

Discourse Analysis of Ibn Arabi's Interpretation of Quranic Verses in Proving the Hypothesis of the 'End of Punishment'

Hatef Siahkuhian*

Abstract

Ibn Arabi, in a different approach from the general commentators, denies the immortality of the torment of the Hereafter and considers it finite. The present study seeks to address what mechanisms and discourse techniques he used in his reading of the verses of *the Holy Qur'an* to make his hypothesis believable and compatible with the verses as well as examining his method and the validity of his citations based on discourse critique. The study was done using a descriptive-analytical method and a discourse approach. The results of the study showed that Ibn Arabi, using theological strategies and discourse techniques in his different readings of verses with new content and language formulations of the teachings related to the immortality of torment in *the Holy Qur'an*, seeks to promote the discourse of 'religious tolerance' and to weaken the discourse of 'intensification of religious discipline'. The most important tricks of Ibn Arabi in his reading of Quranic verses in accordance with this discourse system are: reducing and blocking the meaning of concepts and propositions, reproducing new meanings for them, highlighting the signs and consistent and marginal propositions incompatible with the author's point of view, using monologues, inverting concepts and teachings, and naturalizing the author's claims. It was also found that Ibn Arabi's skillful use of such tricks has led to the deconstruction of concepts and signs, the distortion of teachings, and the breaking of the bond between propositions and fragmentary discourses in a rival discourse so that he can read his preferred reading.

Keywords: Ibn Arabi, Discourse Analysis, *the Holy Qur'an*, Sufism

* Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Takestan Branch, Takestan, Iran (Corresponding Author Email: siyahkoohian@tiau.ac.ir)

نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

نوع مقاله: پژوهشی

سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۴۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صص ۱۳۵-۱۵۰

Doi: 10.22108/JPLL.2021.125004.1529

نقد گفتمانی خوانش ابن‌عربی از آیات قرآن در اثبات فرضیه «پایان‌پذیری عذاب»

هاتف سیاه‌کوهیان*

چکیده

ابن‌عربی در ارائه فرضیه «پایان‌پذیری عذاب» با خوانشی متفاوت از آیات قرآن در پی باورپذیرکردن فرضیه خود و سازگارکردن آن با آیات قرآن است؛ اینکه او در این خوانش عرفانی، از کدام سازوکارها و شگردهای گفتمانی بهره برده، مسئله‌ای است که در این مقاله با بررسی صورت‌بندی‌های گفتمانی ابن‌عربی نشان داده می‌شود. از بررسی‌ها این به دست آمد که ابن‌عربی با بهره‌گیری از استراتژی‌های کلامی و صورت‌بندی‌های محتوایی و زبانی جدید از آیات، در پی پیشبرد گفتمان حاکم بر خوانش عرفانی خود، یعنی گفتمان «تساهل و تسامح» است. مهم‌ترین شگردهای ابن‌عربی در خوانش او از آیات قرآن مطابق با این نظام گفتمانی، عبارت است از: تقلیل و انسداد معنایی مفاهیم و گزاره‌ها و بازتولید معنایی جدید برای آنها؛ برجسته‌سازی نشانه‌ها و گزاره‌های سازوار و حاشیه‌رانی نشانه‌ها و گزاره‌های ناسازگار با دیدگاه نویسنده؛ تک‌گویی؛ وارونه‌سازی مفاهیم و آموزه‌ها و طبیعی‌سازی مدعیات نویسنده. بهره‌گیری ماهرانه ابن‌عربی از این شگردها به ساختارشکنی مفاهیم و نشانه‌ها، مسخ آموزه‌ها و ازهم‌گسیختگی پیوند میان گزاره‌ها و پاره‌گفتارها در گفتمان رقیب انجامیده و او توانسته است تاحد زیادی نظام گفتمان شریعت‌مدارانه رقیب را به چالش بکشد. هدف این مقاله بازخوانی و بررسی صورت‌بندی‌های گفتمانی خوانش ابن‌عربی از آیات قرآن در ارائه فرضیه پایان‌پذیری عذاب است که با روش توصیفی - تحلیلی به انجام رسیده است.

واژه‌های کلیدی

ابن‌عربی؛ تحلیل گفتمانی؛ عرفان اسلامی؛ قرآن کریم

* استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تاکستان، تاکستان، ایران، siyahkoohiyan@tiau.ac.ir

۱- مقدمه

بررسی متون کلاسیک عرفانی با رویکرد تحلیل گفتمانی بستری روشمند را برای کشف و شناخت لایه‌های ناپیدا و معانی نهفته در این متون فراهم می‌کند و این امر به آشکارکردن ارتباط ساختار و بن‌مایه‌های این متون با واقعیت‌های اجتماعی زمان روایت متن می‌انجامد. این روش با کشف و تبیین مناسبات مؤثر زبانی - بیانی، اجتماعی، سیاسی و مذهبی در خلق یک اثر، چه بسا الگوی مناسبی در فهم همه‌جانبه یک متن از جمله متون عرفانی باشد. مطالعات گفتمانی به این دلیل اهمیت دارد که می‌تواند آشکارکننده نسبتی روشمند میان یک متن و چگونگی مواجهه پدیدآورنده آن با گفتمان رقیب باشد؛ همچنین نظام تثبیت‌شده مفاهیم را در یک شبکه گفتمانی متحول کند و با مشخص کردن شبکه روابط معنابخش متن، امکان به چالش کشیدن یک گفتمان فراگیر حاکم بر متن را نیز فراهم خواهد کرد (حاجتی و رضی، ۱۳۹۲: ۳۹).

در فرضیه «پایان‌پذیری عذاب»، گفتمان حاکم بر اندیشه ابن‌عربی «گفتمان تساهل و تسامح» است که در آن مجموعه‌ای از نشانه‌ها و دال‌ها همانند «عذاب، جهنم، آتش، وعید، وعد» و... حول دال مرکزی «رحمت الهی» انتظام می‌یابد و مفاهیم آنها در زمینه معنایی آن ادراک می‌شود. در برابر چنین ایستاری، گفتمان «تبعیض و تعصب» قرار دارد که نشانه‌های پیش‌گفته در آن حول دال مرکزی «مجازات و غضب» صورت‌بندی می‌شود و شبکه مفاهیم اختصاصی آن را شکل می‌دهد. هرکدام از این دو گفتمان در جهت مشروعیت‌بخشی به خود و مخدوش کردن گفتمان رقیب با استناد مدعاهای خود به قرآن، به‌عنوان مهم‌ترین منبع دین اسلام، در پی اعتباریابی برای خود و اعتبارزدایی از گفتمان مقابل است. یکی از شگردهای رایج در میان اندیشمندان و نظریه‌پردازان مسلمان «اعتباریابی» برای گفتمان خودی در عین «اعتبارزدایی» از گفتمان رقیب با استفاده از دو منبع مهم گفتمانی، یعنی قرآن و حدیث است (عبدی و زرقانی، ۱۳۹۶: ۱۳۲). ابن‌عربی برای گفتمان تکثرگرایی و تساهل، فرضیه پایان‌پذیری عذاب را مطرح کرده است و در همسومنمایی آن با آموزه‌های دینی و دفاع ایدئولوژیک از آن با استفاده از تمهیدات بیانی - بلاغی و شگردهای اقناعی و جدلی به خوانشی متفاوت و ساختارشکنانه از آیات قرآن می‌پردازد.

تحلیل گفتمانی ابعاد و سطوح مختلفی دارد و بسته به موضوع پژوهش می‌توان آن را از زوایای مختلفی بررسی کرد. در این پژوهش با توجه به ظرفیت مقاله، صرف‌نظر از تحلیل فرامتنی ادعای ابن‌عربی (پایان‌پذیری عذاب) و رابطه آن با سازوکارهای مؤثر تاریخی، به تحلیل متنی خوانش وی و بازنمایی شگردهای گفتمانی (مانند تقلیل و انسداد معنا، برجسته‌سازی، حاشیه‌رانی، وارونه‌سازی و...) و استراتژی‌های کلامی او بر مبنای الگوی لاکلا و موف پرداخته شده است. بدین منظور در هر بخش ابتدا به بازخوانی تقریر ابن‌عربی از آیات قرآن درباره پایان‌پذیری عذاب و سپس با اشاره به آرای مطرح‌شده در گفتمان رقیب، به بررسی صورت‌بندی گفتمانی خوانش او پرداخته می‌شود.

۱-۱ پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش مستقل علمی، به‌طور اختصاصی، درباره این موضوع انجام نشده؛ اما درباره ابن‌عربی و فرضیه پایان‌پذیری عذاب از دیدگاه او مقالات فراوانی نوشته شده است. از جمله این مقالات می‌توان به مقاله «عذاب دائم از دیدگاه ابن‌عربی» از حسن ابراهیمی (۱۳۷۶)، مقاله «خلود در عذاب از دیدگاه ملاصدرا و ابن‌عربی» از

محمد حیدری‌فرد و کاظم فرقانی (۱۳۹۲) و مقاله «بررسی و تحلیل نظریه ابن‌عربی در نفی جاودانگی عذاب دوزخیان» از سید حسن بطحائی گلپایگانی (۱۳۹۲) اشاره کرد. مقالاتی نیز که به نقد فرضیه ابن‌عربی پرداخته‌اند، به‌طور کلی نقد محتوایی بوده است؛ برای نمونه، سید ابوالبرکات دیباجی و فاطمه گلی‌فروشان (۱۳۹۰) در مقاله «نقد و بررسی دلائل انقطاع عذاب جهنم از نظر ابن‌عربی و ملاصدرا» با مقایسه ادله ابن‌عربی و ملاصدرا در این باره، برخی از استدلال‌های ابن‌عربی را با اشاره به آرای علامه طباطبایی نقد و به آن خدشه وارد کرده‌اند. همچنین محمدحسین بیات (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی و نقد دیدگاه ابن‌عربی در باب کیفیت عذاب اخروی با تکیه بر آثار قرآنی و براهین عقلی» با رویکردی انتقادی و به‌شیوه‌ای ردیه‌نویسانه مدعیات ابن‌عربی را در باب پایان‌پذیری عذاب براساس نظر عموم مفسران به چالش کشیده و مردود دانسته است. حسن ابراهیمی (۱۳۸۸) نیز در مقاله «بررسی تأویلات ابن‌عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن» با بررسی تأویلات ابن‌عربی از آیات خلود با تبیین اختلاف مبنایی ابن‌عربی با مخالفانش، تأویلات وی را برآمده از پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی، خداشناختی و جهان‌شناختی او دانسته است. اینگونه مقالات برای فهم همه‌جانبه موضوع در این مقاله مفید بوده است؛ اما هیچ‌یک از آنها به نقد ساختاری فرضیه او از نوع تحلیل گفتمانی نپرداخته‌اند. وجه تمایز این مقاله با تحقیقات پیش‌گفته در آن است که این مقاله نخستین تحقیقی است که در حوزه ابن‌عربی‌پژوهی از منظر تحلیل گفتمانی به نظریه او پرداخته و خوانش متفاوت وی از آیات قرآن را در این باب بررسی کرده است.

۲- مفسران و جاودانگی عذاب

عموم مفسران عذاب جاودانه و رنج دائم را برای اهل دوزخ قطعی دانسته‌اند؛ برای نمونه ابوالفتوح رازی (رک. رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲: ۲۶۳؛ همان، ج ۴: ۴۲۲؛ همان، ج ۹: ۲۸۸؛ همان، ج ۱۰: ۳۳۶)، فخر رازی (رک. فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳: ۴۷۳ و ۵۶۸؛ همان، ج ۴: ۱۴۴؛ همان، ج ۷: ۷۹؛ همان، ج ۸: ۳۳۶)، طبرسی (رک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۵-۲۰۴؛ همان، ج ۲: ۷۸۸؛ همان، ج ۴: ۵۶۳ و ۶۴۸)، آلوسی (رک. آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۳-۲۴۲ و ۱۴۵؛ همان، ج ۲: ۱۶؛ همان، ج ۳: ۱۹۷؛ همان، ج ۵: ۳۲۳) و طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱: ۱۶-۱۱۲ و همان، ج ۱۱: ۴۱) از آن جمله‌اند. در تفسیرهای عرفانی نیز جاودانگی عذاب پذیرفته شده است. قشیری در *لطائف‌الاشارات* (رک. قشیری، ۲۰۰۰، ج ۱: ۱۴۲ و ۲۰۷؛ همان، ج ۲: ۴۴ و ۲۹۳؛ همان، ج ۳: ۳۱۶)، میبیدی در *کشف‌الأسرار* (رک. میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۲۵ و ۴۲۹؛ همان، ج ۲: ۱۸۹ و ۷۶۳؛ همان، ج ۴: ۱۵۶ و ۱۶۶؛ همان، ج ۸: ۴۸۹ و ۴۹۷؛ همان، ج ۱۰: ۲۴۹ و ۲۵۸ و ۵۶۸)، شهرستانی در *مفاتیح‌الأسرار* (رک. شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۵۴؛ همان، ج ۲: ۴-۶۹۱) بدون آنکه بخواهند تأویلی خلاف ظاهر آیات ارائه دهند، به جاودانگی عذاب قائل شده‌اند. روزبهان بقلی شیرازی در *عرائس‌البیان* با پذیرش عذاب ابدی (روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۲۳۵) خلود در دوزخ را به خلود ناهلان در طبقات هجران و حرمان از مشاهده رحمان و ابتعاد ابدی از بساط وصال حق تأویل کرده است (رک. همان: ۱۶۶ و ۱۰۴). ملاصدرا در تفسیر *القرآن‌الکریم* ضمن پذیرش خلود عذاب (رک. صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۳۴۸؛ همان، ج ۳: ۱۶۸-۱۶۹) جاودانگی در دوزخ را ناشی از رسوخ ملکاتی می‌داند که با کردار (کفر، جحود و معاصی) جهنمیان در نفسشان تصلب یافته است و مانع نجات آنها می‌شود (همان، ج ۱: ۳۰۹).

۳- ساختارشکنی ابن عربی در معنای مفاهیم

ابن عربی در پیشبرد فرضیه خود با ارائه معنایی متفاوت و در عین حال محدود و ایستا از مفاهیم و گزاره‌ها موجب تقلیل و فروبستگی این مفاهیم شده است و هویت معنایی آنها را دگرگون می‌کند. او با ساختارشکنی مفاهیم کلیدی موجب ازهم‌گسیختگی درونی گزاره‌ها و مسخ آموزه‌های رایج در گفتمان رقیب می‌شود.

۳-۱ بازنگری در مفهوم عذاب در قرآن

ابن عربی با فیلولوژی خاص خود، «عذاب» را گونه‌ای رحمت و نعیم معنا می‌کند. از نظر وی لفظ عذاب مأخوذ از ریشه «عذب» به معنای گوارا و شیرین است و عذاب به خاطر «عذوبت» آن نسبت به اهل جهنم «عذاب» نامیده شده است. او نسبت «عذاب» به «عذب» را همانند نسبت قشر به مغز می‌داند که پوشاننده معنای باطنی آن از محجوبان است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶۱؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۳۷). ابن عربی در روند دگرگون‌سازی مفهوم عذاب از الحاق حدیث «سَبَقْتُ رَحْمَتِي غَضَبِي» (بخاری، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۹۰ م، ج ۱: ۲۰۴؛ مسلم، ۱۴۱۲ ق، ج ۴: ۲۱۰۸) به آیه «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره: ۱۶۷) به این نتیجه می‌رسد که دوزخیان با آنکه از آتش بیرون نمی‌روند، به سبب سبقت رحمت خدا بر غضبش، می‌باید عذابشان عذب شود (ابن عربی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱: ۲۶۳). او در تبیین «زوال عذاب در عین خلود در دوزخ» بر آن است که اهل جهنم در اثر گذشت زمان و تکرار الم، با آتش انس می‌گیرند؛ به طوری که می‌گویند: «سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَمْ جَزَعْنَا أَمْ صَبَّرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ» (ابراهیم: ۲۱) و بدینسان عذاب از آنها زایل می‌شود^۱ (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶۳؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۳۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۲۳).

ابن عربی در واژه‌شناسی غیرمتداول خود با ساختارشکنی در مفهوم عذاب، آن را از معنای رایجش (درد و رنج) خارج کرده و معنایی متضاد (لذت و حلاوت) به آن داده است. گفتنی است واژه عذاب و مشتقات آن، که حدود ۳۸۰ بار در قرآن آمده است، همه‌جا همراه با قراین حالی و مقالی روشنی مانند مهین، الیم، شدید، غلیظ، مخزی، حریق، سعیر و... بر دردناکی و رنج‌باری دلالت دارد و در هیچ‌یک از موارد، قرینه‌ای دال بر عذاب شدن عذاب وجود ندارد (بیات، ۱۳۹۳: ۱۰۴ و ۹۷).

ابن عربی برای پیشبرد گفتمان خودی می‌کوشد از همان ابتدا با هدف تقلیل معنایی مفاهیم و گزاره‌ها با ایجاد نوعی فروبستگی در مفهوم «عذاب»، معنای آن را عقیم و محدود کند و با ارائه معنایی ایستا از آن به ساختارشکنی نشانه‌های گفتمان رقیب پردازد. معمولاً گفتمان‌ها با توقف و تعطیل یک نشانه یا تقلیل مفاهیم متعدد یک نشانه به یک معنا و ایجاد نوعی انسداد معنا می‌کوشند از ظهور مفاهیم گسترده گزاره‌ها و نشانه‌های تعریف‌شده در گفتمان رقیب ممانعت کنند و سپس این گزاره‌ها و نشانه‌ها را در شبکه گفتمانی خود به دام اندازند و با ارائه معنایی محدود و ایستا از آنها باعث تقلیل مفاهیم و هویت معنایی آنها شوند (سلطانی، ۱۳۹۱: ۹۹-۹۷؛ حاجتی و رضی، ۱۳۹۲: ۵۱). ابن عربی با بهره‌گیری از چنین شگردی معنای رایج عذاب را خنثی و عقیم می‌کند و همسو با اهداف خود به تولید معنای جدید از آن دست می‌زند و آن را با به‌کارگیری روش‌های اقناعی همانند استفاده از شعر تثبیت می‌کند. او همچنین با دگرگون‌سازی مفهوم «جاودانگی عذاب» به «جاودانگی جهنم» در پی آن است تا معنا و روابط پاره‌گفتارها و گزاره‌ها را در نظام گفتمانی رقیب از هم بگسلاند و به‌شیوه‌ای همسو با هدفش تعریفی جدید از این روابط و نشانه‌ها به دست دهد. شگرد دیگر ابن عربی در این تبیین، بهره‌یابی از دو سازوکار برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی (رک. سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۱۳) است؛ ابن عربی با برجسته و

بزرگ‌کردن حدیثی نه‌چندان مشهور و به حاشیه‌راندن انبوهی از آیات دال بر جاودانگی عذاب می‌کوشد کوچک‌ترین پاره‌گفتارها و گزاره‌های دلالت‌گر بر درستی گفتمان خودی را برجسته کند و گزاره‌های دلالت‌گر بر نقاط قوت گفتمان رقیب را به حاشیه براند.

۲-۳ پارادوکس آتش بدون عذاب

از نظر ابن عربی براساس آیات قرآن، دوزخیان در «آتش» جاودانه خواهند ماند، نه در «عذاب». بنابر ادعای او در آیاتی که خلود اصحاب نار مطرح است، مانند «وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۳۹) ضمیر «ها» در «فیها خالدون» به اسم مؤنث «نار» برمی‌گردد و در همه آنها سخن از خلود در نار است و نه خلود در عذاب. نمونه دیگر این ادعا در عبارت «خَالِدِينَ فِيهَا» در آیه «فَكَانَ عَاقِبَتُهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ» (حشر: ۱۷) است که مرجع ضمیر «ها» در آن، نار است؛ زیرا اگر بازگشت ضمیر به عذاب بود، به صورت «خالدین فیها» بیان می‌شد. ابن عربی با دفع دخل مقدر، مرجع ضمیر «ه» در عبارت «خَالِدِينَ فِيهَا» در آیه «خَالِدِينَ فِيهَا وَ سَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا» (طه: ۱۰۱) را نیز لفظ «وزر» می‌داند که در آیه پیشتر بیان شده است^۲ و نه لفظ عذاب (ابن عربی، ۱۴۲۴ ق، ج ۳: ۷۷؛ همان، ۱۴۱۰ ق، ج ۳: ۱۰۶؛ ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۹۳). او در آیه «خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ» (بقره: ۱۶۲؛ آل عمران: ۸۸) نیز مرجع ضمیر «ها» را عبارت «لعنة الله و الملائكة و الناس» در آیه پیشتر می‌داند؛ بنابراین در این دو آیه نیز خلود را به لعنت مربوط دانسته است نه به عذاب^۳ (ابن عربی، ۱۴۱۰ ق، ب، ج ۱: ۲۳۶).

سخن ابن عربی در بازگرداندن ضمیر «ها» به غیر عذاب (نار، لعنت و وزر) بنابر قواعد دلالتی زبان، صحیح به نظر می‌رسد؛ اما ادعای اصلی او در اینجا از هم گسیختن معنای «نار» از معنای «عذاب» و نفی ملازمه میان آن دو، و ابداع مفهومی جدید و پارادوکسیکال تحت عنوان «آتش بدون عذاب» است که در روند غیریت‌سازی مفاهیم و عناصری صورت گرفته که در گفتمان رقیب و گفتمان خودی مشترک است. او خلود در آتش را می‌پذیرد؛ اما آتش ابن عربی غیر از آتش در گفتمان رقیب است و او آن را آنگونه که گفتمان رقیب تعریف می‌کند، به رسمیت نمی‌شناسد. غیریت‌سازی (Antagonism) معمولاً در نزاع گفتمانی برای به حاشیه‌راندن جنبه‌های مثبت گفتمان رقیب به کار می‌رود (رک. هال، ۱۳۸۶: ۷-۸۷)؛ اما ابن عربی این شگرد را با مهارت تمام به صورت وارونه در ارائه تعریفی متفاوت از مفاهیم و نشانه‌های موجود در گفتمان خودی به کار گرفته است؛ او با ساختار شکنی در معنای یک نشانه (نار) و گسستن رابطه آن با نشانه‌ای دیگر (عذاب)، معنای رایج آن را در پاره‌گفتارهای مرتبط با این دو نشانه دگرگون کرده و با انسداد معنای پیشین، همسو با فرضیه‌اش، معنایی جدید برای آن تولید کرده است.

شگرد دیگر ابن عربی در این شیوه استدلال - که هدف اصلی آن واژگون‌کردن مفهوم «خلود عذاب» و بازآفرینی آن به شکل «خلود نار» است - تعمیم این مدعا و به حاشیه‌راندن پاره‌گفتارها و گزاره‌هایی است که ادعای وی را کاملاً نقض می‌کند. ابن عربی با غفلت عامدانه از آیاتی که خلود را نه به «نار»، بلکه به خود «عذاب» نسبت می‌دهد، در پی پنهان‌کردن گزاره‌هایی است که درستی گفتمان او را مخدوش و برتری گفتمان رقیب را آشکار می‌کند. این آیات در پنج موضع از قرآن آمده است که عبارت است از: «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ» (زخرف: ۷۴)، «يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا» (فرقان: ۶۹)، «تَرَىٰ كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ

كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ» (مانده: ۸۰)، «ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ» (یونس: ۵۲)، «فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (سجده: ۱۴). در این آیات، برخلاف نظر ابن عربی، خلود به روشنی به خود عذاب منسوب است و نه به نار.

۳-۳ پارادوکس دیگر؛ عذاب بدون ألم

در پنج آیه یادشده، انتساب آشکار خلود به عذاب، فرضیه ابن عربی را به طور جدی به چالش کشیده است؛ اما او در دفاع از فرضیه خود به راه حل دیگری دست یازیده و معتقد است که در این آیات اگرچه خلود در عذاب مطرح شده، لفظ عذاب به طور مطلق آمده است و موصوف و مقید به صفت «ألم» نیست و اینگونه بیان نشان می‌دهد که گناهکار اگرچه پیوسته در عذاب خواهد بود، ألم از او زائل خواهد شد (ابن عربی، ۱۴۱۰ ق، ج ۴: ۱۰۸). بنابر این تفسیر آنچه اینگونه آیات بر آن دلالت دارد، خلود عذاب است؛ نه خلود رنج و ألم؛ پس میان «عذاب» و «ألم» ملازمه‌ای وجود ندارد و بر این اساس می‌توان شخصی را تصور کرد که با آنکه در عذاب جاودانه است، متألم از آن نیست. این شکل پارادوکسیکال از عذاب (عذاب بدون ألم)، تقریری دیگر از «عذاب شدن عذاب» در فرضیه اوست که عذاب را از ماهیت اصلی خود ساقط کرده و مفهوم ألم - جوهره اصلی و فصل ممیز عذاب از غیر عذاب - را از آن خارج کرده است.

ابن عربی بار دیگر با شگرد تقلیل و انسداد معنا، مفهوم «عذاب» را از محور معنایی خود خارج می‌کند و همسو با فرضیه «عذاب شدن عذاب» معنایی جدید برای آن تولید و آن را چنان عقیم و خنثی کرده است که از درون، تهی و به صورتی بی‌جان بدل شود. او در بسط فرضیه خود ابتدا آموزه «خلود در عذاب» را انکار می‌کند و آن را به «خلود در آتش» تقلیل می‌دهد؛ سپس معنای آتش را چنان محدود و عقیم می‌کند که به عنصری سرد و سلام تقلیل می‌یابد؛ اما زمانی که در متن، گزاره‌ها و پاره‌گفتارهای استنادشده وی از سوی گفتمان رقیب به گونه‌ای ارائه می‌شود که آشکارا مدعای او را نقض می‌کند، «خلود در عذاب» را می‌پذیرد؛ اما این بار «خلود در ألم» را انکار می‌کند و به تولید مفهوم جدیدی تحت عنوان «عذاب بدون ألم» دست می‌زند. این شیوه برخورد با متن ناشی از شیوه تک‌گویی (Monologism) ابن عربی است که در آن، مفاهیم و آگاهی‌های موجود در یک متن را بی‌محبابا به روایت واحدی فرومی‌کاهد که می‌خواهد بر متن تحمیل کند. در شیوه تک‌گویی، سایر آگاهی‌ها و ایدئولوژی‌ها با آگاهی و ایدئولوژی نویسنده هم‌تراز و هم‌ارز محسوب نشده است و انکار می‌شود یا به مخرج مشترک فروکاسته می‌شود؛ به طوری که نویسنده روایتی واحد را بر متن تحمیل و حقیقت را متناسب با دیدگاه خود به مخاطب ابلاغ می‌کند و در این باره مفاهیم متن را در چیزهایی محدود کرده که با اهدافش همسان است (رک. مکاریک، ۱۳۹۰: ۹۸-۹۹). در نظام تک‌گویی ابن عربی، مفاهیم و آموزه‌ها در جهت قطعیت‌سازی مدعای وی به راحتی دگرگون و مسخ می‌شود؛ او در موقعیت سوژگی برای پیشبرد گفتمان خود و تثبیت فرضیه‌اش از تحمیل هرگونه تفسیری بر متن دریغ نمی‌ورزد.

۴- بی‌توجهی عامدانه به بافت استعاره‌ای و چندلایگی زبان متن

ابن عربی براساس آیه «أَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا

ما شاء رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ» (هود: ۱۰۶-۱۰۷) معتقد است عذاب در آتش جهنم تا زمانی تداوم دارد که آسمان‌ها و زمین پابرجا باشد. عذاب در این آیه، دارای مدت معین یعنی از آغاز آفرینش زمین و آسمان تا زمان تبدیل و زوال صورت آن دو است و به محض مبدل‌شدن آن دو، عذاب منقطع می‌شود (ابن عربی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۳۵۴-۳۵۵). این برداشت ابن عربی را می‌توان ناشی از بی‌توجهی عامدانه او به ساختار بلاغی مفاهیم و عبارات در زبان عربی دانست؛ زیرا بسیاری از مفسران، تحدید و تعلیق خلود عذاب به دوام آسمان‌ها و زمین را در این آیه از باب مبالغه و تمثیل دانسته‌اند و آن را کنایه از جاودانگی عذاب به شمار آورده‌اند و این طرز بیان را شیوه‌ای متداول در زبان عربی دانسته‌اند^۴ (رک. ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۰: ۳۳۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۴: ۴۷۰؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۴۴۸).

ابن عربی برای نشان‌دادن نمونه‌ای دیگر از چنین تعلیقی به آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ» (اعراف: ۴۰) استناد می‌کند که در آن ورود مکذبین و مستکبرین در بهشت، تعلیق به امر محال (گذراندن شتر از سوراخ سوزن) شده است؛ اما ابن عربی داخل‌شدن شتر در سوراخ سوزن در این آیه را از محالات نمی‌داند؛ زیرا معتقد است کوچکی و بزرگی شیء امر عارضی است و حقیقت آن را باطل نمی‌کند و خدا قادر است شتری چنان کوچک بیافریند که از سوراخ سوزن عبور کند (ابن عربی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۱۴۴).

اشکال پیش‌گفته درباره بی‌توجهی عامدانه ابن عربی به کارکرد تمثیلی و کنایی زبان در این فقره نیز مشهود است. در این باره نیز مفسران براساس دلالت‌های رایج زبان، تعلیق یادشده را تعلیق به امر محال دانسته‌اند؛ برای مثال طبرسی و ابوالفتوح رازی اینگونه تعلیق را مطابق عادت زبانی عرب دال بر نفی کلی به شمار آورده و مطلب را مانند این دانسته‌اند که گفته شود: هرگاه کلاغ سفید، و قیر چون شیر شود، من به خانه تو می‌آیم که مستفاد چنین سخنی این است که هرگز به خانه تو نخواهم آمد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۸: ۱۹۱-۱۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۶۴۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۴: ۴۰۰).

ابن عربی با بی‌اعتنایی به بافت کاربردی زبان و با تلقی محدود و ایستا از الفاظ و عبارات متن در پی آن است که با بارکردن معانی ظاهری و محدود بر آنها، فرضیه خود را اثبات کند. این شیوه برخورد با متنی که با زبان تمثیل، چندلایه‌گی معنایی دارد، به فروبستگی و انسداد معنا و متوقف‌شدن در سطح ظاهری کلام می‌انجامد. بسیاری از الفاظ در زبان تمثیلی و استعاری، چندمعنایی‌اند، نه تک‌معنایی. در این زبان الفاظ به‌طور بالقوه معانی حقیقی متعددی دارند که در مقام وضع بر آنها، معانی متعین ایجاد می‌شود؛ اما دلالت الفاظ بر آنها دلالت تصویری نیست؛ یعنی به هنگام شنیدن یا خواندن لفظ، معانی حقیقی و مجازی، هر دو به ذهن خطور می‌کند (نصری، ۱۳۸۹: ۳۸-۳۹). ابن عربی که شیوه معمول وی در خوانش آیات، توجه به لایه‌های زیرین مفاهیم و تأویل ظواهر عبارات متن است، در اینجا با ساده‌نمایی و بی‌توجهی عامدانه به کاربرد استعاری زبان، عباراتی مانند «رد شدن شتر از سوراخ سوزن» و «دوام آسمان‌ها و زمین» را که براساس قواعد دلالتی زبان دارای معنایی استعاری و مجازی است، در معنای ظاهری تلقی کرده و با توقف در لایه ابتدایی عبارات و فروکاستن یک امر زبانی به یک امر واقعی، موجب مسدودشدن معنای آنها شده است.

۵- انکار بدیهیات گفتمان رقیب با طبیعی‌سازی مدعاها در گفتمان خودی

ابن عربی نصوص صریحی را که عموم مفسران درباره‌ی جاودانگی عذاب پذیرفته‌اند، دارای دلالت قطعی نمی‌داند و معتقد است آنگونه که نصوص تردیدناپذیر درباره‌ی جاودانگی نعیم در دست است، نصوص تردیدناپذیری درباره‌ی جاودانگی عذاب وجود ندارد (ابن عربی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱: ۱۶۴؛ ابراهیمی، ۱۳۸۸: ۷). او پذیرش خلود عذاب را در گرو نصوص متواتر و موثقی می‌داند که عقل دیگر نتواند با آن معارضه کند (ابن عربی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۲۴۳). از نظر ابن عربی خلود عذاب و خلود نعیم هر دو ذاتاً امری ممکن است. از همین روی خلود عذاب به دلیل نبود نص ضرورت ندارد؛ اما خلود نعیم به دلیل نصوص صریحی که در آیات قرآن آمده، ضرورت یافته است (ابن عربی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱: ۲۶۳). ابن عربی عبارت «عطاء غیر مجذوذ» به معنای عطاء لایق‌قطع و بی‌پایان در آیه «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ» (هود: ۱۰۸) و همچنین عبارت «لامقطوعه» به معنای نعیم پیوسته در آیه «وَلَا مَقْطُوعَةٌ وَلَا مَمْنُوعَةٌ» (واقعه: ۳۲) را نصوصی دال بر خلود نعیم می‌داند. از نظر وی از آنجاکه چنین توصیفاتی درباره‌ی عذاب دوزخیان نیامده است، پس عذاب آنها پایان‌پذیر خواهد بود (ابن عربی، ۱۴۲۴ ق، ج ۳: ۷؛ همان، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۳۵۶). ادعای ابن عربی درباره‌ی نبود نص صریح بر خلود عذاب نمی‌تواند موجّه و کارآمد باشد؛ زیرا نصوص صریح و تأویل‌ناپذیر در این باره در قرآن، چنان بسامدی دارد که تردید و معارضه در این باب را منتفی می‌کند (رک. بخش اول مقاله).

ابن عربی بار دیگر با نادیده‌گرفتن پاره‌گفتارها و گزاره‌هایی که گفتمان رقیب را تقویت و گفتمان او را تضعیف می‌کند، مستندات روشنی را به حاشیه می‌راند که بر بطلان فرضیه او دلالت می‌کند و سپس با استفاده از استراتژی‌های کلامی، نبود نص بر خلود عذاب را امری بدیهی و مسلم می‌شمرد. او عباراتی همانند «پذیرش خلود عذاب در گرو نصوص متواتری و موثقی است که عقل دیگر نتواند با آن معارضه کند»، «خلود عذاب و خلود نعیم هر دو ذاتاً امری ممکن است» و «خلود عذاب به دلیل نبود نص ضرورت ندارد» را در مسیر پیشبرد گفتمان خود به کار می‌بندد تا مخاطب را در پذیرش ادعای خود متقاعد کند. او با مهارت تمام به جای «نبود نص بر پایان‌پذیری عذاب»، آن وارونه‌ساخته و «نبود نص بر پایان‌پذیری عذاب» را مطرح می‌کند. این ترفند شیوه‌ای است که در نقد گفتمانی از آن به واژگون‌سازی تعبیر می‌شود (رک. حاجتی و رضی، ۱۳۹۲: ۵۶-۵۷). با کاربرد چنین شگردی می‌توان در برابر سنت یا مکتبی که تفسیر خاصی از یک اصل یا رویداد عرضه می‌کند، تفسیری مغایر و متضاد با آن را ارائه و زمینه تازه‌ای در آن باره مهیا کرد (ضمیران، ۱۳۹۰: ۳۸). ابن عربی با بهره‌گیری از این شگرد، و در روند طبیعی‌سازی (Naturalization) مدعای خود می‌کوشد از امکان بروز هرگونه تردیدی در حتمیت و عینیت گفتمان خود در برابر گفتمان رقیب جلوگیری کند. طبیعی‌سازی شگردی است که نویسنده با آن با نوعی اغواگری، امکان تشکیک در مدعیات خود را به پایین‌ترین سطح می‌رساند تا مخاطبش را در پذیرفتن ادعاهای خود متقاعد کند. به نظر می‌رسد ابن عربی در طرح ادعای خود (نبود نص) این شگرد را آگاهانه یا ناآگاهانه به‌خوبی به کار بسته است.

۶- صورت‌بندی مدل‌های عذاب‌شدن عذاب

یکی از شگردهای ابن عربی در خوانش آیات، بازروایت متن با بهره‌جستن از زبان استعاره و تمثیل است که با آن

معناهایی بیش از دلالت اولیه و طبیعی عبارات را از متن استخراج و بر آنها بار می‌کند. ابن عربی در صورت‌بندی‌هایی که برای عذب‌شدن عذاب ارائه می‌دهد، تمثیل‌های خود را به‌روش اقناعی و در قالب تصاویری خیالی و شاعرانه ارائه می‌کند که در ادامه بیان می‌شود.

۱-۶ عذب‌شدن عذاب به‌مثابه استغراق در خواب

ابن عربی با تمرکز بر عبارت «لایموت فیها و لایحیی» در آیه «إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيَى» (طه: ۷۴) و حدیث نبوی «و ما اهل النار الذین هم اهلها فانهم لایموتون فیها و لایحیون» (مسلم، ۱۴۱۲ ق، ج ۱: ۱۷۲) عنصر اصلی در فرایند عذب‌شدگی عذاب بر دوزخیان را نبود استشعار آنان به جایگاه واقعی خود و استغراق در حظی موهوم می‌داند. او در تمثیلی، نعیم دوزخیان را مانند خشنودی شخص بیمار و فقیری می‌داند که در خواب، خود را پادشاهی باشکوه می‌بیند و غرق شادی و لذت می‌شود. چنین شخصی از آن جهت که در عالم خواب به موقعیتی لذت‌بخش دست یافته، در نعیم است؛ اما همو از آن‌روی که در واقعیت، فردی بیچاره و مسکین است، در عذاب به سر می‌برد. استغراق ابدی دوزخیان در چنین خوابی موجب می‌شود علی‌رغم عذاب ظاهری، غرق در رحمت و نعیم باشند (ابن عربی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱: ۲۹۰). قاعدتاً از تمثیل ابن عربی چنین برمی‌آید که لذت و آسایش دوزخیان امری موهوم، و عذاب آنها امری واقعی باشد؛ اما او از این تمثیل نتیجه‌ای وارونه گرفته است و به‌جای آنکه خواب دوزخیان را توهمی از نعیم بداند، توهم آنان را گونه‌ای نعیم شمرده است.

یکی از شگردهای ابن عربی در بازروایت متن، بهره‌جستن از زبان استعاره و تمثیل به‌عنوان یک ابزار اقناعی اثرگذار در مخاطب است. در این شیوه به‌کارگیری ایماژهای شاعرانه و خیال‌انگیز، درستی و باورپذیری یک فرضیه را به‌طور غیرمستقیم در ذهن مخاطب تقویت و تثبیت کرده است و او را در مسیر پذیرش مدعای نویسنده قرار می‌دهد. این شیوه که نوعی از طبیعی‌سازی و بدیهی‌سازی گفتمان مدنظر نویسنده است، موجب مقبولیت ادعای وی نزد مخاطب شده است و امکان تشکیک در آن را کاهش می‌دهد. کاربرد الگوهای اقناعی همانند استفاده از داستان، شعر، تمثیل و تکرار مدعیات نویسنده در صورت‌بندی‌های مختلف از جمله سازوکارهایی است که در پیشبرد گفتمان خودی استفاده می‌شود (حاجتی و رضی، ۱۳۹۲: ۵۶-۵۹) و ابن عربی در روند طبیعی‌سازی مدعای خود از این شیوه‌ها غفلت نورزیده است.

۲-۶ عذب‌شدن عذاب به‌مثابه بی‌هوشی از شدت درد

ابن عربی با بهره‌گیری مجدد از آیه یادشده، شکل دیگری از عذب‌شدگی عذاب را صورت‌بندی می‌کند که در آن خواب دوزخیان مانند نابودی و فنای یک بیمار از شدت درد ترسیم می‌شود. در این مدل، دوزخیان در اثر عذاب مانند کسانی که از شدت درد بی‌هوش می‌شوند، از حال می‌روند تا چیزی از درد و عذاب احساس نکنند. این حالت بی‌هوشی در سه مرحله و بین سه دوره عذاب رخ می‌دهد و سرانجام عذاب دوزخیان به پایان می‌رسد (ابن عربی، ۱۳۹۷ ق، ج ۳: ۹۶-۹۸؛ همان، ۱۴۱۰ ق. ب، ج ۳: ۹۹). ابن عربی با اشاره به آیه «کَلِمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (نساء: ۵۶) معتقد است خداوند پوست دوزخیان را در بین دوره‌های عذاب، که در خواب عمیقی فرورفته‌اند، به پوست نو مبدل می‌کند تا آنان بتوانند عذاب دوره بعد را بچشند و درنهایت به واپسین دوره عذاب برسند (ابن عربی، ۱۳۹۷ ق، ج ۳: ۹۶-۹۸).

در اینجا نیز ابن عربی علاوه بر کاربرد سازوکارهای پیش‌گفته در اقناع مخاطب، از شگرد غیریت‌سازی در تولید مفهومی جدید از کارکرد «تجدید جلود» در آیه یادشده بهره برده است. او این مفهوم را که عموم مفسران آن را دال بر خلود عذاب دوزخیان دانسته‌اند، در درون نظام گفتمانی خود بخشی از فرایند عذب‌شدن عذاب تلقی کرده است و کارکرد و هدف آن را همسو با فرضیه خود طوری باز روایت می‌کند که مفهومی مغایر با آن چیزی داشته باشد که در گفتمان رقیب تعریف شده است.

۳-۶ عذب‌شدن به مثابه سردشدن آتش بر ابراهیم

ابن عربی با اشاره به آیه «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ» (انبیاء: ۶۹) عذب‌شدن عذاب بر دوزخیان را مانند سردشدن آتش بر حضرت ابراهیم دانسته و معتقد است آتش دوزخ پس از سپری‌شدن مدت عذاب سرانجام بر دوزخیان سرد و سلام می‌شود و آنها در نهایت در همان آتش، از رحمت خدا برخوردار خواهند شد (عفی، ۱۳۸۰: ۱۴۸). از نظر وی وضعیت اهل دوزخ مانند حال ابراهیم^(ع) خواهد بود که وقتی در آتش افکنده شد، ابتدا از تصور مهلک‌بودن آن در عذاب بود؛ اما پس از آنکه مراد خدا را از آن واقعه فهمید، آتش را درحالی‌که برای دیگران مهلک و سوزان می‌نمود، بر خود سرد و سلام یافت (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۶۹-۱۷۰).

در اینجا ابن عربی با همانندسازی و تعمیم نابه‌جا مفهوم آتش دوزخ را به اندازه‌ای تقلیل داده است که با آتشی هم‌تراز شود که بر ابراهیم^(ع) سرد شده است. وی به مقایسه و همسان‌سازی کارکرد متعارف یک نشانه (آتش) در گفتمان رقیب با کارکرد نامتعارف همان نشانه در یک نظام گفتمانی متفاوت (اعجاز حضرت ابراهیم) می‌پردازد و در پی تغییر معنا و ماهیت آن نشانه و تولید معنایی جدید برای آن در گفتمان خودی است. این سوءتشخیص برای غیریت‌سازی و ایجاد تقابل میان عناصر مشترک در گفتمان خودی و گفتمان رقیب است (رک. هال، ۱۳۸۶: ۸۴-۸۷). در واقع ابن عربی با اینگونه تعمیم، در پی تولید معنایی متفاوت با کارکردی متفاوت برای یک نشانه مشترک (آتش دوزخ) در گفتمان خودی و گفتمان رقیب است.

۷- تحمیل پیش‌انگاشته‌های خداشناختی و انسان‌شناختی بر متن

ابن عربی با مسلم‌انگاشتن یک سلسله پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی و خداشناختی خوانشی یکسونگرانه از برخی آیات به عمل آورده است تا بتواند فرضیه خود را تقویت و تثبیت کند.

۱-۷ توحید و عبودیت فطری انسان

ابن عربی با استناد به آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰) و آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلٰى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲) معتقد است هر انسانی بنابر اعتراف ازلی به ربوبیت خدا ذاتاً سرشت توحیدی دارد و هرگز نمی‌تواند از آن جدا شود (ابن عربی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۲۵۷؛ همان، ج ۱۲: ۲۶۸؛ همان، ج ۱۴: ۲۶۶). بنابر تفسیر ابن عربی فطرت الهی و به تبع آن صفت عبودیت در وجود انسان، امری جوهری است و اعمال او امری عرضی و فناپذیر است و از آنجاکه شرک و کفر اموری عارضی و زوال‌پذیر است، حکم آن (عذاب) نیز زوال‌پذیر است (ابن عربی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۲۶۶؛ ابراهیمی،

۱۳۷۶: ۱۱۳). وی بنابر آیه ۱۷۲ سوره اعراف معتقد است خدا در روز الست آدمیان را نه بر «وحدانیت» خود، بلکه بر «ربوبیت» خود گواه گرفته است. از همین روی فرموده است: «الست برکم» و فرموده است «الست بواحد»؛ از نظر وی این شیوه پرسش نشان می‌دهد که خدا می‌دانست برخی از آدمیان مشرک و ملحد خواهند شد؛ اما همه آنها معترف و مؤمن به «ربوبیت» او خواهند بود (ابن عربی، ۱۴۲۴ ق، ج ۲: ۲۴۷؛ ابوزید، ۱۳۸۶: ۱۸۵).

ابن عربی با در نظر گرفتن آیات پیش‌گفته و آیه «وَ قَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰)، میان «عبادت» و «عبودیت» تفاوت می‌نهد و معتقد است افرادی در ظاهر از «عبادت» خدا سرباز زنند؛ اما در نفس الامر هرگز از «عبودیت» حق بیرون نمی‌روند؛ گرچه خود به این حقیقت علم نداشته باشند (رک. ابن عربی، ۱۴۱۰ ق، ج ۴: ۲۳، همان، ج ۳: ۵۳۲). او معتقد است صفت عبودیت حتی اگر عبد ادعای ربوبیت کند، همواره در انسان باقی است و بنابراین اشقیا اگرچه خدا را عبادت نمی‌کنند، نسبت عبودیت از آنها زائل نمی‌شود و به همین دلیل پس از شقاوتشان به سعادت خواهند رسید؛ تفاوت آنها با سعدا در این خواهد بود که سعدا هم از جزای عبودیت و هم از جزای عبادتشان برخوردار خواهند بود؛ اما اشقیا فقط جزای عبودیتشان را خواهند داشت (ابن عربی، ۱۳۹۷ ق، ج ۱۴: ۲۶۴-۲۶۵). ابن عربی همسو با این تئوری و با استناد به آیه «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أُنَبِّئُكُمْ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (یونس: ۱۸) مشرکان را برخوردار از نوعی توحید می‌داند. براساس خوانش ابن عربی، مشرکی که شریکی را نزد خدا شفیع قرار دهد، خدا را دارنده چنان عظمت یگانه‌ای می‌داند که آن شفیع چنان عظمتی ندارد و در مرتبه‌ای فروتر از خداوند است. پس رایحه‌ای از توحید در سخن این مشرکان وجود دارد و اگر از آتش خارج نشوند، بعید نیست که خداوند در دوزخ گونه‌ای نعیم آمیخته به رنج برای آنها قرار دهد (ابن عربی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۳۰۰).

ابن عربی با برجسته‌سازی آن دسته از آیاتی که بیانگر سرشت الهی و عبودیت ذاتی انسان است، می‌کوشد دسته دیگری از آیات را - مانند «فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۸-۱۰) و «وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (نور: ۱۰) - که بیانگر سرشت بینابینی انسان است، به حاشیه براند و با تمرکز بر نمونه‌هایی که فرضیه او را در این باب تقویت می‌کند، خوانش یک‌سویه خود را موجه کند. او با مسلم‌دانستن پیش‌انگاشته‌های انسان‌شناختی و خداشناختی خود در خوانش آیات، مجال ظهور پادگفتمانی مستقل را در رویارویی با گفتمان خود نمی‌دهد. او ابتدا با استناد به چند آیه، تئوری زوال عذاب از دوزخیان را به دلیل برخوردار بودن آنها از نوعی توحید و عبودیت مطرح می‌کند؛ اما سپس با رویکردی ساختارشکنانه مفهوم توحید و عبودیت را چنان تقلیل می‌دهد که مرزبندی میان ملحد و مشرک و موحد به هم می‌ریزد و همه آنها در یک تراز قرار می‌گیرد. ساختارشکنی ابن عربی در این باب را می‌توان نوعی مسخ آموزه‌های دینی به نفع گفتمان خودی دانست. یکی از شگردهای نویسندگان مسخ‌تعالیم و آموزه‌هاست که در آن آموزه‌ها چنان بازسازی و طراحی می‌شود که از محتوای اصلی خود تهی می‌شود و تنها بر درستی ادعای نویسنده دلالت می‌کند (عبدی و زرقانی، ۱۳۹۶: ۱۳۴). ابن عربی با مسخ و دگرگون‌سازی آموزه توحید به مفهوم پارادوکسیکالی می‌رسد که شامل نقطه مقابل خود یعنی شرک و الحاد است و سازگار و هم‌تراز با آن می‌شود. به این ترتیب وی با کاربست این شگرد در پی آن است تا مخاطب خود را به پذیرش گزاره متنافی‌الاجزایی مانند «هر مشرکی موحد است» یا «هر ملحدی

خدا باور است» متقاعد کند.

۲-۷ نفی امکان وقوع وعید از سوی خدا

ابن عربی با اشاره به آیه «وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ اِسْمَاعِيلَ اِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ» (مریم: ۵۴) «خلف وعده» را امری نکوهیده و دور از ساحت قدس خدا و در برابر آن «خلف وعید» را امری ستوده و نشانه فضل خدا می‌داند. او معتقد است خدا ذاتاً خواستار ستایشی پسندیده است و چون سبب چنین ستایشی علاوه بر صدق وعده، خلف وعید از سوی اوست، پس خداوند از وعیدهایش می‌گذرد تا شایسته ستایشی پسندیده شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۹۳-۹۴؛ همان، ۱۳۹۷، ج ۸: ۱۰۸). ابن عربی با استناد به آیه «فَلَا تَحْسَبَنَّ اللّٰهَ مُخْلِفًا وَعْدِهِ» (ابراهیم: ۴۷) وفای به وعده از سوی خدا را قطعی دانسته است؛ اما وفای به وعید را با توجه به نبود نص، امری ممکن می‌شمرد که تحققش به مرجح نیاز دارد و آن مرجح گناهان بندگان است که خدا در آیه «وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ» (احقاف: ۱۶) آشکارا عفو و بخشایش آن را وعده داده است؛ از آنجاکه وفای به چنین وعده‌ای بر خدا واجب است، پس امکان وقوع همه وعیدها منتفی می‌شود. او با اشاره به آیه «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ» (زمر: ۵۳) معتقد است بخشوده شدن همه گناهان از سوی خدا «تنها مرجح امکان وفای به وعید» را از بین برده و آن را ممتنع کرده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۴، عقیفی، ۱۳۸۰: ۱۴۸).

ابن عربی در برابر انبوهی از آیات که وقوع عذاب (وعید) در آنها به طور قطعی تصریح شده است (رک. بیات، ۱۳۹۳: ۱۱۳)، با استراتژی‌های کلامی و با شگرد وارونه‌سازی مفاهیم و آموزه‌ها در نظام گفتمانی خود زمینه‌ای فراهم می‌کند تا به جای «نبود نص بر خلف وعید» ادعای جدیدی تحت عنوان «نبود نص بر وقوع وعید» را مطرح و با طبیعی‌سازی این مدعا، معنای وعید را به کلی عقیم و ناکارآمد کند. او با به حاشیه‌راندن گزاره‌های فراوانی که آشکارا نافی مدعای او (خلف وعید) است، چند پاره‌گفتار را بدون توجه به دایره شمول و قراین حالی و مقالی آنها، برجسته و بزرگ می‌کند. این نمونه‌های اندک چنان برای ابن عربی مهم و بنیادین جلوه‌گر شده که حکم آنها را به همه نمونه‌های مرتبط تعمیم داده است و بدینسان آگاهانه یا ناآگاهانه با نفی کلی امکان وقوع وعید، دامنه تئوری خود را از نفی جاودانگی عذاب به نفی همه وعیدها گسترانده است. او برای اثبات فرضیه خود به جای رفع یک جزء متنازع‌فیه در گفتمان رقیب (خلود)، به دفع کل آن (عذاب) می‌پردازد؛ درحالی‌که این مدعا با فرضیه اصلی وی، یعنی نفی جاودانگی عذاب مغایرت دارد.

۸ نتیجه‌گیری

خوانش متفاوت ابن عربی از آیات قرآن در اثبات فرضیه پایان‌پذیری عذاب به عنوان بخش مهمی از گفتمان تساهل و تسامح برپایه شگردهای گفتمانی همانند تقلیل، حاشیه‌رانی، برجسته‌سازی، طبیعی‌سازی، وارونه‌سازی، تک‌گویگی، غیریت‌سازی و... استوار شده است. ابن عربی با قرارگرفتن در موقعیت سوژگی، گفتمان تساهل را - که نشانه‌ها و عناصر آن، حول هسته مرکزی «رحمت فراگیر الهی» صورت‌بندی شده است - با ارائه فرضیه پایان‌پذیری عذاب و اعتباریابی برای آن از طریق تأویل آیات قرآن پیش می‌برد. او با بهره‌جستن از استراتژی‌های کلامی، صورت‌بندی‌های محتوایی و زبانی متفاوت و جدیدی از آموزه‌های مربوط به جاودانگی عذاب در قرآن

ارائه می‌کند؛ این صورت‌بندی‌ها به ساختار شکنی نشانه‌های گفتمان رقیب و انسداد معنایی آنها در نظام گفتمانی وی می‌انجامد. از میان شگردها و سازوکارهایی که ابن عربی به کار بسته، «انسداد معنا، وارونه‌سازی و حاشیه‌رانی» بیشترین بازتاب را در صورت‌بندی گفتمانی وی داشته است. آشکارشدن استفاده آگاهانه یا ناآگاهانه ابن عربی از اینگونه شگردها و ترفندها در خوانش عرفانی وی از آیات قرآن، گفتمان فراگیر در فرضیه او و نظام تثبیت‌شده مفاهیم در آن را به چالش می‌کشد و از اعتبار و ارزش این فرضیه می‌کاهد.

پی‌نوشت

۱. مفسران عذوبت عذاب را در اثر استمرار و عادت‌پذیر شدن آن، براساس اصل «تجدید جلود» در آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ۵۶) نفی کرده‌اند. طبرسی در رد چنین فرضی، «تجدید جلود» در این آیه را بیانگر ابدیت عذاب اهل جهنم دانسته است و می‌نویسد: تجلید جلود دوزخیان به‌طور پیوسته بدان جهت است که آنها در همه حال احساس درد و ألم کنند و در اثر استمرار عذاب به آن عادت نکنند و درد و آلام آنها سبک و آسان نشود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۹۷). فخر رازی (رک. فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۱۰۶) و ابوحیان اندلسی (رک. ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۶۸۰؛ بیات، ۱۳۹۳: ۱۰۷) مقصود از رویش پوست‌های جدید به‌جای پوست‌های سوخته‌شده در این آیه را دوام عذاب و قطع‌نشدن آن دانسته‌اند.

۲. درون‌مایه این دو آیه این است که هرکس در دنیا از خدا روی‌گردان شود، روز قیامت باری بر دوش خواهد گرفت که جاودانه زیر آن خواهد ماند. ابن عربی خلود ناظر به حمل وزر را نیز در این آیه نمی‌پذیرد و معتقد است شخص به محض رسیدن به منزلش در جهنم، بار بر دوش خود را فرومی‌نهد (ابن عربی، ۱۴۲۴، ج ۳: ۷۷؛ همان، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۰۶).

۳. درباره مرجع ضمیر «ها» در این دو آیه میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد و برخی همانند ابن عربی بازگشت آن را به «لعنت» و برخی دیگر به «نار» یا «عذاب» دانسته‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۸۵)؛ ولی آن دسته از مفسران نیز که بازگشت ضمیر را به لعنت ترجیح داده‌اند، آن را دال بر نفی خلود عذاب ندانسته‌اند؛ برای مثال فخر رازی ذیل آیه ۱۶۲ بقره بازگشت «ها» به «لعنت» را مفیدتر از بازگشت آن به «نار» می‌داند؛ اما معتقد است در «لعنت»، آتش نیز مندرج است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۴۴). وی ذیل آیه هشتاد و نه سوره آل‌عمران نیز خلود در لعن را خلود در اثر لعن، یعنی عذاب می‌داند (همان، ج ۸: ۲۸۵). از نظر آلوسی نیز مرجع ضمیر «ها» در این دو آیه «لعنت» است؛ اما معنای «نار» نیز از آن مستفاد و بازگشت ضمیر به آن جایز است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۴۲۸). البته باید توجه داشت که این مفسران نار را، برخلاف ابن عربی، جزء لایتغیر و جدایی‌ناپذیر عذاب دائم در نظر گرفته‌اند.

۴. برخی از مفسران با نادیده‌انگاشتن ملاحظات بلاغی اشاره‌شده، مراد از آسمان و زمین را «آسمان و زمین آخرت» یا «آسمان و زمین برزخی» دانسته‌اند که فناپذیر است و بنابراین آیه را بیانگر خلود و ابدیت عذاب دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۲۹۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱: ۲۳-۲۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۳۰-۳۴). برخی دیگر نیز استثناء از خلود نار را در این آیه را پذیرفته‌اند؛ اما اسقاط عذاب را مربوط به اهل توحید، فاسقین اهل نماز و شفاعت‌شدگان نبی (ص) می‌دانند (طوسی، بی‌تا، التبیان، ج ۶: ۶۷-۶۸).

۵. آیاتی مانند «وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج: ۴۷)، «وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّنْ دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (رعد: ۳۱)، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَ اخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنِّ وَ لَدَّةٌ وَ لَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِّ وَ الْوَالِدَةُ شَيْئًا إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ

حَقٌّ فَلَا تُعْرَثُكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّتْكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» (لقمان: ۳۳)، «وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمٌ تُبِعَ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ» (ق: ۱۴) و «وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ فَنَزَّلْنَا مِنْ حَمِيمٍ * وَتَصَلِّيَةٌ جَحِيمٍ * إِنْ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ» (واقعه: ۹۲-۹۵) آشکارا وقوع وعید را قطعی شمرده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق.). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ظبطه و صححه: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابراهیمی، حسن (۱۳۸۸). «بررسی تأویلات ابن عربی درباره آیات خلود و جاودانگی عذاب در قرآن»، مطالعات عرفانی، شماره ۱۰، ۲۶-۵.
۴. _____ (۱۳۷۶). «عذاب دائم از دیدگاه ابن عربی»، مقالات و بررسیها، دفتر ۶۱، ۲۴-۱۰۵.
۵. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰). فصوص‌الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء، چاپ دوم.
۶. _____ (۱۴۲۴ ق. / ۲۰۰۴ م.). الفتوحات‌المکیه، ج ۴ و ۳ و ۲ و ۱، بیروت: دارصادر.
۷. _____ (۱۳۹۷ ق. / ۱۹۷۷ م.). الفتوحات‌المکیه، ج ۱۴ و ۱۲ و ۸ و ۳ و ۱، تصحیح عثمان یحیی، قاهره: المجلس الاعلی لرعايه الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعیه.
۸. _____ (۱۴۱۰ ق. / ۱۹۸۹ م. الف). رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، ج ۴ و ۳ و ۲ و ۱، جمع و تألیف: محمود محمود الغراب، دمشق: مطبعة نضر.
۹. _____ (۱۴۱۰ ق. / ۱۹۸۹ م. ب). ایجاز‌البيان فی الترجمة عن القرآن (علی هامش رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن) جمع و تألیف: محمود محمود الغراب، دمشق: مطبعة نضر.
۱۰. ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق.). البحر المحيط فی التفسیر، به تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.
۱۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۶). چنین گفت ابن عربی، ترجمه سید محمد راستگو، تهران: نشر نی.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۰ ق. / ۱۹۹۰ م.). صحیح البخاری، مصر: وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیه، لجنة إحياء كتب السنة.
۱۳. بیات، محمد حسین (۱۳۹۳). «بررسی و نقد دیدگاه ابن عربی درباره کیفیت عذاب اخروی با تکیه بر آثار قرآنی و براهین عقلی»، حکمت و فلسفه، سال دهم، شماره ۳، ۹۵-۱۱۶.
۱۴. بطحانی گلپایگانی، سید حسن (۱۳۹۲). «بررسی و تحلیل نظریه ابن عربی در نفی جاودانگی عذاب دوزخیان»، اندیشه دینی، سال نهم، شماره ۳۲، ۱۴۹-۱۷۱.
۱۵. حاجتی، سمیه؛ رضی، احمد (۱۳۹۲). «صورت‌بندی گفتمانی ابن جوزی برابر صوفیان در تلبیس ابلیس»، مطالعات عرفانی، شماره ۱۷، ۳۹-۶۶.
۱۶. حیدری فرد، محمد؛ فرقانی، کاظم (۱۳۹۲). «خلود در عذاب از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی»، جستارهای فلسفه دین، سال دوم، شماره ۴، ۳۹-۶۰.
۱۷. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسین (۱۳۷۹). شرح فصوص‌الحکم، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

۱۸. دیباجی، سید احمد ابوالبرکات؛ گلی فروشانی، فاطمه (۱۳۹۰). «نقد و بررسی دلایل انقطاع عذاب جهنم از نظر ابن عربی و ملاصدرا»، *اندیشه دینی*، شماره ۳۹، ۱۲۷-۱۴۸.
۱۹. رازی، ابوالفتوح حسین ابن علی ابن احمد (۱۴۰۸ ق.). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*؛ به تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۰. روزبهان بقلی شیرازی (۲۰۰۸ م.). *عرائس البیان فی حقائق القرآن*، به تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. سلطانی، علی اصغر (۱۳۹۱). *قدرت، گفتمان و زبان*، تهران: نشر نی، چاپ سوم.
۲۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۸۷). *مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار*، تهران: مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط.
۲۳. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۴، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار، چاپ دوم.
۲۴. ضیمران، محمد (۱۳۹۰). *میشل فوکو: دانش و قدرت*، تهران: هرمس، چاپ ششم.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق.). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۲۶. _____ (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم: محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان، تصحیح و تحقیق و تعلیق: سید هاشم رسولی و سید فضل الله یزدی طباطبایی*، بیروت: دارالمعرفه، چاپ سوم.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن [بی تا]. *التبیین فی تفسیر القرآن*، مصحح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. عبدی حسین؛ زرقانی، سیدمهدی (۱۳۹۶). «تحلیل گفتمانی رساله‌های ردیه بر تصوف در عصر صفوی»، *ادبیات عرفانی*، سال نهم، شماره ۱۶، ۴۴-۱۱۹.
۳۰. عقیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق.). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۲. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۲۰۰۰ م.). *لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم*، قدم له و حقه و علّق علیه: ابراهیم بسیونی، قاهره: الهیئة المصریة العامة للكتاب، الطبعة الثانية.
۳۳. قیصری، محمداوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۴. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار، چاپ چهارم.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق.). *الکافی*، به تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۶. مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ ق.). *صحیح*، مصحح: محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره: دارالحديث.
۳۷. مکاریک، ایرناریما (۱۳۹۰). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*، ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه، چاپ چهارم.
۳۸. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدة الأبرار*، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.

۳۹. نصری، عبدالله (۱۳۸۹). راز متن، تهران: سروش.

۴۰. هال، استوارت (۱۳۸۶). غرب و بقیه: گفت‌مان و قدرت، ترجمه محمود متحد، تهران: آگاه.