



Explaining the Hidden Identity Based on the Wisdom of Shia Hadith and Comparing It with the Views of Ibn Arabi

Meysam Mozaka¹ 

1. Lecturer of Philosophy and Mysticism, Isfahan University of Art, Isfahan, Iran. Email: dr.m.mozaka@gmail.com

Abstract

This writing seeks to analytically and descriptively clarify the nature of the hidden identity (Hawiyyah Ghaybiyyah), the Divine Presence (Hadrat Ahadiyyah), and Unity (Wahdiyyah) and the obligations arising from them from the perspective of Shia Hadith wisdom, comparing them with the views of Ibn Arabi. Initially, we understand from the text that «the essence of the hidden identity» is different from «the essence of the hidden identity» and «its names.» In the sense that, firstly, both in terms of existence and in terms of existential rulings, there is a type of distinction in essence and a verbal commonality in existence between «the essence of the hidden identity,» «the essence of the hidden identity,» and «its names.» Secondly, according to the wisdom of Shia hadith, the ranks of the system of existence at the level of the command are: the essence of the hidden identity, the essence of the hidden identity, the Divine Presence (Hadrat Ahadiyyah), and the Divine Unity (Hadrat Wahdiyyah). The essence of the hidden identity refers to the Divine Being in (He is God, the One), where «One» is the inherent attribute of the Divine Being, and Unity is the aspect of oneness. The Divine Presence (Hadrat Ahadiyyah) has both negative and affirmative elements, such that, in terms of the negative, it denies any names and attributes of perfection from the essence of the hidden identity. In terms of the affirmative, it is the source of all names and attributes and the realization of the Divine Unity (Hadrat Wahdiyyah). In comparing these meanings with Ibn Arabi's views, he also describes the hidden identity and the Divine Presence like that found in Shia hadith wisdom. In some expressions, he implicitly refers to the essence of the hidden identity

Keywords: Shia Wisdom, Hidden Identity, Unity, Ibn Arabi, Names and Attributes.

Introduction

The system of existence has a structure that is discussed in ontological studies; however, these ontological discussions, which result in delineating the structure of the system of existence, arise from epistemological foundations. In Shia philosophy, epistemological foundations derive from the texts contained in the Qur'an and Hadith. Therefore, the structure of the system of existence from the perspective of Shia philosophy must align with the Qur'anic verses and Hadiths. On the other hand, mystics have delineated the structure of the system of existence based on the texts and their own spiritual intuitions, which form the basis of their epistemology. Accordingly, this research aims to delineate the structure of the system of existence based on Shia epistemological foundations, assessing the degree of correspondence between Ibn Arabi's existential geometry and the ontological geometry of Shia wisdom.

Research Findings

According to the hadith of Imam Reza, peace be upon him, which states that «His actions are for elucidation, His names for expression, His essence is the truth, and the essence differentiates him from His creation,» the ghayb (hidden identity) comprises four aspects: the Divine names, the Divine actions, the Divine essence, and the hidden identity. There is thus a lexical overlap between the ghaybian essence (the hidden identity) and the other three aspects, insofar as the ghaybian essence falls within the same semantic domain of existence. This is corroborated by other hadiths such as «He does not divide in existence, nor in intellect, nor in imagination,» which indicate that



the hidden identity is an intrinsic reality, insofar as it is indivisible by any partition. Consequently, His names, actions, and essences do not emanate from the hidden identity; rather, the existential reality of the secret identity naturally entails the realization of these three aspects.

Furthermore, the One Himself, who is also the essence, possesses two aspects—negational (*salbī*) and presential (*wujūdī* or positive). On the negational side, He negates the apprehension of the hidden identity; on the presential side, He affirms the secret identity. The Absolute (*al-Haqq*) requires manifestation, and its manifestation is the single hypostasis (*wahdāniyya*). This Unity (*wahdāniyya*) likewise has negational and affirmational aspects: the negative aspect reveals that the entity of the hidden identity is not to be grasped in terms of any determinate comprehension. In contrast, the affirmational aspect entails the operative source for the names of God within the *Wahdīyah* (the oneness) framework.

The hidden identity—understood in Shiite wisdom as the essence of Unity (*tawḥīd*)—is profoundly characterized by the intrinsic attribute «Hu» (He/He is), which involves negation of unrestricted attribution to the hidden identity and the affirmation of its *ghaybian* status in a manner that endows Hu with both a negational and an affirmative dimension. On the one hand, Hu denies any existential attribution to the hidden identity, since the hidden identity stands before all such attributions; on the other hand, it affirms the existence of the hidden identity, because the existence of Hu is tied to the actual realization of the hidden identity. Likewise, the Absolute, whose essence and manifestation are identical with Hu, is said to possess both negational and affirmative aspects: the negational aspect describes that all names and ontological perfections are subsumed within Him in such a way that there is no appearance (*zuhur*) of these attributes, whereas the affirmative aspect posits that the realization of all ontological perfections lies within Hu, appearing in the *Wahdīyya* framework. This division is likewise accepted in contemporary Arabic-Islamic philosophical discourse.

Conclusion

In Shi'i ḥadīth-based wisdom (*ḥikmat al-ḥadīthiyya*), the Necessary Being (*Wājib al-Ta'ālī*) is a reality transcendent above all determinations (*ta'ayyunāt*), even above determinations in perfections (*kamālāt*) and existential attributes (*ṣifāt al-wujūdīyya*), for it is the Necessary Being that actualizes these perfections. Ibn 'Arabī, in his mystical foundations (*al-uṣūl al-'irfāniyya*), has likewise alluded to this concept, asserting that the Necessary Being is exalted beyond all determinations and existential absolutes (*itlāq wujūdī*). This is the reality known in both Shi'i ḥadīth wisdom and Ibn 'Arabī's mysticism as the 'Hidden Identity' (*al-huwiyya al-ghaybiyya*). According to the principles of Shi'i ḥadīth-based wisdom (*ḥikmat-i ḥadīthī*), the relationship between the 'hidden identity' (*huwiyyat-i ghaybiyya*) and the stations of 'Aḥadiyyah' (Divine Uniqueness) and 'Wāḥidiyyah' (Divine Oneness), as well as the levels below them, is one of verbal homonymy (*ishtirāk lafẓī*) in existence. Ibn 'Arabī has also implicitly accepted this meaning.

Cite this article: Mozaka, M. (2025). Explaining the Hidden Identity Based on the Wisdom of Shia Hadith and Comparing It with the Views of Ibn Arabi. *Religions and Mysticism*, 58 (1), 127-147. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.392768.630605>



Article Type: Research Paper
Received: 31-Mar-2025
Received in revised form: 30-Jun-2025
Accepted: 18-Aug-2025
Published online: 20-Sep-2025



تبیین هویت غیبیه بر اساس حکمت حدیثی شیعی و قیاس آن با آراء ابن عربی

میثم مزکاء^۱

۱. مدرس فلسفه و عرفان، دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: dr.m.mozaka@gmail.com

چکیده

این نوشتار به نحو توصیفی تحلیلی درصدد تبیین هویت غیبیه، حضرت احدیت و حضرت واحدیت و احکام مترتب بر آنها از منظر حکمت حدیثی شیعی و قیاس آن با آراء ابن عربی است. بنحوی که در ابتداء بر اساس نصّ دانستیم که «کنه هویت غیبیه» غیر از «ذات هویت غیبیه» و «اسمائش» است به طوری که اولاً طبق حکمت حدیث شیعی، مراتب نظام هستی در مرتبه امری عبارتند از: کنه هویت غیبیه، ذات هویت غیبیه، حضرت احدیت و حضرت واحدیت، که مراد از ذات هویت غیبیه، همان حضرت هو در (هو الله احد) و «احد» صفت ذاتی هو و واحدیت، وجه احدیت است به نحوی که هم از حیث وجودی و هم از حیث احکام وجودی میان «کنه هویت غیبیه» با «ذات هویت غیبیه» و «اسماء» نوعی بینویت در کینویت و اشتراک لفظی در وجود حاکم است که این عربی نیز همین معنا را تصریح نموده: ثانیاً ذات (هو) که وجه بالطبع کنه غیبیه است دارای دو حیثیت اثباتی و تنزیهی برای کنه غیبیه است و این دو حیثیت بواسطه احدیت سلبیه ظاهر شده، چراکه حضرت احدیت دارای دو حیثیت سلبی و ایجابی است، احدیت سلبی هرگونه اسم و تعین کمالیه‌ای را از کنه ذات نفی می‌کند اما احدیت ایجابی، مصدر همه اسماء و علت تحقق حضرت واحدیت است که در قیاس با آراء ابن عربی او نیز احدیت را به دو ساحت عینی و کثیر تقسیم و حضرت واحدیت-را ظهور واحدیت کثیر می‌داند، ضمن اینکه او نیز همچون حکمت حدیثی، نسبت میان وجود لایشرط با دیگر مراتب وجود را بنحو اشتراک لفظی و نسبت میان مراتب مادون او با یکدیگر را اشتراک معنوی می‌داند.

کلیدواژه‌ها: حکمت شیعی، هویت غیبیه، احدیت، ابن عربی، اسماء و صفات.

استناد: مزکاء، میثم (۱۴۰۴)، تبیین هویت غیبیه بر اساس حکمت حدیثی شیعی و قیاس آن با آراء ابن عربی. ادیان و عرفان، ۵۸ (۱)، ۱۲۷-۱۴۷.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۱

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۷

انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.392768.630605>



مقدمه

هندسه هستی‌شناسی متوقف بر مبانی معرفت‌شناسی است بر همین اساس هستی‌شناسی حکمت شیعی متوقف بر گزاره‌های معرفت‌شناسانه‌ای است که از آیات و احادیث اخذ شده‌است. هر یک از عرفاء و حکماء با تمسک به این گزاره‌ها بر اساس میزان معرفتی که تحصیل نمودند توصیفی از هویت غیبیه ارائه نمودند که گاه موید، مکمل و یا فراتر از آراء دیگران بوده‌است بر همین اساس در این پژوهش سعی شده‌است بر اساس تکیه بر تقلید قرائتی بدیع اما همسو با آراء عرفاء ارائه شود به نحوی که در ابتداء قرائت خود را بیان و سپس با قیاس با آرای ابن عربی میزان مطابق آن بررسی خواهد شد.

بیان مسئله

تبیین و تحلیل هویت غیبیه از جمله مسائل صعب بلکه مستعصبی است که همواره میان فلاسفه و عرفاء با قرائتهای متفاوتی مطرح شده، برخی همچون فلاسفه آن را بشرط لا و برخی دیگر لابشرط توصیف کرده‌اند اما آنچه میان اغلب آنها مشترک است توصیف هویت غیبیه به نحو الهیات سلبی است.

در حکمت حدیثی شیعه نیز هویت غیبیه به نحو الهیات سلبی مورد تبیین قرار گرفته اما هندسه جامعی بر اساس مبانی حدیثی مطرح نشده و گاه برخی از توصیفات مطرح شده که با برخی احادیث و نصوص شیعی زاویه پیدا کرده‌است، بر هر حال در این نوشتار به نحوی بدیع به تبیین چیستی هویت غیبیه و نسبت آن با ذات، حضرت احدیت و واحدیت بر اساس مبانی مندرج در احادیث شیعی پرداخته شده که تا کنون به این نحو مطرح نشده هر چند قرائتهایی نزدیک به آن ارائه شده اما قرائت مطرح شده در این نوشتار با همان قرائتهای مرسوم تفاوت‌هایی اساسی دارد.

بدین ترتیب مسئله اصلی که به آن پرداخته می‌شود «تبیین چیستی هویت غیبیه از منظر حکمت حدیثی شیعی و نسبت آن با آراء ابن عربی است» که برای تشریح این مسئله بایستی هست هویت غیبیه، احکام هویت غیبیه، نسبت میان هویت غیبیه با ذات هویت غیبیه، نسبت میان هویت غیبیه با ذات و حضرت احدیت و نسبت میان حضرت احدیت و واحدیت تبیین شود، سپس با قیاس آنچه از حکمت حدیثی شیعی به دست آمده با آراء ابن عربی به میزان مطابقت مبانی حکمت حدیثی شیعی با آراء ابن عربی خواهیم پرداخت تا مشخص شود آیا عرفان نظری مصطلحی که مشهور است با مبانی حکمت حدیثی مطابقت دارد یا در زاویه است.

ضرورت این پژوهش

علاوه بر باز معرفت‌شناسی آن که منتج به هستی‌شناسی فاعل شناسا از مراتب عالیه نظام هستی می‌شود، کمک خواهد کرد تا مشخص شود آیا عرفان نظری که غالباً بر اساس آراء ابن عربی توسعه و

شکل گرفته با حکمت حدیثی شیعی در تغایر هست یا نیست. ضمناً در این پژوهش بر اساس آیات و احادیث قرائتی نو از چیستی هویت غیبیه و تفسیری بدیع از برخی از آیات و احادیث ارائه شده است.

پیشینه پژوهش

هویت غیبیه از حیث حکمی، در دو ساحت لابشرط مقسمی (وحدت شخصی) و بشرط لا (وحدت سنخی) قابل بحث است، که در این باره عرفاء مبتنی بر وحدت شخصی، وجد واحد حقیقی را واجب تعالی و کثرات را خیال الوجود در نظر گرفته اند اما جناب ملاصدرا هر چند در ابتداء طبق اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود، به نحو وحدت سنخی سخن رانده اما در نهایت با تحویل امکان ماهوی به امکان فقری، بر سبیل عرفاء قائل به وحدت شخصی وجود اما با قرائتی بدیع شده است؛ بر این اساس هر چند حکماء و عرفاء بر اساس آیات و احادیث به تبیین هویت غیبیه پرداختند اما ضرورتاً استناد ایشان به آیات و احادیث از باب اثبات آراء عرفاء بو حکماء بوده و کمتر به ارائه قواعد عرفانی و فلسفی از آیات و احادیث رجوع شده است که در این پژوهش هویت غیبیه نه از باب اثبات آراء عرفاء بلکه از باب تبیین مذاق حکمت حدیثی شیعی از چیستی هویت غیبیه بنا شده است. البته بزرگانی چون صدرالمآلهین، ملاعلی نوری، علامه طباطبایی با تمسک به ثقلین توانستند حقایق بس بدیع در تبیین هویت غیبیه ارائه فرمودند که چون آراء این بزرگام در این پژوهش مورد بحث نیست از ارائه دیدگاهها و رویکردهایشان استنکاف میکنیم، اما آنچه در تبیین هویت غیبیه بر اساس ثقلین در این پژوهش مطرح شده در میان آراء این بزرگان و دیگر مکتوبات یافت نشد.

۱. تبیین هویت غیبیه بر اساس مبانی حکمت حدیثی شیعی و آراء ابن عربی

در این بخش در ابتداء به تبیین هویت غیبیه بر اساس حکمت حدیثی شیعی خواهیم پرداخت، سپس به تحلیل و بررسی هویت غیبیه از منظر ابن عربی می پردازیم و در آخر به مقایسه نتایج حاصله از این دو نظریه خواهیم پرداخت:

۱-۱. تبیین هویت غیبیه بر اساس مبانی حکمت حدیثی شیعی

حضرت رضا علیه السلام در حدیث: «اسماؤه تعبیر و افعاله تفهیم و ذاته حقیقه و کنه تفریق بین و بین خلقه» (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱: ۳۵)، حقیقت نظام هستی را در چهار مقام کنه ذات، حقیقت ذات، افعال و اسماء الهیه توصیف فرمودند و میان مقام کنه ذات با سه مرتبه دیگر نوعی مفارقت قائل شده اند؛ اما در همین جا مسئله ای مطرح می شود و آن اینکه آیا حقیقت ذات و کنه ذات، اختلافشان وجودی است یا ماهوی می باشد؟ به این صورت که اگر «واو» ما بین (ذاته حقیقه) و (کنهه) را «واو» عطف فرض کنیم در این صورت (ذاته حقیقه) و (کنهه) از حیث وجودی واحد و از ماهوی مغایر هم دیگرند، پس درواقع یک حقیقت واحده با دو مفهوم هستند؛ اما از آنجایی که در عبارت «کنهه تفریق بین و بین خلقه»، به نوعی اشاره به بینونیت میان (کنه ذات) با غیر کنه ذات دارد، این افتراق صرفاً به تغایر در

ماهیت برنمیگردد بلکه بینونیت وجودی است، به این معنا که میان کنه ذات با حقیقت ذات و اسماء ذات و افعال ذات اشتراک لفظی در وجود برقرار است و وجود حقیقی صرفاً متعین در کنه ذات است و حقیقت ذات و اسماء > صفات او نمود حقیقی او هستند، که این مدعا بایستی به نحو حکمی بررسی شود:

برهان اول). حضرت علی علیه السلام طی حدیثی پیرامون هویت غیبیه فرمودند: «انه عزوجل لا ینقسم فی الوجود و لا فی العقل و لا فی الوهم» (صدوق، ۱۳۹۲: ۹۲)، اگر مناط «انه» را کنه ذات فرض کنیم در این صورت هویت غیبیه نه از حیث وجود عینی و نه از حیث وجود ذهنی و نه به نحو تلازم عقلی منقسم نخواهد شد، پس نمی‌توان گفت هویت غیبیه (کنه ذات) از حیث ماهوی دارای دو حیثیت ذات و کنهیت است و یا از حیث وجودی منقسم به دو شأنیت ذاتیه و کنهیه است؛ پی میان کنه ذات با حقیقت ذات اشتراک لفظی در وجود محقق است.

برهان دوم). حضرت باقر علیه السلام طی حدیثی در توصیف هویت غیبیه: «لم یکن له کان» (صدوق، ۱۳۹۲: ۲۴۴)، از هویت غیبیه که مقصور همتن کنه ذات است، سلب (کان) و حتی نفی تعین در کینونیت نمودند؛ به نحوی که هویت غیبیه را نمی‌توان متعلق به لفظ (کان) تصور کرد، چه که مصدر تحقق (کان) است، پس متعین در (کان) نمی‌باشد همان‌طور که متعلق به هیچ از اسماء و صفات تامه هم نیست زیرا مصدر تحقق بالطبع این کمالات است و اینجا قاعده «معطی شیء فاقد شیء» اعتباری ندارد، چرا که اسماء و صفات و حقیقت ذاتیه که نمود سلبی که غیبیه است از حاق کنه غیبیه تجلی نمودند بلکه به نحو بالطبع همچون تحقق سایه از نور، از کنه غیبیه محقق شدند.

بر این اساس اگر میان کنه ذات با حقیقت ذات، قائل به وحدت حقه وجودیه و اشتراک معنوی در وجود شویم، از آنجایی که امکان سلب حیثیت (کان) از حقیقت ذات محال است، بایستی کنه ذات را هم در «کان» فرض کنیم در صورتی که در حدیث فوق تعین (کان) از کنه ذات یا همان هویت غیبیه سلب شده‌است؛ پس از آنجایی که «حقیقت ذات» متعین در «کان» است و «کنه» منزله از تعین در «کان» است، بایستی میان «حقیقت ذات» با «کنه ذات» به نوعی مفارقت قائل شویم؛ و چون اسماء از حقیقت ذات برآمدند، چون میان حقیقت ذات و کنه ذات، اشتراک لفظی در وجود حاکم است، میان کنه ذات با اسماء نیز بایستی همین اشتراک لفظی حاکم باشد و این همان معنا (تفریق بینه-بین کنه ذات-و بین غیره) است.

برهان سوم). حضرت رضا علیه السلام در عبارت «اللهم انی اسئلك باسمک الذی لیس فوقها شیء» (سیدابن طاووس، ۱۳۹۰: ج ۱: ۱۶۵)، اسمی را توصیف نمودند که فوق آن اسم «لاشی» ای است که در توضیح آن بایستی در چند نکته تفقه نمود: نکته اول اینکه «اللهم» ما فوق اسم است و مافوق آن اسم «لاشی» توصیف شده، پس «اللهم» از حیث وجودی «لاشی» است، چرا که اللهم مافوق آن اسم است؛ نکته دوم اینکه «لاشی» در این عبارت عدم مقابل یا مجامع نیست بلکه لاشیئیت آن طبق برهان دوم به نفی هویت غیبیه یا همان کنه ذات از تعین در کان است، پس اگر «اللهم» را

مرادف با «هویت غیبیه-کنه ذات-» فرض کنیم، از آنجایی که هویت غیبیه «لم یکن له کان» است، بایستی از تعین در شیئیت هم خارج باشد پس «لاشی» است، به این معنا که شیئیتش غیر از شیئیت غیر او است.

اگر بر اساس حدیث: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانٌ، وَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَوَّنَ مَا قَدْ كَانَ» (توحید صدوق، ۱۳۹۲: ۷۰)، «لاشی» بودن کنه هویت غیبیه را توجیه کنیم، در ابتدای عبارت فرموده است که کنه هویت غیبیه «من لاشی» بوده که اگر این بود اینطور معنا میداد که «لاشی» بودن کنه غیبیه به منزله عدم مطلق است در صورتی که فرموده: «لا من شئی کان» یعنی از چیزی نبوده و چون ماسوای او نیز «لا مِنْ شَيْءٍ كَوَّنَ مَا قَدْ كَانَ» است، میان «کان» کنه غیبیه با ماسوای او اشتراک لفظی برقرار است، بنابراین «هو کائن بلا کینونیت، کائن کان بلا کیف یکون» (کلینی، ۱۳۹۱: ج ۱: ۹۴)، چرا که: «لم یکن له کان و لا کان لکونه کون» (همان).

بر این اساس اگر (اللهم) که ما فوق آن اسم است را هویت غیبیه بدانیم و طبق برهان اول میان کنه هویت غیبیه با ذات او به نوعی مفارقت قائل شویم، می توان نتیجه گرفت که مقصود از اسم در این عبارت اخیر همان ذات هویت غیبیه است و اگر اللهم را کنه هویت غیبیه و اسم را ذات هویت غیبیه فرض کنیم از آنجایی که اسم یا همان ذات هویت غیبیه متعلق به شیئیت است و اللهم یا همان کنه هویت غیبیه منزله از کان بوده و لاشی است، بایستی میان کنه هویت غیبیه با ذات او به نوعی اشتراک لفظی در وجود قائل شویم، زیرا کنه او منزله از کان است اما ذات او به حکم وحدتش با اسماء و صفات متعین در کان است.

نکته ای که نباید از آن غفلت کنیم این است که نبایستی دچار تعطیل یا تشبیه شویم درواقع طبق حدیث: «انه بخلاف الاشياء» از یک سو نبایستی کنه هویت غیبیه را لاشی به منزله تعطیل فرض کرد که مبدا معتقد به عدم مجامع شویم و از سوی دیگر نباید شیئیت آن را همچون غیر او مفروض قرار دهیم که بینونیت میان او با غیر او از دست برود؛ بلکه به نحوی بایستی میان او و غیر او به اشتراک لفظی در وجود قائل شویم، زیرا در برخی از احادیث کنه هویت غیبیه با لفظ الله به معنای حقیقتی که قابل ادراک نیست توصیف شده و در بیان (کان) او از یک سو همان حدیث اخیر یعنی «لم یکن له کان» (کلینی، ۱۳۹۱: کتاب الحجّه باب مولد النبی صلوات الله علیه و آله) و «کان بلا کینونیت» (کلینی، ۱۳۹۱: ج ۱: ۹۳) وارد شده و از سوی دیگر و در حدیث دیگری «فکان اذ لا کان» (صدوق، ۱۳۹۲: ۶۰)، متعلق به «کان» ای فرض شده که مابین با «کان» غیر است و به خود لاتعطیل و لاتشبهه در آن لحاظ شده است؛ بنابراین اطلاق لاشیئیت بر کنه هویت غیبیه به جهت نفی تشبیه و اثبات مابینت وجودی او با ماسوای او است.

برهان چهارم. حضرت مولی علی علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه: «کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» توحید کنه هویت غیبیه را منوط به نفی صفات توصیف فرمودند، چرا که اساساً «نظام توحیده نفی الصفات» (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱: ۳۰۳)، یعنی نفی

هرگونه تعینی است و نفی هر تعینی به منزله «نظام توحیده نفی التحدید» (طوسی، ۱۳۹۹: ۲۵۳) نفی تحدید و تحدد از تعینی است، پس نفی صفات به معنای نفی تحدید و نفی تحدید به معنای نفی تعین و تحدد هر گونه اطلاقی حتی اطلاق وجودی است، زیرا وجود داشتن هم خودش نوعی تعین است و چون کنه ذات یا همان هویت غیبیه از هرگونه تعینی عاژی است، بایستی از تعین وجودی هم منزّه باشد، پس هر چند تعینی وجود ندارد اما خودش مصدر وجود است، پس میان وجودی حقیقت ذات و اسماء با وجود کنه ذات نوعی اشتراک لفظی حاکم است، به نحوی که وجود حقیقت ذات و اسماء وجودی هستند که وضعاً از وجود حقی (مسامحتاً وجود گفته می‌شود) کنه ذات ظاهر شده‌اند همانند سایه که نسبت به نور، وجود وضعی دارد و میان وجود آن دو به نوعی اشتراک لفظی حاکم است.

برهان پنجم. حضرت صادق علیه السلام فرمودند: «الحمد لله الذی کان قبل أن یکون کان، لم یوجد لوصفه کان» (صدوق، ۱۳۹۲: ۶۰). در این عبارت عرشی برای کنه هویت غیبیه دو «کان» فرض شده، یکی «کان» اول است که معطوف به کنه هویت غیبیه است و «کان» دوم که مختص به حقیقت دیگری است و آن حقیقت همان «لم یوجد لوصفه کان» است که از حیث کینونیت در مرتبه بعد از (کان) کنه هویت غیبیه مفروض شده؛ بنابراین (کان) ماسوای کنه ذات (هویت غیبیه) از حیث شأنیت وجودی متأخر از (کان) کنه غیبیه است، بنابراین از آنجایی که ذات، اسماء و صفات منطوی در ذات غیبیه هستند و ذات غیبیه حیثیت شئییت دارد و کنه غیبیه «لاشی» است طبق حدیث اخیر، میان این (کان) کنه ذات با حقیقت ذات و اسماء آن اشتراک لفظی وجود حاکم است.

در نتیجه از منظر حکمت حدیثی شیعی، هو هویت غیبیه یا همان کنه ذات یک حقیقت لابشرط مقسمی است، که نه تنها متعین در کمالات و احکام وجودی اسماء و صفات نیست، بلکه حتی اطلاق «کان» بر آن از سر تسامح و ضیق معنا است، بنابراین طبق حدیث: «الم تر الی ظلک فی الشمس، شیء فلیس بشیء» (علی ابن ابراهیم قمی، ۱۳۱۳: ۱ ج: ۳۱۴)، که تبیین‌کننده نسبت میان کنه هویت غیبیه با ماسوای او است به خوبی، اشتراک لفظی وجود میان او و ماسوای او توصیف شده‌است. بر این اساس اگر این سؤال مطرح شود که اسماء و صفات و کمالات اطلاقیه اگر از حاق هویت غیبیه صادر نشده‌اند، چگونه تحقق عینی دارند، بایستی گفت که همه اسماء و صفات و کمالات و احکام وجودیه که مندک در حقیقت ذات هستند به نحو بالطبع و وضعاً از هویت غیبیه صادر شده‌است همانند وجود سایه، هر چند علت وجود سایه نور است اما اولاً هرگز از نور سایه صادر نمی‌شود چرا که سایه صفت نازله نور نیست و ثانیاً (کان) نور غیر از کان سایه است، پس سایه به نحو بالطبع یا وضعاً از نور منبعث شده‌است.

۱-۲. تبیین هویت غیبیه از منظر ابن عربی

ابن عربی در یک تقسیم‌بندی کلی، وجود را به دو قسم «وجود نفسی» که متعلق به هویت غیبیه است و «وجود صوری» که مناط آن تجلیات اسمی هویت غیبیه است تقسیم نموده (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳:

(۵۱۶)، و نسبت میان این دو قسم وجود را به مثابه نسبت میان نور و سایه فرض کرده (قیصری، ۱۳۹۰: ج ۱: ۵۴۱)، چرا که وی معتقد است مصدر وجودی همه مراتب مادون هویت غیبیه از (لامن ذاته) است به نحوی که «نه از واجب تعالی چیزی صادر شده و نه این که خود او از چیزی نشأت گرفته» (ابن عربی، بی تا: ج ۱: ۵۷۹)، چرا که اگر از ذات او صادر شده باشد آن چیز بایستی به گونه ای در ذات او مستهلک بوده باشد و این خلاف لابلشرط مقسمی بودن او است، زیرا از یک سو معطی شی نمی تواند فاقد آن شی باشد و از سوی دیگر اگر هویت غیبیه در ذات واجد مراتب مادون خود باشد در ظهور آن مراتب، متعین به آنها خواهد شد و این در صورتی است که هویت غیبیه در هیچ مقام و مرتبه ای متعین نشده و حتی اعلی مراتب اسماء نیز غیر از او و مصدرشان غیر از ذات او است و هیچ اسمی متصف به او نیست زیرا اساساً هویت غیبیه محل اثر نبوده (ابن عربی، بی تا: ج ۲: ۶۹) که اگر محل اثر می بود بایستی او را متصف به اراده فرض کنیم و اتصاف او به هر صفتی به منزله اتصاف او به مقول تشکیک و تعین در اسماء و صفات کمالیه است در صورتی که هویت غیبیه حتی از اطلاقات لاحدی نیز منزله است، چرا که خود لاحدی نوعی تعین شی در حد لاحدی است.

قونوی همین مسئله را در رسائل خود به گونه ای دیگر بیان کرده و معتقد است: وجود دوگونه است، یکی وجود حقیقی یا وجود نفسی است که واحد بوده و هیچ تعدد و تکثری ندارد و دیگری وجود اعتباری یا مجازی است که مقول به تشکیک و وجود اضافی است که مشتمل بر صور جوهری و عرضیه می باشد (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۶)، و به زعم ابن عربی همین وجودات صوری مجازی که متعین در صور جوهری و عرضیه هستند، چیزی جز توهمی از وجود نیستند (ابن عربی، بی تا: ج ۲: ۵۵۰) چرا که به قول قیصری این وجود حقیقی، در ذاتش شدت و ضعف ندارد زیرا شدت و ضعف جز در حال قار تصور نمی شود (قیصری، ۱۳۹۰: ۱۳)، چونکه هر وجودی جز وجود حقیقی لابلشرط، وجودی ممکن است و وجود در ممکن، عین موجود نیست بلکه حال برای عین ممکن است، پس با فرض اطلاقات وجود بر هویت غیبیه و نفی وجود از غیر او، موجودات ممکن را مجازاً موجود نامیده اند.

بدین ترتیب از آن جایی که منشأ موجودات صوری اعم از وجودات اسمایی و صفاتی، و وجودات عینی و ذهنی از لامن شی منبعث شده اند و نه از ذات هویت غیبیه، و از آن جایی که هویت غیبیه از هر اطلاقی چون اراده و فاعلیت عاژی و برتر است، بایستی تحقق وجودات صوری را وجود وضعی به جهت تحقق هویت غیبیه دانست؛ همان طوری که سایه تحققش نه به اراده و فاعلیت نور که به سبب وجودیت نور است، ابن عربی این معنا را اینگونه تقریر نموده است که: «عالم در جنب خداوند متعال، وجودی متوهم است و موجود نیست» (ابن عربی، بی تا: ج ۴: ۴۰).

قیاس میان مبانی حکمت حدیثی شیعی با آراء عربی در تبیین هویت غیبیه:

از منظر حکمت حدیثی شیعی، هو هویت غیبیه -کنه ذات- یک حقیقت لابلشرط مقسمی است، که نه تنها متعین در کمالات و احکام وجودی اسماء و صفات نیست، بلکه حتی اطلاقات (کان) بر آن از سر تسامح و ضیق لفظ و معنا است و با تفقه در آراء ابن عربی در توصیف هویت غیبیه، او نیز با تقسیم

وجود به وجود نفسی و وجود صوری و اطلاق وجودی نفسی به هویت غیبیه و اطلاق وجود صوری به اسماء و صفات، همانند حکمت حدیثی شیعی که میان وجود کنه ذات با حقیقت ذات و اسماء و صفاتش به اشتراک لفظی قائل شده ابن عربی نیز میان وجود نفسی که همان کنه ذات است با وجود صوری که ماسوای کنه ذات است به نوعی اشتراک لفظی قائل شده است و همان طور که طبق حکمت حدیثی، اسماء و صفات برآیند تجلی حقیقت ذات هستند نه کنه هویت غیبیه، ابن عربی نیز معتقد است اسماء و صفات از کنه هویت غیبیه صادر نشده اند بلکه اقضاء هویت غیبیه است که اسماء و صفات و کمالات وجودی از او به نحو بالطبع صادر شود همچون سایه که به سبب نور تحقق عینی یافته اما با نور اشتراک لفظی در وجود دارد؛ بدین ترتیب ابن عربی در تبیین هویت غیبیه و نسبت آن با اسماء و صفات مطابق حکمت حدیثی شیعی سخن گفته است.

۲. تبیین حضرت احدیت بر اساس مبانی حکمت حدیثی شیعی

در بحث قبل دانستیم که میان کنه هویت غیبیه با ذات هویت غیبیه از حیث (کان) نوعی تفارق و تباین وجود دارد و میان آن دو از حیث وجودی اشتراک لفظی برقرار است، اما در این بحث جهت تبیین و توصیف حضرت احدیت در ابتداء به اثبات این معنا خواهیم پرداخت که طبق حکمت حدیثی شیعی، حضرت احدیت همان ذات هویت غیبیه و نه کنه هویت غیبیه است و در ادامه به شئون و مقامات حضرت احدیت خواهیم پرداخت و با بررسی احدیت از منظر ابن عربی به قیاس میان آراء حکمت شیعی و آراء ابن عربی می‌پردازیم:

۲-۱. تبیین وحدت حقه حضرت احدیت با ذات هویت غیبیه

حضرت علی علیه السلام طی حدیث: «انه عزوجل، لاینقسم فی الوجود و لا فی العقل و لا فی الوهم» (صدوق، ۹۲: ۱۳۹۲)، در بیان حدیث اگر منظر از «انه» را کنه ذات بدانیم، حضرت کنه هویت غیبیه را حقیقتی لا بشرط توصیف فرموده، به طوری که متعین در هیچ امری نخواهد شد، بنابراین هرچه که متعلق به او فرض شود بالحقیقه غیر از اوست که طبق حدیث «ذاته حقیقه و کنهه تقریق بینه و بین خلقه» (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱: ۳۵۰)، حتی ذات هویت غیبیه هم نسبت به کنه هویت غیبیه نوعی غیریت دارد، چرا که ذات، حیثیت تعین یافته کنه هویت غیبیه در اسماء و صفات کمالیه است در صورتی که کنه هویت غیبیه از هر تعین و اسم و صفتی مبرا است.

طبق حدیث: «اسماؤه تعبیر و افعاله تفهیم و ذاته حقیقه و کنهه تقریق بینه و بین خلقه» (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱: ۳۵) به چهار حیثیت اشاره شده که عبارتند از اسماء، افعال، ذات و کنه هویت غیبیه و همان طور که قبلاً بحث شد نسبت میان کنه هویت غیبیه با ذات، افعال و اسماء بر سبیل اشتراک لفظی است به نحوی که اسماء و ذات، ظهور بالطبع و وضعی کنه هویت غیبیه هستند، بنابراین می‌توان ادعا کرد که اسماء و ذات، ظهورات کنه هویت غیبیه هستند که طبق حدیث «انه عزوجل،

احدی المعنی بذاته» (صدوق، ۹۲: ۱۳۹۲)، ذات متصف به صفت احدیت است و چون همین ذات، وجه کنه هویت غیبیه است، طبق فرضیه (وجه الشئ مظهر الشئ)، کنه هویت غیبیه هر چند نسبت به ذات، متعالی است اما احد بالحقیقه است و احد بودن ذات به طبع این است که وجه کنه هویت غیبیه است که این معنا در حدیث «ان الله تبارک و تعالی، تعالی فی علو کنهه، احد توحید بالتوحید فی توحیده» (صدوق، ۱۷۴: ۱۳۹۲) نیز واضح است. بنابراین ذات هویت غیبیه و حضرت احدیت، یک حقیقت واحده با دو مفهوم هستند که مصداق لایتعین هر دوی آنها همان کنه هویت غیبیه است. بنابراین اینطور نیست که حضرت ذات و حضرت احدیت دو امر مفارق از هم باشند بلکه هر دو یک حقیقت واحده با دو مفهوم هستند و چون حضرت ذات، نمود بالطبع کنه غیبیه است هر دو حیثیت ذات و احدیت خبر از بی تا بودن کنه هویت غیبیه می دهند؛ که در مبحث بعد توضیح داده خواهد شد.

۲-۱-۱. مقامات حضرت احدیت (ذات هویت غیبیه)

حضرت احدیت دارای دو حیثیت تنزیهیه (سلبی) و تشبیهیه (ایجابی) است به نحوی که حیثیت تنزیهیه آن جمیع اطلاعات و تعینات وجودی و اسمی را از کنه هویت غیبیه نفی می کند و حیثیت تشبیهیه یا ایجابی آن، مصدر تحقق همه کمالات و اسماء وجودی در وعاء حضرت واحدیت است، بر این اساس حضرت احدیت تنزیهیه نه تنها نافی احدیت ایجابی و اسماء و کمالات وجودی از کنه هویت غیبیه است بلکه اشتراک وجودی میان خود با کنه هویت غیبیه را نیز نفی می کند.

با این فرض که طبق حدیث «باسمک الاحد» (سیدابن طاووس، ۱۳۹۰: ج ۲: ۶۱۲)، حضرت احدیت اسم است و طبق حدیث «العلم بذاته و السمع بذاته، و القدرة ذاته» (قمی، ۱۳۹۶: ج ۱: ۲۳۴)، اسم و ذات در وحدت حقه حقیقه می باشند، احدیت و ذات یک حقیقت واحدی هستند که توصیف کننده کنه هویت غیبیه می باشند. بر همین اساس از آن جایی که احدیت طبق حدیث «احد لا بتاویل عدد» (سید رضی، ۱۳۸۷: خطبه ۱۵۷) حقیقتی فرد است، کنه هویت غیبیه نیز بایستی بنابر حدیث «الفرد المتفرد» (سیدابن طاووس، ۱۳۹۰: ج ۱: ۳۵۰)، متفرد باشد، پس هر حیثیتی را که غیر او دارا است کنه هویت غیبیه دارا نمی باشد، چرا که او در تمام شئونش فرد است و حیثیت سلبی حضرت احدیت است که میان کنه هویت غیبیه و غیر او نوعی تباین حاکم می کند؛ اما از آن جایی که همین حضرت احدیت مصدر تحقق همه اسماء و صفات است، برای تحقق اسماء و صفات حیثیت ایجابی و تشبیهیه دارد که این حضرت احدیت هر چند حیثیت ایجابی برای اسماء دارد اما همین اسماء را با حیثیت دیگرش که حیثیت سلبی است از کنه هویت غیبیه سلب می کند، چرا که خودش غیر از کنه هویت غیبیه است، پس ظهورات او نیز که اسماء و صفاتش هستند نیز غیر از کنه هویت غیبیه خواهند بود.

طبق حدیث «الاسم الاعظم الکبیر الاکبر العلی الاعلی و هو اسمک الکامل الذی فضلته علی جمیع ما تسمی به نفسک» (سیدابن طاووس، ۱۳۹۰: ج ۲: ۵۶۰)، اسم علی عظیم است اولین ظهور

بالطبع کنه هویت غیبیه است که طبق حدیث «اللهم انی اسألك باسمک الذی لیس فوقها شیء» (سیدابن طاووس، ۱۳۹۰: ج ۱: ۱۶۵) آنچه مافوق آن است همان کنه هویت غیبیه است که «لاشی» توصیف شده، پس چون اسم علی عظیم در مقام شیئیت توصیف شده و کنه هویت غیبیه «لاشی» وصف شده، میان شیء و لاشی اشتراک لفظی در وجود برقرار است، پس اسم علی عظیم که همان حضرت احدیت است غیر از کنه هویت غیبیه است چنانچه حدیث «اسم الله غیره» (صدوق، ۱۳۹۲: ۲۷۴) نیز دلالت بر همین معنا دارد و این مطلب موید حیثیت سلبی (تنزیهی) حضرت احدیت برای کنه هویت غیبیه است که هر چیزی را از جمله خودش را از هویت غیبیه سلب می‌کند، اما از آن جایی که همین حضرت احدیت یا همان علی عظیم، مصدر تحقق همه اسماء و صفات است، برای اسماء مادونش حیثیت ایجابی دارد، چرا که بیان شد حضرت احدیت و حضرت ذات یک حقیقت واحد هستند و طبق حدیث (و اسر اسمائک فی نفسک) (سید ابن طاووس، ۱۳۹۰: ج ۲: ۶۵۸) و (اسألك بكل اسم سمیت به نفسک) (سیدابن طاووس، ۱۳۹۰: ج ۱: ۴۳۹) و «العلم بذاته و السمع بذاته، و القدرة ذاته» (قمی، ۱۳۹۶: ج ۱: ۲۳۴)، همه اسماء به نحو اندماجی در حضرت ذات یا همان حضرت احدیت به نحو بالاجمال مندمج هستند.

۲-۱-۲. تبیین نسبت میان ذات هویت غیبیه با اسم «هو»

طبق آیه (قل هو الله احد)، احد، صفت برای «هو» است، بنابراین هر چند مصداق (هو) و (احد) یک حقیقت واحده است اما در مقام مفهوم، تعین یافته بالطبع (کنه هویت غیبیه) هستند؛ اما در همین ابتدا سوالی مطرح می‌شود و آن اینکه آیا (هو) صرفاً ضمیری لفظی متعلق به کنه هویت غیبیه است یا حقیقتی است که در عین وجود دارد؟

پاسخ به این سوال را معطوف به حدیثی از حضرت باقر علیه السلام خواهیم کرد که حضرت در تفسیر آیه (قل هو الله احد) و در توصیف «هو» فرمودند: «اسمی است که اشاره به غائب دارد، (هائ) ثابت نمودن ثابت است و (واو) اشاره به پوشیده از درک دیده‌ها و لمس حواس‌ها است» (صدوق، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

بنابراین اولاً «هو» اسم است و ثانیاً اسم هو همانند دیگر اسماء الهیه دارای مصداق عینی است با این تفاوت که هرچند اسماء از حیث مصداق واحد هستند اما از حیث مفهوم مفارق از یکدیگر می‌باشند اما اسم «هو» حقیقتی عینی است که مصداقش عین مفهوم و مفهومش عین مصداقش است چنانچه حضرت علیه السلام فرمودند: «هو نفسه و نفسه» (کلینی، ۱۳۹۱: ج ۱: ۱۰۲).

بر این اساس اگر طبق حدیث (اسماؤه غیره) از یک طرف «هو» را اسم بدانیم و از طرف دیگر کنه هویت غیبیه را مفارق از اسمائش فرض کنیم، از یک سو بایستی «هو» را مفارق از کنه هویت غیبیه بدانیم و از سوی دیگر بایستی مساوق با ذات کنه غیبیه بدانیمش، چرا که طبق آیه «هو الله احد»، «هو» و «احد» در وحدت حقه هستند و قبلاً دانستیم که حضرت احدیت و ذات نیز در وحدت حقه

هستند، بر این اساس «هو» و «احد» هر چند یک حقیقت واحد هستند و وجه کنه هویت غیبیه هستند اما هر کدامشان دو حیثیت دارند. حیثیات هو این است که اولاً اشاره به غایب یعنی کنه هویت غیبیه دارد و ثانیاً اشاره به غیرقابل ادراک بودن کنه غیبیه دارد، اما حضرت احدیت حیثیت اولش سلب هرگونه تعین و اطلاقی برای کنه هویت غیبیه دارد و حیثیت دومش به این است که مصدر تحقق همه اسماء و صفات است و به سبب حیثیت اولش دو حیثیت حضرت هو برای کنه هویت غیبیه را ظاهر می‌کند به طوری که هم خودش و هم ماسوای خودش را از کنه هویت غیبیه سلب می‌کند.

نتیجه این که: حضرت هو همان ذات است و با حضرت احدیت در وحدت حقه حقیقه است، حضرت هو برای کنه هویت غیبیه صرفاً جنبه تنزیهی دارد ولی حضرت احدیت برای کنه هویت غیبیه از یک سود جنبه تنزیهی و از سوی دیگر حیثیت شبیهی دارد و جنبه تنزیهی حضرت احدیت، جنبه تنزیهی حضرت هو را ظاهر می‌کند، بنابراین هر چند حضرت هو و حضرت احدیت یک حقیقت واحد هستند اما این حضرت احدیت است که حضرت هو را ظاهر می‌کند و هر دوی آنها نیز به بی‌وصفی خبر از کنه هویت غیبیه می‌دهند.

۲-۲. تبیین حضرت احدیت با تکیه بر آراء ابن عربی

ابن عربی حضرت احدیت را عماء به معنای حقیقتی که جز خدا او را نمی‌شناسد (قونوی، ۱۳۸۹: ۱۹۷) و تجلی اولی بشرط لا (قونوی، ۱۳۸۹: ۱۹۷) فرض کرده، با این همه هر چند حضرت احدیت اولین تجلی اسمی هویت غیبیه است اما همان‌طور که در بحث قبل بیان شد، از آن جایی که هویت غیبیه، حقیقتی لابشرط و تقسیم ناپذیر است، حضرت احدیت هر چند مؤید لا اطلاقی هویت غیبیه است اما تجلی برآمده از ذات او نیست، چرا که به اعتقاد ابن عربی نه چیزی از ذات او صادر شده و نه اینکه خود او از چیزی منشأ شده (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲: ۵۹۷)، زیرا اگر از چیزی منشأ شده باشد وجودش وجودی صوری خواهد بود و اگر هم از او چیزی صادر شده باشد دیگر لحاظ او به حیثیت لابشرطی محال می‌شود، چرا که آنچه از ذات او صادر شده بایستی مندرک در ذات او بوده باشد و اگر چیزی در ذات او بوده باشد تعین و ترکیب در ذات حاصل می‌آید و این خلاف نفی جمیع اطلاقات و حیثیت لابشرطی او است.

بنابراین همان‌طور که وی وجود را به دو حیثیت حقیقی و صوری تقسیم نموده و وجود حقیقی را صرفاً مساوق با هویت لابشرط توصیف نموده و غیر او را مرادف با وجود صوری فرض کرده، حتی اولین تجلی او که حضرت احدیت است نیز معطوف به وجود صوری خواهد بود که از لامن شی منشأ شده (ابن عربی، بی‌تا: ۹۰/۱)، پس میان وجود لابشرط و وجود بشرط لا نیز نوعی بینونیت وجودی حاکم است.

با این همه ابن عربی برای حضرت احدیت به عنوان تجلی اول، دو حیثیت مندرک در هم قائل شده: یکی «احدیت عین» است که مراد از آن توصیف و تنزیه حقیقت لابشرط از هرگونه تقید، تعین و

اطلاق است و دیگری «احدیت کثرت» است از آن حیث که حضرت احدیت مصدر و جامع همه اسماء الهی است که این اسماء به نحو مندمج در او مستهلک هستند (قیصری، ۱۳۹۰: ج ۱: ۱۰۵).

بر همین اساس قیصری حیثیت اول حضرت احدیت را که ابن عربی «احدیت عین» خوانده، «احدیت جمع الجمع» توصیف کرده و حیثیت دوم را که «احدیت کثرت» دانسته، «احدیت جمع» نامیده (قیصری، ۱۳۹۰: ج ۲: ۵۶۰)، چرا که احدیت جمع الجمع به نفی اطلاق از هویت غیبیه بازمی‌گردد و احدیت جمع، به مصدریت او جهت تحقق جمیع اسماء و صفات و اعیان برگشت دارد و اگر احدیت جمع الجمع نمی‌بود، احدیت جمع نیز تحقق نمی‌داشت.

ابن عربی «احدیت جمع» را اسم خاص ذات هویت غیبیه فرض کرده که از حیث مصداق، حقیقتی مجهول و مستأثر و از حیث مفهوم، سالب جمیع اطلاعات کمالیه و نافی اتصاف اسماء به هویت غیبیه است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲: ۶۹)، همچنین مؤید نفی مصدریت اسماء و صفات از ذات آن هویت غیبیه (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳: ۷۲) و غیرقابل تقسیم بودن او (قیصری، ۱۳۹۰: ۱۳) و موصف تغایر وجودی ذات هویت غیبیه با وجودات اطلاق شده به غیر او است (قیصری، ۱۳۹۰: ج ۱: ۵۴۱)، اما حیثیت دیگر حضرت احدیت، که «احدیت کثیر» است هر چند از حیث مفهوم به امام الائمه اسماء یعنی اسم جامع جمیع اسماء تعبیر شده و در برخی گزاره‌ها اسم (الله) و در برخی دیگر اسم (حی) (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۳۳) توصیف شده اما مصداق آن مجهول و مستأثر است.

با توجه به مطالب بالا، نکته حائز اهمیتی که در این بین وجود دارد این است که «احدیت جمع» و «احدیت کثیر» را نمی‌توان مساوق با امهات الاسماء و امام الائمه اسماء تصور کرد چرا که: احدیت جمع و احدیت کثیر به حکم بشرط لا شیء بودنشان بایستی امری بسیط باشند (در صورتی که امهات الاسماء متعدّداند) و اگر بسیط باشند از آنجایی که از شیء بسیط جز شیء واحد صادر نمی‌شود می‌بایستی از احدیت اسمیه که همانا اسم «الله» است یک اسم صادر شود و در رأس هرم حضرت واحدیت جای گیرد و از او امهات الاسماء ظاهر شود، بنابراین بایستی از احدیت اسمیه، امام الائمه و از او امهات الاسماء ظاهر شده باشد. چرا که به اعتقاد ابن عربی مصدر همه اسماء، امهات الاسماء است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۳۳) و امهات الاسماء از امام الائمه صادر شده‌اند.

اما نکته‌ای که وجود دارد این است که در برخی از گزاره‌ها، عرفاء امام الائمه را اسم (حی) و در برخی دیگر اسم (الله) توصیف کرده (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۳۳) بر این اساس اگر مراد از امام الائمه را الله بدانیم همان توالی فوق حاکم خواهد بود اما اگر مراد از او را اسم (حی) بدانیم در این صورت بایستی جایگاه امام الائمه را از حضرت احدیت کثرت به رأس هرم حضرت واحدیت تنزل دهیم، چرا که اسم (حی) اسمی است که مفهومش غیر از مصداقش است در صورتی که همه شئون احدیت به گونه هستند که مفهومشان عین مصداقشان و مصداقشان عین مفهومشان است و آن جایگاهی که مفاهیم متعدد و مصداق واحد است صرفاً وعاء حضرت واحدیت است.

ضمن این که در گزاره‌های دیگری، ابن عربی اسم الله را اسم اعظم دانسته (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۱۹) و اسم «حی» را امام الاثمه اسماء توصیف نموده، و بقیه امهات الاسماء را منبعث از امام الاثمه فرض کرده، در این صورت می‌توان این گونه نتیجه گرفت که «احدیت اسمیه» مساوق با اسم اعظم «الله» است و در اثر تجلی او به نحو فیض اقدس، امام الاثمه اسماء که همانا اسم «حی» است در رأس هرم حضرت واحدیت قرار گرفته، سپس اسم حی که امام الاثمه اسماء است تجلی کرده و در مرتبه دوم حضرت واحدیت، امهات الاسماء را ظاهر کرده‌است و بقیه اسماء در مراتب بعدی بواسطه تجلی امهات الاسماء ظاهر شده‌اند.

۲-۳. قیاس میان مبانی حکمت حدیثی شیعی با آراء ابن عربی در تبیین حضرت احدیت

طبق آنچه از مبانی حکمت حدیثی شیعی مطرح شد، احدیت، صفت ذاتی ذات هویت غیبیه و دارای دو حیثیت احدیت سلبی و احدیت ایجابی است به نحوی که احدیت سلبی در مقام نفی اسماء و صفات و کمالات وجودیه از کنه هویت غیبیه است و احدیت ایجابی، جامع جمیع همه اسماء و صفات به نحو اندماجی است بطوری که بایستی او را مصدر وجودی همه اسماء و علت تحقق حضرت واحدیت دانست؛ از سوی دیگر ابن عربی نیز همچون حکمت حدیثی شیعی، احدیت را به دو قسم احدیت عین و احدیت کثرت تقسیم نموده و معتقد است احدیت عین به منزله تنزیه هویت غیبیه از اسماء و صفات است و احدیت کثرت مصدر برای تحقق وجودی اسماء و صفات در وعاء وجودی حضرت واحدیت می‌باشد، پس احدیت عین او مطابق با احدیت سلبی حکمت شیعی و احدیت کثرت او مطابق با احدیت ایجابی مطرح شده در حکمت حدیثی شیعی است.

۳. تبیین هندسه اسمانی حضرت واحدیت بر اساس مبانی حکمت حدیثی شیعی و آراء ابن عربی

بر اساس حکمت حدیثی شیعی، حضرت واحدیت، ظهور تجلیات منطوی در احدیت اسمیه است، به عبارت دیگر حضرت واحدیت ظهور شأنیّت احدیت ایجابیه است که سبب تجلی ذاتیاتش همه اسماء و صفاتی که به نحو اندماجی در آن مندرک بودند به نحو کثیر و متعدد در وعاء حضرت واحدیت ظاهر شدند.

۳-۱. حضرت واحدیت در حکمت حدیثی شیعی

مقام احدیت تجلی ذات برای ذات است به نحوی که در این نشئه هیچ اثری از اسم و رسم محقق نیست و شأنیّت آن مساوق با وجود صرف حقیقت محضه است که هیچگونه تمایز و تعدد مفهومی در آن راه ندارد و در مقابل آن عدم مطلقه قرار می‌گیرد. بنابراین مقام احدیت شأنیّت مطلق بشرط لایمی است که هیچ چیزی در معیت با او نیست و هر چند همه اسماء و صفات مستهلک و منطوی در او هستند اما با این حال هیچ اسمی بر اسم دیگر افضلیت و تقدم ندارد که در تبیین این معنا حضرت

مولی علی علیه السلام فرمودند: «لَمْ تَسْبِقْ لَهُ خَالٌ خَالاً فَيَكُونُ أَوَّلًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ آخِرًا وَ يَكُونُ ظَاهِرًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ بَاطِنًا» (سید رضی: خطبه ۹۶)؛ صفتی بر صفت دیگرش پیشی نگرفته تا بتوان گفت پیش از آنکه آخر باشد اول است و قبل از آنکه باطن باشد ظاهر است.

در مبحث قبل بیان شد که حضرت هو (حضرت ذات) و حضرت احدیت یک مصداق واحد با دو شأنیت اسمی (هو) و (احد) است و مافوق آن مصداق چیزی جز کنه هویت غیبیه نیست و چون کنه هویت غیبیه مبری از اسماء است و بعد از او چیز جز حضرت احدیت متحد با حضرت ذات وجود ندارد، حضرت احدیت را بایستی اولین اسم دانست. همچنین دانستیم که حضرت احدیت به دو حیثیت احدیت سلویه و ایجابیه تقسیم می‌شود که احدیت سلویه مصدر تحقق همه آحاد اسماء و صفات است که در عبارت «باسمک الذی به خلقت الخلق» (سیدابن طاووس، ۱۳۹۰: ج ۲: ۲۸۹)، به آن اشاره شده و به صراحت مبدأ تحقق همه چیز را یک اسم واحد توصیف کرده که همان حضرت احدیت ایجابیه است.

حضرت احدیت اقتضاء ظهور اسمی دارد و بواسطه مقام احدیت ایجابیه‌اش، همه اسمائی که به نحو اندماجی مستهلک در در او هستند به نحو متعدد و کثیر در وعاء حضرت واحدیت ظاهر می‌شوند و هر یک از این اسماء مندرج در حضرت واحدیت مصدر تحقق مقامی از مقامات نظام هستی و یا موجودی از موجودات آن شده به نحوی که طبق عبارت: «بِالْإِسْمِ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الْعَرْشَ وَ بِالْإِسْمِ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الْكُرْسِيِّ وَ بِالْإِسْمِ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الْأَرْوَاحَ» (سیدابن طاووس، ۱۳۸۸: ۱۴۱)، عرش الهی ظهوری اسمی از اسماء و کرسی تجلی اسمی از اسماء و ارواح ظهور اسمی از اسماء الهیه است، ولیکن همه این اسماء، مندمج در یک اسم واحدی بودند که طبق عبارت «الذی فضلته علی جمیع ما تسمی به نفسک» (سیدابن طاووس، ۱۳۹۰: ۵۶۰/۲) از همه اسماء فضیلت وجودی بیشتری داشته و مصدر تحقق اسماء دیگر است که همان حضرت احدیت متحد با حضرت ذاتیه است که به سبب تجلی شأنیت احدیت ایجابیه‌اش در وعاء حضرت واحدیت، کثیری از اسماء ظاهر شدند.

طبق عبارت: «بکل اسم فی مخزون الغیب عندک و الاسماء المشهورات» (سیدابن طاووس، ۱۳۹۰: ج ۱: ۷۰۱)، اسماء الهیه به دو قسم اسماء غیبیه و اسماء شهودیه تقسیم می‌شوند به نحوی که طبق عبارت «باسمک الذی جعلته فی مکنون غیبیک و استقر عندک ولا یرج منک الی شیء سواک» (علامه مجلسی، ۱۳۹۰: ج ۹۱: ۱۷۳)، اسماء غیبیه در حضرت علمیه ذات، که همان حضرت هو یا حقیقت ذاتیه است مکنون و مستور بوده و خواهد بود اما برخی دیگر از اسماء که «و الاسماء المشهورات» هستند از حاقّ حضرت هو به سبب حضرت احدیت ایجابیه در وعاء حضرت واحدیت ظاهر شدند.

در خود حضرت واحدیت نیز اسماء به دو قسم اسماء غیبیه و شهودیه تقسیم می‌شوند به نحوی که برخی از این اسماء برای خلق ظاهر شدند همانند اسمائی که در دعای جوشن کبیر مندرج شده و برخی نیز بطور غیبی باقی ماندند که این غیب بودنشان یا این است که اساساً ظهوری نداشتند و مندمج

در حضرت واحدیت، مکنون ماندند و یا این است که در مرتبه ای از مراتب نظام هستی ظاهر و در مرتبه دیگر ظاهر نشدند و یا برای برخی از اولیاء ظاهر و برای برخی دیگر ظاهر نشدند. بنابراین حضرت واحدیت دارای مراتب متعدده است به نحوی که تمامی تقسیماتی که از اسماء مطرح می شود در وعاء حضرت واحدیت موجود است که این تقسیمات اعم از اسماء جمالیه و جلالیه، اسماء غیبیه و شهودیه، اسماء ذاتیه و صفاتی و افعالیه، اسماء ظاهریه و باطنیه، اسماء تناکحیه که از وحدت اسماء متعدده با هم تحقق یافته اند و امثالهم است؛ هر چند حقایق مندمج و مستهلک در حضرت ذاتیه هستند اما در مقام ذات از یک دیگر متمایز نیستند و لک به سبب حضرت احدیت ایجابیه در وعاء حضرت واحدیت به نحو متعدد ظهور پیدا کردند. بر این اساس هر چند حضرت احدیت دارای دو حیثیت سلبی (تنزیهی) و ایجابی (تشبیهی) است و هیچگونه مفهوم اسمی را هر چند دارای است اما در برنمی گیرد، حضرت واحدیت دارای مراتب و مقامات متعدده ای است که هر یک از این مراتب در برگرفته اسماء متعدده هم نسبت با آن مرتبه استف به طوری که همه این اسماء کثیره ذاتیات مندمج در حضرت هو یا همان حضرت ذات است که به سبب احدیت ایجابیه در حضرت واحدیت ظاهر شده اند.

۳-۲. تبیین حضرت واحدیت بر اساس آراء ابن عربی

بر اساس آنچه در مبحث قبل طبق مبانی ابن عربی بیان شد، حضرت احدیت متصف به دو شأنیت است که یکی «احدیت عین» است که حیثیت تنزیهی برای هویت غیبیه دارد و دیگری شأنیت «احدیت کثرت» است که حیثیت تشبیهی برای حضرت هو یا همان حقیقت ذاتیه دارد. از منظر ابن عربی «احدیت عین» حقیقتی است که صرفاً موجد سلب هرگونه اطلاقی از هویت غیبیه می شود و هم مصداقاً و هم مفهوماً مستأثر است در صورتی که «احدیت کثرت» که به اسم «الله» تعبیر شده مصدر و جامع جمیع همه اسماء، اطلاقات و صفات کمالیه است و به واسطه ارکان «الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (ابن عربی، بی تا: ۷۰/۴) به نحو حرکت حبی شئون مندک در ذات خود را در حضرت واحدیت به منصفه ظهور رسانده، به گونه ای که با تجلی حقایق مستهلک در احدیت کثیر (یا همان اسم اعظم الله)، امام الائم اسماء را در رأس هرم حضرت واحدیت ظاهر کرده و بواسطه تجلی امام الائم، امهات الاسماء ظاهر شده اند (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۳۱)، و بواسطه تجلی امهات الاسماء، اسماء وصفیه ظاهر شده اند و بواسطه تجلی اسماء وصفیه، اسماء فعلیه ظاهر شده اند (ابن عربی، بی تا: ج ۲: ۳۰۳)، بر همین اساس هر یک اسماء مندرج در حضرت واحدیت به حسب نحوه و مرتبه وجودی خاص خود، حکمی مختص به خود دارند (ابن عربی، بی تا: ج ۲: ۴۶۰) به طوری که برخی ذاتی، برخی صفاتی، برخی اسمائی و همین اسماء برخی غیبی و برخی دیگر شهودی هستند. براین اساس حضرت واحدیت، مقام اسماء و صفات (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۶۰) و تجلی «احدیت کثرت» بواسطه فیض اقدس است (ابن عربی، بی تا: ج ۳: ۲۷۸) که مشتمل بر دو حیثیت اسماء غیبیه

و اسماء شهودیه است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱: ۱۲۰)، اسماء غیبیه را به دو قسم تقسیم کرده، یکی اسماء مستأثره که مستهلک در احدیت بوده و جز خداوند احدی بدان علم ندارد و دیگری اسماء تعلیمی که برخی از آنها را صرفاً اولیاء الهی می‌دانند و عوام نمی‌دانند و برخی دیگر را عوام نیز می‌دانند (ابن عربی، ۱۳۷۷: ۲۴)، بنابراین غیبی بودن اسماء گاه به دلیل مندک بودن آنها در ذات احدیت است و گاه به عدم الادراکی مدرک از آنها بازمی‌گردد همانند اسمائی که برای اولیاء الهی شهودی و برای غیر آنها در غیب است.

طبق هندسه فوق، در رأس هرم حضرت واحدیت، امام الائمه اسماء که به اسم (حی) تعبیر شده قرار دارد، سپس به واسطه آن امهات الاسماء که عبارتند از: جواد، عالم، مرید، قائل، قادر و مقسط (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۳۳) قرار می‌گیرند، سپس بواسطه همین اسماء و به واسطه ارکان اربعه که «الاول، الاخر، الظاهر و الباطن» هستند به نحو تعاون اسماء دیگر ظاهر می‌شوند و در مرحله بعد به واسطه تناکح اسماء مرکب ظاهر می‌شوند و در مجموع برخی از این اسماء نسب به برخی دیگر افضل و برخی در تقابل برخی دیگر قرار می‌گیرند و اینگونه است که در حضرت واحدیت جمع اضداد مجتمع شده‌اند. با توجه به هندسه اسمائی فوق، دو سؤال قابل طرح است، یکی نسبت میان هویت غیبیه با اسماء و دیگری نسبت میان اسماء با اسماء است، که سؤال اول طی مباحث قبل پاسخ داده شد و دانستیم که این عربی نسبت میان هویت غیبیه با اسماء حتی با حضرت احدیت را بر سبیل بینونیت وجودی لحاظ کرده به طوری که در تبیین نسبیت میان آن دو، هویت غیبیه را نور و اسماء و ماسوای او را سایه فرض کرده (قیصری، ۱۳۹۰: ج ۲: ۵۴۴)، و معتقد است هویت غیبیه بواسطه اسمائش برای معلوم ما ولی از حیث ذاتش مجهول است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲: ۵۴۷) و این بدین معنا نیست که اسماء از ذات هویت غیبیه ظاهر شده و نمود مراتب نازله ذات هستند، چرا که به اعتقاد وی اساساً هیچ چیزی از ذات هویت غیبیه صادر نشده (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲: ۵۷۹)، بلکه اسماء و صفات و اطلاعات به جهت تحقق وضعی هویت غیبیه است که ظاهر شده‌اند همان طوری که اگر چه نور و سایه از حیث وجودی در بینونیت هستند اما تحقق سایه به جهت تحقق وضعی نور است که محقق شده، پس اسماء هر چه که باشند، هویت غیبیه غیر از آنها است درواقع اگر اسماء لاحق هستند، هویت غیبیه غیر از لاحدی است و مهمترین شاخصه اسماء، سلب و نفی هرگونه اطلاق و تعینی از هویت غیبیه است، پس همه احکام منوط شده به هویت غیبیه، حقایقی هستند که نه از ذات هویت غیبیه که از مقام الوهیت او که همانا حضرت واحدیت است صادر شده (ابن عربی، ۲۰۰۳: ۶۰) و او خود غیر از الوهیتش است؛ نتیجه این که نسبت واجب تعالی با اسمائش بر سبیل بینونیت وجودی است.

اما در پاسخ به سؤال دوم که عبارتست از نسبت میان اسماء با یکدیگر، بایستی آنها را از حیث وجودی مشترک معنوی فرض کرد، چرا که دانستیم مصدر واحدیت احدیت است و در واحدیت، اسماء به سبب تعاون و تناکح است که پدید می‌آیند، یعنی برخی به جهت جامعیت و افضلیت باتجلی ذاتی خود، اسماء دیگر را پدید آورده‌اند و برخی نیز با ترکیب و تناکح با هم است که پدید آمده‌اند و این خود

مؤید واقع بودن وحدت سنخی ای است که ملاصدرا بر اساس نظریه اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود مطرح کرده، پس اگر نسب هویت غیبیه با اسماء بر سبیل بینونیت وجودی و وحدت شخصی است، از طرف دیگر نسبت میان حضرت احدیت با واحدیت و واحدیت با مادونش بر سبیل وحدت سنخی و اشتراک معنوی در وجود است.

نتایج

طبق حدیث حضرت رضا علیه السلام که فرمودند: «اسماؤه تعبیر افعاله تفهیم و ذاته حقیقت و کنهه تفریق بین و بین خلقه»، مراتب نظام هستی به چهار حیثیت قابل تقسیم است که عبارتند از اسماء الهیه، افعال الهی، ذات الهیه و کنه الهیه؛ بطوری که میان کنه الهیه که همان هو هویت غیبیه است با سه حیثیت دیگر یعنی ذات الهیه، اسماء الهیه و افعال الهیه از یک سو نوعی تفارق و بینونیت در کان و اشتراک لفظی در وجود حاکم است، چرا که طبق شواهد حدیثی، کنه هویت غیبیه را (لم یکن له کان) توصیف و سه حیثیت دیگر را متصف به شأنیت کان توصیف فرمودند؛ از دیگر سو، چون کنه غیبیه «لا ینقسم فی الوجود و لا فی العقل و لا فی الوهم» توصیف شده، آن سه حیثیت از حاقّ کنه هو هویت غیبیه صادر نشده‌اند بلکه تحقق وجودی کنه هویت غیبیه به نحو باطبع باعث تحقق آن سه حیثیت دیگر شده‌است.

ذات الهیه چون مصدر اسماء است، حیثیت اسمی دارد و چون فرمودند: «اسم الله غیره»، به این معنا که کنه هویت غیبیه غیر از اسماء است و از هر گونه اسم و تعینی مبرا است، هم ذات هویت غیبیه و هم اسمائش با کنه هویت غیبیه نسبتی بر سبیل غیریت ذاتی دارند به نحوی که شأنیت هویت غیبیه برتر از آن است که متصف به هرگونه تعین اسمی یا صفتی شود، بطوری که حتی اطلاق وجود هم بر آن از سر ضیق لفظ و معنا است، زیرا کنه هو هویت غیبیه اجل از هر گونه تعینی در وجود و کمالات وجودی است.

بر این اساس کنه هو هویت غیبیه حقیقتی است که فرض استهلاک اسماء و صفات در او محال است و اساساً نسبت او با ماسوایش اعم از حضرت ذات که همان اسم «هو» در «قل هو الله احد» است و حضرت احدیت که وجه حضرت هو است و حضرت واحدیت که محل تجلی تام شئون ذاتی حضرت هو به واسطه حضرت احدیت است بر سبیل اشتراک لفظی است.

مسئله بعد این که حضرت هو یا همان حقیقت ذاتیه دارای دو حیثیت است یکی اینکه ثبوت کنه هویت غیبیه را اثبات می‌کند و دیگر این که ادراک او را نفی می‌کند بر همین منوال حضرت احدیت دارای دو حیثیت احدیت ایجابیه و احدیت سلبیه است که احدیت ایجابیه مصدر تحقق اسماء در مراتب وجودی حضرت واحدیت است و دیگری احدیت سلبیه است که دو حیثیت حضرت هو یا همان حقیقت ذاتیه که سالب هرگونه تعینی برای کنه هویت غیبیه است را ظاهر می‌کند، بنابراین میان کنه هویت غیبیه با حضرت ذاتیه، حضرت احدیت و واحدیت اشتراک لفظی برقرار است و همه کمالات و اطلاقات

وجودیه از حضرت هو آغاز می‌شود هر چند همه این حقایق به سبب وجود طبعی کنه هویت غیبیه تحقق یافته است. بنابراین این عربی نیز همچون سیاق حکمت حدیثی شیعی نسبت میان هویت غیبیه که در حکمت شیعی به کنه غیبیه تعبیر شده با ماسوای آن به نحو اشتراک لفظی در وجود و نسبت میان مادون او با هم بر سیل اشتراک معنوی در وجود است.

ابن عربی نیز همچون حکمت حدیثی هویت غیبیه را چنین توصیف نموده است که: اولاً هویت غیبیه در مقام لابشرط مقسمی عازی از هرگونه اسم و صفت و تعینی است، ثانیاً نه از او چیزی صادر شده و نه خودش از چیزی صادر شده، ثالثاً وی با تقسیم وجود به وجود نفسی و وجود صوری، وجود واجب تعالی را نفسی و وجود اسماء را صوری و خیال الوجود می‌داند به طوری که نسبت ماسوای هویت غیبیه با هویت غیبیه بر سیل اشتراک لفظی در وجود است؛ اما اختلافی که میان مبانی حکمت شیعی با آرائی ابن عربی در تبیین هویت غیبیه وجود دارد این است که ابن عربی هویت غیبیه را مساوق با حقیقت وجود می‌داند اما حکمت حدیثی شیعی، هویت غیبیه یا همان کنه هویت غیبیه را حتی برتر و منزله از اطلاق وجود بر او می‌داند.

حضرت احدیت در حکمت شیعی صفت ذاتی حضرت «هو» یا همان حضرت ذاتیه و متحد با آن و دارای دو حیثیت احدیت ایجابیه و احدیت سلبیه است. حضرت ذاتیه که نمود بالطبع کنه غیبیه است دارای دو حیثیت است، یکی اثبات کنه غیبیه و دیگری غیرقابل ادراک بودن او است که این دو حیثیت حضرت ذاتیه به سبب حضرت احدیت سلبیه ظهور می‌کند چرا که هرگونه تعین و اطلاقی را از کنه هویت غیبیه نفی می‌کند. ابن عربی تصریحی در تبیین حضرت هو به عنوان حضرت ذاتیه ندارد اما حضرت احدیت را به دو قسم احدیت عینی و احدیت کثیر تقسیم نموده بطوری که احدیت عینی به احدیت سلبیه و احدیت ایجابیه با احدیت کثیر در حکمت شیعی مطابقت دارد.

طبق حکمت حدیثی، حضرت احدیت ایجابیه، شئون مندک در حضرت ذاتیه یا همان حضرت هو را در وعاء حضرت واحدیت به نحو اسماء ذاتیه، صفاتیه، افعالیه و اسماء جمالیه و جلالیه و امثالهم ظاهر نموده است و همین معنا را ابن عربی بیان کرده و معتقد است احدیت کثیر به سبب ظهوریت اش حضرت واحدیت را ظاهر کرده و در یک تقسیم‌بندی کلی همچون حکمت حدیثی، اسماء مندرج در حضرت احدیت را منقسم به اسماء غیبیه و اسماء شهودیه فرض کرده است به طوری که همه اسماء الهیه اعم از اسماء جمالیه و جلالیه، امهات اسماء، ارکان اربعه، تناکح اسمائیه و امثالهم در همین وعاء حضرت واحدیت ظاهر شدند.

منابع

- ابن عربی، محمد ابن علی (۱۳۷۷). کشف المعنی. تهران: نشر بخشایش. چاپ اول.
- ابن عربی، محمد ابن علی (۱۴۰۰). انشاء الدوائر. ترجمه محمد خواجهوی. تهران: نشر مولی. چاپ چهارم.
- ابن عربی، محمد ابن علی (۲۰۰۳). کتاب المعرفه. محقق محمد امین ابو جوهر. دمشق: نشر التکوین. چاپ اول.
- ابن عربی، محمد ابن علی (بی تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دارالصادر.
- ابن عربی، محمد ابن علی (۱۳۶۶). فصوص الحکم. تصحیح: عقیفی. تهران: انتشارات الزهرا سلام الله علیها.
- ابن عربی، محمد ابن علی (۱۳۷۵). رسائل ابن عربی. ویراستار: نجیب مایل هروی. تهران: نشر مولی / چاپ دوم.
- سید ابن طاووس، رضی الدین (۱۳۹۰). اقبال الاعمال. ترجمه: محمد روحی. تهران: نشر سماء قلم، چاپ اول.
- سید رضی (۱۳۸۷). نهج البلاغه. ترجمه: علی دوانی. تهران: نشر بنیاد نهج البلاغه.
- صدوق، ابوجعفر محمد ابن علی ابن الحسین قمی (۱۳۸۵). عیون الاخبار الرضا علیه السلام. ترجمه: مستفید و غفاری قم: نشر دارالکتب الاسلامیه. چاپ اول.
- صدوق، ابوجعفر محمد ابن علی ابن الحسین قمی (۱۳۹۲). توحید صدوق. ترجمه: محمد علی سلطانی. قم: نشر ارمغان طوبی. چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۹). امالی طوسی. ویراستاران: علی اکبر غفاری و بهزاد جعفری. قم: دارالکتب الاسلامیه.
- علامه مجلسی، محمد باقر (۱۳۹۰). بحار الانوار. قم: نشر دارالکتب الاسلامیه. چاپ سوم.
- علی ابن ابراهیم قمی (۱۳۱۳). تفسیر قمی. تحقیق: جزایری. نجف اشرف: نشر اعلمی.
- قمی، محمد بن محمد رضا (۱۳۹۶). تفسیر کنزالدقائق. قم: دفتر نشر انتشارات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۹). مصباح الانس فناری. ترجمه: محمد خواجهوی. تهران: نشر مولی. چاپ سوم.

قیصری داوود (۱۳۹۰) شرح فصوص الحکم قیصری. ترجمه: محمد خواجوی. تهران: نشر مولی، چاپ اول.

کلینی، محمد ابن یعقوب (۱۳۹۱). اصول کافی. ترجمه: محمدرضا انصاری. تهران: انتشارات هجرت. چاپ اول.

References

- Alī ibn Ibrāhīm Qummī (1934). Tafsīr Qummī. Edited by Jazā'irī. Najaf al-Ashraf: A'lamī Publishing. (in Persian)
- Allāmah Majlisī, Muḥammad Bāqir (2011). Biḥār al-Anwār. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah Publishing. Third edition. (in Persian)
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī (1987). Fuṣūṣ al-Ḥikam. Edited by 'Afīfī. Tehran: Al-Zahrā Publications. (in Persian)
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī (1996). Rasā'il Ibn 'Arabī. Editor: Najīb Māyil Harawī. Tehran: Mulī Publishing. Second edition. (in Persian)
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī (1998). Kashf al-Ma'nī. Tehran: Bashkāyī Publishing. First edition. (in Persian)
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī (2003). Kitāb al-Ma'rifah. Edited by Muḥammad Amīn Abū Jawhar. Damascus: Al-Takwīn Publishing. First edition. (in Persian)
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī (2021). Inshā' al-Dawā'ir. Translated by Muḥammad Khājavī. Tehran: Mulī Publishing. Fourth edition. (in Persian)
- Ibn 'Arabī, Muḥammad ibn 'Alī (n. d.). Al-Futūḥāt al-Makkiyah. Beirut: Dār al-Ṣādir. (in Persian)
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (2012). Al-Kāfī. Translated by Muḥammad Riḍā Anṣārī. Tehran: Hijrat Publications. First edition. (in Persian)
- Qaysarī, Dāwūd (2011). Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam Qaysarī. Translated by Muḥammad Khājavī. Tehran: Mulī Publishing. First edition. (in Persian)
- Qummī, Muḥammad ibn Muḥammad Riḍā (2017). Tafsīr Kanz al-Daqa'iq. Qom: Office of Islamic Publications. (in Persian)
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn (2010). Miṣbāḥ al-Ins Fanārī. Translated by Muḥammad Khājavī. Tehran: Mulī Publishing. Third edition. (in Persian)
- Ṣaduq, Abū Ja'far Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn Qummī (2006). 'Uyūn al-Akḥbār al-Riḍā 'alayhi al-ṣalām. Translated by Mostafīd and Ghaffārī. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah Publishing. First edition. (in Persian)
- Ṣaduq, Abū Ja'far Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn Qummī (2013). Tawḥīd Ṣaduq. Translated by Muḥammad 'Alī Sultānī. Qom: Armaghān Ṭubā Publishing. First edition. (in Persian)

Sayyid Ibn Ṭāwus, Riḍā al-Dīn (2011]). Iqbāl al-A‘māl. Translated by Muḥammad Rūḥī. Tehran: Samā-ye Qalam Publishing. First edition. (in Persian)

Sayyid Riḍā (2008). Nahj al-Balāghah. Translated by ‘Alī Duwānī. Tehran: Foundation for Nahj al-Balāghah Publishing. (in Persian)

Tūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (2020). Amālī al-Ṭūsī. Editors: ‘Alī Akbar Ghaffārī and Behzād Jafari. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. (in Persian).