

## وحدت وجود: تجربه، تعبیر، تمثیل

دکتر قاسم کاکایی\*

### چکیده

نظریه وحدت وجود همواره به عنوان امری متناقض آمیز و محتوی پارادوکس‌های بسیار تلقی شده است. ولی عرفا مدعی اند که همین امر متناقض نما را تجربه و شهود کرده اند. اما آیا ایشان توان آن را داشته اند که این امر را برای دیگران تبیین و یا تعبیر نمایند؟ این مقاله بر آن است تا نشان دهد که نظریه وحدت وجود را نمی توان تعبیر عقلانی و فلسفی کرد و عرفا ناچارند که این نقیصه را با تمثیل جبران نمایند. در این مقاله ابتدا نسبت بین تجربه و تعبیر وحدت وجود بررسی و سپس علت بیان ناپذیری تجربه عرفانی ذکر شده است. آنگاه تناسب تجربه عرفانی با عالم خیال بیان گشته و سرانجام چند تمثیل معروف که عرفا در مورد وحدت وجود بکار برده اند، بررسی و تحلیل شده است.

واژه های کلیدی: ۱- عرفان ۲- شهود ۳- وحدت وجود ۴- عقل  
۵- خیال ۶- تمثیل

### ۱. تجربه و تعبیر

فرق عارف و دیگران آن است که فرد عارف وحدت وجود را شخصاً تجربه می کند ولی دیگران از این تجربه محرومند. حال یکی از مسائل مهمی که عارف خود را با آن مواجه می بیند رابطه بین تجربه وحدت وجود و تعبیر آن

است. یعنی چگونگی تعبیر این تجربه نه فقط برای دیگران، بلکه حتی برای شخص خودش در حالت صحو و بدان هنگام که در طور عقل قرار گرفته است. تجربه وحدت وجود، اعم است از تجربه وحدت آفاقی و تجربه وحدت انفسی. در هر کدام از این دو نوع تجربه، عارف با وصول به وحدت وجود و یا وحدت شهود، مقام فنا را تجربه می کند. در فنا و نیستی، بحث از تعبیر در کار نیست. چرا که عارف خود در میان نیست تا سخنی بگوید. اگر در این حال، سخنی هم از او شنیده شود، گوینده اش نه شخص عارف، که خود حق است. شطحیات عرفا با همین امر توجیه می یابد.

اکنون سخن از کیفیت تعبیری است که شخص عارف از همان تجربه بدست می دهد. لیکن نه در حالت فنا بلکه در حالت صحو و بقا. فعلاً به عواملی که در اصل تجربه و در تعبیر آن دخیلند نمی پردازیم. این عوامل می توانند جنبه فردی و روانی و یا اجتماعی و فرهنگی داشته باشند و بررسی همه آنها رساله ای مستقل می طلبد. در اینجا بحث صرفاً معطوف به رابطه مستقیم بین تجربه عرفانی و تعبیر آن است.

مسئله عمده تعبیرات عرفا به هنگامی رخ می دهد که از حالت فناء و وجدان و تجربه بیواسطه وحدت وجود خارج گشته اند. در حالت فناء از تجربه خویش به نحوی سخن می گویند که در حالت صحو و بقا همان را به نحو دیگری بازگو و تعبیر می کنند. چرا که در حالت فناء هیچ نوع دوگانگی بین عین و ذهن و یا شاهد و مشهود در کار نیست. پس اگر بخواهیم آن وحدت محض را در قالب جملاتی بیان کنیم که حداقل بین موضوع و محمول آنها دوگانگی است، دچار مشکل می شویم (۲۶، ص: ۲۱۵). یعنی وحدت محض بیان ناپذیر است. آن چیزی را نیز که شخص عارف در حالت بقا بیان می کند مبین وحدت محض نیست. لذا برخی از محققان مدعی شده اند که زبان عارف را فقط عارف می فهمد و برای فهم سخنان آنان باید عارف شد (همان: ۹). چرا که عارف اگر در حال فنا باشد به نص، سخن می گوید؛ و نص صریح وحدت وجود به تعبیر ابن عربی، جمع ضدین و نقیضین است که هیچ عاقلی که در طور عقل باشد آن را نمی پذیرد. اما اگر همین عارف در غیر حالت فنا بخواهد

از آن تجربه یاد کند ناچار است که به تعبیر ظاهری، سخن گوید نه به نص. در نتیجه غیر عارف از سخن او همان معنای ظاهر را فهم می کند و به کنه معنای آن پی نمی برد. پس تنها عارف است که می تواند معنای سخن عارف را، به نص باشد یا به ظاهر، فهم نماید. به قول ابن عربی:

” احوال، زبان طایفه صوفیه است. احوال همان اذواق است ... اکثر جوابهای عارفان چنین است. اگر عارف در حال باشد، به نص جواب می دهد و اگر در مقام باشد، با ظواهر سخن می گوید. آنان تابع اوقات خویشند.“ (۱، ج: ۴، ص: ۲۴۹).

به همین علت است که عرفا در بین خود، اصطلاحاتی جعل کرده اند و به آن اصطلاحات با یکدیگر سخن می گویند. لیکن این اصطلاحات، اصطلاحاتی برای اموری عقلی و مفهومی نیستند که احتیاج به آموزش و تعلیم داشته باشد بلکه اصطلاحاتی هستند در باب اموری حسی، ذوقی و شهودی که هر کس خود این امور را چشیده ولو آنکه قبلاً آموزشی در باب وضع این اصطلاحات ندیده باشد، معنای آنها را درک می کند. ابن عربی در این مورد گزارش جالبی ارائه می دهد:

” از عجیب ترین اموری که خاص طریق عرفان می باشد و در هیچ علم دیگری یافت نمی شود، این است که اهل سایر علوم، اعم از منطقیان، نحویان، ریاضیدانان، متکلمان و فلاسفه هر کدام اصطلاح خاصی دارند که کسی که داخل آن علم می شود، جز به تعلیم استاد و یا اهل علم نمی تواند آن اصطلاحات را یاد بگیرد. اما کسی که داخل طریق عرفان می شود، ... اگر خدا فهمش را باز کند، ... بدون اینکه خبری از اصطلاح اهل عرفان داشته باشد، و حتی بدون اینکه بداند قومی از اهل الله اصطلاحاتی در قالب الفاظ مخصوص دارند، هنگامی که این مرید صادق با آنان بنشیند و آنان با اصطلاح خود - که کسی دیگر آن را نمی شناسد- سخن گویند، وی همه آنها را می فهمد؛ گویی که خودش آنها را وضع کرده است.“ (همان: ج: ۱، ص: ۲۸۱).

## ۲. تجربه عرفانی بیان ناپذیر است

از آنچه گفتیم، واضح می شود که به اعتقاد خود عرفا، ادراکات عرفانی بیان ناپذیرند و هر نوع مفهوم سازی واقعیت آنها را می پوشاند و مخاطب را به جهل می اندازد (۲۰، ص: ۱۴). عرفای تمام فرهنگها در این امر متفقند که اساس و عمق عرفان را در سکوت باید جستجو کرد. این سخن بین آنان بصورت یک اصل درآمده است که "آنان که سخن می گویند نمی دانند و آنان که می دانند سخن نمی گویند."<sup>۱</sup> (۲۹، ص: ix).

در اینکه مشکل عرفا در بیان ادراکات عرفانی خویش چیست، خود آنان دو گونه علت بیان می کنند. یکی به ماهیت زبان و کاستی های آن در بیان حالات عرفانی مربوط می شود و دیگری به ماهیت خود آن ادراکات بر می گردد. هر دو امر نیز می توانند دو روی یک سکه باشند. یعنی گاه به مسأله تعبیر نگاه می کنند و هر نوع تعبیری را از بیان تجربه عرفانی کوتاه می یابند؛ و گاه خود تجربه را مد نظر دارند که نمی تواند تن به قالبهای معهود زبانی دهد، چرا که ذاتا پارادوکسیکال است.

از منظر اول، عرفا هر چند از کلمات استفاده می کنند ولی تجربه خود را بیان ناپذیر می دانند و می گویند که کلماتی که مورد استفاده قرار می دهند ذاتا از ابلاغ تجربه ایشان ناتوان است (۳، ص: ۲۸۹). بنابراین، بخشی از مشکل آنان این است که خود را ناچار می بینند در توصیف حالات عرفانی چون قرب، عروج و اتحاد، از کلماتی استفاده کنند که برای این امور ساخته نشده اند (۱۲، ص: ۲۰۶). به اعتقاد اکهارت، زبان محصول حیات ناسوتی ماست و برای بیسان حقایق معنوی و لاهوتی تناسب ندارد (۲۴، ص: ۱۸۹).

از منظر دوم، عرفا ماهیت تجربه عرفانی را طوری می دانند که ذاتا قابل بیان نیست. چرا که ابزار تعبیر و بیان به منظور این است که مفهومی را به دیگری منتقل کند تا طرف مقابل آن را فهم نماید. لیکن تجارب عرفانی از یک طرف، محسوسند نه مفهوم؛ و از طرف دیگر، از محسوساتی نیستند که همه کس قوه احساس و ادراک آن را در خود داشته باشد. این ادراکات به تعبیر ابن عربی، به دو دسته تقسیم می شوند. بخشی به علم احوال

مربوطند و بخشی به علم اسرار. علم احوال ادراکاتی را شامل می شود که تنها از راه ذوق و چشیدن بدست می آیند. "مانند شیرینی عسل، تلخی صبر، لذت جنسی، عشق، وجد، شوق و امثال آنها. محال است که کسی به این امور پی ببرد مگر آنکه خود بدانها متصف شده و آنها را چشیده باشد." (۱، ج: ۱، ص: ۳۱). ذوق حالتی کاملاً شخصی دارد و برای اشخاص متعدد و یا حتی شخص واحد در موارد متعدد، متفاوت می باشد. مثلاً انسان ممکن است از خوردن سیب واحدی در هر گاز که به آن می زند ذوق جدیدی بیابد که با ذوقی که در حالت قبل و در چشیدن قبلی برایش حاصل می شد، متفاوت باشد (همان، ج: ۲، ص: ۶۷۱). بعضی از علوم عرفان نیز چنینند. بلکه به تعبیر ابن عربی "هر علم که از راه ذوق بدست نیامده باشد علم اهل الله نیست." (همان، ص: ۵۷۴). این احوال و ذوقیات را می توان ادراک کرد ولی به توصیف در نمی آیند (یدرک و لایوصف) اینها را باید جزء لطائف شمرد. به تعبیر ابن عربی:

"یکی از معانی لطیفه، عبارت است از اشاره‌ای که معنای آن دقیق باشد به نحوی که در فهم آشکار شود ولی عبارت گنجایش بیان آن را نداشته باشد. علوم اذواق و احوال از آن دسته علومند که دانسته می‌شوند ولی بیان نمی‌گردند." (همان، ص: ۵۰۳).

برخی از نویسندگان، رمز بیان ناپذیری تجارب عرفانی را در همین امر یعنی ناشی از قصور ناعارفان می دانند. چرا که این آنانند که توانایی ادراک این امور را ندارند. همچنانکه رنگها را به کور مادر زاد نمی توان شناساند، ناعارف نیز باطناً نابیناست و احوال عرفانی را نمی توان بدو منتقل کرد (۳، ص: ۲۹۵). به قول ویلیام جیمز، عرفا نمی توانند تجارب خود را بوسیلهٔ زبان برای دیگران بیان کنند به همان سان که رنگ آبی آسمان را برای کور مادرزاد، آهنگ یک سمفونی را برای شخص کر و مزهٔ یک گلایی را برای کسی که هرگز میوه نخورده است نمی‌توان توصیف کرد (۲۲، ص: ۱۲۷).

### ۳. علت بیان ناپذیری تجربه " وحدت وجود "

گفتیم که ابن عربی ادراکات عرفانی را دو دسته می داند: علم احوال و علم اسرار. علم احوال اموری را شامل می شود که به نوعی به عاطفه و شور و حال برمی گردد. اما تجربه عرفانی وحدت وجود از این دست نیست. بلکه عنصر اصلی این تجربه نوعی ادراک<sup>۲</sup> است. یعنی پی بردن به وحدت نامتمایز (۳، ص: ۲۹۴). برخی از محققان این امر را به بیشتر تجارب عرفانی تعمیم داده معتقدند که اگر مراد از بیان ناپذیری عرفان صرفاً جنبه احساس و شور و حال آن باشد<sup>۳</sup> در این صورت تمامی انواع تجربه اعم از احساس رنگ، بو، مزه و صدا نیز بیان ناپذیر خواهند بود. ولی بیان ناپذیری احوال عرفانی آنچنانکه برای صاحبان این احوال مفهوم است، خصیصه منحصر بفردی است که فقط در آن نوع تجربه هست و در سایر انواع تجربه معهود نیست و گرنه داعی نداشت که بگویند تجربه عرفانی بیان ناپذیر است.<sup>۴</sup> (همان، ص: ۲۹۵).

به این اشکال می توان چنین پاسخ داد که در مورد احوال و ادواق، گاه سخن از ذوق و چشیدنی عام است و زمانی بحث از ذوقی خاص. رنگ آبی آسمان برای همه آنان که دارای بصر باشند یعنی برای اکثریت مردم قابل توصیف است. اما سکر و مستی عرفانی تنها برای کسانی قابل توصیف است که دارای ذائقه عرفانی باشند. در نتیجه کسانی که بتوانند آن را فهم کنند نادرند، و توصیف آن برای غیر عارفان مانند توصیف رنگ برای کور مادرزاد است.

اما گاه سخن از علم اسرار است که فوق طور عقل می باشد (۱، ج: ۱، ص: ۳۱). مصداق بارز آن تجربه " وحدت وجود " است. در اینجا عارفی که در طور عقل باشد، حتی اگر بخواهد همان تجربه را که در طوری واری طور عقل مشاهده کرده است، برای خود نیز، بازگو کند، دچار مشکل می شود. یعنی بیان آن حتی برای خود عارف نیز مشکل است تا چه رسد به غیر. خود او که در آنچه دیده و تجربه کرده حیران است، چگونه می تواند همان چیزی که عقل را به حیرت انداخته برای سایر عقلا بیان نماید؟ این است که به قول فلوطین:

” بیان ناپذیری، دلیلش دلیل منطقی است. برای توصیف یک چیز لازم است که آن چیز بصورت عین قابل مشاهده ای در برابر انسان باشد تا بتوان بررسی اش کرد و ویژگیهایش را سنجید. ولی شرط اینگونه توصیف در حال ادراک واحد فراهم نیست. چه مدرک با مدرک آمیخته و با آن یگانه است و از آن جدا نیست... بیان ناپذیری حال عرفا ناشی از یک بفرنجی نهانی منطقی است، نه ناشی از صرفاً شدت شور و احساس.“ (۳، ص: ۱۰۴).

بنابراین، وحدت وجود با پارادوکسهای منطقی که ایجاد می کند، عرفا را دچار مشکل تعبیر می سازد و عقل را به حیرت می افکند؛ لذا از علم احوال نبوده بلکه به علم اسرار تعلق دارد. از تفاوتهای علم احوال و علم اسرار این است که برای اولی می توان اصطلاحی وضع کرد- مثلاً حالتی عرفانی را ”سکر“ و یا ”مستی“ نامید- ولی یافتن اصطلاح برای علم اسرار مشکل، بلکه غیر ممکن است و تنها به نحو اشاره می توان بدان پرداخت. چرا که در علم اسرار و در وحدت وجود، پای ”باطن“ یعنی سرّ ربوبی در میان می باشد که از توصیف عقل خارج است. چنانکه ابن عربی می گوید:

” ذوق را که همان علم به کیفیات است تنها به کسانی می توان منتقل ساخت و با آنان در باب آن به گفتگو نشست که خود آن را تجربه کرده باشند. مشروط بر آنکه گوینده و شنونده بر اصطلاح معینی در این باب توافق کرده باشند. اما اگر چنین اصطلاحی را وضع نکرده باشند، این ذوق قابل انتقال نیست. این امر فقط در باب علم ذوقی مربوط به ماسوی الله صادق است مانند محسوسات و لذت محسوسات و لذت عقلی و فکری. برای این امور می توان اصطلاحی یافت که تا حدودی معنای آنها را برساند. اما برای ذوقی که در مشاهده حق نهفته است، اصطلاحی نمی توان یافت. زیرا آن ذوق اسرار است که خارج از ذوق نظری و حسی است.“ (۱، ج: ۳، ص: ۳۸۴).

بنابراین، هر چند عارف وحدت وجود را در خیال شهود کرده و چشیده است لیکن به علت تناقض آمیز و پارادوکسیکال بودن، قابل ارائه در قالب عقل و منطق نیست تا چه رسد به زبان و بیان. این است که اکهارت در مورد پیامبران به عنوان اسوه ها و پیشوایان عرفا چنین می گوید:

پیامبران در روشنایی هدایت سر می کنند ... و گاه بی تاب می شوند که به دنیای عادی بازگردند و از آنچه می دانند با ما سخن گویند ... تا مگر به ما طریق معرفت به خداوند را بیاموزند. از افشای این راز مهر خاموشی بر لبانشان می افتد و زبان در کام می ماند و این، سه سبب دارد: نخست اینکه لطف و عنایتی که به نور بصیرت خویش در خداوند یافته اند عظیمتر و مرموزتر از آن است که فهم بشر بتواند تصور کرد ... دوم اینکه آنچه اینسان در خداوند سراغ کرده اند از لحاظ علو و عظمت با ذات او برابری می کند و هیچ صورت و تصویری از آن به ذهن نمی آید که بتوانش باز گفت. سوم اینکه خاموش ماندنشان از این است که به سر ربوبی پی برده اند و این راز، رازبست سر به مهر و ناگفتنی.<sup>۳</sup> (ص: ۳۰۰).

بنابراین، عرفا برای بیان وحدت وجود، باید راه دیگری غیر از عقل و برهان جستجو کنند.

#### ۴. استفاده از زبان تمثیل و تشبیه برای بیان تجربه وحدت

##### وجود

گفتیم که وحدت وجود به جمع ضدین و اجتماع نقیضین می انجامد؛ و دیدیم که ادراک این امر ورای طور عقل است و تنها با قوه خیال می توان آن را شهود کرد و دریافت. چرا که خیال در دیدگاه عرفا از چنان وسعتی برخوردار است که می تواند اجتماع ضدین بلکه اجتماع نقیضین را در خود جای دهد. حال همانطور که تجربه وحدت وجود به عالم خیال و قوه خیال عارف مربوط است، در مقام تعبیر نیز، باید از ابزاری استفاده شود که با آن



تجربه، تناسب و سنخیت داشته باشد. اینجاست که عرفا نزدیکترین راه را برای بیان آن داده‌ی خیال منفصل، بکار گیری قوه‌ی خیال متصل می‌دانند و زبان استعاره و تشبیه را برای بیان جنبه‌های اسرار آمیز نظریه‌ی وحدت وجود به خدمت می‌گیرند (۲۰، ص: ۱۴). اکهارت با اعتراف به کاستی‌های زبان در بیان وحدت وجود، معتقد است که حداکثر کاری که در اینجا می‌توانیم بکنیم این است که از زبان تمثیل<sup>۲</sup> و استعاره<sup>۴</sup> استفاده کنیم (۲۴، ص: ۱۸۹). از دیدگاه ابن عربی نیز، "تشبیه نوعی تخیل است" (۱، ج: ۲، ص: ۳۱۳). لذا می‌تواند ابزار مناسبی برای عبور به عالم خیال و تعبیر شهودات عرفانی باشد.

حال سخن بر سر این است که آیا چنین تمثیلات و تشبیهاتی را که مبین وحدت وجود باشند می‌توان یافت. بعضی از نویسندگان معتقدند که تئیسیم<sup>۵</sup> می‌تواند برای خدای خود در عین تنزیه، الگو و تشبیه پیدا کند، ولی "وحدت وجودیان برای پارادوکس‌های خویش در عالم ناسوتی خودمان نمی‌توانند الگو و تشبیهی بیابند" (۲۳، ص: ۱۴۸). ولی چنانکه خواهیم دید، وحدت وجودیانی چون ابن عربی و اکهارت، برای تبیین نظریه‌ی وحدت وجود و تقریب آن به اذهان، تمثیلات و تشبیهات فراوانی بکار می‌برند. و بخصوص ابن عربی این امر بیان‌ناپذیر را با استفاده از زبان مجاز، تشبیه و استعاره به بهترین شکل، و به صور گوناگون، بیان می‌نماید و عمق و غنای تجارب متنوع خویش را در زمینه وحدت وجود با کمک تخیل، در قالب نظم و نثر و شعر به ما می‌نمایاند.

بنابراین، انتقاد امثال عقیفی بر ابن عربی که: "چرا در بیان نظریه‌ی ای فلسفی از تمثیل‌های گوناگون استفاده می‌کند و حال آنکه تمثیل برای بیان نظریه‌ی فلسفی به هیچ وجه مناسب ندارد" (۲۶، ص: ۲۶۲) وارد نیست. اینان غفلت کرده‌اند که اصولاً وحدت وجود نظریه‌ی ای فلسفی و یا حداقل برخاسته از عقل نیست، بلکه جهان بینی حیرت و بیان اجتماع ضدین و نقیضین است که با تعابیر فلسفی سازگار نیست و زبانی غیر از زبان فلسفه را می‌طلبد. لذا جای تعجب نیست که ایشان در وحدت وجود ابن عربی و در بیان وی از ارتباط حق و خلق، و یا وحدت و کثرت، نظریه‌ی منظمی را نیابند که با فیوضات فلوپین و یا تنزلات عبدالکریم جیلی قابل مقایسه باشد

(ج: ۱، ص: ۲۷). فضل ابن عربی همان است که خود این نویسنده بدان معترف است و آن اینکه: "این مسأله پیچیده متافیزیکی را با التجاه به تشبیه و تمثیل و استعمال الفاظ مجازی غامض، بیان می‌دارد" (همان). به هر حال، بر خلاف نظر ایشان، "وحدت وجود" یک مسأله متافیزیکی و محصول عقل نیست. بلکه ادراک پارادوکس وحدت و کثرت است که عقل جز حیرت چیزی از آن در دست ندارد؛ و اگر ابن عربی بتواند این حیرت را به نحوی بیان، و به سایر عقلاء منتقل نماید به هدف خود از نگارش کتابها و رساله هایش رسیده است. لذا نمی‌توان از او انتقاد کرد که "برای بیان وحدت وجود، تشبیه و تمثیل را به نحوی بکار می‌برد که چیزی غیر از غموض و پیچیدگی نمی‌افزاید" (همان، ج: ۲، ص: ۲۶۶).

اکهارت نیز تمثیل و تشبیهات فراوانی برای بیان وحدت وجود بکار می‌برد. در ادامه بحث به بعضی از تمثیلات و تشبیهات این دو عارف در زمینه وحدت وجود خواهیم پرداخت. ولی قبلاً تذکر این نکته لازم است که نیل به وحدت، گاهی از طریق وحدت "عاشق و معشوق" است و گاهی از راه وحدت "شاهد و مشهود" و یا "عالم و معلوم"، لذا بعضی از این تشبیهات، مبین وحدت نوع اولند که بیشتر جنبه انفسی دارد. بر این تشبیهات، نوعی شور و عاطفه غالب است که با عشق و محبت تناسب دارد و حاکی از یک نوع تغییر و تبدل و صیورورت و دگرگونی، و بیانگر فناى عاشق در معشوق می‌باشد (مثل تشبیه قطره در جام شراب، یا تشبیه آتش و آهن). اما تشبیهاتی که به بیان وحدت نوع دوم اختصاص دارند بیشتر بعد وجود شناختی وحدت وجود را بیان می‌دارند و جنبه کینونت بر آنها بیشتر غالب است تا صیورورت و وحدت آفاقی را بیشتر نشان می‌دهند تا وحدت انفسی را (مثل تمثیل آینه، نفس و بدن و سلسله اعداد). تمثیلهای ابن عربی و اکهارت بیشتر از نوع دومند. همچنین این تمثیلات جنبه‌های غیر مادی و مجرد نظریه وحدت وجود را بیشتر نشان می‌دهند و از شائبه تشبیه ذات حق به امور مادی و یا ایهام "حلول" و "اتحاد" دورترند. ما در اینجا به بعضی از تمثیلات ابن عربی و اکهارت به عنوان الگوهای بزرگ عرفان اسلامی و مسیحی می‌پردازیم.

#### ۱.۴. تمثیل آینه و شخص ناظر در آن

شاید مهمترین تمثیلی که عرفا برای نشان دادن وحدت وجود با همه پارادوکسهایش بکار برده‌اند، تمثیل آینه باشد. به نحوی که بعضی از آنان چون عین القضاة همدانی مدعی شده‌اند که اگر خدا آینه را خلق نمی‌کرد معنای وحدت وجود قابل تبیین و تمثیل نبود. این تمثیل در بین عرفای ادیان ابراهیمی اعم از یهودی، مسیحی و مسلمان، فراوان بکار رفته است. عارفانی نیز که متدین به این ادیان نبوده‌اند، از جمله نوافلاطونیان، از آن بهره بسیار برده‌اند. به اعتقاد بعضی از محققان، بررسی رویکرد عرفا با مشربهای مختلف به تمثیل آینه، ارزش یک تحقیق مفصل و مستقل را دارد (۲۱، ص: ۲۴۱).

تمثیل آینه به عنوان یکی از اصلی‌ترین تمثیل‌های وحدت وجود به کرات در آثار اکهارت دیده می‌شود. وی اصطلاح آینه شفاف<sup>۶</sup> را که در متون مقدس بکار رفته به تجلی محض<sup>۷</sup> مربوط می‌سازد (۲۶، ص: ۱۶۴). ابن عربی نیز معتقد است که:

«خدا آینه را در عالم دنیا برای تو مثال قرار داده است (۱، ج: ۴، ص: ۳۱۶) ... مثالی از این [آینه] نزدیکتر و شبیه‌تر برای تمثیل رؤیت و تجلی وجود ندارد» (همان: ج: ۱، ص: ۶۱).

تناسب تمثیل آینه بخاطر ویژگیهای مهمی است که در آینه وجود دارد و هر یک از آنها می‌تواند یک یا چند جنبه از نظریه وحدت وجود و پارادوکسهای آن را بخوبی تبیین کند. اهم این ویژگیها بدین قرار است:

#### ۱.۱.۴. شخص ناظر در عین اینکه در آینه ظهور کرده، دستخوش

هیچ تغییری نشده است: این ویژگی می‌تواند تمثیلی از این امر باشد که خداوند که در عالم تجلی نموده، هیچ تغییری در ذاتش صورت نگرفته است. نه چیزی از او کم شده و نه چیزی بدو افزوده گشته است. از این جهت انتقاداتی که به بعضی از تمثیل‌های دیگر چون تمثیل تغذیه، قطره و جام شراب، و یا آهن و آتش شده است، بر تمثیل آینه وارد نیست. چرا که در آن

تمثیل‌ها شائبه مادیت، جزء داشتن، تغییر و دگرگونی و یا حلول وجود دارد، (۲۱، ص: ۸۱) در حالی که تمثیل آینه از این امور مبرا است. اگر عالم را آینه‌ای بدانیم که خدا در آن ظهور کرده است، این ظهور مستلزم هیچ تغییری در ذات خدا نیست. همچنانکه کسی که مقابل آینه می‌ایستد، بدون اینکه کوچکترین تغییری کند در آینه ظاهر می‌شود. به اعتقاد اکهارت، اگر چهره شخصی مقابل آینه باشد تصویر وی در آینه ظاهر می‌شود بدون اینکه هیچ کوششی از جانب صاحب صورت رخ داده و یا تغییری در وی انجام گرفته باشد. حتی این ظهور مستلزم تغییر در اراده و یا ادراک وی نیز نمی‌باشد. این صورت همان صورت است؛ خواه آینه‌ای در کار باشد و خواه نباشد. خلقت نیز منعکس‌کننده واقعیت خداست بدون آنکه در خدا تغییری صورت پذیرد (۱۹، ص: ۲۰۱).

به اعتقاد ابن عربی نیز، "ذات آینه در شخص ناظر از حیث ذاتش تأثیر نمی‌گذارد" (۱، ج: ۱، ص: ۶۱). شخص ناظر با یک نظر که در آینه می‌کند، بدون آنکه هیچ تغییر یا تأثیری در ذاتش رخ دهد همه اجزای چهره اش بی‌واسطه در آینه ظاهر می‌شود. اکهارت بخاطر اینکه این تمثیل موهم نوعی موجبیت در خدا نشود می‌گوید که تجلی و فیض در اینجا باعث سلب اراده از خدا نمی‌گردد. از دیدگاه وی، خدا بطور آزادانه در آینه خلقت تجلی می‌کند (۸، ص: ۲۳۴).

۲.۱.۴. تصویر آینه قائم به شخص ناظر است: تمثیل آینه برای نشان دادن این حقیقت مناسب است که مخلوق از خود هیچ استقلالی ندارد و قائم به خالق می‌باشد. اگر عمل خلقت را به تجلی برگردانیم و تجلی را به ظهور در آینه تشبیه کنیم، آنگاه از نظر اکهارت، عالم قائم به خداست و با توجه و تجلی خدا باقی است، همانطور که تصویر آینه تا زمانی برقرار است که شخص ناظر در برابر آینه قرار داشته باشد و بدان بنگرد (۱۱، ص: ۲۲۱). چنانکه می‌گوید: "تصویر تا آنجا که تصویر است چیزی را از آینه دریافت نمی‌کند بلکه کل وجودش را از صاحب تصویر بدست می‌آورد" (۱۴، ص: ۱۲۹). یعنی اینکه این تصویر از آینه نیست، خودش نیز مستقل نمی‌باشد بلکه بیش از هر چیزی

ناشی از صاحب تصویر است" (۲۶، ص: ۱۶۴). همانطور که آینه غیر از آنچه از جانب صاحب تصویر دریافت می‌کند، هیچ چیز از خود ندارد، جهان مخلوق نیز هیچ وجودی از خود ندارد (۸، ص: ۲۳۲).

۴. ۱. ۳. آینه وقتی دیگر نما باشد، خودش فانی است: از خصوصیات آینه این است که به شرطی می‌تواند نمایش دهندهٔ چیز دیگری باشد که خودش دیده نشود و در نتیجه "نیست" باشد. یعنی تنها می‌توان به آن نظر آلی داشت و اگر بخواهیم بدان نظر استقلالی کنیم، دیگر آینه نخواهد بود. به تعبیر دیگر، آینه آن است که "منظور به" باشد نه "منظور فیه". به قول ابن عربی:

"به صورتی که از شیء در جسم صیقلی ظاهر می‌شود بنگر و رؤیت خود را بررسی کن. اگر دقت کنی در خواهی یافت که این صورت بین تو و عین آن جسم صیقلی که مجلای آن است فاصله شده به نحوی که عین آن جسم صیقلی را هیچگاه نمی‌بینی (۱، ج: ۳، ص: ۱۱۶) ... اگر صورت را در آینه ببینی خود آینه را نمی‌بینی؛ با آنکه علم داری که صورت خودت و صورتهای دیگر را جز در آینه ندیده‌ای... هنگامی که صورتی را در آینه می‌بینی سعی کن که جرم آینه را ببینی؛ هیچگاه نخواهی دید" (همان، ج: ۱، صص: ۲-۶۱).

اکهارت نیز در این زمینه می‌گوید: "هنگامی که آینه را در نظر نگیرم، دیگر این تصویر من نیست که در آینه ظاهر می‌شود. بلکه من خودم همان تصویرم" (۲۶، ص: ۱۶۵). به اعتقاد یکی از محققان، منظور اکهارت این است که هنگامی که آینه خودش متعلق رؤیت واقع نشود، دیگر تجلی در آینه معنا نخواهد داشت و صورتی که ظاهر است چیزی جز خود من نیست. تنها در همین صورت است که آینه می‌تواند آینه، یعنی دیگر نما باشد (همان). چنانکه خود اکهارت تصریح می‌کند که آینه وقتی بیشترین کمال را داراست که خودش در کار نباشد (همان، ص: ۱۷۳).

بنابراین، از دیدگاه ابن عربی و اکهارت، اگر به آینه ای تیره و ملکوک نگاه کنیم صرفاً شیشه می بینیم؛ ولی اگر آینه صاف و صیقلی باشد وضعیت عوض می شود. یعنی دیگر آینه را نمی بینیم و تنها تصویر ناظر مشاهده خواهد شد (۲۶، ص: ۶۳). این تمثیل، تمثیل بسیار مناسبی است برای وحدت وجود؛ و اینکه خدا هستی محض است و عالم نیستی صرف. وقتی که آن هستی در برابر این نیستی قرار گرفت آنچه در این نیستی ظاهر می شود، همان هستی، یعنی خود حق، خواهد بود. عارف وقتی که نیستی ماسوی الله را ادراک کرد، در همان موقع، خدا را دیده است.

#### ۴.۱.۴. آینه پارادوکس وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را

**می تواند نشان دهد:** یکی از پارادوکسهای اصلی وحدت وجود، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است یعنی خدا واحد کثیر، و عالم کثیر واحد است. تمثیل آینه هر دو وجه این پارادوکس را می تواند نشان دهد. اگر صورتهای متعددی در آینه واحدی ظاهر شوند، کثرت صور به وحدت آینه آسیب نمی رساند. این آینه یک واحد کثیر است. به همین سان اگر اعیان موجودات که همان اعیان ثابت‌اند، همه در آینه خدا تجلی نمایند و بوجود خدا موجود باشند، خدا را می توانیم واحد کثیر بدانیم. ابن عربی در این مورد می گوید: "همه صور در حق ظاهر می شوند. پس مانند این است که عین واحدی به عنوان آینه باشد ... آینه در اینجا عین واحدی است که صور ظاهر شده در آن کثیرند" (۱، ج: ۱، ص: ۱۸۴). اکهارت نیز دیدن اشیاء را در خودشان علم شامگاهی و دیدن اشیاء در ذات حق را علم صبحگاهی می نامد. این رؤیت مخصوص انسان های کامل است که یک نوع آگاهی "همه در خدا" دارند و همه چیز را در خدا می بینند. این آگاهی حکایت از وحدت اشیاء کثیره در ذات خدا دارد (۱۷، ص: ۵۲۷).

در این وجه از تمثیل، همانطور که آینه دیده نمی شود و فقط صور قابل رؤیتند، ذات خدا که حکم آینه پیدا کرده نیز دیده نمی شود، و آنچه را می بینیم عالم است. به قول ابن عربی، در اینجا "حق مجلای صور ممکنات است. پس عالم عالم را جز در حق نمی بیند" (۱، ج: ۳، ص: ۱۱۶). عارف

حداکثر می‌تواند به جایی برسد که خود را در آینهٔ حق ببیند و به عین ثابت خود بنگرد. اما هیچگاه حق را نخواهد دید. به قول ابن عربی:

”تجلی ذات جز به اندازهٔ استعداد متجلی<sup>۱</sup> له نیست. غیر از این ممکن نمی‌باشد. متجلی<sup>۱</sup> له در آینهٔ حق جز صورت خود را نمی‌بیند. یعنی حق را ندیده و ممکن نیست که ببیند؛ با آنکه علم دارد که تنها در اوست که صورت خود می‌بیند ... پس طمع موزز که از این بالاتر روی. زیرا در آنجا چیزی نیست. بعد از آن غیر از عدم محض در کار نیست. او آینه‌ای است که با آن خودت را رؤیت می‌کنی“ (۱، ج: ۱، ص: ۶۱-۲).

اما وجه دوم این پارادوکس، وحدت در کثرت است. تمثیل آن، شخص واحدی است که در میان آینه‌های گوناگون قرار گرفته باشد که از حیث تحدب و تقعر، کوچکی و بزرگی، شکل و رنگ متفاوت باشند. در این صورت همه او را نشان می‌دهند، لیکن هر کدام به مقتضای حال و استعداد خود، تصویری متفاوت با سایر تصاویر ارائه می‌دهد. اگر این مطلب را به آنچه قبلاً گفتیم اضافه کنیم، یعنی بپذیریم که تصویر نه به آینه بلکه به شخص ناظر قائم است و آینه به علت نیستی‌اش چیزی در آن ظاهر نشده بلکه این تصویر غیر از خود شخص ناظر چیز دیگری نیست، در آن صورت در همهٔ این صور گوناگون خود آن شخص است که ظاهر شده است چنانکه اکهارت می‌گوید:

”به عنوان مثال تصاویری را در نظر بگیرید که از صورت شخصی واحد در آینه‌های متعدد بوجود می‌آیند. همهٔ آن تصاویر از آن جهت که تصویرند، جز یک تصویر واحد نیستند که همان صورت شخص ناظر است. هیچیک از خود وجود یا بقائی ندارند مگر از طریق همان یکی“ (۱۳، ص: ۳۰۴).

در اینجا بر عکس وجه قبل، خلق آینهٔ حق است، لذا حکم نیستی پیدا کرده و دیده نمی‌شود و چشم عارف تنها بر حق قرار می‌گیرد. به قول اکهارت

در اینجا "همه چیز برای تو عین خدا می شود زیرا در همه چیز چشم تو تنها بر خداست" (۱۶، ص: ۲۴۹).

از نظر ابن عربی نیز، تمثیل آینه راهی است برای نشان دادن کیفیت پیدائی کثرت از وحدت بدون آنکه به وحدت لطمه بخورد (۹، ص: ۱۲۰). چنانکه می گوید: "در ممکنات وجودی غیر از وجود حق نیست مانند صورت در آینه" (۱، ج: ۳، ص: ۳۹۶). وی دو وجه یاد شده از تمثیل وحدت و کثرت را با ذکر دو نوع آینه در دو فص اول از فصوص، توضیح می دهد. در فص آدمی خلق آینه حق است یعنی خدا خود را در آینه خلق و در بالاترین درجه آن، انسان کامل، می بیند. و در فص شیئی، ابن عربی این امر را بیان می کند که حق آینه خلق است و انسان خود را در آینه خدا می بیند (۱۰، ص: ۲۰). یعنی جهان بینی وحدت در کثرت از آن خداست و جهان بینی کثرت در وحدت از آن عارف. هر کدام خود را در آینه دیگری می بیند. در قوس نزول، خدا آینه انسان را صیقل می دهد و در آن تجلی می کند؛ و در قوس صعود، عارف قلب خود را صیقل می دهد و با نیستی خود، خدا را نشان می دهد (۲۶، ص: ۱۱۲). حال هنگامی که عارف به وحدت می رسد قوس نزول و صعود یکی می شوند و تمثیل آینه هر دو وجه را با هم نشان می دهد<sup>۴</sup> (۲۷، ص: ۱۱۹).

#### ۴. ۱. ۵. آینه می تواند تمثیلی از خیال و جمع نقیضین باشد: وقتی

ما در برابر آینه قرار می گیریم، خود را در آینه می بینیم. یعنی در اینجا رایی و مرئی یکی می شوند. صوفیه این تمثیل را برای نشان دادن کیفیت از بین رفتن دوگانگی ذهن و عین، و خود و غیر، بکار می برند (۲۶، ص: ۶۳). اگر آینه در حکم، معدوم باشد و فقط شخص ناظر وجود حقیقی داشته باشد پس این خود شخص می باشد که در تصویر ظهور کرده است و نه چیز دیگر. به تعبیر اکهارت در اینجا "تصویر و صاحب تصویر یکی هستند" (۱۴، ص: ۱۲۹). هنگام تجلی خدا در آینه خلق، وقتی محل تجلی در حکم نیستی باشد، آنچه ظاهر شده خود خداست (۲۶، ص: ۹۸). یعنی ظاهر و مظهر یکی هستند. به قول اکهارت، تصویر نه وجودی لافسه دارد و نه حتی وجودی فی نفسه، و همه هستی خود را از صاحب تصویر دریافت می کند. به چیز دیگری غیر از



صاحب تصویر تعلق ندارد و نه آنکه وجود را بوساطت چیز دیگری از صاحب تصویر دریافت می‌کند. پس باید گفت وجود را مستقیماً از خود صاحب تصویر دریافت می‌دارد. بلکه بالاتر، یک وجود بیشتر نیست که به تصویر و صاحب تصویر توأماً نسبت داده می‌شود (۲۵، ص: ۲۹۵).

بدین ترتیب، آینه پارادوکس "هو لاهو" را بخوبی تبیین می‌کند. به قول

ابن عربی:

"ممکن متصف به این می‌شود که معدوم است؛ مانند صورتی که بین رائی و آینه ظاهر می‌شود. نه عین رائی است و نه غیر آن. مانند یک نسبت و یا امر اضافی و اعتباری است. لذا عده ای در وجود ممکن مناقشه و آن را نفی کرده و گفته اند که غیر از واجب و محال چیزی در کار نیست" (۱، ج: ۳، ص: ۴۸).

دقت در اینکه این تصویر چیست، در کجاست و به چه چیزی قیام دارد، پارادوکس یاد شده را واضحت‌تر و حیرت‌ناشی از آن را بیشتر می‌کند. تصویری که حاصل می‌شود در کجاست؟ آیا در بدن شخص رائی است و از بدن او متجلی می‌شود یا در آینه ای است که بدان می‌نگرد؟ و یا چیز سومی است که بین او و آینه قرار دارد؟ پاسخ اکهارت این است که هنگامی که من مقابل آینه ایستاده ام "تصویر از من است، در من است و به سوی من است" (۲۵، ص: ۲۹۶). درست است که من در آینه ظاهر شده ام و خودم خودم را می‌بینم. ولی این را که می‌بینم آیا خود من است؟ می‌توانیم بگوییم آری و نه. از دیدگاه اکهارت تصویر آینه به علت مجازی بودن با صاحب تصویر، نهایت شباهت و در عین حال نهایت تفاوت را دارد (همان). این تمثیلی است از رابطه حق و خلق. حق خودش را در آینه خلق دیده است؛ پس صفاتی که خلق نشان می‌دهند عیناً صفات حقند در عین اینکه کاملاً از صفات او متمایزند. از نظر ابن عربی نیز:

"ظهور اعیان ما مانند ظهور صور در آینه هاست. این صورت‌ها

نه عین رائی است... و نه عین مجلی<sup>۱</sup> ... امر سومی نیز در کار نیست تا متعلق ادراک باشد. اصل ادراک را نیز نمی توان منکر شد (۱، ج: ۲، صص: ۲۹۹-۳۰۰). ... [پس] صورت در آینه نه عین رائی است و نه غیر آن ... [تصویر می گوید] من هر چند تجلی تو و صورت تو هستم، اما تو من نیستی و من تو نیستم (همان، ج: ۳، ص: ۸۰). ... مرئی نه عین توست و نه غیر تو" (همان، ج: ۴، ص: ۳۱۶).

از امام رضا (ع) برای نشان دادن رابطه حق و خلق ضمن روایتی تمثیل آینه چنین نقل شده است که نه ما در آینه ایم و نه آینه در ماست ولی ما و تصویر آینه یکی هستیم (۴، صص: ۴۳۴-۵). این تمثیل به تعبیر ابن عربی همان خیال است:

"خیال نه موجود است و نه معدوم. نه معلوم است و نه مجهول، نه منفی است و نه مثبت. چنانکه انسان صورت خود را در آینه می بیند. قطعا می داند که صورت خود را دیده است و از وجهی می داند که صورت خود را ندیده است ... نمی تواند دیدن صورت خود را منکر شود و نیز می داند که صورت خود را که دیده است نه در آینه است و نه بین او و آینه ... پس در این گفته که صورت خود را دیده ام و صورت خود را ندیده ام نه صادق است و نه کاذب" (۱، ج: ۱، ص: ۳۰۴).

این همان حقیقتی است که زیر بنای عرفان را تشکیل می دهد. یعنی در اینجا طرفین نقیض هیچکدام متحمل صدق و کذب نمی شوند. این امر واقعیتهای خیالی دارد نه آنکه به تعبیر بعضی، صرفا حقیقتی شاعرانه باشد. عارف واقعا آن را می بیند.

۱.۴.۶. آینه تمثیلی از حیرت است: از آنچه گفتیم، مشخص می شود که آینه چون تمثیلی از پارادوکس "هو لاهو" است، می تواند نماینده حیرت عارف باشد. به قول ابن عربی:

“ علم حیرت مانند آینه است. آنچه دیده می شود کدام است؟ مرئی کدام است؟ آیا مرئی در عین رائی منطبق است؟ ” (۱، ج: ۴، ص: ۱۲۵).

وقتی من به صورت خود در آینه می نگرم این سؤال وجود دارد که چه کسی چه کسی را می بیند. آیا من با چشم خود به تصویرم در آینه می نگرم و یا آنکه با چشم تصویر که در آینه است، به صورت خودم می نگرم که در برابر آینه قرار دارد؟ این است که اکهارت می گوید:

“ چشمی که من با آن خدا را می بینم همان چشمی است که خدا با آن مرا می بیند. چشم من و خدا یک چشمند ” (۱۶، ص: ۳۲۲).

در معنای این “ من ” باید دقت کرد. این “ من ” مربوط به مقام فناست. آنجا که اکهارت آینه حق است، خدا خودش را در آینه اکهارت می بیند. این اکهارت به فنا رسیده است که خدا را می بیند و این خداست که خود را با چشم اکهارت می نگرد. قرب نوافل و قرب فرائض در اینجا در هم می آمیزند. چرا که رائی و مرئی یکی هستند. می توانیم بگوییم حق چشم خلق شده و خلق با آن چشم، خودش را می بیند (قرب نوافل)، و می توانیم بگوییم که خلق چشم حق شده و حق با آن چشم، خودش را می نگرد (قرب فرائض). این است که اکهارت می گوید:

“ باید بدانیم که شناختن خدا و شناخته شدن بوسیله خدا، دیدن خدا و دیده شدن بوسیله خدا، ذاتا یک چیز است ” (همان، ص: ۳۲۵).

ابن عربی نیز پس از اینکه آینه را به عنوان تمثیل وحدت وجود ذکر می کند، می گوید:

"این مدرک کیست و این مدرک کدام است؟ عالم کدام و حق کدام است؟ ظاهر کیست و مظهر کیست ... آنکه ما او را می‌بینیم ما را می‌بیند ... پس در خودمان و در او حیران می‌شویم. ما کیستیم و او کیست؟" (۱، ج: ۴، صص: ۲۹۹-۳۰۰)

بنابراین تمثیل آینه بهترین ابزار برای بازگو کردن حیرت عرفانی است که از وحدت وجود ناشی می‌شود، این است که باز هم ابن عربی می‌گوید:

"اگر آنچه را گفتیم بفهمی، می‌دانی که عبد از کجا متصف به وجود می‌شود و چه کسی موجود است؟ و از کجا متصف به عدم می‌شود و چه کسی معدوم است؟ ... و می‌دانی که تو کیستی و رب تو کیست و منزلت تو کجاست؟ ... در هستی غیر خدا نیست. چنانکه اگر بگویی در آینه غیر از شخص متجلی کسی نیست، درست گفته‌ای. با آنکه علم داری که در آینه اصلاً چیزی نیست" (همان، ج: ۳، ص: ۸۰).

۴.۱.۷. آینه در آینه، حیرت در حیرت: ابن عربی عالم را خیال در خیال و حیرت در حیرت می‌داند. تمثیل آن ظهور تصاویر در دو آینه متقابل است. اگر شخصی به تصویر خود در آینه‌های متقابل بنگرد، هر آینه‌ای آینه‌ی دیگر را همراه با تصاویر آن، نشان می‌دهد و تصاویر بی‌نهایتی بدست می‌آید که درباره‌ی هر کدام بطور دوگانه می‌توان سخن گفت، که این اوست و او نیست. وقتی که شخص به یکی از این تصاویر نگاه کند بسیار مشکل است که بگوید این کدام تصویر و تصویر چندانم است. چه کسی چه کسی را در چه کسی می‌بیند. اگر انسان و خدا آینه‌ی یکدیگر شوند، خدا خود را در انسان و انسان خود را در خدا می‌بیند. پس خدا خود را در خدا و انسان خود را در انسان می‌بیند و همینطور (۲۷، ص: ۱۲۰) ... ابن عربی در این زمینه می‌گوید:

"عالم آینه‌ی حق است و حق آینه‌ی انسان کامل. نظر در آینه

منعکس می‌شود و در هر آینه هر چه در آینه دیگر است ظاهر می‌گردد. این امر را تنها کسی می‌شناسد که آن را ببیند پس حق را در آینه خلق می‌بیند... و نیز حق آینه برای خلق می‌شود [و خلق را در آینه حق می‌بیند] ... خدا خودش را در خلقش دید و خلق را در آینه حق... این امر به حضرت خیال نزدیک است\* (۱، ج: ۴، ص: ۴۳۰).

#### ۴.۱.۸. برای آنکه آینه دیگر نما باشد تنها باید آن را صیقل

داد: تذکر این نکته لازم است که ابن عربی و اکهارت تمثیل آینه را از آینه ای که در زمان خود آنان ساخته می‌شد، استفاده می‌کنند نه آینه ای که در زمان ما از شیشه و با کمک جیوه ساخته می‌شود. در آن زمانها، آینه را از آهن یا فلزات دیگر، با صیقل دادن شدید، می‌ساختند. این نوع عمل جنبه دیگری از تمثیل آینه را در مورد انسانی که می‌خواهد خدانما باشد واضح می‌کند. آینه برای آنکه خاصیت دیگرنمایی داشته باشد، باید صاف، صیقلی، مستوی و شفاف باشد تا نقصان و کاستی در آن راه نیابد و بتواند صاحب تصویر را آنچنانکه هست نشان بدهد (۹، ص: ۴۸). به همین سان، عارف باید قلب و نفس خود را صیقل دهد تا بتواند مجلای حق باشد. چنانکه بایزید گفت:

\* دوازده سال آهنگر نفس خود بودم و [آن را] در کوره ریاضت می‌نهادم و به آتش مجاهده می‌تافتم و بر سندان مذمت می‌نهادم و پتک ملامت برو می‌زدم تا از نفس خویش آئینه ای کردم\* (۵، ص: ۱۴۳).

این نکته از نظر ابن عربی نیز دور نمانده است چنانکه می‌گوید:

\* صورتی که از شیء در مقابل جسم صیقل داده شده ظاهر می‌شود غیر او نیست. اما محلی که صورت در آن ظاهر شده ممکن است آن شیء را منقلب کند. چنانکه شیء کبیر در آینه کوچک،

کوچک دیده می شود و در آینه دراز، دراز و در آینه متحرک، متحرک" (۲، ج: ۱، ص: ۶۶).

در میان مخلوقات کاملترین آینه که بیش از بقیه صیقل داده شده و بیش از آنها حق را نشان می دهد انسان است (۲۶، ص: ۷۴). وقتی که انسان کامل آینه شود، قرب نوافل حاصل می شود. در واقع این خداست که می بیند و می شنود چرا که انسان غایب شده و آینه گشته است (همان: ۸۰). انسانها، بسته به استعداد نفس خویش و میزان صیقل دادن آن، خدا را متفاوت نشان می دهند. ما می توانیم با نظر کردن در انسانهای دیگر خدا را در آینه آنان ببینیم. بهتر از همه آن است که در آینه کاملترین انسان یعنی پیامبر (ص) خدا را ببینیم. این است که ابن عربی می گوید:

"خدا در عالم دنیا برای تو مثال قرار داده است. و آن تجلی صورتها در آینه است. خواه صورت ناظر باشد و یا آنچه در آینه دیگری غیر از این، تجلی کرده است؛ کم باشد یا زیاد. پس هنگامی که صورتی را در آینه ای می بینی بفهم که آیا صورتی از آینه ای دیگر است و یا صورتی از آینه دیگری نیست. سپس به آینه ها و اعتدال و قوام آنها بنگر و به آینه وجود خودت نگاه کن... انبیاء (ع) آینه ای متعادل تر از تو می باشند. در میان انبیاء بعضی بر بعضی تفاضل دارند. پس آینه هایشان بر یکدیگر متفاضل است. آن کسی که از نظر آینه بودن اعدل و اقوم آنان است محمد (ص) می باشد. حق در او کاملتر از هر تجلی دیگری، تجلی کرده است" (۱، ص: ۴۳۳).

شرع حضرت ختمی مرتبت (ص) نیز آینه ایشان است. پس کاملترین راه نجات از حیرت، رجوع به شرع آن حضرت است. شرع آن جناب نیز عبودیت محض است؛ چرا که خود ایشان عبد محض بودند. پس از جهان بینی ابن عربی یعنی حیرت، ایدئولوژی او نتیجه می شود که همان عبودیت است.

#### ۲.۴. تمثیل سایه و صاحب سایه

از تمثیلاتی که تا حدودی شباهت به تمثیل آینه دارد و از بعضی جنبه‌ها می‌تواند مکمل تمثیل قبلی باشد، تمثیل شخصی است که سایه‌ای بر روی زمین دارد. این امر تمثیلی از ظهور حق در عالم است و بعضی از مسائل تجلی، وحدت وجود و پارادوکسهای آن را بیشتر از تمثیل آینه نشان می‌دهد. بخصوص برای نشان دادن پارادوکس ظهور و بطون ابزار مناسبی است. ابن عربی این تمثیل را فراوان بکار برده ولی تا آنجا که نگارنده تفحص کرده، اکهارت بدان نپرداخته است.

از دیدگاه ابن عربی، رابطه عالم با خدا مانند رابطه سایه با شخص صاحب سایه است (۲، ج: ۱، ص: ۱۰۱). سایه چون نه نور است و نه ظلمت یا هم نور است و هم ظلمت، (۱، ج: ۲، صص: ۴-۳۳) هم موجود است و هم معدوم، (۲، ج: ۱، ص: ۱۰۱) می‌تواند نمایش دهنده پارادوکس هستی و نیستی باشد. یعنی سایه به عالم می‌ماند که در عین اینکه هیچ نیست موجود است. سایه چون برزخ بین نور و ظلمت است می‌تواند مثال مناسبی برای خیال بودن و متوهم بودن عالم باشد (همان، ص: ۱۰۳).

همانطور که گفتیم این تمثیل برای نشان دادن پارادوکس ظهور و بطون تناسب دارد. شخص به هر رنگی باشد سایه آن سیاه است. یعنی سایه آن هم شخص را نشان می‌دهد، و هم نشان نمی‌دهد. آن شخص هم در سایه ظاهر شده و هم بصورت باطن باقی مانده است. سیاهی سایه اشاره دارد به اینکه شخص هر چند در سایه ظهور کرده ولی بصورت غیب مجهول باقی مانده است. عالم به همان اندازه خدا را نشان می‌دهد که سایه صاحب سایه را. یعنی حق هم معلوم است و هم مجهول (همان، ص: ۱۰۲). کثرت صوری که در سایه‌ها ظاهر می‌شود منافات با وحدت شخص صاحب سایه ندارد و این امر نیز نمایشگر تجلی وحدت در کثرت است (همان، ص: ۱۰۳).

#### ۳.۴. تمثیل نفس و قوا و اعضای بدن

دیگر تمثیلی که از اهمیت خاصی برخوردار است و اکثر عرفا در تبیین وحدت وجود از آن استفاده فراوان کرده‌اند، تمثیل رابطه نفس و قوای آن و

نیز رابطهٔ نفس و بدن است. این تمثیل پارادوکس‌های وحدت در کثرت، ظهور و بطون و حلول و تعالی را روشن می‌سازد و نیز می‌تواند مبین این باشد که چگونه هر موجودی جدای از سلسله مراتب علت و معلول، می‌تواند بی واسطه معلول خداوند بلکه عین تجلی او باشد. به هر حال، جنبه‌های مختلف این تمثیل را بصورت زیر می‌توان بررسی کرد:

#### ۳.۴.۱. قوای نفس با همهٔ تنوعشان چیزی غیر از خود نفس

نیستند: نفس از این نظر که در همهٔ قوای نفسانی و در همهٔ اعضا و جوارح، حضور کامل دارد، می‌تواند تمثیلی از کیفیت تحقق وحدت در کثرت باشد. قوای نفسانی و اعضای جسمانی که با همهٔ کثرتشان بوسیلهٔ نفس تحت پوشش واحد قرار می‌گیرند می‌توانند نشان دهند که چگونه عالم می‌تواند کثیر واحد باشد. به اعتقاد ابن عربی، "تفریق و تکثیر [که در وحدت وجود مطرح است] مانند اعضا در صورتهای محسوس و قوای معنوی در صورتهای روحانی می‌باشد" (همان، ص: ۷۲).

اکهارت در تفسیر آیهٔ "خدا آدم را به صورت خود آفرید" تشابه بین حضور خدا در همهٔ خلقت و حضور نفس در همهٔ اعضای بدن را چنین بیان می‌کند:

"خدا در همهٔ مکان‌ها حضور دارد و در هر مکانی بطور کامل حضور دارد. نفس نیز چنین است... همهٔ اعضای بدن محل نفس هستند" (۱۸، ص: ۲۴۴).

وی همچنین تمثیلی را از ابن میمون استفاده می‌کند و آن اینکه قوهٔ ذهن انسان در عین وحدت و بساطت، به صور گوناگون در اعمال ذهنی و عقلی که کثیرند، ظاهر می‌شود (۱۴، ص: ۵۶). ابن عربی نیز بزرگترین جلوهٔ حق و بهترین تمثیل وحدت وجود را در نفس آدمی جستجو می‌کند. وی در تفسیر آیهٔ "و فی انفسکم / افلا تبصرون (الذاریات / ۲۱)" (و در نفس‌هایتان نشانه‌هایی است پس آیا نمی‌بینید) همین تمثیل را بکار می‌برد و ضمن آن سنگین‌ترین ادعای خویش در وحدت وجود را مطرح می‌سازد؛ همان ادعایی



که عارفی چون علاء الدوله سمنانی نیز آن را تاب نمی آورد و بخاطر آن وی را مورد عتاب قرار می دهد. ابن عربی می گوید:

“در اینجا یک نفس ناطقه بیش نیست که همان عاقله، مفکره، متخیله، حافظه، مصوره، مغذیه، منمیه، جاذبه، دافعه، هاضمه، ماسکه، سامعه، باصره، طاعمه، مستشقه، لامسه و مدرک همه این امور و اختلاف این قوا و اختلاف اسمای آنهاست؛ در حالی که چیزی زائد بر آنها نیست؛ بلکه عین هر صورتی است. به همین سان خدا را به صورت معادن، گیاه، حیوان و افلاک و فرشتگان می یابی. منزه است کسی که اشیاء را ظاهر ساخته و خود عین آنهاست.”<sup>۹</sup>

(۱، ج: ۲، ص: ۴۵۹).

ابن عربی در تفسیر آیه شریفه *کل شیء هالک الا وجهه له الحکم و الیه ترجعون* (القصاص/۸۸) (همه چیز فنا پذیر است، مگر ذات او، حکم او راست، و به سوی او بازگردانده می شوید.)، با استفاده از تمثیل نفس و قوا و اعضا و جوارح بدن، بحث وحدت در کثرت را تبیین کرده تصویری از وحدت وجود ارائه می دهد. وی در این تمثیل چونان همیشه پارادوکس “هولاهو” را نصب العین دارد:

“خدا با این گفته که *کل شیء هالک الا وجهه* خودش را عین هر شیء قرار داد. سپس فرمود: *له الحکم*. حکم عبارت است از هر آنچه در عین اشیاء ظاهر شود. بعد فرمود: *والیه ترجعون*. یعنی شما از غیر بودن به خدا باز می گردید. حکم غیریت از بین می رود. آدر آنجا خدا می گوید] در وجود غیر از من نیست. این امر را با مثالی روشن می کنیم. انسان را در نظر بگیرید با همه تفصیل و اوصاف و احکام متغایرش؛ از حیات و حس و قوا و اعضای مختلف و حرکات گوناگون و هر آنچه از بدن به این موجود مسمی به انسان تعلق دارد. این اعیانی که این احکام در آنها ظاهر می شود غیر از انسان نیست ... همه آنها به این بر می گردند که او عین کل آنهاست و در حکومت بر هر یک از آنها او حاکم است ... هر کدام از آنها نیز

نامی دارند... آنچه از احکام الاهی در اعیان اشیاء ظاهر می شود نیز، نامی دارد تا اینکه بعضی از بعضی دیگر تمییز داده شود. جسم انسان از روحش متمایز است ولی انسان تنها بخاطر مجموع جسم و روح، انسان است. همچنین خدا را بواسطه خودش و خلقش خالق می نامیم. در مورد روح انسان نه می گوئیم که عین انسان است و نه غیر آن. وضعیت در مورد حقایق و لوازم و عوارض انسان نیز به همین ترتیب است. مثلاً درباره دست انسان و یا عضوی از اعضای انسان نه می گوئیم عین انسان است و نه غیر انسان. به همین سان در مورد اعیان عالم نه می گوئیم عین حق است و نه غیر او. بلکه کل وجود حق است. چیزی از این حق متصف به مخلوق بودن، و چیزی از آن موصوف به غیر مخلوق بودن است<sup>۳</sup> (همان، ج: ۳، ص: ۴۱۹).

#### ۴.۳.۲. نفس باطن است، و قوا و اعضا ظاهرند ولی در عین حال

یک چیز بیشتر نیستند: تمثیل نفس و قوا از جهت دیگری می تواند مبین پارادوکس ظهور و بطون باشد. نفس اگر چه در قوا و اعضاء، ظاهر شده، ولی همچنان در بطون باقی مانده است. در عین حال، نفس و بدن متحدند. اکهارت این تمثیل را بیشتر برای نشان دادن ارتباط و وحدت خدا و نفس آدمی بکار می برد ولی ابن عربی علاوه بر آن، در جهت تبیین ارتباط وحدت خدا و کل عالم این تمثیل را مورد استفاده قرار می دهد. اکهارت می گوید:

"بهترین تمثیلی که برای وحدت خدا و نفس می توان یافت رابطه نفس و بدن است. آن دو آنچنان با هم متحدند که همانطور که بدن بدون نفس هیچ کاری نمی تواند انجام دهد، نفس نیز بدون بدن نمی تواند کاری کند. خدا همان نسبتی را به نفس انسان دارد که نفس نسبت به بدن داراست. اگر نفس از بدن جدا شود، معنایش مرگ بدن است. به همین سان، اگر خدا از نفس جدا شود، نفس می میرد" (۱۶، صص: ۷-۲۶۶).

ابن عربی در توضیح رابطه خدا و جهان از تمثیل نفس و بدن استفاده می‌کند و طبق حدیث من عرف نفسه عرف ربه شناخت نفس و ارتباط آن با بدن را راهگشای شناخت نحوه ارتباط خدا و جهان می‌داند:

"کل هستی که نشئه وجود به آن قائم است جسمی است و روحی. نسبت عالم به حق، مانند نسبت جسم است به روح. همچنانکه روح تنها از طریق جسم شناخته می‌شود، اخدا نیز از عالم شناخته می‌شود. [وقتی به جسم نظر می‌کنیم می‌بینیم با آنکه احکامی که از جسم مشهود است زائل می‌شود، ولی صورت آن باقی می‌ماند؛ هر چند خود جسم و اطوار آن که ادراک محسوسات و معانی باشد، تغییر کند. به همین سبب در می‌یابیم که ورای جسمی که ظاهر است معنای دیگری در کار می‌باشد که این احکام و ادراکات را به جسم عطا می‌کند. آن معنی را روح این جسم می‌نامیم. به همین سان، تنها از راه نظر در نفوس خودمان است که در می‌یابیم که چیز دیگری وجود دارد که ما را حرکت می‌دهد و ساکن می‌کند و هر طور خواست بر ما حکم میراند. وقتی نفوسمان را شناختیم پروردگاران را می‌شناسیم. لذا وحی خبر داد که من عرف نفسه عرف ربه (۱، ج: ۳، ص: ۳۱۵).

ابن عربی، همچنین، در توضیح این پارادوکس که خدا در عین ظهور باطن و در عین بطون ظاهر است - که مصداقی از پارادوکس "هو لاهو" می‌باشد - باز هم تمثیل نفس را مناسب می‌بیند:

"خدا ظاهر است ... مشهود و مرئی است ... خدا باطن است.. غیر مشهود و غیر مرئی است .. این بدان می‌ماند که پشت صورت انسانی زبید، چیزی را در نظر بگیریم که مدبر این صورت و متصرف در آن است. می‌توان مدعی شد که لبی در کار است. یعنی پشت این صورت امر دیگری است که آثار این صورت ظاهر متعلق به آن باطنی است که در این حجاب مستور می‌باشد. دلیل چنین ادعایی مرگ است که در آنجا حکم ازاله می‌شود ولی صورت باقی

می ماند. پس کسی که مدعی است زید عین آن مدبر است نه عین این صورت، می گوید زید را ندیده است، و کسی که مدعی است زید مجموع این دو، و در نتیجه ظاهر و باطن است، می گوید او را دیده و او را ندیده است. درباره همین معنی فرمود مارمیت /د رمیت. بهترین قول اثبات هر دو امر بر دو وجه است" (همان، ج: ۴، ص: ۱۰۵).

۳.۳.۴. نفس در عین اینکه در همه قوا و اعضا حضور دارد از همه آنها متعالی است: این ویژگی نفس برای تبیین پارادوکس های "حلول و تعالی" و نیز "علو و دنو" تناسب دارد. ابن عربی در انتقاد از کسانی که صرفاً با عقل خود می خواهند راز ذات خدا و کیفیت حضور او در جهان را بکشایند، تمثیل نفس و بدن را پیش کشیده می گوید که این جماعت حتی از سر رابطه نفس و بدن آگاه نیستند، چه رسد به سر حضور حق در خلق. به اعتقاد وی آنان از پاسخ این سؤالات عاجزند که:

" چگونه نفست بدنت را تدبیر می کنی؟ آیا داخل در آن است و یا خارج از آن؟ یا نه داخل است و نه خارج؟ به عقلت رجوع کن. آیا آن امری که این جسم حیوانی با آن حرکت می کند، می بیند، می شنود، تخیل و تفکر می نماید، بازگشتش به وحدت است یا کثرت؟" (همان، ج: ۳، صص: ۲-۸۱).

اکهارت نیز در تبیین پارادوکس حلول و تعالی، تمثیل نفس و بدن را مناسب می بیند:

" تا آنجا که مخلوقات وجود دارند، خدا درون همه آنهاست. همان کسی که درون همه مخلوقات است دقیقاً همان است که فوق همه آنها می باشد. چیزی که واحد در کثیر باشد ضرورتاً باید فوق همه آنها باشد... نفس بطور کامل و بدون اینکه تجزیه شود، همزمان، در پا و چشم و هر جزء دیگر بدن حضور دارد (۱۴، ص: ۲۵۶). ...

همچنانکه نفس علی رغم تدبیر و کنترل قوا، خود را متمایز و متعالی از بدن می‌داند، خدا نیز علی رغم تجلی یافتن در خلق، خود را از مخلوقاتش متعالی می‌یابد<sup>۲۸</sup> (ص: ۲۵۴).

وی حتی در توجیه نظریهٔ تثلیث که چگونه چیزی می‌تواند در عین کثرت سه‌گانه، واحد باشد، معتقد است که ذات خدا<sup>۱۰</sup> در پس اقانیم ثلاثه پنهان است؛ همچنانکه نفس انسان در پس همهٔ قوا قرار دارد:

همچنانکه نفس علی رغم وحدت با قوا، فوق آنها و مقدم بر آنهاست، ذات خدا نیز فوق و مقدم بر اقانیم ثلاثه است<sup>۷</sup> (ص: ۶۶).

۴.۳.۴ حضور نفس در همهٔ قوا و اعضا، بی واسطه است: این ویژگی می‌تواند تمثیلی باشد از آنچه عرفا آن را وجه خاص می‌نامند. آنان معتقدند که صرف نظر از سلسله مراتب هستی، هر موجودی بیواسطه، وجهی به سوی خدا دارد و از آن وجه، فیض او را مستقیماً دریافت می‌کند. توضیح آنکه، از دیدگاه وحدت وجود، سلسله مراتب علت و معلول به معنای مشائی آن برچیده می‌شود. چنان نیست که علت‌ها به قریب و بعید و ابعاد تقسیم شوند و خدا برای کلیهٔ موجودات عالم، بجز صادر اول، علت بعید یا ابعاد باشد. از این دیدگاه، خدا برای تمام موجودات علت قریب، بلکه علت منحصر بفرد می‌باشد. تمام موجودات مستقیماً و بی واسطه تجلی خدایند. رابطهٔ نفس با قوا و اعضای بدن، می‌تواند تمثیلی از این امر باشد. اکهارت می‌گوید:

خدا بطور مساوی و یکسان و بی واسطه، همهٔ اشیاء را تدبیر می‌کند. تمثیل و توضیح آن را در نفس می‌توان یافت. نفس به عنوان صورت ذاتی بدن، بی‌واسطه و بطور کامل در هر جزیی از بدن حاضر است و به هر عضوی وجود و حیات می‌دهد<sup>۱۱</sup> (ص: ۱۴).

ص: ۱۵۷).

اکهارت علاوه بر آنکه این تمثیل را در مورد کل عالم هستی بکار می‌برد به علت علاقه وافرش به تبیین رابطه خدا و نفس آدمی، تمثیل یاد شده را در این مورد نیز، مورد استفاده قرار می‌دهد:

نفس مستقیما و بی واسطه اعضای بدن را حیات می‌بخشد و همه اعضا در حیات نفس به وحدت می‌رسند. به همین سان، خدا نیز بی واسطه به نفس حیات می‌بخشد و همه قوای نفس در لطف و عنایت خدا به وحدت می‌رسند<sup>۴۴</sup> (ص: ۱۶، ۳۶۰).

وی وحدت نفس با خدا را حتی از وحدت نفس با بدن شدیدتر و نزدیکتر می‌بیند:

من در این اندیشه ام که چگونه خدا با من وحدت حاصل می‌کند. آنچنانکه گویی همه مخلوقات دیگر را فراموش کرده باشد و هیچ مخلوق دیگری در کنار من نباشد... نفس با خدا بسیار بیشتر متحد است تا بدن با نفس<sup>۴۵</sup> (همان، ص: ۳۶۳).

#### ۴.۴. تمثیل سخن گفتن با خود

از تمثیلهایی که به نحوی به تمثیل قبلی مربوط می‌شود، تمثیل کسی است که با خود سخن می‌گوید و به اصطلاح حدیث نفس می‌کند. در اینجا گوینده (فاعل) و شنونده (قابل) یکی است. عمل سخن گفتن یک عمل بیشتر نیست ولی همین یک عمل دارای کثرت است. سخنان شنیده شده از باطن گوینده ظهور کرده و بر خودش آشکار می‌شود. همین فعل نسبت به گوینده تکلم، و نسبت به شنونده، استماع است. گوینده و شنونده نیز یکی بیشتر نیستند. این امر می‌تواند تمثیلی برای پارادوکس حق و خلق و نیز وحدت و کثرت باشد. ابن عربی در مورد این پارادوکس که خداوند در عین ظاهر بودن، باطن است همین تمثیل را بکار می‌برد:

' عین واحدی در کار است که هم با خود سخن می گوید و هم آن را می شنود. علم به چیزی دارد که به خود گفته است. عین واحد است و احکام مختلف. برای انسانی که به صورت خدا آفریده شده است این امر نمی تواند [غریب و] مجهول باشد. چرا که هر کس در نفس خویش، سخن گفتن با خود را در می یابد. پس امور با یکدیگر خلط شد. او ظاهر و باطن یکی شدند! (۲، ج: ۱، ص: ۷۷).

جان اسکات که از اسلاف اکهارت محسوب می شود نیز با توسل به این تمثیل معتقد است که تمثیل حدیث نفس می تواند بیانگر چگونگی تجلی خدا بر ذات خویش باشد (۱۹، ص: ۲۱۴). اکهارت نیز بر این باور است که آن کلمه ازلای که در مسیحیت مطرح می باشد عبارت است از تجلی خدا بر ذات خویش. در واقع می توان گفت که او در این تجلی با خودش سخن می گوید (۱۶، ص: ۳۴۰).

### یادداشتها

۱- از مسائل بسیار عجیب آن است که همین عرفا که مدعیان را بی خبر و باخبران را ساکت می دانند در بیان ادراکات عرفانی خود مجلدات بسیاری را به رشته تحریر در آورده اند. به نحوی که شاید در هیچ رشته علمی از نظر کثرت و حجم تألیفات، نویسنده ای در حد ابن عربی نتوان یافت. علت این امر می تواند همان پارادوکسی باشد که بر ادراک وجود، سخن گفتن و نوشتن عارف حاکم است یعنی اجتماع ضدین و نقیضین. نیز می توان علت را در رسالتی دانست که هر یک از آنان در ارشاد خلق بر دوش خود احساس کرده اند به نحوی که کتابهایشان را باید مرحله نازل و وحی دانست. اما با توجه به تعبیرات خود عرفا، می توان در جستجوی علل دیگری نیز بود که شوریدگی و فیضان عشق حداقل آنهاست.

2- perception

3- analogy

4- metaphor

5- theism

6- unblemished mirror

7- pure emanation

۸- برخی از محققان کلامی را از بایزید به نقل از تذکرة الاولیاء بیان کرده اند که نگارنده آن

را در تذکرة نیافت. بایزید در اشاره به وحدت دو آینه و یکی شدن قوس صعود و نزول می‌گوید: "سی سال حق تعالی آینه من بود حال من آینه خود هستم. دیگر من آنکه بودم نیستم. زیرا اگر من و خدا دو باشیم، شرک است و انکار وحدانیت او. از آنجا که دیگر من نیستم خدای تعالی خود آینه خود است... چرا که من از میان برخاسته‌ام." (۲۶، ص: ۷۰).

۹- فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها

## 10- Godhead

۱۱- اکهارت در جایی دیگر در همین مورد چنین می‌گوید: "همه اشياء وجود را بی واسطه و بطور مساوی تنها از خدا دریافت می‌کنند. یک مثال را می‌توان در قوای نفس و اعضای بدن یافت. بخاطر اینکه همه آنها وجود و حیات خویش را بطور مساوی و بی واسطه از نفس دریافت می‌کنند. در این مورد بین سطوح مختلف وجود و حیات تفاوتی نیست (۱۴، ص: ۹۵).

## منابع

- ۱- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- ۲- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی، (۱۳۶۶)، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: انتشارات الزهرا.
- ۳- استیس. و. ت، (۱۳۷۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
- ۴- الصدوق، ابوجعفر محمد بن حسن بن بابویه، (۱۳۹۱)، *التوحید*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.
- ۵- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۷۴)، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش نیکلسون، تهران: انتشارات صفی‌علیشاه، چاپ دوم.

۶- عقیفی، ابوالعلاء، (۱۳۶۶)، *تعلیقات علی فصوص الحکم*، تهران: انتشارات الزهرا.

7-Ancelet- Hustache, Janne, (1957), *Meister Eckhart and the Rhineland Mystics*, Trans. Hilda Graef, London: Longmans, Green and Co. LTD.

8-Ashley, Bendit M, (1978), "Three Strands in the Thought of Eckhart, the Scholastic Theologian", in *The Thomist*, Vol. 42, No. 2: 226-239.

9-Austin, R. W. J, (1988), Trans. and Intr. *Ibn al'Arabi, the Bezels of Wisdom*, Lahore: Suhail Academy.

10-Burchkardt, Titus, (1975), Trans. from Arabic With notes, *The Wisdom of the Prophets (Fusus al- Hikam)*, Trans. from French by



- Angela Culm -Smyour, Salisbury Wiltshire, Besharah Publications.
- 11-Caputo, John D, (1978), "Fundamental Themes in Meister Eckhart's Mysticism", in *The Thomist*, Vol. 42, No. 2: 197-225.
- 12-Copleston, Fredrick, (1963), *A History of Philosophy*, Vol. 3, Part: 1, Image Books Edition.
- 13-Eckhart, Meister, (1941), *Meister Eckhart, a Modern Translation*, Trans. by Reymond Bernard Blakney, New York: Harper Publications.
- 14-Eckhart, Meister, (1981), *Meister Eckhart, the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, Trans. by Bernard McGinn, New York: Paulist Press.
- 15-Eckhart, Meister, (1986), *Meister Eckhart, Teacher and Preacher*, Edited by Bernard McGinn, New York: Paulist Press.
- 16-Eckhart, Meister, (1991), *Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, Introduction and Commentaries by Matthew Fox, New York: Image Books.
- 17-Fox, Matthew, (1991), *Ibid.*
- 18-Happold, F. C, (1963), *Mysticism: A Study and Anthology*, Penguin Books.
- 19-McGinn, Bernard, (1990), "Do Christian Platonists Really Believe in Creation?" In *God and Creation, An Ecumenical Symposium*, Edited by David B. Burrell and Bernard McGinn, NotreDame: University of NotreDame Press, 197-200.
- 20-McGinn, Bernard, (1994), *Meister Eckhart and Beguine Mystics*, New York: Continuum.
- 21-McGinn, Bernard, (1996), "Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Cristian Tradition," In *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, Moshe Idel and Bernard McGinn Editors, New York: Continuum: 59-86.
- 22-Merkur, Daniel, (1996), "Comments", In *Idid*: 175- 183.
- 23-Owen, H. P, (1971), *Concepts of Deity*, London: McMillan.
- 24-Politila, Joseph, (1964), " Al- Ghazali and Meister Eckhart, Two Giants of the Spirit", In *Muslim World*, No. 54: 232-244.
- 25-Schurmann, Reiner, (1978), " The Loss of the Origin in Soto Zen and in Meister Eckhart", In *The Thomist*, Vol. 42, 281- 312.
- 26-Sells, Michael, (1994), *Mystical Languages of Unsayng*, Chicago: The University of Chicago Press.
- 27-Sells, Michael, (1996), " Bewildered Tongue: The Semantics of Mystical Union in Islam", In *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, Moshe Idel and Bernard McGinn Editors, New York: Continuum.

28-Smith, Cyprian, (1993), " Meister Eckhart on the Union of Man with God, In *Mystics of the Books*, Edited by R. A. Herrera, New York: Peter Lang Publishing.

29-Steindle - Rast, David, (1996), Forward on *Meister Eckhart from Whome God Hid Nothing*, Edited by David O'Neal, Boston and London: Shambhala.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی