

غیاث‌الدین منصور دشتکی میان دو راهی وحدت شهود و وحدت وجود

الهه زارع^۱، عباس جوارشکیان^۲، سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۳، قاسم کاکایی^۴
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۱۱/۱۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۴/۲۸)

چکیده

از میان مخالفان نظریه «وحدت وجود»، برخی کاملاً آن را رد کرده و برخی دست به تأویل آن زده‌اند. غیاث‌الدین منصور دشتکی از جمله کسانی است که سخنان عرفا را به وحدت شهود تأویل کرده‌است. به این معنا که سالک به مراتبی می‌رسد که از ماسوی‌الله غافل می‌گردد. اما با وجود این، برخی از سخنان و عباراتش بیانگر وحدت وجودند. با بررسی آثار وی این نتیجه حاصل آمد که نظریه غالب وی وحدت شهود است. اما سردرگمی وی میان وحدت شهود و وحدت وجود معلول عواملی، از جمله: تمایز قائل نشدن میان نظریات مختلف، اثرپذیری از مجادلات و مخالفت‌های میان خود و جلال‌الدین دوانی و تلاش برای مقابله با جهله صوفیه و صوفی‌نماهای زمان خود تشخیص داده شد.

کلیدواژه‌ها: جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین منصور دشتکی، وحدت وجود، وحدت شهود

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد؛ Email: elahezare@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. (نویسنده مسئول)؛

Email: javareskhi@um.ac.ir

۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد؛ Email: shahrudi@um.ac.ir

۴. استاد گروه الهیات (فلسفه و کلام اسلامی) دانشگاه شیراز؛ Email: gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

۱. در آمد

منصور بن صدرالدین محمد ملقب به غیاث‌الدین در سال ۸۶۶ ه.ق. در شیراز متولد شده‌است اما در سال وفات وی بین سال‌های ۹۴۰، ۹۴۸ و ۹۴۹ اختلاف است. مهم‌ترین ویژگی شخصیت علمی او را جامعیت در علوم مختلف دانسته‌اند. به همین علت درباره وی القاب مختلفی چون خاتم‌الحکماء، استاد بشر، عقل حادی عشر، غیاث‌الحکماء، ثالث معلّمین، اعجوبه روزگار را به کار برده‌اند [۴؛ ۶؛ ۲۵، ص ۲۵۴؛ ۱۷۶، ۲۵۸]. وی از حکمای مکتب شیراز محسوب می‌گردد. شیراز به مدت سه قرن یعنی قرن‌های هشتم و نهم و دهم کانون اصلی حکمت اسلامی قبل از ملاصدرا بوده‌است. این مقطع فکری، فاصله زمانی میان خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد است که حکما در این دوره علاوه بر توجه به مکاتب فلسفی و کلامی، نسبت به مباحث عرفانی نیز اقبال و توجه نشان داده‌اند [۱۱؛ ۲۴، ص ۲۳-۱۹؛ ۸۲]. یکی از مسائلی که در عرفان مطرح است مسئله وحدت وجود است. بحث از وحدت و کثرت همیشه در میان حکما و فیلسوفان جهان مطرح بوده‌است. اما وحدت وجود به معنای خاص آن ریشه در نظریات عرفانی ابن‌عربی دارد. اگرچه او از این اصطلاح در آثار خود استفاده نکرده‌است اما پس از وی این نظریه توسط شاگردانش به همین عنوان مشهور گردید.

ابن‌عربی وجود و حقیقت هستی را منحصر در خداوند دانسته و معتقد است که حقیقت هستی واحد است و کثرت و تعدد در آن راه ندارد و اگر در هستی کثرتی مشاهده می‌شود، کثرت نسب و احکام است که این کثرت در حکم عدم است [۱، ج ۴، ص ۲۶۸؛ ۵، ص ۵۸۵]. ادعای عرفای وحدت‌وجودی نیز متضمن همین معنا است. آنان با اعتقاد به وحدت شخصی حق، کثرت‌های موجود در عالم را به مظاهر این حقیقت واحده نسبت می‌دهند. اما عده‌ای به این علت که نظریه وحدت وجود با ظاهر شریعت و عقل ناسازگار است با آن مخالفت کرده‌اند. در میان مخالفان گروهی همانند فقها و متکلمین اساساً این نظریه را رد کرده اما گروهی دیگر، هم‌چون علاء‌الدوله سمّانی (از عرفای قرن هفتم) با تأویل آن به وحدت شهود آن‌را به گونه‌ای بازسازی کرده که مخالف با عقل و شرع نباشد.

۲. پیشینه تحقیق

بر اساس بررسی نگارنده، پژوهشی که به بررسی موضع‌گیری غیاث‌الدین در مورد وحدت

وجود پرداخته باشد انجام نشده است. کارهای انجام‌شده بیشتر معطوف به تصحیح آثار وی بوده‌اند؛ همانند مجموعه مصنفات به تصحیح عبدالله نورانی، *اشراق هیاکل النور* به تصحیح علی اوجبی. اما دکتر قاسم کاکایی ضمن تصحیح رساله *منازل السائرین* و *مقامات العارفین*، به بررسی عقاید عرفانی وی نیز پرداخته و علاوه بر آن در ضمن مقالات متعدد اقدام به معرفی و بررسی مکتب شیراز و حکمای آن کرده است.

۳. رویکرهای غیاث‌الدین دشتکی در باب وحدت وجود

غیاث‌الدین منصور از جمله کسانی است که با تفسیر وحدت وجودی از نظریه عرفا مخالف است و آن را به وحدت شهود تأویل می‌کند. با وجود این، در برخی از آثار خود سخنانی را مطرح کرده که متضمن وحدت وجود است. و در برخی گفته‌ها، به نظر می‌رسد که هر دو تفسیر را با یکدیگر درآمیخته و خلط کرده‌است. بر این اساس می‌توان آرای وی در این باره را در قالب سه رویکرد زیر مورد بررسی قرار داد.

۱.۳. مخالفت با وحدت وجود و تأویل آن به وحدت شهود

عمده مخالفت‌های غیاث‌الدین منصور دشتکی بر وحدت وجود را می‌توان در ضمن نقدهای وی بر رساله *الزوراء* جلال‌الدین دوانی مشاهده کرد. غیاث‌الدین دشتکی، همانند پدرش صدرالدین یا همان سید سند، دارای نظریاتی مخالف و مقابل با دوانی بوده است و به همین جهت اکثر آثار دوانی را نقد کرده و از وی با القابی سخیف یاد کرده است. دوانی در رساله *الزوراء* که آن را حاصل کشف و اشراق خود می‌داند، سعی در تبیین عقلانی نظریه وحدت وجود عرفا دارد. اما غیاث‌الدین در آثار متعدد خود چون *رد الزوراء*، *اشراق هیاکل النور*، و *کشف الحقایق المحمدیه*، اشکالات و نقدهای بسیاری بر این نظریه وارد کرده‌است؛ زیرا تفسیر دوانی را به معنای نفی غیر و ماسوی‌الله می‌داند. این که آیا نظریه دوانی دقیقاً همان نظریه وحدت شخصی وجود عرفا است یا نه، محل بحث نیست، اما بر اساس انتقادهای غیاث‌الدین می‌توان پی برد که غیاث‌الدین نظریه دوانی را متضمن چنین معنایی می‌دانسته؛ زیرا اشکالات وی علاوه بر سخنان دوانی متوجه نظریه وحدت وجود نیز می‌باشد. برای فهم بهتر این رویکرد و قضاوت در این باب، لازم است سخنان دوانی در رساله *الزوراء* و انتقادهای غیاث‌الدین بر وی بیان شود.

۳. ۱. ۱. نظریهٔ دوانی در رساله الزوراء

دوانی در بحث توحید واجب تعالی نظریه‌ای دارد که به ذوق‌التأله شهرت دارد. وی معتقد است وجود تنها دارای یک مصداق است که همان واجب تعالی است و ماسوی‌الله اموری اعتباری‌اند که از وجود بهره‌ای نبرده و صرفاً منتسب به وجود واجب‌اند [۱۴، ص ۱۲۹]. وی در رسالهٔ الزوراء، که آن‌را حاصل کشف و عنایت الهی می‌داند، نظریهٔ خود را به سطح بالاتری ارتقاء داده و با تعبیر علیت به تشن، سعی در تبیین عقلانی و فلسفی ادعای خود در اعتباری بودن ممکنات دارد.

دوانی تعبیر تشن را جایگزین رابطهٔ علت و معلول می‌کند، زیرا از نظر وی معلول نه مباین و غیر از ذات علت است، نه این‌که همان ذات علت باشد، بلکه بذاته متعلق به ذات علت و شأن و وجه و حیثیتی از حیثیات او شمرده می‌شود. از نظر وی با لحاظ کردن ممکنات به عنوان شئون واجب تعالی، در هستی ذوات متعدد نداریم بلکه یک ذات است و صفات متعدد آن [۱۳، ص ۸۲ و ۸۳] یا این‌که بگوییم یک ذات است و ظهورات آن. بنابراین ممکنات صرفاً از یک نحوه وجود اعتباری برخوردارند که از لحاظ ارتباط و انتساب با علت، دارای نحوه‌ای از تحقق‌اند اما در غیر این‌صورت اگر آن‌ها را به عنوان ذاتی مستقل، لحاظ نماییم معدوم و اصلاً ممتنع خواهند بود. همان‌گونه که اعیان ثابته بوی هستی را استشمام نکرده و بهره‌ای از هستی نبرده‌اند. این اعیان اساساً آشکار نشده و تا ابد ظاهر نخواهند شد بلکه تنها رسم آن‌ها هویدا می‌شود [همان، ص ۸۲].

دوانی در بیان نحوه موجودیت ماسوی‌الله از عباراتی استفاده کرده که یادآور نظریهٔ وحدت شخصی عرفا است. وی آیهٔ «کلّ شیء هالک إلّا وجهه» (القصص/۸۸) را بیانگر انحصار حقیقت هستی به خداوند دانسته‌است. [همان، ص ۸۳]. به همین دلیل از ماسوی‌الله با تعبیری چون ظل و سایهٔ نور [۱۵، ص ۲۴۴] و یا مظاهر و ظهورات یاد کرده و معتقد است حقیقت واحد با حفظ وحدت خود می‌تواند به صور مختلف، در مواطن مختلف ظهور یابد [۱۳، ص ۸۶] و به همین جهت مضمون آیهٔ شریفهٔ «الذین یأکلون أموالَ الیتامی ظلماً إنّما یأکلون فی بطونهم ناراً» (نساء/۱۰) را دلالت بر حقیقت می‌داند نه مجاز [همان، ص ۸۳]. مقصود وی این است که در این آیه و آیات مشابه، تشبیه و استعاره‌ای صورت نگرفته‌است و آتش در شکم فرو بردن، صورت حقیقت خوردن مال یتیم در نشئه و موطن اخروی است که در آن موطن بدین شکل ظهور می‌کند. وی در بیان ماسوی‌الله از تعبیر عرفانی «اطوار» نیز استفاده کرده‌است [۱۶، ص ۶۲]:

در کون و مکان، فاعل مختار یکی است آرنده و دارنده اطوار یکی است
از روزن عقل اگر برون آری سر روشن شودت کاین همه اطوار یکی است

۳. ۱. ۲. انتقادهای غیاث‌الدین به دوانی

غیاث‌الدین انتقادهای متعددی بر نظریه دوانی کرده‌است اما در این جا به مواردی اکتفا کرده‌ایم که به نظریه وحدت شخصی وجود نیز وارد باشد.

غیاث‌الدین معتقد است که تمام سخنان دوانی در رساله *الزوراء* مبنی بر این است که حقیقت واجب حقیقت همه چیز است و ممکنات اموری اعتباری و شئون او محسوب می‌گردند. در صورتی که این امر سفسطه‌ای بزرگ و مخالف با عقل و شرع است [۹، ص ۱۹۳ و ۱۹۲]. زیرا چنین اعتقادی به معنای نفی ماسوی‌الله در عالم واقع است. به‌علاوه، مقصود هیچ یک از عرفا چنین امری نبوده‌است [۸، ص ۷۴۷] وی سخنان دوانی را تقلیدی صرف از گروه ظاهریه و حشویه صوفیه می‌داند زیرا همانند آن‌ها منکر وجود ماسوی‌الله و ممکنات شده‌است [۹، ص ۳۸۳ و ۱۸۸]. به‌علاوه، استدلال دوانی را نیز صحیح نمی‌داند زیرا معتقد است وی از محال بودن تحقق مستقل معلول (بدون انتساب به واجب)، اعتباری بودن معلول را نتیجه گرفته‌است، در صورتی که از آن مقدمه چنین نتیجه‌ای منتج نمی‌گردد [۱۰، ص ۲۵]. هم‌چنین معتقد است دوانی میان اعیان ثابت به عنوان اولین تعیین ذات در حضرت علمیه و اولین مرتبه ممکنات با سایر ممکنات، تمایزی قائل نشده‌است و حکم اعیان ثابت را به سایر ممکنات تسری داده و حکم به عدم ظهور ممکنات داده‌است [همان، ص ۳۶ و ۳۵].

امر دیگری که غیاث‌الدین با آن مخالف است، اعتقاد به عدم مبیانت علت و معلول (واجب تعالی و ممکنات) از سوی دوانی است [همان، ص ۴۹]. وی معتقد است دلایل قطعی عقلی دلالت بر این دارد که واجب بالذات، باید مابین با ممکنات باشد. حال چگونه دوانی با کشف و اشراق به خلاف آن رسیده‌است؟! [۹، ص ۱۹۳] و به همین جهت با تعبیر دوانی از شأن و ظهور خواندن ممکنات مخالفت کرده‌است. زیرا شأن بودن ممکنات به معنای عدم مبیانت آن‌ها با ذات الهی است. وی برای ممکنات مفهوم «فیض» را بکار می‌برد زیرا معتقد است فیض بر خلاف شأن، مابین با وجود خداوند و مخلوق او است و، به‌علاوه، قابل زوال است [۸، ص ۷۴۷]. او با معنای مد نظر دوانی از مظاهر خواندن ممکنات نیز مخالف است و در این باره چنین استدلال می‌کند: «ظهور حقیقت

واحد در مظاهر و عوالم مختلف خلاف بدیهیات است در غیر این صورت لازم می‌آید هر آنچه را که یکی درک کند، مدرک برای همه باشد و همه موجودات به واسطه لذت یک موجود لذت ببرند و و از رنج و دردش متألم گردند» [۹، ص ۳۸۲]. به علاوه، «موجب می شود حقیقت واحده گاهی مجرد باشد و گاهی مادی که چنین امری صحیح نیست» [همان، ص ۳۸۹]. اما آنچه مد نظر غیاث‌الدین از مظاهر بودن ممکنات است این است که آن‌ها «نشان‌دهنده» نورالانوارند و بر اساس همین معنا، هر ذره از کائنات را به آینه‌ای تشبیه کرده که نشان‌دهنده جمال و کمال نورالانوارند. وی تعبیر دوانی از مظاهر را همان نظر قوم ظاهریه درباره ماسوی‌الله دانسته و تعبیر خود را نظر درست و مطابق با نظر محققین می‌داند [۷، ص ۱۱۳ و ۱۱۲].

اگرچه در این مقاله قصد نداریم به دفاع از نظریات دوانی بپردازیم اما برخلاف ادعای غیاث‌الدین، دوانی تصریح دارد که معلول نه عین علت و نه مباین با علت بلکه به حسب ذات متعلق و مرتبط با است. تفاوت شأن و ذی شأن نیز بیانگر همین امر است. در واقع وی معلول را عین الربط به علت می‌داند و استفاده از تعبیری چون شأن، ظل و ظهور، این ادعا را تأیید می‌کند. دوانی با این بیان درصدد انکار ماسوی‌الله نیست بلکه قصد دارد هرگونه مباینیت و وجود استقلالی را برای ممکنات نفی کند. وی قابل شناخت بودن واجب تعالی را شاهدی بر مدعای خود یعنی عدم مباینیت علت و معلول می‌داند. زیرا اگر شأن و ذی شأن مباین از یکدیگر باشند، ذی شأن قابل شناسایی توسط شأن نیست. وی سخن خود را نه تنها مخالف عقل و شرع ندانسته، بلکه معتقد است نظر جمهور حکما نیز بر همین امر دلالت دارد که «لیس فی الوجود الا ذات واحده لها شوون و اعتبارات» [۸، ص ۷۴۵].

۳.۱.۳. تأویل وحدت وجود

غیاث‌الدین ضمن رد سخنان دوانی مبنی بر این که غیر از واجب تعالی هیچ نیست، بیان می‌کند که تفسیر دوانی از وحدت وجود، مطابق با آنچه عرفا گفته‌اند نیست و اصلاً هیچ عارفی چنین اعتقادی ندارد. از نظر وی، دوانی تنها نام اتحاد، وحدت و توحید را از عرفا شنیده بدون این که معانی آن‌ها را فهمیده و درک کرده باشد و همین باعث بیان این تفسیر غلط از سخنان آنان شده است. به همین دلیل به بیان معنای این الفاظ به نقل از کتاب *اوصاف الاشراف* خواجه نصیر طوسی می‌پردازد: [۲۱، ص ۸۹-۹۱]

توحید به معنای «واحد قرار دادن» اشیا است. این حالت نتیجه این امر است که

سالک به این یقین برسد که در دار هستی امری جز خداوند و فیض او نیست و فیض‌اش نیز دارای وجود منفرد و مستقل از او نیست. بنابراین از کثرت قطع نظر کرده و همه چیز را واحد می‌بیند [۸؛ ۹؛ ۱۱، ص ۷۴۹؛ ۳۸۴؛ ۲۰۷].

دومین مرتبه اتحاد است. تفاوت توحید با اتحاد در این است که توحید «یکی گرداندن» و «یکی دانستن» بود، ولی اتحاد «یکی شدن» است. در این مرحله چنان وحدت در باطن سالک رسوخ می‌نماید که هیچ التفاتی به کثرت ندارد. تفاوت وحدت و اتحاد در یک نوع تکلف است و آن این است که سالک در مرتبه قبل با این قید که غیر او فیض اویند، توجهی به غیر خداوند نداشت، اما در این مرتبه، دیگر به غیر حتی به عنوان فیض نیز نظر و توجهی ندارد [همان]. غیاث‌الدین در کتاب *منازل السائرين و مقامات العارفين* این نکته را می‌افزاید که معنای اتحاد این نیست که عبد با حق تعالی یکی گردد بلکه منظور این است که سالک غیر خدا را نمی‌بیند و کثرت به چشم او نمی‌آید و همه چیز را در نور و حضور خدا مضمحل می‌بیند [۱۱، ص ۲۰۷].

سومین مرتبه وحدت است و معنای آن عبارت است از این که «کون الشی واحداً: یکی بودن» این مرتبه فوق اتحاد است، [زیرا در مرتبه قبل «یکی شدن» مبتنی بر فرض کثرت و وحدت از نظر و دید سالک بود] اما در این مرتبه از کثرت هیچ اثر و نشانی نیست، در این مرتبه، تکلم، حرکت، ذکر، فکر و سلوک و سیر و طلب و طالب و مطلوب و نقصان و کمال، منعدم است. «هنگامی که کلام به خدای تعالی رسید توقف نمایید» [۸؛ ۹؛ ۱۱، ص همان]. بعد از مرتبه وحدت، مرتبه فنا است در این مرتبه نه از اثبات خبری است و نه از نفی و نه هر آنچه که به وهم، خیال و یا عقل برسد و حتی همین سخن و نفی آن. فالمعاد الی الفناء كما أن المبدأ منه. قال الله تعالی «کَمَا بَدَأُكُمْ تَعْوُدُونَ» (اعراف/۲۹) [۸، ص ۷۴۹-۷۵۰].

مقصود غیاث‌الدین از بیان معانی اصطلاحات فوق این است که بر خلاف اعتقاد دوانی، سالک در مراتب توحید، اتحاد، وحدت و فناء به انحای مختلف نسبت به غیر توجه نمی‌کند نه این که در نفس الامر و واقع، غیر را نفی کند. بنابراین مقصود صوفیه از انحصار وجود در یک مصداق این نیست که این حکم را به واقعیت و نفس الامر نسبت دهیم و بر این اساس کثرت‌های محسوس را اموری اعتبار محض که هیچ اسم و رسمی در واقعیت ندارند، بدانیم؛ بلکه مقصود این است که در عین کثرت محسوسات، در موجودات جهت وحدتی ببینیم که با کثرت آن‌ها منافاتی ندارد. غیاث‌الدین تنها معنای

موجه از سخنان صوفیه را معنای اخیر دانسته و عنوان می‌کند که این حالت نه مخالف با احکام شرع است و نه با عقل تناقض دارد [۸، ص ۷۴۸]. در *اشراق هیاکل‌النور*، نیز مطرح می‌کند که تکثرات عالم در حالی که متکثرند متحدند بلکه واحدند و معتقد است فهم این مساله نیاز به مجاهدات و مکاشفه ندارد: «آنّ للموجودات جهة واحدة لا تنافی کثرتها؛ فهی مع کثرتها متّحدة، بل واحدة» [۹، ص ۳۸۵]. وی ابیاتی از مثنوی را نیز به عنوان شاهد سخن خود می‌آورد: [۲، دفتر دوم، ص ۲۲۳].

صبغة الله هست خم رنگ هـو
 پیسه‌ها یک‌رنگ گردد اندرو
 چون در آن خم اوفتد و گویش: قُم
 از طرب گوید: منم خم، لا تَلَم
 آن «منم خم» خود انا الحق گفتنست
 رنگ آتش دارد، آلا، آهنست

و بر همین جهت معتقد است سخنان محققین صوفیه مانند شریف جرجانی در باب «طور ورای طور عقل» بودن وحدت وجود بدین معنا نیست که عقل به خلاف آن حکم می‌کند بلکه منظور این است که عقل از ادراکش عاجز است و نمی‌تواند آن را مستقل لحاظ نماید [۹، ص ۳۸۵]. در واقع وی وحدت را امری عقل‌گریز می‌داند نه عقل‌ستیز. بنابراین وی وحدت را تنها مسئله‌ای معرفت‌شناختی دانسته که در نتیجه ترقی سلوک سالک در مراتب مختلف حاصل گشته و از غیر خداوند غافل می‌گردد. بر خلاف دوانی که مسئله وحدت وجود را مسئله‌ای هستی‌شناختی دانسته و آن را در واقع و نفس الامر جاری می‌داند، و معتقد است سیر و سلوک و ترقی سالک تنها موجب منکشف شدن این مسئله بر وی می‌گردد [۸، ص ۱۱]. پس می‌توان گفت غیاث‌الدین همانند علاء‌الدوله سمنانی، وحدت وجود عرفا را به وحدت شهود تأویل نموده‌است. اما معنای مد نظر وی از وحدت شهود چیست؟ برای روشن شدن این مسئله به بررسی وحدت شهود و انواع آن می‌پردازیم.

۴.۱.۳. وحدت شهود و انواع آن

اصطلاح «وحدت شهود» از زمان شیخ احمد سرهندی وضع شده و هدف آن گریز از انتقادات امثال ابن تیمیه بر مکتب وحدت وجود بوده‌است [30, p226]. نظریه وحدت شهود، بحث وحدت وجود را از جنبه عینی به جنبه ذهنی برده و مدعی است که این مسئله مربوط به حالتی روانی است که عارف در هنگام تجربه عرفانی، خویشتن را با آن مواجه می‌یابد. بدین معنا که وی همه چیز را یکی می‌بیند، ولی در هنگام تعبیر چه بسا

دچار سوء تعبیر شده، طوری از آن تجربه یاد کند که موهوم وحدت وجود باشد و حال آنکه آن تجربه چیزی بیش از وحدت شهود نبوده است [۲۳، ص ۹۳]. پیداست که در این جا بحث از دیدن شخصی و شهود است و نه وجودشناسی.

اما باید به این مسئله توجه داشت که در «وحدت شهود» یا همان «یکی دیدن» یا «جز یکی ندیدن» اگر منظور این است که موجود حقیقی فقط یکی است و عارف نیز در شهود خود جز آن یکی نمی‌بیند، این دقیقاً همان وحدت وجود است اما اگر به این معنا نباشد در وحدت شهود دو حالت متصور است: یکی به حساب نیاوردن غیر است که طبق این تقریر، عارف آن قدر خدا را عظیم می‌یابد و به قدری خلق در نظر او حقیر و ناچیز می‌شود که در مقام مقایسه خلق و خالق اذعان می‌کند که خلق هیچ است و آن ذره‌ای است که در حساب نمی‌آید و شایستگی توجه را ندارد. سعدی در جدال عقل و عشق همین مطلب را به صورت سؤال و جواب مطرح می‌کند [۱۸، باب عشق و مستی، ص ۲۸۰].

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست	بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفت این با حقایق شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
که پس آسمان و زمین چیستند؟	بنی آدم و دام و دد کیستند؟
و سعدی خود در جواب می‌گوید:	

همه هرچه هستند از آن کمترند که با هستی اش نام هستی برند

یعنی عدم بودن مخلوقات در برابر خالق «عدم ادعایی» و از مقایسه ذره با خورشید و قطره با دریا است. این دیدگاه که به تحقیر خلق در برابر خالق می‌پردازد بیشتر زاهدانه است تا عارفانه، چرا که عارف به جای تحقیر خلق، به تجلیل آن پرداخته و آن را تجلی خدا می‌بیند.

تصور دیگری که از وحدت شهود می‌شود، به معنای از غیر غافل شدن و غیر را راندن است. عارف آن چنان جذب می‌گردد که نه تنها غیر را نمی‌بیند بلکه وجود خودش نیز از یاد می‌برد. و این «غلبه مشهود بر شاهد و پنهان شدن وجود شاهد به نور مشهود است» [۳؛ ۲۳، ص ۳۲۰؛ ۹۴-۹۵].

آیه الله جوادی آملی وحدت شهود را حاصل همین حالت می‌داند و در توضیح آن چنین بیان می‌کند: «گاهی بر اثر وحشت یا دهشت، چشم متوحّش یا مدهوش فقط یک شیء مهم را می‌بیند و از دیدن اشیای دیگر که واقعا موجودند غافل است. در این گونه موارد باید گفت «غیر از یک شیء را ندید؛ نه آن که دید غیر از یک شیء چیز دیگری نیست» [۵، ص ۶۱].

مقصود غیاث‌الدین از وحدت شهود و این‌که سالک در مراتبی غیر و ماسوی‌الله را نمی‌بیند، مضمون تقریر اول نمی‌تواند باشد. زیرا وی با این بیان سعی در تحقیر ماسوی‌الله ندارد. بلکه معتقد است عارف چنان مجدوب و مستغرق حق تعالی می‌گردد که از غیر او غافل می‌شود. وی بر همین اساس مقصود عرفا از شئون خواندن ماسوی‌الله را بیان می‌کند: «آنچه عرفا از آن به عنوان شوون و اعتبارات، یاد کرده‌اند به معنای نفی آن‌ها در نفس الامر و واقع نیست بلکه ساقط شدن آن‌ها از نظر عارف هنگام توجه تام به حضرت احدیت است که از این انتفاء، انتفاء خارجی حاصل نمی‌گردد» [۸، ص ۷۴۷].

در آثار غیاث‌الدین شواهد بسیار دیگری مبنی بر این معنا می‌توان یافت. همان‌گونه که بیان شد سخنان وی در تمام مراتب توحید، اتحاد، وحدت نیز بیان‌کننده همین امر است. چنان‌چه توحید را مرتبه‌ای دانست که سالک از کثرت قطع نظر کرده و همه چیز را واحد می‌بیند، و یا در معنای اتحاد می‌گوید سالک غیر خدا را نمی‌بیند و کثرت به چشم او نمی‌آید و همه چیز را در نور و حضور خدا مضمحل می‌بیند.

غیاث‌الدین در آثار مختلف خود به مرتبه‌ای از توحید اشاره کرده و نام آن را «وحده منصوریه» نامیده‌است. (اشراق) وی این مرتبه را ابتکار خود دانسته و این مرتبه از تمام مراتب بیان شده در باب توحید، به خداوند نزدیک‌تر می‌داند و معتقد است در این مرتبه نور خدا چنان بر سالک غلبه می‌کند و چنان مستغرق در نور الهی می‌گردد که غیر از نور الانوار چیزی نمی‌بیند [۷؛ ۹؛ ۱۱، ص ۱۲۵؛ ۳۸۸؛ ۲۰۷].

سخنان غیاث‌الدین در تفسیر سوره هل أتى نیز دلالت بر همین معنا (غافل شدن از غیر) دارد. وی مخلص حقیقی را سالکی می‌داند که خدا را برای خدا بخواهد نه برای امور دیگری چون استکمال، معرفت و یا بخاطر لذت و یا ترس از عذاب. سالک در اثر حب به خداوند در مرتبه‌ای چنان مستغرق خداوند می‌گردد که در این حالت توجه و حبی به غیر خداوند ندارد زیرا شرط دوست داشتن امری منوط به این است که ابتدا آن‌را تصور نمود در صورتی که او از ماسوی‌الله غافل است پس محال است که برای چیزی غیر خدا، خواهان او باشد [۱۲، ص ۴۰-۴۱].

هم‌چنین وی در کتاب *منازل السائرین* در چهار مرتبه، مقامات عرفا را بیان می‌نماید: اول این‌که عارف حق را بعد از هر چیز ببیند، دوم آن‌که او را با هر چیز ببیند. سوم آن‌که او را قبل از هر چیز ببیند، چهارم آن‌که جز او چیزی نبیند. در مرتبه چهارم عارف می‌خواهد به خدا معرفت داشته و نسبت به او شاهد باشد و او را مشاهده کند. وی این

معرفت و شهود را وسیله‌ای برای حصول امری دیگر مانند لذت و بهجت قرار نمی‌دهد بلکه در این حالت از غیر حق غافل است نه چیزی غیر حق به خاطرش خطور می‌کند و نه دل مشغولی جز او دارد. در این اراده، اصلاً خودش را نمی‌بیند تا چه رسد به لذت و بهجت خویش زیرا مقصود او رسیدن و یگانگی با خدا است بدون آن‌که به کمال یا کامل شدن التفاتی داشته باشد و اگر خود را ببیند صرفاً با خدا و برای خدا می‌بیند. وی مصداق این امر را عشق می‌داند و معتقد است ما در عشق‌های زمینی چنین امری را می‌بینیم که عاشق تنها معشوق را خواهان است بدون این‌که به خود توجهی داشته باشد، حال چگونه نسبت به خداوند که نهایت کمال و جمال را دارا است، محقق نشود [۱۱، ص ۱۹۰].

شاهد دیگر سخنان غیاث‌الدین در بیان نتایج مراتب و حالات اهل سلوک و ریاضت است که به معنای از غیر غافل شدن تصریح شده است: «[حاصل] اولین مرتبه خلسه‌هایی است که برق مانند و زودگذر است، در مرتبه بعد از این، حالات به نحو پایداری می‌رسند و همانند سکینه‌ای بر سالک تبدیل می‌شوند. در مرتبه بعد سالک به نور حق منور شده در همه چیز او را می‌بیند و در مرتبه بالاتر از خود غافل شده و جز حق و نور حق نمی‌بیند و اگر هم خود را ملاحظه می‌کند با نور در نور برای نور و به سوی نور است [همان، ص ۲۰۰-۲۰۱].»

۲.۳. وحدت وجود

غیاث‌الدین در رویکرد اول، ضمن تأویل سخنان عرفا به وحدت شهود، آن را تنها معنای صحیح از سخنان آنان دانست. اما با این وجود در آثار وی شواهدی را می‌توان یافت که از جهات مختلف مخالف با رویکرد اول است. غیاث‌الدین در این رویکرد نه تنها با نگاه تأویلی به سراغ نظریات عرفا نرفته، و وحدت را تنها به نحوه دید سالک تقلیل نداده است بلکه به دفاع از آن‌ها پرداخته و به اعتراضات وارده بر آن‌ها نیز پاسخ گفته و نظریات آن‌ها را با آیات قرآنی و احادیث، تطبیق داده است که از این نحوه عملکرد چیزی جز عدم مخالفت وی با وحدت شخصی وجود را نمی‌توان نتیجه گرفت. سخنان وی در این رویکرد را می‌توان ذیل چند عنوان مطرح نمود.

۲.۳.۱. وجود لابشرط مقسمی بودن واجب تعالی

ماهیت را سه‌گونه می‌توان تصور نمود؛ که اعتبارات ماهیت نامیده می‌شوند:

«لابشرط»، «بشرط شی» و «بشرط لا» [۱۹، ص ۷۳]. ماهیتِ لابشرط یا مطلقه را نیز دوگونه می‌توان در نظر گرفت: ۱- «لابشرط قسمی» که در این اعتبار از ماهیتِ لابشرط، لابشرط بودن یا همان اطلاق، شرط و قیدِ ماهیت در نظر گرفته می‌شود؛ ۲- «لابشرط مقسَمی» که در این اعتبار از ماهیتِ لابشرط، حتی از شرط و قیدِ اطلاق و لابشرط بودن نیز میراست [۱۷، ص ۳۸۵]. در واقع اگر مفهومی ماهوی هیچ حیثیتی نداشته باشد و در عین حال، با همه حیثیات سازگار باشد، آن مفهوم را دارای اطلاق مقسَمی گویند [۲۹، ص ۲۱۲]. ماهیتِ لابشرط مقسَمی، همان ماهیتِ «کلی طبیعی» است [۱۷؛ ۱۹، ص ۳۴۴؛ ۷۴]. که در ضمن افرادِ ذهنی و خارجی خود موجود است. از آنجا که کلی طبیعی همان ماهیتِ بماه‌هی است [۲۷؛ ۲۸، ص ۲۸۰؛ ۱۳۳]. باید گفت که ماهیتِ لابشرط مقسَمی نیز با ماهیتِ بماه‌هی یکی است.

این اعتبارات سه‌گانه، در ابتدا میان فیلسوفان به عنوان اقسام ماهیت، مطرح بوده اما عرفا با توسعه در استعمال این سه اصطلاح، آن‌ها را به عنوان وصفی عینی و خارجی به کار برده‌اند نه ذهنی و به همین جهت آن را به وجود نیز سرایت داده‌اند. اطلاق مقسَمی در خارج به معنای وجود نامتناهی و بی حد است؛ وجودی که از هر تعیین رها است، اما همه تعینات را در خود جمع دارد و در تمام آنها سریان و حضور دارد.

بر همین اساس عرفا معتقدند مقام ذات از هر گونه قید و تعیین مطلق است. این مقام، حتی به اسماء و صفات الهی نیز مقید نمی‌باشد. ویژگی اطلاق مقسَمی حق، سبب می‌شود که بگوییم تنها مصداق بالذات موجود، حق است و این وجودِ یگانه او است که هستی را پر کرده است [۲۹، ص ۲۰۹-۲۱۲].

غیاث الدین از عرفا نقل می‌کند که حقیقت حق که ذات احدیت نامیده می‌شود، وجود بحت و یا همان وجود مطلق است. که من حیث هو یعنی نه «بشرط تعین» و نه «بشرط لا تعین»، موجود است. این وجود عاری از صفات و اسماء و حقیقت همه اشیاء است. وجود من حیث هو، مقوم همه موجودات است اما وجود او موقوف به هیچ یک از آن اشخاص نیست و این است معنای «مع کلّ شیء لا بمقارنه و غیر کلّ شیء لا بمزایله» [۹، ص ۲۱۱-۲۰۷]. بنابراین وجود خداوند را وجود مطلق یا همان کلی طبیعی دانسته و سعی دارد به اشکالی که در این زمینه بر عرفا وارد شده است پاسخ گوید و باید به این نکته توجه داشت که پاسخ‌گویی وی هرچند ناصحیح باشد، نشان دهنده سعی وی در دفاع از نظریات آن‌ها دارد.

اشکال این است که کلی طبیعی تنها در ضمن افرادش موجود است در صورتی که موجود، من حیث این که واجب است، به افراد نیازی ندارد. که در پاسخ می‌گوید: «مسلم و قطعی نیست که همه کلی‌ها چنین باشند. این حکم تنها در مورد کلیات ممکن چنین است اما در مورد مطلق کلیات، این گونه نیست. بلکه در کلی‌ای که واجب است بالعکس است به این صورت که جزئیات در وجود و تقرر به او احتیاج دارند. نه این که او در تحققش نیازمند افراد باشد. این درست است که در ظهور به جزئیات نیازمند است اما در وجود، این جزئیات اند که به او وابسته‌اند» [همان، ص ۲۱۱-۲۱۲].

۳. ۲. ۲. انحصار وجود به واجب تعالی و اعتباری دانستن ماسوی‌الله

غیاث‌الدین ضمن معرفی واجب تعالی به عنوان «موجود حق ثابت مطلق» او را «کل الوجود» می‌داند. آنچه از تعبیر «کل الوجود» استنباط می‌گردد، انحصار وجود به خداوند است چنانچه در ادامه می‌گوید: «با بود او غیر نیست» وی مضمون آیه شریفه «بکل شی محیط و علی کل شی شهید» را نیز دلالت بر همین امر می‌داند. با انحصار وجود به واجب تعالی ممکنات اموری اعتباری می‌گردند که امور اعتباری نیز باطل‌اند. و به همین دلیل برای ماسوی‌الله تعبیر لمعه و ظل و را به کار می‌برد. [۷؛ ۹، ص ۱۲۰؛ ۲۰۷-۲۱۱]. وی هم‌چنین با انحصار وجود در خداوند از ممکنات به عنوان مظاهر او تعبیر کرده و در این باره می‌گوید: «وجود دارای مظاهری در عقل و خارج است که در ظهورش در مظاهر دارای تشکیک است نه در نفس وجود» [۹، ص ۲۱۲].

وی از انحصار وجود در واجب و اعتباری بودن وجود ممکنات، توحید و این که مؤثری جز خداوند نیست را نتیجه می‌گیرد. در باب صفات خداوند نیز می‌گوید: نه می‌توان گفت اوست و نه می‌توان گفت غیر اوست. وی این مطلب را، تفسیر و معنای سخن امام علی (ع) که می‌فرمایند: «کمال اخلاص نفی صفات از او است» و این سخن که «کمال توحید اسقاط اضافات است»، می‌داند [همان، ص ۲۱۰].

۳. ۲. ۳. مساوقت وجود و علم

وی وجود را مساوق با علم و ادراک می‌داند زیرا وجود کل وجود، شی واحدی است، پس همه آن علم و عالم و معلوم است بنابراین وجودی که غیر عالم باشد نداریم: «إذا كانت العالمية عين الموجودات و الموجود عين الأشياء فما لنا نجد موجودا غير عالم». به‌علاوه

این که عدم علم مساوی با نوعی نقص است پس وجود غیر عالم، وجودی آمیخته به عدم است و به این جهت از حقیقت وجود مبری است اما هنگامی که با بعضی ظلال مانند هیولی، آمیخته می‌گردد، علمش پنهان می‌شود. و از آن مگر لمعهای که آن وجود محسوس است، ظاهر نمی‌شود. بنابراین ادراک و سایر صفاتش پنهان می‌شود. و در ادامه می‌گوید: اگر وجود از تعینات که باعث تفاوت موجودات است، خالص و عاری گردد، عین ادراک خواهد بود. به صورتی که حتی جمادات نیز خالی از علم نخواهند بود. وی معتقد است اثبات این مساله با برهان محال است بلکه باید به کشف عیان مشاهده نمود [همان، ص ۲۱۱-۲۱۰].

۳.۳. نظر نهایی غیاث الدین منصور دشتکی

در دو رویکرد قبلی شواهد و عباراتی بیان شد که یکی بیان‌کننده وحدت شهود و دیگری وحدت وجود بود. حال این سوال مطرح می‌شود که موضع‌گیری و نظر نهایی غیاث‌الدین کدام یک است؟ به صراحت نمی‌توان گفت سخن نهایی غیاث‌الدین در این باره کدام است. زیرا این‌گونه نیست که وی در هریک از آثار خود بر اساس یکی از این رویکردها سخن گفته باشد که با بررسی تاریخی و زمانی آثار، نظر نهایی وی را تشخیص دهیم. بلکه وی این سخنان را به نحو آمیخته با یکدیگر بیان کرده است؛ برای مثال با وجود این که هدف وی از بیان مراتب توحید، بیان وحدت از دید سالک است؛ اما در کتاب مقامات‌العارفین و منازل‌السائرين در بیان مرتبه توحید، توضیحاتی را می‌افزاید که بیان‌کننده وحدت شخصی وجود است نه وحدت از دید سالک. وی این مرتبه را همان توحید فعلی دانسته و می‌گوید: در این مرتبه غیر خداوند نه تنها ظاهر کننده نیستند بلکه خود نیز ظهوری ندارند. به این معنا که خداوند نه تنها در وجود و ایجاد شریکی ندارد بلکه در عالم وجود «هر چیزی جز وجه او هالک است» (قصص/۸۸) [۱۱، ص ۲۰۷]. به علاوه این که از آن جایی که آخرین مرتبه توحید، توحید وجودی و یا توحید در فنا است که با عبارت آخر «کل شی هالک»، از آن یاد می‌شود اما غیاث‌الدین آن را با اولین مرتبه توحید در آمیخته است.

و یا در قسمتی از کتاب اشراق هیاکل النور با قصد بیان مقصود عرفا، سخنان آن‌ها را بدون تأویل به وحدت شهود، بیان می‌کند اما در آن میان ضمن پاسخگویی به یک شبهه، وحدت شهود را عنوان می‌کند. آن شبهه این است که اگر کل (وجود مطلق)

همان حق و واجب تعالی است، پس سالکان چه چیزی را می‌طلبند؟ که آن پاسخ مبنی بر دید و نظر سالک است: «خداوند حجاب‌ها و پرده‌هایی از نور و ظلمت دارد که این حجاب‌ها عین صفات حق تعالی هستند. سالکان به واسطه معرفت و شهود از این حجاب‌ها عبور کرده و پرده‌ها را می‌درند تا به مقام توحید برسند سپس در حضرت حق سیر اسمائی و صفاتی کرده و این بازگشت به کثرات بعد از وحدت است به حسب معرفت و شهود» [۹، ص ۲۱۲].

هم‌چنین وی با وجود تأکید بر این که آنچه عرفا گفته‌اند به معنای ندیدن غیر است نه نفی غیر، سخنانی را از قیصری نقل می‌کند که قابل جمع با وحدت شهود نیست؛ برای مثال در بیان فناء در توحید چنین می‌گوید: «خدای متعال یک تجلی دارد که همه اعیان را بالاصاله نفی می‌کند و به فنا می‌برد (فنا سلب تعینات است) همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» [۲۲، صص ۸۴۷-۸۵۰].

بنابراین تنها امری که به واسطه بررسی آثار به دست می‌آید این است که میزان مطالب و عباراتی که بر اساس وحدت شهود سخن گفته شده از نظر کمی بسیار بیشتر است. و این که هیچ اثری از وی را نمی‌توان یافت که صرفاً بر مبنای وحدت وجود بیان شده است؛ بلکه در هر اثری که سخن از وحدت وجود آورده شده آمیخته با وحدت شهود است.

به‌علاوه این که بیشترین میزان آمیختگی عبارات را در کتاب *اشراق هیاکل النور* و *کشف الحقایق المحمدیه* می‌بینیم که وی این آثار را در جوانی خود و در مجادله با جلال‌الدین دوانی نوشته است به همین جهت شاید بتوان گفت وی در آن مقطع به خاطر نداشتن اطلاعات کافی از وحدت وجود، به خوبی نمی‌توانسته است میان وحدت وجود و شهود تمایز قائل شود. بر همین اساس در *اشراق هیاکل النور* زمانی که می‌خواهد به بیان مقصود عرفا از وحدت وجود بپردازد می‌گوید: «از سخنان پراکنده آن‌ها چنین استنباط می‌گردد...» یا می‌گوید: «از مذهب صوفیه آن‌چه نزد من محقق است...» این سخن وی در *اشراق هیاکل النور* نیز براین امر دلالت می‌کند. بنابراین می‌توان گفت نظر اصلی وی همان تفسیر وحدت شهودی است.

۴. نتیجه‌گیری

با وجود تأکید بسیار غیاث‌الدین مبنی این که آنچه عرفا درصدد بیان آن هستند وحدت از دید سالک و به اصطلاح وحدت شهود است، در برخی آثار عباراتی را ذکر کرده که مخالف با این نظر است. وی در این عبارات با تفسیر وحدت وجودی و بدون تأویل، به

نقل سخنان عرفا پرداخته‌است، تا حدی که شبهات وارد بر آن‌ها را نیز پاسخ می‌دهد. براین اساس به نظر می‌رسد که وی میان اعتقاد به وحدت وجود و وحدت شهود سرگردان است. اما با توجه به این‌که در مجموع آثار، کمیت آثار مبنی بر وحدت شهود وی بیشتر است، به‌علاوه این‌که در آثار دوره متأخر و پس از حیات دوانی، بعد وحدت شهودی آثار غالب می‌گردد و این‌که وی در هیچ اثری به نحو مستقل از وحدت وجود سخن نگفته است، می‌توان نتیجه گرفت نظریه غالب وی همان وحدت شهود است. خلط و آمیخته شدن این دو رویکرد در برخی آثار وی را نیز می‌توان معلول عواملی مختلفی دانست از جمله: تمایز قائل نشدن میان نظریات افراد مختلف هم‌چون خواجه نصیر طوسی، میرشریف جرجانی، قیصری و... در این باره و سعی در تلفیق آن‌ها، تأثیر دو دغدغه بزرگ که عبارت است از اختلافات وی با جلال‌الدین دوانی و سعی در مخالفت با آرای وی، هم‌چنین مخالفت با جهله صوفیه و صوفی‌نماهای زمان خود که در عهد صفوی بسیار رواج داشته و غیاث‌الدین آن‌را خطری برای شریعت می‌دانسته است.

منابع

- [۱]. قرآن کریم
- [۲]. ابن عربی، محمدبن علی (۱۴۲۳ق). *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارالفکر.
- [۳]. بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴). *مثنوی معنوی*، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، چاپ هشتم تهران، دوستان.
- [۴]. بهایی، شیخ بهاء‌الدین (؟). *الوحده الوجودیه*، بی‌جا، چاپ سنگی.
- [۵]. تهرانی، آقا بزرگ (؟). *طبقات اعلام الشیعه*، ج ۴، چاپ دوم، قم، موسسه اسماعیلیان.
- [۶]. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *تحریر تمهید القواعد*، تهیه و تنظیم حمید پارسانیا، ج ۱، قم، اسراء.
- [۷]. خوانساری، محمد باقر (۱۴۰۱ ق). *روضات الجنات*، ج ۷، قم، موسسه اسماعیلیان.
- [۸]. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۶). *مجموعه مصنفات (مرآة الحقایق و مجلی الدقایق)*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۹]. _____ (۱۳۸۶). *مجموعه مصنفات (کشف الحقایق المحمدیه)*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۱۰]. _____ (۱۳۸۲). *اشراق هیاکل النور*، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- [۱۱]. _____ (؟). *رد علی الزوراء*، نسخه خطی کتابخانه مجلس، تهران، شماره ۲۸۰۴۳.
- [۱۲]. _____ (۱۳۸۷). *منازل السائرین و مقامات العارفين*، تصحیح، ترجمه و تعلیق قاسم کاکایی، تهران، فرهنگستان هنر.

- [۱۳]. — (۱۳۸۱). *تحفه الفتی فی تفسیر سوره هل اتی*، تقدیم و تصحیح پروین بهارزاده، تهران، میراث مکتوب.
- [۱۴]. دوانی، جلال‌الدین (بی‌تا). *الرسائل المختاره (رساله الزوراء)*. تصحیح سید احمد تویسرکانی، اصفهان، مکتبه الامام امیر المؤمنین.
- [۱۵]. — (۱۳۸۱). *سبع الرسائل (اثبات واجب جدیده)*. تصحیح سید احمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب.
- [۱۶]. — (۱۴۱۱ق). *ثلاث رسائل (شواکل الحور فی شرح هیاکل النور)*. تصحیح سید احمد تویسرکانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- [۱۷]. دهباشی، مهدی (۱۳۷۸). شرح رباعیات فلسفی عرفانی علامه دوانی، تهران، هرمس.
- [۱۸]. سبزواری، ملا هادی؛ (۱۳۶۹ش). *شرح المنظومه*، ج ۲، تهران، ناب.
- [۱۹]. سعدی، مصلح‌الدین، (۱۳۵۶ش). *کلیات سعدی*، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران، امیرکبیر.
- [۲۰]. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۰ق). *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- [۲۱]. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵ هـ ش). *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، قم، البلاغة.
- [۲۲]. — (؟). *اوصاف الاشراف*، تصحیح نجیب‌الدین مایل هروی، تهران، طوس.
- [۲۳]. قیصری، داودبن محمود، (۱۳۷۰) *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، محقق جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- [۲۴]. کاکایی، قاسم (۱۳۸۹). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، چاپ چهارم، تهران، هرمس.
- [۲۵]. — (۱۳۷۵). «آشنایی با مکتب شیراز: غیاث‌الدین منصور دشتکی»، *خردنامه صدرا*، تهران، پاییز و زمستان، شماره ۵ و ۶، صص ۹۰-۸۳.
- [۲۶]. مدرس تبریزی، محمد علی (۱۳۷۴). *ریحانه الأدب*، ج ۴، چاپ چهارم، تهران، خیام.
- [۲۷]. لاری، کمال بن محمد (۱۳۹۲). *تحقیق الزوراء: شرح شرح الدوانی علی الزوراء*، تحقیق و تصحیح سعید رحیمیان، قم، آیت اشراق.
- [۲۸]. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- [۲۹]. — (۱۳۶۰ش). *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی.
- [۳۰]. یزدان پناه، یدالله، (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

[31]. William C. Chittick (1989). *The Sufi Path of Knowledge*, New York, State University of New York, Press.

