

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۵

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۳۷۱۱

همخوانی توحید با وحدت وجود عرفانی

عبدالرضا سلامی زواره*
سیدمحمد اسماعیل سیده‌هاشمی**

چکیده

در ادیان توحیدی، تفسیر اصول و عقاید آن شریعت (به ویژه مسئله توحید) از لحاظ عقلی از دغدغه‌های اصلی پیروان ادیان است. در این میان، گروهی به تحمیل و تطبیق اندیشه‌های خود به باورهای دینی اقدام کرده (و گروهی نیز متهم‌اند) و این امر اختلافی ریشه‌دار بین دانشمندان دینی پدید آورده است. یکی از مسائل بحث‌انگیز در گزاره‌های دینی، مباحث توحیدی تبیین شده از سوی برخی دانشمندان (مانند فقها و متکلمان و...) و تبیین توحیدی ارائه شده در عرفان نظری (و اسلامی) با نام وحدت وجود (یا وحدت شخصی وجود) است. با بررسی‌هایی انجام شده - گرچه در مورد مسئله وحدت وجود مقالات و کتبی علمی به رشته تحریر در آمده اما - در خصوص این مسئله (نسبت وحدت وجود با روایات و آیات و حیاتی) مطالبی به صورت جسته و گریخته مطرح شده، اما در قالب و شکل پژوهشی آکادمیک چنین کاری صورت نگرفته است از این رو هدف اصلی نویسنده در این مقاله آن است که با شیوه تحلیل عقلی و تأمل در منابع نقلی و بیان آیات و روایات (متناسب با عناوین عرفانی در مقامات و عوالم مختلف) به بررسی و تطبیق این آیات و روایات (و نیز ادعیه) با مسائل عرفانی پرداخته و بر عدم تهافت (ادعایی از سوی برخی مخالفان) میان مسائل عرفانی و شریعت تأکید نماید.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، وحدت شهود، وحدت شخصی وجود، تشکیک، شریعت.

مقدمه

از دیر باز این اندیشه، اذهان بسیاری از عالمان دینی را به خود معطوف داشته است که تصویر

salamialabd@yahoo.com
m-hashemy@sbu.ac.ir

* دانشجوی دکتری دانشگاه شهید بهشتی
** عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۴ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۱

ارائه شده از وحدت وجود از سوی فلاسفه و عارفان، چه نسبتی با توحید مقبول از سوی ادیان دارد. این دغدغه و اختلاف (همانند دیگر ادیان) در میان عالمان مسلمان نیز مشاهده می‌شود چراکه (بر خلاف نظریه‌های مختلف ثنویت و تثلیث در دیگر ادیان)، توحید در اسلام، بسیار زلال و با ادله عقلی قابل اثبات است. مباحث توحیدی، علاوه بر آنکه در آیات و روایات مورد استناد است، در علم کلام و فلسفه نیز با رویکردی برون دینی به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث، مورد بررسی قرار گرفته است هرچند رویکرد و شیوه اثبات آن در کلام بیشتر «نقلی» (و عقلی پسینی) و در فلسفه به صورت «عقلی» است و متکلمان، این مباحث را تحت عنوان «توحید» و فلاسفه آن را در مباحث مربوط به «وجود» و مشخصاً، الهیات بالمعنی الاخص و واجب الوجود مورد بحث و کندوکاو قرار داده‌اند. در این میان، عالمان عرفان نظری نیز به این مبحث پرداخته و معتقدند دقیق‌ترین تبیین توحیدی از سوی آن‌ها ارائه شده و توحید مطرح شده در شریعت نیز مساوق با این تبیین است.

در این مقاله سعی بر این است که مباحث ارائه شده در عرفان نظری در خصوص وحدت شخصی وجود، به صورت تطبیقی با مباحث توحیدی در آیات و روایات مقایسه و قرابت یا یگانگی آن‌ها اثبات شود. هرچند ارجاع به آیات و روایات به صورت پراکنده (یا شاهد مثال و مؤید) در کتاب‌های عرفان نظری مشاهده می‌شود، اما (با توجه منابع مختلف عرفانی) این مباحث به صورت تخصصی با مقایسه آیات و روایات در کنار هم و ارجاع آن‌ها به یکدیگر صورت نگرفته است که لازم دیدم با نگاهی تفصیلی و همه جانبه، توحید ناب (ادعایی عرفا) را از متون مقدس استنباط کنیم و شبهات مطروحه در این زمینه را (که به دلیل ارجاع به برخی آیات و روایات صورت گرفته است) پاسخ دهیم.

در مرحله نخست به تعریف و تبیین‌های مختلفی که در مکاتب مختلف فلسفی، کلامی و عرفانی در خصوص وحدت و تشکیک در وجود بیان شده است می‌پردازیم، سپس به برداشت‌های مختلف توحیدی در ادیان (توحیدی) و نیز مذاهب کلامی در اسلام اشاره‌ای گذرا خواهیم داشت و پس از آن به تبیین توحید ارائه شده در عرفان نظری با فربهی بیشتر به تحلیل مسئله می‌پردازیم. و سرانجام از رهگذر مراجعه به آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام در موضوعات گوناگون (توحیدی)، مطابقت آن‌ها را با مبانی توحیدی عرفان نظری بررسی می‌کنیم.

تصویر وحدت وجود

با توجه به تفاوت‌ها در تفسیر وحدت وجود در این بخش، به دیدگاه‌های مختلف از وحدت وجود، اشاره و دیدگاه مورد نظر محققان عرفا را تبیین می‌کنیم:

الف. وحدت وجود

این اصطلاح مربوط به مباحث «وجود» در کتب فلسفی است زیرا فیلسوفان، وحدت را از ویژگی‌های وجود شناخته‌اند، گرچه در تبیین آن و نیز تفاوت میان وجود و موجود و اینکه وحدت، صفت این دو یا صفت شهود است، اختلافاتی وجود دارد:

۱. کثرت وجود و موجود (نظریه تباین): (دیدگاه مشاء و متکلمان) (محمودیان، ص ۳۸).
۲. وحدت وجود و موجود: (دیدگاه جهله صوفیه) (رک. صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، ص ۳۴۵؛ محمودیان، ص ۴۰-۳۹).
۳. پانته‌ایسم (همه‌خدایی): (دیدگاه برخی از هندوها، اسپینوزا و صوفیان و...) (محمودیان، ص ۴۰).
۴. وحدت وجود و کثرت موجود (یا «ذوق التأله») دیدگاه علامه دوانی (رک. سبزواری، شرح *المنظومه*، ج ۱، ص ۳۶۲؛ محمودیان، ص ۳۹).
۵. وحدت وجود در عین کثرت تشکیکی (یا وحدت سنخی): (دیدگاه مبنایی صدر المتألهین در ابتدای اسفار) (محمودیان، ص ۳۸) (صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ص ۳۷-۳۵، ۶۳-۷۴، ۲۵۵-۲۵۴، ۳۸۰-۳۷۹، ۴۳۴-۴۳۳ و ج ۲، ص ۲۳۵).
۶. وحدت وجود و موجود (وحدت شخصی وجود) و کثرت مظاهر: این دیدگاه همان دیدگاه معروف محققان از عارفان است که در آن، وجود، واحد (و مختص به حق تعالی) و ماسوای او، ظهورات همان یک وجودند (نه سراب و باطل) بلکه ذات حق تعالی در آن‌ها سریان دارد (رک. حسن زاده آملی، *ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم*، ص ۱۵۶؛ محمودیان، ص ۴۱-۴۰). در خصوص این دیدگاه، در ادامه بیشتر توضیح خواهیم داد.

ب. تشکیک

در منطق گفته شده است که اگر صدق مفهوم کلی بر افراد خود به نحو یکسان باشد آن را متواطی نامند (مثل صدق مفهوم انسان بر افراد آن یعنی حسن و حسین و ...) و اگر صدق آن بر افراد خود متفاوت باشد (مثل اینکه صدق آن کلی بر یکی به نحو اشد و اقدم و ... نسبت به

مصدق یا مصادیق دیگر باشد) آن را مشکک گویند (مثل مفهوم وجود) (طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح علامه حلی، ص ۹-۱۰).

انواع تشکیک بر اساس دیدگاه فلاسفه و عارفان

۱. تشکیک عامی و مفهومی: (دیدگاه مشاء)؛ ۲. تشکیک خاصی (بازگشت مابه الاشتراک به مابه الامتیاز): (دیدگاه فهلویون و محققان از حکما) (آشتیانی، ص ۱۹۱-۱۹۰ و رک. بهارنژاد، ص ۸-۷)؛

۳. تشکیک خاص الخاصی: (حکایت از یک حقیقت و بلکه یک فرد)؛ ۴. تشکیک اخص الخاصی؛ ۵. تشکیک صفاء (اخص الخواصی): حقیقت وجود مبرای از کثرت و نیز وحدتی نیست که مقابل کثرت باشد یا با آن جمع شود و این تشکیک در عین اینکه در مظاهر و تجلیات است، بنابه سریان حکم احدالمتحدین در دیگری در اصل حقیقت نیز موجود بوده و در عین اثبات، تفاوتی میان آنها نیست (همانجا). این همان دیدگاه محققان عرفاست.

دیدگاه‌ها در باب توحید

در شرایع و حتی در مذاهب درونی یک دین، توحید، تعریفی یکسان و مشابه دارد و آن عبارت از یگانه دانستن موجودی برتر به نام خداست. اما آنچه موجب اختلاف میان ادیان یا مذاهب شده است، توصیف این ذات و نیز صفات و نحوه ارتباط میان ذات و صفات او با مخلوقات است (هرچند در وجود کلیات یعنی وجود ذات و صفات و اسماء و نیز مخلوقات او اختلافی نیست).

در اسلام این مسئله با توجه به ابعاد مختلف آن و با زلال بیشتری مطرح شده است زیرا در این نگرش یک موجود واحد به نام «الله» به عنوان خدا معرفی می‌شود که در ذات و صفات خود یگانه است و این همان توحید در اسلام است که شامل توحید نظری (ذاتی، صفاتی و افعالی) و توحید افعالی (ربوبیت، تشریحی، عبادی، اطاعت، ...) می‌شود و عدم اعتقاد (حتی به یکی از) آن‌ها موجب شرک به خدای متعال می‌شود. علیرغم این وحدت نظر، اختلافات زیادی در تبیین و توصیف این توحید در میان فرقه‌های مهم کلامی (اشاعره، معتزله، امامیه)، فلاسفه و عارفان اسلامی وجود دارد و هر کدام از آن‌ها معتقدات خود را، بهترین تفسیر از توحید و دقیق‌ترین برداشت از آیات و روایات می‌دانند.

الف. اشاعره: به عنوان فرقه‌ای کلامی، معتقد به صفات ثبوتیه الهیه هستند که همانند ذات، قدیم هستند و آن‌ها را قدمای ثمانیه می‌نامند (یعنی هشت موجود قدیم ذاتی در مقابل قدیم زمانی). (رک. سبحانی، لب الأثر فی الجبر و القدر- الأمر بین الأمرین (تقریر محاضرات امام خمینی ره)، ص ۱۲).

ب. معتزله: (در مقابل اشاعره)، نه تنها صفات زائد بر ذات را منکر شدند بلکه وجود آن‌ها را در ذات نیز انکار کرده یا (بر اساس دیدگاه گروهی از آن‌ها)، ذات، «نیابتاً» عمل صفات را انجام می‌دهد (همان، بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، ص ۲۴۷-۲۴۶؛ رک. ایچی، ص ۴۵). اما اشکال اساسی که متوجه این دیدگاه است آن است که اگر ذات دارای آن صفات نیست، چگونه می‌تواند نیابت از آن را بر عهده بگیرد و اگر دارد نیازی به نیابت نیست.

ج. امامیه: امامیه و شیعه (و گروهی از معتزله) در مباحث کلامی خود، معتقد به «عینیت در خود صفات از یک سو و عینیت صفات با ذات از سوی دیگر» هستند یعنی ذاتی که صفات مختلف از آن انتزاع می‌شود (سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ص ۲۴۶).

د. فلاسفه: فلاسفه در مباحث الهیات، به همان قول امامیه در توحید معتقدند هرچند در مباحث مربوط به وجود، به اثبات واجب الوجود می‌پردازند و این اصطلاحی فلسفی است نه دینی و در این مسیر تنها از ادله عقلی استفاده می‌کنند.

ه. عارفان اسلامی: مباحث توحیدی در عرفان نظری، نیمی از کل مباحث آن‌ها را تشکیل می‌دهد (و نیمی دیگر به مباحث مربوط به موحد یا انسان کامل اختصاص دارد) و برای این مباحث علاوه بر استدلال‌های عقلی، از شهود عرفانی نیز بهره می‌گیرند (و در حقیقت، عرفان نظری محصول شهودات عرفاست). در این بخش به توضیح بیشتری در خصوص «وحدت وجود» و به ویژه «وحدت شخصی وجود» - و رابطه این موجود واحد با آن چه غیر او یا مخلوق (یا تجلی) او نامیده می‌شود - می‌پردازیم.

در مباحث فلسفی، قبل از مبحث وحدت وجود به بحث اصالت وجود یا ماهیت پرداخته شده است که برخی مکاتب، اصالت ماهیت و برخی دیگر، اصالت وجود را پذیرفته‌اند. اما باید قبول کنیم که قبل از آن‌ها، بحث اصالت وجود در عرفان نظری مطرح و پذیرفته شده است. با توجه به اینکه در این نوشتار تنها به بررسی تطبیقی توحید با وحدت شخصی وجود می‌پردازیم، لذا از بیان دیدگاه‌های دیگر در خصوص وحدت وجود صرف نظر می‌کنیم.

بر اساس مبانی اصالت وجود، آنچه در عین، تحقق دارد وجود است نه ماهیت، در مباحث عرفانی نیز گفته می‌شود که آنچه تحقق دارد تنها وجود است و مابقی، نمودها و تجلیات او هستند. البته منظور از اصیل نبودن ماهیت یا تجلیات، معدوم بودن آنها نیست بلکه مقصود، بالذات نبودن ماهیت و بالتبع یا بالعرض بودن آنها و نیز واقعیت داشتن ظهورات و تجلیات است (یزدان‌پناه، ص ۱۶۷-۱۶۹).

پذیرش «وحدت وجود» (از نوع عرفانی آن) مستلزم پذیرش لوازمی به شرح ذیل است: در مباحث اعتبارات ماهیت، «لابشرط قسمی» و «لابشرط مقسمی»، تنها اموری ذهنی هستند اما در بحث اصالت وجود و مباحث عرفان نظری، این دو، وصفی عینی هستند نه ذهنی. لابشرط قسمی، قید وجود است در حالی که لابشرط مقسمی بودن وجود - در عرفان نظری - به معنای موجود نامحدودی است که در هر حدی (یا مظهري) حضور دارد و از این لحاظ، عین آن حد و تجلی است (رک. آشتیانی، ص ۲۲، ۲۳ و ۳۹؛ یزدان‌پناه، ص ۲۱۶-۲۰۸).

از دیگر لوازم وحدت وجود، بحث «ظهور و تجلی» است. یعنی از یک سو، ذات او مطلق و بدون تعیین و از سویی دیگر (و در سایر مقامات یا عوالم) دارای تعیین است. و این ذات، تمام کمالات آن تعینات را دربردارد همان گونه که حقیقت نفس، در قوای خود، سریان دارد اما در ذات خود هم، فاقد آن قوا نیست (النفس فی وحدته کل القوی) (صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۸، ص ۲۲۱) و هر تعینی، اسمی از اسماء حق است و این همان «نسبت اشراقی» ذات با تجلیات به واسطه تنزل از مقام اطلاقی ذات است (در مقابل «نسبت ذاتی»، که قبل از تمایز و در مقام ذات و به صورت اندماج است). این نسبت اشراقی یا اضافی که ذات حق در قالب آن متجلی می‌شود «اسم» (عرفانی) نامیده شده است و موجب تشأن می‌شود (ابن عربی، فصوص الحکم، ج ۲، ص ۲۴۵ و ۲۴۶)؛ (یزدان‌پناه، ص ۲۲۹-۲۱۶).

لازمه دیگر بحث وحدت وجود، «تمایز احاطی» است یعنی ذات حق در دل هر ذره وجود داشته و با آن عینیت دارد و مطلق، مقید می‌شود و یکی از طرفین بر دیگری احاطه دارد و تمام ویژگی‌ها یکی در دیگری به نحو حضوری وجود دارد و تمایز به نفس همان احاطه محقق می‌شود (هرچند که موجود محیط، و رای محاط، دارای هویتی خاص است). (رک. ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۲؛ یزدان‌پناه، ص ۲۳۵-۲۲۹).

البته جامع اضداد بودن ذات حق تعالی با توجه به آنچه گفته شد آن است که چون ذات حق تعالی در آن مقام، همه کثرات را به نحو اندماج در خود دارد و چون در مقام افراز، این کثرات با هم ضدیت دارند، در مقام اندماج نیز نحوه‌ای از تضاد دارند (یزدان‌پناه، ص ۲۳۷-۲۳۵).

مبحث «تشبیه و تنزیه» نیز با توجه به مباحث قبل قابل توضیح است، زیرا از طرفی ذات حق در دل هر ذره حضور دارد و همه تعینات، تجلیات اویند (تشبیه) و از سویی دیگر هویت غیبیه، و رای هر چیزی و هر محاطی است (تنزیه) و تعبیر فلسفی صدرالمآلهین که «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیئ منها» (سبزواری، اسرارالحکم، ص ۱۰۳) می‌تواند ناظر به این بیان عرفانی باشد (یزدان‌پناه، ص ۲۴۱-۲۳۷؛ رک. صدرالمآلهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۱۱۴-۱۱۰). و این اتحاد از نوع اتحاد «متحصل با متحصل» نیست بلکه به صورت اتحاد «لا متحصل با متحصل» می‌باشد (رک. سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، ص ۳۳۳ و ۴۷۱ و ۴۷۴؛ آشتیانی، ص ۳۷۶).

از دیگر ثمرات مباحث فوق، «نفی حلول و اتحاد» است در حالی که حلول یا اتحاد، جایی اتفاق می‌افتد که ما دو چیز متحصل داشته باشیم تا یکی در دیگری حلول کرده یا با هم اتحاد پیدا کنند و شیء دیگری را به وجود آورند (یزدان‌پناه، ص ۲۴۴-۲۴۱).

از فروع دیگر بحث وحدت وجود، پذیرش «لحاظهای مختلف نفس الامری» از سوی عرفاست به این معنا که در عرفان، هم وحدت حقیقی، هم کثرت حقیقی و هم وحدت نسبی، با نگرش نفس الامری (نه معرفت شناختی) پذیرفته شده است. یعنی وحدتی حقیقی وجود دارد که همه کثرات را در خود مستهلک و هضم نموده است (یزدان‌پناه، ص ۲۴۹-۲۴۴؛ رک. آشتیانی، ص ۱۵۳-۱۵۱).

اکنون لازم است که نگاهی گذرا به انواع تجلیات ذات حق در مراتب مختلف داشته باشیم. یکی از مباحث عرفان نظری، بیان چینش نظام هستی بر اساس وحدت وجود است. در این چینش، نظام هستی به پنج عالم تقسیم می‌شود که عبارت‌اند از عوالم ۱. لاهوت؛ ۲. جبروت (عقل)؛ ۳. ملکوت (مثال)؛ ۴. ملک؛ ۵. کون جامع (انسان کامل).

عالم اول، خودداری مراتب مختلف است که اولین آن‌ها مقام ذات یا هویت غیبیه و مقام لاتعین یا لاسم و لارسم است که تعبیرات یاد شده، مبین آن است که این مقام، مقامی است که نمی‌توان در آن سخن راند.

دومین مقام در این عالم، تعین اول است که در آن، تنها تعین علمی و نسبت علمیه قابل مشاهده است و مابقی اسماء در آن به نحو اندماج وجود دارد. مقام بعدی، تعین ثانی است که مقام واحدیت و تکثر اسمایی و نیز اعیان ثابت (تجلیات مادون) است.

بعد از این عالم، عوالم خلقی قرار می‌گیرد که شامل سه عالم عقل، مثال و ماده است که با سریان نفس رحمانی و بر اساس اطلاق قسمی، از تعین ثانی و مقام واحدیت و با فیض مقدس، تحقق می‌یابند. در پایان هم عالم انسان کامل قرارداد که همه حقایق و مراتب یاد شده را در خود جمع نموده است لذا آن را کون جامع نامند (یزدان‌پناه، ص ۶۵۱-۲۹۷؛ رک. آشتیانی، ص ۴۵۳-۴۴۷).

بررسی آیات و روایات توحیدی

در یک تقسیم بندی کلی، توحید دارای سه مرتبه است که (بر اساس سیر سالک در قوس صعود) عبارت است از: الف. توحید افعالی (که برابر با فنای ظاهر یا فنای افعالی است)؛ ب. توحید صفاتی (برابر با اولین مرتبه فنای باطنی یعنی فنای در صفات)؛ ج. توحید ذاتی (مطابق با دومین مرتبه فنای باطنی یعنی فنای ذاتی). این سه مرتبه به ترتیب برابر است با، «لا حول و لا قوة الا بالله»، «لا اله الا الله»، «لا هو الا هو» (برابر با سه فنای، «محو» و «طمس» و «محق»). فنای ذاتی هر چند در (مراحل عالیه) تعین ثانی نیز درک می‌شود (مانند سیر انبیاء پیشین علیهم السلام) ولی مرحله عالی آن در تعین اول است و این تجلی تنها برای نبی اکرم و وارثان ایشان علیهم السلام فتح شده و برای دیگر انبیاء علیهم السلام تا مرحله تعین ثانی رخ داده است). (رک. قیسری، شرح فصوص الحکم، ص ۷۳۹؛ سبزواری، شرح گلشن راز، ص ۷۵-۷۱؛ یزدان‌پناه، ص ۴۱۳-۴۱۱).

گفتیم که مقام ذات، مقام لاسم و لارسم و غیب هویت است و عباراتی مانند «یا هو یا من لا هو الا هو» به این مقام اشاره دارد و آنچه در برخی از روایات از تفکر در مورد آن نهی شده و معرفت به آن، احاله به محال شده است مربوط به همین مقام است: «یا مَنْ لَا یَعْلَمُ کَیْفَ هُوَ اِلَّا هُوَ، یا مَنْ لَا یَعْلَمُ مَا یَعْلَمُهُ اِلَّا هُوَ» (ابن طاووس، ج ۲، ص ۸۰) و «امْتَنَعَ وَجُودُهُ جَوَائِلَ الْاَوْهَامِ» (ابن بابویه، التوحید، ۵۷ و رک. نهج البلاغه، ۲۳۲) بنابراین (هر چند که همه مقامات و تجلیات در ذات به نحو کمون وجود دارد) باید بحث توحید را از اولین تجلی ذات یعنی تجلی احدی

آغاز کرد به این معنا که توحید ذاتی همان احدیت تعین اول یا مقام او ادنی است. توحید صفاتی نیز در تعین ثانی قابل دسترسی و توحید افعالی مربوط به تجلیات و مظاهر خلقی است. در این بخش که رسالت اصلی مقاله را تشکیل می‌دهد با نگاهی تقریبی به اقسام سه گانه توحید و برخی از شبهات در این خصوص می‌پردازیم:

الف. توحید ذاتی (وحدت در تعین اول)

از ویژگی این مقام (مانند مقام ذات) اندماج و کمون و اندکاک همه اسما و صفات است با این تفاوت که این مقام، مقام «علم ذات به ذات» است یعنی تنها علم ذات به خود افزای شده است و البته کثرت اسما و صفات نیز به صورت «بشرط لا» در این مقام مندمج است. این مقام به اسامی ای مانند: «تعین یا تجلی یا مرتبه اول»، «تجلی احدی ذاتی»، «اقرّب التعینات»، «نسبت علمی»، «هویت مطلقه»، «وحدت ذات»، «احدیت یا مقام جمع»، «حقیقه الحقائق»، «برزخ اکبر»، «مقام او ادنی»، «حقیقت محمدی»، «غیب اول» و... خوانده شده است (رک. ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۱۸۷؛ یزدان‌پناه، ص ۴۰۷-۳۹۲).

همان‌گونه که گفتیم یکی از مباحث عرفانی «نفس رحمانی» است یعنی سریان اطلاقی حق تعالی که از تعین اول آغاز و با فیض اقدس در تعین ثانی و با فیض مقدس در مظاهر خلقی ادامه پیدا می‌کند (آشتیانی، ص ۲۷۷) (از این مقام با نام رِق منشور نیز یاد می‌شود که اشاره است به آیه «فِي رِقِّ مَنشُورٍ» (طور/۳) و به تعبیر دیگر همه توحیدهای سه گانه را در بر می‌گیرد که در این جا (به مناسبت مقام احدیت) به آیات و روایاتی مطابق با آن اشاره می‌کنیم.

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (توحید/۱) سوره توحید و آیات اولیه سوره حدید آیاتی هستند که بر اساس روایات، تنها توسط افراد متمم که در آخر الزمان می‌آیند فهم می‌شود و این نشان از آن است که فهم توحیدی عمیق و فراتر از آن چه از معنای ظاهری این آیات به دست می‌آید وجود دارد (رک. کلینی، ج ۱، ص ۹۱) در این آیه، واژه «احد» به توحید احدی اشاره دارد لذا اقرار به آن اقرار به توحید بوده و احد (یا واحد نه به معنای عددی آن) به معنای موجودی متباین است که نه از چیزی منبعث شده و نه با چیزی متحد می‌شود و توحید نیز اقرار به همین وحدت است (ابن بابویه، التوحید، ص ۹۰).

«فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم/۹) این آیه مبین بالاترین مقامی است که در سیر عرفانی درک شده است (یعنی درک توحید ذاتی) و این مختص رسول الله و وارثان مقامی ایشان علیهم

السلام است و هیچ ملک مقرب و نبی مرسلی بدان راه ندارد (کلینی، ج ۱، ص ۴۴۳-۴۴۲). با توجه به آنچه گفتیم 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 در این زمینه وجود دارد یعنی معیت سریانی و اطلاقی او با همه مقامات (حقی و خلقی) به نحوی که جدای از آنها نیست (رک. طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۵۲۰-۵۱۹).

آیاتی همچون: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/۴)، «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/۱۶)، «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال/۲۴)، «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن/۲۹). نیز ناظر به این مرتبه از توحید است.

در ادامه، به ادعیه و روایاتی که در این زمینه آمده است اشاره می‌کنیم: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُزَايَلَةٍ» (نهج البلاغه/۴۰؛ برای توضیح بیشتر رک. طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۱۷، ص ۳۸۲)، «الْحَمْدُ لِلَّهِ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى لَا يَكُونَ شَيْءٌ بِكُلِّ شَيْءٍ وَحْدَهُ» (ابن طاووس، ج ۲، ص ۱۸۵)، «مَنْ هُوَ فِي غُلُوِّهِ دَانَ سُبْحَانَ مَنْ هُوَ فِي ذُنُوبِهِ عَالٍ» (طوسی، محمدبن‌الحسن، مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، ج ۲، ص ۴۶۷؛ رک. کلینی، ج ۲، ص ۵۷۲-۵۷۱).

در عبارتی دقیق از دعای عرفه، حتی ظهور را نیز به خود حق تعالی نسبت می‌دهد که همان عینیت ظاهر و مظهر و سریان ظاهر به عنوان مظهر است و لذا غیبتی برای او نبود تا بخواهد آشکار شود بنابراین به هر جا نگریسته شود فقط او را می‌بیند:

«أَيُّ يَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ... عَمِيَتْ عَيْنٌ لَّا تَزَالُ [تَرَكَ] عَلَيْهَا رَقِيْبًا» (مجلسی، ج ۶۴، ص ۱۴۲)، «يَا مَنْ تَجَلَّى بِكَمَالِ بَهَائِهِ فَتَحَقَّقَتْ عَظَمَتُهُ الْإِسْتِوَاءَ كَيْفَ تَخْفَى وَ أَنْتَ الظَّاهِرُ أَمْ كَيْفَ تَغِيْبُ وَ أَنْتَ الرَّقِيْبُ الْحَاضِرُ» (همان، ج ۹۵، ص ۲۲۷).

حق تعالی بود و هیچ چیزی با او نبود (در مقام ذات و تعین اول و ثانی) و مخلوقات را نه از چیزی و نه از عدم (لاشیء) خلق کرد بلکه خلق او «لامن شیء» بود. بنابراین او هم داخل اشیا است اما نه به شکل امتزاج با آنها (که این حالت مربوط به دو شیء است که در عرض یکدیگرند) و هم خارج از اشیاست نه به صورت بینونت دو شیء (و در عرض هم):

«خَلَقَ الشَّيْءَ لَّا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ..» (رک. ابن بابویه، التوحید، ص ۶۷-۶۶)، «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَّا كَشَىءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَّا كَشَىءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ» (کلینی، ج ۱، ص ۸۶-۸۵؛ صدر المتألهین، شرح أصول الکافی، ج ۳، ص ۶۴-۶۳).

در معرفت توحیدی از حق تعالی با توجه به روایات متعدد، او شیئی معرفی می‌شود که شباهتی با شیئیت ماسوای خود ندارد به تعبیر دیگر او شیئی است به حقیقت شیئیت که هیچ جسم و صورت و حس و ... نداشته و از درک اوهام به دور است به خلاف شیئیت مخلوقات که تبعی است و شیئیشان از اوست یعنی او باطن اشیاء است (رک. صدر المتألهین، شرح أصول الکافی، ج ۳، ص ۵۲-۵۱ و ۵۴ و ۴۰۹)، «أَنَّ شَيْءًا بِحَقِيقَةِ الشَّيْءِ» (کلینی، ج ۱، ص ۸۳؛ رک. ابن بابویه، التوحید، ص ۱۰۷).

عبارت دیگری که تجلی بودن مخلوقات و سریانی بودن حضور او در دل هر ذره را اثبات می‌کند تعبیر حضرت امیر علیه السلام است که تجلی کردن خلق را به (واسطه) همان خلق می‌داند یعنی حق تعالی در جایی تجلی نکرده است بلکه خود مخلوقات، عین همان تجلی هستند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (نهج البلاغه/۱۵۵) و با این سریان است که چیزی او را مشغول نمی‌کند (رک. همان، ص ۲۵۶؛ ابن طاووس، ج ۲، ص ۱۲۹).

آن گونه که مشاهده شد در تمام آیات و روایات و ادعیه مذکور (معیت حق تعالی با مظاهر خود و اقرب بودن او به آن تجلیات از خود آنها نسبت به خودشان و یا ثبوت الوهیت او در مظاهر سمائی و ارضی) وحدت سریانی حق تعالی در تمامی مظاهر و عوالم مختلف بیان شده است. (قیصری، شرح فصوص الحکم، حواشی جلوه، ص ۲۶۵).

یکی از اسامی این مقام (تعین اول)، «عماء» است که همان هویت نفس رحمانی است (که احدیت و واحدیت را در بردارد) و این مقامی است قبل از خلق مخلوقات (رک. ابن عربی، فتوحات، ج ۱، ص ۱۴۸؛ آشتیانی، ص ۲۰۸-۲۰۷): «كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَمَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ» (ابن ابی جمهور، ج ۱، ص ۵۴-۵۵؛ رک. ابن طاووس، ج ۲، ص ۱۷۲).

در برخی آیات و روایات به اتصاف حق تعالی به صفات (و اسماء) متضاد اشاره شده است که تنها با قبول عینیت او با مظاهر و سریان اطلاقی (و جامع اضداد بودن حق تعالی و نیز تمایز احاطی و احاطه علمی) او قابل توجیه است. از آیات قابل استناد در این زمینه آیه سوم سوره حدید است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/۳) در مورد باطن بودن حق تعالی می‌توان گفت که یا به معنای آن است که او از اوهام مخفی بوده و چیزی بر آن احاطه ندارد (و با آیات خود ظاهر می‌شود) و یا اینکه او باطن هر چیزی است (ابن بابویه، التوحید،

ص ۲۰۱) که در اینجا می‌تواند هر دو معنا می‌تواند صحیح باشد («باطنٌ مُّحِيطٌ» (ابن طاووس، ج ۳، ص ۱۵۸)).

اسم‌هایی مانند اول و آخر یا باطن و ظاهر، (در ظاهر) با هم متضادند زیرا یک شیء یا اول است یا آخر و یا ظاهر است یا باطن یعنی زمانی می‌توان ظاهر یک شیء را درک کرد که در باطن نباشد و بالعکس اما او اول، آخر، ظاهر و باطن است و در تأیید این تفسیر می‌توان به این مأثوره اشاره کرد: «يَا بَاطِنًا فِي ظُهُورِهِ وَ ظَاهِرًا فِي بُطُونِهِ وَ مَكُونِهِ» (طوسی، محمدبن‌الحسن، مصباح‌المتعبد، ج ۲، ص ۸۰۴؛ رک. صدرالمتألهین، شرح أصول الکافی، ج ۳، ص ۴۱۱) و در برخی از روایات، توحید را عینیت بطون و ظهور حق تعالی معرفی می‌کند:

«يَا بَاطِنًا أَنْتَ تُبْطِنُ فِي الْأَشْيَاءِ مِثْلَ مَا تُظْهِرُهُ فِيهَا» (ابن طاووس، ج ۲، ص ۳۶۴)، «يَا أَوْلَا بِلَا أَوْلِيَّةٍ وَ يَا آخِرًا بِلَا آخِرِيَّةٍ» (طوسی، محمدبن‌الحسن، مصباح‌المتعبد، ج ۲، ص ۵۱۷؛ رک. نهج‌البلاغه، ص ۹۶).

نکته آخر در مورد این چهار اسم اینکه هیچ کدام از آنها نباید به گونه‌ای تفسیر شود که منجر به محدودیت شود به تعبیر دیگر، اول بودن به معنای ازلی است و به همین دلیل قبل از او و در کنار او نمی‌توان چیزی را با این اسم خواند بنابراین اولیت هر شیئی که بعد از اوست باید از او آغاز شود و بلکه او ابتدا و اول آن شیء باشد و سخن در مورد اسم «آخر» نیز به همین معناست. ظاهر و باطن بودن حق تعالی نیز در هر مقامی به حسب آن مقام متفاوت است (مانند غیب و شهود) مثلاً او برای خود ظاهر و برای مخلوقات باطن است یا این که در مظاهر خلقی به حسب آن مظهر، ظاهر، اما ذات او در باطن آن مظهر است پس او در هر شیئی (با سریان اطلاق) هم ظاهر است و هم باطن، یعنی همه موطن آن را پر کرده است.

او نه نزدیک به اشیاست که به او متصل شوند و نه دور که از او جدا شوند («لَمْ يَقْرُبْ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالتَّصَاقِ وَ لَمْ يَبْعُدْ عَنْهَا بِالتَّفَرُّاقِ» (نهج‌البلاغه، ۲۳۲؛ رک. ابن طاووس، ج ۱، ص ۱۷۷)). در عین اینکه در نعمت شدید است اما رحمتش بر اولیائش فراگیر است و در عین وجود این رحمت، نعمت او بر دشمنانش، شدید است و در عین اینکه از جلال الهی در رهبت (و پرهیز) است اما در رغبت نسبت به او نیز هست (سبحان من اتسعت رحمته لاولیائه فی شدة نعمته (صدرالمتألهین، شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۱۷۷)).

آنقدر بالاست که افکار به او راه ندارد و آن قدر پایین است که در فکر می‌گنجد (ابن طاووس، ج ۳، ص ۲۱۳-۲۱۲) و این می‌تواند اشاره به این نکته دقیق باشد که بخش اول مربوط به مقام ذات و بخش دوم مربوط به حضور او در مظاهر تجلیات است. البته از سویی دیگر هر گونه ضد یا قرین و مشابه برای او نفی می‌شود چون او در مقام ذاتش هیچ چیزی را نمی‌پذیرد (ضد و مخالف باشد یا مثل و قرین و مشابه):

«بِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأُمُورِ عُرِفَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ وَ بِمُقَارَبَتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ عُرِفَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ»
(نهج البلاغه، ص ۲۷۳).

این نوع عینیت که در عین تمایز مطرح می‌شود همان تمایز احاطی است نه تمایز تقابلی زیرا در نوع دوم میان ظاهر و مظهر جدایی و بینونت است در حالی که این بینونت در روایات نفی شده است (همان گونه که وجود مظهر در مقام ذات نفی شده است) و این نوع احاطه، تنها در سریان اطلاق حق تعالی قابل مشاهده است:

«وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (بروج/۲۰)، «وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا» (نساء/۱۲۶). «يَا مُحِيطًا بِمَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (طوسی، محمد بن الحسن، مصباح المتعبد، ج ۱، ص ۱۷۱).

نوع دیگری از احاطه، احاطه علمی است که با توجه به اینکه تعین اول، مرتبه و مقامی می‌باشد که فقط دارای «نسبت علمی» است این احاطه در آن مطرح است که در آیات و روایات بسیاری (با تعابیر مختلف «عالم» و «خبیر» و «بصیر»...) به آن اشاره شده است:

«وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه/۱۱۰)، «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» (بقره/۲۵۵)، «بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/۲۳۱ و ۲۸۲-نساء/۱۷۶)، «عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبأ/۳) (رک. طوسی، محمد بن الحسن، مصباح المتعبد، ج ۱، ص ۱۸۴؛ نهج البلاغه، ص ۳۱۸).

در متون عرفانی آمده است، فیض اقدس در ظل ذات الهی و فیض مقدس در ظل فیض اقدس است و این دو فیض تشکیل دهنده «نفس رحمانی» هستند (یعنی باطن آن فیض اقدس و ظاهرش فیض مقدس است) (رک. قیصری، شرح فصوص الحکم، حواشی جلوه، ص ۲۷۵ و ۲۸۲؛ آشتیانی، ص ۲۱۱-۲۱۲؛ ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۱۲۶؛ یزدان‌پناه، ص ۵۲۴-۵۱۹).

این دو فیض همه مراتب سه گانه توحیدی را شامل می‌شود. این تعبیر را می‌توان در آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» (فرقان/۴۵) مشاهده کرد که این ظل همان فیضی است که از صقع

ربوبی و مرتبه وجودی و غیب تا مظاهر خلقی و عینی گسترش (مدّ) می‌یابد لذا ممکن را ستر واجب و واجب را سر ممکن (و بالعکس) می‌دانند یعنی «باطن الخلق ظاهر الحق، و ظاهر الخلق باطن الحق» و در این صورت نه علیتی و جاعلیتی در «وجود» داریم و نه معلولیت و مجعولیت و این می‌تواند معنای عبارت «المبدأ هو المعاد» و «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶) باشد (رک. قمشه‌ای، ص ۱۹۰-۱۸۹).

ب. توحید صفاتی (وحدت در تعین ثانی)

پیش از ورود به مباحث توحید صفاتی (که مظهر اسم الله بوده و حقیقت آن با «لاله الاله» قابل اشاره و اعتقاد به آن -به عنوان توحید حداقلی- برای ورود به دین ضروری است) لازم است توضیح مختصری در مورد لفظ جلاله «الله» داده شود. این لفظ غالباً و تقریباً در همه موارد، در مورد اسم جامعی به کار می‌رود که مستجمع جمیع اسمای الهی بوده و در «تهلیل» که رمز اسلام و تسلیم است پس از نفی الهه‌ها اثبات می‌گردد، یعنی «لاله الاله» اما در موارد نادری در متون مقدس، این لفظ به ذات الهی اشاره دارد و این معنا را می‌توان از لوازم و ویژگی‌هایی که در آن متن وجود دارد فهمید لذا در عرفان نظری به منظور تفکیک میان این دو معنا، برای معنای اول از واژه «الله وصفی» و برای معنای دو از واژه «الله ذاتی» استفاده می‌شود لذا الله وصفی، اسمی عرفانی است برخلاف الله ذاتی که اسم عرفانی نبوده و تنها علم است (زیرا مقام ذات مقام لاسم و لارسم است).

از جمله عباراتی که این واژه در آن به معنای ذاتی به کار رفته است ایه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (توحید / ۱)» است. در این آیه، ابتدا لفظ جلاله الله (که همراه «هو» است) به کار رفته و پس از آن لفظ «احد» (که اشاره به مقام احدیت دارد) آمده است در نتیجه می‌توان گفت که «الله» در اینجا اشاره به مقام ذات دارد. اما «الله وصفی» مربوط به تعین ثانی بوده و مستجمع همه اسمای الهی در خود (به نحو استجنان) است و به تعبیر دیگر هر اسمی از اسمای الهی را می‌توان یک «الله جزئی» (در مقابل اسم جامع الله که کلی است) دانست (رک. یزدان‌پناه، ص ۴۵۸-۴۵۶).

تمام این تجلیات مربوط به تعین ثانی و برگرفته از فیض اقدس است آن گونه که مظاهر این تعین (خلقی) حاصل فیض مقدس است و از مجموع آن دو، نفس رحمانی شکل می‌گیرد یعنی در اینجا نیز مباحث مربوط به مظاهر دیگری از نفس رحمانی می‌پردازیم.

بنابر آنچه در مورد کلمه الله بیان شد و گفتیم که این اسم تمام اسما را در خود دارد، لازم است که ابتدا آیات و روایات مربوط به آن را بیان کرده و سپس به مظاهر تفصیلی او یعنی اسمای الهی اشاره کرده و نهایتاً به مظاهر آن اسما در اعیان ثابتة بپردازیم:

اسم جامع الله: گفتیم که قریب به اتفاق کاربرد کلمه «الله» در متون مقدس، الله وصفی است اما این کلمه گاهی به صورت تنها و زمانی به صورت اضافی یا وصفی (همراه با کلمات یا اسمایی دیگر) به کار رفته است که در اینجا به این موارد اشاره خواهیم کرد.

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» (صفات/۳۵) «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» (ابراهیم/۵) «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا» (نحل/۲- طه/۱۴- انبیاء/۲۵). در بیان مراتب توحید، چهار عبارت (بعد «الاله») در آیات و روایات وجود دارد که عبارت‌اند از «الاهو»، «الاله»، «الاننت» و «الانا». در عبارت اول گفتیم که این عبارت مربوط به مقام ذات است، عبارت دوم هم مربوط به مقام تعیین ثانی است. اما در دو عبارت دیگر مقام «الانا» بالاتر از «الاننت» است (زیرا در دومی کسی هست تا او را مخاطب قرار دهد اما در عبارت اول او خود را خوانده است) (رک. حقی بروسوی، ج ۵، ص ۴۶۷ و ج ۶، ص ۴۰۲-۴۰۱).

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَدَدًا لِّلَّيَالِي وَالدُّهُورِ..» (رک. طوسی، محمدبن‌الحسن، مصباح‌المتهجده و سلاح‌المتعبده، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۰)، «أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ لَمْ تَزَلْ وَ لَنْ تَزَالَ» (همان، ج ۱، ص ۵۳)، «يَا مُحَمَّدُ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا الْعَلِيُّ الْأَعْلَى» (مجلسی، ج ۲۴، ص ۳۲۴).

هر چند اسم جلاله «الله» همه اسمای الهی را به صورت اندماجی در خود داشته و ذکر آن، خواص تکوینی همه اسما را دارد اما در مظهری دیگر، این اسما از یکدیگر افزای شده و هر کدام اثر خاص خود را دارد که این مظهریت در همان تعیین ثانی است. آیات و روایات در این زمینه بسیار فراوان است (مانند اسمای هزارگانه در دعای جوشن کبیر. رک. کفعمی، ص ۳۶۳-۳۴۹) مانند:

«وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اعراف، ۱۸۰)، «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/۳۱)، «أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَا شَيْءَ قَبْلَكَ وَ أَنْتَ الْآخِرُ فَلَا شَيْءَ بَعْدَكَ» (طوسی، محمدبن‌الحسن، مصباح‌المتهجده و سلاح‌المتعبده، ج ۱، ص ۱۲۲؛ رک. کلینی، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۰۸؛ نهج‌البلاغه، ص ۲۱۲-۲۱۱).

اعیان ثابتة: هر مقامی برای مقامات پایین‌تر از خود باطن و برای بالاتر از خود ظاهر است مثل اینکه تعیین اول برای تعیین ثانی باطن و برای مقام ذات، ظاهر است آن گونه که تعیین ثانی نیز باطن عوالم مادون خود است. در خود این تعیین نیز که با اسم جلاله «الله» آغاز می‌شود این اسم همه اسما را در خود جمع کرده است لذا او باطن هر اسمی است و اسما از او منشأ می‌شوند و ظاهر او

هستند. اسما نیز خود را در اعیان ثابتة متجلی می‌کنند لذا باطن آن‌ها می‌باشند. اما باطن و نفس الامر همه اشیاى خلقی و عینی، همان اعیان ثابتة یا صورت علمی یا ماهیت آن‌هاست و لذا این اعیان را «سرّ القدر» و باطن آن‌ها را «سرّ سرّ القدر» یا «فوق سرّ القدر» می‌نامند (که همه این‌ها در تعیین ثانی است). بنابراین باید نفس الامر همه مخلوقات را در این تعیین و در اعیان ثابتة جستجو نمود. (رک. کاشانی، ص ۱۹۶-۱۹۵؛ یزدان‌پناه، ص ۵۱۷-۴۹۵).

برخی از روایات، اصل و ریشه عمل و علم و ... انسان را در صور علمی آن‌ها می‌داند و گاهی از آن‌ها به «خزائن» الهی تعبیر می‌شود (رک. آشتیانی، ص ۴۴۳-۴۴۲ و ۶۶۵؛ صدرالمتألهین، شرح أصول الکافی، ج ۴، ص ۲۷۰).

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تَنْفَعُ خَزَائِنُهُ» (ابن طاووس، ج ۳، ص ۱۸۸)، «قد علم أولو الألباب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما ههنا» (کلینی، ج ۸، ص ۱۷۷).

نیز در آیات و روایات دیگری نیز از کلمه «خزائن» و یا «کنز» استفاده شده است که البته این خزینه بودن می‌تواند به اعیان ثابتة یا دیگر مقامات فراتر از آن اشاره داشته باشد یعنی صقع ربوبی، به منزله خزائن عوالم خلقی هستند:

«خَزَائِنُ اللَّهِ» (انعام / ۵۰؛ هود / ۳۱)، «وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (مناقون / ۷)، لذا حق تعالی خود را گنجی می‌داند که دوست دارد شناخته شود و این شناخت همان گسترش (مد الظل) «فرقان / ۴۵» او از کمون به نحو تجلی با فیض اقدس و مقدس است (رک. ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۱۳۸)، «كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فأحببت أن أعرف» (رک. صدرالمتألهین، شرح أصول الکافی، ج ۳، ص ۱۱۹؛ مجلسی، ج ۸۴، ص ۱۹۹). «یا باطناً فی ظُهُورِهِ، و یا ظاهراً فی بُطُونِهِ» (ابن طاووس، ص ۳۸۲).

در میان اسمای الهی برخی از آن‌ها امتناع در ظهور دارند و اسمای «مستأثره» نامیده می‌شوند که تقاضای ظهور در مظاهر خلقی و عینی ندارند (رک. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۲۵۴-۲۵۳ و ۲۵۶ و ۲۵۸؛ یزدان‌پناه، ص ۵۱۹-۵۱۷).

«أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ، أَوْ اسْتَأْتَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ» (ابن طاووس، ج ۱، ص ۳۶۷؛ رک. کلینی، ج ۲، ص ۵۶۱).

تجلیات (تجلی اسما و صفات - تجلیات خلقی): گفتیم که تجلیات حق تعالی شامل تعیین اول تا تعینات خلقی و سایر مقامات می‌شود. به تعبیر دیگر این تجلیات گاهی در صقع ربوبی (مانند تعیین اول و ثانی) و گاهی در مظاهر خلقی (مانند عوالم عقل و مثال و ماده) است.

در تعیین ثانی تجلی اسما و صفات حق تعالی است که در اسم الله به صورت جامع و اجمال و در اعیان ثابت به نحو تفصیل است.

مظاهر خلقی نیز عبارت‌اند از تجلیات همان اسما موجود در تعیین ثانی که با وجود استبعاد برخی از منتقدان وحدت وجود، این تعبیر («تجلی») در عبارات مختلف قرآنی و روایی به کار رفته است (هرچند که غالباً در ماسوی الله، به جای تجلی از کلمه «خلق» استفاده می‌شود، زیرا معنای تجلی (و اشراق) در اینجا با معنای لغوی آن فاصله چندانی ندارد: «جَلَى - تَجَلَّى [جلی] الأمر»: آن امر را آشکار کرد (ابن کثیر، ج ۴، ص ۴۲۰). «الشَّرْق» به معنای: شرق، خاور که از آن خورشید برآید، خورشید، شقه و شکاف، روشنایی که از شکاف درب به درون خانه آید. نیز «الشَّرْق» روشنایی که از شکاف درب به درون خانه درآید (همان، ج ۷، ص ۱۳۷).

وَ النَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى «(لیل/۲)»، «تَجَلَّى صَانِعَهَا لِلْعُقُولِ» (طبرسی، ص ۲۰۱)، «لَمْ تُحِطْ بِهِ الْأَوْهَامُ بَلْ تَجَلَّى لَهَا بِهَا فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ» (نهج البلاغه، ص ۲۰۴ و ۲۷۳)، «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِيَخْلُقَهُ بِخَلْقِهِ» (همان، ص ۱۵۵).

لذا معنای تحت اللفظی این متون نیز می‌تواند مؤیدی در این زمینه باشد: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف/۱۴۳) در این آیه حضرت موسی علیه السلام تقاضای رؤیت می‌کند و او هم بر کوه تجلی می‌نماید. بدیهی است که منظور وی از رؤیت باری تعالی، مشاهده او با حواس مادی نیست و باید مقصود دیگری از رؤیت، مورد نظر او باشد (که با علم حضوری سازگار باشد) یعنی نوعی شعور برای درک حقیقت و ذات یک چیز و این تقاضای موسی علیه السلام با تجلی حق تعالی پاسخ داده شد که البته او تحمل این تجلی را نداشت (هرچند که این تجلی در روز قیامت برای صالحین تحقق می‌یابد «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ» (قیامت/۲۳) (طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۸، ص ۳۰۹-۳۰۴) و مؤید «عدم رؤیت» در هنگام تجلی، عبارات امیر مؤمنان علیه السلام در این زمینه است: «تَجَلَّى لِعِبَادِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ رَأَوْهُ، وَ أَرَاهُمْ نَفْسَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَجَلَّى لَهُمْ» (راغب اصفهانی، ص ۱۳۱).

ج. توحید افعالی (وحدت در عوالم خلقی)

سومین مرتبه توحید مربوط به فعل الهی است و فنای در آن فنای فعلی می‌باشد. توحید افعالی ادامه سیر سریانی حقیقت حق در مظاهر خلقی با نفس رحمانی و با فیض مقدس است. پس می‌توان گفت که توحید مانند وجود حق تعالی یکی بیشتر نیست که با تجلی او در مظاهر و

تعینات مختلف، متعدد می‌شود و سالک نیز برای ادراک آن باید به فناء سه گانه رسیده و در نهایت به بقاء او بقاء یابد.

نکته مهم در این قسم از توحید، که مربوط به فعل الهی با سریان اطلاق و حضور ذات در مظاهر خلقی بر اساس اراده و مشیت صورت می‌گیرد، شیوه عملکرد اراده الهی و تراحم (یا تضاد و تعارض) ظاهری آن با اراده انسان به عنوان مظهري از مظاهر اراده الهی است.

به تعبیر دیگر، اراده الهی از یک سو منشأ تجلی اراده انسان و از سوی منشأ همه افعال از جمله افعال ارادی انسان است، یعنی او ظهور در مظهري (فعل انسان) دارد که به دو اراده منتسب است که اگر هر دو اراده، فعال بوده و فعل، واحد باشد آن گاه برای حل مشکل (که یا پذیرش جبری بودن انسان در افعال خود است یا نفی اراده الهی یا نفی توحید افعالی است) یا باید طولی بودن دو اراده و علیت یکی بر دیگری (بر اساس دیدگاه فلسفی) را بپذیریم و یا برای راه حل (بر اساس عرفان نظری) به ظاهر بودن یکی و مظهر بودن دیگری تمسک کنیم و این راه حل می‌تواند بهترین تقریر از توحید افعالی باشد که در صدد است وحدت سریانی (در توحید ذاتی و صفاتی) را در مظاهر خلقی حفظ کند.

در این زمینه سه دسته از آیات و روایات وجود دارد که دلالت بر جبر، تفویض و امر بین امرین (بر اساس دیدگاه‌های کلامی اشاعر، معتزله و امامیه) می‌کند که صحت و سقم این نوع برداشت‌ها و تفاسیر باید بررسی شود:

الف. آیات و روایاتی که دلالت بر جبر (و نیز امور تکوینی و خلقی) می‌کند. در برخی آیات، عمل انسان در واقع نتیجه همان شاکله‌ای دانسته شده که حق تعالی در او قرار داده یا در کتاب الهی (از ازل) ثبت شده است و همه امور از ناحیه او و مخلوق اوست:

«كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء/۸۴)، «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء/۷۸)، «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» (حدید/۲۲)، «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» (قصص/۶۸)، «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات/۹۶).

در روایاتی مشابه به اراده قاهره حق تعالی در افعال خود اشاره می‌شود:

«عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ وَ نَقْصِ الْهَمَمِ» (نهج البلاغه، ۵۱۱)، «الَّذِي خَلَقَنِي وَ لَمْ أَكُ شَيْئًا بِمَشِيئَتِهِ» (ابن طاووس، ج ۱، ص ۲۷۷)، «بِيَدِكَ مَقَادِيرُ الْغَنِيِّ وَ الْفَقْرِ» (طوسی، محمد بن الحسن، مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، ج ۱، ص ۹۹)، «أَنْتَ الْفَاعِلُ لِمَا

تَشَاءُ تُعَذِّبُ مَنْ تَشَاءُ» (همان، ج ۲، ص ۵۸۶)، «إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَ قَدْ عَرَفَ قَاتِلَهُ» (کلینی، ج ۱، ص ۲۵۹).

ب. آیاتی که دلالت بر اراده و اختیار می‌کند: این دسته از آیات در ظاهر، افعال انسان را به اراده او منتسب کرده است (که مورد استناد معتزله و به دلیل فرار از جبرگرایی و صحت استناد ثواب و عقاب به افعال انسان و پرهیز از استناد افعال قبیح به حق تعالی است):
 «وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ» (بقره/۱۰)، «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف/۲۹).

در این دیدگاه تفویض افعال به اراده انسان با توحید افعالی (یعنی انتساب همه امور به اراده حق تعالی) منافات دارد.

ج. آیات و روایات مشترک (امر بین امرین): این دسته از آیات و روایات اراده انسان را همراه با اراده الهی (در یک فعل مشخص) ذکر می‌کند و معتقدان به این دیدگاه آیات و روایات دو دسته قبل را توسط آیات و روایات این دسته تفسیر می‌کنند به این معنا که دو دسته اول و دوم، در واقع به یک بخش از اراده (انسان یا حق تعالی) اشاره می‌کند.

این دسته از آیات و روایات، مورد استناد امامیه، فلاسفه و عارفان است هرچند که نگاه عرفا در تفسیر این دیدگاه (امر بین امرین) متفاوت است و ما در اینجا درصدد بیان دیدگاه «امر بین امرین» در قالب توحید افعالی هستیم. در دو آیه ذیل به ترتیب «رمی» و تیراندازی و نیز «مجازات» دشمن هم به انسان و هم به خدای تعالی نسبت داده می‌شود:

«وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/۱۷)، «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ» (توبه/۱۴)، نیز در فرازی از دعای عرفه امام حسین علیه السلام، علاوه بر اینکه عزم و اراده در امور، به انسان نسبت داده شده است اما همین اراده مقهور اراده حق تعالی دانسته شده است:

«الْهِيَ كَيْفَ أَغْرَمُ وَأَنْتَ الْقَاهِرُ وَكَيْفَ لَا أَغْرَمُ وَأَنْتَ الْآمِرُ» (مجلسی، ج ۹۵، ص ۲۲۵).

گفتیم که دیدگاه سوم (امر بین امرین) مورد قبول امامیه و متکلمان (با دلیل نقلی) و فلاسفه (به دلیل عقلی نبودن جبر و تفویض) و عارفان (علاوه بر دلائل مذکور به علت مظهر بودن انسان، اراده، اراده کردن و فعل او) است. این دیدگاه هم مثبت توحید افعالی (و اراده الهی) است و هم مثبت اراده انسان.

در روایتی، امام صادق علیه السلام ضمن نفی جبر و تفویض، «امر بین امرین» را با مثالی مطرح می‌فرماید: «مانند کسی که تو او را از گناه نهی می‌کنی و او توجه نمی‌کند و تو او را ترک

می‌کنی و او هم آن گناه را انجام می‌دهد که در این صورت نمی‌توان گفت که این ترک کردن تو به معنای امر تو به گناه باشد» («لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَ لَكِنْ أَمْرَيْنِ أَمْرَيْنِ») (کلینی، ج ۱، ص ۱۶۰) و در معنای آن (ضمن مشرک خواندن مفوضه و ظالم دانستن مجبره) می‌فرماید: «وجود راهی برای اتیان آن چه بدان امر شده و ترک آن چه از آن نهی شده است» (حلی، ص ۲۹۸).

امام رضا علیه السلام نیز می‌فرماید: «در مواردی که طاعت الهی صورت می‌گیرد، اراده الهی همان امر به آن فعل و رضایت او و نیز کمک در انجام آن است اما در انجام معصیت، اراده و مشیت او یعنی نهی و سخط از آن فعل و خذلان فاعل آن است. معنای قضای الهی در این موارد (یعنی امور خیر و شر) نیز به معنای حکم به ثواب و عقاب (در دنیا و آخرت) بر اساس افعال بندگان است» (ابن بابویه، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۲۴).

نکته مهم اینکه عبارت «امر بین امرین» در هیچ روایتی با حرف تعریف «ال» (نه در مورد «امر» و نه «امرین») نیامده است که این نشان می‌دهد «امر بین امرین» چیزی است غیر از آنچه معتقدان آن دو دیدگاه (جبری و تفویضی) مطرح کرده‌اند (صدرالمثلهین، شرح أصول الکافی، ج ۴، ص ۳۲۲) توضیح اینکه هر فعلی از افعال اختیاری انسان (به عنوان نتیجه علت تامه‌ای که متشکل از علل ناقصه بوده و اراده انسان، جزء اخیر آن است) می‌تواند از آنچه در اختیار او نبوده و جبری است و امری که در اختیار اوست (یعنی «اراده کردن») تشکیل شده باشد که می‌تواند جمعی میان اراده انسان و اراده الهی (در توحید افعالی) باشد.

اما در توجیه عرفانی این جمع، با توجه به روایت «لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ» (کلینی، ص ۱۵۹) که ضمن نفی جبر و تفویض و نسبت فحشا به حق تعالی و ...، به امر دیگری (یعنی لطف) اشاره می‌فرماید و «لطف» در این روایت به اسم لطیف بر می‌گردد و به معنای «نافذ در بواطن اشیا و مطلع بر جزئیات وجود و آثار آن» است (طباطبایی، المیزان، ج ۱۹، ص ۳۵۵). و این لطف در امری میان جبر و تفویض سریان دارد (یزدان‌پناه، ص ۲۹۳-۲۸۱).

تبیین عرفانی دیگری که در این زمینه وجود دارد حضور سریانی حق تعالی (با تمام ذات و صفات خود) در همه اشیا و ظهور آن‌ها بر اساس قابلیت آن محضر است و انسان، تمام اسما و صفات از جمله «اراده» را در خود متجلی می‌کند که این بهترین دلیل بر وجود اراده در اوست و از سویی دیگر این سریان، همان توحید افعالی در مظاهر خلقی است، پس با یک ظهور، جمع میان اراده الهی و اراده انسان شده است یعنی «امر بین امرین».

از آنچه گفته شد می‌توان فلسفه «دعا» و تشویق به آن در آیات و روایات را توجیه نمود: «إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره/۱۸۶).
 امیرمؤمنان علیه السلام در پاسخ به سؤالی در خصوص قضای الهی، آن را منوط به اراده انسان دانسته‌اند و گرنه ثواب و عقاب و ... بی‌معنا بود هرچند این افعال در علم الهی سابقه دارد اما این موجب جبر نمی‌شود (طبرسی، ص ۲۰۸ و ۲۰۹).

و اما در مورد روایت مشهور نبوی صلی الله علیه و آله («الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالسَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» (مجلسی، ج ۵، ص ۱۵۷؛ رک. صدرالمُتألّهین، شرح أصول الکافی، ج ۴، ص ۲۵۱)). هرچند در ظاهر نافی اراده انسان است اما این روایت در ادامه توضیح می‌دهد که هرچند شقاوت و سعادت در علم الهی بود اما آن علم بر مبنای اراده انسان است یعنی: خدای تعالی می‌داند که انسان چه فعلی را «بر اساس اراده» خود انجام می‌دهد لذا محققان عرفا معتقدند که «علم تابع معلوم» است. (موسوی الخمینی، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، ص ۶۶).

نتیجه

با توجه به بررسی‌ها انجام شده به این حقیقت معرفتی دست می‌یابیم که از میان دیدگاه‌های مطرح شده در خصوص وحدت وجود عرفانی، وحدت شخصی وجود، دیدگاهی است که با آیات و حدیث اهل بیت علیهم السلام سازگار بوده و آنچه در عالم مشاهده می‌شود تنها تجلیات و ظهورات همان یک وجود هستند لذا رابطه میان تجلیات و وجود حق تعالی رابطه استقلالی نیست بلکه آن وجود، در تمامی مراتب تجلیات آن و در دل هر ذره ظهور و حضور دارد.

با توجه به بحث وحدت وجود می‌توان برخی حقایق و حیانی و ماثور را دریافت، از این رو برخی از اندیشمندان اسلامی که کمتر به مباحث وحدت وجود پرداخته‌اند، در تبیین آیات توحیدی و نیز روایات معصومین علیهم السلام به تکلف افتاده و دست از ظاهر آن‌ها بر می‌دارند و به توجیهاتی جهت رفع مشکل متوسل شده و یا آن‌ها را مسکوت گذارده یا از جهت سندی مورد خدشه قرار داده‌اند و در برخی موارد نیز به جهت مخالفت با برداشت‌های توحیدی خود، آن‌ها را مخالف قرآن و شریعت دانسته و طرد کرده‌اند در حالی که می‌توان بر اساس دیدگاه یاد شده، آیات و روایات مذکور و بسیاری دیگر از آیات و روایات و ادعیه را بدون این که دست از

ظاهر آن‌ها برداشته شود به راحتی تفسیر نمود. توحید ذاتی، صفاتی و افعالی را در حقیقت باید مظهري از مظاهر ذات غیب الغیوبی حق تعالی دانست که در صقع ربوبی و تجلیات خلقی سریانی دارد و این وحدت سریانی که در همه مظاهر آن وجود دارد توحید عرفانی است.

منابع

قرآن

- نهج البلاغة، الصبحی، صالح، قم، بی‌نا، ۱۴۱۴ ق.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ج ۴، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم، ۱۳۷۵.
- آملی سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
- ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی العزیزية فی الأحادیث الدینیة، ج ۴ و ۱، قم، مصحح: مجتبی عراقی، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، مصحح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
- _____، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.
- ابن ترکه، صائن الدین، تمهید القواعد، مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- _____، شرح فصوص الحکم، ج ۱، قم، بیدار، ۱۳۷۸.
- ابن طاووس، علی بن موسی، الإقبال بالأعمال الحسنة، (ط - الحدیثة)، ج ۱، ۲ و ۳، مصحح: جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ابن عربی، محی الدین، فتوحات، ج ۱، بیروت، دار الصادر، بی تا.
- _____، فصوص الحکم، ج ۲، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۶.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۴ و ۷، تحقیق: محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق.
- ایچی میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۸، قم، افست قم، ۱۳۲۵ ق.

بهارنژاد، زکریا، "بررسی و دفاع از نظریه اصالت وجود"، آینه معرفت، ش ۶، تابستان و پاییز ۱۳۸۴.

_____، "نظریه تشکیک از دیدگاه فیلسوفان صدرایی و عرفای وحدت وجودی"، خردنامه صدر، ش ۶۷، بهار ۱۳۹۱.

حسن زاده آملی، خیر الاثر در رد جبر و قدر و دو رساله دیگر، چ ۴، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم، ۱۳۷۹.

_____، فصوص الحکم «تعلیقه»، چ ۲، قم، الزهراء، ۱۳۷۰.

_____، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۸.

حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، ج ۵ و ۶، بیروت، دارالفکر، بی تا.

حلی، رضی الدین علی بن یوسف بن المطهر، العدد القویة لدفع المخاوف الیومیة، مصحح: مهدی رجائی و محمود مرعشی، قم، کتابخانه ایه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.

رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن، "سخن در وحدت وجود و بیان مراد و معنی از این کلمه به طوری که مطابق عقل و ذوق و شرع انور است"، معارف اسلامی (سازمان اوقاف)، شهر یور ۱۳۴۵.

سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، بی تا.

_____، لب الأثر فی الجبر و القدر - الأمر بین الأمرین (تقریر محاضرات امام خمینی ره)، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۱۸ ق.

سبزواری، ملاهادی، شرح الاسماء الحسنی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

_____، شرح المنظومه، ج ۱ و ۲، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.

صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، شرح أصول الکافی، ج ۳ و ۴، مصحح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.

_____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، بیروت، دار الحیاء التراث، ۱۹۸۱.

- طباطبایی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیرالمیزان، ج ۸ و ۱۸، چ ۵، قم، ترجمه: سیدمحمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
- _____، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۷، ۹، ۶، ۱، ۱۸، ۱۹ و ۲۰، چ ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۱، مصحح: محمد باقر خراسان، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، آغاز و انجام، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
- _____، شرح علامه حلی، جوهر النضید، ج ۵، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- طوسی، محمد بن الحسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.
- _____، مصباح المتعبد، ج ۱، ۲ و ۳، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة، ۱۴۱۱ق.
- قمشه‌ای، محمدرضا، مجموعه آثار آقا محمدرضا القمشه‌ای، اصفهان، مصحح: حامد ناجی اصفهانی، خلیل بهرامی قصرچی، کانون پژوهش، ۱۳۷۸.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم قیصری، حواشی جلوه، مصحح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- _____، شرح فصوص الحکم قیصری، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبد الرزاق، شرح فصوص الحکم، ج ۴، قم، بیدار، ۱۳۷۰.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، المصباح، ج ۲، قم، دار الرضی (زاهدی)، ۱۴۰۵ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط-الإسلامیة)، ج ۱، ۲، ۴، ۸، چ ۴، تهران، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار (ط- بیروت)، ج ۲، بیروت، مصحح: جمعی از محققان، ج ۵، ۲۴، ۴۰، ۶۴، ۸۴ و ۹۵، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- محمودیان، حمید، "وحدت وجود و وحدت شهود در عرفان اسلامی مفهوم‌شناسی و پیشینه آن"، فصلنامه تخصصی عرفان، سال پنجم، ش ۲۰، تابستان ۱۳۸۸.

یزدان‌پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام
خمینی (ره)، ۱۳۸۸.

