

Manifesting the Unity of Existence in Surah Tawheed by Analyzing Linguistic Elements based on Structuralist Stylistics

Mansooreh Doagoo* 

Jalal Marami 

Ph.D. Student of Arabic Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Associate Professor Arabic Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Introduction

The Holy Quran, as the divine word and an eternal miracle, has consistently been the focal point of scholars and thinkers. This sacred text, serving not only as a source of guidance and human development but also as a literary and artistic masterpiece, has always been a subject of examination and contemplation. Surah Al-Ikhlās (The Purity), with its concise structure and profound meaning, is among the Surahs that have attracted the attention of interpreters, theologians, mystics, and literary scholars throughout the history of Islam. This Surah, which expresses the oneness of God in a clear and direct manner, can be studied from various perspectives.

With the advancement of linguistic sciences and the emergence of new approaches in literary criticism, it has become possible to examine the linguistic structures of the Quran with a fresh perspective. Stylistics, as one of these approaches, examines the specific characteristics of a text, including its linguistic structure, word choices, and sentence composition. This article analyzes Surah Al-Ikhlās using the principles of stylistics and with a mystical approach. The primary goal of this research is to elucidate the relationship between the linguistic structure

* Corresponding Author: mdk.doagoo@gmail.com

How to Cite: Doagoo, Mansooreh & Marami, Jalal, (2024). Manifesting the Unity of Existence in Surah Tawheed by Analyzing Linguistic Elements based on Structuralist Stylistics, *Hekmat va Falsafeh*, 20 (80), 203-236.

DOI: 10.22054/wph.2024.81061.2256

of Surah Al-Ikhlās and the mystical concepts of Tawhīd (Oneness of God), particularly the concept of “unity in diversity.”

Background Research

Numerous studies have been conducted on the stylistics of the Holy Quran, each examining this divine text from a particular angle. Articles such as “The Stylistics of Surah Maryam” by Mohammad Khaghani and Mohammad Jafar Asghari analyze synonymous relationships, internal coherence, and rhythmic elements to explain the unique style of this Surah. The article “Stylistics of Surah An-Nazi’at” by Abolhassan Momennejad and colleagues, focusing on the phonetic analysis of words, shows how the sound of words influences the transfer of meaning. Additionally, the article “Stylistics of Surah Adh-Dhariyat” by Shaban Nosrati and colleagues examines the phonetic, morphological, and literary levels of words and refers to the structural coherence of this Surah. These studies demonstrate that the stylistics of the Quran is an effective approach in studying the various aspects of this book.

Regarding Surah Al-Ikhlās, articles such as “Al-Tawhīd fi Surah Al-Tawhīd” by Ahmad Ezzat Adnan and Abdullah Ezzah and “A Study of Rhetorical Manifestations and Beauty in Surah Al-Ikhlās” by Ali Oust Khanjani, have focused more on the rhetorical and interpretative aspects of the Surah. The article “The Manifestation of Tawhīd in Surah Al-Ikhlās” by Ali Asghar Mirzaei also dealt with Surah Al-Ikhlās with a mystical view and tried to express the deep meanings of Tawhīd in this Surah. However, these articles have focused more on the mystical interpretation and rhetorical analysis of the Surah, paying less attention to the stylistic analysis of the Surah, with a mystical approach.

Therefore, this article, with the aim of filling this research gap, seeks to examine Surah Al-Ikhlās from the perspective of mystical stylistics. This article not only examines the various linguistic levels of the Surah but also analyzes the relationship between the linguistic structure and its mystical meaning. The main emphasis is on how the linguistic structure of the Surah, especially the existing oppositions in it, reflects the concept of “unity in diversity” in mysticism.

Methodology

The research method in this article is a combination of descriptive-analytical methods and stylistic approaches. In the first stage, information related to Surah Al-Ikhlās and the concept of mystical Tawhīd was collected using interpretive, literary, and mystical sources.

Then, using the principles of stylistics, the linguistic structure of the Surah was analyzed at different levels, including the phonetic, lexical, syntactic, and rhetorical levels.

At the phonetic level, the sound features of the words and the repetition of sounds in the Surah were examined. At the lexical level, the selection of specific words and the semantic relationships between them were analyzed. At the syntactic level, the structure of sentences and how they relate to each other were analyzed. At the rhetorical level, literary devices and their role in conveying the meaning of the Surah were examined.

In the next stage, using a mystical approach, the relationship between the linguistic structure of the Surah and the mystical concepts of Tawhid, especially the concept of “unity in diversity,” was explained. This explanation is based on the idea that the linguistic structure of the Surah, especially the oppositions within it, reflects the concept of “unity in diversity” in mysticism. In other words, how multiplicity transforms into unity and vice versa through the linguistic contrasts in the Surah is examined.

Findings and Conclusion

The findings of this research show that Surah Al-Ikhlās, with a concise yet meaningful structure, represents a complex linguistic system that serves to explain the concept of mystical Tawhid. The oppositions present in the Surah, at various levels, particularly at the phonetic level (repetition of the letter “dal” and repetitions of the word “huwa”), semantic level (contrast between “lam yalid” and “lam yulad”), rhetorical level (sentences beginning as “fasl” and ending as “wasl”), and also the compositional system (beginning and ending with the pronoun “huwa”), indicate a unity that appears within diversity.

These oppositions not only express the explicit oneness of God but also lead to the formation of a circular system that goes from unity to diversity and then back to unity. This circular system, in fact, reflects the concept of “Wahdat al-Wujud” (Oneness of Being) in mysticism. In other words, from the mystic’s perspective, everything in the world is a manifestation of the one divine essence and originates from it. This circle, beginning with “huwa” and returning to “huwa”, shows that the origin and destination of all existence are Him, and everything is in Him.


Furthermore, the study of Surah Al-Ikhlās from a mystical point of view shows that the mystic, by understanding this unity, reaches a state of bewilderment and annihilation in the presence of the divine essence.

This bewilderment indicates the ultimate understanding and knowledge of the mystic about the divine essence, which is beyond any description or expression. This article shows how the linguistic structure of Surah Al-Ikhlās not only explains the concept of divine Tawhid but also reflects mystical experience.


Keywords: Stylistics, Mystical Tawhid, Opposition, Circular System of Tawhid, Bewilderment, Unity in Diversity, Oneness of Being, Linguistic Structure, Mystical Experience, Surah Al-Ikhlās.

تجلی وحدت وجود در سوره توحید با تحلیل عناصر زبانی بر اساس سبک‌شناسی ساختارگرا

دانشجوی زبان و ادبیات عرب، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

منصوره دعاگو * 

دانشیار زبان و ادبیات عرب، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

جلال مرامی 

چکیده

با رشد و گسترش مباحث زبان‌شناسی، دانشمندان اسلامی بر اساس مبانی کلامی، فلسفی و یا عرفانی خود به بیان جنبه‌های اعجاز قرآن پرداخته‌اند. در راستای این هدف مقاله‌ی حاضر بر اساس سبک‌شناسی و با روش توصیفی-تحلیلی در سطوح آوایی، معنایی، بلاغی و ترکیبی به بیان این مسئله می‌پردازد که چگونه ابزارهای زبانی می‌توانند وحدت از دیدگاه عارف و حکیم را نشان دهند. این مقاله با بررسی نظام زبانی در سطوح مختلف آوایی، همانند حرف دال که دارای صفت قلقله است که تقابل سکون (وحدت) و حرکت (کثرت) در آن منجر به ظهور حرف می‌شود، در سطح بلاغی جملات آغازین کلام (قوس نزول) به صورت «فصل» و جملات پایانی کلام (قوس صعود) به صورت «وصل» آمده است و تقابل در سطح معنایی کلمات مثل دو واژه «لم یلد» و «لم یولد» که در سطح ظاهر (معلوم و مجهول) و معنا تقابل دارند و در هر دو کلمه با این که سخن از تولید و تقابل (کثرت) است، «هو» مستتر نهفته است همچنین در سطح ترکیبی آغاز کلام با «هو» و پایان آن نیز با «ه» در «له» که بر اساس چینش اصلی کلام در آخر قرار می‌گیرد که هر دو، نظام حرکتی از وحدت به کثرت و کثرت به وحدت را تداعی می‌کنند. پس مهم‌ترین دست آورد این مقاله بدین صورت است که ابزارهای زبانی موجود در آیه، «وحدت در کثرت» را نشان می‌دهد و بیانگر جمع (وحدت) بین تقابل‌ها (کثرت) و شکل‌گیری نظام دایره‌واری است که از وحدت به کثرت «إنا لله» و دوباره به وحدت بازمی‌گردد: «إنا إلیه راجعون». عارف با رسیدن به این وحدت سکون یافته و به مقام حیرت می‌رسد.

واژه‌های کلیدی: سبک‌شناسی، وحدت عرفانی، تقابل، نظام دایره‌ای، حیرت.

مقدمه

از جمله روش‌های نقدی که در قرن بیستم رونق زیادی یافت و پژوهشگران زیادی را به خود جذب کرد، دانش سبک‌شناسی بود، کلمه‌ی سبک از دیرباز همگام با علم بلاغت مورد توجه زبان‌شناسان بوده است.

قرآن نیز یکی از متونی است که همیشه به دلیل ظرافت‌های ادبی و بلاغی‌اش مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است و هر یک از محققان در گروه کلام، یا فلسفه و عرفان، بر اساس پیش‌فرض‌های اعتقادی خود به تحلیل و توصیف این اثر ماندگار پرداختند.

این مقاله به بررسی سبک‌شناسانه‌ی سوره‌ی توحید با استفاده از ابزارهای زبانی، در سطوح آوایی، معنایی، بلاغی و ترکیبی، به شیوه‌ی تحلیلی توصیفی بر اساس نگاه عارف و حکیم به وحدت می‌پردازد و میزان انسجام آن را با محور اصلی این سوره که توحیدی عارفانه یعنی وحدت در کثرت و جمع تقابل‌ها است، ارزیابی می‌کند. هدف از این نوشتار تنها بیان نظریه و تطبیق آن با قرآن نیست بلکه این مقاله می‌کوشد تا با بهره‌گیری از این روش و با کمک مبانی عرفانی زیبایی‌ظاهری قرآن را کشف کند تا بر آن اساس بتواند به درک جدید و بهتری از معانی قرآنی دست یابد و بتواند به پرسش‌های زیر پاسخ گوید:

1 - معنای وحدت در سوره‌ی توحید بر اساس مبانی زبانی و بر مبنای نگاه عارف و حکیم چیست؟

2 - چگونه عوامل زبانی در سطوح مختلف آوایی، معنایی، بلاغی و ترکیبی توحید عرفانی را بیان می‌کند؟
فرضیه‌ها بدین صورت است که

۱- معنای عرفانی این سوره بر اساس سطوح مختلف سبک‌شناسی همان توحید و معرفت‌شناسی الهی است که بر پایه‌ی تقابل دوگانه وحدت در کثرت و نظام دایره‌وار انا لله و انا الیه راجعون می‌باشد و موجب تحیر انسان می‌شود.

۲- حرکت دال در آخر آیه‌ها و استفاده‌ی واژگانی چون أحد و الصمد و لم یلد و لم یولد و همچنین استفاده از اسلوب بلاغی مثل رد العجز إلی الصدر که کلام از هو آغاز گشته و به هو برمی‌گردد و نحوه‌ی چینش کلمات، ما را به سمت همان وحدت در دایره‌ی کثرت وجودی هدایت می‌کند.

شیوه‌ی پژوهش نیز توصیفی تحلیلی است. بدین صورت که لایه‌های سطوح آوایی، معنایی و بلاغی و ترکیبی را تحلیل و بر اساس توحید عرفانی توصیف و تبیین می‌کنیم.

پیشینه تحقیق

در سال‌های اخیر مقاله‌های فراوانی پیرامون سبک‌شناسی در قرآن نوشته شده است از جمله:

۱- سبک‌شناسی سوره‌ی مریم» از محمد خاقانی و محمدجعفر اصغری که به بررسی روابط مترادفی میان کلمات می‌پردازد و متن را از لحاظ آهنگ، تکرار، تعریف و تنکیرو ... مورد بررسی قرار می‌دهد تا به بیان انسجام درونی این اثر پردازد، او با تفکری کلامی به تبیین مسائل پرداخته است، به‌عنوان مثال بعث را زنده شدن در روز قیامت می‌داند، حال آنکه در نگاه عرفان قیامت مربوط به روز خاصی نیست.

۲- «مقاله سبک‌شناسی سوره نازعات» از ابوالحسن مؤمن نژاد، مرتضی سازجینی و سید محمد موسوی است که بیشتر به بررسی آوایی واژگان می‌پردازد.

۳- «سبک‌شناسی سوره‌ی ذاریات» از شعبان نصرتی و مرتضی سازجینی و عباس یوسفی تازه‌کندی که سطوح آوایی و صرفی و ادبی واژگان را بررسی می‌کند.

در این مقاله ما به تحلیل سطوح مختلف متون پرداخته و همه‌ی بخش‌های آن را در راستای توحید عرفانی می‌یابیم که بر این اساس عرفای معاصر از توحید عرفا تعبیر به توحید صمدی قرآنی نموده‌اند.

مقالاتی که در مورد سوره‌ی توحید نگاشته شده است:

۱- «التوحید فی سوره التوحید» از احمد عزت عدنان و عبدالله عزه که به بیشتر به تحلیل سوره از لحاظ صوتی و آوایی پرداخته است.

۲- بررسی جلوه‌های بلاغت و زیبایی در سوره توحید» از علی اوسط خانجانی که به بررسی برخی نکات بلاغی این سوره پرداخته است.

در مورد سبک‌شناسی سوره‌ی توحید بر مبنای عرفانی تاکنون مقاله‌ای نوشته نشده است، فقط مقالاتی به تفسیر عرفانی این سوره در محدوده‌ی تبیین الفاظ پرداخته‌اند همچون مقاله‌ی «مراتب ذات حق در سوره‌ی اخلاص» از سید رضا اسحاق نیا و حسین زحمتکش.

ولی این مقاله بر آن است تا بر پایه‌ی تحلیل مبانی زبانی به معنای عرفانی آیات بپردازد و به عنصر غالب آن یعنی همان «توحید عارفانه»: «وحدت در کثرت» و «جمع تقابل‌ها» دست یابد.

ما در این مقاله تلاش کردیم تا مفاهیم پیچیده‌ای مانند وحدت وجود را در چارچوب سبک‌شناسی قرآن کریم بررسی کنیم.

۱- سبک و سبک‌شناسی

کلمه‌ی سبک از دیرباز در اصطلاحات قدما مورد استفاده قرار می‌گرفته است، چراکه دانشمندان مسلمان در پی اثبات اعجاز قرآن به دنبال تمایز بین سبک قرآن و دیگر نصوص بوده‌اند، به‌عنوان مثال باقلانی یکی از قدیمی‌ترین زبان‌شناسانی است که واژه‌ی سبک و اسلوب را در کتاب اعجاز قرآنش تعریف کرده است که: «هر شاعر و یا هر نویسنده‌ای روشی برای رساندن معنا دارد که به آن طریق شناخته شده است و آن شیوه به او نسبت داده شده است» (خلیل، ۱۹۹۷ م: ۲۶).

عبدالقاهر جرجانی نظریه نظم خود که شیوه‌ی خاصش در ترتیب و چینش معانی است، اسلوب می‌نامد (ر. ک: جرجانی، ۱۹۸۱ م: ۳۶۱).

سبک‌شناسی جدید بر اساس آراء سوسور شکل گرفته است، او سبک را «نوعی بر افزوده‌های احساسی به واحد فکری و مطالعه‌ی عناصر مؤثر در زبان می‌داند» (شمیسا، ۱۳۸۴: ۱۷).

کار سبک‌شناسی بررسی متون ادبی با استفاده از ابزارهای مختص به خود در سطوح زبانی، فکری، ادبی است تا بتواند با کمک این ابزار زیبایی‌های نظام زبانی یک متن را بررسی کند و اندیشه‌ی متنی را دریابد، چنان‌که دکتر سیروس شمیسا معتقد است: «امروز دیگر هدف مطالعات سبک‌شناسی فقط این نیست که مختصات صوری سبکی را نشان بدهد، بلکه غالباً هدف این است که اهمیت و نقش این مختصات را در تأویل و تفسیر متون مشخص کنند، یا بتوانند بین تأثیر و تأثر ادبی و عنصر زبانی ارتباط ایجاد کنند» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۴۳).

در بین انواع سبک‌شناسی، در سبک‌شناسی ساختاری ناقد در تلاش است از طریق شکل و ساخت متن به معنا و محتوا برسد که ساخت عبارت است از «ارتباط منطقی و معنادار اجزای کلام با یکدیگر» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۱۴۶).

در تحلیل ساختارگرا، باید عناصر جزئی در ارتباط با یکدیگر و در رابطه با کل سیستم بررسی شود، «مهم‌ترین وظیفه‌ی سبک‌شناس ساختارگرا، تعیین تناسب‌های سبک‌شناختی سازه‌هاست نه تهیه‌ی فهرستی از مصالح موجود در متن، او در پی آن است که چگونه می‌توان میان آواها، واژگان، ترکیبات و ساخته‌ای نحوی جمله‌ها، تناسب‌های ساختاری یافت و از دل آن ساختارها و تناسب‌ها ویژگی‌های سبکی اثر را شناسایی کرد» (همان: ۱۴۶).

۲- بررسی تفسیرهای مختلف سوره‌ی توحید

تفسیر سوره توحید از جنبه‌های مختلفی مورد بررسی قرار گرفته است. برخی از رویکردهای متداول عبارت‌اند از:

تفسیر لغوی و بلاغی: بررسی معانی واژه‌ها و جملات سوره، از جنبه‌های ادبی و بلاغی. این شامل تحلیل ساختار زبانی و انتخاب واژگان است که برای بیان مفهوم توحید به کار رفته است.

تفسیر فلسفی: این رویکرد به بررسی مفاهیم فلسفی و الهیاتی سوره می‌پردازد، مانند مفهوم خداوند به‌عنوان واحد و بی‌همتا و تأثیر آن بر نگرش‌های عرفانی.

تفسیر تاریخی و اجتماعی: این نوع تفسیر به بستر تاریخی و فرهنگی ظهور سوره توجه دارد و تأثیر آن بر جامعه و باورهای آن زمان را بررسی می‌کند. تفسیر عرفانی: برخی مفسران به سوره توحید از منظر عرفان اسلامی پرداخته و مفاهیمی مانند وحدت وجود و تجلیات الهی را در آن بررسی می‌کنند.

در دو نوع تفسیر لغوی، بلاغی مثل تفسیر «مجمع البیان» طبرسی که بیان نکات ادبی و بلاغی قرآن می‌پردازد و در تفسیر تاریخی اجتماعی که به تفسیر قرآن با توجه به مکان و زمان نزول آن اشاره دارد، مفسر در این تفاسیر با توجه به پیشینه‌ی فکری خود که بیشتر برگرفته از روایات، احادیث، علم کلام و... به تحلیل متون می‌پردازد، قواعد و اصول نحو بر پایه‌ی علم کلام شکل گرفته است، به‌عنوان مثال: در کتاب مغنی در بخش اقسام حال آمده است: حال به سه قسم مقارنه، مقدره و محکیه تقسیم می‌شود، حال مقدره را حالی می‌دانند که مربوط به زمان آینده است و برای آن این مثال را بیان می‌کنند که «ادخلوها خالدین». (زمر: ۷۳) (ابن هشام، ج ۲: ۱۱۴) یعنی داخل بهشت شوید در حالی که در آن همیشه ماندگارید. لذا ادخال در بهشت و خلود را مربوط به زمان آینده می‌دانند، ولی عرفا اعتقاد دارند، اگر چشم دل باز شود بهشت و جهنم هر کس قابل رؤیت است، «آخرت با دنیا است که در روایت از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم آمده که: یا قیس إن مع العز ذلا و مع الحیوة موتا و إن مع الدنیا آخره». فرمود: با دنیا آخرت است، نفرمود بعد دنیا آخرت است تا آخرت در طول زمانی دنیا قرار گیرد». (صمدی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۸۷) پس «خالدین» را حال مقارنه (حالی که مطابق با زمان حال است) می‌دانند و نه آینده‌ای دور.

در این صورت درمی‌یابیم، نگرش شخصی در برداشت نحوی نیز اثرگذار است و نمی‌توان آن را انکار نمود، در مقابل می‌توان با تغییر در زاویه‌ی دید، برداشتها را تغییر داد و نتایج جدیدی ارائه نمود.

در تفسیر لغوی و بلاغی به قرآن به‌عنوان متنی زبانی نگریسته می‌شود که با یاری گرفتن از علوم زبانی متن قرآن را تفسیر می‌کنند.

در تفسیر تاریخی و اجتماعی با توجه به بستر نزول سوره به تبیین آن می‌پردازند، به‌عنوان مثال در مورد سوره‌ی توحید می‌فرمایند که این سوره در پاسخ به پرسش‌های یهودیانی که از پیامبر اسلام (ص) در مورد ماهیت خداوند سؤال کرده بودند، نازل شد. آن‌ها به دنبال درک دقیقی از خداوند و ویژگی‌های او بودند و می‌خواستند بدانند که خدای مسلمانان چه ویژگی‌هایی دارد و چگونه با خداوندی که خودشان می‌پرستند متفاوت است و بر این اساس به تفسیر سوره می‌پردازند. در تفسیر تاریخی با صرف نظر از ترتیب کنونی قرآن و با توجه به تاریخ نزول به تفسیر آیات می‌پردازد و مفسرین هر دو به دنبال نتایج اجتماعی و تربیتی هستند.

در نگرش فلسفی و عرفانی مثل علامه طباطبائی که در تفسیر المیزان از روش فلسفی هم بهره برده است و یا ملاصدرا که به‌طوری گسترده‌تر از پیشینیان به تفسیر فلسفی بعضی سوره‌ها و آیات قرآن اقدام کرده است که مهم‌ترین دغدغه‌ی مفسران فلاسفه جمع بین فلسفه و قرآن بوده است، آنان در این نوع تفسیر به ظاهر و باطن آیات توجه داشته و معتقدند هرگز نباید از ظاهر قرآن عدول کرد، زیرا که ظاهر و باطن قرآن با هم پیوند دارند، آنان حتی از روایاتی که دارای صحت سندی ضعیف هستند ولی با براهین قطعی موافقت دارند استفاده می‌کنند.

در تفسیر عرفانی نیز یکی از مبانی آنان در تفسیر، اعتقاد به اصل اشتغال قرآن بر ظاهر و باطن است، لذا مفسر عارف در شیوه‌ی تفسیری خود، بر مبنای تعالیم عرفانی به تأویل ظواهر آیات قرآن می‌پردازد.

در بیشتر تفاسیر عرفانی تنها به تأویل آیات بدون ایجاد ارتباط با الفاظ می‌پردازند، این امر موجب می‌شود خواننده به دنبال معبری باشد که بخواهد ظاهر و باطن را به هم پیوند دهد، در صورت پیدا نکردن رابط این امور برای او بی‌معنا و بی‌مفهوم خواهد بود، ما در این مقاله کوشیده‌ایم معبر لفظ را بیان کنیم که چگونه می‌تواند ما را به سوی معنای عرفانی و حکمی سوره رهسپار کند.

لذا ما بر اساس نگرش عرفانی به سبک‌شناسی ساختاری سوره‌ی توحید می‌پردازیم.

۳- وحدت از نگاه عارف و حکیم

محور جهان‌بینی عرفانی وحدت وجود است، مقصود ابن عربی از وحدت وجود، وحدت فردی و شخصی است و فقط واجب تعالی است که حقیقت وجود و صرف هستی است، ماسوای آن یعنی جمیع ممکنات، اذلال، ظهورات و تجلیات آن یک حقیقت هستند و وجودشان ظلی و تبعی است.

ملاصدرا هم که به ابن عربی بسیار علاقه مند است و در کتب خود در اثبات جمع بین برهان و عرفان و قرآن است، کوشید بیان عارفان در مورد وحدت وجود را برهانی کند و آن را با آیاتی همچون سوره‌ی توحید و «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» و... هماهنگ سازد.

در بحث وحدت وجود از چهار گروه نام برده می‌شود، عده‌ای که فقط وحدت بین هستند و کثرات را سراب می‌شمارند، عده‌ای فقط کثرت را مشاهده می‌کنند، عده‌ی سوم متکلمانی هستند که خداوند را واحد دانسته و معلول‌های او را وجودهای مستقل می‌پندارند که کثیر هستند. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۸۵-۱۸۶) و گروه چهارم افرادی هستند که بین کثرت و وحدت جمع کرده‌اند، ملاصدرا قائل به این نوع وحدت است و آن را به دو گونه بیان می‌کند یکی مراحل تشکیکی وجود است (ناظر به کلام مشاء) که در آن علت و معلول هر دو وجودی مستقل دارند ولی ایشان با گذر از این مرحله بر وحدت شخصی وجود برهان اقامه می‌کند، بدین صورت که واجب‌الوجود یکی است و هر یک از ممکنات، جهتی از جهات او هستند. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۱) او در نهایت قائل به استهلاک کثرت در وحدت و مشاهده‌ی کثرت در حجاب وحدت (بر اساس حکمت متعالیه) است.

در مجمع وحدت است کثرت مضممر در مظهر کثرت است وحدت ظاهر (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۷: ۴۵۳)

این همان اندیشه‌ی ابن عربی است به نام‌های «وحدت وجود» «کثرت در وحدت» که ملاصدرا با بیان قاعده‌ی بسیط الحقیقه به اثبات آن پرداخته است (ر.ک: قیصری، ۱۳۹۳: ۵۶۰).

قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها» یکی از قواعد مهم در حکمت متعالیه است، ملاصدرا این قاعده را بر اساس دو اصل تشکیک وجود و وحدت شخصی وجود اثبات می‌کند، بر مبنای تشکیک وجود، اثبات می‌کند که واجب‌الوجود بسیط حقیقی است و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد، تمام کمالات موجودات دیگر را داراست ولی از نقائص آنان مبری است، به دلیل این که بسیط حقیقی نمی‌تواند مرکب از وجدان و فقدان باشد، پس او واجد تمام کمالات و فاقد تمام نقائص است. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۰۰) بر اساس این قاعده، هر موجود در مرتبه‌ی مافوق، کمالات مرتبه‌ی مادون خود را داراست.

اثبات این قاعده بر اساس وحدت شخصی وجود نیز به این صورت است که حقیقت وجود یک فرد است و هر آنچه در مراتب مادون هست همه از تجلیات و اطوار وجودی اوست. (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۲۷) حال اگر بیش از یک وجود داشتیم، لازم می‌آمد که در واجب‌الوجود که واجد تمام کمالات در تمام مراحل وجودی است، نقص راه یابد، چرا که او غیرمتناهی است و یک وجود دیگر او را محدود می‌کرد و محدود بودن نیز جزو نقائص است، از طرف دیگر این حقیقت که بسیط است و هیچ نوع ترکیبی در آن راه ندارد چرا که هر موجود مرکبی نیازمند به اجزایش می‌باشد، حال اگر وجود نیازمند شد، دیگر کامل نیست و نقص در او راه یافت است، نتیجه‌ی بسیط بودن حق و واجد همه‌ی کمالات بودن او نفی شرک و وجود دیگری است، زیرا که موجود غیرمتناهی جا برای غیر نمی‌گذارد، پس یک وجود است و بقیه، نمود و تجلی این یک وجود هستند (مصباح یزدی ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۹).

این قاعده به‌طور صریح کثرت در وحدت را نشان داده و به‌طور غیرصریح وحدت در کثرت را بیان می‌کند. جناب سبزواری نیز این قاعده را به‌صورت: «کثرت در وحدت و وحدت در کثرت بیان می‌کند» (سبزواری، ۱۴۳۲ ج ۵: ۱۸۲).

پس وحدت وجود «به نظر یعنی وجود صمد حق که وجود مطلق و مطلق وجود است که او را نه مبدأ متصور است و نه منتهی و نه ثانی و نه زبر اقدمین به بسیط الحقیقه»

کل الأشياء یا الحق سبحانه وجوده غیر متناه تعبیر شده است». (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۳۸) دلالت بر یکپارچگی وجود دارد که یک حقیقت (خداوند) است که در همه جا سریان دارد و یکی است که همه می‌باشد، ما دو وجود نداریم و این وجود از وجود دیگری پدید نیامده است و از او چیزی به وجود نمی‌آید، بلکه همه وجود دارند و موجود هستند که بین وجود و موجود هیچ فرقی نیست، پس اوست که در همه جا هست: «هرگاه که مؤمن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او را هم وجود به انفراد نیست، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی بیند. پس همه را یکی کرده باشد بر سر خود» (سجادی، ۱۳۷۰: ۲۶۶).

خواججه نصیرالدین طوسی می‌گوید: «سپاس آفریدگاری را که آغاز و همه از اوست و انجام همه بدوست، بلکه خود اوست» (طوسی، ۱۳۰۷: ۱۲).

برخی عرفا از وحدت وجود با توجه به سوره‌ی توحید که خداوند را صمد معرفی کرده است، از وحدت وجود تعبیر به توحید صمدی قرآنی می‌کنند، چون خداوند «با توجه به معنای الصمد الذی لا جوف له، حق متعال دارای پری بی‌کرانی است که حد ندارد یعنی زوج ترکیبی را به حریم ذاتش راه نیست، پس فرد حقیقی اش می‌داند» (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۱۷۳) پس در خداوند جوف و خلاء نیست و از وحدت وجود تعبیر به توحید صمدی قرآنی می‌کنند: «مراد از عرفان، عرفان به توحید صمدی است، بدین نظر که توحید صمدی غایت قصوای عارف بالله است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۲).

پس وحدت شخصیه‌ی وجود، وحدت حقه‌ی حقیقه صمدیه ذاتیه، بسیط الحقیقه، وحدت وجود، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت بیان عبارت‌های مختلف است که همه به احدیت خداوند اشاره دارند.

وحدت وجود رؤیت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است، یک حقیقت وجودی که در سیر نزولی «من الخلق إلى الحق» به صورت کثرات نمود یافته و در سیر صعودی «من الخلق إلى الحق» باز همان یک حقیقت «وحدت» هویدا می‌شود «إنا لله و إنا إليه راجعون»، «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» «هو» وحدت و الأول

و الآخر... کثرات هستند: به تعبیر عرفا نسبت ما با الله نسبت موج با دریا است.» «الهی موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد، إنا لله و إنا إليه راجعون.» (حسن زاده: ۱۳۸۳: ۷۸). این سیر به صورت دایره وار است، از یک حقیقت آغاز گشته «إنا لله» در سیر نزولی و در سیر صعودی به همان یک حقیقت «إنا إليه راجعون» برمی گردد، «وجود در ترقیات و تنزلات دوری است، به این معنی که ترقیات و تنزلات وجود دوری است: یدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۲۸).

جناب سبزواری در منظومه‌ی خود در غرر «صدر فی أن ما صدر عنه تعالی إنما صدر بالترتیب» سلسله‌ی نزولی و صعودی را بیان می‌کند و می‌گوید: «سلسله‌ی نزولی و صعودی شبیه به دو قوس دایره است (دو نصف دایره) و هر یک از مراتب قوس صعود غیر از مراتب قوس نزول است (نه غیر ذاتی) به عنوان مثال عقول کلیه در قوس صعود غیر از عقول کلیه در قوس نزول است» (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۲: ۶۶۶). در توحید عارفان نهایت کمال هر صفتی را زمانی می‌دانند که با آمدن ضد آن از بین نمی‌رود بلکه منجر به قوت او می‌گردد، محی‌الدین در اینباره می‌گوید: «إن الله لا يعرف إلا بجمعه بین الأضداد». (محی‌الدین، بی تا، ص ۹۲). دید وحدت بین زمانی حاصل می‌شود که انسان بتواند بین تقابل‌ها (کثرات) جمع و وحدت را مشاهده نماید. ساختارگرایان نیز معتقدند که رابطه‌ی تقابلی منجر به کمال متن و انسجامش می‌شود «ما در تقابل‌های دو گانه تنها یک رابطه‌ی تقابلی بین دو جزء مورد نظر را نمی‌یابیم، بلکه مشارکت شگفت‌انگیزی نیز بین آنها وجود دارد» (برتنس، ۱۳۸۴: ۱۵۰).

۴- سطوح سبک‌شناسی در سوره‌ی توحید

اکنون به بررسی سطوح سبک‌شناسی بر مبنای سبک‌شناسی ساختارگرایه‌ی آوایی، معنایی، بلاغی، ترکیبی می‌پردازیم.

۴-۱- لایه‌ی آوایی

حرف دال پنج بار در سوره‌ی توحید در فواصل آیات تکرار شده است، این حرف از حروف قطب جد (قاف، طاء، باء، جیم، دال) و دارای صفت قلقله می‌باشد، یعنی در حال سکون نیاز به جنبش و حرکت در مخرج حروف دارند تا ظاهر شوند. (ر.ک: موسوی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۵۸) پس علاوه بر این که ساکن هستند، متحرک هم می‌باشند، یعنی زبان هنگام تلفظ این حروف، ساکن می‌شود ولی یک لرزشی به همراه خود دارد، به عبارت دیگر ثابت متحرک است و دو تقابل حرکت و سکون را در خود جمع کرده است. در وحدت سکون و در کثرت حرکت، تعدد و تنوع است. زمانی که دو صفت حرکت و سکون با هم جمع گردند، حرف به کمال می‌رسد و ظاهر می‌شود، حق متعال واحد نیز با کثرت ظهور می‌یابد که «رب بدون مظاهر وهم است» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۸: ۴۲) جمع تقابل‌ها مساوی با وحدت کثرت‌ها و بیان همان قول «بسیط الحقیقه کل الأشياء» است بدین معنی که اگر به ذات اشیاء نگاه کنیم همه یکی هستند و تقابلی وجود ندارد. (وحدت وجود در عرفان)

از جنبه نوشتاری نیز در میان حروف قطب جد، فقط حرف دال است که از یک طرف به حروف دیگر می‌چسبد و از طرف دیگر حرفی به آن متصل نمی‌شود، از این روی یک حقیقت است که متصل در عین منفصل می‌باشد (وحدت در عین کثرت و جامع تقابل‌ها) این صورت، عالم منفصل و متصل را هم برای ما تداعی می‌کند.

از دیگر هماهنگی آوا و معنای این سوره کلمه‌ی «هو» است که از دو حرف «ها» و «واو» ساخته شده است، «ها» از انتهای حلق که آخرین مخرج است و «واو» بین دو لب که اولین مخرج است، خارج می‌شود، این مسئله خود دلالت بر وحدت وجود دارد که «هو الأول و الآخر» و بیانگر معنای سوره است که «هو» در که ابتدا و انتهای آن وجود دارد و آیه‌ی «انا لله و انا الیه راجعون را برای ما تداعی می‌کند.

۴-۲- لایه معنایی

در این روش با کمک علم صرف و با استفاده از دانش معنا شناسی به تحلیل معنای واژگان می‌پردازیم. اهمیت این بخش بسیار زیاد است به طوری که گفته‌اند: «سبک، محصول گزینش خاصی از واژه‌ها و تعابیر و عبارات است» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۶).

بررسی معنای واژگان

قل: فعل امر «قال، یقول» و به معنای گفتن است، در بیان علت اختیار این واژه «قل» به جای کلمات مشابه آن مثل «إقرأ» به دلیل ترسیم فضای گفتمان برای مردم است، فضایی که دلالت بر نزدیکی و ارتباط بین معبود و عبد حقیقی یعنی حضرت محمد (ص) دارد «عبد» و گفتمان شکل گرفته شده بین عبد و معبود که با وجود تقابل، عبد جلوه‌ی معبود است.

هو و الله: در نزد عرفا، مراتب ذات حق در سلسله‌ی طولی به ترتیب از ذات غیب الغیوب آغاز می‌شود که از آن تعبیر به «هو»، «الهُویة الغیبیة» هم می‌کنند که در آن وجود بدون هیچ قیدی و با قطع نظر از تمام اسماء و صفات لحاظ می‌شود، جناب کاشانی از او تعبیر به «وجود بحت» می‌کند: «او را از جهت ذاتش که بنگریم منزله از هرگونه اسم و رسم و صفتی است و از آن حیث نه جوهر است و نه عرض» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۴).

پس عرفا «هو» را اسم ذات حق متعال می‌دانند و در قرآن به مثابه‌ی اسم ظاهر با آن برخورد می‌کنند، یکی از دلایل آن‌ها «یا هو یا من لا هو الا هو» است (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۴۶) که «هو» اگر ضمیر بود منادی قرار نمی‌گرفت. «ذات حق مطلق از اسامی سامی است یعنی برتر از آن است که دارای اسم باشد و اگر از عالم ارواح و اجسام منزله گردد، او را اسم و رسمی نخواهد بود، ولی وقتی سخن از نسبت آن حقیقت با عوالم به میان آمد او را به اسم‌های الله، الرحمن، الرحیم و... می‌خوانیم» (صمدی آملی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۵۴).

الله: صدر المتألهین در فصل هشتم از موقف اول الهیات اسفار گوید: «بدان گاهی ذات خداوند اراده می‌شود به قطع نظر از تمام اسماء و صفات و گاهی هم اسم ذات مقصود است با تمامی اسماء و صفات که اسم الله مستجمع تمام صفات کمالیه است... اسم الله اعظمی است که تمام اسمای حسنی الهی و صفات برگزیده‌ی او را در بردارد» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۵۶).

پس لفظ الله تنها اسمی است که تمام صفات جمالیه و کمالیه خداوند در آن جمع است مثل دایره‌ای که تمام دایره‌های کوچکتر اعم از اسماء و صفات در آن قرار دارد ولی اگر بخواهیم خود او را با صرف نظر از تمامی اسماء و صفات صدا کنیم از او تعبیر به «هو» می‌کنیم که بعد از اسم هو، اسم الله که همان مرتبه‌ی الوهیت حق است، قرار می‌گیرد که «بالاترین مظهر ذات است، چون بر جمیع مظاهر احاطه دارد». (سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۳۵) بر این اساس «هو الله» بیان وحدت و کثرت است، «هو» بیانگر وحدت با قطع نظر از اسماء و «الله» بیانگر حقیقت با تمام صفات و اسماء.

أحد و الصمد: دو کلمه‌ی «أحد» و «واحد» در لغت به یک معنا می‌باشند ولی خداوند کلمه‌ی «أحد» را برگزید، أحد به تعبیر جناب ملاصدرا «وجودی است که هیچ ترکیب و اجزایی ندارد». (۱۳۸۷: ۳۱) علامه طباطبائی در فرق بین احد و واحد می‌گوید: «أحد وصفی است که همچون واحد از وحدت گرفته شده است با این فرق که احد به چیزی اطلاق می‌شود که کثرت خارجی و ذهنی ندارد، از این رو، چنین چیزی، شمارش را نمی‌پذیرد و در عدد داخل نمی‌شود، لیکن واحد، دوم و بیش از آن را در خارج و یا ذهن دارد که به همراه آن کثرت می‌یابد». (۱۴۱۷، ج ۲۰: ۳۸۷-۳۸۸) لذا مقام احدیت از مقام واحدیت بالاتر است که «هر چیزی که وجودش از کثرت دورتر باشد اکملتر است» (سجادی، ۱۳۸۶: ۵۱۰).

صمد: به معنای «چیزی است که تو خالی نیست و پر است». (راغب، ۱۴۱۲: ج ۱: ۶۷۱) پر بودن یعنی این که خداوند وجودی است که همه جا هست و هیچ جای خالی نمی‌توان یافت که از وجود خداوند خالی باشد که اگر بخواهد وجودی غیر از

وجود حق تعالی یافت شود، دیگر خداوند صمد نخواهد بود و جوف و جای خالی در او راه خواهد یافت، یعنی وجودی غیر از وجود او.

پس «موحد به توحید حقیقی او را صمد و پر می‌یابد که کم ندارد، پری بیکران که حد ندارد» (صمدی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۴).

بین أحد و الصمد نیز نوعی وحدت و کثرت است، در أحد یک حقیقت بدون مظاهر در نظر گرفته می‌شود و در الصمد، کثرت نمود بیشتری دارد، أحد بدون الف و لام است چون یک حقیقت است و نیاز به شناخته شدن برای کسی دیگر ندارد، ولی در الصمد، کثرات مطرح هستند، لذا با ال تعریف می‌آید.

لم یلد و لم یولد: فعل «ولد، یلد» که به صورت مجزوم آمده است، در لغت به معنای «زایش، تولید کردن، به وجود آوردن، تکثیر کردن» است (ابراهیم و همکاران، ۱۴۳۲: ۱۰۹۹).

این فعل در این سوره به این معنا است که از خداوند، این وجود بحت و بسیط، وجود دیگری نمی‌آید و خداوند نیز معلول موجود دیگری نیست. در تفسیر کشاف آمده است: «لم یولد بیانی است به منظور قدیم بودن و از ابتدا بودن خداوند و لم یولد نفی وجود مشابه و همانند برای اوست». (زمخشری، ۱۹۹۸، ج ۳: ۳۶۷) که یعنی خداوند از ازل بوده و از وجود دیگری پدید نیامده است و وجود دیگری نیز ایجاد نمی‌کند، پس تمام موجودات فقیر بالذات و عین الربط به آن وجود بسیط و مطلق هستند و همان طور که گفته شد از تجلیات، مظاهر و مخلوقات او شمرده می‌شوند، از طرف دیگر اگر بخواهد وجود دیگری از او پدیدار شود با «صمد» در تعارض خواهد بود، زیرا صمد یعنی وجود مطلق و نامتناهی که همه جا را پر کرده و جای خالی برای وجود دیگری ندارد. او تمام کمالات مراتب وجودی را به نحو اعلی و اشرف داراست، حال اگر ما خدای دیگری تصور کنیم، نقص و محدودیت به ساحت او راه یافته است و از طرف دیگر چون بسیط است هیچ نوع ترکیبی در آن راه ندارد که اگر وجود دیگری در نظر بگیریم خداوند مرکب می‌شود و هر موجود مرکبی هم به اجزای خود نیازمند است و احتیاج نیز از نقص است. پس نمی‌توان دو وجود در هستی فرض کرد.

حال خلق غیر از ایجاد است «ماسوی الله همگی از ذات حقّ مخترع‌اند و از او منتشی‌اند. هیچ موجودی از عدم صرف به وجود نیامده است، چه اینکه عدم، هیچ است و از هیچ، چیزی بود نمی‌شود». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۴۴)، هیچ‌گاه چیزی از عدم به مرتبه‌ی وجود نمی‌رسد، بلکه موجودات خلق و ظاهر می‌شوند و به مرتبه‌ی ظهور و بروز می‌رسند و لذا در نزد اهل عرفان «ایجاد اشیاء به معنای بروز و ظهور آن‌ها است» (ر.ک: قیصری، ۱۳۹۳: ۷).

بین این دو کلمه هم در معنا (نه می‌زاید و نه زاده می‌شود) و هم در ظاهر (یک معلوم و یک مجهول) نوعی تقابلی وجود دارد و چون مبحث خلق و زایش مطرح است، کثرت در آن پررنگتر است ولی در متن هر دو یک «هو» به صورت ضمیر مستتر وجود دارد که دلالت بر وحدت در متن این کثرت دارد و مبین این قول است که «بسیطة الحقیقه کل الأشیاء»

لم یکن: فعل «کان، یکون» از افعال ناقصه است و دلالت بر کینویت ذاتی یک شیء دارد، یعنی وقتی می‌گوییم: «کان الله علیما حکیما» و این معنی را می‌رساند که کینویت و وجود ذاتی خداوند همراه با علم و حکمت است (سامرائی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۹۵).

این کلمه هم در ظاهر مضارع ولی در معنای ماضی آمده است که فعل ماضی فعل ناقصه «کان» دلالت بر زمان گذشته نمی‌کند و دلالت بر همیشگی و دائمی بودن آن دارد. (همان: ۱۹۴) این دوگانگی ماضی و مضارع در یک کلمه بیانگر توحید عرفانی یعنی وحدت در کثرت و «بسیطة الحقیقه کل الأشیاء» است.

کفوا: این واژه از ماده‌ی «ک، ف، ء» گرفته شده و مهموز اللام می‌باشد و همزه به او تبدیل شده است. «در زبان عربی همانند چنین واژه‌ای نداریم، اگر در واژه‌ای چنین حالتی باشد آن او تبدیل به یاء و به قبل یاء هم کسره اضافه می‌شود، مانند: تداعی؛ اما در این جا برخلاف قواعد عربی به صورت کفو درآمده است، بر اساس تطابق لفظ و معنی همانطور که در معنا احد کفو ندارد، واژه هم در لغت عربی نظیر ندارد» (ر.ک: سامرائی، ۱۳۹۲: ۱۳۲).

با بررسی لایه معنایی واژگان درمی‌یابیم این سوره با استفاده از کلمات توانسته است فضای کثرت در وحدت یعنی همان بسیط الحقیقه کل الأشياء را ترسیم کند و نحوه‌ی تجلی کثرت از وحدت را به ما نشان دهد که همه بر اساس مراتب وجودی و در سیر نزولی من الحق إلى الخلق صورت می‌گیرد، کلمات از «هو» ذات مطلق آغاز گشته سپس احدیت و بعد واحدیت و سپس صمدیت مطرح می‌شود و در نهایت در سیر صعودی من الخلق إلى الحق، سخن از وحدت مطلقه به میان می‌آید «لم یکن أحد کفواله» (بر اساس چینش صحیح سوره باید بدین صورت نوشته می‌شد).

۴-۳- لایه‌ی بلاغی

۴-۳-۱- اسمیه و فعلیه بودن جملات

در سوره‌ی توحید جملات به دو صورت اسمیه و فعلیه آمده‌اند، بدین صورت که بعد از کلمه‌ی «قل» شش جمله ذکر می‌شود که سه جمله‌ی اول اسمیه و ایجابی است و سه جمله‌ی بعدی فعلیه و سلبی است، این چینش خود دو گروه جمله متقابل را در مقابل هم قرار می‌دهد که وقتی از «هو» و وحدت مطلقه در سیر نزولی به عالم کثرات قدم می‌نهیم «إنا لله» تجلی می‌یابد و زمانی که از عالم کثرات در سیر صعودی به سوی «هو» در «له» حرکت می‌کنیم، «إنا إلیه راجعون» ظهور می‌کند. پس آمدن در مقابل بازگشتن و وحدت منتهی به کثرت و کثرت منتهی به وحدت تداعی کننده‌ی نظام دایره وار سوره‌ی توحید است.

۱- هو: چون هو را اسم قرار دادیم، پس خبر برای مبتدای محذوف و یا مبتدا برای خبر محذوف است.

مرحله‌ی اول خداوند در تعریف خود به لفظ هو بسنده می‌کند «هو هو» چون غیرمتناهی است، غیرقابل شناساندن است.

گفتم که الف گفت دگر گفتم هیچ مگو در خانه اگر کس است یک حرف بس است (شیخ بهایی، ۱۳۷۲: ۴۷۶)

پس جمله اسمیه و ایجابی است، «اسمیه بودن جمله هم دلالت بر ثبوت و استمرار آن دارد». (هاشمی، ۱۳۸۹: ۶۵)

۲- الله أحد ۳- الله الصمد

«أحد» و «الصمد» می‌تواند خبر برای «الله» باشد.

هر دو آیه اسمیه و ایجابی است و دلالت بر ثبوت و استمرار وحدانیت و صمدیت دارد.

۴- لم یلد: آیه‌ی چهارم به صورت فعلیه‌ی سلبیه آمده است.

اول آن که در ظاهر مضارع است ولی با آوردن «لم» بر سر آن جمله را از زمان مضارع به ماضی منتقل می‌کند، مخاطب به محض شنیدن جمله هر دو زمان به ذهنش منتقل می‌شود و چون در زمان گذشته از او وجود جدیدی زاده نشده است، قطعاً در آینده هم استمرار خواهد داشت و وجود جدیدی از او به وجود نمی‌آید.

فعل مضارع نیز دلالت بر تجدد می‌کند، (قزوینی، ۱۹۹۸، ج ۱: ۸۸) مثلاً الله یرزق، یعنی این که خداوند به طرق مختلف روزی می‌دهد، در لم یلد هم زایش به طرق مختلف مردود است و در هیچ زمانی اتفاق نمی‌افتد.

۵- لم یولد: جمله‌ی پنجم که فعلیه‌ی سلبیه می‌باشد و همانند فعل لم یولد است.

۶- لم یکن له کفوا احد: فعلیه و سلبیه است.

در منطق آمده: «تعریفی جامع و کامل است که جامع افراد و مانع اغیار باشد». (مظفر، ۱۴۲۴: ۱۲۳) پس بهترین تعریف، تعریفی است که متشکل از نفی و اثبات باشد.

همانند این سوره که هر دو را در خود جمع کرده است. (جمع تقابلیها)

از طرف دیگر جمله اسمیه ثابت و ساکن است و جمله‌ی فعلیه در حرکت و تجدد، همانند حرف دال که هر دو سیر دایره‌وار توحیدی را ترسیم می‌نمایند.

۴- ۳- ۲- تعریف و تنکیر

احد و الصمد: احد نکره و الصمد معرفه به ال است: «الف و لام که بر سر کلمه‌ی «صمد» درآمده، منظورافاده حصر است، می‌فهماند تنها خدای تعالی صمد علی الاطلاق است، برخلاف کلمه‌ی «أحد» که الف و لام بر سرش در نیامده، برای این

که این کلمه با معنای مخصوصی که افاده می‌کند، در جمله اثباتی بر احدی غیر خدای تعالی اطلاق نمی‌شود، پس حاجت نبوده با آوردن الف و لام حصر احدیت را در جناب حق تعالی افاده کند یا احدیت معهودی از بین احدیت‌ها را برساند. (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ص ۳۸۸، ۳۸۹)، در اینجا نیز دو کلمه‌ی معرفه و نکره در مقابل هم آمده‌اند و الله بین آن‌ها را جمع نموده است که الله جامع اسماء متکثر است.

۴ - ۳ - ۳ - تکرار الله

الله در دو آیه «الله أحد» و «الله الصمد» دوبار تکرار شده که از نظر بلاغت خروج از مقتضای است، زیرا جمله‌ی دوم می‌توانست به صورت «الله أحد، الصمد» آورده شود. همان‌طور که در سطح معنایی دو واژه‌ی «أحد» و «الصمد» را بررسی نمودیم. أحد دلالت بر ذات احدی بدون در نظر گرفتن کثرت و الصمد دلالت بر ذات حق با در نظر گرفتن کثرات دارد، در این دو آیه الله یک بار در کنار أحد (وحدت در کثرت) و یک بار با الصمد (کثرت در وحدت) آمده است و الله جامع آن‌ها است.

۴ - ۳ - ۴ - جملات وصل و فصل

یکی از مواردی که اهل بلاغت بدان توجه دارند، مسئله‌ی وصل و فصل است، «و وصل در دیدگاه علماء عبارت است از عطف جمله‌ای بر جمله‌ی دیگر به واسطه‌ی حرف عطف (واو)». (علی جازم، ۱۳۸۴: ۲۲۸) و منظور از فصل عدم عطف دو جمله بر یکدیگر است.

در سوره‌ی توحید جملات ابتدایی بدون حرف عطف (جملات فصلی): «قل هو الله أحد، الله الصمد، لم یلد» و جملات انتهایی با حرف عطف «واو» آمده‌اند: «لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا أحد»؛ که سیر دایره وار توحیدی و عوالم مفصل و متصل را ترسیم می‌کند که از «هو» آغاز گشته و در انتها به «ه» در «له» بازمی‌گردد. «همه‌ی حرکات وجودی عالم بر مبنای دایره در سیرند، چه وجود نیز دایره است که إنا لله و إنا

إليه راجعون و عالم هم بر مبنای دایره است و روز و شب، ماه، سال، کلام، حروف، زمستان، بهار و همه و همه دایره‌ای سیر می‌کنند» (صمدی آملی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۳۲).

بر مبنای نگاه عرفانی عالم به دو بخش قوس نزول و صعود تقسیم می‌شود که به قوس نزول عالم منفصل و به قوس صعود عالم متصل می‌گویند. نفس در قوس نزول به ترتیب از عالم اله، عقل و مثال منفصل نازل شده و به ماده می‌رسد و از حق منفصل می‌شود (عالم منفصل) (إنا لله) و دوباره در سیر تکاملی خود از ماده آغاز کرده و پله به پله مراتب قوس صعود را در نظام دایره‌ای برای اتصال به حق طی می‌کند. (عالم متصل) «إنا إلیه راجعون». همه از خدا و به سوی خدا مییم.

۴- ۳- ۵- رد الصدر علی العجز

یکی از موارد بلاغی که در این شعر به کار رفته و ما را به سمت مقصود اصلی هدایت می‌کند، صنعت «رد العجز علی الصدر» است. با توجه به آیه «هو» در ابتدا و انتهای سوره که اگر به صورت اصل کلام چیده شود «له» باید در آخر کلام بیاید: لم یکن أحد کفوا له. و همچنین کلمه‌ی أحد، در ابتدا و انتها تکرار شده است که خود معنای توحیدی و دایره‌وار سوره را نشان می‌دهد که بر اساس «هو الأول و الآخر» همان «هو» در اول در آخر نیز می‌باشد.

۴- ۴- لایه‌ی ترکیبی

در تحلیل سبک‌شناسی ساختارگرا علاوه بر سطح معنایی، سطح ترکیبی هم مورد توجه قرار می‌گیرد، در این سطح به جایگاه هم‌نشینی بین کلمات و جملات می‌پردازند. «مراد از این سطح، بررسی هم‌نشینی کلام و نحوه گزینش و چینش واژگان است که بین آن‌ها پیوند محکم لفظی و معنایی وجود دارد». (فضل، ۱۹۹۲م: ۸۵، ۸۶)

در سوره توحید به ترتیب جملات و کلمات در شرح کلمات و جملات بعدی می‌آیند و هر یک به ترتیب رتبی پشت سر هم قرار می‌گیرند: پس هر یک توضیح جمله‌ی قبل از خود است، أحد در شرح هو و صمد در رتبه‌ی پایین تر از احد در شرح أحد آمده است، ولی بالعکس ممکن نیست.

۴- ۱- قل هو الله احد

خداوند ابتدای آیه را با این که در نگاه نحوی می توانست به صورت های دیگر بچیند، بدین صورت «هو الله أحد» در کنار هم قرار داده است، زیرا که در معرفی خود ابتدا ذاتش را که «هو» نام دارد و نزدیکترین اسم به حقیقت ذاتی اوست، بیان می کند، «هو» در مقام رتبه‌ی وجودی از تمام اسماء الله بالاتر است.

سپس برای تو ضیح بیشتر به تو صیف «هو» می پردازد و از «الله» سخن می گوید، اسمی که جامع تمام اسماء کمالیه و جمالیه حق متعال است، یعنی هو همان الله‌ای است که احد است. برای معرفی خداوند باید به توحید یعنی یکی دیدن اعتقاد داشته باشیم، بهترین کلمه‌ای هم که ما را به این سمت هدایت کرده و یکی را معنا می کند لفظ أحد است، یعنی در معرفی خداوند، «هو» کفایت است، ولی در مقام تفصیل هو برای مخاطب می گوییم، هو الله‌ی است که احد است، پس خدا یکی است و یک وجود است که در همه جا ساری است، به تعبیر حافظ:

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد (حافظ، ۱۳۷۲: ۱۰۷)

۴- ۲- الله الصمد

الله أحد در شرح هو آمده و جمله «الله الصمد» در شرح «الله أحد» است. در مبحث مبتدا و خبر، امر معرفه در مبتدا و نکره در خبر ذکر می شود، در آیه هر دو به صورت معرفه آمده است و لذا «الله الصمد» هم می توانست گفته شود، ولی مخاطب از وجود الله آگاه و بدان مأنوس تر است، پس خداوند با استفاده از مقدمات معلوم، مخاطب را به امر مجهول راهنمایی کرده است، در «الله أحد» نیز به همین صورت است. حال اگر خداوند می فرمود: «هو أحد، الصمد»، این خدا دیگر برای مخاطب به هیچ وجه آشنا نبوده و همه‌ی جملات برای او مجهول و ناشناخته می ماند، ولی وقتی بعد از ذکر اسم خداوند به نام «هو» به توصیف با بیان کلمه‌ی «الله» می پردازد، این عبارت برای مخاطب شناخته شده می شود و از وحشت او در برابر نامأنوس بودن کلمات می کاهد.

۴- ۳- لم یلد و لم یولد

این جمله به صورت اخباری آمده چون مخاطب نسبت به آن ناآگاه و در شرح الله الصمد است.

اگر جمله به صورت «الذی لم یلد و لم یولد» بود، نقش صفت می‌گرفت و حکایت از آگاهی مخاطب نسبت به آن داشت. پس اخباری بودن جمله خبر از ناآگاهی مخاطب نسبت به موضوع است.

در مورد علت تقدم لم یلد بر لم یولد می‌توانیم بگوییم شاید این مسئله که «آیا خداوند وجود دیگری را پدید می‌آورد» بیشتر برای مخاطبان مورد سؤال است.

۴- ۴- و لم یکن له کفوا أحد

اصل این آیه با احتساب این که أحد در این سیاق از اسماء خاص الهی است به این صورت است: «و لم یکن أحد کفوا له» ولی به این دلیل خداوند له را بر اجزای دیگر مقدم کرده است که از همه مهم‌تر است. به عبارت دیگر «هو» که اسم ذات خداوند است و محور سوره می‌باشد، در این جمله بر همه‌ی ارکان مقدم شده است، زیرا خداوند بر این موضوع تأکید دارد که «برای کینونیت و ذات آن «هو» حتی واژه‌ی أحد نیز که در ابتدا در تعریف «هو» آوردیم، نمی‌تواند هم معنا و هم تراز آن ذات باشد». از این روی «هو» ای که خداوند در ابتدای آیه با لفظ احد آن را تعریف می‌کند، در آخر آیه بیان می‌دارد که برای حقیقت «هو» أحد هم نمی‌تواند روشنگر آن ذات باشد.

اگر آیه به صورت «لم یکن أحد کفوا له» بود، أحد مورد توجه و اهمیت قرار می‌گرفت و پیام آیه به درستی منتقل نمی‌شد، حال آنکه «هو» در «له» محور اصلی کلام و کلیدی‌ترین مطلبی است که متکلم مدنظر دارد، بر این اساس شبه جمله را از جایگاه اصلی خود عدول داده و مقدم کرده است.

آیه به صورت «لم یکن له أحد کفوا» نیز نمی‌توانست بیاید، چون از لحاظ قاعده‌ی نحوی صحیح نیست که بین عامل مصدری «کفوا» و معمول آن «له» فاصله باشد. (شرتونی، ۱۳۹۴: ۱۷۹) اگر هم بخواهیم متعلق «له» را محذوف بگیریم و «کفوا» را

حال بدانیم، با این اصل نحوی مواجه می‌شویم که «عدم التقدير أولى من التقدير» و دیگر این که با توجه به مقصود اصلی متکلم عدم کفو و هم‌ترازی برای «هو» مدنظر است که اگر متعلق را محذوف بگیریم این معنا انتقال داده نمی‌شود.

لذا این اسلوب در آیه، بهترین اسلوب برای رساندن معنا و مقصودی است که در ذهن متکلم وجود دارد، این معنا و مقصود همان عنصر غالب یعنی توحید صمدی قرآنی، وحدت شخصیه ی وجود و بسیط الحقیقه کل الأشياء است که به بیان وحدانیت حق و تعریف او می‌پردازد. از طرف دیگر شکل این سوره بیانگر نظام دایره‌ای است و «إنا لله و إنا إليه راجعون» را به تصویر می‌کشد و نمایانگر وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به سبک‌شناسی سوره‌ی توحید در سطوح آوایی، معنایی، بلاغی و ترکیبی آن پرداخته شده تا به بیان توحید عرفانی وحدت وجود بپردازد، نتایج حاصل از آن به شرح زیر است:

۱ - تاکنون در بخش سبک‌شناسی، در دو علم نحو و بلاغت متن قرآن بر اساس نگرش کلامی بررسی می‌شد، حال اگر در بخش عرفانی به تفسیر قرآن می‌پرداختند، ارتباط لفظ و معنا را به ندرت برای ما بیان می‌کردند، بنابراین خواننده با نوعی سردرگمی روبه‌رو می‌شد که چطور از یک لفظ و عبارت می‌توان چنین برداشت و تأویلی استخراج کرد، ولی ما در تحلیل سوره با پیش‌زمینه‌ی عرفانی بر آن شدیم تا معنای وحدت وجود و وجود بسیط عرفانی و فلسفی را در قالب بافت زبانی بیان کنیم.

۲- معنای اصلی سوره بر مبنای تفکر حکمی ملا صدرا است که «بسیطه الحقیقه کل الأشياء» یعنی همان کثرت در وحدت که اشاره به وحدت در کثرت دارد که هر مرتبه‌ی مافوقی تمام کمالات مرتبه‌ی مادون را بدون نقایص آن‌ها داراست، البته که این مفهوم هماهنگ با توحید عرفانی است که حق یکی است و تمام موجودات مظاهر اویند.

لذا با بررسی لایه‌های مختلف معنایی سوره اعم از آوایی، معنایی، بلاغی و ترکیبی، این معنا را نمایان کردیم که چگونه هر یک از این بخش‌ها نمایانگر آن توحید حقیقی هستند. آن «هو» مطلقه‌ای که کثرات همه تجلیات او هستند و بازگشت همه نیز به سوی اوست (انالله و انا الیه راجعون)، در بخش‌های مختلف سوره سخن از اول و آخر و ابتدا و انتها است، گویی نمودار وحدت در کثرت، کثرت در وحدت و جمع تقابلهاست و سراسر متن نیز با این عنصر غالب هماهنگ است، به این صورت که:

- در بخش لایه‌ی آوایی ویژگی حرف دال مطرح شد که برای ادای آن نیازمند سکون در عین لرزش و حرکت صدا هستیم که این خود دلالت ثابت در عین متحرک و نوعی تقابل است که در یک کلمه جمع گشته است. همچنین دو مخرج «ها» و «واو» که یکی از انتهای حلق و دیگری از ابتدای دهان تلفظ می‌شوند و «هو الأول و الآخر» را نشان می‌دهند.

در بخش لایه‌ی واژگانی، بعد از بررسی کلمات به این نتیجه رسیدیم که گزینش الفاظ بر اساس هماهنگی با مفهوم سوره از منظر عرفا یعنی «توحید صمدی قرآنی» «وحدت وجود» «بسیطه الحقیقه کل الأشياء» است، هر یک از کلمات بر وحدت و یگانگی خداوند اشاره دارد، هو که دلالت بر هویت مطلقه است و بعد احد که در مقام توصیف آن ذات از ناحیه‌ی یکتایی او پرده برمی‌دارد که وقتی احدیت مطرح شود، کثرات برچیده می‌شوند و سپس مقام صمدیت که در جایگاه پایین‌تری از احدیت قرار دارد و با آمدن این لفظ سخن از کثرات پیش می‌آید که همان کثرت در عین وحدت است یعنی همه یک حقیقت هستند و بعد به توضیح صمدیت می‌پردازد «نه وجود دیگری را در کنه خود می‌پذیرد و نه از موجود دیگری به وجود آمده است» و در نهایت هم کفوی برای آن هو مطلقه وجود ندارد. پس بین هر واژه و معنای توحید عرفانی و حکمی سوره تطابق معنایی است.

در لایه‌ی بلاغی به مباحثی همچون هماهنگی معنایی و بلاغی پرداخته است، چینش دقیق جملات اسمیه و فعلیه نشان‌دهنده‌ی ثبات وحدانیت و جامعیت خداوند است، به طوری که به وضوح مفاهیم یگانگی و بی‌همتایی پروردگار را به مخاطب

منتقل می‌کند. با استفاده از جملات مثبت و منفی در این سوره به تبیین جامعیت تعریف الهی کمک می‌کند،

به مدد تحلیل تعریف و تکثیر در «أحد» و «الصمد» و تکرار واژه «الله»، سوره به وضوح بر یکتایی مطلق و بی‌قید و شرط خداوند اشاره دارد که جامعیت او را در بر می‌گیرد. جملات بدون اتصال در ابتدا بیانگر عالم منفصل و جملات متصل به «واو» در انتها مطابق قوس صعود است و نمایانگر حرکت دایره‌وار نظام وجودی است که «انا لله و إنا إليه راجعون» استفاده از صنعت بلاغی چون «رد الصدر علی العجز» به منظور تأکید بر مفهوم توحیدی «هو الأول و الآخر» نشان از پیوستگی آغاز و انجام در جریان توحید دارد.

این تحلیل نشان می‌دهد که سوره توحید با ساختاری بلاغی و لفظی دقیق، به بیانی جامع و کامل از صفات و وحدانیت خداوند می‌پردازد و این ترکیب به چگونگی انتقال پیام الهی به شکل مؤثر و قابل‌درک برای مخاطبان کمک می‌کند.

- در بخش ترکیبی نیز به بررسی محور همنشینی بین جملات و کلمات پرداختیم و بدین نتایج رسیدیم که چگونه کلمات به بهترین چیدمان در کنار هم قرار گرفته‌اند و ترتیب استفاده از کلمات برای توضیح و شرح مفاهیم قبلی است. «أحد» در شرح «هو» است و «صمد» زیرمجموعه‌ای از «أحد»؛ این ترتیب برای تأکید بر یگانگی و کلیت وجود خداوند است. همچنین ترتیب «هو»، «الله» و «أحد» به گونه‌ای انتخاب شده که ذات خداوند و جامعیت اسماء و صفات او را معرفی کند. «هو» نمایانگر ذات بی‌همتای الهی است و مؤید وحدانیت است. دیگر این که ترتیب و ساختار جملات به گونه‌ای انتخاب شده که دانسته‌ها و ندانسته‌های مخاطب را هدایت کند و از آشنا بودن «الله» برای آشنایی مخاطب با محتوای الهی استفاده می‌شود. در ترکیب نحوی نیز در جمله‌ی «و لم یکن له کفوا أحد»، تقدم «له» بر سایر اجزا اهمیت خاصی دارد، زیرا تأکید بیشتری بر بی‌همتایی و کینونیت ذات خداوند دارد. ترکیب نحوی این جمله به گونه‌ای است که هیچ همترازی برای ذات الهی امکان‌پذیر نیست. پس ساختارهای متن، در سطوح مختلف در پیوندی عجیب در کنار هم شکل گرفته‌اند و

با وجود تقابل‌های موجود در متن، با تشکیل ساختاری واحد و هماهنگ، بر مبنای حرکت دوری، در راستای محور مرکزی و مقصود اصلی سوره یعنی نظام دایره‌وار توحید (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) در حرکت هستند.


تعارض منافع


تعارض منافع ندارد.

ORCID

Mansoor Doagoo

Jalal Marami

 <https://orcid.org/0009-0003-3304-5096>

 <https://orcid.org/0009-0003-3304-5096>

فهرست منابع

قرآن کریم.

ابراهیم، مصطفی، نجار، محمد علی، زیات، احمد حسن، عبدالقار، حامد. (۱۴۳۲ق). *معجم الوسيط*، چاپ پنجم، مصر: مکتبه‌لاشراق الدولية.

برتنس، هانس. (۱۳۸۴). *مبانی نظریه ادبی*، ترجمه محمد رضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.

بهایی (شیخ بهایی). (۱۳۷۲). *کشکول*، مترجم: بهمن رازانی، زرین: تهران.

جرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۸۱). *دلایل الإعجاز*، بیروت: دارالمعرفه.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). *انسان در عرف عرفان*، چاپ سوم، تهران: سروش.

..... (۱۳۸۳). *الهی نامه*، چاپ اول، قم: الف-لام-میم.

..... (۱۳۸۵). *ده رساله فارسی*، چاپ اول، قم: الف-لام-میم

..... (۱۳۸۸). *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، قم: الف لام میم.

خلیل، ابراهیم. (۱۹۹۷). *الاسلوبیة و نظریة النص*، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر. پپ

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ قرآن*، چاپ اول، بیروت: دارالقلم.

زمخشری، محمود بن. (۱۹۹۸م). *الکشاف*، مکتبه العیکان: الرياض.

سامرائی، فاضل. (۱۴۲۸ق). *معانی النحو*، بیروت: دار الإحياء التراث العربی.

- (۱۳۹۲). درآمدی بر تفسیر بیانی قرآن کریم، مترجم: حمیدرضا میرحاجی، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
- سبزواری، هادی. (۱۳۸۳). اسرارالحکم، تصحیح: کریم فیضی، مطبوعات دینی: قم.
- (۱۴۳۲ق). شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیه الله حسن زاده آملی، نشر ناب: تهران.
- سجادی، جعفر. (۱۳۷۰). فرهنگ و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ چهارم، تهران: طهوری.
- (۱۳۸۶). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سعیدی، گل بابا. (۱۳۸۷). فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، چاپ دوم، تهران: زوار.
- شرتونی، رشید. (۱۳۹۴). مبادی العربیة، تنقیح و إعداد: حمید المحدثی، چاپ سی و پنجم، تهران: دارالعلم.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۴). سبک شناسی معانی، تهران: میترا.
- (۱۳۸۶). کلیات سبک شناسی، تهران: میترا.
- شیرازی، محمد متخلص به حافظ. (۱۳۷۲). دیوان اشعار، مصحح: رفیعی، اصفهان: ستارگان.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة، بیروت: دارالإحیاء التراث.
- (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، به کوشش محمد خواجهوی، قم: بیدار.
- صمدی آملی، داود. (۱۳۷۹). شرح دفتر دل، چاپ اول، قم: انتشارات نبوغ.
- (۱۳۸۶). مآثر آثار، چاپ اول، قم: الف، لام، میم.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۱۲ق). مکارم الأخلاق، شریف رضی: قم.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۰۷). آغاز وانجام، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- فتوحی، محمود. (۱۳۹۰). سبک شناسی نظریه ها، رویکردها و روش ها، تهران: انتشارات سخن.
- فضل، صلاح. (۱۹۹۲م). بلاغه الخطاب و علم النص، الكويت: سلسله کتب ثقافیه شهریه یصدرها المجلس الوطنی للثقافة و الفنون و الآداب.
- قزوینی، محمد. (۱۹۹۸م). الايضاح فی علوم البلاغه، بیروت: دارالإحیاء العلوم.

قیصری، داود. (۱۳۹۳). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، مترجم: محمد خواجوی، تهران: مولی.

کاشانی، عبد الرزاق. (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۷). آموزش عقائد، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی: قم.

مظفر، محمد رضا. (۱۴۲۴). منطق، چاپ سوم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
موسوی بلده، سید حسین. (۱۳۹۴). حلیه القرآن، چاپ شصتم، تهران: احیاء کتاب.
هاشمی، سید احمد. (۱۳۸۹). جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، چاپ پنجم، تهران: الهام.

References

The Holy Quran

- Ibrahim, Mostafa; Najjar, Mohammad Ali; Zayyat, Ahmad Hassan; Abdel Qader, Hamed. (2011). *Al-Mu'jam al-Wasit*, 5th Edition. Egypt: Al-Ishraq International Library. [In Persian]
- Bertens, Hans. (2005). *The Basics of Literary Theory*, Translated by Mohammad Reza Abolghasemi. Tehran: Mahi. [In Persian]
- Bahā'ī (Sheikh Bahā'ī). (1993). *Kashkool*, Translated by Bahman Razani. Tehran: Zarrin. [In Persian]
- Fotouhi, Mahmoud. (2011). *Stylistics: Theories, Approaches, and Methods*. Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
- Fazl, Salah. (1992). *Balaghat al-Khitab wa Ilm al-Nass*. Kuwait: National Council for Culture, Arts, and Literature. [In Persian]
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. (1999). *Man in the Knowledge of Mysticism*, 3rd Edition. Tehran: Soroush. [In Persian]
- (2004). *Elahi Nameh*, 1st Edition. Qom: Alif-Lam-Mim. [In Persian]
- (2006). *Ten Persian Treatises*, 1st Edition. Qom: Alif-Lam-Mim. [In Persian]
- (2009). *Unity from the Perspective of Mystic and Philosopher*. Qom: Alif-Lam-Mim. [In Persian]
- Hashemi, Sayyed Ahmad. (2010). *Jawahir al-Balagha fi al-Ma'ani wa al-Bayan wa al-Badi'*, 5th Edition. Tehran: Elham. [In Persian]
- Jurjani, Abd al-Qahir. (1981). *Dala'il al-I'jaz*. Beirut: Dar al-Ma'arifa. [In Persian]
- Khalil, Ibrahim. (1997). *Stylistics and Text Theory*. Beirut: Arab Institute for Studies and Publishing. [In Persian]
- Kashani, Abd al-Razzaq. (1991). *Sharh Fusus al-Hikam*. Qom: Bidar. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1998). *Amoozesh Aghayed*. International Printing and Publishing Organization of the Islamic Propagation Organization: Qom. [In Persian]

- Muzaffar, Mohammad Reza. (2003). *Mantiq*, 3rd Edition. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Persian]
- Mousavi Baladeh, Sayyed Hossein. (2015). *Hilyat al-Quran*, 60th Edition. Tehran: Ihya al-Kitab. [In Persian]
- Qazwini, Mohammad. (1998). *Al-Idah fi Ulum al-Balagha*. Beirut: Dar Ihya al-Uloom. [In Persian]
- Qaysari, Dawood. (2014). *Sharh Muqaddimah Qaysari bar Fusus al-Hikam*, Translated by Mohammad Khajavi. Tehran: Mola. [In Persian]
- Raghib Isfahani, Hossein bin Mohammad. (1991). *Mufradat Alfaz al-Quran*, 1st Edition. Beirut: Dar al-Qalam. [In Persian]
- Samara'i, Fazel. (2007). *Ma'ani al-Nahw*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Persian]
- (2013). *An Introduction to the Interpretive Rhetoric of the Holy Quran*, Translated by Hamidreza Mirhaji, 1st Edition. Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
- Sabzevari, Hadi. (2004). *Asrar al-Hikam*, Edited by Karim Feyzi. Qom: Matbouat-e Dini. [In Persian]
- (2011). *Sharh al-Manzumah*, Edited and Commented by Ayatollah Hassan Zadeh Amoli. Tehran: Nashr-e Nab. [In Persian]
- Sajjadi, Jafar. (1991). *Dictionary of Mystical Terms and Expressions*, 4th Edition. Tehran: Tahoori. [In Persian]
- (2007). *Dictionary of Mulla Sadra's Philosophical Terms*, 2nd Edition. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Saidi, Gol Baba. (2008). *Comprehensive Dictionary of Ibn Arabi's Mystical Terms*, 2nd Edition. Tehran: Zavar. [In Persian]
- Shartouni, Rashid. (2015). *Mabadi al-Arabiya*, Edited and Revised by Hamid Al-Mohammadi, 35th Edition. Tehran: Dar al-Ilm. [In Persian]
- Shamisa, Sirous. (2005). *Stylistics of Meaning*, Tehran: Mitra. [In Persian]
- (2007). *General Stylistics*, Tehran: Mitra. [In Persian]
- Shirazi, Mohammad (Hafez). (1993). *Divan of Poems*, Edited by Rafiei. Isfahan: Setaregan. [In Persian]
- Sadr al-Muta'allehin (Mulla Sadra). (1981). *Al-Hikmat al-Muta'aliya fi al-Asfar al-Aqliya al-Arba'a*. Beirut: Dar Ihya al-Turath. [In Persian]
- (1987). *Tafsir al-Quran al-Karim*, Compiled by Mohammad Khajavi. Qom: Bidar. [In Persian]
- Samadi Amoli, Davoud. (2000). *Sharh Daftar-e Del*, 1st Edition. Qom: Nobough Publications. [In Persian]
- (2007). *Ma'aser Athar*, 1st Edition. Qom: Alif-Lam-Mim. [In Persian]
- Tabatabai, Sayyed Mohammad Hossein. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, 5th Edition. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
- Tabarsi, Hasan ibn Fazl. (1991). *Makarim al-Akhlaq*. Qom: Sharif Razi. [In Persian]

- Tusi, Khwaja Nasir al-Din. (1928). *Aghaz va Anjam*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Publishing and Printing Organization. [In Persian]
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (1998). *Al-Kashaf*. Riyadh: Maktabat al-Ubaykan. [In Persian]

استناد به این مقاله: دعاگو، منصوره و مرّامی، جلال (۱۴۰۳)، تجلی وحدت وجود در سوره توحید با تحلیل عناصر زبانی بر اساس سبک‌شناسی ساختارگرا، حکمت و فلسفه، ۲۰ (۸۰)، ۲۰۳-۲۳۶.

DOI: 10.22054/wph.2024.81061.2256



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.