

تأویل در تفاسیر ابن عربی و ملاصدرا

قدرت‌الله خیاطیان*

احمد مجیدی‌راد**

چکیده: یکی از رویکردهای تفسیری مورد توجه مفسران در فهم قرآن، تفسیر عرفانی است. تکیه بر تأویل و رمزی انگاشتن قرآن، مهم‌ترین ویژگی تفاسیر عرفانی است. عرفا با تکیه بر کشف و شهود و معرفت خاص خود، با روشی متمایز، به تفسیر قرآن پرداخته‌اند. ابن عربی و ملاصدرا هر دو به تأویل در تمامی آیات قرآنی که تنها اولوالالباب و راسخون در علم شایستگان به انجام آن هستند، اعتقاد دارند. از بررسی آثار صدرالمতألهین این گونه استنباط می‌شود که تأثیر وی از ابن عربی در نگاه تأویلی او به جهان، مشهود است؛ اما او در شناخت جهان تنها به این روش‌شناسی تأویلی قناعت نمی‌کند، بلکه ترجیح می‌دهد که نگاهی فلسفی به جهان داشته باشد و روش شهودی- عقلی را به عنوان معیار تشخیص درستی استنباط به کار برد؛ هرچند از نمادپردازی‌های بیش‌ازحد حذر می‌کند. در این میان با توجه به وجوه اشتراکی که در تأویل ابن عربی و ملاصدرا از برخی از آیات قرآن مشاهده می‌شود، وجوه اختلاف و افتراقی هم وجود دارد که از تفکر شیعی ملاصدرا نشئت می‌گیرد. البته ابن عربی نیز در مهم‌ترین باورها و آموزه‌های خود به‌طور تردیدناپذیری از سرچشمه‌های جوشان تشیع آب معرفت نوشیده است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، صدرالمতألهین شیرازی، قرآن، تفسیر، تأویل

e-mail: khayatian@semnan.ac.ir

email: meimehiahmad@yahoo.com

* دانشیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان

** کارشناس ارشد عرفان اسلامی

دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۳/۲۰؛ ۱۳۹۳/۸/۶

مقدمه

زبان دین از مهم‌ترین مسائل جدید کلامی و زبان‌شناختی است که مورد توجه فیلسوفان و مفسران گذشته نیز بوده است. مسئله زبان دین، از ساحت‌های گوناگون قابل بررسی است؛ یک ساحت آن به باطن و تأویل قرآن ارتباط دارد. در این ساحت پرسش‌های فراوانی مطرح می‌شود؛ از جمله اینکه آیا آیات قرآن علاوه بر معانی ظاهری، از معانی باطنی نیز برخوردارند؟ اصولاً مراد از معانی باطنی و تأویلی چیست؟ و آیا دلایل قرآنی بر معانی باطنی و تأویلی وجود دارد یا خیر؟ آیا معانی باطنی و تأویلی از مختصات قرآن است، یا هر متن نوشتاری از این ویژگی برخوردار است؟ معیار تشخیص این‌گونه معانی چیست؟ آیا غیر از پیشوایان دین که راسخان در علمند، دیگران نیز می‌توانند به معانی باطنی و تأویلی دست یابند؟

از برخی از آیات قرآن و روایات صحیح به دست می‌آید که قرآن کریم افزون بر معانی ظاهری، دارای معانی باطنی و تأویلی است؛ معانی‌ای که تنها با تسلط به معانی لغوی الفاظ و قواعد و ادبیات عربی به دست نمی‌آید؛ بلکه در کسب آن‌ها باید به مخاطبان اصلی قرآن، یعنی ائمه اطهار علیهم السلام مراجعه کرد و معانی فراتر از مدلول‌های عرفی آیات را از آن‌ها دریافت نمود. بر همین اساس با محور قرار دادن تفسیر *رحمة من الرحمان* محیی‌الدین بن عربی و تفسیر *القرآن‌الکریم* صدرالمألهین شیرازی و با تکیه بر آیات قرآنی و روایات صحیح، این دو تفسیر از منظر رویکرد تأویلی مفسران بررسی شده و هر آنجا که نیاز بوده، اشتراکات و افتراقات آن‌ها، با آوردن شاهد مثال از این تفاسیر بیان شده است.

ابن عربی - چهره برجسته عرفان اسلامی - بیش از دیگران به کارکرد حیرت‌انگیز «تأویل» توجه دارد. او با درهم آمیختن ایده‌های گوناگون از قبیل اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی و گنوسی و... با اندیشه‌های باطنی اسلامی، دستگاه توانایی را پی‌ریزی کرده است. یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های این دستگاه - که بعدها در حکمت متعالیه ملاصدرا به نحو آشکاری به کار گرفته شده است - در آمیختگی دائمی مفهوم و شهود (= استدلال و کشف) است. استفاده ابن عربی از تأویل در آثارش - از جمله *فصوص‌الحکم* - در حدی است که او را به عنوان یکی از بزرگ‌ترین تأویل‌گران در جهان اسلام مطرح می‌نماید.

ملاصدرا نیز مانند محیی الدین، در بسیاری از مبانی و اصول اساسی فلسفه خود هم‌زمان، منطقی و عارفانه می‌اندیشد؛ به گونه‌ای که هریک از این دو جنبه، آن دیگری را مایه می‌دهد. ملاصدرا معتقد است فیلسوف بدون کشف و شهود، ناقص است؛ همان‌طور که عارف بدون بحث و استدلال ناتمام است (بیدهندی، ۱۳۸۳: ۴۷). این همان چیزی است که بسیاری از عارفان و فیلسوفان اشراقی مانند شیخ اشراق و ابن عربی به آن اعتقاد داشتند.

ملاصدرا در بنای دستگاه فکری خود، به شدت تحت تأثیر محیی الدین بن عربی است؛ ملاصدرا براساس بیش از مذکور، دیدگاه‌های مختلف فلسفی، عرفانی، کلامی و ... موجود در جهان اسلام را، به صورت ماهرانه‌ای درهم آمیخت و ثابت کرد که چنین نیست که راه رسیدن به «حقیقت» در تیول یکی از این دیدگاه‌ها باشد؛ درواقع ملاصدرا با این امتزاج، دستگاه ویژه‌ای را بنا نهاد، که مخاطبان بیشتری را به خود جلب کرد و قلمروهای وسیع‌تری را آبیاری نمود (بیدهندی، ۱۳۸۳: ۴۸).

۱. معناشناسی تفسیر و تأویل

۱.۱. تفسیر در لغت و اصطلاح:

دانشمندان لغت و زبان عربی گفته‌اند: کلمه تفسیر در لغت به معنی «روشن نمودن و تبیین» است و اهل ادب معتقدند کلمه تفسیر از ریشه «فسر» و یا از ریشه «سفر» می‌باشد که مقلوب فسر است و هردو به معنی «کشف» به کار می‌روند: مانند: «اسفر الصبح»؛ یعنی صبح روشن شد و مانند: «اسفرت المرأة عن وجهها»؛ یعنی زن روی باز نمود و صورتش نمایان گردید. تفاوت این دو آن است که «سفر» به معنی کشف ظاهری و مادی و «فسر» به معنی کشف باطنی و معنوی به کار می‌رود؛ چنان‌که راغب اصفهانی در مفردات می‌گوید: «الفسر: اظهار المعنی المعقول» (راغب، ۱۹۶۱: ۳۹۴)؛ اما ابن‌منظور معتقد است: «الفسر: البیان و کشف المغطی»؛ یعنی فسر به معنی «بیان و به معنی کشف نمودن چیز پوشیده است (۱۴۱۲، ج ۵: ۵۵)؛

ابن فارس نیز گفته است:

الفسر تدل علی بیان شیء و ایضاحه؛ یعنی فسر دلالت می‌کند بر بیان نمودن چیزی و

روشن ساختن آن (۱۴۰۴، ج ۴: ۵۰۴)؛

در قاموس المحيط آمده است:

... الفسر: الابانة و كشف المغطى... و هو كشف المراد عن المشكل؛ معنی فسر یعنی

روشن نمودن، کشف نمودن چیز پوشیده و کشف نمودن معنی از لفظ مشکل است

(فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۵۸۷).

بسیاری از مفسران تعریفی برای تفسیر ارائه نداده‌اند^۱ و گویا آن را به وضوح معنای متبادر عرفی‌اش واگذاشته‌اند؛ ولی در عین حال، تعریف‌های مختلفی در مقدمه برخی از تفاسیر و آثار دانشمندان علوم قرآن و کتاب‌شناسان اسلامی به چشم می‌خورد که در دسته‌ای از آن تعاریف، تفسیر «به عنوان کاری که مفسر در مورد کشف معنا و مدلول آیات کریمه انجام می‌دهد» و در دسته‌ای دیگر «تفسیر به عنوان یک علم» تعریف شده است.

۱.۲. تأویل در لغت و اصطلاح:

همه لغت‌نویسان و لغت‌شناسان، تأویل را از ریشه «أول» می‌دانند. به نوشته ابن فارس، (۱۴۰۴)، ذیل واژه «اول» این ریشه دو معنای اصلی دارد: آغاز یک چیز و پایان آن. کلمه اول از معنای نخست اشتقاق یافته و فعل آل یؤول به معنای «رَجَعَ» (بازگشت)، به معنای دوم راجع است. واژه‌های ایاله به معنای سیاست و آل به معنای خاندان و خانواده از ریشه اول است. تأویل (بر وزن مصدری تفعلیل) نیز با معنای دوم پیوند دارد و «تأویل کلام» به آن بازمی‌گردد (ابن فارس، ۱۳۸۲: ۱۹۳). لغت‌شناسان پیش از ابن فارس و پس از او اغلب همین توضیح را درباره تأویل دارند. ابو عبیده معمر بن مثنی یکی از دو معنای تأویل را «مَرَجَع» (بازگشت گاه) دانسته است (۱۹۸۸، ج ۱: ۸۶). از ابوالقاسم زجاجی نیز نقل شده که معنای لغوی تأویل «مرجع و مصیر» است (ابن جوزی، ۱۴۰۴: ۲۱۶). کسانی چون جوهری در صحاح اللغة، ازهری در تهذیب اللغة، ابن اثیر در النهاية فی غریب الحديث و الاثر، راغب اصفهانی در مفردات الفاظ القرآن، فیروزآبادی در بصائر ذوی التمییز، ابن منظور در لسان العرب، شریف‌رضی در حقایق التأویل، این پیوند معنایی را تأیید کرده و با عبارتی چون «ابداء عاقبة الشيء» (آشکار کردن سرانجام یک چیز)، «ما یؤول الیه الشيء» (آنچه یک چیز به آن باز می‌گردد) و «ما یؤول الیه امرهم» (آنچه سرانجام کارشان به آن برمی‌گردد) کوشیده‌اند تا معنای مراد از واژه تأویل را بیان کنند. به گفته فیروزآبادی (بی‌تا، ج ۸۰: ۷۹)، تأویل با معنای اول نیز هم معنا دانسته شده است (تأویل

کلام یعنی برگرداندن سخن به آغاز آن؛ همچنان که برخی آن را با واژه ایاله به معنای سیاست مرتبط کرده‌اند. وجه این ارتباط در توضیح ازهری، و به نقل از ابن منظور، درباره «تأویل کلام» آمده است؛ «ألتُ الشیء» به معنای گردآوردن و سامان دادن است و چنین می‌نماید که «تأویل» عبارت است از گردآوردن چند معنای مشکل در یک لفظ روشن بی‌اشکال (ابن منظور، ۱۴۱۲)، ذیل واژه تأویل).

۲. تأویل و تفسیر در مکاتب فکری

در فرهنگ اسلامی، نحله‌های مختلف فکری در تحولات معنایی این دو واژه بی‌تأثیر نبوده‌اند؛ تا آنجا که به اختلاف نظرهای فراوانی منجر شده است. از این میان می‌توان به باطنیه اشاره کرد که به استناد تأویل دلخواه در قرآن، سنت و احکام، دعوت ایشان نمونه کامل خلع شریعت شد. در سده چهارم نیز اخوان الصفا با ترجمه اصطلاحات فلسفی، و نیز وضع اصطلاحات جدید، به نظر برخی، اشتغال ذهن بیهوده‌ای، برای مسلمانان فراهم آوردند، که بعداً با اقتباس از ایشان به وسیله فرقه‌های صوفیان، و امثال آن‌ها زیان غیرقابل جبرانی به فرهنگ اسلام وارد گردید (کمالی دزفولی، بی‌تا: ۱۳۰-۱۲۴).

اما درباره اسماعیلیه، محوری‌ترین موضوع در مذهبشان، موضوع «تأویل» است؛ یعنی توجه به معانی باطنی شریعت؛ از نظر این مذهب، قرآن و شریعت، به منزله رموز و امثال هستند و حقایق اصلی و معنوی کتاب خدا و شریعت، در ورای الفاظ ظاهری مستور و نهفته می‌باشد. از نظر اسماعیلیه، «باطن» در برابر «ظاهر» و «تأویل» در برابر «تنزیل» قرار دارد. آنان رسیدن به معنای حقیقی را جز از راه تأویل «اساس» نمی‌دانند (ناصر خسرو، ۱۳۳۸: ۱۸۰).

یکی دیگر از مهم‌ترین گروه‌های تأویل‌کننده قرآن و سنت، صوفیه‌اند که برای اثبات عقاید و مبانی فکری خود دست به تأویل زده و در مواردی قرآن را با عقاید خود تطبیق داده‌اند. از نظر تاریخی چون تصوف رواج یافت، برخی از فقیهان و عالمان متشرع و نیز قشربون ظاهرگرا با آنان به مخالفت برخاستند. این مخالفت بیشتر به خاطر دیدگاه خاص متصوفه نسبت به شریعت بود. صوفیان که با تکفیر بعضی از فقها روبه‌رو شدند، ناچار به تأویل و تفسیر آیات، مطابق طریقه و روش خویش پرداختند؛ بدین سان که به جای معانی ظاهری آیات به معانی باطنی نیز قائل گردیدند. این

تأویلات در آثار صوفیه اعم از تفسیر قرآن، مانند تفسیر سهل تستری یا دیگر کتب صوفیه فراوان است.

معتزله برای اثبات عقاید خود و رد استدلال‌های مخالفانی که خود را اهل سنت نامیده‌اند، تفسیر قرآن را با مهارت خاصی انجام داده‌اند، که اتکا به حاکمیت عقل، اعتقاد اولیه آنان است؛ تا آن‌جا که گاهی خود را ملزم دیده‌اند روایات صحیحی را نادیده بگیرند، بدین طریق هر جا عقل با نقل معارض بوده، اگر نتوانسته‌اند تأویلی هر چند متکلفانه برای آن پیدا کنند، عذر آن را خواسته‌اند (کمالی دزفولی، بی‌تا: ۱۱۴).

در میان دانشمندان اسلامی افرادی یافت می‌شوند، که نمی‌توان آرای تفسیری آنان را به یکی از مکاتب ذکر شده منسوب کرد؛ هم از آن جهت که به‌ندرت متعرض تفسیر شده، و گاهی به‌مناسبت مقام خواسته‌اند، آرای فلسفی خود را به قرآن مستند سازند و هم از آن جهت که آرای ایشان تابع آن مکاتب نیست، هر چند از حیث «ابتغاء تأویل» با آن‌ها وجه مشترک دارند. برخی از مشاهیر فلاسفه اسلامی مانند فارابی، ابن سینا و ملاصدرا از این جمله می‌باشند.

۳. محیی‌الدین بن عربی و تأویل در اندیشه وی

ابن عربی، به‌عنوان عارفی برجسته و نامدار، بی‌تردید قرآن را به‌عنوان یکی از منابع مهم معرفتی تلقی می‌کند و در موارد مختلف، برای اثبات دیدگاه خود به آن استناد می‌جوید و آن را به‌عنوان تنها منبعی که از خطا مصون است، محک و میزان صحت و سقم سایر ادراکاتی قرار می‌دهد که از عقل و یا شهود حاصل می‌آیند. از نظر وی همه راه‌ها به حیرت ختم می‌شود و حیرت نیز ما را وامی‌دارد که خدا را تنها هادی خویش قرار دهیم. این هدایت خدا به‌نحو اکمل، در کتاب و سنت، ظهور و تجلی یافته است (کاکایی، ۱۳۸۰: ۸۶).

ابن عربی را می‌توان شارح و مفسر قرآن به‌حساب آورد. برداشت او از قرآن برداشتی عرفانی است. ابن عربی قرآن را تجلی انسان کامل یعنی پیامبر (ص) و او را نیز تجلی خدا می‌بیند (ابن عربی، بی‌تا ج ۳: ۱۴۲)؛ چنان‌که قرآن را کتاب جامع می‌داند که از سوی الله که اسم جامع است، بر انسان جامع یعنی حضرت محمد (ص) نازل شده و هر یک آیینۀ دیگری است (ابن عربی، ج ۴: ۶۱-۶۰)؛ از این رو برای ابن عربی، «کتاب محوری» همان «خدا محوری» است.

کسی که به قرآن از آن حیث که قرآن است، واقف شود، دارای چشم واحدی است که احدیت جمع می‌باشد؛ و کسی که به آن از حیث مجموع وقوف پیدا کند، قرآن در حق او فرقان خواهد بود و ظهر و بطن و حدّ و مطلع آن را مشاهده خواهد کرد. پیامبر^(ص) فرمود: هر آیه‌ای ظهر و بطن و حد و مطلع دارد، اما شخص اوّل قائل به این امر نیست؛ زیرا ذوقش فرق دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۹۴).

برخی از محققان سعی کرده‌اند که ابن عربی را در زمره کسانی قرار دهند که برداشتی رمزی و سمبلیک از قرآن دارند و این برداشت را تأویل نامیده‌اند. برخی نیز تأویل را به معنای بازگشتن به اوّل دانسته‌اند و در بحث‌های وحدت وجود، بین تأویل و اوّل همان رابطه‌ای را برقرار می‌دانند که بین توحید و واحد؛ لذا معتقدند که تأویل نزد ابن عربی برگرداندن امور به خدا (اوّل) است (کاکایی، ۱۳۸۰: ۸۹).

درست است که بعضی از آیات قرآن، تأویل را یکی از علوم انبیا دانسته است (یوسف: ۲۱، ۱۰۱، ۱۰۰) و خود ابن عربی نیز در مواردی به این آیات اشاره دارد؛ لکن در بیشتر موارد، اصطلاح وی درباره تأویل با اصطلاح دیگران متفاوت است. یعنی تأویل نزد او بیشتر معنای منفی و نامطلوب دارد؛ چرا که اصطلاح تأویل را بیشتر، فلاسفه و متکلمان به کار می‌برند. آنان وقتی که ظاهر قرآن را با عقول خود ناسازگار می‌یابند، ظاهر را از ظهورش برگردانده و تأویل می‌کنند. قرینه صافه نیز نزد آنان همان عقول ناقص خودشان است و بعضی از تأویل‌های آنان از معنای ظاهر بسیار فاصله می‌گیرد (کاکایی، ۱۳۸۸: ۹۰). ابن عربی آنان را «اهل تأویل» خوانده و نکوهش می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۰۷؛ ج ۳: ۸)؛ بنابراین، به رغم اینکه 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 (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۸).

۴. صدر المتألهین شیرازی و تأویل در اندیشه وی

صدرالدین شیرازی که در میان عامه مردم به ملاصدرا، و در میان اهل علم و شاگردان مکتب خود به صدر المتألهین معروف است، از خانواده قوام شیرازی و پسر میرزا ابراهیم شیرازی است (صدر المتألهین، ۱۳۸۹ ای، مقدمه مصحح: ۱۶)؛ در حدود سال ۹۷۹ هجری در شیراز متولد شد (صدر المتألهین، ۱۳۸۹ ب، مقدمه مصحح: ۲۹۷). وی علوم عقلی را نزد فیلسوف شهر وقت، سید محمدباقر،

معروف به میرداماد تکمیل کرد و در علوم نقلی نزد شیخ بهاءالدین محمد عاملی که یکی از نوادر دهر و مفاخر وقت بود، تلمذ نمود (صدرالمতألہین، ۱۳۸۹: ۱۶).

پس از پایان تحصیل، به علت مخالفت شدید شماری از عالمان ظاهرگرای عصرش بساط زندگی را از آن دیار برچید و متوجه شهر قم گردید. از دوران اقامت ملاصدرا در «کهک» قم به عنوان دوران عزلت و انزوای این حکیم بزرگ یاد شده است (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۳۱۴). صدرالمতألہین پس از سالیان طولانی تحصیل و تدریس و تحقیق در آثار عقلی و نقلی پیشینیان در دوران عزلت، که دست قضا در اختیار او گذاشت، به سیروسلوک معنوی و تهذیب نفس پرداخت و در کنار دانش‌های اصطلاحی بیرونی، چراغ دانش در درون جان‌ش روشنی گرفت و از روزن کشف و شهود و واردات قلبی - چنان‌که خود مدعی است - بهره‌مند شد و با همسان دیدن فلسفه، کلام، عرفان و وحی، حکمت متعالیه را بنیان نهاد و درست پس از این انزوای طولانی در نخستین گام، کار تألیف مهم‌ترین اثر خود یعنی *اسفار* را آغاز کرد (خامنه‌ای، ۱۳۷۹: ۳۰۳-۳۰۲).

ملاصدرا اصول و مبانی تفسیری خویش را به گونه‌ای هماهنگ و هم‌نوا با عرفا عرضه می‌دارد. وی سرّ بطون قرآن را اختلاف عوالم وجود و تطابق آن‌ها با یکدیگر می‌داند. به عقیده وی، مراتب جهان هستی متطابقند و هر موجودی که در یکی از عوالم، وجود داشته باشد، به وجهی مناسب در جهانی دیگر وجود دارد؛ قرآن نیز که جلوه کامل علم الهی است، بیانگر حقایق هستی است که در مراتب هستی تجلی یافته است؛ بنابراین قرآن همانند هستی بطونی دارد که متناظر مراتب هستی است؛ در نتیجه واژه‌ها و گزاره‌های قرآنی واجد گونه‌ای تکرر معنایی هستند که ناشی از تناظر و تطابق مراتب هستی است.

صدرالمতألہین می‌گوید:

بعد از مطالعه کتب حکما و تدبر در نوشته‌های علما، عطش کشف و یقین در من رفع نگشت، تا اینکه به تتبع در معانی قرآن روی آوردم و آن را نهایت همه آرزوها و خواسته‌هایم یافتم. قرآن، نور تاریکی‌ها و دوی دردهاست. آن‌گاه که نقاب از چهره بردارد و حقایقش آشکار شود، شفا دهنده مریض جهل و شقاوت، سیراب‌کننده تشنه حق و سعادت و مداواگر بیمار رذیلت است (صدرالمতألہین، ۱۳۶۶، ج ۶: ۸-۵).

قرآن در نزد صدرا، نسخه‌ای مکتوب از نظام وجود است و وجود، تمثیل عینی قرآن. قرآن همچون وجود، دارای درجات و مراتبی است که پایین‌ترین مراتب آن، قرآن مکتوب در جلد است؛ روح قرآن را تنها اولوالالباب با علوم لدنی - نه علوم اکتسابی - درک می‌کنند. سه مقصد عمده قرآن، علم به مبدء، معرفت معاد و شناخت راه است (دهقان‌پور، ۱۳۸۶: ۳۲۰).

در علم هرمنوتیک معاصر، کار تأویل متن - یا فهم مقصود از متن - که نوعی تفسیر است، گاهی به‌جایی می‌رسد که معنای لفظ از حوزه اراده‌گوینده درآمده و در اختیار خواننده قرار می‌گیرد.

مسلماً تأویل به این معنا در نزد ملاصدرا و مفسران مسلمان درست نیست. وی خروج از محدوده الفاظ متن را در قرآن جایز نمی‌شمرد و تفسیر به نظر او، باید به‌گونه‌ای باشد که معنا از دایره لفظ و محدوده آن بیرون نیفتد و ذوق سلیم، آن را به‌مثابه معنایی متناسب با آن لفظ بپسندد و به تعبیری دیگر مفسر قرآن (و شاید هر متن دیگر دینی) امین آن است و باید شرط و رسم امانت را نگه دارد و رعایت کند (فلاح‌پور، ۱۳۸۹: ۳۳۱-۳۳۰).

۵. بررسی تطبیقی نمونه‌هایی از تفاسیر ابن عربی و ملاصدرا

۵. ۱. آیه «الحمد لله رب العالمین»

ابن عربی و ملاصدرا در تفسیر این آیه در جاهایی مشترک و در جاهایی مفترق‌اند. البته باید در کاربرد واژه تفسیر به معنای سنتی آن برای هردو احتیاط کرد؛ زیرا روش ابن عربی و روش صدرا با روش مدرسی و سنت‌های حاکم تفسیری مغایرت دارد. هردو در روش تفسیری خود به متن باز با قابلیت تأویل نامحدود گرایش دارند؛ گرچه در ظاهر می‌کوشند، ضابطه‌های محدودکننده‌ای برای فرآیند تفسیر تدوین کنند. همچنان‌که هر دو ظاهر متن و سنت‌های منقول و شریعت را حدود مجاز تأویل تعریف می‌کنند؛ یعنی مفسر مجاز نیست از حدهای تعریف شده و معنایی که در شریعت مقدس بر درستی آن توافق شده، تجاوز کند؛ درعین حال در عمل می‌بینیم که آن دو مفسر چندان به ضابطه‌های تصریح شده در روش‌شناسی تفسیری خود پایبند نمانده و به‌نوعی تأویل باطنی (از نظر ابن عربی تفسیر اشاری) گرایش پیدا کرده‌اند.

ابن عربی حمد را ستایش عامی می‌داند که گوینده یا عامل کنش حمد، آن را به امر و متعلق خاصی مقید و مخصوص نساخته است. به نظر ابن عربی، همه موجودات کلمات حق‌اند؛ زیرا او همه چیز را با فرمان «کن» آفریده و گفته است: بشو، پس همه چیز شد و کلمات حق نمی‌توانند از خود حق جدا باشند؛ زیرا اگر به فرض، جهان حسی خود و قواعد منطق آن را ملاک قول کن حق بگیریم، باید گفته و گوینده را ماهیتاً از هم مستقل فرض کنیم؛ یعنی کلمات حق ماهیتاً از خود حق، مستقل‌اند و این مطلب، این نتیجه را لازم می‌آورد که ساحتی از وجود را تصور کنیم که ماهیتاً خالی از حق باشد؛ یعنی چون کلمات حق، خود حق نیستند، پس حق در جایی که کلمات او موجودند، حاضر نیست که در این صورت حق دارای ماهیت و هستی محدود می‌شود. ابن عربی برای دفع این اشکال، «حمد» را صفت حق قرار می‌دهد و صفت را عین موصوف و عین وصف‌کننده تعریف می‌داند؛ زیرا اگر صفت، عین ذات نباشد، کثرت لازم می‌آید و این با نگاه وحدت وجودی ابن عربی مغایر می‌افتد؛ پس ضروری است که صفت و موصوف با هم وحدت ذاتی داشته باشند؛ اما اگر صفت و موصوف باهم وحدت دارند، واصف (وصف‌کننده) کیست؟ نظریه وحدت وجودی ابن عربی، هیچ شکاف و استقلالی را برنمی‌تابد؛ از این رو اگر در مدل وجودشناختی او جای مستقلی را برای واصف در نظر بگیریم، کل مدل دچار مشکل می‌شود؛ بنابراین طبق مفروضات این مدل، باید واصف را هم با وصف و موصوف هم‌جوهر بدانیم. اگر راست است که هستی، کلمه حق است و هستی، همواره خدا را ستایش و حمد می‌گوید، پس چون کلمه حق با خود حق این‌همانی ذاتی دارد، ستایش‌شونده باید با ستایش‌کننده و خود عمل ستایش یکی باشد؛ در نتیجه «الحمد لله»، ستایش خداست از زبان خدا، درباره خدا (رک: ابن عربی، ۱۹۸۹: ۲۷-۲۲).

ملاصدرا برخلاف ابن عربی، حمد را زیرشاخه‌ای از شکر می‌داند و شکر را اعم از حمد می‌داند. او حقیقت حمد را اظهار صفات کمالی تلقی می‌کند؛ از این رو حمد در نگاه وی همچون ابن عربی، ستایش صرف خود نیست؛ زیرا «الحمد لله»، وقتی از زبان خداوند گفته شود، نمی‌تواند در حد لفظ بماند؛ به این جهت که دلالت لفظ بر معنی، دلالتی وضعی است یا در اصطلاح زبان‌شناسی امروز، دل‌خواهی است؛ یعنی مدلول می‌تواند به چارچوب دلالت پیشنهادشده پایبند نماند. اما دلالت فعل، دلالتی است عقلی و قطعی، مانند دلالت آثار شجاعت بر خود شجاعت؛ پس

ستایش خداوند خود را، نمی‌تواند در حالتی شبیه حالت بالقوه دلالت وضعی اسیر بماند؛ بلکه دلالت این ستایش، دلالتی فعلی است (صدرالتألهین، ۱۳۸۹: ۹۵-۹۴).

ملاصدرا در تکمیل زنجیره استدلالش، همچون ابن عربی، همه موجودات را همچون انسان، واحد کبیری می‌گیرد که دارای صورتی واحد و عقلی واحد است و آن عقل، همانا صورت عالم و حقیقت آن و حقیقت تامه محمدی است. در فلسفه آفرینش ملاصدرای، خداوند خود مستقیماً با جهان تماسی ندارد؛ یعنی خلقت را با واسطه انجام می‌دهد و نخست عقل اول را می‌آفریند و این عقل مصدر هستی می‌شود. این عقل همان نور محمدی، عالی‌ترین مرتبه حمد، و مرتبه خاتمت است که حمدی بالاتر از آن متصور نیست، و خداوند خود را از طریق آن ستایش می‌کند (صدرالتألهین، ۱۳۸۹: ۹۷-۹۵).

۵. ۲. حروف مقطعه (الم)

ابن عربی و ملاصدرا هر دو تصدیق دارند که دریافت حقیقت این حروف دشوار است و دانش آن، دانشی است که از راه تجربه و تعلیم حاصل نمی‌شود. این دانش مقدس تنها از راه کشف و شهود یا الهام قلبی، دریافتنی است. ابن عربی در تأویل این حروف، یک نظریه بدیع ارائه می‌دهد که قائم به نوعی فرشته‌شناسی پیچیده است (ابن عربی، ۱۹۸۹: ۴۵-۴۴)؛ اما ملاصدرا با وجود اینکه حکمت اشراق، یکی از منابع نظام فلسفی - عرفانی اوست، از فرشته‌شناسی سهروردی و فرشتگان پر تعداد او برای تبیین این حروف اسرارآمیز بهره‌ای نمی‌برد؛ بلکه ترجیح می‌دهد همچون ابن سینا با تکیه بر نظام ابجدی، به لایه‌های پنهان این معما نفوذ کند (صدرالتألهین، ۱۳۶۲: ۲۷-۲۲).

ابن عربی با این فرض گنگ آغاز می‌کند که حروف همچون ما انسان‌ها، امت‌هایی دارند و همانند ما، مخاطب خدایند و دارای تکلیف‌های دینی معینی هستند، و حتی پیامبرانی از جنس خود دارند که وظیفه ابلاغ پیام‌های خداوند و ارشاد و هدایت آن‌ها را به عهده دارند و نیز دارای شریعت‌اند و مکلف به عبادت کردن، و بر آن‌ها از خطاب الهی، امر و فرمان است، اما از چیزی نهی نشده‌اند. ساختار اجتماعی آن‌ها نیز به ساختار جامعه انسانی شباهت دارد که یک ساختمان پلکانی است؛ اما توزیع ارزش در میان آن‌ها، برخلاف جامعه انسانی ما، تنها براساس بهای معنوی آن‌ها و قابلیت پذیرش امر الهی است. آن‌ها به عوام و خواص و خواص خواص و متزه‌ترین برگزیدگان

خواصِ خواص تقسیم می شوند. حروف اوایل سور، از خواص و برتر از عامه هستند. این حروف اسرارآمیز، همچون منازل قمر ۲۹ تا هستند و هیچ بنده‌ای اسرار ایمان را در نخواهد یافت، مگر آنکه به معنای رمزی این حروف پی ببرد. در اینجا ابن عربی به روش ویژه خود، این حروف را به ساختمان هستی یا بخشی از ساختمان آن پیوند می‌زند تا به قاعده دیالکتیکی خود، که می‌گوید همه چیز در نهایت یکی است و در نتیجه همه چیز به هم قابل تبدیل است، وفادار بماند. او در سامانه فکری خود، معنای متعارف هر پدیده دینی را دگرگون می‌کند تا به اصول خود - که همه چیز واحد است - پایبند بماند، مثل ربط دادن حروف مقطعه به منازل فلک و قمر (ابن عربی، ۱۹۸۹: ۴۳-۴۲).

ملاصدرا برای تبیین حقیقت حروف مقطعه اوایل سور، نظریه منسجمی تدوین نمی‌کند. از سخنان او پیداست که تفسیرهای گوناگون این حروف را مطالعه کرده و هیچ کدام او را راضی نساخته است. او می‌گوید:

مفسرین و مؤولین، در تفسیر و تأویل حروف تهجی، که در اوائل سوره‌های قرآنی آمده است، اختلاف کلمه داشته، و در تفاسیر متداول و مشهور، وجوهی را ذکر کرده‌اند که نه اطمینان می‌بخشد، و نه مایه آرامش خاطر است (صدرالمألهین، ۱۳۶۲: ۲۲).

ولی او به نظری که از این گفته امام علی (ع) که:

إِنَّ لِكُلِّ كِتَابٍ صَفْوَةً وَ صَفْوَةَ هَذَا الْكِتَابِ حُرُوفُ التَّهْجَةِ (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۱۲)

اقتباس شده، گرایش بیشتری نشان می‌دهد.

اعتقاد ملاصدرا در تفسیر این حروف به گونه‌ای است که هریک از این حروف بر مرتبه‌ای از عالم هستی دلالت می‌کند و روش توجیهی این نوع دلالت، استفاده ابزاری از نظام حروف ابجدی مشهور است تا با ترکیب نمودن به روش جمع یا ضرب بین آن‌ها به گونه‌ای با مرتبه‌ای از عالم هستی، مناسبت و تطبیق یابد؛ برپایه چنین تحلیلی، او می‌کوشد دلالت‌های رمزی «الم» را رمزگشایی کند. او بدون اشاره به منبع نقل غیرمستقیم خود، می‌گوید:

برخی از اهل قرآن، «الف» را اشاره‌ای به اظهار وحدت مطلق، چه از حیث ذات و چه از حیث صفت می‌دانند و «تفرّد به وجود حقیقی در ازل و ابد» تلقی می‌کنند (صدرالمألهین، ۱۳۶۲: ۲۳).

۵. ۳. سوره زلزال

تفسیر ابن عربی در این سوره، برخلاف سوره‌های پیش، خیلی موجز و برخلاف روش اشاری-تأویلی وی خیلی ساده است. اساس تفسیر او، حکمتی اخلاقی است که آن را با تشبیه یا ضرب‌المثلی ساده بیان می‌دارد: هر کس هرچه بکارد، همان را درو می‌کند. کرده‌های انسان در روز بزرگ رستاخیز به‌سوی او باز می‌گردند و پاداش یا کیفری مطابق درون‌مایه خود می‌یابد. اما چگونه اعمالی که خود به‌خود حیثیت و موجودیتی ندارند، در روز قیامت و حسابرسی، مستقل از عامل‌شان حاضر شده و وزن می‌شوند؟ برای پاسخ‌دهی به این ابهام، ابن عربی استدلال می‌کند که اعمال و کرده‌های انسانی، درواقع امر، عرض‌هایی هستند که به‌اراده فاعل انسانی خود وابسته‌اند؛ یعنی فعل انسانی، زمانی می‌تواند باشد که انگیزه، اراده و هدف انسانی معینی در میان باشد. اما چگونه است که فعلی که حیثیتی عرضی دارد و نمی‌تواند با تکیه بر اراده جزئی خود، عینیت یابد، در روز داوری، همچون امر عینی شده، می‌تواند حاضر شده و شهادت دهد؟ ابن عربی به این اشکال این‌گونه پاسخ می‌دهد که خداوند، با قدرت و حکمت لایزال خود، به این عرض‌های وابسته، لباس قائم به ذاتی، پوشانده و آن‌ها می‌توانند در روز قیامت، مستقل از فاعل ارادی خود، همچون ذات قائم به‌خود، حاضر شده و علیه یا له او شهادت دهند؛ پس انسان، وقتی عملی مرتکب می‌شود، آن عمل، پس از وقوع، همچون عرضی فانی، محو نمی‌شود؛ بلکه در حافظه کیهانی و در علم لایزال الهی به‌مثابه ذاتی قائم به نفس، ثبت می‌شود که از حیث متعلق علم الهی، جوهری قائم به ذات، و از حیث وابستگی به‌اراده معطوف به فاعل انسانی خود، حیثیتی قائم به غیر دارد (ابن عربی، ۱۹۸۹، ج ۴: ۵۳۳-۵۳۴).

ملاصدرا در تفسیر این سوره و در قیاس با کار ابن عربی، تفسیر مشروح‌تری ارائه داده است. نظریه‌ای که در تفسیر ارائه می‌دهد، به مسئله بغرنج زمان و تجربه روان‌شناختی آن بازمی‌گردد. درواقع ما در اینجا با زمان به‌مثابه امری کلی و یک‌پارچه مواجه نیستیم؛ بلکه ما با زمان‌های متفاوت سروکار داریم. در دیدگاه ملاصدرا، زمان قیامت با زمان تجربی و محسوس ما در زمین متفاوت و از آن عام‌تر است. زمان رستاخیز، زنجیره متوالی از لحظه‌های متوالی نیست. ما در تجربه‌های روزمره خود، بارها با شکل‌های متفاوت دریافت ذهنی - روان‌شناختی زمان مواجه شده‌ایم؛ مثلاً در

زمان‌های انتظار، ساعت‌ها گُند می‌گذرند و در حالت‌های هیجان‌زدگی و شادی، تند. از این جهت تجربه درونی یک انسان بر درک او از زمان، تأثیری تعیین‌کننده می‌گذارد. از دید ملاصدرا، اصحاب یمین یا درست‌کاران، چون پرده‌های حجاب و تاریکی را دریده‌اند، از بند لحظه‌ها رسته‌اند و به دریافتی از زمان رسیده‌اند که آن‌ها را قادر می‌سازد، جهان آفرینش را در چهره کلی خود ببینند. در نتیجه، در چنین مقامی، فرد، مبدأ و معاد را هم‌زمان و باهم مشاهده می‌کند. در شهود قلبی او، جهان هستی، رستاخیزی است ممتد؛ زیرا او همچون انسان حکیم افلاطون در جذبۀ تماشای مُثُل - یعنی عالی‌ترین شکل هستی - غرق می‌شود و حقیقت را در کامل‌ترین فعل یافتگی خود شهود می‌کند؛ اما کسانی که اصحاب شمالند، توانایی درک کلی حقیقت را ندارند و در فهم جزئی‌نگر خود، تنها توانایی درک زمان جزئی را دارند (صدرالتألهین، ۱۳۹۱: ۱۰۲-۱۰۱).

۵. ۴. سوره طارق

تفسیر ابن عربی از پنج آیه اول سوره طارق، از جهتی بسیار ساده و از جهتی خیلی پیچیده است. همه آنچه ابن عربی درباره این آیات نوشته است، در یک جمله خلاصه می‌شود: این پنج آیه به فرزندان اشاره می‌کنند (ابن عربی، ۱۹۸۹: ۴۸۲).

البته خود این تفسیر هم به تفسیر نیاز دارد. چرا ابن عربی به همین یک مطلب اکتفا کرده است؟ چرا همه این پنج آیه باید به فرزندان اشاره کنند؟ رابطه طارق با آیه پنجم چیست؟ وقتی که انسان دعوت می‌شود تا به سرچشمۀ خود بنگرد، آیا ستاره طارق - ستاره‌ای که پیدا و پنهان می‌شود، آن‌هم در دل تاریکی درون - اشاره‌ای تلویحی به پدیداری نطفه در تاریکی صلب و رحم نمی‌کند؟ و حتی به خود زندگی انسان که به درخشش آنی در تاریکی جهان می‌ماند؟

وقتی انسان به فرزند خود می‌اندیشد، بهتر می‌تواند به فرایند آفرینش خود پی‌برد تا وقتی که به آفرینش شخصی خود فکر کند؛ چون در پدیداری فرزندش، خود سهم داشته است و از راه قیاس، این شیوۀ پدید آمدن را به خلقت خود هم می‌تواند تعمیم دهد؛ پس ستاره درخشندۀ زودگذر را در آسمان شب می‌توان به زندگی انسان تأویل کرد و اینکه انسان از تاریکی پدید می‌آید و در تاریکی فرو می‌رود؛ پس از چهره‌رو، این چنین متکبرانه بر زمین گام می‌نهد؛ اگر در حقیقت خلقت خود بنگرد، دست از خودپرستی برمی‌دارد و نفسش پالوده و تطهیر می‌شود (ابن عربی، ۱۹۸۹: ۴۸۳). تا اینجا، در تفسیر ابن عربی مشکلی پیش نمی‌آید. اختلافی که تفسیر ملاصدرا را از ابن عربی مجزا می‌کند،

فهم آنها از معنی لغوی (کید) است. ابن عربی آن را به معنای نزدیکی و از افعال مقاربه می گیرد و می گوید که منظور از آن در زبان عرب، نزدیک شدن است (ابن عربی، ۱۹۸۹: ۴۸۳)؛ درحالی که ملاصدرا، آن را به معنای مکر می گیرد و این اختلاف اساسی، دریافت آن دو را از مفهوم کلی سوره دگرگون کرده است. در تلقی ابن عربی، معنای «انَّهُمْ یَکِیدُونَ کِیداً» این گونه معنی می دهد که آنها می خواهند به خدا نزدیک شوند، ولی در ترجمه ملاصدرا عکس این تلقی معنی می دهد و این گونه ترجمه می شود که آنها می خواهند با خدا مکر ورزند (صدر المتألهین، ۱۳۹۱: ۴۵). بی تردید این اختلاف، تفسیر هر دو از مفهوم سوره را تغییر داده است.

ملاصدرا در شیوه تفسیری خود رویکردی متفاوت از ابن عربی پیشه کرده است. او براساس ظاهر آیات سوره طارق، محملی برای استخراج براهین خداشناسانه ساخته است. به نظر وی همه اجرام سماوی و ستارگان بر وجود باری تعالی دلالت می کنند.

۵.۵. سوره واقعه

ابن عربی در این سوره عقیده جالبی را مطرح می کند؛ عقیده ای که تأویل تازه ای از اصحاب شمال و اصحاب یمین است. وی می گوید: شمال و یمین (چپ و راست) نمی توانند توصیفی از ذات الهی و نسبت انسان یا فرزندان آدم به آن باشد؛ زیرا خداوند نمی تواند دارای دو سوی راست و چپ یا شمال و یمین باشد. هر دو سوی خداوند یا هر دو دست و یدالله، راست و یمین اند؛ پس این توصیف درباره کیست؟ درباره آدم! درواقع مقیاس اصحاب شمال یا یمین بودن، نسبت فرزندان آدم با خود آدم است؛ زیرا خداوند نمی تواند جز یمین و جز رحمت عامه باشد. از تفسیری که بر این آیه می نویسد، این گونه می توان استنباط کرد که بدفرجامی و شقاوت ابدی و جاوید وجود ندارد؛ زیرا خداوند، عین رحمت است و رحمانیت او نمی پذیرد که کسی درعین عذاب جاودانه بماند. ابن عربی می گوید: «چون حد و کیفر وجود دارد؛ پس غضب خداوند ابدی نیست، زیرا وجود کیفر، نشان می دهد که خداوند راهی برای توبه و بخشش باز گذاشته است. چرا که انسان بعد از تحمل عقوبت، پاک می شود و کیفر درحقیقت، وسیله ای برای تطهیر روح آسیب دیده است» (رک: ابن عربی، ۱۹۸۹: ۲۵۷).

ملاصدرا تفسیر خود را با طبقه‌بندی زمان‌ها آغاز می‌کند؛ یعنی زمان‌ها، به تعداد انسان‌ها، متفاوتند. بنابراین زمان کیفیتی روان‌شناختی دارد و هرکس بنابه تجربه خود، آن را بهشت‌گونه یا هولناک می‌یابد. سپس بحث خود را با امکان‌پذیری وقوع واقعه یا روز قیامت پی‌می‌گیرد و استدلال می‌کند که این کار برای خداوند از آفرینش یک انسان دشوارتر نیست. زیرا خدایی که توانایی آفرینش انسان از نطفه را دارد، آن مقدار توانایی دارد که باز او را همان‌گونه که بوده، خلق کند و دیگر آنکه، روز قیامت روزی است که در آن تمام ذات‌ها، همان‌گونه که هستند، آشکار می‌شوند؛ یعنی هیچ چیز پنهان نمی‌ماند و همه چیز بالفعل است؛ زیرا همه، حقیقت خود و وعده‌های خداوند را، به ذات و همان‌گونه که هستند، مشاهده کرده و توان تکذیب آن را ندارند و همگان همه چیز را می‌بینند؛ در نتیجه، هیچ جای مبهم و پنهانی نیست که انسان به امید آن بتواند، مقداری از گناهان خود را پشت آن، پنهان کند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۹ ج: ۹-۷).

«لیس لوقعتها کاذبة» معنای دیگر «کاذبه»، این است که وقوع آن محتمل است و آیه، افزون‌بر مفهومی که ذکر شد، دارای دلالتی هشداردهنده هم هست. اما پرسشی که مطرح می‌شود، این است که اگر، روح، نفخة الهی است، چگونه است که بد می‌شود، و سزاوار عذاب؟ آیا بدی او ذاتی است یا عرضی؟ ملاصدرا در پاسخ می‌گوید:

روح، من حیث ماهیته، نمی‌تواند شر باشد و در ذات خود، همچون ذات الهی خیر است و بدی او به دلیل ارتباط با کالبدی است مادی، که در جهان مادی، از راه آن و به وسیله آن، به شر آلوده شده است و عذاب آخروی او، درواقع، نوعی تطهیر و پاکسازی روح است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۹ ج: ۱۰).

در اینجا ملاصدرا تاحدی به عقیده ابن عربی درباره کارکرد عذاب آخروی و ماهیت روح نزدیک می‌شود.

اما ملاصدرا برخلاف ابن عربی، درخصوص اصحاب یمین و شمال عقیده دارد که سمت راستی‌ها آنان هستند که نوشته‌های اعمالشان را به دست راست‌شان می‌دهند و سمت چپی‌ها کسانی هستند که به دست چپ‌شان می‌دهند، و هر دو گروه از صاحبان اعمالند و «قوة عملی» بر ایشان غالب است؛ ولی گروه نخست مبدأ و ریشه اعمالشان عقل عملی است، به واسطه ادراکات باطنی

جزئی، و گروه دوم مبدأ اعمالشان عبارت از قوه حرکت دهنده حیوانی است، به واسطه ادراکات حسی که به نام «قوة شوقی» نامیده می شود (صدرالتألهین، ۱۳۸۹: ۱۶).

۵. ۶. سورة جمعه

در اینجا نیز با شیوه اعجاب انگیز ابن عربی مواجهیم. او درجایی دیگر حروف مقطعه را به امت‌ها همانند می کند و در اینجا نیز همان شیوه را به کار می برد؛ یعنی نام‌ها و اسمای الهی را لشکریان خداوند می داند و نام «ملک» را، فرمانده و اسم چیره بر لشکر نام‌ها معرفی می کند. از دید او، نام‌ها، لشکریان خداوندند و حروف، در نفس الامر خود، امت‌هایی چون امت‌های بشری‌اند. از دید او نام‌ها - که همانند تلقی‌اش از حروف که امت‌های حق‌اند - درحقیقت لشکریان حضرت حق‌اند و از راه آنان است که بر هر که اراده کند، چیره می شود و نظم هستی را پیش می برد (ابن عربی، ۱۹۸۹: ۳۲۴).

اما ملاصدرا برخورد فلسفی تری دارد و استدلال می کند که مالک یک چیز کسی است که دارای عاملیت است؛ یعنی اراده تصرف در متعلق اراده خود را دارد و از آنجا که همه موجودات از آن خداوندند، او مالک آن‌هاست و توانایی تصرف در همه آن‌ها را دارد (صدرالتألهین، ۱۳۸۸: ۱۰).

۵. ۷. سورة اعلی

ابن عربی در تفسیر این آیه به یک حدیث از نبی اکرم (ص) استناد می کند که می فرماید: «اجعلوها فی سجودکم»؛ آن‌را در سجودتان قرار دهید و مقصود از آن، اشاره به آیه: «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» است و چون دستور مطاع پیامبر (ص) با فرمان «سَبِّح» قرین شده، پس استنباط ما از مفهوم «اجعلوها فی سجودکم» باید گسترده تر از عمل ساده سجده کردن در نماز باشد؛ زیرا همه کارهای ما در برابر خالق خود به نحوی سجود است و سجود، بارزترین شکل تسبیح، خاکساری و شکر خداوند است.

از نظر ابن عربی، رکوع هم نوعی سجود است؛ قیام هم نوعی سجود است و خود بودن و هستی هم نوعی سجود است. آیه: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» آیا خدای شما نیستم؟ نیز به این معنا اشارت دارد؛ زیرا ما پیش از جهان شهادت و عینیت و در عالم ذر و ذره و در محضر منزّه الله و در سپیده دم خلقت،

اقرار کردیم، که الله خالق و مالک ماست؛ پس در وجود شدن و به وجود آمدن، سجده‌ای است طولانی در برابر تفویض وجود به ما. خودِ آیه هم اشاره به این معنی دارد که همین هستی مادی ما نوعی سجود است؛ زیرا از ما می‌خواهد که خداوند اعلی را تسبیح گوئیم و همین کلمه «اعلی» نشان می‌دهد که هرچه جز خداست، غیر اعلی و پست و پایین است؛ یعنی همه چیز و من جمله ما به حکم غیر اعلی بودن و در نسبت با خداوند اعلی در سجده‌ایم.

ملاصدرا این آیه را به معنای تحصیل علم و دانش تأویل می‌کند؛ به این معنی که فرد تسبیح گو با سلب همه نقایص از خداوند می‌تواند خدا را تسبیح گوید و این کار میسر نمی‌شود مگر با شناختی شهودی از ماسوی الله؛ یا به عبارتی دیگر دانش او دانش مرزهاست. او نمی‌تواند خدا را بشناسد، اما می‌تواند از مرزهای جداکننده باخبر باشد و براساس این تلقی، این دانش نمی‌تواند دانشی نظری باشد؛ یعنی علم صرف و مجردی که بتواند در ذهن یا کتاب ذخیره شود؛ بلکه علم، همان کردار تسبیح کردن است و زمانی انسان می‌تواند خدا را به حقیقت تسبیح گوید که خود از نقایص جهان ماده منزّه و پالوده باشد؛ در آن صورت نطق او با حقیقت او یکی می‌شود و می‌تواند با تمام جوارح خود به ستایش خدا بپردازد و بلکه خود عین تسبیح خداوند شود.

۶. تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن عربی در مباحث قرآنی

از مطالعه تطبیقی آثار تفسیری این دو شخصیت مهم و تأثیرگذار عرفانی - فلسفی، این نتیجه حاصل می‌شود که ملاصدرا در مجموعه کتب قرآنی و روایی خود، تأثیراتی از ابن عربی پذیرفته است؛ که به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. ملاصدرا در تفسیر سوره حمد ذیل اسمای الهی «رحمن» و «رحیم» تحت عنوان «مکاشفه»

بیان می‌دارد:

رحمت خدا بر غضب او سبقت گیرد و همه اشیا را در بُعد وجودی و در ماهیات آن‌ها، در برمی‌گیرد. از آنجا که غضب خدا عین رحمت اوست، پس بازگشت تمام هستی و پناه و مال همه اشیا به رحمت الهی است. در حدیث نبوی آمده است: «قَبُولُ اللَّهِ شَفَعَتِ الْمَلَائِكَةُ وَ شَفَعَ النَّبِيُّونَ وَ شَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ وَ لَمْ يَبْقَعْ إِلَّا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ»؛ خدا می‌فرماید: فرشتگان، پیامبران و مؤمنان شفاعت کرده، شفیع می‌شوند جز ارحم الراحمین باقی نمانده است (صدرالمألهین، ۱۳۸۹: ۹۲).

ملاصدرا در اثبات ادعای خویش به نقل کلامی از محیی‌الدین در باب ۳۳ فتوحات مکیه، می‌پردازد.

۲. استناد به کلام محیی‌الدین در فتوحات مکیه باب ۳۳ در اثبات سبقت رحمت بر غضب الهی، با این بیان که خداوند به اعتبار اسم اقدسش که «ارحم الراحمین» است، خود شفاعت کسانی را که مستوجب قهر و عقاب شدید الهی شده‌اند، می‌نماید و حتی امکان دارد کسی که هرگز عمل نیکو انجام نداده است، مستوجب شفاعت و رحمت او گردیده، از آتش رهایی یابد. استناد وی به این آیه شریفه است که فرمود: «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» (مریم: ۸۵)؛ به اعتبار او هر کس خدا را صدا زند و هم‌نشین اسمای الهی گردد، از جمله متقین است (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۰).

۳. استناد ملاصدرا و تأیید و تأکید گفتارش در حرکت جوهری و سلوک باطنی مستمر برای انسان به قول شیخ الهی و عارف ربانی که در فتوحات مکیه، باب تقلب باطن انسان، از بحث انسان اشرف مخلوقات در تفسیر آیه: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»، از فاتحه الکتاب آمده است. در این بحث ملاصدرا به ارزش و عظمت انسان سالک پرداخته، با نقل حدیثی از پیامبر اکرم (ص) از کلام شیخ اکبر به عنوان تأیید استبصاری نام می‌برد (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۱۱۰).

۴. نقل سخن محیی‌الدین در باب ۶۱ فتوحات مکیه در بحث از حدوث و قدم بهشت و جهنم در تفسیر آیه ۲۵ سوره بقره (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۱۷۱). ملاصدرا به استناد آیه الهی به مخلوق بودن بهشت و جهنم تصریح دارد و به این قول ابن عربی استناد می‌جوید: «جهنم از اعظم مخلوقات و سجن خداوند در آخرت است که مشتمل بر آتش و زمهریر است». ابن عربی تصریح می‌کند که نزد اصحاب کشف و عرفان، بهشت و جهنم مخلوق می‌باشند؛ به این دلیل که گرما و سوزندگی جهنم از گرمای رو به احراق هواهای انسان است و نیز هیزمی جز خود انسان‌ها و بت‌هایی که مورد پرستش و کرنش آن‌ها واقع شده، نیست: «وَقَوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (بقره: ۲۴)؛ «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ» (انبیاء: ۹۸) (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۷).

۵. بیان کلام محیی‌الدین در فتوحات مکیه (بی‌تا، ج ۱: ۲۷۳) در تفسیر آیه: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴)؛ در تفاوت میان ملک

و جن و منشأ پیدایش شیطان. وی معتقد است که آن دسته از فرشتگان که ساکن زمین بوده‌اند، جن نامیده شده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۱۶-۱۵).

۶. استاد ملاصدرا به ادعای ابن عربی در فتوحات مکیه مبنی بر افضلیت ملک بر بشر با این بیان که:

و ایضاً موبد بما ذکره الشيخ محیی‌الدین الاعربی فی الفتوحات المکیة و هو عندنا من

اهل المکاشفة (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳: ۴۹)؛

مضمون بیان ابن عربی آن است که: در خواب از رسول خدا^(ص) سؤال کرد که آیا ملائک افضلند؟ رسول خدا^(ص) پاسخ مثبت داد. شیخ دلیل خواست، رسول خدا^(ص) به حدیثی قدسی استناد فرمود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۱).

ملاصدرا از کلام شیخ چنین برداشت می‌کند که تک‌تک فرشتگان بر تک‌تک انبیا برتری دارند، اما این به معنی برتری کل ملائک بر کل انبیا نیست.

۷. ملاصدرا در تفسیر سوره واقعه در «تأیید کشفی» بر سخن محیی‌الدین ابن عربی تصریح می‌کند؛ با این تعبیر که «هرکس خواهد که کمال خویش را بشناسد، به نفسش نظر افکند»، و نیز با استناد به فص‌اسحاقی فصوص الحکم در آنکه:

عارف به همت خود آنچه را که در خارج از محل همت وجودی ندارد، خلق می‌کند

(صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵: ۱۹۸).

۸. صدرالمتألهین در کتب و آثار خود، کسی را مثل محیی‌الدین، مدح و ثنا نکرده است. ملاصدرا از او بسیار محترمانه و به عنوان «قدوة المکاشفین» یاد کرده است. صدرالمتألهین با این احتمال که ابن عربی شیعه بوده، به نقل سخنان وی پیرامون شخصیت امام مهدی^(عج) می‌پردازد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، مقدمه، ص ۷۹؛ به نقل از شرح اصول کافی: ۱۱۱)؛ ملاصدرا معتقد است که آنچه از ابن عربی نقل شده است در کتاب‌های حدیث موجود بوده و برخی از آن‌ها از طریق شیعه و برخی از غیر طریق ایشان است؛ اما اگر در معانی کلام ابن عربی دقت شود، کیفیت مذهب او روشن می‌شود؛ آن‌گاه به صفاتی از حضرت مهدی^(عج) به نقل از ابن عربی اشاره می‌کند.

نتیجه

در مقایسه‌ای که در مثنوی تأویلی ابن عربی و ملاصدرا از آیات قرآنی صورت گرفته، برخی اشتراکات در نگاه تأویلی آن دو از آیات مذکور واضح و آشکار است، ملاصدرا همچون ابن عربی، همه موجودات را همچون انسان، واحد کبیری می‌داند که دارای صورتی واحد و عقلی واحدند و آن عقل، همانا صورت عالم و حقیقت آن و حقیقت تامه محمدی است. ابن عربی در تفسیر کوتاهی که از سورة زلزال ارائه می‌دهد به جای تمرکز بر رُخداد زمین‌شناختی زلزله، توجه خود را به کردارهای انسانی معطوف ساخته است. ملاصدرا نیز عقیده دارد که زمان و زمین روز رستاخیز، زمین و زمان تجربه‌شده ما نیستند؛ شاید مقصود از زمین، زمین کردارهای ما باشد؛ روزی که دیگر مهلت به پایان می‌رسد و دیگر مجاز به کاشتن فعلی تازه نباشیم و آن روز، روزحسابرسی و درو است.

با وجود تأثیراتی که ملاصدرا از ابن عربی پذیرفته و وجوه اشتراکی که در نگاه تأویلی آن دو در برخی آیات قرآنی وجود دارد، اما اختلاف ملاصدرا با ابن عربی در تأویل برخی آیات، آشکار است، و آن‌هم شاید بدین خاطر است که ملاصدرا یکی از معماران فرهنگ عرفانی، کلامی، فلسفی و قرآنی مکتب شیعه امامی است و در بستر یک تجربه خالص شیعی رشد یافته است.

ملاصدرا برخلاف ابن عربی حمد را زیر شاخه‌ای از شکر می‌داند و شکر را اعم از حمد می‌داند. او حقیقت حمد را اظهار صفات کمالی تلقی می‌کند؛ پس حمد در نگاه وی همچون ابن عربی، ستایش صرف خود نیست؛ زیرا «الحمد لله»، وقتی از زبان خداوند گفته شود، نمی‌تواند در حد لفظ بماند؛ به این جهت که دلالت لفظ بر معنی، دلالتی وضعی است یا در اصطلاح زبان‌شناسی امروز، دل‌به‌خواهی است؛ یعنی مدلول می‌تواند به چارچوب دلالت پیشنهاد شده پایبند نماند. اما دلالت فعل، دلالتی است عقلی و قطعی، مانند دلالت آثار شجاعت بر خود شجاعت؛ پس ستایش خداوند از خود، نمی‌تواند در حالتی شبیه به حالت بالقوه دلالت وضعی اسیر بماند؛ بلکه دلالت این ستایش، دلالتی فعلی است. ملاصدرا همچون ابن عربی حمد و حامد را یکی می‌گیرد؛ جز اینکه در گام بعدی با او همراه نمی‌شود و بین حمد و حامد و محمود تفاوت قائل است.

گرچه، «یس»، طبق آنچه معروف بین مفسران است، از حروف مقطعه محسوب می‌شود، لیکن در تفسیر ابن عربی، این کلمه «منادی مرخم» تلقی شده که مراد از آن «یا سید» است؛ بنابراین «یس» کلمه‌ای است که از حروف متصل تشکیل شده، نه آنکه حروف آن ناپیوسته بوده، مجموع آن حروف، عنوان کلمه نداشته باشد.

مسئله‌ای که در سورة زلزال، تفسیر ملاصدرا را از ابن عربی مجزا می‌کند، فهم آن‌ها از معنی لغوی (کید) است. ابن عربی آن را به معنای نزدیکی و از افعال مقاربه می‌گیرد و می‌گوید که منظور از آن در زبان عرب، نزدیک شدن است؛ درحالی که ملاصدرا، آن را به معنای مکر می‌گیرد. قطعاً این اختلاف، تفسیر هر دو از مفهوم سوره را تغییر داده است.

تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن عربی در نگاه تأویلی و عرفانی او به جهان، مشهود است، اما تنها به این روش‌شناسی تأویلی قناعت نمی‌کند؛ بلکه بیشتر ترجیح می‌دهد که نگاهی فلسفی به جهان داشته باشد و روش شهودی- عقلی را به عنوان معیار تشخیص درستی استنباط به کار برد. اما از نمادپردازی‌های بیش از حد-آن‌گونه که ابن عربی بدان می‌پردازد- حذر می‌کند و می‌کوشد که عقل و دل را همچون دو وزنه تعادل به کار گیرد.

پی‌نوشت

۱. مانند: طبری در جامع‌البیان، شیخ طوسی در تبیان، بغوی در معالم‌التنزیل، زمخشری در کشف، فخررازی در تفسیرکبیر، شبر در تفسیرالقرآن‌الکریم، ابن عطیه اندلسی در المحرر‌الوجیز.

کتاب‌نامه

- قرآن حکیم
- نهج‌البلاغه
- ابن جوزی، (۱۴۰۴)، *نزهة الاعین النواظر فی علم الوجوه والنظائر*، بیروت: چاپ محمد عبدالکریم کاظمی راضی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۸۹)، *رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*، جمع و تألیف محمود محمود غراب، دمشق: مطبعة نصر.
- _____ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.

- ابن فارس. (۱۳۸۲)، معجم مقاییس اللغة، قم: عبدالسلام محمد هارون.
- _____. (۱۳۸۲)، الصاحبی فی اللغة و سنن العرب، بیروت: بی نا.
- ابن منظور. (۱۴۱۲)، لسان العرب، بیروت: چاپ علی شیر.
- بیدهندی، محمد. (۱۳۸۳)، «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، نامه مفید، قم: دانشگاه مفید، شماره ۴۱: ۵۴-۳۹.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹)، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- خامنه‌ای، محمد. (۱۳۷۹)، ملاصدرا (زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمآلهین)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- دهقان‌پور، علیرضا. (۱۳۸۶)، «روش‌های تفسیری از دیدگاه ملاصدرا»، فصل‌نامه پژوهش‌های قرآنی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (مشهد)، شماره ۵۱-۵۲: ۸۸-۱۰۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۹۶۱)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: محمد سید کیلانی.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۱)، الأتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العربی.
- الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی. (۱۴۲۱)، الآیات الناسخة و المنسوخة، بیروت: مؤسسة البلاغ.
- صدرالمآلهین شیرازی. (۱۳۸۹ الف)، رساله سه اصل، تصحیح محمدخواجهی، تهران: مولی.
- _____. (۱۳۸۹ ب)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح و تحقیق محمد خواجهی با مقدمه محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____. (۱۳۸۹ ج)، تفسیر سورة واقعه، ترجمه محمدخواجهی، تهران: مولی.
- _____. (۱۳۸۹ د)، تفسیر سورة واقعه، ترجمه محمد خواجهی، تهران: مولی.
- _____. (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار.
- _____. (۱۳۶۲)، تفسیر سورة سجده، ترجمه رضا رجب‌زاده، تهران: کانون محراب.
- _____. (۱۳۹۱)، تفسیر سوره‌های طارق و اعلی و زلزال، ترجمه محمدخواجهی، تهران: مولی.

-
- _____ . (۱۳۸۹)، تفسیر سورة جمعه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولى.
 - فلاح پور، مجید. (۱۳۸۹)، مبانی اصول و روش تفسیری ملاصدرا، تهران: حکمت.
 - فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (بی تا)، بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، بیروت: محمد علی نجار.
 - _____ . (۱۴۱۵)، قاموس المحيط، بیروت: بی نا.
 - کاکایی، قاسم. (۱۳۸۰)، «قرآن و روش تفسیر از دیدگاه ابن عربی»، بینات، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، شماره ۳۲: ۸۶-۱۰۷.
 - کمالی دزفولی، علی. (بی تا)، تاریخ تفسیر، تهران: صدر.
 - معمرین مثنی، ابو عبیده. (۱۹۸۸)، مجاز القرآن، قاهره: محمد فؤاد سزگین.
 - ناصر خسرو، ابو معین. (۱۳۳۸)، خوان الاخوان، تهران: کتابخانه بارانی.