

تاریخ وصول: ۹۰/۱۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۹۱/۲/۵

## بررسی تطبیقی مفهوم تجلی در اندیشه وحدت‌گرای مولانا و شبستری با استناد به مثنوی و گلشن‌راز

حسین آریان<sup>۱</sup>

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، گروه زبان و ادبیات فارسی، زنجان، ایران

لیلی عباسی منتظری<sup>۲</sup>

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یاسوج، عضو باشگاه

پژوهشگران جوان و نخبگان، یاسوج، ایران

### چکیده:

همان‌طور که می‌دانیم اصل جهان‌بینی مولانا بر محور وحدت وجود است؛ اینکه ذات حق به جلوه‌های گوناگون در کثرات و تعینات تجلی کرده و آن‌ها را آینه تمام‌نمای حق نموده است. با توجه به تأثر شبستری از مکتب مولانا، این مفهوم در ایدئولوژی عرفانی وی نیز وارد شده است. در این مقاله برآنیم تا به بررسی تطبیقی مفهوم «تجلی» که یکی از مفاهیم اساسی در مبحث وحدت مطلق است پردازیم. هدف عمده ما در مطالعه حاضر، در اصل بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاهی مولانا و شبستری نسبت به مسأله تجلی ذات حق در کثرات و تعینات است.

**کلید واژه‌ها:** وحدت وجود، تجلی، مولانا، شبستری، وجود و عدم.

---

<sup>۱</sup>- Arian.amir20@yahoo.com

<sup>۲</sup>- Droozan@yahoo.com

## پیشگفتار

یکی از مباحث اساسی و محوری در دو کتاب «مثنوی معنوی و گلشن راز» مبحث «وحدت وجود» است که ناشی از اثر پذیری «مولانا و شبستری» از جهان بینی عرفانی و مکتب فلسفی - کلامی «ابن عربی» است. در حقیقت ابن عربی در سده هفتم هجری با ایجاد ساختاری نوین، یعنی تکمیل پایه‌ها و مبانی وحدت وجود، نگرشی جدید در اصول جهان بینی عرفانی ایجاد کرد که الهام بخش عرفا و متکلمین پس از وی شد. جهت وارد شدن به چارچوب اصلی این مسأله لازم است که دو مفهوم کلیدی و اساسی «وجود و عدم» به طور مختصر شرح داده شود تا با استناد به آنها به مسأله‌ی وحدت وجود و اقسام آن پردازیم.

از لحاظ لغوی «وجود» عبارت است از: «هست بودن؛ نیستی، عدم. (امص)» (معین، ۱۳۸۴: ۱۵۹۳) در جهان بینی عرفانی «وجود» به انواع مختلفی تقسیم شده است، اگرچه ظاهر و تعداد تقسیمات متفاوت است، اما از حیث کلیت و شمول یکسان است؛ در اصل عرفا و متکلمین مختلف بر اساس برداشت‌های شخصی خود، اقسامی را برای وجود در نظر گرفته‌اند:

الف) وجود عارضی (خیالی): وجود گاه به معنی حصول (حاصل شدن)، تحقق (واقعیت یافتن) و ظهور (ظاهر شدن) چیزی بعد از آنکه در عوالم و مراحل دیگری ثبوت داشته باشد به کار می‌رود.

ب) وجود حقیقی: که مقوم بلکه قوام همه مراتب تحقق است، نه جوهر و نه عرض بلکه مایه قوام آن دواست و این وجود، وجود حق است که ذات و اصل همه چیز است.

در حقیقت ما یک وجود مطلق (واجب الوجود) داریم و در مقابل یک عدم مطلق؛ در حد فاصل میان این دو، مرتبه «امکان» است که هم در بردارنده عدم است و هم در بردارنده وجود. و تفاوت آن با ذات واجب حق در این است که وجود حق از حق است و قائم به ذات است اما وجود ممکن مستند به وجود حق و قائم به حق است. از این مرتبه امکان به «کثرات و

تعینات» و نیز «اعیان ثابته» تعبیر می‌شود. این ممکنات ذاتاً عدمند و به واسطه‌ی تجلی حق موجود می‌شوند. مولانا در این زمینه می‌گوید:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما      تو وجود مطلق‌ی فانی نما  
باد ما و بود ما از داد توست      هستی ما جمله از ایجاد توست

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۶۰۹ و ۶۰۶/۱)

شبستری نیز در این زمینه می‌گوید:

چه شک‌داری در این کاین چون خیال است      که با وحدت دویی عین محال است

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۷۱۲)

بنابراین اعیان ثابته به منزله دو روی سکه‌اند: یک روی آن‌ها به اعتبار تجلی اسماء و صفات حق، وجود دارد و موجود است و روی دیگر به اعتبار ذاتشان، نیست و عدم است. همانطور که می‌دانیم اولین کسی که در تاریخ فلسفه مسأله وحدت وجود را مطرح کرد «پارمنیدس» بود که کلّ عالم را منبعث از یک وجود کلی و حقیقی می‌دانست که بر همه موجودات افزه وجود می‌کند و به آن‌ها هستی می‌بخشد. با رواج عرفان در ادبیات فارسی این اندیشه به طور جدی وارد تفکرات و جهان بینی عرفا گردید و از جایگاه والایی برخوردار شد؛ به عنوان مثال شاعران بزرگی نظیر «سنایی» و اندکی پس از او «اصفهان‌نی» این مسأله را در آثار خود به کار گرفتند. اما پخته‌ترین بیان در این زمینه از آن «عطار نیشابوری» است که اساس تفکر عرفانی خود را بر مبنای اصل «وحدت وجود» پایه‌گذاری کرده بود و شاید چندان دور از واقع نباشد که اگر بگوییم اصل اندیشه وحدت‌گرای مولوی پیش از اثرپذیری از مکتب ابن عربی، ناشی از جهان بینی وحدت شمول عطار و سنایی باشد که برای او به مثابه کاملان و متتهیان طریق حقیقت‌اند.

همان طور که اشاره شد این اصل از قدمت بسیار بالایی در تاریخ فلسفه و عرفان برخوردار است، اما تدوین مباحث اساسی و بیان ارکان و لوازم و در نهایت استدلال عقلی در اثبات و نیز اوج شکوفایی آن در سده هفتم هجری توسط ابن عربی و شارحان بزرگ مکتب او

یعنی صدرالدین قونوی صورت گرفت. در حقیقت تفاوت میان کلام ابن عربی با کلام عرفای وحدت وجودی ما در این است که:

«وحدت وجود سنتی ما مبتنی بر عشق است که حکایت از یک تجربه نفسانی دارد و لاجرم حدیث او همه از غم فراق یا شوق وصال است. اما وحدت وجود ابن عربی با یک نظر آفاقی در مقام توصیف کل عالم وجود است و در بیان مقصود از اصطلاحات فلسفی و کلامی بهره می‌جوید.» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۷۳) در تعریف وحدت وجود نظر عرفا و فلاسفه متفاوت است و هر کدام بر اساس جهان بینی خاص خود برداشتی خاص از مفهوم وحدت داشته‌اند، اما زیر بنای تمامی این تعاریف تقریباً یکسان است و به اصل وجود و ذات حق بر می‌گردد. از آنجاکه تدوین قواعد و مبانی اصل وحدت وجود توسط ابن عربی صورت گرفته است و پیش‌تر نیز اشاره شد، بنابراین در ابتدا به تعریف وحدت وجود از دیدگاه او استناد می‌کنیم:

«مراد از آفرینش چه دیدن اسمای اعیان ثابت و چه دیدن خارجی و چه دیدن خود باشد همه یکی است، چرا که جمیع در حضرت احدیت عین ذات است و در حضرت واحدیت از وجهی عین ذات است و از وجهی غیروی.» (عبدالحکیم، ۱۳۸۳: ۲۲۰)

بنابراین «وحدت وجود نه به معنای این است که وجود منحصر به ذات حق است بلکه معنایش این است که همه موجودات موجودند به یک حقیقت که آن، حقیقت وجود است؛ ولی حقیقت وجود مراتب دارد، یک مرتبه او واجب است و یک مرتبه ممکن. بنابراین وحدت وجود نه این است که وجود منحصر به ذات حق است بلکه حقیقت وجود حقیقت واحد است ولی این حقیقت، حقیقت ذی مراتب است.» (مطهری، ۱۳۸۲: عرفان حافظ، ۹۲) در جهان بینی عرفانی و از دیدگاه عرفا اصل وحدت وجود از دو راه اثبات می‌شود:

۱) کشف و شهود: بدین گونه که عارف با مشاهده اشیاء در ورای کثرات و تعینات، وحدت و وجود مطلق را مشاهده کرده و تجلی حق را در آنها می‌بیند. البته درجات شهود عارفان متفاوت است. ابن عربی در این زمینه می‌گوید: «کسی که خدا چشمش را گشوده باشد او را در هر چیز یا عین هر شیء می‌بیند.» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۳، ۲۴۷)

۲) نقل (قرآن و حدیث): راه دیگر عرفا استفاده از این دو منبع بزرگ اسلامی است. آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که بر وحدانیت ذات حق و تجلی او در کثرات و تعینات اشاره نموده است.

بنابراین بوسیله این دو راه می‌توان وحدانیت خداوند و هستی مطلق را ادراک نمود. شایان ذکر است که اصل وحدت وجود در برگیرنده دو مسأله بسیار مهم و محوری است، یکی مبحث توحید و دیگری مسأله تجلی. بنابراین در این مقاله برآنیم تا مفهوم تجلی را در جهان‌بینی وحدت‌گرای مولانا و شبستری بررسی و تحلیل نماییم. درحقیقت هدف ما شناخت شباهت‌ها و و تفاوت‌های دیدگاه دو شاعر نسبت به این مسأله و ذات واحد حق است.

### مفهوم تجلی

همانطور که اشاره شد یکی از اصول اساسی در مبحث وحدت وجود، مفهوم تجلی ذات احدیت در تمامی پدیده‌های آفرینش است. درحقیقت عرفای وحدت‌گرا با به کار بردن این مفهوم در اندیشه‌های خویش، وحدت را وصف وجود مطلق و کثرت را نماد ظهور و نمودانسته‌اند. بنابراین در جهان‌بینی عرفانی اسماء و صفات حق تعالی در تمامی موجودات به نحوی ظاهر گردیده و کثرات و تعینات را جلوه‌گاه و مظهر خداوند قرار داده است. «مراد از تجلی آشکار شدن ذات مطلق حق و کمالات او پس از تعیین یافتن به تعینات برای خود او یا برای غیر اوست به نحوی که تباین، تجافی، حلول و اتحاد لازم نیاید. به تعبیر دیگر تجلی روندی است که طی آن ذات حق-که در ذات خود مطلقاً ناشناختنی است- خود را در مقیدات و کثرات نمایان سازد. بنابراین نظریه تجلی مکمل نظریه وحدت وجود و عهده دار توجیه کثرت مشهود پس از اعتقاد به وحدت محض وجود است.» (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۳۲) این اصل در جهانی‌بینی شبستری تا حدی حائز اهمیت است که شبستری منظومه گلشن راز را با استناد به آن آغاز می‌کند و می‌گوید:

به نام آن که جان را فکرت آموخت      چراغ دل به نور جان برافروخت

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱)

مولانا نیز سر تا سر حیات را جلوه و مظهر حق تعالی و تمامی صفات وی را در ذره ذره کائنات متجلی و ظاهر می‌بیند و می‌گوید:

آنچه گل را گفت حق خندانش کرد      با دل من گفت و صد چندانش کرد  
آنچه زد بر سرو و قدش راست کرد      و آنچه از وی نرگس و نسرين بخورد

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۳-۴/۱۳۲)

همانطور که می‌دانیم ریشه و اصل این مفهوم را بایستی در اندیشه و ایدئولوژی ابن عربی جستجو کرد، چراکه وی نخستین کسی بود که پایه‌های مفهوم وحدت وجود را در عرفان اسلامی بنیان‌گذاری نمود و بعد از او مولانا این امر را ارتقا بخشید و اصول آن را در چارچوب خاص خود مدوّن نمود. «تابعان مکتب ابن عربی کثرت را در سه سطح بر اساس نظریه تجلی توجیه کرده‌اند:

(۱) کثرت اسمائی و صفاتی، حاصل تجلی ذات بر ذات (فیض اقدس)

(۲) کثرت حاصل در اعیان ثابت، حاصل تجلی اقدس

(۳) کثرت اعیان خارج و تعدد مخلوقات، حاصل تجلی مقدس (فیض مقدس)» (رحیمیان،

۱۳۸۸: ۱۳۲)

بنابراین منظور از فیض اقدس در مکتب ابن عربی، مرتبه اول تجلی حق است که دائمی و لایزال است. در این مرحله اعیان ثابت در علم حق موجودند، اما هنوز وجودشان فعلیت نیافته و تحقق عینی پیدا نکرده‌اند و تحقق وجودشان مربوط به مرحله آخر تجلی یعنی فیض مقدس است؛ که هر کدام بنابر استعداد درونی از انوار تجلی حق بهره‌مند شده و موجود می‌گردند.

### اقسام تجلی

در اصول عرفانی و نیز با استناد به آیات قرآن کریم، تجلی حق در کثرات و تعینات بر چهار قسم است:

الف) «تجلی آثاری: آن است که به صور جسمانیات که عالم شهادت است به هر صورت

حضرت حق را داند و در حین رؤیت جزم داند که حضرت حق است» (لاهیجی، ۱۳۸۵:

۱۲۹) یعنی سالک، تمامی مخلوقات را آینه وجود حق بداند و با مشاهده هر جزئی از اجزای عالم به حق رهنمون شود. شبستری در باب این قسم از تجلی می‌گوید:

همه اجزای عالم چون نباتند که یک قطره ز دریای حیاتند

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۴۹۵)

مولانا نیز می‌گوید:

کیمیایی که از او یک مآثری      بر دخان افتاد، گشت آن اختری  
نادر اکسیری که از وی نیم تاب      بر ظلا می‌زد، بکردش آفتاب

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۳-۴/۵۹۲)

ب) «تجلی افعالی: آن است که حضرت حق به صفتی از صفات فعلی که صفات ربوبیتند متجلی شود و اکثر آن است که تجلیات افعالی متمثل به انوار متلونه نماید.» (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱۳۰) شبستری در این زمینه می‌گوید:

شراب اینجا زجاجه شمع مصباح      بود شاهد فروغ نور ارواح

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱۰۷)

ج) «تجلی صفاتی: آن است که حضرت حق به صفات سبعة ذاتیه که حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام است متجلی شود و گاه باشد که تجلی صفاتی متمثل به نور سیاه نماید.» (همان، ۱۳۰)

از آن اسـمـند موجـودات قـائم      بـدان اسـمـند در تـسـبیح دائـم

(همان، ۲۷۸)

مولانا نیز می‌گوید:

خلق ما بر صورت خود کرد حق      وصف ما از وصف او گیرد سبق

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۴ / ۱۱۹۵)

د) «تجلی ذاتی: آن است که سالک در آن تجلی فانی مطلق شود و علم و شعور و ادراک مطلقاً نماند.» (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱۳۰) یعنی خداوند به نحوی ذات خود را بر سالک آشکار نماید و او را مدهوش و مست گرداند. شبستری در این زمینه می‌گوید:

چو خورشید عیان بنمایدت چهر      نماندنور ناهید و مه و مهر

فتدیک تاب از آن بر سنگ خاره شود چون پشم رنگین پاره پاره

(همان، ۷-۱۷۶)

مولانا نیز می‌گوید:

عشق جان طور آمد عاشقا طور مست و خرم موسی صاعقا

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۲۶ / ۱)

در قرآن کریم نیز ذیل داستان موسی و وادی ایمن به این نوع تجلی اشاره شده است، آنجا که خداوند می‌فرماید: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف، ۷) همچنین دکتر زرین کوب داستان ورود یوسف بر زنان مصر را که مولانا در دفتر چهارم بدان اشاره کرده است نمونه‌ای از تجلی ذاتی و فنای سالک در شهود حق می‌داند. (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۸۰: ۷۵) علاوه بر این شبستری یک تقسیم بندی کلی‌تر نیز برای تجلی ظهوری در نظر گرفته است که عبارت است از: تجلی رحمانی و تجلی رحیمی.

تجلی رحمانی (عام) در بر گیرنده تمامی ممکنات است و در این نوع تجلی همه موجودات مساویند؛ در قرآن مجید نیز به این رحمت و فیض عام اشاره شده است:

«وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف، ۱۵۶)

تجلی رحیمی (خاص) که مخصوص مؤمنان و ارباب قلوب است نظیر: معرفت، رضا و توحید.

نه من می‌گویم این بشنو ز قرآن تفاوت نیست اندر خلق رحمان

(لامیجی، ۱۳۱۵: ۸۱۲)

### ویژگی‌های تجلی

ویژگی‌هایی که ذیل این مبحث بیان شده حاصل کنکاش و جستجو در شواهد استخراج شده در حیطه تجلی از دفاتر شش گانه مثنوی و منظومه گلشن راز می‌باشد. در حقیقت این خصوصیات اصلی‌ترین مواصفاتی است که مولانا و شبستری با تأثر از مکتب ابن عربی برای تجلی در نظر گرفته‌اند.



## ۱- تکرار ناپذیری تجلیات الهی

بر اساس این ویژگی، عالم همواره در معرض مرگ و حیات است و هر لحظه‌ای که می‌گذرد صورتی منعدم می‌گردد و خلقت جدیدی پا به عرصه وجود می‌گذارد. از آن جا که فیض تجلیات حق تعالی دائمی و غیر منقطع است، بنابراین از تنوع بر خوردار بوده و غیر قابل تکرار است، اما چون تجلیات حق بی وقفه و پی در پی صورت می‌گیرد ما چنین می‌پنداریم که احوال عالم هستی یکسان است، حال آن که دائماً در تجدد است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق، ۱۵) ابن عربی هم تعدد کثرات را ناشی از این امر می‌داند و می‌گوید: «و سبب تمایز عطایا از یکدیگر آن است که اسماء از هم متمایزند و در فراخنای حضرت الهی هیچ چیز مکرر نمی‌شود و این است حقی که می‌توان بدان اعتماد نمود.» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۱۱) مولانا در این زمینه می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما      بی‌خبر از نو شدن اندر بقا  
آن ز تیزی مستمر شکل آمده      چون شرر کش تیز جنبانی به دست

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۳-۱/۱۱۵۲)

شبستری نیز می‌گوید:

به کل من علیها فان بیان کرد      لفسی خلق جدید هم عیان کرد  
همیشه خلق در خلق جدید است      و گرچه مدت عمرش مدید است

(لامیجی، ۱۳۸۵: ۶۷۱ و ۶۶۹)

## ۲- تکثر ذات واحد در صورت کثرات

اصل و حقیقت همه اشیا حق است، اما در مقام تجلی، ذات حق به اعتبار ظهور در کثرات یکسان نیست و از آن جا که هر شیء بواسطه استعداد و قابلیت از تجلیات حق بهره مند می‌شود و ظهور حق در هر شیء با شیء دیگر متفاوت است، بنابراین تکثر در مظاهر رخ می‌دهد «شکی نیست که ما به لحاظ شخص و نوع در کثرت هستیم، اگر چه یک حقیقت ما را جمع می‌کند و به طور قطع می‌دانیم که اینجا فارقی هست که مایه تمایز اشخاص از یکدیگر

است و اگر آن فارق نبود کثرت در واحد نبود.» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۶۲) شبستری در این زمینه می‌گوید:

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار      یکی را چون شمردی گشت بسیار  
عدد گر چه یکی دارد بدایت      ولیکن نبودش هرگز نهایت

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۶-۱۳۵)

مولانا نیز می‌گوید:

در اثر افزون شد و در ذات نی      ذات را افزونی و آفات نی

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۴/۱۶۶۶)

### ۳- معرفت در پرتو تجلی

انسان با مشاهده خلاق و کثرات عالم در می‌یابد که در ورای همه‌ی مخلوقات، ذات حق است که به آن‌ها هستی بخشیده و هم اوست که قادر است تا به یک طرفه‌العین آنان را نابود سازد. لذا به وجود حق ایمان می‌یابد و او را یگانه منبع قدرت می‌داند که به اشیاء، هستی می‌بخشد؛ و از آن جا که یکی از طرق رسیدن به معرفت، تفکر در آلاء حق تعالی است، لذا انسان با تفکر در کثرات به ذات حق رهنمون گشته و به معرفت نائل می‌شود. شبستری در این زمینه می‌گوید:

مکن بر نعمت حق نا سپاسی      که تو حق را به نور حق شناسی

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۴۱۴)

مولانا نیز می‌گوید:

در گذر از نام و بنگر در صفات      تا صفات ره نماید سوی ذات

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۲/۳۶۹۵)

#### ۴- تجلی جمالی و حسن زیبا پرستی

در جهان بینی عرفانی حسن زیبا پرستی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. براین اساس اصل و منشاء تمامی زیبایی‌های خلقت، تجلی ذات حق به صفت جمیل در کثرات و تعینات است. آن چه که در اینجا مد نظر ماست تجلی جمال حق در وجود معشوق زمینی است و همان است که عشق مجازی را زمینه ساز عشق حقیقی و رسیدن به معشوق ازلی می‌کند. شبستری درباره این نوع تجلی می‌گوید:

درون حسن روی نیکوان چیست؟ نه آن حسن است تنها گوی آن چیست  
جز از حق می‌نیاید دلربایی که شرکت نیست کس را در خدایی  
(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۹-۶۲۸)

مولانا نیز در این زمینه می‌گوید:

چون بدید آن چشم‌های پر خمار که کند عقل و خرد را بی قرار  
دید او آن غنچ و برجست سبک چون تجلی حق از پرده تنک  
(استعلامی، ۱۳۶۹: ۹۶۲ و ۵/۹۵۹)

#### ۵- بهره‌مندی از تجلی بر حسب استعداد

هر یک از افراد کثرات ظرف وجودی خاص خود را دارند، آفرینش یکسان نیست. بنابراین میزان بهره‌مندی از فیض حق بر حسب استعداد و ظرف وجودی هر موجود متفاوت است؛ بعضی استعداد بیشتری برای دریافت انوار تجلی الهی و بهره‌گیری از آن دارند و بعضی استعداد کمتر. ابن عربی در این زمینه مثال جالبی ذکر می‌کند:

«چنان که صورت بزرگ در آینه خرد، خرد نماید و در کشیده، کشیده و در متحرک متحرک نماید و گاهی صورت بیننده از محل خاصی باژگونه می‌نماید و گاهی آینه عین صورتی را که در آن ظاهر می‌شود نشان می‌دهد؛ چنان که جانب راست آن صورت رو به روی جانب راست بیننده واقع می‌شود. و کسی که استعداد خود را بشناسد قبول خود را نیز

می‌شناسد، ولی چنان نیست که هر کس قبول خود را بشناسد استعداد خود را نیز شناخته باشد.» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۱۳) شبستری در این باره می‌گوید:

یکی از بوی دردش عاقل آمد      یکی از رنگ صافش ناقل آمد  
یکی از نیم جرعه گشته صادق      یکی از یک صراحی گشته عاشق

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۳۴-۳۲)

مولانا نیز می‌گوید:

کاسه‌ها دان این صور را واندرو      آن چه حق ریزد بدان گیرد علو

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۱۷-۱۸ / ۳۲۸۵ / ۵)

### تفاوت تناسخ و تجلی

یکی از موضوعاتی که نزد برخی فرق با اصل تجلی خلط و آمیخته شده مسأله تناسخ است. تناسخ مصدر باب تفاعل از ریشه‌ی مسخ است. در فرهنگ معین واژه «مسخ» چنین تعریف شده است: «یکدیگر را نسخ کردن، باطل ساختن، زایل کردن، گشتن، تغییر یافتن، انتقال روح بعد از موت از بدن به بدن انسان دیگر.» (معین، ۱۳۸۴: ۳۸۴) بنابراین قائلان به تناسخ معتقد به حلول روح در جسم دیگر پس از مفارقت از بدن‌اند.

«این مضلّه به چهار شعبه شده است:

الف) نسخ: مذهب جماعتی است که تجویز انتقال روح انسانی به بدن انسانی می‌نمایند.  
ب) مسخ: مذهب جماعتی است که تجویز انتقال روح انسانی به مظاهر حیوانی می‌نمایند.  
ج) رسخ: مذهب طایفه‌ای است که تجویز انتقال روح انسانی به اجسام معدنی و نباتی می‌نمایند.

ه) فسخ: مذهب طایفه‌ای است که می‌گویند روح دائماً دایر است میان مظهر جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی و هر گاه که دوره‌ای تمام می‌کند، فسخ آن دوره نموده، ابتدای دوره دیگر می‌نماید.» (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۵۵۱)

شبستری شعبه اول تناسخ یعنی نسخ را به شدت نفی کرده و باطل می‌داند. به عقیده وی تفاوت میان تناسخ و تجلی در این است که در تجلی تکرار نیست بلکه ظهور در هر مظهري به شأنی و صفتی است، علاوه بر این در تجلی نیاز به تخریب مظهر اول و ظهور در مظهر دیگر نیست؛ زیرا فیض هر مظهري خاص همان مظهر است.

تناسخ نیست این کز روی معنی      ظهوراتی است در عین تجلی

(لامیجی، ۱۳۱۵: ۳۶۶)

مولانا، تناسخ را آن گونه که طرفداران آن مطرح می‌کنند قبول ندارد و نفی می‌کند، بلکه آن را به صورتی دیگر و متفاوت از اعتقاد اهل آن بیان می‌کند:

الف) از نظر گرفتاری انسان به مسائل پست دنیوی و حب دنیا پرستی که باعث گردیده انسان ارزش والای خود را فراموش کند و این خود نوعی مسخ وجودی و باطنی است:

عورتی را زهره کردن مسخ بود      خاک و گل گشتن نه مسخ است ای عنود؟

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۱/۵۴۰)

ب) از نظر مغلوب هوای نفس شدن و به واسطه آن دستیار شیطان گردیدن و از انسانیت دور شدن:

از نبی بر خوان که شیطانان انس      گشته‌اند از مسخ حق با دیو جنس  
دیو چون عاجز شود در افتنان      استعانت جوید او زین انسیان

(همان، ۳-۱۲۲۲/۵)

ج) مسخ باطنی از نظر نقض عهد و پیمان با حق (مسخ دل):

نقض میثاق و شکست توبه‌ها      موجب لعنت شود در انتها  
نقص توبه و عهد آن اصحاب سبت      موجب مسخ آمد و اهلاک و مقت  
پس خدا آن قوم را بوزینه کرد      چون که عهد حق شکستند از نبرد  
اندر این امت نبد مسخ بدن      لیک مسخ دل بود ای بوالفطن!

(همان، ۲۵۹۷ و ۵-۲۵۹۴/۵)

در مقابل شبستری نیز در اعتقاد به تناسخ تا حدی با مولانا و تفکر او موافق و همراه است و این اصل را به گونه‌ای دیگر توصیف می‌کند مثلاً مجالست و مصاحبت با عوام را فسخ می‌داند؛ یعنی رسیدن به مرتبه نباتی و حیوانی و محرومیت از کمالات انسانی:

چوباعامه نشینی مسخ گردی      چه جای مسخ یکره فسخ گردی

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۹۰۰)

### تشبیه و تنزیه

یکی از مباحث فرعی در اصل تجلی مسأله «تشبیه و تنزیه» است. این مسأله از زمان پیدایش تاکنون همواره با فراز و نشیب‌های بسیاری همراه بوده است و از این رهگذر فرقه‌ها و گروه‌های مختلف پدیدار گشته‌اند. در این میان برخی قائل به تنزیه و گروهی نیز قائل به جمع بین تشبیه و تنزیه شده‌اند. مراد از تشبیه همانندی و مشابهت میان دو کس یا چیز است اما تنزیه به چه معناست؟ در فرهنگ معین ذیل واژه تنزیه آمده است: «دور کردن از عیب و آرایش کسی را، پاک و بی آرایش دانستن، پاکی، طهارت، پاکدامنی، تنزیه و تشبیه: پاک داشتن ومانند کردن خدای را.» (معین، ۱۳۸۴: ۳۸۷)

اهل تشبیه کسانی هستند که اعتقادشان بر این است که حق از حیث تجلی و ظهور در مظاهر، با آنان در صفتی که متجلی می‌شود مشابهت و همانندی دارد و این سخن کفر محض است، زیرا ذات و صفات حق از ذات و صفات خلق متمایز است، «اهل تشبیه بر دو گونه‌اند: آن‌ها که سفت و سخت‌اند و چشم و گوش و دست و پای خدا را از همان نوع اندام‌های آدمی یعنی گوشت و پوست و خون و رگ و استخوان می‌دانند. پیروان این گروه را مجسمه یا اهل تجسیم می‌دانند. اکثریت مسلمانان از انتساب به اهل تجسیم تبرا می‌جویند.

گروه دوم آن‌ها هستند که می‌گویند اندام‌های خدا نه از نوع اندام‌های آدمیان است. خدا دست دارد و انگشت دارد اما دستان و انگشتان او از چه قبیلند نمی‌دانیم. اینان یا قائل به تشبیه نرم‌ترند و یا اهل تنزیه‌اند که اصلاً نسبت دادن اوصاف بشری را بر ذات خداوند جایز نمی‌شمردند و آیه‌هایی را که دلالت بر چنین اوصافی دارند از قبیل مجاز و کنایه و استعاره به شمار می‌آورند.» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۵-۲۳۴)

در مقابل اهل تنزیه کسانی هستند که معتقدند حقّ از هرگونه نسبتی مبراً است و در حقیقت به گونه‌ای ظهور وحدت در کثرت را انکار می‌کنند که البته این سخن نیز خلاف اصول تجلی می‌باشد و شرک است. در میان فرق اسلامی، معتزله اهل تنزیه‌اند و شیعیان نیز در این معنی با معتزله همداستان‌اند. اما بسیاری از اشاعره و اصحاب حدیث و سلفیان قائل به مراتبی از تشبیه هستند. آیات موجود در قرآن کریم نیز در این زمینه بر دو قسم است:

الف) آیاتی که دلالت بر تشبیه دارند:

«وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (نحل، ۶۰)

«وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (روم، ۲۷)

ب) آیاتی که دلالت بر تنزیه دارند:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری، ۱۱)

«فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیاء، ۲۲)

«قَالُوا إِنَّا تَخَذْنَا لِحُكْمِهِ إِلَهًا وَلَهُ الْحُكْمُ الْحَقُّ وَاللَّهُ غَنِيٌّ غَنِيًّا» (یونس، ۶۸)

در یک نگاه کلی در مثنوی و گلشن راز اکثر ابیات در تنزیه ذات حق و عدم تشبیه است.

مولانا در این زمینه می‌گوید:

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من

(۵/۳۳۲۰)

شبستری نیز می‌گوید:

ظهور جمله اشیا به ضد است ولی حق را نه مانند و نه نداست

چون بود ذات حق را ضد و همتا ندانم تا چگونه دانند او را

(۲-۹۱)

با توجه به تأثر مستقیم مولانا و شبستری از ابن عربی، اساس عقیدی آنان درباره مسأله تشبیه و تنزیه مبنی بر جمع میان دو دیدگاه است، یعنی هم به تشبیه قائلند هم به تنزیه. بر این اساس حق از حیث ذات از همه اوصاف منزّه است، اما از حیث ظهور در مظاهر متّصف به صفات ممکنات می‌باشد. «ابن عربی بر آن است که نوح قوم خود را دعوت به تنزیه محض

کرد و از همین رو بود که آنان سرکشی نمودند و دعوت او را اجابت نکردند، اما دعوت محمد(ص) جمع میان تشبیه و تنزیه بود چنان که نام کتاب وی هم فرقان است و هم قرآن» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۳۹) وی می‌گوید: «اگر قائل به تنزیه باشی حق را مقید کنی و اگر قائل به تشبیه باشی حق را محدود گردانی اما اگر قائل به هر دو امر باشی طریق سداد در پیش گیری و در معارف پیشوا و مهتر باشی.» (همان، ۲۴۶) امام علی (ع) نیز در نهج البلاغه ذیل خطبه ۱۸۴ در این زمینه می‌فرماید: «أیسَ فی الأشياءِ بوالجِ و لا مِنْها بَخارجِ» مولانا در دفتر دوم ذیل داستان موسی و شبان این عقیده را به خوبی بیان کرده است:

از تو ای بی نقش یا چندین صور	هم مشبّه، هم موخّد، خیره سر
گه مشبّه را، موخّد می‌کند	گه موخّد را صور، ره می‌زند
گه تو را گوید زمستی بوالحسن	یا صغیر السنّ! یا رطب البدن
گاه نقش خویش ویران می‌کند	آن پی تنزیه جانان می‌کند

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۶۰-۲/۵۷)

«وحی الهی هم که در داستان، موسی را از انکار بر مناجات شبان تحذیر می‌کند به وی نشان می‌دهد که تشبیه و تجسیم اهل محبت کمتر از تنزیه و تقدیس اهل شریعت نزد حق مقبول نیست.» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۶۰) شبستری هم در گلشن راز با نفی دیدگاه اهل تشبیه (زیرا وجود ممکنات را غیر وجود واجب فرض کرده و از توحید غافلند) و نیز دیدگاه اهل تنزیه (زیرا ظهور حق را در مظاهر ندیده‌اند) قائل به جمع بین تشبیه و تنزیه گردیده است:

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

(لامیجی، ۱۳۸۵: ۱-۱۷۴۰)

### حقیقت ادیان و ارتباط آن با وحدت وجود

احساس نیاز آدمی به یک نیروی مافوق و اتکاء به او در تمام کارها از دیرباز همواره انسان را به تکاپو واداشته تا با یافتن این نیروی مطلق به آرامش برسد و از پرتو یافتن آن حس فطری



پرستش را در درون خود ارضا نماید. بنابراین هرکس این نیرو را به شکلی که یافته تعبیر کرده و از این رهگذر ادیان و مکاتب مختلف پدیدار گشته است و این امر سرآغاز اختلافات و نزاع بشر بر سر حقیقت گردیده است.

در واقع اگرچه ظاهر ادیان و شرایط و آداب و رسوم فرقه‌های مختلف مذهبی متفاوت است اما بنابر اصل وحدت وجود، این حق است که در مظاهر مختلف به شأنی تجلی کرده و نام‌های مختلف گرفته است. گاهی از آن به بت تعبیر شده، گاهی به آتش، و گاهی هم به ذات واحدی که جایگاهش در آسمان است و مظاهرش در زمین و بی واسطه قابل رؤیت نیست. این اعتقاد در کلام مولانا و شبستری نیز انعکاس یافته که حقیقت همه‌ی ادیان یکی بیش نیست و آن «حق» است. مولانا در این زمینه می‌گوید:

هم چنان که هرکسی در معرفت	می‌کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح	باحثی مرگفت او را کرده جرح
و آن دگر در هر دو طعنه می‌زند	و آن دگر از زرق جانی می‌کند

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۹۵-۲/۲۹۳)

مولانا در پایان دفتر دوم ذیل داستان (منازعت چهار کس جهت انگور) بیان می‌کند که حقیقت همه ادیان و مذاهب یکسان است و اختلاف تنها در نوع نگرش و نحوه بیان آن است، بنابراین باید پیری راه‌دان (رسولی معنوی) باشد تا این تفاوت‌ها را از میان بردارد و همه بندگان را متوجه حقیقت و ذات خداوند متعال گرداند:

از نزاع ترک و رومی و عرب	حل نشد اشکال انگور و عنب
تا سلیمان لسین معنوی	در نیاید، بر نخیزد این دوی

(همان، ۲/۳۷۵۷-۸)

شبستری نیز درباره یکسان بودن حقیقت تمامی ادیان و مذاهب می‌گوید:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست؟ بدانستی که دین در بت پرستی است

وگر مشرک ز بت آگاه گشتی کجا در دین خود گمراه گشتی

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۲-۱۷۱)

بنابراین حتی آن فرد بت پرستی که ساخته دست خویش را می‌پرستد از توحید و اعتقاد به خداوند برخوردار است، چرا که در حقیقت او خدای خویش را به این شکل دیده و درک کرده است و به همین ترتیب آیین مسیحیان و گبریان و زردشتیان و... از این قبیل می‌باشد. از آنجاییکه این اعتقاد ممکن است در نظر عوام «کفر» تلقی شود لذا می‌فرماید:

ز اسلام مجازی گشته بیزار که را کفر حقیقی شد پدیدار  
درون هر تنی جانی است پنهان به زیر کفر ایمانی است پنهان  
همیشه کفر در تسبیح حق است وان من شیء گفت اینجا چه دق است<sup>۱</sup>

(همان، ۱۷۷-۱۷۵)

«شبستری می‌گوید مسلمان بودن مستلزم آن است که به دیگران احترام بگذارید، به نظام‌های اعتقادی آنان وارد شوید و بکوشید خدای آن‌ها را درک کنید، هر قدر هم که این خدا با حقیقت یا با مفهومی که شما از خدا دارید بیگانه باشد. به عقیده شبستری، که پرورده فرهنگ دینی خالی از تعصب ایران عصر مغول بود، ایمان مستلزم داشتن روح جهان شمول تساهل نسبت به سنت‌های دینی دیگر است.» (لویزن، ۱۳۸۵: ۴-۳۸۳) در حقیقت اندیشه وحدت وجود و اعتقاد به هم سانی و یکرنگی حقیقت ادیان مختلف، روحیه تساهل و تسامح دینی را بیدار می‌کند و منجر به احترام به حریم تمامی ادیان و مذاهب بشری می‌شود و این همان چیزی است که آیین کامل اسلام و اصل دعوت محمد(ص) بر اساس آن استوار است.

### تفاوت حلول و اتحاد

یکی دیگر از مباحثی که متأسفانه با مسأله تجلی آمیخته شده و به آن صبغه کفر و الحاد داده مبحث «حلول» است. به تدریج این تفکر منجر به پیدایش فرقه «حلولیه» گردید. «اینان قائل به تجسم و تجسد خدا در صورت بشرند. در کتب مربوط به ملل و نحل بیشتر غلات شیعه

۱- جهت آگاهی بیشتر از مفهوم کفر و ایمان در جهان بینی شبستری و تاریخچه حضور آن در آثار دیگر

رک: لئونارد لویزون، فراسوی ایمان و کفر، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۹، صص ۳۵۳-۴۰۲

مانند سبائیه و بیانیته در عداد حلولیه آمده‌اند. اما برخی به اشتباه وحدت وجودیه را داخل در مذهب حلولیه کرده‌اند در حالی که این دو با هم تفاوت ماهوی دارند، زیرا حلول عبارت است از درآمدن چیزی در چیز دیگر، یعنی در حلول دوئی و اثنائیت و غیریت است در حالی که در وحدت وجود غیری جز حق نیست، بلکه این حق است که در مراتب مختلف تجلی کرده است.» (زمانی، ۱۳۸۳: ۵، ۵۵۹) مولانا و شبستری نیز مکتب حلول را از تفکر وحدت‌گرا جدا کرده‌اند:

این انا هو بود در سرای فضول      ز اتحاد نور، نه از رای حلول

(استعلامی، ۱۳۶۹: ۲۰۴۰/۵)

حلول و اتحاد اینجا محال است      که در وحدت دویی عین ضلال است

حلول و اتحاد از غیر خیزد      ولی وحدت همه از سیر خیزد

(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۲-۴۵۱)

### نتیجه‌گیری

بر مبنای آنچه گفته شد می‌توان چنین استنباط کرد که: اندیشه وحدت وجودی و تکثر ذات واحد در کثرات و تعینات یکی از مسائل محوری در ایدئولوژی مولانا و شبستری است.

هر دو تجلی را به چهار قسم ذاتی، صفاتی، افعالی و آثاری تقسیم نموده‌اند؛ با این تفاوت که شبستری دو قسم دیگر را نیز برای این مفهوم در نظر گرفته است: تجلی رحمانی و تجلی رحیمی.

هر دو بهره‌گیری از تجلی و اصول آن را یکی از گام‌های اساسی در رسیدن آدمی به معرفت و کمال می‌دانند زیرا از آنجاییکه یکی از طرق معرفت «تفکر در آلاء و نشانه‌های آفرینش» است، لذا با تفکر در ذات کثرات و تعینات می‌توان به حقیقت رهنمون گردید.

مولانا و شبستری تجلی جمالی را یکی دیگر از ابزارهای رسیدن به معرفت می‌دانند. بر همین اساس معشوق زمینی را جلوه و نمودار ذات حق دانسته‌اند و عشق مجازی را زمینه‌ساز عشق حقیقی و رسیدن به کمال احدیت به شمار می‌آورند.

در اندیشه مولانا و شبستری میان تناسخ و تجلی تفاوتی عمده وجود دارد. اگرچه بسیاری از شواهد موجود در مثنوی و گلشن‌راز مبنی بر تنزیه ذات حق تعالی است با اینحال اصل و محور جهان‌بینی مولانا و شبستری در خصوص این امر مبنی بر جمع میان تشبیه و تنزیه است.

مطابق مفهوم تجلی بدلیل تكثر ذات واحد در كثرات و تعینات، حقیقت همه ادیان یکسان دانسته شده و حتی بت و بت‌پرستی هم نموداری از ذات لایتناهی حق و یکتاپرستی است. در جهان‌بینی مولانا و شبستری میان حلول و اتحاد تفاوتی اساسی وجود دارد. حلول ناشی از دوئیت و شرک است، در حالیکه اتحاد ناشی از یکی شدن با ذات حق و رفع دوگانگی است.

Archive of SID

## منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۹)، فصوص الحکم، ترجمه محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.
- ۴- ابن عربی، محی الدین، (۱۹۹۴)، فتوحات مکیه، تصحیح عثمان یحیی، قاهره: افست بیروت.
- ۵- استعلامی، محمد، (۱۳۶۹)، متن و شرح مثنوی معنوی، تهران: انتشارات زوآر.
- ۶- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، تهران: انتشارات سمت.
- ۷- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۰)، بحر در کوزه، تهران: انتشارات علمی.
- ۸- زمانی، کریم، (۱۳۸۳)، شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۹- عبدالحکیم، خلیفه، (۱۳۸۳)، عرفان مولوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۰- غنی، قاسم، (۱۳۸۶)، تاریخ تصوف در اسلام، تهران: انتشارات زوآر.
- ۱۱- لاهیجی، شمس الدین، (۱۳۸۵)، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوآر.
- ۱۲- لویزن، لئونارد، (۱۳۸۵)، فراسوی ایمان و کفر، تهران: نشر مرکز.
- ۱۳- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، عرفان حافظ، تهران: انتشارات صدرا.