

وحدت وجود و عشق و تجلی *

محمد تقی دانش پژوه

شمس الدین محمد حافظ شیرازی چنین می‌سراید:
عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
عارف از خنده می در طمع خام افتاد
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این همه نقش در آینه اوهام افتاد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید
کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار
هرکه در دایره گردش ایام افتاد

*. مجموعه مقالات درباره زندگی و شعر حافظ، به کوشش دکتر منصور رستگار فسایی، دانشگاه شیراز

هردمش با من دل سوخته لطفی دگر است

این گدا بین که چه شایسته انعام افتاد

✱

نیز:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

✱

نیز:

بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی

می خواند دوش درس مقامات معنوی

یعنی بیا که آتش موسی نمود گل

تا از درخت نکته توحید بشنوی

او در این ابیات به قواعد عرفانی وحدت وجود، عشق و تجلی و توحید وجودی و فعلی و جبر عرفانی و تنوع جلوات اشارت کرده و اگرهم این معانی را در بیان احساس شاعرانه خود نخواست به باشد الفاظی را به کار برده که نزد عارفان مدلولات خاصی دارند و این معانی از آنها استفاده می شود. در تفسیر این گونه عبارات که از سرایندهگان عارف منش داریم گویا بتوان سه روش پیش گرفت:

۱. آنان در آوردن مصطلحات علمی و عرفانی آزادند ولی از آنها معانی

خواسته می شود که با تغزل و تشبیب و ناز و نیاز و سرزنش و ستایش

و نکوهش و وصف متناسب باشد نه معانی اصطلاحی حقیقی.

۲. آنان در مواضع گوناگون شعر از آن الفاظ معانی اصطلاحی آنها را نمی‌خواهند و درواقع در عبارات آنان این‌گونه تعبیرات علمی یا عرفانی در قالب ادبی و شعری درآمده و معانی عرفی اصطلاحی از آنها گرفته شده است.

۳. آنان در آوردن این‌گونه الفاظ دارای معانی لغوی و عرفی می‌خواهند که به معانی اصطلاحی آنها ایماء و اشارت کنند و بس ولی مقصود آنها همان تعبیرات ادبی و شعری است. به عبارت علمی شاعر از این الفاظ از رهگذر دلالت تصویری دو معنی ادبی و عرفانی می‌خواهد ولی از رهگذر دلالت تصدیقی ارادی همان معانی ادبی خواسته او است و بس.

اکنون می‌پردازیم به سه مسأله‌ای که در عنوان گفتار بدانها اشارت شده است:

در تفسیر وحدت وجود و عشق و تجلی این نکته را باید گفت که در فرهنگ و تمدن ایرانی و اسلامی به چند دستگاه معرفت و فکر برمی‌خوریم:

۱. علم متکی به موازین و روشهای منطقی ریاضی و تجربه و ملاحظه مادی.

۲. فلسفه متکی به استدلال منطق صوری ارسطاطالیزی.

این دو در آن روزگاران چندان ازهم جدایی نداشته‌اند.

۳. دین متکی به وحی و الهام و اصل تعلیم و قاعده تسلیم.

۴. عرفان متکی به شهود و ریاضت.

۵. ادب متکی به تخیل و اختراع و توصیف.

گویا نخستین بار کندی فیلسوف، میان علم و دین آشتی داده و مسائل کلامی را آشکارا با برهان فلسفی مدلل ساخته است. گذشته از اینکه معتزلیان در بحث کلامی خویش از روش فلسفی بهره برده بودند.

ابن سینا در اشارات نخستین بار مسائل عرفانی را نظم فلسفی داده است. پس از او عین القضاة همدانی در تمهیدات و زبدة الحقایق عرفان را به فلسفه نزدیک کرده بود.

می دانیم که غزالی در آثار خود از دین و فلسفه و عرفان هر سه بهره برده است با اینکه تهافت الفلاسفه را هم نوشته است.

سنائی غزنوی و خواجه انصاری و شیخ جام و عطار نیشابوری و مولوی بلخی رومی در آثار منظوم و مثنوی خود مسائل دقیق عرفانی را در ادب وارد کرده اند.

با کوششهایی که دانشمندان ایرانی و اسلامی در این زمینه ها کرده اند در سده هفتم و هشتم که مشرف الدین سعدی شیرازی (درگذشته ۶۹۱) و شمس الدین محمد حافظ شیرازی (درگذشته ۷۹۱) می زیسته اند فرهنگی آمیخته از علم و فلسفه و دین و عرفان و ادب پدیدار شده بود که راه کمال را می سپرده است. آثاری که دانشمندان هریک از این گروه به یادگار گذاشته بودند موادی بود که این دو متفکر از آنها بهره برده اند.

در رشته گرایش فلسفه به عرفان و به عکس نباید از افضل الدین محمد مرقی کاشانی (درگذشته ۶۱۰) درگذریم چه او هم به گفته حیدر آملی (جامع الاسرار ص ۴۹۶) از فلسفه به سوی عرفان گراییده است و روح عرفانی او از خلال رسائل فلسفی او هویدا است.

از سخنان آملی برمی‌آید که در سده هفتم و هشتم دانشمندانی پدیدار شدند که از فلسفه روی گرداندند و عرفان را داروی درمان‌کننده بیماری شک و تردید می‌دانستند گویا همه آنان از غزالی طوسی و خیام نیشابوری و عبدالقاهر اهری متأثر شده باشند.

از وحدت وجود که یکی از مسائل نظری بسیار مهم عرفان است از آن به بهترین وجهی محی‌الدین ابن‌العربی (م. ۶۳۸) نگارنده الفتوحات المکیة (در مکه به سال ۵۹۸ و در دمشق به سال ۶۲۹ در تحریر نخستین و در ۶۳۲-۶۳۶ در تحریر دوم) در فصوص‌الحکم و خصوص‌الکلم خود که آن را در دمشق به سال ۶۲۷ به نگارش درآورده بود بحث کرده است.

پس از او شاگردش صدرالدین محمد قونوی (م. ۶۷۲) در الفکوک والنصوص و مفتاح غیب‌الجمع والوجود به این مسأله پرداخته است. او در پشت نسخه‌ای از المواقف، فهرست کتابخانه خود را نوشته و از آن برمی‌آید که گذشته از آثار عرفانی به کتابهای فلسفی مشائی و اشراقی هم می‌نگریسته است. پس او از طرفداران جمع میان فلسفه و عرفان است و گویا نخستین بار به مستدل نمودن مسائل عرفانی پرداخته است. روشن‌ترین اثرش در این زمینه گویا همان مفتاح الغیب باشد که شمس‌الدین محمد فناری رومی (۸۳۴-۷۵۰) به نام مصباح‌الانس بین‌المعقول والمشهود شرح کرده و از کتابهای درسی است.

پس از قونوی نوبت به شارحان فصوص می‌رسد مانند عبدالرزاق کاشانی (م. ۷۳۰) در شرح خود و علاءالدوله سمنانی (۷۳۶-۶۵۹) و رکن‌الدین شیرازی (م. ۷۴۴) در نصوص‌الخصوص و داود قیصری ساوی (م. ۷۵۱) در مطلع خصوص‌الکلم و رکن‌الدین سید حیدر آملی (زاده در ۷۱۹ یا ۷۲۰ و زنده تا ۷۸۲

و شاید در گذشته در ۷۸۶) مؤلف المحيط الاعظم والبحرالخصم در تفسیر قرآن برای جلال‌الدین شاه شجاع مظفری (۷۸۶-۷۵۹) به سالهای ۷۷۷-۷۸۱ در نص‌النصوص فی شرح‌الفصوص خود که به نام سلطان احمد جلایر (۸۱۳-۷۸۴) ساخته است^۱ همچنین در نقدالنقود فی معرفة الوجود خود، نیز سید علی همدانی (۷۸۶-۷۱۳) در حل‌الفصوص.

در این کتابها ما می‌توانیم از مسأله وحدت وجود شرحی مستوفی بیابیم. صدرالدین ابوحامد محمد ترکه خجندی اصفهانی از دانشمندان سده هفتم و هشتم که می‌توان او را اسپینوزای خاور نامید در قواعدالتوحید این مسأله دقیق عرفانی را به‌خوبی استدلالی نموده و خرده‌گیری‌های مخالفان را رد کرده است. همین کتاب است که صائن‌الدین علی‌بن محمد ترکه خجندی نواده او (م. ۸۳۵) که بر فصوص‌الحکم هم شرحی نوشته است به نام التمهید آن را شرح کرده و آن هم از کتابهای درسی است.

حیدر آملی در جامع‌الاسرار (ص ۴۹۶) می‌نویسد که صدرالدین محمد ترکه خجندی اصفهانی از دانشمندانی است که از فلسفه روی برگردانده و به عرفان گراییده است.

در شرح مسأله وحدت وجود: این نکته را باید قبلاً گفت که گروهی از متفکران اسلامی به اشیاء از رهگذر اختلافاتی که دارند نگرستند و موجودات را جدا از هم پنداشتند منتها همه را در هستی شریک دیدند و آن را زائد بر ذات اشیاء دانستند. در برابر آنها مشائیان به هستی و تحقق اشیاء نگرسته و جنبه

۱. حافظ در غزلهایش شاه شجاع و احمد جلایر را ستوده است (غزل ش ۱۹۹ و ۳۲۰ چاپ ایرج افشار).

اختلافات ماهوی آنها را فرع گرفتند و ماهیات را اعتباری دانسته و برخی از آنها قائل به تشکیک در هستی اشیاء شده‌اند در برابر اینها اشراقیان وجود را اعتباری دانسته و اصالت اشیاء را تابع درجه نورانیت آنها دیده و یک نوع ثنویتی در جهان هستی فرض کرده‌اند. در برابر همه اینها عارفانند که می‌گویند:

همه هستی‌ها به یک هستی بی‌رنگ و بی‌شرط برمی‌گردد که کلی و جزئی ذهنی و عام و خاص و واحد و کثیر و مرکب و جوهر و عرض نیست و به دیگری نیازی نباید داشته باشد و خود به‌خود هست و به ذهن نمی‌آید تا اعتباری باشد. مبدأ همه چیزها است و در تحقق آشکارتر از هر چیزی و شدت و ضعف نمی‌پذیرد پس امکانی در آن نخواهد بود بلکه خودبه‌خود واجب‌الوجود است و قوام چیزهای دیگر با او است هر کمالی در خود اوست و از خود او. و اوست که می‌تواند در هر صورت و مرتبه‌ای جلوه کند.

آنان گفته‌اند که این هستی محض بی‌رنگ بی‌قید مطلق کمه از معقولات ثانیه منطقی و فلسفی نخواهد بود خودبه‌خود هست و گرنه یا با نیستی گرد می‌آید یا به نیستی می‌گراید و چنین نخواهد بود چه اجتماع دو نقیض و انقلاب هستی به نیستی ناروا است. این هستی محض منشأ اصالت اشیاء است و هر صورت و اثری باید به آن برگردد و آن شامل هر حقیقتی است و مشترک در همه. چون حقیقت آن نیستی‌پذیر نیست پس همان خدا خواهد بود.

این هستی بی‌رنگ خود برای خود حاصل است و آشکارا، پس خودبه‌خود شاعر است و خودآگاه و دانای به خود و به کمال خود و به صفات کمال خود، و عاشق به خود خواهد بود و از ادراک ذات خود خورسند خواهد بود. این

خودآگاهی و علم ذاتی او خارجی خواهد بود پس در صور و مراتب مختلف که مظاهر صفات کمال او خواهند بود جلوه خواهد کرد.

پس سبب ایجاد عالم عشق و محبت الهی خواهد بود چه او دوست می‌دارد که در کمال جلال و جمال آشکار گردد و این کمال وجودی ذاتی که او با نزاهت تام بدان می‌نگرد موجب پیدا شدن عشق و محبت تام خواهد بود تا هستی صرف مطلق، از غیب به شهود آید و از باطن به ظاهر گراید.

این هستی عین اشیاء است و صفات مختلف وجوب و امکان و قدم و حدوث و وحدت و کثرت و ظهور و بطون از نسبت‌های وجود است نه از ذات هستی تشکیکی که مشائیان گفته‌اند. و اشتراکی که گروهی قائل شده‌اند در نسبت است نه در ذات هستی صرف. تمثیل و تشبیه و تنزیه و تعطیل هم از نسبت است نه از ذات. چون هستی یکی بیش نیست، حلول و اتحادی پیش نمی‌آید. و با فرض نسبتها و جلوه‌ها اباحت و الحادی لازم نخواهد شد پس شبهات مخالفان باطل خواهد بود.

این فرض همان توحید وجودی اولیاءالله است که حیدر آملی گفته است و در برابر شرک خفی است که اعتقاد به هستی موجودات دیگری جز خدا باشد و خواص به این توحید می‌گیرند. در برابر توحید الوهی که عوام بدان معتقدند و به خدایان دیگری نمی‌گروند تا شرک جلی لازم نیاید.

برای روشن‌ساختن این فرض، هستی صرف و تجلیات آن را به دریا و موجها، روشنی آفتاب و روزنه‌ها، چشمه‌ها و رودها و جویها و آبگیرها، آینه و

تصویرها، پیکره و عکس‌ها و سایه‌ها، مداد و حروف، وحدت و اعداد، نقطه و خطوط و اشکال تمثیل کرده‌اند.^۲

درباره عشق و محبت نخست اخوان‌الصفاء در سده چهارم سپس ابن‌سینا رساله‌ای نوشته‌اند. همچنین خواجه عبدالله انصاری (م. ۴۸۱) و مجدالدین احمد غزالی طوسی (م. ۵۲۰) و سنائی غزنوی (م. ۵۴۵ یا ۵۵۵) و عبدالملک ورکانی (م. ۵۷۳) و شهاب‌الدین سهروردی شهید (م. ۵۸۷) و شیخ‌العالم سیف‌الدین باخرزی (م. ۶۵۹) و عزیز نسفی (زنده در ۶۷۱ و ۶۸۰) و فخرالدین ابراهیم عراقی (م. ۶۸۸) و سعدی شیرازی (م. ۶۹۱) و حمیدالدین ناگوری (از سده ۷) و سلطان ولد بهاء‌الدین محمد بلخی (م. ۷۱۲) و نزاری قهستانی (م. ۷۲۰) و صدرالدین سید محمد گیسودراز چشتی دهلوی (م. ۷۲۵) و عزالدین محمود نطنزی کاشانی (م. ۷۳۵) و نظام‌الدین عبید زاکانی قزوینی (م. ۷۷۲) و محمد زنگی بخاری (از سده ۸) و یارعلی بن سیاوش دورکی (م. ۸۱۲) و سید شریف علی گرگانی (۸۱۶) و نورالدین نعمه‌الله ولی کرمانی ماهانی (م. ۸۳۲) و صائن‌الدین علی ترکه خجندی (م. ۸۳۵) و نورالدین عبدالرحمن جامی (م. ۸۹۸) و اشرف بخاری (از سده ۱۰) و شیخ عثمان تبریزی و علی بن محمد بخاری و سائل آهی دماوندی (م. ۹۴۰) و محمدبن سلیمان فضولی بغدادی (م. ۹۶۳) و حسان‌العجم کوکبی و کسان دیگر به نثر و یا نظم از عشق و محبت بحث نموده و در نوشته‌های خود مسائلی را طرح کرده‌اند که به علم‌الجمال والجلال یا

۱. منابع: تمهیدالقواعد خجندی - مصباح‌الانس فناری - نقدالنقود فی معرفة الوجود و جامع‌الاسرار (ص ۱۲۲) آملی - شرح فصوص قیصری.

شناخت زیبایی و شکوه مربوط می‌شود و اگر از این رهگذر به این رساله‌ها بنگریم به نظرهای تازه باارزشی برخواهیم خورد.

قاعده تجلی که یاد شده است در برابر اصل آفرینش متکلمان واصل نظم مشائیان و اصل اضافه اشراقیان و اصل فیض پیروان افلوطینوس مانند فارابی و دیگران است. در این قاعده چنین گفته می‌شود که همه موجودات متکثر و مشخص جهان هستی ظهور و جلوه هستی مطلق اصیل هستند و درواقع چیزی از نیستی به هستی نمی‌آید و همان هستی مطلق است که به صور گوناگون درمی‌آید و در این گونه تجلی هم تکراری نیست. درست مانند سخنان مشائیان که اعادت معدوم را محال می‌دانند.

تجلی را نزد ابن‌العربی معانی مختلف است و او در شهر حلب به سال ۶۰۶ کتاب التجلیات الالهیه را نگاشته است و نسخه خط او و همچنین نسخه دارای اجازه او در ۱۴ محرم ۶۲۰ موجود است.

اسماعیل بن سؤدکین (م. ۶۴۶) و صدرالدین قونوی (م. ۶۷۲) (نسخه‌های جارالله استانبول و جامع یزد) و عبدالکریم جیلی (م. ۸۲۰) و ابراهیم بن حیدر صفوی (م. ۱۱۵۱) بر آن شرح نوشته‌اند.

ابن‌العربی در فصوص خود گذشته از توحید و وحدت وجود از تجلیات نیز سخن داشته است.

یکی از معانی تجلی آشکار شدن پرتوالوهیت است در ذهن عارف که ابن‌العربی بدان هم نظر دارد.

سعدی شیرازی در عبارت «مشاهده‌الابرار بین التجلی والاستار» گویا همین را خواسته است (گلستان، باب دوم، ص ۷۴ چاپ دانش).