



بررسی مفهوم تأویلگرایی در تفاسیر عرفانی میبدی و ابن عربی

نویسندگان: خیاطیان، قدرت الله؛ سلمان، یاسمن

ادیان و عرفان :: الهیات تطبیقی :: پاییز و زمستان 1390 - شماره 6 (علمی-پژوهشی)

از 35 تا 50

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/952874>

دانلود شده توسط : محی الدین قنبری

تاریخ دانلود : 1393/07/25 13:29:09

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابراین، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [فوائین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال دوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

ص ۳۵-۵۰

بررسی مفهوم تأویلگرایی در تفاسیر عرفانی میبدی و ابن عربی

قدرت الله خیاطیان* یاسمن سلمانی**

چکیده

مفسران مسلمان بر اساس میزان پابندی به ظواهر آیات و روایات گوناگون و یا رهیافت اصول‌گرایان در تفسیر کلام خداوند، در تفسیر عرفانی و تأویل آیات، مواضع مختلفی را برگزیده‌اند. وجود نسخ، تشابه و صعوبت، در برخی از آیات قرآن، نمایانگر نقش بسزای تأویل در فهم باطن آیات است. در میان تفاسیر قرآنی، محور تفاسیر عرفانی بر تأویل استوار است.

این نوشتار ضمن اشاره به تاریخ تطوّر معنای لغوی تأویل، به بررسی مفهوم تأویل در کشف الاسرار میبدی و تفسیر القرآن الکریم منسوب به ابن عربی می‌پردازد و به دلیل مخالفت آنان با تأویل‌گرایی و در عین حال، خلق تفسیر قرآنی سرشار از تأویل پی می‌برد. نوع تأویلاتی که این دو مفسّر در تفاسیر خود ارائه داده‌اند، گاهی مشابه هم است؛ هر چند بی‌پروایی‌هایی که در تأویلات ابن عربی دیده می‌شود، در تفسیر میبدی اشعری مذهب به دلیل نوع عقیده‌اش (اهل حدیث)، وجود ندارد. شایان ذکر است که بی‌پروایی ابن عربی در این اثر بسیار کمتر از آثار دیگر وی، به ویژه فصوص الحکم است. مخالفت هر دو مفسّر نسبت به تأویل آیات، مربوط به تشبیه و تأویلاتی است که منشأ آن عقل بشری است. از این رو، هر دو با تأویلات فلاسفه و متکلمان مخالفت ورزیده و آن را مصداق تأویل دانسته و تأویلات خود و دیگر عرفا را تفسیر باطنی تلقی کرده‌اند. چنین می‌نماید که تعریف این دو مفسّر از تأویل با تعریف امروزی از آن متفاوت است؛ چرا که با تعریف امروزی از تأویل، اثر هر دو مفسّر سرشار از تأویل است.

واژه‌های کلیدی

تفسیر القرآن الکریم، تفسیر کشف الاسرار، تأویل، تفسیر، مذهب و عرفان.

مقدمه

بر طبق احادیث، قرآن دارای ظاهر و باطن است و دست‌یابی به معنای باطنی آن نیازمند گذر از معانی ظاهری آن است که این عمل در اصطلاح "تأویل" نامیده می‌شود.

با توجه به این که تأویل هفده بار در قرآن به کار رفته است (ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۹۷)، و با آیات ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، و بالاتر از آن به کل قرآن کریم مربوط می‌شود، نقش مهم و بسزایی در تفاسیر و خصوصاً تفاسیر عرفانی دارد.

تأویل آیات قرآنی از جهتی موجبات درک باطن قرآن را فراهم می‌سازد و از جهت دیگر موجب تجدید حیات اسلامی و تداوم فیض بخشی قرآن در اعصار مختلف می‌گردد. سر این که قرآن دارای ظاهر و باطن و ذودالتین است، آن است که قرآن به عنوان کتابی مدون یک باره نازل نگشته، بلکه در مناسبات مختلف ظرف مدت ۲۳ سال نزول یافته است، و از طرف دیگر، همچون دیگر کتب تاریخی نیست؛ چرا که در برگزیده برنامه هدایت بشر و رسالت انسان سازی است، لذا بهره‌یافتن از معانی باطنی آیات، موجب حفظ پویایی قرآن و استفاده از آن در تمامی اعصار می‌گردد (نصیری و دیگران، ۱۳۸۴: ۵).

در میان تفاسیر مختلف قرآنی، مبنای تفاسیر عرفانی، عمدتاً بر تأویل استوار است که این خود به دلیل تأکید عرفان بر فهم باطن امور است. در این نوشتار به بررسی تطبیقی تأویل در تفاسیر عرفانی کشف الاسرار و عدّه‌الابرار میبیدی و تفسیر القرآن

الکریم منتسب به ابن عربی پرداخته می‌شود. البته تفسیر القرآن الکریم را برخی به عبدالرزاق کاشانی، از پیروان مکتب ابن عربی، منسوب می‌نمایند، نوشتار حاضر به دلیل لحاظ نمودن منسوب بودن این کتاب، مفهوم تأویل‌گرایی را صرفاً در این اثر ابن عربی بررسی می‌نماید، و از بررسی تأویل‌گرایی در آثار دیگر وی چشم‌پوشی می‌نماید.

در هر صورت، در هر دوی این آثار، تأویلات لطیف عرفانی به وفور یافت می‌شود. این مقاله بر آن است که دیدگاه این دو مفسر در زمینه تأویل، کاربرد و معانی مختلفی که برای آن در نظر گرفته‌اند و نیز رابطه آن را با اعتقاداتشان، و دلیل مخالفت سرسخت آنان با تأویل‌گرایی و در عین حال خلق اثری سرشار از تأویل را بررسی نماید. از این رو در آغاز معانی مختلف واژه تأویل و معنای آن که این دو مفسر برای آن در نظر گرفته‌اند، و سپس نمونه‌هایی از تأویلات هر دو تفسیر آورده شده و بررسی می‌شود.

۱- معنای لغوی و اصطلاحی تأویل

برای پرداختن به تأویل لازم است به اختصار تعریفی از تفسیر ارائه گردد: تفسیر بر وزن تفعیل، هم به معنای اسمی به کار رفته است، به معنی "بیان"، "شرح" و "توضیح"، و هم به معنی مصدری به معنای "بیان کردن"، "شرح دادن"، "گزارش کردن"؛ علاوه بر آن، به معنی "بیان و تشریح معنی و لفظ آیات قرآن" هم استفاده می‌شود (معین، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۱۱۳).

برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی است، به معنایی که دلیلی بر آن قائم است، که اگر دلیل نباشد، نباید از معنای ظاهر دست کشید" (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۱-۸۰).

ابن منظور (م ۷۱۱ ه. ق) در *لسان العرب*، می‌گوید: "از ابوالعباس احمد بن عیسی درباره تأویل سؤال شد، گفت: واژه‌های تأویل، معنی و تفسیر، یکی هستند. از لیث نیز نقل شده است که گفت: تاویل و تأویل، تفسیر کلامی است که معنای مختلفی را شامل می‌شود؛ به طوری که بیان آن جز با کلام دیگر ممکن نیست. ابن منظور نیز از ابو عبیده نقل کرده که گفته است: "التأویل المرجع و المسیر؛ تأویل، محل رجوع و بازگشت است (همان).

زیبیدی (۱۱۴۵-۱۲۰۵ ه. ق) در *تاج العروس* می‌نویسد: "اوله الیه تأویله؛ یعنی آن را تفسیر کرد. ظاهر کلام مصنف [یعنی فیروزآبادی در قاموس] آن است که تأویل و تفسیر به یک معناست. برخی گفته‌اند که "تفسیر" بیان تفصیلی از قصص است که در قرآن آمده و نیز تقریب به ذهن کردن الفاظ غریب القرآن را می‌گویند و نیز تبیین اموری است که آیاتی از قرآن درباره آنها نازل شده است و تأویل، بیان کردن معنای الفاظ مشابه آن است که نص نیست؛ لذا قطع به مدلول آن نداریم" (زیبیدی، بی تا: ۱۶-۲۱۵).

طبق نظر ابن کمال (۱۰ ه. ق)، تأویل عبارت است از برگرداندن آیه، از معنای ظاهری اش به معنایی که بر آن محتمل است؛ البته، در جایی که معنای محتمل با کتاب و سنت موافق باشد؛ مانند "يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمِيتِ" که اگر گفته شود مراد از آن بیرون آوردن پرنده از تخم است، تفسیر و اگر گفته شود مراد از

تعاریف اصطلاحی از تفسیر بسیار صورت گرفته است. نمونه ای از این تعاریف، تعریف محمد بن احمد کلبی است: "معنای تفسیر شرح قرآن، و بیان معنای آن و آشکار کردن چیزی است که با تصریح و اشاره و نجوایش آن را اقتضا می‌کند" (کلبی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۹).

در این نوشتار، برای روشن شدن معنای تأویل و سیر تحول آن، این واژه در کتب لغت به ترتیب تاریخی بررسی قرار می‌گردد.

در *تهذیب اللغة* ابومنصور محمد بن احمد ازهری (م ۳۷۰ ه. ق) از قدیمیترین معجم‌های لغوی آمده است: "أولٌ" یعنی رجوع (به نقل از ابن منظور، ۱۳۶۳: ۳۳).

ابن فارس (م ۳۹۰ ه. ق) در *مقیاس اللغة* آورده است: "أولٌ"، دارای دو اصل است: ۱- ابتدای امر، که واژه اول، به معنای ابتدا، از این اصل است؛ ۲- انتهای امر، که تأویل کلام به معنای سرانجام و عاقبت کلام، از این باب است و آیه "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ" در همین معنا به کار رفته است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۹).

جوهری (م ۳۹۳ ه. ق) در *صاح می‌نویسد: آلٌ* یعنی رَجَع (برگشت) و "التأویلُ تفسیرُ ما یؤولُ الیه الشیءُ" به معنی تفسیر سرانجام و عاقبت شیء است (جوهری، ۱۳۹۹: ۱۶۲۷).

راغب اصفهانی (۵۶۲ ه. ق) گفته است: "تأویل، برگرداندن شیء به غایتی است که از آن اراده شده است؛ چه قول باشد چه فعل" (راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۸).

ابن اثیر (م ۶۰۶ ه. ق) در *النهایه*، پس از ذکر معنای رجوع برای "اول"، می‌نویسد: "مراد از تأویل،

آن، بیرون آوردن مؤمن از کافر و عالم از جاهل است، تأویل به شمار می‌آید (همان).

ابن جوزی (م ۵۹۷ه.ق) گفته است: "تأویل، انتقال دادن کلام از جایگاه اصلی خویش، به جایگاه دیگری است که اثبات آن نیازمند دلیلی است که اگر آن دلیل نباشد، ظاهر لفظ رها نمی‌شود" (همان).

با توجه به آنچه از کتب لغت نقل شد، این نتیجه به دست می‌آید که واژه "أول" به معنای رجوع به معنای دیگری به کار رفته است؛ گرچه برای مشتقات آن، معنای دیگری نیز ذکر شده است.

آن گونه که از کتب لغت برداشت می‌گردد، أول و تأویل گاهی به معنای مصدری به کار رفته است و گاهی به معنای غیرمصدری. برای مثال، گاهی به معنای رجوع و گاهی به معنای مرجع و عاقبت به کار رفته است. در این میان، استعمال واژه تأویل به معنای غیرمصدری شیوع بیشتری دارد، تا معنای مصدری آن.

شایان ذکر است که در کتب لغت، مجموعاً چهار معنا برای تأویل ارائه شده است که به ترتیب عبارتند از: ۱- مرجع و عاقبت؛ ۲- سیاست کردن؛ ۳- تفسیر و تدبیر؛ ۴- انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیر ظاهری آن. در میان این معانی، معنای چهارم در معجم‌های قدیمتر یافت نمی‌شود؛ بلکه برای نخستین بار آن را در کتاب نه‌یاب ابن اثیر می‌یابیم. این معنا اصطلاحی است که متکلمان و اصولیان آن را وضع کرده‌اند. مؤید این نظر آن است که زبیدی در تاج العروس این معنا را به ابن جوزی و ابن کمال نسبت داده است که هیچ کدام از آنها لغوی نبوده‌اند، بلکه یا فقیه بوده‌اند یا متکلم و یا اصولی و دیگر آنکه تنها برای معنای چهارم استشهاد یا مثالی از کلام گذشتگان

و حضرت رسول (ص) و ائمه (ع) نیامده است. تأویل در معنای چهارم آن قدر در زبان متکلمان، اصولیان و مفسران به کار رفته است که ذهن به هنگام شنیدن لفظ تأویل، بر این معنا متبادر می‌شود (شاکر، ۱۳۷۶: ۱-۲۰).

در تأویل آیات قرآن از روش‌های مختلفی مورد استفاده قرار گرفته است، که از این میان دو سبک را می‌توان محور سبک‌های مختلف تأویلی برشمرد: ۱- سبک رمزی؛ ۲- سبک مجازی -

گروه‌هایی همچون باطنیه، غلات، صوفیه، عرفا و فلاسفه، که تأویلاتشان رابطه منطقی و زبان‌شناختی با الفاظ قرآن ندارد؛ یعنی تأویلات آنها مدلول مطابقی الفاظ قرآن است، نه مدلول تضمینی و نه مدلول التزامی، نه از لوازم بین آیات قرآن و نه از لوازم غیر بین، جز این راهی وجود ندارد که بگویند:

قرآن به زبان رمز و اشاره سخن گفته است و ظواهر آیات قرآن، رموزی بیش نیستند. غزالی (۵۰۵-۴۵۰) در جواهر القرآن تصریح می‌کند که الفاظ قرآن، رمزها و مثل‌هایی هستند که خداوند به وسیله آنها حقایق را که عقول مردم علم بدان ندارد، بیان کرده است (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۲).

در مقابل این گروه‌ها، گروه‌های دیگری هستند که تأویلاتشان با الفاظ ارتباط دارد و تأویلات آن‌ها از نوع تأویلات مجازی محسوب می‌شود و در آن، آیات قرآن بر معانی مجازی آن حمل می‌شود. متکلمان، فقها، اصولیان و بسیاری از مفسران در این گروه جای دارند؛ برای مثال، اغلب مفسران درباره آیه "و جاء ربك و الملك صفافاً صفافاً" (فجر/۲۲) می‌گویند: مراد از "جاء ربك"، "جاء امر ربك" است و یا "دست خدا" را در آیات مربوط، به قدرت و

۵-۲۸۴) و در ترجمه آیه ۵۳ سوره اعراف (همان، ج ۳: ۷۱۳)؛ تعبیر، در ترجمه آیات ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۵۵ از سوره یوسف (همان، ج ۵: ۷۳، ۱۳، ۱۲، ۲)؛ تفسیر، در ترجمه آیه ۴۴ سوره یوسف (همان، ج ۵: ۷۳)؛ سرانجام خواب، در ترجمه آیه ۱۰۱ و ۱۰۰ سوره یوسف (همان، ج ۵: ۴۲ و ۱۳۴ و ۱۳۳).

میبیدی در آیه ۷ سوره آل عمران تأویل را به معنای اصطلاحی آن در نظر گرفته، لذا آن را ترجمه و تفسیر نکرده است (همان، ج ۲: ۱۶).

میبیدی در ذیل آیه یک از سوره حدید می‌گوید: "پس زینهار ای جوانمرد، بنگر تا ذره‌ای بدعت به دل خود راه ندهی، و آنچه می‌شنوی و عقل تو در آن وامانده، تهمت جز بر عقل خویش نهنی! و راه تأویل مرو که راه زهر آزمودن است" (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹: ۴۸۵).

از جمله فوق چنین بر می‌آید که میبیدی از مخالفان سرسخت تأویل کردن است؛ اما آشکار است که وی در تفسیر خود به تأویل آیات پرداخته و از آنجا که از تأویل تعاریف مختلفی صورت گرفته، دریافتن منظور وی از تأویل ضرورت می‌یابد.

سده‌های پنجم و ششم در تاریخ فرهنگ و ادب، عصر رواج تصوف بین اهل سنت بود. جدال‌های مذهبی، ظاهرگرایی و بی‌توجهی به روح احکام، جاه‌طلبی برخی عالمان و ارتباطشان با حاکمان متمگر و عوامل اجتماعی دیگر، از جمله عواملی بود که برخی از دانشمندان را که در پی وارستگی و تهذیب نفس بودند- همچون ابو حامد محمد غزالی- مجذوب مکتب تصوف می‌کرد و میبیدی هم از اینان بود (رکنی یزدی، ۱۳۷۶: ۱۰).

رحمت خداوند تفسیر می‌کنند که این‌گونه تعبیرها، تعبیرهای مجازی است (شاکر، ۱۳۷۶: ۲-۶۱).

اینک با توجه به عنوان مقاله، به بررسی آرای احمد میبیدی و محیی‌الدین بن عربی پرداخته می‌شود.

۲- روش تفسیری میبیدی

تفسیر کشف الاسرار مجموعاً دارای ۴۴۵ مجلس است و هر مجلس در سه نوبت تقسیم شده است. وی در نوبت اول با رعایت اختصار و دقت و امانت کامل، آیات را به فارسی روان ترجمه کرده است؛ در نوبت دوم، آیات را به روش عامه مفسران اهل سنت، با تکیه بر احادیث و گفتار صحابه و مفسران پیش از خود تفسیر کرده است و در نوبت سوم، با الهام از تفسیر خواجه عبد‌الله انصاری به بیان تأویلات صوفیانه و عارفانه پرداخته و با نقل سخنان پیر هرات و دیگر پیران و مرشدان صوفیه و با انشائی بسیار زیبا و آوردن اشعار عربی و فارسی، اثری دل‌انگیز فراهم ساخته است (شریعت، ۱۳۷۳: ۵). البته، گفتنی است که وی در توضیح نوبت سوم خود از واژه تأویل استفاده نکرده و عبارت "رموز عارفان و اشارات صوفیان و لطایف مذکران" را آورده است.

۲-۱ بررسی تأویل در کشف الاسرار

بررسی ترجمه میبیدی از آیاتی که در برگزیده واژه تأویل است، نمایان می‌سازد که وی برای واژه تأویل، معانی مختلف لغوی و یک معنی اصطلاحی در نظر گرفته است.

معانی در نظر گرفته شده از سوی وی برای واژه تأویل عبارتند از: سرانجام و عاقبت، در ترجمه آیه ۵۹ سوره نساء (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۵۵۶) و در ترجمه آیه ۳۵ سوره اسراء (همان، ج ۵: ۵۳۹)؛ فهم حقیقت، در ترجمه آیه ۳۹ سوره یونس (همان، ج ۴:

آتش محبت است "الَّتِي تَطَّلَعُ عَلَى الْأُفْدَى". (میبیدی، ج ۱۰: ۶۱۳)؛ با این حال، چگونه است که میبیدی تاویلگری را نکوهش می‌کند؟ چنین می‌نماید که وی بر تأویلاتی که از جانب فلاسفه و متکلمان مطرح می‌شد، می‌تاخت و به آنان خطاب می‌کرد که: "تهمت جز بر عقل خویش نهی".

اما از دیگر ویژگی‌هایی که یک تأویل مذموم از دید میبیدی دارد، تأویلی است که محور آن ذات و صفات خداوند باشد؛ همان‌گونه که تأویلات متکلمان بر این سیاق است؛ زیرا که وی از اهل حدیث است که طبق این دیدگاه در مورد ذات خداوند باید سکوت نمود (البته، عقل‌گراها نیز تفکر در ذات خدا را جایز نمی‌دانند) و در مسأله صفات خداوند نیز باید ظاهر را پذیرفت و در پی درک کیفیت آن نبود. لذا میبیدی در باره بعضی از آیات، از جمله آیه "یدالله فوق ایدیهم" (فتح / ۱۰) سکوت پیشه می‌کند.

اکنون توضیحات امام میبیدی را درباره واژه و اصطلاح تأویل بررسی می‌کنیم:

"تأویل نامی است حقیقت چیزی را و مراد به لفظ تأویل، مأول است؛ همچون تنزیل به معنی مُنَزَّلٌ، مصدر است، اسم ساخته همچون "فالق الاصباح". "هل ينظرون إلا تأويله" این "ها" با کتاب شود؛ یعنی: الی ما یول الیه مراد الله عزوجل فی تفضیل هذا الكتاب و تنزیهه" می‌گوید: چشم نمی‌دارند این کافران در این بازنشستن از ایمان و تصدیق، مگر پیدا شدن حقیقت آنکه مراد الله به فرستادن این کتاب است؛ یعنی به پا شدن قیامت، و وقوع شأن آن و شمار با خلق و پاداش دادن آن. مقاتل گفت: در کتاب نظائر که: تأویل در قرآن بر پنج وجه است: یکی به معنی عاقبت؛ چنانکه در این آیت گفت: "هل ينظرون

اما گرایش میبیدی که در فروع پیرو محمد بن ادریس شافعی (م. ۲۰۴، ه. ق) و در اصول بر سیره اصحاب حدیث بود و دیگر اهل حدیثان معاصرش به عرفان با مخالفتشان با فلسفه و کلام همراه بود؛ چنانکه بزرگترین عالم اشعری معاصر وی؛ یعنی "غزالی" به سختی بر فلاسفه و افلاطونیان مسلمانی، چون فارابی و بوعلی سینا می‌تاخت و با انگیزه دینی به نقد مبانی فیلسوفان می‌پرداخت و حتی آنان را تکفیر می‌کرد (صابری، ۱۳۸۳: ۲۷۳). و "نیز هر چند خود یک متکلم اشعری بود، درباره کلام، به ویژه بر شیوه کسانی که پس از باقلانی آمدند، فراوان خرده می‌گرفت و در مجموع، دیدگاه خوشبینانه‌ای به کلام نداشت و به همین مناسبت / حیاء علوم الدین را نگاشت" (همان: ۲۷۲).

همان‌گونه که پیشتر اشاره نمودیم، غزالی به عنوان برجسته‌ترین رهبر اهل حدیث معاصر میبیدی، قائل به تأویل رمزی آیات قرآنی بود؛ لذا میبیدی هم که یک مسلمان اهل حدیث است، روش رمزی را برای تأویلات خود برگزید. گفتنی است که وی در تفسیر خود از بزرگان عرفان و تصوف، همچون: بایزید و حلّاج با آن همه شطحیات، به بزرگی یاد کرده و از تأویل‌های آنان بهره گرفته است؛ برای مثال، در ذیل آیات ۶ و ۷ سوره همزه آورده است: "حال آن جوانمرد طریقت است؛ حسین منصور قدس الله روحه گفت: هفتاد سال آتش "نار الله الموقده" در باطن ما زدند؛ تا آن را سوخته کردند، اکنون قداح وقت اناالحق شرری بیرون داد و همه در گرفت و سوخته را شرری بس. معاشر المسلمین کجاست دلی سوخته "نار الله الموقده" تا در وقت سحر از زناد "ینزل الله" آتشی در وی افتد؛ گویند این سوخته

اصطلاحی در نظر گرفته، لذا آن را ترجمه نکرده است.

اکنون به توضیح معنای اصطلاحی تأویل از نظر میبیدی می‌پردازیم. وی در قسمت نوبت دوم از آیه هفتم سوره آل عمران آورده است که: "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه" تشابه لفظه و اشکل معناه و هو صحيح في نظمه و تأليفه، پس خبر داد که چه معنی را بر پی متشابه باشند و گفت ابتغاء الفتنه ای ابتغاء التكذيب وقيل ابتغاء الشبهات و اللبس ليضلوا بها جهالهم".

می‌گوید: آن را جویند تا به دروغ دارند، یا جهان را در اندرون به شبهت افکنند و دین بر ضعیفان بشورانند و ابتغاء تأویله و... بر آن ... نهند تا حقیقت و مراد الله از آن بدانند و هرگز ندانند که الله گفت: "ما يعلم تأویله الا الله". تأویل بر لفظ تفعیل و مراد به آن مُتَأَوَّل است؛ همچنان که تنزیل در صدر سوره الزمر مراد به آن مُنَزَّل است. نبینی که جای دیگر گفت: "یوم یأتی تأویله"؛ ای یأتی متأوله مآله؛ یعنی آنچه عاقبت معنی در آخر به آن آید.

از نظر میبیدی، تفاوت تأویل و تفسیر در این است که تفسیر علم به شأن نزول آیه و داستان‌های پیرامون آن است؛ اما تأویل، بیان معنای احتمالی باطنی آیه است که در صورت تضاد نداشتن با آیات قرآن درست تلقی می‌شود. تفسیر در مورد الفاظ غریب و یا عبارت‌های موجز قرآن کاربرد دارد؛ در صورتی که تأویل هم در مورد کلماتی که علاوه بر معنای عام، معنای اصطلاحی و خاص نیز دارند؛ همچون واژه کفر که هم به معنای پوشاندن مطلق به کار می‌رود و هم به معنای انکار خداوند، کاربرد دارد و هم در مورد کلماتی که مشترک معنوی هستند، همچون واژه

إلا تأویله، یوم یأتی تأویله؛ یعنی یوم القیامه یأتی عاقبه، وعد الله عزوجل فی القرآن علی السنّة الرسل إنه کائن من الخیر و الشر. همان است که در یونس گفت: بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه ولما یأتهم عاقبه ما وعد الله عزوجل فی القرآن، انه کائن فی الاخره من الوعید. وجه دوم تأویل است به معنی منتهی کمیت ملک امت محمد؛ چنانکه در سوره آل عمران گفت: "ابتغاء الفتنه ابتغاء تأویله" و کذا لک ان الیهود ارادوا ان یعلمون قبل حساب الجمل کم یملک محمد واقنه، ثم ینقعی ملکه و یرجع الی الیهود فقال الله تعالی "وما یملم تأویله الا الله" ای ما یملم منتهی کم یملک محمد (ص) و الله، ای لا یملم ذلک الا الله، انهم یملکون الی یوم القیامه ولا یرجع الملک الی الیهود ابدًا. وجه سوم تأویل است به معنی تعبیر رویاً؛ چنانکه گفت: "و کذلک لیجتیبک ربک و یملک من تاویل الاحادیث" و هم در سوره یوسف گفت: "مکنّا لیوسف فی الارض و لنعلمه من تاویل الاحادیث" یعنی تعبیر رویاً "نبئنا بتأویله"، "علمتی من تاویل الاحادیث" این همه به معنی تعبیر است. وجه چهارم تأویل به معنی تحقیق است؛ چنانکه گفت: "هذا تأویل رویای من قبل" یعنی تحقیق رویای. وجه پنجم تأویل به معنی الوان است؛ چنانکه گفت: "لا یأتیکم طعام ترزقانه الا نباتکما" یعنی بالوانه، ای الوان الطعام قبل ان یأتیکم الطعام" (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۳-۶۲۲).

شایان ذکر است که خود میبیدی در ترجمه واژه تأویل در قرآن از معادل‌هایی، چون: سرانجام و عاقبت، تعبیر خواب، معنی خواب، تفسیر خواب و وقوع حقیقت استفاده کرده است، اما در آیه ۷ آل عمران، مانند دیگر مفسران، تأویل را به معنای

وجد که در معانی وجود و جدّه نیز هست و نیز مانند بصر که هم چشم ظاهری و هم چشم دل را شامل می‌گردد (همان، ج: ۲: ۲۱).

میبدی بنا بر قرائت ابی بن کعب در مصحف انس و بوصالح، او در آیه "والراسخون فی العلم" را او ابتدائیه (استینافیه) در نظر گرفته و تأکید می‌نماید که علما از تأویل و فهم چنین آیاتی عاجز بوده و بر عجز خود اذعان داشته اند و طریق تسلیم در پیش گرفته اند. وی راسخون را چنین توصیف می‌نماید: «و گفته- اند: تقوی باید با حق و تواضع با خلق و زهد با دنیا و مجاهدت با نفس؛ تا از راسخان در علم باشی. این راسخان در این آیت هم ایشان‌اند که در آن آیت گفت لکن الراسخون فی العلم منهم. سپس معنی هر دو آیت آن است که راسخان در علم می‌گویند: ما بگرویم به آنچه الله فرو فرستاد "کلُّ من عند ربنا" دریافت و نا دریافت ما، همه پاک است و راست و از نزد خداوند است. مذهب اصل سنت و تعلیم و راهنمای در علم و ثابتان در ایمان و جمهور اهل اثبات و جماعت آن است که نامعقول قبول کردن به تسلیم درست آید و اهل تکلف و کلام گویند که معقول به قبول درست آید» (همان).

با توجه به اینکه وی بر طریق اهل حدیث بوده است، در تمامی مباحث عقیدتی و معرفتی، قائل به سمع و متکی به نقل بوده و در تفسیرش به اخبار و روایاتی که از صحابه، تابعان و دیگر محدثان به نقل از رسول الله رسیده، اکتفا می‌نماید و هر گونه توجیه یا تأویلی را حتی در آیات متشابه جایز نمی‌داند. وی در توضیح آیه "الرحمن علی العرش استوی" (طه ۵) از خواجه عبدالله نقل می‌کند که: "استواء خداوند بر عرش، در قرآن است و مرا بدین ایمان است.

تأویل نجویم که تأویل در این باب طغیان است. ظاهر قبول کنیم و باطن تسلیم، که این اعتقاد سنّیان است و نادریافته به جان پذیرفته، طریقت ایشان است. ایمان من سمعی است و شرع من خبری است؛ معرفت من یافتنی است؛ خبر را مصدّقم؛ یافت را محقّقم؛ سمع را متبّعم. " (میبدی، ۱۳۸۵، ج: ۶: ۱۱۱).

با توجه به آنچه گفته شد، چنین می‌نماید که از نظر میبدی، تأویلی که به مدد عقل انجام گیرد تا قرآن و روایت به صورت معقول درآید؛ همچنانکه متکلمانی، همچون معتزله برآند، صحیح نیست و بدعت محسوب می‌شود و باید از آن اجتناب کرد؛ اما براساس این که وی از اهل حدیث است، معتقد است که علاوه بر پذیرش ظاهر آیات و روایات از یافت شهودی و عرفانی هم در تأویل آیات می‌توان بهره برد؛ همچنانکه استاد وی خواجه عبدالله انصاری در تفسیر موجزش از دریافت‌های عرفانی استفاده کرده و در توضیح آیات، از آن‌ها بهره برده است؛ بنابراین، تأویل مذموم از نظر میبدی و استادش، همان تأویل عقلی است که اساس روش متکلمانی، همچون معتزله و فیلسوفانی است که تکیه اساسی آنان بر فهم و درک عقلانی است؛ لذا در تأویلات آنها احتمال عدم مطابقت با کتاب و سنت، بسیار وجود دارد.

شایسته یادآوری است که مصادیق تأویلگری در نظر میبدی، از مصادیق تأویل در تعریف کنونی محدودتر است، لذا با تعریف امروزین از تأویل، خود میبدی از تأویلگران آیات قرآن محسوب می‌شود.

۳- دیدگاه ابن عربی در مورد تأویل، منطبق بر جهان بینی وی

می‌توان در دلالت‌های سلبی جست که در راستای جنگ‌های ایدئولوژیک، گرد این اصطلاح جمع شده است (ابو زید، ۱۳۸۵: ۲۶۱). البته، این پرهیز از به کارگیری واژه تأویل، موجبات عدم تأویلگری وی را فراهم نیاورد؛ بلکه وی بزرگترین تأویلگر جهان اسلام است. "ابوالعلاء عقیفی" در تعلیقات خود بر *فصوص الحکم* از قول دانشمند معروف نیکلسون، - مستشرق انگلیسی - می‌گوید: او نصّ قرآن و حدیث را می‌گیرد و آن را مطابق میل و روش خود تأویل می‌کند و به همان سبکی که در نوشته‌های فیلون یهودی و اریجن اسکندری می‌شناسیم، هر فصّی از فصوص بیست و هفتگانه را به یک سلسله از آیات و روایات پیامبری که آن فصّ به نام اوست، مستند می‌سازد" (الهامی، ۱۳۷۹: ۹۲).

با وجود این، وی در *الفتوحات المکیه* به حدیث: "من فسّر القرآن برأیه فقد کفر" استناد کرده و به نکوهش علمای ظاهر یعنی حکما و متکلمین درباره تأویل آیات و اخبار پرداخته و آنان را از تفسیر به رأی بر حذر می‌دارد (الهامی، ۱۳۷۹: ۹۶).

شایان ذکر است که نکوهش وی در مورد تأویل، ناظر بر تأویل آیات و احادیثی است که دلالت بر تشبیه دارند؛ مانند آیاتی که در آن ید و وجه و ... وجود دارد و ناظر بر کل قرآن و حدیث نیست (ابن عربی، ۱۳۸۵ ج ۲: ۱۰۱-۱). البته، شایسته ذکر است که وی در زمینه تشبیه و تنزیه دارای تفکری ویژه است و میان تشبیه و تنزیه جمع می‌کند و توحید راستین را عبارت از همین جمع می‌داند. اعتقاد وی به تنزیه ناظر به "حق فی ذاته" است؛ به معنای این که ذات او از جمیع اوصاف و حدود منزّه است و اعتقادش به تشبیه نیز ناظر به "حق مخلوق به" به معنای تعینات

درک ابن عربی از متون دینی متناسب با تصورات وجودی و معرفتی اوست. متن دینی، همان وجود است که در زبان متجلی شده است.

وی معتقد است قرآن ترجمه‌ای است از "بیان"ی که رحمان هنگام خلق، انسان را آموخته است و جز انسان کامل آن را نمی‌پذیرد. قرآن، نزولی بر قلب است تا انسان بیانی را که از قبل آموخته است، به یاد آورد و به کمک آن ترجمه کند و محمد (ص) قرآن را - که روح الامین برایش نازل کرده است - تبلیغ می‌کند و تبلیغ جز ترجمه‌ای برای گوش بشر نیست. در این ترجمه قرآن از "احدیث" تغییر می‌یابد و به حرف و صوت بدل می‌شود؛ یعنی از وحدت به کثرت می‌رسد و سرّ موازات قرآن با سطح نخست وجود در برزخ اعلا یا برزخ البرازخ همین است؛ اما قرآن باز بر قلوب عارفان نازل می‌شود که آنان نیز نقش ابلاغ آن را به بشر بازی می‌کنند و این نزول متجدّد با تجدّد معنا و دلالت هماهنگ است. در حقیقت، رسول در نظر ابن عربی، اولویت در تبلیغ دارد که این اولویت به علما منتقل می‌شود. مگر نه این است که "العلماء ورثه الانبیاء"؟ با چنین تصویری قرآن در عین توازی با وجود، با انسان هم موازی است و آن‌گاه که قرآن به حرف و صوت تبدیل شد؛ یعنی از حقیقت باطنی‌اش خارج گشت و به ظهور رسید و همچون عالم و انسان دو بعد پیدا کرد:

"باطن"، که کلیت آن هنگام نزول بر قلب پیامبر و تجدّد نزول بر قلب عارفان است و "ظاهر"، که خواندن زبانی آن است (ابو زید، ۱۳۸۵: ۲۵۶).

ابن عربی گاهی از تأویل به معناهای تعبیر خواب و رؤیا استفاده می‌کند، اما به طور کل از کاربرد اصطلاح تأویل درباره قرآن پرهیز می‌نماید. علت این پرهیز را

ذات و ظهورش در عالم است (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۴-۲۱۳).

و نیز علت نکوهش ابن عربی بر حکما و متکلمان، و برحذر داشتن آنان از تأویل این است که وی دست گروه‌های اهل ظاهر را از درک باطن قرآن کوتاه دانسته، بر ناکار آمدی عقل در فهم قرآن تأکید می‌ورزد و درک باطن قرآن را تنها مختص عارفان متحقق و راسخان در علم می‌داند که حجاب کثرت را از میان برداشته و به درجه فنا رسیده‌اند. وی خود را نیز جزو این گروه می‌داند و از همین روست که به تأویل می‌پردازد.

او در مسایل فقهی از هیچ یک از ائمه اربعه سنت و جماعت پیروی نکرده؛ بلکه خود به اجتهاد پرداخته است (همان: ۹۰-۴۸۹). البته، برخی از علما معتقدند او به دلایلی در تقیه بوده است (همان: ۳۰۴). حاصل آنکه در مذهب وی تردید وجود دارد. ابن عربی از لحاظ اصول دین به مذهب روحانی و باطنی معتقد بود. او معتقد بود که همه هستی اساساً واحد است و آن همه، تجلی ذات الهی است؛ بنابراین ادیان مختلف نیز به نظر او برابر و یکسان‌اند.

ابن عربی، مانند همه صوفیان، عقل بشری را بسیار محدود می‌داند. وی شعبه‌های علم را به سه طبقه تقسیم می‌کند: ۱- علمی که از راه عقل حاصل می‌شود؛ ۲- علمی که از راه حال حاصل می‌گردد (یعنی درک طعم، رنگ و جزء)؛ ۳- علمی که روح آن را در قلب می‌دمد که همان علم اسرار است که فوق طور عقل است و القای روح القدس است و ارجمندترین نوع علم به شمار می‌آید (الهامی، ۱۳۷۹: ۴-۶۳).

وی پایه‌گذار عرفان نظری است که نوعی جهان بینی در کنار جهان بینی فلسفی و علمی و دینی است که بر پایه کشف و شهود استوار است. این جنبه از عرفان به فلسفه شباهت دارد؛ لذا بینش اشراقی و دریافت‌های معنوی اهل عرفان را به زبان فلسفی و گفتار فیلسوفانه به تصویر می‌کشد؛ به همین جهت، به این بخش از عرفان «عرفان فلسفی» نیز گفته‌اند (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۴).

۳-۱- معنای لغوی و اصطلاحی تأویل در تفسیر القرآن الکریم

ابن عربی در تفسیر القرآن الکریم که به زبان عربی نگارش یافته، تنها در چند آیه برای تأویل معادل‌گذاری کرده و در بقیه موارد از خود واژه تأویل استفاده نموده است. مواردی که وی برای تأویل معادل‌سازی نموده، عبارتند از:

آیه ۵۱ اعراف که تأویل را «ما یؤل الیه امره فی العاقبه» به معنای سرانجام کار تعریف کرده است (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۳۶).

یونس آیه ۳۹: "ولما یأتهم تأویله ای ظهور ما أشار الیه فی المواعید و امثاله مما یؤل امره و علمه الیه" که به معنای "تحقق امر وعده داده شده است" (همان، ج ۱: ۵۳۴).

یوسف آیه ۴۵: "ما یؤل الیه امرهما" در معنای "عاقبت کار" به کار رفته است (همان، ج ۱: ۶۰۲).

یوسف آیه ۱۰۰: "علمتني من تأویل الاحادیث، ای معانی المغیبات" که در معنای معانی باطنی و تعبیر خواب استفاده شده است (همان، ج ۱: ۵۹۳).

در آیه ۲۱ سوره یوسف کلمه تأویل احادیث بدون معادل‌گذاری استفاده شده است (همان، ج ۱، ص ۵۹۳).

میبدی هدف سفر معنوی موسی را آشنایی با اسرار حقیقت و رشد معنوی برای دریافت علم لدنی می‌داند. از نظر وی، این داستان قرآنی سرشار از نمادها و نکات ظریفی است که تنها اهل ذوق قادر به فهم آن هستند. وی درباره تفسیر باطنی آیات می‌گوید: «دریا دریای معرفت است که صد هزار و بیست اند، هزار نقطه عصمت هر یکی به امت خویش و قوم خویش در آن دریا غواصی کردند به امید آنکه مگر جواهر توحید از آن دریا در دامن طلب گیرند که: "من عرف نفسه فقد عرف ربه" و در آن کشتی، کشتی انسانیت است که خضر می‌خواست به دست شفقت آن را خراب کند و بشکند و خداوندان آن سفینه مساکین بودند، سکینه صفت ایشان و از بارگاه عدم با ایشان این سخن رفته که: "هو الذی انزل السکینه فی قلوب المومنین" و مصطفی چون اقبال تجلی جلال حق دید بر دلهای ایشان، گفت: "اللهم احیني مسکیناً و امتنی مسکیناً و احشرنی فی زمرة المساکین". خضر چون به دست شفقت، کشتی انسانیت خراب کرد، موسی (ع) ظاهر آن به پیرایه شریعت و طریقت آراسته و آبادان دید و گفت: "اخرقتها لتغرق اهلها". خضر جواب داد که: "و کان وراءهم ملک!؛ از پس این آبادانی ملکی است شیطانی که در جوار کشتی کمین قهر ساخته تا به قهر و مکر خود سفینه را بستاند و روز و شب در وی راه کند که: "ان الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدم". این آراستگی و آبادانی به دست شفقت برداریم تا چون شیطان بیاید، ملک ظاهر خراب ببیند، پیرامون آن نگرود.

و آن غلام که خضر او را کشت و موسی بر وی انکار کرد، اشارت است به مئی و پنداشت که در

و آیاتی که وی اشاره‌ای به واژه تأویل ننموده، عبارتند از: سوره نساء آیه ۵۹، یوسف آیه ۶ و ۹۹، کهف آیه‌های ۷۸ و ۸۲، آل عمران ۷، اسراء ۳۵. آن‌گونه که از توضیحات ابن عربی در ذیل آیه ۷ سوره آل عمران برمی‌آید، وی تأویل را در آن، به معنای اصطلاحی در نظر گرفته است و بیان می‌دارد که محجوبان، آیات متشابه را به علت حجاب در کثرت، درک نکرده و معانی احتمالی را برای این آیات در نظر گرفته اند و معنی احتمالی را که متناسب با حال و طریقه خودشان است، اتخاذ نموده، آن را معنی اصلی آیه در نظر می‌گیرند؛ اما راسخان در علم که حجاب‌ها را کنار زده‌اند، تنها یک معنا را از آن آیه می‌فهمند که آن هم غرض اصلی خداوند از آن آیه است؛ چنان که در وجود نیز جز یکی نمی‌بینند (همان، ج: ۱، ۸-۱۶۷).

۴- بررسی تطبیقی تأویل در آراء میبدی و ابن عربی با توجه به تفسیر کشف الاسرار و تفسیر القرآن الکریم در آیاتی از قرآن:

در ذیل نمونه‌هایی از تفاسیر میبدی و ابن عربی ارائه می‌گردد که نشان از به‌کارگیری تأویل از سوی آنان در تفسیر قرآن دارد؛ اینک ذکر نمونه‌ای از تأویلات میبدی که البته در غایت زیبایی است.

میبدی در کشف الاسرار، ذیل آیات ۷۸-۸۲ سوره کهف، می‌نویسد: "قوله تعالى: و اذ قال موسی لفته... الآیه "موسی را چهار سفر بود: یکی سفر هرب؛ چنانکه الله تعالی گفت حکایت از موسی: "ففررت منکم لما خفتکم". دوم سفر طلب ليله النار و ذلک قوله: "فلما اتیها نودی من شاطئ الواد الايمن". سوم سفر طرب: "ولما جاء موسی لمیقاتنا". چهارم سفر تعب: "لقد لقینا من سفرنا هذا نصباً".

میدان ریاضت و کوره‌ی مجاهدت از نهاد مرد سر بزند، گفت: ما را فرمودند تا هرآنچه نسبت ایمان است، سرش به تیغ غیرت برداریم، نتیجه پنداشت چون در پنداشت خویش به بلوغ رسد، کافر طریقت گردد، خود در عالم بدایت راه کفر بر وی زنیم تا به حدّ خویش باز رود.

و اما دیوار که آن را عمارت کرد، اشارت است به نفس مطمئنّه، چون دید که در کوره مجاهدت پاک و پالوده گشته و نیست خواهد شد.

بررسی همین آیات در کتاب تفسیر ابن عربی:

تأویلات ابن عربی در این آیات، مشابه تأویلات میبیدی است؛ با این تفاوت که ابن عربی به تأویل آیات اولیه این قصّه قرآنی بیشتر پرداخته است. در این تفسیر سخن گفتن موسی (ع) با دوستش، نماد سخن گفتن قلب موسی با نفس جوانش است و مجمع البحرین - که موسی قصد رسیدن به آنجا را دارد - نماد محل تلاقی عالم روحانی و جسمانی است که سالک را به مقام قلب می‌رساند. شیطان - که به گفته همسفر موسی عامل فراموشی غذا گشته - همان صورت انسانی است که در محل تلاقی عالم جسمانی و روحانی به دلیل بی‌نیازی نفس فراموش می‌گردد. فراموشی و ناپدید شدن ماهی که قوت سفر ایشان بود، چون نشانه‌ای موسی را به مجمع البحرین هدایت می‌کند و آن جا را برای وی می‌نمایاند و موسی از آن جا به مدد عقل قدسی - یعنی خضر که رحمتی از جانب خداوند است - برای بازگشت به فطرت اولیه سفر معنوی خود را آغاز می‌نماید. خضر از وی می‌خواهد که در هیچ حادثه‌ای در این مسیر لب به اعتراض نگشاید، اما موسی سه بار در طول این سفر اعتراض می‌نماید و هر بار خضر به مثابه

نفس لوّامه انسان در راه سلوک، به تنبیه و تذکیر روحی وی می‌پردازد و می‌گوید: "أَلَمْ أَقُلْ لَنْ تَسْطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا". سه حادثه عبارتند از: سوراخ نمودن کشتی چند مسکین، کشتن پسر بچه‌ای بی‌گناه و مرمت دیوار در یک شهر. ابن عربی عناصر این داستان را به صورت زیر تأویل می‌نماید: کشتی را که توسط خضر نابود می‌گردد، نماد بدن و قوای جسمانی می‌داند که قصد دارد به واسطه ریاضات در دریای هیولائی به سیر الی الله پردازد و نقصان ایجاد شده را، نماد سخت‌گیری و ریاضت بر قوای جسمانی می‌داند و اعتراض موسی، نماد ظهور صفات نفسانی و میل قلب به آن است.

به همین ترتیب پسر کشته‌شده را به نفس اماره و انانیت آن پدر و مادر، و کودک را به روح و طبیعت جسمانی که در صورت گرفتار شدن و همراهی نفس اماره نابود می‌گردند، تأویل نموده و کشته شدن کودک را نماد نابودی صفات نفسانی نفس اماره می‌داند. اهل روستا را به قوای بدنی و درخواست غذا نمودن خضر را به طلب غذای روحانی و دو یتیم را به عقل نظری و عملی که از پدر خود؛ یعنی روح القدس دور افتاده‌اند و تنها زمانی می‌توانند از گنج پدر بهره‌برند که به بلوغ معنوی رسیده، نفس اماره خود را از میان بردارند و دیوار را به نفس مطمئنّه که پس از میان رفتن نفس اماره ساخته و برقرار می‌گردد و چون دیواری سنگی دارای استواری و استحکام است، تأویل می‌نماید و علت جدانشدن موسی و خضر از یکدیگر، طلب پاداش قلبی برای عمل نیک از جانب موسی است؛ چرا که غرض داشتن در طریق سلوک حجابی اکبر است (ابن عربی ۱۳۶۸: ۷۶۶-۷۷۳).

محبت؛ گنجی از گنج‌های معرفت؛ در میان جان دوستان ودیعت دارند و ندانند که چه دارند و عجب آن است که دریایی همی بینند و در آن آرزوی قطره ای می دارند؛ این چنان است که پیر طریقت گفت: الهی جوی تو روان و مرا تشنگی تا کی؟ این چه تشنگی است و قدح‌ها می‌بینم پیایی!

عزیز دو گیتی، چند نمان شوی و چند پیدا؛ دلم حیران گشت و جان شیدا، تا کی این استتار و تجلی؛ آخر کی بود آن تجلی جاودانه؛ اشارت است که از انوار آن اسرار و روایح آن امروز جز بویی نیست و جز حوصله محمد عربی (ص) سزای آن عیان نیست، اول اشارت فرا راه اهل خصوص کرد که نظر ایشان به ذات و صفات است و آن را عالم امر گویند، آنکه راه معرفت خلق به خود پیدا کرد دانست که نظر ایشان از محدثات و مکوثات و عالم خلق درنگذرد" (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۱۶۵).

جالب توجه است که میبدی درباره آیه "الم" (روم، ۱۰) در سوره روم سکوت نموده و آن را سر الهی دانسته است (همان، ج ۷: ۴۲۶).

ابن عربی در تفسیر القرآن الکریم "الم" (رعد، ۱) را اشاره به ذات احدیت و اسم اعظم الهی می‌داند که ظاهر کننده رحمت تامه الهی است (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۶۲۹). وی آیه "الم" در سوره روم را عبارت از ذات احدیت با صفت المبدئیه دانسته است (همان، ج ۷: ۴۳۶).

میبدی در تفسیر (بقره، ۱۷۹-۱۷۸) حکم قصاص را به عنوان یک فریضه شرعی قلمداد می‌کند و می‌گوید: "ای همگی بنده، اگر طمع داری که قدم در کوی دوستی نهی، نخست دل از جان بردار، و معلومی که داری از احوال و اعمال همه دربار؛ این است

نمونه تطبیقی دیگری از این دو تفسیر: آیه دوم سوره روم حکایت از یک پیشگویی تاریخی قرآن دارد. میبدی تنها تفسیر تاریخی از این آیه ارائه داده و از تأویل و ارائه تفسیر عرفانی از آن خودداری است، که این خود دلیلی بر لحاظ نمودن حدود در تأویل توسط وی و توجه بر مدلول‌های صریح قرآنی در تأویل است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۴۲۶).

اما ابن عربی در تفسیر قرآن الکریم، این واقعه تاریخی را به گونه‌ای نمادین نگریسته و تأویل کرده است؛ وی روم را نماد قوای روحانی در نظر گرفته است که در وادی نفس - مقام صدر و ابتداء فیض الهی - از ایرانیان شکست می‌خورد. ویژگی وادی نفس این است که در آن خلق ظاهرند و به واسطه ظهور آنها حق در حجاب است و هر جا که حق در حجاب باشد، شکست در آنجاست. ظهور این مرحله به واسطه تجلی اسماء در حضرت مبدئیه است؛ به این معنا که در این وادی اسم مبدء خداوند که واسطه ظهور آفرینش است، به همراه اسم ظاهر خداوند، حاکمند. "فی بضع سنین" پس از مدتی به واسطه مقامات، اوقات ظهور و تجلیات، ترقی به سمت کمال حاصل شده و قوای روحانی بر ایران، پیروز می‌گردد. "و لله الامر من قبل" حکم از آن خداست، در مرحله اول به حکم اسم مبدء و "من بعد" در مرحله دوم و پیروزی به حکم اسم معید، که امر را از آسمان به سوی زمین تدبیر نموده، با تایید ملکوت آسمان، غلبه قوای روحانی که موجبات شادی مومنان را فراهم می‌نماید، حاصل می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۵۵-۶).

نمونه دیگر، آیه ۱ سوره رعد "الم" است. میبدی در تفسیر این آیه می‌گوید: "الم سرّی است از اسرار

شریعت دوستی، اگر مرد کاری درآی و اگر نه از خویشتن دوستی و تر دامنی کاری نرود.

آری، عجب کاری است کار دوستی! و بالعجب شرعی است، شرع دوستی؛ هر کشته‌ای را در عالم قصاص است یا دیت بر قاتل واجب است، و در شرع دوستی هم قصاص است و هم دیت و هر دو بر مقتول واجب (همان، ج ۱: ۸۰-۴۷۹). همان‌گونه که پیشتر گفته شد، کشف الاسرار در بردارنده هر دو تفسیر ظاهری و باطنی از قرآن است، و میبیدی در نوبه‌الثانیه تفسیر خود، به شأن نزول و بحث حقوقی این آیه پرداخته است (همان: ۴۷۵).

اما ابن عربی در تفسیر القرآن الکریم در ذیل همان آیه، ضمن اینکه قصاص را به عنوان قانونی الهی که بر پایه عدل، به منظور از میان بردن دشمنی که دارای صفت درندگی (سبعیت) است، معرفی می‌کند، این گونه تأویل می‌نماید که هنگامی که خدا بنده را از خودش می‌گیرد و او را فانی در حق می‌نماید، در عوض قصاص روح آزاد وی، روح دارای قوه الهام به وی عطا نموده، و در عوض قصاص قلب او، قلب دارای قوه الهام و در عوض قصاص فنای نفس مونث، نفسی کامل ارزانی می‌دارد. در این قصاص، حیات عظیمی است که کنه آن قابل وصف نبوده و اولوالباب‌اند که به حفظ این قانون الهی و پرهیز از ترک آن در این آیه دعوت شده‌اند (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۱۳).

اگرچه تفاسیر آیات یاد شده، دارای شباهت‌هایی هستند، ولی تفاوت‌های عمده این دو تفسیر را که ریشه در تفکر و عقیده این دو مفسر دارد، نباید فراموش نمود. میبیدی به مثابه یک اشعری مسلک بیشتر در قید شریعت است تا ابن‌عربی، اما تفسیر

«الم» و «الم» که همواره به عنوان رموز قرآنی یاد می‌شوند و آیه ۲ سوره روم که یک واقعه تاریخی و پیشگویی قرآنی است، نشان دهنده بی‌پروایی بیشتر ابن عربی نسبت به میبیدی است. ابن عربی در ارائه این تأویلات کاملاً بی‌پروا است؛ البته وی در تفسیر القرآن الکریم بیشتر مدلول‌های خارجی را رعایت می‌نماید. برای نمونه، در فصّ بیست و پنجم فصوص، در مباحثه‌ای که میان موسی و فرعون درمی‌گیرد و فرعون دعوی خدائی می‌نماید و می‌گوید: "أنا ربکم الاعلیٰ"؛ ابن عربی او را در دعوی خود صادق می‌داند، چه خلق، عین حق است و فرعون، یکی از صورت‌های حق بود و بدین معنی در ربوبیت با دیگر مردمان مشارکت داشت و چون قدرت و حکومت ظاهری نیز با او بود، او خود را برتر (اعلیٰ) از دیگران می‌دانست: "و لذلک قال أنا ربکم الاعلیٰ آی و إن کان الکلُّ أرباباً بنسبه ما فانا الاعلیٰ منهم بما أعطیته فی الظاهرین التحکم فیکم" (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۰۵). این در حالی است که در تفسیر القرآن الکریم چنین تاویلی نیامده است.

نتیجه

با گذری در آراء میبیدی و ابن عربی به این نتیجه می‌توان رسید که هر دو مفسر به نکوهش تأویلگری پرداخته، آثار خود را مصداق تأویل نمی‌دانند و دلایل مخالفت با تأویل و مصادیق تأویل مذموم در نظرگاه ایشان عبارتند از:

تأویل آیات و روایاتی که دلالت بر تشبیه دارند؛ آیاتی که در آن ید، وجه و ... آمده است. نپذیرفتن تأویلات علمای ظاهر چون متکلمان و فلاسفه و مخالفت با محورهای تأویلی این گروه که شامل ذات و صفات خداوند است.

میبدی، چنین نیست؛ زیرا تأویل نمودن از نظر وی، سعی در استنباط عقلی از آیات قرآن و نیز کوشش در جهت فهم آیات متشابه و آیاتی است که دلالت بر تشبیه دارند.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- الهامی، داود. (۱۳۷۹). *داوری‌های متضاد درباره ابن عربی*، قم: مکتب اسلام.
- ۳- ابو زید، نصر حامد. (۱۳۸۵). *چنین گفت ابن عربی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر.
- ۴- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). *النهية في الغريب الحديث و الاثر*، موسسه اسماعیلیان.
- ۶- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). *معجم مقایس اللغة*، جلد ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۷- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۳۶۹). *لسان العرب*، جلد ۵، بیروت: دارالصادر.
- ۸- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۶۸). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح مصطفی غالب، جلد ۲ و ۱۰، بیروت: ناصر خسرو.
- ۹- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*، تحلیل موحد، محمدعلی و صمد، تهران: کارنامه.
- ۱۰- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۷). *محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۱- جوهری. (بی تا). *اسماعیل ابن حماد، الصحاح*، جلد ۴، بیروت: دار المکتبه.
- ۱۲- رکنی یزدی، محمد مهدی. (۱۳۷۶). *گزیده کشف الاسرار و عدة الابرار میبدی*، تهران: سمت.

این در حالی است که هردو درباره تأویلات و شطحیات عرفا، موضع مخالفی برای خود اتخاذ نکرده و در آثار خود نیز شواهدی از اقوال آنان ذکر نموده‌اند.

چنین می نماید که، از جمله دلایل عمده‌ای که ابن عربی از به کار بردن واژه تأویل ابا دارد، بحث و نزاع‌هایی است که پیرامون این اصطلاح مطرح بوده است، اما از دلایل اصلی مخالفت میبدی با تأویل، مسلک اشعری اوست و دقیقاً همین عقیده موجب تفاوت‌هایی در *تفسیر القرآن الکریم* و *کشف الاسرار* شده است. این تفاوت‌ها عبارتند از:

۱- در تأویلات میبدی اثری از تعبیراتی چون عقل نظری و عملی وجود ندارد؛ ولی در آثار ابن عربی آنچنان که وی بنیان‌گذار عرفان نظری در اسلام است، این تعابیر به کار گرفته شده است.

۲- میبدی به مثابه یک اشعری مسلک، تأویلات متناقض با ظاهر معانی قرآن را به کار نمی‌گیرد و بیشتر تفسیر خود را در چارچوب شریعت نگاه می‌دارد؛ در صورتی که ابن عربی در تأویلات خود بی‌پروایی بی‌بدیلی دارد و در واقع، بزرگترین تأویلگر جهان اسلام است.

نظر به اینکه تفسیر میبدی به زبان فارسی و ابن عربی، عربی زبان بوده و نشانه‌ای مبنی بر تسلط ابن عربی به زبان فارسی وجود ندارد، چنین می نماید که ابن عربی حداقل در آیات بررسی شده تأثیری از میبدی نپذیرفته است.

از دیگر نتایج این نوشتار، تفاوت تعریف امروزی از تأویل با تعریف میبدی از تأویل است. عملکرد میبدی در تفسیر با توجه به تعریف کنونی از تأویل مصداق تأویلگری است؛ اما با تعریف مورد نظر

۱۳- زبیدی. (بی تا). تاج العروس، جلد ۷، دار
المکتبه، بیروت.

۱۴- شریعت، محمد جواد. (۱۳۷۳). گزیده کشف
الاسرار و عدة الابرار، تهران: اساطیر.

۱۵- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶). روش های تأویل
قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

۱۶- صابری، حسین. (۱۳۸۳). تاریخ فرق اسلامی،
ج ۱، تهران: سمت.

۱۷- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۶۹). المیزان فی
التفسیر القرآن، جلد ۱، ترجمه محمد باقر موسوی
همدانی، تهران: امیرکبیر.

۱۸- عبدالباقی، محمد فؤاد. (۱۳۶۴). المعجم
المفهرس الالفاظ القرآن الکریم، قاهره: دارالکتب
المصریه.

۱۹- غزالی، محمد. (۱۴۰۹). جواهر القرآن و درره،
بیروت: دارالکتب.



۲۰- کلبی، محمد بن احمد جزی. (۱۴۱۵هـ). التیسهیل کاپتور علوم اسلامی
العلوم التنزیل، جلد ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۱- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). عرفان حافظ، تهران:
انتشارات صدرا.

۲۲- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۴). «بطن و تأویل
قرآن»، مصاحبه کننده علی نصیری، مجله فلسفه کلام
و عرفان، شماره ۳۵، صفحه ۵.

۲۳- معین، محمد. (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی، ج ۱، امیر
کبیر، تهران:

۲۴- میبیدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة
الابرار، جلدهای ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۱۰، تصحیح علی اصغر
حکمت، تهران: امیرکبیر.