

بررسی ساحت ذات احدیت از منظر عرفان نظری

هادی وکیلی*

حسین زحمتکش**

چکیده:

مرتبه ذات احدیت، نخستین تعین و تجلی ذات غیب الغیوب است که در آن، اسماء و اعیان، اتحاد مفهومی و مصداقی با یکدیگر و با ذات دارند. تلقی از ذات احدیت در لسان عرفا، معمولاً بدین شکل است که آن را مرتبه ظهور حضرت هویت و غیب الغیوب و باطن مقام واحدیت می‌دانند و این هر سه، مراتب ذات حق تعالی را در مقابل مراتب خارج که عبارت از جبروت، ملکوت و ملک است، شکل می‌دهند؛ البته اساساً چنین تغایری میان مراتب مذکور بنا به اعتبار است، زیرا این اصل در عرفان پذیرفته شده است که وجود یک حقیقت بیشتر ندارد. ذات احدیت، حقیقت به شرط لا از کثرات و ممکنات است و جایگاه اعتبار اسمای ذاتی الهی می‌باشد. بنابراین، مرتبه احدیت که خاستگاه تنزیه و عین‌الجمع است، هر چند اسماء و صفات را مکتوم می‌دارد، با این حال در قوس نزول، سرآغاز تجلیات و تعینات اسمائی می‌شود. در این میان، نحوه گشایش تجلیات ذاتی احدی به واسطه فرآیند «فتح مطلق» ترسیم می‌شود. از این مرتبه در لسان قرآن به «مقام او ادنی» تعبیر شده است و گهگاه بر آن «بطن سابع» نیز اطلاق می‌شود.

کلیدواژه‌ها: احدیت، واحدیت، جمع‌الجمع، قاب قوسین، عرفان اسلامی.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی / dr.vakily@ri-khomeini.ac.ir

** دانشجوی دکتری پژوهشگاه امام خمینی / zahmatkesh.hosein@yahoo.com

مقدمه

بحث از مراتب وجود ناظر به دو مرتبه ذات و خارج است. مراتب ذات موجودند به وجود ذات و مراتب خارج موجودند به ایجاد ذات. مراتب ذات عبارت‌اند از: ذات غیب الغیوب، ذات احدیت و ذات واحدیت. مراتب خارج نیز جبروت، ملکوت و ملک را شامل می‌شود. در لسان عرفان ذات احدیت، نخستین تعیین مرتبه هویت است که همان ذات غیب الغیوب می‌باشد. عرفا ذات واحدیت را مظهر ذات احدیت، اعیان ثابته را مظهر حضرت واحدیت و مقام اسمای الهیه، عالم جبروت را مظهر عالم اعیان ثابته، عالم ملکوت را مظهر عالم جبروت و عالم ملک را مظهر عالم ملکوت می‌دانند و این مظاهر را «مجالی»، «مطالع» و «منصّات» نام می‌نهند. (مجموعه آثار حکیم صهبا، ص 37)

بر اساس مشرب عرفا، مرتبه ذات غیب الغیوب، اعتبار ذات من حیث هی و حقیقت لابشرط مقسّمی است. این مرتبه از ذات مجهول مطلق است و هیچ اسم و رسم و تعینی برای او نیست. مرتبه ذات احدیت، حقیقت به شرط لا و مقام تعیین غیبی است. این مرتبه از ذات، عدم ظهور مطلق و جایگاه اعتبار اسمای ذاتی است. مرتبه ذات واحدیت حقیقت بشرط شیء و مقام اسماء و صفات است که در ضمن آن، اعیان ثابته نیز تحقق پیدا می‌کند. البته شایسته توجه است که تغایر و تمایز مراتب مذکور تنها به اعتبار است و در اصل، ذات واجب الوجود یکی بیش نیست. به تعبیر عبدالرحمن جامی، «الْأَحَدِيَّةُ وَالْوَّاحِدِيَّةُ ذَاتَانِ لِلذَّاتِ الْوَاحِدَةِ. أَمَا أَحَدِيَّتُهَا فَمَقَامُ انْقِطَاعِ الْكثْرَةِ النَّسْبِيَّةِ وَالْوُجُودِيَّةِ وَاسْتِهْلَاكِهَا فِي أَحَدِيَّةِ الذَّاتِ. وَ أَمَا وَاحِدِيَّتُهَا وَ إِنِ انْتَفَتْ عَنْهَا الْكثْرَةُ الْوُجُودِيَّةُ، فَالْكَثْرَةُ النَّسْبِيَّةُ مُتَعَلِّقَةٌ بِالتَّحَقُّقِ فِيهَا.» (نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص 35) بنابراین، احدیت و واحدیت هر دو تعینات و تجلیات یک ذات‌اند، با این تفاوت که کثرات در مقام احدیت، در احدیت ذات مستهلک‌اند و اختلاف مفهومی و مصداقی بین آن‌ها وجود ندارد، برخلاف ذات واحدیت که در آن، رابطه تمایز مفهومی میان کثرات و اسماء و صفات برقرار است.

در باب مراتب خارج نیز عرفا بر این پندارند که عالم جبروت، عالم عقول کلیه است که از ماده و صورت مجرد دارد و در نهایت کمال، مقرب به درگاه حضرت لاهوت است. اینکه آن را جبروت نامیده‌اند یا بدان جهت است که خداوند متعال،

نقایص آن را جبران کرده است (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 34) یا از آن روست که آن‌ها مرتبه پایین‌تر خود را جبران می‌کنند. پس از جبروت، عالم ملکوت است که خود به دو عالم تقسیم می‌شود: ملکوت اعلی که عالم نفوس کلیه است و ملکوت اسفل که عالم مُثُل معَلَّقه است. واپسین عالم، عالم ملک و شهادت است که محیط آن فلک الافلاک و مرکز آن زمین است. به این عالم در لسان عرفا و حکما، ناسوت نیز اطلاق می‌شود. عالم ملک، حاشیه عدم (نسبت به عالم غیب که حقیقت وجود است)، آوردگاه زمان و آخرین مرتبه نزول و تجلی نور الهی است. (تقریرات فلسفه، 76/1) ما در این نوشتار، بر اساس آنچه در مجموعه باورداشت‌های عرفای بنام اسلامی وجود دارد، به تفصیل به تبیین ساحت ذات احدیت می‌پردازیم که نخستین تعین و تجلی ذات حق تعالی در مرتبه ظهور است.

اعتبار احدیت

چنانچه ذات به شرط لا از کثرات، تعینات، ممکنات، مفاهیم و ماهیات و نیز اسماء و صفات اعتبار شود، مرتبه ذات احدیت رخ می‌دهد. در این مرتبه، اساساً هیچ ارتباطی میان اشیاء و احدیت ذات از حیث تجرُّدش از اعتبارات وجود ندارد. (الفکوک، ص 241) مقام احدیت نخستین ظهور و جلوه حق تعالی به اسماء حسنی و صفات علیا و تجلی به کمالات و اسمای ذاتی است و چون متعلق آن بطون ذات است، به نحوی که حتی در آن «حکم ظهور در بطون مستهلک است» (مشارق الدراری، ص 127)، بدان «احدیت» می‌گویند (شرح فصوص الحکم، مقدمه آشتیانی، ص 24). گاه نیز از آن به «باطن اسماء و صفات» تعبیر می‌کنند. (مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، ص 27) بنابراین، چنانچه ذات به باطن وجود تعلق گیرد، مقام احدیت و اگر تعلق و اعتبار آن به ظاهر وجود باشد، مقام واحدیت شکل می‌گیرد. تفاوت عمده میان مراتب احدیت و واحدیت با عنایت به اصل تجلی حضرت ذات غیبی به وصف وحدت، در فحوای نکته مذکور آشکار می‌شود.

اسامی و اطلاقات احدیت

به این مرتبه از ذات علاوه بر احدیت، «تعین اول»، «مقام حروف عالیات»،¹ «مفاتیح

اول، «قابل اول»، «سدره المنتهی»،² «احدیت جمع»، «احدیت جامعه»، «مقام جمع الجمع»، «مرتبه الجمع و الوجود» (نقد النصوص، ص 35)، «حضرت هاهوت» (اساس التوحید، ص 324)، «وصول حقیقی»، «معراج معنوی» (جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص 118)، «معراج خاص»، «عالم وحدت» (همان، ص 287)، «برزخ البرازخ الأزلیة»، «حقیقت محمدیه» (مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، مقدمه آشتیانی، ص 25)، «مقام الفرق بعد الجمع»، «حضرت وجود»، «ربّ الأرباب» (اصطلاحات الصوفیه، ص 41، 59 و 148) و «عماء» هم گفته می شود و فی الجمله عبارت است از «مشاهده حقایق موجودات علی ما هی علیه». (جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص 287)

نخستین تعین غیب الغیوب

در مرتبه احدیت، تنها یک تعین وجود دارد و آن هم تعین ظهور ذات است برای ذات. اساساً احدیت ذات با همین تعین اعتباری از غیب الغیوب متمایز می شود. از این باب، برخی به سان علامه طباطبایی بر مقام احدیت، اطلاق اسم کرده و آن را نخستین اسم ذات دانسته اند؛ زیرا ذات اقدس خداوند دارای صرافت و اطلاق بوده و از هر نوع تعین مفهومی یا مصداقی، حتی خود اطلاق منزّه است و چون این، خود گونه ای تعین محسوب می شود که همه تعین ها را محو می کند و بساط همه کثرت ها را درمی نوردد، نخستین اسم و نخستین تعین است. (دایرة المعارف قرآن، 261/3؛ ر.ک: الرسائل التوحیدیة، ص 26) احکام و اوصاف وجود، همگی مربوط به این مرتبه از ذات است. ذات در مرتبه احدیت به خودش علم دارد و از آنجا که ذات، همه چیز است، علم به ذات یعنی علم به همه چیز. چنین علمی در لسان حکمای صدرایی «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» نام دارد که همان «شهود مفصل در مجمل»³ است؛ به این معنا که حقیقت ذات حق در این مرتبه، خود را به وصف احدیت ذات با همه مظاهر، احکام و لوازمش می نگرد. از چنین جلوه و ظهوری در افواه عرفا تحت عنوان «کمال استجلاء» تعبیر می شود. صدرالمتألهین در «سفار اربعه»، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را از راه قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء و لیس بشیء منها»⁴ اثبات می کند. او در این باب می نویسد: «واجب تعالی برای جمیع حقایق و موجودات مبدأ فیاض است. پس

الزاماً ذات او با بساطت و احدیتش همه اشیا می باشد. ما در مباحث عقل و معقول اقامه برهان کردیم بر اینکه وجود بسیط حقیقی لازم است همه اشیا باشد. بنابراین، از آنجا که وجود واجب تعالی وجود همه اشیا است، پس کسی که به آن وجود بسیط علم حاصل نماید، به همه اشیا علم پیدا کرده است. وجود بسیط خودش به خودش علم دارد. پس واجب الوجود برای خودش و به خودش عالم است؛ از این رو، علم او به ذاتش، علم به سایر موجودات می باشد. علم او به خودش بر وجود سایرین مقدم است. پس علم او به دیگر موجودات بر جمیع ماسوای ذات سبقت دارد. بنابراین، ثابت می گردد که علم واجب تعالی به همه اشیا در مرتبه ذاتش بذاته قبل از وجود ماعدای ذات حاصل است، اعم از اینکه آن اشیا صورت های عقلی باشند که به ذات واجب قائم اند یا آنکه صورت های خارجی باشند که از ذات جدا هستند. چنین علمی از یک جهت «علم کمالی تفصیلی» و از جهت دیگر «علم اجمالی» می باشد و این بدان روست که معلومات بنا بر کثرت و تفصیلشان، بر حسب معنا به وجود واحد بسیط موجودند. بنابراین کل از حیث آنکه کثرت را در آن راه نیست، در زیارتگاه الهی و تجلی گاه ازلی همان کل است به تنهایی. «الحکمة المتعالیه، 270/6 و 271»

مرتبۀ استهلاک اسمائی

در مرتبه ذات احدیت از اسماء و صفات خبری نیست. به تعبیر قیصری: «الْمُسْتَهْلَكَةُ جَمِيعُ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ فِيهَا» (شرح فصوص الحکم قیصری، ص 22) اسمای الهی به حسب مقام احدیت عین مسمی و عین ذات اند. (شرح فصوص الحکم بالی زاده، ص 161) کمالات اسمائی و صفاتی در این مقام که منزل کمالات ذاتی است، متحد بالذات اند و از انواع تکثرات علمی و نسبی مبرا هستند؛ از این رو، ذات در چنین جایگاهی به نحو تفصیل، منشأ انتزاع نبوده و به هیچ یک از صفات کمالی متصف نمی گردد. (شرح فصوص الحکم قیصری، ص 247) جهت استهلاک اسماء در حضرت احدیت آن است که اسماء به اعتبار کلیت و تمامیتشان جامع جمیع اسماء هستند. بنابراین، همه اسماء اعم از آنکه اعظم باشند یا نباشند، به اعتبار ظهور کثرت در آنها و نیز به دلیل اضمحلال و فنایشان در جمع احدی، اعظم و جامع اند. (تعلیقات علی شرح

فصوص الحکم و مصباح الانس، ص 35) اسماء و اشیاء در این مرتبه نه امتیاز مصداقی از ذات دارند و نه امتیاز مفهومی، بلکه وجوداً و مفهوماً عین ذات‌اند. تمام اسماء و اعیان در این مرحله جمع‌اند و پراکندگی و تفرق در آن‌ها راه ندارد؛ هم از این روست که به این مقام، «جمع الجمع» و به تعبیر قونوی، «أحدیة جمع الجمع» (مفتاح الغیب، ص 103) گفته می‌شود.

بود اعیان جهان بی‌چند و چون ز امتیاز علمی و عینی مصون
نی به لوح علمشان نقش ثبوت نی ز فیض خوان هستی خورده قوت
نی ز حق ممتاز و نی از یکدگر غرقه دریای وحدت سر به سر
(رسالة النائیه، ص 6)⁵

مرتبه احدیت، خاستگاه تنزیه (الفتوحات المکیه، 581/2) و جایگاه عین الجمع است که تجلی و ظهوری در عالم خارج ندارد. (همان، 636/2) این مرتبه در زبان عرفان، «حقیقة الحقائق» و «اصل الحقائق» است و همچنان که حقایق روحانی را در عالمی که به دلیل تحقق اسمای الهی در آن به «جناب الهی» معروف است، محقق می‌سازد، حقایق جسمانی را نیز با تجلی واحد ذاتی در عالم سفلی واقع می‌گرداند. (شرح فصوص الحکم کاشانی، ص 16) مقام احدیت همان‌گونه که پیش از این بیان شد، گذشت، گاه تحت عنوان «تعیین اول» از آن یاد می‌شود و در واقع، نخستین تعین، تمیز، تجلی و تنزل حضرت ذات غیبی است؛ زیرا تعین که از آثار تجلیات اسمائی است، اساساً به ذات من حیث هی تعلق نمی‌گیرد. بدان تعین اول می‌گویند؛ چه اولین تعینی است که اسم ظاهر از آن تمایز می‌یابد. اسم ظاهر در این حال بر آنچه آن را تعینات و شئون اسم باطن و مرتبه لا تعین دربر گرفته است، احاطه دارد. (نقد النصوص، ص 34)

مبدأ تجلیات اسمائی

این تعین به زعم امام خمینی (ره) مبدأ تجلی اسمائی است و موجبات تجلیات و تعینات اسمائی را در حضرت علمی فراهم می‌سازد؛ به نحوی که هر اسمی با مقام خاص خود به آن تجلی متعین می‌گردد. تعین گاه وجودی است، مانند تعین به اسمای جمالیه و گاه عدمی است، به سان تعین به اسمای جلالیه. زمانی به شکل مرکب

جلوه‌گر می‌شود و این در حالی است که شائبه ترکیب در همه اسماء وجود دارد و از این باب تحت هر جمال، جلالی است و تحت هر جلال، جمالی. گاهی به صورت فردی تعین می‌یابد، مثل تعین به اسمای بسیطه و گاهی نیز به صورت جمعی اعم از آنکه محیط باشد یا محاط. در میان همه این اسماء آنچه احدیت جمع تعینات دارد، اسم اعظم و انسان کامل است (تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص 30 و 31)؛ به تعبیر امام: «الْأَسْمَاءُ كُلُّهَا فِي الْكُلِّ، فَكُلُّ اسْمٍ بِالْوَجْهِ الْعَيْنِيَّةِ لَهُ أَحَدِيَّةٌ الْجَمْعِ، بَلْ كُلُّ الْأَسْمَاءِ هُوَ الْأَعْظَمُ.» (همان، ص 19)

مقام احدیت، وحدتی را شامل می‌شود که اصل و اساس همه استعدادات و فعلیات است و نخستین تعینی است که کمالات مکنون در هویت غیبی را بر ذات عرضه می‌کند. منظور از وحدت در این مقام، وحدت اطلاقی است و از آنجا که رابط و واسطه میان حضرت ذات و تعینات اوست، با توجه به اعتبارات موجود در آن، از جهتی اطلاق داشته و از سوی دیگر متعین است. گستره وحدت در این مرتبه به گونه‌ای است که «در آن ملک از ملکوت، ملکوت از جبروت و جبروت از لاهوت که همان مرتبه احدیت ذات است، متمایز نیست، بلکه وحدتی است صرف و قابلیت است محض بدون اعتبار و ظهور کثرت، اعم از علمی نسبی و عینی خارجی که مقام انقطاع کثرت نسبی و نیز وجودی و استهلاك آن در احدیت ذات است.» (محيی‌الدین بن عربی، ص 357)

سید جلال‌الدین آشتیانی ماهیت مرتبه ذات احدیت را با توجه به ارتباط آن با کتب و صحف الهی و نیز اوراق عوالم هستی، این‌گونه تبیین می‌کند: «اولین کتاب الهی که جامع جمیع کتب و مطلع همه صفحات عالم وجود و حاکی از ارقام منقوش بر صفحه اعیان است، مقام احدیت وجود است که از آن، تعبیر به مقام او ادنی و افق اعلی و حقیقت محمدیه و طامه کبری و مقام جمع الجمع و مرتبه تعین اول نموده‌اند. این کتاب، اصل جمیع کتب الهیه و مبدأ تمامی صحائف الهی و الواح حقی و خلقی است. حقیقت حق در این موطن، همه حقایق را به شهود جمعی احدی شهود می‌نماید. این همان مقام و مرتبه علم احدی ذاتی جمعی قضائی است که از آن برخی از ابنای تحقیق به عقل بسیط اجمالی قرآنی تعبیر نموده‌اند.» (شرح مقدمه قیصری، ص 456)

ذات احدیت و طریق سلوک

بی‌شک ظرافتی که در اطلاق این مقام به «بطن سابع»⁶ از بطون هفت‌گانه قرآنی نهفته است، سالک را در مسیر سیر و سلوک و طریقت ترقی و نیز در فهم باطنی قرآن شریف مصمم‌تر می‌سازد. در مقام جمع، تغییری میان قرآن مکتوب و کتاب الهی که همان حقیقت محمدیه است، وجود ندارد. باطن کتاب آسمانی قرآن و جامع جمیع کتب الهی، انسان کامل است که نسخه عالم کبیر و کامل‌ترین مظهر تجلی ذات مجرد از اعتبارات و مرتبه احدیت صرف است. انسان کامل با فنای ذات احدیت، موصوف به صفت «ید الله الباسطة» (الحکمة المتعالیه، 10/6) می‌شود که نشان از وزن رتبه او در عوالم لاهوت دارد؛ البته در تأملات عرفانی قابل توجه است که فنای تام نه در مقام «قرب نوافل» و جایگاه توحید صفاتی که در مقام «قرب فرائض» اتفاق می‌افتد و نهایت آن توحید ذاتی است.⁷

به هر روی، هر آنچه در اعماق صحیفه آسمانی و کتاب جامع الهی و در ذره ذره عوالم هستی موجود است، در فراخنای حدیث نفس انسان یافت می‌شود. بنابراین، سر وجودی و ناگشوده بطن کتاب الهی را باید در تعین احدیت ملاحظه کرد که نهایت آمال و آرزوهای انبیاء و اولیای کامل البته با وراثت از حضرت ختمی (ص) در چشم‌انداز آن، منزل سکون و آرامش می‌یابد. به تعبیر امام خمینی، ثمره وصول به مقام احدیت جمع اسماء، تحقق توحید اسمائی و کسب معرفت نسبت به اسماء است که عارف را روانه «بهشت اسماء»⁸ می‌نماید. (آداب الصلاة، ص 295)

به زعم قیصری، مراد ابن عربی از «مقام اقدم» در این سخن او که می‌گوید: «أَلْحَمْدُ لِلَّهِ مُنْزَلُ الْحِكْمِ عَلَى قُلُوبِ الْكَلِمِ بِأَحَدِيَّةِ طَرِيقِ الْأَمَمِ مِنَ الْمَقَامِ الْأَقْدَمِ» (فصوص الحکم، ص 47) ذات احدیت است که منبع فیض اعیان و استعدادات آنها در حضرت علمی و وجود و کمالات آنها در حضرت عینی بر حسب عوالم و اطوار روحانی و جسمانی می‌باشد. (شرح فصوص الحکم قیصری، ص 299 و 300) عبدالرزاق کاشانی و تاج‌الدین خوارزمی از دیگر شارحان برجسته فصوص الحکم ابن عربی نیز بر این عقیده‌اند. (شرح فصوص الحکم کاشانی، ص 7؛ شرح فصوص الحکم خوارزمی، 39/1) محیی‌الدین در یکی از عبارات «فتوحات» مقام ربوبیتی را که در عالم ذر با اعیان

موجودات سخن گفت و از آن‌ها پرسید: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (اعراف / 172) و در پاسخ شنید: «بلی»، ناظر به مرتبه ذات احدیت می‌داند که در آن، خداوند با لسان احدی گفت‌وگو کرد. (الفتوحات المکیه، 116/1) امام خمینی نیز توجه به قبله را در نماز، ظهور سرّ احدیت در ملک بدن می‌داند؛ چه به سرّ وجودی آن می‌توان چهره احدیت غیبی را شهود کرد. (سرّ الصلاة، ص 65) وی از قول استادش آیت‌الله شاه‌آبادی می‌نگارد: «جمیع عبادات، سرایت دادن ثنای حق جلّت عظمته است تا نشئه ملکیه بدن. چنانچه از برای عقل حظّی از معارف و ثنای مقام ربوبیت است و از برای قلب حظّی است و از برای صدر حظّی است، از برای ملک بدن نیز حظّی است که عبارت است از همین مناسک. پس روزه ثنای حق به صمدیت و ظهور ثنای او به قدوسیت و سبوحیت است؛ چنانچه نماز که مقام احدیت جمعیه و جمعیت احدیه دارد، ثنای ذات مقدس است به جمیع اسماء و صفات.» (همان، ص 13) اساساً بر پایه همین مبناست که عرفا موضوع علم عرفان را ذات احدیت و نعوت و صفات ازلی و سرمدی او و حدّ آن را کیفیت رجوع حقایق عالم به حقیقت واحد که همان مقام احدیت است، می‌پندارند. (شرح التائیه، ص 215 و 232)

مقام او ادنی

یکی از تعابیر حضرت احدیت در فرهنگ واژگان و اصطلاحات قرآن‌محور عرفا «مقام او ادنی» است که در کتب مطول عرفانی بارها بدان اشاره شده است؛ آن‌گونه که به جایگاه ذات و احدیت نیز «مقام قاب قوسین» اطلاق می‌شود. آیه شریفه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم / 9) مشعر به این دو مقام و تعین حضرت ذات است. با عنایت به معراج پیامبر اعظم (ص) که با اقبال و گرایشی از جانب ذات اقدس اله صورت گرفت و در قرآن کریم نیز بدان اشارت رفته است، اشرف انبیاء حضرت رسول اکرم (ص) تنها کسی در دار وجود است که توانست در قوس صعود و تکامل تا مرتبه احدیت پیش رود.⁹ امام خمینی با اشاره به اینکه واژگان او ادنی تفسیرگر «زوال حکم و احدیت و استهلاک در مقام احدیت برای نبی خاتم (ص)» (التعلیقه علی الفوائد الرضویه، ص 49) است، در این باب می‌نویسد: «نماز که حقیقت معراج مؤمنین و سرچشمه معارف

اصحاب عرفان و ارباب ایقان است، نتیجه کشف تامّ محمدی (ص) است که خود به سلوک روحانی و جذبات الهیه و جذوات رحمانیه به وصول به مقام «قاب قوسین أو أدنی» کشف حقیقت آن را به تبع تجلیات ذاتیه و اسمائیه و صفاتی و الهامات انسیه در حضرت غیب احدی فرموده. و در حقیقت این سوغات و ره آوردی است که از این سفر معنوی روحانی برای امت خود که خیر امم است، آورده و آن‌ها را قرین منت و مستغرق نعمت فرموده. و چون این عقیدت در قلب مستقر شد و به تکرار متمکن گردید، البته سالک عظمت مقام و بزرگی محل را ادراک می‌کند و با قدم خوف و رجاء، این مرحله را طی می‌نماید. و امید است إن شاء الله اگر به مقدار مقدور قیام به امر کند، آن سرور دستگیری از او بنماید و او را به مقام قرب احدی که مقصد اصلی و مقصود فطری است، برساند و در علوم الهیه به ثبوت پیوسته که معاد همه موجودات به توسط انسان کامل تحقق پیدا کند.» (آداب الصلاة، ص 138 و 139)

به باور عرفا بهره الوهی از مرتبه ذات احدیت به دو صورت امکان‌پذیر است: بالأصله و بالواسطه. در این میان، تنها نبی مکرم (ص) است که بالأصله و بی واسطه از ذات احدیت بهره دارد و سایر اولیای الهی چنانچه عنایت حق تعالی شامل حال آن‌ها شود و مراتب و منازل سلوک را با توفیقات الهی طی نمایند، می‌توانند به واسطه نفس رحمانی آن حضرت از جلبات و رقائق تجلیات ذات وام گیرند. سید جلال‌الدین آشتیانی به این معنا اشاره دارد: «آن حضرت در هر عالمی از عوالم، دارای شئون و ظهورات و اوصاف مخصوص آن مرتبه می‌باشد. در مقام أو أدنی و مرتبه احدیت، نصیب آن حضرت، تجلیات ذاتیه حق است که احدی را از آن تجلیات بالأصله نصیب نمی‌باشد و کمال از اولیاء او بالوراثه از رقائق آن تجلیات دارای نصیبند.» (نقد النصوص، مقدمه آشتیانی، ص 51)

به زعم حضرت امام، درک وراثتی افاضات و منویات کریمه حضرت ختمی مرتبت (ص) در پی اشراق خلوتگاه سرّ جایگاه أو أدنی و مقام محمود احدیت، تنها برای آدم الاولیاء جناب مولی الموحدین حضرت علی بن ابیطالب (ع) امکان‌پذیر است، زیرا فقط او قابلیت و تحمل دریافت و پذیرش اسرار حقیقت وجود را در نهاد خود دارد. از این باب، حقایق الهی و مکنونات درونی پیامبر (ص) به همان نورانیت و کمالی

که بر قلب او نقش می‌بندد، بر ضمیر صیقلی امام المتقین علی (ع) نیز بدون تنزل به منازل پایین‌تر و تطور به اطوار گونه‌گون منعکس می‌شود. (آداب الصلاة، ص 181)

ابن حمزه فناری در مصباح الأنس در سخنی دلکش، کیفیت سلوک حضرت رسول اکرم (ص) را در مقام **أو أدنی** به زیبایی بیان می‌کند که اشاره به آن، ما را در روند بحث یاری می‌رساند. از نگاه او، سیر حضرت در میان اسمای ذاتی که همان مفاتیح غیب‌اند، در تجلی اول و اسمای کلی اصلی متعین در تجلی دوم حاصل می‌شود. پس از ظهور کمالات اسماء و امتزاج هریک از آن‌ها با یکدیگر و اجتماع مظاهر روحانی و نفسانی آن‌ها به واسطه سریان اکسیر عشق و محبت، قلب احدی جمعی محمدی که پاک و پالوده است و همان صورت عین برزخی اصلی می‌باشد، متولد می‌گردد. در این مقام، همه اسمای کلی و جزئی، اصلی و فرعی و ذاتی و صفاتی جمع‌اند، به گونه‌ای که هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارد و هر اسمی بنا بر ذوق و شهودش مشتمل بر جمیع اسماء است. فناری نقشه این فرآیند قدسی را چنین ترسیم می‌کند: «وَأَمَّا مَقَامُ أَوْ أَدْنَى الْمُخْتَصِّ بِسَيْرِ نَبِيِّنا سَيِّدِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَ كَيْفِيَّةُ حُصُولِ هَذَا السَّيْرِ: أَنْ يَتَحَصَّلَ بَيْنَ الْأَسْمَاءِ الذَّاتِيَّةِ الَّتِي هِيَ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ وَ أَحْكَامُهَا الْوَحْدَانِيَّةُ الثَّابِتَةُ فِي التَّجَلِّيِ الْأَوَّلِ وَ بَيْنَ الْأَسْمَاءِ الْكُلِّيَّةِ الْأَصْلِيَّةِ الْمُتَعَيَّنَةِ فِي التَّجَلِّيِ الثَّانِي بَعْدَ ظُهُورِ كَمَالَاتِهَا الْأَشْتِمَالِيَّةِ وَ الْاِخْتِصَاصِيَّةِ أَيْضاً فِي سَيْرِهَا الْأَوَّلِ وَ رُجُوعِهَا بِكَمَالَاتِهَا اجْتِمَاعِ وَ امْتِزَاجِ بِحُكْمِ سِرَايَةِ الْمَحَبَّةِ الْأَصْلِيَّةِ فِي كُلِّ مِنْهَا وَ مِنْ مَظَاهِرِهَا الرُّوحَانِيَّةِ وَ النَّفْسَانِيَّةِ فَيَحْصُلُ مِنْ ذَلِكَ الْجَمِيعِ بِتَأْثِيرِ الذَّاتِيَّاتِ فِي الصِّفَاتِيَّاتِ وَ الْأَصْلِيَّاتِ فِي الْفِرْعَانِيَّاتِ وَ لَدَلَّ قَلْبٌ تَقِيٌّ نَقِيٌّ أَحَدِيٌّ جَمْعِيٌّ مُحَمَّدِيٌّ هُوَ صَوْرَةُ عَيْنِ الْبَرَزُخِيَّةِ الْأَوْلَى الْأَصْلِيَّةِ وَ يَتَجَلَّى فِيهِ عَيْنُ التَّجَلِّيِ الْأَوَّلِ لَهُ أَحَدِيَّةٌ جَمْعِيَّةٌ بَيْنَ جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الْكُلِّيَّةِ وَ الْجَزْئِيَّةِ وَ الْأَصْلِيَّةِ وَ الْفِرْعَانِيَّةِ وَ الذَّاتِيَّةِ وَ الصِّفَاتِيَّةِ بَحْثٌ لَا يَظْهَرُ غَلْبَةُ شَيْءٍ مِنْهَا أَصْلاً فَكَانَ كُلُّ اسْمٍ مِنْهَا مُشْتَمِلاً عَلَى الْجَمِيعِ اشْتِمَالاً حَقِيقاً فِي ذَوْقِهِ وَ شُهُودِهِ وَ النَّظَرُ بَعَيْنِ قَلْبِهِ وَ الْإِشَارَةُ إِلَى تِلْكَ الْأَحَدِيَّةِ الْجَمْعِيَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: أَوْ أَدْنَى.» (مصباح الانس، ص 74 و 75)

همان‌طور که بیان شد، بنا بر آنچه در مجموعه باورداشت عرفا ظهور دارد، قاب قوسین ناظر بر مرتبه ذات واحدیت است که مشتمل بر دو قوس صعود و نزول می‌باشد. در این رابطه، «إِنَّا لِلَّهِ» (بقره/ 156) اشاره به قوس نزول دارد و «إِنَّا إِلَيْهِ

راجعون» (همان) مشعر به قوس صعود است. (مصباح الهدایه، مقدمه آشتیانی، ص 25) او ادنی نیز به مرتبه ذات احدیت تفسیر و تأویل می‌شود.

قاب قوسین مقام قرب اسمائی به اعتبار تقابل میان اسماء در دایره امر الهی است و مراد از آن اتحاد با حق است با بقای اثینیت و تمیز عقلی که از آن به «اتصال» تعبیر می‌شود. این مقام به دلیل اجتماع اسمای کلی و حقایق کونیه در آن «حضرت جمع و وجود» نام دارد. همچنین، بنا بر نگاه تمثیلی و اشاری اذهان عرفا گاهی از آن با واژگان قرآنی «مجمع البحرين»¹⁰ یاد می‌شود که در بردارنده دو بحر و جوب و امکان است. (المقدمات من کتاب نص النصوص، ص 96) جایگاه او ادنی نیز به بقای وحدت حقیقی صرف و از میان رفتن اثینیت اشاره دارد که به آن مقام «هو هو» اطلاق می‌شود. (همان، ص 46) در لسان کریم قرآن، این معنا از فحوای مفهوم «لن ترانی» هم قابل برداشت تفسیری است؛ به تعبیر کاشانی: «لَنْ تَرَانِي إِشَارَةٌ إِلَى اسْتِحَالَةِ الْإِثْنِيَّةِ وَ بَقَاءِ الْإِثْنِيَّةِ فِي مَقَامِ الْمُشَاهَدَةِ» (التأویلات، 240/1) به این معنا که لن ترانی استحاله اثینیت و بقای اینیت و وجود در مقام مشاهده است.

سید حیدر آملی، عارف و صوفی بزرگ عالم تشیع بر همین مبنا، چهار سفر ربانی سالک را در طریق سیر و سلوک الهی مرتب می‌سازد. به زعم او، اسفار اربعه عبارت‌اند از: سفر اول؛ سیر از منازل نفس به افق مبین که نهایت مقام طلب و مبدأ تجلیات اسمائی است، مطابق با «وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ» (تکویر / 23)، سفر دوم؛ سیر از افق مبین به افق اعلی با اتصاف به صفات الوهی و تحقق اسماء که نهایت حضرت واحدیت است، بر طبق «وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى» (نجم / 7)، سفر سوم؛ ترقی به عین جمع و حضرت احدیت با بقای اثینیت که مقام «قاب قوسین» ناظر به آن است و چنانچه اثینیت مضمحل شود، «او ادنی» تفسیرگر آن می‌شود و سالک در این جایگاه، نهایت ولایت را به نظاره می‌نشیند و سفر چهارم؛ سیر بالله عن الله است که مقام بقا بعد از فنا و فرق پس از جمع می‌باشد. سالک در نهایت این مرتبه به استقامت می‌رسد که همان احدیت جمع و فرق است. او در این صورت، به شهود اندراج حق در خلق و اضمحلال خلق در حق نائل می‌گردد و عین وحدت را در صور کثیره و صور کثیره را در عین وحدت به وضوح مشاهده می‌کند. (المقدمات من کتاب نص النصوص، ص 268)

در همین ارتباط، عبدالرحمن جامی او اَدنی را باطن قاب قوسین می‌داند.¹¹ مراد از قوسین، دو قوس وحدت و کثرت یا فاعلیت و قابلیت و یا وجوب و امکان است که در دایره واحدیت جمع شده‌اند؛ علی‌رغم اینکه آثار تغایر و کثرت در آن‌ها مشاهده می‌شود. قاب قوسین تعیین ثانی برای تعیین نخست است که همان او اَدنی باشد و این در حالی است که در مقام او اَدنی، اثری از غیریت و تکثر نیست. در لسان بعضی از عرفا از این مقام به «حقیقت محمدیه» تعبیر شده است. (نقد النصوص، ص 36 و 37) برخی نیز مقام احدیت جمعی و وحدت مطلق جامع میان احدیت و واحدیت را که همان تعیین اول و عین نور احدی است و در عبارت او اَدنی بدان اشارت رفته است، با توجه به افاضات نبوی «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (بحار الانوار، 97/1) و «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِ مِنْ نُورِهِ»¹² بررسی می‌کنند (رسالة النصوص، حاشیه آقا میرزا هاشم، ص 100) و برخی دیگر آن را در ارتباط با سخن قدوسی علوی «إِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَ النَّاسُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا» (نهج البلاغه، نامه 28) می‌نگرند. (لمعات الهیه، ص 178)

امام خمینی (ره) در ضمن بیان اسرار نماز، در اشاره‌ای بدیع، رکوع را ناظر به مقام قاب قوسین و سجود را مشعر به مقام او اَدنی می‌پندارد. از نگاه او رکوع «خروج از منزل قیام الله به مقام قیام بالله و از مشاهده قیومیت به مشاهده انوار عظمت و از مقام توحید افعال به مقام توحید اسماء و از مقام تدلی به مقام قاب قوسین» (سر الصلاة، ص 94) و سجود نیز که سر تمام نماز، تمام سر نماز، آخرین منزل قرب توحید و تحقق مرتبه لا مقام می‌باشد، عبارت است از: «مقام اصحاب تحقق و کمال اولیا که متحقق به مقام وحدت صرف شوند و کثرت قاب قوسین از میان برخیزد و به هویت ذاتیه با جمیع شئون آن، مستهلک در عین جمع و متلاشی در نور قدم و مضمحل در احدیت و فانی در غیب هویت شوند که در این صورت محو مطلق دست دهد و صعق کلی حاصل آید و فنای تام رخ دهد و غشوه تمام عارض شود و غبار عبودیت از میان برخیزد.» (همان، ص 102)

امام در تدوین ادوار شبانه‌روز الوهی و ترسیم نقشه جغرافیای کیهان زمانی،¹³ قاب قوسین را حقیقت و سر لیلۃ القدر و او اَدنی را حقیقت و سر یوم القیامة معرفی می‌کند. (همان، ص 4) بر همین اساس، ولی کامل با ترک حجاب‌های نفسانی رهسپار

تفرج در گلشن دلکش و بی رقیب «قاب قوسین أو أدنی» می شود که در لسان قرآنی «مطلع فجر»¹⁴ نام دارد. (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص 275) اینکه در روایات آمده است: «الْقَلْبُ السَّلِيمُ الَّذِي يَلْقَى رَبَّهُ وَ لَا يَسِ فِيهِ أَحَدٌ سِوَاهُ» (الکافی، 16/2) اشاره به این مقام است. البته برخلاف امام، آیت الله میرزا محمدعلی شاه آبادی، لیلۃ القدر را ناظر به حقیقت احمدی و استهلاک حضرت رسول اکرم (ص) در مرتبه ذات احدیت و مقام او ادنی می داند. به زعم او، حقیقت احمدی از آنجا که نسبت به خود تاریک و بی اطلاع می باشد، از فنای او در ذات احدی به لیلۃ تعبیر شده و این فنا علی رغم تاریکی ذاتی خود، قدر و مبارک است؛ زیرا وجود مستهلک احمدی در این حال، منزلگاه علم نازل خداوند قرار گرفته و حقیقت قرآن با ذات او اتحاد یافته است. شاه آبادی می نویسد: «إِنَّ أَوَّلَ مَرْتَبَةٍ نُزُولِهِ لِأَبَدٍ وَأَنْ يَكُونَ مُتَّحِدًا مَعَ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ وَ هُوَ الْحَقِيقَةُ الْأَحْمَدِيَّةُ عِنْدَ فَنَائِهِ وَ اسْتِبْرَاهِ فِي الْأَحْدِيَّةِ حَيْثُ قَالَ: عَلَّمَنِي رَبِّي (يُوسُف / 37) وَ قَالَ: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (قدر / 1) وَ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ (دخان / 3) وَ الْحَقِيقَةُ الْأَحْمَدِيَّةُ الْمُسْتَبْرَةُ فِي الْأَحْدِيَّةِ هِيَ اللَّيْلَةُ الْمُبَارَكَةُ وَ هِيَ لَيْلَةُ الْقَدْرِ». (رشحات البحار، ص 12)

«اولین مرتبه نزول حقیقت وجود، مرتبه اتحاد او با انسان کامل است که همان حقیقت احمدی هنگام فنا و استهلاک در ذات احدیت می باشد؛ آنجا که می فرماید: عَلَّمَنِي رَبِّي وَ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ. حقیقت احمدی در ذات احدیت که لیلۃ مبارکه و لیلۃ القدر است، فانی است.»

فتح مطلق

در مشرب اصحاب عرفان و اولیای قلوب، گشایش تجلیات ذاتی احدی و غفران معصیت مطلق ذاتی برای سالک طریقت و سیر الی الله «فتح مطلق» نام دارد که از آن به فتح باب حضرت احدیت تعبیر کرده اند و فراتر از آن فتحی نیست. ماهیت فتح مطلق در ارتباطی نزدیک با فحوای مرتبه ذات احدیت است که در مجرای سیر و سلوک الهی و اسفار روحانی درخور تأمل و توجه می باشد. این مهم پس از توضیح مختصری درباره تعریف «فتح» و اقسام آن آشکار خواهد شد. اساساً فتح از نگاه عرفا عبارت است از ظهور کمالات فضیله انسانی در قوس صعود و «مفتوح شدن ابواب معارف، عوارف، علوم و مکاشفات از جانب حق» (شرح چهل حدیث، ص 341) که می توان آن

را به کشف علوم شهودی و لدنی و همچنین دریافت القائات، واردات و تجلیات قدسی الهی و ملکی تفسیر کرد. (مفتاح الغیب، ص 8)

فتح در لسان عرفان بر سه گونه است: فتح قریب، فتح مبین و فتح مطلق. وجه تسمیه اقسام مذکور بر اساس اشارات و تعابیر قرآنی است. فتح قریب از آیه «نَصْرٌ مِنْ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ» (صف / 13)، فتح مبین از آیه «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا» (فتح / 1) و فتح مطلق از آیه «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» (نصر / 1) اخذ و اقتباس شده است. فتح قریب به واسطه ظهور کمالات روحی و قلبی و گذر از منازل نفس حاصل می شود. فتح مبین از طریق ظهور مقام ولایت و تجلیات انوار اسمای الهی که صفات نفسانی روح و قلب را فانی نموده و کمالات سر را برای انسان مهیا می سازد، ایجاد می شود. فتح مطلق نیز همان گونه که ذکر شد، در پی تجلی ذات احدیت و استغراق جمیع رسوم خلقی در عین الجمع حصول می یابد. (مصباح الأنس، ص 49 و 50) البته کلید فتح ابواب تنها در دست خداوند متعال است و جز به اراده و مشیت او که «فتاح مبین» است، گشایشی حاصل نخواهد شد.

امام خمینی (ره) با اشاره به اینکه انسان کامل، فانی مطلق و باقی به بقای الهی است و تعین و انانیتی ندارد، بلکه خود از اسمای حسنی و اسم اعظم می باشد (تفسیر سوره حمد، ص 43)، در تبیین و توضیح مراتب و خصوصیات فتح مطلق در «شرح چهل حدیث» می نویسد: «مادامی که سالک در حجاب کثرت اسمائی و تعینات صفاتی است، ابواب تجلیات ذاتیه به روی او مغلق است و چون تجلیات ذاتیه احدیه برای او شود و جمیع رسوم خلقیه و امریه را فانی نماید و عبد را مستغرق در عین جمع نماید، فتح مطلق شود و ذنب مطلق مغفور گردد و با تجلی احدی، ذنب ذاتی که مبدأ همه ذنوب است، ستر شود... فتح مطلق از مقامات خاصه ختمیه است و اگر برای کسی حاصل شود، بالتبعیه و به شفاعت آن بزرگوار واقع می شود.» (شرح چهل حدیث، ص 342)

نتیجه گیری

آنچنان که از تأمل در انگاره های عرفای اسلامی برمی آید، جهان تعینات و تجلیات با ساحت ذات احدیت، مجال رخ نمایی می یابد. ذات احدیت، دومین مرتبه از مراتب

ذات و نخستین حضرت در ضمن حضرات الهی است. اشیاء و اعیان در احدیت به نحو اجمال حضور دارند و هنوز مابینتی میان آن‌ها ایجاد نشده است؛ فرایندی که در مرتبهٔ پسین یعنی مرتبهٔ ذات واحدیت صورت می‌گیرد. اسماء و صفات نیز در این مرحله نه تمایز مفهومی از یکدیگر دارند و نه تمایز وجودی. اساساً در مقام احدیت تنها یک تعین وجود دارد: تعین ظهور ذات برای ذات. وجه افتراق این مرتبه از ذات با ذات غیب الغیوب که هویت غیبی و مطلق وجود است، بنا بر همین یک تعین آشکار می‌گردد. در لسان عرفا حضرت احدیت، مظهر غیب الغیوب است و خود بطن مقام واحدیت می‌باشد. بنابراین، چنانچه تمایزی نیز میان مراتب مذکور دیده می‌شود، بنا به اعتبار بوده و در واقع و نفس‌الامر چنین تغایری در مقامات ذات، وجود ندارد. این مسئله نشانگر گونهٔ رویکرد عارفان مسلمان به مقولهٔ وجود است و مطالعهٔ ساحت ذات احدیت از این رو ما را در درک بهتر فحوای وجود و وحدت آن از دیدگاه عرفان اسلامی یاری می‌رساند.



پی‌نوشت‌ها:

1. مرتبهٔ ذات احدیت، جایگاه حروف عالیات است که «حروف اصلیه» و «حروف علویه» نیز خوانده می‌شوند. در لسان عرفا مراد از حروف عالیات، اعیان کائنات است که در اعلی مرتبهٔ تعینات یعنی مقام احدیت، خالی از تعین هستند. (نقد النصوص، ص 45) کلیات اسمای الهی و اعیان در این مرتبه که نخستین تعین ذات غیبی است، از یکدیگر ممتاز نیستند؛ بدین لحاظ است که در این جایگاه به زعم ابن عربی، من و تو و مائی وجود ندارد، بلکه همه او هستند: «أَنَا أَنْتَ فِيهِ وَنَحْنُ أَنْتَ وَأَنْتَ هُوَ وَالْكُلُّ فِي هُوَ هُوَ فَسَلِّ عَمَّنْ وَصَلْ». (صحت انتساب این عبارات به محیی‌الدین بن عربی که در قالب یک رباعی سروده شده، مسلم است؛ تا بدانجا که ابن حمزهٔ فناری، صاحب کتاب مصباح الأُنس در رساله‌ای جداگانه به تفصیل آن را شرح نموده است. تاج‌الدین خوارزمی از عرفای بنام قرن نهم هجری نیز در شرحی که بر فصوص نگاشته، آن را به فتوحات ابن عربی منسوب می‌کند. (شرح فصوص الحکم خوارزمی، 38/1) با این حال ما چنین عباراتی را در فتوحات نیافتیم.)

2. عبدالرزاق کاشانی در بیانی لطیف و بشارتی باطنی در کتاب تفسیر خود موسوم به تأویلات، با اشاره به اینکه سدره المنتهی همان مقام او ادنی و مرتبهٔ ذات احدیت است که جایگاه بقای بعد از فنای محض است و فوق آن مسکن غیب هویت می‌باشد، می‌نویسد: «لَا يَعْلَمُ أَحَدًا مَا وَرَاءَهَا وَهِيَ

3. «شهود مفصل در مجمل» اعتبار شهود در ذات احدیت است که به معنای مشاهده کثرت در احدیت می‌باشد، در مقابل «شهود مجمل در مفصل» که عبارت است از رؤیت احدیت در کثرت. (اصطلاحات الصوفیه، ص 154) اعتبار شهود در ذات و احدیت نیز در لسان عرفان «شهود مفصل در مفصل» عنوان می‌گیرد، زیرا خداوند متعال در این مقام به اشیاء و ماهیات، علم ذاتی ازلی تفصیلی دارد و کثرات و اسماء و صفات در آن مفهوماً از یکدیگر متمایزند. به گواهی حکیم سبزواری، قاعده ابتکاری صدرالمتألهین تحت عنوان «بسیط الحقیقة کلُّ الأشیاء» در برخی عبارات عرفا از جمله اصطلاحات فوق ریشه دارد. (الحکمة المتعالیة، ج 6، تعلیقه سبزواری، ص 110)
4. آن‌طور که از تأمل در دقایق فلسفی حکیم ملاصدرا برمی‌آید، ظاهراً خود او نخستین بار به این قاعده تظن حاصل نموده و از آن برای اثبات توحید ذاتی خداوند بهره برده است. (همان، 57/6) ملاهادی سبزواری نیز اجمالاً در برخی تعلیقات خود بر اسفار بر این ادعای صدرا صحه می‌گذارد. (ر.ک: الحکمة المتعالیة، ج 6، تعلیقه سبزواری، ص 110)
5. جامی رساله کوچکی دارد تحت عنوان «نایه» یا «نی‌نامه» که در آن، به شرح دو بیت نخست مثنوی مولانا می‌پردازد. این ابیات از جامی که با مطلع «حبذا روزی که پیش از روز و شب» آغاز می‌شود، در رساله مذکور آمده است. چندین نسخه خطی و چاپ سنگی از این رساله در کتابخانه ملی موجود است. با این حال، رساله نایه تاکنون در ایران به طور جداگانه انتشار نیافته و تنها سال‌ها قبل در یک مجموعه عرفانی در کنار أشعة اللمعات و چند رساله دیگر از غزالی، عین‌القضات، نسفی و نراقی به چاپ رسیده است. (ر.ک: گنجینه عرفان، شرح دو بیت مثنوی، به تصحیح و مقابله حامد ربانی، تهران، انتشارات گنجینه، 1352)
6. به مقام احدیت در لسان عرفا «بطن سابع» و به مقام واحدیت، «بطن سادس» تعبیر می‌شود. (ر.ک: مصباح الأنس، تعلیقات، ص 25)
7. در لسان عرفا حضرت هود(ع) مظهر توحید ذاتی است. قیصری نخستین بار این معنا را از اسناد حکمت احدی به هود نبی(ع) در فصّ دهم از فصوص الحکم ابن عربی استفاده می‌کند و می‌نویسد: «شیخ احدیت را به کلمه هودیه اسناد داده است، زیرا هود(ع) مظهر توحید ذاتی و اسمائی و ربوبیت اسماء است. او قوم خود را به مقام تحقیق دعوت می‌کرد.» (شرح فصوص الحکم قیصری، ص 709)
8. عرفا علاوه بر بهشت اسماء، به بهشت ذات (جنت روح) که عبارت است از مشاهده جمال احدی و بهشت صفات (جنت قلب) که از تجلیات صفاتی و اسمائی حضرت حق حاصل می‌شود، نیز قائل‌اند. (ر.ک: اصطلاحات الصوفیه، ص 41)
9. «يَعْرِفُ قُرْبُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ الَّذِي كَانَ مِنْ حَيْثُ السُّلُوكِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:

قَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى؛ إِنْ هَذَا الْقُرْبُ قُرْبٌ لَا يُمَكِّنُ أَقْرَبُ مِنْهُ وَلَا يُمَكِّنُ حُصُولُهُ لِأَحَدٍ غَيْرِهِ أَصْلًا» (نقد النصوص، ص 187)

10. «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا» (كهف / 60)

11. نظیر این عبارت را فرغانی در مشارق الدراری دارد. (ر.ک: ص 612)

12. در بحار الأنوار، کتاب الایمان و الکفر این چنین آمده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ لِعَلِّي عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَنِي وَإِيَّاكَ مِنْ نُورِهِ الْأَعْظَمِ ثُمَّ رَشَّ مِنْ نُورِنَا عَلَيَّ جَمِيعِ الْأَنْوَارِ مِنْ بَعْدِ خَلْقِهِ لَهَا.» (44 / 64)

13. اطلاق این اصطلاحات به اعتبار کلام امام خمینی در سطور بعد، دربارهٔ لیلۃ القدر و یوم القیامة، گونه‌ای اطلاق مجازی است که توسط مؤلف وضع شده است.

14. «سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ» (قدر / 5)

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه؛ محمد بن حسین الشریف الرضی، تصحیح صبحی صالح، هجرت، قم 1414ق.
- آداب الصلاة؛ روح‌الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران 1370.
- اساس التوحید؛ میرزا مهدی آشتیانی، مولی، تهران 1360.
- اصطلاحات الصوفیه؛ عبدالرزاق کاشانی، تحقیق محمد کمال ابراهیم جعفر، بیدار، قم 1370.
- بحار الأنوار؛ ملا محمدباقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت 1404ق.
- التأویلات؛ منتشر شده تحت عنوان تفسیر ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت 1422ق.
- التعليقات علی الفوائد الرضویه؛ روح‌الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، بی تا.
- تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس؛ روح‌الله موسوی خمینی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم 1410ق.
- تفسیر سورۃ حمد؛ روح‌الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران 1375.
- تقریرات فلسفه؛ روح‌الله موسوی خمینی، به کوشش عبدالغنی اردبیلی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران 1381.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ محمد بن ابراهیم ملاصدرا، دار احیاء التراث، بیروت 1981م.

- جامع الأسرار و منبع الأنوار؛ سید حیدر آملی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران 1368.
- دایرة المعارف قرآن کریم؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، بوستان کتاب، قم 1385.
- الرسائل التوحیدیة؛ سید محمدحسین طباطبائی، مؤسسة النعمان، بیروت 1419ق.
- رسالة النائیه؛ نورالدین عبدالرحمن جامی، ضمیمه کتاب نی نامه (نکاتی پیرامون زیست نامه مولانا جلال الدین محمد بلخی و مثنوی معنوی)، نوشته خلیل الله خلیلی، انجمن تاریخ جمهوری افغانستان، کابل 1325.
- رسالة النصوص؛ صدرالدین قونوی، تصحیح نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران 1362.
- رشحات البحار؛ میرزا محمدعلی شاه آبادی، نهضت زنان مسلمان، تهران 1360.
- سر الصلاة؛ روح الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران 1378.
- شرح التائیه؛ محمد داود قیصری رومی، ضمیمه کتاب عرفان نظری، نوشته سید یحیی یثربی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم 1374.
- شرح چهل حدیث؛ روح الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران 1382.
- شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ روح الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران 1377.
- شرح فصوص الحکم؛ تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، مولی، تهران 1368.
- شرح فصوص الحکم؛ عبدالرزاق کاشانی، بیدار، قم 1370.
- شرح فصوص الحکم؛ محمد داود قیصری رومی، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی، تهران 1375.
- شرح فصوص الحکم؛ مصطفی بالی زاده، دار الکتب العلمیه، بیروت 1422ق.
- شرح مقدمه قیصری؛ سید جلال الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی، تهران 1375.
- الفتوحات المکیة فی معرفة الأسرار المالکیة و المالکیة؛ محیی الدین ابن عربی، دار صادر، بیروت، بی تا.
- فصوص الحکم؛ محیی الدین ابن عربی، انتشارات الزهراء، تهران 1370.
- الفکوک؛ صدرالدین قونوی، تصحیح محمد خواجهی، مولی، تهران 1371.
- الکافی؛ محمد بن یعقوب کلینی، دار الکتب الاسلامیه، تهران 1365.
- لمعات الهیه؛ ملا عبدالله نوزوی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی جا، بی تا.
- مجموعه آثار حکیم صهبا؛ آقا محمدرضا قمشه ای، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرجمی، کانون پژوهش، اصفهان 1378.

- محیی‌الدین بن عربی؛ محسن جهانگیری، دانشگاه تهران، تهران 1375.
- مشارق الدراری فی کشف حقائق الدر (شرح تائیه ابن فارض)؛ سعیدالدین سعید فرغانی، مقدمه و تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم 1379.
- مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)؛ محمد بن حمزه فناری، تصحیح محمد خواجه‌جوی، مولی، تهران 1374.
- مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية؛ روح‌الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران 1376.
- مفتاح الغیب؛ صدرالدین قونوی، تصحیح محمد خواجه‌جوی، مولی، تهران 1374.
- المقدمات من کتاب نص النصوص؛ سید حیدر آملی، توس، تهران 1367.
- نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ نورالدین عبدالرحمن جامی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران 1370.