

شهود وحدت از ورای مظاهر، با تکیه بر غزلیات صائب

محمودلی مردانی ^①* - رقیه رضائی ^②** - حسام ضیایی ^③***

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائمشهر - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائمشهر - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائمشهر

چکیده

هستی از مبدأ واحدی سرچشمه گرفته است و وجودی واحد منشأ همه هستی به شمار می‌رود. از آنجا که وجود واحد خود را در مجال و تعینات آشکار کرده است، عارف «کل نگر» با نظاره این کثرت‌ها به سرچشمه هستی که همان منشأ واحد است، نایل می‌شود و با چشم دل در همه زوایای هستی، آن مبدأ کل را مشاهده می‌کند. آیا این اندیشه که با ابن عربی خود را آشکار کرده است، در سبک هندی نیز مشاهده می‌شود؟ آیا این تفکر از صائب که یکی از ارکان سبک هندی است، دلربایی کرده است؟ داده‌های این تحقیق نشان می‌دهد که صائب به‌عنوان یکی از ارکان سبک هندی، وحدت وجود و سیر در مجال و مظاهر را در دیوان خود مورد توجه قرار داده است و آن را راهی برای شناخت حقیقی و معرفت نظری معرفی می‌کند. این پژوهش به روش تحلیلی - توصیفی انجام گرفته است و شیوه گردآوری داده‌های آن از میان اطلاعات کتابخانه‌ای است. نتایج حاصل از این تحقیق نشان می‌دهد که صائب مانند عارفان وحدت وجودی، عالم کثرت را نماد و نمودی از یک حقیقت واحد دانسته و در پی کشف آن مبدأ واحد بوده است.

کلیدواژه: ادبیات عرفانی، صائب، وحدت وجود، مجال، شهود.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۴/۰۲

*Email: m.mardani@Qaemiau.ac.ir

**Email: r.rezaei@Qaemiau.ac.ir (نویسنده مسئول)

***Email: h.zeyaei@Qaemiau.ac.ir

این مقاله برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قائمشهر است.

مقدمه

انسان از ابتدای حیات خود در صدد شناخت و رسیدن به معرفتی است که تاریکی‌های پیش پای او را به روشنایی تبدیل کند. خدای متعال متن وجود و قدرت ساری و جاری در تمام هستی است. هیچ ذره‌ای در جهان هستی نیست که در باطن و ظاهر خود جلوه‌گری ذات احدیت را به نظاره نگذارد. به سخنی دیگر، تمامی پدیده‌های جهان، ظهور صفات خداوندی‌اند و می‌توان از پس هر پدیده وجود حقیقی را مشاهده کرد.

امور و مصادیقی که خداوند خود را در آن آشکار ساخته در عرفان «مظهر» یا «مَجلی» نامیده می‌شود. «مظاهر» یا «مجال» همانند آینه‌هایی هستند که هر کدام بنا به استعداد خود جلوه‌ای از کلیت خداوند را منعکس می‌کنند. بنابراین، اگر انسان بتواند در ورای این امور مادی به حقیقت اعلا دست پیدا کند، قسمت اعظمی از مسیر نیل به قرب را پیموده است.

عرفا اعتقاد دارند که هستی و آفرینش، حاصل تجلی خداوند است. در حقیقت یک وجود مطلق است که در کثرت‌ها خود را عیان و نمایان ساخته است. همه هستی وجودهای موهومی هستند که در ظاهر، لباس عاریتی وجود پوشیده‌اند و این تجلی از حبّ ظهور نشئت گرفته است.

بیان مسئله

اعتقاد به تجلی باور به وحدت وجود را در هستی قوت می‌بخشد. اگر قرار باشد که هستی حاصل جلوه‌های خداوند باشد، بنابراین بر این نکته باید اذعان داشت که یک وجود بی‌همتاست که در لباس‌های مختلف دلبری می‌کند. باید پرده‌ها را

از چشم‌ها کنار زد تا با رسیدن به مرتبه کشف و یقین، آن وجود یکتا را از ورای مَجالی نظاره کرد.

بنا بر عقیده عارفان، هستی جلوه‌ها و عکس‌های متعددی است که یک اصل و حقیقت واحد را منعکس می‌کنند. به عبارت دیگر، از نظر عارفان، هستی وجود خارجی و تعین ویژه‌ای ندارد و فقط جلوه‌های متعدد یک حقیقت واحد است. یک حقیقت واحد عکس خود را در آیینه‌های متعدد می‌تاباند و هستی شکل می‌گیرد.

آینه‌هایی که رخسار آن مبدأ اعلا را هویدا می‌سازند، مَجالی و مظاهر نامیده می‌شود. حال باید یک عارف بالله با ورزیدگی عرفانی، بکوشد تا پرده‌های پندار را از روی حقیقت کنار بزند و بدون مزاحمت حجاب‌های نورانی و ظلمانی، به رؤیت و مشاهده برسد.

صائب «یکی از شاعران بزرگ صفوی است که با بهره‌گیری از عارفان بزرگی همچون عطار و مولوی توانست با پیروی از عشق عرفان نظری و عملی را به مشتاق منتقل کند. (اسداللهی ۱۳۸۱: ۲۶) صائب به اذعان تذکره‌ها و کتاب‌های تاریخ ادبیات صوفی خانقاه‌نشین نبود، ولی دیوان شعر این شاعر آکنده از ناب‌ترین اندیشه‌های عرفانی است. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

اهداف پژوهش

موضوع این مقاله نشان دادن «جایگاه مَجالی» در نیل به «شهود حضرت احدیت» با تکیه به دیوان صائب است و اهداف کلان در این مقاله آن است که خوانندگان به این بینش برسند که:

۱- مَجالی در نگاه صائب، نقشی غیر قابل انکاری در ایجاد شناخت واقعی و درک مبدأ هستی دارد.

۲- مصادیق مظاهر و تعیناتی که تجلیات رحمانی را نشان می‌دهند، در نگاه صائب، متنوع و متکثر است.

لازم به یادآوری است که در مورد شرح اندیشه صائب آثار زیادی به صورت مستقل چاپ نشده است و در مورد شرح دشواری‌های شعر صائب نیز چند گزیده مختصر به چاپ رسیده است. صائب شاعر جامع الاطرافی است. بنابراین، ضروری می‌نماید در بررسی اندیشه‌های سترگ این شاعر بازناندیشی و تحقیقات مجددی انجام پذیرد. یکی از این اندیشه‌ها که در دیوان صائب بسامد بالائی نیز دارد، بررسی جایگاه مجالی و مظاهر در حدود معرفتی انسان است. نگارنده سعی خواهد کرد با نزدیک شدن به طرز تفکر این شاعر، افق‌های جدیدی برای صائب‌شناسی ایجاد کند.

روش پژوهش

این مقاله بر مبنای توصیفی - تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای نوشته شده است. روش نگارنده در استخراج و تحلیل داده‌های پژوهش به شرح زیر است:
از صائب دو دیوان در دسترس است، یکی به تصحیح امیری فیروزکوهی و دیگر به تصحیح محمد قهرمان. هرچند که مرحوم امیری فیروزکوهی تلاش شایانی برای شناساندن صائب داشت، ولی محمد قهرمان در تصحیح دیوان صائب دقت و امعان نظر بیشتری به خرج داده است. بر این اساس این تصحیح مبنای کار نگارنده قرار گرفت. از دیگر سو بنا به کثرت ابیات دیوان صائب، نگارنده بر آن شد تا پژوهش خود را بر دو جلد اول متمرکز کند.

استخراج ابیات با توجه به واژه‌های اصلی تشکیل‌دهنده موضوع و زیرشاخه‌های آن انجام گرفت. نگارنده ابتدا بیت‌های مربوط به موضوعات اصلی از قبیل «وحدت وجود، تجلی و سریان حبی» را استخراج کرد و سپس به تبیین بیت‌هایی اقدام کرد که در آن صائب از انواع مظاهر سخن به میان آورده بود.

پیشینه پژوهش

درباره صائب و اندیشه‌های وی به‌ویژه اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه وی کتاب‌ها و مقالات مختلف و پژوهش‌های متعددی انجام گرفته و آثاری در عرفان و تصوف در دوره صفوی و دیوان صائب، به رشته تحریر در آمده است، اما درباره موضوع بحث «مَجالی» و «مَظاهر» در شعر صائب تبریزی، یکی از اندیشه‌هایی که در دیوان صائب بسامد بالائی نیز دارد، کتاب و مقاله و پایان‌نامه‌ای نوشته نشده است.

تمیم‌داری (۱۳۷۲) در *عرفان و ادب در عصر صفوی* مطالبی در عرفان دوره صفوی نگاشته است و در ضمن آن مطالبی درباره اندیشه‌های کلان صائب آورده است، ولی وارد جزئیات نمی‌شود. این نگاه کلی به عرفان صائب در رساله دکتری با عنوان *تحلیل تحولات تصوف در عصر صفوی و تأثیر آن بر ادب فارسی* نوشته موسوی (۱۳۹۲) نیز دیده می‌شود. همچنین، مقاله «سیری در مضامین عرفانی اشعار صائب» از اسداللهی (۱۳۸۸) و مقاله «وحدت وجود عرفانی در دیوان صائب» از عسکری‌نژاد و حسینی کازرونی (۱۳۹۵) نیز به عرفان صائب پرداخته‌اند، اما موشکافی و دقت در جزئیاتی که در مقاله حاضر دیده می‌شود، در منابع فوق‌الذکر نیامده است. مقاله اخیر تنها در دو صفحه و ضمن هفت بیت تلاش کرده است مسئله‌ای دقیق به نام «وحدت وجود» را بشکافد. در پایان می‌توان به پایان‌نامه دین و عرفان صفویان از دیدگاه موافقان و مخالفان نوشته درخشان (۱۳۹۶) اشاره کرد که به کلیات پرداخته است.

بحث و تحلیل یافته‌ها

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، صائب به جایگاه «مَظاهر و مَجالی» در شهود مبدأ هستی اعتقادی سخت دارد و از این رو با طرح موضوعاتی چون «وحدت وجود، تجلی و سریان حبی» سعی می‌کند به مخاطبان خود بگوید که آفریننده هستی

خدایی واحد است که این وجود واحد در همه ارکان هستی جاری و ساری است و با اعتقاد به وحدت وجود می‌توان این سریان را مشاهده کرد. از دیگر سو، اعتقاد به مجالی ما را به امر «تجلی» راه می‌نماید، گویی که مظاهر همگی حاصل تجلی خداوند در کل هستی است.

وحدت وجود

وحدت وجود از الفاظ رایج در عرفان نظری است. وحدت وجود در نزد عرفا و صوفیه این است که مفهوم هستی، یک مصداق حقیقی بیشتر ندارد. در سرتاپای عالم وجود، یک موجود بیشتر نیست که در آینه‌های رنگارنگ جلوه‌گر شده است. «در بین عرفا و صوفیه مسلمین، اولین کسی که وحدت وجود را اساس تعلیم و نظریه خویش قرار داد، محیی‌الدین ابن عربی (د ۶۳۸ ق) بود. مذهب ابن عربی بر اصل وحدت مبتنی است، یعنی بر این فکر که وجود امری است واحد و آنچه ماسوی خوانده می‌شود دیگر وجود حقیقی و مستقل ندارد و وجود واقعی مختص ذات حق است.» (زرین کوب ۱۳۴۲: ۱۱۹)

صائب در دیوان خود بارها به وحدت وجود اشاره کرده است. از نظر صائب وجود واحد، خود را در تمام زوایای هستی آشکار کرده است:

گرچه جان ما به ظاهر هست از جانان جدا / موج را نتوان شمرد از بحر بی پایان جدا
(۱۳۶۴: ۸)

از جمله تمثیل‌های مشهور در این باب، تمثیل دریا و موج دریاست. «عرفا برای تبیین نظریه وحدت شخصیه و روشن‌تر ساختن نوع ارتباط حق و خلق، از تمثیل دریا و امواج آن استفاده کرده‌اند. از یک سو موج قطعاً غیر از دریاست، و از سوی دیگر، موج چیزی بر دریا نیفزوده است.» (حسن‌زاده آملی ۱۳۶۷: ۴۳)

در دو بیت آغازین غزل شماره ۸ آمده است:

گر چه باشند آن دو زلف مشک‌بار از هم جدا / نیستند اما به وقت گیر و دار از هم جدا
مستی و مخموری از هم گر چه دور افتاده‌اند / نیست در چشم تو مستی و خمار از هم جدا
(۱۳۶۴: ۷)

صائب در بیت فوق کثرات منبعث از وحدت را به «گیسو و مو» تشبیه کرده است. گیسو نماد تجلی خداوند واحد در مظاهر هستی است، یعنی می‌تواند نماد وحدت در عین کثرت باشد. «در زیر هر تجلی از تجلیات نامتناهی وجه الهی، بنا بر اشتغال او بر تمامت تجلیات، هزاران بحر علم و معرفت و اسرار از عالم راز و غیب نهفته و مخفی است.» (شبستری ۱۳۸۶: ۴۹۸)

تمثیل‌هایی که صائب برای توضیح و بیان مسئله «وحدت وجود» می‌آورد، متنوع است. در حقیقت شاعر با دیدن اجزای هستی به یک کلیت واحد می‌رسد. گلاب در نگاه شاعر یک حقیقت واحد است، هرچند که در گل‌برگ‌های متعددی ساری است:

می‌پذیرد چون گلاب از کوره رنگ اتحاد گر چه باشد برگ برگ گلستان از هم جدا
(۱۳۸۶: ۸)

اتحاد در لغت بیانگر وحدتی است که مورد نظر صائب است. سجادی در معنی اتحاد می‌گوید: «عبارت است از شهود وجود واحد مطلق، از جهت آنکه تمام اشیاء به وجود واحد حق موجودند و فی نفسه معدومند.» (۱۳۷۰: ۵۶) در غزلی دیگر باز شاعر برای توضیح وحدت وجود به سراغ «حروف» می‌رود. وحدت از نگاه صائب همان حرف «الف» است که در تمامی حروف سریان دارد:

چون الف کز اتصال حرف باشد مستقیم بر نیارد کثرت مردم ز یکتایی ترا
(۱۳۶۴: ۲۰)

خرمشاهی در تبیین جایگاه تمثیل الف در میان آثار عرفانی آورده است: «عرفا در آثار منظوم و منثور خود مثال «الف و حروف» را برای نشان دادن عالم وحدت و کثرت ارائه کرده‌اند؛ زیرا با تبدل الف، دیگر حروف شکل می‌گیرند. بنابراین الف در حروف ظهور می‌کند، و حروف، اشکال و در عین حال حجاب‌های «الف» می‌باشند و الف در آنها از دید شخص غافل گم می‌شود.» (خرمشاهی ۱۳۶۸ ج ۲: ۹۲۶)

آینه و تصویر یکی دیگر از نمادهایی است که غالب شاعران و نویسندگان در بیان «وحدت وجود» به آن اشاره کرده‌اند:

دل عارف غبار آلوده کثرت نمی‌گردد
نیندازد خلل در وحدت آینه صورت‌ها
(۱۳۶۴: ۲۳۰)

تجلی

تجلی در لغت عبارت است از: «ظاهر و منکشف شدن» (لغت‌نامه دهخدا: ذیل واژه) و در اصطلاح عرفانی عبارت از ظهور خداوند در اصناف هستی است؛ «در عرفان نظری، خلقت جهان عبارت از تجلی حق است که همه چیز را آفرید.» (سجادی ۱۳۷۰: ۲۲۳) در شکل‌گیری اعتقاد به «تجلی» بدون تردید آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن / ۲۹) مؤثر بوده است. غزالی در توضیح آیه آورده است: «هر لحظه جهان هستی از فیض جدیدی در قالب تجلیات الهی بهره‌مند می‌گردد.» (غزالی ۱۳۸۰: ۴۲) رجایی بخارایی با نقل قولی از جامی، تکون هستی را حاصل تجلی خداوند در شوون مختلف خلقت وصف کرده است: «اگر تجلی حق مر جمیع اشیا را نباشد، حقیقت اشیا ظاهر نشود، قال الله تعالی: «أَنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل / ۴۰) چون خدای تعالی در عالم ساری گردد، عالم باقی ماند.» (رجایی بخارایی ۱۳۶۶: ۱۲۳) عرفا برای بیان و توضیح تجلی، تمثیل‌های گوناگونی را آورده‌اند. یکی از این تمثیل‌ها، آینه و انعکاس تصاویر در آن است.

«جمیع موجودات را از آینه‌های متعددی فرض کن. آنچه که بر آنها از کمالات و فیوضات وجودی تابش نموده است، صور و تعینات وجود حق و اسماء و صفات حق است. چون هر یک از موجودات مظهر اسم خاصی از اسمای حق می‌باشد، تمامی موجودات، مظهر جمیع اسماء و صفات حق‌اند. اگر به همه حقایق به عین

واحد بنگریم و همه را مظهر واحد فرض کنیم، حق را متجلی به همه اسماء و صفات حق خواهیم دید.» (غنی ۱۳۸۹: ۳۱۴)

ایزوتسو^۱ امر «تجلی» را چنین بیان می‌کند:

«تمام موجودات در این عالم چه جواهر و چه اعراض در حقیقت، اعراضی هستند که بر سطح ظاهری جواهر غایی پدیدار و ناپدیدار می‌شوند، دقیقاً مانند حباب‌های بی‌شماری که بر سطح آب پیدا و ناپیدا می‌گردند. اینها همه اعراضند، چراکه حتی آن اشیایی هم که فلاسفه به هنگام تمیز نهادن با اعراض به‌عنوان جواهر می‌انگارند، چیزی جز شمار بسیاری از تعینات ذاتی خاص جواهر غایی نیست.» (۱۳۶۴: ۴۴)

در ذهن عارفان، اعتقاد به تجلی، باور به «تجدد امثال» را ایجاد کرده است. «تجدد امثال در اصطلاح عرفا به این معنی است که وجود و حیات انسانی، همچنین سایر موجودات امکانی پیوسته و آن به آن در تغییر و تبدل و تازه به تازه شدن است.» (همایی ۱۳۶۶: ۹۶۲) لاهیجی در این موضوع می‌گوید: «در جهان هیچ شیء دو ساعت به یک حال نمی‌یابد و به یک قرار ثابت نیست و هر چه هست در هر ساعت و آن نیست می‌گردد و هست می‌شود و از غایت سرعت تجدد فیض رحمانی پندارد که بر همان یک قرار است.» (۱۳۸۷: ۸۰)

صائب با اعتقاد به اینکه جهان حاصل تجلی رخساری زیباست، می‌گوید:

هر سر خاری دم از شمع تجلی می‌زند تا کد امین آتشین رخسار از این صحرا گذشت
(۱۳۴۹: ۱۳۶۸)

صائب عقیده دارد تجلی در تمامی زوایای هستی جریان دارد و هیچ حجابی نمی‌تواند مانع نظاره آن شود:

ظلمت، حجاب نور تجلی نمی‌شود شام فراق صبح وصال است پیش ما
(۱۳۶۴: ۳۷۲)

در بیت زیر نیز صائب ادعا می‌کند که تجلی خداوند همه حجاب‌ها را از پیش چشم سالک بر می‌دارد و معرفت لازم را به انسان می‌بخشد:

پرتو شمع تجلی پرده‌سوز افتاده است چشم پوشیدن حجاب آفتاب عشق نیست
(۱۳۶۴: ۶۴۷)

عارفان این دنیا را به «پیاله» ای تشبیه کرده‌اند که عکس یار در آن افتاده است. صائب این تعبیر را به کار برده است، ولی به جای پیاله، واژه «خم» را به کار می‌برد:
خم می جلوه فانوس تجلی دارد پرتو روی تو تا در می گلفام گرفت
(همان: ۸۸۱)

لاهیجی معتقد است که منظور از «خم»، اعیان کثرات است. (۱۳۸۷: ۵۲۱)

در بیت زیر نیز شاعر تجلی را با واژه «بوسه» بیان کرده است:
لذت خاصی است با هر بوسه‌ای لب‌های او می‌شود نقش نوی هر دم از این خاتم جدا
(همان: ۷)

«بوسه» در بیت فوق درست در معنی تجلی و افاضه فیض آمده است. سجادی در این باره چنین می‌گوید: «بوسه در معنای فیض و جذبۀ باطن است.» (۱۳۷۰: ۲۰۴)
در شرح گلشن راز آمده است: «بوسه عبارت از نفخ روح و احیاست.» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۴۸۲)

صائب در برخی از ابیات برای نشان دادن تجلی خداوند در آفرینش، از واژه «جلوه» استفاده می‌کند. تمام موجودات هستی و کاینات عالم به نوبه خویش و در مراتب خود آیه و نشانه‌ای از آیات خداوند و در واقع، نمایانگر جلوه‌ای از جمال ذات حق هستند. «زیرا عارفان موجودات جهان را «جلوه» گاه حق می‌دانند و از این روی همه اشیاء حضرت‌اند که محل حضور شئون و تجلیات خداوندند و از این رو ترکیبات حضرت بسیار است.» (سجادی ۱۳۷۰: ۳۱۹)

می‌زداید زنگ از دل جلوه‌گاه یار هم لذت دیدار از آینه می‌یابیم ما
(۱۳۶۴: ۱۳۵)

بر جلوه‌های خداوند در خلقت، بر معرفت آدمی می‌افزاید و او را به مرتبه شناخت می‌رساند:

هر چند که یار ما همه جا جلوه می‌کند
توان دلیر گفت کجا جلوه می‌کند
(۱۳۶۴: ۹۹۱)

حَبِّ ظَهْوَر

عرفان خلقت را نتیجه «تجلی» می‌داند و «تجلی» نتیجه «حَبِّ ظَهْوَر» است. عموم عارفان در این موضوع نگاهی به حدیث قدسی: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتَ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ» (فروزانفر ۱۳۷۰: ۲۹) داشته‌اند. یثربی در توضیح این تفکر آورده است:

«عرفای اسلام پیدایش جهان را نتیجه این اصل می‌دانند که جمال، اقتضای جلوه می‌کند، حسن ازلی حق با میل به جلوه، به جنبش درآمده، خیمه از اقلیم تقدس بیرون زده و در آفاق و انفس به جلوه در می‌آید.» (۱۳۷۹: ۱۰۲)

مرتضوی می‌گوید: «حسن و جمال و تجلی جمال یار در صورتی تحقق می‌یافت که متجالی برای آن، و صورت بی صورت معشوق در صورتی قابل تصور بود که آینه‌ای برای نمایش آن باشد.» (۱۳۴۴: ۳۵۵)

از مطالعه دیوان صائب می‌توان دریافت که شاعر اعتقاد ویژه‌ای به موضوع حَبِّ ظَهْوَر داشته است. به عقیده شاعر، اگر عاشق برای دیدار و عرض عشق و محبت بی‌تابی می‌کند، باید آگاه باشد که معشوق از او بی‌تاب‌تر است:

حُسن عالم سوز بی‌تاب است در ایجاد عشق
شعله جواله هم شمع است و هم پروانه است
(۱۳۶۵: ۵۸۹)

خداوند به عنوان جمیل مطلق، در پی جلب عاشق و شناخته شدن است. این بیت به نوعی ترجمه حدیث قدسی است که به حدیث «حَبِّ ظَهْوَر» معروف است و در ابتدای این بخش آورده شده است. این بیت بیانگر آن است که هرچه در عالم هست نه فقط از اوست، که خود اوست که در جلوه‌های مختلف ظاهر شده است.

علت آفرینش عشق است، عشق بین صفت عاشقی خدا و صفت معشوقی او که تنها عارفان قادر به درک آن است.

حسن کامل عشق بازی می‌کند با خویشتن
شعله جواله را پروانه‌ای در کار نیست
(۱۳۶۴: ۶۳۶)

صائب همیشه در خلقت از واژه «حُسن» استفاده می‌کند. خداوند به اعتبار علم ازلی، عاشق و به اعتبار حُسن ازلی، معشوق است؛ و این خلقت در اصل عشق‌بازی علم ازلی با حسن ازلی است. هستی حاصل عشق خداوند به جمال خویشتن است و می‌خواست این حُسن و جمال خود را آشکار سازد، پس انسان را آفرید تا حُسن و جمال خویش را آشکار سازد:

به نیازمندی ما چو نداشت حسن حاجت
به دو دست ناز پرورد ز چه روی سرشت ما را
(همان: ۴۱۷)

«دو دست ناز پرورد» اشاره به حدیث قدسی دارد که خداوند در چگونگی خلقت انسان فرموده است: «خَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِي أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» (ابن ابی جمهور ۱۴۰۳، ج ۴: ۹۹)

اگر معشوق نتواند صاحب‌نظری پیدا کند که حسن خویش را بر او عرضه کند، از خاطرها فراموش می‌شود و این برای معشوق ناخوشایند است:

بی تکلف مصحف بر طاق نسیان مانده‌ای است
حُسن نو خطی که از صاحب نظر باشد جدا
(۱۳۶۴: ۵)

«صاحب‌نظر» در بیت بالا مکتب «نظربازی» را یادآوری می‌کند. برخی از شاعران عارف، پیرو این مکتب بوده و از ترکیب نظربازی در اشعار خود استفاده کرده‌اند. «نظربازی نزد عارفان نشان‌گر تجربه‌ای عرفانی است، این تجربه که عارف در عشق و عرفان به جایی می‌رسد که بر هرچه می‌نگرد، خدا و جلوه‌های خدا را می‌بیند و با آنها نظربازی می‌کند.» (راستگو ۱۳۸۵: ۱) در جلد اول مثنوی شریف آمده است: «بعضی از صوفیان، پرستش جمال و زیبایی را موجب تلطیف احساس و ظرافت

س ۱۷ - ش ۶۴ - پاییز ۱۴۰۰ - شهود وحدت از ورای مظاهر، با تکیه بر غزلیات صائب/ ۲۴۵

روح و سر انجام سبب تهذیب اخلاق و کمال انسانیت می‌شمردند. و گاهی آن را ظهور حق می‌دانستند.» (فروزانفر ۱۳۷۱: ۳۱)

اعتقاد به «ظهور معشوق» در کل هستی، از نتایج اعتقاد به «حبّ ظهور» است. خداوند در کل آفرینش آثار و نشانه‌های خود را به نظاره گذاشته است. این نشانه‌ها دو کار انجام می‌دهند: نخست اینکه ما را با کلیت معشوق آشنا می‌سازند، و دوم اینکه باعث رسیدن ما به معرفتی می‌شوند که باید در این دنیا حاصل کنیم.

هر که غافل گردد از حق در جهان با این ظهور مهر عالم‌تاب در نور سُها گم کرده‌ای است (۱۳۶۵: ۵۹۶)

خداوند در دنیا چنان ظاهر و آشکار است که هیچ نیازی به دلیل و برهان برای اثبات آن نیست. حتی صبح با لطافتی که دارد نمی‌تواند حجاب جلوه‌های خورشید ذات حق باشد:

حجاب جلوه خورشید نیست پرده صبح فروغ روی ترا چون کند نهفته نقاب؟ (همان: ۴۴۵)

هر آنچه که باعث نظاره ظهور و حضور خداوند گردد، در عرفان از آن به حجاب یاد می‌شود. در عرفان اسلامی، حجاب به معانی متناظر با معنای لغوی آن (ستر و پرده) به کار رفته است.

«صورت‌ها و تعینات موجودات یا صورت‌هایی که خدا به واسطه آنها بر بنده خود آشکار می‌شود، حجاب و ستر او هستند. در بیانی دیگر، حجاب به معنای انطباع صور کونی (مادی و دنیوی) در قلب است به گونه‌ای که تمام آن را فرا گیرد و امکان تجلی حقایق در قلب وجود نداشته باشد و در حقیقت هر آنچه سالک را از حق باز دارد، حجاب است.» (سجادی ۱۳۷۰: ۲۹۴)

ظهور معشوق در ممکنات به آشکاری بوی پیراهن یوسف در میان کاروان است، اگر کسی قادر به درک و دریافت آن نباشد به علت غفلت اوست:

هر که غافل از ظهور حق بود در ممکنات بوی یوسف در میان کاروان گم کرده‌ای است (۱۳۶۵: ۵۹۶)

در کتاب حکمت عرفانی در خصوص مسئله مظاهر و مجالی آمده است:

«یکی از ارکان اصلی در ظهور و تجلی، مظهر و مجالست؛ زیرا همه اسمای الهی ظهورات خداوندند که حق، سبحانه و تعالی، از طریق آنها ظهور و بروز می‌کند و کمالات خود را نشان می‌دهد. امیر مؤمنان، علی علیه السلام در دعای کمیل خدا را به اسمای حقیقی او قسم می‌دهد و عرض می‌کند: «وَبِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ» هزار اسم الهی در موجودات ظهور یافته است و او خود را پشت پرده اسما و مظاهر به ما نشان داده است: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» حق تعالی آن‌گاه که در مقام ذات است و ظهور و بروز نیافته، برای احدی ظاهر نیست؛ زیرا کسی را به آن مقام راهی نیست. از همین روی، خداوند تجلی می‌کند تا ظهور یابد و آشکار و عیان شود.» (امینی نژاد ۱۳۹۰: ۲۰۲)

برای درک حقیقت از ورای مظاهر و نیل به معرفت از رؤیت مظاهر سه بیت از یک غزل صائب کافی است:

تا به چشم نور وحدت سرمه بینش کشید	هر سر خاری به مقصد شاهراهی شد مرا
تا گشودم دیده انصاف هر داغ پلنگ	در نظر چشم غزال خوش نگاهی شد مرا
تا نظر بر خامه نقاش افکندم ز نقش	هر کجی از راست بینی کج کلاهی شد مرا

(۱۳۶۴: ۷۰)

اشعار صائب سرشار از اندیشه مظهریت است و شاعر می‌خواهد خدا را در مظاهر مشاهده کند و بدین وسیله به معرفت دست یابد:

صبح زد از خنده رویی غوطه در خون شفق
تا چه گل‌ها بشکفد از چهره خندان تو
(همان: ۱۶)

در بیت زیر صائب مخاطب را به تدبر و تعمق در صنع الهی فرا می‌خواند و برای رسیدن به معرفت، خواندن و یا به اصطلاح علوم و استدلال را کافی نمی‌داند:

چشم در صنع الهی باز کن لب را ببند
بهرتر از خواندن بود دیدن خط استاد را
(همان: ۲۸)

با توجه به اینکه صائب در بیت‌های بسیاری به موضوع مظاهر پرداخته است، نگارنده این مبحث را در کلمات کلیدی مرتبطی طبقه‌بندی کرد. بنابراین، در زیر

واژه‌هایی مطرح خواهد شد که در آن شاعر به وسیله آنها مفهوم تجلی خداوند در مظاهر را مطرح می‌کند.

عکس

با مراجعه به دیوان صائب با انبوهی از کاربرد واژه «عکس» روبه‌رو می‌شویم. در غالب این موارد این واژه به «نمود مظاهر» اشاره می‌کند و در آن شاعر به جلوه‌گری خداوند در هستی اشاره کرده است:

عکس خط و خال عنبربار آن مشکین غزال می‌کند پر نافه چون صحرای چین آینه را
(۱۳۶۴: ۱۲۴)

هر کجا سخن از «عکس» یار است، شاعر از «آینه» نیز استفاده می‌کند، چراکه وجود مطلق، عکس خود را در آینه هویدا می‌سازد.

«آنچه آینه وجود حق واقع شده، اعیان ممکنات است که عدم اضافی اند، و حکما آن را «ماهیات» می‌خوانند و صوفیه «اعیان ثابت» می‌نامند. و خاصیت آینه آن است که عکسی که در او ظاهر شود، بر مقتضای آینه شود؛ چنان‌که در آینه کج، عکس کج و در آینه طولانی، عکس طولانی و در بزرگ، بزرگ و در کوچک، و حال آن که آن شخص مجازی، همان یک شخص باشد؛ پس این اختلاف، همه از آثار و احکام آینه حاصل شده است.» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۹۱)

در متون عرفانی عموماً آینه در دو معنا به کار رفته است: «الف- عدم که اعیان ثابت است، آینه وجود حق می‌باشد. ب- جهان و هر ذره از این عالم، همچون آینه‌ای است که حق در آن منعکس گشته است.» (همان: ۹۵)

در کتاب تصوف و ادبیات تصوف درباره آینه چنین آمده است: «مجلی تجلی حقیقی را گویند که به صورت اعیان ثابت و اکوان غیبیه ظاهر شود.» (برتلس ۲۵۳۶:

س ۱۷ - ش ۶۴ - پاییز ۱۴۰۰ - شهود وحدت از ورای مظاهر، با تکیه بر غزلیات صائب/ ۲۴۹

صائب عقیده دارد که حیات و شرافت هر موجودی به خاطر مظهریت اوست. پرتوی از خداوند به روی ممکنات می‌افتد و امور کدر به واسطه این نور، همانند آینه درخشان می‌شوند:

عکس من خاک به چشم آینه را می‌باشد پرتو روی تو آینه نما کرد مرا
(۱۳۶۴: ۲۵۲)

شاعر در عین حال که به امر تجلی در مظاهر اعتقاد دارد و آن را روشی برای کسب معرفت می‌داند، گاهی به خواننده هشدار می‌دهد که کثرت مظاهر او را از اصل و منشأ تصویرها غافل نکند:

افتاده‌ای تو در غلط از کثرت مثال یک عکس بیش در همه آینه‌خانه نیست
(۱۳۶۵: ۶۳۸)

نقش، صنع

اگر به نگاه مظهری به جهان بنگریم، همه نقش‌های عالم حاصل تجلی اوست و وجود حقیقی ندارد؛ مانند نقش‌های روی آب که جز آن چیزی نیستند. به نظر لاهیجی مراد از نقوش هستی، «کثرات و تعینات است که باید آن را شست و پاک نمود؛ چون تا هنگامی که نقش کثرت و دویی در آن باقی است، لوح وجود از رقم اغیار پاک و مزگا نیست.» (۱۳۸۷: ۵۹۷) مشاهده می‌کنیم که در نگاه عارفان این نوع تلقی از هستی سابقه دارد.

به زعم صائب تمامی هستی نقشی است که از معشوق - جان عالم - صادر شده است و ما نظاره‌گر این نقش‌ها هستیم:

هر نقش دلکشی که بر ایوان عالم است نقش برون پرده آن جان عالم است
(۱۳۶۵: ۵۶۴)

«صنع» نیز همانند «نقش» در دیوان صائب بیان‌گر مظاهر است. هر صناعی که در این عالم دیده می‌شود، در حقیقت نه از راه استدلال بلکه از راه معرفت، انسان را به منشأ و اصل هدایت می‌کند. به عبارت دیگر، صنع الهی نیز همانند نقشی که خالق هستی از خود به جا می‌گذارد برای عارفان عامل شناخت و نیل به معرفت است. امام محمد غزالی (د ۵۰۵ ق) عقیده دارد خداوند دل را آفریده است تا صنع او را تشخیص دهد: «و دل را برای آخرت آفریده‌اند و کار او جست‌وجوی سعادت و خوشبختی است؛ و سعادت او در گرو شناخت خداوند متعال است و برای شناخت صنع الهی می‌توان به شناخت او نایل آمد و شناخت عجایب عالم از طریق حواس حاصل می‌شود و قوام حواس به کالبد است.» (غزالی ۱۳۸۰: ۱۸)

هرچند که تعداد بیت‌هایی که در آن صائب به واژه «صنع» اشاره کرده است به اندازه سایر کلمات نیست، ولی از آنها نیز می‌توان به عقیده شاعر در موضوع مظاهر پی برد.

از آینه و آب شود حسن دو چندان در چهره خوبان بنگر صنع خدا را
(۱۳۶۴: ۲)

نور، پرتو، خورشید و صبح

هر جا که سخن از تجلی خداوند در مظاهر سخن به میان می‌آید، عارفان از تشبیه خداوند به «نور» استفاده می‌کنند. بی‌تردید این تشبیه از آیه قرآن نشئت گرفته است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور/ ۳۵) می‌توان ادعا کرد که در عرفان از پرکاربردترین کلمات همین واژه «نور» است. لاهیجی می‌گوید: «نور، اسمی از اسمای الهیه است که از آن به عنوان تجلی حق به اسم الظاهر نیز تعبیر شده است که مراد، وجود عالم ظاهر است در لباس صورت‌های اکوانیه، که شامل جسمانیت و

س ۱۷ - ش ۶۴ - پاییز ۱۴۰۰ - شهود وحدت از ورای مظاهر، با تکیه بر غزلیات صائب/ ۲۵۱

روحانیت می‌شود.» (۴:۱۳۸۷) صائب برای اینکه به مخاطبان خود تأثیر نور را در ایجاد مظاهر یاد آوری کند، سروده است:

فرش است نور فیض درین قبه‌های نور غافل مشو ز قلزم زرین حباب شب
(۱۳۶۴: ۳۹۸)

در دو بیت زیر صائب به گونه‌ای دیگر در مظاهر بحث می‌کند. وی در موضوع نیل به معرفت به وسیله مظاهر و مجالی، اعتقاد دارد که نباید کثرت‌ها و مظاهر که شاعر از آن به تجلی جلالی یاد می‌کند، مانع شهود کامل عارفان گردد.

برق جلال، عین جمال است پیش ما داغ پلنگ، چشم غزال است پیش ما
ظلمت، حجاب نور تجلی نمی‌شود شام فراق صبح وصال است پیش ما
(همان: ۳۷۳)

از دیگر کلماتی که در مورد ظهور خداوند در مظاهر به کار می‌رود، واژه «پرتو» است. در اکثر متون عرفانی این واژه به جای نور به کار می‌رود. در *مرصاد العباد* می‌خوانیم: «آدم چون در جمال حوا نگرست، پرتو جمال حق دید بر مشاهده حوا ظاهر شد که «کلّ جمیل من جمال الله» ذوق آن جمال بازیافت.» (نجم‌الدین رازی ۱۳۷۱: ۹۱)

پرتو حسن ازل افتاده بر دیوار و در دیو چون یوسف در اینجا محو دیدار خود است
(۱۳۶۵: ۴۸۹)

«خورشید» نیز همانند نور از کلماتی است که صائب برای نشان دادن تجلی و شکل‌گیری مظاهر و مجالی از آن بهره جسته است. خورشید عالی‌ترین تجلی نور است که عموماً به جای منبع اصلی نور در نظر گرفته می‌شود که کل عالم را روشن کرده و هویدا ساخته است. خورشید «در اصطلاح اهل معرفت، انوار حاصل از تجلیات الهی و نیز مقام وحدت است؛ چنانچه ماه اشاره به کثرت است.» (سجادی ۱۳۷۰: ۳۲۷)

شاعر در موضوع تجلی از خورشید، ذات خداوند را اراده کرده است. به نظر صائب هیچ‌جایی از کاینات خالی از نور خورشید نیست و هر ذره‌ای نوری از آن خورشید

در دل خود دارد. باید چشم دل را باز کرد تا با دیدن خورشید به معرفت اصلی نائل شد:

ذره‌ای خالی از آن خورشید عالم‌سوز نیست لاله را فانوس شمع طور می‌دانیم ما
(۱۳۶۴: ۱۳۵)

«صبح» هم مانند نور و خورشید استعاره از انوار تجلی معشوق در کثرت‌ها و مجالی است. صبح «عبارت است از وصول سالک به مقام توحید که کونین در نظر او به نور وحدانیت محو و منظمس می‌گردد.» (۱۳۸۷: ۱۲۰) سجادی معتقد است که مراد از صبح، «وحدت یا نور وحدت است.» (۱۳۷۰: ۵۲۰)

صائب نیز همسو با عارفان، صبح را عامل نورانی شدن آفاق و رؤیت مجالی می‌داند:

آفاق، منور ز رخ انور صبح است این دایره را چشم و چراغ اختر صبح است
(۱۳۶۵: ۴۳۶)

موج و حباب

در این بخش به دو نماد معروف «موج» و «حباب» می‌پردازیم که هر دو نمادی از عالم کثرت و مظاهر و مجالی می‌باشند.

«همه موجودات و تجلیات و تعینات، امواج دریای بی‌کران وجود حق تعالی هستند.

این امواج خلاق، از جهتی غیر حق تعالی، و از جهتی عین اویند، و با آنکه وجودی در کنار وجود حق نیستند، چون شأن حق و موج آن دریا هستند، متحقق‌اند و به

حیثیت تقییدیه شأنیة وجود خداوند موجودند.» (حسن‌زاده آملی ۱۳۶۷: ۴۳)

صائب در ابیاتی که سخن از مظاهر و دیدن حقیقت در ورای مجالی می‌کند، خاطر نشان می‌سازد که حقیقت همانند دریایی است که موج‌های متعدد بر انگیخته است.

بنابراین، باید در موج‌ها به نظارگی دریا نشست و موج را دارای اصالت ندانست.

س ۱۷ - ش ۶۴ - پاییز ۱۴۰۰ - شهود وحدت از ورای مظاهر، با تکیه بر غزلیات صائب/ ۲۵۳

علم را کثرت لشگر نگرده پردۀ وحدت ز یکتایی نیندازد حجاب و موج دریا را
(۱۳۶۴: ۱۷۱)

در بیت‌هایی که از مظاهر و مجالی بحث می‌شود، بارها با واژه «کثرت» برخورد می‌کنیم. اصولاً مجالی همان کثرت‌ها هستند که چون نقابی بر روی وحدت پرده انداخته است. «کثرت، شئونات تجلیات الهی است.» (سجادی ۱۳۷۰: ۶۵۲)

در بیت زیر فلسفه وجودی ایجاد کثرت‌ها و دل برکندن از کثرت برای نیل به وحدت، به زیبایی بیان شده است:

غرض رساندن فیض است ورنه در ایجاد حجاب و موج نیاید به کار دریا را
(۱۳۶۴: ۲۸۸)

زلف و خط

زلف نیز یکی از نمادهایی است که عارفان از آن برای بیان کثرت بهره جسته‌اند. زلف در اصطلاحات عارفان عبارت است از: «عدم انحصار موجودات و کثرات و تعینات، چنان‌که وجه شبه میان زلف و تعینات آن است که زلف، پرده روی محبوب است، هر تعینی از تعینات، در حجاب و نقابی است برای وجه واحد حقیقی.» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۴۸۶) برتلس معتقد است که «صفات جلالی و تجلیات جمالی را زلف نامند که سبب استتار وحدت جمال حق می‌شود.» (۲۵۳۶: ۲۰۲) سید ضیاء‌الدین سجادی می‌گوید: «زلف، کنایه از کثرات است.» (۱۳۷۲: ۲۷۱)

زلف همیشه با «رخ» و مترادف‌های آن از قبیل: «روی، رخسار، عارض و عذار» در یک بیت قرار می‌گیرد و «رخ و مترادف‌های آن نمادی از عالم وحدت و ذات خداوند هستند که تعینات و کثرات را ایجاد کرده است. «رخ اشاره به حقیقت حیث هی هی است که شامل خفا، ظهور، کمون و بروز است.» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۴۶)

برتلس نیز رخ را مظهر حسن ذاتی حق تعالی و تجلیات جمالی او دانسته است.
(۲۵۳۶: ۲۰۰)

پیش خورشید قیامت ابر نتواند گرفت زلف چون پنهان کند آن روی آشناک را؟
(۱۳۶۴: ۵۴)

«خط» نمادی دیگر از مظاهر و کثرت است که باید هم آن را امری حقیقی نپنداشت و هم در عین حال از ملاحظه آن به وحدت رسید. زیبایی‌های جهان به خط تشبیه می‌شود. به عبارت دیگر این همه تنوع مظهري که در جهان دیده می‌شود، در عرفان از آن به خط یاد می‌شود. «خط، اشاره به ظهور حقیقت در مظاهر روحانی است.» همچنین «خط اشاره به تعینات عالم ارواح است که اقرب مراتب وجود به غیب هویت در تجرد و بی‌نشانی است.» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۴۹۴)

در نگاه صائب جمال یار در زیر سیاهی خط بیشتر می‌تواند عاشقان را به درک حقیقی از معشوق برساند:

در شب تار کند جلوه دیگر آتش چهره زیر خط شبرنگ نماید خود را
(۱۳۶۴: ۲۴۸)

پرده، نقاب، پیرهن

صائب در دیوان خود، از مجالی به‌عنوان «پرده» یاد می‌کند. مجالی همچون پرده‌هایی هستند که بر روی حقیقت کشیده شده‌اند و سالک راه حق و عاشق جمال محبوب باید آنها را کنار بکشد و از ورای پرده‌ها به حقیقت نائل گردد. لاهیجی در بحث استتار می‌گوید: «جمال جان‌فزای او در زیر پرده هر ذره از ذرات دو عالم، مخفی و پنهان شده است، و در هر صورتی جلوه‌گری می‌کند.» (۱۳۸۷: ۱۱۱) در مقابل تجلی، همیشه «استتار» مطرح می‌شود. در فرهنگ اصطلاحات عرفانی آمده است: «مفهوم مقابل تجلی، ستر و استتار است که به معنای پوشیدگی و در حجاب

س ۱۷ - ش ۶۴- پاییز ۱۴۰۰ - شهود وحدت از ورای مظاهر، با تکیه بر غزلیات صائب/ ۲۵۵

شدن حق است. همان‌گونه که دیدن غیرحق موجب استتار حق می‌شود، تجلی و مشاهده حق نیز موجب استتار اشیا و دیده نشدن آنها می‌گردد.» (سجادی ۱۳۷۰: ۵۲) خداوند از نظر صائب دلبری و دلربایی خود را در پردهٔ مظاهر انجام می‌دهد. بنابراین، سالکان باید به دقت نظاره‌گر مظاهر باشند:

می‌کند در پردهٔ ناموس، حسن ایجاد عشق شمع چون پروانه در رقص آورد فانوس را
(۱۳۶۴: ۴۰)

در اشعار صائب نماد دیگری از مظاهر وجود دارد که شاعر از آن به «نقاب» تعبیر کرده است. کثرت‌ها همچون نقابی بر رخسار معشوق هستند که عاشقان باید برای رسیدن به شناخت، از ورای آنها به مشاهدهٔ جمال بپردازند. «هر تعینی از تعینات، در حجاب و نقابی است برای وجه واحد حقیقی و در نقاب تعینات و تشخصات کثرات اشیا، آن حقیقت واحده - خداوند متعال - مخفی و مستتر گشته است.» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۴۸۶) جمال معشوق فقط از ورای نقاب ظهور می‌یابد، چراکه از غایت ظهور در خفاست.

معنی بی لفظ را ادراک کردن مشکل است چهرهٔ نازک همان بهتر که باشد بی نقاب
(۱۳۶۴: ۴۳۴)

در برخی از ابیات، صائب مظاهر و مجالی را به پیراهن تشبیه کرده است که معشوق بر تن کرده است. بنابراین، برای دیدن حقیقت باید نظر بر پیراهن دوخت و کوشید حقیقت را از ورای پیراهن دریافت:

به عربانی نگرده از لطافت آن بدن پیدا مگر در پیرهن گردد آن سیم تن پیدا
(۱۳۶۴: ۱۶۸)

نتیجه

بر اساس یافته‌های تحقیق مشخص شد که صائب به جایگاه «مظاهر و مجالی» در شناخت مبدأ هستی اعتقادی سخت دارد و از این‌رو با طرح موضوعاتی چون

«وحدت وجود، تجلی و سریان حبی» سعی می‌کند به مخاطبان خود بگوید که آفریننده هستی خدایی واحد است که این وجود واحد در همه ارکان هستی جاری و ساری است و مظهریت خود را در مجالی مختلف هویدا می‌کند.

با تحقیق در دیوان صائب می‌توان مشاهده کرد که اعتقاد به مجالی در کنار اعتقاد به وحدت وجود معنی پیدا می‌کند. یعنی باور به اینکه تمامی عالم، یک موجود بیشتر نیست که در آیینه‌های رنگارنگ جلوه‌گر شده است. از جمله تمثیل‌هایی که صائب برای بیان وحدت وجود به آن استناد کرده است، تمثیل دریا و موج دریاست. از نظر این شاعر از یک سو موج قطعاً غیر از دریاست، و از سوی دیگر، چیزی جز دریا وجود واقعی ندارد. با توجه به غزلیات صائب می‌توان دریافت که شاعر گیسو یا مو را نماد وحدت در عین کثرت می‌داند. تمثیل‌هایی که صائب برای توضیح و بیان مسئله وحدت وجود می‌آورد، متنوع و گوناگون است. مثلاً گلاب در نگاه شاعر حقیقتی واحد است که در گل‌برگ‌ها جاری است. باز شاعر برای توضیح وحدت وجود به سراغ «حروف» می‌رود. وحدت از نگاه صائب همان حرف «الف» است که در تمامی حروف سریان دارد. آینه و تصویر یکی دیگر از نمادهایی است که شاعر در بیان «وحدت وجود» به آن اشاره کرده است.

از نظر صائب اعتقاد به وحدت وجود، باور به «تجلی» به دنبال می‌آورد. وجود واحد با تجلی در مظاهر و مجالی خود را آشکار کرده است. شاعر برای بیان تجلی، مثل‌های متعددی دارد و تعبیرهای متفاوتی از این موضوع ارائه کرده است. اصطلاحاتی نظیر «شمع تجلی»، «آتشین رخسار»، «نور تجلی»، «صبح وصال»، «پرده‌سوزی»، «فانوس تجلی»، «پرتو روی» و «نقش خاتم» برای نشان دادن تجلی در خلقت، به کرات به کار رفته است. علاوه بر این، صائب در برخی از ابیات برای نشان دادن تجلی خداوند در آفرینش، از واژه «جلوه» نیز استفاده می‌کند. با مطالعه

دیوان صائب می‌توان نتیجه گرفت که تمام موجودات هستی و کائنات عالم به نوبه خویش و در مراتب خود، نمایانگر جلوه‌ای از جمال ذات حق هستند.

صائب خلقت را نتیجه «تجلی» می‌داند و «تجلی» را نتیجه «حبّ ظهور» معرفی می‌کند. صائب عقیده دارد که حسن ازلی حق در آفاق و انفس در جلوه‌گری است، باید چشم دل باز کرد و این جلوه‌ها را نظاره‌گر بود. شاعر هر جا که از خلقت سخن می‌گوید، از واژه «حُسن» نیز استفاده می‌کند. خداوند به اعتبار علم ازلی، عاشق و به اعتبار حُسن ازلی، معشوق است؛ و خلقت در اصل عشق‌بازی علم ازلی با حسن ازلی است. به زعم صائب، هستی، حاصل عشق خداوند به جمال خویشتن است و می‌خواست این حُسن و جمال خود را آشکار سازد.

بر اساس آیه: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/ ۱۱۵)، هستی انعکاس نور خداوند در آیینه‌های مختلف است که در عرفان این آیینه‌ها مظاهر و مجالی نامیده می‌شوند. اشعار صائب سرشار از اندیشه‌ی مظهریت است و شاعر می‌خواهد خدا را در مظاهر مشاهده کند. با توجه به اینکه صائب در بیت‌های بسیاری به موضوع مظاهر پرداخته است، نگارنده با تحلیل در ابیات به این نتیجه رسید که شاعر برای تبیین مظهریت و بیان جایگاه مجالی، بر روی چند واژه کلیدی تکیه می‌کند. عکس یکی از این واژه‌هاست که شاعر آن را در معنی «نمود مظاهر» به کار برده است. هر کجا سخن از «عکس» به میان می‌آید، شاعر از «آینه» نیز استفاده می‌کند، چراکه وجود مطلق، عکس خود را در آینه هویدا می‌سازد که شاعر از آینه «اعیان ممکنات» اراده می‌کند. «نقش و صنع» کلماتی هستند که صائب برای نشان دادن تجلی خداوند در مجالی از آنها استفاده می‌کند. اگر به نگاه مظهري به جهان بنگریم همه نقش‌های عالم حاصل تجلی اوست. «صنع» نیز همانند «نقش» بیانگر مظاهر است. هر صناعی که در این عالم دیده می‌شود، در حقیقت نه از راه استدلال بلکه از راه معرفت، انسان را به منشأ و اصل هدایت می‌کند. از دیگر

سو، کلماتی همچون «نور، پرتو، خورشید و صبح» بیانگر این اصل مشترک میان عرفاست که برای ظهور خداوند در مجالی نیاز به منشأ درخشانی است تا کدورت معدوم در زلالی وجود آشکار گردد. کثرت کاربرد دو واژه «موج و حباب» نشان از این دارد که صائب کثرات و مظاهر و مجالی را دارای اعتبار وجودی نمی‌داند. همه موجودات و تجلیات و تعینات، امواج دریای بی‌کران وجود حق تعالی هستند. «زلف» نیز از نمادهایی است که صائب از آن برای بیان کثرت بهره جسته است. زلف همیشه با «رخ» و مترادف‌های آن از قبیل «روی، رخسار، عارض و عذار» در یک بیت قرار می‌گیرد و «رخ» و مترادف‌های آن نمادی از عالم وحدت و ذات خداوند هستند که تعینات و کثرات را ایجاد کرده است. «خط» نمادی دیگر از مظاهر و کثرت است که نباید آن را امری حقیقی پنداشت و هم در عین حال از ملاحظه آن به وحدت رسید. علاوه بر موارد یاد شده، صائب گاهی از مجالی به‌عنوان «پرده، نقاب و پیراهن» یاد می‌کند که بر روی حقیقت کشیده شده‌اند و سالک راه حق و عاشق جمال محبوب باید آنها را کنار بزند تا به مشاهده حقیقت نائل گردد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن ابی جمهور، محمد بن علی. ۱۴۰۳ ق. *عوالی اللئالی*، قم: سیدالشهداء.
- اسداللهی، خدابخش. ۱۳۸۸. «سیری در مضامین عرفانی اشعار صائب». *فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، دوره ۵ شماره ۱۶، صفحه ۲۵ - ۵۷.
- امینی‌نژاد، علی. ۱۳۹۰. *حکمت عرفانی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۶۴. *خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودائی ذن*. ترجمه و مؤخره منصوره کاویانی. تهران: علمی و فرهنگی.

س ۱۷ - ش ۶۴- پاییز ۱۴۰۰ _____ شهود وحدت از ورای مظاهر، با تکیه بر غزلیات صائب/ ۲۵۹

برتلز، یوگنی ادوارد ویچ. ۲۵۳۶. تصوف و ادبیات تصوف. ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.

تمیم داری، احمد. ۱۳۷۲. عرفان و ادب در عصر صفوی. تهران: حکمت.
حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۶۷. الهی نامه. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
خرمشاهی، بهاءالدین. ۱۳۶۸. حافظ نامه. تهران: علمی و فرهنگی / سروش.
درخشان، طاهر. ۱۳۹۶. دین و عرفان صفویان از دیدگاه موافقان و مخالفان. رساله دکتری. دانشگاه محقق اردبیلی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی. گروه آموزشی ادیان و عرفان.

راستگو، محمد. ۱۳۸۵. «نظربازی». مجله مطالعات عرفانی. دوره ۱. ش ۳. صص ۱۴۵ - ۱۷۷.
رجایی بخارایی، احمدعلی. ۱۳۶۶. فرهنگ اشعارحافظ. چ ۲. تهران: امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۴۲. ارزش میراث صوفیه. تهران: امیر کبیر.
سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۰. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
سجادی، سید ضیاءالدین. ۱۳۷۲. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. تهران: سمت.
شبستری، شیخ محمود. ۱۳۸۶. گلشن راز. با مقدمه، تصحیح و توضیحات صمد موحد. تهران: طهوری.

صائب تبریزی، میرزا محمد علی. ۱۳۶۴. دیوان. به کوشش محمد قهرمان. ج ۱. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

_____ . ۱۳۶۵. دیوان. به کوشش محمد قهرمان. ج ۲. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

عسکری نژاد سیده زهرا و سید احمد حسینی کازرونی. ۱۳۹۵. «وحدت وجود عرفانی در دیوان صائب». فصلنامه عرفان اسلامی. دوره ۱۳. صص ۳۴ - ۵۱.

غزالی طوسی، ابو حامد امام محمد. ۱۳۸۰. کیمیای سعادت. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

غنی، قاسم. ۱۳۸۹. تاریخ تصوف در اسلام: تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ. تهران: زوار.

فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۷۰. احادیث مثنوی. تهران: امیرکبیر.

_____ . ۱۳۷۱. مثنوی شریف. تهران: زوار.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۷. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مصحح محمدرضا برزگرخالقی مطلق و عفت کرباسی. تهران: زوار.

مرتضوی، منوچهر. ۱۳۴۴. *مکتب حافظ یا مقدمه‌ای بر حافظ شناسی*. تهران: توس.

موسوی، سید جلال. ۱۳۹۲. *تحلیل تحولات تصوف در عصر صفوی و تأثیر آن بر ادب فارسی*، رساله دکتری. دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده‌ی علوم انسانی، گروه زبان و ادبیات فارسی.

نجم‌الدین رازی. ۱۳۷۱. *مرصادالعباد*. به کوشش محمدمامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.

همایی، جلال‌الدین. ۱۳۶۶. *مولوی نامه*. ج ۲. تهران: هما.

یشربی، سید یحیی. ۱۳۷۹. *پژوهشی در نسبت دین و عرفان*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

Holy Quran.

Amininejad, Ali. (2011/1390SH). *Hekmat-e ۱۱۱۱۱* ī Qom: Mo'assese-ye Āmūzešī va Pažūhešī-ye Emam Xomeynī.

Asadollahi, Khodabakhsh. (2009/1388SH). "Seyrī dar Mazāmīn-e Erfānī-ye Aš'ār-e Sā'eb". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Year 5. No. 16. Pp. 25-57.

Askarinejad, Seyyede Zahra and Seyyed Ahmad Hosseini Kazerouni. (2016/1395SH). "Vahdat-e Vojūd-e Erfānī dar Dīvān-e Sā'eb". *Fasl-eeee -ye nnnnnn ۱۱۱۱۱* . Year 13. No. 50. Pp. 34-51.

Bertel's, Evgenii Eduardovich. (1977/1356SH). *ī vvvvff vā* - *e Tasavvof*. Tr. by Sirous Izadi. Tehran: Amirkabir.

Derakhshan, Taher. (2017/1396SH). / *vs nnnnnn yyyyyyyy zz hhhhh-h Mvnnnnnnna Mxxnnnnnu* MA thesis. Mohaghegh Ardebili University.

Ebn-e Abi Jomhour, Mohammad ebn-e Ali. (1403/1361SH). *nnū ll - ۱۱۱۱* . Qom: Seyyed al-shohada.

Forouzanfar, Badiozzaman. (1991/1370SH). *۱۱۱۱ -ī Mvvvvv* Tehran: Amirkabir.

_____ . (1992/1371SH). *Mvvvvvye ۱۱۱ f*. Tehran: Zavvar.

Ghani, Ghasem. (2010/1389SH). *Txxx-e Tvvvvff rrr mmmmm: Ttttttt t a Tvvvvttt -e Moxtalefe-ye nn zz rrrr -e mmmmmrrr -e eeee z*. Tehran: Zavvar.

Ghazali Tousi, Abu Hamed Emam Mohammad. (2001/1380SH). *Kāāāāē dddddd* Tehran: Šerkat-e Sahāmī-ye Ketābhā-ye Jībī.

Goharin, Seyyed Sadegh. (2009/1388SH). *hhhh-e ttttttt -e Tasavvof*. Tehran: Zavvar.

Hasanzade Amoli, Hasan. (1988/1367SH). *tttt -tttt* . Tehran: Raja.

Homaei, Jalal al-din. (1987/1366SH). *M۱۱۱۱ -۱۱۱* . Vol. 2. Tehran: Homa.

Izutsu, Toshihiko. (1985/1364SH). *Xalq-e Mmmmmrr nnnnn ۱۱۱۱ va '' n-e āāāāē-ye Zen (The concept of perpetual greation in Islamic mys ticism and Zen Buddhism)*. Tr. by Mansoure Kaviani. Tehran: Elmī va Farhangī.

Khoramshahi, Bahaedin. (1989/1368SH). *eeee z-eeee* . Tehran: Elmī va Farhangī/ Soroush.

- Lahiji, Shamsoddin Mohammad. (2008/1387SH). *Mtttt hh ll -ezzzz zz hhhhe nnnnnn-n zzz* . Ed. by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi Motlagh and Effat Karbasi. Tehran: Zavvar.
- Mortazavi, Manouchehr. (1965/1344SH). *Maktab-e eeee z yā Meeeeeeee eeee eeee e-eeūū* . Tehran: Toos.
- Najm al-din Razi. (1992/1371SH). *Mellll ll -lddd*. With the Effort of Mohammad Amin Riyahi. Tehran: Elmī va Farhangī.
- Rajaei Bokharaei, Ahmad Ali. (1987/1366SH). *Farhang-e rrrrr -e rrrr z*. 2nd ed. Tehran: Amirkabir.
- Rastgou, Mohammad. (2006/1385SH). “Nazarbāzi”. *Majalle-ye Mllll ettt -e ūūūū* . Year1. No. 3. Pp. 145-177.
- Saeb Tabrizi, Mirza Mohammad Ali. (1985/1364SH). *ūū nn*. With the Effort of Mohammad Ghahreman. Vol. 1. Tehran: Elmī va Farhangī.
- _____ . (1986/1365SH). *vvn nn*. With the Effort of Mohammad Ghahreman. Vol. 2. Tehran: Elmī va Farhangī.
- Sajjadi, Seyyed Jafar. (1991/1370SH). *Farhang-e tttttttt ta Ttttttt -t ūūūū* . Tehran: Tahoori.
- Sajjadi, Seyyed Ziaodin. (1993/1372SH). *ī eeeeeeee eerrr Mūūūū -ye Eūūū ū ū ūū .ff*. Tehran: Samt.
- Shabestari, Sheykh Mahmoud. (2007/1386SH). *nnnnnnn-n zzz* . Introduction, Edition and Explanation by Samad Movvahed. Tehran: Tahoori.
- Tamimdari, Ahmad. (2011/1390SH). *nnnnnna bbbb bbb rrr -e ūūūū* . Tehran: Hekmat.
- Yasrebi, Seyyed Yahya. (2000/1379SH). *ūūūū īr rrr r etttt -e nnn nn nnnnm* Tehran: Mo’assese-ye Farhangī-ye Dāneš va Andīše-ye Mo’āser.
- Zarrinkoob, Abdolhossein. (1963/1342SH). *eeeeš-e Mssss- ūūū ye*. Tehran: Amirkabir.