

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال یازدهم - شماره پیاپی ۳۳

پاییز و زمستان ۹۰

وحدت وجود از دیدگاه شمس مغربی*

** محمد جواد شمس

*** مصطفی حسین زاده

چکیده

شمس الدین محمد مغربی از عارفان نه چندان مشهور قرن هشتم هجری قمری آذربایجان و از مریدان بهاء الدین همدانی و شیخ اسماعیل سیسی است. او که بعد از شیخ محمود شبستری یکی از بزرگان اشاعه دهنده مکتب ابن عربی در آذربایجان به شمار می آید، در اوایل قرن نهم (۸۱۰ هـ ق) درگذشت. بیشترین تنوع آرای عرفانی وی در دیوان او مضبوط است. اصلی ترین نظریه عرفانی او بر مبنای وحدت وجود شکل گرفته و تمامی دیوان او شرح و بسط همین مفهوم است؛ طوری که تمامی نمادها و تمثیلات به کار رفته در دیوان وی، تبیین هستی شناسی وحدت وجود است. او معتقد است که جهان از وحدت آغاز گشته و مانند تمدید سایه آفتاب کثیر گشته و سریان پیدا کرده است.

واژگان کلیدی: شمس مغربی، تصوف آذربایجان، وحدت وجود، تمثیل، هستی.

تاریخ پذیرش: ۹۰/۸/۱۲

* تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۲۰

** استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد اسلامشهر

*** دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات و فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران.

مقدمه

پس از ظهور مکتب ابن عربی در عرفان اسلامی، آرا و تعالیم عرفانی وی و در رأس آن وحدت وجود به سرعت در میان مجامع عرفان و تصوف انتشار یافت. آذربایجان نیز که در قرن هشتم یکی از حوزه‌های مهم تصوف و عرفان به شمار می‌آمد، از این تأثیرات به‌دور نماند. شیخ محمود شبستری اولین کسی بود که به‌صورت بسیار خلاصه و البته جامع به تبیین این آرا پرداخت. بعد از او تنها کسی که به‌طور تخصصی وحدت وجود را مد نظر داشت، شمس الدین محمد مغربی بود. تفاوت آثار او با شبستری در این است که شبستری سعی کرد اهم آرای عرفانی مکتب ابن عربی را به شیوه‌ای خلاصه‌وار بارویکردی جامع و نمادین ارائه دهد؛ اما شمس مغربی تنها به مهم‌ترین نظریه این مکتب یعنی وحدت وجود به‌طور تخصصی پرداخت. به همین دلیل در پی گلشن‌راز شروح مختلفی پدیدار گشت در حالیکه دیوان شمس مغربی خود شرح مسأله وحدت وجود است. علاوه بر او تمامی متأثران مکتب ابن عربی سعی بر این داشته‌اند که این مهم را به گونه‌ای شرح و بسط دهند؛ چنانکه شروحنی که بر آثار ابن عربی مکتوب است هر یک به نحوی آن را طرح، سپس تفسیر کرده است.

در این میان سؤال اصلی این است که ساختار و روشی که شمس مغربی برای تفسیر این مفهوم برگزیده چگونه است؟ چگونه با توسل به تمثیلات و نمادها از عهده کشف پرده از مبانی هستی‌شناسی ابن عربی برآمده است؟ در بین پژوهندگان معاصر چند مقاله درباره شمس مغربی نگاشته شده است. اما مقاله‌ای که به این حوزه مربوط می‌شود، نگاشته هاشم محمدی است که به معرفی وحدت وجود از نگاه مغربی پرداخته است. ولی مطالب وی از معرفی وحدت وجود از دیدگاه وی تجاوز نمی‌کند. مقاله پیش‌رو علاوه بر معرفی بیوگرافی شمس مغربی که تقریباً ناشناخته است، در صدد

شرح و تبیین تمثیلهای و نمادها و یافتن تناسب مفهوم مطرح، با توجه به مؤسس مکتب آن است. همچنین به دلیل اینکه بسآمد و تنوع بحثهای مختلف وحدت وجود در دیوان وی متمرکز گشته، لذا دیوان وی که جامع تبیینهای این مفهوم است، برای این امر انتخاب گردید.

الف) شرح احوال

ابوعبدالله شمس‌الدین محمد بن عادل یوسف بزازی تبریزی مشهور به مغربی ملقب به شیرین از عارفان مشهور سده هشتم هجری است که از او به قُدوة العارفین و زبده الواصلین یاد شده است (جامی، ۱۳۸۶: ۶۱۰). سال تولد او چندان روشن نیست. با وجود این صاحب مجمع‌الفصحاء، سال تولد او را ۷۴۹ هـ ق ذکر کرده است (هدایت، ۱۳۴۰: ۵۸).

مولد وی را روستای «آمند» از توابع رودقات^۱ [دهستان تازه‌کند از توابع شبستر در آذربایجان شرقی] دانسته‌اند. عده‌ای هم او را اهل قریه نائین اصفهان بر شمرده‌اند.^۲ با این همه از آنجایی که وی به زبان پهلوی آذری و به لهجه حوالی تبریز شعر می‌سروده، تبریزی بودنش مستندتر است (ادیب طوسی، ۱۳۳۵: ۱۲۱).

او همچنین معاصر و هم‌صحبت "کمال خجندی"^۳ عارف و صوفی نامی قرن هشتم بوده؛ "جامی" در شرح این مصاحبت آورده است:

«گویند در آن وقت که شیخ این مطلع گفته بوده است که:

چشم اگر این است و ابرو این و ناز و شیوه این الوداع ای زهد و تقوی الفراق ای عقل و دین
چون به مولانا رسیده است گفته که: شیخ بسیار بزرگ است. چرا شعری باید گفت
که جز معنی مجازی محملی دیگر نداشته باشد؟ شیخ آن را شنیده است، از وی
استدعای صحبت کرده و خود به طبع قیام نموده و مولانا نیز در آن خدمت موافقت

کرده. در آن اثنا شیخ آن مطلع را خوانده است و فرموده است که «چشم» عین است پس می‌شاید که به لسان اشارت از عین قدیم که ذات است به آن تعبیر کنند و ابرو حاجب است پس می‌تواند بود که آن را اشارت به صفات که حجاب ذات است دارند. خدمت مولانا تواضع نموده و انصاف داده» (جامی، ۱۳۸۶: ۶۱۱).

همچنین در مورد ارتباط با "اسماعیل سیسی" آورده است: «وقتی شیخ اسماعیل سیسی رحمه‌الله علیه، درویشان را در اربعین می‌نشانده خدمت مولانا را نیز طلب داشته است» (همانجا).

عبدالرحمن جامی از سفر او به مغرب زمین و نسبت خرقه‌اش به یکی از مشایخ آن دیار که نسبتش به ابن عربی می‌رسیده سخن به میان آورده است.^۴ اما با توجه به گزارش خود جامی مبنی بر اظهار علاقه اسماعیل سیسی به او، و همچنین گفته حافظ حسین کربلایی مبنی بر توبه و تلقین مغربی به دست اسماعیل سیسی، مسجّل می‌گردد که وی مرید اسماعیل سیسی از اصحاب شیخ نورالدین عبدالرحمن اسفراینی^۵، بوده است (کربلایی، ۱۳۴۹: ۸۶-۹۶). علی‌الخصوص که در اظهارات جامی ذکری از نام شخصی که واسطه خرقه او با سلسله ابن عربی بوده باشد، نیامده است. تنها شاهد گفتار جامی می‌تواند مکتب عرفانی مغربی باشد که بدون شک متأثر از ابن عربی است. با وجود این هیچ‌گاه به صراحت سخنی از سفرهای مغربی به سمت مغرب نیامده است. "لویزن" درباره تخلص وی معتقد به پنج نظریه است که بطور خلاصه ذکر می‌شود:

(۱) با استناد به اجازه‌نامه عبدالرحیم بزازی و شهرت ابن عربی به ابن‌المغربی، و اهتمام شمس مغربی به شرح آثار و اندیشه‌های ابن عربی، تخلص وی می‌تواند اشاره به روش و مشرب عرفانی و مذهب توحیدی وی باشد. به خصوص آنکه هدایت در

مجمع الفصحاء در باب وی تاکید می‌کند که «مذهبش وحدت وجود است و مشربش لذت شهود و به جز یک معنی در همه گفتارش نتوان یافت».

۲) وی به تکرار خود را در اشعارش «خورشید ولایت» خوانده است؛ و شاید همین امر سبب شهرت او به شمس مغربی باشد.

۳) معنی نهفته دیگری نیز در تخلص شمس مغربی دیده می‌شود و آن اشاره و تلمیح به حضرت مهدی (عج)، روان و قلوب عرفا است، که از مغرب معنوی ظهور می‌کنند.

۴) معنی نمادین «جانب مغرب» در ادبیات صوفیه نیز در انتخاب تخلص شاعر موثر بوده است؛ زیرا اصطلاح مغرب کنایه از انکشاف اسرار غیبی است و از نظر لاهیجی و شاه نعمت‌الله ولی به مشاهده اسرار عالم آخرت است.^۶

۵) ممکن است تخلص «شمس مغربی» عنوانی باشد که از جانب مرشد طریقت او یعنی اسماعیل سیسی به وی اعطا شده است. چنانکه خود گوید:

مغربی را یار شمس مغربی خواند به نام گرچه شمس مغربی اندر جهان مشهور نیست
(لویزن، ۱۳۷۲: ۱۰-۱۴)

با وجود این علاوه بر انتساب مغربی به سلسله کبرویّه از طریق سیسی، وی همچنین از طریق "اوحدالدین کرمانی" به "ابونجیب سهروردی" هم منسوب است. ولی عمده شهرت وی به دلیل تأثیرپذیری از مکتب ابن عربی است که بنابر گفته حافظ حسین کربلایی، شمس مغربی خرقه ارادت را از این مکتب دریافت کرده است (کربلایی، ۱۳۴۹: ۷۶-۸۶). بنابه گفته میرعابدینی این خرقه، خرقه تبرک بوده است. خرقه تبرک خرقه‌ای بوده که در میان سلسله کبرویّه مرسوم بوده و اظهار ارادت مغربی به مکتب ابن عربی بدین جهت است (۱۳۸۸: ۵).

"حافظ حسین کربلایی" به نقل از "مخدوم خود بدرالدین لاله‌ای"، نَسَبِ «سلسله توبه و تلقین و خرقه ارادت» او را "بهاءالدین همدانی" می‌داند که از طریق چند واسطه به "ابو نجیب سهروردی" می‌رسد (۱۳۴۹: ۶۸) و از جهتی از طریق شیخ سعدالدین با چند واسطه به صدرالدین قونوی و نهایتاً به محی‌الدین می‌رسد. علاوه بر آن دو سلسله، از طریق شیخ اسماعیل سیسی، "عبدالؤمن السراوی" نیز در نسب پیران طریقت وی ذکر شده است (همان: ۶۹). در میان این مشایخ چنانکه لویزن نیز گفته است، از "شیخ بهاءالدین همدانی" در تذکره‌ها و منابع تاریخی هیچ ذکری نرفته است (۱۳۷۲: ۱۴) نسب خرقه "عبدالؤمن السراوی" هم بنا به گفته مخدومی، از طریق "طاهر سراوی" به ابونجیب سهروردی می‌رسد (حافظ حسین کربلایی، ۱۳۴۹: ۶۹).

مجموعاً چند روایت از شرح حال وی در *روضات الجنان* که تنها منبع درباره زندگی وی می‌باشد، باقی است. حافظ حسین کربلایی آورده است: «معیت فضایل و کمالات صوری و معنوی حضرت مولوی، مشرق و مغرب عالم را فرو گرفته، وی عالم بوده به علوم ظاهری و باطنی و مصنفات شریف، و اشعار لطیف وی حرز جان و تعویذ روان عارفان جان است. مثل اسرار فاتحه و ... غیرهم و دیوان اشعار آبدار آن بزرگوار «کالشمس فی وسط النهار» ظاهر و باهر است. آن مقدار اسرار توحید و اذواق ارباب مواجید که از آن در فرید سرزده از کم کسی ناشی گشته» (همان: ۶۶) مخدومی، همچنین روایتی از کسی که: «به خدمت مولانا مغربی رسید و از جمله مخصوصان آن حضرت بوده، از سیرت و حکایات عجیب و روایات غریبه بیان می‌کرد» آورده که مغربی با شخص مذکور برای تماشای شخصی که با دستیار خود مشغول حقه‌بازی در میدان شهر بوده می‌آید. مغربی به همراه خود می‌گوید:

«آن شخص که دستبازی این حقه‌باز می‌کرد از اقطاب است. وی را خوب بشناس. این تنکه را بگیر و اینجا توقف کن. چون معرکه از هم می‌پاشد ملاحظه آن شخص کن

که به کجا می‌رود. از پی او برو و بر هر جا که توقف کند این جزوی زر را بخدمتش بگذاران و سلام این نیازمند مخلص را به وی برسان و بگوی فلان شما را دعا می‌رساند و در یوزه خاطر می‌نماید و این را به طریق نذر بخدمت فرستاد». پس از تعقیب او و تحویل تحفه مغربی، او از طریق مخدوم از مغربی درخواست می‌کند که «چند روزی که در شهر شما باشیم، ما را رسوا می‌سازید [مسازید]» (همان : ۷۰).

آنچه مغربی را به عالم عرفان و تصوف راغب می‌کند، تحوّل فکری او در میانه عمر است. حافظ حسین کربلایی درباره دگرگونی احوال وی می‌گوید:

«ابتدای حال و باعث جذبہ آن خیر مآل آن بوده که در وقت و زمانی و حین و اوانی که در تبریز به طلب علم مشغول بوده و استفاده علم دینی می‌کرده، روزی به طریق سیر بیرون آمده، شخصی این بیت را از مولانا جلال‌الدین عتیقی می‌خوانده:
چنین معشوقه‌ای در شهر وانگه دیدنش ممکن هر آنک از پای بنشیند به غایت بی بصر باشد
کمند بی بند «جذبات من جذبہ الحق» بر گردن جانش افتاده، حال بر او متغیر شده،
درد طلب دامن گیرش شده، سر در عالم نهاده و به خدمت بسیاری از اکابر رسیده و
رابطه درست داشته است» (همان : ۶۷).

"عبدالرحیم بزازی"، "شمس‌الدین محمد الاقطابی المشرقی"، و "عبدالرحیم خلوتی" (دولت آبادی، ۱۳۷۷: ۹۵۵) از شاگردان و مریدان مغربی گزارش شده‌اند.^۷
عبدالرحیم خلوتی که خود شاعر نیز بوده است شعری در تاریخ وفات وی سروده است:

چون مغربی از مغرب تن رفت به مشرق در جنت فردوس بدیدم که به سیر است
پرسیدمش از عاقبت و سال وفاتش خندان و خرامان شد و فرمود که «خیر» است
(کربلایی، ۱۳۴۹: ۷۵)

بنا بر این بیت تاریخ وفات وی را ۸۱۰ هجری قمری ثبت کرده‌اند. مغربی در جریان جنگ «سردرود» در گذشت. میرزا ابوبکر ولد میرزا میرانشاه بن امیر تیمور

گورکان از سپاه قرایوسف منهزم گشت و تبریز را گذاشته به قلعه سلطانیه رفت. در این حین خبر متفق شدن مردم تبریز با قرا یوسف به وی رسید. لذا وی مصمم شد که تبریز را با خاک یکسان کند. مردم تبریز پس از شنیدن این خبر به سوی خانه شمس مغربی برای شفاعت پناه بردند. این زمان مصادف با شیوع طاعون در تبریز بود. مردم فریاد برآوردند که از یک سو مرض طاعون و از جانب دیگر «این خصم درون، آیا حال این جمع شکسته بال زبون چه خواهد شد؟ حضرت مولانا متفکر شده تبریزیان اضطراب تمام نمودند، فرمودند ای عزیزان این کار مشکلی است که واقع شده بی تدبیر و تفکر صورتی پیدا نمی کند. اضطراب مکنید. دل به حق بندید. بعد از ساعتی رفع گردد. ما خود را قربانی ساختیم. فردا ما از این دار فنا رحلت می کنیم، نعش ما را با سرخاب می برید و در حظیره بابا مزید مدفون می سازید. چون از آنجا باز می گردید لشکر میرزا ابابکر منهزم گشته ...» (کربلائی، ۱۳۴۹: ۳۷-۴۷) این جنگ نزدیک تبریز بین طوایف ترکی قره قویونلو به فرماندهی قرایوسف و لشکریان تیمور به ریاست میرزا ابابکر و میرانشاه، پسر تیمور لنگ اتفاق افتاد. اگر بنا بر این روایات درگذشت مغربی سال ۱۸۰ هجری باشد، بنا بر گفته جامی که «شصت سال عمر کرد» می توان تولد مغربی را ۷۵۰ هجری تخمین زد. با این وجود صاحب مجمع الفصحاء چنانچه در ابتدای این مقال آمد، ۷۴۹ هجری را صحیح می پندارد (هدایت، ۱۳۴۰: ۵۸).

ب) آثار

از آثار او می توان اسرار فاتحه، رساله جام جهان نما، دُرّ القرید، نزهة السّاسانیة و دیوان اشعار را نام برد. آثار مذکور به جز دیوان اشعار به انضمام رساله جام جهان نما که برای اولین بار توسط میرعابدینی در سال ۱۳۵۸ و بعدها لویزن در سال ۱۳۷۲ چاپ

شده فقط بصورت نامی در *روضات الجنان* حافظ حسین کربلایی آمده و چیزی در دست نیست.

دیوان اشعار: شامل غزلیات، ترکیبات، ترجیعات و رباعیات وی که حاوی تعالیم عرفانی بر پایه وحدت وجود است. هدایت در *مجمع الفصحاء* درباره دیوان می‌گوید: «به جز یک معنی در همه گفتارش نتوان یافت» (هدایت، ۱۳۴۰: ۵۸).

رساله جام جهان نما: این رساله که در فهرست آثار منسوب به شیخ محمود شبستری نیز مذکور است، رساله‌ای است در توحید به روش عرفانی مشتمل بر دو دایره و هر یک دارای دو قوس و خطی که برزخ میان دو قوس است، عناوین دو دایره چنین است: الف - احدیت و وحدت و اعتبار وجود و علم و شهود. ب - ظاهر وجود و ظاهر علم.

درالفرید: این اثر که تاکنون ناشناخته بوده است، از دیگر آثار مغربی با نام کامل «*درالفرید فی معرفه مراتب التوحید*»، مشتمل بر سه اصل، اصل اول در توحید افعال، اصل دوم در توحید صفات، اصل سوم در توحید ذات است.^۱ این رساله، در موضوع توحید با استناد بر آیات و اخبار تألیف گردیده و پس از توضیح انواع توحید، در پایان رساله، فصلی را در باب وصیت و نصیحت آورده است.

نزهة الساسانیه: رساله‌ای در دوازده فصل، یا بقول مصنف دوازده تنبیه و تعلیم، که در موضوعات غامض عرفانی و هستی‌شناسی وی تدوین گردیده است. فصول آن عبارتند از:

- تنبیه و تعلیم اول در معرفت عقل اول.
- تنبیه و تعلیم ثانی در معرفت لوح محفوظ.
- تنبیه و تعلیم ثالث در معرفت طبیعت کل.
- تنبیه و تعلیم رابع در معرفت هبا.

تنبیه و تعلیم خامس در بهای عرش.
تنبیه و تعلیم سادس در معرفت قدمین.
تنبیه و تعلیم سابع در معرفت ایجاد اطلس.
تنبیه و تعلیم ثامن در معرفت فلک منازل.
تنبیه و تعلیم تاسع در معرفت کیفیت ایجاد ارکان اربعه.
تنبیه و تعلیم عاشر در معرفت کیفیت استحالت ارکان.
تنبیه و تعلیم حادی عشر در معرفت کیفیت ایجاد جن و موالدات.
تنبیه و تعلیم ثانی عشر در معرفت کیفیت ایجاد آدم.
در پایان این رساله مؤلف به شرح و توضیح مختصر مفاهیم عرفانی از جمله علم الیقین، عین الیقین، وحق الیقین، به زبان عربی پرداخته است.^۹

ج) ویژگی شعری:

مهمترین خصیصه شعر مغربی نمادپردازی است. عمده نمادهایی که او مطرح می‌کند، تقریباً همان است که شبستری در گلشن‌راز اشاره کرده است. تفاوت عمده این دو در قالب اشعار است. شبستری در قالب مثنوی و مغربی در قالب غزل. اما امتیاز غزل نسبت به مثنوی این است که شاعر از احساسات و عواطف و شور و وجد خود در خلق غزل و آمیختن آن با تعالیم عرفانی مدد می‌گیرد.

نماد پردازی در دیوان وی، شعر مغربی را به طور اخص در زمره ادبیات رمزی عرفان قرار می‌دهد. بکارگیری نماد در عرفان اسلامی از شاخصه‌های تعالیم معرفتی به شمار می‌آید که به منظور تبیین مبانی عرفانی رجوع به اصل کثرت التزامی است و تفهیم چستی جهان کثرات صورت می‌گیرد که زبان کثرت در این حیطه همان زبان نمادهاست و مخاطب چون با عالم کثرت مواجه است، به تبع کثرت باید به دنبال

تأویل نمادها بگردد. بدین جهت مغربی نیز زبان نمادها را برخلاف شبستری برشرح نمادها ترجیح داده و برای تنظیم آن از زبان مشترک نمادها کمک گرفته است. چنانچه نماد آئینه و مرآتیی بودن دل و انسان، نماد زلف و رخ و ابرو و لب و خال، نماد خورشید و سایه، نماد دریا و کف و حباب، از بیشترین بسآمد در شعر وی برخوردار است.

د) وحدت وجود:

به دنبال اشاعهٔ مکتب ابن عربی توسط صدرالدین قونوی (م ۶۷۳ هـ ق) در دیگر مناطق و از جمله آذربایجان، پس از شبستری، شمس مغربی از مهمترین چهره‌های اشاعه این مکتب به شمار می‌آید. بارزترین شاخصه آرای عرفانی وی که در جای‌جای آثارش موج می‌زند مفهوم «وحدت وجود» است. وحدت وجود از مباحث مهم و اصیل عرفان اسلامی است. این مسألهٔ غامض همواره در تاریخ عرفان اسلامی مورد شرح و تفسیر قرار گرفته است. نظریه یا به تعبیری دقیقتر، حقیقت وحدت وجود، یکی از مهمترین و محوری‌ترین تعالیم عرفانی ابن عربی است؛ با این همه برخی از صاحب نظران معتقدند که تعلیم وحدت وجود به ابن عربی اختصاص ندارد، بلکه بزرگان عرفان، قائلان به وحدت وجودند و وحدت وجود را حقیقی و کثرت را اعتباری می‌دانند.^{۱۱}

هر چند وصف وحدت وجود در سیر تاریخی آن کاری آسان نیست اما به ناچار در طول اعصار از سوی نحله‌های معرفتی تعاریف مختلف به خود گرفته است. برای بیان این مسأله لازم به توضیح است که منشأ تمامی اختلافات در وحدت وجود از اختلاف عقول در ادراک تناقض کثرت و وحدت است. بنا بر گفتهٔ قاسم کاکایی عقل از ادراک جمع نقیضین معذور است؛ و برای ادراک این حقیقت ابزار وی طور عقل

نیاز است (۱۳۸۵: ۳۹۵-۴۵۲) به زبان ساده از آنجا که هستی مملو از کثرات است، و وقتی سخن از وحدت به میان می‌آید، عارف الهی تمامی کثرات را در ارجاع به خالق خود، هویتی آیه وار می‌بیند و مشاهده می‌کند که این هویت از خود استقلالی ندارد. پس وحدت دو یا چند شیء به معنای نفی هست کاذب دیگری است.

با این تعاریف گذرا از وحدت وجود می‌توان گفت که همه دیوان مغربی، تبیین این اصل بنیادین و شرح و بسط اجزای آن است. قویترین نماد و مثال برای توضیح این اصل همان مثال آفتاب است که در تاریخ عرفان مهمترین ابزار و صف این معرفت متعالی قرار گرفته است و تقریباً اکثر اجزای توصیفی را در خود جمع دارد. آفتاب، پرتوها، سایه، تابش، روشنی اشیاء، نور و ظلمت از جمله این ابزار است. هرچند مغربی برای وحدت وجود از مثالهای دیگر نیز بهره می‌گیرد، اما دلبستگی خاص وی به این مثال از نام و شهرت وی با نام «شمس» تا تخلص وی به عنوان «مغربی» و مقدمه غزلیات و ترجیعات، همه نشان پیوستگی عمیق این موضوع است. چنانچه همه فهم آرای عرفانی مغربی در گرو فهم این مثال دارد.

مثال آفتاب و سایه:

به نظر شمس مغربی تمامی اشیاء سایه آفتاب نور خداوند هستند. اجزای وابسته به آفتاب همه عارضی هستند و از طرفی غیر قابل تفکیک‌اند، در واقع سایه و آفتاب یک چیزند و وجوه این جهانی آن به صورت کثیر نما دیده می‌شود. اشیاء کثیر غیر قابل احصاء همان وجود واحدند. به تشبیه دیگر این همه اسماء یک مسمایند (مغربی، ۱۳۷۲: ۲۷ و ۲۲۳). پس همه عالم، سایه وجوداند که روزی زائل خواهد شد.

جمله عالم نیست الا سایه علم وجود روی از عالم بگردان ز آنکه ظل زائل است (همان: ۶۳)

این سایه زائل شدنی نشانه وجود آفتاب است. (همان: ۳۱۴)

گفتمش کز آفتاب مغربی جویم نشان گفت کز وی سایه‌ای باقیست بر روی زمین
(همان: ۳۵۲)

به کارگیری مفهوم آفتاب و به تبع آن سایه نشان دهنده تبیین خلقت و جهان‌بینی معرفتی وی نسبت به حقیقت آفرینش است. همچنین تضاد نور و سایه که یکی نشان دهنده روشنی و طلوع و دیگری نشان دهنده ظلمت و غروب است از مهمترین عناصر تبیین مکتب ابن عربی است و بیان کننده آن است که همواره خلقت و آغاز هستی بخشی با روشنی و نور هم‌سنخ است، چنانچه در ابتدای دعای صباح حضرت امیر (ع) نیز آمده است: «یا من دلح لسان الصباح بنطق تبلجه» ای که زبان صبح را برای تبیین ماهیات و چگونگی گویایی و پرتو افکنی پدید آوردی. (عباسی، ۱۳۸۸: ۴).

مغربی در این باره می‌گوید:

صبح ظهور دم زد و عالم پدید شد مهر رخت ز مشرق آدم پدید شد

(مغربی، ۱۳۷۲: ۱۷۷)

این ظهور نخستین در حدیث مشهور پیامبر «اول ما خلق الله نوری» نیز ذکر شده و بیانگر نور وجودی پیامبر (ص) است.^{۱۱} همچنین نجم‌الدین رازی در *مرصادالعباد* هیچ فرقی بین آن و اول ما خلق الله القلم و اول ما خلق الله العقل ننهاده است (رازی، ۱۳۸۷: ۳۷). شاید همان اولین تجلی پروردگار باشد؛ چنانکه پیامبر (ص) فرموده است: *أنا أولُ مَنْ يَتَجَلَّى لَهُ الرَّبُّ* (همان: ۱۳۳-۱۳۴).

چندین هزار سال در اوج فضای قدس بی پر و بال طایر طیار بوده‌ایم
والا تر از مظاهر اسمای ذات او بالاتر از ظهور و ز اظهار بوده‌ایم

(مغربی، ۱۳۷۲: ۲۸۳)

بنابراین این صبح، اولین تجلی مظاهر هستی است. یا به تعبیری، هستی و کاینات
مظاهر ظهور خداوند هستند:

چون داشت ظهور از مظاهر اسماء و صفات را کمالات
موجود شدند بهر این کار ارضین و عناصر و سماوات
(همان: ۴۷)

بنابر عقیده مغربی هستی از یک سو برخاسته از وحدت است و از سوی دیگر
هویتی تکثیرپذیر دارد.

با توجه به نظریه ابن عربی (مبنی بر دووجهی بودن معرفت، در حوزه تنزیه و
تشبیه) که ظاهراً مطرح کننده جدی این نظریه هم خود وی است، می‌توان به تبیین این
دیدگاه مغربی پرداخت.

به نظر ابن عربی، از سویی خداوند در مرتبه ذات منزّه از همه موجودات عالم
است؛ و از سویی دیگر، به‌عنوان به‌وجود آورنده اشیاء در زمین و آسمان نه تنها شبیه
هر معلوم بلکه عین هر معلوم است. آنجا که می‌گوید «ان الحق عین کل معلوم اعم من
الشیء» (عقیفی، ۱۳۸۰: ۱۸۸؛ به نقل از: ایران‌دوست، ۱۳۷۹: ۳۴).

با توجه به این مقدمه در اشعار مغربی آنجا که صحبت از سایه است، خورشید غیر
سایه است و آنجا که از خورشید سخن گفته است، وجود سایه موهوم و قائم به وجود
خورشید است. این مثال که بیشتر جنبه تشبیهی در آن فهم می‌شود، در تمامی دیوان
وی به چشم می‌خورد و با توجه به قسمت دوم سخن ابن عربی درباره «عین معلوم
بودن خدا» مغربی، موافق و اشاعه دهنده این عقیده است.

هیچ دانی که ما کی‌ایم و شما	سایه آفتاب نور خدا
سایه آفتاب تابش اوست	تابش مهر هست عین ضیا
نیست خورشید از شعاع بعید	نیست سایه ز آفتاب جدا

«شیء واحد نگر که چون گردید عین هستی جمله اشیا»

(مغربی، ۱۳۷۲: ۲۸)

بیت اخیر قابل انطباق با عقیده ابن عربی است. این در حالی است که محمد خواجوی در کتاب خود آورده است:

«فونوی می‌گوید: «وجود حق تعالی عین ذات اوست و در غیر او، امری زاید بر حقیقت آن غیر است. و حقیقت هر موجود عبارت است از نسبت تعین او در علم پروردگارش - از ازل تا ابد - و در اصطلاح محققان از اهل الله، این حقیقت ثابت و جز اینها مصطلح است». برخی هم به کلی کثرات را از وجود نفی کرده و تمام موجودات را موهوم و اعتباری می‌دانند و برای حق تعالی مرتبه‌ای غیر از وجود اشیا قابل نیستند. صدرالمألهین این نظریه را به‌عنوان نظریه جاهلان و متصوفان نقد می‌کند. برخی هم قایلند که در دار وجود، موجود واقعی و نفس‌الامری غیر از حق تعالی وجود ندارد و موجوداتی که در نظر ما جلوه دارند صرف توهم و تخیلند که لازمه این اعتقاد بطلان شرایع و کتب پیامبران می‌باشد» (خواجوی، ۱۳۸۹: ۱۱).

به نظر می‌رسد مغربی هویت مستقلی برای کثرات قائل نیست که با گفته فوق متناقض است. برای رفع این تناقض ابتدا باید بر مفهوم کثرت از دیدگاه مغربی پرداخت و سپس به این تناقض پاسخ داد:

سایه و آفتاب یک چیزند هست او واحد کثیر نما

(مغربی، ۱۳۷۲: ۲۷)

خداوند هم عین کثرت است و هم عین وحدت پس یک چیز بیش نیست:

هم کثرت خودگشت و درو وحدت خوددید هم عین همین آمد و هم عین همان شد

(همان: ۱۳۴)

علت ایجاد کثرات، ظهور خداوند از مظاهر است :

چون داشت ظهور از مظاهر اسماء و صفات را کمالات
موجود شدند بهر این کار ارضین و عناصر و سماوات
(همان: ۴۷)

کثرات هستی، هستیهایی هستند که اصالتی ندارند :
سایه هستی می‌نماید لیکن اندر اصل نیست نیست را از هست ار بشناختی یابی نجات
(همان: ۵۱)

در عالم کثرات، نیک و بد اعتباری هستند:
نیک و بد و خوب و زشت و کهنه و نو در جهانی است کاندرو عدد است
ورنه بیرون عالم عددی نی نو و نی کهن ، نه نیک و بد است
(همان: ۱۰۹)

عالم ساخته شده از عین خداوندی است :
ساختی از عین خود «غیری» که عالم این بود نقش آوردی پدید از خود که آدم این بود
(همان: ۱۵۷)

تکثر منشأیی یگانه دارد :
بودیم یک وجود ولیکن گه ظهور بسیار از مظاهر بسیار آمدیم
(همان: ۲۸۵)

خداوند کثرت را از وحدت به ظهور آورد و این کثرت همان دلیل یگانگی اوست
و دوباره این کثرات به وحدت خود برخواهد گشت :

کثرتی از وحدت خود کرد پیدا ناگهان تا که شد بر وحدت بی مثلش کثرت گوا
باز بر کثرت بزد موجی محیط وحدتش پاک شد از لوح هستی اسم و رسم ماسوا
(همان: ۳۴۷ و ۳۴۳)

تمامی جهان کثرت و اسم و رسم، وصف خداوندی هستند که همگی جز پندار و
نمایش چیزی نیستند :

هم اسم و رسم و جسم و نعوت و صفت شده هم غیر و عین و اندک و بسیار آمده
این نقشها که هست سراسر نمایش است اندر نظر چو صورتِ پندار آمده
(همان : ۳۴۷)

ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ هـ ق) در تعلیقیه خود بر اسفار در باره قائلین به
وحدت وجود چنین آورده است:

«قائلین به توحید یا معتقدند به "کثرت وجود و کثرت موجود" جمیعاً، با تکلم به
کلمه توحید بر زبانشان، و اعتقاد بدان اجمالاً و بیشترین مردم در این مقام هستند؛ و یا
معتقدند به "وحدت وجود و وحدت موجود" هر دو تا، و این مذهب بعضی از صوفیه
است؛ و یا معتقدند به "وحدت وجود و موجود" و این قول منسوب است به اذواق
المتألهین؛ و عکس این باطل می باشد؛ و یا معتقدند به "وحدت وجود و موجود در
عین کثرت آن دو" و این است مذهب مصنف (ملا صدرای شیرازی) و عرفا شامخین.
قسم اول توحید عوام است و قسم دوم توحید خواص، و قسم سوم توحید خاص
الخالص، و قسم چهارم توحید اخص الخواص» (طهرانی، ۱۴۲۶ق: ۲۱۹).

اما همین تقسیم بندی و ارائه توضیح درباره وحدت وجود نیز دارای نکات پیچیده
و گاه مبهم است که همین نشان‌دهنده غامض بودن موضوع وحدت وجود، از دیدگاه
مغربی است.

علامه طهرانی بر این قول سبزواری که: بهترین گفتار از چهار گفتار فوق را قول
«وحدت وجود و وحدت موجود در عین کثرت آن دو» شمرده است و آن را توحید
اخص الخواص نامگذاری نموده، چهار نکته آورده است. که در اینجا خلاصه‌ای از نظر
ایشان می‌آید و سپس نظر مغربی با این نظر مقایسه خواهد شد:

«در توضیح قول سبزواری این سؤال پیش می‌آید که کثرتی را که در اینجا ذکر
می‌کند آیا اعتباری است یا حقیقی؟ اگر پاسخ دهند اعتباری است، این همان قول دوم

یعنی توحید بعضی از صوفیه می‌باشد که آن را توحید خاص نام گذاردند. تمام صوفیه‌ای که ایشان مد نظر دارند، هم و غمشان اثبات همین کثرت اعتباری است، نه انکار اصل کثرت گرچه به نحو اعتباری باشد؛ و اگر پاسخ دهند کثرت حقیقی است که همین‌طور هم هست و خودشان تصریح دارند و در مکاتبات میان علمین آیتین سیداحمد کربلایی و فیلسوف مرحوم حاج محمد حسین کمپانی اصفهانی به خوبی مشهود و بلکه نزاع بر سر همین است و بس، که آیت الله کمپانی اصرار بر اثبات وحدت و کثرت حقیقی دارد و آیت الله کربلایی پروپای آن را می‌زند و روشن می‌سازد که با وجود وحدت حقه حقیقیه و وجود بالصرافه، اصلاً تعدد حقیقی معنا ندارد..... بنابراین..... عقلاً وحدت واقعیّه با کثرت واقعیّه نمی‌توانند جمع شوند. وحدت با کثرت، متضادین یا متناقضین هستند..... بر این اساس قول "وحدت وجود و کثرت موجود حقیقی است"، با قول "وحدت وجود و وحدت موجود در عین کثرت آن دو حقیقی هستند" را باید کنار بگذاریم و پس از غیر قابل قبول بودن قسم اول ناچاریم که آنچه را که بعضی از صوفیه نقل کرده‌اند و آن را توحید خاص گرفته‌اند که "وحدت وجود و وحدت موجود حقیقیه با کثرت وجود و کثرت موجود اعتباریه می‌باشند" را عالی‌ترین اقسام توحید و میزان و شاخص قرار دهیم» (طهرانی، ۱۴۲۶ق: ۲۱۹-۲۲۱).

همانطور که بیان شد این تبیین وحدت وجودی مطابق با دیدگاه مغربی درباره وحدت کثرت و تعدد تعینات است چنانچه خود اذعان می‌دارد:

اندر سرای لم یزل باشد ابد عین ازل سر درهم آرد دایره از پیش برخیزد عدد
اندر جهان پر عدد، واحد احد نبود ولی در خطّه ملک احد، واحد بود عین احد
اندر یکی صد بین نهان، در صد یکی را بین عیان از صد یکی گفتم بدان صد را یک و یک را ز صد
(مغربی، ۱۳۷۲: ۱۲۴)

از دیدگاه وی حقیقت وجود و موجود عبارت از حق تعالی است که مبدأ و منشأ جمیع آثار است. پس در دار هستی یک حقیقت و یک موجود راستین است و او حق تعالی است و این حق واحد را شئون، تجلیات و ظهوراتی است که به صورت عالم پدیدار می‌گردد.

آن ماه مشتری است به بازار آمده خود را زدست خویش خریدار آمده
از ذات اوست این همه اسماء عیان شده و ز نور اوست این همه انوار آمده
این کثرتی است لیک زوحدت شده عیان این وحدتی است لیک به اطوار آمده
(همان: ۳۴۶-۳۴۷)

پس نمی‌توان به دو وجود جداگانه، یکی خالق و دیگر مخلوق قائل شد، بلکه فقط باید به وجود واحدی معتقد بود که از یک وجه خلق و از وجهی دیگر حق است و بین آن دو وجه، تباین و تغایر نیست و وجود فقط در مظاهر و اسماء متعدد است.

پدید گشت زکثرت جمال وحدت او یکی به کسوت چندین هزار پیدا شد
(همان: ۱۸۷)

در ما نگاه کرد هزاران هزار یافت در خود نگاه کرد همه جز یکی نبود
در هر که بنگرید در او غیر خود ندید چون جمله را به رنگ خود آورد در وجود
(همان: ۱۷۹)

به نظر او «وحدت» وطن اصلی آدمی است.

دلا زعالم کثرت به وحدت آور روی که وحدت است وطن گر تو عازم وطنی
(همان: ۴۰۷)

همچنین بشر و خلقت هستی سایه آفتاب نور خداست:

هیچ دانی کی ایم که ما و شما سایه آفتاب نور خدا
سایه آفتاب تابش اوست تابش مهر هست عید ضیا

نیست خورشید از شعاع بعید	نیست سایه ز آفتاب جدا
سایه و آفتاب یک چیزند	هست او واحد کثیر نما
چون یکی بود سایه خورشید	یارب این کثرت از چه شد پیدا
بگذراز سایه زانک خورشیدست	آنکه تو سایه خوانیش هر جا
شیء واحد نگرکه چون گردید	عین هستی جمله اشیا
هست یک عین آن همه اعیان	یک مسماست این همه اسماء

(همان : ۲۷)

این غزل یکی از مهم‌ترین غزلهائیکست که مغربی در این زمینه سروده که تقریباً اکثر مفاهیم این تشبیه را دربر دارد و از تبیین وجود آغاز می‌گردد و تا تجلی حق ادامه می‌یابد. با توجه به مطالب پیشین درباره آفتاب و تبیین وحدت و کثرت، پس از مطرح ساختن براهین مستعمل در بخش قبلی مبنی بر اینکه وجود مقید نیست و واحد است و مطلق؛ به این نتیجه ختم شد که موجودات مقیده در حقیقت وجود ندارند. چرا که وجودشان مضافی نسبی است؛ زیرا این موجودات مقیده عبارتند از اضافه و نسبتی که تحقیقی ندارند و تحقیقشان به اعتبار است نه به استقلال^{۱۲}. پس در مقام انطباق غزل مغربی با اشعار گلشن راز لازم به تذکر است که شبستری معتقد است که لازمه دستیابی بر صرافت و اطلاق، اسقاط اضافات و کشف حجاب کثرات است:

خراباتی شدن از خود رهایی است	خودی کفر است اگر خود پارسایی است
نشانی داده‌اند اهل خرابات	که «التَّوْحِيدُ اسْقَاطُ الاَضَافَاتِ»

(شبستری، ۱۳۸۲: ۶۹)

لاهیجی در شرح این ابیات آورده است:

«یعنی ارباب عرفان و اهل ایقان نشانی با تو از خرابات داده‌اند و گفته‌اند که التَّوْحِيدُ اسْقَاطُ الاَضَافَاتِ یعنی توحید این است که اسقاط اضافه صفت او در مظاهر،

عین همه اشیا است و تمامت اشیا به حق موجودند و بدون حق معدومند و از آنجا که ذات حق تجلی و ظهور به صورت ایشان نموده است، اضافه وجود بر ایشان کرده می شود. هرگاه که اسقاط این اضافه نمایند هر آینه اشیا فی حد ذاتها معدوم باشد و غیر حق هیچ نباشد و این است معنی "التّوحد اسقاطاً لإضافات" (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۵۱۸).

حاجی ملا هادی سبزواری در بحث اصالت وجود آورده است:

«بیانه آنه لو لم یکن الوجود اصیلاً لم یحصل وحده اصلاً لأنّ الماهیة مشارالکثرة و فطرتها الاختلاف، فإنّ الماهیات بذواتها مختلفات و متکثرات و تثیر غبار الکثرة فی الوجود» و در تعلیقیه گوید: «قولنا و تثیر غبار الکثرة فی الوجود و لذا قال العرفاء الشامخون: التّوحد اسقاطاً لإضافات» (طهرانی، ۱۴۲۶: ۴۰)

بنابراین شواهد سایه مذکور در شعر مغربی اولین تضاد موجود در مقابل نور است و این اولین همان مقید و محدود شدن و هست شدن در مقابل «لا رسم له و لا حد له» است. مغربی در ادامه بر نظریه «اسقاط اضافات» اشاره می کند و مخاطب را به گذشتن از سایه و رسیدن به خورشید می خواند.

بگذرا از سایه زانک خورشید است آنک تو سایه خوانیش هرجا

(مغربی، ۱۳۷۲: ۲۷)

این مضمون در ابیات دیگری نیز آورده شده است:

سایه بر خورشید مگزین گر تو مرد عاقلی سایه بر خورشید نگزیند کسی کو عاقل است
(همان، ۶۳)

و نیز:

نظر ز سایه عالم بدوز پس بنگر به نور آنک ظلال و ظلام اوست جهان
(همان، ۳۱۴)

به تعبیری این مثال، مثال وجود مطلق با وجود مقید، و موجودیت مقید و معدومیت آن، مثال خورشید است با سایه‌های موجود که به واسطه همین خورشید گاهی به وجود می‌آیند و گاهی از بین می‌روند؛ زیرا سایه‌ها موجودیتشان به واسطه خورشید است؛ و اگر او نباشد سایه‌ای ابداً به وجود نمی‌آید. پس غیبت و انعدامشان همچنین ایجاد و ظهورشان به واسطه تابش خورشید است. بنابراین در نظر مغربی ظهور و عدم اشیاء نیز به واسطه نور خداوندی است.

خورشید رخت چو گشت پیدا ذرات دو کون شد هویدا
مهر رخ تو چو سایه انداخت ز آن سایه پدید گشت اشیا

(همان: ۱۹)

این معدومیت که از آن به سایه داری اشیاء و موجودات تعبیر شد، همان اعتباری بودن و اضافی بودن سایه است که در نفس الامر هالک هستند و فقط شمس یا ذات الهی باقی است که از آن تعبیر به خورشید آسمان خلقت می‌شود. و این میسر نیست مگر به اسقاط کردن اضافات در جهت رسیدن به خدا و یا هلاک گردیدن سایه در اثر تابش مستقیم آفتاب و تقرب به آن. پس همانطور که غیبت شمس عبارت است از برقراری سایه بنفسه و تعینه و حضور شمس عبارت است از فنای سایه و عدم آن، غیبت حق نیز عبارت است از قیام خلق به نفس خود و به تقدیر خود (در پس حجاب اعتباری) و حضور حق عبارت است از فنایشان و عدمشان؛ به این تعبیرات در تعابیر عرفانی از لحاظ تأویلی، شمس و ظلّ اطلاق می‌کنند. که گاهی به معنای روز و شب و مهمتر از آن به معنای «وجود و عدم» است.

جمله عالم نیست الا سایه علم وجود روی از عالم بگردان ز آنکه ظلّ زائل است

(همان: ۶۳)

و مراد از ظلّ که جهان خلقت را مدّ و تمديد همین ظلّ می‌دانند، همان اشیاء و جهان کثرات است؛ و مراد از شمس، وجود مطلق مسمّی به نور است که در اثر تابش تمديد ظلّ کوتاه‌تر شده و مقبوض در نور شمس خواهد شد و در تعابیر عرفانی و فلسفی به آن فنای ظلّ در نور حق یا اسقاط اضافات می‌گویند که بیان شد. این همان طریقه «وحدت» است؛ بدین معنا که اسقاط و قبض ظلّ در سالک به طریقه یکی دانستن مجموع کثرات است که به آن جمع‌الجمع یا وحدت وجود می‌گویند که در اثر تابش و جذبۀ نور حق میسر می‌شود، لذا تمديد ظلّ یعنی گسترش وجود اضافی در دایره ممکنات. بنابراین ظلمتی که در مقابل روشنائی قرار می‌گیرد، عبارت است از عدم و هر ظلمتی عبارت است از عدم نور و به همین دلیل به کفر، ظلمت گویند (به جهت عدم نور ایمان در دل که قابلیت نورانی شدن را دارد). کمال نور ایمان به وحدت است و از جهتی دیگر می‌توان عقل اول را ظلّ اول نیز نامید یا مقام خلیفه الهی را در روی زمین که مجازاً به سلاطین زمینی اطلاق شده است، ظلّ خداوند نامید. علامه طباطبایی در ذیل تمديد ظلّ آورده است:

«... تنظیر است برای شمول جهالت و ضلالت آدمیان، و رفع کردن خدای تعالی آنها را با رسالت رسولان و دعوت حقه همان گونه که می‌خواهد و لازمه این مهم آن است که مراد از امتداد ظلّ آن ظلّ حادثی باشد که پس از زوال شمس عارض می‌گردد و کم رو به زیادتی می‌نهد. از جانب مغرب به مشرق بر حسب و میزان نزدیک شدن خورشید به افق؛ به طوری که چون غروب کند، مقدار امتداد سایه به نهایت رسیده و شب داخل شده است. این سایه در جمیع حالاتش متحرک است و خداوند اگر بخواهد آن را ساکن می‌نماید. دلیل بر وجود این ظلّ فقط خورشید می‌باشد که به نورش دلالت دارد بر آنکه در آنجا سایه‌ای وجود دارد؛ و به انبساط و گسترش آن نور به تدریج، دلالت دارد بر تمدّد و کشش سایه و اگر خورشید در میان نبود، اصلاً کسی

متنبه وجود سایه نمی‌گشت؛ زیرا سبب عامّ و علت کلی برای تمییز دادن انسان بعضی معانی را از بعضی دیگر، تحول احوال مختلف و دگرگونی حالات متفاوت‌های است که برای وی عارض می‌گردد از فقدان آنها و وجدان آنها. انسان چیزی را که یافته است اگر گم کند متنبه وجودش می‌شود و اگر چیزی را که گم کرده است دریابد متوجه عدم و نیستی آن می‌گردد. اما امر ثابتی که در آن به هیچ وجه تحولی نیست و برای دگرگونی صورت تحقیقی ندارد راهی برای تصوّر آن امکان‌پذیر نمی‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵۴۲-۶۴۲).

این معنی تأویلاً به معنای شناخت اشیاء به ضدّ است که با سایه، مفهوم آن ادراک‌پذیر است که در مباحث پیش اشاره شد؛ اما علامه در مورد قبض ظلّ می‌گوید: «... آن ظلّ را با اشراق شمس و بالا آمدن آن به تدریج در سطح جو، زائل می‌نمایم تا آنکه به کلی منسوخ گردد و از میان برود و در تعبیر خدا از ازاله و نسخ ظلّ به لفظ "قبض" و جذب ظلّ را به سوی خود، توصیف قبض را به عبارت "یسیر" همه و همه دلالت بر کمال قدرت الهیه و اینکه از برای وی کاری دشوار نیست و اینکه فقدان اشیاء پس از وجودشان عبارت از بطلان و انعدامشان نمی‌باشد بلکه رجوع و بازگشت است بسوی خدای تعالی» (همانجا).

لازم به ذکر است که علامه زائل شدن ظلّ را به معنای معدومیت نگرفته بلکه آن را به معنای رجوع به اصل گرفته که در بیان مغربی همان «وحدت وجود» است: آنچه عالم خوانمش خورشید او را سایه است در حقیقت سایه و خورشید یک چیزند و بس (مغربی، ۱۳۷۲: ۲۲۱)

مثال دریا و موج:

از مثالهایی که مغربی برای تبیین وحدت وجود به کار می‌برد مثال دریا و موج است که بعد از خورشید و سایه، بیشترین کاربرد تمثیلی برای بیان وحدت وجود را

داراست. مغربی وحدت را دریای عظیمی می‌داند که پیوسته مواج است و هر چه در جهان در زمره کثرت به شمار می‌رود، در واقع امواج دریا هستند که در اصل همان جنبش و حرکت دریاست:

چو بحر نامتناهی است دایماً مواج حجاب وحدت دریاست کثرت امواج
جهان و هر چه درو هست جنبش دریا ز قعر بحر به ساحل همی کند اخراج
دلم که ساحل دریای بی نهایت اوست بود مدام به امواج بر او محتاج
(همان: ۱۲۰)

رسیدن به وحدت را سر رسیدن به حقیقت معراج می‌داند:
کسی که موج به دریا کشیدش از صحرا وقوف یافت ز سر و حقیقت معراج
(همان)

رنگ و لون و چستی و چگونگی و آبها ناشی از انحراف مزاج آدمی هستند:
به لون و طعم اگر آب مختلف باشد زا اختلاف محل است و انحراف مزاج
(همان)

این رنگ و طعم و چگونگی، و به‌طور کلی ماهیات متنوع که همگی از شئون کثرتند، همه از اختلاف مزاجهای آدمی نشأت می‌گیرند. این نظر شمس مغربی با مطرح کردن اختلاف مزاج دقیقاً منطبق است با نظر مولوی مبنی بر دیدهٔ مریض و احول‌بین در مثنوی (مولوی، ۱۳۷۴: ۸۱) که هر دو بیان‌کنندهٔ علت عدم تشخیص وحدت وجودند. برای شرح این نظر باید گفت که مزاجها ریشه در خواست آدمی دارند و این اختلاف در خواست و تشنهٔ خواستها موجب اختلاف در تشخیص حقیقت اشیا می‌گردد و احول‌بینی را موجب می‌شود که سراب دنیایی را حقیقتی موجود می‌پندارد. از این محیط که عالم به جنب اوست سراب مراست عذب فرات و وراست ملح أجاج^{۱۳}
(همان)

این تشبیه، بیان‌کننده این موضوع است که هر دو جهان از یک دریای بی‌نهایت نشأت گرفته‌اند و هر دو جهان روزی از بین خواهند رفت و مانند حباب زایل شدنی هستند و تنها دریای وحدت خداوندی باقی خواهد ماند.

منم که بر سر دریای بی‌نهایت تو مثال هر دو جهان چون حباب می‌بینم
(همان: ۲۸۹)

پس به‌طور کلی جهان سوای وحدت در نزد مغربی حباب و سراب است، که وجه اشتراک در اینجا ناماندگاری است. این ناماندگاری و هلاک کثرت در وحدت زمانی اتفاق خواهد افتاد که بحر وحدت موج‌زن گردد کنایه از قیامت نیست.

کثرت کونین را در خود کشد بحر وحدت چونک گردد موج‌زن
(همان: ۳۰۹)

این کشش هستی به سوی دریای وحدت زمانی صورت خواهد گرفت که حسن خداوندی تجلی یابد.

مثال آینه:

یکی از کامل‌ترین و مهم‌ترین تمثیلات مطرح شده تمثیل مرآت است. لازمه توضیح این مثال، تبیین مفهوم تجلی و انواع آن از دیدگاه مغربی است. مغربی در برخی از غزلها سه مرتبه تجلی، یعنی اختفاء خداوند، تجلی خود بر خود، ایجاد هستی یا تجلی در مظاهر هستی را مطرح کرده است. هر یک از این مراحل در عرفان اسلامی مباحث مفصلی را در پی دارد که خارج از چارچوب حجم این مقاله است. اما به‌طور خلاصه می‌توان گفت، اگر اعتبار این عالم را به ذات الهی منسوب بدانیم و جمال الهی را مظاهر در اشیاء موجود تصور کنیم، پس جلوه الهی را می‌توان در همه اشیاء ساری و جاری دید. بنابراین تمامی اشیاء نمی‌توانند جلوه‌ای خارج از جمال و جلال خداوند داشته باشند:

آن بت عیار ما بی ما و من	عشق بازد دایما با خویشتن
خود پرستی پیشه دارد روز و شب	هست خود را گه صنم گاهی شمن
تا کند بر خود تجلی هم ز خود	موسی خود بود و طور خویشتن
حسن خود را از لباس آرد برون	باز در ذات خودش سازد وطن

(همان: ۳۰۸-۳۰۹)

از دیگر مباحث مطرح شده توسط مغربی درباره تجلی، تجلی مدام و بی تکرار خداوند بر هستی است. این تجلی دو ماهیت را مد نظر دارد اول ماهیت خلقی و دوم ماهیت فیض رسانی به اشیا و مظاهر. با دقت نظر بیشتر، شاید بتوان گفت که این دو در واقع یکی هستند؛ یعنی فیض رسانی به موجودات از مراتب خلقت است. به بیان دیگر، هم فیض اقدس و هم فیض مقدس از اوست. در اینجا فیض مقدس همان مرآتیی بودن و خاصیت آینگی داشتن مظاهر هستی یا به تعبیری قبول فیض از طرف خداوند است؛ و آنچه مربوط به تجلی می شود دیدن عکس خداوند در آینه هستی است:

چه مهر است آن نمی داند که عالم هست ذراتش چه چهار است آن نمی داند که آدم هست مرآتش
(همان: ۲۲۵)

مرا از روی هر دلبر تجلی می کند رویش نه از یک سوش می بینم که می بینم ز هر سوش
(همان: ۲۲۹)

اگر به نظر شمس مغربی تمام جهان را آینه روی او بدانیم، جمله اشیا تگه‌هایی از جمال الهی هستند که مجموع این تگه‌ها و قطعه‌ها در دل سالک که عالم اکبر است، متجلی خواهد شد. البته شرط تجلی اشیا یا به تعبیری اسماء، زدودن غبار از آینه است. پس به طور کلی آینه و انعکاس تجلی خداوند در مظاهر اشیا نیز از موضوعات تبیینی مغربی برای توضیح وحدت وجود است. به تعبیر او اشیا مختلف یا کثرت وجود لباسهایی است که حقیقت برای نشان دادن خود در آنها تجلی می کند:

تکرار نیست چونکه لباس است مختلف گرچه حقیقت است به تکرار آمده
(همان: ۳۴۸)

در جمع بندی کلی می توان گفت که مغربی در خلال توضیح وحدت وجود، به توضیح مفاهیمی چون خلقت و ظهور هستی، خلق مدام، کثرت، عالم اکبر، عالم اصغر، تجلی جمالی و جلالی، حجاب هستی، فیض اقدس و مقدس، قلب و... می پردازد و مجموع این مفاهیم وجودشناسی وی را در مکتب مؤسس آن ترسیم می کند. سه تمثیل مهم وی یعنی آفتاب، بحر، و آینه، از قویترین نمادها در تبیین وحدت وجود است که علاوه بر ویژگی های کلی دارای تطبیق در تمامی جزئیات هستند. مثلاً خورشید و دریا آنگاه که فی نفسه مورد بررسی قرار می گیرند نماد وحدت، و آنگاه که از تمدید ظل و اجزاء دریا مانند کف و حباب و موج و قطره سخن به میان می آید، نشانگر خلقت هستی و جهان تکثرات است. اما تمثیل آینه با اندکی تفاوت علاوه بر دو مفهوم بالا در صدد تطبیق دهی عالم اصغر یعنی جهان تکثرات با عالم اکبر یعنی قلب انسان کامل است. بدین معنا که قلب عارف آنگاه که بتواند تمامی مظاهر هستی را در خود منعکس کند، توأمان انعکاس گر چهره پروردگار خویش خواهد بود و این همان توحید عارفان است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- در پس کوه سرخاب [تبریز] بر شمال، بر یک فرسنگی تا چهار فرسنگی شهرست (شبستروایقان) و غله روی تمام دارد و قریب چهل پاره ده باشد و رود هند و سارو وانجق و اوفرید از معظمت آن؛ حمد الله مستوفی، *نزهة القلوب*، ص ۱۲۶-۱۲۷.
- ۲- هم اکنون نیز در نائین مسجدی واقع در بازار قدیمی به نام او (شمس مغربی) وجود دارد و قبری منسوب به او در آنجاست.
- ۳- کمال‌الدین مسعود خجندی، (م ۸۰۳ هـ ق) صوفی، عارف و شاعر، متخلص به کمال. معروف به شیخ کمال، در خجند از بلاد ماوراءالنهر به دنیا آمد. در جوانی به سفر حج رفت و بعد از مراجعت در تبریز سکنی گزید و تحت حمایت سلطان حسین جلایر (حک ۷۷۶-۷۸۴ ق) قرار گرفت. وی در علوم ظاهری و باطنی عصر خود استاد بود و چون در تصوف و شعر و ادب تبحر داشت، پیروان و مریدان بسیاری پیدا کرد و در همانجا درگذشت.
- ۴- «می‌گویند در بعضی سیاحات به دیار مغرب رسیده و آنجا از دست یکی از مشایخ که نسبت وی به شیخ بزرگوار محی‌الدین العربی - قدس الله روحه تعالی - روحه می‌رسد، خرقه پوشیده است». عبدالرحمن جامی، *نفحات الانس*، ص ۶۱۰.
- ۵- ابومحمد نورالدین عبدالرحمان بن محمد بن محمد کسرقی اسفراینی (۶۳۹-۷۱۷ هـ ق)، از مشایخ طریقت کبرویه و مؤسس شعبه نوریه اسفراینیه است. وی در خانقاه شیخ ابوبکر کتانی در روستای کسرق از توابع شهر اسفراین ولادت یافت. او مرید شیخ احمد جوربانی (م ۹۶۹ هـ ق) [البته با توجه به سالهای ذکر شده بعید می‌نماید] که نسب طریقتش به یک یا دو واسطه به به شیخ نجم‌الدین کبری (م ۶۱۸ هـ ق) می‌پیوندد، بود. همچنین به اشارت شیخ عبدالله، یکی دیگر از مشایخ کبروی، راهی ولایت «نسا» گشته و مرید "رضی‌الدین علی لالا" شد و از او خرقه تبرک دریافت. از مهمترین شاگردان او می‌توان به شیخ اسماعیل سیسی (م ۷۵۸ هـ ق) و علاءالدوله سمنانی (۷۳۶-۶۵۹ هـ ق)، امین‌الدین عبدالسلام خنجی و شرف‌الدین سعدالله سمنانی و جبرئیل خرم آبادی اشاره کرد. از آثار اوست: *فی کیفیت التسلیم و الاجلاس فی الخلوۃ، کاشف الاسرار، مکاتبات*. بهرامیان، علی، «اسفراینی ابومحمد»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۸، ص ۳۲۱-۳۲۴.
- ۶- گنجی که طلسم اوست عالم ماییم ذاتی که صفات اوست آدم ماییم

ای آنکه تویی طالب اسم اعظم از ما مگذر که اسم اعظم مایم

شمس مغربی، محمد بن عادل، دیوان محمد شیرین مغربی، تصحیح لئونارد لویزن، ص ۴۶۸.

۷- علاوه بر آنها احمد بن موسی الرشتی، کمال الدین یوسف معروف به میرشکی، شیخ عبدالله شطاری مؤسس سلسله شطاریان هند نیز از دست وی خرجه پوشیده‌اند؛ قربان‌نژاد، پریسا،

تصوف در آذربایجان عهد مغول، ص ۱۷۹.

۸- این اثر حتی از سوی محققین معاصر نیز ناشناخته بوده است. آخرین تألیفی که از سوی

لئونارد لویزن درباره دیوان اشعار وی صورت گرفته از این نسخه اظهار بی اطلاعی شده

است. وی در مقدمه خود آورده است: «با اینکه ذکری در فهرست منزوی از این رساله نرفته

است، لیکن آذریبگدلی در آتشکده (تهران: امیر کبیر، ۱۳۳۶ هـ ق ج ۱، ص ۱۴۳) مدعی است

که هنوز موجود است.» همچنین به فهرست کتابخانه سپهسالار نیز اشاره داشته و یاد آور

شده که در این فهرست نیز از آن یاد شده است. رک: لویزن، لئونارد، مقدمه دیوان

محمد شیرین مغربی، ص ۲؛ لازم به توضیح است که نسخه خطی این اثر هم اکنون در

کتابخانه مرعشی نجفی به شماره ۴۰۷۲۱، به تاریخ کتابت سده ۹ هـ. ق و محفوظ است.

۹- این رساله اولین بار توسط نگارنده این مقاله از بین نسخ خطی موزه و مرکز اسناد مجلس

شورای اسلامی، به شماره 10103/7، یافته شده است.

۱۰- نک: آشتیانی، مقدمه شرح فصوص الحکم، ص ۲۴۲؛ جهانگیری، محیی الدین ابن عربی چهره

برجسته عرفان اسلامی، ص ۲۶۱؛ شمس، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی،

ص ۴۰۰.

۱۱- چون برزخی که بود در میان ظاهر و باطن میان ختم نبوت فتاده است ولایت

از اوست بر همه جانها فروغ و تاب و تجلی از اوست بر همه دلها ظهور نور هدایت

همان، ص ۹۱، بیت ۲ و ۳.

۱۲- چنانچه در مکتب ابن عربی لازمه اعتقاد به وحدت وجود موهوم دانستن کثرات است.

۱۳- شمس مغربی، همان، ص ۱۲۰؛ برای مثالهای بیشتر رک: ص ۱۲۴، بیت ۲ و ۲۸۹، بیت ۵،

ص ۳۳۰، بیت ۴.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۵): مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری، تهران انتشارات علمی و فرهنگی.
- ادیب طوسی، محمد امین (۱۳۳۵): «فهلویات مغربی تبریزی»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، شماره ۳۷.
- ایران دوست، محمد حسین (۱۳۷۹): «تشبیه و تنزیه از دیدگاه ابن عربی»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۶۹، آبان ۱۳۷۹.
- بهرامیان، علی، «اسفراینی ابو محمد»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی ج ۸، شماره مقاله ۳۳۹۹.
- تربیت، محمد علی (۱۳۷۸): دانشمندان آذربایجان، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جامی، عبد الرحمان (۱۳۸۶): نفحات الانس، به تصحیح مقدمه و تعلیقات محمود عابدی، تهران، نشر سخن، چاپ پنجم.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۵): محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- حافظ حسین کربلایی (۱۳۴۹): روضات الجنان و جنات الجنان، ج ۱، تصحیح و تعلیق جعفر سلطان القرائی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول.
- حمد الله مستوفی (۱۳۸۸): نزهة القلوب، به تصحیح و تحشیه محمد دبیر سیاقی، انتشارات حدیث امروز، قزوین، چاپ سوم.
- خواجهی، محمد (۱۳۸۹): ریشه های هویتی تشیع و عرفان، تهران، گام نو.
- دولت آبادی، عزیز (۱۳۷۷): سخنوران آذربایجان، تبریز، انتشارات ستوده، چاپ اول.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲): گلشن راز، با تصحیح و تعلیقات جواد نوربخش، تهران انتشارات یلدا قلم، چاپ دوم.

- شمس، محمد جواد (۱۳۸۹): *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*، قم، نشر ادیان.
- شمس مغربی، محمد بن عادل (۱۳۷۲): *دیوان محمد شیرین مغربی*، به کوشش و تصحیح متن انتقادی لئوناردو لویزن، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- همو، *دیوان شمس مغربی* (۱۳۸۸): *به تصحیح ابوطالب میر عابدینی*، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم.
- طباطبایی، علامه محمد حسین (۱۳۶۳): *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۱۵، به قلم سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
- طهرانی، علامه سید محمد حسین (۱۴۲۶) *قمری؛ الله شناسی*، ج ۳، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، طبع چهارم.
- عباسی، حیدر (۱۳۸۸): *نمی از یم (شرحی بر دعای صباح)*، قم، نشر مقیم، چاپ اول.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰): *شرح فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام.
- قربان‌نژاد، پریسا (۱۳۸۷): *تصوف در آذربایجان عهد مغول*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۵): *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، انتشارات هرمس، چاپ سوم.
- لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۸۶): *فتاویح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، چاپ هشتم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۴): *مثنوی معنوی*، بتصحیح رینولدالین نیکلسون، تهران، انتشارات بهزاد، چاپ چهارم.
- نجم‌الدین رازی (۱۳۸۷): *مرصاد العباد*، به اهتمام، محمد امین ریاحی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سیزدهم.
- هدایت، رضا قلی خان (۱۳۴۰): *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، انتشارات امیر کبیر.