

آب و اشکال گوناگون آن در ادبیات عرفانی فارسی (براساس مکتب ابن عربی از قرن هفتم تا نهم)

مهدی حیدری^۱

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد، یزد، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۱۵)

چکیده

یکی از استعارات پرکاربرد و کلیدی در مکتب ابن عربی که برای نشان دادن کثرت در عین وحدت و تبیین مفهوم وحدت وجود استفاده شده، استعاره آب و اشکال گوناگون آن است. در نگاه ابن عربی و پیروان او، آب رمزی از وجود است که در صورت‌های گوناگون مثل قطره، دریا، موج، رود، بخار، نم، ابر، برف و حتی گوهر، گلاب، جانداران و... متکثر می‌شود. شکل‌پذیری، پاک‌کنندگی، زلالی، حیات‌بخشی، سیالیت، حرکت‌پذیری، عظمت، پوشانندگی و حیرت‌آوری از جمله ویژگی‌های آب و اشکال آن است که در مکتب ابن عربی و شاعران و ادیبان متأثر از وی در ادب فارسی مورد تأکید قرار می‌گیرد. در این مقاله برآنیم تا این استعاره کلیدی مکتب ابن عربی را در حوزه شعر و نثر فارسی از قرن هفتم تا نهم با تأکید بر آثار سعدالدین حمویه، فخرالدین عراقی، عزیزالدین نسفی، شیخ محمود شبستری، شاه نعمت‌الله ولی، شاه قاسم انوار و عبدالرحمن جامی بررسی کنیم.

واژگان کلیدی: آب، عرفان، ابن عربی، موج، دریا.

مقدمه

جایگاه عنصر آب در میان عناصر اربعه و نظام کائنات همواره آن را از مهم‌ترین پدیده‌های مورد توجه شاعران و ادیبان قرار داده است. با توجه به تقدس این عنصر در ادیان و باورهای عامیانه به تدریج اساطیر و اعتقادات فراوانی پیرامون این مایع حیاتی شکل گرفته است.

آب و اشکال وابسته بدان در اساطیری چون تیشتر ایرانی، اقیانوس نو و نیلوفر آبی مصری، اسطوره مائوئی نیرنگ‌ساز پولنزیایی، اسطوره‌های آفرینش ملل شمال اروپا و آفریقا، افسانه دریا دختر چینی و گردباد هیرای ژاپنی با ویژگی‌هایی چون حیات بخشی، پاکی، آئینگی و... به کار رفته است. کارکرد این عنصر و اشکال وابسته بدان در تاریخ و آداب و رسوم یهودیت و مسیحیت نیز دیده می‌شود.

استفاده از عنصر آب در آثار عرفای مسلمان با الهام از قرآن و روایات از قرون اولیه هجری در آثار عرفایی چون سراج طوسی، سلمی و... آغاز می‌شود و در آثار عرفایی چون مستملی بخاری، قشیری، هجویری، احمد و محمد غزالی، همدانی، بقلی شیرازی، میدی، عطار نیشابوری و سنایی، ادامه می‌یابد. در آثار منشور عرفای اشاره شده، آب با ویژگی‌هایی چون پاکی، آئینگی، حیات بخشی، دریا با ویژگی‌هایی چون عظمت، یکنواختی، سهم‌ناکی، برف، قطره، ابر و باران و اشکال دیگر در تشریح مفاهیم عرفانی چون توحید، فنا و بقا مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

تأکید بر حیات همه جانداران از طریق آب، همانندی آن را با وجود در مباحث معرفت‌شناسی پیوند زده و قرار گرفتن عرش خداوند بر آب، میان خلقت و تجلی در عرفان و تصویرسازی‌های قرآنی رابطه ایجاد کرده است.

۱. بیان مسأله، اهداف و ضرورت تحقیق

صوفیه با الهام از آیات قرآن و با تأثر از باورهای گذشتگان درباره آب در تبیین مفاهیم عرفانی خویش کوشیده‌اند و در پوشش صور بلاغی از عنصر آب بهره برده‌اند. پاک‌ی، زندگی‌بخشی، بی‌کرانگی، منفعت‌دهی و... خصوصیتی از آب است که در قالب استعاره، نماد، تشبیه، کنایه، تمثیل در متون منشور عرفانی آمده است. کارکرد نمادین عناصر طبیعت در کلام متصوفه به اشکال گوناگون بر جنبه‌های محتوایی و ادبی متن افزوده و لایه‌های عمیق عرفانی به ادب فارسی اضافه کرده است که واکاوی آن‌ها به بازشناختی علمی منجر می‌شود.

در این مقاله برآنیم تا به این سؤال پاسخ دهیم که ابن عربی و پیروانش با پردازش ویژگی‌های منحصر به فرد آب و اشکال گوناگون آن، چه تأثیری در درک بهتر مفاهیم عرفانی داشته‌اند و چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در نحوه استفاده از خواص مختلف عنصر آب و اشکال گوناگون آن در آثار هر یک از آن‌ها وجود دارد؟ این پژوهش از نوع بنیادی است و براساس روش کتابخانه‌ای و با شیوه تحلیلی-توصیفی صورت می‌گیرد.

۲. پیشینه پژوهش

با وجود پژوهش‌های گسترده در حوزه کارکرد آب در قرآن و اساطیر، هنوز پژوهشی جامع در این زمینه، منحصر به متون عرفانی وحدت وجودی و پیروان ابن عربی صورت نگرفته است. در ادامه به ذکر مهم‌ترین پژوهش‌ها در این حوزه می‌پردازیم. مارتین لینگز در مقاله «نماد آب در قرآن» (۱۳۷۴) با تشریح اشکال متفاوت آب در قرآن مانند یخ، باران، رود و... به رمزگشایی این نمادها مبادرت می‌ورزد. مسعود پاکدل و فرشته توکلی در مقاله خود تحت عنوان «نمادها و تمثیل‌های آب در مخزن

الاسرار» (۱۳۹۵) به بررسی مفهوم عرفانی آب در مخزن الاسرار نظامی می‌پردازند. فاطمه مدرّسی در مقاله «آب در باور ایرانی» (۱۳۸۷)، ابتدا به باورهای باستان در باب باران، دریا و چشمه اشاره می‌کند و سپس تنها به رمز آب و چشمه در متون عرفانی سده‌های نخستین هجری می‌پردازد.

مسعود سپه‌وندی در «بررسی ارزش و کارکرد آب در برخی از متن‌های صوفیانه» (۱۳۸۵) به اهمیت آب در بیان مقاصد عرفانی توجه می‌کند و به ذکر پنج نمونه از کارکردهای رمزی آب می‌پردازد که با کارکردهای استعاری آن در مکتب ابن عربی، تفاوت ماهوی دارد.

مهدخت پورخالقی چترودی و محمدعلی محمودی در «بازتاب اسطوره‌ها و باورهای کهن پیرامون آب در اشعار خاقانی» (۱۳۸۹)، کارکرد اساطیری آب را در شعر خاقانی نشان می‌دهند.

مریم محمودی در «بررسی و تحلیل نماد دریا در آثار عطار» (۱۳۸۹) دریا را در تقابل با واژگانی چون قطره، شبنم، موج، ماهی، گوهر و... در اندیشه عطار بررسی می‌کند. حشمت قیصری و رقیه مهری‌نژاد در «بررسی و تحلیل نماد قطره و دریا در اشعار مولانا» (۱۳۹۳) این دو نماد را در اشعار مولانا مورد ارزیابی قرار می‌دهند.

نصرالله پورجوادی در کتاب دریای معرفت (۱۳۹۴) به بررسی مفهوم تمثیلی دریا نزد عرفا تا قرن ششم می‌پردازد.

چنانکه دیدیم در هیچ‌یک از مطالعات اشاره شده در عین ارزشمندی، حیطه زمانی موردنظر ما و نوع نگاه خاص ابن عربی و پیروان او مورد توجه نبوده است. در این مقاله برآنیم تا بدین سؤالات پاسخ دهیم که ابن عربی و پیروانش با پردازش ویژگی‌های منحصر به فرد آب و اشکال گوناگون آن چه تأثیری در درک بهتر مفاهیم عرفانی داشته‌اند و چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در نحوه استفاده از خواص مختلف عنصر آب و اشکال

گوناگون آن در آثار هر یک از آن‌ها وجود دارد؟ این تحقیق از نوع بنیادی است و براساس روش کتابخانه‌ای و با شیوه تحلیلی توصیفی صورت می‌گیرد.

۳. مبانی نظری و تحلیل موضوع پژوهش

۳-۱. آب در جهان ابن عربی

شیخ محیی‌الدین بن عربی (ولادت ۵۷۰- وفات ۶۳۸ هجری قمری) با بنا نهادن نوعی استدلال‌گرایی شهودی که با ابزارهایی نظیر رمزاندیشی، اصطلاح‌پردازی و استعاره‌گرایی پشتیبانی می‌شد، بسیاری از مفاهیم عرفان پیشین را در نظامی نظری منطبق بر اندیشه وحدت وجود طبقه‌بندی کرد.

در جهان‌بینی رمزی ابن عربی، آب، اسامی مختلفی دارد؛ یخ، بخار، برف، تگرگ، باران، چشمه، موج، رود و دریا که در نگاه او، همه، ظواهر مختلف یک چیز است. محیی‌الدین در فصوص با استناد به قول جنید که رنگ آب را همان رنگ ظرفش دانسته، نوشته است: «اذ لو عرف ما قال الجنید لون الماء لون انائه، لسلم لكل ذی اعتقاد ما اعتقده و عرف الله فی کلّ صورة و کلّ معتقد، فهو ظان لیس بعالم» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۲۶). در واقع از نگاه شیخ، حق به مثال آبی در عالم ظهور می‌کند و هر ظرفی از اعتقادات به رنگ خود آن را می‌پذیرد و شکل می‌دهد. بنابراین، اله معتقدات، اله ظنی است که حدود، آن را مأخوذ می‌نماید و اله مطلق هیچ‌گاه در سعه عبد نمی‌گنجد و هیچ ظهور و تعینی در مقام ذات نخواهد داشت.

ابن عربی همچنین با اشاره به ویژگی سیالیت و تحرک آب، آن را با وجود مقایسه کرده و نوشته است: «و الحركة حياة. فلا سکون، فلا موت و وجود فلا عدم و كذلك فی الماء الذی به حياة الارض و حرکتها، قوله تعالی فاهتزت» (همان: ۲۰۰). شیخ در ادامه با تفسیر این آیه و اشاره به شکل‌پذیری آب، وجود را نیز صاحب تعینات مختلف تلقی می‌کند.

علاوه بر ویژگی شکل‌پذیری و سیالیت، محیی‌الدین با نگاهی قرآنی به خاصیت حیات‌بخشی آب نیز اشاره می‌کند. اصلی‌ترین ویژگی که سبب می‌شود محیی‌الدین آب را استعاره از وجود بداند، همان صفت حیات است. وی در فصّ ایوبی با استدلالی منطقی نوشته است: «اعلم ان سرّ الحیاة سری فی الماء فهو اصل العناصر و الارکان و لذلك جعل الله من الماء کلّ شیء حیّ و ما ثمّ شیء الا و هو حیّ ... فکلّ شیء الماء اصله» (همان: ۱۷۰). بدین گونه از نظر شیخ، قوام همه عالم به وجود یا همان آب است که عرش نیز بر آن قرار دارد: «و لو لم یکن العرش علی الماء ما انحفظ وجوده، فانه بالحیة ینحفظ وجود الحی» (همان: ۱۷۱).

یکی از ویژگی‌هایی که ابن عربی به دریا منسوب می‌کند، تحیر عرفانی است. محیی‌الدین در تفسیر آیه «و اذا البحار سجرت» و حدیث «ربّ زدنی فیک تحیراً»، تقاضای پیامبر از خداوند برای افزایش حیرت را حیرت محمدی می‌نامد و آن را با ویژگی بحر آتشین مقایسه می‌کند. شیخ خاصیت دورانی را موجب سردرگمی و حیرت می‌داند و حرکت دوری امواج را با حرکت دروی عالم پیرامون قطب محمدی تطبیق می‌دهد و با تأویل آیه می‌نویسد: «فغرقوا فی بحار علم الله و هو الحیرة، فادخلوا ناراً فی عین الماء» (ابن عربی، ۱۳۷۰ش: ۷۳). محیی‌الدین با تفکر و شهود در واژگان قرآنی آن‌ها را به صفات برجسته‌شان تبدیل می‌کند. آن‌ها را از مسمّا بودن، خارج و در اسم بودن وارد می‌سازد.

ابن عربی در فتوحات نیز افراد را بحر ازل و جمع را بحر ابدی نامیده و مثنی را برزخ محمدی انسانی به حساب آورده و به تفسیر آیات سورة الرحمن پرداخته و نوشته است: «فبایّ آلا ربکما تکذبان هل بالبحر الذی اوصله به فافناه عن الاعیان او بالبحر الذی فصله عنه و سمّاه بالاکوان او بالبرزخ الذی استوی علیه الرحمن فبایّ آلاء ربکما تکذبان یخرج من بحر الازل اللولوء و من بحر الابد المرجان» (همو، بی تا: ۶۰). شیخ در این موضع نیز

با بهره‌گیری از آیات قرآن و تأمل در معانی بحرین و برزخ به استعارات نظام عرفانی خود می‌رسد. بحر فاصل را که صفت ویژه‌اش فردیت است، استعاره از عالم ذات ازلی قرار می‌دهد و بحر واصل را که صفت برجسته‌اش جمعیت است، استعاره از عالم اکوان و تعینات تلقی می‌کند که حق در آن ظهور کرده است. انسان نیز به عنوان برزخ مثنی هر دو صفت فردیت و جمعیت را داراست.

ابن عربی همچنین «جوار منشآت فی البحر» را استعاره از «جوار الروحانية المنشآت من الحقائق الاسمائية فی البحر الذاتی الاقدس» پنداشته است. ویژگی احاطه بحر او را به سمت ذات اقدس کشانده و جوار منشآت را که در بحر ظهور یافته‌اند، ارواح ایجاد شده از حقایق اسما، تلقی کرده است. محیی‌الدین در موضعی با مقایسه ورود انهار به بحر بار دیگر به ویژگی غلبه و احاطه و فانی‌سازی بحر اشاره کرده و نوشته است: «لطیف بعباده بتجلیه لهم علی قدر طاقتهم، خبیر بضعفهم عن حمل تجلیه الاقدس علی ما تعطیه الالهة اذ لا طاقة للمحدث علی حمل حمال القديم كما لا طاقة للانهار بحمل البحار تفنی اعیانها سواء وردت علیه او ورد علیها اعنی البحر» (همان: ۷۸-۷۷). پس خداوند بر بندگان با تجلی مقدس لطف کرده است که تجلی اقدس همه چیز را فانی می‌سازد، درست مانند بحری که رودهای تعین یافته را در هم می‌شکند و در نهایت چیزی جز آب وجود باقی نمی‌گذارد.

ویژگی پوشاندگی دریا باعث می‌شود ابن عربی آن را غالباً استعاره از مقام باطن (ذات) بداند که این نکته نیز گواه بر همان مبنای تأویل مسماً به برجسته‌ترین صفت اسم در نزد شیخ است. محیی‌الدین در فتوحات «بر» (خشکی) را استعاره از سلوک ظاهری و «بحر» را استعاره از سلوک باطنی دانسته و نوشته است: «كما قال تعالی جعل لکم النجوم لتهدو بها فی ظلمات البرّ و هو السلوک الظاهر بالاعمال البدنیة و البحر و هو السلوک الباطن المعنوی بالاعمال النفسیة» (همان: ۱۹۲). همچنین ویژگی عظمت و وسعت بحر در

این استعاره پردازی‌ها مورد توجه است؛ چنانکه در استعاره «بحر قلوب قوی» و «بحر علم» نیز دیده می‌شود (همان: ۳۳۳، ۳۷۹ و ۶۸۷).

ابن عربی همچنین با توجه به مسائل فقهی، حکم صحت وضو با همه آب‌ها جز آب دریا را در نظام عرفانی خود به صفتی از صفات الهی تأویل می‌کند. او بحر را نمادی از غضب الهی پنداشته و نوشته است: «ماء البحر الذی وقع فیہ الخلاف الشاذ فکونه مخلوقاً من صفة الغضب و الغضب یكون عنه الطرد و البعد فی حق المغضوب علیه و الطهارة مودبة الی القرب. فهذا سبب الخلاف الباطن و اما العلة فی الظاهر فتغییر الطعم. فمن رای ان الغضب لله یودی الی القرب من الله رای الوضوء بماء البحر» (همان: ۳۵۰). شیخ آب بحر را به سبب تغییر طعم نماد غضب الهی دانسته و با این همه به رأی صحت وضو با آب دریا نیز اشاره کرده و با تأویلی باطنی از نگاه برخی فقها غضب را هم موجب قرب به حق تلقی کرده است؛ همان‌گونه که در نگاه وی کفار نیز مستغرق همین اسم الهی هستند.

۲-۳. آب در ادبیات عرفانی پس از ابن عربی

با ظهور شیخ اکبر و گسترش تعالیم او در قرن هفتم، اندیشه‌های وی از طریق شارحان و ادیبان به شرق عالم اسلام و ایران راه یافت و عارفان و شاعران ایرانی را تحت تأثیر قرار داد. در این قسمت، استعاره آب و اشکال گوناگون آن را به ترتیب تاریخی (بر مبنای تاریخ وفات) در آثار ادیبان تحت تأثیر مکتب ابن عربی بررسی می‌کنیم.

۳-۳. سعدالدین حمویه (ولادت ۵۸۷- وفات ۶۵۰ هجری قمری)

سعدالدین حمویه (حمویی) از بزرگان فرقه کبرویه و پیشتازان گرایش به مکتب ابن عربی است. او مستقیماً با ابن عربی و قونوی ارتباط داشته و با آن‌ها در مسائل عرفانی گفت‌وگو کرده است (بی‌نا، مناقب اوحدالدین، ۱۳۴۷ش: ۹۹ و جامی، ۱۳۷۵ش: ۴۲۹).

حمویه با کاربرد استعارهٔ آب، عالم وحدت را چون بحری دانسته که دائماً موج‌زن است و این امواج، مظاهر و شئون وجود حق هستند: «و سرمد بحر وحدت، دایم در تلاطم است و موج برمی‌آرد و از هر موجی، فوجی پیدا می‌شود و در هر فوج اشکال مختلفه و متباینه پدید می‌آید. بیرونیان در کثرت اشکال، متحیر می‌شوند و هر یکی در شکلی باز می‌ماند و آن شکل در که‌ای می‌شود از جحیم و درونیان در عین یقین وحدت ثابتند، به هر بادی نمی‌جنبند. باری اختلاف صور ایشان را از معنی باز ندارد» (حمویه، ۱۳۶۲ش: ۱۰۷).

همان گونه که ابن عربی، بحر را مقام وحدت و امواج و انهار را مقام کثرت خوانده، سعدالدین نیز تلاطم دریا و جوشش آن را سبب ایجاد کثرات (امواج) دانسته و اذعان داشته است که غافلان فقط امواج ظاهر را می‌بینند و از اعماق دریا بی‌خبرند. حمویه با اشاره به این استعاره، دوزخ و بهشت را نیز تأویل و اظهار کرده است که موحدان واقعی با رؤیت موج از دریا غافل نمی‌شوند و بهشت ایشان همین است و مشرکان با محدود شدن در صور این امواج به دوزخ پای می‌نهند.

۳-۴. فخرالدین عراقی (ولادت ۶۱۰- وفات ۶۸۸ هجری قمری)

فخرالدین عراقی را می‌توان از چهره‌های برجستهٔ این جریان دانست که مشخصات تفکرات ابن عربی و ویژگی‌های عرفان عاشقانهٔ ایرانی را در اوج جمع کرده است. عراقی با این که شخصاً ابن عربی را ندیده بوده به شدت تحت تأثیر او قرار گرفته و لمعات خویش را به شیوهٔ فصوص نوشته است (جامی، ۱۳۸۳ش: ۲۶).

عراقی نیز وجود را به آب تشبیه کرده است. آب نیز مانند نور پذیرای صور مختلف است و مطابق تفسیر محی‌الدین به شکل ظرف خود در می‌آید. یکی از مهم‌ترین این صور «موج» است. امواج متکثرند، اما چیزی جز آب نیستند و هر کدام شکلی و اندازه‌ای دارند در حالی که آب بسیط است؛ یعنی کثرت و اختلاف صور امواج، بحر را متکثر

نمی‌کند (عراقی، ۱۳۹۰ش: ۵۲). فخرالدین به تبع محیی‌الدین عالم را در جنب حضرت الهی، موجی از دریا دانسته است که در دیده ظاهرینان نمایی مجزا دارد. عراقی در این باره سروده است:

در محیط هستی‌ات عالم بجز یک موج نیست باد تقدیرت به هر جانب روان انداخته
(همو، ۱۳۳۶ش: ۹۱)

در واقع این باد تقدیر است که با وزش بر دریای وحدت، امواج را در ید قدرت خود پدید آورده. اگر این باد سرنوشت که تحت تسلط مشیت حق است، نوزد، عالم به کتم عدم باز خواهد رفت و دریا آرام و بی موج خواهد شد.

باز دریای جلالت ناگهان موجی زده جمله را در قعر بحر بی کران انداخته
(همان: ۹۲)

بنابراین، عراقی علاوه بر اشاره به ویژگی عظمت، احاطه و فانی‌سازی دریا که مدنظر ابن عربی هم بوده، تعبیر عرفانی تازه‌ای دارد و آن باد تقدیر است. علت پدید آمدن امواج ظواهر از نگاه او، وزش باد اراده الهی است و این باد خود گاهی طوفان به پا می‌کند و همه چیز را به قعر دریای وحدت می‌کشاند. عراقی خود آرزوی چنین وحدت مطلق را در دل می‌پرورد و از کثرت به وحدت گریزان است؛ چنانکه سروده:

تهمت دریا کشم، خواهم که دریایی شوم کاندرا او موجی نباشد هر زمان انداخته
(همان: ۹۲، بیت ۲۸)

به غیر از موج، قطره و حتی گوهر نیز چیزی جز وجود دریا نیست. در نظر عراقی، اگر قطره به دل صدف نمی‌رفت، گوهر نمی‌شد. پس قطره همان آب برخاسته از دریا و بازگشته به دریاست که در دل آن به گوهر مبدل شده و چیزی جز وجود دریا نیست:

جمله یک چیز است موج و گوهر و دریا و لیک
صورت هریک خلافتی در میان انداخته
(همان: ۹۲، بیت ۱۵)

بنابراین، ذهن شاعرانه ایرانی فخرالدین، گوهر را نیز برخلاف ابن عربی در خانواده آب قرار می‌دهد. از این رو، این تعینات، ظهوری اعتباری از آب است و حتی خود دریا هم مجموعه‌ای از جوی‌ها است. پس آب مثل وجود است و دریا نیز با همه عظمتش تعینی از تعینات آن است که خود مجموع رودها است:

قطره و بحر جز یکی نبود
آب دریا چو بنگری از جوست
(همان: ۱۱۷)

علاوه بر این، آب و جوه گوناگونی دیگری نیز می‌پذیرد. آب بنا بر ظرفیت و شرایط گوناگون صفات مختلفی قبول می‌کند. حتی گلاب هم نوعی آب است که رنگ و بوی گل پذیرفته و از دایره مائیت خارج نشده است. در حقیقت آبی که صفا و عطر روحانی گل را به خود منضم کرده، گلاب شده است:

آب چون رنگ و بوی گل گیرد
لاجرم نام او کنند گلاب
(عراقی، ۱۳۳۶ش: ۱۲۳)

برف نیز همان آب است که در اثر برودت زیاد مشکل شده و هیچ کس وجود آن را مجزای از آب نمی‌داند؛ بنابراین، حقیقت وحدت وجود نیز امری آشکار و بدیهی است که دانایان از آن غافل نیستند:

برف خوانند آب را چو بیست باز چون حل شود چه گویند؟ آب
(همان)

از نگاه عراقی وجودِ نمایشی ما نیز پس از اندک زمانی در اثر تابش آفتاب حقیقت از بین خواهد رفت و این شکل وجودی آب است که باقی و پایدار خواهد ماند. چنانکه می‌بینیم عراقی در تشریح این استعاره نیز همانند ابن عربی به اشکال مختلف آب، مخصوصاً موج اشاره کرده و حتی پا را از شیخ اکبر هم فراتر گذاشته و با تخیل شاعرانه خود گلاب را هم داخل خانواده آب و از جنس این استعاره تلقی کرده است.

۳-۵. عزیزالدین نسفی (وفات حدود ۷۰۰ هجری قمری)

عزیزالدین بن محمد نسفی از شاگردان حمویه نیز در آثارش از اصطلاحات مکتب ابن عربی نظیر وحدت وجود و انسان کامل بهره برده است. نسفی با تمسک به استعاره آب و اشکال گوناگون آن، مفهوم تجدد امثال را به خوبی تشریح کرده است. وی عالم را به دریا و احوال آن را به امواج تشبیه کرده و نوشته است: «بدان که دانایان، این عالم را به دریا و احوال این عالم را به موج دریا تشبیه کرده‌اند و به آن می‌ماند؛ از جهت آن که هر زمان صورتی پیدا می‌آید و هر زمان نقشی ظاهر می‌شود و هیچ یک را بقا و ثبات نمی‌باشد» (نسفی، ۱۳۴۱ش: ۲۷۰).

بنابراین، همان گونه که امواج دریا ناپایدارند و در لحظه ایجاد، اعدام می‌گردند؛ صور عالم نیز لحظه به لحظه خلع و لبس دارند. چنانکه دیدیم توجه به محو و اثبات پیاپی امواج

در نظر عراقی نیز نشانگر صفات لطفی و قهری حق است، اما نسفی با تأکید بر وجه پیوستگی این ایجاد و اعدام امواج، تصویر دقیقی از نظریهٔ تجدد امثال ارائه می‌کند: «صورت دیگر آید و آن صورت اول را محو گرداند. ای درویش بعینه به موج دریا می‌ماند یا خود موج دریاست و عاقل هرگز بر موج دریا عمارت نسازد» (همان: ۱۷۵). نسفی از مخاطبان خویش خواسته است که بر کثرات تکیه نکنند و بر حضرت وحدت لاتغیر عاشق شوند، زیرا امواج نمایشی بیش نیستند و دریای حقیقت هر لحظه بسی از این امواج صادر می‌کند:

دریای کهن چو برزند موجی نو / موجش خوانند و در حقیقت دریاست
(همو، ۱۳۵۲ش: ۲۸۲)

پس امواج چیزی جز دریا نیست و تنها نامی اعتباری بدان اطلاق شده است؛ در حقیقت ذات حق تجلیات گوناگونی دارد و از اعماق این بحر، امواج صور متنوع سر برمی‌آورند: «این ذات دایم در تجلی است. تجلی صفات می‌کند و تجلی صور می‌کند، چنانکه دریا دایم در تموج است، این ذات دایم در تجلی است» (همو، ۱۳۸۱ش: ۷۷). بنابراین، می‌توان گفت نسفی با بهره‌گیری از عناصر موج و دریا، خلع و لبس دائمی امثال را به خوبی تشریح کرده است و وجههٔ مرکزی اندیشهٔ وی در به‌کارگیری این استعاره، اعتباری بودن مظاهر و تلاش برای درک باطن (مُظهر) و دیدن آن حقیقت لایتغیر درونی همهٔ تجددها است.

۳-۶. شیخ محمود شبستری (ولادت ۶۸۷- وفات ۷۲۰ هجری قمری)

شیخ محمود از نخستین عارفان تبریزی بوده که تحت تأثیر عرفان محیی‌الدینی قرار گرفته است. برخی پژوهشگران واسطه انتقال افکار ابن عربی به شبستری را وجود عرفایی نظیر اوحدالدین کرمانی و صدرالدین قونوی در محیط خانقاهای تبریز دانسته‌اند (لویزن^۱، ۱۳۷۹ش: ۲۰۱).

شبستری با کاربرد دقیق این استعاره در اشکال مختلف، اظهار داشته که قطره باران - که خود نمودی از دریای وحدت است - چندین شکل می‌یابد؛ به بخار، ابر، نم، گل و حتی از راه تغذیه به نبات و جانور و انسان مبدل می‌شود و این نشانه‌ای است از این که اسماء گوناگون نیز مصدری یگانه داشته‌اند:

نگر تا قطره باران ز دریا	چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم و گل	نبات و جانور، انسان کامل
همه یک قطره بود آخر در اول	کزو شد این همه اشیا مثل

(شبستری، ۱۳۷۱ش: ۸۸)

شبستری در پردازش این استعاره، همه موجودات را متشکل از آب دانسته، زیرا همین آب است که نبات و جانور و انسان را می‌سازد. وی دایره این استعاره را گسترش داده و تطابق میان آب و وجود را به طور کامل تری مورد توجه قرار داده است. بنابراین، از قطره لاهوت بوده است که پدیده‌های جیروتی، ملکوتی و ناسوتی ظهور یافته‌اند.

شبستری نظیر اکثر شاعران پیرو این مکتب از تقابل عناصر موج و دریا نیز در تشریح این موضوع بهره برده است. در نگاه شیخ محمود، دریا، عالم وحدت است و امواج کثراتی هستند که واقعیت ندارند و نمودی بیش نیستند:

چو دریایی است وحدت لیک پر خون کزو خیزد هزاران موج مجنون
(همو، ۱۳۸۲ش: ۱۰۰)

شیخ محمود این دریا را نه شامل آب که مملو از خون دانسته و در این راه گام شاعرانه‌ای رو به جلو در فضای ادب عرفانی برداشته است. وحدت دریایی خونریز است که همه عوالم را مضمحل می‌کند و در خود به آن‌ها جان تازه می‌بخشد. دریایی که امواجش مجنون و خروشان است و دائماً طغیان می‌کند. به این صورت، آب وجود چنان مستمر در جریان است که رودی پیوسته و یا دریایی خروشان از آن حاصل شده و با این همه اصل آن نقاطی ساری بیش نیست. شبستری با تبیین تجدد امثال و با استفاده از این استعاره سروده است:

یکی نقطه است وهمی گشته ساری تو آن را نام کرده نهر جاری
(همو، ۱۳۷۱ش: ۸۶)

بنابراین، از منظر شبستری، وجود همچون آبی جاری است که گاه اشکال مختلف می‌پذیرد و گاهی خروشان می‌شود و اشکال را محو می‌سازد و از فرط استمرار، دائمی به نظر می‌رسد و همه نقاط آن وهمی و اعتباری هستند و این نقطه وحدت است که همه جریان رود با استمرار آن ظاهر شده است.

۳-۷. شمس مغربی (ولادت ۷۴۹- وفات ۸۰۹ هجری قمری)

شمس‌الدین محمد بن عادل تبریزی، مشهور به مغربی و ملقب به شیرین است. چنین مشهور است که چون بیشتر در دیار مغرب به سر می‌برده، تخلص مغربی اختیار کرده و گروهی با توجه به نحوه کاربرد این تخلص در دیوان مغربی، برآند که معنای عرفانی این اصطلاح (مقابل مشرق انوار) مورد نظر شاعر بوده، زیرا ابن عربی نیز در فتوحات، مغرب را محلاً اسرار و کتم ذکر کرده است (مغربی، ۱۳۵۸ش: ۱۲۹ و ابن عربی، بی تا: ۴۱۶). همچنین برای آگاهی بیشتر از زندگی مغربی رجوع کنید به شمس، حسین زاده، ۱۳۹۰ش: ۵۷-۴۹).

مغربی نیز از استعاره آب و اشکال گوناگون آن بهره فراوانی برده است. مغربی، عالم را نمایشی از آب خوانده (مغربی، ۱۳۵۸ش: ۲۳۶) و امواج مظاهر را معادل با دریای وحدت دانسته و اظهار داشته که اگر این امواج در دل دریا مشاهده شود، معنای وحدت آن‌ها آشکار می‌شود:

این جمله چه بود؟ عین آن موج و آن موج چه بود؟ عین دریا
(همو، ۱۳۷۲ش: ۱۹)

یا در بحر با ما شورها کن این من و ما را که تا دریا نگردی، توندانی عین دریا را
(همان: ۹)

کثرت نقش موج گوناگون نیست الّا ز جنبش دریا
آنچه امواج خوانمش بحر است گشته ظاهر به کسوت من و ما
نقش این موج بحر بی پایان مغربی و سنایی است و سنا را
(همان: ۲۸)

وجود همگی زیبایی‌هایی عالم حتی زیبارویان نیز مجازی از این دریای حقیقت است:

آن موج فرو شد و برآمد در صورت و کسوت دل آرا
(همان: ۱۹)

در واقع وجود حق چون آب یا اقیانوسی است که تعینات آن گاه رنگی شیرین و گوارا دارد و گاه شور و نمکین است. مغربی اختلاف کثرات را به تفاوت رنگ و لون و کیفیت آب‌ها مانند کرده که گاه انحراف مزاج آدمی در پندار این اختلافات مؤثر است:

به لون و طعم اگر آب مختلف باشند ز اختلاف محل است و انحراف مزاج
(همو، ۱۳۵۸ ش: ۱۱۲)

از این محیط که عالم به جنب اوست سراب مراست عذب فرات و وراست ملح اجاج
(همان: ۱۱۲)

علاوه بر این، مغربی از استعاره دریا، موج و ساحل (صحرا) نیز در راستای تبیین وجود مستمر بهره برده است. محمدشیرین به صورتی واضح، عالم امکان یا همان کتاب حق تعالی را به صحرا یا ساحل تشبیه کرده است. در نظر وی، دریا معادل عالم وحدت است که امواج کثرت را به ساحل عالم امکان (یا صحرای امکان) فرستاده و از این رو، همه نقوش ساحل جان از دریای توحید برخاسته است:

صحرا چه بود؟ زمین امکان کائنات کتاب حق تعالی
(همو، ۱۳۷۲ش: ۱۹)

از جنبش این دریا هر موج که برخیزد بر وادی جان آید بر ساحل دل ریزد
(همو، ۱۳۵۸ش: ۱۲۴)

دریای وجود موج زن شد موجی بفکند سوی صحرا
(همان: ۶۶)

این نکته از مفاهیمی است که مغربی بیش از دیگر شاعران وحدت وجودی بدان توجه کرده است. او صحرا و ساحل را از جهت آشکارسازی، محل تجلی و نماد اسم ظاهر قرار داده و دریا را به دلیل پوشانندگی، رمز اسم باطن دانسته است. بدین ترتیب امواج از عالم وحدت رهسپار عالم کثرت می شوند و به ساحل امکان می رسند. اما هر رفتی، برگشتی دارد و آن ها چه به ساحل برسند و چه به شکل رودی در خشکی جریان یابند، سرنوشت محتومشان باز گشت به دریا است. بدین ترتیب مغربی به صورتی منسجم و یکپارچه به این نمادها توجه کرده و برای تشریح قوس صعود و نزول نیز از آن ها استفاده کرده است. کثرت تعینات پدید آمده از دریا، حجاب شناخت وحدت آن شده، اما همه این تعینات از جمله ساحل جان انسان، دائماً محتاج امواج برخاسته از اعماق دریای وحدت است و بدون آن از بین می رود:

نقوش کثرت امواج ظاهر دریا حجاب وحدت باطن شده است دریا را
(همو، ۱۳۷۲ش: ۲۱)

چو بحر نامتناهی است دایماً موج
حجاب وحدت دریاست کثرت امواج
جهان و هر چه در او هست جنبش دریا
ز قعر بحر به ساحل همی کند اخراج
دلَم که ساحل دریای بی نهایت اوست
بود مدام به امواج بحر او محتاج
(همو، ۱۳۵۸ش: ۱۱۲)

معنی بازگشت امواج از ساحل به دریا را تنها کسی می فهمد که غرقه بحر حق شده و با آن یگانه شود. کسی که بر ساحل کثرت ایستاده از دریای وحدت غافل است و معنای وحدت وجود را عمیقاً درک نمی کند:

چشم دریابین کسی دارد که غرق بحر شد
ورنه نقش غیر بیند هر که او بر ساحل است
(همو، ۱۳۷۲ش: ۶۳)

پدیده های ساحل امکان نیز تا ابد در این ساحل (یا در این صحرا) نخواهند ماند و همه سوار بر امواج عروجی به دریای وحدت باز خواهند گشت:

کسی که موج به دریا کشیدش از صحرا
وقوف یافت ز سر و حقیقت معراج
(همو، ۱۳۵۸ش: ۱۱۲)

اگر موجی است زان صحرا بدین دریا کشد روزی
چنانست غرقه گرداند که ناری یاد، صحرا را
(همو، ۱۳۷۲ش: ۹)

در حقیقت این پدیده‌های ساحل امکان هستند که آرزو دارند موجی بیاید و آن‌ها را بدان دریای وحدت باز گرداند و این جذبه ملکوتی بهترین راه عروج مظاهر است:

تا مگر موجی کشد بازم ز ساحل در محیط هر زمان صد موج چون دریای عمانم فرست
(همان: ۶۹)

من بر مثال ماهی‌ام، افتاده از دریا برون باشد که موجی در رسد، بازم به دریا در کشد
(همان: ۱۲۴)

تا موج تو ما را نکشد جانب دریا از ساحل خود، جانب دریا نتوان شد
(همان: ۱۳۶)

گاه نیز عنصر حباب جایگزین عنصر موج می‌شود تا اعتباری بودن آن بیشتر نمایان شود؛ از نگاه مغربی عالم مثل حبابی بر سر دریای وجود است؛ حبابی که از دریا برخاسته و نمایشی اعتباری از همین دریاست:

منم که بر سر دریای بی‌هایت تو مثال هر دو جهان چون حباب می‌بینم
(همو، ۱۳۵۸ ش: ۱۶۷)

عالم که نمایش و سراب است بر بحر محیط حق حباب است
(همان: ۲۳۷)

چیست عالم، ای که می‌پرسی نشان و نام او بر محیط هستی مطلق، جایی بیش نیست
(همو، ۱۳۷۲ش: ۵۳)

مغربی گاه عنصر ابر را نیز در این استعاره جایگزین عنصر موج کرده است. ابر هم از
تعینات دریا است که به صحرای جان نازل می‌شود تا مظاهر آن را سیراب گرداند:

سگان صحاری را سیراب کند هر دم از فیض خود این دریا ابری که برانگیزد
(همو، ۱۳۵۸ش: ۱۲۵)

در مواضعی نیز عنصر جوی جای عنصر موج را گرفته است؛ یعنی جوی‌هایی که از
دریای وحدت روانه شده‌اند یا به سمت آن در حرکتند، مساوی با دریا پنداشته شده‌اند:

هر آن جویی که از دریا روان شد چو از دریاست، آن دریاست، نه جوست
(همو، ۱۳۷۲ش: ۴۵)

مغربی گاه علاوه بر عنصر جوی، عنصر سبو را نیز دخیل کرده است. وی ظاهر متعین
انسان و همه پدیده‌های عالم را چون سبویی دانسته که آب وجود محض را دربر گرفته
است. در واقع، ظاهرینان ممکن است سبو را حقیقت پندارند در حالی که سبو جز ظرفی
برای نگهداری آب جوی وجود نیست و بدون آن معنایی نخواهد داشت:

سبو بشکن که آبی نه سبویی ز جو بگذر که دریایی نه جویی
(همان: ۳۶۷)

چنانکه دیدیم، مغربی به انحاء گوناگون، استعارات متنوعی با آب و اشکالش پدید آورده است. وی وجود مطلق را چون آب دریا دانسته که امواج، ابر، جوی و قطرات آن به سیوهای ساحل امکان فرستاده می شود و جملگی دوباره به دریای وحدت بازمی گردد. نکته قابل تأمل این است که در همه استعارات بیان شده، سخن از هویدا شدن است نه ایجاد شدن و این معنی بالطبع ظهور دانستن خلقت در مکتب ابن عربی به شعر او راه یافته است.

۳-۸. شاه نعمت الله ولی (ولادت ۷۳۱- وفات ۸۳۴ هجری قمری)

سید نورالدین نعمت الله ولی بیشتر شهرت خود را مدیون سرایش شعر در عرفان ابن عربی است.^۱ او نیز به وفور از این استعاره استفاده کرده و شاید پرکاربردترین استعاره وحدت وجودی در اشعار نعمت الله ولی، همین استعاره باشد. وی بحر را مرتبه وحدت و امواج را مقام کثرت انگاشته و نگاشته است: «خرقه امواج کلیه به آب دریای محیط وحدانیت بشوید و در بحر فردانیت محضه مستغرق گردد» (نعمت الله ولی، ۱۳۸۹ش: ۱۷۴). او در این زمینه با اصل دانستن آب وجود و اعتباری خواندن حجاب امواج سروده است:

موج و دریایم و هر دو غیر آبی هست نیست
در میان ما به جز ما گر حجابی هست نیست
(همو، ۱۳۸۰ش: ۲۹۱)

بگذر ز حجاب و موج دریا
در آب نشین و باش با ما
(همو، ۱۳۸۹ش: ۲۰۵)

۱- جهت آگاهی از منابع احوال نعمت الله ولی به دولت‌شاه، ۱۳۸۲ش: ۳۳۳-۳۴۰ و هدایت، بی تا: ۱۷۷-۱۷۸ رجوع کنید.

شیخ همچنین از عنصر حباب بسیار بهره برده و عالم را بدان تشبیه کرده است. از نگاه نعمت‌الله، وجود چون آبی است که عالم حباب و کف روی آن یا موج و جوی آن است:

عقل گوید حباب و آب دواند عشق گوید یکی است آب و حباب
(همو، ۱۳۹۱ش: ۳۱)

موج و حباب و دریا آب است بشنو از ما آب است بشنو از ما، موج و حباب و دریا
هر سه یکی است آن‌جا معلوم و علم و عالم معلوم و علم و عالم هر سه یکی است آن‌جا
(همان: ۱۸۲)

بحر و موج و حباب و جو، آنبند چار نام و یکی بود ناچار
(همان: ۲۶۴)

و حتی می‌توان آب وجود را در دل حباب ناچیز و متعین مشاهده کرد:

در عین حباب، آب بنگر
(همو، ۱۳۸۹ش: ۲۲۵)

سید نعمت‌الله به عنصر قطره و کوچکی آن در برابر دریای وجود نیز اشاره کرده و با این همه قطره متصل به دریا را عین دریا به حساب آورده است:

بر ما نسبتی باشد میان قطره و دریا در آور بحر ما با ما بجو این نسبت ما را
(همان: ۱۸۴)

قطره و دریا همه از ما بود آب، عین قطره و دریا بود
(همو، ۱۳۹۱ش: ۲۲۴)

نعمت الله از استعاره آب و ظرف نیز در این مجموعه بهره برده است. وی اظهار داشته که وجود حق چون آبی است که در هر ظرفی متناسب با استعداد آن شکل گرفته و بدین ترتیب عالم کثرات را به وجود آورده است و در این معنی کاملاً منطبق با استعارات محیی‌الدینی قلم زده است:

هر چند که آب را نباشد لونی چون در قدحی کنی نماید لونین
(همان: ۴۱۷)

آب در هر قدح که جا گیرد در زمان رنگ آن انا گیرد
(همو، ۱۳۸۰ش: ۶۸۰)

آب باشد یکی و ظرف بسی گرچه مشک و سبوست تا دانی
(همو، ۱۳۹۱ش: ۴۸۸)

بنابراین، در نظر نعمت‌الله، آب همان وجود است که اشکال و تعینات مختلفی چون دریا، موج، حباب و قطره به خود می‌گیرد و در ظرف‌های گوناگون اعیان نیز به شکل ظروف در می‌آید.

چنانکه دیدیم نعمت‌الله ولی به عنوان شاعر و شارح فصوص هم استعارات مستعمل در مکتب ابن عربی را به کار برده و هم بر برخی استعارات کم‌کاربردتر مثل حباب تأکید کرده و زمینه‌ساز توجه جدی به این عنصر در دوره‌های بعدی به ویژه در سبک هندی شده است.

۳-۹. قاسم انوار (ولادت ۷۵۷- وفات ۸۳۷ هجری قمری)

علی بن نصیر تبریزی، معروف به شاه قاسم انوار از هم‌صحبتان شاه نعمت‌الله ولی است.^۱ شاه قاسم انوار نیز با بهره‌گیری از استعاره آب و اشکال گوناگون آن، اظهار داشته که در ازل دریای وجود، متلاطم شده و امواج و رودهای زیادی از آن برخاسته است که این انهار با جریان خود گل‌های رنگارنگ هستی را پرورش داده و به تبع آن هزاران بلبل پدید آمده که همه این‌ها به سبب جریان آب وجود ایجاد شده است:

چو بحر عشق ناگه منبسط گشت ز موجش صد هزار انهار بگشود
هزاران گونه گل درباغ عالم پدید آمد چو شد انهار ممدود
هزاران بلبل اندر ناله آمد به وصف حسن گل بر نهج معهود
(انوار، ۱۳۳۷ش: ۳۳۲)

۱- برای آگاهی از احوال قاسم انوار به جامی (۱۳۷۵ش: ۵۹۵-۵۹۲)، دولتشاه (۱۳۸۲ش: ۳۵۲-۳۴۶) و مقدمه نفیسی بر انوار (۱۳۳۷ش: ۱۱۲-۳) رجوع کنید.

بنابراین او تصاویر استعاری اشکال مختلف آب را با نگرشی شاعرانه بدانجا کشانده که آب عشق منشأ همه انهار جاری است و از جریان این آب در باغ است که لاله‌ها پدید می‌آیند و بلبل‌ها نغمه‌خوانی می‌کنند. پس انوار وجه ابتکاری دیگری به این استعاره افزوده و آب را مساوی عشق دانسته که در اجزای عالم شورانگیزی می‌کند. وی در موضعی دیگر نیز با اشاره به اتحاد بحر و درّ و لعل سروده است:

چرا سرگشته‌ای در بحر و در کان که هم بحری و درّ، هم لعل کانی
(همان: ۳۳۱)

شاه قاسم در غزلیات نیز از وحدت قطره و دریا و سیر نزولی و عروجی آن یاد کرده است. او قطره‌ای را لایق درک دریای وجود می‌داند که تجربه جدایی از آن را درک کرده باشد. مظهری که روزی از مظهر به حکم عین ثابت خود جدا می‌شود، درد فراق را چون نی‌وامانده از نیستان ادارک می‌کند و آرزومند بازگشت به اصل خویش می‌شود:

چون قطره ز دریا شد و واگشت به دریا با او صفت قلزم زخار توان گفت
(همان: ۱۰۳)

بنابراین، از نظر او قطره زمانی وحدت با دریا را حس می‌کند که به دامان آن بحر قلزم زخار برگردد. آن قطره غافل‌ی که پیش از آن ملک‌وار در مقام معلوم خویش بود و ارزش دریا را نمی‌دانست، پس از فراق، معنی جوشش دریا را می‌فهمد و آن‌گاه که قوس صعود را طی می‌کند و به نقطه وحدت باز می‌گردد در چشمش جوشش دریا توانا می‌شود.

بنابراین، انوار با توجه به بُعد دیگری از مسأله قوس نزول و صعود و ارتباط آن به استعاره قطره و دریا، کمال انسانی را هدف خلقت و ظهور دانسته است.

۳-۱۰. عبدالرحمن جامی (ولادت ۸۱۷ - وفات ۸۹۸ هجری قمری)

عبدالرحمن جامی، آخرین ادیبی است که در این مقاله بدو می‌پردازیم. گویا علاقه جامی به فصوص و فتوحات، ناشی از ارتباط با خواجه پارسا و دیگر مشایخ نقشبندیه بوده است.^۱ جامی استادی متضلع در عرفان ابن عربی بوده و در آثار خود، همه جریان‌های پیشین به ویژه دو جریان متمایز عرفان ابن عربی و مولوی را جمع کرده (نصر، ۱۳۸۴ش: ۱۴). جامی بخار، ابر، قطره، سیل، موج و حباب را از مظاهر دریا دانسته است؛ مظاهری که روزی از دریا جدا شده‌اند و دوباره به این دریای وحدت بازخواهند گشت:

چون بحر نفس زند چه خوانند بخار چون شد متراکم آن نفس ابر شمار
باران شود ابر چون کند قطره نثار و آن باران سیل و سیل بحر آخر کار
(جامی، ۱۳۹۱ش: رباعی ۳۴)

شیخ عبدالرحمن حباب و امواج را تنها نمایشی پوچ بر سر دریای وجود انگاشته و از عارفان خواسته تا حجاب امواج را کنار بزنند و دریای وحدت را بنگرند:

بحری است کهن وجود بس بی‌پایاب ظاهر گشته به صورت موج و حباب
هان تا نشود حباب یا موج، حجاب بر بحر که آن جمله سراب است سراب
(همان: رباعی ۳۵)

۱- به جامی (۱۳۷۵ش: ۳۹۳-۳۹۲) و زرین کوب (۱۳۶۹ش: ۱۵۳) رجوع کنید.

پس این اشکال چیزی جز سراب نیست که حجاب آب می‌شود و از این رو، اجرام و طبایع و موالید نیز جمله حق‌اند و این مظاهر از حق خارج نیست. در واقع جامی عالم را موج بحر لایزال دانسته که هیچ انفصالی از بحر ندارد و موج را مرتبه ظاهر و دریا را مرتبه باطن خوانده و سروده است:

بحری است وجود، جاودان موج‌زنان زان بحر ندیده غیر موج، اهل جهان
از باطن بحر، موج بین گشته عیان بر ظاهر بحر و بحر در موج نهان
(همو، ۱۳۴۲ش: ۶۱)

بنابراین، شیخ عبدالرحمن این همه نقوش گوناگون امواج و انهار را محلّ وحدت دریا ندانسته و این مطلب را از قول جندی در نقد النصوص با شیوه‌ای استدلالی مطرح کرده و با سبک تلفیقی خود آن را به شعر آراسته است:

البحر بحر علی ما کان فی قدم ان الحوادث امواجٌ وانهار
لا یحجبک اشکال تشاکلها عمّن تشکّل 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
(همو، ۱۳۷۰ش: ۶۷)

از نظر جامی، آب وجود گاه به صورت یخ منجمد نیز درمی‌آید، اما با ظهور آفتاب حقیقت به زودی به شکل سابق خود باز خواهد گشت. وی با تفسیر کلام عراقی درباره شطح معروف بایزید نوشته است: «بایزید» به لسان حق، «سبحانی گوید - تمثیل - یکی از یخ» که آبی است منجمد، «کوزه‌ای ساخت و پر آب کرد». شک نیست که آن کوزه به

صفت انجماد و صورت کوزگی از آب ممتاز بود، اما «چون آفتاب بتافت» و کوزه به گداختن شتافت، «کوزه را آب یافت» (همو، ۱۳۸۳ ش: ۱۸۵).

جامی همچنین در تبیین تجدد امثال از استعاره آب جاری و نمایش و بقای آن بهره برده است؛ از نگاه وی، امثال همچون آب جاری پیوسته در جریان است، اما هیچ قطره‌ای از آن لحظه بعد در مکان قبل نیست؛ «آن نمایندگی و پابندگی را از تجدد تعینات متمائله متوافقه باید شناخت 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 بنماید [،] اما دو آن در آن موضع نیاید، و 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» (همو، ۱۳۹۱ ش: ذیل رباعی‌های ۲۹ و ۳۰).

جامی امثال عالم را نیز همانند جریان این رود دانسته است که به سبب سرعت جابه‌جایی، مدام و پیوسته به نظر می‌رسند، اما هر لحظه در حال خلع و لبس هستند:

بحریست نه کاهنده نه افزاینده امواج بر او رونده و آینده
عالم چو عبارت از همین امواج است نبود دو زمان بلکه دو آن پابنده
(همو، ۱۳۴۲ ش: ۵۳)

چنانکه می‌بینیم جامی با اشاره به شکل‌پذیری آب، آن را معادل وجود فرض کرده که حالت بخار و انجماد نیز به خود می‌گیرد و دریا را همان عالم وحدت پنداشته که رودها و امواج و حباب‌ها و بخارها همه و همه از آن برخاسته‌اند و به سوی آن بازمی‌گردند. شیخ با استفاده از استعاره نهر جاری و سرعت جریان قطرات آب در آن که

نمودی پیوسته دارد، مفهوم تجدد امثال را نیز توضیح داده و کون و فساد امثال جهان را به جابه‌جایی قطرات رود تشبیه کرده است.

به طور کلی، می‌توان گفت جامی ابتکار زیادی در خلق ویژگی جدید استعاری ندارد، اما به ویژگی‌های مستعمل قبلی نگاهی جامع دارد و با تلفیق روش‌های استدلالی و شعری تعادلی حکیمانه بدان‌ها می‌بخشد.

نتیجه‌گیری

محبی‌الدین بن عربی با نگاه رمزی خود به عناصر طبیعی بنیان‌گذار استعاراتی وحدت وجودی در زمینه عنصر آب و اشکال گوناگون آن شد. وی آب را همان وجود دانست که رنگ ظرف خود؛ یعنی کثرات را می‌گیرد، اما در مقام ذات همواره بی‌رنگ و احد است. تحرک و شکل‌پذیری از صفات دیگری است که نشانگر حیات‌بخشی و تعیین‌دهی وجود به کثرات است و بدین جهت است که عرش حق بر آب ایستاده در عین اینکه کثرات، اعتباری از عالم وحدت بیش نیستند.

ویژگی عظمت و غرق‌کنندگی آب دریا نیز در مکتب ابن عربی موجب تشابه آن با حضرت احدیت شده است که اگر حق با اسم جامع خود ظهور کند بر همه پدیدارها احاطه می‌یابد و مظاهر را در خود مضمحل می‌کند. بحر فاصل و واصل و برزخ میان آن‌ها نیز در نگاه ابن عربی نمایانگر ساختار وجود از مقام احدی، واحدی و حضرت انسان کامل است.

محبی‌الدین حتی کشتی‌های جاری بر بحر الهی را حقائق اسمائی دانسته که با تکیه بر آب وجود، نمودی یافته‌اند که تجلی اقدس خداوندی هم آن‌ها و هم انهار جاری به دریا را در خود فانی می‌گرداند و بنابراین، خشکی و آب در مکتب ابن عربی رمز ظاهر و باطن

می‌شوند و حتی آب دریا به سبب تغییر طعم، نمود غضب الهی و موجب غرق شدن مظاهر می‌شود.

تشابه بحر موج با خلق مدام و تجدد امثال؛ مرجعیت آب در برابر اشکال آن نظیر موج و حتی برف و گوهر و گلاب، تشابه سیر دگرگونی آب از ابر تا دریا با حضرات خمس، دیدن دریا در دل قطره (وحدت نهان در کثرات)، همانندی جزر و مد موج دریا در ساحل به خلع و لبس اکوان در عالم، حباب‌سانی و سبواری کثرات برای اصل آب وجود و جریان مداوم آب رود به سان تجدد لحظه به لحظه عالم از دیگر ویژگی‌هایی است که در ذهن شاعران و نویسندگان ایرانی میان وجود و آب اشتراک پدید آورده است.

منابع

ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۷۰ش). «ب»، *فصوص الحکم* با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. تهران: الزهرا.

_____ (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*. ۴ ج. بیروت: دارصادر.

انوار، شاه قاسم. (۱۳۳۷ش). *کلیات قاسم انوار*. تصحیح سعید نفیسی. تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.

بی‌نا. (۱۳۴۷ش). *مناقب اوحدالدین حامد بن ابی‌الفخر کرمانی*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

پاکدل، مسعود و فرشته توکلی. (۱۳۹۵). نمادها و تمثیل‌های آب در مخزن الاسرار.

فصلنامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی. د ۸. ش ۲۷. صص ۱۳-۲۴.

پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۴). *دریای معرفت*. تهران: انتشارات هرمس.

پورخالقی چترودی، مهدخت و محمدعلی محمودی. (۱۳۸۹). بازتاب اسطوره‌ها و باورهای کهن پیرامون آب در شعر خاقانی. *مجله مطالعات ایرانی*. ش ۱۸. صص ۲۸۹. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۴۲ش). *لوايح در عرفان و تصوف*. تصحيح محمدحسين تسبيحي. تهران: کتابفروشی فروغی.

_____ . (۱۳۷۰ش). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. تصحيح ويليام چتيك. تهران: موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.

_____ . (۱۳۷۵ش). *نفحات الانس من حضرات القدس*. به كوشش مهدي توحيدپور. چ ۱. تهران: علمي.

_____ . (۱۳۸۳ش). *اشعه اللمعات*. تصحيح هادي رستگار مقدم گوهری. چ ۱. قم: بوستان کتاب.

_____ . (۱۳۹۱ش). *شرح رباعيات جامي در وحدت وجود*. به تصحيح غلامرضا داوودي پور. رساله دكتري به راهنمايي اصغر دادبه. دانشگاه آزاد اسلامي: واحد نجف آباد.

حمويه، سعدالدين. (۱۳۶۲ش). *المصباح في التصوف*. تصحيح نجيب مايل هروي. چ ۲. تهران: مولی.

داعی شیرازی، نظام‌الدین محمود. (۱۳۶۵ش). جواهر الکنوز؛ شرح داعی شیرازی بر رباعیات سعدالدین حمویه. تصحيح نجيب مايل هروي. *معارف*. ش ۳. صص ۵۷۴-۶۰۵.

دولت‌شاه، امیر علاءالدوله. (۱۳۸۲ش). *تذکره الشعراء*. به تصحيح ادوارد براون. چ ۱. تهران: اساطير.

_____ . (۱۳۶۹ش). **دنباله جستجو در تصوف**. چ ۳. تهران:

امیر کبیر.

سپه‌وندی، مسعود. (۱۳۸۵). بررسی ارزش و کارکرد آب در برخی از متن‌های صوفیانه.

فصلنامه زبان و ادبیات فارسی. ش ۷. صص ۳۳-۶۶.

شبستری، محمود بن عبدالکریم. (۱۳۷۱ش). **مجموعه آثار شیخ محمود شبستری**.

تصحیح صمد موحد. چ ۲. تهران: کتابخانه طهوری.

_____ . (۱۳۸۲ش). **متن و شرح گلشن راز براساس**

قدیمی‌ترین و مهم‌ترین شروح. به کوشش کاظم دزفولیان. تهران: طلایه.

شمس، محمدجواد و مصطفی حسین‌زاده. (۱۳۹۰ش). وحدت وجود از دیدگاه شمس

مغربی. **دوفصلنامه علامه**. س ۱۱. پ ۳۳. صص ۴۷-۷۸.

عراقی، فخرالدین. (۱۳۳۶ش). **کلیات شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی**. تصحیح

سعید نفیسی. چ ۲. تهران: کتابخانه سنایی.

_____ . (۱۳۹۰ش). **لمعات (به همراه سه شرح از قرن هشتم**

هجری). تصحیح محمد خواجه‌جوی. چ ۴. تهران: مولی.

قیصری، حشمت و رقیه مهری‌نژاد. (۱۳۹۳). بررسی و تحلیل نماد قطره و دریا در غزلیات

مولانا. **مجله عرفانیات در ادب فارسی**. ش ۲۱. صص ۹۰-۱۱۱.

لویزن، لئونارد. (۱۳۷۹ش). **فراسوی کفر و ایمان، شیخ محمود شبستری**. ترجمه

مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.

لینگر، مارتین. (۱۳۷۴). سید رحیم موسوی‌نیا، «نماد آب در قرآن». **فصلنامه هنر**. ش

۲۸. صص ۶۰۳-۶۱۲.

محمود بن عثمان. (۱۳۷۶ش). **مفتاح الهدایه و مصباح العنایه (سیرتنامه شیخ**

امین‌الدین بلینی). به تصحیح عمادالدین شیخ حکمایی. چ ۱. تهران: روزنه.

- محمودی، مریم. (۱۳۸۹). بررسی و تحلیل نماد دریا در آثار عطار. *پژوهشنامه ادبیات تعلیمی*. ش ۸. صص ۱۹۶-۱۷۳.
- مدرسی، فاطمه. (۱۳۸۷). آب در باور ایرانی. *مجله مطالعات ایرانی*. ش ۳. صص ۲۲۸-۲۰۹.
- مغربی، محمدشیرین بن عزیزالدین. (۱۳۵۸ش). *دیوان کامل شمس مغربی*. به کوشش سیدابوطالب میرعابدینی. تهران: زوآر.
- _____ (۱۳۷۲ش). *دیوان کامل شمس مغربی*. به کوشش لئونارد لویزن. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و انتشارات دانشگاه مک گیل.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۴۱ش). *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الکامل*. به کوشش ماریژان موله و ضیاءالدین دهشیری. تهران: طهوری.
- _____ (۱۳۵۲ش). *مقصد اقصی*. به کوشش حامد ربانی. تهران: گنجینه.
- _____ (۱۳۷۹ش). *بیان التنزیل، با مقدمه هرمان لندولت*. به کوشش محمدرضا جوزی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۱ش). *زبدة الحقایق*. به تصحیح حقوردی ناصری. چ ۲. تهران: طهوری.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۴ش). عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی. *مجله اطلاعات حکمت و معرفت*. س ۱. ش ۱. صص ۲۰-۱۱.
- نفسی، سعید. (۱۳۲۴ش). احوال بزرگان: سعدالدین حمویی. *یادگار*. ش ۱۰. صص ۵۰-۳۵.
- نعمت الله ولی، سید نورالدین. (۱۳۸۰ش). *دیوان کامل حضرت شاه نعمت الله ولی*. کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.

_____ . (۱۳۸۹ش). رساله تفسیر آیه نور و رساله جامع الانوار و مجمع الاسرار. به تصحیح هادی قابل. *مجله آفاق نور*. ش ۱۲. س ۶. _____ . (۱۳۹۱ش). *دیوان شاه نعمت‌الله ولی*. با مقدمه سعید نفیسی. تهران: انتشارات نگاه.

هدایت، محمدهادی رضاقلی خان. (بی‌تا). *تذکره ریاض العارفین*. به کوشش سیدرضی واحدی و سهراب زارع. تهران: بی‌نا.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی