

مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، مقاله‌ی علمی - پژوهشی

سال چهاردهم، شماره‌ی سوم، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۵۳، صص ۱۷۵-۲۰۴

DOI: 10.22099/JBA.2022.41138.4081

تحلیل عینیت حق با خلق از منظر صور خیال

مجید فرحانی زاده*

چکیده

پژوهش حاضر به تحلیل عینیت حق با خلق، از منظر صور خیال در سروده‌های عارفانی چون عطار، عراقی، مولوی و جامی می‌پردازد. بنیان نظری پژوهش، کاربرد ابزارهای علم بیان است که آن‌ها را از حد ابزاری فقط زیباشناسانه به رویکردی برای شناخت، تعالی بخشیده است. این پژوهش که با روشی توصیفی-تحلیلی انجام شده، سعی دارد با تکیه بر دسته‌ای از ابزارهای صور خیال به کشف و شناخت زیست‌جهان شهودی برخی عارفان از عینیت حق در مظاهر هستی دست یابد. شایان ذکر است اهل عرفان باوجود تأکید بر جنبه‌ی تنزیهی خداوند در مرتبه‌ی ذات، قائل بر جنبه‌های شهودی و عینی حق در مرتبه‌ی تجلی و ظهورند؛ از این رو پژوهش حاضر نشان می‌دهد که تصاویر به دست آمده از تجلی حق در توصیف‌های عارفان یادشده، دلالت بر عینیت حق در هیئت «انسان»، «پدیده و شیء»، و «عالم و موجودات هستی» دارد که با شگردهای صور خیال مانند تشبیه، استعاره و تمثیل تفسیرپذیر شده‌اند. با توجه به وجه‌شبه‌های استخراج‌شده از انگاره‌های تشبیهی، استعاری و تمثیلی می‌توان نتیجه گرفت شواهدی که در قالب انگاره‌های تشبیهی، استعاری به عینیت حق با انسان یا شیء دلالت دارند و نیز شواهدی که در قالب انگاره‌های تمثیلی بر عینیت حق با عالم دلالت دارند، دارای

* دانش‌آموخته‌ی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه حکیم سبزواری سبزوار farhanizadeh.majid@gmail.com

وجه‌شبه‌های تقریباً غیرهم‌گون و متفاوت هستند؛ اما شواهدی که در قالب انگاره‌های تشبیهی به عینیت حق با عالم دلالت دارند، دارای وجه‌شبه‌های یکسان‌اند.

واژه‌های کلیدی: استعاره، تشبیه، تمثیل، صور خیال، عینیت حق.

۱. مقدمه

همواره عارفان با تأثیر از قرآن و سنت به جنبه‌های دوگانه‌ی معرفت الهی و توحید نظر داشته‌اند. با کندوکاو در آثار برخی از عارفان اسلامی به‌ویژه پیروان وحدت وجود، می‌توان ادعان کرد که آنان ازسویی معتقد به جنبه‌های تنزیهی وجود حق تعالی در مرتبه‌ی ذات بوده و ازسوی دیگر به جنبه‌های تشبیهی معرفت الهی در مرتبه‌ی ظهور توجه داشته‌اند (رک. فرهنگی و فرحانی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۴۲).

یکی از موضوع‌های درخور توجه در آثار عرفانی، پیوند میان حق و خلق است. ازمنظر اهل عرفان، این پیوند به‌گونه‌ی عینیت در عین غیریت مطرح است؛ یعنی حق تعالی از وجهی عین مخلوقات و از وجهی غیر آن‌هاست. به عقیده‌ی عارفان، تنها مصداق بالذات وجود، حق تعالی و به تعبیری وجود حقیقی است. چنین وجودی به‌سبب نامتناهی بودنش، همه‌ی مظاهر عالم را فراگرفته و هیچ مظهر و محلی از او خالی نیست. این امر دلالت بر عینیت حق تعالی با تک‌تک تعینات دارد. همچنین این وجود حقیقی، به‌جهت مطلق بودنش فراتر از همه‌ی تعینات مقید خلقی است؛ بنابراین غیر آن‌ها تلقی می‌شود (رک. مالمیری و ظفری، ۱۳۹۵: ۳۳)؛ پس مقصود از عینیت، سریان تجلی وجود حق در انسان، پدیده‌ها و به‌طورکل موجودات هستی است. باین‌وصف، تجلی الهی پس از تقییدش در مظاهر عالم، عین آن مظاهر می‌گردد؛ ازاین‌رو این فرایند به عینیت تعبیر می‌شود.

گفتنی است قلمرو ادبیات تاحدودی با قلمرو معرفت عرفانی متفاوت است. زیست جهان ادبیات منطق خیالی دارد؛ بنابراین مخاطب برای درک آن از دنیای واقعی و حسی به دنیای خیالی و مجازی کوچ می‌کند؛ اما در زیست جهان عرفان، با مفاهیمی خیالی مواجه نیستیم که جنبه‌ی هنری و زیباشناسی داشته باشند؛ بلکه با جهان مشاهده

رویدادهای معنوی و فرامادی مواجهیم که راوی آن عارفی است که رویدادهای عرفانی را کشف و شهود می‌کند و سپس بر زبانش جاری می‌شود.

شایان ذکر است که اگرچه تجربه‌ی عرفانی عارف برای او محسوس و عینی است؛ اما درک آن برای غیرعارف انتزاعی و گاه ناممکن است؛ از این رو ژرفای تجارب عرفانی فراتر از آن است که صورت ظاهر الفاظ تاب‌وتوان بیانش را داشته باشد. از آنجایی که قالب الفاظ برای بیان تجربه‌ی عرفانی عارف محدود و نارسا است؛ پس عارف برای انتقال تجارب عرفانی و معنوی خویش از ابزار صور خیال چون تشبیه و استعاره و تمثیل و سمبل و... مدد می‌گیرد، در این صورت کارکردهای بیانی، نقش انتقال پیام را ایفا می‌کنند و تا حدودی تجربه‌های عرفانی عارف را که اغلب انتزاعی بود، به مفاهیمی قابل درک و عینی تبدیل می‌کنند. باین وصف، فهم صحیح از صور خیال می‌تواند به درک زیست جهان شهودی عارف منجر شود؛ در نتیجه یگانه راه مخاطب برای درک و شناخت نگرش روحانی عارف، تحلیل و درک شگردهای صور خیال در زبان و سخن اوست (رک. محمدیان و فرحانی زاده، ۱۳۹۷: ۳۲۰).

۱.۱ بیان مسئله

این جستار بر آن است تا مفهوم عینیت حق را که حاصل مرتبه‌ی ظهور است، نه مرتبه‌ی ذات، در سروده‌های عارفانی چون عطار نیشابوری، فخرالدین عراقی، مولوی و عبدالرحمان جامی با شگردهای صورخیال مانند تشبیه، استعاره و تمثیل، سنجش و بررسی کند؛ از این رو نگارنده با تبیین الگوها و انگاره‌های تشبیه‌ی، استعاری و تمثیلی، در پی شناخت و کشف ذهنیت و جهان‌بینی عارفان در پیوند با عینیت حق است. برآیند این پژوهش گویای آن است که عینیت حق تعالی در مقام تجلی و ظهور، در سه نوع تصویر کلی: «انسان»، «پدیده و شیء»، و «عالم و موجودات هستی» تعیین و نمود یافته است. گفتنی است این تصاویر کلی مصادیقی دارند که برخی از آنها با شگرد تشبیه و استعاره و برخی دیگر با تمثیل قابل تفسیرند.

با توجه به وجه‌شبه‌های استخراج‌شده از انگاره‌های تشبیهی، استعارای و تمثیلی، می‌توان نتیجه گرفت شواهدی که در قالب انگاره‌های تشبیهی و استعارای به عینیت حق با انسان یا شیء دلالت دارند و نیز شواهدی که در قالب انگاره‌های تمثیلی بر عینیت حق با عالم دلالت دارند، دارای وجه‌شبه‌های تقریباً غیرهمگون و متفاوت هستند؛ اما شواهدی که در قالب انگاره‌های تشبیهی به عینیت حق دلالت دارند، دارای وجه‌شبه‌های یکسان‌اند. اهمیت این پژوهش از آن‌روست که نشان می‌دهد به‌کارگیری ابزارهایی چون تشبیه، استعاره و تمثیل تاچه‌اندازه قابلیت ملموس‌سازی و عینیت‌بخشی رؤیت حق‌تعالی را دارند. همچنین روش یادشده تاچه‌اندازه در بازآفرینی تصاویر ذهنی عارفان نقش دارد. ضرورت این‌گونه پژوهش‌ها از آن‌روست که می‌تواند کارکرد ابزارهای صور خیال را به‌عنوان الگوی مناسبی برای فهم درست از جنبه‌های وصف‌ناپذیر مشاهده‌ی حق در نگرش و دنیای درون عارفان ارائه دهد.

۲.۱. پیشینه‌ی تحقیق

گفتنی است برخی پژوهش‌ها به مسئله‌ی امکان رؤیت حق و عینیتش با موجودات در متون ادبی عرفانی پرداخته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها بدین‌شرح است: جلیل مشیدی در مقاله‌ی «رؤیت حق در نظر مولوی» (۱۳۷۷)، به دیدگاه مولانا درباره‌ی رؤیت قلبی حق پرداخته است. پروین نبیان در «رؤیت حق‌تعالی از دیدگاه عرفان اسلامی و مقایسه‌ی آن با برخی دیدگاه‌های کلامی و تفسیری مشهور» (۱۳۹۰)، حقیقت رؤیت قلبی و مراتب آن در مبانی عرفانی را با تکیه بر سه رکن «وحدت وجود، ولایت و عشق» بررسی کرده است. سهیلا فرهنگی و مجید فرحانی‌زاده در مقاله‌ی «جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تشبیه و تنزیه در شعر جامی و تطبیق آن با آرای ابن‌عربی» (۱۳۹۵)، به بررسی ویژگی‌های تشبیهی و عینی حق در پیوند با هستی و امکان معرفت به آن در سرده‌های جامی و مقایسه‌ی آن با دیدگاه ابن‌عربی پرداخته‌اند. محمدعلی مالمیری و حسین ظفری در مقاله‌ی «عینیت در عین غیریت حق و خلق از نگاه عرفان نظری» (۱۳۹۵)، در پی آن هستند تا با تبیین و واکاوی آموزه‌هایی که

سبب نگرش عینیت حق با خلق شده، درکی بهتر و مفهومی روشن‌تر از این رابطه ارائه دهند. وحید واحدجوان و سجاد نیکخو در «تحلیل مسئله عینیت و غیریت خدا با خلق در عرفان اسلامی با رویکرد ارزیابی اشکالات منتقدان» (۱۳۹۷)، معنای عینیت حق و خلق را در مرتبه‌ی ظهور و نه ذات دانسته و بر اساس آن، اشکالات منتقدان را تحلیل و نقد کرده‌اند. نبودن این مقاله از آن‌روست که مسئله‌ی عینیت خداوند با خلق را در اشعار عرفانی با تکیه بر ابزارهای صور خیال بررسی کرده است.

۲. بحث

آنچه از آثار اهل عرفان برمی‌آید، اگرچه آنان ذات حق تعالی را منزّه و مقدس از شناخت می‌دانند؛ اما برای حق تعالی در مقام ظهور و تجلی، عینیت و شناخت قائل‌اند. به‌طورکلی عارفان در بحث رؤیت حق که حکایت از مرتبه‌ی تجلی دارد، برای خداوند سه‌گونه عینیت قائل‌اند که عبارت‌اند از: نخست عینیت حق در صورت انسان، دوم عینیت حق در صورت اشیا و موجودات، سوم عینیت حق در صورت عالم هستی و موجودات. البته این عینیت به معنای حلول و اتحاد ذات قدیم با حادث نیست؛ بلکه به معنای تجلی و ظهور وجود حق از آینه‌ی صفات و افعال در مظاهر ممکنات است.

۲. ۱. عینیت حق با انسان

اگرچه نزد عارفان مسلمان، خداوند از جهت ذات منزّه و پاک از شائبه‌ی حدوث است؛ اما به سبب تجلی و ظهور صفات و افعالش، در صورت انسانی نمود یافته است. در قرآن نیز اگرچه در آیه‌ی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شورا/ ۱۱)، به جنبه‌ی تنزیه‌ی ذات الهی از مثل و مانند اشاره دارد؛ اما در آیه‌ی: «وَكُلُّ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، (روم/ ۲۷)، به اثبات مثل یعنی صفات برتر برای خداوند اشاره شده است. پیامبر اسلام (ص) نیز در این باره فرموده‌اند: «نَحْنُ ... الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲: ۴۳۲) که اشاره به ظهور صفات الهی در انسان کامل و خلیفه‌الهی دارد. باین‌وصف، از منظر عارفان مسلمان

«انسان کامل مثل اعلی حق تعالی است؛ زیرا که مظهر تام و نماینده‌ی اوصاف الهی است»
(بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱۰: ۹۸).

همچنین روایاتی مانند: «رأیت ربی تعالی فی صورة شابّ أمرده علیه حلّه خضراء»
(ابن‌شاذان، ۱۳۶۳: ۱۶) و نیز: «رأیت ربی لیلہ المعراج فی احسن صورة» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۳۱)، نیز: «من رأنی فقد رأی الحق» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۲۳۵)، گواه بر تجلّی و ظهور صفات و افعال الهی در مظهر انسانی است. گفتنی است تجلّی حق در صورت انسان از منظر کارکردهای صور خیال، با ابزار تشبیه و استعاره قابل درک است.

۲.۲. عینیت حق با انسان در صفت جمال

گاه خداوند با صفت حسن و نیکویی در هیئت انسانی بر عارف ظاهر می‌شود. در واقع عارف در این گونه از مشاهده‌ی عرفانی، بازتابی از تجلّی جمالی خداوند را در صورت معشوق زمینی گزارش می‌دهد؛ یعنی خداوند با صفاتی چون زیبایی، ناز و عشوه، شرم، شفقت و... به شکل معشوق مؤنث بر عارف تجلّی می‌کند، چنان‌که برخی از شواهد عرفانی گواه بر این گونه از تجلّی است؛ مانند عبارت: «رأیت ربّ العزّة علی صورة أمّی»: «خدا را بر صورت مادر خود دیدم» (عین‌القضات، ۱۳۷۱: ۲۹۷). همچنین روزبهان بقلی می‌گوید: «حق سبحان در زیباترین صورت بر من گذر نمود و در چهره‌ام تبسمی کرد و مُشکی خوشبو به‌سویم انداخت» (بقلی، ۱۳۹۳: ۱۲). تصویر این عینیت در اشعار عرفانی نیز مشهود است، چنان‌که عطار نیشابوری تجلّی جمال الهی را در هیئت معشوق زیبارو توصیف کرده است:

چون چشم چمن‌چهره‌ی گل‌رنگ تو بیند خون از دهن غنچه ز تشویر برافتد

(عطار، ۱۳۸۴: ۱۲۶)

گر نقاب از جمال باز کنی کار بر عاشقان دراز کنی

(همان: ۶۷۱)

در این نمونه‌ها خداوند از جهت تجلی‌اش به منزله‌ی انسانی نیکورخسار و سرخ‌رو (مشبه‌به محذوف) ترسیم شده که زیبایی‌اش را هویدا کرده است. صورت خیالی موجود در این نمونه‌ها، از نوع استعاره‌ی مکنیه است. همچنین وجه‌شبه موجود میان مشبه و مشبه‌به محذوف، نمود و عرضه‌ی زیبایی است.

در شعر فخرالدین عراقی، نمود حسن و دل‌فریبی از عشاق نیز از ویژگی‌های مشبه‌به است که با شگرد استعاره‌ی مکنیه به عینیت حق در صورت معشوق مؤنث دلالت دارد:
نموده شاهد معنی جمال از پرده‌ی صورت ز چشم خویش کرده مست، جان انسی و جانی
(عراقی، ۱۳۶۳: ۱۰۰)

در این نمونه‌ها خداوند از جهت تجلی‌اش در خلق، مانند انسانی (مشبه‌به محذوف) ترسیم شده که زیبایی‌اش را هویدا کرده. وجه‌شبه موجود میان مشبه و مشبه‌به محذوف، نمود و عرضه‌ی زیبایی است.

همچنین مولوی جلوه‌ی حق را همچون معشوقی زمینی که از شدت شرم چهره‌اش گلگون شده، به تصویر کشیده است:

ای کرده چهره‌ی تو چو گلنار، شرم تو پرهیز من ز چیست ز تو یار، شرم تو
گلشن ز رنگ روی تو صدرنگ ریختست چون گل چرا دمید ز رخسار شرم تو
(مولوی، ۱۳۸۴: ۸۳۸)

در این گزاره وجه‌شبه شرمگینی و سرخی رخسار، دلالت بر صفات مربوط به معشوق زمینی دارد و به‌طریق استعاره‌ی مکنیه در ملموس‌سازی سیمای حق موردنظر است. وجه‌شبه موجود، نمود و عرضه‌ی ویژگی‌های زیبایی از جمله سرخ‌رویی و شرم است. در نگاه جامی صورت زیبارویان جلوه‌گاه تجلی صفت جمال الهی است. باین‌وصف، فاعل حقیقی (حق)، با صفت جمال در شئون مختلف ظاهر شده است. همچنین عشق و شیفتگی عاشقان، به‌سبب مشاهده‌ی جمال حق است که در صورت معشوقان جلوه‌گر شده است.

کامش از کوی عقل بیرون زد	حسن لیلی که راه مجنون زد
دل و جانش به رنج و غصه سپرد	زلف عذرا که صبر و اَمق برد
قوت فرهاد و قوت پرویز	لطف شیرین که شد ز شکرریز
که در اطوار مختلف بنمود	یک به یک نشئه‌ی جمال تو بود

(جامی، ۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۲۲)

در نمونه‌های یادشده، به‌لحاظ ارزش زیباشناسی و هنری، کارکرد تشبیه برجسته شده. در این تشبیه جمال حق به‌منزله‌ی زیبایی و حسن لیلی، عذرا و شیرین است. این تشبیه که ادعای همسانی دارد، با حسن تعلیل همراه است. وجه‌شبهه میان مشبه و مشبه‌به عرضی جمال و دلبری کردن است.

۳.۲. عینیت حق با انسان در صفت تکلم

در نظر عارفان، سالک در مقام فنای افعال: «چنان مستغرق بحر افعال الهی شود که نه خود را و نه غیر را از مکونات هیچ فعل و ارادت و اختیار نبیند و اثبات نکند؛ اَلَا فعل و ارادت و اختیار حق سبحانه و چنان مسلوب‌الاخیار گردد که به خودش اختیار هیچ فعل نماند» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۴۲۶-۴۲۷)؛ از این رو برخی از عارفان حق را در ساحت فنای عارف، متکلم بر زبان او دانسته‌اند. درک این لطیفه به‌واسطه‌ی تشبیه حق تعالی بر آدمی با وجه‌شبهه آدمی‌گونه سخن گفتن صورت می‌پذیرد، چنان‌که عطار در توصیف معراج پیامبر (ص) با اتکا به حدیث قرب نوافل^۱ حق متعال را متکلم بر زبان و سامع بر سمع بنده توصیف کرده است:

خطاب آمد که «دَعَّ نَفْسَک» درون آی به «بِی یَسْمَعُ وَ بِی یَنْطِقُ» برون آی
(عطار، ۱۳۹۲: ۱۰۰)

در بیت بالا، خداوند مؤثر و فاعل حقیقی و بنده آلت حق شناخته می‌شود. این گزاره از منظر صور خیال، از طریق تشبیه قابل‌درک است؛ بنابراین خداوند به‌منزله‌ی انسانی در نظر گرفته شده که سخن می‌گوید و می‌شنود. وجه‌شبهه امکان تکلم انسانی است. عراقی نیز امکان تکلم حق از زبان بنده را این‌گونه توصیف می‌کند:

«سبحانی» آن نفس ز من ار بشنوی بدانک آن او بود، نه من، به سوی هیچ ننگرم
(عراقی، ۱۳۶۳: ۱۱۲)

بدین ترتیب خداوند متکلم به زبان بنده شمرده می‌شود؛ از این رو از منظر صور خیال،
خداوند به منزله‌ی انسانی (گوینده‌ی سبحانی) تصویر شده که بشرگون سخن می‌گوید؛
بنابراین وجه شبه موجود در این نمونه، امکان تکلم انسانی است.

مولوی نیز به زبانی دیگر به این مسئله اشاره کرده است:

مطلق آن آواها از شه بود گر چه از حلقوم عبدالله بود
(مولوی، ۱۳۷۳: ۸۰)

با توجه به شاهد یادشده، می‌توان حق تعالی را به شیوه‌ی تشبیه، با وجه شبه
«انسان‌گونه سخن گفتن» قابل تفسیر دانست، چنان‌که حق تعالی به مثابه‌ی انسان (عبدالله)
در نظر گرفته شده که قابلیت تکلم انسانی را دارد.

۲.۴. عینیت حق با انسان از جهت قابل‌رؤیت بودن در آینه

آنچه مشهود است، حق تعالی به حکم «خلق الله آدم علی صورته» (بقلی، ۱۳۷۴: ۶۲) انسان
را به فراخور قابلیت و استعدادش، آینه و مظهری جامع و کلی برای تجلی ذات و صفات
خویش قرار داد؛ بنابراین حق متعال در هر صفتی که تجلی کند، آینه‌ی انسانی بدان صفت
متجلی می‌شود؛ در نتیجه هر صفتی که از آینه‌ی انسان کامل پدیدار می‌شود، تصرف
صاحب تجلی است، نه آینه. پس اگر این آینه پاک و خالص شود، سرّ خلیفه‌ی الهی که
عبارت است از اینکه او جلوه‌گاه ذات و صفات خداوند است، آشکار می‌شود (رک.
رازی، ۱۳۸۶: ۳۲۲).

زیربنای خیالی و ادبی گزاره‌ی «عینیت حق در آینه‌ی انسان» بر استعاره استوار است؛
بنابراین خداوند در مقام تجلی و ظهور (مشبه)، مانند انسانی است (مشبه‌به محذوف) که
چهره و تصویرش در آینه انعکاس یافته است. همچنین انسان از جهتی که منعکس‌کننده‌ی
تصویر حق است، به آینه تشبیه شده است؛ از این رو درک همسانی حق با انسان در گرو

درک شباهت انسان به آینه است، چنان‌که عطار نیشابوری، حضرت آدم (ع) را آینه‌ی جمال الهی توصیف کرده است.

جمالِ خویش را برقع برانداخت ز آدم خویش را آینه‌ای ساخت
چو روی خود در آینه عیان دید جمال بی‌نشانی در نشان دید
(عطار، ۱۳۸۸: ۳۵۲-۳۵۳)

تو آینه‌ی جمال اوئی و آینه‌ی تو همه جهان است
(همان، ۱۳۸۴: ۶۲)

در این گزاره درک رؤیت حق در گرو درک استعاری آن است، چنان‌که خداوند به منزله‌ی انسانی در نظر گرفته شده که رخسار زیبایش در آینه انعکاس می‌یابد؛ بنابراین وجه‌شبهه این استعاره، آشکار کردن زیبایی و نیکویی رخسار در آینه است.

همچنین فخرالدین عراقی در اشاره به این‌گونه از عینیت می‌گوید:

دل من آینه‌ی توست، پاک می‌دارش که روی پاک نماید، بود چو آینه پاک
(عراقی، ۱۳۶۳: ۲۲۱)

از منظر ادبی خداوند در مقام تجلی، همچون چهره‌ی انسان عینی و قابل‌رؤیت است و درک این شباهت، در گرو تشبیه انسان به آینه امکان‌پذیر است. درواقع در این استعاره، حق به‌عنوان مشبهه و انسان مشبه‌به محذوف، شناخته می‌شود. همچنین تصویر محسوس داشتن و انعکاس یافتن تصویر در آینه وجه‌شبهه است. نکته‌ی دیگر اینکه درک این استعاره در گرو درک تشبیه وجود آدمی به آینه به‌سبب بازتاب تصویر حق در اوست.

مولوی نیز درباره‌ی ظهور حق در آینه‌ی وجود انسان می‌گوید:

گر تو خوبی و منم آینه‌ی روی خوشت پیش رو دار مرا چونک جهان‌آرایی
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۶۸)

اصل‌تویی من چه کسم، آینه‌ای در کف تو هر چه نمایی بشوم، آینه‌ی ممتحنم
(همان، ۵۴۲)

گزاره‌های هنری‌ای که می‌توان از ابیات بالا دریافت، عبارت است از: تصویر خداوند (مشبه)، همچون تصویر انسان (مشبه به محذوف)، قابل رؤیت و محسوس (وجه شبهه) است. همچنین انسان (مشبه)، همچون آینه (مشبه به) منعکس‌کننده‌ی تصاویر (وجه شبهه) است. باین وصف، تصویر خداوند در آینه‌ی وجود انسان نمایان است.

جامی رؤیت تجلی حق در آینه‌ی وجود انسانی را نغز و ظریف بیان کرده است:

آینه باش و عکس رخس بین در آینه مشنو خبر که نیست خبر چون معاینه
گفتم توان جمال تو دیدن، به عشوه گفت: گر صاف دل چو آینه باشی هر آینه
(جامی، ۱۳۸۸: ۵۰۸)

در این نمونه که بر پایه‌ی استعاره‌ی مکنیه استوار است، صورت حق (در ساحت تجلی)، چون صورت انسانی در نظر گرفته شده که در آینه انعکاس یافته است. درک این استعاره در گرو درک تشبیه انسان به آینه است؛ بنابراین همان‌گونه که تصویر انسان در آینه منعکس می‌شود، به همان نسبت تصویر جمال خداوند در آینه‌ی وجود انسان قابل انعکاس است.

با توجه به شواهد یادشده، انگاره‌های تشبیهی که دلالت بر عینیت خداوند با انسان دارند، با وجه شبهه‌های غیرهمسان نمود یافته‌اند. این وجه شبهه‌ها عبارت‌اند از: «زیبایی و لطافت»، «تکلم و سخن گفتن»، نیز «قابل رؤیت بودن در آینه». تفاوت موجود در وجه شبهه‌های یادشده، معنی دار و نشانه‌ی تجربه‌ی عرفانی منحصر به فرد عارفان از عینیت حق با انسان است.

۳. عینیت حق با پدیده‌ی طبیعی و شیء

در این بخش به شأنی از تجلی و ظهور پروردگار که در شیء و پدیده‌ای طبیعی نمود یافته می‌پردازد. در این گونه تجلی، خداوند به لحاظ ظهورش به منزله‌ی پدیده‌ی طبیعی یا شیء می‌ماند، چنان‌که از نمونه‌های قرآنی آن می‌توان به نمود تجلی حق در شجر: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ

رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص/۳۰) و نیز تشبیه تجلی حق به نور: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور/۳۵) اشاره کرد. در واقع تجلی حق در پدیده‌ی طبیعی و شیء، از منظر صور خیال، بر پایه‌ی تشبیه معقول به محسوس و از نوع مجمل است.

۳. ۱. آفتاب (نور)

یکی از مصادیقی که در آثار عرفانی دلالت بر عینیت حق با پدیده‌ی طبیعی دارد، می‌توان به آفتاب (نور) اشاره کرد. به نظر می‌آید عارفان در توصیف این عینیت، متأثر از آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی نور «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» باشند. از منظر صور خیال، با استفاده از شگرد تشبیه معقول به محسوس، حق تعالی در مقام تجلی، به منزله‌ی آفتاب می‌ماند؛ از این رو تجلی حق در عالم ملموس و قابل درک می‌شود، چنان‌که عطار سیمای حق را به لحاظ آشکاری و روشنی‌بخشی در میان موجودات هستی به آفتاب تشبیه کرده است:

آفتاب رخ تو پنهان نیست لیک هر دیده محرم آن نیست
(عطار، ۱۳۸۴: ۹۱)

وجه‌شبه موجود در بیت نخست، پیدایی و ظهور در عالم و نیز در بیت دوم روشنی‌بخشی است.

همچنین عراقی ایجاد عالم را به سبب فروغ آفتاب سیمای حق توصیف کرده است:

آفتاب رخ تو پیدا شد عالم اندر تفش هویدا شد
(عراقی، ۱۳۶۳: ۱۲۳)

در این نمونه، خداوند به سبب تجلی‌اش چون آفتابی روشن است که تابشش موجب پیدایی و هویدایی عالم هستی می‌شود. وجه‌شبه موجود در ابیات بالا، عبارت از روشنی و روشنی‌بخشی است.

مولوی نیز جهان هستی را نقابی می‌داند که آفتاب جمال حق را پوشانده است:

جمالش آفتاب آمد، جهان او را نقاب آمد ولیکن نقش کی بیند بجز نقش و نگاری را
(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۲)

در این گزاره جمال الهی به آفتابی تابان تشبیه شده که از پشت نقاب جهان آشکارست. وجه‌شبه موجود در تشبیه جمال الهی به آفتاب، آشکاری و روشنی‌بخشی است. جامی نیز آفتاب جمال الهی را آراینده‌ی جهان هستی و موجودات توصیف کرده است: تویی آن آفتاب عالم‌آرای که داری در دل هر ذره‌ای جای (جامی، ۱۳۸۸: ۵۲۳)

پرتو روی توست از همه سو همه را رو به توست از همه رو (همان، ۱۳۸۹: ۴)

در این ابیات تجلی الهی چون آفتابی توصیف شده که آراینده‌ی عالم و ساری و فراگیر همه‌ی موجودات هستی است. وجه‌شبه ابیات بالا به ترتیب، آشکاری و روشنی و نیز آرایندگی و روشنی‌بخشی است.

۳. ۲. آینه

برخی از عارفان، همان‌گونه که انسان را مظهر و آینه‌ی جمال حق می‌دانند، خداوند را نیز در مرتبه‌ی الوهیت و اعیان‌ثابته، آینه‌ی حقیقت انسانی و عین‌ثابته‌ی انسان می‌داند (رک. قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۵۳). چنان‌که از بایزید بسطامی نقل است که گفت «الهی تو آینه گشتی مرا و من آینه گشتم ترا» (بقلی، ۱۳۷۴: ۱۰۵). همچنین ابن‌عربی می‌گوید: «فهو مرآتک فی رؤیتک، و أنت مرآته فی رؤیته أسماء و ظهور أحكامها»^۲ (ابن‌عربی، ۱۳۸۷: ۳۶). بالاین‌وصف، خداوند مرآت و آینه‌ای برای انسان توصیف شده که تصویر انسان و اشیا در او انعکاس می‌یابد؛ بنابراین نه‌تنها انسان شبیه به آینه است که صورت خدا را نمایان می‌کند؛ بلکه خداوند هم چون آینه‌ای است که صورت انسان را در خویش آشکار می‌سازد.

عطار در کتاب *منطق‌الطیر*، در وصف سی مرغی که به مکان سیم‌رخ (مرتبه‌ی قرب) رسیدند، آن حضرت را چون آینه‌ای ترسیم کرده که تصویر مرغان را در خویش نمایش داده است:

بی زفان آمد از آن حضرت خطاب کآینه‌ست این حضرتِ چون آفتاب
هر که آید خویشتن بیند درو جان و تن هم جان و تن بیند درو
چون شما سی مرغ اینجا آمدید سی درین آینه پیدا آمدید
(عطار، ۱۳۸۵: ۳۳۵-۳۳۶)

همچنین فخرالدین عراقی سیمای حق را به‌مثابه‌ی آینه‌ای^۳ توصیف کرده که حقیقت موجودات را در خود منعکس کرده است:

هر دم که در صفای رخ یار بنگرد گردد همه جهان به حقیقت مصورش
(عراقی، ۱۳۸۴: ۶۰)

در نمونه‌ی بالا، حق تعالی به‌مثابه‌ی آینه‌ای است که صورت هستی در آن تجلی و نمود یافته است.

همچنین مولوی در این باره می‌گوید:

ای روی خویش دیده تودرروی خوب یار آینه‌ی عظیم منور گرفته‌ای
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱۱۰۳)
ای دل چون آهنت بوده چو آینه‌ای آینه با جان من مونس دیرینه‌ای
(همان: ۱۱۱۴)

همچنین جامی در تأکید همین مطلب می‌گوید:

چو نیکو بنگری آینه هم اوست نه تنها گنج او، گنجینه هم اوست
(جامی، ۱۳۸۹: ۵۹۳)

در همه‌ی شواهد یادشده، درک خداوند از جهت ظهور و تجلی‌اش در گرو درک تشبیه معقول به محسوس خداوند به آینه است. در واقع خداوند مشبه و آینه مشبه‌به و وجه‌شبه انعکاس و بازتاب‌دهندگی است.

۳.۳. گنج

یکی از تعبیر مشهوری که عارفان درباره‌ی خداوند بیان داشته‌اند، تعبیر گنج مخفی است. این تعبیر برگرفته از حدیث قدسی: «كنت كنزاً مخفياً فاحببتُ عن أعراف فنخلقتُ الخلق لکی أعراف» (فرزوزانفر، ۱۳۸۷: ۱۲۰) است؛ بنابراین درک خداوند به جهت تجلی و ظهورش در گرو تشبیه او به گنج است. از منظر صور خیال تعبیر گنج برای خداوند تشبیه معقول به محسوس است.

به عقیده‌ی عطار همان‌گونه که گنج را در مکانی مخفی و دور از دسترس قرار می‌دهند، گنج مخفی حق نیز در جان عارف که مکانی پنهان و دور از دسترس اغیار است، قرار گرفته است. گرچه در جان گنج پنهان هم تویی آشکارا بر تن و جان هم تویی (عطار، ۱۳۸۵: ۸)

با این وصف، جلوه‌ی حق به گنجی تشبیه شده که در جان عارف پنهان شده است. وجه شبه در این تشبیه قرار گرفتن چیزی نفیس در مکانی پنهان و مخفی است. به عقیده‌ی عراقی همان‌گونه که گنج در کنج ویرانه جا دارد، جمال حق نیز در کنج ویرانه‌ی دل عاشق مکان دارد:

گنج حسنی و نپندارم که گنجی در جهان و آن چنان گنجی عجب در کنج ویرانی بود (عراقی، ۱۳۶۳: ۱۹۸)

به این ترتیب جمال حق را به منزله‌ی گنجی می‌داند که در کنج ویرانه، مدفون است. کنج ویرانه نیز استعاره از دل عارف است. وجه شبه این تشبیه قرار داشتن شیء ارزشمند در ویرانه است.

مولوی معتقد است با ظهور و تجلی حق، همه‌ی کمالات اسما و صفاتش در مقام بطون و پنهانی بودند، به خاک افاضه شده و آن را تابان و ارزشمند کردند:

گنج مخفی بد ز پُری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بد ز پُری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۱۸)

در این ابیات مقصود از گنج مخفی، کمالات ذاتی و اسمایی حق است که در مرتبه‌ی بطون ذات قرار داشت. همچنین مقصود از خاک مجازاً انسان است. باین وصف، کمالات اسما و صفات حق به منزله‌ی گنجی هستند که با تجلی حق به عرصه‌ی ظهور آمدند و بر انسان عرضه شدند. وجه شبه میان مشبه و مشبه‌به نفیس و ارزشمندبودن است.

جامی نیز سریان تجلی و جودی حق را به مثابه‌ی گنجی می‌داند که کلّ عالم را فراگرفته است؛ بنابراین عارف در پی یافتن گنج به مکانش یعنی ویرانه‌ی عالم رجوع می‌کند:

گنجی تو و عالم همه ویرانه‌ی این گنج جز در طلب گنج به ویرانه نباشم
(جامی، ۱۳۸۹: ۳۶۲)

در نمونه‌ی بالا، مقصود از گنج، تجلی حق و مقصود از ویرانه، عالم است. همان‌گونه که گنج در ویرانه مکان دارد، به همان نسبت نیز گنج تجلی حق، در ویرانه‌ی عالم هستی مکان دارد. باین وصف، ظهور و جودی حق، به گنجی تشبیه شده که مکانش در کلّ عالم هستی است. وجه شبه موجود در این تشبیه مکان داشتن شیء ارزشمند در ویرانه است. با توجه به شواهد یادشده، انگاره‌های تشبیهی که دلالت بر عینیت خداوند با شیء و پدیده (آفتاب، آینه و گنج) دارند، با وجه شبه‌های غیرهمسان نمود یافته‌اند. این وجه شبه‌ها عبارت‌اند از: «زیبایی و آشکاری» و «انعکاس و بازتاب‌دهندگی»، نیز «مکان داشتن شیء ارزشمند در ویرانه». تفاوت موجود در وجه شبه‌های یادشده، معنی دار بوده، نشانه‌ی تجربه‌ی عرفانی منحصر به فرد عارفان از عینیت حق با انسان است.

۴. عینیت حق با عالم و موجودات هستی

طبق نظرگاه عارفان، در پی تجلی ذاتی و اسمایی حق، صورت عالم پدیدار شد. در واقع خداوند در مقام ظهور، عین صور اسمای عالم و عین عالم و موجودات است و چیزی غیر او نیست؛ بنابراین اگر اصل وجود را از منظر باطن وجود بسنجیم، غیر اشیا است و اگر به لحاظ ظهور و تعینات حاصل شده از ظهور در نظر بگیریم، عین اشیاست (خواجوری، ۱۳۸۸: ۵۳)؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت که خداوند از جهت ظهورش عین عالم و اشیا

و موجودات است. همچنین عالم و اشیا و موجودات عین صورت حق هستند، چنان که از نمونه های قرآنی که با این مطلب قرابت دارد، می توان به آیات: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/ ۱۱۵) و نیز: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/ ۸۸)، اشاره کرد. با این وصف، اهل عرفان و پیروان وحدت وجود، در توصیف حق تعالی در مقام ظهور، هم به جنبه های تشبیهی و هم به جنبه های تنزیهی معرفت الهی نظر داشته اند. آنان نه اهل تشبیه مطلق اند و نه تنزیه مطلق، بلکه کوشیده اند که میان تنزیه و تشبیه را جمع کنند. به باور آنان، تنزیه برابر با اطلاق و تشبیه برابر با تقيید است؛ از این رو تنزیه مکمل با تشبیه و امری متضائف است؛ یعنی تحقق یکی بدون حضور دیگری امکان پذیر نیست^۴ (رک. شمس، ۱۳۸۹، ۳۴۵ - ۳۴۶)؛ البته به نظر می رسد که عنایت به هر دو جنبه ی تنزیهی و تشبیهی معرفت الهی، تنها مختص دیدگاه عارفان وحدت وجودی نیست؛ بلکه در روایات شیعه نیز نمود داشته است؛ برای نمونه سخن امام علی (ع) درباره ی معرفت الهی که فرمود: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ، فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَكَةِ...» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۰) را می توان از مصادیق بارز آمیختگی تنزیه با تشبیه به حساب آورد.

۴. ۱. عینیت حق با موجودات عالم هستی با شگرد تشبیه

چنان که بیان شد، از منظر عارفان، حق متعال حقیقت وجود است و سریان وجود حق در مقام تجلی در موجودات ظاهر و نمایان است؛ از این رو موجودات هستی پرتو وجود اویند؛ بنابراین زیرساخت بیانی و هنری گزاره ی «عینیت خداوند با عالم هستی» بر تشبیه استوار است. اگرچه در این گزاره ارتباط حق با عالم از ادعای تشبیه پا فراتر نهاده و به یکسانی و این همانی رسیده است. با این وصف، خداوند عین عالم است و عالم صورت حق است، چنان که ابن عربی گوید: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۹)؛ «منزه است آنکه اشیا را پدید آورد و خود عین آنها است». شایان ذکر است که درباره ی مفهوم عین، دیدگاه های گوناگونی وجود دارد، چنان که عین در نزد برخی عارفان با عنایت به آیه ی شریفه ی: «كُلُّ إِلَهٍ رَاجِعُونَ» (انبیاء/ ۹۳)، در معنای مرجع و

مَلَجًا تعبیر شده است. نیز برخی عارفان با تکیه بر آیه‌ی: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/ ۱۱۵) عین را به معنای وجه تعبیر کرده است. همچنین عین در نزد برخی دیگر عارفان با عنایت بر آیه‌ی «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/ ۳)، به معنای اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت حق نسبت به اشیا تعبیر شده است (رک. نجیب‌الدین تبریزی، ۱۳۹۸: ۲۰۴-۲۰۵).

عطار نیشابوری در اشاره به «عینیت خداوند با عالم هستی»، سراسر عالم هستی را جلوه‌گاه جمال الهی توصیف می‌کند:

چون جمال تو آشکار شود همه باشی تو هیچ شک نبود

(عطار، ۱۳۸۴: ۶۶۶)

همه عالم جمال اندر جمالست و لیکن کور می‌گوید محالست

(همان، ۱۳۸۸: ۱۷۰)

در این شواهد، خداوند در مرتبه‌ی ظهورش به منزله‌ی عالم هستی تصویر شده که زیبایی‌اش در آن منعکس می‌شود؛ بنابراین عالم هستی به عنوان صورت حق تعالی شمرده می‌شود. وجه شبه تشبیه خداوند به عالم عبارت از قابل‌رؤیت بودن زیبایی است.

همچنین فخرالدین عراقی نیز به زبانی دیگر مطلب یادشده را بیان می‌کند:

به هرچه می‌نگرم صورت تو می‌بینم ازین میان همه در چشم من تو می‌آیی

همه جهان به تو می‌بینم و عجب نبود از آن سبب که تویی در دو دیده بینایی

(عراقی، ۱۳۶۳: ۲۹۹)

به لحاظ زیباشناسی ادبی، ظهور خداوند به سبب نمود و آشکاری‌اش به منزله‌ی عالم هستی و موجودات محسوس تصویر شده است؛ از این رو انسان عارف حق را ظاهر در کسوت موجودات مشاهده می‌کند.

همچنین در سروده‌ی مولوی، پدیده‌هایی چون خورشید، دریا، کوه و عنقا، سمبل‌های بارز عالم طبیعت‌اند؛ بنابراین اطلاق خداوند به این پدیده‌ها، نشان از ظهور و عینیت یافتن خداوند با عالم طبیعت در صورت‌های دیدنی و محسوس است:

گاه خورشید و گهی دریا شوی گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش ای فزون از وهم‌ها وز بیش بیش
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۶۴)

با این وصف، در این نمونه خداوند به عالم طبیعت یا موجودات و تعیناتش تشبیه شده است؛ از این رو وجه شبه موجود میان مشبه و مشبه‌به آشکاری و قابل‌رؤیت بودن است. اگرچه مولوی قائل به این عینیت در مرتبه‌ی ظهور است؛ وگرنه مرتبه‌ی ذاتی حق را منزّه و مبرّی از اوصاف یادشده دانسته است.

به عقیده‌ی جامی، از آنجایی که خداوند در مقام ظهور، بر صفت معشوقی بر کلّ عالم تجلّی کرد؛ پس عالم جلوه‌گاه صورت حق (یعنی صورت تجلّی حق) است:

گر چه باشم ناظر از هر منظری جز تو در عالم نیستم دیگری
جلوه‌گر در صورت عالم تویی خرده‌دان در کسوت آدم تویی
در حریم تو دویی را بار نیست گفت‌وگویی اندک و بسیار نیست
(جامی، ۱۳۸۹: ۳۱۲)

در گزاره‌ی بالا زیرساخت تشبیه‌ی عینیت حق در عالم، با وجه شبه آشکاری و قابل‌رؤیت بودن برجسته است.

آنچه مسلم است، همه‌ی گزاره‌های این بخش به انگاره‌ی تشبیه‌ی عینیت حق با خلق با وجه شبه عریان و آشکاربودن دلالت دارند؛ اما به لحاظ معرفت‌شناسی عرفانی با وجود وجه تشبیه‌ی این گزاره‌ها، وجه تنزیهی آن نیز قابل استنباط است، چنان‌که اگرچه خداوند در همه‌ی عالم ظاهر و متجلّی است (تشبیه)؛ اما غیر از وجود حق، کسی نیست که خداوند بدان تشبیه شود (تنزیه).

۲.۴. عینیت حق با عالم هستی با شگرد تمثیل

آنچه مسلم است، نمونه‌های فراوانی درباره‌ی مسئله‌ی وحدت وجود و نیز عینیت حق با عالم هستی و موجودات، در آثار عرفانی مشهود است که جدا از جنبه‌های هنری و

زیبایی‌شناختی‌شان، جنبه‌های معرفت‌بخش دارند. عارفان در شواهد یادشده از ظهور حق در عالم هستی با وجود ابزار تشبیه، از ابراز تمثیل نیز مدد گرفته‌اند. تمثیل ذکر حکایت و روایتی است در معنای ظاهری، درحالی‌که مقصود گوینده‌ی آن معنایی کلی‌تری است. تمثیل برآیند یک ارتباط دوگانه میان مشبه و مشبه‌به طولانی است. کارکرد تمثیل عموماً در پیوند با جمله و کلام است. در تمثیل گاه تنها مشبه‌به ذکر می‌شود و از آن متوجه مشبه شویم، گاه مشبه نیز به‌همراه مشبه‌به ذکر می‌شود (مانند تشبیه تمثیل). در این حالت، هم از مشبه و هم مشبه‌به امر کلی‌تری را درمی‌یابیم. تمثیل عموماً با سمبل همراه است؛ یعنی برخی واژه‌های جمله‌ی مشبه‌به، سمبل^۵ معانی‌ای است که در مشبه وجود دارد (رک. شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۲۷-۲۲۸).

۴.۲.۱. تمثیل عدد یک

یکی از تمثیل‌های مشهوری که نزد عارفان در نسبت بین خداوند و عالم مطرح است، تمثیل عدد یک و نسبتش با اعداد دیگر است. شایان ذکر است که عدد یک (واحد)، در نزد اهل معرفت دو شأن دارد: نخست واحد حقیقی است که غیرقابل تکثیر و سمبلی از مقام ذات باری‌تعالی است. بدین توصیف، وحدتی حقیقی دارد و منشأ کثرت نیست؛ اما در شأن دوم: واحد عددی^۶ است که منشأ کثرت اعداد است و آن سمبلی از مقام تجلی حق است، چنان‌که عدد دو، از تجلی واحد عددی در خویش حاصل می‌آید و سپس عدد سه، از دو بار تکرار تجلی واحد عددی در خویش موجود می‌شود و اعداد دیگر نیز به همین‌گونه. بنابراین اعداد جملگی جلوه‌گاه و محل نمایش عدد یک هستند (واحد عددی). بنابراین در تمثیل عدد یک، این عدد سمبلی از تجلی وجود خداوند است و اعداد دیگر نیز سمبلی از موجودات عالم است که از ظهور تجلی الهی پدیدار شده‌اند؛ پس مجلاً و محلّ ظهور حق هستند:

غیری چگونه روی نماید چو هر چه هست عین دگر یکی است سزاوار آمده

(عطار، ۱۳۸۴: ۸۲۰)

گر صدست، از هزار، جمله یکیست در نیاید به جز یکی به حساب
(عراقی، ۱۳۶۳: ۱۲۶)

آن که بی جفت است و بی آلت یکی است در عدد شک است و آن یک بی شکی است
آن که دو گفت و سه گفت و بیش ازین متفق باشند در واحد یقین
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۷۴)

اعداد کون و کثرت صورت نمایشی فالکل واحد یتجلی بکل شأن
(جامی، ۱۳۸۸: ۳۹۷)

با توجه به شواهد بالا می توان دریافت که نسبت سریان وحدت حق در عالم هستی (مشبه) به گونه ی نسبت سریان عدد یک در دیگر اعداد است (مشبه به). وجه شبه میان مشبه و مشبه به، وحدت حاصل از سریان امر مطلق در مقیّدات است.

۲.۲.۴. تمثیل نور خورشید

در این تمثیل، قرص خورشید سمبل ذات الهی است و نورش سمبل تجلی حق و نیز شعاع حاصل شده از نور، عالم و ممکنات است؛ بنابراین رابطه ی بین نور خورشید و شعاع حاصل شده از نور، رابطه ای تنگاتنگ است و به نوعی نور عین شعاعش است و اختلاف در شدت و ضعف نور است؛ وگرنه هویت هر دو یکی است؛ پس عالم نیز صورت حق و عین حق است.

روشنی از یک آفتاب بود گر شود در هزار خانه پدید
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۰۳)

نور خود را جلوه داده در لباس این و آن در جهان آوازه ی کون و مکان انداخته
(عراقی، ۱۳۶۳: ۹۱)

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه های کنگره
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۰)

نوریست محض، کرده به اوصاف خود ظهور نام تنوعات ظهورش بود جهان
(جامی، ۱۳۸۸: ۳۹۷)

با توجه به شواهد بالا می‌توان دریافت که نسبت تجلی حق در مظاهر عالم هستی (مشبه) به مثابه‌ی نسبت نور خورشید با مقیدات عالم هستی است (مشبه‌به). وجه‌شبه میان مشبه و مشبه‌به، تقیید امر مطلق هنگام سرپاناش در مقیدات است.

۴.۲.۳. تمثیل بحر و موج و کف

از دیگر تمثیل‌هایی که تجلی حق را در عالم نشان می‌دهد، تمثیل بحر در برابر موج، کف و... است. با این توصیف بحر محیط و بیکران، سمبل خداوند و موج و کف، سمبل عالم کثرت است که به هزاران صورت مشاهده می‌شود؛ از این رو تجلی و عینیت یافتن حق در عالم همچون بحر محیط و بیکران متجلی شده و امواج و کف‌ها را پدید آورده است؛ بنابراین موج و کف و هرچه در دریاست، عین دریاست و غیر آن نیست:

گر هر دو کون موج برآورد صد هزار جمله یکیست لیک به صد بار آمده

(عطار، ۱۳۸۴: ۸۲۰)

دریای کهن چو برزند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت دریاست

(عراقی، ۱۳۸۴: ۵۲)

آن بحر کفی کرد و به هر پاره از آن کف نقشی ز فلان آمد و جسمی ز فلان شد

(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۷۴)

ژرف بحری است پر از آب حیات موج زن آمده از کلّ جهات

بر زمین موج حبابش خوانند بر هوا چتر سحابش خوانند

(جامی، ۱۳۸۹: ۴۷۶)

با توجه به شواهد بالا می‌توان دریافت که تجلی حق در عالم هستی (مشبه)، به مثابه‌ی دریایی است که در امواج و کف به گونه‌ی مقید ظاهر است (مشبه‌به). وجه‌شبه میان مشبه با مشبه‌به، تجانس حاصل از سرپان امر مطلق در مقید است.

۴.۲.۴. می و جام

از دیگر تمثیل‌هایی که نزد عارفان، بر رابطه‌ی خداوند با عالم ممکنات دلالت دارد، تمثیل می و جام است. شراب، سمبل تجلی الهی و جام سمبل عالم ممکن است. درآمیختگی

این دو به قدری است که تفاوتشان از هم ناممکن می‌شود، چنان‌که تجلی حق به سبب اطلاقش، در وجود مقید عالم و خلق عین وجود مقید عالم و خلق می‌شود، همان‌گونه که شراب به سبب صافی و بی‌رنگی‌اش، به رنگ جام درآمده و رنگ پذیر می‌گردد:

چو می با ساغر صافی یکی گشت دویی گم شد، می و ساغر میندیش
(عطار، ۱۳۸۴: ۳۶۳)

از صفای و می و لطافت جام در هم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گویی می یا مدام است و نیست گویی جام^۶
(عراقی، ۱۳۶۳: ۲۲۴)

باده نهان و جام نهان و آمده پدید در جام، عکس باده و در باده رنگ جام
(جامی، ۱۳۸۸: ۳۳۲)

با توجه به شواهد بالا، می‌توان دریافت که تجلی حق در عالم هستی (مشبه)، به منزله‌ی می و شراب بی‌شکل و رنگ است که در جام مقید قرار گرفته، به شکل و رنگ جام درآمده است (مشبه‌به). وجه شبه میان مشبه با مشبه‌به در همه‌ی شواهد، دلالت بر آمیختگی حاصل از تجلی امر مطلق در مقید دارد.

۴.۲.۵. تمثیل شخص در آینه

نمود چهره‌ی شخص در آینه تمثیل دیگری است که بر نسبت حق با عالم ممکنات دلالت دارد. در این تمثیل صورت و چهره سمبل تجلی وجود حق تعالی و نیز آینه‌ها، سمبل عالم هستی است؛ بنابراین عالم همچون آینه‌هایی است که حق تعالی سیمای خویش را در آنها به نمایش می‌گذارد؛ پس تجلی حق در عالم عین تصاویر منعکس شده در آینه‌های عالم است، چنان‌که شواهد زیر به این مطلب اشاره دارند:

یک روی و هزار آینه بیش یک مجمل این همه مفصل
(عراقی، ۱۳۶۳: ۱۲۲)

معشوقه یکی است لیک بنهاده به پیش از بهر نظاره صدهزار آینه بیش
در هر یک از آن آینه‌ها بنموده بر قدر صقالت و صفا صورت خویش
(جامی، ۱۳۶۰: ۸۵)

با توجه به شواهد بالا می‌توان دریافت که تجلی حق در عالم هستی (مشبه)، همچون
ظهور و نمود چهره شخص در آینه‌های گوناگون و مقید است (مشبه‌به). وجه‌شبه میان
مشبه با مشبه‌به انعکاس تصویر امر مطلق در مقید است.

با توجه به شواهد یادشده، انگاره‌های تمثیلی که دلالت بر عینیت خداوند با عالم
دارند، با وجه‌شبه‌های غیرهمسان نمود یافته‌اند. این وجه‌شبه‌ها عبارت‌اند از: «نمود
وحدت امر مطلق در مقیدات»، «تقیید امر مطلق در مقیدات»، «تجانس امر مطلق با مقید»،
«آمیختگی امر مطلق با مقید» و «انعکاس تصویر امر مطلق در مقید». تفاوت موجود در
وجه‌شبه‌های یادشده، معنی‌دار و نشانه‌ی تجربه‌ی عرفانی منحصربه‌فرد عارفان از عینیت
حق با انسان است.

۵. نتیجه‌گیری

شایان ذکر است که عارفان، با وجود اذعان بر ناشناخته بودن ذات الهی، ظهور و تجلی
(اسمایی و صفاتی و افعالی) او تعالی را قابل‌شناخت و درک می‌دانند؛ بنابراین نزد آنان
این تجلی حق در خلق به عینیت تعبیر می‌شود. عارفان برای نشان دادن این عینیت گاه
از ابزارهای صور خیال مانند تشبیه، استعاره، تمثیل و... مدد گرفته‌اند. در این پژوهش با
تحلیل شواهد استخراج‌شده در سروده‌های عطار، عراقی، مولوی و جامی می‌توان اذعان
کرد که این عینیت به سه شکل در این آثار بازتاب یافته است: نخست، عینیت حق با
انسان که با تشبیه (معقول به محسوس) و استعاره‌ی مکنیه نمود یافته است؛ دوم، عینیت
حق با پدیده و شیء که با تشبیه (معقول به محسوس) برجسته شده است و سوم، عینیت
حق با عالم و موجودات هستی که به دو شیوه‌ی تشبیهی و نیز تمثیلی، قابلیت تفسیر
بلاغی یافته است. باین‌وصف، درک درست از شگردهای صورخیال می‌تواند به فهم

درست و روشن مخاطب نسبت به مفهوم عینیت عرفانی کمک کند و ساحت اندیشه‌ی مخاطب را از غبار بدفهمی و نافهمی بزداید؛ بنابراین کاربرد ابزارهای علم بیان فراتر از جنبه‌های فقط زیباشناسانه بوده، به‌عنوان رویکردی ویژه برای اعتلابخشی به شناخت و کشف زیست جهان عرفانی مطرح است؛ یعنی درک درست مخاطب از ظرافت‌های تشبیهی، استعاری و تمثیلی به‌جامانده در سخن عارفان، می‌تواند تصویر روشن‌تری از تجارب عرفانی آنان را به ذهن مخاطب منتقل کند.

با توجه به وجه‌شبه‌های استخراج‌شده از شواهدی که ساختارهای تشبیهی، استعاری و تمثیلی دارند، می‌توان گفت که شواهد مربوط به عینیت خداوند با انسان دارای وجه‌شبه‌های غیرهمسان و متفاوت هستند. این وجه‌شبه‌ها عبارت‌اند از: «زیبایی و لطافت»، «تکلم» و نیز «قابل‌رؤیت بودن در آینه». همچنین عینیت حق با پدیده و شیء، وجه‌شبه‌های تقریباً ناهمگون و غیریکسانی دارند. این وجه‌شبه‌ها عبارت‌اند از: «زیبایی و آشکاری»، «انعکاس و بازتاب‌دهندگی»، و «مکان‌داشتن شیء ارزشمند در ویرانه». همچنین شواهدی که به عینیت حق با عالم با کارکرد تمثیل اختصاص یافته، وجه‌شبه‌های متفاوتی دارند که «نمود وحدت امر مطلق در مقیدات»، «تقید امر مطلق در مقیدات»، «تجانس امر مطلق با مقید»، «آمیختگی امر مطلق با مقید» و «انعکاس تصویر امر مطلق در مقید» هستند؛ البته تنها شواهدی که به عینیت حق با عالم هستی با کارکرد تشبیه اختصاص یافته‌اند، وجه‌شبه‌هایشان یکسان بوده و این وجه‌شبه «عریان و آشکار بودن» است.

با بررسی تفاوت‌های موجود میان وجه‌شبه‌های تشبیهی، استعاری و تمثیلی می‌توان اذعان کرد که اگرچه وجه‌شبه‌های برآمده به بیان عینیت حق با انسان، شیء و نیز عالم می‌پردازند؛ اما وجود تفاوت‌ها و ویژگی‌های منحصربه‌فرد میان وجه‌شبه‌ها گواه بر آن است که به‌کارگیری عارفان از شگردهای صورخیال برای توصیف عینیت حق، فقط منحصر به توصیف این مسئله نیست؛ بلکه کیفیت‌های مختلف و ابعاد گوناگون این عینیت را نیز نشان می‌دهد و دلالت بر این امر دارد که عارفان در توصیف عینیت حق با انسان، شیء و عالم، به ظرافت‌های خاص و ویژگی‌های متفاوتی از عینیت حق نظر داشته‌اند؛

بنابراین کاربرد صور خیال از عینیت حق با خلق، فقط منحصر به توصیف مفهوم عینیت نیست؛ بلکه تنوع و تفاوت وجه‌شبه‌های برآمده از این گزاره‌های تشبیهی، استعاره‌ی و تمثیلی بیان‌گر روایت‌های منحصر به فرد عارفان از عینیت حق با خلق است که حاصل تجربه‌های عرفانی و شهودی متفاوت آنان است.

یادداشت‌ها

۱. «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و لسانه الذي ينطق به» (غزالی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۵۳۰).
۲. ترجمه: پس او آینه‌ی تو است، در دیدنت مر خود را، و تو آینه‌ی او بی در دیدنت مر اسمای او و ظهور احکام آن‌ها را.
۳. همچنین او این مطلب را در کتاب *لمعات* به گونه‌ی دیگری توصیف کرده است: «نهایت این کار آنست که محب، محبوب را آینه‌ی خود بیند و...» (عراقی، ۱۳۸۴: ۶۰).
۴. چنان‌که ابن عربی در این باره معتقد است معرفت کامل و صحیح پروردگار تنها با جمعیت میان تنزیه و تشبیه محقق می‌شود:

فإن قُلتَ بالتشبيه كُنتَ مُقيداً و إن قُلتَ بالتنزيه كُنتَ مُحدداً
و إن قُلتَ بالأمرين كُنتَ مُسدداً و كُنتَ اماماً في المعارف سيداً
(ابن عربی، ۱۳۸۷: ۵۴)

همچنین شیخ محمود شبستری نیز اگرچه تجلی حق را ظاهر در مظاهر عالم توصیف کرده؛ اما از تشبیه مطلق نیز پرهیز می‌کند:

ولی تشبیه کلی نیست ممکن ز جست‌وجوی آن می‌باش ساکن
درین معنی کسی را بر تو دق نیست که صاحب مذهب این‌جا غیر حق نیست
(شبستری، ۱۳۸۲: ۷۶)

جامی نیز با تأثیر از ابن عربی و مکتب فکری او، معتقد به آمیختگی تنزیه با تشبیه است:

گر تو ز ارباب ذوق و ادراکی وز تقید به یک طرف پاکی
می‌کن این‌سان که کرد مت‌تنبیه جمع تنزیه را مــــع التشبیه
(جامی، ۱۳۸۹: ۳۷۳)

۵. تمثیل و سمبل با یکدیگر قابل جمع هستند و به شدت به هم در پیوندند؛ اما فرق تمثیل با سمبل در آن است که سمبل بحث در واژه است، حال آنکه تمثیل بحث در جمله و کلام است و ممکن است در طی کلامی تقریباً مفصل به تدریج صفات و مشخصات ممثل له (مستعار له) آشکار شود (رک. شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۲۸).

۶. «واحد است که در این مراتب به تکرار ظهور کرده است؛ زیرا که اثنین دو واحد است و ثلاثه سه واحد و همچنین جمیع اعداد که آن در هیئتی وحدانی مجتمع گشته است و از آن اثنان و ثلاثه و غیرهما من الأعداد حاصل شده (جامی، ۱۳۷۰: ۱۴۵).

۷. در بیت بالا، نسبت شباهت بین مشبه و مشبه به یکسان و صنعت تشابه حاکم است، چنانکه میان دو سمبل می و جام به لحاظ قابلیت شفافیت و منعکس کنندگی، دو نسبت برابر حاکم است.

منابع

- قرآن حکیم. (۱۳۸۴). ترجمه‌ی محمد خواجوی، تهران، مولی.
- نهج البلاغه. (۱۴۱۴ق). گردآوری شریف‌الرضی، تصحیح صبحی صالح، قم: هجرت.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). النخصال. ج ۲، قم: جامعه‌ی مدرسین.
- ابن شاذان، فضل ابو محمد. (۱۳۶۳). الإيضاح. به تحقیق سید جلال‌الدین محدث، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه. ج ۲، بیروت: دارصادر.
- _____ (۱۳۸۷). متن و ترجمه‌ی فصوص الحکم. تصحیح و ترجمه‌ی محمد خواجوی، تهران: مولی.
- بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین. (۱۳۶۱). مخزن العرفان در تفسیر قرآن. ج ۱۰، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- بقلی، روزبهان. (۱۳۷۴). شرح شطحیات. تصحیح هانری کربن، تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۹۳). کشف الاسرار و مکاشف الانوار. تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

۲۰۲ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۴، شماره‌ی ۳، پاییز ۱۴۰۱ (پیاپی ۵۳)

جامی، نورالدین عبدالرحمان. (۱۳۷۰). *نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص*. مقدمه‌ی آشتیانی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

_____ (۱۳۸۸). *کلیات دیوان*. با مقدمه‌ی فرشید اقبال، تهران: اقبال.

_____ (۱۳۸۹). *هفت‌آورنگ*. تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، تهران:

مهتاب.

_____ (۱۳۶۰). *لوامع ولوایح*. مقدمه‌ی ایرج افشار، تهران: منوچهری.

خواجه‌جوی، محمد. (۱۳۸۸). *رساله‌ی وجودیه*. تهران: مولی.

رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۶). *مرصادالعباد*. به‌کوشش محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.

شبستری، محمود. (۱۳۸۲). *گلشن راز*. تصحیح محمد حماصیان، کرمان: خدمات فرهنگی.

شمس، محمدجواد. (۱۳۸۹). *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن‌عربی*. قم: ادیان.

شمیسا، سیروس. (۱۳۸۱). *بیان*. تهران: فردوس.

عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۴). *دیوان عطار*. به‌اهتمام و تصحیح محمدتقی تفضلی،

تهران: علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۸۵). *منطق‌الطیر*. تصحیح سیدصادق گوهرین، تهران: علمی

و فرهنگی.

_____ (۱۳۸۸). *الهی‌نامه*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی

کدکنی، تهران: سخن.

_____ (۱۳۹۲). *اسرارنامه*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی

کدکنی، تهران: سخن.

عراقی، فخرالدین ابراهیم. (۱۳۶۳). *دیوان*. به‌کوشش سعید نفیسی، تهران: سنایی.

_____ (۱۳۸۴). *لمعات*. تصحیح محمدخواجه‌جوی، تهران: مولی.

عین‌القضات همدانی، عبدالله. (۱۳۷۱). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران، تهران: دانشگاه

تهران.

غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین*. ترجمه‌ی مؤیدالدین خوارزمی، ج ۴، تهران: علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۷). *احادیث و قصص مثنوی*. بدیع الزمان فروزانفر، ترجمه و تنظیم حسین داودی، تهران: امیرکبیر.

فرهنگی، سهیلا؛ فرحانی زاده، مجید. (۱۳۹۵). «جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تشبیه و تنزیه در شعر جامی و تطبیق آن با آرای ابن عربی». *پژوهشنامه‌ی عرفان*، دوره ۸، شماره ۱۵، صص ۱۴۱-۱۶۴.

قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *ترجمه‌ی رساله‌ی قشیری*. بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

قیصری، داوود. (۱۳۸۷). *شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی*. ترجمه‌ی محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.

کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۸). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تصحیح همایی، تهران: هما. ملامیری، محمدعلی؛ ظفری، حسین. (۱۳۹۵). «عینیت در عین غیریت حق و خلق از نگاه عرفان نظری». *حکمت عرفانی*، سال ۵، شماره ۱، پیاپی ۱۱، صص ۳۳-۴۷.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار (ط-بیروت)*. ج ۵۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی. محمدیان، عباس؛ فرحانی زاده، مجید. (۱۳۹۷). «استعاره‌ی مفهومی «شادی» در دیوان شمس». *مطالعات زبانی و بلاغی*، سال ۹، شماره ۱۸، صص ۳۱۹-۳۵۰.

مشیدی، جلیل. (۱۳۷۶). «رؤیت حق در نظر مولوی». *ادبیات و علوم انسانی*، شماره ۱۴۱، پیاپی ۹۹۸، صص: ۲۷۷-۲۹۳.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح توفیق سبحانی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

_____ (۱۳۸۴). *دیوان کبیر شمس*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر،

۲۰۴ _____ مجله‌ی شعرپژوهی (بوستان ادب) / سال ۱۴، شماره‌ی ۳، پاییز ۱۴۰۱ (پیاپی ۵۳)

نبیان، پروین. (۱۳۹۰). «رؤیت حق تعالی از دیدگاه عرفان اسلامی و مقایسه آن با برخی دیدگاه‌های کلامی و تفسیری مشهور». *الاهیات تطبیقی*، دوره‌ی ۲، شماره‌ی ۵، صص ۱۳۱-۱۴۸.

نجیب‌الدین تبریزی، رضا. (۱۳۹۸). *نورالهدایه و مصدرالولایه*. مقدمه، تصحیح و توضیح خیرالله محمودی، تهران: مولی.

واحدجوان، وحید؛ نیکخو، جواد. (۱۳۹۷). «تحلیل مسئله عینیت و غیریت خدا با خلق در عرفان اسلامی با رویکرد ارزیابی اشکالات منتقدان». *عرفان اسلامی*، دوره‌ی ۱۵، پیاپی ۵۸، صص ۱۱۱-۱۲۵.