

Language in Islamic Mysticism With Regard to the Verses of the Qur'an

Mohsen Astaraki

Ph.D. in Philosophy, Science and Research Department, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author), m7astaraki@yahoo.com

۲۴۷

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

In Islamic philosophy discussion of nature of language has not been independently investigated. But according to the “manifestation”, we can think of the nature of language in mysticism. In Islamic mysticism all creatures are God,s appearance. Therefore, the language is linked the manifested of God. In mystical texts degrees of language come with various expressions, such as discourse, word, book, the Pen, station of “Be” and Breath of clemency. All this degrees show appearance of God. The world seems to emerge through divine language. All creatures are word and show God. On the other hand, God as the author of the book world. In the philosophical interpretation of Man, speaking is interpreted to Reason. But in mysticism speaking return to manifestation of God. Speaking (discourse) is the ontological reality that will exist in various degrees. It causes all creatures to talk. To describe precisely, language only belong to God and other thing are degrees of divine.

Keywords: Existence, Manifestation, Language, Word and Word, Book and Pen, Status, Compassionate Soul

زبان در عرفان اسلامی با نظر به آیات قرآن^۱

محسن آسترکی^۲

۲۴۸

پژوهشنامه ادیان

چکیده

در حکمت عرفانی بحث از ماهیت زبان به نحو مستقل طرح نشده؛ اما با نظر به مباحث اصلی عرفان همچون تجلی و ظهور و اسماء و صفات می‌توان پرسش از حقیقت زبان را به میان آورد. تمامی عوالم و موجودات و به طور کلی هر آنچه هست تجلی خداوند؛ از این رو پدیدار زبان نیز ظهور او و شأنی از شئون اوست. زبان شأنی «ایجاد» دارد که حقیقت آن با نظر به مراتب و اعتبارات گوناگونی همچون کلام و کلمه، کتاب و قلم، مقام کن و نفس رحمانی، و با توجه به تأویل آیات قرآن در عرفان نظری شرح و تأویل شده است. هر کدام از این اعتبارات جلوه‌ای از جلوات خداوند و مرتبه‌ای از کلام اویند. و ظهور وجود را در مراتب گوناگون نشان می‌دهند. کلام اولاً و بالذات متعلق به خداست و ثانیاً و بالعرض موجودات دیگر بهره‌ای از آن دارند. نطق نیز حقیقتی وجودی در عالم است که به تجلی حق بازمی‌گردد. حقیقت زبان صورت فعلی «به ظهور آوری» است که موجودات را به پیدایی می‌آورد.

کلید واژه: وجود، تجلی، زبان، کلام و کلمه، کتاب و قلم، مقام کن، نفس رحمانی

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰

۲. دانش آموخته دکتری فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

مقدمه

در عرفان نظری «تجلی» محور اصلی و مبنای همه‌ی مسائل و مباحث است. علم و معرفت و پیدایش عالم، همه بر اساس تجلی حضرت حق تبیین می‌گردند. پرسش اینجاست که مقام زبان بر اساس نظام تجلی در کجاست و چه نسبتی است میان ظهور خداوند و حقیقت زبان؟ بر اساس حکمت عرفانی، ذات واحد خدای سبحان در لباس اسماء و صفات تجلی می‌کند و نخستین کثرت را آشکار می‌سازد. اسماء و صفات حقایقی وجودی‌اند، که هرچه را در عالم هست، پدیدار و تدبیر می‌کنند. در میان امهات اسماء و صفات آخرین اسم، اسم «المتکلم» و صفت «کلام» است. تأمل در این اسم و صفت، مقام بحث درباب حقیقت زبان را از حیث هستی‌شناختی فراهم می‌سازد. نکته دیگر بحث خلقت است که در کلام‌الله با اصطلاح «کن فیکون» آمده؛ عبارتی که دلالتی زبان‌شناختی دارد. عرفا بر اساس ظهور حضرت حق مقام «کن» را تأویل می‌کنند. سخن گفتن از «نفس رحمانی» در قیاس با نفس انسان نیز از دیگر مباحثی است که می‌تواند راه به حقیقت زبان بگشاید. و در نهایت تأمل در حقیقت نطق از منظر عرفانی حائز اهمیت است؛ منظری که تفاوتی اساسی با نگرش فلسفی در این باب دارد. در این مقاله با نظری اجمالی به موضوعاتی که ذکر شد، برآینم تا راهی به حقیقت زبان از منظر عرفانی بیابیم.

کلام و کلمه

بر اساس اسم المتکلم هر کلامی در عالم، کلام خداوند می‌شود و از جانب اوست. ابن عربی بر اساس آیه ما یأتیهم من ذکرٍ من ربهم مُحدثٌ...^۱ (هیچ پند و یاد تازه‌ای از پروردگارشان نیامد)، اصل هر کلام در عالم را به کلام الهی بازمی‌گرداند. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۳۰) در دار هستی جز الله سخنگو و قائلی نیست؛ در فتوحات می‌نویسد: «فکما انه لیس فی الوجود الا الله لذلك ماثم قائلٌ و لا سامعٌ الا الله». (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۲۲) کلام از آن حیث که کلام است، امر واحد و یگانه‌ایست اما نسبتی که در مخاطب تکلم حاصل می‌شود، باعث تعدد می‌گردد. به بیان دیگر، کلام حضرت حق واحد است و کلام متکلمین متعدد؛ که این تعدد به متکلمین بازمی‌گردد و نه به کلام. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۷۳) خدای سبحان محل برای صداها و حروف نیست؛ بلکه به کلامی قدیمی و ازلی،

متکلم است. کلام او منزّه است از صوت و حروف و تقدّم و تأخّر؛ هر کلام که در عالم هستی پدیدار گردد، حادث و مخلوق اوست. خداوند ما را با کلام خویش مخاطب قرار می‌دهد و خودش نیز با کلامی که برایمان آفریده، پاسخ می‌گوید. کلام، فعل الهی است که در قلب بشر آفریده شده و تعبیر زبانی‌اش در لسان می‌آید. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۲۹)

نسبت میان اسم المتکلم و صفت کلام با دیگر اسما و صفات هفت‌گانه، حقیقت زبان را روشن‌تر می‌نماید. در میان این ائمه سبعة (حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام) حیات، «ام‌الائمه» و یا «امام‌الائمه» است. شش صفت دیگر به حیات بستگی دارند؛ بدین نحو که علم به حیات، قدرت و اراده به علم و حیات، باقی نیز به این چهار صفت متکی‌اند. اراده و قدرت ذاتی خواستار آنند که هر چه را در غیب است، اظهار و ایجاد کنند. در این مقام، تجلی ذات لذات واقع می‌شود که آن را «کلام ذاتی» می‌خوانند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۵) خداوند در این مرتبه متکلم است و هم او در این مقام سمیع است که این کلام ذاتی را می‌شنود. به بیانی دیگر، کلام الهی تجلی خدای سبحان است که از آن به کلام تکوینی یاد شده و در کنار کلام تشریحی، آن را از اقسام کلام خداوند برشمرده‌اند. ابن عربی در فتوحات بیان می‌کند که از کلام، جهان به شکل عالم به نحو اتم و احسن ظهور می‌کند؛ (شعرانی، ۱۳۹۰: ۴۶۷) در بینش عرفانی ظهور عالم به اعتباری با کلام «کُن» وقوع می‌یابد و به اعتبار دیگر با نام الله؛ «ظهر العالم بسم الله الرحمن الرحيم». (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۱۷) بر این اساس ذات زبان حقیقتی وجودی است و تمامی اقسام و صور آن، به کلام تکوینی خداوند باز می‌گردد؛ چه در پیدایش و چه در دوام.

در کلام، «کلمه» به ظهور می‌رسد. به گفته ابن عربی «فالموجودات کلها کلمات الله التي لا تنفد» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۱۴۲) تمامی موجودات کلمات الهی‌اند که پایانی ندارند. اعیان ممکنات موجود (ماهیت موجودات) نیز کلمات حق متعال‌اند. کلمه نامیدن شدن موجودات بر اساس قول الهی است؛ در قرآن کریم همه‌ی موجودات در مقام مظهریت حق «کلمات» نامیده شده‌اند: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا». ^۱ بگو اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد، پیش از آنکه کلمات پروردگارم تمامی گیرد، دریا تمامی پذیرد و گر چه نظیر آن را نیز به کمک آوریم. «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٍ وَالْبَحْرُ

يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.^۱ اگر آنچه در زمین درخت هست، قلم باشد، و دریا، به کمک آن دریا، هفت دریای دیگر مرکب، کلمات خدا تمام نشود، که خدا نیرومند و حکیم است.

ابن عربی در وجه تسمیه کلام و کلمه گفته است که این دو از ریشه «کلم» به معنای «جرح» و «اثر گذاری» گرفته شده‌اند؛ «الكلام صفة مؤثرة نفسية رحمانية مشتقة من الكلم و هو الجرح فلهاذا قلنا مؤثرة كما أثر الكلم في جسم المجروح...». (ابن عربی، د.تا: ۱۸۱/۲) الفاظ را کلمه می‌نامند چون اثر می‌گذارند؛ موجودات خارجی، اعم از مادی و غیرمادی را نیز از آنجا که اثرگذارند به اصطلاح کلمه یاد می‌کنند. به اعتبار دیگر، کلمه یعنی «نشانه»؛ نشانه‌ای که آشکار می‌کند. سخنان آدمی را بدین جهت کلمه گویند که آشکارکننده «ما فی الضمیر» است. موجودات نیز از آنجا که نشانه حضرت حق‌اند و و غیب را آشکار می‌کنند، کلمه نامیده می‌شوند. لازم به تذکر است که در حکمت عرفانی «کلمه» نه آن چیزی است که ذاتا دارای صوت و لفظ و بیان باشد، بلکه حقیقتی وجودی و نحوه وجود فیض خداست. این فیض، گاه شنیده می‌شود و گاه به چشم می‌آید، گاهی هم وجودی کتبی می‌گیرد. همه این امور کلمه نامیده می‌شوند چرا که نشان از تجلی خداوند دارند. همان‌گونه که موجودات بر اساس نقص و کمال تقسیم می‌شوند، کلمات الهی نیز ذومراتب و مقول به تشکیک‌اند. در اعلی مرتبه، متکلم کلمات یعنی خداوند قرار دارد و در مرتبه بعدی، انبیا و اولیای الهی به عنوان کلمات تامه و یا اتم قرار دارند. ایشان را کلمات تامات نامیده‌اند چرا که در مقام قرب حق، نشان بیشتری از خداوند داشته و بهتر از دیگر موجودات از او خبر می‌دهند.

کتاب و قلم

مراتب تجلی و تعین حضرت حق در زبان عرفا گاه به کتاب و یا کتاب تکوینی تعبیر شده است. در بحث از کلام گفتیم که خداوند در موطن تجلی ذات به ذات، کلام ذاتی را پدید می‌آورد. در همین موطن، حضرت حق اوصاف جمال خویش را به تجلی علمی خود قرائت می‌کند و می‌شنود. از این رو ظهور خداوند که دار هستی را پدیدار می‌سازد، کتاب تکوینی ذات حق متعال است.

قیصری مراتب کتب تکوینی الهی را با الفاظ «ام الکتاب» و «کتاب مبین» و «کتاب محو و اثبات» بیان کرده؛ ام الکتاب مرتبه‌ای عالی است در نزد حضرت حق که لفظ و کلمه و حرف در آن نیست. «عقل اول» ام الکتاب است چرا که اجمالاً احاطه به اشیاء دارد و «نفس کلیه» را کتاب مبین گویند، زیرا تفصیلاً حاوی حقایق است. به «نفس مطمئن» که تدبیر حوادث را بر عهده دارد، کتاب محو و اثبات اطلاق می‌شود. و در آخر، انسان کامل از آنجا که نسخه‌ای از عالم کبیر است، جامع این کتب است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۰) از حیث روح و عقلش کتابی عقلی مسمی به «ام الکتاب» است، از جهت قلبش کتاب «لوح محفوظ»، و به اعتبار نفسش کتاب «محو و الإثبات» نام دارد. (قیصری، ۱۳۹۰: ۹۱)

بنا به تفسیر دیگر ترتیب کتب الهی از این قرار است: نخست همان ام الکتاب که بسیطة الحقیقة است و همه حقایق و کمالات را دارد. دوم کتاب مبین که نفس کلیه است و به آن لوح محفوظ نیز می‌گویند. سومین کتاب با نظر آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^۱ کتاب محو و اثبات نام گرفته است. این کتاب همان نفس منطبعة^۲ است و لوح قدر نیز نامیده شده است. کتاب مبین نیز که شامل کتاب اول و سوم است با توجه به این آیه: «...وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»^۳ نام یافته است. چهارمین کتاب، کتاب مسطور است که بر رق منشور (طومار گسترده) نگارش یافته؛ این کتاب همان هیولی است که آن را سجل وجود نیز نام نهاده‌اند. در کلام الهی به این کتاب اشاره شده: «وَالطُّورِ* وَكِتَابِ مَسْطُورٍ* فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ»^۴ و در مرتبه پنجم کتاب جامع یا انسان کامل قرار دارد که فراگیر تمامی کتب قبلی بوده و آیه‌ی «...وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ»^۵ خیر از آن می‌دهد. (سبزواری، ۱۳۹۱: ۱۲۶)

از منظری دیگر، کتب الهی سه قسم است: قرآنی و آفاقی و انفسی؛ در کتاب مکتوب قرآنی خدای متعال در چهره الفاظ و عبارات و آیات تجلی کرده هر کس آن را آنچنان که شایسته است بخواند، تجلی خداوند را می‌یابد. امیر مؤمنان علی (ع) در باره‌ی تجلی حق در خطبه صد و چهل

۱. رعد/ ۳۹.

۲. نفسی که جاری در تمام اجزاء فلک است و مانند روح بخاری است در انسان و حیوان.

۳. انعام/ ۵۹.

۴. طور/ ۱ تا ۳.

۵. یس/ ۱۲.

و هفتم از نهج البلاغه چنین می‌فرماید: «فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر ان یکونوا رأوه بما اراهم من قدرته». خدای سبحان که کاتب قرآن حکیم و کتاب کریم است در مکتوب خود تجلی کرده است و مردم آن کتاب یعنی قرآن را می‌نگرند بدون آن که خدای را که متجلی در آن است ببینند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۱) در کتاب آفاقی حق تعالی در چهره اسمائی و جامه‌های فعلی پدیداری مشهور به حروف و کلمات و آیات (که همان آفریده‌های روحانی و جسمانی‌اند) ظهور کرده است. خواننده حقیقی این کتاب مشاهده می‌کند که در وجود، جز خداوند و صفات و افعال او چیز دیگری نیست. و کتاب سوم کتاب انفسی است که برآمده از تجلی خدای سبحان در چهره‌ی انسان کامل است و حقیقت حروف و کلمات این کتاب، همان اعضاء و جوارح اویند. انسان خواننده این کتاب، نفس مجرد خود و بساطت و یکتایی و احاطه‌ی خدا بر عالم را مشاهده می‌کند. (سبزواری، ۱۳۹۱: ۳۸۵)

در زبان عرفانی گاه از تعینات خداوند به «قلم» نیز یاد می‌شود. به عنوان مثال از احدیت که تعین اول است، از آن روی که واسطه‌ی صدور موجودات است به عنوان «قلم» تعبیر کرده‌اند. (یثربی، ۱۳۸۷: ۵۵۹) این قلم اعلی همان عقل نخستین است؛ عقل اول را به اعتبار مقام جمع حقیقت بودن، ام‌الکتاب و به اعتبار فاعلیت و صورت بخشیدن‌اش، قلم نامیده‌اند. (سبزواری، ۱۳۹۱: ۱۲۶) به گفته ابن عربی، عقل جوهری است بسیط و غیر مادی و خودآگاه. نیازمندی ذاتی است که نیاز به آفرینش خود دارد و اضافات و نسب متعددی نیز از او سرچشمه می‌گیرند. این عقل از آن جهت که تدوین و تسطیر عالم می‌کند، قلم نامیده شده است. (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۵۰) فرشته تدوین و نوشتن نیز قلم نخستین نام گذارده شده؛ فرشته‌ای که پس از فرشتگان مهیمن (مراقب و نگاهبان) بر آفرینش عرش تقدم دارد. (شعرانی، ۱۳۹۰: ۴۵) اصطلاح قلم، برآمده از قرآن و روایات است؛ در قرآن، عقل اول که آفریده اشرف و اقرب به خداست، قلم نامیده شده: «ن والقلم و ما یسطرون». پیامبر اکرم نیز فرموده: «اول ما خلق الله قلم».

حروف

در آثار عرفا، تعینات حضرت حق و ظهور خداوند در عالم، به مدد بحث از «حروف» نیز تبیین

۱. قلم/ ۱. توضیح آنکه حقیقت قرآن، فراتر از کلمات حک شده بر روی کاغذ(قرآن صامت) است. همه‌ی آفاق و انفس تجلی کلام حق‌اند. در اعلا مرتبه، قرآن ناطق است که در مرتبه «وجودانفسی»، انسان کامل نام دارد.

می‌گردد در دو وجه؛ اول در مقام تمثیل از نسبت حق با عالم و دوم در مقام حقیقت حروف. در وجه اول آمده است که ظهور خدای سبحان در عالم به مانند ظهور حرف الف در دیگر صور حروف است. توضیح آنکه الف ملفوظ، صوتی است ممتد و مطلق که مقید به چیزی نیست، نه به خروج از مخرجی خاص مقید است و نه به عدم خروج از آن. الف مکتوب نیز که خطی ممتد است، نه به شکلی از اشکال حروف مقید گشته و نه به عدم آن. الف لفظی بواسطه برخورد صدا با مخارج مختلف در دهان، حقیقت و ذات تمامی حروف ملفوظ شده و مقید به حروف و الفاظ و معانی جدید می‌گردد. الف مکتوب نیز در هیئت و کسوت اشکال گوناگون، باعث پیدایش حروف جدید می‌شود. به عقیده ابن عربی چنین الفی که خود منشأ پیدایش حروف گوناگون شده، حرف نیست و به اصطلاح تمثیلی از «مقام جمع»^۱ است؛ در این مقام، الف منزله از هر شکل و صورتی است و با تنزل، ملبس به اشکال و صور حروف می‌گردد. در اصطلاحات عرفا الف یا مقام جمع اشاره به ذات احدیت دارد؛ یعنی حق از آن حیث که آغاز و مبدأ اشیاست. بنابراین این تمثیل بیان می‌دارد که وجود مطلق حق که مبدأ ظهور و وجود جمیع اشیاست، به منزله الف است که در ذات خود مطلق و عاری از هرگونه قیدی است. به همان نحو که الف مبدأ ظهور صور و اشکال حروف می‌شود، وجود مطلق نیز با نازل شدن به تعینات، موجودات خارجی را ظاهر می‌گرداند. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۸۸) اما فراتر از تمثیل ظهور الف در تمام حروف، عرفا معتقدند که اصل تمام حروف، حضرت حق است و اوست که در آنها تجلی کرده؛ ابن عربی از زبان خداوند خطاب به بنده می‌گوید: «هر سخنی که در بیان گنجد، منش آفریده و حروف را من خلق کرده و به هم انسجام داده‌ام»^۲ (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۸۹)

در حکمت عرفانی تأویل الفاظ و عبارات به دو گانه‌ی «لفظ و معنا»، بر اساس حجاب و تجلی صورت می‌پذیرد. بر این اساس، ظاهر الفاظ و حروف، حجاب بر حقایق معانی‌اند. به جهت رسیدن به حقیقت الفاظ و اذکار می‌بایست از حجاب ظاهرشان گذر کرد، تا معانی که نشان از حضرت حق دارند و بلکه ظهور خود اویند، هویدا و آشکار گردند. در اقوال عرفا به حجاب بودن ظاهر

۱. مرتبه‌ی شهود جمیع مظاهر در وجود واحد حق را، «مقام جمع» مینامند. (نک: یثربی، ۱۳۸۷: ۲۵۴)

۲. لازم به تذکر است که در نگرش عرفانی مقصود از خلق همان تجلی حق است.

الفاظ، نگنجیدن معانی حقیقی در زبان و مقام بی لفظ و سخن زبان فراوان اشاره شده است که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

شمس تبریزی در مقالات می‌گوید: «عبارت سخت تنگ است. زبان تنگست. اینهمه مجاهده‌ها از بهر آنست که تا از زبان برهند که تنگست». (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۵۲/۱) و یا در جای دیگر گفته است: «سنایی به وقت مرگ چیزی می‌گفت زیر زبان. گوش چون به دهانش بردند این می‌گفت:

باز گشتم ز آنچه گفتم زآنکه نیست
در سخن معنی و در معنی سخن».

(شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱/۱۹۵)

۲۵۵

پژوهشنامه ادبیان

عرفا گاه به مقام اعلی مرتبه زبان نیز اشارت داشته‌اند؛ با عبارات کلام و سخن بی حرف و لفظ و یا سخن بی سخن: «در این عالم جهت نظاره آمده بودم. و هر سخنی می‌شنیدم بی سین و خا و نون. کلامی بی کاف و لام و الف و میم، و ازین جانب سخن‌ها می‌شنیدم. می‌گفتم ای سخن بی حرف؛ اگر تو سخنی پس اینها چیست؟ گفت: نزد من بازیچه. گفتم: پس مرا به بازیچه فرستادی؟ گفت: نی تو خواستی. خواست تو، که ترا خانه‌ای باشد در آب و گل، و من ندانم و نیبم». (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۲۰۵/۱)

سخن‌ها و الفاظ درجاتی از وجودند و هرکس بسته به استعداد و امکانات خویش، آنها را درمی‌یابد. در بالاترین مرتبه، حقایق معنا به الفاظ و حروف مقید نمی‌گردند.

معانی هرگز اندر ظرف ناید
که بحر قلزم اندر ظرف ناید^۱

زین‌رو عارف خواهان آن است که از ظاهر عبور کرده و معانی باطنی را با کلام و زبان بی حرف و لفظ و صوت بشنود و مشاهده کند.

حرف چه بود تا تو اندیشی از آن
حرف چه بود خار دیوار رزان
حرف و صوت و گفت را بر هم زخم
تا که بی این هر سه با تو دم زخم^۲

۱. شبستری، گلشن راز

۲. مولانا، مثنوی

الفاظ و حروف گرچه خود تجلی حضرت حق‌اند، اما حجاب می‌شوند بر معانی؛ حقیقت و ماهیتشان چیزی جز «نشان دادن» و یا به تعبیر عارفانه «اشارت» نیست. انسان سالک از اشارتِ الفاظ راهی به عالم معانی می‌یابد و به زبانِ بی‌زبانی می‌رسد.

اگر هستی ز ارباب اشارت	میبچ اندر سر و پای عبارت
گذر از پوست من تا مغز بینی	نظر را نغز کن تا نغز بینی
به زیر هریک از اینها جهانی‌ست ^۱	چو هر یک را از این الفاظ جانی‌ست
بی‌زبانی همه زبان‌دانی‌ست ^۲	در جهانی که عالم ثانی‌ست
کاندرو بی‌حرف می‌روید کلام ^۳	ای خدا بنما تو جان را آن مقام

مقام «کن»

در قرآن کریم، آفرینش موجودات از جانب حضرت حق، با اشاره به دو عبارت «کن فیکون» تبیین گردیده است. خداوند می‌گوید: باش، و موجودات می‌شوند. خداوند می‌فرماید: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.^۴ «کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط همین است که بدو بگوید: باش پس وجود یابد». در این آیه پدیدار گشتن موجودات با عبارتی بیان شده که دلالتی زبانی دارد؛ کن: فیکون. تأمل بر این خطاب الهی، کیفیت به انجام رسیدن آن و نسبتش با وجود از جمله اموری است که رهنمون به حقیقت زبان می‌گردد. بر سیاق آنچه گفته شد، کلام الهی تجلی حضرت حق است که با آن، موجودات در مقام کلمه ظهور می‌یابند. ظهور موجودات بواسطه همین خطاب الهی است که از آن به مقام «کن» نیز یاد می‌شود. حضرت امیرالمؤمنین (ع) کن فیکون را فعل خداوند تفسیر کرده‌اند؛ يَقُولُ لِمَا أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَقرَعُ وَ لَا بِدَءٍ يُسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ - سُبْحَانَهُ - فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مَثَلُهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا وَ لَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهُهَا ثَانِيًا.^۵ «هر چه را که بخواهد که ایجاد شود، می‌گوید: موجود شو و آن موجود می‌شود. ولی نه به آوازی که به گوش خورد و نه به بانگی که شنیده آید. کلام خدای سبحان، فعلی است

۱. شمس مغربی

۲. سنایی، طریق التحقیق

۳. مولانا، مثنوی

۴. یس/۸۲

که از او ایجاد شده و تمثیل یافته و حال آنکه، زان پیش موجود نبوده است که اگر قدیم می‌بود خدای دیگر می‌بود». (سید رضی، ۱۳۷۸: ۵۴۵) ابن عربی در فص صالحی فصوص الحکم، کن فیکون را بر اساس نوعی تثلیث، تأویل می‌کند. بنابر قول او، امر خلق و ایجاد بر اساس نوعی فردیت است: «فردیتِ تثلیث». عالم از این فردیت سه‌گانه پدید می‌آید. توضیح آنکه بر اساس کلام خداوند که فرمود: *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*؛ ذات حضرت حق دارای قول و اراده است. اگر ذات و اراده او به نحو مخصوص برای تکوین امور نباشند و سپس قول کن نیز در هنگام توجه به شیء برقرار نگردد، شیئی حاصل نمی‌شود. پس «ثلاثه» یا همان فردیت سه‌گانه متشکل از «ذات و اراده و قول» است. این فردیت سه‌گانه در شیء نیز پدیدار می‌گردد. و آن عبارت است از: شینیت یا ثبوت شیء، شنوایی، و امثال امر و قبول فرمان حق برای ایجاد. پس سه امر با سه امر دیگر مقابل و یکسان گشته‌اند (سه چیز از جانب حق و سه چیز از جانب مخلوق): ذات ثابت شیء در حال عدم با ذات ایجادکننده‌اش، شنوایی شیء مخلوق با اراده پدیدار کننده‌اش، و قبول شیء به امثال و تکوین در مقابل با امر «کن» از جانب خداوند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۵/۱)

ابن عربی در فصوص الحکم «کن» را کلمه خدا می‌نامد و دیگر موجودات را نیز به سبب آن که از این کلمه پدید آمده‌اند، کلمات الله نام می‌نهد؛ «فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفد، فإنها عن "کن" و کن کلمة الله». (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۴۲/۱)

در جای دیگر «کن» را یک «کلمه وجودی» می‌داند؛ (چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۳۶) کلمه‌ای که ظهور اراده‌ی الهی است، هر موجودی را فراگرفته، و معنای آن اظهار است. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۹۰) کلمه کن اصل تکوین کلمات دیگر است و فرقی با آنها در این است که «کن» کلمه‌ایست «قولیه» صادره از ذات الهی بنا به اعتبار اسم «المتکلم» (سخنی است که بواسطه اسم متکلم از خداوند صادر می‌شود)، و دیگر کلمات ظهور همین کلام الهی‌اند. تنها «کن» کلمه حقیقی است و اطلاق کلمه بر موجودات دیگر به نحو مجازی است.^۱ به اعتباری دیگر کلمه و کلام، مشتق از «کلم» به معنای زخم است. نخستین کلام که گوش ممکنات معدوم را میشکافد، فرمان «کن» است: «فأول

۱. مجاز در عرفان با امر مجازی در ادبیات و یا کاربرد عرفی متفاوت است. مجاز عرفانی ظهور حقیقت است و همواره امر حقیقی را نشان می‌دهد و از این حیث مرتبه‌ای از واقعیت را داراست.

کلام شق إسماع الممکنات کلمه کن فما ظهر العالم إلا عن صفة الکلام». (ابن عربی، د.تا: ۱۸۱/۲) از این فرمان عالم به ظهور می‌رسد؛ از این رو «کن» کلمه حقیقی است.

کاف و نون چون به یکدگر پیوست
شده پدید آنچه بود و باشد و هست^۱
ای از خم کاف و حلقه نون
صد نقش بدیع داده بیرون

اعیان ثابته مخاطب کلمه «کن» می‌گردند و با قبول امر الهی، «فیکون» واقع می‌شود.
حق تعالی چو بی عبارت و حرف
با عدم گفت نکته‌های شگرف
عدم آمد زدوق آن سخنان
به فضای وجود رقص کنان^۲

اگر ثبوت اعیان ثابته در حضرت علمی نبود، چیزی از ازل مشهود خداوند واقع نگشته و مخاطبی برای فرمان او نمی‌بود. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۹۲) و اگر کلمه «کن» نبود، موجودات ممکن نیز برای خارج شدن از عالم اعیان ثابته اطاعت نمی‌کردند. (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۶۲)

ظهور توبه من است و وجود من از تو
فلسط تظهر لولای لم اکن لولاک^۳
سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد
ما به او محتاج بودیم او به مشتاق بود^۴

صدرالمتألهین بر اساس مبانی ابن عربی کلام را به سه قسم تقسیم کرده است: برتر، میانی، پایینی یا فروتر. کلام برتر از جهت هدف نخستینش عین کلام است و مقصود دیگری ندارد. این قسم از کلام همچون فعل خداوند در ابداع «عالم امر» است که به امر «کن» موجود می‌گردد. عالم امر کلمات تامات الهی است که نه پایان می‌پذیرد و نه نابود می‌گردد؛ چرا که غرض از ایجاد آن نفوذ فرمان الهی به واسطه فرمان «کن» است. بر کلام میانی آثاری لازم بدون هیچ‌گونه سرپیچی مترتب می‌گردد. مانند فرمان الهی بر فرشتگانی که بر اداره طبقات افلاک و یا طبایع زمین گذاشته شده‌اند که در ذات ایشان عمل نمودن به فرمان الهی واجب و ضروری است. زیرا امر الهی یا بدون

۱. سنایی

۲. جامی

۳. شمس مغربی

۴. حافظ

واسطه و یا با واسطه امری غیر خلقی به ایشان رسیده و بر آن امکان عصیان نیست. برای کلام فروتر و یا پایینی مقصود و مرادی است که امکان سرپیچی و یا اطاعت از آن وجود دارد؛ مانند خطابات و فرامین الهی به متکلفین. پس بالاترین مراتب کلام امر ابداعی و یا مرتبه قضاء حتمی است، کلام میانی امر تکوینی و یا عالم قدر زمانی است و کلام پایینی نیز همان مرتبه امر تشریحی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷/۵)

نَفْسِ رَحْمَانِ

در فصِّ هودی *فصوص‌الحکم* از نَفْسِ خداوند، موسوم به نَفْسِ رحمانی سخن به میان آورده می‌شود. ابن عربی بیان می‌دارد: «به سبب کرب و اندوه [از جانب اعیان که خواستار ظهورند]، حضرت حق دم زد [تنفس نمود] و این دم را به اسم «الرحمن» نسبت داد. زیرا او با این دم، هر صورتی را که نسب الهی خواستار آن بودند، به آن نسبت‌ها بخشید...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۲/۱)

قیصری این بیان را بدین نحو شرح می‌کند که از آنجا که ذات حضرت حق مشتمل بر جمیع صور و حقایق عالم است، و به سبب طلبِ اعیان برای ظهور و واقع شدن کرب و اندوه اعیان در باطن، خداوند برای زدودن غم و اندوه اعیان متنفس گشت و یا دم زد؛ یعنی برای اظهار آنچه از جانب اعیان در باطن موجود است، تجلی نمود. این نَفْسِ خداوند عبارت است از: وجود منبسط بر اعیان و همچنین هیولای حامل برای صور موجودات، که اولی مترتب بر دومی است. وجود منبسط به منزله صورت است که بر هیولا و یا ماده موجودات قرار می‌گیرد که البته هر دو توسط نفس رحمانی فراهم می‌آیند.^۱ نَفْسِ از آن جهت به اسم «رحمن» نامیده شده، که خداوند به این اسم بر موجودات رحم می‌آورد. به اعتبار دیگر، نفس رحمانی که عبارت است از تمامی هیولای عالم چه روحانی و چه جسمانی، به سبب تشابه‌اش با نَفْسِ انسانی به این نام درآمده است. چرا که نَفْسِ انسانی هوایی است که از درون به بیرون (یا ظاهر به باطن) خارج می‌گردد و با برخورد به عضلات حلق، صوت در آن به ظهور می‌رسد. سپس بر اثر برخورد با مقاطع و مراتب حلق و زبان، حروف از آن ظاهر می‌گردد و از ترکیب حروف نیز کلمات حاصل می‌آیند. مشابه با این نَفْسِ انسانی، نَفْسِ رحمانی نیز هنگامی که در خارج ظهور یافته و متعین می‌گردد، در ابتدا جوهر نام می‌گیرد و سپس

۱. امام خمینی در حاشیه خود بر شرح قیصری می‌نویسد: هیولای کلی مقام «قابلیت» است که با فیض اقدس حاصل می‌گردد. و وجود منبسط مترتب بر آن است. (رک: قیصری، ۱۳۷۵: ۷۳۶)

بر اساس مراتبش در ظهور، حروف و کلمات (که همان اشیاء عالم باشند) را ظاهر می‌گرداند؛ و یا به بیان دقیق‌تر، حروف و کلمات همان تعینات نفس رحمانی‌اند. پس صور همه اعیان موجود در عالم، در نفس رحمانی ظاهر است و نفس رحمانی برای آنها مانند ماده برای صور جسمانی است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۳۵)

در حکمت ابن عربی، طبیعت عین نفس رحمانی است؛ یعنی آنکه بر اساس کشف و ذوق، طبیعت غیر از نفس رحمانی و مغایر با آن نیست. هر کس به چنین کشف و مشاهده‌ای برسد، به کمال رسیده و در حقیقت، خدا را می‌بیند؛ چرا که او عین و اصلِ نفس رحمانی و طبیعت است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/ ۱۸۷) این نفس به این اعتبار عینِ طبیعت است که فعل و انفعال در فواعل و قوابل را حاصل می‌کند. طبیعت به مانند صورت نوعیه است برای نفس رحمانی؛ چرا که اول تعینی است که عارض بر آن می‌گردد و به وساطتش حروف و کلمات وجودیه متعین می‌شوند. به اعتبار دیگر این طبیعت معنایی روحانی است که ساری است در جمیع موجودات از قبیل عقول و نفوس مجرده و غیر مجرده و اجسام. (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۷۷) با نظر به آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي، فَفَعَّلُوا لَهٗ سَاجِدِينَ»^۱ دمیدن روح در آدمی که بدان انسان، انسان می‌گردد نیز از نفس رحمانی است. در فصوص آمده: «فبطن نفس الرحمن فیما کان به الانسان انسانا...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/ ۲۱۶) یعنی نفس رحمانی حضرت حق در آنچه انسان به آن انسان می‌شود، پنهان است.

خداوند بواسطه نفس رحمانی‌اش، از اسماء الهی، آنچه را از عدم ظهورشان می‌یابد، ظاهر می‌کند؛ که این ظاهرسازی را «دم زدن» نام گذارده‌اند. با این دم زدن احکام اعیان ثابت ظهور می‌یابند و رفع غم و اندوه از اعیان و اسماء می‌شود که این غم‌زدایی را «تنفیس کرب» می‌گویند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/ ۱۴۵) اولین تنفیس برای اسم الله است و سپس باقی اسماءِ کلیه همانند رحمن و رحیم و دیگر اسماء، تا به اسماءِ جزئیه برسد که اعیان موجودات شخصیه را ظاهر می‌سازند. کلام ابن عربی اشاره به این دارد که آنچه از ماهیات و اعیان در علم خداوند، اول بار متعین می‌گردد، انسان کامل است در مقام مظهریت اسم «الله». از آنجا که الله جامع همه‌ی اسماء است، کرب حاصل از آن شدیدتر از دیگران می‌شود. پس واجب است که اول تنفیس از آن و مظهرش و سپس از دیگر اسماء و مظاهر انجام پذیرد. (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۸۸) توضیح آنکه اسم «الله» که اسم

جامع خداوند است، رنج و غم و اندوه بیشتری برای عدم ظهور احکام و آثار عین ثابت خود دارد. اولین رفع غم از جانب خداوند، با تجلی حضرت حق در هیئت اسم «الله»، احکام عین ثابت انسان را به ظهور می‌رساند و اسم «الله» و مظهرش یعنی انسان کامل متعین می‌گردند.

ابن عربی در فتوحات مشابَهت کلام الهی و نطق انسانی را بر مبنای «نفس» بیان می‌کند. در باب یکصد و نود و هشتم می‌نویسد «نطق» را خداوند در آدمی قرار داده است. بدین طریق که در زبان آدمی بیست و هشت مقطع از برای نفس قرار داده شده است که در اثر برخورد نفس با این مقاطع حروف معینی که هر کدام غیر از دیگری است، به وجود می‌آیند. تعداد این مقاطع در تناظر با مقاطع عالم است؛ منازل عالم نیز بیست و هشت عدد است که سیارات در آنها حرکت می‌کنند. (ابن عربی، د.تا: ۲/ ۳۹۰) این منازل بیست و هشت گانه متعلق به نفس رحمانی، بنا بر قولی مشهور عبارت‌اند از: جهان‌های هجده گانه (یعنی عقل و نفس و آسمان‌های نه گانه و ارکان چهار گانه و موالید سه گانه) و عالم مثال از جواهر و مقولات نه گانه عرض. (سبزواری، ۱۳۹۱: ۵۶۲) همان گونه که نطق انسان از برخورد میان نفس و مقاطع به وجود می‌آید عالم نیز تجلی نفس رحمانی است بر اعیان ثابت.

با این توضیحات، حال برآنیم تا مقام «نفس رحمانی» را در میان تعینات حق بیابیم. در فیض اقدس که همان حضرت علمیه است، تعینات مجال ظهور ندارند و اصطلاحاً مندمج در فیض اقدس‌اند. چون هویت غیبیه حضرت حق اقتضای ظهور به لحاظ اسماء و صفات دارد، قابلیت موجود در فیض اقدس با فیضی دیگر که فیض مقدس نام دارد، ظهور عینی می‌یابند. در زبان عرفا، این تجلی فیض مقدس «نفس رحمانی» نامیده می‌شود. وجه تسمیه فیض مقدس به نفس رحمانی را به دو صورت گفته‌اند؛ اول این که نفس رحمانی مشابَهتی با خروج نفس آدمی و ظهور حروف و کلمات دارد. تحلیل این مشابَهت بدین نحو است که از برای نفس آدمی سه مرحله است:

۱. مبدأ صدور که هنگام حبس نفس در قفسه سینه است. در این مرحله امتیاز حروف و کلمات از یکدیگر در میان نیست.
۲. هنگام خروج نفس به عنوان دم از قفسه سینه و قبل از برخورد با مقاطع دهان و زبان، که صوت ایجاد می‌گردد.
۳. مرتبه برخورد دم با مقاطع دهان که موجب ظهور حروف و کلمات و امتیاز آنها از یکدیگر می‌شود.

مشابه با این مراحل، نفس رحمانی نیز در ابتدا مبدأ صدور در فیض اقدس دارد، در مرتبه دوم امری بسیط است که استعداد اعیان ثابته را مشاهده نموده و به اظهارشان مبادرت می‌ورزد و در نهایت در اثر برخورد با اعیان ثابته موجب ظهور و بروز احکام آنها می‌گردد. وجه دیگر برای این تسمیه، «تنفیسِ کرب» است؛ حضرت حق به نفس رحمانی یا فیض مقدس از اسمای ذاتی که در مکمن غیب به دلیل نداشتن مظهر اظهار اندوه می‌کنند، رفع غم می‌کند. زیرا با فیض خود اسماء را ظاهر ساخته و اندوهشان را برطرف می‌نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲/۳۱۲) البته ذکر این نکته ضروری است که تشبیه نَفَسِ رحمانی به نَفَسِ انسانی از باب تمثیل معقول به محسوس و تأنیس برای ذهن است. وگرنه در نفس رحمانی بحث از مراحل، اعتباری است. نفس رحمانی حقیقت واحدی است که مشمول زمان و مراتب نگردیده و عالم را پدیدار می‌کند چراکه: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمَحٍ بِالْبَصَرِ»^۱.

نطق و ناطق

در فلسفه انسان را به حیوان ناطق تعریف کرده‌اند. این تعریف به لحاظ منطقی حد تام است؛ حیوان جنس و ناطق فصل به شمار می‌روند. فصل، مقوم و در عین حال ممیز است. قوام انسان به صاحب نطق بودن است و تمیز او از دیگر موجودات نیز به نطق بازمی‌گردد. حکما از نطق و ناطق، عقل و عاقل مراد کرده‌اند. از منظر عرفانی، تعریف انسان به حیوان ناطق تعریف غلطی نیست و مرتبه‌ای از ساحت انسانی را بازگو می‌کند، اما تمامی حقیقت آدمی را نمایان نمی‌سازد. در نظر ابن عربی «آفرینش بر صورت خداوند» هویت و حقیقت آدمی است و به جای حیوان ناطق، فصل مقوم اوست. حد انسان، صورت الهی است و آن کس که این حد را نداشته نباشد، حیوانی است که در صورت، شبیه ظاهر انسان است.^۲ (کاکایی، ۱۳۸۹: ۲۸۴) صورت الهی همان معرفت به اسماء الهی و مظهریت تام برای آنهاست؛ چرا که «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^۳ صاحب نطق بودن آدمی فرع بر همین حقیقت است. تبیین عرفا از ناطق بودن انسان نیز با آنچه فلاسفه در این باب می‌گویند، متفاوت است. بنا بر نگاه فلسفی، آدمی موجودی است که «ناطقیت» مقوم و ممیز اوست. ناطق اسم

۱. قمر/ ۵۰.

۲. در احادیث آمده است که: إِنْ لَمْ يَخْلُقِ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.

۳. بقره/ ۳۱.

فاعل است که از نطق به معنای مصدری مشتق شده. در تحلیل ذهنی، ناطق غیر از نطق است و یا به عبارت بهتر، نطق مبدأ اشتقاق است برای ناطق. پس سه امر داریم: انسان و نطق و ناطق. انسان چیزی است که ناطق بودن برای او برقرار است (شیء له ثبت نطق). در نگاه عرفا، امر مشتق و مبدأ اشتقاق دو چیز جدای از یکدیگر نیستند، بلکه مشتق همواره ذات یا مبدأ خود را نشان می‌دهد؛ به عبارت دقیق‌تر مشتق مبدئی است که به هیئتی مصور شده. از سوی دیگر در بینش عرفانی، حقیقت نطق به تجلی خداوند در هیئت اسم «المتکلم» باز می‌گردد. خداوند نطق را برای آدمی قرار داده. انسان ناطق است؛ ناطق که اسم فاعل از نطق است، امری است که ذات و مبدأ اشتقاق خود یعنی نطق را نشان می‌دهد. فاصله‌ای میان ناطق و مصدرش نیست. ناطق یک هیئت فاعلی است که می‌بایست به مانند یک معنای حرفی به جایی تکیه کند؛ یعنی متکی بر نطق باشد. به بیان بهتر این خود نطق است که به هیئت ناطق درآمده و انسان را ناطق می‌کند و اصلاً این خود نطق است که سخن می‌گوید. نطق یک حقیقت فراتر از انسان است که به هیئت فاعلی انسان درمی‌آید؛ به این اعتبار نطق و ناطق عین هم‌اند. هنگامی که ناطق را تحلیل عقلی می‌کنیم، از باب زیادی حد بر محدود، یک «شیء» در معنای آن ذکر می‌گردد؛ شیء له ثبت نطق. اما در حقیقت در امر مشتق، شیئی مستقل از مبدأ خود وجود ندارد و تمامی صور مشتق به مانند «معنای حرفی» به مبدأ خودشان تکیه کرده و او را نشان می‌دهند. در هر مبدأ اشتقاق نیز ضمیر «هو» مستتر است، که صور مشتق، نشان از این ضمیر دارند. در حقیقت، ضمیر «هو» که در نطق مستتر است به هیئت فاعلی ناطق درآمده و سخن می‌گوید.

مطلب دوم آنکه خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا». هیچ موجودی نیست مگر آنکه با حمدش خداوند را منزه می‌دارد، ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید که او همواره بردبار و آمرزنده است. بر اساس این آیه همه موجودات ناطق‌اند و تسبیح خداوند می‌گویند. بنابراین از انضمام مبدأ نطق به حیوان، انسان حاصل نمی‌شود؛ زیرا مبدأ نطق ضمیمه‌ی همه موجودات است. ابن عربی در فص نوحی فصوص الحکم می‌نویسد خداوند چنین قرار داده که صورت عالم با حمد تسبیح او می‌گویند. ولی ما تسبیحشان را نمی‌فهمیم، چرا که به صور موجود در عالم احاطه نداریم. همه موجودات زبان‌حق‌اند و ثنای او

۲۶۳

پژوهشنامه ادیان

می‌گویند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/ ۶۹) هم او در فص هودی چنین سروده است: فما فی الـکون موجود/ تراه ماله نطق. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/ ۱۰۷) در عالم گون موجودی را نمی‌بینی که از برای او «نطق» برقرار نشده است. همه موجودات بدین نطق، ناطق‌اند و تسبیح خداوند می‌گویند. اما نطق اشیا بدون الهام صورت نمی‌پذیرد؛ (زنوزی، ۱۳۵۴: ۱۴۰) چرا که: «أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»^۱ و این حقیقت در عالم خیال و الهام مشاهده شده و حاصل می‌شود.

همان‌گونه که در بحث مشتق و مبدأ اشتقاق آمد، مشتق امری است که ذات را نشان می‌دهد و مبدأ اشتقاق خود به هیئت امر مشتق تجلی می‌کند. از این رو نطق و ناطق نیز تنها یک امر بیانی نیستند، بلکه حقیقتی وجودی‌اند و در نهایت به تجلی و ظهور حضرت در اسم «المتکلم» باز می‌گردند. بر این اساس، تسبیح و تقدیس موجودات دلالت بر تجلی خداوند دارد. حق متعال بر همه چیزهای مخلوق، بر حسب ظرفیت و محدودیتشان تجلی می‌کند که این مخلوقات، کمال الهی را در صور متنوع و محدود خویش نشان می‌دهند. این ظهور الهی و نشان او از سوی موجودات، با عنوان تسبیح و تقدیس ذکر می‌شود. (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۲۴۳)

نطق موجودات فرع حیات ساری و جاری در آنهاست؛ ابن عربی از کلام خداوند: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»^۲ دلیل بر جاری بودن حیات در عالم می‌آورد. آب اصل همه موجودات و «عرش الحیات» است. خداوند همه را از آب خلق کرده و بدان‌ها حیات بخشیده. و به سبب همین حیات است که او را تسبیح و تحمید می‌گویند؛ که اگر زنده نبودند، نمی‌توانستند چنین کنند. (شعرانی، ۱۳۹۰: ۲۹۶) علاوه بر حیات، علم نیز مبنای نطق است. بنا بر قول محیی‌الدین، خداوند متعال راز حیات را در موجودات سریان داده و آنها را از نطق بهره‌مند گردانیده، و موجودات ناطق بر اساس سریان علم خداوند در میان خود، ثنا و تسبیح او می‌گویند. (چیتیک، ۱۳۹۱: ۴۱) با نظر به مقام «کُن» نطق موجودات را به اعتباری دیگر می‌توان بیان نمود. اعیان در علم خداوند کلام او را می‌شنوند و کلمه او را موجود گردانیده، و بلکه خودشان کلمه می‌شوند. ممکنات و یا اعیان همواره در حال عدم (در حال ثبوت) به حضرت حق معرفت داشته و به تسبیح ازلی او مشغول‌اند. از آنجا که در این حال سمع و نطق ثبوتی داشته و تسبیح و تقدیس خداوند می‌کنند، در مقام ظهور نیز بر همین حال‌اند. هیچ جماد و گیاهی ظهور نمی‌یابد مگر آنکه ناطق باشد و همراه با تحمید،

۱. فصلت/ ۲۱

۲. هود/ ۷

تسبیح حق کند. اما نه با هر زبانی، بلکه با زبانی که اهل کشف آن را می‌شنوند و می‌یابند. اهل عقل، بندگان فکرنده و در حد اعتبار توقف کرده‌اند؛ از ظاهر به باطن رفته، خود را از ظاهر جدا ساخته و باطن را تفسیر می‌کنند؛ چشمشان از مشاهده‌ی حقیقت موجودات محجوب است و از ایمان در قلب محروم‌اند. اما به گفته ابن عربی صاحبان کشف، مؤمنان صادق و صاحب عزم و اولیای الهی‌اند که از ظاهر به باطن امور عبور کرده، اما ظاهر را رها نمی‌سازند و به نور ایمان نطق موجودات را حتی پیش از ظهورشان می‌شنوند. (چیتیک، ۱۳۹۱: ۲۲۳) در فصوص آمده تسبیحی که اهل کشف از جماد و نبات و حیوان می‌شنوند، به زبان حال نیست، بلکه به زبان فصیح قال است، اما آن کس که اهل کشف نیست، تسبیح آنان را به زبان حال می‌داند. (شیرازی رکن الدین، ۱۳۵۹: ۲۷۰)

زبان؛ تجلی وجود

در عرفان از چیستی توحید و کیستی موحد سخن به میان آورده می‌شود. در مباحث توحیدی و یا همان عرفان نظری، «وجود» مختص به خداوند است و دیگر موجودات ظهور اویند. رکن اصلی حکمت عرفانی تجلی و یا «ظهور» وجود است. تحلیل و تبیین هر پدیدار در عالم مبتنی است بر همین اصل ظهور. در آثار عرفا با آنکه بحثی مستقل در باب ماهیت زبان وجود ندارد، با نظر به ظهور حق در هیئت اسماء و صفات، حقیقت زبان را نیز می‌توان پیش چشم آورد. هر آنچه هست ظهور خداوند است در صورت اسماء و صفات. بنا به اسم المتکلم و صفت کلام هر آنچه در غیب است ظاهر می‌شود؛ که این مقام را کلام ذاتی حضرت حق می‌خوانند. کلام الهی در دیگر مراتب ظهور نیز شأنی ایجاد دارد.

در مباحث عرفا این شأن ایجاد به اعتبارات گوناگون بررسی شده و ظهورات آن اصطلاحات گوناگون پذیرفته است. به اعتباری هر آنچه در مراتب ظهور قرار دارد کلمه‌ای است از کلمات حق متعال. به اعتبار دیگر الفاظ و حروف کتبی نیز همه تجلی وجود خدای سبحان‌اند. نطق نیز حقیقتی است وجودی که نه تنها انسان بل همه اکوان و موجودات نیز از آن بهره دارند. همگان در مقام مظهریت حضرت حق بهره‌ای از نطق الهی دارند و آینه و محل ظهور کلام الهی‌اند. درحقیقت، خودِ نطق که تجلی خداست، در صورت موجودات سخن می‌گوید. در آیات وحی تجلی حق متعال و به پیدایی آمدن موجودات با اصطلاح «کن فیکون» آمده که دلالتی

زبان‌شناختی دارد. امرِ ایجادی خداوند موجودات را خلق می‌کند. خلقِ موجودات، ظهور حق است به کسوت اسماء و صفات. «کن فیکون» فعل به ظهور آوردن است که پرده از حقیقت کلام الهی برمی‌دارد.

متفکران عارف در قیاس با نَفَس انسانی به هنگام سخن گفتن، سخن از نَفَسِ رحمانی به میان آورده‌اند. نفسِ رحمانی نیز در مقام ظهور اشاره به کیفیتِ پیدایش موجودات نموده و پیدایش آنها و ربط و نسبت حضرت حق با مخلوقات را تبیین می‌نماید. با نظر به تمامی این مباحث می‌توان گفت که حقیقت زبان صورتی «فعلی» و شأنی «ایجادی» دارد. زبان تنها ابزار و وسیله به جهت انتقال مفاهیم و بیان مافی‌الضمیر نیست؛ بلکه حقیقت آن «به ظهور آوری» است. زبان همچون فعلی است که هر آنچه هست را از نیستی به هستی می‌آورد. از این رو زبانِ انسان کامل نیز شأنی ایجادی دارد. از جانب حضرت حق به انسان کاملِ صاحب ولایت، مقام «کُن» عطا می‌گردد. بنا به حکمت عرفانی کلمه ایجادی «کن» نهفته در باطن هر کسی است، اما تنها گروهی از مردان الهی (رجال الله) این قدرت را در دنیا بدست می‌آورند. به بیان دقیق‌تر امر تکوینی کُن تنها از آن حق تعالی است و از برای بنده واصل چیزی جز «سکوت» نیست؛ آن کس که گوشش برای شنیدن سخن حق گشوده شده باشد، این امر تکوینی را در حالات و هیئات گوناگون می‌شنود و می‌بیند؛ به نحوی که عالم و آدم یک لحظه خالی از این امر نیستند و قول الهی همواره در کار است. عبد الهی همواره شنوا و ساکت است. اگر دیدیم که چنین بنده‌ای سخن می‌گوید، سخن او همان امر ایجادی حق تعالی است. سخنی که با آن قدرت ظاهرسازی و ایجاد امور فراهم می‌آید.

منابع

۱. ابن عربی، ابو عبدالله محمد ابن علی (۱۳۳۶). *انشاءالدوائر*. چاپ اول. لیدن: مطبعه بریل.
۲. ابن عربی، ابو عبدالله محمد ابن علی (۱۳۹۱). *دفتر دانایی*. ترجمه: سعید رحیمیان. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.
۳. ابن عربی، ابو عبدالله محمد ابن علی (د.تا). *فتوحات مکیه (۴ جلدی)*. چاپ اول. بیروت: دار صادر.
۴. ابن عربی، ابو عبدالله محمد ابن علی (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء.
۵. ابن عربی، ابو عبدالله محمد ابن علی (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل عرفانی*. ترجمه: محمد مهدی فولادوند. تهران: جامی.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۲). *صوفیسم و تائوئیسم*. ترجمه: محمد جواد گوهری. تهران: انتشارات روزنه.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *عین نضاخ (شرح تمهیدالقواعد ابن ترکه)*. چاپ اول. قم: نشر اسراء.
۸. جهانگیری، محسن (۱۳۷۵). *ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. چاپ پنجم. تهران: دانشگاه تهران.
۹. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۱). *معرفت شناسی و هرمنوتیک از منظری عرفانی*. ترجمه: پیروز فطورچی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. زنوزی، ملا عبدالله (۱۳۵۴). *انوار جلیه*. تهران: دانشگاه مک گیل.
۱۱. سبزواری، ملاهادی (۱۳۹۱). *شرح اسماء الحسنی*. ترجمه: علی شیخ الاسلامی. چاپ اول. قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۱۲. سید رضی (۱۳۸۷). *نهج البلاغه*. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. چاپ سوم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. شعرانی، عبدالوهاب (۱۳۹۰). *طلای سرخ*. ترجمه: احمد خالدی. چاپ دوم. تهران: سروش.
۱۴. شمس تبریزی (۱۳۷۵). *گزیده مقالات شمس تبریزی*. انتخاب و توضیح: محمدعلی موحد. تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.

۱۵. شیرازی، رکن‌الدین مسعود (۱۳۵۹). *نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص* (شرح فصوص الحکم ابن عربی). چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران و مک گیل.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث.
۱۷. قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. چاپ اول. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۸. کاکایی، قاسم (۱۳۸۹). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*. چاپ چهارم. تهران: هرمس.
۱۹. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶). *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۰. یشربی، سید یحیی (۱۳۸۷). *عرفان نظری*. قم: بوستان کتاب.