

تجلی از منظر ابن عربی و بازتاب آن در اشعار شاه قاسم انوار

علا جنید^۱سیدعلی قاسم زاده^۲رضا سمیع زاده^۳

چکیده

تجلی، یکی از مهم‌ترین مباحث عرفان ابن عربی است. اهمیت این مؤلفه عرفانی در این است که از پایه‌های اساسی اندیشه وحدت وجود محسوب می‌شود و پرداخت هنری این مفهوم در آثار عرفای ایرانی اسلامی متأثر از همین نگرش است. در این جستار به شیوه توصیفی-تحلیلی، ضمن تبیین نگرش ابن عربی نسبت به انواع تجلی و بازخوانی گستره نفوذ اندیشه نظری ابن عربی در عرفان و تصوف، تلاش شده است به منظور کشف سرچشمه فکری-نظری اشعار شاه قاسم انوار، چگونگی بازتاب و تأثیر الگو و مفهوم تجلی از منظر ابن عربی در اشعار شاه قاسم انوار واکاوی گردد. از نتایج این پژوهش بر می‌آید که یکی از کلیدواژه‌های فهم آرای عرفانی شاه قاسم انوار، توجه به معنا و مفهوم تجلی و کشف سرچشمه دیدگاه او در باب تجلی است. بسامد فراوان و گوناگونی انواع تجلی در اشعار عرفانی شاه قاسم انوار ضمن تأیید تأثیر او از ابن عربی گواه این نکته است که بن‌مایه معارف و تجارب عرفانی منعکس شده در اشعار شاه قاسم انوار، تلفیقی از آرای عرفای متقدم از جمله اندیشه ابن عربی است.

کلید واژه‌ها:

شعر عرفانی، تجلی، ابن عربی، شاه قاسم انوار.

۱- دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ایران. (تبعه سوری)

۲- عضو هیأت علمی و دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ایران. نویسنده مسئول:

s.a.ghasemzadeh@hum.ikiu.ac.ir

۳- عضو هیأت علمی و استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ایران.

در تاریخ شکل‌گیری و گسترش نظری عرفان، جایگاه اندیشه‌های ابن عربی انکار ناپذیر است. قدرت نفوذ و گستره اندیشه‌های عرفانی او در میان آرای عرفانی و سازگاری و انعطاف آرای وی با معیارهای زیبایی‌شناختی و بلاغی در شعر فارسی، گواه ظرفیت کم‌نظیر آرای این عارف بزرگ جهان اسلام در غنای جریان‌های عرفان و تصوف اسلامی است. سراسر پهنه تاریخ عرفان اسلامی، نمودار این اثرگذاری ماندگار است. یکی از اصطلاحات عرفانی مهم که می‌توان آن را سرچشمه اصلی نظریه «وحدت وجود» ابن عربی به شمار آورد؛ تجلی و مراتب آن است. ابن عربی، مؤسس مکتب عرفان نظری، در اغلب آثار خود به‌ویژه «فتوحات مکیه» ضمن پرداختن ویژه به موضوع «تجلی» به طرح اشکال مختلف آن چون فیض اقدس یا همان تجلی ذاتی و فیض مقدس یا تجلی صفاتی نیز پرداخته است. هم‌گونگی و هم‌خانوادگی بسیاری از اصطلاحات مهم؛ مانند ظهور، نفس رحمانی، فیض، شهود، انس، هیبت، فنا، بقا، محاضره، مکاشفه، وجد، لوامع، بوارق، طوالع، انسان کامل و... با مفهوم «تجلی» خود گواه اهمیت این اصطلاح اساسی مکتب عرفانی ابن عربی است. قدرت نفوذ این اصطلاح در اندیشه‌های عرفانی از جمله ظرفیت و استعداد آن در تصویرپردازی‌های ادبی و افزایش بلاغت کلام در اشعار ادبی عرفا به خوبی از بازخوانی اشعار عرفانی آشکار است. بر همین اساس این جستار می‌کوشد با نگاهی دیگرگونه به اشعار شاه قاسم انوار، عارف و شاعر قرن نهم هجری، توجه کند تا میزان انطباق آرای ایشان را با ابن عربی در مقوله «تجلی و انواع آن» بررسی کند. با این مقدمه که «سید معین‌الدین علی بن نصیر بن ابوالقاسم حسین سرابی» و ملقب به «قاسم انوار و معروف به شاه قاسم انوار» یکی از بزرگان صوفیه ایران در سده هشتم و آغاز سده نهم هجری است و آثاری ارزشمند به نظم و نثر فارسی دارد. قاسم انوار، در اصول طریقت و سیر و سلوک دست ارادت به سلطان صدرالدین اردبیلی، جد بزرگ سلاطین صفویه داده و در خدمت آن پیر روشن‌ضمیر ریاضات بسیار می‌کشیده و هم از طرف او به لقب قاسم انوار افتخار یافته و صحبت شاه نعمت‌الله ولی ماهانی را نیز درک کرده است و در قزوین و سمرقند، گیلان، هرات و خراسان سیاحت‌ها کرده و در هرات به ارشاد عباد مشغول بوده و محل توجه عامه گردیده‌است. کلیات وی که شامل غزل، مثنوی، رباعی و قطعه است، همگی صبغه عرفانی دارند. (مقدمه نفیسی بر دیوان شاه قاسم، ۱۳۳۷: ۵۴-۵۸)

۲-۱. پیشینه پژوهش

با آنکه بررسی و بازخوانی تجلی در شعر شاه قاسم انوار و سرچشمه فکری آن در آرای ابن عربی موضوعی تازه می‌نماید؛ ولی پژوهش‌های مجزا و گاه تقلیل‌گرایانه در باب تجلی در آثار ابن عربی نوشته شده‌است که به مقالات ذیل می‌توان اشاره کرد:

- «بررسی مفهوم تجلی و انواع آن از دیدگاه ابن عربی» (فهیمی و دیگران، ۱۳۹۱) که در شماره ۶ مجله ادبیات عرفانی انتشار یافت و در آن نویسنده انواع تجلی را از دیدگاه ابن عربی را بررسی کرده‌است.

- «تجلیات الهی در نگاه تفسیری ابن عربی از سوره توحید و بازتاب آن در ادب عرفانی فارسی» (محمدی عسکرآبادی و دیگران، ۱۳۹۲)، که در آن به بررسی تفاسیر عرفانی ابن عربی و برخی شارحان او از این سوره، بر اساس مبحث تجلی و سپس میزان انعکاس و بازتاب دیدگاه‌های تفسیری وی در اشعار و آرای برخی شاعران پرداخته است.

- «تحلیل بازتاب آیه تجلی در متون عرفانی فارسی تا پایان قرن هفتم»، (اجیه و آقاخانی، ۱۳۹۶) منتشر شده در پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، که در آن نویسنده آیه قرآنی تجلی را در متون عرفانی قرن هفتم بررسی کرده‌است.

- «تجلی و احکام آن در عرفان عملی محیی‌الدین ابن عربی» (رحیمیان، ۱۳۸۸) منتشر شده در مجله مطالعات عرفانی که در آن نویسنده با محوریت تجلی به مفاهیم و معانی مرتبط با آن در آثار ابن عربی اشاره کرده‌است.

- «تجلی در عرفان اسلامی» (طریقتی، ۱۳۸۷) چاپ شده در شماره ۱۶ مجله تخصصی عرفان که به طور کلی مفهوم تجلی را در عرفان اسلامی بررسی کرده است.

با این حال، مشاهده می‌شود علی‌رغم تحقیقات یادشده، تاکنون پژوهشی در ردگیری اندیشه ابن عربی در آثار و اشعار شاه قاسم انوار انجام نشده‌است. لذا این جستار می‌تواند خوانندگان را به سرچشمه‌های اندیشگانی و عرفانی شاه قاسم انوار نزدیک کند.

۳-۱. مبانی نظری پژوهش

بسیاری از آرای ابن عربی را می‌توان نقطه تکامل آرای عرفانی گذشتگان به شمار آورد. از این رو، برخی ابن عربی را شهسوار عرفان اسلامی می‌خوانند؛ کسی که ناخودآگاه عرفای پس از خویش را تالی اندیشه‌های خود و شارح مکتب خویش قرار داد. بازشناسی اندیشه‌های محوری ابن عربی و درک اصول و مبانی بنیادین آرای نظری او می‌تواند گواه این ادعا باشد. یکی از این مفاهیم نظری کلیدی، مفهوم «تجلی» است که به تعبیری می‌توان اصلی‌ترین پایه جهان‌بینی عرفانی ابن عربی به

حساب آورد؛ بگونه‌ای که گویا نظریه «وحدت وجود» او نیز از دلِ نگرش او به «تجلی» استخراج شده است. «وحدت وجود شخصیه» که تبیین حضور وجودی مطلق در سراسر جهان وجود است؛ چیزی جز ظهور تجلی اقدس خداوند نیست و بدیهی است «تجلی وجودی» و «ذاتی» حضرت حق، مقدمه بروز «وحدت وجود» است. دیدگاه کاشانی در مصباح الهدایه نیز بی‌ارتباط با عقاید ابن عربی نیست: «مراد از تجلی، انکشاف شمس حقیقت حق است- تعالی و تقدس- از غیوم صفات بشری به غیبت آن و مراد از استتار، احتجاب نور حقیقت به ظهور صفات بشری و تراکم ظلمات آن.» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۲)

به عقیده ابن عربی «اگر گویی تجلی چیست؟ گوئیم آنچه بر دل از انوار غیوب پس از ستر و کشف آشکار می‌شود: ما نکشف للقلوب من أنوار الغیوب» (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۱۳۲). از منظر او، تجلی بر چند قسم است:

«تجلی ذاتی، صفاتی، افعالی، اسمایی، و آثاری. ظهور ذات به همه اسما و افعال و آثار تجلی ذاتی [است]، چه ذات وجود مطلق است، و آن چون به همه قیدی از صفت و اسم و فعل و اثر مقید شود ذات بود که در مراتب وجود ظهور کرده باشد. از این جهت تجلی را نسبت به ذات کنند. و اما اگر ملاحظه آن وجود کنند تا آنکه ظهور کرده است به صفات، تجلی صفاتی بود. و اگر ملاحظه وجود کنند هر صفتی تجلی اسمایی بود. و اگر ملاحظه کنند که آن وجود در هر مظهری ظهور کرده است تجلی فعلی بود، و اگر به خصوصیت اثری ملاحظه کنند تجلی اثری بود.

و گاه بود که بر دل انسان وجود را تجلی شود و به مقدار یک نفس و یک لمح، و انسان در آن لحظه نه به عقلی مدرک بود و نه به فهم و نه به وهم و نه به خیال و نه به حواس، و گویا هر چه در وجود است مدرک اوست و از آن تعبیر نمی‌توان کرد. این حالت را تجلی ذاتی برقی خوانند، و اگر بیش از یک نفس بود آن تجلی، و ادراک انسانی باقی باشد [به طوری] که عقل او و فهم او یا خیال و وهم او یا حواس او چیزی دریابد از معانی و احوال، آن را تجلی اسمایی و اوصافی خوانند.» (به نقل از پورجوادی: ۱۳۶۴: ۳۵۸-۳۵۹)

تجلی مورد نظر ابن عربی در زمینه وجودی، از یک سو با دو مفهوم در نظام فکری او مرتبط است: یکی اسمای الهی و دیگری اعیان ثابت و از دیگر سو، با نظریه «وحدت وجودی» و «وحدت شهودی» همراه و منطبق است. وی در این باب می‌نویسد: «فکل قلب تجلت فیهِ الحضرة الالهیه من حیث هی یاقوت أحمر الذی هو تجلی الذاتی فذلک هو قلبُ المشاهد المکمل الذی لا أحد فوقه فی تجل من التجلیات و دونه تجلی الصفات و دونهما تجلی الافعال» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۸۴/۲).

تأثیر و نفوذ آرای ابن عربی در عرفای پس از او به خوبی از تقسیم‌بندی عزالدین محمود کاشانی

از تجلی آشکار است:

«و اول تجلی که بر سالک آید در مقامات سلوک، تجلی افعال بود و آنگاه، تجلی صفات و بعد از آن، تجلی ذات؛ زیرا که افعال، آثار صفات اند و صفات، مندرج در تحت ذات؛ پس افعال به خلق نزدیک‌تر از صفات بود و صفات، نزدیک‌تر از ذات، و شهود تجلی افعال را محاضره خوانند و شهود تجلی صفات را مکاشفه و شهود تجلی ذات را مشاهده. مشاهده، حال ارواح است و مکاشفه، حال اسرار و محاضره، حال قلوب. بعضی گفتند: علامه تجلی الحق للأسرار هو أن لا يشهد السر ما يتسلط عليه التعبير و يحويه الفهم فمن عبر أو فهم فهو خاطر استدلال لا ناظر إجلال» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۹۳).

با این حال، اقسام تجلی از منظر ابن عربی را می‌توان در دو کلان تجلی ذیل معرفی کرد:

الف) تجلی اول یا فیض اقدس (ذاتی)

فللواحد الرحمن فی کل موطنٍ من الصور ما یخفی و ما هو ظاهرٌ
فإن قلتَ هذا الحقُّ، قد تکُ صادقاً و إن قلتَ آخراً أنتَ عابراً
(ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۸)

تجلی اول، تجلی ذاتی یا تجلی ذات بر ذات است و نتیجه آن، ایجاد موجودات در علم خداوند، با استعدادهای ویژه آنهاست. از این موجودات در اصطلاح ابن عربی به «اعیان ثابتة» تعبیر می‌شود. اهل نظر و حکمت از صور کلی به ماهیات و حقایق و از صور جزئی به هویات تعبیر می‌کنند. (بجنوردی، ۱۳۸۴). فیض اقدس که به ظهور اسمای الهی و اعیان ثابتة می‌انجامد، تنها در تعیین ثانی معنا دارد. به واسطه فیض اقدس که همان تجلی حق به حسب اولیت و باطنیت ذات است، فیض از حضرت ذات پیوسته به اسما و اعیان می‌رسد. فیض اقدس را از این جهت، اقدس می‌گویند که مغایر با مفیض است، چنانکه فیض مقدس مغایر است؛ ولی مغایرتی که حد شأنی از شئون الهی است به لحاظ این سویی که قدر و صورت و خلق است و وجه دیگر در تسمیه اقدس اینکه فیض اقدس، اقدس از شوائب کثرت اسمایی و نقایص حقایق امکانی است. «الفیض الاقدس أی الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية و نقائص الحقائق الامكانية، و هو- أی الفیض الأقدس- عبارة عن التجلی الحبی الذاتی الموجب لوجود الأشياء و استعداداتها فی الحضرة العلمية ثم العينية كما قال كنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، الحدیث» (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۸۰).

«این میل هستی مطلق، به مثابه فعلیت محض در دو «تجلی» محقق می‌شود: فیض اقدس که مرتبه احدیت است؛ یعنی تجلی ذات الاهی بر خویشتن خویش و فیض مقدس که مقام واحدیت

است؛ یعنی مرتبه وحدت در کثرت یا نکاح اسما و صفات که همان [ظهور] صور علمیه اسماء الاهیة‌اند. به علاوه تمثیل‌های چون نَفَسِ رحمانی یا عماء، از لحاظ کیهانی نماد واقیت واحدی‌اند» (شایگان، ۱۳۸۰: ۴۱۱).

گذر از وحدت به کثرت در اندیشه ابن عربی در مفهوم «تجلی» بیان می‌شود. حق به اعتبار ظهور و تجلی در صور اعیان، خلق است؛ اما به اعتبار احدیت ذاتی، حق است و خلق نیست. حق تعالی در مرتبه ذات و احدیت، از کثرت بری است و وحدت محض است؛ اما در مرتبه ظهور و تجلی، بر حسب مظاهر و اسما و صفات، کثیر است و خلق است (تونی، ۱۳۸۶: ۶-۹) ابن عربی می‌گوید: «و قد كان إحدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهیولانی إحدى العين من حيث ذاته، کثیر بالصور الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاته» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۳۰۰).

«چون تجلی حق جز از طریق صور متعین عملا ادراک ناپذیر است، پس تجلی هم چیزی جز تعین خود مطلق نیست. تجلی به این معنا؛ یعنی «عدم تحدید»، که به آن تعین نیز گفته می‌شود و به طور تحت اللفظی؛ یعنی خود بروزی در وجه موجود منفرد خاص. تعین یکی از واژه‌های کلیدی هستی‌شناسی ابن عربی است» (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۲۱۵).

حق در ذات خود برای سالک مطلقا ناشناخته است. ذات حق در مقام احدیت، بی‌اسم و رسم است. او با فرایند تجلی خود را در صور اعیان متجلی و ظاهر می‌نماید و هیچ کس از این سرّ مطلع نیست؛ چنانکه گفته‌اند: «بدان که تمییز ذات را در هر مرتبه و حضرتی از این مراتب و حضرات بدان اعتبارات که ذکر کرده باشد تعیینات گویند و تجلیات نیز خوانند و بعضی آن را تنزلات وجود نام نهند». (خوارزمی، ۱۳۹۳: ۲۵)

«از سخنان ابن عربی برمی‌آید که ذات و هویت حق تعالی در جمیع مراتب معلوم اوست، حق مطلق - که ناشناخته شناخت ناپذیر است - حالت کمونی مطلق خود را رها می‌کند، چون میل به شناخته شدن دارد و اصل این میل عشق است. تجلی حق فی نفسه شامل صور کل موجودات ممکن می‌شود که ظهورشان بالقوه در صور علمیه حق متعین است. در این مرحله، هنوز هیچ موجود محقق وجود ندارد عین عالم هنوز موجود نیست مع الوصف هیاکل اعیانی که موجود خواهند شد در تاریکی مشخصی وجود دارند، این هیاکل تصویری، در واقع عین محتوای صور علمیه حق هستند، آنها به معنای درست کلمه حقایقی هستند که از آنچه در این عالم محسوس وجود دارد و ما آن را حقیقی می‌پنداریم این عربی به این حقایق که معقولات صرف می‌باشند «اعیان ثابته» می‌گوید» (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۲۱۶).

(ب) تجلی ثانی یا فیض مقدس (صفاتی و افعالی)

تجلی ثانی، تجلی اسمایی یا تجلی بر ماسوی است. در پرتو این تجلی، موجودات بر طبق استعدادهای خود از علم به عین می آیند و در خارج ظاهر می شوند. به تعبیر دقیق تر در جریان تجلی اسمایی، وجودهای علمی یا اعیان ثابت، مرحله به مرحله و مرتبه به مرتبه، در عالم واقع، به صورت مجرد یا روحانی، به صورت نیمه مجرد - نیمه مادی یا نیمه روحانی - نیمه جسمانی (مثالی) و سرانجام، به صورت مادی و جسمانی عینیت می یابند. در نهایت، وجودی جامع ویژگی های روحانی، مثالی و جسمانی (انسان) به ظهور می رسد:

«و الفیضُ المقدسُ عبارةٌ عن التجلیات الاسمائیة الموجبة لظهور ما تقتضیه استعداداتُ تلك الاعیان فی الخارج؛ فالفیض المقدس مترتبٌ علی الفیض الأقدس» (قیصری، ۱۳۷۰: ۶۵)

«الفیض اللہی ینقسم بالفیض الأقدس و الفیض المقدس و بالأول یحصل الأعیان الثابتة و استعداداتها الأصلیة فی العلم، و بالثانی یحصل تلك الأعیان فی الخارج مع لوازمها و توابعها» (همان: ۱۸).

از دیدگاه ابن عربی فیض مقدس؛ یعنی اعیان ثابتی است که فیض اقدس به وجود می آورد. تکوین آن با ترک حال وجودی معقولات و ورود آنها به اعیان مشهود متحقق می شود و آن همان تحقق عالم شهادت است. از این منظر، همه موجودات و از جمله انسان، تجلی و ظهور آن حقیقت واحد؛ یعنی ذات حق هستند و در نتیجه و در حقیقت، «در هستی چیزی نیست جز ذاتی واحد» که همان خداست (قیصری، ۱۳۷۰: ۷۵).

۲. بازخوانی انواع تجلی در اشعار شاه قاسم انوار

درست است که نگاه ابن عربی به مفهوم تجلی از مفاهیمی چون «فیض اقدس» و «فیض مقدس» منشعب می شود؛ اما برای دست یابی به نحوه بازتاب آرای ابن عربی در اشعار شاه قاسم انوار و کشف آبخور فکری وی به تقسیم بندی جزئی تر نیازمند است که بر اساس داده های تحقیق به شرح ذیل قابل عرضه است:

۲-۱. تجلی غیب و شهادت

اگر توجه داشته باشیم که تجلی حق به دو صورت «علمی غیبی» و «شهودی وجودی» صورت پذیرفته که از آن دو به «فیض اقدس» و «فیض مقدس» تعبیر شده است؛ تجلی دوم مترتب بر تجلی اول و مظهر کمالاتی است که با تجلی اول در قابلیت و استعداد اعیان مندرج شده است. بنابراین تجلی اول تجلی غیب است؛ چون تنها در مرحله علم است و تجلی دوم تجلی شهود یا شهادت؛ چون در صورت اعیان ثابت پدیدار شده است. سیدحیدر آملی، شارح فصوص الحکم ابن عربی، با

اشاره به حدیث «کنز مخفی»، فیض اقدس یا تجلی علمی غیبی را «تجلی ذاتی حبی» نامیده، می‌نویسد: «این تجلی موجب وجود و استعداد اشیاء در حضرت علمی و بعد در حضرت فعلی است. به نظر او، فیض مقدس مترتب است بر فیض اقدس و فیض اقدس مترتب است بر اسمای الهی و اسمای الهی مترتب است بر کمالات ذاتی ازلی قدسی. همچنین معنای اقدس از شوائب کثرت اسمایی و نقایص حقایق امکانی است» (آملی، ۱۳۶۸: ۶۸۳). ابن عربی در فص شعیبی از فصوص الحکم می‌گوید: «إِنَّ لله تجلیین: تجلی غیب و تجلی شهادة» (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۰).

مبدأ آفرینش، اشتیاق ازلی خدا برای شناخته شدن است و بر اثر این اشتیاق است که نفس الرحمان به وجود آمده، سپس «عماء» از آن حاصل می‌شود. این «عماء» را ابن عربی «حق مخلوق به» می‌نامد؛ یعنی از یکسو، حق است و جنبه بطون دارد و از سوی دیگر، خلق است و دارای جنبه ظهور (حکمت، ۱۳۸۹: ۶۲). «نفس رحمانی همان گنج مخفی است که اسماء را از غیب ظاهر می‌کند. الله تعالی با این حرکت، اسماء را منبسط می‌کند و این عمل هم ایجاد و هم رحمت است. این نفس رحمانی را «عماء» یا ابر رقیق و تاریک نیز می‌گویند که مظهر وحدت وجود و در برگیرنده کلیه اسماء و صفات است. بدین ترتیب، اعیان ثابته و کلیه ممکنات در ذات احدیت بالقوه و به اجمال موجودند و در جستجوی راه مجلایی برای متجلی شدن.» (شایگان، ۱۳۸۰: ۴۱۵)

قاسم انوار در این باره می‌گوید:

دگر ز حادث و محدث به وصف عشق مگو که لمعه خورشید مشرق قدم است

(قاسم انوار، ۱۳۳۷: ۵۴)

بار جوهرهای عرفان را ز گنج «کنت کنزا» لطف محبوب ازل در رشته جان می‌کشد

(همان، ۱۲۹)

حق تعالی علم ذاتی (در مرتبه ذات) دارد؛ اما علم حادث وی - که ناشی از اعیان عالم است - به واسطه حرکت حبی ظهور می‌یابد، پس به واسطه حرکت حبی هم مراتب علم تمام شد و هم مراتب وجود (قیصری، ۱۳۷۰: ۲۰۴). این حرکت حیه، خود یکی از مصادیق قاعده «الحب تابع للحنن» (تابعیت دوستی نسبت به زیبایی) در عالم تکوین است؛ چراکه علم خداوند به جهان از ازل، عین علم او به خود بود و جهان نیز به صورت خدا و اسمای حسنی و کمالات اوست، پس جهان مجلای خداست و جلوه‌گاهی که خداوند جز زیبایی و جمال خود را در آن ندید، چون «إِنَّ الله جمیل یحب الجمال». بنابر این حب خداوند به جهان، پرتوی از محبت او به زیبایی خود بوده است (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲ / ۳۴۵). ابن عربی در چندین جای فصوص الحکم حب ذاتی را علت ایجاد یا

وجود می‌داند: «فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۴۸۴). (حرکتی که مایهٔ ایجاد عالم، حرکت حب بود). قاسم انوار در این مورد می‌سراید:

این همه قصهٔ «أحببت لکی اعرف» چیست؟ دوست از خلوت جان میل به باغی دارد
(همان، ۱۱۷)

سر آفرینش میل به معرفت و عشق به بندگان است، خداوند از صمیم دل به تمام بندگان حتی به نافرمان و سرکش تمایلی دارد:

سر «أحببت فاعرف» چو شنیدی خوش باش که میان تو او یک سر مو خواهد بود
(همان، ۱۵۴)

«یحبه و یحبونهم» چنین فرمود: که انعقاد محبت ز جانب ما بود
(همان، ۱۵۱)

از نظر شاه قاسم، محبت و عشق اصل و سرمنشأ خلقت است و این دقیقاً ترجمان دیدگاه ابن عربی است. شاه قاسم همانند ابن عربی معتقد است که عشق خدا به بندگانش موجب ایجاد آنها شده است و این جوش و خروش میان موجودات، نشانهٔ وجدشان از تجلی خدا در وجودشان است:

حدیث دوست به بازار کاینات رسید قیامتی که نهان بود، آشکار شد
(همان، ۱۲۰)

در جایی دیگر قاسم انوار بر این موضوع تأکید می‌کند که این حدیث پنهان همان تجلی است که هویدا شد:

ما و آن یار به خلوت سخنی می‌گفتیم سر این نکته به «أحببت» ارادت آمد
قصهٔ جمله جهان را همه کلی دیدیم عشق بر جملهٔ ذرات زیادت آمد
(قاسم انوار، ۱۳۳۷: ۱۳۱)

اگر توجه داشته باشیم که شهود «عبارت است از ظهور وجودی که «باسم النور» مسمی است و آن ظهور حق باشد بصور اسمای خود در اکوان، آنچنانی که خودِ صور، اوست و این ظهور به نفس الرحمن تعبیر می‌شود که همهٔ موجودات از فیض وجود او جامهٔ هستی در بر کنند» (دهخدا، ذیل تجلی شهودی)، پس هر موجودی در ظهور عالم وجود، به فراخور استعداد جلوه‌ای از تجلی شهودی خداوند را در خود دارد و درک این مفهوم تنها برای سالک آگاه میسر است؛ به این معنی که

عارف هنگام تجربه عرفانی خود تجلی خداوند در همه موجودات و اشیا را می‌بیند و همه چیز را یکی (خدا) می‌بیند (کاکایی، ۱۳۹۳: ۱۵۹).

بازخوانی آثار شاه قاسم انوار نشان می‌دهد که همانند باورداشت او به «وحدت وجود»، «وحدت شهود» محوریت بیشتری دارد. وی حیرانی و بسط ناشی از مشاهده را نشانه این تجلی می‌داند. از نظر شاه قاسم تجلی شهودی محصول عشق است و تا عشق در وجود سالک جای‌گیر نشود، تجلی و شهود تحقق نمی‌یابد:

ای عشق بس ودودی، اصل زیان و سودی سرمایه شهودی، بحری ولی مصفا

(همان، ۱۱)

هر جا نگرم روی تو بینم به همه حال گر خانه کعبه است و گر دیر مغان است

(همان، ۶۰)

از نظر او، شهود همواره با عارف همراه است. وی بنا بر همین باور، همه هستی را تجلی آشکار خدا می‌داند که در هر جا و هر لحظه مشهود است:

دلَم از زلف تو آشفته و سرگردان است جان به دیدار تو شادست ولی حیرانست

(همان، ۶۲)

تا جمال تو بدیدم خوش و خندان گشتم همه شب ذکر دلم تا به سحر یا من هو ست

(همان، ۶۶)

همه در چهره زیبای تو ظاهر دیدم هر چه در خاطر از اندیشه نیکو بگذشت

(همان، ۹۹)

۲-۲. تجلی اسمایی

بی‌تردید یکی از اساسی‌ترین و ضروری‌ترین بحث‌ها درباره باب تجلی، مسأله شناخت اسماء الله است. اسما و صفات خداوند نه تنها با خداشناسی ابن عربی پیوند دارد، یکی از جنبه‌های مهم هستی-شناسی و جهان‌شناسی او به شمار می‌رود. ابن عربی برای اینکه رابطه وحدت با کثرت را بیان کند، بحث اسماء را مطرح کرده است و با استفاده از کثرت اسمای الهی، مسأله کثرت موجودات را تبیین و تفسیر می‌کند. در واقع اسماء الله با توجه به ظهورات مختلف خود در مخلوقات، بازتابی از صدور کثرت از وحدت و ظهور واحدیت خدا در صور کثرات است که «لیست الکثرة الا الاسماء الالهیه» (کثرت جز اسماء الهی چیزی نیست). (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۵۹).

ابن عربی اسمای خدا را به سه سطح تقسیم می‌کند: نخست، اسمای ذاتی؛ مثل الله، رب، ملک، قدوس، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر، باطن، اول، آخر، جلیل، مجید، حق، مبین، واحد، ماجد، صمد، متعالی، غنی، نور، وارث، ذوالجلال و رقیب است. دوم، اسمای صفاتی؛ چون حی، شکور، قهار، مقتدر، قوی، قادر، رحمان، رحیم، کریم، غفار، ودود، رؤف، حلیم، صبور، بر، علیم، خبیر، محصی، رحیم، شهید، سمیع و بصیر است و سرانجام، اسمای افعالی؛ مانند مبدی، وکیل، باعث، مجیب، واسع، حسیب، مقیت، حفیظ، خالق، باری، مصور، وهاب، رزاق، فتاح، قابض باسط، خافض، رافع، معز، مذل، حکم، عدل و لطیف است (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۲۳۸).

گرچه این اسما مختص خداوند است؛ اما با واسطه و گاه بی‌واسطه هر کدام از مخلوقات واجد یک جلوه از جلوه‌های این اسما هستند و البته ممکن است در اسمی چند وجه یا خصیصه اسمی جمع شود؛ چنان که در اسم «رب» چنین است. به حسب آنکه این اسم کدام جنبه را بیشتر می‌نمایاند، به همان نام خوانده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۴)؛ اما از منظر ابن عربی تقابل مزبور در ظاهر است نه در باطن؛ چرا که در باطن هر جلالی، جمالی نهفته و در باطن هر جمالی نیز جلالی پنهان است. وی این نکته را چنین تشریح کرده است:

«جلال جمال از این جهت است که هر جمالی - به خصوص جمال مطلق - قهاریتی دارد که مجالی برای نمایش غیر، باقی نمی‌گذارد، همچنان که تابش آفتاب، مجالی برای ستارگان باقی نمی‌گذارد؛ اما جمال جلال نیز به این سبب است که اگر جلال خدا احتجاب او در پس پرده مظاهر است و مظاهر بر حسب آن که مظهر اسم جمیلند و حاکی از اسماء حسنی، لهذا خود نیز جمیل می‌باشند و به ظهور رساننده جمال» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵).

خواصی که بر اسم اعظم مترتب دانسته‌اند مربوط به شخصی است که (در عرفان عملی و قوس صعود) مظهریت این اسم را حایز و در این اسم فانی باشد. ابن عربی دو اسم «الله» و «رحمان» را جامع‌ترین اسماء الله در سلسله مراتب شمولی نام‌های الهی دانسته است (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۱۹).

۲-۳. اعیان ثابته

اعیان ثابته همان ممکنات در حالت عدم هستند. ابن عربی درباره اهمیت اعیان ثابته می‌گوید: «این فن از بزرگ‌ترین اسرار علم خداوندی در اشیاست که با ذوق الهی آن را مشاهده نمودم؛ زیرا از بندگان خدا فردی هست که خدا را از طریق کشف، به راز اعیان ثابته آگاه می‌نماید و به صورتی که بیان کردیم آن را می‌بیند» (ابن عربی، بی‌تا: ۱۸۰/۴). «معلومات الهی همیشه در علم حق ثابت ابد است و زایل از علم او نمی‌شوند و از اینجاست که ایشان می‌گویند اعیان ثابته هرگز به وجود نیامده است: «وما شمت رائحة الوجود اصلاً»، بلکه وجود عام که ظل وجود مطلق است به احکام آن

اعیان علمیه ثابت‌ه ظاهر می‌شود و نام اعیان خارجه پیدا می‌کند و اگر نه هرگز اعیان ثابت‌ه به وجود نیامده‌اند و از علم به عین آمدن ایشان عند التحقیق الا ظهور احکام ایشان در اعیان عالم و مظاهر و مراتب وجود خارجی نیست. والله اعلم» (پورجوادی، ۱۳۶۴: ۳۶۰).

نقش اعیان ثابت‌ه در تجلی و ظهور مهم است؛ زیرا اگر اعیان ثابت‌ه ظهور و وجود نمی‌یافتند، عالم به وجود نمی‌آمد. تجلی حق باعث ظهور اعیان در علم و وجود احکام آنها در خارج است. بنابراین در صورت نبود تجلی و غیبت و سریان او، به اشیا؛ یعنی در صورت غیبت او، جهان تمام معنای خود را از دست می‌داد (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۷۲). بنابراین نباید اعیان را به یقین نوعی «عدم» تلقی کرد. دقیق‌تر این است بگوییم اعیان نه وجودند و نه عدم. «ابن عربی می‌گوید که اعیان ثابت‌ه چیز سوومی است که نه متصف به وجود است و نه به عدم نه خصیصه زمانی دارد نه وجه ازلیت، بلکه از قدیم با ازلیت بوده است» (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۲۲۶).

در این ابیات زیر قاسم انوار، حضرت حق را به عرش نامتناهی توصیف می‌کند که آن همان جمله ذرات کون است که انعکاسی از عروش حق تعالی است؛ اما باید این اعیان ثابت‌ه اقتضای استعداد خود را بدانند آن وقت به مراد خود می‌رسند:

حضرت حق را عروش نامتناهیست فاش بگویم عروش جمله ذرات
بر سرّ ذره مستویست به اسمی چون بشناسی رسی به نیل مرادات
(قاسم انوار، ۱۳۳۷: ۲۹)

به نظر ابن عربی موجودات در مرحله اعیان ثابت‌ه بر حسب اقتضای استعداد خود به وجود می‌آیند. قاسم انوار در بیان این مسأله از اصطلاح (مرآت: آینه) استفاده کرده است این اصطلاح در آثار ابن عربی چندین مرتبه آمده است:

روی هر کسی که باندازه مرآت آمد بعد ازین نوبت موسی و مناجات آمد
(همان، ۱۳۰)

۲-۴. خلق مدام

از نظر ابن عربی تجلی حق ظاهر و باطنی دارد: «إِنَّ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ ظَهْوَرٍ فَهْوَ الظَّاهِرِ فِي كُلِّ مَفْهُومٍ وَ هُوَ بَاطِنٌ عَنِ كُلِّ فَهْمٍ إِلَّا عَنِ فَهْمٍ مَنْ قَالَ أَنَّ الْعَالَمَ صَوْرَتَهُ وَ هُوِيَّتَهُ وَ هُوَ الْإِسْمُ الظَّاهِرُ» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۴۸). این تجلی ویژگی‌هایی دارد از جمله اینکه متجلی با تغییر صور تغییر نمی‌کند؛ تجلی بدون تکرار است و این به باور خلق مدام می‌انجامد: «فَأَنَّهَا بذاتها في كلِّ موصوف بها لم

تَنْفُضُكَ وَ لَمْ تَتَعَدَّدْ بَتَعَدُّدِ الْأَشْخَاصِ... وَ أَمَّا أَهْلُ الْكُشْفِ فَانْهَمُ يَرُونَ أَنَّ اللَّهَ يَتَجَلَّى فِي كُلِّ نَفْسٍ وَ لَا يَكْرُرُ التَّجَلِّيَّ» (همان، ۴۹ و ۲۸۹).

ابن عربی و پیروانش معتقدند که وجود موجودات و ممکنات، وابسته به تداوم فیض وجود است؛ یعنی هر لحظه از بعد امکانی و به سبب عدم ذاتی به جانب عدم روانند و نفس رحمانی یا فیض وجودی به آنها تعین و وجود تازه می‌بخشد (حسینی، ۱۳۹۱: ۳۰). به عبارت دیگر «هر شیء، موجودیت خود را از منبع غایی وجود بر اساس نسبتی - که میان آن دو برقرار است- دریافت می‌کند. اگر چیزی بخواهد بیش از یک لحظه وجود داشته باشد، می‌بایست این نسبت وجودی در هر لحظه از نو برقرار گردد» (الزیموسی، ۱۳۸۳: ۹۴). چنانکه قاسم انوار به بیانی دیگر بر همین مفاهیم تأکید می‌کند:

- ساقیا، باده بیاور، که شراب تو مدام همچو الطاف تویی غایت و بی‌پایان باد
(قاسم انوار، ۱۳۳۷: ۱۱۱)
- ای بت عیار من، نام تو امروز چیست؟ ای دل و دلدار من، نام تو امروز چیست؟
(همان، ۸۱)
- تجلیات تو بر قاسمی چو دایم شد مدام شیوه جان ذکر دائم اللهمست
(همان، ۷۴)
- به یک جلوه مشو قانع ز جانان که هر ساعت ظهوری دیگر از نوست
(همان، ۶۹)
- «کلّ یوم هو فی شأن» صفت سلطانیست گر شوی واقف اسرار بدانی شان را
(همان، ۱۸)

در ابیات بالا، استمرار تفکر ابن عربی دیده می‌شود که تجلیات حق تعالی در هر لحظه تداوم دارد؛ چنانکه ابن عربی نیز از آیه قرآن استنباط کرده: «یسئله من فی السموات و الأرض کل یوم هو فی شأن» (الرحمن / ۲۹) الطاف و ظهورات خداوند در هر لحظه در حال تجدد و تداوم است و به نظر قاسم انوار، باید از هر جلوه در هر ساعت استفاده کرد:

- حدیث نو بشنو، جلوه‌های نو می‌بین چو مدبران مرو اندر جهان کور و کبود
(همان، ۱۴۵)
- هر لحظه‌ای تجلی نو می‌رسد ز یار این راه عشق جمله مزیدست در مزید
(همان، ۱۵۹)

۵-۲. تجلی جمالی و جلالی

لازمه تجلی جمال لطف و رحمت و قرب به حق است. در مقابل، تجلی جلالی وجود دارد که موجب قهر و غضب و دوری است؛ اما این دو تجلی در التزام با یکدیگر و به اصطلاح لازم و ملزومند؛ یعنی جلال لازمۀ جمال بوده و در کنار هم قرار دارند. ابن عربی در باب دویست و چهلم فتوحات مکیه اشاره می‌کند که تجلی جمال در قلب، حالت انس ایجاد می‌کند؛ اما بیشتر صوفیان حالت انس را تجلی جلال می‌دانند که اشتباه است. وی اشتباه این افراد را ناشی از بی‌توجهی به این نکته می‌داند که تمیز حق و باطل با شهود صحیح، به روزی تمام اهل الله نشده است (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۵۷۵).

شاه قاسم نیز به سبک ابن عربی و با استفاده از اصطلاحات خاص او، تجلی صفات خداوند را لازمۀ تحقق هستی و شکل‌گیری جهان هستی می‌خواند؛ چنانکه در ابیات زیر شاعر به صفات جمالی خداوند، حسن و محبوب و مطلوب اشاره می‌کند:

آفتاب‌بست جمالت که جهان پرتو اوست همه را از همه‌رو روی بدان روی نکوست

(قاسم انوار، ۱۳۳۷: ۶۶)

فروغ نور رخت آفتاب تابان است ولی چه سود؟ که از چشم خلق پنهان است

(همان، ۶۳)

شاه قاسم برای بیان تجلی صفات جمالی خداوند از لفظ «رخ» استفاده می‌کند که به نوعی مظهری برای حسن و جمال الهی است و عبارت است از جمعیت کمالات اسماء و صفات که لازمۀ ذات الهی است (ر.ک. لاهیجی، ۱۳۸۱: ۵۸۵):

- از نرگس مخمورت وز زلف پریشانت سرمست صفا دل‌ها، آغشته غم جان‌ها

(همان، ۲۰)

- تا لمعۀ رخسار تو بر جان و دل افتاد از دولت دیدار تو بر عرش پریدیم

(همان، ۲۱۸)

- تا آفتاب روی تو بر بام و در افتاد گشت از فروغ روی تو رخشنده آفتاب

(همان، ۲۶)

خداوند از روی عشق و رحمت، اوصاف خود را بر ذرات کاینات تجلی داد از این رو، آفتاب طلعت جمال و فروغ جلال او در سراسر جهان هستی مشهود است:

آن زلف دلاویز بر آن روی دل افروز / آشوب آمد و سرفتنه غوغاست
(همان، ۳۳)

به هر سویی که گردیدم ترا دانستم و دیدم / زهی محسن، زهی احسان، زهی ماه جهان آرا
(همان، ۶)

بی تو آرام ندارم، چه بود در مانم / حسن تو جلوه گری کرد و جهان را آراست
(همان، ۳۷)

از نظر شاه قاسم، فروغ صفات جمالی خداوند را غیر از خواص کسی نمی بیند:

ای از جمال روی تو تابنده آفتاب / وز آفتاب روی تو خورشید در حجاب
(همان، ۲۲)

ای مظهر جمال تو مرآت کاینات / وی جنبش صفات تو از مقتضای ذات
(همان، ۲۷)

قاسم انوار در مورد تجلی خداوند در خلقت جهان می گوید:

به نور طلعت تو دیده ام جمال تو را / به آفتاب توان دید که آفتاب کجاست
(همان، ۳۹۶)

از دیدگاه ابن عربی «عشق» نخستین انگیزه آفرینش از سوی خدا بود؛ عشقی دوسویه با این توضیح که آغازگر عشق خدا بود. اگر عشق نمی بود جهان در تعیین پیدا نمی کرد:

از هر چه هست ذکر جمال تو خوشتر است / حسن تو مظهر آمد و عشاق مظهر است
(همان، ۴۸)

از حسن هویدا شود این عشق جهان سوز / این جا بشناسی صفت شاهد و مشهود
(همان، ۱۴۷)

یعنی تمام زیبایی جهان از تجلی جمال خداوند ایجاد می شود که به قول ابن عربی حالت انس را ایجاد می کند:

دیده ام تا بر رخ آن گلغذار افتاده است / اشک سرخم بر رخ زرد آشکار افتاده است
هر کسی را اختیاری هست در عالم مرا / عشق او بر هر دو عالم اختیار اوفتاده است

مست و حیران و خرابم از کمال حسن یار تا دو چشم نرگسینش در خمار افتاده است
(همان، ۴۳)

اما اسمای جلالی خداوند در عرفان نظری ابن عربی بر اسمایی اطلاق می‌شود که تجلی آنها باعث قبض و هیبت سالک می‌شود. شاه قاسم انوار نیز، ضمن اشاره به اسمای جمالی، اسمای جلالی را نیز آورده‌است ولی این اسما در مقایسه با اسمای جمالی بسامد اندکی دارند:

اگر از اسم قهاری تجلی می‌کند باری بین گر مرد اقراری، نشان «طامه الکبری»
(قاسم انوار، ۱۳۳۷: ۶)

در این بیت شاعر صفت قهاری را که از صفات جلالی خداوند است در کنار صفت باری که صفت افعالی خداوند است آورده‌است:

ناگاه تجلی جلالی اثری کرد از روزنه روز شب تار بر آمد
(همان، ۱۳۵)

همه جا ذکر جمالست و جلالست و کمال ورق عشق تو هر چند که برگردانید
(همان، ۱۶۴)

به گفته ابن عربی، صوفیان متقدم با توجه به احوال سالک در مواجهه با جلال و جمال الهی، این دو اصطلاح را به قبض و بسط یا هیبت و انس تعریف کرده و براساس آنچه در نفوس خود یافته‌اند، جلال را به قهر و جمال را به رحمت نسبت داده‌اند. ابن عربی میان جلال و جمال مطلق و جلال و جمال مقید تفکیک قائل بود و، هیبت و انس را به جمال مقید نسبت می‌داد. در اندیشه وی، جمال که عطای خود حق است، دارای علو (مرتبه بالا) و دنو (مرتبه دون) است. علو جمال را جلال جمال می‌نامیم و این همان چیزی است که عارفان جلال می‌نامند و می‌پندارند این جلال اول و مطلق است که ذکر آن رفت. قرینه این جلال جمال در نفس سالک، انس است و قرینه مرتبه پایین (دنو) جمال نیز حال هیبت است (ابن عربی، ۱/۱۳۲۱: ۳). همچنین به گفته او اگر با تجلی جلال جمال انس نگیریم، هلاک خواهیم شد؛ زیرا قدرت و سلطه جلال و هیبت چیزی را به حال خود باقی نمی‌گذارد. لذا انس با خدا سبب می‌گردد تا در برابر جلال و جمال او، عقل و اعتدال را در مشاهده از دست ندهیم. جمال نیز گشاده‌روی حق با ماست و چون این بسط و آسان‌گیری خدا ممکن است به بی‌ادبی بنده منجر شود، در برابر این جمال و انبساط، هیبتی در ما انگیزته می‌شود تا مبدا این جمال به بی‌ادبی و دور افتادن ما از درگاه حق بینجامد (ابن عربی، ۳/۱۴۲۱: ۴۰۳).

از منظر شاه قاسم انوار، تمام کاینات انعکاسی از صفات جمال و جلال خداوند (تجلی ثانی) و واجد صفتی از صفات جلالی یا جمالی خداوند هستند وی در «رساله در بیان علم» قاسم انوار می-گوید: «روح قدس از عطسه جمال است و نفس انسانی از رشحه جلال است. روح انسانی، آینه افعال و صفت ازل است و نفس انسانی، خزینه معرفت لم یزل» (قاسم انوار، ۱۳۳۷: ۳۹۸).

۲-۶. تجلی ذاتی و صفاتی

ذات خداوند، قابل مشاهده نیست و به عبارتی برای بشر تجلی مشهود ندارد و فهم بشر در برابر تأمل در آن دچار حیرت است. درک تجلی ذات خداوند جز با برخاستن هستی سالک امکان‌پذیر نیست، هرچند که سایر حجاب‌های ظلمانی رفع شده باشد. به عقیده ابن عربی «تجلی ذات بر دو نوع است: تجلی ربوبیت و تجلی الوهیت؛ تجلی ربوبیت همان است که برای موسی (علیه السلام) و کوه طور رخ داد و هستی آنها باقی بود اگرچه کوه متلاشی شد و موسی بیهوش گردید؛ اما تجلی الوهیت به پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) اختصاص دارد که در اثر این تجلی، هستی وی در ذات الوهیت فانی شد به طوری که به او وحی شد: کسانی که با تو بیعت می‌کنند در حقیقت با خدا بیعت می‌کنند» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲۹).

این نوع تجلی در اشعار شاه قاسم انوار بسیار کاربرد دارد. مشاهده این نوع تجلی در اشعار قاسم انوار، نشان دهنده تأثر وی از ابن عربی در مورد تجلی ذاتی است. از نظر قاسم انوار، ذات خداوند از فهم خارج است و مکانی یا نشانی از آن در دسترس نیست:

ذات او در احاطه‌ای چون نیست در گذر از نشان، مگوز نـصب
(قاسم انوار، ۱۳۳۷: ۲۱)

پس تجلی ذات خداوند تنها برای خود خدا آشکار است و تجلی صفاتی خداوند -که از عشق او به موجودات و خلقت مایه دارد- در راستای بازنمایی تجلی ذاتی خداوند ایجاد می‌شود:

معنی این نکته چیست؟ گر بشناسی ذات به و صف تعینات برآمد
(همان، ۱۳۵)

برای شاه قاسم انوار، ذات خداوند تنها به کمک ظهور و تجلی قدرت او در موجودات و مخلوقات دریافتنی و قابل تفسیر است:

هر چند قدس ذات ز اشیا منزهست در هیچ ذره نیست که حق را ظهور نیست

(همان، ۸۹)

مسافران طریقت، که راه حق رفتند نشان دهند که جز ذات بی‌نشان کس نیست

(همان، ۹۱)

زار و نزار و شیوه تجرید هم‌هست در حال من نگر ز سر لطف، ربنا

(همان، ۴)

شاه قاسم انوار در اشعار خود بارها به آیه قرآنی «علم الاسماء» به اقتباس و تلمیح اشاره کرده- است که بی‌تأثیر از آرای ابن عربی در خصوص تجلی صفات الهی نیست. انسان از منظر او تجلیگاه همه اسماء و صفات الهی است؛ زیرا خداوند از روح خود در انسان دمیده است و این ویژگی روحانی انسان برای او ظرفیت ظهور و بروز همه صفات الهی را مهیا کرده است؛ چنانکه شاه قاسم انوار نیز در اشعار خود به این تجلیات صفاتی خداوند در انسان اشاره کرده است:

بیا ای یار روحانی، بگو اسمای انسانی چو می‌دانم که میدانی، طریق علم الاسما

(همان، ۵)

عالم وجود، جلوه وجود خداست و برای شناخت خداوند، باید همه صفات او را که در عالم متجلی شده جستجو کرد. قاسم انوار می‌گوید:

ز اول ذات را بشناس، پس اوصاف الهی که این اوصاف الهی فذالک باشد از منها

پس آنکه عالم آثار و افعال است پیوسته زهی حکمت، زهی قدرت، تعالی ربنا الاعلا

(همان، ۶)

این تفکر متأثر است از اندیشه ابن عربی که عالم نماینده صفات خداوند است:

همه ارواح مکتوبند از آن عالم بدین عالم تو مکتوب خداوندی، طلب کن سر عنوان سرا

(همان، ۱۸)

تو آفتاب حسنی و ما سایه توایم ای آفتاب حسن از این سایه رو متاب

(همان، ۲۲)

بی تو آرام ندارم، چه بود در جانم؟ حسن تو جلوه گری کرد جهان را آراست

(همان، ۳۷)

ما حسن روی خوب تو را طالب آمدیم ما طالبان حسن و فروشنده آفتاب

(همان، ۲۶)

شاه قاسم انوار همانند ابن عربی، صفات خداوند را عین ذات او می‌داند لذا معتقد است برای اینکه خدا را بشناسی.

۷-۲. تجلی وجودی (نزولی)

منظور از تجلی وجودی (نزولی)- که در عرفان نظری مطرح است- تحقق مظاهر با درجات و مراتب آن است. هر کدام از این مراتب وجود، مجال ظهور خداوند هستند و تجلی حق در عالم، از ازل آغاز و تکرار شده و همچنان در حال اتفاق افتادن است (ر.ک. ایزوتسو، ۱۳۶۴: ۱۶۸). اگر به این عبارت ابن عربی توجه کنیم که «اعلم إنک خیال و جمیع ما تدرکه مما تقول فیہ لیس إلا خیال. فالوجود کله خیال فی خیال، و الوجود الحق إنما هو الله خاصة من حیث ذاته.»^۹ (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۴) انسان را نیز می‌توان واجد قدرت خلاقیت خدا تعبیر کرد. «همان‌گونه که خداوند خالق و خلاق است، انسان نیز که «کون جامع» و خلیفه الله است از این خلاقیت بی‌نصیب نیست؛ بدین معنا که انسان کامل می‌تواند با قوه خیال خود به خلاقیت پردازد و همه آنچه را که در مرتبه بالاتر و فراتر در شکل صور خیالی او موجود است به مرتبه فروتر تنزل دهد و وجود عینی بخشد. اگر عارفی نیروی خلاقیت را که از آن به «همت» تعبیر می‌شود به صورت موجودات قائم به ذات درآورد: «العارف یخلق بهمه مایشاء»؛ در عارف، به اذن خداوند، همان نمونه خلاقیت مبدأ هستی تکرار می‌شود و خیال در این معنا خلاق است» (کربن، ۱۳۹۵: ۲۱). قاسم انوار در این باره اشاره می‌کند:

تو شاهد دو جهانی، اگر شوی واقف ز حسن خویش نگر هم به حسن استعداد
وقوف نیست کسی را ز نقد هر دو جهان مگر که عرضه کند نقد خویش بر نقاد
(قاسم انوار، ۱۳۳۷: ۱۰۹)

به باور شاه قاسم انوار انسان، اگر استعداد و همت خود را به کار گیرد، می‌تواند به مراتب عالی برسد (من عرف نفسه فقد عرف ربه):

تو سر آیت حسنش طلب کن از ذرات که سر آیت حسنش سرایتی دارد
(همان، ۱۱۶)

فیض اقدس- که از نظر ابن عربی همان تجلی ذات بر ذات است- در اشعار شاه قاسم انوار بازتاب داشته است آنگاه که به تجلی خداوند در اعیان ثابت- که یکی از مراحل تجلی وجودی است- اشاره می‌کند:

چون ظاهر از مظاهر ذرات عالمی ظاهر شد از ظهور تو اسم تنزلات
اشباح انس، صورت ارواح قدس شد ارواح قدس صورت اعیان ممکنات
هر صورتی تعیین خاصست و در وجود محو است نقش غیر و نشان تعینات
(همان، ۲۸)

جمله ذرات رو بدان سوبند که تویی جمله را ملاذ و مآب
(همان، ۲۴)

با آنکه یار در همه اعیان عیان شدست مخفیست در ظهور که عین عیان کجاست
(همان، ۴۱)

۳- نتیجه گیری:

«تجلی» یکی از مهم‌ترین تراث نظری ابن عربی است که تقریباً اغلب عرفای پس از وی چون شاه قاسم انوار بدان نظر داشته‌اند؛ به طوری که می‌توان نشانه‌های این تأثیرپذیری را در جای جای اشعار او به وضوح مشاهده کرد. بازتاب انواع تجلی در آثار شاه قاسم انوار نشان می‌دهد که «تجلی» را باید از کلیدی‌تری مؤلفه‌های گفتمان عرفانی در اشعار وی دانست. طرح شاعرانه «تجلی جمالی و جلالی» و «تجلی ذاتی و صفاتی» و بازتاب عقاید نظری مهم ابن عربی چون «وحدت وجود» و «وحدت شهود» از کانونی‌ترین مؤلفه تجارب عرفانی در اشعار شاه قاسم است؛ به‌ویژه اینکه این نوع تجلی ظرفیت بیشتری را برای استفاده رمزی و استعاری به شاعر داده است. با این حال، تجلی ذاتی و وجودی نیز در اشعار وی به فراخور بیان تجارب عرفانی او بازتاب داشته‌است؛ اما کمترین بسامد بازتاب در دیوان اشعار او، به تجلی صفات جلالی مربوط است. گستره توجه شاه قاسم انوار به تجلی و بازخوانی انواع تجلی در اشعار شاه قاسم انوار و تطبیق آن با آرای ابن عربی، گواه این حقیقت است که یکی از آبخورهای فکری- عرفانی شاه قاسم، اندیشه‌های ابن عربی است.

۱. القرآن الکریم.
۲. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و مطلع الانوار، تصحیح هانری کرین و اسماعیل عثمان یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۴)، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجهوی، معاملات، باب ۱۸۸-۱۶۲ تهران: انتشارات مولی.
۴. -----، (۱۳۷۰) رسائل ابن العربی، بیروت: کتاب الجمال و الجلال.
۵. -----، (۱۳۶۷)، رسائل، ده رساله فارسی شده، مقدمه نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۶. -----، (۱۳۸۵)، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجهوی، معاملات باب ۲۶۹-۱۸۹، تهران: انتشارات مولی.
۷. -----، (۱۴۰۵)، فتوحات مکیه، تحقیق عثمان یحیی، مصر: هیئته المصریه العامه.
۸. -----، (بی تا)، فصوص الحکم، تعلیقات ابو العلاء عقیفی، بیروت: انتشارات دار الکتب عربی.
۹. -----، (۱۳۶۶)، فصوص الحکم، تصحیح: ابوالعلاء عقیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
۱۰. -----، (۱۳۶۶)، فصوص الحکم، شرح خواجه محمد پارسا، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. -----، (۱۳۶۷)، رساله الغوثیه، مقدمه و تصحیح، مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۱۲. انوار، شاه قاسم، (۱۳۳۷)، کلیات قاسم انوار، با تصحیح و مقابله و مقدمه سعید نفیسی، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۳. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۴)، خلق مدام در حکمت اسلامی و آئین بودایی ذن، ترجمه منصوره کاویانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. -----، (۱۳۸۵)، بررسی مفاهیم کلیدی فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه حسین مریدی، کرمانشاه: انتشارات دانشگاه رازی.
۱۵. بجنوردی، کاظم موسوی، (۱۳۸۴)، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: سازمان انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵)، ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات مولی.
۱۷. حکمت، نصرالله، (۱۳۸۹)، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
۱۸. خوارزمی، حسین بن حسن کمال، (۱۳۹۳)، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات مولی.
۱۹. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، دوره شانزده جلدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. رحیمیان، سعید، (۱۳۸۷)، آفرینش از منظر عرفان، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲۱. سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۷)، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران: انتشارات زوار.

۲۲. شایگان، داریوش، (۱۳۸۰)، افسون زدگی جدید هویت چهل تکه و تفکر بسیار، ترجمه فاطمه ویلانی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
۲۳. فاضل تونی، محمد حسین، (۱۳۸۶)، تعلیقه بر فصوص الحکم، تهران: انتشارات مولی.
۲۴. قیصری، محمد داود، (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار.
۲۵. کاشانی، عزالدین محمود بن علی، (۱۳۸۱)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران: انتشارات زوار.
۲۶. کاشانی، کمال الدین عبد الرزاق، (۱۳۸۳) شرح فصوص الحکم، به کوشش مجیدهادی زاده با اشراف جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۷. کاکایی، قاسم، (۱۳۹۳)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: انتشارات هرمس.
۲۸. کرین، هانری، (۱۳۹۵)، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات جامی.
۳۰. گوهرین، سید صادق، (۱۳۸۸)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: انتشارات زوار.
۳۱. لاهیجی، شمس الدین محمد، (۱۳۸۸)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوار.
۳۲. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی، (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: انتشارات سروش.
۳۳. یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۹۳)، مبانی و اصول عرفان نظری، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مقالات
۱. الزیموسی، وداد، (۱۳۸۳)، «آفرینش از دیدگاه ابن عربی و جامی»، نامه پارسی، سال نهم، شماره اول، صص ۷۹-۹۸.
۲. پورجوادی، نصرالله، (۱۳۶۴)، «رساله‌ای در اصطلاحات عرفانی»، مجله معارف، دوره دوم، شماره ۳، صص ۳۵۱-۴۶۵.
۳. حسینی، اعظم و زرین وردی، (۱۳۹۱)، «رابطه خدا و هستی از دیدگاه ابن عربی و شمس مغربی»، دو فصلنامه علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال چهارم، شماره ۷، صص ۲۳-۴۴.
۴. فهیمی، رضا و دیگران، (۱۳۹۱)، «بررسی مفهوم تجلی و انواع آن از دیدگاه ابن عربی»، مجله ادبیات عرفانی، دوره ۴، شماره ۶، صص ۱۰۱-۱۲۰.
۵. محمدی عسکرابادی، فاطمه و دیگران، (۱۳۹۲)، «تجلیات الهی در نگاه تفسیری ابن عربی از سوره توحید و بازتاب آن در ادب عرفانی فارسی»، مجله ادبیات عرفانی، دوره ۱، شماره ۳، صص ۱۰۱-۱۳۲.
۶. اجیه، تقی و نفیسه آقاخانی، (۱۳۹۶)، «تحلیل بازتاب آیه تجلی در متون عرفانی فارسی تا پایان قرن هفتم»، پژوهش‌های ادب عرفانی، (گوهر گویا)، دوره ۱۱، شماره ۴، صص ۸۹-۱۱۲.
۷. رحیمیان، سعید، (۱۳۸۸)، «تجلی و احکام آن در عرفان عملی محیی الدین ابن عربی»، مجله مطالعات عرفانی، شماره ۹، صص ۵۳-۶۸.

Received: 2019/3/2

Accepted: 2019/7/29

Epiphany from the Perspective of Ibn Arabi and its Reflection in Shah Qasim Anwar's Poetry

Ola jonaid¹, Seyed Ali Qasemzadeh², Reza Samizadeh³

Abstract

Epiphany or Manifestation is one of the most important topics in Ibn Arabi's mysticism. The importance of this mystical component is that it is one of the basic foundations of the idea of unity of existence, and The artistic payment of this concept in the works of Iranian-Islamic mystics is influenced by this attitude. In this paper, explaining Ibn Arabi's attitude towards various manifestations and re-reading the scope of the influence of Ibn Arabi's theoretical thought in mysticism and Sufism, the writers made an attempt to discover the intellectual-theoretical source of Shah Qasim Anwar's poems in a descriptive-analytical manner and tried to find out how the pattern and concept of manifestation is reflected and influenced from Ibn Arabi's point of view in Shah Qasim Anwar's poems should be investigated. The results of this study show that one of the key words for understanding the mystical views of Shah Qasim Anwar is to pay attention to the meaning and concept of manifestation and discover the source of his view on manifestation. Frequency and variety of manifestations in the mystical poems of Shah Qasim Anwar while confirming his influence on Ibn Arabi, It shows that the basis of mystical knowledge and experiences reflected in the poems of Shah Qasim Anwar is a combination of the views of earlier mystics, including the thought of Ibn Arabi.

Keywords: *mystical poetry, epiphany, Ibn Arabi, Shah Qasim Anwar.*

¹. PhD Student, Mystical Literature, Imam Khomeini International University (IKIU), Syrian National, Qazvin, Iran.

². Associate Professor and Faculty Member, Persian Language and Literature, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran, Corresponding Author s.a.ghasemzadeh@hum.ikiu.ac.ir

³. Assistant Professor and Faculty Member, Persian Language and Literature, Imam Khomeini International University (IKIU), Qazvin, Iran.