

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۲۵

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال بیستم، شماره ۷۷، پاییز ۱۴۰۲

تأثیر اندیشه وحدت وجود ابن عربی بر سته داعی شیرازی

سیده شهناز سلیمانی^۱

امیدوار مالملی^۲

سیدعلی سهراب‌نژاد^۳

چکیده

محبی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸هـ) عارف بزرگ اسلامی در سده ششم و هفتم هجری، اندیشه‌های خاصی را وارد عرفان اسلامی کرد. بخشی از این اندیشه‌ها تحت عنوان وحدت وجود، پس از او در بسیاری از متون عرفانی صبغه ویژه‌ای دارد. شاه‌داعی شیرازی (۸۱۰-۸۷۰هـ)، شاعر و عارف سده نهم هجری از کسانی است که تأثیرات فراوانی از ابن عربی پذیرفته است. او در شرح نسائم گلشن که بر گلشن راز شیخ محمود شبستری نوشته، به افکار ابن عربی پرداخته است. به علاوه در لابه‌لای دیوان غزلیات و سته‌اش - به ویژه مثنوی مشاهد - به وفور جوانب فکری ابن عربی، مخصوصاً مسئله وحدت وجود، دیده می‌شود. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده و اطلاعات و داده‌ها با استفاده از فیش جمع‌آوری شده است. نتیجه پژوهش به خوبی نشان می‌دهد که شاه‌داعی اندیشه وحدت وجودی خود را از محبی‌الدین ابن عربی وام گرفته است و آن را با بهره‌گیری از تمثیلات و تبیینات خود ساده کرده و آن را به گونه دیگری بیان کرده است.

واژگان کلیدی:

ابن عربی، شاه‌داعی شیرازی، وحدت وجود.

۱- دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، واحد ایذه، دانشگاه آزاد اسلامی، ایذه، ایران

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ایذه، دانشگاه آزاد اسلامی، ایذه، ایران. نویسنده مسئول:

malmoliomidvar@yahoo.com

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ایذه، دانشگاه آزاد اسلامی، ایذه، ایران.

۱. مقدمه و بیان مسأله

شاید یکی از مفاهیمی که در اندیشه‌های عرفانی ابن عربی مطرح می‌شود، و مخالفت‌هایی را نیز برانگیخته و برخی هم او را تا مرز کفر برده‌اند، نظریه وحدت وجود او باشد. این نظریه که به صورت مصداقی، قبل از ابن عربی وجود داشته و به ویژه در آثار عارفانی چون حلاج و ابوسعید ابوالخیر و بایزید بسطامی دیده شده، این بار در میان نظریات ابن عربی قالب فلسفی پیدا کرده و تبیین شد. گرچه در آثار ابن عربی بحث از وحدت وجود به وفور مطرح می‌شود و از مهمترین مشخصه‌های ابن عربی در فرهنگ اسلامی است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۱۴۰)؛ اما عمده‌تاً این بحث در فص اوّل فصوص الحکم مطرح می‌شود.

ابن عربی اولین کسی بود که وحدت وجود را اساس تعلیم و نظریه خویش قرار داد. «آنچه از بایزید نقل است، سخنی است که در حال سکر گفته نه صحو، و بنابراین حاکی از اصل تعلیم و مذهب او نیست. در صورتی که قول و اعتقاد ابن عربی به وحدت وجود، مذهب و مشرب عرفانی اوست و مبنی بر قواعدی است که اساس نظریه او به شمار است. به علاوه گفته کسانی مانند بایزید و حلاج در حقیقت وحدت وجود نیست، بلکه قول است به حلول و اتحاد، یعنی حلول لاهوت در ناسوت یا اتحاد آنها. به عبارت دیگر مذهب ابن عربی بر اصل وحدت مبتنی است، یعنی بر این فکر که وجود امری است واحد که حق است و آنچه ماسوی خوانده می‌شود دیگر وجود حقیقی و مستقل ندارد.» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۰۹).

وحدت وجود در اصطلاح ابن عربی با حلول و اتحاد متفاوت است و از نظر او حلول و اتحاد شرکت است و وحدت وجود، عین توحید. شیخ محمود شبستری حلول و اتحاد را دوگانگی و مبتنی بر «اثنیت» می‌داند:

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است

حلول و اتحاد از غیر خیزد ولی وحدت همه از سیر خیزد

(لاهیجی، ۱۳۷۸: ۳۲۰)

برخی دانشمندان، ابن عربی را به مکتب همه‌خدایی و یا همه‌درخدایی متهم کرده‌اند و گفته‌اند که ابن عربی وابسته به این مکتب‌هاست، اما آنچه که به نظر می‌رسد آنها را دچار چنین برداشت نادرستی

از اندیشه‌های عارف مرسیه‌کرده، تلقی نادرست آنان از وحدت وجود است. خلاصه نظریه وحدت وجودی ابن عربی را می‌توان در این عبارت فشرده او ملاحظه کرد: «یا من اظهر الاشياء و هو عينها»، در توضیح این عبارت می‌توان گفت که در نظر ابن عربی، هستی در جوهر و ذات خود، جز یک حقیقت نیست که تکررات آن به اسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزی است قدیمی و ازلی و تغییرناپذیر، اگرچه صورت‌های وجودی آن در تغییر و تبدل‌اند. (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۴: ۴۱)

بر اساس آنچه شفیع کدکنی گفته است ذات حق یک حقیقت است، اما با تجلی اسمائی در مظاهر آفریده‌ها نیز خود را جلوه‌گر کرده است. به این اعتبار است که خداوند وحدتی است در عین کثرت و کثرتی است در عین وحدت.

سیدحسین نصر همین مسئله را به شکل دیگری بیان کرده و وحدت وجود ابن عربی را نه همه خدایی، نه همه درخدایی، نه وحدت جوهری وجود و نه ثمره یک تصوف طبیعی می‌داند. «بلکه معنی آن این است که در عین آنکه خداوند نسبت به جهان، تعالی مطلق دارد، جهان کاملاً از وی جدا نیست. این است که جهان به صورتی اسرارآمیز غوطه‌ور در خداوند است. (نصر، ۱۳۷۱: ۲۷۹).

به نظر می‌رسد آنچه که در لب‌لباب اندیشه‌های ابن عربی درباب وحدت وجود ملحوظ است و اهمیت دارد، این است که نظریه وحدت وجود به گونه‌ای همان توحید است و می‌تواند مطابق با اصل تنزیه اشاعره، هر نوع مثل و مانندی را درباره خداوند رد کند. به همین دلیل، سیدحسین نصر پس از توضیحاتی که در تعریف وحدت وجود می‌آورد، از زبان ابن عربی به تنزیه حق نیز پرداخته و مستند به آثار او به این مسئله اشاره می‌کند. شبیه این مطالب را می‌توان در آثار اشعری و اشاعره نیز به خوبی دید. حتی در برخی کتاب‌های عرفانی امثال «التعرف لمذهب التصوف» و «رساله قشیریه» و «مصباح الهدایه» نیز به خوبی دیده می‌شود.

در همین معنا، وحدت وجود را در مثنوی مولانا نیز می‌بینیم. کریم زمانی می‌نویسد: «مولانا از حیث مشرب، وحدت وجودی است و تمثیلات لطیفی که برای تبیین وحدت وجود آورده است بر همگان رجحان دارد و کسی در این باره به گرد او نرسیده است، اما در این عقیده، راه اعتدال پیموده است نه همچون کسانی که در عقیده به وحدت وجود چنان راه افراط رفته‌اند که سر از وادی مذهب حلولیه و وحدت موجود در آورده‌اند.» (زمانی، ۱۳۸۹: ۶۳). سپس نمونه‌های شعری نسبتاً فراوانی از وحدت وجود در مثنوی مولانا ذکر می‌کند:

تفرقه بر خیزد و شرک و دوی وحدت است اندر وجود معنوی

چون شناسد جان من جان تو را یباد آرند اتحاد ماجری

(مولوی، ۳۸۳۱/۴ - ۳۸۲۹)

سابقه بحث از وحدت وجود نه تنها در آثار مولانا که در آثار برخی دیگر از شاعران عارف نیز دیده می‌شود و شاید «نزدیک‌ترین و پخته‌ترین بیان را درباره وحدت وجود پیش از ابن عربی در عطار داریم» (موحد، ۱۳۸۵: ۶۷). عطار هم در منطق الطیر با بیانی سمبلیک به مسئله وحدت وجود پرداخته و هم در سایر آثار. (عطار، ۱۳۷۳: ۱۲۰)

در شعر عطار، حلول و اتحاد را که کسانی چون شبستری هم در تعریف وحدت وجود نادرست می‌دانند، کفر دانسته، اما تمام هستی و آفرینش را وحدتی تکرارشونده نامیده و آن را چون قطراتی نازل شده از ابر می‌داند و یا خداوند همچون دریایی است که امواج آن دریا تجلیات گوناگون آن است و درحقیقت چیزی جز دریا نیست. همین معنی را عزیزالدین نسفی در زبده العقاید، ذیل اشعه الممعات جامی، تعریف کرده است. (ر.ک. نسفی، ۱۳۶۳: ۷۸)

موحد در شرح فصوص الحکم بحث کوتاهی درباره وحدت وجود از منظر ابن عربی دارد که به نظر می‌رسد یکی از گویاترین و ساده‌ترین توضیحاتی درباره این مسئله است. بر این اساس، ابن عربی مجملاً می‌گوید: ما یک وجود مطلق داریم که تقید نمی‌پذیرد و آن واجب‌الوجود است و یک عدم مطلق داریم. وجود مطلق و عدم مطلق هر دو لایزال‌اند. وجود مطلق پذیرای عدم نیست و عدم مطلق هم پذیرای وجود نیست، اما در فاصله میان وجود محض و عدم محض چیزی داریم به نام امکان که هم پذیرای عدم است و هم پذیرای وجود. امکان برزخی است میان وجود و عدم که ما آن را عالم می‌نامیم. عالم به یک اعتبار اصلاً امری موهوم است و می‌توان آن را نادیده گرفت، اما به اعتبار دیگر وجود دارد، حتی واجب‌الوجود است یعنی نمی‌تواند که نباشد، چه عالم سایه وجود محض است و سایه از صاحب سایه تبعیت می‌کند. اگر صاحب سایه ازلی و ابدی است سایه نیز چنان است، اما وجود محض همچنان که پذیرای عدم نیست پذیرای تعدد هم نیست. پس تعدد و تکثر امری اعتباری است که در مقام نسبت و اضافه پیدامی‌شود. فرض کنیم حسن نسبت به زن خود شوهر و نسبت به فرزند خود پدر و نسبت به والدین خود پسر خوانده می‌شود. حسن یکی بیش نیست و نسبت‌هایی که او را متعدد می‌نماید امری اعتباری است. آن وجود لایزالی هم که ما حقش می‌نامیم، به لحاظ ذات یکی بیش نیست و به اعتبار نسبت‌ها و اضافه‌ها اسماء مختلف و متکثر پیدامی‌کند. همان حق واحد را گاهی به اسم رحیم و گاهی به اسم قهار یا رزاق یا خالق و غیره می‌خوانیم و اعیان ممکنات مظاهر و مجالی اسماء و صفات حق‌اند (موحد، ۱۳۸۵: ۷۰).

پرسشی که ما در این پژوهش درصدد پاسخ به آن هستیم این است که وحدت وجود در سنته داعی، به ویژه مثنوی مشاهد، چگونه مطرح می‌شود و به چه میزان از اندیشه‌های ابن عربی وام‌گرفته است؟ برای انجام این پژوهش ما از روش توصیفی - تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بهره‌می‌گیریم.

در پیشینه پژوهش حاضر به دو شکل می‌توان به آثار گوناگون اشاره داشت. یکی اینکه آثار فراوانی که درباره ابن عربی نوشته شده و دیگری آثاری که درباره شاه داعی به دست ما رسیده است. طبیعتاً تنها شمردن و احصای آثاری که درباره ابن عربی نوشته شده، کار چند جلد کتاب قطور و مفصل است و در این پیشینه به هیچ وجه نمی‌توان بدان پرداخت، اما کتاب و مقالات و پایان‌نامه‌هایی که به شاه داعی و یا مقایسه و تطبیق این دو پرداخته‌اند، چندان اندک‌اند که هنوز نتوانسته است شاه داعی را به جامعه ادبی معرفی کند.

اولین کاری که درباره شاه داعی انجام شده و شایسته ارج و بررسی است، دیوان چاپ شده او به سال ۱۳۳۹ هجری است. این دیوان را سید محمد دبیرسیاقی در دو مجلد تصحیح و منتشر کرد. جلد اول آن شامل مثنوی‌های شش‌گانه شاه داعی است. این مثنوی‌ها با عنوان: کتاب المشاهد، کتاب گنج روان، کتاب چهل صباح، کتاب چهار چمن، کتاب چشمه زندگانی و کتاب عشق‌نامه است. در مجلد دوم این دیوان، قدسیات، واردات، صادرات و سخن تازه و فیض مجدد مندرج است. علی‌اصغر حکمت و سید محمد دبیرسیاقی بر دیوان شاه داعی مقدمه نوشته‌اند.

محمدجعفر واجد شیرازی نیز در سال ۱۳۴۸ مقاله کوتاهی با عنوان: شرح غزل مثالی از شاه داعی شیرازی در پنج صفحه نوشته است. این مقاله که در مجله ادبیات و زبان‌ها در بهار ۱۳۴۸ شماره ۸۹ چاپ شده، به شرح غزلی ملمع در سه زبان شیرازی قدیم، فارسی و عربی پرداخته است و اشارات خاصی به موضوع ما ندارد، اما به عنوان کاری در زمینه شاه داعی قابل ذکر است.

پرویز عباسی داکانی، یکی از آثار شاه داعی در شرح گلشن راز شیخ محمود، با نام نسائم گلشن را تصحیح و منتشر کرده است. او در مقدمه‌ای مفصل، به تأثیرپذیری شاه داعی از ابن عربی اشاره داشته است و می‌گوید: آنچه در منظومه‌های شاه داعی جلب توجه می‌کند، تأثیرپذیری عمده شاه داعی از شیخ اکبر عرفان اسلامی محیی‌الدین ابن عربی است که جای جای آرا و آموزه‌های او و شاگردان وابسته به مکتبش در ذهن شاه داعی خود را می‌نماید (داکانی، ۱۳۷۷: ۸۹).

عناصر داستان در منظومه چهار چمن، کار مشترک نیما روضانی و همکاران او است که در مجله نقد ادبی و سبک‌شناسی، شماره ۳ در بهار ۱۳۹۴ چاپ شده است. نویسنده در این اثر به ساختار روایی این منظومه از نظر شخصیت، زاویه دید، صحنه‌پردازی پرداخته است.

از دیگر سوابق این موضوع، پایان‌نامه سعید آقازاد در سال ۱۳۹۶ از دانشگاه محقق اردبیلی است. عنوان این پایان‌نامه، اندیشه‌های عرفانی شاه داعی شیرازی در مثنوی مشاهد است که در آن، اصطلاحات عرفانی مثنوی مشاهد استخراج شده است. همچنین اشاره کرده که شاه داعی به تأثیر از ابن عربی به بیان مضامین پرداخته است و نتیجه گرفته است که رویکرد هستی‌شناسانه شاه داعی در این اثر بیشتر از رویکرد معرفت‌شناسانه او است.

مسرووره مختاری در مقاله‌ای با عنوان: آبشخورهای فکری شاه‌داعی شیرازی در سرودن مثنوی چهارچمن، به تأثیرپذیری وی از متقدمان، به‌ویژه عطار می‌پردازد. همچنین پیروی شاه‌داعی از ابن‌عربی و بازتاب چشمگیر اندیشه هستی‌شناسانه وی در ساختار اثر، از جمله در بسامد واژه‌ها و اصطلاحات و همچنین در محتوا را بررسی کرده است. این مقاله در مجله عرفان اسلامی، پاییز ۱۳۹۶ شماره ۵۳ چاپ شده است.

نویسندگان مقاله حاضر با استقرایی که کردند، مقاله، کتاب و یا رساله‌ای که اختصاصاً به موضوع مطروحه ما پرداخته باشد، نیافتند، از این رو این پژوهش نو و جدید است.

۲. بحث و بررسی

۲-۱. وحدت وجود از نظر شاه‌داعی

شاه‌داعی در سته خود، به‌ویژه مثنوی مشاهد، مفصلاً به وحدت وجود پرداخته است. به نظر می‌رسد یکی از مفصل‌ترین مباحثی باشد که در جاهای مختلف این سته از آن سخن رفته است. اولین بحثی که داعی از وحدت وجود می‌کند در مشهد توحید از مثنوی مشاهد است. او در توضیحاتی که از توحید ارائه می‌دهد، توصیه به یکی‌بودن وجود و هستی می‌کند با این تعبیر که: تنها اشتباهی که ما انسان‌ها می‌کنیم و تصور می‌کنیم که هستی وحدت ندارد، نظرگاه و برداشت ماست و گرنه رابطه میان خدا و هستی همچون حباب و دریاست. درست است که حباب و بحر و یا قطره و موج و بحر، دو شکل دارند، اما اگر دقت شود در میان آن‌ها یگانگی است و حباب و قطره و موج، همان دریا هستند. این مسئله همانند آینه و چهره است که خود ابن‌عربی بارها به صورت تمثیل به-کار برده و عالم را آینه ممکنات نامیده است. اگر وجود حق نباشد، اساساً انعکاسی از اعتبارات نیز نخواهد بود. تمثیل دیگری که داعی به کار می‌برد، تمثیل نقطه و دایره است. موجودات بر دایره هستی مطلق نقطه‌ای بیش نیستند. بخش دیگری از این مشهد، مسئله معیت است. او می‌گوید گرچه عده‌ای سخن از معیت حق با بنده رانده‌اند، اما این قضیه نباید انسان را به دوگانگی و تفرقه بکشاند. درست است که خدا همراه انسان است، ولی این به معنی فرق نیست و اگر کسی چنین برداشت ناصوابی را بکند، معنی توحید را نفهمیده است:

دل به معیت تنزل مکن	زین سخن اندیشه باطل مکن
گر تو از این جمعی و داری شهود	هست معیت نه به فرق وجود
تا به معیت نرود دل ز جای	اینست معیت، نفسی با خود آی
تفرقه بر خود میسند ای عزیز!	دغدغه بیهده چند ای عزیز!

دیده به دست آر و طریق تعین نور خدا در همه اشیا ببین

(داعی، ۱۳۴۱: ۳۲)

۲-۲. وحدت وجود و توحید افعالی

پس از این بحث است که داعی به توحید افعالی نیز با استدلال به آیات قرآن اشاره می‌کند و بر مبنای آیه ۱۶ از سوره لقمان که فرموده است: «ای پسرک من! اگر [عمل تو] هم وزن دانه خردلی در درون صخره‌ای یا در آسمان‌ها یا در زمین باشد، خدا آن را می‌آورد. همانا خدا بس دقیق و آگاه است»؛ او همه چیز را با تمثیل دانه خردل به خدا برمی‌گرداند و بر این باور است که اگر کسی به چنین فهمی از توحید دست پیدا کند و خدا را آن‌گونه که باید نشناسند، باید او را رها کرد. این معنی نیز در آیه ۹۱ از سوره انعام آمده است:

و خدا را چنان که سزاوار منزلت اوست نشناختند، آن‌گاه که گفتند: خدا بر هیچ بشری چیزی نازل نکرده است... بگو [خدا نازل کرده است]، آن‌گاه آن‌ها را واگذار که در یاوه‌گویی خصمانه خود بازی- می‌کنند (انعام، ۹۱)

در همه از «یأت بهما الله» نگر هر که بگوید نه «قل الله ذر»

هست جهان آینه روی یار دیده از آینه او بر مدار

(داعی، ۱۳۴۱: ۳۳)

به دنبال آن، بحث از آینه را مفصل‌تر پیش می‌کشد. داعی به تبعیت از ابن عربی، روی خدا را از آینه‌ها می‌بیند. او خدا را چون آفتابی عالم‌تاب می‌شناسد که ندیدن او محال و غیرممکن است:

نیست فقط روی جهان آینه هست دل و دیده و جان آینه

روی تو را دیدم از آینه‌ها سر تو را یافتم از سینه‌ها

سینه خود خاصه که گنجینه‌ای است دیده که آینه دیرینه‌ای است

مهر تو در سینه سوزان من لذت دیدار تو در جان من

ای همه ذرات ز تو کامیاب چونست نیبم من ای آفتاب

(داعی، ۱۳۴۱: ۳۳)

۳-۲. وجود و وحدت وجود

شاهداعی در ادامه این مشهد به وجود و عدم و ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود و نیز وحدت و کثرت می‌پردازد. خیلی آشکارا، وجود و واجب‌الوجود را تنها خدا می‌داند و ماسوی الله را عدم و ممکن‌الوجود به‌شمار می‌آورد. عدم به معنی نیستی است و ممکن‌الوجود نیز، وجودی است که می‌تواند نباشد، بنابراین تنها وجودی که شایسته هست و بودن مطلق است، خدا است. همچنین ماسوی الله در بحث از کثرت، عدم است و اگر سخن از وجود نیز بشود، وحدت است. این نگرش همان نگرشی است که در آثار ابن عربی نیز آمده است:

چيست عدم نسبت ما با وجود	بلکه عدم ما و مهیا وجود
ما عدمیم، ار سخن از کثرت است	عین وجودیم، گر از وحدت است
نسبت ممکن به عدم راجع است	نسبت واجب به قدم راجع است
بیشتر از کثرت امکان مگوی	نور وجوب از ره وحدت بجوی

(همان: ۳۴)

و در پایان این مشهد به صراحت هرچه تمام‌تر، بدون هر نوع رمز و نمادی بر وحدت وجود تأکید می‌کند:

چند توان‌گفت به رمز این کلام	فاش کنم سر سخن والسلام
غیر خدا نیست ز من بشنوید	سر خدایی است ز من بشنوید
عین زمین و فلک تیزسیر	عین همه، عین خود و عین غیر
نسبت اگر طرح‌شود در میان	غیر یکی نیست کران تا کران
بلکه اگر نیز بماند به جای	هیچ تفاوت نپذیرد خدای
الحذر از نفس خداوندگار	کثرت و وحدت که کند اعتبار

(همان: ۳۴)

مثنوی گنج روان در میان مثنوی‌های شش گانه شاه داعی، بیشتر به مسئله وحدت وجود پرداخته است. در مقاله اول که به معرف ذات باری پرداخته است پس از تنزیه خداوند، در آیات پایانی، هر چیزی غیر از خدا را نیست و عدم نامیده و مظاهر حق را موجودات هستی برشمرده است:

چه می‌گویم ای دوست کس جز تو نیست دل و جان و عمر و نفس جز تو نیست
 به هر عین کانگشت بتوان نهاد تو آنی و بر دست غیر از تو باد
 (داعی، ۱۳۴۱: ۴۱)

۴-۲. وحدت وجود با زبان تمثیل

پس از درآمد مقالت اول مثنوی گنج روان، برای فهم بیشتر و دقیق‌تر وحدت وجود، ابتدا تمثیلی کوتاه ذکر می‌کند و بعد از زبان ماهیان، شبیه به منطق الطیر عطار به بیان وحدت وجود می‌پردازد. ابتدا سخن از دریا و امواج دریا می‌کند که اگر دریا دارای امواج فروانی باشد، مجموع همه آن‌ها آب است که به شکل موج تعیین یافته است و این تعیین‌ها اعتباری بیش نیستند:

اگر موج دریا بود صدهزار تو مجموع یک آب دریا شمار
 تعیین به جز اعتباری مدان برانداز این اعتبار از میان
 که ناید به جز آب در دیده هیچ دگر در خیال آنچه گردیده هی
 درین دید هرکس شکی می‌کند معین غلط در یکی می‌کند
 (همان: ۴۲)

تمثیل دیگری که از وحدت وجود ارائه داده است، تمثیل آب و ماهیان دریا است. گرچه ماهیان در دریا زندگی می‌کنند و مرتب آب دریا را می‌خورند، اما هنوز به شناختی از آب نرسیده‌اند و تصمیم می‌گیرند با تلاش آب را بشناسند. این داستان برگرفته از منطق الطیر عطار نیشابوری است و یا بیان دیگری از منطق الطیر است، اما نه از زبان مرغان بلکه ماهیان دریا.

تعدادی از ماهیان که خود در آب زندگی می‌کنند، می‌شنوند که حیات آن‌ها وابسته به همان آب است. نه تنها ماهیان بلکه هر چیزی برای بقای خود وابسته به آب است. آوازه و شهرت آب همه جهان را پر کرده است. سحاب که در آسمان می‌بارد، پر از رحمت اوست و خاک نیز به واسطه نعمت آب است که زندگی دارد. عالم را با یک باران زنده می‌کند حتی انسان نیز که به دنیامی‌آید از قطره آبی آفریده شده است. به خاطر همین مسئله، ماهیان شگفت زده شدند که آب چیست و لازم است جویای آب شوند. این بود که تصمیم گرفتند در مسیر رسیدن به شناخت و معرفت آب گام بردارند. اما در این میان هریک بهانه‌ای می‌آورند و همچون مرغان در منطق الطیر عطار، خود را ناتوان‌تر از معرفت بحر می‌دانند. از این روی، هریک چیزی در عجز خود می‌گویند. برای مثال:

یکی گفت ز نهار ما از کجا کجا حضرت آب روشن لقا

یکی گفت نومیدگشتن خطاست چه باشد اگر باشد این قصه راست
 یکی گفت حجت بیاید برین وگرنه که داند که هست این تعیین
 یکی گفت کشف است بر وی دلیل که کم می‌کند فکر اینجا سبیل
 یکی گفت از عقل وجدان بس است ولی این فضیلت نه با هرکس است
 یکی گفت حالت بیاید نه قال که از بهر تشنه است آب زلال
 یکی گفت رهبر به جز عشق نیست گرت عشق او نیست اینجا مایست

(همان: ۴۲)

سخن که به اینجا رسید و هرکدام از ماهیان بهانه‌ای آوردند، یکی از ماهیان که تا آن هنگام ساکت بود پیشنهادی مطرح کرد. او گفت: در این دریا ماهی پیری زندگی می‌کند که دارای رأی و تدبیر فراوانی است. از نظر دانش، کسی همتای او نیست، اما دانش او دانشی نیست که آن را بتوان در دفتر دید:

همه علم او از درون دل است که در لجه است او نه بر ساحل است

(همان: ۴۳)

پس:

بیاید که قصه آنجا بریم همه قطره‌ها باز دریا بریم

(همان: ۴۳)

به همین دلیل، برای حل مشکل ماهیان تصمیم گرفتند پیشنهاد دوستشان را بپذیرند و نزد آن پیر بروند:

نهادند رو سوی او سر به سر پر از خون دل و دیده از آب تر

(همان: ۴۳)

پس از رنج و اندوه فراوان به نزد پیر رسیدند و با ادب پیش او نشستند و گفتند:

که ای پیر داننده رازجوی ز بهر خدا راز ما بازجوی

شنیدم ما که آب اصل همه است که او مایه هجر و وصل همه است

عجیب می‌نماید از آن رو که ما ندیدیم در عمر خود آب را

شب و روز کردیم اینجا شناه نبردیم بیرون ازین بحر راه

ندیدیم از آب اینجا اثر نیامد ازو قطره‌ای در نظر
همین گفت و گو و همین جست و جوست همین بحر و جو و همین شست و شوست
چه باشد خدایا که از لطف پیر شود روشن این ماهیان را ضمیر

پس از آنکه پیر سخن ماهیان را شنید، سر به جیب غیب فروبرد و پس از اندکی سر بر آورد و گفت:
که ای ماهیان گر شما در وجود توانید جز آب ما را نمود
شما را نمایم ما عین آب ولیکن جز او نیست این را بیاب
همه بحر ما آب و ما نیز او همه زو برآمد درو شد فرو
(همان: ۴۳)

در واقع پاسخی که پیر به ماهیان می‌دهد، همان وحدت وجود است. پیر وجود را تنها در بحر می‌بیند. وقتی ماهیان پاسخ پیر را می‌شنوند، بر آنان کارگر می‌شود. دل و دیده آنها بحر انوار می‌کند و آنجا بود که می‌فهمند که کسی که در طلب حق است، خود اوست و او و من و ما و تو بهانه‌ای بیش نیست. و اکنون که خیالات و وهم کج اندیشانه از میان رفته خدای را باید سپاس گفت:
کنون نیست بیرون ز ما سیر ما که کس نیست در بحر ما غیر ما
(همان: ۴۴)

۵-۲. اسماء و صفات الهی و وحدت وجود

شاه داعی در بخش مربوط به صفات الهی نیز در پی اثبات وحدت وجود است. او در این بخش به-هیچ وجه همچون متکلمان به صفات نمی‌پردازد. متکلمان وقتی سخن از صفات به میان می‌آورند، به-گونه‌ای است که گویی صفات با ذات تفاوت دارد و دوگانگی و بینونت در میان آنهاست. از نظر داعی صفات خداوند، ظهورات ذات او است. متکلمان، صفات خدا را به گونه‌ای تعیین ذات خدا پنداشته‌اند، اما شاه داعی، تعیین را همان ذات می‌گیرد:

اگر ذات باشد تعیین پذیر تعیین به جز ذات چیزی مگیر
تعیین که غیر از معین نمود نگه کن که چیزی جز او خود نبود
(همان: ۴۵)

و بعد مجدداً به تمثیل بحر و حباب متوسل می‌شود و اشاره می‌کند که جنگ و جدال متکلمان نیز که بر سر حدود و قدم صفات دیده می‌شود، جدالی بی سرانجام است و همچون موج و بحر هستند که جدا از یکدیگر نیستند. اگر رودخانه‌های متعددی وارد دریا شوند، دریا وحدت خود را ازدست نمی‌دهد و این همانند روشنی‌های گوناگون و کثیری است که از خورشید که یگانه است گرفته شده:

اگر آب روی آورد در مسیر به تعداد دریا نگردد کثیر
 اگر هفت بحرست و گر یک محیط بود عین هر هفت بی شک محیط
 ز یک آفتاب است این روشنی ز روزن فضولی ما و منی
 ز یک باده مستی و از این و آن دوصد فتنه و شور و جنگ و فغان
 خلاف از من و تو است و دعوی که بود وگر نه همان است معنی که بود
 (همان: ۴۶)

داعی در تأیید وحدت وجود است که به عینیت ذات و صفات خداوند باور دارد و تعین را اعتباری می‌داند:

اگر در تعین صفات قدیم مخالف نماید تو را ای سلیم
 علی‌الحق نگه کن که ما بین نیست چرا کان همه غیر یک عین نیست
 تعین عین ذات است جمع صفات تعین همه اعتبارات ذات
 نه نفی صفات است این ظن مبر به اثبات اندیشه مختصر
 که ذات و صفات و تعین یکی است وگر در خیال من و تو شکی است
 مسماً یکی دان به هر اعتبار گر اسماً بگردند در اعتبار
 (همان: ۷۴۵)

شاه‌داعی بحث از وحدت وجود را در ادامهٔ مثنوی گنج روان، در مقالت سوم، «معرفت اسماء او تعالی» پی می‌گیرد. او در اینجا نیز همچون بحث از صفات، اسماء و ذات و صفات را یکی می‌گیرد. در اینجا نیز با تمثیلات گوناگون به تبیین وحدت وجود می‌پردازد. اسما و مسمی از نظر شاه‌داعی یکی است:

به هر وصف کان ذات موصوف گشت به اسمی مسمی و معروف گشت
 یکی دان مسماً و اسماً هزار چو دریا یکی موج دریا هزار

اگر موج باشد قصیر، ار مدید	تو دریا ببین در لباس جدید
همه موج دریای بی حدّ اوست	فلک جزر او و زمین مدّ اوست
همه پر می اوست این خنب و جام	همه از پی اوست این ننگ و نام
همه داده اوست منع و عطا	همه بنده اوست شاه و گدا
همه اوست، ای دوست، این هست و نیست	بین هستی او مبین هست و نیست
همه اعتبارت هستی اوست	چه پنهان، چه پیدا، چه مغز و چه پوست

(همان: ۵۰)

در مسئله افعال خدا نیز که چون اشاعره خلف افعال را به خدا نسبت می‌دهد درحقیقت ادامه همان وحدت وجود است که از طریق توحید افعالی نیز به اثبات آن می‌پردازد:

ظهوری که شد در جهان هر نفس	وزو تازه شد جسم و جان هر نفس
چو با نفس هستی است بی شک مصاف	بود فعل او نزد ما بی خلاف

(همان: ۵۳)

شاه داعی در بخش دیگری از سخنان خود، مجدداً به مسئله وجود و عدم پرداخته است. از نظر داعی عدم و نیستی، سایه وجود و هستی است. از نظر منطقی میان وجود و عدم دلالت التزامی وجود دارد:

چو شد ظلّ هستی یقین نیستی	تو در شبهه خویش می ایستی
که او هست و پیوسته این نیز هست	که اندر میان فرق و تمیز هست
میان وجود و عدم بر دوام	ندانی که بی شبهه هست التزام

(همان: ۵۸)

درواقع از نظر شاه داعی، عدم نیز در اثر وجود مطلق، نوعی وجود است. یعنی اگر خورشید نباشد، سایه‌ای - به عنوان عدم - وجود نخواهد داشت. وجود سایه، مرهون وجود خورشید است:

به خورشید گردش بود سایه را	نگردد ز خورشید سایه جدا
ولسی حکم خورشید زیر و زبر	ز سایه بود خلق را در نظر
سطرلاب اگر در گه ارتفاع	رسد در همه صفحه او شعاع

نباشد ز سایه به‌کلی اثر کجا روشن آید تو را حکم خور
 بلی از اثر نیست لازم وجود که دارد عدم حکم نزد شهود
 همه نور مهر است و هنگام حکم مقرر ز سایه شود نام حکم

(همان: ۵۸)

شاه‌داعی در پایان مثنوی چهل صباح نیز پس از آنکه مراتب سالک را کامل بیان می‌کند و به آخرین صباح، یعنی صباح الفنا می‌رسد، وحدت وجود را تبیین می‌کند و وجود را در هستی یکی می‌گیرد و آن یک نیز حق است:

یک چیز بود دو چیز نبود در عالم یک تمیز نبود
 و ان یک حق دان، چه فوق و چه پست پس تمیز شد از میان و حق هست

(همان: ۱۲۶)

۶-۲. تمثیلی نمادین از وحدت وجود

شاید یکی از زیباترین مباحثی که مربوط به وحدت وجود و به‌طور کلی معرفت خداوند است در مثنوی چهار چمن است. این مثنوی محصول مستی‌ای است که داعی خود تجربه کرده‌است. در این تجربه عارفانه، شوق، داعی را به طوف و تفرج در دامن صحرا دعوت می‌کند. وقتی آن‌ها تفرج می‌کنند، متوجه می‌شوند که ذره‌ذره آن موجودات مشغول تسبیح خدا هستند. داعی از شوق می‌پرسد که این موجودات که مداوم در تسبیح حق هستند، آیا حق را می‌شناسند؟ یا اینکه به‌صورت فطری و جبری یاد خدا می‌کنند؟ شوق نیز در پاسخ می‌گوید که من نیز تردید دارم و باید بروم و یک‌به‌یک این مسئله را بپرسم. شوق چهار چمن را می‌گردد. «وز همه این حدیث می‌پرسد». وقتی به چهارمین چمن رسید، در آنجا برایش مشکل حل می‌شود و به پاسخ پرسش خود می‌رسد و بعد نزد داعی برمی‌گردد و ماجرا را برایش تعریف می‌کند. داعی نیز به تفصیل ماجرا را در قالب مثنوی می‌سراید.

شوق در اولین چمن به سراغ منظور می‌رود و از او می‌خواهد درباره‌ی خدایی که مدام او را می‌خواند برای منظور بحث کند و حقیقت خدا را بازگوید. منظور نیز بلافاصله عجز خود را آشکار می‌کند و می‌گوید که «حقیقت خدا، مشکلی عالمی است» و:

اکثر خلق اگر خدا خوانند این که گفتی یقین نمی‌دانند
 داد چندان هوای خود بادم که به فکر خدا نیفتادم

شستم از رنگ آرزو رویی من ندارم از این سخن بویی
در جوانی به سرشده ایامم مطلب پخته‌ام که من خامم
(داعی، ۱۳۴۱: ۱۳۶)

سپس شوق در شخصیت منظور مبالغه می‌کند و از این طریق می‌خواهد حقیقت را از زبان منظور بشنود، ولی منظور نیز توضیح می‌دهد که:

نه که هرکس که گوید الله دوست خاطر او رفیق الله اوست
(همان: ۱۳۷)

و او را به خیری حواله می‌کند. شوق به استفسار از خیری شروع می‌کند. خیری نیز عجز خود را آشکار می‌کند و می‌گوید که من نیز با دهان باز همچون تو در طلب هستم و بر لب جوی آب تشنه‌ترم. و شوق را به ارغوان حواله می‌کند. ارغوان نیز خود را گرفتار عشق مجازی معرفی می‌کند و اشاره می‌کند که لایق سخن نیست و او را به سوسن حواله می‌دهد. این استفسارها ادامه پیدامی‌کند و هریک از گل‌ها به گونه‌ای عجز و ناتوانی خود را ابراز می‌کنند. شوق چهار چمن را طی می‌کند تا در پایان چمن چهارم به گل می‌رسد. گل نیز ناتوانی خود را آشکار می‌کند و وقتی اصرار و پافشاری شوق را می‌بیند به او می‌گوید که بیان این حقیقت تنها از عهده عاشقی برمی‌آید. عاشقی که توان کشیدن زخم زبان را داراست:

این سخن حق بلبیل است هلا که نیندیشد از هزار بلا
(همان: ۱۷۱)

شوق با شادی هرچه تمام نزد بلبیل می‌رود و می‌پرسد:

بلبلا گفت چیست در تو که نیست عشق و عرفان و وجد و حال چه نیست
این همه هست و تو در نشیب و فراز خواندستی خدا به سوز و نیاز
ذکر او کرده‌ای طریقت خود خود خدا چیست در حقیقت خود؟

(همان: ۱۷۱)

بلبیل وقتی که سخن شوق را شنید، فهمید که هم زبانی پیدا کرده‌است. و شکر خدای را می‌گذارد که طلب رسیدن به حق را دارد آن هم در روزگاری که پروای فکرکردن به خدا را ندارند و سخن گفتن از غیبت و هزل و جامه و زر، نزد آنان خیلی بهتر و لذت بخش‌تر است از سخن گفتن از خدا.

این است که بلبل به شوق می‌گوید: اگر پرسش تو راست است، حق می‌خواهد پاسخت را بدهد. سپس به پاسخ شوق می‌پردازد:

ای شوق! اندکی با خود آی و بدان که در عالم وجود، کسی جز خدا وجود ندارد. و اگر فکر می‌کنی که ما هست هستیم و وجودی داریم، بدان که این‌طور نیست و ما نیست هستیم. وجود ما از سوی الله اعتباری بیش نیست و «لیس مافی الوجود آلا هو». من اگر بر روی گل می‌نشینم و برایش نغمه‌سرایی می‌کنم، دقتی در آن لازم است. تنها خدا باقی است و غیر او هر چه و هر که هست حکایتی بیش نیست و عالم نشانه‌ای از اوست. اگر با خدا، من و ما را کنار بنهی، هر چه هست هستی اوست. هستی‌ای که بجز یکی نیست. وجود او هیچ‌گاه بر دو حمل نمی‌افتد. دیگران که نمی‌توانند به تو پاسخ دهند، چون همگی گرفتار دویی بودند. خیلی کم می‌توانی چون بلبل عاشق پیداکنی که از دویی رسته‌اند (داعی، ۱۳۴۱: ۱۷۳).

شوق از پاسخ بلبل شگفت‌زده می‌شود و در سخنان بلبل شک می‌کند. با خود می‌گوید:
بلبل همه هستی را نیستی می‌داند، درحالی‌که هستی وجود دارد. لاقلاً من در وجود خودم نمی‌توانم تردید کنم. من در چمن‌ها گشتم و دیدم که همه در حجاب خودند و عاشق خیال و خواب خودند:

علم و فضل و جمال و مال و هنر	می‌زند راه مردمان اکثر
راستی هستی و تصور شوم	می‌کند خلق را ز حق محروم
چند من گرد گلبنان گشتم	در چمن‌ها به امتحان گشتم
بنشستم به صحبت مرغان	از دل ساده و فراغت جان
کاین سخن بشنوند یا گویند	خود بدانند یا ز ما جویند
همه دیدم که در حجاب خودند	عاشقان خیال و خواب خودند
یاد حق می‌کنند غافل از و	خود چه خواهند برد حاصل از و
هریکی راست پرده‌ای در پیش	به کمالی شمرده پرده خویش

(داعی، ۱۷۷)

شوق سرانجام پس از پاسخ‌های مفصل‌تر بلبل، باطنش از قلق بیارامید:

شوق از او چون جواب خود بشنید	باطنش از قلق بیارامید
لیک ذوقش زیاده شد چندان	که ننگجد بیان آن به زبان
سجده شکر کرد و کرد نیاز	پیش بلبل ز غایت اعزاز

گفت یارب که در میان باد این بر سر عاشقان بماناد این
تا جهان باد جان عاشق باد جان ما در جهان عاشق باد
(همان: ۱۸۲)

در مثنوی چشمه زندگانی نیز به وحدت وجود پرداخته است. در اینجا نیز ذات و صفات را عین همدیگر می‌داند. یک حقیقت وجود دارد و آن نیز خداوند است:

چو وحدت دان تو باقی صفاتش که هریک نیست آلا عین ذاتش
اگر چه اعتراض آری به ناچار که کی گردد مخالف محو از آثار
مکن تو اعتبار آن نشان‌ها که غیر از یک حقیقت نیست آن‌ها
نیاری شک اگر داری تو فرهنگ که یک نور است و در تابش به صد رنگ
(همان: ۱۸۷)

در ترجیع‌بند اول چشمه زندگانی به برخی مفاهیم دیگر وحدت وجود نیز اشاره دارد. این ترجیع‌بند که شبیه ترجیع‌بند مشهور هاتف اصفهانی است در بیت ترجیع عبارت ذیل را مرتب تکرار می‌کند:

تویی و جز تو غیری در میان نیست بجز یاد تو ما را درد جان نیست
(داعی، ۱۳۴۱: ۱۸۹)

در آخرین بند به مسئله وحدت وجود بازمی‌گردد و خیلی به صراحت بیان می‌کند که چه در زمانی که هستی نبود و چه اکنون که جلوه‌های فراوانی داری، جز تو در حقیقت کسی وجود ندارد. به حکم عقل و تعبیر نیز جز یکی، نیست:

چه آن ساعت که هستی بود عاری چه این لحظه که چندین جلوه داری
به جز تو در حقیقت نیست غیری که یکتایی است کار و بار، باری
تفاوت نیست اندر نور وحدت اگر کثرت نیاری و بیاری
یکی باشد به حکم عقل و تعبیر یکی را تا ابد گر می‌نیاری
شدم دیوانه تحقیق و بی‌عقل که از عقل است امر اعتباری
چو قادح نیست کثرت عقل گو باش که تا وحدت کند آثار جاری
تجلی تو باشد در مراتب چو واحد گشته در اعداد ساری

تویی و جز تو غیری در میان نیست به جز یاد تو ما را ورد جان نیست

(همان، ۱۹۱)

۳. نتیجه‌گیری

شاه‌داعی شیرازی در آثار خود، چه دیوان غزلیات، چه سته خود و چه شرح گلشن راز، به‌خوبی ثابت کرده‌است که نه فقط تأثیرات فراوانی از ابن‌عربی پذیرفته که به‌وضوح روشن کرده که یکی از پیروان و مروجان اندیشه‌های ابن‌عربی در مسئله وحدت وجود است. به‌علاوه، می‌توان گفت که شاه‌داعی به پیروی از ابن‌عربی هم به وحدت وجود باور دارد و هم توانسته‌است با دلایل و براهین گوناگون به اثبات این مسئله پردازد. از نظر او، ما سوی الله، سایه خدا هستند و طبیعی است که تا خدا نباشد، سایه‌ای وجود نخواهد داشت. همچنین به عینیت ذات و صفات و اسماء باور دارد که این خود گرچه خلاف باورهای متکلمان است، اما کاملاً منطبق بر اندیشه‌های ابن‌عربی است. غیر خدا اعتباری است و آنکه وجودش مستقل بالذات و قدیم ذاتی است تنها خداست. او همچنین از تمثیلات مختلف، همچون تمثیل ماهیان و آب که به تفصیل به آن پرداخته شد و تمثیل چهار چمن و طلب شوق در جست‌وجوی خدا و نهایتاً پاسخ‌های بلبل، به اثبات وحدت وجود پرداخته‌است. در نهایت به نظر می‌رسد که شاه‌داعی مسئله وحدت وجود و مفهوم و معنای آن را از ابن‌عربی و یا کسانی چون شبستری - که از پیروان ابن‌عربی است و شاه‌داعی نیز گلشن راز او را به تفصیل در قالب کتابی زیر عنوان «نسائم گلشن» شرح کرده‌است. شاید تفاوتی که در پرداخت و تبیین و شرح و بسطی که شاه‌داعی درباره وحدت وجود ارائه داده در مقام قیاس با تبیینات و تعریفات ابن‌عربی، سادگی و بساطت آن در قالب تمثیلات گوناگون باشد. در واقع شاه‌داعی بیش از آنکه به مباحث نظری وحدت وجود پردازد، در قالب تمثیل به اثبات آن پرداخته‌است. و چون از تمثیلات گوناگون بهره‌برده، فهم و شناخت وحدت وجود را برای مخاطب و خواننده خود ساده‌تر کرده‌است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۶) فصوص‌الحکم. ترجمه و شرح محمدعلی موحد و صمد موحد. تهران: کارنامه.
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۶). چنین گفت ابن عربی. ترجمه: سیدمحمد راستگو. تهران: نی.
۳. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی. ترجمه: دکتر مهدی نجفی افرا. تهران: جامی.
۴. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۸۵). ابن عربی. مندرج در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. ج ۴. تهران: دایره‌المعارف. صص ۲۸۴-۲۲۶.
۵. داعی، نظام‌الدین محمد (۱۳۳۹). مثنوی‌های شش‌گانه. تصحیح: محمد دبیرسیاقی. تهران: کانون معرفت.
۶. داعی، نظام‌الدین محمد (۱۳۴۱). دیوان شاه‌داعی. تصحیح: محمد دبیرسیاقی. تهران: کانون معرفت.
۷. داعی، نظام‌الدین محمد (۱۳۷۷). نسایم گلشن (شرح گلشن راز). به کوشش: پرویز عباسی داکانی. تهران: انتشارات الهام.
۸. دینانی، آرزو و جلالی پندری، یدالله (۱۳۸۹). بنیانگذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی؟، مندرج در مجله مطالعات عرفانی. شماره یازدهم. بهار و تابستان. صص ۴۴-۵.
۹. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
۱۰. زمانی، کریم (۱۳۷۹). شرح جامع مثنوی معنوی. تهران: اطلاعات.
۱۱. زمانی، کریم (۱۳۸۹). میناگر عشق. تهران: نی.
۱۲. شبستری، شیخ محمد (۱۳۹۰) گلشن راز. مقدمه و تصحیح: صمد موحد. تهران: طهوری.
۱۳. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). زبان شعر در نثر صوفیه. تهران: سخن.
۱۴. لاهیجی، محمد (۱۳۷۸). مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز. مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
۱۵. نصر، سیدحسین (۱۳۷۱) سه حکیم مسلمان. ترجمه: احمد آرام. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۶. نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۳). زبده الحقایق. تصحیح، مقدمه و تعلیقات از حق‌وردی ناصری. تهران: طهوری.
۱۷. نیکلسون، رینولد (۱۳۷۶). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه: محمدرضا شفیعی-کدکنی. تهران: سخن.

The Effect of Ibn Arabi's Theory (Unity of Being) on Da'ei Shirazi's

Settah

Seyyede Shahnaz Soleimani, Omidvar Malmoli*, Seyyed Ali Sohrabnezhad
PhD Student, Persian Language & Literature, Izeh Branch, Islamic Azad University,
.Izeh, Iran

Assistant Professor, Department of Persian Language & Literature, Izeh, Branch,
Islamic Azad University, Izeh, Iran. *Corresponding Author, malmoliomidvar@yahoo.com
Assistant Professor, Department of Persian Language & Literature, Izeh, Branch,
Islamic Azad University, Izeh, Iran

Abstract

Muhyiddin Ibn Arabi (538-638 AH), a great Islamic mystic, has introduced certain ideas into Islamic mysticism in the sixth and seventh centuries AH. Some of these ideas, under the title of Unity of Being, have a special character after him in many mystical texts. Shāh Da'ei Shirāzi (870-870 AH), a poet and mystic of the ninth century AH, is one of those who has received many influences from Ibn Arabi. In his commentary on *Golshan-e-Rāz* by Sheikh Mahmoud Shabestari, entitled *Nasa'em Golshan*, he has dealt with Ibn Arabi's thoughts. In addition, there are many aspects of Ibn Arabi's thought, especially the issue of the Unity of Being, in the margins of his *Divan* and *Settah*. This research has been done by descriptive-analytical method. The information and data have been collected using the library documents and books. The result obtained from this research clearly shows that Shah Da'ei borrowed his idea of the Unity of Being from Muhyiddin Ibn Arabi and simplified it by using his allegories and explanations.

Keywords:

Ibn Arabi, Shāh Da'ei Shirāzi, Unity of Being, *Settah*.