



Talbis theory in the intellectual system of Sankra Cariya and Rozbahan Baghli Shirazi

Saeed Geravand¹ 
Salva Rokhsari Dolatabadi² 

Abstract

In the intellectual system of SankaraCariya, the theory of Talbis is one of the most important theories, the comparative analysis of which shows the similarity of the theological and cosmological ideas of these two sages in two different intellectual traditions. In ShankaraChariyeh's intellectual system, Talbis is Maya, which is the creative power of Brahman, which depicts the relationship between the world of perception and absolute existence. Through the power of Talbis, Brahman engages in the creation of the universe and the multiplicities present within it. In the intellectual system of Rozbahan Baghli, the theory of Talbis is one of the most fundamental components of understanding the Sufi tradition and his intellectual tradition, which is used to explain the relationship between the world of perception and the ultimate cause of the universe. In Rozbahan's thought, God manifests in the tangible world through his attributes in the form of verses. In Rozbahan's system of thought, the tangible world is the place of the manifestation of the Almighty. Both sages have benefited from the theory of Talbis to explain the relationship between the world of perception and absolute existence, and they believe that the distinguishing feature of Talbis is ambiguity and covering, illusion and cosmic deception. Accordingly, it is through Talbis that God reveals Himself in the world of phenomena. One of the differences between these two sages is that God's motivation is different when he manifests and appears. Brahman creates the world out of play and fun, but God of Rozbahan creates the world out of love. The findings of the research show that in the intellectual system of both sages, Talbis theory plays a fundamental role in explaining the matter of creation and understanding the facts of cosmology.


Keywords: world, Talbis, eltebas, Brahman, Supreme Being.

¹ Associate Professor, Department of Religion and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani university, Tabriz, Iran (**Corresponding Author**).
geravand_s@yahoo.com

² Master student, Department of Religion and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, Azarbaijan Shahid Madani university, Tabriz, Iran.

salvarokhsary@gmail.com

Geravand, S. & Rokhsari Dolatabadi, S. (2024). Talbis theory in the intellectual system of Sankra Cariya and Rozbahan Baghli Shirazi. *Journal of Religious Thought*, 24(2), 123-140.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50074.3039>

Received: 2024/05/02; Revision: 2024/06/18; Accepted: 2024/06/19; Published online: 2024/06/24

نظریه‌ی تلبیس (التباس) در منظومه‌ی فکری شنکره چاریه و روزبهان بقلی شیرازی

سعید گراوند^۱

سلوی رخساری دولت‌آبادی^۲

چکیده

در منظومه‌ی فکری شنکره چاریه، نظریه‌ی تلبیس (التباس) یکی از مهم‌ترین نظریه‌هایی است که تحلیل و بررسی تطبیقی آن، میزان همانندی اندیشه‌های خداشناسی و جهان‌شناسی این دو حکیم را در دو سنت فکری متفاوت نشان می‌دهد. در منظومه‌ی فکری شنکره چاریه تلبیس (التباس) همان مایا است که عبارت است از قدرت خلاقه‌ی برهمن که نسبت میان عالم شهود و وجود مطلق را تصویر می‌کند. در منظومه‌ی فکری شنکره چاریه، برهمن از طریق قدرت تلبیس (التباس) است که به آفرینش جهان و کثرت موجود در آن می‌پردازد. در مقابل، در منظومه‌ی فکری روزبهان بقلی، نظریه‌ی تلبیس (التباس) یکی از بنیادی‌ترین اجزای فهم طریقت صوفیانه و سنت فکری او است که برای تبیین رابطه میان عالم شهود و علت غایی جهان کاربرد دارد. در اندیشه‌ی روزبهان، خداوند در مقام تلبیس (التباس)، از طریق صفاتش در قالب آیات، در عالم تجلی می‌کند. در منظومه‌ی فکری روزبهان، عالم محسوس محل تجلی حضرت حق تعالی است. هر دو حکیم برای تبیین نسبت میان عالم شهود و وجود مطلق، از نظریه‌ی تلبیس (التباس) سود جستند و بر این باورند که ویژگی متمایز تلبیس (التباس) مستوری و پوشانندگی و فریب‌کیهانی است. براین اساس، خداوند از طریق تلبیس (التباس) است که خود را در جهان بیدار، ظاهر می‌سازد. از جمله اختلاف‌های این دو حکیم این است که انگیزه‌ی خداوند در هنگام تجلی و ظهور، متفاوت است. برهمن از سر بازی و تفریح، دست به آفرینش عالم می‌زند، اما خدای روزبهان از سر عشق، به آفرینش عالم می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در منظومه‌ی فکری هر دو حکیم، نظریه‌ی تلبیس (التباس) نقش بنیادین در تبیین امر آفرینش و فهم حقایق جهان‌شناسی دارد.

واژگان کلیدی: جهان، تلبیس، التباس، برهمن، حق تعالی.

۱. مقدمه

سنت هندویی و عرفان اسلامی دو قلمرو بسیار گسترده‌ای هستند که امروزه در زمینه‌ی تعالیم عرفانی و طرح مباحث جهان‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی، مدیون

^۱ دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران
geravand_s@yahoo.com (نویسنده مسؤل).

^۲ دانشجوی کارشناسی‌ارشد، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
salvarokhsary@gmail.com

گراوند، سعید؛ رخساری دولت‌آبادی، سلوی (۱۴۰۳). نظریه‌ی تلبیس (التباس) در منظومه‌ی فکری شنکره چاریه و روزبهان بقلی شیرازی. *اندیشه دینی*، ۲۴(۲)، ۱۲۳-۱۴۰.

doi <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50074.3039>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۳؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۳۰؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۴/۰۴

آن‌ها هستیم. در این دو سنت معنوی، صاحب‌نظران بسیار و برجسته‌ای در زمان‌های مختلف به ظهور رسیده‌اند و آرای را ارائه داده‌اند که پایه و زیربنای اندیشه‌های دانشمندان پس از آن‌ها بوده و بسیاری از صاحب‌نظران در اندیشه‌های خود، وامدار اندیشه‌های این متفکران و عارفان بزرگ هستند. در این جستار، به بحث و بررسی دو شخصیت بزرگ و تأثیرگذار از دو سنت عرفان اسلامی و هندوی، یعنی روزبهان بقلی و شنکره چاریه از منظر یکی از محوری‌ترین مفاهیم و آموزه‌های ایشان، یعنی «نظریه‌ی تلبیس» خواهیم پرداخت. در منظومه‌ی فکری کسانی مانند شنکره چاریه و روزبهان بقلی که از یگانگی حقیقت جهان سخن می‌گویند نیاز به تبیین جهان کثرات، ارتباط این کثرات با واحد حقیقی، و چگونگی وجود حقیقی واحد به‌رغم وجود تمام امور حقیقی که انسان در اطراف خود می‌بیند و اصالت آن‌ها دیده می‌شود؛ بنابراین این متفکران با ارائه‌ی نظریات مختلف و تقریرات بدیع خود، سعی در تبیین نظریه‌ی خود از تمام جهات و تقریب آن به اذهان دیگر داشته‌اند. از جمله‌ی این نظریه‌ها نظریه‌ی تلبیس (التباس) می‌باشد که توسط روزبهان و شنکره برای تبیین معارف نظری و نظریه‌ی وحدت وجودی از آن سخن رفته است.

شنکره و روزبهان بقلی اگرچه از دو سنت متفاوت‌اند، در اندیشه‌ی هر دو می‌توان مفاهیم عمیق و گسترده‌ای در رابطه با یگانگی و حق تعالی دید؛ بنابراین می‌توان نظر هر دوی آن‌ها را بر اساس شباهت محتوا و درون‌مایه‌ی مشترک با هم مقایسه کرد؛ از جمله‌ی این شباهت‌ها مسأله‌ی وحدت وجود است که اساسی‌ترین زیربنای اندیشه‌های آن‌ها در تمام زمینه‌ها را تشکیل می‌دهد و در مشرب فکری هر کدام، نام متفاوتی تحت عنوان «تلبیس» و «مایا» گرفته است، اما از نظر ساختار و محتوا در واقع، هر دو اندیشمند از موضوع و نظریه‌ی واحدی سخن گفته‌اند.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

با وجود تحقیق‌هایی که در باب مفهوم تلبیس (التباس) و مسائل پیرامون آن صورت گرفته است، تاکنون تحقیقی که نظریه‌ی تلبیس (التباس) و تحلیل و بررسی تطبیقی آن را در منظومه‌ی فکری حکیم شنکره چاریه و روزبهان بقلی روشن کرده باشد انجام نشده است. در باب پیشینه‌ی این تحقیق در جامعه‌ی علمی، می‌توان به مقاله‌ی مهدی فاموری (۱۳۸۹) با عنوان «نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی» اشاره کرد. وی در این پژوهش کوشیده است ابعاد از مفهوم التباس را واکاوی و تحلیل کند. در این مقاله، وی مفهوم التباس را به‌مثابه‌ی عالم خیال نزد ابن عربی تفسیر می‌کند. در ارتباط با این موضوع، می‌توان به پژوهش دیگری از طاهره خوشحال (۱۳۹۰) اشاره کرد. وی در تحقیق خود، با عنوان «نقد و تحلیل پدیدارشناختی عرفان روزبهان با تأکید بر تجلیات التباسی در *عبر العاشقین*»، ضمن نقد و تحلیل پدیدارشناختی و طرح مبانی نظری بحث، التباس را شهود حق در مرتبه‌ی اسماء و صفات حق تعالی تفسیر می‌کند. علی نوری (۱۳۹۶) نیز در تحقیق خود سعی کرده است به تحلیل و تطبیق سه مفهوم تمثل، التباس و منازل در سنت فکری *عین‌القضات همدانی*، روزبهان بقلی و ابن عربی بپردازد. سعید گراوند و نوروز پیغامی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی آموزه‌ی مایا در سنت هندوی»، به تحلیل و بررسی وجوه معنایی مایا در سنت‌های فکری هند پرداخته‌اند. در این مقاله، مایا به‌مثابه‌ی اویدیا تفسیر شده است. زهرا اسکندری

(۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی جهان هستی به مثابه‌ی رؤیا از دیدگاه شنکره»، نشان می‌دهد که کل جهان هستی به مثابه‌ی رؤیایی است که از برهمن صادر شده است. این تحقیق می‌کوشد مسأله‌ی رؤیا را در دو سطح انسانی و جهانی و وجوه مختلف رؤیا را از منظر حکیم شنکره بررسی و تحلیل کند. فاطمه طوبایی و محمد یوسف نیری (۱۴۰۲) در پژوهشی با عنوان «بررسی و تحلیل سطوح معنایی اصطلاح التباس و نسبت آن با تثلیث عشق، زیبایی و تجلی در نگرش شیخ روزبهان»، به تحلیل و بررسی سطوح معنایی مختلف التباس پرداخته‌اند و نسبت آن را با عشق، زیبایی و تجلی تبیین کرده‌اند. می‌توان گفت که این پژوهش، تازه‌ترین و گسترده‌ترین تحقیقی است که با رویکردی درون‌متنی و تحلیلی، از التباس و نسبت آن با سلوک و مراحل مختلف سلوک سخن می‌گوید. در مجموع، با وجود پژوهش‌های ارزشمندی که صورت گرفته، در هیچ یک از این پژوهش‌ها تحلیل و بررسی تطبیقی نظریه‌ی تلبیس (التباس) در دو سنت فکری شنکره چاربه و روزبهان بقلی انجام نشده است و این امر نشان‌دهنده‌ی اهمیت و ضرورت این پژوهش است که می‌کوشد تحلیلی تطبیقی از نظریه‌ی تلبیس (التباس) در دو سنت فکری متفاوت به جامعه‌ی علمی عرضه کند.

۳. تبیین ماهیت و چیستی تجلی و ظهور

در این پژوهش، به دلیل ابهام قلمرو معنایی تلبیس (التباس) که کلیدی‌ترین کلیدواژه‌ی این پژوهش محسوب می‌شود، به تبیین ماهیت و چیستی تجلی و ظهور می‌پردازیم؛ چراکه مفهوم تلبیس (التباس) در این پژوهش به کمک مفهوم تجلی و ظهور حق در عالم محسوسات تعریف پذیر است. شنکره چاربه معتقد است که آفرینش مثل برهمنهادی موهوم و خیالی، نتیجه‌ی تجلی و ظهور برهمن است که به وسیله‌ی مایا و در قالب نام‌ها و صورت‌ها به برهمن نسبت داده می‌شود و جهان پدیداری به ظهور می‌رسد. از منظر شنکره چاربه، تجلی و ظهور جهانی، نه بود است، نه نبود؛ بلکه نمود است که خود چیزی نیست جز مجموعه‌ای از اشباح و پدیدارها. «در واقع، نام‌ها و صورت‌ها که سازنده‌ی بذرهای جهان پدیداری و ساخته‌ی جهل‌اند، متمایز از خدای عالم مطلق نیستند. آنها نه حقیقی‌اند و نه غیرحقیقی؛ اما خدای عالم مطلق متمایز از آنهاست» (Shankaracharya, 1965, p 333).

در سنت عرفانی شنکره چاربه، ظهور و تجلی به اعتبار وجود دنیای ظاهری، واقعی است، اما به اعتبار اصل حقیقت وجود یا نیرگونه برهمن، تجلی و ظهور وهم و خیال است؛ بنابراین می‌توان گفت که جهان کثرت متمایز از برهمن نیست، بلکه تجلی و ظهور برهمن است؛ لذا این جهان نسبت به او بسیار حقیر و فقط پرتوی از نور برهمن است. ذره‌ای از قدرت او این جهان را می‌آفریند، حفظ می‌کند و ویران می‌سازد. تجلی و ظهور و همچنین محو و نابودی این جهان همچون نفس انسان که بیرون می‌آید و دوباره به درون می‌رود، بدون کمترین تلاشی از برهمن نشأت می‌گیرد (Dasgupta, 1, 1922, p 439).

اکنون پس از تبیین چیستی و ماهیت تجلی و ظهور حق در منظومه‌ی فکری شنکره چاربه، به تبیین ماهیت و چیستی تجلی در تفکر عرفانی روزبهان می‌پردازیم. در تفکر عرفانی روزبهان، تلبیس تجلی امری است به چیزی که ضد چیزی باشد. حقیقت تلبیس

ظهور تجلی است به نعت تنزیه صفت در افعال (بقلی، ۱۳۶۰، ص ۴۵۲) در اندیشه‌ی روزبهان بقلی، تلبیس (التباس) طریق وصول به حق تعالی است. می‌توان گفت که تلبیس (التباس) اسمی است از اسمای الهی، نه پوشاننده‌ی حق؛ چراکه تلبیس (التباس) مجلای تجلی است. تجلی و ظهور حق تعالی از مسیر همان التباس او رخ می‌دهد. در واقع، ماهیت و حقیقت تجلی و التباس در تفکر عرفانی روزبهان، پدیده‌ای است یگانه، چراکه خداوند به وسیله‌ی همان التباس، هم بر بندگان خویش تجلی می‌کند و هم خود را مستور می‌دارد (نک: طوبایی و نیری، ۱۴۰۲، ص ۲۱).

اینجاست که می‌توان گفت در منظومه‌ی فکری روزبهان، میان تجلی و آفرینش نسبتی عمیق برقرار است. چراکه ازلیت و وجود که به مثابه‌ی نور است در نتیجه‌ی تجلی فعلی، جهان حادث را شکل می‌دهد و در واقع، در نظر روزبهان، هر پدیدار حادث نتیجه‌ی تجلی فعلی و هر پدیدار ازلی نتیجه‌ی تجلی ذات است. افزون بر این، باید متذکر شد که در تأملات عرفانی روزبهان، کشف و التباس دو صورت از اشکال مختلف تجلی‌اند. این در حالی است که روزبهان در تفکر عرفانی خود، از چهار نوع تجلی سخن می‌گوید که عبارت‌اند از: ۱- تجلی فعلی (محاضره) ۲- تجلی اسمایی/صفاقی (مکاشفه) ۳- تجلی ذاتی ۴- تجلی آثاری/صوری (نک: رحیمیان، ۱۳۸۳، صص ۱۸۸-۱۹۱).

۴. شنکره چاریه و نظریه‌ی تلبیس (التباس)

قبل از هر چیز، لازم است ذکر شود که شنکره چاریه یکی از متفکران بزرگ سنت هندوپی و از معتقدان به یگانگی مطلق برهمن بوده است. به عبارتی دیگر، یکی از معتقدان به نظریه‌ی وحدت وجود است و از این رو است که مکتب او را «ادوایته ودانته» به معنی نائتوی مطلق نامیده‌اند. اما باید دانست که پایه‌گذار این سنت نائتوی مطلق، تنها بلکه او وام‌دار گوده‌پاده احیاکننده‌ی دوباره‌ی این سنت است. اما چون شنکره در نشر و توسعه‌ی این مکتب کوشش فراوان داشته و تقریرهای جدیدی بر آن افزوده است، این مکتب به نام او شناخته شده است (شمس، ۱۳۸۹، ص ۲۶۳).

بحث از یگانگی مطلق برهمن و عدم وجود حقیقتی غیر از برهمن، مسأله‌ای محوری است که تمام اندیشه‌های حکیم شنکره چاریه در حول آن می‌چرخد. به عبارت دیگر، می‌توان اصول و مبانی این مکتب را اینچنین مطرح کرد که «فقط برهمن و نفس کلی و متعالی تنها حقیقت و واقعیت است» (Ghate, 1958, vol 11, p 186).

شنکره چاریه خود در باب برهمن اینچنین می‌گوید: «برهمن یعنی آنچه هست، و خارج از وجود نیست و عدم صرف است و چیزی نمی‌تواند علت آن باشد، چراکه علت باید تمایزی از معلول داشته باشد، درحالی که جز برهمن، وجود دیگری نیست؛ بنابراین برهمن وجود محض است و تمایز و دوگانگی وجود ندارد. هرچه هست برهمن است، بنابراین برهمن ازلی و ابدی است و ورای او هیچ چیزی نیست.» (shankaracharya, 1965, pp 2, 3-9).

بنابراین، می‌توان گفت که شنکره معتقد به وحدت مطلق برهمن می‌باشد و هر چیز دیگری را از جمله کثرات هستی فاقد حقیقت می‌داند، چراکه برهمن یگانه و بدون هیچ دومی است (Grabe, 1958, pp 597-598).

برهمن «مطلق وجود» است (راداکریشنان، ۱۳۸۲، ص ۲۳). مطلق در اندیشه‌ی شنکره چاربه صفتی است که تنها به برهمن اطلاق می‌شود و نشانگر نظریه‌ی «وحدت وجود» در نزد اوست (Billington, 1997, p 34).

شنکره و پیروانش از جمله کسانی‌اند که به حجیت آسمانی وداها و اوپانیشادها معتقدند و تمام اندیشه‌های نظری خود را بر پایه‌ی کتب مقدس پایه‌ریزی کرده‌اند، به طوری که در جای‌جای آثار ایشان، ارجاعات مستقیم به متون اوپانیشادی دیده می‌شود (محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۵). پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که اگر از متون مقدس چنین برمی‌آید که جهان دارای یک حقیقت مطلق بوده، آن حقیقت مطلق همان برهمن است، چگونه می‌توان وجود جهان پیش روی چشمان انسان را که حاوی کثرات بی‌شمار است را تبیین کرد؟

این پرسش اساسی در اندیشه‌ی شنکره بود که منجر به وجود آمدن نظریه‌ای شد که می‌توان به جرأت گفت تمام نظام فکری شنکره چاربه را تحت تأثیر خود قرار داد و به عنوان محوری قرار گرفت که تمام آموزه‌های خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی شنکره چاربه حول محور آن به اثبات رسید. این نظریه‌ی بنیادین نظریه‌ی «تلبیس (التباس) یامایا» است.

نظریه‌ی تلبیس (التباس) در مکتب فکری شنکره به قدری برجسته و همه‌گیر است که گاهی مکتب او را با این نام به عنوان «مایاواده» یا تعلیم مایا خوانده‌اند (Trowesten, 1994, pp 121,122).

پرسشی که اینجا قابل طرح است این است که قلمرو معنایی مایا/تلبیس (التباس) در نزد شنکره چیست؟!

مایا در نزد شنکره نیز همان‌طور که در اوپانیشادها مشاهده می‌کنیم معانی مختلفی از قبیل: توهم، قدرت خدایان، قدرت سحر دیوان، ظهور، حجاب، رؤیای همگانی یا جهانی، فعالیت نیروی الهی و همچنین به معنی اسم، حالت و کلمه نیز به کار برده شده است (داراشکوه، ۱۳۵۶، ص ۳۰۱). باین همه می‌توان گفت که هر یک از این اسامی به جنبه‌ای از نظریه‌ی تلبیس (مایا) اشاره می‌کنند و به کاربردن اغلب آن‌ها معقول و منطقی است. اما اصلی‌ترین و اساسی‌ترین معنایی که می‌توان به مایا نسبت داد ویژگی پدیداری جهان و کشف نسبت میان عالم شهود و وجود مطلق است (اسکندری، ۱۴۰۱، ص ۱۲۶)؛ همان معنایی که می‌توان گفت بیشترین سازگاری را با معنای مدنظر شنکره را دارد.

برهمن از طریق قدرت مایا به آفرینش جهان و کثرات موجود در آن می‌پردازد. در این مرتبه، شنکره به آفرینش جهان از طریق تجلی یا «ویورته» معتقد است نه از طریق تغییر یا تحول «پرینامه» (شمس، ۱۳۸۹، ص ۲۶۵). به عبارت دیگر، در منظومه‌ی فکری شنکره، مایا قدرت خلاقه‌ی برهمن است که با همکاری آن در جهان تجلی می‌کند؛ بنابراین آفرینش از عدم و یا ماده‌ی خارجی در اوپانیشادها وجود ندارد. به این ترتیب می‌توان گفت که برهمن، هم درون عالم محسوس است و هم ورای آن (راداکریشنان، ۱۳۸۲، ص ۵۷). در مورد تجلی جهان از برهمن، در اوپانیشادها آمده است: «این آفرینش از برهمن به وجود آمده، شبیه به کسی که سایه‌اش منبسط می‌شود» (پراشه اوپانیشاد، ۱۳۴۵، ج ۳، ص ۴۰۹). به این ترتیب، جهان همانند سایه‌ی

برهمن است که از او ساطع می‌شود. مایا/تلبیس (التباس) در تفسیر شنکره چاریه، در واقع، قدرت خلاقه‌ی برهمن است؛ اما وجود مستقل از خود ندارد، باین‌حال، جدای از او هم نیست، اما درعین‌حال، به‌هیچ‌وجه، سبب ثنویت برهمن نیز نمی‌شود. شنکره رابطه‌ی میان مایا و برهمن را با تمثیل رابطه‌ی لاینفک آتش و گرمای آن شرح و تبیین می‌کند.

مایا (تلبیس) به‌عنوان رابط میان حق مطلق و جهان کثرات، دارای دو جنبه‌ی متفاوت است. به‌عبارت‌دیگر، این صفت و قدرت برهمن بیانگر دو جنبه‌ی متناقض از اوست. در ادبیات ودایی آمده است که ایندرا یگانه با خدا با استفاده از قدرت سحرانگیز خود، به صورت‌های گوناگون در جهان هستی ظاهر می‌شود (Müller, 1964: 47.18). (Rg veda, 6, 47.18).

قدرت توهم‌آفرینی خدای ایندرا در حقیقت، همان قدرت مایا (تلبیس) است که توهم و یا رؤیای جهانی را به وجود می‌آورد. مایا از جهتی دیگر «اویدیا» یا جهل نیز خوانده می‌شود که نشان از جهل آفریده‌ها از توهم‌بودن جهان هستی دارد. اویدیا نه تنها سبب پوشیده‌شدن ماهیت حقیقی برهمن می‌شود، بلکه موجب تحریف آن نیز می‌شود و امور غیرحقیقی (جهان کثرات) را حقیقی جلوه می‌دهد. اویدیا در اندیشه‌ی شنکره چاریه، یکی از اجزای جیوه یا نفس مادی انسان است. این در حالی است که شنکره از یک بعد متعالی در نفس انسانی به‌نام «آتمن» نیز سخن می‌گوید. آتمن همان بعد الهی انسان است که عین برهمن است؛ بنابراین مایا (تلبیس) به‌مثابه‌ی نیروی خلاقه‌ی برهمن، علت فاعلی جهان است و به‌دلیل خاصیت فریبندگی و پوشانندگی و حجابی که در مقابل مشاهده‌ی حق ایجاد می‌کند، علت مادی جهان است (Deussen, 1906, p 244).

به‌عبارت‌دیگر، برهمن خود را به‌واسطه‌ی تلبیس (التباس) و نیروی مایا از مرتبه‌ی علمی به مرتبه‌ی عینی و اشکال مختلف مادی و روحانی وهمی درمی‌آورد و به این روش، خود را آشکار می‌سازد؛ اما این ظهور و آشکارساختن به‌نوعی باعث پنهان‌شدن اصل ذات او نیز می‌شود (گراوند و پیغامی، ۱۳۹۶، ص ۵۹). برهمن از سرخوشی به‌مانند شاه‌زادگانی که هیچ کم‌وکاستی در زندگی ندارند و تنها به دنبال بازی و تفریح‌اند. او خود را به‌صورت جهان شهودات نمایان می‌کند، اما تمایلی به آشکارسازی ذات حقیقی خود نشان نمی‌دهد و همواره به‌مانند خورشیدی در پس حجاب تلبیس (مایا) پنهان می‌ماند.

به‌این‌ترتیب، دو وجه از برهمن را در اندیشه‌ی شنکره می‌توان شناسایی کرد؛ برهمن در اندیشه‌ی شنکره خدایی دووجهی است. به‌عبارت‌دیگر، او درباره‌ی برهمن، به جمع میان تنزیه و تشبیه معتقد است: جنبه‌ای مطلق و تنزیهی به‌نام «برهمن نیرگونه» و جنبه‌ای مقید و متشبه به‌نام «برهمن سگونه». برهمن نیرگونه ذات برهمن و جنبه‌ی مطلق اوست. این همان برهمنی است که فاقد صفات و ویژگی‌ها و عاری از تمام تعینات و محدودیت‌هاست و متصف به هیچ صفتی نیست (شمس، ۱۳۸۹، ص ۲۶۴). اما در مقابل، برهمن سگونه همان برهمنی است که متجلی شده و صاحب صفات و تعینات مختلف است (شایگان، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۵۸).

از طرفی دیگر، شنکره چاریه خاطر نشان می‌کند که این جهان را نه می‌توان «ست» (هستی) خواند و نه «آست» (نیستی). حتی جمع این دو را نیز نمی‌توان معتبر دانست. شنکره این ارتباط را با تمثیل گل و ظروف گلی تبیین می‌کند؛ همان‌طور که کوزه‌ی گلی را

نمی‌توان صرف کوزه دانست، چراکه مواد تشکیل‌دهنده آن گِل است و نمی‌توان هم آن را گِل صرف دانست، چراکه اکنون شکلی دیگر گرفته است، جهان نیز وجود ندارد، چراکه به محض دانستن حقیقت، محو خواهد شد؛ اما تا زمانی که جهل ما نسبت به آن باقی است حقیقت دارد.

افزون بر این، گفتنی است که مایا تنها به یک اعتبار، از منظر قوس نزولی، یعنی از منظر آفریدگان، مایا است و خاصیت فریبندهی دارد؛ اما به اعتباری دیگر، از منظر قوس صعودی، یعنی برهمن، فاقد این خاصیت است. برهمن درست همانند شعبده‌بازی است که حقه‌هایش تنها برای مخاطبانش واقعی به نظر می‌آیند، درحالی که خود او از عدم حقیقت آن آگاه است (Maganlal, 1921, 121).

بنابراین، در منظومه‌ی فکری شنکره چاریه، برهمن تنها حقیقت موجود جهان است و از طریق مایا در جهان تجلی می‌کند. تمام کثرات جهان تجلی برهمن‌اند و از طریق قدرت تلبیس (مایا)، وجودشان اعتباری است. با این اوصاف، جهان در دیدگاه شنکره، حاصل تلبیس (التباس) یا همان مایا است و به محض اینکه از طریق معرفت باطنی یا همان «پاره ویدیا» درک شود از بین خواهد رفت. معرفت برتر و باطنی معرفتی است که نیل به آن، معرفت به برهمن نیرگونه را به دنبال دارد و لازمه‌ی رسیدن به رهایی یا مکشه است. در مقابل، معرفت فروتر یا «اپاره ویدیا» قرار دارد که معرفت محسوس و ناپایدار است و از طریق این معرفت است که جهان در چشم انسان، حقیقی می‌نماید و خدا آفریننده‌ی جهان هستی است. به عبارت دیگر، در این مرتبه از شناخت، انسان هنوز خالی از اویدیا یا جهل نیست. اما مسأله‌ی مهم این است که شنکره چاریه دستیابی به معرفت فروتر را لازمه‌ی رسیدن به معرفت برتر می‌داند. به عبارت دیگر، معرفت به حقیقت مطلق، از طریق معرفت به تجلیات او و کثرات جهان شهودی امکان‌پذیر است.

از آنچه نقل شد این امر آشکار است که تلبیس (مایا) فی‌نفسه ماده‌ی شگفت‌آور توصیف‌ناشدنی است که تنها از وجودی روان‌شناختی برخوردار نیست، بلکه از وجودی هستی‌شناختی نیز برخوردار است. این تلبیس (مایا) دارای دو نیرو است: نیروی استتار و نیروی آفرینش. داسگوپتا خاطرنشان می‌کند که به جز مسائل معرفتی و روان‌شناختی از قبیل ضعف حواس و ادراک، عامل دیگری در کار است که در شکل‌گیری جهان متکثر غیرحقیقی دخالت دارد و آن تلبیس (مایا) است. داسگوپتا در فرازهای دیگر، اشاره می‌کند: این که برهمن هرگز خود را در صورت ماهیت حقیقی بر آگاهی عینی ما آشکار نمی‌سازد دلیلی است که توهم کیهانی و تلبیس (مایا) را ممکن می‌سازد. برای مثال، هنگامی که ما می‌گوییم گلدان وجود دارد، هستی و یا بودن در خلوص و یا صرافت خود، برای ما نمی‌درخشد؛ بلکه فقط به صورت ویژگی گلدانی شکل بر ما ظهور می‌کند و این در تفسیر داسگوپتا منشأ تلبیس (مایا) و توهم کیهانی است؛ چراکه جهان کثرت جز مجموعه‌ای از اشباح و صورت‌ها نیست و حق‌تعالی کثرت را از طریق تلبیس (التباس/مایا) ظاهر می‌سازد (Dasgupta, 1922, vol2, p 3).

۵. روزبهان و نظریه‌ی تلبیس (التباس)

قبل از هر چیز باید متذکر شد که در حوزه‌ی مطالعات عرفان اسلامی و طرح مسائل

نظری، این موضوع مورد توافق تمام پژوهشگران و صاحب‌نظران است که گرچه محی‌الدین ابن‌عربی نقش انکارناپذیری در تنظیم و تبیین مسأله‌ی وحدت وجود دارد، بنیان‌گذار این اندیشه نیست و پیش از او و در دوره‌ی اول سنت عرفان اسلامی، عرفایی بوده‌اند که در ضمن دل‌سپردگی به عرفان عاشقانه و بیان احوال و مواجید عرفانی خود و تبیین احوال دیگر عرفا، همواره از وحدت در میان حادث و قدیم سخن گفته‌اند. در این میان، روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۳ - ۶۰۶ ه.ق) از جمله عرفای سنت اول عرفانی بوده است که برجسته‌ترین اندیشه‌ها را در باب وحدت مطرح کرده است. تأثیر او در عرفان پس از خود، به قدری پررنگ است که به نظر می‌رسد «برای فهم هرچه بهتر آثار عرفانی عرفایی همچون عطار، مولوی، عراقی، اوحدی کرمانی و حافظ، مطالعه‌ی آثار روزبهان ضروری است» (بقلی، ۱۳۶۶، ص ۸۴).

روزبهان در نتیجه‌ی تلاش برای جمع بین مقوله‌ی عشق و جمال‌پرستی، به نظریه‌ی تلبیس (التباس) می‌رسد که یکی از اساسی‌ترین اجزای اندیشه‌ی اوست و نقشی محوری در طریقت صوفیانه و سنت فکری‌اش دارد. وی کتاب *اسرار التوحید* خود را در این باب تحریر کرده (روزبهان ثانی، ۱۳۸۲، صص ۳۴ - ۳۳) و در زمینه‌ی اندیشه‌های فلسفی - کلامی، پیرو ابوالحسن اشعری بوده است (اشعری، بی تا، ص ۲۱).

مسأله‌ی عشق و جمال از کلیدی‌ترین آموزه‌های طریقه‌ی عرفانی روزبهان است و در جای‌جای آثار او به چشم می‌خورد. او یکی از آثار خود، *کشف الاسرار*، را برای بیان مشاهده‌های عرفانی خود، به خواش یکی از دوستانش تألیف کرده است. وی همچنین از پیروان عرفان عاشقانه بوده، به «سلطان مکتب جمال» معروف است (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۶، ص ۴۲). روزبهان به شناخت حقیقی از طریق عشق و جمال معتقد است و هر چیز زیبایی در جهان هستی را چونان صورتی از حضرت حق می‌بیند و آن را مورد پرستش قرار می‌دهد. دکتر عبدالحسین زرین‌کوب در باب طریق عرفانی او می‌نویسد:

«طریقتش در تصوف، مبتنی است بر عشق و مکاشفه. در احوال روحانی او عشق اهمیت بیشتری دارد و رؤیاهای، مکاشفات و حتی شطحیات او نیز ناشی از همین توجه به عشق و مظاهر تجلی است. او زیبایی را در هرچه که هست، در گل و گیاه، در روح و جسم و حتی مرد و زن می‌پرستد» (زرین‌کوب، ۱۳۶۷، ص ۲۲۴).

روزبهان کشف و شهود و معرفت به حق را تنها راه رهایی و نجات می‌داند؛ کشف و شهودی که از طریق عشق به وقوع می‌پیوندد. عالم در اندیشه‌ی روزبهان، محل تجلی صفات حق تعالی است و شناخت خدا تنها از طریق شناخت این تجلی‌ها امکان‌پذیر است. در عرفان اسلامی و به دنبال آن در اندیشه‌ی روزبهان، تجلی و آفرینش دو روی یک سکه محسوب می‌شوند. به بیان بهتر،

«در کلام عرفانی، نسبت روشنی میان آفرینش و تجلی برقرار است. بر این اساس، حق تعالی با اسماء خود تجلی فرمود و جهان، بلکه جهان‌های هستی پدیدار شدند. از این رو اهل عرفان فیض اقدس را که نخستین ظهور و تجلی است، سرّ تجلی ذاتی حقی می‌نامند که موجب وجود اشیاء در حضرت علمیه‌ی الهی و سپس حضرت فعلیه‌ی او شده است» (نیری، ۱۴۰۰، ص ۲۷۰).

از طرفی، در عرفان اسلامی، تجلی با عشق پیوند و رابطه‌ی تنگاتنگی دارد. این، عشق است که محرک اولین حرکت برای خلقت است و این، حرکت آغازین خلقت است که سبب ساطع شدن اسما و صفات از ذات باری تعالی می‌شود (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۶۷). از نظر شیخ روزبهان بقلی، جهان جهان تلبیس (التباس) است. عالم تلبیس (التباس) در اندیشه‌ی روزبهان، همان جهان التباس است. التباس از ریشه «ل ب س»، در لغت به معنی پوشاندن و یا پوشانیده شدن و در اصطلاح روزبهان، به معنی «تجلی حق در لباس افعال» است. در اندیشه‌ی وی تلبیس یا التباس برای تبیین رابطه‌ی میان عالم شهودات و علت غایی جهان به کار رفته است. او در تفسیر آیه‌ی هفتم سوره‌ی آل عمران، که می‌فرماید:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ۷)،

در توصیف متشابهات، اینچنین می‌گوید: «متشابهات اوصاف التباس صفات و ظهور ذات در آئینه‌ی شواهد و آیات است» (بقلی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۹). بنابراین خداوند در مقام تلبیس (یا التباس)، از طریق صفاتش در قالب آیات، در عالم، تجلی کرده است. عالم گون محل التباس حضرت حق و به عبارتی، عالم التباس یا تلبیس است. سالک راه حق می‌تواند از طریق کشف و شهود در عالم التباس، پرده‌هایی را که سبب پوشیده شدن ذات حق شده کنار زده، به شناخت حقیقی یا همان فنا برسد.

عالم در مقام تلبیس (التباس)، از دیدگاه روزبهان، دارای دومرتبه است: یکی جهان شهودی، که مقید ماده است، و دیگری عالمی که تجلی هنوز در مرتبه‌ی صفات الهی است و تعیین مادی به خود نگرفته است. این مرتبه از عالم تلبیس (التباس) در اندیشه‌ی روزبهان را می‌توان برابر با عالم خیال ابن عربی دانست؛ عالمی که رابط میان عالم محسوس و عالم عقول و عالم ارواح است (فاموری، ۱۳۸۹، ص ۱۷۰)، با این تفاوت که عالم خیال ابن عربی محلی برای تجلی ارواح، و عالم تلبیس (التباس) روزبهان محل تجلی خود حضرت حق نیز هست. علاوه بر این، تخیل و عالم خیال در جهان اسلام، دارای دو وجه است:

«از یک سو به صورت تخیل منفصل، که با سطح ملکوت همسان است، و دیگری تخیل به صورت متصل که سایه‌ای است میان سایه‌هایی که خدا خلق کرده است» (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۶۷).

بنابراین، می‌توان گفت که عالم خیال دارای دو مرتبه می‌باشد: مرتبه‌ی والاتر، که به صورت سایه‌ای در زمره‌ی سایه‌های خلق شده توسط حق تعالی قرار دارد، و مرتبه‌ی فروتر، که منفصل از حق تعالی و هم‌ردیف عالم خلقت و ملکوت است.

از طرفی می‌توان اینچنین گفت که روزبهان به شناخت از طریق رؤیت معتقد است؛ اما رؤیتی که باز از پس حجاب اسماء و انوار الهی صورت می‌پذیرد و تنها به اراده‌ی خداوند و توسط مؤمنان صورت می‌پذیرد:

«حق راست _ سبحانه _ اسماء و صفات و نُعوت و ذات، خودبه‌خود از مطالعت خلقت، محتجب است، لیکن تجلی کند به سنای اسماء، دل مؤمن را» (شرح شطحیات، ۱۳۶۰، ص ۳۳۸).

نکته‌ی در خور توجه از اندیشه‌ی روزیهان در این باب آن است که او اگرچه به رؤیت معتقد است و در سراسر آثار خود به آن تأکید می‌کند، این رؤیت، رؤیتی است که از طریق نظریه‌ی تلبیس (التباس) انجام می‌شود. همین‌طور نظر او در باب شناخت بی‌واسطه‌ی ذات حضرت حق را می‌توان مترادف با نظر ابن‌عربی در این باره دانست: «حضرت اول، هویت غیب مطلق است که آن را حقیقت الحقائق خوانند و آن حضرت اشارت‌پذیر نیست... و عقول و افهام مخلوقات را به سُرادات کبریای آن راهی نیست» (پارسا، ۱۳۶۶، ص ۶). در نتیجه، شیخ نیز به دو بُعد تنزیهی و تشبیهی در رابطه با حضرت حق معتقد است و همواره بر بُعد تنزیهی خدا تأکید می‌ورزد و بی‌مثل و مانند بودن او را گوشزد می‌کند: «او به ذات خویش، از اشاره‌ی اوهام، و به صفات خویش از عقل‌ها برکنار است... مردمان بمانند او نیستند، به وصف شکوه از ماندگی چیزها دور است و به روشنایی بقا از آنچه به تخیل و تصور درآید جدا و یگانه است» (همان، ص ۱).

در تفکر روزیهان، ذات خداوند از عقل‌ها و اوهام، دور است و شناخت او از طریق عشق و جمال، تنها از طریق بعد تشبیهی ممکن است و بعد تنزیهی او همان بعد مطلق است که فاقد هر گونه صفت و تعیین است و هیچ مخلوقی توان راه‌یابی و معرفت به این بعد را ندارد، جز ذات خود باری‌تعالی: «شهادت او به نفس خود، حقیقت است و شهادت خلق به او رسم است... زیرا قدم از تمامی وجوه علمی رسمی و حقیقی، متفاوت از حدوث است» (بقلی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۸). بنابراین، مشاهده‌ی حق، خود را بدون واسطه و عاری از التباس، و مشاهده‌ی خلق حق را نه از طریق التباس و انوار و اسماء و صفات الهی انجام می‌گیرد. شیخ می‌گوید: «صد هزار لباس است الله را» (بقلی، ۱۳۸۱، ص ۲۴) و ذات حق در هر زمان به هر لباسی که بخواهد بر بندگان خود ظاهر می‌شود تا الطاف خود را نصیب حال او کند: «بارها او را دیدم که بر در خانقاه عود می‌زد و خلق را به شادی و نشاط می‌آورد، تا آنجا که ذره‌ذره چیزها می‌خندیدند. پیش از آن، او را که والاتر از هر والایی است در هنگام نواختن طبل می‌دیدم، با این کار، نشان می‌دهد که قصد نشان‌دادن «سلطنت» مرا دارد... اینها شیوه‌های رسانیدن فضل او به اولیاست...» (بقلی، ۱۳۹۳، ص ۲۳).

البته گفتنی است که در تفکر روزیهان بقلی، موضوع تلبیس (التباس) و تمثل حق به هیچ‌وجه ارتباطی با کفر ندارد؛ بلکه این جهل بندگان و عدم توانایی ذهنی برای مشاهده‌ی عالم تلبیس (التباس) است که آن‌ها را از درک متمثل شدن واحد به صورت کثرات جهان باز می‌دارد. این در حالی است که اگر روح پاکیزه باشد، گرفتار کفر در مکاشفات نمی‌شود و بدون اینکه در دام متشابهاات بیافتد، حقیقت توحیدی این مکاشفات را می‌یابد (بقلی، ۱۳۸۱، ص ۹۲).

در پی باور به وحدت آفاقی و انفسی، جهان کثرات اعتبار خود را از دست می‌دهد. حقیقت و وجود حقیقی یکی است و جهان کثرات و آنچه در آن است تصاویر و انوار متجلی‌شده از او در آینه‌ی گون است؛ بنابراین از حقیقت و وجود فروتری نسبت به وجود حقیقی برخوردارند و به عبارتی، اعتباری و خیالی‌اند. شیخ روزیهان نیز در

مشاهدات خود در عالم تلبیس (التباس) از صفات، از این موضوع که تحقق خداوند از سوئی خود اوست و از سوئی نیست آگاه است، همان طور که صفات خداوند از سوئی متمایز از ذات اوست و از سوئی مستقل از او نیست (فاموری، ۱۳۸۰، صص ۱۷۴-۱۷۵)؛ همانند مثال گل و کوزه‌ی گلی.

در اندیشه‌ی روزیهان، عشق به تجلیات الهی در نهایت، منجر به عشق به ذات او و معرفت حقیقی می‌شود. روزیهان تمام تجلیات الهی را جمال الهی می‌داند و رابطه‌ی مستقیمی بین عشق و جمال برقرار می‌کند. او می‌گوید: «بقای عشق به بقای حُسن است» و یا در جای دیگری می‌گوید: «مصباح عشق را روغن از حُسن قح است؛ «یزید بزیادته و ینقص بنقائصه»، برای آنکه در اصل، عشق با حُسن متحد است» (بقلی، ۱۳۶۶، ص ۴۷). در مشرب فکری او، هرچه سالک در حُسن جمالِ حق، بیشتر غرق شود، در عشق، خلوصی بیشتر می‌یابد و به عشق حقیقی نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود (همان، ص ۳۵). عشق مجازی در اندیشه‌ی روزیهان در جایگاهی است که معرفت فروتر در اندیشه‌ی شنکره قرار دارد. عشق مجازی از نظر او نه تنها مذموم نیست، بلکه مقدمه‌ای برای پا گذاشتن در وادی عشق حقیقی به حساب می‌آید: «عشق طبیعی منهاج عشق روحانی و عشق روحانی منهاج عشق ربّانی است. انتقال عشق الهی جز به این مرکب نتوان کشید و رواقی صفا صرف جمال قدم جز در این اقداح افراح نتوان نوشید، این سه جوهر به قصد معدن همیشه حرکت می‌نمایند» (بقلی، ۱۳۶۶، ص ۴۲).

طی مراتب عشق به این ترتیب، لازمه و ضرورت طی طریقت به سوی عشق ربّانی است، چراکه دستیابی به این مقام به هر روش دیگر و مستقیم‌تر سبب هلاک سالک و سوختن او در انوار و اسماء الهی می‌شود:

«حُسن قدم به حسن حدث ملتبس شد، عالم صورت از پرتو آن منور شد، از پس این پرده‌ها روی به عالم نمود که اگر آنچه در جوهر طبیعت همچنان روی به این جهان نمودی، حقیقتاً و صرفتاً صورت بسوختی از غلبه‌ی آن نور، و اگر صرف آن به واسطه‌ی روح به دل سرایت کردی، بنیاد به سر برداشتی، و اگر حقیقت بی وجود تلبیس (التباس) عقل به روح درآمدی، ارواح و اجساد محترق کردی» (همان، ص ۴۳).

۶. تحلیل و تطبیق آرای دو اندیشمند

شنکره چاربه و روزیهان با محور قراردادن ادبیات و متون مقدس سنت دینی خود و با مشاهده‌ی تقریرات آن‌ها از توحید، سعی در جمع بین اندیشه‌ی وحدت مطلق و کثرات عالم شهود داشتند و تا حدودی به نتایج مشابهی رسیده‌اند. بارزترین و اساسی‌ترین مسأله که مورد توافق هر دو متفکر از هر دو سنت دینی است اعتقاد به توحید مطلق و یا وحدت وجود مطلق است. نه تنها هر دو به خدایی واحد باور دارند، بلکه از نگاه آنها تنها موجودی که دارای وجود حقیقی است حق تعالی است. حقیقت یکی است و آن هم حق است بقیه‌ی موجودات در حاشیه و فاقد وجود حقیقی‌اند.

هم شنکره و هم روزیهان در تبیین چگونگی آفرینش و ارتباط عالم شهود با عالم ملک و قدم و حدوث قائل به تجلی حق در عالم محسوسات‌اند. آفرینش جهان توسط خدای واحد به شیوه‌ی تجلی و ظهور صورت گرفته است. به عبارتی، جهان به‌مانند سایه‌ی پروردگار است که از او ساطع شده و در وجود، به صورت مطلق، وابسته به

وجود خداوند است، همان‌طور که سایه در وجود خود، قائم به وجود صاحب سایه است.

در نتیجه، باتوجه‌به اندیشه‌ی تجلی در بنیاد جهان‌شناسی هر دو متفکر، به اندیشه‌ای تقریباً مشابه در زمینه‌ی کیفیت تجلی و ظهور خدا در هر دو سنت برمی‌خوریم. همان‌طور که گفته شد، خدای شنکره دارای دو وجه است: «نیرگونه برهمن» (وجه تزیهی) یا خدای منزّه از تمامی صفات تعینات و مقیدات و خالص، ثابت، بدون تغییر و شناخت‌ناپذیر، و «سگونه برهمن» (وجه تشبیهی) یا همان اوصاف و ابعاد متجلی‌شده در صفات و اسماء و انوار الهی و حاضر در تمام مخلوقات. این دو بُعد از وجود خداوند را می‌توان در اندیشه‌ی روزیهان نیز پیدا کرد. ذات خداوند، که جنبه‌ی تزیهی مطلق دارد، شناخت‌ناپذیر و عاری از تمامی صفات و اسماء و انوار، و به عبارتی، همان «حضرت اول» است و شناخت او تنها از بُعد تشبیهی او و از طریق اوصاف و تجلیاتش امکان‌پذیر است.

علاوه بر این، در تقریرات شنکره چاریه و روزیهان بقلی، عالم شهود به‌مثابه‌ی تلبیس (التباس)، اعتباری دانسته شده و از آنجاکه در وجود، قائم به حضرت حق است، غیرواقعی و خیال و رؤیا تفسیر شده است. عالم رؤیا تنها برای مخلوقات و مراتب وجودی فروتر دارای اعتبار است؛ ولی از جانب حق‌تعالی هیچ اعتباری ندارد و انسان نیز به‌محض معرفت به این حقیقت، قادر خواهد بود از قیدوبند آن رها شده و حقیقت را ببیند. به‌عبارت‌دیگر، با حاصل‌شدن معرفت حقیقی، دیگر جهان کثرات در چشم سالک، حقیقی نمی‌نماید و هرچه هست خداست. به بیان بهتر، جهان کثرات در دیدگان او از بین می‌رود. همچنین اگرچه معرفت فروتر و عشق مجازی نیز برای رسیدن به معرفت برتر و عشق ربانی لازم است، لازمه‌ی رسیدن به حق‌تعالی معرفت برتر و عشق ربانی است.

علاوه بر این، در اندیشه‌ی هر دو متفکر، خاصیت عالم تلبیس (التباس) ابهام و پوشانندگی و درعین‌حال، آشکارکنندگی است؛ چراکه خدا از طریق آن، خود را در جهان شهودات نمایان می‌کند، اما درعین‌حال، از آن به‌مانند حریری برای پوشیده‌ماندن ذات خود و عدم دسترسی به آن استفاده می‌کند. خدا در هر دو سنت فکری، اگرچه قصد دارد به شیوه‌ی تجلی در انظار نمایان شود، به همان اندازه هیچ میلی از خود برای آشکارساختن ذات خود ندارد. به‌این‌ترتیب، خدا هم علت مادی جهان و هم علت فاعلی جهان محسوب می‌شود. اما انگیزه‌ی خداوند در هنگام تجلی، محور تفاوت دو اندیشه است. در اندیشه‌ی شنکره چاریه این باور وجود دارد که برهمن از سر بازی و سرخوشی، به‌مانند شاهزاده‌ای که از هر چیزی بی‌نیاز است، دست به آفرینش جهان می‌زند؛ اما خدای روزیهان از سر عشق و محبت این کار را می‌کند. یکی دیگر از تفاوت‌های موجود در اندیشه‌ی شنکره چاریه و روزیهان بقلی، تفاوت در کمیت مراتب تجلی و یا به عبارتی عالم تلبیس (التباس) است. روزیهان تجلی حضرت حق و به‌این‌ترتیب، عالم تلبیس (التباس) را در دو مرتبه شرح و تفسیر می‌کند: مرتبه‌ی اول عالمی است که تجلی به‌صورت صفات و انوار الهی صورت گرفته و می‌توان آن را از جهتی مترادف با عالم ملکوت در عرفان اسلامی دانست. این مرتبه از جهان، عالمی است که کشف و شهودات شیخ روزیهان بقلی نیز عمدتاً در آن به وقوع می‌پیوندد و ساحت دوم مرتبه‌ی عالم محسوس است که جهان کثرات و به عبارتی، همان عالم ماده است. باین‌حال، در

اندیشه‌ی شنکره چاربه، به این نوع طبقه‌بندی در سلسله‌مراتب عالم تلبیس (التباس) برنمی‌خوریم و تجلی برهمن به نظر، تجلی یک‌مرتبه‌ای به نظر می‌رسد. شنکره چاربه و روزیهان بقلی معتقدند برای اینکه سالک بتواند به فهم و دریافت وحدت برسد، تعقل و ادراک کافی نیست و دست‌یافتن به چنین مقامی تنها از طریق شهود و معرفت امکان‌پذیر است.

هر دو اندیشمند معتقدند که حقیقت در آن صورت وحدانی و محض خود بر ما ظاهر نمی‌شود؛ بلکه در چهارچوب قوای ادراکی محدود و ناقصمان بر ما انسان‌ها ظهور می‌یابد. روزیهان بقلی و شنکره چاربه، هر دو، جهان را به دو اعتبار در نظر می‌گیرند: یکی جهان فی‌نفسه و از آن جهت که جهان کثرت است، و دیگر به اعتبار اساس و بنیاد آن. هر دو متفکر جهان را به اعتبار اول، غیرحقیقی و به اعتبار دوم، حقیقی تفسیر می‌کنند. تلبیس (التباس) شنکره چاربه و روزیهان بقلی در چند ویژگی مشترک هستند که عبارت‌اند از: ۱- حذف‌اصل میان وجود و عدم را تشکیل می‌دهند، ۲- هر لحظه و به‌صورت مداوم در حال صیوروت و شدن هستند، ۳- به صور موجودات تجسم می‌بخشند، ۴- مانند حجابی سیمای حقیقت حق تعالی را می‌پوشانند.

در اندیشه‌ی شنکره چاربه، مسأله‌ی مشاهده‌ی کثرات با دست‌یافتن به معرفت حقیقی، خودبه‌خود منتفی می‌شود، درحالی‌که در اندیشه‌ی روزیهان بقلی، سالک با دست‌یافتن به والاترین مقام در عشق و سیروسلوک، نه‌تنها به مشاهده‌ی وحدت دست می‌یابد، بلکه به‌صورت هم‌زمان، هم کثرت را و هم وحدتی را که منشأ تمامی کثرات است مشاهده می‌کند. به بیان بهتر، می‌تواند وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت ببیند. مقام چنین شخصی مقام تحقیق است.

هر دو متفکر وجود هرگونه غرض بیرونی در امر آفرینش را که خارج از مقام ذات ربوبی باشد و منافی با مقام غنای مطلق حق تعالی باشد منکر هستند. تمثیل بازی در آثار شنکره چاربه تأکید بر بی‌نیازی برهمن دارد و شاید با آنچه روزیهان بقلی «عشق‌بازی خداوند با خویش» می‌نامد مقایسه‌پذیر باشد. در آثار شنکره چاربه با این که ممکن است به عشق و محبت الهی نیز چونان یکی از انگیزه‌های آفرینش توجه شده باشد، اهمیتی که این مسأله در اندیشه‌ی روزیهان بقلی و عارفان مسلمان دارد به‌هیچ‌وجه در اندیشه‌ی هیچ‌کدام از حکیمان هندوپی مطرح نیست. با وجود این، هر دو متفکر تلاش می‌کنند تا آفرینش را به‌گونه‌ای تبیین کنند تا موجب استناد تغییر و تحول به ذات الهی نشود.

نتایج تحقیق نشان می‌دهد که شنکره چاربه و روزیهان بقلی هر دو بر این باورند که وجود حقیقی است واحد و آن برهمن یا حق تعالی است و غیر او وهم، خیال، رؤیا، و سراب و امور عدمی است. هر دو حکیم بر این باورند که حقیقت تلبیس (التباس) آن است که آنچه را که قوت و شأنیت جسد داشتن را ندارد متجسد می‌سازد و این از آن روست که تلبیس (التباس) این جسد را عینیت و حجیت می‌بخشد. هر دو حکیم در نظام معرفتی خود، برای تبیین نسبت میان عالم شهود و وجود مطلق، از نظریه‌ی تلبیس (التباس) سود جست‌ه‌اند. در اندیشه‌ی هر دو حکیم، بدون توجه به نظریه‌ی تلبیس (التباس)، نمی‌توان به نظریه‌ی اطمینان‌بخشی از فهم و تفسیر جهان پی برد.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

۱. القرآن الکریم.
 ۲. اسکندری، زهرا (۱۴۰۱)، بررسی جهان به مثابه یک‌رویا از دیدگاه شنکره. معرفت ادیان، ۲(۵۰)، ۱۱۷-۱۳۴.
 ۳. اشعری، ابوالحسن‌علی‌بن‌اسماعیل (بی‌تا)، *الایانه عن اصول الادیانه*. (تعلیقات: عبدالله-محمود محمدعمر). بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۴. افراسیاب‌پور، علی‌اکبر (۱۳۸۶). *عرفان جمالی (اندیشه‌های زیبایی‌پرستی ایرانی در اندیشه عین‌القضات و...)*. تهران: فرهنگ.
 ۵. بی‌نام (۱۳۴۵). *گزیده اوپانیس‌ها*. (ترجمه و تألیف: دکتر شفق رضازاده). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 ۶. بقلی، روزبهان (۱۳۶۰). *شرح شطحیات*. (تصحیح: هانری کرین) تهران: کتابخانه طهوری.
 ۷. بقلی، روزبهان (۱۳۶۶). *عبهرالعاشقین* (چاپ سوم). (به اهتمام: کرین و معین). تهران: منوچهری.
 ۸. بقلی، روزبهان (۱۳۸۱). *رساله غلطات السالکین (رساله قدس و رساله غلطات السالکین)*. (تصحیح: جواد نوربخش). تهران: یلدا قم.
 ۹. بقلی، روزبهان (۱۳۸۸). *عرائس البیان فی تفسیر القرآن*. (ترجمه: علی بابایی) تهران: انتشارات مولی.
 ۱۰. بقلی، روزبهان (۱۳۹۳). *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*. (تصحیح و ترجمه: مریم حسینی). تهران: سخن.
 ۱۱. پارسا، خواجه‌محمد (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*. (تصحیح: جلیل مسگرنژاد). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 ۱۲. خوشحال، طاهره (۱۳۹۰). نقد و تحلیل پدیدار شناختی عرفان روزبهان با تأکید بر مبحث تجلیات التباسی در عبهر العاشقین. *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، ۳(۵)، ۱-۲۶.
- Doi: <https://doi.org/10.22051/jml.2013.91>**
۱۳. داراشکوه، محمد (۱۳۵۶). *سراکبر*. تهران: کتابخانه طهوری.
 ۱۴. راداکریشنان، سروپالی (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه شرق و غرب*. (ترجمه: خسرو جهان‌داری). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
 ۱۵. رحیمیان، سعید (۱۳۸۳). *مبانی عرفان نظری*. تهران: انتشارات سمت.
 ۱۶. روزبهان‌ثانی، شرف‌الدین ابراهیم‌ابن‌صدرالدین (۱۳۸۲). *تحفه اهل عرفان*. (تصحیح: جواد نوربخش). تهران: یلدا قم.
 ۱۷. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷). *جستجو در تصوف*. تهران: نشر امیرکبیر.
 ۱۸. شایگان، داریوش (۱۳۸۲). *آیین هندو و عرفان اسلامی*. (ترجمه: جمشید ارجمند). تهران: نشر فرزانه روز.
 ۱۹. شایگان، داریوش (۱۳۸۹). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: انتشارات امیرکبیر.

۱۳۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۴، سری ۲، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۹۱، صص: ۱۲۳-۱۴۰
۲۰. شمس، محمدجواد (۱۳۸۹). *تئزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*. قم: نشر ادیان.

۲۱. طویابی، فاطمه، و نیری، محمدیوسف (۱۴۰۲). بررسی و تحلیل سطوح معنایی اصطلاح «التباس» و نسبت آن با تثلیث «عشق، زیبایی و تجلی» در نگرش عرفانی شیخروزیهان. *ادیان و عرفان*، ۵۶(۱)۳۱-۵۳. Doi:10.22059/JRM.2023.356404.630428

۲۲. فاموری، مهدی (۱۳۸۹). نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزیهان بقلی. *مطالعات عرفانی*، ۶(۲)، ۱۶۳-۱۸۴.

۲۳. گراوند، سعید، و پیغامی، نوروز (۱۳۹۶). بررسی آموزه مایا در سنت هندوی. *مطالعات شبه قاره هند دانشگاه سیستان و بلوچستان*، ۹(۳۳)، ۵۱-۶۸.

Doi: <https://doi.org/10.22111/jsr.2017.3914>

۲۴. محمودی، ابولفضل (۱۳۹۲). *مشرق در دو افق مقدمه‌ای بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی عرفان اسلامی و هندوی (ابن عربی، شنکره و رامانوجا)*. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۲۵. نوری، علی، و همکاران (۱۳۹۶). تحلیل و تطبیق سه اصطلاح تمثّل، التباس و منازل در نظام فکریعین‌القضات همدانی، روزیهان بقلی و محیالدین عربی. *پژوهش‌های ادب عرفانی*، ۱۱(۳)، ۹۷-۱۲۸. Doi: <https://doi.org/10.22108/jpll.2017.83285.0>

۲۶. نیری، محمدیوسف (۱۳۹۵). *نرگس عاشقان*. شیراز: دانشگاه شیراز.

References

1. *The Holy Quran*.
2. Afrasiabpour, A. A. (2007). *Irfan Jamali (thoughts of Iranian aesthetics in the thought of Ain al-Qadat and...)*. Tehran: Farhang. [In Persian]
3. Ash'ari, A. H. A. I. (n.d.), *al-Ibanah on the Principles of Religions*. (Commentaries: A. M. Muhammad Omar). Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic]
4. Baghli, R. (1981). *The description of Shathiyat*. (Edit: H. Carbon). Tehran: Tahuri Library. [In Persian]
5. Baghli, R. (1987). *Abar al-Ashqin* (3rd edition). (Edit: Karbon & Moen). Tehran: Manochehri. [In Persian]
6. Baghli, R. (2001). *RisalahGholat al-Salkin (Treatise of Quds and RisalahGholat al-Salkin)*. (Corrected: J. Nourbakhsh). Tehran: Yalda Qom. [In Persian]
7. Baghli, R. (2008). *Arase al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. (Translate: A. Babaei). Tehran: Moli Publications. [In Persian]
8. Baghli, R. (2013). *Kashf al-Asrar and al-Anwar revelations*. (Correct & Translate: M. Hosseini). Tehran: Sokhan. [In Persian]
9. Billington, R. (1997). *Understanding eastern philosophy*. London.
10. Darashkoh, M. (1977). *Sir Akbar*. Tehran: Tahuri Library. [In Persian]
11. Dasgupta, S. (1922). *A History of Indian philosophy* (vols. 1-2). Cambridge: Cambridge University Press.

12. Deussen, P. (1906). *The philosophy of the Upanishads*. (Translate: A.S. Geden, & T. Clark). Edinburgh.
13. Eskandari, Z. (2022). Exploring the world as a dream from Shankara's point of view. *manraf Adyan*, 2(50), 117-134. [In Persian]
14. Famouri, M. (2009). A look at the concept of al-Tabas in the eyes of Sheikh RozbahanBaghli. *Mystical Studies*, 6(2), 163-184. [In Persian]
15. Garavand, S., & Peyghami, N. (2016). Examination of the Maya doctrine in Hindu tradition. *Sistan and Baluchistan University of Indian Subcontinent Studies Quarterly*, 9(33), 51-68. [In Persian]
Doi: <https://doi.org/10.22111/jsr.2017.3914>
16. Ghate, V. S., & Shankaracharya (1958). *Encyclopedia of religion and ethic*. (Edit: J. Hastings). New York.
17. Khushal, T. (2018). Criticism and phenomenological analysis of Rouzbahan's mysticism with an emphasis on the topic of the manifestations of al-Tabasi in Abhar al-Ashqin. *Mystical Literature of al-Zahra University*, 3(5), 1-26. [In Persian]. **Doi: <https://doi.org/10.22051/jml.2013.91>**
18. Maganlal, A., & Buch, M. A. (1921). *The Philosophy Of Shankara The sujnaGokulji Zara Vedanta Prize Essay*. (Printed at the vilas press). Baroda: The College Baroda (publish: A. G. Widgery).
19. Mahmoudi, A. (2012). *East in two horizons, an introduction to the comparative study of Islamic mysticism, Islamic and Hindu mysticism (Ibn Arabi, Shankara and Ramanuja)*. Qom: University of Religions and Religions Publication. [In Persian]
20. Müller, M. (1964). *The Sacred Books of the East: Vedas. Rgveda. Vedic hymns*. MotilalBanarsidass.
21. Nayri, M. Y. (2015). *Narges Ashaghan*. Shiraz: Shiraz University. [In Persian]
22. N. N. (1966). *A selection of the Upanishads*. (Comment & Translate: Dr. R. Shafaq). Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
23. Nouri, A. et al (2016). Analysis and adaptation of the three terms simile, al-tabas and manazeh in the intellectual system of Ain al-QadatHamdani, RozbahanBaghli and MohiuddinArabi. *Researches of mystical literature*, 11(3), 97-128. [In Persian]. **Doi:10.22108/JPLL.2017.83285.0**
24. Parsa, Kh. M. (1987). *Commentary on Fuss al-Hakm*. (Edit: J. Mesgrenjad). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
25. Radhakrishnan, S. (2003). *History of Eastern and Western Philosophy*. (Translate: Kh. Jahandari) Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
26. Rahimian, S. (2004). *The Basics of Nazari Mysticism*. Tehran: Samt Publications. [In Persian]
27. Rozbahan Sani, Sh. I. S. (2003). *Ahl Irfan Gift*. (Correcte: J. Nurbakhsh). Tehran: Yalda Qom. [In Persian]
28. Shams, M. J. (2010). *Contrast and Similein the school of Vedanta and the school of Ibn Arabi*. Qom: Nasher Adian. [In Persian]
29. Shaygan, D. (2003). *Hindu religion and Islamic mysticism*. (Translate: J. Arjamand). Tehran: Farzan Roz publishing house. [In Persian]

30. Shaygan, D. (2010). *Religions and Philosophical Schools of India*. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
31. Sri Sankaracharya (1965). *Brahma Sutras ShankaraBhashya*. Calcutta: Adaitaashrama (publish: S. Mumukshananda).
32. Torwesten, H. (1994). *Vedanta Heart of Hinduism*. New York.
33. Tubaei, F., & Nairi, M. Y. (2023). investigation and analysis of the semantic levels of the term "altabas" and its relationship with the trinity of "love, beauty and manifestation" in the mystical attitude of Sheikh Rozbahan. *Religions and Mysticism*, 9(33), 31-53. [In Persian]
Doi:10.22059/JRM.2023.356404.630428
34. ZarinKoob, A. H. (1988). *Searching in Sufism*. Tehran: Kabir Publishing. [In Persian]