

رابطه خدا و هستی از دیدگاه ابن عربی و شمس مغربی

اعظم حسینی^۱
زرین واردی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۱۷
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۱

چکیده

یکی از مباحث مهم در عرفان، بیان نسبت و رابطه میان خدا و هستی است؛ این مطلب که در اشعار عرفانی با عبارت‌های گوناگون بیان شده است، با ظهور ابن عربی و تثبیت مکتب وحدت وجود، رنگ دیگری به خود می‌گیرد؛ در نگاه ابن عربی و پیروانش، عالم (ماسوی الله) حق مخلوق به و حق متجلی است و این، نزدیک‌ترین نسبت میان خالق و مخلوق را ترسیم می‌کند. یکی از کسانی که به پیروی از ابن عربی، بنیان فکری خود را بر پایه وحدت وجود گذاشت، شمس‌الدین محمد شیرین مغربی، عارف قرن هشتم هجری است؛ او که در جای جای دیوانش هستی را مظهر و مجلای حق می‌داند، در مواردی عین کلام ابن عربی را جامه شعر پوشانده است.

این مقاله، تأثیرپذیری شمس مغربی از ابن عربی را در محورهای وحدت وجود؛ تجلی حق در مظاهر؛ آثار، ویژگی‌ها و علت تجلی و نسبت و رابطه خداوند و آفرینش بررسی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ابن عربی، تجلی، شمس مغربی، عرفان.

^۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز؛ narges8450@yahoo.com
^۲. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز؛ zvaredi@rose.shirazu.ac.ir

مقدمه

در عرفان اسلامی، عارفان بزرگی هستند که با بیان محور فکری جدید، طیف وسیعی از معاصران و آیندگان خود را تحت تأثیر قرار داده‌اند. یکی از آن‌ها، محی‌الدین ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ ه. ق) است که زبده افکار خود را در کتاب ارزشمند *فصوص الحکم* به یادگار نهاده است؛ اساس این کتاب بر پایه وحدت وجود بنا شده و با فیض اقدس و مقدس، تجلی بی تکرار و خلق مدام، اعیان ثابت و... چهارچوب کامل تری به خود می‌گیرد. در نگاه وحدت وجودی ابن عربی، وجود فقط یکی است؛ اما از آنجا که وجود موجودات محسوس و مشهود را نمی‌توان انکار کرد، او برای تبیین این کثرت، پایه آفرینش را تجلی می‌داند و آن‌گاه که اساس خلقت، تجلی باشد نه ایجاد از عدم، سایه بودن و خیالی بودن هستی، باورپذیر می‌نماید.

افکار ابن عربی، مربی فکری شاگردان بسیاری شد که با زبان شعر و نثر، مروج عقاید او شدند. از میان عارفانی که به شدت تحت تأثیر افکار او بوده‌اند، شمس مغربی (۷۴۹ ° ۸۰۹ ه. ق) را می‌توان نام برد.

مروری بر احوال شمس مغربی

شمس‌الدین محمد شیرین مغربی «در دوره پر آشوب تیموری در تبریز به دنیا آمد... اوایل حیات او مصادف با اواخر حکومت ایلخانان بود» (مغربی، ۱۳۵۸: ۱ و ۲ مقدمه).

طبق یک سنت تذکره‌نویسی که درد طلب را در بسیاری از عارفان، آنی و نتیجه دیدن زیارویی یا شنیدن کلام پندآموزی و... می‌داند، مؤلف *روضات الجنان* نیز تحول روحی مغربی را چنین شرح می‌دهد که مغربی روزی در تبریز به طلب مشغول بود؛ در میدانی، شخصی این بیت مولانا جلال‌الدین عبدالحمید عتیقی را می‌خواند که:

چنین معشوقه‌ای در شهر وانگه دیدنش ممکن

هر آنک از پای بنشیند به غایت بی‌بصر باشد

او با شنیدن این بیت، حالش دگرگون و درد طلب دامنگیرش شد (کربلایی تبریزی، ۱۳۴۴: ۶۶ و ۶۷). میرعابدینی در مقدمه دیوان، به این مطلب اشاره و سعی

کرده است تا ردپای تحول آنی مغربی را در دو غزل دیگر نیز دنبال کند؛ مطلع غزل‌ها این دو بیت است:

این گرد پری چهره ندانم که چه کرده است
کز جمله خوبان جهان گوی برده است

(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۰۷)

و

شاه بتان و ماه رخان عرب رسید
با قامت چو نخل و لب چون رطب رسید

(همان، ۱۴۲)

معلوم نیست چرا این دو غزل به عنوان شاهد تحول دفعی مغربی بیان شده است. سرتاسر دیوان مغربی حاوی اشعاری است که او افکار عرفانی خود را - که متأثر از ابن عربی است - با بیانی ساده و گاه با اصطلاحات خاص ابن عربی بیان کرده است؛ گاهی نیز به همین عارفانه‌ها کسوتی عاشقانه می‌پوشاند و همچون عراقی، قلندروار و سرمست، دم از ترک ظواهر شریعت می‌زند و این روال در همه دیوانش دیده می‌شود. به نظر می‌رسد اگر از زندگی مغربی که به قول میرعابدینی «از بیان آن سخن کوتاه کرده‌اند و جز به طریق ایجاز و ابهام، آن هم به طور پراکنده و جسته و گریخته، در تذکره‌ها و کتاب‌های ادب از وی سخن به میان نیامده است» (همان، ۵). نتوان بر این تحول آنی صحنه گذاشت، بعید است از طریق دیوان اشعار او بتوان این نظر را پذیرفت. در هر حال این درد طلب، چه دفعی باشد و چه تدریجی، او را در حلقه ارادت عارفی همچون مجدالدین اسماعیل سیسی می‌نشانند (همان، ۷).

جامی درباره تخلص مغربی معتقد است که او تخلص خود را به دلیل مسافرت به مغرب و خرجه گرفتن از مریدان محی‌الدین ابن عربی انتخاب کرده است (جامی، ۱۳۷۵: ۶۱۰). *روضات الجنان* نیز این مطلب را تأیید می‌کند: «مولانای مذکور سفر بسیار کرده‌اند و در دیار مغرب بیشتر به سر می‌برده‌اند. گویا به واسطه همین است که ملقب به مغربی گشته‌اند» (کربلایی تبریزی، ۱۳۴۴: ۶۹).

«یکی از مریدان مغربی به نام ابو محمد نورالدین عبدالرحیم درباره او می‌گوید که تبریزی موطناً، مغربی مذهباً» (مغربی، ۱۳۵۸: ۱۱). از سوی دیگر مغرب (شهر جابلسا) در عرفان به دو معنی به کار می‌رود؛ یکی «عالم مثال یا برزخی که که ارواح پس از مفارقت از نشئه دنیویه در

آن جا باشند» و دیگری «نشئه انسانی است که مجلای جمیع حقایق اسمای الهیه و حقایق کونیه است و هر چه از مشرق ذات طلوع کرده، در مغرب تعین انسانی غروب نموده و در صورت او مخفی گشته است» (لاهیجی، ۱۱۶: ۱۱۷ و ۱۳۷۱).

هر چند از دیدگاه عده‌ای «قول مربوط به سفر مغربی به مغرب و پیروی وی از طریقه ابن عربی محتمل تر به نظر می‌آید» (مغربی، ۱۳۵۸: ۱۲)، اما با توجه به نحوه کاربرد تخلص در دیوان، به نظر می‌رسد معنای عرفانی آن بیشتر مورد نظر شاعر بوده است. مغربی در این ابیات جایگاه خود را در مغرب عالم می‌داند (همان، ۱۲۹) و تخلص خود را در مقابل «مشرق انوار» قرار می‌دهد (همان، ۱۳۱، ۱۷۱، ۱۷۷ و...). او در موارد متعددی خود را محل اسرار می‌داند (همان، ۱۲۸، ۶۶، ۱۷۰، ...) و با توجه به اینکه ابن عربی در فتوحات مکیه، مغرب را محل اسرار و کتم می‌داند، این احتمال بیشتر می‌شود که منظور از مغرب، نه مغرب جغرافیایی که مغرب عرفانی است؛ هر چند شاید در چنین مواردی جمع بین دو قول به حقیقت نزدیک تر باشد.

میرعابدینی درباره آثار مغربی در مقدمه دیوان از چند اثر منشور نام می‌برد که به جز رساله جام جهان‌نما، از بقیه اطلاعی در دست نیست. اما او زبده افکارش را در دیوانی که شامل غزلیات، ترجیعات، رباعیات و فلهویات است به یادگار نهاده است. در این دیوان که بنیادش بر وحدت وجود و تجلی بنا نهاده شده است، تأثیر افکار ابن عربی درباره صورت‌تجلی و رابطه خدا و آفرینش کاملاً مشهود است.

لازم است ذکر شود آنچه ما را متقاعد می‌کند که افکار مغربی را متأثر از ابن عربی و فراتر از مقوله تطبیق و شباهت بدانیم، نزدیکی زبانی این دو شخصیت در مباحث محوری است و ناگفته پیداست که نزدیکی زبانی گویاترین شاهد بر تأثیر و تأثر فکری دو شخصیت است؛ این نزدیکی به حدی است که گاه، کلام مغربی ترجمه شاعرانه عبارت ابن عربی است. هر چند مغربی در بسیاری موارد، اندیشه‌های ابن عربی را در قالب تخیل شاعرانه خود و با زبانی عاشقانه و قلندرانه بازگو می‌کند، اما در این نوشتار سعی بر آن است که در ذکر شاهد مثال، بیشتر بر موارد همگون زبانی تکیه شود تا میزان تأثیرپذیری مغربی روشن تر گردد.

۱- وحدت وجود

وحدت وجود به عنوان دیدگاهی با منشأ عرفانی، قدمتی دیرینه دارد که ردپای آن را می‌توان در هند باستان و در افکار فلاسفه پیش از سقراط در یونان و روم پی‌گیری کرد (کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۱۷ - ۱۳۰).

در عرفان اسلامی نیز علاوه بر «مجتبی که انسان را به سمت توحید در بالاترین سطحش سوق می‌دهد» (همان، ۱۳۰)، وجود آیات و روایاتی پشتوانه شرعی این تفکر شد. آیاتی نظیر «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» و «هو معکم این ماکنتم» (حدید/ ۳ و ۴) و سخنانی همچون «مع کل شیء لا بمقارنۃ و غیر کل شیء لا بمزایلة» (نهج البلاغه، خطبه ۱) جلوه‌گاه لایه‌های عمیق‌تری از توحید بود.

هرچند در عرفان اسلامی نیز ابن عربی نخستین عارف معتقد به این اصل نیست، اما اولین کسی است که با وارد کردن این اصل به مباحث نظری و فکری به آن توسع و تثبیت بخشید: با اینکه رگه‌ها و ریشه‌هایی از وحدت وجود در جریان‌های فکری قبل از قرن هفتم اعم از اسلامی و غیراسلامی دیده می‌شود، ولی مذهب وحدت وجود به گونه کامل و به صورت مشروح و منظم پیش از محی‌الدین ابن عربی نبوده و او نخستین صوفی و عارفی است که در عالم اسلامی با ایمان راستین و شور و شوق فراوان این اصل را استوار ساخته... و به شرح و بسط آن پرداخته... و در نتیجه نظامی نوظهور و عرفانی بدیع پدید آورده است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۶۱). ناگفته نماند که به‌رغم آنکه بنیان فکری ابن عربی بر محور وحدت وجود گذاشته شده، خود او این اصطلاح را در آثارش به کار نبرده است و بعدها شاگردان او از این تعبیر استفاده کرده‌اند. «پیش از ابن عربی، این اصطلاح به کار نرفته و شاگرد او قونوی نیز آن را به عنوان یک اصطلاح خاص به کار نبرده است؛ اما از زمان سعدالدین فرغانی (از شارحان مکتب او) به تدریج این تعبیر به صورت یک اصطلاح خاص و در زمان جامی به صورت مشخصه تفکر ابن عربی درآمد» (چیتیک، ۱۳۸۰: ۲۰۲).

در بینش عرفانی ابن عربی، به جز وجود حق تعالی، وجود حقیقی دیگری نیست؛ شالوده فکری او جملاتی از این دست است: «لیس وجود (و هو) الجامع الطبیعة؛ لا، بل عین الطبیعة» (همان، ۳۲۵).

او در عبارتی جسورانه‌تر می‌گوید: «و بالأخبار الصحیح أنه عین الأشیاء» (همان، ۵۴۴). چنان‌که دیده شد ابن عربی وجود را منحصرأ یکی (خداوند) و او را عین جهان و عین اشیا می‌داند؛ مغربی نیز به عنوان یکی از سراینندگان افکار او خداوند را تنها موجود حقیقی می‌پندارد: که جز او نیست در سرای وجود به حقیقت کس دگر موجود

و عالم را تنها اسمی از آن حقیقت واحد می‌داند:

و آنک بهر خود به اسم و رسم عالم شد پدید
تا که اکنونش همی خوانی جهان، پیداست کیست

(همان، ۱۰۱)

و در نهایت به پیروی از پیشوای فکری خود می‌گوید:

آن که عین جمله اشیا گشته است
مغربی را گفت از اشیا دم مزن

(همان، ۱۷۹)

یکی از نتایج ساده این باور، توجیه «انالحق» گفتن‌ها و «سبحانی» سرودن‌هاست.

«فما فی الوجود الا الله و لایعرف الله الا الله و من هذه الحقیقة قال من قال انا الله... و

سبحانی» (ابن عربی، ۱۳۶۸: ۲۲۴/۴).

و مغربی بر پایه این باور، هم از حلاج دفاع می‌کند:

ناصر منصور می‌گوید انا الحق المبین
بشنو از ناصر که این گفتار از منصور نیست

(مغربی، ۱۳۵۸: ۹۱)

و هم خود از انالحق دم می‌زند:

ز مغربی بشنو بعد ازین اگر شنوی
از و ندای انالحق و قول سبحانی

(همان، ۲۲۰)

اشاره به این نکته خالی از فایده نیست که عرفان‌پژوهان، مسلک حلاج را وحدت شهود

می‌دانند نه وحدت وجود. «اصطلاح وحدت شهود که از زمان شیخ احمد سرهندی (۱۶۲۴م.)

وضع شده، ناظر به این معنی است که عارف هنگام تجربه عرفانی همه چیز را یکی می‌بیند»

(کاکایی، ۱۳۷۹: ۱۵۹)؛ عقیفی معتقد است گفته‌های امثال بایزید و حلاج ناشی از جوشش

عاطفه است و آن‌ها به خاطر حب به خداوند از خود و ماسوی الله فانی شدند و در وجود غیر او

را ندیدند و این وحدت شهود است نه وحدت وجود (عقیفی، ۱۳۶۶: ۲۵/۱). در اشعار حلاج نیز

ابیاتی آمده است که بیشتر ناظر به وحدت شهود است تا وحدت وجود (حلاج، ۱۳۸۴: ۱۸۸).

هرچند که در مکتب وحدت وجود، هیچ چیز غیر از خداوند وجود حقیقی ندارد و هر چه هست، خداست اما نه ابن عربی و پیروانش و نه هیچ عارف وحدت وجودی دیگر نمی‌تواند کثرت را انکار کند. پس در دیدگاه آن‌ها کثرت چه معنایی دارد؟ برای پاسخ دادن به این سؤال باید دید از نظر آن‌ها خلقت و آفرینش چگونه است.

۲- تجلی

ابن عربی و به تبع او مغربی معتقد هستند که خداوند در مرحله ذات، هیچ تعینی ندارد و در این مرتبه شناخت راه ندارد؛ شناخت او پس از مرحله ذات و در مرحله ظهور است. او دو ظهور دارد: در مرتبه اول عین موجودات در علم او آشکار می‌شوند و در مرتبه دوم آثار موجودات در جهان خارج بروز می‌یابد. این دو مرتبه ظهور در کلام عارفان، فیض اقدس و مقدس نام گرفته است.

در نقد النصوص آمده است: حضرت ذوالجلال والاکرام، جواد علی الاطلاق و فیاض علی الدوام است. نخست به حسب فیض اقدس به صور استعدادات و قابلیت تجلی فرمود و خود را در مرتبه علم به رنگ همه اعیان بنمود، پس از آن به فیض مقدس اعیان را علی قدر استعداداتهم خلعت وجود بخشید و لباس هستی پوشانید (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۸).

پیدا است که طبق این نظریه، منظور از خلق، ایجاد از عدم نیست؛ بلکه تجلی در عین ثابتۀ اشیا است. به عبارتی دیگر از بین تمام فاعلیت‌ها، خداوند فاعل بالتجلی است: «فاعل بالتجلی فاعلی است که با علم تفصیلی قبلی به کار، آن را انجام می‌دهد، علمی که عین علم اجمالی او به دانش است... فاعل بالتجلی اولاً با اراده و خواست خودش کار می‌کند؛ ثانیاً پیش از انجام کار علم تفصیلی به خودش دارد؛ ثالثاً علم تفصیلی او به کارش عین علم اجمالی او به ذاتش است... رابعاً همان علم منشأ صدور افعال می‌گردد و داعی زاید بر ذات در کار نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳۰۳).

ابن عربی درباره این تجلی در جای جای فصوص سخن می‌گوید: «انَّ لِلْحَقِّ فِي كُلِّ خَلْقٍ ظَهْرًا فَهُوَ الظَّاهِرُ فِي كُلِّ مَفْهُومٍ وَ هُوَ الْبَاطِنُ عَنِ كُلِّ فَهْمٍ إِلَّا عَنِ فَهْمٍ مَنْ قَالَ أَنَّ الْعَالَمَ صَوْرَةٌ وَ هَوِيَّةٌ وَ هُوَ الْأَسْمُ الظَّاهِرُ» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۴۸).

بودیم یک وجود ولیکن گه ظهور بسیار از مظاهر بسیار آمدیم

(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۷۲)

این تجلی در سه محور اصلی ویژگی، آثار و علت بررسی می شود.

۲-۱- ویژگی های تجلی

این تجلی ویژگی هایی دارد؛ از جمله اینکه متجلی با تغییر صور تغییر نمی کند؛ تجلی بدون تکرار است و این به باور خلق مدام می انجامد: «فانها بذاتها فی کل موصوف بها... لم تتفصل و لم تتعدد بتعدد الاشخاص... و اما اهل الكشف فانهم یرون ان الله يتجلی فی کل نفس و لایکرر التجلی» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۴۲ و ۲۸۹).

سرعدم تکرار در تجلی این است که صفات و اسمای متقابل حق، یعنی صفات قهری و لطفی در کار است و چون یک شیء از اشیاء ممکن، مستعد وجود گردد، رحمت رحمانی به آن اعطای وجود می نماید؛ سپس صفات جلال و قهر که مقتضی اضمحلال تعینات است، آن را مضمحل می گرداند؛ اما آن شیء در همان لحظه به مقتضای رحمت رحمانی، تعینی دیگر می یابد و تا خدا بخواهد به همین صورت لطف و قهر، ایجاد و اعدام ادامه می یابد (پاک سرشت، ۱۳۷۹: ۳۹۱)

مغربی که یک غزل در دیوانش را با ردیف تجلی سروده است (مغربی، ۱۳۵۸: ۲۰۷ و ۲۰۸) به عبارت های مختلف، تجلی و تکرارناپذیری آن را بیان می کند:

بر هر نظری کرده تجلی دگرگون
تا هر نظری زو نظری یافته هر بار
بر آینه دیده و دل اهل دلان را
زو جلوه پیاپی رسد امانه به تکرار

(همان، ۱۴۵)

ابن عربی و پیروانش معتقدند وجود موجودات و ممکنات، وابسته به تداوم فیض وجود است؛ یعنی هر لحظه از بُعد امکانی و به خاطر عدم ذاتی به جانب عدم روانند و نفس رحمانی یا فیض وجودی به آن ها تعین و وجودی تازه می بخشد؛ «به عبارت دیگر هر شیء، موجودیت خود را از منبع غایی وجود براساس نسبتی که میان آن دو برقرار است دریافت می کند. اگر چیزی بخواهد بیش از یک لحظه وجود داشته باشد، می بایست این نسبت وجودی در هر لحظه از نو برقرار گردد» (زیموسی، ۱۳۸۳: ۹۴).

البته این باور خاص ابن عربی نیست؛ ایزوتسو، عین القضاة را نماینده تفکر خلق مدام در عرفان اسلامی و پیشرو ابن عربی می‌داند (ایزوتسو، ۱۳۶۴: ۱۹).

چون رخت را هر زمان حسن و جمالی دیگر است
لاجرم هر دم مرا با تو وصالی دیگر است

(مغربی، ۱۳۵۸: ۹۵)

و آشکارتر از او، شبستری می‌گوید:

جهان کل است و در یک طرفه‌العین
عدم گردد و لایقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی
به هر لحظه زمین و آسمانی

(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۱۷)

۲-۲-آثار تجلی

نتیجه طبیعی باور به تجلی، چند چیز است:

۲-۲-۱-وجود، یکی است؛ مظاهر فراوانند

ابن عربی برای بیان ظهور وحدت در کثرت، به تمثیل‌های گوناگونی (مثل دریا و نمودارهای آبی، جام و شراب، جزء و کل و ...) توسل جسته که تقریباً همه این تمثیل‌ها در دیوان مغربی نیز به زبانی شاعرانه بیان شده است. ابن عربی وجود را «الکثیر الواحد» معرفی می‌کند (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۴۳۲) و مغربی آن را واحد کثیرنما می‌داند (مغربی، ۱۳۵۸: ۷۰).

او در نخستین غزل دیوان می‌گوید:

خورشید رخت چو گشت پیدا ذرات دو کون شد هویدا
مهر رخ تو چو سایه انداخت زان سایه پدید گشت اشیا ...
دریای وجود موج زن شد موجی بکنند سوی صحرا ...
هر جزو که هست عین کل است پس کل باشد سراسر اجزا

(همان، ۶۶)

نکته قابل تأمل این است که در این تمثیل‌ها سخن از هویدا شدن است، نه ایجاد شدن. احتمالاً بیت اول به فیض اقدس و ظهور اعیان ثابت‌ه در علم الهی و بیت دوم به فیض مقدس و ظهور و تجلی حق در صور محسوسات اشاره دارد. او برای بیان این مطلب، تمثیل‌های دیگری نیز بیان می‌کند که همگی متأثر از ابن عربی است.

الف- دانه و درخت و ثمر

همان‌گونه که ابن عربی کون را به درخت تشبیه می‌کند که اصل آن از دانه «کن» برخاسته و هستی با این دانه بارور گشته است (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۴۷)، مغربی نیز می‌گوید:

گفتمش من چه‌ام و تو چه‌ای و عالم چیست
گفت من دانه‌ام و تو ثمر و کون، شجر

(همان، ۱۴۷)

ب- سریان واحد در همه اعداد

همه اعداد در واقع تکرار یک هستند و اگر یک (و یک‌ها) را از آن‌ها بگیریم، چیزی نیستند؛ ظهور حق در موجودات نیز همین گونه است:

یکی که اصل عدد بود در شمار آمد از آن سبب عدد بی‌شمار پیدا شد

(همان، ۱۲۷)

ج- ظهور الف در صور حروف

همان‌گونه که با مقید شدن و تغییر شکل الف، حروف به وجود می‌آیند، وجود مطلق هم در مرتبه مقید شدن به تعینات، در صور موجودات خارجی آشکار می‌شود:

در دوم مرتبه چون شکل الف می‌گردد پس عجب نبود اگر کس الف از با طلبد

(همان، ۱۱۶)

ابن عربی مقام الف را مقام جمع می‌داند و معتقد است الف از حروف نیست و عامه آن را حرف می‌دانند (ابن عربی، ۱۳۶۸: ۲۹۵/۱).

د- ظهور دایره‌های گوناگون از حرکت نقطه

وحدت، نقطه‌ای است که در اثر به حرکت درآمدن آن، دایره‌های متفاوت ظاهر می‌شوند؛ ابن عربی محیط دایره را دایرهٔ ممکنات می‌داند و نقطهٔ وسط را واجب الوجود: «لأنَّ ذالک المحیط هُوَ عینُ دائرةِ الممكناتِ والنقطةُ التي فی الوسط... هی واجب الوجود لنفسه» (همان، ۱۵۶/۴).

مغربی از این تمثیل نیز در موارد متعددی استفاده کرده است:

چون نقطه در حرکت آمد از پی تدویر محیط و مرکز و دور و مدار پیدا شد
(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۲۷)

یا

هم نقطه‌ای که اصل وجود دوایر است هم گرد نقطه دایر دوار بوده‌ایم
(همان، ۱۷۰)

البته تمثیل‌هایی چون دریا و موج، آینه و تصویر و... در دیوان او فراوان به کار رفته است که برای پرهیز از طول کلام از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

۲-۲-۲- موجودات از جهتی عدم و از جهتی موجودند

از نگاه ابن عربی موجودات از جهت عین، معدوم هستند و از جهت آثار و احکام، موجود؛ یعنی آنچه لباس وجود می‌پوشد، آثار و احکام آن‌هاست که برحسب انعکاس یافتن در آینهٔ وجود موجودیت می‌یابند و گرنه عین ثابت آن‌ها در حال عدم، ثابت است: «لأنَّ الاعیانَ التي لها العدمُ الثابتةُ فیہ ما شئتَ رائحةُ من الوجود» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۳۶).

همین تفکر در دیوان مغربی نیز دیده می‌شود:

عالمی را که نفی بود و عدم لب جان پرور تو کرد اثبات
جنش از توست جمله عالم را ورنه دارد عدم سکون و ثبات
(مغربی، ۱۳۵۸: ۷۷)

او در جایی دیگر بیان می‌کند که اعیان، محل تجلی هستند نه اینکه خود، ظهور یابند:

خاک عدم نگر که ز آثار یک نظر شد مورد ورود تجلی واردات
(همان، ۷۸)

۲-۲-۳- موجودات به اعتباری حق و به اعتباری غیر حق هستند

به عبارتی وحدت وجودی تر می توان گفت حق به اعتباری، عین موجود و به اعتباری، غیر آن است: در عرفان ابن عربی حق به دو معنی به کار رفته است: حق فی ذاته که وجود مطلق است... معرفتش ناممکن است و او را با عالم مشابَهتی و مناسبتی نیست... و حق متجلی که حق مخلوق به نامیده می شود، گاهی به حق به این معنی هم مانند حق فی ذاته وجود مطلق اطلاق شده و در نتیجه باعث به اشتباه افتادن عده ای گشته است. حق متجلی در جمیع مجالی و ظاهر در همه مظاهر مرادف با خلق و متصف به اوصاف آن، بلکه عین آن و عین اشیاست و عباراتی از قبیل «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» ناظر به آن هستند (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۷۶).

فالحقُّ خلقٌ بهذا الوجه فاعتبروا
و لیس خلقاً بهذا الوجه فادکروا
جَمْعٌ و فَرَّقٌ فَانَّ العینَ واحده
و هی الکثرة لاتبقی و لا تذروا

(ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۴۶)

پس آن جا که حق و خلق یکی هستند، منظور حق مخلوق به یا متجلی است و آن جا که از هم متمایزند، منظور حق مطلق و ذات احدیت است:

گاه مایی و گه شمایی تو
می نگیویی چنین چرایی تو

(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۸۷)

مغربی در بیانی زیباتر و شاعرانه تر می گوید:

چون عزم تماشای جهان کرد ز خلوت آمد به تماشای جهان جمله جهان شد
جایی همه اسم آمد و جایی همگی رسم جایی همه جسم آمد و جایی همه جان شد
(همان، ۱۳۰)

۲-۲-۴- در همه چیز، خدا پرستش می شود

در باور ابن عربی هر چند خداوند محجوبان را از صورت پرستیدن نهی کرده و آن ها را به پرستش به متابعت رسول وقت، فرمان داده است (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۴۶۶)، اما در پرستیدن بت نیز خداوند است که پرستش می شود.

او بر آن است که حکمت الهی بر آن قرار گرفته که خداوند در همه مظاهر پرستش شود و به همین دلیل است که هارون نمی‌تواند قوم موسی را از گوساله‌پرستی باز دارد (همان، ۴۶۲).

خواجه پارسا در شرح آن می‌گوید: «بت و طاغوت در نظر آن کسی است که غیر از حق را در وجود می‌بیند؛ اما از دید عارف، خداوند باطن است و جز در صورت همین کلیات و همین بت‌ها به پرستش در نمی‌آید» (همان، ۴۶۳).

مغربی در چندین جای دیوانش این باور را بیان می‌کند:

ز روی لات و منات آن که دل ربود که بود

مَنْ الذی يتجَلَّى لعابد الوثنی

(مغربی، ۱۳۵۸: ۲۱۲)

یا

ز اصنام سومنات چو حسن تو جلوه کرد

شد بت پرست عابد اصنام سومنات

لات و منات را ز سر شوق سجده برد

کافر چو دید حسن تو را از منات و لات

(همان، ۷۸)

و در نهایت به جایی می‌رسد که در می‌یابد آن که می‌پرستد و آن که پرستش می‌شود، حق است در دو جلوه متفاوت (همان، ۲۴۷).

نتیجه دیگر این تفکر، جمال پرستی است. البته به نظر می‌رسد جمال پرستی در باور مغربی مثل سالک مبتدی نیست که «صورتی را که در درون وی است نخست نومیدانه و از راه فرافکنی در برون و در عالم عین و حس می‌جوید تا آنکه سرانجام به سرمنزل روح خویش باز گردد و دریابد که معشوق حقیقی چنان در درون اوست که گویی خود اوست» (ستاری، ۱۳۷۴: ۲۵۵)؛ بلکه جمال پرستی عارف کاملی است که در کثرت، تجلی وحدت را می‌بیند:

از آن در ابروی خوبان نظر پیوسته می‌دارم

که در ابروی هر مه رو نمی‌بینم جز ابرویش

(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۵۹)

۲-۵- تفاوت‌های موجودات ریشه در عین دارد

باده بی‌رنگ است لیکن رنگ‌های مختلف
می‌شود ظاهر در او از اختلاف جام و کاس

(همان، ۱۵۲)

این عقیده به نوعی جبر ذاتی منجر می‌شود که ابن عربی و پیروانش به آن باور دارند. توضیح آنکه جبر به معنی وادار کردن موجود به کاری که از آن خودداری می‌کند، مدنظر ابن عربی نیست؛ بلکه جبر در نظر او یعنی ظهور آثار و احکام اعیان ثابت به اقتضای طبیعت اعیان؛ بنابراین، آن کس که عینش در علم الهی اقتضای کفر دارد، در عالم وجود و ظهور نیز کافر است. «فَمَا مَشَا بِنَفْسِهِمْ وَأَمَّا مَشَا بِحُكْمِ الْجَبْرِ» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۴۰).

می‌توان گفت آنجا که مغربی می‌گوید:

یکی را بهر طاعت خلق کردند یکی را بهر عصیان آفریدند

(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۳۷)

با توجه به مفهوم خاص خلق و ایجاد در نگاه مغربی، قابل تعبیر به جبر ذاتی و مقتضای اعیان است.

۳-۲- علت تجلی

چنان که گفته شد در تجلی دوم خداوند، یعنی تجلی شهادت، آثار اعیان ظاهر گردید و بدین گونه جهان هستی با محسوسات و مشهودات خود شکل گرفت؛ اما سؤال مهم این است که علت این تجلی چیست. بیان علت خلقت در تبیین رابطه میان آفریننده و آفریده، مسئله‌ای کلیدی است.

ابن عربی در چندین جای *فصوص الحکم* حُبّ ذاتی را علت ایجاد می‌داند: «فَكَانَتْ الْحَرَكَةُ الَّتِي هِيَ وَجُودُ الْعَالَمِ حُرْكَةَ حُبِّ» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۴۸۴).

در باور او، هم حب خداوند به شناخته شدن و هم حب عالم به شهود وجودی خویش در کنار شهود ثبوتی، باعث تجلی شده است؛ هر حرکتی از عدم به وجود، حرکت شوقیه است و هر حرکتی به سمت کمال نیز: «فَمَا تَمَّ حَرَكَةٌ فِي الْكُونِ إِلَّا وَهِيَ حُبِّيَّةٌ» (همان، ۴۸۵).

البته در این مورد نیز نظر ابن عربی و پیروانش جدید نیست و در نگاه صوفیه قبل از ابن عربی نیز عشق، سبب ایجاد کاینات بوده است. اما از آنجا که منظومه کلی فکری مغربی به تأسی از

ابن عربی شکل گرفته است، به نظر می‌رسد در همه محورها، آبخور اندیشه او افکار ابن عربی است. او در اولین ترجیع بند خود- که به شدت متأثر از اولین ترجیع بند عراقی است - این عقیده را به زیبایی بیان می‌کند:

عشق بی کثرت حدوث و قدم
نظری کرد در وجود و عدم ...
عشق آمد میان هر دو نشست
تا که گردید هر دو را محرم ...
کرد ظاهر وجود را ز امکان
کرد پیدا حدوث را ز قدم ...
بلکه از عشق شد جهان زاده
بلکه عشق است سر به سر عالم

(مغربی، ۱۳۵۸: ۲۲۷)

۳-۳- نسبت و رابطه عالم با خداوند

در بیان تفاوت نسبت و رابطه، بنابر این است که در رابطه، کنش و واکنش یا رابطه فعلی دو جانبه مطرح است؛ در حالی که در نسبت، رابطه فعال مطرح نیست؛ به عبارت دیگر هر چه هست کنش است و واکنشی از طرف مقابل صورت نمی‌گیرد و (طرف مقابل) در نقشی که دارد، منفعل است و مختار فعال نیست.

یعنی در نسبت، فقط یکی از طرفین فعال است؛ اما در رابطه، طرفین فعال هستند. نسبت را «پیوستگی، قرابت و ایقاع تعلق بین دو چیز» معنی کرده‌اند (گوهرین، ۱۳۸۲) و پیدا است که در تعلق، رابطه دو جانبه مدنظر نیست؛ اما رابطه و ارتباط را «مواصلت» معنی کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷) و مواصلت (از باب مفاعله) از مشارکت و رابطه‌ای دوجانبه حکایت دارد.

با این بینش به بیان نسبت و رابطه خدا و آفرینش از دیدگاه ابن عربی و مغربی می‌پردازیم: اغلب پیروان ابن عربی مراتب عالم را پنج مرتبه می‌دانند که به حضرات خمس مشهور است. اما «از نگاه ابن عربی، عالم، دو عالم است: غیب و شهادت... و آنچه از اجتماع آنها تولد می‌یابد، حضرت خیال یا عالم خیال است که عالم ظهور معانی است در قوالب محسوس» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۶۰).

مغربی همچون دیگر موارد، به تبعیت از ابن عربی این سه عالم را این گونه معرفی می کند:

گوهری از موج بحر بی کران آمد پدید
 هر چه هست و بود و می باید در آن آمد پدید
 گوهری دیگر برون انداخت موجی از محیط
 کز شعاعش معنی هر دو جهان آمد پدید
 باز موجی از محیط انداخت بیرون گوهری
 کز صفای او جهان جسم و جان آمد پدید

(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۴۲)

حال باید دید این عوالم به ویژه عالم محسوس که نماد کثرت است، در نگاه ابن عربی و مغربی چه تصویری دارد.

۳-۳-۱-عالم، خیال است

به اعتقاد ابن عربی تکثرات وجود واقعی ندارند. وقتی چیزی وجود واقعی نداشته باشد یکی از تعبیرهایی که در مورد آن به ذهن می رسد، صفت «خیالی» است؛ او عالم را خیال می داند. «خیال بودن عالم همان تجلی بودن آن است. عالم از یک سو غیر خداست و بیشترین تفاوت را با او دارد و از سوی دیگر خدا در آن تجلی کرده است؛ تجلی خدا هیچ نیست و از خود هیچ ندارد و در عین حال عین خداست» (کاکایی، ۱۳۸۲: ۴۵۸).

ابن عربی از بیان عبارت «فالعالمُ متوهَّمٌ ما له وجودٌ حقیقی و هذا معنی الخیال» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۲۵). هم فراتر می رود و عالم را خیال در خیال می داند؛ ما عالم را درک می کنیم، وقتی خود جزئی از این عالم و خیال هستیم، پس آنچه درک می کنیم خیال در خیال است: «فالوجودُ کُلُّهٌ خیالٌ فی خیالٍ» (همان، ۲۲۷).

خیال بازی او بین که پرده ای ز خیال
 فکند بر رخ خود تا خیال او بینی

(مغربی، ۱۳۵۸: ۲۱۰)

مغربی تکثرات را سراب و حباب می داند (همان، ۱۶۷) و عالم را نمایش و سراب (همان، ۲۳۶)؛ اما به تأسی از ابن عربی که عالم را نماینده یک حقیقت (خداوند) و آنرا نیازمند به تعبیر و تفسیر می داند، به بیان نسبت عالم با خداوند باز هم به پیروی از ابن عربی می پردازد:

تو از نشانه ما، غافلی و بی خبری
و گرنه هر چه تو می بینی آن نشانه ماست

(همان، ۹۷)

۳-۳-۲-عالم سایه است

یکی از نسبت‌هایی که در عرفان ابن عربی برای عالم و خداوند ترسیم می‌شود، نسبت سایه و صاحب سایه است. آنجا که تجلی یادآور واژه نور است و حقیقت واحد نور نامیده می‌شود، واژه سایه برای بیان تکثرات عالم مناسب به نظر می‌رسد؛ چرا که سایه هم هست و هم نیست؛ تغییر جهت و انتقالش نه قائم به ذات که به واسطه ذی ظل است و با قطع رابطه با نور، آنی محو می‌شود.

«اعلم ان المقولَ علیه سوى الحق او مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق كالظل للشخص» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۲۰). او محل ظهور این سایه را اعیان ممکنات می‌داند. مغربی نیز در دیوانش بارها از این رابطه استفاده کرده است:

هیچ دانی که ما که ایم و شما
سایه آفتاب نور خدا
سایه و آفتاب یک چیزند
هست او واحد کثیرنما

(مغربی، ۱۳۵۸: ۷۰)

به نظر می‌رسد منظور او از نور، ذات است و از آفتاب، اسمای الهی؛ چرا که او عالم را سایه اسمای الهی و به همین دلیل آن‌ها را عین اسما می‌داند، نه عین ذات:
اجزا چه بود مظاهر کل
اشیا چه بود ظلال اسما

(همان، ۶۶)

و باز مانند ابن عربی ظهور این سایه را اعیان ثابت در علم خداوند می‌داند:
جمله عالم نیست الا سایه علم وجود
روی از ظلمت بگردان زان که ظل زایل است

(همان، ۸۶)

البته مغربی برای بیان این نسبت، تمثیل‌های دیگری نیز به کار می‌برد که تقریباً همگی متأثر از ابن عربی است:

او جهان را کتاب نوشته‌خداوند (همان، ۸۹)، آینه‌خداوند (همان، ۶۷)، عکس رخسار الهی (همان، ۷۸)، جلوه‌گاه الهی (همان، ۷۸)، حرفی از علم خداوند (همان، ۹۲) و به اعتبار بعد ظلمانی آن خطی گرد عذار دوست می‌داند (همان، ۱۲۷). البته در تمثیل‌هایی که او برای بیان سریان حق در هستی می‌آورد نیز کیفیت این نسبت قابل مشاهده است. مثل نسبت قطره یا موج با دریا، عدد یک با اعداد، اعضا با بدن، جزء با کل و

۳-۳-۳- نسبت انسان با خداوند

با آنک دو کون سر به سر هستی اوست انسان ز چه مغز گشت عالم ز چه پوست
وین است که او مردمک چشم وی است یا زانک بود آینه‌چهره اوست
(همان، ۲۴۷)

هر چند تمام مواردی که در بیان نسبت خدا و عالم مطرح شد، شامل انسان - که جزئی از عالم است - می‌شود، اما انسان به دلیل جایگاه ویژه‌اش در نظام آفرینش، در متون عرفانی نیز اهمیت ویژه‌ای دارد. انسان نیز به اعتباری حقیقت است و به اعتباری خیال. در دیدگاه وحدت وجودی، تجلی بهترین و کامل‌ترین شکل را در انسان (انسان کامل) می‌یابد و انسان کامل مظهر همگی اسما یا اسم اعظم می‌گردد. ابن عربی انسان را کون جامع (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۲) مظهر تام و نسخه الهی می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۸: ج ۳ و ۱۲، ۲۲ و ۳۲۸).
او در جایی می‌گوید: «و هُوَ لِلْحَقِّ بِمَنْزِلَةِ انْصَانِ الْعَيْنِ الذِّیْ بِهٖ یَکُونُ النَّظَرُ. فَلهَذَا سُمِّیَ انْصَانًا» (همان، ۱۳۶۶: ۲۸).

مردم چشمم از آنم نام انسان کرده است
چون که من انسان عینم از نظر نگذاردم

(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۶۳)

البته در جایی نیز خداوند، مردمک چشم انسان می‌شود (همان، ۱۶۴). مغربی هر چند همه عالم را آینه می‌داند؛ اما درباره آینگی انسان جداگانه سخن می‌گوید:

رؤیت زپی جلوه‌گری آینه‌ای ساخت وان آینه را نام نهاد آدم و حوا

(همان، ۶۷)

در نگاه او انسان نسخه خداوند (همان، ۷۰)، کون جامع (همان، ۶۵) و آتم مظاهر و مجالی است (همان، ۶۵).

او در عبارتی که تقریباً ترجمه شاعرانه عبارت ابن عربی است، نسبت خدا و انسان را نسبت غذا و معتدی می‌داند: «فَأَنْتَ غِذَائُهُ بِالْأَحْكَامِ وَ هُوَ غِذَاؤُكَ بِالْوَجُودِ» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۶۱). بیان چند بیت از یک غزل مغربی بیانگر دیدگاه او درباره نسبت انسان با خداوند و عالم است:

جهان که بنده‌ای از بندگان حضرت توست
از آن فدای من آمد که من فدای توام
جهان به ذات و صفت دم به دم غذای من است
که من به ذات و صفت دم به دم غذای توام ...
مرا نگر که به من ظاهر است جمله جهان
چرا که مظهر و جام جهان نمای توام

(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۶۲)

در بیت دوم، بیان این نسبت به علت نیاز معتدی به غذا است. خداوند در بروز آثار اعیان و احکام اسمای خویش به جهان و انسان نیازمند است؛ همان گونه که جهان و انسان برای ظهور وجود به خداوند نیازمند هستند. از نظر او نسبت انسان با عالم مثل نسبت خدا با انسان است. نیازمندی خداوند و هستی به یکدیگر به طور عام و خدا و انسان به طور خاص در ابیات دیگری از مغربی نیز بیان شده است:

ظهور تو به من است و وجود من از تو
ولست تظهر لولای؛ لم اکن لولاک

(همان، ۱۶۱)

او عز و ناز جمال خداوندی را به علت ذلت و نیاز انسان و آشکاری جمال او را مدیون مظاهر و آینه‌های تکثرات می‌داند (همان، ۱۳۱).

در تکمیل این مبحث باید اشاره کرد که اغلب اشعار مغربی درباره انسان، مقام و موقعیت انسان کامل از دیدگاه عرفان است. هر چند در اغلب موارد صفات این انسان در لفظ «من» یا «ما» جلوه گر می‌شود (همان، ۱۷۰ و ۱۶۲) و این با توجه به برخی اشعار دیگر مغربی مبین این معناست که او خود را انسان کامل می‌داند و از زبان انسان کامل سخن می‌گوید. از دیدگاه او ولایت، آغاز و انجام جهان و مقام آن مخصوص به اولیا و پیامبر (ص) است (همان، ۱۰۹). در

جایی دیگر اشاره می‌کند که دلش مثل برزخی میان ختم نبوت و ختم ولایت افتاده است (همان، ۱۱۰) و گویا نمی‌خواهد حتی در این موضوع نیز از مراد خود، ابن عربی باز بماند؛ همچنان که او خود را در جایی خاتم اولیا نامید (ابن عربی، ۱۳۶۸: ج ۴، ۷۱)، او نیز خود را چنین معرفی می‌کند:

خورشید آسمان ولایت ظهور یافت
تا مغربی ز مغرب عالم پدید شد

(مغربی، ۱۳۵۸: ۱۲۹)

۳-۳-۴- رابطه خداوند با عالم هستی

با عدم و وجود خود خفته بدم سحر گهی
داد ندای بندگی حیّ علی الصلوات تو
زود ز خواب خاستم چونک شنیدم آن ندا
عشق فکند در برم خلعتی از صفات تو

(همان، ۱۸۶)

آنچه تاکنون گفته شد در بیان نسبت میان خداوند و عالم هستی بود. حال باید دید این حقیقت واحد از وجه مخلوق^{۲۶} به یا به عنوان موجودات، چه رابطه‌ای با حق ذاتی یا خداوند دارد. به عبارت دیگر، رابطه خداوند و موجودات چگونه است. اگر رابطه‌ها را به سه دسته رابطه تحکم‌آمیز، رابطه توافق مبتنی بر حقوق و وظایف و رابطه عشق دو سویه تقسیم کنیم (بحرانی، ۱۳۸۶: ۳۰)، باید گفت از نظر مغربی، رابطه سوم میان خدا و مخلوق او جاری است و چگونه نباشد حال آنکه مانند خیل عظیمی از عارفان دیگر، عشق را منشأ خلقت می‌داند. البته این عشق منشأ الهی دارد و دو سویه است:

هر آن که طالب آن حضرت است مطلوب است
محبّ دوست به تحقیق عین محبوب است

(مغربی، ۱۳۵۸: ۹۸)

این عشق همانند اصل وجود، نامتناهی و ازلی است:

تا شراب عشق از جام ازل کردیم نوش تا ابد هرگز نخواهیم آمد از مستی به هوش

(همان، ۱۵۷)

او به ویژه در ترجیعات دیوانش این رابطه عاشقانه را به زیبایی ترسیم می کند و اصولاً اگر رابطه را از این نوع نمی دانست، نمی توانست قلندروار - همچون عراقی - تسبیح و سجاده را به یکسو برافکند و در خدمت ترسایچه زنار ببندد (همان، ۱۷۱) و فریاد بر آورد که:

مدتی شد که فارغ آمده ام از امید نعیم و بیم عقاب
نه منعم شناسم و نه نعیم نه معذب شناسم و نه عذاب

(همان، ۲۲۸)

به بیان دیگر وجود اشعار فراوان قلندرانه در دیوان او گویای این رابطه عاشقانه از دیدگاه اوست.

البته چنان که گفته شد این مسئله منحصر به باور صوفیه نیست: «به زعم حکما و فلاسفه افلاطونی، عشق به معنای عام آن ساری در همه عالم و ناگزیر همه اشیا است... صوفیه این نظریه را از آن خود کرده و بسط داده اند» (آشتیانی، [بی تا]: ۳۲۱ و ۳۱۹).

نتیجه گیری

با یک نگاه کلی به دیوان شمس مغربی می توان به عمق تأثیرپذیری او از مکتب ابن عربی پی برد؛ او مثل ابن عربی بنیاد دیوان خود را بر پایه وحدت وجود نهاده است. در این باور، تکررات خلق نمی شوند؛ بلکه در اثر تجلی حق بر اعیان ثابت، ظاهر می شوند؛ این تجلی آثاری نیز در پی دارد: فراوانی مظاهر در عین وحدت وجود، دو وجه عدم و وجود هستی، دو بعد حق و غیر حق بودن موجودات و تجلی خداوند در همه معبودها حتی بت، از آثار باور به این مبحث کلیدی در عرفان ابن عربی است که به تمامی در دیوان مغربی منعکس شده است.

او برای بیان کثرت‌ها که مجلای وحدت شده‌اند و سریان حق در آن‌ها از تمثیلاتی چون سریان واحد در اعداد، سریان الف در حروف و... استفاده می کند که پیش از او مرادش ابن عربی هم این تمثیل‌ها را به کار برده است.

در بیان نسبت و رابطه، به رغم قرابت معنایی، در این مقاله بنا بر جدایی این دو مقوله از یکدیگر و بررسی جداگانه هر کدام گذاشته شد؛ چنان که گفته شد هر موجودی از جهتی حق است و این بارزترین نسبت میان او و خداوند است؛ نسبت خدا و خلق در نگاه او مثل نسبت دانه با ثمر، دریا با موج و قطره، کل با جزء و... است. از این رهگذر گاه حق با اشیا یکی می شود و همان اشیاست و گاه از آن‌ها جداست و این، همان حق مخلوق به و حق ذاتی در عرفان ابن عربی است. هر چند انسان نیز جزئی از عالم هستی است، اما او نسبت میان انسان و خداوند را به

طور جداگانه بررسی می‌کند؛ گاه در نسبتی دو سویه انسان و خدا را مردمک چشم هم و آینه نمایانگر یکدیگر می‌داند و گاه در نسبتی یک‌سویه او را نسخه، کتاب و صدای خداوند می‌خواند؛ در بیان نسبت میان انسان و عالم نیز عالم را پوست و انسان را مغز آن و عالم را غذا و انسان را مغتذی می‌داند.

او علاوه بر بیان نسبت، به بیان رابطه میان خدا و مخلوق نیز پرداخته است؛ از آنجا که علت تجلی حب ذاتی و عشق به آشکار شدن است، پس کلید آفرینش، عشق است؛ عشقی که در همه هستی سریان دارد. در این مسیر، طبیعی‌ترین رابطه، رابطه عاشقانه است. آن هم عشقی دوسویه که در آن عاشق و معشوق توأماً به هم نیاز دارند، یکی برای اثبات احکام و دیگری برای بروز و وجود؛ و در این میان قلندرانه‌سراییی‌های مغربی که از نظر فکری و زبانی تحت تأثیر عراقی است، در پرتو همین رابطه عاشقانه قابل پذیرش است.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۹۱). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. پرتو. تهران.
- آشتیانی، سید جلال. (بی‌تا). *هستی از نظر فلسفه و عرفان*. نهضت زنان مسلمان. مشهد.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۶۶). *فصوص الحکم*. شرح خواجه محمد پارسا. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- _____ . (۱۳۶۸). *فتوحات مکیه*. الهيئة المصرية العامة للكتاب. [بی‌جا].
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۴). *خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودایی ذن*. ترجمه منصوره کاویانی. علمی و فرهنگی. تهران.
- بحرانی، صدیقه. (۱۳۸۶). *بررسی تحلیلی مدل ارتباطی انسان با خدا از منظر مولانا*. رساله کارشناسی ارشد. دانشگاه شیراز.
- پاک‌سرشت، خدیجه. (۱۳۷۹). *تأثیر‌پذیری عراقی و جامی و شبستری از ابن عربی*. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. صص ۳۸۱-۳۹۵.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۵). *نفحات الانس*. مقدمه و تصحیح محمود عابدی. اطلاعات. تهران.
- _____ . (۱۳۷۰). *نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*. با مقدمه ویلیام چیتیک و پیش‌گفتار جلال‌الدین آشتیانی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳). *محی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. دانشگاه تهران. تهران.

- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۰). *ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود*. ترجمه ابوالفضل محمودی. پژوهش‌های فلسفی و کلامی. مسلسل ۱. صص ۱۷۹-۲۰۷.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. چاپ و انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- الزیموسی، وداد. (۱۳۸۳). *آفرینش از دیدگاه ابن عربی و جامی*. نامه پارسی. سال نهم، شماره اول. صص ۷۹-۹۸.
- سعیدی، گل‌بابا. (۱۳۸۷). *درخت هستی*. ترجمه «شجرة الكون» ابن عربی. زوار. تهران.
- شمس مغربی، ابو عبدالله شمس‌الدین محمد. (۱۳۵۸). *دیوان کامل*. به اهتمام ابوطالب میر عابدینی. زوار. تهران.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۲). *بداية الحکمة*. نگارش علی شیروانی. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. قم.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم همدانی. (۱۳۶۸). *دیوان*. با مقدمه سعید نفیسی. جاویدان. تهران.
- عقیقی، ابوالعلاء. (۱۳۶۶). *فصوص الحکم ابن عربی با تعلیقات عقیقی*. الزهرا. تهران.
- علی بن ابی طالب (ع). (۱۳۹۱). *نهج البلاغه*. علمی و فرهنگی. تهران.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۷۹). *وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه ابن عربی و اکهارت*. پژوهش‌های فلسفی و کلامی. مسلسل ۱. صص ۱۵۷-۱۷۷.
- _____ . (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*. هرمس. تهران.
- کربلایی تبریزی. حسین. (۱۳۴۴). *روضات الجنان و جنات الجنان*. بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران.
- گوهرین، صادق. (۱۳۸۲). *شرح اصطلاحات تصوف*. زوار. تهران.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. زوار. تهران.