

نسبت میان الوهیت و عبودیت در الهیات عرفانی شیعه

سعیده سعیدیان *

غلامعلی آریا **

علیرضا ابراهیم ***

چکیده

تبیین نسبت میان الوهیت و عبودیت همواره یکی از دغدغه‌های اصلی عرفای شیعه بوده و پایه سلوک عملی ایشان را تشکیل داده است. این تحقیق که به روش تحلیلی و مقایسه‌ای صورت پذیرفته، در پی آن است که با استخراج تعاریف مشایخ از ماهیت الوهیت و عبودیت، روابط موجود میان آن دو را تشریح نماید. بر این اساس، یافته‌ها نشان می‌دهند که الوهیت دارای دو ساحت تنزه و تشخیص بوده و ماهیت الوهیت تنها در ساحت تشخیص معنا می‌یابد که مترتب بر اسما و صفات هستند. عبودیت نیز دو جنبه حقی و خلقی دارد که تنها از جنبه دوم می‌توان نسبتی را میان او با الوهیت تعریف نمود. عرفای شیعه بر این مبنا در مجموع به سه نسبت کلی بین الوهیت و عبودیت قائل هستند که عبارت‌اند از: عدم شباهت خالق و مخلوق، معیت قیومی خداوند متعال با تمام اشیا و نظریه وحدت تشکیکی وجود براساس «تجلی» و اعطای محض و محبت خداوند، که این محبت از خود حق تعالی آغاز می‌شود و عباد با انجام نوافل، مهبط ظهور اسما و صفات الهی می‌شود و با معرفت حق، اراده بنده موافق اراده حق عزوجل شده، همه کارش خدایی می‌شود که در سطح عالیه، عبادت معصومین (ع) این گونه است.

کلیدواژه‌ها: الوهیت، عبودیت، نسبت الوهیت و عبودیت، الهیات عرفانی شیعه.

* دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، snsaideh@gmail.com

** استاد بازنشسته گروه ادیان و عرفان، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
gh.arya@yahoo.com

*** استادیار گروه ادیان و عرفان، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. alirezaabraham90@gmail.com

۱. مقدمه

براساس آیه شریفه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۱ (ذاریات: ۵۶) هدف از خلقت، عبودیت است و از آنجا که موضوع عبودیت ارتباطی دوسویه بین خداوند به عنوان معبود (که تماماً موهبت و رحمت است) و انسان به عنوان عبد (که مظهر بروز اسما و صفات خداوند است) می باشد و نیز براساس آیه شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...»^۲ (بقره: ۳۱) که نشان از ظرفیت های وجودی و اعطایی خداوند به انسان دارد، رشد و حرکت انسان به سوی خداوند جهت قدردانی از این موهبت را ایجاب می کند. همچنین سبب می شود اهمیت بررسی نحوه ارتباط الوهیت و عبودیت، و مراتب و چگونگی و تحقق آن موضوعیت پیدا کند و مسیر تحقق این هدف از طریق که خود خداوند در آیه ۶ سوره انشقاق می فرماید «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»^۳ مهیا گردد.

حال سؤالاتی که در اینجا مطرح می گردد این است که ۱. نحوه ارتباط و نسبت بین خالق و مخلوق چگونه است؟ ۲. به طور عموم چه دیدگاه هایی در این زمینه مطرح شده است؟ ۳. به طور خاص دیدگاه عرفای شیعه چگونه است؟

دیدگاه های متفاوتی از (نگاه کلامی، فلسفی) و عرفانی، عرضه شده که می تواند رویکرد و نگاهی مختلف بیافریند. نظریه وحدت، سنخیت، تباین و معیت مهم ترین دیدگاه هایی است که در این باره عرضه شده است.

در عرفان اسلامی، مفاهیمی مانند فنا و بقا، عبودیت محض و تجلیات ربوبی در آثار عرفایی مانند ابن عربی، مولوی و امام خمینی (در تفسیر عرفانی) مورد بحث قرار گرفته اند. برخی از پژوهش ها عبارت اند از: «نسبت عبودیت و ربوبیت در اندیشه ابن عربی» (مهدی پور، ۱۴۰۱)، «نسبت خدا و انسان در عرفان» (جعفری، ۱۳۹۱)، «نسبت مستقیم الاستداره حق و خلق در وجودشناسی ابن عربی» (کیادربندسری، ۱۳۹۵) و «تحلیل عرفانی رابطه عبد و رب در مثنوی مولوی» (پژوهنده، ۱۳۹۱).

در فلسفه و کلام اسلامی، برخی پژوهش ها به بررسی نسبت انسان و خدا از دیدگاه فیلسوفانی مانند ملاصدرا (با محوریت نظریه حرکت جوهری و رابطه خالق و مخلوق) پرداخته اند.

در پژوهش‌های تفسیری و علوم قرآنی آیاتی مانند «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد: ۵) یا «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) بررسی شده‌اند. در اندیشه‌های معاصر، برخی متفکران مانند شهید مطهری و علامه طباطبایی در کتاب‌های خود مانند *انسان و سرنوشت و المیزان* به این موضوع پرداخته‌اند. عرفای مسلمان معمولاً دیدگاه وحدت وجود را قائل‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۵۶)؛ اما در مورد نگاه عرفای شیعه چندان پژوهشی صورت نگرفته که در این مقاله سعی شده در حد امکان به آن پرداخته شود.

در عرفان شیعی، دو مفهوم الوهیت و عبودیت و نسبت میان آن‌ها بعضاً تعاریف ذوقی، شهودی و عقلانی ولی همواره منطبق با آیات و روایات ارائه گردیده است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۱۰۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۹۸). بنابراین روش به‌کاررفته در این مقاله، بدین صورت است که ابتدا انواع نسبت میان الوهیت و عبودیت از منظر قرآن و اهل‌بیت (ع) دسته‌بندی شده و دیدگاه عرفای شیعه بررسی و با آن تطبیق گردیده است؛ سپس اهداف این نسبت‌ها از نگاه عرفای شیعه بیان شده و در پایان هم نتایج به‌دست‌آمده بررسی شده است.

۲. الوهیت

الوهیت از ریشه «أَلَهٌ - يَأْلَهُ» و در لغت به معنای خدایی، خداوندی، و ذات الهی است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۴۶۷)؛ معنای اصطلاحی آن نیز، الوهیت به ذات واجب الوجود، مقام ربوبی، و مخصوص باری تعالی است (راغب الأصفهانی، بی‌تا: ۱۸۶). «الوهیت یعنی مقام ذات حق تعالی که مبدأ همه کمالات است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰۲).

همچنین مفهوم الوهیت، عنوانی کلی برای اشاره به خداوند است که در لغت از «إِلَه» و «أَلَه» به معنای «متحیر و سرگردان» گرفته شده است (راغب الأصفهانی، بی‌تا: ۱۸۶). امیرالمؤمنین علی (ع) نیز در توضیح این تحیر بیان داشته‌اند: «كُلُّ دُونِ صِفَاتِهِ تَحْيِيرٌ أَلْغَاتٍ وَ ضَلٌّ هُنَاكَ تَصَارِيفُ الْأَصْفَاتِ»^۴ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۳۴). بر همین مبنا، بنده هرچه در صفات خدای بیندیشد، شکوه و عظمتش او را متحیر می‌کند و لذا روایت شده

است: «تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَ لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ»^۵ (فیض کاشانی، ۱۳۱۸ق، ج ۱: ۱۴۲). الوهیت، صفت آغازین یا ماهیت کنه ذات الهی است. این اصطلاح در عرفان اسلامی، اسم مرتبه‌ای است که جامع تمام مراتب اسما و صفات خداست (صلیبا و صانعی دره‌بیدی، بی تا: ۱۵۸). همچنین در استدلال‌های قرآن کریم، نوعی انحصار به الوهیت منضم شده که نافی غیر است: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ»^۶ (انعام: ۱۰۲). این الوهیت مسبوق و مقتضی به آفرینش مخلوقات نبوده و فارغ از آن‌ها نیز معنا داشته است، زیرا به فرمایش امام رضا(ع): «خداوند دارای حقیقت الوهیت بود، در آن موقع که پرستنده‌های موجود نبود... و دارای معنای خالق بود، در آن هنگام که مخلوقی وجود نیافته بود... نه اینکه از آن زمان که خلق کرده، معنای خالقیت را یافته باشد» (فیض کاشانی، ۱۳۷۹: ۳۶۳-۳۶۴، به نقل از عیون اخبار الرضا: ۸۶ چاپ نجم‌الدوله: ۱۵۲، چاپ حروفی، حدیث شماره ۵۱).

۳. عبودیت

واژه عبودیت از ماده عبد به معنای «خضوع» گرفته شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۴۲). ایشان در مفردات می‌نویسد: «عبودیت اظهار تذلل و عبادت نهایت تذلل است (همان: ۳۱۹).

این لفظ عمدتاً در ارتباط با مفهوم بندگی و عبادت خداوند به کار رفته (سیاح، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۹۵) اما در لسان ادعیه، گاهی به معنای بردگی نیز استعمال شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۹۷). قرآن کریم عبودیت خداوند را به عنوان یکی از اهداف آفرینش انسان معرفی نموده^۷ (ذاریات: ۵۶) و پیامبر اکرم(ص) نیز آن را مستجمع تمامی سعادت‌ها دانسته‌اند (سبزواری، بی تا، ج ۱: ۹۰).

۴. انواع نسبت‌ها میان الوهیت و عبودیت

تعاریفی که از دو مفهوم الوهیت و عبودیت در عرفان شیعی ارائه شده، عموماً از سه منبع قرآن، سنت و مکاشفات اقتباس گردیده است. بدیهی است که معیار اعتبار منابع شهودی در میان عرفا باهم به قرآن و سنت بازمی‌گردد و از میان تفاسیر و تعاریف ذوقی ایشان،

آن مقدار بسنده و معتبر است که با آیات و روایات همخوانی داشته باشد. البته شماری از عرفای شیعه هم حسب زمینه مطالعات حکمی خویش، تعاریفی عقلانی از مقولات الوهیت و عبودیت عرضه داشته‌اند که بازهم به شرط انطباق با آیات و روایات، قابل اتکا هستند. از این رو، با التفات به تنوع تعاریف موجود از الوهیت و عبودیت، می‌توان روابطی مختلف را میان آن دو تصور نمود که اهم آن‌ها به این قرارند:

۴-۱. نسبت غیریت میان الوهیت و عبودیت

گروهی از عرفای شیعه مهم‌ترین ظهور مفهوم الوهیت را در «خالقیت» خداوند دانسته و در برابر، برجسته‌ترین ویژگی عبد را «مخلوقیت» او می‌دانند؛ لذا رابطه الوهیت و عبودیت را به رابطه خالق و مخلوق احاله می‌دهند. باور به این نوع از رابطه، دارای اقتضائات ذیل است:

۱. خالق از مخلوق خویش جداست. در این خصوص، آیات و روایات متعددی در قرآن کریم و منابع روایی شیعه آمده است که حضرت حق را در ذات و صفات خویش کاملاً از مخلوقاتش جدا می‌داند و به هیچ نسبت و پیوندی میان او و مخلوقاتش در ذات و صفات قائل نیست. از این دست می‌توان به آیات: «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (نحل: ۱) و «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (سوره توحید) اشاره کرد.

همچنین روایاتی چون «الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۶ق: ۳۲) و «خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ وَمَبَايِئَتُهُ إِيَّاهُمْ مُفَارَقَتُهُ إِيَّتِهِمْ»^۸ (همان: ۳۵-۳۶) نشان می‌دهد که میان حقیقت خداوند سبحان با مخلوقات به‌طور مطلق و به تمام معنا، مفارقت وجود دارد.

۲. خالق به مخلوق شباهت ندارد. برخی آیات همانند «أَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ...» (شوری: ۱۱) و شماری از روایات مثل «وَبَاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ»^۹ (صباحی صالح، ۱۳۷۴: ۲۱۲، خطبه ۱۵۲) بر این امر دلالت دارند که هیچ

شباهتی میان خدا و انسان وجود ندارد و صفات انسانی هم غیر از صفات الهی هستند.

آشکار است که در این تلقی از الوهیت نمی‌توان از اتصاف به صفات الهی سخن گفت و غایت سیروسلوک نیز تحقق پاره‌ای فضایل نسبی اخلاقی در وجود انسان است. همچنین، هیچ درکی از وجود خداوند برای بنده مخلوق حاصل نمی‌شود و بهره‌بنده هنگام انجام عبادات، صرفاً لذت بردن از ارتباط با وجودی ورای طور عقل و فهم اوست. شماری از عرفای شیعه که عمدتاً بسیار متشرع بوده و اصطلاحاً صحوی مشرب بوده‌اند، سیروسلوک خود را براساس این تلقی از رابطه میان الوهیت و عبودیت بنا کرده‌اند. ازجمله آن عرفا می‌توان به قاضی سعید قمی (۱۴۱۵ق، ج ۱: ۸۱) اشاره کرد. این طیف از عرفا با اتکا بر برخی روایات (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق: ۹۹-۱۰۰)، تشبه به خداوند در مقام آفرینش و روزی بخشیدن به خلق را ناممکن دانسته و حتی برای ائمه اطهار(ع) نیز چنین توانایی‌ای را قائل نیستند. وی دلیل خود را این‌گونه آورده است: «خداوند در ذات خود از مخلوقات متمایز است، اگر در آن‌ها شریک بود، او نیز مخلوق می‌بود، و بالاتر از آن، هرآنچه در مخلوقات وجود دارد مخلوق است. در مورد صفات او، به این دلیل است که اشتراک در عرض صفات مستلزم اشتراک در ذات است. اما در مورد افعال او، به این دلیل است که هر فاعلی فقط براساس ویژگی خاص خود در رابطه با فعلش عمل می‌کند. مثلاً عمل نوشتن از کسی که استعداد شعر یا چیز دیگری دارد، صادر نمی‌شود؛ زیرا اگر چیزی در فعلش با او مشابه بود، آن چیز نیز آن ویژگی را داشت و آن‌ها در صفتی که مستلزم اشتراک در ذات است مشترک هستند (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۸۱).

ازطرفی، خداوند انسان را برای عبادت آفرید تا خیر و کمال را به تمام عوالم وجود و تمام مراحل شهود، ازجمله پاداش‌های آخرت - که در واقع بزرگ‌ترین پاداش‌ها و والاترین نیکی‌هاست - عطا کند و همان‌طور که در حدیث قدسی آمده است: «من گنجی پنهان بودم، پس دوست داشتم شناخته شوم» او آن‌ها را برای عبادت آفرید و آن‌ها را

فقط برای تجلی نور خود و تابش زیبایی خود آفرید» (همان: ۸۳) که البته به نظر می‌رسد این دیدگاه، هدف عارفان را که کمال و قرب الهی است، تأمین نمی‌کند.

۴-۲. نسبت معیت میان الوهیت و عبودیت

در قرآن آیاتی وجود دارد که معیت حق را به ما نشان می‌دهد. «مع» در اصل اسمی است که در صورت اضافه شدن به اسم دیگر، به معنای مصاحبت و همراهی کردن است و همواره در قرآن به صورت ترکیب اضافی استعمال شده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۳۲): «أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»^{۱۰} (بقره: ۱۹۴) و «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»^{۱۱} (حدید: ۴). این معیت بدین معناست که او نه تنها با انسان‌ها، بلکه با همه چیز است؛ یعنی بین حق تعالی و موجودات دیگر فاصله تباینی و بینونت نیست. در واقع معیت یک نوع رابطه است. اگر دو شیء هیچ نوع رابطه‌ای نداشته باشند، معیت هم نخواهند داشت. البته طبق آیات قرآن رابطه خداوند با موجودات رابطه قیومی است؛ یعنی معیت او معیت قیومی است. یعنی اگر مقومیت او نباشد، موجودات دیگر نیز نخواهند بود. پس حق تعالی با همه چیز معیت دارد، منتها این معیت یک نوع ظهور است.

براساس منطق قرآن و مکتب اهل بیت (ع) خداوند متعال در همه جا و در همه چیز و با همه چیز است و نسبت مخلوقات با خداوند متعال نسبت دو موجود جدا نیست، بلکه نسبت مطلق و مقید وجودی است. چنان‌که امام علی (ع) می‌فرماید: «مع کل شیء لا بمقارنه، و غیر کل شیء لا بمزایلة» (القزوینی الحائری، بی تا، ج ۱: ۲۸)؛ یعنی خداوند متعال با تمام اشیاء قرب و معیت دارد، لیکن معیت او به وسیله تقارن و نزدیک بودن نیست، و غیر از همه اشیاست و غیریت او به وسیله جدایی و مفارقت نیست. خداوند سبحان قائم به ذات و موجودات قائم به غیر هستند. فیض کاشانی معیت را به معنی ظهور گرفته است که عبارت معکم در آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) نیز اشاره به این دارد که معیت در همه انسان‌ها ظهور دارد، اما تام و تمام آن تنها در انسان کامل ظاهر می‌شود و هر کمالی که در هر حقیقتی یافت می‌شود، آن کمال از مقتضیات و توابع وجود آن حقیقت است و هر موجودی به قدر قبول وجود به هر چه کمال وجود است، از حیات

و علم و قدرت و اراده و... متصف است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۳۷-۳۹). نور معیت پروردگار با مخلوقات از نوع «احاطه قیومی» است؛ به این معنا که هیچ جای از موجودات نیست، الا اینکه او هست (خمینی، ۱۳۸۴: ۱۷۶) و به نظر می‌رسد این نوع نسبت که از نوع ظهور است، هدف عارف را که رسیدن به کمال و قرب الهی است بیشتر تأمین می‌کند، زیرا که ذرات نور خورشید خود بخشی از خورشید است.

۳-۴. نسبت وحدت میان الوهیت و عبودیت

۱-۳-۴. وحدت شخصی

برخی از عرفای شیعه نسبت و رابطه حق تعالی با عالم را وحدت شخصی می‌دانند که به نظر می‌رسد از موارث ابن عربی برای عرفان است؛ زیرا او در آثارش مکرر قائل شده است که همه موجودات تنوع تجلی حق و سایه و عکس آن وجود حق ازلی یگانه هستند (قیصری رومی، ۱۳۸۷: ۶۶): «ان الوجود هو الله» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۵۶) یا «ان الوجود هو الحق» (همان، ج ۲: ۵۴۰).

فیض کاشانی نیز در اشعار خود وحدت وجود را در نظر دارد که موجودی غیر از حق وجود ندارد و از آن‌رو که با قرآن کریم پیوند خاص داشته، می‌توان احتمال داد مفهوم را از کتاب آسمانی گرفته است:

ز حق رسید ندا لا اله الا هو	دلم ربود ز جالا اله الا هو
نظر به عالم جان کردم از دریچه دل	ندیده دیده سوی لا اله الا هو

(فیض کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۱۵۳)

۲-۳-۴. وحدت نامحدود

جناب جوادی آملی در تفسیر آیه کریمه «وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۶۳) می‌نویسد: «وحدت خدای سبحان از سنخ وحدت هستی و نامحدود است، نه وحدت عددی، نوعی، صنفی و مانند آن. این وحدت چون نامحدود است، برای غیر خود جایی نمی‌گذارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۱۰۵). این نگاه دست‌مایه نظریه وحدت تشکیکی وجود است که در قالب دو بخش تحلیل می‌شود: «یکی اینکه وجود، برخلاف گمان مشائین، حقیقتی یگانه و بر واقعیت‌های خارجی حاکم می‌باشد و همه از

یک سنخ‌اند؛ دوم اینکه این حقیقت، نوعی اختلاف تشکیکی بر حسب شدت و ضعف، تقدم و تأخر، قوه و فعل و مانند آن، در آن راه دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۹۸). از این دیدگاه،: «ذوات ما به حسب وجود عین ذات خداست و مغایرتی بین این دو نیست، مگر به تعین و اطلاق که تعین در مراتب ممکنات است، از عقل اول تا هیولای اولی:

یکی شمس حقیقت می‌درخشد در همه عالم تعین‌های امکانی بود مانند روزنها و چون حق ما را بنگرد، خود را در ما بیند که در صورت ما ظاهر شده است، یا بگو خویشتن را در ما بیند؛ زیرا که ما، مرآت ذات و صفات او هستیم»^{۱۲} (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۴۵).

۳-۳-۴. وحدت تجلی

البته بعضی عرفای شیعه هم اصرار دارند که مراد از وحدت، در واقع وحدت عددی، شخصی، یا نوعی، یا جنسی نیست زیرا همه این‌ها از خواص ممکنات هستند و حق تعالی برتر از آن است که در مقام وحدت، دچار ممکنات شود (کبودرآهنگی همدانی، ۱۳۷۷: ۸-۹). باین‌حال، آراء آن‌ها گاه تاندازه‌ای به صوفیه نزدیک می‌شود و اذعان می‌کنند که صدور معلول از علت، عبارت است از تنزل علت به مرتبه وجود معلول و از اینجا متفطن شده‌اند به وحدت وجود و به اینکه وحدت حقیقت واحده است ساری در جمیع موجودات، و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده‌اند (همو، ۱۳۳۸ق: ۵۰۱-۵۰۲).

دقت به این نکته شایسته است که اگر بنا باشد که وحدت عددی و نوعی و جنسی میان حق و خلق حاکم نباشد، لاجرم نسبت وحدت میان خالق و مخلوق، براساس «تجلی» خواهد بود. از این نقطه نظر، خداوند منیر است و مخلوقات مستیری هستند که همچون آینه، جمال حق را جلوه می‌دهند. پرتو وجود حق در آفاق و انفس (فصلت: ۵۳) سریان یافته و در قالب آن‌ها آشکار شده است (همدانی، ۱۳۵۸: ۳۰۷ و ۱۱).

۴-۳-۴. وحدت اسمائی

اما از نسبت وحدت میان الوهیت و عبودیت می توان تفسیر اسمائی نیز ارائه داد. سید حیدر آملی در این باب معتقد است زمانی که ذات مطلقه از احدیت تنزل کرد و با اولین متعین که خلیفه اکبر و مظهر اعلاّی ذات مطلقه است تعین پیدا کرد، در این صورت ذات مطلقه رحمان نامیده شد. به جهت فراگیر بودن رحمت ذات مطلقه بر اعیان موجودات و اعطای وجود به آنان بدون سبب و علت، بلکه آن اعطا اعطای محض و انعام خالص است. آن دو اعطا و انعام هم از مقتضیات اسم الهی جواد است (آملی، ۱۳۸۱: ۷۱۲). شاه نعمت الله ولی همین مضمون را به نظم کشیده است:

هرچه بینی مظهر اسمای اوست دوست دارم هرکه دارد دوست دوست
چشم عالم روشن است از انوار او لاجرم عالم به چشم ما نکوست
(شاه نعمت الله ولی، بی تا: ۱۶۷)

۵. میزان نسبت وحدت

صفی علی شاه در توضیح نسبت وجود الهی با وجود انسانی آورده که حق فیاض وجود است و به هر موجودی به اندازه قابلیتش از این نعمت عطا نموده است (صفی علی شاه، ۱۳۴۸: ۴۱). فرایند افاضه وجود نیز امری تدریجی نبوده بلکه خدای عزوجل به یکباره آن را آفریده است؛ چنان که فرموده: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰). همچنین، تمامی صفات مخلوقات افاضه از صفات الهی هستند؛ برای نمونه، حق تعالی یک سمع دارد که متعلق به جمیع مسموعات است (قطب شیرازی، ۱۳۸۴: ۱۱۹). البته انسان در سیر نزول دچار نسیان می شود و این وحدت را نادیده می گیرد. لذا ابن ترکه در ترسیم سیر صعودی و تکاملی انسان تأکید دارد که «انسان باید انانیت و هستی وجود خود را از خود سلب کند، به این معنی و به تحقیق بداند و متحقق شود که وجود، غیر واجب را نمی باشد، و وجود اشیا ظل وجود مطلق است، و ظل هستی به استقلال نمی باشد» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۲۵ و ۱۲۶-۱۲۸).

پس در نظریه وحدت وجود که در بحث خداشناسی به آن پرداخته می شود، ثابت می شود که حقیقت در هستی متعلق به حق است و غیر از او چیزی موجود نیست و

آنچه دیده می‌شود، جلوه آن محبوب در آینه جهان است که در اصل تصویری و سایه‌ای از آن حقیقت‌اند و در وحدت شهود هم چنانچه در سیر معنوی، خود سالک ناخالصی‌ها را بزدايد، درمی‌یابد که به جز حق چیزی را نمی‌بیند.

عارف ز روی خوب ببیند خدای را با چشم عبرتش چو نظر در جبال کرد
که در سما و ارض و گهی خلقت جمیل در هر نظر ملاحظه آن جمال کرد
(فیض کاشانی، ۱۳۸۱: ۶۹۳)

خلاصه اینکه در نظر عارفان، خالق هستی عین کائنات است و تنها فرقی که با آنها دارد، این است که محدودیت آنها را ندارد. به عبارت دیگر، همه چیز اگر محدودیت را از آنها سلب کنیم عین حضرت حق است، و اگر محدودیت را برای آنها لحاظ کنیم مخلوق اند.

۶. اهداف عبودیت در قبال الوهیت

حسب هرگونه ارتباط و نسبتی که میان الوهیت و عبودیت وجود دارد، شیوه‌ای خاص از عبودیت نیز در آن شکل خواهد گرفت. کبودرآهنگی حدیثی از امام صادق (ع) را نقل فرمودند که مردمان عبادت الهی را بر سه وجه می‌کنند: طایفه‌ای از جهت رغبت در ثواب او و این عبادت حریصان است و جماعتی عبادت می‌کنند از جهت خوف عذاب و عقاب او و این عبادت غلامان و کنیزان است ولیکن من عبادت او می‌کنم به محض دوستی او و این عبادت بزرگواران است (کبودرآهنگی، ۱۳۳۸ق: ۳۱۸-۳۱۹). در اینجا با التفات به نسبت‌های سه‌گانه فوق، می‌توان سه نوع از عبودیت را نیز مطرح ساخت:

۶-۱. عبادت در جهت تقرب به خداوند

اگر بندگان، خداوند را جدای از مخلوقاتش بدانند و او را غیر از عالم تصور کنند، هیچ‌گاه خیال نیل به الوهیت بر ایشان عارض نخواهد شد و آنچه هدف عبادت ایشان است، درنهایت، قرب و نزدیکی به خداست. چیزی به نام وصول در این نوع از ارتباط با خداوند دیده نمی‌شود. غایت دین‌داری این‌گونه بندگان، اطاعت از اوامر الهی، رسیدن به بهشت، بهره‌مندی از الطاف حق تعالی و به دور ماندن از خشم اوست. خدایی که جدای

از خلق باشد، چندان معرفت‌پذیر نیست و نمی‌توان به ویژگی‌های او پی برد. ابهت و عظمت این الوهیت همواره از ملاطفت او بیشتر جلوه دارد. گرچه نیت تقرب به خداوند باید در همه عبادات لحاظ شود، تلقی جدایی عبد از الوهیت باعث گونه‌ای از عبودیت است که مورد پسند عرفای شیعه نیست. برای مثال، فیض کاشانی در شرح آیه شریفه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) این ارتباط را مذموم دانسته و معتقد است که معرفتی از آن حاصل نمی‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۴۸: ۶۹-۷۰).

۲-۶. عبادت در جهت معرفت به خداوند

اگر دین‌داران خداوند را همراه خویش بدانند و به معیت او با خلق اذعان کنند، ناگزیر نوع عبادت ایشان متفاوت خواهد بود. باور به خدایی که جدای از خلق باشد، یک احساس را در بنده ایجاد می‌کند و اعتقاد به خدایی که دائم همراه و کنار خلق باشد، احساسی دیگر را رقم خواهد زد. الوهیتی که معیت دارد، انسان را وامی‌دارد که به‌سوی معرفت و شناخت آن گام بردارد، زیرا معیت اقتضای تجربه‌پذیری (کشف و شهود) دارد و تجربه هم امکان شناخت نسبی از الوهیت را فراهم می‌کند. مسیر کشف عرفانی البته از تفکر و تذکر عبور می‌کند. قطب شیرازی هم همین مطلب را بر مبنای این حدیث امام علی (ع): «التَّفَكُّرُ فِي آلَاءِ اللَّهِ نِعَمُ الْعِبَادَةِ»^{۱۳} (محمّدی ری‌شهری، بی‌تا، ج ۷: ۱۷) دارد و می‌فرماید: «پس بر هر مؤمن فرض عین است که تأمل کند در نظام هستی تا زینت فایضه بر آن و نعمت مبذوله در آن یابد، که تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ (مجلسی، بی‌تا: ۳۲۲) و چون به ادراک آن رسد همت او مصروف نباشد جز به اتمام آن، اینجا ارادت او موافق اراده حق عزوجل شود نه او را از امر نارضایی باشد و نه امر از او. و «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (مائده: ۱۱۹) در این مقام روی نماید، و رضوان در بهشت بر روی او بگشاید (قطب شیرازی، ۱۳۸۴: ۴۴۶).

۳-۶. عبادت در جهت محبت خداوند

هنگامی که عارف خویشتن را جلوه‌ای از اسماء حق تعالی بداند و قوای وجودی خود را پرتوی از قوای الهی بداند، حبّ نفس تبدیل به حبّ حق می‌شود. این تلقی از آنجا ناشی

می‌شود که سالک وجود خلق را مستهلک در وجود حق بداند و به وحدت میان خالق و مخلوق باور داشته باشد. به این اعتبار، انسان به هرچه میل کند، به شأنی از شئون خداوند میل کرده است. معصوم علیشاه در تفسیر آیه کریمه «يَحِبُّهُمْ وَيَجْؤُنَهُ»^{۱۴} (مائده: ۵۴) معتقد است که ارتباط محبی و محبوبی میان الوهیت و عبودیت ابتدا از خود حق تعالی آغاز می‌شود. سپس با تأثیر محبت الهی به عبد، او رو به سوی نوافل می‌آورد و بعد براساس حدیث «فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ وَيَدَهُ وَرِجْلَهُ وَلِسَانَهُ» (مجلسی، بی تا: ۱۴۹) بر دل او انوار حقایق معارف الهی می‌ریزد و زبانش به او گویا می‌شود و به قوت الهی می‌کند هرچه را می‌کند. و هرآنچه از وی سرزنسد، مصداق دوست داشتن خداست (شیرازی، ۱۳۳۹-۱۳۴۵: ۲۷۶-۲۷۷). در این ساحت، سودای بهشت و ترس دوزخ معنا ندارد و از درگاه حق با عنوان «کوی دوست» یاد می‌شود که از هر موقعیتی در عالم وجود برتر است؛ چنان‌که علاءالدوله تقریر نموده:

در کوی تو روی از دو جهان تافته‌ام آزادی دل ز بندگی یافته‌ام
(علاءالدوله سمنانی، ۱۳۷۱: ۱۲۴)

و یا نورعلیشاه عنوان داشته:

با بهشت عدن ما را کار نیست کوی جانان روضه رضوان ماست
(نورعلیشاه، ۱۳۸۰: ۴۹)

به باور بعضی عرفای شیعه، در سطح نازله محبت، بنده عبادت الهی را از جهت دوستی حق سبحانه می‌کند، آن‌طور که خودش می‌فهمد و لذت می‌برد؛ اما در سطح عالیه، عبادت از آن جهت انجام می‌شود که حق سبحانه دوست می‌دارد و این ظاهراً عبادت معصومین صلوات الله علیهم اجمعین است» (کبودرآهنگی، ۱۳۳۸ق: ۳۱۹-۳۲۱).

۷. اقتضائات عبادت عاشقانه

از آنچه گفته شد تا اینجا می‌توان نتیجه گرفت که عرفای شیعه نوع نسبت معیت و بعضاً وحدت میان الوهیت و مخلوقات را بیشتر تأکید نموده‌اند و لذا هدف عبودیت ایشان بر محبت‌ورزی به خداوند استوار بوده است. اما رابطه مبتنی بر محبت در عرصه میان

الوهیت و عبودیت دارای اقتضائاتی مختلف است و عبادتی را می‌توان عاشقانه نامید که ویژگی‌های ذیل را در بر داشته باشد:

۷-۱. عبادت از سر اخلاص

تصور غیر در عبادت چه در مقام نیت، چه در مقام قرائت و چه در مقام حرکت، نافعی توحید عبادی و نادیده انگاشتن معیت حق تعالی با بندگان است. صفی علیشاه اخلاص و حتی نادیده گرفتن اخلاص در طاعات و عبادات را لازمه عبودیت و بندگی می‌داند و می‌فرماید: «عبودیت صوفیان اول به جای آوردن طاعات، دوم اخلاص در طاعات، سوم غیبت از حضور اخلاص در طاعات» (صفی علیشاه، ۱۳۴۸: ۱۰۵). او همچنین استجابت دعای بنده را به جهت ارتباط بین خدا و بنده و رسیدن فیض وجود از ناحیه پروردگار می‌داند که باعث صعود بنده می‌شود و چنانچه تعین‌ها و تقیدها سد این راه نگردد، دعای بنده مستجاب خواهد شد و بنده چنان در معبودش مستغرق و فانی شده که انگار دعا از طرف پروردگار بوده است (همو، بی‌تا: ۸۰).

سبزواری خراسانی معتقد است که فاضل‌ترین مردمی کسی است که عاشق عبادت باشد و به‌سوی او اقبال کند؛ چون کسی که دست در گردن معشوقش دارد و دوست دارد او را از دل و جان و تنش را به انجام آن مشغول دارد و از برای آن فزع کند و باک نداشته باشد که به‌دشواری یا به‌آسانی صباح کند. بنده از برای پروردگار خود خضوع نماید. فروتنی به طاعات و عبادات داشته باشد و از جمیع حالات راضی باشد. نیت او پاک و خالص باشد و از راه شریعت یک گام بیرون نرود که هرکس که سر از حکم شریعت پیچد، در مذهب اهل معرفت نیست (سبزواری خراسانی، ۱۳۲۶ق: ۴۳ و ۹۰-۹۱).

۷-۲. استمداد از ائمه معصومین(ع) و متابعت شریعت

آنچه شیعه را از دیگر صور مذاهب اسلامی متمایز ساخته، تأکید بر جایگاه امام حیّ در نظام هستی است. عرفان تشیع با تکیه بر آیات قرآن و روایات ائمه همام(ع)، معتقد است که ارائه هرگونه تعریف از عالم که جایگاه امام در آن لحاظ نشده باشد، فاقد اعتبار است.

عبادت و عبودیت نیز مثل دیگر مفاهیم دینی، بدون لحاظ کردن نقش امام قابل فهم نیستند. همدانی در تذکرة المتقین پیام آقای بیدآبادی را آورده است: «تا توانی همت خود را عالی نما دست تولا به دامن متابعت ائمه هدی(ع) زده، پشت پا بر علایق دنیا زن تا تحصیل عشق مولا نمایی. با جد و جهد تمام پای در جاده شریعت گذار و تقوا پیشه کن یعنی پیرامون حرام و مباح و مشتبّه قدم نگذار تا طهارت صوری و معنوی حاصل شود که شرط عبادت است. دقیقه‌ای از وظایف طاعات مقررّه واجبه و مندوبه را فروگذار نباش، تا به مرور روح قدسی در تو قوت گیرد و شرح صدری به هم رساند و پیوسته نور عبادات بدنی و نور ملکات نفسی تقویت یکدیگر نموده نور علی نور شود» (بهاری همدانی، ۱۳۶۱: ۲۰۱-۲۰۳).

واقعیت این است که قوای شیطانی در برابر عبادت موضع‌گیری نموده و به صور مختلف در پی آن هستند که با اغوای عابد، او را از عبادت بازدارند. لذا از این جهت نیز استمداد از امام زمان(عج) در جهت دفع وسوس شیطانی و یا مطامع نفسانی ضروری است و بدون آن، تقرب، معرفت و یا محبت به حق تعالی حاصل نمی‌شود.

۸. نتایج عبودیت عاشقانه

چنانچه عابد با استعانت از امام حی و به نیت تقرب، معرفت و محبت به عبادت ورود کند، نتایج، آثار و پیامدهایی را برای وی در پی خواهد داشت که اهم آن‌ها بدین قرارند:

۸-۱. تقویت پیوستگی میان انسان و ولی‌الله

از آنجاکه امام زمان(عج) واسطه تمام فیوضات به سالک محسوب می‌شوند، محبت الهی هم از مشکات او به دیگران می‌تابد. لذا بهره‌مندی از محبت الهی می‌تواند به التفات انسان نسبت به واسطه فیض الهی یاری رساند. صفی‌علیشاه حضرت رسول(ص) را به‌عنوان سرچشمه محبت الهی ستوده و او را تمثلی از محبت خداوند دانسته است:

بر ظهور عشق خویش آن ذات پاک	جلوه‌گر شد در لباس آب و خاک
گشت اول احمد از اسرار عشق	در رسالت منشأ اظهار عشق

(صفی‌علیشاه، بی‌تا: ۱۷)

پس یقین دان گر مطیع و بنده‌ای
بر وجود لطف هست و زنده‌ای
(همان: ۱۴۴)

۲-۸. استحکام همبستگی بین انسان و جهان

در عرفان شیعه این باور وجود دارد که خداوند عالم را براساس محبت و جود خویش آفریده و نیازی بر آن مترتب نبوده است. به تعبیر جلال‌الدین همایی: «همین جاذبه و عشق ساری غیرمرئی است که عالم هستی را زنده و برپا نگاه داشته و سلسله موجودات را به هم پیوست داده است؛ به‌طوری‌که اگر در این پیوستگی و به‌هم‌بستگی سستی و خللی روی دهد، رشته هستی گسیخته خواهد شد و قوام و دوام از نظام عالم وجود، رخت بر خواهد بست» (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۴۰۷). لذا عبادت عاشقانه در واقع پاسخ دادن به محبتی است که حق تعالی در خلق عالم مصروف داشته و عابد می‌تواند به این طریق، نسبت به مظاهر محبت خداوند در هستی معرفت یافته و آن‌ها را به اعتبار محبت الهی، دوست بدارد و احترام کند.

۳-۸. ایجاد تواضع در عبادت و جلب رحمت الهی

فیض کاشانی نهایت عشق را فروتنی و خضوع می‌داند که چنانچه ازسوی بنده حاصل شود، رحمت الهی بر او فرومی‌ریزد. او در راه روشن می‌فرماید: «دقت کن که در حال خشوع و فروتنی باشی، و از خداوند بخواهی که تو را از بندگان مخلص خویش قرار دهد، و به گذشتگان با اخلاص ملحق سازد، تا در این هنگام دلت خاشع و درونت متواضع باشد و شایستگی داشته باشی که رحمت الهی بر تو فروریزد و دست عطوفت به سوی تو دراز شود و مورد عنایت حق تعالی واقع شوی. امام صادق (ع) فرموده است: اگر به فضل و رحمتش تو را مورد عنایت قرار دهد طاعت کم تو را می‌پذیرد، و بر آن پادشاه‌های فراوان می‌دهد»^{۱۵} (فیض کاشانی، ۱۳۷۹: ۵۹۱-۵۹۲).

۴-۸. رسیدن به کرامات

محبت مسیر تشبه است و عابد از طریق عبادت عاشقانه، نسبت به حق تعالی تشبه پیدا می‌کند؛ به این معنا که توفیق می‌یابد مظهر صفات الهی در قالب انسانی می‌شود.

کبودرآهنگی در *مرآت الحق* آورده است: «آنچه حق سبحانه و تعالی فرموده است "فَإِذَا أَحْبَبْتُ كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ وَيَدَهُ وَرِجْلَهُ وَلِسَانَهُ"^{۱۶} (مجلسی، بی تا، ج ۵۸: ۱۴۹) یک وجه این است که چون سالک به ریاضات و مجاهدات، نفس خود را که به منزله آینه جهان‌نماست و زنگ‌های تعلقات بر آن آینه نشسته، زنگ‌ها را زدوده و آینه روشن می‌شود و به سبب ذکر بسیار او را به جناب اقدس الهی ربطی به هم می‌رسد. در آن آینه، انوار الهی منعکس می‌شود و به سبب آن روح شنوا و بینا می‌شود و به آن شنوایی می‌فهمد مخاطبات الهی را که در قرآن و احادیث مذکور است، و بر دل او انوار حقایق و معارف الهی می‌ریزد و زبانش به آن گویا می‌شود و به قوت الهی هر چه را که بخواهد می‌کند» (کبودرآهنگی، ۱۳۳۸ق: ۳۲۰-۳۲۵).

۸-۵. منزلت و عزت نزد خلق خداوند

به باور بعضی عرفای شیعه، محبت خداوند نسبت به بنده خود سبب می‌شود تا دیگر مخلوقات نیز به حق او را دوست بدارند. به اعتبار آیه کریمه «سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا»^{۱۷} (مریم: ۹۶)، حق تعالی مهر او را در دل دوستان خویش قرار خواهد داد. شیخ عبدالله برزش‌آبادی کسب آبرو و ارزش و منزلت انسان را در پی عشق به خداوند می‌داند.

این سر من باشد و خاک رهش ور جان دهم دست کوتاه کی کنم از عشق یار سربلند
آبرو باد صبا از خاک کویش کسب کرد لعلش آتش در دل سنگ بدخشان او فکند
(برزش‌آبادی، ۱۳۵۰ق: ۷۶)

۸-۶. حصول ربوبیت در عبودیت

همان‌طور که بررسی شد، از دیدگاه عارفان شیعه نیز نسبت بین الوهیت با عبودیت از نسبت وجودی شروع شده و سپس با معرفت و شناخت پروردگار و عشق میان خالق و بنده، و در نهایت با رضایت بینشان عبودیت حقیقی صورت پذیرفته و کلام امام صادق (ع) که می‌فرماید: «الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهَهَا الرُّبُوبِيَّةُ، فَمَا فَقَدَ فِي الْعُبُودِيَّةِ وَجِدَ فِي الرُّبُوبِيَّةِ، وَ مَا خَفِيَ عَنِ الرُّبُوبِيَّةِ أُصِيبَ فِي الْعُبُودِيَّةِ»^{۱۸} (امام ششم، ۱۳۶۰ش: ۵۳۶) تحقق می‌یابد. در اینجا است که سالک کار خدایی می‌کند و فعل او فعل خداوند خواهد بود.

۹. نتیجه

در بررسی دیدگاه عرفای شیعه در راستای نسبت الوهیت و عبودیت، با استناد به قرآن و روایات، سه دیدگاه را دریافت کردیم: ۱. وجوب تباین بین خالق و مخلوق؛ ۲. قرب و معیت خداوند متعال با تمام اشیا به معنای ظهور در انسان‌ها؛ ۳. وحدت خدای سبحان از سنخ وحدت هستی و نامحدود و نظریه وحدت تشکیکی وجود، که موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده‌اند، و نسبت «تجلی» و صورت اسمائی.

به اذعان اغلب عرفا و سالکان سخت‌کوش مسیر عبودیت، هنگامی که عشق و محبت با عبودیت درآمیخته و عجین می‌شود، طی طریق هم تسهیل می‌شود؛ چراکه به استناد حدیث قرب نوافل که مورد قبول بسیاری از عرفای شیعه بوده، تحرک و نشاط بسیاری را در آنان سبب می‌گردد، و نتایجی را در پی خواهد داشت که اهم آن‌ها بدین قرارند: ۱. تقویت پیوستگی میان انسان و ولی‌الله؛ ۲. استحکام همبستگی بین انسان و جهان؛ ۳. ایجاد تواضع در عبادت و جلب رحمت الهی؛ ۴. رسیدن به کرامات؛ ۵. منزلت و عزت نزد خلق خداوند؛ ۶. حصول ربوبیت در عبودیت که فعل سالک، فعل خداوند خواهد شد. بنابراین، چگونگی ایجاد محبت و عشق و درهم‌آمیختگی آن با عبودیت می‌تواند دنباله این مبحث و مکمل آن مطرح گردد و چگونگی ایجاد رابطه بین محبت و عبودیت و مراتب محبت تا رسیدن به عشق مستقر و همچنین نحوه هم‌افزایی محبت و عبودیت برای طی طریق در مسیر سلوک، چه به صورت معرفت اکتسابی و چه سلوک عملی با بررسی سیره عرفای پیشگام و بنام می‌تواند تکمیل‌کننده این بررسی و مقاله قرار گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. و من جنّ و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا (به یکتایی) پرستش کنند (ترجمه الهی قمشه‌ای).
۲. و خدا همه اسماء را به آدم یاد داد.
۳. ای انسان البته با هر رنج و مشقت (در راه طاعت و عبادت حق بکوش که) عاقبت حضور پروردگار خود می‌روی.
۴. هر صفاتی که مادون صفات خداوند است، از رسیدن به او سرگشته و ناتوان و در وصف صفاتش، کلمات و مشتقات هر کلمه و زبان، ناقص و نارساست.

۵. به نعمت‌های خدا بیندیش و به خدا فکر نکن.
۶. این است (وصف) پروردگار شما، که جز او هیچ خدایی نیست، آفریننده هرچیز است، پس او را پرستش کنید، و او نگهبان همه موجودات است.
۷. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»، و من جنّ و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا (به یکتایی) پرستش کنند.
۸. آفرینش مخلوقات توسط خداوند، حجابی است بین او و آن‌ها، جدایی او از بندگان (مکانی و عزلی نیست بلکه) به تفاوت وجودی اوست با نحوه وجود آن‌ها. «انیت» به معنای حقیقت چیزی است.
۹. و با شباهت داشتن مخلوقات به یکدیگر، نشان داد که شبیه و نظیری ندارد.
۱۰. خدا با پرهیزکاران است.
۱۱. و هرکجا باشید او با شماست.
۱۲. حکمت متعالیه که در مقام ابزار به مکاشفات عرفا جهت ذوق حقایق قائل است، از این نظر دفاع می‌کند که وجود در عین وحدت خویش، برخوردار از کثرت است (قس: صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، دار إحياء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱م: ۳۴۳؛ فیض کاشانی، ملا محسن، اصول المعارف، جلال‌الدین آشتیانی، قم دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۵: ۱۱ و ۱۲).
۱۳. اندیشیدن درباره نعمت‌های خدا، چه نیکو عبادتی است!
۱۴. خدا قومی را که بسیار دوست دارد و آن‌ها نیز خدا را دوست دارند.
۱۵. نمل: ۶۲: آیا کسی که دعای مضطّر را اجابت می‌کند... این خبر در باب دوازدهم مصباح‌الشریعه است.
۱۶. یعنی تا آنجا که من او را دوست بدارم، و هنگامی که او را دوست بدارم، گوش او شوم و چشم او گردم و دست او و پای او گردم و زبانش شوم.
۱۷. خدای رحمان آن‌ها را (در نظر خلق و حق) محبوب می‌گرداند.
۱۸. عبودیت گوهری است که باطن آن ربوبیت است؛ پس آنچه در عبودیت یافت نشود، در ربوبیت یافت گردد و آنچه از ربوبیت مخفی بماند، در عبودیت به دست آید.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۷۰). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- آملی، سید حیدر. (۱۳۸۱). *جلوه دلدار. ترجمه جامع الاسرار و منبع الانوار*. ترجمه استاد سید یوسف ابراهیمیان آملی. تهران: نشر رسانش.

امام ششم (ع)، جعفر بن محمد. (۱۳۶۰ ش). مصباح الشریعه. ترجمه حسن مصطفوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۶ق). التوحید. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). إعتقادات الامامیه (للمصداق). قم: نشر کنگره شیخ مفید. کتابخانه مدرسه فقاها.

ابن بابویه، محمد بن علی. (بی تا). عیون أخبار الرضا (ع). ناشر: منشورات جهان. کتابخانه مدرسه فقاها.

ابن ترکه اصفهانی، علی بن محمد. (۱۳۷۵). شرح گلشن راز. مقابله: کاظم دزفولیان. تهران: نشر آفرینش.

ابن عربی، محمد بن علی. (بی تا). الفتوحات المکیه. مؤسسة آل البيت (ع) لاهیات التراث. کتابخانه مدرسه فقاها.

ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

برزش آبادی، امیر عبدالله. (۱۳۵۰ق). رساله کمالیه. شیراز: چاپ احمدی.

بهارى همدانی، محمد. (۱۳۶۱ش). تذکره المتقین. تهران: نور فاطمه کتابخانه دیجیتال نور.

پژوهنده، لیلا. (۱۳۹۱). رابطه خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی. نشریه ادب پژوهی. شماره ۲۲، ۹۷-۱۲۴.

جعفری، عیسی. (۱۳۹۱). نسبت خدا و انسان در عرفان. نشریه مطالعات معنوی، شماره ۶، ۷-۳۴.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). تسنیم. قم: اسراء.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۳). ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۴ش). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

راغب الأصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ القرآن. المكتبة المرتضویه لاهیات آثار الجعفریه، مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. دمشق: دارالقلم. کتابخانه دیجیتال نور.

الراغب الأصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). *المفردات فی غریب القرآن*. دفتر نشر الکتاب. کتابخانه مدرسه فقاها.

سبزواری، حاج ملا هادی. (بی تا). *شرح الاسماء الحسنی*. کتابخانه مدرسه فقاها.

سبزواری خراسانی، محمدعلی. (۱۳۲۶ق). *تحفة العباسیه*. شیراز: انتشارات احمدی.

سیاح، احمد. (۱۳۸۶). *فرهنگ دانشگاهی*. ترجمه المنجد الابیجی. تهران: نشر فرحان.

شاه نعمت الله ولی، سید نورالدین. (بی تا). *دیوان اشعار*. مقدمه استاد نفیسی. سوئد: نشر باران.

شیرازی، محمد بن معصوم بن زین العابدین (معصوم علیشاه). (۱۳۳۹-۱۳۴۵). *طرائق الحقایق*.

تصحیح محمدجعفر محجوب. تهران: کتابخانه سنایی.

صبیحی صالح. (۱۳۷۴). *تصحیح نهج البلاغه*. قم: مرکز البحوث الاسلامیه.

صفی علیشاه، محمدحسن بن محمدباقر. (بی تا). *زبدة الاسرار*. تهران: کتاب فروشی محمودی.

صفی علیشاه، محمدحسن بن محمدباقر. (۱۳۴۸). *عرفان الحق*. اهتمام عباس منظوری. تهران: نشر

اقبال.

صلیبا، جمیل و صانعی دره بیدی، منوچهر. (بی تا). *فرهنگ فلسفی، فرهنگ اصطلاحات*. تهران:

انتشارات حکمت.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*. قم: کتابخانه مدرسه فقاها.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). *ترجمه و شرح بدایة الحکمة*. ترجمه علی شیروانی. قم: دارالفکر.

علاءالدوله سمنانی، رکن الدین. (۱۳۷۱). *مناظر المحاضر للمناظر الحاضر*. به کوشش حسین

حیدرخانی. تهران: ناشر مروی ناصر خسرو.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۷۹). *راه روشن*. ترجمه المحجة البيضاء فی تهذیب الحیاء.

ترجمه محمدصادق عارف. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مرکز

تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۱۸ق). *علم الیقین*. قم: بیدار.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۸۱ش). *کلیات علامه ملا محمدمحسن فیض کاشانی*.

سازمان اوقاف و امور خیریه. قم: انتشارات اسوه.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل (فیض)*. تصحیح محمد امامی

کاشانی. تهران: ناشر: مدرسه عالی شهید مطهری.

فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۴۸). *مشواق*. مقدمه مصطفی فیض کاشانی. کاشان: دفتر فرهنگ و

هنر کاشان.

- قاضی سعید قمی. (۱۴۱۵ق). شرح توحید الصدوق. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- القزوينی الحائری، السيد محمد کاظم. (بی تا). شرح نهج البلاغه. کتابخانه مدرسه فقهات.
- قطب شیرازی، عبدالله. (۱۳۸۴). مکاتیب فارسی. قم: انتشارات قائم آل محمد.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الأصول من الکافی. محقق / مصحح: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کیادربندسری، علی. (۱۳۹۵). نسبت مستقیم الاستداده حق و خلق در وجودشناسی ابن عربی. نشریه حکمت / سراء، شماره ۲۷، ۶۱-۷۶.
- قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۸۷). شرح فصوص الحکم. ترجمه محمد خواجوی. تهران: نشر مولی.
- کبودرآهنگی همدانی، محمدجعفر بن صفر. (۱۳۷۷). مجذوب علیشاه، رسائل مجذوبیه. ویراستار: حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حقیقت. کتابخانه دیجیتال نور.
- کبودرآهنگی همدانی، محمدجعفر بن صفر. (۱۳۸۳). مرآة الحق و مراحل السالکین فی السیر و السلوک و صفات الصوفی. تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حقیقت. کتابخانه دیجیتال نور.
- مجلسی، محمدباقر. (بی تا). بحار الأنوار، ج ۵۸ و ۶۸. جامع الاحادیث.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، ج ۸۷. بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مهدی پور، حسن. (۱۴۰۱). اصول زیست عارفانه در اندیشه ابن عربی. نشریه پژوهشنامه عرفان، شماره ۲۷، ۲۰۵-۲۲۶.
- محمدی ری شهری، محمد. (بی تا). میزان الحکمه. کتابخانه مدرسه فقهات.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، کتابخانه مدرسه فقهات.
- نورعلیشاه، محمد علی. (۱۳۸۰). دیوان اشعار. به سعی جواد نوربخش. تهران: یلدا قلم.
- همایی، جلال الدین. (۱۳۸۵). مولوی نامه. تهران: نشر هما.
- همدانی، میر سید علی. (۱۳۵۸). ذخیره الملوک. تصحیح سید محمود انواری. تبریز: دانشکده ادبیات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.