



دکتر قاسم کاکایی

مقدمه

ابن عربی، به عنوان عارفی برجسته و نامدار، قطعاً قرآن را به عنوان یکی از منابع مهم معرفتی تلقی می کند و در موارد مختلف، برای اثبات دیدگاه خود بدان استناد می جوید. و آن رابه عنوان تنها منبعی که از خطا مصون است، محک و میزانی قرار می دهد برای صحت و سقم سایر ادراکاتی که از عقل و یا شهود حاصل می آیند. از نظر وی، همه راه ها به حیرت ختم می شود و حیرت نیز ما را و می دارد که خدا را تنها هادی خویش قرار دهیم. این هدایت خدا به نحو اکمل، در کتاب و سنت، ظهور و تجلی یافته است.

خداوند نه تنها در کتاب تکوین، بلکه در کتاب تشریح نیز، خود را بر بشر عرضه کرده است. عارف با تأمل در آینه آیات و تفسیر و تعبیر آنها، از ظاهر عبور کرده به باطن آنها می رسد که خود خداست. قرآن برای عبور از عالم حس به غیب جهان زمینه بسیار مساعدی را فراهم می آورد؛ چرا که فهم کتاب تشریح در مواردی، آسان تر از ادارک کتاب تکوین است.



جایگاه قرآن

ابن عربی رامی توان شارح و مفسر قرآن به حساب آورد. برداشت او از قرآن، برداشتی است عرفانی. ابن عربی، قرآن را تجلی انسان کامل یعنی پیامبر ﷺ و او را نیز تجلی خدا می بیند^۱ چنان که قرآن را کتاب جامع^۲ می داند که از سوی الله که اسم جامع است بر انسان جامع یعنی محمد ﷺ نازل شده و هر یک آینه دیگری است.^۳ لذا برای ابن عربی، کتاب محوری همان خدا محوری است.

بنابراین، ابن عربی قرآن را ظهور و تجلی حق می داند که از راه رحمت و هدایت نازل شده است و هم چنان که آیات کتاب تکوین تک تک دلالت بر خدا دارند، آیات کتاب تشریح نیز چنینند. فهم این آیات آسان تر از کتاب تکوین است؛ چرا که با نطق که ویژگی انسان می باشد، سرو کار دارد. قرآن کلیدی است که خدا برای انسان قرار داده و از او خواسته است که از در وارد شود نه از پنجره که سوء ادب محسوب می شود.^۴

نکته مهمی که در این جامطرح است این است که ابن عربی به علت اعتقاد به ختم نبوت، قرآن را جامع همه کتب پیشین می داند و پیامبر ﷺ را دارای علم اولین و آخرین.^۵ وی به حقانیت همه کتب و شرایع الهی معتقد است و همه آنها را دارای ریشه واحد می داند که از ام الكتاب نازل شده اند. ام الكتاب از نظر وی همان قرآن است که دارای جامعیت می باشد: قرآن کتابی از جمله کتاب هاست جز این که دارای جامعیت است در حالی که سایر کتب چنین نیستند... قرآن ام الكتاب است که همه کتاب های نازله از آن خارج شده و به زبان های گوناگون بیان گشته اند.^۶

به همین جهت، رویکرد ابن عربی به کتب و شرایع مختلف، توأم با وسعت نظر است. وی حقانیت همه انبیا و ادیان الهی را پذیرفته و کتب شرایع قبل از اسلام را نیز، حاوی نکات مهمی در زمینه معرفت الهی می داند، لکن قرآن را جامع همه آنها می داند: با قرآن، جمیع علومی که در کتاب های نازل شده آمده، کشف می شود؛ چیزهایی که در آن کتب نیز نیامده در این کتاب بیان شده است. کسی که قرآن به او عطا شده و احد نور کاملی شده است که هر علمی را در بردارد. خدای تعالی فرموده: ما فرطنا فی الكتاب من شیء (انعام، ۳۸/۶) (ما هیچ چیز را در کتاب فروگذار نکرده ایم). منظور همان قرآن عزیز است... به همین علت، صحیح است که بگوییم جوامع کلم به پیامبر ﷺ داده شده است. قرآن همه علوم انبیا و ملائکه را به هر زبانی که باشد، در

بردارد و آن را برای اهل قرآن واضح می کند... کسی که قرآن به او عطا شود، علم کامل به او داده شده است. پس در خلق، کسی کامل تر از محمدیون نیست. ۷

درجات مردم در فهم قرآن

از دیدگاه ابن عربی، مردم از نظر طبع و مزاج، یک طور نیستند، و از نظر قدرت ادراک، در یک درجه قرار ندارند؛ و چون قرآن از جانب خدا برای همه مردم نازل شده، این تفاوت ها را در نظر داشته، حقایق را طوری بیان کرده که هر کس به فراخور حال خود از آن بهره مند شود. این بدان معنی نیست که هر کسی از قسمتی از قرآن می تواند استفاده کند، بلکه این معنی را نیز در بردارد که قرآن از چنان کیفیتی برخوردار است که از یک آیه واحد، بسته به درجه و سطح فهم کسی که در آن تأمل می کند، معانی مختلف فهمیده می شود. چنان که ابن عربی می گوید:

کسی که به قرآن از آن حیث که قرآن است واقف شود دارای چشم واحدی است که احدیت جمع می باشد؛ و کسی که به آن از حیث مجموع وقوف پیدا کند، قرآن در حق او فرقان خواهد بود. ۸ و ظهر و بطن و حد و مطلع آن را مشاهده خواهد کرد. پیامبر ﷺ فرمود: هر آیه ای ظهر و بطن و حد و مطلع دارد. ۹ اما شخص اول قائل به این امر نیست زیرا ذوقش فرق دارد. ۱۰

خدا که حقیقت کل است در قرآن ظاهر شده است. لذا هر آیه و کلام واحد که خدا را نشان می دهد، می تواند معانی گوناگون داشته باشد. بنابراین، همان طور که خدا اسما و صفات و شؤن گوناگون دارد و بر هر فردی به یک یا چند اسم تجلی می کند، قرآن نیز که تجلی خداست، نوع ظهورش نسبت به افراد مختلف فرق می کند، و آیات آن به تنوع افراد، متنوع می شود. ابن عربی درباره درجات مختلف مردم در فهم قرآن، و تنوع آیات به واسطه تنوع فهم ها، چنین می گوید:

مردم چند طایفه اند و اصناف بسته به نوع آیات متنوع می شوند: ۱. متفکران ۲. عالمان ۳. عقلا ۴. اولوا الالباب. قرآن [به تنوع فهم ها مختلف می شود]:

۱. عده ای از قرآن تنها بلاغ را می فهمند و قرآن برای آنان بلاغ للناس ۱۱ است.
۲. برای جمعی لینذروا است. ۳. در حق عده ای لیعلموا انما هو اله واحد می باشد.
۴. برای عده ای نیز لیذکر اولوا الالباب است. در حالی که یک قرآن بیشتر نیست.



یعنی یک آیه از قرآن: ۱. تذکره برای صاحب لب است. ۱۲. ۲. توحید برای طالب علم توحید می باشد. ۳. انذار برای شخصی است که دارای مراقبه می باشد. ۴. بلاغ برای شنونده ای است که تنها سماع برایش حاصل می شود. مانند عجمی که زبان عربی را نمی فهمد و تنها آن را می شنود و کلام خدا را از حیث منسوب بودن به خدا تعظیم می کند لکن معنای آن را نمی فهمد مگر آن که آن را برایش ترجمه کنند. ۱۳.

تفسیر، تعبیر، تأویل

چنان که گذشت، از دیدگاه ابن عربی، قرآن دارای بطون مختلفی است و میزان فهم انسان ها در ادراک این بطون فرق دارد. بعضی از این معانی ساده تر و سهل الوصول ترند، و بعضی پیچیده تر و دیرباب تر. این جاست که فهم عمیق آیات و روایات محتاج شرح و بیان است. یعنی همان طور که تجلی خدا درعالم تکوین خیالی است که محتاج تعبیر می باشد تجلی او در قرآن نیز، احتیاج به تعبیر و تفسیر دارد. ۱۴.

ابن عربی تفسیر را در مورد متونی می داند که معنای آنها روشن نیست و باید از آنها پرده برداری کرد. اعتبار که از عبور و عبرت مشتق است با تفسیر فرق دارد. اعتبار یعنی گذشتن از معنای ظاهری و رفتن به معنای باطنی و البته با حفظ ظاهر. ۱۵. اعتبار با تأویل فلاسفه و متکلمان نیز فرق می کند. چرا که اهل الله ظاهر را حفظ می کنند تا آن را آینه قرار داده و با عبور از آن به باطن برسند. لیکن اصحاب عقل، ظاهر را برمی گردانند تا برای آن، معنای دیگری به عنوان باطن، دست و پا کنند. ۱۶.

برخی از محققان سعی کرده اند که ابن عربی را در زمره کسانی قرار دهند که برداشتی رمزی و سمبلیک از قرآن دارد و این برداشت را تأویل نامیده اند. ۱۷. برخی نیز تأویل را به معنای بازگشتن به اول دانسته اند و در بحث های وحدت وجود، بین تأویل و اول همان رابطه ای را برقرار می دانند که بین توحید و واحد. لذا معتقدند که تأویل نزد ابن عربی برگرداندن امور به خدا (اول) است. ۱۸.

درست است که بعضی از آیات قرآن تأویل را یکی از علوم انبیا دانسته ۱۹ است و خود ابن عربی نیز در مواردی به این آیات اشاره دارد، ۲۰ لکن در اکثر موارد، اصطلاح وی درباره تأویل با اصطلاح دیگران متفاوت است. یعنی تأویل نزد او بیشتر معنای منفی و نامطلوب دارد. ۲۱. چرا که اصطلاح تأویل را بیشتر، فلاسفه و متکلمان بکار می برند.

آنان وقتی که ظاهر قرآن را با عقول خود ناسازگار می یابند، ظاهر را از ظهورش برگردانده تأویل می کنند. قرینه صارفه نیز نزد آنان همان عقول ناقص خودشان است. بعضی از تأویل های آنان از معنای ظاهر بسیار فاصله می گیرد. ابن عربی آنان را اهل تأویل خوانده نکوهش می کند. ۲۲ بنابراین، علی رغم این که ابن عربی به قهرمان تأویل معروف شده است، لکن هیچ کس به اندازه وی در شرح و بیان قرآن و سنت، پایبند ظاهر متون نیست. ۲۳

اشاره

در شرح و بیان عرفانی قرآن، ابن عربی اصطلاح اشاره را بیشتر از تأویل می پسندد تا بدین وسیله خود را از اهل تأویل یعنی فلاسفه و متکلمان، جدا کرده به صوفیه نزدیک گرداند. چنان که می گوید:

اهل الله آن چه را در شرح کتاب الله آورده اند، اشاره اصطلاح می کنند و نه چیزی دیگر. این امر صرفاً به تعلیم الهی بوده است و علمای رسوم آن را نمی شناسند، چرا که اشاره تنها به قصد مشیر است نه مشارالیه. ۲۴

مشیر در این جا خداست، که بدون آن که مشارالیه، یعنی عارف، قصد کرده باشد، معنایی از یک آیه را در قلب وی القا می کند؛ در حالی که علمای رسوم می خواهند با دست و پا زدن های عقلانی خویش، مراد خدا را دریابند. ابن عربی برای واضح کردن معنای اشاره، مثالی را بکار می برد که برای همه قابل فهم است. وی می گوید:

فرض کنید شخصی در تنگنا و اندوهی سخت قرار گرفته و به تأمل در مورد آن مشغول باشد. در این هنگام شخصی دیگر، شخصی سومی را به نام فرج صدا زده می گوید: یا فرج. با شنیدن این کلام از شخص دوم، شخص اول نوعی بشارت برای خویش احساس کرده می گوید: ان شاء الله فرج خداوند و گشایش این امر پیدا خواهد شد. ۲۵

ابن عربی در این مورد شاهی از سیره پیامبر ﷺ در جریان صلح حدیبیه می آورد. هنگامی که کار بر رسول خدا و مسلمانان سخت شده بود مردی به نام سهیل از جانب مشرکان برای مذاکره به سوی پیامبر آمد. هنگامی که نزدیک شد و دانستند نام او سهیل است پیامبر فرمود: کار سهل و آسان شد. سرانجام همان طور که پیامبر تفاعل زده بود، کارها به دست همان سهیل سامان گرفت. ۲۶

علت دیگر این که صوفیه از اصطلاح اشاره، به جای اصطلاح تفسیر استفاده می کنند



این است که آنان مسائلی بلندی چون لیس فی الوجود الا لله را از راه هبه الهی درک می کنند .
 آنان این اسرار را به تعلیم الهی از قرآن و سنت در می یابند لکن چون علمای رسوم به هیچ وجه این معانی را بر نمی تابند، به اتهام بدعت، به تکفیر و تشنیع اهل الله می پردازند . لذا صوفیه این نوع برداشت از قرآن و سنت را به جای تفسیر، اشاره نام می نهند، تا از چنین گزندی مصون باشند . چنان که ابن عربی به واسطه همین برخوردها می گوید :

اصحاب ما [از اصطلاح تفسیر] به اشارات، عدول کردند . کلام آنان در شرح کتاب عزیز (که در اکنون و یا آینده اش باطلب در آن راه نمی یابد)، ۲۷ هر چند بیان حقیقت و تفسیر معنای بلند و نافی است که در نفوس آنان وارد شده، لیکن اشارات است [نه تفسیر]. ۲۸

ابن عربی در بیان همین برداشت عرفانی که به قلبش اشاره می شود نیز، هم چنان تابع قواعد زبانی باقی می ماند . چنان که در ادامه این بحث می گوید :

آنان (صوفیه) آن معنی (اشاره) را به صورت عام یعنی همان طور که نازل شده و مطابق با عرف همان زبانی که آن کتاب به آن زبان نازل گشته است فهم می کنند . بدین وسیله خدا دو وجه را نزد آنان جمع می کند . چنان که می فرماید : سَنَرِيَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ (فصلت، ۵۳/۴۱) زودا که آیات خود را در بیرون و درونشان به ایشان بنمایانیم) منظور آیتی است که در بیرون و درون آنان نازل شده است . پس هر آیه ای که نازل می شود دو وجه دارد . وجهی که عرفا آن را در درون خود شهود می کنند و وجهی که در خارج خود می یابند . آن وجهی را که در درون خود می یابند اشاره نام می کنند . ۲۹

اشارات تمثیلی حوادث تاریخی

بی مناسبت نیست که در این جا به بعضی از برداشت های عرفا از حوادث تاریخی منقول در قرآن، اشاره کنیم . آنان ممکن است از یک داستان و یا واقعه تاریخی که در متون مقدس آمده، اسراری را برداشت کنند که به ذهن دیگران نیاید . این امر یکی از مصادیق اشاره است . به اعتقاد ابن عربی، چون قرآن حاوی علم به خدا و تجلی اوست، حوادث تاریخی در معنای آن چندان تأثیری ندارند . ۳۰ یعنی در مورد این حوادث دو نوع تفسیر وجود دارد؛ یکی ظاهری و تاریخی، دیگری تمثیلی و عرفانی .

این دو نوع تفسیر به همان دو وجهی قرابت دارد که ابن عربی آنها را آفاقی و انفسی



می نامد. یعنی ممکن است از یک واقعه آفاقی و تاریخی که قرآن بیان می کند، با اشاره خداوند، در نفس عارف، معنایی ظاهر شود که جنبه تمثیلی داشته باشد و نه تاریخی. به عنوان نمونه به دو مورد از این گونه اشارات که در کلام ابن عربی آمده است اشاره ای می کنیم.

۱. وی در واقعه تبدیل شدن عصای موسی به اژدها، عصای موسی را اشاره به صورت عصیان فرعون می داند که طبق بیدل اللّه سیئاتهم حسنات (فرقان، ۲۵/۷۰) تبدیل به مار (حیه) می شود که همان حیات و طاعت است. ۳۱ چنان که دیده می شود در این جا نزدیکی لغوی بین عصا و عصیان و نیز حیه و حیات حفظ شده است.

۲. در داستان ابراهیم علیه السلام که از خدا می طلبد کیفیت احیای مردگان را به او نشان دهد، خدا به وی دستور می دهد که چهار پرنده را انتخاب کرده و پس از ذبح، گوشتشان را در چهار نقطه مختلف قرار دهد سپس آنها را بخواند تا زنده شده به سوی او بازآیند. ابن عربی این چهار پرنده را اشاره به امزجه اربعه در نفس آدمی می بیند. ۳۲

تأکید قرآن بر جنبه های غیر عقلانی معرفت خدا

چنان که گذشت، ابن عربی برداشت های خود از قرآن را کم تر تأویل می نامد. سعی او این است که حساب خود را در تأویل از فلاسفه و متکلمان جدا کند. چرا که به اعتقاد وی آنان هر جا که ظاهر متون مقدس را با عقل خود ناسازگار یافتند به جای این که عقل خویش را تأویل کنند، قرآن را تأویل می نمایند.

از نظر ابن عربی، متون مقدس در باب معرفت الهی در بردارنده اموری است که بعضاً متناقض نما، حیرت آور و منافی احکام عقل و در عین حال، مؤید پارادوکس های عرفانی می باشد. این جا است که عقول جزئی عوام در ادراک این معانی بلند در می ماند و اهل نظر نیز، به جای این که خود را در فهم این معانی بالا ببرند، معنای متون مقدس را پایین می آورند. یکی از مهم ترین این امور مسأله تنزیه و تشبیه است. وی می گوید:

هنگامی که شرع آمد، نقیض آن چیزی را آورد که عقول بر آن دلالت می کنند. یعنی صفاتی را که از صفات موجودات حادث محسوب می شوند، برای خدا ذکر کرد؛ از قبیل: آمدن، نزول، نشستن، شادی، خنده، دست و پا و دیگر صفات. همراه با این صفات لیس کمله شیء (شوری، ۱۱/۴۲) را نیز آورد. اگر این صفات، آن چنان که عقل دلالت می کند، برای خدا محال بود، خدا آن را درباره خودش بکار نمی برد.

[و یا این که به ناچار] خبر صحیح شرع کاذب می‌شد. چرا که [طبق قرآن] خدا هیچ پیامبری نفرستاد مگر به زبان قومش تا احکام و حقایق را برای آنان روشن بدارد. [این اخبار به گونه ای است که قوم پیامبر، از آنها امور یاد شده را می‌فهمند] و نیز این اخبار برای آن است که مردم آنها را فهم کنند. ۳۳

به عبارت دیگر این اخبار به گونه ای است که قوم پیامبر از آنها تشبیه را می‌فهمند. حال اگر این گونه امور درباره خدا محال باشد، یا باید پیامبر را تکذیب کرد، و یا آن که آن اخبار را تأویل و حمل بر معنی دیگری نمود که در این صورت باید بگوییم که این آیات به زبان آن قوم نازل نشده اند.

ابن عربی فهم تنزیه و تشبیه را مخصوص انسان کامل می‌داند. اما عده ای چون مجسمه، خدا را تشبیه کرده و برای او جسمیت قائل شده اند. عده ای نیز، چون اهل نظر، به واسطه توهم تشبیه، قرآن را تأویل کرده اند اما انسان کامل، تشبیه و تنزیه را با هم می‌پذیرد:

اگر کاملی، هر دو نسبت از تو خواسته شده است... حق در جمع بین این دو است. ۳۴
جمع بین تنزیه و تشبیه به حیرت می‌انجامد. حیرت نیز، غایت عرفان و مطلوب عرفاست. اما اهل نظر برای فرار از این حیرت به تأویل پناه می‌برند:

عقول سلیم که جلال خدا را می‌شناسند، حیرانند. اما اهل تأویل [به خاطر تأویل کردن آیات] حیرتی ندارند. لیکن با فرو رفتن در تأویل، به ادراک حقیقت نمی‌رسند. آنان حتی اگر به علم خویش هم [که از راه تأویل حاصل شده] عمل کنند، باز هم مرتکب حرامی شده اند که در قیامت از آنان بازخواست خواهد شد. هم از آنان بازخواست می‌شود و هم از هر کس که درباره ذات خدا سخن گفته او را از آن چه خود خدا به خودش نسبت داده است تنزیه کند و عقلش را بر ایمانش ترجیح دهد و نظر خود را در علم به پروردگار حاکم نماید. ۳۵

ابن عربی درجایی دیگر، مردم را در برابر آیات تشبیهی و آیاتی که فوق عقل و حیرت آورند، به شش طایفه تقسیم می‌کند و طایفه ششم را همان عرفا می‌داند که فرقه ناجیه اند: هنگامی که قوم یک پیامبر از وی چیزی را می‌شنوند که دلیل عقل نظری آن را انکار می‌کند به چند فرقه تقسیم می‌شوند:

۱. بعضی آن پیامبر را که خلاف عقل می‌گویند یکسره انکار می‌کنند. ۲. عده ای ضمن صادق دانستن آن پیامبر، معتقدند که وی در این گفته‌هایی که دال بر تشبیه



خدا به محدثات می باشد، رعایت حال اضعف مردم در ادراک را کرده است. ۳. جمعی هر چند معنای گفته های این پیامبر را درک نمی کنند، لیکن از راه ایمان آنها را قبول می نمایند و علم این امور را به خدا وا می گذارند. ۴. بعضی نیز، از یک طرف پیامبر را صادق می دانند و از سوی دیگر پایبند عقلند که منکر این امور است. لذا به دنبال آند تا از لغت، معنایی دست و پا کرده این گفته ها را به نحوی تأویل کنند تا با تنزیه عقل موافق افتد. ۵. [ظاهریه، مجسمه، مشبّه] از همه بدترند چرا که به خاطر این که صرفاً پیرو خیالند، تنها تشبیه، آن هم تشبیه خدا به نفوس خودشان، را درک می کنند و تنزیه را در نمی یابند. اینان از همه ضعیف ترند. ۶. فرقه تاجیه ایمان و علم را با هم توأم کرده، تشبیه و تنزیه را توأم می پذیرند. ۳۶

قرآن در نگاه ابن عربی وحی الهی است. معنا و الفاظ آن همگی انشای خداست. لذا بعضی از مطالب آن و رای طور عقل عادی است و قابلیت تأویل با این عقول را ندارد. چنان که می گوید:

خدا خود را به چیزهایی متصف کرده است که عقل آنها را از راه دلیل نفی می کند، و تنها از طریق ایمان و تسلیم پذیرا می شود. عده ای نیز تأویل را به ایمان و تسلیم می افزایند تا با نظر عقلی تناسب داشته باشد. اهل کشف یعنی کسانی که قوه ای دارند که واری طور عقل است این مطلب را همان طور ادراک می کنند که عامه آن را می فهمند؛ و سبب این را که خدا چنین صفتی را قبول می کند می دانند و در عین حال، او را با لیس کمله شیء تنزیه می کنند. این امر خارج از ادراکی است که عقول از راه فکر به دست می آورند. ۳۷

بنابراین، ابن عربی نه تنها در فهم کتاب تکوین ما را به گونه ای و رای طور عقل، که همان خیال و شهود است، دعوت می کند، بلکه در ادراک کتاب تشریح نیز، همین راه را پیشنهاد می نماید. از دیدگاه وی، کتاب تکوین و کتاب تشریح، هر دو، مبین وحدت وجودند که امری است پارادوکسیکال و خارج از طور عقل.

باطن قرآن را تنها عرفا درک می کنند

چنان که دیدیم، از دیدگاه ابن عربی، قرآن ظاهری دارد و باطنی که از هم جدا نیستند. لکن در فهم این باطن، خدا به عارف قوه ای عطا کرده که به دیگران نداده است. این است که فلاسفه و اهل کلام خود را ناچار به تأویل آیاتی می بینند که جنبه تشبیهی دارد و عقل آنها را نمی پذیرد.



اینان نمی دانند که خدا را در بعضی از بندگان، قوه ای است که در بعضی موارد حکمی را عطا می کند برخلاف قوه عقل؛ و در بعضی از امور نیز، با حکم عقل توافق دارد. این مقامی است که خارج از طور عقل می باشد. ۳۸

به اعتقاد ابن عربی، خدا به وسیله کشف، بطون دیگری از قرآن بر شخص مکاشف می گشاید. ۳۹

به هر حال، ابن عربی تأویل را به معنایی که نزد فلاسفه و متکلمان رایج است، محکوم می کند. از دیدگاه وی، باید به محکم و متشابه کتاب، ایمان داشته باشیم: اگر چیزی از کتاب خدا را تأویل کردیم و گفتیم که مراد متکلم در نفس الامر چنین بوده است، درجه ایمان ما زائل می شود. چرا که در این جا دلیل را بر خبر حاکم کرده ایم و حکم ایمان تعطیل گشته است. ۴۰

ابن عربی معتقد است که تنها کسی که واقعیت امور را بی واسطه، از ذات خویش می شناسد خداست. چرا که او کل هستی را در بردارد. اما دیگران برای پی بردن به واقعیت، ناچار از واسطه اند. به تعبیر دیگر: در ادراک خود، از آن واسطه تقلید می کنند. این واسطه می تواند انسانی دیگر باشد و یا عقل خود انسان که در علم حصولی، از پس پرده مفاهیم، و با عصای استدلال، واقعیت را می شناسد. خدا نیز می تواند مستقیماً معلم انسان باشد و واقعیت را بی پرده و بی واسطه به انسان بشناساند. بهترین راه ادراک حقیقت تقلید خداست. تقلید خدا عبارت است از تعبد به وحی و آن چه بر پیامبران نازل شده است:

هر کس به واسطه امری زائد بر ذات خویش، چیزی را درک کند، در این ادراک مقلد آن امر است. در هستی، غیر از واحد (خدا) کسی اشیا را در ذات خویش ادراک نمی کند. هر موجودی غیر او، علمش به اشیا و غیر اشیا، از راه تقلید است. هنگامی که ثابت شد که برای غیر خدا علم جز از راه تقلید به دست نمی آید، ما خدا را تقلید می کنیم... سزاوار است که عاقل اگر بخواهد خدا را بشناسد، خدا را در آن چه در کتبش و بر زبان رسلش نازل کرده است تقلید نماید. انسان نمی تواند با قوای خودش اشیا را بشناسد. بلکه باید در کثرت طاعات بکوشد تا خدا سمع و بصر و جمیع قوای او شود و همه امور را با خدا و خدا را نیز با خود او بشناسد. ۴۱

بنابراین، ابن عربی در فهم قرآن به ترتیب بر نقل، شهود و عقل تأکید می کند. ۴۲ به همین دلیل نه تنها قرآن را در پرتوی شهود می فهمد، بلکه از سوی دیگر، قرآن و حدیث



را معیار صحت شهود می داند که می توانیم ربانی یا غیر ربانی بودن شهود را به وسیله آن درک کنیم. چنان که صراحتاً می گوید:

شرع میزان کشف است. ۴۳

ابن عربی همه خصوصیتی را که برای فهم قرآن و حدیث، ذکر شد در عرفا که آنان را مقلد خدا و اهل الله می داند، جمع می بیند. چرا که خدا، چشم و گوش و فهم ایشان گشته است. وی معتقد است که اهل قرآن همان اهل الله هستند^{۴۴} لذا سعادتمندترین طوایف همان عرفایند چرا که آنان اهل قرآنند و سعادتمندترین مردم اهل قرآنند. ۴۵

ابن عربی بین کتاب تکوین و تشریح هماهنگی می بیند. همان گونه که در هستی، خود خدا واحد کثیر و دارای تفصیل در اجمال است، کتاب قرآن نیز چنین می باشد و تفصیل در اجمال را داراست. تنها عرفایند که این امر را درک می کنند:

اهل الله علم تفصیل آیات را دارند. کسی که تفصیل در عین اجمال را علماً یا عیناً و یا حقاً بداند، آن کسی است که خدا به او حکمت و فصل الخطاب را داده است. اینان غیر از رسولان و وارثان کس دیگری نیستند، اما حکما یعنی فلاسفه تفصیل در اجمال را در نمی یابند. ۴۶

ابن عربی علوم را از نظر شیوه حاصل شدنشان، به دو دسته تقسیم می کند. علوم کسبی که از راه های متعارف به دست می آید و علوم وهبی که از عوالم بالا عطا می شوند. علم عرفا از نوع دوم است و از همین راه است که معانی قرآن و سایر کتب الهی را ادراک می کنند. ابن عربی آیه شریفه زیر را اشاره به همین دو نوع علم می داند: **وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ** (مائده، ۶۶/۵) (و اگر آنان به تورات و انجیل و آن چه از سوی پروردگارشان بر آنان نازل شده است، عمل می کردند از برکات آسمانی و زمینی برخوردار می شدند.) و در تفسیر آن می گوید: علم دو قسم است: ۱. موهوب که قول خدای تعالی **لَا كَلِمَةَ مِنْ فَوْقِهِمْ** اشاره به همین دارد. این علم نتیجه تقوی است چرا که فرمود: **اتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ اللَّهُ بِهَرِّكُمْ** (بقره، ۲/۲۸۲) (از خدا پروا کنید و خداوند به شما آموزش می دهد) **ان تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا** (انفال، ۲۹/۸) (اگر از خدا پروا کنید برای شما جداکننده حق از باطل پدید آورد) و فرمود: الرحمن. **عَلَّمَ الْقُرْآنَ** (الرحمن، ۱/۵۵-۲) (خداوند رحمان قرآن را آموزش داد) ۲. علوم مكتسبه، چنان که فرمود: **وَمَنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ** که اشاره به کوشش و



اجتهاد آنان دارد... کسانی که کتاب خدا را بر پا می دارند آنانند که از خدا می خواهند که مراد خود را از قرآن و الفاظ کتاب بدان ها بشناسانند... راسخون در علم آنانند، ۴۷ که خدای تعالی معلم آنان است و تأویل این الفاظ را که نازل شده و در کتاب مرقوم است، و نیز معانی ای که در آن ودیعه گذاشته شده، از راه غیر فکر می دانند... و آنها را از جهت اعطا ادراک می کنند نه از جهت کسب. ۴۸

ابن عربی برای نشان دادن این امر که ادراک معانی باطنی قرآن از راه ایمان، تسلیم به حق و شهود عرفانی حاصل می آید نه از راه فکر و استدلال، به این آیه شریفه متمسک می شود: ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع وهو شهید(ق، ۵۰/۳۷) (بی گمان در این برای کسی که صاحب دل باشد یا سمع قبول داشته و شاهد باشد، پند آموزی است). وی در این باره می گوید:

اهل ایمان آنانند که انبیا و رسل را در آنچه از خدا خبر می دهند، تقلید می کنند؛ نه آنان که تقلید صاحبان فکر و اهل تأویل را می نمایند که اخبار را طبق ادله عقلی خویش تأویل می کنند. منظور خدای تعالی از القی السمع همان مقلدان رسولان خدا ﷺ است که در اخبار الهی که بر زبان انبیا جاری شده، از آنان تقلید می نمایند و هو شهید یعنی این مقدان انبیا بر حضرت خیال متنبه می شوند... کسی که از صاحب نظر فکری تقلید کند و به او مقید باشد از کسانی نیست که القی السمع گوش فرا می دهند. ۴۹

در جایی دیگر و در بیان همین آیه، تفاوت عقل و قلب را در فهم قرآن، مانند تفاوت قاضی و شاهد در یک محکمه می داند که اولی از روی ادله و با ترتیب دادن صغری و کبری و غالباً از روی ظن حکم می کند، لکن دومی همواره از روی علمش شهادت می دهد:

در این مقام، پرده نایبایی و حیرت برداشته می شود. فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید(ق، ۵۰/۲۲) (به راستی که از این امر در غفلت بودی و حال پرده ات را از تو برطرف ساخته ایم و امروز دیده ات تیزبین است) ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع وهو شهید، حاکم به واسطه غلبه ظنش حکم می کند اما شاهد از روی علم شهادت می دهد نه از روی ظن. ۵۰

یعنی کسی که به فتح و گشایش برسد و چشم قلبش باز شود، حقایق الهی را چه در کتاب تکوین و چه در کتاب تشریح، با آن چشم، خواهد دید. بلکه از این بالاتر، کلام خدا بر قلب این شخص تلاوت می شود هم چنان که بر قلب رسول الله ﷺ شد. وی با



استناد به همین آیه مورد نظر می گوید:

کلام خدا دائماً بر قلب اولیائش به صورت تلاوت نازل می شود. ولی، به آن چه بر او تلاوت می شود می نگرد، هم چنان که نبی بر آن چه بر او نازل گشته، نظر می کند. ولی، در این تلاوت مراد خدا را می فهمد، هم چنان که نبی مراد از آن چه را بر او نازل شده است ادراک می نماید. ۵۱

از نظر ابن عربی بنده ای که به مقام ولایت رسیده است، و شب هنگام به راز و نیاز و نجوای با خدا می پردازد، و تلاوت قرآن می کند، به مقامی می رسد که در واقع این خود او نیست که به تلاوت قرآن می پردازد بلکه این خداست که از زبان او قرآن را بر وی تلاوت می کند. چنین شخصی فکر و نظر خویش را رها کرده و جان و دل خود را به خدا سپرده است لذا خدا مستقیماً معلم او شده، معانی باطنی قرآن را به او تعلیم می دهد، ابن عربی از قول خدا درباره چنین بنده ای می گوید:

من با زبان او، کتابم را بر او تلاوت می کنم و او گوش می کند. این قصه گفتن من با او در شب است. این عبد از کلام من لذت می برد. اما اگر در معانی آن توقف کند، به واسطه فکر و تأملش، از محضر من خارج شده است. پس آن چه زینده اوست این است که به من گوش دهد و تنها دل به کلام من بسپارد تا اینکه من همان طور که آیات را بر او تلاوت می کنم و به او می شنویم، کلام خود را نیز برای او شرح دهم و معنای آن را نیز، برایش بیان نمایم. و این قصه گفتن من با او در شب است. پس او علم را از من می گیرد نه از فکر و تأمل خودش. وی اعتنایی به ذکر بهشت و جهنم و حساب و عرضه اعمال و دنیا و آخرت، نمی کند، و با عقل خود به این امور [که در کتاب آمده] نظر نمی افکند و با فکر خویش به کاوش در یک آیه نمی پردازد. بلکه القی السمع به آن چه من می گویم گوش می سپارد و هو شهید در محضر من حاضر است و من خودم متولی تعلیم او می شوم و می گویم ای بنده من! مراد از این آیه چنین است و از آن آیه چنان... پس او قرآن را از من می شنود و شرح و تفسیر معانی آن را از من فرا می گیرد. ۵۲

در این جا است که پای تأویل عرفانی به میان می آید. اما همان طور که گفتیم بین تأویل امثال ابن عربی و تأویل فلاسفه و متکلمان فاصله بسیار است. اصحاب عقل به شیوه ای که گفتیم نه مصداق من القی السمع می باشند و نه مصداق هو شهید. چرا که مقلد عقلند نه ربّ. یعنی همه امور را با واسطه و از پس حجاب درک می کنند و نه

بسم الله الرحمن الرحیم



بی واسطه . چنان که ابن عربی می گوید :

هیچ چیز بیشتر از عقل ، اهل تقلید نیست . با این که او خیال می کند که صاحب دلیل الهی است ؛ اما صاحب دلیل فکری می باشد زیرا دلیل فکر هر جا بخواهد او را می برد ؛ عقل مانند کور است بلکه [واقعاً] از مشاهده طریق حق نایبنا است . بنابراین ، اهل الله از افکارشان تقلید نمی نمایند ؛ چرا که مخلوق ، تقلید مخلوق نمی کند . اهل الله فقط تقلید خدا را می پذیرند و خدا را با خدا می شناسند . ۵۳

نمونه بسیار روشن این دو نوع ادراک را می توان در برداشت از این آیه شریفه جست و جو کرد : ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم (الاسراء ، ۱۷ / ۴۴) (چیزی نیست مگر آن که ستایشگرانه او را تسبیح می گویند ولی شما تسبیح آنها را در نمی یابید) . در این آیه صراحتاً از تسبیح و تحمید همه موجودات سخن به میان آمده است . لازمه تسبیح کردن نیز ، معرفت و اراده است . یعنی از این آیه بر می آید که همه موجودات مدرک و مرید وحی اند و به تسبیح و شکر خداوند مشغول . عقلاً که چنین امری را ، حداقل در مورد اجسام بی جان ، محال می دانند ، ناچارند که معنای تسبیح و تحمید را تأویل کنند . اما عرفا که حمد و تسبیح همه موجودات را شهود می نمایند ، نیازی به چنین تأویلاتی ندارند . ابن عربی در این مورد چنین می گوید :

در عالم هستی ، همه موجودات ممکن خدا را ستایشگرانه ، تسبیح می کنند ؛ البته با لسانی که ادراک نمی شود ، و با لحنی که هر کس به آن آگاه نیست . اهل کشف این امر را به طور شهودی می شنوند و مؤمن آن را از راه ایمان می پذیرد . خدای تعالی فرمود : ان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم... لکن در میان بندگان خدا هستند کسانی که هم از کشف محرومند و هم از ایمان . آنان عقلاً و بنده فکرنده... اینان از ظاهر به باطن رفته اند در حالی که ظاهر را کنار گذاشته اند . ۵۴

به همین خاطر است که ابن عربی سعی دارد حساب خود را تا سر حد امکان از اهل تأویل جدا کند چرا که اولاً ، تأویل فلاسفه و متکلمان محصول دست و پا زدن عقل است که در بیشتر موارد جز ظن نصیب آن نمی شود . اما تأویل ابن عربی الهام مستقیم از جانب حق است . یعنی انسان کامل ، معنای کتاب را از راه شهود دریافته است و اگر برداشت او را از کتاب ، تأویل بنامیم باید گفت که در این جا تأویل نه یک عمل عقلانی بلکه مواجهه مستقیم با تجلی خداست . باز شدن دریچه قلب است به سوی حکمت بی نهایت . ۵۵

پس فرق ابن عربی با فلاسفه و متکلمان در همین است که وی معنای قرآن را از کشف به دست می آورد. ۵۶ ثانیاً، فلاسفه و متکلمان به هنگام تأویل، ظاهر را کنار می گذارند؛ لیکن امثال ابن عربی در تأویل خویش، یعنی در عبور از ظاهر به باطن، ظاهر را حفظ می کنند. و این اصل مهمی است که باید در تأویل رعایت شود.

اصل مهم در تأویل

چنان که دیدیم ابن عربی تأویل را به ممدوح و مذموم تقسیم می کند. تأویل ممدوح آن است که به تعلیم حق باشد، و تأویل مذموم آن که از راه فکر و ظن عقلی حاصل آید. بدترین نوع تأویل آن است که:

فرد [آن چنان] در تأویل فرورود که مناسبت معنی را با لفظ نازل شده رها سازد و یا آن

که لفظ را به طریق تشبیه تقریر کند و علم آن را به خدا وانگذارد. ۵۷

بنابر این، از نظر ابن عربی، تأویل نباید با ظاهر قرآن تناقص داشته باشد. به اعتقاد

وی، در تأویل ممدوح، شناختن ریشه لغت و اصول زبان بسیار مهم است. ۵۸

در نتیجه، از نظر ابن عربی معنای تأویلی را عارف با قلب خود شهود می کند. لکن

علمای رسوم، محکمه تکفیر و تشنیع را برافراشته اند و عارف را نه به عنوان شاهد بلکه به

عنوان مدعی به این محکمه فرامی خوانند و خودشان، هم در جایگاه منکر قرار می گیرند، و

هم بر مسند قاضی تکیه می زنند. این جاست که شهادت مدعی پذیرفته نمی شود بلکه از وی

طلب بینه می کنند. مهم ترین بینه عارف در صحت معنای مورد اعدایش در این جا همان

ظواهر قرآن است. به خصوص ابن عربی سخت به این ظواهر پایبند است و کاملاً رعایت بین

معنای تأویلی و ظواهر الفاظ را می نماید. برای نمونه به پاره ای از این موارد اشاره می کنیم:

۱. ابن عربی وجه تسمیه انسان را به بشر این می داند که خدا مستقیماً به خلقت او

مباشرت کرده است:

هنگامی که خدا انسان را با دو دست (بالیدین) ایجاد کرد او را به خاطر مباشرتی که

شایسته آن درگاه است بشر نامید. ۵۹

هنگامی که خدا به ملائک فرمان سجده آدم را داد، ابلیس سجده نکرد. خداوند او را

عتاب فرموده گفت: ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی (ص، ۷۵/۳۸). (چه چیزی تو را

از سجده به آن چه با دو دست خویش آفریدم باز داشت؟) در این جا این سؤال وجود دارد



که اولاً چرا خدایی که از جسمیت منزّه است، دست را به خود نسبت داده است و ثانیاً چرا لفظ را تشبیه آورده و از دو دست سخن گفته است. مشبّه از این آیه استفاده کرده برای خدا جسم قائل شده اند. ولی فلاسفه و متکلمان که خدا را تنزیه می کنند در صدد تأویل کلمه دست، بر آمده و تأویلاتی کرده اند که ابن عربی آنها را نمی پسندد:

در اینجا جائز نیست که دو دست را به قدرت تأویل کنیم؛ - چرا که به صورت تشبیه آمده است [و اگر به معنای قدرت بود آوردن دست به صورت مفرد کفایت می کرد.] و نیز نمی توانیم بگوییم که مراد از یک دست، نعمت و از دست دیگر، قدرت است چرا که این امر اختصاص به آدم ندارد و هر موجود دیگری را نیز شامل می شود و برای آدم شرف به حساب نمی آید ۶۰...، [و حال آن که هدف از این آیه نشان دادن عظمت آدم است چرا که خدا با این آیه چنین مطلبی را به ابلیس می فهماند، آن جا که وی در خلقت، ادعای شرف و برتری نسبت به آدم می کرد ۶۱... این امر نشانه عنایت به این نوع انسانی است در برابر کسی که از سجده او ابا کرده بود. ۶۲

ملاحظه می شود که چگونه ابن عربی تأویلات فلاسفه و متکلمان را با ظاهر آیه ناسازگار می بیند. وی برداشت خود را از این آیه بیان می کند و جمع بین تشبیه و تنزیه را نتیجه می گیرد:

دو نسبت تشبیه و تنزیه متوجه آدم است... ۶۳ این دو دست عبارتند از این که او بین دو صورت جمع کرده است. صورت حق و صورت خلق. اینها دو دست خدایند. ۶۴

۲. در آیه شریفه کل شیء هالک الا وجهه (قصص، ۲۸/۸۸) (همه چیز فانی است مگر ذات او) اکثر مفسران ضمیر «ه» در وجهه را به خدا برگردانده اند که قبل از آن ذکر شده است: ولا تدع مع الله الا آخر لا اله الا هو. (قصص/۸۸) ابن عربی گاه از همین وجه تبعیت می کند و از کلمه هالک نیستی اشیا را در عین هستیشان نتیجه می گیرد که یک بُعد از وحدت وجود است؛ و گاه ضمیر «ه» در وجهه را به شیء برمی گرداند که این با قواعد عربی که ضمیر به نزدیک ترین مرجع بر می گردد، سازگارتر است. در این صورت، مراد از وجه شیء که نابود نمی شود، حقیقت شیء است که همان عین ثابت آن شیء می باشد که باقی به بقاء الله است نه به ابقاء الله. پس باز هم بُعد دیگری از وحدت وجود را استنباط می کند. ۶۵

۳. هم چنین در آیه شریفه الرحمن علی العرش استوی (طه، ۲۰/۵)، (خداوند رحمن بر عرش استقرار یافت) مجسمه و مشبّه به خاطر این که کلمه استوا، به معنای جلوس و استقرار



است. برای خدا جسمیت قائل شده و او را به اجسام تشبیه کرده اند. اشاعره چون چنین امری را بر نمی تابند استوارا به استیلا تأویل کرده اند. لکن به اعتقاد ابن عربی، آنان نیز، خدا را به جای تشبیه به اجسام، به معانی محدثه تشبیه کرده اند. ابن عربی در انتقاد از اشاعره می گوید: اگر ما به جای آنان بودیم، از کلمه استوا که به معنی فرار گرفتن است، به معنای استیلا عدول نمی کردیم. به خصوص که بعد از آن کلمه عرش (تخت) ذکر شده که [با استقرار تناسب دارد و] معنای استیلا را باطل می کند. صرف کردن استوا به معنای دیگری غیر از استقرار نیز محال است. به نظر من در این جا تشبیهی که صورت گرفته در [عمل] استوا است نه در [شخص] مستوی که جسم می باشد. استوای حقیقی معقول و فوق حس است و به هر ذاتی، به حسب اقتضای آن ذات، نسبت داده می شود. در نتیجه احتیاج به تکلف در صرف استوا از ظاهرش نیست. ۶۶

در این جا باز هم ملاحظه می شود که ابن عربی بیش از دیگران به ظاهر متن پایبند است. حتی در مواردی که تأویلات او بسیار بعید می نماید، باز هم سعی می کند که به نحوی برای معنای مورد نظر خویش محملی لفظی دست و پا نماید. مثلاً آن جا که عذاب را شیرین می بیند هم ریشه بودن آن را با «عذب» در نظر می گیرد و این مثال را می آورد، که عذب العذاب برؤية الاحباب (عذاب با دیدن دوستان شیرین می شود) «لیس العذاب سوی فراق احبّتی، ان البلّاذة رؤیة الاحباب» (عذاب غیر از دوری دوستانم نیست و لذت، دیدار دوستان است). ۶۷ و یا علت این که ابراهیم علیه السلام را خلیل نامیده اند این می داند که حق در وجود او جایگزین شده است. یعنی خلیل، را از تخلل مشتق دانسته نه از خلّت که به معنای دوستی است. ۶۸ و در آیه شریفه قل ائما حرم ربّی الفواحش (اعراف، ۳۳/۷) (بگو همانا پروردگارم ناشایسته را حرام کرده است) فحش را که به معنای امری ناشایستی ها می باشد، به معنای چیزی ظاهر شده گرفته است و می گوید مراد از حرم الفواحش این است که خدا از آشکار شدن و از شناخته شدن چیزی که گفتم، منع کرده است و آن این است که او عین اشیا است. پس خدا این امر (وحدت وجود) را با غیرت خود پوشانیده است. ۶۹

دلیل حجیت معنای تأویلی

سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که به چه دلیل می توانیم به برداشت های تأویلی از قرآن اعتماد کنیم و از کجا به صحّت این برداشت ها پی می بریم. همان طور که



دیدیم از دیدگاه ابن عربی، دو نوع تأویل داریم. تأویل اهل عقل و تأویل اهل الله. در تأویل نوع اول که همان تأویل فلاسفه و متکلمان است، با قرینه عقلی، لفظ را از ظاهرش برمی گردانیم. پس دلیل حجیت این تأویل در اینجا، همان دلیل حجیت عقل است. اما در تأویل نوع دوم که مخصوص عرفاست، معنای ظاهری حفظ می شود. لذا می توانیم بگوییم که دلیل حجیت این تأویل همان دلیل حجیت ظواهر است. یعنی گوینده که خدای تعالی و حکیم است، به معنای وضعی و معنای ظاهری الفاظ آگاه بوده و در مقام بیان، این لفظ را استعمال کرده است. پس بنا به مقدمات حکمت، باید بگوییم که معنای ظاهری آن را اراده کرده است. چرا که او کتاب را به زبان همان قوم پیامبر نازل فرموده است.

ابن عربی تأویل فلاسفه را قبول ندارد، چرا که به زعم آنان، یکی از مقدمات حکمت که براساس آنها اراده معنای ظاهری از سوی گوینده اثبات می شود این است که گوینده قرینه ای مبنی بر اراده معنای مجازی نصب نکرده باشد و حال آن که در آیاتی که محتاج تأویلند، دلیل عقلی قرینه صارفه ای است، که گوینده به آن اعتماد کرده است. ولی پاسخ ابن عربی این است که:

از معنای حقیقی به معنای مجازی عدول نمی کنیم مگر این که حمل لفظ بر معنای حقیقی محال باشد. ۷۰

اما عارف معنای حقیقی لفظ را به تعلیم خداوند شهود می کند و دیگر نیازی به عدول از معنای ظاهر نمی بیند. لکن معنای ظاهر ممکن است به حسب اشخاص و بسته به درجه فهم آنان، متفاوت باشد. چرا که قرآن دارای بطون مختلف است و ممکن است معنایی برای یک شخص ظاهر باشد، ولی برای دیگری پنهان و باطن باقی بماند. همان طور که هر کس در آینه هستی نگاه کند خود را در آن می بیند، هر آن کس نیز که به آینه قرآن بنگرد خود و احوالات خویش را در آن نظاره می کند. ۷۱ این امر با مثال هایی که ابن عربی تحت عنوان اشاره از آنها یاد کرده سازگار است.

بنابراین، آینه قرآن بسته به حال و مقام هر فرد، چیزی را برای او ظاهر می کند که با ظهوری که برای دیگران رخ می دهد، متفاوت است؛ و حتی همین شخص ممکن است در حال و یا مقامی دیگر، معنایی دیگر برایش ظاهر شود. ولی نکته مهم آن است که در هر حال، این معنی باید از لفظ متبادر شده باشد و در آینه لفظ دیده شود و لفظ به عنوان آینه، فانی در معنی باشد. حال چون خداوند، حکیم علی الاطلاق است، و به چنین



ظهوری نزد چنین شخصی علم دارد، پس باید گفت که بنا به مقدمات حکمت، خداوند تعالی همه معانی ظاهری را که به همین طریق نزد اشخاص مختلف ظهور یافته، اراده کرده است. از نظر ابن عربی خدا هم سخن را خلق کرده، و هم سخنگو را. پیامبرش را نیز با زبان قوم خویش فرستاده است. پس هر کس که اهل زبان باشد و پیش فرضی نداشته باشد و در کتاب تأمل کند، آن معنایی که به ذهنش می آید مراد خداست. ۷۲ چنان که ابن عربی می گوید:

در فرقان، تورات، زبور، انجیل و هر کتاب دیگری، هر وجه از هر آیه ای که نزد عارف به آن زبان محتمل باشد، مقصود خدا از آن آیه در حق آن متأول همان است. چرا که خدای تعالی عمل به جمیع وجوه دارد... پس هر متأولی که قصد خدا را از آن کلمه استنباط کرده باشد مصیب است... پس نمی توان شخص عالم را در تأویلی که لفظ آن را محتمل می شمرد، تخطئه کرد. زیرا کسی که چنین شخصی را تخطئه می کند در غایت قصور است. لکن لازم نیست که این شخص دوم به آن معنی قائل باشد یا بدان عمل کند. این تأویلهای تنها در حق همان متأول و کسی که از او تقلید می کند، حجیت دارد. ۷۳

به عبارت دیگر تنها در صورتی می توان گوینده ای را به لوازم و ظهورات کلامش ملتزم ساخت که وی به آن لوازم و آن ظهورات علم داشته باشد. این امر درباره خدا که عالم مطلق است، مصداق تام دارد. اما درباره سایر گویندگان نمی توان آنان را به همه وجوهی که از سخنشان ممکن است ظاهر شود، ملتزم ساخت. چرا که آنان به همه این وجوه علم ندارند. این است که ابن عربی می گوید:

این قاعده در غیر کلام الهی جاری نیست؛ هر چند که لفظ، احتمال وجوه متعدد را داشته باشد. چرا که ممکن است بعضی از این وجوه مقصود گوینده نباشد. زیرا که به قصور علم او را احاطه به همه این وجوه آگاهیم. ۷۴

۱. چنان که می گوید: منزلت علمی پیامبر عبارت است از احاطه به علم هر عالم بالله از علمای متقدم و به متأخر. ابو عبدالله محمد ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۱۴۲/۳، بیروت: دارصادر، بی تا. صفت و خلق پیامبر قرآن بود و به اسماء الله تخلق داشت. (همان، ۳/۶۱)



۲. ظاهراً ابن عربی واژه قرآن را از قرآن مشتق می داند که به معنی نزدیک کردن و مرتبط ساختن است. امکان این که قرآن را به معنی گردآوری گرفته باشد و قرآن را از آن مشتق بدانند نیز وجود دارد.

۳. وی در این باره می گوید: خدا به پیامبر می فرماید: انک لعلی خلق عظیم (قلم، ۶۸/۴)... خُلق پیامبر ﷺ قرآن بود و تنها خُلق او قرآن بود. این خُلق را خدا به عظمت وصف کرده است. چنان که در وصف قرآن نیز فرموده است: والقرآن العظیم (حجر، ۸۷/۱۵) بنابراین، قرآن خُلق او بود. اگر کسی از امت پیامبر ﷺ که او را ندیده است بخواهد ایشان را ببیند، به قرآن نظر کند. اگر نظر به قرآن کرد فرقی با نظر کردن به رسول الله ندارد... قرآن کلام الله است و کلام، صفت خداست. پس محمد ﷺ بالجمله صفت خداست: (الفتوحات، ۴/۶۰-۶۱)

4. WILLIAM c. CHITTICK, The sufi path of knowledge, new york, state university of new york press 1989, p: xv.

۵. الفتوحات، ۲/۱۷۱.

۶. همان، ۳/۶۰-۶۱.

۷. همان، ۲/۱۰۷.

۸. در موارد دیگر، قرآن را از قرآن اخذ می کند که به معنی گردآوردن است و آن را در برابر فرقان قرار می دهد که به معنای جدا کردن می باشد. اولی ارتباط و نزدیکی خدا و عالم را نشان و دومی جدایی و تمیز او را.

۹. اشاره است به حدیث: انّ للقرآن ظهراً و بطناً و حاداً و مطعماً.

۱۰. الفتوحات، ۳/۹۴.

۱۱. اشاره است به آیه شریفه: هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر اولوا الالباب. (ابراهيم، ۱۴/

۵۲) (این پیامی برای مردم است تا به آن هشدار یابند و بدانند که او خدای یگانه است و تا خردمندان پند گیرند) در این آیه شریفه چهار ویژگی برای قرآن ذکر شده است که هر کدام متعلق به یکی از آن چهار طایفه ای است که ابن عربی بیان می کند.

۱۲. دو تقسیم بندی قبلی به ترتیب افزایش درجه افراد و صعود معنای قرآن بود و تقسیم بندی فعلی بر اساس درجات نزول تنظیم شده است.

۱۳. الفتوحات، ۳/۸۵.

14. Michael Sells "Bewildered Tongue; The Semantics of Mystical Union in Islam, in Mystical Union in Judaism Christianity and Islam, Moshe Idel and Bernard McGinn Editors, New York, Continuum, 1996, p: 224, nt. 31.

15. William c. Chittick The self Disclosure of God, new york state university of new york press, 1998 p: 106.

ابن عربی یک نمونه از مواردی را که جنبه تعبیر دارد نه تفسیر، در فتوحات، ۳/۵۴۱ ذکر می کند.

16. William c. Chittick, The sufi path of knowledge, p: 245.

17. Henry Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi, Translated by Ralph Manheim, Princeton University Press 1969 p: 50.

18. Michael Sells "Bewildered Tongue"; p: 224, nt. 31.

۱۹. چنان که در سوره یوسف هم تأویل احادیث را از علومی می داند که خدا به یوسف ﷺ آموخته است، و هم تأویل رؤیا



۱۰. (ر. ک: یوسف، ۶/۱۲، ۲۱، ۱۰۰، ۱۰۱)

۲۰. برای نمونه ر. ک: به موارد یاد کرد آیه در الفتوحات.

21. William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge: p.199.

۲۲. ر. ک: الفتوحات، ۲/۴۰۷ و ۸/۳.

23. William C. Chittick, The Sufi path of Knowledge, p:x.v.

۲۴. الفتوحات، ۱/۲۸۰-۲۸۱.

۲۵. همان/۲۸۱.

۲۶. همان.

۲۷. لایاتیه الباطل من بین یدیه و لامن خلفه (فصلت، ۴۱/۴۲)

۲۸. الفتوحات، ۲/۲۷۹.

۲۹. همان.

30. William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, P:242.

۳۱. ابو عبدالله محمد بن علی ابن عربی، فصوص الحکم، ۱/۲۱۰، تصحیح ابو العلاء عفیفی، تهران: انتشارات

الزهراء. ۱۳۶۶.

۳۲. الفتوحات، ۲/۵۲۱.

۳۳. همان/۳۱۹.

۳۴. همان/۴.

۳۵. همان/۴۰۷.

۳۶. همان/۳۰۶.

۳۷. همان/۱۱۶.

۳۸. همان/۵۲۳.

39. William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, P:242.

۴۰. الفتوحات، ۲/۶۶۰.

۴۱. همان/۲۹۸.

42. William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, P:xiv

۴۳. الفتوحات، ۳/۸.

۴۴. همان، ۲/۲۹۹.

۴۵. همان/۴۴۳.

۴۶. همان، ۳/۴۵۶.

۴۷. اشاره به این آیه شریفه است: وما یعلم تأویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم (آل عمران، ۳/۷) (تأویل آن را جز خداوند و

راسخان در علم نمی دانند.)

۴۸. الفتوحات، ۲/۵۹۴-۵۹۵.

۴۹. الفصوص، ۲/۱۲۳.



۵۰. الفتوحات، ۲/۴۵۴.

۵۱. همان/۵۰۶.

۵۲. الفتوحات، ۱/۲۳۹.

۵۳. همان، ۲/۲۹۰.

۵۴. همان، ۳/۲۵۷.

55. William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, P;30.

56. Ibid: xv.

۵۷. الفتوحات، ۲/۵۹۴-۵۹۵.

58. William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, p;xv.

۵۹. الفصوص، ۱/۱۴۴.

۶۰. الفتوحات، ۲/۴.

۶۱. همان.

۶۲. الفصوص، ۱/۱۴۵.

۶۳. الفتوحات، ۲/۴.

۶۴. الفصوص، ۱/۵۵.

۶۵. الفتوحات، ۳/۴۲۰.

۶۶. همان، ۱/۴۳-۴۴.

۶۷. همان، ۴/۴۲۴.

۶۸. الفصوص، ۱/۸۰-۸۱.

۶۹. همان، ۱/۱۰۹-۱۱۰.

۷۰. محی الدین ابن عربی، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات من القرآن من کلام الشیخ الاکبر، جمع و تألیف محمود محمود القرباب، ۳۳۴، دمشق: مطبعة نصر، ۱۹۸۹ م. این عبارت در حاشیه این کتاب آمده است. این حاشیه همان کتاب ایجاز البیان فی الترجمة عن القرآن می باشد که از ابن عربی است: عبارت یاد شده ذیل آیه شماره ۲۲۳ این تفسیر بیان گشته است.

71. R. W.g. Austin Trns, and Intr.Ibn al, Arabi, The Bezels of Wisdom, Lahore, Suhail Academy, 1988, p:۱۹

72. William C. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, P:xiv.

۷۳. الفتوحات، ۲/۱۱۹. در جای دیگر همین معنی را چنین بیان می کند: هر وجه از هر آیه ای مقصود خدای تعالی است... چرا که هر آیه ای از کلام الله که به آن تلفظ می شود خواه در قرآن یا کتاب منزل یا صحیفه و یا خبر الهی - آیه ای است همراه با احتمالات آن لفظ. در این صورت این وجه مقصود کسی است که آن لفظ را به آن زبان نازل کرده و شنوندگان را جز به چیزی که از آن لفظ می فهمند تکلیف نکرده است. پس هر وجهی را که کسی از آیه ای می فهمد، مقصود خدا از این آیه در حق چنین شخصی همان وجه است. (همان/۵۶۷)

۷۴. همان/۵۶۷.

