

A Quranic-Mystical Definition of the Term “Ahadiat”

Mahdi Motia*
Somayeh Naderi**

Abstract

The aim of this study was to find a Quranic-mystical definition for “Ahadiat” (oneness). For the Quranic part, it focuses on Tohid Sura, as the one that informs of the notion of Ahadiat, which is at the apex of monotheism. This information comes in an impossibly simple form through a negative structure different from usual demonstrations. Mysticism is a practice whose fundamentals are also monotheistic and is rooted in the Quran. Therefore, this study first follows Quranic implications of “Ahad” (the One) using a semantic approach (i.e. through morphology, associate and succession relations, context) and by analyzing Islamic narrations and interpretations. It then compares the results with definitions in mystical tradition to illustrate the concept’s perceptual space. The Quran and Islamic narrations use negative descriptions for Ahadiat: presence, names and attributes, need, disjunction-based relationships, dissimilarity, similarity, and independence are all detached from this concept. Similarly, in mysticism Ahadiat is a degree detached from presence, names and attributes, divinity, relation, speech, and address. These detachments can be referred back to the detachment of “relation”, as the Sura is an answer to the question of the relationship between God and Being. This denial of relation should be defined together with the concept of “Samadiat” (needlessness), which signifies the closeness of God with Being. However, even “closeness” is unexpressive of the nature of this connection; it is so close that there remains absolutely no space for “otherness” or “independence”. This is why “relation” is detached from Ahadiat. The oneness of God with its creation has also been uncovered by pantheistic mysticism through the theory of manifestation. But, are Ahadiat and “unity of God and creation” really understandable? Ahadiat is, indeed, understandable, although it is used in an indefinite form. God (Allah) is both “Ahad” (the One) and “Samad” (needless); thus, it is as if the goal of being is oneness. Oneness is accessible, and only in oneness is oneness understood. It is a different type of understanding, totally beyond reason. It is only realized in “unity”. Both the Quran and Mysticism announce the possibility of unity with Ahadiat. This unity is achieved through love. Samadiat implies perfect goodness and something that can be loved, while Ahadiat is a degree beyond Samadiat, and therefore, even a loving relation is unexpressive of it. In Mysticism, Allah has two manifestations: one is a product of the quality of the recipient (the container) – the lover’s manifestation, and one emanates the quality itself – the beloved’s manifestation. Human being is the only creature capable of love of God, and

* Associate Professor of Quran and Hadith sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran

mahdimotia@gmail.com

** M.A. Graduate of Comparative Religions and Mysticism, Tehran university, Tehran, Iran

(Responsible author)

s_naderi90@ut.ac.ir

Received: 11.12.2016

Accepted: 27.05.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

can acquire the capacity to understand Ahadiat through the beloved's manifestations and successive annihilations (unification with the beloved). In a sense, man's existence is transformed in the course of perfection and moving toward the absolute truth: not only God is individualized in man, but also man is completely unified with God. In the latter, there is no bifurcation of the lover and the beloved – all is the beloved. The Muhammadia truth, which is the source of creation and worldly relations, is an example of this unity. It is seen that the Sura begins with "Ghul" (say), and the Prophet "says" about Ahadiat. It is worth mentioning that, this study implicitly shows that mystical knowledge is built on top of Quranic concepts.

Keywords: Ahad, Allah, Samad, Vahed (the Only), relation

Bibliography

- Ibn Babawayh, Muhammad-bin-Ali (1978). *Al-Towhid (Lilsadugh)*. Hashem Hosseini (emend.). Ghom: Teachers Association of the Seminary press.
- Ibn Arabi, Mohiuddin (1948). *Ibn Arabi's Collection of Epistles (Mojalladan), Kitab-ol-Mim val-Vav val-Noon*. Beirut: Dar Ehya Al-Torath Al-Arabi press.
- (1991). *The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam)*. Abol-Alla Afifi (annot.). 3rd ed. Tehran: Alzahra press.
- (1990). *On the Interpretation and Signs of the Quran from Alsheigh Alakbar Muhiuddin Ibn al-Arabi (Rahmah min al-Rahmān fī tafsīr wa-ishārāt al-Qurān)*. Mahmoud-ol-Ghorab (sum.). Damascus.
- (1994). *Alfotuhāt Al-Makiyyah (Osman Yahya)*. Osman Yahya (emend.). Beirut: Dar Ehya Al-Torath Al-Arabi press.
- (2003). *Kitab Al-Marifah*. Muhammad Amin Abu Johar (emend.). Damascus: Dar Al-Takvin Leltebaa va Al-Nashr.
- (n.d.). *Alfotuhāt Al-Makiyyah (four volumes)*. Beirut: Dar Al-Sader.
-; Saeedi, Golbaba (2002). *The Veil of Being*. Tehran: Shafiei Press.
-; Movvahed, Mohammad Ali; Movahhed, Samad (2006). *The Bezels of Wisdom (Translation and Analysis)*. Tehran: Nashre Karnameh.
- Ibn Fata Tabrizi, Hossein (1983). *Sift the Words in the Disclosure of Words*. Najib Mayel Heravi. Tehran: Mowla.
- Ansari, Khajeh Abdollah (1983). *Layers of Sufism (Ansari)*. Mohammad Sorur Molaei (emend.). Tehran: Tous press.
- (1997). *Manazel ol-Saereen*. Ali Shirvani. Ghom: Dar ol-Elm.
- Izutsu, Toshihiko (1981). *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Fereydoun Badreie (trans.). (n.p.): Ghalam.
- (2010). *Sufism and Taoism*. Mohammad Javad Gohari (trans.). Tehran: Rozaneh.
- Ashtiani, Jalal el-Din (1987). Interpretation of Tohid Sura. *Literary Studies*. No. 76-77. p. 53-130.
- (1991). *Explanation of Qeisari's Introduction to the Bezels of Wisdom*. Tehran: Amir Kabir Press.
- Alousi, Seyyed Mahmoud (1995). *The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Quran*. Ali Abdolbari Attiyeh (emend.). Beirut: Dar ol-Kotob ol-Elmiyah.
- Baghli, Rouzbehan (1995). *Shathiyat*. Henry Corbin (emend.). Tehran: Tamouri Press.
- (2008). *Interpretation of Statements in the Facts of the Quran (Arayes al-Bayan Fi Haghayegh Al- Quran)*. Ahmad Fardi Al-Mazidi (emend.). Beirut: Dar ol-Kotob ol-Elmiyah.

- Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein (2005). *Allahology*. Mashhad: Allameh Tabatabaei Press.
- Tehrani, Sheigh Agha Bozorg (1988). *The Pretext for the Shiites (al-Dharī'ah ilá taṣānīf al-Shī'ah)*. Ghom: Esmaeelian of Ghom, Tehran: Eslamiyeh Library.
- Hafez, Shams ol-Din Mohammad (2002). *The Divan of Hafez*. Ghom: Armaghane Touba Press.
- Haddadi, Ameneh (2010). *Hypertext Sense of Verses of the Quran*. Mahdi motia', Fatemeh Sadat Tahami (Master's Thesis in Studies in the Quran and Hadith). Kharazmi University, Tehran, Iran.
- Haghi Barusuy, Esmaeel (n.d.). *Interpretation on Rouh ol-Bayan*. Beirut: Dar ol-Fekr.
- Khatib, Abd ol-Karim (n.d.). *A Quranic Interpretation of the Quran*. (n.p.).
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad (1992). *Vocabulary in the Strange Quran*. Safvan Adnan Davodi (emend.). Damascus, Beirut: Dar ol-Elm Al-Dar ol-Shamiah.
- Rahimian, Saeed (1997). *Manifestation in Mysticism*. Ghom: Islamic Propagation Office Publishing Center.
- Razi, Mohammad bin Hossein (1994). *Nahjolbalaghah (Lelsobhi Saleh)*. Feiz ol-Islam (emend.). Ghom: Hejrat.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (1997). *Investigations in Sufism*. Tehran: Amir Kabir.
- Zeiour, Ali (1979). *Sufi Interpretation in the Qur'an in Sadigh's View*. Beirut: Dar Al-Andelos.
- Sajjadi, Seyyed Ja'far (2000). *A Dictionary of Mystic Words and Expressions*. Tehran: Tahoury Bublications.
- Salma, Abou Abdolrrahman Mohammad bin Hossein (1990). *A Collection of Works by Salma*. Tehran: Nashre Daneshgahi.
- am'ani, Ahmad (2005). *Rouh ol-Arwah Fi Sharhe Asma' Al-Molk ol-Fattah*. Najib Mayel Heravi (emend.). Tehran: Elmi Farhangi Press.
- Shafei, Mohammad bin Edris (1994). *Alrresalah*. Beirut: Dar ol-Kotob ol-Arabia.
- Shaygan, Daryoosh (1974). *Henry Corbin: Horizons of Spiritual Thought in Iranian Islam*. Bagher Parham (trans.). Tehran: Forouzan Rouz.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1975). *Tafssir Almizan*. Seyyed Mohammad Bagher Mousavi (trans.). Ghom: Eslami Publications Office of Teachers Association of the Seminary.
- Tousi, Mohammad bin Hassan (n.d.). *Al-tebian fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1990). *Kitab ol-Ain*. Ghom: Hejrat.
- Fayoumi, Ahmad bin Mohammad (1994). *Al-misbah ol-Monir Fi Gharib ol-Shrah ol-Kabir*. Ghom: Dar ol-Hijrah institute.
- Gharashi, Seyyed Ali Akbar (1992). *A Lexicon of the Quran*. Tehran: Dar ol-Kotob ol-Eslamiah.
- Gheisari, Davood (1996). *Discussions on the Bezels of Wisdom*. Tehran: Elmi Farhangi Press.
- (2002). *Rassaele Gheisari, Resalat ol-Towhid va al-Nabbovah va al-Velayah*. Seyyed Jalal ol-din Ashtiani (annot. & appen.). Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Kashani, Abdorrazagh (1991). *Discussions on Bezels of Wisdom*. Ghom: Bidar Press.
- (2005). *Lataef ol-A'lam fi Esharate Ahl el-Elham*. Ahmad Abdorrahim Al-Sayeh, Towfigh ala Vahbah, Amer Al-Najjar (emend.). Cairo: Maktabata al-Thaghafah al-Diniyah.

- (2005). *Estelihat ol-Sufiah*. Assem Ebrahim Al-Kiali Al-Hosseini Al-Shazeli Al-Darghavi. Beirut: Dar ol-Kotob ol-Elmiah.
- (2001). *Interpretation of Ibn Arabi*. Samir Mostafa Rabab (emend.). Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Kashefi Sabzevari, Hossein bin Ali (1990). *Mavahib Alayh*. Seyyed Mohammad Reza Jalali Naeini. Tehran: Eghbal Publication Organization.
- Gonabadi, Soltan Mahmoud (1993). *Bayan al-Saadah fi Maghamat al-Ebadah*. Razakhani, Heshmatollah Riazi. Tehran: Payame Noor University Press.
- Goharein, Seyyed Sadegh (1989). *Description of Sufism terms*. Tehran: Zavvar Press.
- Lesani Fesharaki, Mohammad Ali (1988). *Ekhlas Sureh*. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. 7.3020.
- Mobarak, Zakki (1954). *Islamic Mysticism in Literature and Ethics*. Egypt: Dar ol-Kotob ol-Arabiah.
- Majlesi, Mohammad Bagher bin Mohammad Taghi (1983). *Behar ol-Anvar*. Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Mostamalli Bokhari, Esmaeel (1984). *Sharh ol-Taarrof Lemazhab el-Tasavvof*. Mohammad Roshan. Tehran: Asatir Press.
- Mostafavi, Hassan (1981). *Inquiry into the words of the Holy Quran*. Tehran: Bongahe Tarjomeh va Nashre Ketab.
- Motahhari, Morteza (1990). *Philosophy of History*. Tehran: Sadra.
- Motia, Mahdi (2003). *The Quran and the Mystic Legacy*. In *Proceedings of the Conference on Quran and Cultural Development*. Tehran (pp. 147-176).
- Motia, Mahdi (2009). *An Introduction to Using Semantic Methods in Quranic Studies*. *Religious Studies*. No. 18. p. 105-132.
- (2012). *Meaning of Beauty in the Qur'an*. Tehran: Emam Sadegh University Press.
- Mousavi, Seyyed Reza (2013). *Intimate Words from the Lover... (2)*. Isfahan: Zekri al-Gholoub.
- (2014). *Midnight Sun*. Isfahan: Zekri al-Gholoub.
- Molavi, Jalaeddin Mohammad Balkhi (1996). *Masnavi Ma'navi*. Mehdi Azar Yazdi. Tehran: Pajooresh Press.
- Meibodi, Abolfazl Rashideddin (1992). *Kashf ol-Asrar va Eddat ol-Abrar*. Ali Asghar Hekmat (emend.). Tehran: Amir Kabir.
- Nakhjavani, Ne'matollah bin Mahmoud (1999). *Al-favateh ol-Elahiah va al-Mafateh ol-Gheibia*. Egypt: Dar Rekabi Lelnashr.
- Nwyia, Paul (1994). *Quranic Interpretation and Mystic Language*. Esmaeel Saadat. Tehran: Nashre Daneshgahi.
- Nicholson, Reynold (2003). *Islamic Mysticism and the Relation between Man and God*. Mohammad Reza Shafiei Kadkani (trans.). Tehran: Sokhan.
- Neishabouri, Nezamoddin Hassan bin Mahammad (1996). *Tafssir Gharaeb ol-Qur'an va Raghaleb ol-Forghan*. Beirut: Dar ol-Kotob ol-Elmiah.

A Quranic-Mystical Definition of the Term “Ahadiat”

Mahdi Motia*
Somayeh Naderi**

Abstract

The aim of this study was to find a Quranic-mystical definition for “Ahadiat” (oneness). For the Quranic part, it focuses on Tohid Sura, as the one that informs of the notion of Ahadiat, which is at the apex of monotheism. This information comes in an impossibly simple form through a negative structure different from usual demonstrations. Mysticism is a practice whose fundamentals are also monotheistic and is rooted in the Quran. Therefore, this study first follows Quranic implications of “Ahad” (the One) using a semantic approach (i.e. through morphology, associate and succession relations, context) and by analyzing Islamic narrations and interpretations. It then compares the results with definitions in mystical tradition to illustrate the concept’s perceptual space. The Quran and Islamic narrations use negative descriptions for Ahadiat: presence, names and attributes, need, disjunction-based relationships, dissimilarity, similarity, and independence are all detached from this concept. Similarly, in mysticism Ahadiat is a degree detached from presence, names and attributes, divinity, relation, speech, and address. These detachments can be referred back to the detachment of “relation”, as the Sura is an answer to the question of the relationship between God and Being. This denial of relation should be defined together with the concept of “Samadiat” (needlessness), which signifies the closeness of God with Being. However, even “closeness” is unexpressive of the nature of this connection; it is so close that there remains absolutely no space for “otherness” or “independence”. This is why “relation” is detached from Ahadiat. The oneness of God with its creation has also been uncovered by pantheistic mysticism through the theory of manifestation. But, are Ahadiat and “unity of God and creation” really understandable? Ahadiat is, indeed, understandable, although it is used in an indefinite form. God (Allah) is both “Ahad” (the One) and “Samad” (needless); thus, it is as if the goal of being is oneness. Oneness is accessible, and only in oneness is oneness understood. It is a different type of understanding, totally beyond reason. It is only realized in “unity”. Both the Quran and Mysticism announce the possibility of unity with Ahadiat. This unity is achieved through love. Samadiat implies perfect goodness and something that can be loved, while Ahadiat is a degree beyond Samadiat, and therefore, even a loving relation is unexpressive of it. In Mysticism, Allah has two manifestations: one is a product of the quality of the recipient (the container) – the lover’s manifestation, and one emanates the quality itself – the beloved’s manifestation. Human being is the only creature capable of love of God, and

*. Associate Professor of Quran and Hadith sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran

.....mahdimotia@gmail.com

** M.A. Graduate of Comparative Religions and Mysticism, Tehran university, Tehran, Iran (Responsible author) s_naderi90@ut.ac.ir

Received: 11.12.2016 Accepted: 27.05.2017



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

can acquire the capacity to understand Ahadiat through the beloved's manifestations and successive annihilations (unification with the beloved). In a sense, man's existence is transformed in the course of perfection and moving toward the absolute truth: not only God is individualized in man, but also man is completely unified with God. In the latter, there is no bifurcation of the lover and the beloved – all is the beloved. The Muhammadia truth, which is the source of creation and worldly relations, is an example of this unity. It is seen that the Sura begins with "Ghul" (say), and the Prophet "says" about Ahadiat. It is worth mentioning that, this study implicitly shows that mystical knowledge is built on top of Quranic concepts.

Keywords: Ahad, Allah, Samad, Vahed (the Only), relation

Bibliography

- Ibn Babawayh, Muhammad-bin-Ali (1978). *Al-Towhid (Lilsadugh)*. Hashem Hosseini (emend.). Ghom: Teachers Association of the Seminary press.
- Ibn Arabi, Mohiuddin (1948). *Ibn Arabi's Collection of Epistles (Mojalladan), Kitab-ol-Mim val-Vav val-Noon*. Beirut: Dar Ehya Al-Torath Al-Arabi press.
- (1991). *The Bezels of Wisdom (Fusus al-Hikam)*. Abol-Alla Afifi (annot.). 3rd ed. Tehran: Alzahra press.
- (1990). *On the Interpretation and Signs of the Quran from Alsheigh Alakbar Muhiuddin Ibn al-Arabi (Rahmah min al-Rahmān fī tafsīr wa-ishārāt al-Qurān)*. Mahmoud-ol-Ghorab (sum.). Damascus.
- (1994). *Alfotuhāt Al-Makiyyah (Osman Yahya)*. Osman Yahya (emend.). Beirut: Dar Ehya Al-Torath Al-Arabi press.
- (2003). *Kitab Al-Marifah*. Muhammad Amin Abu Johar (emend.). Damascus: Dar Al-Takvin Leltebaa va Al-Nashr.
- (n.d.). *Alfotuhāt Al-Makiyyah (four volumes)*. Beirut: Dar Al-Sader.
-; Saeedi, Golbaba (2002). *The Veil of Being*. Tehran: Shafiei Press.
-; Movvahed, Mohammad Ali; Movahhed, Samad (2006). *The Bezels of Wisdom (Translation and Analysis)*. Tehran: Nashre Karnameh.
- Ibn Fata Tabrizi, Hossein (1983). *Sift the Words in the Disclosure of Words*. Najib Mayel Heravi. Tehran: Mowla.
- Ansari, Khajeh Abdollah (1983). *Layers of Sufism (Ansari)*. Mohammad Sorur Molaei (emend.). Tehran: Tous press.
- (1997). *Manazel ol-Saareen*. Ali Shirvani. Ghom: Dar ol-Elm.
- Izutsu, Toshihiko (1981). *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Fereydoun Badreie (trans.). (n.p.): Ghalam.
- (2010). *Sufism and Taoism*. Mohammad Javad Gohari (trans.). Tehran: Rozaneh.
- Ashtiani, Jalal el-Din (1987). Interpretation of Tohid Sura. *Literary Studies*. No. 76-77. p. 53-130.
- (1991). *Explanation of Qeisari's Introduction to the Bezels of Wisdom*. Tehran: Amir Kabir Press.
- Alousi, Seyyed Mahmoud (1995). *The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Quran*. Ali Abdolbari Attiyeh (emend.). Beirut: Dar ol-Kotob ol-Elmiyah.
- Baghli, Rouzbehan (1995). *Shathiyat*. Henry Corbin (emend.). Tehran: Tamouri Press.
- (2008). *Interpretation of Statements in the Facts of the Quran (Arayes al-Bayan Fi Haghayegh Al- Quran)*. Ahmad Fardi Al-Mazidi (emend.). Beirut: Dar ol-Kotob ol-Elmiyah.

- Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein (2005). *Allahology*. Mashhad: Allameh Tabatabaei Press.
- Tehrani, Sheigh Agha Bozorg (1988). *The Pretext for the Shiites (al-Dharī'ah ilá taṣānīf al-Shī'ah)*. Ghom: Esmaeelian of Ghom, Tehran: Eslamiyeh Library.
- Hafez, Shams ol-Din Mohammad (2002). *The Divan of Hafez*. Ghom: Armaghane Touba Press.
- Haddadi, Ameneh (2010). *Hypertext Sense of Verses of the Quran*. Mahdi motia', Fatemeh Sadat Tahami (Master's Thesis in Studies in the Quran and Hadith). Kharazmi University, Tehran, Iran.
- Haghi Barusuy, Esmaeel (n.d.). *Interpretation on Rouh ol-Bayan*. Beirut: Dar ol-Fekr.
- Khatib, Abd ol-Karim (n.d.). *A Quranic Interpretation of the Quran*. (n.p.).
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad (1992). *Vocabulary in the Strange Quran*. Safvan Adnan Davodi (emend.). Damascus, Beirut: Dar ol-Elm Al-Dar ol-Shamiah.
- Rahimian, Saeed (1997). *Manifestation in Mysticism*. Ghom: Islamic Propagation Office Publishing Center.
- Razi, Mohammad bin Hossein (1994). *Nahjolbalaghah (Lelsobhi Saleh)*. Feiz ol-Islam (emend.). Ghom: Hejrat.
- Zarrinkoob, Abdolhossein (1997). *Investigations in Sufism*. Tehran: Amir Kabir.
- Zeiour, Ali (1979). *Sufi Interpretation in the Qur'an in Sadigh's View*. Beirut: Dar Al-Andelos.
- Sajjadi, Seyyed Ja'far (2000). *A Dictionary of Mystic Words and Expressions*. Tehran: Tahoury Publications.
- Salma, Abou Abdolrrahman Mohammad bin Hossein (1990). *A Collection of Works by Salma*. Tehran: Nashre Daneshgahi.
- am'ani, Ahmad (2005). *Rouh ol-Arwah Fi Sharhe Asma' Al-Molk ol-Fattah*. Najib Mayel Heravi (emend.). Tehran: Elmi Farhangi Press.
- Shafei, Mohammad bin Edris (1994). *Alrresalah*. Beirut: Dar ol-Kotob ol-Arabia.
- Shaygan, Daryoosh (1974). *Henry Corbin: Horizons of Spiritual Thought in Iranian Islam*. Bagher Parham (trans.). Tehran: Forouzan Rouz.
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1975). *Tafssir Almizan*. Seyyed Mohammad Bagher Mousavi (trans.). Ghom: Eslami Publications Office of Teachers Association of the Seminary.
- Tousi, Mohammad bin Hassan (n.d.). *Al-tebian fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1990). *Kitab ol-Ain*. Ghom: Hejrat.
- Fayoumi, Ahmad bin Mohammad (1994). *Al-misbah ol-Monir Fi Gharib ol-Shrah ol-Kabir*. Ghom: Dar ol-Hijrah institute.
- Gharashi, Seyyed Ali Akbar (1992). *A Lexicon of the Quran*. Tehran: Dar ol-Kotob ol-Eslamiah.
- Gheisari, Davood (1996). *Discussions on the Bezels of Wisdom*. Tehran: Elmi Farhangi Press.
- (2002). *Rassaele Gheisari, Resalat ol-Towhid va al-Nabbovah va al-Velayah*. Seyyed Jalal ol-din Ashtiani (annot. & appen.). Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Kashani, Abdorrazagh (1991). *Discussions on Bezels of Wisdom*. Ghom: Bidar Press.
- (2005). *Lataef ol-A'lam fi Esharate Ahl el-Elham*. Ahmad Abdorrahim Al-Sayeh, Towfigh ala Vahbah, Amer Al-Najjar (emend.). Cairo: Maktabata al-Thaghafah al-Diniyah.

- (2005). *Estelahat ol-Sufiah*. Assem Ebrahim Al-Kiali Al-Hosseini Al-Shazeli Al-Darghavi. Beirut: Dar ol-Kotob ol-Elmiah.
- (2001). *Interpretation of Ibn Arabi*. Samir Mostafa Rabab (emend.). Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Kashefi Sabzevari, Hossein bin Ali (1990). *Mavahib Alayh*. Seyyed Mohammad Reza Jalali Naeini. Tehran: Eghbal Publication Organization.
- Gonabadi, Soltan Mahmoud (1993). *Bayan al-Saadah fi Maghamat al-Ebadah*. Razakhani, Heshmatollah Riazi. Tehran: Payame Noor University Press.
- Goharein, Seyyed Sadegh (1989). *Description of Sufism terms*. Tehran: Zavvar Press.
- Lesani Fesharaki, Mohammad Ali (1988). *Ekhlas Sureh*. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. 7.3020.
- Mobarak, Zakki (1954). *Islamic Mysticism in Literature and Ethics*. Egypt: Dar ol-Kotob ol-Arabiah.
- Majlesi, Mohammad Bagher bin Mohammad Taghi (1983). *Behar ol-Anvar*. Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi.
- Mostamalli Bokhari, Esmaeel (1984). *Sharh ol-Taarrof Lemazhab el-Tasavvof*. Mohammad Roshan. Tehran: Asatir Press.
- Mostafavi, Hassan (1981). *Inquiry into the words of the Holy Quran*. Tehran: Bongahe Tarjomeh va Nashre Ketab.
- Motahari, Morteza (1990). *Philosophy of History*. Tehran: Sadra.
- Motia, Mahdi (2003). *The Quran and the Mystic Legacy*. In *Proceedings of the Conference on Quran and Cultural Development*. Tehran (pp. 147-176).
- Motia, Mahdi (2009). *An Introduction to Using Semantic Methods in Quranic Studies*. *Religious Studies*. No. 18. p. 105-132.
- (2012). *Meaning of Beauty in the Qur'an*. Tehran: Emam Sadegh University Press.
- Mousavi, Seyyed Reza (2013). *Intimate Words from the Lover... (2)*. Isfahan: Zekri al-Gholoub.
- (2014). *Midnight Sun*. Isfahan: Zekri al-Gholoub.
- Molavi, Jalaeddin Mohammad Balkhi (1996). *Masnavi Ma'navi*. Mehdi Azar Yazdi. Tehran: Pajooresh Press.
- Meibodi, Abolfazl Rashideddin (1992). *Kashf ol-Asrar va Eddat ol-Abrar*. Ali Asghar Hekmat (emend.). Tehran: Amir Kabir.
- Nakhjavani, Ne'matollah bin Mahmoud (1999). *Al-favateh ol-Elahiah va al-Mafateh ol-Gheibia*. Egypt: Dar Rekabi Lelnashr.
- Nwyia, Paul (1994). *Quranic Interpretation and Mystic Language*. Esmaeel Saadat. Tehran: Nashre Daneshgahi.
- Nicholson, Reynold (2003). *Islamic Mysticism and the Relation between Man and God*. Mohammad Reza Shafiei Kadkani (trans.). Tehran: Sokhan.
- Neishabouri, Nezamoddin Hassan bin Mahammad (1996). *Tafssir Gharaeb ol-Qur'an va Raghaleb ol-Forghan*. Beirut: Dar ol-Kotob ol-Elmiah.

تبیین قرآنی - عرفانی احدیت

مهدی مطیع* - سمیه نادری**

چکیده

احدیت، قلۀ توحید است که سوره توحید این مرتبه را گزارش می‌کند؛ آن هم در ظاهری سهل و ممتنع و ساختاری سلبی که از معرفی‌های اثباتی معمول، متفاوت است. در نوشتار حاضر با روش معناشناختی (واژه‌شناختی، روابط هم‌نشینی، جانشینی و سیاق) و تحلیل روایات و تفاسیر، مفهوم قرآنی احد، واکاوی و سپس با احدیت عرفانی، مقایسه و موازنه و درنهایت، فضای ادراکی آن به تصویر کشیده شده است. توصیفات سلبی از احدیت به شناخت‌پذیر نبودن آن اشاره دارند. خدایی که در وهم و اندیشه و وصف بیاید، نه خدای مطلق که خدای مخلوق در اعتقاد است. همچنین اوصاف سلبی از نسبت بسیار نزدیک ذات با موجوات حکایت دارد؛ نسبتی که حتی تعبیر نزدیک نیز برای آن نارسا است و جایی برای غیریت و استقلال باقی نمی‌گذارد؛ چنانکه عارفان وحدت وجودی با نظریه تجلی، از راز عینیت حق و حلق پرده برداشته‌اند. احدیت در یگانگی ادراک می‌شود. این یگانگی با تجلیات محبوبی و فنای محب از محبی و ورود او در محبوبی حاصل می‌شود. به نوعی انسان تبدیل وجودی می‌یابد و خدا در انسان فردیت می‌یابد (قرب نوافل) و او در خدا فانی (قرب فرائض) و با خدا یگانه می‌شود.

واژه‌های کلیدی

احد، الله، صمد، واحد، نسبت

mahdimotia@gmail.com

s_naderi90@ut.ac.ir

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

** دانش آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه تهران، تهران، ایران (مسئول مکاتبات)

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۹/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۶

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

مقدمه

نوشتار حاضر با محوریت سوره توحید و عرفان به دنبال ارائه مفهوم قرآنی - عرفانی از «احد» است. انتخاب این دو محور به دلیل ویژگی‌های خاص سوره و عرفان بوده است. سوره توحید مرتبه خاصی از توحید را بیان می‌دارد. هم شأن نزول (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۳) و ژرفای معنای آن - ژرفایی به بلندای آخرالزمان (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۹۱) - و هم در برداشتن «احد» و «الصمد» که تنها یک بار در قرآن آمده‌اند، بر معرفی بی‌نظیری از خداوند در این سوره ناظر هست.

عرفان هم به دلیل موضوعش که شناخت خدای متعال و اسماء و صفات اوست (قیصری، ۱۳۸۱: ۷-۵) و هم به لحاظ خاستگاه قرآنی و بالیدن در مکتب ائمه علیهم‌السلام (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۳۱-۲۷؛ زیعور، ۱۹۷۹م: ۱۲۳، ۶۷ و ۱۱۰-۱۱۵؛ نوینا، ۱۳۷۳: ۸؛ مبارک، ۱۹۵۴م: ۶۹ و ۲/۶۳؛ مطهری، ۱۳۶۹: ۱/۲۴۴؛ زرین کوب، ۱۳۷۶: ۵۲؛ مطیع، ۱۳۸۲: ۱۵۴) و هم از حیث مبنا و آرمان توحیدی (سلمی، ۱۳۶۹: ۱/۳۰؛ انصاری، ۱۴۱۷: ۱۴۵-۱۴۱؛ نیکلسون، ۱۳۸۲: ۳۰-۲۸) محور دوم این پژوهش است.

معنای لغوی احد و تفاوت‌هایش با واحد، نکره‌بودن و هم‌نشینی آن با غیب‌هویت نشان می‌دهد احدیت غیرقابل‌دستیابی و شناخت است؛ اما بررسی‌های دقیق‌تر سوره و تطبیق با عرفان آشکار می‌کند این مرتبه ادراک‌شدنی است؛ ادراکی متفاوت و از سنخ دیگر.

بیان مسئله

پژوهش به دنبال رمزگشایی از مفهوم احدیت و به تصویر کشیدن فضای ادراکی آن است و در پی پاسخ به سوالات زیر است:

احدیت در قرآن چگونه تبیین شده است.

عرفان چه تبیینی از احدیت دارد.

احدیت چگونه درک می‌شود.

روش

ابتدا با استفاده از بررسی‌های معناشناختی نظیر

واژه‌شناسی، سیاق، روابط هم‌نشینی و جانشینی و همچنین تحلیل روایات و تفاسیر مفهوم قرآنی احد به دست می‌آید. سپس تبیین قرآنی با گزارش عرفان از احدیت، موازنه و درنهایت با تلفیق یافته‌های قرآنی و عرفانی، فضای ادراکی آن ترسیم می‌شود.

معناشناسی روشی است که با مطالعه علمی متن به دنبال کشف معنا و مقصود گوینده (مؤلف) است و در آن متن به مثابه اثر نگریسته می‌شود؛ برخلاف مطالعات هرمنوتیکی که در آن، متن به مثابه متن فرض می‌شود و فهم مخاطب، محور است، نه مراد مؤلف (مطیع، ۱۳۸۸: ۱۰۶). این مطالعه در دو نوع بررسی جزئی‌نگر و کلی‌نگر، مؤلفه‌های معنایی واژگان را کشف می‌کند و شخصیت واژه را به تصویر می‌کشد.^۱

۱. احد در قرآن

۱-۱. احد

۱-۱-۱. احد در لغت و اصطلاح

واحد و احد، هر دو از «وحد» هستند؛ اما با هم تفاوت‌هایی دارند: احد از اعداد نیست و در موضع نفی به کار می‌رود؛ ولی واحد اول اعداد است و کاربردش در موضع اثبات؛ برخلاف واحد، احد اضافه‌پذیر نیست (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳/۴۴۸ و ۳/۷۰) و وصف است و در جمله مثبت، تنها برای خدا به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۷-۶۶/۱؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱/۳۴). در اصطلاح قرآنی، مرتبه توحید ذات و معادل هویت است که صفات از او نفی می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۶/۲۷۹).

۱-۱-۲. احد در روایات

آنچه از روایات برمی‌آید در موارد زیر دسته‌بندی می‌شود که البته همگی بر هم مترتب‌اند و از یکی دیگری نتیجه‌گیری می‌شود:

^۱ . ن. ک. حسینی، اعظم‌السادات؛ مطیع، مهدی (۱۳۹۲). «پیشنهاد الگویی بر متناسب‌سازی روش‌های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، کاوشی در پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن کریم. ش ۳. ۱۸۳-۱۰۸.

البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۰-۳۹). این نفی به معنای این نیست که ذات کمال ندارد؛ بلکه به معنای عینیت صفات با ذات است. زائد دانستن صفات بر ذات، منافی با توحید حقیقی است؛ زیرا هم مستلزم فقدان کمال ذات است و هم مستلزم احتیاج و ترکیب در آن و نوعی شرک و دوگانگی است. زائددانستن صفات بر ذات، حدوث صفات خدا را به دنبال دارد؛ با اینکه اوصاف و اسماء حق متصف به قدم و ازلیت هستند؛ چنانکه در روایات نیز آمده است: «كَأَنَّ لَأَعْنَ حَدَثِ مَوْجُودٍ لَأَعْنَ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَأَعْنَ بِمَقَارَنَهُ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَأَعْنَ بِمَزَائِلِهِ فَأَعْلُ لَأَعْنَ بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَّةِ بِصَيْرٍ إِذْ لَأَعْنَ مَنْظُورٍ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ مَنُوحِدٌ إِذْ لَأَعْنَ سَكَنٍ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَ لَأَعْنَ يَسْتَوْحِشُ لِقَفْدِهِ»^۶ (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۰؛ آشتیانی، ۱۳۶۶: ۸۸-۸۷). بنابراین احد اشاره به ذات است، بدون اعتبار هیچ کثرتی (چه کثرت نسبی و چه کثرت وجودی)، حتی کثرت صفات. همه اعتبارات در احدیت ساقط می‌شوند.

۱-۳-۱. احد در تفاسیر:

بسیاری از تفسیرهای ذیل احد با روایات هم‌پوشانی دارند که از ذکر مجدد آنها خودداری می‌شود:

۱. **نفی صفات:** احدیت مرتبه‌ای است متقدم بر واحدیت. در واحدیت کثرت اعتباری صفات لحاظ

است و هر موصوفی گواهی می‌دهد غیر از صفت است. پس کسی که خدا را با صفت مخلوقات تعریف کند، او را به چیزی نزدیک کرده و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده و با طرح شدن دو خدا، اجزایی برای او تصور کرده و با تصور اجزا برای خدا، او را نشناخته است؛ و کسی که خدا را شناسد، به سوی او اشاره می‌کند و هرکس به سوی خدا اشاره کند، او را محدود کرده و به شمارش آورده است...

۲. در صورتی که خدا همواره بوده و از چیزی به وجود نیامده است. با همه چیز هست، نه اینکه همنشین آنان باشد و با همه چیز فرق دارد، نه اینکه از آنان جدا و بیگانه باشد. انجام‌دهنده همه کارهاست، بدون حرکت و ابزار و وسیله. بیناست حتی در آن هنگام که پدیده‌ای وجود نداشت. بیگانه و تنهاست؛ زیرا کسی نبوده است تا با او انس گیرد و یا از فقدانش وحشت کند.

۱. **نفی عدد و نفی هرگونه کثرت و شوائب آن:** «مَا لَأَعْنَ تَأْنِي لَهُ لَأَعْنَ يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ ... لَأَعْنَ يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَ لَأَعْنَ عَقْلٍ وَ لَأَعْنَ وَ هُمْ»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۸۴-۸۳) «هُوَ عَزَّ وَجَلَّ مُثَبَّتٌ مَوْجُودٌ، لَأَعْنَ مُبْطَلٌ وَ لَأَعْنَ مَعْدُودٌ»^۲ (همان، ۱۴۰: ۱۴۰)؛ «أَحَدٌ لَأَعْنَ بِتَأْوِيلِ عَدَدٍ» (همان: ۳۷)؛ «وَاحِدٌ لَأَعْنَ مِنْ عَدَدٍ»^۳ (همان: ۷۰). یعنی وقتی احد گفته می‌شود، دیگر سخن از یک، دو و... و امکان تقسیم و ترکیب ذهنی و عینی نیست.

۲. **نفی مقایسه:** «الْأَحَدُ الْفَرْدُ الْمَتَفَرِّدُ... تَفَرَّدَ بِالْوَحْدَةِ بِلَا ضِدٍّ وَ لَأَعْنَ شَكْلٍ وَ لَأَعْنَ مِثْلٍ وَ لَأَعْنَ نِدٍ»^۴ (همان: ۹۰) احد، ضد - همجنس، اما متفاوت در صفات (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق: ۱/۵۰۳)، شکل - کیفیت یکسان و مخالف در جنس (همان: ۱/۴۶۲) و کمیت همسان (۱/۷۵۹)، مثل - شباهت عام از هر جهت (همان: ۷۵۹-۱/۷۵۸) - و ند - مشترک در ذات (همان: ۱/۷۹۶) - ندارد؛ بنابراین مقایسه‌پذیر نیست؛ زیرا همتایی، چه در ذات و چه در صفات ندارد و اصلاً چیزی نیست که همتراز با او قرار بگیرد تا مقایسه امکان‌پذیر باشد. پس آنچه که هست چیست.

۳. **نفی صفات:** در وحدت احدی، حتی صفات نیز نفی می‌شوند: «كَمَالٌ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّاهُ وَ مَنْ حَدَّاهُ فَقَدْ عَدَّاهُ...»^۵ (نهج

۱. وحدت احدی، وحدت عددی نیست؛ چون دومی برایش متصور نیست و در عین و ذهن هم تقسیم نمی‌پذیرد.

۲. خداوند عزوجل ثابت و موجود است، نه باطل و معدود.

۳. یکی است؛ اما نه یگانگی عددی.

۴. احد یگانه یگانه‌کننده است... به وحدتی بدون ضد و شکل و مانند و نظیر یگانه شده است.

۵. کمال توحید او، اخلاص او و جداکردن خدا از صفات مخلوقات، کمال اخلاص است؛ زیرا هر صفتی نشان می‌دهد غیر از موصوف

مقصد هستی است. به عبارتی، احد هم یگانه است، هم یگانه‌کننده. همان‌طور که در روایت «الْأَحَدُ الْفَرْدُ الْمُتَفَرِّدُ» نیز الْمُتَفَرِّدُ اسم فاعل از باب تَفَعَّل است که برای اثرپذیری به کار می‌رود. امر «قل» در ابتدای سوره نیز نشان‌دهنده این است که این یگانگی امکان‌پذیر است.

۱-۱-۴. احد در سیاق سوره:

سیاق یا بافت، یکی از شناخته‌شده‌ترین ابزارهای درک معناست. در این روش معنا با توجه به مراد و هدف گوینده و ساختاری به دست می‌آید که اجزای متن در آن نظام یافته‌اند (شافعی، ۱۴۱۴ق: ۵۸؛ ایزوتسو، ۱۳۶۰: ۴۴). ساختار سهل ممتنع سوره توحید وجود معنایی و رای معنای ظاهری را حکایت می‌کند؛ زیرا اگر مقصود از معانی آیات، تنها معنای ظاهری آنها بود، در آن صورت درکشان آن‌قدر سخت نبود که گفته شود متعمقین آخرالزمان به فهمش قادر خواهند بود (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۹۱)؛ حتی ترجمه و سیاق آیه اول آن هم از ویژگی سهل ممتنع بودن خارج نیست: «بگو، او خدا یکی است»؛ یا بار معنایی «صمد» آن‌قدر زیاد بوده است که برخی مفسران تنها به تفسیر آیه دوم اکتفا کرده‌اند؛ مانند ابن‌همام صنعانی (لسانی، ۱۳۶۷: ۷/۳۰۲۰) و شیخ علی‌حزین اصفهانی (آفابزرگ، ۱۴۰۸ق: ۴/۳۳۶ و ۴/۳۴۹). نظرات مختلف درباره ساختار نحوی سوره (گنابادی، ۱۳۷۲: ۶۵۶-۱۴/۶۵۵) هم از پیچیدگی سوره حکایت دارد.

این سوره در پاسخ به سؤال از نسب و صفت پروردگار نازل شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۳) و با «قل» آغاز می‌شود. درخور توجه است که در این سوره و دیگر سوره‌هایی که با قل آغاز می‌شوند برخلاف نقل‌قول‌های معمول، کلمه قل نیز تکرار شده است که این نشانه‌ای بر یگانگی پیامبر با خدا در هنگام وحی است؛ به ویژه که این سوره از توحید احدی نیز سخن می‌گوید و همان‌طور که در ادامه خواهد آمد ناظر بر یگانگی خلق و حق است.

شایان ذکر است که به اشاره روایت آیات سوره مفسر یکدیگرند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۱)؛ گویی این یگانگی در

می‌شود؛ اما در احدیت حتی چنین کثرتی هم نیست (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۶۷؛ میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۰/۶۶۱؛ گنابادی، ۱۳۷۲: ۱۴/۶۵۵؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۰/۵۳۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۰۹). پس احد فراتر از وصف است.

۲. نفی نسبت و نفی معروفیت: برخلاف تعریف

الصمد، احد نکره است و معرفت به حد او نمی‌رسد. معروفیت صمد، مدلول قیام، استناد و اتکای موجودات در همه نیازها به اوست: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵) «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن، ۲۹)؛ اما احدیت آنجاست که هر کثرت و نسبتی منتفی است، حتی کثرت استناد موجودات به او (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۱۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۵۹۶؛ بروسوی، بی‌تا: ۱۰/۵۳۸). وحدت احدی، ازلی و ابدی است و به بود و نبود موجودات وابسته نیست. پس در این وحدت، موجودی غیر از او نمی‌تواند تصور شود. (نخجوانی، ۱۹۹۹م: ۵۳۸-۲/۵۳۷). نکره بودن احد، با هم‌نشینی آن با الله نیز منطبق هست؛ زیرا الله هم به لحاظ لغوی و هم به استناد روایات، ملازم حیرت است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲ق: ۸۳-۸۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۳/۴۶۷-۴۷۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۳۴)؛ «اللَّهُ أَحَدٌ أَيْ الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأْلَهُ الْخَلْقُ عَنِ إِدْرَاكِهِ وَالْإِحْاطَةِ بِكَيْفِيَّتِهِ فَرْدٌ بِالْهَيْتَةِ مُتَعَالٍ عَنِ صِفَاتِ خَلْقِهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۰).

۳. یگانه و یگانه‌کننده: تکرار الله در الله الصمد، بر

ملازمه صمدیت و احدیت با یکدیگر ناظر است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۱۲-۵۱۳). چنانچه خواهد آمد یکی از معانی صمد، مقصد و مصمود است؛ بنابراین احدیت

۱. ای مردم، شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز ستوده است.
 ۲. هر که در آسمان‌ها و زمین است، از او درخواست می‌کند. هر زمان، او در کاری است.
 ۳. خدا احد است؛ یعنی معبودی که خلق از ادراک و احاطه به کیفیت او در تحیرند؛ چون او در الهیتش بی‌نظیر است و متعال از صفات خلق.

انحصار عبادت برای او؛ إله (بر وزن فعال به معنی مفعول، یعنی معبود)؛ لاه یلوه لیاها (احتجاب)؛ ألهت (سکونت و اطمینان) (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۷۰-۱۳/۴۶۷)؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۳-۸۲). بنابراین ریشه‌ها نیز ناظر بر حب و لوازم آن هستند. چون الله محور کانونی سوره هست، به یاد داشتن مؤلفه‌های معنایی الله برای فهم دیگر کلیدواژه‌های سوره و رازگشایی از سلب ساری در سوره راه‌گشا است.

۱-۱-۵. هم‌نشین‌های احد:

روابط بینامتنی - که از ارتباط یک واژه با سایر کلمات متن پدید می‌آیند - در کشف مؤلفه‌های معنایی واژه تأثیرگذار هستند. یکی از این روابط هم‌نشینی است. واحدهای زبانی به تنهایی یا در حالت ترکیبی (آمدن با دیگر واژه‌ها) معنای متفاوتی را القا می‌کنند و باید به این روابط برای کشف معنا توجه شود (حدادی، ۱۳۸۹: ۷۲). هو و الله از هم‌نشین‌های احد هستند که در ادامه بررسی شده‌اند.

۱-۱-۵-۱. هو:

هو مرکب از «هـاء» و «واو» و کنایه از اسم مذکر است؛ البته واو زائد است؛ چون در صیغه‌های مثنی و جمع می‌افتد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱/۸۵۱). اصطلاحاً هو را برای کسی به کار می‌برند که راهی به سوی او نیست و کسی جز خودش او را نمی‌شناسد و برای غیرخودش مجهول است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۵/۴۸۰).

هو در اینجا برخلاف آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْباطِنُ» (الحدید، ۳) که هو با اسماء اول و آخر و ظاهر و باطن هم‌نشین شده است، با الله که اسم خاصی در آن مدنظر نیست و جمع همه اسماء و صفات است و احد که هر اسم و صفت و نسبتی را نفی می‌کند، قرین شده است. پس گویا دو هویت وجود دارد؛ یکی هویتی که در همه‌جا حاضر است و نسبت می‌گیرد: اول، آخر، ظاهر، باطن... و دیگری هویتی که مطلقاً غیب است و هیچ‌جا حاضر نیست.

۱-۱-۵-۲. الله:

الله از جمعیت برخوردار است و همه اسماء حسنا برای اوست، گویی در موضع مسمی است: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ

ساختار سوره نیز جریان پیدا کرده و یادآور اصل اندام‌وارگی - تناسب قالب و محتوا - در قرآن کریم^۱ است. گرچه سوره برای بیان نسب و معرفی خدا نازل شده است، شیوه آن از معرفی‌های معمول متفاوت است؛ یعنی به جای قالب اثباتی، ساختار سلبی دارد. چنان‌که «هو» اشاره به غیب ذات است و شناسای کسی جز خودش نمی‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۵/۴۸۰) و سلب نسبت می‌کند، چون حضور در نسبت معنا می‌یابد؛ یا با احد هم‌نشین شده که هم نکره آمده و هم طبق بررسی‌های پیشین به گونه‌ای است که معرفت‌پذیر نیست و هرگونه کثرت و متعاقباً هر نسبتی را نیز نفی می‌کند؛ چون نسبت در کثرت معنا دارد؛ کثرت منسوب، منسوب الیه و نسبت بین آنها. الله الصمد نیز گرچه ظاهراً ساختاری مثبت دارد، از لحاظ معنایی (بی‌نیاز) سلبی است. آیات ۳ و ۴ هم به روشنی ساختار سلبی دارند. بنابراین بافتار سوره نمی‌گوید خدا کیست، بلکه می‌گوید خدا که نیست. این نکته در رازگشایی از مفهوم احدیت باید به کار گرفته شود.

گفته شد کلمات سوره مفسر یکدیگرند؛ از سویی الله نیز دوبار در سوره ذکر شده است و با احد و صمد که تنها یک‌بار در قرآن آمده‌اند هم‌نشین شده است؛ پس گویی تمام سوره درصدد معرفی الله است. الله از ریشه الإله است که برای الله یا هر معبود دیگری گفته می‌شود و مبین الإلهة و الألهائیه و تعلق حب به معبود است. ریشه‌های اشتقاقی گفته شده برای الله نیز بیان‌کننده این تعلق است؛ از جمله: أله یأله إذا تحیر (حیرت عقول در او)؛ أله یأله إلی (پناه و مفرع)؛ إله و لاه (اشتقاق و پناه، مانند اشتقاق کودک به مادر)؛ أله فلان یأله الألهة (عبادت)؛ الإلهة و الألهة و الألهیه (عبادت، ال برای تعظیم و

^۱ . تناسب قالب و محتوا در حوزه هنر و با عنوان اصل «اندام‌وارگی» مطرح است. برای مطالعه بیشتر به مطیع، مهدی. (۱۳۹۱). معنای زیبایی در قرآن، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق ع: ۲۲ و ۳۶-۳۵؛ و حدادی، آمنه. (۱۳۸۹). حس فرامتن آیات قرآن. دکتر مهدی مطیع؛ دکتر فاطمه سادات تهامی. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت معلم تهران: ۳۳-۲۹ رجوع شود.

الْمَرْءُ وَقَلْبِهِ^۳» (الانفال، ۲۴)، «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ^۴» (ق، ۱۶)؛ بنابراین الله از جان هم نزدیکتر است، نه جان که جانان است.

محوری ترین مفهوم حب در قرآن، در ارتباط الله با بنده است که ابتدا از خداوند آغاز می شود و بنده در واکنش به آن، خدا را دوست می دارد: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ^۵» (المائده، ۵۴). هم عشق به الله تعلق می گیرد: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ^۶» (البقره، ۱۶۵) و هم وقتی خدا به عاشقی جلوه می کند، الله است: «اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ^۷» (البقره، ۱۹۵؛ آل عمران، ۱۳۴ و ۱۴۸؛ المائده، ۱۳ و ۹۳)، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (المائده، ۴۲؛ الحجرات، ۹؛ الممتحنه، ۸) ...؛ بنابراین الله نقطه عاشقی و معشوقی است و دایره عشق در الله بسته می شود.

در نتیجه باید نفی و سلب احد در فضای قرب، جمعیت اسماء حسنا، معرفیت، حیرت و حب معنا شود.

۱-۱-۶. جانشین های احد:

جانشینی یکی از روابط بینامتنی است که با جاگذاری واحدهای زبانی حاصل می شود و در معنا تفاوت ایجاد می کند (حدادی، ۱۳۸۹: ۷۲). انتخاب یک واژه از میان گروهی از واژگان برای جایگزینی، نشان معنادار بودن گزینش است؛ بنابراین بررسی این روابط برای کشف معنا ضروری است.

۱-۱-۶-۱. الصمد:

با مقایسه «الله احد» و «الله الصمد» جانشینی الصمد برای احد آشکار می شود؛ بنابراین مفهوم صمدیت نیز بررسی می شود.

۱-۱-۶-۱-۱. صمد در لغت:

صخره بلند و جسم بدون جوف را صمد گویند (ابن

ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (الاسراء، ۱۱۰)، هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ .. لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (الحشر، ۲۴-۲۲)، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (بقره، ۱۷۳)، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (نساء، ۲۶) و ...

الله اسمی است که همیشه با ال تعریف همراه است و با «الصمد» قرین شده است که انحصار سندیت الله در هر مقصد و نیازی (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۲۳؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۰؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۱۵۲؛ طوسی، بی تا: ۴۳۱-۴۳۰/۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۶۷۱؛ خطیب، بی تا: ۱۶/۱۴۱۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۵۹۶؛ کاشفی، ۱۳۶۹: ۱۳۸۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۱۲؛ حقی بروسوی، بی تا: ۱۰/۵۳۸) از جمله نیاز در وجود را می رساند (همان؛ کاشانی، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۶۹) این هم نشینی حکایت از معروف بودن الله برای همگان دارد؛ زیرا سندیت او برای همه افتقارها و مقاصد، مستلزم معروف بودن او برای همه است.

هستی سایر اشیاء با هستی الله هویدا می شود: «اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۳۵) (تهرانی، ۱۴۲۶ق: ۳۰-۲۸/۲۷)؛ بنابراین الله معروف همه است؛ چنان که سخن مکلفان در آیه «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا^۱» (فرقان، ۶۰) نشان دهنده این است که الله برای خلق شناخته شده تر از رحمن است و اگر تظاهر به ناآشنایی با الله شده، از شدت آشنایی بوده است: «وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ^۲» (العنكبوت، ۶۱)، همچنان که نور از بس پیداست ناپیداست.

معروفیت از قرب ناشی می شود؛ قربی که او به اشیاء دارد این است که هستی موجودات از اوست و او حتی نزدیکتر از خود فرد به خودش است: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ

^۱ . و چون به آنان گفته شود: «[خدای] رحمان را سجده کنید»، می گویند: «رحمان چیست؟ آیا برای چیزی که ما را [بدان] فرمان می دهی سجده کنیم؟» و بر رمیدنشان می افزاید.

^۲ . و اگر از ایشان بپرسی: «چه کسی آسمانها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را [چنین] رام کرده است؟» حتماً خواهند گفت: «الله»؛ پس چگونه [از حق] بازگردانیده می شوند.

^۳ . و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حایل می شود.

^۴ . و ما از شاهرگ [او] به او نزدیک تریم.

^۵ . به زودی خدا گروهی [دیگر] را می آورد که آنان را دوست می دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند.

^۶ . کسانی که ایمان آورده اند، به خدا محبت بیشتری دارند.

^۷ . خدا نیکوکاران را دوست می دارد.

۹۰). این بی‌نیازی در شناخت او نیز تسری پیدا کرده است و با اثر نیز نمی‌توان او را (مؤثر) شناخت^۳ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۲). گویا این وصف معرف شناخت خاصی از خداوند است که واسطه‌ها و ابزارهای معرفت (حسن، وهم و عقل) در آن کارایی ندارد؛ چون آنها مخلوق خدایند.

۳. **ازلیت و ابدیت:** الصمد دائم، ازلی و ابدی است^۴ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۱ و ۹۲) و تغییر ناپذیر^۵ (همان: ۹۰)؛ بنابراین ابزار ادراک او نیز باید ابزاری باشد که ازلیت، ابدیت و جمع میان آن دو را درک کند. از جمع میان تغییرناپذیری و بی‌نیازی او الوهیتش تابع نیازخواهیندگان نیست.

۴. **فرد:** الصمد، یگانه است و بدون ضد و مثل و ند و شریک و کفو^۶ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۰ و ۹۱)؛ بنابراین شناخت او با مقایسه منتفی است. چگونه کسی که بدون

۳. الصَّمَدُ حَمْسَةُ أَحْرَفٍ فَالْألفُ دَلِيلٌ عَلَى إِبْتِهٍ وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ ذَلِكَ تَنْبِيهُ وَ إِشَارَةٌ إِلَى الْعَائِبِ عَنْ ذَرَكِ الْخَوَاسِ وَ اللَّامُ دَلِيلٌ عَلَى إِهْيَابِهِ بِأَنَّهُ هُوَ اللَّهُ وَ الْألفُ وَ اللَّامُ مُدْغَمَانِ لَا يَظْهَرَانِ عَلَى اللِّسَانِ وَ لَا يَبْعَانِ فِي السَّمْعِ وَ يَظْهَرَانِ فِي الْكِتَابَةِ دَلِيلَانِ عَلَى أَنَّ إِهْيَابَهُ بِلُطْفِهِ خَافِيَةٌ لَا تُدْرِكُ بِالْخَوَاسِ وَ لَا تَقَعُ فِي لِسَانِ وَاصِفٍ وَ لَا أُذُنِ سَامِعٍ لِأَنَّ تَفْسِيرَ الْإِلَهِ هُوَ الَّذِي إِلَهُ الْخَلْقِ عَنْ ذَرَكِ مَاهِيَةٍ وَ كَيْفِيَّتِهِ بِحَسِّ أَوْ بَوْهَمٍ لَا بَلْ هُوَ مُبْدِعُ الْأَوْهَامِ وَ خَالِقُ الْخَوَاسِ وَ إِنَّمَا يَظْهَرُ ذَلِكَ عِنْدَ الْكِتَابَةِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَظْهَرَ رَبُّوبِيَّتَهُ فِي إِبْدَاعِ الْخَلْقِ وَ تَرْكِيبِ أَرْوَاحِهِمُ اللَّطِيفِ فِي أُجْسَادِهِمُ الْكَيْفِيَّةِ فَإِذَا نَظَرَ عَبْدٌ إِلَى نَفْسِهِ لَمْ يَرِ رُوحَهُ كَمَا أَنَّ لَامَ الصَّمَدِ لَا تَبَيَّنُ وَ لَا تَدْخُلُ فِي حَاسَةِ مِنَ الْخَوَاسِ الْحَمْسِ فَإِذَا نَظَرَ إِلَى الْكِتَابَةِ ظَهَرَ لَهُ مَا خَفِيَ وَ لَطْفَ فَمَتَى تَفَكَّرَ الْعَبْدُ فِي مَاهِيَةِ الْبَارِي وَ كَيْفِيَّتِهِ إِلَهُ فِيهِ وَ تَحَيَّرَ وَ لَمْ تُجِبْ فِكْرَتَهُ بِشَيْءٍ يَتَصَوَّرُ لَهُ لِأَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ خَالِقُ الصُّورِ فَإِذَا نَظَرَ إِلَى خَلْقِهِ ثَبَّتَ لَهُ أَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ خَالِقُهُمْ وَ مُرَكَّبُ أَرْوَاحِهِمْ فِي أُجْسَادِهِمْ

۴. الصَّمَدُ الدَّائِمُ الَّذِي لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ؛ الصَّمَدُ الْمُتَعَالَى عَنِ الْكُونِ وَ الْفَسَادِ؛ أَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ دَائِمٌ تَعَالَى عَنِ الْكُونِ وَ الزَّوَالِ؛ وَ أَمَّا الْمِيمُ فَدَلِيلٌ عَلَى مُلْكِهِ وَ أَنَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ وَ لَا يَزُولُ مُلْكُهُ؛ وَ أَمَّا الدَّالُّ فَدَلِيلٌ عَلَى دَوَامِ مُلْكِهِ وَ أَنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ دَائِمٌ تَعَالَى عَنِ الْكُونِ وَ الزَّوَالِ بَلْ هُوَ عَزَّ وَ جَلَّ يَكُونُ الْكَائِنَاتِ الَّذِي كَانَ يَتَكَوَّنُ بِهِ كُلُّ كَائِنٍ

۵. الصَّمَدُ الَّذِي لَا يُوصَفُ بِالتَّغَايُرِ

۶. الَّذِي أَبْدَعَ الْأَشْيَاءَ فَخَلَقَهَا أَضْدَاداً وَ أَشْكَالاً وَ أَرْوَاجاً وَ تَفَرَّدَ بِالْوَحْدَةِ بِلَا ضِدٍّ وَ لَا شَكْلٍ وَ لَا مِثْلِ وَ لَا نِدٍّ؛ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوٌ أَحَدٍ

منظور، ۱۴۱۴ق: ۳/۲۵۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۷۸) که اشاره به دست نیافتنی بودن اوست. در اصطلاح نیز صمد در صفات کامل است و بی‌نیاز، دائم و جاودان (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳/۲۵۶ و ۲۵۸). مسمود، مقصد و محل اتکاء است (همان؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۷۷)؛ آن هم در هر امری: «يَسْتَأْتُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن، ۲۹) و «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» (فاطر/ ۱۵)، چنان‌که ال‌الصمد، ال‌عهد است: «تنها» مقصد در «همه» امور و «تنها» بی‌نیاز (قرشی، ۱۳۷۱: ۵/۱۵۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۹۲). مافوق صمد کسی نیست و امر او بلامنازع است: (همان، ۳/۲۵۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۷۷) «أَنْتِهَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت/ ۱۱) (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۱۵۴)؛ بنابراین صمد مقصد و مفرع انحصاری هستی است که بر انحصار بی‌نیازی (بی‌نیازی مطلق) برای او مترتب است.

۱-۱-۶-۱-۲. صمد در روایات:

به دلیل هم‌پوشانی بسیاری از روایات با معانی لغوی صمد، تنها به روایاتی که توضیحی افزون‌تر از مفاهیم لغوی دارند اشاره می‌شود:

۱. **نفی تولید:** گفته شد به اشاره روایات، آیات «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ * وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (توحید، ۴-۳) تفسیر الله الصمد (توحید، ۲) هستند. در این آیات به روشنی رابطه تولیدی را از خدا نفی می‌کنند. تولید، ناظر بر پدیدآمدن چیزی از چیزی است که مستلزم مابینت و مماثلت و استقلال مولد و مولود خواهد بود. بی‌نیازبودن الصمد و نفی تولید نشان‌دهنده وابستگی محض خلق به حق و محو غیریت و فاصله در این وابستگی است.

۲. **بی‌نیاز از اسباب:** او مطلقاً از غیر خودش بی‌نیاز است؛ بنابراین در الوهیتش هم نیاز به ابزار و اسباب ندارد و میان اراده و فعل او فاصله نیست^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق:

۱. «خواه یا ناخواه بیاييد.» آن دو گفتند: «فرمان‌پذیر آمديم.

۲. الْعَنِيُّ عَنْ غَيْرِهِ؛ الصَّمَدُ هُوَ الَّذِي إِذَا أَرَادَ شَيْئاً قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ وَ الصَّمَدُ

ضد و مثل و ند است با مقایسه و تمثیل شناخته می‌شود!

۵. **سید مطاع:** صمد آقایی است که امر او بلامنازع اجرا می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۰).^۱ این معنا در کنار آیه «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ أَمْرَ الْأَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (یوسف، ۴۰) و مطلوبیت و مقصودیت انحصاری الله (الله الصمد)، ناظر بر اینست که الله معبود بلامنازع در هستی است؛ چنان‌که سوره با امر به قل آغاز شده است و امر خدا ناگزیر اجراشدنی است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲) و این جز قائل شدن به توحید احدی نیست؛ اما چگونه این معنا درک و تبیین می‌شود، درحالی‌که کسانی هستند که ظاهراً الله را نمی‌پرستند، مشرک، بت پرست یا کافر هستند! این معنا با توجه به مقصدبودن الله در هر اراده و نیازی، قابل درک می‌شود؛ یعنی گرچه ظاهراً بت پرستیده می‌شود، این پرستش برای اینست که الله اراده شده است: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ» (الزمر، ۳)

۶. **دست نیافتنی:** از نظر لغوی، صمد حالت انحصاری و سلبی داشت که این حالات در روایات نیز آمده است: ... صمد کسی است که از چیزی انفصال نیافته و چیزی هم از او انفصال نیافته است؛ بلکه انفصال و توالد از ویژگی‌های مخلوقات است. او خواب، خطر، هم، حزن، شادی، خوف و رجاء، گرسنگی و تشنگی و ... ندارد؛ زیرا همه اینها به نوعی خروج چیزی از او است... صمد کسی است که نه از چیزی است و نه در چیزی است و نه خارج از چیزی است، بلکه مبدع و خالق اشیا است و اشیا را به قدرت‌ش نشاء داده است و به مشیتش همه اشیا فانی‌اند و به علمش باقی... (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۱). صمد، نه اسم

است و نه جسم، و نه مثل دارد و نه شبیه، و نه صورت است و نه تمثال، نه حد است و نه حدود، و نه موضع است و نه مکان، و نه چگونه و نه کجا، و نه اینجا و نه آنجا، و نه ملاً و نه خلاً، و نه ایستادن و نه نشستن، و نه سکون و نه حرکت، و نه تاریک و نه روشن، و نه روحانی و نه نفسانی، و نه از جایی تهی است و نه هیچ‌جا گنجایش آن را دارد، و نه رنگی دارد و نه بر خاطری می‌گذرد، و نه بویی، همه این چیزها از او سلب می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳/۲۳۰). به او گفته نمی‌شود: کجا است؟ بدان سبب که او به کجا کجایی بخشید و گفته نمی‌شود: چگونه؟ زیرا که او به چگونه چگونگی داد و گفته نمی‌شود که ما هو (او چیست؟)؛ زیرا او ماهیت را آفرید. منزه است خدای بزرگ که زیرکان در گردش امواج عظمت او گم شده‌اند و عاقلان از یادآوری ازلیت او ناتوان مانده‌اند و خردها در افلاک ملکوت او دچار حیرت شده‌اند (همان: ۲۹۸-۳/۲۹۷).

بنابراین صمد به گونه سلبی و انحصاری معرفی شده است و گرچه با ال همراه شده است، به این معنا نیست که معرفت، عقل و سایر ابزار شناخت به شناخت او نائل خواهند شد؛ زیرا قیام هرچه غیرخدا به خود خداست؛ پس هیچ چیزی نمی‌تواند واسطه معرفت او شود. بلکه معرفت صمدیت طوری دست‌یافتنی می‌شود که بتواند ازلیت و ابدیت و بی‌سببی را درک کند.

۱-۱-۶-۱-۳. صمد در تفاسیر:

۱. **قائم به ذات و قیوم ماسوا:** گفته شد صمد محل اتکاء است و مقصد همه نیازها، از جمله نیاز در وجود (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ۲/۶۶۹؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۰/۵۳۸)

۲. **الوهیت بی‌سبب:** صمد بی‌نیاز است، حتی بی‌نیاز از اسباب در الاهیتش (نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۵۹۶؛ کاشفی، ۱۳۶۹: ۱۳۸۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۱۲). بنابراین هر تفکر متضمن بر نیازمندی خداوند مردود است؛ حتی نیازمندی اله به مالوه و نیازمندی خدا به واسطه‌ها در شناخته شدنش.

۳. **نفی تولید و غیریت:** گفته شد صمد لم یلد و لم

۱. الصَّمَدُ السَّيِّدُ الْمُطَاعُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ أَمْرٌ وَ نَاه

۲. فرمان جز برای خدا نیست. دستور داده است که جز او را نپرستید.

۳. چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: «باش»؛ پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود.

۴. ما آنها را جز برای اینکه ما را هرچه بیشتر به خدا نزدیک گردانند، نمی‌پرستیم.

یکدیگر و با ذات اتحاد دارند؛ مانند وجود بسیطی که همه مراتب کمال را دارا بوده و کمالاتش ذاتی است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۱۶).

۲. جمعیت اضداد: صمد جامع اضداد است، غنی است و در اوج ناز، اما قبله نیازمندان نیز هست؛ هم جلال دارد و دورباش می‌زند، هم جمال دارد و می‌خواند؛ هم بی‌نیاز از خلق است و هم مشتاق به خلق؛ هم خارج از حیطه ادراک است، هم برانگیزاننده رایحه‌های دوستی؛ هم قرب به او ناممکن و هم بعد از ناشدنی (بقلی، ۲۰۰۸م: ۳/۵۳۴). از همین رو در ذیل صمد به تحیر عقل، عجز فهم و اندیشه و گداختگی دل‌ها در شناخت او اشاره شده است (همان: ۳/۵۳۳ و ۳/۵۳۵؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۱۰/۶۶۶؛ کاشفی، ۱۳۶۹: ۱۳۸۲)؛ بنابراین طور شناخت صمد باید طوری باشد که در آن ضدین جمع شوند.

۳. ملازم با احدیت: صمدیت ملازم با احدیت (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۱۲-۵۱۳) است. ترتب این دو معنا بر هم اشاره بر این است که مقصد هستی احدیت بنا بر این الله الصمد، هم اشاره به حیثیت بی‌نیازی و مقصودی خداوند است و هم از نسبت خاص میان خدا و هستی حکایت دارد؛ نسبتی که در آن جدایی، مابینت و استقلال خلق از خدا متصور نیست؛ نسبتی که آدمی را به احدیت و یگانگی با خدا می‌رساند؛ نسبتی که واسطه‌ها در ایجاد آن نقشی ندارند.

۱-۱-۶-۱-۴. واحد:

به دلیل تناسب صمدیت و لم یلد و لم یولد (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۹۱) پی‌جویی و احدیت نیز ضروری است؛ چنانچه در آیات ۱۷۱ النساء، ۷۳ مائده، ۵۱ نحل، اله واحد از داشتن فرزند تنزیه شده است؛ بنابراین در ادامه گزارشی از واحدیت ارائه می‌شود.

واحد در قرآن ۱۲ بار به صورت «واحد»، ۳ بار به صورت «واحداً»، و ۶ بار به صورت «الواحد القهار» به کار رفته است. در ترکیب الواحد القهار با الله و در بقیه صورت‌ها با اله و الها (نکره) هم‌نشین شده است. به دلیل

یولد است؛ یعنی هر رابطه‌ای را که مبتنی بر تولید باشد نفی می‌کند؛ زیرا تولید مستلزم انفصال، ترکیب، تجزیه، مابینت، مجانست و مماثلت است و همه این موارد مستلزم نیازمندی خداوند و وجود کفو برای او هست؛ در حالی که او هم بی‌نیاز است، هم کفوی ندارد، هم احدی است که ترکیب و تجزیه و انقسام در او راه ندارد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۶/۲۷۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۷۳-۲۰/۶۷۲؛ خطیب، بی‌تا: ۱۶/۱۷۱۴؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۵۳۹-۵۳۸/۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/۵۱۳؛ تهرانسی، ۱۴۲۶ق: ۳/۲۶۴؛ کاشانی، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۶۹). بنابراین در دایره صمدی هرچه هست غیر از خدا نیست (نخجوانی، ۱۹۹۹م: ۵۳۸-۲/۵۳۷) و به غیر از خدا، جز عدم محض نیست (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۶۹). چنان‌که روایت است السموات السبع و الأرضون السبع علی قل هو الله أحد، و آیات ۹۰ و ۹۱ سوره مریم «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا، أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا» از اساس وجود و هستی بر توحید حکایت دارد (همانجا؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۵۹۴). نفی غیریت حق و خلق از جهت وابستگی و نیاز وجودی محض همه موجودات به خدا نیز تبیین‌پذیر است؛ چون وقتی از لحاظ وجودی وابستگی محض باشد، دیگر جایی برای غیریت باقی نمی‌ماند. بنابراین با استنباط توحید وجود از این آیه، مضمودیت الله در هر حاجت و امری از سوی همه موجودات لمس می‌شود.

نفی تولید صمدیت در شناخت خداوند نیز مطرح است؛ زیرا خدایی که با عقل و برهان اثبات شود، خدای حقیقی نیست، بلکه مولود عقل است؛ درحالی که او لم یلد و لم یولد است (ابن عربی، ۱۴۱۰ق: ۵۵۶-۵۵۵).

۱. اتحاد ذات و صفات: به صمدیت، صفات با

۱. چیزی نمانده است که آسمان‌ها از این [سخن] بشکافند و زمین چاک خورَد و کوه‌ها به شدت فرو ریزند، از اینکه برای [خدای] رحمان فرزندی قایل شدند.

این هم‌نشینی و همچنین قرین بودن احد و الصمد با الله، تنها این ترکیب بررسی می‌شود:

يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (ابراهیم، ۴۸)؛ يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (غافر، ۱۶)؛ يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدِ الْقَهَّارُ (یوسف، ۳۹)؛ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَ فَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الرعد، ۱۶)؛ قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (ص، ۶۵)؛ كَوَ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَكْدًا لِأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (الزمر، ۴)

از دقت در این آیات به دست می‌آید که واحد شناخته‌شده شدنی است؛ زیرا معرفه آمده است: الواحد؛ واحد جلوه و ظهور دارد؛ چنان‌که هم در آیات ۱۸ ابراهیم و ۱۶ غافر، از بروز و ظهور او سخن رفته است و مترتب بر این ظهور، قابل شناخت نیز هست. در وحدت واحدی، کثرت هنوز مطرح است؛ چنانچه هم در آیات بالا افعال بارزون، برزوا جمع است و هم صحبت از خلق همه چیز، ارباب متفرق، اولیاء و شرکاء؛ هرچند این کثرت مقهور واحد قهار است؛ چون وقتی از مالکیت ملک سوال می‌شود، خود خدا پاسخ می‌فرماید: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ». یعنی در جلوه واحد قهار، گرچه خلق هستند، گویی حیثیت خلقی ندارند و مقهور خدا هستند و خدا خود پاسخ می‌گوید.

بنابراین، احدیت در قرآن با غیب هويت هم‌نشینی می‌شود و هر نسبتی را نفی می‌کند و به دلیل سلب کثرت، صفت، نسبت و مقایسه قابل شناخت نیز نخواهد بود؛ اما اینکه این سلب‌ها چه مفهومی دارند و چگونه به تحقق می‌انجامند با وصفی واضح‌تر می‌شوند که از آستانه این مرتبه شده است. واحدیت و صمدیت (آستانه احدیت) دو

مؤلفه اساسی دارند: یکی استغنا و قهر و دیگری برقراری نسبتی بسیار نزدیک که بر همین استغنا مترتب می‌شود و به وصال و یگانگی با احدیت منجر می‌شود و در این یگانگی جایی برای غیریت مابینت و حتی مثلثیت نمی‌ماند. اینجا سوالی مطرح می‌شود که اگر احدیت، غیریت را به طور کلی نفی می‌کند، پس موجودات چیستند و نسبت نزدیکی که از حاشیه احدیت گزارش شده است، چه نسبتی است.

۲. احدیت در عرفان:

۲-۱. مرتبه احدیت:

در این بخش ابتدا کلیتی از روند تجلی، گزارش و سپس مرتبه احدیت تشریح شده است.

در هستی‌شناسی وحدت وجود، حقیقت با تجلی عیان می‌شود و بعد از تجلی است که قابلیت شناخت و معرفت پیدا می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۲۰۳، ۲/۶، ۲/۶۱، ۲/۳۰۳).

حقیقت در مرتبه ذات و غیب‌الغیوب آنچنان اطلاق دارد که هر وصفی حتی وصف هستی و مرتبه نیز برای آن نارسا است. احدیت، او ادنی، افق اعلی، حقیقت محمدیه، طامه کبری، مقام جمع‌الجمع تعبیراتی هستند که به هستی در این مرتبه گفته شده است. این مرتبه منشأ مراتب حقی و خلقی است^۱ و همه مراتب در آن به نحو اجمال بدون تفصیل حضور دارند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۵۶). حقیقت در این مرتبه هیچ جلوه‌ای ندارد، حتی جلوه در یگانگی، بلکه تنها مصدر تجلی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۲-۱/۹۰؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۴؛ ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۴۶). بنابراین قابل شناخت هم نیست (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۱۸۸، ۲۸۱-۲/۲۸۰). خدا در احدیتش غنی از عالمین است و هیچ نسبتی با خلق ندارد (همو، ۱۳۷۰: ۱/۱۰۴؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱/۱۵۲). در مرتبه واحدیت است که به یگانگی

۱. ر.ک. کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱/۳۴۸

حقیقت محمدیه اولین تعینی است که از غیب هویت متجلی شده و وحدتی است که اصل همه قابلیت‌ها بوده و ذات آن نسبت به ظهور و بطون مساوی است. به لحاظ بطون، احدیت و به لحاظ ظهور، واحدیت است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۷۷). این حقیقت، جامع اعیان و اصل فعالی است که وجود اعیان و معرفت حق به آن وابسته است. این حقیقت شامل امور متقابل و متماثل بوده و وجود بر آن بنا شده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲/۳۲۰، ۵۰-۴۹؛ همو، بی تا: ۴۴۶ و ۲/۵۶۳، ۱/۵، ۴۵۷-۴۵۶؛ کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۳۳-۲۳۲)، در برزخیت قرار دارد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۳۲۸؛ ابن عربی، بی تا: ۲/۳۹۱). از سویی نسبت به حق در انفعال و عبد محض است و از سوی دیگر، نسبت به خلق در رتبه فاعلی قرار دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۲۲۰). این حقیقت به مقام جمعی الهی انفراد یافته و در مقام فردیت است و مبدأ خلقت و منشأ نتایج و روابط است (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۴-۳؛ ابن عربی، بی تا: ۴/۸۹، ۱۷۱ و ۱/۱۶۸ و ۶۴۲-۶۴۱؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۳۲۷-۳۲۶ و ۳۲۶).

اسم اعظم اولین اسمی است که از فیض اقدس فیض می‌گیرد و حقیقت محمدیه، خلیفه اسم اعظم است و در فیض بخشی به سایر اسماء و اسماء الهی از او منبعث می‌شوند. اسماء رب مظاهر خارجی و حقیقت محمدیه رب الارباب اسماء است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۸۵، ۶۹۸).

نقش واسطه‌ای حقیقت محمدیه در خلقت و آینه تمام‌بودن او برای الله در سوره توحید نیز دریافت می‌شود: هم قل را تکرار می‌کند، هم قل امر است و این امر به یگانگی است: قل هو الله احد.

اسماء الهی، حیثیت وجودی دارند و لفظ نیستند^۱، بلکه همان ذات هستند به اعتبار صفت (کاشانی، ۱۳۷۷: ۸) و نسبت‌هایی هستند که ذات به حسب نیازها و شؤون موجودات می‌گیرد (ابن عربی، بی تا: ۱/۶۶۹، ۲/۷۷).

^۱ لفظی که به اسم حقیقی دلالت می‌کند اسم الاسم نامیده می‌شود. (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱/۱۷۴)

متجلی می‌شود و متعلق الوهیت، معرفت و طلب و افتقار قرار می‌گیرد و اسماء و صفات از او انشاء می‌یابد (کاشانی، ۱۴۲۶: ۲/۷۰۳)؛ چنان‌که سوره توحید از دو مرتبه حکایت می‌کند: هویت غیبیه احدیه که نکره است و هیچ‌گاه معرفه نمی‌شود و الصمدی که معرفه است و محل استناد.

تجلی روندی است که در آن ذات خود را ظهور می‌دهد. منشأ این فرآیند، حب ذات به شناخته‌شدن است: کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۲۰۳، ۶ و ۶۱ و ۲/۳۰۳). به واسطه خیال، تجلی صورت می‌پذیرد، با تخیل الهی، کثرت اعیان ثابته در علم الهی ایجاد شدند و با تخیل خلق، رب در اعتقاد موجودات تکوین می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۱-۱۲۰؛ همو، بی تا: ۲/۴۲۲). اعیان ثابته^۱ با تجلی فیض اقدس در علم الهی به وجود می‌آیند و به واسطه فیض مقدس اعیان در عالم خارج ظهور می‌کنند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹ و ۱۲۱-۱۲۰، ۲/۷-۹، ۲۸-۲۷، ۱۴۶-۱۴۵؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۶۳۱). فیض اقدس، تجلی حق بر خود است که با آن معانی اسماء به وجود می‌آید و با فیض مقدس، صورت اسماء به عین در می‌آید. مفهوم اعیان ثابته با روایت این‌ها عَنْ حَدِيثِ مَوْجُودٍ لَا عَنْ عَدَمٍ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَائِلَةٍ فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَ الْآلَةِ بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ كَمَا يَشِيرُ فِيهِ مِنْ خَلْقِهِ شِدْ نِزْهُمُ خَوَانِي دَارِد.

^۱ اعیان ممکنات در علم الهی هستند (کاشانی، ۱۴۲۶: ۱۳).

اعیان ثابته-صورت‌های ذاتی اسماء الهی- میان حقیقت مطلق و جهان محسوس قرار داشته و از طبیعتی واسطه‌ای و دوگانه برخوردارند. نسبت به ذات حق منفعل و نسبت به مراتب پایین‌تر جنبه فاعلی دارند. به دلیل انفعال نسبت به ذات چیزی جز ممکنات وجودی و قوالب ممکنون در حضرت حق نیستند. گرچه در علم حق ثبوت دارند اما معدومند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۷۶ و ۱۰۲) به عبارت دقیق‌تر نه متصف به وجود است و نه معدوم. امری کلی است که می‌شود گفت هم حق است هم دنیا، نه حق است و نه دنیا، نه موجود است و نه عدم. (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۷-۱۶)

احدیت چیست؛ بلکه ویژگی‌هایی از این فضا سلب شده است؛ سلب‌هایی که بر سلب تجلی مترتب است:

۱- **سلب تجلی:** تجلی در احدیت محال است؛ زیرا تجلی اقتضای دو طرف را دارد؛ ولی احدیت، کان الله و لم یکن معه شی است. کسی از احدیت ربوبیت نمی‌گیرد؛ چون تقسیم‌ناپذیر نیست (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۱-۱۹۰). به دلیل تجلی‌نیافتن، رؤیت‌پذیر هم نیست؛ البته رؤیت‌پذیر نبودن به معنای نفی رایی است؛ زیرا گفته شد ماسوا حاصل تجلی‌اند و جایی که تجلی نباشد، ماسوایی نیست (همان، ۱۳۸۵: ۴۰۰-۳۹۸ و ۴۰۸؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۹). تجلی از نوعی دوگانگی - متجلی و متجلی له - حکایت دارد. این سلب ناظر بر نفی این دوگانگی است.

تجلی خدا در احدیتش در ذات و برای ذاتش (به شرط لا) است (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۶۶۰؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱۵۲-۱۵۱؛ همان، ۱۴۲۶: ۱۷)؛ یعنی تجلی‌ای است که از ظرف تبعیت نمی‌کند؛ چنان‌که در داستان حضرت موسی (ع) تجلی به کوه اشاره‌ای به این تجلی ذاتی، و اندکاک کوه نشانی از نفی رایی (ظرف) است: «قَالَ رَبُّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَيَّ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا» (اعراف، ۱۴۳). تجلی واحدیت، تجلی به یگانگی است؛ به همین دلیل توصیف‌پذیر است؛ مانند هضم طیف‌های مختلف رنگی و تشکیل نور سفید رؤیت‌شده؛ ولی در احدیت نور به گونه‌ای می‌تابد که دیدن از دست می‌رود. این تجلی ذاتی ظرف و مظروف (عارف و معرفتش) را می‌گیرد.

۲- **سلب اسم و صفت:** اسم و رسم و صفت فرع بر تعین و تقید ذات است و هیچ‌یک با اطلاق و صرافت

آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۸۷). این نسبت‌ها معقول هستند، اما موجود نیستند و امور عدمی هستند که ذات به حسب آن‌ها تکثر نمی‌یابد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۱۵۳؛ همان، بی‌تا: ۴/۲۹۴) اسماء به اعتباری عین ذات و عین هم، و به اعتباری مغایر با هم هستند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۰-۷۹ و ۱۰۴ و ۱/۱۱۹؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱/۳۰۱). در پرتو تجلی حق و خلق مرآت یکدیگرند. خلق آینه حق در رؤیت اسماء و صفاتش و حق آینه خلق در رؤیت خودشان (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۶۲؛ ابن عربی، بی‌تا: ۲/۴۴۹، ۴۳۰ و ۴/۵۴، ۳/۲۳۹؛ همان، ۲۰۰۳م: ۴۳؛ رحیمیان، ۱۳۷۶: ۵۹-۵۷). موجودات خارجی ظهور اسماء و وجه الهی هستند و از خود حیثیت استقلالی ندارند و حق عین آنهاست و کثرت اعتباری است و مدلول خیال (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۱۹۲، ۱۱۰ و ۲/۱۱۳-۱۱۵؛ همان، ۱۳۸۵: ۴۶۱-۴۵۹ و ۴۶۵).

اسم و وجه این همانی دارند. هر چیزی در عالم مظهر اسماء و صفات خداست (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۴۸-۵۰؛ همان، بی‌تا: ۳/۴۰۵) و حقیقت هر چیزی وجه الله است: اینما تولوا فثم وجه الله (بقره، ۱۱۵)، به عبارتی، هر چیزی وجهی از وجه الله و سببی از اسباب الهی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۱۱۳-۱۱۴ و ۲/۱۴۹؛ همان، بی‌تا: ۱/۳۰۶، ۱۵۷ و ۳۰۷ و ۳/۱۶۱ و ۲۱۳ و ۴/۴۰۳؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۶۶). انسان کامل، آینه تمام‌نمای وجه الهی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۴۸-۴۹؛ همان، بی‌تا: ۲۰۳ و ۴/۴۳۳، ۴/۴۴۷ و ۳/۵۷۳؛ کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۲/۶۴۲).

بنابراین عرفان با نظریه تجلی و آیینگی از نسبت موجودات با خدا پرده برداشته است و موجودات را مظاهر یک وجود دانسته است. نظریه‌ای که معیت بی‌مقارنه و غیریت بی‌مزایله، نفی تولید، حیثیت ربطی و وابستگی محض موجودات به خدا، نیز آن را تأیید می‌کنند. این نظریه علاوه بر اشاره به مراتب ظهور ذات، به ذات غیب الغیوبی و احدیت که مصدر تجلی است نیز اشاره دارد. توصیف فضای احدیت در عرفان نیز ساختار سلبی دارد و نه اثباتی؛ به این معنا که گفته نشده است

۱. عرض کرد: «پروردگارا، خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم» فرمود: «هرگز مرا نخواهی دید، اما به کوه بنگر؛ پس اگر بر جای خود قرار گرفت، به زودی مرا خواهی دید» پس چون پروردگارش به کوه جلوه کرد، آن را ریز ریز ساخت.

نمی‌یابد؛ پس تکلم و خطابی هم صورت نمی‌گیرد. هر موجودی تسبیحی به همراه حمد - تنزیهی با تشبیه - دارد: تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (الاسراء، ۴۴). در اصطلاح قرآنی، تسبیح به معنای تنزیه و تقدیس خداوند، از باب تفعیل و از ریشه سبج و به معنای شنا در آب، حرکت سریع و یا دویدن با شتاب اسب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۹۳-۳۹۲). احادیث انتهایی راه و برداشتن فاصله‌ها است، آنقدر نزدیک که دیگر تکلم و خطاب هم معنا ندارد.

سلب‌هایی موجود در مرتبه احادیث، مترتب بر سلب تجلی هستند؛ چنان‌که در سوره نیز احد با غیب هویت ملازمه دارد و نکره آمده است؛ چون حقیقت موجودات جز تجلی و نسبت با حق چیز دیگری نیستند. در تجلی کثرت چیزی جز تجلی حق نیست و غیریت در تجلی فانی است و در احادیث دو درجه فنا هست، فنا از فنا.

۲-۲. امکان یگانگی با احادیث:

ابن عربی در فص هودی که به حکمت احادیث اختصاص دارد، احادیث را در مراتب ساری می‌داند: احادیث ذات (ذات فارغ از تعینات و اسماء و صفات)، احادیث الهیت (وحدت اسماء و صفات) و احادیث ربوبیت (احادیث افعال) (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۴۷۵-۴۷۳). او در این حکمت، همه جنبدگان را مقهور رب خویش و متعاقباً الله می‌داند که رب الارباب است: مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (هود، ۵۶) و همه راه‌ها را باوجود تمایز اعتباری به یک مقصد مختوم می‌داند و غیریتی در دار هستی قائل نمی‌شود. شهود این یگانگی را به ذوق و قدم سلوک و به مدد استعدادی^۱ ممکن می‌داند که حقایق وجودی مظاهر دارند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۱ و ۱۰۸-۱۰۶؛ همان، ۱۳۸۵: ۴۷۷-۴۷۶).

احادیث ربوبیت اولین مرتبه‌ای است که انسان با آن روبه‌رو می‌شود. بنده عبد و مربوط آن چیزی است که در

ذات سازگار نیست و مخلوقات نه به احادیث که به واحدیت و الوهیت ظاهر شده‌اند. (کاشانی، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۶۹؛ ابن عربی، ۱۴۲۷ق: ۱۳۰-۱۲۹، ۱۲۷؛ همان، ۱۳۷۳: ۱۴۸؛ رحیمیان، ۱۳۷۶: ۱۲۷؛ ابن عربی، ۱۳۹۱: ۱۴۴). اسم نشانه، دلیل و طریقی است برای مسمی (گوهرین، ۱۳۶۸: ۲/۲۴۸). نشانه جایی معنا دارد که کثرتی باشد تا مسمی به اسم از دیگران متمایز شود. نفی اسماء از احدیت به معنای خالی بودن آن مرتبه از غیریت و کثرت است.

۳- سلب نسبت: نسبت از ارتباط بین مظاهر و اسماء، منتزع و به حدوث مظاهر حادث می‌شود. نسبت، خود تابع طرفینی است و به حدوث یکی از طرفین حادث می‌شود (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۴۳-۴۲). ذات احدیت از حیث تجردش از همه اعتبارات، با هیچ شیئی مرتبط نیست و خلق را به او نسبت داده نمی‌شود.

۴- سلب الوهیت: چون احدیت هر نسبتی را نفی می‌کند، متعلق الوهیت قرار نمی‌گیرد؛ زیرا الوهیت نسبت و اضافه است و مالوه را می‌طلبد و انسان آفریده فردانیت و واحدیت است (ابن عربی، ۲۰۰۳م: ۶۰؛ همان، ۱۳۸۱: ۳۰-۲۹؛ همان، بی‌تا: ۱/۴۶۲؛ ۱/۶۴۱ و ۲/۵۹۱؛ ۲/۸۹) و فردیت، حتما کثرت را می‌طلبد (همان: ۳/۵۰۰) و در فرد و تر اشتراک هست. (همان: ۴/۲۷۷). عبد از حیث شفیعیت، رب را می‌بیند. از حیث الهیت، و تربیت فردیت را می‌بیند و به اعتبار ذات شاهد و تربیت احدیت است (ابن عربی، ۲۰۰۳م: ۷۴؛ همان، ۱۹۹۴م: ۴۱۳-۴۱۲/۶). وجود مرتبه‌ای فراتر از الوهیت، محوکننده محوشدگی موجودات در دایره الوهیت و ورود مالوه به دایره الوهیت و ربوبیت است؛ چنان‌که حقیقت محمدیه چنین به جامعیت الوهی انفراد یافته و منشأ خلقت و ربوبیت است.

۵- سلب تکلم و خطاب: تکلم و تسبیح ذاتی حاصل از قبض حقیقت در خیال موجودات و به دلیل الوهیت است (موسوی، ۱۳۹۳: ۴۶۶-۴۶۵؛ ابن عربی، بی‌تا: ۲/۵۰۹)؛ درحالی‌که در احدیت حقیقت هیچ قید و قبضی

۱. به حسب عین ثابت‌ه مستعد یگانگی با ذات هستند.

اعتقادش است و آنچه در اعتقادش است مخلوق و مجعول خود اوست، به نوعی عبد مخلوق و عبد خویش است (ابن عربی، بی تا: ۱۴۳ و ۲۷۹ و ۴/۳۸۴؛ همان، ۱۳۷۰: ۲۲۵ و ۱۲۴-۱۲۱ و ۱/۱۱۳) و ناچاراً هر کسی مرئوس رب خویش است و او را طلب می کند. اگر حق در صورتی غیر از آن بر او تجلی کند، او را انکار می کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۱۱۳)؛ اما عارف کسی است که خدا در همه اشیاء و عین همه اشیاء ببیند (همان: ۱/۱۹۲) و قلب او آن قدر وسعت داشته باشد که پذیرای هر صورتی باشد و این وسعت با حب حاصل می شود:

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة
فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیست لأوثان و کعبه طایف
و ألواح تورات و مصحف قرآن
أدین بدين الحبيب أنى توجهت
رکائبه فالحب دینی و ایمانی
لنا اسوة فی بشر هند و آختها
و قیس و لیلی ثم می و غیلان
(ابن عربی، ۱۳۷۸: ۵۸)^۱

از احدیت ربوبی به احدیت الوهی نائل می شود. الله رب الارباب است و فنای کامل تنها در او محقق می شود؛ چون هم ظاهر است و هم باطن (ابن عربی، بی تا: ۳۲۶-۲/۳۲۵). الله دو تجلی دارد: تجلی محبوبی که تجلی باطنی است و تجلی محبی که تجلی ظاهری است (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۲۵۲-۱/۲۵۱). تجلی باطنی از ظرف تبعیت ندارد و استعداد را افاضه می کند؛ ولی تجلی ظاهری از ظرف

۱. هرآینه قلبم پذیرای هر صورتی است، قلبم چراگاه آهوان و دیر راهبان است.
و آن خانه تنها و کعبه مطاف و الواح تورات و کتاب قرآن است.
من از مذهب عشق پیروی می کنم. سپاهیان عشق به هر سو رو کنند.
چه عشق، ایمان و عقیده من است.
از میان عشاق کسانی چون بشر هند و خواهرش و قیس و لیلی، آنگاه می و غیلان برای ما نمونه و الگویند.

تبعیت دارد و متناسب با استعداد است.^۲
آن قدر این دو تجلی ادامه می یابد که موجودات در میانه این دو تجلی از خود، فانی و با فناهای پی در پی، مستعد درک احدیت می شوند؛ احدیتی که فراتر از اسماء و صفات و فراتر از تجلی به فردیت محبی و محبوبی است.

این دو تجلی با دو نوع قرب نوافل و قرب فرائض مرتبط می شوند. قرب نوافل نتیجه اختیار است و در آن، حق قوای خلق است. قرب فرائض نتیجه اضطرار است و در آن، خلق مظهر اسمای حق می شود. در قرب نوافل خدا در بنده است و فنای تام و تمام بنده محقق نشده است؛ ولی در قرب فرائض بنده در خداست و فنای تام و تمام بنده محقق شده است (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۲۵۲-۱/۲۵۱ و ۱/۲۴۷؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱/۸۲ و ۱/۱۲۰ و ۱۴۶-۲/۱۴۵).

درخور ذکر است در میان موجودات تنها انسان، قادر است به احدیت نائل شود؛ زیرا هم کون جامع الهی است (ابن عربی، بی تا: ۱۳۷۰: ۴۸) و هم حب الهی به او اختصاص دارد (ابن عربی، بی تا: ۲/۳۲۰).

آیاتی که از مصیر^۳ به سوی خدا سخن گفته (آل عمران، ۲۸؛ النور، ۴۲؛ فاطر، ۱۸؛ المائدة، ۱۸؛ غافر، ۳؛

۲. مولوی تجلی بر کوه طور را نمونه ای از تجلی ای که تابع متجلی له نیست می آورد:

کوه طور اندر تجلی حلق یافت تا که می نوشید و می را بر تنافت
صار دکا منه و انشق الجبل هل رايت من جبل رقص الجمل
لقمه بخشی آید از هر کس به کس حلق بخشی کار یزدان است و بس
حلق بخشد جسم را و روح را حلق بخشد بهر هر عضو جدا
حلق بخشد خاک را لطف خدا تا خورد آب و پروید صد گیا
باز خاکی را ببخشد حلق و لب تا گیاهش را خورد اندر طلب
چون گیاهش خورد حیوان گشت زفت گشت حیوان لقمه انسان و رفت
باز، خاک آمد شد اکال بشر چون جدا شد از بشر روح و بصر
(مولوی، ۱۳۷۵: ۳۴۵-۳/۳۴۴)

۳. مصیر در لغت به معنای منتهی و مرجع است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۷۸-۴/۴۷۷)، و در اصطلاح به معنای دگرگونی، نقل مکان و شدن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۹۹)

را به کس نیاز نه: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر، ۱۵). هم او به دلیل بی‌نیازبودن سزاوار دوست‌داشتن است و هم وقتی بنده نیاز و اضطراش را به خدا ببیند، محبتش اشتداد می‌یابد (مستملی، ۱۳۶۳: ۱/۲۴۴)؛ همان‌طور که در داستان حضرت یوسف (ع) از رهگذر همین نیاز و اضطراست که محبت و رغبت به حسن یوسفی بروز می‌یابد. در این قصه، برادران که نسبت به یوسف و حسن او بی‌میلی نشان دادند: «کأثوا فیهِ مِنَ الزَّاهِدین» (یوسف، ۲۰) و او را به بهایی اندک فروختند: «شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْلُودَةً» (یوسف، ۲۰). با دیدن اضطرا و نیاز خود از حالت زهد، بی‌میلی و معامله‌گری خارج شدند و به سوی او رفتند و محبت خود به او را بروز دادند (موسوی، ۱۳۹۳: ۴۲۹)؛ بنابراین صمد با محبت نسبت دارد.

۳. محبت از ریشه «احب البعیر» است و اعتکاف بر درگاه محبوبرا موجب می‌شود و احب البعیر، یعنی زانو به زمین زدن شتر؛ به‌گونه‌ای که هرچند بزنی از جای نجنبید^۲ (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۲۹۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۵؛ سمعانی، ۱۳۸۴: ۴۶۵). پس صمد در معنای مقصد با ریشه محبت مرتبط می‌شود.

۴. جمعیت اضداد، نه در طور عقل که در دایره عشق ممکن می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۴-۲/۱۱۳؛ موسوی، ۱۳۹۲: ۳۷). این جمعیت در صمد نیز نشان از امکان شناخت او در فضای عشق است.

۵. انحصار مرجعیت و مفزعیت الصمد در هر نیازی و هر موجودی و معروفیت او بر عدم وساطت عقل برای شناخت او ناظر است؛ زیرا اگر عقل برای شناخت خداوند لازم بود، با شناسابودن خداوند برای «همه» موجودات منافات داشت؛ چون موجوداتی هستند که از عقل بهره ندارند (مستملی، ۱۳۶۳: ۷۰۴-۲/۷۰۳). از طرفی

الشوری، ۱۵؛ التغابن، ۳؛ الحج، ۴۸؛ لقمان، ۱۴) و آیات «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۵۶) و «اللَّهُ الصَّمَدُ» نیز بشارت یگانگی با الله داده شده است.

۳. ترسیم فضای ادراکی احدیت:

مشخص شد احدیت در قرآن و عرفان به شیوه سلبی تبیین شده است؛ سلب‌هایی که مترتب بر هم هستند و با دقت به شأن نزول سوره - در پاسخ به سؤال از نسبت پروردگار - برگشت‌پذیر به سلب نسبت هست. در عرفان وحدت وجودی این سلب در قالب نظریه تجلی و عینیت اشیاء با خدا و به عبارتی سلب منسوب - ماسوا - و فناء او در نسبتش با وجود مطلق بیان شده است. اینکه این نسبت چیست و چگونه سلب می‌شود با توجه به اوصاف صمدیت و واحدیت پی‌جویی می‌شود که در عین استغنا و قهر به نسبتی نزدیک و بدون غیریت اشاره دارند. به یافته‌های قرآنی و عرفانی فضای حاکم بر صمد به تصویر کشیده می‌شود. به نظر می‌رسد صمد و واحد با عشق و محبت پیوند دارند؛ زیرا:

۱. در عرفان حسن جمعیت کمالات - جمالی و جلالی^۱ - در یک ذات است (مطیع، ۱۳۹۱: ۱۱۸؛ ابن فتی، ۱۳۶۲: ۴۵) و معمولاً با ملاحظت همراه شده است که نشان از دلبری و بی‌نهایتی آن دارد (همانجا) و سبب کشش به سوی خود و ترتب عشق بر آن می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۲/۲۸۲، ۲/۳۴۵، ۲/۳۲۴ و ۳/۴۵۰؛ موسوی، ۱۳۹۳: ۱۲-۸ و ۶۹ و ۳)؛ بنابراین صمد و واحد نیز به دلیل جمعیت کمالات با حسن و در نتیجه عشق پیوند دارد.

۲. کامل‌ترین نسبت محبت، نسبتی است که مبتنی بر نیاز نباشد و معشوق استغنا محض داشته باشد؛ چنان‌که در شرح تعرف به نقل از امام صادق (ع) آمده است: «محبت عارفان از صمدی خیزد که همه را به او نیاز و او

^۲. قرینه این معنا با نام شتر پیامبر □ که صمد بوده و داستان استفاده از او برای تعیین جای مسجد هم جالب توجه است.

^۱. معمولاً جمال در اوج خود هیبت و شکوه جلال آفرین دارد (ابن عربی، بی‌تا: ۲/۵۴۰).

این صدف پر از صفات آن در است
ترسم ای فصاد گر فصدم کنی
نیش را ناگاه بر لیلی زنی
داند آن عقلی که او دل روشنی است
در میان لیلی و من فرق نیست
(مولوی، ۱۳۷۵: ۸۱۹-۵/۸۱۸)

در این نسبت، از شدت نزدیکی، نه خلق و نه نسبتشان
دیگر پیدا نیستند و همه حق پیداست. به همین خاطر
ارتباط خدا با موجودات، بی چون و کیف است و در
اندیشه نمی‌گنجد؛ زیرا ارتباط جایی معنا دارد که انفصالی
باشد؛ درحالی که در لم یلد و لم یولد هر نوع جدایی نفی
شده است و اینجا نسبت دادن ارتباط بی معناست؛ زیرا ربط
از شدت نزدیکی خورده شده است:

بی تعلق نیست مخلوقی بدو
آن تعلق هست بی چون، ای عموا!
زانکه فصل و وصل نبود در روان
غیر فصل و وصل نندیشد گمان
(همان، ۴/۷۱۷)

اتصالی بی تکیف، بی قیاس
هست رب الناس را با جان ناس
(همان، ۴/۵۸۹)

آیات «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (البقره، ۱۵۶)، «فَإِذَا
سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»^۱
(الحجر، ۲۹؛ ص، ۷۲)، «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ
جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ»^۲
(سجده، ۹)، شاهی بر این نسبت نزدیک هستند. نسبتی
فرا تر از نسبت‌های خویشاوندی؛ همان‌طور که در میان
روابط انسانی هم اتفاق می‌افتد که مثلاً کسی بگوید:
«فلانی برادر من نیست، یک چیز بالاتر است». به همین

چون ماسوا قائم به ذات صمدی هستند، از خود ظهوری
ندارند؛ بنابراین هرچه ظهور در هستی هست، ظهور
خداست، نه غیر؛ وقتی همه او باشد، جز او نیز معروف
نخواهد بود و نه به استدلال که به محبت درک می‌شود؛
چنان‌که سیدالشهدا π در دعای عرفه می‌فرماید: «أَيُّكَونُ
لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ
مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعُدَتْ
حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الْبَتَى تُوصِلُ إِلَيْكَ عَمِيَّتْ عَيْنٌ لَّا تَرَكَ
عَلَيْهَا رَقِيْبًا وَ خَسِرَتْ صَفْقَةُ عَيْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حَبْكَ
نَصِيْبًا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵/۲۲۶).

۶. در مقابل نفی نسبت‌های مبتنی بر استقلال و
انفصال، عرفان تعلق و نسبت روحی و مبتنی بر حب را
در صمدیت الهی بیان کرده است؛ از جمله روزبهان و
سمعانی آورده‌اند: نسب ما از آدم است به حکم نبوت، و
از لطف ازل است به حکم محبت. او را فرزند روا نیست؛
اما محبوب رواست. «لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ» همه فرزندی‌ها
قطع کرد، «يُجِبُّهُمْ وَ يُجِيبُوهُمْ» همه عاشقی‌ها اثبات کرد
(سمعانی، ۱۳۸۴: ۲۰۴؛ بقلی، ۱۳۷۴: ۳۰۳-۳۰۲). نسبت
میان حق و خلق، نسبتی است که حتی تعبیر نزدیک برای
آن نارسا است؛ زیرا نزدیک‌ترین نسبت است، نه جان که
جانان است؛ چنان‌که رگ گردن نماد جان است و او
نزدیک‌تر از آن: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق،
۱۶) (موسوی، ۱۳۹۲: ۲۰۹).

نسبت میان عاشق و معشوق آن‌چنان تنگاتنگ است که
هیچ فاصله و تفاوتی را بر نمی‌تابد:

گفت مجنون من نمی‌ترسم ز نیش
صبر من از کوه سنگین هست بیش
لیک از لیلی وجود من پر است

۱. آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نیست، تا آنان غیر
وسیله ظهور تو باشد؟! کی پنهان بوده ای، تا نیازمند به دلیلی باشی
که بر تو دلالت کند و کی دور بوده ای، تا آثار واصل کننده به تو
باشند؟ کور باد دیده ای که تو را بر آن دیده بان نبیند و زیان کار باد
تجارت بنده ای که از محبت برای او سهمی قرار نداده ای

۱. پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم، پیش او
به سجده درافتیدم.

۲. آن‌گاه او را درست‌اندام کرد و از روح خویش در او دمید و برای
شما گوش و دیدگان و دل‌ها قرار داد؛ چه اندک سپاس می‌گذارید.

الْخَلْقَ حِجَابُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۳۶-۳۵) و «لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ» (همان: ۱۷۹) تنها راه وصال به الله، عبور از خویش است که به قدم عشق و محبت ممکن می‌شود.

در حاشیه احدیت، سخن از تجلی حسن مطلق است و برقراری نسبتی بسیار نزدیک که یگانگی در آن پیدا است. این یگانگی به واسطه مکاشفه این حسن و ترتب عشق بر آن و فنای محب در جذب و استغنا محبوب حاصل شده است؛ چنان‌که قرآن نیز نمونه‌ای از این فنا را در تجلی حسن یوسفی گزارش داده است: «فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتَهُ وَ قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ» (یوسف، ۳۱). در این فضا همه توجه محب به محبوب است؛ توجهی حیرت‌آفرین و بدون تمیز غیر. در مقابل محبوب نیز در استغنا است و جز به خود توجهی ندارد. در تبیین عرفانی نیز ذات در احدیت جز به خود توجه ندارد و از غیر خود مستغنی است؛ بنابراین همه توجهات و نیازها به سوی محبوب است است: الله الصمد.

استغنا صمدی نشان از تجلی الله به محبوبی دارد، تجلی محبوبی تجلی باطنی است، مرگ محب از محبی و ورود او در محبوبی است.

بنابراین واحدیت و صمدیت، تجلی به حسن مطلقند که بر آن حب مترتب می‌شوند؛ حبی که مقدمه ورود محب به محبوبی است؛ اما احدیت مقدم بر واحدیت و صمدیت است؛ پس سر برتر از حسن است؛ بنابراین حتی فردیت محبی و محبوبی و نسبت محبت نیز در آن متصور نیست.

نتیجه

احدیت مرتبه‌ای از حقیقت هست که شناخت پذیر نیست و در ساختار سلبی معرفی شده است: نه حضوری، نه نشانی، نه اسمی، نه رسمی، نه وصفی، نه نیازی، نه نسبتی،

دلیل کسانی که می‌گویند عیسی پسر خداست، هم به خدا ظلم کرده‌اند، هم به عیسی، هم به خود؛ از این رو در آیات ۸۸ تا ۹۲ سوره مریم اشاره شده است که این سخن که خدا فرزندی اختیار کرده باشد آن‌چنان گران است که آسمان و زمین می‌خواهد از هم بشکافد. این است که ۱۷ آیه از قرآن کریم - بقره، ۱۱۷-۱۱۶؛ نساء، ۱۷۱؛ انعام، ۱۰۱؛ یونس، ۶۸؛ اسراء، ۱۱۱؛ کهف، ۴؛ مریم، ۳۶-۳۵ و ۹۲-۹۱؛ انبیاء، ۲۶؛ مومنون، ۹۱؛ الفرقان، ۲؛ صافات، ۱۵۲؛ زمر، ۴؛ زخرف، ۸۱؛ جن، ۳؛ توحید، ۳- نسبت خویشاوندی را از خدا نفی می‌کند.

۱. عشق قهار است و با ابتلا همراه؛ چنان‌که اشتقاقش از عشقه است و هرچه جز خودش را می‌سوزاند (گوه‌رین، ۱۳۶۸: ۱۲۰-۱۱۹؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۵۸۲-۵۸۱). تا عاشق هرچه را دوست بدارد، معشوق باشد (ابن عربی، بی‌تا: ۲/۳۲۶: ۱۱۴-۱۱۳، ۲/۳۴۵، ۳/۴۴۹-۴۵۰، ۴/۲۶۹). همچنین است نفی غیریت در قهاریت واحد و استغنا صمدی.

۲. همراهی الله با الصمد و الواحد القهار نیز حکایت از ارتباط این دو با محبت دارد؛ چنان‌چه هم ریشه‌های الله ناظر بر حب و لوازم آن - مانند حیرت و شیدایی و مغزیت - هست و هم الله نقطه محبی و محبوبی است.

غنا صمدی غنایی است که در فضای دوستی و محبت است و به همین دلیل، حب با ابتلا و محنت همراه است. در این فضا محبوب به ناز و نیاز محب توجهی ندارد تا فقر، اضطراب و عشقش به محبوب را تشدید کند.

این استغنا تعزز و تجلی حق به صفات جلالی است، برای شکستن وجود عاشق و احتجاج معشوقی است، برای

افزودن رغبت و طلب عاشق و برکندن شرک خفی: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (حشر، ۲۳) (موسوی، ۱۳۹۳: ۴۲۳ و ۹۳-۹۲) چنان‌که گفته‌اند به میزانی که بنده تاب جلال آورد خدا را می‌شناسد (انصاری، ۱۳۶۲: ۶۴۷-۶۴۶). روایات نیز خلق را تنها حجاب میان خدا و هستی بیان کرده‌اند: «خَلْقُ اللَّهِ

۱. پس چون [زنان] او را دیدند، وی را بس شگرف یافتند و [از شدت هیجان] دست‌های خود را بردند.

تفسیر و اشارات القرآن من کلام الشیخ الاکبر محی
الدین ابن العربی، جمع، تالیف و هامش، محمود محود
الغراب، دمشق.

۵- -----، (۱۹۹۴م)، الفتوحات المکیة
(عثمان یحیی)، به تحقیق عثمان یحیی، بیروت، داراحیاء
التراث العربی.

۶- -----، (۲۰۰۳م)، کتاب المعرفة، محقق /
مصحح، محمد امین ابو جوهر، دمشق، دار التکوین
للطباعة و النشر

۷- -----، (بی تا)، الفتوحات المکیة (اربع
مجلدات)، بیروت، دارالصادر.

۸- -----، سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۱)، حجاب
هستی، تهران، انتشارات شفیعی.

۹- -----، موحد، محمد علی؛ موحد، صمد،
(۱۳۸۵)، فصوص الحکم (ترجمه و تحلیل)، تهران، نشر
کارنامه.

۱۰- ابن فتی تبریزی، حسین، (۱۳۶۲)، رشف الألفاظ
فی کشف الألفاظ، نجیب مایل هروی، تهران، مولی.

۱۱- انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۶۲)، طبقات الصوفیة
(انصاری)، محمد سرور مولائی، تهران، انتشارات توس.

۱۲- -----، (۱۴۱۷ ق)، منازل السائرین،
علی شیروانی، قم، دارالعلم.

۱۳- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۶۰)، ساختمان معنایی
مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای،
بی جا، قلم.

۱۴- -----، (۱۳۸۹)، صوفیسم و تائویسم،
ترجمه محمد جواد گوهری، تهران، روزنه.

۱۵- آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۶۶)، «تفسیر سوره
توحید»، جستارهای ادبی، شماره‌های ۷۷-۷۶، ص ۱۳۰-
۵۳.

۱۶- -----، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری

نه مثل و ماندی و نه قابل گنجایش در فکر و خیال و
وهم و عقل. بنابراین شناخت‌پذیر هم نیست و این نکته
مهمی است که چون مردمان خواستند بدانند که خدا
کیست. شنیدند خدا که نیست؛ یعنی خدا همان است که
تعریف و تحدید و توصیف نمی‌شود و آنکه به اندیشه،
وهم و توصیف می‌آید، نه خدای مطلق که خدای مخلوق
در اعتقاد است.

توصیفات سلبی احدیت از نسبت بسیار نزدیک ذات با
موجوات حکایت دارد؛ نسبتی که حتی تعبیر نزدیک نیز
برای آن نارسا است؛ نسبتی که جایی برای غیر باقی
نمی‌گذارد؛ چنان‌که عارفان وحدت وجودی با نظریه
تجلی، پرده از راز عینیت حق و خلق برداشته‌اند. انسان در
تجلیات باطنی (محبوبی) و تجلی ظاهری (محبی) مداوم
و بدون تکرار الله از خود فانی می‌شود و آینه‌گی آن
قابلیت بیشتری پیدا می‌کند؛ همان‌طور که انسان کامل
واجد این قابلیت شده است. گویی انسان در واکنش به
تجلیات، تبدل وجودی می‌یابد، نه تنها خدا در او فردیت
می‌یابد (قرب نوافل)، بلکه او در خدا می‌رود (قرب
فرائض) و با خدا یگانه می‌شود؛ همان‌طور که حقیقت
محمدیه منشأ خلقت و روابط در عالم است و همه هستی
ابعاض وجودی اوست.

منابع

۱- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ ق)، التوحید
(للسدوق)، به تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین
حوزه علمیه.

۲- ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۶۷ ق)، مجموعه رسائل ابن
عربی (مجلدان) کتاب المیم و الواو و النون، بیروت،
دار احیاء التراث العربی

۳- -----، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، محقق،
ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ دوم.

۴- -----، (۱۴۱۰ ق)، رحمة من الرحمن فی

- تصوف، تهران، امیرکبیر.
- ۱۷- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، به تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۸- بقلی، روزبهان، (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، به تحقیق هانری کربن، تهران، انتشارات طهوری.
- ۱۹- -----، (۲۰۰۸م)، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، احمد فرید المزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۲۰- تهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۲۶ق)، الله شناسی، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی.
- ۲۱- تهرانی، شیخ آقابزرگ، (۱۴۰۸ق)، الذریعة إلى تصانیف الشیعة، قم، اسماعیلیان قم و تهران، کتابخانه اسلامیة.
- ۲۲- حافظ، شمس الدین محمد، (۱۳۸۱)، دیوان حافظ، قم، انتشارات ارمان طوبی.
- ۲۳- حدادی، آمنه، (۱۳۸۹)، حس فرامتن آیات قرآن، دکتر مهدی مطیع؛ دکتر فاطمه سادات تهامی، رساله کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت معلم تهران.
- ۲۴- حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.
- ۲۵- خطیب، عبدالکریم، (بی تا)، التفسیر القرآنی للقرآن، بی جا.
- ۲۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق، صفوان عدنان داودی، دمشق، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه.
- ۲۷- رحیمیان، سعید، (۱۳۷۶)، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۸- رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة (للصبحی صالح)، محقق، فیض الإسلام، قم، هجرت.
- ۲۹- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۶)، جستجو در تصوف، تهران، امیرکبیر.
- ۳۰- زیعور، علی، (۱۹۷۹م)، التفسیر الصوفی فی القرآن عند الصادق (ع)، بیروت، دار الاندلس.
- ۳۱- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۹)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، انتشارات طهوری.
- ۳۲- سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن حسین، (۱۳۶۹)، مجموعه آثار السلمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۳- سمعانی، احمد، (۱۳۸۴)، روح الأرواح فی شرح أسماء الملك الفتح، به تحقیق نجیب مایل هروی. تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۴- شافعی، محمد بن ادريس، (۱۴۱۴)، الرسالة، بیروت، دارالکتب العربیه.
- ۳۵- شایگان، داریوش، (۱۳۷۳)، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه، باقر پرهام، تهران، فرزانه روز.
- ۳۶- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه.
- ۳۷- طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۸- فراهیدی، خلیل ابن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم، هجرت.
- ۳۹- فیومی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، قم، مؤسسه دار الهجرة.
- ۴۰- قرشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- ۴۱- قیصری، داود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴۲- -----، (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، رساله التوحید و النبوة و الولاية، محقق، سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۴۳- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم،

- قم، انتشارات بیدار. ص ۱۷۶-۱۴۷.
- ۴۴- -----، (۱۴۲۶ق)، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، محقق، احمد عبد الرحيم السايح؛ توفيق على وهبه، عامر النجار، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
- ۴۵- -----، (۱۴۲۶ق)، اصطلاحات الصوفية، به تحقيق عاصم ابراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ۴۶- -----، (۱۴۲۲ق)، تفسير ابن عربي، تحقيق، سمير مصطفى رباب، بيروت، دار احياء التراث العربي.
- ۴۷- كاشفي سبزواری، حسين بن علی، (۱۳۶۹)، مواهب عليه، تحقيق، سيدمحمد رضا جلالی نائینی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- ۴۸- گنابادی، سلطان محمد، (۱۳۷۲)، بيان السعادة فی مقامات العبادة، رضاخانی، حشمت الله ریاضی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور.
- ۴۹- گوهرین، سیدصادق، (۱۳۶۸)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، انتشارات زوار.
- ۵۰- لسانی فشارکی، محمدعلی، (۱۳۶۷)، اخلاص سوره، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۷/۳۰۲۰.
- ۵۱- مبارک، زکی، (۱۹۵۴م)، التصوف الاسلامی فی الاداب و الاخلاق، مصر، دارالکتب العربیه.
- ۵۲- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
- ۵۳- مستملی بخاری، اسماعیل، (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۵۴- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۵۵- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، فلسفه تاریخ، تهران، صدرا.
- ۵۶- مطیع، مهدی، (۱۳۸۲)، قرآن و میراث عرفانی، مجموعه مقالات همایش قرآن و توسعه فرهنگی، تهران،
- ۵۷- مطیع، مهدی؛ پاکتچی، احمد؛ نامور مطلق، بهمن، (۱۳۸۸)، «درآمدی بر استفاده از روش های معناشناسی در مطالعات قرآنی»، پژوهش دینی، ش ۱۸. ص ۱۳۲-۱۰۵.
- ۵۸- -----، (۱۳۹۱)، معنای زیبایی در قرآن، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- ۵۹- موسوی، سیدعلیرضا، (۱۳۹۲)، از یار آشنا سخن آشنا... (۲)، اصفهان، ذکری القلوب.
- ۶۰- -----، (۱۳۹۳)، آفتاب نیم شب، اصفهان، ذکری القلوب.
- ۶۱- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، مهدی آذر یزدی، تهران، انتشارات پژوهش.
- ۶۲- میدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، محقق، علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۶۳- نججوانی، نعمت الله بن محمود، (۱۹۹۹م)، الفواتح الالهيه و المفاتيح الغيبية، مصر، دار رکابی للنشر.
- ۶۴- نويا، پل، (۱۳۷۳)، تفسير قرآنی و زبان عرفانی، اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۶۵- نیکلسون، رینولد، (۱۳۸۲)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- ۶۶- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، (۱۴۱۶ق)، تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دار الكتب العلمية.