

Quranic proofs of the Theory of Unity of Existence

(Received:2022/03/28-Accepted:2022/04/30)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.9.2>

Hakemi, mohsen¹

Abstract

One of the most important ambiguous issues in mysticism and philosophy is the discussion of the unity and multiplicity of existence. From the promise to the beings of beings to the promise of the personal unity of existence, there are views that are widely agreed among mystics and philosophers. The theory of the unity of existence - which has a mystical background - has an important place in religious thought. However, this theory is not self-evident and requires proof and presentation of Qur'anic evidence. To this end, Muslim mystics from the past have sought to substantiate the theory of the "unity of existence" with Qur'anic evidence; Because revelatory statements are the best and clearest reasons for discovering the truth for religious people. Therefore, the main question of the present study is to what extent the theory of unity of existence has Qur'anic evidence? The method of answering this question, by presenting the Qur'anic evidence of the unity of existence and the intra-religious analysis of this theory; It is mystical through library-descriptive study, and collection of first-hand works. The result of the present study is that by referring to the verses of the Holy Quran, we find attributes and characteristics of "him" that are compatible with the theory of unity of existence, including: God is one, God is the face of existence, the first and the last, the appearance and the interior, someone like him is not, he has a mode of light and extension of light, Rami is an arrow from him, he has a creational lordship and everyone returns to him ... and other characteristics The definitive evidences of the verses on compatibility and translation, the Qur'an and mysticism, and the seal of approval on the theory of the unity of existence.

Key words: The Qur'an, The mere Existence, The simple Truth, The absolute true unity, The apparent division of Existence, The levels of assertion.

¹ . PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Iran, mh.nhakemi@gmail.com



نوع مقاله: پژوهشی

مویدات قرآنی نظریه وحدت وجود

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۱/۰۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.9.2>

حاکمی، محسن^۱

چکیده

یکی از مهم ترین مسائل غامض در عرفان و فلسفه، بحث درباره وحدت و کثرت وجود است. از قول به بینونت موجودات تا قول به وحدت شخصی وجود، دیدگاه هایی هستند که در میان عرفا و فیلسوفان موافقان زیادی دارند. نظریه وحدت وجود - که زمینه ای عرفانی دارد- در اندیشه دینی جایگاهی مهم را به خود اختصاص داده است. با این حال، این نظریه بدهی نبوده و نیازمند اثبات و ارائه شواهد قرآنی است. بدین منظور عارفان مسلمان از گذشته، درصدد اند تا نظریه «وحدت وجود» را با شواهد قرآنی استوار سازند؛ زیرا گزاره های وحیانی بهترین و روشن ترین دلایل کشف واقع برای متدینین بشمار می آیند. بنابراین پرسش اساسی پژوهش حاضر این است که نظریه وحدت وجود تا چه میزان مؤیدات قرآنی دارد؟ روش پاسخ به این پرسش، از طریق ارائه مویدات قرآنی وحدت وجود و تحلیل درون دینی این نظریه؛ بوسیله مطالعه کتابخانه ای-توصیفی، و گردآوری آثار دست اول عرفانی می باشد. دستاورد پژوهش حاضر چنین است که با مراجعه به آیات قرآن کریم صفات و ویژگی هایی از «او» می یابیم که با نظریه وحدت وجود سازگاری دارد، از جمله اینکه: خداوند احد است، الله وجه هستی است، اول و آخر و ظاهر و باطن اوست، کسی چون او نیست، مد الظل و امتداد نوری دارد، رمی تیر از اوست، ربوبیت تکوینی داشته و همه به او بازگشت دارند... و دیگر ویژگی ها، شواهد قطعی آیات بر سازگاری و تلائم، قرآن و عرفان، و مهر تاییدی است بر نظریه وحدت وجود.

کلید واژگان: قرآن، صرف الوجود، بسیط الحقیقه، وحدت حقیقی اطلاق، اطلاق مقسمی وجود، مراتب استیداعیه.

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی-دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ایران.

mh.nhakemi@gmail.com

۱. مقدمه و بیان مسئله

وحدت وجود (یکتایی هستی) اصطلاحی فنی در فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی است. در طول تاریخ تفاسیر متفاوتی از وحدت وجود توسط طرفداران، مخالفین آن و اخیراً شرق شناسان غربی داده شده است. معمولاً اولین توضیح با تفصیل این اصطلاح به ابن عربی نسبت داده می‌شود، هرچند ابن عربی خودش از لفظ «وحدت وجود» استفاده نکرد و افرادی قبل از او هم سخنان مشابهی گفته بودند. به عنوان مثال، محمد غزالی (م ۵۰۵ق) (پور جوادی، ۱۳۵۸: ۱۰۴) بیان می‌کند که «هیچ وجودی غیر از خداوند نیست... وجود فقط به یکتای حقیقی متعلق است.» به گفته غزالی میوه معنوی صعود یک صوفی این است که «گواهی دهد که هیچ موجودیتی به جز خدا نیست و اینکه هر چیزی به جز چهره خدا نابود شونده است» (غزالی، ۱۳۹۳: ۵۵). اولین کسی که عبارت وحدت وجود را به عنوان یک اصطلاح فنی به کار برد، سعیدالدین فرغانی بود (چیتیک، ۱۳۹۵: ۱۰۶). البته این فکر در ذهن صوفیان، پیوسته و کمابیش بوده و چنان که مشهور است، شخصی به جنید می‌گفت: "زمانی بود که خدا بود و جز او کسی نبود." جنید بی‌درنگ گفت: "اکنون هم چنان است." یعنی جز خدا کسی در عرصه‌ی هستی نیست (دشتی، ۱۳۵۴: ۵۱۳-۵۱۷).

در اندیشه اسلامی بحث وحدت (توحید) در مفهوم احدیت (یکی) و احدیت (یکتایی) خدا از ابتدا مطرح بوده است، لکن با استناد به وحی دو مساله قابل بررسی نیست: اصل اثبات وجود خدا و نبوت پیامبر(ص)؛ زیرا که استناد به وحی در این دو موضوع مستلزم دُور محال است اما ممکن است در توحید، مسائلی باشد که عقل به آن راهی ندارد اما وحی قطعی نتیجه صحیح را در اختیار انسان قرار می‌دهد (نوری، بی تا، ۲۵-۳۶). از این رو در قرآن کریم نیز، آیات متعددی یافت می‌گردد که مسئله توحید تاکید داشته و به نحوی بر نظریه وحدت وجود صحنه می‌گذارند بلکه اساساً دلالت بر وحدت وجود دارند، تا حدی که علامه طباطبایی معتقد است که ناب ترین مرتبه توحید، توحیدی است که در آیین اسلام معرفی شده است. ایشان ذات حق را واجد تمام صفات کمالی و از هرگونه نقصانی منزّه می‌داند. از طرفی معتقد است این صفات کمالی، عین



ذات او می‌باشند. ایشان معتقد است پیامبران همین مرتبه از توحید را مد نظر داشته اند، چنانچه تعالیم حکمای یونان و مصر و ایران باستان و فلاسفه اسلامی به این حقیقت دلالت دارند(نک: طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۲۱-۲۰). پس بالاترین مرتبه توحید که توحید اطلاق می‌باشد، مختص دین اسلام است(همان: ۱۸).

ملاصدرا در تایید این دیدگاه درباره وحدت وجود در خلال بحث های فراوان و استدالات عقلی، به شواهد قرآنی زیاد اما پراکنده ای استناد دارد(نک: الشواهد الربوبیه، شاهد سوم: اشراق اول و اشراق دهم و اشراق یازدهم، و نک: تفسیر القرآن الکریم ذیل آیه نور، آیه الکرسی و...). همچنین جناب شیخ اکبر، ابن عربی؛ نیز در این باره تلاش مستوفایی دارند که ضمن بحث های عرفان نظری و شهودی به بحث شواهد قرآنی وحدت وجود نیز پرداخته اند(بعنوان نمونه نک: ابن عربی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۲۱۵، و همو، ۱۳۹۸، ج ۳: ۲۴۵ و ۳۹۵ و ۴۹۹ و ۵۰۰). علامه طباطبایی(ره) نیز در این مبحث، کوششی بس تمام داشته و ذیل مباحث تفسیری و در خلال مقالات فلسفی خویش به بحث توحید، وحدت وجود و شواهد قرآنی آن نیز پرداخته اند(بعنوان مثال نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۵۸-۲۵۹، و ج ۶: ۸۸ و ۹۱، ج ۱۸: ۳۴۷، ج ۱۹: ۱۴۵؛ و همو، ۱۴۱۹: ۱۰ و ۱۳ و ۲۰ و...).

در این پژوهش تلاش معطوف بر این است که وحدت وجود بعنوان یک مسئله عرفانی-فلسفی از آیات قرآن استخراج شده و سازگاری معارف عقلی-برهانی با معارف قرآنی در مسئله وحدت وجود نشان داده شود. هر چند که ارجاع به آیات قرآن در این مسئله، در آثار فیلسوفان و عارفان بصورت پراکنده مطرح شده است، لکن بصورت تخصصی در کنار یکدیگر مطرح نشده اند؛ لذا ضرورت داشت که با نگاهی همه جانبه از متون مختلف، دیدگاه اندیشمندان و نظریه پردازان وحدت وجود، ذیل آیات قرآن کریم بحث شوند و مورد نظر قرار گیرند. از طرفی قرآن، کتاب مقدس نزد مسلمانان است؛ لذا هر آنچه که به نام اسلام و تحت نام علوم و معارف اسلامی مطرح می‌گردد باید مؤیدات اولیه مفهومی، نظری یا دال محوری خود را در متن نص مقدس، به منصفه نظر اندیشمندان بگذارد تا از این رهگذر بتواند ادعای اسلامی بودن آن نظر را در حله اول به تأیید قرآن کریم رسانیده و اثبات نماید. بنابراین ضرورت، مطالعه پژوهشی فراروی،

متکفل بر رسیدن نظریه وحدت وجود در متن قرآن کریم است؛ تا بررسی نماید که چه مقدار این نظریه شواهد، مؤیدات یا ادله قرآنی دارد.

روش تحقیق در این پژوهش، روش کیفی مبتنی بر استدلال قیاسی برآمده از تحلیل منطقی، با رجوع به متن قرآن کریم است. همچنین گردآوری اطلاعات از سایر منابع در این مطالعه، کتابخانه ای است که گردآوری اطلاعات با رجوع به آثار دست اول و معتبر به دست می آید. روش گردآوری اطلاعات نیز، بصورت فیش برداری از اسناد مکتوب و دیجیتال می باشد. بنابراین روش تحقیق این پژوهش، روش اسنادی و توصیفی می باشد که بنا به ماهیت نظری تحقیق و رویکرد بنیادی این مطالعه، از روش تحلیل استدلالی و تبیین توصیفی، با رویکردی درون دینی از رهگذر رجوع به قرآن کریم، بهره ور گردیده است.

مسئله اصلی پژوهش حاضر نیز این است که نظریه وحدت وجود که عرفای اسلامی آن را بعنوان یک نظریه برآمده از بواطن قرآن کریم و متون مقدس مطرح کرده اند، تا چه میزان مؤیدات قرآنی دارد؟ به عبارت دیگر آیا این نظریه اساساً ادله قرآنی دارد و نگاه متن مقدس مسلمانان به این نظریه چگونه است.

۲. وحدت وجود

وحدت شخصیه وجود از نگاه عرفا عبارت است از اینکه یک وجود به هم پیوسته و یک پارچه و نامتناهی همه واقعیت را فرا گرفته، و همان وجود خدای متعالی است و هر چه غیر اوست همه تجلیات و شئون اویند. به طور معمول کل نظام فکری و فلسفی ابن عربی را با اصطلاح « وحدت الوجود» نام گذاری کرده اند. وحدت وجودی که ابن عربی قائل به آن است، قابل هیچ گونه کثرتی نه در وجود و نه در موجود نیست. بلکه او قائل به وحدت وجود و موجود است و حقیقت وجود را یکی می داند. بر این اساس، فرق بین وجود و موجود، فرق بین مبداء و مشتق است؛ مثل علم و عالم یا علم و معلوم. این اشیای متکثر موجود از قبیل فلک، ملک، آسمان و زمین ... را در حقیقت اعتباریات و مجازها و تشبیهات می داند (حائری یزدی، ۱۳۹۸: ۱۰۸).

وحدت شخصیه وجود از نگاه عرفا عبارت است از آنکه یک وجود شخصی لایتناهی بی کران،



تمام هستی و همهٔ واقع و خارج را پر کرده است؛ به نحوی که دیگر جایی برای وجود غیر و وجود دوم نیست. به بیان دیگر، یک وجود بسیط و نامتناهی همهٔ متن واقع را در همهٔ سطوح و مراتب فرا گرفته، و این وجود بسیط صرف و مطلق وجود، همان حق تعالی و خداوند متعالی است، و ماسوای او هرچه هستند همه جلوه‌ها و تجلیات و شئون اویند (امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۲۱۵).

مفهوم وحدت وجود ابن عربی، وجود را اصل اصل‌ها و همان الله می‌داند، که همه مراتب به واسطه او پیدا شده و حقایق تعین یافته‌اند. به عقیدهٔ ابن عربی حق (خدا) در دنیا پیوسته بر دل‌ها متجلی است پس خواطر در انسان‌ها از تجلی الهی متنوع می‌شوند به گونه‌ای که جز اهل الله، کسی از آن آگاه نمی‌شود و ایشان می‌دانند که اختلاف صورت‌های ظاهر در این جهان و در آخرت در همهٔ موجودات چیزی جز تنوع تجلی حق نیست زیرا او عین هر چیزی است. جهان چیزی نیست جز تجلی بر حسب حقایق این اعیان و احوال آن متنوع می‌شود و صورت می‌پذیرد. بنا به عقاید ابن عربی، حق جلیل‌تر و برتر از آن است که در خود شناخته شود، اما در اشیاء شناخته می‌شود. اشیاء برای خدا مانند پرده هستند که زمانی که پرده برداشته شود، کشف رخ می‌دهد و مکاشف، حق را با کشف، در اشیاء می‌بیند. حق در اشیاء با ظهور اشیاء و از میان برداشته شدن حکم آن‌ها شناخته نمی‌شود. کسانی که از فتوح مکاشفه بهره‌مندند چشمشان در اشیاء جز به خدا نمی‌افتد، بعضی از ایشان حق را در اشیاء می‌بیند و بعضی دیگر اشیاء را می‌بیند و حق را در آن‌ها و میان این دو فرق است زیرا گروه اول در هنگام فتح، چشمشان جز به حق نمی‌افتد؛ او را در اشیاء می‌بینند و گروه دوم چشمشان به اشیاء می‌افتد و حق را در آن‌ها می‌بینند. در واقع وحدت وجود در نظام فکری ابن عربی وحدت شخصی است نه وحدت نوعی و جنسی که در حکمت از آن سخن به میان آمده است، گو اینکه سرانجام ملاصدرا در حکمت متعالیه خود، در توصیف وحدت وجود به وحدت شخصی ابن عربی نزدیک می‌شود (محبوب، ۱۳۹۹: ۸۱-۸۲). البته طبق نظر ملاصدرا، موجودات متکثر فقط نسبت‌هایی مجازی هستند به وجود و موجود حقیقی؛ و الا یک موجود و یک وجود حقیقی بیشتر نداریم. همانطور که اگر به کسی تمّار بگویید، معنای تمّار این نیست که وجود او تمر است یعنی خرماست، بلکه آن است که او نوعی انتساب به تمر دارد؛ ولو تمر را بفروشد. خرما فروختن

تمّار معنایش این است که او نوعی نسبت مجازی به خرما دارد، و الا حقیقت خودش، انسان است؛ نه تمر. پس همانطور که نسبت تمّار به تمر مجازی است، نسبت موجود (غیر از خدا) هم به حقیقت وجود، نسبت مجازی است نه حقیقی (حائری یزدی، ۱۳۹۸: ۱۰۸).

بنابراین وحدت وجود به معنایی که ابن عربی در نظر دارد، اصلاً وجود واجب من جمیع الجهات است و به هیچ وجه کثرتی در وجود نیست؛ هم وجود و هم موجود واحد است و... هیچ نوع کثرتی را چه در وجود و چه در موجود قائل نیستند (حائری یزدی، ۱۳۹۸: ۱۴۲).

۳. معانی وحدت وجود

آنچه که به عنوان وحدت وجود شناخته می شود دارای معانی متعددی است و صرفاً مورد آخر مورد قبول اهل عرفان است:

وحدت شهودی: رؤیت مخصوصِ بصر است و شهود مخصوص بصیرت. یعنی رؤیت برای حس است و شهود برای روح. بیشتر قدمای متصوّفه به وحدت شهودی معتقد بودند که باید با چشم دل و شهود روح، آن وحدت را مشاهده کرد. وحدت حلولی: حقیقت وجود در همه اشیاء حلول دارد (حلولیه)، وحدت اتحادی: حقیقت وجود با همه اشیاء اتحاد دارد (اتحادیه)، وحدت کلی: مجموع کل اشیاء حقیقت وجود است (همه‌خدایی)، وحدت عددی: وجود یا خدا از باب اعداد یکی است (معرفت قشری و عوامانه)، وحدت مفهومی: همه آنچه هست در مفهوم وجود اشتراک معنوی دارند (فلسفه مشا)، وحدت حقیقی غیر کثیر: جز ذات حقیقی (خدا)، چیز دیگری (حتی تجلیات او) تحقق ندارد یا موهوم است (نظریه بعضی از متصوفه یا عرفان‌های نوظهور)، وحدت حقیقی تشکیکی: حقیقت وجود واحد ذاتی دارای حقیقت مراتب تشکیکی (هم وحدت هم کثرت ذاتی) است (نظریه حکمت متعالیه)، وحدت حقیقی اطلاقی: ذات حقیقت وجود واحد بالذات (خدا)، دارای تجلیات (کثرت عرضی) است (نظریه عرفان اسلامی). در معانی مطرح شده فوق، تنها وحدت وجود مدنظر عرفای اسلامی، وحدت حقیقی اطلاقی است یعنی وجود از



منظر حقیقت و ذات واحد و یگانه (خدا) است و به علت عروض تجلیات و مظاهر کثرت دارد؛
و مظاهر نمایانگر اویند (امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۲۱۵).

از فلوپین تا اسپینوزا و از ابن عربی تا ملا هادی سبزواری مطالب بی‌شمار و گاه متناقض راجع به وحدت وجود گفته شده است. آنچه عرفان در مورد وحدت وجود بیان می‌کند از منظر عرفا و فلاسفه غربی بیشتر منطبق با خدافراگردانی^۱ می‌باشد و کمتر مفهوم همه‌خدایی^۲ را دارد هرچند در هر دو خدا در همه کائنات جاری است و چیزی جز خدا وجود ندارد، ولی در خدافراگردانی، خدا در مرتبه‌ای بالاتر و والاتر قرار داشته و سایر موجودات انعکاس و تجلی او در اعیان هستند. از این منظر اسپینوزا می‌گوید: «همه چیزهای جهان یکی بیش نیستند و آن یکی کل در کل است... آن که کل در کل است خداست که ازلی و عظیم است و نه زاده شده و نه می‌میرد» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۶۸). البته برداشت‌های غلطی از معنای وحدت وجود، نظیر حلول و اتحاد خداوند با همه چیز، همه‌خدایی و پوچ بودن غیر از خدا؛ نیز وجود دارد که دیگر این برداشت‌ها، معنایی از معنای وحدت وجود به حساب نمی‌آیند و به دلیل نبود مقدمات علمی لازم چنین انگاشته می‌شود؛ که مورد پذیرش قائلان و مدافعان این دیدگاه نمی‌باشد و اهل فن متفتن به این موضوع هستند که در بحث وحدت وجود بحث از اصالت آن وجودی است که به هستندند، وجود بخشیده است و در واقع تمام این وجودات تجلی‌ای از آن وجود حقیقی می‌باشند نه خود او و نه متحد با او.

۴. ادله وحدت وجود

اعتقاد عارفان به وحدت وجود از راه کشف و شهود حاصل میشود؛ مشاهده امر بدون قید، رؤیت یک نور در جمیع مجالی و مظاهر، دیدن یک فروغ رخ ساقی در همه نقش‌ها، کشف واحد در کل کثرات و شهود یک گونه جمال در آئینه‌های گوناگون و لحاظ مطلق در قالب مقیدات که از آن با تعابیر گوناگون یاد کرده اند، عامل اصلی انتقال عارفان به وحدت وجود بوده

¹ - panentheism

² - pantheism

است (رحیمیان، ۱۳۹۳: ۱۲۴). هر چند که اهل عرفان وحدت شخصییه وجود را شهوداً رسیده اند، اما این امر برای کسانی که قادر به مکاشفه عرفانی نیستند دست یافتنی نمی باشد در این بخش به برخی از ادله مذکور بطور خلاصه و اشاره ذکر می گردد:

برهان وجود ربطی و فقری: مقدمه اول: معلول از آن جهت که معلول است و به سبب آنکه معلول است، هیچ ذات مستقلی ندارد و همه بنیاد آن صرف فقر و فاقه به علت است. از سوی دیگر، چنین حقیقتی که تماماً فقر و فاقه و نیاز است، با جانب دیگر، یعنی علت مرتبط است. مقدمه دوم: وجود ربطی و فقری «وجود فی غیره» است. نتیجه این دو مقدمه آن خواهد بود که همه معالیل در مقایسه با علل العلیل، وجودات ربطی و موجودات فی غیره (یعنی فی علت) هستند، معنای آن این است که همه موجودات و وجودات هیچ یک ذاتاً از سنخ وجود نیستند، بلکه صرفاً نسب و اضافات و روابطی هستند که به سبب ارتباط وثیقشان با علت العلیل و با حیث تقییدی او، وجود می گیرند و مصادیق بالعرض موجود می شوند. بنابراین نباید نظام هستی را متشکل از وجودات متعدد حقیقی - حتی به نحو طولی - دانست، بلکه فقط حق تعالی وجود فی نفسه است و ماسوای او اساساً از سنخ وجود نیستند (امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۲۵۰).

برهان صرف الوجود: مقدمه اول: وجود حقیقتی اصیل است و غیر از آن از حیث متن واقع، باطل و غیر واقعی است. مقدمه دوم: وجود صرف، دوم نخواهد داشت؛ زیرا اگر وجود دومی فرض شود، قطعاً باید مغایرت و دوگانگی آنها را پذیرفت. مقدمه سوم: وجود ذاتاً نقیض عدم است و از نظر ذات هرگز عدم پذیر نیست؛ بلکه وجود همیشه برای او به نحو ضرورت ازلی ثابت است. در نتیجه چنین وجودی واجب الوجود است (همو: ۲۵۲).

برهان نقلی: در این برهان به آیات و روایات مختلف مراجعه می گردد. البته این نوع برهان آوری، درون دینی و پسینی است. یعنی نیاز است در آغاز حقانیت پیامبر (ص) و کتاب الله پذیرفته شود. علامه جوادی آملی با استناد به آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) و آیه «فَإِنَّمَا تُولَّوْا فِئَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۱۱۵) از این توحید با عنوان «توحید صمدی قرآنی» یاد می کنند (همو: ۲۵۵).



در اثبات نظریه وحدت وجود از برهان های مختلفی بهره گرفته شده است که گروهی صرفاً عقلی اند مانند برهان صرف الوجود، بصورت برهان آئی؛ اما گروه دیگر براهین در تقریر این بحث، نقلی و عقلی-نقلی می باشند، که بصورت برهان لمّی طرح می گردند.

۵. هماهنگی عرفان با قرآن

وحی حجیت و اعتبار معرفتی دارد و دلیل نقلی معتبر اگر دلالتش صریح باشد حجیت دارد و مدلولش را برای مؤمن اثبات می کند. شهود عرفانی نیز در صورتی که واجد شرایط شهود معتبر باشد برای صاحب کشف، معتبر است و حجیت دارد. نسبت عرفان (و برهان) به قرآن، نسبت مقید به مطلق است و هر مطلقى همه آنچه را که مقید دارد داراست؛ ولی مقید در اثر قصور وجودیش بعضی از شئون مطلق را فاقد خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۷). استناد به وحی در معارف چنین است که ملاصدرا می گوید: «هر چیزی که محال و ممتنع نباشد، کتاب الهی و سنت نبوی همانند برهان عقلی ریاضی می تواند آن را ثابت نماید» (ملاصدرا، ۱۴۳۵ق، ج ۹: ۶۷). طبق این بیان، معارف قطعیه همپای عقل و برهان از حجیت برخوردار است و می توانند به عنوان حدّ وسط استدلال لحاظ گردد. بنابراین وحی الهی حد وسط برهان عقلی قرار می گیرد، در صورتی که از لحاظ سند، قطعی و از جهت دلالت، نص باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۹). بنابراین برهان و عرفان با یکدیگر مغایر نیستند اما می دانیم از نظر کمیت و قلمرو گزاره ها، بین عقل و کشف و کتاب و سنت برابری نیست. لکن اگر عقل کامل و کشف هم تام باشد و خطا در آنها راه نداشته باشد، در آن صورت بین برهان و عرفان و قرآن هماهنگی تام خواهد بود. همچنین می توان گفت سازگاری و تلازم یادشده درباره ذات برهان و کشف یا برهان و کشف نفس الامری صدق می کند؛ پس چون عقل و کشف و شرع هر سه ناظر به واقع هستند، نباید بین ادعای آنها تعارض و ناسازگاری باشد. همچنین از آنجایی که مبدء و مقصد در برهان و عرفان و قرآن یکی است، و آن رشد و تعالی انسان است بطوری که از انسان آغاز می گردند تا به انسان کامل برسند و در واقع هر سه آنها جهتی از یک حقیقت اند و صرفاً در

روش تفاوت دارند که روش برهان عقلی، روش قران نقلی و روش عرفان از طریق کشف و شهود و تصفیة باطن است.

از طرفی دیگر عرفان اسلامی با دارا بودن سه ویژگی همه جانبه بودن، مطابقت با فطرت و عدم مخالفت با شریعت و احکام الهی نیز با قرآن سازگاری و هماهنگی دارد به نحوی که بسیاری از امّات اندیشه های عرفانی اسلامی برگرفته از کتاب و سنت و آیات الهی است و ریشه در آیین حنیف اسلام دارد (ر ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۳۷-۱۵۳)؛ مضاف بر اینکه برخی عرفا، اساساً وحی و شهود را از یک سنخ دانسته و از جنس علم حضوری قلمداد نموده اند، هر چند که بین درجه و نوع متعلّق و برخی لوازم، بین آن دو تفاوت هایی است و جناب مولانا در این باب چنین می گوید: «نی نجوم است و نه رمل است و نه خواب وحی حق والله اعلم بالصواب» (مولانا، ۱۳۷۸، دفتر چهارم: ابیات ۱۸۵۱ و ۱۸۵۲).

۶. مؤیدات قرآنی وحدت وجود

از آنجا که روش فهم عارفان کشفی و شهودی است، پس اساس وحدت وجود مبتنی بر کشف و شهود عارف استوار است لکن به دلیل تأملات عارفان اسلامی که برگرفته از قرآن و سخنان بزرگان دین است، این کشفیات و شهودات مبتنی بر نصّ است؛ مضاف بر اینکه در چشم عارف همه از خداست و به خدا بازگشت دارد. اساساً ابن عربی می گوید: کسی که خدا چشمش را گشوده باشد او رادر هر چیز یا عین هر شیء می بیند (ابن عربی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۲۴۷). همچنین «بواسطه انوار است که می توان حق را به صورت و حقیقت هر چیز در نفس الامر دید» و هر کس که حق را با این کشف و چنین آگاهی ای یافت اهل اختصاص است (همان، ج ۲: ۴۸۷). البته درجات شهود عارفان متفاوت است و ابن عربی شهود اهل جمع الجمع را فراتر از شهود اهل جمع و اهل فرق می داند.

عارفان تأویل و باطن آیاتی از قرآن کریم را به همین مطلب دانسته اند، از جمله:



۶-۱- «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص: ۱). این آیه شریفه به توحید ذاتی و وحدت در تعین اول اشاره

دارد. از ویژگی این مقام، اندماج و کمون و اندکاک همه اسماء و صفات است با این تفاوت که این مقام، مقام علم ذات به ذات است. البته کثرت اسماء و صفات نیز به صورت بشرط لا در این مقام مندمج است. این مقام به اسامی ای چون: تعین یا تجلی یا مرتبه اول، تجلی احدی ذاتی، اقرب التعینات، نسبت علمی، هویت مطلقه، وحدت ذات، احدیت یا مقام جمع، حقیقه الحقائق، برزخ اکبر، مقام او ادنی، حقیقت محمدیه، غیب اول و ... خوانده شده است (سلامی زواره، سیدهاشمی، ۱۳۹۵: ۴۹-۷۳). آیه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم: ۹) نیز مبین توحید ذاتی و بالاتر از آن یعنی درک توحید ذاتی، که مختص رسول الله و ورثه ایشان است؛ می باشد. طبق این آیه حق تعالی در عین حضور در مقام احدی خود، به نحو سریانی، در تمامی مظاهر خود حاضر است و این معنا از وحدت ناب عرفانی است که آیات و روایات و ادعیه متعددی که در این زمینه وجود دارد یعنی معیت سریانی و اطلاقی او با همه مقامات حقی و خلقی به نحوی که جدای از آنها نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۵۱۹-۵۲۰). آیات دیگری از قرآن کریم نیز متناظر به همین معنای از توحید است، مانند: (رحمن: ۲۹، انفال: ۲۴، ق: ۱۶، حدید: ۴).

۶-۲- «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳). حمد خدایی را که تمام حقیقت هستی است: (هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن) ... و نیایش به درگاه خدایی سزااست که هر چیزی جز او سراب و باطل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۹). و به لسان انبیاء و اولیاء از خود این گونه خبر داده است که به هویت خود با همه اشیاء است و به حقیقت خود با هر زنده‌ای همراه است و همچنین با این عبارت خود که هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن بر این نکته تبه داده است که او عین اشیاء است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۵۳۳) و بنابراین، موجودات از ملکی و ملکوتی، و از نفوس قدسیه عوالم مجردة تا هیولای اولیة و ماده المواد، هیچکدام اصالت ندارند، بلکه اصالت ذات او دارد، و موجودات، ظلی و تبعی و مرآتی هستند، یعنی خدا نما (حسینی طهرانی، ۱۴۲۲ق، ج ۵: ۷۵) و اما بنابر وحدت عرفاء بالله... مذهب تشکیک در وجود رونقی ندارد بلکه اصول و أسس آن را منهدم می کند؛ و بنا بر توحید می گذارد..... هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ

وَّالْبَاطِنُ غَيْرَتَشْ غَيْرِ دَرِ جِهَانِ نَغْدَاشَتْ / زان سبب عین جمله اشیاء شد (حسینی طهرانی، ۱۳۹۴: ۱۴۶). پس زبان حال و قال عارفان چنین است: الهی شکرست که دیده جهان بین ندارم هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (حسن زاده آملی، ۱۳۹۸: ۷۱).

۳-۶- «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (فرقان: ۴۵). سایه به هیچ وجه، خورشید نیست. ذات اشیا و حقایق اشیا ظل حقیقت، و از صفات وجود مطلق است و امتداد آن نوری ست که وجود ظاهری خارجی دارد، که به آن نور (حقیقی)، همه چیز روشن و مستنیر است تا وجود از کتم عدم وجود اضافی پیدا نماید (کاشانی، ۱۳۹۵، ج ۲: ۸۶). بعبارت دیگر یعنی همه چیز از خزانه وجود او، موجود شده است. او حقیقتی است که با نور خود، اشیاء دیگر را مستنیر می کند و انوار دیگر مانند نور خورشید و... همه مستنیر از اویند.

ابن عربی در تفسیر این آیه معتقد است، ام الكتاب و لوح محفوظ که وجود و واقعیت هر چیزی را در خود دارد و به معنی لاشیء نیست، با این حال او، (اصل) وجود را نمی پذیرد و حقیقت وجود، از او نیست (کاشانی، ۱۳۹۵، ج ۲: ۸۵). پس؛ مراد از «ظل» سایه رحمت خداوند و انعکاس نور وجود اوست که بر مخلوقات می افتد (صدر، ۱۳۶۶، ج ۷: ۴۹). بنابراین، حال که حقیقت نور اوست و همه اشیاء، ظل او هستند پس اصل اوست و دیگر اشیاء نسبت به او اعتباری می باشند زیرا تمام وجود نور اوست و هر چه در عالم موجود است، موجود به وجود اوست. نور او در تمام عالم است و این نور، جوهر مجرد الظاهر بذاته و المظهر لغيره است.

۴-۶- «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸). حسینی طهرانی به نقل از سیدحیدر آملی چنین می گوید: طبق این اصل، وجود حقیقی نمی باشد مگر از برای حق؛ و اینست معنی قول خدا در این آیه. یعنی تمام موجوداتی که اضافه و نسبت با حق دارند، در نفس الامر همگی هالک و نابودند مگر ذات او. ذات باقی است ابداً. لَهُ الْحُكْمُ یعنی بقاء حقیقی ابدی از برای اوست. وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ یعنی جمیع این موجودات، بعد از طرح نسبت و اسقاط اضافه شان بسوی خدا بازگشت می کنند. کلمه «وجه» به اتفاق علماء، مراد از آن «ذات» است. لهذا باید تقدیر را در آیه، لفظ ذات گرفت. و بدین جهت است که خدای تعالی می گوید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو



الْجَلالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۶ و ۲۷) و اراده کرده است از کلمه «عَلَيْهَا» حقیقت وجود را که موجودات بدان قیام دارند (حسینی طهرانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۹۶).

۵-۶- «فَأَيُّمًا تُولُؤُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵). سراسر عالم آیه الهی است. قهراً چیزی در عالم نیست مگر اینکه انسان آن را به عنوان آیه و علامت الهی ببیند، هرگز آن را مستقل نمی‌بیند، این می‌شود توحید. آن وقت از هر چیزی کمک بگیرد، به عنوان اینکه از فیض الهی دارد کمک می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: جلسه تفسیر سوره ذاریات). بالین وجود، همه آنچه در این عالم است، آیه و تجلی الهی است؛ طبق حدیث «کلُّ هستی وجه الله (مظهر) است» که علی (ع) در پاسخ به راهبان مسیحی گفتند (رک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۰۸-۲۰۹). بنابراین، مشرق و مغرب و جنوب و شمال و هر جهت دیگر از آنجا که بحقیقت معنای کلمه ملک خداست و ملک حقیقی هم تبدل و انتقال نمی‌پذیرد و چون ملک اعتباری میانه ما افراد یک اجتماع نیست، و نیز از آنجا که ملک خدا بر ذات هر چیزی قرار می‌گیرد، خودش و آثارش را شامل می‌شود، و چون ملک اعتباری ما نیست که تنها متعلق به اثر و منفعت هر چیز می‌شود، نه بذات آن، و نیز از آنجا که ملک بدان جهت که ملک است قوامی جز بملک ندارد، لذا خدای سبحان قائم بر تمامی جهات و محیط بآن است، در نتیجه کسی که به یکی از این جهات متوجه شود، (درواقع) بسوی خدایتعالی متوجه شده است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۱۵۰).

۵-۶- «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷). این آیه در مدعیات اهل کلام، مربوط به مباحث جبر و اختیار می‌گردد که شیعیان نه اختیار مطلق را می‌پذیرند و نه جبر مطلق را و قائل به نظریه «امر بین الامرین» می‌باشند. اشاعره طبق این آیه، اختیار انسان را نفی می‌کنند و در نهایت به نظریه کسب ارجاع می‌دهند (سبحانی، ۱۴۱۸ق: ۳۸). معتزله نیز به این آیه اشاره ای ندارند اما، بندگان را در افعال خود مستقل می‌دانند؛ به نحوی که خداوند هیچ دخالتی در صدور افعال بندگان ندارد (طیب، ۱۳۶۳: ۱۰۸). اما نظر اهل عرفان متفاوت است: «ما رمیت اذ رمیت از نسبت است، نفی و اثبات است و هر دو مثبت است. آن تو افکندی چو بر دست تو بود، تو نه افکندی که قوت حق نمود. تو زقرآن بازخوان تفسیر بیت گفت ایزد: ما رمیت اذ رمیت. گر

بپرانیم تیر، آن نئی ز ماست، ماکمان و تیراندازش خداست... (مولانا، ۱۳۸۷: دفتر سوم). آنها بین جبر و جبار تفاوت قائل اند. مراد از مثال کمان و تیرانداز به معنی جبر، نیست بلکه مقصود، ذکر جباری حضرت حق است، و ذکر جباری نیز برای این است که ما خود را در سرپنجه قدرت حق اسیر بدانیم و به درگاه او زاری کنیم و طریق مستقیم را از او که فاعل علی الاطلاق است بجوئیم (علا، ۱۳۹۶: ۱۵۰). این سلب اختیار نه آن جبر است که جبریّه، انسان را چون جماد دانند، بلکه مشاهده غلبه قدرت حضرت حق و مطالعه آثار جباری اوست، و تسلیم و تفویض جمیع امور به وجود مطلق که وجود امکانی در جنب آن وجود واجبی، ابدأ مستهلک و متلاشی است تا با دریافت این معنی در عجز و تضرع و زاری بیفزاید (همان: ۱۵۱). چون مولانا گفت که ما قدرتی نداریم و افعالی که از ما صادر می شود از حق قادر مطلق است این توهم پیش آمد که عبد مجبور است و این جبر سلب کننده اختیار است. لذا مولانا فرمود اینکه ما گفتیم جبری نیست که سلب کننده اختیار بنده باشد، بلکه این معنی جباری است که خداوند به صفت جباریت ظاهر شده و جباریت نیز عبارت است از اصلاح امور و پر کردن هر شی به آن چیزی که برای آن صالح باشد. پس اعیان موجودات که به ذات خود افعالی را مستعد بودند و این استعداد در علم ازلی وجود داشت، لذا خداوند این اعیان را با افعالی که برای آن صالح بودند پر کرد و بدین طریق آنها را به این افعال اصلاح کرد و مرجع جباریت اعطاء مقتضیات اشیاء به وجه کمال است و این جباریت مناسب عبد نیست و چون حق سبحانه با صفات خود متعین می شود لذا در مظهر عبد ظاهر شد و به قدر قابلیت این مظهر صفاتش در آن ظهور یافت. یعنی قدرت حق به قدر قابلیت عبد در او ظهور یافت و عبد دارای قدرت و اختیار به اندازه قابلیت خود شد. پس عبد اختیار دارد به اندازه ای که استعدادش گنجایش پذیرفتن قدرت حق را دارا بود (همان: ۱۵۴-۱۵۶). از طرفی، او بسیط الحقیقه است هر جا دست بزنی عین کل است این است که این منطقه منطقه ممنوعه است چرا ما می فهمیم که نمی فهمیم... یک اصل سابقی است حاکم بر همه بحثهای معرفتی هر بحث معرفتی ما داشته باشیم احکم محکمت، لیس کمله شیء است. مطلب دیگر آن است که گاهی انسان به جایی می رسد که همه کارها را از خدا می بیند (جوادی آملی، ۱۳۹۳a،



ج ۳۲: ۱۷۹). بنابراین، مقام ذات هستی نامتناهی است... اگر ذات اقدس الهی نامتناهی است؛ کما هو الحق نامتناهی، پس جا برای غیر نمی‌گذارد (همان: ۱۸۰).

۶-۶ «أَرْبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف: ۳۹). در بیان این آیه، همه موجودات مدعی الوهیت اند اما همه در اثبات الوهیت الله مقهور است... مصدق این معنی، این است که خود پرست بدتر است از بت پرست و خودپرستان و تعین پرستان بیشمارند (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳: ۴۰). در واقع الله، واحد است اما مدعیان الوهیت متکثراند و این خود دلیلی بر توحید اوست که دیگران متفرق و بیشمارند اما او واحد است و آنکه واحد می‌باشد، الله همه هستی نیز می‌باشد. ملاهادی سبزواری به نقل از نسفی: مادام که اسم خدای باقی است و اسم تو هم باقی است، بدین سبب اثبات وجود خدای می‌کنیم و اثبات وجود خود هم می‌کنیم... و در مقام شرکی و از مقام وحدت دوری. شناخت تو جز پندار و دروغ نیست. بدان اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا کند... اما عاقل داند که بغیر موم چیز دیگری موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۹). به بیان این آیه، خدای سبحان، الله است؛ و الله ارباب عالم است، از طرفی وقتی او الله- یعنی مستجمع جمیع کمالات- است، دیگران نسبت به او صرفاً وجود اعتباری و اضافی دارند، پس اصالت و حقیقت وجود، فقط اوست. بنابراین او مجموع است و جامع همه صور و اسماء و صفات است.

۶-۷ «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (محمد: ۱۹) و «إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ» (صافات: ۳۵). آیات فراوانی به تعبیر «لا اله الا الله» در قرآن وجود دارد مانند: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» (انبیاء: ۸۷) و «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» (نحل: ۲، طه: ۱۴، انبیا: ۲۵)؛ ولی تعبیر لاله الا الله تنها در دو آیه آغازین آمده است. عبارت «الا الله» مربوط به مقام ذات است؛ و «الانت» اشاره به مقام تعین ثانی دارد. دو عبارت «الا انا» بالاتر از «الانت» است زیرا در عبارت دوم کسی هست که او را خطاب قرار دهد اما در عبارت اول، او خود را خوانده است. همچنین (اعراف: ۱۸۰) و (بقره: ۳۱) اشاره به تعین ثانی دارد (سلامی زواره، سیدهاشمی، ۱۳۹۵: ۴۹-۷۳). جهان را بلندی و پستی تویی / ندانم چه ای هر چه هستی

تویی! و از ملاحادی سبزواری: داد جارویی به دستم آن نگار گفت از این دریا برانگیزان غبار. مراد از جارو، لای نافیه است. در لاله الاالله شرط است که از دریای وجود بلا تشبیه غبار امکان برآید که امکاناً لاضرورت است و موصوفش ماهیات و تعینات، که عدمی‌اند؛ و مباد که به وجودی بماهو موجود بر زَند که وجود از صعق و جوب است، چه حیثیت امکاناً عدم است... مشوْ احوّل، مسمی جز یکی نیست اگر چه ما بسی اسماء نهادیم (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳: ۳۸-۴۰).

بدان که خلقت یک صفت است از صفات این وجود و حیات یک صفت است از صفات این وجود و... سماء یک صورت است از صور این وجود و ارض و جماد و نبات یک صورت است از صور این وجود، و جمله صور را اینچنین بدان؛ و الله اسم مجموع است و جامع صور و صفات این وجود است، این است معنی لاله الاالله (نسفی، ۱۳۸۶: ۴۰) بنابراین به این شکل است که لفظ الله، اسمی جامع مستجمع جمیع صفات کمالیه و صفات جمال و جلال الهی می باشد. لذا آنچه در این عبارت مشهود است نفی همه چیز غیر از الله است و اینکه او اصیل است. در بیان برهان اگر خدا وجودی اصیل و قادر متعال است و هیچ خدایی بجز او نیست، پس اساساً هیچ چیزی غیر از او نیست و همه آنچه ماسوی الله است صرفاً پدیدار اند و اصلتی ندارند و سایه و تجلی ای از اویند. (اسرا: ۸۴، نسا: ۷۸، حدید: ۲۲، قصص: ۶۸، صافات: ۹۶): آیاتی هستند که دلالت بر امور تکوینی و خلقی دارند. این آیات مبین توحید افعالی بوده و بازگشت به وحدت در عوالم خلقی دارند. این توحید، ادامه دهنده سیر سریانی حقیقت حقه حق در مظاهر خلقی با نفس رحمانی و فیض مقدس است.

۶-۸- آیه الکرسی. باید بدانیم که آیه الکرسی یک آیه است نه سه آیه زیرا بیان نشده آیات الکرسی بلکه آیه الکرسی موکد است. اهل عرفان این آیه را روح و مخ قرآن می دانند. آیه اینگونه آغاز می گردد « الله لاله الاهو الحی القیوم ». الله، به اتفاق همه مفسران و اندیشمندان؛ اسم علم للذات المستجمع لجميع الصفات الکمالیه است. و عمدتاً گفته اند که به « اله یا » وله « برمی گردد؛ که « اله » موجب حیرانی است. اگر تمام تلاش را مصروف داریم برای یافتن چیزی، و آن را نیابیم، حیرت می کنیم. ناظر به همین نکته پیامبر (ص) فرموده است: « رب زدنی فیک



تحريراً. وقتی می‌گوییم «الله» حاوی همه صفات کمال است و هیچ کمالی نیست که بیرون از آن باشد؛ لذا خداوند، بیرونی ندارد. بعبارت دیگر، نقص بیرون است و کمال بیرون نیست و هیچ کمالی بیرون از الله نیست. لذا باید پرسید آیا در این شکی است؟ «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰). تعبیر «لااله الا هو» خدایان غیر واقعی را نفی می‌کند. ضمیر «هو» هم اگر ذهنیات خود را کنار بگذاریم، شامل همه چیز است، حتی ضمائر دیگر هم مشتق از «هو» هستند. بنابراین «هو» یعنی همه چیز. لذا «هو» به آنچه غیر من است و آنچه (واقعاً) هست اشاره دارد؛ که هر چه هست (صرفاً) «الله» است. پس «هو» همان «الله» است که حیرت افزاست. اما «هو» مختصر «الله» است با این تفاوت که حیرت ندارد. یعنی «هو» اجمال است و «الله» تفصیل دارد. «هو» ضمیر مضمّر است یعنی باطن کمالات را شامل می‌شود و «الله»، هم اسم ظاهر است و هم اسم باطن می‌باشد. از آنجا که هیچ ظاهری بدون باطن نیست و باطن بدون ظاهر وجود ندارد؛ با گفتن «الله لااله الا هو» یعنی تمام بت‌ها را دور بریزیم و چیزی باقی نماند «لا هو». «قیوم» صیغه مبالغه و مبالغه مقوم است. مقوم یعنی چیزی که قوام می‌بخشد. در عالم جسمانی هیچ چیز بدون قوام وجود ندارد و وابسته است، پس اگر چیزی بدون تقوم و وابستگی نیست، پس همه وابستگی‌ها به «حی» و «قیوم» است. عبارت «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» تفصیل «الحی القیوم» است. زیرا اگر مقوم، دارای چرت و خواب باشد، عالم نمی‌تواند متقوم و سرپا باشد. عبارت «له ما فی السماوات وما فی الارض» تفسیر بعد از اجمال است. یعنی آن حی قیومی که چرت و خواب ندارد، آنچه در زمین و آسمان است برای اوست. پس مالک علی الاطلاق است. مالک «هو» است و این معنای «له» است که تمام ضمائر «له، منه، به و الیه» را می‌توان به لام حق تعالی بازگردانید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶: ۲۶۸-۲۸۳). این بیان از آیه الکرسی به تصریح اشاره به وحدت وجود از طریق توحید ربوبی و صفاتی و افعالی حق تعالی، و اثبات مالکیت او و متقوم بودن هستی به او دارد. البته نکته مهم در وحدت وجود عدم اختلاط آن با وحدت موجود است. بنابراین اصل و حقیقت وجود یکی است اما، در موجودات کثرت وجود دارد، اما همه این کثرات در تملک اویند و همه تجلی صفات او می‌باشند. از طرفی باید توجه داشت که صفات صفات،

همان صفاتند. پس همه چیز از اوست بلکه اصل الوجود اوست و همه کثرات، نسبت به او اضافی و اعتباری‌اند و حقیقت، وجود اوست و وجود دیگران به اعتبار وجود اوست.

۹-۶- آیه استرجاع: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶). عرفا بر اساس مبانی عرفان نظری، عمدتاً بر محتوای عودی معاد تأکید می‌کنند و بر اساس مفهوم «رجعت و رجوع»، کیفیت معاد و مسائل پیرامونی آن را سامان می‌دهند، زیرا رجعت و رجوع در محتوای خود بازگشت به آنچه در آغاز بود را حکایت می‌کند. در معراج ترکیب بر اساس مراتب استیلاعیه، انسان در نهایت قوس نزول، انباشته از قیودات بوده و لایه‌های مختلف تعینات بر او نشسته است. اما هنگامی که در قوس صعود قرار می‌گیرد، در حرکت استرجاعی و بر اساس معراج تحلیل به تدریج و مرحله به مرحله، قیدها و حجاب‌ها و لایه‌ها برداشته می‌شود که از این وضع به «انسلاخ معنوی» تعبیر می‌شود. در معراج و انسلاخ معنوی برخلاف معراج ترکیب که انسان از وحدت به کثرت می‌گراید، از کثرت به جانب وحدت روی می‌آورد و مرتبه به مرتبه نور وحدت آشکارتر می‌شود تا جایی که انسان به «عالم اله» سر می‌کشد (امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۵۷۰-۵۷۱). جمله اول اشاره به توحید است... که اگر خداوند جان کسی را گرفت، ملک او بوده و همه از آن او هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۰۰). وجود انسان و تمامی موجوداتی که تابع وجود آدمی هستند، چه قوای او و چه افعالش، همه قائم به ذات خدای عزیزی هستند که انسان را آفریده، پس قوام ذات آدمی به اوست و همواره محتاج اوست و در حدوثش و بقائش، مستقل از او نیست و چون چنین است، رب او و مالک او هر گونه تصرفی که بخواهد در او میکند و خود او (انسان) هیچگونه اختیار و مالکیتی ندارد و به هیچ وجه مستقل از مالک خود نیست. اما آدمی تا در این نشئه زندگی می‌کند، ضرورت زندگی اجتماعی ناگزیرش کرده ملکی اعتباری برای خود درست کند و خدا هم این اعتبار را معتبر شمرده؛ لذا خدای سبحان در آیه: «لَمَن الْمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ۱۶) می‌فرماید: بزودی اعتبار نامبرده لغو خواهد شد و روزی خواهد رسید که دیگر ملکی نماند، مگر برای خدا و آنوقت است که آدمی با همه آن چیزها که ملک خود می‌پنداشت، بسوی خدای سبحان برمیگردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۸۴). بنابراین، از این آیه چنین به دست



می‌آید که خداوند دارای مالکیت مطلق بر هستی است و همه چیز از اوست و به او بازگشت دارد؛ لذا اگر انسان متوجه این معنا از مالکیت حق باشد، متنبه می‌گردد که مالک هیچ چیز نیست نه حقیقتاً و نه مجازاً.

۶-۱۰-آیه نور: در تحلیل فلسفی از وحدت وجود، حکما با تحلیل فلسفی و عقلی نور تمام خواص آن را با وجود یکسان می‌گیرند بنابراین نور را مساوی با وجود می‌دانند و با مراجعه به آیه نور و دیگر آیات قرآن کریم، بحث فلسفی خود را سامان می‌دهند. حکمای اسلامی از جمله فارابی و ابن سینا با رد نظر ارسطو مبنی بر اینکه حقایق وجود به طور کلی با یکدیگر متفاوت اند، وجود را مقول به تشکیک می‌دانند. به عبارت دیگر، یعنی وجود مشترک معنوی است و دارای مراتب مختلف است، و اختلاف مرتبه دلیل بر اختلاف در حقیقت وجود نیست. این اشتراک معنوی به شکل تشکیک را می‌توان یکی از ویژگی‌ها و ابتکارات و اختصاصات فلسفه اسلامی دانست (حائری یزدی، ۱۳۹۸: ۱۵۷-۱۵۸).

غزالی در مشکاه الانوار آیه: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاهٍ...» (نور: ۳۵)، معروف به آیه نور را تفسیر می‌کند. وی می‌گوید که الفاظ، موضوع از برای ارواح المعانی هستند، نه از برای معانی مقیده؛ هر قدر هم که واضع لفظ تقیید کند، به هیچ وجه آن قیود، تقیید کننده معانی نیستند (غزالی، ۱۳۹۳: ۲۸). بنابراین هیچ قیدی در موضوع له الفاظ نیست، به خصوص آن الفاظی که معانی کلی دارند مانند الفاظی که فلاسفه از آنها بحث می‌کنند، مقید به معانی خاص نیستند مثلاً الفاظ: قلم، نور، کتاب و... که از این گونه هستند، موضوع برای ارواح المعانی اند؛ که مقصود از ارواح المعانی، فرد بالذات آن معانی است نه افراد بالعرض. وی معتقد است: هر چیز که برای خود ظاهر نشود، برای غیر خود ظاهر نخواهد شد و در مقابل عدم، موجود است که نور است (غزالی، ۱۳۹۳: ۱۷). بعبارت دیگر یعنی نور موجود است، یعنی نور وجود دارد بعبارت دیگر یعنی نور مساوی با وجود است و مقابل نور (وجود)، (ظلمت یعنی) عدم و نیستی است.

کلمه نور برای معنی ظاهر بذاته و مظهر لغیره وضع شده است. حقیقتی که ظهور بالذات دارد و مظهر از برای غیر خودش است. خاصیت نور همین است... این شناسایی و تعریف قهراً به تمام

مراتب نور و وجود سریان عقلی پیدا می‌کند. (حائری یزدی، ۱۳۹۸: ۱۶۰). پس تمام احکامی که در مراحل پایین تر نور شناسایی می‌کنیم، بر تمام مراحل و مراتب عالی و اعلائی نور، صادق است. ابتکار صدرای شیرازی، جایگزینی نور به جای وجود و وجود به جای نور است (حائری یزدی، ۱۳۹۸: ۱۶۴-۱۶۵). بنابراین تمام احکامی که به لحاظ فلسفی برای نور اثبات می‌شود به وجود هم سرایت دارد. در واقع هر خصوصیتی که برای نور بر شمرده می‌شود برای وجود هم هست، از جمله اینکه وجود نیز مقول به تشکیک است و حقیقی است نه اعتباری. از طرفی، عالم شدن نیز هر قدر که ضعیف باشد به هر حال وجود دارد و از یکتایی وجود برخوردار است و خاصیت تدنی وجود و تنزل وجود است که آن را مشابه با اعدام کرده است. شدن از نوع و سنخ خود وجود و از مراتب نازل آن است که همان صیروت است و از بودن مجزا نیست و این همان، معنای وحدت وجود فلسفی است.

۷- نتیجه گیری:

طبق مطالعه حاضر، قرآن کریم، صفات و ویژگی‌هایی از خداوند را معرفی می‌نماید که با نظریه وحدت وجود، سازگاری و تلائم دارد از جمله اینکه: خداوند احد است، وجه هستی است، اول و آخر و ظاهر و باطن است، مدالظل و امتداد نوری دارد، اوست که رمی تیر می‌کند، واحد و قهار است، بجز او نیست، ربوبیت تکوینی و خلقی دارد، مثال اعلی دارد در عین حال، کسی چون او نیست؛ قیوم است، همه به او بازگشت دارند و خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. بیان این ویژگی‌ها در قرآن کریم، همان منظور عرفا از وحدت وجود، یعنی ذات حقیقت وجود واحد بالذات دارای تجلیات است؛ را تایید می‌کند. بعبارت دیگر قرآن کریم تایید می‌کند که خدا، دارای تجلیات یا کثرت عرضی است؛ و این معنا از وحدت وجود، وحدت حقیقی اطلاقی است که هم اهل عرفان مطرح می‌نمایند و هم اینکه، قرآن مهر تاییدی بر آن می‌زند. بنابراین طبق تاییدات قرآن کریم از نظریه وحدت وجود، بی‌نهایتی وجود خداوند، به معنای نفی کثرات نمی‌باشد؛ در عین حال او وجودی است که صرف الوجود و بسیط الحقیقه است و در فعلیت



خود بی‌نهایت و نامحدود است. بنابراین لزوم پذیرش کثرت، و بینونت بین خدا و خلق، که از اصول این نظریه می‌باشد، مورد تایید قرآن کریم نیز می‌باشد.

منابع:

*قرآن کریم

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۶). قرآن عقل الله، به کوشش کریم فیضی، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم.
- ۲- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۹۸). الفتوحات المکیه جلد ۳، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۳- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۹۹). الفتوحات المکیه جلد ۲، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۴- امینی نژاد، علی (۱۳۹۴). حکمت عرفانی، قم: انتشارات موسسه امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
- ۵- پور جوادی، نصرالله (۱۳۵۸). سلطان طریقت: سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی، تهران: نشر آگاه، چاپ اول.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). تفسیر تسنیم، ج ۳۲، قم: انتشارات اسراء.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، بخش اول از جلد اول، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵). تفسیر سوره ناریات، جلسه ۱۸، برگرفته از سایت <http://javadi.esra.ir>.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله؛ رحیمیان محقق، عباس (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه، قم: اسراء، چاپ دوم.
- ۱۰- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۵). ابن عربی وارث انبیاء، ترجمه قاسم کوهدار، تهران: نشر نامک، چاپ اول.
- ۱۱- حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۸). هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی شناسی تطبیقی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ چهارم.
- ۱۲- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۸). سدره المنتهی فی تفسیر قرآن المصطفی، ج ۱، تهران: الف. لام. میم، چاپ اول.

- ۱۳- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۳). *ممدّالهمم در شرح فصوص الحکم، انتشارات: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ پنجم.*
- ۱۴- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۸). *الهی نامه، قم: بوستان کتاب، چاپ چهل و پنجم.*
- ۱۵- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵). *الله شناسی، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.*
- ۱۶- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۴). *مهر تابان، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، چاپ چهاردهم.*
- ۱۷- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۲ق). *امام شناسی، دوره ۱۸ جلدی، مشهد: مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام.*
- ۱۸- دشتی، علی (۱۳۵۴). *محیی الدین بن العربی، نشریه یغما، ۲۸ (۵): ۵۱۳-۵۱۷.*
- ۱۹- رحیمیان، سعید (۱۳۹۳). *مبانی عرفان نظری، تهران: سمت، چاپ ششم.*
- ۲۰- سبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق). *لب الاثر فی الجبر و القدر، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.*
- ۲۱- سلامی زواره، عبدالرضا؛ سیدهاشمی، سیدمحمداسماعیل (۱۳۹۵). *همخوانی توحید با وحدت وجود عرفانی، فصلنامه آینه معرفت، ۱۶ (۴۸): ۷۳-۴۹.*
- ۲۲- صدرالدین شیرازی (صدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ه.ش)، *تفسیر القرآن الکریم، دوره ۷ جلدی، قم: بیدار، چاپ دوم.*
- ۲۳- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان، دوره ۲۰ جلدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.*
- ۲۴- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق). *الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسه النعمان، طبع الاول.*
- ۲۵- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۶۳). *کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، تهران: کتابخانه اسلام، چاپ چهارم.*
- ۲۶- علاء، عین الله (۱۳۹۶). *زمزمه جان: شرح مثنوی معنوی مولانا، ج ۱، تهران: تشریف، چاپ اول.*
- ۲۷- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۹۳). *مشکاه الانوار، ترجمه و متن: سید ناصر طباطبایی، با مقدمه ابوالعلاء عقیفی؛ تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.*



۲۸- کاشانی، ملا عبدالرزاق (۱۳۹۵). *تاویلات قرآن کریم مشهور به تفسیر ابن عربی*، دوره ۲ جلدی،

تهران: مولی.

۲۹- کاکایی، قاسم (۱۳۹۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*، تهران: هرمس، چاپ

پنجم.

۳۰- محجوب، فرشته (۱۳۹۹). *تاریخ تصوف*، جلد ۲، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ اول.

۳۱- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸). *در جستجوی عرفان اسلامی*، قم: انتشارات موسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سوم.

۳۲- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰). *پیام امام امیرالمومنین (ع)*، قم: انتشارات امام علی بن

ایبیطالب (ع)، چاپ اول.

۳۳- ملاصدرا (۱۴۳۵ق). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دوره ۹ جلدی، قم: منشورات

طلیعه النور، مطبعه الخامسه.

۳۴- ملاصدرا (۱۳۹۸). *الشواهد الربوبیه*، تهران: سروش، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چاپ پنجم.

۳۵- مولانا، جلال الدین (۱۳۸۷). *مثنوی معنوی*، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات

علمی و فرهنگی.

۳۶- نسفی، عزیزالدین محمد (۱۳۸۶). *کشف الحقایق*، تعلیق احمد مهدوی دامغانی، تهران: شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

۳۷- نوربخش، جواد (۱۳۶۹). *اصطلاحات تصوف*، ج ۷، تهران: انتشارات یلدا قلم، چاپ دوم.

۳۸- نوری، علیرضا (بی تا). *وحدت وجود از نگاه وحی، فصلنامه کلام اسلامی*، ۱۵ (۶۰): ۳۶-۲۵.

References:

The Holy Quran

1. Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (۲۰۱۷). *Quran's Wisdom of God*, by Karim Faizi, Tehran: Information Publications, Second Edition.
2. Ibn Arabi, Mohi al-Din (1398). *Al-Futuhāt Al-Makkah Volume 3*, edited by Mohammad Khajavi, Tehran: Molla.
3. Ibn Arabi, Mohi al-Din (1399). *Al-Futuhāt Al-Makkah Volume 2*, edited by Mohammad Khajavi, Tehran: Molla.

4. Amini Nejad, Ali (۲۰۱۵). Mystical Wisdom, Qom: Imam Khomeini Institute Publications, Second Edition.
5. Javadi Amli, Abdullah (۲۰۱۴ a). Tafsir Tasnim, vol. 32, Qom: Esraa Publications.
6. Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۱۴ b). Rahigh Makhtoum: Description of the Transcendent Wisdom, first part of the first volume, Qom: Esra Publishing Center, fifth edition.
7. Javadi Amoli, Abdullah (۲۰۱۶). Interpretation of Surah Dhariyat, Session 18, taken from :www/-/http://javadi.esra.ir.
8. Javadi Amoli, Abdullah; Rahimian Mohaghegh, Abbas (۲۰۰۷). Sarcheshme Andisheh, Qom: Esra ', second edition.
9. Chitick, William (2015). Ibn Arabi, the heir of the prophets, translated by Qasim Koohdar, Tehran: Namak Publishing, first edition.
10. Haeri Yazdi, Mehdi (۲۰۱۹). Pyramid of Existence, An Analysis of the Principles of Comparative Ontology, Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy, Fourth Edition.
11. Hassanzadeh Amoli, Hassan (۲۰۰۹). Sidrah-Almontanha Fi Tafsir-Alqoran Alkarim: Tehran: Alef. Lam. Meem, first edition.
12. Hassanzadeh Amoli, Hassan (۲۰۱۴). Momdallahmum in Sharh Fusus al-Hakam, Publications: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, fifth edition.
13. Hassanzadeh Amoli, Hassan (۲۰۱۹). Elahi Nameh, Qom: Book Garden, forty-fifth edition.
14. Hosseini Tehrani, Seyed Mohammad Hossein (۲۰۰۶). Theology, Mashhad: Allameh Tabatabai Publications.
15. Hosseini Tehrani, Seyed Mohammad Hossein (۲۰۰۱ AH). Imamology, 18-volume course, Mashhad: Institute of Translation and Publication of Islamic Sciences and Education.
16. Hosseini Tehrani, Seyed Mohammad Hossein (۲۰۱۵). Mehr Taban, Mashhad: Allameh Tabatabai Publications, fourteenth edition.
17. Poor Javadi, Nasrullah (۲۰۰۶). Sultan Tarighat: Life Accidents and Descriptions of Ahmad Ghazali's Works, Tehran: Agah Publishing, First Edition.
18. Sobhani, Jafar (۱۹۹۸AH). Lab al-Athar fi al-Jabr wa al-Qadr, Qom: Imam Sadegh (AS) Institute, first edition.



19. Salami Zavareh, Abdul Reza; Seyed Hashemi, Seyed Mohammad Ismail (۲۰۱۶). Harmony of monotheism with the unity of mystical existence, *Ayneh Maaref Quarterly*, 16 (48): 49-73.
20. Mahjoub, Fereshteh (۲۰۲۰). History of Sufism, Volume 2, Tehran: Payame Noor University Press, First Edition.
21. Mulla Sadra (۱۹۲۷ AH). The Transcendent Wisdom in the Four Mental Travels, Volume 9, Qom: Publications for the Beginning of Light, Al-Khamseh Press.
22. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (۲۰۰۹). In Search of Islamic Mysticism, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, Third Edition.
23. Makarem Shirazi, Nasser (۲۰۱۱). Message of Imam Amir al-Momenin (AS), Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib (AS) Publications, first edition.
24. Maulana, Jalaluddin (۲۰۰۸). Masnavi Manavi, edited by Abdolkarim Soroush, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
25. Sadr al-Din Shirazi (Sadra), Muhammad ibn Ibrahim (۱۹۴۷ AH), Tafsir al-Quran al-Karim, 7 volumes, Qom: Bidar, second edition.
26. Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein (۱۹۹۵). Tafsir Al-Mizan, 20 volumes, Qom: Qom Seminary Islamic Publishing Office, fifth edition.
27. Tayyib, Sayyid Abdul Hussein (۱۹۸۴). Cabbage in the Expression of Islamic Beliefs, Tehran: Islamic Library, Fourth Edition.
28. Dashti, Ali (۱۹۷۵). Mohiuddin Ibn Al-Arabi, *Yaghma Magazine*, 28 (5): 517-513.
29. Rahimian, Saeed (۲۰۱۴). Fundamentals of Theoretical Mysticism, Tehran: Samat, sixth edition.
30. Kakai, Qasim (۲۰۱۲). The unity of existence according to Ibn Arabi and Eckhart, Tehran: Hermes, fifth edition.
31. Kashani, Mullah Abdul Razzaq (2015). Interpretations of the Holy Quran, known as Tafsir Ibn Arabi, 2 volumes, Tehran: Molly.
32. Ala, Ainullah (۲۰۱۷). Zamzameh Jan: Description of Rumi's spiritual Masnavi, vol. 1, Tehran: Tashrif, first edition.
33. Ghazali, Abu Hamid Muhammad (۲۰۱۴). Meshkah Al-Anwar, translation and text: Seyyed Nasser Tabatabai, with introduction by Abu al-Ala Afifi; Tehran: Molly Publications, second edition.

34. Nasfi, Aziz al-Din Muhammad (۲۰۰۷). Kashf al-Haqaiq, commentary by Ahmad Mahdavi Damghani, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company, first edition.
35. Noorbakhsh, Javad (۱۹۹۰). Terms of Sufism, Volume 7, Tehran: Yalda Ghalam Publications, Second Edition.

