

تفسیر صدرایی از وحدت شخصی وجود و شواهد دینی آن

مهردی عبدالله‌ی*

چکیده

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

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

واژگان کلیدی

وحدة شخصی وجود، وجود رابط معلول، ملکیت حقیقی خداوند، معیت خداوند با اشیاء، تفسیر صدرایی.

طرح مسئله

در آیات قرآن مجید و روایات ائمه اطهار^۱ عبارت‌های فراوانی یافت می‌شود که به‌گونه‌ای بر دیدگاه عرفانی «وحدة شخصی وجود» دلالت دارند تا آنجاکه علامه طباطبائی معتقد است بالاترین مرتبه توحید، توحیدی است که در دین اسلام به تصویر کشیده شده است. ذات حق تعالی واحد همه صفات کمالی و منزه از هرگونه

mabd1357@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۹۱/۸/۱۷

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۲۶

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

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

تبیین فلسفی نظریه وجود شخصی وجود

ابتدا باید دو مسئله دیگر فلسفی تبیین شود:

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

(ب) یکی از تقسیمات فلسفی وجود، تقسیم آن به سه دستهٔ فی نفسه لفسه، فی نفسه لغیره و فی غیره است. وجود مستقل یا فی نفسه لفسه، واقعیتی است که از هیچ‌جهتی، هیچ‌گونه وابستگی به غیر ندارد. چنین وجودی براساس براهین اثبات واجب، محقق بود، و براساس براهین توحید واجب، منحصر در خداوند متعال است.

اما وجود فی نفسه لغیره یا وجود رابطی، واقعیتی وابسته و قوامش به موجودی دیگر است. این وابستگی ذاتی است، نه عرضی و ازاین‌رو تحقق چنین وجودی بدون تحقق طرف وابستگی آن محال است. به‌اعتقاد فلاسفه، وجود اعراض از این سخن می‌باشد.

اما وجود فی غیره، برخلاف وجود رابطی که دارای دو جنبهٔ فی نفسه و لغیره بود، فاقد هرگونه نفسیتی است و تنها لغیره و متعلق به غیر است. وجود رابط، چیزی جز همان وابستگی به غیر نیست.

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

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

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

طبق این تحلیل، تقسیم وجود به اقسام سه‌گانه نادرست است؛ چراکه وجود رابط وجود نیست و از همین رو صدراء، اطلاق واژه «وجود» بر وجود مستقل و رابط را به اشتراک لفظی می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۷۹؛ شبیه آن: همان: ۳۲۸ و ۳۳۰) حاصل آنکه، وجودات رابطی که فی نفسه‌اند، بخشی از موجودات عالم می‌باشند؛ برخلاف وجودات رابط که چنین نیستند و نباید آنها را در عدد موجودات عالم بشمار آورد.

حال پس از روشن شدن دو مسئله پیشین باید دید آیا معلول نسبت به علت خود، همانند اعراض نسبت به جواهر، وجود رابطی دارد یا اینکه هیچ نفسیتی نداشته، صرف تعلق به آن، یعنی وجود رابط است.

فلسفه پیش از صдра معتقد بودند هر معلولی نسبت به علت فاعلی خود، وجود رابطی است. بنابراین معلول در خارج، واقعیتی فینفسه و مغایر با علت خود داشته، موجودی در قبال علت خود است؛ اما ارتباط ذاتی جداناًشدنی با علت خود دارد. (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۱۱ - ۲۱۰) حکماء اشراق، به این مقدار از توحید بسنده نموده‌اند که وجود ممکن در قیاس با واجب، رابطی است و دلیل مسئله آن است که آنها براساس اصالت ماهیت یا اصالت و تباین وجودات، موجودات امکانی را مغایر با وجود حق تعالی می‌دانند؛ موجودات مغایری که با دریافت فیضی که غیر از مستفیض است، نسبتی با او پیدا می‌کنند که قابل انسلاخ از آنها نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۹۴ - ۳۹۵، بخش چهارم از جلد اول؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۸۲)

اما صدرالمتألهین معتقد است وجود معلول در قیاس با علت هستی بخش آن از سخن وجود رابط است؛ معلول هیچ حیثیتی جز حیثیت واستگی به علت خود نداشته، چیزی جز تعلق به علتش نیست. (همان: ۳۳۰؛ همو، ۱۳۷۹: ۱ / ۶۴ - ۶۳؛ ۱۱۴: ۴ / ۶۳)

لا وجود للممکنات إلا بارتباطها به، لا بأن يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقي.

(بی‌تا: ۳۱۰؛ شبیه آن: بی‌تا: ۱۴۵)

به اعتقاد ملاصدرا، وجودی که مجعل به جعل بسیط است، هیچ هویتی در ذات خود ندارد، مگر به جا عمل خود. از این‌رو نمی‌توان برای آن هویتی مستقل از جا عملش تصور نمود. پس هر مجعلی، متقوم به وجود جا عمل خود است؛ ولی نه به نحو مداخله جا عمل در مجعل. از سوی دیگر، مجعل غیر از جا عمل است؛ ولی نه به نحو مزایلت. (شیرازی، بی‌تا: ۳۰۷ و ۳۹۱)

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

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

ملاصدرا با اثبات وجود رابط معلول، مدعی تکمیل فلسفه و تتمیم حکمت می‌شود؛ (۱۴۱۰: ۲ / ۲۹۲) چراکه با پذیرش این نظریه، راه برای تبیین فلسفی وحدت شخصی وجود باز می‌شود؛ مدعایی که قبل از ملاصدرا، تنها براساس گزارش‌های عرفای مشاهداتشان قابل پذیرش بود. دستاورد نظریه وجود رابط معلول این است که هر ممکن بالذات و معلولی، شائی از شئون واجب بالذات است و حیثیتی جز حکایت از او ندارد و هیچ مقامی غیر از مقام آینه و آیتی که او را نشان می‌دهد، نخواهد داشت. (عبدیت، ۱۳۸۵: ۱ / ۲۰۰)

به اعتقاد صدرا، وجود و موجود در یک حقیقت شخصی منحصر است که شریکی در موجودیت حقیقی ندارد و در عالم وجود، هر آنچه مغایر این حقیقت واجب به نظر می‌آید، از ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲ / ۲۹۲) طبق این مبنای حقیقت وجود، منحصر در ذات حق تعالی است و هرچه جز اوست - که همگی معالیل او هستند - به مقتضای مسئله پیشین، در برابر او نفسیتی نداشته، لمعات نور و شئون ذات پاک او و نیز تجلیات و ظهورات جمال و جلال اوست. (همان: ۱ / ۶۵؛ ۳۰۵: ۲ / ۶۵؛ همو، ۱۳۸۲: ۲ / ۷۰۶؛ ۱۳۸۳: ۳ / ۷۰۶)

عرفاً معتقد بودند مسئله وحدت شخصی وجود، طوری و رای طور عقل داشته، توسع عقل با تمامی علو مرتبه و قدرتش در ادراک حقایق، با پای چوبین خود توان صعود به قله آن را ندارد. (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۹۹) اما حکیم بزرگ اسلام نشان داد هرچند تحقیق این نوع از توحید، امری پیچیده و سریع می‌است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳ / ۱۱۹) عقل می‌تواند با هدایت ربانی، این حقیقت را درک نماید. (همو، ۱۴۱۰: ۲ / ۳۳۷)

ملاصدرا افزون بر آنکه با برهانی کردن وحدت وجود عرفانی، آن را از عرش مکاففه و شهود، به فرش حکمت و عقل فراخواند، در موضع بسیاری از آثار خود به ابطال انگاره‌های باطل در این زمینه نیز دست یازید. وی انگاره‌هایی همچون حلول واجب و ممکنات در یکدیگر، (همان: ۶ / ۱۰۸) حلول ممکنات در واجب، (همان: ۶ / ۳۰۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۳؛ بی‌تا الف: ۴۰) اتحاد سالک واصل با واجب، (همان: ۶ / ۱۰۸؛ ۱۳۸۱: ۴۶؛ بی‌تا الف: ۴۰) کلی طبیعی بودن واجب برای ممکنات که افراد وی می‌باشند، (همان: ۱۴۱۰: ۶ / ۱۰۶؛ ۱۳۸۲: ۱ / ۱۷۴؛ بی‌تا ب: ۲۸۹ و ۲۹۹)، عدم تحقق ذات حق تعالی بدون مظاہر (همان: ۲ / ۳۴۶ - ۳۴۵؛ ۱۳۸۶: ۲۱) و موهم‌انگاری ممکنات (همان: ۱۴۱۰: ۲ / ۳۱۹ - ۳۱۸) را توهمنات باطلی می‌داند که از نظریه وحدت شخصی وجود، فرسنگ‌ها فاصله دارند.

شواهد دینی وحدت شخصی وجود

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

روش‌شناسی فهم نصوص معرفتی

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

۱. اختلاف سطح فهم مردم

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

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

چهبسا از روایت نبوی معروف «کلُّ مُیْسَرٌ لِمَا خَلَقَ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ / ۴ : ۲۸۲) نیز توان همین معنا را استنباط کرد که انسان‌ها استعدادهای نهفته مختلفی دارند و به قول مشهور «هر کسی را بهر کاری ساخته‌اند».

۲. اختلاف لایه‌های معارف الهی

همان‌طور که شاخه‌های فراوان علوم در یک درجه از صعوبت فهم قرار ندارند – بلکه علوم حسی و تجربی آسان‌تر از علوم عقلی انتزاعی می‌باشند و به همین جهت، اندیشمندان در طبقه‌بندی علوم، ترتیب آموزشی آنها را نیز بیان می‌کنند – علوم دینی نیز همگی در یک درجه قرار ندارند. معارف الهی برخلاف مسائل فقهی و اخلاقی در یک سطح نیستند. هر چند فهم مراتب نازل معارفی، مانند اصل وجود خداوند متعال، وحدت، علم مطلق، قدرت مطلق، خالقیت یا ... برای عموم مردم دست‌یافتنی است، بی‌بردن به عمق این معارف از سطح درک عموم مردم بالاتر است. روایت معروف «إِنَّ حَدِيشَنَا صَعْبٌ مُسْتَضْعَبٌ لَأَيْحَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ تَبَّيِّنُ مُؤْسَلٌ أَوْ عَدْ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيَّانَ» (همان: ۲ / ۱۸۳) نیز نشان‌گر آن است که تنها شماری اندک از اهل ایمان توان درک معارف عمیق الهی را دارند.

حکیم بزرگ اسلام ملاصدرا نیز در این باب فرموده است:

وَاعْلَمُوا أَنَّ الْمُبَاحِثَ الْإِلَهِيَّةَ وَالْمَارِفَ الرِّبَابِيَّةَ فِي عَالِيَّةِ الْعُمُوضِ، دِقِيقَةُ الْمَسْلِكِ، لَا يَقْفُظُ عَلَيْهِ حَقِيقَتُهَا إِلَّا وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ، وَلَا يَهْتَدِي إِلَيْ كُنْهِهَا إِلَّا وَارِدٌ بَعْدَ وَارِدٍ؛ فَمَنْ أَرَادَ الْخَوْضَ فِي بَحْرِ الْمَعْرِفَ الْإِلَهِيَّةِ وَالتَّعْقُّدَ فِي الْحَقَائِقِ الرِّبَابِيَّةِ، فَعَلَيْهِ الْأَرْتِيَاضُ بِالرِّيَاضَاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَلَمِيَّةِ وَالْأَكْتِسَابُ السَّعَادَاتِ الْأَبْدِيَّةِ، حَتَّى يَتَسَرَّ لَهُ شَرُوقُ نُورِ الْحَقِّ وَتَحْصِيلُ مُلْكَةِ خَلْعِ الْأَبْدَانِ وَالْأَرْتِقَاءِ إِلَيْ مُلْكُوتِ السَّمَاءِ (۱۳۷۸: ۹ - ۸؛ شَبَّيهُ أَنَّ دَرِ: ۴۰۴ / ۷؛ ۱۳۷۹: ۱۰۳؛ شَهْرُوزَرِی، ۱۳۸۴: ۱۷ / ۱)

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

كُلُّ أَحَدٍ لَا يَفْهَمُ كُلَّ عِلْمٍ وَلَا لَفَهَمَ كُلَّ حَائِكٍ وَحَجَّامٍ مَا يَفْهَمُهُ الْعُلَمَاءُ مِنْ دِقَائِقِ الْعُلُومِ. فَكَمَا أَنَّهُمْ لَا يَفْهَمُونَ فَكَذَلِكَ عِلَمًا الرُّسُومُ لَا يَفْهَمُونَ أَسْرَارَ الدِّينِ وَلَا يَحْتَمِلُونَ، وَإِنْ كَانُوا مُدَقَّقِينَ فِيمَا يَعْلَمُونَ وَهَذَا أَكَابِرُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ يَكُثُّ بَعْضُهُمْ عِلْمَهُ عَنْ بَعْضٍ . (۱۴۰۶ / ۱)

شاهد مدعای فیض، روایتی از سیدالساجدین علیه السلام است که در ضمن آن بر اختلاف سطح معرفتی ابوذر و سلمان تأکید شده است؛ اختلافی که اگر رخ می‌نمود و ابوذر از باور قلبی سلمان اطلاع می‌یافتد، حکم به کفر وی کرده، وی را مستحق مرگ می‌دانست:

وَاللَّهِ لَوْ عَلِمَ أَبُوذْرَ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ قَتَلَهُ وَلَقَدْ أَخَى رَسُولُ اللَّهِ بَيْنَهُمَا فَمَا ظَنَّكُمْ بِسَائِرِ الْخُلُقِ (کلینی، ۱۴۰۱ / ۱)

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

۳. رعایت سطح فهم مخاطبان در روایات معرفتی

بنا به فرموده رسول اکرم علیه السلام: «إِنَّا مَعَاصِيرَ الْأَنْبِيَا أُمِرْتُمَا أَنْ تُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَيَّ قَدْرٍ عَغْوَلِهِمْ». (مجلسی، ۱: ۱۴۰۳ / ۸۵) پیشوایان دین نیز در ارائه این معارف بلندمرتبه، سطح فهم مخاطب خویش را مراعات می‌فرمودند. به همین جهت، آنها عموم مردم را از ورود به عمق پاره‌ای از معارف، همچون قضای و قدر منع فرموده‌اند؛ (بنگرید به: همان: ۵ / ۵، ح ۹۷ - ۲۲: ۲۳، ح ۱۱۰، ح ۳۵: ۳۵) در حالی که در روایات دیگر به تبیین مسئله

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

(۸۹ ح ۵۳ / ۵)

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

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

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

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

این مسئله در روایات نیز تأکید شده است که نحوه دلالت آیات قرآن بر همه معارف در یک سطح نیست.

طبق روایتی، امام حسین و امام صادق فرموده‌اند:

كِتابُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ عَلَيْ أَرْبَعَةِ أَشْيَا: عَلَيِ الْعِبَارَةِ وَالإِشَارَةِ وَاللَّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ، فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِ وَالإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِ وَاللَّطَائِفُ لِلْأُولَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلنَّاسِ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۵ / ۲۷۸) و ۲۰ / ۸۹ و ۱۰۳)

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

لَا يَرَابِ الْبَاحِثُ الْمُتَعَقِّدُ فِي الْمَعَارِفِ الْكُلِّيَّةِ أَنَّ مَسَأَلَةَ التَّوْحِيدِ مِنْ أَبْعَدِهَا غَوْرًا، وَأَصْعَبُهَا تَصْوُرًا وَإِدْرَاكًا، وَأَعْضَلُهَا حَلًّا لِأَرْفَاقَ كَعْبَهَا عَنِ الْمَسَائِلِ الْعَامَّةِ الْعَامِيَّةِ الَّتِي تَسْتَنَاوِلُهَا الْأَنْهَامُ، وَالْقَضَايَا الْمُتَدَاوَلَةُ الَّتِي تَأْلَفُهَا التَّفَوُسُ، وَتَعْرُفُهَا الْقُلُوبُ. وَمَا هَذَا شَأنُهُ تَخْتَلِفُ الْعُقُولُ فِي إِدْرَاكِهِ وَالتَّصْدِيقِ بِهِ لِلشَّوْعِ الْفَكَرِيِّ الَّذِي فُطِرَ عَلَيْهِ الإِنْسَانُ مِنْ اخْتِلَافِ أَفْرَادِهِ مِنْ جَهَةِ الْبُشِّرَيَّةِ الْجَسَمِيَّةِ وَأَدَاءِ ذَلِكَ إِلَى اخْتِلَافِ اعْصَا الإِدْرَاكِ فِي أَعْمَالِهَا ثُمَّ تَأْثِيرِ ذَلِكَ الْفَهْمِ وَالْتَّعْقِلِ مِنْ حِيثِ الْحِدَّةِ وَالْبِلَادَةِ، وَالْمَوْدَةِ وَالرَّدَاءَةِ، وَالْاسْتَقَامَةِ وَالْانْحِرافِ. (۱۴۱۷: ۸۶ - ۸۷)

و به گفته ملاصدرا در مفاتیح الغیب:

عِلْمُ الرُّبُوبيَّةِ مِشْتَمَلٌ كَمَا مَرَّ عَلَيْهِ ثَلَاثُ مَرَاتِبٍ: مَعْرِفَةُ الدِّرَاسَاتِ وَمَعْرِفَةُ الصَّفَاتِ وَمَعْرِفَةُ الْأَقْعَالِ. أَمَّا مَعْرِفَةُ الدِّرَاسَاتِ فَهِيَ أَضَيَّقُهَا مَجَالًا وَأَعْسَرُهَا مَسْلِكًا وَمَقْلَالًا وَأَشَدُهَا عَلَيَّ الْفَكِرَ مَنَالًا وَأَبْعَدُهَا عَنْ قِبْوَلِ الذِّكْرِ لَا يَظْفَرُ مَنْهَا مَلُوكُ الْآخِرَةِ إِلَّا بِالْبَسِيرِ كَالْكَرِبَلَةِ الْأَمْمَرِ، وَلِذَلِكَ لَا يَشَمَّلُ الْقُرْآنُ مِنْهَا إِلَّا عَلَيَّ تَلْوِيَحَاتٍ وَرِمَوزٍ وَإِشَارَاتٍ وَيَرْجُعُ أَكْثَرُهُ لِأَهْلِ الْفَكِرِ وَالْعُقْلِ إِلَى التَّتَدِيسِ الْمُخْضِ وَالتَّنَزِيهِ الْمُطْلِقِ وَسَلْبِ الْقَائِصِ مُطْلِقًا... (۱۴۱۹: ۱ / ۱۲۹)

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

وحدت شخصی وجود در آیات قرآن کریم و روایات

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

۱. آیات احاطه حق تعالی

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

علامه طباطبائی در ذیل آیه «وَلَلَّهِ الْمَسْرِقُ وَ الْمَعْرِبُ فَإِنَّمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره / ۱۱۵) این ملکیت را حقیقی دانسته، در توضیح آن فرموده است:

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

بنابر آیه یادشده، همه‌جا و هر چیزی وجه‌الله است؛ اما طبق آیه «وَ لَا تَنْعُمْ مَعَ اللَّهِ إِلَّا أَخْرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا وَجْهُهُ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص / ۸۸) هر شیئی به‌جز وجه حق تعالی هالک است. آیا مفاد این دو آیه با یکدیگر منافات ظاهری ندارند؟ هر چیزی وجه‌الله است، در عین حال هر چیزی به‌جز وجه او فانی است. چگونه می‌توان میان این دو آیه جمع کرد که هر چیزی وجه خداوند و هر چیزی جز وجه او هالک باشد؛ چراکه هیچ چیز جز وجه او موجود نیست، پس هلاکت هر چیز جز وجه او چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ می‌توان گفت وجود حق تعالی در تمام اشیا ساری و جاری است و اشیا هم بالذات فانی و هالک هستند و تنها وجه، یعنی ذات حق تعالی باقی خواهد ماند. به بیان دیگر، آنچه به عنوان اشیا و غیر حق تعالی شناخته

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

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

دسته دوم آیاتی هستند که دلالت بر ملکیت حقیقت خداوند نسبت به همه موجودات می‌کنند. تعابیری مانند «اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» و «اللَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» که در آیات فراوانی وارد شده است و آیه «وَ أَلَهُ مَا سَكَنَ نَبِيُّ اللَّهِ الْأَنْبَارِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انعام / ۱۳) همگی دلالت بر ملکیت حقیقی خداوند دارند. این دسته از آیات بر وحدت شخصی وجود دلالت دارند. به فرموده علامه طباطبائی، بی‌تردید این ملکیت همان ملکیت اعتباری که عقلا در زندگی اجتماعی اعتبار می‌کنند، نیست؛ بلکه نسبتی حقیقی است و نسبت‌های حقیقی تنها با قیام وجودی و ذاتی منتبه به منسوب‌الیه محقق می‌شوند. (طباطبائی، ۱۴۲۵: ۱۰)

کلام علامه درباره این آیه بسیار جالب است:

لَعَمْرِي لَوْلَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا آيَاتٌ وَ هَمَا قَوْلُهُ عَزَّ اسْمُهُ: «وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنُهُمَا لَا عِيْنَ مَا خَلَقْنَا هُمَا إِلَّا بِالْحَقْ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» لَكَانَ فِيهِمَا كَفَاهُ
أَنْ يَفْهَمَ الْإِنْسَانُ الْحُرُّ حَقَائِقَ هَذِهِ الْمَعَانِي. (همان)

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

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

۳. آیات و روایات وحدت اطلاقی حق تعالی

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

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

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

قرآن کریم نیز وحدت عددی را از خداوند نفی می‌کند:

وَالْقُرْآنُ يَنْهِي فِي عَالِيٍّ تَعْلِيمِ الْوَاحِدَةِ الْوَاحِدَةِ عَنِ الْإِلَهِ جَلَّ ذِكْرُهُ، فَإِنَّ هَذِهِ الْوَاحِدَةَ لَا تَنْتَهِي إِلَّا بِتَمْيِيزِ هَذَا الْوَاحِدِ مِنْ ذَلِكَ الْوَاحِدِ بِالْمَحْدُودَيَّةِ الَّتِي تَقْهَرُهُ، وَالْمُقْدَرَيَّةِ الَّتِي تَعْلِيهُ، مَثَلُ ذَلِكَ مَاءُ الْحَوْضِ إِذَا فَرَقْتَهَا فِي آئِيَّةٍ كَثِيرَةٍ كَانَ مَاءُ كُلِّ إِنْاءٍ مَاءً وَاحِدًا غَيْرَ الْمَاءِ الْوَاحِدِ الَّذِي فِي الْإِنْاءِ الْآخِرِ، وَإِنَّمَا صَارَ مَاءً وَاحِدًا يَتَمْيِيزُ عِمَّا فِي الْآخِرِ لِكَوْنِ مَا فِي الْآخِرِ مَسْلُوبًا عَنْهُ غَيْرَ مَجْتَمِعٍ مَعَهُ، وَكَذَلِكَ هَذَا الْإِنْسَانُ إِنَّمَا صَارَ إِنْسَانًا وَاحِدًا، لَأَنَّهُ مَسْلُوبٌ عَنْهُ مَا لِإِنْسَانِ الْآخِرِ، وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَأْتِ لِلْإِنْسَانِيَّةِ الصَّادِقَةُ عَلَيْهِ هَذَا وَذَاكَ أَنْ تَكُونَ وَاحِدَةً بِالْعَدْدِ وَلَا كَثِيرَةً بِالْعَدْدِ. (همو، ۱۴۱۷: ۸۸ / ۶)

ممکن است گفته شود مقصود از وحدت حق تعالی، وحدت در وجوب وجود است – همان‌طور که فلاسفه معتقدند – نه وحدت در وجود. پاسخ آن است که در بسیاری از آیات قرآن کریم، مانند «وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»، (رعد / ۱۶) «أَرْبَابُ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمَّ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعَبُّدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْمُوهَا أَئْسُمٌ وَآبَاؤُكُمْ»، (یوسف / ۴۰) «وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (ص ۶۵ / ۴۰) و «لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَخَذِّدَ وَلَدَأْ لَاصْطَفَيَ مِنَ يَخْلُقُ مَا يَنْتَهِ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (زمرا / ۴) وحدت حق با صفت قهاریت قرین شده است. به اعتقاد علامه طباطبایی، این همراهی اتفاقی نیست؛ بلکه گویای این مطلب است که وحدت حق قاهرانه است و ترکیب «واحد قهار» در مجموع بیانگر مفاد واحد است که همان نحوه احادیث حق تعالی می‌باشد. وحدت او به‌گونه‌ای است که وجودی در مقابل آن معنا ندارد و وحدت قهاری، فرض هر غیری را که بهنحوی مماثلت با خدا داشته باشد، طرد می‌کند. به فرموده علامه، آیاتی که خداوند را به قهاریت توصیف می‌کنند، ابتدا صفت وحدت را ذکر می‌کنند تا دلالت نمایند که وحدت حق مجالی برای فرض مماثل برای او باقی نمی‌گذارد؛ چه رسد به اینکه آن مماثل در پهنه هستی ظاهر شده، واقعیت و ثبوت داشته باشد. (همان: ۹۱ / ۶)

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

۴. آیات قرب حق

از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که وجود خداوند از هر وجودی به اشیا نزدیک‌تر است و هیچ فاصله‌ای میان حق و مخلوقاتش قابل تصور نیست. بنابر آیه «وَإِذَا سَأَلَكَ عَبْدٌ عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره / ۱۸۶) خداوند به بندگان خود نزدیک است؛ اما طبق ظاهر آیه «تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكُنْ لَا تُبْصِرُونَ» (واقعه / ۸۵) خداوند باید در موطن مخلوقات باشد تا نزدیک‌تر بودن او به محضن نسبت به دیگران، معنای حقيقی داشته باشد. در آیه‌ای دیگر، مفad قرب حق تعالی ارتقا یافته، می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَمُ مَا تُوَسِّعُ سُبُّهُ وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرَيدِ». (ق / ۱۶) این آیه که قرب خداوند به انسان را با وسوسه‌های درونی تفسیر است، مشعر به آن است که نزدیکی خداوند به انسان باید در همان ساحت تحقق وسوسه‌های درونی شود. وسوسه در رزفای ساحت نفس انسان تحقق دارد، پس قرب خداوند نیز در همین ساحت است. تمثیل ذکر شده در انتهای آیه نیز مؤید همین معنی باشد که خداوند در عمق جان آدمی حضور دارد. در آیه‌ای دیگر، تمثیل فراتر رفته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِبُو لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لَمَا يُحِسِّنُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ النَّارِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ». (انفال / ۲۴) به فرموده علامه، مقصود از قلب همان نفس ناطقه انسان است که تشکیل‌دهنده حقیقت و هویت اوست. (همان: ۴۶) بنابراین معنای آیه آن است که خداوند میان انسان و هویتش حائل است؛ یعنی آنکه او هویت انسان را اشغال کرده است و در موطن وجود او، مقدم بر او، حضور و وجود دارد. (بیزان پناه، ۱۳۸۸: ۲۷۹ – ۲۸۰)

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

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

۵. آیات ظهر و بطون حق تعالی

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

ممکن است گفته شود معنای «ظاهر بودن» حق در این آیه، ظهر حق با آیات و نشانه‌های اوست. حق تعالی ظاهر است از آن جهت که مخلوقاتش آثار او هستند و همه، نشانه مؤثر و خالق خود هستند. این تفسیر خلاف ظاهر است؛ زیرا اولاً در بین از اثر به مؤثر، آنچه در حقیقت ظاهر است، خود اثر است، نه مؤثر. هنگام دلالت دود بر وجود آتش، آنچه در حقیقت ظاهر است، دود است؛ اما آتش در واقع از بیننده باطن است. به همین ترتیب، اگرچه مخلوقات نشانه‌های حق و نشان گر وجود اویند، در موطن خود، خودشان هستند که ظاهرند و تنها با واسطه، موجب ظهر حق تعالی می‌باشند. ثانیاً سیاق آیه مفید حصر است؛ یعنی منحصرکننده ظهر در حق تعالی است و این با احتمال یادشده منافات دارد.

حاصل آنکه، چون وجود مطلق و یگانه حق همه مواطن را اشغال کرده و جایی برای غیر باقی نگذاشته است، همه مواطن وجود، موطن ظهر و حضور وجود اوست؛ در هرجا که ظهوری مشهود است، تنها اوست که ظاهر است.

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

جمع بین این دو جنبه (حصر ظهر در حق در عین حصر بطون در وی) تنها با این نظر سازگار است که یک وجود، تمام مواطن هستی را اشغال کرده باشد. (بزدان پناه، ۱۳۸۸: ۲۷۱ - ۲۷۰)

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

۶. آیات و روایات معیت حق تعالی با اشیا

آیات و روایات فراوانی بر معیت حق تعالی با سایر موجودات دلالت می‌کنند. آیه «وَهُوَ مَعْكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید / ۴) صراحة در معیت خداوند با انسان‌ها دارد. ما انسان‌ها از جهت معیت خداوند تفاوتی با سایر موجودات نداریم. از این‌رو، در روایات بسیاری این معیت بدون اختصاص به انسان ذکر شده است.

روایات فراوانی بیان‌گر معیت حق تعالی با اشیا هستند که از آن میان می‌توان به این موارد اشاره کرد:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ لِأَنَّهُ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا ... أَنَّ اللَّهَ مَعَكُمْ حَيْثُ كُنْتُمْ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۱ و ۲۰۶ / ۲۴۵)

هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَيِّ غَيْرِ مُمَازَجٍ خَارِجٌ مِنْهَا عَلَيِّ غَيْرِ مُمَبَّأَةٍ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقُهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشِيْءٌ فِي شَيْءٍ دَاخِلٌ، وَخَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشِيْءٌ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٌ. (همان: ۲۷ / ۴، ۲۷ / ۱۰؛ ۱۹۹)

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشِيْءٌ دَاخِلٌ فِي شَيْءٍ، وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشِيْءٌ خَارِجٌ مِنْ شَيْءٍ. (کلینی، ۱۴۰۱: ۱ / ۸۶)

مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُقَارِنُهُ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا يُبْرَأَهُ. (نهج البلاغه، خ ۱)

لَمْ يَقْرُبْ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْتِصَاقِ، وَلَمْ يَبْعُدْ عَنْهَا بِالْفَرَاقِ. (همان: خ ۱۶۳؛ و شیبه آن در: خ ۱۷۹ و ۱۸۶)

تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَحِكْمَتُ التَّمْيِيزِ بَيْنَوْنَهُ صَفَةٌ لَا يَبْيَنُهُ عُزْلَةٌ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴ / ۲۵۳)

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

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

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

اما دسته دوم روایات این بخش دلالت دارند که خداوند بیرون از اشیا نیز وجود دارد. این قسمت ناظر به تعالی خداوند از موجودات می‌باشد، یعنی در عین اینکه خداوند در ذات هر شیئی بدان نحو که گذشت، حضور و وجود دارد، وجود او محدود به آن شیء نیست؛ بلکه وجود او به آنچه با همه اشیا معیت دارد، محدود نیست. شاید این فقره برای نفی این توهمن باشد که ذات حق و رای مظاهر و تجلیات خود تحقق ندارد. آن‌گونه که در انتهای بخش اول مقاله ذکر کردیم، یکی از انگاره‌های باطل در باب وحدت شخصی وجود که ملاصدرا نیز به ابطال آن پرداخته، این توهمن است که ذات حق تعالی همان است که در مظاهر تجلی نموده است؛ اما ورای این تجلیات تحقق ندارد. روشن است که این انگاره با مدعای عارفان اسلامی نیز ناهمخوان است؛ چراکه ایشان افزون بر حضرات خلقی، به حضرات حقی، یعنی مراتب سه‌گانه غیب‌الغیوب، احادیث و واحدیت خداوند نیز معتقدند.

حاصل آنکه، طبق این دسته از روایات، خداوند در ذات هر موجودی وجود دارد؛ اما وجود آن موجود، غیر از وجود خدا نیست تا ترکیب میان آن دو رخ داده باشد. از سوی دیگر، خداوند بیرون از هر شیئی نیز حضور دارد؛ ولی این بینونت همچون جدایی سایر اشیا از یکدیگر نیست که وقتی شیئی بیرون از شیء دیگر است، به کلی با آن بیگانه بوده، هیچ ارتباط وجودی با آن ندارد؛ بلکه خداوند در عین اینکه داخل در اشیاست، در ذات آنها حضور و بیرون از آنها وجود دارد.

ملاصدا ر تعییر داخل بودن خداوند در اشیا در عین خارج بودنش را بر دیدگاه وجود رابط معلول نسبت به علت هستی بخش خوبیش تطبیق نموده و معتقد است وجودی که مجعل به جعل بسیط است، هیچ هویتی در ذات خود ندارد، مگر به جاعل خود. پس هر مجعلی، متقوم به وجود جاعل خود است؛ ولی نه بهنحو مداخله جاعل در مجعل. از سوی دیگر، مجعل غیر از جاعل است؛ ولی نه بهنحو مزایلت. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۳۰۷)

۷. آیه فقر ذاتی موجودات

برپایه آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِذْئَامُتُكُرِّأَ إِلَيَّ اللَّهُ وَاللَّهُ هُوَ الْعَنِي الْحَمِيد» (فاطر / ۱۵) انسان‌ها عین فقر به خداوند هستند. این آیه متنضم‌نموده مطلب است که یکی ناظر به مردم و دیگری ناظر به حق است. نکته مهمی که در تفسیر آیه باید بدان توجه داشت، این است که در هر دو فقره آیه، خبر به صورت معرفه آمده است و تعریف مُسند به الف و لام جنس، مفید حصر آن در مُسندالیه است. برای نمونه اگر بگوییم «علی بن ابی طالب‌إمام» هرچند امامت آن حضرت را بیان کرده‌ایم، این بیان منافاتی با امامت دیگران ندارد؛ اما در صورتی که بگوییم «علی بن ابی طالب‌إمام» امامت را منحصر در آن حضرت نموده‌ایم. حال در این آیه نیز هر دو خبر به صورت معرفه می‌باشند که درنتیجه در مفاد هر دو بخش، انحصار نهفته است. بنابراین مفاد آن دو فقره به این صورت است:

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

۲. خداوند تنها غنی و ستوده است.

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

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

۸. آیات توحید افعالی

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

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

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

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

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

آیه «وَاللَّهُ خَالقُكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (صفات / ۳۷) نیز افزون بر اینکه انسان‌ها را فعل و آفریده خداوند دانسته است، آنچه را انسان‌ها به عمل می‌آورند (اعمال و رفتارهای آنها) یا خصوص بسته‌ای چویی و فلزی که می‌سازند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹ / ۱۹۳) در عین اینکه فعل انسان است، مخلوق حق تعالی نیز می‌باشد. به همین جهت در صدر آیه رمی نیز که فرموده است: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ»، به صراحت فعل انسان را از وی نفی کرده، آن را به خداوند نسبت داده است.

آیات فراوان دیگری همچون: «اللَّهُ خالقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمیر / ۶۲)، «ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خالقُ كُلِّ شَيْءٍ» (مؤمن / ۶۲) و «أَلَا لِهِ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ» (اعراف / ۵۴) و نیز دیگر نصوص دینی از قبیل «ما شاءَ اللَّهُ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِهِ»، «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» و «جَوَّلِ اللَّهُ وَ قُوَّتِهِ أَقْوَمُ وَ أَقْعَدُ» همگی دلالت بر توحید افعالی دارند. از این‌رو به بیانی که گذشت، می‌توانند شاهد بر وحدت شخصی وجود باشند.

در خاتمه خاطرنشان می‌شود که شواهد نظریه وحدت شخصی وجود، بیش از آن چیزی است که در این نوشتاب ذکر شر رفت. نگارنده امید آن دارد که در آینده، شواهد مزبور را به قدر توان استقضا کرده، نحوه دلالت آنها را تبیین نماید.

نتیجه

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

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

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن عربی، محب الدین، بی‌تا، *اللتوحات المکیة فی معرفة الأسرار المالکیة والمکیة*، بیروت، دار صادر.
۴. ابن ترکه اصفهانی، صائب الدین، ۱۳۸۱، *تمهید القواعد*، با حواشی آقا محمد رضا قمشه‌ای و آقا میرزا محمود قمی، مقدمه، تصحیح و تعلیق استاد سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چ اول.
۵. ابن سینا، ابوعلی الحسین بن علی، ۱۳۷۹، *التعليقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، الطععة الرابعة.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحيق مختوم شرح حکمت متعالیه*، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، مرکز نشر اسراء، چ اول، بخش چهارم از جلد اول.
۷. شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۸۴، *رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ اول.
۸. شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی قطب الدین، بی‌تا، *شرح حکمة الإشراق*، بی‌جا، بی‌نا.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۶، *إيقاظ النائمین*، تصحیح، تحقیق، مقدمه و تعلیق دکتر محمد خوانساری، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ اول.
۱۰. ———، ۱۳۶۳، *كتاب المشاعر*، با ترجمه فارسی بدیع الملک میرزا عمام الدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، چ دوم.
۱۱. ———، ۱۳۷۸، *المظاہر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ اول.
۱۲. ———، ۱۳۷۹، *تفسیر القرآن الكريم*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، قم، بیدار، الطبعة الثالثة.

۱۳. ———، ۱۳۸۰، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، الطبعة الثالثة.
۱۴. ———، ۱۳۸۱، *كسر أصنام الجاهلية*، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدراء، ج اول.
۱۵. ———، ۱۳۸۲، شرح و تعلیمه صدر المتألهین بر الهیات شفاف، تصحیح، تعلیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدراء، ج اول.
۱۶. ———، ۱۳۸۳، *شرح أصول الكافي*، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج دوم.
۱۷. ———، ۱۴۱۰ق، *الحكمة المتعالية في الأسفار المقلالية الأربع*، بیروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة.
۱۸. ———، ۱۴۱۹ق، *مفہمات الغیب* (مع تعلیقات للمولی علی النوری)، قدم له محمد خواجه‌ی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، الطبعة الأولى.
۱۹. ———، بی تا الف، *الشواهد الروبوية في المناهج السلوکیة*، تعلیق، تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، (افست چاپ دانشگاه مشهد).
۲۰. ———، بی تا ب، *شرح الهدایة الأثیریة*، چاپ سنگی، بی جا، بی نا.
۲۱. ———، بی تا ج، *فی سریان الوجود* (در ضمیم الرسائل، ص ۱۴۷ - ۱۳۲)، قم، مکتبة المصطفوی.
۲۲. ———، بی تا د، *تعليقیات شرح حکمة الاشراق*، بی جا، بی نا.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۲۵ق، *الرسائل التوحیدیة*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الثالثة.
۲۴. ———، ۱۳۸۱، *رسالة الولاية* (در طریق عرفان: ترجمه و شرح رسالة الولاية)، مترجم: صادق حسن زاده، با مقدمه و تقریظ حسن زاده آملی، قم، نشر بخشایش، ج اول.
۲۵. ———، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج پنجم.
۲۶. عبودیت، عبد‌الرسول، ۱۳۸۵، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج اول.
۲۷. فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۰۶ق، *السافی*، تحقیق و تعلیق آیت‌الله سید ضیاء الدین علامه، اصفهان، کتابخانه امیر المؤمنین، ج اول.
۲۸. الكلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۱ق، *الأصول من الكافي*، صحیحه و علق علیه علی اکبر الغفاری،

بیروت، دار صعب و دارالتعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى.

۲۹. مازندرانی، ملا صالح، ۱۳۸۸ق، شرح أصول الكافی، تعلیقات علامه شعرانی، تهران، دارالکتب الإسلامية.

۳۰. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعة للدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، مؤسسة الوفاء،

الطبعة الثانية.

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

پژوهشی امام خمینی ره، ج اول.