



Analyzing the theory of the unity of existence in the Manifestation religion from the point of view of Attar and Sheikh Shabastri

Abdol Hamid Mohagheghi^{*1}, Sosan GHasemi Heydari² Zeynab Mohamadi³

¹ * Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran mohagheghiabdolmajid@yahoo.com

² PhD in Iranian History from Shiraz University and Master's student in Political Science from Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. ali2012003@gmail.com

³- A graduate of language and literature and Farsi from Yasouj University, zaynabmohamdi90@yahoo.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received
September 11, 2023
Accepted
November 22, 2023

Keywords:

*Unity of existence,
manifestation, mirror,
perfume, shabestri*

ABSTRACT

In the unity of existence, all existents are composed of hierarchies that start from the prime matter and lead to the total existence, and all beings reflect their only center, which is existence, like concentric circles. In this worldview, man is manifested through the manifestation of names and attributes, the truth and the world through the manifestation of his actions, and the eternal beloved has caused the appearance of all these characters and images with his holy graces. Persian mystical poetry shows the thought of the unity of mystical existence and reflects the deep concepts of mystic and lover poets who expressed it with their mystical experience. Therefore, the explanation and analysis of Attar and Sheikh Shabastri's poems shows that they have discussed the same issues about the manifestation of unity; Because both of them agree that the creation has emerged from the manifestation of names, attributes, and actions of the one God and all existing beings are like multiple mirrors which, according to their characteristics, manifest that absolute essence. The metaphor of the mirror is the most obvious metaphor that the two mystics use in this case to show the relationship between existents and the manifestation of truth. The only difference between them is that Attar pays attention to the appearance of truth in the mirror of existents with a more romantic look than Shabestri. And, Shabestri with a humble view modesty and with a sharper submissiveness express his ideas. With a comparative approach and citing the works of these two great writers, this article tries to show their intellectual similarities and commonalities, such as the uniformity of form and meaning, the hierarchies of existence, unity in multiplicity and multiplicity in unity, seeing creation as the manifestation of unity, creation in the sense of imagining the possibility of emergence, the nothingness of possibilities, and the existence of God. Attar's lyrical poetry and Shabastri's *Golshan Raz*, which express their mystical thoughts in the best way, form the basis of this comparison.



واکاوی نظریه ی وحدت وجود در مذهب تجلی از نگاه عطار و شیخ شبستری

عبدالحمید محقق^{۱*}، سوسن قاسمی حیدری^۲، زینب محمدی^۳

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

mohagheghiabdolmajid@yahoo.com

۲. دکتری تاریخ ایران دانشگاه شیراز و دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

ali2012003@gmail.com

۳. دانش آموخته زبان و ادبیات و فارسی دانشگاه یاسوج، zaynabmohamdi90@yahoo.com

اطلاعات مقاله

دریافت مقاله:

۱۴۰۲/۰۶/۲۰

پذیرش نهایی:

۱۴۰۲/۰۹/۰۱

واژگان کلیدی:

وحدت وجود، تجلی، آینه، عطار،

شبستری.

چکیده

در جهان بینی وحدت وجود، تمام ممکنات از سلسله مراتبی تشکیل شده اند که از ماده اولی شروع و به وجود کلی منتهی می گردند و همه ی موجودات مانند دوایر متحد المركز، مرکز یگانه ی خود را که وجود است، منعکس می سازند. در این جهان بینی انسان از تجلی اسمائی و صفاتی حق و عالم از تجلی افعالی او نمود یافته و محبوب ازلی با فیض های اقدس و مقدس خود باعث ظهور این همه نقش و نگار شده است. شعر عرفانی فارسی مبتن تفکر وحدت وجود عرفانی و بازتاب مفاهیم عمیق شعرای عارف و عاشقی است که با تجربه ی عرفانی خود به بیان آن پرداخته اند. از این رو تبیین و تحلیل اشعار عطار و شیخ شبستری نشان می دهد که ایشان به مضمون های مشابهی در مورد تجلی وحدت پرداخته اند؛ زیرا هر دو متفق القولند که آفرینش از تجلی اسمائی، صفاتی و افعالی خداوند واحد به ظهور رسیده است و تمام ممکنات چونان آینه های متعددی هستند که با توجه به خصوصیتی که دارند، مجلای آن ذات مطلق اند. تمثیل آینه بارزترین تمثیلی است که آن دو عارف در این مورد به کار می برند تا بدین وسیله رابطه ی ممکنات با تجلی حق را نشان دهند. تنها تفاوت آنان در این است که عطار با نگاهی عاشقانه تر نسبت به شبستری به ظهور حق در آینه ی ممکنات توجه می نماید؛ و شبستری با حجب و حیای بیشتر و با خضوعی تیزبین تر کوس رسوایی سر می کشد. این مقاله درصدد است با رویکردی تطبیقی و با استناد به آثار این دو ادیب عارف، تشابهات و اشتراکات فکری آنان را چون؛ یکدستی صورت و معنا، سلسله درجاتی وجود، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، خلقت را چون مجلای تجلی وحدت دیدن، آفرینش به معنای تصور امکان ظهور، عدمی بودن ممکنات و وجودی بودن خداوند متعال و... در مورد تجلی وحدت وجود، تبیین و برر سی نماید. "غزلیات" عطار و "گلشن راز" شبستری، که به بهترین وجهی بیانگر افکار عرفانی آنان می باشد، مبنای این مقایسه را تشکیل می دهد.

۱- مقدمه

از جمله گرایش‌هایی که بشر در سیر فکری خویش در ادوار مختلف نشان داده، گرایشی است که همواره به سوی وحدت‌یابی داشته و کوشیده است که وحدتی در تجلیات مختلف هستی یافته، پیوندشان را با یکدیگر درک نماید. این گرایش از آن جا سرچشمه گرفته که وی اشیاء این جهان به گونه‌ای ملاحظه می‌نماید که گویی به ظاهر گوناگون بوده، ازهمدیگر انفصال دارند؛ اما از دیگر سوی، قابل تبدیل به یکدیگر و درخور تأثیر و تأثرند و سرانجام به این نتیجه رسیده که استقلال و جدائی آنها ازهم، نمود و توهمی بیش نیست و موجودات این جهان مظاهر یک حقیقت اند (ضیاء نور، ۱۳۶۹: ۲۶). از این رو؛ دراندیشه‌ی عرفانی، تمام موجودات در وجود شریک اند و بدون او عدم صرف اند. هر ذره‌ای در عالم خلقت مظهري از وجود اوست که در زمان و مکان قرار گرفته و دارای دو شرط صورت و کمیت است. عرفا بر این باورند که رحمت بی‌همتای الهی دارای چنان فیضی است که همه چیز، حتی عدم را که ظاهراً ضد اوست در آغوش می‌گیرد و این شعر مولانا را می‌شود تأییدی بر این باور دانست.

ما عدم هاییم و هستیها نما	تو وجود مطلق و هستی ما
باد ما و بود ما از داد توست	هستی ما جمله از ایجاد توست
لذت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را
ما نبودیم و تقاضا مان نبود	لطف تو ناگفته‌ی ما میشوند

(نصر، ۱۳۸۲: ۱۳۴-۱۳۵)

به همین شکل کل موجودات عالم نیز از لحاظ وجود مشترکند و واصلت وجودی‌ها و وحدتیون مذهب تجلی وجود را ماورای عالم ظاهری می‌دانند. و هیچ شیئی را خارج از آن نمی‌دانند و تمام صفات عالم را بر گرفته از وجود می‌دانند. در قرآن مجید خلقت به معنای عطای وجود و منقوش کردن اعیان ثابته از لوح محفوظ است و شیخ محمود شبستری در گلشن راز این نکته را آورده است که:

توانایی که در یک طرفه العین	زکاف و نون پدید آورد کونین
چو قاف قدرتش دم بر قلم زد	هزاران نقش بر لوح عدم زد

شعر عرفانی فارسی مبین فکر وحدت وجودی است و روح شاعر عارف با یگانه حقیقت وجود، گره خورده است. وحدت وجود؛ یعنی "وجود حقیقی بالذات"، مخصوص ذات اقدس الهی بوده و دیگر موجودات امکانی، سایه و عکس آن وجود ازلی یگانه‌اند و سرتاسر مراتب وجود از نفس رحمانی و وجود منبسط، تا مراتب مادیات و هیولی، ظهور و پرتو وجود حق متعال است (ر. ک. کاشف-الغطا، ۱۳۷۹: ۱-۱۰).

عطار و شبستری در بعضی از آثار خود به تجلی وحدت وجود معتقد بوده، و ظهور ممکنات را پرتو این تجلی می‌دانند؛ اگر چه عطار معاصر با ابن عربی اندلسی- بنیانگذار وحدت وجود و عرفان نظری می‌باشد- بوده، اما شواهدی مبنی بر اینکه از پیروان وی بوده باشد، در دست نیست؛ به همین سبب، نمی‌توان آثار عرفانی وی را تأثیرپذیر از افکار وحدت وجودی آن شیخ کبیر دانست؛ ولی به هر حال در اشعار وی، نشانه‌های این بینش عرفانی، بی‌آنکه با صراحت نامی از آن برده باشد، مشاهده می‌شود. شیخ محمود شبستری هم - که عارفی از خطه‌ی آذربایجان عالم پرور است- با اینکه یکی از پیروان محی‌الدین عربی است، در عین حال الفت خاصی با آثار عطار نیز داشته، لحن و بیانش در گلشن راز به شیوه‌ی سروده‌های عرفانی عطار بسیار نزدیک می‌شود.

عطار و شبستری هر دو از شعرایی هستند که در آثارشان فکر وحدت وجودی کاملاً مشهود است؛ هر چند در آثار عطار لفظ وحدت وجود به کار نرفته، ولی مضامینی را که حاکی از تجلی وحدت آن ذات مطلق است به طور آشکار در آثارش؛ از جمله غزلیات عرفانی وی- که یکی از مهم‌ترین مراحل تکامل غزل عرفانی فارسی است و مهم‌ترین ویژگی آن تناسبی است که بین صورت و معنی آنها دیده می‌شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۵۷-۶۰)- می‌توان مشاهده کرد. عطار در این غزلیات- که با زبانی ساده و به دور از پیچیدگی به بیان حالات و نکات عرفانی می‌پردازد- با نگاهی عاشقانه کل هستی را در حرکت به سوی یکتا معبود عالم و آدم می‌بیند.

محمود شبستری، نیز تفکر وحدت وجودی را - که عبارت از تجلی معشوق ازلی در سراسر اجزاء عالم آفرینش است- مطمح نظر داشته؛ لحن بیان او در گلشن راز، هر از گاهی به شیوه‌ی سروده‌های عرفانی عطار نزدیک می‌شود (ر.ک. شبستری، ۱۳۷۱: ۱۰). بطور کلی این دو شاعر - چون دیگر شعرای عارف- آفرینش را مجلای تجلی وحدت وجود دانسته، معتقدند جذباتی که از تجلی افعالی، اسمائی و صفاتی حق متجلی گشته، باعث ایجاد کثرات ممکنات شده است. تبیین مفهوم تجلی وحدت و نیز بررسی انواع تجلی افعالی، اسمائی و صفاتی در اشعار این دو شاعر عارف، هدف اصلی تدوین این مقاله است.

۲- وحدت وجود در مذهب تجلی

تجلی که در لغت "ظهور شیئی" است و در تعریف آن گفته‌اند: «التجلی ما ینکشف لؤلؤب من أنوار الغیوب» (ضیاء نور، ۱۳۵۳: ۲۱۳)، اصطلاحی مهم در عرفان و تصوف است. سابقه‌ی کاربرد این اصطلاح به قرآن کریم باز می‌گردد: «فلما تجلی ربُّه للجبل جَعَلَهُ دَكَاً وَخَرَّ مُوسَى صَعْقاً» (اعراف/۱۴۳)؛ «وَالَّذِیْ هَآذَا جَلَّیْهَا» (شمس/۳)؛ تجلی به معنی ظهور و پیدا شدن چیزی است (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۵۰۸).

در اصطلاح عرفا این کلمه تعاریف گوناگونی دارد؛ چنانکه عزالدین محمود کاشانی آن را انکشاف شمس حقیقت حق از غیوم صفات بشری به غیب آن می‌داند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۹۲)؛ و بایزید بسطامی، در عبارتی نیکو و سلیس، و مضمونی زیبا، می‌گوید: «نظر کردم در پروردگار خویش به چشم یقین از پس آنکه او مرا از نظر به غیر خویش بازداشت و مرا به نور خویش روشنایی بخشید و هویت خویش را به من نمود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۹۷).

عرفا عالم را موجود از تجلی افعالی خداوند و انسان را به وجود آمده از تجلی اسمائی و صفاتی حق می‌دانند. آنها بر اساس این نظریه معتقدند که هستی و موجودات این عالم همه از وحدتی سرچشمه گرفته، که اگر چه تنوع در میان آنها به وجود آمده و کثیرند، ولی همه از یک وحدت‌اند و به سوی او برمی‌گردند و خداوند بدون آنکه از مقام خود تنزل کند، در مراتب هستی آشکار است. سخن در مورد تجلی در میان عرفا بر محور حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف» (ر.ک. فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۹)، می‌چرخد که چون خداوند که گنجی مخفی بود خواست شناخته شود هستی را خلق کرد و انسان را آئینه‌ای ساخت تا اسماء و صفات خود را در او نگرد و انسان کاملی که همه‌ی مدارج کمال را طی کرده باشد- چون محمد (ص)- شایسته‌ی ظهور این اسماء و آئینه‌ی تمام نمای حق است.

۲-۱- تجلی افعالی

یکی از مهم‌ترین نظریه‌های تبیین نظام هستی، نظریه‌ی تجلی است. اهمیت نظریه‌ی تجلی از آن جهت می‌باشد که یکی از مسائل اساسی در عرفان وحدت وجودی از طریق این نظریه قابل تبیین است (محمودی، ۱۳۸۸: ۱). مطابق این نظریه، جهان از تجلی افعالی خداوند به وجود آمده است و تیرگی و عدم آن بر اثر این تجلی به روشنایی و هستی مبدل گردیده است. عطار نیز



تجلی روی معشوق را بر عدم وجود ممکنات، سبب به ظهور رسیدن ممکنات دانسته، عالم را که در ابتدا تیرگی و عدم محض بود، به زلف جانان تشبیه می‌کند که با تجلی وحدت حق چون آفتاب روشن گشته است؛ یعنی همان تجلی وحدت درعین کثرت: عالم که بود تیره تر از زلف تو بسی روی تو کرد روشن و بر آفتاب بست (عطار، ۱۳۸۰: ۲۱)

چون هر نوری که در ظهور مکونات مؤثر است، از پرتو روی جانان است که با تشعشع صفاتی خود بر جهان خاکی منعکس گشته تا به واسطه‌ی آن، خاکیان هر چه بیشتر به شناخت آن وجود واحد، نایل گردند:

نور ذره ذره بخش هر دو کون
در جهان هر جا که هست آرایشی
آفتاب طلعت زیبای توس
پرتو روی جهان آرای توس
(همان: ۳۱)

شیخ محمود شبستری نیز چون عطار، ظهور این همه نقش بر صفحه‌ی دو عالم را تنها انعکاسی از تجلی آن ذات واحد و نفس رحمانی او می‌بیند که بر صفحه‌ی عدم نقش بسته است:

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد
از آن دم گشت پیدا هر دو عالم
تعالی الله قدیمی کو به یک دم
هزاران نقش بر لوح عدم زد
وز آن دم شد هویدا جان آدم
کند آغاز و انجام دو عالم
(شبستری، ۱۳۷۱: ۶۷)

وی معتقد است که سراسر آفرینش از تجلی صفات و اسماء الهی به فعل رسیده، هر ذره‌ای از این عالم مظهري از صفات آن ذات واحد می‌باشد، و اگر در نظام خلقت اختلافی دیده می‌شود دلیل بر ثنویت حق واحد نیست و خللی در تجلی وحدت وارد نمی‌کند، بلکه این اختلاف تنها در صفات و اسماء وجود دارد و کثرت‌ها هر کدام به واسطه‌ی آن صفتی که از انعکاس صفات و اسماء الهی گرفته و به ظهور رسیده‌اند، در جای خویش زیبا و نیکو هستند. بنابراین هر چند مظاهر به حسب ظاهر گوناگون و متفاوت به نظر می‌رسند، ولی در حقیقت معنی یک چیزند؛ مانند خط و خال و چشم و ابروی انسان که با وجود تفاوتی که دارند، اما مجموع آنها با توجه به صفت خود در ظاهر انسان نیکو هستند.

بنا بر همین ملاحظات است که شبستری تفاوت کثرت‌ها را ناشی از تفاوت در صفات و اسماء و تجلیات گوناگون آن ذات واحد - مانند لطف و قهر که هر دو از تجلی جمالی و جلالی حق بوجود آمده‌اند - می‌داند. پس اگر چه تمام اجزاء عالم در ظاهر متنوع اند ولی به حسب معنی همه تجلیات آفتاب حقیقتی واحد اند.

هر آنچیزی که در عالم عیان است
جهان چون خط و خال و چشم و ابروست
تجلی گه جمال و گه جلال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است
چو عکس آفتاب آن جهان است
که هر چیزی به جای خویش نیکوست
رخ و زلف آن معانی را مثال است
رخ و زلف و بتان را زان دو بهر است
(همان: ۹۷)

پس اینکه ما امور عالم را دارای اشکالی ثابت می‌بینیم، حاکی از این است که تجلی حق بر آفرینش ممکنات، هر لحظه در حال تکرار و تداوم است و ایجاد و اعدام انسان‌ها دلیل بر تجلی هر لحظه‌ی حق واحد است، و محدود به زمان خاصی نمی‌شود، بلکه تجلی وحدت حق همواره در هستی ادامه دارد و با این تجلی مداوم، عالم هر لحظه در حال ایجاد و اعدام است و بقای کل مربوط به زمانی است که قیامت برپا شود.

بود ایجاد و اعدام دو عالم
همیشه خلق در خلق جدید است
همیشه فیض و فضل حق تعالی
از آن جانب بود ایجاد و تکمیل
ولیکن چون گذشت این طور دنیا
چو خلق و بعث نفس ابن آدم
اگر چه مدت عمرش مدید است
بود از شأن خود اندر تجلی
وز این جانب بود هر لحظه تبدیل
بقای کل تو داری روز عقبی
(همان: ۹۵)

عطار نیز - چون شبستری - بر این عقیده است که هستی هر لحظه محل تجلی حق است.

دم به دم می‌آفریند آنچه هست و آفریدن نیست جز اظهار او
ج

(عطار، ۱۳۸۰: ۵۵۲)

شیخ شبستری جهان کثیر را امری اعتباری می‌داند؛ زیرا تمام ظهورات، تجلی حق واحد هستند که در اعداد یا همان کثرت‌ها ساری شده است و همگی به اصل خود باز خواهند گشت، اصلی که از آن به وجود آمده‌اند و با فنا ی اوصاف خود و رسیدن به فنا ی فی الله دوباره به سوی آن باز خواهند گشت و پس از بازگشت، سرانجام پنهان و پیدا یکی خواهد شد. پس از نظر شبستری، اصل و حقیقی دانستن جهان کثرت وهم و خیالی بیش نیست. پس او، مثال وحدت و ساری شدن آن در کثرات، و کثیر به نظر رسیدن ظهورات را مانند نقطه‌ای دانسته که در چرخش به دور خود کثیر به نظر می‌رسد، در حالی که کثیر نیست، و تنها همان یک نقطه است که با چرخش به دور خود کثیر به نظر می‌رسد. حال صدور کثرت از نقطه‌ی وحدت نیز به سان همان نقطه است که با چرخش به صورت دایره فرض می‌شود و شبستری آن را خطی می‌داند که خلق جهان بر آن مسافر گشته است:

که هم آن دم که آمد باز پس شد
همه یک چیز شد پنهان و پیدا
که نقطه دایره است از سرعت سیر
بر او خلق جهان گشته مسافر

جهان خلق و امر از یک نفس شد
به اصل خویش راجع گشت اشیا
همه از وهم توسست این صورت غیر
یکی خط است از اول تا به آخر

(شبستری، ۱۳۷۱: ۶۷)

عطار، نیز چون شبستری قرار گرفتن هستی در مقابل نیستی و انعکاس روی جانان را بر روی پرده‌ی نیستی موجب شکل گرفتن و ظهور آفرینش می‌داند. در این تقابل او نیستی را به شب تاری تشبیه می‌کند که با تابش خورشید وحدت، سیاهی و عدمیت آن برطرف می‌شود و روشنایی و زندگی و جوش و خروش در آن ایجاد می‌گردد؛ سیاهی محضی که تا قبل از انعکاس روی چون خورشید جانان، نه حزن و طربی در آن وجود داشت و نه طالب و طلبی، بلکه تنها چیزی که در آنجا حاکم بود عدم بود و بس. پس از تجلی آن ذات واحد در آینه‌ی عدم صاف و پاک از هستی ممکنات است که قصه‌ی آفرینش آغاز می‌گردد و آن ذات واحد با تابش و ایستادن در مقابل این آینه، از پنهانی به آشکاری می‌رسد.

سر مویی نه طالب نه طلب بود
نه اسم حزن و نه اسم طرب بود
که نه زین نام و نه ز آن یک لقب بود
که گفت آن جایگاه هرگز که شب بود
جهان گفتمی که دایم در عجب بود

شبی کز زلف تو عالم چو شب بود
جهانی بود در عین عدم غرق
چنان در هیچ پنهان بود هستی
بتافت از زلف آن روی چو خورشید
نگارستان رویت جلوه ای کرد

ج

(عطار، ۱۳۸۰: ۲۵۸)

پس از آنکه حق متعال در آینه‌ی وجود ممکنات تجلی می‌کند هر کدام از این ممکنات با ظهور خود منعکس کننده‌ی صفتی از صفات حق و اسمی از اسمای او می‌شوند ولی عطار می‌گوید با این وجود هم نمی‌توان به هیچ کدام از ظهوراتی، که مظهر اسم و صفتی از اسما و صفات حق هستند و بر صفحه‌ی هستی به ظهور رسیده‌اند. نسبت خدا بودن داد بلکه ذات خداوند پنهان، و از هر نسبتی مبرا است. عطار جهان را پر از از تجلی صفاتی و اسمائی و افعالی او، دانسته ولی خداوند را برون از همه‌ی جهان می‌داند. زیرا جهان فعل خداوند است نه خود خداوند.

کز آفتاب هویدا تری اگر چه نهانی
همه جهان ز تو پرگشت و تو برون ز جهانی

عجب بما ندهام از ذات و از صفات تو دایم
چو گوهری تو که در عرصه دو کون نگنجی

(عطار، ۱۳۸۰: ۶۶۲)

شبستری جوینده‌ی خورشید وحدت را شخص نادانی می‌داند که با نور شمع می‌خواهد در بیابان روشن خورشید را بیابد. زیرا جهانی که از تجلی حق شکل گرفته آینه‌ای است که صفات و اسما و افعال او را متجلی کرده و هر ذره‌ای از این هستی بر وحدت او، وساری شدن از او، حکایت می‌کند، پس اگر شخصی با وجود این همه نشانه یاز در این جهان، بدون تفکر به دنبال او بگردد مثالش چون شخصی است که با وجود روشنائی خورشید باز هم با عقل حسابگر خود به دنبال جستن خورشید است. و علاوه بر این خداوند که وجود کل است با عقل حسابگر ممکنات که مانند شمع است قابل شناسایی نیست.

زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۰)

عطار نیز با اینکه آفاق را پرتوی از خورشید وحدت می‌بیند ولی دسترسی به این خورشید را ناممکن می‌داند؛ زیرا این صفات و اسما هستند که چون پرتوهای خورشید در این جهان می‌تابند و سبب روشنائی آفرینش گشته‌اند. آنچه عطار در این خصوص روی آن تأکید خاصی دارد این است که هیچ‌گاه نباید تجلی اسمانی و صفات حضرت حق را دال بر رؤیت آن ذات اقدس بدانیم. بنابراین اگر چه جهان و هر چه در آن است همه اثر حق بوده، از او حکایت می‌کنند، ولی به هر حال وجود لایزال او قلمداد نمی‌شوند.

پرز خورشید است آفاق جهان لیک او بر آسمان چهارم است
پر شد از دوست هر دو کون و لیک سوی او زهره‌ی اشارت نیست

(عطار، ۱۳۸۰: ۸۲)

۱-۲- تجلی صفاتی و اسمایی

بر اساس حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» (احادیث مثنوی، ۱۳۷۰: ۲۹)؛ محبوب ازلی که میل به نمایان شدن و شناخته شدن داشته، بر عدم ممکنات یا اعیان ثابته، که در ابتدا صافی از هستی و فارغ از هر گونه شؤنی بوده‌اند، تجلی نموده است. به دیگر سخن چون هستی و نیستی در مقابل هم قرار گرفته‌اند، عکسی از هستی در نیستی ممکنات افتاده و این همه کثرت از یک فروغ رخ جانان نمایان گردیده است. بنابراین عدم بسان آینه‌ای صاف و پاک گشته تا ذات لایزال احدیت در آن تجلی کند:

حدیث کنت کنزاً رو فرو خوان که تا پیدا ببینی سرّ پنهان
عدم در ذات خود چون بود صافی از او در ظاهر آمد گنج مخفی

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۲)

حضرت آدم، نیز مجلای تجلیات جمال و جلال و ذات و صفات آن جمال جمیل احدیت است او هر چند پس از ایجاد سایر ممکنات به ظهور رسیده، ولی علت اصلی آفرینش بوده است و دو عالم طفیل ذات اوست. وجود آن حضرت و ذریه اش به خاطر ظلمانی بودن قالب جسمانی، قابلیت ظهور اسما و صفات ذات حق را نداشته است، مانند آینه‌ای که به خاطر کدر بودن یک روی



خود متجلی کننده‌ی صورت شخص است. پس بطور کلی انسان که در ابتدا عدم محض بوده با دمیده شدن روح الهی در وجودش به هستی رسیده و آینده‌ی تمام نمایی شده که هستی در او متجلی گشته است، شبستری بر این اساس به انسان می‌گوید: تمام عالم را در خود مشاهده کن؛ زیرا انسان آینده‌ای است که اسما و صفات حق تعالی در او متجلی گشته و تمام هستی فعل حق است. پس انسان باید با نگرستن در خود، جهان را نیز سر به سر در خویشتن تماشا کند و از آنجا که انسان آینده‌ی منعکس کننده‌ی نور ذات و صفات حق و عکسی از آن محبوب یکتا ست، ملایک نیز بر او سجده می‌کنند و این سجده نه بر وجود کدر انسان است بلکه در حقیقت بر عکسی است که از معبود ملایک در آینده‌ی وجود انسان منعکس شده است.

جهان را سربه‌سر درخویش می‌بین	هر آنچه آید به آخر پیش می‌بین
در آخر گشت پیدا نقش آدم	طفیل ذات او شده‌ر دو عالم
نه آخر علّت غائی در آخر	همی گردد به ذات خویش ظاهر
ظلومی و جهولی ضد نورند	و لیکن مظهر عین ظهورند
چو پشت آینه باشد مکدر	نماید روی شخص از روی دیگر
شعاع آفتاب از چارم افلاک	نگردد منعکس جز بر سر خاک
تو بودی عکس معبود ملایک	از آن گشتی تو مسجود ملایک

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۷)

عطار نیز در اشعارش انسان را آفریده شده از تجلی اسمائی و صفاتی خداوند می‌داند. آفرینش آدم در نظر عطار علاوه بر آنکه آینده‌ای برای تجلی صفات و اسما ذات اقدس اله است، دلیل دیگری نیز داشته و آن هم ساختن بارگاهی از آدم به دست حق تعالی بوده است تا در لباس او، این همه عشق و عاشقی را در جهان بیافریند؛ زیرا حضرت احدیّت زیبای مطلق است که اصل و منشأ همه‌ی زیبایی‌های موجود در جهان، وجود آن ذات اقدس است که با آفرینش حضرت آدم، در واقع بساط عشق و عاشقی را در جهان طرح افکند و با خود نرد عشق باخت، و زان پس وحدتی بود که در لباس کثرات می‌توانست پنهان اما پیدا در یک جا و صد جا باشد، و در عین حال هیچ کس نمی‌تواند به خداوند نسبتی دهد که ذات او میرا از این حدیث است.

بارگاهی زد ز آدم عشق او	گفت بر یک جا به صد جا می‌روم
زو بپرسیدند کآخر تا کجا	گفت روزی در به صحرای می‌روم
چون هویت از بطون در پرده بود	در هویت بس هویدا می‌روم
گر چه نه پنهانم و نه آشکار	هم نهان هم آشکارا می‌روم
گر هویدا خواهیم پنهان شوم	ور نهان جوییم پیدا می‌روم
نه چنینم نه چنان نه هر دوّم	بل کزین هر دو مبرّا می‌روم

(عطار، ۱۳۸۰: ۴۸۰)

شبستری نیز در اشعار خود از این پیدایی و پنهانی سخن می‌گوید او نیز جهان را که عدم محض بوده از فروغ نور حق و تجلی وحدت او روشن و صاحب وجود می‌داند و خداوند واحد را با وجود آنکه فروغ و روشنایی عدم از اوست پنهان می‌داند؛ زیرا نهایت ظهور، خفاست و وجود حق نیز از غایت پیدایی و نورانیت در این هستی، پنهان به نظر می‌رسد. بنابراین ذات خداوند که منشأ این تجلی و ظهور است بدون آنکه تغیر و تبدلی در آن صورت گیرد همواره در حال تجلی کردن و ایجاد و اعدام ممکنات است، بر خلاف نور خورشید که با تغییر و تبدیل ظهور می‌یابد.

جهان جمله فروغ نور حق دان
حق اندر وی ز پیدایی است پنهان
چو نور حق ندارد نقل و تحویل
نیابد ذات او تغیر و تبدیل

شبستری، (۱۳۷۱: ۷۱-۷۰)

در باور عطار آدم که نمونه‌ی از جمال خداست، از آن رو آفریده شده است که مظهر و مظهری از آن وجود آشکار صنعت پنهان باشد. وی تأکید می‌کند که آنکه در این بین دچار دوگانگی شود احوالی بیش نیست؛ زیرا ظهور کثرت از وحدت دلیل بر دوگانگی نیست، بلکه دلیل بر فراوانی اسما و صفاتی است که از تجلی وحدت در آینه‌ی عدم ممکنات به ظهور رسیده است، و صدور کثرت از وحدت مانند صدور اسما از یک مسمی است.

هر آن نقشی که بر صحرا نهادیم
تو زیبا بین که ما زیبا نهادیم
سر مویی ز زلف خود نمودیم
جهان را در بسی غوغا نمودیم
چو آدم را فرستادیم بیرون
جمال خویش بر صحرا نهادیم

(عطار، ۱۳۸۰: ۴۹۳)

پس اسما مثال کثرت و مسمی مثال وحدت است، از مسمی اسمهای زیادی شکل گرفته که هر چند مسمی نیستند ولی نماینده‌ی آن واحد کثیر هستند. وی در جایی دیگر نیز هر اسمی را جدا از مسمی و بی خبر از آن می‌داند و هر چه را که در ذهن انسان نسبت به مسمی آید، ساخته‌ی فهم ناقص انسان دانسته غیر از مسمی می‌شمارد:

کس سر مویی ندارد از مسمی آگهی
اسم می‌گویند و چندان کاسم گویی دیگرست
هر چه در فهم تو آید آن بود مفهوم تو
کی بود مفهوم تو او، کو از آن عالی ترست

(عطار، ۱۳۸۰: ۴۷)

مسمی یکی است، ولی اسماء زیادی وجود دارد؛ همه‌ی اسماء از یک مسمی بوجود آمده‌اند، پس تنوع و گوناگونی موجود در این جهان برگرفته از یک مسمی هستند و همانطور که تنوع نام‌ها دلیل بر تنوع مسمی نیست، ظهور کثرت از وحدت خللی به وحدت حق وارد نمی‌کند و دانایان کسانی هستند که با دیدن این همه کثرت، ذات واحد را از ثنویت مبرا بدانند.



اگر چه این همه اسما نهادیم
برای یک دل دانا نهادیم

مباش احوال مسّی جز یکی نیست
یقین می دان که چندینی عجایب

(عطار، ۱۳۸۰: ۴۹۳)

در باور شیخ نیشابور، جهان و مخلوقات آن، همه مظاهر جمال محبوب ازلیست؛ او ست مسافر حقیقی این جهان و جوینده ی خود در آن؛ زیرا عدم هیچ گاه نمی تواند صاحب وجود باشد، بلکه تنها متجلی کننده ی آن چیزی است که در آن منعکس شده است. ویژگی ممتاز انسان در میان کائنات هم این است که وی تنها محلی برای ظهور ذات حقیقی حق شده و چون حلقه ای برون در مانده است.

من هیچ آخر این سفر چکنم
من سرگشته پا و سر چکنم
من چون حلقه برون در چکنم

چون مسافر تویی و من هیچم
چون تو جوینده ی خودی بر من
چون درونی تو و برون کس نیست

(عطار، ۱۳۸۰: ۴۷۳)

شبستری نیز با تأیید باورداشت عطار در خصوص مظهر حق بودن انسان، بر آن است که هر صفتی که در وجود انسان وجود دارد؛ از جمله: قدرت، علم، ارادت، سمیعی و بصیری همه و همه از صفات ذات اقدس اله است و بقای انسان به واسطه ی تجلی آن ذات لایزال بوده نه از خود. پس اگر آدم ابوالبشر لیاقت دانستن اسما را بدست آورد، در حقیقت به سبب این بوده که توفیق شرافت مظهریت آن مسّی (حضرت باری تعالی) را از جانب او کسب نموده است:

که هستی صورت عکس مسّما
بقا داری، نه از خود، لیک از آنجا
به تست ای بنده ی صاحب سعادت

از آن دانسته ای تو جمله اسما
سمیعی و بصیری و حی و گویا
ظهور قدرت و علم و ارادت

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۸)

شبستری همچون عطار معتقد است که داشتن این همه صفات و من و تویی خدشه ای به وحدت حقه ی حق وارد نمی کند، بلکه من و تو و کثرات، همه عارض آن ذات واحد و از نور او به وجود آمده ایم؛ نوری که در آسمان و زمین تجلی کرده است؛ به بیان دیگر ما عرض ها همگی نسبت به ذات حق چون مشبک های مشکات هستیم که بیرون از حقیقت و بی اعتباریم و ذات حق، آن وحدتی است که همه از تجلی آن به وجود آمده و کثیر به نظر می رسیم. پس چون این اسما و صفات در لباس ممکنات قرار گرفته اند، منیت ها از آن زمان به وجود آمده، "من" گفتن آغاز گشته است، و گر نه، جمع و افراد همه واحدی است که در عددهای بسیاری ظهور نموده و کسی می تواند به درک آن برسد که از جزء بودن گذر کرده، به کل برسد. بنابراین انسان تنها بسان آینه و محلی برای ظهور اسما و صفات خداوند واحد است، و خود وجود مستقلی ندارد که این اسما و صفات از او بوده باشد:

به لفظ من کنند از وی عبارت
تو او را در عبارت گفته‌ای من
مشبک‌های مشکات وجودیم
گه از آئینه پیدا، گه ز مصباح
چو واحد ساری اندر عین اعداد
تو آن وحدت که عین کثرت آمد
ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد

چو هست مطلق آید در اشارت
حقیقت کز تعین شد معین
من و تو عارض ذات وجودیم
همه یک نور دان اشباح و ارواح
در این مشهد یکی شد جمع و افراد
تو آن جمعی که عین وحدت آمد
کسی این راه داند کو گذر کرد

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۹)

او همچنین وجود همه‌ی کثرتها و اختلافات را بوجود آمده از نسبت و صفات بوقلمون امکان دانسته است و این در حالی است که در وحدت هیچ گونه دوگانگی وجود ندارد، بلکه فقط تجلی اسماء و صفات و نسبت‌ها باعث پیدایش کثرات گشته است و اگر انسان در این دنیا چیزی غیر از خدا ببیند، توهم و خیالی بیش نیست.

که با وحدت دوئی عین محال است
همه کثرت ز نسبت گشت پیدا
شده پیدا ز بوقلمون امکان
به وحدانیت حق گشت شاهد

چه شک داری در آن کاین چون خیال است
عدم مانند هستی بود یکتا
ظهور و اختلاف و کثرت‌شان
وجود هر یکی چون بود واحد

(شبستری، ۱۳۷۱: ۹۶)

و در جای دیگر می‌گوید:

هر آنچه دیده‌ای از وی مثال است
بدانی کاین همه وهم است و پندار

تو در خوابی و این دیدن خیال است
به صبح حشر چون گردی تو بیدار

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۴)

وجود توهم و خیالی که شبستری از آن سخن می‌گوید در صورتی محو می‌شود که حضرت احدیت با ذات خود چون خورشید ظاهر شود آنگاه از ظهور نور شمس الشموس تمام کثرتها که چون ماه و ناهید و مهر از فروغ او روشن بوده‌اند رنگ می‌بازند و فرو می‌ریزند و تنها منور نور آسمانها و زمین است که باقی می‌ماند.

نماند نور ناهید و مه و مهر
شود چون پشم رنگین پاره پاره

چو خورشید عیان بنمایدت چهر
فتد یک تاب او بر سنگ خاره

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۴)

این چیزی است که عطار نیز آن را باور داشته، به آن اشاره می‌کند. وی معتقد است که همه‌ی کثرت‌ها از بوقلمون امکان شکل گرفته‌اند و در واقع کثرت اسما و صفاتی است که از ذات واحدی که صاحب تمام این اسما و صفات بوده است متجلی گشته است و با تجلی دوباره‌ی وحدت ذات حق، ما و من عالم جسمانی از بین خواهد رفت و این موجوداتی که از وطن اصلی خود دور مانده‌اند دوباره به سوی آن وحدت برمی‌گردند.

درآمد دوش ترکم مست و هشیار
بهر سویی که می‌گشت او همی ریخت
ز سر تا پای او اقرار و انکار
ز هر جزویش صورتهای بسیار
ولیکن آن همه رنگش بیکبار
چو بوقلمون به هر دم رنگ دیگر

(عطار، ۱۳۸۰: ۳۱۸)

و در جایی دیگر می‌گوید:

ور هیچ نقاب برگشائی
یک ذره وجود کس نماند

(عطار، ۱۳۸۰: ۲۳۸)

۳- تمثیل آینه و تجلی وحدت در کثرت

عطار برای ملموس کردن رابطه کثرت و وحدت و پارادوکسی که بین این دو وجود دارد از تمثیلات متعددی استفاده می‌کند تا چگونگی تجلی هستی را در نیستی نشان دهد و بهترین تمثیل، تمثیل آینه است؛ او انسان را آینه‌ای می‌داند که هستی در او تجلی کرده، تا جمال خود را به نظاره بنشیند و با این تجلی ذات حق هیچ خللی نمی‌بیند همانگونه که وقتی انسان در برابر آینه می‌ایستد هیچ تغییری در او صورت نمی‌گیرد، تنها آن آینه محلی برای تجلی او بوده است و شخص هویتش تغییر نمی‌کند. تمثیل آینه برای نشان دادن رابطه و نسبتی بوده که بین خلق و خالق وجود دارد؛ یعنی همانگونه که تصویر شخص مقابل آینه، استقلالی از خود ندارد و تا زمانی که شخص اراده کند تصویرش در آینه است و آینه اراده‌ای برای نشان دادن آن تصویر ندارد. پس اراده مخلوق نیز برای تجلی معبود چون اراده‌ی آینه است و همه چیز به اراده‌ی خالق بستگی دارد.

ابن عربی در این مورد می‌گوید: «به صورتی که از شیء در جسم صیقلی ظاهر می‌شود بنگر ... اگر دقت کنی، درخواهی یافت که این صورت بین تو و عین آن جسم صیقلی که مجلای آن است فاصله شده به نحوی که عین آن جسم صیقلی را هیچ‌گاه نمی‌بینی. اگر صورت را در آینه ببینی خود آینه را نمی‌بینی؛ با آنکه علم داری که صورت خود و صورتهای دیگر را جز در آینه ندیده‌ای. هنگامی که صورتی را در آینه می‌بینی، سعی کن که جرم آینه را ببینی؛ هیچ‌گاه نخواهی دید.» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۱-۶۲)

چنانکه ملاحظه می‌کنیم آینه کثرتی است که وحدت را در خود تجلی می‌کند و این بهترین راه برای بیان پارادوکسی است که بین وحدت و کثرت وجود دارد. به دیگر سخن، «یکی از پارادوکسهای اصلی وحدت وجود، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است؛ یعنی خدا واحد کثیر، و عالم کثیر واحد است. تمثیل آینه هر دو وجه این پارادوکس را می‌تواند نشان دهد. اگر صورتهای متعددی در آینه‌ی واحد ظاهر شوند، کثرت صدور به وحدت آینه آسیب نمی‌رساند. این آینه یک واحد کثیر است. به همین سان اگر اعیان موجودات که همان اعیان ثابت اند، همه در آینه‌ی خدا تجلی نمایند و به وجود خدا موجود باشند، خداوند را می‌توانیم

واحد کثیر بدانیم. «(کاکانی، ۱۳۸۲: ۲۷۴) این نوع اول را کثرت در وحدت گویند؛ در این صورت همه ی عالم را، که در حکم آینه جمال نمای محبوب ازلی است، می بینیم اما خود محبوب معبود را نمی بینیم. وجه دوم - که پارادوکس وحدت در کثرت است - به مانند تمثیل شخصی است که در میان آینه های فراوان و گوناگون از لحاظ رنگ و شکل بزرگی و کوچکی ایستاده باشد و هر آینه او را به صورتی که در او تجلی می کند، نشان می دهد. پس در اینجا خلق، آینه ی حق هستند که خداوند در آنها مستجلی است.

توئی از روی ذات آینه ی شاه شه از روی صفات آینه ی تست

(عطار، ۱۳۸۰: ۳۰)

بنابراین در نگاه عطار جهان تجلی ذات حق است و او (حق) خود را در آینه ی جهان نمایان کرده است (شفیعی کدکنی: ۱۳۸۰: ۲۵۹). به بیان دیگر خداوند، جهان و همه ی موجودات را، که بسان آینه ای برای او هستند، آفرید تا بتواند جمال جمیل خویش را در آن بنگرد. پس برای اینکه پرده از رخ دلارای خود برگردد و در آینه ی جمال، خود را تماشا کند، آدم را آفرید و هنگامی که جمال چهره ی خویش را در آن آینه تماشا کرد، عاشق خود شد و بر خویش عشق ورزید.

آینه بر روی خود می داشت تست تا به خود بر عاشق زار آمده ست
از وصال او کسی کی برخورد کو به عشق خود گرفتار آمده است
او ز جمله فارغ است و هر کسی اندرین دعوی پدیدار آمده ست

(عطار، ۱۳۸۰: ۳۷)

عطار از تصویر فردی که در آینه منعکس و مضمضست، برای تمثیل عکس رخ "محبوب ازلی" استفاده می برد که در آینه ی وجود انسان، منعکس و مخفی شده، و انسان را مظهر جمال اومی داند. پس هر چند فرد در مقابل آینه صورت خود را می بیند؛ ولی در حقیقت، اصل آن عکس غیر از آن صورت منعکس شده در آینه است. به همین سان، تصویر حق تعالی در آینه ی وجود انسان، نیز خود حق نیست، بلکه تجلی اوست که در آینه ی وجود خلیفه ی او نقش بسته است. پس بر این اساس وجود دیگری در مقابل حق تعالی نیست تا او (حق) خود را بر وی متجلی نماید و هستی در واقع تجلی حق است بر خودش و صورتی از عکس رخ او، به این صورت که انسان چون در آینه می نگرد؛ خود را می بیند، ولی می داند که تنها عکس اوست که در آینه از آهن تشکیل شده، افتاده و در حقیقت، خود او نیست؛ آینه هم با وجود آنکه آن عکس را در خود متجلی کرده است، اما به هر حال خود او نیست.

صورتی کان در درون آینه از عکس تست در درون آینه هر جا که گویی مضمضست
گر تو آن صورت در آینه ببینی عمرها زو نیابی ذره ای کان در محل انور است
ای عجب با جمله ی آهن بهم آن صورتست گرچه بیرون است از آن آهن بدان آهن درست

(عطار، ۱۳۸۰: ۴۸).

عطار با توجه به همین نکته دلکش، در خطاب به محبوب لایزالی می سراید:



جمله توئی به خود نگر جمله ببین دائماً
جمله ی اهل دیده را از تو ز بان زکار شد
هجده هزار عالمست آینه ی جمال تو
نیست مجال نکته‌ای در صفت کمال تو

(عطار، ۱۳۸۰: ۵۵۹)

بطور کلی عطارهستی و تمام موجودات را نتیجه تجلی وحدت حق تعالی می‌داند که آن حضرت اقدس چون می‌خواست جمال خود را به تماشا بنشیند، ابتدا هستی را بر اساس تجلی افعالی خود آفرید و انسان را که تجلی اسمائی و صفاتی اوست، بسان آینه‌ای ساخت تا جهان و زیبایی‌های آن را در این وجود به تماشا بنشیند. بنابراین خیر و شر، روشنائی و تاریکی و... همه و همه از تجلی نور حق بوجود آمده و هستی یافته‌اند. پس جهان و هر چه در آن است، همه آثار وجودی ذات اقدس الله است و آن حضرت گنج پنهانی بوده که از شعاع او جان و از آثار او جهان به وجود آمده است و انجم ذره‌ای از خورشید رخ اوست و افلاک همگی نقطه‌ای از پرگار او و عقل کل جزئی از رخسار اوست؛ آفرینش و آفریدن "اظهار" خداوند و تجلی اوست که نمایان می‌شود:

ذره ایست انجم ز خورشید رخت
نقطه‌ایست افلاک از پرگار تو
گل که باشد پیش رخسارت از آنک
عقل کل جزویست از رخسار تو
گنج پنهانی تو ای جان و جهان
جان شعاع تو جهان آثار تو
چون تو هستی هر زمان در خورد تو
پس که خواهد بود جز تو یار تو
چون کسی را نیست یارا در دو کون
هست هر دم تیزتر بازار تو
دم به دم می‌آفریند آنچه هست
و آفریدن نیست جز اظهار تو

(عطار، ۱۳۸۰: ۵۵۲)

شبستری همچون عطار موجودات را مظهر اسماء و صفات حق و سراسر هستی را در حکم آینه‌هایی که صفات و اسماء الهی در آن متجلی گشته، می‌داند. او نیز برای موجودات و کثرت‌ها استقلال و اعتباری قائل نبوده، آنان را نمودی بیش نمی‌یابد، و معتقد است که جهان ممکنات جهانی است که هرگز نمی‌توان نام موجودیت بر آن نهاد:

وجود خلق و کثرت در نمود است
نه هرچ آن می‌نماید عین بود است.

(شبستری، ۱۳۷۱: ۸۵)

عدم موجود گردد، این محال است
وجود از روی هستی لایزال است
جهان خود جمله امری اعتباری است
چو آن یک نقطه کا ندر دور ساری است

(شبستری، ۱۳۷۱: ۹۶)

شبستری تمثیل آینه را به این صورت مطرح کرده، که چون هیچ چشمی قدرت دیدن تجلی خداوند و وحدت او را نداشته است، پس خداوند از وجود انسان و هستی آینه‌ای ساخته است، تا بتواند در این آینه خود را تماشا کند، او برای روشن کردن این تمثیل و

قابل درک کردن این رابطه، از تمثیل دیگری برای تبیین این مسأله استفاده می‌کند و آن هم نور خورشید است، که به طور مستقیم قابل دیدن نیست، شیخ می‌گوید همانطور که نور خورشید به طور مستقیم قابل دیدن نیست و جرم دیگری مانند آب لازم است تا بتوان نور خورشید را در آن نگریست، پس به وجود آمدن انسان و هستی نیز برای آن بوده تا نور وحدت خداوند در این کثرت‌ها نمایان شود و در نتیجه قابل دیدن باشد، پس خداوند از عدم ممکنات آینه‌ای می‌سازد تا با تابش در آن قابل دیدن و شناخته شدن باشد

اگر خواهی که بینی چشمه‌ی خور	ترا حاجت فتد با جرم دیگر
چو چشم سر ندارد طاقت تاب	توان خورشید تابان دیدن از آب
عدم آئینه‌ی هستی استن مطلق	در ادراک تو حالی می‌فزاید
عدم چون گشت هستی را مقابل	در او عکسی شد اندر حال حاصل

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۲)

پس عدم محض در مقابل نور تجلی حق قرار گرفت و عکسی از آن تجلی در آینه‌ی عدم که همان صور و ممکنات هستند، نمایان می‌شود و کثرت‌ها به ظهور می‌رسند، وحدت چون در مقابل آینه‌های گوناگون با خصوصیات مختلف قرار می‌گیرد، کثیر به نظر می‌رسد و آنچه در آن آینه‌ها نمایش داده می‌شود، یک چیز است ولی تفاوت در خصوصیات اعیان است که آن را کثیر نشان می‌دهند.

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار	یکی را چون شمردی گشت بسیار
عدد گر چه یکی دارد بدایت	ولیکن نبودش هرگز نهایت

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۲)

بنابراین جهان، انسان و هستی همه نقش و نگارهایی هستند که از تجلی یک نقاش متجلی گشته‌اند، و روحی که در انسان دمیده و او را آینه‌ی جمال جانان کرده از او بوده، شبستری عدم را چونان آینه‌ای و عالم را عکسی که در آن آینه نمایان می‌شود و انسان چشم آن عکس، نوری که به واسطه‌ی آن، این همه را می‌نگرد همان نور اوست و اگر به درستی بنگریم بیننده و دیده و دیدار همه اوست.

عدم آئینه، عالم عکس و انسان	چو چشم عکس در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده است	به دیده دیده را آن نور دیده است
چو نیکو بنگری در اصل این کار	همو بیننده، هم دیده است و دیدار
حدیث قدسی این معنی بیان کرد	و بی یسمع و بی یبصر عیان کرد

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۲)

شیخ محمود همچنین، بر اساس تمثیل آینه معتقد است که هستی به طور کلی بسان آینه‌ای است که در هر ذره‌ای از آن صد خورشید تابان وجود دارد و هر ذره از خاک هزاران آدم را در خود دارد:

جهان را سر به سر آینه‌ای دان
به هر جزوی ز خاک ار بنگری راست
به هر یک ذره در، صد مهر تابان
هزاران آدم اندر وی هویداست

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۲)

وی برای آنکه به عالمیان تمثیل آینه را بهتر بفهماند از انسان می‌خواهد آینه‌ای در برابر خود بگذارد و در آن خود را تماشا کند، تا با مشاهده‌ی عکس خود در آینه دریابد که آنچه در آینه وجود دارد تنها عکسی از اوست، نه خود او؛ گویا سایه‌ای از اوست که در آینه افتاده است و عدم که همان صور ممکنات است هرگز نمی‌تواند با هستی و وجود یکجا جمع شود. همچنین ذات حق که نور است نمی‌تواند با ظلمت که اعیان ثابته هستند یکجا جمع شود، پس همه‌ی ممکنات عکسی از او هستند که در آینه‌ی عدم منعکس شده است. به بیان دیگر وحدت نقطه‌ای است که ساری شده بر اعراض، پس باید دانست که عرض فانی است و آنچه باقی است همان جوهر (نقطه وحدت) است. حاصل کلام اینکه غیر از حق در صحرای امکان هیچ وجود دیگری نیست و تفاوتی ندارد که ممکنات آن را هو الحق گویند یا انا الحق گویند، به هر اسمی که نامیده شود واحد همان واحد است:

بنه آینه‌ای اندر برابر
یکی ره باز بین تا کیست این عکس
درو بنگر بین آن شخص دیگر
نه اینست و نه آن پس چیست آن عکس
عدم با هستی آخر چون شود ضم
نباشد نور و ظلمت هر دو باهم
یکی نقطه است و همی گشته ساری
تو آن را نام کرده نهر جاری
جز از من اندرین صحرا دگر کیست
بگو با من که تا صوت و صدا چیست
جز از حق نیست دیگر هستی الحق
هو الحق گو تو خواهی یا انا الحق

(شبستری، ۱۳۷۱: ۸۶)

بنابراین هر کدام از ذرات هستی، زیبایی خداوند و وحدت او را به نمایش می‌گذارند. به دیگر سخن چون جمال زیبای حق در هر ذره‌ای از این هستی متجلی گشته؛ بدین واسطه جهان و خلاصه جهان یعنی انسان محل تجلی آن گنج مخفی - که میل به نمایان شدن داشته - می‌باشند و بسان آینه‌ای هستند که انعکاس زیبایی آن گنج مخفی را می‌دهند.

به زیر پردی هر ذره پنهان
جمال جانفزای روی جانان

(شبستری، ۱۳۷۱: ۷۳)

شبستری علت آنکه خداوند عالم را آینه‌ای برای تجلی خود قرار داد، در این می‌داند که برای دیدن نور تجلی جرمی دیگر لازم بوده؛ چون چشم‌ها طاق‌ مشاهده‌ی مستقیم این تجلی را نداشته است، ولی عطار علاوه بر این دلیل، دلیل دیگری نیز می‌آورد و آن هم این است که از نظر عطار خداوند عاشق خود است و می‌خواهد عشق معشوق را برانگیزد؛ بنابر این عالم را آینه‌ای ساخت تا آدمیان زیبایی او را در این آینه ببینند و عاشقش شوند. پس چون انسانها به طور مستقیم توانایی رؤیت تجلی وحدت را نداشتند، هستی آینه‌ای شد تا آنان از این طریق به زیبایی او بنگرند. نکته آخر اینکه چون هستی انعکاسی از صفات و اسماء حق تعالی است

اگر آن ذات اقدس عاشق است، در حقیقت جز بر خود بر کسی دیگر عشق نمی‌بازد؛ زیرا همه چیز تجلی وحدت اوست. بنابراین او بر اسما و صفات خود عاشق است و بس.

ببین کاینه‌ی کونین عالم	جمال بی‌نشانی را نشانه است
نگاهی می‌کند در آینه یاز	که او خود عاشق خود جاودانه است
به خود می‌بازد از خود عشق با خود	خیال آب و گل در ره بهانه است
اگر احول نباشی زود بینی	که کلی هر دو عالم یک یگانه‌ست

(عطار، ۱۳۸۰: ۱۹۱)

نتیجه‌گیری

- در نظریه وحدت وجود، وجود به معنای وسیع آن به کار رفته است؛ بدین معنا که از مبدأ الهی جاری شده و در قید زمان و مکان نمی‌گنجد و همیشگی است و تمام شؤون ممکنات را در بر می‌گیرد.

- نظریه وحدت وجود در مذهب تجلی را از نگاه عطار و شبستری می‌توان؛ نوعی نگرش عرفانی-شعری، ادبی-که بیشترین تمایل را به اسلام و عرفان سنتی دارد معرفی کرد چرا که؛ اصلی‌ترین مبنای آن رجوع به انوار نوریه ی عقل قدسی و بازگشت به سنت اشراقی است.

- مبنای اشاره شده در مذهب تجلی اصولی است که قبلاً در گنجینه ی عرفان اسلامی و متون دینی وجود داشته است و بررسی شواهد شعری در غزلیات عطار و گلشن راز شبستری در مورد وحدت وجود بر مذهب تجلی اشکار می‌سازد؛ که این دو شاعر به طور مفصل در اشعار خود به این موضوع پرداخته‌اند. آنان هستی و تمام صور ممکنات را به وجود آمده از تجلی ذات مطلق می‌دانند، و برای بیان آن از تمثیل آینه مدد گرفته‌اند.

- وحدت وجودی خداوند در جهان بینی این دو شاعر، ساری در هستی است اگر چه اعداد بی شمار به نظر می‌رسد ولی سرچشمه ی این اعداد همان وحدت است که مکرر گشته است. آنان انسان را به وجود آمده از تجلی صفاتی و اسمائی حق دانسته و عالم را بوجود آمده از تجلی افعالی او و در اشعار خود به طور مفصل به آن پرداخته‌اند.

- به طور کلی تنها تفاوت دو عارف ادیب در مذهب تجلی، نگاه تشکیکی آن دو به نظریه ی وحدت وجود است؛ چرا که، عطار با نگاهی عاشقانه‌تر نسبت به شبستری به ظهور حق در آینه ی ممکنات توجه می‌نماید؛ و شبستری با حجب و حیای بیشتر و با خصوعی تیزبین تر کوس رسوایی سر می‌کشد. و تفاوت خاص تری که می‌توان در بیان تجلی وحدت از نگاه دو شاعر عارف دید؛ این است که عطار در غزلیات خود یکی از دلایل تجلی خداوند در اعیان ثابته را ناتوانی چشم‌ها از نگاه کردن مستقیم به ذات حق می‌داند و دلیل دیگر را عاشق بودن ذات حق بر خود و ساختن آینه‌ای برای دیدن این زیبایی و عاشق کردن آدمیان با دیدن این جمال و زیبایی او در آینه ی هستی، می‌داند و این چیزی است که شبستری در اشعار خود کمتر به آن می‌پردازد و تنها ناتوانی بشر را از دیدن نور تجلی حق موجب این می‌داند که خداوند از هستی برای تاباندن نور تجلی خود آینه‌ای بسازد.

- هردو عارف شاعر؛ در بیان وحدت وجود بر مذهب تجلی، یکدستی صورت و معنا، سلسله درجاتی وجود، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، خلقت را چون مجلای تجلی وحدت دیدن، آفرینش به معنای تصور امکان ظهور، تعیین



ممکنات در عقل قدسی و در نهایت ایجاد آن ها، عدمی بودن ممکنات و وجودی بودن وجود خداوند متعال و... دارای اتفاق آراء هستند



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. (۱۳۸۲). چاپ سوم، قم، ام ایها.
- ۲- شبستری، محمود. (۱۳۷۱). مجموعه‌ی آثار. به اهتمام صمد موحد. چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۳- شفیع کدکنی، محمد رضا. (۱۳۸۰). زبور پارسی، نگاهی به غزل‌های عطار نیشابوری، چاپ دوم، تهران، انتشارات آگاه.
- ۴- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۸۴). تفسیر المیزان، تهران، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی.
- ۵- ضیاء نور، فضل‌الله. (۱۳۶۹). وحدت وجود، سیر تاریخی و تطّور وحدت وجود و بررسی آن در آثار ابن عربی و مولانا با مقدمه‌ی دکتر محمد باقر کتابی، تهران، انتشارات زوّار.
- ۶- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۰). دیوان. به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۷- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۰). احادیث مثنوی، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ۸- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۲۵). مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همائی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سنایی.
- ۹- کاشف‌الغطا، محمد حسین. (۱۳۷۳). "وحدت وجود یا وحدت موجود" مجله‌ی کیهان اندیشه، شماره‌ی ۵۵، مرداد و شهریور.
- ۱۰- ماسینون، لوئی. (۱۳۸۳). مصائب حلاج، ترجمه‌ی ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، انتشارات جامی.
- ۱۱- مشرفی، نگین. (۱۳۸۸). "بررسی تاریخی - تحلیلی نظریه تجلّی در عرفان اسلامی" فصلنامه علمی- پژوهشی علوم اسلامی، شماره‌ی ۱۶، زمستان.
- ۱۲- نصر، سید حسین (۱۳۸۲). جاودان خرد، سروش، تهران