

بررسی معنای اصطلاحی «الاستبطن» در ادبیات عرفانی

فاطمه عسکری¹

عباس طالب زاده شوشتاری²

چکیده

در این پژوهش تلاش شده است تا ضمن تفکیک نظرات گوناگون پیرامون معنای لغوی و اصطلاحی مدخل «استبطن»، به جایگاه علمی و اصطلاحی معنای آن در زمینه ادبیات عرفانی و قرآنی پرداخته شود. در این جستار نشان داده شده است که معنای مفهومی و اصطلاحی «استبطن» در حقیقت به معنای «دیدن ماهیت ذات اشیاء» و یا مسئله «بیندگی و دیدن ماهیت الأشیاء» است و از جایگاه ارزنده‌ای در ادبیات عرفانی برخوردار است؛ به ویژه آنکه برخی از فیلسوفان غرب درباره آن به ابهام افتاده، و به طور کلی با بیان نظراتشان، منکر شناخت و ماهیت ذات اشیاء جهان پیرامون خود شده‌اند؛ بنابراین سه محور اساسی این پژوهش، عبارت‌اند از:

- 1- بررسی معنای لغوی و اصطلاحی مدخل «استبطن» و تفکیک نظرات پیرامون آن.
- 2- جایگاه کاربردی معنای مفهومی و اصطلاحی واژه‌ی «استبطن» در میان برخی از شواهد ادبی و عرفانی و قرآنی.
- 3- تحلیل و بررسی معنای اصطلاحی مدخل «استبطن» از منظر ادبیات عرفان اسلامی.

کلید واژه‌ها: الاستبطن، باطن، درون‌نگری، بیندگی، ماهیت اشیاء، ادبیات عرفانی.

1- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی واحد بین الملل دانشگاه فردوسی مشهد fas.raha@yahoo.com

2- دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد shoshtari@um.ac.ir

تاریخ پذیرش

92/5/19

تاریخ دریافت

92/2/8

مقدمه

غالباً با مطالعه و بررسی واژگان در فرهنگ و لغت نامه‌ها در می‌یابیم که غالب مؤلفان آن‌ها برای ذکر معنای مختلف و مترادف واژگان مورد نظر خود، از روش‌های مختلفی، چون شماره گذاری اعداد، تعیین حیطه علمی و... استفاده می‌نمایند. در روش شماره گذاری، و به ترتیب اعداد، از نزدیک‌ترین و رایج‌ترین معنای مورد استفاده تا دورترین و کم‌کاربردترین آن نشان داده می‌شود که امروزه گاه در بسیاری از فرهنگ‌نامه‌ها شاهد حذف کم‌کاربردترین و یا نامحتمل‌ترین و دورترین معنای لغوی برخی از واژگان، هستیم. در اصطلاح به این‌گونه لغت‌نامه‌ها، «فرهنگ‌نامه‌های فرکانسی» گفته می‌شود. به عبارت دیگر، در این لغت‌نامه‌ها از ذکر دور افتاده‌ترین و کم‌کاربردترین معنای افاده شده از واژگان پرهیز می‌شود و به همین دلیل، گاه در برخی از فرهنگ‌نامه‌های معتبر قدیمی با دورترین معنای واژگانی روبه‌رو می‌شویم که علت ذکر آن‌ها، محل ابهام است و مورد بررسی بسیاری از لغت‌شناسان قرار می‌گیرد؛ لذا یکی از اهدافی که نگارنده در این پژوهش بر آن است اهمیت و توجه نمودن به تعیین حیطه علمی واژگان است که غالب دورترین معنای آن‌ها با مطالعه و تحقیق در زمینه‌های مختلف علوم دیگر، به ویژه در حوزه‌های ادبیات و علوم انسانی قابل تحقیق و بررسی است؛ و به جای حذف و نادیده گرفتن این‌گونه معنای افاده شده از واژگان، می‌توان چگونگی ارتباط میان آن‌ها را با علوم مرتبط و متناسب با حیطه علمی و تخصصی ایشان، مورد توجه و مطالعه قرار داد که به لحاظ برقراری ارتباط و پیوند میان «علم لغت شناسی زبان عربی» و یا «فقه اللغه» در زبان و ادبیات عربی با سایر زمینه‌های مختلف علمی، چون: «ادبیات عرفانی»، و مباحث «فلسفی» و «کلامی» و حتی «روایی و قرآنی» و... بسیار حائز اهمیت بوده و از جایگاه ارزنده‌ای برخوردار است.

از سوی دیگر، در این پژوهش تلاش شده است تا ضمن بررسی جایگاه معنای مفهومی و اصطلاحی مدخل «استبطن» در ادبیات عرفانی و مباحث فلسفی و... به نوعی به تفکیک نظرات پیرامون معنای اصطلاحی آن با معنای دیگر تعابیر مترادف، به ویژه «باطن» و... پرداخته شود.

پیشینه تحقیق

با توجه به جایگاه لغوی و معنایی مدخل «الاستبطان» در فرهنگ‌نامه‌ها و لغت‌نامه‌ها، بارها بدین واژه اشاره گردیده، اما به لحاظ بررسی معنای مفهومی و اصطلاحی، این مدخل تنها در میان برخی از فرهنگ‌نامه‌ها مورد توجه بوده است. به عنوان مثال، فرهنگ فلسفی نوشته جمیل صلیبا به ترجمه فارسی منوچهر صانع دره‌بیدی، بیش‌تر از سایر فرهنگ‌نامه‌ها و لغت‌نامه‌های زبان عربی، به معنای لغوی و اصطلاحی واژه «الاستبطان» توجه نموده است. اما تاکنون بررسی معنای اصطلاحی و مفهومی آن به ویژه در زمینه ادبیات عرفانی مورد توجه و مطالعه نبوده و از همین روی، این پژوهش به بررسی معنای اصطلاحی این واژه در زمینه ادبیات عرفانی می‌پردازد.

1- بررسی معنای لغوی و اصطلاحی مدخل «الاستبطان» و تفکیک نظرات پیرامون آن

با مطالعه و بررسی فرهنگ‌نامه‌ها و لغت‌نامه‌های زبان عربی و نیز فرهنگ‌نامه‌های اصطلاحات عرفانی و فلسفی در می‌یابیم که این منابع در معنا کردن واژه «الاستبطان» به سه گروه قابل تقسیم‌اند:

گروه اول: «الاستبطان» را به معنای باطن و شناخت و یا ورود در باطن و درون امر و

چیزی گرفته‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

- «الاستبطان: طلب ما فی البطن، یعنی النَّجَاح». (زمخشری، بی تا، ج 2: 422)

- «واستبطن أمره: وقف علی دِخْلته». (ابن سیده، بی تا، ج 9: 191)

- «واستبطن الشیء: دخل بطنه، كما یستبطن العرق اللحم، و استبطن أمره: عَرَفَ

باطنه و...». (زمخشری، بی تا، 43)

- «استبطن الشیء: دَخَلَ بطنه أو عَرَفَ باطنه». (زمخشری، 1386: 274)

- «استبطن أمره: وقف علی دخلته». (فیروز آبادی، بی تا، ج 4: 184)

و نیز در لغت‌نامه‌هایی مانند «بستانی، 1375، 52»، «زهری، بی تا، ج 4: 166»،

«زیبیدی، 1205، ج 18: 60» و «ابن منظور، بی تا، ج 6: 76» «الاستبطان» به معنای

«شناخت باطن کار و یا چیزی» آمده است.

گروه دوم: معنای اصطلاحی و مفهومی «الاستبطان» را «درون‌نگری» و «شناخت نفس»

و یا به عبارت دیگر، «خویشتن‌نگری» مطرح نموده‌اند. برای نمونه جمیل صلیبا در فرهنگ فلسفی خود درباره معنای لغوی «استبطان» چنین می‌گوید: «استبطان: درون‌نگری؛ و عبارت است از توجه به باطن و درون شیء و به این معنی به کار می‌رود که انسان به منظور مشاهده، درون خود را مورد توجه قرار دهد و درون‌نگری بر دو قسم است: 1- شناخت نفس از آن جهت که نفس فردی است و 2- شناخت نفس از آن جهت که یک نمونه از نفس انسانی است و یا نمونه‌ای از نفس است از هر نوع که حساب آید. در اصل، درون‌نگری، «تأمل باطنی» نامیده می‌شود.» (صلیبا، 1366: 128)

وی در جای دیگر، درباره این اصطلاح چنین می‌گوید: «انطواء: استبطان: درون‌نگری و در نظر یونگ عبارت است از توجه به درون خود و آگاهی از احوال خویشتن و غفلت از (جهان خارج) توأم با عزیز داشتن خود، و کناره‌گیری از محیط زندگی و... و خویشتن‌نگری به معنای استبطان است.» (همان: 175)

اگرچه جمیل صلیبا در فرهنگ خود بیان می‌کند که واژگانی چون: «استبطان» و «باطن» از جمله اصطلاحات مترادف و هم‌معنای نزدیک به یکدیگر محسوب می‌شوند. اما در اصل، وی تفاوت معنایی و مفهومی ظریفی را از آن دو ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر وی اذعان دارد که معنای «استبطان» و تفکیک آن از «باطن» به دلیل وجود «اشتراک لفظی» امر را چنین مشتبه می‌نماید که آن دو دارای یک معنای اصطلاحی و مفهومی مشترک هستند. در حالی که باید گفت، معنای اصطلاحی و مفهومی آن دو با یکدیگر متفاوت است، و هرکدام از آن دو اصطلاح از جایگاه لغوی و مفهومی خاص خود برخوردار هستند. به عنوان مثال، وی در بیان تعریف معنای اصطلاحی «باطن» چنین می‌گوید: «باطن: علم اسرار و خفیات است و نیز گفته‌اند: باطن عبارت است از آنچه از دید مردم و اوهم آنان پوشیده است و نیز گفته‌اند: باطنی کسی است که دانا به اسرار باشد. مثلاً می‌گویند: وقتی باطن چیزی را شناختی، باطن‌شناس شده‌ای.» (همان: 188)

دسته سوم: شامل گروه دیگری از بزرگان و ادیبان است که برای معنای مفهومی و اصطلاحی «استبطان» و «باطن» به نوعی اشتراک لفظی قائل شده‌اند و به این نکته اشاره نموده‌اند که میان معنای اصطلاحی آن دو با یکدیگر تفاوت وجود دارد. به عنوان مثال

برخی از مفسران و بزرگان دین و ادب در بیان تفاوت موجود میان دو معنای مفهومی و اصطلاحی «استبطن» و «باطن» از یکدیگر، و با توجه به آیه مبارکه: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»: (حدید/3) چنین گفته‌اند:

- «اما باطن که اطلاق از حضرت مهیمن جایز است، آن معنی استبطن مر اشیاء نیست، آن امر مغبور بلکه مستور در آن چیز بود لیکن اگر استبطن برای اشیاء بود، البته از حضرت قادر سبحان بود از روی حفظ و علم و تدبیر و حکم مثل قول جاهل: «بطنته» به معنی «خبرته» است، یعنی من مخبرم از او، و عالم به مکنون سر او، و باطن در پیش خلقان امر غایب و مستتر در چیزی را گویند، پس ما در اسم جامع در معنی مختلفیم با حضرت ایزد». (طبرسی، 1403، ج 4: 35)

- «پس ما در این اسم (با خداوند) اشتراک داریم و جمع می‌شویم، ولی در معنای آن اشتراک نداریم و جمع نمی‌شویم اما باطن به معنی استبطن: درون شدن در چیزها بدان‌سان که به بطن و عمق آن روند، نیست. (این صفت) در مورد خداوند به معنی نفوذ آگاهی و حفظ و تدبیر او در درون چیزهاست، چنان که کسی گوید: أُبْطِنْتُه، یعنی از درون او خبر یافتم و راز نهانش را دانستم. باطن از دیدگاه ما آن است که در چیزی غایب و پنهان باشد، پس در این اسم نیز مشترکیم و در معنی آن متفاوت». (بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، 1377، ج 15: 11)

همان‌طور که می‌دانیم لفظ «باطن»، از یک سو به عنوان یکی از صفات و اسامی خداوند متعال محسوب می‌شود، لذا اینکه طبرسی می‌گوید: «در باطن با حضرت ایزد»، مراد اشاره به یکی از صفات خداوند و بیان تنزیه آن از سایر معانی است. از سوی دیگر، معنای مفهومی «باطن» نیز از جایگاه فلسفی و تعریف اصطلاحی خاص خود برخوردار است که محل بحث و بررسی است؛ لذا شاید در وهله اول واژگانی مانند «باطن» و «استبطن» به لحاظ ریشه فعلی «بَطَنَ»، به نوعی مترادف و از نظر معنایی یکسان به نظر آیند، اما در اصل این دو، تنها دارای اشتراک لفظی هستند و به لحاظ مفهوم با یکدیگر کاملاً متفاوت‌اند.

در سایر کتاب‌هایی، چون: شرح الکافی در الأصول و الروضه «للمولی صالح المازندرانی»، ج 4: 50)، (الکافی، ط - الاسلامیه، ج 1: 118)، و (درخشان پرتوی از اصول کافی، ج 3: 261)، و (توحید للصدوقی: 190، باب 29) و (عیون أخبار الرضا (ع)، ج 1، باب 11: 149)، و

(الاحتجاج علی اهل اللجاج للطبرسی، ج 2: 398) و (التعلیقه علی اصول الکافی (میرداماد)، متن 293 باب آخر: 277) و (شرح أصول الکافی (صدرا)، ج 3: 288)، و (شرح الکافی - الأصول و الروضه، للمولی صالح المازندرانی، ج 4: 72) و (الشافی فی شرح الکافی للمولی خلیل القزوینی، ج 2: 282) و نیز (هدایا لشیعه أئمه الهدی شرح أصول الکافی للمجذوب التبریزی، ج 2: 258) و غیره و نیز (منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه خوئی، ج 13: 186) و (ج 12: 187)، و (تفسیر نورثقلین، ج 5: 231) و (بحار الأنوار، ج 4، باب 2: 172)، و (مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج 2: 54) و (البرهان فی تفسیر القرآن، ج 2: 461 و 278) و ... همگی به این نکته پرداخته، و اشاره نموده‌اند که معنای اصطلاحی «باطن» با معنای «استبطان» متفاوت بوده و یکسان نیست.

درنهایت، لازم به ذکر است که «باطن» به معنای شناخت هر آنچه که از فهم عامه و اوهام مردم خارج است و «استبطان» به معنای «شناخت ماهیت اشیاء» و یا «دیدن» با چشم باطن و دل است.

- صاحب مجمع البیان در بیان معنای واژه «استبطان»، آن را به معنای «دیدن اشیاء» نه به معنای دیدن با چشم سر، بلکه نوعی دیدن با چشم باطن و دل گرفته و چنین بیان می‌کند: «و فی الحدیث: الباطن لیس علی معنی الاستبصار للأشیاء أن یغورَ فیها و لکن ذلک منه علی استبطانه للأشیاء علماً و حفظاً و تدبیراً، کقول القائل: أبطنتهُ أی: أخبرتهُ و علمتُ مکنونَ سرّه». (طبرسی، 1372: ج 6: 214)

- «جمیل صلیبا» نیز در این مورد چنین می‌گوید: «معنی باطنی الفاظ، عبارت از معنای پنهانی است که فقط برای اهل برهان قابل درک است و نیز تأویل به معنی روش است، به گونه‌ای که تعارض بین ظاهر و باطن سخن را برطرف می‌کند». (صلیبا، 1366: 196)

2- جایگاه کاربردی معنای مفهومی و اصطلاحی واژه «استبطان» در میان

برخی شواهد ادبی و عرفانی و قرآنی

رسول اکرم (ص) فرمودند: «اللهم أرنا الأشیاء كما هی»، و آن فرمایش حضرت امیر (ع) که فرمودند: «لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً»: «اگر پرده برداشته شود، و در حقیقت بی‌پرده ظاهر شود، چیزی بر یقین من افزوده نخواهد شد.»؛ و نیز در تفسیر شیخ نجم‌الدین

_____ بررسی معنای اصطلاحی «الاستبطن» در ادبیات عرفانی 115

رازی و یا حتی در دیگر کتاب او *مرصاد العباد* و... روایاتی هم چون: «اللهم أرنا الأشياء كما هي»، دیده می‌شود. (احسائی، بی تا: 124)

- «مروری به این‌گونه تفاسیر، نشان می‌دهد که روایات عرفانی و یا احادیث قدسی در تفسیر شیخ نجم الدین رازی غالباً به عنوان شاهد و قرائن گفتار او به کار رفته است، و وی بدون نقد و یا نظری به آن‌ها به دیده قبول می‌نگرد.» (قاسم‌پور، بی تا: 335)

اهمیت کاربرد معنای مفهومی و جایگاه معنای اصطلاحی واژه «الاستبطن» تا آنجا است که برخی از آیات قرآن به بیان «بینندگی» عارف به حق و به عبارت دیگر، به معنای اصطلاحی «الاستبطن» توجه و اشاره نموده‌اند، مانند این آیات:

- «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، وَ وُجُوهٌُ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ.»: (قیامت / 24-22)

یعنی، به چشم قلب جمال حق را مشاهده می‌کنند و تمام جسم یک بیننده، اشیاء را حس می‌کند.

بنابراین، چیزی در همه ما وجود دارد که می‌تواند ما را وا دارد تا با تمام جسم خود مشاهده کنیم. مسئله و رکن اساسی در آن، توجه به آگاهی و تغییر سطح آگاهی بشر است و زمانی که فرد مُدرک و سالک آگاه به این تغییر سطح می‌رسد، در حقیقت به مرتبه‌ای از مقام رسیده است که به اصطلاح از آن با عنوان «الاستبطن» و یا مسئله «بینندگی» یاد می‌شود. یعنی او قادر است تا با چشم دل حقایق ماهیت اشیاء را درک کند و آن‌ها را همان‌گونه که هستند، دریابد. البته لازم به ذکر است که این مسئله بینندگی با دیدن با چشم دل و یا ادراک حقایق اشیاء در زمان حیات پیامبر اکرم (ص) با توجه به دعای معروف و منسوب به آن حضرت (ص) که می‌فرماید: «اللهم أرنا الأشياء كما هي» و نیز با توجه به آیه مبارکه زیر دریافته می‌شود که خدای متعال به طور غیرمستقیم خطاب به رسول اکرم (ص)، درحقیقت به اصل مسئله «بینندگی» ایشان اشاره نموده است، و می‌فرماید: «تو می‌بینی آنچه را آن‌ها نمی‌بینند»: «وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَىٰ الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَ تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُبْصِرُونَ.» (اعراف/198)

در ادامه، برای درک بهتر و روشن‌تر شدن معنای اصطلاحی واژه «الاستبطن»، به بررسی چگونگی بیان مسئله «بینندگی» یا همان «الاستبطن» در یکی دیگر از آیات قرآن می‌پردازیم:

- آیه مبارکه: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ»: «و کوهها را می بینی و آنها را در جای خود بی حرکت می پنداری، در حالی که آنها مانند ابر گذر می کنند، آفرینش خداست که آفرینش هر چیزی را محکم و استوار کرده است؛ یقیناً او به آنچه انجام می دهید، آگاه است.» (نمل/88)

با توجه به بررسی معنای لغوی دریافتیم که واژه «استبطن»، به معنای «شناخت و دیدن ماهیت اشیاء» است، لذا به نظر نگارنده، آیه فوق نیز بر «دیدن ماهیت اشیاء: کوهها» دلالت دارد که با چشم سر به ظاهر در جای خود ساکن بوده و ثابت و بدون حرکت هستند. اما همان طور که در این آیه آمده است، در اصل، آنها مانند ابرها دارای حرکت هستند و انسان گمان می کند که بدون حرکت اند.

برای اینکه جایگاه مفهومی و معنای اصطلاحی «استبطن» و یا مسئله «بیندگی» را در ادبیات عرفانی مطرح کنیم، برای درک جامع تری از مطلب، نخست به برخی از اختلاف نظرهای موجود پیرامون آیه مذکور می پردازیم:

در تفسیر المیزان در این باره چنین آمده است: «و ترى الجبال تحسبها جامدة و هي تمر مر السحاب... و هم چنین آیاتی دیگر که مانند روایات از نظامی خبر می دهد که ربط و شباهتی به نظام معهود دنیوی ندارد، چون پر واضح است که روشن شدن زمین به نور پروردگارش غیر از روشن شدن به نور آفتاب و ستارگان است، و هم چنین سیر و به راه افتادن کوهها در آن روز غیر از این سیر در این نشئه است. زیرا مسیر کوه در این نشئه، متلاشی شدن و از بین رفتن آن است نه سراب شدن آن و بقیه آیات وارده در باب قیامت است.» (موسوی همدانی، 1374، ج 12: 128)

- وی در جای دیگر چنین بیان می کند: «و ترى الجبال تحسبها جامدة و هي تمر مر السحاب: دلالت بر حرکت جوهری و بر حرکت انتقالی زمین دارد.» (همان، ج 15: 577)

- در تفسیر مجمع البیان فی تفسیر القرآن در این باره چنین آمده است: «کوهها را می بیند و آنها را بی حرکت می پندارید، حال آنکه به تندی ابرها حرکت می کنند و... خداوند هر چیزی را به نیکی آفریده است.» (طبرسی، 1372، ج 18: 149)

- «تحسبها جامده، لفظ جامده از ماده جمد است و به چیزی گفته می شود که از

جای خود دور نمی‌شود و ثابت است.» (طبرسی، 1377، ج 4: 498)

- «تحسبها جامده: آی: قائمه ثابتة، می‌گوید: این کوه‌ها را گمان می‌کنی ایستاده‌اند، در حالی که رونده باشند، و هر چیز که بزرگ بود به خیال چنین نماید چون کشتی که اهل کشتی پندارند که ایستاده است و آن رونده باشد. برخی از مفسران زمان ما را اعتقاد بر این است که این آیه دلیل بر حرکت زمین است. لیکن این امر از جمله اموری نیست که پیامبر اکرم (ص) برای آن امور مبعوث شد، به دلیل بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». (رهنما، 1346، ج 3: 221)

- در تفسیر آسان چنین می‌گوید: «کلمه تَرَى در آیه شریفه را می‌توان هم خطاب به پیامبر اکرم (ص) در نظر گرفت، و هم به هر شنونده‌ای که گوش شنوا داشته باشد.» (نجفی خمینی، 1398، ج 15: 120)

- «و تری جبال الأبدان تحسبها جامده ثابتة فی مکانها و هی تَمُرُّ و تذهب و تتلاشی بالتحلیل کالسحاب لتجتمع أجزاؤها عند البعث فی الیوم الطویل صنع الله». (ابن عربی، 1422، ج 2: 113)

- «و تری الجبال تحسبها جامده: و می‌بینی ای بیننده، کوه‌ها را در آن روز گمان کنی، و پنداری آن را بر جای خود ایستاده، و حال آنکه آن کوه‌ها می‌رود و می‌گذرد مانند رفتن ابر در سرعت و آن حرکت، مدرک نشود، زیرا که اجرام بزرگ چون بر یک سمت حرکت کنند، حرکت آنها خوب ظاهر نشود، چنانچه که در سیر ابر مشاهده می‌گردد. این یکی از علامات قیامت است که کوه‌ها از امکان خود متلاشی و پراکنده می‌گردد.» (حسینی شاه عبد العظیمی، 1363، ج 10: 89)

صاحب تفسیر أحسن الحدیث با نگاهی متفاوت تر درباره این آیه چنین می‌گوید: «تحسبها جامده: حاکی است که کوه‌ها فعلاً نیز بی‌حرکت نیست، ما آنها را بی‌حرکت می‌بینیم، منظور از آن ممکن است همان حرکت جوهری باشد، چنان‌که صدر المتألهین شیرازی گفته است و شاید حرکت وضعی زمین باشد که کوه‌ها نیز با آن حرکت می‌کنند. احتمال دیگر آن است که پوسته زمین بر روی هسته مرکزی آن حرکت می‌کند، چنان‌که دانشمندان گفته‌اند.» (قرشی، 1377، ج 7: 496)

از طرف دیگر، این در حالی است که لفظ «تَحَسَّبُ» به امری اطلاق می‌شود که هم-

اکنون نیز مفید بخش معنا باشد، و به عبارت دیگر، تحسبها جامده: دیدن و گمان داشتن کوهها در حالت ساکن و ثابت و حقیقت امر آنها و در حال حرکت بودنشان، در اصل باید امری باشد که به لحاظ معنای بلاغی آن، هم اکنون در دنیای مادی انسان تحقق داشته باشد، لذا تأمل در آن ضروری است. البته درباره چگونگی و کیفیت تحقق آیه مذکور در میان بسیاری از مفسران روایی و قرآنی مبحث و اختلاف نظرات گوناگونی مطرح بوده است؛ همانطور که برخی از ایشان، این نوع حرکت از کوهها را دلالت بر حوادث روز قیامت برشمرده‌اند و برخی دیگر، از آن با تعبیر فلسفی «حرکت جوهری» یاد نموده‌اند.

به نظر نگارنده، اگر بر این عقیده باشیم که قرآن مجید به عنوان یکی از متون مقدس و مذهبی از جایگاه علمی و ادبی نیز برخوردار است و دارای دو جنبه ظاهر و باطن در واژگان و آیات است که هرکدام از آنها دارای بطون متعددی هستند که اهل ظاهر، ظاهرش را می‌فهمند و اهل باطن، باطنش را. چنانچه که مطهری در کتاب *عرفان حافظ* به تفصیل در این باره سخن گفته است. (مطهری، 1380: 43-44).

بنابراین با این نگاه، به نوعی می‌توان به گوناگونی نظریات مختلف مفسران انسجام بخشید، تا در فهم مطالب به معنایی روشن برسیم. به عبارت دیگر، در آیه مذکور، خداوند متعال با استفاده از روش و گونه‌ای از دلالت‌های حسی و مادی، فهم مطالب الهی را برای سطوح عادی و عامه مردم سریع‌الوصول و قابل فهم نموده است. روش قرآن کریم پیوسته مثال زدن از دنیای محسوسات مادی و عرفی مردم است: «وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» : (عنکبوت/ 43)، و «...وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» : (نور/ 35). اما از آنجا که معجزه الهی، قرآن مجید دارای اعجازهای ادبی و علمی و... است، لذا فهم بطون و معنای آنها از جایگاه اساسی و ارزنده‌ای برخوردار است. اما آنچه در اینجا لازم به ذکر است، آن است که با توجه به بهره‌مندی از دو جنبه دلالت‌های حسی و ظاهری آیات و نیز دلالت‌های انتزاعی و فهم در بطون و معانی و مفاهیم آن، در آیه مذکور باید گفت که در اصل «اشاره نمودن به قیامت»، و «مباحث علمی» در زمینه‌هایی چون: زمین‌شناسی و... از جایگاه دلالت حسی و ظاهری برخوردار هستند و همانطور که در تفسیر *أحسن الحدیث* بیان گردید، سایر معانی و مفاهیم آن را می‌توان در مباحث فلسفی چون: «حرکت جوهری» ملاصدرا و... جستجو نمود. اما با بررسی آن در زمینه ادبیات

عرفانی، اشاره به موضوع و مسئله «بینندگی» و «دیدن ماهیت ذات اشیاء» است که همان معنای اصطلاحی واژه «الاستبطن» را در برمی‌گیرد و در این پژوهش مورد توجه قرار گرفته است.

بنابراین، اگرچه حوزه‌های بررسی در زمینه‌های مختلف و گسترده علوم پیرامون این مباحث بسیار است. اما باید اذعان داشت که مقصد نهایی و مطلوب حقیقی در آن‌ها یکی است و در عین حال یکی از فایده‌های این‌گونه مطالعات و تحقیقات، آن است که با تعریف دقیق‌تر و تعبیر واضح و درست‌تر از معانی و مفاهیم اصطلاحی، و نیز تعیین حیطه علمی این‌گونه واژگان، در اصل می‌توان به برخی از این قبیل مجادلات و اختلاف نظرات بزرگان و مفسران و عالمان، پایان بخشید و به روشن‌تر شدن مطالب و سهولت فهم آن‌ها یاری رساند. در ادامه، برای به تصویر کشیدن و بیان معنای اصطلاحی واژه «الاستبطن» در زمینه ادبیات عرفانی، و روشن‌تر شدن مطالب، به برخی از شواهد ادبی در متون عرفانی برخی از شاعران و عارفان اشاره می‌کنیم که در اصل به مسئله «شناخت و ماهیت اشیاء» و قدرت «بینندگی» فرد مُدرک و مُستبطن می‌پردازند:

مولانا جلال الدین بلخی، در بیتی، از غزل (1270) دیوان شمس، چنین می‌گوید:

«چشم گشا شش جهت، شعشعه نور بین
گوش گشا سوی چرخ، ای شده چشم تو گوش»
(مولانا، 1383: 551)

یعنی: ای که دیدن و فیض خداوند شامل حالت گردیده است، با چشمت گوش بده. در اینجا «دیدن» شناختی جسمانی و با چشم سر نیست؛ بلکه حالتی است که گویی با چشم دل می‌بینیم؛ لذا لازم به ذکر است که برای دیدن ماهیت اشیاء، فیض خداوند لازم است و ادراکی که بداند اشیاء قبل از اینکه در قالب شیء باشند، در اصل فیض خدای متعال بودند و به همین دلیل است که فرد بیننده و مستبطن با چشم دل، نور و ماهیت این اشیاء را می‌نگرد و دریافت می‌کند.

شیخ اشراق، سهروردی در بیان اسرار معاد می‌گوید: «آنچه ما می‌بینیم ظاهر آن جسم-هاست، زیرا که اندرون اجسام را به چشم سر نتوانید دید و ظاهر آن جسم‌ها یا سطح است یا لون و معلوم است که حقیقت آدمی مجرد سطح و لون نیست، پس دانستیم که آنچه حقیقت آدمی است، به چشم سر مرئی نیست.» (رازی، 1383: 40)

در مجالس احمدغزالی، و نیز در کشف الأسرار وعده الأبرار درباره مسئله بیندگی و دیدن ماهیت اشیاء چنین آمده است: «در آن روز روی‌هاست برافروخته، به سوی پروردگارشان نگرنده: (قیامت / 22). پرسیدند: چرا نگفت: چشم‌های نگرنده، بلکه گفت: روی‌های نگرنده؟! گفت: تمام وجود روی شد و تمام روی چشم، همان‌طور که شاعر می‌گوید:

«اگر بشنود پس تمامش گوش است و اگر ببیند پس تمامش چشم است»
«اگر او را به یاد آمد پس تمام وجود من قلب میشود یا اگر او را بنگرم تمام وجودم چشم می‌شود»
(غزالی، 1376: 217 و 136) و (میبدی، بی تا، 379).

ابن عربی در فتوحات مکیه درباره دیدن ماهیت اشیاء چنین می‌گوید و منظور از دعای پیامبر «اللهم أرنا الاشیاء كما هی» را چنین بیان می‌کند: «ذات حق که ذات بسیط الحقیقه است، همه اشیاء است و در عین حال هیچ یک از اشیاء هم نیست». (خواجوی، 1384: 96-93)

عین القضاة همدانی در زبده الحقائق می‌گوید: «آنچه که باید بدانی این نکته است که اجسام در اصل وجود ندارند، نه از آنگاه که حق وجود داشته است، نه اکنون، نه قبل و نه بعد از این». (همدانی، 1379: 56)

وی در تمهیدات خود چنین گفته است: «مریدی جان پیر دید نباشد، چه پیر آی نه مرید است که روی خدا را ببیند». (همدانی، 1386: 30)
در غزل (40) از دیوان شمس چنین آمده است:

«همچو کتابی است جهان جامع احکام نهان جان تو سردفتر آن فهم کن این مسأله را»
(مولوی، 1383: 101)

جان شناسی به نظر مولانا سرآغاز هستی شناسی و جهان شناسی است و منظور از جان شناسی، همان بینش و نقطه مقابل دانش و علوم ظاهری است.

3- تحلیل و بررسی معنای اصطلاحی واژه «استبطان» از منظر ادبیات عرفانی

«آگاهی و شناختی که حواس به حیوان و یا انسان می‌دهد، سطحی و ظاهری است، و به عمق ماهیت و ذات اشیاء و روابط منطقی آنها نفوذ ندارد. ولی در انسان نیروی دیگری

برای درک و کشف خود و جهان وجود دارد که در جانداران دیگر وجود ندارد و آن نیروی مرموز تعقل است.» (مطهری، بی تا، ج 2: 275)

«پس هر شخصی به قدر قابلیت ذاتی و استعداد جبلی مصدر امری از امور دنیوی و اخروی می‌گردد و از او فعل حسنی ظاهر می‌شود که اهل تمییز، فی الحال درک آن نموده، به هر نحو که اوقاتش صرف شده مستقبل حالش را حملی بر ماضی که خلق از او راضی‌اند، می‌نمایند...» (کاشانی، 1386: 3)

«معمّای بی‌تحلیل جسم و جان حضرت انسان را به کلام معجز بیان «لقد خلقنا الانسان فی أحسن تقویم.» (تین/4) رقم اشرافیت ارزانی داشت و سفینه نوع انسان را که منتخب صحایف آفرینش است، به مقتضای بیان وافی تبیان «و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» : (بقره/3)، به سطور پر نور فیضان نطق که خجسته‌ترین فضل کمالات انسانی است، تزیین و تذهیب فرموده، در مخزن سینه هر آفریده، دفینه‌ای از علم که در پی قرینه بحر کلام است که به ودیعت گذاشت.» (همان: 5)

آنچه از مجموع آیات و روایات به دست می‌آید، این است که سالک الهی بر اثر ریاضت و سلوک به مرتبه‌ای می‌رسد که حقایق اشیاء، به صورت انوار بر وی ظهور می‌کند. دستیابی به بخشی از اسرار هستی و حقایق عالم فقط با معرفت و ادراکی شهودی و وجدانی در دسترس خواهد بود.

خفیف شیرازی، عارف بزرگ قرن چهارم هجری است که درباره قدرت بیندگی او چنین آمده‌است: «گویند شیخ ابوعبدالله خفیف در عشر آخر رمضان احیای شب می‌کرد تا شب قدر بیامد و به بام برآمده و نماز می‌کرد. والده ابا محمد درون خانه متوجه حق سبحانه نشسته بود، ناگاه انوار شب قدر بر وی ظاهر شد، نگرفت آواز داد که ای محمد، ای فرزند آنچه تو آنجا می‌طلبی اینجاست. شیخ فرود آمد و آن انوار را دید و در قدم والده خود افتاد.» (رشاد، 1352: 33)

برخی از سایر بزرگان و عالمان به مباحث عرفانی و فلسفی از جمله شبلی نعمانی در کتاب خود تاریخ علم کلام درباره اهمیت توجه و جایگاه «ادراک حقایق اشیاء» چنین می‌گوید: «حاصل اینکه کسی که از تصوّف بهره‌ای ندارد و از آن مزه‌ای نچشیده، نمی‌تواند حقیقت نبوت (ص) را درک کند جز اینکه نام آن را می‌داند و... کسانی که در شعر و

شاعری، نطق و بیان، صنعت و هنر و بالاخره در ایجاد و اختراع سرآمد زمان و نابغه و داهیه گذشته‌اند، از نمونه‌های همین درجه و مقام هستند. این درجه فطری می‌باشد، یعنی به خواندن و آموختن حاصل نمی‌شود، بلکه از ابتدا در این اشخاص قوه مزبور مرکوز بوده و بدین جهت مردم دیگر هرچقدر کوشش کنند، نمی‌توانند به پای آن‌ها برسند و از جمله این قوا یکی هم قوه ادراک حقائق اشیاء است. قوه مزبور در یکی کم و در دیگری زیاد و در آن دیگر زیادتر می‌باشد، و همینطور بالا رفته تا در بعضی انسان‌ها به جایی می‌رسد که بدون کسب و تعلیم ظاهری حقائق اشیاء بر آنها معلوم می‌گردد.» (نعمانی، 1386: 87).

یکی از دعا‌های معروف و منسوب به رسول اکرم «اللهم أرنا الأشياء كما هي» بوده است. (احسائی، بی تا، ج 4: 132)، و اساساً آن چیزی که به نام حکمت و فلسفه نامیده می‌شود، هدفش همین است. اصلاً اگر بشر به دنبال فلسفه و عرفان رفته است، برای همین حس بوده است که می‌خواسته حقیقت را، و حقائق اشیاء را درک کند. شهید «مطهری» از این حس با عناوین «حس فلسفی» و «حقیقت‌جوئی» یا «مقولۀ حقیقت» و یا «مقولۀ دانایی» و «مقولۀ فلسفی» و... نام برده است. وی در این باره چنین می‌گوید: «جمله‌ای هست که من دیدم قدیمی‌ترین کسی که این تعبیر را به کار برده است، ابوعلی سینا بوده، و دیگر من اطلاع ندارم که قبل از او هم چنین تعبیری بوده است یا نه؛ بعدها شیخ اشراق سهروردی و دیگران نیز این تعبیر را به کار برده‌اند، و آن این است: صیوره الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العیني. یعنی: نتیجه نهایی فیلسوف شدن این است که انسان، جهانی عقلانی بشود شبیه جهان.» (مطهری، بی تا، ج 3: 492)

دامنه بحث درباره «ماهیت و شناخت باطن اشیاء» در زمینه مباحث فلسفی و به ویژه عرفانی به حدی گسترده است که به اختصار تنها به نظرات برخی از بزرگان و عالمان بدان اشاره نمودیم. شهید مطهری اساساً چگونگی شناخت و ماهیت را در سه سطح: انسان، جهان و اشیاء، مطرح می‌کند و از طرف دیگر برخی از فیلسوفان غرب از جمله کانت و اسپنسر، هرکدام به نحوی منکر شناخت ذات اشیاء بوده‌اند و فلسفه‌های مبتنی بر «ندانم‌گرایی»: «لا أدریه» را مطرح کرده‌اند؛ اگرچه هرکدام وجود اشیاء را مسلم می‌گیرند؛ اما فلسفه‌هایی از قبیل فلسفه انتقادی کانت، فلسفه تحصلی آگوست کنت و فلسفه تطوری اسپنسر هرکدام به نحوی ذات اشیاء، و شناخت آن را منکر شده‌اند و البته پیروان فلسفه

تحصیلی جزمی، نیز به این رأی اعتراض کرده، و گفته‌اند آنچه شناختنی نباشد، نمی‌توان گفت موجود است یا موجود نیست. (صلیبا، 1366: 565) این در حالی است که در سوره مبارکه اعراف، آیه 198، خداوند متعال در این باره چنین می‌فرماید: «وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ». «می‌بینی ایشان را که به سوی تو می‌نگرند، ولی آن‌ها نمی‌بینند.» که از این نوع نگریستن در زمینه علم ادبیات عرفانی با اصطلاح مسئله بیندگی یاد می‌شود و به چگونگی شناخت و ماهیت اشیاء پیرامون خود می‌پردازد، مبنی بر اینکه چگونه انرژی و نور اشیاء فیض خداوند بوده است، قبل از آنکه شیء باشند و این فیض‌ها به چشم سر قابل رؤیت نیستند. به عنوان مثال، در کتاب *النفحات الالهیه* نویسنده چنین می‌گوید: «و چون این روشن شد، دانسته می‌شود اصلی که فراگیر تمام احکام و اوصاف و کیفیات است به وجود یگانه خود احکام کیفیات بی‌پایان خویش را آشکار می‌سازد و این احکام و اوصاف و کیفیات تناسب و تنافر و تعارض و تظاهر و افاده و استفاده و روی آوردن و روی برگرداندن و عزل و انعزال و ظهور و خفای موقتی دارند که به نام استبطان و خفاء است - که دارای وقت مشخصی نیست - و نیز هیئت‌های اجتماعی که در شکل‌ها - به واسطه شکل پیدا کردن - ادراک می‌گردد، نامیده می‌شود و...». (قونوی، 1375: 66)

صاحب *فصوص الحکم* به شرح جندی نیز در این باره چنین می‌گوید: «و أما مضیه و دخوله فی جوف الشجره فلم یکن لعدم رضاه و کمال استسلامه و انقیاده لما یتصرف فیه، و انما کان إبقاء علی قومه بحسب الاحتمال العقلی أنه ربما یقلعون عن الظلم علیه و یؤمنون به شاهدوا عیاناً من استبطان الشجره له و ستره و کون ذلك معجزاً و حجه علی صدقه و صدق نبوته و...». (ابن عربی، 1370: 616)

عارفان برای بیان مرتبه انسان کامل، عالم موجودات عالم را به سه قسم تقسیم کرده‌اند:

1- عالم ملک، 2- عالم ملکوت، و 3- عالم جبروت.

«بدان که ملک مرتبه حسی دارد، و ملکوت مرتبه عقلی دارد، و جبروت مرتبه حقیقی»، و به بیان دیگر «ملک» نام عالم محسوسات است، و «ملکوت» نام عالم معقولات است و «جبروت» نام عالم ماهیات است و «ماهیت» را بعضی «اعیان ثابته» و بعضی «حقایق ثابته» گفته‌اند. عزیزالدین نسفی در کتاب *الانسان الکامل* از آن با تعبیر «اشیاء ثابته» نام برده است و این اشیاء ثابته هریک چنان که هستند، می‌باشند؛ هرگز از حال خود نگشتند

و نخواهند گشت؛ و از این جهت این اشیاء را ثابت‌گویند و از همین روی است که رسول اکرم (ص) این اشیاء را می‌خواست که «کماهی» بدانند و ببینند: «اللهم أرنا الأشیاء كماهی» تا حقیقت چیزها را دریابد، آن‌ها را آن‌چنان که هستند، بدانند. (زاکانی، 1374: 221)

اهمیت و علاقه‌مندی در میان بزرگان و اولیای الهی تا آنجا به اوج خود می‌رسد که به صورت ادعیه و دعا، مسئله «بینندگی» را از خداوند متعال مسئلت می‌نمایند و می‌خواهند تا به «استبطن» : به معنای «شناخت باطن و ماهیت اشیاء» برسند، و کماهی: آن طور که هستند، بدانند و ببینند. به عنوان مثال: صاحب کتاب «قوت القلوب فی معامله المحبوب» در معنای «استبطن» چنین می‌گوید: «الأحكام والأوصاف و کیفیات متناسب و متنافر و تعارض و تظاهر و تفید و تستفید و تتولی و تولی و تعزل و تنغرل و تبدو و تخفی و خفاء موقتاً، تسمی استبطاناً و خفاء غیر معلوم وقت». (مکی، 1417، ج 1: 419)

برای روشن‌تر شدن مطلب، و مسئله «بینندگی» و «استبطن»، به سوره مبارکه «الانعام»، آیه «122» اشاره می‌کنیم که: «آیا آنکه مرده بود، پس زنده‌اش کردیم و برای او نوری قرار دادیم که در پرتو آن میان مردمان راه می‌رود، همانند کسی که در تاریکی‌ها است و بیرون رونده از آن نیست»، در اینجا «نور» در اصل همان «قدرت بینندگی» فرد سالک است که به واسطه آن ماهیت اشیاء را می‌شناسد، و می‌بیند. همان‌گونه که شاعر می‌گوید:

«که گردی قابل فیض الهی نمایندت همه اشیاء کماهی»

(طوسی، 1374: 37)

در ادامه، با ذکر دو حکایت عرفانی، معنای اصطلاحی مدخل «استبطن» روشن‌تر گردیده و منظور از مسئله «بینندگی» و دیدن «ماهیت اشیاء» و جایگاه آن را میان عارفان و بزرگان ادبی و اسلامی نشان می‌دهیم که

حکایت اول از اسرار التوحید : «یک روز شیخ ابوسعید اَبی الخیر قدس الله روحه

العزیز نیشابور مجلس می‌گفت، خواجه بوعلی سینا از در خانقاه شیخ درآمد و ایشان هر دو پیش از این یکدیگر را ندیده بودند. اگرچه میان ایشان مکاتبت بوده، چون بوعلی ز درآمد، شیخ روی به وی کرد و گفت: حکمت‌دان آمد. خواجه بوعلی سینا درآمد و بنشست، شیخ سرسخن شد. مجلس تمام کرد و در خانه رفت. بوعلی سینا با شیخ در خانه شد و در خانه

فراز کردند و با یکدیگر سه شبانه روز به خلوت، سخن گفتند. بعد از سه شبانه روز خواجه بوعلی سینا برفت. شاگردان او سؤال کردند که شیخ را چگونه یافتی؟! گفت: هرچه من می‌دانم، او می‌بیند، و مریدان از شیخ سؤال کردند که ای شیخ! بوعلی را چگونه یافتی؟! گفت: هرچه ما می‌بینیم او می‌داند، و بوعلی سینا را در حق شیخ ما ارادت پدید آمد و پیوسته نزد شیخ آمدی و کرامات شیخ می‌دیدی.» (محمد بن منور، 1385: 194)

تحلیل: جمله بوعلی سینا که گفته: «من هرچه می‌دانم، او می‌بیند» در اصل اشاره بدین نکته است که تمام چیزهایی را که من از طریق خرد می‌دانم، او در یک لحظه آن‌ها را می‌بیند، و جمله شیخ که گفته: «هرچه ما می‌بینیم، او می‌داند» یعنی هرچه ما (شیخ و شاگردان خاص او) با «بینندگی» بررسی می‌کنند و «می‌بینند»؛ دانش و خردی نیست که مکتسب باشد و «دانستن» به معنای خرد و منطق است، نه بیان مسئله «بینندگی». به عبارت دیگر، «شیخ» از طریق بینندگی می‌تواند هرچه را که «بوعلی» می‌داند، ببیند و بفهمد، در حالی که «بوعلی سینا» نمی‌تواند هرچه را که «شیخ» می‌بیند، ببیند، و تنها از طریق خرد می‌داند و لازم به ذکر است که کارایی و بُرد وسعت دانستن بسیار کمتر از ادراک قلب و یا مسئله «بینندگی» است.

حکایت دوّم از دفتر اول مثنوی معنوی که در آن «مولانا» حکایتی را از رسول

اکرم (ص) نقل می‌کند:

«چون ز گورستان پیمبر بازگشت چشم صدیقه چو بر رویش فتاد بر عمامه و روی او و موی او گفت: پیغمبر چه می‌جویی شتاب جامه‌هایت می‌بجویم از طلب گفت: چه بر سر فکندی از ازار گفت: بهر آن نمود ای پاک جیب نیست آن باران از این ابر شما	سوی صدیقه شد و هم راز گشت پیش آمد دست بر وی می‌نهاد بر گریبان و بر و بازوی او گفت: باران آمد امروز از سحاب تر نمی‌بینم ز باران، ای عجب گفت کردم آن ردای تو خمار چشم پاکت را خدا باران غیب هست ابری دیگر رو دیگر شما»
--	---

(مولوی، 1386: 91)

تحلیل: در این حکایت حضرت فاطمه صدیقه (س) نیز با بینندگی خود، بر ردای پیامبر

اکرم (ص) گونه‌ای از رطوبت و ترنم به مانند باران دیده است و در اصل وی، نور نبی اکرم (ص) و فیض وجود ایشان را نگریسته است که در حقیقت باران دنیوی و مادی از آسمان نباریده، ولیکن صدیقه طاهره (س) به چشم باطن و دل، باران غیبی از ماهیت وجود و نور رسول اکرم (ص) را مشاهده کرده است، و در این مثال، همان مسئله «دیدن» و «بینندگی» مطرح است.

سهراب سپهری در هشت کتاب خود به زیبایی به زبان رمزگونه‌ای، مسئله «بینندگی» و «دیدن ماهیت اشیاء» را به تصویر می‌کشد که به تحلیل و بررسی آن می‌پردازیم:

وی در شعر «صدای دیدار» از هشت کتاب چنین می‌گوید:

«با سبد رفتم به میدان، صبحگاهی بود.» ← [میوه‌های تازه چیده شده که در بازار اول صبح موجودند].

«میوه‌ها آواز می‌خواندند.» ← [واتسن در کتاب «فوق طبیعت» خود در همین زمینه و دیدن ماهیت اشیاء مثالی می‌زند، و در اصطلاح مسئله «دیدن» را به «دوربین عکاسی کرلیان»، در تابش ماهیت اشیاء تشبیه می‌کند: (واتسن، 1365: 160)، و در اینجا نیز شاعر ماهیت میوه‌ها را دیده، و تابش و نور آن‌ها را بیان می‌کند.]

«میوه‌ها در آفتاب آواز می‌خواندند.» ← [منظور بیان دامنه فیوضات ناشی از آن‌هاست.]

«در طبق‌ها، زندگی روی کمال پوست‌ها خواب سطوح جاودان می‌دید.» ← [به نظر نگارنده منظور از سطوح جاودان: «بهشت»، و «سیب» و «کمال پوست سیب»، و... که یک وقت در بهشت بوده است، می‌باشد.]

«اضطراب باغ‌ها در سایه‌ی هر میوه روشن بود.» ← [اضطراب: همان مسئله‌ای است که مانع از تغییر سطح آگاهی سالک و ادراک اوست، به عنوان مثال: اضطراب والدین به هنگام به مدرسه فرستادن فرزندان خود به کلاس اول؛ و به عبارت دیگر، شاعر در اینجا مطرح می‌کند که حالت این فیوضات به نوعی در هاله‌ای از جنبش و بی‌قراری و اضطراب، به نظر می‌رسیده است.]

«گاهِ مجهولی میان تابش به‌ها شنا می‌کرد.» ← [در این جا، ابهام شاعر در مواجهه با میوه «به» است.]

«هر اناری رنگ خود را تا زمین پارسایان گسترش می‌داد.» ← [گسترش: انبساط می‌داد.]

«بر محیط رونق نارنج‌ها خط مماسی بود.» : ← [شاعر در اینجا می‌گوید: هم‌شهریان وی آن قدر بی‌توجه بودند، که به عمق ابهام نارنجی پی نمی‌بردند، و به طور سطحی از کنار آن می‌گذشتند و در اصل «بیننده» نبودند.]

«من به خانه بازگشتم، مادرم پرسید: میوه از میدان خریدی، هیچ؟» : ← [در اصل منظور این است که میوه‌های بی‌نهایت را میان سبد کجا می‌توان جا داد!]

«گفتم: از میدان بخر یک من انار خوب» ← [یعنی یک انار را امتحان کردم و خوردم.]

«انبساطش از کنار این سبد سر رفت.» ← [یعنی ماهیت آن‌ها گنجایش مادی ندارد.]

«...» ← [این سه نقطه در این قطعه شعری که شاعر کلام خود را با آن پایان رسانیده است، در اصل اشاره به ابهام شاعر در دیدن ماهیت اشیاء است که نمی‌تواند جواب مادرش را بدهد، چونکه مادرش «بیننده» نبوده، و نمی‌فهمد که او چه می‌گوید!]. (سپهری، 1385: 369)

نتیجه‌گیری

نظرات مختلف پیرامون معنای لغوی و مفهومی واژه «الاستبطن» به سه دسته عمده تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از: الف: گروه اول: «الاستبطن» به معنای «باطن» و به معنای لغوی: شناخت و یا ورود در باطن و درون امر و چیزی، و ... مطرح نمودند و ب: گروه دوم، معنای اصطلاحی و مفهومی مدخل «الاستبطن» را به گونه‌ای دیگر، و به معنای: «درون‌نگری» و «شناخت نفس» و یا به عبارت دیگر، «خویش‌نگری» مطرح نموده‌اند. ج: گروه سوم، برای معنای مفهومی و اصطلاحی مدخل «الاستبطن» و «باطن» به نوعی اشتراک لفظی قائل شده‌اند و به این نکته اشاره نموده‌اند که میان معنای اصطلاحی آن دو با یکدیگر تفاوت وجود دارد.

معنای مفهومی و اصطلاحی مدخل الاستبطن به مسئله «بینندگی» و «دیدن ماهیت اشیاء» اشاره دارد، فرد سالک و یا مُدرک بیننده، به چشم قلب جمال حق را مشاهده می‌کند و تمام وجود او، اشیاء را حس می‌کند. به عبارت دیگر، چیزی در همه انسان‌ها وجود دارد که می‌تواند آن‌ها را وادارد تا با تمام جسم خود مشاهده کنند. مسئله و رکن اساسی در آن توجه به آگاهی و تغییر سطح آگاهی بشر است و زمانی که فرد مُدرک و سالک آگاه به این تغییر سطح می‌رسد، در حقیقت به مرتبه‌ای از مقام رسیده است که به اصطلاح از آن با عنوان «الاستبطن» و یا «بینندگی» یاد می‌شود. یعنی او قادر است تا با چشم دل حقایق ماهیت اشیاء را درک کند و آن‌ها را همانگونه که هستند، دریابد.

کتاب نامه

قرآن مجید.

ابن بابویه، محمد بن علی اردکانی. بی تا. *اسرار التوحید*. شرح شیخ صدوق. چاپ اول. تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.

_____ 1378. *عیون أخبار الرضا (ع)*. مصحح: مهدی لاجوردی. چاپ اول. تهران: نشر جهان.

ابن سیده، علی بن اسماعیل. بی تا. *المحکم و المحيط الأعظم*. مصحح: عبدالحمید هنداوی. چاپ اول، بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.

ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد. 1422 ق. *تفسیر*. تحقیق: سمیر مصطفی رباب. چاپ اول. بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.

_____ 1370. *فصوص الحکم*. شرح جندی. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء (س).

ابن منظور، محمد بن مکرم. بی تا. *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت: نشر دار صادر.

ازهری، محمد بن احمد بی تا. *تهذیب اللغة*. چاپ اول. بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. 1374. *البرهان فی تفسیر القرآن*. مصحح: قسم الدراسات الإسلامیه مؤسسه البعثه، چاپ اول، قم: نشر مؤسسه بعثه.

بستانی، فواد افرام. 1375. *فرهنگ ابجدی*. چاپ دوم، تهران: نشر اسلامی.

جمعی از مترجمان، 1377 *تفسیر هدایت*. چاپ اول. بنیاد پژوهشهای اسلامی مشهد: آستان قدس رضوی.

حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. 1363 *تفسیر اثنا عشری*. چاپ اول. تهران: انتشارات میقات.

خواجهوی، محمد. 1384. *فتوحات مکیه*. چاپ اول. تهران: مولی.

خواجهوی، محمد. 1375. *ترجمه النفحات الإلهیه*. چاپ اول. تهران: مولی.

- _____ بررسی معنای اصطلاحی «الإستبطن» در ادبیات عرفانی 129
- خوئی، میرزا حبیب الله هاشمی. 1400 ق. *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*. مصحح: ابراهیم میانجی. چاپ چهارم. تهران: مکتبه الإسلامیه.
- رازی، فخرالدین، 1383. *چهارده رساله*. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- رشاد، محمد، 1352. *خفیف شیرازی عارف بزرگ قرن چهارم*. تهران: اندیشه.
- رهنما، زین العابدین. 1346 ش. *ترجمه و تفسیر رهنما*. تهران: انتشارات کیهان.
- زاکانی، عبید. 1374. *الاخلاق الاشراف*. چاپ اول. تهران: زوار.
- زبیدی، مرتضی محمد بن محمد. 1205 ق. *تاج العروس*. مصحح: علی شیری. چاپ اول. بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر. 1407 ق. *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- _____ بی تا. *الفائق*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- _____ بی تا *أساس البلاغه*، چاپ اول، بیروت: نشر دار صادر.
- _____ ، 1386 ، *مقدمه الأدب*. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- سپهری، سهراب. 1385. *هشت کتاب*. چاپ هفدهم. تهران: طهوری.
- ستوده، رضا. 1360. *شرح مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. تهران: انتشارات فراهانی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. 1384. *حکمه الاشراف*. شرح از سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. 1383. *شرح أصول الکافی (صدرا)*. مصحح: محمد خواجوی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صلیبا، جمیل. 1366. *فرهنگ فلسفی*. به تصحیح و ترجمه منوچهر صانع در مبدیری. تهران: طهوری.

130 فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

- طبرسی، احمد بن علی بن فضل بن حسن. 1377. *تفسیر جوامع الجامع*. چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
- _____، 1403، *الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی)*. مصحح: محمد باقر خراسانی، چاپ اول. مشهد: نشر مرتضی.
- _____، 1372. *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. با مقدمه محمدجواد بلاغی. چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. 1374. *آغاز و انجام*، چاپ چهارم. تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. 1415. *تفسیر نور الثقلین*. تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی. چاپ چهارم. تهران: اسماعیلیان.
- غزالی، احمد. 1376. *مجالس*. ترجمه: احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. بی تا. *القاموس المحیط*. چاپ اول. بیروت: نشر دار الکتب العلمیة.
- قاسم پور، محسن بی تا. *پژوهشی در جریان شناسی عرفانی*. چاپ اول. تهران: روزنه.
- قرشی، سید علی اکبر. 1377. *تفسیر احسن الحدیث*. چاپ سوم. تهران: نشر بنیاد بعثت.
- قزوینی، ملا خلیل بن غازی. 1387. *الشافی فی شرح الکافی (للمولی خلیل القزوینی)*، مصحح: درایتی، محمد حسین، چاپ اول، قم: دار الحدیث.
- قونوی، صدر الدین. 1375. *النفحات الإلهیه*. چاپ اول. تهران: انتشارات مولی.
- کاشانی، لطف الله بن عبدالکریم. 1386. *تحفه الدستور*. چاپ اول. تهران.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. بی تا. *الکافی (ط - الإسلامیة)*، مصحح: : علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- _____، بی تا. *درخشان پرتوی از اصول کافی*، مصحح: محمدحسینی همدانی نجفی، چاپ اول. قم: چاپخانه علمیه قم.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد. 1382 ق. *شرح الکافی - الأصول و الروضة (للمولی صالح المازندرانی)*، مصحح: ابوالحسن شعرانی. چاپ اول. تهران: نشر المکتبه. الإسلامیة.

- بررسی معنای اصطلاحی «الإستبطن» در ادبیات عرفانی 131
- مجنوب تبریزی، محمد. 1387. *الهدایا لشیعه أئمة الهدی (شرح أصول الكافی للمجنوب التبریزی)*. مصحح: محمد حسین درایتی و غلامحسین قیصریه. چاپ اول، قم: دار الحدیث.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. 1404 ق. *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، مصحح: هاشم رسولی محلاتی. چاپ دوم. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- _____، 1403 ق. *بحار الأنوار*، تصحیح جمعی از محققان. چاپ دوم. ، بیروت: نشر دار إحياء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی. 1380. *عرفان حافظ*. تهران: صدرا.
- _____، بی تا. *قرآن در اسلام*. تهران: صدرا.
- مکی، ابوطالب. 1417 ق. *قوت القلوب فی معامله المحجوب*. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- منور، محمد بن ابی سعد بن ابی طاهر بن ابی سعید میهنی. 1385. *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ ششم، تهران: آگاه.
- موسوی همدانی، سید محمد باقر. 1374. *ترجمه تفسیر المیزان*. چاپ پنجم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. 1386. *مثنوی معنوی*. تدوین: رینولد نیکلسون. تهران: هرمس.
- _____، 1383. *کلیات دیوان شمس تبریزی*. مصحح: ابوالفتح حکیمیان، تهران: پژوهش.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. بی تا. *کشف الأسرار وعده الأبرار*، معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، مصحح: علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد. 1403 ق. *التعلیقه علی أصول الكافی (میرداماد)*، مصحح: مهدی رجائی، چاپ اول، قم: نشر خیام.
- نجفی خمینی، محمدجواد. 1398 ق. *تفسیر آسان*، چاپ اول. تهران: انتشارات اسلامیة.

132 فصل نامه علمی پژوهشی « عرفانیات در ادب فارسی »

- نسفی، عزیزالدین. 1362. *الانسان الكامل*. تدوین ماریژان موله. تهران: طهوری.
- نعمانی، شبلی. 1386. *تاریخ علم کلام*. ترجمه سیدمحمدتقی فخر راعی. چاپ اول، تهران: اساطیر.
- واتسن، لیال. 1365. *فوق طبیعت*. ترجمه: شهریار بحرانی و احمد ارژمند. تهران: امیر کبیر.
- همدانی، عین القضات، 1379. *زبدہ الحقائق*، متن عربی به تصحیح عقیف عسیران و ترجمه فارسی مهدی تدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، _____، 1386. *دفاعیات و گزیده حقایق (ترجمه دو رساله شکوی الغریب و زبدۀ الحقائق) عین القضاء همدانی*. شرح: دکتر قاسم انصاری، تهران: منوچهری.