



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 24
Autumn 2023 & Winter 2024

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Hakim Sabzevari's Mystical Ontology

Hassan Saeidi¹

Abstract

Study on the reality of existence has been and still is one of the long-standing concern for mankind, but the main issue regarding this concern is the way man can come to know the reality and its nature. To solve this mystery, researchers in different ages, have tried to open a horizon for mankind. Some have stepped in this field with the tools of wisdom and experience, whether external experience or mystical. The output of these efforts in the history of human thought has been the emergence of various schools of thought, rationalist, empiricist, and intuitive. According to those methods, in the field of Islamic philosophy, different philosophical schools of peripatetic, illumination, and transcendental wisdom have emerged. Haj Mulla Hadi Sabzevari who is one of the great exponents of Transcendental Wisdom, and is always referred to by nicknames and titles such as Hakim Sabzevari, Haj Mulla Hadi Sabzevari, Hakim Asrari, and Sabzevari, is a Muslim philosopher who lived in the 13th century.

¹. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
h-saeidi@sbu.ac.ir

Received: 07/10/2023

Reviewed: 01/12/2023

Revised: 06/01/2024

Accepted: 07/01/2024

He has written worthy works in the field of ontology. Regarding methodology. He is a philosopher who applies rational, scriptural, or intuitive methods in studying ontological issues. The main aim of author in this essay is considering that which method is concerned by Sabzevari. For getting this, I will review the literature of the subject, and use analytic approach.

Keywords: ontology, Sabzevari, reality, theory of emanation, manifestation

Problem Statement

This Sabzevari approach to philosophical issues can be expressed according to the following principles.

The superiority of mystic to the scholar

In his comparison between philosophy and mysticism, and considering the goal of these two kinds of knowledge, he considers philosophy as a tool compared to mysticism. In "Sharh al-Joushan al-Kabir", in the explanation of the phrase: "سرور العارفين" (the joy of mystics) the rank of the mystic is superior to that of the philosopher, because the philosopher deals with analysis and intellectual deliberations, and in the level of "Elm al-yaqin", has entertained himself with a set of mental concepts, but the mystic, by paying attention to intuitive knowledge, has gone beyond the field of understanding and has reached the field of reality, and it is placed in the level of "Ain al-yaqin" (certainty by vision), or "Haq al-Yaqin" (certainty by Truth). Philosophers will develop "intellectual concepts", but the mystics will "realize perfections of existence", and there is a great distance between possessing and knowing, and the secret of the fact that God is the source of the mystic's happiness is that the mystic does not serve under the condition of wages. (Sabzevari: 531-532).

Love is the source of creation and movement

Sabzevari in examining the issue of the relationship between the reality and objects, Sabzevari has distanced himself from the common philosophical view of "issuing the effect from the cause", and considers the relationship between reality and objects as "irradiation and theophany", and the philosophical view of the distinction between cause and effect fades, and the view of the oneness of existence becomes prominent. He regards love to be the source of the creation of things, but it is not such that one is a lover and the other is the beloved, because it is nothing, but God's love and admiration for His entity and creations (Sabzevari, 1981, p. 390; 1993, p. 143).

Holy emanation

In the subject of monotheism in the creation of the universe, he regards the holy emanation and unfolded existence as a real unit that has a subordinate unity, and surrounds all beings except God, because all beings except God are a single thing, and He in His oneness surrounds all things (sabzevari: 151). This holy emanation is God's merciful breath and action, and its relationship with unity is like the

relationship of the meaning of a preposition that has no independence, because its entity is the same as connection in such a way that destroying the connection is equal to destroying its entity (Sabzevari:14).

Unity of existence

The difference in methods in examining issues, in their attitude and analysis method (intellectual, narrative, experimental, intuitive and mystical) is also effective in various philosophical issues. The difference of views in the attitude towards objects, varieties and their relationship with each other, and with the origins and source of existence, results in philosophical, theological, and religious effects and results. In this regard, the views that have been raised about existence are:

1. Peripatetic considers existence as different facts.
2. The single reality has degrees. This is the view of transcendent wisdom (sabzevari: 22-24).
3. The mystic who regards monotheism to be the center of gravity of ontology, does not regards existence to be different realities that have a " this is not that" relationship with each other, because the existential things that are separate from each other cannot be related to God and with a monotheistic attitude, is incompatible, because there is no compatibility between different things and God (saeidi, hassan, 2007, p.27)

In Sadra's view in his transcendent wisdom, existence is a single reality that has multiple levels, and the view of pure monotheism is not clearly prominent. But, from the perspective of mysticism, existence is a unique reality that has various manifestation and appearances. According to the valuable statement of Imam Ali (peace be upon him) in Nahj al-balaqah: the whole world is the manifestation of God: "الحمد لله المتجلى لخلقه بخلقه" (thanks to God who manifested for his creatures by creation) (khotbah: 108). In the beginning of theology in a more specific sense, Sabzevari considered the relationship between reality as a manifestation, and beings other than God as the appearance, manifestation and shadow of God. Therefore, the relationship of objects with God has a prepositional meaning, and with the emergence and manifestation of the sun of reality, they are all mortal. Therefore, the mystical view is the best and the closest view to pure monotheism, because the manifestations do not have any independent identity in front of the manifester, but are the same connection and dependence on the manifester.

Method

This research has explained Sabzevari's attitude to existence with inferential analytical method and library information collection and has reached to the conclusion mentioned in the paper.

Finding and Result

Sabzevari in the process of studying the subjects such as " the supremacy of existence", " the clearness of existence", " the restoration of nonexistent", and other

philosophical issues, does not apply merely proof, but in a higher level, and by mystical and intuitive methodology combines philosophical issues with mystical subjects such as " irradiation", " holy emanation", " love of God into existent", and " oneness of being", in his works such as Sharh al-Manzomah, comments on Asfar, comments on al-shawahid al-rubobiah, and sharh al-Asma al-Hosna, and by passing exoteric aspect, he understands the issue of existence as a esoteric issue that combined with the entity of human beings. In his main work (Sharh al-manzomah), where he is considering issues such as the clearness of existence, the supremacy of existence, the beginning of creation, the restoration of nonexistent, and ..., he passes the space of philosophy into the space of mysticism.

References

The Holy Quran

Izutsu, Toshihiko, *the Foundation of Hekmat Sabzevari*, translated by Jalaluddin Mojtaboi, Tehran, University of Tehran, (1989). [In Persian]

Amoli, Seyyed Haydar, *al-moghadamat men Kitab Nas al-Nusus*, Edited by Henry Carbone, Osman Yahya, Toos, 2th edition, Tehran, (1989). [In Arabic]

Amoli, Mohammad Taqi, "*Dorar al-fawaid fi sharh al-manzumah*", Markaz Nashr Ketab, Tehran, No date. [In Arabic]

Sabzevari, Mollah Hadi, *Asrar al-Hakm*, Molla Publication, Tehran, No date. [In Arabic]

_____, *Diwan Haj Mulla hadi Sabzevari*, London (1993). [In Arabic]

_____, *Sharh al-manzoomeh*, Mostafavi, Qom, No date. [In Arabic]

Shirazi, Mulla Sadra, *al-Hikma al-Mu'taaliyyah fi al-Asfar al-Uqliyyah al-Arbaah*, Mostafavi, vol.1, Qom, No date. [In Arabic]

_____, *al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Uqliyyah al-arbaah*, Mostafavi, vol. 2, Qom, No date. [In Arabic]



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 24
Autumn 2023 & Winter 2024



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۴
پاییز و زمستان ۱۴۰۲
صفحات ۳۵۳-۳۸۲

هستی‌شناسی عرفانی حکیم سبزواری

حسن سعیدی^۱

چکیده

شناخت حقیقت هستی و چگونگی دست‌یابی به این شناخت از دل‌بستگی‌های دیرینه بشر بوده است. برخی با ابزار خرد برخی با تجربه اعم از تجربه بیرونی و یا عرفانی در این عرصه گام نهاده‌اند. برون‌داد این تلاش‌ها، پیدایش مکاتب مختلف فکری خردگرا، تجربه‌گرا و شهودگرا بوده است. حاج ملاهادی سبزواری، شارح حکمت متعالیه صدرایی، در بررسی مسائل هستی‌شناسی، در آثار گوناگون خود، روش‌های عقلی، نقلی و ذوقی را بکار برده است. مسأله و هدف اصلی این مقاله که با روش توصیفی تحلیلی انجام شده این است که وی به کدام روش دل‌بستگی ویژه داشته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که سبزواری در بررسی مسائل فلسفی، همچون «اصالت وجود، بدهت وجود، اعاده معدوم» و سایر مسائل فلسفی در آثاری مانند شرح منظومه، حواشی اسفار، حواشی الشواهد الربوبیه و شرح

^۱. دانشیار عرفان اسلامی، گروه ادیان و عرفان اسلامی دانشگاه شهید بهشتی تهران

h-saeidi@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵

تاریخ داوری: ۱۴۰۲/۰۹/۱۰

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۷

الاسماء الحسنی به ساحت برهان اکتفا نکرده است، بلکه با روش ذوقی و عرفانی میان این مسائل فلسفی و مسائلی همچون عشق خداوند به موجودات، تجلی، فیض مقدس و وحدت وجود پیوند برقرار کرده است. سبزواری بر اساس نظریه عرفانی «لا تکرار فی التجلی» معتقد است که دو صورت یا دو حرکت متحقق در تجلی از حیث «تعاقب زمانی و مکانی» عیناً همانند همدیگر نیستند. عشق نیز نقشی بنیادین در آفرینش دارد و اصولاً عشق، سرچشمه آفرینش است.

کلمات کلیدی: هستی‌شناسی عرفانی، حکیم سبزواری، عرفان، تجلی.

مقدمه

شناخت حقیقت هستی از دل‌بستگی‌ها و درگیری‌های وجودی دیرینه بشر از آغاز تا کنون بوده است. و انسان معاصر نیز که خسته از مدرنیته است. بیشتر گرفتار این معماست. اما مسأله اساسی در این عرصه، چگونگی دست‌یابی به این شناخت است. از این‌رو اندیشمندان در اعصار مختلف کوشیده‌اند. تا با کندوکاوهای خود، برای حل این معما افقی به روی بشر بگشایند. برخی با ابزار خرد برخی با روشی تجربی و جمعی دیگر با رویکردی تعبدی و برخی نیز با رویکردی عرفانی و ذوقی در این عرصه گام نهاده. و کوشیده‌اند. تا پرده از راز هستی بردارند. برون‌داد این تلاش‌ها در تاریخ اندیشه بشری، پیدایش مکاتب مختلف فکری اعم از خردگرا، تجربه‌گرا و ذوق و شهودگرا بوده است.

این رویکردها به مسأله، در حوزه اندیشه اسلامی نیز مکاتب مختلف فکری اعم از مشاء، اشراق، حکمت متعالیه و کلام و عرفان را پدید آورده است. این مقاله در یک نگاه سیستمی به نگرش عرفانی سبزواری به مسائل مختلف هستی پرداخته است. و از این منظر، اندیشه‌های عرفان وی در عرصه وجود‌شناسی مورد توجه قرار نگرفته است.

حکیم سبزواری که با القاب و عناوینی همچون «حکیم سبزواری، حاج ملاهادی سبزواری، حکیم اسراری» از او نام می‌برند. اندیشمندی مسلمان است. که در قرن ۱۳ (ه.ش) می‌زیسته است؛ و در عرصه هستی‌شناسی، آثاری درخور از خود به جای گذاشته است. اما از آن روی که او در بررسی مسائل فلسفی با روش‌های گوناگون به بررسی مسأله هستی پرداخته است. سؤال اساسی این است که به کدامین روش دل‌بستگی داشته است. در بررسی مسائل هستی‌شناختی پیرو کدام مکتب فلسفی بوده است؟

۱- آیا آن‌گونه که «دوگوبینو» ادعا کرده است؛ سبزواری پیرو مکتب مشاء بوده است (ایزوتسو، ۱۹۸۹ ص ۳۹).

۲- آیا از مکتب اشراق پیروی کرده است. ۳- یا تابع حکمت متعالیه بوده است. ۴- یا اینکه در افقی فراتر از اینها به تحقیق در این عرصه پرداخته است.

ایزوتسو، سبزواری را فیلسوف و «عارف بزرگ» قرن ۱۹می‌داند و معتقد است؛ استواری نظام فلسفه مابعدالطبیعه وی در تمامیت ساختمان فکری‌اش بر «شهود عمیق عرفانی کل واقعیت» مبتنی بوده است. علاوه بر این، او به عنوان یک عارف از طریق کامل‌ترین تجربه شخصی قادر بود که به ژرفای اقیانوس هستی و به دیدار اسرار وجود با چشم عرفانی (بصیرت) راه یابد. و نظام مابعدالطبیعه وی نوعی خاص از فلسفه مدرسی مبتنی بر شهود عرفانی کل واقعیت است (همان، ص ۱-۲).

به اعتقاد «ادوارد براون» سبزواری نه تنها در عرفان نظری و تبیین عرفانی مسائل حکمت نظری، تبحر داشته؛ بلکه در عرفان عملی نیز اهل سیر و سلوک بوده است:

این دانشمند، همواره برای مساعدت به درماندگان و زن‌های بیوه و یتیمان و غربا آماده بود و گویا می‌کوشید که مصداق گفته ابوعلی سینا واقع شود که می‌گفت: «العارف هَشَّ، بَشَّ و بَسَّام و کیف لا و هو فَرَحان بالحق و بكل شیء»، یعنی یک عارف باید با مردم بجوشد و خوش مشرب باشد و همواره تبسم نماید. و غیر از این هم نمی‌تواند باشد. زیرا عارف به ذات پاک حق و هستی، واصل گردیده است (همان، مقدمه ص ۴۳؛ سعیدی، ۱۹۸۱ ش ۲، ص ۶۳-۷۵).

پیشینه تحقیق

گرچه در مورد اندیشه‌های فلسفی و عرفانی حکیم سبزواری، تحقیقاتی انجام شده است. اما جستجوها، نشان می‌دهد. که برخی تحقیقات هیچ‌گونه همپوشانی با این مقاله ندارند. مانند: «۱- تجلی ولایت در اندیشه عرفانی حکیم سبزواری؛ ۲- تبیین تقریرات ابداعی حکیم سبزواری در برهان صدیقین؛ ۳- حکیم سبزواری و نقد برهان صدرالمتهلین بر حرکت جوهری؛ ۴- بازنگری و نوآوری حکیم سبزواری در باره حدوث عالم، حدوث اسمی» گرچه دو مقاله ذیل، در نگاه نخست با این نوشتار قرابت دارند:

- ۱- تحلیل گرایش‌های عرفانی حکیم سبزواری، عین‌الله خادمی (۲۰۱۹)، «پژوهش‌های هستی‌شناختی»، ش ۱۶).
- ۲- وحدت وجود از نگاه حکیم حاج ملاهادی سبزواری، عباس محمدیان (۲۰۰۳)، مجله «حکمت و عرفان» دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ش ۱). اما با مراجعه به این مقالات، مشخص شد که در نگاه کل و به لحاظ محتوا با این اثر همپوشانی ندارند. زیرا نقطه ثقل مقاله حاضر، روش‌شناسی عرفانی حکیم سبزواری در بررسی مسائل فلسفی است. این نکته نیز درخور یادآوری است که در چکیده مقاله دوم، حکیم سبزواری به اشتباه، شاگرد صدرالمتألهین معرفی شده است.

روش‌شناسی سبزواری در فلسفه

از آنجا که دل‌بستگان به حوزه هستی‌شناسی در واکاوی مسأله هستی با روش‌های مختلف عقلی و ذوقی به کندوکاو پرداخته‌اند. با توجه به تعدد شیوه‌ها و روش‌های تحقیق، تفاوت رویکردها به تبیین وجودی و شئون حق تعالی نیز منطقاً موجه می‌نماید. زیرا تفاوت این‌ها به تفاوت در ساحت‌های تحقیق رقم می‌خورد.

به لحاظ روش‌شناسی به این مهم باید توجه کرد که گرچه حاج ملاهادی با توجه به اقتضای دانش فلسفی با رویکردی عقلی به تقریر و تبیین مسائل می‌پردازد. اما در مواردی بسیار با دل‌بستگی ویژه و با رویکردی کاملاً عرفانی و ذوقی به واکاوی مسأله پرداخته است. بنا براین، دیدگاه سبزواری را باید در یک نگاه سیستمی استنباط کرد. زیرا وی در مواردی بسیار، به هنگام تبیین یک مسأله و پس از بررسی برهانی آن، از ساحت عقل فراتر رفته و با گام نهادن در ساحت ذوق و شهود، موضوع را تبیین کرده است.

او در فرایند بررسی مسائل در نگاه نخست با نگاهی اقتضائی فلسفی و محیطی و با روش برهانی به مسأله می‌پردازد. گاه نیز با روشی کلامی و در مواردی بسیار با نگرش عرفانی، به تحلیل مسأله پرداخته است. گونه ورود سبزواری به مسائل به تناسب هر مسأله، متفاوت است. از آن روی که وی در عرصه تحقیق، باوری عمیق به روش ذوقی و شهودی دارد. این روش را نه تنها در عرصه الهیاتی، بلکه در حوزه‌های مختلف هستی‌شناختی دنبال کرده است. او که ادامه دهنده حکمت افلاطونی و به واقع، نماینده تفکر اشراقی است؛ علاوه

بر جریان عقلی و تحلیل‌های خردورزانه، دارای گرایشی اشراقی در عرصه تفکر است. از این رو به اعتقاد وی محال است که آدمی به صرف تفکر، و بدون توجه به اشراق، به حقیقت، دست یابد. زیرا تأملات فکری، گونه‌ای از دانایی مفهومی هستند که نمی‌توانند. پرده از راز معمای ناگشوده بشر بر دارند. او در این عرصه، تحت تأثیر اندیشه‌های ابن‌عربی، شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) و ملاصدرای شیرازی می‌باشد. زیرا در آثار گوناگون خود از آنان نام برده و از تعابیر و اصطلاحات و دیدگاه‌های آنها وام گرفته است (سبزواری، ۱۹۹۳، الف، ص ۴۱۱).

آثار فلسفی سبزواری و حواشی او بر *اسفار و المشاهد الریوبیه* گویای این حقیقت است که وی با دل‌بستگی به افق ذوقی و عرفانی به تبیین مسائل فلسفی پرداخته است. این نکته نیز درخور یاد آوری است که گرچه سبزواری، شارح و پیرو حکمت متعالیه است. و در مواردی تبیین‌های ملاصدرا را به لحاظ روشی با رویکرد عرفانی هماهنگ و با فلسفه رایج نامناسب می‌شمارد. «و اما بیانه بانه فیاض الماهیات باسمائه و صور اسمائه فهو المناسب لمنهج العرفاء». اما به تبیین فلسفی رایج ملاصدرا بسنده نمی‌کند. و در بررسی برخی مسائل، فراتر و بیش از ملاصدرا به هستی‌شناسی عرفانی پرداخته است، بلکه با نگاهی انتقادی و با رویکرد زلال عرفانی مسأله را واکاوی کرده است (همو، بی تا، ج ۶ ص ۲۶۹).

برتری عارف بر عالم

سبزواری در نسبت سنجی میان فلسفه و عرفان و با توجه به غایت گذاری این دو دانش، فلسفه را در مقایسه با عرفان به مثابه ابزار و نردبان می‌داند. در شرح دعای جوشن کبیر در توضیح «یا سرور العارفین» مقام و جایگاه عارف را نسبت به فیلسوف می‌سنجد و عارف را در مقامی برتر می‌داند. زیرا فیلسوفی که با تحلیل و تامل‌های عقلی سرو کار دارد. در مقام عین‌الیقین با یک سری مفاهیم که جایگاهشان ذهن است خود را سرگرم است. اما عارف با توجه به اینکه به معرفت شهودی روی آورده از حوزه مفهومی به افقی فراتر گام نهاده است و به ساحت تحقق رسیده است. و در جایگاه «عین‌الیقین» و سرانجام در مقام «حق‌الیقین» و فنا قرار گرفته است. به عبارتی دیگر، «فیلسوف به دانایی مفاهیم» روی

آورده ولی «عارف، به دارایی کمالات وجودی متحقق گشته» و میان دارایی و دانایی فاصله بسیار است. و راز اینکه خداوند، مایه سرور و شادمانی عارف می‌باشد آن است. که عابد به شرط مزد، بندگی می‌کند. اما هدف عارف، رسیدن به مقام وصل است. لذا باطن عالم می‌تواند ارتباط برقرار کند (سبزواری، الف، ص ۵۳۲-۵۳۱-۲۲۴-۲۲۳).

موسی ای نیست که دعوی انا الحق شنود و رنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست (سبزواری، ۱۹۹۳، ص ۷۴) با توجه به آنچه گذشت، نمونه‌هایی که حاکی از رویکرد عرفانی سبزواری می‌باشد ارائه می‌شود.

دیباچه‌ای عرفانی بر منطق و فلسفه

دیباچه هر کتاب در هر حوزه دانشی، باز نمودی از موضوعات، مسائل و رویکرد نویسنده به مسائلی است. که مطرح نموده است. حکیم سبزواری در دانش‌هایی مانند منطق، عرفان و فقه نیز آثاری درخور توجه دارد. و به‌رغم آنکه موضوع علم منطق، مسأله‌ای هستی‌شناختی نیست. اما در شرح بیت نخست مقدمه منظومه منطق خود،

نحمد من علمنا البیان و قارنا الكتاب و المیزان

حواشی بسیار سودمند با رویکرد عرفانی دارد. توضیحات وی حاکی از این حقیقت است که او توجه و دلبستگی ویژه به تبیین عرفانی حقیقت دارد. از این رو هرگاه که فرصت و مجال یافته است. همچون غواص چپره دست در اقیانوس معانی بر زورق عرفان نشسته و امواج توفنده معانی را در نور دیده است. لذا واژگانی را به استخدام در آورده، که دارای بار معنایی و حیانی و عرفانی و روایی‌اند. او در تبیین معنای «کتاب» و «میزان» با بر شمردن احتمالات معنایی این دو واژه در فضایی عرفانی، و حیانی به تبیین آن پرداخته است. واژه «میزان» را نیز به انسان کامل معرفی می‌کند. «و المراد بالمیزان الانسان الكامل» (سبزواری، بی تا، شرح منظومه منطق، ص ۱).

چگونگی ورود سبزواری به فلسفه نیز درخور توجه است. او مقدمه شرح منظومه حکمت را نیز با واژگان و عناوینی کاملاً عرفانی آغاز می‌کند. با آنکه برخی شخصیت‌های متأخر از

وی مانند فیلسوف معاصر، علامه محمدحسین طباطبایی، چنین رویکردی به فلسفه ندارند. در فرایند تحقیق، مسائل فلسفه را فارغ از فضای ذوقی و استعارات عرفانی بررسی نموده است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۳).

سبزواری که دیباچه منظومه حکمت خود را با حمد و ثنای حضرت ربوبی آغاز کرده، حقیقت حمد را به معنای ستایش محمود به اوصاف جمال و جلال می‌داند. به گونه‌ای براعت استهلال که بازنمودی از فرایند بررسی‌ها علمی در این کتاب است؛ و در فضا و با تعبیری کاملاً عرفانی و روایی مانند «متجلی، ملکوت، محتجب، شعشه لاهوت، سگان جبروت و ...» حضرت حق را می‌ستاید:

«الحمد لله، المتجلی بنور جماله علی الملک و الملكوت المَحْتَجَبِ فی عز جلاله بشعشه اللاهوت عن سگان الجبروت فضلا عن قُطان الناسوت، انار بشروق وجهه کل شیء فنغد نوره بحیث افنی المستنیر... و عند کشف سبحات جلاله لم یبق الاشارة و المشیر فمنه المسیر و الیه المصیر» ستایش خدای را که از (رهگذر اسم ظاهر) با نور جمالش بر عوالم ملک و ملکوت تجلی کرد. اما (از رهگذر اسم باطن) و با نور پر فروغش نسبت به ساکنان عالم جبروت چه رسد به موجودات مادی، در پس پرده عزت لاهوت جای دارد. با درخشش ذاتی‌اش هر چیز را پدید آورد. نور او در همه جا جریان دارد. به گونه‌ای که نور گیرنده فانی است «الله نور السموات و الارض» و چون جلال او بدرخشد نه اشاره‌ای باقی می‌ماند و نه اشاره‌گر (شرح منظومه ص ۱). بنا براین، مبدأ سیر و حرکت و نهایت و مقصد حرکت نیز اوست. همچنین با الهام از آیه «اینما تولوا فثم وجه الله» (بقره / ۱۱۵) «وجود منبسط» را نور رخساره حضرت حق شمرده است. که موجودات همگی با نور او روشن گشته‌اند. «بنور وجهه استنار کل شیء» زیرا «وجه الله» که در سخن وحیانی آمده است. همان وجود منبسط است. که با درخشش حقیقت وجودی او همگی همچون سایه‌اند (و عند نور وجهه سواه فیئ). ماهیات و اعیان ثابته، (وجودهای خاص علمی) حکم سایه را دارند (سبزواری، بی‌تا، شرح منظومه، ص ۶؛ آشتیانی، ۱۹۹۳، ص ۵۱).

چو سلطان عزت علم برکشد جهان سر به جیب عدم برکشد

(سعدی، ۱۹۹۳-، ص ۲۹۰)

عارف شبستری نیز به این معنا در قالب نظم گفته است

قدیم و محدث از هم جدا نیست
 همه آن است و این مانند عنقا است
 که از هستی است باقی دائما نیست
 جز از حق، جمله اسم بی مُسماست
 (سعادت پرور، ۲۰۲۰ ص ۲۷۱، ابیات ۷۰۹-۷۰۸).

سبزواری شرح منظومه حکمت خود را آوردگاهی از کلام و عرفان و مشارب گوناگون فلسفی می‌شمارد. و با تأثیرپذیری از قرآن، تعبیر «حکمت» را به جای نام فلسفه برای بحث‌های فلسفی خود برگزیده است.

نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَّيْتُ
 فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ
 مجموعه سروده‌هایم را در خصوص حکمتی بلند پایه که قرآن، آن را خیر بسیار نامیده است؛ به نظم در آوردم.

لَا قَتَ بِرَسْمٍ بِمِدَادِ النُّورِ
 فِي صَفْحَاتٍ مِنْ حُدُودِ الْحُورِ
 حقایقی که شایسته است. با قلمی نوری و معنوی بر گونه‌های پریان نگاشته شود (سبزواری، بی‌تا، شرح منظومه، ص ۷).

او در تبیین مسائل و دریافت حقایق به روش برهانی بسنده نکرده است. بلکه نگرش اتحادی (پیوند عرفان، قرآن و برهان) را به کار گرفته که عقل و ذوق در بازنمود حقیقت، دارای نقش و اهمیتی ویژه در آثار فلسفی او هستند. او در کتاب فقهی‌اش *نبراس* نیز روش ذوقی را برگزیده است و کوشیده است. تا فقه را با سنجه عرفان تبیین کند.

حکیم اسراری با نگاهی وحدت وجودی به شئون وجودی خداوند، مجموعه هستی را عبارت از خداوند و مظاهر و مجالی اسمائی و صفاتش می‌داند. شارحان منظومه سبزواری، هیدجی، آملی و آشتیانی نیز در این نگرش عرفانی به مسائل وجود با وی همراه‌اند.

این نکته نیز در خور یادآوری است که گرچه فلسفه و عرفان به عنوان دو دانش از جهاتی مانند موضوع با یکدیگر قرابت دارند. اما با توجه به تفاوت ساحت معرفتی، تفاوت‌هایی در روش و هدف با یکدیگر دارند.

حکیم سبزواری در مواردی بسیار با رویکردی اتحادی می‌کوشد عقل را با نقل و ذوق هماهنگ سازد: «و قال مولانا الرضا صلوات الله علیه قد علم اولوا الالباب ان ما هنالك لا يعلم الا بما هيئنا...» (همو، بی‌تا، شرح منظومه، ص ۱۵۷).

و با همین نگرش اتحادی، سخن ملاصدرا و قیصری (قیصری، ۱۹۹۵ ص ۴۹۷) را که حق را همان خلق و خلق را حق دانسته‌اند. به نقل مستند ساخته و احادیثی را در تأیید این نگرش عرفانی آورده است: «فی الکافی «لنا حالات مع الله نحن هو و هو نحن» و قال علیه السلام «داخل فی الاشياء لا بالمازجه» (همو، بی تا، ج ۱).

او به هنگام بررسی «مناط صدق در قضیه» نیز با همین نگاه، عالم عقل در اصطلاح فلسفه را همان عالم امر در اصطلاح عرفان و حدیث می‌شمارد. زیرا عارفان با الهام و اقتباس از قرآن، عقل را «عالم امر» می‌نامند. گرچه حکیمان، عالم عقل را در مورد مفارقات به کار گرفته‌اند. و از آن روی که این عقل در نور حق مستهلک است. لذا تعبیر «امر» به کار رفته است. عقل نیز همان امر حق است. نه موتمر که اجرا کننده امر حق باشد. تا تعدد داشته باشد. «والتعبیر بالعبارتین للاشارة الی الاصطلاحین احدهم اصطلاح اهل الله حیث یعبرون عن عالم العقل بعالم الامر مقتبسین من الكتاب الالهی «الا له الخلق و الامر» و الآخر اصطلاح الحکما» (همو، بی تا، شرح منظومه، ص ۵۴؛ هیدجی، ۱۹۸۴ ص ۱۹۹).

هستی‌شناسی

پیش از این، گفتیم، رمزگشایی از حقیقت هستی و جایگاه انسان در مجموعه هستی از مهم‌ترین دغدغه‌ها در تاریخ اندیشه بشر بوده و هست. اختلاف روش‌ها در بررسی مسائل هستی‌شناختی و شیوه تحلیل آنها (عقلی، نقلی، تجربی و ذوقی و عرفانی) در برونداد مسائل مختلف فلسفی نیز تأثیرگذار است. به عنوان نمونه، اختلاف دیدگاه‌ها در مورد نگرش به اشیا و تکثرات و رابطه آنها با یکدیگر، آثار و نتایج فلسفی، کلامی و اعتقادی بدنبال دارد.

۱- مشا، وجود را حقایق متباینه می‌داند

و عند مشائیه حقایق و تباینت و هو لدی زاهق

(سبزواری، بی تا، شرح منظومه، ص ۲۴).

۲- از نظر حکمت متعالیه، وجود یک حقیقت است که دارای مراتب تشکیکی است و به تعبیری وجود «حقیقت واحده ذات مراتب» است:

الفهلویون الوجو عندهم حقیقه ذات تشکک تعم

(همان، ص ۲۲).

۳- عارف که توحید را نقطه ثقل در هستی‌شناسی می‌داند. هستی را حقایق متباینه نمی‌داند. در نگاه عارف، از آنجا که حقایق متباینه رابطه «این نه آنی» با یکدیگر دارند. بنا براین، نگرش تباینی در مورد حقایق وجودی، در ارتباط با مبدا نخستین هستی و با نگرش توحیدی، ناسازگار است. زیرا نمی‌توان میان امور ناسازگار و متباین ارتباط برقرار کرد (سعیدی، ۲۰۰۷، ص ۴۱-۱۹).

گرچه در دیدگاه حکمت متعالیه صدرایی که وجود را «حقیقت واحده ذات مراتب» به شدت و ضعف و ساحت‌های گوناگون تشکیکی می‌داند؛ نیز به‌گونه‌ای این ناسازگاری وجود دارد. و دیدگاه توحیدی ناب عرفانی به وضوح، برجسته نیست. زیرا شائبه تکثر در این دیدگاه نیز از میان نرفته از منظر عرفان، وجود، حقیقتی یکتا است که دارای مظاهر و جلوه‌های گوناگون است (حقیقت واحده ذات مظاهر) به تعبیر گران‌سنگ حضرت امیر المومنین (ع) سراسر جهان، تجلی حضرت حق است «الحمد لله المتجلی لخلقہ بخلقہ» (خطبه/ ۱۰۸). بنا براین باید گفت که برترین و نزدیک‌ترین دیدگاه به توحید ناب، دیدگاه عرفانی است. که وجود را یک حقیقت با جلوه‌های گوناگون می‌داند.

سبزواری، نیز با همین نگرش، وحدت حضرت حق را وحدت عددی نمی‌شمارد. زیرا وحدت عددی نیز با کثرت سازگار است. و در نگاه دقیق توحیدی، کثرات در عرصه وجود، صرفاً تجلی اسماء و صفات حق‌اند. و جهان و هر چه در اوست، ظهور و سایه و ظل اسماء و صفات حق و نور مطلق‌اند. و توصیف حق نیز ناممکن است (ایزوتسو، ۱۹۸۹، ص ۴۹-۵۰).

حکیم اسراری در آثار گوناگون خود، به هنگام تحلیل مسائل وجود شناختی با ظرافت و دقت‌های ریز بینانه از عرصه فلسفه به ساحت عرفان گام نهاده و به تبیین حقایق می‌پردازد. و تبیین‌های ملاصدرا را به لحاظ روشی، با رویکرد عرفانی هماهنگ می‌شمارد. در مواردی نیز با نگاهی انتقادی به تبیین فلسفی رایج ملاصدرا را ناکافی شمرده و با نگرش زلال عرفانی به تبیین مسأله پرداخته است (سبزواری، بی تا، ج ۶، ص ۲۶۹).

وی به هنگام تبیین عوالم وجودی در قوس نزول، در بیانی هستی‌شناختی عرفانی، نظام وجودی عرفانی مانند هویت غیبی، عالم اله، عالم جبروت (ملکوت اعلی)، عالم ملکوت

اسفل (مثال)، عالم مُلک (مُشاهد و محسوس) را مطرح کرده است (سبزواری، بی‌تا، *اسرار الحکم*، ص ۵۲۹، ۵۳۲؛ همو، ۱۹۹۳، ب، ص ۸۳-۸۱).

بدهت وجود

مسائل مربوط به وجود مانند «بدهت وجود، تصور وجود، عینیت وجود، مجعولیت وجود، اصالت وجود، اشتراک وجود، تشکیک وجود، زیادت وجود بر ماهیت وحدت و کثرت و علیت و...» از زوایا و ابعاد گوناگون در آثار فیلسوفان، مورد بررسی و جستجو قرار گرفته است.

اما سبزواری در منظومه حکمت و شرح آن که مهم‌ترین اثر فلسفی اوست؛ به هنگام پرداختن به این مسائل، شیوه ورود و نوع پردازش او نسبت به مسائل و اصولاً فضای حاکم بر تقریر این مباحث با دیگر فیلسوفان متفاوت است. وی همانند بسیاری دیگر، وجود را به لحاظ مفهومی، بدیهی شمرده و با نگرش به حقیقت وجود، تعریف آن را چه با علم حصولی و چه با علم حضوری، ناممکن دانسته است.

مفهومه من اعرف الاشياء و کنهه فی غایه الخفاء

(سبزواری، بی‌تا، شرح منظومه، ص ۹-۸).

سبزواری در این بخش، از فصل نخست مقدمه قیصری بر شرح فصوص ابن عربی تأثیر پذیرفته است که وجود را در اطلاق کلی‌اش در مورد حضرت حق به کار برده است: «الفصل الاول فی الوجود و انه هو الحق»

از همین رهگذر است که وجود به این لحاظ که متحقق است؛ از همه چیز روشن‌تر و به لحاظ حقیقت‌اش از همه چیز نهفته‌تر است «وهو اظهر من کل شیءٍ تحققا و انیه حتی قیل فیهِ انه بدیهی و اخفی من جمیع الاشياء ماهیه و حقیقه فصدق فیهِ ما قال اعلم الخلق به فی دعائه: «ما عرفناک حق معرفتک» (قیصری، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۱۴).

تقریر اصالت وجود با رویکرد عرفانی

در نگرش عارف، اصالت وجود، مسأله‌ای مسلم است. عارف، حضرت حق را در راس هرم هستی می‌داند. از این رو قیصری، چنین نگرشی به وجود دارد. و وجود را همان حق و متحقق می‌داند «الفصل الاول فی الوجود و انه هو الحق» (قیصری، ۱۹۹۵، ص ۱۴).

ابن ترکه نیز در تمهید/تقوید واقعیت را از آن وجود دانسته و آن را با نور مساوق شمرده است. گرچه به این مهم توجه می‌دهد که تعبیر از حق مطلق در پوشش الفاضلی مانند وجود، بسیار دشوار است. زیرا الفاضلی که ما به کار می‌گیریم همه ساخته بشر است «فاعلم ان التعبير عما یصلح ان یكون موضوعا لهذا العلم من المعنی المحيط ... عسیر جداً فلو عبر عنه بلفظ الوجود المطلق او الحق انما ذلک تعبیر عن الشئی باخص اوصافه الذی هو اعم الموضوعات» (ابن ترکه، ۲۰۰۷، ص ۱۸-۱۷).

سبزواری، هنگام تبیین اصالت وجود در توضیح ششمین دلیل اصالت وجود از افق فلسفه، فاصله گرفته و با تقریر و رویکردی عرفانی به بیان اصالت وجود پرداخته است.

ما وُحِّدَ الحق و لا کلمته الا بما الوحده دارت معه

(سبزواری، بی تا، شرح منظومه، ص ۱۳).

اگر وجود اصیل نباشد. توحید ذاتی، صفاتی و افعالی ناتمام خواهد بود. زیرا ویژگی ماهیات، ناسازگاری و کثرت و این نه آنی است. در این صورت، امور متباین چگونه با یکدیگر ارتباط خواهند داشت. زیرا نتیجه چنین نگرشی آن است که میان کثرات و سرچشمه و راس هرم هستی، ارتباط وجود نداشته باشد. با نگرش به آیات و حیانی، همه ماسوی الله، «وجه الله» اند: «فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره/ ۱۱۵) بنا براین با فرض اصالت ماهیت، و ناسازگاری و ویژگی این نه آنی ماهیات، ارتباط کثرات موجود در جهان با حضرت حق، ناموجه و با توحید ناسازگار است. از سویی با نگرش اصالت ماهوی، شبهاتی مانند شبهه «ابن کمونه» در مسأله توحید ذاتی نیز تقویت می‌شود.

جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جانهای شیران خداست

(مولوی، ۱۹۹۶ ص ۳۵۰).

البته در نقد سخن سبزواری می‌توان گفت که اثبات توحید، صرفاً به این برهان بستگی ندارد. و ممکن است؛ این برهان را اقتناعی شمرد. اما فارغ از این جزئیات و در نگاه کلی،

این رویکرد و شیوه استدلال، نشانگر دلبستگی حکیم سبزواری به نگاه ذوقی و عرفانی به مسأله وجود است. زیرا «وجه الله» که همان وجود منبسط و فیض مقدس و نفس رحمانی و کلمه «کن» در اصطلاح عرفانی است؛ حقیقتی گسترده است. با گستره‌ای که دارد به عنوان «رَقّ منشور» (پرده‌ای گسترده) همه را در بر می‌گیرد. و به تعبیر و حیانی «و ما امرنا الا واحده» (قمر / ۵۰) «امری واحد» است. همه این کثرات در تجلی نوری «الله نور السموات و الارض» (نور / ۱) این وجود منبسط، و رحمت عامه و امر واحد، جمع و سازگاراند (سبزواری، بی‌تا، شرح منظومه، ص ۱۵-۱۴؛ آشتیانی، همان، ص ۱۳۸-۱۳۳؛ آملی، بی‌تا، همان، جزء ۱، ص ۴۱).

عشق منشأ آفرینش و حرکت

گرچه فیلسوفان پیش از حکیم سبزواری مانند بوعلی سینا، مسأله عشق و ابتهاج را در هستی‌شناسی خود مطرح کرده‌اند (ابن سینا، ۱۹۹۷، ص ۳۹۸-۳۹۶). اما این مسأله با صبغه عرفانی، مطرح نشده است زیرا عارف، رابطه حق و اشیا را به گونه تجلی و ظهور می‌شمارد؛ و این تجلیات نیز معنای حرفی دارند؛ و ذاتشان عین ربط و تعلق و وابستگی به متجلی است. سبزواری در مسأله رابطه حق با اشیا و پیدایش تکرر در نظام هستی، نیز از نگرش فلسفی «صدور معلول از علت» فاصله گرفته است. و رابطه حق با اشیا را به گونه «تجلی و ظهور» می‌شمارد. از این‌رو دیدگاه فلسفی تمایز علی و معلولی که شائبه کثرت دارد. کم فروغ و دیدگاه وحدت وجودی، چیره می‌شود. او «عشق را منشأ پیدایش اشیا» می‌داند. اما به گونه‌ای که یکی عاشق و دیگری معشوق باشد، نیست. زیرا حقیقت وجود، چیزی جز عشق و ابتهاج حق به ذات و آثار نیست: «والوجود لیس الا العشق بنفسه و الابهتاج بذاته و آثاره بماهی آثاره» (سبزواری، ۱۹۸۱، ص ۳۹۰؛ همو، ۱۹۹۳، الف، ص ۱۴۳). او به هنگام بررسی صفت اراده حضرت حق نیز با تعبیر «فهو مبتهج بذاته، عاشق لذاته ... فهو مبتهج... باثر...» اراده را به عشق باز می‌گرداند. و منشأ پیدایش اشیا، ابتهاج و عشق به ذات دانسته است. زیرا خداوند هم به ذات و به آثار خود نیز ابتهاج و عشق دارد. و ظهور اثر، همانا ظهور مؤثر است. و مؤثر به اثر خود نیز ابتهاج دارد. پس خداوند که برترین عاشق به ذات است و نسبت به توابع ذات که همان اشیا‌اند. بالعرض عشق دارد.

زیرا تجلیات و ظهورات، همچون عکس خداوند می‌باشند. که استقلال وجودی ندارند. و از آن رهگذر که اثر او هستند به آنها عشق می‌ورزد (سبزواری، بی تا، شرح منظومه، ص ۱۸۵؛ آملی، همان، جزء ۱، ص ۴۷۱، آملی، همان، جزء ۲، ص ۸۵-۸۴، آشتیانی، همان، ص ۶۱۶).

در تبیین نظام غایی جهان نیز معتقد است. ادراک و شعور در همه موجودات در نظام هستی جریان دارد. و حضرت حق، مطلوب نهایی و معشوقی است که همه به سوی او رهسپارند و جملگی او را می‌طلبند. او مطلوب نهایی است. زیرا هر حرکتی یک نوع طلب است. این مسأله در همه موجودات ذی شعور و موجوداتی که بظاهر فاقد شعورند. صادق است. اصولاً همه کاروان هستی به سوی کمال مطلق در حرکت‌اند. و همه او را می‌طلبند. فی‌المثل، آدمی می‌کوشد. که ادیب و فقیه یا متکلم شود. و با فرض دستیابی به این مدارج علمی اما به آن مرتبه، قانع نیست بلکه پیوسته می‌کوشد متأله و عارفی ربانی شود. که دارای اقتدار نفسانی است. پیوسته در این سیر و حرکت می‌کوشد تا سرانجام مظهر و مجلای اخلاق الهی شود. اگر همت او بلند باشد تا نیل به مراتب بالاتر که قرب حق، است؛ پیش می‌رود. و حدیث قدسی «یا بن آدم خلقت الاشیاء لاجلک و خلقتک لاجلی» ناظر به این غایت است (سبزواری، بی تا، حاشیه/سفار، ج ۶، ص ۴۳-۴۲).

وحدت وجود ذات مظاهر

به‌رغم آنکه مسأله وجود از بدیهیات شمرده شده است. اما در تبیین حقیقت و جزئیات و شئون آن، دشواری‌هایی وجود دارد. وحدت وجود از جمله مسائلی است، که از یک سو، میان حکیمان و متکلمان به ویژه قرائت تفکیک در دوره معاصر مورد بحث و گفتگو بوده است. و همچنان نیز ادامه دارد. از سویی دیگر، میان عارفان و حکیمان نیز نسبت به چگونگی آن، مناقشاتی وجود داشته. در عرصه عرفان نیز قرائتی واحد از وحدت وجود که مورد توافق همگان باشد. وجود ندارد. منابع نقلی دینی نیز مشتمل بر فقراتی است که فارغ از اختلاف در تفسیر آنها اما در نگاه کل، ناظر به وحدت وجود هستند. در این خصوص به مقاله سیدابوالحسن رفیعی و محمدکاظم عصار می‌توان مراجعه کرد (خسروی، ۲۰۰۵، ص ۱۷-۱۳؛ ص ۴۷۱-۴۵۳).

سبزواری «وحدت وجود» را با بیانی استعاری و با رویکرد رایج در عرف عرفان مطرح کرده و به تبیین کثرات وجودی و ارتباط آنها با نقطه وحدت و هویت غیبی پرداخته است. و نسبت خداوند با کثرات را همچون انسانی می‌داند که در برابر آیینه‌های بسیار ایستاده است که در همه آنها انسانی واحد، مشاهده می‌شود. تعدد صورت‌ها، نفسیتی مستقل ندارند، بلکه انعکاساتی از همان واقعیت‌اند. به گونه‌ای که اگر انسانی را که در برابر آینه ایستاده حذف کنیم. همه صورت‌ها فانی می‌شوند. این کثرات گرچه ظهورات آن حقیقت‌اند. اما از جهتی در حد ظهور خود، حجاب و مانعی برای آن حقیقت‌اند (ایزوتسو، ۱۹۸۹، ص ۱۲۱). امام خمینی عارف و فیلسوف معاصر نیز تبیینی مشابه از وحدت وجود دارد. تجلیات و ظهورات اسما و صفاتی را نسبت به هویت غیبی به ظهور صورت‌ها در آینه همانند کرده است. زیرا گرچه صورت‌ها، ظهور آینه‌اند. اما از جهتی این ظهورات، مانع و حجاب آینه نیز می‌باشند. چون در آن نقطه از آینه که صورت، ظاهر و منعکس می‌شود. ظهورش، مانع و حجاب برای آینه و مانع از دیدن آن می‌شود و آینه در آن نقطه آینه ناهویدا است.

«و كما ان المرآه الحسّی مع كونه مظهره للصور المنعكسه فیها، محجوبه بها ... فالحقیقه الغیبی ایضا مع كونها ظاهره بنفس ظهور الاسماء، مختفیة فیها و بها...» (خمینی، ۲۰۰۷، ص ۲۸).

حکیم اسراری، رابطه حق و اشیا را به گونه تجلی می‌شمارد. به اعتقاد وی رابطه اشیا با حضرت حق، مفاد معنای حرفی دارد. زیرا تجلیات در برابر متجلی، هیچگونه هویت استقلالی ندارند. بلکه عین ربط و وابستگی به متجلی‌اند. وی در ابتدای الهیات بالمعنی الاخص با تعبیر «بهر برهانه» همه ما سوی الله را ظهورات، جلوه‌ها، سایه و ظل حضرت حق شمرده است. که با تجلی خورشید حقیقت، همگی فانی‌اند. آملی در تبیین این سخن، معتقد است این نگرش ملهم از سخن امام حسین (ع) سالار شهیدان است که فرمود: «الهی تَعَرَّفَتْ فی کل شیء فما جهلك شیء» (سبزواری، بی تا، شرح منظومه، ۱۴۵؛ آملی، بی تا، جزء ۱، ص ۴۲۲). حکیم اسراری کوشیده است. این وحدت سعی اطلاقی را در جای جای مسائل فلسفی نشان دهد. که در بحث تجلی و فیض، به آن می‌پردازیم.

این نکته نیز در خور یادآوری است که با توجه به دو قسم تجلی جمالی و جلالی از تجلی جمالی در عرف شرع با الهام از آیه شریفه «الله نور السموات و الارض» (نور/ ۳۵) به «نور»

و از تجلی جلالی به «ظِلِّ» «الم تر الی ربک کیف مدّ الظل» (فرقان / ۴۵) تعبیر کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۹۹۲، ص ۲۴۴).

تجلی

در نظام هستی‌شناختی عرفانی، هویت غیبی با عنوان اطلاقی‌اش از انظار همه اولیا و انبیا، پنهان است. زیرا اگر بخواهد با عنوان اطلاقی، ظهور کند. ظرفیت مناسب با آن عنوان می‌طلبد. و در همه ماسوی الله، ظرفی که بتواند نامتناهی را در خود جای دهد وجود ندارد.

کی بگنجد بحر اندر قطره‌ای مهر پنهان چون شود در ذره‌ای

(اسیری لاهیجی، ۱۹۸۶، بخش ۲۷).

و از آنجا که حضرت حق، چون خواست جمال خویشتن را ببیند. جلوه‌گری کرد و جلوه او همان، تجلی اوست. اما تجلی در عرصه عرفان، دو گونه است. ۱- تجلی اول که ذات برای خود ذات تجلی می‌کند و آن را تجلی احدی و فیض اقدس می‌شمرند؛ ۲- تجلی ثانی که آن را تجلی واحدی و فیض مقدس و تعیین اول نیز می‌نامند. سخن حضرت امیر (ع) نیز راهگشای عارفان به فیض مقدس است. که فرمود: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه» (دستی، ۲۰۰۰، ص ۱۹۹-۱۹۸) ستایش خدای را سزد که از رهگذر آفرینش، خود را بر آفریدگان هویدا ساخت.

فیض مقدس

یکی از مواردی که سبزواری از عرصه فلسفه به ساحت عرفان، گام نهاده مسأله فیض مقدس است. وی به هنگام واکاوی مسائل گوناگون فلسفی در یکایک آثار به ویژه در مهم‌ترین اثر فلسفی‌اش، شرح منظومه حکمت به مناسبت‌های مختلف، فیض مقدس را مطرح کرده است. در بررسی اصالت وجود، با الهام از قرآن و عرفان، فیض مقدس را به «شجره مبارکه، نور، کلمه، مشیت و رحمت واسعه حق» تفسیر کرده است. «و هو الوجهه النورانیة التي انطمس فیها الظلمات و هو کلمته و مَشِیَّتُهُ و رَحْمَتُهُ» (سبزواری، بی تا، شرح منظومه، ص ۱۵-۱۴؛ آشتیانی، همان، ص ۱۳۸-۱۳۷).

در تبیین مسأله توحید در خالقیت جهان نیز وجود منبسط و فیض مقدس را که «حق مخلوق به» نام دارد؛ به عنوان واحد حقیقی که وحدت ظلّیه دارد. محیط به همه ما سوی الله دانسته است. زیرا همه ما سوی الله یک واحدند. او با وحدتش به همه احاطه دارد. «لاسیما بالنظر الی وجهه الی الله الواحد ... الذی هو علی کل حاضر و غائب شهید و شاهد» (سبزواری، بی تا، شرح منظومه، ص ۱۵۱؛ آملی، همان، جزء ۱، ص ۴۵۱).

وی در ادامه، با رویکردی قرآنی، عرفانی، افلاک را نیز دارای حیات و همه را پیوسته، مترنم به تسبیح حضرت حق می‌شمارد و این تسبیح هرگز قطع نمی‌شود. زیرا افلاک، نسبت به جمال خداوند، پیوسته شعف دارند و هرگز خسته نمی‌شوند: «ان السماء کله...احیاء، عقلاء، مسبحون بحمد ربهم لایسامون و متواجدون فی عشق جماله لایفترون». عارفان در این خصوص، سخنانی بسار درخور توجه دارند. اما مجال طرح آنها نیست (سبزواری، همان ص ۱۵۱).

در نگاه هستی‌شناختی عرفانی حکیم اسراری به مسأله توحید، تعبیری مانند: «وجه الله، وجود منبسط، فیض مقدس، نفس رحمانی و کلمه «کن» همه ناظر به یک حقیقت‌اند. زیرا فیض مقدس به عنوان «رَقّ منشور» و پرده‌ای گسترده، با گستره‌ای که دارد همه را در بر می‌گیرد. و قرآن نیز از آن به عنوان «امر واحد» یاد می‌کند. «و ما امرنا الا واحده» (قمر/ ۵۰) و همه این کثرات در تجلی نورانی «الله نور السموات و الارض» (نور/ ۱) در این وجود منبسط، رحمت عامه و امر واحد، به عنوان یک واحد جمع‌اند و هیچگونه ناسازگاری با یکدیگر ندارند (سبزواری، بی تا، شرح منظومه، ص ۱۵-۱۴؛ آملی، همان، جزء ۱، ص ۴۱؛ آشتیانی، همان، ص ۱۳۸-۱۳۳).

فیض مقدس با اطلاق شمولی و سعی عرفانی‌اش همه ماهیات را فراگرفته است. زیرا او رحمت واسعه و آینه و مرآت حضرت حق است. که دارای مقام وحدت در کثرت است «یعنی ان فیضه المقدس و رحمته الواسعه فی کل المہیات احاط بکل شیء رحمه و علما» (سبزواری، بی تا، همان، ص ۱۷۲-۱۷۱).

آملی در توضیح این مسأله، معتقد است؛ اصولاً بحث وحدت در کثرت مربوط به همین فیض مقدس است. و نسبت دادن وحدت در کثرت به مقام احدیت، اسنادی مجازی است.

زیرا همین فیض مقدس است. که حقیقتاً با موجودات متحد است. اما ساحت حضرت احدیت از چنین اتحادی مُبراست (آملی، بی‌تا، همان، جزء ۲، ص ۲۰).
 به تعبیر حکیم اسراری این فیض مقدس، همان نفس رحمانی است: «کلمه کن الواحد المدلول علیها بقوله تعالی و ما امرنا الا واحده...» اما این وجود منبسط که فعل حق است. استقلال ندارد. و نسبتش با احدیت، مانند نسبت معنای حرفی است. زیرا ذاتش عین الربط است به‌گونه‌ای که ازاله ربط به معنای ازاله ذات آن است (سبزواری، بی‌تا، شرح منظومه، ص ۱۴؛ آشتیانی، همان، ص ۱۳۶؛ آملی، بی‌تا، همان، جزء ۲، ص ۲۰-۱۹).
 سید حیدر آملی نیز می‌گوید هرچه نزد غیر خدا بر آن نام وجود می‌گذاریم. در پیشگاه احدیت فانی است. زیرا وجودش عاریه‌ای است که خدا به او داده است (آملی، سید حیدر، ۱۹۹۷، ص ۳۶۶).

عدم تکرار در تجلی

عارفان که با نگاه توحیدی به همه ساحت‌ها و مظاهر وجودی می‌نگرند؛ تداوم و پیوستگی فیض را نیز با همین نگرش تفسیر می‌کنند. یکی از این بنیان‌ها که از آبشخور توحید سرچشمه می‌گیرد؛ مسأله «عدم تکرار در تجلی» است. سبزواری که در بسیاری موارد در بحر و گرداب سه‌گین مسائل پیچیده فلسفی با نشستن بر زورق عرفان ره می‌پیماید. در بررسی مسأله فلسفی «امتناع اعاده معدوم» نیز همین روش را برگزیده است.
 اما پیش از پرداختن به این مسأله به چند نکته به عنوان مقدمه باید توجه داشت. ۱- عارف بر اساس اندیشه محوری عرفان، حضرت حق را أَحَد (یکتا) و واحد (بگانه) می‌داند؛ ۲- همچنین مخلوقات را تجلیات و ظهور خداوند می‌شمرد؛ ۳- و از سویی خداوند را نو آفرین و «بدیع السموات و الارض» می‌داند؛ ۴- حضرت حق نیز «دائم الفضل علی البریه» و پیوسته در تجلی و فیض رسانی است. و هیچگاه فیضش توقف و انقطاع ندارد.

دما دم چهره اش اندر تجلی است	اگرچه کنز مخفی سرّ آخفی است
رخش هر لحظه در حسنی جدید است	به غایت طاهر و بس ناپدید است

بر این اساس، هرتجلی، تکرار تجلی پیشین نیست، بلکه نو و تازه است. و با تجلی دیگر متفاوت و غیر از آن است. «و فی کل ان له شان جدید» (سبزواری، بی تا، همان، ص ۴۸).

هر دم از باغ بری می‌رسد نغزتر از نغزتری می‌رسد

(نظامی گنجوی، ۲۰۲۲ بخش ۴۸).

عارفان، عدم تکرار در تجلی را به سه معنا به کار می‌برند:

۱- تجلی فعلی خداوند، صورت‌های گوناگون دارد. و هرگز دو صورت بلکه دو حرکت، همانند یکدیگر نیستند. و در دو عرصه «تعاقب مکانی و تعاقب زمانی» بی‌همانند هستند. و به مقتضای آیات شریفه «کل یوم هو فی شان» (الرحمن / ۲۹) «و لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) هرچه در عوالم گوناگون می‌بینیم؛ مظاهر اسمی خاص از حضرت حق‌اند و ظهورات حضرت حق به تناسب هر اسمی در تحت ربوبیت و ظهور همان اسم قرار دارند. هر چیزی به لحاظ تعین، مظهر «لیس کمثله شیء» است. بنا براین، تکرار در تجلیات با لحاظ تعینات، محال است. زیرا تعینات با لحاظ تعینی که دارند. ویژگی این نه آنی و غیریت دارند. پس هرتعینی، تجلی ویژه است. و غیر از تجلی دیگر است.

۲- وجود و هستی که در همه مراتب طولی و عرضی، اصل است. شان و حیثیتش، وحدت و شخصی بودن است. و چون ماهیات را نادیده بگیریم؛ تکرار و دوم برای وجود معنا ندارد. و ذکر «یا هو یا من لا هو الا هو» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۸۹) که حضرت خضر به حضرت امیر (ع) آموخته نیز به همین معنا است.

۳- نظام جهان نیز که عارفان از آن به «انسان کبیر» یاد می‌کنند. و آیه «ما خلقکم و لا بعثکم الا کنفس واحده» (لقمان / ۲۸) نیز آن را تأیید می‌کند؛ دوم ندارد. بلکه وحدت و یکپارچگی دارد. بنابراین در تجلی تکرار راه ندارد؛ و آیه «و ما امرنا الا واحده» (قمر / ۵۰) نیز ناظر به همین حقیقت است (سبزواری، بی تا، شرح منظومه ص ۴۸).

سبزواری در بررسی مسأله فلسفی «المعدوم لایعاد بعینه» با تعبیر «و لا تکرار فی التجلی» مسأله عدم تکرار در تجلی را مطرح کرده است و معتقد است هر یک از اشیا، نمادی از توحیدند. و در نظام هستی، تکرار وجود ندارد. زیرا اعتقاد به تکرار در تجلی لوازمی دارد؛

که با اعتقاد به توحید ناب عرفانی، ناسازگار است. و با استناد به آیه «لیس کمثله شیئی» در توجیه عدم تکرار در تجلی می‌گوید.

۱- چه «کاف» در این آیه زاید باشد؛ مفاد آن عدم تکرار در تجلی است. زیرا معنایش این خواهد بود که حضرت حق، واحد و یکتاست و تجلیات او نیز واحدند است. اگر خداوند مثل داشته باشد. تجلیات او نیز مثل خواهند داشت. و تجلی مکرر خواهد شد.

۲- اما اگر کاف در آیه «لیس کمثله شیئی» را زاید ندانیم؛ معنایش این است. که «مثل حضرت حق» که انسان کامل است. به ویژه تجلی تام و انسان کامل محمدی که اصل تجلیات است. تکرار نخواهد داشت (سبزواری، بی تا، ص ۴۸؛ آشتیانی، همان، ص ۲۷۳-۲۷۲).

با توجه به این مبنا، تکرار در تجلی موجه نیست. زیرا تکرار در تجلی مستلزم تکرار در متجلی است. چون متجلی اگر تجلی کند؛ با ذات و جهات ذات تجلی می‌کند و تجلی نیز صورت و ظهور متجلی است. لذا تکرار در تجلی مستلزم تکرار در متجلی است و این مسأله با توحید ناسازگار است. زیرا لازمه تکرار تجلی این است که «واحد» «اثنین» باشد. و از آن روی که هر وجود، مرتبه و ظرف و وعای ویژه دارد. لذا وجود اشیاء که اشعه و تجلی مبدع اول و شعاع نور و شئون ذاتی او هستند؛ تبدیل نمی‌پذیرند.

اما هیدجی، سخن سبزواری را در این مورد، به عنوان برهان نپذیرفته، بلکه آن را شاهدهی بر مدعا دانسته است (سبزواری، بی تا، شرح منظومه، ص ۴۸؛ هیدجی، ۱۹۸۴ ص ۱۹۲؛ آملی، همان، جزء ۱ ص ۱۶۷؛ آشتیانی، همان، ص ۲۷۱-۲۶۹).

حکیم اسراری به هنگام واکاوی اصالت وجود نیز با استناد به آیه «اینما تولوا فثم وجه الله، بقره/ ۱۱۵» مسأله «عدم تکرار در تجلی» را به میان کشیده می‌گوید: «و معلوم آن وجه الواحد واحد». زیرا تکرار در تجلی، موجب تکرار در متجلی است. «قل کل يعمل علی شاکلته» (سبزواری، بی تا، شرح منظومه، ص ۱۴؛ آشتیانی، همان، ص ۱۳۵).

اما این شیوه تبیین عرفانی از مسائل فلسفی در آثار فیلسوف بزرگ معاصر، علامه طباطبایی به چشم نمی‌خورد. وی امتناع اعاده معدوم را در بحث عدم تکرار در وجود، در فضایی عقلی و فارغ از نگرش عرفانی مطرح کرده است. اسمی از «عدم تکرار در تجلی» به میان نیاورده است (طباطبایی، بی تا، ص ۲۱).

انسان کامل، غایت هستی

یکی از مسائلی که ذهن بشر را پیوسته به خود مشغول ساخته، آغاز آفرینش و غایت آن است. آفرینش چرا و چگونه و با چه هدفی آغاز شد. اندیشمندان در حوزه‌های مختلف دانشی به تناسب حوزه تحقیقاتی خود در صدد پاسخگویی به این پرسش برآمده‌اند. اما رویکردهای تخصصی در حوزه‌های دانشی و تفاوت در روش تحقیق، موجب تفاوت در نتیجه و ساحت دریافت محققان شده است. فیلسوف که با ابزار خرد در جستجوی حقیقت است. دلبستگی و دغدغه اش «دانستن» است. اما دغدغه عارف، «عشق ورزی» و اتصال به حق است (مطهری، ۲۰۱۲، ج ۲ ص ۳۱۹). عارف در راستای پاسخ‌گویی به پرسش‌های فوق، مسأله «تعلق حب ذاتی به شهود ذات» را به عنوان نقطه آغاز آفرینش مطرح کرده است و در این راستا بوده که نظام هستی‌شناختی عرفانی نیز رقم می‌خورد. پیش از این گفتیم از منظر عرفان، عشق، علت پیدایش ما سوی الله است و حضرت حق برای آنکه در آینه‌ای مناسب، جمال خویش را مشاهده کند؛ حضرت انسان کامل را با توجه به ظرفیت وجودی‌اش به عنوان آینه تمام‌نمای اسم جامع «الله» آفرید «الانسان الكامل الذی خُلِقَ لِلَّهِ وَ خُلِقَ الْأَشْيَاءُ لِأَجْلِهِ» (سبزواری، شرح منظومه، ص ۱۲۸).

از این رو سبزواری، عالم انسان کامل را نسخه جامع هستی و آینه حضرت حق، معرفی کرده می‌گوید: «انسان کامل بمنزله عاکسی است. در مَنْصَه ظهور و ماهیات همه موجودات، بمنزله مرئی اویند، چنان‌که او بمنزله مرآتی است برای اسما و صفات ...» (سبزواری، بی تا، اسرار الحکم، ص ۱۲۷، ۴۰۳). مفاد حدیث قدسی «یا ابن آدم خلقت الاشیاء لک و خلقتک لنفسی» و سید الساجدین و سید العارفین که فرمود «نحن صنائع الله» به این حقیقت اشاره دارد (آملی، بی تا، جزء ۱، ص ۳۶۴).

بنابراین، انسان کامل، باب الابواب است. و نه تنها در نقطه آغاز آفرینش محور است، بلکه همه ما سوی الله با قافله سالاری و با ساطت انسان در فیض به سوی حق ره می‌پویند. «و ان کلمته التامه باب الابواب» (سبزواری، بی تا، شرح منظومه، ص ۱۲۸).

حافظ نیز در ابیات زیر به این جایگاه انسان کامل اشاره کرده است.

در ازل پرتو حسنات ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

جلوه‌ای کرد رخت دید ملک، عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
(حافظ، بی‌تا، غزل ۱۹۶، ص ۱۴۸)
سبزواری در حاشیه/سفار به هنگام بحث از غایت فعل، دو گونه غایت را برای اشیا مطرح کرده است:

۱- غایت هر چیز به تناسب نحوه وجود او است. و از آن روی که هر شیئی تحت ربوبیت یک اسم و صفت الهی قرار دارد. پس همه به سوی اسم متناسب خود و در دامنه ظهور آن در حرکت‌اند.

۲- غایت به معنای «جوار الهی» که غایت نهائی و غایه الغایات است. و اگر کسی بخواهد به این غایت دست یابد باید به درگاه «باب الله» که انسان کامل است بار یابد. و همه به خاطر وی و او نیز به خاطر خدا خلق شده است. و در یک حرکت طولی، همگی با همراهی این قافله سالار به سوی حضرت حق در حرکت‌اند. «ان الكل یفدون علی باب الابواب و هو الانسان الكامل و هو یقوم بین یدی الله... فحشر الكل الی الله بتبعیه حشره الیه» (سبزواری، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۶۸-۳۶۵).

حکیم اسرار، هنگام بررسی مسأله علم خداوند به اشیا، معتقد است. انسان کامل، حقیقتی جامع است که همه کمالات را به صورت بالفعل دارد. «مثاله الانسان الكامل بالفعل». زیرا تکامل انسان و وصول وی به غایت و هدف متناسب به شیوه «لبس بعد اللبس» (پوششی روی پوششی دیگر) است. و از گونه «لبس بعد الخلع» (پوششی پس از کنار نهادن پوشش پیشین) نیست. از این رو انسان کامل، در هر ساحت و مرتبه‌ای از کمال که جای می‌گیرد؛ همه کمالات مرتبه فرودین را نیز با خود دارد. تا به عالی‌ترین درجات کمال برسد. در همین راستا فرمود: «من رأی فقد رای الحق». زیرا او نماینده حق مطلق و نماد وحدت است و یکی بیش نیست (سبزواری، بی‌تا، شرح منظومه، ص ۱۷۱؛ آملی، بی‌تا، همان، جز ۲، ص ۱۹؛ آشتیانی، همان، ص ۱۳۶).

نتیجه

طبق بررسی‌ها، گرچه در نگاه نخست، سبزواری به عنوان یک فیلسوف با روش عقلی، به تجزیه و تحلیل مسائل فلسفه می‌پردازد. اما در مواردی بسیار، با روش و رویکرد عرفانی به

تبیین و تحلیل مسأله پرداخته است. این روش وی اختصاص به مسأله‌ای ویژه از مسائل فلسفه ندارد، بلکه به هنگام بررسی مسائل گوناگون فلسفه همچون «اصالت وجود، بدهت وجود، اعاده معدوم، اسماء و صفات الهی و ...» و سایر موضوعات فلسفی در آثاری مانند شرح منظومه، حواشی اسفار، حواشی شواهد الربوبیه و شرح الاسماء الحسنی به ساحت برهان اکتفا نکرده است، بلکه با روش ذوقی و عرفانی ارتباط مسائل فلسفه را با موضوعاتی همچون «عشق خداوند به موجودات، تجلی، عدم تکرار در تجلی، فیض مقدس، وحدت وجود» تبیین نموده است. بنا براین، نمی‌توان وی را حکیم مشائی، اشراقی یا حتی پیرو صرف حکمت متعالیه شمرد. زیرا گاه به نقد دیدگاه ملاصدرا می‌پردازد. از این‌رو، دلبستگی وی به عرفان و روش عرفانی کمتر از فلسفه و روش عقلی نیست. زیرا در اکثر مسائل فلسفی با رویکردی عرفانی به تبیین مسأله پرداخته است.

مشارکت نویسندگان

مقاله به صورت انفرادی نگاشته شده است.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافی توسط نویسنده بیان نشده است.

منابع و مآخذ

- The Holy Quran Nahj al-Balagheh*, with Dashti's research, Mashhoor Publication, 1th edition, Qom, (2000)AD. [In Arabic]
- Ibn Sina, Hossein, *al-ilahiyat men kitab al-shafa* , with the research of Hasan Hassanzadeh Amoli, 4th edition, Qom, Bostan Kitab, (1997)AD. .[In Arabic]
- Asiri Lahiji, Shamsuddin Mohammad, *Asrar al-Suhood*, Tehran, (1986). [In Arabic]
- Izutsu, Toshihiko, *the Foundation of Hekmat Sabzevari*, translated by Jalaluddin Mojtaboi, Tehran, University of Tehran, (1989). [In Persian]
- Amoli, Seyyed Haydar, *al-moghadamat men Kitab Nas al-Nusus*, Edited by Henry Carbone, Osman Yahya, Toos, 2th edition, Tehran, (1989). [In Arabic]

- Amoli, Mohammad Taqi, "*Dorar al-fawaid fi sharh al-manzumah*", Markaz Nashr Kitab, Tehran, No date. [In Arabic]
- Turke, Sain al-Din Ali, *qawaid Al-Tawheed*, edited by Hassan Hassanzadeh Amoli, published by Alef-Lam- Mim, Qom, (2007). [In Arabic]
- Hafiz, Khwaja Shamsuddin Mohammad, *Diwan*, corrected by Abdul Rahim Khalkhali, Tehran, Meraj, No place. [In Persian]
- Khosravi, Mohammad Ali, *bargozideh maqalat maaref islami*, Vol. 1, Awqaf and Charity Publications, Tehran, (2005). [In Persian]
- Khademi, Ainullah, (2019) AD, *Pazhooreshhaye Hastishenakhti*, No. 16, pp. 101-111. [In Persian]
- Khomeini, Ruhollah, *Mesbah al-Hadaye to the Khilafa and al-Walayah*, with an introduction by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Moaseseh tanzim va nashr athar Imam khomeini, Tehran, (2007)AD. [In Arabic]
- Sabzevari, Mollah Hadi, *Asrar al-Hakm*, Molla Publication, Tehran, No date. [In Arabic]
- _____, *Diwan Haj Mulla hadi Sabzevari*, London (1993). [In Arabic]
- _____, *Sharh al-manzoomeh*, Mostafavi, Qom, No date. [In Arabic]
- _____, *sharh al-Asma al-Hosna*, edited by Najafaqli Habibi, Tehran University, (1993). [In Arabic]
- _____, *Sharh Dua al-Sabah*, edited by Najafaqli Habibi, Tehran, University of Tehran, (1993). [In Arabic]
- _____, *Hashiyeh Asfar*, Volume 1, Mustafavi, Qom, No date. [In Arabic]
- _____, *Hashiyeh Asfar*, 2nd volume, Mustafavi, Qom, No date. [In Arabic]
- _____, *Hashiyeh Asfar*, 6th volume, Mostafavi, Qom, No date. [In Arabic]
- _____, *al-Shawahid al-Rububiyyah*, Tehran, Markaz Nashr Daneshghahi, (1981). [In Arabic]
- Saadat Parvar (Pahlawani Tehrani), Ali, *Raz Del*, Sharh Golshan Raz by Sheikh Mahmoud Shabastri, 1th edition, Qom, Aftab Fitrat, (2020). [In Persian]
- Saadi, Mosleh Ibn Abdallah, *Koliat Saadi*, by Mohammad Ali Foroughi, 9th edition, Tehran, Amir Kabir, (1993) AD. [In Persian]
- Saeedi, Hassan, Spring (2007) "*Athar Falsafi va kalami asalat , tashkik wujood*", Aine Marafet, Vol. 10, pp. 19-41. [In Persian]
- _____, "*Irfan Asrar*", Bayhaq Nameh, volume 2, *Sale Awal, yadnameh Mulla Hadi Sabzevari*, Zemestan (1981). [In Persian]
- Shirazi, Mulla Sadra, *al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Uqliyyah al-Arbaah*, Mostafavi, vol.1, Qom, No date. [In Arabic]
- _____, *al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Uqliyyah al-arbaah*, Mostafavi, vol. 2, Qom, No date. [In Arabic]

_____, *al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar al-Uqliyyah al-Arbaah*, Mostafavi, vol. 6, Qom, No date. [In Arabic]

_____, *al-Shawahed al-Rububiyyah*, tashih va taligheh Seyyed Jalal Ashtiani, 2th edition, Mashhad, Markaz Nashr Daneshghahi, (1981)AD. [In Arabic]

Sadouq, Muhammad bin Ali (Ibn Babouyeh), *Al-Tawheed*, 1th edition, Qom, Jamia Modaresin, 1398 AH-(1978) AD. [In Arabic]

Tabatabaei, Mohammad Hossein, *Nahayeh al-Hikma*, Qom, Jameh Modarresin, No date.

Faiz Kashani, *Dah Resaleh*, 1th edition, Isfahan, Markaz tahghighat ilmi va dini imam ali(a), (1992)AD.

Qaysari, Dawood Ibn Mahmud, *Mata khusus al-kalam fi ma'ani fusus al-hikam*, Qom, Anwar al-Hoda, (1995)AD. [In Arabic]

_____, *Mata khusus al-kalam fi ma'ani fusus al-hikam*, 3th edition, Tehran, Entesharat ilmi va farhanghiS, (2007). [In Arabic]

Mohammadian, Hossein, (2004), *Wahdat Wujood az didgheh Hakim Haj Mulla Hadi Sabzevari*, number 1, 116-97. [In Persian]

Modares Ashtiani, Mirzamehdi, *Taligheh bar sharh manzoomeh hekmat Sabzewari*, Tehran, University of Tehran, (1993). [In Arabic]

Motahari, Morteza, *Majmooh athar*, vol. 2, Qom, Sadra, (2012). [In Persian]

Molavi, Mohammad, *Masnavi*, Katabachi, Tehran, (1996). [In Persian]

Nizami-Ganjovi, Elias Ibn Yusuf, *Makhzon al-Asrar*, Tehran, Sokhan, (2022) AD. [In Persian]

Hidji, Mohammad, *Taligheh al-Hidaji ala al-Manzomah and sharheha*, Tehran, Moaseseh al-Alami, (1984). [In Arabic]

معرفی نویسنده



حسن سعیدی دانشیار عرفان اسلامی، گروه ادیان و عرفان اسلامی دانشگاه شهید بهشتی تهران است. ایشان مدرک کارشناسی (۱۳۶۲) و کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی (۱۳۶۸) را از دانشگاه قم و دکتری عرفان اسلامی را سال ۱۳۷۷ از دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، کسب کرده است. نامبرده، پیشینه

تحصیلات حوزوی شامل دروس سطح حوزه، درس خارج فقه و اصول، حکمت و عرفان نیز دارد. ایشان مدیر مسئول و سر دبیر مجله علمی پژوهشی «آینه معرفت» و عضو هیأت تحریریه مجلات علمی در دانشگاه ها و مراکز علمی کشور و عضو هیات علمی همایش‌های

علمی و رئیس برخی همایش‌ها بوده است. علاوه بر راهنمایی پایان‌نامه‌های ارشد و رساله‌های دکتری، داوری رساله‌های دکتری، پایان‌نامه‌های ارشد و مقالات علمی بسیاری را داوری کرده است. کتاب عرفان در حکمت اشراق و مقالات متعدد علمی از وی در مجلات معتبر علمی به چاپ رسیده است.

Saeidi, H. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

h-saeidi@sbu.ac.ir

How to cite this paper:

Hassan Saeidi (2024). Hiii m eeeee eeei's sss tiaal Ott ll yyy.

Journal of Ontological Researches, 12 (24), 353-382. Persian.

DOI: 10.22061/orj.2024.2079

URL: https://orj.sru.ac.ir/article_2079.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی