از دریا تا خورشید

(بررسی و تحلیل تمثیل‌های وحدت وجود و تجلّی در شرح رباعیّات جامی)

دکتر اصغر دادبه

استاد مدعو دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد

غلام رضا داوودی پور[1]

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 رباعیّات جامی -که رساله ای در شرح وحدت وجود و آرای ابن عربی است- سامان یافته است، ابتدا دربارهٔ تمثیل، وحدت وجود و تجلّی به کوتاهی توضیحاتی داده شده است. سپس تمثیل‌های موجود در متن، در ذیل هشت بخش جداگانه شامل تمثیل «نور و خورشید، آتش، آیینه، شیشه، جریان آب، دریا و بحر، حروف و اعداد» طبقه‌بندی و تشریح شده‌اند، تا به کمک آن‌ها «وحدت وجود و تجلّی» که موضوع ویژهٔ رسالهٔ *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 توسّل به این تمثیل‌ها سعی کرده است، به تبیین نظریهٔ وحدت وجود از طریق تجلّی در معنای جهان شناسی بپردازد. در جهان‌بینی عارفانِ وحدت وجودی، وجود حقیقی از نظر ذات و اطلاق واحد است و از نظر اسما و صفات متکثّر. بر این مبنا وجود حقیقی در مرتبهٔ ذات و اطلاق غیرقابل ادراک و دست نایافتنی است، و در مرحلهٔ تجلّی در عالم اعیان است که قابل ادراک می‌شود.

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

---

1 - Qolamreza.davoudi@yahoo.com

تاریخ دریافت 91/2/16

تاریخ پذیرش 91/5/24

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

مقدمه

وحدت وجود و تجلّی از مهم‌ترین و در عین حال دشوارترین مفاهیم و مباحث عرفانی به شمار می‌آیند. طراح و پایه گذار مبحث وحدت وجود را ابن‌عربی می‌دانند. در آثار ابن‌عربی و شروحی که بر آن‌ها نگاشته شده است، وحدت وجود و تجلّی را در موازات هم قرار داده‌اند و تشریح و تبیین کرده‌اند. مولانا عبدالرحمن جامی، یکی از سرشناس‌ترین شارحان اندیشه‌های ابن‌عربی، به ویژه مبحث وحدت وجود است. یکی از آثار جامی که در آن مشخّصاً به شرح این موضوع پرداخته شده است، رسالۀ شرح رباعیّات در وحدت وجود است[1].

این که جامی در چه سالی این رساله را نوشته است، بر ما روشن نشد . امّا در نسخۀ شمارۀ 3832 کتابخانۀ ایاصوفیا که میکروفیلم آن به شمارۀ 100 در کتابخانۀ 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، امّا 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 رباعیّات می‌پردازد و نام اثر را شرح رباعیّات در وحدت وجود می‌گذارد .

در این اثر به اصلی‌ترین و کارآمدترین تمثیل‌ها که به درک و دریافت مفهوم وحدت وجود و تجلّی کمک می‌کند، پرداخته شده است. از آنجا که جامی جامع شروح پیش از خویش است،تأمّل بر این ساختارهای تمثیلی از اهمیّت 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 تجلّی در پی می‌آید. سپس ضمن دسته‌بندی تمثیل‌های گوناگون به بحث دربارۀ آن‌ها پرداخته می‌شود.

الف) تمثیل(Allegory) **:** تمثیل در لغت به معنای مثال آوردن، تشبیه کردن، مانند کردن، صورت چیزی را مصوّر کردن است و در اصطلاح «به داستان یا روایتی گفته می‌شود

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

که دارای دو لایهٔ معنایی ظاهری و باطنی باشد که در آن تمامی وقایع، شخصیّت‌ها و اعمال (در مواردی زمان و مکان نیز) سطح روبنایی،دارای مرجع مشابهی در سطح درونی است. دو لایهٔ 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 مفصّل و دقیق و جزء به جزء با اجزای یک عقیده یا آموزه‌ای وجود داشته باشد؛ یعنی همین که روایت را می‌خوانیم خود به خود متوجّه یک اصل یا عقیدهٔ اخلاقی می‌شویم... مسیح در تعلیمات خود از پارابل استفاده می‌کرد ... پارابل در قرآن مجید و آثار صوفیان نیز فراوان است... تمثیل در ادبیّات ما پایگاهی والا دارد و قسمت عمدهٔ 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 ابن‌عربی و شارحان نظریه‌های او، از جمله عبدالرحمن جامی، یعنی این‌که وجود حقیقی یکی بیش نیست و آن هم وجود خداوند است و غیر خدا هرچه هست، صرفاً تجلّیات (تعیّنات و اعتبارات) همان وجود واحد یگانه است. «و آن [وجود] یک حقیقت است که در آن تکثّری 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 ابن‌عربی « عالم تجلّی خداوند است و در وجود چیزی غیر از حق ظاهر نشده است.» (ابن عربی، بی‌تا، ج2: 517) و آنجا که می‌گوید «سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها» (همان، ج2، 604) غرضش آن است که او عین ظهور اشیاء 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، ج2، 484) البتّه ابن عربی معتقد است که «حقیقت وجود امری عظیم و طوری ورای طور عقل است.» (همان، ج1، 289) و جامی نیز با تأسی از وی می‌گوید: «صوفیهٔ قائلین به وحدت وجود می‌گویند که ورای طور عقل طوری است که درآن طور به طریق مکاشفه و مشاهده

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

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

پ)تجلّی:در لغت به معنای ظاهر شدن ،روشن و درخشنده شدن و جلوه کردن است. و در نزد عارفان «تجلّی ظهور حقیقت است در هر مظهری به خصوصیّتی و صفتی و نوعی...ظهور حق است بر دیده دل پاک سالک... هرگاه دل سالک صاحب تصفیه مصفّا می‌گردد، انوار الهی متمثّل به جمیع الوان در او می‌تابد و حق به صورت و کیفیّت و بی‌صورت و کیفیّت بر دیدۀ دل وی جلوه‌گری می‌نماید،چه حق را مثل نیست ولی مثال هست...و سالک هیچ شیء را به غیر حق،وجود نبیند و وجود اشیاء را وجود حق داند و در دیده حق بین عارف" کل شیءٍهالکٌ الّا وجهه" جلوه‌گری نموده، به جز وجود واجب،موجودی دیگر نبیند و خیال غیریّت نزد وی محال گردد.»(لاهیجی، 1388: 263 و129و228و89)

تجلّی واژه‌ای قرآنی است که در پنج آیه از قرآن به آن اشاره شده است. (اعراف/ 7 و 143 و187، حشر / 59 و 3، شمس / 91 و 3 ،لیل /92 و2) «مفسران کلام‌گرا، تجلی را ظهور معنی می‌نمایند و از ظهور خدا در کوه یا بر کوه (اعراف/7 و143) جهت رؤیت استفاده می‌کنند و سنّت‌گرایان اشعری از آن به اثبات رؤیت خداوند می‌رسند....

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

تجلّی بنا بر حدیث معروف « کنت کنزاً مخفیاً فأحببت ان أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف » به ارادۀ حضرت حق، برای اظهار موجودات و در نتیجه معرفت به حق است. از این رو وجود مطلق از طریق تجلّی است که تنزّل و تعیّن می‌یابد. این تجلّی و تنزّل، از دیدگاه

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

ابن عربی و شارحان آرا و اندیشه‌های وی، از جمله جامی شامل دو مرحلهٔ « تجلّی غیب یا تجلّی علمی » و « تجلّی شهادت یا تجلّی عینی » است، که از آن‌ها به تجلّی اوّل و ثانی یا فیض اقدس و فیض مقدّس تعبیر می‌کنند.

در تجلّی اوّل یا فیض اقدس، او در ذاتش برای ذاتش در صور معقوله‌ای که همان اعیان ثابته باشند، تجلّی می‌کند. پس تجلّی غیب نخستین مرتبه از تعیّنات، در طبیعت وجود مطلق است. این تعیّنات، تعیّناتی صرفاً معقولند که در عالم حسی وجود ندارند. در تجلّی ثانی یا فیض مقدّس، 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 تجلّی رکن رکین جهان بینی عرفان نظری مکتب ابن عربی است و فهم جهان بینی این مکتب در گرو فهم مبحث تجلّی است، ابن عربی و شارحان آرای وی برای تجلّی و تنزّل او، از غیب مطلق تا آخرین مرتبهٔ مظاهر حق، از مراتبی نام می‌برند که اصطلاحاً به آن‌ها حضرات خمس می‌گویند و عبارتند از : 1- حضرت غیب مغیّب یا احدیّت، که از تجلّی آن عالم اعیان ثابته ظهور می‌یابد ؛ 2 - حضرت غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق، که از تجلّی آن عالم ارواح مجرّده (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 تجلّی آن عالم ملک (عالم ناسوت) ظهور می‌یابد ؛ 5 – حضرت جامعه ؛ یعنی جامع حضرات چهارگانه که حاصل تجلّی 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 تجلّی در معنای جهان شناختی سود می‌جوییم؛ زیرا توجیه وحدت وجود با تجلّی 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

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

حق نـــور و تنـــوع ظهـــورش عالـــم　　توحید همین است دگر وهم و غرور
(رباعی شمارهٔ 32)

هستی که به ذات خود هویداست چو نور　　ذرّات مکوّنات ازو یافت ظهـــور
هر چیـــز که از فـــروغ او افتـــد دور　　در ظلمت نیستی بماند مستـور
(رباعی شمارهٔ 3)

خورشید فلک به نور خویش است منیر　　جـــرم قمـــر از پرتو او نور پذیر
روشن به خود است نور، اگر عقل خبیر　　افزون نهدش ز مهر و مه خرده مگیر
(رباعی شمارهٔ 4)

جامی در این سه رباعی با تکیه بر تمثیل نـور و خورشـید، بنیـادی‌تـرین مسـئلهٔ عرفـان نظری؛ یعنی وحدت وجود و تجلّی حق را در مظاهر عالم خلقت بیان مـی‌کنـد. از آنجـا کـه آشکارگی و هویدایی نور به ذات خویش است و دیگر پدیده‌ها در پرتو او ظهـور و بـروز پیـدا می‌کنند، هر چقدر بدان نزدیک‌تر باشند بهره‌مندتر و به هر میزانی کـه دورتـر باشـند کمتـر بهره می‌گیرند و وجود و آشکارگی آن‌ها چیزی جز خود نور نیست، همان گونـه کـه ذرّات و پرتوهای گوناگون خورشـید از خورشـید جـدایی ندارنـد، هرچنـد کـه در مراتـب آشـکارگی متفاوت باشند، پدیده‌ها نیـز از وجـود مطلـق جـدایی ندارنـد و فقـط در مراتـب اسـت کـه متفاوتند.

«در این [سه] رباعی اشارت بـه تمثیلـی اسـت کـه از بـرای بیـان مراتـب موجـودات در موجودیّت کرده‌اند و گفته، که اشیاء نورانی را در نورانیّت سه مرتبه است:

اوّل) آن که نور وی مستفاد باشد از غیر، چنانکه جرم قمر در مقابلهٔ آفتاب روشن گـردد به شعاع، و در این مرتبه سه چیز باشد: یکی جرم قمر؛ دوّم شعاع کـه بـر وی افتـاده اسـت؛ سیّم آفتاب که مفید شعاع است.

و **مرتبه دوّم)** آن که نور وی مقتضای ذات وی باشد، چون آفتاب به فـرض آن کـه ذات وی مستلزم و مقتضی نور وی بُوَد و در این مرتبه دو چیز باشد: یکی جرم آفتاب و دوّم نور وی.

و **مرتبهٔ سیّم)** 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 اسـت

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

که به خود بر دیده‌های مردم ظاهر است و دیگر چیزها به واسطهٔ وی ظاهر می‌شوند، بـه آن مقدار که قابلیّت دارند. و هیچ مرتبه در نورانیّت بالاتر از مرتبهٔ سیّم نیست.» (جامی، 1391، ذیل رباعی‌های شمارهٔ 3 و 4)

بنابراین وقتی لفظ وجود بر واجب اطلاق کنند، مقصود موجودی است که بـه ذات خـود موجود است، نه به امری زائد، مانند نور که به نفس خود روشن است، نه به روشـنایی دیگـر، و روشنایی همهٔ چیزها به او باز می‌گردد . به همین دلیل در این تمثیـل تجلّـی ظهـوری را تعبیر به نور کرده است.

2- آتش:

حق وحدانی و فیض حق وحدانی　　کثـــرت صفت قوابل امکانی
هرگونه تفاوت که مشاهد بینـی　　باید که ز اختلاف قابل دانی

(رباعی شماره 31)

جامی در شرح این رباعی به تشریح مسـئلهٔ خلـق مـدام پرداختـه اسـت و در ضـمن آن مقولهٔ فاعلیّت حضرت حق و میزان قابلیّت اعیان موجودات را مطرح می‌کند به گونـه‌ای کـه امداد حق و تجلیّات او در هر نفسی به اعیان موجودات واصل مـی‌شـود و در ایـن راسـتا بـه تمثیل آتش و نفط و کبریت و حطب یابس و حطب اخضر تمسّک می‌جوید و میزان قابلیّـت و پذیرندگی هر کدام از آن‌ها را تبیین می‌کند. «مثال این به عینه ورود نار اسـت بـر نفـط و کبریت و حطب یابس و حطب اخضر؛ چه شک نیست که نفط اسـرع و اتـم اسـت در قبـول صورت ناریّه از باقی و بعد از وی کبریت، پس حطب یـابس، پـس حطـب اخضـر. و پوشـیده نماند که علّت سرعت قبول نفط، صورت ناریّه را قوّت مناسبتی اسـت کـه میـان نفـط و نـار هست از حرارت و یبوست، که از صفات ذاتیّهٔ نار است و همچنین علّت تـأخّر قبـول حطـب اخضر آن را حکم مبانیتی است که مرا او را ثابت است از رطوبت و برودتی کـه منـافی مـزاج نار و صفات ذاتیّهٔ او است. لیکن بباید دانست که بیان علّت مناسبت و مباینت در ایـن امثلـه ممکن است، و امّا میان استعدادات و فیض صادر از موجد- تعالی شأنه- متعـذّر اسـت؛ زیـرا که این اسراری است الهی که اطلاع بر آن ممکن نیست مگر کُمّـل اولیـاء الله را ... و افشـای آن بر غیر اهلش جایز نه.» (جامی، 1391، ذیل رباعی شمارهٔ 31) چنانکـه گفتـه‌انـد؛ «مـن عرف الله کلّ لسانه».

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

3- آینه:

الف)جلوه‌گری حق در آینۀ مظاهر به اندازۀ استعداد آن‌ها؛

معشوقه یکی است لیک بنهاده به پیش — از بهر نظاره صـــد هزار آینه پیش
در هر یک از آن آینـــه‌ها بنمـــوده — بر قدر صقالت و صفا صورت خویش
(رباعی شمارۀ 39)

«دهش‌ها و بخشش‌ها و عطایای ذاتی هیچ‌گاه جز از تجلّی الهی نمی‌باشد، و تجلّی از ذات هرگز جز به صورت استعداد تجلّی شونده بدو نیست، و غیر آن هیچ وقت نمی‌باشد... خداوند آن [آینه] را به عنوان مثالی برای تجلّی ذاتیش آشکار کرد، تا تجلّی شونده بداند که چه می‌بیند، و هیچ مثالی نزدیک‌تر و شبیه‌تر از این [مثال] به رویت و تجلّی [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 تجلّی 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 تجلّی 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.» (قیصری، 1390، ج1: 251)

جامی در این رباعی با تکیه بر تمثیل چهره و آینه‌های گوناگون و متنوّع به این نکتۀ مهم و دقیق اشاره می‌کند که وجود حقیقی از نظر ذات و اطلاق یکی بیش نیست، ولی از نظر اسما و صفات در اعیان ثابته تجلّی می‌کند، که نتیجۀ آن ظهور اشیای خارجی است؛ همچون چهره ای واحد که در آینه‌های گوناگون و متنوّع به صورت‌های گوناگون و متنوّع نمایان می‌شود. بنابراین همان‌گونه که چهرۀ واحد به فراخور صفا و صقالت آینه ها در آنها نمایان می‌گردد، حق تعالی نیز در هر موجودی از موجودات عالم خلقت به اندازۀ صفا و صقالت، یا به تعبیری دیگر استعداد و قابلیّت آن‌ها در آن‌ها نمایان می‌گردد.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

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

اعیان همه آیینه و حق جلوه‌گرست　　یا نور حق آیینه و اعیان صورست
در چشم محقّق که حدیدالبصرست　　هـــریک ازین دو آینه آن دگرست
(رباعی شمارهٔ19)

ذوالعینی اگر نـور حـقت مشهـــودست　　ذوالعقلی اگر شهود حق مفقودست
ذوالعینی و ذوالعقل، شهود حق و خلق　　با یکـدیگر اگر تـــو را موجودست
(رباعی شمارهٔ 20)

در این تمثیل برای اعیان چونان دو روی سـکّه، دو اعتبـار ذکـر مـی‌کننـد. از یـک سـو اعیان،آینهٔ وجود حق و اسما و صفات او هستند. (ر.ک: توضیحات تمثیل الف) و از دیگر سـو حق آینهٔ اعیان است؛ زیرا « حق تعالی به وجهی وقایه و سپر بنده اسـت و بنـده بـه وجهـی دیگر وقایهٔ حق است، پس آنچه را که دربارهٔ عالم کون خـواهی بگـو. خـواهی بگـو آن خلـق است و خواهی بگو آن حق است و اگر خواهی بگو، هم حق است و هم خلق، و خـواهی بگـو، نه از همهٔ وجوه حق است و نه از همهٔ وجوه خلق.» (ابن عربی، 1387: 157)

به تعبیر قیصری؛ یعنی این که حق ظاهر بنده است و بنده ظاهر حـق، همـان‌گونـه کـه محجوبان به اعتبار صفات نقص می‌گویند آن خلق است و موحّدان به اعتبـار صـفات کمـال می‌گویند آن حق است و محقّقان که جامع بین مراتب الهیت و عبودی‌اند می‌گویند نه از هر وجهی حق است و نه از هر وجهی خلق. (ر.ک: قیصری، 1390، ج2: 605-606) و بـه تعبیـر جامی، ذوالعین بیان حال کسی است که شهود حق بر وی غالب باشد؛ حق را ظـاهر بینـد و خلق را باطن، پس خلق در نظر او همچون آیینـه‌ای اسـت بـرای تجلّـی حـق در آن، ماننـد ظهور صورت در آینه، و مخفی بودن خلـق در حـق چونـان اختفـای آینـه اسـت نسـبت بـه صورت.

ذوالعقل بیان حال کسی است که شهود خلق بر وی غالب باشـد، خلـق را ظـاهر بینـد و حق را باطن، پس حق در نظر او چونان آینه‌ای است بـرای خلـق، و خلـق همچـون صـورت نقش شدهٔ در آینه، بنابراین حق باطن باشد .

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

امّا 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 بیند 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 شمارۀ 33)

نور وجود حق، نور محسوس است و حقایق و اعیان ثابته در مقابل آن همانند شیشه‌های گوناگون و رنگارنگ‌اند و تنوّع ظهور حق در آن حقایق و اعیان همچون رنگ‌های گوناگون؛ همان‌گونه که آشکار شدن رنگ‌های نور به حسب رنگ‌های شیشه است.

مظاهر و تجلّیات نور متکثّر است؛ نور که در ذات خود واحد و بسیط و بی رنگ است به لحاظ الوان و رنگ ها در شیشه متفاوت و مختلف می‌نماید. (ر.ک: جامی، 1381: 71-72؛ جامی، 1391، ذیل رباعی شمارۀ33)

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 متجلّی 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 یبدی ویعید　　در هر آنش خلعی و لبسیست جدید

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

(رباعی شمارهٔ 29)

چیزی که نمایشش به یک منوال است　　واندر صفت وجود بر یک حال است
در بـــــدء نظـر گـــرچـــه بقائـی دارد　　آن نیسـت بقـــا تجدّد امثـال اسـت

(رباعی شمارهٔ 30)

«بر طبق نظریهٔ عرفا،اعم از عارفان سنّی و شیعی، جهان(=ماسوی الله) و بـه تعبیـر دیگـر سراسر عالم یا کل هستی‌های امکانی،بر خلاف ظاهرشان که ساکن و ثابت می‌نماید،پیوسـته در حال تجدّد و تبدّل و دگرگونی است. در هر آن جهان از میان می‌رود و جهانی دیگر- کـه همانند و مماثل جهان پیشین است - در وجود می‌آید و چـون میـان وجـود و عـدم فاصـله زمانی نیست و فیض وجودی از ناحیه فیّاض دوام و پیوستگی دارد، جهان بـا نهـاد نـاآرامش ساکن و ثابت می‌نماید و وجودی واحد به نظر می‌رسد.»(دادبه،1373 :113)

جامی نیز در شرح و تبیین مبحث عرفانی تجدّد امثال و به تعبیـری دیگـر خلـق مـدام، حضرت حق را سرچشمه و مبدأ فیض می‌شمارد و در نتیجه، فیّاضیّت او تداوم هسـتی عـالم است. او در شرح این رباعیّات می‌نویسـد: « ذات الهـی از آنجـا کـه اسـما و صـفات اوسـت، همیشه بر اعیان عالم متجلّی است و چنانکه بعضی از اسما اقتضـای وجـود اشـیا مـی‌کننـد، همچنان بعضی از اسما اقتضای عدم اشیا می‌کنند مثل معید و ممیت و قهّار و غیرهـا. پـس حق –سبحانه تعالی-گاهی تجلّی می‌کند به اسمایی که مقتضی وجـود اشـیا اسـت و گـاهی تجلّی می‌کند به اسمایی که مقتضی عدم اشیا است؛ بلکه در هر زمانی لا بلکه در هر آنی بـه هریک از این دو نوع اسم متجلّی است. بنابراین امور اشیا در هر آنی به عـدم اصـلی و فنـای ذاتی خود راجع می‌شوند و از لباس عارضی و خلعت عاریتی وجود منخلع می‌گردند، ولـیکن به سبب مددی که دم به دم از صفت بقای حق تعالی بدیشان می‌پیوندد و در همـان آن بـه وجود دیگر متلبّس می‌گردند، و این خلع و لبس دائماً واقع است، هیچ وقـت اثـر موجـدی و خالقی حق تعالی از ایشان منقطع نیست، هرچند ایشان را از وصول این اثـر آگـاهی نیسـت. کما قال تعالی: بل هم فی لبس من خلق جدید، و بعضی امور که برای رؤیـت بـاقی نمایـد و نمایشش بر یک وتیره مدت‌ها پاید، آن نماینـدگی و پاینـدگی را از تجـدّد تعیّنـات متماثلـهٔ متوافقه باید شناخت و خود را به غلط نینداخت .... و مثال این به عینه آب جاری اسـت کـه چون جزوی از وی محاذی شود موضعی را از نهر، به شکل آن موضع برآیـد و بـه صـورت آن

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

بنماید، امّا دو آن در آن موضع نپاید، بلکه همان دم بگذرد و موضع خود را به جزو دیگر سپرد و این جزو ثانی نیز به شکل آن موضع متشکّل گردد و فی الحال به جزو ثالث متبدّل شود و هکذا لا الی نهایت. لیکن حس به واسطۀ تشابه اجزای مائیّت و تشکّل ایشان به شکل واحد میان ایشان تمییز نتواند و جزو ثانی را مثلاً به عینه همان جزو اوّل داند، اگرچه حکم عقل صحیح و کشف صریح به خلاف آن است. (جامی، 1391، ذیل رباعی شمارۀ 29 و 30)

حضرت مولانا جلال الدّین محمّد بلخی نیز در مثنوی معنوی در تبیین همین مفهوم بدین تمثیل تمسّکمی جوید:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است — مصطفـــی فرمود دنیا ساعتی است
فکر ما تیری است از هـــو در هـــوا — در هوا کـــی پاید آیـــد تا خـــدا
هر نفس نو می‌شـــود دنیـــا و ما — بی خبـــر از نو شـــدن اندر بقـــا
عمر همچون جـوی نو نو می‌رسـد — مستمری می‌نمـــاید در جســـد
آن ز تیزی مستمـــر شکل آمـدست — چون شرر کش تیز جنبانی به دست
شـــاخ آتش را بجنبانـــی بســـاز — در نظـــر آتش نمایـــد بس دراز

(مولوی، 1365،ج 1: 71)

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

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

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

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

(رباعی شمارهٔ 34)

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

(رباعی شمارهٔ 35)

جامی در ضمن تمثیل دریا و وابسته‌های آن به این نکتهٔ دقیق عرفانی که در بـر دارنـدهٔ مفاهیم وحدت وجود و تجلّی است این گونه پرداخته است که در حقیقت بحر یا دریا امـری واحد است که همان ماء مطلق است و این اسامی بر حسب اعتبارات مختلـف شـکل گرفتـه اند، پس موج و بخار و ابر و سیل به اعتباری همان بحرند و بحر چیزی جز آب مطلق نیست و این مقیّدات برآمده از آن است، پس اجرام و طبایع و مواليـد نیـز جملـه حقّنـد و حـق – سبحانه و تعالی- از این مظاهر و این مظاهر از وی خارج نیستند. و میـان مطلـق آب و ایـن مظاهر و صور، مغایرت و مباینتی نیست بلکه بر هر قطره‌ای از قطرات و هر مـوجی از امـواج صدق می‌کند، زیرا این‌ها نیز عین آبند از حیث حقیقت و غیر از آبند از جهـت تعـیّن، اسـم حق نیز عبارت است از حقیقت مطلق که محیط است بر هر ذرّه از ذرّات موجودات و بـر هـر مظهر از مظاهر کائنات و میان او و این مظاهر تغـایر و تبـاینی وجـود نـدارد. (ر.ک: جـامی، 1391، ذیل رباعی‌های شمارهٔ 34 و 35) همان گونـه کـه جـامی از قـول شـیخ مؤیدالـدّین الجندی آورده و به شعر شرح کرده است :

البحر بحر علی ما کان فی قدم إن الحوادث امـواج و أنهـــار
لا یحجبنک اشکال تشـــاکلها عمن تشکل فیها فهـی استار
موج‌هایی که بحر هستی راست جمله مر آب را حباب بـــود
گرچه آب و حباب باشـــد دو در حقیقت حباب آب بـــود
پس از این روی هستی اشیـــا راست چون هستی سراب بود.

(جامی، 1381، 67)

7- حروف:

اعیان حروف در صور مختلف‌اند لیکن همه در ذات الف مؤتلف‌اند
از روی تعیّن همـه با هم غیرند وز روی حقیقت همه عین الف‌اند

(رباعی شمارهٔ 36)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

جامی در شرح این رباعی می‌گوید: الف لفظی حقیقت حروف لفظیه است که بنابر مخارج صوتی گوناگون به کیفیّات مختلف و اسامی کثیر و مقیّد مسمّا شده است و الف خطی حقیقت حروف نوشته شده (رقمیّه) است که در اشکال گوناگون و به اسامی مختلف دلالت می‌کند. وجود مطلق نیز که اصل موجودات مقیّده است و هیچ قیدی در آن نیست، همچون الف لفظی که وجودش در ضمن وجود الف خطی تحقق می‌یابد، در ضمن موجودات مقیّده متحقّق می‌شود و مقیّدات 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 کیفیّات و شکل‌های حروف. به عبارت دیگر الف لفظی، حقیقت است و الف خطی تعیّنات آن حقیقت و در واقع این دو یکی‌اند و هیچ کدام بدون دیگری تحقّق‌پذیر نمی‌نمایند. پس همان‌گونه که اعیان حروف در صور و اسامی گوناگون‌اند، امّا همگی در ذات الف مؤتلف‌اند، تعیّنات نیز همه با هم مغایرند و امّا از روی حقیقت عین حق‌اند. (ر.ک: جامی، 1391، ذیل رباعی شمارۀ 36)

8- اعداد:

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

(رباعی شمارۀ 37)

تحصیل وجود هر عدد از احدست تفصیل مـــراتب احـــد از عـــددست
عارف که ز فیض قدسش مددست ربط حق و خلقش این چنین معتقدست

(رباعی شمارۀ 38)

جامی با توسل به تمثیل احد و عدد بر آن است تا رابطۀ میان حق و خلق را این گونه 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 خاصیّت و فایده‌ای است که در دیگری نیست و حقیقت هرکدام از اعداد مغایر حقیقت آن دیگری است و همۀ اعداد تفصیل مرتبۀ واحد می‌کند؛ یعنی هرکدام 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

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

است در تمام اعداد. پس ماده اعداد، واحد متکّرر است و صورت اعداد هم واحد؛ یعنی همهٔ اعداد به واحد موجودند و واحد بر واحدیّت خود ازلاً و ابداً باقیست، همان‌گونه که خلق نتیجهٔ ظهور حق در صور کونیّه است و حق موجد خلق است و خلق مفصّل مرتبهٔ تنزلات و ظهورات حق و هرکدام از اعداد صفات واحدند، همان‌گونه که تعیّنات و ظهورات صفات حقّاند. (ر.ک: جامی، 1391،ذیل رباعی‌های شمارهٔ 37 و 38)

نتیجه

در رباعیّات جامی از هشت گونه تمثیل شناخته شده مبتنی بر مفاهیم «نور و خورشید، آتش، آینه، شیشه، جریان آب، دریا و بحر و متعلّقات آن، حروف و اعداد» در تشریح و تبیین دو مبحث وحدت وجود و تجلّی که در مباحث عرفانی چونان دو روی یک سکّه‌اند 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 مجموعهٔ 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 تجلّی، مبحث وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نیز تحقّق تمثیلی یافته است؛ بدین معنا که حقیقت وجودی حق در ذات خویش واحد است و در اسما و صفات متکثّر، هیچ تعدّدی 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 متغیّرند. 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،اوّل است و آخر،ظاهر است و باطن.(ر.ک: عفیفی،1380: 34)

بنابراین ابن عربی و شارحان نظریه‌های وی از جمله عبدالرحمن جامی،چاره ای جز این ندارند که برای تشریح و تبیین وحدت وجود، رابطهٔ میان حق و خلق،تشبیه و تنزیه،اعیان ثابته و وحدت و کثرت ــ که از مباحث طور ورای طور حق محسوب می‌شوندــ به تمثیل متوسّل شوند.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

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 منزّه 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 هشت‌گانۀ 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 رسالۀ آمادۀ دفاع نویسنده: دوم مقاله اخذ شده و چون هنوز صفحه بندی آن نهایی نشده است و شمارۀ صفحات ممکن است تغییر کند، ارجاعات را به صورت شمارۀ رباعی ذکر کرده ایم.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]

کتاب نامه

ابن عربی، شیخ محیی الدین. (بی تا). ***فتوحات مکیّه***. ج1-ج2. بیروت: دار صادر.

ـــــــــ ، ـــــــــ. 1387. ***فصوص الحکم***. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.

ایزوتسو، توشیهیکو. 1389 .***صوفیسم و تائوئیسم***. ترجمۀ محمّد جواد گوهری. تهران: روزنه

جامی، عبدالرحمن. 1381. ***نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص***. مقدمه. تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک. تهران: مؤسّسۀ پژوهش حکمت و فلسفۀ ایران.

ـــــــــ ، ـــــــــ. 1391. ***شرح رباعیّات جامی در وحدت وجود***.(رساله دکتری) تصحیح و تعلیقات غلامرضا داوودی پور. دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد.

دادبه، اصغر. 1385. «تجلّی». ***دایره المعارف بزرگ اسلامی***. ج14.صص585 – 594 .

ـــــــــ ، ـــــــــ. 73 13. «تجدّد امثال». ***دایره المعارف تشیّع***.ج 4 .صص112-116.

شمیسا، سیروس. 1370. ***انواع ادبی***. تهران: باغ آینه.

عفیفی،ابوالعلا. 1386. ***شرحی بر فصوص الحکم ابن عربی***.ترجمه نصرالله حکمت.تهران: مولی.

فرغانی، سعیدالدّین. 1389. ***مشارق الدراری***. تصحیح سید جلال الدّین آشتیانی. مشهد: انجمن فلسفه و عرفان اسلامی وابسته به دانشگاه فردوسی مشهد.

لاهیجی،شمس الدّین محمّد1388. ***مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز***. مقدّمه.تصحیح و تعلیقات محمّدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی.تهران: زوّار.

قیصری، داود. 1390. ***شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی***. ترجمه محمّد خواجوی. تهران: مولی.

مقدادی، بهرام. 1378. ***فرهنگ اصطلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر***. تهران: فکر روز.

مولوی، جلال الدّین محمّد. 1365. ***مثنوی معنوی***. به اهتمام نیکلسون. تهران: مولی.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2024-03-28]