210017		DİA

VAHDET

Madde Yayınlandıktan Sonra Gelen Doküman **03.05.2017**

Gilani, Sayyid M. YunusIslam, Tazul
Conceptual basics for unity in multi-ethnic diversity: the Qur'anic and prophetic paradigm .-- 2012
ISSN: 2289-5396 : Quranica - International Journal of Quranic Research, vol. 2 ii / 3 pp. 33-44, (2012)

Prophet Muhammad | Qur'ān & Quranic studies / Koran / Kuran / Qoran / Coran | Attitudes to non-Muslims

790 *Charity and giving in monotheistic religions.* Ed. Miriam Frenkel and Yaacov Lev. Berlin & New York: De Gruyter, 2009 (Studien zur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, 22). 413 pp.

Nadet 21/0017

783 MORGENSZTERN, Isy. *L'aventure monothéiste. Judaïsme, christianisme et islam: ce qui les rapproche, ce qui les distingue.* Paris: La Découverte, 2015. 309 pp.

Nadet 21/0017

21 Kasım 2017

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

210019

290 ROBERTS, Nancy. Trinity vs. monotheism: a false dichotomy? *Muslim World: a Journal Devoted to the Study of Islam and Christian-Muslim Relations*, 101 i (2011) pp.73-93. ["The Qur'ān and the Trinity: a providential misinterpretation?", pp.90-93.]

Vahdet

15 MAYIS 2013

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

"VAHDET" TSU

el-Müslimü l- Müāsır, C. IV, sayı 13, S. 28 od

210019

MADDE YAYIMLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN

1026 ALI, Samer M. Early Islam - monotheism or henotheism? A view from the court. *Arabic literary thresholds: sites of rhetorical turn in contemporary scholarship*. Ed. Muhsin al-Musawi. Leiden & Boston: Brill, 2009, pp.85-109. (Despite the challenge [court odes] pose to exclusive monotheism, they were copied, memorized and recited for centuries after their debut.) [Originally published in *Journal of Arabic literature* 39 i (2008) pp.14-37.]

Vahdet

04 KASIM 2011

[redacted] VAHDET

Ali Rıza Seyfi.

Müslümanları İttihad ve İttifaka Davet.

S. Müstekim, VIII, sy. 182, s. 403-406.

Vahdet - Kesret

İsfehânî, Mufâlî', 135-146

09 TEM 2008

137 CHOUDHURY, Masudul Alam. *Monotheism applied to social issues in the Koran*. Lewiston: Mellen, 2006 (Science and Epistemology in the Koran, 4). 425pp.

Vahdet

KELAM - FELSEFE

KOENIG, F.C.

The monotheism in the contemporary world.

Travaux et jours 16(1965), pp. 23-42

·Vahdet

Çağdaş Dinlerde Tek tanrıcılık (Monetizim)

5

R688 **Secrets of God's mystical oneness** / Ebn-e Monavvar. Tr. J.O'Kane. Costa Mesa, 1992

Landolt, H. *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, 11 / 1994 (1995), p.85 (F)

Madelung, Wilferd. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 4 ii (1994), p.283 (E)

Chittick, W.C. *Middle East Journal*, 48 i (1994), pp.155-156 (E)

Ernst, Carl W. *Middle East Studies Association Bulletin*, 27 ii (1993), p.245 (E)

Johnston, Neil W. *Sufi* (London), 26 (1995), pp.34-35 (E)

P(ampus), K-H. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 145 i (1995), pp.224-225 (G)

Vahdet

Teklik ve Çokluk (Vahdet ve kesret) (İbnü'l-Arabi'ye göre)

Rom Landau. The philosophy of Ibn Arabi I. S. 54

İbnü'l-Arabi muhyiddin peşetinde.

09 TEM 2008

139 CHOUDHURY, Masudul Alam. *The nature of monotheism in Koranic thought*. Lewiston: Mellen, 2006 (Science and Epistemology in the Koran, 2). 477pp.

Vahdet

DDE YAYIMLANDIKTAN
RA GELEN DOKÜMAN

185 CATALÁ, Santiago. La violencia en las religiones abrahámicas. *Violencia e Islam: la violencia en y contra el Islam en el derecho internacional.* (Coord.) Agustín Motilla.Granada: Comares, 2010, pp.15-70.

Vandet
210017

03 Mayıs 2014

27 Nisan 2014

702 CRUSSOL D'UZES, Yollande de. La condition de créature dans les trois monothéismes. *Annales de Philosophie et des Sciences Humaines (USEK),* 24 i (2009) pp.53-64.

Vandet
210017

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

Allah
011567
Vahdet
21007

260 MINAEI, Mohammad Bagher. Review of The unity of God. *Quran & Medicine*, 1 iv (2012) pp. 75-76. With reference to Tawhid al-Mufaddal (The Unity of God) ... which includes holy narratives of the sixth Imam, Alī bin Mohammad Sadiq (A.S) to Mufaddal.

27 Aralık 2015

İbnü'l-Arabî M.
090735
Vahdet
21007

256 MESBAHI, Seyyed Shahabeddin. The knowledge of unity (*'ilm al-wahdah*): comparative reflections on Ibn 'Arabī and Persian Kubrawī mystics in their approach to the concept of unity. *Transcendent Philosophy: an International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism*, 15 (2014) pp. 125-154.

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

06 Ağustos 2015

171 HOQUE, Muhammád Azizul. Pantheism in wordsworth: a study from the Islamic perspective. *International Journal of Islamic Thought*, 5 (2014) pp. 44-55. On the William Wordsworth's concept of pantheism from the perspective of some Sufi concepts and some Qur'anic verses. Vahdet 210017

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

25 Haziran 2015

238 *Dictionnaire des monothéismes.* Sous la direction de Cyrille Michon et Denis Moreau ; avec la collaboration de Jean-Rémi Alisse ... [et al.]. Paris: Seuil, 2013. 701 pp. Cover title: *Dictionnaire des monothéismes: judaïsme, christianisme, islam.*

Vahdet
210017

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

– مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، تحقيق: د. عبداللطيف الخطيب، الكويت، مطبوعات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١، ١٤٢١هـ.
– المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل للإمام موفق الدين بن قدامة، بيروت، دار الفكر، ط١، ٢٠١٠م.
– همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبدالسلام هارون وعبدالعال سالم مكرم، القاهرة، عالم الكتب، ١٤٢١هـ.

Türkiye ... D 2189

Riyad

الترخيم في التكسير

Vahdet 210017
Rahmet 17o112

25 Ocak 2014

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

خالد بن إبراهيم النملة

ss. 43 - 114.

29 OCAK 1992

0049 الراشد، محمد
وحدة الوجود في المغرب العربي / محمد الراشد. - ص.
185-213 ؛ 24سم
VAHDET
في وحدة الوجود في الفكر العربي : الله و الإنسان و العالم
: دراسة. - [دمشق؟] : منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1985
رتد : 98657

محمد روّاس قلعةجي، الموسوعة الفكهية الميسّرة، المجلد الثاني،
بيروت ٢٠٠٠ . ص. ١٩٩٩ .
İSAM KTP DN. 81567

Vahdet

18 MAYIS 2002

وَحْدَة:

١ ـ **تعريف:** الوحدة ضد الفرقة، وهي انضمام الأجزاء بعضها إلى بعض مع الائتلاف فيما بينها.

٢ ـ **حكمها:** وحدة المسلمين والاعتصام بجماعتهم والائتلاف معهم فريضة على كل مسلم، وأصل من أصول الإسلام، من أنكرها أو تنكَّر لها فقد كفر، ومن عمل على تفريق جماعة المسلمين يقتل، لقوله ﷺ (من أتاكم وأمرُكم جميعٌ على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه)[1] وواجب على كل مسلم أن يعمل لتحقيق هذه الوحدة في ساعة الفرقة، وإن الاختلاف في فروع العقيدة وفروع الفقه لا يجوز أن يؤدي إلى تفرق المسلمين.

وتحقيق الوحدة السياسية اليوم بين سائر الأقطار الإسلامية متعذر، ويسقط إثم الفرقة في ذلك بتكوين اتحاد بين الدول الإسلامية.

---

(١) مسلم في الإمارة باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع.

14 EKIM 2004

VAHDET

الوَحْدَة

انظر : العزْلة

WENSINCK AREN JEAN, MİFTAHU KÜNUZÜ's-SÜNNE.
Trc: ABDÜLBAKİ MUHAMMED FUAD, BEYRUT 1983. ss . 519 DİA DM NO: 04160.
KISALTMALAR:

بخ= صحيح البخاري، مس= صحيح مسلم، بد= سنن أبي داود، تر= سنن الترمذي، نس= سنن النسائي، مج= سنن ابن ماجه، مى= سنن الدارمي، ما= موطأ مالك، ز= مسند زيد بن علي، عد= طبقات ابن سعد، حم= مسند احمد بن حنبل، ط= مسند الطيالسي، هش= سيرة ابن هشام، قد= مغازي الواقدي

NÂME-İ FERHENG, sy. 24 , 1375/1997 TAHRAN.
D01533
- Fransa
- Vahdet
- Meghep
- Laiklik
- Sikke
- Feridüdün Atlas
12 TEM 2009

فهرست

سرمقاله ۴

میزگرد
● ملاحظاتی در باب پلورالیسم ۱۴
دکتر غلامعلی حداد عادل ، دکتر محسن خلیجی، غلامعلی خوشرو، حجت‌الاسلام والمسلمین علی‌اکبر رشاد، دکتر احمد نقیب‌زاده و رضا داوری اردکانی

پرسش و پاسخ
● کثرت‌گرایی اسلام در ترکیه ۴۰
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در آنکارا
● برهوت تفکّر جدید در غرب ۴۵
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در بیروت

اندیشه و نظر
● وحدت‌بینی و کثرت‌انگاری ۵۲
رومیناشیخ
● تکوین کثرت‌انگاری سیاسی ۵۷
ضیاء تاج‌الدین
● غیردینی‌شدن منشأ کثرت‌گرایی است ۶۴
پیتر برگر
لیلی مصطفوی‌کاشانی
● تأملی در مجموعه مفاهیم سنّت، تجدّد و توسعه ۷۴
دکتر رضا داوری اردکانی

دین و فرهنگ
● آزادی مذهب و سکولاریزه‌شدن دولت ۸۷
ابراهیم ادریس
محمدحسین مظفری
● دین‌پژوهی و شاخه‌های آن ۹۲
دکتر همایون همتی
● فرهنگ و احیای ارزش‌های اسلامی ۹۸
دکتر فتح‌الله مضطرزاده

تاریخ و ادب و فرهنگ
● هر علم را که کار نبندی چه فایدت ۱۰۲
دکتر فضل‌الله رضا
● گفتگوی تاریخی ناپلئون بناپارت و گوته ۱۱۸
دکتر ناصر موفقیان
● قدم‌های سنگین از سنّت تا تجدّد ۱۲۷
لی جن گانگ
● پند تاریخ : داستان ضرب اولین سکّه اسلامی ۱۳۶
معاونت پژوهشی وزارت فرهنگ و آموزش عالی
● اهل صنعت و اهل صیقل ۱۴۰
علی‌اصغر مصلح
● داستان‌پردازی عرفانی عطّار ۱۵۰
حسن بیانلو
● نقّاشی، کودک و خلاقیّت ۱۶۰
فرشته عارف‌نیا

گزارش‌ها
● اسلام در فرانسه ۱۶۸
میرسیدالله شجاعی
● اسلام در کشور قزاقستان ۱۷۲
عبدالملک نیسان بایف
محمد سلام
● زبان سواحلی در شرق آفریقا ۱۷۶
امیربهرام عرب‌احمدی

نامه‌ها ۱۸۲

معرفی و نقد کتاب ۱۹۰

The Oxford Dictionary of Byzantium. vol: II
New York 1991 , s. DN:45888-2

5) that Nikephoros II Phokas traded in "imperial grain" during a famine is not sufficient to assert the existence of a monopoly at that time. Other state monopolies included the emperor's exclusive rights over objects of PURPLE and GOLD as symbols of his power and the production and use of some types of weapons (e.g., GREEK FIRE).

LIT. Kazhdan, *Derevnja i gorod* 302–04. Hendy, *Economy* 174, 626–34, 654–62. G. Brătianu, "Une expérience d'économie dirigée," *Byzantion* 9 (1934) 643–62. –A.J.C.

MONOTHEISM in Christianity was perceived as a refutation of polytheism ("Hellenic deception") and Judaic absolute or consistent monotheism (John of Damascus, *Exp. fidei* 7.28–30, ed. Kotter, *Schriften* 2:17). The rejection of polytheism was a relatively easy task, even though NICHOLAS OF METHONE still found it necessary to discard Proklos's polyarchy of gods, and PLETHON attempted the revival of Olympic deities. Disassociation from Judaic absolute monotheism was a more difficult problem, solved by the concept of the TRINITY. Absolute monotheism created an unbridgeable gap between God and mankind, whereas the triune God, one in substance and numerical in hypostases, provided the possibility for intercourse with humans, a possibility realized in the double nature of Christ that formed the cornerstone of the doctrine of salvation. Besides the Trinitarian and Christological controversies that required sophisticated definitions of substance and hypostasis, the concept of the Trinity implied a danger of confusion with "TRITHEISM." Nicholas of Methone (*Anaptyxis*, p.10.13–16) pointed out that pagan gods are a multitude (*plethos*) and differ from each other, whereas within the Trinity there is no difference (*diaphora*) but one *ousia*, power, energy, will, glory, kingdom.

In modern times Peterson (*infra*) argued that monotheism was a political ideology closely connected with the idea of the unique Roman Empire; the introduction of the concept of the Trinity brought an end to this connection. Although plausible for the West, this alleged disruption did not occur in Byz. (F. Dölger, *BZ* 36 [1936] 225f) where the concepts of monarchy and monotheism remained interwoven, even though in some cases political slogans could be perverted, as happened during the riot of 668 when the army, referring to the Trinity, demanded that Constans II establish the collective rule of three brothers. –A.K.

The Monotheistic Structure of the Trinity. The Byz. concept of God was monotheistic; nevertheless they believed in the Trinity, that is, in God the Father, the Son or LOGOS, and the HOLY SPIRIT, who were of common SUBSTANCE, although of three hypostases. The "common" (*koinon*) substance or substance "shared in common" was understood as follows in the theology of the Cappadocian Fathers: that in thought or in contemplation there was a difference (*diaphora*) and not a distinction (*diairesis*) between the persons of the Trinity. Gregory of Nazianzos (PG 36:348A) emphasized that the term *diairesis* had to be applied with caution lest their unity and their difference be obscured. The "difference" was a sufficient condition for countability or number (*arithmos*), the concept developed by MAXIMOS THE CONFESSOR (Balthasar, *Kosmische Lit.* 104–09). "We venerate monarchy," said Neilos KABASILAS (ed. M. Candal, *OrChrP* 23 [1957] 252.17–20). "We believe in one God, one not numerically—this would be a Judaic baseness—but one by nature; numerically God is not one but three." When the Byz. spoke of "one Godhead and one *ousia*," they meant a monad that stood beyond any number, that is, was not countable (e.g., JOHN ITALOS, *Quaestiones quodlibetales*, par.63, ed. Joannou, p.87.95).

After Trinitarian monotheism was established in disputes against ARIANISM, in opposition to the notions of MONARCHIANISM and ADOPTIANISM, it faced a challenge from DUALISM, which posed the question of the limits of God's power: if there is only one Lord of the created world, what is the cause of evil? Byz. theologians had to refute the old idea expressed particularly by the MANICHAEANS and some heresies possibly drawing upon them (PAULICIANS, BOGOMILS) that there is an opposition between the realm of light (or God) and that of darkness (or matter); the anti-Manichaean arguments and the principles of monotheism were formulated, among others, by JOHN OF CAESAREA in his *Dialogue with a Manichaean* (*Opera* 58f, 245f).

LIT. Prestige, *God* 97–111, 242–64. E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig 1935); rp. in his *Theologische Traktate* (Munich 1951) 45–147. *Monotheismus als politisches Problem?*, ed. A. Schindler (Gütersloh 1978). –K.-H.U.

MONOTHELETISM (from μόνος and θέλημα, "one will"), scholarly term designating a 7th-C.

- 090622 IBN SEB'IN
- 210017 VAHDET

فلسفة الوحدة المطلقة
عند ابن سبعين

تأليف
محمد ياسر شرف

(Beyrut - 1981 ?)

074
11 ARA ...
MAIDE YAYINLANDIKTAN SONRA GELEN DOKÜMAN
Vahdet

الإقرار بالوحدانية
توفيق منزلته وآثاره

الدكتور مسعود الوازني
كلية الدعوة الإسلامية - الجماهيرية العظمى

إن المتأمل في دعوات الأنبياء جميعاً عليهم السلام يجدها تتجه أولاً إلى دعوة الناس إلى الإقرار بوحدانية الله، والاعتراف بوجوده والتسليم المطلق بألوهيته، والتركيز على تحرير العقل مما علق به من أدران الوثنية وأوهام الشرك. وهي وإن كانت تبدو لنا يسيرة في طرحها ولكنها ليست دعوة محدودة الأثر أو أنها رؤية ذهنية مجردة جافة معزولة عن الحياة تقر بوجود إله يشغل حيزاً محدوداً لا يبعث على شعور التعارض مع الواقع القائم على التقليد الأعمى لعقائد الأقدمين والجمود الفكري عند آرائهم من غير مراجعة أو نظر. وإنما كان توحيداً يمتد نفوذه خارج دائرة الذهن ليصل تأثيره إلى جميع جوانب الحياة المختلفة، ويتحكم في سير أنشطتها، ويستهدف إرساء أسس جديدة للعمل والحياة مختلف كلياً أو جزئياً عما ألفه الناس من تقاليد وعادات، وينزع بالسلوك عامة إلى السمو والقصد من خلال التعلق بصفات الله التي تمثل الكمال المطلق في شتى صوره وأبعاده، ويغير

نظرة العقل للكون والحياة تغييره في المحتوى النفسي كله، ويرتقي بالميول والرغبات رقيه بالعلاقات الاجتماعية في أبعادها المختلفة حتى إنه ليمكن القول إن ارتباط التوحيد بأبعاد الحياة يشبه إلى حد بعيد اتصال حلقات السلسة الواحدة التي يشد بعضها بعضاً، وإن أيَّ فصل بين الفكر والسلوك هو فصل بين متشابك، أو تجزئة لمتكامل، إذ لا يمكن أن يحيا الإنسان بذهن إلهي وسلوك حيواني ﴿**أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب**﴾[1] فضلاً عن أن التوحيد يصعب أن يكون عقيدة راسخة ويقيناً ثابتاً ما لم يُهيأ له جو روحي يتعارض مع ما كان يجري في بيئات الكفر من لهو وفساد، وإن كل أولئك الذين عارضوا دعوات الأنبياء وناصبوهم العداء كانوا يدركون أن الأمر لا يعني استبدال معتقد بآخر، وإنما كان يتجه التوحيد رأساً إلى القضاء على كل ما يندرج تحت الكفر من أساليب وأنماط، وما كان يمارس من ظلم ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور حنفاء لله غير مشركين به ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق**﴾[2] وإن أيسر تلك الجوانب التي أدرك المخاطبون بالوحي أبعادها سواء من أسلم منهم أو من أعرض عن الإسلام تتمثل في النزول عن تلك المكانة التي كان يحيط بها السادة المترفون أنفسهم أو يحيطهم بها غيرهم، والأخذ بمبدأ المساواة وإقراره بين الناس جميعاً، والقضاء على تلك العصبيات القبلية ودعوى التفاضل العرقي أو الطبقي «كلكم لآدم وآدم من تراب» ليس لأحد بسبب طبيعته البشرية منزلة متميزة أو مكانة خاصة يسمو بها على الآخرين، وإنما هو نسيج وهمي سَداهُ ولُحمتُه عصور التخلف والانحطاط، وإن ادعاء مجموعة ما نفسها محبوبة لله أو مختارة لديه بسبب انتمائها إلى نسل معين، أو شخص معين يُعَدُّ ادّعاءً باطلاً وفكرة لا علاقة لها بالتصور الديني الصحيح. فالشعب المختار حقاً لدى الله هو ذلك الذي يتبع وحيه وأحكامه بصرف النظر عن انتماءاته القبلية أو

(1) سورة البقرة، آية: 85.
(2) سورة الحج، آية: 30 - 31.

خردنامهء صدرا، مخ. 8 ، ع. 31 ، 1424/2003 تهران. ص. 26-31.

D1571

Vahdet

Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi

87 KASIM 2004

وحدت غیرعددی و کارکرد قاعدهٔ بسیط الحقیقه در آن

▣ دکتر محمد بیدهندی

عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

چکیده

امام علی‌ؑ در نهج البلاغه معنای دقیق و ظریفی از توحید ارائه داده‌اند که گرچه در قرآن کریم بان اشاره شده ولی نه‌تنها قبل از اسلام بلکه در هزاره اول بعد از ظهور اسلام نیز مهجور و مغفول واقع شده است. دلایل و شواهد بسیاری وجود دارد که با ظهور حکمت متعالیه صدرایی، بستر مناسبی برای فهم این اندیشه علوی ایجاد گردیده است.

اجمال بیان آن حضرت در این زمینه آنستکه وحدت خدای سبحان، وحدت غیرعددی است؛ چه، وحدت عددی که یک صفت عرَضی است، ناشی از محدودیتهای شیء واحد است. براین‌اساس خدای سبحان، واحد است بدین‌معنا که وجود خدای سبحان و صفات او مبرّا از هرگونه محدودیت و مقهوریت می‌باشد.

نگارنده در این نوشتار، ضمن تقریر نظرگاه نهج‌البلاغه و توضیح وحدت عددی و وحدت غیرعددی با استمداد از قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء» که یکی از ابتکارات فلسفه صدرایی است، به تبیین عقلانی و فلسفی مطلب پرداخته است.

کلید واژه‌ها

وحدت حقه حقیقیه؛ نهج‌البلاغه؛ وحدت عددی و غیرعددی؛ قاعدهٔ بسیط الحقیقه؛ توحید؛ قرآن کریم.

مقدمه

یکی از ابعاد بسیار دقیق و بینظیر نهج‌البلاغه، مباحث عقلی و فلسفی آن دربارهٔ توحید است. امام علی‌ؑ در نهج‌البلاغه، «وحدانیت حق‌تعالی» را بگونه‌ای ترسیم نموده که جز در قرآن مجید ـ آنهم بالاجمال ـ در هیچ‌جای دیگری به آن اشاره نشده است.

حقیقتی که نهج‌البلاغه در این‌خصوص بیان می‌دارد نفی وحدت عددی از حضرت حق، جلّ و علاست. این حقیقت ظریف و دقیق در مواضع متعددی (از جمله خطبه‌های ۱، ۶۳، ۱۵۰ و ۱۸۴) مورد بحث قرار گرفته است.

تبیین و توضیح معنای وحدت غیرعددی، که در خطبهٔ اول نهج‌البلاغه بان تصریح شده، یک بحث کاملاً عقلی و فلسفی است که بخصوص حکمت متعالیه صدرایی نقش بسزایی در تبیین و اثبات آن داشته است. تبیین وتحلیل «معنای توحید» و تقریر فلسفی وحدت غیرعددی حقتعالی از دیدگاه نهج‌البلاغه موضوع اصلی این مقال است.

توحید عددی و غیرعددی

بحث تفصیلی پیرامون معنای وحدت و اقسام آن از حوزه این نوشتار خارج است. در اینجا فقط به توضیح معنای وحدت عددی و غیرعددی می‌پردازیم.

وحدت عددی صفت چیزی است که فرض تکرار وجود در آن ممکن باشد، این نوع از وحدت به صفت کمی (قلّت) متصف می‌شود یعنی مثلاً یک فرد، نسبت به

THE ONE AND THE MANY IN AL-KINDĪ'S METAPHYSICS

One of the oldest and most difficult problems with which the philosophic mind has wrestled pertains to the relation of the One and the Many. Granted that Ultimate Reality is One, how can we understand the plurality of being out of its unity? How can the multiplicity of things have come out of One supreme entity? In theological terms, what is the relation of God and the world? How could the endless varieties and diversities of beings and things in the universe have been derived from One single Ultimate Unity?

The first extensive discussion of the relation of the One and the Many appears in Plato's *Parmenides*. In this Dialogue, Plato attempts to show that the One and the Many are compatible with each other.[1] The problem of the One and the Many was brought into sharper focus by the conflict between the Aristotelian and the Stoic philosophies. While Aristotle maintained the transcendence of God, the Stoic philosophers stressed the immanence of God. The gap between the One and the Many was widened by the Jewish philosopher Philo who elevated the infinite God far above the finite world and divested Him of all the predicates known to the human mind. Influenced by Philo, the Christian Apologists, particularly Justin,[2] also indulged in this 'negative theology' and thus overexalted the Divine Unity above everything else. This is the tendency we encounter, in an exaggerated form, in Neo-Platonism. For Plotinus, God is the absolutely transcendent Being, who is perfect Unity above reason. Plotinus, however, did not stop there. He conceived of God as the Principle which contains plurality in its unity.[3] "Before the manifold," he writes, "there must be the One, that from which the manifold arises."[4] The world is generated from the One by a process of emanation. "The One, being perfect, overflows; and this superabundance produces a thing different from it."[5] The True One is the highest Good, the Power and the Force which upholds everything it brings into being.

This is the philosophic stream in which al-Kindī, the first Muslim philosopher of the ninth century, navigates in his "First Philosophy." It is a Neo-Platonic stream into which flow mighty tributaries of Greek philosophers, chiefly of Plato and Aristotle, but which also has a strong undercurrent of Islamic religious thought. How can plurality, which we encounter in the world, proceed from God without the implication that plurality is also present in the Divine essence? It

---

[1] Richard Kroner, *Speculation in Pre-Christian Philosophy* (Philadelphia: The Westminster Press, 1956), p. 181.
[2] *Apology*, I, 61 ff.
[3] *Enneads*, V, 9, 6.
[4] *Enneads*, V, 3.
[5] *Enneads*, V, 5, 2.

The Muslim World, c.61 (s.3) s.161-169, 1971 (A.B.D)

عبدالجبار الرفاعي، موسوعة مصادر النظام الاسلامي، ج. الثامن، "الامامة والسياسة"، قم ١٤١٧، ISAM KTP 070928

Vahdet

الوحدة الاسلامية

أُنظر أيضاً:
- التضامن الاسلامي
- العالمية الاسلامية

٣٤٠٨- إبراهيم، منصور. **«الوحدة من خلال التنوع»**. نور الإسلام (بيروت) ع١٩، ٢٠ (٣-٤/١٤١٢هـ) ص٣٩-٤١.

٣٤٠٩- أبو خليل، شوقي. **«الوحدة الإسلامية في فكر الإمام (الخميني)»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع٣١ (٥-٦/١٩٩٠م) ص٩٢-١٠٤.

٣٤١٠- أبو زهرة، محمّد. **الوحدة الإسلامية**. القاهرة.

٣٤١١- أبو زهرة، محمّد. **«الوحدة الإسلامية»**. رسالة الإسلام (القاهرة). س١٠: ع١ (٧/١٣٧٧هـ-١/١٩٥٨م) ص٢٨-٣٥. س١٠: ع٢ (١٠/١٣٧٧هـ-٤/١٩٥٨م) ص١٣٨-١٤٥، ع٣ (١/١٣٧٨هـ-٧/١٩٥٨م) ص٢٤٢-٢٥٠. ع٤ (٣/١٣٧٨هـ-١٠/١٩٥٨م) ص٣٥٢-٣٦١.

٣٤١٢- أبو صادق. **«الوحدة الإسلامية من منظور الثقلين»**. رسالة الثقلين. س٢: ع٧ (٧-٩/١٤١٤هـ = ١٩٩٤م) ص٨١-٨٩.

٣٤١٣- أبو صالح، حسان. **«الوحدة الإسلامية في القرآن والسنة وأقوال العلماء»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع٤٥ (١٤١٣هـ) ص٥٣.

٣٤١٤- أبو فرحة، الحسيني. **«المسلمون امة واحدة»**. منبر الإسلام (القاهرة). س٤٩: ع١ (٨/١٩٩٠م) ص٧٠-٧٥.

٣٤١٥- الإسلام وفلسطين. **«المشروع الإسلامي في فلسطين، الوحدة في ساحة العمل»**. الإسلام وفلسطين. س١: ع٦ (٨/١٩٨٨م) ص٣-٤.

٣٤١٦- بدوي، صالح جمال. **«مقدمة في وحدة التراث العربي الإسلامي وخصائصه»**. البعث الإسلامي. س٢٦: ع٤ (١/١٤٠٢هـ) ص٧٢-٧٩.

٣٤١٧- البصائر. **«دور الحركات الإسلامية في تحقيق وحدة الأمة»**. البصائر (طهران). س٢: ع٣ (ربيع ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م) ص١٥-٢٣.

٣٤١٨- البنا، حسن. **«وحدتنا الإسلامية»**. المسلمون (جنيف) ع٦ (١٣٨١هـ) ص٥٤٥.

٣٤١٩- بن سعيد، سعيد. **«السلطة والوحدة في التصور السياسي الأشعري»**. الوحدة (العدد التجريبي) (٦/١٩٨٤م) ص٨٢-٨٦.

٣٤٢٠- بوحمامة، الجيلالي. **«الحج مؤتمر الوحدة الإسلامية»**. منار الإسلام.

س١٤: ع١٢ (٧/١٩٨٩م) ص٦-٩.

٣٤٢١- بو علام، وزير الشؤون الدينية. **«في كلمة الافتتاح: الوحدة الإسلامية أمر مطلوب وواجب مفروض»**. الفكر الإسلامي. س١٨: ع١٠ (١٠/١٩٨٨م) ص١٨-٢٣.

٣٤٢٢- تاج، عبد الرحمن. **«وحدة اللسان العربي طريق الى الوحدة الإسلامية، معركة جديدة للاستعمار والمستشرقين ضد الإسلام»**. الإسلام. س٣٥: ع٢٤ (تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٦٥م) ص٨-٩.

٣٤٢٣- التركي، عبد الله بن عبد المحسن. **«وحدة الأمة الإسلامية ووسطيتها منهج الفهم وصور التطبيق»**. الفكر الإسلامي. س١٨: ع١٠ (١٠/١٩٨٨م) ص٢٤-٣٢.

٣٤٢٤- التصوف الإسلامي. **«النسب الإسلامي هو أقوى نسب وعلى الأمة الإسلامية أن تنبذ الشعوبية والاقليمية»**. التصوف الإسلامي. س١٢: ع٢ (٢/١٩٩٠م) ص١٦-١٨.

٣٤٢٥- التوحيد. **«صراع الثورة الإسلامية واعدائها حول قضية الوحدة الإسلامية»**. التوحيد (طهران). س٨: ع٣٤ (١٠/١٩٨٩م) ص٥-١١.

٣٤٢٦- التوحيد. **«الطريق الى الوحدة الإسلامية»**. التوحيد. س١٠: ع٥٥ (١٠/١٩٩١م) ص٤-١٠.

٣٤٢٧- التوحيد. **«مؤتمر الوحدة الإسلامية السادس»**. التوحيد (طهران) ع٦٩ (٧-٨/١٤١٤هـ) ص١١٧-١٢٨.

٣٤٢٨- توفيق، خالد. **«قضايا الوحدة والتجزئة في فكر الإمام»**. التوحيد (طهران) ع٥٩ (١١-١٢/١٤١٢هـ) ص٦٥-٧٧، ع٦٠ (١-٢/١٤١٣هـ) ص٦٧-٧٩، ع٦١ (٣-٤/١٤١٣هـ) ص٦٠-٦٧.

٣٤٢٩- التونجي، محمّد. **«راية الوحدة الإسلامية وفصائل الإنفصال»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع٨ (١٤٠٧هـ) ص٩٨.

٣٤٣٠- التونجي، محمّد. **«دور ألف باء القرآن في الوحدة الإسلامية»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع١٥ (١٤٠٨هـ) ص٢٨.

٣٤٣١- الثقافة الإسلامية. **«الوحدة الإسلامية في السنة النبوية»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع١ (١٤٠٦هـ) ص٩، ص٤٢.

٣٤٣٢- الثقافة الإسلامية. **«الوحدة الإسلامية في دستور الجمهورية الإسلامية»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع١ (١٤٠٦هـ) ص١١، ع٣٩ (١٤١٢هـ) ص١٧.

٣٤٣٣- الثقافة الإسلامية. **«الوحدة الإسلامية في القرآن الكريم»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع١ (١٤٠٦هـ) ص٧.

٣٤٣٤- الثقافة الإسلامية. **«الوحدة الإسلامية في نظر آية الله المنتظري»**. الثقافة الإسلامية (دمشق) ع١ (١٤٠٦هـ)

فرهنگ فروزانفر شامل اصطلاحات عرفان ـ کلام ـ طب ـ نجوم ـ فقه ـ موسیقی و... تدوین و گردآوری مریم السادات رنجبر ۱۳۷۴ اصفهان
ISAM Ktp.41665 ص. 670-672

انتشارات دانشگاه طهران، ج ۱، ص ۳۲۶، بیان السّعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۷۷.

«شرح، ج ۲، ص ۵۱۵ ـ ۵۱۳»

وَحْدَت:

یگانگی به جمیع شؤون وجهات که صفت حقّ تعالی است، تنهانشینی ودوری از آمیزش خلق به تن که صفت سالک مبتدی است ویا به دل که صفت سالک منتهی واهل وصول است مرتبهٔ تعیّن اوّل که علم حقّ تعالی است به ذات وصفات خودوبه جمیع موجودات بدون امتیازآنهاازیکدیگروبوجه اجمال که حقیقت محمّدی(ص)عبارت ازآن است ومرتبهٔ قابلیّات صرف است وآن رابرزخ کُبری‌نیزگویندوواحدیّت واحدیّت‌طرفین اوست (احدیّت به انتفای نسب واعتبارات وواحدیّت به اعتبار ثبوت نَسَب واعتبارات واضافات) خزوج از قلّت وکثرت. جمع: شرح شطحیّات روزبهان بقلی، طبع طهران، ص ۶۳۴، کشّاف اصطلاحات الفنون، در ذیل: احدیّت، وحدت.

اینک آن چوگان‌سلطانی که درمیدان روح
هریکی گورا به وحدت سالک میدان کند

ج ۲، ب ۷۶۴۸

بی جا شو در وحدت درعین فنا جا کن
هرسر که دوی دارد در گردن ترسا کن

ج ۴، ب ۱۹۷۶۳

«دیوان، ج ۷، ص ۵۶۹»

اختلاف افراد انسان در شکل وصورت از قبیل رنگ وپستی وبلندی قامت وفربهی ولاغری اندام نه آنها را در واقع به یکدیگر پیوند می‌دهد ونه از هم می‌گسلد. آنچه مایهٔ اتّصال آنهاست، وحدت ویا تشابه عقاید مذهبی وآداب وعادات وسُنَن واشتراک وتضادّ منافع ودیگر امور معنوی است، چنانکه اختلاف وتضادّ آنها سبب جدایی ودوری است.

مردمی وقومی را می‌بینیم که در رنگ وپوست یکسان‌اند واز یک تخم وتبارند ولی بر سر اختلاف مذهب دست به خون هم آغشته دارند ویا آنکه با وحدت نژاد ودین به سبب تفاوت آداب وسنن، با یکدیگر نمی‌آمیزند والفت نمی‌گیرند. این امور معنوی که سازندهٔ شخصیّت فرد یا جامعه‌ای محسوب می‌شود به منزلهٔ سدّ وحایلی نامحسوس است که افراد واقوام را از یکدیگر جدا می‌سازد چنانکه با وجود مشابهت صورت، الفت وآمیزش میان آنها ممکن نمی‌گردد زیرا از درون ودر نهان مانعی سخت نیرومند برکار است که آنها را از یکدیگر به دور

می‌دارد.

«شرح، ج ۳، ص ۱۰۸۷ ـ ۱۰۸۶»

مولوی وحدت ومرتبهٔ اطلاق حقیقت را بعضی اوقات به عدم ونیست ونیستی تعبیر می‌کند ودر آن مورد وجود وهستی وهست را به معنی تعیّن ومرحلهٔ کثرت می‌گیرد چه حقیقت در مرتبهٔ خود به عقیدهٔ بسیاری از عرفا مصداق اسم باطن ودر مرحلهٔ کثرت مصداق نام ظاهر است وبه اعتبار اوّل او را عدم وبه نظر دوم وجود گویند، بر خلاف کسانی که می‌گویند حقّ در مرتبهٔ ذات ظاهر است وخفاء او در عالم کثرت می‌باشد وبر این مطلب مسائل بسیار متفرّع می‌گردد.

«خلاصه، ص ۲۵۸»

نیز: نقد، ص ۴۸۵

وَحْدَتِ اَولیاء با خدا:

[وقتی که] ولی از صفات خود به کلّی پاک وتهی می‌گردد آنگاه اوصاف الٰهی جانشین اوصاف بشری می‌شود وکار او کار خداست وسخن او سخن خداست وچون حاصل اتّحاد آن است که تمایز وتفاوت از میان برخیزد در نتیجه، گاه بندهٔ کامل به زبان خدا سخن می‌گوید وفعل او منتسب به خداست وگاهی نیز قول وفعل حقّ بدو نسبت می‌گیرد ویا صفات بنده به خدا وبالعکس منتسب می‌شود. مثال آنکه فعل حقّ به بنده منتسب گردد این آیه است:

وَما رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ رَمیٰ. (وتو تیر نیفکندی آنگاه که افکندی ولیکن خدا بود که افکند)، الانفال، آیهٔ ۱۷.

ومثال انتساب فعل بنده به حقّ این حدیث است:

اِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ یَقُولُ یَوْمَ الْقِیامَةِ یا اِبْنَ آدَمَ مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنی قالَ یا رَبِّ کَیْفَ اَعودُکَ وَاَنْتَ رَبُّ الْعالَمینَ قالَ اَما عَلِمْتَ اَنَّ عَبْدی فُلاناً مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ اَما عَلِمْتَ اَنَّکَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَنی عِنْدَهُ. (خدای عزّوجل روز قیامت می‌گوید ای فرزند آدم بیمار شدم حال مرا نپرسیدی، بنده می‌گوید پروردگارا چگونه ترا عیادت کنم وتو پروردگار عالمیانی وبیماری از تو دور است. خدا می‌گوید مگر ندانستی که فلان بندهٔ من بیمار شد وحالش نپرسیدی، مگر ندانستی که اگر به عیادتش می‌رفتی مرا آنجا می‌یافتی که اوست.) احادیث مثنوی، انتشارات دانشگاه طهران، ص ۵۷.

پس به حکم اتّحاد، صفات هر یک از دو طرف آن، به دیگری نسبت‌پذیر است. زوال صفات بشری وظهور صفات حقّ

14 KASIM 1997

15 MAYIS 2001 Vahdet

THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (New Edition), Vol. XI, (Fasc. 179-180), LEIDEN 2000, pp. 36-37

into writing in the lifetime of the author. The essential point is that the teaching of the master was fixed in writing during the 2nd/8th century, since certain versions were preserved in Ibn Lahīʿa's library by the Egyptian transmitters or settlers in Egypt, as confirmed by the papyrus and, especially, by the book of ʿUmāra b. Wathīma.

As for later authors, they often altered certain traditions which they attached to his name, which means that not all of the alterations may have come from him. In any case, in his *K. al-Tīǧān* he showed a real knowledge of the Bible, even if this was not extensive, in certain citations from the text (see Khoury, *Quelques reflexions*, 553 ff., esp. 555-6). What was circulated with these biblical and extra-biblical studies was a common Semitic reservoir of great antiquity, and this was often disseminated orally, especially outside the Judaeo-Christian dogmatic centres; this has been very ably noted by H. Schwarzbaum in his book on biblical and extra-biblical stories (see *Bibl.*). In short, Wahb is an important representative of the expansion of the historical perspective. His writings embodied a truly universal vision of history, comprising: 1. ancient biblical history; 2. pre-Islamic Yemeni history; 3. Islamic history of the prophet; and 4. history of the caliphate.

Bibliography (in addition to references given in the article): 1. Sources. Abū Bakr Aḥmad b. Muḥammad al-Khallāl, *al-Djāmiʿ li-ʿulūm Aḥmad b. Ḥanbal*, ms. B.L. Or. 2675; C.H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt*, i, Heidelberg 1906; Nabia Abbott, *An Arabic papyrus in the Oriental Institute. Stories of the Prophets*, in *JNES*, v (1946), 169-80; *Wahb b. Munabbih*, ed. R.G. Khoury (monograph and ed. of two papyri on the *Maghāzī* and the History of David), Wiesbaden 1972; idem, *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le Ier-IIIe siècle H.*, Wiesbaden 1978 (with ed. of the *K. Badʾ al-khalḳ wa-ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ* of ʿUmāra b. Wathīma al-Fārisī).

2. Studies. V. Chauvin, *La récension égyptienne des 1001 nuits*, Brussels 1899; Cl. Huart, *Wahb b. Munabbih et la tradition judéo-chrétienne au Yémen*, in *JA*, sér. 10, iv (1904), 331 ff.; G. Vajda, *Observations sur quelques citations bibliques chez Ibn Qutayba*, in *REJ*, xcix (1935), 68-80; R. Blachère, *Regards sur la littérature narrative en arabe, Ier/VIIe siècle*, in *Semitica*, vi (1956), 75-86; G. Lecomte, *Les citations de l'Ancient et du Nouveau Testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba*, in *Arabica*, v (1958), 34-46; idem, *Ibn Qutayba, l'homme, son oeuvre, ses idées*, Damascus 1965; Khoury, *Asad b. Mūsā*, Wiesbaden 1976; H. Schwarzbaum, *Biblical and extra-biblical legends in Islamic folk-literature*, Walldorf-Hessen 1982; Khoury, *Les sources islamiques de la Sīra avant Ibn Hishām*, in *Colloque de Strasbourg*, Paris 1983, 7-29; idem, *Kalif, Geschichte und Dichtung. Der jemenitischer Erzähler ʿAbīd ibn Šarya am Hofe Muʿāwiyas*, in *ZAL*, xxv (1993), 204-18; S. Karoui, *Die Rezeption der Bibel in der frühislamischen Literatur am Beispiel der Hauptwerke von Ibn Qutayba*, Heidelberg 1997; Khoury, *L'importance des plus vieux mss arabes historiques sur papyrus, conservés à Heidelberg*, in *QSA*, xv (1997), 5-20.

(R.G. Khoury)

WAHBIYYA [see AL-IBĀḌIYYA].

WAḤDA (A.), "unit, unity".

1. As a term in grammar.

Here the genitive construct *ism al-waḥda* is variously rendered in Western grammars as *nomen unitatis* "noun of unity", "unit noun", "noun of individuality", and "singulative" (but on the last of these, see below).

The *ism al-waḥda* forms the counterpart to the *ism al-ǧins* or *nomen generis* "generic noun" and is derived from it by adding the feminine ending *-atun*. If the generic noun refers to something which exists in units, the *ism al-waḥda* denotes such a unit; if the referent is homogeneous, the unit noun denotes a separate piece. Thus *namlun* "ant(s)" vs. *namlatun* "one ant" and *ḥadīdun* "iron" vs. *ḥadīdatun* "a piece of iron". The same grammatical feature exists in a number of other Semitic languages (Hebrew, Aramaic, Accadian, Mehri) and even in Berber. A related phenomenon in Arabic is the *ism al-marra* or *nomen vicis* derived from the verbal noun to denote a one-time action: *ibtisāmun* "smiling" vs. *ibtisāmatun* "one smile". In the first form of the verb the *ism al-marra* follows the pattern *faʿlatun*, even though not all verbal nouns have the form *faʿlun*. One can, however, argue that *faʿlun* is the default verbal noun, since it is always used with secondary denominative verbs of the first form (e.g. *kabadahū kabdan* "he hit him in the liver").

The pair "generic noun—unit noun" should not be confused with the pair "collective—singulative", and words like *namlun* should not be called collectives, as they frequently are. Generic nouns denote the genus and are not number-sensitive with regard to their referent: *akaltu tamran* may be said by a date-eater regardless of whether he ate one, two, or many dates. Collectives, in contrast, denote a plurality seen as a unit. The singulative is never derived from the collective by adding *-atun*. As a matter of fact, in many cases it is the collective that is derived from the singulative (by adding the same ending *-atun*, thus in participial forms like *muqātilun* "fighter" vs. *muqātilatun* "fighting force", *nisbas* like *ṣūfiyyun* "Ṣūfī" vs. *ṣūfiyyatun* "Ṣūfīdom", and *faʿāl* forms like *naǧǧārun* "carpenter" vs. *naǧǧāratun* "carpenters" [as a group, guild]). There is a variety of other lexical and morphological means to express this contrast. One should include here also the names of tribes/nations and other groups of people, from which the individual is derived by means of the *nisba: al-Rūmu* "the Byzantines" vs. *Rūmiyyun* "one Byzantine" and *ǧundun* "army" vs. *ǧundiyyun* "soldier". Some grammars consider these *nisbas* a separate type of *nomen unitatis* (e.g. Corriente, 81, with precedent among the mediaeval grammarians). While collectives/singulatives always denote sentient beings, generic and unit nouns never denote human beings, but otherwise are semantically fairly spread out (see the categories introduced by Ullmann, *Nomen generis*, 19-46). The only overlap between the two classes exists with (large) animals; as a result animal names may—quite unpredictably—be singulars (*kalbun*), collectives (*ibilun*), or generic nouns (*baḳarun*). Synchronically, this variation in usage defies explanation, and animal nomenclature can be very intricate.

While collectives are mainly treated as feminines, generic nouns are mostly used as masculines, although feminine singular and plural forms of attributive adjectives are not rare either. The latter are best explained as *ad sensum* constructions: the generic nouns are felt to function like plurals of the unit nouns. Note that some mediaeval grammarians and lexicographers had no qualms calling the generic noun a plural of the unit noun (e.g. al-Farrāʾ [d. 200/822] according to al-Astarābādī, *Sharḥ al-Kāfiya*, repr. Beirut n.d., ii, 178 l. 18). This is also the reason why the generic noun is more specifically termed *ism al-ǧins al-ǧamʿī* "the plural-like generic noun" to distinguish it from the wider meaning of *ism al-ǧins*, which is "common noun" as opposed to *ism al-ʿalam* "proper name" (see A. Fischer, *Terminologie*, for questions of nomenclature). But this is clearly a secondary development, due to contamination with the collective.

THE QURANIC SUFISM

By
Dr. MIR VALIUDDIN,
M. A., Ph. D. (London), Bar-at-Law
PROFESSOR OF PHILOSOPHY,
OSMANIA UNIVERSITY.

Vahded

Türkiye Diyanet ...
...
Tasnif ... :

THE ACADEMY OF ISLAMIC STUDIES,
HYDERABAD (DN.)

★ BOOKS ALL SORTS :
Exported & Produced By :—
MALIK SIRAJUDDIN & SONS
Kashmiri Bazar, Lahore (8) Pakistan
Phones : (042) 52169—853431—311498

Reproduced by
SH. MUBARAK ALI
ORIENTAL PUBLISHERS
Inside Lohari Gate Lahore (Pakistan)

Take off your net; you can't catch 'Unqā
For that will be like attempting to catch the air !

So we should repeat the above couplet and keep away from this "illegitimate thinking" (Fikr-i-ḥarām) and busy ourselves in "legitimate thinking" (Fikr-i-ḥalāl), that is thinking about the attributes of God. At some other place Shaykh Akbar says: "To reflect on the Essence of God is not possible. What is, however, possible is to reflect ever His world of creation". The gnostic of Rūm lays stress on it thus[34]:

[35]What is called speculation in respect
of the Divine Essence
Is in reality no speculation of the kind whatsoever.
It is self delusion: for on the road to God
Hundreds of thousands of obstacles interpose !

Wahdat—(Unity): When the gnostic contemplates the Being of God as One who is conscious of Himself and cognizant of all the potentialities of His Essence summarily, that He alone exists, no one save Him exists and He has the potentiality of manifesting Himself, then this plane is called Waḥdat or the First Epiphany or Determination, or the Reality of Muḥammad (al-haqiqatā'l Muhammadiyya). This plane is also spoken of an "Absolute I". Here four hypostases, which are purely potentialities of the Essence and do not possess existential multiplicity, are implied:

1. Existence (Wujūd)
2. Knowledge ('Ilm)
3. Light (Nūr)
4. Observance (Shuhūd)

God exists. He is conscius of His Being, actions and attributes. He is self-revealing and self-manifest and thus Observant of His own Being. These hypostases are spoken of as Dhātī (pertaining to the Essence) because they cannot be regarded as attributes. In other words they are Essence itself and not superim-position on the Essence. For if[36]:

1. Existence be regarded as an attribute of Dhat (Essence), it would necessarily imply that the Essence has precedence over Existence. The precedence or priority of the Essence over existence would mean that the Essence exists without existence, which is self-evidently impossible. Therefore it is

Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi
Kütüphanesi
Demirbaş No: 124177-2
Tasnif No: 297.2 BEL.M

موازين القرآن الكريم

الجزء الثاني

تأليف

عزّ الدّين بليق

Yahdet (260-309)

06 NİSAN 1995

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى
١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م

الناشر
دار الفتح للطباعة والنشر
بيروت - لبنان

[١]

قال له صاحبه وهو يحاوره:

ـ المسلم الذي ينظر اليوم إلى أحوال المسلمين، يرى ما يُحزنه ويؤلمه، ويرى صورة معكوسة عمّا رسمه الله سبحانه وتعالى لحقيقة الأُمَّةِ الواحدة التي وصفها عزّ وجلّ بقوله: ﴿كنتم خير أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ للنَّاسِ، تأْمُرُونَ بالمعروف وَتَنْهَوْنَ عَنِ المنكرِ وَتُؤمنون بالله﴾(١)، والتي قال عنها في مُحكم كتابه: ﴿إنّ هذه أُمَّتُكُم أُمَّةً واحدةً، وأنا ربُّكُم فاعبُدُونِ﴾(٢)، ويُصْدَمُ الإنسان حينما ينظر إلى أحوال المنتسبين إلى الإسلام، ويشاهد الفُرقة والخلاف والتنازع والشقاق، بل والاقتتال من أجلِ زعامةٍ ونفوذ، أو من أجل معادن ونقود، أو من أجل قطعةٍ من صحراءٍ وحدود، فما أبعد ما بين إسلام القرآن والرسول وواقع مسلمي هـذا الزمـان!

أجابـه صاحبه قائـلاً:

ـ صَدَقْتَ يا صاحبي، فإنَّ إسلام القرآن والرسول هو **التوحيـد**

١ ـ آل عمران: ١١٠.
٢ ـ الأنبياء: ٩٣.

والوَحْدَة، توحيـد الإله، ووحدة الرسالة، ووحدة الأُمَّـة.

فعن توحيـد الإلـه، يقول الواحـدُ الأحد:

﴿وإلٰهُكُم إلٰهٌ واحدٌ، لا إلٰهَ إلَّا هُوَ الرحمٰنُ الرحيمُ﴾(٣).

﴿إلٰهُكُم إلٰهٌ واحدٌ، فالذين لا يؤمنون بالآخرةِ قُلُوبُهُم مُنكِرةٌ وهم مُستكبرون﴾(٤).

﴿فإلٰهُكُم إلٰهٌ واحدٌ، فله أسْلِموا، وبشِّرِ المُخْبِتِينَ:

الذينَ إذا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُم،

والصابرين على مآ أصابهم،

والمقيمـي الصـلاةِ،

ومِمَّا رزقناهـم يُنفقون﴾(٥).

ويخاطـب رسوله الخاتـم:

﴿قُل إنَّمَا أدعو ربِّي ولا أُشرِكُ به أحداً﴾(٦).

﴿قل إنَّمَا أنَا بَشَرٌ مِّثلُكُم يُوحى إليَّ أنَّمَا **إلٰهُكُم إلٰهٌ واحدٌ**، فاستقيمُوا إليه واستغفروه، وويلٌ للمشركين﴾(٧).

﴿قل إنَّما أنَا بَشَرٌ مِّثلُكُم يُوحى إليَّ أنَّمَا **إلٰهُكُم إلٰهٌ واحدٌ**،

٣ ـ البقـرة: ١٦٣.
٤ ـ النحل: ٢٢.
٥ ـ الحج: ٣٤ ـ ٣٥.
٦ ـ الجن: ٢٠.
٧ ـ فصّلت: ٦.

"مَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا"

المباحث المشرقية

في علم الإلهيات والطبيعيات

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي
المتوفى سنة ٦٠٦هـ

تحقيق و تعليق
محمد المعتصم بالله البغدادي

Türk... kfi
Tasnif 2.77 4
LEDER/...

المجلد الأول

الناشر
دار الكتاب العربي

21 MAYIS 1991
Vahdet, 171-205

الشيء بنفسه فبقي ضرورة أن يكون تعريفها بالقائمة التي لا تبقى حقيقتها مع الميل عنها فكأنه يقول الحادة هي التي تحدث عن خطين قام أحدهما على الآخر ومال إليه أزيد مما في القائمة.ولا نعني بذلك أن الحادة مقيسة بقائمة موجودة بالفعل بل بقائمة موجودة بالقوة وهي من حيث أنها بالقوة موجودة بالفعل أي كونها بالقوة حاصلة بالفعل وبالجملة فالقائمة حقيقة متحدة وأما الحادة والمنفرجة فغير متحدتين بل لهما أقسام غير محصورة فلا جرم دعت الضرورة في تعريف الحادة والمنفرجة إلى أخذ القائمة فيهما فهذا جملة الكلام في الماهية ومتى أضيف هذا الباب إلى ما أوردناه في أول المنطق كان مستوعباً لجميع الأبحاث الواقعة فيها والله أعلم.

الباب الثالث
في الوحدة والكثرة
وفيه عشرون فصلا

الفصل الأول في الفرق بين الوجود والوحدة

ربما يظن أنهما عبارتان عن معبر واحد وسبب هذا الظن أن لكل موجود هوية[1] وخصوصية.وهم ظنوا أن تلك الخصوصية هي وجوده ووحدته حتى أن الكثرة من حيث هي هي تعرض لها وحدة فيقال هذه كثرة واحدة

(١) الهوية كما يقول الجرجاني: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق. والهوية السارية في جميع الموجودات: ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء» التعريفات (ص ٣٢٠). واسم الهوية ليس عربياً في أصله «وإنما اضطر إليه بعض المترجمين، فاشتق هذا الاسم من حرف الرباط (الرابطة) أعني الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره، وهو حرف «هو» في قولهم زيد هو حيوان أو إنسان» ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة ص ٥٥٧. واسم الهوية مرادف لاسم الوحدة والوجود «ولكن اسم الهوية التي تدل على ذات الشيء غير اسم الهوية التي تدل على الصادق، وكذلك اسم الموجود الذي يدل على ذات الشيء هو غير الموجود الذي يدل على الصادق» (ابن رشد ـ المرجع نفسه ص ٥٦٠).
وقال الفارابي: «هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل واحد. وقولنا إنه هو إشارة إلى هويته، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه إشتراك» (التعليقات ص ٢١). . (عن المعجم الفلسفي للدكتور صليبا ٢/٥٢٩ ـ ٥٣٢).
فكلمة هوية إذن كلمة مولدة، مشتقة من فعل الكينونة في اللغات الهندو أوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ففي الفارسية ـ كما يقول الفارابي ـ استعملت كلمة «هست» وفي اليونانية «أستين». وللفظة استعمال قديم عند الفلاسفة واستعمال حديث. . انظر الموسوعة الفلسفية العربية ص ٨٢١ ـ ٨٢٢ ومعجم لالاند الفلسفي النقدي ٤٥٥ ـ ٤٥٨.

THE QURANIC SUFISM

By
Dr. MIR VALIUDDIN,
M. A., Ph. D. (London), Bar-at-Law
PROFESSOR OF PHILOSOPHY,
OSMANIA UNIVERSITY.

Vahidiyet
(Kurmis Pos)
Valiu
8352
291.2
VAL.Q

THE ACADEMY OF ISLAMIC STUDIES,
HYDERABAD (Dn.)

★ BOOKS ALLSORTS ★
Exported & Produced By :—
MALIK SIRAJUDDIN & SONS
Kashmiri Bazar, Lahore (8) Pakistan
Phones : (042) 52169—853431—311498

Reproduced by
SH. MUBARAK ALI
ORIENTAL PUBLISHERS
Inside Lohari Gate Lahore (Pakistan)

these two as one is, as it were, regarding the 'known' as the 'Knower', the 'Knower' as the 'Known' and the 'abd as the Lord and the Lord as the 'abd. It is, as it were, regarding the possible as the Necessary and the Necessary as the possible. This is clearly 'blasphemy' ! [Kufr]. As the Qur'ān says[37]: "In blasphemy indeed are those that say that God is Christ, the son of Mary[38]".

The Dhāt (or Essence) of Jesus Christ is not the Dhāt (or Essence) of God and the Dhāt of Muḥammad is not the Dhāt of God Almighty. Falling a prey to this fallacy and pretending to be the devotees of the Prophet Muḥammad, the ignorant strayed away from the path of reverence and took to worshipping Muḥmmad. Thus they themselves went astray and misled hundreds of people.

The plane of Waḥdat or Reality of Muḥammad is also termed the "Light of Muḥammad" ["an-nūru' l Muḥammadī] This too, could be explained as was the Reality of Muḥammad interpreted. Since the idea of Muḥammad is entirely perfect, so perfect Light [which is a hypostasis of the Absolute Ego] manifests itself in it and things are created by this perfect Light only. Therefore it is said that from the Light of Muḥammad all things were created.[39] "I am from the Light of God and the whole world is from my light" (Ḥadith[40]).

Wāḥidiyyat: When the gnostic contemplates the Essence of God in the sense that It possesses knowledge in all its details covering Its Names, Attributes and Ideas together with all their aspects and their interrelationships and their mutual distinctions, this plane, then, is styled Wāḥidiyyat or the Second Epiphany or Reality of Humanity—the Holy Breath.

The only difference between Waḥdat or the First Epiphany and Waḥidiyyat or the Second Epiphany, is that of totality and its details. Detail is a (sort of) perfection of compendious knowledge and compendious knowledge is the basis of detailed knowledge. Compendious knowledge is preferable to detail, that is the reason why the first plane is styled the plane of 'knowledge' and the second the 'the external plane'.

S. 96-97

The Plane of Aḥadiyyat is called absolute, the plane of Waḥdat is termed 'implicit' and the Plane of Wāḥidiyyat 'explicit'. Waḥdat is an intermediate plane between Aḥadiyyat and Wāḥidiyyat and in this way combines in itself these two great planes, and is therefore called the 'Great Intermediary Plane' (Barzakh-i-Kūbrā).

At this stage, keep in view the three hypostases of Existence referred to above: i) Absolute Waḥdat "without condition of anything" (lābi sharṭ-i shay), indeterminate concept of pure Being i. e. absolute Being, free from both limitation and absoluteness and exemp from transcendence and immanence. ii) Aḥdiyyat—'with condition of nothing', (Bisharṭ-i-la shay) i. e. free and exempt from all limitations and modes. Now we find two alternatives in 'Bisharṭ-i-Shay'—i. e. "with condition of a thing": potential plurality, this is Wahdat, and actual plurality, this is Wāḥidiyyat.

Before further explaining iii) Waḥidiyyat i. e. the third plane, it is necessary to make it clear that all these three planes, viz., Aḥdiyyat, Wāḥidiyyat and Waḥdat, which are called the "Divine Ranks", are identical with one another. These are suppositional ranks established from the view-point of the gnostic. Temporal distinction is never found in them because it is evident that the Absolute Being could never be conceived at any moment as devoid of knowledge. God Almighty is never unaware of His own Essence, Attributes, Names and Ideas; neither can there be implicitness and explicitness in His absolute knowledge. Therefore the absoluteness of Essence and attributes which was found before the manifestation of things is there even after the manifestation of things. "He is now as He was" (Alān Kamā kān).

Now, let us see the reason why the eminent Ṣūfīs have made the distinction between these ranks. They have justified this distinction from two points of view:

(1) From the national point of view:

Reason demands that the Essence should exist first and the attributes later. This priority is of rank, not of time.