

## "The Allegories of Existential Unity Based on the Representation of Multiplicity and Unity in the Poems of Shams Maghribi

Saeed Mazroean \* 

PhD student in Persian language and literature,  
Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

### Abstract

In the context of Islamic mysticism, the concept of the unity of existence has been associated with the name of Ibn Arabi, whose influence has been so significant that it can be claimed that there is no mystical writing or poem after him that has not represented this idea in some form. The discussion of unity and plurality, one of the core issues in understanding the idea of unity of existence and the concept of manifestation, has proven challenging to explain and has led to the creation of many allegories in the works of Ibn Arabi and his commentators. In this research, which employed a descriptive-analytical method, the different types of allegories in the poems of Shams Maghribi, one of the most well-known poets of existential unity in Persian literature, have been studied and analyzed. Considering the significant influence of Shams Maghribi on Ibn Arabi and his works, it became evident that many of the allegories he utilized in relation to unity and plurality were derived from Ibn Arabi's own works. Additionally, it seems that he made minimal poetic adaptations in these allegories due to the manner in which he employed them. Ibn Arabi has been careful in regards to these allegories, and any deviation or distortion made by Shams Maghribi would have had the potential to alter the fundamental concepts.

**Keywords:** bn Arabi, Shams Maghribi, unity, plurality, manifestation, exemplify.

---

Corresponding Author: saeedmazroean@gmail.com

**How to Cite:** Mazroean, S. (2023). "The Allegories of Existential Unity Based on the Representation of Multiplicity and Unity in the Poems of Shams Maghribi. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 2, No. 3, 325-351.



--- دو فصلنامه علمی - تخصصی عرفان پژوهی در ادبیات ---


دوره ۲، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، ۳۲۵-۳۵۱

msil. atu. ac. ir

DOI: 10.22054/MSIL.2022.67528.1044

## تمثیلات وحدت وجودی مبتنی بر بازنمایی کثرت و وحدت در اشعار شمس مغربی

دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران،  
ایران

سعید مزروعیان\* 

### چکیده

اندیشه وحدت وجود در تاریخ عرفان اسلامی با نام ابن عربی پیوند خورده و قدرت نفوذ این اندیشه تا جایی است که می‌توان ادعا کرد پس از ابن عربی هیچ نوشته یا سروده‌ای درباره عرفان نیست که به نوعی این اندیشه را نمایندگی نکرده باشد. بحث وحدت و کثرت که از مهم‌ترین مباحث در ارتباط با اندیشه وحدت وجود و مفهوم تجلی است به دلیل خاصیت متناقض‌نمایی آن برای تبیین و توضیح محمل‌های تمثیلات متعددی در آثار ابن عربی و شارحان او بوده است. در این تحقیق که به روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته، انواع این تمثیلات در اشعار شمس مغربی که از مشهورترین شاعران وحدت وجودی در شعر فارسی است، مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. با توجه به تأثیرپذیری قابل توجه شمس مغربی از ابن عربی و آثار او مشخص شد که اکثر تمثیلاتی که او درباره وحدت و کثرت استفاده کرده، ریشه در آثار خود ابن عربی دارد و او کمترین تصرفات شاعرانه را در این تمثیلات انجام داده است؛ زیرا نحوه استفاده ابن عربی از این تمثیلات بسیار دقیق بوده است و هرگونه دخل و تصرف در آن‌ها از سوی مغربی می‌توانست به تحریف مفاهیم بینجامد.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، شمس مغربی، وحدت و کثرت، تجلی، تمثیل، وحدت وجود.

## مقدمه

ابوعبدالله شمس الدین محمد تبریزی مشهور به شمس مغربی از شاعران عارف قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری است که در سال ۷۴۹ هجری قمری در یکی از قریه‌های اصفهان به نام نائین چشم به جهان گشود (ر. ک: ابن کربلایی، ۱۳۸۲: ۶۶). دلیل شهرت یافتن او را به مغربی، سفر وی به مغرب می‌دانند که در آن از دست یکی از منسوبین ابن عربی خرقة پوشیده است (جامی، ۱۸۵۸: ۷۱۳).

حافظ حسین کربلایی در «روضات الجنان» او را از دو طریق - یعنی از طریق سعدالدین حموی و نیز شیخ اسماعیل سیسی - به شیخ نجم‌الدین کبری مرتبط دانسته است. چنین می‌نماید که وی در اصل از پیروان سهروردیه بوده است و تنها خرقة تبرک از دست مشایخ کبرویه و قونویه گرفته باشد. مغربی هم به زبان فارسی و هم به زبان عربی شعر می‌سروده است. مضامین اشعار او عرفانی و خاصه در اشاره به وحدت وجود است (ر. ک: ابن کربلایی، ۱۳۸۲: ۶۷ و ۶۸).

دیوان کامل شمس مغربی شامل غزلیات، ترجیعات، رباعیات، فهلویات به انضمام رساله جام جهان‌نما با مقدمه‌ای در شرح احوال و بیان افکار او است. در میان شعرای متقدم بیش از همه به عطار و سنایی و عراقی نظر داشته است؛ اشعار وی در آثار شاعران و شارحان دوران بعد اثرگذار بوده است تا آنجا که مؤلف «مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز» استنادات زیادی به اشعار او داشته است.

## ۱. پیشینه پژوهش

مقالات و پایان‌نامه‌هایی با تمرکز بر تطبیق اندیشه‌های ابن عربی و اشعار شمس مغربی صورت پذیرفته، اما تاکنون پژوهش مستقلی درباره تمثیلات وحدت وجودی در اشعار شمس مغربی انجام نشده است.

کاکایی (۱۳۸۰) در مقاله «وحدت وجود: تجربه، تعبیر و تمثیل» تعدادی از تمثیل‌های مرتبط با وحدت وجود را بررسی کرده است. با توجه به تمرکز نویسنده بر آثار ابن عربی و نیز تعداد کم تمثیل‌هایی که بررسی شده است بین پژوهش حاضر و مقاله مزبور همانندی زیادی وجود ندارد.

صرفی (۱۳۸۱) در مقاله «نمادپردازی آفتاب در اشعار شمس مغربی» با تکیه بر دلالت‌های نمادین واژه «شمس» و واژگان مربوط به آن همچون آفتاب و خورشید، تلاش کرده اندیشه‌های وحدت وجودی شمس مغربی را تبیین کند.

اکبرزاده (۱۳۹۷) در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی و تحلیل تطبیقی وحدت وجود در شعر ابن عربی و شمس مغربی» کوشیده است لزوم توجه به اندیشه‌های ابن عربی را در مطالعه اشعار شمس مغربی به اثبات برساند.

حسینی و واردی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «رابطه خدا و هستی از دیدگاه ابن عربی و شمس مغربی» با تمرکز بر محورهای وحدت وجود، تجلی حق در مظاهر، آثار و ویژگی‌ها و علل تجلی، رابطه خدا و جهان هستی را در اندیشه‌های ابن عربی و بازتاب آن را در اشعار شمس مغربی بررسی کرده است. نویسندگان در تحلیل‌های خود به صورت گذرا تمثیل‌هایی را بررسی کرده‌اند و درباره آن‌ها بحث خاصی انجام نداده‌اند.

## ۲. بیان مسأله

نقطه ثقل اندیشه وحدت وجودی ابن عربی مفهوم تجلی است. در نظام فکری ابن عربی بدون تجلی، هیچ‌گونه معرفتی حاصل نمی‌شود؛ زیرا شناسنده‌ای وجود ندارد که چیزی را بشناسد. از همین جاست که مفهوم وحدت و کثرت به وجود می‌آید؛ یگانگی در عین تمایز و تمایز در عین یگانگی. از جنبه حقیقی چیزی جز حق در هستی وجود ندارد و هستی هم اوست و از جنبه خلقی این موجودات و اعیان هستند که نماینده وجود مطلق هستند. چنین مفهوم متناقض‌نمایی برای تبیین نیاز به ساده‌سازی دارد و رایج‌ترین ابزار برای ساده‌سازی مفاهیم عقلی در میان عرفا همواره تمثیل بوده است. در این تمثیل‌ها همچون غالب تمثیل‌های عرفانی، وجه شبه عقلی است: «زیرا غایت کاربرد تمثیل برای عرفا چیزی نبوده است جز مفهوم ساختن امر نامفهوم از راه معادل قراردادن امور معقول با امور محسوس» (فولادی، ۱۳۸۹: ۳۸۶).

مشاهده کثرت در وحدت و وحدت در کثرت یک تجربه عرفانی است که عارف در درجات بالای سلوک بدان نائل می‌شود. تشریح کیفیت چنین تجربه‌ای و مفهوم ساختن محتوای آن برای مریدان و طالبان از طریق مفاهیم تخصصی و اصطلاحات عرفانی، هم امر تعلیم را دشوار می‌کند و هم ممکن بود موجب بدفهمی و سوءتعبیر شود. به همین دلیل در

متون صوفیه و به خصوص آثار ابن عربی و اتباعش تمثیل‌های فراوانی برای بیان مفهوم وحدت وجود و خاصه بحث کثرت و وحدت به کار رفته است. می‌توان ریشه بسیاری از این تمثیل‌ها را در متون عرفانی و حتی فلسفی پیش از ابن عربی یافت، اما در پیوند با بحث وحدت و کثرت و نحوه تبیین آن بدون شک تمام شارحان و شاعران متأثر از مکتب ابن عربی، وام‌دار او بوده‌اند.

شمس مغربی از مشهورترین شاعرانی است که تمام همت شاعری خود را مصروف معرفی اندیشه وحدت وجود کرده است. عبدالحسین زرین کوب در این باره می‌نویسد: «... تقریر مکرر وحدت وجود، شعر او را کسالت‌انگیز کرده است، اما شارحان مکتب ابن عربی را در تقریر این معانی گه‌گاه برای تمثیل و استشهاد فوق‌العاده موافق و سودمند افتاده است» (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۵۲). تمثیل‌های پرتعدادی که او در شعر خود برای بازنمایی رابطه حق و هستی از رهگذر کثرت و وحدت استفاده کرده به میزان قابل توجهی ریشه در آثار ابن عربی دارد و در این باره تصرفات شاعرانه به ندرت اتفاق افتاده است.

### ۳. تمثیلات وحدت وجودی شمس مغربی

#### ۳-۱. آفتاب و سایه

«بحر و دریا / آفتاب و خورشید» در زبان عرفا هرگاه در کنار «قطره و موج / ذره» قرار گیرد، رمز وجود مطلق است. شاعران عارف این باهم‌آیی «قطره و دریا / بحر» یا «موج و دریا / بحر» و «ذره و آفتاب / خورشید» را دست‌مایه خلق مضامین و معانی مرتبط با مفاهیم وحدت وجودی قرار داده‌اند. در این معنی، دریا / خورشید، رمز کل هستی و وجود حق است و امواج / قطرات و سایه / ذره رمز کثرت‌اند. در نخستین غزل از دیوان شمس مغربی این مضامین به تمام معنا خودنمایی می‌کنند:

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

(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۶۶)

این تمثیل براساس مفهوم کل و جزء شکل گرفته و شمس مغربی بر همین اساس است که تمثیلات مختلف مبتنی بر آن را مورد استفاده قرار می‌دهد:

هر جزو که هست عین کل است	پس کل چه بود سراسر اجزا
اجزا چه بود مظاهر کل	اشیا چه بود ظلال اسما
اسما چه بود ظهور خورشید	خورشید جمال ذات والا
صحرا چه بود زمین امکان	کآنست کتاب حق تعالی

(همان: ۶۶)

شمس مغربی در ابتدای این غزل از تمثیل «آفتاب و سایه» استفاده کرده است؛ بر این اساس مظاهر هستی همه سایه آفتاب جمال حق‌اند و از تابش آن پا به عرصه هستی گذاشته‌اند، اما به همانگونه که تفاوتی بین خورشید و پرتوهای آن متصور نیست، بین سایه و آفتاب نیز جدایی نیست؛ زیرا سایه خود به برکت خورشید وجود دارد و از خود هستی ندارد و این وجود عاریتی است. چنین تمثیلی برگرفته از خود ابن عربی است: «بدان هر چه بدان غیر حق گفته می‌شود و یا عالم نامیده می‌شود، نسبت آن به حق تعالی مانند سایه است نسبت به شخص، پس آن عالم سایه خدا است. بنابراین، آن، عین نسبت وجود است به عالم؛ زیرا سایه بدون شک موجودی محسوس است» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۱۳۱-۱۳۳).

در نظر ابن عربی هر یک از موجودات در عالم هستی، مظهر یکی از اسماء الهی هستند. خوارزمی (۱۳۶۴: ۳۴۱) دلیل چنین تشبیهی از سوی ابن عربی را آن می‌داند که عالم - که مظهر حق است - از یک جنبه عین اوست و از جنبه‌ای دیگر غیر از او؛ سایه نیز به همین دلیل که از هیچ وجهی نمی‌تواند عین شخص واقع شود، مناسب چنین تمثیلی است. ظل الهی عالم در این معنی به اعتبار آن است که عالم جامع جمیع اسماء الهی است. به این معنی که هر یک از موجودات مظهر یکی از اسماء بی‌شمار الهی بوده و همه اسماء در الله مندرج است. بدین ترتیب همه عالم در ظل این اسم قرار می‌گیرد و «این عین نسبت وجود اضافی است به عالم» (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۳۴۱). نتیجه‌گیری خوارزمی کاملاً صحیح است؛ زیرا ابن عربی در «فص حکمت نوری در کلمه یوسفی» از «فصوص الحکم» درباره عالم

خیال سخن می گوید. وی به دنبال بیان تفاوت ادارک حضرت یوسف و حضرت محمد از عالم و خیالی بودن آن به تمثیل «عالم، سایه حق است» دست می یازد.

هیچ دانی که ما که ایم 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
سایه و آفتاب یک چیزاند	هست او واحد کثیرنما
چون یکی بود سایه و خورشید	یا رب این کثرت از چه شد پیدا
نظر از عین ممکنات بدوز	تا که سایه نمایند یکتا
بگذر از سایه ز آنکه خورشید است	آنچه تو سایه خوانی اش هر جا
شیء واحد نگر که چون گردید	عین هستی جمله اشیا
هست یک عین این همه اعیان	یک مسماست این همه اسما

(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۷۰)

مغربی در این ابیات به وضوح اندیشه ابن عربی در «فصوص الحکم» را به نظم در آورده است و تقریباً کوچکترین تغییر شاعرانه‌ای نیز در آن نداده است؛ زیرا اصل سخن ابن عربی در اینجا خود تمثیلی است. مغربی همچون ابن عربی اعیان ممکنات را سایه آفتاب نور خدا دانسته است؛ سایه همان تابش آفتاب نور است که موجب پوشیدگی آن می شود. همانگونه که شعاع آفتاب از آن جدا نیست (بُعد الهی) سایه نیز از (بُعد خلقی) آفتاب جدا نیست. ارتباط سایه با صاحب سایه به واسطه اسم «نور» محقق می شود و اسم «نور» همان «اسم ظاهر» است که تعینات خلقی را به عرصه وجود می آورد و مترادف است با تجلی وجودی حق. تجلی اسم نور بر اعیان ثابت باعث ایجاد عالم - که سایه حق است - می شود و همانگونه که سایه امتداد شخص صاحب سایه است، عالم نیز امتداد حق به حساب می آید. به عبارت دقیق تر، سایه حق که عالم باشد در اعیان ممکنات ظهور می یابد و ادراک چنین امری به کمک نور - یعنی اسم ظاهر - اتفاق می افتد:

ای صفات نقش‌بند کارگاه هر دو کون      سایه نور صفات توست نقش کاینات  
ظل نقش کاینات از نور تو دارد ظهور      گر چه باشد انبساط او ز عین ممکنات  
پیرو نور است سایه خود ندارد اختیار      ز آن سبب هرگز نباشد یک زمان او را ثبات  
سایه ناچیز گوید هر زمانی نور را      ای بتو ظاهر شده ما همچو تو ظاهر به ذات  
سایه هستی می‌نماید لیک اندر اصل نیست      نیست را از هست ار بشناختی یابی نجات

(همان: ۷۶)

مغربی در جایی دیگر همچون ابن عربی می‌گوید که اگر حجاب پرتو ذات کنار زده شود، جهان هستی که از فروغ صفات پدید آمده است، محو می‌شود و با محو این سایه‌ها و اعتبارات، شک و ظلمات کنار می‌رود؛ زیرا چیزی جز حق دیده نمی‌شود و اعیان همگی از میان می‌روند (ر. ک: شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۸۳).

### ۲-۳. موج و دریا

از مهم‌ترین استعاره‌هایی که ابن عربی برای وجود حق استفاده کرده است «دریا / بحر» است که در بازنمایی تمثیلی کثرت و وحدت معمولاً با موج همراه می‌شود و محمل بیان مفاهیم و معانی مهمی می‌شود. «ابن عربی ذات مقدس الهی را همچون اقیانوس سبزرنگ و وسیعی تصور کرده بود که اشکال و صور زودگذر، چون امواجی از دل آن سر بر آورده، دوباره در آن فرورفته و در اعماق بی‌پایانش محو می‌شوند» (شimmel<sup>۱</sup>، ۱۳۷۴: ۴۶۱). امواج از خود وجودی مستقل ندارند و هستی آنها وابسته به دریاست. از منظری دیگر امواج نمودی از کثرت اعیان هستند که همچون حجاب، وحدت باطنی دریا را پوشانده‌اند. در نظام فکری ابن عربی حقیقت وجود در جوهر و ذات خود واحد است و تکثرات آن را از جنبه اسمائی و صفاتی می‌توان مشاهده کرد و این کثرت و تعدد اسمائی و صفاتی چیزی جز اضافات و اعتبارات نیست. حق، قدیمی است که در اطلاق خود پذیرنده هیچ تغییری نیست و تغییرات آن در صور موجوداتی است که از او در وجود می‌آیند. وجود، دریایی

1. Schimmel, A.



تمثیلات وحدت وجودی مبتنی بر بازنمایی کثرت و وحدت در اشعار شمس مغربی | مزروعیان | ۳۳۳

بی ساحل است که مدرکات و محسوسات در آن به منزله امواج بر سطح آن ظاهر می‌شوند  
(ابن عربی، ۱۹۴۶: ۲۴).

نقوش کثرت امواج ظاهر دریا حجاب وحدت باطن شده است دریا را  
(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۶۸)

از صورت نقش‌های امواج پیوسته محیط در حجاب است  
(همان: ۲۳۶)

هست هستی به سان دریایی که مر او را همیشه جزر و مد است  
باطن بحر جملگی آب است ظاهر بحر سر به سر ز بد است  
(همان: ۸۱)

البته این تمثیل‌ها تک‌بُعدی نیست و طرف تشبیه آن‌ها تنها اعیان و کثرات به صورت کلی نیست؛ چنانچه شیخ اکبر در اشاره به مفهوم تمایز اسم و مسما از همین تمثیل بهره‌برداری کرده است. بحث اسماء و صفات در جهان‌بینی ابن عربی بسیار مهم است و در پیوند با اندیشه مرکزی وحدت و کثرت قابل تحلیل است. مظهر تجلی بودن عالم برای حق از منظر اسماء و صفات قابل تحلیل است. از آن جهت که معرفت به ذات حق تنها از رهگذر اسماء و صفات ممکن است، شناخت ذات حق که در اطلاق خود ناممکن است، مترادف با شناخت اسماء و صفات اوست. اسماء نیز باز نمودی از صفاتی هستند که ما برای حق قائل می‌شویم تا از طریق آن به ذات خداوند راهی بیابیم (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۴۵ و ۱۴۶).

بیا در بحر با ما شورها کن این من و ما را  
اگر موجیت از آن صحرا بدین دریا کشد روزی  
اگر امواج دریا را بجز دریا نمی‌بینی  
که تا دریا نگردی تو ندانی عین دریا را  
چنانست غرقه گرداند که ناری یاد صحرا را  
یقین دائم بتوانی مسما دیدن اسما را  
(همان: ۶۹)

تمثیل فوق به خوبی بازنماینده مفهوم وحدت در عین تمایز مسما و اسماست. اسم و مسما به یک مفهوم، یکی هستند و به یک مفهوم متمایز از هم. وحدت آن‌ها از جنبه دلالت بر حق است و تمایزشان به این دلیل است که هر اسمی صورت خاصی از حق را بازمی‌نماید. در این ساختار دوگانه، اسماء واسطه ارتباط حق با مخلوقات است؛ زیرا علت وجود عالم همین اسماء الهی هستند؛ در حقیقت «حق در مرتبه اسماست که سبب وجود عالم است» (ایزوتسو<sup>۱</sup>، ۱۳۹۲: ۱۲۰).

ماسوی‌الله در این اندیشه همچون امواجی تصور می‌شوند که هستی‌شان در عین وابستگی به دریا غیر از آن است. به عبارت بهتر، امواج از بُعد خلقی در این تمثیل، اعراضی هستند که هستی‌شان از دریاست در حالی که از جنبه حقی، امواج چیزی غیر از دریا نیست. امواج کثرت‌های موجودات است که در قوس نزول از باطن دریا به سمت ظاهر به حرکت درمی‌آید و هستی‌اش بدون دریا قابل تصور نیست و به همین جهت هستی اعیان را باید عدمی خواند (یثربی، ۱۳۷۲: ۲۹۷).

کثرت نقش موج گوناگون      نیست الا ز جنبش دریا  
آنچه امواج خوانمش بحر است      گشته ظاهر به کثرت من و ما  
(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۷۱)

جهان و هر چه در او هست سر به سر موجی      ز جوش و جنبش دریای بی کرانه ماست  
(همان: ۶۸)

گر چه برخیزد ز آب بحر موجی بی شمار      کثرت اندر موج باشد لیکن آبی بیش نیست  
(همان: ۸۰)

### ۳-۳. دریا و حباب

این عربی عالم را امری توهم شده می‌داند که فاقد وجود حقیقی است و به معنای خیال است. اینکه عالم امری زاید و قائم به نفس است که خارج از حق وجود دارد، خیالی است و وجودی مستقل ندارد. از نگاه ابن عربی، انسان، خیال است و همه آنچه را که ادراک

1. Izutsu, T

می‌کند و غیر از خود به‌شمار می‌آورد نیز در زمره خیال قرار می‌گیرد؛ به این ترتیب وجود، سراسر خیال در خیال است. در تعبیر ابن عربی، عالم ظاهر، رؤیاست و شکل حقیقی هستی هم، وهمی است. با وجود این، او رؤیا و وهم را چیزی بی‌ارزش تلقی نمی‌کند، بلکه تنها به معنای انعکاس نمادین چیزی که به درستی حقیقی است از آن یاد می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۲۸). آنچه ما «واقع» می‌پنداریم به شکل مبهم منعکس‌کننده درجه‌ای از حقیقت در خیال است. ابن عربی عالم واقع را ظهوری خاص از حقیقت مطلق می‌خواند. از این منظر، «واقع» اگرچه آمیزه‌ای از توهم و تخیل است که در صور و خواص و حالات مختلف روی می‌نماید، چیزی جز حقیقت را نشان نمی‌دهد.

برای ابن عربی هیچ مرزی بین رؤیا و حقیقت وجود ندارد و اشیاء در هر دو حال (رؤیا و حقیقت) دارای کیفیتی حسی هستند؛ زیرا خیال دربردارنده صور محسوسات است و به تعبیر بهتر گنجینه محسوسات عالم است. همچنین همین صور حسی که در خیال مضبوط می‌شود در نظر ابن عربی خیالی است. نقطه آغازین تفکر ابن عربی همین مسأله است که جهان جز وهم، ظاهر و غیرحقیقت نیست، اما این توهم، ذهنی نیست، بلکه خارجی است. شمس مغربی در برخی از ابیات دیوان خود به این موضوع بنیادین در تفکر ابن عربی اشاراتی داشته است:

خیال‌بازی او بین که پرده‌ای ز خیال      فکند بر رخ خود تا خیال او بینی  
(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۲۱۰)

شمس مغربی برای بازنمایی این مفهوم از تمثیل دریا و حباب بهره گرفته است؛ از این منظر، عالم در برابر هستی مطلق به حباب روی دریا تشبیه شده که اگر وجودی نیز برای او قائل هستیم به واسطه دریاست:

چیست عالم ای که می‌پرسی نشان و نام او      بر محیط هستی مطلق حبابی بیش نیست  
(همان: ۸۰)

در جایی دیگر با استفاده از تمثیل دریا و حباب همین مضمون را پرورانده است:

عالم که نمایش و سراب است      بر بحر محیط حق حباب است  
آن نقش حباب بر سر آب      از سر چو برفت بادش آب است...

(همان: ۲۳۶)

### ۳-۴. خورشید و ذره

در منظومه فکری ابن عربی و اتباع او، خلقت مترادف با تجلی است و تجلی نیز دارای مراتب گوناگون است. عزالدین محمود کاشانی در «مصباح الهدایه» از سه نوع تجلی یعنی تجلی ذات، صفات و افعال یاد می‌کند و در توضیح تجلی افعالی می‌نویسد: «قسم سوم تجلی افعال است و علامت آن قطع نظر از افعال خلق و اسقاط اضافت خیر و شر و نفع و ضرر بدیشان و استواء مدح و ذم و قبول و رد خلق» (کاشانی، ۱۳۹۴: ۱۲۹ تا ۱۳۱). بدین ترتیب می‌توان گفت شمس مغربی تجلیات افعالی حق را دلیل وجود هستی و عالم هستی را نمایش وحدانیت حق می‌داند و بهترین تمثیل از این منظر رابطه بین «آفتاب / خورشید» با «پرتو»های آن است:

آفتاب وجود کرد اشراق      نور او سر به سر گرفت آفاق  
سرفرو کرد پرتو خورشید      در تنزل ز هر دریچه و طاق  
مطلق آمد به جانب تقیید      گشت تقیید عازم اطلاق

(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۲۲۱)

حقیقت حق با تمام صفات و افعال خود و با ذات خود از طریق فیض مقدس در قوس نزول ظهور یافته است و نمی‌توان اعیان ممکنات را جدا از او تصور کرد؛ از این منظر، خداوند به تعداد مظاهر هستی تجلی دارد. شمس مغربی برای تبیین این مفهوم از تمثیل پرتکرار خورشید و ذره بهره می‌گیرد. در این تمثیل، اعیان ممکنات مانند ذره هستند که خورشید حق تعالی در دل آن‌ها و از دل آن‌ها می‌تابد. این خورشید به هیچ وجه قابل شناخت نیست و ذره‌ها نمی‌توانند به حریم آن داخل شوند:

ای روی تو مهر و کون، ذرات	ذات تو برون ز نفی و اثبات
ذرات کجا رسند در مهر	هیئات کجاست مهر هیئات
اسما و صفات و کون هر یک	در ذات تو بود محو بالذات
چون داشت ظهور از مظاهر	اسما و صفات را کمالات
موجود شدند بهر این کار	ارضین و عناصر و سماوات

(همان: ۴۷)

مغربی در ادامه همین غزل و در تمثیلی دیگر رابطه بین وحدت و کثرت (ارتباط حقیقت وجود با ممکنات) را در قالب تمثیل «مصباح و زجاجه» مبتنی بر آیه نور بازنمایی کرده است. در این تمثیل حق تعالی به مصباح و موجودات به زجاجه و مشکات مانند شده‌اند: مصباح رخ تو را نگارا کونین زجاجه است و مشکات

(همان: ۴۷)

همانطور که ایزوتسو (۱۳۹۲: ۱۶۷) نیز تأکید کرده است باید تجلی را نقطه محوری اندیشه ابن عربی دانست؛ بدین معنی که بدون فهم آن نمی‌توان راهی به درون اندیشه تو در تو و پیچیده او یافت و گراف نیست اگر گفته شود «همه فلسفه او - به طور خلاصه - نظریه‌ای است در باب تجلی» (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۱۶۷).

با توجه به تقسیم‌بندی دوگانه خود ابن عربی درباره مراحل تجلی حق؛ یعنی «فیض اقدس» و «فیض مقدس»، پدید آمدن عالم هستی نتیجه مرحله دوم تجلی حق؛ یعنی فیض مقدس است. در این مرحله است که اعیان ثابته پای به عرصه محسوسات می‌گذارند:

خورشید رخت چو گشت پیدا	ذرات دو کون شد هویدا...
هر ذره ز نور مهر رویت	خورشید صفت شد آشکارا
هم ذره به مهر گشت موجود	هم مهر به ذره گشت پیدا

(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۶۶)

تا آفتاب حسن و جمالت ظهور یافت ظاهر شدند جمله ذرات کائنات  
(همان: ۷۸)

### ۳-۵. واحد و اعداد

از تمثیلاتی که ابن عربی در این زمینه استفاده کرده است آن است که تمام اعداد را تکرار عدد واحد می‌داند به گونه‌ای که اگر یک‌ها را از اعداد بگیریم از آن‌ها چیزی باقی نمی‌ماند. «پیدا کردن واحد به تکرار خویش اعداد را مثالی است مر پیدا کردن حق، خلق را به ظهور خویش در صور کونیه و تفصیل عدد، مراتب واحد را مثالی است مر اظهار اعیان احکام اسما و صفات را. و ارتباط میان واحد و عدد - که او موجد این و این مفصل مرتبه آن است - مثالی است مر ارتباط میان حق و خلق را.» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۴۵).

حق در حالت تعالی، غیرمشروط و در مرتبه احدیت است؛ یعنی در این حالت هنوز تجلی رخ نداده و تنها می‌توان از مصدر تجلی بودن سخن گفت و از آن رو که تجلی رخ نداده است، پس متعلق شناخت نیز واقع نمی‌شود و خداوند هنوز در مقام احدیت است. مفهوم احد یا یک که در اینجا از آن سخن می‌گوییم به معنای عدد «یک» نیست که تشکیل دهنده اعداد پس از خود است و حتی به معنای یک در برابر کثیر هم نخواهد بود، بلکه به تعبیر ایزوتسو «به معنای بساطت نامشروط، مطلق و ازلی هستی است که در آن تقابل (آن با چیز دیگر) بی‌معناست» (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۴۶). خود ابن عربی در «فتوحات المکیه» در این باره اظهار داشته است که هر اندازه هم به صورت جمعی یا تفصیلی به هستی نگاه کنید، توحید را با آن همراه خواهید یافت؛ زیرا همراهی حق با مخلوقات همانند همراهی عدد یک است با سایر اعداد؛ برای مثال، عدد «دو» هرگز وجود ندارد مگر اینکه عدد به خودش اضافه شود همانطور که عدد «سه» نیز تا یک واحد دیگر به آن افزوده نشود، محقق نمی‌شود و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه دارد؛ پس واحد (یک) عدد نیست در حالی که غیر عدد هم نیست و این سخن به معنای آن است که ظهور اعداد بدون وجود واحد امکان‌پذیر نیست. اگر واحد از عدد هزار کسر شود، اسم «هزار» و حقیقتش معدوم می‌شود و آنچه باقی می‌ماند، حقیقت دیگری است؛ بدین ترتیب می‌توان گفت همه اعداد،

واحد هستند (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۶۳)؛ ظهور حق در موجودات نیز بدین گونه است.

مغربی در مطلع یکی از غزلیات خود زمینه‌ای شاعرانه را برای پیش کشیدن تمثیل فوق فراهم می‌کند؛ یار - در اینجا حق تعالی - به شکل پنهانی در صورت اغیار - مخلوقات - خود را می‌نماید و در نقش و نگارهای اعیان خود را پنهان می‌کند. مغربی این حالت را به برخاستن گرد و غباری تشبیه می‌کند که چهره سوار را از بیننده پنهان می‌کند و با فرونشستن غبار است که سوار آشکار می‌شود. او در این تمثیل زمینه صور اعیان و کثرات را به منزله گرد و غباری می‌بیند که باعث می‌شود انسان از مشاهده سوار ناتوان باشد و تنها با فرونشستن گرد و غبار است که این امکان فراهم می‌شود:

یکی که اصل عدد بود در شمار آمد      از آن سبب عدد بی‌شمار پیدا شد  
پدید گشت ز کثرت جمال وحدت او      یکی به کسوت چندین هزار پیدا شد  
(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۱۲۷)

حق که اصل اعداد است و بقیه اعداد - مخلوقات - جلوه‌های او هستند با ظهور در اعیان به «شمار» درمی‌آید و سبب ظهور اعداد بی‌شماری می‌شود. این تمثیل از مهم‌ترین تمثیل‌ها نزد ابن عربی در تبیین رابطه بین واحد و کثیر است که به نوبه خود تبیین‌کننده رابطه هستی‌شناختی بین ظاهر و باطن نیز است؛ اساس این تمثیل و این رابطه بر این همانی استوار است. بدین معنا که حق در عین واحد بودن، کثیر نیز بوده و در عین کثیر بودن، واحد است. با علم به این مسأله درمی‌یابیم که اشیای بی‌نهایت متعددی که در عالم وجود دارند، صورت‌هایی عرضی از هستی حق‌اند؛ چنانکه ایزوتسو توضیح می‌دهد «ساختار این امر متافیزیکی که یک واحد در تعدد اشیاء ظهور می‌کند و اشیاء متعدد در نهایت به واحد یا حق تنزل‌یافتنی هستند، همان ساختار و ارتباط متقابل واحد یا یک حسابی است که مصدر همه اعداد است» (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۹۹). اینجا تفاوتی که مدنظر است، تفاوت بین عدد و معدود است.

جنبش جمله سوی اصل خود است      چون یکی اصل جمله عدد است  
چون ز یک جز یکی نشد صادر      پس یکی بیش نیست آنچه صد است

(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۸۱)

از نظر شمس مغربی، خوبی و زشتی و نیکی و بدی متعلق به عالم کثرات و جهان عددهاست در حالی که اگر انسان چشم حقیقت بین خود را بگشاید و وحدتی را ببیند که ورای این تعینات بی‌پایان قرار دارد، تمام این توهمات از میان می‌رود (شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۸۱).

ایزوتسو نکته مهم تمثیل اعداد را در این می‌بیند که با پدید آمدن عدد از واحد دیگر نمی‌توان عدد را تنها توده‌ای از وحدت‌ها دانست، بلکه باید حقیقت خاص او را نیز در این مرتبه در نظر گرفت (ر. ک: ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۹۹). اعداد به واسطه واحد در تمامی مراتب معلوم ظاهر می‌شود و عدد بدون وجود واحد، هستی ندارد و در عین حال تفصیل دهنده واحد نیز است. اعداد هم در مرتبه آحاد و هم عشرات و... همین نقش تکرار واحد را دارند و اگر از این جنبه به آن‌ها نگاه شود، عین یکدیگر هستند، اما از جنبه دیگر با هم متفاوت و متمایز هستند (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۷۵).

اندر جهان پر عدد واحد احد نبود ولی در خطه مَلک احد واحد بُود عین احد  
اندر یکی صد بین نهان در صد یکی را بین عیان  
از صد یکی گفتم بدان صد راز یک، یک راز صد  
(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۱۱۵)

چو واحد گردی اعدادت نماید سر به سر واحد  
چو فرد آیی یکی بینی پری و دی و فردا را  
(همان: ۷۰)

### ۳-۶. صورت و آینه

شمس مغربی همچون ابن عربی وجود را صورت واحدی می‌داند که در آینه‌های متعدد بنابر استعداد هر یک به گونه‌ای متفاوت متجلی می‌شود؛ این آینه‌ها تمثیل کثرات عالم و موجوداتی هستند که هر یک بنابر استعداد و ویژگی خود بازتابنده وجود کل هستند، اما از منظری کلی حق تعالی در همه آن‌ها به صورت واحد تجلی کرده است. به عبارت بهتر، کثرت تجلی‌ها دلیلی بر کثرت صورت‌ها نیست، بلکه به دلیل کثرت آینه‌هاست.



ز صد آینه یک رویی مقابل      اگر چه صد نماید لیک یک روست  
(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۸۲)

آینه در جهان شعری شمس مغربی دارای معنایی بنیادین است. حسن خداوند در آینه کائنات نمودار می‌شود و حق با دیدن خود عاشق خود می‌شود و حسن خود را جلوه‌های گوناگون ظاهر می‌کند؛ در نظام فکری ابن عربی، اعیان ثابت - که عبارت از صورت ازلی اشیاء عالم مندرج در علم الهی است - حقایق موجودات را دربر دارد و ماهیت ظهوریافته اشیاء در فیض اقدس است.

آینگی حق و موجودات دوسویه است؛ چنانکه جامی نیز در «نقد النصوص» در این باره چنین نوشته است: «و اعیان را دو اعتبار است: اول آنکه اعیان مرایای وجود حق و اسماء حق و صفات حق است. دوم آنکه وجود حق مرآت آن اعیان است» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۴۱ و ۱۴۲). به اعتبار نخست در جهان خارج، وجود متعین در آینه اعیان ظاهر می‌شود و به این اعتبار است که متعدد می‌شود. به اعتبار دوم، وجود حق که آینه اعیان است در غیب است و از ورای پرده‌های غیب دارای تجلی‌های جمالی و جلالی است.

شمس مغربی ناظر به همین معنی سروده است:

ای جمله جهان در رخ جان‌بخش تو پیدا	وی روی تو در آینه کون هویدا
تا شاهد حسن تو در آینه نظر کرد	عکس رخ خود دید بشد واله و شیدا
هر لحظه رخت داده جمال رخ خود را	بر دیده خود جلوه به صد کسوت زیبا...
رویت ز پی جلوه‌گری آینه‌ای ساخت	آن آینه را نام نهاد آدم و حوا
حسن رخ خود را به همه روی در او دید	ز آن روی شد او آینه جمله اسما

(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۶۷)

شمس مغربی در ترجیع‌بند خود نیز به آینگی حق برای جهان اشاره کرده است:  
تو آینه جهان نمایی      در توست همه جهان ممثل  
(همان: ۴۳۹)

در دیگر موارد، تمرکز شمس مغربی در تمثیل آینه، مربوط به جنبه خلقی آن است؛ از این منظر، اغلب منظور از آینه، جهان آفرینش است. عکس رخ حق در این آینه نمایان می‌شود و او به نظاره خود می‌نشیند و این مسأله معلول میل حق تعالی به تجلی بود که به موجب آن جهان هستی پیدا شد:

چون عکس رخ دوست در آینه عیان شد      بر عکس رخ خویش نگارم نگران شد  
چون عزم تماشای جهان کرد ز خلوت      آمد به تماشای جهان جمله جهان شد  
(همان: ۱۲۹ و ۱۳۰)

آینه‌ای بساخت ز مجموع کائنات      در وی بدید عکس جمال و جلال خویش  
(همان: ۱۵۸)

چون کس نبود جز تو در عرصه دو عالم      کز وی کنی سؤالی او را دهی جوابی  
در آینه نظر کرد روی تو دید خود را      با خویشان در آمد هر لحظه در عتابی  
(همان: ۱۹۸)

صورت حق اگرچه یکتاست در هر عینی به اندازه استعداد آن ظهور می‌کند؛ ابن عربی در «فص حکمة سبوحیه فی کلمة نوحیه» در این باره چنین می‌نویسد: «... حق تعالی را در هر خلقی ظهوری خاص است» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۵۱)؛ چون اعیان فراوان هستند این تجلی‌ها هم در ظاهر فراوان می‌نماید. از تجلی صورت الهی - که در ذات خود واحد است - در صورت‌های متعدد، نمی‌توان نتیجه گرفت که این تعدد در ذات او نیز وجود دارد. مغربی نیز همچون ابن عربی بر این باور است که تجلی خلق به صورت پیوسته و دائمی در حال انجام است؛ پیوستگی تجلی به این معناست که تجلی حق در هر لحظه به صورت متکثر انجام می‌پذیرد. نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که تکرار تجلی در هر لحظه به معنای این نیست که تجلی‌ها از یک سنخ هستند، بلکه تجلی‌ها در هر لحظه با لحظه پیشتر متفاوت است و تکرارپذیر نیست؛ خداوند در هر تجلی خلقی را می‌برد و خلقی را می‌آورد و در هر لحظه مرگ و رجعت اتفاق می‌افتد (جهانگیری، ۱۳۸۲: ۳۳۳ و ۳۳۴):

خود آینه‌ای در دوجهان حسن تو را نیست      در گاه تجلی به جز از دیده‌ نظر  
بر آینه دیده و دل اهل دلان را      ز او جلوه پیاپی رسد امانه به تکرار  
روی ار چه یگان است ولی گاه تجلی      بسیار نماید چو بُود آینه بسیار  
(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۱۴۵)

در هزاران آینه هر لحظه رویش منعکس      می‌شود ظاهر در او از اختلاف جام و کاس  
(همان: ۱۵۲)

### ۷-۳. دانه و درخت

تمثیل دانه و درخت نیز از جمله تمثیلاتی است که ابن عربی خود از آن بهره برده است. در کتاب «شجرة الكون» ابن عربی «هستی» را به درختی تشبیه کرده که اصل شکوفه آن از دانه «کن» برخاسته است و کاف «کونیت» با دانه درهم آمیخته و میوه «انا کل شیء خلقناه به قدر» از آن حاصل شده است. دو شاخه از این دانه در وجود آمده است که همانا اراده و قدرت هستند. ترجمه عبارت او چنین است: «به هستی و پیدایی اش و به جهان نگاه داشته شده و نظمش نگریستم و تمام هستی را درختی دیدم که ریشه شکوفه این درخت، از دانه کُن بود. کاف کونیه [هست شدن] را با دانه نحن خلقناکم [ما شما را آفریدیم] به خوبی پیوند زدیم و از آن بذریه میوه انا کل شیء خلقناه بقدر به بار نشست و از این، دو شاخه مختلف با یک ریشه پدید آمد که همان اراده است و شاخه بالایی این دو، قدرت است» (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۳۱۱ و ۳۱۲).

شمس مغربی نیز ناظر به همین تمثیل معتقد است حقیقت وجود همچون دانه‌ای است که درختی از آن به وجود می‌آید؛ این درخت، درخت کون است که شاخ و برگ و میوه‌های آن کثرات وجودی همان دانه‌اند:

چو یک دانه برُست آمد پدیدار      درخت و برگ و بار و مغز با پوست  
غلط نبود اگر گویی که مجموع      همان یک دانه اصلی خودروست  
(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۸۲)

گفتمش من چه‌ام؟ تو چه‌ای و عالم چیست؟ گفت من دانه‌ام تو ثمر و کون شجر  
(همان: ۱۴۷)

### ۳-۸. نقاش و نقش

چنین تمثیلی مبتنی بر این نکته است که تمام موجودات از وجود حق ظهور یافته‌اند و به این اعتبار همچون نقشی هستند که نقاشی آن‌ها را در وجود آورده باشد. از آنجایی که این نقوش (موجودات) همه از خدا هستند غیر از زیبایی نیستند و هر که می‌خواهد نظاره‌گر جمال الهی باشد، می‌تواند از رهگذر تماشای جهان تماشاگر جمال الهی نیز باشد:

هر آن نقشی که می‌بینی از آن رو که او نقاش آن نقش است نیکوست  
نظر کن باز در خوبان نظر کن به ایشان بین عیان حُسن رخ دوست  
چو خوبان مظهر روی نگارند در ایشان مغربی حیران از آن روست  
(همان: ۸۲)

### ۴-۹. شراب و جام

مغربی در جای دیگر حقیقت وجود را به شراب و آفتاب و موجودات را به جام‌ها و انجم مانند کرده است. به این معنا که کثرات و ممکنات جام‌هایی هستند که در آن‌ها تنها یک نوع شراب ریخته می‌شود و این شراب، شراب وحدت است؛ جام‌ها دارای رنگ‌ها و اندازه‌های گوناگونی هستند که بازتابی از استعدادها و ظرفیت‌های گوناگون آن‌هاست، اما این تفاوت در استعدادها و قابلیت‌ها نمی‌تواند شراب را از خود متأثر کند و شراب از رنگ و شکل آن‌ها تأثیر نمی‌پذیرد. این تمثیل به این معناست که وجود/حق هرگز با تجلی در صور اعیان دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود؛ زیرا تابع آن‌ها نیست، همانگونه که انجم بی‌شمار روشنایی خود را از نور آفتاب به وام می‌گیرند:

در هزاران جام گوناگون شرابی بیش نیست گرچه بسیارند انجم آفتابی بیش نیست  
(همان: ۸۰)

ابن عربی در «فتوحات المکیه» برای بیان این معنی از تمثیل آب و ظروف مختلف استفاده کرده است؛ بدین معنی که آب پذیرای رنگ ظروف و آن چیزهایی است که از این رنگ‌ها متجلی می‌شود و به این واسطه متصف به رنگ‌های سرخ و کبود و سفید می‌شود<sup>۱</sup> (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۲۹۷).

باده بی‌رنگ است لیکن رنگ‌های مختلف می‌شود ظاهر در او از اختلاف جام و کاس (شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۱۵۲)

### ۳-۱۰. نقطه و دایره

در این تمثیل نیز شمس مغربی وام‌دار ابن عربی است؛ نقطه در مرکز دایره هستی قرار دارد و از حرکت این نقطه است که دوایر ممکنات در وجود می‌آیند. ابن عربی در «فتوحات مکیه» و در توضیح آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ: كُنْ! فَيَكُونُ» اراده را خطی می‌داند که خارج از نقطه دایره بر محیط فرض شده است. وی این دایره را عین دایره ممکنات می‌شمارد که نقطه در مرکز آن واقع شده و آن نقطه، واجب‌الوجود لِنَفْسِهِ است (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۱۵۶).

---

۱. سابقه این تمثیل به صاحب بن عباد، ادیب و سیاست‌مدار قرن چهارم هجری بازمی‌گردد که ابن عربی خود نیز آن را نقل کرده است:

رَقُّ الرَّجْجِاجِ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَا فَتَشَاكَلَتِ الْأَمْسَرُ  
فَكَانَ مَا خُمِرُوا لَا قَدْحُ وَ كَانَمَا قَدْحٌ وَ لَا خَمْرُ

(ابن عربی، ۱۴۲۴: ۸۷)

همین مضمون را فخرالدین عراقی نیز به نظم درآورده است:

از صفای می و لطافت جام در هم آمیخت رنگ جام و مدام  
همه جام است و نیست گویی می یا مدام است و نیست گویی جام  
(عراقی، ۱۳۶۳: ۱۲۲)

چو نقطه در حرکت آمد از پی تدویر محیط و مرکز و دور و مدار پیدا شد  
(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۱۲۸)

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

سر این نکته که او هر نفسی دایره‌ای می‌نماید نه به تکرار بگویم یا نه  
(همان: ۱۹۷)

در بیت اخیر نیز با توجه به تمثیل نقطه و دایره همانگونه که در نسخه بدل دیوان نیز دیده می‌شود به نظر می‌رسد باید «نقطه» جایگزین «نکته» شود.

به نظر می‌رسد این عربی در تمثیل نقطه و دایره، نقطه را به تأثیر از حلاج برای اشاره به حق استفاده کرده است. حلاج در «رسالة شرح معانی الحروف»، نقطه را اشاره به فناء الفناء در رؤیت باقی دانسته است، اما برخی پژوهشگران (ر.ک: ابراهیمی دینانی و یوسف‌پور، ۱۳۹۵: ۵۱) معتقدند با توجه به ویژگی‌هایی همچون عدم نقصان و کثرت‌ناپذیری که این ویژگی‌ها مستلزم وحدتی ذاتی در نقطه است در اینجا نقطه رمز حق تعالی است: «وَقَالَ الْحُسَيْنِ: إِشَارَةُ الْحُرُوفِ كُلِّهَا فِي لَامِ أَلِفٍ وَ إِشَارَةُ لَامِ أَلِفٍ فِي الأَلِفِ وَ إِشَارَةُ الأَلِفِ فِي النُّقْطَةِ وَ إِشَارَةُ النُّقْطَةِ فِي فَنَاءِ الفَنَاءِ فِي رُؤْيَةِ البَاقِي عَزَّوَجَلَّ؛ وَ حَسِينٌ كَافَتْ: هَمَّةٌ رَاز حُرُوفٍ فِي لَامِ الفِ اسْتِ وَ رَاز لَامِ الفِ فِي الفِ اسْتِ وَ رَاز الفِ فِي النُّقْطَةِ اسْتِ وَ رَاز نَقْطَةِ فِي نِيسْتِي نِيسْتِي؛ فِي دِيدِنِ خِداوندِ عَزَّوَجَلَّ اسْتِ كِه اِرْجَمِنْدِ وَ بَلِنْدِ مَرْتَبِه اسْتِ» (السلمی، ۱۳۶۹: ۲۷۱).

آنچه در ورای این تمثیل دیده می‌شود، صیوروت دایره‌ای وجود است؛ بدین معنا که در نظام وحدت وجودی حرکت هر موجودی از خدا به سوی خدا و در خدا انجام می‌شود که در قوس نزول و صعود به روشنی ترسیم شده است:

مغربی نقطه آخر چو به اول پیوست دیدم انجام من آنجاست که بود آغازم  
(شمس مغربی، ۱۳۵۸: ۱۶۵)

### نتیجه گیری

مفاهیمی همچون اعیان ثابت، اسماء و صفات، اعیان ممکنات و... همگی مفاهیمی هستند که در بُعدی از ابعاد خود مسأله وحدت و کثرت را نمایندگی می کنند. شناخت این مفاهیم که گاه متناقض نما نیز هستند در آثار ابن عربی از راه تمثیل ساده سازی شده است و شارحان آثار او و نیز شاعرانی که به نوعی از مکتب او متأثر شده اند از این تمثیلات در آثار خود بهره برده اند. شمس مغربی که از پیروان اندیشه وحدت وجودی ابن عربی است در اشعار خود اهتمام ویژه ای به شرح این مفاهیم نشان داده است و بسیاری از تمثیلات ابن عربی را در این راستا استفاده کرده است.

با توجه به بغرنج بودن مسأله وحدت و کثرت و نیز دقت نظری که ابن عربی در به کارگیری تمثیل برای توضیح ابعاد گوناگون نظام فکری خود دارد، شمس مغربی تصرفات شاعرانه چندانی در این تمثیل ها انجام نداده است.

با دقت در آثار ابن عربی و توضیحاتی که پیرامون تمثیل های او دیده می شود، مشخص می شود که شمس مغربی به میزان زیادی آرای او را تنها در قالب نظم در آورده و از صورخیال و امکانات بیانی چندانی در این زمینه بهره نبرده است. دلیل اینکه شمس مغربی چندان در تمثیلات ابن عربی دخل و تصرفات شاعرانه نکرده است، ماهیت غامض و بغرنج مفاهیم مندرج در این تمثیلات است که هرگونه تصرف در جزئیات تمثیلات می تواند به تحریف مفهوم مد نظر بینجامد. همچنین التزام بیش از حد شمس مغربی به بازنمایی اندیشه های ابن عربی در قالب شعر با توجه به ظرافت و پیچیدگی های نظام فکری ابن عربی تا حد زیادی تخیل مغربی را به بند کشیده و او به شهادت دیوانش قادر نبوده است خارج از چارچوب صورخیالی که خود ابن عربی در آثارش از آن ها بهره برده است به تصویرسازی و خلق مضمون پردازد. این مسأله هم می تواند به وفاداری شمس مغربی به مکتب ابن عربی تفسیر شود و هم تا حدی بر این نکته دلالت دارد که قدرت تصویرپردازی شمس مغربی حداقل در مضامین مرتبط با مفهوم وحدت و کثرت به میزان زیادی مرهون ابن عربی است و شاعر چیزی به این گنجینه نیفزوده است.

### تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

## ORCID

Saeed Mazroean



<https://orcid.org/0000-0002-1505-7072>

## منابع

- ابراهیمی دینانی، آرزو و یوسف پور، محمد کاظم. (۱۳۹۵). زبان رمز در آثار حلاج. پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، ۱۰(۲)، ۴۳-۶۴.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۹۴۶). *فصوص الحکم*. ج ۱. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶). *فصوص الحکم*. ترجمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مولی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۴). *کتاب الحجب*. تصحیح سعید عبدالفتاح. قاهره: مکتبه ثقافه الدینیّه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۱). *مجموعه رسائل ابن عربی*. ج ۱. بیروت: دارالمحجّه البیضاء.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۰). *الفتوحات المکیه*. تحقیق و تقدیم دکتر عثمان یحیی. [بی‌جا]: کلاله خاور.
- ابن کربلائی، حافظ حسین. (۱۳۸۲). *روضات الجنان و جنات الجنان*. با مقدمه و تکمله و تصحیح و تعلیق جعفر سلطان القرایی. ج ۱. تبریز: ستوده
- اکبرزاده، فریبا. (۱۳۹۷). بررسی و تحلیل تطبیقی وحدت وجود در شعر ابن عربی و شمس مغربی. *کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی - فارسی)*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه رازی کرمانشاه، ۸(۳۰)، ۲۵-۴۰.
- السلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن الحسین. (۱۳۶۹). *مجموعه آثار السلمی*. ج ۱. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ایزو تسو، توشیهیکو. (۱۳۹۲). *صوفیسم و تائوئیسم*. ترجمه محمد جواد گوهری. ج ۵. تهران: روزنه.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۸۵۸). *نفحات الانس*. تصحیح ولیم ناسولیس و دیگران. کلکته: مطبعه لیسلی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسینی، اعظم و زرین واردی. (۱۳۹۱). رابطه خدا و هستی از دیدگاه ابن عربی و شمس مغربی. *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، ۴(۷)، ۲۴-۴۵.
- خواجه محمد پارسا. (۱۳۶۶). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.



تمثیلات وحدت وجودی مبتنی بر بازنمایی کثرت و وحدت در اشعار شمس مغربی | مزروعیان | ۳۴۹

خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۴). *شرح فصوص الحکم*. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۰). *دنباله جست و جو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر.  
شمس مغربی. (۱۳۵۸). *دیوان کامل شمس مغربی*. مقدمه و شرح و احوال و بیان افکار به اهتمام دکتر ابوطالب میرعابدینی. تهران: انتشارات زوار.

شیمیل، آن ماری. (۱۳۷۴). *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه و توضیحات دکتر عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

صرفی، محمدرضا. (۱۳۸۱). *نمادپردازی آفتاب در اشعار شمس مغربی*. *نشر پژوهی ادب فارسی (ادب و زبان)*، (۱۰ و ۱۱ (پ ۸))، ۳۰-۵۰.

عراقی، فخرالدین. (۱۳۶۳). *کلیات عراقی*. تصحیح سعید نفیسی. تهران: انتشارات سنایی.  
عزالدین کاشانی، محمود بن علی. (۱۳۹۴). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. به تصحیح جلال الدین همایی. تهران: سخن.

فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. تهران: سخن.

کاکایی، قاسم. (۱۳۸۰). *وحدت وجود: تجربه، تعبیر و تمثیل*، *اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، ۲ (۴) و ۳ (۱)-۸ و ۹، ۷۹-۱۱۲.

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

## References

- Ānnemārīe, Š. (1995). *Āb'ād-e Erfānī-e Eslām (Mystical Dimensions of Islam)*. Translated and Description by Dr. Abdol-Rahīm Govāhī. Tehrān: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
- Akbarzādeh, F. (2018). Barresī va Tahlīl\_e Tatbīqī\_e Vahdate Vojūd dar Sh'ere Ībn\_e Arabī va Šams\_e Maqrībī (A Comparative Study and Analysis of the unity of Existence in the Poetry of Ibn Arabi and Shams Maghribi). *Comparative Literature Review (Arabic-Persian Comparative Studies)*. Faculty of Literature and Humanities, Razi University. 8(30). 25-40. [In Persian]
- Al-Solamī, M. Ibn H. (1990). *Majmūe Āsāre Solamī*. Vol 1. Tehrān: University Publication Center. [In Persian]
- Ebrāhīmī Dīnānī, A. and Yūsefpūr, M. K. (2016). Zabān-e Ramz dar Āsāre Hallāj (Symbolic Language in Hallaj's Works). *mystical literature researches (Gohar Gooyā)*. 10(2). 43-64. [In Persian]

- Ezz-ol-Dīn Kāšānī, M. Ibn A. (2015). *Mesbāh ol Hedāya va Meftāh ol Kefāya*. Edition by Jalāl-ol-Dīn Homā'eī. Tehrān: Soxan. [In Persian]
- Fūlādī, A. (2010). *Zabāne Erfān*. 3 Edition. Tehrān: Soxan. [In Persian]
- Hoseynī, A'. and Varedī, Z. (2012). Rabete-ye Xodā va Hastī az Dīdgāhe Ībn\_e 'Arabī va Šams\_e Maqrībī (The Relation Between God and the Universe From Ibn-e 'Arabī and Shams Maghribi's Views). *Two Quarterly Journal of Mystical Literature of Al-Zahra University*. 4(7). 24-45. [In Persian]
- Ībn-e 'Arabī, M. Ibn A. (2007). *Fosūs ol Hekam*. Translated and Edition by Mohammad Xājavī. Tehrān: Mowlā. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (2003). *Ketāb ol Hojob*. Edition by Sae'īd Abdolfattāh. Qāhere: El Thaqāfyā El Dīnīah. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (2003). *Rozāt ol Jannāt va Jannāt ol Jenān*. Introduction, Completion, Correction and Suspension by J'afar-e Soltān ol Qarā'eī. Vol 1. Tabrīz: Sotūdeh. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (2001). *Majmūe Rasā'ele Ībn-e 'Arabī*. Vol 1. Beyrūt: Dār Al Mahajja Al Baydāā. [In Persian]
- Ībn-e 'Arabī, M. Ibn 'A. (1990). *Alfotūhāt al Makkyeh*. Research by Oasmān Yahyā. (Bija): Kolāle-ye Xāvar. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (1946). *Fosūs ol Hekam*. Vol 1. Qāhere: Dār-ol ehyā'-ol-kotob-el-'Arabī. [In Persian]
- Īrāqī. F. (1986). *Kollīāt-e Īrāqī*. Edition by Sa'e'īd Nafīsī. Tehrān: Sanā'eī Publications. [In Persian]
- Īzutsu, To. (2013). *Sūfīsm and Tā'oīsm*. Translated by Mohammad-javād Goharī. 5 Edition. Tehrān: Rozaneh. [In Persian]
- Jāmī, A. (1991). *Naqd-ol-nosūs fī šarh-e naqš-el-fosūs*. Edition 2. Edition. by William Chittick. Tehrān. Mo'asseseh-ye motāle'āt va tahghīhāt-e farhangī. [In Persian]
- \_\_\_\_\_. (1858). *Nafahāt al-ōns Men Hazarāt al-qods*. Edition by Wiliam Nasolis and others. Calcutta: Lisi Press. [In Persian]
- Kākā'eī. Q. (2001). Vahdat-e Vojūd: Tajrobe, Ta'bīr va Tamsīl (Unity of Existence: Experience, Interpretation and Allegory). *Quarterly Journal of Religious Thought, Shiraz University*. 4-P. 3/ (4- C 8&9). 79-112. [In Persian]
- Sarfī, M. (2002). “Namād-Pardāzī dar Aš'are Šams-e Maqrībi” (Symbolism in the Poems of Shams Maghribi). *Journal of Prose Studies in Persian Literature (Literature and Language)*. 10 & 11 (8). 30-50. [In Persian]

- Šams, M. (1979). *Divan\_e Šams\_e Maqrībī*. Introduction, Biography and Expression of Thoughts by Dr. Abūtāleb Mīr-ābedīnī . Tehrān: Zavvār Publications. [In Persian]
- Xāje, M. P. (1987). *Šarh-e Fosūs-ol-hekam*. Edition by Dr. Jalīl Mesgar-Nežad. Tehrān: University Publication Center. [In Persian]
- Xārazmī, T. H. Ben H. (1985). *Šarh-e Fosūs-ol-hekam-e Mohy-eddīn ben 'Arabī*. Edition 4. Edition by Najīb Māyel Heravī. Tehrān: Mowlā. [In Persian]
- Yasrebī. Y. (1993). *Erfān-e Nazarī (Theoretical Mysticism): Research on the Evolution and Principles and Issues of Sufism*. Qom: Būstān-e Ketāb-e Qom. [In Persian]
- Zarrīnkūb, A. (2001). *Donbāle-ye Jostojū dar Tasavof-e Īran*. Tehrān: Amīr Kabīr. [In Persian]

---

استناد به این مقاله: مزروعیان، سعید. (۱۴۰۲). تمثیلات وحدت وجودی مبتنی بر بازنمایی کثرت و وحدت در اشعار شمس مغربی، عرفان پژوهی در ادبیات، (۳)، ۲، ۳۲۵-۳۵۱.



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.