

تفسیر صدرایی از وحدت شخصی وجود و شواهد دینی آن

مهدی عبداللهی*

چکیده

در متون دینی عبارات‌های فراوانی یافت می‌شود که به گونه‌ای بر وحدت شخصی وجود دلالت دارند. نگارنده درصدد است مفاد برخی از این متون را تبیین نماید. برای روشن تر شدن مسئله ابتدا به تبیین فلسفی این نظریه از طریق دیدگاه صدرا درباره وجود رابط معلول پرداخته می‌شود و سپس به روش‌شناسی فهم آیات و روایات معرفتی اشاره‌ای کوتاه خواهد شد.

آیات و روایاتی که از میان نصوص دینی دال بر وحدت شخصی وجود در این نوشتار آمده، به هشت دسته تقسیم شده‌اند: آیات دال بر احاطه حق تعالی بر اشیا، آیات دال بر ملکیت حقیقی خداوند نسبت به اشیا، آیات و روایات وحدت اطلاقی او، آیات قرب خداوند، آیات ظهور و بطون حق تعالی، آیات و روایات معیت او با اشیا، آیه فقر ذاتی موجودات و آیات توحید افعالی.

واژگان کلیدی

وحدت شخصی وجود، وجود رابط معلول، ملکیت حقیقی خداوند، معیت خداوند با اشیا، تفسیر صدرایی.

طرح مسئله

در آیات قرآن مجید و روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام عبارات‌های فراوانی یافت می‌شود که به گونه‌ای بر دیدگاه عرفانی «وحدت شخصی وجود» دلالت دارند تا آنجا که علامه طباطبایی معتقد است بالاترین مرتبه توحید، توحیدی است که در دین اسلام به تصویر کشیده شده است. ذات حق تعالی واجد همه صفات کمالی و منزله از هرگونه

mabd1357@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱۷

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۲۶

نقصی است. از سوی دیگر، صفات کمالی یادشده عین ذات او هستند. پیامبران و ادیان پیشین نیز همین مرتبه از توحید را آموزش داده‌اند؛ همان‌طور که آموزه‌های حکمای الهی مصر، یونان و فارس و نیز فلاسفه اسلامی حتی نظریه تشکیک در وجود ملاصدرا بر این حقیقت دلالت دارند؛ چراکه در این دیدگاه نیز ممکنات وجودی در برابر وجود واجب دارند. (طباطبایی، ۱۴۲۵: ۲۱ - ۲۰) بنابراین والاترین مرتبه توحید که توحید اطلاقی است، به دین اسلام اختصاص دارد. (همان: ۱۸ و ۲۱)

در اینجا ابتدا تبیینی از نظریه وحدت شخصی وجود بر مبنای وجود رابط معلول ارائه می‌گردد و سپس شواهد نقلی این دیدگاه بررسی می‌شود.

تبیین فلسفی نظریه وحدت شخصی وجود

ابتدا باید دو مسئله دیگر فلسفی تبیین شود:

الف) براساس اصل فلسفی علیت، هر ممکن‌الوجود بالذاتی، وابسته به علتی وجودبخش است؛ اما این وابستگی معلول به علت، همانند ربط جسم به مکانش نیست که عرضی باشد؛ چراکه امر عرضی در تقویم موصوف خود نقشی نداشته، موصوف با زوال آن می‌تواند همچنان موجود باشد؛ درحالی که اگر ربط معلول به علت فاعلی آن عرضی می‌بود، باید امکان استقلال معلول از علت فاعلی خود وجود داشته باشد؛ ولی چنین امری مستلزم تبدل ذات آن و خلف در وابستگی وجودی معلول به علت فاعلی است. پس حیثیت وابستگی معلول به علت، مقوم ذات معلول و از آن انفکاک‌ناپذیر است. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۱۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۴۶)

ب) یکی از تقسیمات فلسفی وجود، تقسیم آن به سه دسته فی‌نفسه لئفسه، فی‌نفسه لغیره و فی‌غیره است. وجود مستقل یا فی‌نفسه لئفسه، واقعیتی است که از هیچ جهتی، هیچ‌گونه وابستگی به غیر ندارد. چنین وجودی براساس براهین اثبات واجب، محقق بود، و براساس براهین توحید واجب، منحصر در خداوند متعال است. اما وجود فی‌نفسه لغیره یا وجود رابطی، واقعیتی وابسته و قوامش به موجودی دیگر است. این وابستگی ذاتی است، نه عرضی و از این رو تحقق چنین وجودی بدون تحقق طرف وابستگی آن محال است. به اعتقاد فلاسفه، وجود اعراض از این سنخ می‌باشد.

اما وجود فی‌غیره، برخلاف وجود رابطی که دارای دو جنبه فی‌نفسه و لغیره بود، فاقد هرگونه نفسیتی است و تنها لغیره و متعلق به غیر است. وجود رابط، چیزی جز همان وابستگی به غیر نیست.

تفاوت میان وجود رابطی و رابط آن است که وجود رابطی با اینکه در خارج بسیط می‌باشد، وابستگی به غیر، عین این واقعیت است، نه خارج از آن و عارض بر آن؛ با این حال، در ذهن تحلیل می‌شود به: ۱. ذاتی که موضوع هل بسیطه واقع می‌شود، بدون اینکه از هیچ وابستگی‌ای حکایت بکند؛ ۲. ربطی که خارج از این ذات و عارض بر آن است؛ یعنی تصویر این واقعیت «ذاتُ هو الربط» در ذهن، به صورت مفهوم ترکیبی «ذاتُ لها الربط»

منعکس می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۸۲ و ۱۴۳؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۰۷ - ۲۰۶)

در مقابل، وجود رابط که چیزی جز همان خود ربط نیست، فقط به صورت مفهومی حرفی در ذهن منعکس می‌شود؛ و نه مفهوم اسمی وجود و نه هیچ مفهوم ماهوی‌ای بر آن صدق نمی‌کند. بر همین اساس، وجود رابط، مناط اثنبیت و مستلزم تکثر واقعیات موجود در عالم نیست. حاصل آنکه، وجود رابط، ربط محض است و هیچ ذاتی ندارد، نه در خارج و نه در ذهن. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۸۲ و ۱۴۳؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۰۸ - ۲۰۷)

طبق این تحلیل، تقسیم وجود به اقسام سه‌گانه نادرست است؛ چراکه وجود رابط وجود نیست و از همین رو صدرا، اطلاق واژه «وجود» بر وجود مستقل و رابط را به اشتراک لفظی می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۷۹؛ و شبیه آن: همان: ۳۲۸ و ۳۳۰) حاصل آنکه، وجودات رابطی که فی نفسه‌اند، بخشی از موجودات عالم می‌باشند؛ برخلاف وجودات رابط که چنین نیستند و نباید آنها را در عداد موجودات عالم بشمار آورد. حال پس از روشن شدن دو مسئله پیشین باید دید آیا معلول نسبت به علت خود، همانند اعراض نسبت به جواهر، وجود رابطی دارد یا اینکه هیچ نفسیتی نداشته، صرف تعلق به آن، یعنی وجود رابط است.

فلاسفه پیش از صدرا معتقد بودند هر معلولی نسبت به علت فاعلی خود، وجود رابطی است. بنابراین معلول در خارج، واقعیتهای فی‌نفسه و مغایر با علت خود داشته، موجودی در قبال علت خود است؛ اما ارتباط ذاتی جدانشدنی با علت خود دارد. (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۱۱ - ۲۱۰) حکمای مشاء و اشراق، به این مقدار از توحید بسنده نموده‌اند که وجود ممکن در قیاس با واجب، رابطی است و دلیل مسئله آن است که آنها بر اساس اصالت ماهیت یا اصالت و تباین وجودات، موجودات امکانی را مغایر با وجود حق تعالی می‌دانند؛ موجودات مغایری که با دریافت فیضی که غیر از مستفیض است، نسبتی با او پیدا می‌کنند که قابل انسلاخ از آنها نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۹۵ - ۳۹۴، بخش چهارم از جلد اول؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۸۲) اما صدرالمآلهین معتقد است وجود معلول در قیاس با علت هستی‌بخش آن از سنخ وجود رابط است؛ معلول هیچ حیثیتی جز حیثیت وابستگی به علت خود نداشته، چیزی جز تعلق به علتش نیست. (همان: ۳۳۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۱ / ۶۴ - ۶۳؛ ۴ / ۱۱۴)

لا وجود للممکنات إلا بارتباطها به، لا بأن یفیض علیها وجودات مغایرة للوجود الحقیقی.

(بی‌تاب: ۲۱۰؛ شبیه آن: بی‌تاب: ۱۴۵)

به اعتقاد ملاصدرا، وجودی که مجعول به جعل بسیط است، هیچ هویتی در ذات خود ندارد، مگر به جاعل خود. از این رو نمی‌توان برای آن هویتی مستقل از جاعلش تصور نمود. پس هر مجعولی، متقوم به وجود جاعل خود است؛ ولی نه به نحو مداخله جاعل در مجعول. از سوی دیگر، مجعول غیر از جاعل است؛ ولی نه به نحو مزایلت. (شیرازی، بی‌تاب: ۳۰۷ و ۳۹۱)

تقابل این نظریه با نظریه سابق را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

معلول، وابستگی و قیام به علت است، نه چیزی که وابستگی و قیام به علت دارد؛ ربط به علت است، نه شیئی که ارتباط با علت دارد؛ صدور از علت است، نه شیئی که رابطه صدور با علت دارد؛ ایجاد علت است، نه موجودی که رابطه ایجاد با علت دارد؛ احتیاج به علت است، نه شیئی که محتاج به علت است. (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۱۸)

ملاصدرا با اثبات وجود رابط معلول، مدعی تکمیل فلسفه و تتمیم حکمت می‌شود؛ (۱۴۱۰: ۲ / ۲۹۲) چراکه با پذیرش این نظریه، راه برای تبیین فلسفی وحدت شخصی وجود باز می‌شود؛ مدعایی که قبل از ملاصدرا، تنها براساس گزارش‌های عرفا از مشاهداتشان قابل پذیرش بود. دستاورد نظریه وجود رابط معلول این است که هر ممکن بالذات و معلولی، شأنی از شئون واجب بالذات است و حیثیتی جز حکایت از او ندارد و هیچ مقامی غیر از مقام آینه و آیتی که او را نشان می‌دهد، نخواهد داشت. (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۰۰) به اعتقاد صدرا، وجود و موجود در یک حقیقت شخصی منحصر است که شریکی در موجودیت حقیقی ندارد و در عالم وجود، هر آنچه مغایر این حقیقت واجب به نظر می‌آید، از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲ / ۲۹۲) طبق این مبنا، حقیقت وجود، منحصر در ذات حق تعالی است و هر چه جز اوست - که همگی معالیل او هستند - به مقتضای مسئله پیشین، در برابر او نفسیتی نداشته، لمعات نور و شئون ذات پاک او و نیز تجلیات و ظهورات جمال و جلال اوست. (همان: ۱ / ۶۵؛ ۲ / ۳۰۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۲ / ۷۰۶؛ ۱۳۸۳: ۳ / ۱۱۹)

عرفا معتقد بودند مسئله وحدت شخصی وجود، طوری و رای طور عقل داشته، توسن عقل با تمامی علو مرتبه و قدرتش در ادراک حقایق، با پای چوبین خود توان صعود به قله آن را ندارد. (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۹۹) اما حکیم بزرگ اسلام نشان داد هر چند تحقیق این نوع از توحید، امری پیچیده و سری عمیق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳ / ۱۱۹) عقل می‌تواند با هدایت ربانی، این حقیقت را درک نماید. (همو، ۱۴۱۰: ۲ / ۳۳۷) ملاصدرا افزون بر آنکه با برهانی کردن وحدت وجود عرفانی، آن را از عرش مکاشفه و شهود، به فرش حکمت و عقل فراخواند، در مواضع بسیاری از آثار خود به ابطال انگاره‌های باطل در این زمینه نیز دست یازید. وی انگاره‌هایی همچون حلول واجب و ممکنات در یکدیگر، (همان: ۱۰۸ / ۶) حلول ممکنات در واجب، (همان: ۲ / ۳۰۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۳؛ بی تا الف: ۴۰) اتحاد سالک واصل با واجب، (۱۴۱۰: ۶ / ۱۰۸؛ ۱۳۸۱: ۴۶؛ بی تا الف: ۴۰) کلی طبیعی بودن واجب برای ممکنات که افراد وی می‌باشند، (۱۴۱۰: ۶ / ۱۰۶؛ ۱۳۸۲: ۱ / ۱۷۴؛ بی تا ب: ۲۸۹ و ۲۹۹)، عدم تحقق ذات حق تعالی بدون مظاهر (۱۴۱۰: ۲ / ۳۴۶ - ۳۴۵؛ ۱۳۸۶: ۲۱) و موهوم‌انگاری ممکنات (۱۴۱۰: ۲ / ۳۱۹ - ۳۱۸) را توهمات باطلی می‌داند که از نظریه وحدت شخصی وجود، فرسنگ‌ها فاصله دارند.

شواهد دینی وحدت شخصی وجود

اکنون پس از تبیین فلسفی نظریه وحدت شخصی وجود باید دید آیا از میان آیات و روایات می‌توان شواهدی بر این دیدگاه جست یا آنکه هیچ متنی در دین با چنین انگاره‌ای هم‌خوانی ندارد. پیش از آنکه به تبیین شواهد دینی این نظریه بپردازیم، باید به نکاتی اشاره نماییم که به‌رغم مقدمیت، بسیار مهم بوده، شایسته بحث‌های تفصیلی‌تر می‌باشد.

روش‌شناسی فهم نصوص معرفتی

در روش‌شناسی استنباط از روایات معرفتی باید به چند نکته مهم توجه شود:

۱. اختلاف سطح فهم مردم

همان‌طور که مرتبه قوای مادی و بدنی مردم با یکدیگر متفاوت است، قدرت فهم و ادراک همه انسان‌ها نیز در یک سطح نبوده، برخی تیزفهم و برخی دیگر کندفهم هستند. افق فکری افراد گوناگون انسان متفاوت است؛ برخی توانایی بالایی در درک مطالب عقلی و غیرمحسوس دارند؛ درحالی‌که برخی دیگر، توان پرواز در آسمان غیرمحسوس را ندارند.

این حقیقت مسئله‌ای نیست که بر هیچ اهل دانشی پوشیده باشد. هرکس اندک زمانی را صرف تحصیل علم نموده باشد، بی‌تردید مشاهده کرده است که توان یادگیری خود وی و دیگر علم‌آموزان در علوم گوناگون یکسان نیست. برخی از حافظه‌ای توانا بهره‌مند بوده، مطالب را به‌راحتی به‌خاطر می‌سپارند؛ اما توان پرداختن به مسائل عقلی را ندارند؛ درحالی‌که برخی دیگر دارای قدرت تحلیل فلسفی بالایی هستند.

چهبسا از روایت نبوی معروف «كُلُّ مَيْسَرٍ لِّمَا خُلِقَ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴ / ۲۸۲) نیز بتوان همین معنا را استنباط کرد که انسان‌ها استعدادها و نفعات مختلفی دارند و به‌قول مشهور «هرکسی را بهر کاری ساخته‌اند.»

۲. اختلاف لایه‌های معارف الهی

همان‌طور که شاخه‌های فراوان علوم در یک درجه از صعوبت فهم قرار ندارند - بلکه علوم حسی و تجربی آسان‌تر از علوم عقلی انتزاعی می‌باشند و به‌همین جهت، اندیشمندان در طبقه‌بندی علوم، ترتیب آموزشی آنها را نیز بیان می‌کنند - علوم دینی نیز همگی در یک درجه قرار ندارند. معارف الهی برخلاف مسائل فقهی و اخلاقی در یک سطح نیستند. هرچند فهم مراتب نازل معارفی، مانند اصل وجود خداوند متعال، وحدت، علم مطلق، قدرت مطلق، خالقیت یا ... برای عموم مردم دست‌یافتنی است، پی بردن به عمق این معارف از سطح درک عموم مردم بالاتر است. روایت معروف «إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ أَمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ» (همان: ۲ / ۱۸۳) نیز نشان‌گر آن است که تنها شماری اندک از اهل ایمان توان درک معارف عمیق الهی را دارند.

حکیم بزرگ اسلام ملاصدرا نیز در این باب فرموده است:

و اعلموا أن المباحثَ الإلهيةَ و المعارفَ الربانيةَ في غايةِ العُموضِ، دقيقةُ المسلكِ، لا يقفُ علي حقيقتها إلّا واحدٌ بعدَ واحدٍ، و لا يهتدي إلي كُنْهها إلّا واردٌ بعدَ واردٍ؛ فَمَنْ أرادَ الخَوْضَ في بحرِ المعارفِ الإلهيةِ و التَّعمُقَ في الحقائقِ الربانيةِ، فعليه الارتياضُ بالرياضاتِ العلميّةِ و العمليّةِ و اكتسابُ السَّعاداتِ الأبديةِ، حتّى يتيسَّرَ له شروقُ نورِ الحقِّ و تحصيلُ ملكةِ خَلع الأبدانِ و الارتقاءُ إلي ملكوتِ السَّماءِ ... (۱۳۷۸: ۹ - ۸؛ شبیه آن در: ۱۳۷۹: ۷ / ۴۰۴؛ ۱۳۸۰: ۱۰۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۴: ۱ / ۱۷)

توجه به مسئله اختلاف میزان و عمق ادراک اشخاص از امور عقلی بدان درجه مهم است که فیض کاشانی به اختلاف علمای دین در این زمینه نیز اشاره کرده، در مقدمه وافی فرموده است:

كلُّ أحدٍ لا يفهمُ كلَّ علمٍ و إلا لفهم كلِّ حائِكٍ و حجّامٍ ما يفهمه العلماء من دقائق العلوم. فكما أنّهم لا يفهمون فكذلك علما الرسوم لا يفهمون أسرار الدّين و لا يحتملون، و إن كانوا مُدققين فيما يعلمون و لهذا أكابرُ الصّحابة رضی الله عنهم يكتُم بعضهم علمه عن بعضٍ. (۱۴۰۶: ۱ / ۱۲)

شاهد مدعی فیض، روایتی از سیدالسادین علیه السلام است که در ضمن آن بر اختلاف سطح معرفتی ابوذر و سلمان تأکید شده است؛ اختلافی که اگر رخ می نمود و ابوذر از باور قلبی سلمان اطلاع می یافت، حکم به کفر وی کرده، وی را مستحق مرگ می دانست:

و الله لو علمَ أبوذرٌ ما في قلبِ سلمانَ لقتله و لقد آخى رسولُ الله بينهما فما ظنُّكم بسائرِ الخلقِ ... (کلینی، ۱۴۰۱: ۱ / ۴۰۱)

به فرموده علامه شعرانی، منشأ قتل همان اختلاف سطح ادراک است که سبب می شود شخصی که در مرتبه پایین تری از ادراک حقایق الهی قرار دارد، آنچه را مطابق اعتقادش نیست، نادرست و خروج از اعتقاد دینی صحیح بداند. (مازندرانی، ۱۳۸۸: ۷ / ۴، تعلیقه)

۳. رعایت سطح فهم مخاطبان در روایات معرفتی

بنا به فرموده رسول اکرم صلی الله علیه و آله: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمَرَاءُ أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَيَّ قَدْرَ عَقُولِهِمْ.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱ / ۸۵) پیشوایان دین نیز در ارائه این معارف بلندمرتبه، سطح فهم مخاطب خویش را مراعات می فرمودند. به همین جهت، آنها عموم مردم را از ورود به عمق پاره‌ای از معارف، همچون قضا و قدر منع فرموده‌اند؛ (بنگرید به: همان: ۵ / ۹۷، ح ۲۳ - ۲۲؛ ۱۱۰، ح ۳۵؛ ۱۲۳، ح ۷۰) درحالی که در روایات دیگر به تبیین مسئله

پرداخته‌اند (همان: ۵ / ۵۴، ح ۹۰؛ ۱۲۰، ح ۷۱ - ۷۰) که خود نشان‌گر آن است که نهی یادشده در دسته اول از روایات، نهی ارشادی و خطاب به کسانی است که توان ادراک درست مسئله را ندارند. حتی در برخی روایات آمده است که وقتی راوی درباره مسئله پیچیده‌ای مانند قضا و قدر سؤال نموده، امام علیه السلام به‌صراحت از جواب امتناع کرده (همان: ۵ / ۱۲۰، ح ۶۲) و حتی فرموده است اگر جواب دهم، کافر می‌شوی! (همان: ۵ / ۵۳، ح ۸۹)

پس رعایت قدرت فهم مخاطبان در فهم مطالب بلندپایه، در اصل بیان یا عدم آن از سوی معصومین علیهم السلام تأثیر داشته است و اگر حقیقتی و رای افق ادراکی یک مخاطب بوده، از عرضه آن خودداری کرده، حتی مخاطب را از جستجو درباره آن منع می‌فرمودند. به همین جهت، برخی از یاران ویژه ائمه، به «اصحاب سر» ایشان شناخته می‌شدند. (بنگرید به: طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۵۶)

روشن است که رعایت حال مخاطب در القای مطالب، همان‌طور که در اصل بیان مسئله تأثیر دارد، در چگونگی ارائه مطلب و میزان پرده‌برداری از حقایق نیز نقش‌آفرین است. حتی در مواردی که ائمه اطهار علیهم السلام معارف الهی را بیان نموده‌اند، باید انتظار سخنان مختلفی را داشته باشیم که متناسب با سطح فهم مخاطبان ایراد شده باشد. اگر مخاطب سخن از درک مسئله ناتوان بوده، تنها سطح یا سطوح ابتدایی مسئله در اختیار وی قرار گرفته است؛ اما اگر قدرت کافی برای فهم لایه‌های عمیق‌تر را داشته، مراتب عمیق‌تری از مسئله یادشده به وی القا شده است.

این واقعیت، یکی از کلیدهای فهم روایات معرفتی و حل تعارض میان برخی از این روایات است؛ چراکه در این سنخ از روایات همواره باید این نکته را نیز در نظر داشته باشیم که پاسخ‌های مختلف به یک مسئله، چه بسا برآمده از رعایت حال مخاطبان آنها باشد و از سوی دیگر نباید انتظار داشته باشیم معارف بلندی که عموم مردم، و حتی بسیاری از خواص از درک آنها عاجزند، به مردم عادی القا شده باشد.

نتیجه این سه حقیقت، یعنی اختلاف سطح ادراکی مردم، اختلاف عمق معارف الهی و رعایت حال مخاطب در القای معارف آن است که نباید انتظار داشته باشیم همه معارف الهی در یک سطح و به یک درجه از وضوح در متون دینی بوده، از آنها قابل اصطیاد باشد. نمی‌توان توقع داشت معارف عمیقی همچون وحدت شخصی وجود، همانند معارفی چون اصل صفت علم یا قدرت الهی به‌روشنی از قرآن و روایات قابل برداشت باشد. به بیان دیگر، آنچه در سطح فهم عموم مردم بوده، به‌وفور و به‌روشنی در متون دینی وجود دارد. با نگاهی گذرا به آیات و روایات می‌توان دریافت که خداوند متعال طبق توصیف این نصوص، واجد صفاتی مانند حیات، علم، قدرت، اراده و ... می‌باشد؛ اما همچنان که درباره خود این صفات نیز مباحثی مثل حقیقت علم الهی وجود دارد که نمی‌توان آنها را به‌راحتی و وضوح از آیات و روایات به‌دست آورد، معارف دیگر نیز در لابه‌لای متون دینی پیدا می‌شود که راهیابی به دلالت این متون بر مدلول آنها نیازمند تأملات فراوان است.

این مسئله در روایات نیز تأکید شده است که نحوه دلالت آیات قرآن بر همه معارف در یک سطح نیست. طبق روایتی، امام حسین و امام صادق علیهما السلام فرموده‌اند:

كِتَابُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَيَّ أَرْبَعَةٌ أَشْيَاءُ: عَلَيَّ الْعِبَارَةُ وَالْإِشَارَةُ وَاللَّطَائِفُ وَالْحَقَائِقُ، فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلنَّبِيَّيَا. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۵ / ۲۷۸؛ ۸۹ / ۲۰ و ۱۰۳)

موضوع مورد بحث ما از جمله آن دسته از معارف بلندمرتبه‌ای است که نیل به حقیقت آن از دسترس ادراک بسیاری فراتر است و چه بسا بتوان ادعا کرد والاترین و در نتیجه دوردست‌ترین مسئله در میان مسائل معرفتی است. به فرموده علامه طباطبایی:

لَا يَرْتَابُ الْبَاحِثُ الْمُتَعَمِّقُ فِي الْمَعَارِفِ الْكَلِيَّةِ أَنْ مَسْأَلَةَ التَّوْحِيدِ مِنْ أَعْدِهَا غَوْرًا، وَأَصْعَبَهَا تَصَوُّرًا وَإِدْرَاكًا، وَأَعْضَلَهَا حَالًا لَارْتِفَاعِ كَعْبِهَا عَنِ الْمَسْأَلِ الْعَامَّةِ الْعَامِيَّةِ الَّتِي تَتَنَاوَلُهَا الْأَفْهَامُ، وَالْقَضَايَا الْمُتَدَاوِلَةُ الَّتِي تَأَلَّفُهَا التُّفُوسُ، وَتَعْرِفُهَا الْقُلُوبُ. وَ مَا هَذَا شَأْنُهُ تَخْتَلِفُ الْعُقُولُ فِي إِدْرَاكِهِ وَالتَّصَدِيقِ بِهِ لِلتَّنَوُّعِ الْفِكْرِيِّ الَّذِي فُطِرَ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ مِنْ اخْتِلَافِ أَفْرَادِهِ مِنْ جِهَةِ الْبُنْيَةِ الْجَسْمِيَّةِ وَأَدَاءِ ذَلِكَ إِلَى اخْتِلَافِ أَعْضَاءِ الْإِدْرَاكِ فِي أَعْمَالِهَا ثُمَّ تَأْتِي ذَلِكَ الْفَهْمِ وَالتَّعْقِلِ مِنْ حَيْثُ الْحِدَّةِ وَالبَلَادَةِ، وَالجُودَةِ وَالرِّدَاءَةِ، وَالاسْتِقَامَةِ وَالانْحِرَافِ. (۱۴۱۷: ۶ / ۸۷ - ۸۶)

و به گفته ملاصدرا در *مفاتیح الغیب*:

علمُ الرُّبُوبِيَّةِ مُشْتَمِلٌ كَمَا مَرَّ عَلَيَّ ثَلَاثَ مَرَاتِبٍ: مَعْرِفَةُ الذَّاتِ وَ مَعْرِفَةُ الصِّفَاتِ وَ مَعْرِفَةُ الْأَفْعَالِ. أَمَّا مَعْرِفَةُ الذَّاتِ فَهِيَ أَضْيَقُهَا مَجَالًا وَ أَعْسَرُهَا مَسْلَكًا وَ مَقَالًا وَ أَشَدُّهَا عَلَيَّ الْفِكْرِ مَنَالًا وَ أَعْدُّهَا عَنِ قَبُولِ الذِّكْرِ لَا يَطْفُرُ مِنْهَا مَلُوكُ الْآخِرَةِ إِلَّا بِالْيَسِيرِ كَالْكَبِيرَةِ الْأَحْمَرِ، وَ لِذَلِكَ لَا يَشْتَمَلُ الْقُرْآنُ مِنْهَا إِلَّا عَلَيَّ تَلْوِيحَاتٍ وَ رَمُوزٍ وَ إِشَارَاتٍ وَ يَرْجِعُ أَكْثَرُهَا لِأَهْلِ الْفِكْرِ وَ الْعَقْلِ إِلَى التَّقْدِيسِ الْحَضِّ وَ التَّنْزِيهِ الْمَطْلُوقِ وَ سَلْبِ التَّقَائِصِ مُطْلَقًا ... (۱۴۱۹: ۱ / ۱۲۹)

بر این اساس، نباید انتظار داشته باشیم مسئله وحدت شخصی وجود در متون دینی به وفور و به صورت روشن ذکر شده باشد و در این باره عموم مردم توان فهم آن را از نصوص دینی داشته باشند؛ بلکه آن گونه که در آیات و روایات آمده است، ظاهر بسیاری از نصوص دینی، بینوت و تغایر میان خالق و مخلوق است؛ اما ظهور این متون دینی منافاتی با آن ندارد که متون دیگری به نحوی دلالت بر دیدگاه وحدت شخصی وجود داشته باشند. در ادامه نوشتار به ذکر برخی از این نصوص و نحوه دلالت آنها بر نظریه یادشده خواهیم پرداخت.

وحدت شخصی وجود در آیات قرآن کریم و روایات

ظواهر برخی آیات بدون آنکه نیازمند به تأویل و تفسیر نابه‌جا و غیرفنی باشد، مؤید وحدت شخصی وجود می‌باشند. ما آیات دال بر این دیدگاه را در چند دسته ذکر می‌کنیم.

۱. آیات احاطه حق تعالی

برخی از آیات قرآن کریم، بر احاطه خدا بر اشیا دلالت دارند. هرچند در برخی آیات مانند «أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق / ۱۲) سخن از احاطه علمی پروردگار بر اشیا است، در پاره‌ای دیگر همچون «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» (نساء / ۱۲۶) احاطه مذکور به خود خداوند متعال نسبت داده شده است؛ بنابر این آیه، خداوند مالک آسمان‌ها و زمین بوده، بر هر چیزی محیط است. منظور از این احاطه، احاطه ذات و وجود حق تعالی است؛ یعنی خداوند بر دل هر ذره‌ای احاطه دارد. برای فهم این احاطه خوب است به صدر آیه، یعنی ملکیت خداوند نسبت به اشیا توجه کنیم. ملکیت حق تعالی برخلاف ملکیت میان انسان‌ها، حقیقی است، نه اعتباری. در ملکیت حقیقی، مملوک هیچ حیثیتی جز وابستگی به مالک حقیقی ندارد؛ یعنی مملوک بودن به معنای حقیقی آن تنها هنگامی رخ می‌دهد که مملوک، اضافه اشراقی مالک و تنها شأن، نسبت یا حالتی از آن باشد و در این باره هیچ استقلال ذاتی نداشته باشد؛ بلکه تمام ذات او، جز تعلق به غیر نباشد.

علامه طباطبایی در ذیل آیه «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيُّمَا تُلُوتُمَا تُؤْتُوا فَعِندَهُ لَدَّةٌ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره / ۱۱۵) این ملکیت را حقیقی دانسته، در توضیح آن فرموده است:

همه جهات به معنای واقعی کلمه ملک خداوند متعال است که برخلاف ملک رایج در زندگی اجتماعی انسان‌ها قابل تغییر و انتقال نیست. از سوی دیگر، ملکیت خداوند نسبت به ذات شیء است، برخلاف ملکیت ما که نسبت به آثار و منافع اشیاست، نه ذاتشان. از آنجاکه ملک از جهت ملکیتش متقوم به مالک خود است، پس خداوند بر همه این جهات قائم و محیط است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۲۵۹ - ۲۵۸)

بنابر آیه یادشده، همه‌جا و هر چیزی وجه‌الله است؛ اما طبق آیه «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص / ۸۸) هر شیئی به جز وجه حق تعالی هالک است. آیا مفاد این دو آیه با یکدیگر منافات ظاهری ندارند؟ هر چیزی وجه‌الله است، در عین حال هر چیزی به جز وجه او فانی است. چگونه می‌توان میان این دو آیه جمع کرد که هر چیزی وجه خداوند و هر چیزی جز وجه او هالک باشد؛ چراکه هیچ چیز جز وجه او موجود نیست، پس هلاکت هر چیز جز وجه او چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟

می‌توان گفت وجود حق تعالی در تمام اشیا ساری و جاری است و اشیا هم بالذات فانی و هالک هستند و تنها وجه، یعنی ذات حق تعالی باقی خواهد ماند. به بیان دیگر، آنچه به عنوان اشیا و غیر حق تعالی شناخته

می‌شود، تعینات امکانی وجود اطلاقی حق هستند؛ یعنی ذات حق تعالی در کنار تعین خاص، اسمای گوناگون را تشکیل می‌دهد. حال اگر هالک را استقبالی تفسیر کنیم، باید بگوییم وقتی این تعینات از میان برخاستند، تنها ذات حق باقی می‌ماند و از همین رو در ادامه آیه فرموده است: «إليه ترجعون.» اگر آن را به معنای حال گرفتیم، از آنجاکه تعین امری اعتباری است، پس اشیا باطل و معدوم بالذات اند و در موطن هستی، تنها وجود اطلاقی حق تعالی تحقق ندارد و بس.

۲. آیات دال بر ملکیت حقیقی خداوند متعال نسبت به اشیا

دسته دوم آیاتی هستند که دلالت بر ملکیت حقیقت خداوند نسبت به همه موجودات می‌کنند. تعبیری مانند «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» و «لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» که در آیات فراوانی وارد شده است و آیه «وَمَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انعام / ۱۳) همگی دلالت بر ملکیت حقیقی خداوند دارند. این دسته از آیات بر وحدت شخصی وجود دلالت دارند. به فرموده علامه طباطبایی، بی تردید این ملکیت همان ملکیت اعتباری که عقلا در زندگی اجتماعی اعتبار می‌کنند، نیست؛ بلکه نسبتی حقیقی است و نسبت‌های حقیقی تنها با قیام وجودی و ذاتی منتسب به منسوب‌الیه محقق می‌شوند. (طباطبایی، ۱۴۲۵: ۱۰) کلام علامه درباره این آیه بسیار جالب است:

لَعَمْرِي لو لم يكن في كتاب الله إلا آيتان و هما قوله عز اسمه: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» لكان فيهما كفاية أن يفهم الإنسان الحر حقائق هذه المعاني. (همان)

نسبت ملکیت خداوند بر سایر موجودات، یک نسبت حقیقی است و اگر یک شیء به حسب ذاتش، نسبتی حقیقی با دیگری داشته باشد - مانند اینکه خداوند مالک و خالق ذات اشیاست - در این صورت باید نسبت مزبور در مقام ذات آن شیء تحقق داشته باشد؛ یعنی خداوند مالک ذات اشیاست. معنای این سخن آن است که موجودات هیچ استقلالی در برابر وجود حق نداشته، ذاتشان چیزی جز قیام به او نیست. از طرف دیگر، خالقیت و ملکیت خداوند نسبت به اشیا نیز چیزی جز نحوه قیام ذات اشیا به او نیست.

با توجه به آنچه گفتیم، به نظر می‌رسد مفاد آیات دال بر ملکیت حقیقی خداوند نسبت به سایر اشیا با نظریه وجود رابط معلول نسبت به علت هستی‌بخش قابل تطبیق است. از این رو خالقیت خداوند نسبت به سایر موجودات نیز همان تشان ذات حق تعالی و تجلی او در مراتب گوناگون است.

۳. آیات و روایات وحدت اطلاقی حق تعالی

توحید اصل اساسی همه ادیان الهی به ویژه اسلام است که همه آموزه‌های ایمانی بر محور آن معنا می‌یابند. بسیاری از آیات و روایات نیز به توضیح این باور بنیادین پرداخته‌اند. در متون دینی، مراتب فراوانی از قبیل

توحید ذاتی، صفاتی و افعالی (توحید در خالقیت، مالکیت، ربوبیت تکوینی و تشریحی) ذکر شده است. از برخی عبارات استفاده می‌شود که وحدت ذات حق تعالی از سنخ وحدت حقه حقیقی است. در آیه شریفه «قل هو الله أحد» خداوند به وحدت متصف شده است؛ ولی وحدت او طبق روایات فراوانی که به حد استفاضه می‌رسد (همان: ۱۳ - ۱۱) مثل «واحدٌ لا بالعدد» (نهج البلاغه، خ ۱۸۵) وحدت غیر عددی است.

به فرموده علامه، اخباری که بر نفی وحدت عددی از خداوند دلالت می‌کنند، تصریح دارند که وجود او صرف بوده، فاقد هیچ وجودی نیست؛ چراکه در این صورت، باید وجودی غیر وجود او باشد که به معنای واقعی کلمه موجود باشد. روشن است که در این صورت، آن دو، یعنی خداوند متعال و موجود دیگر قابل شمارش خواهند بود. حاصل آنکه، چون وحدت عددی از حق تعالی نفی می‌شود، پس هیچ وجودی جز او تحقق ندارد، مگر آنکه قوام ذاتی به وجود حق تعالی داشته باشد. (طباطبایی، ۱۴۲۵: ۱۳)

قرآن کریم نیز وحدت عددی را از خداوند نفی می‌کند:

و القرآن ینفی فی عالی تعلیمه الوحده الوحده العَدَدیة عن الإله جل ذكره، فإن هذه الوحده لاتتم إلا بتمیز هذا الواحد من ذلك الواحد بالمحدودیة التي تفهره، و المقدریة التي تغلبه، مثال ذلك ماء الحوض إذا فرقناه في آنية كثيرة كان ماء كل إناء ماءً واحداً غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر، و إنما صار ماءً واحداً بتمیز عمّا في الآخر لكون ما في الآخر مسلوباً عنه غير مجتمع معه، و كذلك هذا الإنسان إنما صار إنساناً واحداً، لأنه مسلوب عنه ما للإنسان الآخر، و لولا ذلك لم یأت للإنسانیة الصادقة علی هذا و ذاك أن تكون واحدة بالعدد و لا كثرة بالعدد. (همو، ۱۴۱۷: ۶ / ۸۸)

ممکن است گفته شود مقصود از وحدت حق تعالی، وحدت در وجوب وجود است - همان طور که فلاسفه معتقدند - نه وحدت در وجود. پاسخ آن است که در بسیاری از آیات قرآن کریم، مانند «و هو الواحد القهار» (رعد / ۱۶) «أربابٌ متفرقون خیر أم الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه إلا أسماء سمیتوها أنتم و آبائکم» (یوسف / ۴۰) «و ما من إله إلا الله الواحد القهار» (ص / ۶۵) و «لو أراد الله أن يتخذ كذاً لأصطفى ممّا یخلق ما یشاء سبحانه هو الله الواحد القهار» (زمر / ۴) وحدت حق با صفت قهاریت قرین شده است. به اعتقاد علامه طباطبایی، این همراهی اتفاقی نیست؛ بلکه گویای این مطلب است که وحدت حق قاهرانه است و ترکیب «واحد قهار» در مجموع بیانگر مفاد واحد است که همان نحوه احدیت حق تعالی می‌باشد. وحدت او به گونه‌ای است که وجودی در مقابل آن معنا ندارد و وحدت قهری، فرض هر غیر را که به نحوی مماثلت با خدا داشته باشد، طرد می‌کند. به فرموده علامه، آیاتی که خداوند را به قهاریت توصیف می‌کنند، ابتدا صفت وحدت را ذکر می‌کنند تا دلالت نمایند که وحدت حق مجالی برای فرض مماثل برای او باقی نمی‌گذارد؛ چه رسد به اینکه آن مماثل در پهنه هستی ظاهر شده، واقعیت و ثبوت داشته باشد. (همان: ۹۱ / ۶)

حاصل آنکه، اگر مقصود از احدیت خداوند، احدیت در وجوب وجود باشد، دیگر نمی‌توان مضمون واحد قهار را به‌خوبی تبیین کرد؛ چراکه در این صورت، ممکنات و معلول‌های واجب نیز واجد وصف وجود می‌باشند؛ حال آنکه طبق آیات سابق، خداوند قاهر علی‌الاطلاق بر غیر خود می‌باشد، پس نباید هیچ‌غیری در کنار او فرض شود.

۴. آیات قرب حق

از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که وجود خداوند از هر وجودی به اشیا نزدیک‌تر است و هیچ فاصله‌ای میان حق و مخلوقاتش قابل تصور نیست. بنابر آیه «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره / ۱۸۶) خداوند به بندگان خود نزدیک است؛ اما طبق ظاهر آیه «تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ» (واقع / ۸۵) خداوند باید در موطن مخلوقات باشد تا نزدیک‌تر بودن او به محتضر نسبت به دیگران، معنای حقیقی داشته باشد. در آیه‌ای دیگر، مفاد قرب حق تعالی ارتقا یافته، می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَّمْهُ مَا تُسَوِّسُ بِهِ نَفْسَهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.» (ق / ۱۶) این آیه که قرب خداوند به انسان را با وسوسه‌های نفسانی پیوند داده است، مشعر به آن است که نزدیکی خداوند به انسان باید در همان ساحت تحقق وسوسه‌های درونی تفسیر شود. وسوسه در ژرفای ساحت نفس انسان تحقق دارد، پس قرب خداوند نیز در همین ساحت است. تمثیل ذکرشده در انتهای آیه نیز مؤید همین معنا می‌باشد که خداوند در عمق جان آدمی حضور دارد. در آیه‌ای دیگر، تمثیل فراتر رفته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ.» (انفال / ۲۴) به‌فرموده علامه، مقصود از قلب همان نفس ناطقه انسان است که تشکیل‌دهنده حقیقت و هویت اوست. (همان: ۹ / ۴۶) بنابراین معنای آیه آن است که خداوند میان انسان و هویتش حائل است؛ یعنی آنکه او هویت انسان را اشغال کرده است و در موطن وجود او، مقدم بر او، حضور و وجود دارد. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۲۸۰ - ۲۷۹)

به بیان دیگر، حیلوت وقتی تحقق می‌یابد که یک شیء میان دو شیء دیگر قرار گرفته، نزدیک‌تر از آن دو به آنها باشد. فرض کنید کتاب (ب) بین کتاب (الف) و کتاب (ج) حائل شده است. در این صورت، کتاب (ب) به کتاب (الف) نزدیک‌تر از کتاب (ج) به کتاب (الف) است و نیز نسبت به کتاب (ج). به عبارت سوم، وقتی چیزی حائل میان دو شیء است، اگر بخواهیم از شیء اول به شیء سوم برسیم، ابتدا باید به شیء دوم برسیم، سپس به شیء سوم. حال با این توضیح درباره حیلوت، به‌سراغ آیه می‌رویم. طبق این آیه، خداوند میان شیء و خودش حائل است؛ یعنی خداوند از خود شیء به او نزدیک‌تر است. اگر کسی بخواهد به شیء برسد، ابتدا به خدا می‌رسد، سپس به آن شیء. پس خداوند در ذات اشیا حضور دارد، به‌نحوی که از خود اشیا به آنها نزدیک‌تر است. این مضمون در روایات فراوان دیگری نیز وارد شده که دلالت بر آن دارند که خداوند داخل در همه اشیاست که در ادامه به آنها اشاره خواهیم نمود.

البته این نزدیکی که از آن به «قرب وریدی» تعبیر می‌شود، اختصاص به انسان ندارد. از سوی دیگر به فرموده علامه، تمثیل نزدیکی حق به نزدیکی رگ گردن، تنها برای نزدیک شدن ذهن مخاطب عام به مسئله بیان شده است، وگرنه حقیقت قرب، والاتر از آن است. علامه به اختلاف سطح تعبیر این دو آیه اشاره نموده، می‌فرماید از آنجاکه این حقیقت، معنایی باریک است که از سطح فهم اغلب مردم فراتر است، خداوند تعبیر دیگری به کار برده است: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ الْوَرِيدِ.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸ / ۳۴۷)

۵. آیات ظهور و بطون حق تعالی

آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید / ۳) به جهت معرفه بودن خبرهایی که در آن آمده، مفید حصر است؛ چراکه تعریف مُسند به الف و لام جنس مفید انحصار آن در مُسندالیه است. پس این آیه دلالت بر انحصار اوصاف «اولیت»، «آخریت»، «ظهور» و «بطون» در خداوند می‌کند. این معنا همسو با مدعای عارفان است که تمام هستی را جلوه‌گاه حق دانسته، تمام کثرات و تعینات و مواطن وجود را اسمای حق می‌دانند.

ممکن است گفته شود معنای «ظاهر بودن» حق در این آیه، ظهور حق با آیات و نشانه‌های اوست. حق تعالی ظاهر است از آن جهت که مخلوقاتش آثار او هستند و همه، نشانه مؤثر و خالق خود هستند. این تفسیر خلاف ظاهر است؛ زیرا اولاً در پی بردن از اثر به مؤثر، آنچه در حقیقت ظاهر است، خود اثر است، نه مؤثر. هنگام دلالت دود بر وجود آتش، آنچه در حقیقت ظاهر است، دود است؛ اما آتش در واقع از بیننده باطن است. به همین ترتیب، اگرچه مخلوقات نشانه‌های حق و نشان‌گر وجود اویند، در موطن خود، خودشان هستند که ظاهرند و تنها با واسطه، موجب ظهور حق تعالی می‌باشند. ثانیاً سیاق آیه مفید حصر است؛ یعنی منحصرکننده ظهور در حق تعالی است و این با احتمال یادشده منافات دارد. حاصل آنکه، چون وجود مطلق و یگانه حق همه مواطن را اشغال کرده و جایی برای غیر باقی نگذاشته است، همه مواطن وجود، موطن ظهور و حضور وجود اوست؛ در هر جا که ظهوری مشهود است، تنها اوست که ظاهر است.

ادامه آیه یعنی حصر بطون در حق تعالی نیز با همین دیدگاه مطابقت دارد؛ زیرا وقتی گفتیم یک وجود بیش نیست که تمامی مواطن را اشغال کرده است، حق تعالی در عین ظهورش، بطون نیز دارد؛ زیرا وقتی در یک موطن، مثل عالم ماده ظاهر است، از آنجاکه این عالم نسبت به عالم عقل، باطن است، پس خداوند در عین ظهورش، باطن نیز می‌باشد. پس او به اعتبار حضورش در هر موطن «ظاهر» است و چون هر موطنی، نسبت به موطن دیگر باطن است، پس او به این اعتبار باطن می‌باشد.

جمع بین این دو جنبه (حصر ظهور در حق در عین حصر بطون در وی) تنها با این نظر سازگار است که

یک وجود، تمام مواطن هستی را اشغال کرده باشد. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۲۷۱ - ۲۷۰)

علامه طباطبایی نیز فرموده است اسمای چهارگانه یادشده در این آیه را می‌توان بر احاطه وجودی حق تعالی بر همه اشیا متفرع کرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۱۴۵)

۶. آیات و روایات معیت حق تعالی با اشیا

آیات و روایات فراوانی بر معیت حق تعالی با سایر موجودات دلالت می‌کنند. آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید / ۴) صراحت در معیت خداوند با انسان‌ها دارد. ما انسان‌ها از جهت معیت خداوند تفاوتی با سایر موجودات نداریم. از این رو، در روایات بسیاری این معیت بدون اختصاص به انسان ذکر شده است. روایات فراوانی بیان‌گر معیت حق تعالی با اشیا هستند که از آن میان می‌توان به این موارد اشاره کرد:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ لِأَنَّهُ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا ... أَنَّ اللَّهَ مَعَكَ حَيْثُ كُنْتَ ... (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۱ / ۲۰۶ و ۲۴۵)

هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَيَّ غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَيَّ غَيْرِ مُبَايَنَةٍ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ، وَ خَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشْيٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ. (همان: ۴ / ۲۷، ۱۰ / ۱۹۹)

داخل فی الاشياء لا كشيء داخل فی شيء، و خارج من الاشياء لا كشيء خارج من شيء. (کلینی، ۱۴۰۱: ۱ / ۸۶)

مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة. (نهج البلاغه، خ ۱)

لم يقرب من الاشياء بالتصاق، و لم يبعد عنها بافتراق. (همان: خ ۱۶۳؛ و شبیه آن در: خ ۱۷۹ و ۱۸۶)

توحيدُهُ تميزُهُ من خلقِهِ و حكمُ التَّمييزِ بينونَةُ صفةٍ لا بينونَةُ عَزَلَةٍ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴ / ۲۵۳)

مفاد این دسته از آیات و روایات دو بخش است: یکی دلالت بر معیت خداوند با اشیا دیگر آنکه خداوند بیرون از اشیا نیز وجود دارد.

در بخش اول - همان‌طور که در روایات مشاهده کردیم - تأکید شده است که معیت حق با اشیا یا داخل بودن وی در اشیا، مثل داخل بودن یک شیء در شیء دیگر و به‌نحو التصاق و مقارنت و شبیه آن نیست. مقصود آن است که در اشیا دیگر، وقتی شیئی داخل در شیء دیگر و همراه با آن است، این داخل بودن و اتصال، در عین تغایر و دوئیت آنهاست؛ یعنی دو موجود مستقل و در عرض یکدیگر هستند در عین حال به‌نحو خاصی با یکدیگر ارتباط دارند؛ اما طبق این روایات، خداوند به هیچ موجودی اتصال نداشته، قرین هیچ شیئی نیست. به‌نظر می‌رسد مقصود از این روایات، نفی وجود غیر در کنار وجود خداوند است؛ یعنی غیر او وجودی ندارد تا داخل بودن خداوند در آن و معیت خداوند با ذات آن، از قبیل التصاق یک شیء به شیئی غیر از خودش باشد یا به‌نحو تقارن و در کنار هم قرار گرفتن دو موجود باشد.

شاهد این بیان، آیه «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا» (مجادله / ۷) می‌باشد. این آیه را نیز باید در مقایسه با گفتار کفرآلود مسیحیان: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» (مائده / ۷۳) فهمید. براساس این دو آیه شریف، اعتقاد به اینکه خداوند سومین سه‌تاست، کفر خواهد بود؛ درحالی که اعتقاد به اینکه او چهارمین سه‌تا می‌باشد، توحید ناب است؛ اما سومین سه‌تا بدان جهت کفر است که مستلزم محدودیت خداوند متعال است؛ چراکه در این فرض، خداوند قابل شمارش و واحد عددی است؛ درحالی که وحدت عددی از خداوند نفی می‌شود؛ اما در چهارمی سه‌تا یا پنجمی چهارتا و غیر آن، خداوند موجودی در عرض سایر موجودات نیست تا واحد بالعدد و در نتیجه محدود باشد؛ بلکه او در ظرف وجودی هر موجودی تحقق دارد؛ اما نه به نحوی که موجود یادشده، وجودی غیر از وجود او داشته باشد. از این رو او چهارمی هر سه‌تا و ششمی هر پنج‌تا، بلکه ثانی هر واحدی است؛ یعنی همان معیت احاطی قیومی که پیش از این گذشت. (بنگرید به: ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۲۱۵، ۳ / ۲۹۵، ۳۴۵ و ۵۰۰ - ۴۹۹)

اما دسته دوم روایات این بخش دلالت دارند که خداوند بیرون از اشیا نیز وجود دارد. این قسمت ناظر به تعالی خداوند از موجودات می‌باشد، یعنی در عین اینکه خداوند در ذات هر شیئی بدان نحو که گذشت، حضور و وجود دارد، وجود او محدود به آن شیء نیست؛ بلکه وجود او به آنچه با همه اشیا معیت دارد، محدود نیست. شاید این فقره برای نفی این توهم باشد که ذات حق ورای مظاهر و تجلیات خود تحقق ندارد. آن گونه که در انتهای بخش اول مقاله ذکر کردیم، یکی از انگاره‌های باطل در باب وحدت شخصی وجود که ملاحظه نیز به ابطال آن پرداخته، این توهم است که ذات حق تعالی همان است که در مظاهر تجلی نموده است؛ اما ورای این تجلیات تحقق ندارد. روشن است که این انگاره با مدعای عارفان اسلامی نیز ناهمخوان است؛ چراکه ایشان افزون بر حضرات خلقی، به حضرات حقی، یعنی مراتب سه‌گانه غیب‌الغیوب، احدیت و واحدیت خداوند نیز معتقدند. حاصل آنکه، طبق این دسته از روایات، خداوند در ذات هر موجودی وجود دارد؛ اما وجود آن موجود، غیر از وجود خدا نیست تا ترکیب میان آن دو رخ داده باشد. از سوی دیگر، خداوند بیرون از هر شیئی نیز حضور دارد؛ ولی این بینونت همچون جدایی سایر اشیا از یکدیگر نیست که وقتی شیئی بیرون از شیء دیگر است، به کلی با آن بیگانه بوده، هیچ ارتباط وجودی با آن ندارد؛ بلکه خداوند در عین اینکه داخل در اشیاست، در ذات آنها حضور و بیرون از آنها وجود دارد.

ملاحظه نیز به ابطال آن پرداخته، این توهم است که ذات حق تعالی همان است که در مظاهر تجلی نموده است؛ اما ورای این تجلیات تحقق ندارد. روشن است که این انگاره با مدعای عارفان اسلامی نیز ناهمخوان است؛ چراکه ایشان افزون بر حضرات خلقی، به حضرات حقی، یعنی مراتب سه‌گانه غیب‌الغیوب، احدیت و واحدیت خداوند نیز معتقدند. حاصل آنکه، طبق این دسته از روایات، خداوند در ذات هر موجودی وجود دارد؛ اما وجود آن موجود، غیر از وجود خدا نیست تا ترکیب میان آن دو رخ داده باشد. از سوی دیگر، خداوند بیرون از هر شیئی نیز حضور دارد؛ ولی این بینونت همچون جدایی سایر اشیا از یکدیگر نیست که وقتی شیئی بیرون از شیء دیگر است، به کلی با آن بیگانه بوده، هیچ ارتباط وجودی با آن ندارد؛ بلکه خداوند در عین اینکه داخل در اشیاست، در ذات آنها حضور و بیرون از آنها وجود دارد.

ملاحظه نیز به ابطال آن پرداخته، این توهم است که ذات حق تعالی همان است که در مظاهر تجلی نموده است؛ اما ورای این تجلیات تحقق ندارد. روشن است که این انگاره با مدعای عارفان اسلامی نیز ناهمخوان است؛ چراکه ایشان افزون بر حضرات خلقی، به حضرات حقی، یعنی مراتب سه‌گانه غیب‌الغیوب، احدیت و واحدیت خداوند نیز معتقدند. حاصل آنکه، طبق این دسته از روایات، خداوند در ذات هر موجودی وجود دارد؛ اما وجود آن موجود، غیر از وجود خدا نیست تا ترکیب میان آن دو رخ داده باشد. از سوی دیگر، خداوند بیرون از هر شیئی نیز حضور دارد؛ ولی این بینونت همچون جدایی سایر اشیا از یکدیگر نیست که وقتی شیئی بیرون از شیء دیگر است، به کلی با آن بیگانه بوده، هیچ ارتباط وجودی با آن ندارد؛ بلکه خداوند در عین اینکه داخل در اشیاست، در ذات آنها حضور و بیرون از آنها وجود دارد.

ملاحظه نیز به ابطال آن پرداخته، این توهم است که ذات حق تعالی همان است که در مظاهر تجلی نموده است؛ اما ورای این تجلیات تحقق ندارد. روشن است که این انگاره با مدعای عارفان اسلامی نیز ناهمخوان است؛ چراکه ایشان افزون بر حضرات خلقی، به حضرات حقی، یعنی مراتب سه‌گانه غیب‌الغیوب، احدیت و واحدیت خداوند نیز معتقدند. حاصل آنکه، طبق این دسته از روایات، خداوند در ذات هر موجودی وجود دارد؛ اما وجود آن موجود، غیر از وجود خدا نیست تا ترکیب میان آن دو رخ داده باشد. از سوی دیگر، خداوند بیرون از هر شیئی نیز حضور دارد؛ ولی این بینونت همچون جدایی سایر اشیا از یکدیگر نیست که وقتی شیئی بیرون از شیء دیگر است، به کلی با آن بیگانه بوده، هیچ ارتباط وجودی با آن ندارد؛ بلکه خداوند در عین اینکه داخل در اشیاست، در ذات آنها حضور و بیرون از آنها وجود دارد.

۷. آیه فقر ذاتی موجودات

بر پایه آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتُّمُّ الْفُقَرَاءُ إِلَيَّ اللَّهُ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر / ۱۵) انسان‌ها عین فقر به خداوند هستند. این آیه متضمن دو مطلب است که یکی ناظر به مردم و دیگری ناظر به حق است. نکته مهمی که در تفسیر آیه باید بدان توجه داشت، این است که در هر دو فقره آیه، خبر به صورت معرفه آمده است و تعریف مُسند به الف و لام جنس، مفید حصر آن در مُسندالیه است. برای نمونه اگر بگوییم «علي بنُ أبي طالبٍ إمامٌ» هر چند امامت آن حضرت را بیان کرده‌ایم، این بیان منافاتی با امامت دیگران ندارد؛ اما در صورتی که بگوییم: «علي بنُ أبي طالبٍ الإمامُ» امامت را منحصر در آن حضرت نموده‌ایم. حال در این آیه نیز هر دو خبر به صورت معرفه می‌باشند که در نتیجه در مفاد هر دو بخش، انحصار نهفته است. بنابراین مفاد آن دو فقره به این صورت است:

۱. ای مردم، شما همگی چیزی نیستید، جز فقر و نیاز به خداوند.

۲. خداوند تنها غنی و ستوده است.

پس مفاد آیه آن است که مردم چیزی جز فقر به خداوند نیستند و عین فقر به اویند. در مقابل، خداوند غنی محض است و هیچ نیازی به غیر خود ندارد؛ چنان که ستوده مطلق نیز می‌باشد؛ یعنی واجد تمامی صفات کمال و جمال (کامل مطلق) است.

مفاد یادشده به روشنی قابل تطبیق بر نظریه وجود رابط معلول نسبت به علت هستی بخش خود است که براساس آن، معلول عین ربط به علت فاعلی خود است، نه اینکه ذاتِ دارای ربط باشد. نکته آخر آنکه، هر چند این آیه ناظر به فقر ذاتی انسان‌ها به خداوند است، از این حیثیت، هیچ تفاوتی میان انسان و غیر انسان وجود ندارد؛ بلکه هر چه غیر خداوند است، اعم از فرشتگان، آسمان‌ها، زمین، حیوانات و ... عین وابستگی به او هستند و حق تعالی از همه آنها بی‌نیاز است.

۸. آیات توحید افعالی

آخرین دسته از آیات و روایاتی که می‌توان برای اثبات نقلی وحدت شخصی وجود بدان استناد نمود، آن دسته از نصوص دینی است که مفادشان «توحید افعالی» است.

مسئله توحید افعالی، یعنی انحصار فاعلیت و افاضه وجود به ذات مقدس الهی، از حقایقی است که شواهد فراوانی در آیات و روایات دارد. اگر از طریق نصوص دینی اثبات شود که فاعل همه کارها خدا است و هیچ مؤثری به جز او وجود ندارد، می‌توان وحدت شخصی وجود را از آن نتیجه گرفت. توحید افعالی نتیجه توحید ذاتی است؛ یعنی اگر موجود به معنای واقعی کلمه منحصر در خداوند باشد، همه صفات وجودی نیز صفات ذات مقدس اوست (توحید صفاتی) و همه افعال نیز فعل او می‌باشند (توحید افعالی). (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۳۰۷)

از جمله آیات معروفی که در این زمینه وجود دارد، آیه رمی می‌باشد: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»؛ (انفال / ۱۷) و چون [ریگ به وی آنان] افکندی تو نیفکندی، بلکه خدا افکند. در این آیه، در عین اینکه رمی به رسول‌الله نسبت داده شده، از وی نفی شده و به خداوند منتسب شده است. برای آنکه تفسیری بدون هیچ تأویل و تفسیر به رأی و کاملاً وفادار به ظاهر آیه ارائه کنیم، باید بتوانیم تحلیلی به‌دست دهیم که درست در همان موطنی که رسول‌الله رمی می‌کند، رمی به خداوند نیز نسبت داده شود و این جز با تحلیلی برخاسته از نظریه وحدت وجود امکان‌پذیر نیست. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۲۸۹)

این مضمون والا در آیات دیگری همچون «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر / ۲۹) نیز آمده است که حتی مشیت و اراده انسان را به مشیت الهی می‌داند. البته ممکن است گفته شود این آیه، اراده انسان را به‌عنوان فعل او تثبیت می‌کند؛ یعنی طبق این آیه، خداوند اراده‌ای دارد و ما انسان‌ها نیز اراده‌ای داریم؛ هرچند اراده ما مستقل نبوده، منوط به اراده خداوند است. پس این آیه، فاعلیت غیر خداوند را پذیرفته است.

اما آیه «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (توبه / ۱۴) به‌صراحت بیان می‌کند که این خداوند متعال است که در جنگ مسلمانان با کافران، آنان را به‌دست مسلمانان عذاب می‌کند؛ یعنی فاعل واقعی عذاب خداوند است و مسلمانان تنها مجرای این فعل الهی می‌باشند.

آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات / ۳۷) نیز افزون بر اینکه انسان‌ها را فعل و آفریده خداوند دانسته است، آنچه را انسان‌ها به‌عمل می‌آورند (اعمال و رفتارهای آنها یا خصوصیت‌های چوبی و فلزی که می‌سازند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹ / ۱۹۳)) در عین اینکه فعل انسان است، مخلوق حق تعالی نیز می‌باشد. به‌همین جهت در صدر آیه رمی نیز که فرموده است: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ»، به‌صراحت فعل انسان را از وی نفی کرده، آن را به خداوند نسبت داده است.

آیات فراوان دیگری همچون: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر / ۶۲)، «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (مؤمن / ۶۲) و «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف / ۵۴) و نیز دیگر نصوص دینی از قبیل «مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِهِ»، «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» و «بِحَوْلِ اللَّهِ وَ قُوَّتِهِ أَقْرَمُ وَأَقْعُدُ» همگی دلالت بر توحید افعالی دارند. از این رو به بیانی که گذشت، می‌توانند شاهد بر وحدت شخصی وجود باشند.

در خاتمه خاطر نشان می‌شود که شواهد نظریه وحدت شخصی وجود، بیش از آن چیزی است که در این نوشتار ذکرش رفت. نگارنده امید آن دارد که در آینده، شواهد مزبور را به‌قدر توان استقصا کرده، نحوه دلالت آنها را تبیین نماید.

نتیجه

همان‌طور که بزرگان حکمت متعالیه گفته‌اند، برهان و عرفان و قرآن با یکدیگر هم‌نوا بوده، راه به مقصد

واحدی می‌برند. دیدگاه وحدت شخصی وجود که عارفان حقیقی به علم حضوری آن را یافته بودند، نه تنها به ابتکار صدرالمآلهین جامه برهان به تن کرده، در آیات و روایات اسلامی نیز شواهد فراوانی بر این دیدگاه یافت می‌شود. آنچه در آیات و روایات وارد شده است، به جهت هدایت‌گری عام آن دو، مشتمل بر همه سطوح معارف الهی است؛ معارفی که عارف و عامی می‌توانند از آن بهره بگیرند، از این رو بسیاری از نصوص ناظر به معارف، متناسب با سطح ادراک عموم مردم صادر شده‌اند؛ اما نصوص فراوانی نیز یافت می‌شوند که تأمل در مفاد آنها ما را به نظریه وحدت شخصی وجود رهنمون می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن عربی، محی‌الدین، بی تا، الفتوحات المکیة فی معرفة الأسرار المالکیة و المکیة، بیروت، دار صادر.
۴. ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین، ۱۳۸۱، تمهید القواعد، با حواشی آقا محمدرضا قمشه‌ای و آقا میرزا محمود قمی، مقدمه، تصحیح و تعلیق استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چ اول.
۵. ابن سینا، ابوعلی‌الحسین بن علی، ۱۳۷۹، التعليقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، الطبعة الرابعة.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، ریحی مختوم شرح حکمت متعالیه، تنظیم و تدوین حمید پارسایان، قم، مرکز نشر اسراء، چ اول، بخش چهارم از جلد اول.
۷. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۴، رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانیة، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ اول.
۸. شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی قطب‌الدین، بی تا، شرح حکمة الإشراق، بی جا، بی نا.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۶، یقاظ النائمین، تصحیح، تحقیق، مقدمه و تعلیق دکتر محمد خوانساری، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ اول.
۱۰. _____، ۱۳۶۳، کتاب المشاعر، با ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هانری کریین، تهران، کتابخانه طهوری، چ دوم.
۱۱. _____، ۱۳۷۸، المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الکمالیة، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ اول.
۱۲. _____، ۱۳۷۹، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، الطبعة الثالثة.

۱۳. _____، ۱۳۸۰، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، الطبعة الثالثة.
۱۴. _____، ۱۳۸۱، *كسر أصنام الجاهلية*، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ اول.
۱۵. _____، ۱۳۸۲، *شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهیات شفا*، تصحیح، تعلیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ اول.
۱۶. _____، ۱۳۸۳، *شرح أصول الكافي*، تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ دوم.
۱۷. _____، ۱۴۱۰ق، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة.
۱۸. _____، ۱۴۱۹ق، *مفاتيح الغيب (مع تعليقات للمولى على النوري)*، قدم له محمد خواجه‌سوی، بیروت، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى.
۱۹. _____، بی تا الف، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تعلیق، تصحیح و تقدیم سیدجلال‌الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسة التاريخ العربي، (افست چاپ دانشگاه مشهد).
۲۰. _____، بی تا ب، *شرح الهداية الأثرية*، چاپ سنگی، بی جا، بی نا.
۲۱. _____، بی تا ج، *فی سریان الوجود (در ضمن الرسائل، ص ۱۴۷ - ۱۳۲)*، قم، مکتبه المصطفوی.
۲۲. _____، بی تا د، *تعلیقات شرح حکمة الإشراق*، بی جا، بی نا.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۵ق، *الرسائل التوحيدية*، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة.
۲۴. _____، ۱۳۸۱، *رسالة الولاية (در طریق عرفان: ترجمه و شرح رسالة الولاية)*، مترجم: صادق حسن‌زاده، با مقدمه و تقریظ حسن‌زاده آملی، قم، نشر بخشایش، چ اول.
۲۵. _____، ۱۴۱۷ق، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ پنجم.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ اول.
۲۷. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۰۶ق، *السوافی*، تحقیق و تعلیق آیت‌الله سیدضیاء‌الدین علامه، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین، چ اول.
۲۸. الکلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۱ق، *الأصول من الكافي*، صححه و علق علیه علی‌اکبر الغفاری،

بیروت، دار صعب و دارالتعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى.

۲۹. مازندرانی، ملا صالح، ۱۳۸۸ق، شرح أصول الكافي، تعليقات علامه شعرانی، تهران، دارالکتب الإسلامية.

۳۰. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية.

۳۱. یزدان پناه، یدالله، ۱۳۸۸، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطا انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ اول.

