

بررسی تطبیقی تأویل عرفانی ابن عربی با مباحث هرمنوتیکی معاصر

مسعود حاجی ربیع *

چکیده

مسأله‌ی ما در این پژوهش، فهم هرمنوتیک عرفانی قرآن در اندیشه‌ی ابن عربی است. البته در عرفان ابن عربی، واژه‌ی هرمنوتیک وجود ندارد و اصطلاح تأویل اصطلاحی است که می‌تواند با واژه‌ی هرمنوتیک معادل باشد. پس ما می‌توانیم برای درک مراد عارف از هرمنوتیک قرآن، در باب تأویل عرفانی پژوهش کنیم. برای آن که بدین مسأله پاسخ دهیم، از مدخل هرمنوتیک کلاسیک، رمانتیک و فلسفی، در فهم هرمنوتیک عرفانی قرآن وارد شده‌ایم و با بیان تفاوت تأویل عرفانی با آن‌ها، بدین نتیجه رسیده‌ایم که هرمنوتیک قرآن هرمنوتیک خاصی است و کاملاً بر این هرمنوتیک‌ها منطبق نیست. سپس کوشیده‌ایم که بر مبنای منابع اصلی عرفان و با پردازش و تحلیل آن‌ها، درباره‌ی حقیقت این نوع هرمنوتیک و شاخصه‌های آن تحقیق به عمل آوریم. بر اساس این تحقیق، عارف تفسیر جدیدی از ظاهر قرآن و به عبارت دیگر، متن قرآن ارائه می‌دهد. مبنای این نگرش هویت جمعی و کل‌وار سخن خدا و ارتباط نظام‌مند و کل‌وار آن با وجود و بطون هستی است. نزد عارف، معنا مراتبی بالاتر از محسوسات دارد، که فهم عموم مردم از آن‌ها آسان نیست. ما سعی کرده‌ایم که راه‌های ارتباط اذهان عموم را با یافته‌های عارف از قرآن به دست آوریم. علاوه بر این، عارف در هرمنوتیک عرفانی قرآن، مطالبی را بیان می‌کند که نزد اذهان، محتمل الصدق و الکذب است. ما کوشیده‌ایم معیارهایی عمومی برای تشخیص درست از نادرست تفاسیر هرمنوتیکی عارف از قرآن به دست دهیم. در برخی مواقع هم کوشیده‌ایم مدعیات مرتبط با هرمنوتیک عرفانی قرآن را منقح کنیم و در شکل قاعده‌ای کلی سامان بخشیم. روش ما در این تحقیق، عقلی است. هدف اصلی ما تحقیق در چیستی هرمنوتیک عرفانی قرآن و هدف فرعی آن توسعه‌ی کمی و کیفی نگرش عارف به تأویل قرآن است.

واژه‌های کلیدی: ۱- هرمنوتیک، ۲- تأویل، ۳- ظاهر، ۴- باطن.

۱. طرح مسأله

تأویل عرفانی از مباحثی است که توجه نویسندگان عرفان‌پژوه را به خود جلب کرده و در باب آن نوشته‌هایی موجود است.^۱ آنچه این مقاله را با نوشته‌هایی که نویسنده آن‌ها را ملاحظه کرده متفاوت می‌کند عبارت است از: ۱. بررسی تطبیقی تأویل عرفانی با مباحث هرمنوتیکی معاصر؛ ۲. توجه به تحول معنایی ظاهر قرآن در عرفان؛ ۳. ضرورت بررسی آرای تأویلی عارف با توجه به مباحث وجودشناختی عرفان و نه تنها مباحث ادبی و لغوی؛ ۴. چگونگی حل مسأله.

مسأله‌ی اصلی‌ای که در این تحقیق به آن می‌پردازیم آن است که از منظر ابن‌عربی، هرمنوتیک قرآن چه نوع هرمنوتیکی است؟ آیا روش‌های هرمنوتیکی کلاسیک و رمانتیک با هرمنوتیک پیشنهادی عارف یکسان‌اند یا متفاوت؟ آیا از منظر عرفانی، این دو روش برای فهم قرآن کافی‌اند؟ اگر چنین نیست، روش پیشنهادی عارف چیست؟

برای حل مسأله، نخست به سه گرایش عمده‌ی هرمنوتیکی یعنی هرمنوتیک کلاسیک، رمانتیک و فلسفی نظر می‌کنیم. با توجه به مقدمی بودن این بحث، تنها به دو مطلب دخیل در مبحث اصلی پرداخته‌ایم و از تعریف و شاخصه‌های اصلی این هرمنوتیک‌ها به‌اجمال گذر کرده‌ایم. در این تحقیق، بحث از انواع هرمنوتیک به‌مثابه‌ی روش، بحثی مقدمی است. به‌همین دلیل، نقطه‌ی ثقل بحث در ذکر اقسام هرمنوتیک، هرمنوتیک کلاسیک و رمانتیک است. اما با توجه به آن‌که هرمنوتیک فلسفی از گرایش‌های مهم هرمنوتیکی است، با توجه به مقدمی بودن بحث و در حد گنجایش مقاله، کوشیده‌ایم از موضع عرفان در باب آن سخن بگوییم. پس از بیان گرایش‌های سه‌گانه‌ی هرمنوتیک، برای آن‌که از منظر عرفان به آن‌ها بنگریم، به تعریف تأویل عرفانی و بیان شاخصه‌های آن پرداخته‌ایم. با توجه به آن‌که تأویل عرفانی روشی برای فهم قرآن است، اطلاق هرمنوتیک بر آن صادق است. ما کوشیده‌ایم با مقایسه‌ی شاخصه‌های تأویل عرفانی، به‌منزله‌ی نوعی هرمنوتیک، و این سه گرایش عمده‌ی هرمنوتیکی، نسبت تأویل عرفانی و این سه گرایش را به دست آوریم، سپس با توجه به تباین یا عدم تطابق کامل تأویل عرفانی با این سه گرایش هرمنوتیکی، کوشیده‌ایم در باب چیستی هرمنوتیک عرفانی نظورری کنیم.

۲. تعریف تأویل عرفانی و شاخصه‌های آن

در اندیشه‌ی عارف، قرآن دارای ظاهر و باطن است و عارف این اندیشه را از روایات به دست آورده است (۲، ج ۳، ص: ۹۴). عمل تأویل با مقوله‌ی باطن کاملاً مرتبط است و تأویل قرآن به‌معنای فهم باطن قرآن و ژرفای نهفته در درون آن است (۶، ج ۱، ص: ۳۰۲ و ۲۰،

ج ۱، صص: ۴ و ۴۹). البته اگر به نقش ظاهر در تأویل قرآن توجه نکنیم، عمل تأویل ممکن نمی‌شود و معانی تأویلی قرآن رخ بر نمی‌تابد. توضیح آن که اگرچه در تأویل می‌خواهیم باطن قرآن را به دست آوریم، این معانی باطنی از سطح ظاهر قرآن به دست می‌آید و ظواهر در فهم تأویل قرآن نقش اساسی دارد. ولی اگر هدف ما در تأویل، فهم معانی باطنی قرآن است، چرا ظواهر چنین نقش مهمی ایفا می‌کنند؟ پاسخ آن است که اساساً معنا خالی از تعین الفاظ، ادراک‌شدنی نیست. اگر قرآن برای هدایت انسان و بازشناختن سخن خداوند نازل شده، و چنانچه ذهن آدمی بدون تعین الفاظ نمی‌تواند درکی از معانی داشته باشد، پس توجه به ظواهر قرآن برای درک معانی آن و از جمله معانی تأویلی‌اش، گریزناپذیر است. در این باره، عارف باور دارد که معنا به همان صورت که نازل شده و بر اساس زبان عرف ادراک می‌شود (۲، ج ۲، ص: ۲۷۹). البته معنا در عوالم مافوق ماده، از تعین الفاظ خالی است، اما سخن عارف در مقام نزول معانی است. بدین ترتیب، اگر معانی قرآن، که در مراتب عالی‌اند، در جهان مادی نزول پیدا کنند و به این ظرف ناسوتی مقید شوند، به مظهری ناسوتی و مادی نیاز پیدا می‌کنند و الفاظ مظهر این معانی خواهند بود. در همین مرتبه‌ی مادی، قواعد حاکم بر زبان عرف، جایگاهی مهم در فهم معانی متنزل در هیأت الفاظ خواهند داشت. برای درک کامل‌تر نقش ظواهر در تأویل، می‌توانیم در فرقان بودن قرآن دقت کنیم. متن قرآن سطوح معنایی گوناگونی دارد و به واسطه‌ی وجود این معانی متفاوت و متکثر، قرآن «فرقان» نام دارد. در این حالت، قرآن، که تکثر معنایی دارد، به صورت یک مجموع متبلور می‌شود و در تأویل قرآن، به چنین ساختاری از قرآن توجه می‌کنیم (۲، ج ۳، ص: ۹۴). اما سؤال آن است که این مجموعه معانی چگونه بروز می‌کند؟ بروز این مجموعه از خلال ظواهر و الفاظ است. این مجموعه در ورای ظاهر وجود دارد و تأویلگر عرفانی موظف است به این «مجموع پنهان» دست پیدا کند. در فهم این «مجموع»، ظاهر متن قرآن همواره فراروی تأویلگر عرفانی است و او هم به ظاهر متن قرآن نظر دارد و هم به باطن این متن: «آن کس که به «مجموع» باریافت... به ظاهر و بطن... قرآن بارمی‌یابد» (همان).

پس از بیان تعریفی از تأویل عرفانی، به اموری اشاره می‌کنیم که توجه به آن‌ها و رعایتشان در تأویل ضروری است:

۱.۲. رعایت ظاهر

عارف همواره توجه می‌دهد که رعایت ظاهر از معیارهای صحت تأویل است (۳، ص: ۳۳۴). آنان توجه می‌دهند که تأویل و تفسیر قرآن با هم تعارضی ندارند و در موافقت با یکدیگرند (۲۲، ص: ۸۲). توجه داریم که تفسیر ناظر به ظاهر قرآن است و تأویل ناظر به

باطن قرآن (۲۰، ج ۱، ص: ۴)؛ پس عدم تعارض تفسیر و تأویل به معنای عدم تعارض ظاهر و باطن است؛

۲.۲. حاضر بودن متن قرآن در حدوث و بقای تأویل

تأویل قرآن از ظواهر قرآن و متن کنونی اش ظاهر می‌شود و عارف در هیچ‌یک از مراحل تأویل، نمی‌تواند و نباید از متن قرآن غفلت کند. ملاصدرا از آثار عرفانی ابن عربی و قونوی، این دریافت را دارد که آنان شهود خود را بر ظواهر قرآن منطبق می‌بینند و بدین جهت از تصرف در ظواهر می‌پرهیزند (۲۳، ج ۲، ص: ۳۴۲). از این کلام، می‌توانیم استنباط کنیم که عارفان تصرف در ظواهر قرآن را به هیچ‌نحو نمی‌پذیرند، چراکه در عبارت یادشده از ملاصدرا، «عدم تصرف» به‌طور مطلق آمده است.

۲.۳. وجود بطون عینی و فعلی برای قرآن

چنانچه گفتیم، عارف وجود ظاهر و باطن را برای قرآن باور دارد و در این باره به احادیث استشهد می‌کند (۲، ج ۳، ص: ۹۴). نزد او، متن قرآن دارای مرتبه‌ای نخستین و فرامادی با عنوان «ام‌الکتاب» است. ام‌الکتاب این خصوصیت را دارد که خاستگاه ظهور متن قرآن و همه‌ی کتب آسمانی است (همان، صص: ۶۰ - ۶۱). ام‌الکتاب به منزله‌ی نخستین و اصلی‌ترین بطن قرآن، حامل معانی و حقایقی است که در ورای متن قرآن وجود دارد. به عبارت دیگر، این بطن اصلی حالتی جمعی دارد و در عین وحدت خود، چنان بسطی دارد که می‌تواند بطون متکثر قرآن را در بر داشته باشد. البته هرآنچه در ام‌الکتاب و بطون وجود دارد در متن قرآن منعکس است و به گفته‌ی ابن عربی، «عارف با اشاره‌ی خدا، معنا را از متن قرآن درمی‌یابد» (همان، ج ۱، ص: ۲۸۱). آیا متن قرآن یک متن کاملاً ساکت و خالی از فعلیتی معنایی است یا دارای نیروی فاعلی و الهام‌بخش در فهم بطون خود است؟ بنابر مبنای مدعیات عرفانی، باید گفت که این متن مقدس از نیروی الهام‌بخش در فهم بطون خود برخوردار است. باید توجه کنیم که ما در تأویل قرآن، آنچه را در قرآن وجود دارد و نزد ما نهفته می‌نماید ظاهر می‌کنیم. به عبارت دیگر، در طی فرایند تأویل، تفصیل آنچه در متن قرآن موجود و نهفته است به دست می‌آید، نه آن‌که امر ناموجود در متن قرآن از آن برآورده شود. انتظار ما از عارف آن است که به مثابه‌ی یک کاشف، به کشف حقیقت موجود در این متن بپردازد. او حق ندارد از علم یا شهود خود، معنایی را که در قرآن نیست خلق کند و بر بار معنایی آن بیافزاید.

۲.۴. تکثر بطون

نزد عارف، بطون قرآن از حدّ افزون است (۲۲، ص: ۲۳ و ۴، ص: ۵۰). بی‌شماری بطون، ما را به این نکته توجه می‌دهد که عارف در مقام کشف معنای متنی است که با استمرار

وجودِ عارف و قدرت تأویلی‌اش، معانی نوینی از این متن به ظهور خواهد رسید.

۲.۵. دشواری تأویل

گرچه قرآن حقیقتی جذاب است و عارف جذب کشف آن می‌شود، او باید توجه کند که قرآن سخن خداست و معانی‌ای از حد فزون دارد. بدین‌رو، تأویل قرآن امری است دشوار، که باید دقیق‌ترین موشکافی‌ها را در فهم آن به‌کار بست و با احتیاط کامل، به ساحت فهم آن نزدیک شد.

۳. چپستی هرمنوتیک و شاخصه‌های اصلی آن

در این قسمت از پژوهش، به تعریف و شاخصه‌های اصلی هرمنوتیک اشاره می‌کنیم و پس از بیان شاخصه‌های هر یک از انواع هرمنوتیک، به مقایسه‌ی آن‌ها با تأویل عرفانی می‌پردازیم. در بستر زمانی شکل‌گیری هرمنوتیک، که زمان چندانی از آن نمی‌گذرد، تعاریف گوناگونی از این فن ارائه شده است. زمینه‌های شکل‌گیری این تعاریف، متفاوت‌اند و این گویای آن است که صاحبان این تعاریف‌ها اهدافشان یکسان نیست. ما این بحث را بحثی مقدماتی می‌دانیم و در پی احصای تعاریف و داوری میان آن‌ها نیستیم. با توجه به آن‌که در مقام مقایسه‌ی تأویل عرفانی با هرمنوتیک کلاسیک، رمانتیک و فلسفی هستیم، نخست تعریفی اجمالی از این هرمنوتیک‌ها می‌آوریم و سپس به شاخصه‌های اصلی آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۳.۱. هرمنوتیک کلاسیک

طرفداران این نوع هرمنوتیک به وجود ابهام در فهم عبارات گفتاری و نوشتاری باور دارند. پیامد ابهام‌آمیزی فهم این عبارات، مشکل بودن فهم آن‌هاست. هرمنوتیک هنری است که می‌تواند فهم کامل و تام عبارات گفتاری و نوشتاری را ممکن سازد. در این هنر، مجموعه‌ای از قواعد وجود دارد که مفسر را در رفع ابهامات متن یاری می‌کند. در این دیدگاه، توجهی به شناخت مؤلف و نیت او نمی‌شود (۱۴، ص: ۱۲۲).

۳.۲. هرمنوتیک رمانتیک

هرمنوتیک «هنر فهمیدن» است. پایه‌گذاران این نوع هرمنوتیک تأکید زیادی بر نقش مؤلف دارند. برای درک هر متنی، افزون بر آن‌که باید بر اساس قواعد زبان، به فهم متن پرداخت، باید به درک جایگاه متن در میان دیگر اندیشه‌ها و حیات عقلانی مؤلف نایل شد. لازمه‌ی این امر، تحقیق در زندگی، اندیشه‌های مؤلف و شناخت شرایط اجتماعی اوست (همان، ص: ۱۲۴). بر اساس این اندیشه، خطری دایمی به نام سوء فهم، متن را تهدید

می‌کند. هرمنوتیک از مجموعه قواعدی برخوردار است که می‌تواند برای رفع این خطر استفاده شود (۱۳، ص: ۱۱۹).

۳.۳. هرمنوتیک فلسفی

در هرمنوتیک فلسفی، برخلاف هرمنوتیک رمانتیک، هیچ توجهی به ذهنیت مؤلف نمی‌شود. بنا بر این تلقی، با تفسیر متن، معنای جدیدی تولید می‌شود که نیت و ذهنیت مؤلف هیچ نقشی در آن ندارد. در شکل‌گیری این معنای جدید، هم خود متن دخالت دارد و هم مفسر متن. به عبارت دیگر، این معنای جدید، برآیند امتزاج افق معنایی متن و افق فکری مفسر است (۱۴، ص: ۱۳۶).

۴. شاخصه‌های هرمنوتیک

۴.۱. هرمنوتیک کلاسیک

الف) تنها اگر یک متن ابهام داشته باشد، تفسیر می‌شود؛
ب) بدون رعایت قواعد ادبی، تفسیر ممکن نیست؛
ج) دامنه‌ی تفسیر، متون دشواریاب و ابهام‌دار است و نه غیر آن (۲۵، ص: ۷۷ - ۷۸ و ۷، ص: ۲۱۰).

۴.۲. هرمنوتیک رمانتیک

الف) هر متنی، چه ابهام داشته باشد و چه نداشته باشد تفسیرپذیر است؛
ب) ما برای تفسیر متن، به قواعد ادبی محتاجیم، اما علاوه بر آن، باید نیت مؤلف را حدس بزنیم. آنچه در تفسیر محوریت دارد فهم نیت مؤلف است. بدون ذوق و احساس، فهم این نیت ممکن نیست؛
ج) فهم متن کار مشکلی است و نباید احتمال بدفهمی را فراموش کرد؛
د) مفسر و مؤلف، هم متفاوت‌اند و هم اشتراک دارند. مؤلف و مفسر در فردیت خود کاملاً یکسان نیستند و دو شخص مستقل‌اند، اما با این حال، می‌توانند احساسات و تجارب مشترکی داشته باشند. پس با توجه به اشتراکات، فهم متن امکان می‌یابد و با توجه به تفاوت‌ها و ازهم‌بیگانگی‌ها، بد فهمیدن متن امکان‌پذیر می‌شود؛
ه) مفسر می‌تواند به فهم مراد واقعی مؤلف نایل شود و بدین‌رو، فهم متن پایان می‌پذیرد و بی‌نهایت نمی‌شود (۲۵، ص: ۸۸ - ۹۷ و ۷، ص: ۱۱).

۴.۳. هرمنوتیک فلسفی

الف) هر تأویلی با پیش‌فرضی است و بدون آن، فهمی از متن به دست نمی‌آید (۸، ص: ۲۱۰)؛

ب) امکان ندارد به تأویل درست و عینی از یک متن دست یافت (همان و ۱۴، ص: ۱۱۳)؛

ج) آنچه در تفسیر متن مهم است دریافت معنای خود متن است و ذهنیت مؤلف و خواننده در آن اهمیتی ندارد (۲۱، ص: ۱۶۸)؛

د) نمی‌توان برای تفسیر متن، نهایی قایل شد و ادعای فهم کامل و نهایی متن باطل است (۱۳، ص: ۱۳۰) و در نتیجه، نسبت در تفسیر متن از پایه‌های اصلی هرمنوتیک فلسفی است (۱۶، ص: ۱۳۸).

۵. مقایسه‌ی تأویل عرفانی و هرمنوتیک با توجه به شاخصه‌های آن‌ها

۵.۱. مقایسه‌ی تأویل عرفانی و هرمنوتیک کلاسیک

۱. نقطه‌ی اشتراک این دو، لحاظ قواعد ادبی و ضرورت وجود منطق تفسیر در فهم متن است.

۲. نقطه‌ی افتراق در آن است که گرچه تأویل‌گر عرفانی رعایت زبان و قواعد عرفی را موجه می‌داند، اعتقاد دارد که نباید در تأویل قرآن، فقط به این قواعد بسنده کرد. علاوه بر این قواعد، باید به روح واحد معنایی حاکم بر آیات، و تفسیر قرآن به قرآن نیز توجه داشت (۲۶، ص: ۵۴).

۵.۲. مقایسه‌ی تأویل عرفانی و هرمنوتیک رمانتیک

اشتراکات:

۱. لزوم توجه به اموری غیر از قواعد ادبی برای فهم متن؛

۲. توجه به آسان نبودن فهم متن؛

۳. توجه به اشتراکات مؤلف و مفسر و تفاوت‌های آن‌ها: در عرفان، ما می‌توانیم بطون قرآن را از طریق ذهن و روح، تا حدی به دست آوریم، ولی در عین حال، متن قرآن از ذهن و روح آدمی، بسیار فراتر است. در اندیشه‌ی عارف، آدمی و بطون نوعی اتحاد دارند، ولی کاملاً عین هم نیستند و این نوعی فاصله‌ی ذهنی و روحی از بطون است. پس میان خدا، که نازل‌کننده‌ی متن قرآن است و انسان، که پذیرنده و تأویل‌گر این متن است، هم اتحاد وجود دارد و هم افتراق. شبیه این تلقی در هرمنوتیک رمانتیک دیده می‌شود و میان مؤلف و مفسر، هم تفاوت است و هم یکسانی.

۴. در هر دو اندیشه، فهم متن بی‌نهایت نیست.

تفاوت‌ها:

۱. در هرمنوتیک رمانتیک، آنچه جان‌مایه‌ی تفسیر است و بدون آن، تفسیر شروع نمی‌شود فهم نیت مؤلف است و برای ظواهر متن و قواعد عرفی، جز نقشی ثانوی نمی‌توان قائل شد. اما در تأویل عرفانی، ظاهر و باطن قرآن را در چهره‌ی جمعی قرآن ملاحظه می‌کنیم و ظاهر را مظهر باطن و باطن را ظاهر در آن می‌بینیم. در هرمنوتیک رمانتیک، نیت مؤلف به منزله‌ی یک امر باطنی، با قواعد و ظواهر متن به نوعی در تقابل‌اند؛ بدین صورت که ظاهر متن مظهر و مظهر نیت نیست. در تأویل عرفانی، تأویلگر قرآن ظواهر قرآن را ثانوی و غیرگویا در فهم مراد خدا از ظواهر نمی‌داند؛ ولی اگر قرار باشد بر مبنای هرمنوتیک رمانتیک قرآن را تفسیر کنیم، باید ظواهر قرآن را در فهم مراد خدا، گویا تلقی نکنیم.

۲. در هرمنوتیک رمانتیک، بدفهمی در ذات تفسیر وجود دارد، چراکه حدس مراد مؤلف مشکل است. در این هرمنوتیک، میان متن منسوب به یک مؤلف و نیت او، ثنویت دیده می‌شود. به واسطه‌ی وجود این ثنویت، متن در سرشت خود، قادر به بیان مراد واقعی مؤلف نیست و بدین‌رو، اتکا به متن به بدفهمی می‌انجامد. پس در تفسیر رمانتیکی قرآن، ظواهر قرآن در سرشت خود، قادر به اظهار آنچه خدا می‌خواهد بگوید نیستند و عاملی برای برای بدفهمی ما پنداشته می‌شوند. بر خلاف هرمنوتیک رمانتیک، تأویل عرفانی چنین ادعایی را نمی‌پذیرد، چراکه عارف نفس متن قرآن را در بیان مراد خداوند، کاملاً رسا می‌داند و از این جهت، امکان بدفهمی وجود ندارد.

۵. ۳. مقایسه‌ی تأویل عرفانی و هرمنوتیک فلسفی

به نظر می‌رسد که تأویل عرفانی و هرمنوتیک فلسفی به طور بنیادین متفاوت‌اند:

۱. برخلاف هرمنوتیک فلسفی، در مقام دریافت بطون قرآن، عارف حقیقت موجود در متن قرآن را درمی‌یابد و چنین نیست و نباید که از ذهن خود بر قرآن بیفزاید؛
۲. در تأویل عرفانی، عارف در مقام فهم بطونی است که خداوند در متن قرآن قرار داده، نه فهم این متن بدون در نظر گرفتن بطون و مراد خدا؛
۳. بر خلاف هرمنوتیک فلسفی، نسبت در تأویل عرفانی جایی ندارد و عمل فهم پایان‌پذیر است. شاید گفته شود که در تأویل عرفانی، عمل فهم پایان نمی‌پذیرد، چراکه در عرفان، بطون قرآن پایان ندارد و به همین دلیل فهم متن پایان نمی‌پذیرد.^۲ پاسخ آن که قرآن به منزله‌ی حقیقت مستقل از آدمی، دارای بی‌نهایت بطن است و بدین جهت کتابی پایان‌ناپذیر است. اما آدمی به مثابه‌ی تأویلگر متن، نمی‌تواند به همه‌ی بطون آن پی برد و بی‌گمان فهم او محدود به برخی بطون است. بدین ترتیب، فهم آدمی از بطون، پایان‌پذیر است.

با توجه به آنچه گفتیم، عارف نمی‌تواند هیچ‌یک از اقسام سه‌گانه‌ی هرمنوتیک را به‌طور کامل بپذیرد و بدین‌جهت، باید هرمنوتیک خاصی را پیشنهاد دهد. در این بخش از تحقیق، نظر ابن عربی را در این‌باره بررسی می‌کنیم.

۶. هرمنوتیک قرآن از منظر ابن عربی

برای فهم هرمنوتیک عرفانی قرآن باید به تلقی خاص عرفان از معنا و وجود توجه داشت. قرآن، هستی و انسان مبدئی غیبی دارند که نهانگاه چهره‌ی کنونی آن‌ها است؛ به‌گفته‌ی عارفانی که در شرح و بسط افکار ابن عربی کوشیده‌اند: «هر چه مشهود و محسوس می‌نماید مظهر و نمودی از آن در غیب هستی وجود دارد» (۲۲، ص: ۸۷). مبنای عارف آن است که جهان و هر چیزی که به‌منزله‌ی مظهري محسوس مطرح است چهره‌ای غیبی و الهی دارد و قرآن و انسان به‌منزله‌ی پدیداری محسوس، بر این مبنا تبیین می‌شوند. بر این مبنا، شکل محسوس انسان و قرآن و جهان در آن مبدأ غیبی، در حالتی فراکنونی حضور داشته است. قرآن، که هم‌اینک حالت تفصیلی و زبانی دارد، در جایگاه غیبی خود، این حالت را نداشته است.^۴ انسان و جهان نیز که به‌جهت مادی بودن خود، تفصیلی در زمان و مکان و دیگر ابعاد خود دارند، در حالت غیبی خود، چهره‌ی تفصیلی‌یافته‌ی کنونی را نداشته و البته این تفصیل ظاهری در آن غیب، تنها حالت اندماجی داشت.^۵ در عالم غیب، قرآن، انسان و جهان متحدند و بدین‌رو، با شهود حقیقت انسان و جهان، حقیقت قرآن کشف می‌شود (۴، ص: ۵۰). در این تفکر عرفانی، وجود جهات گوناگونی (=بطون) دارد، که قرآن متناسب با آن‌ها نازل شده است. اگر ما بتوانیم به آن جهات و بطون دست یابیم، می‌بینیم که ظواهر قرآن از آن جهات و بطون خبر می‌دهد. شاهد این مدعا آن است که عارف شهود خود را بر ظاهر قرآن منطبق می‌بیند و تصرف در ظواهر را مجاز نمی‌داند (۲۳، ج ۲، ص: ۳۴۲). توضیح آن که عارف وجود عینی و بطون قرآن را شهود می‌کند. او این وجود و بطون را بر ظاهر قرآن منطبق می‌بیند و بدین‌جهت، از بطون هستی به‌واسطه‌ی ظواهر قرآن خبر می‌دهد.

اما توجه به این نکته مهم است که با گسترده‌تر شدن سعه‌ی وجودی عارف، برای او ممکن می‌شود که وجوه وجودی بیشتری را در ظاهر متن دریابد. او قادر است با توجه به وجود گسترده و عقل‌منور خود، یافته‌هایش را اخبار کند. در مقام توضیح، می‌گوییم که در عرفان، مقوله‌ی شهود بطون شدت و ضعف دارد و نصیب همگان از آن یکسان نیست (۲، ج ۳، ص: ۴۵۴). افزون‌بر این، با کامل‌تر شدن وجود عارف از جهت سعه‌ی وجودی، شهود عارف نیز کامل‌تر می‌شود (همان، ج ۲، ص: ۵۷۵ و ج ۳، صص: ۲۷۶ - ۲۷۷). با در کنار هم

گذاشتن این دو مطلب، می‌توانیم استنباط کنیم که دلیل تفاوت افراد در شهود بطون، و شدت و ضعف آن، تفاوت مرتبه‌ی وجودی عارفان است.

با توجه به آن که در تفکر ابن‌عربی، مقوله‌ی ظاهر و باطن قرآن با مباحث هستی‌شناسانه پیوند دارد، تعریف ظاهر قرآن و واژگان آن متفاوت و جدید می‌شود. اگرچه ظواهر و واژگان قرآن دارای تعیین و حد خاصی است، همین امر به‌ظاهر متعین قدرت حکایتگری از همه‌ی بطون و وجوه وجود را در بطن خود نهفته دارد. هر انسانی که با این ظواهر مرتبط شود و در مقام فهم آن‌ها برآید، متناسب با مرتبه‌ی وجودی خود، وجهی از وجوه هستی را در حقیقت متعین ظاهرشده در واژه مشاهده می‌کند. بدین ترتیب، معنا دامن‌های بسیار گسترده‌تری از آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد پیدا می‌کند و در یک جلوه‌ی عرفانی، تبدیل به روح معنا می‌شود و سلسله‌ای طولی پیدا می‌کند.^۵ اگر ذهن بشر فقط به بعد مادی معنا توجه کند، برخی از این مراتب را که مادی و حسی‌اند درک می‌کند و اگر صرفاً در این جهت فروکاسته شود، از درک دیگر مراتب محروم می‌شود و چه‌بسا آن‌ها را انکار کند. اگر فقط به برخی از مراتب معنای یک ظاهر قرآنی دست یافتیم، نباید بگوییم معنا در همان چیزی که ما از ظاهر واژه و متن می‌دانیم خلاصه می‌شود و دیگر معانی خلاف ظاهر و باطل است؛ بلکه باید بگوییم ممکن است این ظاهر قرآنی مراتب دیگری از معنا داشته باشد که ما از درک آن ناتوانیم.^۶

در اندیشه‌ی عرفانی، عقل عرفی محدودیت‌هایی دارد. به نظر می‌رسد مراد از عقل عرفی، عقلی است که در مرتبه‌ی ناسوتی قرار دارد و توان درک معنا خارج از قیود حسی، خیالی و وهمی را ندارد. این عقل به‌واسطه‌ی فرورفتن در قیود ذکرشده، قرآن را با همان قیود درک می‌کند و فهم خود را بر قرآن فرامی‌افکند و قرآن را در آنچه خود می‌فهمد منحصر می‌کند. یکی از مصادیق این نگرش منحصرکردن مراد خدا در معنای ظاهری الفاظ است، که نزد عارف، نوعی سوء ادب تلقی می‌شود. در اندیشه‌ی عارف، قرآن را فقط بر اساس فهم عربی یا یافته‌های علمی و یا اطلاعات عقلی تفسیر نمی‌کنیم. نزد عارف، آنچه خمیرمایه‌ی فهم قرآن است فهم شریعت است و خروج از دایره‌ی ایمان، عمل و تقوا، هیچ زمینه‌ای برای فهم متن قرآن باقی نخواهد گذاشت. البته به نظر می‌رسد که مراد عارف در این‌جا، فهم بطون قرآن است و نه معانی صرفاً ظاهری، که نیاز به کاوش عرفانی ندارد. عارف اعتقاد دارد که اگر قواعد عرفی فهم متن قرآن محصول عقل و اندیشه‌ی بشر است و

اگر عقل حقیقتی محدود و بشری است، نمی‌توان به این قواعد بسنده کرد. هرمنوتیک ابن‌عربی برای خروج از نقیصه‌ی محدودیت عقل و قواعد متداول فهم متن، در عین حال که به الفاظ و معانی ظاهری توجه دارد و قواعد فهم را فرو گذار نیست، از

تقید به معانی صرفاً ظاهری (که از ناحیه‌ی ذهن عرفی مقید به قیود حسی و خیالی و وهمی بر می‌آید) می‌پرهیزد. باید از سطح وهم و خیال و حس فرا رفت و به مدد خدا، معانی ژرفی را که در ظاهر الفاظ گنجانده شده است برون آورد. فرو کاستن قرآن در معنای ظاهری، بدین معناست که خدا و کلامش را در محدودیت‌های خود اسیر کنیم (۱۲، صص: ۲۴۵ - ۲۵۰).

ذهن بشر در مرتبه‌ی حسی خود، از درک شرایط گوناگون و مراتب بی‌نهایت انسان و هستی ناتوان است و به همین واسطه، جز همان معانی حسی که در بدو درک الفاظ و معانی به نظر می‌رسد، معانی دیگری برای واژگان در نظر نمی‌گیرد. باین حال، باید توجه داشت که این رویکرد ذهنی به الفاظ و معانی، به معنای عدم درک ذهن بشر در مرتبه‌ی حسی (=ناسوتی) از معانی جدید است و نه عدم امکان وجود معانی جدید. همواره امکان دارد با رشد حیثیت وجودی و علمی انسان و فهم وجوه جدیدی از وجود، واژگان و متن قرآن، معانی جدیدی را به دست آوریم که در بطن آن‌ها نهفته است. با این فهم جدید از معانی جدید قرآن، که البته زاینده‌ی ذهن نیست و در متن قرآن نهفته است، می‌توانیم به درک این واقعیت نایل شویم که قرآن در ناحیه‌ی معنا توسعه‌پذیر است.

نزد عارف، ظواهر قرآن را نمی‌توان فقط در همان معانی‌ای منحصر دانست که برخی افراد از ظاهر واژه و متن می‌فهمند. تفکری که اعتقاد دارد «ظاهر» معنای خاصی است که از متن قرآن دریافت می‌شود اعتناکردنی نیست، زیرا معانی بی‌شماری در همین ظواهر وجود دارد که به جز پاره‌ای از آن‌ها قابل دریافت نیست. چنانچه یک مفسر قرآن، چه عارف و چه غیرعارف، به ساحت پاره‌ای از معانی دست یافت، نباید ادعا کند: «ظاهر در همین یک معنا منحصر شده و معانی احتمالی دیگر مقبول نیست». اگر عارفی معنایی را برای یک واژه‌ی قرآنی در نظر می‌گیرد که نزد دیگران کمتر استعمال می‌شود، بر مبنایی هستی‌شناسانه و معناشناسانه مبتنا دارد و با نگاه صرفاً ادیبانه یا لغت‌شناسانه به واژگان قرآن، فاصله زیادی دارد.

عارف پذیرفته است که اگر معنای واژگان و ظواهر قرآن به ناسوت هستی و تفکر محدود عرفی مرتبط شود، هرمنوتیک مقبولی شکل نمی‌گیرد. در این نگرش، ارتباط معنا با سطح حسی و ناسوتی هستی، فقط یک سطح از پیوند معنا و وجود است و در مراتب بالاتر از این سطح، سطوحی وجودی است که معنا و واژگان قرآن با توجه به ارتباط و اتصال به آن‌ها، جلوه‌ی دیگری پیدا می‌کند. بدین ترتیب، هرمنوتیک عرفانی و به عبارتی تأویل عرفانی در افقی از تفسیر ظاهر مطرح می‌شود که برای دیگران بدین صورت مطرح نیست. ما اگر بخواهیم نقدی بر تفکر هرمنوتیکی عارف داشته باشیم و تأویلات او را به نقد کشیم،

می‌بایست مقدم بر هر چیزی، مبانی هستی‌شناسانه‌ی او و نوع تفسیرش از معنا و ظاهر را نقد کنیم. بدین ترتیب، نمی‌توان صرفاً به نقد ادبی و لفظی بسنده کرد و از ژرفای مدعای هر مونتیک‌ی عارف غفلت کرد، که اگر چنین کنیم، در مقام روش و مبناشناسی به بیراهه رفته‌ایم.

درباره‌ی آنچه گفتیم سؤالی مطرح می‌شود: اگر تأویل قرآن کریم فراتر از فهم عرف است و آن معنا که با فهم عرف مخالفت دارد الزاماً باطل نیست، آیا ذهن ما معیاری در تشخیص درستی یا نادرستی این معانی محتمل‌الصدق دارد؟ پاسخ این سؤال را باید در معیارهایی جست که بر اساس آن‌ها، درستی یا نادرستی معانی تأویلی محک می‌خورد.

۷. معیارهای تأویل

۷.۱. رعایت ظاهر (۳، ص: ۳۳۴)

یکی از معیارهای تأویل، رعایت ظاهر است.^۷ در عرفان، تأویل قرآن با ظاهر قرآن در تعارض نیست. به نظر می‌رسد که در عرفان، ظواهر قرآن دارای وجهی جمعی‌اند. این وجهی جمعی را به دو صورت می‌توان تفسیر کرد: نخست، ارتباط ظاهر قرآن با بطون انسان و هستی و دوم، ارتباط ظاهر قرآن با دیگر ظواهر قرآن.

۷.۱.۱. تفسیر اول: بطون قرآن، انسان و هستی به موازات یکدیگرند و با کشف هر یک، دیگری کشف می‌شود (۲۲، صص: ۲۱ - ۲۲ و ۳، ص: ۵۰). با توجه به آن‌که در عرفان، ظواهر قرآن مظهر بواطن قرآن‌اند، اگر بواطن قرآن با بواطن انسان و هستی در موازات است، در نتیجه حکم موازات را به ظواهر نیز می‌توان تسری داد و به واسطه‌ی اتحاد ظاهر (باطن قرآن) و مظهر (ظواهر قرآن) در عرفان، می‌توان ادعا کرد ظواهر قرآن نیز با بواطن انسان و هستی موازات دارند. به این ترتیب، اگر عارف بطنی از هستی و انسان را دریافت کند، ظاهر قرآن مظهر و اخباری آن بطن است. این مدعا بر این مبناست که قرآن کلام‌الله است و به همه‌ی وجوه هستی نظارت دارد و بدین‌رو، تطبیق یافته‌های آدمی از خود و هستی بر آن، صحیح خواهد بود. اگر عارف فهم خود را به صورتی تبیین کند که بر اندیشه‌های بین (بدیهی) و مبتین (نظریات یقینی متکی بر بدیهیات) بشر از هستی و قرآن منطبق باشد، دیگران می‌توانند نگاه خود را به نگاه عارف نزدیک کنند و تا حدی سخن عارف را ادراک کنند. دیگران نمی‌توانند یافته‌های عارف را کاملاً بفهمند چراکه فهم عارف شهودی است و دیگران از دور و به طریق علم حصولی، در حقیقت مشهود او می‌نگرند. در این‌جا ضرورت دارد که مدعیات عارف، که از شهود برآمده، و عقل عرفی و ادراکات عرف هم‌افق شوند. در این حالت، عارف وظیفه دارد که سخن خود را متناسب با عقل بشر، که عادت به

محسوسات دارد، بیان کند. البته چنین نیست که مبرهن کردن مدعیات عرفانی تنها اسلوب قابل استفاده در این جا باشد، بلکه می‌توان از روش‌های گوناگون همچون تمثیل، تبیین، توصیف و دیگر روش‌های ابراز اندیشه استفاده کرد. اما مخاطبان عارف وظیفه دارند عقل خود را به مسلمات و بدیهیات فکر بشری مجهز و از وهمیات دور کنند تا بتوانند بهتر به فهم سخنان عارف نایل شوند.^۸ در نتیجه، این دو سطح از فهم تا حد امکان هم‌افق می‌شوند و خواننده در حد خود و به صورت علم حصولی، حقیقتی را که عارف شهود کرده است درمی‌یابد. در این صورت، کار عارف و کار مخاطبان عارف دشوار خواهد بود. عارف تا زمانی که عین حق را شهود می‌کند، مشهودش از کثرت بالفعل علم حصولی خالی است و ظهوری یقینی دارد، اما زمانی که می‌خواهد آن وحدت را در چهره‌ی کثرت واژگان بیان کند، به مرحله‌ای جدید و دشوار وارد شده است. عارف سعی می‌کند فهم شهودی خود را در قالب گزاره بیان کند و به عبارتی آن را تنزل دهد. او می‌خواهد ذهنی را با مشهود و شهود خود آشنا کند که از تجربه‌ی عارف دور است. دشواری کار خواننده در آن است که می‌خواهد به افقی از حقیقت نزدیک شود که از تجربه‌ی بشری او فاصله دارد.

برای تفسیر نخست از ظاهر، مثالی می‌زنیم. عارف در تفسیر واژه‌ی قرآنی «رسول الله» رویکردی خاص دارد. نزد او، همه‌ی هستی رسول حق تعالی است و بدین جهت، معنای رسول در افق‌هایی گسترده‌تر از آنچه که ما می‌دانیم گسترش دارد. عارف به جهت آن که از حیث ساختاری برای قرآن حیثیتی جمعی قائل است و با توجه به نظر خاص خود به هستی و حقیقت معنا، این تفسیر را مطرح می‌کند. نگاه عارف به واژه‌ی قرآنی «رسول الله»، از افق شهود عارف نشأت می‌گیرد و در قالب علم حصولی بیان می‌شود. توضیح آن که در آیه‌ی «یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم» (انفال / ۲۴)، الف و لام «للسول» الف و لام جنس است نه الف و لام عهد (۲، ج: ۴، ص: ۱۶۱).

عارف که نمی‌تواند از مبانی هستی‌شناسانه خود دست کشد، شهود و مبانی خود را با حقایق زبان‌شناختی پیوند می‌دهد. دقت کنیم که فهم عارف فقط از طریق مبانی زبان‌شناختی یا تاریخی دریافت‌شدنی نیست. او میان باطن و ظاهر پیوند می‌دهد، اما به‌رحال از ملکوت هستی به این ظاهر می‌رسد نه از ناسوت هستی و قواعد زبانی. مراد آن است که عارف در مرتبه‌ی ماتقدم، شهودی ملکوتی به حقیقت قرآن پیدا می‌کند و در مرتبه‌ی ماتأخر، آن را با قواعد زبانی منطبق می‌یابد. خواننده‌ی ادعای عارف در مقام همدلی با عارف و نه گریز از آن، باید ذهن خود را به مبانی عارف نزدیک کند تا در نگاهش، این آیه توسعه‌ی معنایی پیدا کند. اگر چنین نشود، ورود به قلمرو ادعای عارف از طریق قواعد متداول زبانی، امکان‌پذیر نخواهد بود. منتقد سخن عارف نیز نباید فقط به

روش کلامی، ادبی و یا تاریخی، عارف را نقد کند. او باید مبنای عارف را تحلیل کند و ملاحظه کند که آیا از این مبانی، این بنا استنتاج‌شدنی است یا نه؟

۲.۱.۷. تفسیر دوم: هر ظاهری از ظواهر قرآن با دیگر ظواهر قرآن ارتباط دارد و ظاهر هر آیه وقتی معنا و مراد حقیقی خود را بازتاب می‌دهد که در ارتباط با دیگر ظواهر در نظر گرفته شود. اگر تأویل یک آیه قرآن با توجه به دیگر ظواهر قرآن رخ برتابد، چنین تأویلی پذیرفتنی به نظر می‌رسد. در تأویل آیات، شاید در نظر بدوی به نظر برسد که تأویل عارف از یک آیه قرآن، با ظاهر همین آیه ناسازگار است؛ اما بنابر این تفسیر از ظاهر، اگر چند ظاهر با هم منظور شود، ممکن است این تأویل عارف موجه به نظر آید. ما می‌توانیم این مدعا را بر پایه‌ی نظرگاه کل‌نگرانه‌ی عارف به قرآن فهم کنیم (۲، ج: ۳، ص: ۹۴). بر این پایه، معنا و مراد حقیقی ظواهر قرآن در فرازوی از ظاهر همان آیه و ارتباط دادن آن با ظواهر دیگر آیات استنباط‌پذیر است. در این حالت، باید به‌معنای واژگان یک ظاهر قرآنی توجه تام داشت. قونوی در راستای رعایت قواعد ظاهری زبان، رعایت معنای واژگان را ضروری می‌شمرد (۱۹، ص: ۱۹۹). البته عارف تلقی خاصی از معنا دارد و معنا را روح معنا معرفی می‌کند. به‌همین دلیل، رعایت معنای واژگان یعنی رعایت روح معنا. در نتیجه، علاوه بر توجه به حیثیت جمعی ظواهر، عارف در فهم معنا نیز رعایت حیثیت جمعی معنا و ارتباط طولی مراتب آن را به فراموشی نمی‌سپارد.

۲.۷. عدم مخالفت تأویل با اصول شریعت

از منظر عارف، اگر تأویل ظواهر قرآن با اصول شریعت مخالف باشد، پذیرفتنی نیست (همان). اگر در قلمرو آیات کلامی قرآن، تأویل عرفانی قرآن با اصولی از شریعت که به بیان اسماء و صفات الهی می‌پردازد مخالفت نداشت، به تأویلی موجه دست یافته‌ایم. ضروری است که این اصول از اصول مسلم شریعت باشد. برای مثال، اگر تأویل عارف از یک آیه‌ی کلامی قرآن، به‌صراحت یا به‌طور ضمنی، جسمانیت خدا را اخبار کند، تأویل مقبول نخواهد بود.

۳.۷. عدم اِبتنای تأویل بر پیش‌فرض‌های نادرست

ابن عربی تأویل فلاسفه و متکلمان را باطل می‌شمرد، چراکه اگر آنان میان ظواهر قرآن و ذهن‌های خود تعارض ببینند، ظاهر را از ظهورش منصرف می‌کنند و به تأویل قرآن عمل می‌کنند. این گروه در مقام تعارض ظواهر قرآن و عقول خود، عقول ناقص خود را بر قرآن حاکم می‌کنند و در این عمل، عقول آنان قرینه‌ی صارفه‌ی این انصراف و تأویل است (۲، ج: ۲، ص: ۴۰۷). در این سخن، ابن عربی فهم و تأویل چنین افرادی را از قرآن ناقص تلقی می‌کند و زمینه‌ی بروز آن را پیش‌فرض‌های باطل می‌داند. در این نوع تأویلات، تأویلگر

پیش‌فرض‌های غلطی را بر قرآن تحمیل می‌کند؛ محدودیت‌های ذهنی خود را بر قرآن فرامی‌افکند. با تنقیح مدعای ابن عربی، می‌توانیم در شکل قاعده‌ای کلی بگوییم: «هر تأویلی که بر پایه‌ی پیش‌فرض‌های نادرست شکل بگیرد باطل است». در این صورت، فقط اهل کلام و فلسفه مصداقی از این قاعده نیستند و چه بسا تأویلات یک عارف نیز در قلمرو این قاعده قرار گیرد.

اما فارغ از مصادیق تأویلات عارف، آیا پیش‌فرض‌های عارف تأویل‌گر از ظنیات است و یا از قطعیات؟ فهم عارف از هستی، شهودی است و با مقسم قطع و ظن، یعنی علم حصولی، به‌صورت بنیادین تفاوت دارد. پیش‌فرض وحدت وجود بر مبنای شهود شکل گرفته و تکیه‌گاه شهودی‌اش آن را کاملاً قطعی می‌کند. اگر عارف حقیقتی را در مراتب عالی هستی شهود کند و بتواند این شهود را در مرتبه‌ی نازل عقل خود در جهان ناسوت حفظ کند، قدرت دارد بر پایه‌ی آن نظوروزی کند. نظوروزی‌های او در شکل علم حصولی بیان می‌شود و بر علم شهودی‌اش مبتنا داشته و از آن نشأت می‌گیرد و بدین‌رو، به نور شهود منور است. برای رد و قبول پیش‌فرض وحدت وجود باید امکان شهود، امکان شهود وحدت وجود و امکان ابراز این شهود به نقد گذاشته شود و در صورت پذیرش این مطالب، تعبیر عارف از این شهود باید نقد و بررسی شوند. آنچه در مقام نقد این تعبیر و محتوای آن‌ها مبنا قرار می‌گیرد بدیهیات عقل بشری و معانی‌ای است که یا از مسلمات دین بر آمده و یا به طریق نگاه جمع‌نگرانه به ظواهر قرآن، از ظواهر بر آمده است.

پرسش دیگر آن که آیا می‌توان یافته‌های منور عارفان را به دیگرانی که از شهود عارف بی‌بهره‌اند منتقل کرد؟ عارف با بنیان‌نهادن دانش نظام‌مند و گسترده‌ای به نام عرفان، این استعداد را برای دیگران مهیا می‌کند که با داده‌های عقل منور عارفان اهل شهود آشنا شوند. این گروه می‌توانند با توجه به فهم عارفان، تأویلات عرفانی قرآن را دریابند و یا با نظوروزی در فهم عارفان، وجوه جدیدی از تأویلات عرفانی را اظهار کنند.

۸. نتیجه‌گیری

عارف در هرمنوتیک خود، به هویت جمعی کلام خدا، که در قالب قرآن ظهور یافته، اشاره دارد. با توجه به این حالت جمعی، متن قرآن دارای خاصیت زایش معنا از درون خود است. در نگرش هرمنوتیکی عارف، متن قرآن و به‌عبارتی ظواهر آن، تفسیر خاص و جدیدی پیدا می‌کند. براین‌اساس، ظاهر قرآن با هستی و بطون بی‌شمارش مرتبط می‌شود و بدون درک درست هستی و بطون آن، درک‌شدنی نیست. از سوی دیگر، ظواهر قرآن اتصال مفهومی دارند و بدون توجه به این اتصال، ظاهر معنای حقیقی خود را از دست می‌دهد.

لازمه‌ی این دو مطلب نگاه کل‌نگر عارف به کلام خداست. عارف در مقام هرمنوتیک این متن، مبانی خاصی دارد که از قلمرو فکری هرمنوتیک کلاسیک و رماتیک فراتر است. هویت جمعی کلام خدا و روح معنا مبانی‌ای است که عارف را به هرمنوتیک عرفانی خود رهنمون می‌کند. در نهایت، گرچه صاحب کلام الهی قرآن بی‌نهایت بطن را از مجرای ظواهر قرآن به تجلی در خواهد آورد، سهم فهم آدمی از این بی‌نهایت بی‌نهایت نیست.

یادداشت‌ها

۱. از میان آثار متعددی که در این باب وجود دارد، می‌توان به این آثار اشاره کرد: (۲۵؛ ۱۷، صص: ۲۴۳ - ۲۷۶؛ ۲۴، صص: ۱۰۳ - ۱۲۴ و ۸، صص: ۱۲۵ - ۱۴۵).
۲. بطون قرآن بی‌شمار است. ملاصدرا می‌گوید: «برای قرآن ظهر و بطنی است و برای بطن بطون دیگر؛ تا آن‌جا که خدا می‌داند» (۲۱، ص: ۲۳).
۳. به گفته‌ی قونوی: «در ام‌الکتاب، که منشأ متن و گزاره‌های وحیانی قرآن است، قرآن ظهور زبانی نداشته است» (۱۸، ص: ۱۶۱).
۴. مرتبه‌ی بالاتر، یعنی غیب، ویژگی‌های مراتب مادون را به صورت مندمج و غیرتفصیلی داراست. تفصیل مراتب پایین در مراتب بالا، به صورت بالقوه و مندمج، حضور دارد (۱۰، صص: ۳۶ - ۳۷ و ۴، صص: ۱۵۸ - ۱۵۹).
۵. جامی می‌گوید: «خداوند در موطن و عوالم گوناگون، به تمام مفهومات آگاه است» (۹، ص: ۱۳۵). این سخن جامی دلالت دارد که معنا دارای مراتب گوناگون طولی در هستی است؛ چراکه در این عبارت، سخن از موطن است و این‌که خدا در هر یک از این موطن، به معانی علم دارد. اگر خدا در هر یک از مراتب، به معانی علم دارد، پس معانی در هر یک از این مراتب وجود دارد. دقت داریم که در عرفان، مراتب هستی در طول یکدیگرند؛ پس معانی موجود در آن نیز در طول هم خواهند بود.
۶. ملاصدرا اعتقاد دارد که مردم به دلیل آن‌که عادت به دیدن خصوصیات مادی دارند، از درک روح معنا ناتوان‌اند و بدین‌رو، معنا را در مرتبه‌ی مادی آن منحصر می‌کنند. چنین افرادی، تنها، اوایل مفهوم [معنای مادی] را می‌فهمند و به روح معنا سفر نمی‌کنند (۲۱، صص: ۹۱ و ۹۳).
۷. ملاصدرا با تحقیق در آثار عرفانی ابن‌عربی و قونوی، نظر می‌دهد که آنان شهود خود را بر ظواهر قرآن منطبق یافته‌اند و بدین‌جهت، از تصرف در ظواهر می‌پرهیزند (۲۲، ج: ۲، ص: ۳۴۲). این سخن صدرا دلالت دارد که نزد این عارفان، شهود هستی و معرفت‌های حاصل از این شهود، با ظواهر قرآن و معارف حاصل از آن منطبق است. حال اگر یک شهود و معرفت‌های حاصل از آن با ظواهر قرآن و معارف حاصل از آن منطبق نباشد، باید با دیده‌ی تردید به آن نگریست. در نتیجه، ظواهر قرآن معیاری برای تشخیص درستی تأویلات عارف است و عارف بدون دست بردن در ظواهر و تغییر آن، چنین نگرشی را ارائه می‌دهد.

۸. البته دقت داریم که در این مقام، در مقام سخن از رابطه‌ی عقل بشر با مدعیات عارفیم و به همین واسطه، سخن بدین جا رسید. توجه داریم که عوامل دیگری هم در فهم کلام عارف دخیل است که این مقام اقتضای ورود در آنها را ندارد.

منابع

۱. قرآن
۲. ابن عربی، (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
۳. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۹۸۹م)، *رحمة من الرحمان فی تفسیر و اشارات القرآن من کلام الشیخ الاکبر*، جمع و تألیف محمود محمود الغراب، دمشق: مطبعة نصر.
۴. امام خمینی، (۱۳۶۴)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم*، تهران: پاسدار اسلام.
۵. آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۶۵)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. آملی، سیدحیدر، (۱۴۱۴ق)، *تفسیرالمحیط الاعظم و البحرالخضم*، تهران: مؤسسه الطباعة و النشر.
۷. بلاشر، ژوزف، (۱۳۸۰)، *گزیده هرمنوتیک معاصر*، ترجمه‌ی سعید جهانگیری، تهران: نشر پرسش.
۸. پالمر، ریچارد، (۱۳۸۴)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۹. پور راوندی، محسن، مهدوی راد، محمد علی، (۱۳۷۹)، «ظاهر و باطن در تفسیر عرفانی»، *مجله مدرس علوم انسانی*، ج ۱۹، شماره ۱۵، صص: ۱۲۵ - ۱۴۵.
۱۰. جامی، عبدالرحمان، (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. جامی، عبدالرحمان، (بی تا)، *اشعه اللمعات*، تصحیح حامد ربانی، تهران: انتشارات گنجینه.
۱۲. چیتیک، ویلیام، (زمستان ۷۶ و بهار ۷۷)، «هرمنوتیک در عرفان ابن عربی»، ترجمه تحریریه کتاب نقد، کتاب نقد، ش ۵ - ۶.
۱۳. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۸)، *درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۴. حسینی، حمید رضا، (۱۳۸۹)، *عوامل فهم متن در دانش هرمنوتیک و علم اصول استنباط از دیدگاه پل ریکور و محقق اصفهانی*، تهران: انتشارات هرمس.

۱۵. خسرو پناه، عبدالحسین، (۱۳۸۳)، کلام جدید، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه.
۱۶. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۳)، *هرمنوتیک و منطق فهم دین*، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۶ق)، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، بیروت: مؤسسه‌ی الاعلمی.
۱۸. قاسم پور، محسن؛ مختاری هاشم آباد، ابوطالب، (۱۳۹۲)، «بررسی تطبیقی و تحلیلی تأویل‌های عرفانی نجم الدین رازی و نظام نیشابوری»، *مجله ادیان و عرفان*، سال ۴۶، شماره ۲، صص: ۲۴۳ - ۲۷۶.
۱۹. قونوی، محمد بن اسحاق، (۱۳۷۲)، *شرح الاربعین حدیثا*، تحقیق و تعلیق حسین کامل بیلماز، قم: انتشارات بیدار.
۲۰. کاشانی، عبدالرزاق، (بی‌تا)، *تفسیرالقرآن الکریم*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۱. کوزنزهوی، دیوید، (۱۳۷۱)، *حلقه انتقادی*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران: انتشارات گیل.
۲۲. ملاصدرا، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. ملاصدرا، (۱۴۱۰ق)، *الحکمه المتعالیه، الطبعة الرابعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. واعظ، بتول؛ کاردل ایلواری، رقیه، (۱۳۹۲)، «تأویل گرایي در اندیشه مولوی و غزالی»، *مجله حکمت و فلسفه*، ج: ۲۵، شماره ۳۴، صص: ۱۰۳ - ۱۲۴.
۲۵. واعظی، احمد، (۱۳۸۰)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. یزدان پناه، یدالله، (بی‌تا)، *رمز و راز تأویل عرفانی*، قم: بخش دایره المعارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).