



University of
Sistan and Baluchestan

Comparison of the Dominant Methods of Interpretation of Quranic Verses in Ibn Arabi's 'Fusus al-Hikam' and Rumi's 'Mathnawi'

Seyyedmohammad Dashti¹ | Somayyeh Sohrabi²

1. Corresponding Author, Associate Professor, in Persian language and literature; salman farse university of kazerun. kazerun, Iran.

E-mail: seyyedmohammaddashti@gmail.com

2. Ph.D. Candidate, in Persian language and literature; salman farse university of kazerun. kazerun, Iran.

E-mail: sohrabisomayyeh@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 4 July 2025

Received in revised form:
4 July 2025

Accepted: 22 September
2025

Published online:
27 September 2025

Keywords:

Qur'an,
interpretation,
Ibn Arabi,
Fusus al-Hikam

ABSTRACT

Interpretation is one of the main pillars of thought in Islamic culture, prominently present in the works of Muslim thinkers, ranging from philosophers to theologians and mystics. The focus on the inner meaning and the tendency towards interpretation are among the most significant features of Islamic mysticism, appropriating a substantial part of its surviving heritage. In this descriptive-analytical study, we compare the prominent methods of interpreting the verses of the Quran in two works: "Fusus al-Hikam" by Ibn Arabi and "Masnavi" by Rumi. For this purpose, we first clarify the meaning and methodology of interpretation. Then, by comparing the interpretative approaches of these two great mystics, we establish that Ibn Arabi's dominant method of interpretation is etymological, meaning that his interpretations are often based on etymological analyses that are largely unsubstantiated. In contrast, Rumi's approach is rhetorical, utilizing the tools of rhetoric, especially metaphor and metonymy. Moreover, we discuss the inevitable necessity for Ibn Arabi to adopt an etymological approach and delve into linguistic foundations, while also elucidating Rumi's lack of need for adopting deconstructive methods. Approaches of these two great mystics, we establish that Ibn Arabi's dominant method of interpretation is etymological, meaning that his interpretations are often based on etymological analyses that are largely unsubstantiated. In contrast, Rumi's approach is rhetorical, utilizing the tools of rhetoric, especially metaphor and metonymy. Moreover, we discuss the.

Cite this article: Dashti, S.M, & Sohrabi, S. (2025). Comparison of the Dominant Methods of Interpretation of Quranic Verses in Ibn Arabi's 'Fusus al-Hikam' and Rumi's 'Mathnawi'. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9(2), 173-201. DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50140.1239>

© The Author(s). Dashti, Seyyedmohammad., Sohrabi, Somayyeh. Publisher: University of Sistan and Baluchestan



DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50140.1239>

Introduction

Interpretative approaches to the Holy Quran exist among various groups of Muslim thinkers, including theologians, philosophers, mystics, and jurists, each entering the realm of interpretation for different reasons. "The interpretations of the Sufis regarding the Quran often involve allegorical readings. This type of interpretation can be categorized into two types: 1) Allusive interpretation, which contains a kind of symbolic and hidden meanings that are not particularly difficult to reconcile with the apparent meaning of the text" (Dhahabi, n.d., Vol. 2: 352), with Rumi being a representative of this method. "2) Theoretical Sufi interpretation, which is based on theoretical and quasi-philosophical premises that first arise in the mind of the Sufi and are then applied to the Quran" (Ibid). The main characteristic of this type of interpretation is that it does not concern itself with reconciling the allegorical meaning with the apparent meaning of the verse. Since these ideas are often controversial and challenged by jurists and traditionalists, they utilize any means to legitimize their interpretations without recognizing boundaries. The most prominent representative of this interpretative style in the Islamic world is Muhyiddin Ibn Arabi.

This study compares the interpretative methods of these two great mystics, demonstrating that Ibn Arabi predominantly employs an etymological approach, while Rumi relies more on rhetoric (metaphor and metonymy). This methodological difference stems from the divergent intellectual and theological foundations of these two thinkers.

In this paper, we aim to establish two claims: 1) The interpretations found in **Fusus** are often based on etymological analysis, whereas the interpretations in **Masnavi** are primarily rhetorical in nature. 2) Etymological interpretation is consistent with Ibn Arabi's controversial and, in some respects, subversive ideas, making it almost inevitable for him, while rhetorical interpretation aligns with Rumi's moderate mysticism and continues the exegetical tradition of figures such as Qushayri.

Research Methodology

This research employs a descriptive-analytical method to compare the prominent interpretative approaches to Quranic verses in Ibn Arabi's **Fusus al-Hikam** and Rumi's **Masnavi**. We have established that the dominant interpretative style of Ibn Arabi is etymological, while Rumi's is rhetorical, realized through the tools of rhetoric, particularly metaphor and metonymy. Furthermore, we discuss the unavoidable nature of Ibn Arabi's adoption of an etymological approach and his engagement with linguistic foundations, elucidating the mystical principles underlying his pluralistic inclinations. We also articulate the reasons for Rumi's lack of necessity to adopt subversive methods.

Discussion

An examination of the interpretative approaches in Ibn Arabi's **Fusus al-Hikam** reveals that his interpretations are often based on etymologies that lack substantiation. In contrast, Rumi's method of interpretation is rhetorical and is realized through the resources of rhetoric, especially metaphor and metonymy. The necessity for Ibn Arabi to adopt an etymological approach and engage with linguistic foundations can be observed in his most famous interpretations concerning the people of Noah and Hud as well as idol worshippers. Ibn Arabi lived during a period in Andalusia characterized by diverse philosophical and mystical experiences and thoughts. Various elements with origins outside Islam influenced his thinking, suggesting that those with more complex and nuanced ideas require interpretation more than those with simpler perspectives. Additionally, when viewed from a theological perspective, Ibn Arabi's extreme interpretations can be attributed to his disagreements with the Ash'arites, which intellectually separated him from this predominant current in Sunni Islam that maintained a conservative stance towards the apparent meanings of verses, thereby emboldening his radical interpretations. The disagreements between Ibn Arabi and the Ash'arites are evident in various topics such as God's essence and attributes, the vision of God, the creation of the world, and the renewal of phenomena (Ibn Arabi, 1991: 68).

The most significant reason for Ibn Arabi's controversial interpretations, particularly his insistence on justifying idol worship or the faith of Noah's and Hud's people, should be sought in his pluralistic and multicultural tendencies. Through his unique mystical insights and emphasis on non-repetition in divine manifestations (*la takrar fi al-tajalli*),

he arrived at pluralistic beliefs. He posits that any deity worshipped is, in fact, a true manifestation of God appearing in that form. Ibn Arabi's most profound statement regarding idol worship is that by not worshipping idols, one simultaneously obscures the divine identity that pervades these idols.

Ibn Arabi resorts to such interpretations to justify his pluralistic beliefs, as his views cannot be derived from the apparent meanings of the verses. He interprets all the verses related to the people of Noah in a peculiar and unprecedented manner to align with his perspective. His treatment of the verses concerning the people of Hud and other idolaters is consistent with this line of thought.

Upon closer examination of the interpretations in the **Masnavi**, we find that Rumi often considers words as metaphorical or allusive based on his mystical outlook, employing the metaphorical referent or the implied subject to interpret the verses. This approach encompasses nearly all the significant interpretations found in the **Masnavi**.

The reason for Rumi's choice of rhetorical interpretation is that, like most Sunni scholars, he adheres to Ash'ari teachings. His interpretations continue the exegetical tradition of the mystics of Khorasan and are characterized by moderation, making his chosen method entirely appropriate for his interpretative approach. While there is no doubt about the diversity of Rumi's intellectual influences, the line of thought that has provided coherence to his ideas and which he has never deviated from is Ash'ari theology. Consequently, throughout the **Masnavi**, we observe the dominance of Ash'ari determinism, suggesting that these beliefs form the foundation of Rumi's thought. Ash'ari doctrines can even be traced in the minutiae of the **Masnavi**. For instance, Rumi articulates the Ash'ari theological perspective on causation and their arguments against the necessity of cause and effect in terms of mysticism and poetry (Rumi, 1995: 68-69).

Rumi's adherence to the Ash'ari school, which emerged as a response to the excesses of the Mu'tazilites in interpreting the Quranic verses and aims to remain as faithful as possible to their apparent meanings, results in two key outcomes: first, Rumi exhibits less enthusiasm for interpretation compared to mystics like Ibn Arabi; second, when he does engage in interpretation, he does not cross the red lines established by Ash'ari beliefs, ensuring that no controversial interpretations akin to those of Ibn Arabi appear in the **Masnavi**.

Conclusion

1. The most notable difference between Ibn Arabi and Rumi in their interpretations of Quranic verses is that Ibn Arabi employs etymological analysis, while Rumi interprets verses using rhetorical concepts such as metaphor and metonymy. This metaphorical or allusive interpretation is much more moderate than Ibn Arabi's etymological method, as it does not preclude attention to the apparent meanings of words. This characteristic positions Rumi as a representative of moderate mysticism and distinguishes his interpretative basis from that of Ibn Arabi and his followers.
2. Ibn Arabi interprets verses at will, sometimes by fabricating incorrect etymologies, at other times by stepping outside the semantic domain of words, and occasionally by disregarding their conventional meanings in religious law. In contrast, Rumi's intuitive interpretations, which follow in the tradition of more orthodox Sufi figures like Qushayri, do not disrupt linguistic norms.

مقایسه اسلوب غالب تأویل آیات قرآن در فصوص الحکم ابن عربی و مثنوی مولوی

سید محمد دشتی^۱ | سمیه سهرابی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سلمان فارسی کازرون، کازرون، ایران. رایانامه: seyyedmohammaddashti@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سلمان فارسی کازرون، کازرون، ایران. رایانامه: sohrabisomayyeh@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	تأویل یکی از ستون‌های اصلی اندیشه در فرهنگ اسلامی است که در آثار اندیشمندان مسلمان از فلاسفه تا متکلمان و عرفا حضور آشکار دارد. تمرکز بر باطن و گرایش به تأویل از مهم‌ترین ویژگی‌های عرفان اسلامی است و بخش قابل توجهی از میراث بازمانده از آن را به خود اختصاص داده است. در این پژوهش توصیفی تحلیلی، به مقایسه روش‌های شاخص تأویل آیات قرآن کریم در دو کتاب فصوص الحکم ابن عربی و مثنوی مولوی پرداخته‌ایم. بدین منظور، نخست مقصود از تأویل و روش تأویل را مشخص کرده‌ایم. سپس با مقایسه رویکردهای تأویلی دو عارف بزرگ معلوم داشته‌ایم که اسلوب غالب تأویل نزد ابن عربی ریشه‌شناختی است بدین معنی که تأویل‌های او با ریشه‌شناسی‌های اغلب نامستند، صورت پذیرفته؛ و از آن مولوی، بلاغی است و با استفاده از امکانات علم بلاغت، مخصوصاً استعاره و کنایه تحقق یافته است. در ادامه از علت ناگزیر بودن ابن عربی از اتخاذ رویکرد ریشه‌شناختی و دست‌اندازی به بنیادهای زبانی (مخصوصاً در مشهورترین تأویلات او که در آیات مربوط به قوم نوح و هود و بت پرستان نمود یافته است) سخن گفته‌ایم و بنیان‌های عرفانی تمایلات پلورالیستی او را تبیین کرده‌ایم. سپس دلیل بی‌نیازی مولوی از انتخاب روش‌های ساختارشکنانه را نیز که در وفاداری وی به اصول مکتب اشعری نهفته است معلوم داشته‌ایم.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۳	
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۴/۵/۲۵	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۸	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۷/۵	
واژه‌های کلیدی:	
قرآن کریم،	
تأویل،	
ابن عربی،	
فصوص الحکم،	
مولوی،	
مثنوی	

استناد: دشتی، سید محمد؛ و سهرابی، سمیه. (۱۴۰۴). مقایسه اسلوب غالب تأویل آیات قرآن در فصوص الحکم ابن عربی و مثنوی مولوی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۲)، ۲۰۱-۱۷۳

DOI: <http://doi.org/10.22111/jrm.2025.50140.1239>

و عرفان تطبیقی، ۹ (۲)، ۲۰۱-۱۷۳



© نویسندگان. دشتی، سید محمد؛ و سهرابی، سمیه

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

رویکردهای تأویلی به قرآن کریم، در میان گروه‌های مختلف اندیشمندان مسلمان از جمله: فلاسفه، متکلمان، اهل حدیث، اصولیین و... وجود دارد و هریک به شیوه‌ای به فضای تأویل متن وارد شده‌اند. «تفسیر صوفیان از قرآن اغلب متضمن تأویل است. این نوع تفسیر نیز بردو نوع است: ۱- تفسیراشاری که دربردارنده نوعی معانی رمزی و پنهانی است که سازگار کردن آن‌ها با معنای ظاهری متن، چندان دشوار نیست» (ذهبی، بی تا، ج ۲، ص. ۳۵۲) و مولوی، را می‌توان از نمایندگان این شیوه دانست. «۲- تفسیر صوفیانه نظری، که مبتنی بر مقدمات نظری و شبه فلسفی است که اولاً در ذهن صوفی پدید می‌آید و آنگاه با قرآن تطبیق داده می‌شود». (همان) مشخصه اصلی این نوع تفسیر آن است که اعتنایی به سازگاری معنای تأویلی با معنای ظاهری آیه ندارد و چون این افکار، غالباً جنجالی و مورد اعتراض فقها و متشرعان است ازهر روشی برای مشروعیت بخشیدن به تأویل خود بهره می‌برد، بی‌آنکه مرزی برای این کار بشناسد. بزرگترین نماینده این نوع تفسیر درجهان اسلام، محی‌الدین ابن عربی است.

در این پژوهش، روش‌های شاخص تأویل آیات قرآن نزد ابن عربی و مولوی در دو کتاب عمده آنان، فصوص الحکم و مثنوی بررسی شده‌است. انتخاب فصوص از میان انبوه کتابها و رساله‌های ابن عربی به دو دلیل بوده است: اول آنکه فصوص زبده حکمت ابن عربی است و دوم آنکه اسلوب منحصر به فرد تأویل ابن عربی را در آن کتاب به نحو بارزتر و جذابتری می‌توان مشاهده نمود. مثنوی هم به دلیل جنبه تعلیمی و بحثی آن که به تفسیر صوفیانه آیات قرآن در این اثر مجال ظهور بخشیده، از میان آثار مولوی انتخاب شده‌است.

تأویل، چون امری است که در زبان روی می‌دهد علاوه بر توجیه معرفتی، نیازمند توجیه زبانی است. بدین معنی که تأویلگر برای حفظ رابطه خود با متن، که به خاطر عدول وی از ظاهر کلام به خطر افتاده، ناچار است برای محتوای تأویل خود توجیهی زبانی داشته باشد. بدیهی است که هر قدر موفقیت او و شارحانش در این کار کمتر باشد تأویل وی افراطی تر شمرده می‌شود.

کار ما در این مقاله، در درجه اول، بررسی پر بسامدترین توجیهات زبانی تأویل نزد ابن عربی و مولوی است که به عبارت دیگر، آنها را روش‌های تأویل می‌خوانیم و پس از آن، به دلیل معرفتی اتخاذ این دو شیوه تأویل پرداخته‌ایم. بنابراین، در این مقاله ابتدا به فرایند لفظی تأویل و سپس دلیل آن،

نظر داشته‌ایم. شایان ذکر است که پرداختن به دلیل معرفتی، به معنی داوری درباره محتوای تأویل‌ها نیست.

مقصود از روش یا اسلوب تأویل، به بیان ساده، چگونگی رخداد تأویل در زبان است. به عبارت دیگر، بررسی روش تأویل، کاوش در جنبه‌های زبانی فرایند تأویل است. مثلاً وقتی می‌گوییم ابن عربی در تأویلات خود در کتاب فصوص الحکم از ریشه‌شناسی کلمات استفاده کرده است به جنبه زبانی کار وی نظر داریم. چنین است وقتی که درباره استفاده مولوی از بلاغت در کار تأویل سخن می‌گوییم. نکته‌ای که قبل از شروع بحث باید متذکر شد آن است که شمار تأویلات واقعی در مثنوی اندک است و از آن میان نیز مطابق برآورد ما فقط یک یا دو آیه بین مثنوی و فصوص مشترک است. به عبارت دیگر در اندیشه‌های هر کدام از این دو عارف بزرگ به خاطر تفاوت مشربی که دارند آیات خاصی مورد نظر بوده که با آن دیگری متفاوت است. در اغلب موارد، مولوی در واقع تفسیر آیه را به مشرب اهل سنت با رنگ و لعاب ادبی و عرفانی عرضه داشته‌است که تأویل شمردن آنها اشتباه است. با خواندن دقیق مثنوی در می‌یابیم که مولوی در اکثر موارد از تفسیر آیه فراتر نمی‌رود و نهایتاً به شیوه وعاظ و منبریان تفسیر را برای نزدیک کردن به اذهان مخاطبان با تمثیل‌ها و مطالب اخلاقی یا عرفانی می‌آمیزد؛ واقعیتی گسترده در تمام دفترهای مثنوی که با مختصر تطبیقی با تفاسیر به راحتی قابل اثبات است. به‌عنوان نمونه از میان شواهد بسیار:

مولوی در تفسیر آیه ۱۰۶ سوره بقره از تمثیل شب و روز بهره می‌جوید تا مفهوم نسخ را که در این آیه آمده روشن سازد. بدیهی است که تأویل دانستن آن خطاست:

رمز نُنسَخِ آيَةٍ أَوْ نُنسِئِهَا	نات خیراً در عقب می‌دان مها
شب کند منسوخ شغل روز را	بین جمادی خرد افروز را
باز شب منسوخ شد از نور روز	تا جمادی سوخت زان آتش فروز

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۸۷)

در دفتر سوم، در اشاره به آیه سوره العصر، از صبر به کیمیا تعبیر می‌کند تا دلیل اهمیتش در آیه کریمه، بهتر دانسته شود. پیداست که این تشبیه نیز روشنگری درباره تفسیر ظاهر آیه است و تأویل به شمار نمی‌رود. (همان: ۴۰۷) در دفتر پنجم، نیز آیه ۵۱ سوره قلم (وَ أَنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ) را هم آوا با سایر مفسران (مثلاً زمخشری، ۱۴۱۳ق، ص. ۵۹۷؛ بیضاوی، بی تا، ص. ۲۳۸) به چشم زخم تفسیر می‌کند و حکایتی برای آن می‌آورد. (مولوی، ۱۳۷۴، ص. ۶۹۳)

تمرکز ما بر دو اسلوب ریشه‌شناختی درباره ابن عربی و بلاغی در باب مولوی، به دلیل شاخص بودن آنها در فصوص و مثنوی است که پژوهش را نتیجه بخش‌تر می‌کند و در عین حال، وجود شیوه‌های کم‌اهمیت‌تر تأویل نزد این دو را نیز نفی نمی‌نماید.

در اینجا توضیحی درباره چارچوب نظری بحث و مقصود ما از ظاهر آیه بایسته می‌نماید. استنباط از یک آیه هر قدر از نظر موازین علوم زبانی یعنی صرف و نحو و بلاغت پذیرفتنی‌تر باشد به‌ظاهر آیه نزدیک‌تر است. نیازی به گفتن نیست که به دلیل وجود همین موازین است که فهم مشترک و گفتمان تفسیری شکل می‌گیرد و فرقه‌های مختلف به تفاسیر یکدیگر استناد می‌کنند. البته پذیرفتنی است که گاه استدلال‌های صرفی و نحوی و بلاغی خود محل اختلاف قرار می‌گیرد همچنان که نحوه استفاده معتزله از بلاغت را اهل سنت نمی‌پذیرند و آن را تفسیر به رأی مذموم می‌شمارند ولی به هر حال اگر بخواهیم صرفاً در حیطة زبان به دنبال ملاکی برای تشخیص تفسیر از تأویل باشیم بی‌تردید تنها راه، سنجش میزان دوری یا نزدیکی به موازین ذکر شده در دانش‌های زبانی خواهد بود.

با در نظر داشتن این ملاک است که در بخش ابن عربی و تأویل، با طرح نمونه‌های بسیار از کتاب فصوص، بخصوص فص نوحی، نشان داده‌ایم که روش ابن عربی در تأویل آیات قرآن کریم، ریشه‌-شناسی نامستند (بی اساس) است که به نوعی عدول از قواعد زبانی و صرفی است. مولوی هم که بیشتر، از امکانات دو مفهوم استعاره و کنایه در کار خود استفاده می‌کند چون هم در مصادیق استعاره و کنایه و هم در جامع‌های استعارات و انتقال از لازم به ملزوم در کنایات، کارش کاملاً جنبه ذوقی و سلیقه‌ای دارد بدین معنا که باورهای عرفانی اوست که در این مورد نقش اصلی را ایفا می‌کند و به‌دستاویز علم بلاغت، دیدگاه‌های عرفانی خود را از قرآن استخراج می‌کند کارش در حیطة تأویل قرار می‌گیرد.

بنابراین می‌توان گفت که در این نوشتار در پی اثبات دو مدعا بوده‌ایم: ۱- تأویل‌های فصوص اغلب برپایه ریشه‌شناسی کلمات است و در مقابل، تأویلات مثنوی بیشتر پایه بلاغی دارند. ۲- تأویل ریشه‌شناختی با افکار جنجالی و به‌تعبیری ساختارشکنانه ابن عربی سازگار و به‌گونه‌ای برای وی گریزناپذیر است و تأویل بلاغی نیز درخور آرای عرفانی معتدل مولوی و در ادامه سنت تفسیری کسانی همچون قشیری است.

۱-۱- پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهشی درباره مقایسه اسلوب تأویل نزد ابن عربی و مولوی انجام نگرفته است. اصولاً نوشته‌های پیشین فقط به محتوای تأویل‌ها توجه داشته‌اند و تبیین روش انجام تأویل مدنظر آنان نبوده است. زرین کوب در کتاب «سرتی» که به شرح و نقد مثنوی اختصاص دارد، تنها به کشفی و ذوقی بودن تأویل نزد صوفیه اشاره کرده است. (زرین کوب، ۱۳۶۸، ص. ۳۴۸) جهانگیری در کتاب «محبی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی» به صورت سربسته، تنها به این موضوع اشاره کرده که ابن عربی «گاهی برای لغات و کلمات، مبادی اشتقاقی بسیار بعید قائل می‌شود». (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۱۷۴) محمدعلی موحد، در مقدمه‌ای که بر ترجمه مشترک فصوص (به همراه صمد موحد) نوشته است بصورت کلی به موضوع تأویل نزد ابن عربی پرداخته است و از شیوه ابن عربی در کاوش ریشه‌ها به اجمال سخن گفته است. دقت نظر ایشان ستودنی است اما نکاتی که با مقایسه روش‌های تأویل ابن عربی و مولوی روشن می‌شود طبیعتاً در کارایشان مورد نظر نبوده است. (موحد، ۱۳۸۶، ص ۵۴)

سلیمان آتش نیز در کتاب «مکتب تفسیراشاری» به بررسی مسائل و مباحث عمده تفسیراشاری پرداخته و به تحلیل محتوای تأویل‌ها بسنده کرده است. (آتش، ۱۳۸۱، صص. ۱۸۲-۱۸۷)

از میان مقالاتی که درباره تأویلات ابن عربی نوشته شده این مقالات، قابل اشاره‌اند: مقاله علی اشرف امامی با عنوان «تأویل از دیدگاه ابن عربی» که به بررسی و مقایسه تأویل از دیدگاه ابن عربی با هرمنوتیک جدید اختصاص دارد. (اشرف امامی، ۱۳۸۱، صص. ۱۲۹-۱۵۷)

در مقاله حسن ابراهیمی با عنوان «بررسی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن» آیات وعید به خلود در دوزخ، در شش گروه دسته‌بندی و تأویلات ابن عربی در ذیل هر گروه تحلیل شده است. (ابراهیمی، ۱۳۸۸، صص. ۵-۲۶)

مقاله حامد ناجی با عنوان «بررسی و تحلیل تأویلات نوحی از منظر ابن عربی» به تبویب تأویلات ابن عربی در آیات نوحی و وجوه ضعف کلامی و تأویلی آن می‌پردازد. (ناجی، ۱۳۹۳، صص. ۱۲۹-۱۴۴)

از میان مقالاتی که درباره تأویل در مثنوی نوشته شده می‌توان به مقاله رضا روحانی با عنوان «تأویل و انواع آن در مثنوی معنوی» اشاره کرد که تنها به طبقه‌بندی تأویلات ممدوح و مذموم از دیدگاه مولوی پرداخته و از روش تأویل نزد مولوی چیزی نگفته است. (روحانی، ۱۳۸۴، ص. ۹۳)

با مرور پژوهش‌های پیشین، دو وجه تمایز این تحقیق نسبت به آنها دانسته می‌شود: نخست، برجسته کردن مقوله اسلوب تأویل نزد ابن عربی و مولوی و بررسی آن ضمن مقایسه این دو با هم. دوم، توضیح دلیل معرفتی تفاوت روش‌های این دو؛ که هیچ‌یک در تحقیقات پیشین، مسبوق به سابقه نیست.

۲- معنای لغوی و اصطلاحی تفسیر و تأویل

«تفسیر از ریشه «فَسَّرَ» به معنی بیان و کشف و آشکار ساختن است. گفته‌اند این معنا از «تفسیره» به معنای ادرار بیمار که از آن به بیماری دلالت می‌شود، اخذ شده است.» (ابن منظور، ذیل فسر) معنی اصطلاحی تفسیر، «دانشی است که به واسطه آن، کتاب خدا (قرآن) فهم شده، معانی آیات بیان و احکام آن استخراج می‌شود. تفسیر از علومی نظیر لغت، صرف، نحو، بیان، اصول، قرائت، شناخت اسباب نزول و ناسخ و منسوخ کمک می‌گیرد.» (سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص. ۵۲۲)

واژه تأویل از ریشه «أول» است. ابن فارس در مقاییس اللغه می‌گوید: «اول»، دارای دو اصل است: نخست ابتدای امر، که واژه «اول»، به معنای ابتدا از این اصل است؛ دوم انتهای امر. تأویل کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام، از این باب است و آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ» (اعراف، ۵۲-۵۳) در همین معنا استعمال شده است، یعنی سرانجام کتاب خدا را هنگامی که برانگیخته می‌شوند، درمی‌یابند (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱/۱۵۸ و ۱۶۲) «ابن جوزی و ابن اثیر تأویل را انتقال دادن کلام از جایگاه اصلی خویش، به جایگاهی دیگر دانسته‌اند که اثبات آن، نیازمند دلیل است و اگر آن دلیل نباشد، ظاهر لفظ رها نمی‌شود» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۴/۳۲؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۱، ص. ۸۰) طریحی می‌گوید: «التَّأْوِيلُ إِرجاعُ الْكَلَامِ وَ صَرْفُهُ عَن مَعْنَاهُ الظَّاهِرِ إِلَى مَعْنَى أُخْفَى مِنْهُ» (طریحی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص. ۳۱۲) آنچه در همه این تعاریف با وجود اختلاف تعبیر آنها واضح است اختصاص تفسیر به ظاهر کلام، و تأویل به غیر ظاهر است. امری که در منابع ذیل نیز مورد تأکید قرار گرفته است: ابوطالب تغلبی، تأویل را ناظر به باطن، و تفسیر را ناظر به ظاهر دانسته است. (ر.ک: ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ۱/۴۵؛ سیوطی، ۱۳۸۷: ۴/۱۹۳) از نظر ابن حزم، تأویل عبارت است از حمل لفظ از مدلول ظاهر به معنایی که لفظ احتمال آن را دارد. (ر.ک: ابن حزم، ۱۴۰۴ ق، ۱/۴۳) حاصل تعریف ابوالمعالی جوینی نیز صرف لفظ از معنای راجح به معنای مرجوحی است که به قرینه مستند باشد.

(رک: جوینی، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۳۶) تعریف‌های ابن حزم و جوینی، ناظر به دیدگاهی محافظه‌کارانه درباره تأویل است که بیشتر به تفسیر پهلو می‌زند.

سرانجام می‌توان به‌هم‌عقیده بودن زرکشی، غزالی و فخر رازی با مراجع پیش‌گفته اشاره کرد. (رک: زرکشی، ۱۳۹۱ق، ص. ۴۳۷؛ غزالی، ۱۴۱۳ق؛ ۱/۱۹۶؛ فخر رازی، ۱۴۰۰ق، ص. ۲۳۲)

ملاحظه گردید که مهم‌ترین معنای اصطلاحی تأویل، انتقال از معنای ظاهر به معنای غیرظاهر است. این تعریف، آن قدر در زبان متکلمان، اصولیین و مفسران شایع است که هنگام شنیدن لفظ تأویل ابتدا همین معنا به ذهن متبادر می‌شود.

علامه طباطبایی درباره ویژگی اصلی تأویل یعنی خلاف ظاهر بودن آن می‌گوید: «در صدر اسلام درمیان اکثریت تسنن معروف بود که قرآن کریم رادر جایی که دلیل باشد می‌توان از ظاهرش صرف کرده به معنی خلاف ظاهر حمل کرد که معمولاً معنی خلاف ظاهر «تأویل» نامیده می‌شود.» (طباطبائی، ۱۳۶۰، صص. ۵۰-۵۱).

بنابراین می‌توان گفت که مقصود از تأویل فرا بردن یک دالّ از معنایی ظاهری به معنایی دور از ظاهر است که تأویل‌گر مدعی است مهم‌تر از معنای ظاهر، و بیش از معنای ظاهر، مقصود گوینده بوده است. پس، در این واقعیت که تأویل به معنای انتقال از معنای ظاهری به معنای دور از ظاهر کلام است و باید توجیهی زبانی داشته‌باشد تا رابطه تأویل با متن بکلی گسسته نشود تردید نمی‌توان کرد.

۳. نگاهی به پیشینه تاریخی تأویل

تأویل، تاریخی به درازای تاریخ ادیان دارد. متن مقدس نزد یهود، معنایی باطنی داشت. در فضای ادیان ابراهیمی شاید بتوان فیلون را جزو نخستین متکلمان تأویل‌گرا دانست. «فیلون، به دو معنای لفظی (با ظاهری) و باطنی برای متون مقدس قابل بود و ادعا می‌کرد که به شیوه تمثیل و تأویل می‌توان به این معنای باطنی دست یافت. به اعتقاد او (که پژوهاک آن را در سخنان شیخ اشراق و عارفان مسلمان می‌توان دریافت) این معانی بر بسیاری مردمان پوشیده‌اند و تنها بر کسانی که قادر به تأمل درباره حقایق بحت و بسیط و غیرجسمانی‌اند چهره می‌گشایند.» (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۲، ص. ۱۸۴) فیلون از طریق ریشه‌شناسی لغات دست به تأویل زده‌است. وی از ریشه‌شناسی نام‌های عبری، به درست یا به غلط استفاده گسترده‌ای کرده تا مبنایی برای تفاسیر تمثیلی خود بیابد. (گندمی

نصرآبادی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۱) بنابراین سابقه روش تأویل ریشه‌شناختی ابن عربی را احتمالاً باید نزد فیلون جستجو کرد.

تأویل در تاریخ اسلام، پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) و با تلاش برای فهم آیات متشابه آغاز شد و گروه‌هایی شکل گرفتند که به تأویل این آیات اهتمام داشتند. برخی فرقه‌ها برای اثبات عقاید خود از تأویل بیشتر سود جست‌اند، مثلاً جهمیّه (برای فرار از تجسیم)، معتزله (برای تفسیر عقلی از شریعت و فرار از قول به رؤیت و جبر)، باطنیه و اخوان الصفا (برای تألیف بین عقل و شرع) آیات و احادیث را تأویل کرده‌اند. (زرین کوب، ۱۳۷۳، ص. ۱۲۱) آنان اگر در ظاهر آیات و احادیث، چیزی مؤید عقیده خود نمی‌یافتند تلاش می‌کردند آیه یا حدیث را به نحوی تأویل کنند که با عقیده‌شان سازگار باشد. واقعیتی که یادآور سخن پیترو ورفلس درباره انجیل است: «همه کس عقیده خود را در این کتاب مقدّس می‌جوید و باز همه کس آنچه می‌خواهد در این کتاب می‌یابد.» (آتش، ۱۳۸۱، ص. ۱۱)

۴. ابن عربی و تأویل

«ابن عربی بر این باور است که حق تعالی با اسما و صفاتش در کلام خود تجلی کرده است.» (محمود الغراب، ۱۹۸۹، ص. ۸) «از اسماء او «الظاهر» و «الباطن» است و به همین سبب قرآن نیز ظاهر و باطن دارد. از نظر ابن عربی، هر معنایی را نمی‌توان باطن یا تأویل قرآن دانست. نظام زبانی حاکم بر عبارت - که شامل دلالت‌های واژگان و قواعد دستوری است - باید متناسب با تأویل باشد.» (محمود الغراب، ۱۹۸۹، ص. ۱۵۳) ادعای ابن عربی در مقام نظر چنین است اما باید دید آیا او عملاً نیز در تأویل‌های خود بدان پایبند مانده است یا نه.

«این تأویلگر پرآوازه، در عین حال نکوهنده بزرگ تأویل نیز هست. وی هم‌زمان با سایر اهل سنت بر معتزله که آیات تشبیه را با استفاده از نظریه حقیقت و مجاز تأویل می‌کنند می‌تازد و معتقد است ظاهر این آیات را بدون هیچ تأویلی باید پذیرفت.» (موحد، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۲) وضع ابن عربی البته جای تعجب ندارد؛ زیرا «صوفیه و معتزله نمایندگان دو قطب مختلف فرهنگ اسلامی، قطب ذوقی و قطب عقلی، به شمار می‌روند» (ابوزید، ۲۰۰۳: ۵) و آیات تشبیه نیز آوردگاه آنان است.

۴-۱. روش تأویل نزد ابن عربی

هر چقدر تأویلیگری در کار تأویل بی‌باکتر باشد بیشتر به کاوش در مناسبات بنیادی زبان و تغییر آن‌ها به سود خود (که همان دور شدن از ظاهر کلام است) ناگزیر خواهد بود. ابن عربی نیز که از قول شیخ ابومدین مغربی نقل می‌کند که مرید هنگامی به حقیقت ارادت محقق می‌شود که هر چه را بخواهد در قرآن بیابد (ابن عربی، ۱۳۲۹ ق، ص. ۱۱۹) و بر سر آن است که برعکس صوفیان دیگر، آیه را تابع کشف و شهود خود کند (موحد، ۱۳۸۶، ص. ۹۴) به ریشه‌شناسی روی می‌آورد و مشهورترین تأویلات خود را به وسیله آن پی‌ریزی می‌کند.

در ادامه نمونه‌هایی از تأویلات ریشه‌شناختی در فصوص الحکم را تحلیل و بررسی خواهیم کرد. بدین منظور تأویلات فص نوحی را به دلیل اهمیت و شهرتشان به صورت کامل بررسی و با توضیحات لازم همراه کرده‌ایم. سپس تأویلاتی را که به صورت تصادفی و بدون جستجوی نوع خاصی از تأویل، از مواضع دیگر فصوص انتخاب شده تحلیل کرده‌ایم.

۴-۱-۱. تأویل آیات سوره نوح

اساس فص نوحی بر تنزیه و تشبیه و لزوم جمع بین آنها نزد اصحاب معرفت استوار است و در میانه‌های آن، دعوی غریب ایمان قوم نوح مطرح می‌شود. ابن عربی، «تنزیه» را نزد اهل حقایق، عین تحدید و تقیید حق تعالی می‌داند و تنزیه‌کننده را جاهل یا بی‌ادب می‌پندارد. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۶۸) از آنجا که بیان نظریه تأویلی صوفیه یعنی زوج (ظاهر/ باطن) مشغول می‌شود و زبان شرایع الهی را درباره حق تعالی، در مورد عامه مردمان بر مفهوم اول لفظ و با خواص بر هر مفهومی که از وجوه الفاظ آن زبان حاصل شود مبتنی می‌داند. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۶۸) و حق را «ظاهر» در هر مفهوم و «باطن» از هر فهم می‌شمارد. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۶۸)

۴-۱-۱-۱. تأویل «غفران»

شیخ اندلس با اشاره به آیه شریفه «وَإِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِيُغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا» [نوح/۷] به تحلیل ریشه‌شناختی فعل «لِيُغْفِرَ لَهُمْ» می‌پردازد و آن را در برابر «لِيُكْشِفَ لَهُمْ» قرار می‌دهد و می‌گوید: «ثُمَّ قَالَ عَنْ نَفْسِهِ إِنَّهُ دَعَاهُمْ لِيُغْفِرَ لَهُمْ، لَا لِيُكْشِفَ لَهُمْ». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۱) یعنی نوح از خود خبر داد که آنها را دعوت کرده تا [حقیقت امر را] برایشان بپوشاند نه این که بر آنان آشکار سازد.

چنانکه قیصری اشاره می‌کند، «شیخ «مَغْفِرَةٌ» را به معنای «سِتر» و «إِخْفَا» گرفته است». (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۱۸) اهل لغت گفته‌اند که «عَفَرَ» در برخی مشتقات خود به معنای سِتر است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ ق، ص. ۶۰۹)؛ (زمخشری، بی‌تا، ص. ۳۲۶). شگرد تأویلی ابن عربی آن است که در همین معنای لغوی متوقف می‌ماند و به معنای مغفِرَةٌ در قرآن کریم که «پوشاندن گناهان» است منتقل نمی‌شود. بنابراین تأویل او هر چند با ریشه کلمه سازگار است ولی با معنای اصطلاحی مغفِرَةٌ در قرآن که باید ملاک باشد مطابقت ندارد.

۴-۱-۱-۲. تأویل «اموال»

به دنبال آن، اموال را در ادامه آیه: (وَيُمِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ) به «بِمَا يَمِيلُ بِكُمْ إِلَيْهِ» (همان) یعنی «آنچه شما را با آن به خود مایل سازد» تأویل می‌کند؛ یعنی «اموال» را که از ریشه «م و ل» است به دلخواه خود و بی‌هیچ قاعده صرفی از ریشه «م ی ل» می‌گیرد. سخن قیصری هم که می‌گوید: «مال را مال نامیده‌اند چون دلها بدان میل می‌کند» (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۱۹) صرفاً جنبه ذوقی و خیالی دارد.

۴-۱-۱-۳. تأویل «مُحِبِّتِينَ»

ابن عربی، در ادامه مجالی برای مطرح کردن یکی از چالش‌انگیزترین نظریات خود می‌یابد: تجلی خدا در صورت بُتْها. ابن عربی، دعوت کردن کسی به سوی خدا را مکرری در حق او می‌داند؛ زیرا شخص دعوت شده «مَاعَدَمَ مِنَ الْبِدَايَةِ فَيُدْعَى إِلَى الْغَايَةِ» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۲) یعنی مدعو (اینجا: قوم نوح) از ابتدا خدا را معدوم نینگاشته است که لازم باشد نهایتاً به سوی او خوانده شود. اینجا ابن عربی جمله معروف خود را درباره بت‌پرستی انشا می‌کند: «فَمَا عُبِدَ غَيْرَ اللَّهِ فِي كُلِّ مَعْبُودٍ». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۲) در هر معبودی فقط خداست که پرستیده شده است. در ادامه، بین بت-پرستان، قائل به تفصیل می‌شود و آنها را به دو گروه «آدنی» که در معبودشان الوهیت تخیل می‌کنند؛ و «أعلی» که معبود خود را صرفاً تجلی‌گاه حق می‌دانند تقسیم می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۲) و «مُحِبِّتِينَ» را در آیه «وَبَشِّرِ الْمُحِبِّتِينَ» [حج/۳۴] به «الَّذِينَ حَبَّتْ نَارُ طَبِيعَتِهِمْ» [حج/۳۴] یعنی: کسانی که آتش طبیعتشان خاموش گشته، تأویل می‌نماید؛ بدین معنی که چنین کسانی که از گروه اعلی بت‌پرستان‌اند قائل به اله می‌شوند نه به طبیعت (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۲). ابن عربی، «مُحِبِّتِينَ» را که از ریشه «حَبَّتْ» و به معنی «متواضعان» است. (راغب، ۱۴۲۷ ق، ص. ۲۷۲) به

دلخواه خود و بی هیچ پشتوانه صرفی از ریشه «خَبَّ وَ» می‌انگارد و شگفتا که قیصری، شارح بزرگ فصوص نیز به راحتی از کنار این سهل‌انگاری می‌گذرد و در واقع تغافل می‌کند. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۲۵)

۴-۱-۱-۴. تأویل «ضلال»

اکنون به آیه ۲۴ سوره نوح می‌رسیم: «وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا». ابن عربی نخست «ضلال» را به معنای «حیرت» می‌گیرد: «وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا أَي حَيَّرُوهُمْ فِي تَعْدَادِ الْوَاحِدِ بِالْوَجْهِ وَالنَّسَبِ» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۲) که قیصری در شرح آن می‌نویسد: «یعنی قوم نوح، بسیاری از جهانیان را در شمارش واحد حقیقی به حسب وجوه و نسبت‌هایی که دارد به حیرت افکندند.» (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۲۶) ناگفته پیداست که ضلالت در قوامیس عربی و عرف قرآن به این معنی نیامده است.

۴-۱-۱-۵. تأویل «خَطِيئَات»

ابن عربی چون اصرار دارد قوم نوح را در شمار اولیا و کاملان قرار دهد در آیه «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا» [نوح/۲۵] نیز «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ» را عبارت از گم‌هایی می‌داند که قوم نوح را برده است (خَطَّتْ بِهِمْ) تا در دریا‌های علم به الله، یعنی حیرت، غرقه شوند. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۳) این مدعا از یک تأویل ریشه شناختی نادرست برآمده است که «خَطِيئَات» را نه از ریشه «خَطَّ طَاء» که از ریشه «خَطَّ ط وَ» می‌پندارد. توجیهی هم که قیصری برای مأخوذ دانستن خطیئت از «خَطَّو» می‌آورد خیال پردازی صرف است. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۲۹)

۴-۱-۱-۶. تأویل «فاجر» و «کفار»

ابن عربی، سپس به سراغ دو آیه ۲۶ و ۲۷ سوره نوح: «وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ أَنْ تَذَرْنِي يَضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» می‌آید و فاجر و کفار را نیز هم‌هنگ با تأویلات پیشین، به ترتیب به «مُظْهِرًا مَا سَتَرَ» و «سَاتِرًا مَا ظَهَرَ بَعْدَ ظُهُورِهِ» تأویل می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۴). یعنی: قوم نوح جز «فاجر» به معنای کسی که اسرار الهی را آشکار می‌کند یا «کفار» یعنی پوشاننده اسرار نتیجه نمی‌بخشد و اینگونه بیننده را به حیرت می‌افکند. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۳۶)

از تأویل ضلال به حیرت قبلاً بحث کرده‌ایم.

اساس تأویل «فاجر» چیزی نیست جز در آمیختن معنای «فجر» یعنی «روشنی پگاه» با «فجور» که در آیه کریمه مُراد است. (ر.ک: بیضاوی، بی تا: ۱۰۶۱) در تأویل «کَفَّار» هم ابن عربی از همان ترفند پیشین سود جسته است. «کَفَّرَ» در لغت به معنای «سَتَرَ» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ص. ۷۱۴) ابن عربی در همین معنا متوقف می‌ماند و از معنای اصطلاحی شرعی که در آیه کریمه مورد نظر است تعافل می‌کند و این گونه، آیه را سازگار با عقاید خود تأویل می‌نماید.

۴-۱-۱-۷. تأویل «ظالمین» و «تباراً»

سرانجام به آخرین آیه سوره نوح می‌رسیم: «رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا» [نوح/۲۸] اینجا نیز «غُفْران» در «اغفرلی» به «ستر» تأویل می‌شود یعنی نوح می‌گوید: یعنی مرا و صفات و کمالاتم را بپوشان تا قدم ناشناخته بماند همانطور که قدر تو بنابر آیه «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» [انعام/۹۱] ناشناخته مانده است. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۴) در تأویل «ظالمین» که مورد بحث ماست ظالم را از ظلمت مشتق می‌داند نه از ظلم (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۴)؛ و منظور از آنان را اهل غیب می‌داند که در پشت حجابهای ظلمانی پنهان‌اند. قیصری در توضیح سخن ابن عربی می‌افزاید که مقصود شیخ، عارفانی مانند ملامتیه است که در حقشان گفته شده: «أُولِيَّائِي تَحْتَ قِيَابِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي» (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۳۸) همین نوع از تأویل مبتنی بر ریشه‌شناسی در نمونه‌های دیگری که به صورت تصادفی از بقیه فصوص انتخاب شده‌اند نیز مشاهده می‌شود و معلوم می‌دارد اسلوب غالب تأویل در فصوص همین است.

۴-۱-۱-۸. تأویل «خلیل»

ابن عربی خلیل را که لقب حضرت ابراهیم است (نساء، ۱۲۵) به تَخَلَّل (نفوذ چیزی در چیز دیگر) تأویل می‌کند: «لِتَخَلَّلِهِ وَحَصْرِهِ جَمِيعَ مَا تَصَفَّتْ بِهِ الذَّاتُ الْإِلَهِيَّةُ». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۸۰) در این تأویل واژه خلیل که از ریشه خَلَّه به معنی دوستی است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ق، ص. ۲۹۰) از خلال و تَخَلَّل پنداشته شده است.

۴-۱-۱-۹. تأویل «جنت»

در فص اسماعیلی، جنت در آیه «وَادْخُلِي جَنَّتِي» (سوره فجر/آیه ۳۰) به معنای ستر گرفته شده است. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۹۲) جنت در سراسر قرآن کریم به معنی باغ و بهشت است. (راغب،

۱۴۲۷ق.ص.۲۰۴) ابن عربی با تمرکز بر مبدأ اشتقاق این کلمه که به معنای ستر است (همان) جنت را به معنی ذات عارف گرفته است که خدا در آن پوشیده شده و وی باید در ذات خود وارد شود تا خدا را آنجا مشاهده کند. (خواجه محمد پارسا، ۱۳۶۶، ص.۱۹۰).

۴-۱-۱۰. تأویل «ریح» و «عذاب»

درفصّ هودی، داستان قوم هود از آیه ۲۴ سوره احقاف آمده است: «فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ». ابن عربی در تأویل این آیه «ریح» را که به معنی باد است از ریشه راحت (آسایش) پنداشته است همچنان که عذاب (شکنجه) را با عَذَب (شیرین) یکی دیده است. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۱۰۹) ابن عربی قوم هود را نیز مانند قوم نوح از عارفان به شمار می آورد که می خواسته اند خداوند با برداشتن حجاب جسم، آنان را به راحت و آسایش معنوی برساند. نامستند و بی اساس بودن این دو تأویل (مخصوصاً دومی) از نظر صرفی و لغوی آشکار است و انگیزه آن صرفاً اصرار ابن عربی بر ایمان قوم نوح و هود است که دلیلش را در بخش بعد خواهیم دانست.

۴-۲. دلیل استفاده ابن عربی از تأویلات ریشه شناختی

محیی الدین ابن عربی، در دورانی از تاریخ اسلام می زیست که جامعه اندلس سرشار از تجربه ها و اندیشه های فلسفی و عرفانی گوناگون بود. «جریان های تصوف و عرفان در فضای اجتماعی و دینی غرب اسلام از سنت های دینی و عرفانی ریشه دار و دیرپای آکنده بود. در این فضا، همچنین اندیشه های یونانی افلاطون گرایی، گنوسی، رواقی گری، دیدگاه های مبتنی بر نظرات فیلون که به واسطه گری اندیشه های نو افلاطونیان مکتب اسکندریه و از طریق الهیات مسیحی به جهان اسلام وارد شده بود، نیز وجود داشتند». (حاج ابراهیمی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲) در این شرایط ذهن ابن عربی مشحون از اندیشه های گوناگون بود. عناصر مختلف با خاستگاه هایی خارج از اسلام بر اندیشه وی تأثیر گذاشتند و پیداست که صاحب این افکار در مواجهه با متن نسبت به کسانی که اندیشه هایی بسیط تر و ساده تر دارند بیشتر نیازمند تأویل می گردد.

علاوه بر آن، اگر از منظر کلامی به موضوع بنگریم دلیل تأویل های افراطی ابن عربی را در اختلافات وی با اشاعره خواهیم یافت که او را از نظر فکری از این جریان غالب دنیای تسنن که در رعایت ظاهر آیات موضعی محافظه کارانه داشت جدا می کرد و به تأویل های تند جرأت می بخشید. اختلافات ابن

عربی با اشاعره را در موضوعات گوناگونی چون: ذات و صفات خداوند (ر.ک: ابن عربی، ص. ۱۷۹) رؤیت خداوند (ر.ک: ابن عربی، ص. ۲۰۶) حدوث عالم (ر.ک: ابن عربی، ص. ۳۰۰) تجدد امثال (ر.ک: ابن عربی، ص. ۲۸۷) می‌توان مشاهده کرد.

اما مهم‌ترین دلیل تأویلات جنجالی ابن عربی را که در اصرار وی بر توجیه بت‌پرستی یا ایمان قوم نوح و هود نمود یافته‌است باید در تمایلات پلورالیستی و تکثرگرایانه او جستجو کرد که در بخش بعد به آن خواهیم پرداخت.

۴-۲-۱- ابن عربی و پلورالیسم

یکی از معاصران، تکثرگرایی (Pluralism) را به معنای «تکثر و تنوع را به رسمیت شناختن و به تباین فروناکاستنی و قیاس‌ناپذیری فرهنگ‌ها، دین‌ها، زبان‌ها و تجربه‌های آدمیان فتوادادن و از عالم انسانی، تصویر یک گلستان پُر عطر و رنگ را داشتن» مربوط به‌دنیای مدرن دانسته است. (سروش، ۱۳۷۸، ص. ۱۰) این سخن، اگر ناظر به مبانی فلسفی تکثرگرایی در عصر جدید باشد، البته درست است، ولی «واقعیت آن است که پلورالیزم دینی، به مفهومی کاملاً نزدیک به آن چه در دوران جدید از آن در نظر داریم، در آرای ابن عربی یافت می‌شود و هم‌چنان که امروزه، تکثرگرایی بر پایه‌های فلسفی استوار گشته، ابن عربی آن را بر پایه نظرات عرفانی خویش که از انسجام بالایی برخوردار است، عنوان می‌کند». (دشتی، ۱۳۸۵، صص. ۲۷-۲۸)

«بنابر نظریه تکثرگرایی، حقیقتی یگانه در سنت‌های دینی مختلف، تجربه و درک می‌شود و همه آن سنت‌ها را می‌توان به‌طور برابر، راه‌هایی عملی برای نیل به رستگاری و نجات دانست. این نظریه، بر پایه‌های فلسفی استوار است. برای تبیین این پایه‌ها، باید به موضوع اصلی دین اشاره کرد که در ادیان مختلف، نام‌های گوناگون دارد و مراد از همه آن‌ها «هستی راستین» یا «وجود حقیقی» است و معادل عربی آن «حق» است که مخصوصاً در متون عرفان اسلامی، کاربرد فراوان دارد». (الیاده، ۱۳۷۳، ص. ۳۴۲) بر اساس پدیدار شناسی، هستی راستین با هستی پدیداری متفاوت است. وقتی این نکته را با سهم و نقش ناگزیر ذهن انسان در همه‌ی آگاهی‌های اکتسابی (که کاشف آن، کانت فیلسوف آلمانی است) تلفیق کنیم، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که وجود حقیقی، هیچ‌گاه به‌صورت مطلق و مجرد، تجربه نشده است، بلکه همواره به صورت‌های عینی جلوه‌گر شده است. (همان) ابن

عربی نیز با رهیافت‌های عرفانی ویژه‌ی خود و با تأکید بر عدم تکرار در تجلیات الهی (لا تکرار فی التَّجَلّی) به همین نتیجه رسیده و به تکثرگرایی حکم داده است.

ابن عربی معتقد است هر معبودی را که بپرستند، در واقع معبود حقیقی خداست که در آن صورت ظاهر شده است. (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۲) «کسی که به خدا و مظاهرش عالم است می‌داند که معبود واقعی در هر صورتی که باشد همان صورت حق تعالی‌ست، خواه صورتی حسی باشد، هم چون بت‌ها، یا صورتی خیالی هم‌چون جن، یا عقلی هم‌چون فرشتگان. هم‌چنین می‌داند که تفریق و کثرت، مظاهر اسما و صفات اوست هم‌چون اعضا در صورت انسانی‌ست [که با وجود کثرت بریک شخص واحد دلالت دارند]. بنابراین، در واقع کسی جز حق پرستیده نشده است، زیرا جز او در وجود نیست». (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۲۴)

شگرف‌ترین سخن ابن عربی درباره پرستش اصنام آنجاست که می‌گوید: با نپرستیدن بت‌ها، به‌همان میزان که از پرستش آن‌ها خودداری می‌شود، از هویت الهی ساری در اصنام، ناشناخته خواهد ماند. فصّ نوحی: «فَأَنَّ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ مَعْبُودٍ وَجْهًا يَعْرِفُهُ مَنْ عَرَفَهُ وَ يَجْهَلُهُ مَنْ جَهِلَهُ» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص. ۷۲) برای تفسیر این عبارت، نخست باید به‌یاد آورد که نظر ابن عربی درباره قوم نوح کاملاً مثبت است. (دشتی، ۱۳۸۵، ص. ۳۰) وی مدعی‌ست آنان نه فقط به عذاب دچار نیامده‌اند بلکه در حق فانی گشته‌اند و این‌که از نوح می‌خواسته‌اند بر آن‌ها نفرین کند، مکری بوده است تا بدان وسیله به مقام فنا برسند. این سخن ابن عربی در راستای عقیده کلی‌تر اوست مبنی بر اینکه تمام عقاید و ادیان، حتی غیر الهی، تجلیات حق تعالی هستند (دشتی، ۱۳۸۵، ص. ۳۰) از این رو وی قوم نوح و هود را در همان مسلکی که پیش از دعوت این دو پیامبر داشته‌اند بر حق می‌داند و چنانکه دیدیم می‌گوید آنها اصولاً گمراه نبوده‌اند که لازم باشد به راه راست هدایت شوند.

بنابراین ابن عربی برای توجیه این عقاید تکثرگرایانه است که به‌چنین تأویلاتی دست می‌زند. چون از ظاهر آیات به هیچ عنوان عقیده او حاصل نمی‌شود. لذا ابن عربی تمام آیات مربوط به قوم نوح را به‌گونه‌ی عجیب و بی‌سابقه تأویل می‌کند تا با این نظر سازگار شود. با آیات راجع به قوم هود و سایر بت‌پرستان نیز چنین رفتار می‌کند که در راستای همین طرز تفکر قرار می‌گیرد.

۵- مولوی و تأویل

مولوی نیز چون دیگر صوفیان، اساس نظری تأویل را بر پایهٔ زوج «ظاهر/باطن» می‌گذارد و به حدیث معروف «لِلْقُرْآنِ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» استناد می‌کند. (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۴، ص. ۵۰۰) وی هم صدا با سایر عارفان، تأویل معتزله را که برای سازگار کردن آیات قرآن با احکام عقل صورت می‌گیرد سخت نکوهش می‌کند تا بدانجا که معتزله را به مگسی که بر روی بول خر نشسته مانند می‌کند. (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۴، ص. ۷۹)

مولوی ادامه‌دهنده سنت تأویلی عرفان خراسان بوده و از تفسیرهای عرفانی همچون حقائق التفسیر سلمی و لطائف الاشارات قشیری تأثیر پذیرفته است. بنابر تصریح افلاکی در مناقب العارفین، مولانا با حقایق التفسیر سلمی آشنا بوده و بدون شک در تأویل آیات قرآن کریم بدان تفسیر و نظایر آن همچون تفسیر قشیری نظر داشته است. (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲، ص. ۴۰۹)

۵-۱. روش تأویل نزد مولوی

قبلاً گفتیم که تأویل واقعی در مثنوی کم است و در بیشتر موارد، مولوی همان تفسیر ظاهری آیه را که در تفاسیر غیر عرفانی یافت می‌شود با چاشنی بیان ادبی و نتایج اخلاقی عرضه داشته است. با امعان نظر در تأویلات مثنوی در می‌یابیم که مولوی در اغلب موارد کلماتی را بر اساس مشرب عرفانی خود مصداق استعاره یا کنایه دانسته و با ذکر مستعارله یا مکنی عنه به تأویل آیه دست زده است. در بخش بعد شواهدی را از سراسر مثنوی ذکر می‌کنیم که تقریباً تمام تأویلات مهم مثنوی را در بر می‌گیرد.

۵-۱-۱. تأویل آیه کریمه «تَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَ هُمْ رُقُودٌ»

در دفتر اول مثنوی، مطلبی درباره خواب و رهیدن شبانه ارواح از قفس تن مطرح می‌شود. (مولوی، ۱۳۷۴: ۵۰) سپس این سخن به میان می‌آید که حال عارفان در بیداری نیز چنین است و برای اثبات این مدعا قسمتی از آیه ۱۸ سوره کهف نقل و تأویل می‌شود:

حال عارف این بود بی خواب هم گفت ایزد «هَمْ رُقُودٌ» زین مرم
خفته از احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجه تقلیب رب

(مولوی، ۱۳۷۴: ۵۰)

در این تأویل، خواب اصحاب کهف، کنایه از کناره‌گیری عاطفی و بی‌توجهی به امور دنیوی و در برابر خدا تسلیم صرف و به تعبیر خود مولوی «چون قلم در پنجه تقلیب رب» بودن انگاشته شده است. به عبارت دیگر، «خواب» درآیه کریمه، کنایه از لازمه معنای آن، یعنی بی‌توجهی به احوال دنیا و آشغال تن دانسته شده است. چون درباره کنایه گفته‌اند که اراده معنای خود لفظ نیز همراه با لازم معنای آن رواست (تفتازانی، ۱۴۲۴ق، ص. ۴۰۷) تأویل مولوی راه برداشت ظاهری از آیه را سد نمی‌کند. نکته‌ای که به تأویل مولوی صیغه معتدل می‌بخشد.

اصل این تأویل را در سخن سلمی در حقائق التفسیر می‌توان یافت که در تأویل این آیه از قول ابن عطاء، خواب اصحاب کهف را به معنی حضورشان در پیشگاه خداوند و بی‌خبری و فراغت از زمان گذشته و آینده دانسته است. (سلمی، ۱۴۲۱ق، ج. ۱، ص. ۴۰۵)

۵-۱-۲. تأویل «طَهَّرَا بَيْتِي»

یکی از رذایل اخلاقی که در سراسر مثنوی بدان توجّه خاص مبذول شده «حسد» است. در دفتر اول، مولوی جسد را «خانه حسد» و اسباب «آلودگی خاندان» خوانده است و بر آن است که تنها خدا جسد را از حسد پاک می‌دارد. (مولوی، ۱۳۷۴، ص. ۵۲) در ادامه با اشاره به «طَهَّرَا بَيْتِي» که قسمتی از آیه ۱۲۵ سوره بقره است می‌گوید:

این جسد خانه‌ی حسد آمد بدان	از حسد آلوده	باشد	خاندان
گر جسد خانه‌ی حسد باشد ولیک	آن جسد را	پاک کرد	الله نیک
طَهَّرَا بَيْتِي بِيَانِ پَاكِيسْت	گنج نورست	ار طلسمش	خاکیست

(مولوی، ۱۳۷۴، ص. ۵۲)

هرچند مولوی جسد را خانه حسد خوانده «ولی همین خانه آلوده به حسد و انواع نقص به موجب آیه قرآن «آن طَهَّرَا بَيْتِي» اضافه و نسبتی به حق دارد [...] و این اضافه، تشریف جسد است که دل در آن قرار دارد که حق در آن متجلی است و خانه خداست به معنی حقیقی.» (فروزانفر، ۱۳۶۷، ص. ۲۰۰) با توجه به مصرع «این جسد را پاک کرد الله نیک» می‌توان نتیجه گرفت «بیت» در آیه مذکور، استعاره از «جسد» (بدین اعتبار که دل در آن جای دارد) دانسته شده است. آشکار است که این تأویل هیچ تراحمی با تفسیر ظاهری آیه ندارد و خارج از فضای عرفانی می‌توان منظور از «بیت» را خانه کعبه دانست.

تأویل بیت به قلب در لطایف الاشارات قشیری آمده که امر ظاهری موجود در آیه را درباره تطهیر کعبه دانسته و اشاره باطنی آن را به تطهیر قلب از پلیدی‌ها تأویل کرده است. (قشیری، ۱۴۲۸ق، ج ۱: ۶۶)

۵-۱-۳. تأویل «وَأَسْتَغْشُوا ثِيَابَهُمْ»

با توجه به دوستی و همنشینی مولوی با صدرالدین قونوی، شارح بزرگ افکار ابن عربی، احتمالاً وی از تأویلات جنجالی ابن عربی از آیات سوره نوح با خبر بوده است اما در آثار خود اصلاً اشاره‌ای به آن تأویل‌ها نمی‌کند. آیه ۷ این سوره در دفتر اول مثنوی مطرح شده و جالب است بدانیم که این آیه تنها آیه سوره نوح است که در هر دو کتاب فصوص و مثنوی تأویل شده است:

تو ز چشم انگشت را بردار هین	وانگهانی هر چه می‌خواهی ببین
نوح را گفتند اَمّت کو ثواب	گفت او زان سوی و استغشوا ثياب
رو و سر درجامه‌ها پیچیده‌اید	لاجرم بادیده و نادیده‌اید

(مولوی، ۱۳۷۴: ۹۲)

مولوی برای تأویل آیه، نخست «ثياب» را استعاره از «جسم» و «علايق و عوايق بدن» (انقروی، ۱۳۸۰، ص ۵۸۰) گرفته و سپس از «أَسْتَغْشُوا ثِيَابَهُمْ» مفهوم کنایی «با پرده علايق و عوايق بدن پوشیده شدن» (همان) را استنباط کرده است. معنی کنایی لطیفی که پذیرفتن آن آسان است و با توجه به آنچه درباره حجاب بودن جسم در آثار عرفا آمده کاملاً به ذهن متبادر می‌شود و انکاری در خواننده آشنا با این مباحث بر نمی‌انگیزد. علاوه بر آن چون کنایه است با ظاهر آیه نیز تزامم ندارد و میان ظاهر آیه و تأویل عرفانی مولوی راه چندان نیست.

۵-۱-۴. تأویل «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ»

در دفتر اول و با همین شیوه، دو دریا را در آیات ۱۹ و ۲۰ سوره الرَّحْمَنِ استعاره از اهل نار و اهل خلد می‌شمارد:

اهل نار و خلد را بین هم دکان در میانشان برزخ لا یبغیان

(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۳۹)

در اینجا هم تأویل عرفانی مولوی معتدل است در حالی که در تأویل‌های ابن عربی برخورد و تنافی ظاهر و باطن کاملاً مشهود است. سلمی در حقایق التفسیر دو دریا را به‌اوامر خیر و شر تأویل کرده و

نیازی به گفتن نیست که تأویل مولوی نیز در همان فضا صورت گرفته است. (سلمی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص. ۲۹۳-۴)

۵-۱-۵. تأویل «أغلل» و «سدّ»

در مثنوی «أغلل» که در آیه ۸ سوره مبارکه یس آمده به بندهای ناموس و شهرت طلبی تأویل می‌گردد. شایان ذکر است که در اینجا نخست مُستعارِ لَه آمده و در بیت بعد، مستعارٌ منه ذکر گردیده است:

کرده حق ناموس را صد من حدید ای بسا بسته به بند ناپدید
گفت اغلالاً فهُم به مُقْمَحون نیست آن أغلال برما از برون
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۶۵)

و در پی آن، تأویل آیه ۹ همین سوره مبارکه به دست داده شده است:

خَلَفَهُم سَدّاً فَاعْشِينَاهُم می‌نبیند بند را پیش و پس او
رنگ صحرا دارد آن سَدّی که خاست او نمی‌داند که آن سَدّ قضاست
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۶۵)

می‌بینیم که «سد» در آیه مذکور، هماهنگ با عقاید اشعری به «سدّ قضا» تأویل گشته است. استعاره را از دو طریق تشبیه و مجاز می‌توان تحلیل نمود. (رک: جرجانی، ۱۳۶۱، ص. ۱۴۸) مولوی با تأویل «سد» به «سدّ قضا» در واقع ژرف ساخت تشبیهی استعاره را آشکار ساخته است.

۵-۱-۶. تأویل «حمار» و «أسفار»

«كَمْثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً» که بخشی است از آیه ۵ سوره جمعه، نیز دستمایه تأویل قرار می‌گیرد:

علم‌های اهل دل حمالشان علم‌های اهل تن احمالشان
علم چون بردل زند یاری شود علم چون بر تن زند باری شود
گفت ایزد یحْمِلُ أَسْفَارَه بار باشد علم کان نبود ز هو
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۷۲)

در اندیشه مولوی، «أسفار» به علم‌های اهل تن تأویل شده، لاجرم «حمار» نیز استعاره از اهل تن خواهد بود هرچند صریحاً بیان نشده است. تأویلی ظریف که از توضیح و تشریح افزونتر، بی‌نیاز است.

قشیری در لطائف الاشارات، حاملان اسفار را به اهل تقلید تأویل کرده و تأویل مولوی نیز ادامه همان خط فکری است. (قشیری، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص. ۳۱۹)

۵-۱-۷. تأویل «طیبات» و «طیبین»

تأویل آیه ۲۶ سوره نور نیز شایان توجه است. بخشی از آیه یعنی «الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ» مد نظر مولوی قرار گرفته و بدین شکل تأویل گردیده است:

خوب خوبی را کند جذب این بدان
طیباتُ لِلطَّيِّبِينَ بر وی بخوان
(مولوی، ۱۳۷۴: ۱۹۷)

مولوی «طیبات» و «طیبین» را که به معنای زنان پاکیزه و مردان پاکیزه است به مطلق «خوبی» تأویل می‌کند. می‌توان گفت که وی این دو کلمه را رمز یا نماد خوبی انگاشته است. می‌دانیم که رمز، مانند استعاره است جز این که بر یک مشبه به معین دلالت ندارد (رک: خطیب قزوینی، ۱۹۰۴ق: ۳۴۶) همانند مفهوم «خوبی» که برهاله‌ای از معانی صدق می‌کند. ظاهراً این تأویل، از تفسیر معمول این آیه، قدرت اقناعی بیشتری دارد.

۵-۱-۸. تأویل «ضحی» و «لیل»

آیه‌های اول و دوم سوره مبارکه الضحی، مطابق عقیده عرفا که روح را نورانی و تن را تاریک و ظلمانی می‌دانند چنین تأویل می‌شوند:

زان سبب فرمود یزدان و الضحی و الضحی نور ضمیر مصطفی [...]]
باز و اللیل است ستاری او و آن تن خاکی زنگاری او
(مولوی، ۱۳۷۴: ۲۰۶)

در این تأویل «ضحی» استعاره از نور ضمیر پیامبر (ص) (یا همان روح ایشان) و «لیل» استعاره از تن آن حضرت است.

۵-۱-۹. تأویل «مُزَّمَل»

در این نمونه، تأویل با استفاده از مفهوم کنایه، انجام یافته است: مولوی از «گلیم برسر کشیدن رسول (ص)» که در آیه ۱ سوره مُزَّمَل آمده به مفهوم کنایی «گمنام ماندن» و «کناره‌گزیدن از اداره کار

جهان» که لازمه آن است منتقل می‌شود و آیه را به نحو دلپذیری که با ظاهر آن نیز منافات ندارد تأویل می‌کند:

احمقان سرور شدستند و ز بیم	عاقلان سرها کشیده در گلیم
خواند مُزَمَل نبی را زین سبب	که برون آ از گلیم ای بُوالهَرَب
سرمکش اندر گلیم و رو مپوش	که جهان جسمی است سرگردان، تو هوش
هین مشو پنهان زنگ مدعی	که تو داری شمع وحی شعشی

(مولوی، ۱۳۷۴: ۵۷۹)

۵-۲. دلیل انتخاب روش تأویل بلاغی از سوی مولوی

مختصر آشنایی با آثار مولوی نشان می‌دهد که او همچون اکثر اهل سنت به آموزه‌های اشعری پایبند بوده‌است. تأویلات او نیز چنانکه دیدیم در ادامه سنت تفسیری عارفان خراسان و از صبغه اعتدال برخوردار است و روشی هم که برگزیده کاملاً در خور رویکرد او به تأویل است. عارف بزرگی مانند قشیری صاحب تفسیر لطایف الاشارات، که از سرمشق‌های مولوی در تأویل آیات قرآن است بیش از عرفان در کلام نیز دستی قوی داشته‌است چندان که آثار کلامی‌اش بیش از کتاب‌های عرفانی اوست. بنابراین هرچند در تنوع آبخورهای فکری مولوی تردید نمی‌توان داشت ولی آن خط فکری که به اندیشه او انسجام بخشیده و وی هیچگاه از آن پای فراتر نگذاشته کلام اشعری بوده‌است. از این روست که در سراسر مثنوی سیطره جبر اشعری را می‌بینیم به نحوی که باید شاکله فکر مولوی را همین اعتقاد دانست:

ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌شان از باد باشد دم به دم
حمله‌شان پیدا و ناپیدا است باد	آنک ناپیدا است از ما گم مباد
باد ما و بود ما از داد توست	هستی ما جمله از ایجاد توست

(مولوی، ۱۳۷۴: ۵۹)

عقاید اشعری را در مثنوی تا جزئی‌ترین مسائل نیز می‌توان ردیابی نمود. مولانا در مورد سبب و علت، دیدگاه کلامی اشاعره و دلایل آنها را در رد ضرورت علی و معلولی (اشعری، ۱۹۵۵م: ۳۱)، به زبان عرفان و شعر بیان داشته‌است:

سنگ بر آهن زنی بیرون جهد هم به امر حق قدم بیرون نهد
 سنگ و آهن خود سبب آمد ولیک تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
 کین سبب را آن سبب آورد پیش بی سبب کی شد سبب هرگز ز خویش
 (مولوی، ۱۳۷۴: ۶۸-۶۹)

بنابراین باید گفت پیروی مولوی از مکتب اشعری که اصولاً در واکنش به افراط معتزله در تأویل آیات قرآن پدید آمده و حتی الامکان می‌خواهد به ظاهر آیات پای بند بماند باعث شده که اولاً مولوی در مقایسه با عارفانی همچون ابن عربی اشتیاق کمتری به تأویل داشته باشد؛ ثانیاً آنجا هم که دست به تأویل می‌زند از خطوط قرمزی که عقیده اشعری برای وی تعیین کرده عبور ننماید و نظیر تأویلات جنجالی ابن عربی هیچگاه در مثنوی دیده نشود.

نتیجه‌گیری

- ۱- هر دو عارف، با آنکه خود دست به تأویل زده‌اند. اما تأویلات فلاسفه را (که آنها را اغلب با معتزله یکسان می‌پندارند) ناروا می‌شمردند.
- ۲- فرق شاخص میان ابن عربی و مولوی در تأویل آیات قرآن آنست که ابن عربی به وسیله ریشه‌شناسی کلمات به تأویل آیات قرآن پرداخته ولی مولوی به کمک مفاهیم بلاغی همچون استعاره و کنایه، آیات را تأویل کرده است. اینگونه تأویل استعاری یا کنایی بسیار معتدل‌تر از روش ریشه‌شناختی ابن عربی است چون راه را بر توجه به ظاهر کلام نمی‌بندد. همین امر، مولوی را از نمایندگان تصوّف معتدل قرار می‌دهد و مبنای تأویلی او را از ابن عربی و پیروانش متمایز می‌سازد.
- ۳- ابن عربی به دلخواه خود، گاه با تراشیدن ریشه‌ای نادرست و گاه با خروج از حیطه معنایی واژه و گاه با بی‌اعتنایی به معنای اصطلاحی آن در شریعت، به تأویل می‌پردازد. اما تأویل‌های ذوقی مولوی که در ادامه تأویلات صوفیان متشرعی همچون قشیری است، موازین زبانی را به هم نمی‌زند.
- ۴- دلیل اصلی جنجالی‌ترین تأویل‌های ابن عربی را باید در این واقعیت جستجو کرد که وی یک تکثرگرای به تمام معناست که اصحاب همه ادیان و عقاید را به نوعی برحق می‌داند و بت‌پرستی را تجلی خدا در صورت بت می‌پندارد. شخصی با این گونه عقاید، در برخورد با متن قرآن که برآورنده انتظارات او نیست چاره‌ای جز تأویل‌های بی‌ضابطه نخواهد داشت.

- ۵- ابن عربی جزو ناقدان تفکر اشعری است و همین امر در کنار دلایل دیگر وی را به جانب تأویلات افراطی می‌کشاند. اما مولوی وفادار به آموزه‌های اشعری و بی‌نیاز از چنین تأویلاتی است.
- ۶- مولوی و سرمشق‌های او از صوفیان سلف، درگیری ذهنی شان با اندیشه‌های گوناگون چندان نیست که رابطه تأویل را با ظاهر آیه قطع کند. این گروه، درست در نقطه مقابل ابن عربی و پیروانش قرار می‌گیرند که با تأملات فلسفی در ساحت افکار وحدت وجودی در آمیخته با طیف گوناگونی از عقاید و اندیشه‌ها به نتایجی می‌رسند و سپس به قرآن روی می‌آورند و می‌کوشند هر طور شده در آن کتاب برای افکار خود توجیهی بیابند.
- ۷- در تأویلات استعاره‌ی مولوی، امر محسوسی که در آیه آمده استعاره از امر معقول قرار می‌گیرد. به زبان علم بلاغت، ژرف ساخت این استعاره‌ها را تشبیه معقول به محسوس تشکیل می‌دهد. در واقع با استفاده از این نوع تأویل، مولوی سعی کرده برداشت عرفانی خود را برای عوام مفهوم و دل‌پذیر سازد.

منابع

* قرآن کریم.

- آتش، سلیمان. (۱۳۸۱). مکتب تفسیر/اشاری؛ ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابراهیمی، حسن. (۱۳۸۸). «بررسی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن»، مطالعات عرفانی، شماره دهم، پاییز و زمستان، ص ۲۶-۵.
- ابن اثیر، مبارک‌بن محمد. (۱۳۶۴). *النهایه فی غریب الحدیث و الأثر*، ج ۱، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۰۴ق) *الإحکام فی أصول الأحکام*، قاهره.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۲۹ق). *فتوحات مکیه*؛ جلد دوم، ط بولاق.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*؛ به تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهراء.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۵۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغه*، ج ۶، چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، جمال‌الدین. (۱۴۰۵). *لسان العرب*، قم: نشر ادب الجوزه.
- ابوزید، نصر حامد. (۲۰۰۳). *فلسفه التأویل، درآسه فی تأویل القرآن عند محیی‌الدین ابن عربی*؛ بیروت: المرکز الثقافی العربی.

- اشرف امامی، علی. (۱۳۸۱). «تأویل از دیدگاه ابن عربی»، معارف، دوره نوزدهم، شماره ۲، مرداد و آبان، صص ۱۲۹-۱۵۷.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۹۵۵م). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، تحقیق حموده غرابه، مطبعة مصر: شركة مساهمه مصریة.
- افلاکی، احمد بن اخی ناطور. (۱۳۶۲ش). *مناقب العارفين*، چاپ تحسین یازیجی، آنکارا.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۳). *دین پژوهی*، دفتر دوم، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چ ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- انقروی، رسوخ‌الدین اسماعیل. (۱۳۸۰). *شرح کبیر مثنوی*؛ جلد دوم، ترجمه عصمت ستارزاده، تهران: برگ زرین.
- بیضاوی، ناصرالدین عمر. (بی تا). *انوارالتنزیل المعروف بتفسیر البیضاوی*؛ جلد ۵، بیروت، داراحیاء التراث العربی
- پارسا، خواجه محمد. (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*؛ تصحیح جلیل مسگرنزاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۲۴ق). *کتاب المطول*، قم، مکتبه‌الداوری.
- ثعالبی، عبدالرحمان. (۱۴۱۸ق). *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۶۱ش). *اسرارالبلاغه*، ترجمه دکتر جلیل تجلیل، تهران: دانشگاه تهران.
- جوینی، عبدالملک. (۱۴۱۸ق). *البرهان فی اصول الفقه*، به کوشش عبدالعظیم محمود دیب، مصر.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *محبی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حاج ابراهیمی، طاهره. (۱۳۹۴). «تأویل نزد فیلون و ابن عربی»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال دهم، شماره ۱، صص ۱۲-۱۴.
- خطیب قزوینی، جلال‌الدین. (۱۹۰۴ق). *التلخیص فی علوم البلاغه*، شرحه عبدالرحمن البرقوقی، مصر.
- دشتی، سیدمحمد. (۱۳۸۵). «نکثرگرایی به روایت فصوص و مثنوی»، مجله حافظ، شماره ۲۹، صص ۲۷-۳۲.

ذهبی (بی تا) التفسیر و المفسرون.

راغب اصفهانی. (۱۴۲۷ق). *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، قم، طلیعة النور. روحانی، رضا. (۱۳۸۴). «تأویل و انواع آن در مثنوی معنوی»، پژوهشهای ادبی، شماره ۹ و ۱۰، صص ۹۳-۱۱۰.

زبیدی، محمدبن محمد مرتضی. (۱۴۱۴ه). *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۲۰، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.

زرکشی، بدرالدین محمد. (۱۳۹۱ق). *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثانية، منشورات رضی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۳). *ارزش میراث صوفیه*؛ تهران: امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). *سرنی*، تهران: انتشارات علمی.

زمخشری، محمودبن عمر. (بی تا). *اساس البلاغة*؛ به تحقیق عبدالرحیم محمود، بیروت: دارالمعرفة.

زمخشری، محمودبن عمر. (۱۴۱۳ق). *اکشاف؛ جلد چهارم*، قم، منشورات البلاغة.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *صراطهای مستقیم*، تهران: صراط مستقیم.

سلمی، محمدبن حسین. (۱۴۲۱ق). *حقائق التفسیر*، تحقیق سید عمران، بیروت: دارالکتب علمیه.

سیوطی، جلال الدین. (۱۳۸۷ق). *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الثانية، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۰). *شیعه در اسلام*. چاپ هشتم. قم: حکمت.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۶۲). *مجمع البحرين*، تهران: انتشارات مرتضوی.

غزالی، محمد. (۱۴۱۳ق). *المستصفی*، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت.

فخرالدین رازی، محمد. (۱۴۰۰ق). *المحصول*، تحقیق طه جابر فیاض علوانی، ریاض.

فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۶۷). *شرح مثنوی شریف*، جلد اول، تهران: زوار.

قشیری، عبدالکریم هوازن. (۱۴۲۸ق). *تفسیر القشیری المسمی لطائف الإشارات*، تحقیق عبداللطیف

حسن بن عبدالرحمن، بیروت: دارالکتب علمیه.

قیصری، محمدداوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*؛ به تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی،

تهران: علمی و فرهنگی.

- گندمی نصرآبادی، رضا. (۱۳۹۲). *فیلون اسکندرانی مؤسس فلسفه دینی؛ تهران و قم: سمت و دانشگاه ادیان و مذاهب.*
- محمود الغراب، محمود. (۱۹۸۹). *رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن من کلام الشیخ الاکبر محیی الدین ابن العربی، ۳ ج، دمشق: مطبعه نصر.*
- موحد، محمدعلی. (۱۳۸۶). *مقدمه ترجمه فصوص الحکم، تهران: نشر کارنامه.*
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۴). *مثنوی معنوی؛ به کوشش توفیق ه. سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.*
- ناجی، حامد. (۱۳۹۳). «بررسی و تحلیل تأویلات نوحی از منظر ابن عربی»؛ پژوهش‌های ادب عرفانی (گهر گویا)، سال هشتم، شماره اول، بهار و تابستان، ص ۱۲۹-۱۴۴.