

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 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. ابن ترکه 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

* عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب
adyan.nasiri@yahoo.com

اذهان استدلالی اهل فضل و بحث از حکما (مشاء) (ص34). طوری که این پیچیدگی سبب شده بسیاری کج فهمی ها و احیاناً سوء تفاهم ها نسبت به عارفان پدید آید. تأکید مولوی در مثنوی 695/1 نیز

شرح این را گفتمی من، از من، نکته ها چون تیغ به لاد است تن پیش این الماس، بی اسد من زین سبب من تیغ کرده در غلاف مؤید همین مطلب است:	لیک ترسم تا نلغزد خاطره، گر نداری تو سپر، هانس، گریز کز بریدن، تیغ را نهاد جدا تا که کز خوانی نخه اند بـخلاف
--	---

عارفان برای تبیین مقصودشان 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 ماسوی الله 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 دربرگرفته؛ آنچه هست از کثرات، وجود حق نیست بلکه «به وجود» حق است یعنی ظهور اوست و تشکیک در وجود نیست بلکه در تشان، در ظهور و در تجلی است. به تعبیر دیگر اصل وجود که دارای تحقق با حیث اطلاق 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 فصل ادیسی آورده است که یکی از اسمای حسنی 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 76). همو در الفتوحات المکیه آورده است:

و لولا سریان الحق فی الموجودات و الظهور فیها بالصورة ما كان للعالم وجود (ج 2، ص 69).

و در فص هودی فصوص الحکم آورده است: فهو الساری فی مسمی المخلوقات و المبدعات، اوست که در مخلوقات و مبدعات ساری است. فهو عین الوجود، در نتیجه او عین وجود است (ص 107، و نیز رک. قیصری شرح فصوص الحکم، ص 157؛ جنیدی، ص 330 - 329).

چنانکه پیداست به نظر ابن عربی حقیقت وجود اصل بوده و بالذات طارد عدم است، خیر منشا و منشأ جمیع آثار است. واحد است به

وحدت ذاتی و شخصی نه سنخی یا عددی، لابلشروط است از جمیع شروط حتی از شرط اطلاق، مطلق است از جمیع قیود حتی قید اطلاق، یعنی لابلشروط مقسمی است. این حقیقت بحث و این حق واحد در مراتب و تعابیر مختلف، دارای شئون، اطوار تجلیات، تعنیات 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 به‌راستی 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 و لیس خلقا بهذا
(رک. ابن عربی، فصوص الحکم، ص 79 و نیز الفتوحات المکیه، ج 2، ص 516، 160، 114).

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 حق است در حقیقت واحد است و در مرتبه

ذات و حضرت احدیت از هرگونه 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 عينها، پاک باد کسی که پدیده‌ها را ظاهر ساخت، در حالی که خود عین آنهاست. فما نظرت عيني الي غير وجهه وما سمعت اذني خلاف كلامه، چشمم به چیزی جز رخ او نیفتاد و گوشم غیر سخن او را نشنید (الفتوحات المکیه، ج 3، ص 459 و نیز رک. جهانگیری، ص 266).

جامی معتقد است:

ما في الوجود الا عين واحدة هي عين الوجود الحق المطلق و حقيقته، و هو الموجود المشهود، لا غير، ولكن هذه الحقيقة الواحدة والعين الاحدية لها مراتب ظهور لايتهاي ابدأ في التعین و الشخص (نقد النصوص، ص 29).

حاصل آنکه هر چند «عین» واحد است تعینات کثیرند، ولی تعینات نسباند و بدون آن عین واحد تحقق نمی‌یابند. پس در واقع در دار هستی جز آن عین واحد، چیزی و غیري 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 266-273، و نیز ابن عربی فصوص الحکم، فص اسحاقی، ص 88؛ فص یعقوبی، ص 96؛ فص هودی، ص 111؛ فص شیثی، ص 124؛ فص نوحی، ص 68 و 69 و نیز الفتوحات المکیه، ج 1، ص 475، 272 و نیز ج 2 ص 459 و ج 4 ص 70).

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 فارغ بفضلک انی من
بنذعنک الذین
که با نفي انیت، نفي وجود از ما سوی الله می
کند را مستجاب شده تلقي و اینکه فرموده است:
انا من اهوي و من اهوي انا، را شاهدي برنفي
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 نفي انیت خود و اثبات انیت
غیر خود [وحدت شخصی و جود] کرده‌اند و هو
المطلوب

(فصل پنجم از باب پنجم، ص 156).

عطار آورده است (ص 8، 37):

اي خدای بی‌نهایت جز	چون تویی بی‌حد و غایت
تو کیستی	جز تو چيست؟
عرش بر آبست و عالم	بگذر از آب و هوا
بر هواست	جمله خداست
عرش و عالم جز طلسمی	اوست و بس، این جمله
بیش نیست	اسمی بیش نیست
در نگر کین عالم و	نیست غیر او و گر
آن عالم اوست	هست آن هم اوست
جمله یک ذات است اما	جمله یک حرف و عبارت
متصف	مختلف
مردمی باید که باشد	تا شناسد شاه را در
شاه شناس	هر لباس
مولوی آورده است	

(ص 26 و 27):

ما عدم‌هاییم	تو وجود مطلق و
هستی‌ها نما	هستی ما
ما که باشیم ای تو	تا که ما باشیم با
ما را جان جان	تو در میان
ما همه شیران ولی	حمله مان از باد
شیر علم	باشد دم‌بدم

حمله مان پیدا و	جان فدای آن که
ناپیداست باد	ناپیداست باد
یاد ما و بود ما	هستی ما جمله از
از داد توسطت	ایجاد توسطت
لذت هستی نمودی	عاشق خود کرده
نیستت را	بودی نیستت را

شبستری در گلشن راز آورده است (لاهیجی، ص 318،
317 ، 313):

انا الحق کشف	بجز حق کیست تا گوید
اسرار است مطلق	اننا الحق
در آ در وادی ایمن	درختی گویدت انی
کسه ناگاه	ان الله
هر آنکس را که اندر	یقین داند که هستی
دل شکی نیست	جز یکی نیست
من و ما و تو و او	که در وحدت نباشد
هست یک چیز	هیچ تمییز
انانیت بود حق را	که هو غیب است و
سزاوار	غایب و هم و پندار
جناب حضرت حق را	در آن حضرت من و ما
دویی نیست	و تویی نیست

ملاصدرا ارادتمند و غواص دریای افکار
واندیشه‌های ابن عربی می‌نویسد:

هدانی ربی بالبرهان النیر العرشی الی صراط
مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصراً فی
حقیقة واحده شخصیة، لا شریک له
الموجودیة التحقیقیة و لا ثانی له فی
العین. و لیس فی دار الوجود غیر دیار، و
کل ما یترا آی فی عالم الوجود أنه غیر
الواجب المعبود فأنما هو من ظهورات ذاته و
تجلیات صفاته التي فی الحقیقة عین ذاته.
كما صرح به لسان بعض العارفانء بقوله:
فالعقول علیه سوی الله أو مسمی بالعالم هو
بالنسبة الیه تعالی کالظل للشخص، فهو ظل
الله.

پروردگرم مرا هدایت فرمود و برهانی روشن
به من اعطا نمود. بر اینکه وجود منحصر است
در یک حقیقت شخصیة بدون شریک در موجودیت
حقیقت بر وجهی که در دار وجود جز او و
هویت شخصیة اش موجود نیست و ثانی و دوم

ندارد و آن حقیقت ثانی 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 2، ص 292).

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 شئونات ذاته، لا انها امور مستقلة و ذوات منفصله. 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 1، ص 71).

چنان که در توضیح و دفاع از کلام ابن عربی "فهو عين كل شيء" می‌نویسد که حضرت حق در ظهور عین همه اشیاست نه در ذات بلکه در مرتبه ذات هو هو و الاشياء الاشياء، او خودش است و اشیا هم اشیا اند (همان، ج 2، ص 337).

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 به طور تشکیک و خواه به سبک وحدت وجود و کثرت موجود و فرق عمیقی بین لابلشروط مقسمی که مشهود عارف و اصل است و بشرط لا که مفهوم حکیمان عاقل می‌باشد وجود دارد... .

به نظر آقای جوادی آملی، در وحدت شخصی وجود هیچ گونه کثرتی به حریم امن وجود راه ندارد و هرگونه کثرتی تصحیح شود ناظر به تعینات فیض منبسط است یعنی مظاهر واجب متعند و لی 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 نبرده‌اند، بلکه مصب آن را درست

یافتند که از حریم وجود خارج و از دریای هستی محض بیرون می‌باشد.» (رک. جوادى آملی، ص 20).

حاصل آنکه عارفان در باب وحدت شخصی وجود معتقدند:

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

2. همه ما سواي حق به وجود حضرت حق موجودند نه به وجودي زائد.

3. در واقع عارفان، خداوند متعال را حیث تعلیلی ما سوي الله نمی‌دانند بلکه حیث تقییدی می‌دانند و در حیث تقییدی، حیث شأني یا حدي منظور آنهاست نه حیث اندماجي، بلکه در بحث صفات حق حیث اندماجي و در بحث افعال حق حیث شأني یا حدي را مطرح می‌سازند.

4. پس عارفان کثرت را منکر نیستند بلکه تفسیر آنها از کثرت با فیلسوف و حتی کثرت تشکیکی صدرا متفاوت است.

5. 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 منحصراً واحد است و آن خداست. وجود یعنی وجود حق غیر از حق هرچه هست وجود نیست نمود و ظهور است. هرچه را که شما از غیر حق ببینید آن وجود نیست واقعا هستی نیست، هستی ناست، حقیقت نیست رقیقت است (رک. مطهری، بخش عرفان، ص 191 - 190).

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 صورت پذیرفته مورد توجه و دقت

قرار گیرد و الا جریان دادن همه احکام مثال برممثل 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 دوازده‌گانه عدلیت 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 5، مقاله چهاردهم).

استاد جوادی آملی در این زمینه می‌فرمایند 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 موسی‌الرضا (ع) دارد (توحید صدوق، ص 435 - 434) عرض می‌کند: «الاتخبرنی یا سیدی هو فی الخلق ام الخلق فیهِ».

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 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 «اخبرني عن المرآت أنت فیها ام هي فیک، فان کان لیس واحد منکما فی صاحبه، فبای شيء 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...» (جوادی آملی، ص 222 - 221).

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. آیینه عرفانی در واقع نشان دهنده صاحب صورت است، چون صاحب صورت بالذات آینه است، مرآت بالذات تواند بود. (رک. همان، ص 39-40) محی‌الدین عربی نیز که

مثال عکس در آینه را اقرب و اشبه مثال ها می‌دانند در موارد فراوانی از این مثال استفاده کرده است، می‌نویسد:

فابرزالله ذالک مثلاً، نضبه لتجلیه الذاتي لیعلم المتجلی له انه ما رآه و ما ثم مثال و اقرب و لا اشبه بالرؤية و التجلی من هذا واجهد في نفسک عنده ماتري الصورة في المرأة ان تري جرم المرأة لا تراه ابدا البتة حتي ان بعض من ادرك مثل هذا في صور المرآيا ذهب الي ان الصورة المرئية بين بصر الرائي و بين المرأة و هذا اعظم ما قدر عليه من العلم و الامر كما قلناه و هدينا اليه و قدبينا هذا في الفتوحات المكية» (فصول الحكم با تعليقات ابوالعلا عفيفي، ج 1 و 2، ص 61 و 62، شرح فصول الحكم، ص 125 - 121 و رک. قيصري، شرح فصول الحكم به کوشش آشتیانی، ص 427 به بعد).

در فتوحات باب 63 بحث بقای نفس در برزخ میان دنیا و آخرت در تبیین حقیقت برزخ می‌فرماید:

کما 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 الكبير لعظمه و لا يقدر آن يذكر انه راي صورته و يعلم ليس في المرأة و لا هي بينه و بين المرأة فليس بصادق و لا كاذب في قولي 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 لیعلم و يتحقق انه اذا عجز و حار في درک حقیقت هذا و هو من العالم، ولم يحصل علما بحقیقته فهو بخالقها اعجز و اجهل و اشد حيرة (الفتوحات المكية، ج 1، ص 304، نیز رک. ج 4، ص 316 و 300، 229 و ج 3، ص 116 و ج 1 ص 184 و کمال خوارزمی، ص 126-125).

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 نماست؛ آینه تا خودش مورد نظر و توجه استقلالی نباشد غیر را نشان می‌هد، و لذا، ما سواي 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 می‌توان گفت موجود معدوم است یعنی تحقق عینی ندارد و به یک اطلاق می‌توان گفت، موجود هست، یعنی حضرت حق به او متصف می‌شود، به عنوان تعین حق و حضرت حق حیث تقيدي است.

ملا صدرا نیز در فصلي که با عنوان «في كيفية الممكنات مرآيا لظهور الحق فيها و مجالی لتجلي الاله علیها» به این تمثیل اختصاص داده است می‌فرماید:

و الممكنات مرایي لوجود الحق تعالی و مجالی لحقیقته المقدسه و خاصية كل مرآة بما هي مرآة ان نحكي صورته ما تجلي فيها. الا ان المحسوسات لكثرة قشورها و تراكم جهات النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الاول و الا في غاية ابعد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطا ليس في لثولوجيا...

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

... و اما الكامل العارف للحق في جميع المظاهر و المجالی الراجع الي التفضيل مستمداً من الاجمال فيشاهد الحق علي وجه اسمائه و صفاته، فيري الخلق بالحق فيسير في ارض الحقایق الي اشرفت 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 يري الاشياء كما هي في مرآة وجهه الكريم الذي له غيب السماوات والارض فثبت انه كما ان الاشياء بوجه مرآئي ذات الحق و وجوده فكذلك الحق مرآة حقائق الاشياء لكن مرآتية كل واحد من المرآتين بوجهه غيرالآخر (ري...)

(الاسفار اربعة، ج 2، ص 261-256).

شبهتري در این مورد چنین می‌گوید:

بنه آینه‌ای اندر
برابر
یکی ره باز بین تا
کیست آن عکس
نمود و همی از هستی
جدا کن
(موحد، ص 86؛ لاهیجی، ص 381 - 380)

جامی معتقد است:
معشوقه یکی است
لیک بنهاد به پیش
در هر یک از آن
آینه‌ها بنموده
(لوامع و لوایح، ص 85)

همو می‌گوید:
یک روی و دو صد
هزار برق
یک شمع و دو صد
هزار مرآت
(ص 86)

عراقی در لمعات آورده است:
نی غلط گفتم که اینجا
عاشق و معشوق اوست
گر چه ما از عشق او
اند جهان افسانه‌ایم
ما که ایم؟ از ما چه
روی او را آینه، یا
آید؟ تا پنداری که ما
زلف او را شانه‌ایم
(همان، ص 86)

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 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. معلم _____، ص 156-155).

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 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 الي ظل خاص صغير و كبير و صاف و اصفی كالنور بالنسبة حجاب به عن الناظر في الزجاج يتلون بلونه، و في نفس الامر لالون له ولكن هكذا تراہ ضرب مثال لحقیقتک بربک (شرح فصوص الحکم، چاپ سنگی، ص 236-235).

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 467) آورده است:

نور با آنکه یک حقیقت واحد 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 می دهد و از این طریق تعدد و تکثر را در نزد ما آشکار می کند. ماهیات مختلف نیز مانند شیشه های گوناگون بدون لحاظ نور هستی ظلمت محض اند و چون در پرتو آن نور مشاهده شوند خصیصه هر یک از آنها آشکار می شود 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 می پندارد.

جامی در *لوامع و لوائح*، ص 80-79 آورده است:

ظاهر شده آن نور به	در کون و مکان نیست
انواع ظهور	عیان جز یک نور
توحید همین است دگر	حق نور و تنوع ظهورش
وهم و غرور	عالم
کافتاد بر آن پرتو	اعیان همه شیشه های
خورشید وجود	گوناگون بود

هر شیشه که بود سرخ
یا زرد و کبود
و عراقی در لمعات لمعة
آفتابی در هزاران
آبگینه تافته
جمله یک نور است لیکن
رنگهای مختلف
در لمعة پنجم آورده
است:

در هر آینه روی
دیگرگون
گه بر آید بکسوت حوا
می‌نماید جمال او هر
دم
گه نماید به صورت
آدم

و در لمعة اول
آورده است:

و مالوجه الا واحد
غیر آنه
اذا انت اعددت
المرايا تعددا

روی و حقیقت جز یکی نیست، الا اینکه هرگاه
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
جلوة خداوند در همه عوالم از سوی دیگرند،
لذا برخی دیگر از عارفان از جمله آیت الله حسن

حقیقه اخري و هي تسعمائة و تسعة و تسعون
 لو نقص منها واحد لذهب عينها فمتي انعدم
 الواحد من شي و متي ثبت وجد ذلك الشئ
 هكذا التوحيد ان حقيقته و هو معكم اينما
 كنتم... (همه... ان، ج 1،
 ص 63 و رک. ملاصدرا، ج 2، ص 310-308).

استاد جوادي 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
 لایقفی برخوردارند (ص 422).

عبارت جامی چنین است:

در ضمن عدد نیز احد
 می‌بیند
 در خود همه و در همه
 خود می‌بیند»
 (لوامع و لوايح، ص 68)

«واحد همه در احد عدد
 می‌بیند
 یعنی بکمال ذاتی و
 اسما می‌بیند»

همو آورده است (ص 83 و 84):

لیکن همه در ذات الف
 مؤتلفانند
 و ز روی حقیقت همه
 عین الفانند
 سازیست احد در همه
 افتراد عدد
 هم صورت و هم ماده اش
 هست احد
 تفصیل مراتب احد از
 عدد است
 ربط حق و خلقش
 اینچنین معتقد است

اعیان و حروف در صور
 مختلفانند
 از روی تعین همه با
 هم غیرند
 در مذهب اهل کشف و
 ارباب خرد
 زیرا که عدد گر چه
 برون است از حد
 تحصیل و جود هر عدد
 از احدست
 عارف که ز فیض روح
 قدسش عدد است
 شبستری در گلشن

آورده است:

یکی را چون شمردی
گشست بسیار
ولیکن نبودش هرگز
نهایت

شد آن و حدت از این
کثرت پدیدار
عدد گر چه یکی دارد
بهدایت
و نیز گوید (ص72
ه (87):

تعیینها امور اعتباری
است
عدد بسیار و یک چیز
است معدود

«وجود اندر کمال
خویش ساری است
امور اعتباری نیست
موجود

تمثیل نفس و قوای آن

نفس و قوای آن، به ویژه 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 و جود حق و ماسوای حق همه به وجود واحد موجودند و حضرت حق حیث تقییدی و شأنی ماسوای خود است.

محي الدين در این خصوص می نویسد:

ما ثم الالفنفس الناطقة و همي العاقلة و
المفكرة و المتخيلة و الحافظة و المصورة
و المنمىة و الجاذبة و الدافعة و
الهاضمة و الماسكة و السامعة و الباصرة
و الطاعمة و المستنشقة و اللامسة و
المدركة لهذه الامور و اختلاف هذه القوي و
اختلاف الاسماء عليها و ليست بشي زائد عليها
بل هي عين كل صورة و هكذا تجده في صور
المعادن و النباتات و الحيوان و الافلاك و
الاملاك فسبحان من اظهر الاشياء و هو عيذها
(الفتوحات المكيه ، ج2، ص 459، و نیز رك:
ج 3، ص 315 و ج 4 ص 105).

عراقی در لمعات آورده است (ص 121):

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

و در لمعة بیست و پنج آورده است:

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

دیدم به تو خویش را، خجلت زده ام کز تو
تو خود من بودی نشان می‌جستم

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 «سوي الحق» او مسمی العالم هو بالنسبة الي الحق كالظل للشخص و هو ظل الله و هو عين نسبة الوجود الي العالم لان الظل موجود بلاشك في الحس و لكن اذا كان ثم من يظهر فيه ذاك الظل: حتي لو قدرت عدم من يظهر فيه ذاك الظل لكان الظل معقولا غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه الظل فمحل ظهور هذا الظل الالهی المسمی بالعالم، انما هو اعيان الممكنات عليها المتمد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات و شدستري چنين گفته است (گلاشن راز، ص

(86):

چون من هستم به ذات	نمی‌دانم چه باشد
خود معینین	سایه من
عدم با هستی آخر چون	نباشد نور و ظلمت هر
شود ضمیم	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 غیردریابند، 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 می توان دریایی را تصور کرد که هیچ موجی نداشته باشد و پس از آن موج 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 نمی دهد، اما با این حال کسی نمی تواند موج را انکار نماید و آن را فقط امری وهمی و ذهنی بپندارد.

دلیل چنین حالتی برای موج که هم در خارج واقعیت دارد و هم هیچ بخشی از دریا را و متن آن را تشکیل نمی دهد 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 222).

عراقی در لمعات آورده است (ص 128):

در باغ اگرچه لاله	سرو و سمن و نسترن
خودرو بود	خوشبو بود
در بحر اگرچه موج تو	چون نیک بدیدم آن
بر تو بود	همه خود او بود

و در لمعه ای دیگر آورده است (ص 57):

هر نقش که بر تخته هستی	آن صورت آن کس است که
پیداساست	آن نقشش
دریای که من چو	موجش خوانند و در حقیقت
بر زند موجی نو	دریاست

جامی در نقد النصوص آورده است:

لیس حال ما یطلق علیه «السوي» و «الغیر»
الاکحال الامواج علی البحر الزخار فان

(همان، ص 67 و

رک. لوايح و لوايح، ص 81)

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 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 التعیین.

امام خمینی در دیوان به زیبایی از این تمثیل یاد کرده است و می‌گوید:

سر زلفت به کناری زن تا جهان محو شود
و رخسار گشایا خرقة کشد سوی فنا
ما همه موج و تو موج دریا ست عجب آن
دریای جمالی ای دوست که نباشد دریا

همین تمثیل با ظرایفی افزوده‌تر در «الهی نامه» علامه حسن‌زاده این گونه آمده است:

الهی! موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و
در وی گریزد و از وی ناگزیر است: **إِنَّا لِلَّهِ** و
إِنَّا 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 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 وحدت شخصی وجود.

نتیجه

به نظر عارفان، ما سوی الله به هیچ وجه انکار نمی‌شود بلکه مظهر هویت حق یعنی حقیقت حق دانسته می‌شود. ما سوی‌الله وجودی در عرض یا در www.SID.ir 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.

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

(شرح گلشن راز، ص 147، 146 و 142).

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، بیروت، دارالمعرفه، بی تا
- _____، الفتوحات المکیه، ج 4-1، بیروت، دارصادر، بی تا.
- _____، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی و مقدمه غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات، دانشگاه مشهد، 1361.
- _____، فصوص الحکم للشیخ الاکبر محی الدین بن عربی... و التعليقات علیه، ابوالعلاء عفیفی، ج 2، 1، بیروت، دارالکتاب العربی، 1359.
- امدنی نژاد، علی، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1387.
- بیات، محمدحسین، مبانی عرفان و تصوف، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، 1374.
- ترکه، صاین الدین علی، تمهید القواعد، نشر آفرینش، 1375. www.SID.ir

جامی، عبدالرحمن بن احمد، سه رساله در تصوف: *لوامع و لوائح*: در شرح قصیده خمربه ابن فارض و در بیان معارف و معانی عرفانی بانضمام شرح رباعیات در وحدت وجود، مقدمه ایرج افشار، تهران، کتابخانه منوچهری، 1360.

_____، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص* {ابن عربی} مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1370.

جنیدی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد، 1361. جواد آملی، عبدالله، *تحریر تمهید القواعد صائن الدین علی بن محمد الترمذی*، تهران، الزهراء، 1372.

جهانگیری، محسن، *محي الدين ابن عربي: چهره برجسته عرفان اسلامي*، ویرایش 2، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1375. حسن زاده آملی، حسن، *رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، تهران، فجر، 1362.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة*، ج 1، 2، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1360.

طباطبایی، محمدحسین، *اصول فلسفه رئالیسم*، تصحیح هادی خسرو شاهی، ج 5، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی، 1356.

عراقی، فخرالدین، *لمعات*، تهران، مولي، 1363. عطار، فریدالدین، *منطق الطیر*، تهران، زوار، 1383.

قیدری، داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، محیی‌الدین بن عربی، قم، بیدار، 1363.

_____، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی.

کمال خوارزمی، حسین بن حسین، شرح قصص الحکم
محمی الدین ابن عربی، تهران،
مولی، 1368.

معلمی، حسن، عرفان نظری، قم، مرکز نشر هاجر،
وابسته به مرکز مدیریت حوزه های
علمیة خاوران، 1388.

مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم انسانی، قم،
انتشارات اسلامی، 1365.

