**بررسی روش تفسیری «لطائف الاشارات» و «تفسیر منسوب به ا‌بن‌عربی»درآیات مرتبط با صفات و رویت خداوند**

چکیده

پس از نزول قرآن، تفاسیر مختلفی با گرایشها و روشهای مختلفی به منظور فهم آن نگاشته شده‌است. تفسیر قشیری با عنوان لطائف الاشارات و تفسیر منسوب به ا‌بن‌عربی از جمله این تفاسیر هستند که گرایش عرفانی دارند ولی در روش تفسیری متفاوت هستند. پژوهش پیش رو با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و تحلیل آنها به روش توصیفی – تحلیلی، در صدد تبیین روش این دو مفسر در تفسیر آیات مربوط به صفات و رویت خداوند برآمده‌است. پس از بررسی ها مشخص شد که هرچند شباهت هایی در روش تفسیری این دو مفسر وجود دارد اما تفاوتهایی نیز در این تفسیر قابل مشاهده‌است برای مثالروش مورد استفاده در تفسیر منسوب به ا‌بن‌عربی،عمدتاً روش تأویل باطنی و عرفانی است اما در تفسیر لطائف الاشارات، مؤلف از روش­های دیگری چونروش عقلی، روش ادبی در کنار روش ذوقی بهره گرفته‌است.

**کلیدواژه**: قشیری، ا‌بن‌عربی، صفات خدا، رویت خدا.

**1- مقدمه**

اختلاف آراء مفسران در تفسیر آیات قرآن کریم، ناشی از عوامل مختلفی است که از جمله آنها می­توان به اختلاف ناشی از نوع روش تفسیری مورد استفاده اشاره نمود. روش تفسیری آن طریق، شیوه و ابزاری است که مفسر با مدد و از رهگذر آن به تفسیر آیات قران کریم می­پردازد که نمونة آن، روش قرآن به قرآن است که در آن مفسر با استفاده از سایر آیات قرآن، آیه مورد بحث را تفسیر می­کند و یا روش روایی است که مفسر با کمک روایات، به تفسیر آیات می­پردازد.این نوشتار در صدد آن است که روش تفسیری مورد استفاده در تفسیر«لطائف الاشارات» را که به عنوان تفسیری دارای صبغة صوفیانه و عرفانی شناخته می­شود، مورد بررسی قرار دهد و تبیین نماید که آیا این تفسیر، در روش و شیوه نیز عرفانی است؟ و یا روش(های) دیگری مانند استفاده از ادبیات عرب، آیات دیگر قرآن، روایات و ... را در استخراج نکات عرفانی قرآن مورد استفاده قرار داده‌است؟تفسیر دیگری که مورد بررسی این پژوهش قرار می­گیرد، تفسیر منسوب به ا‌بن‌عربی است که این تفسیر نیز به عنوان تفسیری با صبغه عرفانی شناخته شده‌است و پژوهش حاضر سعی دارد روش مورد استفاده در این تفسیر را نیز مورد بررسی قرار دهد.

نکته دیگری که در این قسمت از مقاله لازم است مورد اشاره قرار گیرد، معرفی اجمالی این دو تفسیر است.

تفسیر لطائف الاشارات، اثر زين الاسلام امام ابو القاسم عبد الكريم‌بن‌هوازن‌بن‌عبد الملك‌بن‌طلحة‌بن‌محمد قشيرى نيشابورى از بزرگترین دانشمندان، نويسندگان، شاعران و صوفيه قرن پنجم هجرى است که در وی در ربيع الاول سال 376 يا 386 هجری قمری در ناحيه‌استوا( قوچان كنونى) متولد شد و پس از 89 سال عمر در سال 465 هجریوفات یافت و او را در مدرسه ابو على دقاق(در نيشابور) دفن كردند. خانواده او از اعراب بنى قشير بودند كه در خراسان صاحب املاك بودند.برخي از توصيف هاي تذكره نويسان او را زاهد، صوفی، شیخ خراسان، استاد الجماعه، پیشگام عارفان، محدث، امام مطلق، فقیه، متکلیم ،اصولي، مفسر،زینت اسلام و ... نامیده اند(ر.ک: سيوطي، بی­تا: ص62) و با عباراتی چون «أحدُ مشاهير الدنيا بالفضل والعلم و الزهد»(سمعاني، بی‌تا: ج3، ص503) و«علامه في الفقه والتفسير والحديث والاصول والادب والشعر والكتابه.»(ذهبی،1413: ج18، ص228) از او یاد کرده اند. در خصوص تفسیر قشیری می­توان به گزارشی که خود در خصوص محتوای تفسیرش ارائه داده‌است اشاره نمود: «اين كتاب ما دربرگيرنده بخشي از اشارات قرآن است كه بر زبان صاحبان معرفت آمده‌است. اين اشارات يا مفهوم سخنان آنان است و يا مشتمل بر مباحث بنياني آنهاست.» (قشیری،بی‌تا: ج‏1، ص41)بر همین مبنا و البته با تحقیق در این تفسیر، برخی محققان روش تفسیری قشیری را بطور مطلق، عرفانی و تأویلی دانسته اند که التبه این نکته نیازمند بررسی دقیق تری است چرا که قشیری گاه از روش­های دیگر نیز در تفسیر خود بهره جسته‌است.اين أثر كه مشتمل بر تفسير همه آيات قرآن است دارای حجم نسبتا کمی بوده و بيانگر روحيات و حالات صوفيانه، عرفاني و زاهدانه و نيز مقام علمي و ادبي قشيري است. در حقيقت اين تفسير امتداد تفسير صوفيانه و تأويلي است.(معرفت، 1419: ج2، ص549) رویکرد اصلي وي در تفسير و تبيين آيات قرآن رعايت آموزه هاي صوفيانه و بيان اشارات و لطائف عرفاني و اخلاقي است. البته در این تفسیر از فقه، شعر و ادب و لغت، كلام، اصول و حديث استفاده شده‌است؛ اما با رنگ و لعابي از «تصوف» و« معاني رمزي و اشاري» بیان شده اند.

در خصوص تفسیر منسوب به ا‌بن‌عربی نیز باید گفت

 در خصوص تفسیر منسوب به ا‌بن‌عربی نیز باید گفت: «تفسیر القرآن الکریم» در دو جلد نگاشته شده‌است و انتساب آن به ا‌بن‌عربی، مشهور است. این تفسیر به شیوه اهل تاویل نگاشته شده‌است و بیشتر از [وحدت وجود](https://fa.wikifeqh.ir/%D9%88%D8%AD%D8%AF%D8%AA_%D9%88%D8%AC%D9%88%D8%AF)و فنای ذات دم می‌زند و بی‌محابا [آیات قرآن](https://fa.wikifeqh.ir/%D8%A2%DB%8C%D8%A7%D8%AA_%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86)را به همین سو سوق می‌دهد؛ بدون آنکه اصول تفسیر یا ضوابط تاویل را رعایت کند برخی همین رویکرد را دلیل آن دانسته اند که مؤلف این اثر «[کمال‌الدین ابوالغنائم عبدالرزاق کاشی سمرقندی](https://fa.wikifeqh.ir/%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B2%D8%A7%D9%82_%DA%A9%D8%A7%D8%B4%DB%8C)» متوفای (۷۳۰) است که چنین رویکردی نسبت به آموزه های دینی دارد.(رشیدرضا، محمد، بی‌تا: ج۱، ص۱۸؛ حاجی خلیفه، بی‌تا: ج۱، ص۳۳۶) این تفسیر مشتمل بر همه قرآن است. مؤلف، با ذكر اين روایت نبوی(ص) كه قرآن ظهر و بطن دارد، منظور از ظهر را تفسير و منظور از بطن را تأويل دانسته و با بيان رأى خود درباره تأويل، فهم خويش را از آيات بيان كرده‌است. نویسنده این تفسیر كوشيده‌است كه اصطلاحات قرآن و سنّت را با اصطلاحات فلسفى و عرفانى تطبيق دهد؛ همچنين در جاى جاى تفسير خود از احاديث و روايات بهره برده‌است.

نکته دیگری که ذکر آن در خصوص مقاله حاضر ضروری است، آن است در این مقاله شیوه تفسیر عرفانی و تأویلی و انفسی در یک مقوله گنجانده شده و البته میان این شیوه ها و شیوه ذوقی و رمزی و مانند آن تفاوت قائل شده‌است؛ این رویکرد، با توجه به فراوانی روش های تفسیر قرآن و نزدیکی برخی از آنها به یکدیگر انجام گرفته‌است.

**2. بررسی آیات مرتبط با صفات و رویت خداوند**

آیاتی از قرآن که به مباحث توحیدی مرتبط است بسیار زیاد است و این نوشتار گنجایش بررسی تمام آنها را ندارد لذا در یک دسته بندی ساده، برخی از آیات مهم مورد بحث قرار می‌گیرد و مسأله تحقیق در آنها دنبال می‌شود. دسته بندی آیات توحیدی عبارت است از: 1- آیات حاوی صفات خبری خداوند 2- آیات حاوی صفات غیرخبری خداوند3- آیات مرتبط با بحث رویت

* 1. **آیاتحاویصفاتخبریخداوند**

صفات خبری خداوند صفاتی هستند که در قرآن برای خداوند مطرح شده و برخی نص گرایان و ظاهر گرایان به واسطه آن صفات، برای خدا قائل به چشم و گوش و دست هستند.

برخی نص گرایان و ظاهر گرایان مانند اشاعره و برخی فرق دیگر چون سلفیون و وهابیت معتقدند هر صفتى كه در قرآن و حديث براى خداوند آمده‌است، بايد به همان معناى ظاهرى تفسير گردد؛ هر چند از قبيل صفات جسمانى مانند دارا بودن پا، دست، صورت و غيره باشد.(پژوهشكده تحقيقات اسلامى، 1386:ص79 به نقل از مقالات الاسلاميّين، ص110)

مذهب شیعه اماميّهدر اين موضوع با اشاعره مخالف‏ است؛ زيرا اخذ معناى ظاهرى اين صفات موجب مى‏شود كه خداوند را داراى جسم بدانيم و صفاتى جسمانى و انسانى به او نسبت دهيم و- مثلًا- او را داراى دست و پا بدانيم؛ در حالى كه خداوند داراى جسم نيست و از صفات انسانى و جسمانى منزّه‌است(پژوهشكده تحقيقات اسلامى، 1386:ص79 به نقل از الفصول المهمّة، ص53- 51). علّامه حلّى از رهگذر «نفى تحيّز»، جسمانيّت را از خداوند نفى كرده‌است.(پژوهشكده تحقيقات اسلامى، 1386: ص79 به نقل از كشف المراد، ص318) البته معتزله نیز در این موضوع با امامیه هم نظر بودند.

آیات حاوی صفات خبری به چند دسته تقسیم می‌شوند مانند: 1- آیاتی که خداوند را دارای اعضا و جوارح معرفی می‌کند؛ 2- آیاتی که مکان مندی خداوند را مطرح می‌کند؛ 3- آیاتی که صفات بشری را درباره خداوند مطرح می‌کند. در ادامه با چند آیه به تبیین هرکدام از این بخش هامی‌پردازیم و نظر مفسران موردنظر را بررسی می‌کنیم.

**2-1-1.آیاتیکهخداوندرادارایاعضاوجوارحمعرفیمی‌کند**

**2-1-1-1. آیه 10 سوره فتح**

در آیه دهم سوره مبارکه فتح عبارت ید الله ذکر شده‌است: «إِنَّ الَّذينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْديهِم: كسانى كه با تو بيعت مى‏كنند (در حقيقت) تنها با خدا بيعت مى‏نمايند، و دست خدا بالاى دست آنهاست(تمام ترجه آیات قرآن از ترجمه آیت الله مکارم می‌باشد.)» که ظاهر آیه شریفه دست داشتن را برای خداوند بیان می‌کند. قشیری در تفسیر این عبارت می‌نویسد: أي «يَدُ اللَّهِ»: فى المنة عليهم بالتوفيق و الهداية و «فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» بالوفاء حين بايعوك.(قشیری،بی­تا: ج‏3، ص423) در این تفسیر ساده قشیری اصلا به معنای ید اشاره نکرده‌است و در حقیقت جملات محذوف را به گمان خویش آورده تا معنای جمله وضوح پیدا کند. یعنی دست خدا در منت گذاشتن برآنان در توفیق و هدایت بر دستهای آنان دروفا هنگامی که با تو بیعت کردند، برتری دارد.

یکی از روشهای قشیری در لطائف الاشارات ذکر اقوال دیگران است. البته متاسفانه وی هیچ اشاره ای نمی‌کند که قول نقل شده از کدام شخص و کتاب است. در ذیل این آیه آورده‌است: «و يقال: قدرة اللّه و قوته في نصرة دينه و نصرة نبيّه صلى اللّه عليه و سلم فوق نصرهم لدين اللّه و لرسوله.»(قشیری، بی­تا: ج‏3، ص 422) در این قول دست خدا به قدرت او و قوتش در نصرت دین تعبیر شده‌است که موافق با تفسیر بسیاری از مفسران شیعی است.

قابل مشاهده‌است که روش تفسیری او در این فقره از تفسیرش، روش ذوقی است و بر مبنای ذوق عرفانی خود آیه را تبیین کرده‌است. از ادبیات عرب و روایت و ... بهره ای نگرفته‌است و برای معنای بیان شده اش مدرک و دلیلی ارائه نکرده‌است.

صاحب تفسیر ا‌بن‌عربی در تفسیر این آیه، چنین آورده‌است: «يَدُ اللَّهِ الظاهرة في مظهر رسوله الذي هو اسمه الأعظم فَوْقَ أَيْدِيهِمْ أي: قدرته البارزة في يد الرسول فوق قدرتهم البارزة في صور أيديهم.(تفسير ا‌بن‌عربي، 1422: ج‏2، ص271)» وی دست را به معنای قدرت گرفته‌است و قدرت خداوند را در پیامبر اکرم(ص) جلوه گر دانسته‌است که مظهر خدا و اسم اعظم اوست. وی سپس اشاره به صدر آیه و بحث بیعت کرده و آن را به معانی باطنی تفسیر کرده‌است. مثلا بیعت فوق که در شان نزول آیه به بیعت رضوان مشهور است را به حفظ فطرت الهی و فنا شدن اراده بنده در اراده خداوند تفسیر کرده‌است. پس روش مفسر در اینجا روش تأویل باطنی بوده و معانی باطنی الفاظ را طرح کرده و بر مبنای آنها آیه را شرح داده‌است.

**2-1-1-2.آیه 75 سوره «ص»**

آیه دیگری که بحث دست داشتن برای خدا در الفاظ ظاهری آن دیده می‌شود آیه 75 سوره مبارکه ص است: «قالَ يا إِبْليسُ ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعالينَ : گفت: «اى ابليس! چه چيز مانع تو شد كه بر مخلوقى كه با قدرت خود او را آفريدم سجده كنى؟! آيا تكبّر كردى يا از برترينها بودى؟! (برتر از اينكه فرمان سجود به تو داده شود!)» قشیری در تفسیر این آیه اشاره ای به معنای "یدیّ" نکرده‌است و به تبیین بحثتفضیل انسان بر شیطان پرداخته‌است.(قشیری،بی­تا، ج‏3، ص263)ولی صاحب تفسیر ا‌بن‌عربی آورده‌است: «خلقته بصفتي الجمال و الجلال و القهر و اللطف و جميع أسمائي المتقابلة المندرجة تحت صفتي القهر و المحبة.(ا‌بن‌عربي، 1422: ج‏2، ص196)» یعنی او دو دست خداوند را تأویل کرده‌است به دو گونه صفت خدا، دسته اول صفات جمالیه به رهبری صفت لطف و محبت خدا و دسته دوم صفات جلالیه به فرماندهی صفت قهر و غضب خدا.

**2-1-1-3. آیه 115 بقره**

آیه دیگری که در ظاهر خداوند را دارای اعضا و جوارح می‌داند این آیه شریفه‌است: «وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلِيمٌ (بقره/ 115): مشرق و مغرب، از آن خداست! و به هر سو رو كنيد، خدا آنجاست! خداوند بى‏نياز و داناست!» داشتن وجه یا صورت از ظاهر این آیه قابل برداشت است. صاحب لطائف الاشارات در تفسیر ابتدای آیه می‌نویسد: «الإشارة منها إلى مشارق القلوب و مغاربها ...(قشیری،بی‌تا: ج‏1، ص117)» وی مشرق و مغرب را که مربوط به خورشید و عالم ماده‌است، به طلوع و غروب دلها تفسیر کرده‌است که نوعی تفسیر باطنی محسوب می‌شود. او در چند جمله طلوع و غروب قلوب را شرح داده‌است. سپس عبارت «فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» را چنین تبیین می‌کند که: «مادام يبقى من الإحساس و التمييز بقية- و لو شظية- فالقبلة مقصودة، فإن لم تكن معلومة تكون مطلوبة. و على لسان العلم إذا اشتبهت الدلائل بكلّ وجهة، و لا معرفة بالقبلة تساوت الجهات فى جواز الصلاة إلى كل واحد منها إذا لم يكن للنية ترجيح(قشیری،بی­تا: ج‏1، ص117).» مضمون کلام او این است که مادامی که با حس میتوان قبله را تشخیص داد که هیچ، در غیر چنین اوقاتی به این آیهباید تمسک جست زیرا در روشن نبودن قبله میتوان به تمام جهات نماز خواند.

قشیری در تفسیر این آیه رویکرد عرفانی نداشته و با گرایش کاملا فقیهانه آیه را تفسیر کرده‌است. معنای عرفانی خاصی از آیه‌استنباط نکرده و از روش رمزی یا باطنی یا ذوقی نیز بهره نجسته‌است. به نظر می‌رسد روش او در این آیه بهره جستن از معنای ظاهری آیه بوده باشد زیرا نه روایتی آورده و نه از آیات دیگر مدد گرفته‌استو نه از قواعد عقلی استفاده کرده‌است.

اما در تفسیر ا‌بن‌عربی، مفسر هم روش باطنی و عرفانی و هم گرایش عرفانی را پیش گرفته‌است . او مشرق را به عالم نور و ظهور و مغرب را به عالم ظلمت و اختفاء تفسیر کرده‌است و معتقد است چه در عالم ظاهر و چه در عالم باطن به هر جهتی که روکنید ذات خداوند را که به جمیع صفاتش متجلی است را خواهید یافت: «أي جهة تتوجهوا من الظاهر و الباطن فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ أي: ذات اللّه المتجلية بجميع صفاته(تفسير ا‌بن‌عربي،بی‌تا: ج‏1، ص51)» وی پا را از این نیز فراتر نهاده و بدون تصریح به نام "وحدت وجود"، آیه را به آن تفسیر کرده و می‌نویسد: «فأيّ جهة تتوجهوا حينئذ فثمّ وجهه لم يكن شي‏ء إلا إيّاه وحده إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ جميع الوجود شامل لجميع الجهات و الوجودات عَلِيمٌ بكل العلوم و المعلومات(تفسير ا‌بن‌عربي، بی‌تا، ج‏1، ص51): پس هرگاه به هر سو که متوجه شوید چیزی جز او نیست، همانا خداوند واسع و جمیع الوجود است و شامل تمام جهات و وجودهای گوناگون است و نیز علیم است به تمام علوم و معلومات.»

در این مقایسه روشن می‌شود ا‌بن‌عربی در روش و گرایش بیشتر به عرفان و تصوف در تفسیر آیات پایبند است اما قشیری چنین تکلفی ندارد و گاه آیه را طوری تفسیر می‌کند که گویا اصلا رویکرد عرفانی و صوفیانه ندارد. و حال آنکه چنین نیست.

**2-1-2.آیاتیکهمکانمندیخداوندرامطرحمی‌کند**

برخی عبارات قرآن به گونه ایست که میتوان از ظاهر آن مکان دار بودن خداوند را استنباط کرد. مانند آیات مربوط به‌استوای خداوند بر عرش. ظاهرگرایان عرش را تخت پادشاهی خداوند فرض کرده و خدا را نعوذ بالله نشسته و تکیه زده بر آن داسته اند. متکلمان آیات استوا بر عرش را تأویل به معانی بلا اشکال مانند قدرت و سیطره خداوند کرده اند. عرفا و صوفی مسلکان هم برداشتهای عرفانی و متصوفانه از عرش و استواداشته اند.

**2-1-2-1. آیه 5 سوره طه**

قرآن کریم در آیه 5 سوره طاها می‌فرماید: «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى: همان بخشنده‏اى كه بر عرش مسلّط است.» قشیری در تبیین این آیه نورانی از روش عرفانی یا ارائه معنای باطنی مدد گرفته و نوشته‌است: « استواء عرشه فى السماء معلوم، و عرشه فى الأرض قلوب أهل التوحيد(قشیری،بی­تا: ج‏2، ص446)» طبق این سخن، او برای خداوند عرشی در آسمان قائل است -که‌استوای بر آن مشخص است- و نیز عرشی در زمین، که دلهای موحدین است.»وی با این عبارات زیبای عرفانی تبیینش را ادامه می‌دهد: « أمّا عرش السماء فالرحمن عليه‌استوى، و عرش القلوب الرحمن عليه‌استولى. عرش السماء قبلة دعاء الخلق، و عرش القلب محلّ نظر الحق.: فشتّان بين عرش و عرش!(قشیری،بی­تا: ج‏2، ص446)» یعنی «اما در عرشی که در آسمان است خدای رحمان استوا دارد و در عرشی که در قلوب موحدان و عارفان است نیز خدای رحمن حضور دارد. عرش آسمان قبله دعای مخلوقات است و عرش دلها، محل نظر کردن حضرت حق است. پس چه فاصله ای میان این دو عرش است!»

لازم به ذکر است این عبارت که "استوای او بر عرش در آسمان معلوم است" یا "عرش خدا در آسمان" عباراتی مبهم است. از این جهت که آیا قشیری مانند اهل حدیث و سلفیه، برای خداوند در آسمان عرش و تختی قائل است و مکان خدا را در آسمان می‌داند و یا خیر!وقتی از ا‌بن‌تیمیه درباره تفسیر آیه «الرحمن علی العرش استوی» سؤال کردند، او به قول مالک استناد کرد و آنچه او به عنوان سلف صالح درباره این آیه گفته بوده را ملاک تبیین این آیه قرار داد و مانند او گفت: «معنای استوا معلوم، کیفیت آن مجهول، ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است.»(ا‌بن‌تیمیه، 1951م:ص3)

آنچه مهم است این است که صاحب لطائف از معنای ظاهری آیه –هرچه باشد- عبور کرده و معنای باطنی آن را طرح کرده و شرح می‌دهد و از روش تأویل عرفانی یا همان ارائه معنای باطنی استفاده می‌کند.

در تفسیر ا‌بن‌عربی نیز با روشی عرفانی پس از تفسیر "الرحمن" به خدای جلیلی که جمال رحمتش بر همه تجلی یافته‌است، استوای بر عرش به ظهور صفت رحمانیت معنا شدهو خطاب به پیامبر اکرم(ص) آورده شده‌است: «فكذا استوى على عرش قلبك بظهور جميع صفاته فيه و وصول أثرها منه إلى جميع الخلائق، فصرت رحمة للعالمين و صارت نبوّتك عامة خاتمة. فمعنى الاستواء: ظهوره فيه سويا تاما إذ لا يطابق كلها مظهر غيره فلا يستوي و لا يستقيم إلا عليه ... فكما استوى على عرش وجود الكل بظهور الصفة الرحمانية فيه و ظهور أثرها أي: الفيض العام منه إلى جميع الموجودات(تفسير ا‌بن‌عربي، 1422: ج‏2، ص19).» یعنی «خداوند بر عرش قلب تو (ای پیامبر) استوا دارد از طریق ظهور تمام صفاتش در آن(در قبل تو) و اثر این ظهور از طریق تو به همه مخلوقات می‌رسد لذا تو رحمت برای همه جهانیان شدی و نبوت تو نبوت عامه و آخرین گردید. پس معنای استواء، ظهور خدا در نبی اکرم(ص) است که مظهر تامی جز او نیست ... پس معنای این که خدا با صفت رحمانیت بر عرش استواء دارد و اثرش ظاهر می‌گردد این است که فیض عام خداوند از راه نبی مکرم اسلام(ص) به تمام موجودات می‌رسد.»

می‌بینیم که ا‌بن‌عربی نیز در عبارات فوق از روش تأویل عرفانی مدد گرفته و معنای استواء رحمن بر عرش را ظهور صفات الهی در وجود پیامبر خاتم(ص) دانسته‌است که از طریق ایشان که "رحمه للعالمین" هستند فیض عام خداوند به تمام موجودات می‌رسد و این همان صفت رحمانیت خداوند است. میدانیم که فرق صفت رحمان و رحیم در عام بودن اولی و خاص بودن دومی‌است و ا‌بن‌عربی رحمانیت و استواء بر عرش را با مظهر تام خداوند یعنی وجود نبی خاتم(ص) معنای عینی بخشیده‌است.

همچنین در برخی از آیات شریفه قرآن عباراتی به کار رفته‌است که معنای حرکت کردن را برای خداوند بیان می‌کند. حرکت نیز یعنی انتقال از مکانی به مکان دیگر. متکلمین اسلامی بجز اهل حدیث و وهابیون، اکثرا این آیات را تأویل کرده و معنایی صحیح که متناسب با ذات اقدس اله‌است را اخذ می‌کنند. حال ببینیم صاحب لطائف و تفسیر ا‌بن‌عربی چطور این آیات را تفسیر کرده اند.

**2-1-2-2. آیه 22 سوره فجر**

یکی دیگر از آیه های مربوط به این بخش، آیه 22 سوره مبارکه فجر است: «وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا: و (فرمان) پروردگارت فرا رسد و فرشتگان صف در صف حاضر شوند.» قشیری آمدن خدا را به آمدن ملائکه تفسیر کرده‌است و از قول دیگران آورده‌است که : «و يقال: يفعل فعلا فيسميه مجيئا(قشیری،بی‌تا: ج‏3، ص727): گفته می‌شود که خداوند فعلی را انجام و نام مجیء(آمدن) به آن داده‌است.» باید گفت تفسیری که ارائه شده‌است تفسیری کلامی و عقلی است و روش عقلی در آن بکار رفته‌است یعنی عقل می‌گوید امکان حرکت از خداوند ممتنع است، پس باید محذوفی در کار باشد یا معنای دیگری اخذ شود. در این آیه قشیری هیچ بحث عرفانی و صوفیانه ای را طرح نکرده‌است.

اما صاحب تفسیر ا‌بن‌عربی معنای باطنی و عرفانی برای مجیء خداوند آورده‌است: «ظهر في صورة القهر لمن برز عن حجاب البدن بالمفارقة(تفسير ا‌بن‌عربي، 1422: ج‏2، ص430)» او ظهور یا تجلی خداوند را معنای جاء ربک دانسته‌است و این نوع برداشت از آیه یک روش عرفانی است.

**2-1-2-3. آیه 18 انعام**

آیه دیگری که به ظاهر مکان داشتن خداوند را بیان می‌کند، آیه 18 سوره مبارکه انعام است: « وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ : اوست كه بر بندگان خود، قاهر و مسلّط است و اوست حكيم آگاه!» ظاهرگرایان این آیه را دلیلی می‌دانند بر این که مکان خدا در آسمانهاست! ولی قشیری فوقیت را به معنای برتری وحدانیت خدا بر صفات بشری می‌داند: « علت رتبة الأحدية صفة البشرية...(قشیری،بی‌تا: ج‏1، ص464)»ا‌بن‌عربی نیز فوقیت را به افناء (به فنا رساندن) ذات و صفات و افعال بندگان در ذات و صفات و افعال خداوند تأویل کرده‌است. سپس اضافه می‌کند که قهر خدا عین لطف اوست.(تفسير ا‌بن‌عربي، 1422:ج‏1، ص194)

* + 1. **آیاتیکهصفاتبشریرادربارهخداوندمطرحمی‌کند**

آیاتی در قرآن وجود دارد که صفات بشری را به ذات خداوند نسبت می‌دهد مانند ناراحت شدن و خوشحال شدن که از لوازم حادث بودن است زیرا تغییر در ذات قدیم واجب الوجود راه ندارد. قرآن کریم در آیه 55 سوره مبارکه زخرف می‌فرماید: « فَلَمَّا آسَفُونا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْناهُمْ أَجْمَعين: امّا هنگامى كه ما را به خشم آوردند، از آنها انتقام گرفتيم و همه را غرق كرديم.»

صاحب لطائف الاشارات با تأویل آیه، معنای صحیحی را ارائه کرده و آورده‌است: «و إنما أراد أغضبوا أولياءنا، فانتقمنا منهم. و هذا له أصل في بابالجمع حيث أضاف إيسافهم لأوليائه إلى نفسه...(قشیری،بی­تا: ج‏3، ص371)» یعنی: «همانا از عبارت "ما را به خشم آوردند"، دوستانش را اراده فرموده‌است. و این دارای اصلی است در باب جمع لذا ناراحت کردن اولیائش را به خودش اضافه فرموده‌است...» همانطور که واضح است مفسر از تأویل عرفانی بهره نجسته‌است بلکه با کمک قواعد بلاغی عرب آیه را تأویل کرده و به آن نیز اشاره کرده‌است و نمونه هایی را از خود قرآن آورده‌است. در تفسیر منسوب به ا‌بن‌عربی تفسیر این آیه تفسیر نشده و مفسر از آن گذشته‌است!

**2-1-3-1. آیه 51 سوره شوری**

از دیگر صفات بشری که در قرآن به خداوند نسبت داده شده، تکلم و سخن گفتن است: «وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكيمٌ(شوری/ 51): و شايسته هيچ انسانى نيست كه خدا با او سخن گويد، مگر از راه وحى يا از پشت حجاب، يا رسولى مى‏فرستد و بفرمان او آنچه را بخواهد وحى مى‏كند چرا كه او بلندمقام و حكيم است!»

قشیری در تفسیر آیه فوق تکلم خداوند را به همان وحی کردنش تفسیر کرده و گفته‌است: «... فلم يكلّم أحدا إلا بالوحى، أو من وراء حجاب(قشیری، بی­تا: ج‏3، ص360): ... پس او با کسی سخن نمی‌گوید مگر از طریق وحی یا از پشت حجاب» و سپس درباره معنای حجاب آورده‌است: «يعنى و هو لا يرى الحقّ، فالمحجوب هو العبد لا الرب، ... تعالى اللّه عن أن يكون من وراء حجاب لأن ذلك صفة الأجسام المحدودة التي يسبل عليها ستر. إنه «عَلِيٌّ»: فى شأنه و قدره، «حَكِيمٌ»: فى أفعاله(قشیری،بی‌تا: ج‏3، ص360): معنای حجاب آن است که او خداوند را نمی‌بیند، پس محجوب بنده‌است نه خدا، خدا برتر از آن است که در پشت حجابی قرار گیرد زیرا این از صفت اجسام محدود است که ستر بر آنها راه دارد. ولی خداوند در شأن و قدرش بلندمرتبه و در افعالش دارای حکمت است.»باید گفت مفسر لطائف الاشارات در این عبارات با روش عقلی آیه را تفسیر کرده‌است.

اما در تفسیر ا‌بن‌عربی، باز با تأویل باطنی و عرفانی مواجهیم. مفسر هر سه حالت وحی را که در آیه بدانها اشاره شده‌است، به مقامات متفاوت انبیاء مرتبط دانسته و وحی مستقیم را «بوصوله إلى مقام الوحدة و الفناء فيه ثم التحقق بوجوده في مقام البقاء فيوحي إليه بلا واسطة(ا‌بن‌عربي، 1422:ج‏2، ص233)» دانسته‌است. یعنی: « بنده به مقام وحدت و فناء می‌رسد و از آن وجودش به مقام بقاء وصل می‌شود پس بدون واسطه به او وحی می‌گردد.» حالت دوم که "مِنْ وَراءِ حِجابٍ" است، مقام تجلی صفات خداست: «فيكلمه على سبيل المناجاة و المكالمة و المكاشفة و ... : پس خدا از راه مناجات و مکالمه و مکاشفه و ... با او سخن می‌گوید.» در حالت سوم نیز که ارسال فرشته وحی است، با القاء و الهام و خواب و ... خدا با بنده سخن می‌گوید.(تفسير ا‌بن‌عربي: ج‏2، ص233)»

باید خاطر نشان کرد که مفسر درباره عدم امکان تکلم-به معنای عرفی- و هم سخنی خداوند با بندگان می‌نویسد: «إِنَّهُ عَلِيٌّ أن يواجه و يخاطب، بل يفنى و يتلاشى من يواجهه لعلوه(ا‌بن‌عربي، 1422:ج‏2، ص233)...: او برتر از آن است که با کسی رودررو و مخاطب شود، بلکه هرکه مواجه با او گردد بخاطر علو ذات او متلاشی و فانی خواهد شد.»

**2-1-3-2. آیه 11 شوری**

در پایان این بخش لازم است ذکر گردد که مهمترین آیه ای که به صراحت صفات بشری را از ذات پاک خداوند زدوده‌است این عبارت قرآن است که «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ‏ء(شوری/ 11): هيچ چيز همانند او نيست.» لطائف الاشاراتدر تفسیری که ارائه داده‌است هرگونه شکل، مثل و شبیهی را از ذات، صفات و احکام خداوند متعال نفی کرده‌است. قشیری در ادامه اشاره کرده‌است که قومی ذات خدا را به مخلوقین تشبیه کرده و برای او حد و نهایت و کون در مکان قائل شده اند و حتی اعضاء و جوارحی نیز برایش طرح کرده اند(قشیری،بی‌تا: ج‏3، ص345). تعالی الله عما یصفون...

در تفسیر ا‌بن‌عربی نیز چنین آمده‌است: « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ‏ءٌ أي: كل الأشياء فانية فيه هالكة، فلا شي‏ء يماثله في الشيئية و الوجود(ا‌بن‌عربي، 1422:ج‏2، ص228)» یعنی تمام اشیاء هالک هستند در ذات او پس چیزی در شیئیت و وجود با او مماثلت ندارد.»

* 1. **آیاتحاوی صفات غیرخبری خداوند**

پرواضح است که تعداد صفاتی از خداوند که در قرآن کریم ذکر شده‌است بسیار زیاد است و امکان بررسی همه آنها در این نوشتار نیست. لذا ما فقط به چند صفت مهم و برجسته بسنده می‌کنیم.

**2-2-1. آیه بسم الله الرحمن الرحیم**

شاید بتوان گفت اولین، بیشترین و شاید مهمترین آیه در اینباره آیه شریفه بسمله باشد که در اول تمام سوره های قرآن –بجز یک سوره- آورده شده‌است. در تفسیر ا‌بن‌عربی تفسیر بسمله شریفه فقط در سوره حمد ذکر گردیده و در سور دیگر تفسیری برای بسمله نیامده‌است. اما جالب است که قشیری در لطائف الاشارات برای هر بسمله در آغاز هر سوره ای، تفسیری جداگانه ذکر کرده‌است. علی الظاهر وی معتقد است بسم الله الرحمن الرحیم هر سوره ای با مضامین مطرح در آن سوره ارتباط معنایی دارد.

البته با نظر به تفاسیر بسمله سور گوناگون قرآن چنین به دست می‌آید که مفسر با روش ذوقی دست به تفسیر زده‌است. عبارات به گونه ای است که به سختی می‌توان نام تفسیر بر آنها گذاشت. گویا قشیری می‌خواسته در اول هر سوره برای تبرک، چند جمله ای ادبی و با ذوق عارفانه و صوفیانه خویش، در وصف بسم الله و ذات اقدس اله و نیز تا جای ممکن مرتبط با مضمون اصلی سوره بیاورد که به نظر نویسنده، در این مورد موفق نبوده‌است.

برای مثال بعد ذکر بسمله سوره ناس آورده‌است: « بسم اللّه الذي قصرت عنه العقول فوقفت، و عجزت العلوم فتحيّرت، و تقاصره المعارف فخجلت(قشیری،بی‌تا: ج‏3، ص787)... : به نام خدایی که عقول از درک او قاصرند پس ایستاده اند و علوم از شناخت او عاجزند پس سرگردان شده اند و معرفت ها از نیل به او عاجزند پس شرمگین شده اند...»

وی در شرح بسمله سوره ابی لهب نوشته‌است: ««بِسْمِ اللَّهِ» كلمة جبّارة للمذنبين، تجبر أعمالهم، و تحقّق آمالهم(قشیری،بی‌تا: ج‏3، ص780)... : به نام خدا که کلمه جبران کننده برای گنهکاران است، اعمالشان را جبران می‌کند و آرزوهایشان را محقق می‌سازد...» شاید بتوان گفت، این مضمون با محتوای سوره ارتباط دارد زیرا سوره درباره یک گناهکار نازل شده‌است.

همچنین در آغاز سوره قارعه آورده‌است: «بِسْمِ اللَّهِ» كلمة إذا سمعها العاصون نسوا زلّتهم في جنب رحمته، و إذا سمعها العابدون نسوا صولتهم في جنب إلهيته(قشیری،بی‌تا: ج‏3، ص760)... : «بِسْمِ اللَّهِ» کلمه ایست که چون گنهکاران بشنوند، خطاهایشان را در کنار رحمت او فراموش می‌کنند و چون عبادت کنندگان آن را بشنوند، صولت خویش را در کنار الوهیت خدا از یاد می‌برند.» باید اذعان کرد ارتباط دادن این جملات با مضمون سوره کار مشکل و بعیدی به نظر می‌رسد.

درباره بسمله سوره طارق چنین گفته‌است: «بِسْمِ اللَّهِ»: اسم عزيز إذا أراد إعزاز عبد وفّقه لعرفانه، ثم زيّنه بإحسانه، ثم استخلصه بامتنانه فعصمه من عصيانه، و قام بحسن التولّى- فى جميع أحواله- بشانه، ثم قبضه على إيمانه، ثم بوّأه في جنانه...(قشیری،بی‌تا: ج‏3، ص714): ««بِسْمِ اللَّهِ» نام عزیزی است که چون گرامی‌شدن و عزت بنده اش را بخواهد، او را به معرفتش موفق می‌دارد، سپس به احسانش او را زینت می‌دهد. آنگاه با منتش او را خالص می‌کند پس او را از گناهکار شدن نگاهداری می‌کند و در تمام احوالات بنده، او را سرپرستی می‌کند. سپس او را در حالی که ایمان دارد قبض روح می‌کند و در بهشتش جای می‌دهد...» همانطور که گفته شد جملات بیشتر حالت ادبی و ذوقی دارد تا تفسیری و تأویلی و ارتباط با محتوای سوره نیز در آنها کمرنگ است.

در شرح بسم الله الرحمن الرحیم سوره جمعه آورده‌است: «بسْمِ اللَّهِ» اسم عزيز إذا تجلّى لقلب عبد بوصف جماله تجمعت أفكاره على بساط جوده فلم يتفرّق بسواه(قشیری،بی‌تا: ج‏3، ص581)... : ««بسْمِ اللَّهِ» اسم عزیزی است که هرگاه بر دل بنده ای به توصیف جمالش تجلی کند، افکار آن بنده بر محور جود خداوند مجتمع می‌گردد پس به غیر خدا متفرق نمی‌شود.»

این چند نمونه فقط من باب مثال بود تا نحوه شرح بسمله های سور گوناگون توسط قشیری تا حدی معلوم گردد.

مفسر تفسیر ا‌بن‌عربی نیز در تفسیر بسم الله الرحمن الرحیم و در سوره حمد، با روش عرفانیچنین نوشته‌است: « اسم الشي‏ء ما يعرف به، فأسماء اللّه تعالى هي الصور النوعية التي تدلّ بخصائصها و هوياتها على صفات اللّه و ذاته، و بوجودها على وجهه... و اللّه اسم للذات الإلهية من حيث هي هي على الإطلاق، لا باعتبار اتصافها بالصفات... و الرَّحْمنِ هو المفيض للوجود و الكمال على الكل بحسب ما تقتضي الحكمة و تحتمل القوابل على وجه البداية. و الرَّحِيمِ هو المفيض للكمال المعنويّ المخصوص بالنوع الإنساني بحسب النهاية، و لهذا قيل: يا رحمن الدنيا و الآخرة، و رحيم الآخرة.(تفسير ا‌بن‌عربي،1422: ج‏1، ص8)» یعنی: « اسم هرچیزی آن است که با آن شناخته می‌شود. نامهای خدای متعال نیز همان صورتهای نوعیه ای هستند که به ویژگیها و هویتهای او دلالت دارند بر ذات و صفات خداوند... و الله نامی‌برای ذات خداست از حیث اینکه او همان اوست علی الاطلاق، نه به اعتبار متصف بودن او بر صفات... و رحمن صفت افاضه وجود است بر موجودات و کمال دادن به هرکس به حسب آنچه حکمت اقتضا می‌کند و قابلیت هر کس در این دنیا متحمل آن است. و رحیم افاضه کمال معنوی است برای آخرت برای نوع خاص انسان. لذا گفته می‌شود : يا رحمن الدنيا و الآخرة، و رحيم الآخرة.»

مفسر در تعابیر بالا معنای واژگان را طرح می‌کند. معانی ای که دیگران نیز به آن در تفاسیرشان اشاره کرده اند. ولی در ادامه، به تعداد حروف بسمله در حالت خواندن و نوشتن اشاره کرده و به رمزگشایی از آن پرداخته و در حقیقت تفسیر رمزی را پیش گرفته‌است. وی حروف خوانده شده را هجده حرف و حروف مکتوب را نوزده حرف دانسته و سپس به ارتباط این اعداد با عوالم انسانی و جبروت و ملکوت و ... می‌پردازد.

در ادامه تبیین بسمله درباره نحوه نوشتن بسم الله روایت می‌کند که: «سئل رسول اللّه صلى اللّه عليه و سلم عن ألف الباء من أين ذهبت؟ قال صلى اللّه عليه و سلم: «سرقها الشيطان».و أمر بتطويل باء بسم اللّه تعويضا عن ألفها إشارة إلى احتجاب ألوهية الإلهية في صورة الرحمة الانتشارية و ظهورها في الصورة الإنسانية بحيث لا يعرفها إلا أهلها، و لهذا نكرت في الوضع(ا‌بن‌عربي، 1422: ج‏1، ص8).» یعنی: «از پیامبر خدا (ص) سوال شد که الف باء در بسمله چه شده‌است؟ فرمودند: شیطان آن را دزدیده‌است. و حضرت امر کردند به طولانی نوشتن باء بجای الف آن. این اشاره‌است به احتجاب الوهیت خدا در صورت رحمت گسترده اش و ظهور آن در صورت انسانی. به گونه ای که جز اهلش او را نتوانند شناخت. لذا در وضع و نوشتن گم شده‌است.»

میبینیم که مفسر با رویکرد کاملا عرفانی و صوفیانه و با روش ذوقی و بلکه رمزی به تفسیر آیه بسم الله پرداخته‌است.

**2-2-2. صفات خداوند در آیه 23 و 24 سوره حشر**

به نظر می‌رسد درباره دیگر صفات الهی گاه قشیری کم توجهی کرده و از تفسیر صفات الهیبه سادگی گذشته‌است. مثلا در تفسیر آیه 23 و 24 سوره مبارکه حشر که چندین صفت خداوند ذکر شده‌است، هر صفت را تنها معنای لغوی کرده و از آن رد شده‌است و معنای عرفانی و مبسوطی ارائه نکرده‌است. مثلا چنین آورده‌است: «القدوس: المنزّه عن الآفة و النقص.السلام: ذو السلامة من النقائص، الذي يسلّم على أوليائه، و الذي سلم المؤمنون من عذابه(قشیری،بی‌تا: ج‏3، ص568)...» یعنی: «قدوس یعنی منزه از آفت و نقص، سلام یعنی دارای سلامت از نقص ها، کسی که بر دوستانش سلامت می‌دهد و اهل ایمان از عذاب او در سلامتند.» صفات دیگر را نیز با مقداری کم و بیش، معنا کرده و توضیح عرفانی خاصی نداده‌است.

صاحب تفسیر ا‌بن‌عربی نیز اگرچه حجم تفسیر صفاتش تفاوت چندانی با قشیری ندارد اما ماهیت تبیین او با رویکرد عرفانی و صوفیانه بیشتری است.

برای نمونه چند جمله اش را بررسی می‌کنیم:

«الْمَلِكُ أي: الغنيّ المطلق الذي يحتاج إليه كل شي‏ء المدبر للكل في ترتيب النظام، الحكيم الذي لا يمكن كون أتمّ و أكمل منه الْقُدُّوسُ المجرد عن المادة و شوائب الإمكان في جميع صفاته فلا يكون شي‏ء من صفاته بالقوة و في وقت دون وقت السَّلامُ أي: المبرّأ عن النقائص كالعجز الْمُؤْمِنُ لأهل اليقين بإنزال السكينة الْمُهَيْمِنُ ... الْجَبَّارُ الذي يجبر كل أحد على ما أراد الْمُتَكَبِّرُ المتعالي عن أن يصل إليه غيره و يقارنه في الوجود(ا‌بن‌عربي،1422: ج‏2، ص333).» یعنی: «ملک یعنی غنی مطلقی که همه چیز محتاج اوست، مدبر یعنی ادبیرکننده ترتیب نظام آفرینش، حکیم یعنی وجودی که بودن و کون تمامتر و کاملتر از او ممکن نیست. قدوس یعنی مجرد از ماده و مجرد از حالات ممکنات در تمام صفاتش پس چیزی از صفاتش بالقوه و گاه و بی گاه نیست. سلام یعنی مبرا از نواقصی چون عجز، مومن یعنی کسی که با نزول آرامشش بر دل اهل یقین به آنها امنیت می‌بخشد ... جبار یعنی بر هرکس هرچه بخواهد، جبران می‌کند و متکبر یعنی برتر از آنکه کسی غیر از خودش به او برسد و در وجود مقارن او باشد.»

روش این مفسر نیز بیان لغات است اما معانی او عرفانی تر از قشیری است.

**2-3. آیات مرتبط با بحث رؤیت**

بحث رؤیت خداوند متعال همواره از مباحث مهم کلامی‌و عرفانی مسلمانان بوده‌استکه در ادامه آیات مربوط به آن را بررسیمی‌کنیم.

**2-3-1. آیه 22 و 23 سوره قیامت**

برخی آیات قرآن صراحت به امکان رؤیت و برخی دیگر تصریح به نفی آن دارند. در سوره مبارکه قیامت آیات 22 و 23 اشاره به رؤیت حق شده‌است: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ . إِلى‏ رَبِّها ناظِرَةٌ»یعنی (آرى) در آن روز صورتهايى شاداب و مسرور است، به پروردگارش مى‏نگرد! صاحب لطائف در تفسیر این آیات بدون هیچ توجیه عرفانی، قائل به رؤیت شده و آیه را تأویل نکرده‌است. «ناظِرَةٌ» أي رائية للّه. او نظر را به معنای رؤیت گرفته و نه تنها آن را به دلیل عقلی یا عرفانی تأویل نکرده‌است بلکه به دلیلی از ادبیات عرب استشهاد کرده و معنای آیه را در رؤیت منحصر کرده‌است: «و النظر المقرون ب «إِلى‏» مضافا إلى الوجه لا يكون إلّا الرؤية، فاللّه تعالى يخلق الرؤية فى وجوههم في الجنة على قلب العادة، فالوجوه ناظرة إلى اللّه تعالى(قشیری،بی­تا: ج‏3، ص657).» یعنی کلمه "نظر" وقتی با "الی" بیاید و به وجهی اضافه گردد جز رؤیت معنایی ندارد، پس خداوند رؤیت را در قیامت بر عکس عادت، در صورت بهشتیان خلق می‌کند پس صورت ها به خدای تعالی می‌نگرند.»

در این تعریفی که از رؤیت ارائه شده‌است، اولا رؤیت را بصورت مخلوق خداوند (يخلق الرؤية فى وجوههم) معرفی می‌کند و ثانیا نوع این خلقت را بر طریقی مخالف عادت (على قلب العادة ) می‌داند.لازم به یادآوری است که قشیری اشعری مذهب است و در الهیات و کلام پیرو عقاید ابوالحسن اشعری است. اشعری قائل به نظام علی و معلولی در عالم نیست و به جای آن قائل به عادت است. عادت نیز ارتباط مستقیم با بحث خلق افعال و اعتقاد به جبر در مسلک اشعری دارد. درباره این اعتقاد اشعری نوشته اند که او فعل بنده را بدون ‏وساطت و مدخليت اختيار و اراده بنده، مخلوق خداوند می‌داند ، چنانكه اعتقاد او در ايجاد جميع موجودات نیز همین است، او مباشر ايجاد همه موجودات را خداوند می‌داند و قائل به هيچ واسطه ای نیست؛ حتى احتراق نار و تبريد ماء را فعل بى‏واسطه خدا می‌داند و نار و ماء و امثال آنها را اسباب عاديه می‌خواند و می‌گويد: عادت اللّه جارى شده كه پارچه در وقت نزدیکی نار، محترق می‌شود بدون آنكه نار را مدخليتى در احراق باشد.(لاهیجی،1383: ص326)

در هر صورت آنچه مهم است این است که ظاهرا قشیری معتقد است رؤیت خدا در قیامت از طریقی غیر از عادتی که اشعری می‌گوید صورت خواهد پذیرفت. چنانچه واضح است قشیری هیچ تفسیر عرفانی یا تأویل باطنی از آیه مورد بحث ارائه نکرده و شیوه تفسیریش در اینجا روش ادبی و مبتنی بر ظاهر الفاظ شریفه قرآن است.

اما در تفسیر منسوب به ا‌بن‌عربی، جملات به گونه ایست که از آنها به سختی می‌توان معنای ظاهری رؤیت را برداشت کرد. وی چنین عباراتی را در تفسیر "إِلى‏ رَبِّها ناظِرَةٌ" آورده‌است، مانند: «إلى حضرة الذات خاصة متوجهة متوقعة للرحمة التامة في مقام أنوار الصفات: نگاه می‌کنند به ذات خداوند، متوجه و متوقع رحمت تام او هستند در مقام انوار صفات حضرت حق» و یا : «مشاهدة إياه لا تلتفت إلى ما سواه مشاهدة لجمال ذاته و سبحات وجهه ...: فقط او را مشاهده می‌کنند و به غیر او التفاتی ندارند. به جمال ذاتش و سبحات وجهش می‌نگرند.(تفسير ا‌بن‌عربي،1422: ج‏2، ص390)»

باید گفت اولا اگر این تفسیر را –چنانچه برخی گفته اند- اثر عبدالرزاق کاشانی و با رویکرد شیعی بدانیم، در اینکه از عبارات فوق معنای رؤیت با چشم سر به دست نمی‌آید مصمم تر هستیم. ثانیا فارغ از شیعه بودن یا نبودن مفسر، عبارات کاملا عرفانی است و به سختی می‌توان معنای رؤیتی که قشیری بدان قائل است را از آنها برداشت کرد.بالاخص در عبارت اول، نظر به معنای توقع رحمت تام حق معنا شده‌است که شاید بتوان گفت معانی باطنی رؤیت توسط مفسر طرح گشته‌است. لذا شایسته‌استروش مفسر را در اینجا روشی عرفانیبدانیم.

**2-3-2. آیه 103 انعام**

آیه دیگری که مرتبط با بحث رؤیت است و مخالفان امکان رؤیت خداوند متعال آن را سند قرآنی خویش می‌دانند، آیه 103 سوره مبارکه انعام است: «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطيفُ الْخَبير: چشمها او را نمى‏بينند ولى او همه چشمها را مى‏بيند و او بخشنده (انواع نعمتها، و با خبر از دقايق موجودات،) و آگاه (از همه) چيز است. » ظاهر آیه دلالت بر عدم رؤیت با چشم داشته و برای مخافت با قول به رؤیت، کافی به نظر می‌رسد. قشیری که مدافع دیدن خداوند است و در تفسیر آیه 23 سوره مبارکه قیامت، عقیدهاش را با صراحت بروز داده‌است، در تبیین این آیه به اختصار ورود کرده و با الفاظی که بار معنایی عرفانی و صوفیانه دارد، امتناع درک خداوند را از آیه برداشت کرده‌است. او می‌نویسد: « قدّس الصمدية عن كل لحوق و درك، فأنّى بالإدراك و لا حدّ له و لا طرف؟!(قشیری، بی­تا: ج‏1، ص493)» یعنی «مقدس است خدای صمد از هر الحاق و درک شدنی، ادراک چگونه ممکن است در حالی که او نه حدی دارد و نه طرفی!»

باید گفت از این عبارت قشیری، می‌توان تناقض تفسیری او را استخراج کرد و عارض شد که اگر خدا به واسطه بی حد و طرف بودن قابل درک نیست، پس چگونه شما در تفسیرت قائل به رؤیت شده ای؟! البته ممکن است گفته شود که منظور قشیری درک عارفانه حقیقت خداوند است، یعنی ممکن است خدا با چشم سر دیده شود ولی باز هم آنچه دیده شده قابل درک نیست و حقیقتش بر ما روشن و در معرض ادراک نخواهد بود. ولی این توجیه قابل قبول نیست و بر آن دو نقد اساسی وارد است: اولا بر فرض چنین مطلبی، در هر صورت رؤیت به واسطه ادله قطعی عقلی باطل است و لذا آیات دال بر امکان رؤیت باید تأویل شود. ثانیا نمیشود در یک جا مفسر با روش ادبی به تفسیر آیات بپردازد و در جای دیگر با روش عرفانی. اگر با همان روش ادبی و حمل آیه بر معانی ظاهری الفاظ، با این آیه برخورد شود، عدم امکان دیدن خداوند، اثبات می‌شود.

**2-3-3. آیه 143 سوره اعراف**

یکی از آیات مهم دیگر در باب رؤیت، آیات مربوط به حضرت موسی است. قرآن در آیه 143 سوره مبارکه اعراف می‌فرماید: «وَ لَمَّا جاءَ مُوسى‏ لِميقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِني‏ أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَراني‏ وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَراني‏ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسى‏ صَعِقاً فَلَمَّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنين: و هنگامى كه موسى به ميعادگاه ما آمد، و پروردگارش با او سخن گفت، عرض كرد: «پروردگارا! خودت را به من نشان ده، تا تو را ببينم!» گفت: «هرگز مرا نخواهى ديد! ولى به كوه بنگر، اگر در جاى خود ثابت ماند، مرا خواهى ديد!» اما هنگامى كه پروردگارش بر كوه جلوه كرد، آن را همسان خاك قرار داد و موسى مدهوش به زمين افتاد. چون به هوش آمد، عرض كرد: «خداوندا! منزهى تو (از اينكه با چشم تو را ببينم)! من به سوى تو بازگشتم! و من نخستين مؤمنانم!»»

قشیری در تفسیر این آیه با رویکردی عارفانه و عاشقانه و بدون اشاره ای به امکان یا عدم امکان رؤیت خداوند، با ذکر بی نام و نشان نظرات دیگران، علت لن ترانی گفتن خدا به حضرت موسی را عتاب عاشقانه می‌داند و می‌نویسد: «و يقال نطق موسى عليه السّلام بلسان الافتقار فقال: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» و لا أقلّ من نظرة- و العبد قتيل هذه القصة- فقوبل بالرّد، و قيل له: «لَنْ تَرانِي» و كذا قهر الأحباب(قشیری،بی­تا: ج‏1، ص566)» یعنی: « گفته می‌شود موسی علیه السلام با زبان فقر به خدا عرض کرد که: «خدای من خود را نشان من بده تا به ترا نظاره کنم» در حالیکه چیزی کمتر از یک نظر نیست- و من کشته این داستانم- پس جواب رد به او داده شد، و به او گفته شد: «هرگز مرا نتوانی دید.» و اینچنین است قهر و عتاب دوستان.»

اگرچه طبق عقاید کلامی‌قشیری –که همان عقاید اشاعره‌است- رؤیت در دنیا غیرممکن و در آخرت ممکن است اما او اشاره به این مطلب نکرده و با روش عرفانی آیه را تبیین می‌کند. او معتقد است رسول گرامی اسلام(ص) نیز خواستار رؤیت در دنیا بوده‌است، اما نحوه پاسخگویی خداوند به ایشان متفاوت است. او بدون ذکر علت، شأن نزول و یا روایتی، آیه مربوط به تغییر قبله را آیه پاسخ خداوند به رؤیت توسط نبی اسلام(ص) دانسته و آورده‌است: «و لما قال نبيّنا- صلّى اللّه عليه و سلّم- بسرّه فى هذا الباب، و أشار إلى السماء منتظرا الرد و الجواب من حيث الرمز نزل قوله تعالى: «قَدْ نَرى‏ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاها(بقره/ 144)» فردّه إلى شهود الجهات و الأطلال(قشیری، بی­تا: ج‏1، ص566)» یعنی: « چون پیامبر ما- درود بر او باد- در این باب (رؤیت) بصورت سری سخن گفت، و اشاره به آسمان می‌کرد تا جواب مثبت یا منفی بشنود، بصورت رمزی این آیه نازل شد: نگاه‏هاى انتظارآميز تو را به سوى آسمان مى‏بينيم! اكنون تو را به سوى قبله‏اى كه از آن خشنود باشى، باز مى‏گردانيم. پس درخواست آن حضرت را رد کرد و به مشاهده جهت قبله دستور داد.»می‌توان گفت چنین تفسیری از این آیه توسط هیچ مفسری ارائه نشده‌است و چاره ای نیست جز آنکه نام آن را تفسیر به رأی بگذاریم. جالب است که پیش از این هنگامی که به تفسیر این آیه رسیده‌است، مانند دیگر مفسران آیه را به تغییر قبله تفسیر کرده‌است: « فلقد غيّرنا القبلة لأجلك، و هذه غاية ما يفعل الحبيب لأجل الحبيب.كلّ العبيد يجتهدون فى طلب رضائى و أنا أطلب رضاك(قشیری،بی­تا: ج‏1، ص134)» یعنی: «ما قبله را بخاطر تو تغییر دادیم. و این نهایت کاریست که دوست برای دوستش می‌کند. تمام بندگان تلاش می‌کنند تا رضایت مرا جلب کنند و من خشنودی ترا میخواهم.»

در تفسیر ا‌بن‌عربی مانند همیشه آیه با روش تأویل عرفانی تفسیر شده و رؤیتی که در آیه ظهور دارد، به شهود ذاتی تعبیر شده‌است. مفسر معتقد است درخواست نظاره از طرف موسی نشان دهنده آن است که او بخاطر سلوک سی روزه اش در کوه طور، به مقام شهود ذاتی رسیده‌است و در ده روز پایانی نیز بقاء بالله بعد از فناء روزی او شده‌است.قول "لن ترانی" نیز از محال بودن دوئیت و بقاء در مقام مشاهده خبر می‌دهد. جالب است که صاحب این تفسیر تمام عبارات آیه را تأویل کرده و برای مثال در دستور به نظر کردن به کوه، کوه را به کوه وجود موسی و خاک شدن آن را به نداشتن وجود تأویل می‌کند.(تفسير ا‌بن‌عربي،1422: ج‏1، ص241)

**نتیجه**

از دیدگاه های ارائه شده در تفسیر لطائف الاشارات و تفسیر منسوب به ا‌بن‌عربی در تفسیر آیاتی توحیدی استفاده می­شود که روش تفسیری قشیری در تفسیر آیات توحیدی با روش ا‌بن‌عربی متفاوت است. صاحب تفسیر ا‌بن‌عربی در اغلب موارد با روش عرفانی و یا تأویل باطنی به تبیین آیات پرداخته‌است ولی جناب قشیری در تفسیرش که تفسیری عارفانه و صوفیانه‌است از روش های دیگری نیز مدد گرفته‌است. گاهی با ادبیات عرب و قواعد بلاغی آیه را تفسیر می‌کند و گاهی با روش عقلی و گاه به صورت ذوقی به تفسیر آیات می‌پردازد و در مواردی با تأویل باطنی آیه، آن را تفسیر می‌کند. بنابراین تفسیر منسوب به ا‌بن‌عربی هم روش عرفانی و هم گرایش عرفانی دارد، اما تفسیر لطائف الاشارات دارای گرایش عرفانی و صوفیانه‌است که در روش نیز پایبند به روش تأویلی نبوده و از روشهای دیگر نیز بهره جسته‌است.

منابع

1. قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
2. ا‌بن‌تیمیه، تقی الدین،(1951م) نقض المنطق، بیروت: المکتبه العلمیه.
3. ا‌بن‌عربى ابو عبدالله محيى الدين محمد(1422 ق)، تفسير ا‌بن‌عربى، بيروت: دار احياء التراث العربى.
4. بغدادي، اسماعيل پاشا(بی‌تا)، هديه العارفين، بيروت: دار احياء التراث العربي.
5. پژوهشكده تحقيقات اسلامى(1386 ش)، فرهنگ شيعه‏، قم: زمزم هدايت‏.
6. حاجی خلیفه، مصطفی‌بن‌عبدالله(بی‌تا)، کشف الظنون، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
7. ذهبي، محمد‌بن‌احمد(1413ه)، سير أعلام النبلاء،تحقيق:شعيب الأرنؤوط و محمد نعيم العرقسوسي؛ بيروت: مؤسسه الرساله.
8. رشید رضا، محمد(بی‌تا)، تفسیر القرآن­الکریم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفة.
9. سمعاني،عبدالكريم‌بن‌محمد(بی‌تا)، الأنساب، با مقدمه و تعليق :عبدالله عمر البارودي، بيروت: دار الجنان.
10. سيوطي،جلال الدين(بی‌تا)، طبقات المفسرين، بيروت: دار الكتب العلميه.
11. فياض لاهيجى، گوهر مراد، تهران: نشر سايه، 1383 ش.
12. قشيرى عبدالكريم‌بن‌هوازن(بی‌تا)، لطايف الاشارات، مصر: الهيئة المصرية العامه للكتاب.
13. معرفت، محمد هادي(1419ه‍)، التفسير و المفسرون،مشهد: الجامعه الرضويه للعلوم الإسلاميه.