

## Investigating the Meaning in the Mystical Perception of Ebn-e Torkeh Esfahani

**Hojjat Boodaghi\***  
**Bagher Sadrinia\*\***

### Abstract

Sain al-Din Ali known as Ebn-e Torkeh Isfahani (770-835 AH) is one of the philosophers and mystics influenced by the school of Ibn Arabi. Therefore, he has explained the meaning, language, and words in the framework of the unity of existence. In the present descriptive-analytical study, the authors have tried to extract semantic explanations and the related components from Ebn-e Torkeh's printed works, letters, and manuscripts and discuss the central concepts of his theory. The results of the study show that the unity of existence has provided a possibility for Ebn-e Torkeh to be able to explain the worldly and abstract dimensions of language together in a dialectical unity, and based on that, to plan the theory of Ish'ar. According to Ebn-e Torkeh, Ish'ar is the goal of human creation. Man is in the place of Ish'ar in the universe. Ish'ar is used in the works of Ebn-e Torkeh to mean to inform. One who does the Ish'ar actually discovers the truths of the universe and learns its secrets. Because all of existence is the word of God and man is the reciter and impersonator of these words. Ebn-e Torkeh seeks to combine the analogical and metaphorical dimensions of the universe, and considers verbal language, which is the extension of Nafs al-Rahman in the Microcosm, to have two aspects of beauty and glory. In this regard, he examines the situation of words with a two-dimensional explanation.

### 1. Introduction

Sain al-Din Ibn Torke Esfahani is one of the mystics and philosophers influenced by Ibn Arabi's school of thought. In addition to the commentary he wrote on Ibn Arabi's *Fusus al-Hekam*, he has shown this influence in his various works. The view of existential unity as well as the streaks of literalism is evident in his works; therefore, it is necessary to pay attention to this point in the examination of Ebn Torkeh's view on meaning.

Meaning is one of the concepts that has been discussed in the tradition of Islamic mysticism and has evolved under a central discourse. In the beginning, the theory of meaning had an abstract aspect, and with the emergence of Ibn Arabi, the practical aspect of language was also explained along with its abstract dimension. In other words, the mysticism of existential unity and its dialectical nature has provided a capacity to find an argumentative explanation for the practical aspects of language and meaning and issues related to them. In the view of the mystics of the first mystical tradition, it is God who created the meanings, and the words of human contracts have been degraded several times from their true meanings. Kamal al-Din Hossein Khwarazmi says in his commentary on *Masnavi*: If the words that were created in the rank of God's oneness do not descend from their position several times, the understanding of any creation will not reach the surroundings of its articles. This results in putting the meaning first over the form. In this way, the truths from the field of discovery and intuition enter the field of acquisition science and are expressed with language.

The spoken language can also tell many of those intuitive facts. In the field of science, the

---

\* PhD Candidate of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Tabriz University, Tabriz, Iran

\*\* Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Tabriz University, Tabriz, Iran (Corresponding Author Email: baghersadri@yahoo.com)

interpretation of mystical facts is not a true interpretation. Because only a reflection of mystical experiences has made its way into the field of science, and basically, mystical experience is inexplicable. Such a perception has always been of interest among scholars.

In interpreting these mystical experiences, human intellect and thought distance themselves from their pure abstraction. This distance is actually the distance of the material world. In other words, those meanings find a new form in the degradation of their identity, which is a reflection of single worlds and, at the same time, is also contaminated by the reflections of external factors. In the definition of this meaning, Mustamli Bukhari believes that this science of thoughts, observations, and revelations is dedicated to being called the science of pointing. So, something appeared in his head, which means the phenomenon of truth, not the phenomenon of non-righteousness. And it is like this that no matter what they express in the language, it is not the exact expression of the truth; Rather, the meaning of the phrase is right (n.d, p. 1135).

The discussion of meaning in the tradition of Islamic mysticism will be incomplete without paying attention to the category of interpretation and its components, so it is necessary to emphasize two points:

1) In mystical interpretation, attention is paid to the source of meaning. The literal meaning of interpretation also conveys the same point. Henry Carbon (2008) considers the ultimate goal of mystical interpretation to return the text to its "true and original" meaning. The meaning of this contrast is that the 'text' is degraded from an inner meaning and the work of the interpreter is to reach again the inner and original meaning of the text. The words are outwardly disguised and the interpreter must penetrate into their innermost being. In these interpretations, it should be noted that the main meaning of the text is not the same as the figurative meaning of the science of rhetoric; rather, according to his interpretation, the interpretation of the apparent text is returned to its true original meaning, in which the analogies of the apparent text are its codes.

2) Another component is the balance of the Macrocosm and the Microcosm and the equivalent relationship between them. The basis of this idea is the belief in the existence of a kind of correspondence and equivalence between the classes of the world. Generalizing this correspondence and equivalence to the relationship between the parts of the world also makes each phenomenon understood as a representative of something else. Based on this, *tanzil* and *taweel* also express the back-and-forth course of meanings in these worlds. Every meaning in the higher world (inner) becomes a phenomenon (text) in the lower world (appearance) as a result of the reduction, and the interpreter tries to discover the inner or truth by interpreting that phenomenon.

In addition, in the continuation of the tradition of Islamic mysticism, the discussion of the spirit of meaning has also been taken care of. This discussion, which has been raised among the commentators and in an effort to understand similar verses, emphasizes the point that words have been established for the souls of meanings. This view indicates a special view of language. In modern linguistics, it is a well-known opinion that each word carries only the meaning in which it appears. For example, when someone uses the word "pen" because the word "pen" is used for a specific meaning, the audience understands the same specific meaning, and it is not possible to choose another meaning from this word without analogy. In contrast to this approach, the mystics, by establishing a rule called the use of words for the spirits of meanings, aim to say that the words are not used for external and objective objects. For example, the pen is not an external object, wood, or colored ink that writes. Rather, the word pen is used for everything he writes. In *Jawaharlal Qur'an*, Ghazali proposed the theory of the spirit of meaning with an argumentative expression and argues that nothing exists in the

realm of martyrdom unless its example exists in the spiritual realm. This view has gradually spread to the commentators of *the Qur'an*. Interpretations that have an interpretive approach are influenced by this view.

In the present study, after explaining the nature and essence of meaning in the tradition of existential unity mysticism, by analyzing the concepts related to the theory of meaning in Islamic mysticism, we have tried to measure the relationship between the existential unity attitude and its perspective on meaning by examining the works of Ebn Torkeh, while showing the intertwining of his perspective. In other words, the study aims to explain innovative ideas about meaning with the tools of ontology and epistemology of existential unity.

## 2. Review of the Literature

In the mysticism of existential unity, several issues related to meaning have been considered. The first is the discussion of how to put words and the relationship of meaning with God. The next issue is the two-dimensionality of language and the explanation of meaning in its context.

Some mystics of existential unity, such as Shabestari, under the influence of Ibn Arabi, have paid attention to both the material and abstract realms of language. Two-dimensional attention to the nature of language makes both the practical nature of language not to be neglected and its deep origins to be explained. In the mysticism of existential unity, the ontology of meaning is taken into consideration and the question is answered whether meaning is an objective matter outside the mind or is equivalent to the mental concept of the word. Mystics consider the concept of mind to be different from meaning and believe that meaning is something determined beyond the mind. In mysticism, the existential unity of the whole world is the manifestation and degradation of the truth of the world, and every phenomenon, including language, must be examined in relation to the truth of existence. If we consider the meaning to be subjective, the relationship between the mind and the word will be disconnected and the mind and the word will not be affected. But in mysticism, the existential unity of meaning is not an incidental matter; rather, it is a matter of length and in connection with the truth of existence. In this view of existential unity, the meaning is the scientific form that God has given to the interior of a phenomenon.

In Ibn Arabi's view, the signification of a word is not separate from the signification of letters, whether spoken letters or written letters (both external and internal letters). Also, the meaning of linguistic words, whether written or spoken, is not separate from the meaning of existential words (phenomena). Ibn Arabi's view on the meaning of words originated from his theological view. In other words, Ibn Arabi's point of view originates from the sum of God's nature and attributes in that they are on the one hand the mediator and link between the nature of God and the world, and on the other hand the mediator and link between the nature of God and man. In this view, the duality of essence and attributes, as well as the duality of step and occurrence, which is caused by the difference of opinion about the linguistic meanings (inherent or conventional meaning of words), is eliminated. According to this view, the phenomena of existence are the words of God. And because they appear objectively, they are connected with occurrence. And since the human language is the outward representation of the word of God, the conventionality of the signification in the human language will only be a matter of credibility. If the meaning of human language is like this, the meaning of divine words, which is actually the innermost part of human language, will not be based on convention. In the view of existential unity, existence has many levels which are called plurality in manifestations. But a unity connects these multitudes, which is its soul. And what exists in the abundance of the universe is the existence of God (Ibn Arabi, n.d, p. 38-39). This

view also extends to Shabestri's *Gulshan Raz*. Shabestari's point of view also has innovations in explaining the meaning and implication of words (Shabestri, 2004, pp. 13, 75).

### 3. Methodology

The aim of the present study is to analyze Ebn Torkeh's semantic and linguistic explanations in accordance with his epistemology and ontology of existential unity with a descriptive-analytical method. In this regard, all the works of Ebn Torkeh have been examined and an attempt has been made to explain Ebn Torkeh's semantics under his ontology and epistemology. From the ontological components, the balance of the Microcosm and the largest world, expression, and emergence, and from the epistemological components, inspiration and fantasy, perception of meaning, meaning, and silence have been mentioned. Also, the components of poetry and consciousness, gestural expression, the placement of words and the two-dimensional nature of the language indicated the compatibility of the two sides of Ebn Torkeh's ontology and epistemology.

### 4. Results

By examining the works of Ebn Torkeh and the ontological and epistemological analysis of his works, we come to the conclusion that Ebn Torkeh is firstly influenced by Ibn Arabi and Shabastri and in some cases he repeated their same point of view. The view of existential unity on the existence and truth of the world and its generalization to the world of human existence, in other words, establishing a balance between the greater world and the Microcosm within the framework of the view of existential unity, is the most important approach of Ebn Torkeh in his explanation of meaning. In this view, the universe is multidimensional and all the multitudes are the words of Allah, whose true meaning has been scientifically determined in the unseen identity, and words are one of these multitudes and are at the end of the arc of descent. In his opinion, the meaning is related to the real and main subject of the words. And he examines the words like the manifestation of God in three forms and on three levels.

In Ebn Torkeh's epistemology, the role of imagination is its discovery of occult meanings. The discovery of the Macrocosm has a questioning nature that Khatam-ul-Rasul is at the highest level or the level of total revelation. Man is in a position of awareness in the universe. The reciter actually discovers the truths of the universe and learns its secrets; Because all existence is the word of God and man is the reciter of these words.

Ebn Torkeh, following the fusion of similarity and metaphorical aspects of being, considers the language of Malfuz, which is the extension of Nafs al-Rahman in the lower world, to have two aspects of beauty and glory. The glorified form is related to the common sense of the words and the glorified state is related to the true meaning of the words. According to the first method, the position of Ish'ar is two-fold in the view of Ebn Torkeh, which means that having reached this position, he has made his perceptive powers capable of receiving the lower meanings and he can also find the jewel of the lower letters. The first aspect is related to the order of spirits and the world of the unmarried, and the second aspect is related to *the Book of Allah* and understanding the meanings of the words contained in it.

Ebn Torkeh considers verbal forms to be a continuation of the emergence of existential expressive forms (ayan shabiteh). And Malfouz's language and, in his words, verbal forms have an inherent meaning, but in the passage of centuries and the development of customs, inherent meaning and the subject of the original letter have been forgotten.

**Keywords:** Ebn-e Torkeh, the Unity of Existence, Meaning, Word, Creating Words, Ish'ar



## بررسی و تحلیل معنا در تلقی عرفانی ابن ترکه اصفهانی

حجت بوداقی، \* باقر صدری‌نیا\*\*

### چکیده

**بیان مسئله:** صائن‌الدین علی معروف به ابن ترکه اصفهانی (۷۷۰-۸۳۵ ق.) یکی از فلاسفه و عارفان متأثر از مکتب ابن عربی است؛ از این رو معنا، زبان و لفظ را نیز در چارچوب وحدت وجود تبیین کرده است. در این پژوهش درباره مفاهیم مرکزی نظریه وی بحث می‌شود.

**روش:** نگارندگان در این پژوهش کوشیده‌اند از رهگذر آثار و رسایل چاپی و مخطوط ابن ترکه، به روشی توصیفی تحلیلی، تبیین‌های معناشناختی و مؤلفه‌های مترتب بر آن را استخراج کنند و مفاهیم مرکزی نظریه وی را به بحث بگذارند.

**یافته‌ها و نتایج:** نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد وحدت وجود برای ابن ترکه امکانی فراهم آورده است تا بتواند ابعاد ناسوتی و تجریدی زبان را در کنار هم و در یک وحدت دیالکتیکی، تبیین و برپایه آن، نظریه اشعار را طرح‌ریزی کند. اشعار در دیدگاه ابن ترکه غایت خلقت آدمی است. انسان در عالم هستی در جایگاه اشعار قرار دارد. اشعار در آثار ابن ترکه به معنی آگاهانیدن است. اشعارکننده در واقع حقایق عالم ظهور را کشف می‌کند و رموز آن را درمی‌یابد؛ زیرا همه هستی کلمه الله است و انسان در مقام اشعار، قرائت‌کننده و بیانگر این کلمات است. ابن ترکه در پی آمیختن ابعاد تنزیهی و تشبیهی هستی، زبان ملفوظ را نیز، که امتداد نفس الرحمن در عالم اصغر است، دارای دو وجه جمالی و جلالی می‌داند و در همین راستا وضع الفاظ را نیز با تبیینی دوساحتی بررسی می‌کند.

### واژه‌های کلیدی

ابن ترکه؛ وحدت وجود؛ معنا؛ لفظ؛ وضع الفاظ؛ اشعار

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران،

hb\_boodaghi@yahoo.com

\*\* استاد زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)،

baghersadri@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱

تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۰۵/۰۹



## ۱- مقدمه

صائن‌الدین ابن‌ترکه اصفهانی یکی از عارفان و فلاسفه متأثر از مکتب ابن‌عربی است. وی افزون‌بر شرحی که بر *فصوص‌الحکم* ابن‌عربی نوشته است، در آثار متنوع خود این تأثیرپذیری را نشان داده است. نگاه وحدت وجودی و همچنین رگه‌های حروفی‌گرایی در آثار او آشکار است؛ از این‌رو در بررسی دیدگاه ابن‌ترکه در باب معنا، توجه به این نکته ضرورت دارد.

معنا یکی از مفاهیمی است که در سنت عرفان اسلامی به بحث گذاشته شده و تحت یک گفتمان مرکزی، دگرگونی و تکامل یافته است. نظریه معنا در ابتدا جنبه تجریدی داشته و با ظهور ابن‌عربی وجه کاربردی زبان نیز در کنار وجه تنزیهی و تجریدی آن تبیین شده است. به عبارت دیگر عرفان وحدت وجودی و ماهیت دیالکتیکی آن، ظرفیتی فراهم آورده است تا وجوه کاربردی زبان و معنا و مسائل مرتبط با آنها نیز تبیینی استدلالی یابد. در تلقی عارفان سنت اول عرفانی، خداوند معانی را خلق کرده است و کلمات قرادادی بشری چندین مرتبه از معانی حقیقی خود، تنزل یافته‌اند. کمال‌الدین حسین خوارزمی در شرح مثنوی خود می‌گوید: اگر کلمات که در مرتبه احدیت خداوند خلق شده‌اند، چندین مرتبه از مقام خود تنزل نکنند، فهم هیچ آفریده‌ای به پیرامون مقالاتش نمی‌رسد (رک. خوارزمی، ۱۳۸۴: ۱۲۲-۱۲۱). این دیدگاه هستی‌شناسانه است و حقیقت را دارای ساختاری سلسله‌مراتبی می‌داند و نتیجه آن، مقدم‌دانستن معنی بر صورت است که در آن، حقایق از حوزه کشف و شهود به حوزه علم حصولی راه می‌یابند و با زبان بیان می‌شوند. زبان ملفوظ نیز شمه‌ای از آن حقایق شهودی را می‌تواند بازگو کند. در حوزه علم حصولی، تعبیر از حقایق عرفانی تعبیری حقیقی نیست؛ زیرا فقط انعکاسی از تجربه‌های عرفانی در حوزه علم حصولی راه یافته است و اساساً تجربه عرفانی تعبیرناپذیر است. اهل معرفت همواره به چنین دریافتی توجه داشته‌اند. عطار می‌گوید:

زبان علم می‌جوشد ز خورشید زبان معرفت گنگ است جاوید

(عطار نیشابوری، ۱۳۹۲: ۴۰۳)

همچنین «عبارت زبان علم است و اشارت زبان معرفت» (همان، ۱۳۹۱: ۵۵۲).

عقل و اندیشه انسان در تعبیر از این تجربه‌های عرفانی از وجه تجریدی محض آنها فاصله می‌یابد. این فاصله در واقع همان فاصله جهان مادی و مجرد است. به عبارت دیگر، آن معانی در تنزل از هویت خود صورت جدیدی می‌یابند که انعکاسی از عوالم مجرد است و در عین حال به انعکاس‌های حاصل از عوامل بیرونی نیز آلوده شده است. در شرح تعرف این معنی در باب علم اشارت آمده است: «گفت این علم خواطر و مشاهدات و مکاشفات اختصاص است به آن که او را علم اشارت خوانند... پس در سر او چیزی پدید آید که معنی آن، پدیده حق باشد نه پدیدآمده غیر حق. و این چنان است که هرچه بر زبان عبارت کنند، عین عبارت حق نیست؛ معنی عبارت حق است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۱۳۵). شبلی میان زبان علم، به واسطه آنچه از پیامبر به ما رسیده است و زبان حقیقت، تفاوت قائل می‌شود. زبان حقیقت، عبارت از چیزی است که «مردم راهی به سوی آن نمی‌یابند» (سراج طوسی، ۱۹۶۰: ۴۳۰)؛ به عبارت دیگر آن را صوفی مستقیم از راه کشف و شهود، و بی‌واسطه دریافت می‌کند. به تعبیر خاقانی:

هرچه عقلم از پس آینه تلقین می‌کند من همان معنی به صورت در زبان می‌آورم

(خاقانی، ۱۳۸۳: ۲۴۸)

بحث از معنا در سنت عرفان اسلامی بدون توجه به مقوله تأویل و مؤلفه‌های آن ناتمام خواهد بود؛ از این رو تأکید بر دو نکته لازم است:

الف) در تأویل عرفانی، به سرچشمه معنا توجه می‌شود. معنای لغوی تأویل نیز همین نکته را می‌رساند. هانری کربن هدف غایی تأویل عرفانی را بازگرداندن متن به معنای «حقیقی و اصیل» خودش می‌داند (کربن، ۱۳۸۷: ۱۲۵-۱۲۶). تأویل در سنت عرفانی در مقابل تنزیل قرار دارد. معنای این تقابل این است که «متن»، تنزیل یافته از معنایی باطنی است و کار تأویل‌کننده رسیدن دوباره به معنای باطنی و پیشینی متن است. الفاظ کسوتی ظاهری‌اند و تأویل‌کننده باید به باطن‌شان رسوخ کند. در این تأویلات باید توجه داشت که معنای اصلی متن همان معنای مجازی علم بلاغت نیست؛ بلکه به تعبیر هانری کربن «تأویل نص ظاهر را به معنای اصیل حقیقی آن، که تشبیهات نص ظاهر رمزهای آن هستند، برمی‌گرداند» (همان: ۱۲۷).

ب) مؤلفه دیگر، موازنه عالم اکبر و عالم اصغر و رابطه هم‌ارز این دو است. مبنای این اندیشه، باور به وجود نوعی تناظر و هم‌ارزی میان طبقات عالم است. تعمیم این تناظر و هم‌ارزی به رابطه میان اجزای عالم، به درک هر پدیده در جایگاه نماینده چیزی دیگر می‌انجامد. بر این اساس، تنزیل و تأویل نیز بیانگر سیر رفت و برگشتی معانی در این عوالم هستند؛ هر معنا در عالمی بالاتر (باطن) در اثر تنزیل به صورت پدیداری (متن) در عالم پایین‌تر (ظاهر) درمی‌آید و تأویل‌کننده با تأویل آن پدیدار، به کشف باطن یا حقیقت آن می‌پردازد.

افزون بر این، در ادامه سنت عرفان اسلامی به بحث روح معنا نیز توجه شده است. این بحث که در بین مفسران و در تلاش برای فهم آیات متشابه مطرح شده است، بر این نکته تأکید دارد که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند. این تلقی بیانگر نگاه خاصی به زبان است. در زبانشناسی جدید تلقی مشهور این است که هر واژه فقط معنایی را حمل می‌کند که در آن ظهور دارد؛ برای مثال وقتی کسی کلمه قلم را به کار می‌برد، به این دلیل که واژه قلم برای معنای خاصی وضع شده است، مخاطب همان معنای خاص را درمی‌یابد و نمی‌توان بدون وجود قرینه، معنای دیگری از این کلمه اراده کرد. در مقابل این رویکرد، عارفان با وضع قاعده‌ای با عنوان وضع الفاظ برای ارواح معانی، می‌خواهند بگویند که الفاظ برای شیء خارجی و عینی وضع نشده‌اند؛ برای مثال قلم، شیء خارجی، چوب و جوهر رنگین نیست؛ بلکه لفظ قلم برای هر آنچه می‌نویسد، وضع شده است. غزالی در *جوهر القرآن* نظریه روح معنا را با بیانی استدلالی طرح کرده است و با موازنه عالم ملک و ملکوت استدلال می‌کند که چیزی در عالم شهادت نیست، مگر اینکه مثال آن در عالم روحانی قرار داشته باشد (غزالی، ۱۳۹۸: ۵۱). این دیدگاه به مرور به مفسران قرآن تسری یافت. تفاسیری که رویکرد تأویلی دارند، تحت تأثیر این دیدگاه هستند.

در مقاله حاضر، پس از تبیین ماهیت و چیستی معنا در سنت عرفان وحدت وجودی، ضمن واکاوی مفاهیم مرتبط با نظریه معنا در عرفان اسلامی، کوشیده‌ایم با بررسی آثار ابن‌ترکه نسبت‌نگرش وحدت وجودی را با دیدگاه او درباره معنا بسنجیم و ضمن نشان دادن درهم‌تنیدگی دیدگاه ابن‌ترکه درباره معنا با لوازم هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وحدت وجودی، ایده‌های نوآورانه آن را توضیح دهیم.

## ۱-۱ پیشینه پژوهش

به‌طور کلی، پژوهش انگشت‌شماری درباره‌ی ابن‌ترکه صورت گرفته است و درباره‌ی بررسی ابعاد نظریه‌ی معنا در آثار ابن‌ترکه پژوهشی به انجام نرسیده است. تنها پژوهش مرتبط با موضوع، مقاله‌ی کوتاهی است که نصرالله حکمت با عنوان «فلسفه‌ی تمثیل از نظر ابن‌ترکه» به تحریر درآورده است؛ البته در این مقاله نیز به مقوله‌ی معنا با رویکرد مدّ نظر پژوهش حاضر پرداخته نشده است. علاوه‌بر مقاله‌ی فوق، یحیی کبیر کتابی با عنوان *انسان‌شناسی در مکتب فلسفی عرفانی صائن‌الدین ابن‌ترکه* منتشر کرده است. در این کتاب، جایگاه انسان کامل در مکتب فلسفی عرفانی ابن‌ترکه تبیین شده است که هیچ‌کدام از مباحث مطرح شده در این کتاب با موضوع معنا در عرفان ابن‌ترکه مرتبط نیست.

## ۱-۲ روش پژوهش

هدف پژوهش حاضر این است که با روشی توصیفی-تحلیلی، تبیین‌های معناشناختی و زبان‌شناختی ابن‌ترکه در سازواری با معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی وحدت وجودی او تحلیل شود. در این راستا همه‌ی آثار ابن‌ترکه بررسی، و تلاش شد معناشناسی ابن‌ترکه ذیل هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او تبیین شود. از مؤلفه‌های هستی‌شناختی، به موازنه‌ی عالم اصغر و عالم اکبر، اظهار و ظهور، و از مؤلفه‌های معرفت‌شناختی به الهام و خیال، ادراک معنا، معنا و سکوت اشاره شده است. همچنین مؤلفه‌های اشعار و شعور، بیان اشاری، وضع الفاظ و دوساحتی‌بودن زبان ملفوظ، بیانگر انطباق دوسویه‌ی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ابن‌ترکه بوده که در مقاله بررسی شده است.

## ۲- مبانی نظری

### ۱-۲ معنا در عرفان وحدت وجودی

در عرفان وحدت وجودی، به چند موضوع در پیوند با معنا توجه شده است؛ اول بحث چگونگی وضع الفاظ و نسبت معنا با خداوند و دوم دوساحتی‌بودن زبان و تبیین معنا در چارچوب آن است.

برخی از عارفان وحدت وجودی از قبیل شبستری، تحت تأثیر ابن‌عربی، به هر دو ساحت مادی و مجرد زبان توجه نشان داده‌اند. توجه دوساحتی به ماهیت زبان باعث می‌شود هم ماهیت کاربردی زبان مغفول نماند و هم سرچشمه‌های ژرف و بواطن آن تبیین شود. در عرفان وحدت وجودی، به هستی‌شناسی معنا توجه شده است و به این سؤال پاسخ داده می‌شود که آیا معنا امری عینی و خارج از ذهن است یا معادل مفهوم ذهنی لفظ است. عارفان مفهوم ذهنی را غیر از معنا می‌دانند و اعتقاد دارند معنا امری متعین و ورای ذهن است. در عرفان وحدت وجودی، همه‌ی عالم تجلی و تنزل حقیقت عالم است و هر پدیداری از جمله زبان، در نسبتش با حقیقت وجود باید بررسی شود. اگر معنا را امری اعتباری و ذهنی به شمار آوریم، ارتباط ذهن و لفظ با وجود گسسته خواهد شد و ذهن و لفظ تأثیر و تأثر نخواهند داشت؛ اما در عرفان وحدت وجودی، معنا امری عرضی نیست؛ بلکه امری طولی و در ارتباط با حقیقت وجود است؛ چون تجلی پدیده‌ها ذومراتب است و در یک نظام تشکیکی از حقیقت عالم محاکات می‌کنند. در این تلقی وحدت وجودی، معنا صورت علمی‌ای است که خداوند به باطن یک پدیده عطا کرده است. مؤیدالدین جندی در شرح *فصوص‌الحکم* می‌گوید: «نونی که محل اجتماع مداد مواد حرفی نفسی رحمانی می‌باشد از آن جهت که ام‌الکتاب است دارای پنج مرتبه است... مرتبه‌ی چهارم ام‌الکتاب، ام‌الکتاب مبین است و آن لوح محفوظ است که نزد اهل نظر به نام نفس کلی نامیده می‌شود و محل تعیینش از اجسام، فلک کرسی است که در آن تفصیل تعینات مظاهر کاملان، از کاملان، از کتاب‌ها و سوره‌ها و آیات و



کلمات است» (قونوی، ۱۳۸۷، به نقل از خواجوی: ۵۲).

در نگاه ابن‌عربی، دلالت واژه از دلالت حروف جدا نیست؛ چه حروف گفتاری، چه حروف نوشتاری؛ چه حروف ظاهر و چه حروف باطن. همچنین دلالت واژه‌های زبانی، چه شکل نوشتاری آن و چه شکل گفتاری آن از دلالت واژه‌های وجودی (پدیدارها) جدا نیست. دیدگاه ابن‌عربی، درباره دلالت الفاظ از دیدگاه الهیاتی او سرچشمه گرفته است؛ به عبارت دیگر، دیدگاه ابن‌عربی منبعث از مجموع ذات و صفات خداوند است؛ از این جهت که از یک سو واسطه و پیوند میان ذات خدا و جهان هستند و از سوی دیگر واسطه و پیوند میان ذات خدا و انسان‌اند. در این دیدگاه، دوگانگی ذات و صفات و همچنین دوگانگی قدم و حدوث - که به اختلاف نظر درباره دلالت‌های زبانی (ذاتی یا قراردادی بودن دلالت الفاظ) کشیده می‌شود - از بین می‌رود. برپایه این دیدگاه پدیده‌های هستی کلمات خداوند هستند و چون کلام خدا، هم قدیم است و هم حادث، در نتیجه پدیده‌های هستی (کلمات خدا) از این جهت که در علم خداوند جای دارند، با قدم پیوند دارند و از این جهت که به صورت عینی ظاهر می‌شوند، با حدوث پیوند دارند؛ یعنی در عین حال که روی و سویی به قدم دارند، روی و سویی نیز به حدوث دارند؛ نیز از آنجا که زبان انسان نمودار ظاهری کلام خداوند است، عرفی بودن دلالت در زبان انسانی، تنها یک مسئله اعتباری خواهد بود و اگر دلالت زبان انسان چنین باشد، دلالت کلمات الهی که در واقع باطن زبان انسان است، براساس وضع و قرارداد نخواهد بود و در خود آنها و معانی ثابت‌شان در علم خداوند ریشه خواهد داشت. در نگاه وحدت وجودی، هستی دارای مراتب متعددی است که کثرت در مظاهر نامیده می‌شوند؛ اما وحدتی این کثرات را به هم پیوسته می‌کند که همانند روح آن است و آنچه در کثرات عالم سریان دارد، وجود خداوند است (ابن‌عربی، ۱۹۸۸: ۳۹-۳۸).

این نگاه در گلشن راز شبستری نیز نمود دارد و در عین شباهت، دیدگاه شبستری نوآوری‌هایی نیز در تبیین مسئله معنا و دلالت الفاظ دارد (نک. شبستری، ۱۳۸۲: ۱۳ و ۷۵).

شاه نعمت‌الله ولی یکی دیگر از پیروان ابن‌عربی هویت و مسمای اسمای متکثر را یکی می‌داند:

موج و دریا و خلق و حق بنگر یک مسما و اسم را دریاب  
(نعمت‌الله ولی، ۱۳۹۰: ۳۲)

چون هویت یکی است اسما را به مسما یکی بود اسما  
(همان، ۱۳۸۹: ۲۱۱)

همه این دیدگاه‌ها برگرفته از عرفان ابن‌عربی است که حق و خلق را دو روی یک سکه می‌داند (نک. ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۱۸۷).

### ۳- مؤلفه‌های نظریه معنا در آثار ابن‌ترکه

برای تبیین نگاه ابن‌ترکه به معنا، دیدگاه او را در چارچوب مفاهیم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی بررسی می‌کنیم. با این توضیح که مباحث مطرح‌شده ابن‌ترکه بنیان‌های وحدت وجودی دارد.

#### ۳-۱ هستی‌شناسی معنا

برای درک هستی معنا در نظام فکری ابن‌ترکه بحث از تعین و عدم تعین معنا ضروری است. برخی از نظریه‌های هرمنوتیکی معاصر در عین تفاوت‌هایی، معنا را همانند ابن‌ترکه امری متعین می‌دانند. به این شرح که معنا هویتی از پیش موجود دارد. تعین و عدم تعین معنا به این معنی است که معنا پیش از خواندن در متن حضور دارد و وظیفه مفسر کشف آن است. مقصود از تعین معنا مشخص بودن معنا در مقابل ابهام‌داشتن آن یا وحدت معنا در مقابل کثرت معنا نیست؛ بلکه مقصود حضور و وجود معناست. در این دیدگاه، معنا محصول آمیزش افق مفسر و افق متن نیست و آنچه محصول چنین آمیزشی است، تعبیر متن است، نه معنا. برخی از اصولیان، هرمنوتیست قصدی‌گرایی مانند هیرش (Hirsch)، همچنین نواندیش دینی معاصر، نصر حامد ابوزید به تعین معنا اعتقاد دارند. نصر حامد ابوزید در کتاب *معنای متن*، دیدگاه کسانی را به چالش می‌کشد که رسیدن به معنای عینی را غیرممکن می‌دانند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۹۷). هیرش می‌گوید: «معنایی دگرگونی‌ناپذیر وجود دارد که به نیت مؤلف وابسته است و مستقل از هرگونه تأویل و کارکرد زبانی پابرجا می‌ماند و هدف تأویل یافتن این معناست»؛ «اگر هیچ عینیتی وجود نداشته باشد، در مورد وجود یک عینیت مطمئن هستیم، معنای دگرگونی‌ناپذیر» (احمدی، ۱۳۷۰: ۵۹۲). در نگاه متعین به معنا، مفسر باید با ارائه قرائتی مستدل از نیت مؤلف پرده بردارد. تفاوت دیدگاه ابن‌ترکه با این دسته این است که ابن‌ترکه برخلاف آنان، معنای متعین را در ذهن مؤلف مستقر و حاضر نمی‌داند و ماهیت معنای متعین را فراتر از ذهن و امری متافیزیکی می‌داند که صور صوتی و کتابی حروف، تنزل یافته آن معنای فزادنی است؛ نیز ابن‌ترکه برای حروف صوتی و کتبی نیز صورتی متافیزیکی و آسمانی قائل است. به این معنا که معانی یک بار در آسمان غیب به صورت صور حرفی مجرد تنزل یافته‌اند و در امتداد خود به صورت صوت و مکتوب درآمده‌اند. ابن‌ترکه حتی موضوع فلسفه را نیز نه وجود بلکه «حرف مطلق» می‌داند. با این استدلال که معنای وجود بر موجودات و معدومات به یک اندازه مشتمل نمی‌شود؛ اما «احاطه حروف به امور متقابل که عبارت‌اند از موجودات، معدومات و ممتنعات، احاطه‌ای جامع است» (ابن‌ترکه، *المفاحص*، کتابخانه مجلس، نسخه خطی ۱۰۰۲۵، برگ ۶). منظور ابن‌ترکه از حرف، آوایی صوتی و کتابی نیست؛ بلکه آن صورتی از حروف است که از غیب منتزل شده است و گشاینده مطلق ابواب وجود است. ابن‌ترکه این تعریف از حروف را در رساله مخطوط دیگری نیز آورده است: «حروف از روی لغت طرف و نهایت هرچیز را گویند و از روی تحقیق، عبارت از صورتی است فروفروستاده از آسمان قدس که هرچه هست، پیدا می‌کند و آشکارا می‌کند بلکه آنچه نیست و در دایره وجود درنیامده هم پیدا می‌کند» (ابن‌ترکه، *رساله حروف*، نسخه خطی ۱۰۳۱۹، برگ ۶۱۲).

نکته دیگر درباره ماهیت معنای الفاظ در دیدگاه ابن‌ترکه این است که معنا در اصل مربوط به موضوع حقیقی الفاظ است؛ اما بنابر تصریف اصل واحد، تطوراتی می‌یابد. این تطورات بنابر معنای قصدی است که به صورت امثله مختلفه درمی‌آید. ابن‌ترکه این اصل واحد را مصدر می‌داند که هویتی متعالی دارد.

قیصری در مقدمه خود بر *فصوص‌الحکم* همین نگاه را دارد: «جمیع عوالم وجودی از کلیات و جزئیات کتب الهیه‌اند؛ چراکه عوالم کلی و جزئی کلمات تامات الهی را دربردارند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰).

### ۲-۳ دوساحتی بودن زبان ملفوظ

دوساحتی بودن زبان ملفوظ یکی از وجوه تطابق معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی وحدت وجودی است. ابن‌ترکه از آنجا که وجود را از روی ظهور دوساحتی می‌داند، در تناظر با آن، ماهیت انسان را نیز دوساحتی می‌داند. «وجود از روی ظهور دو

طرف دارد: یکی وجودی و جویی بطونی که صوب مبدأ است، و دیگری کونی امکانی ظهوری که صوب غایت است» (ابن‌ترکه، ۱۳۹۷: ۱۰۳). او بر طرف وجودی و جویی، حکم وحدت و اجمال و تأثیر را غالب می‌داند و بر طرف کونی امکانی ظهوری، کثرت و تفصیل و تأثر را غالب می‌داند. به همین ترتیب احکام عبادی مانند نماز را نیز که بر حکم قوانین الهی هستند، دوساحتی می‌داند. این نگاه در شئون دیگر تحلیل ابن‌ترکه از انسان امتداد دارد و در زبان ملفوظ هم دیده می‌شود.

در نگاه این فیلسوف عارف همانطور که گفتیم، معنا امری متعین و مستقل از وجود آدمی است؛ اما مرتبه کلامی و حرفی معنا به شرایط و استعدادهای هر شخص وابسته است. کلام از نظر ابن‌ترکه جامعه است و هویتی برزخی دارد و دارای دو وجه تشبیهی و تنزیهی است. تشبیهی است، به این دلیل که ظهور عینی یک امر فزادنی و مجرد است؛ تنزیهی است، به این معنی که جوهره و حقیقت آن در عالم اعیان ثابت قرار دارد.

نکته دیگر درباره دوساحتی بودن الفاظ این است که لازمه تغییر در صور حرفی یا کتابی کلمات (پدیدارها) شکستن و تغییر معنی حقیقی در مبدع اصلی است. ابن‌ترکه این دیدگاه خود را ضمن تأویل آیه انشق القمر بیان می‌کند: «شکافتن قمر در این باب کنایت از بیرون آمدن معنی اصلی است از صورت رقمی کتابی، بی‌واسطه فکر بیرون آورنده و وسیله سعی او، چنانچه عهد معانی وضعی و علوم رسمی است که آنها به واسطه جعل جاعل و ترتیب او بیرون می‌آورند، به خلاف حقایق کشفی این طایفه که خود از مکامن رقم می‌شکافند و بیرون آرند» (همان: ۱۴۸).

### ۳-۳ اشعار و شعور، اظهار و ظهور

از مباحثی که در عرفان ابن‌ترکه تناظر و تطابق دو ساحت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را نشان می‌دهد، «اشعار و شعور» و «اظهار و ظهور» است. در واقع انطباق دو ساحت ظهور کل و شعور کل منتج به نظریه اشعار در عرفان ابن‌ترکه می‌شود که در واقع یک نظریه معرفت‌شناختی - هستی‌شناختی است. از نگاه ابن‌ترکه هستی در سه مرتبه ظهور یافته است؛ اول مرتبه «ظهور کل» است که حقیقت هستی در این مرتبه به‌طور کامل ظهور یافته است (عالم اکبر) و دیگر مرتبه شعور است که انسان یا عالم اصغر معادل آن است. عالم اصغر در امتداد عالم اکبر خلق شده است؛ به عبارتی شعور کل ثمره ظهور کل است. آدمی در مقام شعور کل با آغاز خلقت در تاریکی‌های بی‌پایان هیولانی و حجاب‌های درهم‌پیچیده مادی وارد می‌شود و برای اینکه شایستگی شعور کل هستی که متعلق ظهور کل هست را داشته باشد، باید بتواند حقایق علمی و لطایف نوری مقدس را به میزان ظرفیت نشان دهد؛ نیز باید به مقام کمال انسانی برسد که همان مقام اشعار و آگاهی‌رسانی یا شعور آفرینی است. اشعار در دیدگاه ابن‌ترکه با زبان ملفوظ ممکن است که از اوج وجود فرود آمده‌اند؛ از همین روست که ابن‌ترکه درباره حروف می‌گوید: «بدان که حروف که در بردارنده صور آشکارگی حقایق بزرگ آسمانی و معارف الهی در پیش چشم‌ها و جایگاه‌های بروز اسرار غیبی از زوایای نهانی است و هرچیز نهان را به بلندترین نقطه آشکارگی می‌کشاند، بر سه اصل استوار است. نخست: اصوات گفتاری؛ دوم: اشکال رقمی که به‌حسب شکل ظاهری‌شان با یکدیگر اختلاف دارند؛ سوم: مراتب عددی که صورت‌های بیانی، شنوایی و شکل‌های ظاهری دیداری حروف را در برمی‌گیرد که دارای مرتبه قلبی است و علوم بلندپایه و لطایف آشکار را شامل می‌شود» (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸: ۳۰-۳۱).

ابن‌ترکه می‌گوید اسافل و عالی هستی در تقابل هستند و چون غایت حرکت وجود، اظهار و اشعار است و احاطه

مرتبه کلام بر این مراتب بیشتر است، تنزیل ارکان قولی بر این مراتب مناسب‌تر است. تنزل وجه سه صورت دارد. عالم کونی ظهوری یا عالم شهادت (إظهار)، وجود اظهاری (صور حروف و کلمات که قرآن و نماز مظهر آن‌اند) و دیگر مرتبه شهودی إشعاری است که کشف معانی و حقایق از آن طریق ممکن است.

در دیدگاه ابن‌ترکه سبب تنزل حقیقت هستی در مراتب الهی و اطوار و عوالم مختلف، ظهور کمال خداوند است. جامع‌ترین ظهور کمال خداوند نیز در وجود آدمی یا شعور کل اتفاق می‌افتد؛ نیز کمال وجود، مرتبه دومی هم دارد که ابن‌ترکه آن را قدرت اظهارکنندگی و پیداکنندگی می‌نامد. قدرت اظهارکنندگی نیز در استنباط معنی از صورتی معنی می‌یابد که تمام باشد. نمودن و اظهار کردن و به تعبیر ابن‌ترکه إشعار در این نگاه یعنی آگاهی‌رسانیدن به دیگران (نک. ابن‌ترکه، ۱۳۹۷: ۱۴۶). جامع‌ترین مرتبه إشعار نیز در وجود حضرت خاتم اتفاق می‌افتد. «کلام کامل خاتم النبوة که کمال صورت عبارتی از آن است، بی‌شک متضمن تمام معنی است، و معنی هرچه بود و هست و خواهد بود، همه با غایت کمالی هریک در او درج است» (همان).

ابن‌ترکه ارکان صادر از آدمی را دو نوع می‌داند؛ ارکان لطیف که رکن قولی و رکن کلامی از این نوع است و ارکان فعلی که کثیف است. رکن قولی از آن جهت که لطیف<sup>۱</sup> است قدرت سریان دارد و بر ارکان دیگر مبدئیت دارد. از آنجا که رکن قولی یک سویه ادراکی و یک سویه ظهوری و لفظی دارد، به واسطه تقدس ذاتی و مبدئیت و ارجاع داشتن به عالم اعیان ثابته، بر ارکان فعلی رتبت صدرات دارد. نکته دیگر اینکه رکن قولی دو نسبت دارد؛ یک نسبت که به وجود حقیقی است و دوم نسبت فرعی و شهودی است که ادراک و إشعار از آن ناشی می‌شود. نسبت وجودی رکن قولی به عالم اعیان ثابته، و نسبت شهودی به قوای ادراکی و باطنی آدمی ارجاع دارد. در نهایت همین نسبت فرعی است که به میوه «إشعار» منتهی می‌شود (نک. همان: ۱۸۶).

در دیدگاه ابن‌ترکه، یک مرتبه ظهور خداوند «ظهور کل» است که در واقع ظهور اجزا و عناصر هستی است که هر کدام احکام خاص خود را دارند. این مرتبه را عالم «اکبر» نیز می‌گویند. مرتبه دیگر «آدم» است که می‌تواند آگاهی کسب کند و دیگران را بیآگاهند که آن را «شعور» می‌نامد. مرتبه دیگر «إشعار» به معنی آگاهی‌رسانیدن است که در واقع ثمره نهایی شعوری است که آدمی باید با کشف حقیقت «ظهور کل» به دیگران منتقل کند (نک. ابن‌ترکه، رساله المفاحص، کتابخانه مجلس ۱۰۰۲۵، برگ ۲۸).

راه رسیدن به إشعار (آگاهی‌رسانی) در نگاه ابن‌ترکه این است که تصدیق قلبی آدمی همراه با دو وجه جمعیت قلبی باشد. به این معنا که عبادت در فرد هم باطن و هم ظاهر را فروگیرد و مدارک او را نورانی کند؛ یعنی جمعیت شهودی و شعوری (دو بعد جسمانی و روحانی قوای ادراکی) بر بعد وجودی فرد (که ارجاع به عالم اعیان ثابته دارد) ضمیمه شود تا فرد به مقام إشعار حقایق برسد؛ در این باره می‌گوید: «در میان اعضای جسمانی، روح حیوانی گاهی صلاحیت آن می‌یابد که روح انسانی گردد تا مرتبه شعور به نفسانیت به حیوانیت و طبیعت ضمیمه گرداند» (ابن‌ترکه، ۱۳۹۷: ۱۸۷)؛ بنابراین برای درک معانی حروف و دریافت اشارات حرفی و رسیدن به مقام إشعار، باید قوای مدرکه را در اندرون خود، از عقاید و اطوار متعارف و رایج، تخلیه و پاک کنیم.

ابن‌ترکه در جای دیگری نیز به دوجهی یا دوساحتی بودن قلب انسان اشاره می‌کند (همان: ۳۲۷-۳۲۸). در دیدگاه ابن‌ترکه قلب انسان دوجهی است؛ به همین سبب مقام إشعار را نیز دوجهی می‌داند. نائل شونده به این مقام، هم قوای

ادراکی خود را برای دریافت معانی متنزل کرده است و هم می‌تواند جواهر حروف مُنزله را دریابد. وجه اول به مرتبه ارواح و عالم مجردات مربوط است و وجه دوم به کتاب‌الله و دریافت معانی الفاظ درج شده در آن مربوط است. همانگونه که ظهور حقیقت‌الحقایق در سه مرحله و با اطوار ثلاثه ممکن می‌شود، ظهور صورت حروف نیز سه گونه است؛ هریک از این صور حروف به یکی از مشاعر و قوای ظاهری و باطنی ادراکی مربوط است؛ صورت رقمی کتابی یا نوشتار؛ صورت لفظی کلامی که در هوا نمود می‌یابد و گوش مدرک آن است؛ صورت معنوی عددی که قلب یا فؤاد دریافت‌کننده آن است؛ همانگونه که اخطل شاعر عرب می‌گوید:

إنَّ الكلامَ لَفِي الفؤادِ وإنما جعل اللسانَ على الفؤادِ دليلاً

(فخر رازی، ۲۰۰۹: ۱۷۲)

سه مرتبه ادراکی گرفته‌شده از قرآن است: «قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (ملک: ۲۳).

### ۳-۴ موازنه عالم اصغر و عالم اکبر

دیدگاه موازنه بین عالم اصغر و عالم اکبر پیش از ابن‌ترکه نیز در بین عارفان اسلامی مطرح شده است. ریشه این بحث به فیثاغورسیان می‌رسد و دموکریتوس نخستین یونانی‌ای است که انسان را عالم اصغر نامید (گاتری، ۱۳۷۷، ج ۹: ۱۸۱). در عرفان وحدت وجودی این موازنه به ساحت‌های نوبی کشیده می‌شود. ابن‌ترکه با این پیش‌فرض که عالم اصغر و عالم اکبر متناظر هستند، حقیقت عالم اکبر را خداوند و حقیقت عالم اصغر را روح اشعارکننده از معانی و حقایق متنزل می‌داند. در این موازنه همانطور که آدمی کلام دارد و با استفاده از صور صوتی حروف حرف می‌زند، خداوند نیز کلام دارد و کلام او در غیب هویت و به واسطه نفس‌الرحمن و فیض اقدس رخ می‌دهد و در مراتب و اطوار مختلف وجود متنزل می‌شود و به صور حرفی منتج می‌شود (نک. ابن‌ترکه، ۱۳۹۷: ۳۱۳). از تبیین ابن‌ترکه، تطابق و تناظر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نیز نتیجه می‌شود؛ از این رو با بحث اشعار مرتبط می‌شود. مقام اشعار درجاتی تشکیکی دارد و با توجه به میزان روحانیت و نورانیت قوای باطنی و ادراکی آدمی، اشعار و آگاهی‌رسانی او نیز متفاوت خواهد بود. ابن‌ترکه در شرح گلشن راز در شرح بیت زیر:

هر آن چیزی که در عالم عیان است چو عکسی ز آفتاب آن جهان است

می‌نویسد: «یعنی هر آن چیزی که در عالم محسوس مشاهده می‌شود عکسی است از آفتاب هستی حقیقی، و آن را در اصطلاح تعین و تشخیص نامیده‌اند، و فی‌الحقیقه آن وجه تحقق هستی عینی حقیقی است؛ و چون مطابقت بین شخص عالم و شخص آدم مقرر است، اصطلاحات سمبلیک عرفانی نماد عینی صفات الهی و جوهر آدمی وجه تحقق عینی خارجی بواطن جهان است» (ابن‌ترکه، ۱۳۷۵ الف: ۱۹۱). و از همین نگاه موازنه‌سازانه نتیجه می‌گیرد، تجلی خداوند، هم وجه جلالی دارد و هم وجه جمالی. وجه جلالی به معانی باطنی و عرفانی الفاظ سمبلیکی از قبیل رخ و زلف و...، و وجه جمالی به معانی محسوس این الفاظ مربوط است.

به همین ترتیب ابن‌ترکه اطوار ثلاثه را در سطح کلمه نیز ضرب می‌کند و کلمه را متشکل از سه سطح نقطه، الف، و حرف می‌داند و آن را نماینده مراتب تجلی حقیقت‌الحقایق می‌داند (نک. رساله خطی حروف ۱۰۰۰۴، برگ ۱۹۲).



### ۳-۵ معنا و حروف

ابن ترکه مسئله معنا را در چارچوب نظام فکری وحدت وجودی و همچنین با تأثیرپذیری از حروفیه تبیین کرده است. در یکی از رساله‌های حروفی خود می‌گوید: «حروف از روی لغت طرف و نهایت هر چیز را گویند و از روی تحقیق عبارت است از صورتی فروفرستاده از آسمان قدس که هر چه هست او پیدا می‌کند؛ بلکه آنچه در دایره وجود درنیامده را هم پیدا می‌کند» (ابن ترکه، رساله حروف، روضة العلماء و دوحه العرفاء، برگ ۶۱۲). در دیدگاه ابن ترکه حروف که صورتی فروفرستاده از آسمان قدس‌اند و با سه تجلی ظرفیتی برای ظهور این حروف ایجاد شده‌اند، براساس سه مُدرک تقسیم می‌شوند؛ مُدرک اول بصر است که چشم بدان اشارت دارد؛ دومی را قلب و سومی را سمع بدان مُشعر است که دل بدان دلالت می‌کند. پس حرف براساس این مجاری ادراکی بر سه قسم تقسیم می‌شود: اول حرف رقمی کتابی (نوشتار) و بر چشم‌ها کشف حقایق می‌کند و ارباب فهم آن، اولی‌الایدی و اولی‌الابصارند. دوم حرف لفظی کلامی که به قوت السنه و طبقات مخارج بر هوای متنفس صورت تقریر می‌شود و بر مجاری اسماع و عقول از حقایق تعبیر می‌کند و اصحاب آن اهل ذکرند و سوم حرف معنوی لبابی که به قوه عاقله و متخیله در فضای فسیح معانی بر مجلای قلب صورت تحقیق و تبیین می‌پذیرد و اهل آن اولوالالباب هستند؛ «يُوتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶۹). هریکی از این اقسام حروف به مُشعری از مشاعر ثلاثه انسانی مخصوص است؛ یعنی دل و سمع و بصر؛ از این رو آن مشاعر ثلاثه در آیات منزله و قرآن بیشتر منتظم است و بیشتر با قلب مقدم می‌شود؛ چنانچه در آیه «انَّ فِي ذَالِكِ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق: ۳۷) و آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) بدان اشاره شده است؛ یا سمع مقدم می‌شود چنانچه در آیه «وَجَعَلَ لِكُلِّ السَّمْعِ وَالْأَبْصَارِ وَالْأَفْئِدَةِ» (نحل: ۷۸) به آن اشاره شده است.

در نگاه وحدت وجودی ابن ترکه حقیقت واحده با درجات و مراتبی در عوالم و حضرات منتزل می‌شود. اولین مرتبه را حضرت احدیت یا حقیقت محمدیه می‌نامند. در مرتبه نخست، حقیقت محمدیه و در مرتبه دوم حضرت واحدیت یا عالم اعیان ثابت به ظهور می‌رسد. در این مرتبه هنوز نمود بر بود غلبه نکرده است و اعیان از همدیگر ممتاز نشده‌اند. مرتبه بعد، یعنی عالم ارواح و عقول، اولین ظهور تعین است. مرتبه چهارم «عالم مثال» است که صورت آنجا ظاهر می‌شود و مرتبه پنجم «عالم اجسام» است؛ حروف در این مرتبه ظاهر می‌شوند. براساس قرائت دیگری از حضرات خمس که ابن ترکه مطرح کرده است، در مرتبه ششم «ایمان» ظاهر می‌شود. این مراتب را ابن ترکه در رساله‌های متعددی بیان کرده است. آنچه ابن ترکه در رساله اطوار ثلاثه مطرح می‌کند، تقسیم‌بندی دیگری است که بر عوالم سه گانه ملکوت، مثال و ناسوت مبتنی است (نک. ابن ترکه، ۱۳۹۷: ۲۷۶-۲۷۷). در نگاه وحدت وجودی ابن ترکه حروف ساحتی نمادین دارند و به حقایق و معانی بالاتری دلالت می‌کنند. حروف خواص متافیزیکی دارند و دارای جوهره معنوی‌ای هستند که با قلب (فؤاد) ادراک می‌شود.

ابن ترکه قوس نزول و قوس صعود را که مبحثی هستی‌شناختی است با معرفت‌شناسی خود پیوند می‌زند. قلب را ادراک‌کننده حقایق وجود و متصل‌کننده قوس شهود به قوس وجود معرفی می‌کند و می‌گوید: «نشئه عنصری انسان را اصلی است که آن را "دل" خوانند و دیگر جوارح و اعضا همه صور تنزلات و فروع اوست و آن عبارت از مجموعه‌ای است که جامع سایر مراتب مذکوره باشد و مشتمل بر جمیع نسخ الهی» (داودی، ۱۳۷۱: ۶۳). ابن ترکه ایمان را متعلق

مراتب وجود، از مبدأ وجود تا لطایف عبارات و صور حرفی می‌داند. مراتب وجود در قرائت ابن‌ترکه شش است؛ مرتبه اول مرتبه الله (ذات یا ایمان) است؛ مرتبه دوم عالم ارواح و ملائکه است؛ مرتبه سوم عالم اجساد و «صور حرفی» است که کتب آسمانی پیکر همه آن صور حرفی را ظاهر کرده است؛ مرتبه چهارم عالم اجسام است که غایت کمالی صور کونی است و هیئت همه آن در پیکر انبیا ظاهر شده است و مرتبه پنجم قیامت است که دایره وجود بدان تمام انجام شده است؛ چه نقطه آخر در آن صورت تامه، عین اول خواهد بود؛ مرتبه ششم را صورت تمامی ایمان یعنی علم کامل می‌نامد. او مرتبه اول یعنی مرتبه الله را نیز ایمان می‌نامد و دوباره بعد از یک دور صعودی و نزولی به ایمان می‌رسد و این تکرار و دور را باعث تیقظ و بیداری سالک می‌داند (نک. ابن‌ترکه، ۱۳۹۷: ۲۷۶-۲۷۸).

می‌بیند که ابن‌ترکه مراتب وجود را نیز با ملاحظه‌ای خاص به مفهوم انسان در مقام إشعار (آگاهانیدن) تبیین کرده و نقطه آغاز قوس نزول را معادل مرتبه ایمان (الله) و نقطه شروع قرار داده است و در مرتبه پایانی دوباره به ایمان و علم کامل عارف برمی‌گردد و آن را معادل قوس شهود (صعود) قرار می‌دهد.

ابن‌ترکه فلسفه تاریخ عقل را نیز بر مبنای نگاه حرفی تبیین می‌کند و اعتقاد دارد همانطور که ظهور حضرت محمد (ص) ظهور کامل‌ترین دین خداوند است، در زمان ظهور موعود نیز کلام خداوند و صور حرفی معانی واضح‌تری می‌یابند؛ ضمائر آحاد مردم از نقوش دیگر شسته می‌شود و پذیرش تسطیر اصول کلم خداوندی<sup>۲</sup> را می‌یابد. «زمان حضرت ولایت پناه ختمی نزدیک می‌شود، آثار ظهور علم حرف و طریق معنی کتاب که از امهات خصایص شریفه آن حضرت است، بر صحایف روزگار واضح‌تر می‌گردد» (ابن‌ترکه، ۱۳۹۷: ۱۰۰).

### ۶-۳ ادراک معنا

از مؤلفه‌های معرفت‌شناختی ادراک معنا در دیدگاه ابن‌ترکه این است که قوه نطق در افراد ذومراتب است و مثلاً بالاترین جایگاه ظهور حروف کلامی در باطن حضرت محمد (ص) است. این ظهور در مرتبه ظاهر با دیگر قوای جسمانی نیز تناظر دارد؛ یعنی اگر سطح باطن نطق، در وجود حضرت خاتم در کمال است، زبان و دهان جسمانی نیز در حد کمال است (نک. همان: ۹۰-۹۱).

ابن‌ترکه برای هستی سه طور وجودی قائل است و به همین سبب مدارک آدمی را نیز سه محل و سه سطح می‌داند که در واقع بر مقتضای نص «وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون» (ملک: ۲۳) است. برای او در این عالم سه محل تجلی بیش نیست که در آنجا روی بنماید و منبع علوم کشفی است و آن همین سه مشعر است که در این آیه کریمه بدان إشعار فرموده است؛ زیرا برای هر مشعری از این مشاعر ثلاثه صورتی خاص از حروف پرداخته شده است که در آنجا به آن صورت ظاهر شود: اول، صورت کلامی (نازل بر سمع)؛ دوم، صورت کتابی (نازل بر بصر) و سوم، صورت معنوی لبابی که محل بروز آن فؤاد<sup>۳</sup> است. و هر صورتی از این صور ثلاثه ماده خاص دارد که به منزله هیولی این صورت می‌شود و مبدأ تقویم و منشأ تفصیل او همان خواهد شد (ابن‌ترکه، نسخه خطی ۱۰۰۰۴، رساله انا نقطه...، برگ ۱۲۸).

نکته دیگری که درباره رابطه ادراک و معنا در دیدگاه ابن‌ترکه اهمیت دارد، لزوم تزکیه نفس و زدودن قلب از هواجس و کدورات است. در نگاه ابن‌ترکه عقاید تقلیدی و نگاه عادت‌زده حجابی هستند که مانع کشف حقایق اند؛ «مشاعر ادراکی مانند مشکاتی هستند که در زمان پاکی و درخشندگی می‌توانند معانی را ادراک کنند» (ابن‌ترکه، نسخه خطی ۱۰۰۰۴، برگ ۱۳۲).

لازمه درک رموز حروف مندرج در کلام حضرت رسول و دیگر اولیای خداوند، تقویت ذائقه ادراک و قوت فهم معانی است و همچنین حسن عقیدت و کمال نسبت به رسول الله و غایت متابعت از اوست؛ زیرا هر شکمی حامله راز نیست در مگس‌ان حوصله باز نیست (همان: برگ ۱۳۲-۱۳۳)

### ۲-۳ الهام و خیال

الهام و خیال مؤلفه معرفت‌شناختی دیگری است که با مباحث معناشناختی ابن‌ترکه مرتبط است. الهام و خیال از این رو با موضوع معنا در رویکرد ابن‌ترکه مرتبط است که ابزار اصلی شعور کل (انسان کامل) برای قرائت و اشعار از ظهور کل (هستی) است. ابن‌ترکه در منظومه تمثیلی مناظرات خمس، مناظره عقل و عشق را در قالب داستانی دل‌نشین و متأثر از داستان‌های رمزی ابن‌سینا و سهروردی نگاشته است. عقل در این رساله پادشاه مملکت وجود آدمی است و خیال که یکی از قوای ادراکی است، وزیر اوست. در مقابل عقل، عشق وجود دارد که الهام را قوه فکری و نظری امور خویش برگزیده و آن را را برای مذاکره با عقل گسیل کرده است. وهم با عقل و قوه خیال درمی‌افتد و سامعه با باصره به جدال برمی‌خیزد. هریک از آنان در پی اثبات فضل خویش‌اند و دلایلی که می‌آورند در حقیقت بیان مسائل و مباحث مطرح در عرفان است که صورت تمثیلی یافته است. با این حال، ابن‌ترکه مانند ابن‌سینا خیال را نگهدارنده معانی و صور حسی می‌داند که حس مشترک جمع‌آوری می‌کند (ابن‌ترکه، ۱۳۷۵: ب: ۱۲۱)؛ در مناظرات خمس الهام را قوه‌ای معرفی می‌کند که دستیاری عاشق می‌کند و پیک بارگاه بطون است و کسی را مسلم است که درویش این راه باشد؛ نیز فقط درویش می‌تواند حقایق الهامی را به ضبط آورد (همان: ۴۶).

### ۳-۸ بیان اشاری معانی در کلام خدا و اولیا

از آنجا که زبان اشارت بیان تنزلات حقیقت عالم در ظرف الفاظ رمزی است، هم با هستی‌شناسی و هم با معرفت‌شناسی نسبت دارد. ابن‌ترکه زبان عارفان را زبان اشارت می‌داند و معارف و حقایق یافته این قوم را فراتر از آن می‌داند که در ظرف عبارت قرار گیرد. او تنها راه انتقال معارف کشفی را زبان رمز و اشارت معرفی می‌کند: «رسم این طایفه همین است که معانی را به طریقه رمز خفی و اشارات لطیف ادا کنند تا دست تصور هر بلهوسی به دامن ادراک آن نرسد» (ابن‌ترکه، ۱۳۹۷: ۲۷).

ادب این زبان و روش پسندیده ایشان آن است که حقایق را در طی اشارات خفیه ادا کنند و در تبیین مقاصد به تمهید اصول آن بسنده کنند تا مسترشد لیب (خردمند) را در استخراج آن نوع ارتیاضی بر استنباط حقایق انشراحی علمی از صور وجودی حرفی، که بدان فرستاده شده‌اند، حاصل شود (نک. همان: ۱۰۱).

در شرح *نظم‌الدرر* حقایق عرفانی را وسیع‌تر از آن می‌داند که الفاظ وضعی غیراشاری (زبان عبارت) بتواند از آن تعبیر کنند و دلیل رمزگرایی عارفان را نیز همین نکته می‌داند که آن نیز از روی ناچاری است: «چون سعت عالم معانی و حیاطت دایره حقایق و معارف، از آن متجاوز است که صور محصوره الفاظ به وساطت نسب جعلی وضعی از آن تعبیر کنند؛ لذا اهل تأویل و مفسران حقایق کشف و رموز تنزیل، بدون استفاده از رمز و تمثیل، در ابراز معانی ناتوان می‌شوند، ناچاراً معانی مجرد را با استفاده از صور حرفی مربوط به امور محسوس بیان می‌کنند» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴: ۱۲-۱۳).

ابن‌ترکه در *رساله‌انزالیه*، از تنزلات قرآن در مدارج و مراتب مختلف سخن می‌گوید و اعتقاد دارد معانی قرآن در

ضمایر اولیا منکشف می‌شود و مانند شیعیان می‌گوید: «این مراتب منتهی می‌شود به خاتم محبوب، مهدی که او بر همگی مراد و ژرفای مرام قرآن واقف است» (مجموعه مب ۱۰۱۹۶، برگ ۱۲۷).

ابن‌ترکه همه هستی با تمام مظاهر تجلی خداوند را کلمه خدا می‌داند و رمزی می‌داند که باید گشوده شود. او تجلی معانی غیبی را در قالب صور مختلف، که صورت احکام شرعی و صور حرفی یا کتابی از آن جمله است، مراتب اختفای حقیقت می‌نامد و وجه آن را اینگونه بیان می‌کند: سریان حکم اصل، همین اقتضا کند و در این صورت رقایق تناسب در وجوه کثرت ظاهرتر می‌شود و کمند جاذبه حسن در باطن سرگشتگان عشق، قوی‌تر خواهد شد (رک. ابن‌ترکه، ۱۳۸۴: ۹).

### ۹-۳ معنا و سکوت

همانطور که گفتیم ابن‌ترکه اشعار را شأن عارف کامل و اولیا خدا می‌داند و در همین راستا دعوت انبیا را مبتنی بر تنزیه و دعوت اولیا را مبتنی بر تشبیه (رمز و تمثیل) می‌داند؛ اما در عین حال تجربه عرفانی را بیان‌ناپذیر می‌داند و مسترشدان نوره را به سکوت دعوت می‌کند: «هر سرّی که در خلوتخانه ضمیر توست تا قوت ناطقه آن را به ملابس بیان نپوشانیده و بر سر بازار اظهار و افصاح، مرقوم رقم تعیین و اختصاص نگشته، او در ربه اتحاد است با تو، پس مختار مسترشدان این طریق باید که سکوت باشد» (همان: ۱۳۳). همین موضوع را در شرح نظم‌الدرر به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند:

و عنوان شأنی ما ابّثک بعضه و ما تحتها إظهاره فوق قدرتی  
و أسکت عجزاً عن أمور کثیرة بنطقی لن تحصی، و لو قلت قلت

(برخی از آنچه برای تو آشکار کردم، عنوان حال من بود. اظهار آنچه در تحت این عنوان است، فراتر از حد توان من است. از سر ناتوانی، از گفتن بسیاری امور، خاموشی گزیدم؛ زیرا آنها را با زبان من هرگز نمی‌توان برشمرد. اگر چیزی گفتم، اندکی از بسیار بود.)

یعنی آنچه ناطقه بیان، به اظهار بعضی از آن، جهد خود را مبذول داشت، عنوانی از طومار حال من است؛ زیرا اظهار آنچه در زیر عنوان است، و رای طاقت است:

این شرح بی‌نهایت کنز عشق باز گفتند حرفی است از هزاران کاندر عبارت آمد  
سخن عشق نه آن است که آید به زبان ساقیا می‌ده و کوتاه کن این گفت و شنفت  
(همان: ۶۴)

ابن‌ترکه در نظم‌الدرر که شرح تائیه ابن‌فارض است، زبان ملفوظ را برای تبیین ماهیت وجود خداوند و شناساندن هویت خودش نابسند می‌داند و می‌گوید از عنوان عارف دادن به من پرهیز؛ زیرا این الفاظ برای شناساندن من نابسند است (نک. همان: ۱۷۲).

### ۱۰-۳ وضع الفاظ

افزون‌بر اشعار و بیان اشاری، وضع الفاظ نیز از دیگر مؤلفه‌هایی است که بیانگر انطباق هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ابن‌ترکه است. درباره وضع الفاظ، ابن‌ترکه در شرح گلشن راز شبستری مطالبی دارد که به اختصار بیان می‌شود. در دیدگاه عرفی، اعتقاد بر این است که الفاظی مانند رخ، لب، زلف و... که در لسان عارفان رمزهای دال بر مفاهیم عرفانی

هستند، در ابتدا برای امور محسوس و وجه تشبیهی (در مقابل تنزیهی) وضع شده‌اند؛ اما در واقع برعکس است و الفاظ در همان ابتدا برای همان معانی‌ای وضع شده‌اند که امروزه آن معانی را عرفانی می‌دانیم. در واقع عارفان با ذهن مکاشفه‌گر خود، وجوه تنزیهی الفاظ را کشف کرده‌اند و به وضع نخستین الفاظ راه برده‌اند و با کاربرد سمبلیک آن الفاظ، ظرفیت عرفانی و تنزیهی آن الفاظ را به ظهور رسانده‌اند. در واقع الفاظ در همان اول برای امور معقول وضع شده‌اند و در امتداد خود و در تداول، معانی محسوس نیز بر آنها اضافه شده است. این نگاه به وضع الفاظ تحت تأثیر هستی‌شناسی عرفانی است که ظهور حقیقت هستی را ذومراتب می‌داند؛ به گونه‌ای که الفاظ نیز یکی از مراتب آن است. ابن‌ترکه این دیدگاه را در شرح دو بیت شبستری بیان می‌کند:

به نزد من خود الفاظ مؤول      بدان معنی فتاد از وضع اول  
به محسوسات خاص از عرف عام است      چه داند عام کان معنی کدام است

همچنین درباره‌ی واضعان الفاظ و چگونگی وضع الفاظ توسط واضعان اعتقاد دارد که واضعان بر سه دسته‌اند. یا مردم‌اند که بنابر مناسبتی وضع الفاظ می‌کنند؛ یا انبیا هستند و یا خداوند. از آنجا جبرئیل علم وضع الفاظ را به انبیا اعطا می‌کند، اسم‌الله را توفیقی می‌داند. علاوه‌بر صاحب شرع، صاحب دل در سه حالت فنا و سکر و دلال در اطلاق لفظ و اراده‌ی معنی خاص مجاز است؛ همچنین در اطلاق لفظی و اراده‌ی معنی خاص، یا اطلاق هر لفظی و هر ولی‌اسمی بر هر معنی و هر مسمایی که خواهد، مجاز است. ابن‌ترکه در تحلیل اشعار شبستری در باب وضع الفاظ، بحث مواجید عرفانی را طرح می‌کند و می‌گوید هرچه وضع بر اثر مواجید عرفانی باشد، دلالتی ذاتی به معنا خواهند داشت، نه دلالتی مقلد (نک. ابن‌ترکه، ۱۳۷۵ الف: ۱۹۳-۱۹۴).

نظر کن در معانی سوی غایت      لوازم را رعایت کن یکایک  
به وجهی خاص از آن تشبیه می‌کن      ز دیگر وجه‌ها تنزیه می‌کن

ابن‌ترکه در شرح این ابیات شبستری می‌گوید برای معانی‌ای که سالک در ذوق خود به طریق مکاشفه کشف کند و قصد دارد برای آن لفظی قرارداد کند، باید مناسبت را و وجه تشبیهی الفاظ یا وجه عرفی و کاربردی آن را نیز در نظر آورد و از وجوه بعید پرهیز کند (نک. همان: ۱۹۵).

دیدگاه ابن‌ترکه درباره‌ی وضع الفاظ و معنا علاوه‌بر آنچه در شرح گلشن راز شبستری منعکس شده، در رساله‌های حروفی او نیز ثبت شده است. ابن‌ترکه واسطه‌ی بین معانی و صور حرفی را وضع می‌داند. یک وضع همان است که زبان عرفی نامیده می‌شود. در این نوع وضع، لفظ و معنا نسبت قراردادی دارند و مردم از راه لفظ و حروف کلامی به صوب<sup>۴</sup> معنی می‌رسند. در نوع دوم، الفاظ و معانی رابطه‌ی ذاتی با هم دارند. در چارچوب این نوع وضع بود که ابن‌ترکه شاهره ادراک حقایق را از طریق درک ماهیت و حقیقت حروف ممکن می‌دانست که آن هم به وسیله‌ی خواص و با استفاده از کمال تدبر و تیقظ امکان‌پذیر است (نک. رساله‌ی خطی حروف ۱۰۰۰۴، برگ ۱۹۱-۱۹۲).

نکته‌ای که در این باره اهمیت دارد این است که اگر واضع قراردادی صافی‌القلب باشد، این وضع واجد عناصر کشفی نیز می‌شود؛ حتی به میزانی اندک. یعنی در وضع عرفی نیز عناصر کشفی به‌طور مطلق از بین نمی‌رود. این نکته درباره‌ی وضع نخستین یا وضع الفاظ برای حقایق کشفی توسط خداوند و اولیا خداوند نیز صادق است. به این ترتیب که



درست است که در این نوع وضع، الفاظ بر حقایق کشفی دلالت دارند و واضح حقیقی در ابتدا خداوند و سپس اولیای او هستند، اما باید در خاطر داشته باشیم که در هر صورت الفاظ از حروف تشکیل شده‌اند و همین بُعد الفاظ در طی زمان با تغییر شکل در نوشتار و تلفظ مواجه می‌شوند و جنبه‌های کاربردگرایانه و عرفی‌ای به آنها اضافه می‌شود. ابن‌ترکه نقطه و الف را نماینده عالم مجرد و مثال، و کلمه را نماینده عالم ماده و ناسوت می‌داند. او وضع لفظ را از کلمه به بعد بحث می‌کند و واضعان چه اولیا خداوند و چه عرف را واضح نقطه و الف نمی‌داند (نک. همان، برگ ۱۹۳).

ابن‌ترکه علاوه بر اینکه وضع الفاظ را به اعتبار واضح به عرفی و کشفی تقسیم‌بندی می‌کند، به اعتبار دیگری نیز این کار را می‌کند. در این نوع وضع، چگونگی ادراک معنی لفظ ملاک تقسیم‌بندی است. وضع حسی که به واسطه چشم ادراک می‌شود؛ مانند خفتن، نشستن...؛ دوم وضع حسی کلامی که گوش درمی‌یابد. ابن‌ترکه وضع حسی کلامی را به وضع کشفی نزدیک‌تر می‌داند (رک. همان: برگ ۱۹۴-۱۹۵) و دیگر وضع معنوی عددی که محل ادراک آن، قلب یا فؤاد است و ادراک آن مخصوص اولیا و عارفان است (نک. همان، برگ ۱۹۵-۱۹۷).

#### ۴- نتیجه‌گیری

با بررسی آثار ابن‌ترکه و واکاوی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه آثار او به این نتیجه می‌رسیم که ابن‌ترکه تحت تأثیر ابن‌عربی و شبستری قرار دارد و گاهی عین دیدگاه آنان را تکرار کرده است. نگاه وحدت وجودی به هستی و حقیقت عالم و تعمیم آن به عالم وجود آدمی، به عبارت دیگر برقراری موازنه بین عالم اکبر و عالم اصغر در چارچوب نگاه وحدت وجودی، مهم‌ترین رویکرد ابن‌ترکه در تبیین او از معناست. در نگاه او عالم ذومراتب است و همه کثرات کلمة الله هستند که معنای حقیقی آنها در غیب هویت تعیین علمی یافته است و الفاظ نیز یکی از این کثرات است و در انتها لیه قوس نزول قرار دارد. در تلقی او معنا به موضوع له حقیقی و اصلی الفاظ مربوط است. ابن‌ترکه الفاظ را نیز مانند تجلی خداوند، در اطوار ثلاثه و در سه سطح بررسی می‌کند که این نکته نیز یکی از نشانه‌های تلاش او برای برقراری موازنه بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. ابن‌ترکه برای حروف صوتی و کتبی نیز صورتی متفاوتی و آسمانی قائل است؛ به این معنا که معانی یک بار در آسمان غیب به صورت صور حرفی مجرد تنزل یافته‌اند و در امتداد خود به صورت صوت و مکتوب درآمده‌اند.

در معرفت‌شناسی ابن‌ترکه، نقش خیال کاشفیت آن از معانی غیبی است. کشف باطن و جواهر عالم ماهیتی تشکیکی دارد که خاتم‌الرسول در بالاترین مرتبه آن یا مرتبه اشعار تام قرار دارد. انسان در عالم هستی در جایگاه اشعار (آگاهانیدن) قرار دارد. اشعارکننده در واقع حقایق عالم ظهور را کشف می‌کند و رموز آن را درمی‌یابد؛ زیرا همه هستی کلمة الله است و انسان در مقام اشعار قرائت‌کننده و حکایت‌کننده این کلمات است. ابن‌ترکه مراتب وجود را نیز با ملاحظه‌ای خاص به مفهوم انسان در مقام اشعار (آگاهانیدن) تبیین کرده است و نقطه آغاز قوس نزول را معادل مرتبه ایمان (الله) و نقطه شروع قرار داده است؛ در مرتبه پایانی دوباره به ایمان و علم کامل عارف برمی‌گردد و آن را معادل قوس شهود (صعود) قرار می‌دهد.

ابن‌ترکه به دنبال آمیختن ابعاد تنزیهی و تشبیهی هستی، زبان ملفوظ را نیز که امتداد نفس‌الرحمن در عالم اصغر است، دارای دو وجه جمالی و جلالی می‌داند. وجه جلالی به وضع عرفی الفاظ و وضع جلالی به موضوع له حقیقی الفاظ مربوط

است. به طریق اولی مقام إشعار نیز در دیدگاه ابن‌ترکه ذووجهین است به این معنی که نائل‌شده به این مقام، هم قوای ادراکی خود را برای دریافت معانی منتزَل کرده است و هم می‌تواند جواهر حروف مُنزَله را دریابد. وجه اول به مرتبه ارواح و عالم مجردات مربوط است و وجه دوم به کتاب‌الله و دریافت معانی الفاظِ مندرج در آن مربوط است. نکته دیگر درباره دوساحتی‌بودن الفاظ این است که لازمه تغییر در صور حرفی یا کتابی کلمات (پدیدارها) شکستن و تغییر معنی حقیقی در مبدع اصلی است.

ابن‌ترکه صور حرفی را امتداد ظهور صور اظهاری وجودی (اعیان ثابت) می‌داند و زبان ملفوظ و به عبارت او صور حرفی، دلالتی ذاتی بر معانی دارند؛ اما در گذر قرون و تطور عرفی، آن معنی ذاتی و موضوع له اولیه به هاله فراموشی سپرده شده است. نکته‌ای که در این باره اهمیت دارد این است که اگر واضع قراردادی صافی‌القلب باشد، این وضع واجد عناصر کشفی نیز می‌شود؛ حتی به میزانی اندک؛ یعنی در وضع عرفی نیز عناصر کشفی به‌طور مطلق از بین نمی‌رود. این نکته درباره وضع نخستین یا وضع الفاظ برای حقایق کشفی که خداوند و اولیا خداوند انجام می‌دهند نیز صادق است.

### یادداشت‌ها

۱. لطیف‌بودن رکن قولی به دلیل مبدأبودن و ارجاع آن به عالم اعیان ثابت اشاره دارد.
۲. کلم خداوندی شامل همه مخلوقات، قوانین و الفاظ، هم در مرتبه جوهری و ثابت و هم در مرتبه صورت و ظهور را شامل می‌شود.
۳. برخی عارفان اطوار وجودی آدمی را جسم، نفس، دل، روح، سر، سرآلستر و قلب را به مراتب (صدر، قلب، شغاف، فؤاد، سویدا و مهجه‌القلب) تقسیم می‌کنند.
۴. صوب به معنی فرودآمدن از بالا به نشیب است. منظور ابن‌ترکه از فرودآوردن معنی، این است که در وضع عرفی مردم به کشف و حقیقت معنی نمی‌رسند؛ بلکه از راه خود الفاظ به آن می‌رسند.

### منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۹۷). چهارده رساله فارسی، مقدمه و تصحیح سید محمود طاهری، تهران: آیت اشراق، چاپ سوم.
۳. ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۷۸). شرح فصوص‌الحکم، به کوشش محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۴. ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۷۵ الف). شرح گلشن راز شبستری، تحقیق و تصحیح کاظم دزفولیان، تهران: آفرینش.
۵. ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۷۵ ب). عقل و عشق یا مناظرات خمس، محقق و مصحح: اکرم جودی نعمتی، تهران: میراث مکتوب.
۶. ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۸۴). شرح نظم‌الدرر، تصحیح و تحقیق اکرم جودی نعمتی، تهران: میراث مکتوب.
۷. ابن‌ترکه، صائن‌الدین، المفاحص، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی شماره ۱۰۰۲۵.
۸. ابن‌ترکه، صائن‌الدین، مجموعه رسائل مب، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی نسخه خطی شماره ۱۰۱۹۶.

۹. ابن‌ترکه، صائِن‌الدین، مجموعه رسائل ابن‌ترکه، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، جلد ۱، شماره ۱۰۰۴.
۱۰. ابن‌ترکه، صائِن‌الدین، رساله حروف ابن‌ترکه، مندرج در روضة العلماء و دوحه العرفاء، علاء‌الدین محمد بن شاه ابوتراب گلستانه، کتابخانه مجلس شماره بازیابی ۱۰۳۱۹، شماره مدرک کتابخانه مجلس ۱۱۲۳-۱۰.
۱۱. ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۹۸۸). تنبیها ت علی علو الحقیقة المحمدیة، تحقیق حسن محمود، قاهره: مطبعة عالم‌الفکر.
۱۲. ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۵). فصوص‌الحکم، ترجمه و توضیح محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
۱۳. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰). معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
۱۴. احمدی، بابک (۱۳۷۰). ساختار و تأویل متن، تهران: مرکز.
۱۵. خاقانی شروانی، بدیل ابن علی (۱۳۸۲). دیوان خاقانی شروانی، تصحیح ضیاء‌الدین سجادی، تهران: زوار.
۱۶. خوارزمی، کمال‌الدین حسین (۱۳۸۴). جواهر‌الأسرار و زواهر‌الأنوار، جلد ۱، تصحیح و تحشیه محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
۱۷. داودی، حسین (۱۳۷۱). «تصحیح اطوار ثلاثه رساله‌ای از صائِن‌الدین ترکه»، نشریه معارف، شماره ۲۶، ۴۵-۷۵.
۱۸. السراج الطوسی، أبونصر (۱۹۶۰ م. / ۱۳۸۰ ق.). اللمع فی التصوف، محقق: عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، القاهرة: دارالکتاب الحدیثة.
۱۹. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲). گلشن راز، تحقیق و تصحیح محمد حماسیان، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
۲۰. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۲). الهی‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ ششم.
۲۱. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۱). تذکرة الأولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار، چاپ بیست‌وسوم.
۲۲. غزالی، محمد (۱۳۹۸). جواهر‌القرآن، ترجمه مهدی کمپانی زارع، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر (۲۰۰۹). الأربعین فی الاصول‌الدین، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
۲۴. کرین، هانری (۱۳۸۷). ابن‌سینا و تفسیر عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
۲۵. گاتری، دلبلیو. کی. سی (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه یونان، جلد نهم، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: فکر روز.
۲۶. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۷). مرآة العارفين، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: مولی.
۲۷. قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح الفصوص‌الحکم، محقق و مصحح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف، تحقیق و تصحیح محمد روشن، جلد سوم، تهران: اساطیر.
۲۹. نعمت‌الله ولی، سید نورالدین (۱۳۹۰). دیوان شاه نعمت‌الله ولی، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: نگاه.
۳۰. نعمت‌الله ولی، سید نورالدین (۱۳۸۹). «رساله تفسیر آیه نور»، به تصحیح هادی قابل، مجله آفاق نور، ش ۱۲، سال ششم، ۲۰۷-۲۲۶.

۳۱. نعمت‌الله ولی، سید نورالدین (۱۳۸۹). «رسالة جامع الأنوار و مجمع الأسرار»، به تصحیح هادی قابل، مجله آفاق نور، ش ۱۲، سال ششم، ۱۵۷-۲۷۶.

### References

1. Abozeyd, N. (2002). *Ma'naye matn*. Translated by Mortaza Kariminiya. Tehran: Tarh-e No Publication (in Persian).
2. Ahmadi, B. (1992). *Sakhtar va Ta'vile matn*. Tehran: Markaz Publication (in Persian).
3. Ashtiyani, J. (Ed.) (1996). *Sharhe fosoos Alhekam*. Tehran: Entesharate Elmi va Farhangi.
4. Ashtiyani, S. (1992). *Sharhe moghaddameyeh gheysari bar fosoos Alhekam*. Vol 1. Tehran: Amir Kabir Publication (in Persian).
5. Bidarfar, M. (Ed.) (1999). *Ebn-e Torkeh's Sharhe fosoos olhekam*. Qom: Bidar Publication.
6. Davudi, H. (1993). Atvare salaseh, resalei az Saeneddin torkeh. *Journal of Ma'aref*, 26, 75-45 (in Persian).
7. Dezfooliyan, K. (Ed.) (1996). *Ebn-e Torkeh's Sharhe Golshane raze Shabestari*. Tehran: Afarinesh Publication (in Persian).
8. Este'lami, M. (Ed.) (2013). *Attar's Tazkerat Alolia*. Tehran: Zavvar Publication (in Persian).
9. Fakhre Razi, M. (n.d). *Alarbaeen fi Alosoloddin*. Beyroot: Darolketab Oaelmiyeh.
10. Gateri, W. K. C. (1998). *Tarikhe falsafe-ye yonan*. Translated Mehdi Ghavamsafari. Tehran: Fekr-e Rooz Publication (in Persian).
11. Ghabel, H. (Ed.) (2011). *Resaleye tafsire Aye' noor va resaleye Jame' Alanvar va Majma' Alasrar*. Qom: Imam Reza Institute of Islamic Education (in Persian).
12. Ghonavi, S. (2009). *Mer'at Alarefin*. Translated by Mohammad Khajavi. Tehran: Mola Publication (in Persian).
13. Hamasiyan, M. (Ed.) (2004). *Shabestari's Golshane Raz*. Kerman: Kerman Cultural Services Publications (in Persian).
14. Kompani Zare, M. (Ed.) (2019). *Ghazzali's Javaher Alghoran*. Tehran: Negah Mo'aser Publication (in Persian).
15. Mahmood, A., & Abdolbaghi Sorur (1960). *Sarraj Toosi's Alloma' fe tasavvof*. Cairo: Dar Alketab Alhadisa Publication (in Persian).
16. Mahmood, H. (Ed.) (1988). *Ibn Arabi Tanbihat ala 'olov Alhaghighat Almohammadiyah*. Cairo: Alam Alfekr Publication.
17. Movahed, S., & Movahed, S. (Ed.) (2007). *Ibn Arabi's Fosoos Alhekam*. Tehran: Karnameh Publication (in Persian).
18. Nafisi, S. (Ed.) (2012). *Divane Shah Ne'matollahe Vali*. Tehran: Negah Publication (in Persian).
19. Nemati, A. (Ed.) (1996). *Ebn-e Torkeh's Aghlo eshgh ya monazerat-e Khams*. Tehran: Miras Maktoob Publication.
20. Nemati, A. (Ed.) (2006). *Ebn-e Torkeh's Sharhe nazm oddorar*. Tehran: Miras Maktoob Publication (in Persian).
21. Rahmati, E. (Ed.) (2009). *Ebn-e sina va tafsire erfani*. Tehran: Jami Publication (in Persian).
22. Roshan M. (Ed.) (1985). *Sharhe attarrof lemazhabottasavvof*. Tehran: Asatir Publication (in Persian).

23. Sajjadi, Z. (Ed.) (2004). *Divan-e khaghani Shervani*. Tehran: Zavvar Publication (in Persian).

24. Shafiee Kadkani (Ed.) (2014). *Attar's Elahinameh*. Tehran: Sokhan Publication (in Persian).

25. Shariat, M. J. (Ed.) (2006). *Khaghani's Javaheroasarar and zavaherolanvar*. Tehran: Asatir Publication (in Persian).

26. Taheri, S. M. (Ed.) (2018). *Ebn-e Torkeh's chahardah resaleyeh farsi*. Tehran: Ayate Eshragh Publication (in Persian).

27. *The Holy Quran*.

#### **Manuscripts**

28. Ebn-e Torkeh, S. (n.d). *Almafahes*. Tehran: Library of the Islamic Council. Manuscript no. 10025 (in Persian).

29. Ebn-e Torkeh, S. (n.d). *Majmo'eh rasael MB*. Tehran: Library of the Islamic Council. Manuscript no. 10196 (in Persian).

30. Ebn-e Torkeh, S. (n.d). *Majmo'eh rasael Ebn-e Torkeh*. Manuscript. Tehran: Library of the Islamic Council. Manuscript no. 10004 (in Persian).

31. Ebn-e Torkeh, S. (n.d). *Resaleyeh horofeh ebn-e Torke*. Tehran: Library of the Islamic Council. Manuscript no. 10319 (in Persian).

