

## تجلی حق در مراتب هستی از دیدگاه مولوی<sup>۱</sup>

دکتر حسن جعفری

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد آزاد شهر

### چکیده

یکی از مفاهیم تأمل برانگیز در عرفان و تصوف، مسأله تجلی حق در سلسله مراتب هستی از ملائکه تا عالم مادی است. عرفان، تجلی حق را، همچون نگرشی، به جهان در ارتباط با حق و معرفتی هدایت‌گر انسان از بند عالم مادی به حقایق ورای عالم مادی بررسی می‌کند. مبدا هستی و مراتب تجلیات حق شامل نظریه‌ی وحدت وجود می‌شود که هر دیدگاه عرفانی را در بر می‌گیرد؛ به گونه‌ای که دو آموزه‌ی بنیادین وحدت وجود و انسان کامل بر عرفان حاکمیت دارند. یکی از شعرای فارسی زبان، مولانا جلال‌الدین بلخی، بطور حکیمانه و منظم، جنبه‌هایی از عقاید صوفیه را به شعر درآورده است. بنابراین، این مقاله اساساً، بررسی ماهیت تجلی حق و چگونگی ارتباط آن با انسان کامل و تبیین تصور مولوی از تجلی حق است؛ و چگونگی تکامل انسان از طریق فهم عمیق به تجلیات حق و بندگی خدا را نیز بیان می‌کند. در نتیجه سیر و سلوک معنوی به منزله‌ی تأویل تجلی حق، انسان را از جهالت به کشف و شهود و آگاهی حقیقی می‌رساند. بنابراین، قسمت اول مقاله به تبیین بعضی از ویژگیهای تجلی حق و رویکردهای تاریخی فلاسفه‌ی اسلامی، از قبیل بررسی آرای ابن سینا، سهروردی و ابن عربی اختصاص دارد. قسمت دوم این مقاله، نظریه‌ی مولانا پیرامون تجلیات حق را بررسی می‌کند که زمینه‌ی آن در قسمت اول فراهم شده است.

### کلید واژه‌ها

فلسفه، عرفان، کیهان‌شناختی، مراتب هستی، تجلیات

### مقدمه

تجلی حق، یعنی فعل حق در عالم مخلوقات، مهمترین رکن تفکرات فلسفی و کلامی

<sup>۱</sup>. تاریخ وصول ۱۳۸۶/۸/۴، تاریخ تصویب ۱۳۸۶/۱۲/۲۲

و عرفانی در جهان اسلام را تشکیل می‌دهد. بحث تجلی حق، بسیاری از مباحث مهم را در عرصه‌های متفاوت علمی به چالش می‌کشد. تجلی حق در آفرینش، در ادیان الهی، بر وحدت صنع و وحدت صانع و وحدت غایت و نظم و هماهنگی جهان تأکید دارد، و مسائل متعددی در باب مسأله تنزیه و تشبیه حق، رؤیت خداوند، عدل الهی و مسأله شرور در عالم مخلوقات، پاسخ‌های عقلانی و دقیق را ارائه خواهد کرد. همچنین بررسی تجلی حق، معضلات فلسفی پیرامون توحید افعالی و نحوه فاعلیت خداوند در عرصه مخلوقات و ارتباطش با اراده انسان را به آسانی مبرهن و مستدل خواهد نمود. و پیامد مهم دیگر آن در فلسفه اسلامی، تبیین روشن از وجود، اصالت و وحدت تشکیکی وجود می‌باشد و در عرفان نظری و عملی موضوعات بسیار متفاوتی از قبیل اقسام فیض، اعیان ثابته، ظهور و بطون ... را به گفتمان علمی می‌گذارد. اما این مقاله از میان موضوعات متفاوت مربوط به بحث تجلی حق به نحوه ی تجلی و ظهور آن در سلسله مراتب هستی با نگاهی فلسفی و کیهان شناختی پرداخته است. در اهمیت و ضرورت این بحث باید به این نکات اشاره کنیم که یکی از ارکان اساسی عرفان نظری با تمسک به این بحث، حل و تبیین می‌گردد و بسیاری از معضلات و سوء تفاهمها در درک و کشف و شهود عرفاء بزرگ اسلام برطرف خواهد شد. در ضمن با کمک این بحث، فهم و درک بخشی از آیات و روایات آسان می‌گردد. و انسان قدرت استنباط معانی ظریف موجود در بطون قرآن و احادیث را خواهد یافت. در آخر، این بحث ارتباط مستقیمی با قواعد مهم فلسفه‌ی اسلامی همچون وجود و اصالت وجود و وحدت تشکیکی دارد که نقش اساسی در بنای معرفتی و جهان شناختی عرفانی را به عهده می‌گیرند.

### مفهوم تجلی

برای درک ارتباط تجلی با کیهان شناسی ابتدا معنای لغوی و سپس معنای اصطلاحی آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم. تجلی در لغت به معنی آشکار کردن و روشن شدن و جلوه کردن است. در ادبیات فارسی، تجلی گاه کنایه از نور خداست که پس از طی منازل سلوک و رسیدن به مقام فناء فی الله حاصل می‌شود {۱}. اما

معنای اصطلاحی تجلی در نزد عرفاء، ذات مطلق حق تعالی و کمالات اوست که پس از سیر و سلوک فراوان بر دل سالکان می‌تابد و گاه کنایه از ظهور نور الهی در کوه طور است که در آنجا حضرت موسی از آن بیهوش شد. در آئین مسیحیت تجلی نام جشنی مسیحی است که در ششم ژانویه هر سال برگزار می‌شود و در این روز یحیای تعمید دهنده، عیسی مسیح را تعمید می‌دهد و روح القدس به صورت کبوتر بر بالای سر آنها ظاهر می‌شود و این روز به «طلوع آفتاب» معروف است. (داد، صص ۱۱۶-۱۱۵)

### کیهان‌شناسی و ارتباط آن با تجلی حق در مراتب هستی

نگرش انسان به جهان و کیهان‌شناسی از ابتدا دغدغه‌ی ذهنی [دلمشغولی] بشر اولیه بوده است و بی‌گمان آسمان پر ستاره می‌بایست در ذهن بشر اولیه، بیش از هر چیز دیگر، تأثیر گذارده باشد. بنابراین، توجیه پدیده‌های شگفت‌انگیز یا بیمناک، الزاماً، پایه و اساس طبیعی ساخت و پرداخت نوعی جهان‌بینی و کیهان‌نگاری بوده است. گفتنی است که نخست، بابلیان به چنین کیهان‌نگاری یا کیهان‌شناسی ای پرداختند؛ آن هم چنان روشن و منطقی که هیچ قومی در آن عصر، نتوانست از دایره نفوذ آن بینش، دور و برکنار ماند. (دیز، صص ۱۲۷-۱۲۶) مسلماً این نگرش کیهان‌شناختی در اندیشه‌ی فلاسفه‌ی یونان باستان، سقراط، افلاطون و ارسطو، به وضوح تعمیم یافت و در اندیشمندان ایرانی با ظرافت‌های عقلانی و دقت‌های منطقی متجلی شد، که در این مقاله فقط به بازگویی نظریات فلاسفه‌ی ایرانی از قبیل ابن سینا و سهروردی و عرفای بزرگی همچون ابن عربی می‌پردازیم.

ابن سینا در بحث جهان‌شناسی و آفرینش، به اختلاف اساسی وجودی میان خدا و جهان توجه داشته و نشان می‌دهد که چگونه کثرت از وحدت بیرون آمده است. او در جهان‌شناسی می‌خواهد پیوستگی را که میان مبداء و تجلیات آن وجود دارد، بیان کند.

به عقیده‌ی او، عمل خلق یا تجلی، مستقیماً مربوط به وظیفه‌ی فرشته است، زیرا فرشته آلتی جهت صدور عمل آفرینش می‌باشد. ابن سینا با تکیه بر طرح افلوپینتی

صدورهای متوالی سلسله مراتب فرشتگان، درصدد بیان کیفیت آفرینش بر می‌آید و قاعده‌ی "الواحد لا یصدر منه الا الواحد" و آفرینش را از طریق تعقل بازگو می‌کند. (نصر ۱۳۶۱، صص ۳۳-۳۲)

ابن سینا تجلی خداوند را با رویکرد کیهان‌شناسی در کتاب معروف خویش "الشفاء" چنین توصیف می‌کند. "واجب الوجود سر چشمه همه چیزهاست و در ذات او مانعی جهت صدور، وجود ندارد و ذاتش منشأ خیر است." {۲} (ابن سینا ۱۳۶۳، صص ۴۰۳-۴۰۲)

بنابراین وجودی که ابن سینا آنرا عقل اول می‌نامد مطابق با سر سلسله‌ی فرشتگان یا مقرب‌ترین ملائکه به وجود می‌آید. هرگاه این عقل بخواهد وجوب یابد در واجب الوجود تعقل می‌کند و اگر خواهان وجود باشد به ماهیت خویش می‌نگرد و نیز از طریق نفس ماهیت خود، وجود ممکن را ملاحظه می‌کند. به این ترتیب عقل اول دارای سه بُعد از معرفت می‌شود که از آنها به ترتیب عقل دوم، نفس فلک اول، و جسم فلک اول پدیدار می‌شود. به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا عقل دهم و فلک نهم که فلک قمر است، به وجود آید. (ابن سینا ۱۳۶۸، ص ۳۶۸)

به عقیده‌ی ابن سینا عقل دهم چند وظیفه‌ی اساسی را به عهده دارد. او به جهان تحت فلک قمر وجود می‌بخشد و هنگامی که مخلوقی بناست تکوین یابد، عقل دهم صورتی از خود افاضه می‌کند تا وجود آن را امکان پذیر سازد و بدین جهت ابن سینا این عقل را بخشنده‌ی صور (واهب الصور) نامیده است. عقل دهم وسیله‌ی اشراق نیز هست و حتی وسیله‌ی رسیدن وحی به پیامبران و به شکل محدودتری به اولیاء و عارفان است. (نصر ۱۳۶۱، صص ۳۵-۳۴)

داستان آفرینش و تجلی حق در مراتب هستی در فلسفه‌ی شیخ اشراق جلوه‌ی زیباتری به خود می‌گیرد. به عقیده‌ی سهروردی، واقعیت‌های مختلف، چیزهایی جز نور نیستند که از لحاظ شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند. نور محض یا نورالانوار، حقیقت الهی است که روشنی آن، به علت شدت نورانیت، خیره‌کننده است و مرتبه‌ی وجودی همه موجودات مرتبط به درجه‌ی قرب آنها به نور اعلی و درجه اشراق آنهاست.

سهروردی اولین افاضه‌ی نورالانوار را فرشته‌ی مقرب بهمن یا نورالاقرب می‌خواند. این نور، نورالانوار را تعقل می‌کند و از آنجایی که حجابی در میان نیست بطور مستقیم از او نور می‌گیرد. از طریق این اشراق نورالقاهر جدیدی به وجود می‌آید که از دو جهت کسب نور می‌کند، یکی مستقیماً از نور الاعظم و دیگری از جانب نور اول. (نصر ۱۳۶۲، ص ۵۴۴) شیخ الاشراق در کتاب برجسته و مهم خویش *حکمة الاشراق* در این باره می‌نویسد: "نورالاقرب نسبت به نورالانوار مشاهده‌ی دارد و نورالانوار به او اشراق، و نیز نورالاقرب محبتی به نورالانوار و خود دارد که محبت او به خود مقهور محبت او نسبت به نورالانوار است." (سهروردی، ص ۲۴۷) مراحل افاضه به همین روش ادامه می‌یابد. و براین اساس عوالم چهارگانه: عالم انوار قاهره، عالم انوار مدبره، عالم برازخ، و صور معلقه ظلمانیه و مستنیره را به اثبات می‌رساند. (ابراهیمی دینانی، ص ۳۶۶)

بنابراین، بحث درباره‌ی سلسله‌ی مراتب وسیع انوار، به عنوان فرشته‌شناسی، قسمت اصلی حکمت اشراق را تشکیل می‌دهد. سهروردی سلسله مراتب فرشتگان را از دو جهت طولی و عرضی بررسی می‌کند. در بالای سلسله‌ی طولی فرشتگان مقرب جای دارند که برترین آنها بهمن یا نورالاقرب است که قبلاً درباره‌ی افاضه‌ی آن سخن گفته شد.

اما از جنبه‌ی غلبه و مشاهده، این سلسله مراتب عالی رشته عرضی فرشتگان پیدا می‌شوند که با جهان ارباب انواع یا مثال افلاطونی تطابق دارند. افراد این سلسله دیگر مانند سلسله طولی از یکدیگر تولد پیدا نمی‌کنند. هر چیز در این عالم پایین، طلسم یا صنم یکی از این رب النوع هاست که اثر فرشته‌ای خاص آن را همراه دارند و از لحاظ قبول نور و فیضان این سلسله طولی ثوابت به وجود می‌آید و به میانجیگری آنها افلاک نجومی پدیدار می‌شود. به این ترتیب، افلاک مرئی جوهرهای ملکوتی، "تجسد یافته" است. بعقیده سهروردی همه انواع بشری تحت رهبری جبرئیل قرار دارند که رب النوع انسانی نامیده می‌شود، او آنرا با روح القدس و روح محمدی و ابلاغ وحی و الهام دهنده‌ی هر معرفتی یکی می‌داند. انسان علاوه بر فرشته جبرئیل، فرشته محافظ خاص دیگری دارد که در جهان فرشتگان مقیم است. و نفس انسان نیز دارای دو بُعد آسمانی و زمینی است که یکی در آسمانها باقی می‌ماند و دیگری به

زندادان بدن فرود می‌آید. به همین جهت نفس بشری پیوسته در جستجوی اتحاد با نیمه ملکوتی و رسیدن به منزلگاه آسمانی خویش است. (نصر ۱۳۶۱، صص ۸۷-۸۴) آنچه را حکمای اشراقی درباره مُثُل افلاطونی و ارباب انواع گفته‌اند، عرفای اسلامی در عالم اسماء و صفات الهی و اعیان ثابتة می‌گویند. یعنی، هر موجودی از موجودات تحت تدبیر و تربیت اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی است که در کسوت موجودی محسوس ظاهر و متجلی شده، و آن موجود، مظهر و جلوه گاه همان اسم و صفت است، و اعیان ثابتة که از لوازم اسماء و صفات الهی است نیز همان خاصیت مُثُل افلاطونی و ارباب انواع را دارند و همچنین افراد مختلف انسانی هر کدام مظهر و آینه نمودار اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی‌اند، (ستاری، ص ۱۴۴) که خداوند به وسیله آنها خود را در جهان متجلی می‌سازد و طُرُقی هستند که انسان به حق وصال می‌شود و اسبابی هستند که به وسیله آنها آدمی می‌تواند به معرفت وحدانی حقیقت الهی برسد. و چون اسماء، اساس معرفت و نیز ریشه وجودی تمام موجودات است، بنابراین، خود را در جهان و در حیات معنوی به تجلی در می‌آورند.

بعقیده ابن عربی، حق دارای تجلیات متنوعی است که گاهی از اسماء و گاهی از پس پرده صفات و افعال تجلی می‌یابد. ولی تجلی ذات با تمام صفات فقط برای عارف و انسان کامل امکان پذیر می‌باشد؛ زیرا که "دل وی" در پذیرش فیض تجلی به مثابه محلّ فیض است، تا هر تجلی بر وی فایض گردد. (ابن عربی) بنابراین آفرینش در مکتب ابن عربی فیضان هستی است که از این طریق از حال گنج مخفی که به صورت وجود خارجی تحقق می‌یابد، مطلع می‌شوند. جهان اساساً یک دسته آینه‌هاست که حقایق الهی بر آنها منعکس می‌شود، و تجلی اسماء و صفات الهی مندرج در انسان کامل است. (نصر ۱۳۶۱، صص ۱۳۴-۱۳۳)

انسان کامل، از جمله اصطلاحات عرفانی است که نخستین بار توسط ابن عربی صورت بندی شده است. انسان کامل، تجلی تامّ اسماء حق و نیز کل عالم است که از نظر وحدت آنچنان که توسط مبدا الهی مشاهده می‌شود. انسان، عالم صغیر است زیرا او از طریق اسماء حق همه‌ی امکانات موجود در جهان را دارا می‌باشد. جهان صغیر و جهان کبیر، همچون دو آینه روبروی یکدیگر قرار گرفته‌اند، و هر دو در انسان

کامل انعکاس می‌یابند که انسان کامل نیز از لحاظ جوهر و ذات، روح یا عقل اول است. (همان، صص ۱۳۲-۱۳۱)

در عرفان ابن عربی، انسان کامل دارای سه جنبه اساسی است: جهان‌شناسی، نبوتی، و عرفانی. از نظر جهان‌شناختی انسان کامل نمونه‌ی آفرینش است و همه‌ی نمونه‌های نخستین وجود کلی را در خود دارد. از لحاظ نبوت، انسان کامل کلمه و فصل ابدی الهی است، که هر جنبه‌ای از آن به یکی از پیغمبران تشبیه می‌شود. او هر فصلی از فصوص را به یکی از جلوه‌های انسان کامل یعنی پیامبران اهداء می‌کند که جلوه‌های علم الهی را که در واقع خود مظهر آن است، در جهان متجلی می‌سازد. در پرتو این طرز تصور، انسان کامل حقیقت محمدیه می‌شود که تحقق ارضی آن به صورت پیامبر اسلام (ص) است. از لحاظ عرفانی، انسان کامل نمونه‌ی حیات روحانی است، که در وی همه امکانات و همه حالات وجود که در درون انسان نهفته است تحقق می‌یابد. بنابراین، انسان کامل پیغمبران هستند و مخصوصاً پیغمبر اسلام است و پس از او اولیای بزرگ و اقطاب هر عصر می‌باشند. (همان، ۱۳۳-۱۳۲) خواجه محمد پارسا در شرح فصوص/الحکم درباره نکته اخیر چنین می‌نویسد:

"بدان که انبیاء (علیهم السلام) مظاهر اسماء حق اند، و خاتم رسل (ص) مظهر اسم اعظم جامع حق است که ظاهر او رسالت و باطن او ولایت است، و همه اسماء در تحت اسم جامع داخل‌اند؛ و نبوت همه انبیاء مأخوذ از نبوت محمدی بود. و نبوت وی به کمال رسید و بر وی ختم شد. پس بماند مرتبه ولایت که آن باطن نبوت است، و آن منقطع نشده است، و به حسب استعداد، هر ولی را چیزی از ولایت به ظهور می‌رسد تا آنگاه که تمام آن مراتب در مستعدی کامل به ظهور رسد، و ولایت نیز به وی ختم شود." (پارسا، ص ۷۶)

بنابراین انسان به طور اعم و انسان کامل به طور اخص، کاملترین مظهر الهی است. عالم که آیینه‌ی اسماء و صفات الهی را در صورت متکثر به منصفه ظهور می‌رساند، این نحو جمع و اجمال است؛ به همین جهت انسان «عالم صغیر»، «مختصر شریف»، «نسخه وجود» و «کون جامع» نام گرفته است و جامع جمیع حقایق و مراتب وجود است که فقط در وجود انسان حضور الهی یافته است و فقط به واسطه‌ی او خداوند به خود و کمالات خود علم دارد. (عقیقی، ص ۱۲۰) ابن عربی با ردّ نظریه‌ی گروهی که

تجلی حق را در انسان به قدر استعدادش تلقی کرده‌اند، می‌گوید: "فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق." (ابن عربی، ص ۱۲۰) بر این اساس تجلی حق به تجلی غیب و شهادت تقسیم می‌شود. به عبارت دیگر، در بیان اهل رشاد و کشف غیر از دو تجلی کلی فیض اقدس و فیض مقدس، ذات حق را مجمع البحرینی است که آن عالم غیب و عالم شهادت است. تمام تعینات عالم شهود است و از آن به مقام کثرت تعبیر رفته است و عالم ملک نیز گفته‌اند که آن ظهور هویت ذات حق است در مظاهر صور مختلفه. و چون ذات را با جمیع صفات اعتبار کنی، آن حضرت را عالم ملکوت خوانند و عالم ملکوت را عالم امر و نفس ناطقه و حضرت لوح المحفوظی نیز خوانده‌اند. ابتدای عالم ملک عرش و کرسی است؛ و اجسام عنصری و صور مرکبات از معادن و نبات و حیوان که انتهای عالم ملک است و نسبت عالم به حق و حق به عالم همچون مرآت و ناظر است که عالم روح حق است و حق روح عالم، عالم ملک و شهادت را مقام فرق و کثرت گویند. (پارسا، مقدمه صص سی و نه و چهل)

بنابراین، مراتب عالم هستی به ترتیب صعودی چنین است: عالم صور بشری و جسمانی یا ناسوت، عالم انوار لطیف جواهر نفسانیه یا ملکوت، که آن را عالم خیال و صور معلقه یا عالم مثال نیز گفته‌اند، عالم وجود روحانی ماوراء عالم صور یا جبروت و مرتبه وجود الهی که خود را در صفات کامل خویش آشکار می‌سازد، یا لاهوت بالای همه اینها عالم ذات الهی یا هاموت قرار می‌گیرد که از هر تعینی برتر است. این عوالم حضراتی هستند که شامل تمام مراتب و درجات عالم هستی می‌شوند. به عبارت دیگر، حضرات خمس عبارتند از حضرت احدیت: تجلی حق تعالی از ذات خود به ذات خود، حضرت لوح المحفوظی یا عالم ملکوت: تجلی عقل در ادراک کلیات توسط نفس ناطقه و نفس بخاطر تعلق آن به اجرام سماوی و ادراک جزئیات، حضرت لاهوت یا عالم مثال: تجلی موجودات مجرد و غیر مجرد به مثلی که توسط حواس باطن ادراک می‌شود، حضرت ملک: تنزل عالم ملکوت به عالم ملک و ظهور هویت حق در مظاهر صور مختلفه از ابتدای آن (عرش و کرسی) و در انتها به اجسام عنصری و صور مرکبات عالم ملک، و حضرت عالم انسان: آخر مراتب تنزلات است.



### تجلی حق در مراتب هستی از نگاه مولوی

مسالهی تجلی و ظهور حق در مراتب هستی بطور اعم و در انسان کامل بطور اخص، از طریق اتحاد ظاهر و مظهر یکی از مواضع حساس و نکات بسیار دقیق مهم طریقه‌ی مولوی است که درک حقیقت آن برای اکثر اشخاص حتی طبقه‌ی درس خوانده باسواد هم دشوار است؛ و چون به قول خود مولوی "دیگ ادراکات خرد است و فرود" و حوصله‌ی تنگ عقول عادی ظرفیت فهم آن لطیفه‌ی عرفانی و گنجایش درک آن حقیقت آسمانی را ندارد، ممکن است دچار لغزش اوهام واقع شود. حق در کالبد بشری متجلی شده و وجود انسانی به حق پیوسته و با او متحد شده است؛ و این اتحاد نه از طریق حلول و وحدت ذاتی شخصی، بلکه از جهت وحدت نوری و اتحاد شأنی اتصالی، و فنای تاریکی در روشنایی و زوال شخصیت و جدا شدن از تعیین از هستی صورت پذیرفته است. (همایی، صص ۸۰۷-۸۰۶)

مولوی در یک رویکرد کیهان شناختی به عالم و مراتب هستی، از عقاید و نظریات این عربی نیز پیروی می‌کند و در ضمن افکار بدیعی پیرامون تجلی حق در مراتب عالم ارائه می‌دهد که در این قسمت به بعضی اشعار عارفانه و حکیمانه او اشاره می‌کنیم. او در دفتر سوّم مثنوی معنوی (۴۱۳۲-۴۱۲۹) چنین 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
آنچه نی را کرد شیرین جان و دل	و آنچه خاکی یافت از و نقش چگل
آنچه ابرو را چنان طرّار ساخت	چهره را گلگونه و گلنار ساخت
و آنچه کان را داد زر جعفری	مر زبان را داد صد افسون گری

مولوی در این اشعار مدعی است که خداوند صفات جمال خود را که به همه صور زیباییهای ظاهری و معنوی نمایش می‌یابد، به عاشق خویش عطاء می‌کند. (نیکلسون، صص ۱۳۰۷-۱۳۰۶) یا مولانا در دفتر اوّل می‌فرماید:

عقل پنهان است و ظاهر، عالمی صورت ما موج و، یا از وی، نمی (۱۱۱۲)

منظور شاعر در این بیت این است که همان طور که عقل، پنهان است و عالم صورت، ظاهر، پس ذات حضرت حق نیز همانند دریا ظاهراً پنهان است و صور موجودات و

ممکنات، آشکار است. «عرفا وجود متعین را به موج یا نم تشبیه کرده‌اند و وجود مطلق را به دریا. زیرا موج و نم از مظاهر و شؤونات دریاست و این عالم کثرت نیز مظهر حق تعالی. و از عجایب شؤونات الهی آن است که در عین خفاء ظاهر می‌نماید...» (زمانی، ص ۳۷۷)

مولانا همچنین در دفتر پنجم در ابیات شماره ۹۸۹-۹۸۵ درباره تجلی جمال الهی در جهان اشاره می‌کند که حضرت حق به وحدت حقیقی در آینه های ممکنات جلوه گر می‌شود و زیبایی‌های جسمانی که بینندگان را فریفته‌ی خود می‌سازد عاریتی است، رشح‌های است از جمال معنوی که بر جسم‌ها افاض شده است، و پرتوی است از حسن ازلی که از عالم معنی سفر کرده و در جسم خاکی منزل گزیده است. وقتی آن زیبایی به جای خود باز گردد جز زشتی و تاریکی نمی‌ماند. (شهیدی، ص ۱۵۴) بدین طریق تعدد و کثرت در عالم وجود می‌یابد.

آن جمال و قدرت و فضل هنر	ز آفتاب حُسن کرد این سو سفر
باز می‌گردند چون ستاره‌ها	نور آن خورشید زین دیوارها
پرتو خورشید شد واجایگاه	ماند هر دیوار تاریک و سیاه
آنکه کرد او رخ خوبانت دنگ	نور خورشیدست از شیشه سه رنگ
شیشه‌های رنگ رنگ آن نور را	می‌نمایند این چنین رنگین به ما

یا در دفتر اول می‌گوید:

گفت با جسم، آیتی تا جان شد او      گفت با خورشید، تا رخشان شد او (۱۴۵۲)

خداوند بر جسم تجلی کرد و آن را صاحب جان ساخت و با اسم نور تجلی کرد و خورشید پدید آمد. مولوی مصادیق تجلی خداوند را بر می‌شمارد و به عقیده‌ی عرفاء، خداوند فاعل بالتجلی می‌باشد که فعلش در صور اشیاء تجلی می‌یابد. در همان دفتر می‌گوید:

گفت در گوش گل و خندانش کرد      گفت با سنگ و عقیق کانش کرد (۱۴۵۱)

یعنی حق تعالی به گوش گل، رازی گفت او را خندان و شادمان کرد. و به سنگ نیز رازی گفت و آنرا در معدن، به عقیق مبدلش کرد. و مرادش از راز گفتن حق در گوش گل؛ تجلی حق با اسم لطیف در گل است، زیرا هر یک از موجودات مظهر اسماء

الله هستند. او در هر مرتبه از مراتب هستی و در هر حضرت از حضرات وجود، مطابق شأن آن مرتبه تجلی می‌کند و به صورت مظاهر، ظاهر می‌شود. و ما او را به واسطه‌ی مظاهر شهود می‌کنیم، زیرا کنه ذات الهی با هیچ عقل و فهمی ادراک نشود. و بر این اساس مولوی او را به گنج نهان تشبیه می‌کند که آن مستند به حدیث قدسی: قال داود(ع): یا ربّ لماذا خَلَقْتَ الخَلْقَ؛ قال: كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ. او همسو با دیگر عرفاء با استناد به این حدیث ارکان تجلیات حضرت حق و مراتب ظهور ذات او را در مظاهر در افکنده است که آنها عبارتند از: لاهوت، جبروت، ملکوت، ناسوت و حضرت انسان که جامع همه مراتب و حضرات است و به حضرات خمس نامیده شده‌اند. (زمانی، ص ۴۶۵) مولوی همچنین در همان دفتر می‌گوید:

گنج مخفی بُد، زُپُری چاک کرد      خاک را تابان تر از افلاک کرد (۲۸۶۲)  
بر این اساس مولوی بر این باور است که اگر چه ذات حق، یگانه است، ولی تجلیات بسیار دارد و برای او نام‌های بی‌شماری می‌سزد و هر گاه انسان بخواهد به حق معرفت یابد باید از طریق تجلیات بی‌شمار حضرت حق را ادراک نماید که هر یک از تجلیات او را اسم نامیده‌اند. مولوی در این رابطه در دفتر دوم مثنوی معنوی چنین می‌گوید:

گر چه فردست او، اثر دارد هزار      آن یکی را نام شاید بیشمار (۳۶۷۳)  
و به عقیده مولوی شش طرف جهان هستی، یعنی سراسر جهان، نتیجه کرم الهی است و این کرم در همه ذرات جهان تجلی دارد. او در دفتر سوم مثنوی می‌گوید:

شش جهت عالم همه اکرام اوست      هر طرف که بنگری اعلام اوست (۳۱۰۸)  
بنابراین هر موجودی، مظهر یک یا چند اسم از اسماء الهی است و به هر سمت که بنگری او را در خواهی یافت. و نیز در دفتر چهارم مثنوی می‌گوید:

هست افزونی، اثر، اظهار او      تا پدید آید صفات و کار او (۱۶۶۸)  
در شرح این بیت، سید جعفر شهیدی می‌گوید: "چنان که ایجاد جهان و فراوان بودن انواع جهانیان چیزی بر حق نمی‌افزاید. آنچه افزایش می‌یابد اثر اوست. اگر ذاتی افزونی و کمی یافت نشانه‌ی آن است که او معلول است و او را علت است، چرا که در

آغاز اندک بوده و سپس چیزی بر آن افزوده شده و آن افزایش را علتی یابد." (شهیدی، ج ۸، ص ۲۴۷)

یا در دفتر ششم مثنوی می‌گوید:

گه آن بی صورت از کتیم عدم مر صُور را او نماید از کرم

تا مدد گیرد از و هر صورتی از کمال و از جمال و قدرتی (۳۷۴۲-۳۷۴۴)

در ابیات فوق او همچنین اشاره به تجلی خداوند در مریای ممکنات و هیاکل محسوسه، بالاحض در نفس نفیس انبیاء و اولیا دارد، تا بر اثر این تجلی، هر صورتی از او مدد گیرد و به کمال و جمال و اقتدار حقیقی برسد. مولوی آن را لطف خفی می‌داند؛ زیرا لطف حق تعالی به بنده، تأیید اوست در پایداری به بندگی، و آن بر دو گونه است: آشکارا و نهان، یا خفی و جلی. آنچه جزای اطاعت باشد لطف جلی است، و آنچه حق تعالی بی‌هیچ سبب به بنده افاضت کند لطف خفی است. مولانا گوید همه لطف‌های حق بی‌سبب از مقوله لطف خفی است، زیرا طاعتی هم که بنده کند به لطف حق است و آنچه بنده انجام دهد برابر لطفی که خداوند به او می‌کند هیچ است و اگر عنایت او نباشد هوای نفس، او را از پا در خواهد آورد. تنها فضل اوست که تواند ما را از شر نفس برهاند. (شهیدی، ج ۶، صص ۴۷۸-۴۷۷) و در دفتر دوم چنین می‌گوید:

یا رب این بخشش نه حدّ کارماست لطفِ تولطفِ خفی را خود سزاست (۲۴۴۳)  
مولوی به عدم کاستی وجود خداوند در اثر تجلی اشاره دارد که ایجاد او اشیاء را بر کمال لایتغیر او هیچ نمی‌افزاید و نبود شدن آنها نیز هیچ از آن نمی‌کاهد. او در دفتر چهارم می‌فرماید:

نور از آن خوردن نشد افزون و بیش بل همان سانسست کو بودست پیش  
حق زایجاد جهان افزون نشد آنچه اوّل آن نبود اکنون نشد (۱۶۶۵-۱۶۶۳)  
مولوی به اصل بنیادی دیگری در عرفان اسلامی اشاره دارد که سیلاب حکمت صادره از عقل کل، در سراسر مملکت جان جریان می‌یابد و از آنجا به شاخه‌هایی در عالم ماده سرازیر می‌شود تا در همه مراتب وجود چنان سریان پیدا کند و هر یک از مراتب عالم هستی بر حسب استعدادش از آن پر شود و تمامی اشیاء از اعلی تا ادنی

تحت امر حکمت الهی که الهام بخش انبیاء و اولیاء و سرچشمه همه سعادت‌ها و نیکبختی‌هاست، قرار گیرند. او درباره‌ی نحوه‌ی سریان حکمت در عالم به آیه‌ی قرآن "تجری تحت الانهار" استناد می‌جوید، و در دفتر دوم چنین می‌گوید:

اصل و سرچشمه خوشی آنست آن زود تجری تحت الانهار خوان (۲۴۵۵)

او در همان دفتر از نمود کثرت از روح حیوانی سخن می‌گوید که ناقل ادراک حسی است و از نفس انسانی که حق تعالی در او دمیده، به عنوان انسان کامل تعبیر می‌کند. زیرا، از یک طرف موجودات عالم هر کدام مظهری از مظاهر حق تعالی می‌باشند و هر اسم الهی از حق تعالی مظهر می‌طلبد و سر ایجاد عالم نیز حب الهی به ظهور و بروز ذات و به عبارت دیگر، رؤیت جمال و کمال خویش در آینه‌ی غیر (فعل خویش)، به همه اسما و صفات خود می‌باشد، از طرف دیگر، از جمله اسمای الهی اسم اعظم است یعنی "الله"، که جامع جمیع صفات حق است، این اسم نیز مظهر می‌طلبد و طبعاً مظهر این اسم نیز می‌باید حائز کمالات تمامی مظاهر دیگر باشد و چون کمال رؤیت ذات با مشاهده‌ی ذات در حال اتصاف به تمام اسماء و صفات و مشاهده‌ی لوازم آنها و اعیان ثابته و لوازم و مقتضیات آنها به نحو تفصیل و ظهور، نه اجمال و بطون، حاصل می‌شود، بنابراین می‌بایست در بین مراتب و مظاهر عالم، مظهری که آینه‌ی تمام نما بوده و یکجا حکایت گر همه کمالات و اسمای جمال و جلال الهی باشد وجود داشته باشد و این شان انسان کامل است نه دیگر موجودات و مراتب، زیرا دیگران هر کدام تنها گوشه‌ای از کمالات حق را می‌نمایانند.

(رحیمیان، ص ۲۵۵)

تفرقه در روح حیوانی بود      نفس واحد روح انسانی بود (۱۸۸)

بنابراین، نفس انسانی به حسب جوهر ذات و حقیقت، واحد و غیر قابل افتراق است، و بدین طریق انبیاء و اولیاء که از علایق شهوانی و نفسانی مبرا شده‌اند، هر چند که بتوان آنان را به خصوصیات خاص از یکدیگر متمایز ساخت، جان واحدند. سرانجام مولوی راه شهود تجلیات حق را در هم‌رنگ شدن با او می‌داند. او در دفتر ششم می‌فرماید:

که بیا من باش یا همخوی من      تا ببینی در تجلی روی من  
ور ندیدی، چون شیدا شدی،      خاک بودی، طالب احیا شدی (۵۷۹-۵۸۰)

یعنی راه شهود حق فنای ذاتی و صفاتی در حضرت حق است، به عبارت دیگر، تا بکلی از من حیوانی و امیال بهیمی خود رها نشوی حق را نخواهی شناخت. او در همان دفتر می‌گوید:

گرچه در آب آتش پوشیده شد      صد هزاران کف برد جوشیده شد  
گرچه آتش سخت پنهان می‌تند      کف به ده انگشت اشارت می‌کند

همچنین اجزای مستان وصال      حامل از تمثالهای حال وقال (۱۸۱۰-۱۸۰۸)  
همین طور اجزای وجود عاشقانی که مست وصال الهی هستند از تجلی حال عارفانه و معارف الهی بارور شده‌اند. بنابراین سراسر وجود عارفان عاشق از تجلیات احوال خوش درونی و علوم حقانی در نشاط و شادمانی است. مولانا در فیه مافیه می‌گوید: " صاحب دل کل است. چون او را دیدی، همه را دیده باشی، که الصید کُلُّه فی جوف الفرا. خلقان عالم همه اجزای وی‌اند، و او کل است." (مولانا، فیه ما فیه، ص ۴۳) و در نزد عارفان صاحب دل مقام « جمع الجمع » است که عوالم صغیر و کبیر در آن مندرج است. به موجب حدیث قدسی، ارض و سماء گنجای او را ندارد و در قلب وی گنجایی می‌دهد، که وجود انسان را غایت تحقق وجود و مدبر و مُشرف بر کل عالم فرا می‌نماید. (زرین کوب، ص ۵۴۷) باز هم در دفتر ششم می‌گوید:

در جمال حال وامانده دهان      چشم، غایب گشته از نقش جهان (۱۸۱۱)

دهان آن عارفان عاشق از مشاهده تجلی زیبای احوال روحانی بازمانده است. یعنی از بس احوال باطنی و ادواق معنوی تجلیات زیبا دارند که دچار حیرت شده‌اند، گویا چشم از نقوش ظاهری جهان فرو بسته‌اند. اما در این شهود تجلیات الهی، باید متذکر شد که خداوند را با حس دیگری باید احساس کرد. و اگر قرار بر این بود که تجلیات الهی با حواس حیوانی احساس شود به تعبیر مولوی هر گاو لا یعلم و خر لا یفهمی می‌توانست به مقام حضرت با یزید بسطامی برسد. او در دفتر ششم می‌گوید:

آن حسی که حق بر آن حس مظهرست      نیست حسّ این جهان، آن دیگرست  
حسّ حیوان گر بدیدی آن صُور      با یزید وقت بودی، گاو و خر

(۲۲۰۶-۲۲۰۷)

به عبارت دیگر، اگر حواس ظاهره قادر بود تجلیات الهی را احساس کند همه حمقاء و بلها می‌توانستند عارف بالله شوند. در نتیجه وقتی که انسان در عشق حق مستغرق شود، همه جهان آینه‌ی حق می‌شود و او به هر چیز در نگرش خدا ببیند. بنابراین خداوند یکتا و شش جهت جهان را برای چشم ضمیران، مظهر آیات خود کرده است.

### نتایج

نتایج حاصله از این بحث را می‌توان در دو مورد خلاصه کرد. ابتدا در این مقاله به اختصار به دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی پیرامون تجلی یا فعل خلق خداوند اشاره شد که وجود و تشکیک در وجود و طبقات هستی زمینه بسیار مساعدی را در عرفان نظری فراهم کرده است که ابن عربی به عنوان بنیانگذار عرفان نظری در جهان اسلام و مولوی در اشعار عارفانه خویش با اصطلاحات عرفانی به تجلی و ظهور حق در سلسله مراتب هستی سخن گفته‌اند. به عقیده‌ی نگارنده، این نگرش با یک رویکرد کیهان‌شناختی به هستی تطابق کامل دارد که انسان به نظاره‌ی جلوه‌های تجلی در عالم نشسته است. اما در یک رویکرد معرفت‌شناختی یا وجود‌شناختی ادراک تجلی حق مستلزم وجود استعدادهای فراوان سالک در کسب معارف الهی می‌باشد، ثانیاً، مولوی نیز با پیروی از مکتب ابن عربی با رویکرد کیهان‌شناختی عرفانی، تجلی حق را در مراتب هستی با ظهور اسماء و صفات حق تعالی با تعیینات اسمی تعبیر می‌کند و به عقیده‌ی او این تجلیات در سیر نزولی تحقق می‌یابند. و نظام آفرینش به واسطه تجلیات جمالی حق به منصفی ظهور می‌رسند، که عرفا آن را به آئینه تجلی حق تشبیه کرده‌اند. اما در یک رویکرد معرفت‌شناختی عرفانی یا به عبارت دیگر، در یک کشف و شهود عرفانی، تجلی اسماء و صفات حق در انسان به مراحل و درجات مختلف شهود او بستگی کامل دارد. بنابراین تجلی حق با استعداد انسان در کسب تجلیات حق یک رابطه‌ی دو سویه دارند و هر چه انسان از امیال بهیمی و شهوات مبرا باشد زمینه برای تجلی اسماء و صفات خدا مهیا تر خواهد بود هر چند ابن عربی رابطه تجلی با انسان را یک سویه در نظر دارد و انسان را محل ظهور اسماء و صفات الهی لحاظ می‌کند.

### پی‌نوشت‌ها:

- ۱- به عنوان مثالی از اشعار عارفانه‌ی شاعران ایرانی، مولوی در سر آغاز مثنوی معنوی این تجربه‌ی شهودی از تجلی نور خدا در اشیاء و منظر مادی و عادی را بیان می‌کند:  
 بشنو از نی چون حکایت می‌کند / و ز جدایی‌ها شکایت می‌کند  
 کز نیستان تا مرا ببریده‌اند / از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند  
 یا در غزلیات عارفانه‌ی حافظ نیز می‌توان نمونه‌های فراوانی از تجلی نور خدا در پدیده‌های مادی ملاحظه کرد.  
 در خرابات مغان نور خدا می‌بینیم ای عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینیم  
 یا  
 در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد / عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
 بیخود از شعله‌ی پرتو ذاتم کردند / باده از جام تجلی صفاتم دادند  
 از بین شعرای معاصر، سهراب سپهری در شعر "صدای پای آب" تحت تأثیر تجربه‌ی تجلیات عارفانه چنین می‌گوید:  
 و خدایی که در این نزدیکی است  
 لای این شب بوها  
 پای آن کاج بلند  
 روی آگاهی آب  
 روی قانون گیاه...  
 ۲- عین عبارت ابن سینا در *الشفاء*:  
 "لبس فی ذاته مانع او کاره لصدور الكل منه، و ذاته عالمه بان کماله و علوه بحیث یفیض عنه الخیر."  
 ۳- عین عبارات ابن عربی در *فصوص*: إن الاعطیات اما ذاتیه او اسمائیه. فاما المنح و الهبات و العطايا الذاتیه فلا تكون ابدأً إلا عن تجلّ الهی. و التجلی من الذات لا یكون ابدأً الا بصوره استعداد المتجلی له و غیر ذلک لا یكون. (ص ۶۱) و در همان کتاب می‌نویسد: «فان القلب من العارف او الانسان الكامل بمنزله محل فص الخاتم لا یفضل بل یكون علی قدره و شکله من الاستداره إن کان الفصّ مستدیراً.» (ص ۱۲۰)

### فهرست منابع:

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی*، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۴.
۲. ابن سینا، *اشارات و تبیهات*، ج اول، ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی، تهران: سروش، ۱۳۶۸.
۳. ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳.



۴. ابن عربی، فصوص الحکم، تعلیق: ابوالعلا عفیفی، بیروت - لبنان: الناشر دارالکتاب العربی، ۱۹۸۰ م.
۵. پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح دکتر جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۶. داد، سیما، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۳.
۷. دیز، ارنست، "اسطوره برج بابل"، در جهان اسطوره شناسی (۲)، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸.
۸. رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم مرکز انتشارات، ۱۳۷۶.
۹. زرین کوب، عبدالحسین، سر نی: نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۶۸.
۱۰. زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر اول، تهران: موسسه اطلاعات، ۱۳۷۹.
۱۱. ستاری، جلال، مدخلی بر رمز شناسی عرفانی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴.
۱۲. سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی، حکمه الاشراف، ترجمه و شرح: دکتر سید جعفر سجادی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۱۳. شهیدی، سید جعفر، شرح مثنوی، دفتر پنجم، ج ۶، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۴. شهیدی، سید جعفر، شرح مثنوی، دفتر پنجم، ج ۸، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۵. شهیدی، سید جعفر، شرح مثنوی، دفتر پنجم، ج ۹، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۶. عفیفی، ابوالعلاء، "ابن عربی"، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، به کوشش: م.م. شریف، ترجمه: غلامرضا اعوانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. مولانا، جلال الله الدین، فیه ما فیه، شارع: دکتر حسین محی الدین الهی قمشه ای، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.

۱۸. مولانا، جلال الله الدين، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: انتشارات حاج علی اکبر علمی، بی تا.
۱۹. نصر، سید حسین، "شهاب الدین سهروردی مقتول"، در *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، به کوشش: م.م. شریف، ترجمه: رضا ناظمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۲۰. نصر، سید حسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۶۱.
۲۱. نیکلسون، رینولد الین، *شرح مثنوی معنوی مولوی (دفتر سوم) ترجمه: حسن لاهوتی*، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۸.
۲۲. همایی، جلال الدین، *مولوی نامه: مولوی چه می گوید*، ج ۲، تهران: مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶.