

Sophia Perennis

Print ISSN: 2251-8932/Online ISSN:2676-6140

Web Address: Javidankherad.ir

Email: javidankherad@irip.ac.ir

Tel:+982167238208

Attribution-NonCommercial 4.0 International

(CC BY-NC 4.0)

Open Access Journal

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 20, Number 1, spring and summer 2023, Serial Number 43

A critical examination of the approach of al-Sayyid al-Sharif al-Jurjani to the theory of Wahdat al-Wujud

pp. 47-71

DOI: 10.22034/iw.2023.382225.1667

Mohammadhadi tavakoli*

Abstract

The review of the works of Mir Sayyid Sharif Jurjani (1816 AH) indicates that the theory of the unity of existence (*waḥdat al-wujūd*) was one of his main questions. Jurjani has tried to bring reasoning and intuition closer together in this matter as much as possible. According to his point of view, the correct understanding and recognition of the unity of the existence of mystics can only be achieved through the way beyond the way of reason, i.e. intuition. Reason can prove the "unity of existence", but not as the mystics believe, because the denial

*Faculty Member of Research Institute of Hawzah and University.

E-mail: mhtavakoli@rihu.ac.ir

Recived date: 18/2/2023

Accepted date: 19/7/2023

of plurality in "existence" is in conflict with the verdict of reason that the existence of multitudes is self-evident. Influenced by his predecessors, based on Ibn Sina's argument on divine monotheism, he has tried to argue on a kind of existential monotheism, which of course is accompanied by many fallacies that make it impossible to accept it. In this article, based on documentary method, Jurjani's statements about existential monotheism have been collected and then described and analyzed philosophically.

Key words: Unity of existence (*waḥdat al-wujūd*) - tasting of theosophy (dhawq al- ta'alluh) - Mir Sayyid Sharif Jurjani - Unity of intuition

Extended Abstract

It can be deduced from the collection of works of Mir Sayyid Sharif Jurjani (1816 AH) that due to his empathy with the Sufis, a rational explanation of Unity of existence (*waḥdat al-wujūd*) was one of his most important intellectual concerns. Considering that the reality of multitudes is self-evident, he seems to find a conflict between the Unity of existence and the intellectual self-evident, and therefore, he tried to interpret the mystics' findings regarding the unity of existence as the predominance of the light of existence and the hiding of other beings under it. As a result, there should be no Unity of existence and no conflict between the mystical intuition and the intellectual self-evident. But as he himself stated, mystics do not accept such an interpretation of their mystical intuition, and Jurjani makes the mystics' understanding of Unity of existence subject to a way beyond reason. His defense of Unity of existence by maintaining the existence of multitudes, along with the knowledge that such a reading of Unity of existence is not acceptable to mystics, is presented in the form of an argument. But his argument is accompanied by several fallacies that make his defense unsuccessful.

The most important problems in his argument are :

- (1). Argument on the refusal to realize the second Necessary Existent (*wajib-ul-Wujud*) - as an existence that is the same as the Necessary - is not a reason to refuse the realization of another existence, but simply proves the multiplicity of mere existence.
- (2). The basis of Jurjani's argument is based on the assimilation or non-assimilation of existence to quiddity; But in the end, he denies the existence of any quiddity by assimilating existence to it, while if the assimilation of existence to quiddity is prohibited, then the proposition on which the argument is based is invalid, and if it is not prohibited, then his claim It is false that "the assimilation of existence to the quiddity of matter is impossible."

(3). He has not given a sufficient explanation regarding the nature of the attribute of existence to the quiddity and has limited himself to stating that it is "anonymous". However, it should be noted that regardless of the validity or otherwise of the argument presented by Jurjani, his efforts in explaining the mystical view about Unity of existence and distinguishing it from rational model about the unity of existence, and the testimony of many thinkers after, to his statements in this The issue is a good testimony to the historical position of Jurjani.

References

- Al-Jurjānī, zayn-al-din abu'l-ḥasan 'ali. (2020). *Hawāšī to maḥmud eṣfahānī's "old commentary" to nāṣir-al-din ṭusi's tajrid al-'aqā'ed*, Istanbul: Islam Arastirmaları Merkezi.
- Al-Jurjānī, zayn-al-din abu'l-ḥasan 'ali. (1325 A.H). *Commentary to 'Azod-al-Din Ijī's Mawāqef fi 'elm al-kalām*, Qum: al-sharif al-razi.
- Al-Jurjānī, zayn-al-din abu'l-ḥasan 'ali. (1373 S.H). *Resāla fi al-wojud (in: Jalāl al-Dīn Davānī Kāzarūnī, Naqd-i niyāzi, dar sharḥ-i do bayt u yik ghazal az Khwājah Ḥāfiẓ, ed. Ḥusayn Mu'allim (Tehran: Amūr Kabūr, Pp. 131-140).*
- Al-Jurjānī, zayn-al-din abu'l-ḥasan 'ali. (1902). *Hawāšī to Najm-al-Din Kātebī's commentary to his own Ketāb ḥekmat al-'ayn*, Saint Petersburg.
- Ibn Sinā, Hussein Ibn Abdullah. (1404 A.H). *Al-Shifa'*, Al- Ed. Saeed Zāyed. Qom: Maktab al-Ayatullah al-Marashi.
- Ibn Sinā, Hussein Ibn Abdullah. (1439 A.H). *Al-isharat wa al-tanbihat. Mojtaba zareie*. Qom: Bustane Ketab.
- Jāmi, 'Abd-al-Raḥmān Nafaḥāt al-ons men ḥazarāt al-qods, (1336 S.H). ed. M. Towḥidipur, Tehran: Sa'dī.
- Khafī, Muhammad ibn Ahmad, (1392 S.H). *Sawād al-'ayn fī Hikmat al-'ayn, hawāshī bir sharḥ Hikmat al-'ayn mīrk Bukhārī, bi-hi ḍamīmah risālah Asfār al-'arīfīn (al-Asfār al-arba'ah)*, Mashhad : Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah.
- Lāhījī, Šams-al-Din Moḥammad. (1387 S.H). *Mafātīḥ al-e'jāz fi šarḥ Golšan-e rāz eds. Moḥammad-Rezā Barzegar-Kāleqi and 'Effat Karbāsi*, Tehran; zawwar.
- Ṭusi, Ala' al-Din 'Ali. (2004). *Tahāfut al-Falāsifa*. Beirut: Al-Dar Al-Alamiyah.

این مقاله دارای درجه

علمی-پژوهشی است

مجله علمی جاویدان خرد، شماره ۴۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۴۷-۷۱

بررسی انتقادی رویکرد میرسیدشریف گرگانی (جرجانی) به نظریه توحید وجودی

محمدهادی توکلی*

چکیده

بررسی آثار میرسیدشریف گرگانی (م ۸۱۶ ق.) حکایت از آن دارد که نظریه وحدت وجود، یکی از پرسش‌های اصلی او بوده است و گرگانی سعی داشته تا آنجا که مقدور است، استدلال و شهود را در این موضوع به هم نزدیک کند. در نظر او، درک صحیح و تصدیق وحدت وجود عارفان، تنها با طوری و رای طور عقل، یعنی شهود، حاصل می‌شود؛ عقل می‌تواند «وحدت وجود» را ثابت کند، اما نه آن‌طور که عارفان بدان باور دارند، چراکه انکار کثرت در «موجود» در تعارض با حکم عقل به بدهت موجود بودن کثرات است. او متأثر از پیشینیان خویش، بر اساس استدلال ابن‌سینا بر توحید وجوبی، سعی در استدلال بر گونه‌ای از توحید وجودی نموده است که البته با مغالطات متعددی همراه است که قبول آن را غیرممکن می‌سازد. در این نوشتار، بر اساس روش اسنادی، بیانات گرگانی در خصوص توحید وجودی گردآوری شده است و سپس مورد توصیف و تحلیل فلسفی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، توحید وجودی، ذوق تأله، میرسید شریف گرگانی، وحدت شهود.

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. رایانامه:

mhtavakoli@rihu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۹

مقدمه

هرچند که تعبیرات دالّ بر «وحدت وجود» در بیانات و آثار عارفان مقدم بر محیی‌الدین بن عربی (م ۶۳۸ ق.) به چشم می‌خورد،^۱ اما در میان اهل معرفت، این ابن عربی است که در تبیین وحدت وجود و بنیان نهادن نظام مابعدالطبیعی استوار بر آن یکه‌تازی می‌کند.^۲ او قریب به پانصد اثر نگاشت تا اندیشه وحدت وجودی خویش را منقح کند و جوانب مختلف آن را بررسی نماید. بسیاری از عارفان متأخر بر ابن عربی، وحدت وجود را پذیرفتند؛ برخی از ایشان درک این نظریه را منوط به بهره‌مندی از طوری و رای طور عقل دانستند، اما عده‌ای دیگر سعی در اثبات فلسفی این نظریه و استخراج آن از منابع نقلی و نیز رفع شبهات وارده بر آن نمودند. در این میان عده‌ای از فیلسوفان و بلکه متکلمانی که گرایش‌های عرفانی داشتند و حتی عارفانی که خود اهل فلسفه بودند، سعی در اقامه برهان بر وحدت وجود نمودند و در بیان موافقت آیات قرآن و نیز روایات صادره از معصومین (علیهم‌السلام) با وحدت وجود^۳ تلاش فراوانی کردند. در میان متکلمانی که گرایش‌های عرفانی داشتند، میرسید شریف گرگانی (جرجانی)^۴ (م ۸۱۶ ق.) سهم بسزایی در راستای بررسی امکان تبیین عقلانی از وحدت وجود دارد. وی یکی از اثرگذارترین اندیشمندان قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری و از متعلقین به فیلسوفان مکتب شیراز است که متأسفانه منزلت علمی او در تاریخ فلسفه چندان مورد بحث قرار نگرفته است، هرچند که آثار او همواره مورد توجه مدرسان علوم عقلی بوده است.

یکی از آراء میرسید شریف که در تاریخ حکمت با استقبال خوبی از آن مواجه می‌شویم، بیاناتی است که او در خصوص نظریه وحدت وجود مطرح کرده است. در میان کتب حکمی سه‌گانه^۵ میرسید شریف، در حواشی بر «حکمة العین»، طبق تفحصی که نگارنده صورت داد، او متعرض نظریه توحید وجودی نشده است، اما در شرح «المواقف» - که تألیف آن در ۸۰۷ ق. پایان یافته است - قول به توحید وجودی را تخطئه کرده و آن را مستلزم همه خدا انگاری می‌داند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۳۱/۸)، هرچند که به احتمال قوی، طبق مبنای عضدالدین ایجی (م ۷۵۶ ق.)، مؤلف «المواقف»، سخن گفته است. گرگانی در حاشیه بر شرح قدیم تجرید، یعنی شرح شمس‌الدین اصفهانی (م ۷۴۹ ق.) - که تاریخ کتابت آن برای نگارنده معلوم نشد - به لحاظ عقلانی سعی در تقویت دیدگاه صوفیان نموده است.

غیر از سه اثر مذکور، گرگانی در رساله «وجودیه» کاملاً همدلانه با نظریه صوفیان پیش رفته است و بر اساس گزارش جامی و کاشفی، می‌دانیم که گرگانی دلباخته برخی از مشایخ نقشبندیه بوده است و از همو نقل شده است که به دفعات می‌گفت تا به صحبت خواجه علاءالدین عطار (م ۸۰۲ ق.) نیوستم خدای را نشناختم (جامی، ۱۳۳۶، ۳۸۹؛ کاشفی، ۲۰۰۸: ۱۵۴) و این امر، به خوبی دلالت بر این ادعا می‌کند که گرگانی در شرح *المواقف*، تنها درصدد تبیین نظر ایچی بوده است، و همچنین شاهد دیگر بر این امر، آن است که در رساله‌ای منسوب^۶ به گرگانی با عنوان «آفرینش» -که از حاشیه‌ای که در انتهای آن ضبط گشته، روشن می‌شود که با وفات گرگانی، ناتمام مانده است- رویکردی همچون رساله وجودیه در پیش گرفته است و در آن، حق تعالی همان «حقیقت هستی» معرفی شده است (جرجانی، بی‌تاج: ۳۲۲). همچنین گرگانی در حاشیه *بر المحاکمات* قطب رازی نیز، تعدد در حقیقت هستی را محال دانسته و آن را منحصر به خداوند متعال می‌داند.

در این نگارش، سعی شده است تا آراء میر سید شریف در خصوص توحید وجودی تبیین و مورد بررسی انتقادی قرار گیرد. قابل ذکر است که هرچند در خصوص زندگانی و آثار میر سید شریف گرگانی، تحقیقاتی صورت گرفته است، اما نه تنها در خصوص نظریات او در باب توحید وجودی، بلکه در خصوص سائر نظریات حکمی وی، و بیان جایگاه او در تاریخ تفکر حکمی در جهان اسلام تحقیق مستقل و قابل اعتنایی صورت نگرفته است. نوشتار پیش‌رو، ممکن است که ضرورت واکاوی اندیشه‌های حکمی گرگانی را در راستای تدوین تاریخ حکمت در اسلام نمایان سازد.

۱. وحدت وجود در بیان میرسید شریف گرگانی

چهار بخش از حواشی میرسید شریف بر شرح قدیم «*تجرید العقائد*»، یعنی شرح شمس الدین اصفهانی، به بحث از وحدت وجود اختصاص یافته است، که در ابتدا، این چهار بخش را مورد نظر قرار می‌دهیم:

در بخش اول، گرگانی نظریه وحدت وجود را بدین صورت تقریر می‌کند که در نظر متصوفه، واقعیت منحصر است به «ذاتی واحد» که منزله از هرگونه ترکیب است و صفاتش عین آن هستند، و نه اموری زائد بر آن. این «ذات واحد»، عبارت است از «حقیقت وجود» که از شوائب عدم و نقص و امکان مبرا است، و تقیدات «حقیقت

وجود» به قیود اعتباری، سبب این گمان می‌شود که موجودات متمایز از هم واقعیت دارند. میرسید شریف بیان می‌کند که چنین نظریه‌ای خروج از دامنه ادراک (طور) عقل^۷ است، چرا که بدهت عقلی بر تعدد حقیقی موجودات می‌دهد و بر این حکم می‌کند که موجودات، ذوات و حقائق هستند که اختلاف حقیقی، و نه تفاوت اعتباری، با یکدیگر دارند، و مدعیان وحدت وجود، ادعای خود را مستند به مکاشفات و مشاهداتی می‌کنند که عقل بدانها راهی ندارد، چنانکه حس در نسبت با ادراک معقولات چنین است. از این رو، کسانی که بر این عقیده اند که طوری و رای طور عقل نیست، و آنچه را که عقل بر علیه آن شهادت می‌دهد، امری مردود می‌دانند^۸ بیان می‌کنند که آن مکاشفات و مشاهدات با فرض صحت‌شان- باید مورد تأویل به آنچه که مورد پذیرش عقل است، قرار گیرد (جرجانی، بی تا الف: ۱۷-۱۸؛ همو، ۲۰۲۰: ۲/ ۶۶-۶۷).

در بخش دوم، گرگانی بار دیگر به تقریر دیدگاه متصوفه پرداخته و می‌گوید: «حقیقت وجود»- در عین آنکه واجب است و از تجزئ و انقسام منزّه است- بر هیاکل موجودات گسترده شده و در آنها ظهور کرده است و در نتیجه هیچ شیئی از «حقیقت وجود» خالی نیست، بلکه او، حقیقت و عین آنهاست و تمایز و تعدد اشیاء به سبب قیود و تعینات اعتباری است، بسان دریا و ظهور آن در صور امواج کثیر، در حالی که غیر از دریا چیزی دیگری نیست. او در این بخش^۹ مدعی می‌شود که چنین دیدگاهی مربوط به طوری و رای طور عقل است^{۱۰} و تنها از طریق مشاهدات کشفی می‌توان آن را دریافت و نه با مناظرات عقلی (جرجانی، بی تا الف: ۶۲ (سمت چپ)؛ همو، ۲۰۲۰: ۲/ ۱۹۲).

تا بدین جا از سخن، میرسید شریف در بخش اول و دوم: (الف) تنها به تقریر نظریه وحدت وجود پرداخت و صریحاً این نظریه را با واقعی بودن کثرات- که به گفته او بدیهی عقلی است- در تعارض دانست و (ب) در خصوص اینکه آیا طوری و رای طور عقل معتبر است یا خیر؟ و اینکه آیا وحدت وجود را می‌توان در طور عقل درآورد یا خیر؟ اظهار نظری نکرد، هرچند که بیان کرد که روش عقلی در فهم دیدگاه عارفان کارآمد نیست.

در بخش سوم، او با طرح دوباره بحث از وحدت وجود، دیگر از تعارض آن با احکام عقلی سخنی نمی‌گوید، بلکه ادراک آن را مختص به «صاحبان بصیرت که از جانب حق تعالی از فطانتی ثاقب بهره‌مند شدند و از او حکمت کامله و بالغه را دریافت

داشته‌اند» می‌داند و غیر ایشان را عاجز از درک آن معرفی می‌کند.^{۱۱} او در این بخش از سخنان خود، وحدت وجود را بدین شکل تقریر می‌کند که: «وجود» حقیقتی واحد بالمشخص است که هیچ امکان و عدمی در آن راه ندارد که همان خداوند متعال است، اما کثرات «موجود»ند به این معنی که نسبت مخصوصی با حقیقت واحد «وجود» دارند و البته این نسبت «مجهول الکیفیه» است (جرجانی، بی تا الف: ۲۱، همو، ۲۰۲: ۸۰/۲ و نیز همان: ۷۵). در ظاهر امر، به نظر می‌رسد که میرسید شریف در این بخش، با تقریر مذکور از وحدت وجود سعی داشته تا وحدت وجود را در طور عقل درآورد، و به نظر می‌رسد که مقصود او از عجز عقل در ادراک وحدت وجود، عجز عقل در تصدیق آن است، و نه تصور آن؛ و با تقریر مذکور سعی کرده است تا آنچه که پیشتر به‌عنوان «بدیهی عقلی بودن موجودیت کثرات» مطرح کرده بود را حفظ کند و تقابل میان عقل و شهود را که پیشتر از زبان عده‌ای مطرح کرده بود، از میان بردارد و لاقلاً عدم تقابل را جایگزین آن کند، هرچند که اثبات عقلی آن میسر نباشد.

گرگانی در بخش چهارم، ادعای خود در بخش سوم را بسط و تفصیل می‌دهد.^{۱۲} او با الهام از برهان ابن سینا در اثبات توحید وجوبی،^{۱۳} استدلالی را بر توحید وجودی فراهم می‌آورد و درک آن را مختص به «اولوا الأبصار و الألباب الذین خصوا بحکمة بالغة و فصل الخطاب» می‌داند و بیان می‌کند: هر مفهومی که مغایر با «وجود» باشد، مانند انسان، برای موجود شدن در خارج به امری غیر از خودش، یعنی وجود، نیاز دارد، و تا زمانی که وجود به آن منضم نگردد، بهره‌ای از تحقق عینی ندارد. او از این مقدمه، نتیجه می‌گیرد که هر مفهوم مغایر با «وجود»، «ممکن» است و هیچ ممکن‌نی واجب نیست و موجود بودن واجب به این معنا است که او عین وجودی است که موجودیت‌اش به ذات خود اوست و نه با امری مغایر با ذاتش. حال با توجه به اینکه واجب‌الوجود، جزئی حقیقی و قائم به ذات خود است، و نیز تعیین‌اش امری زائد بر ذاتش نیست، پس وجود که عین آن است نیز همین اوصاف را دارا است؛ «وجود» مفهوم کلی‌ای نیست که دارای افراد کثیر باشد، بلکه «وجود» امری جزئی و قائم به ذات خود است و نیز متعدد و انقسام‌پذیر نیست. از آنجایی که قائم بودن «وجود» به ذاتش با ادعای عروض آن بر ماهیات قابل جمع نیست، نمی‌توان برای موجودیت ماهیات ممکنه معنای صحیحی ترسیم کرد، جز اینکه بگوییم موجودیت آنها به این معناست که نسبت مخصوصی با وجود - که قائم به ذات خود است - دارند و این نسبت به صورت‌های گوناگونی است

که فهم کیفیت آنها میسور نیست (ر.ک: جرجانی، بی تا الف: ۶۱-۶۲، همو، ۲۰۲۰: ۲/ ۱۹۰-۱۹۱).

در اینجا ذکر این نکته خالی از فایده نیست که برخی مدعی شدند که گرگانی قبل از مصاحبت با پیر طریقت، این حواشی را نگاشته است و تعبیر مجهول‌الکیفیه بودن نسبت ماهیات به وجود، مربوط به عدم شهود و انکشاف این کیفیت برای او بوده است (النیلوری، ۱۴۲۷: ۴۹۲).^{۱۴}

۱-۱. بررسی تهافت در بیانات گرگانی

بر اساس آنچه گذشت، این پرسش مطرح می‌شود که گرگانی در نهایت، توحید وجودی را استدلال‌پذیر می‌داند یا خیر؟ و یا صرفاً سعی کرده تا بطلان پندار امتناع عقلی آن را تبیین نماید؟ دیدیم که او از یک‌سو، بر طوری و رای طور عقل بودن توحید وجودی تأکید می‌کند و فهم آن را مختص به «اولی‌البصار» می‌داند، اما از سوی دیگر، سعی در تبیین عقلانی آن کرده و بلکه فراتر از تبیین عقلانی، در مقام رد بر اشکالی که از حیث کاربرد عرفی مفهوم «موجود» بر استدلال یادشده، قابل طرح است، استدلال یاد شده را «برهان» می‌نامد (جرجانی، بی تا الف: ۶۲ (صفحه راست)؛ همو، ۲۰۲۰: ۲/ ۱۹۱) و کاربردهای عرفی را در مقابل برهان فاقد کارایی معرفی می‌کند.^{۱۵} برخی از حکیمان و عارفان متأخر از گرگانی، استدلال مذکور در بخش سوم و چهارم را برهان بر توحید وجودی عارفان دانسته‌اند.^{۱۶}

از برخی از مکتوبات محقق خفری، روشن می‌شود که نیز بیانات گرگانی را در حواشی بر شرح قدیم تجرید، با تهافت همراه دانسته، و میان عبارات او در بخش اول و دوم -که توحید وجودی را در تعارض با بدهت عقلی تلقی نمود و درک آن را مربوط به طور و رای طور عقل دانست- با بیانات او در بخش سوم و چهارم -که سعی در استدلال عقلی بر توحید وجودی کرد- تعارض یافته است (خفری، ۱۳۹۲: ۸۵-۹۰). حال سوال اینجاست که آیا بیانات گرگانی با یکدیگر، ضد و نقیضند؟

نگارنده، پس از رجوع به رساله وجودیه گرگانی، دریافت که گرگانی در حاشیه شرح قدیم تجرید، در واقع، درصدد بیان دو نظرگاه مختلف در خصوص توحید وجودی بوده است، اما نزدیکی این دو سخن و عدم وضوح سخن گرگانی در تفاوت این دو، سبب آن شده است تا تمامی چهار بخش، در پیوند با توحید وجودی عارفان لحاظ شوند؛ چنانکه تلقی محقق خفری از بیانات گرگانی این چنین بود. با دقت نظر در

چهار بخش مذکور، آشکار می‌شود که آنچه او در بخش اول و دوم در تفریر توحید وجودی بیان کرده است، با آنچه که او در بخش سوم و چهارم مطرح کرده است، تفاوت جوهری دارد؛ بخش اول و دوم مربوط به «توحید وجودی عارفان» است که عقلی سخن می‌گوید و نیز درک آن را مربوط به طور و رای طور عقل می‌داند، و اما بخش سوم و چهارم بیانات او، به «توحید وجودی حکمی» مربوط می‌شود که بر اساس آن کثرات اموری واقعی، و نه اعتباری، قلمداد می‌شوند و در نتیجه، توحید وجودی حکمی نه تنها در تعارض با بداهت عقلی تحقق کثرات نیست بلکه می‌توان برای اثبات آن استدلالی عقلی مطرح کرد، هرچند که در نظر گرگانی، درک این استدلال به اهل بصیرت و راسخون در علم اختصاص دارد.

اینکه گرگانی، پس از آنچه که ما به عنوان بخش چهارم مطرح کردیم، بخش دوم را ذکر کرده است و پس از تحلیل عقلی نظریه توحید وجودی، توحید وجودی صوفیان را به طوری و رای طور عقل موکول می‌کند، به خوبی از تمایز توحید وجودی استدلال‌پذیر (توحید وجودی حکمی) و «توحید وجودی عرفانی» حکایت دارد.^{۱۷}

ماحصل بخش سوم و چهارم، یعنی نظریه‌ای که میرسید شریف به آن میل پیدا کرده است، در واقع تقریری از نظریه ذوق تاله است که امروزه با نام محقق دوانی گره خورده است.^{۱۸} بر اساس این نظریه، هرچند که حقیقت وجود امری واحد است، اما این وحدت نافعی تحقق کثرت در موجود نیست و کثرات عبارتند از ماهیاتی که انتساب مجهول کیفیه آنها به حقیقت واحده وجود، مصحح اطلاق موجود بر آنها می‌شود.

در اینجا مناسب است تا عباراتی از گرگانی در رساله وجودیه را که گویای تمایز این دو نگرش به توحید وجودی است، به صورت خلاصه وار از نظر بگذرانیم.

گرگانی پس از طرح مقدماتی در خصوص نسبت وجود و ماهیت در خصوص حق تعالی و مخلوقات، بیان می‌کند که «اوائل» و «صوفیه» - که ایشان را موحد خوانند - هر دو معتقدند که در خصوص باری تعالی، هستی و ذات، دو امر مغایر از یکدیگر، نه در ذهن و نه در خارج، نیستند و تصور انفکاک این دو، ممتنع است و این مقدار که واجب‌الوجود عین وجود است، میان طایفه اوائل و طایفه موحده متفق علیه است؛ او پس از بیان امر مورد اتفاق میان اوائل و صوفیه، به طرح محل اختلاف میان این دو پرداخته و با اشاره به اینکه «اوائل» اصحاب بحث‌اند و رهبر ایشان در معرفت ربانی،

عقل است، همان بیاناتی را که پیشتر تحت دو عنوان بخش سوم و چهارم مطرح شد، به عنوان دیدگاه «اوائل» تقریر کرده و اشاره می‌کند که واجب‌الوجود حقیقت وجود است؛ و از این رو، حقیقت وجود امری کلی نیست، چرا که امر کلی، بدون تعیین در خارج تحقیقی ندارد، بلکه حقیقت وجود به ذات خود متعین و جزئی حقیقی است و قائم است به ذات خود؛ و در نتیجه، تعدد حقیقت وجود بحسب افراد و نیز عروض حقیقت وجود بر ماهیات امکانی ممتنع‌اند. او در نهایت مذهب اوائل را چنین تقریر می‌کند:

واجب‌الوجود وجود مطلق است و مراد از مطلق در اینجا آن است که عارض ماهیت نیست، بلکه قائم به ذات خود است و مقید به تعیین نیست، بلکه به ذات خود متعین است؛ ... اطلاق لفظ موجود بر غیر واجب‌الوجود مجاز باشد؛ زیرا که وجود نه عارض وی است و نه جزء و نه عین، بلکه موجودیت ایشان آن است که ایشان را با حضرت حقیقت وجود تعلقی است و از آن حضرت بر اشیاء پرتوی است، نه آنکه وجود مر ایشان را عارض است یا در ایشان حاصل است. اینست آنچه ارباب بحث به افکار عقل به آنجا رسیده‌اند.^{۱۹}

او پس از این، درصدد تقریر نظر صوفیان برآمده و اشاره می‌کند که آنها به طوری و رای طور عقل باور دارند که در آن طور به طریق مشاهده و مکاشفه اموری را می‌یابند که عقل از ادراک آنها عاجز است، چنانکه حواس از ادراک معقول ناتوان است. او این دریافته‌ها را به «بصائر اولی‌الایدی و الابصار» منسوب می‌دارد و بیان می‌کند:

در آن طور محقق شده است که حقیقت وجود که عین واجب‌الوجود است؛ نه کلی است و نه جزئی، و نه عام و نه خاص، بلکه مطلق است از همه قیود، تا حدی که از قید اطلاق نیز معری است بر آن قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلی طبیعی گفته‌اند؛ و آن حقیقت در همه اشیاء که موصوف‌اند به وجود، تجلی و ظهور کرده است، به این معنی که هیچ‌چیز از آن حقیقت خالی نیست که اگر از حقیقت وجود به کلی خالی بودی، به وجود موصوف نگشتی. و هرگاه که آن حقیقت ملاحظه شود، به اعتبار اطلاق که مذکور شد، آن را «حضرت احدیت جامع» خوانند و هرگاه که ملحوظ شود به آن اعتبار که هیچ چیز از قیود و تعیینات در مرتبه ذات وی نیست و تقید را به این معنی ملاحظه دارند، آن را «حضرت احدیت صرفه» خوانند و چون آن ذات به تجلی اول، به مرتبه اسماء و صفات تنزل کند، آن حضرت را «حضرت واحدیت» و «حضرت

اسماء و صفات» خوانند و چون به توسط اسماء و صفات در سائر اشیاء که مظاهر اسماء و صفات و مرایای ذات وی‌اند، تجلی و تنزل کند، آن را «حضرت صانع المخلوقات» گویند.^{۲۰}

۱-۲. تحلیل وحدت وجود بر اساس وحدت شهود در بیان میرسدشرف گرگانی

یکی از مدل‌هایی که در راستای تبیین شهود عرفانی وحدت، مورد توجه قرار گرفته است، مسأله وحدت شهود است، به این معنا که به سبب غلبه محبت و یا غلبه نور وجود، سائر وجودها از نظر عارف محو می‌شود، و عارف که در این مقام تنها یک حقیقت را می‌یابد، گمان می‌کند که غیر آن بهره‌ای از تحقق ندارد و شهود خود را در قالب گزاره «واحد بودن حقیقت وجود» مطرح می‌کند. این مدل، مورد توجه میرسد شریف قرار گرفته است و از آنچه که او در حاشیه بر حواشی خود بر شرح قدیم تجرید و نیز در رساله وجودیه بیان داشته، به خوبی روشن می‌شود که او، هم از یکسو دغدغه تبیین توحید وجودی عارفان را داشته است و از سوی دیگر، به خوبی به تمایز میان «وحدت وجود» و «وحدت شهود» پی برده است.

گرگانی که گویا حاشیه‌های خود بر شرح قدیم تجرید را پس از نگارش آن مورد بازبینی قرار داده و در مواردی بر حواشی خود، حاشیه‌هایی نگاشته است، در ضمن دو حاشیه بر حواشی خود - که در این نگارش تحت عنوان بخش اول ذکر شدند - به وحدت شهود اشاره کرده است؛ در اولی، ابتدا در صحت مکاشفات صوفیان در بیان توحید وجودی خدشه می‌کند، و احتمال ورود تسویلات شیطنی در آنها را به سبب کثرت وقوع آن - روا می‌داند، و در ادامه بیان می‌کند که با فرض صحت مکاشفات، ممکن است که غلبه نور خورشید که موجب استتار ستارگان می‌شود، غلبه نور وجود حق بر دیگر موجودات، در شهود ایشان، سبب طرح نظریه وحدت وجود شده باشد. در حاشیه دوم نیز، بار دیگر، به بیان امکان جمع میان شهود وحدت و کثرت حقیقی ذوات در نفس الامر بر اساس وحدت شهود اشاره می‌کند.^{۲۱}

طبق گزارشی که خود گرگانی به دست داده است، او نظریه «وحدت شهود» را با یکی از صوفیان «که دائم دم از توحید زدی» در میان گذاشته و گفته است: «چون آفتاب طالع می‌شود، نور وی بر دیده‌های سر غلبه می‌کند، چنانکه هیچ ستاره نتواند دید، با آنکه ستارگان بسیار بالای افق موجودند؛ پس چرا نشاید که انوار بر دیده دل غلبه کند؛ چنانکه هیچ یک از مخلوقات را نتوان دید یا آنکه موجود باشند به طریق حقیقت، نه

به طریق توهم و خیال؟». شخص صوفی، در پاسخ او می‌گوید: «این احتمال در مرتبه عقل موجود است؛ لکن ما را به مکاشفه و مشاهده محقق شده است که غیر ذات حق تعالی موجود نیست، الا به طریق تخیل و مجاز؛ پس آن احتمال پیش ما اعتبار ندارد». و صوفی در ادامه سخن خود اشاره می‌کند که عقل را مجال ادراک اسرار توحید، کامیغی نیست (جرجانی، ۱۳۷۳: ۱۳۷).

۲. بررسی انتقادی تقریر گرگانی از وحدت وجود و کثرت موجود

دیدیم که گرگانی در استدلال یاد شده، (الف) عینیت وجود، به سبب تمایز آن از ماهیت و نیاز ماهیت به وجود برای عینیت یافتن و نیز (ب) عینیت وجود با ذات واجب‌الوجود را مطرح کرد و پس از آن بر عینیت داشتن وجود^{۲۲} حکم کرد و وجود را امری قائم به ذات خود و بسیط دانست؛ از این رو، او، زبان عرف را که تعبیر «موجود» را به معنای «ذات دارای وجود» به کار می‌برند، غیر مطابق با واقع امر تلقی کرد و از سوی دیگر، حاصل برهان توحید وجوبی ابن‌سینا را به وجود نیز تسری داد، و عروض وجود بر ماهیات را به سبب قائم به ذات خود بودن وجود- انکار کرد، و اطلاق موجودیت بر آنها را صرفاً منوط به انتساب آنها به «وجود واحد» دانست.

بر اساس مبانی‌ای که در مباحث هستی‌شناختی - چه هستی‌شناختی مبتنی بر اطلاعات زبانی (ر.ک: تبریزی، ۱۳۸۶: ۶۶-۶۷) و چه هستی‌شناختی بی‌اعتنا به اطلاعات زبانی - اتخاذ می‌شود، می‌توان انتقادات متعددی بر تقریر گرگانی وارد کرد، چنانکه علاءالدین علی طوسی (م ۸۷۷ق) بر اساس اعتباریت وجود به انتقاد از این استدلال پرداخته است (طوسی، ۲۰۰۴: ۱۱۸-۱۱۹)، و قوشجی (م ۸۷۹ق) بر اساس عینیت خارجی وجود و ماهیت یک شیء خاص^{۲۳} آن را به چالش کشیده است (قوشجی، ۱۳۹۳: ۳۰۲/۱) و نیز غیاث‌الدین منصور دشتکی (م ۹۲۸ق) بر اساس اعتباریت ماهیت اعتبار این استدلال را زیر سوال برده است (دشتکی، ۱۳۸۵: ۷۸۱) و همان‌طور که اشاره شد، نظریه‌ای که تحت عنوان ذوق تأله به دوانی نسبت داده می‌شود، در واقع تفصیل تقریری است که گرگانی از وحدت وجود و کثرت موجود به دست داده است. و می‌دانیم که ذوق تأله دوانی مورد انتقادات جدی صدرالمألهین^{۲۴} - که ماهیت را اعتباری می‌داند - و برخی دیگر از حکیمان قرار گرفته است (نراقی، ۱۳۹۸: ۱۳۸-۱۶۰؛ گیلانی، ۱۳۷۸: ۷۵۶-۷۶۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۱۵/۲) و از این رو، آن‌دسته از انتقادات ایشان که بر مبنای اعتباریت ماهیت بر ذوق تأله دوانی وارد شده، قابل طرح بر تقریر گرگانی نیز هستند،

اما در اینجا، با صرف نظر از انتقادات مبنایی، به برخی از اشکالاتی که با حفظ مبانی فکری گرگانی می‌توان بر تقریر او وارد کرد، اشاره می‌کنیم:

اشکال اول: مصادره به مطلوب

همان‌طور که اشاره شد، استدلال مطرح شده بر وحدت وجود و کثرت موجود بر پایه استدلال ابن سینا بر توحید وجوبی بنا نهاده شده است؛ ابن سینا در این استدلال، بر اساس اینکه نسبت تعیین واجب‌الوجود با وجود آن، نه نسبت عارض و معروض است و نه نسبت لازم و لزوم، نتیجه می‌گیرد که تعیین واجب‌الوجود عین ذات اوست؛ و ازین‌رو، واجب‌الوجود تکرارپذیر نیست.^{۲۶} گرگانی گمان کرده است که این استدلال، علاوه بر اینکه امتناع تحقق واجب‌الوجود دیگری را اثبات می‌کند، امتناع تکثر در وجود را هم ثابت می‌کند؛ چرا که واجب‌الوجود، جزئی حقیقی و قائم به ذات خود است، و تعیینش امری زائد بر ذات نیست، پس وجود که عین آن است نیز جزئی حقیقی است و تکرارناپذیر؛ هرچند که ماهیات به واسطه انتساب به او، و نه به واسطه عروض وجود بر آنها، موجود می‌شوند.

گرگانی در ضمن حواشی خود بر المحاکمات قطب رازی مطلبی را ذکر کرده است که مناسب بود آن را در حواشی خود بر شرح قدیم تجرید نیز ذکر می‌کرد. بیان او در این حاشیه، به خوبی نشانگر تسری دادن استدلال بر توحید وجوبی به توحید وجودی است. به گفته او: وجود کلی نیست، چراکه وجود عین واجب‌الوجود است، و ازین‌رو، اگر کلی باشد در این صورت، واجب‌الوجود باید ماهیتی کلی داشته باشد، و از سوی دیگر، وجود تعددپذیر هم نیست، چراکه: (الف) اگر هر یک از افراد وجود، محض وجود باشند، در این صورت، وجود [محض] در عین واحد بودنش (به سبب دلیل توحید)، کثیر خواهد بود و این امر محال است و (ب) اگر فرد وجود، وجود مقید به امری باشد، در این صورت، واجب مرکب خواهد بود و این نیز امری محال است.^{۲۷} اشکالی که بر این استدلال وارد است، آن است که وجودی که عین واجب‌الوجود است، وجود خاص آن است، که در نظر ابن سینا - که استدلال او بر توحید وجوبی محور ادعای گرگانی در توحید وجودی است - «وجود به شرط لا» است:

... «اول» ماهیتی ندارد، و وجود از جانب او بر امور دارای ماهیت افزوده می‌گردد؛ پس او محض وجود است، به شرط سلب عدم و سائر اوصاف]

عدمی و زائد] از او، و دیگر اشیائی که دارای ماهیت هستند، ممکن‌اند و به واسطه او موجود می‌گردند. و معنای سخن من: «همانا او محض وجود است، به شرط سلب دیگر زوائد از او»، این نیست که او «وجود مطلق»ی است که [همه موجودات] در آن مشترک‌اند - اگر فرض کنیم که موجودی با چنین صفتی [یعنی با چنین اطلاقی، محقق] باشد؛ چرا که چنین موجودی [یعنی وجود مطلق که مورد اشتراک است] محض وجود به شرط سلب [زیادت ماهیت بر وجود] نیست بلکه [با فرض تحقق داشتن آن] موجود است [به نحو] [لابه شرط ایجاب] یعنی، به تحقق زیادت ماهیت بر وجود، به صورت حکم ایجابی، مقید نیست]. مقصودم این است که «اول» موجود است، به شرط لا از زیادت ترکیب [و به بیان دیگر، مقید است به مرکب نبودن از ماهیت و وجود؛ و ذاتش زائد بر وجود او، نیست] و آن دیگری [وجود مطلق] لابه‌شرط از زیادت؛ ازین رو، آن [اول] کلی نیست که [همانند وجود مطلق] بر کل اشیاء حمل گردد و [به سبب تقید به شرط سلب زیادت ماهیت و سائر اوصاف عدمی] بر هر آنچه که دارای زیادت باشد حمل نمی‌گردد و هر شیئی غیر از او، دارای زیادت [ماهیت بر وجود] است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۴۷).

ابن سینا هرچند که در این بخش از متن الهیات شفاء، در خصوص ظرف تحقق وجود مطلق نظری ابراز نمی‌کند،^{۲۸} اما به دقت وجود مطلق را از وجود خاص واجب‌الوجود تمییز می‌دهد. او در دیگر آثار خود نیز از این تمایز سخن می‌گوید و به خوبی آگاه است که خداوند تنها یکی از مصادیق «مفهوم وجود» است که با تحقق مصادیق دیگری برای مفهوم وجود در تعارض نیست (همو، ۱۴۰۴ ب: ۷۰؛ همو، ۱۳۷۳: ۱۴۱). از سوی دیگر، استدلال ابن سینا بر توحید و جوبی اگر صحیح باشد، صرفاً تکررناپذیری وجود خاص خداوند (وجود مقید به وجوب و سلب اعدام) را ثابت می‌کند، چرا که استدلال او، پس از اثبات تحقق واجب‌الوجود اقامه شده است و در استدلال ابن سینا بر توجید و جوبی، بر اساس اینکه رابطه تعین وجود واجب با ذات آن، عینیت است، و نه رابطه عروضی یا لزومی، نتیجه گرفته می‌شود که وجود خاص واجب، تکررناپذیر است، و این امر، منافی با تحقق دیگر وجودات خاصه به سبب افاضه وجود از سوی خداوند نیست.

گرگانی هرچند که در دیگر آثار خود، به این نکته توجه داشته است که وجود مطلق و وجود خاص متفاوتند و از تمایز وجود خاص خداوند با وجود خاص ممکنات سخن گفته است (جرجانی، ۱۹۰۲: ۱۷ و ۲۸۷؛ همو، ۱۳۲۵: ۱/ ۴۵ و ۱۵۸/۲-۱۶۷)، اما در حواشی شرح قدیم تجرید با لحاظ تکررناپذیری وجود خاص خداوند، به این نتیجه رسیده است که حقیقت وجود،^{۲۹} همان وجود خداوند است و به تعبیر دیگر، تنها مصداق «مفهوم وجود»، وجود خداوند است و از آنجایی که در نظر او، (۱) موجودیت ماهیات به معنای اتحاد آنها با وجود خداوند نیست (جرجانی، ۱۳۲۵: ۳۱/۸)، و (۲) نیز ممتنع است که وجود خداوند بر ماهیات عارض شود و (۳) به سبب تکررناپذیری وجود، نمی توان از افاضه وجود به مخلوقات سخن گفت؛ پس راهی برای تلبس ماهیات به «وجود» باقی نمی ماند، و تنها می توان از «موجود» بودن آنها به واسطه انتساب مجهول الکفیه به خداوند، سخن گفت.^{۳۰}

حاصل آنکه، گرگانی با بیان قائم به ذات بودن وجود و بساطت آن، خلقت به معنای عروض وجود بر ماهیت را انکار نمود؛ چرا که در نظر او، عروض وجود بر ماهیت با قائم به ذات بودن وجود در تعارض است. از سوی دیگر، او به این دلیل که موجودیت ماهیات، به معنای اتحاد آنها با وجود واحد نیست، چون این امر با بساطت وجود در تعارض است، خلقت را به معنای انتساب خاص ماهیات به خداوند لحاظ کرد؛ در حالیکه افاضه وجود، به معنای عروض وجود خداوند بر مخلوقات نیست و گرگانی برای اثبات مطلوب خود، باید خلقت به معنای افاضه وجود خاص را ابطال می کرد، که چنین نکرد.

اشکال دوم: مغالطه مقدمات ناسازگار

گرگانی در ابتدای بیان خود مدعی شد که هر ماهیت، مادام که «وجود» به آن منضم نگردد، بهره ای از تحقق عینی نخواهد داشت و بر این اساس، پایه استدلال خود را بر اساس انضمام یا عدم انضمام وجود بر ماهیت بنا نهاد؛ اما در انتهای سخن خود، مدعی شد که موجودیت هر ماهیت، نه به طریق انضمام، بلکه به واسطه انتساب مجهول الکفیه آن به «حقیقت وجود» است. اگر انضمام وجود به ماهیت ممتنع باشد، پس مقدمه ای که استدلال بر پایه آن بنا شده، مقدمه ای باطل بوده است و اگر ممتنع نیست، پس ادعای او در محال بودن انضمام وجود به ماهیت، باطل است (گیلانی، ۱۳۷۸: ۷۶۲).

اشکال سوم: مغالطه واژه مبهم

گرگانی دلیل اطلاق موجودیت بر ممکنات را انتساب مجهول‌الکیفیه آنها به خداوند معرفی کرد، حال سوال اینجاست که این انتساب آیا موجب اضافه شدن چیزی به ماهیات می‌شود یا خیر؟ اگر نمی‌شود پس ماهیات باید از مرز امکان خارج نشوند و به سبب نبود علت، ممتنع‌بالغیر و در نتیجه معدوم باقی بمانند، اما اگر چیزی به آنها اضافه می‌شود، سوال می‌کنیم که آن چیز وجود است یا خیر؟ اگر گفته شود وجود است، پس تکثر در وجودات خاصه پذیرفته است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۴/۱)،^{۳۱} اما اگر چیزی که ماهیات را موجود می‌کند، وجود نیست و بگوییم که ما نمی‌دانیم که آن چیست!، در این صورت، برای واقعیات، ظرفی اعم از وجود لحاظ کردیم که با ادعای توحید وجودی که واقعیت را -که وجود حاکی از آن است- منحصر به خداوند می‌دانند، در تنافی است.

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه که گذشت، روشن شد که تبیین عقلانی از توحید وجودی یکی از مهمترین دغدغه‌های فکری گرگانی بوده است. او با این تلقی که واقعی بودن کثرات، امری بدیهی است، گویی تعارضی میان توحید وجودی عارفان و بداهت عقلی می‌یابد و ازین‌رو، سعی کرده تا یافته عارفان در خصوص وحدت وجود را به غلبه نور وجود و استتار دیگر موجودات تعبیر کند تا حاصل آن وحدت شخصی وجود نگردد، و تعارضی میان شهود عرفانی و بداهت عقلی صورت نگیرد. اما آنگونه که خود بیان کرده است، عارفان چنین ترجمانی از شهود عرفانی خویش را نمی‌پذیرند و گرگانی درک توحید وجودی عارفان را منوط به طوری و رای طور عقل می‌کند.

دفاعیه او از توحید وجودی با حفظ موجودیت کثرات، توأم با این آگاهی که چنین خوانشی از توحید وجودی مطلوب عارفان نیست، در قالب استدلال مطرح شده است. اما استدلال او با مغالطه‌های متعددی همراه است که دفاعیه او را غیرموفق می‌کنند.

مهمترین اشکالاتی که بر استدلال او واردند، عبارت‌اند از:

(۱) استدلال بر امتناع تحقق دومین واجب‌الوجود -به‌عنوان وجودی که عین ذات واجب است-، دلیل بر امتناع تحقق وجودی دیگر نیست، بلکه صرفاً تعدد در وجود صرف و بی‌ماهیت را اثبات می‌کند.

(۲) پایه استدلال گرگانی بر اساس انضمام یا عدم انضمام وجود به ماهیت، بنا نهاده شده است؛ اما او در نهایت موجودیت هر ماهیت، به واسطه انضمام وجود به آن را انکار می‌کند، حال آنکه اگر انضمام وجود به ماهیت ممتنع باشد، پس مقدمه‌ای که استدلال بر آن بنا شده، مقدمه‌ای باطل بوده است و اگر ممتنع نباشد، پس ادعای او در محال بودن انضمام وجود به ماهیت، باطل است.

(۳) او توضیح کافی در خصوص چستی نحوه انتساب ماهیت به وجود نداده است و به بیان «مجهول‌الکیفیه» بودن آن اکتفا کرده است.

جدای از صحت یا عدم صحت استدلال مورد تقریر گرگانی، سعی و تلاش او در تبیین توحید وجودی عرفانی و تمیز آن از وحدت وجود حکمی از اهمیت بسزایی برخوردار است، و استشهاد بسیار اندیشمندان پس از، به بیانات او در این خصوص، به‌خوبی بر جایگاه تاریخی گرگانی گواهی می‌دهند.

پی‌نوشت‌ها

۱. در خصوص وحدت وجود در عرفای مسلمان پیش از ابن عربی ر.ک: کاکایی، ۱۳۹۱: ۱۴۴-۱۷۳.
۲. قابل ذکر است که برخی بیان داشته‌اند که اصطلاح وحدت وجود در مهم‌ترین آثار ابن عربی، یعنی *الفتوحات المکیة* و *فصوص الحکم*، نیامده است (مدکور، ۱۳۸۹: ۳۶۹-۳۷۰؛ چیتیک، ۱۳۷۹: ۱۹۳ و ۲۰۰). اما در واقع امر چنین نیست، تعبیر وحدت وجود حداقل دو مرتبه در *الفتوحات المکیة* به‌کار رفته و در برخی دیگر از آثار او نیز چنین تعبیری و تعبیر مشابه با آن، یعنی توحیدی وجودی، ذکر شده است. ر.ک: جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۶۳؛ حکمت، ۱۳۹۳: ۱۸۶-۱۸۷ و ۱۹۷.
۳. کاشانی، ۱۳۸۰: ۲۷۱ و ۴۲۶ و ۴۳۵؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۲۵؛ خفزی، ۱۳۹۳: ۸۶؛ همچنین ر.ک: توکلی، ۱۴۰۰: ۷۳-۶۶.
۴. از اندیشمند مورد نظر ما، با دو عنوان «گرگانی» و «جرجانی» (معرب گرگانی) یاد شده است؛ هرچند که عنوان اول در یادکرد از ایشان ترجیح دارد، اما عنوان دوم در خصوص ایشان بیشتر به‌کار رفته است، خصوصاً اینکه بیشتر تألیفات ایشان توسط نشرهای غیر ایرانی منتشر شده است و از این رو، جرجانی از او یاد کرده‌اند. در نوشتار پیش‌رو، تنها جهت ارجاع از عنوان «جرجانی» استفاده شده است.
۵. تعبیر «کتابه الثلاث» را محقق دوانی در *رسالة اثبات الواجب التقدیمیة* در خصوص آثار گرگانی به‌کار برده است که بیانگر آن است این سه اثر گرگانی، به عنوان آثار کلامی و حکمی او مورد توجه اندیشمندان آن روزگار بوده است. ر.ک: دوانی، ۱۳۸۱: ۱۱۲.

۶. در خصوص این انتساب ر.ک:

<https://alefbalib.com/Metadata/645819/%d8%a2%d9%81%d8%b1%d9%8a%d9%86%d8%b4>

تأمل در متن رساله آفرینش، گویای آن است که گرگانی -یا شخص دیگری که ممکن است این رساله از او باشد در این رساله درصدد بازنویسی رساله وجودیه بوده است.

۷. پیش از محیی‌الدین بن عربی، تعبیر طور و رای طور عقل در آثار ابوحامد غزالی و عین‌القضاة همدانی به چشم می‌خورد. ر.ک: غزالی، ۱۴۱۶: ۵۵۶ و ۵۶۲ و ۵۶۴؛ همدانی، ۱۹۶۲ الف: ۷ و ۹ و ۴۵؛ همو، ۱۹۶۲ ب: ۲۱ و ۳۵ و ۹۲-۹۳.

۸. ظاهر بیان گرگانی دلالت بر این دارد که که طوری و رای طور عقل می‌تواند با حکم عقل به بدیهی بودن کثرات ناسازگار باشد؛ اما غزالی چنین امری را مردود دانسته است (غزالی، ۱۴۰۷: ۱۵۶) و عده‌ای دیگر، بر نظر غزالی صحه نهاده‌اند (دوانی، ۱۳۸۷: ۶۵-۶۶؛ دشتکی، ۱۳۸۲: ۳۸۴-۳۸۵؛ شیرازی، ۱۹۸۱/۲: ۳۲۲).

۹. گرگانی در رساله حقیقت وجود بیان کرده است که در نظر صوفیه، این امر مستلزم ترکب خداوند نیست، چراکه این انبساط همانند شعاع آفتاب است که بر روی زمین می‌افتد و این شعاع هرچند که به‌حسب ذات خودش منقسم و متکثر نیست، اما انقسام و تکثر به حقیقت زمین است و اگر روی زمین مورد ملاحظه قرار نگیرد، هیچ انقسام و تکثری برای شعاع نخواهد بود (جرجانی، ۱۳۷۳: ۱۳۸-۱۳۹).

۱۰. ملاصدرا در شرح الهدایة الائمیریة متعرض این بخش از بیانات گرگانی شده است و از او با عنوان «بعض الموحدين من المتألهين» یاد می‌کند و با اشاره خود، چنین می‌گوید: «إني لأعلم من الفقهاء من عنده إن فهم هذا المعنى من أطوار العقل، و قد أثبتته و أقام البرهان عليه في بعض موارد من كتبه و رسائله و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله واسع عليم» (شیرازی، ۱۳۹۳/۲: ۱۴۴-۱۴۵).

۱۱. علاء‌الدین طوسی نیز از این بخش از عبارات چنین استنباط کرده است که گرگانی این نظریه را پذیرفته است: «ارتضاها بعض الافاضل غاية الارتضاء و جعلها من الحسن و القبول بمكان رفيع و حلها من اللطف و الغموض بمحل منيع حيث قال: لا يدركها (الخ)» (طوسی، ۲۰۰۴: ۱۱۷) و او را «الفاضل المروج لهذه المقالة» معرفی می‌کند (همان: ۱۱۹).

۱۲. فلنصلها ههنا بقدر ما تفي به قوة التقرير و تحيط به دائرة التحرير.

۱۳. گرگانی در حاشیه حکمة العین در خصوص این برهان مطالبی را بیان داشته است ر.ک: جرجانی، ۱۹۰۲: ۶۷۱.

۱۴. بیشتر در مقدمه اشاره شد که گرگانی شناختی خود از خداوند و تنزه خود از شرک را ناشی از مصاحبت با شیخ علاء‌الدین عطار می‌دانست. می‌دانیم که خواجه عطار در ۸۰۲ق فوت کرده است، اما تاریخ تألیف حواشی گرگانی، با وجود تفحص برای نگارنده روشن نشد، تا از این طریق ادعای نیلوری ارزیابی گردد.

۱۵. علاوه بر این ادعا که کاربردهای زبانی در مقابل برهان مورد اعتنا نیستند، گرگانی سعی کرده است تا بر پایه نظریه خاص خود در باب نسبت مبدأ اشتقاق و امر مشتق از آن، بطلان ترکیب «موجود» از ذات و وجود را آشکار کند. نظریه گرگانی در نفی لزوم اخذ ذات در مشتق، مورد توجه حکمای پس از او همچون دوانی و ملاصدرا قرار گرفته است و نظریه او از حیث قوت، مورد اعجاب صدرالمتألهین قرار گرفته است (به عنوان نمونه ر.ک: دوانی، ۱۳۸۱: ۱۲۹؛ شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۲). در خصوص بررسی انتقادی نظریه گرگانی ر.ک: حسینی سنگچال، سعیدی مهر، ۱۳۹۵: ۸۱-۹۳.
۱۶. به عنوان نمونه ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۷: ۱۰۵؛ خفری، ۱۳۹۳: ۸۲ و ۸۹. برخی دیگر نیز به جدایی این دو دیدگاه التفات پیدا نکردند و گمان کردند که گرگانی درصدد بیان دیدگاه عارفان است (به عنوان نمونه ر.ک: ازینقی، ۱۳۹۶: ۱۷۲-۱۷۴).
۱۷. نگارنده پس از نگارش این سطور، متوجه شد که برخی از اهل تحقیق به اینکه گرگانی در حواشی بر شرح قدیم تجرید به تقریر دو دیدگاه مختلف پرداخته است، التفات یافته‌اند (ر.ک: مکی، ۱۴۲۷: ۲۰۲؛ راغب پاشا، ۱۲۸۲: ۱۲۹-۱۳۰؛ گیلانی، ۱۳۷۸: ۷۶۵). علاء‌الدین علی طوسی نیز در تهاافت *الفلاسفه* خود، بدون آنکه اسمی از گرگانی به میان آورد، توحید وجودی حکمی را از حواشی تجرید گرگانی، و توحید وجودی عرفانی را از رساله وجودیه گرگانی نقل کرده است، و میان این دو تمایز نهاده است (طوسی، ۲۰۰۴: ۱۱۷-۱۲۱). به نظر می‌رسد که طوسی متوجه آن نشده که بیانات گرگانی در رساله وجودیه، در حواشی شرح قدیم تجرید نیز بوده است. اما مکی و ملانظرعلی گیلانی از ساختار خود متن حواشی تجرید متوجه شده‌اند که در عبارات میر سید شریف تناقضی نیست.
۱۸. باید توجه داشت که گرگانی در طرح ذوق تاله نوآوری نکرده است، چرا که او پس از تبیین عقلانی این نظریه، آن را «خلاصه کلام برخی از محققین» معرفی می‌کند (جرجانی، بی‌تا الف: ۶۲ (صفحه راست)؛ همو، ۲۰۲۰: ۲ / ۱۹۱) اینکه مقصود میر سید شریف از «بعض المحققین» کیست، نیاز به بررسی تفصیلی دارد که نگارنده در نوشتاری دیگر در پی شناخت او برآمده است.
۱۸. ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۳: ۱۳۵-۱۳۶؛ همو، بی‌تا ب: ۲۷۸؛ همو، ۱۳۴۱: ۵۱۰؛ حسینی، ۱۳۴۹: ۳۳۲. به سبب اغلاط و جافتادگی‌ها از این چند مورد استفاده شد.
۱۹. ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۳: ۱۳۵-۱۳۶؛ همو، بی‌تا ب: ۲۷۸؛ همو، ۱۳۴۱: ۵۱۰؛ حسینی، ۱۳۴۹: ۳۳۲.
۲۰. ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۳: ۱۳۶؛ همو، بی‌تا ب: ۲۷۸-۲۷۹؛ همو، ۱۳۴۱: ۵۱۱؛ حسینی، ۱۳۴۹: ۳۳۲-۳۳۳.
۲۱. در نسخه خطی موجود نزد نگارنده این دو حاشیه یافت نشد. اما در چاپ حرفی آن، این دو حاشیه ثبت شده است. ر.ک: جرجانی، ۲۰۲۰: ۲ / ۶۷).
۲۲. عینیت داشتن وجود در نگاه گرگانی، در واقع، صورت خامی از اصالت وجود مورد نظر صدرالمتألهین شیرازی است، و البته باید دانست که لزوماً در تعارض با اصالت ماهیت در خصوص مخلوقات نیست.

۲۳. ر.ک: قوشجی، ۱۳۹۳: ۱/ ۱۰۶ و ۱۱۶ و ۳۰۲ و ۳۰۵-۳۱۰. در نظر او، این عینیت مستلزم یکسانی موجود و وجود است، به تعبیر دیگر، در نظر او، وجود یعنی صرف التحقق، و نه ما به التحقق.
۲۴. ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵: ۲۱۶/۱ و ۲۵۱-۲۵۲.
۲۵. به نظر می‌رسد تقریر دوانی از ذوق تاله در رساله الزوراء و نیز در شرحی که بر آن نگاشته است (دوانی، ۱۳۸۱: ۱۷۴-۱۷۶ و ۲۰۶-۲۰۹) تقریری متفاوت از تقریرات پیشین او است و قرابت بیشتری با توحید وجودی عارفان دارد و به نظر می‌آید برخی از انتقادات بر آن وارد نباشند.
۲۶. ابن سینا در آثار متعدد خود به این برهان اشاره کرده است. به‌عنوان نمونه ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۷۱-۲۷۰.
۲۷. به‌نقل از باغنوی، ۱۳۸۱: ۱۱۷. در خصوص حواشی گرگانی بر محاکمات، نگارنده تنها به حواشی او بر قسم طبیعیات، و نه الهیات، دست یافت، و ازین جهت، این حاشیه که مربوط به قسم الهیات است، از باغنوی نقل شد.
۲۸. برخی از شارحان ابن سینا بیان کردند که وجود مطلق تنها در ظرف ذهن محقق است. به‌عنوان نمونه، طوسی، ۱۳۷۵: ۵۸/۳ و نیز ر.ک: قوشجی، ۱۳۹۳: ۱۱۶/۱ و ۲۱۴ و ۲۸۹-۲۹۶ و ۳۰۳-۳۰۶.
۲۹. مقصود از حقیقت وجود در اینجا وجود مطلق (لابشرط مقسمی) نیست، بلکه مطلق وجود در خارج است.
۳۰. روح انتقاداتی که فیاض لاهیجی بر بیان گرگانی وارد نموده و بر اساس آنها استدلال او در اثبات مطلوب را ناکارآمد دانسته است بر پایه تمایز وجود خاص خداوند متعال و دیگر مصادیق وجود مطرح شده‌اند (لاهیجی، ۱۴۲۵: ۱/ ۶۶۶) و همچنین است انتقادات باغنوی بر بیان گرگانی در حاشیه بر محاکمات (باغنوی، ۱۳۸۱: ۱۱۷). این اشکال بر ذوق تاله به تقریر دوانی توسط صدرالمتألهین و دیگران نیز مطرح شده است. نیز ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۸/۱؛ نراقی، ۱۳۹۸: ۱۵۶.
۳۱. مضمون این اشکال در تهافت الفلاسفه طوسی نیز ذکر شده است (طوسی، ۲۰۰۴: ۱۱۹).

منابع

- ابن سینا، ۱۳۷۳ش، المباحثات، قم، بیدارفر.
- ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف، الشفاء (الاهیات)، به تحقیق سعید زاید و..، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
- ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب، التعليقات، تحقیق از عبد الرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، ۱۳۸۱ش، الاشارات و التنبيهات، تصحیح مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
- ازنیقی، محمد بن قطب‌الدین، ۱۳۹۶ش، فتح مفتاح الغیب، تصحیح اسماعیل جاری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- باغنوی، حبیب‌الله (میرزا جان)، ۱۳۸۱ش، تعليقات بر الالهيات من المحاکمات علی شرحی الاشارات در ضمن رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۱ش، الالهيات من المحاکمات علی شرحی الاشارات، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- تبریزی، رجبعلی، ۱۳۸۶ش، الاصل الاصيل (اصول آصفیه)، تصحیح و مقدمه عزیز جوانپور هروی و حسن اکبری بیرق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- توکلی، محمدهادی، ۱۴۰۰ش، هستی، ظهور و انسان در عرفان شیعی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۳۶ش، نفحات الانس، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، تهران، سعدی.
- جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵ش، محبب‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۷۹ش، ابن عربی، مولانا و اندیشه وحدت وجود؛ بخش اول، ترجمه ابوالفضل محمودی، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره پیاپی پنج و شش، صص ۲۰۷-۱۷۸.
- حسینی، رعنا، ۱۳۴۹ش، «دو رساله از ملاصدرا و میر سید شریف گرگانی»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۳ و ۴ سال ۱۷، فروردین و تیر ۱۳۴۹ش، صص ۳۲۶-۳۳۷.
- حسینی سنگچال، سید احمد و محمد سعیدی مهر، ۱۳۹۵ش، «بررسی انتقادی استدلال سیدشریف جرجانی بر بساطت مشتق»، خردنامه صدرا، ش ۸۵، پاییز ۱۳۹۵، صص ۷۹-۹۴.
- حکمت، نصرالله، ۱۳۹۳ش، مفتاح فتوحات، تهران، نشر علم.
- خفری، شمس‌الدین محمد بن احمد، ۱۳۹۲ش، سواد العین فی حکمة العین، به تصحیح علی فتحی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

- دوانی، جلال الدین، ۱۳۸۱ش، *سبع رسائل*، تقدیم و تحقیق و تعلیق از دکتر تویسرکانی رحیمیان، تهران، میراث مکتوب.
- دوانی، جلال الدین، ۱۳۸۷ش، *شرح رباعیات فلسفی و عرفانی*، تصحیح مهدی دهباشی، تهران، هرمس.
- راغب پاشا، محمد، ۱۲۸۲ق/۱۸۶۶، *سفینه الراغب و دفینه الطالب*، القاهرة، المكتبة الخدیویة،
- دشتکی، غیاث الدین منصور، ۱۳۸۲ش، *اشراق هیاکل النور*، تحقق علی اوجبی، تهران، نشر میراث مکتوب.
- دشتکی، غیاث الدین منصور، ۱۳۸۵ش، *کشف الحقائق المحمدیه* چاپ شده در ضمن دشتکی، غیاث الدین منصور، ۱۳۸۵ش، *مجموعه مصنفات غیاث الدین منصور دشتکی*، ج ۲، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، صص ۷۳۵-۹۸۸.
- سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۳۷۹ش، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسنزاده آملی تهران: نشر ناب.
- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۶۳ش، *المشاعر*، تهران، طهوری.
- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۹۳ش، *شرح الهدایة الاثریة*، ج ۲، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵ش، *شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
- طوسی، علاء الدین، ۲۰۰۴م، *تهافت الفلاسفه*، با مقدمه و تصحیح: دکتر یحیی مراد، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- عبودی، عبدالرسول، ۱۳۸۵ش، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، تهران: سمت؛ قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- غزالی، ابو حامد محمد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- غزالی، ابو حامد محمد، ۱۴۰۷ق، *المقصد الأسنی فی شرح معانی أسماء الله الحسنی*، قبرس، الجفان والجبایی.
- نیلوری، یوسف، ۱۴۲۷ق، *فیض الحق الودود بیان عقائد الخلق فی وحدة الوجود*، در ضمن گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۷ق، *إرشاد ذوی العقول إلى براءة الصوفیة من الاتحاد و الحلول*، القاهرة، دار الآثار الاسلامیة، صص ۴۷۳-۵۰۰.

- قوشجی، ملاعلی، ۱۳۹۳ش، شرح تجرید العقائد، تصحیح محمدحسین زارعی رضایی، قم، رائد.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵ش، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشفی، فخرالدین علی بن حسین، ۲۰۰۸م، رشحات عین الحیاة، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۹۱ش، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، تهران، هرمس.
- کاشانی، عبد الرزاق، ۱۳۸۰ش، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، تهران، میراث مکتوب.
- جرجانی (گرگانی)، میر سید شریف، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم، الشریف الرضی.
- ---، ۱۳۴۱ش، رسالة فی حقیقة الوجود، در ضمن أعلام الفقهاء و المحققین فی الفقه و العقائد و الفلسفة، ۱۳۴۱ش، کلمات المحققین، قم، مکتبه المفید: صص ۵۰۸-۵۱۳.
- ---، ۱۳۷۳ش، رسالة الوجود در ضمن دوانی، کازرونی، ۱۳۷۳ش، شرح دو بیت و یک غزل از خوجه حافظ شیرازی، به کوشش حسن معلم، تهران، امیرکبیر، صص ۱۳۱-۱۴۰.
- ---، ۱۹۰۲م، حواشی بر شرح حکمة العین در ضمن بخاری، شمس الدین محمد، ۱۹۰۲م، شرح حکمة العین، روسیه، سن پترزبورگ.
- ---، ۲۰۲۰م، حاشیة التجرید در ضمن اصفهانی، شمس الدین، ۲۰۲۰م، تسدید القواعد فی شرح تجرید العقائد، استانبول، مرکز البحوث الاسلامیة: نشریات وقف الدیانة التركي.
- ---، بی تا الف، حاشیة بر شرح قدیم تجرید، مخطوط (کتابخانه مجلس با شماره بازیابی ۱۷۴۹ و شماره مدرک: ۲۲۳۸۶-۱۰).
- ---، بی تا ب، رسالة وجودیه، مخطوط (در ضمن مجموعه مجمع الحکم (شامل ۴۷ رساله)، موجود در کتابخانه مجلس با شماره بازیابی ۵۱۸۰/۲۶ و شماره مدرک: ۳۸۹۲۶-۱۰: صص ۲۷۷-۲۸۰).
- ---، بی تا ج، آفرینش، مخطوط (در ضمن مجموعه ای از رسائل، موجود در کتابخانه مجلس با شماره بازیابی ۹۴۶۴/۱۴ و شماره مدرک: ۳۰۱۶-۱۰)، صص ۳۱۷-۳۲۲.
- گیلانی، ملا نظر علی، ۱۳۷۸ش، رسالة تحفه در ضمن آشتیانی، سیدجلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم، بوستان کتاب.

- لاهیجی، ملاعبدالرزاق، ۱۴۲۵ق، *سوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
 - لاهیجی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۷ش، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوآر.
 - مکی، ابوالفتح، ۱۴۲۷ق، *عین الحیة فی معرفة الذات و الأفعال و الصفات* در ضمن گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۷ق، *إرشاد ذوی العقول إلى براءة الصوفیة من الاتحاد و الحلول*، قاهره، دار الآثار الاسلامیة، صص ۱۹-۲۳۵.
 - مدکور، ابراهیم، ۱۳۸۹ق، *کتاب التذکاری*، قاهره، دار الکاتب العربی.
 - نراقی، ملامهدی، ۱۳۹۸ق، *قره العیون*، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه فردوسی.
 - همدانی، عین‌القضاء، ۱۹۶۲م الف، *شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان و یلیه زبده الحقائق فی کشف الدقائق*، به تصحیح عقیف عسیران، پاریس، داریبیلیون.
 - همدانی، عین‌القضاء، ۱۹۶۲م ب، *زبده الحقائق فی کشف الدقائق* در ضمن همدانی، عین‌القضاء، ۱۹۶۲م، *شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان و یلیه زبده الحقائق فی کشف الدقائق*، به تصحیح عقیف عسیران، پاریس، داریبیلیون.
- <https://alefbalib.com>