

دو فصلنامه علمی - ترویجی  
سال پانزدهم - شماره پیاپی ۴۷  
بهار و تابستان ۹۴

## وحدت وجود از نظر تا هنر \*

نقیسه مصطفوی \*\*

نسیم اکبری \*\*\*

### چکیده

هنر فاخر اسلامی با معرفت به مبانی عرفانی و سیر و سلوک عملی، پیوندی وثیق دارد. وحدت وجود یکی از مبانی عرفان نظری است که در میان اهل تحقیق مورد توجه بسیار بوده و قرائت‌ها و تفاسیر متفاوتی را در پی داشته است. این نظریه تخیل هنرمند مسلمان را متأثر ساخته و در طی اعصار درون مایه برخی از آثار هنری شده است. مفهوم وحدت وجود، گاه به شکل مستقیم و گاه به صورت استعاره در مضامین اشعار به نظم درمی‌آید، گاهی به صورت سمبولیسم در طراحی و نقوش تزیینی بناهای اسلامی جلوه‌گر شده و گاهی به صورت نمادین در قالب نگاره‌ها و نقوش شمسه و ترنج قالی خود نمایی می‌کند، در میان اشکال و رنگ‌ها نیز مثال‌هایی از وحدت وجود، وجود دارد؛ شناخت این عناصر در هنر و

تاریخ پذیرش: ۹۴/۵/۲۳

\* تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۱۸

na.mostafavi@gmail.com

\*\* استادیار دانشگاه هنر اسلامی تبریز

\*\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد هنر دانشگاه هنر اسلامی تبریز nasimaakbari@yahoo.com

آشنایی با مفهوم وحدت وجود و تفاسیر آن دغدغه این مقاله است. به عبارت دیگر، این جستار، تحقیق میان رشته‌ای در حوزه عرفان - هنر است و رشته اتصال آن نظریه وحدت وجود از عرفان نظری تا شمایل‌شناسی هنری است.

**واژگان کلیدی:** وحدت وجود، هنر، کثرت، شمسه، گنبد، نقطه (خال)، مرکزگرایی.

## مقدمه

هنر مجموعه‌ای از تخیل و رمهاست که خود را در مجموعه‌ای از صورتهای جمال‌شناسانه و به عنوان نظامی از نشانه‌ها عرضه می‌کند. مقصد هنرمند تحقق زیباترین صورت‌ها در عالم هنر است. در هنر اسلامی - که از آن تمامی هنرهای بصری اسلام را مراد می‌کنیم - زیبایی هنری امری پوچ و بی معنا نیست: «زیبایی امتداد یا انعکاس لایتناهی الهی است و از این حیث سختی دل را به لطافت مبدل می‌سازد و موانعی را که بر سر راه‌هایی و رستگاری نفس قرار گرفته است، از میان بر می‌دارد. برای فرد ژرف‌اندیش، زیبایی نه اسباب عیاشی و تفنن دنیوی، بلکه موجبی برای یادآوری عالم به معنای افلاطونی کلمه است.» (نصر ۱۳۸۳: ۱۲-۱۳؛ شوون ۱۳۸۳: ۱۶)

منشا هنر مقدس، الهامی الهی است. ماهیت این الهام، صور زیباست که از حقایق قدسی نشات می‌گیرد تنها اهل شهود قادر به دریافت آنند و از میان اهل شهود، هنرمندان قادر به انشاء صور شهودی در قالب‌های محسوس‌اند. این علم و عقیده همان معرفت و شناخت یک هنرمند است که می‌تواند مفاهیم والای معنوی را در حد شعور و استعداد خود، زمینی کند و آن را از ماوراء به زمین بیاورد. در هنر فاخر، هنرمند همچو آینه‌ای بی‌غبار در برابر «انوار مطلق الهی» نظاره‌گر تجلی حقیقت و زیبایی مطلق (جمال ازلی و ابدی) و کمال مطلق است و انوار الهی را در آثار هنری اش منعکس می‌نماید. هنر اسلامی صورتی از عشق ابدی است که مخاطب را به سوی «احد» می‌برد.

بورکهارت مهم‌ترین اصل اسلام و مرکز ثقل تفکرات اسلام را وحدانیت می‌داند و بر این اعتقاد است که محور مرکزی اسلام، احدیت و وحدانیت است، ولی هیچ تصویری قادر به بیان کامل آن نیست. (بورکهارت، تیتوس، ۱۳۶۹: ۱۳۱). متکثرات در

هنر و زیبایی خود بیان وحدت و الوهیت اند. از لحاظ هنرمند مسلمان، هنر انتزاعی، به مستقیم‌ترین وجه، وحدت در کثرت را نمودار می‌سازد. (همان: ۱۳۴) تصویر مقدس، به شیوه خاص خود وحدانیت را می‌انگارد و بیان می‌کند. (همان: ۱۴۵)

### ۱. وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی و امام خمینی

ابن عربی سرشناس‌ترین چهره مدافع نظریه وحدت وجود است که آن را با صراحت و بدون کنایه و ترس و اهمه‌ای بیان نموده است؛ بنابر عبارات صریح ابن عربی، حق تعالی، وجود مطلق از هرگونه تقید است و خیر محضی است که در مقابلش شری نیست تا مقابله کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۷) وجود، منحصر در خداوند است و غیر خدا «هیچ» و باطل است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۰۶)

اما مبدع نظریه وحدت وجود کیست؟

دکتر أبو العلاء عقیفی در مقدمه فصوص الحکم ابن عربی، واضح مکتب وحدت وجود را ابن عربی معرفی نموده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۵) و سخنان ابویزید بسطامی و حلاج را مبتنی بر نظریه حلول می‌داند و نه وحدت وجود. (همان: ۲۶)

در ردّ حلولی دانستن حلاج، مرحوم آشتیانی چنین می‌نویسد:

«حلاج خود تصریح کرده است به بطلان آن چه عقیفی نوشته. حلاج به زبان شعر

گفته است:

بینی و بینک ایّی ینازعنی      فارفع بلطفک ایّی من البین

حلاج در این مقام مظهر تجلی اسمائیه است و سالک تا به مظهریت تجلی ذاتی نرسد، از شرک خفی و شیطان نفس خلاصی ندارد. او به صفت «ربوبیت» ظاهر می‌شود، نه آن که گوید الهی، من طالب حلول ایّیت خود در تو هستم! در اینجا فنای

جهتِ خلقی در حق است. حلاج اگر به حلول قایل بود، قتل او بسیار آسان بود و بعد از قتل او نیز احدی در صدد تبرئه حلاج حلولی بر نمی آمد. حلاج طالبِ نیل به مقام «قرب فرایض» و فناء جهت امکانی در جهت حقانی بود، و این نوع فنا ملازم با محو انیت سالک است.» بنابراین نه حلاج قایل به حلول خداوند در جسم اوست و نه ابن عربی نظریه وحدت وجود را برای اولین بار وضع نموده است.

قدمت وحدت وجود در اسلام به زمان رسول خاتم (ص) می‌رسد؛ زمانی که

شاعر عرب «لید ابن مغیره» چنین سرود:

«ألا كل شيء ما خلا الله باطل      وكل نعيم لا محالة زائل»

(هر چیزی به جز خدا باطل و هر نعمتی زوال یافتنی است) رسول اکرم (ص) این

بیت را درست‌ترین سروده عرب دانست (بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۶۷، ص: ۲۹۵)

اگر چه نظریه وحدت وجود برای اولین بار توسط ابن عربی مطرح نشد؛ اما توسط

او تبیین و مشهور گردید و از اصول و مبانی عرفان نظری گردید. پس از ابن عربی،

سرشناس‌ترین محقق عرفان و فلسفه در زمان معاصر، امام خمینی است که با تدریس و

تالیف کتب عرفانی و تربیت شاگردان و تاسیس حکومت اسلامی تحولی فرهنگی در

ارتقای سطح بینش جامعه نسبت به عرفان ایجاد نمود. تفسیر سوره حمد امام از رسانه

پخش شد و برای اولین بار مباحث عرفانی از جرگه اسرار مگو بیرون آمد و در سطح

رسانه ملی پخش شد. امام در علنی کردن مباحث عرفانی به استادشان آیت الله

شاه‌آبادی - که مباحث عرفان را برای عده‌ای از کاسبها تدریس می‌کردند - تاسی نموده

و از ایشان چنین نقل می‌کردند: «بگذار این کفریات (منظور مباحث عرفانی) به گوش

مردم بخورد!» (امام خمینی، سید روح اله، ۱۳۸۱: ۱۹۰)

نظریه وحدت وجود از مباحثی است که امام بدون هیچ اختلافی، تایید و علنی بیان نمود: «وجود منحصرًا برای حق تعالی است» (امام خمینی، سید روح اله، ۱۴۰۶: ۲۵) و «جمیع ما سوی اللّٰه باطل هالک» (امام خمینی، سید روح اله، ۱۴۲۷: ۴۷) «جز نور جمال جمیل همه چیز را باطل و ناچیز و معدوم اند از لّا و ابدًا.» (امام خمینی، سید روح اله، ۱۳۷۸: ۱۱۸)

## ۲. وحدت شخصی وجود در قرآن

نظریه وحدت شخصی در قرآن نیز مورد تایید است. بدین معنا که در آیات کریمه، حقیقت وجود به ذات خود و بدون قیدی و نسبتی، به حق تعبیر شده و مخلوقات با نظر استقلالی به ذاتشان، باطل شمرده شده‌اند: «ذلک بأنّ اللّٰه هو الحق و أنّ ما یدعون من دونه هو الباطل و أنّ اللّٰه هو العلیّ الکبیر». (حج: ۶۲): این بدان جهت است که الله همان حق است و آنچه که که غیر او خوانده شود باطل است و خداوند بلندمرتبه و بزرگ است.

## ۳. وحدت شهود

برخی سعی می کنند که وحدت وجود را به وحدت شهود فروکاهند (کاکایی، قاسم، ۱۳۷۹: ۱۶۸) اما وحدت شهود چیست؟  
وحدت شهود به معنای استغراق و فنای سالک در حضرت حق و عدم مشاهده غیر حق است. نظریه «وحدت شهود» بحث «وحدت» را از جنبه عینی به جنبه ذهنی برده و مدعی است که این مسئله مربوط به حالتی روانی است که عارف در هنگام تجربه عرفانی، خویشتن را با آن مواجه می یابد؛ حالتی که از خویشتن و آن چه ماسوی

الله است فانی شده و غیر او را نمی بیند. کائنات در حین شهود حق، در نظرش متلاشی می شود.

این سؤال مطرح است که چه رابطه‌ای میان وحدت شهود و وحدت شخصی وجود برقرار است؟ به عبارت دیگر آیا تجربه وحدت شهودی، حاکی از اتحاد ذهن و عین است و علمی حضوری است یا اینکه صرفاً تجربه انفسی است؟

استدلال طرفداران عینیت وحدت شهود و وجود بدین قرار است: «وجود و شهود هر دو به یک امر بازمی گردند که تجلی است و هر دو هم‌معنای آفاقی دارند و هم معنای انفسی.. ملاحظه می شود که برای ابن عربی شهود و وجود یکی است. «یافتن وجود» همان «وجود یافتن» است. وی به دنبال ذوق و چشیدن خود وجود (خدا) است، نه مفهوم آن، لذا وحدت وجود برای او قابل تبدیل به وحدت شهود است» (کاکایی، قاسم، ۱۳۷۹: ۱۶۸)

اما آیه الله جوادی آملی وحدت شهود و وحدت وجود را متفاوت می‌داند: «زیرا جز خدا ندیدن، حکم جز خدا نبودن را به ارمغان نمی آورد، چون وحدت شهود غیر از وحدت وجود است. تنها کسانی می‌توانند به احدیت خداوند حکم کرده و عالم را سراسر نشانه او بیابند که خداوند بر آنها به اسم عزیز قهار خود تجلی کرده باشد، زیرا تنها این گروه هستند که آنچه را همگان در نفخه صور می‌یابند هم اینک مشاهده می‌نمایند.

سعدی در اشعار خود به مقام هردو گروه از اهل عرفان یعنی هم به مقام آنان که جز خدا را نمی‌بینند - وحدت شهود - و هم به مقام کسانی که بطلان جز او را مشاهده می‌نمایند - وحدت وجود - اشاره می‌کند. او در مورد گروه اول می‌گوید:

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند      بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

(سعدی، مصلح بن عبدالله، ۱۳۸۲: ۹۸)

و درباره گروه دوّم می‌گوید: (همان: ۱۱۲)

ره عقل جز پیچ‌درپیچ نیست      بر عارفان جز خدا هیچ نیست  
توان گفتن این با حقایق‌شناس      ولی خرده‌گیرند اهل قیاس  
که پس آسمان و زمین چیستند      بنی آدم و دیو و دد کیستند  
پسندیده پرسیدی ای هوشمند      بگویم گر آید جوابت پسند  
که هامون و دریا و کوه و فلک      پری و آدمیزاد و دیو و ملک  
همه هرچه هستند از آن کمترند      که با هستیش نام هستی برند.»

(به نقل از: جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ش، ج ۱: ۴۹۱)

تفاوت وحدت وجود و وحدت شهود را با مثال می‌توان روشن نمود: ممکن است انسان چنان در موضوع واحدی غرق شود که از اطراف غافل شود. این حالت، وحدت شهود است. اما وحدت وجود، اثبات بطلان و خیالی بودن غیرخداست. امام این نظریه را حاصل تحقیق عرفانی و نه صرفاً شهود عرفانی دانست (امام خمینی، سید روح‌اله، ۱۴۰۶: ۱۴۹)

#### ۴. مناقشه بر سر وحدت وجود

وحدت وجود، نظریه پر مناقشه بوده است که هنوز هم در میان دانشمندان مسلمان بر سر آن اختلاف است. به طوری که مخالفان وحدت وجود، مذهب ایشان را کفر می‌دانند. دو نظریه عمده در میان مخالفان است:

الف) عده‌ای وحدت وجود را معادل نفی کثرات و انکار بدیهیات حسّی و عالم خارج می‌دانند: «آنچه قابل توجیه نیست به راستی می‌گویند در عالم هستی یک وجود بیشتر نیست و بقیه خیال و پندار است. .. مذهب آنها چنان مفاسدی دارد که اگر به آن



ملتزم شوند از صف مسلمانان خارج می‌شوند.» (مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۴-۱۰۳)

«این مکتب همه قوانین عقلی و بینش‌های وجدانی و مفاد ادیان حقه الهی را کنار می‌گذارد و جهان هستی را تا مرتبه وجود خدایی بالا می‌برد و یا خدا را پایین می‌آورد و با جهان یکی می‌کند، به نظر می‌رسد که این مکتب تنها ذهن بعضی را به عنوان دریافت ذوقی و یا فرار از اشکالات اشغال نموده باشد، نه همه سطوح روانی آنان را از تعقل و آگاهی به واقعیات» (جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۶۴)

دلیل این گروه، عباراتی از ابن عربی است که عالم را «خیال اندر خیال»، «باطل»، «اعتباری» و «وهم» برمی‌شمارد. مانند:

كل ما فی الكون وهم أو خیال أو عكوس فی المرایا أو ظلال

- به اشکال فوق چنین پاسخ داده شده است:

پاسخ اول: ابن عربی در تبیین خیالی بودن عالم چنین استدلال می‌کند: «هر آنچه که حقیقتش تبدیل و استهلاک باشد، خیال است؛ پس ماسوای حق تعالی بنابر آیه (کل شیء هالک) خیال است و به گفته رسول خاتم (ص) ادراک ما در این عالم مانند ادراک نائم (فرد خوابیده) است و پس از مرگ بیدار می‌شویم (مجلسی، محمد باقر ۱۴۰۳، ج ۶: ۲۷۷) ادراک نائم، ادراک خیالی است.» (الفتوحات (۴-ج)، جلد ۲، ص: ۳۱۳)

منظور از اعتباریات به مذاق عرفا، نسبت، وجود رابط و اضافه اشراقیه است. (آشتیانی، جلال الدین، ۱۳۷۶: ۲۳۵) به عبارت دیگر، اعتباری بودن غیر خدا به معنای وجود ربطی داشتن و عین نیازمندی و فقر ذاتی است. معدوم برشمردن ممکنات به

معنای نفی وجود مستقل و اثبات وجود ربطی و ظهور خفی است که از آن به سایه و اظلال تعبیر می‌شود.

ملاصدرا در بحث علیت اسفار برای دفاع از معدومیت ممکنات چنین استدلال می‌کند:

«آنچه که در ذات خود، موجود نیست، با تاثیر دیگری نیز موجود نمی‌شود. از این رو تمام ممکنات، که بالذات موجود نیستند، از ازل تا ابد نیز معدوم‌اند و آنچه از خود وجود ندارد و بالعرض موجود است، هرگز وجود به حریم ذات او وارد نمی‌شود و همچنان به ذات خود معدوم است.» (صدر الدین، محمد، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۴۱)

پاسخ دوم: به زعم نگارندگان این سطور اگر این عربی نافی هرگونه کثرتی بوده باشد؛ پس چگونه مباحثی از فتوحات و فصوص را به عوالم خمسه و مراتب ممکنات اختصاص داده است؟! طرح مباحث این چنینی نشان می‌دهد که وی منکر محسوسات نبوده. بنابر اصل وحدت شخصی وجود، ذات حق تعالی مانند خورشیدی است که ثانی ندارد و هرچه که غیر اوست یا ظلمت است و یا رشحات و پرتوهای آن است و از این رو تشکیک، در وجود راه ندارد و اطوار و مراتب مربوط به مظاهر وجود و رشحات آن است که از آن‌ها به ماهیات، هویات وجودی، اکوان، ممکنات، متعینات، مظاهر وجود و امثال آن تعبیر می‌شود و آنچه که در نظریه وحدت وجود مطرح است نفی کثرت در وجود و اثبات کثرت در ظهورات وجود است. تشکیک در مظاهر وجود، نزد اهل الله، «تشکیکِ صفاء خلاصه خاص الخاصی» نام دارد. (آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰: ۱۹۱)

ب) گروه دوم از مخالفان وحدت وجود، آن را معادل «همه خدایی» و «خدا عالمی» می‌دانند. جناب برقی سال‌های قبل از انقلاب اسلامی کتابی را با عنوان «حقیقه‌العرفان» تالیف و منتشر نموده و با محی‌الدین، ملاصدرا، مولوی و امثال ایشان به دلیل دفاع از نظریه طیث وحدت وجود به شدت مخالفت ورزیدند: «ملاصدرا وحدت وجود را از فلاسفه یونان قبل از مسیح گرفته و به برهان نزد خود ثابت کرده که وجود حق عین وجود جمع موجوداتست سپس از آیه قرآن خواسته دلیل بیاورد.» (برقی، سیدابوالفضل، بی تا: ۳۲۰)

وی این نظریه را به دلیل یکی دانستن خدا با موجودات، کفر می‌داند «کفر صوفیه وحدت وجود است که وجود واجب‌الوجود یعنی خدا را با وجود مخلوقات یکی می‌داند و این کفر از هر کفر و شرکی بدتر است؛ زیرا تمام موجودات را خدا می‌داند» (همان)

دلیل جناب برقی بر تفسیر به همه خدایی، استناد به قول محی‌الدین است: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها»: پاک و منزّه است خدایی که ظاهر ساخت چیزها را و خود او عین آنها است. (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۵۹) در این عبارت ابن عربی، خدا را عین اشیایی که خودش ظاهر کرده است می‌داند.

در پاسخ به این ایراد نیز دو پاسخ داده شده است:

**پاسخ اول:** در تفسیر جمله مذکور ابن ترکه چنین آورده: اشياء به حسب اصل وجود، عین حق تعالی هستند و به حسب امتیازت و تعینات، اشياء هستند. (ابن الترکه، صائن‌الدین، ۱۳۶۰: ۲۱) و صدرالدین در این باره چنین می‌نویسد: او عین هر چیزی است در مرتبه ظهور و غیر آن است به لحاظ ذات غیبی اش. (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۳۷) البته این تفاسیر فلسفی و مطابق نظریه وحدت تشکیکی وجود است.

بنابر وحدت شخصی وجود، اصل وجود از اشیاء نفی شده است. عبارت ابن عربی (و هو عینها) دلالت بر وحدت شهود دارد؛ مویذ این قول، جمله منظوم بعد آن است که «فما نظرت عینی إلی غیر وجهه / و لا سمعت أذنی خلاف کلامه» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۵۹) در این منظومه ابن عربی اشاره می‌کند که چشم من غیر از وجه الهی نمی‌بیند و گوش من جز کلام او نمی‌شنود.

در احادیث وارد از ائمه مشابه کلام ابن عربی آمده است و هرگز به معنای اتحاد و یا حلول و ادعای خدایی نمی‌شود: «وعنهم علیهم السلام: لنا حالات مع الله؛ نحن هو، و هو نحن، و هو هو، ونحن نحن»: برای ما حالاتی با حق تعالی است که ما اویم و او ماست؛ در حالی که او (خدا) هست و ما ماییم (بنده ایم) (سلیمانی آشتیانی، مهدی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۸۸)

پاسخ دیگر: عبارات واضحی که ابن عربی در مورد فقر ذاتی اشیاء و غنای مطلق حق تعالی گفته (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۷۴) دلیل محکمی است که وی اعتقاد به همه خدایی ندارد. چگونه ممکن است که فقیر بالذات (ماسوی الله) و غنی مطلق (حق تعالی) را یکی بدانند؟

سخن اهل عرفان همان است که صدر المتألهین پس از گذر از قول چهارم آن را به عنوان نظر نهایی انتخاب کرده و آن قول به وحدت حقیقت وجود و کثرت تشکیکی ظهور و شئون آن است. بنابراین وحدت وجود، نفی کثرات از موطن وجود به مرتبه شئون و ظهورات وجود است و نقطه مقابل اندیشه همه خدایی است. این نظریه اگرچه حاصل وحدت شهود عرفاست؛ اما عین آن نیست. بلکه فراتر از آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۹۰-۴۸۹) و آنچه که جناب برقعی به پیروان وحدت وجود منصوب نموده است؛ در اوپانیشادها صادق است. در حکمت ودانتا، وحدت

وجود همان یکسانی خدا و جهان است و هر چه هست برهمن (نفس کلی) است (استیس، و.ت، ۱۳۸۴: ۲۱۵) اینگونه همه خدایی، در عرفان اسلامی ردّ است.

### ۵. نماد وحدت در نقوش تزئینی

زبان هنر اسلام، زبان نمادین و رمزگونه است و این رموز و نمادها حامل معنای درونی و ذاتی این هنر بوده و تنها راه بررسی معنای هنر اسلام و آثار هنری آن بررسی این نمادها و سمبولهاست. در واقع می‌توان گفت زبان نمادین، زبانی است که هنر در تمدن‌های دینی برمی‌گزیند و مفاهیم درونی خود را در قالب آن بیان می‌کند. سمبول‌ها منشایی الهی دارند. به طور کلی دو دیدگاه در باب سمبولیسم وجود دارد یکی از این دیدگاه‌ها قائل به قراردادی بودن نمادها و سمبول‌ها است و دیگری بر الهی بودن آنها تأکید می‌کند. با توجه به سنت عرفانی ما، قول دوم، قابل پذیرش می‌نماید از آنجایی که عرفای ما و آموزه‌های آنان که به واقع سرچشمه هنر اسلام است و این هنر از این آب‌سخور غنی می‌جوشد و می‌نوشد. (تشکری، فاطمه ۱۳۹۰: ۳۴ و ۳۵) اگرچه در بدو امر نقوش تصویری خود حکایت از نوعی تزئین دارند که باعث ایجاد حسی لطیف و زیبا در آدمی می‌گردد. اما بسیاری از این نقوش علاوه بر تزئینی بودن حاوی مفاهیمی نمادین هستند که در قالب نقوش زیبایی ارائه می‌گردند.

### ۱-۶- وحدت گرایی و مرکزگرایی در قالی و گنبد

قالی باف شرقی و به تبع آن قالی باف ایرانی، زمین را گستره عمده معاد و معاش می‌داند. شاید از همین رو باشد که در قالی شرقی هر نقش و نقشمایه به عنصری نشانه‌گون از جهان بالایی تبدیل می‌شود (افروغ، محمد؛ ۱۳۸۸: ۵۳).

مرکز گرایی در نقوش تزئینی قالی و معماری ایرانی متأثر از اندیشه وحدت است. ترنج در مرکز قالی، مجموعه‌ای با نقوش مختلف اعم از شاخه‌های ختایی، اسلیمی و انواع گل، برگ و حیوان است. اگر چه اندازه آن بسته به منطقه بافت و نوع طرح متغیر است؛ اما شاید کلیدی ترین شاخصه ترنج در شمایل کلی آن، مرکزی بودن آن باشد. این مساله خود حاوی مفاهیم متعددی در خصوص نوع تفکر و اندیشه هنرمند خالق آن است، که با ورود تفکرهای گوناگون رشد و پویایی خاصی داشته است. مفهوم یکتایی و احدیت ذات پروردگار که در قالب ترنج در مرکز فرش می‌تواند جای گرفته باشد. توجه همه به سمت مرکز و میل و حرکت به سمت درون اوست. طرح دایره وار در ترنج همگون با ضرب اهنگ کیهانی است. (بورکهارت، تیتوس، ۱۳۶۹: ۱۲) مرکز گرایی در پرتو پیشی است که همه صورتها دارای مرکزی معین است؛ همه چیز از یک نقطه آغاز می‌شود و به سوی همان نقطه میل می‌کند. این اعتقاد «از اویی» و «به سوی اویی» که برخاسته از متن قرآن مجید است (انا لله و انا الیه راجعون) و کوشندگی باطنی انسان به جانب مبداء آفرینش و اشتیاق وافرش به سرور دیدار، در همه تدابیر و تحرکات هنرمند مسلمان پیوسته حضور دارد. مرکزیت در هنر اسلامی همچون معماری اسلامی و هنر فرش، نمادی از وحدت وجود است و بنابراین بازتاب کیفیتی است که در بطن آن وحدت نهفته است.

#### ۱-۱-۶- شمسه

شمسه (تصویر ۱) یکی از نقوش تزئینی متداول در معماری، فرش و تذهیب است. شمسه، اغلب به شکل دایره و به صورت خورشید در تذهیب به کار می‌رود و اشکال گوناگون دارد (مجرد تاکستانی، ۱۳۸۶: ۵۲۲) شمسه در فرش همان ترنج است. تجسم

بصری و نمادین «شمسه» (خورشید) جایگاه مهمی را در هنر ایران به خود اختصاص داده و در دوران متمادی، مورد توجه هنرمندان قرار گرفته است. قبل از اسلام، قرص خورشید نماد روزنه‌ای بوده است که نور الوهیت از طریق آن به زمین جاری می‌شده است. (خزایی، محمد، ۱۳۷۸: ۵۷)



شکل ۱- تصویر شمسه

شمسه، نماد کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است. کثرت تجلی صفات خداوند است که در این نقش به صورت اشکال کثیر ظهور کرده است که از مرکزی واحد ساطع شده‌اند. اشعه‌های مثلثی شکل آن با قابلیت امتدادی که در خطوطش نهفته است، پرتو افشانی و فیض‌رسانی خورشید را جلوه‌گر است. شمسه مبدا تمام خطوط است. گویی تمام فضا، وجود خود را مرهون آن است و اگر لحظه‌ای یکی از اجزا ارتباط خودش را با مبدأش قطع کند باعث ریزش اطرافیان‌ش نیز خواهد گشت و هر چه بنا به کمال نزدیکتر باشد پیوستگی میان اجزاء آن کامل‌تر خواهد بود. این نقش برای مثال در گنبد مسجد شیخ لطف الله در اصفهان قابل مشاهده است. (تصویر ۲)

در معماری اسلامی، پی و قاعده مستطیل شکل عمارت، (همانند فرم مستطیل شکل فرش)، با زمین مطابقت دارد، و قبه کروی آن (همانند ترنج در فرش) با آسمان.

(بورکهارت، تیتوس ، ۱۳۶۹: ۱۳۴) بنا و قاعده معماری مقدس، عموماً چهارگوش است و نماد کثرت جهان در زمین و عالم خاکی و کره نماد آسمانی است که در آن جهت و مکان مطرح نیست و هر چه هست رو به سوی بالا به فضا می پیوندد (همان: ۱۳۷) شکل کروی (مدور) آسمان، نامحدود و بی منتهی است و اندازه پذیر نیست؛ همان طور که هر چیز زیر قبه بیکرانه احدیت اعلی جای می گیرد.



تصویر ۲- شمسه درگنبد مسجد شیخ لطف الله اصفهان

## ۲-۱-۶- اسلیمی

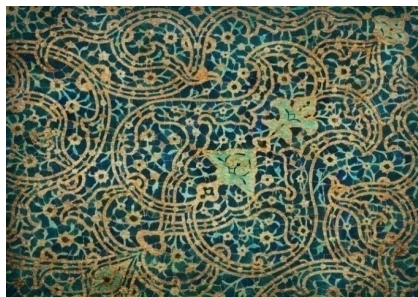
تصاویر انتزاعی اسلیمی (تصویر ۳) از بارزترین نمادهای وحدت در تکثرات است. اسلیمی اساساً زائیده هنر اسلامی است و آن عبارت است از پیوستگی زنده‌ای از عناصر انتزاعی گیاهی و هندسی که به صورتی هماهنگ در هم پیچیده شده است. طرح‌های اسلیمی که تزئینی از سر نبوغ هنرمند مسلمان است به دلیل شمایل‌گریزی در هنر اسلامی رواج بسیار داشته و کثرت اجزاء آن در روانی حرکت چشم از نقطه‌ای به نقطه دیگر عین وحدتی است که با ایجاد بافت و توازن از متکثرات نشات می‌گیرد. پیچاپیچی هندسی اشاره بسیار آشکاری است بر اندیشه یگانگی الاهی یا وحدت الوهیت. از طریق هماهنگی تاییده بر جهان است که وحدت الوهیت در جهان نمودار



می‌شود و هماهنگی چیزی نیست جز «وحدت در کثرت». (خاکپور، مژگان و خزایی محمد، ۱۳۸۹: ۲۴)

اسلیمی‌ها در تبیین مفهوم عرفانی از کثرت به وحدت و شکل‌گیری شمسه، نقش اساسی دارند؛ هم اسلیمی‌های نوع اول که از ستاره‌های هندسی تشکیل می‌شوند و هم اسلیمی‌های گیاهی که با پیچش خاص خود، همه حرکتهای و جهت‌ها را به راه واحد و نقطه وحدت بخش که نماد عالی توحید است، سوق می‌دهند (اردلان، نادر و بختیار، لاله، ۱۳۸۰، ۷۱-۶۸). طرح اسلیمی منطقی و موزون، ریاضی گونه و آهنگین است و این ویژگی‌ها در برابر روح اسلام که طالب موازنه میان عقل و عشق است، بسیار حائز اهمیت می‌باشد. (سید احمدی زاویه، ۱۳۷۴، ۲۵۹ و ۲۶۰).

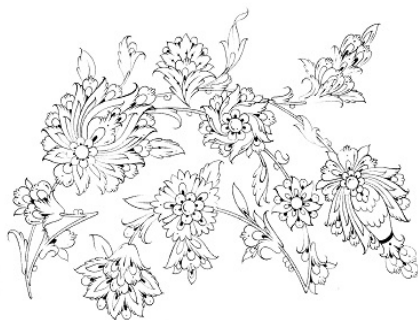
دیوارهای بعضی مساجد که پوشیده از کاشیهای لعابی یا نسجی از اسلیمی‌های ظریف گچبری است، یادآور رمزگری حجاب است (بوکهارت، تیتوس، ۱۳۶۹: ۱۴۷) بنا به حدیث نبوی «خداوند پشت هفتاد هزار حجاب نور و ظلمت پنهان است؛ اگر آن حجابها برافتد، فروغ و درخشندگی و جهش آن همه را می‌سوزد» (مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص: ۶) حجابها از نورند، تا «ظلمت» الهی را مستور دارند، و از ظلمتند، تا حجاب نور الهی باشند.



تصویر ۳- اسلیمی

تکرار نقش مایه‌های واحد، حرکت شعله‌سان خطوط و برابری اشکال برجسته یا فرو رفته از لحاظ تزئینی که به طور معکوس مشابه یکدیگرند، تشخیص نقوش را از بین برده و روان را از متعلقات درونیش یعنی از «اصنام» شهوت و هوی می‌رهاند و با اهتزاز در خود در حالت ناب وجود، مستغرق می‌شود. (بوکهارت، تیتوس، ۱۳۷۶: ۱۳۱ و ۱۴۷)

در نقوش فرشی نیز اسلیمی‌ها و ختایی‌ها (تصویر ۴) به نحو موزون و معناداری شمسه یا ترنج مرکزی را احاطه کرده‌اند (تصویر ۵). اسلیمی به مثابه کل عالم از ذاتی واحد سرچشمه گرفته و در فراوانی خود تنها همگونی و هماهنگی را متجلی می‌سازد و درونگرایی و توجه به خود (مراقبه) و تفکر در آن منظور نظر است.



تصویر ۴- شاخه ختایی



تصویر ۵- نحوه گردش شاخه های اسلیمی و ختایی در فرش

#### ۲-۶- نمود وحدت در اشعار

وحدت در اشعار عرفا سه گونه انعکاس دارد: گاهی وحدت به صورت نمادین به نقطه خال تشبیه شده است؛ گاهی از لفظ «وحدت» به طور صریح در اشعار استفاده می‌نمایند و در مورد آخر به مضمون وحدت وجود که اطلاق هستی بر خدا و هیچ بودن موجودات است اشاره می‌شود. در اینجا از هر سه رویکرد نمونه‌هایی آورده شده است:

الف) در اشعار عرفا، نقطه خال، وحدت حقیقت و مبدئیت و اولویت اصل است. (لاهیجی، محمدبن یحیی، ۱۳۷۴: ۵۹۷-۵۹۱) در بیان اشارت به خال، همین قدر بس که مبدا و منتهای کثرت وحدت است و خال اشارت باو است؛ زیرا که نقطه خال به سبب ظلمت با نقطه ذات - که مقام فراتر از شعور و ظهور و ادراک است - مناسب

دارد . چنانچه تجلی ظهوری معبر به نور می شود. چون خال بر روی محبوب می باشد.  
محمود شبستری فرمود که:

بر آن رخ نقطه خالش بسیط است که اصل و مرکز دور محیط است  
ازو شد خط دور هر دو عالم وزو شد خط و نفس و قلب آدم

(شبستری ، محمود، ۱۳۸۶: ۷۲)

کثیر و کثرت قایم است به وحدت که مبدا مفهومی است و به اعتبار ظهور و تجلی آن حقیقت در مظاهر و مجالی غیر متناهی هیچ تعددی و انقسامی در وحدت او لازم نیامده است که اصل و مرکز دور محیط است، زیرا که نقطه خال اصل و مرکز دور محیط دایره وجود است که همه موجودات را فرا گرفته و به صورت همه تجلی فرموده است و تمامی دایره موجودات صور انبساط اویند.

صائب تبریزی در دیوان غزلیات خویش می فرماید:

خال را سرمایه زلف پریشان یافتم در سواد نقطه ای سی جزو قرآن یافتم  
در سواد خال سیر زلف کردم مو به مو مد بسم الله را در نقطه پنهان یافتم  
از دورنگی دست شستم بر لب بحر وجود قطره را آینه دار بحر عمان یافتم  
موجه کثرت نشد دام ره وحدت مرا باغ را در زیر بال عندلیبان یافتم

(صائب تبریزی، محمد علی ، ۱۳۸۴: ۱۱۹۶)

حافظ نیز وقتی از «زلف یار» می گوید متوجه کثرات وجود است و «خال» در

قاموس او اشاره به وحدت حق است:

در خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

(خرمشاهی ، بهاء الدین، ۱۳۸۹ ، ج ۲ : ۹۳۲)

ای روی ماه منظر تو نوبهار حسن خال و خط تو مرکز حسن و مدار حسن

( حافظ، شمس الدین محمد، ۱۳۷۸ : ۲۵۴)

ب) گاهی وحدت وجود به طور صریح در اشعار عرفا انعکاس یافته است. چنانکه مولوی در مثنوی معنوی به این مضمون اشاره صریح دارد:

صورت سرکش گدازان کن به رنج      تا ببینی زیر آن وحدت چو گنج  
(مولوی، جلال الدین، ۱۳۸۴: ۴۰)

تا ز زهر و از شکر در نگذری      کی ز وحدت وز یکی بویی بری  
(مولوی، جلال الدین، ۱۳۸۴: ۳۳)

ج) در رویکرد سوم سعدی و جامی که از قائلان به وحدت وجود و از مفسران نظریه ابن عربی‌اند، مضمون وحدت وجود را به رشته نظم در آورده‌اند:

هستی که میرا ز حدوثست و قدم      نه کل و نه جزوست نه بسیار و نه کم  
زیرا که تعین چه اخصّ و چه اعم      مسبوق بود بلا تعین فافهم  
(جامی، عبد الرحمن بن احمد، ۱۳۶۰: ۴۸)

که هامون و دریا و کوه و فلک      پری و آدمیزاد و دیو و ملک  
همه هرچه هستند از آن کمترند      که با هستیش نام هستی برند  
(سعدی، مصلح بن عبدالله، ۱۳۸۲: ۱۱۲)

### ۳-۶- نمود وحدت وجود در نور و رنگ

نور مطلق هستی، الله تبارک و تعالی است، چنانکه خودش در آیه ۳۵ سوره نور می‌فرماید: «الله نور السموات و الارض» نور ظاهر کننده غیر و ظاهر به ذات است. در میان انوار، نور سفید، نماد وحدت نامتعیّن و تجلی وحدت در کثرت و وابستگی کثرت به وحدت است. اگر بتوان رنگها را نماد حالات و مراتب وجود، در عالم هستی بحساب آورد، رنگ سفید، نماد «هستی مطلق» است که خود سرمنشاء هستی محسوب می‌گردد.

ابن عربی «الله» را کمالی بدون زیادت و بی‌نیاز از عالم می‌داند که چون نوری است که متلون شود به لون آبگینه، و در حقیقت او را لونی نباشد تا بدانیم که واحد حقیقی که او را هیچ صورتی در نفس امر نیست، اوست که ظاهر می‌شود در کثرات، اَعْنی در مظاهر اسماء و صفات. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ۵۴۳) پس در این کلام تشبیه حق است به نور، و تشبیه حقایق به زجاجات متنوعه، و تشبیه ظهورات حق در عالم به الوان مختلفه: «پس اگر گویی که نور سبز است از برای سبزی آبگینه، راست باشد و حس شاهد صدق باشد. و اگر گویی سبز نیست و رنگ ندارد چنانچه دلیل اقتضای این می‌کند هم راست باشد و نظر عقلی صحیح، شاهد صدق باشد.» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۴)

#### ۴-۶- نمود وحدت در مفهوم اشکال

از اسرار و رازهای نقطه، مجرد و رها بودنش از جهات و اطراف و دور بودنش از تعلق به مکان و مکانیات است. نقطه آن چیزی است که حتی در عالم ذهن نیز تقسیم نمی‌پذیرد. حقیقت نقطه و ذاتش گروهی شکل است و شکل مُدَوَّر بهترین شکل‌ها، و دورترین آنها از دگرگونی و تباهی می‌باشد، و این شکل را - از حیث هیئت و حقیقتش - مطلقاً جهتی نیست. (همدانی امیرسیدعلی، ۱۳۸۲: ۲۷)

این نقطه همان نقطه‌ای است که دایره وجود بر آن گردش می‌کند، مانند نقطه مرکزی دایره که تمام خطوط محیط دایره بدان نقطه مرکزی منتهی می‌گردد، برای اینکه به اتفاق اهل شهود، قوس وجود، دوری و گردشی است، یعنی نقطه منتهی به نقطه آغاز بر می‌گردد. مانند بیان الهی که: «کمابدء کم تعودون»، یعنی: همچنانکه نخست آفریدتان، باز خواهید گشت. (اعراف/۲۹)

نقطه، اصل و ماده حقایق حروف نوشتنی، هیولی و خمیرمایه دقایق قلمی و واسطه ایجاد خط و صورتهای کلمات بر جلوه‌گاههای صفحات، و ظهور مراتب و طبقات حروف و کلمات از گنجینه و کانون ذات آنهاست. امام علی (ع) فرمودند: من نقطه زیر حرف با هستم: «أنا النقطة التي تحت الباء المبسوطة» (حافظ یرسی، رجب بن محمد، ۱۴۲۲: ۳۱)

بر همین اساس نقطه در نزد اهل معرفت، سرّ توحید و ولایت علوی است: «چون «باء» ظهور توحید، و نقطه تحت الباء سرّ آن است، تمام کتاب ظهوراً و سرّاً در آن «با» موجود است. و انسان کامل، یعنی وجود مبارک علوی علیه الصلّاة و السلام همان نقطه سرّ توحید است» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲۹۸)

#### ۵-۶- نمود وحدت در عدد

در عالم ریاضیات، عدد یک (واحد عددی) خود عدد نیست، ولی اعداد از آن پدید می‌آیند، از این روی (واحد) اصل اعداد است؛ همان گونه که نقطه اصل در حروف و کلمات است (همدانی امیرسیدعلی، ۱۳۸۲: ۲۵)

تحصیل وجود هر عدد از احدست      تفصیل مراتب احد از عددست  
عارف که ز فیض روح قدسش مددست      ربط حق و خلقش این چنین معتقدست  
(جامی، عبدالرحمن، ۱۳۶۰: ۸۴)

«پیدا کردن واحد بتکرار خویش اعداد را مثالست مر پیدا کردن حق خلق را

بظهور خویش در صور کونیه» (همان: ۸۵)

ابن سینا نیز وحدت را متناسب با موجود بی نیاز می‌داند که مبدأ سایرین است: واحد مبدأ کمیت است و مناسبت شدیدی با موجود دارد... وحدت در ذات خویش به چیز خاصی تعلق ندارد و بی‌نیاز از آن است که با شیئی از اشیا باشد و هر چیزی در هویت خود با وحدت تعیین می‌پذیرد؛ بنابراین وحدت مبدأ خط، سطح و همه چیز است. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۵)

### نتیجه‌گیری

وحدت وجود عرفانی منافی همه خدایی و انکار موجودات است و بنابر این مبنا، وجود یکی است و مختص ذات اقدس الهی است و سایرین مظاهر و نمودهای آن وجود اقدس‌اند. هنر اسلامی بر مبنای تفکر وحدانیت است و این اندیشه در تمامی وجوه هنر متجلی است و یکی از اهداف عمده هنرمند موحد، بیان هنرمندانه و نمادین آن است. طرح ترنج در فرش، شمسه در سقف گنبدی شکل مساجد، اسلیمی در میان نقوش تزئینی، خال در شعر، نور سفید در میان انوار، یک در اعداد و نقطه در میان اشکال، نمودی از وحدت‌اند.



## منابع

- آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۶): *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ویرایش دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰): *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- ابن التریکه، صائن الدین (۱۳۶۰): *تمهید القواعد*، حواشی: از آقا محمد رضا قمشه‌ای و آقا میرزا محمود قمی، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی،
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳): *الهیات الشفاء*، مقدمه ابراهیم مدکور، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
- ابن عربی، محمد بن علی (بی تا): *الفتوحات المکیة (۴ جلدی)*، بیروت: دار صادر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰): *فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
- استیس، و.ت (۱۳۸۴): *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، سروش، تهران.
- اردلان نادر و بختیار لاله (۱۳۸۰): *حس وحدت*، سنت عرفانی در معماری ایرانی ترجمه حمید شاهرخ، نشر خاک، چاپ اول.
- افروغ، محمد (۱۳۸۸): *نماد و نشانه‌شناسی در فرش ایرانی*، کتاب ماه هنر، شماره ۱۳۶.
- امام خمینی، سید روح اله (۱۳۷۸): *آداب الصلوه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶.ق): *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، مؤسسه پاسدار اسلام، الطبعة الاولى.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۷.ق): *التعلیقة علی الفوائد الرضویة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، الطبعة الثالثة.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)؛ تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم.
- برقی، ابوالفضل (بی تا)؛ *حقیقه العرفان*، ج دوم.
- بوکهارت، تیتوس (۱۳۶۹)؛ هنر مقدس، اصول و روشها، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش، چ چهارم.
- بوکهارت، تیتوس (۱۳۷۶)؛ هنر مقدس، اصول و روشها، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- بوکهارت، تیتوس (۱۳۸۶)؛ *مبانی هنر اسلامی*، ترجمه امیر نصری، تهران: حقیقت.
- تشکری، فاطمه (۱۳۹۰)؛ *مقاله نمادپردازی در هنر اسلام*، مجله اطلاعات حکمت معرفت، ش ۶۶.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۶۰)؛ *لوامع و لوائح در شرح قصیده خمربه ابن فارض*، تهران: منوچهری.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۳)؛ *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۲، چ دوازدهم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)؛ *رحیق بخش پنجم از جلد اول*، نشر اسرا، چاپ سوم.
- حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲ ق)؛ *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنين علیه السلام*، بیروت: أعلمی.
- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۷۸)؛ *دیوان حافظ قزوینی محمد*، غنی قاسم، انتشارات آگاه، چاپ سوم.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۲)؛ *رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، انتشارات فجر، چاپ اول.
- خاکپور مژگان، خزایی محمد (۱۳۸۹)؛ *مقاله وحدت و کثرت در هنر اسلامی با نگاهی به آثار بوکهارت*، کتاب ماه هنر شماره ۱۴۵.

- خزایی، محمد (۱۳۸۷)؛ شمس - نقش حضرت محمد (ص) در هنر اسلامی ایران، کتاب ماه هنر، شماره ۱۲۰.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۲)؛ کلیات سعدی، ج ۱، تهران: اقبال.
- شبستری، محمود (۱۳۸۶)؛ گلشن راز شیخ محمود شبستری، مقدمه محمد برزگر خالقی، انتشارات زوار، چاپ دوم.
- صائب تبریزی، محمد علی (۱۳۸۴)؛ دیوان صائب تبریزی، تصحیح منصور جهانگیر، تهران: آگاه.
- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸)؛ شرح فصوص الحکم، تهران: مولی، چاپ دوم.
- سلیمانی آشتیانی، مهدی و درایتی، محمد حسین (۱۳۸۷)؛ مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی، قم: دار الحدیث، چاپ اول.
- صدرالدین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸ش)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، قم: مکتبۃ المصطفوی.
- فیروز مهجور (۱۳۷۷)؛ جلوه وحدت در هنر و معماری اسلامی کیهان فرهنگی، شماره ۱۵۰.
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۹)؛ وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه ابن عربی و اکهارت، شماره ۵ و ۶.
- کلینی، محمد یعقوب (۱۳۸۸)؛ الاصول فی الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
- لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۷۴)؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: سعدی، ج ششم.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ ق)؛ بحار الأنوار، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ج دوم.

- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی (۱۴۰۶ ق): *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، محقق / مصحح: موسوی کرمانی، حسین و اشتهااردی علی پناه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، چ دوم.
- مدکور، ابراهیم (۱۳۸۸): *نمادگرایی در اندیشه ابن عربی*، ترجمه داوود وفایی، چاپ اول.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۴): *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، نشر علم، چاپ دهم.