
جایگاه آراء ابن عربی در تفسیر تسنیم از جوادی آملی

طاهره ناجی صدره^{۱*}

عباس اسماعیلی زاده^۲

چکیده: ◀

تفسیر تسنیم از عبدالله جوادی آملی مشخصاً در شمار تفاسیر اشاری و عرفانی محض نیست، اما نقل‌های متعدد او از قول عرفا در خلال این تفسیر، به‌ویژه از ابن عربی برجسته است. مفسر محترم با غوری که در کتب ابن عربی دارد، بر آن است که مبانی مکتب ابن عربی با مبانی امامیه مطابقت دارد. با این حال، وی ناقل صرف آرای ابن عربی نیست، بلکه آرای او را گاه به صراحت و حتی گاه به شدت مورد نقد و رد قرار می‌دهد، البته مفسر این نکته را نیز در نظر دارد که در آثار عارفان و از جمله ابن عربی، نباید دو عنصر مهم تقیه و جعل و تحریف را نادیده گرفت. در مقاله حاضر، موارد و مواضع تأثیر آرای تفسیری ابن عربی در تفسیر تسنیم نشان داده شده، و به مبانی مشترک عرفانی دو مفسر اشاره شده، و در نهایت انتقادهای ضمنی یا آشکار صاحب تفسیر تسنیم معرفی و دسته‌بندی شده است.

کلیدواژه‌ها: ▶ عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، محی‌الدین ابن عربی، تفاسیر عرفانی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، نویسنده مسئول/ naji313t@yahoo.com

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد/ abbasmaeely@gmail.com

درآمد

برخوردهای عالمان مسلمان با ابن عربی را در یک تقسیم‌بندی اجمالی می‌توان در چهار دسته جای داد: ستایش‌کنندگان، انتقادکنندگان یا سرزنش‌کنندگان، متوقفان و معذور دارندگان. (محمی‌الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۳۶۱-۴۱۹) برخی، تکثیرکنندگان را نیز به این تقسیم‌بندی افزوده‌اند. (داوری‌های متضاد درباره ابن عربی، ص ۱۶۵-۱۸۵)

جوادی آملی در آثار خویش از ابن عربی به عظمت یاد کرده و از سوی دیگر در موارد متعدد، نظریات او را به نقد کشیده و گاه از تعبیر تندی در نکوهش او استفاده کرده است. دانشمندان دیگری مانند سید حیدر آملی نیز این روش را در پیش گرفته‌اند. (ر. ک: به: جامع الأسرار و منبع الانوار، ص ۳۹۶-۴۴۹) در واقع، این گروه در عین حال که به نحوی از اتباع او به شمار می‌آیند و دلداده اویند، اما مقلد محض نیستند و در برخی موارد به چون‌وچرا پرداخته‌اند.

این مقاله به بررسی رویکرد مؤلف تسنیم به ابن عربی، میزان اهمیتی که از لحاظ کمی و کیفی برای آرای او قائل است و معیارهای نقد نظریات او و از همه مهم‌تر، مبانی عرفانی مشترک میان این دو صاحب‌نظر، پرداخته است.

۱. تفاسیر عرفانی و ابن عربی

۱-۱. دفاع کلی از تفسیر عرفانی و به‌ویژه تفسیر ابن عربی

برای بسیاری از کسانی که آشنایی اندکی از مبانی عرفانی دارند و یا کسانی که با شنیدن سخنان برخی عرفا بر طبل مخالفت می‌کوبند، این سؤال مطرح است که اساساً با وجود روش‌های مختلف تفسیری مانند بهره‌گیری از آیات و روایات، چه نیازی به استفاده از آرای عرفایی مانند ابن عربی است؛ آرای که به ظاهر در بسیاری از موارد با آیات قرآن، روایات یا مبانی تشیع در تضاد است.

مخالفت با آرای ابن عربی تا جایی است که کسانی مانند مقدس اردبیلی (حدیقة الشیعه، ج ۲، ص ۷۵۲) و ملا محمد طاهر قمی (تحفة الاخیار، ص ۱۰۱) وی را در حکم خارج از دین و کافر دانسته‌اند، چه اینکه هم‌اکنون نیز این نوع نگاه کم‌وبیش

در میان برخی به چشم می‌خورد. (ر.ک: نگرشی در فلسفه و عرفان، ص ۳۷) گرچه بسیاری از آنان نقد خود را عالمانه و محترمانه بیان می‌کنند.^۱

جوادی آملی معتقد است قرآن حاوی جامع‌ترین بینش و گرایش عرفانی است و اساساً عرفان راستین، عرفانی است که بر محور قرآن و روایات باشد (ر. ک: به: شاهد شهود، ص ۱۳-۱۵) و اگرچه قرآن از علم حصولی زیاد سخن گفته و معارف خود را بیشتر در چهارچوب آن بیان فرموده، ولی توجه آن به مباحث عرفانی بیشتر است. (همو، قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه‌السلام، ص ۲۰۵)

باید گفت بخش اشارات و لطایف تفسیر تسنیم به واقع عمیق‌ترین و اجتهادی‌ترین قسمت آن به‌ویژه از لحاظ طرح مسائل عرفانی است. دو واژه «اشاره»^۲ و «لطیفه»^۳ جزء اصطلاحات عرفانی‌اند و اساساً وجه تمایز تفاسیر عرفانی از دیگر روش‌های تفسیری، به کار بردن «زبان اشاره» و مصطلحات ویژه‌ای است که طبیعت تجربه عرفانی اقتضا می‌کند. بر این اساس، به کارگیری اصطلاحات «اشاره» و «لطیفه» در تفسیر تسنیم، نشان آشکاری است بر اینکه یکی از مبانی آن، بهره‌گیری از تعالیم عرفانی اهل‌بیت علیهم‌السلام در درجه اول و پس از آن، بهره‌گیری از سخنان دیگر عرفایی است که در طریق اهل‌بیت علیهم‌السلام قدم گذارده و بر آستان آنان سر می‌سایند. در نگاه کلی‌تر، می‌توان گفت آنچه ذیل این عنوان می‌آید مباحث مرتبط با آیه است که با موضوع آیه مورد بحث، پیوند دارد، ولی به‌طور متعارف از واژگان، تعبیر و جمله‌های آیه برنمی‌آید.

نکته مهم آن است که اشارات و لطایف در این موسوعه تفسیری که هنوز کامل نشده است، به‌خوبی تجلی‌گر تفسیر قرآن به قرآن است، همچنان که پیوند وثیق قرآن و سنت را می‌توان در آن مشاهده کرد. (ر.ک: تسنیم، ۳/۲۱۰) بلندای معارف مطرح‌شده در برخی از این مباحث به لحاظ عرفانی، فلسفی و ... فهم آن‌ها را دشوار ساخته و گاه درکشان را به خواص از مخاطبان اختصاص داده است، گرچه فهم عمیق دیگر اشارات نیز تا حدودی نیازمند انس با قرآن است. نکته دیگری که باید توجه داشت، این است که مباحث این بخش، تنها آن دسته از بواطن لطیف آیات یا تأویل‌های معارف قرآنی نیست و در بسیاری از موارد، شامل مطالب علمی یا

فقهی‌ای است که بحث از آن‌ها پیرامون آیه، برای اهل تحقیق و پژوهش ضروری است. (به‌عنوان نمونه ر.ک: تسنیم، ۹/ ۱۷۶ و ۲۲۱-۲۲۴)

جوادی آملی در پاسخ کسانی که معتقدند شهود عرفانی نباید ابزار فهم قرآن و سنت قرار گیرد، ملاحظاتی دارند که در آن باره، به اختصار به نکاتی اشاره می‌کنیم:

نکته اول آن است که از کلام عرفا و یا مفسرانی که جزو نگارندگان تفاسیر عرفانی‌اند، برمی‌آید که ایشان سخنان خود را اساساً جزء تفسیر قلمداد نمی‌کنند تا پس از آن این بحث مطرح شود که چرا نظریات ذوقی خود را شرح آیات الهی قلمداد می‌کنند! جوادی آملی معتقد است برداشت‌هایی که راجع به مطلع^۴ و باطن است و آنان آن را تأویل می‌خوانند، غیر از شرح حدّ و ظاهر قرآن است که آن را تفسیر دانسته‌اند. ایشان این‌گونه تأویلات را نتیجه برخی حالات عرفانی و واردات قلبیه‌ای معرفی کرده که به آنان دست داده و برای آنان چنین نمودار گشته که آیه، تحمّل تطبیق بر آن حالات و واردات را دارد، گرچه اذعان دارند و تصریح می‌کنند که معنای ظاهر قرآن حدّ و حدودی دارد که نمی‌توان از آن تخطی کرد. (منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۲۴ و ۲۲۵)

دومین پاسخ به مخالفان تأویلات عرفانی از دیدگاه وی آن است که این نوع برخورد با آیات کریمه قرآن، ریشه در روایات اهل بیت علیهم السلام دارد. به تعبیر ایشان، در روایاتی که از وجود مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام رسیده، لطایف فراوانی در مورد آیات قرآنی وجود دارد که همه آن‌ها نه تنها نفی‌کننده ظاهر قرآن نیست، بلکه با سرپل قرار دادن ظواهر، در طول یکدیگر قرار می‌گیرند. (نسیم اندیشه، ۱/ ۷۳)

۱-۲. انتساب تفسیر به ابن عربی

جوادی آملی درباره برخی از تعبیر باطلی که از ابن عربی نقل شده، به دو نکته که نشان‌دهنده جعلی بودن این‌گونه از تعبیرهاست، تصریح کرده است: اول آنکه برای عارفی که با دید رحمت مطلقه، جهان را می‌نگرد^۵ و جهان‌بینی خاص به خود دارد، این سبک سخن مناسب نیست و دوم تصریح ابن عربی در فتوحات به این‌که

نزدیک‌ترین مردم به رسول اکرم «صلی الله علیه و آله» علی بن ابی طالب «علیه السلام» است که دارای سرّ انبیاء است. (شرح فصوص، ص ۲۸۵، آوای توحید، ص ۸۵)

از دیدگاه جوادی آملی، نکته مهمی که نباید مورد غفلت واقع شود، آن است که ابتدا باید انتساب یک مطلب به قائل آن کاملاً ثابت شود و سپس در جرح و تعدیل او به استناد اثرش سخن گفت. وی در این زمینه به قول شعرانی مبنی بر این که پاره‌ای از کلمات به طور مجعول وارد نوشته‌های محیی‌الدین شده و اساساً اصل دسّ و تحریف و مبتلایان به آن کم نبوده‌اند، استناد کرده است. (همان)^۶

وی درباره صحت استناد تفسیر ابن عربی که گاه تأویلات تند و تیزی دارد، بر این باور است این کتاب تألیف ملّا عبدالرزاق کاشانی است که به اشتباه به ابن عربی نسبت داده شده است. ایشان دو شاهد بر این مطلب ذکر کرده‌اند: اول اینکه ملّا عبدالرزاق در مواردی در کتاب فصوص خود می‌گوید: ما این مطلب را در تأویلات گفته‌ایم که معلوم می‌شود، کتاب تأویلات نوشته اوست و دوم اینکه شیخ بهایی در کشکول خود، یک صفحه از عبارات تفسیر سوره یس این کتاب را آورده و می‌گوید: «روی العارف الربّانی مولانا عبدالرزاق القاسانی فی تأویلاته عن الصّادق جعفر بن محمد». (منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۲۴)

۱-۳. مذهب ابن عربی

سخن درباره مذهب ابن عربی بسیار است و نظریات در موارد بسیار، با هم در تضاد است. از نگاه جوادی آملی، مهم‌ترین معیار برای داوری درباره مذهب ابن عربی، کیفیت طرح مسائل اصلی و اعتقادی است، زیرا با توجه به عصر خفقان و عنصر اختناق، بررسی اساسی‌ترین مسائل اسلامی در مکتب ابن عربی، مانند توحید ذات و اثبات صفات و توحید آن‌ها با هم و وحدت آن‌ها با ذات و نفی جبر و تفویض و... نشان می‌دهد که تمامی آن‌ها بر مبنای دقیق «امامیه» پایه‌گذاری شده است. (آوای توحید، ص ۸۳)

۲. تأثیرپذیری تسنیم از مبانی مکتب عرفانی ابن عربی

عناصر بنیادین مکتب عرفان ابن عربی که بر تفاسیر عرفانی و از جمله تفسیر تسنیم سایه افکنده، متعدد و نیازمند نوشتاری مستقل است، از این میان به ذکر چند مورد از مبانی مشترک جوادی آملی و محی‌الدین ابن عربی اشاره می‌شود.

۱-۲. وحدت وجود

نقطه عزیمت مباحث ابن عربی که عنان عقل را به افق بالاتری رهنمون داشت، بحث دشوار و بدیع «وحدت وجود» است. اساساً تفسیر اشاری کاملاً تحت تأثیر فلسفه وحدت وجود قرار گرفته است. (ر.ک: مکتب تفسیر اشاری، ص ۱۸۶-۱۶۱)

از نظر ابن عربی، وحدت وجود یعنی همه موجودات چیزی نیستند جز تنوع تجلی حق که آشکار است. او حقیقت وجود را خیر محض می‌داند و معتقد است که آن واحد است به وحدت شخصی نه سنخی و از وحدت ذاتی برخوردار است نه وحدت عددی. (ر.ک: شرح فصوص قیصری، مقدمه، ص ۲۷؛ همان، حواشی، ص ۱۸۹)

جوادی آملی معتقد است نظریه وحدت شخصی وجود است که عرفان ابن عربی را با عرفان قبل و بعد او متمایز ساخته و او در این باب بی‌نظیر است. (مبادی اخلاق در قرآن، ص ۲۸۱) از نظر مفسر محترم اساس توحید عرفانی، اطلاق ذاتی واجب و عدم‌تناهی اوست که مستلزم «وحدت شخصی وجود» است. (تسنیم، ۱/۱۹۹)

این اصطلاح گرچه کمتر در تفسیر تسنیم به کار رفته، ولی روح «وحدت وجود» بر سرتاسر آن سیطره یافته و عباراتی که نشان از آن دارد، به‌ویژه در تفسیر آیات توحیدی به چشم می‌خورد:

مثلاً در تفسیر آیه ۱۶۳ سوره بقره: «وَإِلَهُكُمْ إِلَهَةٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ»، ذیل عنوان «تنزه خدای سبحان از وحدت عددی» می‌نویسد:

«وحدت خدای سبحان از سنخ وحدت‌های مفهومی یا ماهوی نیست، بلکه وحدت هستی است. وحدت هستی نیز وحدت اطلاق و نامحدود است؛ نه وحدت

عددی، نوعی، صنفی و مانند آن. این وحدت چون نامحدود است برای غیر خود جایی نمی‌گذارد.» (همان، ۱۰۵/۸)

وی در تفسیر این آیه می‌گوید: «مستفاد از آیه شریفه این است که چون وحدت خدای سبحان وحدت قاهر است و نوری است که هر چیزی را تحت الشعاع و مقهور خود قرار داده و هر موجودی تحت پوشش اوست، شریک ندارد و با وحدت قاهر خدا جا برای غیر او نمی‌ماند.» (همان، ص ۱۰۹؛ نیز ر. ک: ۲۱۱/۸؛ ۴۰۴/۱۳؛ ۱۳۱/۲۴)^۷

از مشترکات تفسیر تسنیم و تفسیر ابن عربی، استشهاد مکرر به حدیث قرب نوافل است؛ حدیثی که عارفان دیگری چون سید حیدر آملی، فرغانی، جامی و شبستری آن را شاهدهی بر نظریه وحدت وجود دانسته‌اند. ابن عربی در فتوحات و فصوص ۷۰ بار به این حدیث شریف استناد کرده (به‌عنوان نمونه ر. ک: به: الفتوحات، ۲۲۱/۱؛ ۶۹/۲؛ ۳۵۳ و...). صاحب تفسیر تسنیم نیز در تفسیر بسیاری از آیات، از این حدیث شریف بهره جسته است. (ر. ک: به: تسنیم، ۲۹۰/۲، ۴۳۸؛ ۱۰۶/۳، ۲۶۲ و ۲۶۳؛ ۳۰۸/۸؛ ۴۰۸/۹؛ ۵۰۱/۱۰؛ ۱۲/۱۲؛ ۲۱۲؛ ۱۴/۱۶، ۴۴۵، ۳۴۱؛ ۱۱/۱۷۸؛ ۱۴/۱۶ و ۴۷۴-۴۷۵)

۲-۲. انسان کامل

موضوع خلیفه الهی و انسان کامل در عرفان اسلامی به‌خصوص در اندیشه ابن عربی، دارای اهمیت فراوان است. دقت در بخش‌های مختلف تفسیر تسنیم نیز نشان می‌دهد این مبحث در آن از جایگاه والایی برخوردار است.

مؤلف تفسیر تسنیم معتقد است انسان بر اثر جامعیت، از نحوه خاص مظهریت برخوردار است. (تسنیم، ۵۲۳/۳) و عنوان خلافت چیزی جز ظهور حق در مرآت خلق نیست. (همان، ص ۱۱۲) خلیفه تام و کامل الهی، کار خداوند را به اذن او در همه شئون جهان امکان انجام می‌دهد، به‌گونه‌ای که محدوده جهان تکوین برای او، همانند محدوده بدن برای هر انسان است که هر کاری را اراده کند، می‌تواند به اذن خدا انجام دهد. (همان، ص ۹۳) و هویت چنین انسان کاملی، عین فقر و ربط وجودی به اوست. (همان، ص ۹۹؛ ۵۳۴/۲)

جوادی آملی بر این باور است که صادر نخستین یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، اولین فیض و مخلوق خداوند، نخستین مخاطب به خطاب «کن» و مجلای اتم پروردگار است. (همان، ۳/ ۲۴۳)

آنچه در این تعابیر مشاهده می‌شود، همگی برخاسته از مکتب عرفانی ابن عربی است؛ زیرا از نظر ابن عربی، انسان کامل حامل امانت و عهد الهی در مرآت حق است. (الفتوحات، ۳/ ۲۵۱) او به وسیله اسمای الهی که خداوند راز آنها را به وی آموخته، در عالم تصرف می‌کند، همان‌گونه که روح به تدبیر بدن در آن تصرف می‌کند. (نقش الفصوص، فص آدمی، ص ۱۰۲) و وجه تمایز عبد از رب در این باره، افتقار اوست. (الفتوحات، ۱/ ۷۳۴) پیامبر صلی الله علیه و آله اکمل نوع انسانی و اول دلیل بر ربّ خود است، زیرا جز به مظهر خود مبین نمی‌گردد و جمیع کمالات او به وجود این انسان کامل ظاهر می‌شود، به دلیل اینکه انسان کامل، جوامع کلم و امّهات حقایق الهیه بوده و اول دلیل بر اسم اعظم الهی است. (شرح فصوص قیصری، ص ۱۱۵۶)

۲-۳. شعور و ادراک موجودات هستی

بر اساس دیدگاه عارفان، همه موجودات عاقل‌اند و علاوه بر آنکه به زبان حال مسیح و حامد پروردگارند، به زبان قال نیز مشغول حمد و ستایش اویند. تسبیح موجودات، تسبیح حقیقی و به همان معنای متعارف است.

صاحب تفسیر تسنیم در موارد متعدد تأکید کرده است که حمل این‌گونه آیات بر مجاز نادرست است. ایشان مبنای این عقیده را مدارج و معارج معرفتی مفسران دانسته (تسنیم، ۶/ ۳۳۲) و بر همین مبنای، از آنان به دلیل حمل آیاتی به این مضمون بر مجاز و تمثیل، انتقاد کرده و آن را از پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه ناصواب مفسر در تفسیر قلمداد کرده است. (همان، ص ۳۳۴؛ نیز ر. ک: ۲/ ۶۶۲) از سوی دیگر، صریحاً تأکید ابن عربی بر این مطلب را ستوده و از آن با عنوان نکته فاخر و شایان توجه یاد کرده است. (همان، ۳/ ۱۱۵)

ابن عربی نیز حمل این‌گونه آیات را بر زبان حال، تمثیل و مجاز، نادرست دانسته و معتقد است ظاهر آیات ملاک است و این چیزی است که اهل کشف آن را ادراک

می‌کند. (به‌عنوان نمونه ر. ک: الفتوحات، ۵۹/۱، ۲۴۷، ۲۴۳؛ ۴/ ۸۵، ۴۰۴؛ فصوص
الحکم، ص ۱۴ و ۱۲۱)

۳. استفاده از سخنان ابن عربی و استشهاد به آن‌ها

جوادی آملی در تفسیر تسنیم از آثار متعدد ابن عربی بهره برده است. این کتب عبارت‌اند از: «رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن»، «ایجاز البیان فی الترجمة عن القرآن» (پاورقی تفسیر ابن عربی)، «فصوص الحکم» و «تفسیر القرآن الکریم» که در این میان بیش از همه از کتاب اول نقل کرده است. مفسر در استغنائی تفسیر تسنیم و پربار ساختن آن به‌ویژه از نظر معارف ناب عرفانی، مطالب متعددی را از ابن عربی نقل کرده است. موارد بسیاری از این نقل‌قول‌ها، در نهایت اجمال است؛ به‌گونه‌ای که گویا قصد مفسر تنها این بوده که اشاره‌ای کوتاه به نظر ابن عربی نماید تا شاید فکر خواننده برای فهم مراد او به جنب‌وجوش افتد و این حتی در مواردی که مفسر اندیشه‌های وی را به‌صورت تفصیلی نقل کرده نیز کاملاً مشهود است، برخی بر این باورند که: «دیدگاه‌های ابن عربی اساس و پایه رهنمودهای عرفانی این تفسیر را تشکیل می‌دهد.» (تفسیر و مفسران، ۵۳۸/۲)

بر همین مبنا است که در جای‌جای مباحث تفسیر تسنیم به نظرات و آرای ابن عربی اشاره شده است. نویسنده در مواردی با به‌کار بردن عبارت «به‌هتقدیر» از سخن ابن عربی عبور کرده، لیکن تعمد دارد سخن وی را هرچند اثبات آن بعید و مشکل به نظر برسد نقل نماید. (تسنیم، ۵۵/۵)

مفسر تا پایان مجلد بیست و چهارم تسنیم، حدود ۱۳۰ بار به‌طور مستقیم و غیرمستقیم کلام او را نقل، در موارد لزوم شرح و یا نقد کرده است. نقل نظریات ابن عربی از سوی مفسر به‌گونه‌ها و اشکال ذیل در تسنیم یافت می‌شود:

۳-۱. محتوای عرفانی بخشیدن به تفسیر تسنیم

تفاوت مهم جنبه عرفانی تسنیم با دیگر تفاسیر عرفانی را می‌توان در این نکته یافت که عرفا و صاحبان تفاسیر عرفانی، مشهودات خود را به شکل تأویل به روایات و آیات قرآن مستند می‌کنند، اما ایشان به دلیل تسلط بر تفسیر و متون روایی،

مشهودات عرفانی را بر کتاب و سنت عرضه کرده‌اند؛ یعنی اهتمام ایشان بر این است که مباحث عرفانی را به شواهد قرآنی و روایی مستند سازند. (به‌عنوان نمونه، ر. ک: تسنیم ۴۰۴/۹) به عبارت بهتر، عرفان حقیقی از دیدگاه ایشان، «عرفان قرآنی - روایی» است. (عرفان و حماسه، ص ۸۹-۹۰) از این رو از نظر مفسر، بهره‌گیری از آرای عارفان حقیقی مانند ابن‌عربی می‌تواند در جهت غنا بخشیدن به تفسیر، نقش مهمی داشته باشد؛ در ذیل نمونه‌هایی از این موارد ذکر می‌شود.

۳-۱-۱. حروف مقطعه

سخنان ابن‌عربی در باب حروف مقطعه، مهم‌ترین نقلی است که خواننده تفسیر تسنیم از ابن‌عربی مشاهده می‌کند. جوادی آملی در اشاره دوم آیه اول از سوره بقره، ابتدا برای نقل نظریات ابن‌عربی زمینه‌سازی کرده و پس از آن در اشارت سوم و چهارم دیدگاه‌های او را یک‌به‌یک بیان کرده است.

از نگاه مفسر محترم، عارفان و حکمای که دارای صبغه عرفانی‌اند، توانسته‌اند بخشی از رازهای حروف مقطعه را پرده‌گشایی کنند. ایشان معتقد است تنزل کتاب مبین که موجود تکوینی است در قالب آیات و سور عربی که از وجود اعتباری برخوردارند، مانع آن می‌شود که عقل و خرد انسان از سخنان برخی عرفا - که از آنان با عنوان پرده‌داران اسرار یاد کرده - اظهار شگفتی کرده و در قبال آنان موضع منفی بگیرد.

سپس می‌نویسد: «اکنون که سَوْرَت استبعاد رأی اهل معرفت شکسته و صولت انکار خردورزان و اندیشه پیشگان در ساحت محترمان شهود و مدعیان صعود قلّه عرفان تعدیل شد، به نقل برخی از کلمات پیش‌کسوتان این حرفه و پیش‌گامان این کوی در اشارت بعد اکتفا می‌شود تا پیام «اصحاب بصر» همراه با سخن «ارباب نظر» در یک صحیفه، صف‌آرایی شود و متغذیان مائده قرآنی و مغذیان مآدبه آسمانی هرکدام برابر سعه وادی خود از سراب برهند و سر آب آیند و سیراب گردند و سائلان مسائل غیبی به وسعت هندسه وعاء خویش سائل شوند: «فَسَأَلْتُ أُوْدِيَةَ بِقَدَرِهَآ... و آن اشارت این است:...»^۸

آنگاه در اشارت سوم، عصاره مطالب ابن عربی را در قالب ۹ نکته آورده است: مخاطب، مکلف و امت بودن حروف، مراتب حروف، تنظیر ۲۹ سوره مصدر به حروف مقطعه به منازل ۲۹ گانه ماه و تنظیر تعداد حروف مقطعه به مراتب کمالی انسان، اجساد بودن حروف مقطعه و اینکه ارواح و فرشتگان ویژه، حافظان آنها هستند. (ر.ک: رحمة من الرحمن، ۱/۴۲-۴۷)، از جمله این نکات است که همه آنها نیازمند توضیح و شرح اند، لیکن گویا مفسر با عدم تعرض به شرح این مطالب، در صدد آن است که نشان دهد فهم آنها در گروی علم به مبانی عرفان نظری و فراتر از آن، طیّ طریق عرفان عملی است، با وجود این به نظر می‌رسد این گونه اقوال که بدون شرح می‌آید، خواننده را با مجموعه‌ای از مطالب غامض روبه‌رو می‌کند که راهی به فهم آنها ندارد. این کمبود، زمانی بیشتر محسوس می‌شود که بدانیم وی بر این باور است اولاً عرفان نظری زمانی می‌تواند قابل عرضه باشد که بتوان آن را با براهین و دلیل‌های عقلی عرضه کرد. (حیات عارفانه امام علی علیه‌السلام، ص ۲۸؛ نیز ر.ک: شناخت‌شناسی در قرآن، ص ۳۷۹-۳۸۰، ۴۷۷-۴۷۸) و ثانیاً مطابق با شهود انسان معصوم باشد، و گرنه معتبر نخواهد بود. (تسنیم، ۱/ ۴۵۵)

جوادی آملی پیش از ذکر تفصیلی نظر ابن عربی، از وی به‌عنوان عارف نامداری نام برده که از راه شهود می‌تواند به بخشی از اسرار عالم آگاه شود، ولی کشف او برای دیگران حجّت نیست و ما راهی برای اثبات آن نداریم. (تسنیم، ۱۰۴/۲) بر این اساس برای مخاطب این سؤال مطرح می‌شود که اگر مشهودات وی برای دیگران قابل اثبات نیست، آوردن آنها در کتاب تفسیر و تأیید آنها به زبان تلمیح و بالاتر از آن تصریح، چه وجهی می‌تواند داشته باشد!

۳-۱-۲. نصرت الهی درباره شخصیت حقوقی و حقیقی انبیا علیهم‌السلام

مفسر اولین اشارت مربوط به آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (آل عمران/ ۲۱) را به‌عنوان مزبور اختصاص داده و آن را مطلبی والا و عصاره افاضات برخی اهل معرفت یعنی ابن عربی دانسته است. چکیده این مطلب آن است که انبیا علیهم‌السلام و وارثان آنها یعنی علما و مبلغان الهی همواره مشمول امدادهای الهی هستند،

هرچند در این راه به فیض شهادت نائل آیند؛ بنابراین حفظ شخصیت حقوقی آنان به معنای نصرت دین الهی قطعی است، ولی یاری شخصیت حقیقی‌شان به معنای مصونیت از هرگونه گزند، امری است که نه حکمت پروردگار اقتضای آن را دارد و نه چنین وعده‌ای به آنان داده شده است. با توجه به این مطلب، ابن عربی در ادامه تأکید می‌کند که هیچ‌چیز نباید مانع شود تا آمران به معروف و ناهیان از منکر ناامید و پشیمان شوند؛ زیرا کسی که از خدا خبر می‌دهد در باطن خود جز نور ساطع نمی‌بیند؛ خواه سخن او مقبول شود و خواه ردّ یا اذیت گردد. (رحمة من الرحمن، ۴۲۷/۱)

مسأله تلازم و عدم تلازم حمایت خداوند از شخصیت حقوقی و حقیقی انبیا علیهم‌السلام که در کلام ابن عربی مورد توجه قرار گرفته، نکته‌ای است که در آیات متعدد قرآنی مطرح شده است، به این معنا که خداوند همواره به رسولان خود و پیروان آن‌ها وعده یاری داده (: بقره/ ۹۸، انفال/ ۶۲، طلاق/ ۸، حشر/ ۶، حج/ ۴۰، محمد/ ۷) درحالی‌که از قتل آنان (بقره/ ۶۱، آل عمران/ ۱۱۲، مائده/ ۷۰) یا تصمیم بر کشتن آن‌ها (انفال/ ۳۰، اعراف/ ۱۵۰) سخن گفته است؛ بنابراین بدیهی است که مراد از یاری خداوند نسبت به رسولان، حمایت از منصب و راه آن‌ها و دین الهی است، نه حفظ شخص آن‌ها از هرگونه آسیب و گزند؛ زیرا در این صورت الگو بودن آن‌ها نقض شده و دیگر تن دادن به جهاد در راه خدا برای کسانی که به این راه دعوت می‌شوند، ناممکن می‌نماید. از سوی دیگر، اسلام از همان آغاز با معرفی شهدا به عنوان «أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ» (آل عمران/ ۱۶۹)، فرهنگ شهادت‌طلبی را پایه‌گذاری کرد و فرمود جهاد در راه اعتلای دین خدا، باید نزد شما از جان و مالتان دوست‌داشتنی‌تر باشد. (توبه/ ۲۴)

مفسر در ادامه، با مقایسه میان گفته ابن عربی و سخن مرحوم طبرسی، معتقد است میان این دو نظر فرق فراوان است، گرچه می‌توان مطلب علامه طبرسی را به صورت فی الجمله و نه بالجمله پذیرفت. نظر ایشان این است که برای اثبات جواز نهی از منکر در صورتی‌که به قتل بینجامد، نمی‌توان به گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر يقتل عليه» (عوالی اللآلی، ۴۳۲/۱) استناد

کرد؛ زیرا از شروط نیکو بودن نهی از منکر، این است که در آن مفسده‌ای نباشد و اگر به قتل بینجامد این شرط منتفی شده و بنابراین قبیح می‌شود. (مجمع‌البیان، ۷۲/۲)

۳-۱-۳- اطلاق فیض الهی

مفسر در تفسیر آیه «یا بنی اسرائیل اذکروا نِعْمَتِی الَّتِی اَنْعَمْتُ عَلَیْکُمْ وَ اَوْفُوا بِعَهْدِی اَوْفِ بِعَهْدِکُمْ...» (بقره/۴۰) تحت عنوان «اطلاق و تقیید فیض الهی» بحث کوتاه و در عین حال عمیقی را به نقل از تفسیر ابن عربی آورده است: «مدار تعهد خداوند همان فیض اوست که در مرحله فعل واجب واقع است، نه مقام ذات و نه مرتبه وصف ذاتی که عین ذات خداست. فعل خداوند که همان رحمت واسع و فوز گسترده است، از هر قیدی حتی از قید اطلاق آزاد و رهاست؛ زیرا اگر فیض خداوند مقید به اطلاق می‌بود، هرگز مقید به قید خاص نمی‌شد، در حالی که در محل بحث، وفای خداوند که همان افاضه الهی و افازه غیبی است مقید به وفای بنده به عهد خود شده است. از این‌جا معلوم می‌شود که خداوند دارای رحمت واسعی است که نه تنها مقید به قید خاص نیست، بلکه مقید به قید عام و مطلق بودن هم نیست؛ یعنی فیض خدا «لابشرط مقسمی» است، نه «لابشرط قسمی»^۹، از این‌رو در موردی مطلق و در مورد دیگر مقید است و آنچه درباره آیه «کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلَیْ نَفْسِہِ الرَّحْمَۃَ» (انعام/۵۴) گفته شد از همین سنخ است که فیض خداوند به اطلاق نیست.» (ر.ک: رحمة من الرحمن، ۱۲۵/۱، تسنیم، ۳۶/۴)

بنابراین در اصطلاح اهل عرفان، ذات واجب «لابشرط مقسمی» است و وجود مقید به اطلاق، یعنی فیض نخستین و دریای جوشانی که از واجب ظاهر می‌شود، وجود «لابشرط قسمی» است. این وجود مقید به اطلاق، فیض بی‌کران واجب است که چون دریایی روان با هویات امکانی همراه است و به مصداق «داخل فی الأشياء لا بالمازجہ»^{۱۰}، با همه موجودات بدون آنکه مقید به آن‌ها باشد، همراهی می‌کند. (ر.ک: فلسفه صدر، ۳۰۹/۲؛ ریحیق مختوم، ۲-۵/۱۴) نکته مهم آن است که اگر بین دو نوع لابشرط تفاوت گذارده نشود و لابشرط قسمی بر ذات واجب اطلاق شود، عقاید فاسد ملحدانه اباحت، قول به حلول اتحاد یا اعتقاد به اتصاف خدای سبحان به

صفات ممکنات و محل بودن ذات واجب برای نقایص و امور حادث، شکل می‌گیرد؛ بنابراین باید به این مطلب توجه داشت که فیض منبسط، وجود گسترده‌ای است که با همه مراتب حضور دارد و در هر مرتبه، به صورتی ظاهر می‌گردد؛ اما ذات واجب که دارای اطلاق محض است، از تنزیه و تقدیس صرف بهره‌مند است. (فلسفه صدر، ۲/۳۱۳)

۳-۲. استشهاد به اقوال ابن عربی برای تأیید دیدگاه خویش

۳-۲-۱. مبنای معاهده خدا با انسان

در لطایف آیه ۴۰ سوره بقره: «وَ أَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَ إِيَّايَ فَارْهَبُون» ذیل عنوان «مبنای معاهده خدا با انسان»، پس از ذکر این مطلب که انسان گرچه در بند رقیّت خداست و آزاد و رها نیست تا با اختیار خود عهدی با خداوند ببندد، اقوال گفته شده درباره توجیه این معاهده را بیان کرده است. مفسر در اینجا سعی دارد با ذکر نظر ابن عربی، صبغۀ عرفانی بحث را پررنگ‌تر کرده و سخن وی را تأییدی بر درستی توجیه سوم بداند، این توجیه می‌گوید معاهده یادشده، به‌طور ضمنی، رنگ توییح به همراه دارد؛ زیرا به گریزپایی عبد جسور اشاره کرده، چون اگر کسی به وظیفۀ بندگی خود در آستان خداوند عمل کند، هرگز در برابر مولا واقع نمی‌شود تا با او معاهده برقرار کند.

سپس ایشان از ابن عربی با عنوان برخی اهل معرفت یاد کرده و از او این چنین نقل می‌کند: «مِنْ أَصْعَبِ آيَةٍ تَمَرَّ عَلَى الْعَارِفِينَ كُلِّ آيَةٍ فِيهَا: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وَ الْعُهُودِ فَإِنَّهَا آيَاتٌ أُخْرِجَتْ الْعَبِيدَ مِنْ عُبودِيَّتِهِمْ لِلَّهِ: از دشوارترین آیاتی که بر عارفان می‌گذرد آیات وفای به عهد است، زیرا این آیات، بندگان را از بندگی بیرون می‌داند، از این رو از آنان عهد گرفته می‌شود و به آنان تعهد سپرده می‌شود.»^{۱۱} (تسنیم، ۴/۵۳)

۳-۲-۲. اطلاق نفس بر خداوند

مفسر در تفسیر آیه «وَ يَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران/۲۸) «نفس» را به معنای خداوند دانسته؛ مثل اینکه می‌گوییم: «هذا الشيء في نفسه كذا» یعنی فی ذاته کذا. آنگاه جمله مزبور را طبق گفته ابن عربی، تحذیر اهل حکمت و معرفت از توقع فکر درباره ذات

خدا یا انتظار شهود او دانسته و سخن وی را نقل کرده است: «لیس للفکر حکم و لا مجال فی ذات الحق لا عقلاً و لا شرعاً» (ر.ک: رحمة من الرحمن، ۱/۴۳۰، تسنیم، ۶۴۲/۱۳)

۳-۲-۳. تعریف اولوالالباب

در لطایف آیه ۱۹۰ سوره آل عمران: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَيْلٍ وَ النَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ»، پس از آن که خود در بیان معنای اولوالالباب مطالبی را تحریر کرده است، تعریف این گروه را به نقل از رحمة من الرحمن نیز اشاره می کند و می نویسد: «در نگاه اهل معرفت، «اولوالالباب کسانی اند که به لب اشیا راه یابند و به مغز آن رسند و لب نگر باشند و تنها قشر عالم را نبینند.» (تسنیم، ۶۰۲/۱۶)

همچنین در بحث روایی این آیه، گفته های ابن عربی را در این باره شرح داده و در پایان تذکر داده است که: «برخی از اهل معرفت، عقل را کافی ندانسته و افزوده اند که عاصی، عاقل است؛ ولی از اولوا النهی نیست.»^۲ (همان، ص ۶۲۳)

۴-۲-۳. مؤاخذه خداوند بر صرف اراده نفس

در تفسیر آیه «وَلَا تَعْرِمُوا غُنْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ» (بقره/ ۲۳۵) آورده است: «بنا بر اینکه صرف عزم بر پیمان زناشویی در مورد بحث حرام باشد، از مواردی است که نفس اراده گناه، محرّم شده است. برخی از مفسران (ابن عربی) چنین گفته اند: من نه در قرآن و نه در سنت، مؤاخذه بر صرف اراده نفس را سراغ ندارم، مگر در این آیه و در آیه «وَمَنْ يَرِدْ فِيهِ بِالْحَدِّ بَطْلَمٌ نُدْفُهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» (حج/ ۲۵) ^{۱۳} آنگاه تذکر داده است که «البته بین منع کلامی و اخلاقی با منع فقهی فرق است.» (تسنیم، ۱۱/۴۲۳)

۳-۳. استفاده از نکات تفسیری ابن عربی

مؤلف تسنیم در بیان نکته های تفسیری نیز از نظریات ابن عربی بهره برده است.

۳-۳-۱. هیمنه اسم «الله» و تقدّم اسم «حیّ قیوم»

در تفسیر آیات ۱ و ۲ سوره مبارکه آل عمران: «الْم، اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» می نویسد: «به نظر برخی اهل معرفت که گفتارش مقبول تلامیذ معروف اوست، اسم

«الله» بر همه اسمای الهی حتی اسم «حیّ قیوم» مُهَمِّمِن است، هرچند در تمام اسماء، حیات شرط است و هیچ اسمی بر اسم حیّ مَقْدَم نیست، از این رو رتبه تقدّم برای اوست و وی در حقیقت، موصوف به «اول» است»^{۱۴}. (همان، ۵۰/۱۳، ر.ک: رحمة من الرحمن، ۴۰۹/۱)

۳-۳-۲. انگیزه دشمنی با میکائیل

در اشارات مربوط به روایات آیات ۹۷ و ۹۸ سوره بقره: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا... مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ» به نقل از تفسیر ابن عربی آورده است: «راز عداوت برخی با حضرت میکائیل این است که وی سهم دشمنان آنها را بیشتر از سهام ایشان می‌پردازد؛ یعنی همان‌طور که بهانه عداوت با جبرئیل، ایصال غذای معنوی وحی به دیگران است، انگیزه دشمنی با میکائیل نیز رساندن غذای مادی ثروت به دیگران است.» (همان، ۶۱۰ / ۵، رحمة من الرحمن، ۱۶۶/۱)

۳-۳-۳. معنای عفو

مفسر در بحث روایی آیه «وَ يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يَنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْو...» (بقره/۲۱۹)، روایاتی را که درباره معنای «عفو» وارد شده آورده و می‌نویسد: کلمه «عفو» در این روایات به معنای وسط و میانه‌روی بدون اسراف و سختگیری در نفقه، مورد کفایت و نیز زائد بر قوت سال آمده است. سپس نظر ابن عربی را به نقل از کتاب رحمة من الرحمن این‌گونه نقل کرده: «برخی عفو را همان عافیت و تجاوز دانسته‌اند؛ یعنی از این سؤال صرف نظر کنید؛ نظیر «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدِّلْكُمْ تَسْؤُكُمْ» (مائده/۱۰۱) (ر.ک: ابن عربی، رحمة من الرحمن، ۳۲۸/۱) البته عفو به معنای «گذشت اخلاقی» مشمول عنوان «خیر» در آیه ۲۱۵ سوره بقره: «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يَنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّوَالِدِينَ وَ...» است که قبلاً از آن بحث شد.» (همان، ۱۲۶/۱۱)

نویسنده تفسیر تسنیم حتی در شرح واژگان آیات نیز در مواردی نظر ابن عربی را بیان کرده و گاه بر صحت آن تأکید کرده است. شاید بتوان گفت از دلایل این امر، از بین بردن این تفکر است که اهل عرفان در تفاسیر خود، به اصول ادبی و قواعد لغت

تقیدی ندارند و تنها به ذهنیات خود می‌اندیشند؛ نکته‌ای که برخی آن را از ناهمگونی‌های موجود در تفاسیر عرفانی قلمداد کرده‌اند. (ر. ک: تفسیر و مفسران، ۲/ ۳۷۹)

به مثل مفسر در بخشی از بحث خود در باب مرجع ضمیر «حَبَّه» در تفسیر «آتی الْمَالِ عَلَى حَبَّه...» (بقره / ۱۷۷) معتقد است کسی که از فَسْحَتِ نظر برخوردار است (ابن عربی)، ارجاع ضمیر به الله را اولی از رجوع آن به مال دانسته و نظرش در باب فقه اللغه واژه مال نیز صحیح است، زیرا عنوان «مال» از ریشه «میل» است. (ر. ک: رحمة من الرحمن، ۱/ ۲۵۰)

سپس این‌گونه آورده است: «آیا مال را مال گفتند برای اینکه طبع بشر به آن مایل است یا اینکه آن، طبع بشر را به صَوْبِ صواب یا به سَمْتِ خطا میل می‌دهد یا آنکه صاحب دل مُسَيِّطِرِ بر مال آن را به قبله حق فرامی‌خواند. آن‌که مالک مال است، نه مملوک آن، اولاً میل او به غیر خدا نخواهد بود. ثانیاً زمام دل را هرگز به مال نمی‌سپرد. ثالثاً نسبت به هزینه آن بی‌تفاوت نیست، بلکه رهبری آن را به دست می‌گیرد. رابعاً چون خود به سَمْتِ الهی در حرکت است با امامت عادلانه و عارفانه خویش، گرایش مال را به صوب خدا جهت می‌دهد. چنین مؤمنی هنگام عرضه خود بر قرآن حکیم مرجع ضمیر «حَبَّه» را خداوند می‌داند هرچند راه دیگران باز و عرضه دگراندیشان مجاز و ارجاع ضمیر به مال جایز خواهد بود.» (تسنیم، ۹/ ۱۱۴)

درباره مفردات آیه «الصَّابِرِينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الْقَانِتِينَ وَ الْمُتَّقِينَ وَ الْمُسْتَعْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ» (آل عمران/ ۱۷) آورده است: «برخی سحر را که دارای دو جهت است یکی به‌سوی شب و دیگری به‌سوی روز، وقت محدود به فجر کاذب و صادق و میان آن دو دانسته و آن را شبهه به شبهه نامیده و گفته‌اند: استغفار در این زمان برای رهایی از میل به متشابه است و خداوند فرمود که متشابه را جز کسی که در دل او زیغ و انحراف است پیروی نمی‌کند»^{۱۵} (همان، ۱۳/ ۳۵۰؛ نیز ر. ک: ۴/ ۵۹۶؛ ۹/ ۲۶۰؛ ۳۰۴؛ ۱۲/ ۳۸۱؛ ۱۳/ ۳۵۰؛ ۱۸/ ۶۰۵؛ ۲۲/ ۳۴۳)

۴. دفاع از آراء و دیدگاه‌های ابن عربی

۴-۱. تفسیر درست حدیث «تحلیل» و نقل جریانی از امام حسن علیه‌السلام

برخی از نقل‌قول‌هایی که جوادی آملی در تفسیر خود از ابن عربی آورده به قصد آن است که به شبهات شکل‌گرفته در اذهان برخی مخالفان اندیشه‌های او، پاسخ گفته و به عبارت بهتر درباره شخصیت ابن عربی و آرائش شبهه‌زدایی کند؛ به‌عنوان مثال ذیل روایتی از امام باقر علیه‌السلام که فرموده‌اند: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: ... لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَلَّلَ وَ الْمُحَلَّلَ لَهُ»^{۱۶} در بحث روایی آیه ۲۳۰ سوره مبارکه بقره: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» (: پس اگر باز زن را طلاق داد دیگر بر او حلال نیست، مگر آنکه به نکاح مردی دیگر درآید.) می‌نویسد: «برخی از اهل معرفت ضمن تجویز تحلیل و حمل حدیث لعن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌و‌آله نسبت به محلل و محلل له بر معنایی که مفید حرمت اصل تحلیل نباشد، از حضرت حسن بن علی علیه‌السلام جریانی را نقل کرده که در آن قصه، امام مجتبی علیه‌السلام تحلیل را روا دانسته، آنگاه مفسر مزبور چنین گفته است: اگر تحلیل جایز نبود هرگز حسن بن علی علیه‌السلام به آن راضی نمی‌شد، زیرا خداوند درباره اهل بیت علیهم‌السلام، آیه «إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يَطَهِّرَكُمُ تَطْهِيرًا» (احزاب/۳۳) را نازل کرد و حسن بن علی علیه‌السلام بدون شک از اهل بیت علیهم‌السلام است و خداوند به طهارت و ذهاب رجس آنان خبر داده است و خبر خدا صدق است و این آیه، دلیل عصمت اهل بیت علیهم‌السلام در حرکات آنهاست و برای دیگران این عصمت و حفظ الهی نیست و چون حسن بن علی علیه‌السلام تحلیل را روا دانست، پس این کار جایز است. (تسنیم، ج ۱۱، ص ۳۳۶. ر.ک: رحمة من الرحمن، ۱/۳۴۹)

به نظر می‌رسد هدف جوادی آملی از ذکر این مورد، آن است که نشان دهد ابن عربی مباحث فقهی را در کتاب‌های خود مطرح کرده و احکام ظاهری را حفظ می‌کند و بنابراین این‌طور نیست که تنها توجه به باطن قرآن داشته باشد، بلکه در

کتاب‌های او به‌ویژه فتوحات، مطالب فقهی بسیاری به چشم می‌خورد. (ر. ک: تسنیم، ۱۳۳/۵، شمس الوحی تبریزی، ص ۱۴۹)

همچنین نقل این جریان از امام حسن علیه‌السلام اشاره‌ای است به رأی وی در باب مذهب ابن عربی، زیرا همان‌طور که در آغاز این نوشتار اشاره شد، ایشان معتقدند بررسی اساسی‌ترین مسائل اسلامی در مکتب وی نشان می‌دهد تمامی آن‌ها بر مبنای دقیق «امامیه» پایه‌گذاری شده است. (نیز ر. ک: تسنیم، ۱۳/۳۱۳)

۲-۴. تأکید ابن عربی بر تنزیه انبیا علیهم‌السلام از بافته‌های یهودیان

مفسر در تفسیر آیه «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ...» (بقره / ۲۶۰) به نقل از رحمة من الرحمن آورده است: «برخی از اهل معرفت چنین گفته‌اند: تنزیه انبیا از طاماتی که یهودی‌ها ساخته و بعضی از مفسران آن را باور کرده و آن‌ها را به پیامبران الهی مانند حضرت ابراهیم علیه‌السلام اسناد داده‌اند واجب است. حضرت ابراهیم علیه‌السلام هرگز در احیای موتی و قدرت خدا بر آن شک نکرده است...»^{۱۷} (تسنیم، ۲۸۸/۱۲)

این در حالی است که در فتوحات ابن عربی به گفتارهایی در مورد معاصی انبیای الهی که اهل سنت به ایشان نسبت می‌دهند و از شأن پیامبران به دور است، اشاره شده است. (الفتوحات، ۴/۵۹۹)

عنصر تقیه و وجود جعل و تحریف در کلام عالمان و صاحب‌نظران از سوی جاعلان اهل غرض در این مورد نیز قابل ذکر است.

۳-۴. توصیه ابن عربی درباره التزام به انکار مآثور

در بحث روایی آیه «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَ اشْكُرُوا لِي وَ لَا تَكْفُرُونِ» (بقره/۱۵۲)، روایاتی را تحت عنوان «ذکر خدا در همه حال» آورده و اشارات چهارگانه‌ای را در شرح آن‌ها آورده است. از جمله می‌نویسد: «همان‌طور که اصل ذکر در اسلام توصیه شده است کیفیت آن نیز بیان شده است که سالک ذاکر باید با پیمان‌های رسای مآثور پیمان ببندد و هرگز به دنبال ذکر اختراعی نرود، چنان‌که سفارش بزرگان اهل معرفت (ابن عربی) نیز همین است.» (تسنیم، ۷/۵۵۴)

اجمال کلام ابن عربی در تفسیر این آیه شریفه این است که: هرگاه عبد بخواهد به زبان و عمل، ذکر خداوند متعال گوید، می‌بایست نماز بگذارد و ذکر او آیات قرآن باشد؛ یعنی اذکار خود را از بین تحمیدات، تسییحات و ادعیه قرآنی برگزیند؛ زیرا او در چنین حالتی، کلام خدا را به زبان آورده و ذکر او را ترنم کرده که از جانب پروردگار وارد شده، بنابراین در این‌جا میان ذکر عبد و ذکر خدا مطابقت حاصل می‌شود؛ یعنی ذکر بنده همان ذکر الهی است، لیکن اگر عبد ذکر او را از پیش خود اختراع کند، این مناسبت بین کلام خدا و ذکر عبد وجود نخواهد داشت. (رحمة من الرحمن، ۲۲۴/۱-۲۲۵)

در این‌جا نیز به نظر می‌رسد مفسر با این هدف از پایبندی ابن عربی به ذکر مأثور یاد کرده که عرفایی مانند او از این‌جهت نیز مورد اتهام برخی از مخالفان عرفان قرار گرفته‌اند، زیرا آنان معتقدند عارفان، راه طریقت را بدون حفظ شریعت در پیش گرفته‌اند؛ حال‌آنکه بی‌نیازی از شریعت در دستیابی به حقیقت، تنها از سوی عرفان‌گرایانی مطرح می‌شود که به راه و رسم منازل سیر و سلوک جاهل‌اند و به دنبال فرار از عمل به شریعت الهی هستند. (ر.ک: مجتبی سپاهی، «شریعت، طریقت و حقیقت از منظر امام خمینی(ره)، امام خمینی و اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی»، ص ۱۸۰)

۴-۴. توصیه ابن عربی به ایمان کامل به رهنمود شرع درباره معاد

از موارد دیگری که مفسر درصدد بیان عقاید صحیح ابن عربی است، مواردی است که ایشان سخنی را از ابن عربی نقل کرده که تناسب زیادی با مطالب موردبحث ندارد، از این‌رو به نظر می‌رسد تنها وجهی که برای نقل سخنان او در این‌گونه موارد می‌توان متصور شد، اثبات صحت عقاید اوست؛ به عنوان مثال، در تفسیر آیه «وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً» (بقره/ ۲۰۱) و در اثنای توضیحات خود در بیان مراد از «حسنه» آورده است: «برخی اهل معرفت در تبیین حسنه آخرت، حساب و میزان آن چنین توصیه به‌حق کرده‌اند که جمع بین حسن و عقل و محسوس و معقول، در قدرت و کمال اعظم و اتم الهی نمودار است و ما به

هر دو نشئه جسم و روح و اعاده هر دو معتقدیم و اگر رهنمود شرع به گستره معاد نمی‌بود، جریان سپری شدن نظام دنیا و پدید آمدن نظام آخرت شناخته نمی‌شد و آن‌چه انبیا علیهم‌السلام درباره حشر معقول و محسوس فرموده‌اند حق است و هیچ دلیل عقلی آن را محال نمی‌داند، پس باید خود و دیگران را به ادراک و ایمان آن ملزم کنیم.^{۱۸} (رحمة من الرحمن، ۲۹۹/۱، تسنیم، ۱۷۳/۱۰، نیز ر. ک: ۳۴۴/۵)

۵. نقد و ردّ مستدل سخنان ابن عربی

باوجود ارادت زیاد جوادی آملی نسبت به ابن عربی و عرفان وی، این ارادت مانع از نقد نظریات وی نشده و این امر، در موارد متعدد در تسنیم به چشم می‌خورد؛ زیرا ایشان کوشش دارد نقص‌ها و کمبودهایی را که در تفاسیر مشاهده می‌کند، اشاره کند و در جهت اصلاح شیوه‌های تفسیری گام بردارد؛ اما نکته‌ای که در نقد نظرات ابن عربی به چشم می‌خورد، آن است که ایشان در موارد متعدد حتی زمانی که نظر تفسیری‌اش را نپذیرفته، از او با عناوینی مانند «برخی از صاحب دلان»، «برخی از اهل معرفت»، «برخی از ارباب معرفت» و... یاد می‌کند و گاه حتی به قائل شبهه اشاره ندارد، بلکه از عنوان «برخی» استفاده می‌کند و از نظر نادرست او با عنوان «تردید» یاد می‌کند. همچنین سعی می‌کند حتی زمانی که در صحت رأی او شک دارد یا آن را قابل تأمل می‌داند، از به کار بردن فعل مفرد خودداری کرده و از ضمائری مانند «ایشان» و افعالی همانند «گفته‌اند»، «یافته‌اند»، «تمسک می‌کنند»، «فتوا می‌دهند» و... استفاده کند. لسان صریح و تند مفسر نسبت به آرای ابن عربی نیز در تسنیم وجود دارد و آن زمانی است که از سخن وی، بوی عرفان بافی‌های کاذب به مشام برسد و یا در تضاد آشکار با آیات قرآن، عصمت انبیا علیهم‌السلام یا دیگر عقاید مسلم شیعیه باشد که در این‌گونه موارد، سخن او را «بافته»، «افک مبین» و «پندار» دانسته است. در این‌جا نمونه‌هایی از این موارد بیان می‌شود.

۵-۱. نمونه‌هایی از نقد آرای ابن عربی در تفسیر تسنیم

۵-۱-۱. ردّ نظر ابن عربی بر اینکه ایمان در قلب اهل برهان راه نمی‌یابد.

وی در تفسیر آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره/۳) برهان عقلی را یکی از مستندات ایمان به غیب می‌داند و در ادامه می‌نویسد:

«برخی از صاحب‌دلان، برهان نظری را همواره در معرض دخل، قرح و عیب و نقص دانسته‌اند. از این رو می‌گویند: کسی که اهل برهان است (نه عرفان و وجدان) هرگز ایمان، مخلوطِ دل او نخواهد شد؛ (ر.ک: رحمة من الرحمن، ۵۶/۱) لیکن اطلاق چنین پنداری ناصواب است؛ زیرا گرچه برهان حصولی همتای عرفان صحیح حضوری نیست، ولی چنین نیست که همهٔ براهین در معرض نقد و قرح باشد.» (تسنیم، ۱۵۸/۲)

ممکن است از این سخن مفسر در نقد نظر ابن‌عربی، این‌گونه برداشت شود که عارفان و به‌ویژه ابن‌عربی، معرفت عقلی خداوند را مطلقاً مردود می‌داند؛ به همین دلیل ذکر بعضی از نکات به‌منظور دفع این توهم، ضروری به نظر می‌رسد. نکته اول اینکه اگر عرفا در آثارشان عقل را انکار و بر تعارض آن با شهود تأکید کرده‌اند، هدفشان اثبات تعارض ذاتی برهان و شهود نبوده، بلکه تلاش کرده‌اند تا از قیدوبندهایی که نظام ناکارآمد فلسفه مشایی بر سر راه عقل نهاده بود، رها شوند و به همین دلیل است که پس از آنکه ملاصدرا توانست در راستای هم‌افق بودن عقل و شهود گام‌های مؤثری بردارد، این تعارض‌ها کم‌رنگ‌تر شد. جوادی آملی نیز معتقد است آنچه ابن‌عربی درباره نقد عقل و ترویج کشف و شهود بیان کرده، باید بازپروری شود، زیرا ممکن است تفکر کلامی اشاعره یا معتزله را معیار عقل قرار داده و از همان انتقاد کرده باشد؛ یا بعضی از کشف‌های واجد شرایط را میزان قرار داده و به همان دعوت نموده باشد. (تسنیم، ۶۹۹/۱۳-۶۹۷)

نکته دوم اینکه گرچه در کتابی که مفسر محترم سخن ابن‌عربی را از او نقل کرده، وی برهان نظری را در دستیابی به گوهر ایمان به‌طور مطلق، ناکارآمد معرفی می‌کند، ولی باید توجه داشت که این‌گونه نیست که او مطلقاً برهان را نفی کند؛ زیرا در آثار دیگر ابن‌عربی آمده است که وی برای شناخت خداوند دو راه قائل شده؛ راه کشف و شهود و راه فکر و استدلال و البته معتقد است راه دوم، پایین‌تر از طریق کشف است، زیرا گاهی دلیل عقلی، گرفتار شبهه شده و آن را قرح می‌کند، در این صورت،

کسی که اهل نظر است نه بصر، در رفع آن شبهه و رسیدن به مطلب حق، دچار تکلف خواهد شد: «والطریق الثانی طریق الفکرو الاستدلال بالبرهان العقلی و هذا الطریق دون الطریق الأول فإن صاحب النظر فی الدلیل قد تدخل علیه الشبه القادحه فی دلیله فیتکلف الكشف عنهاو البحث عن وجه الحق فی الأمرالمطلوب.» (الفتوحات، ۳۲۰/۱)

۵-۱-۲. انتقاد از ابن عربی به دلیل اتهام به شیعه

در بحث روایی آیات ۹۷ و ۹۸ سوره بقره: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِیلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَی قَلْبِكَ...» حدیثی را از امام حسن عسگری علیه السلام در باره تطبیق آیه بر اهل بیت علیهم السلام آورده و با لسانی تند و صریح از تفسیر ابن عربی این چنین نقل کرده است: «همان طور که یهود پنداشتند نبوت متعلق به بنی اسرائیل بود، ولی جبرئیل آن را در بنی اسرائیل و عرب قرارداد، روافض می پندارند که نبوت متعلق به علی بن ابی طالب علیه السلام بود، لیکن جبرئیل آن را در محمد صلی الله علیه و اله قرارداد. این بافته، افک مبین است و قاطبه امامیه به ویژه فرقه اثنا عشریه از آن منزّه بوده و هرگز به چنین وهم فایل و زعم آفل آلوده نشده اند و آنچه در حدیث مزبور و مانند آن وارد شده، تأیید امیر مؤمنان توسط حاملان عرش الهی است که هیچ محذور عقلی یا نقلی در حریم آن راه ندارد.» (تسنیم، ۶۱۲/۵ و ۶۱۳)

۵-۱-۳. نقد نظر ابن عربی در باب نفی صحت نیابت در اعمال بدنی

در تفسیر آیه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (بقره/۱۳۴)، در توضیح نحوه ارتباط عمل با عامل، عمل تسبیبی (عملی که شخص، دیگری را نایب خود قرار می دهد) را نیز مشمول آیه مزبور دانسته و استدلال ابن عربی به آیه مورد بحث و آیه «لَیْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم/ ۳۹) را برای نفی صحت نیابت در اعمال بدنی نادرست قلمداد کرده است.

ابن عربی بر این باور است که عمل و جزای آن به عامل تعلق دارد و او طبق اراده خود می تواند آن را به دیگری ببخشد و آن دیگری حق مطالبه ندارد؛ یعنی جزای او محسوب نمی شود. (رحمة من الرحمن، ۲۰۶/۱-۲۰۷)

جوادی آملی در نقد این سخن نکاتی را متذکر شده است:

۱. بخشیدن ثواب عمل انسان به دیگری هیچ‌گونه اشکالی ندارد.

۲. این کار با مفاد آیه مورد بحث منافاتی ندارد.

کسی که نیابت را قبول ندارد، درعین حال بخشیدن ثواب عمل انسان به دیگری را رد نمی‌کند، زیرا محور سخن منکران نیابت، تنها عنوان جزاست و جزا زمانی مطرح است که استحقاق و حق مطالبه وجود داشته باشد.

بخشیدن ثواب به دیگری که عملی درست است، دربردارنده معنای جزا و نیز نفی‌کننده صحت نیابت نیست. (تسنیم، ۱۸۷/۷)

تذکر یک نکته در تکمیل سخنان مفسر خالی از فایده نخواهد بود و آن این‌که: از آن‌جا که در آثار ابن‌عربی، آرای متناقض متعددی به چشم می‌خورد، به نظر می‌رسد این تناقض در موضوع نیابت نیز وجود دارد؛ زیرا ابن‌عربی نیابت در حج را پذیرفته است: «فمن قائل بلزوم النيابة و منهم من قال لا يلزم مع العجز عن المباشرة وقد ثبت شرعا عندنا الأمر بالحج عمن لا يستطيع لوليها و بالإجارة عليه من ماله إن كان ذا ما لو سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.» (الفتوحات، ۱/۶۷۱)

بنابراین اگر ابن‌عربی عمل تسبیبی یا نیابی را نپذیرفته باشد، در حج هم می‌بایست آن را رد نماید، زیرا حج نیز جزء اعمال بدنی است.

۵-۴. انتقاد از ابن‌عربی در تفسیر آیه وصیت

مفسر در موارد متعدد، آرای فقهی ابن‌عربی را نقل و گاه به ناصواب یا ناتمام بودن آن‌ها تصریح می‌کند. به‌عنوان نمونه ذیل آیه «مِن بَعْدِ وَصِيَّةِ يَوْصِي بِهَا أَوْ دِينٍ...» (نساء/ ۱۱) می‌نویسد: «برخی اهل معرفت، نظری را ارائه کردند که صبغۀ فقهی آن ناتمام است. زیرا وی چنین گفته است: همان‌طور که عنوان "وصیت" قبل از "دین" ذکر شد، در هنگام توزیع مال متوفّا، جریان عمل به وصیت قبل از ادای دین خواهد بود، زیرا وصیت حواله است و حواله بر حق مخلوق مقدم است، چنان‌که رسول خدا فرمود: حقّ الله احقّ بالقضاء و این تقدّم برخلاف چیزی است که فقهای عصر فتوا می‌دهند و خداوند وصیت را بر دین مقدم داشت و اگر بقیه مال برای ادای دین متوفّا کافی نبود، لازم است از سهم غارمین که یکی از مصارف هشتگانه زکات است تأدیه شود، ولی برای وصیت چنین سهمی پیش‌بینی نشده

است.» (رحمة من الرحمن، ۴۹۵/۱) وی تأمل در مباحث فقهی‌ای را که پیرامون این آیه مطرح شده، برای بیان ناصواب بودن این نظر کافی دانسته است. (تسنیم، ۱۷/۵۲۶)

توضیح اینکه هرچند در این آیه هنگام خواندن قرآن «وصیت» قبل از «دین» خوانده می‌شود، ولی در مقام عمل، رسول خدا صلی الله علیه و آله حکم فرمودند که قبل از عمل به وصیت میت، باید قرض او داده شود. (مجمع‌البیان، ۲۶۷/۳) بنابراین تقسیم میراث طبق سهمیه‌هایی که قرآن امر کرده، زمانی باید صورت گیرد که حق میت، دیون و وصایای او ادا شود. پس ابتدا باید حق میت از مال برداشته شود تا با آن، هزینه کفن و تجهیزش پرداخت گردیده و سپس دیون میت از اصل مال پرداخت شود. این دیون، گاه حق الله است نظیر خمس و زکات و گاه حق الناس؛ و چون انسان می‌تواند در ثلث اموال خویش وصیت کند، پس به وصایای میت نیز تا حدّ ثلث باید عمل شود؛ آنگاه بقیه اموال، طبق سهمی که مشخص شده، میان ورثه قسمت شود. (تسنیم، ۵۲۵/۱۷)

۵-۱-۵. پاسخ به شبهه ابن عربی در باب انقطاع عذاب اهل جهنم

از مهم‌ترین سخنان ابن عربی که همواره مورد انتقاد بوده، آن است که اهل آتش با پشت سر گذاشتن احقابی از عذاب آتش، دارای صورت ناری شده به آن عادت می‌کنند و با آن انس می‌گیرند و عذاب برای آنها عذب و امری عادی می‌شود: «و لا بدّ لأهل النار من فضل الله و رحمته فی نفس النار، بعد انقضاء مدّة موازنه أزمان العمل» (الفتوحات، ۴۰۳/۴، نیز ر. ک: فصوص الحکم، ص ۴۲)

مفسر در تفسیر آیه «یَرِیدُونَ أَنْ یُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَ مَا هُمْ بِخَرِجِینَ مِنْهَا...» (مائده، ۳۷) در عنوان «عذاب همیشگی کافران» پس از اشاره به این نکته که از جمله «وَ مَا هُمْ بِخَرِجِینَ مِنْهَا» دوام نفی خروج استظهار می‌شود نه نفی دوام آن، به نظر ابن عربی در این باره اشاره‌ای گذرا کرده و می‌گوید: «برخی پایان دوزخ را رحمت می‌دانند». (تسنیم، ۴۱۹/۲۲)

گرچه مفسر در اینجا به عقیده نادرست ابن عربی در باره عدم خلود جهنمیان در دوزخ، تنها اشاره کرده و از قد آن خودداری کرده است، ولی در مجلد هشتم تسنیم

و در بخش اشارات آیه ۱۶۷ سوره بقره: «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ»، به تفصیل به شبهات خلود پاسخ گفته و چهارمین شبهه را با عنوان «تردید در ابدیت عذاب» به همین مبحث اختصاص داده است. نکته‌ای که جلب توجه می‌کند، نوع طرح و پاسخ‌گویی مفسر به این شبهه است؛ زیرا این موضوع به‌گونه‌ای مطرح شده که خواننده اگر به پاورقی و نام کتاب صاحب شبهه نگاه نکند و پیش‌زمینه‌ای هم در این زمینه نداشته باشد، متوجه نخواهد شد که این نظر از آن ابن عربی است؛ زیرا او در این جا نه از تعبیری مانند «برخی اهل معرفت» استفاده کرده و نه همچون مواردی که به تندی بر نظر او خط بطلان می‌کشد، از عقیده وی با عنوان پندار یا بافته نام برده، بلکه از وی با عنوان «برخی افراد» یاد کرده و عقیده‌اش را تردید در ابدیت عذاب خوانده است. از سوی دیگر، در تفسیر همین آیه شریفه، تحت عنوان «تکذیب گمان انقطاع عذاب» خواننده را به یک مطلب مهم متوجه کرده و آن اینکه: برخی اهل معرفت نیز - برخلاف ظاهر گفتار وی در مکتوبات عرفانی - در تفسیر خود چنین آورده است: دلیل عقلی بر دوام عذاب وجود ندارد. تنها دلیل خلود، نصوص متواتر است و عقل نمی‌تواند گفتار صریح صادق و معصوم را رد کند. تعبیر «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» و «وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ» نصّ در استمرار عذاب است. (تسنیم، ۳۳۹/۸) به نظر می‌رسد همین مطلب موجب گشته مفسر عقیده مذکور را به‌صراحت به ابن عربی استناد ندهد؛ زیرا سخن او در «رحمة من الرحمن»^{۱۹} خلاف سخنش در فتوحات و فصوص الحکم است.

۵-۱-۶. انتقاد از ابن عربی به دلیل آمیخته کردن معارف برین به پندارهای باطل در تفسیر آیه «فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ...» (مائده/۳۱) آورده است: «برخی پنداشتند که معلّم بودن غراب بر اثر جامه سیاهی است که در بر دارد، زیرا سیاهی اشاره به آن است که غیب شهادت را می‌داند، از این رو شب و سواد غیب‌اند...»^{۲۰} آنگاه می‌نویسد: «لازم است از این‌گونه عرفان‌بافی‌ها پرهیز شود و معارف برین را به برخی پندارهای سفالین نیامیخت.» (تسنیم، ۳۴۵/۲۲، برای مشاهده موارد دیگر، ر. ک:

همان، ۹۲/۳، ۱۸۷/۷، ۱۲۰/۱۱)^{۲۱}

نتیجه‌گیری

نظریات محیی الدین عربی در تفسیر تسنیم از جایگاه مهمی برخوردار است، جوادی آملی معتقد است عرفانی که ابن عربی ارائه کرد، با عرفان‌های قبل و بعد از او قابل مقایسه نیست و این نیست مگر به دلیل نظریه وحدت شخصی حقیقت وجود که او مبدع آن است. مفسر با غوری که در کتب ابن عربی کرده، معتقد است تمامی مبانی مکتب او با مبانی امامیه مطابقت دارد. بهره‌وری از نظریات ابن عربی به نکات عمیق عرفانی محدود نمی‌شود، بلکه ایشان در موارد متعدد، نکات تفسیری و حتی لغوی را از وی نقل کرده است. مفسر محترم هیچ‌گاه ناقل صرف آرای ابن عربی نیست، بلکه در موارد لزوم، آن‌ها را به نقد کشیده است، به گونه‌ای که لسان صریح و تند مفسر را نیز نسبت به آرای ابن عربی می‌توان در تسنیم مشاهده کرد و آن زمانی است که از سخن وی، بوی عرفان‌بافی‌های کاذب به مشام برسد و یا در تضاد آشکار با آیات قرآن، عصمت انبیاء علیهم السلام یا دیگر عقاید مسلم شیعه باشد، گرچه خود در دیگر تألیفاتش بر این باور است که در این گونه موارد نباید دو عنصر مهم تقیه و نسبت دروغ و جعل و تحریف در آثار عالمان را نادیده گرفت.



پی‌نوشت‌ها

۱. به عنوان نمونه، مرحوم معرفت (ره)، در توصیف تفسیر ابن عربی به تفصیل سخن گفته و او را به دلیل اینکه در تأویل آیات برای توافق آن‌ها با دیدگاه خود، به تکلف افتاده و به بیراهه رفته است. نکوهش کرده است (ر.ک: تفسیر و مفسران، ۲/۲۲۶، ۴۱۸ و ۴۲۶)
۲. عارفان در تبیین نسبت پیچیده‌ی لفظ و معنا، به جای عبارت، اشارت یا رمز را مطرح می‌کنند و از نظر آنان، زبان معارف و حقایق، زبان اشارت است. (ر.ک: پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی، ص ۲۱۰)
۳. لطیفه در اصطلاح، اشارات دقیقی است که از آن معنایی در ذهن خطور می‌کند که در عبارت نمی‌گنجد. (اصطلاحات صوفیه، ص ۱۵۱)

۴. از پیامبر اکرم «صلی الله علیه و اله» نقل شده است که «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَاً وَ حَدًّا وَ مَطْلَعًا» (منیة المرید، ص ۳۸۸؛ الأسفار الأربعة، ۳۶۷) برخی گفته‌اند: «حد» در این روایات، تقریباً همان تنزیل و ظاهر و «مطلع» تقریباً همان تأویل و باطن است و برای این نظریه، مؤیداتی هم ذکر کرده‌اند. (ر.ک: ظاهر و باطن قرآن، صحیفه مبین، ص ۸۲-۱۱۶) همچنین عرفا از این روایت، ذومراتب بودن انسان‌ها برحسب ظرفیت وجودی را برداشت کرده‌اند. (ر.ک: تبیین نظریه سطوح معنایی آیات قرآن از منظر امام خمینی (ره)، مجله متین، ص ۹۵-۱۱۰)

۵. ابن عربی در مباحث خود در فتوحات و فصوص، ۴۴ مرتبه به آیه «وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» اعراف/۱۵۶ استناد کرده است. به عنوان مثال ر.ک: فصوص الحکم، تعلیقه، ص ۱۴۱، ۲۰۵، و ۲۵۴؛ الفتوحات، ۵۳۹/۱، ۷۰۸، ۱۲۶/۲ و ۲۲۰.

۶. نیز ر.ک: روح مجرد، ص ۳۵۲-۳۵۰، ص ۴۱۱.

۷. برای مطالعه درباره «وحدت شخصی وجود» از دیدگاه جوادی آملی ر.ک: سرچشمه اندیشه، ۹۹-۱۰/۵.

۸. این بخش از سخنان جوادی آملی یادآور این ابیات از ملاصدراست:

هست قرآن چون طعامی کز سما	گشته نازل از برای اغذا
اغذای آدم از لوح و قلم	اغذا یابد دواب از راه فم
فی السماء رزقکم گفته خدا	رزق انسان گشته نازل از سما
روزی انسان رسد از آسمان	روزی حیوان بود از آش و نان

(تفسیر القرآن الکریم، ۹/۶)

۹. برای توضیح درباره اصطلاح فلسفی، ر.ک: شرح المنظومه، ۳۴۴/۲.

۱۰. جمله‌ای است از خطبه توحیدی و عمیق امیرالمؤمنین علیه السلام. (التوحید، ص ۳۰۶)

۱۱. فلما ابقنا بخروجنا عن حقیقتنا و ادعینا الملک و التصرف و الأخذ و العطاء، کتب بیننا و بینه عقوداً و أخذ علینا العهد و الميثاق و أدخل نفسه معنا فی ذلک و العبد لایکتب علیه شیء و لایجب له حق، فإنه ما يتصرف إلا عن إذن سیده فإذا و فی العبد حقیقه عبوديته لم یؤخذ علیه عهد و لا ميثاق. (رحمة من الرحمن، ۱/ ۱۲۵)

۱۲. «فما كل عاقل ينظر فی لب الأمور و بواطنها، فإنَّ اهل النَّظَر لهم عقول بلاشک و ليسوا بأولی الألباب و لا شكَّ أنَّ العصاة لهم عقول و لكن ليسوا بأولی نهی» (همان، ۱/ ۴۸۷)

۱۳. و لست أعرف فی القرآن و لا فی السنه مؤاخذه علی إرادة النفس إلا هذا و قوله تعالی «وَمَنْ يَرِدْ فِيهِ بِالْخَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» و هی اشد من هذا. (رحمة من الرحمن، ج ۱، ص ۳۵۵)
۱۴. برای مطالعه بیشتر درباره اسماء و صفات خداوند از نگاه ابن عربی ر.ک: «یک هزار رخسار: کندوکاوی در باب شناخت حق و اسما و صفات او در عرفان ابن عربی» از میرمسعود فاطمی
۱۵. به نظر می‌رسد در برخی از موارد، مفسر تعمداً برخی از عبارات ابن عربی را به دلیل تنگ‌نظری‌هایی که پیش از این نقل کردیم، ذکر نکرده است، به عنوان مثال ترجمه عبارت «ای طلب من الله عند تجلیه من سمائه التستر». در جمله «... لذلك شرع الاستغفار فی الاسحار ای طلب من الله عند تجلیه من سمائه التستر عن الميل الی المتشابه و قد ذکر تعالی انه ما يتبعه الا من فی قلبه زیغ» ذکر نشده است. (رحمة من الرحمن، ۴۲۲/۱)
۱۶. برای اطلاع بیشتر درباره این حدیث، نگاه کنید به مقاله «تحلیلی فقهی از حدیث «محلل»، طاهر علی محمدی، دکتر حسین ناصری مقدم، مجله علوم حدیث، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم، ص ۱۵-۱.
۱۷. یجب تنزیه الانبیاء مما نسب إليهم المفسرون من الطامات مما لم یجیء فی کتاب الله.....فإن ابراهیم ما شک فی إحياء الموتی.....(رحمة من الرحمن، ۳۸۸/۱)
۱۸. برای آشنایی با دیدگاه‌های ابن عربی درباره جهان آخرت ر.ک: «جهان آخرت در اندیشه عرفانی محی‌الدین ابن عربی» از امیرحسین عبداللّهی
۱۹. لیس بادینا من طریق العقل دلیل علی وجود العذاب دائماً و لا غیره، فلیس إلا النصوص المتواترة و لیس للعقل رده إذا ورد من الصادق النص الصریح. (رحمة من الرحمن، ۲۴۳/۱)
۲۰. لم كان الغراب معلماً؟ لأن الحق ألبسه ثوباً من الليل مظلماً إشارة إلى أن الغیب یعلم الشهادة و لذلك كان الليل غیباً و السواد غیباً.....(همان، ج ۲، ص ۱۷-۱۸)
۲۱. انتقاد از ابن عربی به دلیل استناد به حدیث تأبیر نخل، از مهم‌ترین نقدهای جوادی آملی به ابن عربی است. ایشان این حدیث را به دلیل مخالفت با قرآن کریم جعلی می‌داند و می‌نویسد: «حدیث تأبیر نخل هرگز قابل توجه نبوده، خواه آن را جناب محیی‌الدین شیخ ابن عربی نقل کرده باشد یا ابن عجمی.... مبادا انسان مغرور شده و فریب نظر برخی اهل معرفت و معتمدان را خورده که می‌گویند: چون کمال پیامبر نسبت به دنیا همانا تغافل و بی‌توجهی به دنیا و زخارف آن است، نه اینکه جاهل باشد یا غفلت و اشتباه کرده است؛ بنابراین این‌گونه روایات از حضرتش صادر

می‌شود، این سخن نادرست است. ... «(وحی و نبوت، ص ۱۹۱ و ۱۹۲) برای مشاهده اصل داستان تأییر نخل نک. به: صحیح مسلم، ۹۵/۷؛ الفتوحات، ۱/ ۵۲۳، فصوص الحکم، ص ۲۰۶)

منابع

- اصطلاحات صوفیه، عبدالرزاق بن جلال‌الدین کاشانی، بیدار، قم ۱۳۷۰.
- امام خمینی و اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی؛ کنگره اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی (ره).
- آوای توحید، عبدالله جوادی آملی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران ۱۳۶۹.
- بحارالانوار، محمدباقر مجلسی، مؤسسه‌الوفاء، بیروت-لبنان، ۱۴۰۴.
- البرهان فی تفسیر القرآن، هاشم بحرانی، بنیاد بعثت، تهران ۱۴۱۶.
- پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی، محسن قاسم پور، تهران، مؤسسه فرهنگی ثمین، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- «تبیین نظریه سطوح معنایی آیات قرآن از منظر امام خمینی (ره)»، فاطمه طباطبایی؛ مرضیه شریعتی، مجله متین، شماره ۴۱، زمستان ۱۳۸۷.
- تحفة الاخیار فی شرح مونس الابرار، ملامحمد طاهر قمی، چاپ محمدرضا ارجمند در میراث اسلامی ایران، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، قم ۱۳۷۷.
- تسنیم، _____، اسراء، چاپ پنجم، قم ۱۳۸۷.
- تفسیر القرآن الکریم، _____، بیدار، قم ۱۴۰۲.
- تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۷۴.
- تفسیر و مفسران، محمدهادی معرفت، مؤسسه فرهنگی تمهید، قم، چاپ چهارم ۱۳۸۴.
- حدیقة الشیعه، احمد بن محمد محقق اردبیلی، نشر انصاریان، چاپ اول، قم ۱۳۷۷.
- الحکمة المتعالیه الاسفار الاربعه، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، ج ۸، چاپ دوم، مکتبه المصطفوی، قم ۱۳۶۸.
- حیات عارفانه امام علی علیه السلام، _____، اسراء، قم ۱۳۸۰.
- داوروی‌های متضاد درباره ابن عربی، داود الهامی، مکتب اسلام، قم ۱۳۷۹.
- الدر المشور فی تفسیر المأثور، جلال‌الدین سیوطی، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

- رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، محمود محمود الغراب، آیت اشراق، قم ۱۴۳۱.
- ریحیق مختوم، _____، اسراء، قم ۱۳۸۶.
- روح مجرد، محمدحسین حسینی تهرانی، حکمت، تهران ۱۴۱۴.
- زبدةالبیان فی أحكام القرآن، _____، کتابفروشی مرتضوی، چاپ اول، تهران ۱۳۰۵.
- زن در آینه جلال و جمال، _____، اسراء، قم ۱۳۸۸.
- سرچشمه اندیشه، _____، اسراء، چاپ اول، قم ۱۳۸۳.
- شرح المنظومة، هادی بن مهدی سبزواری، نشر ناب، تهران ۱۳۶۹.
- شرح فصوص الحکم، محمد داوود قیصری رومی، علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- شمس الوحی تبریزی، _____، اسراء، قم ۱۳۸۶.
- شناخت‌شناسی در قرآن، _____، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم ۱۳۷۰.
- صحیح مسلم، مسلم بن حجاج، ج ۷، دارالفکر، بیروت.
- ظاهر و باطن قرآن، محمدکاظم شاکر، صحیفه مبین، شماره ۲۶، بهار ۱۳۸۰.
- عرفان و حماسه، _____، رجاء، قم ۱۳۷۲.
- عوالی اللآلی، ابن ابی جمهور احسائی، سید الشهداء (ع) قم ۱۴۰۵.
- الفتوحات المکیة، محی‌الدین ابن عربی، دار صادر، بیروت، بی تا.
- فصوص الحکم، _____، چاپ دوم، الزهراء (س) ۱۳۷۰.
- فلسفه صدرا، _____، اسراء، قم ۱۳۸۷.
- قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه‌السلام، _____، اسراء، چاپ چهارم، قم ۱۳۸۲.
- مبادی اخلاق در قرآن، _____، اسراء، چاپ ششم، قم ۱۳۸۶.
- مجمع البحرين و مطلع النیرین، فخرالدین طریحی، کتابفروشی مرتضوی، تهران ۱۳۷۵.
- مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، فضل بن حسن طبرسی، ناصر خسرو، تهران ۱۳۷۲.
- محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، محسن جهانگیری، دانشگاه تهران ۱۳۶۷.
- مکتب تفسیر اشاری، سلیمان آتش، ترجمه دکتر توفیق ه. سبحانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران ۱۳۸۱.
- منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، _____، اسراء، چاپ اول، قم ۱۳۸۶.
- منیة المرید، زین‌الدین بن علی شهید ثانی، دفتر تبلیغات اسلامی قم ۱۴۰۹.
- المیزان فی تفسیرالقرآن، سید محمدحسین طباطبائی، جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم ۱۴۱۷.

- نردبان آسمان، عبدالوهاب شاهرودی، قلم، چاپ اول، تهران ۱۳۸۰.
- نسیم اندیشه، _____، نشر اسراء، چاپ اول، قم ۱۳۸۵.
- نقش الفصوص، _____، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۰.
- نگرشی در فلسفه و عرفان، لطف‌الله صافی گلپایگانی، بی‌جا.
- وحی و نبوت _____، نشر اسراء، چاپ اول، قم ۱۳۸۸.