

کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی - فارسی)
دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه
سال هشتم، شماره ۳۰، تابستان ۱۳۹۲ هـ ش / ۱۴۳۹ هـ ق / ۲۰۱۸ م، صص ۲۵-۴۰

بررسی و تحلیل تطبیقی وحدت وجود در شعر ابن عربی و شمس مغربی^۱

فریبا اکبرزاده^۲

دانش آموخته مقطع دکتری الهیات و معارف اسلامی (گرایش فلسفه و کلام اسلامی)، کرمانشاه، ایران

چکیده

مفهوم وحدت وجود در تصوف اسلامی، با نام ابن عربی شناخته شده است. چنین مفهومی که بر تعبیرهایی همچون؛ وحدت پروردگار و هستی، خداوند تنها وجود حقیقی جهان، آفرینش سایه‌ای از آن وجود حقیقی و... استوار است، بازتاب گسترده‌ای در میان صوفیان و عارفان ایرانی داشته است. شمس مغربی یکی از شاعران و بزرگان تصوف ایرانی است که گرایش فراوانی به شعر و اندیشه ابن عربی، بویژه مفهوم وحدت وجود، داشته است. پوشیدن خرقه معروف صوفیانه بدست شاگردان ابن عربی و ترجمه و تفسیر اندیشه‌های وی، در موضوع وحدت وجود، سبب شده است که او یکی از نخستین و شاید هم شبیه‌ترین شاعران و صوفیان ایرانی به ابن عربی در زمینه وحدت وجود باشد. یافته اساسی این پژوهش میان‌رشته‌ای (ادبیات و تصوف) بر این بنیاد است که تحلیل این بخش از شعر صوفیانه ایشان، بدون آگاهی از مبانی تصوف اسلامی در حوزه وحدت وجود، امری دشوار است. از سوی دیگر؛ اهتمام ابن عربی بیشتر به ارائه مبانی نظری وحدت وجود است و تأثیرپذیری شمس مغربی از ابن عربی و تفسیر و تحلیل آراء ایشان، امری مشهود و غیر قابل انکار است.

واژگان کلیدی: ادبیات تطبیقی، مطالعات میان‌رشته‌ای، تصوف، وحدت وجود، ابن عربی، شمس مغربی.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۱۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۱

۲. رایانامه: Falsafi1393@gmail.com

۱. پیشگفتار

۱-۱. تعریف موضوع

یکی از مشهورترین موضوع‌های تصوف و عرفان اسلامی که در میان گذشتگان و معاصران، مورد بحث و اختلاف بوده است، مسأله وحدت وجود می‌باشد. بایزید بسطامی (۱۶۱-۲۳۴هـ.ق)، جنید بغدادی (قرن سوم هجری)، ابوبکر شبلی (۲۴۷-۳۳۴هـ.ق)، ابوالحسن خرقانی (۳۵۲-۴۲۵هـ.ق)، خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱هـ.ق)، منصور حلاج (۲۴۴-۳۰۹هـ.ق)، سفیان (نقیان) ثوری (۹۵-۱۶۱هـ.ق) و غزالی (۴۵۰-۵۰۵) از پیشگامان نخستین این جریان در تصوف اسلامی به شمار می‌آیند، اما واقعیت این است که ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸هـ.ق)، احیاگر، موسس و شارح این نظریه به شمار می‌آید. وی وحدت وجود را اساس تعلیم و نظریه خود قرار می‌دهد و چندان بیهوده نیست؛ اگر گفته شود: مذهب و مشرب عرفانی ابن عربی در وحدت وجود خلاصه می‌شود. (ر.ک: محمدی ۱۳۸۸: ۳۹). ابن عربی در آثاری همچون: «رسالة في التصوف»، «المعرفة»، «فصوص الحکم» و «الفتوحات المکیه» به «تصریح» یا «اشاره» به مفهوم وحدت وجود نظر داشته است. (۱)

ابن عربی، اعتقاد دارد که هر یک از موجودات خارجی، در واقع دو چیز است: یکی اثر عین ثابت و یا ماهیت و دیگری مبدأ مقارن آن. بنابراین، موجودات خارجی را دو جهت است: یکی جهت خلقیت و امکان عبودی، که جهت ماهیت است و آن را «فرق» گویند و هر کس که این جهت را عین باری تعالی بداند، کافر باشد، که جهت مذکور امکان صرف و عبودیت محض است. و دیگری جهت مبدئیت، که جهت حقیقت و جوب و ربوبیت است، و آن را «جمع» گویند (ر.ک: یثربی، ۱۳۷۴: ۴۷۲). وحدت وجود، مهم‌ترین و برجسته‌ترین ویژگی اندیشه ابن عربی است و خلاصه نظریه وحدت وجود او را می‌توان این‌گونه ذکر نمود: «فسبحان من أظهر الأشياء و هو عینها؛ [الفتوحات المکیه، ج ۴: ۱۵۹] پاک و منزّه است کسی که اشیا را ظاهر ساخت و او عین آن اشیا است. در توضیح این عبارت می‌توان گفت که در نظر ابن عربی؛ هستی، در جوهر و ذات خود، جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به اسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است. و چیزی است قدیم و ازلی و تغییرناپذیر، اگرچه صورت‌های وجودی آن در تغییر و تبدل‌اند. وقتی به این حقیقت گسترده ازلی و ابدی، به اعتبار ذات او بنگری، «حق» است و چون از چشم انداز مظاهر و اعتبارات نظر کنی، «خلق» است. پس هم اوست که

هم «حق» است و هم «خلق»، هم «واحد» است و هم «کثیر»، هم «قدیم» است و هم «حادث»، هم «اول» است و هم «آخر»، هم «ظاهر» است و هم «باطن» و همه این تناقض ها به اعتبارات است و به تفاوت چشم اندازها (رک: نیکلسون، ۱۳۷۳: ۱۴۱-۱۴۲؛ صرفی، ۱۳۸۱: ۱۵).

این اندیشه در آثار او مبتنی بر این فکر است که وجود، حقیقتی است واحد و ازلی و این وجود واحد ازلی، هم البته خداست و بدین معنی، عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد، و هم و خیال صرف است، وجود هستی یک چیز بیش نیست (ر.ک: شمس مغربی، ۱۳۸۸: مقدمه میرعابدینی، نقل از: ارزش میراث صوفیه: زرین کوب: ۱۰۹).

از این رو، معنی وحدت وجود این است که خداوند در عین آنکه نسبت به جهان، تعالی مطلق دارد، جهان کاملاً از وی جدا نیست. جهان به صورتی اسرار آمیز، غوطه‌ور در خداوند است؛ یعنی معتقد بودن به هر نوع حقیقتی، مستقل و جدا از حقیقت مطلق، افتادن در گناه بزرگ؛ یعنی شرک، است (رک: نصر ۱۳۸۲: ۱۴۲).

البته، لازم به ذکر است که میان «وحدت وجود» و «وحدت شهودی»، تفاوت است؛ وحدت وجود، در شمار معارف کشفی است؛ یعنی عارف، وحدت را در حال کشف، عیناً مشاهده می‌کند، اما وحدت شهودی، این است که با طلوع نور مشهود، عارف آنچنان جذب می‌شود که نه تنها غیر او را نمی‌بیند، بلکه، وجود خودش نیز از یاد می‌رود و این غلبه نور مشهود بر شاهد و پنهان شدن وجود به نور مشهود است.

وحدت وجود، سرّی از اسرار عالم هستی و جزو علم اسرار شمرده می‌شود و وحدت شهود مربوط به حال عارف و اثری است که به واسطه شهود عرفانی در جان پیدا شده است و جزو علم احوال به حساب می‌آید. وحدت شهود، کمال پر برکتی است که به صبغه اخلاق نزدیک است (رک: جوادی آملی، بی تا: ۹۷؛ محمدی، ۱۳۸۸: ۴۳).

این اندیشه، بعدها توسط کسانی؛ همچون صدرالدین قونوی (۶۰۷-۶۷۳هـ.ق) که از شاگردان برجسته ابن عربی به شمار می‌آید و نیز برخی شارحان فصوص الحکم؛ مانند؛ عبدالرزاق کاشانی (؟-۷۳۰هـ.ق) علاءالدوله سمنانی (۶۵۹-۷۳۶هـ.ق)، رکن الدین شیرازی (۷۴۴)، داود قیصری (؟-۷۵۱هـ.ق) و سید حیدر آملی (۷۲۰-۷۸۶هـ.ق) و... شرح و گسترش می‌یابد.

این موضوع نیز در میان شاعرانی که دارای مشرب‌های عرفانی هستند، نیز بازتاب گسترده‌ای داشته است که در این زمینه می‌توان به مولوی (۶۰۴-۶۷۲هـ.ق)، فخرالدین عراقی (۶۱۰-۶۸۸)، شیخ محمود شبستری (۶۸۷-هـ.ق ۷۲۰)، علاءالدوله سمنانی (۶۵۹-۷۳۶هـ.ق)، سلمان ساوجی (۷۰۹-۷۸۷هـ.ق)، حافظ (۷۲۷-۷۹۲هـ.ق) جامی (۷۲۰-۷۸۶هـ.ق) و... اشاره نمود.

اما ابو عبد الله، شمس‌الدین محمد مغربی، معروف به «شیرین مغربی» (۷۴۹-۸۰۹) یکی از مشهورترین این شاعران، و شاید هم شبیه‌ترین همه آنها به ابن عربی می‌باشد که مذهب و مشربش در وحدت وجود و شهود، خلاصه می‌شود. و حتی برخی بر این عقیده هستند که شهرت اصلی وی به سبب تبلیغ و تفسیر اندیشه‌های ابن عربی می‌باشد (صرفی ۱۳۸۰: ۱). افزون بر این، پوشیدن خرقة صوفیانه به دست یکی از شاگردان ابن عربی، دلیل دیگری در گرایش ایشان به ابن عربی و اندیشه وحدت وجود می‌باشد.

به نظر می‌رسد، شیخ در دمشق با ابن عربی نیز ملاقات و گفت و گویی داشته و از وی با تعبیر «شیخ محمد» یاد نموده است. و این سخن را که خلیق همچو انگورند، ظاهراً از او به یادگار داشته است. هر چند که نسبت به برخی از اقوال ابن عربی، نظر مساعد نداشته است و درباره او خاطر نشان کرده است که هر چند او شگرف مردی بود، اما در متابعت نبود؛ یعنی در متابعت شریعت. (مغربی، ۱۳۸۸: مقدمه میرعابدینی: ۳۶)

در مقدمه دیوان نیز به ذکر اشعاری از ترجمان‌الاشواق ابن عربی پرداخته که این موضوع می‌تواند، بیانگر آشنایی عمیق و تأثیرپذیری مغربی از ابن عربی باشد. همچنانکه می‌تواند، بیانگر «عشق و ارادت» او به وی نیز باشد (ر.ک: همان: ۲۱)

۲-۱. ضرورت، اهمیت و هدف

اهمیت و هدف این پژوهش میان‌رشته‌ای در این است که ضمن اثبات تأثیرپذیری شمس مغربی از ابن عربی، به تحلیل مؤلفه‌های مفهوم وحدت وجود در شعر و اندیشه ایشان می‌پردازد.

۳-۱. پوشش پژوهش

رویکرد مشترک و احیاناً متفاوت این دو صوفی در تبیین مفهوم وحدت وجود چگونه است؟

۱-۴. پیشینه پژوهش

درباره وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی، کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌های فراوانی به زبان‌های عربی، فارسی و انگلیسی نوشته شده است. تا آنجا که برشمردن آنها نیازمند تألیفی به نام «کتابشناسی وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی» می‌باشد، اما در رابطه با موضوع وحدت وجود در شعر شمس مغربی؛ نیز نگارنده، تنها در مقدمه دیوان شاعر به قلم «لئونارد لوئیزان» (۱۳۷۲) و «ابوطالب میرعابدینی» (۱۳۸۸) به برخی مطالب دست یافته است. «هاشم محمدی» (۱۳۸۸) نیز در مقدمه مقاله‌ای با عنوان «وحدت وجود از نگاه شمس مغربی» به تناسب و پیوند فکری شمس و ابن عربی بسنده نموده، اما تحلیلی تطبیقی - به دلیل موضوع مقاله‌اش - انجام نداده است. از این رو، به نظر می‌رسد؛ تاکنون پژوهشی تطبیقی و جامع در این باره صورت نگرفته است. محمدرضا صرفی در مقاله‌ای پژوهشی که در رابطه با شمس مغربی با عنوان «نمادپردازی آفتاب در اشعار شمس مغربی» به تحلیل رمزپردازی‌های شاعر با محوریت «آفتاب» پرداخته و نگارنده آن در چکیده و مقدمه به تشابه و تناسب فکری شمس با ابن عربی نیز اشاره نموده است (۱۳۸۱). افزون بر این، در تحلیل موضوع از یافته‌های برخی نویسندگان و پژوهشگران نیز - به شکل غیرمستقیم و همراه با دخل و تصرف - نیز استفاده شده است. (ر.ک: دانش‌پژوه، ۱۳۵۰؛ سجادی، ۱۳۶۲؛ کاکایی، ۱۳۸۳ و ۱۳۸۱، محمد سعید الکردی، ۲۰۱۰؛ نصر، ۱۳۸۲؛ روحنواز، ۱۳۸۶؛ قصبجی، ۲۰۱۰)

۱-۵. روش پژوهش و چارچوب نظری

این پژوهش توصیفی - تحلیلی، بر آن است تا به بررسی تطبیقی این موضوع در شعر و اندیشه شمس مغربی و ابن عربی پردازد. اساس پژوهش در بحث اثبات تأثیرپذیری شمس مغربی از ابن عربی بر مکتب فرانسوی ادبیات تطبیقی استوار است، اما ورود ادبیات به جریان تصوف و عرفان اسلامی درهای پژوهش را به عرصه مطالعات میان رشته‌ای نیز می‌گشاید.

مطالعات میان‌رشته‌ای، باب تازه‌ای از قلمرو ادبیات تطبیقی است که ادبیات را در پرتو پیوند با دانش‌ها و هنرهای بشری مورد بررسی قرار می‌دهد. این قلمرو جدید، می‌تواند از انزوای رکود در علوم انسانی بکاهد و افق‌های نوینی را فراروی آن بگشاید. ارزش این افق و گستره نیز تنها به ادبیات تطبیقی ختم نخواهد شد، بلکه این یک پیوند دو سویه است که می‌تواند سبب رهایی از تکرار فقر

موضوع‌های پژوهشی، فزونی روح لطافت در دانش‌های بشری و زیادی غنای ادبیات شود. مطالعات بینارشته‌ای، رستاخیزی نوین در قلمرو مطالعات ادبیات تطبیقی به شمار می‌آید. این قلمرو نوین، پل پیوند ادبیات با هنرها و دانش‌های بشری به شمار می‌آید. در این حوزه، ادبیات یک «کل» و «ترکیب» است که در پیوند با دیگر دانش‌ها و هنرهای انسانی مفهوم می‌یابد. درحقیقت، مطالعات میان رشته‌ای در ادبیات تطبیقی به معنای تحلیل کلی‌تر و دقیق‌تر یک اثر ادبی بوده که در حقیقت، حاصل شبکه‌گفتمانی چندرگه است. این شبکه تودرتوی گفتمانی، دربرگیرنده شاخص‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، دینی، اقتصادی و... است. دراین رویکرد، به دلیل اینکه افق دید گسترده‌تر و ژرف‌تری در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد، توان تحلیل، تخیل، ترکیب و نوآوری وی را نیز افزایش می‌دهد. یافته‌های پژوهش‌های میان رشته‌ای در حوزه ادبیات تطبیقی، ادبی و غیرادبی است؛ زیرا این یافته‌ها حاصل گفتمان متخصصان رشته‌های غیرمرتبط به یک پرسش یا یک مجهول است که در جستجوی یک هدف (تحلیل و تفسیر دقیق‌تر و بهتر) هستند. در حقیقت آن متخصصان از مرز دانش‌های خود گذر کرده و به تحلیل و نظریه‌هایی تازه‌تر و کامل‌تری دست یافته‌اند. پژوهشگر مطالعات میان رشته‌ای در حوزه ادبیات تطبیقی، ابتدا به «طرح مسأله» و تعیین «اهداف پژوهش» می‌پردازد. سپس «یافته‌هایی» را که به «زبان تخصصی» هر یک از رشته‌ها می‌باشد در کنار هم «تلفیق» و «ترکیب» نموده و «پاسخی غیرتک رشته‌ای» و «جامع» به آن «مسأله» می‌دهد. پژوهش تطبیقی در حوزه مطالعات میان رشته‌ای، نیازمند روشمندی و نظام‌مداری است. مطالعه نمونه‌ها و الگوهای روشمندی که در این حوزه صورت گرفته است، سبب هدایت پژوهشگری می‌شود که با روشمندی درست به پژوهش در این حوزه می‌پردازد (ر.ک: زینی‌وند، ۱۳۹۲: ۲۱-۳۵)

ازاین‌رو، این پژوهش بر آن است تا به تحلیل تطبیقی نظریه وحدت وجود (در شعر و اندیشه ابن عربی و شمس مغربی) - که از موضوعات مشهور تصوف اسلامی است - پردازد. لذا، برای رسیدن به این مقصود از ادبیات و تحلیل‌های ادبی بهره‌جسته‌ایم و سپس یافته‌های صوفیانه و ادبی را با هم ترکیب و تلفیق نموده‌ایم.

۲. پردازش تحلیلی موضوع

موضوع وحدت وجود، از مضمون‌های رایج و گسترده ادب عرفانی فارسی است؛ تا آنجا که برخی از پژوهشگران بر این عقیده هستند که اگر وحدت وجود و مضامین عرفانی متفرق، از شعر عرفانی قرن نهم، بویژه از غزل مغربی و شاه نعمت الله ولی، برداشته شود، معنی قابل فهمی باقی نمی‌ماند (ر.ک: یار شاطر ۱۳۳۴: ۱۶۴ به نقل از؛ مقدمه دیوان شمس مغربی، ص ۱۷).

شمس مغربی، که از مریدان مکتب ابن عربی است و شرحی بر حکمت‌های وی و اندیشه «ابن فارض مصری» نوشته است (ر.ک: همان) در دیوان شعری‌اش، که سرشار از غزلیات ناب عرفانی است، گرایش زیادی به ترجمه و اقتباس اندیشه ابن عربی در این زمینه (وحدت وجود) دارد. «لئونارد لوئیزان» یکی از وجوه تخلص ایشان به «مغربی» را ینگونه بیان می‌دارد: با استناد به اجازه‌نامه «عبد الرحیم بزازی» و شهرت ابن عربی به ابن المغربی و اهتمام شمس مغربی به شرح آثار و اندیشه‌های ابن عربی، تخلص وی به صراحت اشاره به روش و مشرب عرفانی و مذهب توحیدی وی دارد. به خصوص آنکه «هدایت» در «مجمع الفصحاء» در باب وی تأکید می‌کند که «مذهبش وحدت وجود است و مشربش لذت شهود و به جز یک معنی، در همه گفتارش نتوان یافت» (مقدمه دیوان: ۱۰ - ۱۱).

در زیر به تحلیل مبانی مشترک و بعضاً متفاوت وحدت وجود از دیدگاه آندو پرداخته می‌شود:

۲-۱. هستی، تجلی و جلوه‌ای از حق

از دیدگاه آندو، تمام هستی، تجلی نور و ظهور ذات حضرت حق است. هیچ چیزی در ظاهر و باطن هستی، یافت نمی‌شود، مگر اینکه، جلوه و فروغی از حضرت حق باشد. در این نظریه، که به «نظریه تجلی» نیز معروف است، کثرت‌های ظاهری، بازتاب و نمودی از رابطه هستی با خالق یگانه است.

۱. کُلُّمَا أَدْكُرُهُ مِمَّا جَرَى ذِكْرُهُ أَوْ مِثْلُهُ أَنْ تَفْهَمَهَا

۲. مِنْهُ أَسْرَارٌ وَأَنْوَارٌ جَلَا أَوْ غُلْبٌ جَاءَ بِهَا رَكْبُ السَّمَاءِ

(ابن عربی ۱۹۶۶: ۱۰)

(ترجمه: ۱. و بالاخره از هر چه که از اینها یا مانند اینها ذکر می‌کنم برای این است که تو از آن اسراری را دریابی. ۲. از اوست اسرار و انواری را که مشاهده می‌کنی و بلندی آسمان او راست).

و در همین مضمون است:

۱. کُلُّمَا أَذْكَرُهُ مِمَّا مِنْ طَلَّلٍ أَوْ رُبُوعٍ أَوْ مَعَانٍ كُلِّمَا
 ۲. وَ كَذَا إِنْ قُلْتَ هَا أَوْ قُلْتَ يَا وَ أَلَا إِنْ جَاءَ فِيهِ أَوْ أَمَا

(همان)

(ترجمه: ۱. هر گاه او را از ویرانه‌ها یا سراها و جایگاه‌ها یاد می‌کنم. ۲. و همچنین است اگر بگویم «ها» یا «آلا» یا «أما»^۱)

در فصوص نیز چنین می‌گوید: «و بالاخيار الصحيح إنَّه عين الأشياء و الأشياء محدودة و إن اختلفت حدودها. فهو محدود بحد كل محدود فما يحد شيء إلا و هو حد للحق فهو الساری في مسمى المخلوقات و المبدعات و لو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود فهو عين الوجود فهو على كل شيء حفيظ»

فَهُوَ الْكَوْنُ كُلُّهُ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الَّذِي
 قَامَ كَوْنِي بِكَوْنِهِ وَ لَئِذَا قُلْتُ يَعْنِي

(ابن عربی ۱۳۶۶: ۲۵۰-۲۵۱)

(ترجمه: خبر و حقیقت درست آن است که خداوند عین اشیا است و اشیا محدود است با حدود مختلف، پس او با حد هر محدودی یعنی که متعین است. چرا که او عین هر محدودی است. بنابراین در هر محدودی حد متعین حق است و او به صورت آن محدود متجلی. پس او در صور و حقایق جمیع موجودات ساری و ظاهر است و اگر حق در موجودات سریان و ظهور نمی‌یافت هرگز موجودی وجود نمی‌یافت که وجود هر موجودی از ناحیه اوست. بنابراین تنها حق تعالی است که عین وجود محض است و به ذات خود محیط بر اشیا و حافظ آنهاست و او تمام هستی است. او یگانه‌ای است که هستی‌ام قائم به هستی اوست. لذا می‌گویم اوست که مرا رهبری می‌نماید).

چنین اندیشه‌ای در شعر شمس مغربی، فراوان آمده است:

شئی واحد نگر که چون گردید عینِ هستی جمله اشیا
 هست یک عین آن همه اعیان یک مُسَمَّاسْت این همه اسما

(شمس مغربی ۱۳۸۸: ۶۷)

در جای دیگری نیز می‌گوید: همه امور، جلوه و بازتابی از پرتو و تجلی نور مهر و عشق و محبت اوست:

۱. ترجمه را از سعیدی به عاریت گرفته‌ام. (۱۳۷۷: ۲۵)

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

(همان: ۶۳)

هیچ دانی که ما که ایم و شما سایه آفتاب نور خدا
سایه آفتاب تابش اوست تابش مهر است عین ضیا

(همان: ۶۶)

از ظهور آفتاب روی تو گشت ظاهر جمله ذرات کون

(همان: ۱۶۵)

در حقیقت، او نیز به مانند ابن عربی بر این عقیده است که همه امور، تجلی الهی هستند و رسیدن به این مقام و معرفت، جز با گذر از ظواهر و تأمل در باطن امور محقق نمی‌شود:

خط و خال و قد و بالا و ابرو عذار و عارض و رخسار و گیسو
لب و دندان و چشم شوخ و سرمست سر و پا و میان و پنجه و دست
نظر را نغز کن تا نغز بینی گذر از پوست کن تا مغز بینی
نظر گر بر نداری از ظواهر کجا گردی از ارباب سرائر
تو جانش را طلب از جسم بگذر مسما جوی باش از اسم بگذر

(همان: ۴۶)

۲-۲. عالم، همه اوست

آندو بر این عقیده هستند که عالم و اساس همه آن، اوست. در سرتاسر هستی، یک وجود بیش نیست و همه عالم، مظاهر و جلوه‌های تجلی یک حقیقت واحد و ازلی هستند. چیزی در جهان، موجود نیست. همه اوست. به هر جا و در هر چیز که بنگریم، همه اوست. در حقیقت، در اهتمام و اعتقاد صوفی به وحدت وجود، این حقیقت بر او آشکار می‌گردد که او چیزی نیست و خداست که در چشم او همه چیز است.

ابن عربی بر این عقیده است که خدای رحمان را صور مختلفه است. و آن صور را به حسب مراتب خفا و ظهور هم مراتب مختلفه است؛ که بعضی از آنها در حس به ظهور برسد و برخی به ظهور نرسد در عالمین. و چون صور رحمان مختلفه است، پس اگر تو به اعتبار وحدت ظاهر و مظهر بگویی که حق

است، صادق باشی. واگر به امتیاز قایل شوی که مرئی غیر حق است، هم صادق باشی. حکم هویت حق ساریست در جمیع مواطن و مقامات و مراتب خلقیه سریانی ذاتی:

۱. فَلِلْوَاحِدِ الرَّحْمَنِ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ مِنْ الصُّورِ مَا يَخْفَى وَ مَا هُوَ ظَاهِرٌ
۲. فَإِنْ قُلْتَ هَذَا الْحَقُّ قَدْ تَكُ صَادِقًا وَإِنْ قُلْتَ أَمْرًا آخِرًا أَنْتَ عَابِرٌ
۳. وَ مَا حُكْمُهُ فِي مَوْطِنٍ دُونَ مَوْطِنٍ وَ لَكِنَّهُ بِالْحَقِّ لِلْخَلْقِ سَافِرٌ

(ابن عربی ۱۳۶۶:۱۷۷)

و در همین مفهوم نیز چنین می گوید: چون حق، متّصف به صفات ظاهریّت و باطنیّت است و ربوبیت هر دو صفت را ثابت، پس چنانچه باطن مرئی ظاهر است به افاضه انوار و اظهار اسرار، اسمای ظاهر نیز مرئی باطن است به استفاضه انوار و قبول اسرار. پس عبد نیز، از آن روی که اسم ربّ حاکم و متصرف است در وی، عبد است و به اعتبار آن که مظهر آن اسم است، و اظهار مافیّه به وجود عبد است، عبد مرئی آن اسم باشد:

۱. فَأَنْتَ عَبْدٌ وَ أَنْتَ رَبٌّ لِمَنْ لَهُ فِيهِ أَنْتَ عَبْدٌ
۲. وَ أَنْتَ رَبٌّ وَ أَنْتَ عَبْدٌ لِمَنْ لَهُ فِي الْخِطَابِ عَهْدٌ
۳. فَكُلُّ عَقْدٍ عَلَيْهِ شَخْصٌ يَحُلُّهُ مَنْ سِوَاهُ عَقْدٌ

(همان: ۱۹۱)

ابن عربی، دو وجود جداگانه (یکی به نام خالق و دیگری به نام مخلوق) قایل نیست، بلکه به این ترتیب باید به یک وجود حقیقی قائل شد، که آن وجود حق گاهی به رتبه خلق تدنّی و تنزّل کرده و عین خلق می گردد.

فما وصفناه بوصف الأكنا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده، ونحن مفتقر إليه من حيث وجودنا، و هو مفتقر إلینا من حيث ظهوره لنفسه. (همان: ۱۵۴)

(ترجمه: ماهر چه از او بگوئیم، در حقیقت از خود وصف کرده ایم و از خود گفته ایم؛ زیرا هستی ماهستی او است، ما برای هست شدن به او نیازمندیم و او برای ظاهر شدنش به ما نیازمند است)

چنین مضمونی در فتوحات مکیه نیز آمده است:

۱. فما نظرت عینی الی غیر وجهه و ما سمعت اذنی خلاف کلامه
۲. فکل وجود کان فیّه وجوده و کل شخص لم یزل فی منامه

(ابن عربی، ج ۲: ۴۵۹)

(ترجمه: ۱. چشمم به جز روی او به چیزی ننگریسته، و گوشم جز سخن او سخنی نشنیده است. ۲. پس وجود هر چیزی در او است و هر کس در مکان آرامش او آرمیده است).
مغربی، نیز براین عقیده است که همه چیز در وی خلاصه می شود و همه چیز تجلی اوست و موجودی جز حق تعالی وجود ندارد:

وی عین عیان پس این نهران کیست	ای ازدو جهان نهران، عیان کیست
هر لحظه همی شود عیان کیست...	آن کس که به صد هزار صورت
پیدا شده در یکان یکان کیست...	گویی که نهانم از دو عالم
پس آنکه همین بود همان کیست...	گفتی که نه اینم و نه آنم
از حسن و جمال دلبران کیست	آن کس که همی کند تجلی

(شمس مغربی ۱۳۸۸: ۷۴)

چنین رویکردی در سه ترجیع بند پایانی دیوان وی به تفصیل نیز بیان شده که شاید بتوان خلاصه آنها را در این بیت او جستجو نمود:

که جز او نیست در سرای وجود به حقیقت کسی دیگر موجود

(همان: ۲۰۲)

از نظر وی، عالم، وجود مستقل و حقیقی ندارد و وجود هستی، یک چیز بیش نیست؛ که آن هم حضرت حق است و غیر او، همه چیز «تصور» و «سایه» است:

هر جزو که هست عین کل است	پس کل باشد سراسر اجزا
اجزا چه بود؟ مظاهر کل	اشیا چه بود؟ ظلال اسما
اسما چه بود؟ ظهور خورشید	خورشید جمال روی والا

(همان: ۶۳)

از نظر وی، تعدد و کثرت پدیده‌ها در هستی، امری ظاهری بوده و در باطن همه امور، فقط وحدت و یگانگی است و همه آن امور، پرتوی از انوار الهی هستند:

در هزاران جام گوناگون شرابی بیش نیست	گرچه بسیارند انجم، آفتابی بیش نیست
گرچه برخیزد ز آب بحر موجی بشمار	کثرت اندر موج باشد لیک آبی بیش نیست

(همان: ۷۵)

۲-۳. شور یا سوز عارفانه در تبیین اندیشه وحدت گرایانه

شمس مغربی در تبیین اندیشه وحدت گرایانه، شور و نشاط و شادی و جنبش روحی و بیانی خاصی از خود نشان داده است. حتی می‌توان گفت؛ میزان کاربرد غم و سرگشتگی و افسردگی خاطر بر اندیشه و مشرب فکری او اندک است:

از جنبش این دریا هر موج که برخیزد	بر وادی جان آید بر ساحل دل ریزد
دل را همه جان سازد جان را همه دل و آنگه	جان و دل و جانان را با یکدیگر آمیزد
جان و دل و جانان را با یکدیگر آن لحظه	فرقی نتوان کردن تمیز چو برخیزد
چون پادشه وحدت بگرفت ولایت را	آن مُلک بدو کثرت بگذارد و بگریزد...
چون مغربی پردل پرورده این بحرست	از بحر نیندیشد وز موج نپرهیزد

(همان: ۱۰۷-۱۰۸)

در حالی که گرایش ابن عربی به سوز و گدازهای عارفانه، بیشتر بوده و به آسانی می‌توان تحیر و جستجوی وی را در مسیر وحدت مشاهده نمود. وی در بیت زیر به دنبال راهنما و راهیست که او را به سمت و سوی حقیقت معارف الهی رهنمون نماید:

أَلَا هَلْ إِلَى الزُّهْرِ الْحَسَنِ سَبِيلٌ وَ هَلْ لِي عَلَى آثَارِهِنَّ دَلِيلٌ

(ابن عربی، ۱۹۶۶: ۱۹۱)

(ترجمه: آیا راهی به سوی دوشیزگان زیبا و خوش سیما وجود دانشی [به وسیله تجلی جمال حق، به دست می‌آید] وجود دارد و آیا کسی می‌تواند نشانی از آنان به من بدهد.)
اما زبان حال او چیز دیگری می‌گوید و آن بسته بودن راهست:

فَقُلْ لِسَانَ الْحَالِ يُخْبِرُ أَنَّهَا تَقُولُ: تَمَنَّ مَا إِلَيْهِ سَبِيلٌ

(همان)

(ترجمه: زبان حال به من خبر داد که او می‌گوید: چیزی را آرزو کن که در دسترس است و می‌توان به دست آورد.)

واین گونه می‌شود که با وجود دوستی صادقانه‌اش، پیوسته در رنج و سختی؛ و به تعبیری در فراق و هجران به سر می‌برد:

وَدَادِي صَحِيحٌ فِيكَ يَا غَايَةَ الْمُنَى وَ قَلْبِي مِنْ ذَاكَ الْوَدَادِ عَلِيلٌ

(همان)

(ترجمه: عشقم نسبت به تو کامل است ای نهایت آرزوها و آمالم و دلم از جهت آن عشق و محبت، بیمار است)

از این رو، همانطور که پیش از این نیز اشاره شد، شمس مغربی، وحدت وجود را بدون شرح و بسط و تبیین نظری که شیوه معمول ابن عربی و پیروان اوست، همانند یک واقعت شهودی مطرح می‌کند. و به نظر می‌رسد که ایشان اصولاً با مبنای کار ابن عربی در نظری نمودن آن مباحث، موافق نیست، بلکه بیشتر به مانند مولوی، به همان شور و شعف و شادکامی عارفانه گرایش دارد (رک: محمدی، ۱۳۸۸: ۴۴).

در پایان، ذکر این نکته، ضروری است که اگر مقصود و منظور این دو صوفی از وحدت وجود، این باشد که «خداوند با تجلی ذات در مراتب، ظهور نموده است پس تمام اشیاء سزاوار پرستش هستند» این دیدگاه باطل برگرفته از عقیده فاسد وحدت وجود و موجود می‌باشد که طبق این عقیده، چون جز خدا در عالم هیچ موجود دیگری نیست و بت هم ظهور ذات خداست، بنابراین پرستش بت عین خداپرستی است. چنین رویکردی «کاملاً مغایر با عقل و شرع است و در تمام ادیان الهی خداوند مباین و غیر اشیاء معرفی شده است». (طیب‌نیا، ۱۳۹۶)

۳. نتیجه

اندیشه وحدت وجود ابن عربی و شمس مغربی، ریشه در اندیشه‌های قرآنی دارد؛ بسیاری از گفته‌ها و اشعار ایشان، تفسیری بر آیات زیر است: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَوَجَّهَ اللَّهُ﴾ (بقره/۱۱۵) ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (الحديد/۳) ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (همان: ۴) ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق/۱۶)

افزون بر این، اگرچه مذهب و مشرب هردو صوفی در وحدت وجود، خلاصه می‌شود، و هردو صوفی، جهان را تجلی و پرتوی از انوار الهی می‌دانند، اما گرایش ابن عربی به تحلیل نظری مسأله وحدت وجود، بیشتر است. در برابر این گرایش، شور و شعف صوفیانه شمس از ابن عربی، بیشتر به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، شمس مغربی بیش از آنکه در این مبحث، مبدع و نوآور باشد، مفسر و مقلد آراء ابن عربی است.

۴. پی‌نوشت

(۱) زکریا بهارنژاد در مقاله «ابن عربی و نظریه وحدت وجود» به تفصیل به بررسی تصریحات مستقیم و غیرمستقیم ابن عربی در آثارش با محوریت «وحدت وجود» پرداخته است، لذا برای رعایت امانتداری و اخلاق علمی، مخاطبان را به مطالعه آن مقاله ارجاع می‌دهیم. (۱۳۸۶: ۴۳-۶۶). سوزنجی (۱۳۸۸) نیز در کتاب وحدت وجود در حکمت متعالیه نیز به تفصیل در نه فصل به بررسی این موضوع از دیدگاه حکمت متعالیه پرداخته است.

کتابنامه

الف: کتاب‌ها

۱. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۶۶)؛ ترجمان الأشواق، بیروت: دارصادر.
۲. (۱۳۶۶)؛ شرح فصوص الحکم، خواجه محمد پارسا، تصحیح جلیل مسگر نژاد، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳. سجادی، سید جعفر (۱۳۶۲)؛ فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ سوم، تهران: طهوری.
۴. سوزنجی، حسین (۱۳۸۸)؛ وحدت وجود در حکمت متعالیه، چاپ اول، تهران: دانشگاه امام صادق.
۵. شمس مغربی، محمد شیرین (۱۳۷۲)؛ دیوان محمد شیرین مغربی، تصحیح: لئونارد لوئیزان، چاپ اول، تهران - لندن: دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.
۶. (۱۳۸۸)؛ دیوان شمس مغربی، تحقیق و بررسی: ابوطالب میرعابدینی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
۷. (۱۳۸۱)؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، چاپ اول، تهران: هرمس.
۸. نصر، سید حسین (۱۳۸۲)؛ سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: علمی فرهنگی.
۹. نیکلسون، ریواد آلن (۱۳۷۳)؛ عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۰. یثربی یحیی (۱۳۷۴)؛ عرفان نظری، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

ب: مجلات

۱۱. بهارنژاد، زکریا (۱۳۸۶)، «ابن عربی و نظریه وحدت وجود، مجله آئینه معرفت»، دانشگاه شهیدبهبشتی، شماره ۱۰، صص ۴۳-۶۶.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (بی‌تا)؛ «امام خمینی جامع منقول، معقول و مشهود در اشراق»، نشریه کنگره اندیشه‌های امام خمینی (ره)، تهران، شماره ۵.

۱۳. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۷)؛ «ابن عربی و مولانا و اندیشه وحدت وجود، ترجمه ابوالفضل محمدی»؛ *مجله پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، شماره ۵ و ۶، صص ۱۰۷-۱۲۰.
۱۴. زینی‌وند، تورج (۱۳۹۲)؛ «ادبیات تطبیقی از پژوهش‌های تاریخی - فرهنگی تا مطالعات میان‌رشته‌ای»، *فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی*، دوره پنجم شماره ۳، صص ۲۱-۳۵.
۱۵. صرفی، محمدرضا (۱۳۸۰)؛ «نمادپردازی آفتاب در اشعار شمس مغربی»، *نشریه ادب و زبان دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان*، شماره ۱۰ و ۱۱، صص ۱-۳۲.
۱۶. کاکایی، قاسم (۱۳۸۳)؛ «شیخ علاء الدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود»، *فصلنامه اندیشه دینی*، شیراز، شماره اول، صص ۹۷-۱۲۲.
۱۷. محمدی، هاشم (۱۳۸۸)؛ «وحدت وجود از نگاه شمس مغربی»، *فصلنامه تخصصی عرفان*، سال پنجم، شماره ۱۹، صص ۳۷-۵۰.

ج: منابع مجازی

۱۸. روحنواز، مهدی (۱۳۸۶)؛ *وجود در عرفان ابن عربی*، باشگاه اندیشه، به نقل از سایت جاویدان خرد.
۱۹. طیب‌نیا، سید محسن (۱۳۹۶)؛ *بت پرستی و حقانیت ادیان در عرفان ابن عربی و پیروان*.
- www.nooralsadegh.ir
۲۰. قصبجی، عصام (۲۰۱۰)؛ *وحدة الوجود عند ابن عربی بین الفكر و الشعر*: www.dahsha.com
۲۱. محمد سعید الکردی، رضوان (۲۰۱۰)؛ *وحدة الوجود عند ابن عربی*: www.ibnalarabi.com

بحوث في الأدب المقارن (فصلية علمية - محكمة)

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة رازي، کرمانشاه

السنة الثامنة، العدد ٣٠، صيف ١٣٩٧ هـ. ش/ ١٤٣٩ هـ. ق/ ٢٠١٨ م، صص ٢٥-٤٠

بين ابن عربي و شمس المغربي في نظرية الوحدة الوجودية (دراسة مقارنة)^١

فريبا أكبرزاده^٢

الدكتورة في فرع الفلسفة و الكلام الاسلامي، کرمانشاه، ايران

الملخص

عُرف مفهوم «الوحدة الوجودية» في التصوّف الإسلامي بمحي الدين بن عربي قد عُبر عن مفهوم الوحدة الوجودية بمختلف التعبيرات من أبرزها: وحدة الله و الكون و الحقيقة الواحدة في الوجود هو الله دون غيره. والعالم هو ظلّ من ظلال لمفهوم «الوحدة الوجودية» أصداً واسعة لدى المتصوّفة و العرفاء الإيرانيين و من أبرز الشعراء الإيرانيين الكبار الذين جنحوا إلى آراء ابن عربي و خاصة مفهوم الوحدة الوجودية هو شمس مغربي و كان شاعرنا يرتدي حرقه بالية على غرار تلامذة ابن عربي موضحاً آراء و أفكار استاذة ابن عربي و لذلك يمكننا القول بأنّه أشبه شاعر إيراني بابن عربي في حقل «الوحدة الوجودية».

و من أهم نتائج البحث بين الفروع (الأدب و الصوفية) هو أن الدراسة أسفار ابن عربي الصوفية من دون الإمام بمبادئ التصوّف الإسلامي و على وجه الخاص الوحدة الوجودية أمر في غاية الصعوبة. زد على ذلك أن ابن عربي بذل ما في وسعة لإيضاح فكرة الوحدة الوجودية و قد تأثر شمس المغربي أفكار أستاذه «ابن عربي» و من خلال تفسيره لآراء بشكل لا يتطرق إليه شك.

الكلمات الدلّيلية: الأدب المقارن، دراسات بين الفروع، الصوفية، الوحدة الوجودية، ابن عربي، شمس المغربي.

١. تاريخ الوصول: ١٤٣٩/٥/٢٣

تاريخ القبول: ١٤٣٩/١٢/٢٣

٢. العنوان الإلكتروني: Falsafi1393@gmail.com