

زبان آیات الهیاتی قرآن از منظر روزبهان بقلی و ابن عربی

تاریخ دریافت: ۸۸۱۰/۲۳ تأیید: ۸۸۱۱/۲۰

مسعود حاجی ربیع* محمد حسین زاده**

چکیده

تحقیق در متون دینی از دغدغه‌های دیرین دین پژوهان است. دین پژوهان مسلمان، قرآن را کانون اصلی این مبحث قرار داده‌اند. پژوهش در زبان آیات الهیاتی قرآن (= آیات ناظر به اوصاف و افعال خدا) مهم‌ترین جایگاه را داراست؛ چراکه نزد دین پژوهان مسلمان، خدا و اوصافش سرآمد هر موضوعی است. در میان دین پژوهان مسلمان، دین پژوهان عارف نیز شیفتگی خود را به این مبحث نشان داده‌اند. در میان عارفان، روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲-۶۰۶ ه. ق) و ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه. ق) با صراحتی بیشتر و از دو منظر مختلف به موضوع نگریسته‌اند. روزبهان از رهگذر مقوله «شطح»، «زبان شطح» را برگزیده و ابن عربی با رد شطح و از رهگذر مؤلفه‌های «جامعیت تشبیه و تنزیه» و «اتحاد ظاهر و مظهر»، به «زبان ظاهر» باور یافته است. هدف مقاله حاضر، مقایسه آرای زبانی این دو اندیشمند مسلمان و پاسخ به این پرسش است که آیا زبان آیات الهیاتی، زبان ظاهر است یا زبان شطح؟ برخی یافته‌های مهم این پژوهش حاضر عبارت است از: ۱- نگاه باطنی روزبهان به حقیقت؛ ۲- تحول در معنای شطح توسط روزبهان؛ ۳- نگرش جامع ابن عربی به حقیقت؛ ۴- نزدیکی هستی‌شناسی ابن عربی به ذهن و قابلیت آن برای عرضه یک جهان‌بینی نظام‌مند؛ ۵- دوری هستی‌شناسی روزبهان از ذهن و پذیران بردن آن برای ارائه یک جهان‌بینی منسجم.

واژگان کلیدی: آیات الهیاتی، شطح، ظاهر، مظهر، تشبیه، تنزیه.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی (مبانی نظری اسلام) مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی علیه السلام
** دانشیار مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مقدمه

بررسی زبان متون دینی، از دلمشغولی‌های دیرین دین‌پژوهان بوده (استیور، ۱۳۸۴: ۷۲) و به همین جهت، یکی از موضوعات کلیدی برای دین‌پژوهان جدید و قدیم مسلمان، مبحث زبان قرآن است. در این مبحث، درباره ماهیت آیات قرآنی از جهت اخبار و انشا، معنادار بودن یا معنادار نبودن، نمادین یا غیرنمادین بودن و... گفتگو می‌شود (ر.ک: علیزمانی، ۱۳۷۵: ۲۴).

در میان گزاره‌های گوناگون متون دینی به گزاره‌های الهیاتی، توجه ویژه‌ای شده است؛ گزاره‌هایی که در آنها خدا موضوع و یکی از اوصاف، افعال و نسبت‌های خدا با جهان، محمول است (همو، ۱۳۸۱: ۱۵). دلیل این توجه آن است که خدا و اوصاف و افعال او، مهم‌ترین موضوع در ابحاث نظری است. در همین راستا، عارفان مسلمان زبان آیات الهیاتی را در کانون توجه خود قرار داده و از رهگذر مباحثی همچون تأویل، شطح، تشبیه، تنزیه، اتحاد ظاهر و مظهر و... به آن پرداخته‌اند. در میان عارفان، ابن عربی و روزبهان به ابعاد نظری بحث توجه بیشتری دارند و بدین جهت، پژوهش در آثار و آرای آنان موجه می‌نماید.

از منظر عارفان، پرسش‌های بسیاری درباره زبان آیات الهیاتی قابل طرح است؛ مانند پرسش‌های زیر:

۱. آیا ذات حق بیان‌پذیر است؟
۲. آیا فهم گزاره‌های الهیاتی برای انسان‌های عادی و با ابزار و قواعد معمولی ممکن است یا انسان‌هایی خاص و ابزار و قواعدی ویژه می‌طلبد؟
۳. آیا خدا می‌تواند از ظاهر آیات الهیاتی معانی بی‌شمار اراده کند؟
۴. آیا آیات الهیاتی نازل بر پیامبران دارای مراتب و تفاوت‌های معرفتی است؟
۵. آیا محکی محمولات آیات الهیاتی، کثرت حقیقی دارد؟
۶. آیا واسطه‌های وحی و علم و شهود آنان، رنگ صفات امکانی آنان را به وحی منتقل می‌کند؟
۷. آیا می‌توان زبان آیات الهیاتی را زبان ظاهر دانست و همه صفات خلقی را به صورت حقیقی به خدا نسبت داد؟

۸. آیا شطح در آیات الهیاتی ممکن است؟

این نوشتار می‌کوشد با مقایسه آرای زبانی ابن عربی و روزبهان و دستیابی به برخی از چارچوب‌های فکری و نقاط افتراق و اشتراک افکار آنان، به این مسئله اصلی پاسخ دهد که آیا زبان آیات الهیاتی قرآن زبان شطح است یا زبان ظاهر؟ برای رسیدن به این هدف، نوشتار حاضر در سه بخش شکل می‌گیرد: ۱. بررسی نظریه زبانی روزبهان و نقطه ثقل نظریه‌اش «شطح»؛ ۲. بررسی دیدگاه زبانی ابن عربی و پایه‌های آن «تنزیه درعین تشبیه و تشبیه درعین تنزیه و اتحاد ظاهر»؛ ۳. مقایسه و داوری.

برپایه یافته‌های بخش اول، خدا در آیات الهیاتی، اسرارآمیز و به شطح سخن گفته و با پنهان‌داشتن مرادش، تنها اهل سر را از آن آگاه کرده است. در این ملاحظات، مخاطبان بسیاری، توان فهم بخش فراوانی از آیات الهیاتی را نخواهند داشت و این بخش بزرگ قرآن خاصیت معرفت‌بخشی همگانی خود را از دست می‌دهد. براساس یافته‌های بخش دوم، ابن عربی رمزین و شطحی‌بودن آیات الهیاتی را نمی‌پذیرد و باور دارد که فهم آیات الهیاتی برای همگان و از رهگذر ظواهر آیات و بدون ترک ظاهر رخ می‌دهد. در بخش سوم، بعد از بیان نقاط قوت و ضعف آرای بیان شده، دیدگاه روزبهان نقد و نظریه ابن عربی تلقی به قبول می‌شود.

۱. زبان آیات الهیاتی قرآن از منظر روزبهان بقلی

۱.۱. زبان شطح؛ زبان آیات الهیاتی قرآن

در عرفان روزبهان بقلی «عشق» و «شطح» دو موضوع اساسی به‌شمار می‌رود و از همین رو، کتاب‌های «عبر العاشقین» و «شرح شطحیات» را به این دو موضوع اختصاص داده است. در اندیشه عرفانی روزبهان، واژگان «عشق» و «شطح»، بر خدا و رسول الله ﷺ اطلاق می‌شود و به همین جهت، می‌توان خدا و رسول او را «عاشق» و «شطّاح» نامید. نظریه روزبهان بقلی در باب زبان قرآن بر محوریت شطح استوار است و چنانکه خواهیم دید، برخی از آیات قرآن را شطحی می‌داند.

۱.۲. چیستی شطح

«شطح» سخنی از عارف است که بیانگر شهود عرفانی اوست. ابونصر سراج طوسی میان معنای لغوی شطح و اصطلاح عرفانی آن رابطه‌ای نزدیک می‌بیند و در تعریف شطح می‌گوید: «شطح در لغت به معنای حرکت است. شطح را از آن نظر شطح گفته‌اند که عبارت است از حرکت اسرار واجدان، آنجا که وجدشان قوی شود و از آن با عباراتی یاد کنند که برای شنونده غریب می‌آید» (اللمع، ۱۳۸۰: ۴۵۳).

ابونصر وجد و تجربه عرفانی عارف را به نهر باریکی تشبیه می‌کند که آبی فراوان در آن جریان یابد و لبریز شود. به همین سان، گاهی حقیقت وارد شده در دل عارف، نورهایی را دربردارد که دل عارف آن را بر نمی‌تابد؛ در این صورت، هنگام شدت وجد، شطح بر زبانش جاری می‌شود. بنابراین، شطح، بیانگر تجربه عارف از حقیقتی ماورایی است که دامنه آن، فراتر از گستره وجودی عارف است. در این هنگام، تعبیری که عارف از تبیین تجربه عرفانی خود می‌کند، در ظاهر نادرست و در باطن صحیح می‌نماید. عبارتی همچون «انا الحق» و «سبحانی ما أعظم شأنی» گزاره‌هایی پرابهام و غریب‌اند که بیانگر حالت وجد پر قدرت و به جوشش درآمده عارف است (همان).

روزبهان، تعریف یاد شده را می‌پذیرد و دو نکته بر آن می‌افزاید: نخست آنکه شطح عارف، پدیده‌ای غیراختیاری است و چنین نیست که شطح عارف با تصمیم قبلی به زبان آمده باشد و دیگر آنکه شطح، در قرآن و سخن رسول الله ﷺ نیز وجود دارد (بقلی شیرازی، ۱۳۸۲: ۸۱ و ۸۲). این ملاحظات، نوآورانه و تحول‌آفرین به نظر می‌رسد.

۱.۳. شطح در قرآن و عرفان

پس از بیان تعریف روزبهان از شطح، به مبحث اصلی خود، یعنی «زبان آیات الهیاتی قرآن از نگاه روزبهان بقلی» می‌پردازیم. روزبهان شطح را نوعی کلام متشابه می‌داند که حامل معانی گوناگون است؛ به گونه‌ای که اهلش به حقیقت آن پی می‌برند و به صدق آن ایمان می‌آورند و گروهی نیز به آفت انکار دچار می‌شوند (همان: ۸۱). این کلام غریب و متشابه، نه تنها در کلمات عرفا بلکه در قرآن و حدیث نیز وجود دارد و در حقیقت، خاستگاه شطح، قرآن، حدیث و الهام اولیای الهی است. این زبان، زبان حقیقت

نام دارد (همان: ۸۲) و خداوند در آیات متشابه قرآن به زبان حقیقت، و به تعبیر دیگر «زبان شطح»، سخن گفته است. در واقع، شطح و حقیقت کاملاً بهم گره خورده‌اند و چاره‌ای جز آن نیست که حقایق متشابه قرآنی به زبان شطح بیان شود. اهل شهود، بی‌هیچ مجازی حقیقت را در این آیات می‌بینند و از میان معانی گوناگون آیات شطحی قرآن، حقیقت را درمی‌یابند. می‌توان گفت شطح عرفا و آیات شطحی قرآن طی یک روند مشترک شکل می‌گیرند و بدین جهت کاملاً بهم مرتبط‌اند.

۴. ۱. رابطه شطح عرفا و آیات شطحی قرآن

عارف در پی کشف حقیقت است و از رهگذر آن، حقیقت را در چهره‌ای کاملاً متفاوت از آنچه دیگران می‌بینند، مشاهده می‌کند.* در این لحظه جانش به اوج اهتزاز می‌رسد و آنچه بر دیگران پنهان بود، بر او آشکار و لایه‌ای از حقیقت بر او نمایان می‌شود: «... خداوند قلب اولیایش را گشوده و به اجازه او درجاتی بلند و متعالی فرا چنگشان می‌آید و او با لطف خود، برگزیدگانش را به ساحت توجه و انقطاع می‌کشاند تا آنچه قبل از این لطف، پنهان بود، پیدا شود» (سراج، ۱۳۸۰: ۳۶).

گمان نمی‌رود که با انفتاح و گشودگی قلب، چیزی که نیست، معلوم شود، بلکه در اثر این انفتاح، وجوه پنهان حقیقت موجود آشکار می‌شود و قلب به لایه‌های باطنی آن آگاهی می‌یابد. اینک که شهود و آگاهی عارف از حقیقت رخ می‌دهد، عارف می‌خواهد وجد و دریافت خود را به زبان آورد؛ ولی آیا زبان او در اظهار حقیقت مشهود، صریح و آشکار است یا چند پهلو و متشابه؟ از نظر روزبهان، زبانی که او به کار می‌برد، متشابه و چند پهلو و حامل سطوح

* ابونصر سراج در «اللمع» حقیقت و ظهور آن را دارای لایه‌های گوناگون می‌داند که معرفت به بالاترین لایه آن، منحصر در وجود نورانی رسول‌الله ﷺ است. بنابراین، ظهور مرتبه‌ای از حقیقت، ویژه پیامبر اکرم است و علم به حقیقت، مطلق نیست. از سوی دیگر، ابن‌سراج علوم شریعت را دارای مراتب چهارگانه حدیث، فقه، کلام و عرفان می‌داند و معتقد است عارف به لحاظ معرفت به باطن و بنیان شریعت، از حقیقت این علوم چهارگانه آگاه است. در نتیجه، عارف از چیزی آگاه است که علوم سه‌گانه شریعت از آن آگاه نیست و آن، باطن و ریشه شریعت است و باطن، همان چهره متفاوت حقیقت است که فقط بر عرفان و شهود آشکار است (برگرفته از: سراج، ۱۳۸۰: ۳۷۸ - ۳۷۹).

گونگونی از معناست و این، همان شطح است. * همه این معانی، مقصود عارف نیست و برای او و دیگر عارفان، معنای اصلی روشن است؛ ولی دیگرانی که به تعبیر لسان‌الغیب شیرازی «سخن‌شناس» نیستند، ** معانی فرعی و قصدنشده سخن را می‌گیرند و به خطا می‌روند. به اعتقاد روزبهان، آیات قرآن که از غیب عالم سخن می‌گوید، همه از آیات متشابه و به زبان شطح است. به نظر شطاح فارس، وقتی خدا از پرده غیب خود بیرون آمد و اراده ظهور کرد، صفات خود را در حجاب و لباس آشکار کرد و مؤمنان، جز اقرار و ایمان و وظیفه‌ای ندارند و معرفت آن مخصوص اولیاءالله است (بقلی شیرازی، همان: ۸۰ و ۸۱).

چنین می‌نماید که در اندیشه روزبهان، شهود جهان غیب ممکن است و عارف در تجربه عرفانی وحدت و فنا، به شهود غیب دست می‌یابد. بعد از شهود، در مقام بیان بر می‌آید؛ اما غیب مشهود را هزاران بار تنزل می‌دهد تا در ذهن و عالم صور ذهنی قرار گیرد. سپس آن صورت را، که به مثابه وجودی ضعیف از غیب مشهود است، در پهنه زبان و جملات، ظاهر می‌کند. اما سخن او، آن چنان چند پهلوست که طیف وسیعی از قبول و انکار و توحید و کفر را برمی‌تابد. عبارت «أنا الحق» بر آمده از شهود غیب است و آن چنان چند پهلوست که می‌توان آن را سخنی موحدانه یا کفرآمیز تلقی کرد.

تعبیر عارف از غیب، به دلیل دوری بی‌نهایت کلام او از غیب، نمایانگر کامل غیب نیست و فقط سیمایی ضعیف از غیب ترسیم می‌کند. غیب، باطن (= حقیقت) زبان عارف است و زبان، ظاهر آن؛ ولی میان این ظاهر و باطن فاصله‌ای بس دور است. زبان عارف، علاوه بر ارتباط ضعیف خود با غیب، با برخی از حقایق دیگر نیز مرتبط است و برای بسیاری از اذهان، این ارتباط قوی‌تر است. این ارتباط، رهن بسیاری از اذهان می‌شود و پیامد این رهنی، بازماندن از فهم مقصود عارف است. در این صورت، بسیاری از خوانندگان سخن عارف، سخن او را به غلط تفسیر می‌کنند.

* برگرفته از مقدمه هانری کریین بر شرح شطحیات بقلی شیرازی است (ر. ک: بقلی شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۲-۲۰).

** اشاره به این بیت حافظ:

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست سخن‌شناس نئی جان من خطا اینجاست (حافظ، بی‌تا: ۲۰).

برمی‌گردیم به آن دسته از آیات قرآن که از غیب سخن می‌گویند و اوصاف خدا را باز می‌نمایند. خدا می‌خواهد حقیقتی غیبی و بی‌نهایت دور از ذهن آدمی را بیان کند و این حقیقت غیبی، یکی از صفات اوست. برای این کار، غیب خویش را به‌طور دائم فرو می‌کاهد و دست آخر، آن را در لباس لفظ ظاهر می‌کند. قرآن به خدا «دست» نسبت می‌دهد. «دست» لفظی است بی‌نهایت دور از غیب که می‌خواهد در ارتباط و اتحادی ضعیف با غیب، غیب را ظاهر کند و از باطن اصلی‌اش پرده بردارد. اما کلمه «دست» چند پهلوی و متشابه است و برخلاف دور افتادگی‌اش از غیب، به پدیداری غیر غیبی همچون جسم، کاملاً نزدیک است. کلمه «دست» هم مظهر بدن است و هم مظهر صفت غیبی خدا؛ اما از رهگذر ارتباط و نزدیکی آن با بدن، عموم افراد در آئینه آن، بدن و صفات مادی آن را می‌بینند، نه صفت غیبی خدا را. به همین دلیل، آیات الهیاتی قرآن برای بسیاری افراد باز نمود حقیقت و باطن آیات نیست و به همین جهت، قرآن از آنها «ایمان» می‌طلبد، نه علم. برخلاف چنین افرادی که از دیدن باطن «یدالله» در آئینه کلمه «یدالله» باز می‌مانند، عارف در همین آئینه، به مشاهده باطن «یدالله» نایل می‌شود و می‌تواند به تقدس کلمات پی برد؛ چراکه می‌تواند از طریق آیات قرآن، حقیقت غیبی صفات را شهود کند و به آگاهی دست یابد.

۵. ۱. ملاک شطحی بودن آیات

از منظر روزبهان بقلی، همه آیات قرآن به زبان شطح نیست؛ بلکه آنچه در قرآن به زبان شطح است، ذکر صفات و حروف تهجی است. پس آیاتی مثل استواء، وجه، عین، سمع و آیاتی همچون «الم»* و «المص» و دیگر حروف مقطعه که اسرار صفات را در بر دارند، به زبان شطح اند (همان: ۸۲). بنابراین، ملاک شطحی بودن آیات، حکایتگری

* روزبهان در باب حقیقت شطح «لام» می‌گوید: «... و اوست معشوق، عاشق شد به عشق خویش بر عشق خویش؛ زیرا که صاحب جمال ازل است. از خللی تغایر حد ثانی منزه است». (بقلی شیرازی، همان: ۸۳). در حقیقت «لام» اشاره است به وحدت حق تعالی در عشق. عشق و عاشق و معشوق هموست و این، یعنی وحدت عشق و عاشق و معشوق در حق تعالی؛ اما تصور کثرت عشق و عاشق و معشوق همچون کثرت و تجزی موجود حادث نیست؛ زیرا برخلاف حادثات حق تعالی تغییر نمی‌کند. این کثرت، در وحدت حق تعالی هیچ خللی وارد نمی‌کند؛ زیرا همگی شأن اویند و از این حیث عین او.

آیات از صفات خداست و حروف مقطعه بدان جهت به زبان شطح‌اند که در خویش، سرّ صفات خدا را نهفته دارند.

۶. ۱. سطوح گوناگون قرآن

بنا بر نظر روزبهان، قرآن دارای دو سطح وجودی کلی است و این سطوح وجودی، متناسب با استعدادهای وجودی انسان به‌منصه ظهور می‌رسد. او معتقد است خدا، آنگاه که اراده خلقت آدمی کرد، دو دسته انسان آفرید: به گروهی استعداد درک حقایق غیبی داد و به گروهی دیگر این استعداد را عطا نکرد و اصولاً این فیض، عطایی است. قرآن برای این دو گروه نازل شد و به فراخور استعدادهای نهفته در انسان، از دو سطح برخوردار شد: سطحی برای عموم مردم و سطحی برای مستعدان درک حقایق. عموم مردم را به زبان شریعت مورد خطاب قرار داد و خواص را به زبان شطح (= حقیقت) و عموم مردم از فهم زبان حقیقت بیگانه‌اند (همان). گویا کلمه «بیگانه‌اند» به بایی اشاره می‌کند که نه در منظر غیر مستعدان قرار می‌گیرد و نه هیچ‌گاه تمایل به معرفت آن پیدا می‌کنند و آن، باب معرفت حقایق غیبی صفات خداست؛ آنان همواره از فهم زبان شطح آیات سطحی بیگانه‌اند.

۷. ۱. علت نزول آیات سطحی

با توجه به آنچه گفتیم، آیات سطحی قرآن دارای تشابه‌اند و محملی برای معانی گوناگون می‌باشند؛ اما با نزول این آیات، راهی فراروی انسان‌های بی‌استعداد باز می‌شود تا این آیات را در معنای نادرست به‌کار برند. آیا خدا نمی‌توانست به جای کلمه سطحی «یدالله» بگوید «قدرت الله»؟ حتماً می‌توانست، ولی چرا چنین نکرد؟ آیا این استعمال به اختلاف نمی‌انجامد؟

به‌باور روزبهان، علت نزول آیات متشابه و شطح‌گویی خدا، وجود انسان‌های مستعدی است که توان معرفت شطح الهی را دارند و «اگر نه ایشان بودندی در ملک ربوبیت، با عموم خلق، خطاب متشابهات نکردی» (همان). به عبارت دیگر، علت اینکه خدا زبان شطح و رمزی را برگزید، وجود «راسخان فی العلم» است. در واقع، تنها آنها

مخاطب مستقیم این آیاتند؛ چراکه کلام رمزین خدا را فقط آنها می‌فهمند. اما عموم مردم را نمی‌توان مخاطب این آیات دانست؛ زیرا در این گفتگو، مقصود گوینده را نمی‌فهمند؛ آنها تنها مأمورند به ایمان و از معرفت مقصود گوینده، بیگانه.

۲. زبان آیات الهیاتی قرآن در مکتب ابن عربی

۲.۱. «تشبیه در عین تنزیه» در نظریه ابن عربی

ابن عربی، در فصل نوحی فصوص الحکم، به بحث پراهمیت «تشبیه» و «تنزیه» پرداخته و اعتقاد دارد که معرفت حقیقی به اسما و صفات خدا، نه بر پایه تشبیه و اشتراک خدا و خلق شکل می‌گیرد و نه بر پایه تنزیه و تباین خدا و خلق. برای فهم زبان آیات الهیاتی قرآن، باید دانست که آیات قرآن، نه در پی تشبیه صفات خدا به صفات خلق‌اند و نه پی تنزیه صفات خدا از صفات خلق. به عبارت دیگر، زبان قرآن نه در مقام بیان اشتراک و یکسانی کامل صفات خلق و خداست و نه در مقام بیان تباین و تفاوت کامل این دو. اگر قرآن به خدا «دست» نسبت می‌دهد و می‌گوید: «یدالله فوق ایدیهم» (فتح (۱۰): ۱۰)، این نسبت، نه عین نسبت دست به مخلوقات است، نه متباین با آن. در اینجا بحث ابن عربی ناظر به تجلیات و اسما و صفات خداست، نه ذات خدا.

۲.۲. ناظر نبودن زبان قرآن به ذات خدا

در مکتب ابن عربی، ذات خدا (= غیب الغیوب) با همه هستی و حتی اسما و صفات خود تباین دارد. این ذات، تعین (= صفت، تجلی) ندارد و از هر قالبی به دور است (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۴۹؛ جامی، بی تا: ۲۸).^{*} بر این اساس، ذات خدا «بودی» است که «نمود» ندارد و از همین رهگذر، قرآن به عنوان متن، نمودی از آن ذات نیست و خبری از آن دربر ندارد. زبان قرآن و سخن مقدس آن، نظر به آن ذات ندارد؛ چراکه آن ذات

^{*} برای مطالعه بیشتر ر.ک: فرغانی، ۱۳۹۸: ۱۴، آملی، ۱۳۶۸: ۴۰۷ - ۴۰۹؛ قاشانی، ۱۳۷۰: ۱۶۸؛ جامی، بی تا: ۲۶.

قابل نظر نیست و حال که قرآن ناظر به ذات سخن نمی‌گوید، پس معرفتی از آن دربر ندارد و در قیاسی کوچکتر، آیات الهیاتی قرآن مجید نیز چنین‌اند.

۳.۲. نظارت زبان آیات الهیاتی قرآن به تجلیات و مظاهر

همان‌طور که گفتیم، ذات خدا از هر معرفتی به دور است و زبان اشاره‌ای به آن ندارد. از ذات که بگذریم، تجلی خدا قابل اشاره معرفت و زبان است و خدا در اسما و صفات خود تجلی می‌یابد و به همین جهت، مبحث تشبیه و تنزیه ناظر به مرحله تجلی اسما و صفات خداست.*

چیستی تجلی

تجلی در لغت به معنای وضوح و انکشاف و از نهانی به درآمدن است و مقابل آن «خفا» قرار دارد. ** در اصطلاح عرفانی، تجلی و ظهور مرادف هم‌اند و به گفته ابن‌فناوری، وقتی یک حقیقت غیبی ظهور پیدا می‌کند که صورت (=مظهر) پیدا کند (ابن‌فناوری، ۱۳۶۳: ۳۶). *** از نظر ابن‌ترکه، مطلقاً تا تعیین نیابد ظهوری ندارد، پس ابتدا متعین شده و آنگاه پدیدار می‌شود (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۵۸).

بنابراین، صفات خدا که در مرتبه غیب از هر بروز و ظهوری تهی‌اند، جهت خروج

* در مکتب ابن‌عربی، معرفت عرفانی به ذات تعیین یافته حق تعلق می‌گیرد. جامی در این باره می‌گوید: «لکن هذا الوجود من حیث مرتبه، عروض و ظهور فی نسب علمه التي هي الممكنات و تتبع ذلك العروض احکام و تفصیل و آثار بها يتعلق المعرفة التفصیلیه و فیها و منها يقع الکلام؛ اما این وجود به لحاظ مرتبه و تنزلات خود، در ممکنات که نسبت‌های علمی اویند، ظهور می‌کند. این ظهور، آثاری در پی دارد که معرفت تفصیلی به این آثار تعلق می‌گیرد و «سخن»، ناظر به آثار و برآمده از آن است» (جامی، همان: ۲۹). جامی در این عبارت، به شیوایی تمام، بیان می‌دارد که وجود خدا دارای مظاهر است و معرفت و زبان، تنها از قدرت اشاره به آن مظاهر برخوردار است. پس گزاره‌های قرآنی ناظر به عرش و کرسی و ید و رحمت و اول و آخر، تنها می‌تواند به مظاهر و تجلیات خدا اشاره داشته باشد، نه ذات خدا.

** احمد بن فارس می‌گوید: «انکشاف الشيء و بروزه تجلی الشيء اذا انکشف» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۱، ۴۶۸). به گفته اسماعیل بن حماد الجوهری: «الجلية نقیض الخفی» (الجوهری، ۱۳۹۹: ۱، ۲۳۰۳).

*** به گفته ابن‌فناوری: «ان کل مظهر کل شیء... صورته... کل ما لا یظهر الحقائق الغیبیه، من حیث هی غیب الّا به فهو صورة؛ مظهر هر چیزی... صورت آن است... صورت یعنی هر چیزی که حقایق غیبی از آن جهت که غیبی‌اند، به‌جز از رهگذر آن به ظهور نمی‌رسند (ابن‌فناوری، ۱۳۶۳: ۳۶).

از خفا و کمون خویش، در صورتی خاص تعین می‌یابند و این صور، اشاره‌ای است به آن غیب. این صور، آنچه را که در غیب اسما و صفات است، روشن می‌سازد و کمالات خدا را آشکار می‌کند و اگر نبود این صور، کمالات خدا پدیدار نمی‌شد. البته باید گفت که این تجلی، نوعی اختفا نیز در پی دارد و در حقیقت، پیامد ایجاد مظاهر پنهان‌شدن خدا در آنهاست (قیصری، ۱۴۱۶: ۱، ۱۸)؛ چرا که مظاهر و صور، از همه لایه‌های پنهان غیب خبر نمی‌دهند و به‌هرحال، صورت نوعی پوشش و حجاب بر غیب اسما و صفات خداست.

حال، اگر قرآن اوصافی را به خدا نسبت می‌دهد، تمام این اوصاف صورت‌هایی از غیب خدایند که در پی پدیدارکردن آن غیب‌اند. به بیان دیگر، قرآن از رهگذر این صور، باطن و حقیقت غیبی صور را به بیان می‌آورد و چهره‌ای خاص از آن در ذهن آدمی ترسیم می‌کند. بنابراین، عرش، کرسی، ید، رحمت، حلم و... صوری هستند بر غیب نامتعیّن تا بتوان از رهگذر این صور به معرفت غیب نائل شد. اما میان این صور و آن حقیقت چه رابطه‌ای است؟ آیا آن غیب، عین این صور و تجلیات است (= تشبیه) یا مابین با این صور (= تنزیه) یا چیزی میان این دو؟

۲.۴. رابطه خدا و مظاهر

روشن شد که پدیداری غیب خداوند از رهگذر صور مظاهر است؛ اما ظاهر (=خدا) چه نسبتی با صور (= اسما و صفات) دارد؟ اگر قرآن خدا را صاحب ید می‌داند و به او ید نسبت می‌دهد، یدالله به‌عنوان صورت و مظهري برای خدای ظاهر در آن، با خدا چه نسبتی دارد؟

در مکتب ابن‌عربی، میان حقیقت غیبی‌ای که مظاهر به آن اشاره دارد و مظاهر، رابطه اتحاد برقرار است. در باور ابن‌عربی، بعد آشکار حق، آفرینش است و جهت نهان خلقت، حق (ابن‌عربی، بی تا: ۴، ۲۶۴). البته باید اذعان داشت که به دلیل گستره مطلق وجود حق (=اطلاق مقسمی وجود حق)، جز او وجودی در خارج نیست؛ پس او هم ظاهر است و هم مظهر (آملی، ۱۳۶۸: ۶۶۰). اما اتحاد ظاهر و مظهر به عینیت آن‌دو نمی‌انجامد؛ زیرا این دو به وجهی غیر هم‌اند و به وجهی عین هم (ابن‌فناری، همان:

۳۷)*. پس باید خدا را شبیه مظاهرش دانست و در عین حال به تنزیه و برکناری‌اش از آنها معتقد شد. بنابر آنچه گفتیم، اوصافی که آیات الهیاتی قرآن به خدا نسبت می‌دهد، با خدا متحدند و از حیث مظهریت و بازنمایی، بازنمای کامل خدایند و از همین رو، زبان آنها زبان حقیقت است، نه مجاز**.

۵.۲. زبان آیات الهیاتی قرآن، زبان تنزیه در عین تشبیه

با توجه به بحث تجلی و اتحاد ظاهر و مظهر،/بن‌عربی قائل به جمع تشبیه و تنزیه است./بن‌عربی نه مذهب تعطیل را می‌پذیرد*** و نه مذهب تشبیه را****؛ بلکه به جمع میان تشبیه و تنزیه معتقد است. او اعتقاد دارد که قرآن، نه در پی سلب مطلق صفات مخلوقات مادی و غیرمادی از خداست و نه خواهان تشبیه مطلق خدا به صفات آنها؛ بلکه در این بین راهی میانه می‌جوید:

ان التنزیه عند اهل الحقایق فی الجنب الهی عین التحدید و التقیید فالمنزه جاهل و اما صاحب سوء

* عالم از آن جهت که «تجلی حق» است، با حق متحد است و به اعتبار تجلی، رابطه اتحاد برقرار است؛ اما عالم از این جهت که «خلق» است از خدا تمایز دارد./بن‌عربی و پیروانش در بطلان اتحاد من جمیع الجهات شکی ندارند. جامی اتحاد من وجه را چنین ترسیم می‌کند: «تنزیه، حیثیت حقیقت و ذات و تجرد از مظاهر کائنات است و تشبیه، به اعتبار ظهور او در مرئی اکوان و نمود او در ملابس اشکال و الوان و فی المثنوی المولوی قدس سر من افاده:

گاه خورشید و گهی دریا شوی
گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش
ای برون از وهم‌ها در بیش و پیش
از تو ای بی نقش با چندین صورت
هم موحد هم مشبه خیره سر

(جامی، همان: ۱۲۸).

بنا به گفته جامی، خدا از جهت ذات خود، مغایر با همه مظاهر است و از حیث ظهور خود در عالم، همان عالم است. رابطه خدا به‌عنوان ظاهر، با عالم به‌عنوان مظهر، رابطه این همانی است؛ یعنی خدا از حیث ظهور، خورشید است؛ از آن جهت که خورشید ظهور اوست.

** به گفته جامی: «هر چه مشعر است به تشبیه از صفات و جوارح چون مضاف به حق - سبحانه و تعالی - می‌گردد، بعضی آن را تأویل می‌کنند... صاحب فصوص الحکم علیه السلام تصریح کرده است به آنکه صفاتی را که - حق سبحانه - به خود اضافت کرده است، همه بر معنای ظاهر محمول است بلا تأویل و تعطیل لیکن... انفعالات نفسانیات از حق منفی و حقایق آن مثبت» (جامی، همان: ۲۵).

*** نظریه تعطیل عقل از درک صفات خدا و بدعت‌بودن پرسش از ذات و صفات خدا (شهرستانی، ۱۳۹۵: ۱، ۹۳-۱۰۴).

**** نظریه تشابه خدا و خلق در صفات. برخی از آنان چون مجسمه، خدا را اندام‌وار تصویر می‌کنند (همان: ۱۰۵-۱۰۹).

ادب... و كذلك من شبهه و ما نزهه فقد قيده و حده و ما عرفه و من جمع من معرفته بين التنزيه و التشبيه و وصفه بالوصفين على الاجمال... فقد عرفه مجملاً لا على التفصيل؛ نزد اهل حقيقت، تنزيه حق تعالی، همان تقييد و تحديد اوست و از همین رو، اهل تنزيه يا جاهلند يا بی ادب... از سوی دیگر، اهل تشبيه نیز با وانهادن تنزيه، به تحديد و تقييد خدا دچار شده و خدا را شناختند. در این میان، آن کس که معرفت خویش را به «تنزيه و تشبيه» آراست و خدا را به صورت اجمال به هر دو وصف موصوف کرد...، به معرفت اجمالي و نه تفصيلی خدا دست یافت (قاشانی، ۱۴۰۷: ۵۵ - ۵۸).

بر پایه آنچه از ابن عربی نقل شد، قرآن در پی تنزيه خدا از صفات خلق نیست؛ زیرا لازمه آن، تقييد و محدوديت خداست و در این صورت، خدا به عدم صفات خلق، مقيد شده است. از سوی دیگر، قرآن تشبيه خدا به صفات خلق را هم برنمی تابد؛ زیرا پیامد تشبيه، تقييد خدا به صفات مخلوقات است. برای رهایی از تقييد و محدوديت خدا، باید به جمع میان تشبيه و تنزيه، اتحاد و تغاير صفات خدا و خلق باور یافت؛ به عنوان مثال، به آياتی که به خدا عرش و کرسی نسبت می دهد توجه کنیم؛ آیا عرش و کرسی منسوب به خدا مادی است یا غير مادی؟ آیا خدا، انسان وار صاحب عرش و کرسی است یا باید گفت خدا «انسان نیست» تا عرش و کرسی داشته باشد و عرش و کرسی داشتن خدا با عرش و کرسی داشتن انسان کاملاً متفاوت و از سنخ مجردات است؟ به اعتقاد ابن عربی، نه می توان به طور کامل صفات انسان را از خدا سلب کرد و نه می توان صفات انسان را کاملاً بر او حمل کرد و این، همان زبان تشبيه در عين تنزيه و تنزيه در عين تشبيه است. شناخت کامل خدا در گرو فهم نسبت تنزيه و تشبيه است و به باور ابن عربی این دو به صورت جمعی در کنار هم اند. در واقع، زبان شرايع الهی، تشبيه در عين تنزيه و تنزيه در عين تشبيه است (جامی، همان: ۱۲۹) و بدون شک قرآن از این اصل مستثنا نیست.

اما آیا معرفت حاصل از این زبان، معرفتی ایجابی به خدا و صفات اوست یا معرفت سلبي؟ به عبارت دیگر، آیا قرآن در پی آن است که بگوید خدا چیست تا معرفتی ایجابی به دست دهد، یا می خواهد بگوید چه چیزی نیست تا معرفتی سلبي به دست دهد یا معرفتی دیگر در پی دارد؟

۶.۲. زبان قرآن و معرفت حاصل از آن

ابن عربی معتقد است قرآن دربردارنده بالاترین معرفت به خدا و اوصاف الهی است و فراتر از این، اگر قرآن نبود ما اصلاً خدا را آن چنانکه باید نمی‌شناختیم. ارزش ذاتی یادشده به جهت روشی است که قرآن در معرفی خدا برمی‌گزیند؛ چرا که خدا در قرآن، خویشتن را به صفات انسانی متصف کرده است و از سوی دیگر، راه تنزیه در پیش گرفته و خود را از صفات انسانی منزّه دانسته است؛ پس او هم شبیه انسان است و هم شبیه انسان نیست (ابن عربی، همان: ۳، ۵۳۵). درباور/ابن عربی، هر آنچه آن را صفت مخلوقات می‌شناسیم بر خدا حمل می‌شود؛ چراکه اگر خدا با تنزل از مرتبه غیب‌الغیوبی و مجهولیت مطلق خود، اراده پدیداری خویش کرده، از رهگذر صفات مظاهر است و از این رو، نمی‌تواند بدون این صفات پدیدار شود (همان: ۲، ۵۰۲).

براین پایه، خدا در قرآن خود را به صفات مظاهر متصف می‌کند و از آن ابایی ندارد. در این راستا، برخی گزاره‌های الهیاتی، صفات خلقی‌ای همچون «قرض‌گیرنده» (حدید: ۵۷؛ ۱۸)، «استهزا کننده» (بقره: ۲؛ ۱۵) و «مسخره‌کننده» (توبه: ۹؛ ۷۹) به خدا نسبت می‌دهد؛ چراکه معرفت خدا از رهگذر صفات بشری ممکن است و خدا برای توصیف خود همین روش را برگزید (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۸۷).

از جمله صفات خلقی، «یدی‌الله» (ص: ۳۸؛ ۷۵) است. چنین آیاتی، خبر و معرفتی حقیقی در پی دارد و نمی‌توان در زبان ظاهری آن به تأویل عقلی دست زد. در حقیقت واژه دست، «ظهور فاعلیت فاعل و قدرت تصرف» نهفته است و دست، هر آن چیزی است که این فاعلیت و قدرت تصرف را پدیدار کند. این معنا، به گونه‌ای کاملاً حقیقی و عینی، میان خدا و مظاهر مشترک است (فاشانی، همان: ۲۸). بنا بر آنچه گفته شد، معرفت برآمده از چنین گزاره‌هایی ایجابی و ناظر به اشتراک عینی این صفات است. با این حال، عارف به تفاوت این صفات توجه دارد. از منظر او، حقایق هستی و اسما و صفات خدا، دستان خدایند که بنا بر اتحاد ظاهر و مظهر، با خدا متحدند (همان).

در حقیقت، همانطور که فاعلیت آدمی به واسطه دستان مادی او آشکار می‌شود، خدا هم از رهگذر حقایق نامحدود هستی و اسمای بی‌نهایت خود از فاعلیتش پرده برمی‌دارد. این تفسیر، تشبیه و اندام‌وارانگاری را برنمی‌تابد؛ چراکه دست خدا همچون خودش بی‌نهایت است.

از آنچه گفتیم به دست می‌آید که معرفت برآمده از زبان ظاهر از دو جهت برخوردار است: جهت ایجابی و جهت سلبی. جهت ایجابی این معرفت، ناظر به اشتراک حقیقی صفات ظاهر و مظهر است؛ به گونه‌ای که در ظاهر گزاره‌های الهیاتی تأویل عقلی و مجاز روا نیست. ذهن، از رهگذر این گزاره‌ها به معرفت حقیقی خدا دست می‌یابد و بی‌نیاز به رمز و مجاز، شناخت حقیقی را در می‌یابد. جهت سلبی این گزاره‌ها، با حفظ اشتراک خدا و خلق در حقیقت صفات، ناظر به آن است که آن حقیقت واحد، در خدا ظهور و وجهه‌ای خدایی دارد و در خلق، ظهور و وجهه‌ای خلقی. جنبه اثباتی گزاره‌های الهیاتی، خبر از وجود حقایق عینی مشترک میان خدا و خلق می‌دهند؛ اما جهت سلبی و بیان تفاوت خدا و خلق این گزاره‌ها گویای آن است که این حقایق، وقتی فرود می‌آیند، چهره‌ای خلقی و محدود به خود می‌گیرند و وقتی فرامی‌روند، در سیمایی الهی و نامحدود آشکار می‌شوند.

یکی از مقولاتی که ذکر آن در اینجا مهم می‌نماید، مقوله «روح معنا» است. از منظر عارف، واژگان برای روح معنا وضع شده و این روح، حقیقتی است مشترک میان مصادیق مادی و غیر مادی. ابن عربی، درباره آموزه قرآنی «قبض زمین توسط خدا» (زمر: ۳۹): ۶۷ معتقد است که روح معنای «قبض»، «تحت حکم بودن» است و این را کاربردهای زبان عربی تأیید می‌کند (ابن عربی، همان: ۱، ۱۹۶). واژگان، برای روح معنا و حقیقت واحد وضع شده و در تمام مراتب هستی به صورت حقیقی به کار می‌روند. بر این اساس، روح معنا در همه مصادیق، مشترک معنوی است و مادی بودن برخی مصادیق، نشانه انحصار لفظ در مصداق مادی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶۴ - ۷۳). به عنوان مثال، واژه میزان، با اطلاق بر هر نوع ترازویی، مصادیق مادی و غیر مادی ترازو را دربرمی‌گیرد و در حقیقت عینی آن، شکل و هیأت خاص شرط نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۴۰ و ۴۱، ۸۲ و ۸۴-۸۶).

ابن عربی با جریان عقل تنزیهی در قرآن و سلب مطلق صفات خلق از خدا مخالفت است؛ زیرا دلایل عقل تنزیهی به محدودیت خدا و خارج شدن او از اطلاقش می‌انجامد (ابن عربی، همان: ۲، ۳۸۹). بر این اساس، قبول آنچه در قرآن و گزاره‌های زبانی آن بیان شده چنان ضرورت می‌یابد که عقول بشری از هر نوع تأویل عقلی و ستاندن صفتی که

خدا به خودش نسبت می‌دهد، ممنوع است. عقل، خدا را از صفات مخلوقات تنزیه می‌کند و با تفکری سلبی می‌اندیشد که خدا اصلاً دست و عرش و کرسی ندارد. حال، اگر قرار بود معرفت سلبی به خدا کافی باشد، دیگر نزول قرآن ضرورتی نداشت؛ پس خدا از رهگذر نزول قرآن، در پی اعطای معرفتی فراتر از معرفت عقلی است. چنانچه معرفت سلبی عقل در قرآن جریان یابد، قرآن از هدف اصلی‌اش باز می‌ماند و از محتوای خویش خالی می‌شود. پس باید عقل از دخالت در وحی بپرهیزد و اگر منصف باشد، به آنچه خدا درباره خود گفته، ایمان آورد (جامی، بی تا: ۱۳۳).

۳. نقد و بررسی

الف) اشتراکات و افتراقات

۱. نقطه اشتراک: دغدغه‌های مشترک در مقوله غیب و کمال

در بررسی وضعیت این دو عارف دغدغه‌های مشترک آنان موضوعات «غیب» و «کمال» است؛ اما تفسیر آنان از این دو مقوله تفاوت می‌یابد که پیامدهای خاصی نیز در پی دارد.

۲. نقاط افتراق: تفاسیر مختلف از غیب و کمال

یک. تفسیر روزبهان از غیب و کمال

عرفان روزبهان مبتنی بر شطح است. در شطح، غیب واقعیتی اسرارآمیز و باطنی است.* این واقعیت، زبان غیر شطحنی را بر نمی‌تابد و این برنتابیدن تا بدانجاست که کلام خدا

* شطح از «سکر» برمی‌خیزد. در حال سکر، عارف در اثر اتحاد با حق، فقط وحدت حق را درمی‌یابد و همه مظاهر را فانی می‌یابد. در این حالت، غیر خدا هیچ مظهریتی برای عارف ندارد و حتی ذات عارف مظهریت خود را از دست می‌دهد. عارف در این حالت، حق را بی‌هیچ صورت و تعینی مشاهده می‌کند و کثرت را انکار می‌کند. او به باطن غیب دست یافته است؛ چراکه غیب از آن جهت که غیب است، کثرت نمی‌پذیرد. عبدالرحمان بدوی درباره حقیقت سکر و توحید اهل سکر بحث کاملی دارد (ر. ک: بدوی، ۱۹۷۸: ۱۶-۲۲).

را چاره‌ای جز آن نیست. *روزبہان* به بعد باطنی غیب اصالت می‌دهد و پیداست که غیب فرورفته در نھان، تاب پیدایی از پس زبان ظاهر ندارد. بر این پایه، رابطه زبان و غیب چنان به ضعف می‌گراید که اگر شهود به میان نیاید، فهم آیات الهیاتی قرآن بی معنا می‌شود. کمال عرفانی از منظر *روزبہان*، در اثر شهود غیب نھان حاصل می‌شود. انسان عارف با شهود غیب به کمال دست می‌یابد؛ ولی به دلیل اسرارآمیزی و بعد باطنی غیب، او نیز اسرارآمیز و باطنی می‌شود. در این صورت، چنانچه عموم مردم از فهم غیب و زبان ناظر به آن محروم‌اند، کمال و زبان عارف نیز از فهم عموم پنهان می‌ماند. بر این اساس، زبان آیات الهیاتی قرآن و عرفان، در برتابیدن فهم همگانی از آنها شریک می‌شوند. پیامد این تلقی، کم‌توجهی عرفان *روزبہان* به مباحث هستی‌شناختی و نظری عرفان و گسستگی ذهن و عرفان است.

دو. تفسیر ابن عربی از غیب و کمال

ابن عربی همچون *روزبہان*، بطون و چندپهلویی غیب را می‌پذیرد و تنها راه درک آن را شهود تلقی می‌کند.* با این وجود، ابن عربی با اشاره به بعد ظاهری غیب از *روزبہان* جدا می‌شود. هستی بر پایه ظهور و بطون شکل می‌گیرد و اگر غیب در نھان برای ذهن پدیدار نیست؛ ولی غیب ظاهر در مظاهر هستی** حقیقت خویش را برای ذهن پدیدار می‌کند.*** بر این پایه، ذهن عموم به فهم حقیقی غیب دست می‌یابد و در نتیجه، این سخن *روزبہان* که «آیات الهیاتی ایمان مردم را می‌طلبد، نه فهم آنها را» با چالش مواجه می‌شود. ابن عربی همه هستی را مظاهر حقیقی حق می‌داند و در اندیشه‌اش، هر چیزی حق را پدیدار می‌کند و قرآن و آیات الهیاتی در شمار مظاهرند. گزاره‌های الهیاتی قرآن، فهم

* البته غیب حضرت حق می‌تواند در بطون مطلق باشد و در دایره شهود ننگند. بنا بر نقل قیصری از فتوحات مکیه، برخی، اسمای خدا را فقط خدا می‌داند (قیصری، ۱۴۱۶: ۱، ۳۷). این سخن قیصری بدان معناست که برخی مظاهر حق را، فقط حق می‌داند و این مظاهر برای ماسوی‌الله در بطون مطلق است.

** به گفته قیصری: «... الحق من حیث ظهوره عین الظاهر... و الموجودات الخارجیه مظاهرها...؛ ... حق به جهت ظهورش عین ظاهر است و موجودات خارجی مظاهر اسماء حق تعالی هستند...» (قیصری، ۱۴۱۶: ۱، ۳۹).

*** ابن عربی معتقد است عالم، صورت (= مظهر) حق است. او تصریح می‌کند که حق در هر مفهومی پدیدار است (قیصری، ۱۴۱۶: ۱، ۲۸۲) و چنانکه گفته شد، ظاهر و مظهر عین هم‌اند. بر این اساس، چنین می‌نماید که از رهگذر پدیداری حق در حقایق هستی و مفاهیم ذهنی، ذهن دست‌یافته به حقایق و مفاهیم، به گونه‌ای حقیقی به معرفت خدا دست یافته است؛ چراکه مفاهیم و حقایق از حیث مظهریت حق، با حق هیچ تفاوتی ندارند.

آدمی را بی هیچ مجازی با ساحت غیب به ظهور آمده آشنا می کند و به گونه ای حقیقی، صفات خلقی را از آن خدا و منسوب به او می داند. اما آیا این نگاه خلقی به خالق، او را محدود و مقید به خلق نمی کند و آیا اندیشه ابن عربی خدای محدود را می پذیرد؟ برای برون رفت از این مشکل، ابن عربی مسئله «اشتراک حقیقی (= خارجی) صفات خدا و خلق و افتراق حقیقی (= خارجی) آنها» را مطرح می کند. بر این پایه، خدا و پدیده ای همچون دست، به گونه ای حقیقی و عینی، در ویژگی «تصرف و فاعلیت» متحدند (قاشانی، همان: ۲۸)؛ اما این اتحاد، به توقف حق در این مظهر نمی انجامد و حق در فرایندی مستمر، با چنین مظهري متحد و ظاهر در آن و در همان حال، جدا و پنهان از آن است؛ یک اتحاد و افتراق دائمی.

می توان گفت حق، در هر شیئی ظهور و بطون دائمی دارد و این ظهور و بطون، نه مایه توقف او در شیء و محدودیت او به بودن در آن است و نه به انفصال او از شیء و تقیید به نبودن در آن می انجامد. برای این ظهور و بطون و اتحاد و افتراق، هیچ شبیهی نمی توان یافت و به همین دلیل، ذهن در عین فهم اصل این ادعا، از فهم کیفیت آن بی بهره مانده و آدمی برای تعیین کیفیت آن به شهود نیازمند می شود.

در باب کمال نیز ابن عربی از روزبهان فاصله می گیرد. او کمال را در توجه به دو لایه ظاهر و باطن حق معنا می کند* و کمال زبان و معرفت از رهگذر چنین توجهی پدیدار می شود. پیامد چنین نگاهی به کمال، نقص زبان و معرفتی است که تنها به بعد باطنی حق نظر دارد. ابن عربی با نگرش جامع خود به هستی، زبان آیات الهیاتی قرآن را زبان شطح نمی داند و به همین دلیل، ساحت آیات الهیاتی را از دسترس فهم عموم دور نمی دارد.

* ابن عربی کمال آدمی را در اعتقاد به «جامعیت تشبیه و تنزیه» می داند و انسان معتقد به این اصل را پیرو انبیا معرفی می کند (قیصری، ۱۴۱۶: ۱، ۲۹۰). اصل تنزیه، رهاورد توجه به کمون حق از هستی و تغایر حق و مظاهر اوست (همان: ۱، ۲۹۱). اگر عارف تنها به این اصل توجه کند، به باطن حق توجه کرده و ظاهر آن را وانهاده است. توجه به ظاهر حق، از رهگذر اصل تشبیه و این همانی خلق و خالق در ظهور رخ می دهد. اما کمال نهایی نه در تشبیه است و نه در تنزیه، بلکه در جمع میان آن دو است و به گفته ابن عربی در یک کلمه باید گفت: «فما أنت هو و أنت هو: نه تو اوایی و تو اوایی» (همان).

ب) نقد

۱. نقاط قوت و ضعف این دو نظریه

نظریه ابن عربی از این ویژگی‌های برجسته برخوردار و دیدگاه زبانی روزبهران از آن بی‌بهره است:

- ۱- ابن عربی نگاهی جامع به هستی دارد و از فرو نهادن ابعاد گوناگون آن می‌پرهیزد.
- ۲- در نظریه زبانی ابن عربی، ذهن فرد غیر عارف توانایی فهم عرفان و زبان آیات الهیاتی را دارد. به عبارت دیگر، هستی‌شناسی او برای ذهن غیر عارفان قابل فهم است.
- ۳- در مکتب ابن عربی، اهمیت ظواهر آیات الهیاتی، جایی برای وانهادن ظواهر باقی نمی‌گذارد. این نگاه، نگرش‌هایی را که به قشری بودن ظواهر و بی‌ارزشی و ترک آن نظر می‌دهند، برنمی‌تابد.

۲. اشکالات دیدگاه زبانی روزبهران

- ۱- شطحی بودن آیات الهیاتی به معنای رمزین بودن است. بر این پایه، بخشی از آیات قرآن برای بیشتر مخاطبان قرآن قابل فهم نخواهد بود. اگر امکان سخن گفتن براساس زبان ظاهر در این موارد محال باشد، نظریه روزبهران می‌تواند موجه قلمداد شود؛ اما با توجه به امکان زبان ظاهر و برجستگی‌ها و استحکام آن، چنین امکانی وجود ندارد.
- ۲- زبان شطح، رهاورد نقص کمالات عارف است (ابن عربی، همان: ۱، ۲۷۶؛ ۲، ۲۳۲). در واقع با دستیابی به کمال نهایی عرفان و شهود ظاهر و باطن حق به گونه‌ای وانهادن یکی به خاطر دیگری، زبان شطح بی‌معنا می‌شود و ذهن غیر عارف به فهم سخن و زبان عارف بار می‌یابد. چنین عارفی با نگاهی جامع به هستی می‌نگرد و ذهن دیگران را با یافته‌های خود آشنا می‌کند و بی‌تردید چنین چیزی در عارف شطح رخ نمی‌دهد. بر این پایه، خدای کامل مطلق، می‌تواند مقاصدش را به زبان قابل فهم برای همگان بیان کند و از رهگذر نقصان‌ناپذیری‌اش، زبان شطح را وا نهد. رسول الله ﷺ، خلیفه تام صفات خدا در زمین و انسان کامل در هستی است؛ بدین جهت، در کلام او نیز شطح وجود ندارد. قرآن در بردارنده هستی‌شناسی عرفانی درباره خداست و چنانچه به رمزین بودن آیات الهیاتی و دوری فهم آن از ذهن بشری تن دهیم، پی‌جویی هستی‌شناسی الهی عرفانی از قرآن بی‌معنا خواهد بود.

نتیجه گیری

این نوشتار درسه بخش به دیدگاه‌های روزبهان و ابن عربی اشاره داشت و پاسخ آنان به این پرسش را که «زبان آیات الهیاتی قرآن چیست» به دست آورد. براساس یافته‌های این پژوهش، روزبهان به زبان شطح و ابن عربی به زبان ظاهر باور یافته و نگارنده، نظریه ابن عربی را صحیح تلقی می‌کند. نتیجه این تحقیق به صورت گذرا چنین است:

۱- از نظر روزبهان بقلی، زبان آیات الهیاتی قرآن زبان شطح است و فقط خواص و اهل سرّ قادر به فهم آن‌اند.

۲- او زبان آیات غیر الهیاتی قرآن را «زبان شریعت» می‌نامد و آن را برای همگان قابل فهم می‌داند.

۳- ابن عربی قدرت زبان را تنها در اشاره به مظاهر می‌داند، نه ذات.

۴- به باور ابن عربی، زبان آیات الهیاتی قرآن زبان ظاهر است و همگان توان فهم آن را دارند.

۵- فهم چگونگی صفات الهی و معرفت تفصیلی آن ممکن نیست؛ چراکه ذهن محدود تاب فهم تفصیلی نامحدود را ندارد.

۶- روزبهان واژه شطح را متحول کرد و قرآن و سخن نبوی را آکنده از آن دید.

۷- از منظر ابن عربی، خدای کامل مطلق بی هیچ شطیحی مرادش را بیان می‌کند و پیامبر ﷺ به دلیل دستیابی به کمال نهایی آدمی، از شطح رویگردان است.

۸- ابن عربی شطح را برخاسته از ناپختگی و نقصان کمال عارف می‌داند و روزبهان شطح را زاینده کمال عارف تلقی می‌کند.

۹- روزبهان تعبیر از حقیقت غیب را جز به زبان شطح نمی‌داند و ابن عربی زبان ظاهر را در این موارد ممکن تلقی می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید.
۲. آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۲، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۳.
۳. آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۷، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، تصحیح هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انتشارات توس، چ ۲.
۴. ———، ۱۳۶۸، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.
۵. ابن‌ترکه، صائن‌الدین، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، چ ۲.
۶. ابن‌عربی، بی‌تا، ابو‌عبدالله محمد بن علی، الفتوحات المکیه، ج ۳- ۱، بیروت: دار صادر.
۷. ابن‌فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن‌فناری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۶۳، مصباح الانس، تهران: انتشارات فجر، چ ۲.
۹. استیور، دان، ۱۳۸۴، فلسفه‌ی زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: نشر ادیان.
۱۰. بدوی، عبدالرحمان، ۱۹۷۸، شطحات الصوفیه، کویت: وكالة المطبوعات، چ ۲.
۱۱. بقلی شیرازی، ۱۳۸۲، روزبهان، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه از هنری کوربن، تهران: انتشارات طهوری.
۱۲. جامی، عبدالرحمان، ۱۳۷۲، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح و تعلیق ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲.
۱۳. ———، بی‌تا، اشعه اللمعات، تصحیح حامد ربانی، تهران: انتشارات گنجینه.
۱۴. الجوهری، اسماعیل، ۱۳۹۹ق، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، ج ۱، بیروت، دار العلم للملایین، چ ۲.
۱۵. حافظ، بی‌تا، دیوان خواجه حافظ شیرازی، تصحیح سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران: انتشارات جاویدان، چ ۳.

۱۶. خوارزمی، تاج الدین حسین، ۱۳۶۸، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی، ج ۲.
۱۷. سراج، ابی نصر، بی تا، کتاب اللمع فی التصوف، تصحیح رنولد ال نیکلسون، تهران: انتشارات جهان.
۱۸. شهرستانی، ابوالفتح محمد، ۱۳۹۵ق، الملل و النحل، تحقیق محمد سید کیلانی، ج ۱، بیروت، دار المعرفه، چ ۲.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۳ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، تهران: انتشارات اسماعیلیان، چ ۲.
۲۱. علی زمانی، امیرعباس، ۱۳۷۵، زبان دین، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. _____، ۱۳۸۱، خدا، زبان و معنا، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
۲۳. فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۹۸ق، مشارق الدراری، تهران: انجمن فلسفه و عرفان اسلامی.
۲۴. _____، ۱۳۷۰، اصطلاحات الصوفیه، تحقیق محمد کمال ابراهیم جعفر، قم: انتشارات بیدار.
۲۵. القاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۰۷ق، شرح علی فصوص الحکم، مصر: شرکت مکتبه مصطفی البابی، چ ۲.
۲۶. قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۵، نفحات الهیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۲۷. قیصری، داود، ۱۴۱۶ق، شرح فصوص الحکم، تصحیح محمدحسن ساعدی، ج ۱، بی جا: انوار الهدی.