

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

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

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 کنجکاوای 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 نماست؛ 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 بارنگ‌های 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. این ترکه می‌نویسد که توضیح مسئله توحید مطابق دیدگاه عارفان از مسائل بسیار پیچیده و دشواری است که نه اندیشه جدلی متکلم آن را

adyan.nasiri@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۷

درک می کند و نه اذهان استدلالی اهل فضل و بحث از حکما (مشاء) (ص ۳۴). طوری که این پیچیدگی سبب شده بسیاری کج فهمی ها و احیاناً سوء تفاهم ها نسبت به عارفان پدید آید. تأکید مولوی در مثنوی ۶۹۵/۱ نیز مؤید همین مطلب است:

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

عارفان برای تبیین مقصودشان از وحدت وجود و وحدت شخصی وجود روش هایی را به کار گرفته اند. یکی از این راه ها، بهره گیری از تشبیه و تمثیل است. معمول انسان ها محسوسات و موضوعات حسی و قابل مشاهده را سریع تر و بهتر درک می کنند، 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، آموزنده تر از ده ها دلیل و برهان است. عارفان از قدیم الایام اهتمام خاصی به ارائه مقصودشان در قالب تمثیل داشته اند و از طریق انطباق این تمثیل ها بر مسائلی چون اصالت وجود، وحدت وجود و در نهایت وحدت شخصی وجود، مقصودشان را تشریح کرده اند.

در این مقاله تلاش خواهد شد با استناد به منابع و متون کهن عرفانی برخی از مهم ترین تمثیل ها که عارفان برای بیان منظورشان از وحدت شخصی وجود بدان تمسک جسته اند، تبیین گردد.

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

منظور از وحدت شخصی وجود در سخنان عارفان مسلمان

به نظر می رسد 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 ماسوی الله مظاهر و تجلیات حضرت حق اند. 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 دربرگرفته؛ آنچه هست از کثرات، وجود حق نیست بلکه «به وجود» حق است یعنی ظهور اوست و تشکیک در وجود نیست بلکه در تشأن، 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 فرص 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 نبرده‌اند 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)، و نیز 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، خیر محض و منشأ جمیع آثار است. واحد است به وحدت ذاتی و شخصی نه سنخی یا عددی، لا بشرط است از جمیع شروط حتی از شرط اطلاق، مطلق است از جمیع قیود حتی قید اطلاق، یعنی لا بشرط 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 ملابس اسمای اعیان ثابت، 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 نمی گردید «فالوجود المنسوب الی کل مخلوق هو وجود الحق اذلا وجود للممکن» چنان که فرموده است:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و لیس خلقا بهذا الوجه فادکروا
(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 می دارند از کثرت موجودات خارجی و نیز برخلاف آنچه عقول به آن می رسند 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 منزله 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 می فرماید: فسبحان من اظهر الاشياء وهو عینها، پاک باد کسی که پدیده ها 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 الموجود المشهود، لا غیر، ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعین الاحدیة لها مراتب ظهور لایتناهی ابدأ فی التعین و التشخص (نقد النصوص، ص ۲۹).

حاصل آنکه هر چند «عین» واحد است تعینات کثیرند، ولی تعینات نسب‌اند و بدون آن عین واحد تحقق نمی‌یابد. پس در واقع در دار هستی جز آن عین واحد، چیزی و غیره متحقق نیست و هم اوست که در عین وحدت در مظاهر و مجالی تجلی می‌یابد و کثرت می‌پذیرد و لذا 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 سواي 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 شیخی، 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 انسی ینازعنی فارفع بفضلک انسی من البین

که با نفی انیت، نفی وجود از ما سوی الله می‌کند را مستجاب شده تلقی و اینکه فرموده است: انا من اهوی و من اهوی انا، را شاهدهی بر نفی وجود از غیر حق تعالی می‌داند و می‌نویسد:

و در این مقام معلوم شود که آن کس که گفت: انا الحق و آن کس [بایزید بسطامی] که گفت: سبحانی ما اعظم شأنی، نه دعوی الاهیت کردند، بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود [وحدت شخصی وجود] کرده‌اند و هو المطلوب (فصل پنجم از باب پنجم، ص ۱۵۶).

عطار آورده است (ص ۸، ۷، ۳):

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست	چون تویی بی‌حد و غایت جز تو چیست؟
عرش بر آبست و عالم بر هواست	بگذر از آب و هوا جمله خداست
عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست	اوست و بس، این جمله اسمی بیش نیست

در نگر کین عالم و آن عالم اوست
نست غیر او و گر هست آن هم اوست
جمله یک ذات است اما متصف
جمله یک حرف و عبارت مختلف
مردمی باید که باشد شه شناس
تا شناسد شاه را در هر لباس
مولوی آورده است (ص ۲۷ و ۲۶):

ما عدمه‌هایم هستی‌ها نما
تو وجود مطلق و هستی ما
ما که باشیم ای تو ما را جان جان
تا که ما باشیم با تو در میان
ما همه شیران ولی شیر علم
حمله مان از باد باشد دمبدم
حمله مان پیدا و ناپیداست باد
جان فدای آن که ناپیداست باد
یاد ما و بود ما از داد توست
هستی ما جمله از ایجاد توست
لذت هستی نمودی نیست را
عاشق خود کرده بودی نیست را

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

انا الحق کشف اسرار است مطلق
بجز حق کیست تا گوید انا الحق
در آ در وادی ایمن که ناگاه
درختی گویدت انی انالله
هر آنکس را که اندر دل شکی نیست
یقین داند که هستی جز یکی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز
که در وحدت نباشد هیچ تمییز
انانیت بود حق را سزاوار
که هو غیب است و غایب و هم و پندار
جناب حضرت حق را دویی نیست
در آن حضرت من و ما و تویی 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 منحصرأ فی حقيقة واحدة شخصية، لا شریک له الموجودية التحقیقية و لا ثانى له فى العین. و لیس فی دار الوجود غیر ديار، و کل ما یترا أى فى عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فأنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التى فى الحقيقة عین ذاته. كما صرح به لسان بعض العارفانء بقوله: فالعقول علیه سوى الله أو مسمى بالعالم هو بالنسبة الیه تعالی 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 نامتناهی به شمار 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 *سفار* 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 مستقلی داشته باشند (ج ۱، ص ۷۱).

چنان که در توضیح و دفاع از کلام ابن عربی "فهو عین کل شیء" می‌نویسد که حضرت حق در ظهور عین همه اشیاست نه در ذات بلکه در مرتبه ذات هو هو والاشیاء الاشیاء، او خودش است و اشیا هم اشیااند (همان، ج ۲، ص ۳۳۷).

استاد جوادی آملی در این باب می‌فرماید: اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت‌زدایی از حریم آن است، خواه به نحو تباین و خواه به‌طور 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 متعدند 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 آنرا 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 الجمیع 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 منحصرأ 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 ناماست، 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 شخصیه 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

هرچند 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 مضاعفی‌اند و مثال انعکاس صورت در آینه از این جمله است به طوری که به نظر برخی صاحب‌نظران صدرالمتألهین در سیر تکاملی مباحثش 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 - ۴۳۴) 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 و گرنه 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 فیہ، 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، بی‌آنکه خلق در حق یا حق در خلق باشد، با استعانت از خداوند به ارائه یک نمونه پرداخته و می‌فرماید «اخبرنی عن المرآت أنت فیها ام هی فیک، فان کان لیس واحد منکما فی صاحبہ، فبای شیء استدلت 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... (جوادی 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:

فبرز الله ذالك مثلاً، نصبه لتجلیه الذاتی لیعلم المتجلی له انه ما رآه و ما ثمّ مثال و اقرب و لا اشبه بالرؤية و التجلی من هذا واجهد فی نفسک عنده ماتری الصورة فی المرأة ان ترى جرم المرأة لا تراه ابدا البتة حتی ان بعض من ادرك مثل هذا فی صور المرآیا ذهب الی ان الصورة المرئیة بین بصر الرائی و بین المرآة و هذا اعظم ما قدر علیه من العلم و الامر كما قلناه و ذهبنا الیه و قدینا هذا فی الفتوحات المکیة» (فصول الحکم با تعلیقات ابوالعلا عقیسی، ج ۱ و ۲، ص ۶۱ و ۶۲، شرح فصول الحکم، ص ۱۲۵ - ۱۲۱ و رک. قیصری، شرح فصوص الحکم به کوشش آشتیانی، ص ۴۲۷ به بعد).

در فتوحات باب ۶۳ بحث بقای نفس در برزخ میان دنیا و آخرت در تبیین حقیقت برزخ می‌فرماید:

كما یدرك الانسان صورته فی المرآة یعلم قطعاً انه ادرك صورته بوجه و یعلم انه ما ادرك صورته بوجه لما یراه فی غایه الصغر لصغر جرم المرآة، او الکبر لعظمه و لا یقدر آن ینکر انه رای صورته و یعلم لیس فی المرآة و لا هی بینه و بین المرآة فلیس بصادق و لا کاذب فی قولی انه رای صورته و ما رای صورته فما تلك الصورة؟ و ما شأنها؟ و این محلها؟ فهی منفیة ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة، اظهر سبحانه هذه الحقیقة لعبده، ضرب مثال لیعلم و یتحقق انه اذا عجز و حار فی درک حقیقت هذا و هو من العالم، ولم یحصل علماً بحقیقته فهو بخالفها اعجز و اجهل و اشد حیرة (الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۳۰۴، نیز رک. ج ۴، ص ۳۱۶ و ۳۰۰، ۲۲۹ و ج ۳، ص ۱۱۶ و ج ۱ ص ۱۸۴ و کمال خوارزمی، ص ۱۲۶-۱۲۵).

حاصل کلمات منقول از ابن عربی این است که، مخلوق هیچ چیزی از خود ندارد الا ظهور و صوره مرآتی حق و فقط و فقط حق ناست؛ آینه تا خودش مورد نظر و توجه استقلالی نباشد غیر را نشان می‌هد، ولذا، ما سواى حق باید معبر و مرآت باشند به سوي حق نه اینکه خود مورد نظر قرار گیرند؛ صورت مرآتی هم هست هم نیست، در حد ارائه و مرآت هست و زائد بر آن

نیست به یک قسم از اطلاق می توان گفت موجود معدوم است یعنی تحقق عینی ندارد و به یک اطلاق می توان گفت، موجود هست، یعنی حضرت حق به او متصف می شود، به عنوان تعیین حق و حضرت حق حیث تقیدی است.

ملاصدرا نیز در فصلی که با عنوان «فی کیفیه الممكنات مرآیا لظهور الحق فیها و مجالی لتجلی الاله علیها» به این تمثیل اختصاص داده است می فرماید:

و الممكنات مرایی لوجود الحق تعالی و مجالی لحقیقته المقدسه و خاصیه کل مرآة بما هی مرآة ان نحکی صورته ما تجلی فیها. الا ان المحسوسات لكثرة قشورها و تراکم جهات النقص والامكان فیها لا یمكن لها حكاية الحق الاول و الا فی غایة اُبعد كما ذكره معلم المشائین ارسطاطا لیس فی لثولوجیا...

و سپس پس از نقل کلام ابن عربی در فتوحات المکیه و تبیین آن می نویسد:

... و اما الكامل العارف للحق فی جمیع المظاهر و المجالی الراجع الی التفضیل مستمداً من الاجمال فی شاهد الحق علی وجه اسمائه و صفاته، فیری الخلق بالحق فیسیر فی ارض الحقایق الی اشرق بنور ربها فیکون علمه فی هذا المقام بالاشیاء من جهة العلم بمبدأ الاشیاء و مظهر وجوداتها و مظهر اعیانها الثابتة و ماهياتها فیصدق حیث انه یرى الاشیاء كما هی فی مرآة وجهه الکریم الذی له غیب السماوات و الارض فثبت انه كما ان الاشیاء بوجه مرآئی ذات الحق و وجوده فکذلك الحق مرآة حقائق الاشیاء لکن مرآیة کل واحد من المرآتین بوجه غیر الاخری... (الاسفار اربعه، ج ۲، ص ۲۶۱-۲۵۶).

شبستری در این مورد چنین می گوید:

بنه آینه ای اندر برابر
درو بنگر بین آن شخص دیگر
یکی ره باز بین تا کیست آن عکس
نه این است و نه آن پس چیست آن عکس
نمود و همی 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 پیش
از بهر نظاره صد هزار آینه بیش

در هر یک از آن آینه‌ها بنموده بر قدر صفالت و صفا صورت خویش

(لوامع و لوائیح، ص ۸۵)

همو می‌گوید:

یک روی و دو صد هزار برقع یک زلف و دو صد هزار شانه

یک شمع و دو صد هزار مرآت یک طایر و بی حد آشیانه

(ص ۸۶)

عراقی در لمعات آورده است:

نی غلط گفتم که اینجا عاشق و معشوق اوست گرچه ما از عشق او اند جهان افسانه‌ایم

ما که ایم؟ از ما چه آید؟ تا پنداری که ما روی او را آینه، یا زلف او را شانه‌ایم

(همان، ص ۱۱۶)

حاصل آنکه همان‌گونه 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 حق‌نماست 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 بارنگ‌های 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 می شود که اگر شیشه ها بشکنند نور با یک رنگ خواهد بود.

کثرات نیز همچون تنوعات نور واحدند یعنی رنگ های متفاوت برای نور واحد و به تعداد رنگ ها نور وجود ندارد. بلکه یک نور است به رنگ های 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 بیننده ای فراتر از آبگینه ها را بنگرد، بیش از یک نور نمی بیند. جلوه حق هم چنین است که یک جلوه است لیکن در مراتب موجودات حدود ویژه ای دارد و موجب تعدد شده است. حاصل آنکه در این تمثیل نور خورشید نمایانگر ذات احدیت و غیب مطلق است و آبگینه ها نمودار ممکنات و ماهیات موجودات در تمام عوالم هستی.

عبارت محی الدین چنین است:

فالحق بالنسبة الی ظل خاص صغیر و کبیر و صاف و اصفی کالنور بالنسبة حجابہ
عن الناظر فی الزجاج یتلون بلونه، و فی نفس الامر لالون له ولکن هکذا تراه ضرب
مثال لحقیقتک بربک (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 رنگ های گوناگون است همچنان که نمایندگی رنگ های نور، به حسب رنگ ها 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 تحریرالتمهید (ص ۴۶۷) آورده است:

نور با آنکه یک حقیقت واحده است در برخورد با اشیا و یا شیشه های گوناگون در ظرف ادراک ما به شکل های مختلفی ظاهر می گردد.

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 محض‌اند و چون در پرتو آن نور مشاهده شوند خصیصه هر یک از آنها آشکار می‌شود بدون آنکه نور هستی متصل 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 لولایح*، ص ۷۹-۸۰ آورده است:

در کون و مکان نیست عیان جز یک نور ظاهر شده آن نور به انواع ظهور

حق نور و تنوع ظهورش عالم توحید همین است دگر وهم و غرور

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود

هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود خورشید در آن هم بهمان رنگ بود

و عراقی در *لمعات لمعه یازدهم* می‌گوید:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته پس به رنگ هر یکی تا بی عیان انداخته

جمله یک نور است لیکن رنگهای مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته‌اند

در *لمعه پنجم* آورده است:

در هر آینه روی دیگرگون می‌نماید جمال او هر دم

گه بر آید بکسوت حوا گه نماید به صورت آدم

و در *لمعه اول* آورده است:

و مالوجه 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 به ویژه، 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 مضامین 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

می‌نویسد که وحدت حقیقی که هستی مطلق است از این کثرت مرایا که اعیان ثابت‌اند 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 بشماری دو شود، و سه بار بشماری سه شود و علی‌هذا و از بسیاری شمردن ذات واحد به حقیقت کثیر نمی‌گردد؛ اما در هر شماری آن واحد به خصوصیت صفتی و اسمی ممتاز می‌گردد (رک. حسن زاده آملی، ص ۲۸-۳۰).

محمی‌الدین در بحث از حال تفرقه در ذیل این بیت شعر:

جمععت 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 الثلاثة و الاربعة الی ما لایتناهی بظهور الواحد

و در ادامه می‌نویسد:

فانعطاف الواحد بنفسه عل مرتبة الاثنین هو عین ظهور الاثنین و ما ثم سوی عین الواحد و هكذا ما بقی من الاعداد التي 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 اینما کنتم... (همان، ج ۱، ص ۶۳ و رک. ملاصدرا، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۰۸).

استاد جوادی فرموده‌اند:

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 لایقفی 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 می‌بیند»

(لوامع و لوایح، ص ۶۸)

همو آورده است (ص ۸۳ و ۸۴):

اعیان و حروف در صور مختلف‌اند لیکن همه در ذات الف مؤلف‌اند

از روی تعین همه با هم گیرند
در مذهب اهل کشف و ارباب خرد
زیرا که عدد گرچه برون است از حد
تحصیل وجود هر عدد از احدست
عارف که ز فیض روح قدسش مدد است
شبستری در گلشن راز آورده است:

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار
یکی را چون شمردی گشت بسیار
عدد گرچه یکی دارد بدایت
ولیکن نبودش هرگز نهایت
و نیز گوید (ص ۷۲ و ۸۷):

«وجود اندر کمال خویش ساری است
تعین ها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود
عدد بسیار و یک چیز است معدود

تمثیل نفس و قوای آن

نفس و قوای آن، به ویژه در نظریه ملاصدرا می توانند 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.

محل الدین در این خصوص می نویسد:

ما ثم الالانفس الناطقة و همی العاقلة و المفكرة و المتخيلة و الحافظة و المصورة و المنمية و الجاذبة و الدافعة و الهاضمة و الماسكة و السامعة و الباصرة و الطاعمة و المستنشقة و اللامسة و المدرکة لهذه الامور و اختلاف هذه القوى و اختلاف الاسماء علیها و لیست بشی زائد علیها بل هی عین کل صورة و هکذا تجده فی صور

المعادن و النبات و الحيوان والافلاك و الاملاك فسبحان من اظهر الاشياء و هو
عينها (الفتوحات المكية، ج ۲، ص ۴۵۹، و نیز رك: ج ۳، ص ۳۱۵ و ج ۴ ص ۱۰۵).

عراقی در لمعات آورده است (ص ۱۲۱):

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

و در لمعه بیست و پنج آورده است:

ای دوست ترا به هر مکان می جستم هر دم خبرت از این و آن می جستم

دیدم به تو خویش را، تو خود من بودی خجلت زده‌ام کز تو نشان می جستم

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 محی‌الدین 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 الالهى المسمى بالعالم، انما
هو اعيان الممكنات عليها المتمد هذا الظل، فتدرک 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 معین نمی‌دانم 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 مثال‌های عارفان مثال به موج و دریاست، بر اساس این مثال حضرت حق به دریا، و کثرات عالم به امواج این دریا تشبیه شده‌اند، یعنی همین که امواج به وجهی عین دریا و به وجهی غیر دریا‌یند، به وجهی موجودند و به وجهی معدوم، ماسوی‌الله 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 می‌توان دریایی را تصور کرد که هیچ موجی نداشته باشد و پس از آن امواج شود؛ پس این موج‌هایی که پدید آمده‌اند غیر از دریا و آب دریا هستند؛ زیرا زمانی نبودند و هم اینکه 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 خود رو بود سرو و سمن و نسترن خوشبو بود

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

و در لمعای دیگر آورده است (ص ۵۷):

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

دریای کهن چو بر زند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت دریاست

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 انههار
لا یحجینک 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 نمود
امتیاز علمی آمد در میان	بی نشان‌ها را نشان‌ها شد عیان
واجب و ممکن زهم ممتاز شد	رسم آیین دوائی 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 می کند

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 انسانی در آمده است. بر این اساس همان‌طور 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 می‌گوید:

سر زلفت به کناری زن و رخسار گشا تا جهان محو شود خرقة کشد سوی فنا

ما همه موج و تو دریای جمالی ای دوست موج دریاست عجب آن که نباشد دریا

همین تمثیل با ظرایفی افزوده‌تر 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: *إنا لله*

و *إنا إليه راجعون*.

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 پاره‌های کاغذ؛ تمثیل به عروض سفیدی بر جسم و ده‌ها تمثیل دیگر برای بیان منظور عرفان از وحدت وجود ارائه شده است چنانکه اشاره شد برخی از این مثال‌ها به‌طور 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 نمی‌شود بلکه مظهر هویت حق یعنی حقیقت حق دانسته می‌شود. 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 شئون حق تعالی هستند.

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

(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، ابوالعلاء عقیفی، ج ۲، ۱، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۳۵۹.
- امینی نژاد، علی، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و 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 لوايح: در شرح قصیده خمريه ابن فارض و در بیان معارف و معانی عرفانی بانضمام شرح رباعیات در وحدت وجود، مقدمه ایرج افشار، تهران، کتابخانه منوچهری، ۱۳۶۰.
- _____، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص لربن عربي { مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد صائن الدین علی بن محمد التکره، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- جهانگیری، محسن، محی‌الدین 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، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۰.
- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه رئالیسم، تصحیح هادی خسرو شاهی، ج ۵، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۵۶.
- عراقی، فخرالدین، لمعات، تهران، مولی، ۱۳۶۳.
- عطار، فریدالدین، منطق‌الطیر، تهران، زوار، ۱۳۸۳.
- قیصری، داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، محی‌الدین بن العربی، قم، بیدار، ۱۳۶۳.
- _____، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی.
- کمال خوارزمی، حسین بن حسین، شرح فصوص الحکم محی‌الدین ابن عربی، تهران، مولی، ۱۳۶۸.
- معلمی، حسن، عرفان نظری، قم، مرکز نشر هاجر، وابسته به مرکز مدیریت حوزه‌های علمیة خواهران، ۱۳۸۸.
- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم انسانی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۵.

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

