



وجود شناسی و فروعات آن از منظر دو سلسله ی کبرویّه و سهروردیّه

خلیل حدیدی

هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز

فاطمه شیخلووند^۱

دانشجوی مقطع دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز (نویسنده مسؤول)

تاریخ پذیرش: ۹۱/۴/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۱/۲/۱

چکیده

«وجود» و مباحث مربوط به آن در عرفان اسلامی از اهمّیت ویژه‌ای برخوردار است. در این میان، بزرگان دو سلسله‌ی کبرویّه و سهروردیّه نظرات چشمگیری ارائه داده‌اند. در نوشتار حاضر وجود و فروعات آن از جمله اسماء و صفات الهی، تجلّی و مشاهده از منظر هر دو سلسله مورد بحث و فحص قرار

گرفته است. ازین رو سعی بر این است ابتدا به دیدگاه‌های مشایخ بزرگ این دو طریقت عرفانی اشاره و تفاوت و تشابهات موجود در آراء آنها ذکر شود. اکثر بزرگان این دو سلسله وجود را با خداوند متعال یکی دانسته‌اند و بعضی از ایشان در رابطه‌ی ارتباط وجود با جهان هستی و انسان تأکید می‌کنند که وجود واقعی از آن خداوند است و سایر مخلوقات تجلیات او هستند. از جمله سعدالدین حمویه و عزیز الدین نسفی به کرات اذعان می‌کنند که خداوند هستی نیست نمای و همه‌ی مخلوقات نیستی هستی نمای هستند. لازم به ذکر است ارجاعات داخل متن از نوع نقل به مفهوم است نه نقل به عین.

کلیدواژه‌ها: وجود شناسی، سلسله‌ی کبرویه، سلسله‌ی سهروردیه، اسماء و صفات الهی، تجلی و مشاهده.

مقدمه

مفهوم وجود به عنوان اصطلاحی عرفانی، پس از تواجد و وجد در سلوک مطرح می‌شود. این بحث از جمله مباحثی بوده است که قبل از این که به وسیله‌ی بزرگان دو سلسله‌ی کبرویه و سهروردیه مطرح شود، از طرف محققان متقدم صوفیه مورد بررسی قرار گرفته است. قشیری تواجد را در آغاز سلوک و وجد را پس از پیمودن طریق و وجود را در نهایت راه دانسته است. (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۳۳) خواجه عبدالله انصاری نیز در *منازل السائیرین* بابی را تحت عنوان «باب الوجود» گشوده و آیاتی را به طور مقطع ذکر کرده است. به نظر شارح او یعنی «عفیف الدین تلمسانی» خداوند در چند جا از قرآن نام وجود را صراحتاً ذکر کرده است و در آیات ۶۴ و ۱۱۰ سوره‌ی نساء و آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی نور، ترکیب مورد نظر وجود پیش از نام خداوند آمده است. در آیات مذکور «یافتن» مطرح می‌شود که یا با بعضی اسماء الهی از قبیل غفور و رحیم و یا ذات او با تمامی اسماء و صفات قابل دریافت است. خواجه عبدالله در تعریف وجود، آن را نامی برای دست یافتن به حقیقت اشیاء دانسته است. تلمسانی در شرح این سخن دست یافتن به حقیقت شیء را شهود و فانی شدن در آن ذکر می‌کند. (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۶۰۹) بزرگان و مشایخ کبرویه و سهروردیه، هر کدام در بحث وجود شناسی نظرات جالب توجهی ارائه داده‌اند. در اینجا سعی بر این است تا آراء آنها در این باره تحلیل و بررسی شود. در این مقاله آراء محققان و بزرگان کبرویه که دارای تألیفاتی هستند از

جمله شیخ نجم الدین کبری (متوفی: ۶۱۸ق)، نجم الدین رازی (متوفی: ۶۵۴)، سعدالدین حمویه (متوفی: ۶۴۹ق)، عزیزالدین نسفی (متوفی: قبل از ۷۰۰ق)، ابوالمفاخر یحیی باخرزی (متوفی: ۷۳۶)، علاءالدوله سمنانی (متوفی: ۷۳۶ق) و میرسیدعلی همدانی (متوفی: ۷۸۶ق)، و از بزرگان سهروردیه آراء عزالدین محمود کاشانی (متوفی: ۷۳۵ق) و عبدالرزاق کاشانی (متوفی: احتمالاً ۷۳۶ق) مورد توجه قرار گرفته است. گفتنی است که این مقاله بازه‌ی زمانی قرن ششم تا قرن هشتم را در بر می‌گیرد و علت این امر بدان سبب است که بزرگ‌ترین مشایخ این سلسله‌ها که دارای تألیفات تأثیرگذار در عرفان اسلامی هستند، در این دوره قرار دارند. شایان ذکر است از آنجایی که بین بحث وجود شناسی و اسماء و صفات الهی در سلسله ی سهروردیه ارتباط تنگاتنگی وجود دارد، ازین رو مطالب مربوط به این موضوع در ذیل یک مبحث آورده شود.

وجودشناسی و مراتب آن از نظر کبرویه

از نظر نجم الدین کبری، همه‌ی وجودها به حق منتهی می‌شود، وی تعداد وجودها مثل آسمان و زمین را هفت می‌داند که با آسمان ربوبیت آغاز می‌شود و نور آن سبز شدیدی است که ارواح طاقت دیدنش را ندارند. اما با این حال به آن عشق ذوقی دارند و در آسمان آنجا، نقاط سرخ رنگی که شدت نور برخی از آنها درخشنده‌تر از لعل و عقیق است، به صورت پنج تا پنج وجود دارند. سالک نیز به آنها متمایل می‌شود و تشویق پیوستن به آنها در وی پدیدار می‌گردد، در این حین چهار ملائکه یکی در جلو و دیگری در پشت سر، یکی در سمت راست و دیگری در طرف چپ وی را برای رسیدن به آنجا همراهی می‌کنند اما وقت رسیدن به آن مقام، اظهار عجز و عبودیت می‌کنند. (نجم الدین کبری، ۱۳۶۸: ۱۳۶-۱۳۷)

سعدالدین حمویه از دیگر مشایخ بزرگ این سلسله و مرید نجم الدین، بحث وجود و توحید و وحدت وجود را در راستای هم مطرح می‌کند. به نظر وی همه‌ی موجودات در غیب الغیوب علم قدیم خداوند موجود بودند. چون خداوند اراده کرد که به امر «کن فیکون» دست به خلقت بزند، از وجود ذهنی به خارج آمدند. اشکال و صفات موجودات در علم قدیم خداوند بودند. این مرتبه از وجود همان اعیان ثابت است. مرتبه‌ی دوم وجود ذات نام دارد. از نگاه او هر ذاتی، وجود است و هر وجودی را معنایی و هر معنا را صورتی، هر صورتی را نفسی، هر نفسی را حقی و هر حقی را حقیقتی و هر حقیقتی را حقیقتی است. (حمویه، ۱۳۶۲:

۱۱۵) وی معتقد است وجود حق مثل حرف «الف» است که در هر حرفی موجود و مضمّر است، یعنی هم به صورت لفظی و هم به صورت معنوی حضور دارد. همه از «الف» پیدا شدند و «الف» در همه موجود است، همه مظهر او هستند و او مظهر همه، همه مبانی اویند و او بانی همه. این همه حروف مثل حجاب و نقابی بر روی معانی عمل می‌کنند، همچنان که شکل آدم حجاب جوهر انسانی و جوهر انسانی نقاب سر سبحان هستند. (همان، ۶۱) وی کثرات را با اشاره به اعداد توضیح می‌دهد. همچنان که اعداد معلول علت واحد هستند و هرگاه علت به جنبش درآید، معلول حرکت می‌کند، کثرات عالم نیز معلول وجود واحد هستند. در واقع تکرّرات چیزی جز اجزاء همان واحد نیستند. بر طبق دیدگاه وی کثرات به دلیل تجلّی وجود مطلق بر کل اشیاء پدید می‌آیند. (همان، ۱۱۱) از نظر وی وجود یکی بیش نیست و نمی‌توان آن را نفی کرد، هرکس نفی کند از دایره‌ی توحید بیرون و در ورطه‌ی شرک افتاده است. در خود وحدت هیچ کثرتی راه ندارد، همه چیز جزء وحدت خیال است. اگر به طرف جبروت میل کنی در دوزخ افتی و اگر به سوی ملکوت روی آوری وارد بهشت شوی و اگر به هیچ طرف میل نکنی و بر خط استوا ثابت شوی مستوی گردی و به سر لاهوت رسی. (همان، ۶۱)

عزیزالدین نسفی شاگرد و مرید حمویه نسبت به سایر بزرگان کبرویّه در آثارش بحث وجود شناسی را به طور مفصّل و دقیق مطرح می‌کند. وی عمدتاً اشخاص را به اهل شریعت، فلسفه و وحدت تقسیم بندی می‌کند و خواه ناخواه نظر اهل وحدت را مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد. نسفی بر آن است که در نگاه اهل وحدت، وجود یکی بیش نیست و این وجود خدای تعالی است و به غیر از او هیچ وجود دیگری موجود نیست. اما این وجود ظاهر و باطن دارد. باطنش نور است، این نور جان عالم است، عالم پر از این نور است، این نور بیش از یکی نیست و تمام موجودات مظاهر این نور هستند. این نور اوّل و آخر ندارد و فناء و عدم را در آن راهی نیست پس جان عالم یک نور است و تمام افراد عالم جمله مظاهر این نور هستند. باری، وجود یکی بیش نیست و آن خدای تعالی است و به غیر از او وجود دیگری نیست. «... خود می‌گوید و خود می‌شنود و خود می‌دهد و خود می‌گیرد و خود اقرار می‌کند و خود انکار می‌کند.» (نسفی، ۱۳۶۳: ۷۵-۷۷) اما این نور می‌خواست جمال خود را ببیند، تجلّی کرد و به فعل ملتبس شد، از ظاهر به باطن، از غیب به شهادت و از وحدت به کثرت آمد. «وقتی از عالم کثرت درگذری و به دریای وحدت برسی، عاشق و معشوق و عشق، عالم، معلوم و علم را

یکی یابی. این اسامی در مرتبه وجه است، چون از وجه گذر کنی و به ذات رسی، هیچ یک از این اسما نباشد، جز ذات مجرد». (نسفی، ۱۳۷۷: ۲۸۶ و ۲۷۰) وجود خداوند محصور مکان و زمان، بالا و پایین، پیش و پس، یمین و یسار نیست؛ چرا که وجود وی نوری نامتناهی است، احد حقیقی است و در ذات وی هیچ تکثری را راه نیست. البته این وجود، ذات، وجه و نفس دارد. صفات وی در مرتبه‌ی ذات، اسامی این نور در مرتبه وجه و افعال در مرتبه نفس قرار دارند. از آنجا که وجه خداوند (نور) محیط، کامل و مطلق است «فأینما تولو فثمَّ وجه الله» پس هرکس هر چیزی را که می‌پرستد، خدای را عبادت می‌کند، به هر چه روی می‌آورد، به وجه خداوند روی آورده است و وجه خداوند باقی است. بنابراین ممکن نیست کسی چیزی را غیر از خداوند بپرستد. البته به نظر نسفی، موحد حقیقی کسی است که در پرستش از وجه گذر کرده و به ذات وی برسد. هرکس که به وجه خدا رسید هر چند وی را می‌پرستد، اما مشرک است و هرکس به ذات خدا رسید، موحد است و از اعتراض و انکار آزاد و با خلق عالم به صلح است. (همان، ۲۹۱-۲۹۳؛ نسفی، ۱۳۴۴: ۴۲) اهل حکمت بین وجود و عدم، به ماهیت قائل هستند اما به نظر نسفی اهل وحدت معتقد به ماهیت نیستند؛ یعنی یا وجود است یا عدم و بین اینها واسطه‌ای به نام ماهیت وجود ندارد و مراد از عدم لاوجود است. به طور کلی عالم وجود حادث و خداوند وجود قدیم است. (رک: ۱۳۴۴: ۱۴۴ و به بعد) نسفی در جایی دیگر در بحث وجودشناسی به توحید پرداخته و نظر اهل وحدت را در این باره ذکر می‌کند. وی می‌گوید اهل وحدت معتقدند که وجود یکی بیش نیست و آن خداوند متعال است این طایفه به دو گروه نافیان و مثبتان تقسیم می‌شوند. بر اساس آراء نافیان خداوند وجود حقیقی است، چون غیر قابل تغییر، ازلی و ابدی است، در وجود او هیچ کثرت و اجزا نیست اما خلق خداوند (جهان هستی)، جز وجود خیالی، وجودی ندارد. مثل موجوداتی هستند که در خواب، آب یا آینه ظاهر می‌شوند، در حقیقت وجود ندارند. از نظر اینان عالم خلق و امر یعنی جسم و روح جمله خیال و نمایش هستند و به حقیقت وجود ندارند، آنچه فوق این دو عالم است، وجود حقیقی است که همان خدای خلق است. همچنین معتقدند که وجود حقیقی یعنی خدای خلق هیچ صفت و فعل و اسم ندارد. این طایفه نیز دو قسم هستند: عوام و خواص، در نگاه عوام عالم سه است، ملک و ملکوت و جبروت. جبروت خدای خلق است و وجود حقیقی دارد، ملک و ملکوت خلق خدای است و وجودشان خیالی است. از نظر خواص دو عالم است: ملک و ملکوت. ملکوت خدای خلق است و وجود حقیقی دارد و

ملک خلق خدای است و جز وجود خیالی هیچ وجودی ندارد. (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۲-۱۶۳؛ همو، ۱۳۴۴: ۱۴۹-۱۵۰ و ۱۵۳) اما در نگاه طایفه مثبتان، توحید یعنی یکی کردن، به عبارتی چیزهای بسیار را یکی کردن، توحید است، بنابراین توحید احد که خودش یکی است، محال است چون در آن هیچ کثرتی نیست. همچنین توحید در نظر اینان عملی و علمی است. این طایفه نیز به عوام و خواص تقسیم می شوند. از نظر عوام هر چیز تمام موجودات، خواه خیالی و حقیقی، محسوس و معقول، همه وجود خدای است؛ به طور کلی یک وجود است، چرا که در هیچ دویی و کثرت امکان ندارد و کثرات ظاهری جز اعتبارات و اضافات چیزی نیستند. از نظر خواص این طایفه وجود یا ذهنی است یا خارجی. به طور خلاصه در نگاه اینان در بحث وجود شناسی، ذات و وجه مطرح می شود. همواره ذات و نفس و وجه خدا بوده و خواهد بود، اما نفس از ذات و وجه از نفس پدید آمد، وجه تجلی نفس و نفس تجلی ذات است. آنچه در ذات بود در وجه و آنچه در وجه بود در آدم پدید آمد، پس آدم نمایانگر وجه و وجه نمودار ذات است (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۶۵-۱۶۹) وی در بحث توحید به نظرات سایر اقشار نیز اشاره می کند، «در نزد اهل شریعت موحد کسی است که یکی داند و یکی گوید خدای را، در طریقت کسی است که یکی داند و در حقیقت کسی است که یکی بیند.» (همان، ۱۴۹-۱۵۰) اهل وحدت که اهل کشف هستند به طریق کشف و عیان یگانگی خدا را به زبان اقرار و به دل تصدیق می کنند. اینان از تمام حجاب ها گذشته و به مشاهده و لقای خداوند نایل شدند و به عین الیقین می دانند که هستی فقط خدا را است. (همو، ۱۳۷۷: ۱۰۲-۱۰۶)

نسفی غیر از اهل کشف، به توحید اهل تقلید و اهل استدلال نیز اشاره می کند. اهل تقلید توحید خدا را به زبان اقرار و به دل تصدیق می کنند. اعتقاد این طایفه از طریق حس و سمع است نه کشف و استدلال. این طایفه نیز از اهل ایمان هستند و عوام نامیده می شوند. اهل تقلید هنوز اسباب را معتبر می داند، چرا که قدر بر وی غالب است. اهل استدلال یگانگی خدا را به زبان اقرار و به دل تصدیق می کنند و به یقین می دانند که عالم را صانعی است. او اول و آخر و ظاهر و باطن و مثل و مانند ندارد. بر همه چیز توانا است، موصوف است به صفات سزا و منزّه از صفات ناسزا است. اعتقاد این طایفه از طریق نور عقل است، یعنی به طریق دلایل قطعی و برهان یقینی است. از آنجا که در این مرتبه جبر بر وی غالب است اسباب و مسببات را عاجز و مقهور علم و قدرت خداوند می یابد. موحد در این مرتبه از

اسباب گذشته و به مستبب اسباب می رسد و چون قدرت خدا را محیط بر کل کاینات می بیند، سعی و کوشش از میان برخاسته، رضا و تسلیم به جای آن می نشیند، محبت خدای جای محبت غیر را می گیرد. شرک خفی، غم و اندوه ارزق و ممانس از بین می رود، تمام اسباب به یکباره از پیش این موحد بر می خیزد. اما توحید اهل کشف که خاص الخاص هستند، برتر از این است که وصف آن گذشت. (همان، ۱۰۲-۱۰۵) سالک اهل کشف به نور یا وجود حقیقی (خداوند) برسد در این صورت نفس خود را هرگز نمی بیند، چون تا وقتی خود را بیند هنوز کثرت باقی است و مشرک است اما همین که سالک نماید، شرک و حلول و اتحاد و وصال هم نماند. چرا که حلول و اتحاد و وصال و فراق میان دو چیز باشد چون سالک به این نور سوخته شد هیچ چیز جز خدا نمی ماند، فناء در توحید در این مقام است. (نسفی، ۱۳۶۳: ۷۷) در جایی دیگر می گوید نهایت توحید این است که شخص هر چند موسی و فرعون، ابراهیم و نمرود را در جنگ می بیند، اما آن را یکی می داند و یکی می بیند در اینجا مقام وحدت پدید می آید. (همو، ۱۳۷۷: ۲۱۳-۲۱۴)

از دیگر مشایخ کبرویه علاء الدوله سمنانی نیز همچون نسفی به طور مستقل و منسجم به بحث وجود و وجودشناسی پرداخته است. وی وجود را به حقیقی، معنوی و لفظی تقسیم می کند. ذات باریتعالی که واجب الوجود است، حقیقی است. تمام موجودات ممکن الوجود معنوی هستند و اگر چیزی ممکن نیست که در خارج وجود داشته باشد و فقط بر لفظ و کاغذ وجود لفظی دارد، آن وجود لفظی یا ممتنع الوجود نامیده می شود. به عبارتی دیگر وجود سه چیز است: وجود باری تعالی که ازلی است و ابدی و وجود بخش است. وجود ممکنات که از فیض ایجاد او موجود شده اند. وجود لفظی همچون شریک باری و محالات حقیقی که آن را به حقیقت، هیچ وجود نیست نه در خارج و نه در امکان. البته در جایی دیگر این تقسیم بندی را با عناوین تقریباً متفاوتی ذکر کرده است: وجود حقیقی، وجود مطلق و وجود مقید. (سمنانی، ۱۳۶۲: ۷۵-۷۷؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۸۸) وی به طور خلاصه تمام آن چیزی را که قید وجود بر آن اطلاق می شود، عبارت از ذات، صفات، افعال و آثار الهی می داند. (همو، ۱۳۶۹: ۱۹۱؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۶۴)

بنابراین وجود شناسی سمنانی نیز با خداشناسی وی گره خورده است؛ چرا که وجود حقیقی از نظر او خداوند متعال است. وی در بحث خداشناسی صفات را عین ذات خداوند می داند و به هشت صفت ذاتی حیات، سمع، بصر، کلام، علم، ارادت، قدرت و حکمت اشاره

می کند. وجود خداوند واجب و هر چه غیر او است ممکن و محدث است، صفات و افعال خداوند قدیم و ذات وی مقدم بر صفات است. (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۴-۱۵) در ارتباط ذات و وجود به نظر وی ممکن است چهار قول مطرح شود. الف: برخی چه بسا به عینیت میان ذات و وجود قائل باشند. ب: ممکن است کسی وجود را نه عین ذات و نه غیر ذات بداند. ج: قول کسی که وجود را عرض بر ذات می داند. و کسی که وجود را غیر ذات می داند. شیخ برای هر کدام از این اقوال ایرادات فلسفی مطرح می کند و در نهایت به نظر او قول صحیح این است که وجود به اعتبار سبق ذاتی و به سبب آنکه ازلی است نه عین ذات و نه غیر ذات است و همچنین تأکید دارد که در این رابطه باید متذکر شد که وجود و همه صفات دیگر در ذات، ازلاً و ابداً ثابت هستند و از او جدا نیستند، در او حلول نکرده و بر وی حادث نگشته اند و ذات را بر صفات سبق ذاتی هست، همین و بس». (سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۰۲-۱۰۳، ۱۰۵-۱۰۷، ۱۰۹-۱۱۰)

نظر علاءالدوله سمنانی درباره‌ی رابطه وجود حقیقی و مقید:

وی در دو بحث ارتباط ممکنات (وجود مقید) و وجود حقیقی (خداوند)، هر گونه «این همان» بین اینها را رد می کند و از احاطت ذاتی حق سخن می گوید. او هر گونه اتصال صوری میان این دو وجود را مخالف نص صریح و عقل صحیح می داند و حتی اتصال معنوی بین آنها را نیز انکار می کند «فاما احاطت ذاتی او به همه اشیاء به نص صریح و عقل صحیح بالا اتصال صوری و لا انفصال معنوی ثابت است». (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۵۶) به نظر می رسد که وی ارتباط وجود حقیقی و ممکنات را از نوع رابطه خالق و مخلوق، صانع و مصنوع می داند و کل هستی را به عنوان مظهر یا اثر حق تعالی تلقی می کند (سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۰۱). اعتراض وی در این باره به ابن عربی (م: ۶۳۸)، مشهور است. سمنانی به کسانی که خداوند را وجود مطلق می دانند یعنی هر چه هست اوست و غیر از او چیزی وجود ندارد، به شدت خرده می گیرد. در این راستا وی در پاسخ به نامه ی کمال الدین عبدالرزاق کاشانی که در آن به دفاع و جانبداری از اعتماد ابن عربی در توحید پرداخته، اعتراض خود را نشان می دهد. همچنان که معلوم است پیروان ابن عربی در بحث ارتباط خداوند (وجود حقیقی به تعبیر سمنانی) و جهان هستی (وجود مقید) از عبارت «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» استفاده می کنند. اما سمنانی در پاسخ به نامه‌ی کاشانی عبارت مذکور را به شدت رد کرده می گوید چنین اعتقادی به این می ماند که کسی گوید فضله کسی همانند وجود خود وی

است. (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۴۳-۳۴۴)

وجود شناسی و رابطه آن با اسماء و صفات از منظر سلسله ی کبرویه

شیخ نجم الدین کبری در ارتباط وجود شناسی معتقد است که به هر یک از سالکان در این راه، اسمی از اسماء بزرگ الهی اعطا می شود، اسم اعظم از قلب ها نشأت می گیرد. در واقع جامع تمامی حروف و اسماء است و مدام به واسطه ظهور آیات و نشانه ها زیاد می شود. (نجم الدین کبری، ۱۳۶۸: ۱۷۶). او یادآور می شود که ابتدای اسم اعظم از الله است زیرا آن اسمی ذاتی است که صفات جلالیه و جمالیته را دربرمی گیرد. (همان: ۲۲۸) از نظر نجم الدین رازی صفات حق به دو نوع است. صفات لطف و قهر. هر وقت دل مظهر این صفات شود، حضرت حق گاهی به صفت لطف و گاهی به صفت قهر آشکار می شود و دل پیوسته در تصرف این دو صفت است. (رازی: ۱۳۵۲، ۲۰۹) در ارتباط انوار با صفات جمال و جلال الهی معتقد است، ابتدا انوار جمال که از عالم لطف الهی است در مقام شهود آشکار می شود. اما انوار صفات جلال که از عالم قهر خداوندی است اقتضاء «فناء الفناء» و «فناء فناء الفناء» کند. (همان: ۳۰۷-۳۰۸) از طرفی دیگر صفت جلال را به دو نوع ذات و فعل تقسیم می کند. ذات هم بر دو نوع است: جبروت و عظمت، چون به صفت جبروت متجلی شود، نوری بی نهایت و در نهایت هیبت ظاهر شود، بی لون و بی صورت. تجلی صفت عظمت هم بر دو نوع است: حی و قیومی. اما در تجلی صفت جمال گاه ستر باشد گاه تجلی؛ زیرا این مقام تلوین است در حالی که تجلی صفات جلال مقام تمکین است و دو رنگی از میان برخاسته است. (همان، ۳۲۳-۳۲۵) همچنین نجم الدین رازی از خداوند به عنوان سلیمان کبریاء که پادشاه پرندگان است یاد می کند. (همو، ۱۳۶۲: ۹۰) سعدالدین حمویه از ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت به عنوان حضرات الهی نام می برد. در بحث تجلی معتقد است که تجلی جلالی در عالم جبروت و تجلی جمالی در عالم ملک و تجلی کمال از قدس لاهوت و سر هر سه، در سر ناسوت وجود دارد. لاهوت باطن ناسوت و ناسوت باطن لاهوت است. (حمویه، ۱۳۶۲: ۶۳، ۷۲) حمویه معتقد است عبودیت هر کس بر صراط صفت اوست، از صورت خلقت و عبودیت صورتی که در ربوبیت و حقیقت دارد. اگر صفت عبودیت او کامل باشد جواز بر صراط در غایت سهولت و سیر باشد و اگر این صفت ناقص باشد، جواز صراط در غایت صعوبت و عسر باشد. (همان: ۶۲-۶۳)

نکته‌ی دیگری که بایستی مورد توجه قرار گیرد این است که سمنانی در یک تقسیم بندی، صفات را به ذاتی و صفات فعلی تقسیم می‌کند. صفات ذاتی موقوف به صفات ذاتی دیگر نیست تا بشود آن را اثبات کرد، در حالی که صفات فعلی موقوف به صفات ذاتی است. البته باید گفت صفات فعلی را نیز همچون صفات ذاتی، ازلی می‌داند. (سمنانی، ۱۳۶۲: ۹۱، ۱۸۷) در رابطه با تعداد اسماء و صفات الهی وی هم مثل سایر عرفا، به عدم حصر و نامحدود بودن آنها معتقد است، تاکید می‌کند که بعضی اسماء و صفات را خداوند ذکر کرده، برخی دیگر را حضرت رسول گفته و ما شنیده‌ایم و صد هزار دیگر باشد که حق تعالی رسول را به خاطر مصلحت خلق از آن خبر نکرده است. (همو، ۱۳۶۶: ۱۷۷) با این حال مهم‌ترین صفات ذاتی را تا ده می‌شمارد و به نظر وی حق تعالی قبل از آفرینش متّصف به این ده صفت ذاتی بوده است: وجود، حیات، سمع، بصر، کلام، علم، ارادت، حکمت، نور، ادراک و در ادامه به تعریف و توصیف هر کدام از اینها می‌پردازد. (همو، ۱۳۶۲: ۷۷) به طور خلاصه شیخ تمام عبارات، اشعار و روایاتی را که برخی به ویژه پیروان ابن عربی دال بر وحدت وجودی می‌دانند، رد می‌کند. با این حال وی معتقد است در هستی جز ذات حق و اسماء و صفات او هیچ چیز دیگری وجود ندارد. هرچه هست و نام وجود دارد از چهار مرتبه بیرون نیست: یا ذات حق است، یا صفات حق است یا افعال حق است یا آثار حق است. (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۹۱؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۶۴) در بحث اسماء و صفات الهی، ذات خداوند را یگانه و صفات او را ازلی می‌داند، اما صفات عارض به ذات نیستند. افزون بر این عینیت میان اسماء و صفات و ذات، غیریت میان آنها و اینکه اسماء و صفات و ذات نه غیر ذات هستند و نه غیر ذات را نادرست می‌داند و می‌گوید اگر شخص عارف نباشد، چرا که عارف از این تخیلات موهوم فارغ است، بایستی اسماء و صفات الهی را آنگونه که در قرآن آمده و انبیا ذکر کرده اند، ذکر کند و به مباحث عینیت و غیریت گرفتار نشود. (سمنانی، ۱۳۶۲: ۷۴ و ۱۵۹-۱۶۰)

تجلی و مشاهده از نظر کبرویه

از آنجایی که سیر و سلوک عرفانی با شهود مرتبط است. (اشرف امامی: ۱۳۸۹، ۵۹-۶۳) از این رو به بحث تجلی و مشاهده در بحث وجودشناسی پرداختیم. در اینجا نجم الدین کبری به وضوح به تجلی نپرداخته، اما به مشاهده و ذوق اشاره کرده است و رنگ شناسی کبرویه نیز در این مبحث جای دارد. وی ذوق و مشاهده را از هم متمایز می‌داند. در ذوق

وجدی بر سالک وارد می شود و در اثر آن حواسش به چیز دیگری مبدل می گردد. مشاهده ابتدا به واسطه خیال سپس از طریق ذوق حاصل می شود و در نتیجه آن رنگ ها ظاهر می گردند. البته دیدن رنگ ها در نهایت مقامات نه در بدایت آن رخ می دهد. (نجم الدین کبری، ۱۳۶۸: ۱۴۹-۱۵۴ همچنین برای اطلاع بیشتر رک: زرین کوب، ۱۳۸۰: ۹۳) مشاهده هم بر دو نوع سافل و علیا تقسیم می شود، در مشاهده سافل امور زمینی مثل تصاویر، رنگ ها، دریاها، نورها و ... و در علیا امور آسمانی مثل خورشید، ماه، کواکب، بروج و ... رویت می شوند. هدف غایی مشاهده سیر در ساحت خداوند است و آنها هیچ نهایی ندارد. (نجم الدین کبری، ۱۳۶۸: ۱۶۵-۱۶۶). در اثر مشاهدات فراوان، آیات غیبی، آیات ظاهری با رای سالک فرق می کند و تجلی صفات و ذات آیات غیبی، فرق می کند در این صورت اسم و معنی در نزد رهرو یکسان می شود. البته تحیر سالک تا جایی است که گاهی از آیات ظاهری و باطنی بیرون نمی آید و دچار حزن می شود. (همان: ۲۵۸-۲۵۹، ۲۳۵-۲۴۲) افزون بر این در هنگام مشاهده سالک رنگ های سبز، سرخ، زرد و کبود می بیند. نجم الدین کبری هر کدام از این رنگ ها را نماد حالت خاصی می داند. برای نمونه رنگ سبز علامت حیات قلب، رنگ تیره نشانه رنج و سختی های رهرو در پیکار با نفس و شیطان است. زردی نشانه ناتوانی است. می گوید اگر رنگ ها یکی شوند نشانه پایداری و آرامش است. وقتی رنگ ها جمع شده و در یک حالت درآمیزند تلوین، و چون رنگ سبز استمرار یابد و پایدار شود، تمکین است. از میان رنگ ها هم فقط رنگ سبز باقی می ماند، بقیه ی رنگ ها به مرور از بین می روند، درخشندگی آن از نور حق و تیرگی آن از غلبه ظلمت وجودات است. (همان، ۱۳۰-۱۳۲) شایان ذکر است که نظریه رنگ ها فقط مختص کبرویه نیست، بلکه تقریباً در همه ی طریقت های عرفانی به چشم می خورد برای نمونه بین سلسله های یسویه و بکتاشیه نیز مطرح است، شیخ کبری بر اساس یافته های اسلاف خودش، آن را تحت عنوان لطایف تدوین نمود. (حقیقت، ۱۳۸۵: ۱۴۸-۱۴۹)

در نگاه نجم الدین رازی، تجلی عبارت است از ظهور ذات و صفات الوهیت؛ چون آینه ی دل از کدورت وجود ماسوی جلا پذیرد، محل اشراق آفتاب جمال حق می شود. تجلی حقیقی از نظر وی آن است که شعور بر تجلی باشد بی مشاهده. زیرا مشاهده اقتضای رویت می کند در حالی که تجلی اثبات وحدت می کند؛ در ضمن تجلی بی مکاشفه ممکن نیست. (رازی، ۱۳۵۲: ۳۱۸، ۳۲۷) او تجلی خداوندی را، بر دو نوع ذات و صفات تقسیم می کند، تجلی ذات

هم در نوع خودش بر دو نوع است: تجلی ربوبیت و تجلی الوهیت. تجلی ربوبی مثل تجلی خداوند به موسی در کوه طور، که کوه طفیلی او بود. تجلی الوهیت مخصوص محمد (ص) است. از طرفی دیگر تجلی صفات هم به دو نوع است: ذاتی و فعلی. صفات ذاتی به صفات نفسی و صفات معنوی تقسیم می شود. در صفت نفسی خبر مخبر دلالت بر ذات، خداوند می کند نه زیادت بر ذات در صفت معنوی دلالت بر زیادت به ذات می کند مثل اینکه گفته شود او را علم و قدرت است. صفت فعلی مثل خالقی و رازقی و ... را شامل می شود. (همان، ۳۲۰-۳۲۳) رازی همانند نجم الدین کبری معتقد است که در حین تجلی، سالک تعدادی انوار مشاهده می کند که هر کدام از اینها غشاء خاصی دارند. برای نمونه به حق انوار از ذکر لا اله الا الله اذکار مختلف قرآن و غیره... حاصل می شوند. (همان، ۲۹۹-۳۰۰) این انوار در هر مقامی رنگ متفاوتی دارند، در مقام لوامه نفس نوری به رنگ ازرق، وقتی نور روح زیادت شود، نوری سرخ و چون نور روح غلبه گیرد، نوری زرد پدید می آید و در نهایت وقتی دل به کلی صافی شد. نوری همچون نور خورشید پدید می آید. (همان، ۳۰۶-۳۰۷)

باخرزی تجلی را به سه نوع تقسیم کرده و حال سالک را در شهود هر کدام از آنها توصیف می کند. به نظر وی لباس سالک در مشاهده تجلی جمالی سیاه و خشن، در تجلی جلالی به رنگی باشد که به صفا و اشراق نزدیکتر است. در تجلی ذاتی مختار است هر رنگی که خواهد پوشد. شهود تجلی جمالی مقام عیسوی است، در این مقام بر سالک بسط غالب می شود و وی جز جامه سیاه نباید چیزی بپوشد، تجلی جلالی مقام موسوی است، هر کس در این مقام باشد هیبت و حزن و قبض بر او مستولی شود و جز جامه نرم چیزی نپوشد. تجلی کمالی مقام محمدی و جامع جمال و جلال است، در این مقام خرجه سالک باید هم رنگ حال و مزاج وی باشد تا صورت او از سیرتش خبر دهد. (باخرزی، ۱۳۵۸: ۳۷-۳۹)

قبلاً ذکر شد که عزیر الدین نسفی عالم جبروت را ذات عالم می داند. وی تأکید می کند که عالم جبروت آینه‌ای می خواست که جمال و صفات خود، مشاهده کند. تجلی کرد و از عالم مجمل به تفصیل درآمده از این تجلی دو جوهر نور و ظلمت ساطع گشت. این دو جوهر، عقل اول و فلک اول نیز نامیده می شوند. هر دو جوهر نزول کردند و به مراتب متعددی فرود آمدند تا اینکه از عقل اول، عقول و نفوس و طبایع و از فلک اول، افلاک و انجم و عناصر ظاهر گشتند. به عبارتی دیگر، عقول و نفوس و طبایع عالم ملکوت، افلاک و انجم و عناصر عالم ملکوت هستند، اولی را آباء و دومی را امتهات خوانند. (نسفی، ۱۳۷۷: ۱۹۹، ۲۴۶-۲۴۷، ۲۴۹)

در این مقام، نسفی تمام مخلوقات را تجلی گاه خداوند می داند؛ در اینجا عالم خداوند آینه‌ای است که وی می‌تواند در آن نام‌های نیکوی خود را مشاهده کند. (برای اطلاع بیشتر رک: به: ریجون: ۱۳۷۸، ۴۷-۴۸، ۷۱-۷۲، درباره ارتباط خداوند با مخلوقات از رک: نسفی علاوه بر مطالب قبلی رک همان، ۴۹، ۵۴، ۵۸، ۶۱-۶۲، ۶۶-۶۷).

علاءالدوله سمنانی تجلی خداوند را، بی‌نهایت می‌داند که در هر لحظه به صورتی متجلی می‌شود و آن، به تجلی صفت ظاهری و صفت باطنی تقسیم می‌شود. هر آنچه که در عالم شماست، به چشم حواس دیده می‌شود، تجلی به صفت ظاهری است. تجلی به صفت باطنی بر دو نوع است: خاص و عام. عام، هم به لطفی و قهری دسته‌بندی می‌کند. لطفی به واسطه ملک، قهری به واسطه شیطان است. تجلی خاص تجلی بی‌واسطه و بر دو نوع است: جمالی و جلالی. با جمالی حیات، باقی می‌بخشد و انس دل با حضرت صمدیت ثمره این تجلی است. هیبت حضرت الوهیت در دل نتیجه‌ی تجلی جلالی است. در جایی دیگر تجلی را به چهار نوع صوری - آثاری، نوری - افعالی، معنوی - صفاتی، ذوقی - ذاتی تقسیم بندی می‌کند. (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۴۸-۱۴۹، ۲۰۳). تجلی صوری را جهت تربیت سالکان مبتدی می‌داند. هر تجلی که به واسطه فعلی حق به بنده می‌رسد، آن را صوری می‌گویند این تجلی فتابخش است و اگر سالک محفوظ نباشد «انا الحق»، «سبحانی ما اعظم شانی» بر زبان می‌راند. افزون بر این به نظر شیخ احق تعالی در این نوع تجلی در صورت جمیع اشیاء بر بنده تجلی می‌کند. از تجلی صوری با عنوان «مبتدای وصول» هم یاد کرده است. (همو، ۱۳۶۲: ۹۳-۹۴، ۱۲۹) در این رابطه سالکان، هشدار می‌دهد که هنگام وقوع این تجلی حق، از آن صورت متجلی شده منزّه بدانند و آن را صرفاً تجلی حق و ذات حق، از هر چه در اندیشه گنجد منزّه قلمداد کنند. (همو: ۱۳۶۶، ۱۹۱-۱۹۲) وی وقوع تجلی نورانی یا افعالی را، مختص اواسط سلوک و سبب ظهور آن را، تربیت متوسطان در مسیر سلوک وصال حق می‌داند. (همو، ۱۳۶۲: ۱۲۹) مشاهده‌ی انوار به رنگ‌های مختلف در این تجلی رخ می‌دهد. (همو: ۱۳۶۹، ۳۰۳-۳۰۵) در اینجا نیز سالک را از کج فهمی بر حذر داشته و تاکید می‌کند سالک تا زمانی که در تجلی صوری و نوری است باید حق را از آنچه دیده منزّه بداند. (همان، ۲۷۲) وی تجلی معنوی را عبارت از تجلی حق به صفات هفتگانه حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، و کلام می‌داند. این مختص افق‌اعلای مرحله متوسط در سلوک است و سالک در تجلی معنوی باید حق را، از آنچه دیده مقدس بداند تا به مرحله بعد که تجلی ذوقی است،

برسد. (همان: ۲۷۲) در بیان تجلی ذوقی یا ذاتی می گوید آن، نمی توان وصف کرد جز آنکه صاحب آن حال بدان متلذذ و از حین ذوق از وجود حق برخوردار است. ذوق در تجلیات صوری و نوری و معنوی دایر باشد، اما تجلی ذوقی از صورت و نور و معنوی منزّه است. (همان ۲۰۳-۲۰۴) در تجلی ذاتی همه مهمانی و انوار و صور روحانی و جسمانی محو و هلاک می گردند. (سمنانی، ۱۳۶۲: ۸۷)

افزون بر این در اثر این تجلی حیرت محموده بر سالک مستولی می شود و از تسطیع و طاعات خالی است؛ چرا که تجلی ذاتی است. (همان، ۹۴) در جایی دیگر در نسبت میان این تجلیات چهارگانه، صوری، به ربوبیت، نوری، به رحیمیت، معنوی، به رحمانیت و ذوقی، به الوهیت متعلق است. (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۷۱-۲۷۲).

میرسیدعلی همدانی با استناد به بحث نقطه و ویژگی آن، مراتب تجلی حق را در سه مرتبه بیان می کند: مرتبه اول احدیت ذاتی نام دارد و امکان شهود و درک آن نیست، این به هویت غیبی پیش از تعیین اشاره دارد. در این مرتبه هیچ نامی نمی توان بر او نهاد. مرتبه دوم واحدیت است یا به عبارتی آغاز نفس است به ایجاد و پدید آوردن حروف. در اینجا تجلیات الهی همچون حروف تنزل پیدا می کنند و ربوبیت با مربوب های نسبی ملازمت پیدا می کند. در مرتبه سوم حروف (تجلیات الهی) صورت های ظاهری حروف لفظی و خطی، به خود می گیرند و به شکل کلمات مکتوب در می آیند یعنی، تجلیات نفس رحمانی و گسترش فیض وجودی بر قابلیت اسم «الظاهر» در می آیند. بنابراین حقیقت احدیت مطلق در این مرتبه به خاطر اّتصاف به صفات کمالی تکثیر پدید آورده و بی شمار گشته است، اما با این حال، وجود حق همچنان در تنزیه قدسی خود باقی است، نه در ذاتش تعدّد و شماری است نه در صفاتش تغییر و دگرگونی. در جایی دیگر وی هم تاکید می کند که در تجلی تکراری نیست؛ چرا که مراتب عطایا و دهش الهی بی پایان و نامتناهی است، تجلیات الهی همیشه در حال نو شدن است، حق تعالی در هیچ صورتی دو بار تجلی نمی کند. (همدانی، ۱۳۷۶: ۱۵-۱۹، ۳۲)

همدانی نحوه تجلی حق در عوالم مختلف را این گونه شرح می دهد که مرتبه اول تنزل حق از احدیت به واحدیت و ظهورش در عالم جبروت به شکل عقول و نفوس مجدد است. در مرتبه دوم به شکل نفوس منطبعه (نقش پذیر) و حقایق روحانی کلی به عالم ملکوت نزول می کند. در عالم ملک به شکل آباء یعنی اجرام آسمانی و امتهات یعنی بسایط عنصری و

موالید سه گانه معدن و نبات و حیوان تنزل می‌کند. چهارمین تنزل که پایان امتداد نقطه است، اشاره به تنزل فیض اقدس به عالم ناسوتی و مادی و ظهور او در مظاهر کمالی انسانی است. (همان، ۵۲-۵۴)

وجود شناسی و رابطه آن با اسماء و صفات از دیدگاه سلسله‌ی سهروردیه

از میان مشایخ سهروردیه، عبدالرزاق کاشانی به طور پراکنده به وجودشناسی اشاره کرده است. او در بیان اقسام وجود به «وجود الظفر» اشاره کرده و آن را به یافتن حق در هنگام شهود تعریف کرده است «یُرَادُ بِهِ وَجْدَانُ الْحَقِّ فِي الشَّهَادَةِ». (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۹ الف: ۵۸۷) وی بین وجود و حق تعالی به «این همانی» قائل می‌شود. وجود حق از حیث وجود واجب است، بنابراین وحدت، لازمه ذات اوست و غیر از وجود همه چیز عدم است و وجود کل، از آن روی که کل است جز یکی محال نیست و غیر او هیچ نیست «و هو الله لاله الا هو» (قصص: ۷۰). کاشانی معتقد است که وجود عین ذات خود است، یعنی به خود موجود است و همه موجودات مقوم به او و محتاج او هستند «والله الغنی و انتم الفقراء» (محمد: ۳۸). (کاشانی، ۱۳۷۹ ب: ۲۷۱). وی راجع به ارتباط وجود و ماهیت حق بر این باور است که ماهیت او غیر از وجود است، چنانکه سیاه بودن سیاهی غیر از موجودیت آن است به عبارتی دیگر، این موجودیت، اعتباری است؛ یعنی خارج از آن و جدای از آن نیستند. (رک: همان جا) بدین ترتیب، عبدالرزاق هم از یک طرف وجود را عین حق و از طرفی دیگر وجود را عین ذات می‌داند. همچنین وی ماهیت حق را با استفاده از تمثیلی غیر از وجود قلمداد می‌کند. البته ادله وی در بحث وجود شناسی خیلی قانع کننده نیست.

عبدالرزاق درباره صفات حق تعالی، آن را عین ذات باری تعالی می‌داند و تأکید می‌کند که صفات، زائد بر ذات نیست و در همین راستا صفات را به چهار قسم تقسیم می‌کند: صفات سلبی: جسم و عرض نیستند و در خارج وجود ندارند. صفات ثبوتی که در نوع خود دو قسم است: الف، ذات را به حسب نفس خود بود بی اعتبار گیری، ب) با اعتبار وجود گیری و آنچه را به حسب نفس خود بود. صفات اضافی: عبارت است از صفاتی که با اضافه غیر عارض ذات اوست، صفاتی مثل علم، قدرت، و... اضافه محض: همانند اول و آخر، ظاهر و باطن؛ پس حقیقت او یک حقیقت است به اعتبار متکثره. (همان: ۲۷۲)

او توحید را به چهار قسم تقسیم می‌کند: توحید افعالی، اسماء، صفات، ذات، به نظر وی

هر قسمی از آن یا علمی است یا ذوقی، علمی را بیانی و ذوقی را عیانی گویند. توحید ذات را به سه نوع بیانی، عیانی و حقانی تقسیم می‌کند و علم یقین، عین یقین و حق یقین را عبارت از آن می‌داند (برای اطلاع بیشتر رک، همان: ۳۳۱-۳۴۶).

تجلی و مشاهده از نظر سه‌روردیه

عزالدین کاشانی در بحث تجلی و استتار آن، به سه نوع تجلی ذات، صفات و افعالی تقسیم می‌کند. به نظر وی هر وقت تجلی ذات رخ می‌دهد. اگر سالک به بقاء بعد از فناء نایل نشده باشد و هنوز از صفات بشری درونی موجود باشد، در این صورت تمام ذات و صفات وی متلاشی می‌شود. وی تأکید می‌کند که فقط محمد (ص) به نور ازل ذات ازلی، مشاهده کرده است. تجلی صفات هم یا جلالی است یا جمالی. در جلالی در مقابل کبریا و عظمت حق خشوع و خضوع ظاهر می‌شود و در تجلی جمالی سرور و انس حاصل می‌شود. تجلی افعالی یعنی اینکه تمام افعال و اضافات بشری از سالک ساقط شود؛ چرا که مشاهده فعل الهی خلق را از توجه به افعال خود باز می‌دارد. (عزالدین کاشانی: بی تا، ۱۲۹-۱۳۳). بر طبق دیدگاه وی در مقامات سلوک برای سالک ابتدا تجلی افعالی رخ می‌دهد که شهود آن را محاضره خوانند، بعد تجلی صفات که شهود آن مکاشفه است و در نهایت تجلی ذات حاصل می‌شود که شهود آن مشاهده نامیده می‌شود. (همان جا)

عبدالرزاق کاشانی تجلی را عبارت از آشکار شدن انوار غیوب بر دل‌ها می‌داند و آن را بر سه نوع تقسیم بندی می‌کند. تجلی اول، تجلی ذاتی است، یعنی به ذات خود تجلی می‌کند، در آن نه صفت است و نه رسم، آن مقام احدیت است. در این مقام هیچ چیز غیر از ذات وی وجود ندارد همه چیز عدم است. در تجلی دوم اعیان ثابتی که شئون ذات الهی هستند، ظاهر می‌شوند، این مقام تعین اول است و حق تعالی با این تجلی از مقام احدیت به واحدیت فرود می‌آید. در تجلی سوم که شهودی است وجود به صورت اسماء خود در موجود ظهور می‌کند. این ظهور به تعبیری همان نفس رحمانی است که به واسطه آن همه موجودات، موجودیت می‌یابند. (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۸) در جایی دیگر مصداق تجلی اول، عقل اول، نور محمدی و روح اول، آینه تجلی دوم را عقل، غیب الغیوب، امّ الکتاب و تجلی سوم را لوح محفوظ معرفی می‌کند. (همو: ۱۳۷۹، ۲۷۳-۲۷۵)

نتیجه

با توجه به مباحث مطرح شده می‌توان گفت نجم‌الدین کبری وجود شناسی را در رابطه با انوار و سعدالدین حمویه با بحث وحدت وجود مطرح کرده است. حمویه همانند ابن عربی از مرتبه‌ای به نام اعیان ثابت نام می‌برد و همچون او همه کثرات را موهومی و نتیجه تجلی خداوند می‌داند. (زرّین کوب: ۱۳۸۷، ۱۱۹-۱۱۱) عزیزالدین نسفی در آراء وجود شناسی‌اش به اندیشه‌های استاد خویش، سعدالدین حمویه نظر داشته، اما بیش از وی از مبانی و مضامین فلسفی بهره جسته است. بعدها علاءالدوله نیز رویکردی شبیه وی اتخاذ کرده است. بزرگان کبرویه در بحث اسماء و صفات الهی بر آنند که سالک در سلوک عرفانی خود با آنها مواجه می‌شود و در هر مرتبه اسم و صفتی به وی داده می‌شود. با این وجود دیدگاه آنها درباره‌ی تقسیم‌بندی اسماء و صفات الهی متفاوت است. به‌ویژه علاءالدوله سمنانی در این باره بیش از همه از مباحث کلامی بهره جسته است. در نگاه کبرویه تجلی نیز با انوار مرتبط است. به عبارتی در مرتبه‌ی شهود هر تجلی به رنگ خاصی برای سالک نمایان می‌شود. اما نسفی و همدانی تجلی را با آفرینش عوالم مختلف یا به دیگر سخن با بحث جهان‌شناسی مرتبط دانسته‌اند. سمنانی تجلی را در ضمن اسماء و صفات الهی مطرح کرده و تأکید می‌کند که خداوند در هر تجلی به واسطه‌ی صفتی متجلی می‌شود. نکته جالب توجه اینکه از بین مشایخ کبرویه، همدانی به بحث عدم تکرار در تجلی، که همواره مورد توجه ابن عربی و شارحان او بوده است، توجه کرده است.

از میان بزرگان سهروردیه بیش از همه عزالدین محمود و عبدالرزاق کاشانی به بحث وجودشناسی پرداخته‌اند. عزالدین در پیرامون توحید الهی دیدگاهی کاملاً تنزیه‌ی دارد. عبدالرزاق ذات وجود را عین حق دانسته و برای سایر موجودات اعتباری قائل نمی‌شود. افزون بر این، همانند معتزله صفات را عین ذات حق می‌داند نه زائد بر آن. دیدگاه آنها درباره‌ی تجلی بسیار شبیه نظرات بزرگان کبرویه از قبیل نسفی، همدانی و سمنانی و گاهی تلفیقی از آنها است. یعنی هم به مراتب عالم و هم به اسماء و صفات الهی توجه داشته‌اند.

در پایان این تذکر لازم است که اکثر بزرگان این دو سلسله وجود را با خداوند متعال یکی دانسته‌اند و عرفایی مثل حمویه، نسفی، همدانی و عبدالرزاق کاشانی در رابطه با ارتباط وجود با جهان هستی و انسان تأکید می‌کنند که وجود واقعی از آن خداوند است و سایر مخلوقات تجلیات او هستند.

منابع

- ۱- اشرف امامی، علی، (۱۳۸۹)، مقایسه‌ی دیدگاه‌های عرفانی عبدالکریم جیلی و ابن عربی، چاپ اول، تهران، انتشارات بصیرت.
- ۲- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی، (۱۳۵۸)، اورادالاحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران، فرهنگ ایران زمین.
- ۳- تلمسانی، عقیف الدین، (۱۳۷۱)، شرح منازل السائرین، به کوشش عبدالحفیظ منصور، قم، انتشارات بیدار.
- ۴- حقیقت، عبدالرفیع، (۱۳۸۵)، ستاره بزرگ عرفان شیخ نجم الدین کبری، تهران، انتشارات بهجت.
- ۵- حمویه، سعدالدین، (۱۳۶۲)، المصباح فی التصوف، مقدمه و تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ۶- رازی، نجم الدین، (۱۳۵۲)، مرصادالعباد، به کوشش محمّدامین ریاحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۷- _____، (۱۳۶۲)، رساله الطیور، تصحیح و مقدمه محمّدامین ریاحی، تهران، انتشارات توس.
- ۸- ریجون، لوید، (۱۳۷۸)، عزیز نسفی، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز.
- ۹- زرّین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۰)، دنباله‌ی جستجو در تصوف ایران، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- ۱۰- _____، (۱۳۸۷)، ارزش میراث صوفیه، چاپ سیزدهم، تهران، امیرکبیر.
- ۱۱- سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۲)، العروة لاهل الخلوّة و الجلوّة، به تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، انتشارات مولی.
- ۱۲- _____، (۱۳۶۶)، چهل مجلس یا رساله اقبالیه، تحریر امیر اقبالشاه بن سابق سجستانی، مقدمه و تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات ادیب.
- ۱۳- _____، (۱۳۶۹)، مصنّفات فارسی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۴- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۷۴)، الرسالة التفسیریة، به کوشش عبدالکریم

- محمود و محمودین شریف، قم، انتشارات بیدار.
- ۱۵- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، *اصطلاحات الصوفیه*، ترجمه محمد خواجهی، تهران، انتشارات مولی.
- ۱۶- _____، (۱۳۷۹ الف)، *لطائف الاعلام فی اشارات الالهام*، به کوشش، مجید هادی زاده، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.
- ۱۷- _____، (۱۳۷۹ ب)، *مجموعه مصنفات فارسی*، تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.
- ۱۸- کاشانی، عزالدین محمود، (بی تا)، *مصباح الهدایه*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات جلال الدین همایی، تهران، کتابخانه سنایی.
- ۱۹- نجم الدین کبری، (۱۳۶۸)، *فوائح الجمال و فوائح الجلال*، ترجمه شیخ محمد باقر ساعدی خراسانی، به اهتمام حسین حیدرخانی، چاپ اول، تهران، انتشارات مروی.
- ۲۰- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۴۴)، *کشف الحقایق*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۱- _____، (۱۳۵۲)، *بیان التنزیل*، تصحیح سیدعلی اصغر میرباقری فرد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۲۲- _____، (۱۳۶۳)، *زبده الحقایق*، تصحیح حق وردی ناصر، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۲۳- _____، (۱۳۷۷)، *الانسان الكامل*، تصحیح ماریژان موله، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۲۴- همدانی، امیر سیدعلی، (۱۳۷۶)، *اسرار النقطه یا توحید مکاشفان*، ترجمه محمد خواجهی، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی