الانسان انه كان ظلوماً و جهولاً". ص ۱۰۰

۲۳. ایزوتسو در فصل پنجم کتاب ارزشمند "صوفیسم و تائوئیسم" در بحث از ظالم و حیرت از منظر شیخ اکبر تعابیر و یافته‌های او را آشکارا بر خلاف سیاق و مقصود قرآن کریم دانسته و می‌گوید: "چطور می‌شود مفسری از بتها و اصنام، هویت الهی و حقایق ربوبی بفهمد".

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۷) فصوص الحکم، حسین خوارزمی، تصحیح و ترجمه حسن‌زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۵) فصوص الحکم، داوود قیصری، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی، چاپ اول
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۶) فصوص الحکم، خواجه محمد پارسا، جلیل مسگرزاد، مرکز نشر دانشگاه، چاپ اول
- ایزوئسو، توشی هیکو (۱۳۷۸) صوفیسم و تائوئیسم، محمد جواد گوهری، روزنه، چاپ اول
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۰) شرح شطحیات، هانری کربن، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، چاپ اول
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۶) فصّ حکمة عصمتیه فی کلمة فاطمیه، محمد حسین نائیجی، سروش، چاپ اول
- جرجانی، میرسید شریف (۱۹۸۵م) تعریفات، ابراهیم الیابیری، بیروت
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۰) دیوان حافظ، محمد قزوینی، پیام محراب، چاپ اول
- رازی، جمال‌الدین حسین‌بن علی (ابوالفتوح) (۱۴۰۴ هـ. ق) روح‌الجنان فی تفسیر القرآن، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی

- زمخشری، محمودبن عمر (۱۹۸۷م) الکشاف فی تفسیر القرآن، دارالریان للتراث، قاهره
- سنایی، ابوالمجد آدم، (۱۳۵۹) حدیقه‌الحقیقه، مدرّس رضوی، دانشگاه تهران، چاپ دوم
- سعدی شیرازی، مصلح‌الدین (۱۳۷۱) کلیات سعدی، محمدعلی فروغی، امیر کبیر
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۷) جادوی مجاورت، مجله بخارا، شماره اول، مرداد و شهریور
- سلمی، ابو‌الرحمن (۲۰۰۱م) حقایق‌التفسیر، سید عمران، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول
- طبرسی، ابوعلی (۱۹۸۸م) مجمع‌البیان، رسولی محلاتی و یزدی طباطبایی، دارالمعرفه، چاپ دوم
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۴۳) جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، حبیب یغمایی، دانشگاه تهران، چاپ اول
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۸) منطق‌الطیر، سیدصادق گوهرین، علمی و فرهنگی، چاپ ششم
- قشیری، عبدالکریم (۱۹۸۷م) لطایف‌الاشارات، بیروت، چاپ اول
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۶) مثنوی معنوی، عبدالکریم سروش، علمی و فرهنگی، چاپ دوم
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳) کلیات شمس، بدیع‌الزمان فروزانفر، امیر کبیر، چاپ دهم
- میبدی، رشیدالدین (۱۳۲۸) کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار، علی اصغر حکمت، ابن‌سینا، چاپ اول
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۲) الانسان‌الکامل، ماری ژان موله، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، چاپ اول
- هجویری، عثمان‌بن علی (۱۳۵۸) کشف‌المحجوب، ژوکوفسکی، طهوری، چاپ اول
- همدانی، عین‌القضاة (۱۳۷۳) تمهیدات، عقیف عسیران، منوچهری، چاپ چهارم