

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱۸

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۱۲

سال هفدهم، شماره ۶۷، بهار ۱۴۰۰

مقاله پژوهشی

[DOR:۲۰.۱۰۰۱.۱.۲۰۰۸.۰۵۱۴.۱۴۰۰.۱۷.۶۷.۵۳](https://doi.org/10.1016/j.1.2008.0514.1400.17.67.53)

زبان شناسی عرفانی قرآن در آراء ابن عربی و مقایسه آن با دیدگاه‌های علامه طباطبایی

مسعود حاجی ربیع^۱

چکیده

در این پژوهش به دیدگاه ابن عربی و علامه طباطبایی درباره زبان دین و مقایسه آراء آنها می‌پردازیم. در عرفان، امکان تصرف در ظواهر کتب و حیانی وجود ندارد. ابن عربی به ذات کلام الهی نظر دارد و بر مبنای آن اعتقاد دارد که کتب و حیانی به زبان ظاهر است. علامه به زبان ظاهر اعتقاد دارد و بر خلاف ابن عربی، نظریه او حوزه قرآن و اسلام است. ما در این نوشته، در مقام استخراج مبانی نظریه ابن عربی و علامه طباطبایی از آثار آنان هستیم. در این تحقیق به دو هدف توجه کرده ایم: نخست نظام‌مند کردن آراء ابن عربی و علامه در زبان قرآن و سپس توسعه اندیشه این دو دانشمند از طریق عرضه مسائل جدید بر آراء آنها یا تطبیق آراء آنها بر یکدیگر. روش ما در این تحقیق، آمیزه ای از نقل و تحلیل عقلی - عرفانی است.

کلید واژه‌ها:

زبان قرآن، ام‌الکتاب، وحدت وجود، تجلی، تشبیه و تنزیه.

^۱ - عضو هیات علمی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. M_hajrabi@sbu.ac.ir

پیشگفتار

زبان دین از مباحث مهم کلام جدید است. آدمی در مواجهه با متون دینی، در مقام فهم بر می آید و می پرسد: آیا متون دینی معنا دارند یا بی معنایند؟ چگونه می توان کلمات ناظر به پدیده‌های متناهی را به درباره خدای نامتناهی استعمال کرد؟ آیا زبان دین معرفت بخش است؟ (پترسون، ۱۳۷۶: ص ۲۵۵، ۲۵۶؛ استیور، ۱۳۸۰: ص ۵۳، ۵۹؛ پیلین، ۱۳۸۳: ص ۲۹۳). به این مباحث که درباره ماهیت گزاره‌های دینی و ویژگی‌های آن هاست، زبان دین می گوئیم (علی زمانی، ۱۳۷۵: ص ۲۴).

زبان قرآن زیر مجموعه زبان دین است. عالمان مسلمان درباره زبان قرآن اظهاراتی دارند. اصولیان با طرح مسأله عدم امکان استعمال لفظ در بیش از معنای واحد (خراسانی، بی تا، ج ۱: ص ۵۷) یا امکان آن (رخشاد، ۱۳۸۲: ص ۲۹۱؛ قدسی، ۱۴۲۰، ج ۱: ص ۱۴۶)؛ مفسران با طرح زبان مجاز (السید الرضی، ۱۴۰۶: ص ۳۳۰؛ ابن قتیبه، ۱۴۰۱: ص ۱۳۲) و متکلمان با طرح صفات خبری (محمد مکی العالمی، ۱۴۱۱: ص ۹۲) به این مسأله توجه کرده اند. عارفان نیز در این باره مباحثی همچون: بیان پذیر بودن یا بیان پذیر نبودن ذات حق، ماهیت معنا، ماهیت کلام الاهی، شطح، تمثیل و تأویل را مطرح کرده اند. ابن عربی در این مبحث اهمیت دارد، زیرا زبان قرآن در بعد نظری عرفان مطرح است و ابن عربی پدر عرفان نظری است. علامه طباطبایی نیز جایگاه مهمی دارد و تفسیر المیزان و روش تفسیری قرآن به قرآن، شاهد این مدعاست. او در باب تأویل، ماهیت معنا، تمثیل و ... آراء مهمی دارد. ما از میان مباحث زبان قرآن، این مسأله را برگزیده ایم: آیا نزد ابن عربی و علامه، قرآن به زبان ظاهر (=حقیقت) است یا به زبان مجاز؟ پاسخ اولیه به این مسأله، پذیرش زبان ظاهر است. در این اثر در مقام آنیم که: اولاً مبانی این نظریه را از آراء ابن عربی و علامه به دست آوریم؛ ثانیاً بنابر مشرب ابن عربی و علامه، به مسایل جدیدی در باب زبان دین و قرآن پاسخ دهیم و ثالثاً به مقایسه آراء ابن عربی و علامه طباطبایی در زبان قرآن بپردازیم.

نظریه زبانی ابن عربی

ابن عربی بر خلاف علامه که آرائش مختص به زبان قرآن است، زبان دین را محل بحث قرار داده است. او به طور مستقل به مسأله نپرداخته، ولی به صورت غیر مستقیم به این مسأله کلامی پاسخ داده است. مباحث عرفانی او در این مبحث، صبغه کلامی یافته و کلام و عرفان در یک مسأله کلامی ارتباط پیدا کرده است.

نزد او دین معنای جامعی دارد که مصادیقش ادیان و حیانی است. او به حقیقت دین که در قالب

ادیان و حیانی بروز کرده، نظر دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۵۰۲). نزد عارف، دین به زبان ظاهر است: "السنة الشرايع الإلهية إذا نطقت في الحق بما نطقت به، إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأوّل ... ؛ اگر ادیان الهی درباره خداوند به سخن بیایند، برای عموم اذهان، بنابر مفهوم نخستین خود از الفاظ به زبان آمده‌اند" (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ص ۶۸). این مخاطبان عام، نباید در ظواهر الفاظ یک متن و حیانی، تصرف کنند (جنیدی، ۱۳۶۱: ص ۲۸۹) چراکه این تصرف، مخالف با فهم اولیه از الفاظ است. پس هر دین و حیانی به زبان ظاهر است. گرچه دین برای عموم مردم به زبان ظاهر است، اما افراد خاصی وجود دارند که به معانی باطنی دین توجه دارند: "... و علی الخصوص، علی کلّ مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأیّ لسان كان في وضع ذلك اللسان؛ دین برای مخاطبان خاص خود، بنابر هر مفهومی که از وجوه آن لفظ فهمیده شده و وضع لفظ در آن رعایت شود، به سخن آمده است" (همان). وجوه معنایی، همان بطون است. مخاطبان خاص علاوه بر معنای ظاهری، معانی باطنی را نیز ادراک می‌کنند. عارف با کلمه "ایّ لسان" به زبان متفاوت ادیان و حیانی اشاره دارد (جنیدی، ۱۳۶۱: ص ۲۸۹). دین با هر زبانی، مخاطبانی خاص و معانی ای باطنی دارد. ابن عربی به خاصیت ذاتی کلام الهی اشاره می‌کند. کلام الهی در شکل‌های گوناگون بروز کرده و قلمرو نظریه زبانی ابن عربی، جامع همه آنهاست (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۵۰۲). او با عبارت "کان فی وضع ذلك اللسان" به این اشاره می‌کند که باید معانی باطنی در وضع لغوی آن زبان موجود باشد. زبان ظاهر و زبان باطن، در طول یکدیگرند و مخاطبان عام می‌توانند با تعمق بخشیدن به وجود خود، از سطح زبان ظاهر به عمق زبان باطن برسند. در این رابطه طولی، عارف از معبر زبان ظاهر به تعبیر معانی باطنی می‌رسد.

گستره مفاهیمی که درباره خدا استعمال می‌شود، نامتناهی است: "... فإنّ للحق في كلّ خلق ظهوراً، فهو الظاهر في كلّ مفهوم ... ؛ حق تعالی در هر مخلوقی بروز دارد، پس او در مفهومی ظاهر است" (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ص ۶۸).

آیا این مدعای "ظهور خدا در هر مفهوم" با نامحدودیت خدا منافی نیست؟ توجه صرف به ظهور خدا در مفاهیم، منافی نامحدودیت خداست؛ اما عارف به اصل "باطن بودن خدا نسبت به همه فهم‌ها و مفاهیم" نیز توجه دارد (همان؛ جنیدی، ۱۳۶۱، ص ۲۹۰). هر مفهومی وجهی از وجوه خدا را نشان می‌دهد و قدرت نشان دادن وجوه نامتناهی دیگر حق را ندارد.

مبانی عرفانی نظریه زبان ظاهر

۱) وحدت وجود

خدا عین وجود است و عالم کثرت، جز عدم، توهم و خیال نیست (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ص ۵۵، ۹۹؛ ج ۳: ص ۴۷؛ ج ۴، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱: ص ۱۵۹). اما آیا کثرت عدم محض است؟ عارف نافی کثرت نیست چرا که از «وجود العالم» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ص ۵۳۷) یا «الموجودات کالها» (همان، ج ۳: ص ۳۸۴) سخن می گوید. کثرت به نوعی تحقق دارد اما «صورت وجود» و متمایز از وجود حقیقی است. است (همان). کثرت عدم ذاتی دارد و نمی تواند عین وجود باشد (ابن عربی، ج ۳، ۱۳۶۶: ص ۲۵۵). اما همین عدم ذاتی، "موجود مجازی"، "صورت وجود" و "مظهر وجود" نیز هست: «ممکن فقط امکان مظهر بودن دارد نه امکان اتصاف به وجود [بدین معنا که] وجود عین آن باشد. پس در یک ممکن، وجود، عین آن نیست بلکه ... به واسطه وجود، به صورت مجازی، وجود می یابد» (همان). موجودات مجازی، مصداق بالعرض وجودند: «... والکثرة انما هی لواحق عرضت له بحسب صفات معدومه بالذات موجوده بالعرض» (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ص ۱۰۸). کثرت، لواحق (=مظاهر) وجود است و لواحق صفات وجودند. وجود به واسطه این صفات، معلوم واقع می شود. وجود کثرت اعتباری (=مجازی) است. وجودات اعتباری مظهر حق تعالی است. اگر خدا در وجودات اعتباری ظهور کند، همان وجود حق است که در این وجود خلقی به صورت خلق، ظاهر می شود (آملی، ۱۳۶۸: ص ۶۶۸).

وجود حق اطلاق مقسمی دارد. وجود مطلق به هیچ حدی (=مظهر) محدود نیست؛ اما در همه حدود حضور دارد بلکه عین آنهاست (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ص ۵۱۹؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱: ص ۱۱؛ ابن فناری، ۱۳۷۴: ص ۲۰۸). با توجه به رابطه حق و خلق، همه مظاهر و مفاهیم «ترجمه و بیان اوست» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ص ۴۷۵). هر مظهري، به صورت حقیقی ترجمه اوست چراکه حق تعالی در مرتبه اش به صورت واقعی ظاهر است.

«خدا عین اشیاء است و اشیاء محدود، پس او به حد هر حدی محدود است. بنابراین، هر حدی که یک چیز می پذیرد، حد خداست» (ابن عربی، ۱۳۶۶، ج ۱: ص ۱۱۱). ظهور، یک حد برای خداست. اگر خدا در خلق ظهور کند، در حدودشان ظهور می کند و لباس ظهور خلقی آنها را به صورت حقیقی حایز می شود. مظهریت مظاهر، از وجود مطلق برآمده است. این وجود، همه مراتب هستی را پر کرده و هر وجود و ظهور و مظهریتی از آن اوست. پس همه ترجمه های هستی از حق، به صورت حقیقی در ذات حق وجود دارد. به همین دلیل، حق تعالی می تواند هر چیزی را که «بیان» است، به خود نسبت دهد.

۲) اطلاق مقسمی وجود

مقام ذات حق، مطلق مقسمی است (جامی، ۱۳۷۰: ص ۲۰؛ کاشانی، ۱۴۰۷: ص ۴؛ آشتیانی، ۱۳۶۵: ص ۱۱۱). این اطلاق خارجیت دارد: «... بل تلزمه هذا الاشياء بحسب مراتبه ...» (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱: ص ۱۳). همه هستی از مراتب وجود مطلق اند. در این صورت، اطلاق وجود، امری خارجی است. وجود مطلق اعتباری نیست: «و لیس امرا اعتباریا کما یقول الظالمون...» (همان: ص ۱۴). پس وجود مطلق به قید اطلاقش، خارجی است. این وجود، حتی به قید اطلاق هم مقید نیست: «... فهو من حیث هو، ای لا بشرط شیء، غیر مقید بالاطلاق و لا تقیید...» (همان). با این که وجود مطلق، مقید به هیچ تعینی نیست اما در همه تعینات سریان دارد: «... فیصیر مطلقا و مقیدا و کلیا و جزئیا و عاما و خاصا و واحدا و کثیرا...» (همان). این وجود بر همه مراتب خود احاطه دارد: «... فهو المحيط بجمیعها بذاته و قوام الاشياء به» (همان).

۳) ظهور و تجلی

ظهور، تعین امر مطلق است: «مطلق در صورت تعین ظهور می یابد. مطلق ابتدا تعین یافته و سپس پدیدار می گردد» (ابن ترکه، ۱۳۸۱: ص ۱۵). وجود مطلق خداوند، تعین یافته، پدیدار می شود. پس همان خداست که در یک تعین خود ظهور می کند. هر تعینی، صورت همان مطلق است و «مظهر هر چیزی صورت آن است» (ابن فناری، ۱۳۶۳: ص ۳۶). پس صورت (=تعین) و امر مطلق اتحاد دارند. از همین جا می توان به رابطه وجود مطلق و تعینات دانست. تعینات دارای دو حیثیت وجودی هستند: ۱. وجود مندمج واحد و غیر متمایز در غیب ذات، به گونه انطواء کثرت در وحدت (جامی، بی تا: ص ۳۶-۳۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۵: ص ۱۵۸-۱۵۹).

۲. ظهور همان وجود مندمج؛ ابتدا به صورت معلومات مندمج غیر متمایز و سپس به صورت معلومات متکثر و متمایز (آشتیانی، ۱۳۶۵: ص ۱۵۸-۱۵۹).

آن چه به عنوان کثرات امکانی و صور تفصیلی وجود مطرح است، به صورت حقایق و کمالاتی مندمج در ذات و به وجود واحد ذات، تحقق دارد. منشأ این صور تفصیلی، کمال و حقیقت مندمجی است که آنها در ذات حق از خود دارند. این بدان معناست که این صور وجودی، برآمده از ذات و موجود در مقام ذات است زیرا حقیقت آنها یعنی کمالات مندمج، در مقام ذات وجود دارد. تعینات محدود و ذات مطلق، رابطه اتحاد دارند. رابطه اتحاد یعنی کمالات مندمجی که در ذات حق وجود دارد، بارز می شود و موجودی متمایز و گشوده شده، ظهور می کند.

۴) تشبیه و تنزیه

آیا لازمه اتحاد حق و کثرات، تشبیه ذات حق به کثرات و اتصاف حق به نقایص آنها نیست؟

لازمه مدعای عارف، تشبیه و سریان نقص به حق نیست چراکه حق و کثرات به وجهی عین هم اند و به وجهی غیر هم (ابن فناری، ۱۳۶۳: ص ۳۷). حق تعالی در مقام ظهور، عین هر چیز است نه در مقام ذات (ابن عربی، بی تا: ج ۳: ص ۴۶، ۸۰). به دلیل مظهریت کثرات برای حق، ذات حق و کثرات شبیه یکدیگرند و به واسطه آن که حق تعالی عین وجود است و کثرات در ذات خود معدوم، شبیه یکدیگر نیستند. اتحاد ظاهر و مظهر نه به تشبیه صرف می انجامد و نه به تنزیه صرف بلکه در عرفان «جامعیت تنزیه و تشبیه» مطرح است (کاشانی، ۱۴۰۷: ص ۵۵؛ جامی، ۱۳۷۵: ص ۱۲۶-۱۳۴). جامعیت بدین معناست که حق تعالی در اشیاء ظهور کند و صفاتشان را بپذیرد (= تشبیه) و در عین حال از تعین و صفاتشان منزّه شود و به غیریت آنان و خدا حکم شود (= تنزیه) (قبصری، ۱۳۷۵، ج ۱: ص ۵۱۲).

تبیین نظریه زبان ظاهر بر اساس مبانی هستی شناسانه عرفان

۱. وحدت وجود

قرآن به عنوان فرقان به کثرات اشاره دارد. این کثرات حقیقی و مظهر حقند. در تمامی این کثرات، حق تعالی سریان و حضور دارد پس هر مظهر و اسمی به صورت حقیقی به او نسبت داده می شود نه مجازی. وقتی آیات قرآن به این کثرت اشاره می کند، به معانی ای اشاره می کند که کاملاً حقیقی است. در این معانی حقیقی، خدا حضور دارد چراکه این معانی، از مراتب وجود او است و خدا در هر مرتبه ای حاضر بلکه عین آن است. پس آیات قرآن و معانی طولی آن، به حقیقت خدای حاضر در این معانی طولی، اشاره دارند. پس میان این معانی طولی و خدا رابطه ای حقیقی است. در این صورت، گزاره های دربر دارنده این معانی، به صورت حقیقی به خدا نسبت داده می شود و زبان این گزاره ها به زبان حقیقت (ظاهر) است.

۲. ظهور و تجلی

گفتیم که کثرات مندمج، در ذات حق وجود داشته و سپس تفصیل و ظهور یافته است. پس کثرت از ذات برآمده و به صورت حقیقی با او نسبت دارد. آیات قرآن که ناظر به کثرتند، معانی طولی ای دارند که از ذات خدا برآمده و به صورت حقیقی به او منسوبند. پس خداوند در قرآن و معانی طولی آن ظهور کرده و معانی طولی ظاهر شده، به صورت حقیقی به او نسبت داده می شود. به همین دلیل، زبان قرآن زبان حقیقت (=ظاهر) است.

۳. اطلاق مقسمی و جمع تنزیه و تشبیه

با توجه به آن که در سلسله معانی طولی، نقص امکانی وجود دارد، آیا لازمه نسبت دادن معانی

طولی به خدا، اتصاف ذات به نقص نیست؟

بنابر اطلاق مقسمی وجود، گرچه وجود اطلاقی حق در هر تعینی حاضر است، ولی در عین حال به هیچ صفتی مقید نمی شود تا نقص پذیرد. در آیات قرآن، خدا از حیث ذات، نقص‌های موجود در کثرات را بر نمی تابد. از سویی، بنابر نظریه جمع میان تشبیه و تنزیه، گرچه خدا در دل هر تعین حاضر است و احکام آن را می پذیرد ولی در عین حال به آن و احکامش مقید نیست. خدا در دل معانی طولی قرآن حاضر است اما مقید به آنها و احکامشان نمی شود.

زبان قرآن در اندیشه علامه طباطبایی

در این باره اقوال گوناگونی وجود دارد (رسولی پور، سالاری، ۱۳۸۶: ص ۷۱ و ۹۰؛ عنایتی راد، ۱۳۷۶: ص ۲۸-۵۴؛ کاشفی، ۱۳۸: ص ۱۲۳-۱۲۹)؛ اما به نظر می رسد که نظریه علامه، نظریه زبان حقیقت (= زبان ظاهر) است. در روش تفسیری علامه، مجاز جای ندارد و قرآن به زبان حقیقت تفسیر می شود. نمونه این رویکرد را در تفسیر علامه از "وجه الله" (سوره روم، آیه ۳۸ و ۳۹) می بینیم. "وجه" به معنای طرف چیزی است که در سمت ما بوده و به جهت آن حرکت می کنیم. وجه در نسبت با خدا به معنای اسماء و صفات اوست. ما از طریق اسماء و صفات خدا، به حق تعالی توجه می کنیم و او را عبادت می کنیم (طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۱۳: ص ۲۹۸-۲۹۹). "وجه" مصداقی در انسان دارد و مصداقی در خدا. وجه انسان صورت اوست و وجه خدا، اسماء و صفاتش. در اینجا واژه وجه در معنای ظاهری خود به کار رفته و زبان، زبان ظاهر است. با این تحلیل واژه معانی مجازی "رضایت خدا" یا "صاحب وجه" پذیرفتنی نیست.

مبانی تفسیری زبان ظاهر

۱. ام الكتاب

بر اساس آیه ۴ سوره زخرف، چهره زبانی قرآن، حقیقتی غیبی به نام ام الكتاب دارد. ام الكتاب نه تفصیل زبانی دارد و نه عقل توان فهم آن را دارد؛ ولی به عنایت حق، صورت عربیت می یابد و فهمیدنی می شود (همان، ج ۳: ص ۶۱؛ الحیدری، ۱۴۲۷ ق: ص ۲۴۶). زمانی که ام الكتاب رنگ تعبیر می گیرد، با فهم این تعبیر، فهمی حقیقی از ام الكتاب به دست می آید. ام الكتاب و مرتبه متن بودنش، اتحاد حقیقه و رقیقه دارند. متن قرآن رقیقه ام الكتاب، متنزل از آن و ظل آن است (همان).

رابطه حالت متن وار قرآن و ام الكتاب رابطه روح و جسم یا مثال و متمثل است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۳: ص ۶۳). روح و جسم، نسبت اتحاد، حفظ، سریان و تأثیر و تأثر متقابل دارند. گویا نزد علامه، ام الكتاب در تمام مراتب معنایی متن قرآن جریان دارد. ام الكتاب سطحی زیر بنایی برای

سطح ظاهری قرآن است و نسبت به آن ترفع دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۱۸: ص ۸۵). این سطح مترفع، روح حاضر در معانی متن است. احکام و تفصیل در معانی قرآن صورت گرفته نه واژگان آن. پس معانی متن قرآن، به یک معنای اصلی یعنی ام الكتاب بر می گردد. این معنا در تمامی معانی، ثبوت دارد و در عین اجمال خود، همان معانی است. آن معانی نیز در عین کثرت خود، با این اصل ثابت این همانی دارد. پس میان این وحدت و آن کثرت اینهمانی است (همان، ج ۱۰: ص ۱۳۰-۱۳۱).

بنابر آنچه گفتیم، رابطه ظواهر قرآن و ام الكتاب عبارت است از: ۱. رابطه جسم و روح: ظواهر قرآن، کالبد روح خود، ام الكتاب اند. رابطه روح و جسم تخلف پذیر و قابل تصرف و دگرگونی نیست. پس هر تصرفی که ظواهر را تغییر دهد، غلط است. ۲. رابطه مثال و متمثل: علامه رابطه ام الكتاب و ظواهر قرآن را رابطه مثال و متمثل دانستند. این بدان معناست که ام الكتاب در شکل فعلی ظواهر قرآن، نمود یافته است و در صورت تصرف در ظواهر قرآن، نمود جدید، نمود واقعی ام الكتاب نیست. ۳. رابطه این همانی: به دلیل آن که ظواهر به همین صورت فعلی از ام الكتاب به ظهور آمده، و به واسطه آن که رابطه ام الكتاب و متن قرآن این همانی است، با تصرف در ظواهر الفاظ، دیگر این ظواهر، همان ام الكتاب نخواهد بود. در نتیجه، زبان قرآن به زبان ظاهر است.

۲. ماهیت معنا

معنا برای سلسله طولی مصادیق خود، حقیقی است؛ پس واژگانی که در آیات قرآن به کار رفته در معنای خود حقیقی اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ص ۶۴، ۷۳). در مثالی، علامه می گوید واژه کلام یک اصل معنایی دارد. این اصل معنایی با هر مصداقی نسبت یکسانی دارد. تمام مصادیق، بنیان معنایی مشترکی است که در تمام تغییرات مصداقی ثابت می ماند. این اصل "فهماندن مقاصد به یکدیگر" است و با تفاوت زبانها و بسط واژگان تفاوت نمی پذیرد است. انسان این خصوصیت را دارد که واژگان را به واسطه نیازهای اجتماعی اعتبار می کند و سپس با قدرت زبان، آنها را اظهار می کند (طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۱۰: ص ۳۱۹). این اصل در سخن خدا چنین خصوصیتی ندارد و سخن خدا از چنین ظهوری تنزه و تعالی دارد. با وجود این تعالی، قرآن، حقیقت معنای کلام را برای خداوند تعالی پذیرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ص ۲۲). خداوند مقصودش را به پیامبران تفهیم می کند و همین حقیقت کلام است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۲: ص ۳۱۹). با توجه به توضیحات علامه درباره ماهیت معنا، زبان قرآن به زبان حقیقت است.

۳. ظاهر و باطن

ظاهر و باطن قرآن وحدت تشکیکی و رابطه طولی دارند (طباطبایی، ۱۳۶۰: ص ۸، ۱۰، ۱۲). «قرآن با بیان لفظی خود مقاصد دینی را روشن بیان می کند و دستوراتی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می دهد ولی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد مرحله ای معنوی و مقاصد عمیق تر و وسیع تر قرار دارد» (همان: ص ۴۸). تعبیر "در پناه همین الفاظ" رابطه ظاهر و باطن قرآن را ترسیم می کند؛ به گونه ای که بیرون از این پناه، باطنی شکل نمی گیرد. در عمق سطوح ظاهری متن قرآن، معانی نهفته است. این معانی از عرضه آیات بر یکدیگر و تحلیل معنایی قرآن، به دست می آید. این تعمق در معنا، گسترش معنا از سطح به عمق است که نمونه اش در آیه «واعبدوا الله و لا تشركوا به شیئا» (سوره نساء، آیه ۳۶) وجود دارد. در سطح ظاهری این آیه از پرستش بت‌ها منع شده ولی علامه با تأمل در آیات دیگر، معانی جدیدی را فهم می کند. آیه «الم اعهد الیکم یا بنی آدم ان لا تعبدوا الشیطان» (سوره یس، آیه ۶۰) دلالت می کند که در نهی پرستش غیر خدا، بت بودن خصوصیتی ندارد و در آن از پرستش شیطان منع شده است (طباطبایی، ۱۳۷۳: ص ۲۱-۲۲). اما علامه از این معنا فرا می رود و از آیه «أفرایت من اتخذ الهه هوا» (سوره یس، آیه ۶۰) استنباط می کند که فرقی میان انسان و غیر انسان در عبادت غیر خدا نیست و هوای نفس، مصداقی از شرک است. ولی او معنای سومی را هم مطرح می کند و با آیه «ولقد ذرأنا لجهنم کثیرا من الجن و الانس... اولئک هم الغافلون» (سوره اعراف، آیه ۱۷۹) نظر می دهد که در عبادت خدا، نباید به غیر التفات داشت. التفات به غیر، استقلال دادن به آن است و روح عبادت چیزی جز مستقل دانستن نیست. پس استقلال دادن به غیر، پرستش آن است (همان). این روند در کل قرآن جریان دارد و همواره معنا از سطح به عمق می رود و بر گستره طولی خود می افزاید. پس حقایقی که معانی قرآن نشان می دهد، در سطح ظاهری متن ظهور دارد و می توان حقیقت را در همین ظواهر یافت.

۴. مثل بودن متن برای حقایق الهی

قرآن در بازگویی حقیقت، از دو عنصر ظاهر و باطن استفاده می کند. کل قرآن به عنوان ظاهر، مثل برای حقایق الهی نهفته در عمق ظواهر است (همان: ص ۲۲). بیانات قرآن نسبت به بطون و معارف آن، مثل هایی هستند برای نزدیک تر کردن آنها به ذهن بشری (همان: ص ۲۲، ۲۴، ۲۵). علامه مثل بودن قرآن را با مبحث ظاهر و باطن ارتباط می دهد. چنانچه رابطه ظاهر و باطن، رابطه طولی و اتحادی است، رابطه مثل و حقایق الهی در عمقش، طولی خواهد بود. در تمثیل، شناخته های آدمی طریق فهم ناشناخته های اوست چراکه میان این شناخته های واسطه و آن ناشناخته های

مطلوب مناسبت وجود دارد (طباطبایی، ج ۳: ص ۷۰، ۷۲). رابطه متن قرآن به عنوان مثل و حقایق در پس آن، رابطه طولی است پس مثل و معانی در عمقش، نسبت اتحادی دارند. معنا دو مرتبه دارد: مرتبه عربی از عربیت قرآن و مرتبه ای نمودار در عربیت قرآن. معنا که در مرتبه نخست قید عربیت ندارد، از حیثیت وجودی سعه و ضیق پیدا می کند و در مرتبه دوم، در لباس متن قرآن بروز می کند. معنا از حیث انتساب به خداوند ثبوت دارد و در عین حال، تمثیل همان اصل معنایی مطلق است (همان: ص ۷۱، ۷۲). معنا در بنیادش اطلاق دارد. معنای مطلق در تعینات معنایی جزئی بروز می کند و سپس، با مراتب معنایی اش در نمود متن قرآن ظاهر می شود. میان متن قرآن و حقیقت نمودار در آن، اتحادی حقیقی است. این اتحاد من جمیع الوجوه نیست و با تعبیر "مناسبه ما" بیان شده است (همان: ص ۷۰). با این حال، متن قرآن به اندازه خود، حقیقت را به صورت حقیقی می نمایاند چراکه همان حقیقت، در نمود متن قرآن، تمثیل یافته است. معنا در قالب همین ظاهر، فروآمده پس همین مثل به ظاهرش، حقیقت خود را در بر دارد و زبان بیانگری آن از آن، زبان ظاهر است.

پرسش هایی در باره زبان ظاهر

۱. آیا در قرآن، شکل های زبانی مجاز، استعاره این شکل های زبانی وجود دارد و اگر چنین است، آیا وجود آن ها با زبان ظاهر منافی نیست؟

نزد علامه، قرآن با زبان ساده و بر پایه اصول و قواعد جاری، به گونه ای با مردم سخن گفته که به افق خرد آنان نزدیک باشد (همان، ج ۳: ص ۳۳۶). با توجه به آن که زبان عرف در قرآن موجه دانسته شده، شکل های زبانی ای همچون مجاز، استعاره، کنایه در آن وجود دارد. اما با این حال، زبان قرآن همان زبان عرف نیست. اگر زبان قرآن زبان عرفی باشد، زبان قرآن تبدیل به زبان بشری می شود و جلال وجود حق و ترفع کلام او رعایت نمی شود. این اسلوب های عرفی در قرآن وجود دارد، ولی این زبان، مقید به این اسلوب ها نیست. علامه، به ساختار تکوینی قرآن یعنی وحدت وجود آن، در عین کثرت گزاره ای آن باور دارد. با این ساختار، ذات کلام خدا از ذات کلام بشر متمایز می شود. البته این تمایز، به معنای عدم استفاده از اسلوب های عرفی نیست. باید در پی روش دیگری در فهم زبان قرآن بود تا هم اسلوب های عرفی رعایت شود و هم قداست کلام خدا حفظ شود و آن، روش تفسیر قرآن به قرآن است.

۲. شاید در برخی محکّمات همچون "لیس کمله شیء" بتوان زبان ظاهر را پذیرفت اما در متشابهاتی همچون "ثم استوی علی العرش" (اعراف، ۵۴) زبان ظاهر قابل پذیرش نیست چراکه لازمه آن انسانوار انگاری است و در این صورت کلیت نظریه زبان ظاهر باطل می شود.

پاسخ: در متشابهات، تنها راه برون رفت از انسانوارانگاری، تصرف در ظواهر و زبان مجاز نیست. می توان رهیافت تفسیر قرآن به قرآن را جایگزین آن کرد و به زبان ظاهر قرآن باور یافت. در این صورت، رابطه ذاتی ظواهر و ام الکتاب رعایت خواهد شد.

۳. گاهی تصرف در ظواهر، متن قرآن را از صورت اولیه خود خارج می کند و متن قرآن در صورت دوم، متن اولیه نیست. اما گاهی تصرف در ظواهر، ظاهر را از حقیقت و معنای اصلی خود به معنا و حقیقت دیگری دگرگون نمی کند و متن ثانویه موافق متن اولیه است. توضیح آن که آیات تشبیهی قرآن اموری بشری همچون دست را به خدا نسبت می دهد. تصرف در این آیات به چند صورت است:

الف. گاهی در اصل معنای ید تصرف می شود. این تصرف دو صورت دارد: ۱. لفظ ید را به لفظی دیگر در زبان عربی و یا غیر عربی تغییر می دهیم و می گوئیم این واژه همان مفهوم را می رساند؛ ۲. برای مفهوم ید و گزاره‌های حامل آن، هیچ مفهوم ظاهری ای قائل نشویم و آن را حتی با مجازی دانستن ظواهر، اشاره به هیچ حقیقت حاکی از ظاهر آن‌ها ندانیم. این فرض بر این مبناست که نزد متکلمان جدید، زبان دین از واقعیات خبر نمی دهد و از معانی ای همچون برانگیختگی احساسات در انسان حکایت دارد آلستون، ۱۳۷۶: ص ۵۶). این دو صورت پذیرفتنی نیست چراکه در آنها قرآن دیگر قرآن نیست و معنای ثانویه با معنای اولیه تباین دارد. از سویی، رابطه ام الکتاب و متن قرآن نیز این صورت‌ها را نفی می کند.

ب. گاهی در معانی اصلی تصرف نمی شود. در این حالت، ظاهر بدون تغییر در معنای اصلی آن، معنای دیگری پیدا می کند که هم با آیات دیگر تناسب دارد و هم با ام الکتاب. این معنا با معنای اولیه تباینی ندارد که بگوئیم رابطه ام الکتاب و معنای اولیه گسسته شده است. در مثال ید، اگر ید به معنای قدرت باشد، هم با آیاتی مانند "لیس کمثله شیء" تناسب دارد و هم با مفهوم اصلی ید تباین ندارد. بدین روش می توان در ظواهر قرآن تصرف کرد و زبان قرآن را زبان مجاز دانست.

پاسخ:

(۱) بنابر رابطه ذاتی متن قرآن و ام الکتاب، تأویلات متن قرآن از درون متن بر می خیزد و تصرف در ظاهر رخ نمی دهد و در فرض دوم، در ظاهر تصرف شده، پس این فرض باطل است. افزون بر این، مجاز و تصرف در ظاهر، تنها راه دریافت معنای ثانویه نیست بلکه می توان با تفسیر قرآن به قرآن و بدون تصرف در ظواهر، معنا را فهم کرد. لازمه رابطه ذاتی ظواهر و ام الکتاب، روش تفسیر قرآن به قرآن است نه تصرف در ظواهر.

(۲) بنابر آن که متن قرآن و ام الکتاب رابطه ظاهر و باطن دارد، ام الکتاب خود را در مظهری به

نام دست ظاهر کرده است نه در مظهري به نام قدرت. پس باید همین مظهر را در نسبت با خدا شناخت نه مظهري ديگر را. طبق یک قاعده کلی، هر وصفی (= تعین، مظهر) که قرآن به خدا نسبت می دهد، باید عینا همان را شناخت و نباید بدون شناخت حقیقی از یک وصف منسوب به خدا، وصف ديگري را جایگزین آن کرد و با شناخت آن به شناخت اولی رسید. وقتی شناختی حقیقی از یک وصف منسوب به خدا نداریم، شناخت مجازی چگونه ممکن است؟ کسانی که به مجاز بودن اوصاف تشبیهی خدا هستند، نخست باید معنای حقیقی این اوصاف را در نسبت با خدا تعیین کنند و سپس از مجاز سخن بگویند. باید وصف رحمان را فی حد نفسه شناخت و نمی توان گفت رحمان یعنی علم و سپس از مفهوم علم به مفهوم رحمان پی برد. البته علم و رحمان تباین ندارند و میانشان ارتباط معنایی است ولی باید نخست معنای استقلال رحمان را در نسبت با خدا شناخت و سپس رحمان را در شعاع معنای علم فهم کرد.

۳) در بخشی از این دلیل گفته شده که اگر معنای ثانویه با آیات ديگر متناسب باشد، قابل قبول است و در این صورت رابطه متن قرآن و ام الكتاب رعایت می شود. اگر این سخن بدین معنا باشد که با تصرف در ظواهر به این معنای متناسب رسیده ایم، رابطه ذاتی متن و ام الكتاب نفی می شود و ظاهر این سخن همین است. باید دقت کنیم که تنها راه رسیدن به معنای متناسب با ديگر آیات، تصرف در ظاهر نیست بلکه می توان از رهگذر تفسیر قرآن به قرآن به معنای متناسب با مجموع آیات رسید.

مقایسه آراء ابن عربي و علامه طباطبایی درباره زبان ظاهر

ابن عربي و علامه هر دو قائل به زبان ظاهرند. ابن عربي برای اثبات نظریه خود از مبانی عرفانی بهره می برد و علامه از مبانی تفسیری. مبحث ظاهر، باطن و مثل بودن قرآن با مبحث ظهور و تجلی ارتباط دارد و متن به عنوان مثل، ظهور ام الكتاب است. مثل بودن قرآن می تواند تفسیری برای مظهریت متن قرآن نسبت به ام الكتاب، باشد.

امتیاز ابن عربي نسبت به علامه

ابن عربي، زبان ظاهر را ذیل مباحث زبان دین مطرح می کند و بدین جهت از علامه متفاوت می شود. علامه تنها به زبان قرآن نظر دارد و قلمرو آرائش اسلام است. ابن عربي به ذات کلام الاهی نظر می کند که هر جا این ذات باشد، زبان دین، زبان ظاهر خواهد بود. علامه به ذات کلام الاهی و اشتراک آن میان ادیان پرداخته و به همین دلیل، نظریه اش شمولیت ندارد. ابن عربي بر خلاف علامه، از مبانی عرفانی استفاده می کند این رویکرد ابن عربي به دلیل نگرش عرفانی ابن عربي به بحث است. علامه همان روح عرفانی را در گفتارش دارد، ولی این روح را در شکل تفسیری مطرح

می‌کند. خلاصه آن که، علامه همان نظر عارف را به شیوه و اصطلاحاتی دیگر مطرح می‌کند.

امتیاز علامه نسبت به ابن عربی

علامه بیشتر از ابن عربی به بهره‌گیری از آیات قرآن و ارتباط دادن میان آنها برای دریافت زبان ظاهر این متن، پایبند است. علامه دیدگاهی کل‌نگر دارد و زبان ظاهر به این معنا نیست که به صرف نگاه به ظاهر آیات و از رهگذر رویکردی جزء نگرانه، بتوان به زبان ظاهر دست یافت. در عمق زبان ظاهر آیات، بطون متکثر معنایی است. علامه تأکید زیادی بر ام‌الکتاب دارد و متن قرآن را به جهت ام‌الکتاب، واحد می‌داند. علامه به مثل بودن قرآن تصریح دارد. گرچه می‌توان این مدعای علامه را تفسیری برای مظهریت متن قرآن نسبت به ام‌الکتاب دانست ولی چنین نگاهی از اختصاصات علامه است.

نتیجه‌گیری:

عارفان با نظریه زبان ظاهر، به یک مسأله کلامی پاسخ عرفانی داده‌اند. با این که مبانی ابن عربی و علامه متفاوت است، اما هر دو قایل به زبان ظاهرند. نظریه عرفانی زبان ظاهر، نظریه‌ای عمیق است و لازمه آن انسان‌وارانگاری نیست. نزد عارف، معانی قرآن ذو مراتب‌اند و برخی از آنها برای مخاطب عام است و برخی برای مخاطب خاص. در عرفان، اگر فهم مخاطب خاص از معانی عمیق قرآن، خارج از چارچوب قواعد لفظی باشد پذیرفتنی نیست. علامه توجه زیادی به چهره جمع‌ی قرآن دارد. او می‌کوشد با تفسیر قرآن به قرآن، معانی ژرف پنهان در پس ظواهر را به دست آورد. این روش تفسیری علامه، از مهم‌ترین راه‌های فهم زبان ظاهر است. در اندیشه علامه، بدون توجه به ام‌الکتاب، درک زبان قرآن ممکن نیست.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن.
- ۲- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر، بی تا.
- ۳- ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، ایران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶.
- ۴- ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۶.
- ۵- ابن فناری، محمد، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
- ۶- ابن فناری، محمد، مصباح الانس، چاپ دوم، تهران: انتشارات فجر، ۱۳۶۳.
- ۷- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأویل مشکل القرآن، تصحیح احمد صقر، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۱ ق.
- ۸- احمد قدسی، انوار الاصول (تقریرات درس خارج آیه الله مکارم)، قم: انتشارات نسل جوان، ۱۴۲۰ ق.
- ۹- استیور، دان، فلسفه زبان دینی، ترجمه و تحقیق ابوالفضل ساجدی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- ۱۰- آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، مع حاشیه المیرزا ابی الحسن المشکینی، تهران: کتابفروشی اسلامی، بی تا.
- ۱۱- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
- ۱۲- آلستون، پی، میلتن، ینیگر، لگنهاوزن، محمد، دین و چشم اندازه‌های نو، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: مرکز انتشارات دفتر اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- ۱۳- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کرین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۶۸.
- ۱۴- پترسون، مایکل، دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
- ۱۵- پیلین، دیوید، مبانی فلسفه دین، گروه مترجمان، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- ۱۶- ابن ترکه، صائن الدین علی، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- ۱۷- ابن ترکه، صائن الدین علی، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ۱۸- جامی، عبد الرحمان، لوامع و لوایح، تهران: کتابفروشی منوچهری، ۱۳۶۰.
- ۱۹- جامی، عبدالرحمان، اشعه الممعات، تصحیح حامد ربانی، تهران: انتشارات گنجینه، بی تا.
- ۲۰- جامی، عبدالرحمان، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه ویلیام چیتیک، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۲۱- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- ۲۲- الحیدری، سید کمال، اصول التفسیر و التأویل (مقارنه منهجیه بین آراء الطباطبایی و ابرز المفسرین)، بیروت: موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۷ ق.

- ۲۳- رخشاد، محمد حسین، در محضر آیه الله بهجت، قم: موسسه فرهنگی سما، ۱۳۸۲.
- ۲۴- السيد الرضى، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، تحقیق محمد عبد الغنی حسن، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
- ۲۵- طباطبایی، محمد حسین، شیعه در اسلام، ایران: بنیاد فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۰.
- ۲۶- طباطبایی، محمد حسین، قرآن در اسلام، تصحیح محمد باقر بهبودی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳.
- ۲۷- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت: موسسه الاعلمی، ۱۴۱۶ ق.
- ۲۸- علی زمانی، امیر عباس، زبان دین، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
- ۲۹- قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۳۰- کاشانی، عبدالرزاق، شرح علی فصوص الحکم، الطبعة الثالثة، بی جا: شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ۱۴۰۷ ق.
- ۳۱- محمد مکی العاملی، حسن، الاهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، محاضرات شیخ جعفر سبحانی، بی جا: المركز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
- مقالات
- ۳۲- رسولی پور، رسول؛ سالاری، معصومه، علامه طباطبایی و زبان قرآن، مجله اطلاعات و حکمت و معرفت، ش ۱۲، ۱۳۸۶، ص ۷۱ و ۹۰.
- ۳۳- عنایتی راد، محمد جواد، زبان شناسی دین در نگاه المیزان، مجله پژوهش های اسلامی، ش ۹-۱۰، ۱۳۷۶، ص ۲۸-۵۴.
- ۳۴- کاشفی، محمدرضا، معنا شناختی صفات الاهی از دیدگاه علامه طباطبایی، مجله کلام اسلامی، ش ۴۸، ۱۳۸۲، ص ۱۲۳-۱۲۹.

Received: 2018/5/8

Accepted: 2018/11/3

Mystical Linguistics of the Quran from Ibn Arabi's Viewpoint and its Comparison with Allameh Tabatabaei's Perspectives

Masood Hajrabi¹

Abstract:

This paper deals with Ibn Arabi's viewpoint and Allameh Tabatabaei's perspectives over the language of religion and the comparison of their viewpoints. In mysticism, it is not possible to possess the apparent language of revelation books. Ibn Arabi views the nature of divine language based on which he believes that revelation book is in apparent language. Allameh believes in apparent language and quite contrary to Ibn Arabi, his theory is in the field of the Quran and Islam. In this paper, we would like to extract the fundamental theories of Ibn Arabi and Allameh Tabatabaei in their works. This paper aims at two purposes. First, organizing Ibn Arabi's and Allameh's viewpoints in the Quranic language, and then expanding their thinking through presenting new issues over their viewpoints or matching their standpoints on one another. The methodology used in this paper involves a combination of quotations and mystical rational analysis.

Keywords : *Language of the Quran, Mother of books, monism, manifestation, simile and attribution.*

¹. Faculty Member, Shahid Beheshti University.