

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۴

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۴۸۳۹

مبانی تأویل در مکتب ابن عربی و نظرگاه علامه طباطبایی

مسعود حاجی ربیع *

چکیده

در این مقاله مبانی تأویل در مکتب ابن عربی و نظرگاه علامه طباطبایی بررسی شده است. در عرفان، مقوله "تأویل" عنصر مؤثری در فهم قرآن و متون روایی است. آنچه در تأویل عرفانی به دست می‌آید معانی باطنی‌ای است که بدون حفظ ظواهر حجیت ندارد. نویسنده می‌کوشد تا مبانی اندیشه عارف را در مقوله تأویل به دست آورد؛ افزون بر طرح مبانی عرفانی تأویل، به طرح برخی شبهات پیرامون تأویل بپردازد و در مقام پاسخ به آنها برآید و نیز نظری تطبیقی به مبانی تأویل دارد. بدین منظور، اندیشه علامه طباطبایی را به عنوان مفسر بزرگ قرآن مد نظر قرار داده است. با این انتخاب، میان آراء عرفانی عرفا و آراء تفسیری علامه در این مسئله، تطبیق به عمل آمده و قرابت‌های فکری یک عارف و مفسر روشن شده است. هدف این مقاله، تحقیق در آراء ابن عربی و علامه طباطبایی برای به دست آوردن مبانی تأویل و تطبیق این آراء است و روش مقاله، آمیزه‌ای از نقل و تحلیل عقلی - عرفانی است. کلیدواژه‌ها: تأویل، ظاهر، باطن، ام‌الکتاب.

طرح مسئله

عرفان اسلامی همچون دیگر مشارب فکری اسلامی، دغدغه تدقیق در متون دینی دارد و بر اهل نظر پوشیده نیست که عارفان، هیچ‌گاه از فهم و تأویل قرآن و منابع روایی، روی گردان نبوده‌اند. رویکرد عارف در تأویل قرآن و متون روایی همواره مخالفانی را

m-hajirabi@sbu.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ پذیرش: ۹۴/۵/۲۲

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۱۵

برانگیخته است. شاید یکی از زمینه‌هایی که می‌تواند به تلطیف فضای فکری مخالفان تأویل عرفانی و نزدیکی اندیشه‌های مخالف با افکار عرفانی مساعدت کند، بیان مبانی اندیشه عارف در تأویل است. اگر ما بتوانیم مبانی اندیشه عارف را از کلام او استخراج و تبیین کنیم، به نوعی توانسته‌ایم زمینه‌های لازم را برای نظام سازی تأویل عرفانی آماده کنیم. در این صورت، موافقان و مخالفان رویکرد تأویلی عارف، اشکالات یا دفاعیات خود را در داخل نظام مطرح می‌کنند و از افراط و تفریط می‌پرهیزند. یکی از کارهای ما در این تحقیق، فهم مبانی عرفانی تأویل خواهد بود. از جمله چالش‌هایی که در فضای مخالفت‌ها با تأویل عرفانی وجود دارد، مخالف خواندن تأویل با ظواهر دین است. برای بررسی منصفانه این مخالفت‌ها، باید تأویلات عارف را در نظام فکری او جستجو کرد و با توجه به جایگاه مهم مبحث مبانی تأویل در این نظام، سعی کرده‌ایم به برخی اشکالات وارد بر تأویل عرفانی پاسخ دهیم. افزون بر این، کوشیده‌ایم با مراجعه به آراء علامه طباطبایی، مبانی تأویل را از آراء ایشان استخراج و تبیین کنیم. در نهایت، تلاش کرده‌ایم اندیشه عارف و علامه را در مبانی تأویل با یکدیگر مقایسه کنیم. با این مقایسه، جوانب دیگری از مسئله تأویل گشوده می‌شود. این مقایسه، به ما امکان می‌دهد که به هم‌خوانی‌های افکار یک مفسر قرآن و اصحاب عرفان در مبحث مبانی تأویل، توجه کنیم. به نظر می‌رسد اندیشه عارف در مبانی تأویل با اندیشه‌های تفسیری مفسری همچون علامه طباطبایی موافقت‌هایی دارد و بدین جهت، عارف در فهم خود از این مبانی، تنها نیست.

چیستی تأویل در عرفان اسلامی

در تأویل عرفانی می‌توان به فهم باطن قرآن دست یافت و از ژرفای محتوای قرآن و حقیقت معنای نهفته در آن، پرده برداشت (کاشانی، بی تا، ج ۱: ص ۴ و ۴۹؛ آملی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۰۲). اما آیا بدون توجه به ظواهر قرآن، تأویل ممکن است؟ پاسخ را می‌توان در این سخن ابن عربی ملاحظه کرد: "معنا همان گونه که نازل شده و مطابق با زبان عرف فهم می‌شود" (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۹). به راستی آیا «معنا» و «بطن» قرآن، به صورت مجرد از ظواهر لفظی نازل شده یا خیر؟ اگر پاسخ منفی است و ظواهر، مجرد از

شکل زبانی و ظاهری نازل نشده‌اند، باید هم به بطن نظر داشت و هم به شکل زبانی و ظاهری آن. این توجه به ظاهر و باطن، توجه به حالت جمعی قرآن است. قرآن یک متن زبانی دارد و شامل ظواهر و معانی ظاهری و باطنی گوناگون است و از این حیث حالت جمعی دارد (همان، ج ۳، ص ۹۴). این بدان معناست که شامل عناصر گوناگون و متنوع معنایی و لفظی است که در مجموعه چنین حقیقتی خود را نشان می‌دهند. در فهم این حقیقت، عارف هم به ظاهر قرآن توجه دارد و به باطن آن: «آن کس که به «مجموع» بار یافت ... به ظاهر و بطن ... قرآن بار می‌یابد» (همان). خلاصه آن که در تأویل، عارف به حیثیت جمعی قرآن توجه دارد. او هر باطنی از بواطن قرآن را همراه با یک ظاهر لفظی آن مشاهده می‌کند و در طلب آن است که از مجرای ظواهر، به حقایق باطنی قرآن دست یازد.

مبانی تأویل در عرفان

۱. مقام قرآن، انسان، هستی و ارتباط آن‌ها

سخن در بررسی جایگاه این سه مقوله در تأویل است. اما نخست به قرآن می‌پردازیم. عارف اعتقاد دارد که تأویل‌گر عرفانی، قرآن را به عنوان مبدأ تأویل انتخاب کرده و در تمامی مراحل که او به تأویل اشتغال دارد، متن قرآن و عمل تأویل جدایی‌ناپذیرند. معانی تأویلی بر آمده از عمل تأویل، هم در حدوث و هم در بقای خود، متکی به این متن هستند و اگر متن قرآن نباشد، تأویل نه حادث می‌شود و نه بقا می‌یابد. متن قرآن ذاتاً خودش الهام بخش تأویل خود است و امکان بر آمدن تأویل آن از جای دیگری بیرون از آن، نیست. ابن عربی تصریح دارد که «عارف با اشاره خدا، از قرآن معنا را درمی‌یابد» (همان، ج ۱، ص ۲۸۱) که این سخن شاهد صدق سخن ما در عبارات قبلی است چرا که در آن تصریح شده که قرآن جایگاه وجود معانی تأویلی است. قرآن در نهادش چگونه وجودی است که بی‌نیاز از بیرون، تأویلش را برمی‌تابد و اظهار می‌کند؟ پاسخ آنکه قرآن آن گونه وجودی است که لایه‌های عمیق معنایی یا همان بطون را در نهادش داراست و این بطون و لایه‌ها، از حقیقتی بیرونی بر آن دمیده نشده است.

با آنکه عمل عارف در تأویل و معانی تأویلی به دست آمده از این عمل، بدون لحاظ جایگاه قرآن، بی‌معناست؛ اما ما نمی‌توانیم بدون توجه به جایگاه انسان و هستی در مبحث تأویل و رابطه آن دو با قرآن، عمق اهمیت و جایگاه قرآن را در تأویل درک کنیم و به درک وسیع‌تری دست یابیم.

توضیح آن که بطون قرآن، علاوه بر بُعد معنایی خود، حقیقتی وجودی هستند. انسان و هستی نیز سطوح عمیق معنایی و وجودی دارد و این سطوح با سطوح معنایی و وجودی بطون قرآن عمیقاً مرتبط است. در این باره، سخن ملاصدرا جلب توجه می‌کند: «اگر آدمی از این وجود مجازی حسی برون رود و به ملکوت پیوندد، در احاطه معناست. او وجودش را "فی نقطه تکون تحت الباء" شهود می‌کند و در این حال، آشکارا، آن باء را در بسم‌الله مشاهده می‌کند» (ملا صدرا، ص ۲۲-۲۱). می‌بینیم که میان بطن عارف و بطن قرآن یک رابطه و اتحاد عینی است. عارف وجودش را در مظهریت "نقطه" شهود می‌کند. این بدن معناست که وجود ناسوتی او، از کثرت به وحدت رسیده است. عارف در این وحدت، خودش، مظهر نقطه بسم‌الله می‌شود و وجود ملکوتی‌اش، در قالب بطن قرآن مظهریت پیدا می‌کند.

در وجودشناسی و انسان‌شناسی عرفانی، اگر حقیقت جهان، انسان و مراتبش را کشف کنیم، می‌توانیم به حقیقت قرآن و مراتبش، عالم شویم (خمینی، ص ۵۰). پس قرآن، انسان و هستی از هم لاینفک هستند و در قرب وجود یکدیگر قرار دارند. به گفته ملاصدرا:
همان گونه که قرآن، حقیقت واحدی دارد، انسان نیز حقیقتش واحد است. قرآن بر این اساس که نازل می‌شود، مراتبش فراوان است و انسان بر این اساس که صعود می‌کند، مراتبش فراوان ... قرآن همچون انسان، پنهان و پیدا دارد و هر دو دارای مراتب هفت‌گانه‌اند (ملا صدرا، ص ۲۳ و ۳۹).

در فضای تفکر ابن عربی پذیرفته شده است: «هر چه به صورت مشهود و محسوس ظهور کرده، حقیقتی از آن در غیب وجود محقق است» (همان، ص ۸۷). بنا بر این دیدگاه، انسان، قرآن و هستی که در عالم ناسوت به صورت مشهود، ظهور کرده‌اند، در عالم غیب نیز به صورتی تحقق دارند. قرآن ملفوظ، در آن عالم، به نحو اجمال و اندراج تحقق دارد و کثرت لفظی و معانی در آن نیست و به گفته قونوی: «قرآن در ام‌الکتاب که سرچشمه

متن لفظی قرآن است، ظهور لفظی نداشته است» (قونوی، ص ۱۶۱). انسان و جهان که در مظهریت ناسوتی خود تکثر وجودی و پراکندگی دارند، در غیب، چنین ظهور و بروز ندارند و این کثرت و پراکندگی، به صورت مندمج، در آن غیب حاضر است. چنانچه می‌بینیم، حقایق سه‌گانه قرآن، انسان و جهان در غیب وجود خود به وزان یکدیگر و متحدند و بدین جهت، اگر عارف، حقیقت انسان، جهان و مراتبشان را کشف کند، حقیقت و مراتب قرآن را کشف خواهد کرد (خمینی، ص ۵۰).

۲. سطوح معنایی قرآن

ما در صورتی می‌توانیم به تأویل دست زنیم که بپذیریم متن قدسی قرآن دارای بطونی است که حایز مراتب معنایی گوناگون است.^۱ این فرض که قرآن در قالب زبان و ادبیات محدود شود و از بطون معنایی عمیق برخوردار نباشد، جایی برای عمل تأویل باقی نمی‌گذارد. قرآن قدرتی نهفته در خود دارد که از حقیقت ام‌الکتاب نشأت گرفته و به واسطه این استعداد ذاتی، بطون معنایی عمیقی در این متن شکل می‌گیرد. حال که در این متن قدسی، بطون و مراتبی وجود دارد، تأویل گر می‌تواند با باری‌گران از بطون مواجه شود و سعی در کشف آنها داشته باشد. او از دو حقیقت پرده برمی‌افکند: بطون نهفته در این متن قدسی و قدرت ذاتی متن قرآن در اشاره به حقایق درون خود و بر آوردن این معانی از درونش.

اما ام‌الکتاب چیست؟ قرآن مراتب معنایی و بطون گوناگونی دارد که اولین مرتبه و سرآغاز این مراتب و بطون، ام‌الکتاب است و افزون بر این، متن قرآن و همه کتب آسمانی از ام‌الکتاب ظهور پیدا کرده است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۶۱-۶۰). البته علاوه بر این بطن آغازین که اصلی‌ترین بطن قرآن است، «بطون بی شمار دیگری نیز وجود دارد» (ملاصدرا، ص ۲۳؛ خمینی، ص ۵۰). باید توجه کنیم که هر معنایی که به شکل خاص خود، در ام‌الکتاب و بطون وجود دارد، در متن قرآن نیز تحقق دارد و عارف می‌تواند از همین متن قدسی و با اشاره حضرت حق، معانی را کشف کند.^۲ پس عارف در تأویل خود از این متن قدسی، آنچه در این متن وجود دارد، به تفصیل درمی‌یابد و چنین نیست که معنایی در این متن وجود نداشته باشد و عارف بخواهد یا

بتواند آن را از این متن برآورد و بدان نسبت دهد. در واقع عارف آن بطون متکثری را که از چشم دیگران مخفی است، به عنایت ذات حق در می‌یابد و با توجه به همین متن و معانی نهفته در آن، به قرآن توسعه معنایی می‌دهد و همان معانی را هست، انفتاح می‌کند. عارف در عمل تأویل، تنها می‌تواند به معنا و مرتبه‌ای از مراتب متن قرآن دست یابد که با آن مرتبط شده باشد و در آن لحظه که وجود عارف با آن مرتبه مرتبط شد و تناسب پیدا کرد، این معنا و مرتبه، خود را برای عارف آشکار می‌کند.^۳

ممکن است پرسیده شود که اگر بطون قرآن بی‌نهایت است، آیا فهم عارف هم از بطون بی‌نهایت خواهد بود؟

پاسخ آنکه گرچه بطون قرآن از جهت وجودی بی‌نهایتند ولی معرفت عارف از آنها بی‌نهایت نیست. به عبارت دیگر، باید میان دو چیز تفاوت قایل شد، حیثیت وجودی بطون و حیثیت معرفتی بطون. عارف در مقام مواجهه با بطون به معرفت آنها نایل می‌شود ولی این معرفت به همه بطون تعلق نمی‌گیرد بلکه برخی بطون شناخته می‌شود.

۳. متفاوت بودن کلام الله (قرآن) و کلام بشر

با آنکه ظواهر لفظی قرآن و سخن بشری هر دو از سنخ واژگان و تعابیرند، اما به صورت بنیادین متفاوت‌اند. به اعتقاد عارفان، متن لفظی قرآن، از حقیقتی سرچشمه یافته که ام‌الکتاب نام دارد. این وجود، حقیقتی فرا لفظی و واقعیتی ملکوتی و مقدس است و در آن، مجموعه معارف همه ادیان و حیانی نهاده شده است. قرآن به عنوان یک متن لفظی و دارای ظواهر زبانی، از ام‌الکتاب فرو آمده و معانی موجود در نهان ام‌الکتاب، در متن لفظی قرآن به منصفه ظهور رسیده است. نزد عارف: «قرآن، ام‌الکتاب است که همه کتاب‌های نازله از آن خارج شده و به زبان‌های گوناگون بیان شده است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۱-۶۰). در این عبارت، مراد از قرآن، همان ام‌الکتاب است که وجه جمعی قرآن لفظی است. متن قرآن به ام‌الکتاب پیوند خورده و از آن نشأت گرفته و به واسطه آن، جامع جمیع حقایق است. در مقابل، سخن بشری نظیر خود بشر محدود است و از این جامعیت بهره‌ای ندارد.

قرآن از جهت دیگری با کلام خدا تفاوت دارد و آن، در وجود معانی نامحدود در قرآن است. برای فهم این تفاوت، بهتر است کمی در باب وجود انسان و خدا بیندیشیم. خداوند به اطلاق مقسمی، وجودی نامحدود است.^۴ کلام این وجود مطلق، همچون وجود اطلاقیش، اطلاق دارد و حدی برایش قابل تصور نیست (قنوی، ص ۱۹۹). کلام حق، با وجود مطلق حق، اتحاد دارد و به دلیل اطلاق آن وجود، کلام الهی لایه‌هایی بی‌شمار از معانی را داراست. حال، هر کس که بتواند این معانی را تا حدی سرگشاید، می‌تواند روح جاری معانی قرآن را در معرض افکار بشری قرار دهد.

برخلاف کلام خدا، سخن بشری که از وجود محدود بشری سرچشمه می‌گیرد، خاصیت توسعه‌پذیری دائمی ندارد؛ چراکه ذات محدود آدمی، محدودیت و نقص ذاتی خود را بر کلام آدمی فرو می‌افکند.

۴. معرفت بخش بودن آیات قرآن

مسئله معرفت بخشی را که در جایگاه اصلی خود، مسئله‌ای عام و شامل تمامی گزاره‌هاست، به صورت خاص، در باب آیات قرآن، بدین صورت می‌توان طرح کرد: «آیا ظواهر قرآن و معانی آن، حاکی از واقعیات هستند یا نه؟»^۵ یعنی اگر قرآن، خدا را با گزاره: «خداوند حی است» معرفی کند، آیا این گزاره حاکی از حقیقتی خارجی به نام خداست که دارای حقیقتی خارجی به نام «حی» باشد و به صورت حقیقی با آن اتحاد داشته باشد؟ یا اینکه این گزاره، به واقعیات بر شمرده شده، ناظر نیست؟

با توجه به مبحث تأویل عرفانی، باید گفت که اگر ما قرآن را معرفت‌بخش ندانیم، تأویل عرفانی محلی از اعراب نخواهد داشت. توضیح آنکه بر مشرب عرفان، در ورای تمامی الفاظ و معانی ظاهری قرآن، بطونی واقعی و خارجی وجود دارد که این ظواهر، بر آنها اتکا دارد و بدین جهت، قرآن معرفت‌بخش است. در معرفت‌بخش بودن یک گزاره، اشاره یک گزاره زبانی به یک واقعیت مطرح است و بطون، همان واقعیاتی است که الفاظ قرآن بدان مشیر است.

اما آیا قرآن که فی نفسه معرفت‌بخش است، ممکن است علاوه بر معنای‌ای که از وحی در آن فروریخته شده، معنای‌ای را بپذیرد که عارف از جانب خود بر آن حمل کرده است؟

در تأویل عرفانی، عارف چیزی از خود بر بار معنایی قرآن نمی‌افزاید و قداست و نامحدودی کلام حق؛ نه این افزایش را می‌پذیرد و نه نیازی بدان دارد. توضیح آنکه در مبنای اول تأویل بیان شد که متن قرآن، تأویل را از حیث درون ذاتی برمی‌تابد و به عبارت دیگر، قرآن در ذات خود و بالفعل، حامل همه معانی خود است و در مبنای دوم تأویل بیان شد که در عرفان، بطون قرآن بی‌نهایت است. می‌توان از این مبنای عرفانی نتیجه گرفت که اگر متن قرآن، ذاتاً حامل همه معانی خود بوده و کاملاً خودکفاست؛ پس امکان ندارد هیچ معنایی از سوی عارف در متن قرآن دمیده شود و متن را از اساس معنادار کند یا معنایی جدید به متن بیفزاید. اگر ذات کلام حق، سرشار از معانی بی‌شمار است، هیچ نقص معنایی در آن نیست تا به افزایش معانی نیاز شود. دقت کنیم که اگر عارفی از خود معنایی را بر قرآن بیفزاید، کلامش هیچ حجیتی نخواهد داشت؛ زیرا این معنای افزوده، معنای قرآن نیست بلکه معنایی بشری است.

در پایان این بخش از سخن، توجه به این نکته ضروری است که با وجود ادعای عارف در لزوم رعایت ظواهر؛ اما در فضای مخالفت با تأویلات عرفانی، اشکالاتی بر این ادعا وارد شده و مخالفان، عارف را به ادعای خود مقید نمی‌دانند. بدین جهت، در مقام آن برآمده‌ایم که اشاره اجمالی به برخی از این اشکالات و صحت و سقم آنها، داشته باشیم.

اشکال اول

ابن عربی التزامی به رعایت الفاظ آیات، دلالت‌ها و قراین لفظی ندارد و عملاً منکر مناسبات معنا با لفظ است. از جمله موارد این عدم التزام، تأویل بیت (در آیات ناظر به حج) به قلب است [که مناسبت ظاهری میان این دو معنا نیست] (عمید زنجانی، ص ۳۲۰-۳۱۸). نمونه دیگر این نگاه غلط به قرآن و ظواهر آن (غلط در تفکر مستشکل) را در تفسیر منسوب به ابن عربی که بر مشرب ابن عربی و به تصنیف کاشانی است، می‌بینیم. مصنف این تفسیر، درباره آیات ۸ و ۹ سوره مزمل می‌گوید: «ذکر کن نام

پروردگارت را که آن، خود تو هستی. بشناس خود را و آن را یاد کن و فراموش مکن» (کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۷۲۰). نویسنده این تفسیر عرفانی، خدا را همان خود انسانی گرفته و تأویلی را به قرآن نسبت می‌دهد که خلاف ظاهر آن است (ساجدی، ص ۳۷۷). مثال دیگر این تفکرات غلط عرفانی را در تفسیر آیه "اینما تولوا فثم وجه الله" می‌توان دید. عارف می‌گوید: «به گفته این آیه، خداوند در باوری خاص نمی‌گنجد. همه چیز وجه اوست و به هر جانبی رو شود، خداوند وجود دارد. در این آیه کلمه "ثم" به همان باورهای گوناگون اشاره دارد؛ پس همه این باورها با واقعیت مطابقت و عامل رستگاری و رضایت خدا» (قیصری، ج ۲، ص ۴۵-۴۲). پیامد چنین تفاسیری که مخالف ظاهر آیه است، پلورالیسم در حقانیت ادیان است (اسعدی، ج ۱، ص ۳۴۷).

پاسخ

۱. نخستین اشکال آن است که چرا ابن عربی بیت را به قلب تأویل کرده و مناسبات لفظ و معنا و ظواهر آیات را مراعات نکرده است؟ در پاسخ باید گفت که گاهی می‌توانیم با تحلیل معنای ظاهری یک واژه، برخی از خصوصیات آن را که در واقع، از لوازم معنایی همان واژه بوده و قابل حمل بر آن است، به دست آوریم. به عنوان نمونه، در همین مثال بیت و قلب می‌توان گفت که از ناحیه قلب، انسان حیات می‌یابد و امور حیاتی‌اش جریان پیدا می‌کند؛ همانند بیت که به واسطه آن، حیات انسان سامان یافته و زندگی معنا می‌یابد. پس می‌توانیم ادعا کنیم بیت و قلب، در این لازمه معنایی مشترک‌اند و چنین رابطه روشنی را می‌توانیم از سطح ظواهر به دست آوریم. پس به اعتبار این حقیقت مشترک، می‌توان بیت را به قلب تأویل کرد.

۲. درباره تأویل آیه ۸ و ۹ سوره نورانی مزمل، باید گفت:

الف. در این آیه آمده است: "و اذکر اسم ربک" و چنانچه مستشکل محترم گفته است، عارف خدا را خود انسانی گرفته است و به عبارت دیگر، انسان تبدیل شده است به اسم خدا. برای فهم چرایی این تأویل عارف از آیه، فهم معنای اسم در عرفان، ضروری است. اسم یک حقیقت است نه یک اعتبار. اگر خداوند اسم را به خود نسبت دهد، حقیقتی خارجی را که با او نسبتی دارد، به خود نسبت داده و به این حقیقت و نسبت اشاره کرده

است. عارفان اسم را حقیقتی می‌دانند که حق تعالی را به تجلی در آورده است. پس بنا براین مشرب عرفانی و بر حسب زبان عارف، وقتی آیه می‌گوید: "واذکر اسم ربک!" به این نکته توجه می‌دهد که باید حقایق خارجی را که آشکار کننده خداست و نسبتی حقیقی با او دارد، به یاد آوریم. به زبان قرآن، هستی، آیه خداست و فهم ما از این آیه بودن آن است که این هستی، مبین صاحب آیه بوده و آشکار ساز اوست. پس اگر اسم، حقیقتی متجلی کننده و آشکار ساز است، هستی نیز می‌تواند آشکار ساز خدا باشد و آدمی نیز از این اصل مستثنا نیست. به این جهت، سخن ابن عربی نه باطل است و نه خلاف قرآن.

دقت کنیم که برای درک تأویل عارف از این آیه، باید به آیات دیگری که از حقیقت انسان و خدا و نسبت آدمی و خدا سخن می‌گویند، توجه کنیم و با عنایت به یکپارچگی قرآن و ارتباط ظواهر قرآنی با هم، فهم حقیقی از مراد خدا به دست آوریم. در اشکالی که مستشکل مطرح می‌کند، توجه به این نکته، دیده نمی‌شود. ظاهراً فرض مسلم مستشکل آن است که مراد خدا در این آیه، تنها از همین یک ظاهر بر می‌آید و مخالفت با ظاهر قرآن، یعنی مخالفت یک تأویل، با همین ظاهر. اما در مبنای عارفان، ظواهر قرآن با هم مرتبط هستند و در صورتی با ظاهر مخالفت می‌شود که با ظواهر در هم پیچیده قرآن، مخالفت شود؛ نه تنها با یک ظاهر. به عبارت دیگر، در صورتی با مراد حقیقی خدا مخالفت می‌شود که تأویل ما، مخالف با ظواهر مرتبط و متحد قرآن باشد؛ نه آن که تنها مخالف با ظاهری از ظواهر قرآن باشد که ارتباطش با دیگر ظواهر، از هم گسسته فرض شده است.

ب. اما در باره تأویل عارف از آیه نورانی "اینما تولوا فثم وجه الله" باید گفت که در این تأویل، عارف بدین نکات اشاره می‌کند: ۱. او به این حقیقت نفس الامری اشاره دارد که وجود بی نهایت خداوند در هستی تحقق دارد و مقید به مرتبه‌ای خاص از مراتب هستی نیست (جوادی آملی، ص ۲۲۰)؛ ۲. عارف اشاره می‌کند که هر کسی راهی خاص به سوی خدا دارد و او را با اسمی خاص می‌شناسد. امکان دارد برخی اشخاص که خدا را با اسم خاصی می‌شناسند، نتواند خدا را با اسمی دیگر نیز بشناسند و در این صورت، نباید چنین فردی خدا را در همان نام خود شناخته‌اش، محدود کند و بگوید چون من از خدا تنها

همین اسم خاص را شناخته‌ام، پس خدا اسامی دیگری ندارد (همانجا)؛ ۳. عارف خدا را در همه مکان‌ها و اعتقادات جلوه گر می‌داند. خدا در هر باوری وجود دارد و هیچ باوری خالی از او نیست. به مقتضای آیه نورانی "اینما تولوا فثم وجه الله" و به دلیل آنکه باورها نیز جهتی عقلی و غیر مکانی هستند، خدا در آن جا (باورها) حضور دارد. در این حضور، خدا در هر باوری و با توجه به اسم خاصی ظهور دارد. به مقتضای برخی نام‌ها، آدمی بهشتی می‌شود و به اقتضای برخی دیگر جهنمی. بدین ترتیب، هر کسی، با توجه به اسم خاص خود، به حقیقتی که باید برسد، می‌رسد؛ پس بهشتیان به حقیقت متناسب با خود رسیده‌اند و اهل جهنم نیز همین طور. این سخن ابن عربی که "همه عقاید مصیب‌اند" ناظر به تکوین است و الا از جهت تشریح هر عقیده‌ای حسابی دارد (همانجا).

اشکال دوم

اشکال دیگری که بر تأویلات عرفانی وارد است، دامن زدن این تأویلات به برخی باورهای نادرست همچون جبر انگاری است (اسعدی، ج ۱، ص ۳۴۶). در پاسخ باید گفت که ابن عربی در تأویل خود از آیاتی نظیر "ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها"، به جبر علی نظر دارد و نه جبر در مقابل اختیار. جبر علی نافی اراده و اختیار نیست و بر برهان استوار است (جوادی آملی، ص ۲۲۲).

مبانی تأویل در اندیشه علامه طباطبایی

حقیقت تأویل

تأویل از جنس حقیقت خارجی است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۵۴، ۶۳). تأویل نه همان معنایی است که مدلول لفظ می‌تواند باشد و نه همان مصداق خارجی‌ای است که ظواهر قرآن بر آن دلالت دارد (همان). در باره این سخن علامه، این مسئله وجود دارد که با وجود هم جنس بودن مصداق خارجی و حقیقت خارجی از حیث خارجی بودن، چه تفاوتی میان آنها وجود دارد؟ در اندیشه علامه، این حقیقت خارجی، حقیقت خارجی خاصی است که نسبت آن با متن قرآن است، نسبت ظاهر به باطن (همانجا). در اندیشه علامه، این حقیقت خارجی خاص که سمت باطنیت نسبت به ظواهر قرآن دارد، منشأ ظواهر قرآن است و اگر ظواهر متن قرآن حیات و جریان دارند، همه ریشه در آن

حقیقت خارجی باطنی دارد. ظواهر قرآن نیز نسبت به این حقیقت خارجی باطنی، مظهریت دارند (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۳۷-۳۷). خصوصیات که علامه برای حقیقت خارجی باطنی می آورد، مایه امتیاز آن و مصداق خارجی است. مصداق خارجی ظواهر قرآن، همان چیزی است که ذهن آدمی در بدو امر، همان را مصداق معنا تلقی می کند. به عنوان مثال، در آیه نورانی "یدالله فوق ایدیهم" (فتح/۱۰)، ذهن عرفی، دست را همان دست خارجی و مصداق مادی می داند. این مصداق خارجی مادی، نه باطن چنین ظاهری است و نه پدیدآور آن و بنابر سخن علامه، حقیقت تأویلی دست، این نوع مصادیق مادی نیستند. به نظر می رسد این حقیقت تأویلی، حقیقتی فرامادی است که به واسطه تجرد و شدت وجودی اش، قدرت پدیدآوری دارد. الفاظ بما هو الفاظ، اعتباری اند و در گذر زمان تغییر و تحول و زوال می پذیرند و به همین صورت، الفاظ قرآن بما هو الفاظ لا بما هو صادر عن الله، چنین سرشتی دارند. اما آنچه به الفاظ و ظواهر متن قرآن روح و جاودانگی می بخشد، حقیقتی است فرامادی و مجرد که حیات و ثبات و جریان خود را در الفاظی که مظهر آن هستند، نشان می دهد.

مبانی تاویل

۱. مقام قرآن و انسان و ارتباط آنها

قرآن در جامعیت خود تمامی کلمات الهی را دربردارد و اگر حقیقتی بسیار پیچیده و تو در تو نباشد، امکان ندارد جامع جمیع کلمات الهی باشد (همان، ص ۲۳). دلیل این جامعیت را باید در سر خلقت و ختم رسالت جستجو کرد. توضیح آنکه غایت خلقت در محبت خدا به شناساندن خود است: "احببت ان اعرف" و این غایت با آمدن پیامبران خداوند محقق می شود. اما این غایت که منوط به آمدن پیامبران است، شکل نهایی اش با رسالت رسول اکرم الله محمد مصطفی صلی الله علیه و آله کامل می شود و در این صورت، شرایط نهایی تحقق معرفت الله بروز می کند. روشن است که قرآن به عنوان کتابی که این پیامبر خاتم آورده، حامل این معرفت، و تحقق بخش غایت هستی است و به همین واسطه، کامل ترین متن وحیانی موجود است. با توجه به این وجه کامل و بی بدیل قرآن، همه کلمات تکوینی خداوند که برای معرفت الله پایه ریزی شده اند، در این کتاب

الهی صورت یافته و نیز، تمامی آنچه بشر در طریق معرفت الله و کسب سعادت انسانی به آن نیازمند است، در قرآن وجود دارد (همانجا).

حال سؤال این است که چه کسانی قادرند این بار معنایی سرشار از معرفت الله و معرفت سعادت انسانی را از درون متن قرآن برون آورند؟ این مقام اختصاص به کسانی دارند که راسخ در علم و اهل طهارتند. توضیح آن که ام‌الکتاب حقیقتی بسیار متعالی است و به جهت این تعالی، قدرت پرده‌برداری از معانی نهفته قرآن در اختیار مطهران (راسخان در علم) است. راسخان در علم، این معانی نهفته را به همان صورت واقعی خود و بدون تصرفات ذهنی درک می‌کنند (همو، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۶۴-۶۳). نزد علامه، معرفت استقلالی به تأویل کلام الله، خاص خداست و راه ورود دیگران به این ساحت، تنها از طریق الله و به واسطه طهارت نفس است (همان، ج ۳، ص ۶۳؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۴۰-۳۹). اما آیا جایگاه واقعی فهم متن قرآن و فراچنگ آمدن عنوان واقعی راسخان در علم، در توان انسان بما هو انسان است یا در اختصاص برخی انسان‌ها؟ پاسخ آنکه هر انسانی می‌تواند با توجه به راسخ بودن در علم، بدین مقام دست یابد و آنچه مهم است شرط رسوخ در علم و عدم آن است (همان، ص ۶۵-۶۴). با آنکه قرآن حقیقتی متعالی و برتر از افق فهم ساده عرفی است، اما قدرت فهم بار معنایی قرآن، بیرون از طاقت آدمی نیست. هم معانی قرآن و هم آدمی سرشتی متعالی دارند و به جهت این هم سنخی وجودی و سرشتی، قابل موازنه و هم افقی‌اند. با این حال، نمی‌توان مدعی شد که بشر عادی‌ای که تا حدی قدرت رسوخ در علم دارد، می‌تواند تمامی این معانی را ادراک کند بلکه قدرت پرده‌برداری گسترده از این معانی، در اختیار مقام عصمت ولایت و نبوت است (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۲۰-۱۹). رسوخ در علم مقوله‌ای مشکک است که حد اعلای آن در وجود رسول خدا و اهل بیت گرامی‌اش وجود دارد و برای دیگران ممکن است که به تشکیک، حد متوسطی از این مقوله را به دست آورند.

۲. سطوح معنایی قرآن

قرآن دارای مراتب (بطون) معنایی ژرفی است که ظواهر بر آن قرار یافته و اگر این مراتب را در نظر بگیریم، تأویل، معنا و مفهومی نخواهد داشت. علاوه بر این، باید به نوع

رابطه این بطون معنایی عمیق و متکثر قرآن که در سطح ظواهر گسترده‌اند، دقت داشته باشیم. توضیح آنکه حقیقت قرآن، همان چیزی که در سطح زبانی و لفظی آن می‌بینیم، نیست و در ورای این صورت زبانی است. این حقیقت فرازبانی، از مراتب گوناگون معنایی تشکیل یافته است و هر یک از مراتب، به افراد خاصی اختصاص داشته و برای همانها قابل دریافت است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۶۷). اما آیا این حقیقت مبنایی که قرآن ام‌الکتابش می‌نامد و ورای زبان و واژه است، در ظرف ذهن و زبان قابل گنجاندن است یا اساساً با این ظروف تباین دارد و به هیچ نحو در شبکه ذهن و زبان قرار نمی‌گیرد؟ باید گفت که ام‌الکتاب، نوعی حقیقت مجرد از ذهن و زبان است که در عین تجرد، قابلیت نشانگری در هیئت زبان دارد و بدین صورت، ذهن هم می‌تواند از طریق گزاره‌های زبانی، آن را ادراک کند. پس حقیقت مبنایی ام‌الکتاب، در کالبد واژه خود را نشان می‌دهد و عریان از تعین متن، فراچنگ ذهن و زبان نمی‌آید (همان، ص ۶۲).

افزون بر ویژگی یاد شده، ام‌الکتاب روح حاضر در مجموع معانی قرآن است. توضیح آنکه اگرچه قرآن به لحاظ صوری، حامل معانی متعددی است که در ظواهر تکثر یافته‌اند، اما تمامی این کثرات معنایی، به روح واحد و بسیطی بازمی‌گردند که از حیث حقیقت خود، آن حالت ظاهری الفاظ و معانی را ندارد. این کثرات معنایی، تنها در صورتی معنای حقیقی خود را بازمی‌یابند که به این روح بازگشت شوند تا آنکه این حقیقت، در تمامی این کثرات جلوه معنایی بیابد و ما با چنین مبنایی، به فهم مراد حقیقی خدا از قرآن بار می‌یابیم (همان، ج ۱۰، ص ۱۳۱-۱۳۰). در همین خصوص، اگر در قرآن دقت کنیم، متوجه می‌شویم که کثرت مضمونی آن، حاوی مباحث ناظر به حقایق تکوینی عالم، احکام شرعی و بسیاری از آموزه‌های دیگر است و با توجه به حقیقت ام‌الکتاب و مقام مرجعیت برای معانی و سریان در آنها، تمامی این معانی متنوع و ناظر به مباحث تکوینی و تشریحی، از آن روح واحد معنایی سرشار است. اگر متن قرآن به اصولی فرو شکسته شود و آن اصول به فروعی و آن فروع به فروعی دیگر، باز هم آن روح واحد، در بستر این همه تکثر، محفوظ می‌ماند. در حقیقت، آن روح واحد، در چهره کثرت گزاره‌ای عقاید، اخلاق و احکام خود را ظهور می‌دهد و به عبارتی، وحدت ام‌الکتاب، در کثرت معنایی قرآن بروز می‌کند. از سویی این کثرت معنایی، در یک

تحلیل و باز شکافی معنایی، به روح واحد معنایی خود باز می‌گردد و می‌توان با این تحلیل، آن واحد را در کثرات معنایی مشاهده کرد و بدین صورت، کثرت، مجلا و مرآت وحدت می‌شود (همانجا).

این مبحث که از آن یاد شد، با مقوله ظاهر و باطن مرتبط است و به جهت امکان دریافت‌های جدید از این دو مبحث، به تحلیل و تفسیر ارتباطی که این مقولات با هم دارند، می‌پردازیم. از منظر علامه، بطن و ظاهر قرآن، بدون انفصال از یکدیگر و در طول هم، اراده می‌شوند. از این منظر، ظاهر و باطن مزاحم هم نیستند و اجزای حقیقی و متحد متن قرآن‌اند. باید توجه داشته باشیم که ظاهر به صورت طولی و بی هیچ مزاحمتی، در کنار باطن قرار دارد تا آدمی به ساحت فهم باطن قرب پیدا کند (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۵، ۷۲).

با توجه ویژگی‌هایی که برای ام‌الکتاب بر شمردیم، ام‌الکتاب باطن قرآن ملفوظ است و قرآن ملفوظ و ظواهر آن، ظاهر این باطن هستند و میان این ظاهر و باطن تراحمی نیست. از سوی دیگر، با توجه به آنکه ظواهر قرآن ما را به فهم باطن قرآن نزدیک می‌کنند، پس مجموع معانی ظاهری و کلیت ظواهر قرآن، آدمی را به ساحت فهم ام‌الکتاب نزدیک می‌کنند. از جهت دیگر، به واسطه آن که رابطه ظاهر و باطن رابطه طولی است و با توجه به اینکه قرآن ساختاری بر آمده از ظاهر و باطن است و میان این دو جزء اصلی آن انسجام و اتحاد است، پس به لحاظ ظاهر و باطنش، یک کل است که برای فهم آن، باید به حقیقت جمعی آن توجه داشت.

۳. امتیاز کلام الله و کلام بشر

یکی از این امتیازات که منتج از مبنای دوم علامه در مبحث تأویل است، بی‌نیازی تأویل کلام خدا به بیرون از خود است. توضیح آنکه بنا بر مبنای دوم تأویل، خداوند در سخن خود، نخست یک غرض واحد را منظور می‌کند و سپس، آن را در کثرت معانی متن ملفوظ قرآن جلوه می‌دهد؛ در حالی که این کثرت و وحدت متحدند و این ویژگی در سخن بشری وجود ندارد.

یکی دیگر از این امتیازات که از مبنای اول علامه برمی آید، انطباق کامل قرآن ملفوظ و معانی آن با انسان و هستی است. این متن که بطون بی‌نهایتی دارد، به جهت وجود این بطون در خود، قدرت به تصویر کشیدن تمامی هستی، همه حقیقت انسان، و همه مرادات بی‌نهایت خدا را دارد و چنین چیزی به طور کامل در کلام بشر منتفی است. علامه در این باره با یک تمثیل، نظر می‌دهد که انسان کامل به عنوان کون جامع هستی، با انسان عادی، عمیقاً متفاوت است و آن، قدرت بازنمایی تام انسان کامل از وجود حق تعالی است. با دقت در این مطلب، باید توجه داشته باشیم که سخن خداوند، موسع و مطلق است و بدین جهت قابلیت دارد، مرادات بی‌نهایت خداوند را ابراز دارد و بدین ترتیب، از سخن بشری متمایز گردد. همان گونه که به واسطه سعه وجودی انسان کامل، ظرفیت حمل خلافت الهی ممکن می‌شود، کلماتی نیز وجود دارد که ظرفیت به نمایش در آوردن حقیقت هستی را دارند. این کلمات فاصله بسیاری با کلمات بشری دارند چرا که کلام بشری با مصادیق محدود مادی، در آمیخته است (همو، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۹۱). از سخن علامه پیداست که تقید کلام به قیود مادی و عدم آن، سعه و ضیق یک سخن و صاحب بطن بودن یا نبودن آن را مشخص می‌کند.

۴. خود اتکایی متن قرآن در تأویل

در قرآن، کلام خدا به نور و هادی و تبیان بودن وصف شده است و علامه برای بیان خود اتکایی متن قرآن در تأویل، سعی در تحلیل این اوصاف، و تعیین نوع نسبت آن با قرآن دارد. از نوشته‌های علامه در این باب استنباط می‌کنیم که این اوصاف ذاتی قرآن هستند و به نحو اطلاق بر قرآن حمل می‌شوند. ما از این سخن که قرآن فی نفسه و ذاتاً حامل این صفات است، درمی‌یابیم که قرآن در نهادش این صفات را دارد و از درونش این صفات را برون می‌تراود و می‌تواند نور افشانی، هدایت‌گری و بیان‌گری داشته باشد (همو، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۸۶). با توجه به این اوصاف و کیفیت نسبت آن با قرآن، علامه نتیجه می‌گیرد که قرآن در تبیین مقاصدش، هیچ نیازی به بیرون از خود ندارد و به عبارتی در این طریق، کاملاً خود اتکاست. توضیح آن که اگر قرآن «تبیاناً لکل شیء» است و به اطلاقش خاصیت تبیین‌گری نسبت به هر مقوله‌ای دارد، قطعاً باید نسبت به

خودش هم تبیین گر باشد. باید اطلاق این تبیین‌گری، شامل حال خود قرآن نیز بشود و الا اگر قرآن خودش برای خودش تبیین‌گر نباشد، اطلاق و عمومیت این وصف، به اشکال بر می‌خورد. همین زاویه نگاه علامه به قرآن و نسبت آن با این اوصاف، باعث می‌شود که برای تبیین کردن قرآن، حتی به وجود رسول خدا هم نیاز نباشد (همانجا). توضیح آنکه آنچه نبی اکرم در باب قرآن می‌گوید؛ یا با ظاهر کلام الله تطابق دارد که در این صورت، در گفته رسول الله مطلب جدیدی نیست و یا با ظاهر کلام الله تطبیق نمی‌کند که در این حالت، تناسبی با تحدی مطرح درایه و حجیت ظواهر قرآن ندارد (همانجا).

۵. معرفت بخش بودن آیات قرآن

با توجه به مقوله قرآنی ام‌الکتاب که در اندیشه علامه عنصر مهم و تأثیرگذاری است، قطعاً قرآن معرفت‌بخش است. در توضیحاتی که در مباحث گذشته در باره ام‌الکتاب داشتیم، گفتیم که آیات مقاصدی جزئی در بردارند که جملگی از ام‌الکتاب بر آمده و مقصود اصلی و نهایی تمام این مقاصد جزئی، در ام‌الکتاب تجلی دارد. ام‌الکتاب و مجموع معانی ظاهری و باطنی، با یکدیگر متحدند و قرآن ملفوظ که تجلی آنهاست، یک وجود جمعی و وحدانی است. بدین جهت، الفاظ و معانی ظاهری قرآن، متکی به حقایق خارجی هستند و در نهایت از همانها خبر می‌دهند و از این رو، بنا بر نظرگاه علامه، قرآن معرفت‌بخش است.

اما فارغ از نظرگاه‌های علامه در باب ام‌الکتاب، علامه به وصفی از اوصاف قرآن در نوشته‌هایش اشاره می‌کند که نظر بر آن، بار دیگر معرفت بخش بودن قرآن را تأیید می‌کند. به گفته علامه، "حق بودن قرآن" حکایت از حقیقی بودن قرآن دارد و مبین آن است که مفاهیم و معانی آن دارای ما بازای ثابت و واقعی است. اگر یک خبر در خارج از متن زبانی خود، ما بازای ثابتی نداشته باشد، اطلاق حق بر آن درست نخواهد بود (همو، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۸) بدین ترتیب، قرآن و گزاره‌های زبانی موجود در متن آن، بر واقعیات خارجی تکیه دارند و از آنها اخبار می‌کنند.

مقایسه آراء ابن عربی و علامه طباطبایی در باب مبانی تأویل

۱. ابن عربی و علامه هر دو اعتقاد دارند تأویل متن قرآن از طریق ظواهر است و ظواهر به هیچ وجه قابل ترک نیست.

۲. ابن عربی و علامه هر دو به اهمیت و جایگاه انسان در فهم تأویل اشاره دارند. ابن عربی به مراتب انسان و ضرورت اتحاد این مراتب با حقیقت قرآن اشاره دارد. علامه نیز جایگاه انسان را در تأویل قرآن مدنظر دارد. اما فهم سخن علامه در باب نقش انسان در تأویل بدون فهم ماهیت قرآن ممکن نیست. در اندیشه علامه قرآن جامع جمیع کلمات الهی است. این کتاب کامل ترین متن وحیانی در مقایسه با دیگر کتب وحیانی است (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۳). با توجه به سخن علامه، قرآن حقیقتی پیچیده و سرشار از معانی الهی است. آیا واقعاً در مجموعه آیات و ظواهر قرآن که در مرتبه الفاظ محدود دیده می شود، جمیع کلمات الهی قابل گنجایش است؟ ما می دانیم که کلمات الهی قابل احصا نیست. پس اگر قرار باشد ظاهر قرآن حامل همه کلمات الهی باشد، باید قایل به بطون قرآنی شد. بطون قرآن، قرآن را عمیق تر از آنچه می نماید، ترسیم می کند. اما دلیل این جامعیت چیست؟ به عبارت دیگر، چرا قرآن در قالب بطون، کلمات غیر قابل احصای حق تعالی را شامل شده است؟ علامه در اینجا، همچون عارف، بحثی هستی شناسانه و انسان شناسانه پیش می کشد. اما در بحث هستی شناسانه خود، به مراتب هستی اشاره نمی کند، بلکه به راز ظهور هستی و به عبارت خود علامه، سر و غایت خلقت اشاره می کند. علامه این راز را به نبوت متصل می کند. در حقیقت، این راز، به واسطه این مقام انسانی یعنی نبوت، آشکار می شود. راز ظهور هستی "احببت ان اعرف" است و این سر را پیامبران بر ملا می کنند. پس خداوند هستی را آفرید تا خود را بشناساند و انسان که قابلیت مقام نبوت را دارد، واسطه شناساندن او به دیگران می شود. ما می دانیم که عارفان نیز به "احببت ان اعرف" استناد می کنند و راز ظهور هستی را همین می دانند. فناری می نویسد غایت خلقت، تحقق اسماء خدا در هستی است و بدون حب، هیچ اسم و تعینی ظهور نمی یابد. او به "احببت ان اعرف" استناد می کند تا تأثیر حب را در ظهور هستی مبین کند (فناری، ص ۳۴۴). نزد علامه، پیامبران واسطه در معرفت الله بوده اند. این بدین معناست که انسان کامل نقش به سزایی در ظهور معرفت الله در هستی دارد. عارف نیز انسان کامل را واسطه

ظهور خدا در هستی می‌داند (همان، ص ۵۳۷). پس در اندیشه عارف و علامه انسان کامل، واسطه در ظهور معرفه الله است. علامه اعتقاد دارد گرانباری بطون قرآن را کسی سرمی‌گشاید که در ساحت طهارات الهی بار یافته باشد. عارف نیز این مقام را در قلمرو وجودی کسی قرار می‌دهد که عقلش به نور هدایت خدا منور شود و حجاب هوا و عادات را پاره کرده باشد: "و ما یذکرُ بذلك العلم ... إلا الذین صفت عقولهم بنور الهدیة و جردت عن قشر الهوی و العادة؛ تنها کسانی متذکر به دانش تأویل‌اند که خردهایشان به روشنایی هدایت صفا یافته و از لایه‌های هوا و هوس و عادت برکنده شود" (ابن عربی، ۱۴۲۲هـ. ق، ج ۱، ص ۹۵). اما آیا فهم تأویل قرآن تنها در حیطة وجودی پیامبران است؟ علامه نظر می‌دهد که هر انسانی از آن جهت که انسان است و با توجه به راسخ بودن در علم، می‌تواند به تأویل قرآن پی برد. راسخان به واسطه طهارت خود، تأویل قرآن را بدون دست‌اندازی‌های ذهن بشری، ادراک می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۶۳ و ۶۴). در عرفان نیز افزون بر انبیا و اوصیای الهی، عالمان نیز از این مقام برخوردارند (آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۹۳). پس در هر دو دیدگاه، این مقام به انسان تعلق می‌گیرد. انسان به واسطه مقام انسانی خود، در صورت طهارت وجودش و وارد نکردن تخیلات و اوهام و پیش‌فرض‌های نادرست و قابل‌تشکیک‌ش، می‌تواند تأویل قرآن را بفهمد.

۳. یکی از مفاهیم مشترکی که ابن عربی و علامه در بحث تأویل استفاده می‌کنند، مفهوم ام‌الکتاب است. در عرفان ابن عربی، ام‌الکتاب یک حقیقت وجودی است که منشأ جمیع کتب الهی است. در حقیقت، باطنی‌ترین وجه قرآن که مایه تولد قرآن در ناسوت عالم و در چهره الفاظ است، همان ام‌الکتاب است. بنابر سخن عارف، چهره متکثر قرآن که در قالب گزاره‌های گوناگون جلوه‌نمایی دارد، به آن حقیقت واحد باز می‌گردد. از سویی، با فهم مراد حقیقی خدا از آیات قرآن، درکی واقعی از ام‌الکتاب به دست می‌آید. بنابر این، نوعی اتحاد میان ام‌الکتاب و چهره ظاهری قرآن وجود دارد. علامه نیز تصریح دارد که میان ام‌الکتاب و چهره ظاهری قرآن اتحاد است. علامه در این باره بیانی دارد که ما با تتبع خود در آثار ابن عربی، چنین بیانی ندیدیم. علامه می‌گوید ام‌الکتاب حقیقت واحدی است که اگر قرار باشد در چهره کثرت ظهور کند، در قالب الفاظ و معانی قرآن

ظهور می‌کند. الفاظ و معانی قرآن نیز کثرتی است که اگر قرار باشد در چهره وحدت خود را نشان دهد، در چهره ام‌الکتاب خود را ابراز می‌کند. وجود چنین بطنی مایه تعمیق معانی قرآن است. این بدان معناست که در ساحت وجودی آن، معانی عمیقی نهفته است. وجود این معانی نسبت به ما استقلال دارد و درک یا عدم درک ما، تأثیری در وجود آنها ندارد. آنچه به ما ارتباط می‌یابد درک این معانی است. پس این معانی دو حیثیت دارند: حیثیت وجودی و حیثیت علمی. در حیثیت وجودی این معانی بی‌نهایتند چراکه از وجود بی‌نهایت حق برمی‌خیزند. از حیث علمی، اولاً و بالذات، عالم به حیث معنایی این وجودات، خداست. از سوی دیگر، عالم به جمیع معانی این وجودات نیز حضرت باری تعالی است. آدمی که مخاطب این معانی است، به واسطه حق تعالی به این معانی دست می‌یابد. از سوی دیگر، علم او در حوزه محدودیت وجود اوست. به واسطه محدودیت وجودی انسان، علم او به جمیع این معانی ممکن نیست.

۴. تفاوت سخن خدا و بشر

الف. ابن عربی و علامه هر دو در مفهوم ام‌الکتاب اشتراک دارند. با توجه به آنکه در اندیشه علامه و ابن عربی، سخن بشر از چنین بنیادی تهی است، سخن بشر و سخن خدا در قالب قرآن، تفاوت اساسی دارند.

ب. عارف در تفاوت سخن خدا و بشر، به حیثیت وجودی حق نظر دارد؛ یعنی عدم تناهی خدا که در عرفان اطلاق مقسمی اوست. ما در آثار علامه توجه به چنین مؤلفه‌ای را مشاهده نکردیم.

ج. علامه اعتقاد دارد کلام خدا تنها توسط خود کلام خدا تأویلش را می‌یابد و چنین خصوصیتی در کلام بشر نیست. عارف چنین تصریحی ندارد.

۵. از جمله مبانی علامه در تأویل، خود بنیانی قرآن در تأویل است. در عرفان بر این ادعا تصریح نشده است.

۶. ابن عربی و علامه هر دو قائل به معرفت بخشی آیات قرآن هستند.

نتیجه

۱. نظر به مبانی تأویل در فهم تفصیلی تأویل جایگاه مهمی دارد.
۲. برای عارف، ظواهر قرآن معبر ورود در بواطن آن است.
۳. این معبر، حقیقتی موقتی و دستمایه‌ای زودگذر و نامانا در فهم تأویل نیست. با ترک ظواهر، تأویل، قابل قبول و حجت نخواهد بود.
۴. در مبانی تأویل، عارف و علامه به جایگاه انسان، قرآن و هستی اشارات مشترکی دارند.
۵. طهارت و تجرد آدمی از کدورات نفس، از جمله چیزهایی است که عارف و علامه، مبنا در فهم تأویل قرار می‌دهند.
۶. مراتب تأویل، بر مراتب وجودی آدمی ترتب دارد و عارف و علامه، این مبنا را در قلمرو تأویل می‌پذیرند.
۷. علامه متن قرآن را کثرتی می‌داند که به وحدت بازمی‌گردد و در این باره تبیینی دارد که ما آن را در کلام عارف نیافتیم.
۸. عارف برای تبیین مدعای بی‌نهایتی معانی کلام الهی، وجود مطلق مقسمی حق تعالی را مبنا قرار می‌دهد. ما در نظرورزی‌های علامه پیرامون بی‌نهایتی معانی کلام خدا، این روش را مشاهده نکردیم.

یادداشت‌ها

۱. عارفان اعتقاد دارند که متن قرآن دارای ظهور و بطون است. به عبارت دیگر، هر نمود (ظاهر) قرآن، از یک بود (بطن) برخوردار است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۲۴).
۲. ابن عربی می‌گوید: «عارف با اشاره خدا، از متن معنا را درمی‌یابد». این سخن ابن عربی به این معناست که متن از نیروی الهام بخش در فهم بطن برخوردار است (همان، ج ۱، ص ۲۸۱).
۳. به گفته ابن عربی: «هر اندازه که وجود عارف کامل تر باشد شهودش کامل تر است» (همان، ج ۲، ص ۵۷۵؛ ج ۳، ص ۲۷، ۲۷۶). برخی هم می‌گویند: "مرتبۀ فهم بستگی به مرتبۀ وجودی آن کس دارد که می‌فهمد" (کربن، ۱۳۷۳، ص ۱۱).

۴. در این زمینه، رک (کاشانی، ۱۴۰۷، ص ۴؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۰؛ لاهیجی، بی تا، ص ۱۸۱).

۵. دان استیور در کتاب "فلسفه زبان دینی" معرفت بخشی متون دینی را از مباحث مهم زبان دین می‌داند. او می‌گوید: «بسیاری از متفکران به کشف راه‌های متعددی پرداخته‌اند که زبان دینی به وسیله آن‌ها می‌تواند معنا دار شود، اما مسئله همیشگی این است که زبان دینی چگونه واقعیت را نشان می‌دهد و چگونه قابل توجیه است؟» رک: دان استیور، فلسفه زبان دینی، ترجمه و تحقیق ابوالفضل ساجدی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴، ص ۵۹.

۶. در این زمینه رک: (قیصری، ص ۳۴؛ کاشانی، ص ۱۹۳؛ ابن ترکه، ص ۱۱۹).

منابع

قرآن

نهج البلاغه

- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر، بی تا.
- _____، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، مصحح سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- استیور، دان، فلسفه زبان دینی، ترجمه و تحقیق ابوالفضل ساجدی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- اسعدی، محمد و همکاران، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، زیر نظر محمد باقر سعیدی روشن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
- آملی، سیدحیدر، تفسیرالمحیط الاعظم و البحرالخضم، تهران، موسسه الطباعة و النشر، ۱۴۱۴ ق.
- _____، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۵۲.

- جامی، عبدالرحمان، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *تعلیقات شرح فصوص قیصری*، محرر غلامرضا فیاضی، قم، موجود در کتابخانه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، بی تا.
- _____، *تأویل و تفسیر*، کیهان اندیشه، ش ۴۲، ص ۱۹-۲۰.
- خمینی، روح الله، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم*، ایران، پاسدار اسلام، ۱۳۶۴.
- ساجدی، ابوالفضل، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
- شیرازی، صدر الدین، *مفاتیح الغیب*، تصحیح خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمد حسین، *قرآن در اسلام*، تصحیح محمد باقر بهبودی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۶ ق.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
- عمید زنجانی، عباسعلی، *مبانی و روش های تفسیر قرآن*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹.
- فناری، شمس الدین محمد حمزه، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، محقق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰.
- قونوی، صدرالدین، *اعجازالبیان فی تفسیر ام القرآن*، مقدمه و ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۷۵.
- قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، قم، موسسه مجبین للطباعة و النشر، ۱۴۲۳.
- کاشانی، عبدالرزاق، *تأویلات القرآن (تفسیر القرآن الکریم منسوب به محی الدین ابن عربی)*، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۹۷۸ م.
- _____، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، بی تا.

_____، شرح علی فصوص الحکم، الطبعة الثالثة، بی جا، شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۴۰۷ق.

_____، لطائف الاعلام في اشارات اهل الالهام، تحقيق سعيد عبدالفتاح، مصر، دارالبيت، ۱۹۶۶.

لاهيبي، محمد جعفر، شرح رساله مشاعر ملاصدرا، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، بی تا.

Archive of SID