

بررسی تمثیلاتِ تئوری وحدت وجودی ابن عربی در مثنوی گلشن راز شیخ محمود شبستری

* عسگر صلاحی

** سید مهدی صادقی

چکیده

ابن عربی یکی از عرفای بزرگ و نامدار جهان اسلام است که تئوری وحدت وجودی وی مشهور و مایه‌ی بحث و نفی و اثبات متاخرینش قرار گرفته و مخالفان و موافقانی داشته است. در این تئوری، وجود فقط و فقط یکی بوده و آن هم وجود حضرت حق تعالی است و غیر او عدم است و هر آنچه را که ما موجود می‌دانیم اعم از عالم اجساد و اجسام و نفوس و عقول در واقع ظهور و تجلی همان وجود مطلق هستند که از مرحله اطلاق به تقیید آمده‌اند. از آنجایی که اهل عرفان و تصوف برای بیان حقایق و معانی و معارف ناچار به استفاده از ابزاری بودند که آن مفاهیم انتزاعی را برای متعلمان و عوام، عینی و ملموس سازند به ناچار از برخی تمثیلات استفاده می‌کردند. در تئوری وحدت وجودی نیز برخی از این تمثیلات استفاده شده است؛ از قبیل دریا و موج و حباب، نور و سایه، نور و مشکوه و الوان مختلفه، آئینه و تصویر، و سریان واحد در تمام اعداد. ما برآنیم تا نشان دهیم تبلور این تئوری در مثنوی عرفانی گلشن راز شیخ محمود شبستری چگونه است و نیز اینکه تمثیلات مذکور تاچه اندازه در این مثنوی عرفانی مورد استفاده قرار گرفته است.

واژه های کلیدی: عرفان، ابن عربی، شبستری، گلشن راز، وحدت وجود، تمثیل.

*استادیار دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه محقق اردبیلی asgarsalahi@yahoo.com

**کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی

از آنجایی که ورود به بحث تئوری وحدت وجودی ابن عربی و بررسی آن در مثنوی شیخ محمود شبستری بدون شناخت وی و مشرب فکری و عرفانی او ممکن نیست نگاهی گذرا به تعریف و شناخت عرفان و تصوف و شخصیت ابن عربی می‌اندازیم.

تصوف

در باب معنی تصوف نظریه‌ها و ریشه‌یابی‌های متعددی صورت گرفته است ولی آنچه به معنی اصلی نزدیک‌تر می‌نماید این است که صوفی از کلمه «صوف» به معنی «پشم» اشتقاق یافته است: «اشتقاق صوفی از صوف به معنی پشم که مورد قبول و تأیید اکثر صوفیه و محققان است و نسبت به نظرات و احتمالات دیگر معقول‌تر می‌باشد و با شواهد و قرائن متعدد تاریخی مطابقت دارد.» (یثربی، ۱۳۷۲: ۶۴)

و اما اینکه تصوف چیست، جنید می‌گوید: «تصوف صافی کردن دل است از مراجعت خلقت و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرو میرانیدن صفات بشریت و دور بودن از دواعی نفسانی و فرود آمدن بر صفات روحانی و بلند شدن به علوم حقیقی و به کار داشتن آنچه اولی است الی الابد و خیر خواهی به همه امت و وفا به جای آوردن بر حقیقت و متابعت پیغمبر کردن در شریعت.» (همان: ۲۶) و «ابوسعید ابو الخیر تصوف را عبارت از آن می‌داند که: آنچه در سر داری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نجهی.» (همان: ۲۶)

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

عرفان

عرفان که در لغت به معنای شناخت به کار می‌رود در اصطلاح مشرب فکری است که تعاریف مختلفی از آن ارائه شده است و از آن جمله اینکه: «عرفان عبارتست از علم به حضرت حق سبحان از حیث اسماء و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبداء و معاد و به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگنای قید و بند و جزئیت و پیوستن به مبدا خویش و اتصاف وی به نعت اطلاق و کلیت.» (همان، ۴۸)

ابن عربی

ابو بکر محمد ابن علی بن محمد ابن احمد عبدالله الطائی الحاتمی ملقب به شیخ الاکبر و معروف به ابن عربی، عرفان نظری را به صورت یک علم مدون و مرتب کرد و تئوری وحدت وجودی وی مایه بحث و نفی و اثبات متاخرینش قرار گرفت. «او بنیاد یک نظام فکری کامل و شاملی را بر اساس تجارب عرفانی استوار ساخت که هنوز هم محور بینش‌های عرفانی در جهان اسلام است. بی تردید عرفان نظری را او معرفی کرد و بر اصول و مبانی منظمی بنا نهاد.» (همان، ۱۷۶)

وحدت وجود

ابن عربی در این نظریه، وجود را فقط یک حقیقت مطلق دانسته، که آن هم عبارت از وجود حق مطلق و خداوند است و هرآنچه را که موجود است متعلق و در حقیقت عین آن هستی مطلق دانسته است. (جامی، ۱۳۷۰: ۲۰) وی در این نظریه برای عوالم معقولات و محسوسات و... وجودی قائل نبوده بلکه آن را تقيید همان وجود مطلق می‌داند که از اطلاق به تقيید آمده و عالم را تصویر آن حق مطلق در آینه‌ی عدم و پرتوی از آن نور مطلق می‌داند و می‌گوید ذات مطلق در مظاهر گوناگون و نامنتهای اسماء و صفات الهی متجلی شده و ظهور یافته است و عالم هستی را تعیینات می‌نامد که توهم و اعتباریاتی بیش نیستند.

چنان که می‌گوید: «از دیدگاه وحدت، وجود خلق عین حق است نه چنان است که خالق باشد و مخلوقی جدا از او خالق و مخلوق جدا از هم نیستند. عالم وجود پرتو تجلی حق است. ساخته‌ای جدا از خدا نیست بلکه خود خداست که در صورت عالم جلوه گر می‌شود.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۲)

اعیان ثابتة

ابن عربی تمامی موجودات عالم را اعیان ثابت‌های می‌خواند که قبل از اینکه از عدم به وجود بیایند در علم خداوند بوده اند و می‌گوید: «این موجودات که در جهان می‌بینیم پیش از آنکه در این عالم پیدا شوند در عالم علم حق پیدا شده اند یا به عبارت بهتر در عالم حق پیدا بوده‌اند. وجود آنها در عالم وجودی معقول و علمی بوده است و چون به این جهان در می‌آیند وجودی خارجی و عینی پیدا می‌کنند و محسوس و مشهود می‌گردند ابن عربی آن موجودات علمی و معقول را اعیان ثابتة یا امور کلیه نام می‌گذارد این امور کلی که تنها در عالم علم حق وجود داشتند گامی دیگر بر می‌دارند تا از سرا پرده غیب

به صحنه شهود در آیند.» (همان: ۱۴۶) لذا می‌گوید اعیان ثابت در دو مرحله، به وجود آمده‌اند که مرحله اول «فیض اقدس» است که آن را تجلی ذات حق و عبارت از علم حق به آن شیئی می‌داند که هنوز به قید تعین نیامده است و مرحله دوم را «فیض مقدس» می‌نامد که همان تجلی اسمائی حق است که به شکل موجودات ظهور می‌یابد و از آنجا که اسماء حق نامتناهی است موجودات نیز نامتناهی هستند و هر موجودی بر حسب اقتضای عین ثابت خود در علم خداوند ظهور می‌یابد و عین ثابت را به طرح ساختمانی تشبیه کرده‌اند که در ذهن مهندس یا بنا وجود دارد که فعلاً وجود خارجی ندارد و وقتی به مرحله اجرا گذاشته شد موجود می‌شود و عینیت می‌یابد. و باز می‌گوید: «در تعبیر دیگر اعیان ثابت فرایند آن تجلی است که در قید تعین نیامده است، نقش بی‌نقشی است. این تجلی را ابن عربی فیض اقدس نام می‌نهد و تجلی دیگر را که موجب پیدا شدن تعدد و تکثر در اعیان است فیض مقدس می‌خواند.» (همان: ۱۴۷)

عالم کبیر و انسان کامل

ابن عربی معتقد است وجود حق از لحاظ ذات یکی بیش نیست و صفات و اسماء حق نیز مترادف هم و یکی نیستند. ذات مطلق در صفات حق تجلی پیدا می‌کند و اسماء نامتناهی را بوجود می‌آورد و هر اسمی نیز مجلی و مظهر یکی از موجودات نامتناهی و تعینات می‌باشد. می‌گوید: «مثلاً ذات حق در صفت علم باعث پیدایش اسم عالم و تجلی ذات با صفت حیات باعث پیدایش اسم حی و در صفت قدرت اسم قادر تجلی می‌یابد...» (یثربی، ۱۳۷۲: ۳۱۹) و نیز می‌گوید: «خلق مظهر اسماء الهی هستند و باز به تعبیری دیگر خلق فعل خداوند است و حق از طریق اسم خود با فعل خود ارتباط دارد هر اسمی از اسماء الهی ربوبیت موجودی را که در آن ظهور پیدا کرده است بر عهده دارد...». (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۸۹)

بر اساس نظریه ابن عربی هر یک از موجودات مظهر اسمی از اسماء الهی می‌باشد که در سیر نزولی تجلی پیدا کرده است و در حاق وسط، حق در جمیع صفات و اسماء خود تجلی یافته و نشئه انسانی را بوجود آورده که در واقع نسخه ای از تمام عالم است. چون اسماء نامتناهی الهی یک بار همه عالم را بوجود آورده و بار دیگر همه اسماء نامتناهی فقط باعث پیدایش انسان گردیده است. لذا می‌گوید: «در واقع عالم نسخه مفصل کتاب وجود است و انسان نسخه فشرده آن.» (همان: ۱۴۴) و نیز می‌گوید: «هر جزئی از جهان هستی مظهر یکی از اسماء حق است و آن موجود که به تنهایی مظهر جمیع

اسماء یا به عبارت دیگر مظهر اسم جلاله الله است، انسان است» (همان: ۱۹۲). می‌گوید اسم اعظم و یا اسم جلاله الله مظهر انسان کامل است که مصداق آن را حقیقت محمد(ص) یا نور محمدی(ص) می‌داند و آن اولین تعینی است که ذات احدیت پیش از هر تعینی با آن تعین یافته است و ظاهراً ابن عربی اولین کسی است که از انسان کامل سخن گفته است.

بازتاب تمثیلات وحدت وجودی ابن عربی در مثنوی گلشن راز شیخ محمود شبستری

از آنجائیکه اهل عرفان و تصوف برای بیان حقایق و معانی و معارف ناچار به استفاده از ابزاری بودند که آن مفاهیم انتزاعی را برای متعلمان و عوام عینی و ملموس سازنداز تمثیل استفاده کرده‌اند. «در علم بلاغت تمثیل، «تصویر» یا «مجازی» تلقی می‌شود که گوینده به وسیله‌ی آن چیزی می‌گوید اما مقصودش چیز دیگری است» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۴۳)

عرفا و متصوفه از آنجا که با مفاهیم انتزاعی سر و کار داشتند برای تفهیم مفاهیم خود به ناچار دست به استفاده از یک سلسله تمثیلات زده‌اند و مفاهیم و معانی خود را با آن تمثیلات تبیین نموده‌اند. ابن عربی نیز در تئوری وحدت وجودی از چند نمونه از این تمثیلات بهره گرفته است از اهم آن چند مورد را بیان می‌نماییم.

۱- دریا و موج و حباب و...

در عرفان ابن عربی وجود مطلق حق به دریایی تشبیه شده است که در حقیقت یکی بیش نیست ولی گاهی به شکل موج و گاهی به شکل حباب و گاهی به اشکال قطرات باران، ابر، بخار، رود و... دیده می‌شود و وجود موج و حباب را وهمی و خیالی می‌داند که عین ذات دریاست و جز آن نیست. لذا می‌گوید: «هرچه به عنوان غیر حق و ماسوی باشد در حقیقت به منزله امواجی است در دریای ناآرام، که بی‌تردید اگر چه موج از آن لحاظ که عرضی است قائم به آب، غیر از آن است اما به لحاظ وجود و حقیقتش چیزی جز آب نیست [...] بنابر این از لحاظ وی چیزی جز حق تحقق نداشته و ماسوا عدم‌های هستی نمائی بیش نخواهند بود که از یک وجود و تحقق خیالی برخوردارند...» (یشربی، ۱۳۷۲: ۲۹۷) و همچنین ابر و باران و رود را تعینات و نمود‌هایی از دریای وجود مطلق حق می‌داند که به اشکال مختلف ظهور یافته‌اند و در حقیقت چیزی جز دریا نیستند و می‌گوید که: «دریا خواستگاه موج و بخار و ابر و باران و رود است. هریک از آنها به ظاهر وجود مستقل خود و حکم خاص خود را دارد و از

دیگری جداست اما دیده حقیقت بین در همه‌ی آنها چیزی جز دریا نمی‌بیند و آفرینش از دیدگاه وحدت وجود نمایشی از این سان است.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۴۳)

شبستری گوید:

کز و خیزد هزاران موج همچون

چو دریایی است وحدت لیک پر خون

چگونه یافت چندین شکل و اسما

نگر تا قطره‌ی باران ز دریا

نبات و جانور انسان کامل

بخار و و ابر و باران و نم و گل

کز و شد این همه اشیا ممثل

همه یک قطره بود آخر در اول

(لاهیجی، ۱۳۸۸: ۳۴۰-۳۴۱)

در بیت اول منظور از پرخونی دریا انقضا و تجدد هستی است و موج نیز اشاره به تعیینات است که وجه شبه آن اعتباری و مجازی بودن وجود آن است. در این ابیات چرخه‌ی هستی را از بخار تا انسان کامل در نظر آورده که وجود از صورتی به صورتی دیگر استحاله می‌یابد و وجود واحد که همانا آب و دریا است در لباس همه‌ی این کثرات ظهور یافته است.

صدف حرف و جواهر دانش دل

یکی دریاست هستی نطق ساحل

هزاران موج خیزد هر دم از وی
نگردد قطره‌ای هرگز کم از وی

غلاف درّ او از صوت و حرف است

وجود علم از آن دریای ژرف است

ضرورت باشد او را از تمثل

معانی چون کند اینجا تنزل

(لاهیجی، ۱۳۸۸: ۳۸۱-)

(۳۸۲)

در این ابیات دریا به هستی و ساحل به نطق و صوت و حرف به صدف و درّ به علم و معانی تشبیه شده است.

در عرفان و تصوف ذات حضرت حق را به نور تعبیر کرده‌اند و در این عبارت به آیه‌ی «الله نور السموات و الارض» استناد نموده‌اند و ابن عربی نیز حق را به نور و تعینات را به سایه مانند می‌کند از آنجا که بی وجود نور سایه‌ای نخواهد بود و وجود سایه قائم به وجود نور است و سایه بی وجود نور حقیقتی نداشته و موهوم است لذا می‌گوید: «اگر نور نباشد وجود سایه قابل درک نیست در پرتو نور است که ادراک ممکن می‌گردد. جاهل سایه را هم در کنار شخص یک موجود حقیقی می‌پندارد ولی عارف می‌داند که سایه وجودش موهوم است و هیچ جز شخص صاحب سایه نیست سایه وجودی زاید بر وجود صاحب خود ندارد. عالم نیز چنین است عالم چیزی زاید بر وجود حق نیست همان خود اوست که به این اشکال مختلف جلوه‌گر شده است.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۴۸)

ابن عربی عالم را سایه‌هایی می‌داند که متناوباً و پشت سر هم ظاهر شده و ناپدید می‌گردند و به نظر انسان عینی و حقیقی می‌رسند و از این جهت عالم را موهوم و خیالی می‌داند و می‌گوید: «...تو خیالی بیش نیستی آنچه هم که در خارج از خود می‌بینی خیال است...» (همان: ۴۴۹)

شبستری گوید:

انجمن علمی زبان ادبی فارسی

به ماندی کند تعبیر معنی

چو اهل دل کند تفسیر معنی

که محسوسات از آن عالم چو سایه است
که این چون طفل و آن مانند دایه است

بر آن معنی فتاد از وضع اول

به نزد من خود الفاظ موول

(لاهیجی، ۱۳۸۸: ۴۶۹)

اهل معنی که معانی را از طریق کشف و شهود بدست آورده‌اند آن را با تعابیر و تمثیلاتی بیان می‌نمایند. عالم محسوسات سایه‌ی عالم اسماء و صفات است که با نور ذات مطلق نمایان می‌گردند. بدیهی است که وجود سایه وابسته به وجود نور است و سایه بی وجود نور عدم است و نیز عالم محسوسات را طفل و عالم اسماء و صفات را در حکم دایه دانسته است و می‌گوید این الفاظ برای من اول به معنی دوم که تعبیرات است دلالت می‌کند تا معنی خودشان زیرا خود را با این معانی مانوس تر از آن معنی اصلی کلمات می‌داند.

۳- نور و مشکوه و الوان مختلفه

ابن عربی با بهره گیری از آیه «الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوه...» می‌گوید: " نور وجود حق سبحانه تعالی - و الله المثل الاعلی - به مثابه‌ی نور محسوس است و حقایق و اعیان ثابته به منزله‌ی زجاجات متنوعه‌ی متلونه، و تنوعات ظهور حق سبحانه در آن حقایق و اعیان چون الوان مختلفه...» (جامی، ۱۳۷۰: ۷۱)

نور ذات حق از زجاجه‌ی اسماء حق به الوان مختلف تعینات ظهور می‌یابد پس زجاج یا شیشه به هر رنگی که باشد نور به همان رنگ دیده می‌شود در حالیکه نور یکی است و بسیط است و با این تمثیل نتیجه می‌گیرد که نور وجود حق یکی است و جز او هیچ نیست و این تلون هستی و تعینات به خاطر تفاوت و تلون زجاجات یعنی اسماء و صفات است و همچنین نور یکی است و از مشبک‌های مشکات متعدد می‌نماید.

شبستری گوید:

مشبک‌های مشکات وجودیم

من و تو عارض ذات وجودیم

نهمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی

که از آئینه پیدا گه ز مصباح

همه یک نور دان اشباح و ارواح

(لاهیجی، ۱۳۸۸: ۱۸۸)

در این ابیات شبستری وجود مطلق حق را مانند نور واحدی دانسته که از روزنه‌های مشکات که در حکم اسماء نامتناهی حق اند انوار متعدد تعینات و تکثرات نامتناهی را پدید می‌آورد و می‌گوید یک نور است که گاهی از آئینه اجساد و گاهی از مصباح ارواح ظاهر و هویدا می‌گردد البته شبستری نیز در این تمثیل که برگرفته از همان تئوری ابن عربی است از آیه ۳۵ سوره نور «الله نور السموات و الارض...» اقتباس کرده است.

بود شاهد فروغ نور ارواح

شراب اینجا زجاجه شمع مصباح

(همان: ۵۰۸)

شراب را زجاجه، شمع را مصباح و شاهد را فروغ نور تجلی و روشنی نور را ارواح تصور کرده است و سپس گفته است:

شرابش آتش و شمعش شجر شد

ز شاهد بر دل موسی شرر شد

(همان: ۵۰۸)

یعنی از آن نور تجلی شرر بر دل موسی افتاد و شراب او که مشاهده آتش شوق در دل وی بود، آتش شد و شمع او درخت شد؛ چنانچه نور از شمع می‌تابد در اینجا نیز از درخت می‌تابد.

۴- آئینه و تصویر

در عرفان ابن عربی همه‌ی عالم و تعینات تصویر جمال حق در آئینه عدم هستند که حق در این آئینه خود را می‌بیند لذا تعینات و عالم هستی وجود حقیقی ندارد و چیزی جز حق نیست و بی آن عدم است و هر موجودی بر اساس استعداد و قابلیت خود جمال حق را می‌نماید همچنانکه تصاویر در آئینه بر حسب صیقل و جلالتی که دارد دیده می‌شود لذا چون سر و دل انسان بیشترین صیقل و جلا را دارد جمال حق در آن کامل‌تر می‌نماید و حقیقت انسان کامل آئینه‌ی تمام‌نمای حق است لذا گفته است که:

«پس عالم وجود بسان آئینه‌ای است که چهره حق را می‌نمایاند و خداوند در آن آئینه خود را تماشا می‌کند، ما برای دیدن حق باید در خود بنگریم و حق نیز برای دیدن خود باید در ما بنگرد.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۸۳) و یا اینکه گفته است: «پدیده‌ها به لحاظ صورت با هم متفاوت اند و هر کدام حکمی جداگانه دارند صورت‌های گوناگون طبیعت همانند چهره‌ای است که در آئینه‌های مختلف منعکس می‌شود.» (همان، ۲۹۰)

شبستری گوید:

کزو پیداست عکس تابش حق

عدم آئینه‌ی هستی است مطلق

درو عکسی شد اندر حال حاصل

عدم چون گشت هستی را مقابل

(لاهیجی، ۱۳۸۸: ۹۲)

می گوید عدم که همانا اعیان ثابتة هستند که ماهیات ممکنه و صور علمیه نیز نامیده می-شوند آئینه حق مطلق یعنی وجود حق هستند و وجود حق بنا به قابلیت و استعداد هر یک از این اعیان ثابتة به- صورت تعینات متجلی شده و ظهور یافته است و عکس حق در این آئینه پیدا و نمایان است و چون هر چیزی را به ضد آن می شناسند و ضد هستی عدم است و عدم، نیست هست که قابل شناسائی نیست لذا عکس وجود و هست مطلق در آن نمایان گشت.

باز گوید:

چو چشم عکس در وی شخص پنهان

به دیده دیده‌ای را دیده دیده است

(همان، ۹۶)

عدم آئینه، عالم عکس و انسان

تو چشم عکسی و او نور دیده است

شبستری در این بیت عدم را که اعیان ثابتة هستند آئینه دانسته و عالم و تعینات را عکس و تصویری دانسته که در آن دیده می‌شوند و انسان را در حکم چشم آن تصویر دانسته که در آن چشم، عکس خداوند افتاده است. چون خداوند یعنی هستی مطلق در مقابل آن آئینه‌ی عدم ایستاده لذا عکس او در چشم آن تصویری که در آئینه است افتاده است و می گوید تو که انسانی چشم آن تصویری هستی که در آئینه‌ی عدم است و می پرسد آیا چشم حق خود را در چشم و دیده‌ی انسان مشاهده کرده است ؟ و

سپس می گوید: **همایش ملی پژوهش های ادبی**

هم او بیننده هم دیده است و دیدار

چو نیکو بنگری در اصل این کار

(همان، ۱۴۲)

یعنی با تأمل و تدبر می بینی که چشم و بیننده و صورت و آئینه همه یکی است و آن عبارت از حق مطلق است.

باز گوید:

درو بنگر ببین آن شخص دیگر

بنه آئینه‌ای اندر برابر

یکی ره باز بین تا چیست آن عکس

نه این است و نه آن پس چیست آن عکس

(همان، ۳۲۲)

می‌گوید آئینه‌ای در برابر خود قرار بده و عکسی که در آن است را با تامل نگاه کن که آن عکس نه تو هستی و نه آئینه و می‌پرسد پس آن عکس چیست

۵- اعداد و واحد

ابن عربی برای بیان وحدت وجود، حق مطلق را از جهت اطلاق مثل عدد یک می‌انگارد که در تعینات و کثرات اعداد، تکرار می‌شود و در حقیقت این یک است که به اعتبار تکرار، اعداد را پدید می‌آورد. می‌گوید که اعدادی مثل دو و سه و ده و بیست و... در واقع از دو بار و سه بار و ده بار و بیست بار و... تکرار عدد یک بوجود می‌آیند و گرنه آنچه هست فقط یک است و گفته است که: «هر عدد در هر مرتبه‌ای که هست استقلال دارد و متمایز از اعداد دیگر است و در عین حال عدد یک به عنوان اصل واحد جامع میان اعداد است.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۳۲۱) و نیز گفته است: «منشا و مبدا پیدایش اعداد یک است یعنی عدد و معدود هرچه داریم وابسته به همان یک است اگر یک را دو بار تکرار کنیم می‌شود دو و اگر آن را صد بار تکرار کنیم می‌شود صد، پس اعداد چه در مرتبه آحاد و چه در مرتبه عشرات و چه در هر مرتبه دیگر جز تکرار همان یک نیستند و از این لحاظ عین یکدیگرند اما در عین حال غیر یکدیگر هم هستند [...] خلق از خالق جداست و جدا نیست خالق عین مخلوق و مخلوق عین خالق است.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۸۹)

شبستری گوید:

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

یکی را چون شمردی گشت بسیار

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار

ولیکن نبودش هرگز نهایت

عدد گرچه یکی دارد بدایت

(لاهیجی، ۱۳۸۸: ۹۳)

وقتی عدد یک را شمردی از شمارش عدد یک اعداد بسیار بوجود آمدند و عدد اگرچه شروع و ابتدا دارد و آن عدد یک است ولی بی‌نهایت است همچنانکه تعینات بی‌نهایت است.

و باز گوید:

درین مشهد یکی شد جمع و افراد چو واحد ساری اندر عین اعداد

(همان، ۲۰۱)

در این بیت نیز سریان و جریان حق مطلق در تعینات و کثرات را به ساری شدن واحد یعنی عدد یک در اعداد نامتناهی تشبیه کرده و تمثیل آورده است یعنی همانگونه که همه اعداد مظاهر مختلف و متعدد عدد یک هستند و از تکرار یک بوجود می آیند و در حقیقت همان عدد یک هستند که تکرار شده است، تعینات نیز مظاهر حق مطلق هستند و در حقیقت خود آن هستند.

نگردد واحد از اعداد بسیار

یکی گر در شمار آید به ناچار

(همان، ۴۵۹)

یعنی عدد یک در اثر شمارش تکثر نمی یابد لذا ذات واحد که هستی مطلق است به سبب وجود تعینات و کثرات، تجزی و تکثر نمی یابد

ششمین همایش ملی پژوهش های ادبی

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

نتیجه گیری

ابن عربی در نظریه ی وحدت وجودی خود وجود را فقط یک حقیقت واحد می داند که از آن خداوند است و برای عالم و تعینات وجودی قائل نیست بلکه اعتقاد دارد تعینات و کثرات توهمی بیش نیستند و با بهره گیری از تمثیلات نور و سایه و آفتاب و تکثر نور آن که از روزن های متعدد می تابد و نیز

نور، مصباح و مشکات و همچنین رابطه موج و دریا و آئینه و تصویر و... می‌گوید فقط حق است و جزحق نیست و آنچه ما می‌بینیم و درک می‌کنیم یعنی عالم محسوس و غیر محسوس همه تعین و تقیدی از حق مطلق هستند و ذات مجزا از حق ندارند.

شیخ محمود شبستری نیز در مثنوی گلشن راز خود که شالوده‌ی فکری آن را همین تئوری وحدت وجودی ابن عربی تشکیل می‌دهد، از تمثیلاتی از قبیل دریا و موج و حباب روی آن، نور و سایه، نور و مصباح و مشکوه و الوان مختلفه، آئینه و تصویر، سریان واحد در تمام اعداد، و ... برای بیان تئوری وحدت وجودی ابن عربی و تأیید آن، بهره‌جسته است.



انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی



ششمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱

منابع

پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

جامی، عبد الرحمن (۱۳۷۰)، نقد البصوص فی شرح نقش الفصوص ابن عربی، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیشگفتار جلال الدین آشتیانی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. لاهیجی، شمس الدین محمد (۱۳۸۸)، شرح گلشن راز، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوار.

موحد، محمد علی و صمد موحد (۱۳۸۵)، فصوص الحکم ابن عربی، در آمد، برگردان، متن، توضیح و تحلیل، تهران: نشر کارنامه.

یثربی، سید یحیی (۱۳۷۲)، عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف، قم: بوستان کتاب.

انجمن علمی زبان ادبی فارسی

ششمین همایش ملی پژوهش‌های ادبی

۵ و ۶ دی ماه ۱۳۹۱