

بررسی میزان دلالت برخی آیات قرآن بر وحدت شخصی وجود

movahedi114@yahoo.com

mm.Gorjian@yahoo.com

a.dirbaz5597@gmail.com

محسن موحدی اصل / دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

محمد مهدی گرجیان / استاد گروه فلسفه، دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم

عسکر دیرباز / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

چکیده

وحدت شخصی وجود درصدد بیان این مطلب است که یک وجود واحد بسیط لایتناهی کل نظام عالم را دربر گرفته است و موجودات، مظاهر و آیات آن یک حقیقت واحدند که هر کدام به اندازه سعه وجودی خود آن را می‌نمایند از این رو قول به حلول و اتحاد، همه‌خدایی و هیچ و پوچ بودن غیر خدا، ناشی از سوء برداشت از این مسئله است و انحراف از مسیر توحید می‌باشد. قرآن مجید که دریای بی‌کران معارف توحیدی است، این حقیقت را در آیات ناظر به توحید ذات با تعبیری همچون صمد بودن حق، آیه و نشانه بودن ماسوی‌الله، حضور وجودی حق در مظاهر و مجالی، معیت ذاتی حق، و احاطه علمی و وجودی حق بیان می‌دارد؛ از این رو این آیات با دلالت مطابقی یا التزامی، بر این مبنای گران سنگ توحید صمدی دلالت دارند و هرگونه وحدت عددی را از ساحت مقدس الهی نفی می‌نمایند.

کلیدواژه‌ها: توحید، وحدت شخصی وجود، آیات قرآن کریم، توحید ذات، دلالت.

نفی وحدت عددی از ذات اقدس الهی - جلّ شأنه - از مهم‌ترین مسائل توحید است که مبین آن کلام‌الله مجید، و شارح و مفسّر آن مولی الموحّدين أمير المؤمنين علیه السلام و اولاد پاک و طاهرینش علیهم السلام بودند. ایشان که خود عارف به حقیقت ازلی و ابدی و سرمدی ذات اقدس الهی بوده‌اند، بر وحدت حقّه حقیقیه تأکید داشته‌اند. این مطلب در کتب علمی به وحدت بالصرافه یا وحدت صمدی تعبیر می‌شود و عارفانی همچون ابن عربی در نظریه وحدت شخصی وجود آن را بیان کردند. هر چند اصل این نظریه را در آثار حکمای باستان به نحوی می‌توان یافت، ولی در عالم اسلام این توفیق نصیب ابن عربی گردید که از متن آیات کتاب الهی و مفسرین حقیقی آن، چنین حقیقتی را استخراج کند. بعد از او آرایش مورد توجه بسیاری از محققین این فن قرار گرفت.

پس از ابن عربی، عرفایی همچون صائِن الدین ترکه و فناری و... سعی در برهانی کردن مسائل عرفان نظری داشتند که در بین همه آنها بیشترین توفیق نصیب صدرالمتمّالین شیرازی گردید و بعد از ملاصدرا، تابعین او که علاوه بر برهان عقلی به ذوق عرفانی و کشف باطنی این حقایق را در جان یافته بودند، به شرح مبانی عرفان نظری، همچون وحدت شخصی وجود، پرداختند. اهل تحقیق، از آیات و روایات و خطب امیر المؤمنین علیه السلام شواهد غیرقابل ردّ و انکاری برای توحید صمدی اقامه فرموده‌اند؛ از این رو آیات قرآنی به‌عنوان ریسمان محکم پویندگان مسیر کمال انسانی و مشتاقان توحید ناب اسلامی، همواره چراغ هدایت راهیان کوی دوست بوده است. در این نوشتار، سعی بر بهره جستن از اقیانوس بی‌کران معارف توحیدی آیات ناظر به توحید ذاتی قرآن در واکاوی محتوای نظریه وحدت شخصی وجود شده است. بنابراین، آیات قرآنی در حوزه توحید ذات بررسی شده، و به‌ندرت به برخی روایات نیز اشاره می‌شود.

۱. وحدت شخصی وجود در عرفان نظری

در نظر اهل تحقیق، وحدت شخصی وجود عبارت است از اینکه یک وجود نامحدود و بی‌کران، کل عالم و همه واقع و خارج را پر کرده است؛ به نحوی که تصور وجود غیر در آن ممکن نیست. در این دیدگاه، آن وجود بی‌کران همان ذات اقدس الهی است و ماسوی‌الله همه ظهورات و تجلیات و شئون اویند. به عبارت دیگر، وجود حق متعال، وجود بالذات به‌هم‌پیوسته و یک‌پارچه و بی‌نهایتی است که اطلاق ذاتی و مقسمی دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۴، ص ۱۳۷ و ۱۴۹)، دو چیز نیاز ضروری توحید عرفانی است: یکی اثبات موجود واجب ازلی؛ و دیگری امتناع وجود دیگر، اعم از واجب و ممکن. در فلسفه و کلام، توحید واجب مطرح است؛ یعنی واجب منحصراً یکی است و دومی ممتنع است؛ اما آنچه در عرفان مطرح می‌گردد، توحید وجود است؛ یعنی وجود منحصراً در یک چیز حاصل می‌گردد و وجود دوم مستحیل است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۹۲).

۲. آیات ناظر به توحید ذاتی

توحید در ذات از منظر عارف، یعنی در نظام هستی یک وجود مستقل قائم بالذات بیش نیست و آن وجود، ذات اقدس اله است، و بقیه موجودات وجودشان ظلی و تبعی است. برای روشن شدن معنای توحید ذاتی و تفاوت آن با توحید صفاتی و افعالی از دیدگاه عرفا، بهتر است تعریف توحید صفاتی و افعالی نیز آورده شود. توحید در صفات یعنی علم و حیات و قدرت و سایر صفات کمالیه مختص ذات اقدس اله است و صفاتی که از علم و قدرت و حیات و سایر صفات در بقیه موجودات مشاهده می‌گردد، همه از پرتو علم و قدرت و حیات حضرت واجب‌الوجود است. توحید در افعال یعنی در تمام جهان هستی و عالم وجود یک فعل مستقل قائم بالذات بیش نیست و تمام افعالی که از ماسوای‌الله صورت می‌گیرد، همه پرتو آن فعل مستقل بالذات اند که قائم به وجود واجب‌الوجود است؛ یعنی فعلی که از موجودات سر می‌زند، ظهور و طلوعی است از فعل حضرت رب عز و جل و به امر خدا و اذن خدا در آن موجود به ظهور می‌پیوندد و بر اساس این ظهور، با آن موجود نیز نسبت پیدا می‌کند (تهرانی، ۱۴۲۳، ص ۲۰۴).

هر کدام از مراتب توحید به‌گونه‌ای برای سالک برحسب قابلیت تجلی می‌کند. توحید افعالی برای سالک آن است که حضرت حق به تجلی افعالی بر سالک متجلی شود و او جمیع افعال اشیاء را در افعال حق فانی یابد و در هیچ مرتبه و هیچ شیئی غیر حق را فاعل نبیند و غیر او را مؤثر نشناسد. در اصطلاح، این را «مقام محو» می‌خوانند. توحید صفاتی آن است که حضرت حق به تجلی صفاتی بر سالک متجلی گردد و سالک صفات جمیع اشیاء را در صفات حق فانی یابد و صفات اشیاء را صفات حق ببیند و خود را و اشیاء را مظهر و مجالی صفات الهی شناسد و صفات او را در خود ظاهر ببیند؛ و در اصطلاح، محققان این را «مقام طمس» می‌نامند. توحید ذاتی آن است که حضرت حق به تجلی ذاتی بر او متجلی شود و سالک جمیع ذوات اشیاء را در پرتو نور تجلی ذات احدیت فانی یابد و در دیده حق بین عارف «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» جلوه‌گری نماید. به اصطلاح عرفا، این مقام را «محق» گویند و صاحب این مقام جمیع ذرات و صفات و افعال اشیاء را مضمحل و متلاشی در اشعه انوار ذات و صفات و افعال حق می‌یابد؛ و به قول شیخ شبستری: «دهد یک‌باره هستی را به تاراج درآید از پی احمد به معراج» (شیخ شبستری، بخش ۱۸)؛ یعنی در مقام توحید ذاتی، اشیاء را که نمودی داشتند، به یک‌باره، یعنی بالکل به تاراج دهد و کثرات و تعینات، فانی گردند و هیچ شیئی را وجود نماند و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» در نظر عارف ظاهر گردد (اسیری لاهیجی، ۱۳۱۲، ص ۸۸) و بر اساس آن می‌توان آیات قرآن کریم را به سه دسته آیات ذات، صفات و افعال تقسیم کرد؛ که در این نوشتار ما قصد داریم میزان دلالت آیات توحید ذات بر نظریه وحدت شخصی وجود را مورد بررسی قرار دهیم.

۲-۱. آیه و نشانه بودن ماسوی‌الله در قرآن

آیات قرآن در تبیین نظریه وحدت وجود را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد: آیاتی که ماسوی‌الله را با عنوان «آیه» معرفی نموده‌اند؛ صمدیت حق متعال در قرآن؛ آیات ناظر به انحصار حق بودن خدا در توحید وجودی؛ آیات معیت ذاتی حق؛ آیات سیطره وجودی؛ آیات ناظر به احاطه وجودی و علمی حق؛ آیات ناظر به انفطار موجودات از خدا؛ و

آیات نفی توحید عددی. بنابراین اولین دسته از آیات که بر نظریه وحدت وجود دلالت دارند، آیاتی هستند که ماسوی الله را به عنوان «آیه» معرفی می کنند:

«إِنَّ فِي اخْتِافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ» (یونس: ۶)؛
 «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٍ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ» (ذاریات: ۲۰)؛
 «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوَنَا آيَةَ اللَّيْلِ» (اسراء: ۱۲).

بررسی و تحلیل

جوهری و مصطفوی، (از واژه‌شناسان خبره) واژه «آیه» را از ریشه «اوی» به معنای توجه و قصد می دانند (جوهری، ۱۳۳۰، ج ۶ ص ۲۲۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۶). مصطفوی در نظر نهایی خود چنین می گوید: «فهی کلّ ما یکون مورداً للقصود و التوجّه للوصول الی اللّٰه تعالی و معرفته» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۶). در حدود ۳۸۰ آیه قرآنی مشتمل بر کلمات آیت و آیتین و آیات اند. کل کلمات وجودی نظام هستی و وحدت صنع آن، مطلقاً آیات الهی اند (حسن زاده، ۱۳۸۱، ج ۶ ص ۳۴). معنای آیت بودن این است که موجودات، خودنما نیستند؛ خدانما نیستند و نمود حق اند؛ زیرا در وجود و عدم هیچ استقلالی ندارند و قائم به حق اند؛ از این رو، قرآن مجید همه ماسوی الله را با عنوان آیه معرفی کرده است (علامه تهرانی، ۱۴۲۷، ص ۱۸۵).

مدعای عرفا در وحدت شخصی وجود، به این جهت اثبات می شود که آیت بودن، وصف و عرض مفارق اشیا نیست؛ حتی نظیر زوجیت برای عدد چهار (یعنی وصف لازم) نیز نیست؛ زیرا وصف لازم متأخر از مرتبه ذات ملزوم است و در مرتبه ذات نیست. آیت خدا بودن عین گوهر و ذات اشیاست و اشیا به تمام ذات خود آیت حق اند. وقتی که ماسوای خداوند در ذات و وصف خود نشانه او باشند، در ذات خود هیچ چیزی نخواهند داشت؛ زیرا اگر در ذات خود چیزی داشته باشند، از همان جهت آیت و نشانه خداوند نخواهند بود؛ و اگر غیر خدا عین آیت برای اوست، حقیقت آن جز «نمود» نخواهد بود و از «بود» سهمی برای آن نمی ماند؛ زیرا اگر برای آن سهمی از بود باشد، از همان جهت آیت غیر خود نخواهد بود. آیت بودن اشیا نسبت به خداوند، نظیر آیات اعتباری نیست که در ظرف اعتبار باشد؛ بلکه تکوینی است و تکوینی بودن آن هم صغۀ مقطعی و محدود ندارد تا آنکه در برخی از اوضاع آیت خداوند باشند و در برخی اوضاع دیگر آیت او نباشند؛ بلکه هیچ شائی از شئون ماسوی خدا نیست، مگر آنکه آیت خداوند سبحان است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۷۹).

به عبارتی دیگر در نزد عقلا، وقتی امری نشانه حقیقتی باشد، خود آن حقیقت را دارا نیست. به همین جهت، آیات الله بودن ماسوی الله، در نزد عقلا به معنای تهی بودن از حقیقت وجود است که لازمه وحدت شخصی وجود و اعتباری و نمود بودن ماسوای الله است. نکته دیگر آنکه وقتی خدا می فرماید: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٍ» (ذاریات: ۲۰)، این ظرف و مظهر بودن امری اعتباری همچون کوزه و آب نیست تا مظهر او آیه بدانیم و ظرف غیر آیه باشد؛ بلکه امری تکوینی است و جمیع ذرات نظام هستی از مادی و مجرد، مصادیق آیه و نشانه حق اند.

به‌تعبیری هر کدام از ماسوی‌الله به‌اندازه ظرف قابلی خود حق را نشان می‌دهند و همچون آینه‌ای او را به‌اندازه قابلیت خود می‌نمایانند.

البته ممکن است نزد برخی، آیت بودن با وجود حقیقی داشتن ماسوی‌الله سازگاری داشته باشد. به‌تعبیری می‌توان همین آیات را با امکان فقری و وجود رابط حل کرد؛ به این معنا که اشیا و ماسوی‌الله وجود فقری دارند و عین‌الرابط به حق هستند و باعث کثرت حقیقی شده‌اند؛ پس نیازی نیست تا به روش عرفا از کلمه «آیت» بودن ماسوی‌الله، معنای «وجود نما» را برای آنها لحاظ کنیم؛ چراکه موجودات با اینکه وجودی مستقل ندارند، ولی بی‌بهره از وجود نیستند و وابسته محض به وجود حق متعال‌اند.

این مسئله با مفاد برخی آیات دیگر کلام‌الله مجید پاسخ داده می‌شود؛ بدین ترتیب که در آیاتی از قرآن، موجودات و ماسوی‌الل، هالک و فانی دانسته شده‌اند و این مهم در فهم معنای حقیقی «آیت» بودن ماسوی‌الله بسیار راه‌گشا است. به‌تعبیری به کار بردن کلمه «آیه» برای ماسوی‌الله در آیات قرآن، در کنار آیاتی دیگر، همچون «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن: ۲۶ و ۲۷) و همچنین «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) ما را به این امر رهنمون می‌سازد که «آیه» بودن ماسوی‌الله ظهور در وحدت شخصی وجود دارد؛ چراکه کلمه «فان» و «هالک» هر دو اسم مشتق‌اند و می‌دانیم که اسم مشتق تلبس فعلی به مبدأ دارد و نه تلبس آتی؛ بدین معنای که هم‌اکنون همه ماسوی‌الله فانی و هالک‌اند و بهره‌ای از وجود ندارند.

۲-۲. صمد بودن حق متعال و قاعده نفی ولد در آیات

خداوند سبحان در سوره مبارکه «توحید» چنین می‌فرماید: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَأَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (توحید).

بررسی و تحلیل

وحدت حق متعال صمدی است و وحدت عددی نیست. معنای واحد بالعدد، واحد به کم منفصل است. واحد بالعدد، محدود و معدود است و با «صمد» بودن باری تعالی، یعنی با وجود صمدی، سازگار نیست؛ زیرا که هرچه محدود است، معدود است و بالعکس. این بیان امام امیرالمؤمنین علیه السلام که می‌فرماید: «و من حدّه فقد عدّه» (نهج‌البلاغه خطبه، ۱) بر همین معنا تأکید دارد (حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۹۱). وحدت صمدی حق به این معناست که فقط یک وجود واحد بی‌نهایت بالفعل هست و ماسوی او ظهورات و اطوار اویند. به‌تعبیری به کار بردن واژه «الصمد»، در مورد خداوند سبحان است؛ چراکه این کلمه معنای «پر بودن» و «یک وجود بی‌نهایت» را - که در آن جوف نیست - می‌رساند؛ به‌نحوی که جایی برای غیر به‌عنوان وجود ثانی باقی نمی‌گذارد. این مهم علاوه بر ناسازگاری با دیدگاه‌هایی که قائل به تباین وجودات‌اند، با دیدگاه وحدت‌تشکیکی، وجود هم‌سازگاری ندارد؛ چراکه دیدگاه وحدت‌تشکیکی ذات مراتب ماسوی‌الله را هم موجود می‌داند و هر کدام را در مرتبه‌ای از مراتب وجودی قرار داده است.

هرچند در نظریهٔ تشکیک در وجود، خداوند سبحان حد اعلای وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ص ۶۴)، ولی باز هم به نحوی حق تحدید شده است و این تحدید با «بی‌نهایت وجودی» بودن او سازگاری ندارد. شواهدی در معنای صمد بودن حق در کلام ائمه اطهار علیهم‌السلام آمده است که ما را در وصول به مقصود رهنمون می‌سازد. از امام زین‌العابدین علیه‌السلام چنین روایت شده است: «الصَّمَدُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۴). همچنین از ایشان نقل شده است: که «صمد لا مدخل فيه» (بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۰۰)؛ یعنی او از لحاظ سیطرهٔ وجودی، الصمد و پر است و جایی برای غیر باقی نگذاشته است.

قاعدهٔ نفی ولد نیز بر وحدت شخصی وجود دلالت دارد؛ چراکه ولادت سه خصوصیت اصلی دارد: اول اینکه ولادت در بین دو شیء مابین و منفصل از هم مطرح می‌گردد؛ دوم اینکه دو شیء مستقل از هم‌اند؛ و سوم اینکه بقا و ادامهٔ حیات یکی بر دیگری مترتب نیست؛ درحالی که هیچ کدام از اینها در مورد خدای سبحان و ماسوی الله مطرح نیست و قاعدهٔ «نفی ولد» همهٔ این امور را در مورد حق متعال رد می‌کند؛ بنابراین چون چیزی منفصل از خدا نیست، پس غیری نیست (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۸۲-۲۸۳).

به تعبیر دیگر، در آیات «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» با نفی دو نحوه از تقابل، صمدیت تشریح شده است؛ زیرا «والد» در قبال «ولد»، و «کفو» در مقابل «کفو» دیگر است؛ با این تفاوت که والد و ولد دو صنف از یک نوع‌اند و دو «کفو» ممکن است دو نوع از یک جنس باشند. واجب تعالی که دارای وحدت صمدی است، نه مقابل صنفی دارد و نه مقابل نوعی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۸۸-۳۹۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۸۴).

۲-۳. آیات ناظر به انحصار «حق» بودن در خدا

سید حیدر آملی در خصوص توحید وجودی گوید: «أهل الباطن و الحقیقه وضعوا اسمهم (ای التوحید) علی نفی الموجودات المقیده و اثبات الوجود المطلق. و قالوا: لیس فی الوجود سوی الله تعالی» (سید حیدر آملی، ۱۳۵۲، ص ۳۵۱). به عبارتی، توحید بر دو قسم توحید الوهی، و توحید وجودی است. در توحید الوهی نفی اله مقید و اثبات اله مطلق می‌گردد و وجود ماسوی‌الله نفی نمی‌گردد؛ اما در توحید وجودی، وجود حقیقی برای ماسوی‌الله طرد می‌شود و فقط برای خدا ثابت می‌گردد. در این حال، ماسوی‌الله فقط ظهورات وجودند. توحید را ساقط کردن نسبت‌ها (اسقاط الاضافات) گفته‌اند؛ یعنی هر ذات و وجودی غیر حق تعالی، از نقطه‌نظر وجود حقیقی ساقط می‌شود تا سالک به وجود واحد مطلق محض - که ایجاد هر موجودی به اوست - واصل شود (همان، ۱۳۶۲، ص ۷۶ و ۷۹؛ ۱۳۴۷، ص ۱۱۰-۱۱۳؛ غزالی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۵۳۰؛ ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۳۵۴-۳۵۵). با این توضیحات، آیات این بخش به سه دسته تقسیم می‌شوند:

الف) آیات بیانگر سبق بالحق

در این آیات شریفه، فقط خداوند متعال حق است و هرچه جز او می‌خوانند و به‌ظاهر حق خوانده شود، همه باطل‌اند و حق بودن، منحصر در ذات اقدس الهی دانسته شده است:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ (حج: ۶) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ (حج: ۶۲ و رک: لقمان: ۳۰)

علامه حسن‌زاده آملی در ذیل این آیات بحث تقدم بالحق را مطرح می‌کند و از آن به مراد نهایی آیات در رسیدن به وحدت وجود بهره می‌گیرد که برای اثبات مدعا مناسب است. به بیان ایشان، در صحف اهل عرفان که قائل به وحدت شخصی صمدی وجود، یعنی حقیقت واحده ذات مظاهرند، سبق دیگری عنوان شده است که آن را «تقدم بالحق» گویند؛ و آن، تقدم وجود بر شئون وجود است. این سبق بالحق در مقابل باطل است: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» (حج: ۶۳). در سبق بالحق، همه موجودات به جز ذات اقدس الهی در باطل‌اند؛ چون جز وجود چیزی نیست و وجود مساوق حق است و بعد از حق، بطلان محض است (حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۰ و ۱۷۷). در سبق بالحق، نظام علیت و معلولیت مصطلح جای خود را به نظام «تشان» داده و ماسوی‌الله شئون و ظهور حق متعال می‌گردند (همو، ۱۳۷۳، ص ۱۵). صدر المتألهین در مورد تقدم بالحق در اسفار چنین می‌گوید:

التقدم بالحق والتأخر به؛ وهذا ضرب غامض من أقسام التقدم والتأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية كما أن له شئونا ذاتية أيضا لا تتلهم أحدىته الخاصة، وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم، إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المفعول تقدم بالعلية؛ و أما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية؛ إذ ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعلية و لا مفعولية، بل حكمهما حكم شيء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور؛ و ملاك التقدم في هذا القسم هو الشان الإلهي (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۸).

این آیات شریفه - با توضیحی که در مورد سبق بالحق دادیم - به شکل واضحی ظهور در وحدت شخصی وجود دارند؛ چون مفاد وحدت شخصی وجود بر حق بودن ذات الهی و باطل بودن ماسوی‌الله، با معنایی که در آیات شریفه آمده، سازگار است. این باطل بودن - هم با توضیحی که دادیم - به معنای هیچ و پوچ بودن نیست؛ بلکه همان وجود حقیقی نداشتن است؛ یعنی ماسوی‌الله همه ظهورات وجودند و به تعبیری وجودنا هستند.

ب) آیات بیانگر حق مبین

«يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵). ظهور آیه شریفه در آن است که «حق مبین بودن» با «توحید بالصرافه» مناسبت دارد. در این آیه شریفه با «آن» و همچنین ضمیر فصل «هو» بر این مطلب تأکید شده که او حق مبین است و تأکید با ضمیر فصل، مفید حصر است؛ یعنی فقط خدا حق مبین است. آشکار بودن، زمانی به معنای واقعی محقق است که حق صرف‌الوجود و بی‌نهایت باشد و جایی برای غیر در صحنه هستی به‌عنوان وجود ثانی باقی نگذارد. در این حال، ماسوی‌الله، همه اشعات و انوار همان یک حقیقت درخشنده آشکارند و انفصال و جدایی و تباین از مبدأ خود ندارند. به بیان علامه طباطبائی در تفسیر المیزان: «خداوند سبحان حق مبین است و هیچ پوششی بر او، به هیچ وجهی از وجوه نیست. او بدیهی‌ترین بدیهیات است و

متعلق جهل قرار نمی‌گیرد؛ لکن چه‌بسا بدیهی مورد غفلت واقع می‌شود (به سبب شدت ظهور)؛ پس هم‌اکنون حق آشکار است و اکثر مردمان به دلیل غفلت، او را تنها در روز قیامت مشاهده می‌کنند و این مهم با توحید بالصرافه سازگار است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۰۳).

(ج) آیات بیانگر هالک بودن اشیا

خداوند سبحان در آیه ۸۸ سوره قصص می‌فرماید: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». «شیء» انکر نکرات است و لفظ «کل» که بر سر آن آمده است، شمول اطلاقی را می‌رساند؛ پس هیچ چیزی را فرو نمی‌گذارد؛ و همچنین ادات استثنا مفید حصر است و این آیه جایی برای غیر حق باقی نمی‌گذارد؛ و همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، هالک مشتق است و تلبس فعلی به مبدأ دارد؛ پس در هر آئی همه اشیا هالک‌اند و در عرصه هستی فقط وجه حق باقی است؛ که دلالت بر وحدت شخصی وجود دارد. ملاعبالرزاق کاشانی وجه را چنین توضیح می‌دهد: «وجه الحق هو ما به الشيء حقاً إذ لا حقیقه لشیء إلا به تعالی و هو المشار الیه بقوله تعالی: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (بقره: ۱۱۵)، فهو عين الحق المقيم لجميع الأشياء فمن رأى قیومیة الحق للأشياء فهو الذی یری وجه الحق فی کل شیء» (عبدالرزاق کاشانی ۱۴۲۶، ص ۸۷).

امکان دارد این اشکال مطرح شود که این آیه با وحدت وجود منافات دارد؛ چراکه عبارت «کل شیء» در ابتدای آیه، خود اثبات کثرت است. در جواب می‌گوییم که نظریه وحدت وجود، کثرات را به‌طور کل معدوم محض و هیچ و پوچ نمی‌داند؛ بلکه - همان‌طور که قبلاً هم توضیح دادیم - کثرات بهره از وجود حقیقی ندارند و به تعبیر قرآنی هالک‌اند.

۲-۴. آیات معیت ذاتی حق

این آیات که معیت ذاتی و قرب ویریدی حق را بیان می‌دارند؛ بدین معنا که خداوند همراه همه چیز هست و از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است. قرب ویریدی این معنا را حاصل می‌کند که خداوند در ژرفای ساحت‌های درونی انسان حضور دارد و این همان «حضور وجودی» اوست (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۸۰): «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (الحديد: ۴) «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (الانفال: ۲۴) «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶).

بررسی و تحلیل

نکته اصلی درباره آیات فوق این است که حق تعالی معیت قیومیه و قرب ویریدی دارد و این معیت و قرب ویریدی فقط در صورت وجود بی‌نهایت حق تعالی معنا پیدا می‌کند و وجود بی‌نهایت نیز فقط با وحدت وجود سازگاری دارد. به تعبیری، معیت قیومیه حق، لازمه رحمت رحمانیه اوست و حق متعال به وجود فعلی اش همه اشیا است و قوام اشیا و فعلیتشان و اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت اشیا همه به اوست (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۴۵). همچنین معیت او با اشیا مثل معیت جسم با جسم یا امور جسمانی و... نیست؛ یعنی معیت در وضع و مکان و زمان و محل و

حال و... در مورد خدا راه ندارد؛ چراکه او از این اوصاف، برتر و متعالی است و این نحوه معیت حق، معیتی مجهوله‌الکنه است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۶ ص ۱۷۱). بنابراین، معیت قیومیه ذاتیه وجودیه حق و حضور وجودی او بر بی‌نهایت بودن، و حد نداشتن او بر وحدت شخصی وجود دلالت دارد.

۲-۵. آیات سیطره وجودی حق

این آیات سیطره وجودی و حضور حق در کثرات را بیان می‌کنند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳). توضیح آن بدین قرار است که «الف و لام» بر سر خبر آمده است و حصر را می‌رساند؛ فقط اوست ظاهر و باطن و تنها اوست اول و آخر. ظاهر و باطن و اول و آخر، اضدادند و امری که جامع اضداد است، باید وحدت شخصیه داشته باشد (جندی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۰). به تعبیری، بی‌نهایت بودن او و صرافت او موجب عینیت او در عین غیریت او با همه اشیاست. تمام حقیقت هستی، اوست؛ هم عینیت با اشیا دارد و هم غیریت با آنها. از این‌رو، حق متعال نه تنها با تمام اشیا معیت قیومیه دارد، بلکه با آنها عینیت دارد. مراد از عینیت، عینیت محضه نیست؛ بلکه خدای سبحان در عین آنکه عین اشیاست، غیر آنهاست و همان‌گونه که به عینیت خود با اشیا تبّه می‌دهد، از مغایرت خود با آنها نیز خبر می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۹۵). به تعبیر دیگر، آیه عنوان می‌کند که یک حقیقت واحد «الاول» هست و همین «هو الاول» بعینها «الآخر» است و همین «هو الاول و الآخر» بعینها «الظاهر» است و همین «هو الاول و الآخر و الظاهر» بعینها «الباطن» است؛ و امری که جامع متضادها باشد، باید دارای وحدت شخصیه باشد؛ و این همان مفاد «الصمد» بودن حق است. همچنین عبارت «هو بکل شیء علیم» بر وحدت شخصی وجود دلالت دارد؛ زیرا علم او به همه اشیا، دلالت دارد بر اینکه همه اشیا ظهوری از او باشند؛ و همچنین صور اشیا در لوح محفوظ نقش بسته‌اند و علم او به آن لوح و به اشیا، عین علم به ذاتش می‌باشد (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۱۷).

۲-۶. آیات احاطه وجودی و علمی حق

این آیات که احاطه وجودی حق را بیان می‌دارند. خداوند، هم خودش به همه چیز احاطه دارد و هم علمش: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)؛ «كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» (نساء: ۱۲)؛ «وَاللَّهُ مُّحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (بقره: ۱۹)؛ «إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُّحِيطٌ» (هود: ۹۲)؛ وَ «أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (الطلاق: ۱۲).

یکی از اسمای حسنی الهی، اسم اعظم «محیط» است. حق سبحانه، محیط به کل است. احاطه بر دو قسم است: الف) احاطه بائی؛ ب) احاطه علائی. احاطه بائی بدان معناست که صله آن حرف «ب» است و احاطه علائی بدان معناست که صله آن حرف «علی» است. خداوند سبحان در قرآن کریم احاطه خود را از نوع احاطه بائی فرموده است، نه احاطه علائی؛ زیرا احاطه با حرف «علی» مانند احاطه مثلاً گنبدی بر فضای داخلش است، که تباین بین محیط و محاط مطرح می‌گردد؛ به‌خلاف احاطه با «ب» که به تاروپود محاط احاطه دارد و به‌تعبیری، جدایی و تباین بین محیط و محاط در این حال منتفی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰). به

عبارتی دیگر، این احاطه به‌مانند احاطهٔ ظرف به مظروف، همانند کوزه بر آب، نیست یا همانند احاطهٔ جسمی بزرگ‌تر بر جسمی دیگر، چون احاطهٔ هوا بر زمین هم نیست؛ بلکه احاطهٔ «وجودی» حق متعال به همهٔ ماسوی‌الله است. به همین جهت، امام‌العارفین علی علیه السلام فرمود: «مع کل شی لا بمقارنه و غیر کل شی لا بمزایله» (خطبه اول نهج البلاغه). پس احاطهٔ وجودی او در تاروپود ماسوی‌الله برقرار است (حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۳۳۳). وجود اقدس او، احاطه، سعه، اطلاق و عدم تناهی به حدود دارد و در همه جا حاضر، و در هر وقت ناظر، و با همهٔ اشیا معیت دارد (تهرانی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۳۷۵). ذات اقدس الهی همهٔ عالم وجود را پر کرده است. در دعای کمیل می‌خوانیم: «و بأسمائک الّتی ملأت أركان کلّ شیء» «و بنور وجهک الّذی أضاء له کلّ شیء». این فقرات دعای کمیل نیز همانند آیات فوق بر احاطه و وجودی حق تعالی دلالت دارند و با اطلاق ذاتی حق مناسبت دارند.

تمایز حق متعال از ماسوی‌الله تمایز احاطی است. توضیح آنکه، تمایز و مغایرت بر دو قسم است: الف). تمایز تقابلی؛ مانند تمایز زید از عمرو، بقر از غنم، حجر از شجر و نحو آنها. در واقع، همهٔ اشیا بی که در عرض یکدیگرند، چنین مغایرتی دارند؛ مثلاً زید با عمرو تمایز تقابلی دارد؛ چراکه زید ظهوری از وجود را می‌نمایاند که عمرو آن را ندارد و بالعکس. ب). تمایز احاطی؛ مانند مغایرتی که بین محیط و محاط وجودی برقرار است؛ یعنی صفتی برای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست. تعین واجب تعالی از این قبیل است؛ زیرا در مقابل او چیزی نیست و او در مقابل چیزی نیست تا تمیز تقابلی داشته باشد؛ از این رو، هنگامی که یک وجود بی‌نهایت و نامحدود را با اشیا بی‌متناهی و محدود مقایسه می‌کنیم، درمی‌یابیم که وجود نامحدود، از آن جهت که نامحدود و نامتناهی است، بر همه چیز احاطهٔ وجودی دارد و عین همهٔ اشیاست و تاروپود همهٔ موجودات را فرا می‌گیرد؛ اما از نگاهی دیگر، از همان جهتی که او محیط بر کل و مطلق و بی‌نهایت است، غیر همهٔ اشیاست. بنابراین، اگر وجود نامتناهی حق تعالی را مثلاً با وجود کتاب در نظر بگیریم، وجود حق از آن جهت که بی‌نهایت است، عین کتاب است و از همان جهت که بی‌نهایت است، مغایر و متمایز از این کتاب است؛ پس، از منظر عرفانی، حق هم عین خلق است و هم غیر آن (حسن‌زاده، ۱۳۷۳، ص ۸۷-۸۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۴، ص ۲۵۶-۲۵۸).

۲- ۷. آیات ناظر به انفطار موجودات از حق متعال

در برخی آیات قرآنی به این مهم اشاره شده است که کل زمین و آسمان بر اساس انفطار حق خلق شده‌اند و تأمل در واژهٔ انفطار و شکفته شدن، این معنای را می‌رساند که ماسوی‌الله بریده و جدا از او نیستند. زبان ابراهیم خلیل و یوسف صدیق علیهم السلام است: قَالَ بَلْ رُبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ (انبیاء: ۵۷)، فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (یوسف: ۱۰۲). توجه در فطر و فاطر ما را به توحید حقیقی واصل می‌سازد؛ چراکه انفطار، انشقاق و ظهور شیء از شیء است. عرب می‌گوید: «انفطرت الانوار من الشجر»؛ «تفطر الشجر بالورق والنور»؛ به تعبیری برگ و گل از درخت منفطرنند و قائم به درخت‌اند؛ بلکه جزء درخت و شانی از شئون اویند. با توجه به اینکه فاعلیت حق متعال از نوع فاعلیت بالتجلی است، می‌توان

به‌خوبی این معنای را دریافت که موجودات همه تجلی فیض منبسطاند و جدا و بریده از رب خود نیستند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳، ص ۸۲؛ ۱۳۷۱، ص ۸۵).

۲-۸. آیات ابطال هر نوع شرک و وحدت عددی و اثبات توحید حقیقی

آیه هفتم سوره مجادله بیانی دقیق در نفی توحید عددی و اثبات توحید صمدی دارد؛ همچنین در سوره مائده آیه هفتاد و سوم بیانی دقیق بر رد وحدت عددی و ابطال شرک آمده که در رساندن ما به نظریه وحدت شخصی و توحید صمدی بسیار مناسب است:

«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (مائده: ۷۳) «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا» (مجادله: ۷).

بررسی و تحلیل

مهم‌ترین اعتقاد مسیحیت، تثلیث است. در قرآن این اعتقاد مردود دانسته شده و آنان که خدا را ثالث ثلاثه می‌دانند و با خدا نامیدن مسیح‌بن‌مریم علیه السلام به الوهیت وی فتوا می‌دهند، کافر شمرده شده‌اند: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ»؛ چون گرفتار شرک در الوهیت‌اند و خداوند را در عرض مخلوقاتمانند عیسی علیه السلام قرار دادند و به تثلیث گراییدند که بازگشت آن، به کفر و انکار خداوند است؛ درحالی که جز خدای یگانه هیچ اله دیگری نیست. اعتقاد عمدی و آگاهانه به تثلیث و توبه نکردن و نهی ناپذیری، مس عذاب و هلاکت ابدی را در پی دارد.

حق متعال، همه کمالات را به‌طور نامحدود داراست. کمالات نامحدود که مقابل ندارند، عین ذات اویند. و کمالاتی که مقابل دارند، فعل اویند؛ و خداوند سبحان از همه نقص‌ها، چه در مقام ذات، چه در مقام وصف و چه در مقام، فعل منزه است؛ از این‌رو، فردیت او در چهارمی سه‌تاست و اگر عین سومی سه‌تا باشد، شرک می‌شود. خدا با شماسست و نگفت شما با اویند؛ چون او مجهول‌المصاحبه است. تفکر تثلیثی ثالث ثلاثه بودن خدا باطل است. باید توجه داشت که آیات فوق دو مطلب را دربر دارد: اول اینکه تثلیث با توحید در الوهیت سازگاری ندارد؛ که محل اختلاف نیست. دیگری اینکه تثلیث با توحید در وجود سازگاری ندارد. این مهم در آیات فوق به این صورت آمده است که او سومی سه تا نیست تا در ردیف موجودات قرار گیرد؛ بلکه او به‌جهت اطلاق مقسمی و بی‌نهایت وجودی و صمد بودن، چهارمی سه‌تاست؛ یعنی او «رابع ثلاثه» است. در آیه نیز «ثالث ثلاثه» کفر و این «رابع ثلاثه» توحید ناب است: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ» (مائده: ۷۳). به همین ترتیب، چهارمی چهار نفر و پنجمی پنج نفر کفر است؛ اما پنجمی چهار نفر و ششمی پنج نفر توحید ناب است؛ پس وحدت عددی که به‌نوعی نقص در آن مطرح است، در مورد او بی‌معناست که همان تثلیث است که بازده تفکر تثلیثی «نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ» (مائده: ۱۸) و «قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» (بقره: ۱۱۶) می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲، ص ۵۸۲؛ ج ۳، ص ۴۹۹؛ ج ۴، ص ۳۰۶؛ جواد

املی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۱۰-۴۱۱. آیه «ما یكونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» (مجادله: ۷) می‌گوید که حق متعال در ردیف موجودی قرار نمی‌گیرد. او عین وجود است و مقام جمعیت دارد و کل عالم بر تسبیح و تحمید او مشغولند؛ او به شمارش در نمی‌آید. رابع ثلاثه با اولی، درون اولی، بیرون اولی، بین اولی و دومی، درون و بیرون دومی، در سومی، بین اولی و سومی و بین دومی و سومی هست و هیچ جا نیست؛ یعنی رابع ثلاثه؛ و این «اطلاق ذاتی» و «اطلاق مقسمی» خارجی است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۸۹ و ۲۸۰، ج ۲، ص ۲۸۷، ۲۱۵). حضرت امیر^{علیه السلام} نیز بر همین مطلب تأکید دارند: «واحد لا بعدد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵) در مجموع، صمد بودن حق و نامحدود بودن و موجود مطلق بودن او از آیات فوق به دست می‌آید و برای فهم دقیق آن به اطلاق مقسمی حق و اطلاق ذاتی او باید توجه داشت. در این حال می‌بایم ک اطلاق وجود فقط به او می‌گردد و ماسوی او، طبق بیان قرآن کریم، آیت و نشانه او هستند و در مجموع، این بیان مفاد وحدت شخصی وجود است.

نتیجه‌گیری

وحدت شخصی وجود می‌گوید که یک وجود بسیط غیرمتناهی همه هستی را فراگرفته است؛ به نحوی که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد و مخلوقات نظام هستی، وجودی جدا و بریده از واجب تعالی ندارند. وجود حق متعال یکپارچه و پیوسته است؛ از این رو نمی‌توان برای هیچ ذره‌ای استقلال وجودی قائل شد. در این دیدگاه، موجودات ظهورات همان حقیقت واحده‌اند که در آیات قرآنی ناظر به توحید ذاتی، این مهم به بیانات مختلفی آمده است؛ مثلاً تعبیر به آیه و نشانه بودن ماسوی الله، از آن جهت که آیه از ذوالایه بریده و جدا نیست و با آن اتحاد وجودی دارد یا تعبیری همچون «الصمد» بودن و «احد» بودن او و قاعدة «نفی ولد» در سوره توحید، بر همین مبنای رصین استوار است؛ چون با فرض غیر، او را از صمدیت خارج نمودیم و به همان اندازه وجودش را تحدید نموده‌ایم. در آیاتی دیگر با تأکید بر «حق» بودن ذات اقدس الهی، ماسوی الله را باطل دانسته است که با استفاده از قاعدة «سبق بالحق» به مفاد نظریه وحدت شخصی وجود در این آیات پی می‌بریم. آیات دیگری بر معیت ذاتی و معیت قیومی حق با «حضور وجودی» او، بر وحدت وجود دلالت دارد. همچنین خدا سومی سه‌تا نیست تا به وحدت عددی بینجامد؛ بلکه خدا چهارمی سه‌تاست که همان وحدت صمدی حق را می‌طلبد. در آیاتی از کلام‌الله مجید بر احاطه وجودی حق تأکید شده و این احاطه با حرف باء است؛ یعنی حق در تاروپود اشیاست. و در آیات دیگر، کل موجودات را منفرط از ذات حق دانسته و با تحقیق در کلمه انفطار این مطلب روشن می‌گردد که ماسوی‌الله جدا و منفصل از حق نیستند. در پایان ذکر این نکته لازم است که در نزد عارف واقف به توحید صمدی، این الفاظ آن معنای در متن واقع را نشان می‌دهند و بر آن حقیقت یگانه مطابقت دارند؛ یعنی آنها که خرق حجاب نمودند و از ظلمات به در رفتند و با منطق وحی آشنا شدند، از الفاظ قرآن آن حقیقت واحد یکتا را به مطابقت می‌یابند و فهم مراد گوینده، آنها را به تکلف نمی‌اندازد؛ بلکه برعکس، وحدت عددی برای آشنایان کوی دوست کاملاً ناآشنا و مبهم است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۰ش، ترجمه محمد دشتی، چ ششم، قم، مشهود.
- آملی، سیدحیدر بن علی آملی، ۱۳۶۲ش، *اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه*، تصحیح محمد خواجه‌وی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۴۷ش، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۵۲، *المقدمات من کتاب نص النصوص*، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، مصحح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۴۲۲ق، *تفسیر منسوب به ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی‌تا، *الفتوحات مکیه* (اربع مجلدات)، بیروت، الصادر.
- _____، ۱۳۶۷ش، *التجلیات الالهیه*، همراه با تعلیقات ابن‌سودکین، و کشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیه التجلیات، چاپ عثمان اسماعیل یحیی، تهران.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- اسیری لاهیجی، محمد، ۱۳۱۲، *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز*، چاپ بمبئی.
- تهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۱۸ق، *امام‌شناسی*، مشهد، چ دوم، علامه طباطبائی.
- _____، ۱۴۲۷ق، *توحید علمی و عینی*، مشهد، مؤسسه ترجمه و نشر علوم و معارف اسلام.
- _____، ۱۴۲۶ق، *مهرتابان*، مشهد، چ هشتم، ملکوت نور قرآن.
- _____، ۱۴۲۳ق، *معاد‌شناسی*، ۱۰جلد، مشهد، چ یازدهم، ملکوت نور قرآن.
- جندی، مؤیدالدین محمود، ۱۳۸۷ش، *شرح فصوص الحکم*، چ سوم، تصحیح و تعلیقه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷ش، *عین نضاح تحریر تمهیدالقواعد*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸ش، *تفسیر تسنیم*، چ هشتم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل ابن حماد، ۱۴۳۰ش، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، دار العلم للملایین.
- حسن‌زاده، حسن، ۱۳۷۵ش، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، چ دوم، تهران، رجاء.
- _____، ۱۳۷۳ش، *انه الحق*، قم، قیام.
- _____، ۱۳۸۱ش، *هزارو یک کلمه*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷ش، *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت ارشاد.
- _____، ۱۳۷۱ش، *نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور*، چ ششم، قم، تشیع.
- _____، ۱۳۷۹ش، *خیر الاثر در رد جبر و قدر*، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات.
- حسینی همدانی، محمد، ۱۴۰۴ق، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران، لطفی.
- راغب اصفهانی، محمد بن المفضل، ۱۳۲۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، مطبوعه المیمنه، مصر.
- شبیستری، شیخ محمود، ۱۳۸۲، *گلشن راز*، کرمان، خدمات فرهنگی.
- صدرالدین شبیرازی، محمد ابن ابراهیم، ۱۳۶۱ش، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۶۸، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی.

طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴ش، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم محمد باقر موسوی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

_____، ۱۳۹۴ش، اصول فلسفه و روش رئالیسم، محشی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.

غزالی، محمد، ۱۳۹۸ش، کیمیای سعادت، مترجم حسین خدیو جم، تهران، مؤسسه علمی فرهنگی.

کلینی، محمد ابن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، مصحح غفاری و آخوندی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

گنابادی، سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق، بیان السعاده فی مقامات العباد، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸ش، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۸ش، ترجمه و شرح دعای سحر، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ☞

یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹ش، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطاءالله انزلی، چ دوم، قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞

_____، ۱۳۹۴ش، حکمت عرفانی، نگارش علی امینی نژاد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی