

توحید صمدی در افق اندیشه علامه حسن زاده آملی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۰۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۷/۲۶

محمدجواد رودگر*
محمدجواد نوروزی**

چکیده

توحید صمدی قرآنی که در نگاه و نگره یا بینش عرفانی علامه حسن زاده آملی مهم‌ترین مسئله در معارف عرفان اسلامی است، همان توحید عرفانی یا نظریه وحدت شخصی وجود است که عارف در مقام عین‌الیقین یا -بالاخر- حق‌الیقین بدان نائل و حاصل می‌شود و سالک عارف می‌یابد که وجود، مساوق حق است و حق سبحان صمد است. ایشان بر این باورند که توحید قرآنی همان توحید صمدی است که توحید واقعی همه انبیا و اولیاء الله است و هدف نهایی عارف، ظهور و شهود سلطان وحدت حق در سیر انفسی سالک الی الله است. علامه حسن زاده آملی برای نخستین بار از وجود اصیل مساوق حق و صمد حقیقی، به «توحید صمدی» تعبیر می‌کند. اکنون پرسش این است که توحید صمدی در افق اندیشه علامه به چه معنایی است و مفاهیم کلیدی آن کدام‌اند؟ موضع شریعت در این موضوع چیست؟ فرضیه نوشتار این‌همانی میان توحید وجودی - شهودی یا وحدت وجود عرفانی با توحید صمدی قرآنی است که در محورهایی چون مفهوم‌شناسی توحید صمدی، مفاهیم کلیدی توحید صمدی و وجود وحدت صمدی و -آن‌گاه- توحید عرفانی و صمدی در شریعت تحلیل و تعلیل شد. برونداد مقاله نیز ایضاح و اثبات عینیت و این‌همانی توحید عرفانی و قرآنی در قالب توحید صمدی از منظر علامه حسن زاده آملی و پاسخ به برخی شبهات مانند سنخیت - به معنای تشابه- و عینیت - به معنای حمل شایع صناعی- میان حق و خلق است.

* دانشیار گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. dr.mjr345@yahoo.com

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم. (نویسنده مسئول)

norouzi14@gmail.com

طرح مسئله

توحید صمدی قرآنی عمیق‌ترین و غنی‌ترین موضوع معرفتی - سلوکی است که معرفت به آن، ما را در فهم توحید عرفانی یاری‌رسان خواهد بود؛ به گونه‌ای که برخی بزرگان حکمت متعالیه توحید عرفانی را همان توحید صمدی قرآنی قلمداد کرده‌اند؛ چنان‌که علامه حسن زاده آملی بر این باور است: «توحید قرآنی، توحید صمدی است» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، کلمه ۴۴۳، ص ۷۰). همچنین مطرح کرده‌اند که «با دقت تمام در کلمه فوق‌التمام "هو" در سوره توحید قرآن کریم، دانسته می‌شود که این "هو"، هویت مطلقه است و همه کلمات و جمله‌های بعد آن، وصف و بیان همان هو مطلق‌اند» (همان، کلمه ۴۴۰، ص ۶۹)؛ همان‌گونه که می‌نویسند:

توحید در نزد اهل حقیقت، وجود مطلق است؛ یعنی مطلق وجود که از آن تعبیر به حق می‌شود و مفاد آن این است که یکپارچه نظام هستی بیکران، یک حقیقت صمد است و به عبارت دیگر خداست که خدایی می‌کند. این توحید یکی دیدن است و تعبیر قرآن کریم در بیان این توحید چنین است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»؛ یعنی همه اوست و او همه است. از این وجود مطلق در زبان اهل عرفان تعبیر به وحدت شخصیه وجود می‌شود که نظام هستی یک شخص است و آن خداست که خدایی می‌کند (همان، کلمه ۴۴۵، ص ۷۴).

بنابراین توحید عرفانی از منظر ایشان همان توحید صمدی قرآنی است و این نظر و نظریه مسبق به سوابق در کتاب‌ها و صحیفه‌های حکمی - عرفانی است که به بیان و تبیین نیاز دارد تا روشن شود که در حقیقت و واقعیت نیز مطلب همین است یا نسبت توحید قرآنی با توحید عرفانی، نسبت تساوی و این‌همانی یا عینیت نیست و نه نسبت تباین و این‌نه‌آنی یا غیریت، بلکه یا «عام و خاص مطلق» است یا «عام و خاص من

وجه». در هر حال بایسته است با معارف عمیق و بی‌شائبه قرآنی و اهل‌بیتی در مقوله توحید وجودی - شهودی آشنا شده، آن‌گاه به داوری در نسبت توحید قرآنی با توحید عرفانی بنشینیم و بپردازیم؛ بدین منظور تبیین توحید صمدی را از منظر عالم ربانی، آیت‌الله حسن‌زاده‌آملی توجه و بحث قرار خواهیم داد؛ تبیینی که بدون اغراق نزدیک‌ترین و بهترین تبیین توحید قرآنی - عرفانی است. به نظر می‌رسد نظریه «توحید صمدی» علامه حسن‌زاده‌آملی جامع‌ترین تعریف از «وحدت وجود» عرفان نظری است؛ چنان‌که ایشان «وحدت وجود» عرفان نظری - و حتی «توحید قرآنی» - را «توحید صمدی» می‌دانند. بر این اساس نظریه «توحید صمدی» علامه حسن‌زاده‌آملی تعریف صحیح «وحدت وجود عرفانی» و معنای واقعی «توحید قرآنی» است. اکنون پرسش این است: «توحید صمدی» به چه معناست؟ دیدگاه علامه حسن‌زاده‌آملی درباره «توحید صمدی» چیست؟ آیات و روایات ناظر به «توحید صمدی» کدام‌اند؟ آیا «وحدت شخصی وجود» عرفان نظری همان «توحید صمدی» قرآن و روایات است؟

قابل ذکر است که هر چند ابن‌عربی در *فصوص‌الحکم*، *ملاصدرا* در *حکمت متعالیه* و شواهدالربوبیه و علامه حسن‌زاده‌آملی در بسیاری از نوشته‌هایش مانند *رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، *رساله آنه الحق*، *شرح فصوص*، *دروس شرح اسفار* و *هزار و یک کلمه* و کتاب‌های دیگر به معرفت «توحید صمدی» که همان لطیفه «وحدت وجود» و «بسیط الحقیقه کل‌الاشیاء و لیس بشیء منها» است، پرداخته‌اند؛ اما تا کنون آغاز تا انجام مبادی و مبانی عرفانی - فلسفی و قرآنی - روایی این نظریه بسیار ارزنده، به‌طور علمی بررسی نشده است.

از این رو تبیین دیدگاه «توحید صمدی» علامه حسن‌زاده‌آملی از چند جهت دارای اهمیت است: ۱. ضرورت تبیین مبانی شریعتی (آیات و روایات) مسئله «توحید صمدی» (وحدت شخصی وجود)؛ ۲. ضرورت رد تفاسیر باطل و جلوگیری از تحریف در معنای حقیقی وحدت وجود؛ ۳. ضرورت ارائه پاسخ مستدل به اشکال‌های منکران «وحدت شخصی وجود»؛ ۴. ضرورت تبیین دیدگاه حقیقی علامه حسن‌زاده‌آملی و رد شبهات وارد بر دیدگاه ایشان. اکنون این مقاله با رویکرد مسئله‌محور و با هدف تبیین

مسئله «توحید صمدی» با تأکید بر آثار علامه حسن‌زاده آملی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، مبانی فلسفی و عرفانی نظریه «توحید صمدی» و تبیین آیات و روایات ناظر به آن را از دیدگاه ایشان بررسی می‌کند.

۱. مفهوم‌شناسی توحید صمدی

تبیین نظریه «توحید صمدی» علامه حسن‌زاده آملی از چند جهت دارای اهمیت است: ۱. ضرورت تبیین مبانی شریعتی یا دینی (آیات و روایات) نظریه «توحید صمدی» (وحدت شخصی وجود)؛ ۲. ضرورت تبیین و رد قرائت‌ها و تفاسیر باطل از نظریه وحدت شخصی وجود که این قرائت‌ها و تفاسیر هم در درون و هم در بیرون عرفان و تصوف، یعنی کسانی که نگاه بیرونی به نظریه توحید عرفانی دارند، شکل گرفت؛ ۳. پیشگیری یا درمان درک و دردهایی که در موضوع محوری و بنیادین عرفان اسلامی - یعنی توحید و وحدت شخصی وجود - مطرح است تا از هر خبط و خطای تعریفی و تفسیری منزه شود و از خطر تحریف و انحراف در امان بماند؛ ۴. ضرورت ارائه پاسخی مستدل عقلانی - برهانی به پرسش‌ها، شبهات و اشکال‌های منکران نظریه «وحدت شخصی وجود»؛ بنابراین هدف این قسمت از بحث، هدفی اثباتی - سلبی در تبیین مسئله «توحید صمدی» با تأکید بر آثار علامه حسن‌زاده آملی بر محور مبانی فلسفی و عرفانی و منابع قرآنی و روایی است.

الف) معنای لغوی صمد

صمد در لغت و اصطلاح معانی گوناگونی دارد؛ از جمله «بی‌نیاز، مضمود و مقصود، دائم و ثابت، سید و آقا، کم‌بیلد و کم‌تولد، پُر، کسی که نمی‌خورد و نمی‌آشامد، کسی که نمی‌خواهد، منزه از تغییر و تبدیل و اطاعت‌شونده‌ای که بالاتر از او کسی نیست» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۵۰-۱۵۳)؛ چنان‌که علامه طباطبایی^۱ نیز در تفسیر المیزان به این معانی اشاره کرده است (طباطبایی، ج ۲۰، ص ۶۷۱-۶۷۲). در روایات نیز در تعریف «صمد» گفته

شده است: «الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ»، «الَّذِي قَدِ انْتَهَى سُودُودُهُ»، «الَّذِي لَا يَأْكُلُ وَلَا يَشْرَبُ»، «الَّذِي لَا يَنَامُ»، «الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ»، «الْقَائِمُ بِنَفْسِهِ الْغَنِيُّ عَنِ غَيْرِهِ»، «الْمُتَعَالِي عَنِ الْكُونَ وَالْفَسَادِ»، «الَّذِي لَا يُوصَفُ بِالتَّغَايُرِ»، «السَّيِّدُ الْمُطَاعُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ أَمْرٌ وَنَاهٍ»، «الَّذِي لَا شَرِيكَ لَهُ وَلَا يُؤْوَدُهُ حِفْظُ شَيْءٍ وَلَا يَغْرُبُ عَنْهُ شَيْءٌ»، «الَّذِي إِذَا أَرَادَ شَيْئًا قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، «الَّذِي أُبْدِعَ الْأَشْيَاءَ فَخَلَقَهَا أَضْدَادًا وَأَشْكَالًا وَأَزْوَاجًا وَتَفَرَّدَ بِالْوَحْدَةِ بِلَا ضِدٍّ وَلَا شَكْلِ وَلَا مِثْلِ وَلَا نِدٍّ»، «الَّذِي لَيْسَ بِمُجَوَّفٍ» و «السَّيِّدُ الْمَصْمُودُ إِلَيْهِ فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۹۰-۹۴). در این زمینه روایات دیگری نیز وجود دارد که به همان معنای «لا جوف له» اشاره دارد؛ مانند اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «وَلَا صَمْدَهُ مَنْ أَسَارَ إِلَيْهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱۸۶) و امام صادق علیه السلام می فرماید: «وَاللَّهُ نُورٌ لَا ظِلَامَ فِيهِ وَصَمْدٌ لَا مَدْخَلَ فِيهِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱).

علامه حسن زاده آملی در بیان معنای صمد می فرماید: «صمد در آیه شریفه "الله الصمد" به معنای پُر است و پُر جز یکی نتواند بود؛ زیرا بسیط الحقیقه جز یکی نیست که احد است "قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ" (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۴)؛ از این رو می فرماید: «الصمد هو الذي لا جوف له، فليس في الوجود شيء قابله» (همو، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۲۹).

ب) معنای توحید صمدی

توحید صمدی یا همان وحدت وجود - یعنی غیرخدا - همه شئون، اطوار و انوار وجودی حق تعالی هستند که به صورت وحدت شخصی وجود یا وجود ذات مظاهر یا بود و نمود تعبیر می شود. در قرائت عارفان واصل هرگونه کثرت از حریم وجود حق زوده شده، مگر کثرت مظاهری یا نمود بود تا وجود مختص حق سبحانه و کون از آن غیرخدا شود و کثرت ناظر به تعینات فیض منبسط شود (رودگر، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵). توحید صمدی گویای این است که نظام ازلی و ابدی یک وجود صمدی است و طبیعت دامنۀ آن است و وجود با حفظ مراتبش، یکپارچه حیات و شعور و دیگر اسمای حسنی و صفات علیاست که «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳/ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۱۲). درحقیقت وجود واجب در قوت ظهور و غیرمتناهی است و در

شدت و کثرت پیدایی بالاتر از آن متصور نیست: «لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ غَيْرُ خَلْقِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۰۹) و هم اینکه «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَازِجٍ بِهَا وَلَا بَائِنٍ عَنْهَا» (همان، ص ۳۰۸)؛ از این رو ماسوای او محدودند و حق سبحانه بی حد است و ماهیات تنها یک نحو تحقق سراپی دارند: «وما شمت رائحة الوجود ولا تشمها أبدا» و آنچه تنها منشأ آثار است، وجود است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۶۷).

وگرنه عین محدود است و محدود	نباشد صرف هستی غیر مصمود
صمد هست و صمد را نیست جوفی	بگویم حرف حق بی هیچ جوفی
که در وحدت دویی چون است معقول؟	ندانم کیست علت کیست معلول
نباشد کثرتی غیر مظاهر	به این معنی که وحدت هست قاهر

۲. مفاهیم کلیدی توحید صمدی

بیان و تبیین جامع و کامل توحید صمدی در نظریه علامه حسن زاده آملی که همان نظریه وحدت شخصی وجود (وحدت وجود متعالیه) است، دارای مفاهیمی کلیدی است که طرح آن یک ضرورت اجتناب ناپذیر علمی و معرفتی خواهد بود و برخی از این مفاهیم کلیدی عبارت‌اند از:

الف) توحید اطلاق

توحید اطلاق یا وحدت حقه وجود، یعنی ذات پاک خداوند از هرگونه تعیین اسمی و وصفی و تقید مفهومی، منزّه و مبراست و به هیچ قیدی - حتی قیدی اطلاق - مقید نیست؛ زیرا وجود، حقیقت شخصی اصیلی است که دارای وحدت حقیقی اطلاق است (همان) و وحدت حقیقیه اطلاقه نیز همان وجود صمد حق تعالی است که من حیث هی واجب الوجود بذاتهاست و محال است که معدوم باشد؛ زیرا وجوب وجود صمد حق با وحدت مطلقه آن، یکی است و این وحدت مطلقه، منزّه از اطلاق و تقید است؛ مطلقاً به اطلاق حقیقی صمدی که عام سعی وجودی

است، نه اطلاق در مقابل تقيید که خود تقيید است (همو، ۱۳۷۳، ص ۱۶).

علامه طباطبائی^{ره} در کتاب رسائل توحیدی درباره توحيد اطلاقى می‌فرماید: «توحيد اطلاقى از جمله امورى است که توفيق اثبات آن، تنها نصيب پيروان آيين اسلام گشته است؛ زیرا آنچه از مذاهب و ادیان گذشته، درباره توحيد به دست ما رسیده، مقام "واحدیات" است و اینکه خداوند متعال آن ذات واجبی است که تمامی صفات کمال در او جمع گشته است؛ اما آنچه دین مقدس اسلام به آن دعوت کرده است، آخرین درجه توحيد می‌باشد» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۳۰).

ایشان در تبیین توحيد اطلاقى می‌گوید: در بحث توحيد، سه چیز متعلق توحيد در نظر گرفته می‌شوند: ۱. ذات؛ ۲. اسم که همان ذات همراه با یک وصف است؛ ۳. فعل. بنابراین توحيد نیز سه مرحله دارد: توحيد ذاتی، توحيد اسمایی و توحيد افعالی. بدین معنا هر چیزی از نظر ذات، اسم و فعل، به خداوند سبحان قائم و وابسته است. آنچه مسلم است، اینکه هر نوع تعیین مفهومی و محدودیت مصداقی، از مقام ذات خداوند سبحان به دور می‌باشد و هیچ نوع تمیزی در آن مقام، راه ندارد؛ حتی [تمیز حاصل از] همین حکم؛ از این رو به کاربردن الفاظی مانند مقام و مرتبه در آنجا نیز مجاز و از روی ناچاری است و از اینجا به دست می‌آید که توحيد ذاتی، به معنای شناخت خود ذات، امری ناممکن است؛ ولی انسان می‌تواند با شهود تام و ساده آن را بیابد؛ زیرا انسان به مقتضای اصل فطرت، وجود را خودبه خود درک می‌کند و نیز درک می‌کند که هر تعینی از یک اطلاق و بی‌قیدی‌ای، برخاسته است؛ زیرا مشاهده مقید، بدون مشاهده مطلق نیست. همچنین مشاهده می‌کند که هر تعینی - خواه در خودش یا در دیگری - ذاتاً وابسته و متکی به اطلاق است؛ در نتیجه مطلق تعیین وابسته و قائم به اطلاق تام و کامل خواهد بود.

از اینجا آشکار می‌شود که آخرین درجه توحيد، همان «توحيد ذاتی» یا «توحيد اطلاقى» است؛ زیرا کمال توحيد، متناسب با حدود و قیودی است که از ذات اقدس اله نفی می‌شود و در توحيد ذاتی یا توحيد اطلاقى، هر نوع تعیین و تمیزی - اعم از واقعی و اعتباری و حتی خود توحيد - سلب می‌شود (همان، ص ۳۱-۳۴).

ب) بسیط الحقیقه

مسئله وحدت وجود و وحدت موجود و کثرت ماهیات و تعینات و ظهور حق اول تعالی شأنه در مظاهر موجودات با قاعده کلی عرفانی و فلسفی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لا شیء منها» ارتباط دارد. اساس و پایه این قاعده نیز مسئله «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است که در اصطلاح عارفان جمع، فرق، اجمال، تفصیل، حد و محدود، رتق و فتق و لف و نشر نیز می‌گویند؛ البته نه آن لف و نشر که در صنایع بدیعی ادبی است؛ بلکه لف و نشر وجودی تکوینی که در آیه شریفه است: «کِتَابٌ أَحْکَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود: ۱) و نیز «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا» (انبیاء: ۳۰).

بنابراین قاعده «بسیط الحقیقه» بر پایه وحدت وجود و وحدت موجود و تجلی حق در مظاهر موجودات است و لف و نشر عالم وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است و مسئله اتحاد وجود واحد مطلق با موجودات متکثره است؛ از این رو مقام بساطت حقیقی مقام اجمال و مرتبه جمع و لف حقایق متکثره در وحدت است و همان بسیط حقیقی است که در مقام نشر و تفصیل با موجودات متحد و - به بیان روشن‌تر - در موجودات ظاهر و متجلی می‌شود، بدون اینکه عین موجودی خاص شده و در حصه‌ای از وجودات عینی، محصور و محدود باشد؛ همان‌گونه که نفس ناطقه در جمیع قوا و حواس انسانی و حیوانی ظاهر و با آنها در مقام ظهور متحد می‌شود؛ بدون اینکه در قوه‌ای مخصوص، مشخص و محدود شده باشد (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۱).

واجب الوجود لذاته کل الاشیاء است؛ به این معنا که واجب الوجود تعالی از هیچ حقیقتی از حقایق مسلوب نمی‌شود، وگرنه مستلزم محدودیت باری تعالی به آن حقیقت خواهد بود که خلف است؛ اگرچه سلب هر حقیقت محدوده بماهی محدوده از واجب تعالی شأنه جایز است و این حمل غیر از حمل شایع است؛ بلکه از قبیل حقیقت و رقیقت است. به این تقریر که تمامیت حمل همانا به تعلق یکی از دو چیز به دیگری به نحو ناعتیت و قیام است و به همین جهت حمل با تنوع قیام متنوع می‌شود؛ مانند حمل

اولی ذاتی و حمل شایع صناعی و حمل الرقائق علی الحقیقه که از آن به «بسیط الحقیقه کل الاشیاء ولیس بشیء منها» تعبیر می‌شود.

برهان بر این قاعده، این است: هر هویت موجودی که وجودی یا کمال وجودی از آن صحت سلب دارد، چنین هویتی و موجودی از حیثیت ایجابی - یعنی ثبوتش از برای ذاتش - و حیثیت سلبی - یعنی سلب غیرش از ذاتش - متحصّل شده است و هر هویت چنانی، مرکب است؛ نتیجه آنکه هر هویتی که چیزی از آن مسلوب شود، مرکب است و عکس نقیض آن عبارت است از اینکه هر غیرمرکبی - یعنی ذات بسیط الحقیقه - هیچ وجود و کمالی از آن صحت سلب ندارد؛ پس بسیط الحقیقه همه اشیاست؛ یعنی جهات وجودیه همه اشیا قائم به اوست و او واجد هر کمال و جمال و قیوم مطلق همه وجودات است: «اللّه لا إله إلاّ هو الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره: ۲۵۵) و در عین حال هیچ یک از اشیا محدوده نیست؛ پس حمل مذکور که حمل اولی ذاتی بالضرورة نیست، حمل شایع صناعی نیز نمی‌باشد؛ بلکه حمل رقیقه بر حقیقه و حمل مشوّب بر صرف و حمل محدود بر مطلق منحاذاً از نقایص و اعدام است که درحقیقت مآل آن، همان قیومیت مطلقه واجب تعالی شأنه بر همه موجودات است و این مطلب در خطبه اول نهج البلاغه با تعبیری رساتر و لطیف‌تر بیان شده است: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُزَايَلَةٍ» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۲-۳۳).

چون واجب الوجود تعالی پایان سلسله حاجات و تعلقات است، غایت هر شیء و تمام هر حقیقت است؛ پس وجودش توقف بر چیزی ندارد. همان گونه که گذشت، چنین وجودی بسیط الحقیقه از همه و جوه است؛ هیچ جهت امکانیه و امتناعیه در او راه ندارد، وگرنه لازم می‌آید ترکیب که ملازم است با امکان، این معنا در حق تعالی ممتنع است (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۷۹).

«بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه کمالاً و لیس بشیء من الاشیاء نقصاً»؛ یعنی بسیط الحقیقه دربردارنده همه کمالات مادون است، با شیئی زاید و قهراً نقایص مادون از او مسلوب است، وگرنه بسیط الحقیقه نخواهد بود.

حکما گفته‌اند: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»؛ معنایش این است اگر موجودی باشد که

دارای یک اسم یا صفت حق نباشد، آن موجود هرگز ثبات و دوام ندارد، بلکه از وجود او عدم او لازم آید (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵).

ج) بینونت وصفی و عزلی

درباره حضرت حق نمی‌توانیم حد محدودی قائل شویم؛ زیرا حد به معنای منع کردن و محلی است که باید از آنجا تجاوز نکرد؛ زیرا خداوند عالم حد ندارد؛ یعنی همانند ممکنات صفات محدودهای ندارد که خاصیت خود را دارا باشد و خاصیت دیگران را نداشته باشد. به بیان دیگر خداوند متعال در عرض ممکنات دیگر که می‌گوییم اجناس مختلف‌اند و هر یک خواصی دارند، نیست؛ یعنی نمی‌گوییم انسان، درخت، یاقوت، زمرد، الماس، ملائکه، یکی هم خدا با خواص و حدودی غیر از آنها؛ زیرا ما ویژگی‌های همه چیزها را به حضرت حق نسبت می‌دهیم و می‌گوییم آفتاب که عالم را روشن می‌کند، خدا روشن می‌کند و آفتاب واسطه است و آتش و آب نیز واسطه‌اند؛ مثلاً دواهایی که انسان مریض را شفا می‌دهد، درحقیقت خدا شفا می‌دهد؛ همان‌گونه که در روح و اعضا، اگر چشم می‌بیند، درحقیقت، دیدن، کار روح است و چشم واسطه است و همچنین گوش، دست و پا. پس درباره حضرت حق نمی‌توانیم حد محدودی قائل شویم؛ چون اگر او علی‌حده خواصی را داشته، نمی‌توانستیم همه خواص خورشید، زمین و خاک را به او نسبت دهیم؛ پس همان‌گونه که نمی‌توانیم کار خاک را به آتش و کار آتش را به خاک نسبت دهیم، نمی‌توانیم کار خلق را به حق و کار حق را به خلق نیز نسبت دهیم؛ حال آنکه می‌توانیم و نسبت می‌دهیم.

همین‌گونه اگر واجب‌الوجود حدود و خواصی بر ضد بعضی از ممکنات یا بر ضد همه ممکنات داشته باشد - البته آنهایی که صفات و خواص ضدی دارند، به‌زودی معدوم و برطرف می‌شوند و از بین می‌روند. باید گفت هر یک از ممکنات حدی از خواص نامحدود اوست و مرتبه‌ای از تجلیات اوست و به این جهت است که عارفان می‌گویند هر یک از ممکنات مظهر یک اسم از اسمای حق‌اند؛ هرچند گفتن و شنیدن

این سخن دشوار است، حقیقت است که شیطان هم مظهر اسم «یا مصل» است و به هر حال در هر آفریده ای یک نشانه و صفتی که نمونه بسیار ضعیفی از اسامی و صفات حق است، موجود است. علم عالم نشانه بسیار ضعیف علم حق است. فلان شخص کریم مظهر اسم یا کریم است؛ اگرچه نسبت اینها به او نسبت کرم شب تاب و آفتاب است و بلکه از این هم ضعیف تر (همان، ص ۱۳۲-۱۳۵).

بنابراین «حق سبحانه بینونت عزلی از هیچ ذره وجودی ندارد، وگرنه لازم است واحد به وحدت عددی باشد که مفاسدی بر آن مترتب است» (همان، ج ۳، ص ۱۷۹)؛ زیرا «اگر خداوند تبارک در عالم بینونت عزلی داشت و یک موجودی ممتاز و محدود جدا از موجودات دیگر بود، این گونه قیومیت نداشت که در همه جا حاضر و ناظر باشد و اختیار همه در ید قدرت او باشد» (همان، ج ۲، ص ۱۳۳).

د) تمایز اطلاقی

همان گونه که بیان شد، بینونت حقیقه الحقایق از خلق، بینونت صفت است، نه بینونت عزلت؛ یعنی به صفت قهر و قدرت، از آنها جداست نه از آنها جدا باشد؛ زیرا بر همه احاطه شمولی دارد و قائم بر همه است و مغایر و مباین چیزی نیست و چیزی مغایر او نیست؛ همچنین به صفت نواقص امکانی و خلقی آنها، از آنها جداست.

ممکن است پرسیده شود اکنون که غیریت وصفی حق جایی برای غیر نگذاشت، پس تمیز حق از خلق به چه شکل است و تعیین و تشخیص او چگونه خواهد بود؟ در پاسخ می‌گوییم تمایز و تقابل حق و خلق به تمیز محیطی و محاطی است که بالاتر از اقسام تقابل معروف است که تقابل سلب و ایجاب، تقابل عدم و ملکه و تقابل ضدین و تقابل تضایف است (همان، ج ۳، ص ۱۷۹-۱۸۰)؛ به بیان دیگر تمایز و تعیین دو گونه تصور می‌شود:

۱. تمایز و تعیین تقابلی: یعنی شیء از مغایر خود ممتاز است به اینکه صفتی خاص در این است و صفتی مقابل آن صفت در مغایر؛ مانند تمایز مقابلات از یکدیگر که در

این تمایز، متمایزان تعدد واقعی خارجی از یکدیگر دارند؛ مانند تمایز زید از عمرو، بقر از غنم و حجر از شجر.

۲. تمایز و تعین احاطی: یعنی صفتی برای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست؛ چون تمیز کل از آن جهت که کل است، نسبت به اجزایش و تمیز از آن جهت که عام است، بر جزئیاتش.

حال گوییم که تعین واجب تعالی از قبیل قسم دوم است؛ زیرا در برابر او چیزی نیست و او در برابر چیزی نیست تا تمیز تقابلی داشته باشد؛ چنان که خداوند متعال در آیه «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (اخلاص: ۳-۴) نفی را به گونه‌ای سریان داد که نفی متوجه به دو نوع وجودی از انواع و اصناف متقابلات است؛ یعنی دو وجود نیست، خواه دو صنف وجود و خواه دو نوع وجود که از هر یک از «لم یولد و لم یولد»، والد و مولود و صنف وجود استفاده شود که دو صنف وجود نیست و از «و لم یکن له کفو احد»، کفو با کفو دو نوع وجود و سریان نفی، یعنی بودن لم در هر سه جمله نفی وجود دوم می‌کند مطلقاً و چون دومی نیست، یعنی دومی وجود ندارد، پس تمایز تقابلی در باری تعالی راه ندارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۳۴-۳۳۶).

(و) معیت اطلاق

واجب تعالی با ماسوا معیت قیومیه و اضافه اشراقیه دارد که موجودات در هویت‌هایشان روابط محض‌اند و فقر نوری‌اند و تا علت شناخته نشود، معلول شناخته نمی‌شود. «ما رأیت شیئا الا و رأیت الله قبله»؛ از این رو در هر موجودی اول وجه الله و نور خدا دیده می‌شود، سپس آن موجود که «بیده ملکوت کل شیء» است (همان، ص ۴۹۸).

در حقیقت معیت دو گونه است: معیت سریانی و معیت قیومی: معیت حق با خلق، معیت قیومی است و ساری در اشیا، فعل حق است نه ذات او: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ و ید الله مع الجماعة»؛ اگرچه سریان فعل او نیز سریان ملازم با حلول نیست؛ زیرا اشیا - یعنی ممکنات - ظهور نور و فعل حق‌اند و «هو الظاهر و الباطن» و فعل حق سریان

به معنای سریان چیزی در چیز دیگر نیست تا لازم شود که اشیا محل خارجی سریان فیض وجود حق باشند، بلکه به نفس ظهور حق اشیا موجود می‌شوند، سریان در مقام - به وجهی - به حسب تحلیل عقل است؛ وگرنه اضافه اشراقی او خود طرف ساز است و به لحاظ اضافه به ماهیت ممکن، مفاض و معلول و به لحاظ انتساب به حق فیض، اظهار، ایجاد، اراده فعلیه، مشیت ساریه، حق ثانی، حق مخلوق به و نفس رحمانی است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۸).

۳. توحید صمدی از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی

توحید قرآنی همان توحید صمدی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۷۰) که توحید واقعی همه انبیا و اولیای الهی است (همان، ج ۶، ص ۱۲۳) و غایت قصوای عارف است: «توحید صمدی کمال سیر علمی و غایت قصوای عارف بالله است. توحید صمدی ظهور و شهود سلطان وحدت حق در سیر انفسی سالک الی الله است که به علم‌الیقین، بلکه بالاتر از آن، به عین‌الیقین، بلکه بالاتر، به حق‌الیقین، بلکه فراتر، به بردالیقین در یابد که «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (همان، ج ۵، ص ۲۴۸)؛ از این رو مهم‌ترین مسئله در معارف انسانی پی بردن به توحید صمدی قرآنی است و اینکه آدمی بداند و به علم ذوقی بیابد که وجود مساوق حق است و حق سبحانه صمد است (همان، ج ۴، ص ۴۷۷).

توحید صمدی، یعنی یک وجود مساوق با حق است (همان، ص ۴۷) و اینکه «یک نظام وجودی ازلی و ابدی است که باطن و ظاهر آن حق است و کثرات که اسمای تکوینی و مظاهر آن به نام خلق‌اند، به تعبیری، از آن وجود مشتق‌اند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) و به تمثیلی که از قلم نگارنده صادر شده است که وجود صمدی دریایی است که لجه آن ثابت و ساکن است و اقتضای ساحل آن اضطراب و تموج است، باید نظر داشت» (همان، ج ۴، ص ۴۷)؛ از این رو درک درست توحید صمدی مستلزم درک صحیح از مسئله وجود است.

وجود صمدی حق

تبیین جایگاه مسئله وجود از مهم‌ترین موضوعات در فلسفه و عرفان است. صدرالمآلهین در اهمیت تبیین مسئله وجود می‌گوید: «الحق أن الجهل بمسئلة الوجود للانسان یوجب له الجهل بجمیع اصول المعارف و الارکان لان بالوجود یتعرف کل شی و هو اول کل تصور و أعرف من کل تصور فاذا جهل جهل کل ماعداه و عرفانه لایحصل الا بالكشف و الشهود و لهذا قیل من لا کشف له لاعلم له» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴)؛ همچنین می‌گوید «ان الوجود لو لم یکن، لم یکن شیء لافى الخارج بل هو عینها و هو الذی یتجلی فی مراتبه و یتظهر بصورها و حقائقها فی العلم و العین» (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۰).

علامه حسن‌زاده آملی نیز می‌فرماید: «اگر مسئله وجود به تحقیق معلوم نشود، اصول و امهات معارف الهی و انسانی که اعتلای به فهم خطاب محمدی منوط بدان است، معلوم نمی‌شوند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۱۲)؛ زیرا «همه جا وجود است که ظاهر است و درحقیقت اوست که منشأ آثار است» (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۳). ایشان وجود را مساوق با حق می‌دانند و می‌فرمایند وجود مساوق با حق است، وجود مساوق با حق، صمد است، وجود غیرمتناهی است، وحدت وجود است، وحدت واجب الوجود به توحید صمدی است و وجود صمدی دریایی است که به تعبیری لجه آن ثابت و ساکن است و اقتضای ساحل آن اضطراب و تموج است (همو، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۰۰)؛ ازاین‌رو حکیم که می‌گوید وجود اصل و ماهیت اعتباری است و ملاصدرا که می‌گوید وجود اصیل، حق است و او واحد ذومراتب به تشکیک است و عارف که وجود اصیل را تعبیر به جامع بین موجودات و تعبیر به حق می‌کند که وجود حق است و حق وجود است و او را وحدت شخصیه ذات مظاهر است و هستی ماسوا معدوم موجودناماست، مرادشان وجود صمدی حق است (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۳-۳۴).

بنابراین «توحید حقیقی رسیدن به وجود صمدی و اعتقاد بدان است» (همو، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۰۱)؛ چراکه «نظام ازلی و ابدی یک وجود صمدی است و طبیعت دامنه آن

است و وجود با حفظ مراتبش یکپارچه حیات و شعور و دیگر اسمای حسنی و صفات علیاست» (همان، ج ۴، ص ۱۱۲) و در مقابل، «اگر حق تعالی وجود صمدی حقیقی مجرد از ماهیت نباشد، او را این همه تجلیات فوق احصا در مظاهر و مجالی غیرمتناهی نمی‌شود، باشد» (همان، ج ۵، ص ۳۰۹).

وحدت صمدی حق

خداوند سبحان، واحد به وحدت صمدی است و همه کلمات وجودی قائم به او هستند و این‌گونه نیست که زمین یکی، آفتاب یکی، ماه یکی و این یکی و آن یکی و خدا هم یکی (همان، ج ۳، ص ۲۳۵). «حق یکی هست و یکی نیست - و به تعبیر رایج - یکی بود و یکی نبود؛ یعنی یکی بود که حق واحد به وحدت صمدی است و یکی نبود؛ یعنی واحد به وحدت عددی نیست» (همان، ج ۵، ص ۳۲)؛ از این رو همه مباحث مربوط به ذات مبدأ تعالی، صفات و افعالش و ارتباط به ماسوایش و «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) بودنش و مانند آنها، همه راجع به وحدت حقه حقیقه صمدیه بودن آن ذات است؛ خواه به وحدت شخصیته ذات مظاهر و خواه وحدت شخصیته ذات مراتب که اولی تشکیک به لحاظ عظم و صغر مظاهر و مجالی است، بلکه به لحاظ تطورات حقیقت واحده در خیالات و شئون کثرت اعتباری است و دومی تشکیک به لحاظ شدت و ضعف مراتب حقیقت واحده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۷-۵۸).

بنابراین کثرات عالم و ماسوای حق نیز همه فیض اویند و خود فیاض علی‌الاطلاق است که هیچ‌گاه فیض از او منقطع نبود و نمی‌شود: «يَا دَائِمَ الْفَضْلِ عَلَيَّ الْبَرِيَّةُ» (کفعمی، ۱۴۰۵، ص ۶۴۷) و چون همه فیض اویند، همه روابط محضه و تعلقات و تدلیات صرفه‌اند که فقر وجودی دارند و به اضافه اشراقیه حق برقرارند؛ چه که «لا کثرة فی هویة ذات الحق» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۳-۵۴)؛ بلکه کثرات عالم همگی فعل حق‌اند و قیامشان به حق تعالی است؛ «حق قائم بر آنهاست و آنها قائم به حق و این همان «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) است که بیان توحید صمدی است که همه

کثرات صورت‌اند و روح همه آنها وجود مساوق حق است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۲۱). کثرات مقهورند و وحدت قاهر، این آب است که «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۳۰) و «كَسْرَابٍ بِقِيَعِهِ يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ» (نور: ۳۹)؛ وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است.

زهر رنگی که خواهی جامه می‌پوش که من آن قد رعنا می‌شناسم

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۳)

درواقع قافله‌های موجودات عالم با همه کثرت بی‌نهایتشان نماینده یک حقیقت و آیات، درجات، شئون و مظاهر یک وجودند و به سخن دیگر، هر یک جدولی از بحر وجودند (همو، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۱)؛ یعنی «هر شخص جدولی خاص از بحر بی‌کران هستی است» (همو، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۹۶) و «هر موجودی جدولی از بحر وجود صمدی است» (همان، ج ۶، ص ۳۶۰)؛ ازاین رو «رب هر موجودی جدول وجودی او از بحر بی‌کران وجود صمدی رب‌العالمین است که رب اوست» (همو، ج ۶، ص ۲۰۲)؛ ازاین رو «هر موجودی رب خاص خود را که «الله» (سبحانه) است، می‌خواند» (همان) و «نصیب او (هر موجودی) از این جدول وجودی خاصش به اقتضای مناسبتی میان او با واقع، عاید او می‌شود» (همو، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۹۶).

علامه حسن‌زاده آملی در علت تعبیر به جدول درباره موجودات عالم می‌فرماید: تعبیر به جدول نزد اهل عرفان رایج است؛ برای نمونه علامه ابن‌فناری در مصباح‌الانسی می‌گوید: «واعلم أن نسبة خیال الانسان المقید الی عالم المثال نسبة الجدول الی النهر العظیم الذی منه تفرعت» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۴۱۷). «تعبیر به جدول بدین نظر است که هیچ موجودی تمام جهت منقطع از وجود صمدی واجب تعالی آفریده نشده است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۰۲) و سراسر هویت وجودی جهان طبیعت با حفظ وحدت اتصالی و سیر استکمالی، پیوسته در تبدل و تجدد جوهری است و همه مادیات در صراط تجردند؛ به بیان دیگر عالم طبیعت در حرکت و تغیر طولی استکمالی است و تنها امر ثابت اصل قانون حرکت است و قوافل موجودات طبیعی طراً و کلاً به طبایع و سرشتشان به سوی ملکوت اعلی و کمال مطلق رهسپارند و هر یک از احاد این قوافل،

حامل ماده و امکان استعدادی است که با نظمی خاص و برنامه‌ای متقن و سستی حسنه که دین و آیین جبلی و خدادادی اش است آن فآن در تبدیل و تحویل است و مع ذلك «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَا تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۴ / حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۰-۲۱). البته این بحث همان مبحث عمیق حرکت جوهری است که معرفت به توحید صمدی از نتایج آن است (حسن زاده، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۰۳). این قافله‌ها با همه کثرت بی‌نهایت آنها نماینده یک حقیقت و آیات، درجات، شئون و مظاهر یک وجودند و این شئت قلت: هر یک جدولی از بحر وجودند:

جدولی از بحر وجودی حسن بی‌خبر از جدول و دریاستی

و همه می‌کوشند به باب الابواب که انسان است، در آیند و قبله همه آنها انسان کامل است که دروازه نقل و انتقالات و محل صادرات و واردات است؛ یعنی مدخل و مخرج حرکات نزولی و صعودی است: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ» (نجم: ۴۳)؛ از این رو عالم جسمانی یک قافله است که به سوی کمال مطلق رهسپار است.

«آنکه در خود درست اندیشد، در یابد که بود او نابودشدنی نیست؛ هرچند او را اطوار وجودی است؛ چه اینکه شأنی از وجود صمدی است و به تعبیر فلسفی معلول قائم به علت تامه خود است که حق مطلق و وجود صمد است و نافی باید نخست نفی علت کند و آن یا عدم است یا وجود، عدم که بطلان محض و هیچ است و وجود که واجب بالذات است؛ علاوه بر اینکه شیء، نافی ذات خود نیست» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۴۲).

غرض ما از تمسک به آیه کریمه «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ» (نجم: ۴۳) این است که رب هر موجودی جدول وجودی او از بحر بی‌کران وجود صمدی رب العالمین است که رب اوست و این رب، اسم عینی آن موجود مربوط است؛ زیرا هر موجودی مظهر اسم معینی است و در اصطلاح عرفان از آن رب تعبیر به «قلب» و از این مربوط تعبیر به «جسم» می‌شود. هر شخص از این جدول وجودی اش رب خود را ندا می‌کند و یا رب می‌گوید و رب خاتم منتهای همه ارباب است و او مقتدای همه است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱). این رب منتهی، تعیین اول است که

حقیقت محمدیه است و متضمن نفایس ذرر و لثالی اسما و صفات است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۲).

اکنون با روشن شدن مبانی فلسفی و عرفانی توحید صمدی در پرتو اندیشه علامه حسن زاده آملی به تبیین این نظریه از دیدگاه شریعت اسلامی می پردازیم.

۴. توحید صمدی در شریعت

طرح و تحلیل توحید صمدی در شریعت می تواند پاسخ بسیاری از شبهات و پرسش های مخالفان و متقدمان نظریه وحدت وجود باشد که با عنایت به تبیین مفاهیم کلیدی نظریه یادشده، اکنون لازم است بدان پرداخته شود.

الف) توحید صمدی در آیات قرآن

توحید حقیقی، توحید صمدی است که توحید قرآنی است و قرآن حکیم لسان صدق مبین آن است: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۶)، «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ» (بقره: ۲۳۶)، «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (زمر: ۷۰)، «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ» (ق: ۱۶) و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳). البته آیات و سوره های دیگری نیز به امر اهم توحید صمدی اشاره می کند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۱۲۲-۱۲۳)؛ مانند سوره توحید و آیه بسم الله الرحمن الرحيم که پیامبر اکرم ﷺ می فرماید: «ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم» (همو، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۶۹). در این روایت کلمه «الموجودات» جمع محلی به «الف و لام» است و دربردارنده همه ماسوی الله - از صادر نخستین تا انزل مراتب عالم طبیعت - می شود و گویای آن است که همه موجودات از ذات واجب الوجود مشتق اند؛ اشتقاقی که از جانب واجب، اضافه اشراقی است و از جانب ممکن، اضافه فقری است (همو، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۳۶۵)؛ از این رو مداومت بر ذکر «بسم الله الرحمن الرحيم» کلید درک سلطان توحید صمدی با علم یقین،

عین‌الیقین، حق‌الیقین و بردالیقین خوانده شده است (همان، ص ۳۷۳).

علامه حسن‌زاده آملی در تبیین توحید صمدی از دیدگاه قرآن می‌فرماید: وجود مساوق حق است و حق سبحانه وجود صمدی است: «وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (زخرف: ۸۴ / حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۸۹) و «هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ» (کهف: ۴۴ / حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۱۳۸)؛ به این معنا که حق وحدت صمدی است، نه وحدت عددی «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۲۹)؛ زیرا همه کلمات وجودی به او قائم‌اند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳)؛ از این رو اگر کسی توحید صمدی را نپذیرد، درحقیقت به اثنیت قائل شده است؛ زیرا توحید قرآنی را درک نکرده است؛ چراکه خداوند متعال را واحد عددی دانسته است؛ درحالی که واحد عددی صمد نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۳۰). بنابراین این همه صورتگری‌های بی‌نهایت دم‌به‌دم از اسم اعظم «مصور» است که یکی از اسمای حسناى الهی است. «هو» در آیه «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ» (آل‌عمران: ۶)، یعنی درحقیقت دست خداست که در کار است و جای «نحن» و «انا» نیست؛ هرچند نفی و القای وسایط و اسباب نمی‌کند. پس از وحدت صنع به وحدت صانع برسید و این تنها برای موحدان به توحید صمدی قرآنی فراهم است؛ زیرا بهتر به سر این سخن و اشباه و نظایر آن آگاهی دارند (همان، ج ۲، صص ۴۱۰ و ۴۸۴).

دیدهای خواهم سوراخ کن تا حجب را برکنند از بین و بن

علامه طباطبایی نیز در ذیل این آیه در تفسیر المیزان کفر کافران را نیز به اذن خداوند می‌دان و می‌فرماید: «آن کس که به آیات خدا کفر می‌ورزد، خوارتر و پست‌تر از آن است که با استقلال خودش و بدون اینکه خدای سبحان هیچ دخالتی داشته باشد، بتواند به آیات خدا کفر بورزد و در این کار به قدرت خود متکی باشد؛ بدون اینکه خدا در این باره اذنی داده باشد تا او بر خدا غالب آمده باشد و نظام عالم را که زیباترین نظام است بر هم بزند و نیز بتواند اراده خود را بر اراده خدا تحمیل کند؛ بلکه اگر هم به آیات خدا کفر می‌ورزد، باز به خاطر این است که خدا به او چنین اذنی داده است؛ بنابراین هیچ کفری و ایمانی و هیچ سرنوشت دیگری نیست،

مگر آنکه با تقدیر الهی است؛ از این رو مراد از جمله «يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ» نیز همین است؛ یعنی می‌خواهد بفرماید خدای سبحان اجزای وجود شما را در آغاز خلقت به گونه‌ای قرار داده که در آخر هر راهی، شما را به آنچه می‌خواهید، برساند و خواستن شما به مقدار اذن او دخالت دارد، نه اینکه علت حتمی رسیدن به هدف باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۸-۱۹).

همچنین در آیه «يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُنْ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا» (لقمان: ۱۶) فعل «يأتي» با «باء» حرف جر تعدیه شده است؛ یعنی آتی و آورنده حبه خداست و این توحید قرآنی است که سریان وحدت حقّه حقیقه وجود است که از آن تعبیر به توحید صمدی و وحدت وجود مسارق حق می‌شود. همچنین در همه ذرات کائنات که در همه جا آتی خداست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۱۳۸).

بنابراین عالم هستی همه قائم به یک حقیقت‌اند و آن حق است که وجودش صمدی است (همان، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۳۹)؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا» (هود: ۵۶) و کمال نیز در وحدت مطلق دیدن است که «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (بروج: ۲۰ / حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۹۱).

ب) توحید صمدی و وجود صمدی در روایات

از تعمق و تدبر در احادیث اهل بیت علیهم‌السلام دانسته می‌شود که بینونت حق سبحانه از خلق بینونت وصفی است؛ مانند بینونت شیء و فیء، نه بینونت عزلی؛ مثل بینونت شیء و شیء؛ یعنی به صفت قهر و قدرت از آنها جداست، نه از آنها جدا باشد. همچنین به صفت نواقص امکانی و خلقی آنها، از آنها جداست، چه اینکه بر همه احاطه شمولی دارد و قائم بر همه و محیط به همه است؛ درحقیقت صورة الصور و حقیقة الحقایق است و اهل معرفت از این معنا لطیف به توحید صمدی تعبیر کنند و نیز به بسیط الحقیقة کل الأشیاء. چون وجود صمد است، همه قائم به یک حقیقت‌اند که آن حق است (حسن‌زاده

آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۳۶-۱۳۹).

علامه حسن‌زاده آملی خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه را یگانه خطبه توحیدی خوانده و همان‌گونه که در ابتدای این خطبه آمده است که «و من خطبه له فی التوحید و تجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لاتجمعه خطبة» می‌فرماید این کلمه طیبه در بیان وحدت وجود و بسیط الحقیقه کل‌الاشیاء و لیس بشیء منه است؛ اما عجیب است بسیاری از کسانی که خود قائل‌اند وجود حق نامحدود است، با دیدن این روایات که صریح در وحدت وجود است، به وحدت وجود قائل نمی‌شوند؛ چراکه اگر وحدت وجود صحیح نباشد، باید حق تعالی محدود باشد (همان، ص ۱۳۰-۱۳۴).

ایشان در ادامه به تعدادی از روایات ناظر به بحث وحدت وجود که همان توحید صمدی قرآنی است، اشاره می‌کند که اکنون به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

- امیرالمؤمنین علیه السلام: «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٍ وَلَا عَنْهَا بَخَارِجٌ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، خطبه ۱۸۶).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (همان، خطبه ۱).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «قَرِيبٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرَ [مُلَامِسٍ] مُلَابِسٍ بَعِيدٌ مِنْهَا غَيْرَ مُبَايِنٍ» (همان، خطبه ۱۷۹).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «وَإِنَّهُ لِبِكُلِّ مَكَانٍ وَفِي كُلِّ حِينٍ وَأَوَّانٍ وَمَعَ كُلِّ إِنْسٍ وَجَانٍ» (همان، خطبه ۱۹۵).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (همان، خطبه ۱).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «لَمْ يَحْتَلِلْ فِي الْأَشْيَاءِ فَيَقَالَ هُوَ [فِيهَا] كَائِنٌ وَ لَمْ يَتَنَا عَنْهَا فَيَقَالَ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ» (همان، خطبه ۶۵).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «وَالْبَائِنُ لَا يَتَرَاخَى مَسَافَهُ بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَالْقَدْرَةَ عَلَيْهَا وَبَانَ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ وَ الرَّجُوعِ إِلَيْهِ» (همان، خطبه ۱۵۲).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ وَ قَرُبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَا شَيْءَ أَقْرَبُ مِنْهُ فَلَا اسْتِعْلَاؤُهُ بَاعْدَهُ عَنْ شَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ وَلَا قُرْبُهُ سَاوَاهُمْ فِي الْمَكَانِ بِهِ» (همان، خطبه ۴۹).

- امیرالمؤمنین علیه السلام: «لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْفِهِ غَيْرُ خَلْفِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۰۹).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا غَيْرُ مُتَمَازِجٍ بِهَا وَلَا بَائِنٍ عَنْهَا» (همان، ص ۳۰۸).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الْأَمَاكِينِ وَتَمَكَّنَ مِنْهَا لَا عَلَى الْمُمَازَجَةِ» (همان، ص ۷۳).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ فِي شَىءٍ دَاخِلٍ وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ مِنْ شَىءٍ خَارِجٍ» (همان، ص ۲۸۵).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «وَهُوَ حَيَاةٌ كُلُّ شَىءٍ وَتَوَرُّ كُلُّ شَىءٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۰، ص ۷۱).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «تَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ مِنْ خَلْفِهِ وَحُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عَزْلَةٍ» (همان، ج ۴، ص ۲۵۳).
- امیرالمؤمنین علیه السلام: «فَسُبْحَانَكَ مَلَأَتْ كُلُّ شَىءٍ وَبَايَنْتَ كُلُّ شَىءٍ» (همان، ج ۲۵، ص ۲۸).
- امام رضا علیه السلام: «بَاطِنٌ لَا بِمُرَائِلَةٍ مُبَائِنٌ لَا بِمَسَافَةِ» (همان، ص ۳۷).
- امام رضا علیه السلام: «الْبَائِنُ لَا بِبِرَاحٍ مَسَافَةِ الْبَاطِنِ لَا بِاجْتِنَانٍ» (همان، ص ۵۶).
- امام رضا علیه السلام: در سجده نمازش این گونه مناجات می کرد: «يَا مَنْ عَلَا فَمَا شَىءٌ فَوْقَهُ يَا مَنْ دَنَا فَمَا شَىءٌ دُونَهُ» (همان، ص ۶۷).
- در کتاب توحید از حسین بن سعید روایت کرده است که «قَالَ: سُئِلَ أَبُو جَعْفَرِ الثَّانِي (امام الجواد) علیه السلام يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ إِنَّهُ شَىءٌ فَقَالَ نَعَمْ يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثِ حَدَّ النَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۰۷).
- همچنین این بخش از دعای اول ماه رجب که سید بن طاووس در اقبال نقل فرمود «يَا مَنْ بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ وَبَانَتْ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِقَهْرِهِ لَهَا وَخُضُوعِهَا لَهُ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۴۱).
- این روایات و روایاتی دیگر، سخنانی هستند که از وسایط فیض الهی روایت شده اند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹). غرض این است آنچه حکمای الهی در شأن وجود صمدی حق سبحانه فرموده اند که «بسیط الحقیقه کل الوجودات و لیس بشیء منها» اصطلاح و تعبیری است که از این گونه روایات گفته شده استفاده شده است. به گفته متأله سنیرواری در تعلیقه ای بر غرر:

إنهم - یعنی الحکماء - فی قولهم هذا: «البسيط کل الوجودات و لیس بشیء منها» و قولهم بالکثرة فی الوحدة، لم یأتوا بغریب، بل هذا مفاد قوله تعالی: «والله بكل شیء علیم» و قوله: «لا یغزب عنه مثقال ذرة» و أمثالهما. و فی قولهم بالوحدة فی الکثرة اشاروا إلى أن الوجودات روابط محضة و فقاء صرفة الیه ذاتا و صفة و فعلا كما قال تعالی: «أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغنی» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۲-۷۳).

شیخ صدوق علیه السلام از امام علی علیه السلام نقل می کند که «رأیت الخضر علیه السلام فی المنام قبیل بدر بلیلته فقلت له علمنی شیئا أنصرت به علی الأعداء فقال قل یا هو یا من لا هو إلا هو فکما أصبحت قصصتها علی رسول الله صلی الله علیه و آله فقال لی یا علی علمت الاسم الأعظم» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۸۹). ضمیر منادی واقع نمی شود؛ مثلاً «انت» یا «هما» درست نیست؛ پس «هو» منادی در جمله روایت عرشی «یا هو یا من لا هو إلا هو»، ضمیر نیست؛ بلکه مفادش همان است که در تفسیر سوره اخلاص است که «هو» هستی مطلق و هویت مطلقه است و واژگان و جمله های بعد از آن، وصف و بیان همان «هو» مطلق اند و چون وجود صمد است، همه قائم به یک حقیقت اند و آن حق است (حسن زاده آملی، ج ۶، ص ۲۰۰).

امام حسین علیه السلام در دعای شریف عرفه در بیان توحید صمدی می فرماید: «کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر إلیک؟ أ یكون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یكون هو المظهر لک؟ متى غبت حتی تحتاج إلی دلیل یدل علیک و متى بعدت حتی تكون الأثار هی الی توصل إلیک؟ عمیت عین لا تزال [ترآک] علیها رقیباً و حسرت صفة عبید لم تجعل له من حُبک نصیباً» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۹) و در همان دعای عرفه - بعد از عبارت یاد شده - فرموده است: «ما ذا وجد من فقدک و ما الذی فقد من وجدک». آن کس که تو را دارد چه ندارد و آن کس که بی خداست چه دارد؛ آن کس که از دوستی تو بهره ندارد، چه لذتی از زندگی برده است؛ آن کس به توحید حقیقی صمدی نرسیده است، به چه ارزش و بها است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۶۶).

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «وسقاهم ربهم شراباً طهوراً» (انسان: ۲۱) می فرماید:

«يُطَهَّرُهُمْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سِوَى اللَّهِ إِذْ لَا طَاهِرَ مِنْ تَدْنُسِ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَكْوَانِ إِلَّا اللَّهُ» (مجلسی، ج ۸، ۱۴۰۳، ص ۱۱۴). علامه حسن‌زاده آملی درباره این روایت می‌فرماید: «من در امت خاتم - از عرب و عجم - کلامی بدین پایه که از صادق آل محمد در غایت قصوای طهارت انسانی روایت شده است، از هیچ عارفی و حکیمی نه دیده‌ام و نه شنیده‌ام. ایشان در شرح این روایت می‌فرماید: امام علیه السلام فرمود: شراب طهور، از هر چه جز خداست، تطهیر می‌کند که چیزی جز خدا نمی‌ماند، آن‌گاه سلطان «فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» برایش ظهور می‌کند و بالعیان می‌گوید: و درحقیقت «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۹) می‌رسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۶۶-۴۶۷).

جمع بندی و نتیجه گیری

توحید اطلاقی رهاورد معارف و حیانی است و توحید وجودی - شهودی ثمره درک باطنی و دریافت شهودی عارفان اسلامی است که در قالب نظریه وحدت شخصی وجود بیان و تبیین شده است. از دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی همان توحید صمدی قرآنی است. علامه میان توحید عرفانی - البته بر اساس قرائت صائب و صادق از توحید عرفانی یا وحدت وجود - و توحید قرآنی به «این‌همانی» قائل است. ایشان تمام کوشش خود را بر این قرار داده‌اند که بر مبنای حکمت متعالیه و روش عرفانی، توحید صمدی قرآنی را اثبات و ایضاح کنند و در این راستا، با استناد به آیات، احادیث و ادعیه و تبیین مفاهیم کلیدی وحدت شخصی وجود، مانند توحید اطلاقی، بسیط الحقیقه، بینونت وصفی، معیت اطلاق و معانی لغوی و اصطلاحی صمد در آموزه‌های و حیانی نظریه وحدت وجود، تشریح شد تا مقوله «وجود» و «وحدت» در توحید صمدی حق تعالی پژوهش و پردازش شود. در نوشتار پیش رو بسیاری از شبهات درباره وحدت وجود و توحید صمدی، مانند شبهه سنخیت و عینیت در مطاوی مباحث پاسخ یافته و روشن شد که سنخیت نه به معنای تشابه، بلکه به معنای عین ربط بودن رابطه معلول با علت و

عینیت - نه به معنای حمل شایع صناعی - به معنای حمل حقیقت بر رقیقت و عینیت محیط و محاط اراده شده است تا سنخیت به معنای شباهت علت و معلول یا حق و خلق و عینیت اینها نبوده و بینونت میان حق و خلق از نوع بینونت وصفی - نه عزلی - خواهد بود؛ به بیان دیگر نظریه «توحید صمدی» علامه حسن‌زاده آملی تعریف و تفسیر صحیح «وحدت وجود عرفانی» و معنای واقعی «توحید قرآنی» است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. ابن طاووس، علی بن موسی؛ اقبال الاعمال؛ ج ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۹ق.
۲. ابن بابویه (الصدوق)، محمد بن علی؛ التوحید؛ تحقیق هاشم حسینی؛ ج ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۳. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۴. آملی، سیدحیدر؛ تفسیر المحيط الأعظم؛ تحقیق و تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی؛ ج ۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۵. حسن زاده آملی، حسن؛ وحدت از دیدگاه عارف و حکیم؛ ج ۴، قم: نشر تشیع، ۱۳۸۶.
۶. _____؛ هزار و یک نکته؛ ج ۵، تهران: نشر رجاء، ۱۳۶۵.
۷. _____؛ إنه الحق؛ قم: نشر قیام، ۱۳۷۳.
۸. _____؛ نصوص الحکم بر فصوص الحکم؛ ج ۲، تهران: نشر رجاء، ۱۳۷۵.
۹. _____؛ خیر الاثر در رد جبر و قدر و دو رساله دیگر؛ ج ۴، قم: نشر دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹.
۱۰. _____؛ هزار و یک کلمه؛ ج ۳، قم: نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۱. رودگر، محمدجواد؛ «وحدت وجود از دیدگاه کلام و عرفان»؛ فصلنامه علمی پژوهشی علوم اسلامی، ش ۲۰، زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۱۵-۱۳۴.
۱۲. شریف الرضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغه؛ تحقیق و تصحیح صبحی صالح؛ ج ۱، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.

۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية؛ تصحيح و تعليق سيدجلال الدين آشتياني؛ ج ۲، مشهد: نشر المركز الجامعى للنشر، ۱۳۶۰.
۱۴. _____؛ الحكمة المتعاليه فى الأسفار العقلية الأربعة؛ حاشية علامه طباطبایى؛ ج ۳، بيروت: نشر دار إحياء التراث العربى، ۱۹۸۱م.
۱۵. طباطبایى، سيدمحمدحسين؛ مجموعه رسائل؛ تحقيق و تصحيح سيدهادى خسروشاهى؛ ج ۱، قم: نشر بوستان كتاب، ۱۳۸۷.
۱۶. _____؛ رسالة التوحيد (رسائل توحيدى)؛ ترجمه على شيروانى؛ ج ۲، قم: نشر بوستان كتاب، ۱۳۸۸.
۱۷. _____؛ تفسير الميزان؛ ترجمه سيدمحمدباقر موسوى همدانى؛ ج ۵، قم: نشر دفتر انتشارات اسلامى، ۱۳۷۴.
۱۸. فرغانى، سعيدالدين؛ مشارق الدرارى شرح تائيه ابن فارس؛ تحقيق و تصحيح سيدجلال الدين آشتياني؛ ج ۲، قم: نشر مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۷۹.
۱۹. فنارى، شمس الدين محمد حمزه؛ مصباح الأنس بين المعقول والمشهود؛ تحقيق و تصحيح عاصم ابراهيم الكيالى؛ ج ۱، بيروت: نشر دار الكتب العلميه، ۲۰۱۰م.
۲۰. قرشى، سيدعلى اكبر؛ قاموس قرآن؛ ج ۶، تهران: نشر دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۷۱.
۲۱. قيصرى، داوود؛ رسائل؛ تحقيق و تصحيح سيدجلال الدين آشتياني؛ ج ۲، تهران: نشر مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۸۱.
۲۲. كاكاىى، قاسم؛ وحدت وجود به روايت ابن عربى و مايستر اكهارت؛ ج ۵، تهران: نشر هرمس، ۱۳۹۱.
۲۳. كفعمى، ابراهيم بن على عاملى؛ المصباح للكفعمى (جنه الأمان الواقية)؛ ج ۲، قم: نشر دار الرضى (زاهدى)، ۱۴۰۵ق.
۲۴. مجلسى، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۲، بيروت: نشر دار إحياء التراث العربى، ۱۴۰۳ق.
۲۵. همایى، جلال الدين؛ مولوى نامه: مولوى چه مى گوید؛ ج ۱، تهران: نشر هما، ۱۳۸۵.