

فصل‌نامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بوشهر

شماره پیاپی: چهاردهم - ز ۱۳۹۱

از صفحه ۶۵ تا ۸۰

بررسی و تحلیل تمثیل‌های تعلیمی وحدت وجود و تجلی در شرح رباعیات جامی*

غلامرضا داوودی پور^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد نجف‌آباد

اصغر دادبه

استاد فلسفه و ادبیات

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران شمال

چکیده

در این مقاله که بر مبنای کارکرد تمثیلات تعلیمی در شرح رباعیات جامی - که رساله‌ای در شرح وحدت وجود و آرای ابن عربی است - سامان یافته و موضوع با تکیه بر جنبه تعلیمی آن در ترازی بحث و نظر سنجیده شده است. ابتدا درباره تمثیل؛ وحدت وجود و تجلی به کوتاهی توضیحاتی داده شده، سپس تمثیل‌های موجود در متن، در زیر هشت بخش جداگانه شامل تمثیل «نور و خورشید، آتش، آینه، شیشه، جریان آب، دریا و بحر، حروف و اعداد» طبقه بندی و تشریح و توضیح شده است و در پایان جمع بندی و نتیجه گیری مباحث صورت گرفته است.

واژه‌های کلیدی: تمثیلات تعلیمی، وحدت وجود، تجلی، حروف، اعداد.

* تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۳

^۱ - پست الکترونیکی: Qolamreza.davoudi@yahoo.com

مقدمه

وحدت وجود و تجلی با تکیه بر جنبه تعلیمی آن 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 شروحاتی که بر آنها نگاشته شده، وحدت وجود و تجلی را در موازات هم قرار داده 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. در این اثر که شرح چهل و شش رباعی در اثبات وحدت وجود و بیان تنزلات آن به مراتب شهوداست 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 و جنبه تعلیمی رباعیات نیز شایان اعتبار خاصی است. در این جستار کوشش می‌شود، این تمثیل‌ها را دسته‌بندی، تحلیل و تشریح گردد. براین مبنا توضیحاتی کوتاه پیرامون تمثیل، وحدت وجود و تجلی در پی می‌آید. سپس ضمن دسته‌بندی تمثیل‌های گوناگون به بحث در باره آنها پرداخته می‌شود.

الف) تمثیل (Allegery): 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، ۱۳۷۸: ۱۷۴)

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، ۱۳۷۰: ۲۹۲-۲۸۷)

ب) وحدت وجود: وحدت در لغت، یگانگی و یکتایی است و صفت واحد است. در نزد عارفان مراد از وحدت حقیقی، وجود حق است. وحدت وجود یعنی آن که وجود واحد حقیقی است و وجود اشیاء، تجلی حق به صورت اشیاء است و کثرات مراتب، امور اعتباری‌اند و از غایت تجلّد فیض رحمانی، تعینات اکوانی نمود دارند.» (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۸۲)

وحدت وجود مورد نظر ابن عربی و شارحان نظریه‌های او، از جمله عبدالرحمان 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. بنابراین از دیدگاه ابن عربی «عالم تجلی خداوند است و در وجود چیزی غیر از حق ظاهر نشده است.» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۱۷) و آنجا که می‌گوید «سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها» (همان، ج ۲: ۶۰۴) 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، ج ۲: ۴۸۴) زیرا ابن عربی معتقد است که «حقیقت وجود امری عظیم و طوری و رای طور عقل است.» (همان، ج ۱: ۲۸۹) و جامی نیز با تأسی از وی می‌گوید: «صوفیه قائلین به وحدت وجود می‌گویند که و رای طور عقل طوری است که در آن طور به طریق مکاشفه و مشاهده چیزی چند منکشف می‌گردد که عقل از ادراک آن عاجز است.» (جامی، ۱۳۹۱: زیر رباعی شماره ۶)

پ) تجلی: در لغت به معنای ظاهر شدن، روشن و درخشنده شدن و جلوه کردن است. «در عرفان نظری و حکمت اشراقی و ذوقی، خلقت جهان عبارت از تجلی حق است، که همه چیز را آفرید.» (سجادی، همان: ۲۲۳) تجلی واژه‌ای قرآنی است که در پنج آیه از قرآن به آن اشاره شده است. «مفسران کلام‌گرا، تجلی را ظهور معنی می‌نامند و از ظهور خدا در کوه یا بر کوه (اعراف/۱۴۳/۷) جهت رؤیت استفاده می‌کنند و سنت گرایان اشعری از آن به اثبات رؤیت خداوند می‌رسند...

تجلی در جهان‌بینی عرفانی اهمیت خاص دارد و از یک‌سو 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 آیینه را به عنوان رمز دل به کار می‌برند و با زبان شاعرانه - عارفانه از تجلی خورشید حقیقت در آیینۀ جهان (معنی هستی‌شناختی)، و نیز تجلی خورشید حقیقت در آیینۀ دل (معنی معرفت‌شناختی) سخن می‌گویند.» (دادبه، ۱۳۸۵: ۵۸۵-۵۹۴)

۱- نور، خورشید:

در کون و مکان نیست عیان جز یک نور	ظاهر شده آن نور به انواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم	توحید همین است دگر وهم و غرور
(رباعی شماره ۳۲)	
هستی که به ذات خود هویداست چو نور	ذرات مکنونات ازو یافت ظهور
هر چیز که از فروغ او افتد دور	در ظلمت نیستی بماند مستور
	(رباعی شماره ۳)
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 ۴)

جامی در این سه رباعی با تکیه بر تمثیل نور و خورشید، بنیادی‌ترین مسأله 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 وجود 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 بروی افتاده است؛ سیم آفتاب که مفید شعاع است.

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.

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، ۱۳۹۱، زیر رباعی‌های شماره ۳ و ۴)

۲- آتش:

حق وحدانی و فیض حق وحدانی کثرت صفت قوابل امکانی

هرگونه تفاوت که مشاهد بینی باید که ز اختلاف قابل دانی

(رباعی شماره ۳۱)

جامی در شرح این رباعی به تشریح مسأله 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 (نفت) 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 (نفت) و کبریت و حطب یابس و حطب اخضر؛ چه شک نیست که نطف (نفت) اسرع و اتم است در قبول صورت نارینه از باقی و بعد از وی کبریت، پس حطب یابس، پس حطب اخضر. و پوشیده نماند که علت سرعت قبول نفت، صورت نارینه را قوت مناسبی است که میان نفت و نار هست از حرارت و بیوست، که از صفات ذاتیه نار است و همچنین علت تأخر قبول حطب اخضر آن را حکم مابیتی است که مر او را ثابت است از رطوبت و برودتی که منافی مزاج نار و صفات ذاتیه او است. لیکن نباید دانست که بیان علت مناسبیت و مابیت در این امثله ممکن است، و اما میان استعدادات و فیض صادر از موجد - تعالی شانه - متعذر است؛ زیرا که این اسراری است الهی که اطلاع بر آن ممکن نیست مگر کمل اولیاء الله را ... و افشای آن بر غیر اهلش جایز نه.» (جامی، ۱۳۹۱، زیر رباعی شماره ۳۱) چنانکه گفته‌اند؛ «من عرف الله کل لسانه».

۳- آینه:

الف) جلوه گری 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 ۳۹)

«دهش‌ها و بخشش‌ها و عطایای ذاتی هیچ گاه 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 رؤیت 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 می‌تواند بدان دست یابد.» (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۳۷-۳۵)؛ «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 لیلۃ البدر= به زودی پروردگارتان را مشاهده می‌کنید، همان گونه که ماه را در شب چهارده مشاهده می‌کنید.» (فیصری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۵۱) بدیهی است که جنبه تعلیمی موضوع درخور اعتنا عمیق محققان است.

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 ثابت تجلی می‌کند، که نتیجه آن ظهور اشیای خارجی است. همچون چهره‌ای 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 جلوه‌گرست	یا نور حق آینه و اعیان صورست
در چشم محقق که حدیدالبصرست	هریک زین دو آینه آن دگرست

(رباعی شماره ۱۹)

ذوالعینی اگر نور حقت مشهودست ذوالعقلی اگر شهود حق مفقودست
ذوالعینی و ذوالعقل، شهود حق و خلق با یکدیگر اگر تو را موجودست

(رباعی شماره ۲۰)

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 وجوه حق است و نه از همه وجوه خلق.» (ابن عربی ۱۳۸۷: ۱۵۷)

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 موخدان به اعتبار صفات کمال می‌گویند آن حق است و محققان که جامع بین مراتب الهیت و عبودیتند می‌گویند نه از هر وجهی حق است و از هر وجهی خلق.» (ر.ک. قیصری، ۱۳۹۰ ج ۲: ۶۰۶-۶۰۵) 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. والعقل 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 بر خلق، و خلق همچون صورت نقش شده در آینه، بنابراین حق باطن باشد.

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 بیند و از وجهی خلق. نمود کثرت مانع شهود وحدت نشود و شهود وحدت برای نمود کثرت ایجاد مزاحمت ننماید. (ر.ک. جامی، ۱۳۹۱، زیر رباعی شماره ۲۰)

۴- شیشه:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود که افتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود خورشید در آن هم به همان رنگ نمود
(رباعی شماره ۳۳)

نور وجود حق، نور محسوس است و حقایق و اعیان ثابت‌ه در مقابل آن همانند شیشه
های گوناگون و رنگارنگند و تنوع ظهور حق در آن حقایق و اعیان همچون رنگ‌های
گوناگون؛ همان گونه 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 بی‌رنگ
است به لحاظ الوان و رنگ‌ها در شیشه متفاوت و مختلف می‌نماید. (ر.ک. جامی، ۱۳۸۱:
۷۲-۷۱؛ جامی، ۱۳۹۱: رباعی شماره ۳۳)

ابن عربی حق را به نور تشبیه کرده و حقایق موجودات را به شیشه‌های گوناگون و
ظهورات حق را در عالم به رنگ‌های مختلف باز نموده 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، همان، ج ۲: ۵۵۲). 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.

۵- جریان آب:

اعیان که آمد ز مکمن غیب پدید وز حضرت حق خلعت هستی پوشید
بر موجب حکم وهو بیدی و یعید در هر آتش خلعی و لبسیست جدید
(رباعی شماره ۲۹)

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 ۳۰)

جامی در شرح و تبیین مبحث عرفانی امثال و به تعبیری دیگر خلق مدام حضرت حق را سرچشمه و مبداء 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 می‌کند، 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 مقتضای وجود اشیا است و گاهی تجلی می‌کند به اسمایی که مقتضای عدم اشیا است؛ بلکه در هر زمانی لا بلکه در هر آنی به هریک از این دو نوع اسم متجلی است. پس بنابراین امور و 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 خالق حق تعالی از ایشان منقطع نیست. هرچند 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 بریک وتیره مدت‌ها پاید، آن نمایندگی و پایندگی را از تجدد تعینات متماثلة 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 بنماید، 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 هكذا لا الی نهایت. لیکن حس به واسطه تشابه اجزای مائیت و تشکل ایشان به شکل واحد میان ایشان تمیز نتواند و جزو ثانی را مثلاً به عینه همان جزو اول داند، اگرچه حکم عقل صحیح و کشف صریح به خلاف آن است.»

(جامی، ۱۳۹۱، زیر رباعی شماره ۲۹ و ۳۰)

حضرت مولانا جلال الدین محمد بلخی نیز در مثنوی معنوی در تبیین همین مفهوم

بدین تمثیل تمسک می‌جوید:

صورت از بی صورتی آمد برون باز شد که انا الیه راجعون
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 پاید 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
(مولوی، ۱۳۶۵، ج ۱ : ۷۱)

اینک ابیات مثنوی را در پژوهشگاه تحقیق مورد بحث و نظر قرار می دهیم:
مولانا در ابیات فوق می فرماید «صورت از بی صورت و مقید از مطلق پدید می آید و باز بدان رجعت می کند و این حکم یعنی فنا و بقا و میرانیدن و زنده کردن، حکمی است مستمر به اقتضای تجلی و ظهور حق تعالی در صفات متقابله: محیی و ممیت و لطیف و قهار که به حکم اولین صور و اعیان در وجود می آیند و به حکم دومین فنا می پذیرند و چون تجلی که فیض منبسط و اضافه اشراقیه حق است هرگز گسسته و منقطع نمی گردد پس آثار آن نیز دائم و پایدار است و انسان و اشیاء در هر آنی در تصرف قهر و لطف حق تعالی می میرند و زنده می شوند. مصراع دوم بیت دوم مأخوذ است از این حدیث که برخی آن را از موضوعات دانسته اند: الدنيا ساعة، فاجعلها طاعة.» (فروزانفر، ۱۳۴۷ : ۱۳)

مفاد این حدیث اشارت دارد به کوتاهی دنیا و بی اعتباری آن که جنبه تعلیمی آن را فریاد می آورد ولی گمان ما بر آن است که مولانا آن را در این مورد به مناسبت آن یاد کرده است که ساعت مقداری از زمان است و طبیعت زمان چنان است که جز وی از آن فانی و جزوی موجود می گردد و از این جهت نمودار مشخصی است از مرگ و زندگی اجزای جهان بر سیل تعاقب یکدیگر. احتمال می رود که از ساعت، معنی شرعی آن یعنی قیامت و رستخیز اراده شود که آن، زندگی پس از مرگ و در نزد صوفیه قیام عبد است در پیشگاه حق تعالی که مترتب است بر فنای وی در فعل و وصف و رهایی از تعین و بنابراین با مصراع اول مناسبت خواهد داشت.

تشبیه فکر در بیت سوم به تیر از آن روی است که تیر از کمان به حرکت قسری خارج می‌شود و دست تیراندازی به هوا پرتاب می‌کند و چون حرکت قسری تابع مقدار نیروی مبدا قسر و قاسر است به ناگزیر دور و یا نزدیک و دیر و یا زود از حرکت باز می‌ماند و به زمین فرو می‌افتد که گفته‌اند: «القسرُ لایدوم» همچنین فکر و اندیشه از مراتب ظهور علم و در انسان به ودیعت نهاده شده است، و محرک اصلی عالم وجود و از جمله فکر بشر حق تعالی است که سلسله محرکات به تمام و کمال بدو منتهی می‌گردد و از این رو، فکر و اندیشه به تحریک حق تعالی در انسان حادث می‌شود و مانند تیر پرآن باز به سوی حق رجوع می‌کند.

در بیت چهارم می‌گوید دنیا هر لحظه نو می‌شود در حالی که می‌پنداریم که ثابت است و از نو شدن آن خبر نداریم توضیح آن که اشعریان جهان را جوهر واحدی می‌دانند که اعراض گوناگون بر آن طاری می‌شود و این اعراض دائم و پیوسته در تغییر و تبدل است چنانکه یک لحظه ممکن نیست که پایدار و ثابت ماند و اختلاف صور مستند است به تغییر و اختلاف اعراض ولی آن جوهر واحد که از ذرات و یا جوهرهای فرد تألیف می‌شود هرگز جز به وسیله اعراض شناخته نمی‌گردد و این اعراض هم پیاپی فانی می‌شود و عرضی مثل آن در جوهر به وجود می‌آید و این قاعده را «تجدد امثال» می‌نامند.

صوفیه بر آنند که آفرینش، ظهور حق است و صور، مراتب ظهور و تجلی خدا هستند و چون تجلی تکرار نمی‌پذیرد آفرینش پیوسته در تغییر و تبدل است و آنچه به دوام و ثبات متصف می‌شود ذات حق است که بدین تعبیر جوهر و اساس آفرینش است این تغییر و تبدل را به «خلق جدید» تعبیر کرده‌اند که مأخوذ است از آیه شریفه: «بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق: ۱۵).

به گونه‌ای دیگر گفته‌اند که «اشیاء و اعیان ممکنات به اقتضای ظهور صفات جلال گذاخته و فانی می‌شوند و به مقتضای صفات جمال خلعت حیات و بقا می‌پوشند و این گدازش و نوازش، حکمی مستمر است و صفت محیی و ممیت پیاپی بر صور و اعیان

اثر می‌گذارد و جهان هر لحظه می‌میرد و زندگی می‌یابد و آن را «حکم صفات متقابل» گفته‌اند، آنچه را که مولانا بیان فرموده هم به عقیده اشعریه و صوفیه و هم برمبنای حرکت جوهری قابل توجیه است.» (فروزانفر، ج ۲: ۴۴۱).

در بیت پنجم مولانا می‌فرماید عمر مدت و امتداد زندگی است، زندگی از نظر قدما شامل کیفیات نفسانی و اعراض است و عرض نیز به عقیده اشعریه پیوسته در تغییر و تبدل است و آن را بقا و ثباتی نباشد مولانا در اینجا نیز به جنبه تعلیمی موضوع نگاهی گویا دارد لذا می‌فرماید عمر بر قاعده «تجدد امثال» نوبه نو می‌رسد و چون این تغییر بی‌هیچ فاصله زمانی صورت می‌گیرد، زندگی به صورت امری پایدار و مستمر در تصور می‌آید (فروزانفر ۱۳۴۶، ج ۲: ۴۴۲-۴۳۸)

۶- 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 و آن باران سیل و سیل بحر آخر کار
(رباعی شماره ۳۴)

بحری است کهن وجود بس بی پایاب ظاهر گشته به صورت موج و حباب
هان تا نشود حباب یا موج حجاب بر بحر که آن جمله سراب است سراب
(رباعی شماره ۳۵)

جامی در ضمن تمثیل دریا و وابسته‌های آن به این نکته دقیق عرفانی که در بردارنده مفاهیم وحدت وجود و تجلی است این‌گونه پرداخته است که در حقیقت بحر یا دریا امری واحد است که همان ماء مطلق است و این اسامی بر حسب اعتبارات مختلف شکل گرفته‌اند، 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 موالید نیز جمله حقّند و حق - سبحانه و تعالی - از این مظاهر و این مظاهر از وی خارج نیستند. و میان مطلق آب و این مظاهر هر دو صور مغایرت و مبادیتی نیست بلکه بر هر قطره‌ای از قطرات و هر موجی از امواج صدق می‌کند، زیرا اینها نیز عین آبند از حیث حقیقت و غیر از آبند 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، ۱۳۹۱، زیر رباعی های شماره ۳۴ و ۳۵) همان گونه که جامی از قول شیخ مؤیدالدین الجندی آورده. و به شعر شرح کرده است:

البحر بحر علی ما کان فی قدم	ان الحوادث امواج و انهار
لا یحجبناک اشکال تشاکلها	عمن تشکل فیها فهی استار
موج‌هایی که بحر هستی راست	جمله مرآب 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، ۱۳۸۱: ۶۷)

۷- حروف:

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

(رباعی شماره ۳۶)

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 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 اجزای 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 تحقق پذیر نمی‌نمایند. پس همان‌گونه که اعیان حروف در صور و اسامی گوناگونند، اما همگی در ذات الف مؤتلفند، تعینات نیز همه با هم مغایرند و اما از روی حقیقت عین حقیقتند. (ر.ک. جامی، ۱۳۹۱، زیر رباعی شماره ۳۶)

۸- اعداد:

در مذهب اهل کشف و ارباب خرد ساری است احد در همه افراد عدد
زیرا که عدد گرچه برون است ز حد هم صورت و هم ماده‌اش هست احد
(رباعی شماره ۳۷)

تحصیل وجود هر عدد از احدست تفصیل مراتب احد از عددست
عارف که زفیض قدسش مددست ربط حق و خلقتش این چنین معتقدست
(رباعی شماره ۳۸)

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 بی‌نهایت 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 متکثر
است و صورت اعداد هم واحد؛ یعنی همه اعداد به واحد موجودند و واحد بر
واحدیت خود ازلاً و ابداً باقی است، همان‌گونه که خلق نتیجه ظهور حق در صور کونیّه
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 حقند.» (ر.ک. جامی، ۱۳۹۱،
زیر رباعی‌های شماره ۳۷ و ۳۸)

جمع بندی و نتیجه گیری

در رباعیات جامی از هشت گونه 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 و افزون بر آن روح تعلیمی رباعیات و تمثیلات در
همه مقاله در تجلی آمده و موضوع را گران‌سنگ تر کرده و به اعتبار آن افزوده است.

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. 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.

منابع و مآخذ:

- ۱- ابن عربی، شیخ محیی الدین، (بی تا)، فتوحات مکیه، ج ۱-۲، بیروت: دار صادر.
- ۲- _____ (۱۳۸۷)، فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۳- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۸۱)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
- ۴- دادبه، اصغر، (۱۳۸۵)، تجلی، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، شماره مقاله ۵۷۹۲
- ۵- داودی پور، غلام‌رضا، (۱۳۹۱) رساله دکتری «تصحیح شرح رباعیات جامی در وحدت وجود»، استاد راهنما: دکتر اصغر دادبه، دانشگاه آزاد اسلامی: واحد نجف آباد.
- ۶- سجادی، سید ضیاء‌الدین، (۱۳۷۰)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
- ۷- شمیسا، سیروس، (۱۳۷۰)، انواع ادبی، تهران: باغ آینه.
- ۸- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۴۶)، شرح مثنوی شریف، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- ۹- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۴۷)، احادیث مثنوی، تهران: زوار.
- ۱۰- قیصری، داود، (۱۳۹۰)، شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۱۱- مقدادی، بهرام، (۱۳۷۸)، فرهنگ اصلاحات نقد ادبی از افلاطون تا عصر حاضر، تهران: فکر روز.
- ۱۲- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۵)، مثنوی معنوی، ۳ جلد، به اهتمام نیکلسون، تهران: مولی.

*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 این‌جانب گرفته شده‌اند و چون هنوز صفحه‌بندی آن‌ها نهایی نشده است و شماره صفحات ممکن است تغییر کند، ارجاعات را به صورت شماره رباعی ذکر شده است.