توحید و نسبت آن با علم و عمل

محمود یوسف‌ثانی*

محمد کوکب**

چکیده: پژوهش حاضر متکفل بررسی معنا و مفهوم توحید و ربط و نسبت آن با علم و عمل است. عرفان اسلامی به دو پرسش کلیدی «توحید چیست؟» و «موحد کیست؟» در دو حوزهٔ عرفان نظری و عرفان عملی پاسخ می‌دهد. در عرفان نظری، حاقّ معنای توحید آشکار می‌شود و در عرفان عملی به تبلور این معنا در عینیت خارجی توجه می‌شود. در این پژوهش تلاش گردیده است تا به این دو پرسش اساسی – که درواقع پرسش از نسبت علم و عمل با یکدیگر و این هر دو با مفهوم توحید است – ضمن تبیین مراتب تشکیکی توحید و موضع و جایگاه علم و عمل در هریک از این مراتب، پاسخ داده شود.

کلیدواژه‌ها: توحید علم، توحید حال، توحید مشاهده، علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق الیقین

---

*استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران e-mail:yosefsani@yahoo.com

**دکترای عرفان اسلامی e-mail: kokabm@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۱۲/۹؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۳/۱۴

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

مقدمه:

یکی از مفاهیم مرتبط با علم و عمل که در حوزهٔ دین و آموزه‌های دینی از مفاهیم کلیدی محسوب می‌شود مفهوم «توحید» است. تبیین این مفهوم اساسی و ایضاح لایه‌های گوناگون آن، درهم تنیدگی آن را با دو عنصر علم و عمل در حوزهٔ عرفان آشکار می‌سازد، به‌گونه‌ای که هرچه از سطح به عمق معنای توحید نزدیک می‌شویم معانی ژرف‌تری از علم و عمل و نسبت آن دو را فهم می‌کنیم. توحید مانند علم، ایمان، یقین و مقوله‌های دیگری از این دست، یک حقیقت ذومراتب یا مشکک است و در هر مرتبه‌ای از آن، معنایی خاص از علم و عمل تحصیل می‌شود. اما آنچه مسلّم و قطعی است توحید را نباید یک مفهوم مجرد و انتزاعی دانست، بلکه باید آن را معنایی تلقی کرد که متناسب با پیشرفت سالک در مسیر سیر و سلوک و تهذیب نفس، در باطن وجود او تحقق پیدا می‌کند.

در تصوف آغازین، مهم‌ترین دغدغهٔ صوفیان ایجاد رابطه با خدا بود. با توجه به وحدانیت خداوند، این رابطه به سیر از کثرت به وحدت تفسیر می‌شود که لازمهٔ آن نفی کثرت در انسان، با تطهیر او از اندیشهٔ غیر حق و اعراض از آفات طبع است. درواقع هنگامی که قلب انسان از تعلقات مجرد گردد، پذیرای نور توحید می‌شود و از این نور – که نور وحدانیت است – علم توحید حاصل می‌گردد.[۱]

۱. تعریف توحید و مراتب آن

توحید یک حقیقت ذومراتب و مشکک است و بنابراین هر لایه و مرتبه‌ای از آن، تعریف خاص خود را دارد. اما اگر بخواهیم برای توحید با توجه به مراتب مختلف آن تعریفی ارائه نماییم، به نظر می‌رسد تعریف محقق طوسی تعریفی جامع و مانع است: «توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد» (طوسی، ۱۳۳۶: ۶۵). خواجه نصیر در توضیح این تعریف، «یکی گفتن» را شرط ایمان به‌معنی تصدیق به وحدانیت خدای متعال، و «یکی کردن» را کمال معرفت برمی‌شمارد که پس از ایقان حاصل می‌شود (طوسی، ۱۳۳۶: ۶۵). در یک تقسیم‌بندی، توحید به توحید اقرار و توحید معرفت انقسام یافته که درواقع با تقسیم‌بندی محقق طوسی تفاوتی ندارد، بدین نحوکه یکتا گفتن خداوند «توحید اقرار» و یکی شدن برای خدا «توحید معرفت» خوانده شده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

توحید اقرار به ظاهر آید تا زبان از او خبر دهد، توحید معرفت به جان آید تا وقت و حال از او خبر دهد. توحید اقرار آن است که الله را یکتا گویی، توحید معرفت آن است که الله را یکتا باشی (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۴۴۲، ۵۲۹)[۲].

ابن‌عربی با توجه به حقیقت اشتدادی توحید، دو نوع تقسیم‌بندی برای توحید انجام داده است:

۱. توحید علم، توحید حال، توحید مشاهده

۲. توحید احدیت، توحید فردانیت یا وحدانیت

در تقسیم‌بندی اول، توحید علم به حوزهٔ شریعت اختصاص پیدا می‌کند که توحید عام است، توحید حال به حوزهٔ طریقت مربوط می‌شود که توحید خاص است، و توحید مشاهده به حوزهٔ حقیقت تعلق می‌یابد که توحید خاص‌الخاص می‌باشد. در این تقسیم‌بندی، مراحل ابتدایی و انتهایی، علم است با حفظ مراتب تشکیکی علم و مرحلهٔ میانی حال است. بدین‌ترتیب توحید از علم شروع می‌شود، از حال عبور می‌کند و سرانجام به علم خاتمه می‌یابد (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۳۵۴-۳۵۳؛ نیز، بی‌تا، ج ۲: ۴۴۴).

۱-۱. توحید علم

توحید علم توحید دلیل است یا توحید علمای رسوم که می‌توان آن را مطابق دسته‌بندی دیگر «توحید اقرار» به‌شمار آورد. مقصود از علم در این مرتبه، علم حصولی است و به همین سبب «توحید دلیل» خوانده شده است، زیرا علم حصولی با برهان و استدلال سروکار دارد. ازدیاد و نمو این توحید بنا به قول عبدالرزاق کاشانی، به مواظبت بر مشاهدهٔ شواهد به نظر اعتبار و تفکر در آن هاست (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۵). این مرحله، مرحلهٔ صحو و هشیاری سالک است؛ یعنی سالک در حوزهٔ شریعت از طریق تفکر به وجود خدا پی می‌برد و آن را اثبات می‌کند. نفس اثبات خدا نشان‌دهندهٔ آن است که اثبات‌کننده‌ای وجود دارد. به‌عبارت‌دیگر علم صفت است و وجود صفت، بقای موصوف را اقتضا می‌کند. پس مادام که ادراک علم باقی است، رسم علم نیز باقی است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۷۹۷)

جامی از قول صاحب *ترجمهٔ العوارف* از «توحید ایمانی» و «توحید علمی» به عنوان نخستین مراتب توحید یاد می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۷۷) که تقریباً معادل «توحید علم» ابن‌عربی است. جامی توحید ایمانی را مستفاد از ظاهر علم و نتیجهٔ تصدیق مخبر صادق و اعتقاد به صدق خبر می‌داند و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

تمسک به آن را موجب خلاصی از شرک جلی و ورود در سلک اسلام به شمار می‌آورد (جامی، ۱۳۷۰: ۷۷).[۳] این مرتبه از توحید متعلق به اهل بدایت و به‌مثابهٔ توحید افعالی است (آملی، ۱۳۹۱: ۴۳۳). بایزید بسطامی دربارهٔ توحید افعالی سخن نغزی دارد. او می‌گوید:

معرفت درست آن است که بدانی حرکات و سکنات خلق به‌دست قدرت خداست. تا اندر نیتْ استطاعت نیافرینند و اندر دلْ ارادت، بنده هیچ فعل نتواند کرد و فعل بنده بر مجاز است و فعل حق بر حقیقت (هجویری، ۱۳۷۶: ۳۵۴-۳۵۳).

چنان‌که از سخن بایزید پیداست، در توحید افعالی، افعال خلق به خدا نسبت داده می‌شود نه ذات و صفات آن‌ها، و همین اندازه برای ورود به سلک اسلام و اجتناب از شرک جلی کفایت می‌کند. سید حیدر آملی از توحید افعالی به «توحید الوهی» تعبیر می‌کند که دربرابر شرک جلی قرار دارد و معتقد است تحصیل کمال ظاهری جز با رهایی از این شرک امکان‌پذیر نخواهد بود (آملی، ۱۳۹۱: ۷۰). این مرحله از توحید را – چنان‌که اشارت رفت – «توحید اقرار» نیز می‌نامند و این بدان سبب است که با اقرار زبانی و ذکر تهلیل (لا اله الاّ الله) محقق می‌شود. عبدالقادر گیلانی تهلیل را بذر توحید می‌داند که گاه به صورت قول و گاه مقرون به علم تمثل پیدا می‌کند.[۴] ذکر تهلیل – که کلمه توحید و اخلاص است – براثر مداومت و تلقین به قلب، باعث ارتقا سطح توحید به مراتب بالاتر از توحید اقرار می‌گردد.

عین‌القضات ذکر تهلیل را با تفکیک آن به دو جزء، این‌گونه تحلیل می‌کند که «لا اله» یعنی جزء سلبی را به عالم عبودیت و فطرت نسبت می‌دهد و «الاّ الله» یعنی جزء ایجابی را به عالم الوهیت منتسب می‌کند. او خاطرنشان می‌سازد که «آن جان که گذرش ندهند به «الاّ الله» کمالیت جان ندارد» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۷۵-۷۴). پس از دیدگاه عین‌القضات، ذکر تهلیل هرچند از عالم عبودیت سرچشمه می‌گیرد اما کمال آن در عالم الوهیت صورت می‌بندد.

بنابراین، حقیقت و باطن تهلیل به حوزه‌ای فراتر از حوزهٔ شریعت و اسلام یعنی به حوزهٔ طریقت و ایمان اختصاص دارد و ازاین‌رو بدایت توحید برای عامهٔ مردم با اقرار زبانی یعنی ذکر صوری یا گفتن «لا اله الاّ الله» محقق می‌شود که همان توحید اقرار است، و برای سالکان یا خواص با ذکر حقیقی یعنی حقیقت و باطن تهلیل. به همین سبب است که ابوحامد غزالی تفاوت توحید عوام و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

خواص را در تفاوت تهلیل آنان دانسته، «لا اله الاّ الله» را توحید عوام و «لا اله الاّ هو» را توحید خواص برمی‌شمرد.[۵]

نکتهٔ مهم و شایان توجه این است که توحید علم یا توحید اقرار مقام کسانی است که توحید افعالی و مراتب دیگر توحید (توحید صفاتی و توحید ذاتی) را یا از طریق ایمان تقلیدی و یا از راه استدلال و برهان درک و دریافت می‌نمایند؛ ازاین‌رو از شک و شبهه رهایی پیدا نمی‌کنند (قیصری، ۱۳۸۱: ۳۵) و اساساً این مرتبهٔ نازل توحید، مرتبهٔ تمییز دارالاسلام از دارالکفر است و صاحب این مرتبه به‌واسطهٔ اعمال ظاهری شریعت‌مدارانه، از اصحاب ادیان دیگر تشخیص داده می‌شود. بنابراین علم حصولی و عمل جوارحی، دو ویژگی بارز این مرتبه از توحید به‌شمار می‌آیند.

توحید علم در تقسیم‌بندی اول ابن‌عربی مطابق توحید احدیت در تقسیم‌بندی دوم اوست؛ زیرا مراد از توحید احدیت توحید عوام است، خواه از تقلید علما اخذ گردد (که توحید ایمانی است) و خواه از دلیل و برهان حاصل شود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۱: ۳۲۹).

۱-۲. توحید حال

این مرتبه از توحید، ایمان اهل وسط یعنی ایمان مبتنی‌بر مشاهدهٔ کلیهٔ افعال از حق‌تعالی و موجب خلاصی از شرک خفی و به‌مثابهٔ توحید صفاتی است (آملی، ۱۳۹۱: ۴۳۳). سید حیدر آملی تعبیر «توحید وجودی» را دربارهٔ این توحید به‌کار می‌برد و معتقد است تحصیل کمال باطنی جز با خلاصی از شرک خفی که دربرابر توحید وجودی است امکان ندارد (آملی، ۱۳۹۱: ۷۰)[۶]. توحید حال، توحید خواص است و به حوزهٔ طریقت تعلق دارد. ابن‌عربی در تعریف این توحید می‌گوید:

توحید حال آن است که حق وصف تو باشد، پس او در تو هست و در تو نیست (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۳۵۴).

عبدالرحمن جامی نیز در تقسیم‌بندی خود به نقل از صاحب «*ترجمة العوارف*»، توحید حالی را پس از توحید ایمانی و توحید علمی نام می‌برد.[۷] تعریف جامی مشابه تعریف ابن‌عربی است: «توحید حالی آن است که حال توحید، وصف لازم ذات موحد گردد و جملهٔ ظلمات رسوم وجود او در غلبهٔ اشراق نور توحید متلاشی گردد» (جامی، ۱۳۷۰: ۷۸).

صاحب کتاب *کشف الاسرار و عدة الابرار* دو نوع تقسیم‌بندی برای توحید انجام می‌دهد. در تقسیم‌بندی اول توحید را به توحید اقرار و توحید معرفت تقسیم می‌نماید و در تعریف توحید

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

معرفت که آن را خاص عارفان و صدیقان می‌داند، همان مضمون و مدلول توحید حال را بیان می‌کند: توحید معرفت به جان آید تا وقت و حال از او خبر دهد (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۸: ۴۴۲).

در تقسیم‌بندی دوم، توحید به توحید اقرار، توحید معاملت و توحید ذکر و رؤیت انقسام می‌یابد. توحید معاملت درواقع همان توحید معرفت یا توحید حال است که به حوزهٔ عمل قلبی اختصاص پیدا می‌کند (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۴۰۵).

عبدالرزاق کاشانی در شرح درجهٔ دوم مقام «تسلیم» که عبارت است از تسلیم علم به حال و قصد به کشف و رسم به حقیقت (و درواقع مطابق توحید حال می‌باشد)، «حال» را موهبتی تلقی می‌کند که انسان را از خبر به عیان و از حجاب به کشف و از علم نقلی به علم ذوقی خارج می‌سازد. وی علم باطن را مقتضای حال می‌داند (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۴۵).[۸] اوصاف برشمرده حاکی از آن است که به‌درستی می‌توان توحید حال را مطابق «عین‌الیقین» به‌شمار آورد. حمزه فناری عین‌الیقین را این‌گونه تعریف می‌کند: «السکون بالاستغناء عن الدلیل بشهود الفعل الوحدانی الساری فی کل شیء»؛ سکون و ثبات ناشی از شهود فعل وحدانی ساری در تمام اشیا با استغنا و بی‌نیازی از دلیل (فناری، ۱۳۸۸: ۶۴).

خواجه نصیرالدین طوسی علت این سکون و ثبات را «بصیرت باطن به حقیقت معتقد خویش و وجدان لذت اصابت و ملکه شدن آن حالت باطنی بر وجهی که زوال نپذیرد» بیان می‌کند (طوسی، ۱۳۳۶: ۹). قشیری هم در تعریف عین‌الیقین، عنصر «حال» را به عنوان محور اصلی در میان می‌آورد؛ عنصری که راه را بر هرگونه دلیل و شک و شبهه‌ای می‌بندد و سالک را به عالم غیب و شهود متصل می‌سازد (قشیری، ۱۳۸۸: ۱۸۱). ابن‌عربی در تعریف «سالک» می‌گوید:

> *سالک کسی است که بر مقامات به واسطهٔ حالش - نه به سبب علمش - گذر می‌کند و آن عبارت از عمل است. در آن صورت، علمْ وی را عین می‌شود* (ابن‌عربی، ۱۳۸۴: ۵۶۵).

مطابق این قول، عین‌الیقین از سنخ عمل است و نه علم. ابن‌عربی در تعریف «عارف» همین مضمون را تکرار می‌کند: عارف کسی است که معرفت، حالش می‌باشد و از وی احوال ظاهر می‌شود (ابن‌عربی، ۱۳۸۴: ۵۴۳-۵۴۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

جامی در تبیین توحید حالی، به اضمحلال رسوم – که ناشی از علم حصولی است – و نیز به استتار و اندراج نور علم توحید در نور «حال» موحد همچون اندراج نور ستارگان در نور خورشید اشاره می‌کند (جامی، ۱۳۷۰: ۷۸). سپس به‌قول جنید بغدادی استشهاد می‌نماید که: «التوحید معنی یضمحل فیه الرسوم و یندرج فیه العلوم و یکون الله کما لم یزل» و در ادامهٔ سخن به این نکته تفطن می‌ورزد که توحید حالی موجب اضمحلال اکثر رسوم بشریت است و نه همهٔ آن، و سبب وجود بعضی از بقایای رسوم را «امکان صدور ترتیب افعال و تهذیب اقوال از موحد» بیان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که: در حال حیات، حق توحید چنان‌که باید گزارده نمی‌شود و در این خصوص به قول ابوعلی دقّاق استناد می‌جوید که «التوحید غریم لا یقضی دینه و غریب لایؤدی حقه» (جامی، ۱۳۷۰: ۷۹).

نکته‌ای که در این زمینه باید گفت این است که توحید حال، مقام «جمع» است دربرابر مقام «فرق» که توحید علم است، و «جمع» کرانهٔ بحر توحید یعنی غایت مقامات در سیر الی الله و فی الله (سفر اول و دوم از اسفار چهارگانه) می‌باشد (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۰۹). قیصری «جمع» را مقامی می‌داند که برای سالک پس از عزم و اراده و ورع و تقوا و زهد و خلوت و ذکر و طهارت و مراقبه و محاسبه و ... حاصل می‌شود و آن ظهور حالت وجد و سکر و وجدان و شوق و ذوق و محبت و هیمان و عشق است؛ یعنی معانی قلبی و حقایق سرّی و انوار روحی را مشاهده می‌نماید و در مشاهده و معاینه و مکاشفه تحقق پیدا می‌کند. او در ادامه در وصف مقام «جمع» می‌گوید: «و فی هذا المقام یستهلک فی نظره الأغیار و یحترق بنوره الحجب و الأستار» (قیصری، ۱۳۸۱: ۳۱).

پس در مقام «جمع» – که بنابه قول قیصری تعبیر دیگری از مقام تفرید و اتحاد و توحید است – سالک جز وجود حقانی را مشاهده نمی‌کند (قیصری، ۱۳۸۱: ۳۳) و درنتیجه برخلاف رأی جامی، در توحید حال تمام رسوم بشریت زایل می‌شوند و تعیّن سالک در تعیّن ذاتی متلاشی می‌گردد؛ چون «جمع نیست مگر به محو رسوم و آثار» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۷۹۷).

۱-۲-۱. نسبت تجرید و توحید حال

تفرید و تجرید از منازل و مقامات توحید به‌شمار آمده‌اند (جامی، ۱۳۸۳: ۶۴). با تأمل در مراتب تجرید و مقایسه و تطبیق آن با مراحل توحید حال یا توحید خاصه، قرابت این دو مقام کاملاً آشکار

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

می‌شود. خواجه عبدالله انصاری «تجرید» را «انخلاع از شهود شواهد» تعریف می‌کند (کاشانی، ۱۳۸۵: ۷۹۶). با توجه به این تعریف و نظر به اینکه توحید عوام با مشاهدهٔ شواهد محقق می‌گردد (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۴) و توحید خواص با صعود از تعلق به شواهد (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۵)، روشن می‌شود که تجرید مقام و مرتبه‌ای فوق توحید عوام و معادل توحید خواص است. خواجه انصاری درجات تجرید را عبارت از «تجرید عین کشف از کسب علم‌الیقین»، «تجرید عین جمع از درک علم» و «تجرید رهایی از شهود تجرید» برمی‌شمارد و عبدالرزاق کاشانی در شرح درجهٔ سوم تجرید اظهار می‌دارد که اگر صاحب این درجه تجریدش را شهود کند حاکی از آن است که رسم او باقی و هنوز مجرد نشده است، پس باید تجرید و مجرد را نبیند؛ چون براثر فنای محض در عین جمع مستهلک شده و خود حق، شاهد و مشهود است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۷۹۸-۷۹۷).

۱-۲-۲. توحید خاصه از دیدگاه خواجه انصاری

گفته شده است توحید خاصه که مقام متوسطان است، با مقامات مذکور در قسم «حقایق» از منازل سیر و سلوک (یعنی مکاشفه، مشاهده، معاینه، حیات، قبض، بسط، سکر، صحو، اتصال و انفصال) اثبات می‌شود (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۳).[۹] خواجه انصاری در شرح و بسط این مقام، به چند خصوصیت اشاره می‌کند:

الف. «اسقاط الاسباب الظاهره». کاشانی اسقاط اسباب ظاهری را به عدم تعلق مسبَّبات به اسباب شناخته‌شده در میان مردم تفسیر می‌نماید، و اینکه سالک برای اسباب ظاهری تأثیری قائل نباشد و برای غیر حق فعلی نبیند و شهادت بدهد که جز خدا مؤثری وجود ندارد (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۵).

ب. «الصعود عن منازعات العقول». مطابق شرح کاشانی، این خصوصیت به مفهوم ترقی به مقام کشف و رهایی از بوالفضولی‌های عقل دربرابر احکام شرع است؛ چون سالک به‌واسطهٔ نور کشف از طور عقل عبور می‌کند و دیگر دستخوش مجادلات کلامی نمی‌گردد (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۶-۸۱۵).

پ. «الصعود عن التعلق بالشواهد». این خصوصیت، تقابل توحید خاصه با توحید عامه را به وضوح آشکار می‌سازد؛ بدین نحو که سالک با نور تجلی و عیان، از طور استدلال و تمسک به ادلّه (یعنی توحید علم یا توحید دلیل) به مرحلهٔ استغنا و بی‌نیازی از دلیل و برهان صعود می‌نماید (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۶). خواجه انصاری این خصوصیت را خود بسط بیشتری می‌دهد: «و هو أن لا تشهد فی التوحید دلیلاً و لا فی التوکل سبباً و لا للنجاة وسیلة» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

کاشانی در شرح «و هو ان لا تشهد فی التوحید دلیلاً» اظهار می‌دارد: این مرحله‌ای است که توحید نزد سالک از هر دلیلی روشن‌تر است؛ چه نور حق از فرط ظهور و شدت نورانیتش به ادراک درنمی‌آید. همچنین در شرح «و لا فی التوکل سبباً» می‌گوید: براثر قوّت یقین به عدم تأثیر ماسوی و رؤیت جمیع افعال از حضرت حق، در شهود سالک، اسباب در مسبّب الاسباب متلاشی می‌شود. سرانجام در شرح «و لا للنجاة وسیلة» بیان می‌کند که این کلام به این معناست که سالک در این مرحله اعمال صالح را وسیلهٔ نجات و رهایی از عذاب و عقوبت نمی‌انگارد (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۶).

تمام این خصوصیات را می‌توان در تعریف اجمالی توحید حال (حال توحید، وصف لازم ذات موحد شدن) و نیز تعریف عین‌الیقین (سکون ناشی از شهود فعل وحدانی ساری در تمام اشیا با استغنا از دلیل) مشاهده نمود. اگر در توحید افعالی یا توحید دلیل، سالک از راه برهان و استدلال ثابت می‌کرد که سررشتهٔ همهٔ امور در کف باکفایت حق‌تعالی است و همهٔ افعال بدو منتسب‌اند، در توحید صفاتی یا توحید حال – که حق وصفِ سالک شده است- این حقیقت را با تمام وجود خویش شهود می‌کند. به‌عبارت‌دیگر سالک در این مرتبه از توحید، این حقیقت را شهود می‌کند که حکم و مشیت الهی بر اشیا آن‌چنان‌که در ازل مقدر شده است جریان دارد؛ چه حکم او تابع علم اوست و علم او ساحت اسما و صفات و اعیان ثابتهٔ مقدم بر اعیان خارجی یا افعال است. پس سالک در این مرحله فقط حق و اسما و صفات او را مشاهده می‌کند و لاغیر (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۷-۸۱۸).

۱-۳. توحید مشاهده

پیش از شرح این مرحله از توحید که مرحلهٔ نهایی به‌شمار می‌آید، ذکر این نکته ضروری است که توحید حال و توحید مشاهده مجموعاً توحید فردانیت یا وحدانیت در تقسیم‌بندی دوم ابن‌عربی[۱۰] و توحید وجودی در تقسیم‌بندی سید حیدر آملی را تشکیل می‌دهند. در تقسیم‌بندی جامی آخرین مرحلهٔ توحید پس از توحید ایمانی، توحید علمی و توحید حالی، توحید الهی است که بر توحید مشاهدهٔ ابن‌عربی منطبق است. این مرتبه از توحید، ایمان اهل نهایت یعنی «احسان» و به‌منزلهٔ توحید ذاتی است (آملی، ۱۳۹۱: ۴۳۳). به بیان دیگر توحید مشاهده، توحید خاص‌الخاص است و به حوزهٔ حقیقت یا حق‌الیقین اختصاص دارد. مطابق تعریف صدرالدین قونوی، حق‌الیقین مقام احدیت جمع

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

یا جمع‌الجمع انسان است که با آن می‌تواند تجلی جمعی احدی را برتابد؛ همان تجلی که بنابر حدیث قدسی، آسمان و زمین گنجایش آن را ندارد و تنها دل پذیرای آن است.[11] ابن‌عربی این تجلی را نهایت توحید می‌داند که در آن اشیا از حیث «وحدانیت» مشاهده می‌شوند، یعنی وحدت و کثرت در حق دیده می‌شود (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۳۵۴).

برای توضیح بیشتر باید گفت توحید عوام مقام «فرق»، توحید خواص مقام «جمع» و توحید خاص‌الخاص مقام «جمع‌الجمع» یا «فرق بعد از جمع» است. سید حیدر آملی قرینه و شاهد توحید خاص‌الخاص را «ثبات در مقام استقامت و تمکین» می‌داند و آن را عبارت از نقطهٔ اعتدال میان دو طرف افراط و تفریط «فرق» (توحید عوام) و «جمع» (توحید خواص) یا عدم شرک جلی و خفی می‌خواند؛ یعنی ذات واحد و یگانه حق را در مظاهر اسمائیه غیرمتناهی دیدن به‌گونه‌ای که کثرت حجاب وحدت و وحدت حجاب کثرت نشود (آملی، ۱۳۶۲: ۱۲۷-۱۲۶). صدرالمتألهین نیز این مقام را متعلق به سفر سوم و چهارم از اسفار اربعه یعنی «سیر من الحق الی الخلق» یا «سیر بالله عن الله» دانسته و معتقد است در این سیر، حق مرآت ملاحظهٔ اشیا و آیینهٔ جهان‌نما می‌شود. وی این مقام را علم توحید یا علم الهی و علم کلی تعبیر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰: ۹۸). خواجه عبدالله انصاری در تفسیر خود، از این توحید به توحید «ذکر و رؤیت» تعبیر می‌کند و به آیهٔ «وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللّهَ رَمی» (انفال: ۱۷) استشهاد می‌نماید که دالّ بر وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۴۰۵). داوود قیصری اهل توحید را همان اهل شهود می‌داند که نور ذات، صفات و افعال و کیفیت تصرّفات حق را در هستی شهود می‌کنند (قیصری، ۱۳۸۱: ۳۶). وی این شهود را چنین توصیف می‌کند:

> *سالک در مقام «فرق بعد از جمع» داخل می‌شود، پس خلق و حق را با هم مشاهده می‌کند بدون آنکه یکی حجاب دیگری شود؛ یعنی وحدت را در عین کثرت و کثرت را در عین وحدت مشاهده می‌نماید. بنابراین اگر بدان چه شهود می‌کند بگوید «حق» درست گفته است و اگر بگوید «خلق» باز در قول خود صادق است و نیز اگر بگوید «حق و خلق با هم» این قول هم صادق است. سالک در این مقام، گاه در حکمی بین کثرات جمع می‌کند و در حکمی دیگر میان آن‌ها فرق می‌گذارد. نزد*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

صاحب این مقام، خلوت و جلوت یکسان است و نیز عزلت از خلق و آمیزش با آنان؛ چه حق و خلق حجاب یکدیگر نیستند (قیصری، ۱۳۸۱: ۳۴-۳۳).

اگر در مقام «فرق» سالک حق را در مظاهر آفاقی مشاهده می‌کند و در مقام «جمع» در مظاهر انفسی، در مقام «فرق بعد از جمع» حق را در مظاهر آفاقی و انفسی (هردو) مشاهده می‌نماید. عبدالرزاق کاشانی صور گوناگون یا مظاهر اسمائیهٔ غیرمتناهی را که ذات احدیت در آن‌ها تجلی می‌کند «هیاکل توحید» می‌نامد و بر این باور است که شهود حقیقت در اطلاق و تقیید، شهودی است که از هر دو قید اطلاق و تقیید آزاد و رهاست؛ به‌این معنا که سالک، حق را عین مقید و مطلق می‌بیند و درواقع مرز مقید و مطلق از بین می‌رود؛ یعنی تقیید حق منافات با اطلاق او ندارد و بالعکس، پس هیچ شیئی از احاطهٔ وجودی او خارج نمی‌شود (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۲۵-۸۲۴). مرز امور آفاقی و انفسی در خود سالک نیز برداشته می‌شود؛ یعنی این تنها روح وی نیست که حق را شهود می‌کند، بلکه جسم او نیز حق را رؤیت می‌نماید، چرا که ظاهر و باطن یا جسم و روح سالک در این مقام یکی می‌شوند. به‌عبارت‌دیگر، در وجود سالک نیز کثرت جسمانی در عین وحدت روحانی و وحدت روحانی در عین کثرت جسمانی است. بنابراین در این مقام، دیگر جسم ظلمانی نیست چون به نور روح منوّر گردیده و عملی هم که از این جسم صادر می‌شود موجب عروج روح و نورانی‌تر شدن آن می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰: ۲۶).

بدین‌سان آشکار می‌شود که ره‌آورد توحید، مشاهدهٔ جلی یا شهود بی‌واسطه است که عبارت است از مشاهدهٔ حق در مظاهر آفاقی و انفسی. به بیان دیگر، حق‌تعالی به صورت «بسط» در شاهد تجلی می‌کند. پس حق‌تعالی خود ناظر و منظور یا شاهد و مشهود است، زیرا سالک فانی در حق شده و رسم و تعیّنی از او نمانده است. ازاین‌روست که توحید حقیقی از منظر صاحب‌نظران، توحیدی است که اختصاص به مقام و مرتبهٔ حضرت حق دارد؛ چون تحقق این توحید در مقام اسقاط اضافات و فنا و محو رسوم و تعیّنات خلقی است و غیری در این مقام وجود ندارد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۶۲۶).

لاهیجی شارح *گلشن راز* از این مقام به مقام «محق» یا تجلی ذاتی در مقابل «محو» یا تجلی افعالی و «طمس» یا تجلی صفاتی تعبیر می‌کند و می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

صاحب این مقام، جمیع ذوات و صفات و افعال اشیا را مضمحل و متلاشی در اشعهٔ ذات و صفات و افعال حق می‌یابد؛ یعنی در فنای افعال و صفات اگرچه سالک افعال و صفات اشیا را محو و منطمس یافته بود، در نهایت کار، هستی و وجود اشیا را که نمودی داشتند بالکل به تاراج دهد و نیست گرداند (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۲۲۸-۲۲۷).

لاهیجی «محق» را مقام تحقق به وجود حقیقی بی عدم و علم بی‌جهل و قدرت بی‌عجز و ارادت بی‌جبر دانسته، در شرح این بیت شیخ محمود شبستری که می‌گوید:

دهد یکباره هستی را به تاراج درآید در پی احمد به معراج

اظهار می‌دارد که این مقام اصالتاً به خلاصهٔ موجودات و خاتم انبیا اختصاص دارد و سالک نیز به‌تبع مقام محمود محمدی(ص) به معراج «بقاء بعد الفناء» و «صحو بعد المحو» درمی‌آید و «سیر بالله» مقام تمکین وی می‌شود (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۲۲۹).

اینجاست که برخی از بزرگان، توحید ذاتی یا توحید مشاهده را به «وحدت» تعبیر کرده‌اند. محقق طوسی بر این اعتقاد است که در «وحدت» شائبهٔ کثرت – که در «اتحاد» هست – وجود ندارد: آنجا سکون و حرکت و فکر و ذکر و سیر و سلوک و طلب و طالب و مطلوب و نقصان و کمال، همه منعدم شود (طوسی، ۱۳۳۶: ۶۷).

خواجه عبدالله انصاری در تبیین توحید خاص‌الخاص یا توحید ذاتی به همین مفهوم «وحدت» اشاره دارد، چون می‌گوید: «فهو توحید اختصه الله لنفسه». این توحیدی است که خداوند آن را به خود اختصاص داده است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۹).

کاشانی به این نکته اشاره می‌کند که این توحید تنها با فنای خلق و بقای حق تحقق می‌یابد، پس ماسوی الله به سبب فنای کلی امکان آن را ندارند که در باب این توحید عبارت و اشارتی داشته باشند.[۱۲] سپس این واقعیت را یادآور می‌شود که توحید ذاتی مقام کسانی است که به این معرفت نایل گشته‌اند که حضرت «احدیت» واجد هیچ صفتی نیست و این حضرت «واحدیت» است که حضرت صفات تحت مقام جمع است. به بیان دیگر، توحید صفاتی یا مقام جمع به وصف و عبارت و اشارت درمی‌آید ولی توحید ذاتی یا مقام جمع‌الجمع از هرگونه وصفی منزه و مبراست و بنابراین اِخبار از آن نیز ناممکن است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۲۰-۸۱۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

۱-۳-۱. نقد تعریف جنید از توحید

خواجه انصاری جهت تبیین بیشتر توحید خاص‌الخاص، به تعریف جنید بغدادی از توحید یعنی «افراد القدم عن الحدوث» یا «اسقاط الحدث و اثبات القدم» اشاره می‌کند – که به این مفهوم است که حق‌تعالی قدیم است و ماسوی محدَث، و قدیم را با محدث مجانستی نیست – و به نقد این تعریف پرداخته، آن را برای توحید ذاتی نقص تلقی می‌نماید و خاطرنشان می‌کند که توحید خاص الخاص جز با اسقاط این تعریف صحت نمی‌یابد (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۲۰). کاشانی در شرح و بسط این سخن، به اظهار این استفهام انکاری می‌پردازد که: معنای اسقاط حدث و اثبات قدم چیست و اسقاط کننده و اثبات‌کننده کیست، درحالی‌که جز وجه حق‌تعالی هیچ‌چیزی وجود ندارد؛ یعنی درواقع «حدث» پیوسته ساقط و «قدم» همواره ثابت بوده است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۲۰). ابن‌عربی نیز تعریف جنید از توحید را نقد می‌کند و اظهار می‌دارد که این تعریف مستلزم جدایی میان عبد و رب است، حال آنکه در توحید ربوبی، عبد نه عبد است و نه رب، بلکه در حالتی بینابین بدون تقید به عبد و رب قرار دارد. به تعبیر دیگر، با مشاهدهٔ تمایز میان عبد و رب، توحید محقق نمی‌شود؛ زیرا اطلاق توحید احدی ذاتی اقتضا می‌کند که دربرابر آن غیری وجود نداشته باشد. درنتیجه تمایزی هم میان قدیم و حادث وجود نخواهد داشت (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۴۰۷ و ۴۰۹).

نتیجه‌ای که می‌توان از این بحث گرفت این است که تعریف جنید از توحید ناظر به توحید صفاتی است نه ذاتی؛ چرا که توحید خاصه یا توحید صفاتی – به تعبیر عبدالرزاق کاشانی – به «علم فنا» تحقق می‌یابد نه به «نفس فنا»، و علم فنا با فنای در حضرت اسما و صفات یا حضرت واحدیت حاصل می‌شود که مرحله‌ای است قبل از فنای در ذات احدیت (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۸). سیر انسان تا حضرت واحدیت، «فناء فی الله» و نیل به حضرت احدیت، عین «بقاء بالله» است. بنابراین در «فناء فی الله» یا «علم فنا» (و به‌تعبیر دیگر «مکاشفه»)، حجاب بین فرد مکاشف و واقع صریح به‌طورکلی برطرف نمی‌شود و به‌تعبیر دیگر مکاشف یا فانی فی‌الله برای خود تعیّن و انانیتی قائل است و لذا عباراتی از قبیل «أنا الحق» در این مقام از شخص صادر می‌گردد، ولی مقام «بقاء بالله» یا «نفس فنا» (و به‌تعبیر دیگر «مشاهده») مقام سقوط تمام حجاب‌هاست و درنتیجه هیچ‌گونه انانیت، دوئیت و غیریتی در آن‌جا وجود ندارد و به قول حافظ:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ ازمیان برخیز

(حافظ، ۱۳۶۵: ۱۶۷)

ازاین‌رو اتصال و انفصال – که در توحید خاصه مطرح می‌شود – به هر نحوی که تصور شود، با توحید وجودی یا توحید خاص‌الخاص منافات دارد؛ چون غیر از وجود صرف محض، حقیقتی تحقق ندارد که به اتصال و انفصال متصف شود. تعدد و تکثر و علت و معلول و ظهور و خفا و آنچه ناقض اصل «وحدت» است، ناشی از عقل مشوب به وهم است که مَجاز را حقیقت می‌پندارد و وجود امکانی را که وجود مجازی است، حقیقی تلقی می‌کند (آشتیانی، ۱۳۸۰ :۶۲۳-۶۲۲). به‌هرحال توحید خاص‌الخاص (به تعبیر خواجه عبدالله انصاری) «قائم به قدم» است و نه «اثبات قدم» (به‌تعبیر جنید بغدادی) و آن، توحید حق برای خودش ازلاً و ابداً می‌باشد (کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۱۳) و این همان «وحدت» است که بالاترین سطح توحید به‌شمار می‌آید. قیصری «وحدت» را کمال توحید شهودی تلقی می‌کند که از حق سبحان برای خودش است. وی معتقد است مراتب نازل‌تر این توحید، از آنِ انسان کامل مکمّل و کسانی است که نسبت آنان با انسان کامل نزدیک‌تر است، تا اینکه به توحید کسی که صاحب شهود مثالی است منتهی می‌گردد (قیصری، ۱۳۸۱: ۳۶).

بدین‌ترتیب مسئلهٔ تنزیه توحید، ازجمله مسائل مهم و قابل توجه در حوزهٔ توحید وجودی یا توحید خاص‌الخاص به‌شمار می‌آید. ازاین‌رو گفته‌اند: «التوحید اسقاط الاضافات» (لاهیجی، ۱۳۷۸: ۵۲۵). خواجه عبدالله انصاری دراین‌باره می‌گوید:

توحید ازلی عین توحید است. پس موحد در توحید خودش، از توحید بعید است، زیرا هرچه جز «احد» در احدیت خویش علت (نقص) است و علت نشانهٔ وعید (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۱۱).

جامی هم تنزیه توحید را تا جایی می‌رساند که موحد، توحید را صفت واحد بیند نه صفت خود، و این دیدن را هم صفت او بیند (جامی، ۱۳۷۰: ۷۸).

۱-۴. تقریر ابن‌سینا از مراتب توحید

شیخ الرئیس در نمط نهم *اشارات و تنبیهات* در عبارتی موجز، توحید عام یا توحید افعالی، توحید خاص یا توحید صفاتی و توحید خاص‌الخاص یا توحید ذاتی را تقریر نموده است و محقق طوسی در وصف آن اظهار می‌دارد که: شیخ جمیع مقامات عارفان را در این عبارت گرد آورده است

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

(طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۷۴). ابن‌سینا در این عبارت، سخنی از توحید به میان نمی‌آورد و صرفاً به تعریف «عرفان» می‌پردازد، اما مضمون کلام وی بیانگر مراتب و سطوح گوناگون توحید است؛ چه اساساً توحید لبّ لباب و هستهٔ اصلی عرفان می‌باشد. وی «عرفان» را چنین تعریف می‌کند:

العرفان مبتدئ من تفریق و نفض و ترک و رفض، ممعن فی «جمع» هو جمع صفات الحق للذات المریدة بالصدق، منته الی الواحد، ثم وقوف؛ عرفان از تفریق (جداسازی ذات از شواغل)، نفض (تکاندن آثار آن شواغل)، ترک (رها کردن همه چیز) و رفض (درگذشتن از خود) آغاز می‌شود، و در «جمع» عمق پیدا می‌کند که عبارت است از جمع شدن صفات برای ذات مرید صادق، و به واحد ختم می‌گردد و آن‌گاه وقوف و ایستادن است (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۷۴).

ابن‌سینا در این عبارت، ابتدا، میانه و انتهای عرفان را تعیین کرده است که می‌توان آن‌ها را بر مراحل سه‌گانهٔ توحید منطبق نمود. بدین‌ترتیب «تفریق، نفض، ترک و رفض» ناظر به توحید افعالی، «جمع» حاکی از توحید صفاتی و «وقوف» دالّ بر توحید ذاتی خواهد بود. محقق طوسی دو مرحلهٔ نخست را در دو مقولهٔ «تخلیه» و «تحلیه» – که اهل ذوق، تکمیل ناقصان را منوط به حصول و تحقق آن‌ها می‌دانند – خلاصه می‌کند. «تخلیه» یا تزکیه جنبهٔ سلبی دارد، و «تحلیه» جنبهٔ ایجابی. بنابراین «تفریق، نفض، ترک و رفض» درجات تزکیه را تشکیل می‌دهد و «جمع» همان تحلیه است (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۷۵-۱۰۷۴). ارتقا در درجات تخلیه یا تزکیه، سیر الی‌الله است و ارتقا در مراتب تحلیه، سیر فی‌الله، و این هردو سیر و سلوک الی‌الله و فی‌الله، به فنای فی‌الله و بقای بالله یا سیر من‌الله منتهی می‌شود (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۷۹-۱۰۷۸). پس عرفان از تفریق و جدایی میان ذات عارف و ماسوی‌الله آغاز می‌شود (تفریق). سپس آثار و نشانه‌های تمایل به شواغل از ذات عارف زدوده می‌شود (نفض) و این به سبب تکمیل نفس از طریق تجرد از ماسوی و اتصال به حق می‌باشد. پس‌ازآن، مرحلهٔ رها کردن شواغل است برای کسب کمال به‌خاطر خود کمال (ترک) و نهایتاً نفی و طرد کلی ذات خود (رفض) (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۷۵). با حصول این مراتب، سیر الی‌الله صورت می‌گیرد و سالک که از تعلقات دنیوی رهایی یافته و قلب او از شوائب و تیرگی‌ها پاک شده، آماده می‌شود تا مراحل ایجابی «تحلیه» یا «جمع» را طی نماید. سالک هنگامی که از نفس خود انقطاع پیدا کرد و به حق اتصال یافت، هر قدرتی را در قدرت حق و هر علمی را در علم حق مستغرق می‌بیند و هر اراده‌ای را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

در ارادهٔ حق فانی می‌یابد، بلکه به این معرفت نایل می‌شود که همهٔ موجودات و کمالات وجودی از ذات حق صادر می‌گردند و از منبع فیاض او فیض می‌گیرند. در این هنگام سالک از صفات بشری فانی و به صفات الهی متخلّق می‌شود و بدین‌سان «سیر فی‌الله» یا توحید خاص صورت می‌گیرد. پس از این مرحله، سالک صفات الهی از علم و اراده و قدرت و فعل و وجود و... را در کثرات، متکثر می‌بیند درحالی‌که نسبت به مبدأ و منشأ واحد آن‌ها یعنی ذات احدیت، واحد است؛ یعنی کثرت حجاب وحدت نمی‌شود و بالعکس (رک: طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۷۷-۱۰۷۵). این مرحلهٔ نهایی سلوک عارف یعنی توحید خاص‌الخاص و به‌تعبیر شیخ الرئیس مقام «وقوف» است که واصف و موصوف، و سالک و مسلوک، و عارف و معروف یکی می‌شوند (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۷۷).

ابن‌سینا پس از بیان مراحل عرفان، این حقیقت را هم گوشزد می‌کند که «عبارت» از وصف این درجات قاصر است،[۱۳] چون عبارات برای مفاهیمی وضع شده‌اند که در قالب تصور و تصدیق درمی‌آیند و اصطلاحاً با علم‌الیقین درک می‌شوند و حال آنکه عرفان از سنخ مفهوم و علم حصولی نیست و تور برهان نمی‌تواند آن را به بند کشد. پس لازم است که آدمی در وصول به این درجات، بالعیان و از راه «مشاهده» بکوشد نه با برهان و مشافهه (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۸۰-۱۰۷۸) و این نیز طریقی بس صعب و دشوار است، چه به‌تعبیر شیخ الرئیس: «جلّ جناب الحق عن ان یکون شریعة لکل وارد»؛ آستان حق والاتر از آن است که هر رهگذری بر آن وارد شود (طوسی، ۱۳۸۶: ۱۰۹۱).

۱-۵. توحید و اخلاص

اخلاص در مفهوم نظری خود معادل توحید و به معنی تنزیه حقیقت احدی از شائبهٔ کثرت است.[۱۴] به‌علاوه در ساحت نفس، اخلاص و توحید، هردو به مقام «سرّ» مربوط می‌شوند:

اخلاص سرّی از اسرار الهی است که در دل بنده محبوب حق به ودیعت گذاشته می‌شود و نتیجهٔ آن، تطهیر سرّ و باطن از ماسوی‌الله است (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۶۶۲؛ قشیری، ۱۳۸۸: ۳۷۸).

توحید نیز همچون اخلاص به تعبیر هجویری:

> *از حق به بنده اسرار است و به عبارت هویدا نشود، تا کسی آن را به عبارت مزخرف بیاراید که عبارت و مُعبر، غیر باشد و اثبات غیر اندر توحید، اثبات شریک باشد* (هجویری: ۱۳۷۶، ۳۶۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

ماحصل و نتیجهٔ توحید هم طهارت قلب است و به تعبیر جامی «یگانه گردانیدن دل»؛ یعنی تخلیص و تجرید دل از تعلق به ماسوای حق، هم از حیث طلب و ارادت (عمل) و هم از جهت علم و معرفت (جامی، ۱۳۸۳: ۶۴).

مفهوم متضاد با اخلاص در توحید، تشریک در الهیت است (غزالی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۶۶۲). چنان‌که پیش‌ازاین گفته شد، شرک جلی و خفی به‌ترتیب در توحید عام یا افعالی و توحید خاص و خاص الخاص (توحید صفاتی و ذاتی) مطرح می‌باشند. پس می‌توان مفاهیم متضاد با شرک یعنی اخلاص را در حوزهٔ شریعت، طریقت و حقیقت تعریف و تبیین نمود؛ بدین‌نحوکه اخلاص در حوزهٔ شریعت یا اسلام در تقابل با شرک جلی و به مفهوم اخلاص در عمل جوارحی، اخلاص در حوزهٔ طریقت یا ایمان در تقابل با شرک خفی و به مفهوم اخلاص در عمل جوانحی، و بالاخره اخلاص در حوزهٔ حقیقت یا احسان در تقابل با شرک خفی و به مفهوم اخلاص ذاتی است. بنابراین شخص سالک در سیر تکاملی خود از توحید افعالی به توحید ذاتی، تدریجاً به خلوص خود می‌افزاید و از مرتبهٔ مخلِص به مقام مخلَص نایل می‌گردد. سید حیدر آملی معتقد است هر مرتبهٔ فرودین، حجاب مرتبهٔ بالاتر است؛ یعنی موجودات حجاب افعال‌اند و افعال حجاب صفات‌اند و صفات حجاب ذات. پس هر که از طریق نفی موجودات، به مقام تجلی افعال نایل شود موحد به توحید افعالی است و هر که از طریق رفع حجاب افعال، صفات برایش متجلی گردد موحد به توحید صفاتی است و هر که از طریق انکشاف حجاب‌های صفات، به مقام تجلی ذات برسد موحد به توحید ذاتی است و نشانهٔ حصول چنین مقامی این است که تمام ذوات و صفات و افعال را در پرتو ذات و صفات و افعال حق تعالی متلاشی و نابود ببیند (آملی، ۱۳۹۱: ۱۲۸-۱۲۷).

درواقع توحید، ملتقای علم و عمل است. به بیان دیگر، علم و عمل در حقیقت توحید و در سیر تکاملی توحید افعالی به توحید ذاتی، خلوص یافته و یکدیگر را تکمیل می‌کنند. ابونصر سراج دراین‌باره می‌گوید: علم به عمل مقرون است و عمل به اخلاص، و اخلاص آن است که بنده با علم و عملش رضایت خدای تعالی جوید (سراج، ۱۳۸۰: ۱۹۲).

غزالی هم بر این باور و اعتقاد است که حقیقت اخلاص آن است که به عمل جز خدای خواسته نشود. وی این اخلاص را اخلاص «صدیقان» می‌خواند و می‌گوید: «مطلوب حق، ارباب اَلباب را وجه خدای است – تبارک و تعالی – بس.» (غزالی، ۱۳۷۵، ج۴: ۶۶۶). اما اخلاص ذاتی به‌منزلهٔ مرتبهٔ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

غایی اخلاص، در حوزهٔ نیت مطرح است و به لطیفهٔ «سرّ» نسبت داده شده است. سید حیدر آملی این مرتبه از اخلاص را به‌مثابهٔ توحید حقیقی– که کلیهٔ حقایق الهی و معارف ربانی در آن مجتمع‌اند – دانسته و آن را طهارت «سرّ» از مشاهدهٔ غیر به‌طور مطلق تعریف می‌کند و رهایی کامل از شرک را جز از راه حصول این توحید ممکن نمی‌داند (آملی، ۱۳۶۲: ۱۳۹). اساساً در اخلاص ذاتی آنچه مطلوب سالک است صرف عمل نیست، بلکه مقصود معرفت و فنای در حق است و در این صورت، عمل از چشم او ساقط می‌شود به‌گونه‌ای که حتی آن را وسیلهٔ نجات و رهایی از کیفر الهی نیز نمی‌پندارد (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۰۳، ۸۱۶).

نتیجه:

توحید در مراتب سه‌گانهٔ خود (توحید علم، توحید حال، توحید مشاهده) امتزاج و درهم تنیدگی علم و عمل را به روشنی آشکار می‌سازد، به‌گونه‌ای که نمی‌توان هیچ‌یک از این دو مقوله را جدای از دیگری اعتبار نمود. درحقیقت، توحید حلقهٔ وصل علم و عمل است؛ چه برای سیر از توحید علم یا علم‌الیقین به توحید حال یا عین‌الیقین، انجام اعمال قالبی و قلبی الزامی است. همچنین لازمهٔ حرکت از توحید حال به توحید مشاهده – که حد نهایی توحید محسوب می‌شود – عمل قالبی و قلبی است. نتیجهٔ مهمی که از مباحث پیش‌گفته می‌توان گرفت این است که توحید مانند علم یک حقیقت مقول به تشکیک است و به‌عبارتی توحید در مراتب اشتدادی خود از توحید علم تا توحید مشاهده، همان مراتب علم از علم‌الیقین تا حق‌الیقین را عینیت می‌بخشد. توحید علم با علم‌الیقین یا علم حصولی تطابق پیدا می‌کند، توحید حال متناظر با عین‌الیقین است و توحید مشاهده مطابق با حق‌الیقین یا علم حضوری. در این بین، عین‌الیقین که حد واسط میان علم حصولی و علم حضوری است، از هر دو مرتبهٔ علم حظّ و بهره دارد و در عین حال نه علم حصولی صرف است و نه علم حضوری محض، بلکه اساساً از سنخ عمل قلبی است. پس بدین‌سان تحقق توحید حال یا عین‌الیقین بدون توحید علم میسور نیست و ازطرف‌دیگر توحید حال یا به‌تعبیری عمل قلبی زمینه و پیش‌شرط حصول توحید مشاهده است. بنابراین توحید به عنوان یک حقیقت ذومراتب، از مرتبهٔ علم حصولی آغاز می‌شود، از معبر عمل قلبی گذر می‌کند و به علم حضوری ختم می‌گردد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

پی‌نوشت‌ها:

۱. خواجه محمد پارسا، *فصل الخطاب*، ۱۴۱-۱۴۰، به نقل از: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج۱۶، مقاله «توحید»: ۳۲۳.

۲. حقیقت فراتر از توحید (یکی کردن)، اتحاد (یکی شدن) و فراتر از آن، وحدت (یکی بودن یا یگانگی) است. اتحاد هنگامی است که دو حقیقت وجود داشته باشد و درنهایت یکی شوند. توحید و اتحاد از این حیث که هردو ناظر به دو حقیقت وجودی‌اند در یک راستا قرار می‌گیرند. اما وحدت اساساً ناظر به یک حقیقت است و از این حیث با توحید و اتحاد در یک راستا قرار نمی‌گیرد. عین‌القضات همدانی از توحید و اتحاد با تعبیر «لا اله الاّ الله شدن» و از وحدت با تعبیر «لا اله الاّ الله بودن» یاد می‌کند (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۷۷؛ نیز رک: طوسی، ۱۳۳۶: ۶۷-۶۶). در ادامه بحث اشاره خواهیم کرد که «وحدت» آخرین مرتبهٔ حقیقت ذومراتب توحید است.

۳. باید توجه داشت ایمان مورد نظر جامی، ایمان تقلیدی است که به عوام اختصاص دارد و درواقع نازل‌ترین سطح ایمان یعنی همان اسلام است، درصورتی‌که ایمان موصوف به وصف «اعتقاد جازم قلبی» ایمان تحقیقی است و مختص خواص و اصحاب قلوب. درحقیقت، ایمان تقلیدی همان اسلام است که به‌تعبیر عین‌القضات همدانی نعمت قالب و ظاهر است چون نماز و روزه و زکات و حج، و ایمان تحقیقی فعل دل و نعمت باطن است (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۶۶). عین‌القضات بر این باور است که معرفت از «تصدیق» (یا به‌تعبیر جامی، توحید ایمانی) آغاز می‌شود و کمترین درجهٔ تصدیق را تصدیقی برمی‌شمارد که انسان را بر امتثال اوامر و اجتناب نواهی برانگیزاند (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۷۰). جامی متصوفه را به حکم ضرورت ایمان، در توحید ایمانی با عموم مؤمنان مشترک می‌داند و در مراتب دیگر توحید، منفرد و مخصوص (جامی، ۱۳۷۰: ۷۷).

۴. گیلانی، عبدالقادر. *سرّ الاسرار و مظهر الانوار*: ۶۸ و ۶۷، نقل از: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج۱۶، مقاله «توحید»: ۳۲۵.

۵. غزالی، محمد. *فضائل الانام*: ۲۵-۲۰، نقل از *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۶، مقاله «توحید»: ۳۲۵.

۶. توحید به حسب باطن – که طریقهٔ اولیاست – عبارت است از نفی وجودات کثیره و اثبات وجود واحد، و این توحید اهل طریقت است که موسوم به توحید وجودی است (آملی، ۱۳۹۱: ۷۶). هجویری می‌گوید: اثبات غیر اندر توحید اثبات شریک باشد، آن‌گاه آن لهو گردد و موحدْ الهی بود نه لاهی (*هجویری*، ۱۳۷۶: ۳۶۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

۷. جامی توحید علمی را حد واسط میان توحید ایمانی و توحید حالی قرار می‌دهد. مطابق توضیح خود او در باب توحید علمی که «آن چنان بود که بنده در بدایت طریق تصوف از سر یقین بداند که موجود حقیقی و مؤثر مطلق نیست الاّ خداوند عالم جلّ جلاله و جمله ذوات و صفات و افعال را در ذات و صفات و افعال او محو و ناچیز داند» (جامی، ۱۳۷۰: ۷۷)، پیداست که این توحید تقریباً همان توحید دلیل است و مرتبه‌ای بالاتر از توحید ایمانی که ایمان تقلیدی است. وی توحید ایمانی را مستفاد از ظاهر علم معرفی می‌کند و توحید علمی را مستفاد از باطن علم یا علم‌الیقین. او بر این باور است که این توحید از اوایل مراتب توحید اهل خصوص و متصوفه است. ضمناً گرچه از توحید حالی فروتر است اما از آن مزجی به همراه دارد؛ یعنی به تأثیر مزج حالی، بعضی از ظلمات رسوم سالک برطرف می‌شود (جامی، ۱۳۷۰: ۷۸). به‌هرحال «توحید علم» (به تعبیر ابن‌عربی) هم شامل توحید ایمانی و هم توحید علمی (به تعبیر جامی) می‌شود و البته توحید علمی جامی دقیقاً بر توحید علم منطبق نیست، چون از توحید حالی هم بهره و حظّی دارد. شاید بتوان این تقسیم‌بندی را برحسب مراتب معتقدان به توحید انجام داد که توحید ایمانی متعلق به اهل شریعت است که ایمانشان تقلیدی است، توحید علمی متعلق به اهل نظر و برهان، و توحید حالی متعلق به خواص و اهل قلوب (رک: زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۰۱).

۸. عبدالرزاق کاشانی تسلیم را مقامی می‌داند که دو مقام تفویض و ثقه را در خود نهفته دارد به‌علاوهٔ ترک اعتراض و تسلیم حکم حق بودن و فنا در علم با اعتراف به جهل، و نتیجه می‌گیرد که تسلیم به توحید ذاتی نزدیک‌تر است (رک: کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۴۲). نقدی که بر این سخن وارد است این است که تسلیم با تعریفی که کاشانی از آن به‌دست می‌دهد، به توحید صفاتی نزدیک‌تر است نه توحید ذاتی؛ چون فنا در قدرت – که جزء مقوّم تعریف تفویض است – و وثوق به حکم خدا و دست کشیدن از نزاع و اقدام در قبال حکم الهی – که جزء مقوّم تعریف ثقه است – و نیز فنا در علم و اعتراف به جهل، همه در قلمرو صفات مطرح می‌شوند، به این معنا که در توحید صفاتی، موحد علم، اراده، قدرت و سایر صفات خود را در صفات حق‌تعالی مستهلک می‌سازد، اما هنوز برای خود انانیت و ذاتی قائل است؛ ذاتی که در توحید ذاتی فانی می‌گردد.

۹. خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین* توحید خاصه را این گونه تعریف می‌کند: «و هو الذی یثبت بالحقائق». عبدالرزاق کاشانی «حقایق» مورد اشاره در این تعریف را قسم نهم *منازل السائرین* اعتبار می‌کند که از مکاشفه آغاز و به انفصال ختم می‌شود. البته شارح یعنی کاشانی شاهد و قرینه‌ای از ماتن (خواجه انصاری) برای این اعتبار ارائه نمی‌کند و لذا استنباط کاشانی از کلام خواجه محل تأمل است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

۱۰. نجم‌الدین رازی توحید وحدانیت یا فردانیت را شأن خواص و متوسطین می‌داند. وی مرحلهٔ سوم توحید را مقام «وحدت» می‌نامد و معتقد است که این مقام به حضرت ختمی مرتبت(ص) و برخی از خاصان اولیای محمدی اختصاص دارد (رک: نجم‌الدین رازی، *منارات السائرین و مقامات الطائرین*: ۸۵-۸۳، به نقل از: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۶، مقاله «توحید»: ۳۲۵).

۱۱. لَا یَسَعُنِی أَرْضِی وَلَا سَمَائِی وَلَکِن یَسَعُنِی قَلْبُ عَبْدِیَ الْمُؤْمِنِ.

۱۲. هجویری دراین‌باره می‌گوید: توحید از حق به بنده اسرار است و به عبارت هویدا نشود تا کسی آن را به عبارت مزخرف بیاراید، که عبارت و مُعبر، غیر باشد و اثبات غیر اندر توحید اثبات شریک باشد (رک: هجویری، ۱۳۷۶: ۳۶۷).

۱۳. خواجه عبدالله انصاری معتقد است تعبیر و توصیف و شرح و بسط توحید خاص‌الخاص موجب می‌شود که بر خفای آن افزوده گردد و انسان از حقیقت توحید دورتر شود: «فان ذلک التوحید تزیده العبارة خفاء و الصفة نفوراً و البسط صعوبة... فان التوحید وراء ما یشیر الیه مکوّن او یتعاطاه حین او یقلّه سبب». کاشانی علت این امر را فنای سالک می‌داند؛ چه عبارت و اشارت حاکی از صحو و هشیاری است: «فلا یمکن لغیره عنه عبارة و لا الیه اشارة و لا شیء من احکام الخلق و اوصافهم یصل الیه لحصوله بفنائهم». (رک: کاشانی، ۱۳۸۵: ۸۲۰ و ۸۱۹). نیز رک: هجویری، ۱۳۷۶: ۳۶۷.

۱۴. رک: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۶، مقاله «توحید»: ۳۲۴.

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۰)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، چاپ پنجم، قم: بوستان کتاب.
- آملی، حیدر. (۱۳۶۲)، *اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ـــــــــــ. (۱۳۹۱)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: هرمس.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین محمد. (۱۳۶۷)، *التجلیات الالهیه*، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ـــــــــــــــــــ. (۱۳۸۴)، *فتوحات مکیه* (معارف، باب ۷۳)، ترجمه و تعلیق و مقدمه محمد خواجوی، چاپ دوم، تهران: مولی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

- ـــــــــــــــــــ . (بی‌تا)، *فتوحات مکیه* (دوره چهار جلدی)، بیروت: دار صادر.
- امامی، علی اشرف. (۱۳۸۷)، «توحید»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۷۷)، *مجموعه رسائل فارسی*، تصحیح و مقابله سه نسخه، مقدمه و فهارس محمد سرور مولایی، چاپ دوم، تهران: توس.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نقد الفصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه و تصحیح و تعلیق ویلیام چیتیک، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۸۳)، *لوایح*، تصحیح و مقدمه و توضیحات یان ریشار، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۵)، *دیوان حافظ*، مقدمه اسماعیل خدابنده، چاپ هفتم، تهران: اقبال.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ دوازدهم، تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۰)، *اللمع فی التصوف*، ترجمه قدرت الله خیاطیان و...، بی‌جا: فیض.
- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۰)، *رساله سه اصل*، تصحیح و تحقیق و مقدمه: حسین نصر، چاپ دوم، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طوسی، نصیرالدین محمد. (۱۳۳۶)، *اوصاف الاشراف*، مقدمه کیوان سمیعی، تهران: تابان.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۸۶)، *شرح اشارات و تنبیهات*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله. (۱۳۸۹)، *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح عفیف عسیران، چاپ هشتم، تهران: منوچهری.
- غزالی، ابوحامد محمدبن محمد. (۱۳۷۵)، *احیاء علوم الدین* (دوره چهار جلدی)، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به‌کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فناری، حمزه. (۱۳۸۸)، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجوی، چاپ سوم، تهران: مولی.
- قشیری، عبدالکریم‌بن هوازن. (۱۳۸۸)، *رسالهٔ قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن‌بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ دوم، تهران: زوار.
- قیصری، داودبن محمود. (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]

- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۳۸۵)، *شرح منازل السائرین*، تحقیق محسن بیدارفر، چاپ سوم، قم: بیدار.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۸)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ سوم، تهران: زوار.
- مدرس زنوزی، عبدالله. (۱۳۷۱)، *لمعات الهیه*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱)، *کشف الاسرار و عدة الابرار* (دوره ده جلدی)، تحقیق علی‌اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- هجویری، ابوالحسن علی‌بن عثمان. (۱۳۷۶)، *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، تهران: طهوری.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-05]