



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی  
(مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی)

# دائرة المعارف بزرگ اسلامی

جلد  
شانزدهم

تفہیم - ثابت بن قرہ

زیر نظر  
کاظم موسوی خبیب نوری

تہران، ۱۳۸۷

المعارف

BP

د ۱۲

۱۳۸۷

۲

۱۴۲

۲

موسوی بجنوردی، محمد کاظم، ۱۳۲۱ - ویراستار -

دائرة المعارف بزرگ اسلامی / زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی - تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ -

ج : مصور (بخشی رنگی)، نقشه، جدول، نمودار.

۸۰۰۰ ریال (ج. ۱).

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

ص.ع. به انگلیسی: Kazem Musavi Bojnordi:

The Great Islamic Encyclopaedia...

کتابنامه.

ج. ۱۶ (چاپ اول: ۱۳۸۷).

ISBN 978-964-7025-66-9 - ۱۸۰۰۰۰ ریال

۱. اسلام - دائرة المعارفها. ۲. دائرة المعارفها و واژه نامه ها. الف. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ب. عنوان.

۲۹۷/۰۲

BP ۵ / ۲ / م ۵

۶۸-۸۸۲

کتابخانه ملی ایران



نام کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۶

ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

چاپ اول: تهران، ۱۳۸۷ شمسی

حروف چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

سازمان چاپ و انتشارات

نقشه ها: گیتاشناسی

شابک (دوره): ۹۷۸-۹۶۴-۷۰۲۵-۰۴-۱

تعداد: ۱۰۰۰۰

شابک (ج ۱۶): ۹۷۸-۹۶۴-۷۰۲۵-۶۶-۹

بها: ۱۸۰۰۰ تومان

حق چاپ محفوظ است

آدرس: تهران، نیاوران، کاشانک، صندوق پستی: ۱۹۵۷۵/۱۹۷، تلفن: ۲۲۲۹۷۶۲۶، شماره: ۲۲۲۹۷۶۶۴

پست الکترونیک: Centre@cgic.org.ir

www.cgic.org.ir

همچنین با توجه به مراتب معرفت، متناسب با ۳ مرتبه علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین، توحید را دارای ۳ مرتبه عام، خاص و اخص دانسته‌اند (نجم‌الدین، ۲۸، ۲۹؛ خواجه محمدپارسا، ۱۴۸-۱۵۰). در همین زمینه، ابوالحسین نوری در بحث از مقامات دلها (صدر، قلب، قوای، لب)، نهان‌ترین مرتبه دل، یعنی لب را جایگاه توحید می‌داند و معتقد است که ۳ مرتبه پیشین که به ترتیب جایگاه معرفت، ایمان و اسلام‌اند، مترتب بر یکدیگرند (نوری، ۹۲-۹۳). صدرالدین قونوی (د ۶۷۳ق) نیز در تعریف حق‌الیقین، به احدیت جمع انسان اشاره می‌کند که با آن می‌تواند تجلی جمعی احدی را برتابد؛ همان تجلی که پناهر حدیث قدسی، آسان و زمین گنجایش آن را ندارد و تنها دل مؤمن پذیرای آن است (ص ۲۵۳). به همین سبب، قلب جایگاه توحید به شمار آمده است که حق تعالی در آن ساکن است (نویا، ۲۷۷ به). مطابق تأویلی که از امام صادق(ع) درباره آیه ۱۶۰ سوره اعراف نقل شده است، اولین چشمه‌ای که از معرفت می‌جوشد، چشمه توحید است (سلمی، ۳۰/۱؛ نویا، ۱۴۱). از این تعبیر معلوم می‌شود که توحید معرفتی خاص و پنهانی است و به همین سبب، موحدان شایستگی آن را دارند که بر آنان نام عارف اطلاق شود (حکیم ترمذی، منازل... ۹۹).

حکیم ترمذی توحید را سرّی می‌داند که تنها با هدایت و تأیید الهی تصیب انسان می‌شود (بیان... ۳۹). روزبهان بقلی نیز در بیان اصل توحید به اقسام ده‌گانه‌ای اشاره می‌کند که در نهایت به سرّ ختم می‌شود («لوامع...» ۱۲۶) و بر آن باور است که پس از مقام سرّ مقامی نیست و موحد در این مقام به سبب بصیرت سرّش به کشف انوار حق نایل می‌آید و از جلالت صفات و عجایب اسرار الهی مطلع می‌شود. از دیدگاه وی، مقام سرّ در توحید، آخرین درجه در عبودیت، و نخستین درجه در ربوبیت است. کسی که به مقام سرّ نرسد، نمی‌تواند عبودیت را از ربوبیت تفکیک کند و به همین سبب، برای او در مقام اتحاد، دعوی «انانیت» باقی می‌ماند. در حالی که واصل به سرّ توحید، از این دعوی خالی است (همان، ۱۴۸).

افزون بر تفرید و تجرید، اخلاص نیز از جهاتی با توحید مرتبط است؛ نخست از این‌رو که هر دو به مقام سرّ مربوط می‌شوند. اخلاص سرّی از اسرار الهی است که در دل بنده محبوب حق به ودیعه گذاشته می‌شود و نتیجه آن تطهیر سرّ و باطن از ماسوی‌الله است (غزالی، احیاء... ۳۷۶/۴، ۳۸۲-۳۸۱؛ نجم‌الدین، ۳۸۸؛ روزبهان بقلی، مشرب، ۳۸) و توحید محض نیز همچون اخلاص به طهارت دل می‌انجامد (هجوی، ۴۲۵).

ارتباط مفهومی توحید با اخلاص در رسائل جنید (د ۲۹۸ق) نیز مشهود است. وی معتقد است که سالک با اخلاص به تولای خاص الهی نایل می‌شود و در نتیجه، به جای عبادت نفسانی

علی، «جمل العلم و العمل»، رسائل، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۰۵ق، ج ۳؛ سیوری، مقداد، شرح الباب العالی عشر علامه علی، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۴۸ش، شهرستانی، محمد، نهاية الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۴۴م؛ طوسی، محمد، الاقتصاد، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ همو، تفهید الاصول، به کوشش عبدالرحمن مشکوفاً دینی، تهران، ۱۳۶۲ش، عیده، محمد، رسالة الترحید، بیروت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۶م؛ عبدالدین ابیجی، عبدالرحمان المرالف، قاهره، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م؛ علامه علی، حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به کوشش ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م؛ فخرالدین رازی، البراهین در علم کلام، به کوشش محمدباقر سبزواری، تهران، ۱۳۲۱ش؛ «اللقه الاکبر»، منسوب به ابوحنیفه، ضمن «شرح اللقه الاکبر» ابراهیم مفسی‌سوی، الرسائل السبعة فی العقائد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م؛ قلبی، علی‌اصغر، رهاییان، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قاضی عبدالعبار، المجموع فی المحیط بالکلیف، به کوشش دانیل زیماره، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، المنقسی، به کوشش محمود محمد قاسم، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م؛ قرآن کریم: کلینی، محمد، الکافی، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۶۵ش؛ لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر سواد، تهران، ۱۳۷۲ش؛ ماتریدی، محمد، الترحید، به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۸۶م؛ مادلونگ، ویلفرد و مارتین مکدمونت، مقدمه بر الفاتی (نک: هم، ابن ملاحسی)؛ مانکدیم، احمد، [تعلیق] شرح الاصول الخمسة، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ مطهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی توحیدی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ مفید، محمد، اوائل المقالات، به کوشش ابراهیم انصاری، قم، ۱۴۱۳ق؛ نجاشی، احمد، رجال، قم، ۱۳۱۶ق؛ نویختی، ابراهیم، البیانات فی علم الکلام، به کوشش علی‌اکبر ضیایی، قم، ۱۴۱۳ق؛ نیز:

*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. K. Ritter, Stuttgart, 1971-2001; Van Ess, J., *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin/New York, 1991.

محمد مجتهد شبستری

### توحید در فلسفه اسلامی: نک: ذیل.

### توحید در عرفان اسلامی: نظریه توحید در معارف صوفیانه

از چند جهت قابل بررسی است: ۱. از جهت سلوک عملی و معرفتی انسان به سوی خدا؛ ۲. از حیث وجودی و رابطه خدا با عالم هستی؛ ۳. در پیوند با نظریه انسان کامل.

۱. در تصوف آغازین، مهم‌ترین دغدغه صوفیان ایجاد رابطه با خدا بود. با توجه به وحدانیت خداوند، این رابطه به سیر از کثرت به وحدت تفسیر می‌شود که لازمه آن نفس کثرت در انسان، با تطهیر او از اندیشه غیرحق و اعراض از آفات طبع است (هجوی، ۲۴۰-۲۴۱). پس برای وصول به خداوند پاک و یگانه، باید پاک و منفرد شد. زیرا به باور صوفیان او که فرد و یگانه است، بنده خود را فرد و یگانه می‌خواهد (میبدی، ۱۰۰/۸؛ مستملی، ۱۶۶۶-۱۶۶۷). هنگامی که قلب انسان از تعلقات مجرد شود، پذیرای نور توحید می‌گردد و از این نور - که نور وحدانیت است - علم توحید برای او حاصل شود (نجم‌الدین، ۸۳؛ نیز نک: خواجه محمد پارسا، ۱۴۰-۱۴۱). از همین‌روی، یکتا گفتن خداوند «توحید اقرار»، و یکتا شدن برای خدا «توحید معرفت» خوانده شده است و دو مقام تفرید و تجرید نیز از منازل و مقامات توحید به شمار آمده‌اند (خواجه عبدالله، صمدیان، ۵۶؛ عطار، ۲۱۰؛ روزبهان بقلی، مشرب... ۱۹۶-۱۹۷؛ همدانی، ۱۱۷؛ مستملی، ۱۶۶۷؛ سراج، ۳۴۹؛ جامی، لواعیح، ۶۴).

(عبادت نفوسیه)، خدا را با وحدانیت (عبادت وحدانیه) می‌پرستد و به توحید خاص گام می‌نهد (نک: ص ۵۱-۵۰؛ آتش، ۷۲-۷۳). جنید همچنین در عباراتی که یادآور بخشهایی از نخستین خطبه نهج البلاغه است، به پیوند توحید و معرفت اشاره می‌کند و آغاز بندگی خداوند را شناخت او، و اصل شناخت حق را توحید او، و سررشته (نظام) توحید را نفی صفات می‌داند که از طریق آن می‌توان به او راه یافت (ص ۵۱). البته در خطبه امام علی (ع) به جای نظام توحید، کمال اخلاص، عامل نفی صفات دانسته شده است (خطبه اول). زیرا صفات، کثرت را در ذهن تداعی می‌کند که با حقیقت توحید منافات دارد. از این رو، اخلاص در مفهوم نظری خود، معادل توحید و به معنی تنزیه حقیقت احدی از شایبه کثرت است (ابن عربی، تفسیر... ۸۶۹/۲: لوری، ۹۵). سوره توحید نیز به سبب آنکه معانی توحیدی بدون اوصاف و اضافات، و به شکلی خالص در آن آمده است، سوره اخلاص نامیده شده است (خواجeh محمدپارسا، ۲۷۰).

سیدحیدر آملی از قول برخی مشایخ، تقسیمات پنج‌گانه‌ای از توحید را بازگو می‌کند که مرتبه چهارم آن مرتبه اخلاص، یعنی نفی صفات از ذات، و مرتبه پنجم آن مشاهده ذات مجرد از اعتبارات است (نص... ۳۵۳). دو واژه توحید و اخلاص از جهت متعدی بودن با یکدیگر شباهت دارند. عزیزالدین نسفی با تأکید بر مفهوم لغوی توحید (یکی کردن) نتیجه می‌گیرد که در مفهوم توحید، کثرت لحاظ شده است، زیرا «یکی را یکی نتوان کرد، چیزهای بسیار را یکی توان کردن» (الانسان... ۱۰۶).

بدین ترتیب، توحید با شناخت اختلاف و تفاوت شروع می‌شود که فراسوی آن وحدت و انسجام است (جیتیک، ۶۲۳). در تعریف جنید از توحید، یعنی «افراد القدم عن الحدوث» (نک: هجویری، ۴۱۱؛ قشیری، ۱۲۵)، نحوه ارجاع کثرت به وحدت، با تنزیه قدیم از نقایص حدوث تعریف شده است. روزبهان بقلی همین معنی را در توضیح مقام اخلاص بازگو کرده است که در آن، با افراد توحید و اخلاص در معرفت، حجابهایی که سالک را از درک اسرار توحید باز می‌دارد، کنار می‌رود. در این مقام، سالک با بذل هستی و عدم التفات به حادثات، مقام اخلاص را درک می‌کند. وی این توحید را توحید قدّم می‌نامد (مشرب، همانجا). بذل هستی در کلام روزبهان، اشاره به نظریه فنا در توحید دارد که جنید در مبحث اخلاص و توحید از آن یاد می‌کند و آن را غایب و مفقود شدن عبد در توحید حق می‌داند (نک: جنید، ۵۲-۵۱). به باور او، عالی‌ترین مرتبه توحید آن است که انجام بنده به آغازش برگردد و چنان باشد که بود (همانجا؛ سراج، ۳۰؛ نیکلسن، ۱۷؛ آتش، ۷۶). حال عبد در این بازگشت، همان حال ذریه آدم در میثاق الست است که در آن به صورت شبحی در پیشگاه الهی حضور می‌یابد، در حالی که در اعماق

دریای توحید فرو رفته و نابود شده است و حق تعالی هرگونه که می‌خواهد تدبیر خود را درباره او اجرا می‌کند (جنید، ۵۳-۵۵؛ سراج، ۲۹).

ابن عربی تعریف جنید از توحید (افراد القدم عن الحدوث) را نقد می‌کند و در زمینه تجلی ربوبیت 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 مشاهده تمایز میان عبد و رب، توحید محقق نمی‌شود، زیرا اطلاق توحید احدی ذاتی اقتضا می‌کند که در مقابل آن غیبری وجود نداشته باشد. در نتیجه، تمایزی هم میان قدیم و حادث وجود نخواهد داشت. پس توحید جنید، توحید مقید است، نه مطلق (التجلیات... ۴۰۷، ۴۰۹).

ابن عربی در شرح تجلی توحید، آن را چنین تعریف می‌کند که توحید آن است که حق تعالی خود ناظر و خود منظور باشد. وی این تجلی را نهایت توحید می‌داند (همان ۴۰۴، ۴۰۶)، و از آخرین مرتبه توحید پس از توحید حال، با تعبیر «توحید مشاهده» یاد می‌کند که در آن اشیاء از حیث وحدانیت مشاهده می‌شوند، یعنی وحدت و کثرت در حق دیده می‌شود (همان، ۲۵۴). بدین ترتیب، ره‌آورد توحید مشاهده است. در همین زمینه روزبهان بقلی اظهار می‌دارد که صفای توحید در انبیا تا بدانجاست که هیكل جسمانی آنان نیز تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد و به سبب آنکه چشم و روح ایشان یکی می‌شود، آنان با چشم ظاهری‌شان حق را رؤیت می‌کنند (مشرب، ۱۹۶).

اما سالکان برای درک توحید باید بدایاتی را طی کنند که این بدایات همان نور فطرت و اسلام است که در قرآن و حدیث بدان اشاره شده است. روزبهان بقلی در «لوامع التوحید» افزون بر بدایات، اصول توحید را نیز بازگو می‌کند که بدین قرار است: قبض، بسط، سکر، صحو، فنا، بقا، انبساط، اتحاد، استقامت و سیر. از دیدگاه وی سخت‌ترین مقام در توحید، مقام قبض است، چرا که ارواح در این مقام از شدت قداست پروردگار ذوب می‌گردند، و اشباح در زندان هیبت حق محبوس می‌شوند (ص ۱۴۶). اصول توحیدی که روزبهان بقلی برمی‌شمرد، جعلگی از منازل سلوکی است که خواجeh عبدالله انصاری پیش از او، برای وصول به آخرین منزل از قسم نهاییات، یعنی توحید برشمرده است (منازل، ۲۸۵). بدین ترتیب، منازل پیشین چون توکل و تجرید، مقدمه وصول به نهایت توحید است، اما بدایت توحید، همان‌گونه که برای عامه مردم با اقرار زبانی محقق می‌شود (همانجا)، برای سالکان نیز از ذکر آغاز می‌گردد.

حکیم ترصدی معتقد است که خدا از بندگان خود که توحیدگویی او هستند، مسرور می‌شود و به یمن همین سرور

حجاب نعلین و توحید کونین (قصص/۲۸/۷۰)، حجاب ثنا و توحید فنا (همان/۸۸/۲۸)، حجاب مُت و توحید مُت (فاطر/۳۵/۳)، حجاب عرض و توحید خفض (صافات/۳۷/۳۵)، حجاب غفر و توحید صرف (زمر/۳۹/۶)، حجاب سریر و توحید مصیر (غافر/۴۰/۲۳)، حجاب ملک و توحید افک (همان/۴۰/۶۲)، حجاب خلاص و توحید اخلاص (همان/۴۰/۶۵)، حجاب عبادت و توحید سیادت (دخان/۴۴/۸)، حجاب نار و توحید استغفار (محمد/۴۷/۱۹)، حجاب اشراق و توحید اوصاف (حشر/۵۹/۲۲)، حجاب شرک و توحید ملک (همان/۵۹/۲۳)، حجاب احسان و توحید ایمان (تغابن/۶۴/۱۳)، حجاب کفالت و توحید وکالت (مزمّل/۷۳/۹) (نک: الاسراء... ۵۹-۵۸، الفتوحات، ۴۰۵-۴۲۱). ترکیب نفی و اثبات تهلل، اشاره به کنار زدن حجابها و ظهور توحید دارد. از دیدگاه صوفیان حرف نفی در تهلل، نه تنها نفی اصنام ظاهری و باطنی، بلکه نفی ماسوی الله است (اسفراینی، ۹۵).

۲. در خدانشناسی صوفیه، توحید به تنزیه مطلق حق گرایش دارد، به گونه‌ای که حتی از توحید نیز نمی‌توان سخن گفت. حلاج در مناجاتهای خود خداوند را از آنچه موحدان در توحیدش می‌گویند، منزّه می‌داند (أشنوی، ۵۰). از دیدگاه وی سخن گفتن از توحید بنا حقیقت آن مناقات دارد، زیرا وقتی بنده‌ای از توحید خدا سخن بگوید، خود را اثبات کرده است و کسی که خود را اثبات کند، شرک خفی آورده است (اخبار الحلاج، ۹۳؛ نیز نک: خواجه عبدالله، منازل، ۲۸۶). به همین سبب، توحید را نمی‌توان از راه تعلیم ظاهری فرا گرفت، زیرا آنچه معلم در توحید بگوید، نشان از غیر دارد و هرچا که نشانی از غیر باشد، در مقایسه با توحید ناب شرک محسوب می‌شود (احمد جام، ۷۷). شبلی تا بدانجا پیش می‌رود که حتی تصوف را در جنب توحید، شرک می‌داند، زیرا در تصوف دل از رؤیت غیر باز داشته می‌شود، در حالی که غیرحق وجود ندارد (نک: هجویری، ۵۳).

در عرفان ابن عربی، حق در مرتبه احدیت ذات، حتی از اسماء و صفات نیز منزّه است (نک: عبدالرزاق، ۴) و حجاب عزت بر احدیت، او را در تنزیه مطلق باقی گذاشته است (ابن عربی، «کتاب الالف»، ۳). از جمله منازلی که ابن عربی باب ۲۷۲ الفتوحات المکیه را به شرح آن اختصاص داده، منزل تنزیه توحید است. او مقصود خود را از این عنوان به دو وجه بیان می‌کند: یکی آنکه متعلق تنزیه توحید باشد، نه حق؛ یعنی توحیدی که به حق نسبت می‌دهیم، از اینکه به غیرحق نسبت داده شود، منزّه است. پس در اینجا توحید تنزیه می‌شود، وجه دیگر آنکه خداوند منزّه است از اینکه مخلوق او را به توحید تنزیه کند، زیرا او خود را به تنزیه توحید تنزیه می‌کند، نه به واسطه مخلوق (۵۷۸/۲).

است که آنها را از موهبت توحید برخوردار می‌کند (الصلاة... ۹۴، ۹۶). از این رو، صوفی در سیر خود به سوی احدیت ذات، از ذکر تهلل آغاز می‌کند که کلمه توحید و اخلاص است (اسفراینی، ۹۶؛ ذهبی زنجانی، کنوز... ۳۰). عبدالقادر گیلانی نیز تهلل را بذر توحید می‌داند که گاه به صورت قول (صافات/۳۷/۳۵) و گاه مقرون به علم (محمد/۴۷/۱۹) آمده است (ص ۶۷-۶۸). با مداومت این ذکر، صورت توحید در دل قرار می‌گیرد و سرّ توحید در لوح دل نقش می‌بندد، تا آنجا که سالک به کشف وحدانیت نایل می‌شود (عزالدین، ۱۶۹؛ نجم‌الدین، ۸۴-۸۵؛ همدانی، ۱۷). نجم‌الدین رازی مقام وحدانیت را شأن توحید خواص و مقام متوسط می‌داند و در توضیح آن می‌گوید که وحدانیت حائلی است که به اراده حق در آینه دل متوسطان نمایان می‌شود؛ اما مقام سوم را مقام وحدت می‌نامد و معتقد است که این مقام به حضرت ختمی مرتبت (ص) و برخی از خاصان اولیای محمدی اختصاص دارد (ص ۸۳-۸۵، ۸۷). در حالی که ابو حامد غزالی تفاوت توحید عوام و خواص را در تفاوت تهلل آنان می‌داند و «لا اله الا الله» را توحید عوام، و «لا هو الا هو» را توحید خواص می‌شمرد (مضائل... ۲۰-۲۵).

ابن عربی از ۳۶ تهلل قرآنی، ۳۶ مقام در توحید را استنباط می‌کند (الفتوحات... ۴۰۵/۲) و از زبان سالکی که در حضرت لوح توحید راه یافته، مقامات مهربان را به گونه‌ای که با همین توحیدهای ۳۶ گانه (تهلیل‌های قرآن) منطبق است، بیان می‌کند. در این مسیر، سالک برای درک هر یک از مقامات توحید، باید حجابی را کنار بزند و با کنار زدن هر حجاب توحیدی دیگر بر او نمایان می‌شود. نام حجابها و توحیدهای ۳۶ گانه بدین قرار است: حجاب نعمت و توحید رحمت (بقره/۱۶۳/۲)، حجاب ابدیت و توحید قیومیت (همان/۲/۲۵۵)، حجاب انوار و توحید اسرار (آل عمران/۱۳/۲)، حجاب نسبت و توحید مشیت (همان/۳/۶)، حجاب افادت و توحید شهادت (همان/۳/۱۸)، حجاب شفع و توحید جمع (نساء/۴/۸۷)، حجاب خلق و توحید حق (انعام/۱۶/۱۰۲)، حجاب امر و توحید سرّ (همان/۶/۱۰۶)، حجاب ترک و توحید مُلک (اعراف/۱۵۸/۷)، حجاب سیادت و توحید عبادت (توبه/۳۷/۹)، حجاب تولی و توحید تجلّی (همان/۹/۱۲۹)، حجاب وراثت و توحید استغاثه (یونس/۱۰/۹۰)، حجاب اسلام و توحید اعلام (هود/۱۷/۱۴)، حجاب قسح الیاب و توحید اسباب (رعد/۱۳/۳۰)، حجاب اعمال و توحید انزال (نحل/۱۶/۲)، حجاب مسمی و توحید اسماء (طه/۲۰/۸)، حجاب اختیار و توحید اختیار (همان/۲۰/۱۴)، حجاب اطلاع و توحید اتّساع (همان/۲۰/۹۸)، حجاب اتّباع و توحید استماع (زمر/۳۹/۱۸)، حجاب ریب و توحید غیب (انبیاء/۴۷/۸۷)، حجاب قدم و توحید گرم (مؤمنون/۲۳/۱۱۶)، حجاب تسلیم و توحید تعظیم (نمل/۲۷/۲۶).

آنچه خواجه عبدالله انصاری، حلاج و دیگر صوفیان متقدم در بحث از توحید بیان کرده‌اند، بیشتر متوجه تنزیه حق از توحید غیر است و نه تنزیه خود توحید. ابن عربی افزون بر مطلب اول، خود توحید را هم منزّه می‌داند، زیرا توحید حق از تمامی وجوه، توحید ذات است و غیر حق نه در لفظ و نه در معنی با این توحید وصف نمی‌شود (همان، ۵۷۹/۲). اوحدالدین بلیانی نیز در رساله مختصر خود دریافتی کاملاً عرفانی از توحید ارائه می‌دهد که بیشتر مبتنی بر تنزیه است (ص ۳۳۹-۳۵۲، شمس، ۷۷، نصر، ۳۱۳). در میان اذکار صوفیه، ذکر «هو» به سبب دلالت بر ذاتی غایب و بی‌نشان، جایگاه خاصی در تنزیه توحید دارد (ابن عربی، «کتاب الایاء»، ۳۰۲، عین‌القضات، ۳۷، ۳۴۸، لاهیجی، ۱۹۵).

توحید در هستی‌شناسی عرفانی آن است که صفت وجود از غیر حق نفی شود. از این روی، گفته‌اند که «التوحید اسقاط الاضافات» (همو، ۵۲۵). ابن عربی اصطلاح توحید وجود را دربارۀ یکی از تهلیل‌های قرآنی (توحید رب به اسم خالق، انعام/۱۰۲/۶) به کار می‌برد و در توضیح آن می‌گوید که خداوند تنها کسی را که موصوف به وجود است و وجود را برای پروردگار قرار می‌دهد، مأمور به عبادت کرده است (الفتوحات، ۴۰۷/۲). در میان پیروان مکتب ابن عربی هدف از بیان نظریۀ توحید وجود نخست آن بود که اندیشۀ الوهیت را از جهت کمال مطلقش در جایگاه خود قرار دهند، و دیگر آنکه از الوهیت به عنوان موضوع والای معرفت و عبادت دفاع کنند (یحیی، ۷۹).

سیدحیدر آملی توحید وجودی را توحید اولیاءالله می‌خواند که لازمه آن نفی وجودات مقیده و اثبات وجود مطلق است (جامع... ۸۶). از جهت سریان مطلق در مقید و به حکم مظهریت آن، حتی بت نیز مجلای توحید دانسته شده است و از این‌رو، گاه بیان شده است که توحید حقیقی با بت‌پرستی منافاتی ندارد، چرا که غیر حق اساساً وجود ندارد (شبستری، گلشن راز، بیت ۸۶۶، لاهیجی، ۵۳۷). همچنین از علامات توحید وجودی آن است که در نهایت، سالک نمرود را با ابراهیم، و فرعون را با موسی یکی بدانند و یکی ببیند (نسفی، الانسان، ۲۱۴). زیرا که سالک در عالم توحید، غیر حق را نمی‌بیند و نمی‌شناسد (همو، کشف... ۱۶۷). از آنجا که عارف در مقام شهود به معدوم بودن وجودات اضافه شده به ماهیات پی می‌برد و در پی آن، حقیقت توحید به او رخ می‌نماید، از این توحید با عنوان «توحید شهودی» هم یاد شده است (برزش‌آبادی، ۲۵۷). لاهیجی توحید شهودی را در ۳ مرتبۀ محو (تجلی افعالی)، طمس (تجلی صفاتی) و محق (تجلی ذاتی) دانسته است (ص ۲۲۷-۲۲۸). احمد سرهندی نیز میان توحید وجودی و توحید شهودی تفاوت قائل می‌شود و اولی را که نفسی ماسوی‌الله است، با عقل و شرع ناسازگار، و دومی را موجه می‌داند (نک: فاروقی، ۵۷/۱-۶۰).

زرین کوب، ۲۱۴).

این تمایز در میان عارفان پیشین وجهی نداشته است. حتی شیخ علاءالدوله سمنانی هم که در پاره‌ای تعابیر وحدت وجودی با ابن عربی مخالف بود (نک: جامی، نفعات... ۴۸۳)، در بحث از مقام وحدت اظهار می‌دارد که در عالم غیب و شهادت جز ذات و صفات و افعال و آثار حق، چیز دیگری وجود ندارد (ص ۱۵۷). میرسیدشرف جهانگیر سمنانی نیز توحید را بدین معنی می‌گیرد که هر چه هست، او ست و شهود وجود از آن روی که هر دو از حق نشئت می‌گیرند، یک چیزند (نک: یعنی، ۱۲۹/۲، پی: رضوی، ۱/۲۶۹). قیصری اهل توحید را همان اهل شهود می‌داند که نور ذات، صفات و افعال و کیفیت تصرفات حق را در هستی شهود می‌کنند (ص ۳۶). جیلی نیز این شهود را مرهون تجلی حق به صفت واحدیت می‌داند که طی آن سالک حق را عین ظاهر و مظهر می‌بیند و علم توحید وجود بر او منکشف می‌شود (المنظر... ۱۰۱، ۱۰۲). در جریان توحید به حکم «التوحید افراد الواحد بالواحد»، حق تعالی عین وجود عید و سمع و بصر او می‌شود و به همین سبب، حصول این توحید به واسطه حق صورت می‌گیرد (ابن عربی، التجلیات، ۵۱۸).

با این همه، ابن عربی به جنبه دیگری از ادراک توحید اشاره می‌کند که حصول آن با لحاظ غیرصورت می‌گیرد و آن توحید الوهیت است که ادراک آن وابسته به ادراک عبودیت است. از این‌رو، در «تجلی الدور» از دوری بودن عبودیت و توحید یاد می‌کند؛ یعنی از یک‌سو، هر کس خود را به عبودیت بشناسد، پروردگارش را در یگانگی الوهیتش خواهد شناخت و از سوی دیگر، هر کس پروردگار را به الوهیت بشناسد، خود را به عبودیت خواهد شناخت (همان، ۵۱۹). پس توحید با معرفت نفس رابطه‌ای مستقیم دارد، اما منظور ابن عربی از معرفت نفس در حدیث نبوی «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» معرفت وجود است و نه شناخت اقسام نفس، زیرا اشیاء و نفس از جهت شیئیت یکسان هستند و کسی که می‌خواهد خود را بشناسد، در واقع می‌خواهد از حقیقت اشیاء - آن‌چنان که هست - آگاه شود. پس وقتی خداوند حقیقت ماسوی‌الله را به او بنمایاند و دریابد که اشیاء همانند خود او فاقد هستی‌اند، در این صورت خواهد دید که حقیقت اشیاء بی‌کم و کیف همان ذات خداست (الرساله... ۴، ۵). با توجه به تعریف هستی‌شناسانه ابن عربی از نفس، وی به هیچ‌وجه نمی‌پذیرد که معرفت نفس و شناخت خدا منوط به فنا ی وجود باشد، زیرا فنا پس از اثبات وجود (غیرخدا) شرک است (همان، ۹). با این ملاک، ابن عربی نمی‌تواند نظریۀ فَنای در توحید جنید را بپذیرد، چه، اگر ظهور توحید موقوف به فَنای سالک باشد، در این صورت خود سالک حجاب حق خواهد بود، در حالی که حق جز وحدانیت و فردانیتش حجابی ندارد. به همین

۱۳۷۲ش، همو، التعلیقات الالهیة، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۰۸ق، همو، تفسیر القرآن الکریم، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۸م، همو، الرسالة الوجودیة فی توحده من عرف نفسه فقد عرف ربه، قاهره، ۱۹۷۳م، همو، عقائد مغرب، قاهره، ۱۳۷۲ق، همو، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر، همو، نصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء علی، بیروت، ۱۳۶۵ق، همو، «کتاب الالف»، «کتاب الباء»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ق، احمد جام، محتاج النجات، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۷۳ش، اخبار العلاج، به کوشش لوتی ماسنیون و پاول گراوس، پاریس، ۱۹۳۶م، اسرافینی، عبدالرحمان، کاشف الاسرار، به کوشش هرمان لندت، تهران، ۱۳۵۸ش، اشنوی، تاج الدین، مجموعه آثار فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸ش، برزش آبادی، عبدالله، شرح لغات، به کوشش احمد قدسی، تهران، ۱۳۷۹ش، بلیانی، اوجده الدین، «عینة الوجود»، گنجینه چهارستان، به کوشش هاشم محدث، تهران، ۱۳۷۷ش، جامی، عبدالرحمان، ابواب، به کوشش بیان ریشار، تهران، ۱۳۷۳ش، همو، لغات الاتس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش، جنیدی، مؤیدالدین، نعمة الروح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش، جنید بغدادی، ابوالقاسم، «فی فرق بین الاخلاص و التصدق» (انک: ص)، عبدالقادر، جیلی، عبدالکریم، الانسان الکامل، قاهره، ۱۳۷۵ق، همو، الکلمات الالهیة، به کوشش سعید عبدالفتاح، قاهره، ۱۳۱۷ق، همو، المناظر الالهیة، به کوشش نباع محمود غنیمی، قاهره، ۱۳۰۷ق، چیتیک، ویلیام، «طیفهای از اندیشه اسلامی، نظریات سعیدالدین فرغانی در باب وحدت و کثرت»، میراث تصوف، به کوشش لئونارد لویزن، ترجمه مجدالدین کویانی، تهران، ۱۳۸۲ش، حکیم ترمدی، محمد، بیان الفرق بین الصدر و القلب و القلاد و اللب، به کوشش تقولاخیر، بیروت، ۱۹۵۸م، همو، الصلوات و مقاصد، قاهره، ۱۹۶۵م، همو، منازل القریة، به کوشش خالد زهری، ریاض، ۱۳۱۳ق، خواجوی، محمد، الاضافة الاترکیة فی شرح تصدیه الابداعیة، تهران، ۱۳۷۹ش، خواجه عبدالله انصاری، صد عیان، به کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۶۲ش، همو، منازل السالکین، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، تهران، ۱۳۸۳ش، خواجه محمد پارسا، فصل الخطاب، به کوشش جلیل مسکولاد، تهران، ۱۳۸۱ش، خوبی، ابوالقاسم، شرح پر میزان الصواب در شرح فصل الخطاب قطب الدین محمد تبریزی، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۸۲ش، ذهبی زنجانی (عارف علیشاه)، عبدالکریم، نسس الحقیقة، به کوشش شمس الدین پرویزی تبریز، ۱۳۴۱ش، همو، کنز الاسرار، تبریز، ۱۳۲۲ش، راز شیرازی، ابوالقاسم، خبائیر الحکمة، ۱۳۵۲ش، همو، قوائم الاتوار و خروالغ الاسرار، به کوشش خیرالله محمودی، قم، ۱۳۸۳ش، روزبهان بقلی، «لواعج التوحید»، چهار رساله چاپ نشده از روزبهان بقلی، به کوشش پل یلانف، تهران، ۱۳۷۷ش، همو، مشرب الارواح، به کوشش نظیف محرم خواجه، استانبول، ۱۹۷۲م، زرین کوب، عبدالحمید، دنیال جیب و جز در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۶ش، سراج، عبدالله، اللع فی التصوف، به کوشش ر. نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴م، سلمی، محمد، تفسیر جعفر الصادق، بخشی از «حقایق التفسیر»، مجموعه آثار، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ش، شینتری، محمود، «حق الیقین»، مجموعه عوارف المعارف، شیراز، ۱۳۴۷ش، همو، گلشن راز، به کوشش محمد محمد، تهران، ۱۳۶۸ش، شمس، محمدجواد، «خاندان بلیانی»، معارف، تهران، ۱۳۷۶ش، دوره ۱۲، شماره ۲، عبدالرزاق کاشی، شرح نصوص الحکم، قاهره، ۱۳۰۷ق، عبدالقادر گیلانی، سر الاسرار و مظهر الاسرار، به کوشش خالد محمد عدنان زهری و محمدشاهان نصح عزقول، دمشق، ۱۹۹۳م، غزالدین کاشانی، محمود، مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، ۱۳۷۲ش، عطارد نیشابوری، فریدالدین، منطق الطیر، به کوشش صادق گوهرین، تهران، ۱۳۴۸ش، علاءالدوله سنائی، «فرحة العالمین و فرجة الکاملین»، معشقات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ش، عین القضاة همدانی، تصدیقات، به کوشش عظیم خسروان، تهران، ۱۳۷۰ش، غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفة، همو، فضائل الانام، به کوشش مؤیدالدین، ۱۳۳۳ش، فاروقی، احمد

سبب، واصل به حق می تواند «انالحق» و «سبحانی» بگوید، زیرا هیچ کس به حق واصل نمی شود، مگر آنکه ذات و صفات خود را ذات و صفات حق ببیند (همان، ۵).

۳. نظریه توحید در تعالیم ابن عربی، از جهت وصول انسان به توحید حقیقی جمعی یا احدیت جمع، با نظریه انسان کامل پیوند خورده است. سید حیدر آملی این مقام را «توحید محمدی» می نامد و معتقد است که در این مقام، انسان به کمال انسانی خود نایل می شود (اسرار...، ۲۴۲). زیرا در احدیت جمع الجمع، انسان آینه حضرت واحدیت می شود (ابن توحه، ۲۲۰؛ شینتری، «حق الیقین»، ۲۷-۲۶) و به سبب خاصیت آیینگی، هویت رسول الله عین هویت الله است و انفکاک این دو از هم امکان ندارد، تا به آنجا که با یک ضمیر می توان به هر دو اشاره کرد (ابن عربی، نصوص...، ۱۸۴؛ جنیدی، ۱۲۷-۱۲۸).

عبدالکریم جیلی ضمیر «هو» در سوره توحید را اشاره به حقیقت محمدی می داند (الانسان...، ۳۷۱/الکلمات...، ۲۶۸) و تصریح می کند که احدیت به تمام و کمال در جسم محمد(ص) ظاهر شده است (الانسان، ۱۱۷/۱). توحید محمدی از دیدگاه جیلی عبارت از این است که ظاهر محمد(ص) نایب مناب اسم «الله» باشد (الکلمات، ۶۷). از این رو، کلمه توحید اقتضا می کند که نام آن حضرت در شهادتین، مقارن اسم «الله» باشد (همان، ۲۳۰). از آنجا که حقیقت محمدی همان ذات احدیت به اعتبار تعین اول است، پس حقیقت احمد مظهر حقیقی احد به شمار می آید (لاهیجی، ۲۱). مظهریت توحید برای اولیای محمدی نیز باقی است، به ویژه خاتم الاولیاء که صاحب توحید ذاتی و متحقق به مقام احدیت جمع است، واقف به سر وحدت (همو، ۲۸۶)، و به تعبیر ابن عربی، خاتم مقامات توحید است (عقائد...، ۷۵).

قطب الدین نیریزی (د ۱۱۷۳ق) نیز میان توحید ذاتی حق و حقیقت ولایت محمدیه علوی تلازمی عقلی قایل می شود (خویی، ۶۸۷-۶۸۸) و معتقد است که نور ولایت علوی، عین تجلی ذات احدی است (خواجوی، ۳۰؛ خویی، ۶۹۴/۲). در عرفان شیعی ائمه اطهار (ع) و اوصیای پیامبر(ص)، مظاهر توحید ذاتی تلقی می شوند (راز شیرازی، قوائم...، ۱۶۱؛ ذهبی زنجانی، شمس...، ۳۶؛ مجذوب علیشاه، ۵۸) و از اجساد نورانی آنان با تعبیر «هیاکل توحید» یاد شده است و باور بر آن است که مردم به واسطه مظهریت این هیاکل، به نور توحید راه می یابند (راز شیرازی، طباشیر...، ۲۵۹-۲۶۰).

مأخذ: آتش، سلیمان، مکتب تفسیر لشاری، ترجمه توفیق هاشم پور سبحانی، تهران، ۱۳۸۱ش؛ آملی، حیدر، اسرار الشریعة، به کوشش محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ همو، جامع الاسرار، به کوشش هادی کریم و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ همو، نسس النصوص، به کوشش همان دو، تهران، ۱۳۵۲ش؛ ابن ترکلاصفهانی، علی، تصدیه القواعد، به کوشش جلال الدین اشنبانی، تهران، ۱۳۶۰ش؛ ابن عربی، محیی الدین، الاسرار الی مقام الاسری، به کوشش جعفر سجادی، تهران،

مکتوبات امام ربانی، نولکشور، ۱۹۱۳ م، قرآن کریم، قشیری، عبدالکریم، الرسالة القشیریه، قاهره، ۱۳۶۷ ق، قنوی، صدرالدین، الفتوحات الالهیه، به کوشش محمد خواجوی تهران، ۱۳۷۵ ش؛ قصری، داوود، «التوحید و النبوة و الولاية»، رسائل، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۷ ش؛ لاهیجی، محمد، مفتاح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا بزرگ خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ لوری، پیر، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب یودینه آقایی، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ مجذوب علیشاه، محمدجعفر، رسائل مجذوبیه، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ مستطی بخاری اسماعیل، شرح التعرف لمذهب التصوف، به کوشش محمدروشن، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مبدی، احمد، کشف الاسرار و هدهد الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نجم‌الدین رازی، عبدالله، منارات السائرين و مقامات الطائرين، به کوشش سعید عبدالفتاح، کویت، ۱۹۹۳ م؛ سفلی، عزیزالدین، الانسان الکامل، به کوشش ماریان موله، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ هجو، کشف الحقایق، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نوری، ابوالحسن، «رسالة مقامات القلوب»، ترجمه علیرضا ذکاوئی فراگزلو، معارف، تهران، ۱۳۶۸ ش، دوره ۶، شماره ۱ و ۲، نوبت، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ نهج البلاغه، عبوری، علی، کشف المحجوب، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ همدانی، علی، رساله ذکریه، به کوشش فریدون تقی‌زاده طوسی، تهران، ۱۳۷۰ ش؛ یحیی، عثمان اسماعیل، تعلیقات بر التجلیات... (نک: هج، ابن عربی)؛

یعنی نظام‌الدین غریب، لطایف اشرفی، دعلی، ۱۳۶۷ ق؛ نیز:

Abdel-Kader, A. H., *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, London, 1976; Nasr, S. H., «God, Islamic Spirituality, Foundations», London, 1987; Nicholson, R. A., *The Idea of Personality in Sufism*, Lahore, 1970; Rizvi, A. A., *A History of Sufism in India*, New Delhi, 1986.

علی اشرف امامی

توحید، سوره، نک: اخلاص، سوره.

توحید شیرازی، محمد اسماعیل (۱۳۴۶-۱۳۸۶/۱۲۲۸۶-۱۸۳۰-۱۸۶۹)

(۱۸۶۹ م)، شاعر با تخلص توحید و خوش‌نویس. او پنجمین فرزند محمدشفیع وصال، شاعر معروف شیرازی است که در شیراز به دنیا آمد. او نخست نزد پدر به تحصیل علم پرداخت و پس از درگذشت وی در ۱۲۶۴ ق/۱۸۴۸ م، نزد برادر خویش، وقار به آموختن علوم ادبی و حکمی مشغول شد (عشرت وصال، ۳۶۹). ماهیار نوایی، ۴۴۹؛ رکن‌زاده، ۵۷۲). او در علم ریاضی و موسیقی که از شروع حکمت به شمار می‌آمد و نیز در خوش‌نویسی مهارت حاصل کرد (دیوان‌بیگی، ۳۴۲/۱) و افزون بر آن، صدایی بسیار خوش داشت (معصوم‌علیشاه، ۳۸۲/۳). توحید در ۱۳۷۷ ق/۱۸۶۰ م به تهران سفر کرد و پس از مدتی کوتاه به شیراز بازگشت. وی سرانجام، به بیماری وبا درگذشت و در حرم احمد بن موسی (ع) نزدیک برادرش، داوری به خاک سپرده شد (نک: روحانی وصال، ۴۴۳، ۴۳۵؛ رکن‌زاده، ۵۰۲).

توحید خوش‌نویس بود (بیانی، ۱۳۰/۴) و ۷ نوع خط، به‌ویژه خط نسخ و ثلث را استادانه می‌نوشت. در ریزنوایی مهارت داشت و قرآنهایی با قلم ریز بر کاغذ نازک و نیز بر پوست آهو

نوشت (رکن‌زاده، معصوم‌علیشاه، همانجاها؛ روحانی وصال، ۴۳۴؛ فسائی، ۱۰۱۵/۲).

از جمله آثار خوش‌نویسی او اینهاست:

۱. قرآن به خط ثلث درشت و نسخ ریز؛ ۲. قرآن بغلی با جلد روغنی، نسخ خفی در ۱۲۸۴ ق و به دستور شاهرخ میرزا قاجار؛
۳. صحیفه سجادیه جانمازی، نسخ خفی در ربیع‌الاول ۱۲۷۸؛ ۴. ادعیه، نسخ ممتاز در ۱۲۷۴ ق؛ ۵. کتاب الدعاء، با ترجمه فارسی، نستعلیق در ۱۲۸۱ ق؛ ۶. تحریر مشنوی معنوی، نسخ، حدود سالهای ۱۲۶۴-۱۲۶۷ ق در ۲۹ هزار بیت با ویژگیهای هنری بسیار، از جمله: تذهیب، نقاشی و طلااندازی (رکن‌زاده، ۵۷۲-۵۲؛ شورا، ۴۵۷/۳-۴۵۸-۴۵۷؛ بیانی، ۱۳۷۴-۱۳۲۲، ملی، ۳/۴۸۸؛ آتابای، ۱۸).

توحید شیرازی در انواع سخن به‌ویژه در سرودن غزل توانا بوده، طبعی روان داشته، و جگامه‌هایی در ستایش بزرگان روزگار خود سروده است. انواع دیگر شعر از جمله مسط و ترکیب‌بند نیز در میان اشعار او دیده می‌شود. توحید در سرودن شعرهای خود از حافظ، سعدی و ناصرخسرو تأثیر پذیرفته است. او همچنین در نظم قسمتی از تاریخ صفویه و نادرشاه، با دو برادر خویش، یزدانی و فرهنگ همکاری داشت. برادر کوچک او، یزدانی اشعار وی را که بالغ بر ۲۵۰۰ بیت است، گرد آورد (روحانی وصال، ۴۳۲، بی؛ فرصت، ۱۲۶، ۳۳۹؛ دیوان‌بیگی، ۳۴۳/۱)؛ به معصوم‌علیشاه، ۳۸۲/۳؛ هدایت، ۱۸۶/۴؛ بی؛ رکن‌زاده، ۵۰۲-۵۰۱؛ ماهیار نوایی، ۴۵۱، که روحانی وصال را نیز فراهم آورنده دیوانی از توحید مشتمل بر ۱۱۷۵ بیت معرفی می‌کند).

مأخذ: آتابای، بدری، فهرست کتب دینی و مذهبی خطی کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ بیانی، مهدی، *احوال و آثار خوش‌نویسان*، به کوشش حسین مجبور اردکانی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ دیوان‌بیگی، احمد، *حدیقه‌الشعراء*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ رکن‌زاده آدمیت، محمدحسین، *دانشمندان و سخن‌سرایان فارس*، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ روحانی وصال، علی، *گلشن وصال*، تهران، ۱۳۱۹ ش؛ شورا، خطی، *عشرت وصال*، محمدشفیع، «توحید شیرازی»، *ارمغان*، تهران، ۱۳۱۲ ش، س ۱۵، فرصت، محمدنصیر، *تذکره شعرائی دارالعلم شیراز*، به کوشش منصور رستگار فسائی، شیراز، ۱۳۷۵ ش؛ فسائی، حسن، *فارس‌نامه ناصری*، به کوشش منصور رستگار فسائی، شیراز، ۱۳۶۷ ش؛ ماهیار نوایی، یحیی، «توحید» *تشریح دانشکده ادبیات تبریز*، ۱۳۴۴ ش، س ۷، ۱؛ معصوم‌علیشاه، محمدمعصوم، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، کتابخانه سبائی، ملی، خطی؛ هدایت، رضاقلی، *مجمع التصحاح*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۹ ش.

تورات (عبری: توره)، مجموع ۵ بخش نخست «کتاب مقدس» عبری، با عهد قدیم<sup>۱</sup> از کتاب مقدس مسیحیان که «اسفار خصه»<sup>۲</sup> نیز نامیده می‌شود. این اصطلاح در فرهنگ