

## وحدت شخصی وجود در آینه تمثیل‌های عرفانی

دکتر محمد نصیری\*

### چکیده

در این مقاله، تلاش شده است تا ضمن بیان مقصود عارفان مسلمان از وحدت شخصی وجود، مهم‌ترین تمثیل‌های عرفانی در تبیین مسئله مورد کنجکاوی قرار گیرد.

به نظر عارفان مسلمان حقیقت وجود واحد است من جمیع الجهات و مخصوص و منحصر در خداوند متعال و همه ما سوی الله از تجلیات و شئون حق تعالی هستند؛ به یک معنا موجودند و به یک معنا معدوم‌اند؛ نه اینکه ما سوی الله عدم محض و من جمیع الجهات باشد؛ یا نعوذ بالله ما سوی الله عین خداوند باشد، بلکه منظور از "وجود"، تنها وجود حق تعالی است و غیر از حق هر چه هست "نمود" است، هستی نداشت؛ چنان که در کلام امام رضا (ع) آمده است، مانند مظهري است که در آینه پیدا می‌شود یا مانند موجی است که از دریا برمی‌خیزد یا مانند نوری است که در آبگینه‌های بارتگ‌های مختلف پدیدار شده است.

واژگان کلیدی: عرفان اسلامی، وحدت وجود، توحید، وحدت شخصی وجود، تمثیل.

### مقدمه

مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مسئله در عرفان اسلامی، مسئله توحید است که عارفان از آن به وحدت شخصی وجود نام می‌برند. ابن‌ترکه می‌نویسد که توضیح مسئله توحید مطابق دیدگاه عارفان از مسائل بسیار پیچیده و دشواری است که نه اندیشه جدلی متکلم آن را درک می‌کند و نه اذهان استدلالی اهل فضل و بحث از حکما (مشاء) (ص ۳۴). طوری که این پیچیدگی سبب شده بسیاری کج فهمی‌ها و احیاناً سوء تفاهم‌ها نسبت به عارفان

adyan.nasiri@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب

پدید آید. تأکید مولوی در مثنوی ۶۹۵/۱ نیز مؤید همین مطلب است:

شرح این را گفتمی من از	لیک ترسم تا نلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغ پولاد است	گر نداری تو سپر، واپس گریز
پیش این الماس، بی اسپر میا	کز بریدن، تیغ را نبود حیا
زین سبب من تیغ کردم در	تا که کز خوانی نخواند

شان از

وحدت وجود و وحدت شخصی وجود روش‌هایی را به کار گرفته‌اند. یکی از این راه‌ها، بهره‌گیری از تشبیه و تمثیل است. معمول انسان‌ها محسوسات و موضوعات حسی و قابل مشاهده را سریع‌تر و بهتر درک می‌کنند، از این روی، هنگام مواجهه با امور فراحسی و معقول بهترین روش، تشبیه امور فراحسی به موضوعات آشنا به ذهن است، طوری که گاه یک تشبیه مناسب یا یک مثال دقیق در پروراندن مقصود، آموزنده‌تر از ده‌ها دلیل و برهان است. عارفان از قدیم‌الایام اهتمام خاصی به ارائه مقصودشان در قالب تمثیل داشته‌اند و از طریق انطباق این تمثیل‌ها بر مسائلی چون اصالت وجود، وحدت وجود و در نهایت وحدت شخصی وجود، مقصودشان را تشریح کرده‌اند.

در این مقاله تلاش خواهد شد با استناد به منابع و متون کهن عرفانی برخی از مهم‌ترین تمثیل‌ها که عارفان برای بیان منظورشان از وحدت شخصی وجود بدان تمسک جسته‌اند، تبیین گردد.

پیش از پرداختن به موضوع مثال‌های عارفان برای تبیین وحدت شخصی وجود، شایسته است به‌طور مختصر منظور از وحدت شخصی وجود در سخنان عارفان بیان شود.

منظور از وحدت شخصی وجود در سخنان عارفان مسلمان به نظر می‌رسد منظور عارفان مسلمان از وحدت شخصی وجود عبارت باشد از: «وجود» حضرت حق واحد است و ماسوی الله «وجودی» در عرض یا طول حق ندارند بلکه همه ماسوی‌الله مظاهر و تجلیات حضرت حق‌اند. به تعبیری یک وجود بسیط و بی نهایت واقع را فراگرفته و دیگر وجودی در میان نیست اما آن

وجود واحد، دارای تجلی‌ای است که همه هستی را دربر گرفته؛ آنچه هست از کثرات، وجود حق نیست بلکه «به وجود» حق است یعنی ظهور اوست و تشکیک در وجود نیست بلکه در تشآن، در ظهور و در تجلی است. به تعبیر دیگر اصل وجود که دارای تحقق با حیث اطلاقی است مساوی با حق تعالی است و ماسوی الله با افاضه وجود محقق نمی‌شوند، بلکه چون اسمای وجود حق و صفات اویند محقق‌اند و چون مظاهر و جلوه‌های حق‌اند موجودند. ابن عربی در فص ادیسی آورده است که یکی از اسمای حسناى خداوند اسم «علی» است. «و من اسمائه الحسنی العلی» وقتی که چیزی جز او نیست، پس بر چه چیزی برتری و علو دارد؟ از آنجا که خداوند از نظر وجود، عین موجود است و موجودات به اسم محدثات مسمی هستند و ما شمت رائحة من الوجود، بویی از وجود نبرده- اند از این رو علو او علو به‌نفسه است نه لغیر (فصوص الحکم، ص ۷۶). همو در الفتوحات المکیه آورده است:

و لولا سریان الحق فی الموجودات و الظهور فیها بالصورة ما كان للعالم وجود (ج ۲، ص ۶۹).

و در فص هودی فصوص الحکم آورده است:

فهو الساری فی مسمی المخلوقات والمبدعات، اوست که در مخلوقات و مبدعات ساری است. فهو عین الوجود، در نتیجه او عین وجود است (ص ۱۰۷، ونیز رک. قیصری شرح فصوص الحکم، ص ۱۵۷؛ جندی، ص ۳۳۰ - ۳۲۹).

چنانکه پیداست به نظر ابن عربی حقیقت وجود اصل بوده و بالذات طارد عدم است، خیرمحض و منشأ جمیع آثار است. واحد است به وحدت ذاتی و شخصی نه سنخی یا عددی، لابلشرط است از جمیع شروط حتی از شرط اطلاق، مطلق است از جمیع قیود حتی قید اطلاق، یعنی لابلشرط مقسمی است. این حقیقت بحث و این حق واحد در مراتب و تعابیر مختلف، دارای شئون، اطوار تجلیات، تعینات و ظهوراتی است که در موطن علم، در ملبس اسمای اعیان ثابته، در مرحله ذهن، در مجالی اذهان و در مرتبه خارج در مظاهر اعیان و موجودات خارجی ظهور می‌یابد، پس در دار هستی تنها یک حقیقت و یک وجود و یک موجود راستین است و او حق است و کثرت در مجالی و مظاهر

است. البته این کثرت برخلاف پندار بعضی، اعتباری محض و موهوم نیست بلکه این کثرت به راستی واقع و وجود عالم در مرتبه خود متحقق است. بله اگر آن حقیقت و ذات وحدانی نبود، این ظل و کثرت پیدا نمی‌گردید «فالوجود المنسوب الی کل مخلوق هو وجود الحق اذلا وجود للممكن» چنان که فرموده است:

فالحق خلق بهذا الوجه و ليس خلقا بهذا الوجه  
(رک. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۷۹ و نیز الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۱۶، ۱۶۰، ۱۱۴).

مقصود اینکه وجود حقیقت واحد است و برخلاف آنچه حواس به ما عرضه می‌دارند از کثرت موجودات خارجی و نیز برخلاف آنچه عقول به آن می‌رسند از ثنویت خداوند و عالم، و حق و خلق؛ در حقیقت وجود، تکثر و تعدد و دوگانگی نیست بلکه حق و خلق دو وجه حقیقت فارد و عین واحدند که اگر از جهت وحدت به آن نظر کنی آن را حق یابی و حق نامی و اگر از جهت کثرت به آن بنگری آن را خلق بینی و خلق گویی. یعنی که حق به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام آنها خلق است، اما به اعتبار احدیت ذاتی در حضرت احدیت و به اعتبار اسمای اولی در حضرت الهیت، دیگر خلق نیست بلکه حق است و متعالی از خلق. الله عالم، آفریدگار جهان و پروردگار جهانیان است پس «عین» که در واقع همان ذات است در حقیقت واحد است و در مرتبه ذات و حضرت احدیت از هر گونه کثرتی منزّه است حاصل آنکه حضرت حق، در مرتبه الوهیت که مرتبه جمع اسمایی و حضرت اسما و صفات است الله است، و در مرتبه کثرت که مرتبه فرق و ظهور حق به حسب مظاهر و اسما و صفات است، خلق است؛ لذا ابن عربی می‌فرماید: فسبحان من اظهر الاشياء وهو عینها، پاک باد کسی که پدیده‌ها را ظاهر ساخت، در حالی که خود عین آنهاست. فما نظرت عینی الی غیر وجهه وما سمعت اذنی خلاف کلامه، چشمم به چیزی جز رخ او نیفتاد و گوشم غیر سخن او را نشنید  
(الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۴۵۹ و نیز رک. جهانگیری، ص ۲۶۶).

جامی معتقد است:

ما فی الوجود الا عین واحدة هی عین الوجود الحق المطلق و حقیقته، و هو الوجود المشهود، لا غیر، ولكن هذه الحقیقة الواحدة والعین الاحدیة لها مراتب ظهور لا یتناهی ابدأ فی التعیین و التمشخص (تقد النصوص، ص ۲۹).

حاصل آنکه هر چند «عین» واحد است تعینات کثیرند، ولی تعینات نسبانند و بدون آن عین واحد تحقق نمی یابند. پس در واقع در دار هستی جز آن عین واحد، چیزی و غیر متحقق نیست و هم اوست که در عین وحدت در مظاهر و مجالی تجلی می یابد و کثرت می پذیرد ولذا هم باید میان حق و خلق جمع کرد و گفت حق خلق است و هم میان آنها فرق نهاد و گفت حق خلق نیست که به اعتباری حق خلق است و به اعتباری دیگر حق سوای خلق است. یعنی که حق حق است، خلق خلق است، مقصود از حقی که خلق است «حق مخلوق به» یعنی وجود منبسط است. منظور از حقی که خلق نیست، ذات متعال حق در حضرت احدیت است. (جهانگیری، ص ۲۷۳-۲۶۶، و نیز ابن عربی فصوص الحکم، فص اسحاقی، ص ۸۸؛ فص یعقوبی، ص ۹۶)؛ فص هودی، ص ۱۱۱؛ فص شیبی، ص ۱۲۴؛ فص نوحی، ص ۶۸ و ۶۹ و نیز الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۷۵، ۲۷۲ و نیز ج ۲ ص ۴۵۹ و ج ۴ ص ۷۰).

خواجه نصیرالدین طوسی در اوصاف الاشراف پس از استناد به قرآن در تبیین فرق میان توحید و اتحاد، این کلام دعاگونه منصور حلاج

بینی و بینک انی ینازعنی      فارفع بفضلك انی من البین  
که با نفی انیت، نفی وجود از ما سوی الله می کند را مستجاب شده تلقی و اینکه فرموده است: انا من اهوی و من اهوی انا، را شاهی بر نفی وجود از غیر

ح ق تعالی دانی دانسد و  
می نویسد:

و در این مقام معلوم شود که آن کس که گفت: انا الحق و آن کس [بایزید بسطامی] که گفت: سبحانی ما اعظم شانی، نه دعوی الاهییت کردند، بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود [وحدت شخصی وجود] کرده اند و هـ و المطلبوب

(فصل پنجم از باب پنجم، ص ۱۵۶).

عطار آورده است (ص ۳، ۷، ۸):

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست  
 عرش بر آبت و عالم بر هواست  
 عرش و عالم جز طلسمی بیش  
 در نگر کین عالم و آن عالم  
 جمله یک ذات است اما متصف  
 مردمی باید که باشد شه‌شناس  
 چون تویی بی‌حد و غایت جز  
 ته حسسه <sup>ت</sup> بگذر از آب و هوا جمله خداست  
 اوست و بس، این جمله اسمی بیش  
 نیست غیر او و گر هست آن هم  
 جمله یک حرف و عبارت مختلف  
 تا شناسد شاه را در هر لباس

مولوی آورده است (ص ۲۷)

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما  
 ما که باشیم ای تو ما را جان  
 ما همه شیران ولی شیر علم  
 حمله مان پیدا و ناپیداست باد  
 یاد ما و بود ما از داد توست  
 لذت هستی نمودی نیست را  
 عاشق خود کرده بودی نیست

شبستری در گلشن راز آورده است (لاهیجی، ص ۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۳):

انا الحق کشف اسرار است  
 در آ در وادی ایمن که ناگاه  
 هر آنکس را که اندر دل شکی  
 من و ما و تو و او هست یک  
 جی <sup>ز</sup>  
 انانیت بود حق را سزاوار  
 بجز حق کیست تا گوید انا الحق  
 درختی گویدت انی انالله  
 یقین داند که هستی جز یکی  
 که در وحدت نباشد هیچ تمیز  
 که هو غیب است و غایب و هم و  
 یندار

جناب حضرت حق را دویی در آن حضرت من و ما و تویی

نیست  
نیست

ملاصدرا ارادتمند و غواص دریای افکار و اندیشه‌های ابن عربی می‌نویسد:

هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى الى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصراً فى حقیقة واحدة شخصیة، لا شریک له الموجودیة التحقیقة و لا ثانى له فى العین. و لیس فى دار الوجود غیر دیار، و کل ما یترا أى فى عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فأنا هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التى فى الحقیقة عین ذاته. كما صرح به لسان بعض العارفاء بقوله: فالعقول علیه سوى الله أو مسمى بالعالم هو بالنسبة الیه تعالى كالظل للشخص، فهو ظل الله.

پروردگارم مرا هدایت فرمود و برهانی روشن به من اعطا نمود. بر اینکه وجود منحصر است در یک حقیقت شخصی بدون شریک در موجودیت حقیقت بر وجهی که در دار وجود جز او و هویت شخصی‌اش موجود نیست و ثانى و دوم ندارد و آن حقیقت ثانى در خارج و در عرصه هستی یافت نشود، و اما آنچه به نظر می‌رسد که در جهان موجود است، جز حضرت وجود واجب معبود، سراب وجودند و ظهور تجلی صفات جناب الهی و فیضی از افاضات نامتناه‌های بی‌شمار می‌روند. همان‌گونه که به زبان بعضی از عارفان تصریح شده است، نسبت ماسوی الله یا آنچه جهان نامیده می‌شود، به حق تعالی همانند سایه به شخص است. پس جهان ظل خداوند است (ج ۲، ص ۲۹۲).

همو در اسفار می‌فرماید:

سنقیم البرهان القطعی علی ان الوجودات و ان تکثرت و تمايزت الا انها من مراتب تعینات الحق الاول و ظهورات نوره و شئون ذاته، لا انها امور مستقلة و ذوات منفصلة.

موجودات اگر چه متکثرند لکن وجود عاریه دارند، از مراتب تعینات و ظهورات نور حق و شئون ذات اویند نه اینکه وجود حقیقی و مستقلى داشته باشند (ج ۱،

ص ۲۱).

چنان که در توضیح و دفاع از کلام ابن عربی "فهو عين كل شيء" می نویسد که حضرت حق در ظهور عین همه اشیاست نه در ذات بلکه در مرتبه ذات هو هو والاشياء الاشیاء، او خودش است و اشیا هم اشیا اند (همان، ج ۲، ص ۳۳۷).

استاد جوادی آملی در این باب می فرماید: اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت زدایی از حریم آن است، خواه به نحو تباین و خواه به طور تشکیک و خواه به سبک وحدت وجود و کثرت موجود و فرق عمیقی بین لابشرط مقسمی که مشهود عارف و اصل است و بشرط لا که مفهوم حکیمان عاقل می باشد وجود دارد....

به نظر آقای جوادی آملی، در وحدت شخصی وجود هیچ گونه کثرتی به حریم امن وجود راه ندارد و هر گونه کثرتی تصحیح شود ناظر به تعینات فیض منبسط است یعنی مظاهر واجب متعدّد ولی هیچ کدام از آنها سهمی از بود ندارند چون همه آنها نمودند... و عارفان که بر تشکیک نقدی دارند نه برای آن است که به عمق آن پی نبرده اند، بلکه مصب آن را درست یافتند که از حریم وجود خارج و از دریای هستی محض بیرون می باشد. (رک. جوادی آملی، ص ۲۰).

حاصل آنکه عارفان در باب وحدت شخصی وجود معتقدند:

۱. تنها یک موجود در خارج دارای تحقق عینی و مصداق خارجی است و هو الحق  
تعالی.

۲. همه ما سوای حق به وجود حضرت حق موجودند نه به وجودی زائد.  
۳. در واقع عارفان، خداوند متعال را حیث تعلیلی ما سوی الله نمی دانند بلکه حیث تقییدی می دانند و در حیث تقییدی، حیث شأنی یا حدی منظور آنهاست نه حیث اندماجی، بلکه در بحث صفات حق حیث اندماجی و در بحث افعال حق حیث شأنی یا حدی را مطرح می سازند.

۴. پس عارفان کثرت را منکر نیستند بلکه تفسیر آنها از کثرت با فیلسوف و حتی کثرت

تشکیکی صدرا متفاوت است.



۵. و در نهایت به تعبیر شهید مطهری منظور از وحدت [شخصی] وجود یعنی اینکه وجود واحد من الجميع الجهات است بسیط مطلق است هیچ کثرتی در آن نیست. نه کثرت طولی و نه کثرت عرضی نه کثرت به شدت و ضعف و نه به غیر شدت و ضعف و حقیقت وجود منحصراً واحد است و آن خداست. وجود یعنی وجود حق غیر از حق هر چه هست وجود نیست نمود و ظهور است. هر چه را که شما از غیر حق ببینید آن وجود نیست واقعا هستی نیست، هستی ناست، حقیقت نیست رقیقت است (رک. مطهری، بخش عرفان، ص ۱۹۱ - ۱۹۰).

تمثیل‌های عارفان برای وحدت شخصی چنانکه اشاره شد عارفان مسلمان برای تبیین هر چه بیشتر مقصودشان از وحدت شخصی وجود از تمثیل‌های مختلفی بهره برده‌اند. در توجه به تمثیل‌های عارفان باید به این نکته توجه داشت که در این مثال زدن‌ها فقط جنبه‌هایی که تمثیل از آن جنبه صورت پذیرفته مورد توجه و دقت قرار گیرد والا جریان دادن همه احکام مثال بر ممتل موجب کج فهمی و انحراف خواهد شد.

تمثیل انعکاس صورت در آینه هر چند هر یک از تمثیل‌های عرفانی کارکرد خاصی در تقریب فهم مسئله وحدت شخصی وجود دارند، اما برخی از این مثال‌ها دارای کاربرد بیشتر و اهمیت مضاعفی اند و مثال انعکاس صورت در آینه از این جمله است به طوری که به نظر برخی صاحب نظران صدر المتألهین در سیر تکاملی مباحث بعد از گذر از مسئله اصالت ماهیت به اصالت وجود و از اصالت وجود به وحدت تشکیکی و سرانجام پس از تثبیت وحدت شخصی در پایان فصول دوازده گانه علیت از این تمثیل (تمثیل مرآت) استفاده می‌کند. باری این مثال از جهاتی مورد توجه قرار گرفته و بهترین مثال‌ها شمرده شده است (رک. طباطبایی، ج ۵، مقاله چهاردهم).

استاد جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید که تنها مثالی که حقیقت وحدت را تبیین نموده و اطلاق هستی را بدون هیچ شرط و قیدی تأمین می‌کند به -

گونه‌ای که جز مجاز سهمی از هستی برای کثرت باقی نمی‌ماند همان مثال مرآت است.

این مثال که مبتنی بر تعالیم قرآن درباره آیت بودن جهان است اولین بار توسط خاندان وحی و نبوت مطرح شده است.

عمران صابی در مناظره توحیدی که با حضرت علی بن موسی الرضا (ع) دارد (توحید صدوق، ص ۴۳۵ - ۴۳۶) عرض می‌کند: «الا تخبرنی یا سیدی هو فی الخلق ام الخلق فیه».

اگر با مشاهده خلق پی به ذات اقدس حق می‌بریم یا باید او در خلق بوده و یا خلق در او باشد وگرنه لازم می‌آید دو شیء بیگانه از هم، یکی آیت دیگری باشد و چون حلول هر کدام در دیگری محال است، پس استدلال به خلق برای اثبات خدا ممکن نیست.

قال الرضا (ع): جل یا عمران ذالک لیس فی الخلق و لا الخلق فیه، تعالی عن ذالک و ساعلمک ما تعرفه به و لا حول و لا قوه الا بالله.

امام می‌فرماید: «نه او در خلق است و نه خلق در او» زیرا این دو نقیض هم نیستند تا آنکه محذور رفع نقیضین در میان باشد».

امام (ع) برای تفهیم این معنا که چگونه خلق مرآت و آیت حق است، بی آنکه خلق در حق یا حق در خلق باشد، با استعانت از خداوند به ارائه یک نمونه پرداخته و می‌فرماید «اخبرنی عن المرآت اُانت فیها ام هی فیک، فان کان لیس واحد منکما فی صاحبه، فبای شیء استدللت بها علی نفسک» یعنی شکی نیست که تو خود را در آینه می‌بینی و آینه نیز تو را نشان می‌دهد با آنکه نه تو در آینه‌ای و نه آینه در تو می‌باشد، پس چگونه است که با دیدن در آینه صورت خویش را باز می‌شناسی.

عمران پاسخ می‌دهد که به آن نور که میان من و آینه فاصله است خود را می‌شناسم. آن‌گاه امام (ع) درباره نور شبکه چشم و دیگر امور مربوط مباحثی را مطرح می‌کند تا آنکه معلوم می‌شود صورت مرآئی هیچ یک از آنها نمی‌باشد...»

(ج) ————— وادی آملی،

ص ۲۲۲ - ۲۲۱).

در واقع وقتی انسان در مقابل آینه قرار می‌گیرد تصویر و صورت او در آینه منعکس می‌شود، در اینجا آن صورت به یک معنا خود شخص است و به یک معنا غیرشخص است، خود شخص است، زیرا شخص با دیدن آن خود را می‌بیند و اظهار می‌دارد که خود را دیدم و حتی از آن به خود یاد می‌کند و غیر شخص است زیرا نمایانگر اوست و آینه و آیه اوست. به تعبیری منظور از آینه در عرفان، صورت مرآتیه‌ای است که بالذات آینه است و با آینه‌های عرفی که ابزار نشان دادن صورت است فرق می‌کند. آینه عرفانی در واقع نشان دهنده صاحب صورت است، چون صاحب صورت بالذات آینه است، مرآت بالذات تواند بود. (رک. همان، ص ۴۰-۳۹) محی‌الدین عربی نیز که مثال عکس در آینه را اقرب و اشبه مثال‌ها می‌داند در موارد فراوانی از این مثال استفاده کرده است، می‌نویسد:

فابراز الله ذالك مثلاً، نصبه لتجليه الذاتی ليعلم المتجلي له انه ما رآه و ما ثمّ  
 مثال و اقرب و لا اشبه بالرؤية و التجلي من هذا واجهد في نفسك عنده  
 ماترى الصورة في المرأة ان ترى جرم المرأة لا تراها ابدأ البته حتى ان بعض  
 من ادرك مثل هذا في صور المرآيا ذهب الى ان الصورة المرئية بين بصر  
 الرائي و بين المرأة و هذا اعظم ما قدر عليه من العلم و الامر كما قلناه و ذهبنا  
 اليه و قد بينا هذا في الفتوحات المكية» (فصول الحكم با تعليقات ابوالعلا  
 عفيفي، ج ۱ و ۲، ص ۶۱ و ۶۲، شرح فصول الحكم، ص ۱۲۵ - ۱۲۱ و  
 رك. قيصري، شرح فصوص الحكم به كوشش آشتياني، ص ۴۲۷ به بعد).  
 در فتوحات باب ۶۳ بحث بقای نفس در برزخ میان دنیا و آخرت در تبیین  
 حقیقت برزخ می‌فرماید:

كما يدرك الانسان صورته في المرأة يعلم قطعاً انه ادرك صورته بوجه و يعلم انه  
 ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غايه الصغر لصغر جرم المرأة، او الكبر لعظمه و لا  
 يقدر ان ينكر انه راي صورته و يعلم ليس في المرأة و لا هي بينه و بين المرأة  
 فليس بصادق و لا كاذب في قولی انه راي صورته و ما راي صورته فما تلك  
 الصورة؟ و ما شأنها؟ و اين محلها؟

فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة، اظهر سبحانه هذه الحقيقة  
 لعبده، ضرب مثال ليعلم و يتحقق انه اذا عجز و حار في درك حقيقت هذا و هو  
 من العالم، ولم يحصل علما بحقيقته فهو بخالفها اعجز و اجهل و اشد حيرة ( *الفتوحات المكية*، ج ١،  
 ص ٣٠٤، نيز رك. ج ٤، ص ٣١٦ و ٣٠٠، ٢٢٩ و ج ٣، ص ١١٦ و ج ١ ص ١٨٤ و  
 كمال خوارزمي، ص ١٢٦-١٢٥).

حاصل كلمات منقول از ابن عربي اين است كه، مخلوق هيچ چيزي از خود ندارد  
 الا ظهور و صوره مرآتي حق و فقط و فقط حق نماست؛ آينه تا خودش مورد نظر و  
 توجه استقلالي نباشد غير را نشان مي دهد، ولذا، ما سواي حق بايد معبر و مرآت باشند  
 به سوي حق نه اينكه خود مورد نظر قرار گيرند؛ صورت مرآتي هم هست هم نيست،  
 در حد ارائه و مرآت هست و زائد بر آن نيست به يك قسم از اطلاق مي توان گفت  
 موجود معدوم است يعني تحقق عيني ندارد و به يك اطلاق مي توان گفت، موجود  
 هست، يعني حضرت حق به او متصف مي شود، به عنوان تعين حق و حضرت حق  
 حيث تقيدى است.

ملاصدرا نيز در فصلي كه با عنوان «في كيفية الممكنات مرآيا لظهور الحق  
 فيها و مجالى لتجلي الاله عليها» به اين تمثيل اختصاص داده است مي فرمايد:  
 و الممكنات مرايى لوجود الحق تعالى و مجالى لحقيقته المقدسه و خاصية  
 كل مرآة بما هي مرآة ان نحكي صورتها ما تجلى فيها. الا ان المحسوسات  
 لكثرة قشورها و تراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق  
 الا في غاية ابعاد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في  
 ثولوجيا... .

و سپس پس از نقل كلام ابن عربي در فتوحات المكيه و تبين آن مي نويسد:  
 ... و اما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر و المجالى الراجع الى  
 التفضيل مستمداً من الاجمال فيشاهد الحق على وجه اسمائه و صفاته، فيرى  
 الخلق بالحق فيسير في ارض الحقايق الى اشرف بنور ربها فيكون علمه في  
 هذا المقام بالاشياء من جهة العلم بمبدأ الاشياء و مظهر وجوداتها و مظهر  
 اعيانها الثابتة و ماهياتها فيصدق حينئذ انه يرى الاشياء كما هي في مرآة وجهه  
 الكريم الذي له غيب السماوات والارض فثبت انه كما ان الاشياء بوجه مرآئي

ذات الحق و وجوده فکذلك الحق مرآة حقائق الاشياء لكن مرآة کل  
واحد من المرآتین بوجه غیر الاخری...  
(الاسفار اربعه، ج ۲، ص ۲۶۱-۲۵۶).

شبستری در این مورد چنین می گوید:

بنه آینه‌ای اندر برابر  
یکی ره باز بین تا کیست آن عکس  
درو بنگر بین آن شخص دیگر  
نه این است و نه آن پس چیست آن  
نمود وهمی از هستی جدا کن  
نئی بیگانه خود را آشنا کن

(موحد، ص ۸۶؛ لاهیجی، ص ۳۸۱ - ۳۸۰)

جامی معتقد است:

معشوقه یکی است لیک بنهاد به  
در هر یک از آن آینه‌ها  
از بهر نظاره صد هزار آینه بیش  
بر قدر صفالت و صفا صورت  
(لوامع و لویح، ص ۸۵)

همو می گوید:

یک روی و دو صد هزار برقع  
یک زلف و دو صد هزار شانه  
یک شمع و دو صد هزار  
یک طایر و بی حد آشیانه  
(ص ۸۶)

عراقی در لمعات آورده است:

نی غلط گفتم که اینجا عاشق و معشوق  
ما که ایم؟ از ما چه آید؟ تا پنداری که ما  
گرچه ما از عشق او اند جهان  
روى او را آینه، یا زلف او را  
(همان، ص ۸۶)

حاصل آنکه همان گونه که اشاره شد، مثال آینه، بهترین مثال برای تبیین  
وحدت شخصی وجود و رابطه بین خالق و مخلوق از منظر عارفان است، چرا که  
اولاً در کلمات ائمه معصومان (ع) نیز وجود دارد و به تعبیری منشأ این تمثیل ائمه  
(ع) هستند. ثانیاً این مثال دوطرفی است، یعنی عالم، مرآت و آینه جمال حق

است و حضرت حق آینه ماسوی الله منظور از آینه صورت مرآتی است، یعنی صورتی که در آینه وجود دارد و مخلوق هیچ چیزی از خود ندارد و فقط ظهور و صورت مرآتی حق است و فقط و فقط حق نماست به تعبیری صورت مرآتی به یک معنا وجود دارد و عدم محض نیست و به یک معنا وجود ندارد و مصداق و مابازاء و تحقق عینی ندارد بلکه حقیقت آن چیزی جز ارائه و نشانگری نیست و شأنی جز آیه بودن ندارد؛ ثالثاً عارفان با این مثال می‌خواهند نشان دهند که کثرات عدم محض نیست ولی چیزی بیش از آینه نیز نیستند (رک. معلمی، ص ۱۵۶-۱۵۵).

تمثیل خورشید (نور) و آبگینه‌های رنگی بر اساس این مثال مجموعه هستی به جعبه شیشه‌ای هزار رنگ (هزاران شیشه بارتنگ‌های مختلف) که لامپ نورانی سفید در آن جای گرفته تشبیه شده است. به این بیان که پیش از اینکه لامپ در جعبه قرار گیرد نور اطراف آن سفید است و یک رنگ واحد دارد ولی به محض اینکه در جعبه قرار گرفت هزاران رنگ در اطراف جعبه پیدا می‌شود که اگر شیشه‌ها بشکنند نور با یک رنگ خواهد بود. کثرات نیز همچون تنوعات نور واحدند یعنی رنگ‌های متفاوت برای نور واحد و به تعداد رنگ‌ها نور وجود ندارد. بلکه یک نور است به رنگ‌های مختلف.

در این مثال مشابهت در این است که بیش از یک نور در کار نیست که به صدها آبگینه تابیدن گرفته و متعدد شده باشد یعنی اگر بیننده‌ای فراتر از آبگینه‌ها را بنگرد، بیش از یک نور نمی‌بیند. جلوه حق هم چنین است که یک جلوه است لیکن در مراتب موجودات حدود ویژه‌ای دارد و موجب تعدد شده است. حاصل آنکه در این تمثیل نور خورشید نمایانگر ذات احدیت و غیب مطلق است و آبگینه‌ها نمودار ممکنات و ماهیات موجودات در تمام عوالم هستی.

عبارت محی‌الدین چنین است:

فالحق بالنسبة الی ظل خاص صغیر و کبیر و صاف و اصفی کالنور بالنسبة  
حجابه عن الناظر فی الزجاج یتلون بلونه، و فی نفس الامر لالون له ولكن

هكذا تراه ضرب مثال لحقیقتک بر بک (شرح فصوص الحکم، چاپ سنگی، ص ۲۳۶-۲۳۵).

چنانکه از متن مذکور و نیز کلمات دیگری که از ایشان نقل است بر می آید، بر اساس این مثال، نور وجود حق به مثابه نور محسوس است و حقایق و اعیان ثابت به مثابه زجاجات متنوع و رنگارنگ است و تنوعات ظهور حق متعال در آن حقایق و اعیان چون رنگ‌های گوناگون است همچنان که نمایندگی رنگ‌های نور، به حسب رنگ‌ها زجاج است که حجاب اوست و فی نفس الامر او را رنگی نیست، همچنین نور وجود حق متعال در هر یک از حقایق و اعیان به صور مختلف ظهور کرده و به حسب اسما و صفات و به تجلی اسمایی و صفاتی و افعالی خود را بر خود جلوه داده است.

استاد جوادی آملی در *تحریر التمهید* (ص ۶۷) آورده است:

نور با آنکه یک حقیقت واحد است در برخورد با اشیا و یا شیشه‌های گوناگون در ظرف ادراک ما به شکل‌های مختلفی ظاهر می‌گردد. شکی نیست تا نور نتابد ظلمت محض است و چون نور بتابد بی آنکه رنگ گیرد رنگ‌های مختلف منور را ارائه می‌دهد و از این طریق تعدد و تکثر را در نزد ما آشکار می‌کند.

ماهیات مختلف نیز مانند شیشه‌های گوناگون بدون لحاظ نور هستی ظلمت محض اند و چون در پرتو آن نور مشاهده شوند خصیصه هر یک از آنها آشکار می‌شود بدون آنکه نور هستی متصف به آنها گردد هر چند که وهم خصیصه هر یک از آنها را به نور هستی نسبت داده و کثرت را واقعی می‌پندارد.

جامی در *لوامع و لوایح*، ص ۸۰-۷۹ آورده است:

در کون و مکان نیست عیان جز	ظاهر شده آن نور به انواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم	توحید همین است دگر وهم و
اعیان همه شیشه‌های گوناگون	کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و	خورشید در آن هم بهمان رنگ

و عراقی در *لمعات* یازدهم می‌گوید:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته  
 پس به رنگ هر یکی تا بی عیان  
 جمله یک نور است لیکن رنگهای  
 انداخته انداخته  
 مختلَفه انداخته انداخته  
 در لمعه پنجم آورده است:

در هر آینه روی دیگرگون می نماید جمال او هر دم  
 گه بر آید بکسوت حوا گه نماید به صورت آدم  
 و در لمعه اول آورده است:

و ما الوجه الا واحد غیر انه اذا انت اعددت المرایا تعددا

روی و حقیقت جز یکی نیست، الا اینکه هر گاه آینه‌ها را (که آن روی در آنها ظاهر شده) متعدد کنی، آن روی بسیار شود. مثال عدد یک و ظهور آن در سایر اعداد مطابق این تمثیل، همه اعداد از «واحد» پدید آمده‌اند یعنی با تکرار یک، اعداد حاصل شده‌اند و عدد «یک» در همه اعداد جاری و ساری است و اساساً اعداد جز همان عدد «یک» متکثر نیستند، پس اعداد به یک معنا عدد یک هستند و به یک معنا غیر آن هستند در واقع اعداد ظهور کثرتی عدد «یک» هستند. در این تمثیل عدد یک نمودار ذات احدیت (غیب مطلق) است و سایر اعداد نمودار عوالم هستی. اصولاً در عرفان و فلسفه به‌ویژه، عدد یک، به یک تعبیر، عدد نیست و عدد در واقع از دو شروع می‌شود لیکن با اینکه عدد نیست در تمام اعداد حضور دارد و سازنده اعداد است. در واقع عارفان با این مثال درصدد بیان شدت ارتباط و وابستگی جهان به خداوند از یک سو و جلوه خداوند در همه عوالم از سوی دیگرند، لذا برخی دیگر از عارفان از جمله آیت الله حسن زاده آملی به این تمثیل توجه بیشتری دارند. ایشان می‌نویسند که صورت یکی بیش نیست جز اینکه آبگینه‌ها را چون شماری متصور شود.



هر عدد جز وحدت مکرره نیست و تکرار شیء ظهورات اوست و ظهورات شیء جدای از او نیست، این امر در واحد و اعداد مثال و مضاهی ایجاد حق صور اشیا است. چنان که در ادامه با استناد به شعر شبستری در گلشن راز:

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار یکی را چون شمردی گشت بسیار  
می نویسد که وحدت حقیقی که هستی مطلق است از این کثرت مرایا که اعیان  
ثابته اند به مقتضای شئون ذاتیه که مستلزم جلاء و استجلا است پدیدار شد و با  
وجود آنکه در صورت کثرت و تعینات ظهور کرده، هیچ کثرتی در حقیقت آن  
وحدت لازم نیامد مثل واحد که دو بار بشمارای دو شود، و سه بار بشمارای سه  
شود و علی هذا و از بسیاری شمردن ذات واحد به حقیقت کثیر نمی گردد؛ اما  
در هر شمارای آن واحد به خصوصیت صفتی و اسمی ممتاز می گردد (رک.  
حسن زاده آملی، ص ۳۰-۲۸).

محمی الدین در بحث از حال تفرقه در ذیل این بیت شعر:  
جمعت و فرقت عنی به  
ففرط التواصل مثنی العدد

آورده است (الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۱۸):

فانه اراد ظهور الواحد فی مراتب الاعداد فظهرت اعیان الاثنین و الثلاثه و  
الاربعه الی ما لایتناهی بظهور الواحد

و در ادامه می نویسد:

فانعطف الواحد بنفسه عل مرتبة الاثنین هو عین ظهور الاثنین و ما ثم سوی  
عین الواحد و هكذا ما بقی من الاعداد التی لاتتناهی (همان، ج ۳، ص ۳۱۴).

در جای دیگر عبارت ایشان چنین است:

فالواحد لیس العدد و هو عین العدد ای به ظهر العدد فالعدد کله واحد لو  
نقص من الالف واحد انعدم اسم الالف و حقیقته و بقیت حقیقه اخری و هی  
تسعمائة و تسعة و تسعون لو نقص منها واحد لذهب عینها فمتی انعدم الواحد  
من شی و متی ثبت وجد ذالک الشی هكذا التوحید ان حقیقته و هو معکم  
اینم کنتم... (همان، ج ۱،

ص ۶۳ و رک. مالا صدر، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۰۸).

استاد جوادی فرموده اند:

واحد اگر از آن جهت که واحد است اعتبار شود هیچ مفهومی جز واحد بر آن صادق نیست واحد از این حیثیت حتی مبدأ عدد نیز شمرده نمی‌شود؛ ولیکن چون حیثیت مبدئیت واحد برای اعداد که از تکرار آن حاصل می‌شود لحاظ شود از این حیث واحد با اعدادی که محصول تکررات ظهوریه او هستند، اسما و نسبی نظیر نصف بودن نسبت به عدد دو ثلث بودن نسبت به عدد سه پیدا می‌نماید، این اسما و نسب برای عدد، هرگز به حدی منتهی نشده و از تسلسل لایققی برخوردارند (ص ۴۲۲).

عبارت جامی چنین است:

«واحد همه در احد عدد می‌بیند در ضمن عدد نیز احد می‌بیند»

یعنی بکمال ذاتی و اسمایی در خود همه و در همه خود

«بن»  
(لوامع و لوایح، ص ۶۸)

همو آورده است (ص ۸۳ و ۸۴):

ایمان و حروف در صور مختلف‌اند لیکن همه در ذات الف

از روی تعیین همه با هم غیرند و ز روی حقیقت همه عین

در مذهب اهل کشف و ارباب سازيست احد در همه افراد عدد

خبراً که عدد گر چه برون است از هم صورت و هم ماده‌اش هست

تحصیل وجود هر عدد از احدست احد مراتب احد از عدد است

عارف که ز فیض روح قدسش مدد ربط حق و خلقش اینچنین معتقد

شبستری در گلشن راز آورده است

شد آن وحدت از این کثرت یکی را چون شمردی گشت بسیار

عدد گر چه یکی دارد بدایت بدید

و نیز گوید (ص ۷۲ و ۸۷):

«وجود اندر کمال خویش ساری  
 تعیین‌ها امور اعتباری است  
 اسـت  
 امور اعتباری نیست موجود  
 عدد بسیار و یک چیز است  
 معـده

تمثیل نفس و قوای آن

نفس و قوای آن، به‌ویژه در نظریه ملاصدرا می‌توانند مثال خوبی برای وحدت وجود عرفانی باشند یعنی همچنانکه نفس و همه قوای آن به یک وجود موجودند و قوای نفس از شئون نفس هستند و نفس حیث تقییدی شأنی آنهاست وجود حق و ماسوای حق همه به وجود واحد موجودند و حضرت حق حیث تقییدی و شأنی ماسوای خود است.

محمی‌الدین در این خصوص می‌نویسد:

ما ثم الالفنفس الناطقة و همی العاقلة و المفكرة و المتخیلة و الحافظة  
 و المصورة و المنمیة و الجاذبة و الدافعة و الهاضمة و الماسكة و السامعة و  
 الباصرة و الطاعمة و المستشقة و اللامسة و المدركة لهذه الامور و اختلاف  
 هذه القوى و اختلاف الاسماء علیها و لیست بشی زائد علیها بل هی عین کل  
 صورة و هكذا تجده فی صور المعادن و النبات و الحيوان و الافلاك و  
 الاملاك فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها (الفتوحات المکیه، ج ۲، ص  
 ۴۵۹، و نیز رک: ج ۳، ص ۳۱۵ و ج ۴ ص ۱۰۵).

عراقی در لمعات آورده است (ص ۱۲۱):

اشیا اگر صد است و اگر صد هزار  
 جمله یکی است، چون به حقیقت  
 نظر کن

و در لمعه بیست و پنج آورده است:

هر دم خبرت از این و آن می‌جستم

ای دوست ترا به هر مکان می‌جستم

خجلت زده‌ام کز تو نشان می‌جستم

دیدم به تو خویش را، تو خود من

تمثیل به سایه و صاحب آن

سایه شخص یا شیء به یک معنا خود اوست و به یک معنا غیر او و سایه اشیا و اشخاص مثال است برای ظهورات حق و تجلیات او در عالم.

از طرف دیگر، سایه نه نور است و نه ظلمت؛ هم نور است و هم ظلمت و این جمع بین اضداد شبیه عالم است که نه وجود است نه عدم بلکه نمود حضرت حق است.

عبارت محی الدین چنین است:

اعلم ان المعقول علیه «سوی الحق» او مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق كالظل للشخص و هو ظل الله و هو عين نسبة الوجود الى العالم لان الظل موجود بلاشك في الحس و لكن اذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل: حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل لكان الظل معقولا غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه الظل فمحل ظهور هذا الظل الا لهی المسمى بالعالم، انما هو اعيان الممكنات عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات

و شبستری چنین گفته است (گلشن راز، ص ۸۶):

چون من هستم به ذات خود      نمی دانم چه باشد سایه من  
عدم با هستی آخر چون شود ضم      نباشد نور و ظلمت هر دو با هم

تمثیل موج و دریا

از دیگر مثال های عارفان مثال به موج و دریاست، بر اساس این مثال حضرت حق به دریا، و کثرات عالم به امواج این دریا تشبیه شده اند، یعنی همین که امواج به وجهی عین دریا و به وجهی غیر دریایند، به وجهی موجودند و به وجهی معدوم، ماسوی الله نیز همین گونه هستند، به وجهی عین حق هستند و به وجهی غیر حق، به وجهی موجودند و به وجهی معدوم.

توضیح اینکه از یک طرف به طور قطع موج دریا غیر دریاست؛ زیرا می توان دریایی را تصور کرد که هیچ موجی نداشته باشد و پس از آن امواج شود؛ پس این موج هایی که پدید آمده اند غیر از دریا و آب دریا هستند؛ زیرا زمانی نبودند و هم اینک به وجود آمدند. از طرف دیگر موج دریا چیزی بر دریا نیفزوده است؛ پس از آنکه دریا موج شد، ما چیزی غیر از دریا و آب دریا نخواهیم داشت؛ هر چه هست همان آب دریاست، بنابراین از این دیدگاه موج

دریا همان دریاست و غیر آن نیست؛ زیرا در همان حالی که دریا موج برداشته، صد در صد متن دریا را آب فراگرفته است و هیچ بخشی از آن را موج دریا تشکیل نمی‌دهد، اما با این حال کسی نمی‌تواند موج را انکار نماید و آن را فقط امری وهمی و ذهنی بیندارد.

دلیل چنین حالتی برای موج که هم در خارج واقعیت دارد و هم هیچ بخشی از دریا را و متن آن را تشکیل نمی‌دهد آن است که نوعی خاص از تحقق را داراست؛ زیرا هر چند وجود مستقل و جدایی ندارد، اما چون موج دریاست، موجود و متحقق در خارج است (رک. امینی نژاد، ص ۲۲۲).

عراقی در لمعات آورده است (ص ۱۲۸):

در باغ اگر چه لاله خودرو بود      سرو و سمن و نسترن خوشبو بود

در بحر اگر چه موج تو بر تو بود      چون نیک بدیدم آن همه خود

و در لمعه‌ای دیگر آورده است (ص ۵۷):

هر نقش که بر تخته هستی پیداست      آن صورت آن کس است که آن نقش

دریای کهن چو بر موجش خوانند و در حقیقت دریاست

ندم نه

جامی در نقد النصوص آورده است:

لیس حال ما یطلق علیه «السوی» و «الغیر» الا کحال الامواج علی البحر

الزخار فان الموج لاشک انه غیر الماء عند العقل من حیث انه عرض قائم

بالماء؛ و اما من حیث الوجود فلیس شیء غیر الماء (ص ۶۷-۶۶).

مؤیدالدین جندی در شرح فصوص الحکم آورده است (ص ۱۸۶):

البحر بحر علی ما کان فی قدم      ان الحوادث امواج و انهار

لا یحجبک اشکال تشاکلها      ممن تشکل فیها فهی استار

موجهائی که بحر هستی راست      جمله مرآب را حباب بود

گرچه آب و حباب باشد دو      در حقیقت حباب آب بود

پس از این روی هستی اشیاء	راست چون هستی سرآب بود
عبدالرحمن جامی می گوید:	
حبذا روزی که پیش از روز و شب	فارغ از اندوه و آزاد از طرب
متحد بودیم با شاه وجود	حکم غیریت به کلی محو بود
بود اعیان جهان بی چند و چون	ز امتیاز علمی و عینی مصون
ناگهان در جنبش آمد بحر جود	جمله را در خود زخود بی خود
امتیاز علمی آمد در میان	بی نشان‌ها را نشان‌ها شد عیان
واجب و ممکن زهم ممتاز شد	رسم آیین دوئی آغاز شد
موج دیگر نیز در کار آمده	جسم و جسمانی پدیدار آمده
نوع آخر آدمست و آدمی	گشته محروم از مقام محرمی
نی که آغاز حکایت می کند	زین جدایی‌ها شکایت
کز نیستانی که در وی هر عدم	رنگ وحدت داشت با نور قدم

(همان، ص ۶۷ و رک. لوامع و لوائح،

ص ۸۱)

به تعبیری دریا چیزی غیر از آب نیست و اصطلاحاتی چون موج، حباب، بخار، ابر، باران و سیل و در نهایت دریا، همه یک چیزند که همان آب است در لباس‌های گوناگون و خدای تعالی نیز به واسطه تقید به مقیدات و تنزی از حضرت احدیت به واحدیت و از حضرت و احدیت به حضرت ربوبیت و از آن به حضرت کونیه و از آن به حضرت جامعه انسانیه درآمده است. بر این اساس همان طور که در حقیقت هر قطره از قطرات و هر موجی از امواج عین آب است بر هر یک از مظاهر حق متعال نیز صادق است گفته شود حق است من حیث الحقیقه و غیر حق است من حیث التبعین.

امام خمینی در دیوان به زیبایی از این تمثیل یاد کرده است و می گوید:  
 سر زلفت به کناری زن و رخسار  
 تا جهان محو شود خرقه کشد  
 گشاده  
 ما همه موج و تو دریای جمالی ای  
 موج دریاست عجب آن که نباشد  
 در  
 همین تمثیل با ظرایفی افزوده تر در «الهی نامه» علامه حسن زاده این گونه  
 آمده است:

الهی! موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد و از وی ناگزیر  
 است: **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ.**

تمثیل به شراب و جام، تمثیل به دایره و نقطه مرکزی آن؛ تمثیل به حقیقت  
 شکل و سطح و رابطه آن دو؛ تمثیل به شکل پاره های کاغذ؛ تمثیل به عروض  
 سفیدی بر جسم و ده ها تمثیل دیگر برای بیان منظور عرفان از وحدت وجود  
 ارائه شده است چنانکه اشاره شد برخی از این مثال ها به طور روشن حداکثر  
 مثبت اصالت وجودند نه وحدت وجود تا چه رسد به وحد شخصی وجود.

نتیجه

به نظر عارفان، ماسوی الله به هیچ وجه انکار نمی شود بلکه مظهر هویت حق  
 یعنی حقیقت حق دانسته می شود. ما سوی الله وجودی در عرض یا در طول حق  
 ندارند بلکه ظاهر عالم مقتضای اسم «الظاهر» حق است و باطن آن تجلی اسم  
 «الباطن» حق و کثرت واقع در عالم ظهورات و شئونات حق تعالی هستند.

هر آنکس را که اندر دل شکی نسبت	یقین داند که هستی جز یکی نسبت
جناب حضرت حق را دویی نیست نسبت	در آن حضرت من و ما و تویی نسبت
من و ما و تو او هست یک چیز نسبت	که در وحدت نباشد هیچ تمییز نسبت
جز از حق اندرین صحرا دگر نسبت	بگو با من که تا صوت و صدا نسبت
نمود و همی از هستی جدا کن نسبت	نه ای بیگانه، خود را آشنا کن نسبت

(شرح گلشن راز، ص ۱۴۷، ۱۴۶ و ۱۴۲).

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، بیروت، دارالمعرفه، بی تا
- \_\_\_\_\_، الفتوحات المکیه، ج ۴-۱، بیروت، دارصادر، بی تا.
- \_\_\_\_\_، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی و مقدمه  
غلامحسین \_\_\_\_\_
- ابراهیمی دینانی، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_، فصوص الحکم للشیخ الاکبر محی الدین بن عربی... و التعليقات  
علیه، اب \_\_\_\_\_، والعلاء
- عفیفی، ج ۲، ۱، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۳۵۹.
- امینی نژاد، علی، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم، انتشارات مؤسسه  
آموزش \_\_\_\_\_
- پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
- بیات، محمدحسین، مبانی عرفان و تصوف، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی،  
تهران، \_\_\_\_\_
- ۱۳۷۴.
- ترکه، صابن الدین علی، تمهید القواعد، نشر آفرینش، ۱۳۷۵.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، سه رساله در تصوف: لوامع و لوایح: در شرح  
قصیده خمیری \_\_\_\_\_
- ابن فارض و در بیان معارف و معانی عرفانی بانضمام شرح رباعیات در وحدت  
و ج \_\_\_\_\_
- مقدمه ایرج افشار، تهران، کتابخانه منوچهری، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص {ابن عربی} مقدمه جلال-  
الدین \_\_\_\_\_
- آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی،  
مؤسسه \_\_\_\_\_
- چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.



جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد صائن الدین علی بن محمد الترمذی،  
تهران، \_\_\_\_\_  
الزهر، ۱۳۷۲.

جهانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی، ویرایش  
۲،

تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.  
حسن زاده آملی، حسن، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران، فجر،  
۱۳۶۲.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة  
الاربع، \_\_\_\_\_،

ج ۲، ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۰.  
طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه رئالیسم، تصحیح هادی خسرو شاهی، ج ۵،  
ق \_\_\_\_\_،

مرکز بررسی های اسلامی، ۱۳۵۶.  
عراقی، فخرالدین، لمعات، تهران، مولی، ۱۳۶۳.  
عطار، فریدالدین، منطق الطیر، تهران، زوار، ۱۳۸۳.  
قصری، داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، محی الدین بن عربی، قم،  
بی \_\_\_\_\_،  
۱۳۶۳.

\_\_\_\_\_، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی.  
کمال خوارزمی، حسین بن حسین، شرح فصوص الحکم محی الدین ابن عربی،  
تهران، \_\_\_\_\_،  
مولی، ۱۳۶۸.

معلمی، حسن، عرفان نظری، قم، مرکز نشر هاجر، وابسته به مرکز مدیریت  
ح \_\_\_\_\_،  
وزنه \_\_\_\_\_،

علمیه خواهران، ۱۳۸۸.  
مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم انسانی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵.

موحد، صمد، گلشن راز شبستری، تهران، کتاب فروشی طهوری، ۱۳۶۸  
نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اوصاف الاشراف، تصحیح نجیب مایل  
روی، مشهد، انتشارات امام، ۱۳۶۱.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۱۳۸۹

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## رویکرد مبنایگر در تولید علم دینی

دکتر حمید فففور مغربی\*

### چکیده

در این رویکرد منظور از علم دینی آن است که به جای انواع علوم که انسان‌ها به کمک چهار روش تجربی، عقلی، شهودی (عرفانی) و تاریخی پدید آورده‌اند، علمی را با الهام از خود متون مقدس دینی و سازگار با ارزش‌های آن و تغییر پیش فرض‌های علم جدید، با استفاده از روش‌های گوناگون بسازند و آنها را جایگزین علوم جدید غیردینی کنند. اساساً سخن از علم دینی، بدون بررسی جامع در مورد رابطه گزاره‌های اسلامی با علوم روز بی‌معناست. پاسخ به چنین پرسش‌هایی که آیا اقتصاد اسلامی وجود دارد؟ گزاره‌های اقتصادی در قرآن چه نسبتی با علم اقتصاد امروزی دارد؟ و پرسش‌هایی در مورد روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و ... بستگی به دیدگاه ما از علم دینی دارد. رویکردی که اساساً نه تنها امکان و بلکه ضرورت علم دینی، مانند اقتصاد

hfmaghrebi@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۲۴

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۰/۱۱