تأویل در تفاسیر ابن‌عربی و ملاصدرا

قدرت‌الله خیاطیان*

احمد مجیدی‌راد**

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

کلیدواژه‌ها: ابن‌عربی، صدرالمتألهین شیرازی، قرآن، تفسیر، تأویل

---

* دانشیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان e:mail:khayatian@semnan.ac.ir

** کارشناس ارشد عرفان اسلامی email: meimehiahmad@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۳/۲۰؛ ۱۳۹۳/۸/۶

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

مقدمه

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

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

ابن‌عربی- چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی – بیش‌از دیگران به کارکرد حیرت‌انگیز «تأویل» توجه دارد. او با درهم‌آمیختن ایده‌های گوناگون ازقبیل اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی و گنوسی و... با اندیشه‌های باطنی اسلامی، دستگاه توانایی را پی‌ریزی کرده است. یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های این دستگاه - که بعدها در حکمت متعالیهٔ ملاصدرا به‌نحو آشکاری به‌کارگرفته شده است - درآمیختگی دائمی مفهوم و شهود (= استدلال و کشف) است. استفادهٔ ابن‌عربی از تأویل در آثارش - از جمله *فصوص الحکم* - درحدی است که او را به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین تأویل‌گران در جهان اسلام مطرح می‌نماید.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

ملاصدرا نیز مانند محیی‌الدین، در بسیاری از مبانی و اصول اساسی فلسفهٔ خود هم‌زمان، منطقی و عارفانه می‌اندیشد؛ به‌گونه‌ای‌که هریک از این دو جنبه، آن دیگری را مایه می‌دهد. ملاصدرا معتقد است فیلسوف بدون کشف و شهود، ناقص است؛ همان‌طورکه عارف بدون بحث و استدلال ناتمام است (بیدهندی، ۱۳۸۳: ۴۷). این همان چیزی است که بسیاری از عارفان و فیلسوفان اشراقی مانند شیخ اشراق و ابن‌عربی به‌آن اعتقاد داشتند.

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

۱. معناشناسی تفسیر و تأویل

۱. ۱. تفسیر در لغت و اصطلاح:

دانشمندان لغت و زبان عربی گفته‌اند: کلمهٔ تفسیر در لغت به‌معنی «روشن نمودن و تبیین» است و اهل ادب معتقدند کلمهٔ تفسیر از ریشهٔ «فسر» و یا از ریشهٔ «سفر» می‌باشد که مقلوب فسر است و هردو به‌معنی «کشف» به‌کار می‌روند: مانند: «**اسفر الصبح**»؛ یعنی صبح روشن شد و مانند: «**اسفرت المراة عن وجهها**»؛ یعنی زن روی باز نمود و صورتش نمایان گردید. تفاوت این دو آن است که «سفر» به‌معنی کشف ظاهری و مادی و «فسر» به‌معنی کشف باطنی و معنوی به‌کار می‌رود؛ چنان‌که راغب اصفهانی در *مفردات* می‌گوید: «**الفسر: اظهار المعنی المعقول**» (راغب ، ۱۹۶۱: ۳۹۴)؛ اما ابن‌منظور معتقد است: «**الفسر: البیان و کشف المغطی**»؛ یعنی فسر به‌معنی «بیان و به‌معنی کشف نمودن چیز پوشیده است (۱۴۱۲، ج۵: ۵۵)؛

ابن‌فارس نیز گفته است:

الفسر تدل علی بیان شیء و ایضاحه؛ یعنی فسر دلالت می‌کند بر بیان نمودن چیزی و روشن ساختن آن (۱۴۰۴، ج۴: ۵۰۴)؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

در *قاموس‌المحیط* آمده است:

... الفسر: الابانة و کشف المغطی... و هو کشف المراد عن المشکل؛ معنی فسر یعنی روشن نمودن، کشف نمودن چیز پوشیده و کشف نمودن معنی از لفظ مشکل است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۵۸۷).

بسیاری‌از مفسران تعریفی برای تفسیر ارائه نداده‌اند[۱]و گویا آن را به‌وضوح معنای متبادر عرفی‌اش واگذاشته‌اند؛ ولی درعین‌حال، تعریف‌های مختلفی در مقدمهٔ برخی‌از تفاسیر و آثار دانشمندان علوم قرآن و کتاب‌شناسان اسلامی به‌چشم‌می‌خورد که در دسته‌ای از آن تعاریف، تفسیر «به‌عنوان کاری که مفسّر درمورد کشف معنا و مدلول آیات کریمه انجام می‌دهد» و در دسته‌ای دیگر «تفسیر به‌عنوان یک علم» تعریف شده است.

۲. ۱. تأویل در لغت و اصطلاح:

همهٔ لغت‌نویسان و لغت‌شناسان، تأویل را از ریشهٔ «اَول» می‌دانند. به‌نوشتهٔ ابن‌فارس، (۱۴۰۴، ذیل واژه «اول») این ریشه دو معنای اصلی دارد: آغاز یک چیز و پایان آن. کلمهٔ اوّل از معنای نخست اشتقاق یافته و فعل آل یَؤُل به‌معنای «رَجَعَ» (بازگشت)، به‌معنای دوم راجع است. واژه‌های ایاله به‌معنای سیاست و آل به‌معنای خاندان و خانواده از ریشهٔ اَوَلَ است. تأویل (بر وزن مصدری تفعیل) نیز با معنای دوم پیوند دارد و «تأویل کلام» به‌آن بازمی‌گردد (ابن‌فارس،۱۳۸۲: ۱۹۳). لغت‌شناسان پیش‌از ابن‌فارس و پس از او اغلب همین توضیح را دربارهٔ تأویل دارند. ابوعُبیده معمّربن‌مُثنی یکی‌از دو معنای تأویل را «مَرجِع» (بازگشت‌گاه) دانسته است (۱۹۸۸، ج۱: ۸۶). از ابوالقاسم زجاجی نیز نقل شده که معنای لغوی تأویل «مرجع و مصیر» است (ابن‌جوزی، ۱۴۰۴: ۲۱۶). کسانی چون جوهری در *صحاح اللّغه*، ازهری در *تهذیب اللّغه*، ابن‌اثیر در *النهایة فی غریب الحدیث و الاثر*، راغب اصفهانی در *مفردات الفاظ القرآن*، فیروزآبادی در *بصائر ذوی التمییز*، ابن‌منظور در *لسان العرب*، شریف‌رضی در *حقایق التأویل*، این پیوند معنایی را تأیید کرده و با تعبیراتی چون «ابداءُ عاقبة الشیء» (آشکار کردن سرانجام یک چیز)، «ما یَؤولُ الیه الشیء» (آنچه یک چیز به آن باز می‌گردد) و «ما یَؤولُ الیه اَمرهم» (آنچه سرانجام کارشان به‌آن برمی‌گردد) کوشیده‌اند تا معنای مراد از واژه تأویل را بیان کنند. به‌گفتهٔ فیروزآبادی (بی‌تا، ج۱:۸۰-۷۹)، تأویل بامعنای اَوَّل نیز هم‌معنا دانسته شده است (تأویل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

کلام یعنی برگرداندن سخن به‌آغاز آن)؛ همچنان‌که برخی آن‌را با واژهٔ ایاله به‌معنای سیاست مرتبط کرده‌اند. وجه این ارتباط در توضیح ازهری، و به نقل از ابن‌منظور، دربارهٔ «تأویل کلام»آمده است؛ «اُلتُ الشیء» به‌معنای گردآوردن و سامان دادن است و چنین می‌نماید که «تأویل» عبارت است از گردآوردن چند معنای مشکل در یک لفظ روشن بی‌اشکال (ابن‌منظور، ۱۴۱۲، ذیل واژه تأویل).

۲. تأویل و تفسیر در مکاتب فکری

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

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

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

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

معتزله برای اثبات عقاید خود و ردّ استدلال‌های مخالفانی که خود را اهل سنت نامیده‌اند، تفسیر قرآن را با مهارت خاصی انجام داده‌اند، که اتکا به حاکمیت عقل، اعتقاد اولیه آنان است؛ تا آن‌جاکه گاهی خود را ملزم دیده‌اند روایات صحیحی را نادیده بگیرند، بدین‌طریق هرجا عقل با نقل معارض بوده، اگر نتوانسته‌اند تأویلی هرچند متکلفانه برای آن پیدا کنند، عذر آن را خواسته‌اند (کمالی‌دزفولی، بی‌تا:۱۱۴).

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

۳. محیی‌الدین‌بن‌عربی و تأویل در اندیشهٔ وی

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

ابن‌عربی را می‌توان شارح و مفسّر قرآن به‌حساب‌آورد. برداشت او از قرآن برداشتی عرفانی است. ابن‌عربی قرآن را تجلی انسان کامل یعنی پیامبر(ص) و او را نیز تجلی خدا می‌بیند (ابن‌عربی، بی‌تا ،ج۳: ۱۴۲)؛ چنان‌که قرآن را کتاب جامع می‌داند که از سوی اللّه که اسم جامع است، بر انسان جامع یعنی حضرت محمد(ص) نازل شده و هر یک آیینهٔ دیگری است (ابن‌عربی، ج۴: ۶۱-۶۰)؛ ازاین‌رو برای ابن‌عربی، «کتاب محوری» همان «خدا محوری» است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

کسی که به قرآن ازآن‌حیث که قرآن است، واقف شود، دارای چشم واحدی است که احدیت جمع می‌باشد؛ و کسی که به‌آن ازحیث مجموع وقوف پیدا کند، قرآن در حق او فرقان خواهد بود و ظهر و بطن و حدّ و مطلع آن را مشاهده خواهد کرد. پیامبر(ص) فرمود: هر آیه‌ای ظهر و بطن و حد و مطلع دارد، اما شخص اوّل قائل به این امر نیست؛ زیرا ذوقش فرق دارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۹۴).

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

درست است که بعضی از آیات قرآن، تأویل را یکی از علوم انبیا دانسته است (یوسف: ۶،۲۱، ۱۰۰،۱۰۱) و خود ابن‌عربی نیز در مواردی به این آیات اشاره دارد؛ لکن در بیشتر موارد، اصطلاح وی دربارهٔ تأویل با اصطلاح دیگران متفاوت است. یعنی تأویل نزد او بیشتر معنای منفی و نامطلوب دارد؛ چرا که اصطلاح تأویل را بیشتر، فلاسفه و متکلمان به‌کار می‌برند. آنان وقتی‌که ظاهر قرآن را با عقول خود ناسازگار می‌یابند، ظاهر را از ظهورش برگردانده و تأویل می‌کنند. قرینهٔ صارفه نیز نزدآنان همان عقول ناقص خودشان است و بعضی از تأویل‌های آنان از معنای ظاهر بسیار فاصله می‌گیرد (کاکایی، ۱۳۸۸: ۹۰). ابن‌عربی آنان را «اهل تأویل» خوانده و نکوهش می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۰۷ ؛ ج۳: ۸)؛ بنابراین، به‌رغم اینکه ابن‌عربی به «قهرمان تأویل» معروف شده است، لکن هیچ‌کس به‌اندازهٔ وی در شرح و بیان قرآن و سنّت، پایبند ظاهر متون نیست (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۸).

۴. صدرالمتألهین شیرازی و تأویل در اندیشهٔ وی

صدرالدین شیرازی که در میان عامهٔ مردم به ملاصدرا، و در میان اهل علم و شاگردان مکتب خود به صدرالمتألهین معروف است، از خانوادهٔ قوام شیرازی و پسر میرزا ابراهیم شیرازی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹الف، مقدمه مصحح: ۱۶)؛ در حدود سال **۹۷۹** هجری در شیراز متولد شد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹ب، مقدمهٔ مصحح: ۲۹۷). وی علوم عقلی را نزد فیلسوف شهیر وقت، سید محمدباقر،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

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

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

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

صدرالمتألهین می‌گوید:

> *بعد از مطالعهٔ کتب حکما و تدبر در نوشته‌های علما، عطش کشف و یقین در من رفع نگشت، تااینکه به تتبع در معانی قرآن روی‌آوردم و آن را نهایت همهٔ آرزوها و خواسته‌هایم یافتم. قرآن، نور تاریکی‌ها و دوای دردهاست. آن‌گاه که نقاب از چهره بردارد و حقایقش آشکار شود، شفادهندهٔ مریض جهل و شقاوت، سیراب‌کنندهٔ تشنهٔ حق و سعادت و مداواگر بیمار رذیلت است* (صدرالمتألهین،۱۳۶۶، ج۶: ۸-۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

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

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

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

۵. بررسی تطبیقی نمونه هایی از تفاسیر ابن‌عربی و ملاصدرا

۵. ۱. آیه «الحمدلله رب العالمین»

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

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

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

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

ملاصدرا در تکمیل زنجیرهٔ استدلالش، همچون ابن‌عربی، همهٔ موجودات را همچون انسان، واحد کبیری می‌گیرد که دارای صورتی واحد و عقلی واحد است و آن عقل، همانا صورت عالم و حقیقت آن و حقیقت تامّهٔ محمدی است. در فلسفهٔ آفرینش ملاصدرایی، خداوند خود مستقیماً با جهان تماسی ندارد؛ یعنی خلقت را باواسطه انجام می‌دهد و نخست عقل اول را می‌آفریند و این عقل مصدر هستی می‌شود. این عقل همان نور محمدی، عالی‌ترین مرتبهٔ حمد، و مرتبهٔ خاتمیت است که حمدی بالاتر ازآن متصور نیست، و خداوند خود را از طریق آن ستایش می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹ب: ۹۷-۹۵).

۵. ۲. حروف مقطعه (الم)

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

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

خواصِ خواص تقسیم می شوند. حروف اوایل سور، از خواص و برتر از عامه هستند. این حروف اسرارآمیز، همچون منازل قمر ۲۹ تا هستند و هیچ بنده‌ای اسرار ایمان را درنخواهد یافت، مگرآنکه به‌معنای رمزی این حروف پی ببرد. در اینجا ابن‌عربی به‌روش ویژهٔ خود، این حروف را به ساختمانِ هستی یا بخشی از ساختمان آن پیوند می‌زند تا به قاعدهٔ دیالکتیکی خود، که می‌گوید همه‌چیز درنهایت یکی است و درنتیجه همه‌چیز به‌هم قابل تبدیل است، وفادار بماند. او در سامانهٔ فکری خود، معنای متعارف هر پدیدهٔ دینی را دگرگون می‌کند تا به اصول خود – که همه‌چیز واحد است – پایبند بماند، مثل ربط دادن حروف مقطعه به منازل فلک و قمر (ابن‌عربی، ۱۹۸۹: ۴۳-۴۲).

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

> *مفسرین و مأوّلین، در تفسیر و تأویل حروف تهجّی، که در اوائل سوره‌های قرآنی آمده است، اختلاف‌کلمه داشته، و در تفاسیر متداول و مشهور، وجوهی را ذکر کرده‌اند که نه اطمینان می‌بخشد، و نه مایهٔ آرامش خاطر است* (صدرالمتألهین،۱۳۶۲: ۲۲).

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

> *انَّ لکلِ کتابٍ صَفوَةً و صفوة هذا الکتاب حروف التهجّی* (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱: ۱۱۲)

اقتباس شده، گرایش بیشتری نشان می‌دهد.

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

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

۵. ۳. سوره زلزال

تفسیر ابن‌عربی در این سوره، برخلاف سوره‌های پیش، خیلی موجز و برخلاف روش اشاری–تأویلی وی خیلی ساده است. اساس تفسیر او، حکمتی اخلاقی است که آن را با تشبیه یا ضرب‌المثلی ساده بیان می‌دارد: هرکس هرچه بکارد، همان را درو می‌کند. کرده‌های انسان در روز بزرگ رستاخیز به‌سوی او باز می‌گردند و پاداش یا کیفری مطابق درون‌مایهٔ خود می‌یابد. اما چگونه اعمالی که خودبه‌خود حیثیت و موجودیتی ندارند، در روز قیامت و حسابرسی، مستقل از عامل‌شان حاضر شده و وزن می‌شوند؟ برای پاسخ‌دهی به این ابهام، ابن‌عربی استدلال می‌کند که اعمال و کرده‌های انسانی، درواقع امر، عرض‌هایی هستند که به‌ارادهٔ فاعل انسانی خود وابسته‌اند؛ یعنی فعل انسانی، زمانی می‌تواند باشد که انگیزه، اراده و هدف انسانی معینی در میان باشد. اما چگونه است که فعلی که حیثیتی عرضی دارد و نمی‌تواند با تکیه بر ارادهٔ جزئی خود، عینیت یابد، در روز داوری، همچون امر عینی شده، می‌تواند حاضر شده و شهادت دهد؟ ابن‌عربی به این اشکال این‌گونه پاسخ می‌دهد که خداوند، با قدرت و حکمت لایزال خود، به این عرض‌های وابسته، لباس قائم به ذاتی، پوشانده و آن‌ها می‌توانند در روز قیامت، مستقل از فاعل ارادی خود، همچون ذات قائم به‌خود، حاضر شده و علیه یا له او شهادت دهند؛ پس انسان، وقتی عملی مرتکب می‌شود، آن عمل، پس‌از وقوع، همچون عرضی فانی، محو نمی‌شود؛ بلکه در حافظهٔ کیهانی و در علم لایزال الهی به‌مثابهٔ ذاتی قائم به نفس، ثبت می شود که از حیث متعلق علم الهی، جوهری قائم به ذات، و ازحیث وابستگی به‌ارادهٔ معطوف به فاعل انسانی خود، حیثیتی قائم به غیر دارد (ابن‌عربی، ۱۹۸۹، ج۴: ۵۳۳-۵۳۴).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

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

۵. ۴. سورهٔ طارق

تفسیر ابن‌عربی از پنج آیهٔ اول سوره طارق، ازجهتی بسیار ساده و ازجهتی خیلی پیچیده است. همهٔ آنچه ابن‌عربی دربارهٔ این آیات نوشته است، در یک جمله خلاصه می‌شود: این پنج آیه به فرزندان اشاره می‌کنند (ابن‌عربی، ۱۹۸۹: ۴۸۲).

البته خود این تفسیر هم به تفسیر نیاز دارد. چرا ابن‌عربی به همین یک مطلب اکتفا کرده است؟ چرا همهٔ این پنج آیه باید به فرزندان اشاره کنند؟ رابطهٔ طارق با آیهٔ پنجم چیست؟ وقتی‌که انسان دعوت می‌شود تا به سرچشمهٔ خود بنگرد، آیا ستارهٔ طارق - ستاره‌ای که پیدا و پنهان می‌شود، آن‌هم در دل تاریکی درون - اشاره‌ای تلویحی به پدیداری نطفه در تاریکی صلب و رحم نمی‌کند؟ و حتی به‌خود زندگی انسان که به درخشش آنی در تاریکی جهان می‌ماند؟

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

فهم آن‌ها از معنی لغوی (کید) است. ابن‌عربی آن را به‌معنای نزدیکی و از افعال مقاربه می‌گیرد ومی‌گوید که منظور ازآن در زبان عرب، نزدیک شدن است (ابن‌عربی، ۱۹۸۹: ۴۸۳)؛ درحالی‌که ملاصدرا، آن را به‌معنای مکر می‌گیرد و این اختلاف اساسی، دریافت آن دو را از مفهوم کلی سوره دگرگون کرده است. در تلقی ابن‌عربی، معنای «اِنَّهُم یَکیدونَ کیداً» این‌گونه معنی می‌دهد که آن‌ها می‌خواهند به خدا نزدیک شوند، ولی در ترجمهٔ ملاصدرا عکس این تلقی معنی می‌دهد و این‌گونه ترجمه می‌شود که آن‌ها می‌خواهند با خدا مکر ورزند (صدرالمتألهین،۱۳۹۱: ۴۵). بی‌تردید این اختلاف، تفسیر هر دو از مفهوم سوره را تغییر داده است.

ملاصدرا در شیوهٔ تفسیری خود رویکردی متفاوت از ابن‌عربی پیشه کرده است. او براساس ظاهر آیات سورهٔ طارق، محملی برای استخراج براهین خداشناسانه ساخته است. به نظر وی همهٔ اجرام سماوی و ستارگان بر وجود باری‌تعالی دلالت می‌کنند.

۵. ۵. سورهٔ واقعه

ابن‌عربی در این سوره عقیدهٔ جالبی را مطرح می‌کند؛ عقیده‌ای که تأویل تازه‌ای از اصحاب شمال و اصحاب یمین است. وی می‌گوید: شمال و یمین (چپ و راست) نمی‌توانند توصیفی از ذات الهی و نسبت انسان یا فرزندان آدم به‌آن باشد؛ زیرا خداوند نمی‌تواند دارای دو سوی راست و چپ یا شمال و یمین باشد. هر دو سوی خداوند یا هر دو دست و یدالله، راست و یمین‌اند؛ پس این توصیف دربارهٔ کیست؟ دربارهٔ آدم! درواقع مقیاس اصحاب شمال یا یمین بودن، نسبت فرزندان آدم با خود آدم است؛ زیرا خداوند نمی‌تواند جز یمین و جز رحمت عامه باشد. از تفسیری که بر این آیه می‌نویسد، این‌گونه می‌توان استنباط کرد که بدفرجامی و شقاوت ابدی و جاوید وجود ندارد؛ زیرا خداوند، عین رحمت است و رحمانیت او نمی‌پذیرد که کسی درعین عذاب جاودانه بماند. ابن‌عربی می‌گوید: «چون حد وکیفر وجود دارد؛ پس غضب خداوند ابدی نیست، زیرا وجود کیفر، نشان می‌دهد که خداوند راهی برای توبه و بخشش بازگذاشته است. چرا که انسان بعد از تحمل عقوبت، پاک می‌شود وکیفر درحقیقت، وسیله‌ای برای تطهیر روح آسیب‌دیده است» (رک: ابن‌عربی، ۱۹۸۹: ۲۵۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

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

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

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

دراینجا ملاصدرا تاحدی به‌عقیدهٔ ابن‌عربی دربارهٔ کارکرد عذاب اُخروی و ماهیت روح نزدیک می‌شود.

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

جزئی، و گروه دوم مبدأ اعمالشان عبارت‌از قوهٔ حرکت‌دهندهٔ حیوانی است، به‌واسطهٔ ادراکات حسی که به‌نام «قوهٔ شوقی» نامیده می‌شود (صدرالمتألهین،۱۳۸۹: ۱۶).

۵. ۶. سورهٔ جمعه

در اینجا نیز با شیوهٔ اعجاب‌انگیز ابن‌عربی مواجهیم. او درجایی دیگر حروف مقطعه را به امت‌ها همانند می‌کند و در اینجا نیز همان شیوه را به‌کارمی‌برد؛ یعنی نام‌ها و اسمای الهی را لشکریان خداوند می‌داند و نام «ملک» را، فرمانده و اسم چیره بر لشکر نام‌ها معرفی می‌کند. از دید او، نام‌ها، لشکریان خداوندند و حروف، در نفس‌الامر خود، امت‌هایی چون امت‌های بشری‌اند. از دید او نام‌ها - که همانند تلقی‌اش از حروف که امت‌های حق‌اند - درحقیقت لشکریان حضرت حق‌اند و از راه آنان است که بر هرکه اراده کند، چیره می‌شود و نظم هستی را پیش می‌برد (ابن‌عربی، ۱۹۸۹: ۳۲۴).

اما ملاصدرا برخورد فلسفی‌تری دارد و استدلال می‌کند که مالک یک‌چیزکسی است که دارای عاملیت است؛ یعنی ارادهٔ تصرف در متعلق ارادهٔ خود را دارد و ازآنجاکه همهٔ موجودات از آن خداوندند، او مالک آن‌هاست و توانایی تصرف در همهٔ آن‌ها را دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۰).

۵. ۷. سورهٔ اعلی

ابن‌عربی در تفسیر این آیه به یک حدیث از نبی اکرم(ص) استناد می‌کند که می‌فرماید: «**اجعَلُوها فی سُجُودِکُم**»؛ آن‌را در سجودتان قرار دهید و مقصود از آن، اشاره به آیهٔ: «**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ الْأَعْلَی**» است و چون دستور مطاع پیامبر(ص) با فرمان «**سَبِّح**» قرین شده، پس استنباط ما از مفهوم «**اجعلوها فی سجودکم**» باید گسترده‌تر از عمل سادهٔ سجده کردن در نماز باشد؛ زیرا همهٔ کارهای ما دربرابر خالق خود به‌نحوی سجود است و سجود، بارزترین شکل تسبیح، خاکساری و شکر خداوند است.

ازنظر ابن‌عربی، رکوع هم نوعی سجود است؛ قیام هم نوعی سجود است و خودِ بودن و هستی هم نوعی سجود است. آیهٔ: «**أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ**»؛ آیا خدای شما نیستم؟ نیز به این معنا اشارت دارد؛ زیرا ما پیش از جهانِ شهادت و عینیت و در عالم ذرّ و ذرّه و در محضر منزّه الله و در سپیده‌دم خلقت،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

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

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

۶. تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن‌عربی در مباحث قرآنی

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

۱. ملاصدرا در تفسیر سورهٔ حمد ذیل اسمای الهی «رحمن» و «رحیم» تحت عنوان «مکاشفه» بیان می‌دارد:

> *رحمت خدا بر غضب او سبقت گیرد و همهٔ اشیا را در بُعد وجودی و در ماهیات آن‌ها، در برمی‌گیرد. ازآنجاکه غضب خدا عین رحمت اوست، پس بازگشت تمام هستی و پناه و مآل همهٔ اشیا به رحمت الهی است. در حدیث نبوی آمده است: «فَیقولُ الله شفعت الملائکة و شفع النبّیون و شفع المومنون و لم یبقع إلا أرحم‌الراحمینَ»؛ خدا می‌فرماید: فرشتگان، پیامبران و مؤمنان شفاعت کرده، شفیعی جز ارحم الراحمین باقی نمانده است* (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹ب: ۹۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

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

۲. استناد به کلام محیی‌الدین در *فتوحات مکیه* باب ۳۳ در اثبات سبقت رحمت بر غضب الهی، با این بیان که خداوند به‌اعتبار اسم اقدسش که «ارحم الراحمین»است، خود شفاعت کسانی را که مستوجب قهر و عقاب شدید الهی شده‌اند، می‌نماید و حتی امکان دارد کسی‌که هرگز عمل نیکو انجام نداده است، مستوجب شفاعت و رحمت او گردیده، از آتش رهایی یابد. استناد وی به این آیهٔ شریفه است که فرمود: «یَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِینَ إِلَی الرَّحْمَنِ وَفْداً» (مریم: ۸۵)؛ به‌اعتبار او هرکس خدا را صدا زند و هم‌نشین اسمای الهی گردد، ازجملهٔ متقین است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶،ج۱: ۱۱۰).

۳. استناد ملاصدرا و تأیید و تأکید گفتارش در حرکت جوهری و سلوک باطنی مستمر برای انسان به‌قول شیخ الهی و عارف ربانی که در *فتوحات مکیه*، باب تقلب باطن انسان، از بحث انسان اشرف مخلوقات در تفسیر آیهٔ: «اهْدِنَا الصراطَ الْمُستَقِیمَ»، از فاتحة الکتاب آمده است. در این بحث ملاصدرا به ارزش و عظمت انسان سالک پرداخته، با نقل حدیثی از پیامبر اکرم(ص) از کلام شیخ اکبر به عنوان تأیید استبصاری نام می‌برد (صدرالمتألهین،۱۳۶۶،ج۱: ۱۱۰).

۴. نقل سخن محیی‌الدین در باب ۶۱ *فتوحات مکیه* در بحث از حدوث و قدم بهشت و جهنم در تفسیر آیهٔ ۲۵ سورهٔ بقره (صدرالمتألهین،۱۳۶۶،ج۲: ۱۷۱). ملاصدرا به استناد آیهٔ الهی به مخلوق بودن بهشت و جهنم تصریح دارد و به این قول ابن‌عربی استناد می‌جوید: «جهنم از اعظم مخلوقات و سجن خداوند در آخرت است که مشتمل بر آتش و زمهریر است». ابن‌عربی تصریح می‌کند که نزد اصحاب کشف و عرفان، بهشت و جهنم مخلوق می‌باشند؛ به این دلیل که گرما و سوزندگی جهنم از گرمای رو به احراق هواهای انسان است و نیز هیزمی جز خود انسان‌ها و بت‌هایی که مورد پرستش و کرنش آن‌ها واقع شده، نیست: «وَقُودُهَا النّاسُ وَالْحِجَارَةَ» (بقره:۲۴)؛ «إِنّکُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللّهِ حَصَبُ جَهَنّمَ» (انبیاء:۹۸) (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۹۷).

۵. بیان کلام محیی‌الدین در *فتوحات مکیه* (بی‌تا، ج۱: ۲۷۳) در تفسیر آیهٔ: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئکَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاّ إِبْلِیسَ أَبَی وَاسْتَکْبَرَ وَ کانَ مِنَ الْکافِرِینَ» (بقره: ۳۴)؛ در تفاوت میان ملک

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

و جن و منشأ پیدایش شیطان. وی معتقد است که آن دسته از فرشتگان که ساکن زمین بوده‌اند، جن نامیده شده‌اند (صدرالمتألهین،۱۳۶۶، ج۳: ۱۶-۱۵).

۶. استناد ملاصدرا به‌ادعای ابن‌عربی در *فتوحات مکیه* مبنی بر افضلیت ملک بر بشر با این بیان که:

و ایضاً موید بما ذکره الشیخ محیی‌الدین الاعربی فی الفتوحات المکیة و هو عندنا من اهل المکاشفة (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج۳: ۴۹)؛

مضمون بیان ابن‌عربی آن است که: در خواب از رسول خدا(ص) سؤال کرد که آیا ملائک افضلند؟ رسول خدا(ص) پاسخ مثبت داد. شیخ دلیل خواست، رسول خدا(ص) به حدیثی قدسی استناد فرمود (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۶۱).

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

۷. ملاصدرا در تفسیر سورهٔ واقعه در «تأیید کشفی» بر سخن محیی‌الدین‌ابن‌عربی تصریح می‌کند؛ با این تعبیر که «هرکس خواهد که کمال خویش را بشناسد، به نفسش نظر افکند»، و نیز با استناد به *فص اسحاقی فصوص الحکم* در آنکه:

عارف به همت خود آنچه را که در خارج از محل همت وجودی ندارد، خلق می‌کند (صدرالمتألهین ، ۱۳۶۶، ج۵: ۱۹۸).

۸. صدرالمتألهین در کتب و آثار خود، کسی را مثل محیی‌الدین، مدح و ثنا نکرده است. ملاصدرا از او بسیار محترمانه و به عنوان «قدوة المکاشفین» یاد کرده است. صدرالمتألهین با این احتمال که ابن‌عربی شیعه بوده، به نقل سخنان وی پیرامون شخصیت امام مهدی(عج) می‌پردازد (صدرالمتألهین،۱۳۶۶، مقدمه، ص۷۹؛ به نقل از *شرح اصول کافی*:۱۱۱)؛ ملاصدرا معتقد است که آنچه از ابن‌عربی نقل شده است در کتاب‌های حدیث موجود بوده و برخی از آن‌ها از طریق شیعه و برخی از غیر طریق ایشان است؛ اما اگر در معانی کلام ابن‌عربی دقت شود، کیفیت مذهب او روشن می‌شود؛ آن‌گاه به صفاتی از حضرت مهدی(عج) به‌نقل از ابن‌عربی اشاره می‌کند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

نتیجه

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

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

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

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

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

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

پی نوشت

۱ . مانند: طبری در *جامع‌البیان*، شیخ طوسی در *تبیان*، بغوی در *معالم‌التنزیل*، زمخشری در *کشاف*، فخررازی در *تفسیرکبیر*، شبرّ در *تفسیر القرآن الکریم*، ابن‌عطیه اندلسی در *المحرّر الوجیز*.

کتاب‌نامه

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

- ابن‌فارس. (۱۳۸۲)، *معجم مقاییس اللغة* ، قم: عبدالسلام محمد هارون.
- ـــــــــ . (۱۳۸۲)، *الصاحبی فی اللغة و سنن العرب*، بیروت: بی‌نا.
- ابن‌منظور. (۱۴۱۲)، *لسان العرب*، بیروت: چاپ علی شیری.
- بیدهندی، محمد. (۱۳۸۳)، «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، *نامه مفید*، قم: دانشگاه مفید، شماره۴۱: ۵۴-۳۹.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۹)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی*، ترجمهٔ مهدی نجفی‌افرا، تهران: جامی.
- خامنه‌ای، محمد. (۱۳۷۹)، *ملاصدرا (زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمتألهین)*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- دهقان‌پور، علیرضا. (۱۳۸۶)، «روش‌های تفسیری از دیدگاه ملاصدرا»، *فصل‌نامه پژوهش‌های قرآنی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم (مشهد)، شماره ۵۱-۵۲: ۱۰۲-۸۸.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. (۱۹۶۱)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: محمد سید کیلانی.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۱)، *الأتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتب العربی.
- الشریف المرتضی، علی‌بن‌الحسین‌الموسوی. (۱۴۲۱)، *الآیات الناسخة و المنسوخة*، بیروت: موسسة البلاغ.
- صدرالمتالهین شیرازی. (۱۳۸۹الف)، *رساله سه اصل*، تصحیح محمدخواجوی، تهران: مولی.
- ـــــــــ . (۱۳۸۹ب)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی با مقدمهٔ محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــــ . (۱۳۸۹ج)، *تفسیرسورهٔ واقعه*، ترجمهٔ محمدخواجوی، تهران: مولی.
- ـــــــــ (۱۳۸۹د)، *تفسیرسورهٔ واقعه*، ترجمهٔ محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ـــــــــ .(۱۳۶۶)، *تفسیرالقرآن الکریم*، قم: بیدار.
- ـــــــــ .(۱۳۶۲)، *تفسیر سورهٔ سجده*، ترجمهٔ رضا رجب‌زاده، تهران: کانون محراب.
- ـــــــــ . (۱۳۹۱)، *تفسیر سوره‌های طارق و اعلی و زلزال*، ترجمهٔ محمدخواجوی، تهران: مولی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]

- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۸۹)، *تفسیرسورهٔ جمعه*، ترجمهٔ محمدخواجوی، تهران: مولی.
- فلاح‌پور، مجید. (۱۳۸۹)، *مبانی اصول و روش تفسیری ملاصدرا*، تهران: حکمت.
- فیروزآبادی، محمدبن‌یعقوب. (بی‌تا)، *بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز*، بیروت: محمد علی نجار.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۴۱۵)، *قاموس المحیط*، بیروت: بی‌نا.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۰)، «قرآن و روش تفسیر از دیدگاه ابن‌عربی»، *بینات*، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، شماره ۳۲: ۸۶-۱۰۷.
- کمالی دزفولی، علی. (بی‌تا)، *تاریخ تفسیر*، تهران: صدر.
- معمربن‌مثنی، ابوعبیده. (۱۹۸۸)، *مجاز القرآن*، قاهره: محمد فؤاد سزگین.
- ناصرخسرو، ابومعین. (۱۳۳۸)، *خوان الاخوان*، تهران: کتابخانه بارانی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-07]