

بررسی نظریه تأویل ابن عربی و به‌کارگیری آن در تفسیر عرفانی قرآن

سیداسحاق حسینی کوهساری*

دانشیار؛ پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۲۰)

چکیده

مقاله پیش‌رو تحقیق و بررسی روش تفسیر عرفانی ابن عربی یکی از اقطاب عرفان اسلامی است. در این تحقیق پس از بیان کوتاه شخصیت و آثار تفسیری، به روش تفسیری او که بر اساس کشف و شهود عرفانی الهام ربانی است؛ با امعان نظر در آثار تفسیری وی توجه شده است. ابن عربی اگر چه معتقد است: کشف و شهود می‌تواند الهامات ربانی باشد و هم القانات شیطانی و تلبیس ابلیس، به‌ناچار نیازمند به میزان صدق از عقل، کتاب و سنت است، در عین حال در میدان عمل نتوانست، پایبندی عملی به اصول ذکرشده را حفظ کند. سؤالات محوری مقاله، عبارتند از: - روش تفسیری عرفانی ابن عربی بر چه اساسی استوار است؟ - آیا کشف و شهود عرفانی به‌تنهایی روش کاملی برای تفسیر قرآن خواهد بود؟ - آیا کشف و شهود عرفانی نیاز به میزان صدق دارد؟ - راه تشخیص الهامات ربانی، از القانات شیطانی چیست؟ - میزان پایبندی عملی ابن عربی به میزان صدق چه اندازه است؟ آنچه تحقیق و بررسی روش تفسیری او را مشکل می‌کند، دسّ و تحریفی است که به نظر اهل فن در آثار او انجام گرفته است. به هر حال آثار موجود، در برخی از نظر عقل، کتاب و سنت دفاع منطقی ندارند، به‌نحوی که حتی طرفداران او را ناچار می‌کند که بحث دسّ و تحریف در آثار وی را پیش بکشند که به نمونه‌های آنها اشاره شده است. در پایان نتایج بحث خاتمه‌بخش این تحقیق خواهد بود.

واژگان کلیدی

القانات شیطانی، الهامات ربانی، تفسیر، تفسیر به رأی، روش تفسیری، عرفان، کشف و شهود.

مقدمه

عرفان به عنوان یک جریان معرفتی و شناختی، به دین خاص، مکتب خاص، فرهنگ خاص محدود نبوده و همواره در طول تاریخ، گاه به صورت اعتدال و گاه با افراط و تفریط مطرح شده است.

عارفان خود را از محارم قرآن می دانند و در شناخت اسرار و رموز آن، خود را آگاه تر از دیگران پنداشته اند، به نحوی که برخی با تعبیرات خام خویش سخنان معصومین (ع) مانند: نهج البلاغه و صحیفه سجادیه را، به سطح معرفت عارفان تنزل داده اند و گفته اند: از این گذشته چند تن از امامان از خود، تألیفاتی عالی از عرفان اسلامی بر جای گذاشته اند که نهج البلاغه و صحیفه سجادیه از آن میان شهرت بیشتری دارند (نصر، ۱۳۶۱: ۱۰۲).

و در مقابل گروهی دچار تفریط شده و عرفان اسلامی را پدیده وارداتی خارج از فرهنگ اسلام قلمداد کرده اند (امین صادقی، ۱۳۸۴: ۱۷).

در این مقاله روش تفسیر عرفانی ابن عربی که از اقطاب عرفان است، بر اساس اصول و ضوابط میزان استقامت و انحراف این روش تفسیری، به محک نقد سنجیده خواهد شد تا سرحد امکان سره از ناسره شناخته و زمینه بهره‌وری مطلوب از این آثار کهن فراهم و از افراط و تفریط جلوگیری شود.

ضرورت بحث

بررسی و نقد منصفانه میراث مکتوب، نوعی پالایش و تعیین نقاط مثبت و منفی از محتوا خواهد بود و در نتیجه جلوی افراط و تفریط را می‌گیرد و به سوی تعدیل رهنمون خواهد بود.

مسائلی مانند:

روش تفسیری عرفانی ابن عربی،

بررسی کشف و شهود عرفانی به عنوان روش معیار تفسیر عرفانی،

نیازمندی کشف و شهود عرفانی به میزان صدق،

راه تشخیص الهامات ربانی، از القائات شیطانی،

در پایان میزان پایبندی عملی ابن عربی به میزان صدق.

طرح بحث

مقاله پیش‌رو پس از بحث مختصری درباره شخصیت ابن عربی و بیان آثار تفسیری او، روش تفسیری وی را نقد و بررسی خواهد کرد:

الف) شخصیت علمی ابن عربی

نقش و شخصیت ابن عربی به حدی است که شیخ اکبر لقب گرفته و کثرت آثارش از (۲۵۰ تا ۸۰۰) نشانگر شخصیت علمی و عرفانی اوست؛ ولی عقیده به «وحدت وجود» و برخی دیگر از نظریات وی، موجب نظریات سه‌گانه بین دانشمندان شده است:

نظریه اول: گروهی او را مرشدی کامل و «شیخ اکبر» خوانده‌اند؛ مانند: قاضی شهاب‌الدین احمد زبیدی، جمال‌الدین محمد کرمانی، مجدالدین فیروزآبادی، عبدالرزاق مناوی، جلال‌الدین دوانی، عبدالغنی نابلسی و گروهی از فلاسفه و عرفا.

نظریه دوم: گروه دیگری سخنان او به‌ویژه «شطحات» او را غیرمعقول و خلاف قرآن و سنت قلمداد کرده‌اند مانند: علاءالدوله سمنانی، علامه جزری، سعدالدین تفتازانی، سراج‌الدین بلغینی و ابن‌حاجب که قوی‌ترین آنها ابن تیمیّه است (آتش، ۱۳۸۱: ۱۷۰).

در میان شیعیان نوع محدثین و فقها مانند مقدس اردبیلی در حدیقه الشیعه و میرزا جواد تهرانی در کتاب عارف و صوفی چنین می‌گویند.

نظریه سوم: با پذیرش اشتباهات او با حسن ظن به او می‌نگرند. مانند: ذهبی که درباره وی می‌گوید: کاش در سخنان و اشعار وی «شطح» نبود، شاید این سخنان را در حال سُکر گفته باشد؛ باید درباره او حسن ظن داشت.

سیوطی می‌گوید: ولایت ابن عربی را باید پذیرفت، اما مطالعه کتاب‌های وی حرام است. خود او گفته است: ما چنان گروهی هستیم که مطالعه کتاب‌های ما حرام است، صوفیان در اصطلاحاتی که به کار می‌برند به‌جز معانی شناخته‌شده آنها، معانی دیگری را قصد می‌کنند.

هر کس این سخنان را در میان ارباب علوم ظاهر، به معانی معلوم آنها تعبیر کند، به کفر منجر خواهد شد.

و گروهی از فلاسفه و عرفای شیعه مانند سید حیدر آملی، ملاصدرا، امام خمینی، علامه طباطبایی، شهید مطهری، حسن‌زاده آملی، جوادی آملی، سید جلال‌الدین آشتیانی و ... سخنان ایشان را حمل به ظاهرش نکرده‌اند، بلکه در صدد توجیه و تبیین سخنانش به زبان اهل عرفان برآمده‌اند.

شهید مطهری در تأسیس عرفان نظری می‌گوید: «عرفان نظری به‌وسیله محی‌الدین عربی پایه‌گذاری شد و عرفای بعد از او عموماً ریزه‌خوار سفره او هستند. محی‌الدین یکی از عجایب روزگار است، انسانی است شگفت و به همین دلیل اظهار عقیده‌های متضادی درباره او شده است. صدرالمتألهین فیلسوف بزرگ و نابغه عظیم اسلامی، نهایت احترام را برای او قائل است» (مطهری، بی تا: ۱۱۴).

علامه طباطبایی معتقد است: «محی‌الدین عربی از جمله کسانی است که نقش اساسی در تطبیق عرفان با ظاهر شرع داشته است» (طباطبایی، المیزان، ج ۵: ۲۸۳).

ب) آثار تفسیری ابن عربی

یکم) «تأویل القرآن الکریم» تفسیری است که به نام ابن عربی چاپ شده است، گرچه برخی معتقدند این تفسیر از آن او نیست و «گلدزیهر» به خطا آن را به وی نسبت داده است (آتش، ۱۳۸۱: ۱۷۴ و ۱۷۵) ولی بر اساس تحقیق و شواهد انکارناپذیر «همه نسخه‌های خطی موجود منسوب به کاشانی است» این تفسیر از عبدالرزاق کاشانی است (حسینی کوهساری، ۱۳۸۹: ۱۴۶).

ولی صاحب «فوات الوفیات» تفسیری در نود و پنج جلد را از او یاد می‌کند که برخی از نسخه‌های خطی آن با تلاش محمود محمود غراب به نام «رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن» در بیروت به چاپ رسیده است.

دوم) فصوص الحکم: تألیف سال ۶۲۷ برای هر یک از پیامبران فصی را اختصاص داد که بیانگر واقعیت باطنی آنهاست که فص ۲۶ را به خالدبن سنان که او را سلف حضرت محمد(ص) می‌دانست، اختصاص داده است. به نظر ابن عربی نگارش این کتاب به فرمان پیامبر(ص) است که به آن اشاره خواهد شد (ابن عربی، ۱۳۶۶، فص ۱: ۱۱۰).

سوم) الفتوحات المکیه: دائره‌المعارف بزرگ عرفانی مشتمل بر ۵۶۰ فتح (ابن عربی، ج ۳، باب ۳۷۲: ۴۵۶).

ج) روش تفسیری

روش اساسی ابن عربی در تفسیر قرآن، بر کشف و شهود است که با سیر و سلوک به دست می‌آید. او تفسیر قرآن را نوعی الهام الهی دانسته است و می‌گوید: فهم قرآن، عطای الهی و نوعی الهام می‌باشد (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۸۰).

در جای دیگر آورده است: چنانکه تنزیل اصل قرآن بر پیامبران (ع) از سوی خداوند بود، تنزیل فهم آن بر دل‌های مؤمنان نیز از ناحیه خداوند است (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۶۳ - ۳۶۵).

و در کتاب «الفتوحات المکیه» ادعا می‌کند: نگارش حتی یک حرف از این کتاب جز با الهام الهی و القای ربانی نبوده است: «فوالله ماکتبت منه حرفاً الا عن املاء الهی و القاء ربانی... و انما قلنا ذالک لثلا یتوهم متوهم انی و امثالی ادعی النبوه لاوله مابقی الامیراث و سلوک علی مدرجه محمد رسول الله (ص)؛ سوگند به خداوند حرفی از این کتاب را جز به الهام الهی و القای ربانی ننگاشتم... همانا این سخن را گفتم تا کسی توهم نکند که من و امثال من، ادعای نبوت نموده‌ایم، سوگند به خداوند چنین نیست، مگر میراث و روش محمد رسول خدا (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۳، باب ۳۷۲: ۴۵۶).

و در «التنزیلات الموصلیه» برای خویش نوعی الهام قائل شده و نزول فرشته وحی را برای خود مطرح می‌کند: «چون روح الامین بر قلبم فرود می‌آید، ترکیب وجودم به هم می‌ریزد، او مرا از دانش‌های به دور از تخمین و تردید تعلیم می‌دهد. این فرشته «جبرئیل امین» نیست، بلکه فرشته ساده است، چون همه «فرشته‌ها امین» هستند.

او فرشته نازله بر خود را هم «روح الامین» می‌خواند، ولی در عین حال منکر ادعای نبوت برای خویش است (التنزیلات الموصلیه، برگ ۷؛ آتش، ۱۳۸۱: ۱۶۳).

و در جای دیگر می‌گوید: تنها این را بگویم که خدای تعالی را دو بار در رؤیای خود دیدم که به من گفت: بندگان مرا نصیحت کن! بزرگ‌ترین نصیحت من به تو این است که توفیق‌دهنده خداست (مواقع النجوم، ج ۱: ۳۳۴).

او با توجه به سخن بایزید خطاب به علمای رسمی می‌گوید: شما علوم خود را از مردگانی که آنان نیز از مردگانی دیگر نقل می‌کنند، می‌گیرید: «حدثنی فلان عن فلان» ولی سخن ما این است که قلبم از طرف خدایم چنین می‌گوید: «حدثنی قلبی عن الهی».

او ادعا می‌کند: هر چه بر زبان عارف جاری می‌شود، در واقع شرح مراد خداوند است که در حقیقت این فیض الهی شأنی از شئون نبوت محسوب می‌شود: راه روشن است و در باز و عمل مشروع.

او پس از استناد به سخن مولی علی (ع) به ابن عباس که می‌گوید: اگر شرح و تفسیر فاتحه‌الکتاب را برایتان بازگو کنم، نوشته آن هفتاد پوست گاو را فرامی‌گیرد؛ می‌گوید در برابر این گفته چه سخنی دارند؟

بدان که حق مرا در سال ۵۸۶ در قرطبه آگاه ساخت و همه پیامبران از آدم تا محمد (ص) را در میدانی به من نشان داد. از این میان جز هود (ع) کسی با من سخن نگفت ... او مرا از سبب اجتماع آنان خبر داد ... او را مردی درشت‌اندام و خوش صورت و خوب سخن یافتم که عارف به امور و کاشف آنها بود (ابن عربی، ۱۳۶۶، فص ۱۰: ۱۱۰).

او بر اساس روایت نبوی (ص): مثل من نسبت به انبیا مثل خشت آخرین است. .. خود را خشت آخرین ولایت پنداشته و در برابر خاتم‌الانبیاء خود را خاتم‌الاولیاء لقب داده است (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۱۸ و ۳۱۹ و ۴۱۶).

ابن عربی چون حقایق و معانی کشف‌شده قرآن را در نفس‌های خود می‌بیند، به تعبیر خویش برای آنکه خود را از شر «فقیه رسمی» حفظ کند و به کفر متهم نشود، زبانی که در تفسیر به آن سخن می‌گوید را «زبان اشاره» قلمداد کرده است، ابن عربی در باب ۵۴ فتوحات در دفاع از تفسیر اشاری و طعن بر تفاسیر ظاهری می‌گوید: برای اهل‌الله که مختص به خدمت خدا و عارف به خدایند به «اسرار الهی» پی برده و معانی کتاب او را دریافته و اشارات او را فهمیده‌اند؛ بزرگ‌ترین دشمن آنان علمای رسمیند ... آنان برای گروه اهل‌الله، همانند فراعنه برای پیامبرانند.

و در ذیل آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ» می‌گوید: اهل‌الله یک جهت آن را

در نفس‌های خود و جهت دیگر را در عالم خارج می‌بینند؛ آن معانی که در نفس‌های خود می‌بینند برای آنکه خود را از شرّ فقیه رسمی حفظ کنند و متهم به کفر نشوند، تفسیرش نمی‌خوانند، بلکه «اشاره» می‌گویند.

او در حالی که تفسیر عالمان را نقد و آن را مبتنی بر حدس و گمان و فهم ناقص و سطحی معرفی کرده تا ویل مخالف نصّ را گمراهی قلمداد کرده است و می‌گوید: سعادت به‌طور کامل از آن گروهی است که بین ظاهر و باطن احکام شرعی جمع کرده‌اند که آنان عالمان به خداوند و احکام او هستند (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۳۳۴).

عبارات فوق در کمال وضوح نشانگر آن است که در نظر وی حریم ظواهر قرآن تأویل‌پذیر نیست و لذا اسم کتاب خود را تأویل گذاشت و نه تفسیر و ظواهر قرآن حد و حدود مشخصی دارد که عدول از آن موجب تفسیر به رأی و کفر خواهد شد..

او با وجود این ادعا، در عمل به جای تفسیر، از روش تأویل در بالاترین وجه ممکن بهره برده و آثار وی به‌ویژه فصوص، نوعی تأویل باطنی قرآن است که به‌عنوان نمونه به برخی از آنها اشاره می‌شود، مانند:

یکم) در فصّ ایوبی (ع) در تأویل آیه «و ذَاكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ» می‌گوید: مقصود از شیطان در داستان ایوب (ع) دوری از حقایق و بیماری ایوب (ع) هم عذاب حجاب و جهل به حقایق بوده است: ثم كان لايوب (ع) ذالك الماء شرابا لازاله الم العطش الذي هو من النُصْبِ والعذاب الذي مسّ به لشیطان، ای البعد عن الحقایق؛ ان یدرکها علی ما هی علیه فیکون با دراکها فی محل القُرب» (ص: ۴۱، ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۷۳).

دوم) در فصّ نوحی (ع) در تأویل آیه «وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا» می‌گوید: حضرت نوح (ع) در صدد نفرین بر قومش نبوده، بلکه درخواست می‌کند که خدایا کسانی که ظلم به نفس نموده و به مقام «فناء فی الله» رسیده‌اند، آنان را جز به علم و معرفت که موجب حیرت انسان کامل در ذات تو می‌شود، می‌فزای؛ چنانکه رسول خدا (ص) فرمود: ربّ زدنی فیک تحیرا (نوح: ۲۵؛ ابن عربی، ۱۳۶۶: ۷۳).

سوم) در فصّ اسحاقی (ع) در تأویل آیه «إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُحُكَ» می‌گوید: حضرت ابراهیم (ع) می‌باید رؤیا را متناسب با عالم مثال تعبیر می‌کرد، زیرا قوچ به شکل سپرش ظاهر شد و او چون بر اساس ظاهر تعبیر کرد، خود را به زحمت انداخت.

چهارم) در فصّ ایوبی (ع) ذیل آیه «ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ» می‌گوید: اهل نار «کفار» اگر نتوانند از آتش رهایی یابند، سرانجام عذاب بر آنان شیرین می‌شود و از آتش دوزخ لذت می‌برند، همان‌گونه که بهشتیان از نعمت‌های بهشتی بهره‌مند می‌شوند. «مآل اهل النار الی ازاله الآم و ان سکنو النار فذالك رضا» (ص: ۴۲؛ ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۷۲).

پنجم) در فصّ موسوی (ع) درباره فرعون می‌گوید: چون فرعون دید که بنی‌اسرائیل با عصای موسی (ع) سالم از رود نیل با امید و ایمان رد شده‌اند، برخلاف محتضری که ایمان به هلاکت دارد، لذا چون بر رحمن وارد شده است نه تنها او را از عذاب آخرت نجات داد، بدنش را هم نجات داد «فنجاه الله من عذاب الاخره فی نفسه و نجی بدنه کما قال تعالی «فَالْيَوْمَ نُنَجِّیْكَ بِيَدِنَا لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آئِیةً» (یونس: ۹۲، ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۱۱ و ۲۱۲).

ششم) در فصّ عیسوی (ع) در تأویل آیه «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» می‌گوید: آنان در تمام این کلام خطا و کفر را جمع کردند، زیرا تنها کلمه خداست یا مسیح بن مریم کفر نیست!! بلکه توأمان بر زبان آوردن این دو کلمه یعنی «هم خدا گفتن و هم مسیح بن مریم گفتن» به ثنویت منجر شده و موجب کفر است (مائده: ۱۷، ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۴۱ و ۱۴۲).

هفتم) در فصّ موسوی (ع) می‌گوید: چون فرعون خدا را عین عالم می‌دید، سخن خود را بر این اساس بنیاد کرد و گفت: اگر جز مرا به خدایی بگیری به زندانت می‌افکنم: «قَالَ لئن اتخذت إلهًا غيري لأجعلنك من المسجونين»

هشتم) مکتب وحدت وجودی ابن عربی: بدون شک محور فکری ابن عربی وحدت وجود است که در موارد متعدد فتوحات و فصوص به آن تصریح دارد؛ مانند: «فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها»؛ منزّه است آن که، اشیا را آشکار کرد و او خود عین اشیاست (نوح: ۲۵؛ ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۷۳).

و در جای دیگر می‌گوید: «لیس وجود آلا وجود الحق بصور احوال، هی علیه الممکنات فی انفسها و اعینها»؛ جز وجود حق، وجودی نیست، اوست که به صور احوال، یعنی به اقتضای اعیان و ذوات ممکنات، در آنها ظهور و تعین پیدا می‌کند.

به عقیده او هستی حقیقت واحد به اعتبار ذات حق است، چون از چشم‌انداز مظاهر و اعتبار به آن بنگری، خلق است، در جهان هستی جز خداوند موجودی نیست و موجودیت ما در پرتو وجود اوست و کسی که وجودش به سبب غیر است در حکم عدم است (ابن عربی، ۱۴۱۸: ۹۶؛ ج ۱: ۲۷۹).

بر این اساس تلاش برخی بر توجیه اینکه مقصود از «وحدت وجود» ابن عربی «وحدت شهود» است، نه وجود؛ با تصریحات و استدلال‌های او سازگار نیست (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۱۹۸).

د) میزان اعتبار کشف و شهود

همان‌طور که مشاهده شد، اساس روش تفسیر ابن عربی بر کشف و شهود است و بر اساس همین مکاشفات بود که به این تأویلات کشیده شد، منتهی آنچه مهم است اینکه میزان اعتبار مکاشفات حتی طبق نظریات ابن عربی چقدر است؟ تا ببینیم چه مقدار می‌توان به این تأویلات با دید مثبت یا منفی نگریست.

برای توضیح پرسش نکات زیر ضرورت دارد:

یکم) میزان کشف و شهود

خود ابن عربی در این زمینه می‌گوید: تا زمانی که آدمی با بدن جسمانی و این‌سویی خویش همراه است، از «تلبیس ابلیس» در امان نیست، مگر مانند حضرت رسول (ص) و معصومان (ع) که جسم آنان مانند ارواحشان در عروج بوده و بر عالمی فراتر از عوالم مادی و معنوی که جای واردات شیطانی است، صعود کرده‌اند (صدوق، بی‌تا: ۲۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۲۷: ۱۳۴ - ۱۳۵).

در حالت مکاشفه عارف با مفهوم تصویری ارتباط دارد نه قضیه، نه سخن از تصور است و نه تصدیق، زیرا جای شک و تردید نبوده است تا نیاز به میزان داشته باشد.

صاحب فتوحات می‌گوید: اگر انسان در آن مقام در ارتباط با افرادی قرار بگیرد که خود از موازین قسطند «موازین القسط هم الانبياء والاوصياء» (صدوق، بی‌تا: ۲۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۲۷: ۱۳۴ - ۱۳۵).

در این صورت می‌تواند یافته‌های خود را به وسیله آنها بسنجد و اگر سالک از تماس با این انسان‌ها که موازین حقند محروم بماند، در وادی تیه و حیرت سرگردان می‌شود: «قَالَ فَإِنَّهَا مَحْرَمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيَهُونَ فِي الْأَرْضِ» (مائده: ۲۶). خداوند (به موسی) فرمود: «این سرزمین (مقدس)، تا چهل سال بر آنها ممنوع است (و به آن نخواهند رسید) پیوسته در زمین (در این بیابان) سرگردان خواهند بود و درباره (سرنوشت) این جمعیت گنهکار، غمگین مباش!».

محل بحث از میزان صدق مربوط به وقتی است که عارف از حال شهود به حالت عادی خود بازگردد. پس این سؤال مطرح می‌شود که آیا معیار و میزانی برای صحت یافته‌ها وجود دارد یا خیر؟

دوم) بطلان نظریه عدم نیاز به میزان صدق

ادعای اینکه عرفان نیاز به میزان ندارد زیرا از امور وجدانی بدیهی است، صحیح نیست؛ زیرا: اولاً اینکه وجدانیات یک عارف گاهی مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، به گونه‌ای که اختلاف آنها به تناقض می‌انجامد.

ثانیاً همچنین بین مشهودات عرفا، اختلافات بسیاری رخ می‌دهد و این اختلافات همه به دلیل آن است که بر خی از این مشاهدات، مطابق با حقیقت نیست (جوادی آملی، ۱۳۲۷: ۱۳۶).

سوم) غیرقابل جمع بودن شهود عرفا

اگر گفته شود که اختلافات شهود عارف قابل جمعند، زیرا تفاوت آنها طولی است و نه عرضی؛ این پاسخ صحیح نیست، چون علاوه بر اینکه بسیاری از این اختلافات در عرض هم و مقابل هم بوده و قابل جمع نیستند، عده‌ای از سالک شاهد در درجات ضعیف قرار دارند و به دلیل جمودی که دارند و از شهود درجه والاتر محرومند، به انکار درجات

عالی‌تر می‌پردازند. و نکول سالک نازل با قبول شاهد و اصل، معارض هم بوده و محتاج به داوری میزان صدق است (جوادی آملی، ۱۳۲۷: ۱۳۶) که عبارتند از:

میزان صدق اول: عقل

ابن‌ترکه می‌نویسد: آنچه را عارف در «صحو حصولی» بعد از «محو شهودی» ارائه می‌دهد، از سنخ مفهوم است. لذا در سنجش باید از میزانی استفاده کرد که مسانخ با امور حصولی باشد. لذا گفته‌اند:

آنچه را عارف در تنزل عقلی خود می‌یابد، در صورت مطابقت با قواعد عقلیه پذیرفتنی است و اگر مخالف با آنها باشد، باطل است و ناپذیرفتنی (جوادی آملی، ۱۳۲۷: ۱۳۶)..

باید یادآور شد که برهان و استدلال را توان آن نیست که همه کشف و شهودهای عرفانی را ارزیابی کند، چرا که برخی از مطالب عرفانی به‌طور مطلق، دور از طاقت بشری است و در مواضعی درک عرفانی برتر از طاقت ادراک مفهومی است (شیروانی، ۱۳۷۷: ۵۸). در این موارد جز از طریق مراجعه به کتاب و سنت راه دیگری وجود ندارد.

میزان صدق دوم: کتاب و سنت

با توجه به اینکه کاربرد قواعد عقلی در توزین معارف به موارد خاص محدود است، نیازمند میزان بالاتری هستیم که رهاورد انبیا و اولیای الهی است و عقل با وجود شعاع محدود خود به آن حجت عام و گسترده دسترسی دارد. بر این اساس رهاورد انبیا و اولیا میزان قسط بوده و سنجش هر موضوعی نیازمند به آن است زیرا:

اولاً: انبیا و اولیا صاحب فتوحات ربانی هستند: گشایش درب‌های رحمت، گاه به‌عنوان فتح قریب بیان شده است: «نصر من الله و فتح قریب» (صف: ۱۳) و گاه با عنوان فتح مبین بیان شده است: «انا فتحنا لک فتحا مبینا» (فتح: ۱) و در نهایت فتح مطلق «اذا جاء نصرالله والفتح» (نصر: ۱) که قرین با نصرت الهی ذکر شده است، کامل‌تر از دو فتح دیگر خواهد بود؛ زیرا در این فتح همه درهای امکانی بسته شده به‌نحوی که امری را پوشیده نمی‌گذارد. پس صاحب فتح مطلق شایستگی میزان بودن در تمام مراتب و مراحل را دارد (جوادی آملی، ۱۳۲۷: ۱۳۸ - ۱۳۹).

ثانیاً: انبیا و اولیا باریافتگان عرصه اخلاصند: لذا خارج از دسترس شیطان فارغ از وساوس داخلی و خارجی هستند، چه اینکه قرآن کریم اعتراف به عجز شیطان رجیم را چنین یاد می‌کند: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ - إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ».

ثالثاً: وعده عام الهی: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹). پرهیز از مخالفت فرمان خدا، موجب جدا کردن حق از باطل را فراهم می‌کند و با توجه به اینکه انبیا مثل اعلای تقوی الهی بوده و از فرقان الهی حد اکثر بهره را برده‌اند، به‌عنوان میزان قسط مطرح شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۲۷: ۱۴۰).

رابعاً: رابطه جهاد نفس و هدایت: نوید دیگر الهی رابطه جهاد نفس با هدایت الهی است که «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹)؛ کسانی که در راه مستقیم خدا جهاد و اجتهاد و در طرد دشمن خارجی و دفع دشمن داخلی مبارزه کنند، راه‌های الهی به آنها ارائه خواهد شد و این هدایت ویژه الهی معصوم بودن در تمام مراحل را به دنبال دارد؛ زیرا هدایت انسان کاملی که عقیده و خلق او معیار اخلاق، و عمل او ترازوی اعمال دیگران است، باید در تمام مراحل سه‌گانه دریافت، حفظ و بیان وحی، مصون از خطا باشد.

قرآن کریم در محفوظ بودن پیامبر(ص) هنگام اخذ وحی بیان می‌دارد که قرآن از سوی خداوند حکیم و دانا بر تو القا می‌شود: «وَإِن كَلَّمْنَا الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶). و درباره معصوم بودن او در حفظ وحی می‌فرماید: ما قرآن را بر تو می‌خوانیم که هرگز فراموش نمی‌کنید: «سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسِي» (اعلی: ۶).

درباره معصوم بودن در هنگام اعلام وحی می‌فرماید: که هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى» (نجم: ۳).

بر اساس آنچه گذشت در جمع‌بندی میزان کشف و شهود، می‌توان همانند قیصری گفت: به دلیل پیچیدگی تمیز شهود حقیقی از غیرحقیقی، سالک عارف باید تحت مراقبت استاد کامل متوجه به حق و اهل مکاشفه، بر طبق موازین و قوانینی که شریعت اسلام و رسول اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) مقرر کرده‌اند، وارد سیر و سلوک شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۹۴، ۵۹۵، ۶۲۸ و ۶۲۹).

به تعبیر حافظ:

طی این مرحله بی‌همرهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

نقد و بررسی

نقد و بررسی نظریات ابن عربی باید آمیخته با احتیاط و با توجه به نظریات دیگر ایشان باشد، زیرا گرچه اساس تفسیر ابن عربی بر کشف و شهود و نوعی الهام است که به آن اشاره شد، خود وی هم معتقد به نیازمندی به میزان صدق در کشف و شهود است. برخی از بزرگان با توجه به اینکه برخی از تأویلات او غیرقابل دفاع و با «موازن صدق» چه موازن عقلی و چه کتاب و سنت ناپذیرفتنی بود، در صدد توجیه این‌گونه تأویلات و مکاشفات برآمده‌اند. به‌عنوان نمونه:

استاد حسن زاده آملی، در نکته ۶۰۲ هزار یک نکته، از عبدالوهاب شعرانی (متوفی ۹۷۳) شارح و خلاصه‌کننده آثار ابن عربی نقل می‌کند: به نسخه‌های دست‌خط محی‌الدین در قونیه از فتوحات دسترسی پیدا نموده‌ام که اثری از سخنان مخالف سنت و جماعت در آن نیافتم، در نتیجه یقین نموده‌ام نسخه موجود در مصر، از روی نسخه دستکاری شده بر علیه شیخ است که مخالف سنت و جماعت است، همان‌گونه که در کتاب فصوص و غیرفصوص این دستکاری انجام گرفته است: «فعلمت انّ النسخ الّتی فی مصر الآن کُلّها کتبت من النسخه الّتی دسّو علی الشیخ فیها ما یخالف عقائد اهل السنّه والجماعه کما وقع له ذالک فی کتاب الفصوص و غیره». در نکته ۷۹۷ می‌نویسد: یکی از نمونه‌های تحریف این است که باب ۳۶۶ فتوحات درباره قائم آل محمد (ص) همان‌گونه که شیخ بهایی در کشکول خویش از ابن عربی نقل کرد، این است:

«انّ لله خلیفه یشخرج من عتره رسول الله (ص) من وُلد فاطمه علیها السلام، یواطی اسمُه اسمُ رسول الله (ص) جدّه الحسین (ع) یشایع بین الرکن والمقام...»؛ ولی در چاپ مصر و بیروت همگی «حسین» را به «حسن» تحریف کرده‌اند.

و شعرانی از کتاب «یواقیت و جواهر» صفحه ۱۴۵ طبع دوم جامع الازهر مصر سنه ۱۳۰۷ قمری، عبارت شیخ را همانند شیخ بهایی نقل کرده است.

استاد حسن زاده ادامه می‌دهد: شیخ در چند جای فتوحات تصریح کرده که به حضور امام قائم علیه‌السلام شرفیاب شده است. علاوه اینکه رساله «شق الجیب» را فقط در بُود آن جناب و غیبت وی نوشته است.

در نکته ۹۱۴ هم مطرح می‌کند: در متن شرح قیصری بر فصوص عبارت: «کما قال امیرالمؤمنین سرّ الانبیاء والمرسلین فی حدیث کمیل» کلمه «سرّ الانبیاء والمرسلین» را حذف کرده‌اند.

نظیر آن را در باب ششم فتوحات مکیه در بحث «هباء» مطرح می‌کند: «واقرب الناس الیه علیّ ابن ابی طالب رضی الله عنه امام العالم و سرّ الانبیاء اجمعین».

در نکته ۹۳۶ از اینکه قیصری در خطبه شرح فصوص، ابن عربی را به «خاتم الولایه» توصیف کرده و بیان می‌کند: مقصود از خاتم‌الولایه مطلق نیست، زیرا خاتم‌الولایه اعظم «حجّه ابن‌الحسن» امام غایب فرزند حضرت عسکری است. زیرا شیخ در مواضع متعدد فصوص و فتوحات به این امر تصریح کرده و رساله مستقلی به عنوان «شق الجیب» در این زمینه نگاشته است.

سپس اضافه می‌کند: ولایت مراتب دارد و خاتمیت هم شئون عدیده دارد، اشکال ندارد بعضی از اولیا، در بعضی از شئون، خاتمیت نیز داشته باشند (حسن‌زاده، ۱۳۶۴).

بر اساس آنچه گذشت برخی از نظریات ایشان بر اساس آثار موجود «چاپ‌های جدید» متضاد و برخی هم برخلاف عقل و سنت و عترت است که احتمال دسّ و حذف و اضافه در آثار ابن‌عربی، نه تنها محتمل که بر اساس شواهد فوق، یقینی به نظر می‌رسد.

ولی به هر حال آنچه در دسترس قرار دارد، همین آثار موجود است که «نقد متن‌های موجود» لازم و ضروری به نظر می‌رسد، زیرا همان‌طور که گذشت، ایشان تفسیر خود را نوعی الهام الهی پنداشته که از ترس فقهای ظاهری (به تعبیر وی بدتر از فراعنه) به اسم اشارات مطرح کرده و نوع نظریات عرفانی خویش را هم از «مکاشفات و الهامات» از باطن قرآن قلمداد کرده است، نوع مکاشفاتی که حتی عارفان بزرگی مانند سید حیدر آملی را به حیرت واداشت (که در بخش سید حیدر پیش‌رو به آن خواهیم پرداخت) و امام خمینی (ره) را وادار به موضع‌گیری نقادانه کرد. به عنوان نمونه:

یکم) در فصوص آمده است: پیامبر(ص) به خلافت پس از خویش تصریح فرموده است؛ زیرا می‌دانست در امت او کسانی هستند که خلافت را از پروردگار خویش دریافت کنند: «و ما نصّ بخلافته علی احد و لاعینه، لعلمه انّ فی امته من یاخذ الخلافه عن ربّه فیکون خلیفه عن الله».

امام خمینی(ره) در تعلیقه بر فصوص، در نقد این سخن چنین بیان می‌کند:

خلافت معنوی که عبارت است از مکاشفه معنویه حقایق با اطلاع بر اسما و اعیان، نص بر آن واجب نیست، اما خلافت ظاهری که از شئون نبوت و رسالتی که تحت اسمای کونیه داخل است، اظهار آن واجب است. از این‌رو پیامبر(ص) به آن تصریح کرده است، زیرا خلافت ظاهری که منصب الهی است، همانند نبوت، امری است که بر مردم پوشیده است. روی این جهت تصریح به آن واجب و لازم می‌باشد. «قسم به جان دوست» تصریح و تنصیص خلافت، بر پیامبر(ص) از بزرگ‌ترین واجبات الهی بوده و تزییع این مسئله خطرناک و بیان نکردن آن باعث تشتت امر و اختلاف آثار نبوت و از بین رفتن آثار شریعت می‌شود که این کار، از قبیح‌ترین اموری است که نسبت به افراد عادی سزاوار نبوده، چه رسد به اینکه به پیامبر(ص) نسبت داده شود (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۹۶، ۱۹۷).

دوم) در جزء اول فتوحات جلد ۱ صفحه ۳ می‌نویسد:

در مکاشفه خود رسول خدا را در حالی که خلیفه اول در سمت راست و فاروق در سمت چپ و ذوالنور به ردای پیامبر چسبیده‌اند، معرفی می‌کند: والصلوه علی سرّ العالم و نکته. و الصدیق عن یمینه و الفاروق عن یساره.. و ذوالنورین مشتمل برداء حیائه.

سوم) در جلد ۲ فتوحات صفحه ۸، نه تنها خلافت باطنی را برای خلفا قائل شده، حتی معتقد است که متوکل هم دارای خلافت باطنی است: «واعلم ان رجال الله فی هذه الطریقه ... و منهم من یکون ظاهر الحکم و یجوز الخلافه الظاهره کما حاز الخلافه الباطنه من جهه المقام کابی‌بکر و عمر و عثمان و علی و الحسن و معاویه بن یزید و عمر ابن عبدالعزیز و المتوکل».

سید حیدر آملی، در این مقام به قیصری شارح «وایقی لهم الوارثه فی التشریح» فصوص ابن عربی، که ائمه چهارگانه اهل سنت را وارثین پیامبر (ص) یاد کرده، با تعجب ایراد گرفته است و می‌گوید: چگونه از اهل بیت پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع) که وراثت آنها عقلاً و شرعاً در نزد عام و خاص ظاهر شده، یاد نمی‌کند (حیدر آملی، ۱۳۶۱: ۴۲۳، والمقدمات: ۲۳۷). و در صفحه ۱۰ زیربن عوام را از حواریون پیامبر (ص) قلمداد کرده است: و منهم رضی الله عنهم الحواریون و کان فی زمان رسول الله (ص) الزبیر ابن عوام ...».

چهارم) ذیل رجیبون جلد ۲ صفحه ۱۱ ادعا می‌کند:

که در عالم مکاشفه شیعیان را به صورت خوک مشاهده کرده است که در برابر پیشنهاد توبه از مذهب شیعه، به صورت انسانی برگشته‌اند و اگر تقیه نموده و به دروغ، ابراز بیزارى از مذهب خویش نموده‌اند، همواره به صورت خوک باقی خواهد ماند: منهم الرجیبون ... وکان هذ الذی رایته قد ابقی علیه کشف الروافض من اهل الشیعه سائر السنه فکان یراهم خنازیر فیاتی الرجل المستور الذی لایعرف منه هذا لمذهب قطّ و هو فی نفسه مؤمن به ربّه فاذا مرّ علیه یراه فی صوره خنزیر فیستدعیه ویقول له: تب الی الله فانک شیعی رافضی، فیبقی الاخر متعجباً من ذالک فان تاب و صدق فی توبته راه انسانا و ان قال له بلسانه تبت و هو یضمّر مذهبه لایزال یراه خنزیرا.

پنجم) در جلد ۲ صفحه ۲۳، خلیفه دوم را از محدثون قلمداد کرده است: «و منهم رضی الله عنهم المحدثون و عمر بن الخطاب رضی الله عنه منهم» و در صفحه ۲۷ همان: خلیفه اول را نزدیک‌ترین فرد به پیامبر (ص) و شریک در نبوت تشریحی آن حضرت معرفی می‌کند: «فلیس بین ابی بکر و رسول الله (ص) رجل لانه صاحب صدیقه و صاحب سره، فهو من کونه صاحب سر بین الصدیقیه و نبوه التشریح و یشارک فیهِ فلا یفضل علیه من یشارکه».

نتیجه گیری

- ابن عربی یکی از بزرگ‌ترین نوایغ جهان اسلام است که پژوهشگران درباره او اختلاف نظر اساسی در حد «تقدیس و تکفیر» دارند.

- روش تفسیری عرفانی ابن عربی بر اساس کشف و شهود عرفانی استوار است.
- کشف و شهود عرفانی به تنهایی روش کاملی برای تفسیر قرآن نیست.
- کشف و شهود عرفانی به اعتراف ابن عربی و بقیه عرفا، نیازمند به میزان صدق است.
- راه تشخیص الهامات ربانی از القائنات شیطانی، به اعتراف عارفان و خود ابن عربی عبارت است از: عدم تضاد با عقل، کتاب و سنت.
- میزان پایبندی عملی ابن عربی به میزان صدق، بر اساس متن‌های موجود زیاد نیست و لذا برخی از طرفداران او ناچار شدند پای دسّ و تحریف در آثار ایشان را به میان کشند.
- البته بررسی و نفی قسمتی از آثارشان به معنای نادیده گرفتن همه محتوا و همه آثار نخواهد بود.

منابع

- قرآن کریم.
۱. آتش، سلیمان (۱۳۸۱). مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 ۲. آملی، جوادی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد، قم: انتشارات الزهراء.
 ۳. آملی، حسن زاده، حسن (۱۳۶۴). هزار یک نکته، قم: چاپخانه صبح امروز، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
 ۴. آملی، سید حیدر بن علی (۱۳۶۱). جامع الاسرار به انضمام رساله نقد التقود فی معرفه الوجود، تصحیح و تعلیق کربن و عثمان اسماعیل، ترجمه سید جواد طباطبایی، چ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۵. ابن العربی، محی الدین (۱۴۱۸ ق). الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المالکیه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
 ۶. ابن العربی، محیی الدین (۱۳۷۶). شجره الکون، تهران: انتشارات طریق کمال.
 ۷. _____ (۱۹۸۹). رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، به کوشش محمود محمود غراب، بیروت: مطبعه نصر.
 ۸. _____ (۱۳۶۶). فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
 ۹. _____ (۱۳۶۸). تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی)، تحقیق مصطفی، غالب، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
 ۱۰. _____ (۱۳۸۴). مواقع النجوم، قاهره - مصر: مکتبه و مطبعه محمد علی صبیح و اولاده.
 ۱۱. ابن عربی، محمد بن علی (۵۶۰-۶۳۸)، التنزلات الموصلیه، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع)
 ۱۲. امین صادقی، محمد (۱۳۸۴). آموزه های عرفانی از منظر امام علی، قم: بوستان کتاب.
 ۱۳. بابایی، علی اکبر (۱۳۸۶). مکاتب تفسیری، قم: انتشارات سمت - چاپ زیتون.

۱۴. حسینی کوهساری، سید اسحاق (۱۳۸۹). *مبانی تفسیر عرفانی*، قم: انتشارات زائر.
۱۵. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۳). *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، چ دوم، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۶. جهانگیری، محسن (۱۳۶۷). *محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*: دانشگاه تهران.
۱۷. خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۰ ق). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۸. ذهبی، محمد حسین (۱۳۶۹ ق). *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دارالکتب الحدیث.
۱۹. شعرانی، عبدالوهاب (بی‌تا). *البیواقیت و الجواهر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. شیروانی، علی (۱۳۷۷). *دین عرفانی و عرفان دینی*، قم: انتشارات دارالفکر.
۲۱. صدوق، محمدبن علی (بی‌تا). *التوحید، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری*، تهران: مکتبه الصدوق.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۸)، *تفسیر المیزان*، قم: نشر جامعه مدرسین.
۲۳. قیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، چ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
۲۵. مطهری، مرتضی (بی‌تا). *آشنایی با علوم اسلامی (کلام و عرفان)*، تهران: صدرا.
۲۶. نصر، سید حسین (۱۳۶۱). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: بی‌نا.