

از دریا تا خورشید

(بررسی و تحلیل تمثیل‌های وحدت وجود و تجلی در شرح رباعیات جامی)

دکتر اصغر دادبه

استاد مدعو دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد

غلام رضا داوودی پور¹

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی

واحد نجف آباد و عضو هیأت علمی واحد علوم و تحقیقات

چکیده

در این مقاله که بر مبنای کارکرد تمثیل در شرح رباعیات جامی - که رساله ای در شرح وحدت وجود و آرای ابن عربی است - سامان یافته است، ابتدا درباره تمثیل، وحدت وجود و تجلی به کوتاهی توضیحاتی داده شده است. سپس تمثیل‌های موجود در متن، در ذیل هشت بخش جداگانه شامل تمثیل «نور و خورشید، آتش، آینه، شیشه، جریان آب، دریا و بحر، حروف و اعداد» طبقه‌بندی و تشریح شده‌اند، تا به کمک آن‌ها «وحدت وجود و تجلی» که موضوع ویژه رساله شرح رباعیات جامی در وحدت وجود به طور خاص و عرفان نظری مکتب ابن عربی به طور عام به شمار می‌روند، تفسیر و تحلیل شوند.

در حقیقت جامی با توسل به این تمثیل‌ها سعی کرده است، به تبیین نظریه وحدت وجود از طریق تجلی در معنای جهان‌شناسی بپردازد. در جهان‌بینی عارفان وحدت وجودی، وجود حقیقی از نظر ذات و اطلاق واحد است و از نظر اسما و صفات متکثر. بر این مبنا وجود حقیقی در مرتبه ذات و اطلاق غیرقابل ادراک و دست‌نیافتنی است، و در مرحله تجلی در عالم اعیان است که قابل ادراک می‌شود.

واژه‌های کلیدی: تمثیل، وحدت وجود، تجلی، نور، دریا، حروف، اعداد.

1 - Qolamreza.davoudi@yahoo.com

تاریخ پذیرش

91/5/24

تاریخ دریافت

91/2/16

مقدمه

وحدت وجود و تجلی از مهم‌ترین و در عین حال دشوارترین مفاهیم و مباحث عرفانی به شمار می‌آیند. طراح و پایه گذار مبحث وحدت وجود را ابن عربی می‌دانند. در آثار ابن عربی و شروحي که بر آنها نگاشته شده است، وحدت وجود و تجلی را در موازات هم قرار داده‌اند و تشریح و تبیین کرده‌اند. مولانا عبدالرحمن جامی، یکی از سرشناس‌ترین شارحان اندیشه‌های ابن عربی، به ویژه مبحث وحدت وجود است. یکی از آثار جامی که در آن مشخصاً به شرح این موضوع پرداخته شده است، رساله شرح رباعیات در وحدت وجود است.¹

این که جامی در چه سالی این رساله را نوشته است، بر ما روشن نشد. اما در نسخه شماره 3832 کتابخانه ایاصوفیا که میکروفیلم آن به شماره 100 در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است، تاریخ کتابت نسخه، توسط محمود الکاتب الجیلانی الفومنی، سال 866 ثبت شده است.

این اثر، شرح چهل و شش رباعی از جامی است. احتمالاً جامی در آغاز گرایش به عرفان نظری مکتب ابن عربی تعدادی رباعی در اثبات وحدت وجود می‌سراید، اما پس از کوتاه مدتی در می‌یابد که تنگنای قالب رباعی از یکسو و دشواری بیان موضوع وحدت وجود از دیگر سو، مانع انتقال کامل این گونه مفاهیم است، از این رو برای تفصیل مجملات و توضیح مشکلات - با استعانت از سخنان بزرگان دین و عرفان - به شرح و بسط آن رباعیات می‌پردازد و نام اثر را شرح رباعیات در وحدت وجود می‌گذارد.

در این اثر به اصلی‌ترین و کارآمدترین تمثیل‌ها که به درک و دریافت مفهوم وحدت وجود و تجلی کمک می‌کند، پرداخته شده است. از آنجا که جامی جامع شروح پیش از خویش است، تأمل بر این ساختارهای تمثیلی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این جستار کوشش می‌شود، این تمثیل‌ها را دسته‌بندی، تحلیل و تشریح نماییم. بر این مبنا توضیحاتی کوتاه پیرامون تمثیل، وحدت وجود و تجلی در پی می‌آید. سپس ضمن دسته‌بندی تمثیل‌های گوناگون به بحث درباره آن‌ها پرداخته می‌شود.

الف) تمثیل (Allegory): تمثیل در لغت به معنای مثال آوردن، تشبیه کردن، مانند

کردن، صورت چیزی را مصور کردن است و در اصطلاح «به داستان یا روایتی گفته می‌شود

که دارای دو لایه معنایی ظاهری و باطنی باشد که در آن تمامی وقایع، شخصیت‌ها و اعمال (در مواردی زمان و مکان نیز) سطح روبنایی، دارای مرجع مشابهی در سطح درونی است. دو لایه معنایی ظاهری و باطنی تمثیل باید از انجام و یکنواختی برخوردار باشد.» (مقدادی، 1378: 174)

یکی از گونه‌های تمثیل، پارابل (parable) است. «پارابل روایت کوتاهی است که در آن شباهت‌های ضمنی، اما مفصل و دقیق و جزء به جزء با اجزای یک عقیده یا آموزه‌ای وجود داشته باشد؛ یعنی همین که روایت را می‌خوانیم خود به خود متوجه یک اصل یا عقیده اخلاقی می‌شویم... مسیح در تعلیمات خود از پارابل استفاده می‌کرد... پارابل در قرآن مجید و آثار صوفیان نیز فراوان است... تمثیل در ادبیات ما پایگاهی والا دارد و قسمت عمده بسیاری از متون منظوم عرفانی ما تمثیل است.» (شمیسا، 1370: 287-292)

ب) وحدت وجود: وحدت در لغت یگانگی و یکتایی است و صفت واحد است. وحدت وجود مورد نظر ابن عربی و شارحان نظریه‌های او، از جمله عبدالرحمن جامی، یعنی این که وجود حقیقی یکی بیش نیست و آن هم وجود خداوند است و غیر خدا هر چه هست، صرفاً تجلیات (تعینات و اعتبارات) همان وجود واحد یگانه است. «و آن [وجود] یک حقیقت است که در آن تکثری نیست، و کثرت ظهورات و صور آن [حقیقت] اشکالی در وحدت ذاتش وارد نمی‌آورد... آن [وجود] نور محض و خالص است... حقیقتش برای غیر خودش نامعلوم است.» (قیصری، 1390: 14-15) بنابراین از دیدگاه ابن عربی «عالم تجلی خداوند است و در وجود چیزی غیر از حق ظاهر نشده است.» (ابن عربی، بی تا، ج 2: 517) و آنجا که می‌گوید «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» (همان، ج 2، 604) غرضش آن است که او عین ظهور اشياء است، نه عین آنها؛ به طوری که در جای دیگر روشن کرده است که: «او عین هر موجودی در مقام ظهور است، نه این که عین موجودات است در ذات آنها. خداوند از این نسبت منزّه و برتر است، بلکه او اوست و موجودات، موجودات ربطی.» (همان، ج 2، 484) البته ابن عربی معتقد است که «حقیقت وجود امری عظیم و طوری ورای طور عقل است.» (همان، ج 1، 289) و جامی نیز با تاسی از وی می‌گوید: «صوفیه قائلین به وحدت وجود می‌گویند که ورای طور عقل طوری است که در آن طور به طریق مکاشفه و مشاهده

132 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

چیزی چند منکشف می‌گردد که عقل از ادراک آن عاجز است.» (جامی، 1391، ذیل رباعی شماره 6)

پ) تجلی: در لغت به معنای ظاهر شدن، روشن و درخشان شدن و جلوه کردن است. و در نزد عارفان «تجلی ظهور حقیقت است در هر مظهری به خصوصیتی و صفتی و نوعی... ظهور حق است بر دیده دل پاک سالک... هرگاه دل سالک صاحب تصفیه مصفاً می‌گردد، انوار الهی متمثل به جمیع الوان در او می‌تابد و حق به صورت و کیفیت و بی‌صورت و کیفیت بر دیده دل وی جلوه‌گری می‌نماید، چه حق را مثل نیست ولی مثال هست... سالک هیچ شیء را به غیر حق، وجود نبیند و وجود اشیاء را وجود حق داند و در دیده حق بین عارف "کل شیء هالک آلا وجهه" جلوه‌گری نموده، به جز وجود واجب، موجودی دیگر نبیند و خیال غیریت نزد وی محال گردد.» (لاهیجی، 1388: 263 و 129 و 228 و 89)

تجلی واژه‌ای قرآنی است که در پنج آیه از قرآن به آن اشاره شده است. (اعراف/ 7 و 143 و 187؛ حشر / 59 و 3، شمس / 91 و 3؛ لیل / 92 و 2) «مفسران کلام‌گرا، تجلی را ظهور معنی می‌نمایند و از ظهور خدا در کوه یا بر کوه (اعراف/ 7 و 143) جهت رؤیت استفاده می‌کنند و سنت‌گرایان اشعری از آن به اثبات رؤیت خداوند می‌رسند....

تجلی در جهان‌بینی عرفانی اهمیت خاص دارد و از یک سو اساس هستی‌شناسی و جهان‌شناسی عرفانی و از سوی دیگر بنیاد معرفت‌شناسی آن را تشکیل می‌دهد، در نتیجه عارفان - به ویژه اهل کشف و سکر - تجلی را در دو معنی به کار می‌گیرند: در معنای هستی‌شناختی یا جهان‌شناختی، و در معنای معرفت‌شناختی. همچنین از آنجا که زبان عرفان، زبان هنری - رمزی است، شمس یا خورشید را به عنوان رمز حقیقت و آئینه را به عنوان رمز دل به کار می‌برند و با زبان شاعرانه - عارفانه از تجلی خورشید حقیقت در آئینه جهان (معنی هستی‌شناختی)، و نیز تجلی خورشید حقیقت در آئینه دل (معنی معرفت‌شناختی) سخن می‌گویند.» (دادبه، 1385: 585-594)

تجلی بنا بر حدیث معروف « کنت کنزاً مخفياً فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف » به اراده حضرت حق، برای اظهار موجودات و در نتیجه معرفت به حق است. از این رو وجود مطلق از طریق تجلی است که تنزل و تعین می‌یابد. این تجلی و تنزل، از دیدگاه

ابن عربی و شارحان آرا و اندیشه‌های وی، از جمله جامی شامل دو مرحله « تجلی غیب یا تجلی علمی » و « تجلی شهادت یا تجلی عینی » است، که از آن‌ها به تجلی اول و ثانی یا فیض اقدس و فیض مقدس تعبیر می‌کنند.

در تجلی اول یا فیض اقدس، او در ذاتش برای ذاتش در صور معقوله‌ای که همان اعیان ثابته باشند، تجلی می‌کند. پس تجلی غیب نخستین مرتبه از تعینات، در طبیعت وجود مطلق است. این تعینات، تعیناتی صرفاً معقولند که در عالم حسی وجود ندارند. در تجلی ثانی یا فیض مقدس، او در صور اعیان ممکنات در عالم خارج، ظهور می‌کند. به تعبیر دیگر ظهور اعیان ثابته از عالم معقول به عالم محسوس است. (ر . ک : ابن عربی، 1387: 8؛ قیصری، 1390: 146-147؛ جامی، 1381: 34، 38 - 39؛ عفیفی، 1380: 58، 199؛ ایزوتسو، 138: 167-172)

از آنجا که تجلی رکن رکین جهان بینی عرفان نظری مکتب ابن عربی است و فهم جهان بینی این مکتب در گرو فهم مبحث تجلی است، ابن عربی و شارحان آرای وی برای تجلی و تنزل او، از غیب مطلق تا آخرین مرتبه مظاهر حق، از مراتبی نام می‌برند که اصطلاحاً به آن‌ها حضرات خمس می‌گویند و عبارتند از: 1- حضرت غیب مغیب یا احدیت، که از تجلی آن عالم اعیان ثابته ظهور می‌یابد؛ 2 - حضرت غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق، که از تجلی آن عالم ارواح مجرد (عالم جبروت) پدید می‌آید؛ 3 - حضرت غیب مضاف نزدیک به شهادت مطلق، که از آن عالم مثال (عالم ملکوت) ظاهر می‌شود؛ 4 - حضرت شهادت مطلق، که از تجلی آن عالم ملک (عالم ناسوت) ظهور می‌یابد؛ 5 - حضرت جامعه؛ یعنی جامع حضرات چهارگانه که حاصل تجلی آن عالم انسان کامل است. (ر . ک: دادبه، 1385: 585 - 594؛ ابن عربی، 1387: 179؛ فرغانی 1398: 36؛ جامی، 1381: 30 - 33؛ جامی، 1391، ذیل رباعی 14؛ عفیفی، 1380: 132)

بنابر این در این مقاله، در تمثیل‌های ناظر بر وحدت وجود از تجلی در معنای جهان شناختی سود می‌جوئیم؛ زیرا توجیه وحدت وجود با تجلی از دیدگاه جهان شناختی مرتبط است.

1- نور، خورشید:

در کون و مکان نیست عیان جز یک نور ظاهر شده آن نور به انواع ظهور

134 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

حق نور و تنوع ظهورش عالم	توحید همین است دگر وهم و غرور (رباعی شماره 32)
هستی که به ذات خود هویداست چو نور	ذرات مکونات ازو یافت ظهور در ظلمت نیستی بماند مستور (رباعی شماره 3)
هر چیز که از فروغ او افتد دور	
خورشید فلک به نور خویش است منیر	جرم قمر از پرتو او نور پذیر
روشن به خود است نور، اگر عقل خبیر	افزون نهدش ز مهر و مه خرده مگیر (رباعی شماره 4)

جامی در این سه رباعی با تکیه بر تمثیل نور و خورشید، بنیادی‌ترین مسئله عرفان نظری؛ یعنی وحدت وجود و تجلی حق را در مظاهر عالم خلقت بیان می‌کند. از آنجا که آشکارگی و هویدایی نور به ذات خویش است و دیگر پدیده‌ها در پرتو او ظهور و بروز پیدا می‌کنند، هر چقدر بدان نزدیک‌تر باشند بهره‌مندتر و به هر میزانی که دورتر باشند کمتر بهره می‌گیرند و آشکارگی آن‌ها چیزی جز خود نور نیست، همان گونه که ذرات و پرتوهای گوناگون خورشید از خورشید جدایی ندارند، هرچند که در مراتب آشکارگی متفاوت باشند، پدیده‌ها نیز از وجود مطلق جدایی ندارند و فقط در مراتب است که متفاوتند.

«در این [سه] رباعی اشارت به تمثیلی است که از برای بیان مراتب موجودات در موجودیت کرده‌اند و گفته، که اشیاء نورانی را در نورانیت سه مرتبه است:

اول آن که نور وی مستفاد باشد از غیر، چنانکه جرم قمر در مقابله آفتاب روشن گردد به شعاع، و در این مرتبه سه چیز باشد: یکی جرم قمر؛ دوم شعاع که بر وی افتاده است؛ سیم آفتاب که مفید شعاع است.

و مرتبه دوم آن که نور وی مقتضای ذات وی باشد، چون آفتاب به فرض آن که ذات وی مستلزم و مقتضی نور وی بود و در این مرتبه دو چیز باشد: یکی جرم آفتاب و دوم نور وی.

و مرتبه سیم آن است که به ذات خود ظاهر و روشن باشد، نه به نوری که زاید باشد بر وی، چون نور؛ چه بر هیچ عاقل پوشیده نماند که نور آفتاب تاریک نیست، بلکه به ذات خود ظاهر و روشن است، نه به نور دیگر که به ذات وی قایم باشد. و در این مرتبه یک چیز است

که به خود بر دیده‌های مردم ظاهر است و دیگر چیزها به واسطه وی ظاهر می‌شوند، به آن مقدار که قابلیت دارند. و هیچ مرتبه در نورانیت بالاتر از مرتبه سیم نیست.» (جامی، 1391، ذیل رباعی‌های شماره 3 و 4)

بنابراین وقتی لفظ وجود بر واجب اطلاق کنند، مقصود موجودی است که به ذات خود موجود است، نه به امری زائد، مانند نور که به نفس خود روشن است، نه به روشنائی دیگر، و روشنائی همه چیزها به او باز می‌گردد. به همین دلیل در این تمثیل تجلی ظهوری را تعبیر به نور کرده است.

2- آتش:

حق وحدانی و فیض حق وحدانی
کثرت صفت قوایل امکانی
هرگونه تفاوت که مشاهد بینی
باید که ز اختلاف قابل دانی

(رباعی شماره 31)

جامی در شرح این رباعی به تشریح مسئله خلق مدام پرداخته است و در ضمن آن مقوله فاعلیت حضرت حق و میزان قابلیت اعیان موجودات را مطرح می‌کند به گونه‌ای که امداد حق و تجلیات او در هر نفسی به اعیان موجودات واصل می‌شود و در این راستا به تمثیل آتش و نطف و کبریت و حطب یابس و حطب اخضر تمسک می‌جوید و میزان قابلیت و پذیرندگی هر کدام از آنها را تبیین می‌کند. «مثال این به عینه ورود نار است بر نطف و کبریت و حطب یابس و حطب اخضر؛ چه شک نیست که نطف اسرع و اتم است در قبول صورت نار به از باقی و بعد از وی کبریت، پس حطب یابس، پس حطب اخضر. و پوشیده نماند که علت سرعت قبول نطف، صورت نار به از قوت مناسبتی است که میان نطف و نار هست از حرارت و یبوست، که از صفات ذاتی نار است و همچنین علت تأخر قبول حطب اخضر آن را حکم مبانی است که مرا او را ثابت است از رطوبت و برودتی که منافی مزاج نار و صفات ذاتی او است. لیکن نباید دانست که بیان علت مناسبت و مابینت در این امثله ممکن است، و اما میان استعدادات و فیض صادر از موجد - تعالی شأنه - متعذر است؛ زیرا که این اسراری است الهی که اطلاع بر آن ممکن نیست مگر کمال اولیاء الله را ... و افشای آن بر غیر اهلش جایز نه.» (جامی، 1391، ذیل رباعی شماره 31) چنانکه گفته‌اند؛ «من عرف الله کلّ لسانه».

3- آینه:

الف) جلوه‌گری حق در آینه مظاهر به اندازه استعداد آن‌ها:

معشوقه یکی است لیک بنهاده به پیش / از بهر نظاره صد هزار آینه پیش
در هر یک از آن آینه‌ها بنموده / بر قدر صقالت و صفا صورت خویش
(رباعی شماره 39)

«دهش‌ها و بخشش‌ها و عطایای ذاتی هیچ‌گاه جز از تجلی الهی نمی‌باشد، و تجلی از ذات هرگز جز به صورت استعداد تجلی شونده بدو نیست، و غیر آن هیچ وقت نمی‌باشد... خداوند آن [آینه] را به عنوان مثالی برای تجلی ذاتیش آشکار کرد، تا تجلی شونده بداند که چه می‌بیند، و هیچ مثالی نزدیک‌تر و شبیه‌تر از این [مثال] به رویت و تجلی [ذاتی] نیست. اگر هنگامی که صورت را در آینه می‌بینی، کوشش نمایی که جرم آینه را ببینی، مسلماً هیچ وقت آن را نخواهی دید، تا جایی که بعضی که چنین چیزی را در صور آینه‌ها مشاهده کردند، پنداشتند که صورت دیده شده، بین بیننده و آینه [حایل] است، و این بالاترین مرتبه از علم است که می‌توان بدان دست یافت.» (ابن عربی، 1387: 35-37)؛ «یعنی آن [آینه] مثالی است که حق تعالی برای تجلی ذاتیش نصب کرده تا هر یک از اهل عالم که در آن می‌نگرد و جز صورتش را در آن نمی‌بیند، بداند که ذات الهی را امکان ندارد که مشاهده کنی، مگر هنگام تجلی اسمایی، از آن سوی حجاب‌های نورانی صفاتی، چنانکه در حدیث صحیح آمده است: سترون ربکم کما ترون القمر لیلها لبدر= به زودی پروردگارتان را مشاهده می‌کنید، همان گونه که ماه را در شب چهارده مشاهده می‌کنید.» (فیصری، 1390، ج 1: 251)

جامی در این رباعی با تکیه بر تمثیل چهره و آینه‌های گوناگون و متنوع به این نکته مهم و دقیق اشاره می‌کند که وجود حقیقی از نظر ذات و اطلاق یکی بیش نیست، ولی از نظر اسما و صفات در اعیان ثابتة تجلی می‌کند، که نتیجه آن ظهور اشیای خارجی است؛ همچون چهره ای واحد که در آینه‌های گوناگون و متنوع به صورت‌های گوناگون و متنوع نمایان می‌شود. بنابراین همان‌گونه که چهره واحد به فراخور صفا و صقالت آینه‌ها در آنها نمایان می‌گردد، حق تعالی نیز در هر موجودی از موجودات عالم خلقت به اندازه صفا و صقالت، یا به تعبیری دیگر استعداد و قابلیت آن‌ها در آن‌ها نمایان می‌گردد.

ب) جلوه‌گری حق در آینه مظاهر، و مظاهر در آینه حق؛

اعیان همه آینه و حق جلوه‌گرس
 در چشم محقق که حدیدالبصرست

یا نور حق آینه و اعیان صورت
 هریک ازین دو آینه آن دگرست

(رباعی شماره 19)

ذوالعینی اگر نور حقت مشهودست
 ذوالعقل، شهود حق و خلق

ذوالعقلی اگر شهود حق مفقودست
 با یکدیگر اگر تو را موجودست

(رباعی شماره 20)

در این تمثیل برای اعیان چونان دو روی سکه، دو اعتبار ذکر می‌کنند. از یک سو اعیان، آینه وجود حق و اسما و صفات او هستند. (ر.ک: توضیحات تمثیل الف) و از دیگر سو حق آینه اعیان است؛ زیرا « حق تعالی به وجهی وقایه و سپر بنده است و بنده به وجهی دیگر وقایه حق است، پس آنچه را که درباره عالم کون خواهی بگو. خواهی بگو آن خلق است و خواهی بگو آن حق است و اگر خواهی بگو، هم حق است و هم خلق، و خواهی بگو، نه از همه و جوه حق است و نه از همه و جوه خلق.» (ابن عربی، 1387: 157)

به تعبیر قیصری؛ یعنی این که حق ظاهر بنده است و بنده ظاهر حق، همان‌گونه که محجوبان به اعتبار صفات نقص می‌گویند آن خلق است و موحدان به اعتبار صفات کمال می‌گویند آن حق است و محققان که جامع بین مراتب الهیت و عبودی‌اند می‌گویند نه از هر وجهی حق است و نه از هر وجهی خلق. (ر.ک: قیصری، 1390، ج 2: 605-606) و به تعبیر جامی، ذوالعین بیان حال کسی است که شهود حق بر وی غالب باشد؛ حق را ظاهر بیند و خلق را باطن، پس خلق در نظر او همچون آینه‌ای است برای تجلی حق در آن، مانند ظهور صورت در آینه، و مخفی بودن خلق در حق چونان اختفای آینه است نسبت به صورت.

ذوالعقل بیان حال کسی است که شهود خلق بر وی غالب باشد، خلق را ظاهر بیند و حق را باطن، پس حق در نظر او چونان آینه‌ای است برای خلق، و خلق همچون صورت نقش شده در آینه، بنابراین حق باطن باشد.

138 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

اما ذوالعین و ذوالعقل بیان حال کسی است که حق را در خلق مشاهده کند و خلق را در حق، شهود هیچ کدام، وی را از شهود دیگری محجوب نگرداند؛ بلکه وجود واحد را از وجهی حق ببیند و از وجهی خلق. نمود کثرت مانع شهود وحدت نشود و شهود وحدت برای نمود کثرت ایجاد مزاحمت ننماید. (ر.ک: جامی، 1391، ذیل رباعی شماره 20)

4- شیشه:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زردو کبود خورشید در آن هم به همان رنگ نمود
(رباعی شماره 33)

نور وجود حق، نور محسوس است و حقایق و اعیان ثابته در مقابل آن همانند شیشه‌های گوناگون و رنگارنگ‌اند و تنوع ظهور حق در آن حقایق و اعیان همچون رنگ‌های گوناگون؛ همان‌گونه که آشکار شدن رنگ‌های نور به حسب رنگ‌های شیشه است. مظاهر و تجلیات نور متکثر است؛ نور که در ذات خود واحد و بسیط و بی رنگ است به لحاظ الوان و رنگ‌ها در شیشه متفاوت و مختلف می‌نماید. (ر.ک: جامی، 1381: 71-72؛ جامی، 1391، ذیل رباعی شماره 33)

ابن عربی حق را به نور تشبیه کرده و حقایق موجودات را به شیشه‌های گوناگون و ظهورات حق را در عالم به رنگ‌های مختلف تشبیه کرده است و از این تمثیل به این نتیجه می‌رسد که پروردگار، واحد حقیقی است و در نفس خود او را صورتی محصور و محدود نمی‌سازد و هموست که در صورت کثراتی که عبارت از مظاهر اسما و صفاتند جلوه‌گر می‌شود. (ر.ک: قیصری، 1390، ج 2: 552) بنابراین همان‌گونه که نور از بیننده‌اش در حجاب است و از میان شیشه که رنگ‌پذیر است به رنگ آن دیده می‌شود - در حالی که نور را رنگی نیست - حق تعالی نیز آنگاه که در اعیان متجلی می‌شود، به میزان قابلیت اعیان آشکارگی می‌یابد.

5- جریان آب:

اعیان کامد ز مکمن غیب پدید وز حضرت حق خلعت هستی پوشید
بر موجب حکم وهو بیدی و یعیید در هر آنش خلعی و لبسیست جدید

(رباعی شماره 29)

چیزی که نمایشش به یک منوال است واندر صفت وجود بر یک حال است
در بدء نظر گرچه بقائی دارد آن نیست بقا تجدد امثال است

(رباعی شماره 30)

«بر طبق نظریه عرفاء، اعم از عارفان سنی و شیعی، جهان (بماسوی الله) و به تعبیر دیگر سراسر عالم یا کل هستی‌های امکانی، بر خلاف ظاهرشان که ساکن و ثابت می‌نماید، پیوسته در حال تجدد و تبدل و دگرگونی است. در هر آن جهان از میان می‌رود و جهانی دیگر - که همانند و مماثل جهان پیشین است - در وجود می‌آید و چون میان وجود و عدم فاصله زمانی نیست و فیض وجودی از ناحیه فیاض دوام و پیوستگی دارد، جهان با نهاد ناآرامش ساکن و ثابت می‌نماید و وجودی واحد به نظر می‌رسد.» (دادبه، 1373: 113)

جامی نیز در شرح و تبیین مبحث عرفانی تجدد امثال و به تعبیری دیگر خلق مدام، حضرت حق را سرچشمه و مبدأ فیض می‌شمارد و در نتیجه، فیاضیت او تداوم هستی عالم است. او در شرح این رباعیات می‌نویسد: «ذات الهی از آنجا که اسما و صفات اوست، همیشه بر اعیان عالم متجلی است و چنانکه بعضی از اسما اقتضای وجود اشیا می‌کنند، همچنان بعضی از اسما اقتضای عدم اشیا می‌کنند مثل معید و ممیت و قهار و غیرها. پس حق - سبحانه تعالی - گاهی تجلی می‌کند به اسمایی که مقتضی وجود اشیا است و گاهی تجلی می‌کند به اسمایی که مقتضی عدم اشیا است؛ بلکه در هر زمانی لا بلکه در هر آنی به هریک از این دو نوع اسم متجلی است. بنابراین امور اشیا در هر آنی به عدم اصلی و فنای ذاتی خود راجع می‌شوند و از لباس عارضی و خلعت عاریتی وجود منخلع می‌گردند، ولیکن به سبب مددی که دم به دم از صفت بقای حق تعالی بدیشان می‌پیوندد و در همان آن به وجود دیگر متلبس می‌گردند، و این خلع و لبس دائماً واقع است، هیچ وقت اثر موجدی و خالقی حق تعالی از ایشان منقطع نیست، هر چند ایشان را از وصول این اثر آگاهی نیست. کما قال تعالی: بل هم فی لبس من خلق جدید، و بعضی امور که برای رؤیت باقی نماید و نمایشش بر یک وتیره مدت‌ها پاید، آن نمایندگی و پابندگی را از تجدد تعینات متمائله متوافقه باید شناخت و خود را به غلط نینداخت ... و مثال این به عینه آب جاری است که چون جزوی از وی محاذی شود موضعی را از نهر، به شکل آن موضع برآید و به صورت آن

140 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

بنمایید، اما دو آن در آن موضع نیاید، بلکه همان دم بگذرد و موضع خود را به جزو دیگر سپرد و این جزو ثانی نیز به شکل آن موضع متشکل گردد و فی الحال به جزو ثالث متبدل شود و هکذا لا الی نهایت. لیکن حس به واسطه تشابه اجزای مائیت و تشکل ایشان به شکل واحد میان ایشان تمییز نتواند و جزو ثانی را مثلاً به عینه همان جزو اول داند، اگرچه حکم عقل صحیح و کشف صریح به خلاف آن است. (جامی، 1391، ذیل رباعی شماره 29 و 30)

حضرت مولانا جلال الدین محمد بلخی نیز در مثنوی معنوی در تبیین همین مفهوم بدین تمثیل تمسکمی جوید:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است	مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
فکر ما تیری است از هو در هوا	در هوا کی باید آید تا خدا
هر نفس نو می شود دنیا و ما	بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می رسد	مستمری می نماید در جسد
آن ز تیزی مستمر شکل آمدست	چون شرر کش تیز جنبانی به دست
شاخ آتش را بجنبانی بساز	در نظر آتش نماید بس دراز

(مولوی، 1365، ج 1: 71)

ابن عربی با توسل به آیات « بل هم فی لبس من خلق جدید » (ق / 15) و « کل یوم هو فی شأن » (الرحمن / 29) مسئله خلق جدید یا به تعبیر دیگر تجلی را دم به دم و غیر تکراری می داند. (ر. ک : ابن عربی، 1387: 65 و 189 و 191 و 261 و 359؛ قیصری، 1390: 676 – 677)

بر این مبنا جامی نیز در تبیین این نظریه با تمسک به تمثیل جریان پیوسته آب نهر، روند ازلی و پیوسته تجلی را در باطن عالم هستی - علی رغم ظاهر ثابتش - همچون حرکت پیوسته آب نهر، دم به دم و غیر تکراری می داند.

6- دریا/ بحر (باران، بخار، موج، حباب، سراب):

چون بحر نفس زند چه خوانند بخار	چون شد متراکم آن نفس ابر شمار
باران شود ابر چون کند قطره نثار	وآن باران سیل و سیل بحر آخر کار

از دریا تا خورشید 141

(رباعی شماره 34)

بحریست کهن وجود بس بی پایاب ظاهر گشته به صورت موج و حباب
هان تا نشود حباب یا موج حجاب بر بحر که آن جمله سراست سراب

(رباعی شماره 35)

جامی در ضمن تمثیل دریا و وابسته‌های آن به این نکته دقیق عرفانی که در بر دارندۀ مفاهیم وحدت وجود و تجلی است این گونه پرداخته است که در حقیقت بحر یا دریا امری واحد است که همان ماء مطلق است و این اسامی بر حسب اعتبارات مختلف شکل گرفته اند، پس موج و بخار و ابر و سیل به اعتباری همان بحرنند و بحر چیزی جز آب مطلق نیست و این مقیدات برآمده از آن است، پس اجرام و طبایع و موالید نیز جمله حَقِّند و حق - سبحانه و تعالی - از این مظاهر و این مظاهر از وی خارج نیستند. و میان مطلق آب و این مظاهر و صور، مغایرت و مابینتی نیست بلکه بر هر قطره‌ای از قطرات و هر موجی از امواج صدق می‌کند، زیرا این‌ها نیز عین آیند از حیث حقیقت و غیر از آیند از جهت تعین، اسم حق نیز عبارت است از حقیقت مطلق که محیط است بر هر ذره از ذرات موجودات و بر هر مظهر از مظاهر کائنات و میان او و این مظاهر تغایر و تباینی وجود ندارد. (ر.ک: جامی، 1391، ذیل رباعی‌های شماره 34 و 35) همان گونه که جامی از قول شیخ مؤیدالدین الجندی آورده و به شعر شرح کرده است:

البحر بحر علی ما کان فی قدم إن الحوادث امواج و أنهار
لا یحجبک اشکال تشاکلها عمّن تشکل فیها فهی استار
موج‌هایی که بحر هستی راست جمله مر آب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو در حقیقت حباب آب بود
پس از این روی هستی اشیا راست چون هستی سراب بود.

(جامی، 1381، 67)

7- حروف:

اعیان حروف در صور مختلف‌اند لیکن همه در ذات الف مؤتلف‌اند
از روی تعین همه با هم گیرند وز روی حقیقت همه عین الف‌اند
(رباعی شماره 36)

142 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

جامی در شرح این رباعی می‌گوید: الف لفظی حقیقت حروف لفظیه است که بنا بر مخارج صوتی گوناگون به کیفیات مختلف و اسامی کثیر و مقید مسما شده است و الف خطی حقیقت حروف نوشته شده (رقمیه) است که در اشکال گوناگون و به اسامی مختلف دلالت می‌کند. وجود مطلق نیز که اصل موجودات مقیده است و هیچ قیدی در آن نیست، همچون الف لفظی که وجودش در ضمن وجود الف خطی تحقق می‌یابد، در ضمن موجودات مقیده متحقق می‌شود و مقیدات به اعتبار خصوصیات قیود با یکدیگر مغایرند و به اعتبار حقیقت مطلقه عین یکدیگرند، پس حقیقت تمام اجزاء وجود، وجودی است واحد که ظاهر شده است، همان‌گونه که ظهور الف به حروف و احتجاب وی به کیفیات و شکل‌های حروف. به عبارت دیگر الف لفظی، حقیقت است و الف خطی تعینات آن حقیقت و در واقع این دو یکی‌اند و هیچ کدام بدون دیگری تحقق‌پذیر نمی‌نمایند. پس همان‌گونه که اعیان حروف در صور و اسامی گوناگون‌اند، اما همگی در ذات الف مؤتلف‌اند، تعینات نیز همه با هم مغایرند و اما از روی حقیقت عین حق‌آند. (ر.ک: جامی، 1391، ذیل رباعی شماره 36)

8- اعداد:

در مذهب اهل کشف و ارباب خرد ساریست احد در همه افراد عدد
زیرا که عدد گرچه برونست ز حد هم صورت و هم ماده اش هست احد

(رباعی شماره 37)

تحصیل وجود هر عدد از احدست تفصیل مراتب احد از عددست
عارف که ز فیض قدسش مددست ربط حق و خلقش این چنین معتقدست

(رباعی شماره 38)

جامی با توسل به تمثیل احد و عدد بر آن است تا رابطه میان حق و خلق را این‌گونه توضیح دهد که حق موجد خلق است و خلق مفصل حق؛ و همان‌گونه که واحد در مراتب اعداد از اثنین تا بی نهایت ظهور دارد و در هر کدام خاصیت و فایده‌ای است که در دیگری نیست و حقیقت هر کدام از اعداد مغایر حقیقت آن دیگری است و همه اعداد تفصیل مرتبه واحد می‌کند؛ یعنی هر کدام از اعداد بیانگر آنند که واحد است که در این مراتب و اعداد به تکرار ظهور و بروز کرده است، زیرا که اثنین دو واحد است و ثلاثه سه واحد و همچنین

است در تمام اعداد. پس ماده اعداد، واحد متکّرر است و صورت اعداد هم واحد؛ یعنی همه اعداد به واحد موجودند و واحد بر واحدیت خود ازلاً و ابداً باقیست، همان‌گونه که خلق نتیجه ظهور حق در صور کونیه است و حق موجد خلق است و خلق مفصل مرتبه تنزلات و ظهورات حق و هر کدام از اعداد صفات واحدند، همان‌گونه که تعینات و ظهورات صفات حق‌اند. (ر.ک: جامی، 1391، ذیل رباعی‌های شماره 37 و 38)

نتیجه

در رباعیات جامی از هشت‌گونه تمثیل شناخته شده مبتنی بر مفاهیم «نور و خورشید، آتش، آینه، شیشه، جریان آب، دریا و بحر و متعلقات آن، حروف و اعداد» در تشریح و تبیین دو مبحث وحدت وجود و تجلی که در مباحث عرفانی چونان دو روی یک سکه‌اند بهره گرفته شده است. هدف این تمثیل‌ها تبیین بنیادی‌ترین مسئله عرفان نظری، یعنی وحدت وجود است. بنابراین هنگامی که عارفان وحدت وجود را کلید عرفان نظری محسوب می‌دارند، بر این نکته تأکید می‌کنند که مجموعه جهان هستی خداست؛ یعنی وجود حقیقی در عالم از آن خدا است و دیگران همه جلوه‌ها و سایه‌هایی از حضرت حق هستند. در نتیجه در این تمثیل‌ها در موازات مباحث وحدت وجود و تجلی، مبحث وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نیز تحقق تمثیلی یافته است؛ بدین معنا که حقیقت وجودی حق در ذات خویش واحد است و در اسما و صفات متکثر، هیچ تعددی در او نیست مگر به اعتبار نسبت و اضافه از حیث ذات بوده و هست و در او هیچ تغییری راه ندارد، هر چند مظاهر او متغیرند. پس از حیث ذات، حق است و از حیث اسما و صفات (ظهورش در اعیان ثابته یا ممکنات)، خلق است؛ یعنی آن حقیقت وجودی، حق است و خلق، واحد است و کثیر، قدیم است و حادث، اول است و آخر، ظاهر است و باطن. (ر.ک: عفیفی، 1380: 34)

بنابراین ابن عربی و شارحان نظریه‌های وی از جمله عبدالرحمن جامی، چاره‌ای جز این ندارند که برای تشریح و تبیین وحدت وجود، رابطه میان حق و خلق، تشبیه و تنزیه، اعیان ثابته و وحدت و کثرت — که از مباحث طور و رای طور حق محسوب می‌شوند — به تمثیل متوسّل شوند.

144 فصل نامه علمی پژوهشی زبان و ادب فارسی « ادب و عرفان »

از این روی مفهوم این تمثیل‌ها به موضوع مهم تشبیه و تنزیه حق تعالی نیز مرتبط است؛ به این معنا که حق تعالی به جهت ظهور در مظاهر عالم خلقت، خلق است و این یعنی تشبیه حق؛ و به جهت منزه بودن ذاتش از هر آنچه آفرید، حق است و این یعنی تنزیه حق. (ر.ک: ابن عربی، 1387: 51-67) با مروری بر آثار ادبی - عرفانی و بسامد چشمگیر این تمثیل‌ها، می‌توان تمثیل‌های هشت‌گانه یاد شده را در شمار کلیدی‌ترین و کارآمدترین و پربسامدترین تمثیل‌های آثار ادبی (نظم و نثر) مرتبط با عرفان نظری به شمار آورد.

پی نوشت

1- ارجاعات و نیز رباعی‌هایی که در متن مقاله به آن‌ها استناد شده و مقاله بر اساس آن‌ها تدوین گردیده است از متن رساله آماده دفاع نویسنده: دوم مقاله اخذ شده و چون هنوز صفحه بندی آن نهایی نشده است و شماره صفحات ممکن است تغییر کند، ارجاعات را به صورت شماره رباعی ذکر کرده ایم.

کتاب نامه

- ابن عربی، شیخ محیی الدین. (بی تا). *فتوحات مکیه*. ج 1-2. بیروت: دار صادر.
- _____ ، _____ . 1387. *فصوص الحکم*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- ایزوتسو، توشیهیکو. 1389. *صوفیسم و تائوئیسم*. ترجمه محمد جواد گوهری. تهران: روزنه
- جامی، عبدالرحمن. 1381. *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. مقدمه. تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
- _____ ، _____ . 1391. *شرح رباعیات جامی در وحدت وجود*. (رساله دکتری) تصحیح و تعلیقات غلامرضا داوودی پور. دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد. دادبه، اصغر. 1385. «تجلی». *دایره المعارف بزرگ اسلامی*. ج 14. صص 585 – 594 .
- _____ ، _____ . 1373. «تجدد امثال». *دایره المعارف تشیع*. ج 4. صص 112-116. شمیسا، سیروس. 1370. *انواع ادبی*. تهران: باغ آینه.
- عفیفی، ابوالعلا. 1386. *شرحی بر فصوص الحکم ابن عربی*. ترجمه نصرالله حکمت. تهران: مولی.
- فرغانی، سعیدالدین. 1389. *مشارق الدراری*. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: انجمن فلسفه و عرفان اسلامی وابسته به دانشگاه فردوسی مشهد.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. 1388. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه. تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوآر.
- قیصری، داود. 1390. *شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- مقدادی، بهرام. 1378. *فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر*. تهران: فکر روز.
- مولوی، جلال الدین محمد. 1365. *مثنوی معنوی*. به اهتمام نیکلسون. تهران: مولی.