

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش‌های ادبی - قرآنی»

سال اول / شماره سوم / پاییز ۱۳۹۲

تجلیات الهی در نگاه تفسیری ابن عربی از سوره توحید و بازتاب آن در ادب عرفانی فارسی

فاطمه محمدی عسکراآبادی^۱، مهدی ملک ثابت^۲ و یدالله جلالی پندری^۳

چکیده:

مبحث تجلی یکی از مباحث مهم در عرفان اسلامی به شمار می‌رود که از طریق آن چگونگی خلقت عالم مورد بحث قرار می‌گیرد. بر طبق این نظریه، وجود، یکی است و آن تنها وجود حضرت حق است و همه کثرات و عوالم، در حقیقت تجلیات آن وجود حقیقی به شمار می‌روند. تعمق در مبحث تجلی، یکی از راههای دستیابی به توحید حقیقی به شمار می‌رود. در دین اسلام و قرآن کریم نیز، فهم درست سوره اخلاص به عنوان راهی برای درک توحید حقیقی بیان شده است. از این رو، در پژوهش حاضر 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 آراء شاعرانی پرداخته شده که به نوعی از مکتب ابن عربی تأثیر پذیرفته یا از شارحان آثار او به شمار می‌روند. ابن عربی در تفسیر آیه نخست سوره توحید، «هو» را به مقام ذات تعبیر کرده و «الله» را نشان از مقام واحدیت و تجلیات اسمائی و صفاتی حق دانسته است. همین مطالب با به کارگیری عین اصطلاح خاص ابن عربی، در ادبیات عرفانی فارسی بازتاب یافته است.

بر اساس نتایج این پژوهش، مشخص می‌شود که شاعران و عارفان بسیاری از دیدگاه‌های تفسیری ابن عربی تأثیر پذیرفته‌اند که از آن جمله می‌توان به فخرالدین عراقی، اوحدی مراغه‌ای، شیخ محمود شبستری، شاه نعمت‌الله ولی، عبدالرحمن جامی، بیدل دهلوی و صائب تبریزی اشاره کرد. دلیل این امر بسامد بالای استفاده این شاعران از اصطلاحات ویژه و خاص ابن عربی همچون، مقام ذات، احدیت، واحدیت و امثال آن است که این اصطلاحات را ابن عربی به منظور شرح و بسط مبحث تجلی، مورد استفاده قرار داده است.

کلید واژه‌ها: سوره توحید، تفاسیر عرفانی ابن عربی، تجلیات الهی، ادبیات عرفانی فارسی.

مقدمه

تجلی، یکی از مباحث مهم در عرفان اسلامی است که از طریق آن، هم چگونگی آفرینش عالم هستی و پیدایش کثرات توجیه می‌گردد و هم، مراحل سلوک عارفان از عالم کثرت تا وصال با حضرت حق، مورد بحث قرار می‌گیرد. از این جهت، تجلی را به دو دسته «تجلی در قوس نزول» و «تجلی در قوس صعود» تقسیم می‌کنند. منظور از قوس نزول، مراتب پیدایش عالم کثرات از ذات بی‌چون خداوندی است که در طی آن، حضرت حق از مقام غیب الغیب و ذات مطلق که در آن هیچ دانشی راه ندارد، به مقام احدیت تجلی می‌کند که در این مقام، اسماء و صفات حق تعالی به حالت اندماجی وجود و ظهور می‌یابند. پس از آن، اسماء و صفات خداوندی حالت تفصیل به خود می‌گیرند که از آن به مقام واحدیت تعبیر می‌شود و در همین مرحله است که اعیان ثابته موجودات در حضرت علمی حق ایجاد می‌شوند که در مرحله بعد به اقتضای استعداد این اعیان ثابته، عوالم جبروت، ملکوت و ناسوت (عالم ماده) پدید می‌آیند. اما منظور از «تجلی در قوس صعود»، مسیر استکمالی و صعودی است که سالک الی الله برای وصال به حق می‌پیماید تا از طریق تجلیات افعالی و صفاتی، سرانجام به تجلی ذاتی و فنای در حق دست یابد.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۷/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۹/۱۱

^۱ - نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد. ایمیل: mohamadi_f58@yahoo.com

^۲ - استاد و عضو هیأت علمی دانشگاه یزد.

^۳ - دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه یزد.

تجلیات حق تعالی و رابطه میان خالق و مخلوق، همواره مورد توجه عارفان بوده است؛ به طوری که در اقوال پراکنده به جا مانده از عارفان نخستین می‌توان این اندیشه را به صورتهای گوناگون ردیابی نمود. در این میان اولین عارفی که به صورت ساختارمند به بحث درباره نظریه «تجلی» پرداخت، ابن عربی، عارف مشهور قرن هفتم بود. ابتکار ابن عربی در آن بود که مباحث پراکنده عارفان پیشین را که اغلب به صورت تمثیلی و رمزی بیان شده بود، در قالب اصطلاحات خاصی چون «احدیّت»، «واحدیت»، «عیان ثابت»، «حضرات خمس» و امثال آن بیان نمود و مبانی شهودی مبحث تجلی را که توسط سایر عارفان به اجمال و اشاره بیان شده بود با دلایل عقلی و فلسفی مورد بحث قرار داد و به بیان مبانی و استدلالات عقلی مبحث تجلی پرداخت. وی در همه آثار خود به گونه‌ای به شرح تجلیات حضرت حق پرداخته و بر این اساس، عالم را لمعات و انوار ذات لایتناهی حق معرفی کرده است. از جمله این آثار، فتوحات مکیه، فصوص الحکم، رسائل و تفسیر عرفانی اوست که دیدگاه‌های وی در سراسر آن آشکار است و بارزتر از همه، این نمود را می‌توان در تفسیر سوره توحید یافت که گویی ابن عربی اصطلاحات خاص خود چون «احدیّت» و «واحدیت» و «تجلیات اسمایی» و «صفتی» را از این سوره عظیم الشان اخذ کرده است.

در این نوشتار برآنیم تا مبانی نظری مبحث تجلی را براساس اصطلاحاتی که ابن عربی وضع کرده، از طریق تفاسیر او از سوره توحید، دنبال کرده و سپس، به بیان چگونگی بازتاب این دیدگاهها در ادب عرفانی فارسی و علی-الخصوص، شاعران عارفی که پیرو مکتب عرفانی او بوده‌اند، پردازیم. در ادامه، برای آشنایی با امتهات مبحث تجلی از دیدگاه ابن عربی، شرح مختصری از مبانی این نظریه ارائه خواهد شد و سپس، به بیان اهمیّت و شأن عظیم سوره توحید می‌پردازیم تا علت توجه ویژه ابن عربی به این سوره و استخراج اصطلاحات مبحث تجلی از آن روشن‌تر گردد.

مختصری درباره «تجلی»

«تجلی» در لغت به معنای آشکار شدن و انکشاف است. (زوزنی، ۱۳۷۴، ص ۸۳۳) این کلمه را اشتقاق یافته از «جلا» دانسته‌اند. (مستملی بخاری، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۴۶) درباره معنای اصطلاحی تجلی از نظر عرفان اسلامی دو دیدگاه وجود دارد. نخست، تجلی از منظر معرفت شناسانه و دیدگاه عارفانی که تجلی را نسبت به وجود سالک در نظر گرفته‌اند و آن را انکشاف شمس حقیقت حق تعالی بر دل سالک دانسته‌اند. (کاشانی، ۱۳۶۷، ص ۱۲۹) بر طبق این نظر «تجلی تأثیر انوار حق باشد به حکم اقبال، بر دل مقبلان کی بدان شایسته آن شوند که به دل مر حق را ببینند». (هجویری، ۱۳۵۸، ص ۵۰۴)؛ یا «تابش نور لطف الهی است بر دل‌های مقبلان». (سراج، طوسی، ۱۳۸۲، ص ۳۹۰)

به عبارت ساده‌تر، در این دیدگاه، تجلی کشف انوار غیبی بر دل است. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۴۸۵؛ همچنین: لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۸۹) این نوع تجلی را چون برقی دانسته‌اند که «چون تابان گردد عاشق از تابش آن ناتوان گردد، خواهد که همگی جان گردد و مرد در آن میان نهان گردد». (انصاری، ۱۳۷۲، ص ۳۶۴) در این نوع تجلی است که بحث فنای سالک مطرح می‌شود و اینکه خواهان محو خودی و پیوند بی واسطه با معبود است. همین مفهوم از تجلی است که عرفا از آن به تجلی در قوس صعود تعبیر می‌کنند و معتقدند که در این تجلی حجابی که از طریق صفات بشری میان بنده و حق ایجاد شده برمی‌خیزد و سالک به شهود نائل می‌شود. (کلابادی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۲؛ سهروردی، ۱۳۷۴، ص ۵۲۶)

دیدگاه دیگر درباره تجلی از نظر وجود شناسانه است. از این منظر، «تمییز ذات را در هر مرتبه و حضرتی از مراتب و حضرات، تجلی و تعین و تنزل می‌گویند» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۴) از این تجلی به تجلی در قوس نزول نیز تعبیر می‌کنند؛ زیرا برطبق این تجلی، حق تعالی به واسطه حبّی که به ذات خویش داشت، خواست تا خود را در آینه افعال خویش مشاهده کند، لذا با نفس رحمانی عالم را پدید آورد. (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۹۰؛ نسفی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۹)

مبحث تجلی دارای اصطلاحات ویژه و منحصر به فردی است که در ادامه، ضمن بیان تفاسیر ابن عربی از آیات سوره توحید و به اقتضای مباحث مربوطه به توضیح هر یک از آنها خواهیم پرداخت و در ضمن هر قسمت، چگونگی بازتاب آنها را در ادبیات عرفانی فارسی بررسی خواهیم کرد.

سوره توحید و شأن و فضیلت آن

سوره توحید صد و دوازدهمین سوره قرآن است. فضیلت این سوره تا حدی است که آن را معادل ثلث قرآن دانسته‌اند. برخی از علما معتقدند که علت این امر آن است که فواید قرآن، مشتمل بر سه دسته است: معرفت ذات حق - تعالی و معرفت صفات و اسماء او و معرفت افعال و سنت‌های او، و از جهت آنکه سوره توحید متضمن یکی از این فواید است و آن معرفت به ذات حق تعالی و همان تقدیس حضرت حق است، بنابراین حضرت رسول (ص) آن را برابر ثلث قرآن نهاده‌اند (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶: ۵۹۴).

سوره توحید را گاه، سوره اساس نامیده‌اند. چون اساس دین و اساس وجود بر توحید است و اینکه از حضرت رسول (ص) نقل شده که به انس فرمود: اساس آسمانهای هفت گانه و زمین‌های هفت گانه، «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» است. (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۷۰) مشهورترین نام این سوره، «سوره اخلاص» است. به جهت آنکه بنده را از شرک یا از آتش دوزخ خلاص می‌کند. به تعبیر قیصری، شارح فصوص الحکم: «لَيْسَ لِلْحَقِّ وَصْفٌ جَامِعٌ لِبَيَانِ الْأَحَدِيَّةِ وَالصِّفَاتِ الثَّبُوتِيَّةِ وَالْأَضَافِيَّةِ وَالسَّلْبِيَّةِ، فِي شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ. أَلَا هَذِهِ السُّورَةُ. لِذَلِكَ تُسَمَّى سُورَةُ الْإِخْلَاصِ لِكُونِهَا خَالِصَةً لِلَّهِ»^۴ (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۸۳) و از این منظر، سوره توحید را به دلیل آنکه تمام آن، درباره خداوند است، سوره اخلاص نامیده‌اند.

سوره توحید را به نامهای دیگری چون سوره تفرید، تجرید، نجات و ولایت هم گفته‌اند. علت نامگذاری آن به سوره ولایت را از آن جهت دانسته‌اند که هرکس آن را قرائت کند، از اولیاءالله گردد یا معرفت به حق تعالی حاصل کند. (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، صص ۵۹۴-۵۹۵) سوره توحید را سوره نور هم نامیده‌اند و این به استناد حدیثی از حضرت رسول (ص) است که فرمودند: برای هر چیزی نوری است و نور قرآن، قل هو الله احد است. (همان، ج ۶، ص ۵۹۵) حال که منزلت و شأن این سوره عظیم تا حدی مشخص گردید، به تفسیر آیات این سوره مبارک بر اساس مبحث تجلی، از دیدگاه ابن عربی و برخی شارحان او، و سپس بررسی بازتاب آنها در ادبیات عرفانی فارسی می‌پردازیم.

۱- تفسیر «هو» به مقام ذات

ابن عربی در تفسیر آیه قل هو الله احد، معتقد است که «هو» عبارت از حقیقت احدیه صرف است. منظور از حقیقت احدیه صرف، ذات بدون اعتبار صفات است. چنانکه ابن عربی در تفسیر «هو» گوید: «هُوَ، عِبَارَةٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ الْأَحَدِيَّةِ الصَّرِيفَةِ أَيْ: الذَّاتُ مِنْ حَيْثُ هِيَ بِلَا أَعْتِبَارِ صِفَةٍ، لَا يَعْرِفُهَا إِلَّا هُوَ.»^۵ (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ۴۶۹). قیصری نیز در تفسیر این آیه، همچون ابن عربی «هو» را نشان مقام ذات دانسته و می‌گوید: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. فَإِنَّ لَفْظَ «هُوَ» يَشِيرُ إِلَى الذَّاتِ. وَ يَشِيرُ إِلَى أَنْ لَا اسْمَ لَهُ»^۶ (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵). همچنین علامه آشتیانی در مقدمه‌ای که بر

^۴ وصفی که بیان احدیت و صفات ثبوتیه و سلبيه حق را جامع باشد، در همه قرآن جز این سوره نیست و از این رو آن را سوره اخلاص نامیده‌اند؛ زیرا سرتاسر آن تنها درباره خداوند است و اختصاص به او دارد. (موحد، ۱۳۸۶: ۴۶۹)

^۵ «هو» عبارت است از حقیقت احدیه صرف، یعنی ذات از جهت بدون اعتبار صفت. هر کسی به این مرتبه شناخت ندارد، مگر خود حق تعالی.
^۶ «هو» در «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» مشیر به ذات است؛ و از احدیت بقبالیة الاولى و اصل الأصول و تعین اول تعبیر کرده‌اند. در آن مقام (تعبیر به مقام از باب ضیق تعبیر است) که احدیت و واحدیت در وحدت ذات مستجن و حکم ظهور و بطون در سطوت ذات مندمج بود نام عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعت و وصف ظهور و بطون و کثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی بود. (آشتیانی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۱).

تمهید القواعد ابن ترکه (از شارحان ابن عربی) نوشته است بر این نکته تأکید کرده و معتقد است که: «هو، قهراً، اشاره است به مقام ذات» (آشتیانی، ۱۳۶۰: ۲۰).

مقام ذات که در تفسیر ابن عربی از آن سخن رفته، مقامی است که از دیدگاه وی تجلی ندارد؛ اما مصدر همه تجلیات است و «هرچه در تمام مراتب موجودات مفصل است در این مرتبه مجمل است، کالشجره فی النواه و مجموع عوالم، تفصیل این مرتبه‌اند و هیچ شیء بیرون از این مرتبه نیست» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰). برای فهم بهتر مقام ذات و سایر اصطلاحات به کار رفته توسط ابن عربی، لازم است در ابتدا، مختصری درباره مراتب وجودی از دیدگاه وی بحث شود. این مراتب در عرفان نظری به حضرات خمس مشهورند.

حضرت در لغت به معنای پیشگاه و محضر و نزدیکی و قرب است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل حضرات) و در اصطلاح عرفانی منظور از «حضرت» همان «مظهر» است؛ «یعنی چیزی که محل حضور و ظهور حق و جمال و کمال اوست» (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۳۱۹) عارفان، موجودات را جلوه‌گاه حق می‌دانند و از این رو، همه اشیاء حضرت‌اند که محل حضور شئونات و تجلیات خداوند گردیده‌اند. جامی درباره حضرات خمس چنین می‌گوید: «گاه باشد که تعیین اول و ثانی را مرتبه واحد اعتبار کنند و مراتب کلیه را منحصر در پنج مرتبه دانند و آن را حضرات خمس خوانند» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۰) قابل ذکر است که اصطلاح مذکور، اولین بار توسط شارحان ابن عربی مطرح شده نه خود وی، «اگرچه فکر اولیّه آن را می‌توان در کتاب انشاء الدوائر او یافت. [اما] اصطلاح حضرات خمس اولین بار در آثار صدرالدین قونوی» به کار رفته است. (کربلایی، ۱۳۸۶: ذیل حضرات خمس)

ترتیب این حضرات در نظر شارحان اندکی متفاوت می‌نماید. برخی معتقدند: «نخست، حضرت غیب است که حضرت ذات است - به تجلی اول و دوم؛ دوم، مرتبه ارواح است که تابع مرتبه غیب است در تنزل؛ سوم، عالم مثال است که در تنزل تابع مرتبه ارواح است و در تصاعد فوق عالم حس؛ چهارم، عالم شهادت و حس است و این از حضرت عرش رحمانی است تا به مرکز خاک؛ پنجم که جامع ایشان است، تفصیلاً حقیقت عالم و اجمالاً، صورت عنصر انسانی که جامع چهار حضرات بالاست» (قونوی، ۱۳۸۵، ص ۵۸)

از نظر گروهی دیگر از عارفان، «اول، مرتبه ذات احدیت؛ دیگر، مرتبه ذات الهیت که حضرت واحدیت است و مرتبه ارواح مجرّده و مرتبه نفوس عامله که عالم مثال است و عالم ملکوت است و مرتبه ملک که عالم شهادت است و مرتبه کون جامع؛ یعنی انسان کامل که مجلا مجموع و صورت جمعیت است و مجلا پنج گفته‌اند و مراتب شش؛ زیرا که مجلا، «مظهر» است و به مظهر، ظاهر می‌شود مراتب، و ذات احدیت مجلای شیء نه، زیرا اعتبار تعدد اصلا نیست، بلکه اعتبار ذات احدیت، سلب اعتبارات است» (شاه نعمت الله ولی، ۱۳۵۷، ج ۴، ص ۶۲)

این تقسیم بندی در آثار شارحان به صورتهای مختلف دیده می‌شود. اما آنچه در میان اکثر شارحان آثار ابن عربی مورد قبول قرار گرفته، اعتقاد به پنج حضرت اصلیّه و عالم کلیّه است، شامل: حضرت غیب مطلق (مقام ذات)، عالم جبروت (عالم ارواح)، عالم ملکوت (عالم مثال)، عالم ملک (عالم اجسام) و عالم انسان کامل، که جامع چهار حضرت ماقبل نیز هست. (ر. ک: پارسا، ۱۳۶۶، ص ۸؛ آملی، ۱۳۵۲، ص ۶۰؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۰؛ بابا رکنا، ۱۳، ص ۱۷)

چنانکه از مباحث فوق پیداست نخستین مقام در حضرات پنج گانه فوق، مقام ذات است که ابن عربی کلمه «هو» در آیه «قل هو الله احد» را نشان از این مقام دانسته است. در این مقام، «حق مطلق در اطلاق خود، مصدر تجلیات است و تجلیات هر یک نسبت به تجلی پیشین، منفعل و نسبت به تجلی پسین، فعال به شمار می‌آیند. چنین است که عالم ملک، مظهر و آینه عالم ملکوت است؛ عالم ملکوت، مظهر جبروت؛ عالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابته؛ عالم اعیان ثابته مظهر اسماء الهی (واحدیت)؛ و سرانجام واحدیت مظهر احدیت به شمار می‌رود» (دادبه، ۱۳۸۵، ج ۱۴: ذیل تجلی). مقام ذات غیب الغیوب (مطلق ذات) به طور کلی و به حسب هویت خود، استحقاق جمیع اسماء و صفات

کمالیه را دارد و به جهت طلب ظهور آن اسماء و کمالات به صورتهای مقتضی، متصور و ظاهر می‌شود. (جیلی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱).

در تفسیر ابن عربی، چنانکه پیش از این گفتیم، مقام ذات تعبیری برای کلمه «هو» دانسته شده و ابن عربی معتقد است که این مقام در حیطة شناخت و ادراک هیچ کس نیست و تنها خداوند بر آن احاطه و شناخت دارد. این دیدگاه ابن عربی، در ادبیات عرفانی فارسی انعکاسی بسیار گسترده دارد. از آن جمله فخرالدین عراقی که شاگرد بلاواسطه صدرالدین قونوی است، در این باره چنین می‌گوید:

ای مقدّس ذات تو از وصف هر ناپاک و پاک
وی منزّه وصف تو از نعت نادان و خبیر

(عراقی، بی تا، ص ۸۳)

چنانکه پیداست عراقی نه تنها ذات حق را از حیطة ادراک بشر بیرون دانسته، بلکه صفات او را نیز منزّه و برتر از آن چیزی ذکر کرده که کسی بتواند به نعت آنها بپردازد. وی در جای دیگری نیز ذات حق را نور قدس خوانده که در آن چون و چرا راه ندارد:

نور قدست خرمن چون و چرایی سوخته
خنجر وصفت سر و هم و بیان انداخته

(همان، ص ۹۳)

اوحدی مراغه ای نیز با صراحت بر ناتوانی عقل و خرد در ادراک ذات تأکید کرده است:

خورد ادراک ذات او نکند
فکر ضبط صفات او نکند

و یا: (اوحدی، ۱۳۶۲، ص ۴۶۷)

کس خبردار کنه ذات تو نیست
فکر کس واقف صفات تو نیست

(همان، ص ۴۶۸)

وی برای تبیین غیرقابل وصول بودن مقام ذات، آن را به عنقا تشبیه می‌کند که هیچ کس جز نام، چیزی از آن نشنیده است.^۷ اوحدی همچون ابن عربی، مقام ذات غیرقابل ادراک را تفسیر کلمه «هو» می‌داند و چنین می‌گوید:

«هو» پلنگی است کبریا نخجیر
«لا» نهنگی است کاینات اوبار

«لا» دهن باز کرده دریاوش
«هو» دم اندر کشیده عنقاوار

(همان، ص ۵۲)

جامی نیز در سلسله الذهب، «هو» را نشان از مقام غیب ذات دانسته و آن را غیرقابل شناخت معرفی می‌کند. چنانکه پرسش از کیفیت آن نیز نوعی ستم و ظلم به حضرت حق به نظر می‌رسد. چون آن ذات مقدّس از چند و چون میرا و برتر است:

قدس ذاتش چو برتر از کیف است
کیف هو گفتن اندر او حیف است

چون نه نوع آمد و نه جنس او را
پس چه معنی سؤال ما «هو» را؟ ...

«هو» کفایت ز غیب ذات شناس
مکنش بر دگر ذوات قیاس

(جامی، ۱۳۶۱، ص ۴)

^۷ چنانکه حافظ نیز در این باره گوید:

عنقا شکار کس نشود دام باز چین
کانجا همیشه باد به دست است دام را

پیداست که جامی دلیل غیرقابل ادراک بودن مقام ذات را از آن جهت دانسته که این مقام، نوع و جنس ندارد. بنابراین، سؤالی در مورد چگونگی و چرایی آن نیز نمی‌توان کرد. اما شیخ محمود شبستری، دلیل این امر را بی ضد و مانند بودن ذات می‌داند؛ زیرا اشیاء به وسیله ضد خود شناخته می‌شوند و چون ذات حق، همتا و ضد ندارد، بنابراین در حیطة ادراک و شناخت نیز نمی‌گنجد:

ظهور جمله اشیاء به ضد است	ولی حق را نه مانند و نه ند است
چو نبود ذات حق را ضد و همتا	ندانم تا چگونه دانی آن را
ندارد ممکن از واجب نمونه	چگونه دانیش آخر، چگونه؟

(شبستری، ۱۳۸۴، صص ۴۹-۵۰)

به همین دلیل از دیدگاه شبستری، اندیشه در ذات حق باطل است:

بود در ذات حق اندیشه باطل	محال محض دان تحصیل حاصل
---------------------------	-------------------------

(همان، ص ۵۱)

از این روست که ائمه معصومین و به تبع آن عارفان مسلمان، همواره انسان را از تفکر در ذات حق باز داشته‌اند.^۸ به قول صفای اصفهانی:

مقام واجب بالذات و جای خوف و حذر	حذر کنید که اخفاست این ستوده مقام
----------------------------------	-----------------------------------

(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷، ص ۵۷)

میزان بر حذر داشتن از تفکر در ذات تا حدی است که گاه آن را گناه دانسته‌اند. چنانکه شبستری گوید:

در آلا فکر کردن شرط راه است	ولی در ذات حق، عین گناه است
-----------------------------	-----------------------------

(شبستری، ۱۳۸۴، ص ۵۱)

حال که مقام ذات تا این حد ناشناخته است، این پرسش مطرح می‌شود که برای معرفت به حق چه باید کرد؟ از دیدگاه عارفان، راه شناخت حق، نه از طریق ذات او؛ بلکه از طریق معرفت به صفات وی ممکن است و این همان مرحله‌ای است که در تجلیات الهی در قوس نزول، از آن به تعیین اول تعبیر می‌شود و آن «مقام احدیت» و آشکار شدن اندماجی صفات حق تعالی است.

۲- استنباط «مقام احدیت» از آیه قل هو الله احد

ابن عربی مرتبه‌ای را که در آن، حقیقت محض غیر معلوم مورد نظر است، مرتبه «احدیت» می‌نامد (ابن-عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۶۹). از این نظر می‌توان گفت که احدیت نام دیگر مقام ذات است. برخی معتقدند که احدیت خود دارای چندین مرحله است؛ مرحله نخست، وحدت ذات است که «مجرد از همه اسماء و صفات است» (عفیقی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸). در مرحله بعد، یعنی احدیت صفات و اضافات، تمام حقایق و کلیات اسماء و صفات به صورت مندرج در ذات وجود دارند و برخی از شارحان ابن عربی، این مرحله را الهیت هم می‌گویند و معتقدند که «الهیت، عبارت است از احدیت جمع این حقایق به تمام و کمال، و معنی الهیت، خدایی است و الله، اسم علم است احدیت جمع ذاتی را، نه علم ذات ذات» (جندی، ۱۳۶۲، ص ۴۸).

منظور این است که حضرت احدیت صفاتی، ذات است به همراه اسماء و صفات. در غیر این صورت، اگر «ذات گوئیم بی اضافت و نسبت، اعتبار هویت و ذاتیت غیب باشد. عریه مجردة عن الاسماء و الصفات و النسب و الاضافات؛ و از

^۸ اشاره به حدیث «تفکروا فی کل شیء و لا تفکروا فی ذات الله» (پابنده، ۱۳۸۲، ص ۳۸۹)

این حیث، علم به ذات نرسد و اشارت و عبارت را بدان راه نباشد» (همان‌جا)؛ و این همان مرحله لاتعیّن است که پیش از این درباره آن بحث شد.

قونوی در فکوک، برای شرح «احدیّت صفات و اضافات»، وحدت را دارای سه مرتبه دانسته و معتقد است که هر مرتبه نیز دارای اعتباری است. وی احدیّت صفات را مختص به مرتبه دوم می‌داند و اعتبار آن را «واحد» معرفی می‌کند، «از آن جهت که صفتی برای واحد است و به نام وحدت نسبت (نسبت‌ها) و اضافات (نسبت‌ها) نامیده می‌شود و به حق تعالی از جهت اسم «الله» - که اصل اصول اسماء و صفات و نهاد و ریشه وحدت و کثرت که معلوم همگان است - نسبت داده می‌شود» (قونوی، ۱۳۸۵، ص ۶۷).

به نظر می‌رسد ابن عربی، اصطلاح احدیّت را از واژه «احد» در آیه قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ استنباط کرده باشد؛ چون در ضمن تفسیر همین آیه است که به احدیّت صرف نیز اشاره کرده است (ر. ک: ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۶۹). برخی معتقدند که احدیّت، مرحله‌ای است که اعتبارات از آن ساقط است و متعلق به بطن ذات و اطلاق آن است؛ به همین جهت، احد نامیده می‌شود تا نسبت ثبوت و ایجاب از آن سلب شود و در مرحله واحدیت است که کثرت اسمایی و صفاتی پدید می‌آید (جامی، ۱۳۷۴، ص ۳۵). بنابراین در احدیّت، حق تعالی «به عین علم به ذات، عالم است به جمیع اسما و صفات به وجود جمعی اجمالی و الحَقُّ بِرَى الْكُلِّ فِي هَذَا الْمَقَامِ رُؤْيَةٌ مُفَصَّلٍ فِي الْمُجْمَلِ، به وصف عدم تناهی و عدم محدودیت» (ابن ترکه، ۱۳۹۶، ص ۶۷).

اصطلاح احدیّت نیز همچون مقام ذات در ادب فارسی بازتابی گسترده یافته و بسیاری از شاعران عارف ضمن استفاده از آن به شرح خصوصیات این مرتبه نیز پرداخته‌اند. چنانکه اوحدی مراغه‌ای گوید:

احدیّت نشان ذاتش دان صمدیت در صفاتش دان

(اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۰۷، ص ۸)

شاه نعمت‌الله ولی نیز احدیّت را مقامی معرفی کرده که در آن شیء، لاشیء است:

بدان که در احدیّت که شیء، لاشیء بود به غیر نقطه اصلی شیء نمی‌شاید

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۶۱، ص ۷۷۱)

از این رو، وی نیز احدیّت را نام دیگر ذات به شمار آورده که در آنجا از اسم و صفت و چون و چرا خبری نیست:

ذات احدیّت است این ذات بی اسم و صفت، کجاست آیات

(همان، ص ۹۱۱)

بنابراین، در مقام احدیّت، صفات حق هنوز به صورت تفصیلی و آشکار پیدا نشده‌اند، چنانکه برخی احدیّت را همان مقام ذات مطلق و بسیط فرض کرده و هرگونه انتساب صفات را نیز از آن نفی کرده‌اند. برخی نیز معتقدند که در مرتبه احدیّت که تجلی اول ذات حق است، گنج کمالات الهی از طریق کثرت صفاتی پدیدار شده است، چنانکه فخرالدین عراقی در مثنوی عشاقنامه گوید:

آن جمیلی که او جمال آراست «کُنْتُ كَنْزاً» بگفت و آنکه خواست

تا در گنج ذات بنماید به کلید صفات بگشاید

(عراقی، بی‌تا، ص ۳۵۹)

جامی نیز جلوه اول حضرت حق را اسماء و صفات دانسته و می‌گوید:

جلوه اولش از حضرت ذات بود بر خویش به اسماء و صفات

(جامی، ۱۳۶۱: ۴۷۵)

خلاصه کلام آنکه، در مقام احدیت که تجلی اول ذات است، صفات حق تعالی به صورت اندماجی و نه تفصیلی ظهور یافته‌اند و از این روست که از ذات مطلق قابل تشخیص نیست. چنانکه جامی نیز در این باره می‌گوید:

بود اعیان بأسرها و صفات
مُندمج در نخست رتبه ذات
وحدت صرف و هستی ساذج
بود اینها همه در او مندرج
(همان، ص ۱۳۱)

بنابراین، مرتبه‌ای دیگر لازم است که در آن صفات الهی به تفصیل درآیند و زمینه شناخت و معرفت به صفات حق مهیا گردد. در عرفان نظری از این مرتبه به تجلی دوم ذات یا «مقام واحدیت» تعبیر می‌شود که در آن اسماء و صفات حق تعالی، حالت تفصیلی یافته و مفصلاً آشکار می‌گردند. ابن عربی نمود این مرحله را در کلام الهی، کلمه جلاله «الله» دانسته است.

۳- تفسیر «الله» به «مقام واحدیت»

ابن عربی در تفسیر سوره توحید، «الله» را بدل از «هو» دانسته و معتقد است که «الله»، اسم ذات است همراه با تمام صفات. وی این مرحله را «واحدیت» نام می‌نهد و می‌افزاید: «الْوَحْدُ هُوَ الذَّاتُ مَعَ إِعْتِبَارِ كَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَ هِيَ الْحَضْرَةُ الْأَسْمَائِيَّةُ لِكَوْنِ الْأَسْمِ هُوَ الذَّاتُ مَعَ الصِّفَةِ فَعَبَّرَ عَنِ الْحَقِيقَةِ الْمَحْضَةِ الْغَيْرِ الْمَعْلُومَةِ»^۱ (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۰). اصطلاح «واحدیت» در عرفان نظری ابن عربی، عبارت از «ظهور کلیه اسماء و اعیان، به وجودی تفصیلی، به اعتبار تنزل ذات از مقام احدیت به واحدیت و تحقق اصول نقوش و رقوم کلمات وجودی در نتیجه تعین حق به اسم المتکلم» است. (ابن ترکه، ۱۳۹۶ق، ص ۶۷). قیصری نیز در تأیید سخن استاد خود، «الله» را اسم ذات دانسته که مرحله تجلی ذاتی حق به اسماء و صفات است: «وَلَفْظُ اللَّهِ، اسْمٌ لِذَاتِ الْحَقِّ بِحَسَبِ الظُّهُورِ الدَّائِي ... وَ هِيَ الذَّاتُ الْجَامِعَةُ لِجَمِيعِ الصِّفَاتِ وَ فِي الظُّهُورِ الدَّائِي [أَيِ التَّجَلِّيِ الدَّائِي بِالْأَسْمَاءِ الْجَلَالِيَّةِ وَ الْأَحْدِيَّةِ الدَّائِيَّةِ]»^۱ (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵).

البته باید به این نکته توجه داشت که احدیت و واحدیت، شأن وجود واحدی هستند که «جلوه و ظهورش مختلف است ... و اضافات و نسبت آن متکثر می‌شود و این کثرت ناشی از جلوه‌های ذات، از ذات جدا نیست (ابن ترکه، ۱۳۹۶ق: ۶۸). بنابراین از لحاظ مقام هویت ذات، مجموع اضافات و اعتبارات عقلی از ذات منتفی و ساقط است و به این اعتبار، ذات را «احد» نامند و از لحاظ ثبوت اعتبارات عقلی برای ذات، ذات را به این اعتبار، «واحد» نامند و «از این جهت «واحدیت» است که عقل شئون چهارگانه علم و وجود و شهود و نور را اعتبار می‌کند؛ زیرا به این تجلی است که عالم به وجود خود و شاهد به نور خود گردید» (خواجه‌نوی، ۱۳۸۵، ص ۵۶).

بنابر آنچه گفته شد، مشخص می‌شود که «واحدیت»، مرتبه دوم ذات است که ظاهر می‌شود اشیاء به صفت تمییز علمی در او؛ و لهذا این مرتبه را نامیده‌اند به «عالم معانی»؛ و این تعین به حقیقت، صورت تعین اول است؛ زیرا که چون کثرت و تمییز منتفی است از تعین اول به طریق تفصیل، و ثابت است مر او را به طریق اجمال، پس آنچه قابل است صورت تفصیل را، ظل و صورت است مر آن حضرت را که به جمیع اعتبارات در او مندرج و مندمج است و این حضرت واحدیت است» (جامی، ۱۳۷۴، ص ۳۸). مرتبه واحدیت را به جهت آنکه حد فاصل میان کثرت و وحدت واقع می‌شود «حضرت عمائیه» نیز می‌گویند (همانجا).

^۱ - واحد، ذات است با اعتبار کثرت صفات و آن حضرت اسمائیه است و اسم، ذات است به اعتبار صفتی. پس از مرتبه حقیقت محض غیر معلوم عبور کرده است.

^۱ - لفظ الله، اسم است برای ذات حق بر حسب ظهور ذاتی و آن ذات جامع است همراه با تمام صفات [یعنی تجلی ذاتی به اسماء جلالی و احدیت ذاتی].

اصطلاح «واحدیت» نیز همچون «احدیت» در ادبیات عرفانی فارسی بکرات مورد استفاده قرار گرفته و به شرح و بسط آن پرداخته‌اند. از آن جمله شاه نعمت الله ولی شاعر عارف قرن هشتم در توضیح واحدیت، آن را مرحله اسماء دانسته و به شرح تفاوت آن با مرتبه احدیت می‌پردازد و چنین می‌گوید:

واحدیت طلب کن از اسماء احدیت ولی ز ذات بجو

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۶۱، ص ۸۶۳)

از سوی دیگر، وی نیز همچون ابن عربی، «الله» را مرتبه اسمائی ذات می‌داند که همان مرتبه واحدیت است:

هست الله اسم حضرت ذات مع قطع نظر ز هر آیات

(همان، ص ۹۱۱)

بنابراین، وی نیز مقام واحدیت را مرتبه‌ای می‌داند که در آن، ذات با تفصیل اسمایی و صفاتی آشکار می‌شود و به عبارت دیگر، ذات حق، صفات را حجاب خود می‌کند یا به تعبیر صفای اصفهانی بر هویت ذات، دلوق اوصاف می‌پوشاند:

مقام واحدیت صوفی صاف که پوشد بر هویت دلوق اوصاف

(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷: ۱۵۲)

و نورعلیشاه اصفهانی با صراحت بیشتر، مطلب را اینگونه بیان می‌کند:

ای صفات، سر به سر روپوش ذات ذات پاکت گشته مخفی در صفات

(نورعلیشاه اصفهانی، ۱۳۷۰، ص ۶۱)

جامی نیز این نکته را تأکید کرده و صفات حق را حجاب ذات او دانسته است:

ای صفات حجب وحدت ذات جلوه‌گر ذات تو ز اسماء و صفات

(جامی، ۱۳۶۱، ص ۴۸۰)

بیدل دهلوی برای روشن‌تر کردن مطلب، ذات حق (مسمی) را به دریا و اسماء را به موج تشبیه کرده و می‌گوید:

موج پوشید روی دریا را پرده اسم شد مسمی را

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰)

در همین مرحله است که صفات الهی از اجمال به تفصیل می‌گرایند و معرفت حق از طریق صفات او امکان پذیر می‌شود.

ابن عربی پس از تفسیر «الله» به مقام واحدیت، بر این نکته تأکید می‌کند که صفات حق تعالی زائد بر ذات او نیستند؛ یعنی چنان نیست که در مرحله واحدیت به واسطه تفصیل صفات، چیزی به ذات حق اضافه شده باشد. به عبارت دیگر، باید گفت: «صِفَاتِهِ تَعَالَى لَيْسَتْ بِزَائِدَةٍ عَلَى ذَاتِهِ بَلْ هِيَ عَيْنُ الذَّاتِ، لَا فَرْقَ إِلَّا بِالْإِعْتِبَارِ الْعَقْلِيِّ وَ لِهَذَا سُمِّيَتْ سُورَةُ (الإِخْلَاصِ) لِأَنَّ الإِخْلَاصَ تَمْحِيسَ الْحَقِيقَةِ الْأَحَدِيَّةِ عَنِ شَائِبَةِ الْكَثْرَةِ»^{۱۱} (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۰). بنابراین، مشاهده می‌شود که به اعتقاد ابن عربی علت نامگذاری سوره توحید به اخلاص، از آن جهت است که اخلاص، تمحیص حقیقت احدیه از شائبه کثرت است و از آن جهت به این سوره، «اخلاص» می‌گویند که شائبه کثرت درباره ذات حق را برطرف می‌کند و با لفظ «الله» نشان می‌دهد که صفات حق تعالی زائد بر ذات او نیستند؛ بلکه عین ذاتند و میان صفات و ذات هیچ فرقی نمی‌توان نهاد مگر به اعتبار عقلی.

^{۱۱} - صفات خداوند تعالی زائد بر ذات او نیستند؛ بلکه آنها عین ذات‌اند و فرقی بین صفات و ذات نیست، مگر به اعتبار عقلی و از این جهت است که این سوره را سوره اخلاص نامیده‌اند، زیرا اخلاص مبرا کردن حقیقت احدیت از شائبه کثرت است.

وی برای اثبات مدعای خود درباره معنای اخلاص، به حدیثی از حضرت علی (ع) استناد می‌کند که فرمودند: «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»^{۱۲} (نهج البلاغه، ۱۳۸۷، ص ۲۰). به اعتقاد ابن عربی: «صِفَاتِهِ تَعَالَى لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ، أَيْ: لَا هُوَ بِاعْتِبَارِ الْعَقْلِ وَلَا غَيْرِهِ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ» (همانجا). بنابراین، صفات حق تعالی به اعتبار حقیقت، همان ذات او هستند و به اعتبار عقلی، غیر آن محسوب می‌شوند.

جدا نبودن صفات حق تعالی از ذات او، موضوع دیگری است که در ادبیات عرفانی فارسی مورد توجه بوده است. از آن جمله، اوحدی در مثنوی جام جم، در توضیح توحید، آن را جدا ندانستن صفات از ذات ذکر کرده و می‌گوید:

صفت از ذات، دور نتوان کرد شرح این جز به نور نتوان کرد

(اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۶۲، ص ۹)

وی در جای دیگری عدم جدایی صفات از ذات را اینگونه بیان می‌کند:

ذات او از صفت به در دیدن کی توانی به چشم سر دیدن

در صفاتش چو از صفا نگری هر چه بود او بود چو وانگری

(همان، ص ۶۰۴)

نورعلیشاه اصفهانی، جهت تبیین رابطه میان ذات و صفات، آنان را به خورشید و ذرات نور تشبیه کرده که در حقیقت از هم جدایی ندارند. بنابراین، صفات حق چون آینه‌ای هستند که در برابر ذات او قرار گرفته‌اند و هر یک وجهی از آن ذات نامتناهی را به نمایش گزارده‌اند:

ای گشته صفات به جهان آینه ذات ذات تو مهر و صفات همه ذرات

(نورعلیشاه اصفهانی، ۱۳۷۰، ص ۶۱)

صائب تبریزی نیز بر یگانگی ذات با صفات تأکید کرده و معتقد است هر کس به درک این موضوع نایل آید به محو و فنای در حضرت حق دست می‌یابد و صفاتش در صفات حق فانی می‌شود:

دیدیم تا یگانگی ذات با صفات شد محو در تصور ذاتش صفات ما

(صائب تبریزی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۶۷)

همین مسأله در مورد اسماء الهی نیز صدق می‌کند؛ یعنی نباید تکثر ظاهری اسماء باعث این اشتباه شود که اسماء را زائد بر ذات بدانیم؛ بلکه در واقع اسماء جلوه‌های یک ذات هستند که به گونه‌های متفاوت ظاهر شده است. به عبارت دیگر:

ذات او با هر صفت اسمی بود یک حقیقت در دو سه اسماء نگر

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۶۱، ص ۴۰۰)

پس موحد حقیقی از تکثر ظاهری اسماء گذشته و تنها یک مسمی را می‌بیند و اینگونه ندای توحید بر می‌آورد که:

هر چه هست آئینه اسماء بود یک مسمی در همه اسماء نگر

(همان، ص ۳۹۴)

تعینات و ارتباط آن با مقام «هو» (ذات)

ابن عربی در توضیح «احد» و بیان فرق آن با «واحد» چنین می‌گوید: «هُوَ الذَّاتُ وَحَدَهَا بِإِلَّا عِتْبَارِ كَثْرَةِ فِيهَا أَيْ: الْحَقِيقَةُ الْمَحْضَةُ الَّتِي هِيَ مَنَبَعُ الْعَيْنِ الْكَافُورِي بَلِ الْعَيْنِ الْكَافُورِي نَفْسَهُ وَ هُوَ الْوُجُودُ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَوُجُودٌ، بِإِلَّا قِيد

^{۱۲} - کمال اخلاص، خدا را از صفات مخلوقات جدا کردن است (دشتی، ۱۳۸۷، ص ۲۱).

عُمُومٍ وَ خُصُوصٍ وَ شَرْطٍ عَرُوضٍ وَ لَا عَرُوضٍ»^{۱۳} (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۰). بنابراین، چنانکه پیش از این گفته شد، از دیدگاه ابن عربی، «احد» مرتبه ذات، بدون اعتبار کثرت یا همان ذات غیب الغیب لا تعین است و آن عبارت است از موجود محض بدون قید عموم و خصوص و شرط عروض و لاعروض (یعنی چیزی بر آن عارض شده باشد یا نشده باشد). از جمله اصطلاحاتی که در این تفسیر ابن عربی دیده می‌شود، واژه «عین» است. این واژه به صورت اصطلاح «تعین» در کلام ابن عربی کاربرد بسیار دارد.

تعین، در لغت به معنای مشخص شدن چیزی از میان چیزهای دیگر است؛ یا چیزی که باعث امتیاز و تشخیص چیزی از چیزهای دیگر می‌شود (نفیسی، ۱۳۵۵، ذیل تعین) و در اصطلاح عرفانی، تمیز ذات حق را در هر مرتبه‌ای از مراتب ظهور، تعین می‌گویند (ر. ک: جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۴؛ خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۵). از نظر ارتباط تعین و تجلی می‌توان گفت که «تجلی به یک اعتبار، علت تعین به شمار می‌رود و به یک اعتبار معلول آن محسوب می‌شود و این از آن روست که هر تجلی تعینی در پی دارد و هر تعین مقتضی تجلی است» (دادبه، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ذیل تجلی).

تعین دارای مراتبی است که ترتیب آنها در کلام عارفان متفاوت است. برخی معتقدند که «اول جلوه که کرد به صفت «وحدت» بود، پس اول تعینی که از غیب هویت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیتات است» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۴). اما برخی دیگر تعین اول را «علم ذاتی حق به ذات خود» دانسته‌اند و گاه نیز از حضرت احدیت به عنوان تعین اول یاد کرده‌اند و گفته‌اند: «وَ حَضَرَتْ أَحَدِيَّةُ الْجَمْعِ كَمَا عُنُونٌ بِهِ فِي مِفْتَاحِ الْغَيْبِ وَ هُوَ مَقَامُ التَّعْيِينِ الْأَوَّلِ» (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۷). در این مرحله است که ذات با تمام اسماء و صفاتش تعین پیدا می‌کند (خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۵) به همین دلیل به آن «مَرْتَبَةُ الْجَمْعِ وَ الْوُجُودِ»، «احدیت جامعه»، «احدیت جمع»، «مقام جمع» و «حقیقه الحقایق» هم می‌گویند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۵). از دیگر القاب این تعین، «مقام او آدانی» و «حقیقت محمدیه» است. (همای، ۱۳۶۷، ص ۴۱)

تعین ثانی، مرتبه‌ای است که در آن «مرتبه جامع جمیع تعینات فعلیه مؤثر (مرتبه الوهیت) تعین پیدا می‌کند و اسماء و حقایق کونی متمیز می‌شوند» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۹). بنابراین تعین ثانی، همان «مرتبه واحدیت است که مشتمل بر ظهور تفصیلی کمالات اسمایی و نیز ظهور اعیان ثابته در حضرت علم حق می‌باشد» (رحیمیان، ۱۳۷۶، ص ۲۲۳). از آنجا که این تعین اصل و منشأ اسماء الهی و ظهور تعینات دیگر است به آن «مرتبه الوهیت» می‌گویند و به دلیل حایل شدن میان کثرت و وحدت به «حضرت عمائیه» نیز مشهور است، از دیگر نامهای این تعین «حضرت ارتسام»، «حضرت علم ازلی»، «مرتبه امکان»، «قاب قوسین» و «مجمع البحرین» است (ر. ک: جامی، ۱۳۷۰، صص ۳۹-۴۰؛ خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۶)

تعین‌های ذکر شده امور حقیقی نیستند؛ یعنی وجود مستقل ندارند. بنابراین چیزی زائد بر ذات حق نبوده و از ذات مطلق هم چیزی نمی‌کاهند. از دیدگاه عرفانی، «وجود»، یکی است و آن، وجود حق تعالی است و هرچه غیر آن باشد در حقیقت «مراتب ظهور» آن حقیقت مطلق است و لذا امور اعتباری به شمار می‌روند و حقیقت وجودی مستقل ندارند (ر. ک: لاهیجی، ۱۳۸۳، صص ۳۲۰-۳۳۴؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۹؛ خوارزمی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۶).

ابن عربی نیز متذکر می‌شود که این اصطلاحات تنها برای کمک به فهم مطلب است و گرنه در حقیقت، کثرتی بر ذات واقع نشده؛ زیرا این کثرات اعتباری هستند. وی در این باره چنین می‌گوید: «أَنَّ الْكثْرَةَ الْإِعْتِبَارِيَّةَ لَيْسَتْ بِشَيْءٍ

^{۱۳} «هو» ذات است به تنهایی بدون اعتبار کثرت در آن، یعنی حقیقت محضی که منبع عین کافوری است بلکه عین کافوری خود آن است و «هو» وجود است از حیث حقیقت وجود، بدون قید عموم و خصوص و شرط عارض شدن یا عارض نشدن چیزی بر آن.

فِي الْحَقِيقَةِ وَ مَا أَبْلَتْ أَحَدِيَّتَهُ وَ مَا أَثَرَتْ فِي وَحْدَتِهِ، بَلِ الْحَضْرَةُ الْوَاحِدِيَّةُ هِيَ بِعَيْنِهَا الْحَضْرَةُ الْأَحَدِيَّةُ بِحَسَبِ الْحَقِيقَةِ كَتَوْهَمِ الْقَطْرَاتِ فِي الْبَحْرِ مَثَلًا^{۱۴}. (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۰).

فخرالدین عراقی نیز برای اثبات این مطلب، همچون ابن عربی از تمثیل «دریا و قطره» استفاده کرده و می‌گوید:

قطره و بحر جز یکی نبود آب دریا چو بنگری از جوست

(عراقی، بی‌تا، ص ۱۱۹)

وی در کتاب لمعات نیز از تمثیلی مشابه استفاده کرده و آن تمثیل «دریا و موج» است، که در آن ذات احدیت را به دریا و تعینات را به موج تشبیه کرده و چنین گفته است:

هر نقش که بر تخت هستی پیداست آن صورت آن کس است کان نقش

دریای کهن چو بر زند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت

(همو، ۱۳۸۴، ص ۵۲)

بنابراین، کثرات اعتباری، احدیت ذاتی حق تعالی را زایل نکرده و بر وحدت ذات او تأثیر نمی‌گذارند، بلکه حضرت واحدیت از نظر حقیقت وجودی، همان حضرت احدیت است؛ همچنانکه قطرات یک دریا چیزی زاید بر آن نیستند، بلکه مجموع آنها در حقیقت، همان دریا خواهد بود.

همین مطلب در ادبیات عرفانی فارسی نیز با نمودی گسترده انعکاس یافته است چنانکه شبستری گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری تعین‌ها امور اعتباری است

امور اعتباری نیست موجود عدد بسیار و یک چیز است

(شبستری، ۱۳۸۴، ص ۷۱)

بیدل نیز در تأیید همین مطلب، از تعینات به عنوان افسون و اوهام یاد کرده است.

تعین جز افسون اوهام نیست نگین خنده‌ای می‌کند نام نیست

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۷)

وی تشبیه تعینات به نگین را بار دیگر مورد استفاده قرار داده و بر اعتباری بودن وجود آنها تأکید کرده است. به همین دلیل سالک را از مشغول شدن به آنها بر حذر داشته و می‌گوید:

به وهم جاه، مغرور تعین زیستن تا کی؟ نگین گر شهرتی دارد به نام دیگری دارد

(همان، ص ۵۱۴)

همچنین در جای دیگر، تعینات و وجودهای اعتباری را به صفر تشبیه می‌کند که نمی‌تواند بر هیچ عددی بیفزاید:

مپرس از اعتبار پوچ بیدل احد زین صفرها چندین هزار است

و یا: (همان، ص ۲۰۵)

حرف تعین من و ما آنقدر نبود عالم به چشم صفر رقوم حساب دید

(همان، ص ۵۲۸)

بنابراین، تعینات ظهورات یک ذات هستند که وجود مستقل ندارند؛ بلکه وجود آنها وابسته به وجود حق است:

به هر تعین اگر نام دیگرش بنهند یکی بود که به اسماء ظهور فرماید

^{۱۴} همانا کثرات اعتباری، وجود حقیقی ندارد و احدیت حق تعالی را باطل نمی‌کند و در وحدت او تأثیر نمی‌گذارد، بلکه حضرت واحدیت، از نظر حقیقت وجودی، دقیقاً همان حضرت احدیت است. مانند توهم قطرات در دریا به عنوان مثال.

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۶۱، ص ۷۶۹)

فخرالدین عراقی نیز هستی عالم و تعینات آن را در برابر وجود خداوند همچون خیالی می‌داند که در اثر وهم و گمان پدید آمده و حقیقت وجودی ندارد:

در حقیقت هستی عالم خیالی بیش نیست

وین خیالی چند ما را در گمان انداخته

(عراقی، بی‌تا، ص ۹۳)

شیخ محمد شبستری در تأیید این امر، وجود خلق و کثرت را «نمود» خوانده است که در برابر وجود حقیقی یا «بود»، خیالی بیش نیست:

وجود خلق و کثرت در نمود است

نه هرچ آن مینماید عین بود است

(شبستری، ۱۳۸۴، ص ۶۹)

وی در جای دیگر با صراحت بیشتر، هستی جهان را مجازی و اعتباری خوانده است:

جهان را نیست هستی جز مجازی

سراسر کار او لهو است و بازی

(همان، ص ۷۱)

جهان خود جمله امر اعتباری است

چو آن یک نقطه که اندر دور ساری است

(همان، ص ۸۳)

و در پایان، تعین را نقطه وهمی بر عین خوانده که چون غبار تعلقات از دیده سالک کنار رود، قادر به درک آن خواهد بود:

تعین نقطه وهمی است بر عین

چو صافی گشت غین تو شود عین

(همان، ص ۶۹)

۴- تفسیر «صمد» به اعتبارات اسمائی ذاتی

ابن عربی در توضیح آیه «اللَّهُ الصَّمَدُ»، منظور از آن را ذات، در حضرت واحدیت و به اعتبار اسماء می‌داند و می‌گوید: «اللَّهُ الصَّمَدُ أَيْ: الذَّاتُ فِي الْحَضْرَةِ الْوَاحِدِيَّةِ بِحَسَبِ اعْتِبَارِ الْأَسْمَاءِ» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۶۸). سپس در توضیح بیشتر، منظور از آن را، بی‌نیازی حضرت حق و محتاج بودن همه ممکنات به او می‌داند و می‌افزاید: «هُوَ السَّنْدُ الْمَطْلُوقُ لِكُلِّ الْأَشْيَاءِ، لِإِفْتِقَارِ كُلِّ مُمَكِّنٍ إِلَيْهِ وَ كَوْنِهِ بِهِ فَهُوَ الْغَنِيُّ الْمَطْلُوقُ، الْمُحْتَاجُ إِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ كَمَا قَالَ: وَ اللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ؛ وَ لَمَّا كَانَ كُلُّ مَا سِوَاهُ مُوجُوداً بِوُجُودِهِ لَيْسَ بِشَيْءٍ فِي نَفْسِهِ لِأَنَّ الْإِمْكَانَ اللَّازِمَ لِلْمَاهِيَةِ لَا يَقْتَضِي الْوُجُودَ فَلَا يُجَانِسُهُ وَ لَا يُمَائِلُهُ شَيْءٌ فِي الْوُجُودِ»^{۱۵} (همان‌جا). بنابراین، معنای وسیع‌تر احتیاج ممکنات به حق تعالی از دیدگاه ابن عربی آن است که وجود آنها وابسته و به نسبت وجود حق است و بدون وجود حق، امکان وجود نخواهند داشت؛ زیرا تنها وجود حقیقی، وجود حضرت حق است و وجود کثرات نسبت به وجود حق، اعتباری و نسبی است.

چنانکه پیداست ابن عربی، «صمدیت» را همان مرحله «واحدیت» دانسته است که در آن اسماء و صفات الهی به بروز و ظهور می‌رسند. قیصری نیز در شرح فصوص الحکم بر این نکته تأکید کرده و می‌گوید: «اللَّهُ الصَّمَدُ، فَإِنَّ الصَّمَدَ هُوَ الْوَاحِدُ الْجَامِعُ» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۸). همین مطلب را اوحدی در مثنوی جام جم اینگونه بیان کرده است:

^{۱۵} او تکیه گاه مطلق همه اشیاء است به خاطر افتقار و احتیاج هر ممکن و وجودش به او؛ و او [حق تعالی] غنی مطلق است و هر شیء به او محتاج است آنچنانکه می‌فرماید: و خداوند غنی است و شما فقیرانید؛ و این بدان دلیل است که وجود تمام ماسوی، وابسته به وجود اوست و ممکنات فی نفسه هیچ نیستند. پس هیچ چیز در وجود هم جنس و مثال و مانند او نیست.

احدیّت نشان ذاتش دان صمدیّت در صفاتش دان

(اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۰۷، ص ۱۲۱)

بنابراین، اوحدی نیز «صمدیّت» را مرحله صفات حق ذکر کرده و به عبارتی دیدگاه ابن عربی را انعکاس داده که صمدیّت را مرحله تفصیل صفاتی دانسته است. از طرف دیگر، از آنجا که هر یک از اسماء الهی، همان ذات به اعتبار صفتی خاص هستند، پس در این مرحله علاوه بر تفصیل صفات، تفصیل اسمایی نیز رخ داده است. از این روست که صفای اصفهانی، سالک قلندر را به محو کلیّی در ذات و گذر از اسماء دعوت کرده تا بتواند به مرحله صمدیّت راه یابد:

قلندر وار زی ذات احد باش بلا تمییز اسمائی، صمد باش

(صفای اصفهانی، ۱۳۳۷، ص ۱۹۷)

از این بیت وی پیداست که او نیز چون ابن عربی، صمدیّت را مرحله تمییز اسمایی دانسته و گذر از آن را برای رسیدن به فنای ذاتی لازم شمرده است.

۵- تفسیر «لَمْ يَلِدْ» به عدم زیادتی اسماء و صفات بر ذات

ابن عربی در تفسیر «لَمْ يَلِدْ» معتقد است که منظور از آن زائد نبودن اسماء و صفات بر ذات است. به عبارت دیگر، معلومات حق (اسماء و صفات او) با او موجود نیستند؛ بلکه به او موجودند: «لَمْ يَلِدْ، إِذْ مَعْلُولَاتِهِ لَيْسَتْ مُوجُودَةً مَعَهُ بَلْ بِهِ» (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۰). منظور از این سخن ابن عربی همان عدم افزونی اسماء و صفات بر ذات است. یعنی اینگونه نیست که اسماء و صفات و تمام کثرات به خودی خود موجود باشند به طوری که گویی موجودیّت آنها همراه با موجودیّت حق و غیر آن است؛ بلکه باید گفت که تنها وجود حقیقی، وجود خداوند است و کثرات به او موجودند و بنفسه معدوم. وی این موضوع را در فتوحات نیز مورد تأکید قرار داده و می‌گوید: «إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَ دَلِيلِي قُلُّ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، فَإِذَا مَا تَهَتَّ فِي أَسْمَائِهِ فَاعْلَمْ أَنَّ التَّيْهَ مِنْ أَجْلِ الْعَدَدِ يَرْجِعُ الْكُلُّ إِلَيْهِ كَلَّمَا قَرَأَ الْقَارِيَّ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ حَقًّا وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ كَفَوْا لِلَّهِ مِنْ أَحَدٍ» (همو، ۱۲۹۳ق، ج ۳: ۴۶۵).

پیش از این ذیل «واحدیّت» درباره عدم زیادتی اسماء و صفات بر ذات بحث گردید. اما جهت تقریر بهتر مطالب، شواهد دیگری از این موضوع در ادب فارسی ذکر می‌شود. به عنوان نمونه، شاه نعمت الله ولی نیز اسماء را اعتبارات ذات حق معرفی می‌کند که وجود مستقل ندارند، بنابراین نمی‌توانند چیزی بر وجود حقیقی که همان حضرت حق است بیفزایند:

یک مسمی دان و اسماء صدهزار یک وجود و صد هزار اعتبار

(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۶۱، ص ۷۹۲)

وی در جای دیگر، پیدایش صفات و اسماء را نتیجه ظهور ذات بر خود ذات می‌داند، نه آنکه چیزی بیرون از آن یا افزون بر آن باشد:

ذات وحدت به خود ظهوری کرد کثرتی از صفات و اسماء شد

(همان، ص ۷۳۱)

پس از آن به طور صریح، هالک بودن جمله اسماء در ذات را اینگونه بیان می‌کند:

با ذات حضرت او غیرتی چه کار دارد اعیان و جمله اسماء در ذات اوست هالک

(همان، ص ۸۵۷)

عراقی نیز زائد دانستن اسماء الهی را بر ذات، به دلیل عدم راه یابی به عالم ذات یا همان مسمی می‌داند:

از مسمی هر که یابد بهره‌ای فارغ و آسوده از اسماء شود

(عراقی، بی تا، ص ۱۹۹)

و در نهایت، جامی حُسن ختّامی بر این بحث نهاده و معتقد است که اگر کسی به عظمت ذات حق پی ببرد، عزّت و جلال او را برتر از آن خواهد دید که امکان زیادتی یا کاستی در آن باشد. اصولاً هر کس به بی‌نهایت بودن حق تعالی اطمینان حاصل کند، به سادگی در می‌یابد که نه می‌توان به بی‌نهایت چیزی افزود و نه می‌توان چیزی از آن کاست:

پایهٔ عزّ ذات از آن اعلاست
جاودان در مقررّ اجلال است
کش تو گویی فزود یا خود کاست
وز ازل تا ابد به یک حال است

(جامی، ۱۳۶۱، ص ۱۱۶)

۶- تفسیر «لَمْ يُوَلَّدْ» به عدم تکثر احدیت ذاتی

به اعتقاد ابن عربی واژه «لَمْ يُوَلَّدْ»، اثبات می‌کند که خداوند بی‌نیاز مطلق است و در وجود محتاج غیر نیست و احدیت ذاتی او غیرقابل تکثیر و تقسیم است. وی در این باره چنین می‌گوید: «وَلَمْ يُوَلَّدْ لِصَمَدِيَّتِهِ الْمُطْلَقَةِ، فَلَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا فِي الْوُجُودِ إِلَى شَيْءٍ وَ لَمَّا كَانَتْ هُوِيَّتُهُ الْأَحَدِيَّةُ غَيْرَ قَابِلَةً لِلْكَثْرَةِ وَ الْإِنْقِسَامِ» (ابن عربی، ۴۲۲، ج ۲، ص ۴۲۰). بنابراین ابن عربی «لَمْ يُوَلَّدْ» را به غیر قابل تقسیم بودن احدیت ذاتی حق تعالی تفسیر کرده است. وی در فتوحات نیز به این نکته اشاره کرده و معتقد است که سوره توحید اثبات یگانگی وجود حق و نفی تعدّد و تکثر در آن است که از آن به احدیت ذاتی تعبیر می‌شود: «قُلْ هُوَ اللَّهُ، فَأَثْبَتَ الْوُجُودَ أَحَدًا، فَانْفَى الْعَدَدَ وَ أَثْبَتَ الْأَحَدِيَّةَ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ» (همو، ۴۲۳، ج ۱، ص ۳۴).

ابن عربی دلیل عدم تکثر احدیت ذاتی حق تعالی را از آن جهت دانسته این احدیت، از نوع احدیت عددی نیست: «أَحَدِيَّتُهُ لَا تَقْبَلُ الثَّانِي لِأَنَّهَا لَيْسَتْ أَحَدِيَّةٌ عِدْدٌ» (همان، ج ۱، ص ۱۷۱). جامی نیز احدیت ذاتی را مرتبه‌ای می‌داند که «در آن مرتبه به هیچ وجه کثرت را اعتبار و گنجائی نیست، که «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» بیان آن مرتبه احدیت مطلقه است» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۳).

اعتقاد به عدم تکثر احدیت ذاتی، از جهتی اعتقاد به عدم زیادتی اسماء و صفات را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین، به نظر می‌رسد کلّ تفسیر ابن عربی در این سوره و ابداع اصطلاحات خاص آن حول یک محور مشخص دور می‌زند و آن بیان یگانگی خداوند است که در اثر آفرینش و خلق، خدشه‌ای بر آن وارد نشده و کثرات اعتباری، چیزی بر آن وجود مطلق نیفزوده یا از آن نکاسته است. به این ترتیب، احدیت ذاتی حق با پیدایش کثرات دچار تکثر نشده و در هستی جز به یک وجود یگانه، که آن حضرت حق است، نمی‌توان به وجود دیگری قائل شد. به قول شبستری:

هر آن کس را که اندر دل شکی نیست
یقین داند که هستی جز یکی نیست
(شبستری، ۱۳۸۴، ص ۶۹)

حقیقت آن است که کثرات اعتباری به مثابهٔ آینه‌هایی هستند که در برابر یک صورت (ذات) واحد قرار گرفته و تصاویر متفاوتی از آن نشان داده‌اند، اما باعث تکثر و زیادتی آن نشده‌اند.

جمله مرآتند ها و هو و هی
یک حقیقت در دو سه مرآت بین
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۶۱، ص ۹۲۶)

جامی در توضیح عدم تکثر احدیت ذاتی حق تعالی، از تمثیل «دریا و موج» و همچنین تمثیل «آینه و صورت» بهره برده و اینگونه به بیان مطلب پرداخته است:

هستی واجب یکی آمد به ذات
کثرت صورت ز صفات است و بس
هست تعدّد ز شئون و صفات
اصل همه وحدت ذات است و بس

بحر یکی، موج هزاران هزار
روی یکی، آینه‌ها بی‌شمار
(جامی، ۱۳۶۱، صص ۳۹۲-۳۹۳)

بنابراین، همچنان که دریا با وجود تعدّد امواج، تکثر و تعدّد نمی‌یابد و به همان صورت که گرفتن آینه‌های متعدّد در برابر یک شخص، باعث تکثر در فرد نمی‌شود، کثرات نیز بر ذات بی‌چون خداوندی نمی‌افزایند؛ بلکه شئون و جلوه‌های ذات هستند. اوحدی نیز در بیان این مطلب از تمثیل «آینه و صورت» سود برده و چنین گفته است:

جز یکی نیست صورتِ خواجه
کثرت از آینه است و آینه دار
آب و آینه پیش گیر و بین
که یکی چون دو می‌شود به شمار
(اوحدی، ۱۳۶۲، ص ۴۸)

شیخ محمود شبستری برای قابل فهم کردن موضوع از تمثیل دیگری استفاده کرده است و آن تمثیل «آب و اشکال مختلف آن» چون بخار، ابر و امثال آن است که با وجود تغییر ظاهری، سبب تغییر ماهیت آب نمی‌شوند. بنابراین، «کثرت نسبت با وحدت، مانند موج است ... نسبت با بحر؛ چه چنانچه امواج، وجود اعتباری بیش ندارند، کثرات ممکنات نیز چنین است ... [همچنین] سریان وحدت در مراتب کثرات امکانی، سیر آن قطره آب است که تمثیل کرده است ... از آن یک قطره، این همه اشیای مذکوره ممثّل و مصوّر و مُشکّل گشته است و آن یک چیز به لباس مجموع ظهور نموده و هر جا خود را به نقش و تعین علی‌حده جلوه‌گری داده است» (لاهیجی، ۱۳۸۳، صص ۳۴۰-۳۴۱):

نگر تا قطره باران ز دریا
چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم و گل
نبات و جانور، انسان کامل
همه یک قطره بود آخر در اوّل
کز او شد این همه اشیاء ممثّل
(شبستری، ۱۳۸۴، ص ۷۲)

تمثیل دیگری که وی به کار برده، «تمثیل اعداد» است. به این ترتیب که همه اعداد را در حقیقت، تکرار عدد یک می‌دانند، اما این مسأله سبب ایجاد زیادتی و تکثری در عدد یک نمی‌شود:

یکی گر در شمار آید به ناچار
نگردد واحد از اعداد بسیار
(همان، ۸۳)

۷- تفسیر «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» به انحصار وجود در حضرت حق

ابن عربی در تفسیر این آیه دلیل بی‌همتا بودن خداوند را براساس مبحث تجلی بیان می‌کند. به این ترتیب که تنها وجود حقیقی را وجود حق تعالی می‌داند و هرچه غیر آن را عدم محض می‌شمارد و از این رو مقارنت وحدت ذاتی را با غیر، ناممکن می‌داند و می‌گوید: «وَلَمْ يَكُنْ يَمُكُنْ مُقَارَنَةً الْوَحْدَةِ الدَّائِيَّةَ لِغَيْرِهَا إِذْ مَا عَدَا الْوُجُودَ الْمُطْلَقَ لَيْسَ إِلَّا الْعَدَمُ الْمَحْضُ فَلَا يُكَافِئُهُ أَحَدٌ؛ و لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ إِذْ لَا يُكَافِئُ الْعَدَمَ الصَّرْفِ الْوُجُودَ الْمَحْضُ»^{۱۶} (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۲۰). چنانکه پیداست از دیدگاه ابن عربی، خداوند وجود محض است و غیر او عدم صرف به شمار می‌رود. از آن جهت که نسبت به وجود حق، موجود است و نسبت به خود، معدوم.

^{۱۶} - مقارنت وحدت ذاتی با غیر، ممکن نیست؛ زیرا غیر از وجود مطلق، چیزی نیست جز عدم محض. پس آن هم‌کفو احد نیست؛ و هرگز او را همتا و هم‌وردی نیست. همچنان که عدم صرف همانند وجود محض نیست.

انحصار وجود در حضرت حق و او را تنها وجود حقیقی دانستن، همان است که از آن به «وحدت وجود» تعبیر می‌شود. اعتقاد به این مطلب سرآغاز مبحث تجلیات الهی است که پیش از این برخی اصطلاحات آن را از دیدگاه ابن عربی بحث نمودیم. ابن عربی در سایر آثار خود نیز به بحث گسترده درباره وحدت وجود پرداخته است (ر. ک: ابن عربی، ۱۳۷۰، صص ۵۵، ۶۵، ۷۳، ۷۶، ۱۱۰، ۱۵۲ و... و همو، ۱۴۲۳، ج ۱، صص ۲۱۲، ۲۲۶، ۲۹۹، ۳۱۰، ... و ج ۲، صص ۵۹، ۶۱، ۱۰۳، ۱۸۳، ... و ج ۳، صص ۲۱۰، ۲۸۶، ۳۸۹، ۵۱۲، ... و ج ۴، صص ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۷۹، ۲۴۳ و...). فراوانی تأکید ابن عربی بر این مسأله تا حدی است که محققان معاصر عقیده وحدت وجود را یکی از دو رکن اصلی تعلیمات او دانسته‌اند (ر. ک: موحد، ۱۳۸۶، ص ۶۶). به عنوان نمونه در فصوص الحکم گوید: «وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا وَجُودِ الْحَقِّ» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۶) و در جای دیگر تصریح می‌کند که «وَإِنْ كَانَ الْكُلُّ، لِلَّهِ وَبِاللَّهِ بَلْ هُوَ اللَّهُ» (همان، ص ۷۳) و یا در فتوحات مکیه بر انحصار وجود در حضرت حق تأکید کرده و می‌گوید: «وَمَا فِي الْوُجُودِ غَيْرَ اللَّهِ» (همو، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۱۲) و در جای دیگر می‌آورد: «الْوُجُودُ كُلُّهُ الْحَقُّ» (همان، ج ۳، ص ۵۹).

این نظریه نیز در میان عارفان شاعر در ادب فارسی نمودی گسترده یافته است. هرچند این اعتقاد قبل از ابن عربی نیز وجود داشته و تقریباً در کلام تمام عرفا می‌توان ردپایی از آن یافت، اما ابتکار ابن عربی انسجام بخشی و نظام‌مند کردن این اعتقاد بوده است. انعکاس این نظریه در ادب فارسی بسیار گسترده است، به طوری که خود نوشتاری جداگانه می‌طلبد؛ با وجود این، آوردن چند شاهد در این مقال خالی از لطف نمی‌نماید. به عنوان مثال فخرالدین عراقی در ترجیع‌بندی، حضرت حق را مخاطب قرار داده و اعتراف می‌کند که «به غیر از تو در جهان کس نیست» (عراقی، بی‌تا، ص ۱۱۹) و در ادامه می‌افزاید:

ای زده خیمهٔ حدود و قدم
جز تو کس نیست در سرای وجود
در سرآپردهٔ وجود و عدم...
نظر این است پیش اهل نظر
(همان جا)

اوحدی نیز وجود و هستی را منحصر در حضرت حق دانسته و می‌گوید:

ای برون از بلندی و پستی
جز تو کس را نمی‌رسد هستی
(اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۶۲، ص ۳۶۳)

شاه نعمت‌الله ولی بر این عقیده تأکید کرده و می‌افزاید:
غیر او نیست در وجود ای دوست
ور تو گویی که هست غیری کو؟
(شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۶۱، ص ۶۳۰)

نیست گمانم که جز او هیچ نیست
هست یقینم که جز او هیچ نیست
(همان، ص ۱۷۸)

جامی نیز در مثنوی سلسلهٔ الذهب، هم نوا با او و دیگر عارفان ندای «لا هو فی الوجود آلا هو» سر می‌دهد:

نیست مشهود جز هویت او
لا هو فی الوجود آلا هو
(جامی، ۱۳۶۱، ص ۴)

و از این جهت است که او نیز نقش غیر را محو در وجود حق می‌بیند:

لا آری فی الوجود آلا هو
محو شد نام غیر و نقش سوی
(همو، بی‌تا، ص ۱۳۴)

و یا در جای دیگر گوید:

و همه اوست پیش چشم شهود
چيست پندار؟ هستي من و تو
(همان، ص ۶۳۷)

جامی در پایان اقرار می کند که:
گر چه نمایند بسی غیر تو
نیست در این عرصه کسی غیر تو
(همو، ۱۳۶۱، ص ۳۷۴)

نتیجه گیری

سوره توحید با وجود آیات کم، حاوی مفاهیم بسیار عمیقی است. به طوری که در روایات آن را ثلث قرآن گفته‌اند و از جهت اهمیت بسیار به نامهای متعدد نیز خوانده شده است. از جمله این نامها: سوره اساس، توحید، اخلاص، تفرید، تجرید، نجات، ولایت، نسبت و نور است. از این رو درک عمیق تر این سوره می تواند اساس ایمان فرد را محکم کرده و درجه اخلاص و توحید او را بالا برد.

یکی از مهمترین منابع جهت دستیابی به فهم بیشتر از سوره توحید، تفاسیر عرفانی است که شامل دیدگاه-های ژرف نگرانه و نکته سنجانه عارفان مسلمان است. در این میان یکی عارفانی که در آثار مختلف خود تفاسیر جالبی از سوره توحید براساس مبحث تجلی انجام داده، ابن عربی عارف بزرگ قرن هفتم است.

در این نوشتار، ابتدا به تحلیل تفاسیر ابن عربی از هر آیه سوره توحید پرداخته و سپس نحوه بازتاب این دیدگاهها را در ادبیات عرفانی فارسی بررسی نمودیم. نتایج این پژوهش نشان می دهد که تفاسیر ابن عربی از سوره توحید بسیار مورد توجه عارفان و شاعران ایرانی قرار گرفته است، به طوری که شواهد بسیاری از کاربرد اصطلاحات او را می توان در ادب فارسی یافت.

ابن عربی در تفسیر آیه نخست سوره توحید، آن را به صورت واژه به واژه و بر اساس مبحث تجلی مورد تعمق قرار داده است. به اعتقاد وی، «هو» نشان دهنده مقام ذات است که نخستین حضرت در تجلیات الهی به شمار می رود. این دیدگاه ابن عربی به صورت گسترده در ادبیات عرفانی فارسی انعکاس یافته است، چنانکه موارد آن را از فخرالدین عراقی که شاگرد بلاواسه قونوی بوده تا شاعران معاصر می توان یافت.

در تفسیر ابن عربی، «الله» نشان از مقام واحدیت و تجلیات اسمائی و صفاتی حق دانسته شده است. همین مطلب با به کارگیری عین اصطلاح خاص ابن عربی، در ادبیات عرفانی فارسی بازتاب یافته است؛ شواهد این امر را می توان در اشعار شبستری، شاه نعمت الله ولی، عبدالرحمن جامی، بیدل دهلوی و بسیاری دیگری از شاعران ادب فارسی یافت.

ابن عربی در پایان تفسیر آیه نخست سوره توحید، واژه «احد» را مورد توجه قرار داده و از آن به مقام «احدیّت» تعبیر کرده و منظور از آن مقامی دانسته که در آن صفات و اسماء از ذات حق قابل تمییز و تشخیص نیستند. به این ترتیب به اعتقاد ابن عربی، آیه «قل هو الله احد» به طور کامل نمایانگر تجلیات الهی و چگونگی ارتباط حق تعالی و کثرات است و از طریق همین آیه، آفرینش و خلقت قابل تفسیر است. به این ترتیب که خداوند در ابتدا مقام ذات بی چون را آورده که واژه «هو» نشان آن است و پس از آن با واژه «الله» مرتبه کثرت اسمائی را

بیان نموده و در انتهای آیه با واژه «احد» بر عدم زیادتی اسماء و صفات بر ذات تأکید کرده است. تمام این موارد، چنانکه از شواهد ارائه شده در متن نوشتار پیداست، در ادبیات فارسی بازتاب گسترده یافته است.

ابن عربی سایر آیات سوره توحید را به نحوی تفسیر کرده که گویی این آیات، شرح و بسط همان آیه نخست هستند. وی در آیه دوم، «صمد» را به عبارات اسمائی تفسیر کرده و بار دیگر بر عدم زیادتی اسماء بر ذات تأکید کرده است. به اعتقاد ابن عربی، «لم یلد و لم یولد» تعبیری از عدم تکثر احدیت ذاتی حق تعالی است. وی سپس بی مثل و مانند بودن خداوند را در آیه «و لم یکن له کفواً احد» به انحصار وجود در حضرت حق تفسیر کرده و معتقد است که نه تنها حق تعالی، مانند ندارد؛ بلکه اصولاً وجودی غیر از او نیست تا بتواند همانند یا نا همانند با او باشد. این دیدگاه ابن عربی نیز مورد اقبال و توجه بسیار شاعران عارف قرار گرفته و با نمودی گسترده در ادبیات فارسی انعکاس یافته که شواهد آن در ضمن نوشتار بوضوح بیانگر این امر است.

منابع و مأخذ

الف) کتابها

- قرآن مجید، (۱۴۱۵ق)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، انتشارات دارالقرآن کریم.
- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۷.
- آملی، حیدر بن علی (۱۳۵۲)، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحیی الدین ابن العربی؛ با تصحیح و مقدمه هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انیستیتو ایران و فرانسه پژوهشهای علمی.
- ابن ترکه، صائن الدین (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، به تحقیق آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۳ق)، الفتوحات المکیه، بیروت، ناشر: دار الفکر.
- _____ (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، بیروت، ناشر: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران، انتشارات الزهرا.
- _____ (۱۳۸۶)، فصوص الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمد علی موحد و صمد موحد، چاپ سوم، تهران، نشر کارنامه.
- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۲)، مجموعه رسائل فارسی، محبت نامه، به تصحیح مولایی، تهران، انتشارات توس.
- اوحدی مراغه‌ای، رکن الدین بن حسین (۱۳۰۷)، مثنوی جام جم، تهران، انتشارات فردوسی.
- _____ (۱۳۶۲)، دیوان کامل اوحدی مراغه‌ای، تهران، انتشارات پیشرو.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق (۱۳۸۱)، کلیات دیوان مولانا بیدل دهلوی، به تصحیح خال محمد خسته و خلیل الله خلیلی، به اهتمام حسین آهی، تهران، انتشارات فروغی.
- پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، به تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، نهج الفصاحه، مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (ص)، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دنیای دانش.
- جامی، عبدالرحمن (بی تا)، دیوان کامل جامی، ویراسته هاشم رضی، تهران، انتشارات پیروز.
- _____ (۱۳۷۰)، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، به تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۱)، هفت اورنگ، به تصحیح و مقدمه مرتضی مدرس گیلانی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سعدی.

- جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۲)، **نفحة الروح و تحفة الفتوح**، با تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۵)، **دیوان حافظ**، به سعی سایه (امیر هوشنگ ابتهاج)، چاپ چهارم، تهران، نشر کارنامه.
- خوارزمی، حسین (۱۳۶۴)، **شرح فصوص الحکم** محیی‌الدین عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، **لغت نامه**، چاپ دوم از دوره جدید، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- رحیمیان، سعید (۱۳۷۶)، **تجلی و ظهور در عرفان نظری**، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- زوزنی، حسین بن احمد (۱۳۷۴)، **المصادر**، تهران، چاپ تقی بینش.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۲)، **اللمع فی التصوف**، به کوشش نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران، انتشارات اساطیر.
- سنایی، ابوالمجد محدود بن آدم (۱۳۶۸)، **حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة**، به تصحیح و تحشیه سید محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، عمر بن محمد (۱۳۷۴)، **عوارف المعارف**، ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۴)، **گلشن راز**، با مقدمه، تصحیح و توضیحات کاظم دزفولیان، چاپ دوم، تهران، انتشارات طلایه.
- شیرازی، رکن‌الدین مسعود بن عبدالله معروف به بابارکنا (۱۳۵۹)، **نصوص‌الخصوص فی ترجمه الفصوص** (شرح فصوص - الحکم محیی‌الدین ابن عربی)؛ به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، به پیوست مقاله‌ای از جلال‌الدین همایی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.
- صائب تبریزی، محمدعلی (۱۳۸۷)، **دیوان صائب تبریزی**، به کوشش محمد قهرمان، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- صفای اصفهانی، محمد حسین (۱۳۳۷)، **دیوان اشعار حکیم صفای اصفهانی**، باهتمام و تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران، نشر اقبال.
- عراقی، شیخ فخرالدین ابراهیم (بی‌تا)، **کلیات دیوان عراقی**، به کوشش سعید نفیسی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات کتابخانه سنایی.
- _____ (۱۳۸۴)، **لمعات**، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات مولی.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، **شرحی بر فصوص‌الحکم** (شرح و نقد اندیشه ابن عربی)، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، انتشارات الهام.
- قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۸۵)، **الفکوک**، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۶۲)، **النصوص**، به تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی.
- قیصری، شرف‌الدین داوود (۱۳۷۵)، **شرح فصوص‌الحکم**، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۲)، **اصطلاحات الصوفیه**، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۸۳)، **شرح فصوص‌الحکم**، به تصحیح مجید هادی زاده، با اشراف جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۶۷)، **مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه**، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، مؤسسه نشر هما.

- کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۳۷۱)، **التّعرف لمذهب اهل التّصوف**، به کوشش محمّدجواد شریعت، تهران، انتشارات اساطیر.
- لاهیجی، محمد (۱۳۸۳)، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، به کوشش محمّدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات زوار.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۶)، **شرح التّعرف لمذهب التّصوف**، تصحیح محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۱)، **زبدۀ الحقایق**، به تصحیح، مقدمه و تعلیقات حق وردی ناصری، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری.
- نفیسی، علی اکبر (۱۳۵۵)، **فرهنگ نفیسی**، تهران، کتابفروشی خیّام.
- نورعلیشاه اصفهانی، محمّدعلی (۱۳۷۰)، **دیوان نورعلیشاه**، به تصحیح احمد خوشنویس، تهران، انتشارات کتابخانه منوچهری.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، تحقیق: شیخ زکریا عمیرات، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ولی، شاه نعمت‌الله (۱۳۵۷)، **رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی**، به سعی جواد نوربخش، چاپ دوم، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
- _____ (۱۳۶۱)، **کلیات اشعار شاه نعمت‌الله ولی**، به سعی جواد نوربخش، چاپ ششم، تهران، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
- هاتف اصفهانی، احمد (۱۳۴۵)، **دیوان هاتف اصفهانی**، به انضمام اشعار رشحه دختر هاتف، به تصحیح وحید دستگردی، با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، کتابفروشی فروغی.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۵۸)، **کشف‌المحجوب**، به کوشش و. آ. ژوکوفسکی، انتشارات کتابخانه طهوری.
- ب) مقاله‌ها**
- دادبه، اصغر (۱۳۸۵)، «**تجلی**»، مندرج در: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، ذیل تجلی.
- کربلایی، مرتضی (۱۳۸۶)، «**حضرات خمس**»، مندرج در: دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حدّاد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ج ۱۴، ذیل حضرات خمس.