

## ریشه‌شناختی «وحدت وجود» در «کشف الحقایق» نسفی

زرین تاج واردی<sup>۱</sup>

محمد یوسف نیری<sup>۲</sup>

فاطمه معزی<sup>۳</sup>

### چکیده:

نسفی در کتاب «کشف الحقایق»، چونان یک آموزگار مدرسی، به رسته‌بندی مطالب و موضوعات عرفان اسلامی - به ویژه وحدت وجود- پرداخته است؛ مع الأسف، آموزگاری که کمیت تحلیلش لنگان است. در این راه، آشکار است که، همگام با و پیرو دیگر عرفا، خود را از پیچیدن به استدلالات فلسفی و کلامی دور نگاه داشته است، و مانند فلاسفه عرفان‌پیشه‌ای چون شیخ اشراق، مخاطب را به گذرگاه‌های صعب العبور برهان و استدلال نمی‌برد. با توجه به منش کتابت او، همچنان که گنجینه موروث عرفانی پیش از خود را به دوش می‌کشد، -که ریشه‌های آن را می‌توان در فلسفه یونان (به ویژه افلاطون و نوافلاطونیان) و هند باستان باز جست- از برخی از اساتید عرفان، چون ابن‌سبعین و ابن‌عربی بیشترها خوشه برچیده است. حتی در انتخاب عناوین فصول و بخش‌های مختلف کشف الحقایق، بعید نیست که از آثار ابن‌سبعین و ابن‌عربی، به گونه‌ای مستقیم تاثیر گرفته باشد؛ به ویژه در انتخاب دو عنوان اصحاب «نور» و «نار»، که مهمترین آراء نسفی را در باب وحدت وجود، می‌توان در پرداخت همین دو بخش به ملاحظه کرد. در این جستار، ریشه‌نگاری عقاید او در باب وحدت وجود، نشانگر تاثیر بی‌چون و چرای او از ابن‌سبعین و ابن‌عربی است؛ که البته در این ریشه‌نگاری، آراء ابن‌سبعین تازگی خاص خود را دارند.

### کلید واژه‌ها:

نسفی، کشف الحقایق، وحدت وجود، ابن‌عربی، ابن‌سبعین.

<sup>۱</sup>- دانشیار و هیئت علمی بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، نویسنده مسئول: zt.varedi@gmail.com

<sup>۲</sup>- استاد و هیئت علمی بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز. m.nayyeri110@yahoo.com

<sup>۳</sup>- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (گرایش عرفانی) moezzifa@gmail.com

## پیشگفتار

عزیز بن محمد نسفی از عرفای اهل تصوف قرن هفتم هجری است که با وجود تألیفات بسیاری که از خود در زمینه حکمت و عرفان به جای گذاشته است، آنچنان که شایسته اوست شناخته نشده است. به همین دلیل در مورد تاریخ تولد، دوران جوانی و حتی تاریخ وفاتش اطلاع دقیقی در دست نیست و تصویر کلی و تا حدودی مبهم که از تولد تا مرگ این عارف ترسیم می‌شود؛ کم و بیش از خلال نوشته‌های خود او به دست می‌آید. محلّ تولد او را شهر نخشب (نسف یا قارشی در ازبکستان امروزی) نوشته‌اند. «نسف» یا «نخشب» چنانچه عزیز خود تصریح می‌کند، زادگاه اوست که در ایالت «سغد» قرار داشت که امروزه قرشی خوانده می‌شود. (نسفی، ۱۳۷۹: ۱) ایام شباب را در ماوراءالنهر، به ویژه بخارا، سپری کرد. و بیشتر اوقات خود را صرف تعلیم و تزکیه نفس نمود. حتی می‌گویند که در آنجا مقدمات طب و فلسفه را نیز آموخت و در بخارا تصنیف و تألیف را آغاز نمود؛ اما در پی فتنه‌های پیاپی و هجوم مغول به بخارا، مجبور به ترک آن سامان شد و در ۶۷۱ هـ.ق، به خراسان و نواحی مرکزی ایران مهاجرت کرد. گاه در بحر آباد جوین، در کنار بقعه شیخ خود، سعدالدین حموی، می‌زیست و گاه در شیراز بر تربت شیخ کبیر، ابو عبدالله خفیف، معتکف بود و گاه در ابرقو در مسجد جمعه یا در کوه ابراهیم و گاه در کرمان. (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۶۰-۱۶۱) او از مریدان معروف سعدالدین حموی (یا حمویه، حمو) (۶۴۹-۵۸۶ هـ.ق) عارف بزرگ و منتقد اواخر قرن ششم و نیمه اول قرن هفتم است. او با سلطان جلال الدین خوارزمشاه معاصر بوده است. (هدایت، ۱۳۴۴: ۱۰۸) آغاز قرن هفتم مقارن با حمله سپاه وحشی تاتار به ماوراءالنهر و خراسان بود؛ حمله‌ای که تا مدت‌ها سرزمین را مورد سیطره خود قرار داد؛ اما به لحاظ فکری مولود اندیشه‌های جدیدی شد. ریچون تاریخ احتمالی تولد نسفی را ۵۹۶ هـ.ق دانسته است و می‌نویسد: «این‌که نسفی در سال ۶۱۶ هـ.ق، به هنگام حمله مغول در نسف یا بخارا یا حتی خوارزم در حلقه نجم الدین کبری بود یا نه معلوم نیست اما چون تاریخ تولد وی احتمالاً ۵۸۶ هـ.ق است - اکثر پژوهشگران به تاریخ احتمالی اکتفا کرده‌اند - مسلماً در سنی بوده که رویدادهای چند سال بعد را دنبال کند.» (ریچون، ۱۳۷۸: ۱۵) عصری که نسفی در آن می‌زیسته، یکی از بحرانی‌ترین اعصار تاریخ ایران است؛ او نظاره‌گر وحشی‌ترین حملات و بزرگ‌ترین فجایع تاریخ بشری در عهد خود بوده به گونه‌ای که نوشته شده است، وی تمام دوستان و بستگان خود را در این فتنه همه‌گیر از دست داد و مجبور به جلائی وطن شد و از بخارا راهی خراسان گردید. (صفا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۲۲۴) ذیل دایره‌المعارف تشیع آمده است که نسفی سفر خویش را به سوی جنوب ادامه داد و بعد از عبور از شهرهای کرمان،

اصفهان و شیراز، در ابرقوه ماندگار شد. (اصفهانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۸۵) و «در سنه ۶۱۶ هـ ق از فتنه مغول گریخته، به ابرقوه فارس در گذشته.» (هدایت، ۱۳۸۲: ۱۲۴۹) به عقیده لوید ریجون، با توجه به روزگار متلاطمی که نسفی در آن می‌زیست جای تعجب ندارد که او در اظهار نظر شخصی خود اکراه داشته باشد. (ریجون، ۱۳۷۸: ۱۵) او برداشت‌های خود را در لابه لای عقاید اهل وحدت، اهل شریعت، اهل تناسخ، اهل نور و غیره مطرح می‌سازد. نسفی این ترس را در جایی به صراحت بیان می‌کند: «اکنون من از خود چیزی نمی‌گویم تا مرا به کفر نسبت کنند من نقل می‌کنم می‌گویم، اهل وحدت این چنین می‌گویند و اهل تصوف آن‌چنان می‌گویند.» (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۲۷) از فحوای سخنان نسفی به نظر می‌رسد که وی عقاید شخصی خود را در قالب نظرات اهل وحدت یا اهل نور بیان می‌کند. در این جستار عقاید و اشاراتی که نسفی در باب «وحدت وجود» گزارش و تحلیل کرده است (به ویژه با تکیه بر فصل چهارم کشف الحقایق)، مورد واکاوی قرار می‌گیرد، تا نشان دهیم که این آراء، از کدام یک از سرچشمه‌های فلسفی - عرفانی پیش از او سیراب می‌شود. اینکه «بعضی از محققان رسالات عزیز نسفی را عامل همگانی شدن تعالیم ابن عربی دانسته‌اند» (ریجون، ۱۳۸۷: ۳۹-۴۰) باید اذعان کرد که آیا این تعالیم درباره نظرات وحدت وجودی نسفی نیز صادق است؟ و دیگر این که به جز ابن عربی، چه کسانی مرجع نسفی در تقریر رسالات و نکات عرفانی - فلسفی بوده‌اند؟

#### پیشینه پژوهش

نسفی در کشف الحقایق و دیگر آثار خود، نام برخی از بزرگان مشایخ، چون ابن عربی، ابن سینا، سعدالدین حمویه و ... را می‌برد، اما آیا گزارش‌های او دقیق و نعل به نعل، آراء مشایخ و فلاسفه مذکور است، یا اینکه اشارات ایشان را تراش داده است؟

احسان رئیسی (و همکاران) در مقاله «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی»، موضوع وحدت وجود و گفته‌های نسفی را در این باره چکیده و طبقه‌بندی کرده است. پیش از او نیز، سید علی اصغر میرباقری فرد در مقاله «نسفی و وحدت وجود»، بحث «وحدت وجود» را در آثار نسفی شکافته است؛ البته هیچ یک از دو نویسنده به ریشه‌نگاری این آراء آنچنان که باید توجه نکرده و به توضیح و رسته‌بندی اشارات نسفی قناعت کرده‌اند.

اثری دیگر که به ماجرای «وجود» و «وحدت وجود» نسفی پرداخته، و برخلاف دو محقق فوق، از ریشه‌های اندیشه‌محور عقاید نسفی تا حدودی پرده برداشته است، کتاب «عزیز نسفی» ریجون است (به ویژه فصل ۲: هستی‌شناسی)؛ البته ریجون، تنها از تاثیر نوشته‌های فلوطین (تاسوعات) و افکار نوافلاطونیان بر جهت‌گیری وحدت وجودی نسفی سخن رانده است.

اما ما در این واکاوی، از منابع و مراجعی پرده برخواهیم داشت که تا کنون مورد توجه محققان

آثار نسفی قرار نگرفته‌اند، و از تکرار آراء پیشینیان خودداری خواهیم کرد. نسفی در برخی از آثار خود تنها به گزارش آراء و افکار پیشینیان بسنده کرده است، که البته کشف الحقایق نیز - با نظر به اشاره مصحح [= مهدوی دامغانی] در آغاز کتاب که این اثر مهم‌ترین اثر نسفی است (نسفی، ۱۳۴۴: سی) در این زمره قرار می‌گیرد. نسفی در مقدمه می‌گوید که «جمعی از دوستان یکدل» از او خواسته‌اند که رساله‌ای در بیان نظریات «اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت» پردازد، و این رساله «بی‌تعصب و بی‌تقیه و بی‌زیادت و نقصان باشد» و همچنین از «اشارات و رموز» نیز تهی باشد.<sup>۱</sup> (همان، ۱)

### وحدت وجود: رساله چهارم کشف الحقایق

رساله‌ای است «در بیان توحید و آنچه تعلق به توحید دارد.» در آغاز سخن اهل کثرت، شریعت و ... در باب «وجود» و «واجب الوجود» به صورت چکیده بیان می‌شود و سپس، با تقسیم‌بندی به دو گروه «اصحاب نور» و «نار»، نسفی، آراء هر یک از این دو گروه را در موضوع «وحدت وجود» به صورت چکیده گزارش می‌کند.

نسفی برای بیان مقاصد خود سعی می‌کند از نکات فلسفی نیز بهره گیرد، که البته فروتر خواهیم دید که در تحلیل و برهان، چندان سیطره کافی به مسائل فلسفی و منطقی ندارد، به ویژه در مباحث ارسطویی - سینیوی.

سبک و سیاق نوشته او چه در این فصل و چه در فصول دیگر کتاب نشانگر این نکته است که مخاطبان اثر، به نظر نمی‌رسد که توانمندی فراوانی در نقد و تحلیل موضوعات عرفانی داشته‌اند، و بیشتر، نوآموزان و سالکان تازه در طریق عرفان قدم‌نهاد را تشکیل می‌داده‌اند. در آغاز ما چکیده‌وار، نخست به سنت «وحدت وجود» در عرفان اسلامی اشاره‌ای گذرا خواهیم کرد و سپس، به ریشه‌نگاری آراء نسفی و طرز بیان او خواهیم پرداخت.

### وحدت وجود: سنت دیرینه عرفان اسلامی

پیش از آنکه به ریشه‌نگاری آراء نسفی در باب «وحدت وجود» پردازیم، باید به این نکته اشاره کنیم که «وحدت وجود»، اتفاقی نوظهور در عرفان اسلامی به شمار نمی‌آید و از روزهای آغازین، مبانی نظری آن در حال شکل‌گیری بود. هرچند با توجه به نشر آثار عرفان نظری به طور عام، و آراء ابن‌عربی و ابن‌سبعین و ... به طور خاص، دارای فرقه‌ها و مکتب‌های گونه‌گون شده است (قریب الله، ۱۹۹۷: ۳۷ب)، بسیاری از عارفان به پشتوانه قرآن و سنت، تعبیری از شهود خود ارائه می‌دادند و به تفسیر آیات و روایاتی چون «اینما تولوا فثمَّ وجه الله» (۱۱۶/بقره) «هو الاول و الآخر و الظاهر و

الباطن» (۴/حدید) «نحنُ اقربُ الیهِ من حبلِ الورد» (۱۶/ق) و سخنانی هم چون «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و... می‌پرداختند. از جمله عارفانی که از سخنانشان وحدت وجود استشمام می‌شود، عبارت‌اند از: معروف کرخی (متوفی ۲۰۰هـ.ق) که «اولین کسی است که تصوف را تعریف کرده است.» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۱۴۸) دیگری بایزید طیفوربن عیسی (متوفی ۲۶۱هـ.ق) که سخنان او در باب وحدت وجود فراوان است. او از بزرگان مشایخ صوفیه بود. «به نحوی که ابن عربی در میان صوفیه کسی را چون او نستوده است و وی را از جمله اساتید خود شمرده و با نام «شَیخُنَا ابویزید» (استادمان ابویزید) از او یاد کرده است. و شاید او نخستین کسی باشد که محبت و فنا را صریحاً مطرح کرده است. وی شطحیات تند و معروفی دارد از جمله، سبحانی ما اعظم شأنی «پاکی مراسم که شأن و منزلت من برتر است.» (همان: ۱۵۰) آمده است که «بایزید روزی گفت: انا لانا، لآئی انا هو، انا هو انا هو هو» (نوربخش، ۱۳۸۰: ۷۳) و دیگری ذوالنون مصری (متوفی ۲۴۵هـ.ق) که پیشوای «اهل ملامت» نامیده شده است. او معرفت را با محبت الهی مربوط دانسته آن را از تفکر برهمایی جدا نموده است. (یثربی، ۱۳۷۷: ۱۲۴) او در مورد عارفانی که به محبت الله رسیده‌اند این‌گونه می‌گوید: «چون عارف و معروف در حقیقت یکی است، تو در میان چه پدید می‌آیی.» (همان: ۱۵۳) شخصیت دیگر جنید بغدادی (متوفی ۲۹۷هـ.ق) نیز سخنی بدین مضمون دارد که «عارف و معروف یکی است. چنان‌که گفته‌اند در حقیقت اوست، اینجا خدای و بنده کجاست؟ یعنی همه خدای است.» (همان: ۱۳۱) در بین عارفان وحدت وجودی، معروف‌ترین چهره، حسین‌بن منصور حلاج است. که بهانه‌ی قتلش «انا الحق» گفتن او بود. که در میان عرفا «شخصیتی اسطوره‌ای و نمادین یافته است و به عبارتی «پرچم توحید» تلقی گشته است.» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۱۵۹) و اما در قرون اولیه اسلامی، «نظریه وحدت وجود از پشت پرده و حجاب خویش پرتوافشانی می‌کرد و چون حلاج به نشر آن کمر همت بست، این نظریه درخشیدن آغاز کرد.» (زنجان، ۱۳۹۳: ۳۲) در باب این نظریه، ماجرای از حلاج نقل می‌کنند که تذکار آن در اینجا بی‌فایده نیست:

«ابوبکر بن ممشاد می‌گفت: در دینور (کرمانشاه) مردی پیش ما حاضر بود و با خود خورجینی داشت. هرگاه شب‌ها (و نه روزها) آن را کناری می‌نهاد، در آن جستجو می‌کردند و [ناگهان] در آن کتابی از حلاج یافتند، تحت این عنوان: «از [خداوند] بخشنده مهربان به فلان بن فلان.» سپس آن را در بغداد یافتند و گفتند: او را حاضر کن و این کتاب را بر او عرضه دار. او گفت این خط من است، من آن را نگاشته‌ام. به او گفتند قبلاً ادعای پیامبری می‌کردی، و اکنون دعوی خدایی می‌کنی؟ او در پاسخ گفت: من ادعای خدایی نمی‌کنم ولی این امر بیانگر مقام «عین الجمع» در نزد ماست. آیا نویسنده کسی غیر از خداست؟ من و دست من فقط ابزار نوشتن هستند.» (زنجان، ۱۳۹۳: ۲۹)

نمونه‌های فراوانی از این دست تجربه‌های وحدت وجودی در تاریخ عرفان اسلامی، به ویژه در سده‌های نخستین که هنوز این تجربیات، به قالب مباحث نظری درنیامده بودند، قابل مشاهده است، اما این بدان معنا نیست که پیش از آغاز عرفان اسلامی، بشر هیچ تصویری از «وحدت وجود» نداشته است.

### سرچشمه‌های هند و یونان باستان

آنچه که مشخص است از تأثیر فلسفه‌های باستانی هند و یونان باستان بر تصوف اسلامی نمی‌توان چشم پوشید. زنجانی به گونه‌ای میان این دو ریشه جمع کرده است که «مسلمانان، تصوف را از دو سرچشمه گرانسنگ اخذ کردند: (۱) هند، (۲) یونان؛ از لحاظ نظری و منطقی وامدار یونان و از جهت عملی و کشف و شهود متأثر از هندوستانند.» (۱۳۹۳: ۲۶)

### هند

در ماجرای وحدت وجود نیز رد پای این دو ریشه را می‌توان به خوبی مشاهده کرد. در تاریخ وحدت وجود، چه از لحاظ نظری عارفانه و چه از لحاظ تجربی صوفیانه، از هند باستان نمی‌توان گذشت، که به تعبیر برخی از دانشمندان، کهن‌ترین دیدگاه‌های وحدت وجودی را می‌توان در آنجا یافت.

«به نظر می‌رسد که دو تقریر از وحدت وجود در هند مطرح است، یکی تقریر ایجابی و دیگر سلبی. تقریر ایجابی معتقد است که:

خدا همه آن چیزی است که هست. منبع وجود و قدرتی جز خدا وجود ندارد. ما و سایر موجودات جهان صرفاً مرحله‌ای از ظهور اویم و هیچ موجودی آنی از او جدا نیست. خدا و جهان را باید یکی دانست.»

از منظر تقریر ایجابی: «موجودات این جهان غیر واقعی نیستند، اما در عین حال تجلیات آن مطلق‌اند.»

بر طبق تقریر سلبی: «هر چیزی جز خدا معدوم است. جهان با همه تنوع و کثرتش، توهم و خیالی بیش نیست.» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۱۲۳ ب.)

این مطالب را در فصل «وحدت وجود» کشف الحقایق نسفی نیز می‌توان دید و همین تقسیم‌بندی ایجابی و سلبی را انجام داده است. (نک به فروتر)

### یونان

نسفی چه در کشف الحقایق و چه در دیگر رسالات خود منشی فلسفی دارد، او بارها نام ابن‌سینا

را بر قلم جاری کرده است. البته این ارجاعات محدود به ابن سینا نمی‌شود، در به کار بردن آراء و نام دیگر فلاسفه نیز آزاداندیش‌تر از دیگر مشایخ می‌نماید. (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۵۶)

به «وحدت وجود»، نسفی بی‌واسطه یا باواسطه، نگاهی افلاطونی دارد. افلاطون در طلیعه رساله «پارمنیدس»، از زبان سقراط، دو تقریر ایجابی و سلبی وحدت وجود را چنین بیان می‌کند: «بنابراین یکی از شما [= پارمنیدس] می‌گوید که فقط واحد موجود است و دیگری [= زنون] ادعا می‌کند که کثیر موجود نیست.» (۱۳۸۰: ۱۵۴۵)

ارسطو در رساله «متافیزیک» آشکارا اذعان می‌کند که استادش افلاطون، به نظریه واحد اعتقاد داشته است: «او [= افلاطون]، با فیثاغوریان هم عقیده بود که جوهر، واحد است و به چیز دیگری نمی‌اندیشید.»<sup>۲</sup> (2001: 988)

اما آنچه که قابل توجه است این است که افلاطون، در رساله پارمنیدس و دیگر آثار خود، سعی بر اثبات نظریه واحد دارد، و گفتگوهای مبهم این رساله که در طول تاریخ شروع زیادی در راستای گره‌گشایی آنها نوشته شده است، بر آن است تا این تئوری را به اثبات رساند؛ اما نسفی از ورود به پیچ و خم‌های فلسفی خودداری می‌کند. (Meinwald, 1991: 28f.)<sup>۳</sup>

نسفی خطاب به کسانی که خیالی بودن موجودات را انکار می‌کنند و می‌گویند که موجود، «هیچ شکی نیست که به حقیقت موجود است»، می‌نویسد: «ای درویش! مگر تو هرگز به خواب نرفته‌ای و در خواب خود را پادشاه و حاکم و امیر و محکوم ندیده‌ای؟ و وقت‌ها آن‌چندان فرح و ذوق را و وقت‌ها چندان خوف و ترس را مشاهده نکرده‌ای؟ و بی‌هیچ شکی آن جمله خیال و نمایش است و به نزدیک آنکه در خواب است در آن حالت آن جمله حقیقت می‌نماید.» (۱۵۸: ۳۴۴)

در کتاب هفتم «جمهوری» افلاطون، تمثیلی وجود دارد که بعید نیست نسفی و دیگر عارفان اسلامی، تحت تاثیر این تمثیل قرار گرفته باشند. البته تمثیل افلاطون برای مسائل تربیتی بیان شده است، اما در طول تاریخ همیشه مفسران و فیلسوفان، از این تمثیل برای مقاصد هستی‌شناسانه خود استفاده کرده‌اند:

«غاری زیر زمینی را در نظر آور که در آن مردمانی را به بند کشیده و (روی به دیوار و پشت به مدخل غار) نشانده‌اند. این زندانیان از آغاز کودکی در آنجا بوده‌اند و گردن و ران‌هایشان چنان با زنجیر بسته شده است که نه می‌توانند از جای بجنبند و نه سر به راست و چپ بگردانند. بلکه ناچارند پیوسته روبه روی خود را بنگرند.»

و بعد افلاطون ادامه می‌دهد که آتشی از پشت ایشان در بیرون غار روشن است و جسم‌هایی را تکان می‌دهند که سایه آنها روی دیوار غار منعکس می‌شود. اگر کسی از آن مردمان به بیرون غار

برود، و با آتش و خورشید دیدار کند و از وجود آتش و خورشید برای آن مردمان سخن بگوید، آیا باور خواهند کرد؟ (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۵۵ اب. و همچنین نک: هایدگر، ۱۳۸۲: ۹۱-۱۲۲)؛<sup>۴</sup>

نسفی در بخشی از باب «وحدت وجود» کشف الحقایق، نظریه وجود ارسطو و پیوند میان ماده، جوهر و صورت او را با پیش‌فرض‌های کلام اسلامی گره زده است. او در ابتدا، استدلال خود را با این پیش‌فرض همراه می‌سازد که «وجود خدای، متصل به چیزی و منفصل از چیزی نیست» و بعد می‌نویسد: «اگر به غیر وجود خدای چیز دیگر موجود بودی و چون دو وجود بودی، به ضرورت یا منفصل باشد یا متصل و وجود خدای متصل به چیزی و منفصل از چیزی نیست.» و در ادامه توضیح خود را چنین کامل می‌کند:

«بدان که اگر علت اتصال و انفصال جسم بودی، می‌بایست که عرض متصل و منفصل نبودی و اگر علت اتصال و انفصال عرض بودی، میبایستی که جسم متصل و منفصل بودی و در دو اتصال و انفصال هست. پس به ضرورت لازم آید که علت اتصال و انفصال چیزی باشد که میان جسم و عرض مشترک باشد و آن وجود است.» (۱۳۴۴: ۱۵۳)

همچنان که مهدوی دامغانی در تعلیقات توضیح داده است، نسفی در راستای کاربرد قاعده‌ای ارسطویی، که به برهان «فصل و وصل» مشهور شده است، برای اثبات «وحدت وجود» به مغالطه‌ای فلسفی درافتاده است. (همان، ۲۹۸)

برهان فوق را ابن‌سینا چنین بیان می‌کند:

«اتصال و انفصال دو صفت متقابلند و آشکار است موصوفی که خود بخود، بالفعل، پیوسته و متصل است و این همان صورت جسمیه یا جسم تعلیمی است، غیر از موصوفی است که بالفعل متصف به یکی از این دو صفت نشده و لیکن پذیرای هر دو صفت است، این مقدمات بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد. حال که ماهیت جسم همین حقیقت متصل و پیوسته بالفعل است که فرض ابعاد سه‌گانه در آن ممکن باشد، بنابراین چون با عروض انفصال حقیقت جسم از بین نمی‌رود و ماهیت جسم به حال خود باقی است، باید غیر از صورت جسمیه و جسم تعلیمی که خود بخود پیوسته و متصل است، حقیقت دیگری باشد که اتصال و پیوستگی آن خود بخود نباشد و بتواند اتصال و انفصال را بپذیرد و آن چیزی که با آمدن انفصال و رفتن صورت جسمیه باقی ماند، هیولی است که یکی از دو جزء جسم طبیعی است.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵، و همچنین نک: ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۰۷ اب.، ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۶۳۷ اب.، آشتیانی، ۱۳۸۲: ۸۱ اب. و Granger, 1999: 203f.)<sup>۵</sup>

شاید بتوان استدلال نسفی را با این تعبیر از ابن‌عربی سنجید:

«احد یعنی چیزی که هیچ چیز دیگر به او افزوده نمی‌شود. احد، سلب سلب است. هر مخلوقی



سلبی در بر دارد، یعنی غیر خود را طرد می‌کند [مثلاً هر فرشته‌ای غیر دیگری است]. ولی خدا سلب همه سلب‌ها را در بر دارد. او آن احدی است که هر چیز دیگری را که جز او باشد، نفی می‌کند.» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۲۲۳-۲۲۴)

البته این خلط مبحث نسفی چندان غریب نیست، زیرا «عرفان، ذاتاً با استدلال سر و کار ندارد، بلکه نوعاً از اموری سخن می‌گوید که استدلال‌پذیر نیستند. به همین جهت عرفا اهل احتجاج نیستند و طمأنینه قلبی و ذهنی خویش را دارند و در پی اثبات مطالبی و یا قانع کردن کسی نمی‌باشند.» (همان: ۱۸۱) درخور توجه است که دلیل نگارش کشف الحقایق نسفی، و حتی دیگر آثاری از این دست، تنها طرح مطالب برای طالبان و سالکان طریقت است و نه اثبات براهین فلسفی و کلامی.

### اصحاب نار

نسفی در فصل چهارم کشف الحقایق بایی را «در سخن اصحاب نار در بیان وحدت وجود» پرداخته است. میرباقری فرد، به دنبال نظر لندلت، این نام را برگرفته از حدیث «ان الله تعالی خلق نوری من نور عزته و خلق نور ابلیس من نار عزته» می‌داند. البته لندلت اشاره می‌کند که نسفی از عقاید ایران باستان تاثیر پذیرفته است. (نسفی، ۱۳۷۹: ۵۴) اما به نظر نمی‌رسد که این «نار» را با «ابلیس» سر و کاری باشد، چه اینکه سخن در باب اهل وحدت است. باری، در متون اوستایی «آمده است که اورمزد، آتش را از دل خویش آفرید، و نور آن را از نور ازلی خلق کرد.» (تفضلی، ۱۳۷۴: ۹۳) نسفی خود، علت این تسمیه را چنین بازگو می‌کند: «هر که به این مرتبه رسد [= اصحاب نار] جمله نُصَبُ<sup>۶</sup> خیال و غرور و پندار او نیست می‌شود، و او هم نیست می‌گردد و فعل نار این است که به هر چیز که می‌رسد اول آن چیز را نیست می‌کند و آخر خود هم نیست می‌شود.» (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۵۴) می‌نماید که تقدسی که برای آتش در آراء نسفی مشخص است، بیشتر از منابع ایران باستان سرچشمه می‌گیرد. در عرفان اسلامی «آتش رمز قهر است، زیرا هرچه را به آن برسد فانی می‌سازد و به طبیعت خود مستحیل می‌گرداند.» (موحد، ۱۳۷۴: ۹۲)؛ که البته نسفی صفت قهری آتش را در نام‌گذاری اصحاب نار، آشکارا، در نظر داشته است.

در ادامه نسفی، اصحاب نار را به دو طایفه تقسیم می‌کند، البته نکته اینجاست که او هیچ تفاوت روشنی را میان عقیده این دو طایفه بازگو نمی‌کند. به نظر اصحاب نار، «وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است و خدای وجودی است احد حقیقی و واجبی است ازل و ابدی ... و آنچه ظاهر عالم است که عالم اجسام و ظلمت است و مرکب و منقسم و متغیر و فانی است، خلق خدای است، و خلق خدای، خیال و نمایش است و وجود ندارد ...» این سخن طایفه نخست بود؛ اما طایفه دیگر را نظر این‌گونه است: «ظاهر عالم که عالم اجسام و ظلمت است و باطن عالم که عالم ارواح و

نور است، غیر خداست، زیرا که عالم اجسام با عالم ارواح و عالم ظلمت با نور متضاد و متقابلند  
 خدای عالم از تقابل پاک و منزّه است.» (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۵۴-۱۵۷)  
 اما نسفی در پایان ارائه این نظرات، نام یکی از مشایخ را می‌آورد: «و این است مذهب شیخ  
 المشایخ ابن سبعین و این است مذهب مشایخ مغرب و این بیچاره در این وقت خویش بسیار کس  
 بر این مذهب دید.» (همان، ۱۵۸)

در باب نام‌گذاری این گروه توسط نسفی به اصحاب نار، سخن ابن سبعین در یکی از رسالات  
 او، قابل تامل است: «و لا بدّ للنار أن یعدم عامرها و یتقلّ إلى أحسن حال و یستدرج بالرحمه  
 الخاصه إلى الرحمة العامه» (ابن سبعین، ۱۹۵۶: ۳۱۷)؛ که ترجمه این عبارت را نسفی آورده است.  
 (نک به فراتر و همچنین قس با صفت قهری آتش در عرفان اسلامی)

### ابن سبعین و ابن عربی

مهدوی دامغانی در تعلیق خود بر کشف الحقایق، ابن سبعین را چنین معرفی کرده است: «متولد  
 در حومه مرسیه آندلس به سال ۶۱۳ یا ۶۱۴ قمری و متوفی ۶۶۸ یا ۶۶۹ در مکه، صوفی و حکیم  
 مشهور مغرب و از قائلین به وحدت وجود» (نسفی، ۱۳۴۴: ۲۹۸) طریقه ابن سبعین (سبعینیه) در  
 آخرین سال‌های حیات او به وسیله شاگردش ششتری به مصر منتقل شد، ولی رواجی نیافت و به  
 زودی از میان رفت، علت این امر در مرتبه اول، پیچیدگی و دور از فهم بودن افکار ابن سبعین و  
 آمیختگی شدید آن با فلسفه یونانی و با محاسبات رمزی ارقام و حروف و نیز دشواری و رمزآمیز  
 بودن زبان و بیان او بوده است و در مرتبه دوم، ظهور و رواج مکتب ابن عربی که به هر حال روشن-  
 تر، منسجم‌تر و جامع‌تر به نظر می‌رسیده و نیز گسترش طریقه‌ی ساذلیه، که روشی معتدل‌تر داشته و  
 از دیدگاه مردم مسلمان آن نواحی مقبول‌تر بوده است. از آثار مهم وی عبارتند از: بدالعارف، رساله  
 الفقیریّه، رساله القوسیّه، رساله العهد، کتاب الاحاطه، رساله خطاب الله بلسان نوره، رساله الفتح  
 المشترك، رساله الرضوانیّه، رساله النصیحه او النوریّه، جواب صاحب صقلیّه، کتاب الدرّج. (مجتبایی،  
 ۱۳۷۴، ج ۳: ۶۵۷-۶۶۴ ذیل دایره‌المعارف بزرگ اسلامی)

ابن سبعین را می‌توان از «نوافلاطونیان اسلام» دانست، «که ترکیبی از علم نظری فلسفی و سلوک  
 روحانی را به کار می‌بستند»، و «صریحاً خود را به سلسله‌ای اسناد می‌دانند که به هر مس منتهی  
 می‌شد: سهروردی و ابن سبعین چنین می‌گفته‌اند.» (کربن، ۱۳۸۹: ۱۷۴) البته اگرچه «ابن سبعین تلاش  
 کرده است تا پیوندی مبارک میان فلسفه و تصوف با روشی نظام‌مند در بستر تم‌های عرفانی به  
 وجود آورد» (Aminrazavi, 2009)، و در رساله «بدالعارف» خطاب به پادشاه نرماندی، ارسطو را  
 حکیمی جامع و «متع نزد فلاسفه اسلامی» (ابن سبعین، ۱۹۷۸: ۴۸) می‌خواند، اما اشتیاق او در کشف

مناظر تازه فلسفی و خروج از سیطره فلاسفه بزرگ یونان یعنی افلاطون و ارسطو ستودنی است. (شرف، ۱۹۸۱: ۱۱۰)

ابن سبعین از آنجا که از ناشران عقاید وحدت وجودی بوده است، همیشه مورد انتقاد «پشمینه پوشان تندخو» و طعن الحاد خشک مذهبان قرار می‌گرفته است.<sup>۷</sup> «سبک او بسیار رمزی و مطالعاتش آشکارا گسترده و مشتمل بر فلسفه یونانی، فلسفه‌های شرق باستان نظیر مکتب هرمس، آیین زرتشت و هندوئیسم است.» (تفتازانی، ۱۳۸۶: ۱۳۶) «تقی‌الدین ابن دقیق العید که بعداً قاضی القضاات مصر شد، گفته است که ابن سبعین را در مکه ملاقات کردم و او سخنانی می‌گفت که مفرداتش قابل فهم بود، ولی از ترکیب آنها چیزی دریافت نمی‌شد.» (مجتبایی، ۱۳۷۴: ۶۵۹)

در خور توجه است که آراء ابن سبعین شباهت‌های فراوانی با مطالب نسفی در باب وحدت وجود دارد. نگرش اساسی ابن سبعین بر پایه «لا موجود إلا الله» یا «الله فقط» استوار است و موجوداتی که ماهیات گوناگون دارند، دارای هویتی واحد هستند، و آن هویت، «وجود مطلق الله» است. (الإدریسی، ۱۹۹۸: ۳۵)

نسفی این تعبیر را از زبان سعدالدین حموی چنین بیان کرده است که از او «سوال کردند که خدا چیست؟ گفت: «الموجود هو الله» و دیگر سوال کردند که عالم چیست؟ گفت که: «لا موجود سوی الله.» (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۵۳) اصلاً «ذکری که ابن سبعین به مریدان تلقین می‌کرد، چنین بود «لا موجود إلا الله.» (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۶۸: ۱۵۶)<sup>۸</sup>

در رساله «بد العارف»، ابن سبعین، اهل علم را به ۵ گروه (۱) فقها، (۲) متکلمان، (۳) فلاسفه، (۴) صوفیه و (۵) محققین تقسیم می‌کند، که تنها گروه پنجم، به «عین التحقیق» دست می‌یابند. پس از شرح و نقد آراء چهار گروه نخست به بسط عقاید خویش [= محققین] با عباراتی پیچیده و رمزآمیز می‌پردازد. «عقل و نفس با آنکه مراتب و مظاهر مختلف دارند، در حقیقت از وجود مطلق واحد جدا نیستند، و کلیه دوگانگی‌ها و تمایزات میان مراتب و مظاهر هستی، از جواهر روحانی و عقلانی تا ذوات محسوس و متعین، مولود وهم و پندارند و اصل وجودی از خود ندارند. خداوند وجود حقیقی، علت اولی، نور مطلق و خیر محض است، و عالم هستی فیضی است که از ذات متعالی الهی به «قصد اول» یا «قصد قدیم صادر» می‌شود.» (مجتبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۳)

نسفی نیز عین همین تعبیر را در کشف الحقایق بازگو کرده است. اینکه نسفی وجود حق را وجود «حقیقی» می‌خواند، بعید نیست تحت تاثیر رساله «بد العارف» ابن سبعین باشد (به ویژه با نظر به گروه پنجم اهل علم: محققین) (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۵۷) ابن سبعین، فیضی که از ذات متعالی الهی به «قصد اول» یا «قصد قدیم» صادر می‌شود را «علیت حقیقی» خوانده است. «از ذات الهی به قصد اول

فیضی حاصل شد که ابن سبعین از آن به «مبدع اول» تعبیر می‌کند، و این خلق اول و عقل کلی است. صورت همه چیز در اوست و دارای دو وجه است: وجهی به سوی واجب الوجود و وجهی به سوی ممکنات و معدومات که وجه مجازی وجود کاذب است.» (الإدریسی، ۱۹۹۸: ۴۰ و مجتبیایی، ۱۳۷۴: ۶۶۳)

البته ما بر آن نیستیم که هرچه نسفی در باب وحدت وجود «کشف الحقایق» بیان کرده، از آثار ابن سبعین یا ابن عربی (و شارحان آثار ابن مشایخ) است، چه اینکه در حوزه عرفان اسلامی نکات مشترک فراوانی وجود دارد که از آیات قرآن و احادیث گرت‌برداری شده، و در طول تاریخ تکرار شده است. از نمونه حدیثی را که نسفی از پیامبر<sup>ع</sup> نقل کرده است: «خدا چیست؟ فرمود که: «الموجود الذی لا یمكن أن یتغیر» ... عالم چیست؟ فرمود که: «الموجود الذی یمكن أن یتغیر» (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۵۲-۱۵۳)، ابن سبعین در بد العارف به گونه‌ای دیگر به این مضمون توجه کرده است. (ابن سبعین، ۱۹۷۸: ۱۹۷)<sup>۹</sup>

بی‌گمان نسفی که خود بارها به این نکته اشاره کرده است، از آراء و افکار ابن عربی و شاگردان و شارحان او (به ویژه صدرالدین قونوی و سعدالدین حمویه) خوشه‌ها برچیده است. مطالبی که نسفی در باب «وحدت وجود» آورده، از گفته‌های ابن عربی در رسالات مختلف او ریشه‌ها گرفته است. در ادامه نشان خواهیم داد که تا چه میزان نسفی، از عبارات ابن عربی استفاده کرده است.

«اگرچه در ابن عربی با مراجعه مستقیم به آثارش نمی‌توان موضوع «وجود» را به عنوان گرانیگاه مباحث او دانست، اما این قونوی، سخنگو و شارح بزرگ ابن عربی است که در آثارش وجود بر هر چیز دیگر غلبه دارد و از این نظر با فلاسفه مشائی شباهت پیدا کرده است.» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۲۱۷)

در خور یادآوری است که ابن عربی از سرچشمه فلسفه پورسینا فراوان بهره گرفته است. از به کار بردن اصطلاح «واجب الوجود» تا اینکه «خدا، ماهیتی غیر از وجود ندارد.» (همان، ۲۱۸-۲۱۹)

«بزرگان [اهل عرفان]، اعتقادشان به «لا اله الا الله»، غیر از آن طوری است که دیدگاه عقل می‌گوید. به اعتقاد آنها وجود خداست [و جز او موجودی نیست]. خدا موصوف به وجود است و چیزی از ممکنات با او موصوف به وجود نیست. بلکه من می‌گویم که خدا عین وجود است. این همان قول رسول الله ص است که فرمود: «کان الله و لم یکن معه شیء»، یعنی خدا موجود است و چیزی از عالم موجود نیست.» (ابن عربی، ۱۹۹۹: ۸۹/۴ و ۴۲۹/۳)

این طرز تفکر را در آثار ابن عربی می‌توان جستجو کرد. فص نهم فصوص الحکمه که به یوسف پیامبر اختصاص دارد، حاوی نکاتی است که قرابت فراوانی با گفته‌های نسفی در مورد «وحدت

وجود» دارد. جامی در شرح این سخن ابن عربی: «کلّ ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى العالم الخيال» می‌نویسد: «فالعالم كلّه خیال»؛ و بعد هم این بیت ابن عربی را یادآور می‌شود: «أنما الكون خیال

وهو الحقّ فی الحقیقه.» (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۲۲۴ و نک: فونوی، ۱۳۷۱: ۱۲-۱۵)

نسفی در بخش چهارم کشف الحقایق ۳ بار به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، استشهاد کرده است:

«بدان که از افراد موجودات تا به این وجود راه نیست، از جهت آنکه افراد موجودات همین وجود است و اگر این سخن را فهم نمی‌کنی بدان که افراد موجودات را راه از این وجود از راه عرض است نه از راه طول؛ یعنی راه افراد موجودات به این وجود همچنان است که راه حروف مکتوب به مداد ... این است معنی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ...» (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۶۳)

اتفاقاً ابن عربی رساله‌ای در شرح این حدیث پرداخته است. تاویل ابن عربی بی‌گمان در استناد نسفی نقش دارد؛ پیامبر به این دلیل فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «عرفت ربی بربی» «که تو، تو نیستی. بلکه تو، او هستی بدون تو. نه داخل در توست و نه تو داخل در او هستی؛ نه خارج از توست و نه تو خارج از او هستی. مقصود این نیست که تو موجود هستی و صفت این است که غیر او هستی. بلکه مقصود این است که تو نبوده‌ای و نیستی، نه به نفس خود و نه به واسطه او، نه در او، نه با او، نه از او و نه برای او. نه فانی هستی و نه موجود، [بلکه] تو او هستی و او، توست؛ بدون اینکه علتی از این علت‌ها در کار باشد. اگر وجود خود را این‌گونه شناخته‌ای، خدا را شناخته‌ای و گر نه او را نشناخته‌ای.» (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۴۳)

نسفی، مانند ابن عربی قائل شدن به هر گونه وجود، غیر از وجود حق تعالی را نوعی از شرک برمی‌شمارد. (همان، ۱۴۷)

در سخن اصحاب نور که ایشان نیز به وجودی جز وجود خدا قائل نیستند، نسفی می‌نویسد: «بدان که اصحاب نور می‌گویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است و خدای، وجودی است احد حقیقی و واجبی ازلی و ابدی و در وجود او کثرت و اجزا نیست. ... پس به ضرورت لازم آید که هرچه موجود باشد، جمله به یکبار وجود خدای باشد، پس اول وی باشد و آخر وی باشد و ظاهر وی باشد و باطن هم وی باشد؛ این است معنی «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم.»» (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۵۹)

در تفسیر «هو الاول و ...»، ابن عربی می‌نویسد:

«با وحدانیتش ظاهر و با فردانیتش باطن است. با ذات خود و قیومیتش اول و با دوام

وجودی‌اش آخر است. وجود حروف اول و وجود حروف آخر اوست. وجود حروف ظاهر و وجود حروف باطن اوست. اسم این حروف و مسمای آنها اوست؛ همانطور که وجود او واجب است، عدم هر آنچه غیر اوست، ضروری است. آنچه گمان می‌شود غیر اوست، جز او نیست. زیرا او منزّه از این است که آن چیز باشد، بلکه غیر از او، همان اوست. تنها اوست که ظاهر و باطن غیر از خود را پر ساخته، بدون اینکه غیر او [حقیقتاً] هویتی مغایر با او داشته باشد.» (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۵۶-۱۵۷)

### نتایج

۱- با توجه به تحلیل ارائه شده در این نوشتار، نسفی به عنوان آموزگاری موفق در عرصه عرفان اسلامی، سعی در جمع مطالب میان گفته‌های مشایخ با سلیق گونه‌گون را داشته است؛ و نکته در خور توجه اینجاست که در این زمینه از آزادی اندیشه بیشتری نسبت به دیگر عرفا برخوردار بوده است.

۲- همان‌گونه که ذات عرفان، اکثراً به تحلیلات و براهین فلسفی روی خوش نشان نمی‌دهد، در کتاب «کشف الحقایق» نسفی نیز، نمی‌توان از ارائه استدلالات و احتجاجات عمیق فلسفی سراغ گرفت. وانگهی، با توجه به تحلیل اشتباهی که نسفی در باب وحدت وجود از سخنان ارسطو و ابن‌سینا به دست می‌دهد، نشانگر این نکته تواند بود که او، چندان سر و سرّی با مسائل فلسفی نداشته است.

۳- نگاه چیره در بخش وحدت وجود «کشف الحقایق» نگاه افلاطونی است، حتی ردپای تمثیلات افلاطونی را می‌توان در این کتاب بازجست.

۴- از میان عرفای اسلامی، ابن‌عربی و ابن‌سبعین تأثیر فراوانی بر نگرش نسفی در باب موضوعات عرفانی داشته‌اند؛ به ویژه می‌توان کتاب «بد العارف» ابن‌سبعین را نام برد.

پی‌نوشت‌ها

۱) البته بسیاری از عرفا در مقدمه اثر خود از این دست درخواست‌های دوستان خود را گزارش کرده‌اند (برای نمونه نک: هجویری، ۱۳۸۷: ۵)، هرچند که به تعبیر حمیدیان، در ارائه افکار پیشینیان، نسفی، امین‌تر و داناتر از دیگر مشایخ اهل تصوف نموده است. (۱۳۶۶: ۱۳۳-۱۳۷)

2) “But he (= Plato) agreed with the Pythagoreans in saying that the One is Substance and not a predicate of something else.”

۳) مینوالد، که رساله دکتری‌اش در دانشگاه پرینستون، بررسی گفتگوهای پارمینیدس افلاطون بوده است، رویکردهای نگاه افلاطونی به موضوع «وحدت وجود» را توضیح داده است.

۴) هایدگر، در مقاله «نظریه حقیقت افلاطون» وجوه تاویلی گونه‌گون این تمثیل را شکافته است.

۵) از مجموعه مقالات چهار جلدی انتشارات راتلج تحت عنوان «ارسطو، برآوردهای انتقادی»، مجلد نخست به بررسی آراء ارسطو درباره وجوه مختلف ماده، جوهر، صورت و ... اختصاص یافته است.

۶) نُصَب: جمع نصیب، به معنای دام صیاد (نسفی، ۱۳۴۴: ۱۵۴)

۷) برخی از تذکره‌نویسان گفته‌اند که او به علت غارنشینی‌هایی که در مکه انجام داده- در غار حرا-، ادعای نبوت داشته است. البته تفتازانی و مجتبایی در مقاله‌های خود این موضوع را انکار کرده‌اند. از سوی دیگر، در رساله «انوار النبی» ابن سبعین نیز چنین ادعایی دیده نمی‌شود. (ابن سبعین، ۲۰۰۷: ۲۰-۱۶ و ۶۹-۲۷۵، تفتازانی، ۱۳۸۶: ۱۳۶-۱۳۹ و مجتبایی، ۱۳۷۴: ۶۵۹-۶۶۲)

۸) همچنین نسفی می‌نویسد: «اکنون وقت آن است که از غرور و خیال بیرون آیی و از شرک و کثرت خلاص یابی و معنی کلمه شهادت را بدانی که معنی «لا اله الا الله» آن است که: «لا موجود سوی الله»». (۱۳۴۴: ۱۵۴)

۹) آنچه تغییر نپذیرد تویی

وآن‌که نمرده است و نمیرد تویی (نظامی، ۱۳۸۶: ۳)

منابع و مأخذ:

- ۱- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۸۷)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ویراست سوم، قم: بوستان کتاب.
- ۲- ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۳۷۷)، تفسیر مابعد الطبیعه ارسطو، به اهتمام: مائوریس بویجس، تهران: حکمت.
- ۳- ابن سبعین، ابی محمد عبدالحق، تاریخ مقدمه: (۱۹۵۶)، رسائل ابن سبعین، حقه و قدم له: عبدالرحمن بدوی، قاهره: الدار المصریه للتالیف و الترجمة.
- ۴- ابن سبعین، ابی محمد عبدالحق، (۱۹۷۸)، بد العارف، تحقیق: جورج کتوره، بیروت: دار الکندی.
- ۵- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیهات، ترجمه: ح، ملکشاهی، قم: نشر البلاغه.
- ۶- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۷)، الرساله الوجودیه، ترجمه و تصحیح: مرتضا شجاری، تهران: طراوت.
- ۷- ابن عربی، محمد بن علی، تاریخ مقدمه: (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، تعلیق: ابوالعلا عغیفی، بیروت: دار الكتاب العربی.
- ۸- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۹۹۹)، الفتوحات المکیه، تصحیح: احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۹- الإدریسی، محمد العدلونی، (۱۹۹۸)، فلسفه الوحده فی تصوف ابن سبعین، قاهره: دار الثقافه.
- ۱۰- ارسطو (۱۳۸۵)، متافیزیک، مترجم: شرف الدین خراسانی، تهران: حکمت.
- ۱۱- اصفهانی، عابد، (۱۳۸۴)، دایره المعارف تشیع، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱۱.
- ۱۲- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- ۱۳- التفتازانی، ابوالوفا الغنیمی (۱۳۷۳)، ابن سبعین و فلسفته الصوفیه، بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
- ۱۴- التفتازانی، ابوالوفا الغنیمی، و لیمن، الیور، (۱۳۸۶)، «ابن سبعین»، تاریخ فلسفه اسلامی، مترجم: سیدمحمد حکاک، جلد دوم، زیر نظر: ح. نصر و ا. لیمن، تهران: حکمت.
- ۱۵- تفضلی، احمد، (۱۳۷۴)، «آتش در ایران باستان»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد اول، زیر نظر: ک. م، بجنوردی، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۶- جامی، عبدالرحمن، (۲۰۰۴)، شرح جامی علی فصوص الحکم، تصحیح: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۱۷- حمیدیان، سعید، (۱۳۶۶)، «عزیز نسفی، عارفی بحق و معلمی موفق»، معارف، فروردین- تیر، شم ۱، صص ۱۳۳-۱۴۸.
- ۱۸- دوست قرین، فاطمه، (۱۳۸۹) «ابن سبعین بر نردبان وحدت وجود یا وحدت مطلقه وجود»، پژوهشنامه ادیان، پاییز و زمستان، شم ۸، صص ۲۳-۳۶.
- ۱۹- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، (۱۳۶۸)، «سرگذشت و اندیشه‌های ابن سبعین»، معارف، آذر-اسفند، شم ۱۸، صص ۱۴۹-۱۵۷.



- ۲۰- رئیس، احسان، و دیگران، (۱۳۹۲)، «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی»، ادبیات عرفانی، بهار و تابستان، شم ۸، صص ۹۳-۱۲۲.
- ۲۱- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۰)، دنباله جستجو در تصوف، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- ۲۲- زنجانی، ابوعبدالله، (۱۳۹۳)، تاریخ نظریه وحدت وجود، تصحیح و ترجمه: یوسف نوظهور، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۲۳- شرف، محمد یاسر، (۱۹۸۱)، الوحده المطلقه عند ابن سبعین، بغداد: وزاره الثقافه و الاعلام.
- ۲۴- صفا، ذبیح الله، (۱۳۶۸)، تاریخ ادبیات در ایران (جلد سوم بخش دوم)، چاپ نهم، تهران: فردوس.
- ۲۵- عاطف الزین، سمیح، (۱۹۸۸)، ابن سبعین، الطرق الصوفیه، بیروت: الشركه العالمیه الكتاب.
- ۲۶- قریب الله، حسن الفاتح، (۱۹۹۷)، فلسفه وحده الوجود، قاهره: الدار المصریه اللبنانیه.
- ۲۷- قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۱)، ترجمه و متن کتاب الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم، مترجم: م. خواجوی، تهران: مولی.
- ۲۸- کاکایی، قاسم، (۱۳۹۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس.
- ۲۹- کرین، هانری، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه اسلامی، از آغاز تا درگذشت ابن رشد، مترجم: اسداله مبشری، تهران: امیرکبیر.
- ۳۰- مجتبابی، فتح اله، (۱۳۷۴)، «ابن سبعین»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد سوم، زیر نظر: ک. م. بجنوردی، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۳۱- موحد، صمد، (۱۳۷۴)، «آتش در عرفان و فلسفه»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد اول، زیر نظر: ک. م. بجنوردی، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۳۲- میرباقری فرد، سید علی اصغر، (۱۳۷۹)، «نسفی و وحدت وجود»، زبان و ادبیات فارسی، پاییز و زمستان، شم ۳۰ و ۳۱، صص ۱۲۵-۱۴۴.
- ۳۳- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۷۹)، بیان التنزیل، تصحیح و تحلیل: سید علی اصغر میرباقری فرد، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۳۴- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۴۴)، کشف الحقایق، به اهتمام: احمد مهدوی دامغانی، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۳۵- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۹۱)، کشف الحقایق، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: علی اصغر میر باقری فرد، چاپ اول، تهران: سخن.
- ۳۶- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۵۲)، مقصدالاقصی، به همراه اشعه اللمعات از جامی، به کوشش: حامد ربّانی، چاپ اول، تهران: گنجینه.
- ۳۷- نظامی، الیاس بن یوسف، (۱۳۸۴)، خمسه نظامی گنجه‌ای، بر اساس نسخه وحید دستگردی، چاپ پنجم، تهران: نگاه، ج ۱.

## Archive of SID

۳۸- هایدگر، مارتین، (۱۳۸۲)، «نظریه حقیقت افلاطون»، پژوهشنامه متین، مترجم: عطیه زندیه، پاییز، شم ۲۰، صص ۹۱-۱۲۲

۳۹- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، (۱۳۸۷)، کشف المحجوب، تصحیح: م. عابدی، تهران: سروش  
۴۰- هدایت، رضا قلی خان، (۱۳۴۴)، تذکره ریاض العارفین، به کوشش: مهر علی گرگانی، چاپ اول، تهران: محمودی.

۴۱- هدایت، رضا قلی خان، (۱۳۸۲)، مجمع الفصحا، به کوشش: مظاهر مصفا، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ج ۱ بخش ۲.

42. Aminrazavi, Mehdi, 2009, "Mysticism in Arabic and Islamic Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/arabic-islamic-mysticism>.

Aristotle, 2001, The Basic Works of Aristotle, R. Mc Keon (ed.), New York: The Modern Library.

43. Granger, Herbert, 1999, "Aristotle on the Subjecthood of Form", Aristotle, Critical Assessments, L. P. Gerson (ed.), New York: Routledge, pp. 203-223.

44. Meinwald, Constance C., 1991, Plato's Parmenides, New York: Oxford University.