

وحدت وجود در فلسفه و عرفان



پروفسور سیدحسین امین

□ درآمد

ذات بشری را از مبدا اصلی و ازلی او جدا کرده است و همین که بدن عنصری و مقید از میان رفت، ذات انسانی به هستی مطلق و ذات الهی می‌پیوندد؛ به قول حافظ: میان عاشق و معشوق، هیچ حائل نیست / تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز.

دکتر محمدرضا جلالی نائینی در مقدمه‌ی سر اکبر: اوپانیشادها نوشته است: «این مکتب [ودا] سعی دارد ثابت کند که کلیه‌ی عبارات اوپانیشادها، اگر درست تفسیر و تاویل شود، همه اصل وحدت وجود را توجیه می‌نماید. این مکتب مهم‌ترین مکتب‌های شش‌گانه‌ی فلسفه‌ی هندوست»^۱.

ب- فلسفه‌ی یونانی / اسلامی / ایرانی

پس از این اشاره‌ی کوتاه به وحدت وجود در فلسفه‌ی هندی، اکنون در همین حوزه‌ی آشنای فرهنگ اسلامی - ایرانی هزار ساله‌ی اخیر خودمان به بررسی عقاید فلاسفه و عرفای مسلمان در این موضوع اکتفا می‌کنیم.

با این همه بلافاصله باید بگوییم که حتا فلاسفه و عرفای مسلمان نیز در بحث از وحدت و کثرت وجود، نظریات متفاوت و آرای مختلفی ابراز داشته‌اند. به این معنی که از یک جهت مکتب عقلانی و فلسفی حکما و فلاسفه با مکتب وجدانی و شهودی عرفا و صوفیه مختلف است و مکتب فقها و متشرعین با هر دو مخالف است. از سوی دیگر بین خود فلاسفه و اهل معقول - بین مکتب مشایی و مکتب اشراقی - تفاوت است. هم‌چنان که بین عرفا نیز معتقدین به وحدت وجود با معتقدین به وحدت شهود اختلاف دارند. بلکه گاهی کار حتا بین خود متصوفه که به تسامح دینی و سعه‌ی صدر و وسعت مشرب مشهورند و جنگ هفتاد و دو ملت را عذر می‌نهند، کار به تکفیر کشیده است.

ج- چهار مکتب فلسفی عرفانی

اگر از اختلافات جزئی و درون نحله‌ی صرف نظر کنیم، مطالعه‌ی کامل و جامع و بی‌طرفانه نشان می‌دهد که همه‌ی اقوال متفکران اسلام را در باب وحدت و کثرت وجود می‌توان به چهار طرز تفکر جداگانه تقسیم کرد: مکتب فلاسفه‌ی مشاء، مکتب فلاسفه‌ی اشراق، مکتب ذوق‌التاله و مکتب عرفا و صوفیه.

اینک آرا و نظرات چهار نحله‌ی یاد شده را به تفصیلی بایسته و تجزیه و تحلیلی شایسته، بررسی و مطالعه می‌کنیم.

۱- مکتب فلاسفه‌ی مشاء

پایه‌ی مکتب فلاسفه‌ی مشاء (پیروان ارسطوی یونانی) بر تعقل و

بی‌گمان بزرگ‌ترین پرسش عقلانی و عرفانی برای نوع بشر در همه‌ی ادوار و در همه‌ی مکتب‌ها و مذهب‌ها، وحدت یا کثرت وجود و موجود است. این مقوله از سپیده‌دم تفکر مدون بشری در یونان باستان و هند و مصر به‌عنوان یکی از مباحث مهم فلسفی ذهن متفکران و فلاسفه را به‌خود مشغول داشته به راستی ریشه‌ی همه‌ی مباحث فلسفی، عرفانی و دینی است. بعضی مثل سوفسطائیان یونانی و نوافلاطونیان اسکندرانی و متاخران از هندوان به شرح اوپانیشادها به وحدت محض معتقد شده‌اند و بعضی مثل اغلب فلاسفه‌ی یونانی، جهان را کثرت محض دانسته‌اند. این بحث در بین فلاسفه‌ی مسلمان نیز به‌عنوان یکی از مباحث مهم الهیات به‌معنی الاخص (امور عامه) تحت عنوان وحدت یا کثرت وجود، محل بحث و گفت‌وگو واقع شده است و هر یک از نحله‌های فلاسفه‌ی مشایی، اشراقی و رواقی به راهی رفته‌اند.

وحدت به‌معنی یکتایی و یگانگی است و کثرت به‌معنی تعدد، کثرت و چندگانگی. وجود نیز به‌معنی هستی (مقابل عدم و نیستی) است. بنابر این، به‌زبان ساده، مقصود از وحدت وجود، یکی‌بودن و یگانگی عالم هستی است. یعنی این‌که هرچه در جهان هست، وحدت محض است و هیچ دویی و دوگانگی بین موجودات عالم نیست. به‌عبارت دیگر، قائلان به وحدت وجود، معتقدند که هستی شامل همه‌ی متشکلات و ناظم همه‌ی اختلافات و متفرقات و وجه مشترک همه‌ی موجودات و ساری و جاری در همه‌جا، همه‌چیز و همه‌کس است. در مقابل، مقصود از کثرت وجود، این است که جهان کثرت محض است، هیچ وجه اشتراک و مایه‌ی وحدتی بین موجودات، وجود ندارد.

بحث در این زمینه در مکتب‌ها و مکتب‌های فلسفی و دینی شرق و غرب، چندان دامنه‌دار و وسیع است که اگر کسی همه‌ی عمر انحصاراً به پژوهش و تحقیق در این زمینه مشغول شود و به کار دیگر نپردازد، باز هم نمی‌تواند به‌طور جامع و کامل نظرات و آراء همه‌ی مکاتب و مذاهب عالم را در این باب دعوی استقصاء تام یا رسیدن به حقیقت کند. با اذعان به این حقیقت، ما در این مجیزه بررسی افکار وحدت وجود را از آیین‌های هندی، بودایی و ادیان و مذاهب قدیم آغاز می‌کنیم و سپس به فلسفه‌ی یونانی / اسلامی / ایرانی می‌پردازیم.

الف- فلسفه‌ی هندی

وحدت وجود، اساس فلسفه‌ی ودایی است که در کتاب **ریگ‌ودا** (متعلق به سه‌هزار و چند صد سال پیش) انعکاس دارد. در این کتاب کهن، ذات انسان (و همه‌ی کائنات اعم از ذی‌حیات و غیر ذی‌حیات) جزئی از ذات کل (ذات ازلی) است و جسم مادی، حائلی موقتی است که

استدلال محض استوار است. فیلسوف مشایی، هیچ ادعایی را بی دلیل و برهان نمی پذیرد. لذا تعقل و استدلال منطقی و نظری در این مکتب بر اساس واقعیت محسوس بیرونی، فلاسفه‌ی مشاء را به این نتیجه می‌رساند که در عالم تکثر و تعدد موجودات، یک واقعیت غیرقابل انکار است. لذا از جهت تاریخ علوم عقلی، فلسفه‌ی مشایی در برابر عقاید سوفسطائیان (سوفیست‌ها) قرار دارد که عقاید آنان در مناظرات افلاطونی (به‌خصوص در رسائل افلاطون) باقی مانده است. سوفیست‌ها انسان را معیار همه‌ی اشیا می‌دانستند و می‌گفتند:

"The man is the measure of all things"

یعنی آدمی (بشر) معیار و مقیاس کائنات است. یعنی هر پدیده‌ی در جهان واقعیت خود را به احساس و دریافت شخص انسانی مدیون است و در خارج از ذهن بشر، حقایق اعتباری‌اند نه واقعی. به تعبیر دیگر انسان‌مداری و اصالت فرد یا نظریه‌ی ادراک حسی، سوفیست‌ها را به این نتیجه می‌رساند که حقیقت هر چیزی در عالم همان است که بر آن شخص نمودار می‌شود و به این اعتبار همه‌چیز تحت عنوان تئوری نسبیت relativism واقعیت خود را به ادراک فردی مدیون است و چون چنین است همه‌چیز در نظر یک سوفیست شکاک قابل مناقشه است و لذا شناخت درست و کامل هیچ چیز مقدر بشر نیست، بلکه هیچ‌چیز در عالم خارج واقعیت ندارد.

با ظهور سقراط و بعد از آن افلاطون و سرانجام ارسطو، مکتب سوفیست‌ها و شکاکون از اهمیت افتاد و تعقل نظری و استدلال منطقی جایگزین مکتب شک و جدل شد. لذا برای فهم مکتب مشایی باید مطالعه را با آثار فلاسفه یونانی که در برابر سوفیست‌ها قد علم کرده‌اند، آغاز کرد و از آن میان نخست باید از ارسطو که معلم اول یعنی نخستین یا بزرگ‌ترین مغز متفکر بشری در تاریخ مدون فلسفه است، یاد کرد.

تا آن‌جا که به بحث وحدت یا کثرت وجود و موجود مربوط می‌شود، ما از مطالعه‌ی ارسطو ناگزیریم. چه نخستین فیلسوفی که بحث تباین بین وجود و ماهیت (کل شیئی زوج ترکیبی) را در امور عامه مطرح کرد، ارسطو است. زیرا قبل از او قدما و حکمای یونانی معتقد به تباین بین اشیا نبودند و به تعبیری سوفسطایی و به تعبیر دیگر وحدت وجودی بودند. یعنی می‌گفتند تفاوت و اختلاف بین موجودات تنها به واسطه‌ی تقدم و تاخر آن‌ها از علت‌العلل یا علت اولی‌ست و وجود حقیقی و مستکفی همان علت اولی‌ست و بقیه‌ی موجودات، وهم و خیالی بیش نیستند. زیرا در وجود خود محتاج به علت‌اند. این است که ابوریحان بیرونی در اوایل تحقیق **ماللهند** گوید: «و ذهبوا الی ان الموجود شی واحد و ان العلة الاولى تترايا فيه به صور مختلفه و تحل قوتها فی ابعاضه باحوال متباينه توجب التغاير مع الاتحاد و کان فیهم من یقول ان المنصرف بکلیته الی العلة الاولى متشبهاً بها علی غایة امکانه یتحد بها عند ترک الوسائط و خلع العلائق».^۲ یعنی سوفسطائیان یونانی (هم‌چنان که ادیان هندی و عرفان بودایی)^۳ بر این باورند که موجودات جهان یکی‌اند و علت اولی در آن‌ها به‌صورت‌ها و اشکال مختلف متصور شده است و موجب اختلاف آن‌ها شده است، در حالتی که به‌رغم اتحاد بین اشیا، موجودات به حالات متغایر و متباین متحول شده‌اند. بلکه بعضی گفته‌اند که هر موجودی از باب تشبیه به علت اولی در نهایت و غایت امکان وجود، به‌تمامی از تباین و تغایر منصرف و روگردان است و از جهت حذف وسائط و دفع علایق با همان علت اولی

متحد و یکتاست.

فلسفه‌ی ارسطوی یونانی (وفات ۳۸۴ قبل از میلاد) دایر بر این اعتقاد است که موجودات عالم، ذرات مستقلی‌اند که برخلاف تفکر مثل افلاطونی، وجه مشترکی ندارند. اما در برابر، سوفسطائیان که به وحدت محض معتقدند و اتباع فلوطین یعنی فلاسفه اسکندرانی (پیروان پلوتن یا فلوطین که به نوافلاطونیان مشهورند) که مسلمین از او تأثیر گرفته‌اند، به وحدت وجود خود قائل شده‌اند و همین فلسفه‌ی نوافلاطونیان در آغاز ظهور مسیح، از طریق این نوافلاطونیان به جامعه‌ی اسلامی منتقل شد. به عبارت واضح‌تر، فلسفه‌ی ارسطوی قبل از میلاد مسیح، از طریق حکمای مسیحی اسکندریه مصر به‌صورت فلسفه‌ی یونانی - مسیحی، وارد فرهنگ اسلامی شد. بالاخص که جمع کثیری از نخستین مترجمان منابع فلسفی یونان به عربی، خود مسیحی بودند و از آن جمله است حنین بن اسحق عبادی (وفات ۲۶۰ هـ) که از نسطوریان دانشگاه جندی‌شاپور^۴ بود و صد‌ها اثر یونانی (از جمله قصه‌ی رمزی «سلامان و ابلال»)، عباسی به عربی ترجمه کرد. باری مسلمین از طریق ترجمه‌هایی که از یونانی و سریانی به عربی نقل شد با مکتب مشاء آشنا شدند. چنان‌که یعقوب بن اسحق کندی (وفات ۲۵۲ هـ) و محمد بن زکریای رازی (وفات ۳۱۳ هـ) و ابونصر فارابی (وفات ۳۲۹ هـ) و ابن‌سینا (وفات ۴۲۸ هـ) همه از مشاهیر مکتب مشاءند.

در بین فلسفه‌ی به اصطلاح یونانی، کتابی که بین مسلمین به ارسطو منسوب است، **انتولوجیا** (ontology (هستی‌شناسی) است که به حقیقت از آثار پلوتین یا فلوطین مدرس مسیحی معروف اسکندریه مصر است که مکتب اتباع او به‌نام فلسفه‌ی نوافلاطونی از قرن سوم میلادی به بعد (یعنی با فاصله‌ی شش قرن از ارسطوی یونانی) در کشورهای مسیحی منتشر شد و چند قرن بعد به‌دست مسلمین افتاد. این کتاب **انتولوجیا** تالیف فلوطین توسط ابن‌ناعمه‌ی حمصی به عربی ترجمه شده است، اساس این فلسفه که حکمت مدرسی Scholastic مسیحیان بر آن استوار است، اعتقاد به وحدت وجود و اصل «بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشیء منها» است و از همین رهگذر، وحدت اقانیم ثلاثه در مسیحیت حل شده است. اما در مکتب ارسطوی یونانی، وی چنان‌که از آن‌چه در **آنالوطیقای** دوم نوشته است برمی‌آید به کثرت وجود و موجود معتقد بوده است، یعنی ارسطو با جهانی سر و کار دارد که بالفعل موجود است.

در بین فلاسفه مسلمان، نخستین فیلسوفی که بحث وحدت و کثرت را به‌طور منظم مطرح کرد، فارابی بود. وی می‌نویسد: «الامور... لکل منها ماهیه و هویه... فالوجود و الهویه... لیس من جمله المقدمات من الموجودات فهو من العوارض الالزامه، و الوجود لا یمكن ان یکون من اللوا حق التی تلحق الشیء عن ذاته، لانه محال ان یکون الذی لا وجود له یلزمه شیئی یتبعه فی الوجود. فمحال ان یکون الماهیه یلزمها شیئی حاصل الابد حصولها، و لا یحوز ان یکون الحصول یلزمها بعدالحصول، و الوجود یلزمها بعد الوجود، فیکون انه قد کان قبل نفسه...».^۵

یعنی هر چیزی دارای ماهیتی‌ست ممتاز از وجود (هویت)، ماهیت، عین وجود نیست و وجود جزء مقدم ماهیت هم نیست. اگر جز این بود، هرگاه ماهیتی تصور شود باید هویت و وجود آن نیز به تصور درآید. به‌عبارت دیگر اگر ماهیت غیر از وجود نبود، در تصور هر ماهیتی بالضروره تصدیق به‌وجود آن نیز لازم می‌آمد. بدین‌گونه فارابی در این‌جا کلمه‌ی

هویت را با کلمه‌ی وجود به‌طور مترادف به‌کار می‌برد و نتیجه می‌گیرد که وجود عرض لازمی‌ست که از خارج بر ماهیت عارض شده است. اما عروض وجود از آن نوع خاصی نیست که علت عروض آن خود شی (ماهیت‌ها) است، زیرا ممکن نیست که خاصیتی به ذاتی ملحق شود و مع‌هذا وجودی نداشته باشد. یعنی به ماهیت غیرموجود، نمی‌تواند چیزی ملحق شود که فقط پس از تحقق و حصول ماهیت می‌تواند متحقق شود. چه این امر مستلزم تقدم شی بر خود اوست. لذا محال است که وجود از خاصی باشد که عارض بر ماهیتی شود که محصول خود آن ماهیت باشد. پس به حقیقت در نظر فارابی در عالم خارج و واقع، وجود بر ماهیت عارض شده است و از این رهگذر، وجود به‌نوعی تحلیل شده است که منشا آن خالق عالم است و مخلوقات، موجوداتی هستند که ذات آن‌ها قابل این‌که مستکفی باشد و به خودی خود علت وجود خود قرار گیرد، نیست. باز از همین مقوله است که فارابی، وجود را در **السیاسات**، به‌وجود محصل و غیرمحصل تقسیم کرده است و باز در **عیون المسائل** از واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و در مدینه‌ی فاضله از وجود تام و ناقص سخن می‌گوید. چنان‌که در مدینه‌ی فاضله در تعریف وجود تام گفته است: «مالا یمكن ان یوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده» فارابی هم‌چنین در فصل چهارم احصاء‌العلوم مضامینی قریب به همین عبارات دارد.^۶ باز بر اساس همین تقسیم‌بندی‌هاست که فارابی، البته به‌طرز اجمال، قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه و وحدت وجود را طرح کرده است. چنان‌که حکیم سبزواری در موضعی که بر ادعای ملاصدرا در باب تفرّد خودش در ابراز این نظریه ایراد می‌کند، این عبارت را از فارابی نقل کرده است: «ینال الكل من ذاته و هوالکل فی وحدته».^۷

بعد از فارابی، ابن‌سینا به پیروی از او، وجود را به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم کرد. چنان‌که در **نجات** گوید: «کل وجود ناماً واجب و اما ممکن». همین طرز تفکر است که بین متکلمین اسلام، قبول عام و مقبولیت تمام یافته است که پس از تقسیم وجود به واجب و ممکن، بر وجوب وجود واجب‌الوجود استدلال می‌کنند. باری به‌قول ابن‌سینا، واجب‌الوجود را می‌توان چنین تعریف کرد: «واجب‌الوجود هو الموجود الذی متی فرض غیرموجود عرض منه محال... هوالضروری الوجود». یعنی واجب‌الوجود چنان موجودی‌ست که اگر فرض نبودن او بشود، بالضروره عقلاً محال باشد.

ابن‌سینا هم‌چنین، در اوایل **الهیات شفا**، از موجود به‌ماهو موجود سخن گفت.^۸ و شاگرد او بهمنیار، کتابی با عنوان مراتب‌الوجود، تالیف کرد. لذا از عصر فارابی به بعد، فلاسفه‌ی مشاء در تقسیم وجود به واجب و ممکن یا تقسیم آن به ناقص، مستکفی بالذات، تام و تام فوق‌التمام، نه تنها سخن از تقسیمات وجود، بلکه به‌راستی سخن از تشکیک و اختلاف مراتب وجود به میان آورده‌اند. چنان‌که فارابی خود، در **مدینه‌ی فاضله** در تعریف وجود تام گفته است: «ما لا یمكن ان یوجد خارجاً منه وجود من نوع وجوده». هم‌چنین ابن‌سینا در **دانشنامه‌ی علایی** در تعریف وجود تمام گفته است: «هر چیزی که هر او را هست، باید بود به یک‌بار که چیزی‌اش نباید بایستن تا حاصل شود و تا این مقدار بود، آن را تمام خوانند». هم‌چنین بعد از ایشان، خواجه نصیرالدین طوسی، در **شرح اشارات**، طبی بحث از تجرد واجب‌الوجود بذاته از انواع تجرد و فوق‌التمام‌بودن واجب بالذات، طرداً للباب، از بقیه مراتب وجود ذکری

به‌میان آورده است.^۹ هم‌چنان‌که باز، در **اساس‌الاعتباس**، از «وجودی... در اعیان و وجودی... در اذهان» سخن می‌گوید. و هم در دیباجه‌ی رساله‌ی آغاز و انجام، به پارسی استطراداً از مراتب وجود به زبان مشائون، سخن به‌میان می‌آورد تا آن‌که سرانجام مشائون متاخر امثال صدرالدین ابوحامد ترکه اصفهانی در اول قواعد و سبط او صائن‌الدین علی بن محمد ترکه (وفات ۸۳۰هـ) در تمهیدالقواعد از همین مفهوم آشنای «تشکیک وجود» به این تعبیر سخن می‌گویند که حمل «وجود مطلق» بر اعیان «وجودات متکثره متباینه» از طریق اولویت و اقدمیت است.^{۱۰} به این معنی که یک فرد وجود که تاگّد وجود دارد و آنیت محض و وجود صرف - بلاماهیت - است وجود واجب است و بقیه‌ی افراد آن وجودات (اعم از ناقص، مستکفی بالذات و تام) همه ممکن‌الوجودند.^{۱۱}

بنابر این، قول به کثرت وجود و کثرت موجود یعنی قول منسوب به مشائون متقدم که جهان را کثرت محض و خالی از جهت اشتراک و وحدت دانسته‌اند، توسط مشائون متاخر، تا حدی اصلاح شده است.

به این معنی که از همان آغاز تالیف گمشده ابن‌سینا معروف به **الحکمة‌المشرقیه**^{۱۲} اما مخصوصاً پس از ظهور شهاب‌الدین سهروردی، افکار اشراقی در فلسفه‌ی مشاء جذب شد و حکمای مشاء برای وجود مراتب قائل شدند که در مرتبه‌ی اعلی، واجب بالذات است و در مراتب پایین واجب بالذات.

بنابر این نزد فلاسفه‌ی مشاء وجود از جهت مراتب به اقسام زیر تقسیم می‌شود:

۱- وجود تام فوق‌التمام که همان واجب‌الوجود است و واجب بالذات است، چنان‌که سخن فارابی در مدینه‌ی فاضله و قول ابن‌سینا در **دانشنامه‌ی علایی** سابقاً در این باب نقل شد.

۲- وجود تام یا مبدعات که حالت منتظره ندارند، یعنی در منشا ذات خود و به‌طور مفطور کامل و مستجمع جمیع کمالات وجودی خود هستند.

۳- وجود مستکفی بالذات که در مبدا ذات خود بالفطره کامل نبوده است، اما برای خروج از قوه به فعل یا از نقص به کمال، محتاج فاعلی غیر از ذات خود نیست و لذا به ذات خود مستکفی و از غیر بی‌نیاز است.

۴- وجود ناقص، پایین‌ترین مراتب وجود است و برای احراز کمال و خروج از نقص، محتاج به فعل فاعلی خارج از ذات خود است.

البته تقسیمات چهارگانه‌ی بالا در فلسفه‌ی مشاء بر اصل اعتباری‌بودن وجود و اصالة‌الماهیه استوار است. ولی ملاصدرا در **الشواهد الربوبیه** گوید که مکتب و مذهب او در جریان تشکیک در مراتب وجود با نظریه‌ی فلاسفه‌ی مشاء معارض و مخالف نیست. آن‌جا که گوید: «فلا تخالف بین ما ذهبنا الیه من اتحاد حقیقه‌الوجود و اختلاف مراتبها... و بین ما ذهب الیه المشاؤون... عندالتفتیش».^{۱۳} یعنی تفتیش و بررسی صحیح نشان می‌دهد که مشائیه نیز به‌نوعی وحدت وجود و مراتب مختلف آن معتقدند. پس به حقیقت بین مذهب و مکتب ما دایر به تشکیک در مراتب وجود و مذهب مشاء اختلافی نیست.

در شرق اسلامی، فلاسفه‌ی مشاء (مانند نصیرالدین طوسی و میرداماد) برخلاف فلاسفه‌ی مشاء غرب اسلامی (مانند ابن‌رشد)، میراث فلسفه‌ی مشایی را با عناصری از اشراق در هم آمیختند؛ لذا آن‌چه در متون حکمی بین متاخرین از حکما شایع است که حکمای مشایی را در این باب،

قائل به کثرت وجود و کثرت موجود، معرفی می‌کنند، باید ناظر به مشایبه متقدم (امثال کندی و فارابی) و مشایبه‌ی غرب اسلامی (امثال ابن رشد) باشد نه مشایبه‌ی متاخر (امثال خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد). پس آن‌چه حاج ملاحادی سبزواری در **منظومه** گفته است که:

و عند مشایبه حقایق تباین و هولدی زاهق

هم‌چنان که عبارت اسرارالحکم به شرح زیر، ناظر به فلاسفه‌ی مشایبه متقدم است: «قول به کثرت وجود و کثرت موجود که شان اهل تفرقه است، نه به نحو جمع با وحدت. معهداً قول توحید خدای تعالی [بدین وجه نیز] توحید عامی ست و نافع است ایشان را».^{۱۴}

باز اشاره به همین معنی فرموده است در رساله‌ی که در باب اشتراک معنوی صفات کمالیه وجود بین حق و خلق تصنیف فرموده است، آن‌جا که می‌گوید: «حقیقه‌الوجود عند بعض الحکماء حقائق متخالفه بتمام ذواتها البسیطه بعد اشتراکها فی المفهوم العنوانی؛ و هو سخیف جداً».^{۱۵} یعنی بعضی از فلاسفه عقیده دارند که حقیقت وجود، حقایق و واقعیت‌هایی‌ست که به‌رغم اشتراک مفهومی از جهت حاق بسیط خودشان با یک‌دیگر متخالف و متغایرند و این نظر جداً سخیف است. و این نظر همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم نظر مشایبه متقدم و نیز اتباع ایشان در غرب اسلامی مثل اندلس است، چنان‌که ابن رشد^{۱۶} که از ارنست رنان کتابی مستقل به فرانسه در شرح احوال و آثار و نظرات و افکار او نوشته است و صدرالدین دشتکی معاصر طهماسب اول از همین نحله به‌شمار می‌روند. یعنی در نظر ایشان وجود، چیزی بیش از محصول تلقی ذهنی نیست و حقیقت ذرات هستی از هم مستقل‌اند.

۲- مکتب فلاسفه‌ی اشراق: فلهویون

مکتب فلسفی اشراق، مبتنی بر کشف و شهود است و در برابر فلسفه‌ی مشایبه که بنیانگذار رسمی آن ارسطوست، بنیانگذار رسمی فلسفی اشراقی، افلاطون است. در این مکتب، شناخت صحیح و معرفت درست، معرفت شهودی و علم حضوری‌ست نه تعقل نظری و استدلال منطقی. چنان‌که ملای رومی که خود از جهت روش معرفتی به این طایفه متعلق است، گوید:

هر که را باشد زمینه فتح باب او زهر سینه ببیند آفتاب
نور باید پاک از تقلید و عول تا شناسد مرد را بی‌فعل و قول
در رود در قلب او از راه عقل نقد او ببیند نباشد بند نقل
در بین حکیمان اسکندرانی، فلسفه‌ی نوافلاطونی که همان مکتب افلوپین باشد، متکی بر وحدت وجود است و شاید اساس این مکتب فلسفی را بتوان در قاعده‌ی معروف حکمت صدرایی «بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشی منها» خلاصه کرد. یعنی حقیقت بسیط و منشا حقیقی هستی (خداوند) همه‌ی اشیا است. یا به تعبیر دیگر هستی مطلق از اوست و مابقی نمودی بیش نیست. به‌عقیده‌ی افلوپین، خدا را وجود نیز نمی‌توان گفت زیرا خدا از وجود بالاتر است. در عین حال برای وصول به حق باید به اشراق و شهود و سیر و سلوک روحانی توسل جست و از این رهگذر شاید مکتب نوافلاطونیان اسکندریه را باید مادر فلسفه‌ی اشراق خواند.

در بین فلاسفه‌ی اسلامی، مکتب اشراق منتسب به شهاب‌الدین سهروردی صاحب **حکمه‌الاشراق** معروف به شیخ اشراق است.

سهروردی به تصریح خود در زمینه‌ی وحدت وجود، از مکتب فلسفی ایران باستان و حکیمان پهلوانی یا پهلوی (فهلویون) متأثر است. این مکتب اشراقی و نورانی معروف به حکمه‌الاشراق است که ملاصدرا، از باب تسالوق یا مساوقت نور با وجود، مکتب اشراق را در باب نور و ظهور انوار عقلیه به طریقه و مشرب خود در طی مباحث وجود و تشکیک وجود و توحید خاصی، پروراند و شرح و بسط داده است. بنابر این نظریه که (به اقتضای تصریح شیخ اشراق در انتساب این نظریه‌ی حکیمان خسروانی و فرزندانگان ایران باستان) به مکتب پهلویین یا فهلویون (پهلویان ایران باستان) معروف شده است، وجود، مانند نور، حقیقتی تشکیکی و ذومراتب است و لذا در عین وحدت، کثیر است و در عین کثرت، واحد. چنان‌که سهروردی گوید: «لایحوزان یحصل من نور الانوار نور و غیر نور... فیکون اقتضاءالنور غیر اقتضاء الظلمه... ایضاً النور من حیث هو نور ان اقتضی فلا یقتضی غیر النور... فاداً التمییز بین نور الانوار و بین النور الاول حصل منه لیس الا بالکمال و النقص».^{۱۷} یعنی از نور الانوار (واجب‌الوجود) نور و غیرنور هر دو نمی‌تواند صادر و حاصل شود. چه اقتضای نور، مقتضی ظلمت نیست... و به عبارت دیگر نور از این حیث که نور است اگر مقتضی چیز دیگری باشد آن امر نمی‌تواند غیر نور (یعنی ظلمت و تاریکی) باشد... پس تمییز و تمایز، بین نور الانوار (واجب‌الوجود) و صادر اول (یا اول ما خلق الله یا نور اول یا عقل اول یا حقیقت محمدیه...) جز به کمال و نقص در نفس نوریت نیست. به‌قول شبستری:

ز احمد تا احد یک حرف فرق است

جهانی اندر آن یک حرف غرق است

ملاصدرا همین اقوال سهروردی را در باب نور، به‌واسطه‌ی استادش میرداماد که در مکتب مشاء و اشراق هر دو ورزیده بود و تخلص خود را از جهت توجه به مکتب اشراق، اشراق نهاده بود، برگرفته است و آن‌ها را بر وجود تطبیق کرده است و سپس آن را از ویژگی‌های فلسفه‌ی خود خوانده است، بلکه در این باب دعوی ابداع کرده است و در جایی از اسفار مدعی شده است که: لم اجد علی وجه الارض من له علم بذلک. و همین موضع است که حاج ملاحادی سبزواری با همه‌ی احترامی که برای ملاصدرا قائل است، با ارجاع صحیح به منابع متقدمین و ذکر عین عبارات فارابی (معلم ثانی) و میرداماد (معلم ثالث)، سند حقیقی و تاریخی محکمه‌پسند ارائه می‌دهد که ملاصدرا مبتکر این نظریه نیست.^{۱۸}

باری شیخ اشراق در **حکمه‌الاشراق**، برای نور ویژگی‌هایی برشمرده است که ملاصدرا از طریق میرداماد همان ویژگی‌ها را برای وجود قائل شده است، از جمله این‌که شیخ اشراق می‌گوید: «النور کله - ای سواء کان جوهرأ او عرضاً - فی نفسه لایختلف حقیقه‌ الا بالکمال و النقصان».^{۱۹} و این همان قاعده‌ی جریان تشکیک در مراتب نور وجود است یا آن‌که شیخ اشراق می‌گوید: «فاول ما یحصل منه نور مجرد واحد» که همان قاعده‌ی «الواحد لایصد رعه الا الواحد» مقبول ملاصدراست. ملاصدرا چنان‌که در خاتمیت فصل هفتم از مسلک اول اسفار گوید به وحدت وجود و موجود قائل است و برای وجود همان تشکیکی را قائل است که سهروردی برای نور قائل شده است. به این معنی که تمام افراد وجودات یا انواع انوار همه به‌طور نامتساوی، مصداق حقیقت واحدند.

شکی نیست که ملاصدرا، این طرز فکر را از میرداماد به ارث گرفته

است، چه میرداماد هر چند مشهور به تبعیت از فلسفه‌ی مشاست، اما فلسفه‌ی او التقاطی و امتزاجی از مکتب مشاء و اشراق است و با فلسفه‌ی مشایی قدما، امثال فارابی، ابن سینا و تا حدی نصیرالدین طوسی تفاوت دارد و مباحث و مفاهیم بسیاری را از حکمت اشراق به خود جذب کرده است. چنان‌که این تکیه به مکتب اشراق از عناوین بسیاری از تالیفات میرداماد مانند قبسات و جنوات به خوبی پیداست. هر چه باشد، میرداماد در **تقدیسات** گوید: «و هو کل الوجود و کله الوجود... و ما سواه علی الاطلاق لمعات نوره و رشحات وجوده و ظلال ذاته». ۲۰ که به خوبی تأثیر مکتب شیخ اشراق را در میرداماد ثابت می‌کند و بیانگر توحید خاصی و اصل وحدت در کثرت است. یعنی وجود براساس طرز تفکر اشراقی، هم‌چون نور و روشنایی‌ست که در عین وحدت در نوریت انوار مختلفه از جهت شدت و ضعف نور، اختلاف و تفاوت دارد. اما این اختلاف نه از این رهگذر است که نور ضعیف از نور یا چیز دیگر (تاریکی؟ یا هر چیز دیگر که جز نور باشد) ترکیب و تالیف یافته باشد و نیز نه از این رهگذر است که نور قوی به حسب حقیقت، نور به‌علاوه و اضافه‌ی چیزی دیگر بوده باشد که از آن علاوه و اضافه، در نوریت خود شدت گرفته باشد، بلکه در حقیقت، نور ضعیف در همان نوریتی که دارد، ضعیف است. یعنی نوری‌ست در حدود مرتبه‌ی مخصوص. هم‌چنان‌که نور قوی، پُر نوری‌اش از همان نوریت اوست یعنی باز نوری‌ست، در حدود مرتبه‌ی مخصوص، و بنابر این نور ضعیف و قوی، دو مرتبه مختلف از نورد که در همان حقیقت نوریت با هم شریک، سهیم، مشترک و متحدند و در عین حال، در همان حقیقت نوریت آشکارا با هم مختلف و از یک‌دیگر متفاوت‌اند. به‌همین قیاس و سیاق، وجود نیز مساوی و مساوی با نور است و لذا وجه اشتراک بین وجودات، عین وجه اختلاف بین آن‌هاست. چنان‌که حاج ملاحادی سبزواری، در **اسرار الحکم**، در شرح این نظریه گوید: «طریقه‌ی این که اهل حق... وحدت در کثرت و جمع در فرق است... که حقیقت وجود، اصیل است... و واحد است به وحدت حقه نه وحدت عدویه، و مراتب فاضله دارد، انوار بعضها فوق بعض، مختلف فی الشدة و الضعف... پس در حقیقت وجود، مرتبه‌ی تام و شدید علت است و مرتبه‌ی ضعیف معلول و در واقع، غیر وجود و سنخ نور، دیاری نیست... و به‌عبارت دیگر: جاعل وجود، جعل وجود و مجعول وجود و به‌عبارت دیگر: صانع وجود، صنع وجود، و مصنوع وجود. ولی به حسب مراتبی که در وجود است از خفا و ظهور و مظاهر، اما ذات علت و مرتبه فوق‌التمام در نوریت، مرتبه‌ی وجود حق است». ۲۱

مرحوم آقای آملی در شرح این قول، در تعلیقات خود بر **منظومه‌ی سبزواری**، می‌گوید: «بقول بوحدة الوجود و الموجود جمعاً فی عین کثرتهم، ای کثرة الوجود و الموجود و هو مذهب صدرالمتهلین و العرفا الشامخین... و الفرق بین هذا القول و بین القول الثالث المنسوب الی ذوق التاله ان القائل بهذا القول [ای وحدة الوجود فی عین کثرة] بقول بکثرة الوجود و الموجود معاً و مع ذلك یثبت الوحدة فی عین کثرة» ۲۲ یعنی این قول از اقوال مربوط به وحدت و کثرت وجود، به وحدت وجود و موجود در عین کثرت آن دو، قائل است. به این معنی که به کثرت وجود و موجود قائل است و این مذهب ملاحدرا و عرفای شامخین است و تفاوت بین این مکتب و مکتب ذوق تاله این است که قائل به این مکتب در عین قبول کثرت وجود و موجود، به وحدت آن‌ها در عین کثرت قائل است. سبزواری باز در رساله‌ی که در شرح حدیث علوی «معرفتی بالله

بالتورانیة معرفة الله» نوشته است، به زبان فصیح صریح، مکتب حکمای اشراق را به این بیان خلاصه می‌کند: «عند اهل الاشراق من الحکما یطلق النور علی مراتب و هی الانوار الحسیة العرضیة، و الانوار الاسفهدیة الارضیة، و الانوار الاسفهدیة السماویة، و الانوار القاهرة الادنون المسمون عندهم باریاب الانواع و ربّات الاصنام و اصحاب الطلسمات، و الانوار القواهر الاعلون و هم العقول المرتبة بالعلیه و المعلولیه، و النور الاقهر الابههر نور الانوار، جلت عظمته». ۲۳ یعنی حکمای اشراق، نور را بر مراتب مختلفی اطلاق می‌کنند که شامل انوار محسوس عرضی، انوار اسپهدی زمینی و آسمانی، انوار قاهره مادون یا ارباب انواع و انواع قاهره‌ی مافوق یا عقول قادسه و سرانجام نور برترین و روشن‌ترین یعنی نور الانوار می‌شود. و باز چند صفحه بعد در همین رساله‌ی حکیمانه می‌فرماید: «و ذهب الفهلویون الی ان للوجود مراتب متفاوتة بالتفاضل، تام و فوق‌التمام و مستکف و غیرمستکف، و ایضاً وجود حق و وجود مطلق و وجود مقید. و الوجود الحق هو مرتبة فوق‌التمام و الوجود المطلق ظهوره و رحمة‌الواسعه و مشیته الفعلیه و فیضه المقدس: و فی الشرع المطهر بعبّر عنه بکلمة کن و فی اصطلاح العرفا بالنفس الرحمانی المقارع للمقاطع الثمانیه و العشرین من العقل و النفس و الافلاک التسعة و الارکان الاربعه و الموالید الثلاثة: و هذه ثمانیه عشر. و باعتبارها مطهریتها للاسما الحسنی الالفیه الالهیه؛ ثمانیه عشر العا من العوالم... و الوجود المقید الوجودات المجردة الجبروتیه و الملكوتیه من الملكوت الاعلی و الاسفل و الملكیه من الاجرام العلویة و السفلیة الالمهات و الموالید و وجودات الاعراض». ۲۴

پس هم وجود و هم موجود، واحدند ولی در عین حال، کثیرند. یعنی کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، این است که هم وجود و هم موجود، هر دو متعدد و متکثرنند، اما این حقیقت از درجه‌ی تشکیکی بودن جریان وجود در مراتب مختلف، قابل فهم است. یعنی وجود را مراتب مختلفی از تام و فوق‌التمام و مستکفی و غیرمستکفی و مطلق و مقید است. وجود در مرتبه‌ی حق تعالی که تام فوق‌التمام است لا بشرط است. در مرتبه‌ی دوم که ظهور حق است و تعبیرات مختلف از آن شده است و در لسان شرع از آن به کلمه‌ی «کن» تعبیر می‌شود، وجود مطلق است. در مرتبه‌ی سوم وجود مقید است.

ملاحدرا با آن که به وحدت وجود معتقد است، برای وجود دو نوع تکرر قائل است. یکی کثرت طولی و دیگری کثرت عرضی. کثرت طولی، همان سلسله مراتب و درجات علیت و معلولیت و ترتب بین مراتب ذات، اسما، صفات، عقول، نفوس، وجود مثالی و برزخی، اجرام و اجسام است که در طول این سلسله، هر مرتبه متقدم بر رتبه‌ی متاخر راجع است. اما کثرت عرضی عبارت است از اختلاف و تفاوتی که بین افراد هر مرتبه از مراتب بر اثر اضافه‌ی وجود به ماهیت حاصل شده است، مثل کثرت و اختلاف بین اجسام مختلف. ۲۵

ملاحدرا هم‌چنین در مشاعر می‌گوید که نخستین پدیده‌ی آفرینش و اولین تجلی حضرت احدیت، صادر بی‌واسطه و فیض منبسط و روح‌القدس است در آن عالم که عالم امر است، ارواح قادسه و انوار قدسه، تفاوت شأن از یک‌دیگر به قرب ذات احدیت است، زیرا این ارواح به منزله‌ی اضواء الهی از مرتبه‌ی روح‌القدس و ارواح قادسه که گذشتیم به مرتبه‌ی نفوس با درجات مختلف می‌رسیم. پس از آن به مرتبه‌ی طبایع و صور می‌رسیم. آن‌گاه به مرتبه‌ی اجسام بسیط و عناصر می‌رسیم تا

آن که به سلسله مراتب نزولی به حد هیولی که شأن وی صرف قبول استعداد است، می‌رسیم.^{۲۶} آن‌گاه سخن از سیر صعودی این مراتب به بیان می‌آورد که تقریباً مشابه همان اقوالی است که عزیزالدین نسفی و ملای رومی و ابن‌خلدون قرن‌ها قبل از داروین در اثبات سلسله مراتب موجودات از جمادات تا انسان گفته‌اند با این تفاوت که حکیمان و عارفان مسلمان، انسان را عاقبت به عالم فرشتگان به مهمانی خوانده‌اند، بلکه گفته‌اند:

از ملک هم بایدم پران شوم
آن چه اندر وهم ناید آن شوم
آری! این است که حاج مالاهادی سبزواری در **منظومه‌ی حکمت** می‌گوید:

به کثرت الموضوع قد تكثر
و كونه مشككا قد ظهر
یعنی اختلاف در جلوه‌های حقیقت وجود از دو طریق ممکن است، یکی به واسطه‌ی ماهیت‌ها که حدود وجودند و لذا از طریق آن‌ها متکثر می‌شود. به این معنی که ذهن برای مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی ندارند، مصداق، اعتبار می‌کند و دیگری به واسطه‌ی تشکیک حقیقت وجود در مراتب مختلف آن (از طریق شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تاخر) است.

به عبارت دیگر، وحدت وجود در مکتب ملاصدرا به این معنی است که قطع نظر از خصوصیت مراتب وجود، حقیقت وجود را با حقایق متعدد مختلف موجود منافاتی نیست. پس وحدت و وحدانیت وجود به این معنی، مترادف با تشخیص است. به این بیان که حقیقت وجود، واحد است. اما این وحدت، وحدت عددی نیست بلکه وحدت حقه‌ی حقیقیه است و قاعده‌ی فلسفی معروف «بسیط الحقیقه کل الاشیا» که ملاصدرا در بخش هشتم کتاب **مشاعر** به بیان آن پرداخته است، بر همین اصل است.^{۲۷}

۳- مکتب فلاسفه‌ی رواقی: ذوق التأله

بینانگذار رسمی مکتب فلسفی رواقیون، زینون رواقی قبرسی و خریسیپاند. در فلسفه‌ی رواقی، موجودیت انسان (به‌عنوان عالم صغیر)، نمونه‌ی وانموزج جهان هستی (به‌عنوان عالم کبیر است). در بین فلاسفه‌ی اسلامی تا آن‌جا که به موضوع وحدت و کثرت وجود و موجود مربوط می‌شود، یک نظریه‌ی خاص رواقی ارائه شده است که در برابر فلاسفه‌ی مشاء و فلاسفه‌ی اشراق به‌عنوان نظریه‌ی بدیل و آلترناتیو مطرح است. این سومین نظریه که به مذهب ذوق تأله یا ذوق المتألهین موسوم است، مکتب جلال‌الدین دوانی (از حوزه‌ی سهروردی) و محمداقصر میرداماد است. این مکتب به وحدت وجود و کثرت وجود، معتقد است. یعنی وجود در عالم خارج فقط یک حقیقت واحد است که در آن کثرتی نیست، نه بر حسب نوع و نه بر حسب افراد و نه بر حسب مراتب و درجات. چنان‌که سبزواری در بخش وحدت وجود گوید:

كان من ذوق التأله اقتنص

من قال ما كان له سوی الحصاص^{۲۸}

یعنی متذوقان به ذوق التأله می‌گویند که وجود را جز حصص وجودی حقیقتی نیست و این حقیقت واحد وجود نه به حسب افراد و نه به حسب مراتب متعدد و متکثر نیست. سبزواری باز در **اسرارالحکم**، در تشریح این مکتب به فارسی می‌گوید: «طریقه‌ی ذوق المتألهین مانند... دوانی... گویند حقیقت وجود، واحد است نه حقایق متباینه و نه افراد متمائله و نه مراتب متفاضله، بلکه... تکثر در موجود است... و راقم گوید:

این قول پسندیده نیست... و این شرک مخفی‌ست نه توحید حقیقی».^{۲۸} مرحوم آملی، در تعلیقات خود بر **منظومه**، نوشته‌اند: «و حاصل هذا القول ان الوجود واحد حقیقی، لاكثره فيها اصلاً لا بحسب الانواع، و لا بحسب الافراد، و لا بحسب المراتب، و الموجود متعدد و هو المهبه».^{۲۹} نیز سبزواری در همین معنی در رساله‌ی که در باب اشتراک معنوی صفات کمالیه وجود بین حق و خلق نوشته است، گوید: «حقیقه‌الوجود... عند بعض حقیقه واحده و امکانات ماهیات اصلیه؛ فالماهیات موضوعات لكثره، و حقیقه الوجود للوحده بل عین الوحده، و عندهم الماهیات الامکانیه موجوده بالانتساب و الموجود بمعنی المنسوب الی الوجود فی الممكن، و فی الواجب تعالی عین الوجود. و فی الواجب تعالی عین الوجود. و ینسبون هذا المذهب الی اذواق المتألهین».^{۳۰} یعنی نزد بعضی از حکما حقیقت وجود، حقیقت یکتایی‌ست بلکه عین وحدت و یگانگی‌ست. اما ماهیات، به قاعده‌ی اصالة الماهیه، موضوع کثرتند. پس نزد ایشان ماهیات امکانی یعنی ممکنات به انتساب به وجود، موجودند در صورتی که وجود واجب، عین وجود است و این مکتب را ذوق تأله گویند. پس از این بیان، سبزواری مخالفت خود را با این عقیده بیان می‌کند که این مکتب به این صورت، اصالت وجود و ماهیت را به موازات یک‌دیگر قبول می‌کند. در حالی که متأله‌ی حقیقی باید معتقد به اصالت وجود باشد و بگوید که ماهیت چیزی‌ست که تنها ذهناً فرض می‌شود. لذا به همین دلیل است که ملاصدرا در آغاز جوانی خود به مکتب ذوق التأله که مکتب استاد او میرداماد است، تعلق خاطر داشت. اما بعد از این که به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت معتقد شد، این مکتب را رها کرد.

بعضی از متأخرین در تقریر ذوق تأله که مکتب وحدت وجود و کثرت موجود است، گفته‌اند که هر جزء از اجزای عالم، دو جهت دارد. یک جهت جهت جزئیت و فنانی جزء در نظام اتم عالم و انتهای کثرات در وحدت است و جهت دیگر، جهت استقلال و استغنائی هر جزء از کل است. جهت اول ناظر به وحدت وجود و جهت دوم ناظر به کثرت موجود است. و باز به عبارت دیگر گفته‌اند که سریان وجود در عالم شامل دو جهت است یکی عام و اجمالی و دیگری خاص و تفصیلی. جهتی که عام و مشترک و اجمالی‌ست مشمول وسعت وجود است که کلام حضرت امیر در دعای کمیل «و برحمتک التی وسعت کل شیء» ناظر به این است.

در مقابل، جهت خاص و تفصیلی، ناظر به اجزای شخصیه و حدود و قیود مراتب وجود است. لذا کسی که متوجه این جهت خاص و تفصیلی از وجود شود، یعنی موجودات را به‌طور جزئی و شخصی مورد لحاظ قرار دهد، به کثرت موجودات حکم می‌کند و بین آن‌ها اتحادی نمی‌یابد.^{۳۱}

۴- مکتب عرفا و صوفیه: وحدت وجود عرفانی

در برابر قول فلاسفه‌ی مشایی قدیم که به کثرت وجود و کثرت موجود، معتقد بودند؛ صوفیه (تحت تأثیر فلسفه‌ی رواقی) به وحدت وجود و وحدت موجود معتقدند. یعنی می‌گویند که حقیقت وجود امری‌ست واحد و شخصی. لذا تقسیمات وجود به تام و ناقص یا به واجب و ممکن، بی‌معنی‌ست، چون جز وجود، دیاری نیست. پس همه‌ی موجودات و پدیده‌های عالم هستی، محل تجلی و ظهور (مجالی و مظاهر) همان هستی واحدند یا به تعبیر دیگر به حکم (کل یوم هو فی شأن)، شوون مختلف و تعینات متعدد جهان، همه جلوه‌های مختلف حقیقت واحدند. به عبارت دیگر هرچه در جهان هست، همه وحدت محض (و لذا نیز

محض) است و هیچ دویی و دوگانگی بین موجودات و پدیده‌های عالم نیست. یعنی جهان سراسر، پرتو، فروغ، عکس، سایه و ظل حقیقت وجود واحد است نه آن که جدای از وجود، از خود وجودی داشته باشد.

این طرز تفکر در مشرق زمین سابقه‌ی دور و دراز دارد و مخصوصاً در اوپانیسادهای کهن که به قول مرحوم دکتر محمود هومن گفت‌وگوهای انجمن پنهان هندوان است «قدرت تقدس» و حقیقت هستی با «خود» انسان یکی تلقی شده است و بحث همه در اطراف چه‌گونگی تجلی وحدت در کثرت و نمایش واحد در کثیر و یک در بسیار است. اما این مکتب در عرفان اسلامی به محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸) منسوب است. چنان که ابن عربی در **فصوص**، صریحاً وجود حق را وجود مطلق دانسته است و شاگرد و ریبیب و جانشین او صدرالدین قونوی در **مفتاح الغیب**، همین معنی را بهتر و بیش‌تر پرورانده است. باز سید حیدرآملی از اتباع معروف ابن عربی، در رساله‌ی که در وجودشناسی و به اصطلاح انتولوژی Ontology نوشته است، براساس همین طرز تفکر ابن عربی، می‌گوید: «پس... جز خدای و اسما و صفات و کمالات و خصوصیات وی چیزی در وجود نیست و مظاهر و خلق و عالم، فقط امری اعتباری و وجودی مجازی... است».^{۳۳}

این است که عبدالرحمان جامی گفته است:

مجموعه‌ی کون را به قانون سبق

کردیم تصفح ورقاً بعد ورق

حقا که ندیدیم و نخواندیم در او

جز ذات حق و شوون ذاتیه حق

الف- تقریر فلسفی و عرفانی وحدت وجود صوفیه

این طرز تفکر را بین جماعت زیادی از صوفیه، عرفا و اهل معرفت می‌توان یافت. ما بدون این که قصد استقصاء داشته باشیم، نمونه‌ی چند از انعکاس این طرز تفکر را در متون مختلفه از آثار منظوم و منثور صوفیه که هر کدام از جهتی در خور توجه‌اند؛ به‌رغم اختلاف مشرب عرفانی ایشان، ارائه خواهیم داد که همه ما را به این نتیجه می‌رساند که در مکتب صوفیه، وحدت وجود به معنای وحدت وجود با همه‌ی موجودات است.

حاج ملاهادی سبزواری، در **اسرار الحکم**، در توصیف و تشریح این مکتب گوید: «طریقه‌ی دوم در توحید، طریقه‌ی بسیاری از صوفیه است که وجود را واحد دانند... و موجود را نیز واحد دانند که ماهیت، اعتباری‌ست پیش ایشان، و در وجود، مراتب قائل نیستند و گویند نیست در واقع مگر ذات واحده؛ و تکرر به اعتبار و پندار است. و اشکال و قدح در این طریقه بسیار است».^{۳۳}

مرحوم علامه ابوالحسن شعرانی در تعلیقه‌ی خود بر این عبارت، مرقوم فرموده‌اند: «مولف گفت: طریقه‌ی بسیاری از صوفیه؛ و لذا مقصود، متوسطین آن‌ها [صوفیه] است. و گرنه عرفای شامخین به مراتب وجود و کثرت در وحدت، قائل‌اند».^{۳۴}

نزد عرفا حقیقت وجود، واحد شخصی‌ست و اصل این حقیقت منحصر در خداوند است، اما همه‌ی ممکنات و موجودات، محل تجلی و ظهور همان اصل واحد و حقیقت‌فارندند. این گسترش و توسعه و شمول به حدی مقبول عرفای بزرگ مانند ابن عربی واقع شده است که چون در مقام تجزیه‌ی نهایی وقتی که همه‌ی پدیده‌های عالم، مجال و مریای

حق تعالی دانسته شود، حتا عبادت اصنام و پرستیدن اجسام نیز جز پرستیدن حق نیست؛ زیرا بت نیز مثل هر پدیده‌ی دیگری از خود حقیقتی ندارد، بلکه تنها مظهری از مظاهر وجود است، این است که شیخ محمود شبستری می‌گوید:

چو اشیاء اند هستی را مظاهر

از آن جمله یکی بت باشد آخر

نکو اندیشه کن ای مرد عاقل

که بت از روی معنی نیست باطل

وجود آن‌جا که باشد محض خیر است

اگر شری‌ست در وی آن ز غیر است

مسلمان گر بدانستی که بت چیست

یقین کردی که دین در بت پرستی‌ست^{۳۵}

و از این رهگذر است که صوفیه، مورد قدح و طعن اهل شریعت، واقع شده‌اند، چنان که ابن تیمیه، در کتاب الرد علی المنطقیین، می‌نویسد:

«اهل الزندقه و الالحاد، اهل وحدة الوجود الذین يجعلون وجود المخلوقات و جود الخالق».^{۳۶} یعنی قائلان به وحدت وجود، زندق و ملحدند و به

تباین بین مخلوق و خالق قائل نیستند. این است که در عصر صوفیه کتب زیادی در ردّ صوفیه نوشته شد. بلکه شاه‌سلطان حسین آخرین پادشاه

آخوند مشرب صفوی فرمان داد که کسی لفظ هو را که از اسماء‌الله است، بر زبان نیاورد. حتا بر زبان آوردن کلمات کاهو و آهو نیز قدغن شد! فقها

نیز در اواخر صوفیه، فتاوی متعدد در تکفیر قائلین به وحدت وجود و نجاست ایشان صادر کردند که بیش و کم، نزد اکثریت فقها تا اواخر عصر

قاجار تلقی به قبول یافته بود. تا آن که مرحوم سید محمدکاظم طباطبایی یزدی، در **عروة الوثقی**، فتوا داد که اگر قائلان به وحدت وجود، خود متوجه

عواقب و توالی و بی‌آمدهای کفرآمیز طرز تفکر خود نباشند، به‌صرف اعتقاد به اصل وحدت وجود، نجس (کافر) نیستند.^{۳۷} بلکه در این اواخر

بعضی از فقها به طهارت ذاتی کفار هم فتوا داده‌اند. اما ورود به آن مباحث از مقوله‌ی بحث ما در این جا بیرون است. باری از همین رهگذر است که

بعضی از حکیمان بین اقوال کمال صوفیه و جهله‌ی ایشان تبعیض قائل شده‌اند، چنان که مرحوم آیت‌الله شیخ محمدتقی آملی، در بیان همین

مطلب در تعلیقات خود بر **منظومه‌ی سبزواری** نوشته‌اند: «... وحدة الوجود و الموجود جمیعاً. هذا مذهب الصوفیه، و هم علی طائفتین: الاولى علی ان للوجود مصداقاً حقیقاً واقعياً، و انه لیس الا واحد، و هذا الشیء الواحد تیشان بشوون مختلفه و يتطور باطور متکثره، ففی السماء سماء و فی الارض ارض و هكذا. و لیس له حقیقه اخرى مجرداً عن تلک

المجالی... و هذا هو المذهب المنسوب الی جهلة الصوفیه. و الثانیه، و هم الاکابر منهم القائلون بان للوجود حقیقه مجرداً عن المجالی، لکن الوجود بجمیعہ، من المجرد عن المجالی و غیره، واجب. و لیست مرتبته الواجبه عندهم مختصه بمرتبه المجرد عن المجال المعبر عنها بمرتبه بشرط لا، بل الكل، من الدرہ الی الدرہ و القرن الی القدم، و جود الواجب...»^{۳۸}

این عبارات مرحوم آقای آملی را پروفیسور توشی هیکو ژاپنی به انگلیسی ترجمه کرده است و بعد گفتار توشی هیکو را دیگری تحت عنوان

«بنیاد حکمت سبزواری» از انگلیسی به فارسی ترجمه کرده است. خلاصه این که مذهب وحدت وجود و وحدت موجود قول متصوفه است و

اینان بر دو گروه‌اند. جمعی که جهال صوفیه‌اند و معتقدند که فقط یک

حقیقت یگانه در عالم خارج ذهنی مطابق با مفهوم وجود هست. این هستی وحدانی، به نظر آنان، مستقیماً صور گوناگون پدیدارها را بدون درجات و مراتب در بر می‌گیرد. در آسمان، آسمان است، در زمین، زمین. این مجالی و مظاهر، برای ما انسان‌ها حقیقت وجودند اما در واقع فقط اعتباری‌اند و فی نفسه چیزی نیستند. کثرت آن‌ها به هیچ وجه جزء ذهنیت ما نیست. اما گروه دوم از صوفیه می‌گویند که وجود حقیقتی دارد مجرد و جدا از مجالی و صور گوناگون پدیدارها. اما وجود به‌تمامی حقیقت خود، چه در مرتبه‌ی مجرد از مجالی و چه غیر آن، واجب است و مرتبه‌ی واجبیت که از آن به مرتبه‌ی بشرط لا، تعبیر می‌کنند مختص به مرتبه‌ی مجرد از مجالی نیست، بلکه در همه‌ی موجودات همان وجود واحد است. نظریه‌ی وحدت وجود در آثار عرفای شامخین هم‌چون شیخ محمود شبستری، در **گلشن راز**، به بیانی شیرین و متین آمده است.

وجود اندر کمال خویش، ساری ست

تعیّن‌ها، امور اعتباری‌ست^{۳۹}

باز دیگری از عرفا گوید:

تا که در دریای وحدت، جاری و ساری شدم

از تعین‌های امکانی، همه عاری شدم

آدم اندر هوای حق به شکل مختلف

آدم خاکی شدم، ابلیسک ناری شدم

در ابیات بالا، کلمه‌ی تعین به معنی تشخیص یعنی حدود ممیزه‌ی اشیاء اوصاف، مشخصات، عوارض و ضمائم آن‌ها - و به اصطلاح دیگر، ماهیت آن‌ها - ست. لذا مقصود عرفا از این اقوال، این است که ماهیت اعتباری و توهمی و تخیلی‌ست. چنان که از مطالعه‌ی آثار عرفا آشکار می‌شود.

ب- نمونه‌هایی از گفتار عرفا در وحدت وجود

گفتار عارفان در باب وحدت وجود بسیار است. ما تنها برای نمونه به‌قول تعدادی از بزرگان ارباب معرفت اشاره می‌کنیم.

۱- بایزید بسطامی

بایزید بسطامی گفته است:

سبحانی! سبحانی! ما اعظم شأنی^{۴۰}

(پاکا که منم! چه بلند جایگاهی که مراست!)

از او هم‌چنین نقل است که گفت: «انی انالله، لا اله الا انا فاعبدونی»، چنان که مولانا در ترجمه‌ی همین عبارت گفته است:

گفت مستانه عیان آن ذوفنون

لا اله الا انا ها فاعبدون

و هم از او نقل است که: لیس فی جبتی سوی الله که باز مولانا در ترجمه‌ی آن گفته است:

نیست اندر جبهام الا خدا

چند جویی بر زمین و بر سما
نقل است که اول‌بار که شمس تبریزی به مولانا رسید، از مولانا که پیشاپیش شاگردان در حرکت بود، پرسید: بایزید بالاتر است یا محمد (ص)؟ مولانا گفت که این چه سخن سخیف است، معلوم است که بایزید یکی از امت محمد مصطفی بیش نیست. شمس جواب داد: اگر چنین است، چرا پیامبر می‌گوید: «ما عرفناک حق معرفتک» (بارها! تو را چنان که شایسته‌ی توست، نشناختیم.) و بایزید می‌گوید: سبحانی! ما اعظم شأنی! و گویند همین سخنان، موجب انجذاب و اشتعال مولانا شد.

۲- حلاج

حسین بن منصور حلاج، «انا الحق» می‌گفت؛ چنان که حافظ در مقام اشاره به احوال او گفته است:

منصور بر سر دار این نکته خوش سراید

از شافعی مپرسید امثال این مسائل

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند

عیش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

شیخ محمود شبستری نیز گفته است:

«انا الحق» کشف اسرار است مطلق

جز از حق کیست تا گوید «انا الحق»

روا باشد اناالحق از درختی

چرا نبود روا از نیک‌بختی

۳- شیخ داود بن محمود قیصری

قیصری در مقدمه‌ی خود بر فصوص‌الحکم می‌نویسد: «الفصل الاول فی الوجود و انه هو الحق. اعلم ان الوجود، من حیث هو، هو غیر الوجود الخارجی و الذهنی، اذ کل منهما نوع من انواعه، فهو من حیث هو، هو، ای «لا بشرط شی»، غیر مقید بالاطلاق و التقیید، و لا هو کلی و لاجزی و لاعام و لخاص و لاواحد بالوحده الزائده علی ذاته و لاکثیر، بل یلمزه هذا الاشیا بحسب مراتب و مقاماته».^{۴۱}

بنابر این وجود به خودی خود، غیر از وجود خارجی و ذهنی‌ست. یعنی اوسع از وجود ذهنی و خارجی‌ست. چون هر یک از وجود ذهنی و خارجی از تجلیات اصل حقیقت وجود است و اصل حقیقت مقید به قیدی نیست، حتا عاری از قید اطلاق است. لذا متصف به اطلاق و تقیید نمی‌باشد. نه کلی و نه جزئی‌ست و نه عام و نه خاص است. متصف به وحدت زائد بر ذات نیست. بلکه وحدت آن وحدت اطلاقی‌ست. چنین حقیقتی به‌طریق اولی متصف به کثرت هم نیست. انصاف به اطلاق و تقیید، کلیت و جزئیته عموم و خصوص، وحدت و کثرت از لوازم حقیقت وجود است. به اعتبار کلی و ظهور، متعدد در مراتب اکوان و اعیان. به‌همین جهت تلاح در وحدت اصل حقیقت وجود نمی‌باشد و حقیقت در مقام صرافت خود باقی‌ست.^{۴۲}

۴- عزالدین نسفی

عزالدین نسفی در انسان کامل گوید: «اهل وحدت می‌گویند، وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است».^{۴۳}

۵- ابن طفیل

ابن طفیل از فلاسفه‌ی مغرب اسلامی در رساله‌ی **حی بن یقظان**^{۴۴} نوشته است: و بهذا الطریق یری الموجود کله شیئاً واحداً^{۴۵} یعنی از این رهگذر، همه‌ی موجودات عالم، وجودی واحدند.

۶- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، بزرگ‌ترین عارف ایرانی همه‌ی

اعصار، گاه‌گاه به وحدت وجود و موجود متمایل می‌شود، یعنی نه تنها وحدت وجودی بلکه وحدت موجودی‌ست، چنان‌که در **مثنوی** می‌گوید:

ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما
تو وجود مطلق فانی‌نما^{۴۶}
نیز در **دیوان شمس** می‌گوید:
من از عدم زادم تو را، بر تخت بنهادم تو را
آیینی‌ی دادم تو را، باشد که با ما خو کنی
و در جای دیگر گوید:

گه مظهر لاهوت و گهی مخبر ناسوت
گاهی شده دری و گهی عین صفایید
ذاتید و صفاتید، گهی عرش و گهی فرش
در عین بقایید و منزله ز فنا یید
خواهید که بینید رخ اندر رخ معشوق
زنگار ز آیین به صیقل بزدا یید
و باز در **دیوان شمس** گوید:
ناگهان موجی ز بحر لامکان آمد پدید
کز نهیبش این همه شور و فغان آمد پدید
راز خود می‌گفت با خود آن نگار جلوه‌گر
راز او بیرون فتاد این داستان آمد پدید
با جمال خود تقابل کرد اسما جلال
آن طرف غالب شده زان‌رو عیان آمد پدید

۷- فخرالدین ابراهیم عراقی

فخرالدین عراقی (وفات ۶۸۸هـ) صاحب کتاب **لمعات** که آن را بر اساس **سوانح** احمد غزالی تالیف کرده است، در اشعار خود گوید:
آفتاب رخ تو پیدا شد
عالم اندر دمی هوبدا شد
یا آن‌که در جای دیگر گوید:
ز روی روشن هر ذره شد مرا روشن
که آفتاب رخت در همه جهان پیدا است
به نور طلعت تو یافتم وجود تو را
به آفتاب توان دید کافتاب کجاست
به قامت خوش خوبان نگاه می‌کردم
لباس حسن تو دیدم به قدر یک راست
ندید چشم عراقی تو را چنان که تویی
از آن‌که در نظرش جمله‌ی کائنات هب است

۸- شیخ محمود شبستری

شیخ محمود شبستری در **گلشن راز** می‌گوید:
جهان جمله فروغ نور حق دان
حق اندر وی ز پیدایی‌ست پنهان
روا باشد انال‌حق از درختی
چرا نبود روا از نیک‌بختی

۹- شمس مغربی

شمس مغربی در **دیوان** خود گوید:
هیچ دانی که ما که ایم و شما
سایه‌ی آفتاب نور خدا
هستی ساذج است و وحدت صرف
این هو؟ این انت؟ این انا؟
همه اسما مظاهر ذاتند
همه اشیا مظاهر اسما

۱۰- شیخ عزالدین محمود کاشانی

شیخ عزالدین محمود کاشانی از عرفای بزرگ که شرح حال او در **نفحات جامی** مذکور است، گفته است:
کثرت چو نیک درنگری عین وحدت است
ما را شکی نماند در این، گر تو را شکی‌ست
در هر عدد ز روی حقیقت چو بنگری
گر صورتش ببینی و ماده یکی‌ست

تا تویی در میانه، خالی نیست
چهره‌ی وحدت از نقاب شکی
گر حجاب خودی براندازی
عشق و معشوق و عاشق است یکی

۱۱- عبدالرحمان جامی

عبدالرحمان جامی (۸۱۷-۸۹۸هـ / ۱۴۱۴-۱۴۹۲م) در شرح و تفصیل اصل وحدت وجود براساس نظرات و آراء ابن‌عربی به نثر، نظم، عربی و فارسی آثار بسیاری از خود برجای گذاشته است. از جمله او رساله‌ی **به‌عنوان اعتقادنامه** یا **عقاید** دارد که با وحدت وجود بر مبنای تفکر ابن‌عربی شروع می‌شود. نیز کتاب **لوايح** او از بهترین آثار فارسی در تشریح بحث وحدت وجود است، چنان‌که در لایحه‌ی ششم می‌گوید:
«درجات موجودات، همه مجالی جمال اویند و مراتب کائنات مرایی کمال او».^{۴۷}

یا در لایحه‌ی سیزدهم شعری سروده است که حاج ملاهادی سبزواری آن را در **اسرارالحکم**^{۴۸} نقل کرده است:
یا من لهواه کنت بالروح سمحت
هم فوقی و هم تحت، نه فوقی و نه تحت
ذات همه جز وجود و قائم به وجود
ذات تو وجود ساذج و هستی بحت^{۴۹}
نیز در غزلی که ترجیع‌بند معروف اصفهانی به استقبال آن سروده شده است، گوید:
یشهد الله اینما تبـدو
انـه لا اله الا هو
هست هر ذره‌ی به وحدت خویش
پیش عارف گواه وحدت او

نیست با هیچ یک از اشیا ضدّ

می‌نماید به صورت همه، او

نتیجه

بحث وحدت و کثرت وجود از اهم مباحث فلسفی است. تقسیم وجود به واجب و ممکن، تام و ناقص، محصل و غیرمحصل از موارث فلاسفه‌ی مشابیه‌ست. اما این دسته از فلاسفه، حتا آنان که به تشکیکی بودن وجود ملتزم شده‌اند، به وحدت وجود ملتزم نشده‌اند، چون به کثرت وجود و کثرت موجود معتقدند. اما، در مقابل عرفا و صوفیه به وحدت وجود و وحدت موجود معتقدند. باز در مقابل این دو، در مکتب ذوق تالّه، به وحدت وجود و کثرت موجود قائل شده‌اند. در برابر این سه طرز تفکر، حکمای اشراقی به وحدت در کثرت و کثرت در وحدت معتقد شده‌اند که همان طرز تفکر حکیمان ایران باستان (فهلویون) بوده است و از طریق شهاب‌الدین سهروردی در حکمة‌الاشراق به فلسفه‌ی اسلامی منتقل شده است. در حکمت اشراق، وجود را مانند نور، تشکیکی و دارای درجات می‌دانند. ■

پی‌نوشت‌ها

۱- محمد داراشکوه، **سراکبر: اوپانیشادها**، به اهتمام دکتر تاراچند و دکتر محمدرضا جلالی نائینی، ج ۱، ص ۸۱. ۲- ابوریحان بیرونی، **تحقیق ماللهند**، چاپ لیبزیک، ص ۱۶. ۳- اوپانیشادها، دانش را به علم اعلی (وحدت الهی) و علم ادنی (علم و آگاهی بر کثرت‌ها) تقسیم می‌کند، عالم صور، اعراض مادی وجود اعلی‌ست و ادراک تجربی از آن صور ظاهره، براساس تنوید و دوگانگی‌ست، اما علم اعلی، آن است که ناظر به وحدت وجود و موجود است. ۴- ابوالحسن بیهقی، معروف به فرید خراسان و ابن‌فندق در **تممه صوان الحکمه**، ابن‌حنین بن اسحق عیسوی را اولین مترجم آثار یونانی به عربی دانسته است، اما اکنون مسلم است که صدها مترجم دیگر قبل از او بوده‌اند. ۵- فارابی، **فصوص الحکم**، سنگی، ۶- فارابی، **احصاء العلوم**، ترجمه‌ی دکتر حسین خدیوچم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۴. ۷- حاج ملاهادی سبزواری، **اسرار الحکم**، چاپ علامه ابوالحسن شعرانی، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ ه.ق. ص ۳۹. ۸- ابن‌سینا، **شفاء**، سنگی، ج ۲، ص ۱۷. ۹- نصرالدین طوسی، **شرح اشارات**، چاپ سنگی، نمط چهارم، فصل ۲۸. ۱۰- صائِن‌الدین علی بن محمد ترکه، **تمهید القواعد**، چاپ استاد عبدالله جوادی آملی، انتشارات الزهراء، چاپ اول، صص ۶۶۷-۶۶۸. ۱۱- ابن‌نکته از افادات استادنا الاعظم علامه حسن‌زاده‌ی آملی‌ست که **تمهید القواعد** را به‌همراه جمعی از خواص اعلام علم (از جمله حضرت آیت‌الله عبدالله جوادی آملی) نزد مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبایی در قم تحصیل کرده‌اند. ۱۲- نگاه کنید به رساله‌ی عالمانه‌ی مرحوم دکتر قاسم غنی راجع به ابن‌سینا (۱۳۱۵) که سخنرانی او برای ورود به فرهنگستان بود. ۱۳- ملاصدر، **الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه**، چاپ سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۶ شمسی، به همراه حواشی حاج ملاهادی سبزواری، ص ۱۰۰. ۱۴- سبزواری، **اسرار الحکم**، ص ۲۸. ۱۵- سبزواری، **مجموعه‌ی رسائل**، چاپ استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، اوقاف خراسان، بی‌تا، ص ۲۸. ۱۶- ابن‌رشد اندلسی، مقدار زیادی از آثار ارسطو را تلخیص کرد و افکار ارسطوی یونانی را از آرای نوافلاطونیان اسکندرانی بازشناسی نمود. ۱۷- سهروردی، **حکمة‌الاشراق**، در مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، چاپ هنری کرین، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ج ۲، صص ۱۲۵-۱۲۷. ۱۸- سبزواری، **اسرار الحکم**، صص ۳۸-۳۹. ۱۹- سهروردی، **حکمة‌الاشراق**، پیشین. ۲۰- به نقل از سبزواری، **اسرار الحکم**، ص ۳۹. ۲۱- سبزواری، **سرار الحکم**، ص ۳۱. ۲۲- آملی، **تعلیقات منظومه‌ی سبزواری**، صص ۸۷-۹۰. ۲۳- سبزواری، **مجموعه‌ی رسائل**، چاپ سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، اداره‌ی اوقاف خراسان، بلاتاریخ، صص ۳۹۴-۳۹۵. ۲۴- سبزواری، همان‌جا، صص ۳۹۹-۴۰۰. ۲۵- امین، **سیدحسن، افکار ملاصدر**، چاپ ششم، ص ۶۲. ۲۶- امین، همان‌جا، صص ۲۱۰-۲۱۱. ۲۷- همان‌جا. ۲۸- سبزواری، **منظومه‌ی حکمت (امور**

عامه)، چاپ محقق و ابزوتسو، تهران، ۱۳۴۸. ۲۹- سبزواری، **اسرار الحکم**، صص ۲۹-۳۰. ۳۰- آملی، **تعلیقات منظومه**، چاپ دوم، صص ۸۷-۹۰. ۳۱- سبزواری، **مجموعه‌ی رسائل**، چاپ سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، اداره‌ی اوقاف خراسان، بلاتاریخ، ص ۲۸۰. ۳۲- کیوان قزوینی، عباس‌علی، **عرفان نامه**، چاپ دوم، صص ۱۳۳-۱۳۴. ۳۳- سیدحیدر آملی، **نقد النقود فی معرفة الوجود**، ترجمه‌ی سیدحمید طبیبیان، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴، ص ۴۶. ۳۴- سبزواری، **اسرار الحکم**، ص ۳۱. ۳۵- شعرانی، ابوالحسن، مقدمه (تعلیق)، همان‌جا، ص ۲۴. ۳۶- بنگرید به **شرح گلشن راز (مفاتیح الاعجاز)**، تالیف محمد لاهیجی از عرفای نامدار، چاپ کیوان سمیعی، تهران، انتشارات سعدی، ۱۳۷۱. ۳۷- ابن تیمیه، **الرد علی المنطقیین**، قاهره، ۱۹۶۵ م. ۳۸- سید محمدکاظم طباطبایی زدی، **العروة الوثقی**، چاپ اسلامیه، بخش طهارت. ۳۹- آملی، **تعلیقات بر منظومه‌ی سبزواری**، چاپ دوم، تهران، صص ۸۷-۹۰. ۴۰- شبستری، **گلشن راز (متن مفاتیح الاعجاز در شرح گلشن راز)**، تالیف شیخ محمد لاهیجی نوربخش، چاپ کیوان سمیعی، تهران، ۱۳۶۱. ۴۱- **النور من کلمات ابی طیفور**، ص ۲۱. ۴۲- آشتیانی، سیدجلال، **شرح مقدمه بر فصوص الحکم**، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۲، ص ۱۱۱ نیز فاضل تونی، محمدحسین، **تعلیق بر فصوص الحکم**، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۰. ۴۳- آشتیانی، صص ۱۱۱-۱۱۲. ۴۴- عزالدین نسفی، در **کشف الحقایق** که به همت دکتر احمد مهدوی دامغانی چاپ شده است، نیز عباراتی دارد که حاکی از وحدت وجود است و هم‌چنین مطالبی دارد که نشانه‌ی تبدیل بیولوژیکی انواع موجودات و ارتقای جماد به نبات و نبات به حیوان و سپس به انسان است و از همین مقوله است، آن‌چه ابن‌خلدون در مقدمه و مولانا در **مثنوی** گفته‌اند. ۴۵- عنوان داستان **حی بن یقظان** از ابن‌سیناست، اما ابن‌طفیل محتوایی دیگر به کتاب داده است. ر.ک. تعلیقات نویسنده‌ی حاضر بر منطق عارفان: داستان **یوداسف و بلوهر حکیم**، قم، نشر طیب، ۱۳۷۵، صص ۱۹۸-۲۰۵. ۴۶- ابن‌طفیل، **حی بن یقظان**، چاپ پروفیسور هانری کرین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی. ۴۷- مولانا، **مثنوی**، دفتر اول، صفحه‌ی ۱۴، سطر ۳۰. ۴۸- جامی، **لویح**، چاپ بان‌ریشار، تهران، ۱۳۷۳، ص ۵۸. ۴۹- سبزواری، **اسرار الحکم**، پیشین، ص ۱۶. ۵۰- جامی، پیشین، ص ۶۷.

لوح فشرده‌ی صوتی «ایرانی‌ام، ایران‌زمین را دوست دارم» با شعر و صدای پروفیسور سید حسن امین با موسیقی علی جعفری و آواز مناسب بهترین هدیه‌ی شما به ایرانیان برون‌مرز است.
مجری طرح: حمیدرضا محسنی
تلفن پخش: ۸۸ و ۶۶۹۶۸۴۸۷

کتاب‌ها و سی‌دهای آموزشی / ادبی / ایران‌شناسی خود را حبس نکنید

از دوستان‌داران ماهنامه‌ی حافظ خواهشمندیم کتاب‌ها و سی‌دی‌های اضافی و دست دوم خود را برای مطالعه / امانت یا هدیه به کتاب‌خوانان در اختیار ما بگذارند.

۱- مرکز دایرة‌المعارف ایران‌شناسی: تقاطع انقلاب و فلسطین - ساختمان مهر - پلاک ۲، تلفن: ۶۶۹۶۸۴۸۸