

مطالعات عرفانی (مجله علمی- پژوهشی)
دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان
شماره نهم، بهار و تابستان ۸۸، ص ۵۳-۶۸

تجلی و احکام آن در عرفان عملی محیی‌الدین ابن عربی

سعید رحیمیان*

◀ چکیده:

آنچه از نظریه مهم تجلی در عرفان ابن عربی بیشتر مورد تبیین و تشریح قرار گرفته است، بیان مفاهیم و قواعد و کاربردهای این نظریه در عرفان نظری وی است، و اغلب از نقش این مفهوم و قواعد و کاربردهای آن در عرفان عملی غفلت شده است. مقاله پیش رو، عهده‌دار تبیین این بعد از نظریه «تجلی» در عرفان عملی ابن عربی است. اگر تجلی در عرفان نظری محیی‌الدین در ظهور مظاهر از مبدأ و رجوع آن‌ها به او در دو قوس نزول و صعود نقش دارد، اما این مفهوم در عرفان عملی وی عبارت است از تابش نور الهی بر قلب سالک که باعث ترقی وی در قوس صعود می‌گردد و کارکردهای متفاوتی با تجلی در عرفان نظری دارد. در این مقاله، ضمن اشاره به این کارکردها به وجه تمایز تجلی از مرادفات آن مانند کشف و شهود، همچنین احکام پنج‌گانه تجلی در عرفان عملی ابن عربی، و بالاخره اقسام آن از جمله تجلی ذاتی، تجلی صفاتی و تجلی افعالی نیز تلاش جهت حل معضل (پارادوکس) تجلی ذات در عرفان ابن عربی پرداخته می‌شود.

◀ کلیدواژه‌ها:

عرفان ابن عربی، عرفان عملی، تجلی، تجلی ذاتی، شهود.

* دانشیار دانشگاه شیراز / srahimi2@yahoo.com

مقدمه

اصطلاح تجلی در عرفان نظری، از جنبه وجودشناختی، بیانگر نحوه فاعلیت حق و بیانگر کیفیت ربط وحدت به کثرت و چگونگی انتشار و برآمدن کثرات از واحد است. اما در عرفان عملی از جنبه شناخت‌شناسی بیانگر نحوه ارتباط ادراکی مستقیم و بلاواسطه عارف به حق و جلوه‌نمایی نور حقیقت بر وی است. به دیگر تعبیر، در عرفان، تجلی به دو قسم کلی تقسیم می‌شود:

الف. تجلی وجودی (ظهوری، نزولی، نوری)

ب. تجلی شهودی (شعوری، عروجی، عرفانی)

تجلی نخست که در عرفان نظری مورد بحث قرار می‌گیرد، عبارت است از نموده شدن حق مطلق در صور اعیان، اعم از اعیان ثابتة یا اعیان خارجه. (ر.ک: ابن عربی چهره برجسته، ص ۲۷۲-۲۷۸؛ صوفیسم و تائوئیسم، فصل یازدهم؛ تجلی و ظهور...، فصل اول و دوم)

تجلی دوم که در عرفان عملی مورد بحث قرار می‌گیرد، بارقه‌های غیبی و انوار الهی است که از موطن ذات، صفات یا افعال بر عبد سالک جلوه گر شده، او را در مسیر قرب الهی سیر می‌دهد. به تعبیر ابن فناری، تجلی شهودی در حین فتح حاصل می‌شود. (مصباح الانس، ص ۱۶) گاه بین این دو اصطلاح در نام‌گذاری، خلط رخ می‌دهد و مثلاً به هر دو نوع تجلی، تجلی نوری اطلاق می‌شود. (ر.ک: اصطلاحات الصوفیه کاشانی، ص ۱۵۶؛ نیز النصوص، ص ۳۱)

هر یک از دو تجلی مزبور به چهار قسم اساسی تجلی ذات، تجلی صفات، تجلی افعال و تجلی آثار تقسیم می‌شوند که اساس آن در عرفان نظری، بر مبنای مبدأ صدور و اشراق تجلیات است و در عرفان عملی، بر مبنای قابلیت سالک نسبت به دریافت تجلیات حق. (در بخش‌های بعد به این اقسام خواهیم پرداخت.)

در کلام مشایخ اهل تصوف تا زمان ابن عربی، تجلی غالباً به معنای مطرح در عرفان عملی (تجلی شهودی) به کار می‌رفته است. در این میان، در کلام حلاج و نیز روزبهان بقلی، تجلی به هر دو معنای شهودی و وجودی (تجلی مطرح در عرفان نظری) وجود

دارد. پس از ابن عربی (م ۶۳۸) کاربرد تجلی خصوصاً به معنای وجودشناختی در کلام عارفان و شاعران، بیشتر به چشم می‌خورد.

در ذهن و زبان و مکتب عرفانی ابن عربی، تجلی به عنوان هسته اصلی و محور نظامی معرفتی و وجودی قرار می‌گیرد^۱، اما اهمیت عظیم نظری این اصطلاح، نباید ما را از نقش کلیدی آن در عرفان عملی ابن عربی غافل کند.

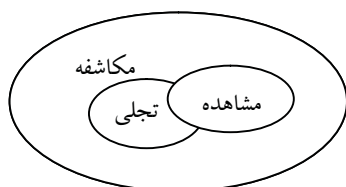
مفهوم تجلی در عرفان عملی ابن عربی

اصطلاح تجلی در عرفان عملی، به انوار غیبی که بر قلب فرد (سالک) آشکار گردیده تعریف می‌شود: «ما ینکشف للقلوب من انوار الغیوب». (اصطلاحات الصوفیه ابن عربی، ص ۱۱۷؛ اصطلاحات الصوفیه کاشانی، ص ۱۵۵؛ التعریفات، ص ۲۳) وجه آوردن کلمه غیوب به صیغه جمع را، تعدد موارد تجلی به حسب (افعال، صفات و) اسماء مختلف الهی (از جمله اسماء هفتگانه یا ائمه سبعة اسماء) دانسته‌اند. (التعریفات، ص ۲۳)

تجلی بدین معنا (تجلی شهودی) در مقابل استتار و ستر و غطاست که ناظر به حال سالک است از آن حیث که قلب او محجوب به حجاب‌هایی است که مانع ادراک انوار الهی می‌باشد و هنوز بر غیب گشوده نشده است.

برای فهم بهتر این اصطلاح می‌بایست آن را از مترادفاتش بازشناخت. از مرادفات تجلی، «مشاهده» و «مکاشفه» است که هر یک نیز مراتب و اقسامی دارد. ابن عربی در تحفة السفره (ص ۱۴) رابطه این سه را به ایجاز توضیح داده که نجم رازی در مرصاد العباد، ترجمه‌ای از آن را چنین بیان کرده است: «مشاهده، بی تجلی باشد و با تجلی باشد، و تجلی با مشاهده باشد و بی مشاهده باشد... اما مشاهده و تجلی بی مکاشفه نبود و مکاشفه (گاه) باشد که بی مشاهده و تجلی بود. (ص ۳۲۵) او در بیان فرق بین تجلی و مشاهده گوید: «تجلی حقیقی، آن است که شعور بر تجلی باشد بی مشاهده زیرا که مشاهده اثبیت اقتضا کند و تجلی حقیقی رفع اثبیت کند و اثبات وحدت.» (همان، ص ۳۲۵)

می توان رابطه این سه را بدین سان ترسیم نمود:



توضیح آنکه عنصر اصلی تجلی، مفهوم نور و رؤیت نورانی قلبی نسبت به انوار غیبی است و عنصر اصلی مکاشفه، رفع حجاب.

حال می دانیم که تا رفع حجاب نشود، قلب موفق به رؤیت نور نخواهد شد. لذا منطقی است که تجلی در زیرمجموعه مکاشفه تلقی گردد، یعنی همواره ملازم است با رفع حجاب. پس رابطه آن دو عموم و خصوص مطلق است، اما نسبت آن با مشاهده بدین قرار است که مشاهده در یک اصطلاح، نوعی رفع حجاب است که ممکن است با تجلی یعنی رؤیت نور توأم باشد یا نباشد پس علی القاعده، رابطه آن دو عموم و خصوص من وجه است، اما چنان که رازی آورده است تجلی حقیقی می بایست بی مشاهده باشد، زیرا در تجلی اثینیت و دوگانگی شاهد و مشهود رفع می شود به خلاف مشاهده، تجلی انسان را به عالم وحدت می کشاند و عارف خود را در بین نمی بیند و کثرت را نیز در پرتو وحدت می بیند.

در اصطلاحی دیگر، مشاهده به تجلی ذات گفته می شود (در مقابل محاضره یا تجلی افعال و مکاشفه یا تجلی صفات) که به این وجه مشاهده نوعی خاص از تجلی محسوب می شود. (ر.ک: الانسان الكامل، ص ۶۳)

در زمینه معرفت شناسی عرفانی، تجلی شهودی، نقش مهمی در وساطت بین «وجود» و «وجد» یا «هستی» و «شناخت» ایفا می کند؛ توضیح این مطلب که «وجود» چگونه در قلب عارف (در قالب علم حضوری) به «معرفت» و شناخت مبدل می شود، به عهده همین مفهوم با وساطت مفهوم «نور» است.

وجود تا پیش از ابن عربی، در نزد عارفان همراه وجد و وجدان و به همان معنا به کار می‌رفته و حکایت از نوعی بینش معطوف به یکسان‌انگاری و یکی دیدن می‌کرده است که بعدها از آن به وحدت شهود تعبیر می‌شد. اما از زمان ابن عربی به بعد، زمینه انتقال از وحدت شهود به وحدت وجود پدید آمد. زمینه‌ساز این انتقال، برجستگی مفهوم وجود و مفهوم نور به عنوان مترادف آن در بینش و جهان‌بینی عرفانی بود. از دیدگاه ابن عربی، وجدان و دریافت وحدت هستی و واقعیت واحد دیدن وجود فرع بر واحد واقعی بودن وجود است.

بر این اساس، تجلی در عرفان عملی هم معرفت‌بخش و مایه پیدایش علم حقیقی و علم به حقیقت وجود و ازدیاد آن است و اشرف راه‌های وصول به شناخت و علم ذوقی (فتوحات (ی)، ۳/ ۷۸-۸۱)^۲ هم‌چنان که باعث پیدایش حالات و مقامات و تجارب باطنی (فتوحات (ی)، ۱۲/ ۹۷) می‌گردد. به نظر می‌رسد وجه تبیین جایگاه تجلی در عرفان ابن عربی در ارتباط بین سه مفهوم نور، حب و حسن (جمال) نهفته باشد.

توضیح مطلب آنکه نور از دیدگاه ابن عربی مبدأ انسان، غایت او و نیز وسیله رسیدن او به هدف است.^۳ (فتوحات (ی)، ۳/ ۲۷۴ به بعد) انسان پرتوی از نور است و به سوی نور الانوار رهسپار، و مرکب او نیز در این میان جز نور یعنی امری هم‌سنخ با دو طرف و جز کسب نورانیت نیست.

ابن عربی تصریح می‌کند که راه رسیدن به فنا و بقا که رأس احوال و منازل است، حبّ الهی است. (التجلیات الالهیه، ص ۸۲؛ فتوحات (ق)، ۴/ ۴۵۴) حب به منزله مغناطیسی است که بر اساس جاذبه حسن و جمال، هر آنچه مدرک موجود را که در عالم هست به سمت محبوب (نور الانوار) جذب می‌کند. اما حب نیز خود محصول تجلی اسم جمیل است. به تعبیر خود ابن عربی: «السؤال: من این ینبتق، ینبوع الحب؟ الجواب: من تجلیه فی اسمه الجمیل قال (ص): ان الله جمیل یحب الجمال (فتوحات (ق)، ۱۳/ ۵۷؛ نیز ۱۲/ ۵۸۴) یگانگی جمال و نورانیت و حب در ساحت فنا و بقا وضوح می‌یابد. آنجا که عارف سالک محب که با نورانیت خویش جذب نور الانوار (به عنوان محبوب مطلق) می‌گردد و نور خویش را در نور الانوار درمی‌بازد. اما وسیله و ابزار او در این بین، همان

جلوه‌ای است که از ناحیه آن جمیل علی الاطلاق و آن نور الانوار و محبوب مطلق به عارف پرتوافشانی می‌کند یعنی همان تجلی. می‌توان ارتباط سه مفهوم مزبور را با تجلی چنین دانست:

حسن و جمال ← تجلی نوری ← محبت ← نور الانوار

بنابراین، تجلیات عروجی در قوس صعود و تکامل مظاهر به سوی درجات عالی نقش اساسی دارد. (ر.ک: شرح منازل السائرین، ص ۵۱۰-۵۱۶) ابن عربی از علمی به نام علم التجلی یا معرفت تجلیات الهی نام می‌برد که جزء هفت علمی است که به عارفان اختصاص داده شده است و مفاد این علم، آن است که تجلی الهی دائمی است و حجابی بر او نیست، هر چند آن را در نیابند؛ چرا که حضرت الهی که مبدأ تجلیات است، اولاً بی‌انقطاع است و ثانیاً بی‌مانع و حجاب (فتوحات (ی)، ۱/۱۵۳؛ فتوحات (ق)، ۲/۳۰۳ و فصوص الحکم، ص ۱۳۳)

او معرفت اسماء، معرفت تجلیات و معرفت خطاب حق به زبان شرایع را سه علم نخست مختص اهل معرفت دانسته و ارتباط این سه را نیز بدین سان توضیح می‌دهد: شرایع (اوصاف تشبیهی و انسان‌وار مطرح در شرایع) دلیل تجلیات است و تجلیات دلیل اسماء الهی (فتوحات (ق)، ۲/۲۵۰ و ۳۷) در نهایت درک وحدت وجود و اندراج کثرت در وحدت نیز محصول تجلی الهی است.

«ان صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد... فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة» (فصوص الحکم، ص ۱۲۴) وی مکرراً، خشوع را که بر طبق آیه «وَمِنَ النَّاسِ وَالِدُّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (فاطر/ ۲۸) قرین علم و معرفت است، بر اساس حدیث «ان الله اذا تجلى لشيء خشع له» حاصل تجلی دانسته است: «ولا يكون الخشوع حيث كان الا عن تجلي الهی علی القلوب.» (فتوحات (ی)، ۵/۱۵۹ و ۱۴/۹۷) و حتی در موضعی دیگر خشوع را محصول تجلی ذاتی می‌داند. (فتوحات (ی)، ۱۱/۴۲۴)^۴

ابن عربی، محل تجلی را قلب می‌داند که صاحب برخی اقسام آن نیز مشاهد کامل بلکه مکمل است. او در این باب گوید: «والقلوب ابداءً مفضورة علی الجلاء مصقولة صافية

فکل قلب تجلّت فيه الحضرة الالهية... فذلك قلب المشاهد المكمل العالم.» (فتوحات (ی)، ۲/ ۸۴) قلب را جوهر نورانی مجرد و واسط بین نفس و روح و محل معرفت حضوری دانسته‌اند (اصطلاحات الصوفیه کاشانی، ص ۱۴۵؛ التعریفات، ص ۷۷) و گاه جامع جمیع حضرات خمس و جامع ظاهر و باطن و عرش رحمان (لب لباب مثنوی، ص ۳۷۱) اگر این قلب که محل محبت الهی نیز هست، از آلودگی‌ها پاک گردد و صفا یابد، محل تجلیات الهی خواهد بود و انواع معارف الهی در آن هویدا می‌گردد. (فتوحات (ی)، ۱۸۷/۱)

مشکل تجلی ذاتی و امکان آن

پیش از طرح پارادوکس (تناقض‌نمای) تجلی ذاتی تقدیم دو مقدمه لازم است:

۱. عدم ادراک ذات حق برای عدم امکان تجلی ذات

چون مصحح هرگونه معرفت و ادراک، تجلی است و چنان‌که در بحث تجلی در عرفان نظری گذشت، ذات احدی حق برای غیر حق آشکار نمی‌شود، لهذا تنها به اسماء و صفات او از طریق تجلی، معرفت حقانی میسر است. انی للمقید بمعرفة المطلق و ذاته لا تقتضیه (فتوحات، ۴/۱) بر این اساس، تجلیات اسمائی، صفاتی و افعالی مایه معرفت عارفان است.

۲. تقسیم سه‌گانه تجلی

ظاهراً نخستین عارفی که به اقسام سه‌گانه تجلیات، اشاره کرده، سهل ابن عبدالله تستری است که به نقل کلابادی در تعرف گوید: «التجلی علی ثلاثة احوال: تجلی الذات و هی المکاشفة و تجلی صفات الذات و هی موضع النور و تجلی حکم الذات و هی الآخرة و مافیها؛ تجلی بر سه قسم است: تجلی ذات (رؤیت قلبی حق) که مکاشفه است و تجلی صفات ذات (ظهور قدرت و دیگر صفات الهی) است و تجلی حکم ذات که در آخرت است (بصیرت نسبت به اهل بهشت و دوزخ). (ص ۱۴۳)

ابن عربی نیز گوید: «فکل قلب تجلّت فيه الحضرة الالهية... الذي هو التجلی الذاتی فذلك هو قلب المشاهد المكمل الذي لا احد فوکه من التجلیات و دونه تجلی الصفات و

دو نهاد تجلی الافعال. (فتوحات (ی)، ۸۴/۲) توضیح آنکه: هر تجلی شهودی، خاستگاه و موطنی دارد و نیز اثر و حکمی؛ دریافت، درک و رؤیت آن مرحله توسط عارف نیز به نامی نامگذاری شده است بدین قرار:

۱-۲. **تجلی ذاتی:** که موطن آن، ذات است و باعث فنای ذاتی سالک و مشاهده همه موجودات در وجود حضرت حق می‌باشد. رؤیت این تجلیات را «مشاهده» گویند. (الانسان الكامل، ۶۳/۱) به تعبیر دیگر، آنچه مبدأش ذات است، بدون اعتبار صفتی از صفات آن. (التعریفات، ص ۲۳) لاهیجی نیز، اثر این تجلی را مطلق و فقدان شعور و ادراک و علم و تمایز می‌داند. (مفاتیح الاعجاز، ص ۱۵۰) به گفته عزالدین کاشانی، علامت این تجلی، محو بقایای وجود سالک و تلاشی صفات است. (مصباح الهدایه، ص ۹۹) نام دیگر این تجلی، تجلی برقی و نیز مشارق شمس الحقیقه است. (نصوص، ص ۲۰؛ اصطلاحات الصوفیه کاشانی، ص ۸۲)

۲-۲. **تجلی صفاتی:** موطن آن، اسماء حسنی و کمالات ذات است و باعث فنای صفات سالک و مشاهده حصر صفات کمال در حق متعال می‌باشد و رؤیت این گونه تجلیات را «مکاشفه» نامند. (الانسان الكامل، ص ۶۳) لاهیجی آن را تجلی صفات هفت گانه ذاتی حق دانسته (مفاتیح الاعجاز، ص ۱۵۰) اما جیلی، طیفی وسیع تر از طوایفی که مظهر اسما و صفات گوناگون قرار می‌گیرند، بر شمرده (الانسان الكامل، ص ۶۳ و ۶۴) به عقیده ابن عربی، تجلی خدا بر آدمی در مظهر هر اسمی که واقع شود، باید آن شخص را عبد آن اسم نامید، مانند عبدالشکور و عبدالباری و عبدالغنی او در کتاب *عبداله* (عبدالله‌ها) مرام و ذوق هر یک از مظاهر اسماء را بیان می‌کند. (ر.ک: *عبداله*؛ نیز اصطلاحات الصوفیه کاشانی، ص ۱۰۸-۱۳۰)

۳-۲. **تجلی فعلی:** خاستگاه آن، فعل حق و فیض مقدس اوست و باعث فنای افعال و نیل به توحید افعالی و مشاهده حصر افعال در فعل واحد حق می‌باشد. رؤیت این تجلیات توسط عارف را «محاضره» نامند. (الانسان الكامل، ص ۶۴) به عقیده لاهیجی، تجلی افعال، گونه‌ای از تجلیات صفاتی‌اند که مبدأ آنها صفات فعلی است. از دیدگاه او، تجلی آثاری، کمابیش با آنچه دیگران تجلی فعلی نامیده‌اند، منطبق است. او

می‌گوید: «تجلی آثاری، آن است که به صورت جسمانیات عالم سماوات است از بسایط علوی و سفلی و مرکبات به هر صورت که باشد، حضرت حق را ببینند. (مفاتیح الاعجاز، ص ۱۵۰ و ۱۵۱) به گفته جامی، نخستین تجلیات که بر سالک آید، تجلیات افعالی است آنگاه تجلی صفات و بعد از آن تجلی ذات. (نقد النصوص، ص ۱۱۶)

حال بحث آن است که اگر چنان که ابن عربی می‌گوید: «التجلی فی الاحدیة لا یصح لان التجلی یطلب الاثنین...» (فتوحات (ی)، ۲۰۷/۱۰) تجلی نه تنها از ناحیه ذات، بلکه از ناحیه احدیت که خود تعینی از ذات است، محال می‌باشد. پس وجه تقسیم سه گانه تجلیات و استفاده مکرر از اصطلاح تجلی ذاتی چیست؟ و خاستگاه و جایگاه آن چه می‌باشد؟ در این زمینه چند جواب مطرح شده که هر یک به نوعی رافع تناقض ظاهری ذکر شده است:

الف. مقصود از تجلی ذاتی در عرفان عملی، چنان که در مبحث تقسیمات خواهد آمد، یا تجلی ذات همراه با جمیع اسماء و صفات است یعنی تجلی الله (الوہیت و واحدیت) و یا تجلی اسماء ذاتی نظیر الله، رحمان و رب. (ر.ک: نقد النصوص، ص ۱۱۴)

ب. نظرگاه دیگر در این باب، عدم توجه سالک به تعینات اسمائی در طی تجلی ذاتی را مصحح اطلاق عنوان مزبور می‌داند. (ر.ک: شرح مقدمه قیصری، ص ۸۲۸)

یعنی هر چند در تجلی، نوعی اثینیت و دوگانگی مطرح است، اما از آنجا که نوعی از تجلی در حالت از خود بیخودی و عدم شعور به ذات (نفس) حاصل می‌شود یا اثر آن سنخ از تجلی این است آن را تجلی ذاتی نام نهاده‌اند که ذات فرد را می‌رباید (خطفه) و رؤیت حق را جایگزین آن می‌کند.

ج. قونوی نیز در توضیح تجلی ذاتی (تجلی ذاتی برخی در اصطلاح ابن عربی) می‌گوید: «تفاوت این تجلی با دیگر تجلیات در چند چیز است: اولاً این تجلی، حاصل ظهور وسیع‌ترین تعینات (تعین مطلق) است نه تعین خاص؛ ثانیاً در این تجلی، شهود حقیقت خارج از مرآت و مظهري خاص متحقق می‌شود یعنی حقیقت من حیث هی هی ادراک می‌شود نه در قالب خاص و قابل محدود؛ ثالثاً این تجلی پس از حصول سایر تجلیات و متجلی شدن فرد به سایر اقسام تجلیات اسما و صفات حاصل می‌شود و هو

شهود الكمل و هو التجلی الذات و له مقام التوحید الاعلی و مبدئیه الحق یلی هذا التعین.»
(ر.ک: نصوص، ۱۸-۲۱)

از آنجا که بین نظریه تجلی و نظریه انوار، پیوستگی تام برقرار است و در عرف عارفان، هر تجلی با نوری و رنگی خاص مشخص می شود، نور سیاه یا ظلمت نیز اشاره به همین تجلی مقام ذات دارد، چنان که ابن عربی می گوید: «الظلمة: قد یطلق علی العلم بالذات فانها لا یکشف معها غیرها.» (اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۱۹)
شبستری نیز در گلشن راز به همین تجلی اشاره دارد:

سیاهی گر بینی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است
(مجموعه آثار، ص ۷۱)
که سیاهی در اینجا اشاره به اطلاق و نفی تعینات دارد و محو کثرات در شهود محض وحدت. (در این زمینه، ر.ک: مفاتیح الاعجاز، ص ۹۵-۹۷)

احکام تجلی در عرفان عملی ابن عربی

همان طور که می دانیم در عرفان عملی در باب شرایط، موانع، تأثیرات و مراحل تجلیات شهودی (عروجی- شعوری- صعودی) نیز احکام و مسائلی عنوان شده که در اینجا بدان احکام از دید مکتب ابن عربی می پردازیم:

۱. عدم تکرار در تجلی:

این حکم که نخستین بار توسط ابوطالب مکی، مؤلف قوت القلوب تحت عنوان: «ان الله سبحانه ما تجلی قط فی صورة واحدة الاثنین و لا فی صورة واحدة مرتین» مطرح شده، به تعبیر ابن عربی، ناظر به اتساع الهی و غیر منتهای بودن عطایا و فیض حق تعالی است، یعنی تکرار در عرصه تجلیات الهی بر بندگان راه ندارد و او هر لحظه در تجلی جدید و نوشونده است. (فتوحات (ی)، ۴/ ۱۹۰ و ۱۹۱) و این را نیز تنها اهل معرفت درمی یابند. (فصوص، ص ۱۲۴-۱۲۶)

۲. تجلی در صور و بر حسب اعتقاد:

بر اساس حکم نخست، دومین حکم از احکام تجلی در عرفان عملی ابن عربی بدین صورت مطرح می شود که: حق متعال در دنیا و آخرت بر صور مختلف تشبیهی و غیر

آن (تنزیهی) بر افراد جلوه‌گر می‌شود. اما هر فرد بر حسب ظرفیت، بینش و تناسب با اعتقاد خاص خود از بین همه صورت‌ها، صوری را گزینش نموده، دیگر صور را ردّ و انکار می‌کند. بنابراین، آن کس که خدا را فقط به نعت تنزیه شناخته، همه صور تشبیهی را منکر می‌شود و اهل تشبیه و تجسیم و بسیاری مردم بالعکس تجلی تنزیهی را در نمی‌یابند و هر فرد، صورت مأنوس با معتقد خود را به عنوان حق به رسمیت شناخته، عبادت می‌کند. در هر زمان، اوحدی از کاملان اولیای الهی‌اند که خداوند را چنان که هست یعنی با جمیع اسما و صفات در قالب همه صور و مظاهر می‌شناسند. (فتوحات (ی)، ۲۲۳/۱؛ ۱۹۲/۴ و ۶۹/۱۳؛ فصوص، ص ۱۱۳)

بر پایه حدیث «الباری تجلی فینکر و یتعود فیتحول لهم فی الصورة التی عرفوه فیقرون بعد الانکار» که ناظر به احوال برخی معتقدان در روز قیامت است، ابن عربی می‌گوید: «اگر حق در روز قیامت به گونه‌ای تجلی کند که برخی او را انکار می‌کنند سپس به گونه‌ای دیگر که همان‌ها اقرارش می‌کنند) پس منشأ این اقرار و آن انکار در تناسب بین متجلی و متجلی له است:

«فاذا تجلی له الحق فیها اقرّ به و ان تجلی فی غیرها انکره و تعوذ منه و اساء الادب علیه فی نفس الامر.» (فصوص، ص ۱۱۳)

به هر حال، این تجلی صوری، مصحح عبادت «خدای مخلوق در اعتقاد» در بین مردم است. حال منشأ و خاستگاه تجلیات گوناگون مذکور و علت تفاوت در آن‌ها از دیدگاه ابن عربی چیست؟ این تعدد و تنوع از نگاه ابن عربی به عوامل بستگی دارد از جمله: الف. استعداد و عین ثابت (فتوحات (ی)، ۲۹۵/۱؛ فصوص، ص ۱۳۴) ب. مقام (فتوحات (ی)، ۱۶۶/۱) ج. اعتقاد و معرفت (فتوحات (ی)، ۱۹۱/۴-۱۹۲) د. شریعت (همان، ص ۱۹۱)

۳. ثمرات تجلی:

انواع تجلیات حق، ثمرات و بهره‌هایی را برای فرد سالک به ارمغان می‌آورد که بر اساس اسم خاص متجلی شده، استعداد و عین ثابت فرد، مقام و اعتقاد او متفاوت خواهد بود. ابن عربی، برخی ثمرات مزبور را در رساله الانوار بر شمرده است از جمله:

- تجلیاتی که مشکلات طبیعی مربوط به عالم موالید (معدن، نبات و حیوان) یا مشکلات فلسفی (که تجرید بیشتری دارند) را می‌گشاید؛
 - تجلیاتی که از اسرار زندگی آخرت پرده برمی‌دارد؛
 - تجلیاتی که ترتیب موجودات و سریان وجود در آنها را واضح می‌سازد؛
 - تجلیاتی که عالم حسن و زیبایی و سریان جمال حق در عالم را نمایان می‌سازد و بیشتر به شعرا مدد می‌رساند؛
 - تجلیاتی که سریان حیات زندگان و آثار اسباب در ایشان را جلوه‌گر می‌سازد؛
 - تجلیاتی که انواع استحالات و تحولات چرخه حیات را می‌نمایاند. (ص ۸-۱۴)
- در کنار این ثمرات، عوارض و حالاتی در ضمن این تجلیات عروجی بر سالک عارض می‌شود که مفاد حکم بعدی است.

۴. عوارض تجلی:

از جمله عوارض و حالاتی را که در حین تجلی بر فرد عارض می‌شود، چنین برشمرده‌اند: استیلائی نوعی ثقل روحانی، ضعف و کندی در حرکت، احوالی شبیه سکران مرگ ناشی از وقار و احساس رهبت و هیبت در پیشگاه الهی و احساس حضور الهی، خصوصاً اگر مسبوق به کلام و تخاطب الهی باشد. نفس در حین تلقی تجلی الهی ساکن می‌گردد، از آنچه پیرامون یا درون ضمیرش است، غافل می‌شود و در تأمل در حضرت الهی مستغرق می‌گردد. عقل و قلب، خالی از افکار و جسم منقطع از حرکات می‌شود و عقل از صفت تمییز و تشخیص عاری می‌گردد. چشم‌ها به زمین دوخته و بی‌حرکت و گوش‌ها فقط به صورت الهی شنوا می‌گردد و همه اهتمام نفس متمرکز و مجتمع در امری واحد می‌شود. به تعبیر ابن عربی، هیبت، اثر تجلی و مشاهده جلال الهی در قلب (اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۶) و انس، اثر تجلی جمال الهی در آن (همان، ص ۱۱۶) است. در پایان، باید دید موانعی که فرد را از دریافت تجلیات الهی بازمی‌دارد، چیست؟

۵. موانع ادراک تجلی:

ابن عربی توجه به عالم طبیعت، شهوات، عدم رعایت تقوا و حتی برخی تمتعات حلال و نیز اشتغال قلب به علم اسباب به جای علم الهی را مایه پیدایش زنگار قلب و

مانع از تجلی حق بر قلب می‌داند و اضافه می‌کند: لا یجتمع التجلی و الشهوة فی محل واحد (فتوحات(ق)، ۱/ ۹۱ و ۱۵۴) و می‌افزاید: هر اندازه از عبودیت فرد کاستی پذیرد، از تجلی حق بر او نیز کاهش می‌یابد. (همان، ص ۳۴۳)



پی‌نوشت‌ها:

۱. می‌توان اهمیت محوری نظریه تجلی در عرفان ابن عربی را در آثار ذیل از ابن عربی‌شناسان مشهور بازجست، از جمله ر. ک: صوفیسم و تائوئیسم، ص ۱۶۷؛ ابن عربی، ص ۲۱۴-۲۱۶؛ ابن عربی چهره برجسته، ص ۲۷۲؛ فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی کرین، ص ۱۱۷ و ۱۱۸؛ مقدمه التجلیات الالهیه، ص ۱۹ و ۲۰.
 ۲. فتوحات(ی) ارجاع به فتوحات به تحقیق عثمان یحیی است و فتوحات(ق) فتوحات طبع بولاق مصر.
 ۳. پیش از ابن عربی، غزالی در مشکوة الانوار و سهروردی در حکمة الاشراق در صدد ارائه تبیین وجودشناختی از نور و توضیح مراتب انسانی بر اساس درجات نور برآمدند. در این زمینه، ر. ک: انسان نورانی در تصوف ایرانی.
 ۴. دیگر مرتببات تجلی در عرفان عملی عبارت است از: ذوق، شرب، ری، عین الیقین، حق الیقین، صعق، انس، هیبت، فنا، بقاء، صحو، سکر، محو، اثبات، قلب، لب، روح، سر، نور، طوابع، لوایح و... مراحل دریافت تجلی در عرفان عملی (مکتب ابن عربی) بدین قرار است:
- ذوق: اول مبادی تجلیات الهی است، و شرب، اواسط تجلیات، و ری، نهایت و غایات تجلی در هر مقام است. (اصطلاحات الصوفیه ابن عربی، ص ۱۱۶ و اصطلاحات الصوفیه کاشانی، ص ۱۶۲)

طوالع: نخستین چیزی از تجلیات اسمای الهی که بر باطن عبد ظاهر شده و اخلاق و صفات او را نیکو گرداند. (اصطلاحات الصوفیه کاشانی، ص ۶۴)

لوائح: آنچه از نور تجلی ظاهر شده و سپس رخت بریندد و به آن بارقه و خطرهم گویند. (همان، ص ۷۴)

نور: تجلی حق به اسم ظاهر یعنی وجود. (همان، ص ۹۷)

منابع

- ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی؛ محسن جهانگیری، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۱.
- اشعة اللمعات؛ عبدالرحمن جامی، حامدی، تهران، بی‌تا.
- اصطلاحات الصوفیه؛ عبدالرزاق کاشانی، تحقیق ابراهیم جعفر، بیدار، قم ۱۳۷۰.
- اصطلاحات الصوفیه؛ محبی‌الدین ابن عربی، ← جرجانی، تعریفات.
- الانسان الكامل؛ عبدالکریم جیلی، مطبعة مصطفى البابي، قاهره ۱۴۰۲ق.
- انسان نورانی در تصوف ایرانی؛ هانری کربن، ترجمه جواهری‌نیا، گلبان، تهران ۱۳۷۹.
- الانوار؛ محبی‌الدین ابن عربی، ← رسائل.
- التجلیات الالهیه؛ محبی‌الدین ابن عربی، نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۹.
- تجلی و ظهور در عرفان نظری؛ سعید رحیمیان، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم ۱۳۷۴.
- التعرف المذهب التصوف؛ محمد کلابادی، تحقیق نواری، بیروت ۱۴۱۲ق.
- التعریفات؛ میرسید شریف جرجانی، وفا، تهران، بی‌تا.
- دیوان؛ فخرالدین عراقی، تحقیق م. درویش، جاویدان، تهران، بی‌تا.
- شرح فصوص الحکم؛ شرف‌الدین قیصری، بیدار، قم ۱۳۶۳.
- شرح مقدمه قیصری؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۶۵.
- شرح منازل السائرين؛ عقیف‌الدین تلمسانی، بیدار، قم ۱۴۱۳ق.
- الصفات الالهیه؛ محبی‌الدین ابن عربی، ← چهارده ساله.
- صوفیسم و تائوئیسم؛ توشی هیکو ایزوتسو، ترجمه گوهری، روزنه، تهران ۱۳۷۸.
- العبادله؛ محبی‌الدین ابن عربی، مکتبه القاهره، قاهره ۱۳۸۹ق.
- الفتوحات المکیه(ق)؛ _____، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- الفتوحات المکیه(ی)؛ _____، تحقیق عثمان یحیی، المکتبه العربیه، مصر ۱۴۰۵-۱۴۱۴ق.
- فصوص الحکم؛ _____، تحقیق ابوالعلا عقیفی، الزهراء، تهران ۱۳۶۶.

- فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی؛ هانری کربن، ترجمه سید جواد طباطبایی، توس، تهران ۱۳۶۹.
- کشف المعنی؛ محیی‌الدین ابن عربی، تحقیق نلینو، اشراق، قم ۱۴۱۹ق.
- لب لباب مثنوی؛ حسین کاشفی سبزواری، علمی، تهران ۱۳۶۲.
- مجموعه آثار؛ شیخ محمود شبستری، تحقیق دکتر موحد، طهوری، تهران ۱۳۷۱.
- مجموعه رسائل ابن عربی (تحفة السفره)؛ محیی‌الدین ابن عربی، چاپ هند، کلکته، بی تا.
- مرصاد العباد؛ نجم‌الدین رازی، تحقیق دکتر امین ریاحی، علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۶.
- مصباح الانس؛ محمد ابن حمزه فناری، فجر، تهران ۱۳۶۸.
- مصباح الهدایه؛ عزالدین کاشانی، تحقیق همایی، هما، تهران ۱۳۶۷.
- مفاتیح الاعجاز؛ محمد لاهیجی، تحقیق سمیعی، کتابفروشی محمودی، تهران، بی تا.
- النصوص؛ صدرالدین قونوی، تحقیق آشتیانی، نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲.
- نقد النصوص؛ عبدالرحمن جامی، تحقیق چیتیک، انجمن حکمت و فلسفه، تهران ۱۳۶۵.