



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

A Reflection on the Attribution of “Dhawq-ul-Ta’alluh” (Tasting of Divinization/Theosis) to Jalāl Al-Dīn Al-Dawānī

Mohammadhadi Tavakoli 

Assistant Professor, Department of Islamic science, Faculty of Philosophy & Theology, Research Institute of Hawzah and University (RIHU), Qom, Iran.
mhtavakoli@rihu.ac.ir

Abstract

The unity of existence and the multiplicity of Essence is one of the ontological theories that always associated with the name of Dawān, which is referred to as *dhawq-ul-ta'alluh* (tasting of divinisation/theosis). According to this theory the truth of "existent" (al-wujūd) is considered to *Wājib-ul-Wujūd* (God), but "existent" (mawjūd) is more general than existent, and includes both God and all creatures. Dawānī has proposed and argued this theory in his numerous works. Philosophical and mystical works of the 9th, 10th, and 11th centuries AH (15th-17th centuries CE) indicate that the "*dhawq-ul-ta'alluh*" was favored by many philosophers and mystics. Some of them made exaggerated claims: this theory is accepted by all philosophers. The question here is whether Dawānī was innovative in presenting this theory, or he merely revised the theory that was proposed before him? By examining the legacy of philosophers who preceded Dawānī, we find that this theory was the focus of some divine philosophers before him, and Dawānī cannot be considered the originator of this theory. Among the philosophers, "Quṭb-ul-Dīn al-Rāzī" considered to be the main designer of this theory and attributing it to Dawānī as a result of his high position in the scholarly societies of that time and his great effort to explain this theory in his numerous works.

Keywords: Jalāl al-Dīn al-Dawānī, Tasting of Divinization/Theosis, The Unity of Existence and the Multiplicity of Essence, Al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, Quṭb al-Dīn al-Rāzī.

Received: 2024/07/04; Revision: 2024/09/09; Accepted: 2024/09/10 ; Published online: 2024/09/14

■ Tavakoli, M. (2025). A Reflection on the Attribution of "Dhawq-ul-Ta'alluh" (Tasting of Divinisation/Theosis) to Jalāl al-Dīn al-Dawānī. *Journal of Religious Thought*, 25(1), 17-34.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50638.3072>

■ Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Introduction & Problem Statement

After the formulation of the theory of the Unity of Being (*waḥdat al-wujūd*) and the establishment of a metaphysical system based on it by Muḥyī al-Dīn ibn ‘Arabī, a number of philosophers—and even theologians with mystical inclinations, as well as mystics with philosophical backgrounds—made considerable efforts to provide rational arguments for the concept of the Unity of Being and to demonstrate its compatibility with religious texts. Among such thinkers is Jalāl al-Dīn Dawānī (d. 908 AH/ 1502 CE). In his works, Dawānī expresses great admiration for the mystics and pays close attention to their terminology and ideas. At the same time, he insists that their statements should not be accepted blindly or through mere imitation. The theory known as the “Unity of Being and the Multiplicity of Beings,” (*waḥdat al-wujūd wa kathrat al-mawjūd*) attributed to Dawānī and sometimes referred to as the “tasting of divinisation/theosis” (*dhawq al-ta’alluh*) or the “Intuition of the Theosophers” (*dhawq al-muta’allihīn*), represents an intellectual effort to offer a rational explanation of the Unity of Being. From a philosophical-historical perspective, it is important to examine whether Dawānī was the originator of this theory or merely its transmitter and interpreter. In this paper, I have sought to identify the true architect of this doctrine.

Methodology

In the present article, following a precise exposition of Dawānī’s position and its distinction from the doctrine of *waḥdat al-wujūd* (Unity of Being), an attempt is made—on the basis of a historical-comparative analysis of texts and sources—to trace the origins of the theory of *dhawq al-ta’alluh* in the works of pre-Dawānī thinkers and to compare its various formulations. Through this comparative study of the views and articulations of different philosophers, the developmental trajectory of the theory is brought to light.

Discussion

According to the theory of *dhawq al-ta’alluh*, being is a single, unified reality, while essences (*māhiyyāt*) become existent by their relation to Existence. This theory appears to represent an attempt to provide a rational formulation of the mystical doctrine of the Unity of Being as held by the Sufis.

According to Dawānī, the intellect abstracts existence (*mawjūdiyyah*) from a conduced quiddity (*al-māhiyyat al-maj’ūla*), and what validates this abstraction is the very attribution (*intisāb*) of the quiddity to the Reality of Being (*ḥaqīqat al-wujūd*)—an attribution that is not something added to the quiddity itself. In some of his statements, Dawānī refers to this attribution as *zuhūr* (“manifestation”). It should therefore be noted that Dawānī’s use of analogies such as the relationship between the sun and the illuminated one (*shams–mushammis*), or iron and the blacksmith (*ḥadīd–ḥaddād*), is intended merely to illustrate the permissibility of applying the term existent (*mawjūd*) to quiddities due to their attribution to the Reality of Being. This does not imply that existence is something superadded to quiddity. Accordingly, Dawānī’s use of these analogies should not be interpreted as indicating that he considers this attribution to be something ontologically distinct from the quiddity—just as he affirms that the application of the term existent to God is a true and genuine attribution.

The central focus of this article is to identify the origins of this theory and to examine whether Dawānī should be regarded as its originator or merely as its expositor. To this end, the writings of thinkers prior to Dawānī are analyzed in order to trace the development of the theory, with particular attention given to its various formulations and articulations throughout the tradition.

Conclusion

more than two centuries before Dawānī, the taste of divinisation doctrine was introduced by Quṭb al-Dīn al-Rāzī. However, what Rāzī presented was merely a preliminary and undeveloped version of the theory. It was his student, Sayyid Sharīf al-jurjānī, who subjected it to critical scrutiny and offered a more refined articulation.

In the third stage, Dawānī provided a thorough reinterpretation of *dhawq al-ta’alluh*, enriching it with the philosophical premise of the “The contingency of quiddity” (*maj’ūliyat al-*

māhiyya), thus producing a more robust and systematic account. The strength of this formulation—particularly as developed by Dawānī—was such that for nearly a century and a half, the majority of philosophers embraced it, and many mystics regarded it as a rational proof in support of the Sufi doctrine of the Unity of Being.

Nevertheless, both jurjānī and Dawānī acknowledged that *dhawq al-ta'alluh* is distinct from the mystical conception of divine unity. It is worth noting that the fourth stage in the development of the theory was initiated by Mīrdāmād, who offered yet another interpretation. He argued that the Sufi notion of divine unity could only be rendered intelligible if it were reinterpreted through the lens of *dhawq al-ta'alluh*. In contrast, Ṣadr al-Muta'allihīn al-Shīrāzī—who himself had once adhered to the theory—vigorously critiqued it and sought instead to reestablish the Sufi conception of unity as the pinnacle of ontological thought.

تأملی در انتساب نظریه ذوق تأله به محقق دوانی

محمدهادی توکلی 

استادیار گروه پژوهشی فلسفه و کلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.
mhtavakoli@rihu.ac.ir

چکیده

در آثار فلسفی سده‌های اخیر، نظریه وحدت وجود و کثرت موجود که با عناوین ذوق المتألهین یا ذوق تأله نیز یاد می‌شود، همواره با نام جلال‌الدین دوانی گره خورده است. طبق این نظریه، حقیقت وجود، منحصر به واجب‌الوجود است؛ اما موجود امری اعم از وجود است و شامل واجب‌الوجود و تمامی ممکنات است. اطلاق موجود بر واجب‌الوجود به سبب آن است که او حقیقت وجود است و اطلاق موجود بر ممکنات بدین جهت است که به حقیقت وجود منتسب هستند. میراث حکمی قرون نهم، دهم و یازدهم، حکایت از آن دارند که ذوق تأله مورد اقبال حکیمان و عارفان بوده است، تا بدانجا که برخی مدعی شدند چنین تبیینی از نظام هستی، مقبول تمامی حکما و محققان بوده است. اما سؤال اینجاست که آیا دوانی در ارائه این نظریه، نوآور بوده و یا آنکه به تقریر دیدگاه برخی از پیشینیان خود پرداخته است؟ تفحص در میراث حکیمان پیش از دوانی، آشکار می‌کند که این نظریه مورد توجه اندیشمندان بوده است و دوانی مبتکر آن نیست. در میان اندیشمندانی که در طرح این نظریه مورد گمانه‌زنی هستند، باید قطب‌الدین رازی را صاحب این نظریه دانست و گویا انتساب این نظریه به دوانی، مربوط به جایگاه بلند او در مجامع علمی آن روزگار و سعی بسیار او در تبیین این نظریه در آثار متعدّدش بوده است.

واژگان کلیدی: جلال‌الدین دوانی، ذوق تأله، وحدت وجود و کثرت موجود، میرسیدشریف گرگانی، قطب‌الدین رازی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۴؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴

□ توکلی، محمدهادی (۱۴۰۴). تأملی در انتساب نظریه ذوق تأله به محقق دوانی. *اندیشه دینی*، ۲۵(۱)، ۱۷-۳۴.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.50638.3072>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

در میان اهل معرفت، در تبیین توحید وجودی و بنیان نهادن نظام مابعدالطبیعی استوار بر آن، محیی‌الدین بن عربی شاخص‌ترین فرد محسوب می‌شود و بسیاری از عارفان متأخر از وی، در این خصوص از او تبعیت کردند. هرچند برخی درک توحید وجودی را منوط به بهره‌مندی از طوری و رای طور عقل دانستند؛ اما برخی از فیلسوفان و بلکه متکلمان که گرایش‌های عرفانی داشتند و حتی عارفانی که خود اهل فلسفه بودند، در اقامه برهان بر وحدت وجود و نیز بیان موافقت آن با آیات قرآن و سنت، تلاش فراوانی کردند (توکل، ۱۴۰۰ش، صص ۶۶-۷۳). جلال‌الدین دوانی (۹۰۸ق) در زمره این دسته از اندیشمندان قرار دارد. او در آثار خود، عارفان را بسیار ستوده است^۱ و به اصطلاحات و اندیشه‌های عارفان توجه بسیار دارد^۲ (دوانی، ۱۳۹۲ش/الف، صص ۲۰۴-۲۰۵؛ ۱۳۹۲ش/ب، صص ۲۲۶-۲۲۸؛ ۱۳۸۷ش، صص ۴۲ و ۴۸ و ۵۵ و ۶۱-۶۲). وی در عین حال معتقد است نباید بیانات ایشان را به صرف تقلید محض پذیرفت (دوانی، ۱۳۸۷ش، ص ۸۱). نظریه وحدت وجود و کثرت موجود که به دوانی نسبت داده شده است و از آن با عنوان ذوق تاله یا ذوق متألّهین یاد می‌شود، در واقع تلاشی در راستای تبیین عقلانی از وحدت وجود تلقی می‌شود. طرح این نظریه توسط دوانی، موجب شد این نظریه با نام او پیوند خورد و طبق گفته صدر المتألّهین، اکثر اندیشمندان پس از دوانی، نظریه او را با این گمان که اثبات توحید عرفانی در آن صورت گرفته، پذیرفتند و مورد تحسین قرار دادند (صدر المتألّهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۶۸ و ۷۷؛ توکل، ۱۴۰۳ش، صص ۹-۱۳).

بررسی اینکه دوانی مبتکر این نظریه بوده است و یا مقرر و مبین آن، از منظر تاریخ فلسفی، حائز اهمیت است. از این‌رو در این نوشتار سعی داریم تا در شناخت مبدا نظریه ذوق تاله کاوش نماییم و در این راستا، در ابتدا به تقریر دوانی از نظریه ذوق تاله می‌پردازیم و پس از آن، پیشینه آن را در آثار حکمای پیش از دوانی ردگیری می‌کنیم. قابل ذکر است که در خصوص این موضوع، تحقیقی به نظر نرسید.

۲. نظریه ذوق تاله در بیان جلال‌الدین دوانی

طرح یا تبیین ذوق تاله، در آثار دوانی، مرهون دلبستگی او به عارفان است^۳؛ اما باید توجه داشت که پذیرش ذوق تاله از سوی دوانی، می‌توانست ناشی از اشکالاتی باشد که در نظر او، نظریه عروض وجود بر ماهیات به آن‌ها دچار بود (دوانی، ۱۳۸۱ش/الف، ص ۱۳۲). در نظر دوانی، قاعده فرعیت با عروض وجود بر ماهیت سازگار نیست؛ چراکه ماهیت، قبل از عروض وجود بر آن، بهره‌ای از تحقق ندارد و از نظر او، پاسخ‌هایی که براساس قبول عروض وجود بر ماهیت به این اشکال داده شده است^۴، قابل پذیرش نیستند. همچنین اشکال دیگری که در نظر دوانی بر نظریه عروض وجود بر ماهیت وارد است، آن است که براساس چنین مبنایی، اثر فاعل اتصاف ماهیت به وجود است و چون اتصاف امری نسبی است و نسبت فرع بر تحقق دو طرف نسبت است، نسبت نمی‌تواند اولین صادر از فاعل باشد و باید طرف دیگر این نسبت، یعنی ماهیت، مقدم بر نسبت، محقق باشد (دوانی، ۱۳۸۱ش/الف، صص ۱۳۲-۱۳۳؛ ۱۳۹۳ش، ج ۱، صص ۲۶۷ و ۳۷۱-۳۷۲)^۵. دوانی، نظریه ذوق تاله را مصون از ورود اشکالاتی می‌داند که بر نظریه عروض وجود بر ماهیت وارد شده‌اند. مفاد این نظریه آن است که حقیقت وجود امری واحد است که به واجب‌الوجود منحصر می‌گردد و در عین حال، موجود، امری اعم از وجود است که خداوند و تمامی ممکنات را در برمی‌گیرد. او با حفظ انحصار وجود به خداوند، صحت اطلاق موجودیت بر ممکنات را چنین تبیین می‌کند:

۱. به عنوان نمونه، ابن عربی را چنین می‌ستاید: «حضرة الشيخ المحقق الموحد، و الامام المدقق، المويد عين اعيان الشهود، انسان عين الوجود، محیی‌الدین محمد الاندلسی الطائی (رضی‌الله تعالی عنه و ارضاه)» (دوانی، ۱۳۹۲ش/ب، ص ۲۲۴؛ ۱۳۸۷ش، صص ۷۱ و ۹۸-۹۹).

۲. شاگردان دوانی نیز گرایش‌های عرفانی بسیاری داشتند، و استاد خود را از عارفان روزگار خویش می‌دانستند؛ چنانکه لاری او را «جلال‌الحق و العرفان و الحقیقه» نامیده است (لاری، ۱۳۹۲ش، ص ۴۱). میبیدی نیز او را با اوصافی همچون «عارف اسرار اللاهوت»، می‌ستاید (میبیدی، ۱۳۷۶ش، صص ۴۳-۴۶).

۳. امام خمینی در این خصوص چنین بیان کرده است: «لعل المحقق الدوانی اخذ مذهبه منه من اهل الذوق و العرفان او طابق ذوقه ذوقهم» (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۶۲).

۴. دوانی به سه پاسخ اشاره کرده است: (۱) اتصاف ماهیت به وجود صرفاً در ذهن است. (۲) وجود از قاعده فرعیت مستثنی است. (۳) قاعده فرعیت صرفاً در خصوص عروض عوارض برای محل‌های آن‌ها است، و در خصوص اوصاف اعتباری و موصوفات آن‌ها اعتباری ندارد (دوانی، ۱۳۸۱ش/الف، ص ۱۳۳؛ ۱۳۹۳ش، ج ۱، صص ۳۰۸-۳۰۹ و ۳۳۳؛ ۱۳۸۷ش، ص ۶۷).

۵. مطلوب دوانی از این اشکالات، اثبات آن است که وجود وصف عارض بر ماهیت و قائم به آن‌ها نیست (دوانی، ۱۳۹۲ش/ب، صص ۲۲۶-۲۲۷).

هرچند که ظاهر زبان عرفی این گمان را ایجاد می‌کند که حدید و لبن در ذات حداد و لبن اخذ می‌شود و در تمامی افراد حداد و لبن حضور دارند و افراد حداد در بهره‌مندی از حدید، و افراد لبن در داشتن لبن مشترکند؛ اما دقت نظر در این امر، موجب تصدیق این مطلب می‌شود که حدید و لبن بر ذات حداد و لبن عارض نشوند؛ بلکه حداد و لبن صرفاً به حدید و لبن منتسب هستند. به تعبیر دیگر، حدید و لبن اموری هستند که قائم به ذات خود هستند، نه امری عارضی، و حداد و لبن با آن‌ها نسبت خاصی در خارج دارند. همچنین در خصوص وجود که موجودات در بهره‌مندی از آن مشترکند، امر به همین منوال است. یعنی اشتراک موجودات در بهره‌مندی از وجود بدین‌نحو نیست که عارض بر ذات آن‌ها شده باشد؛ بلکه وجود امری قائم به ذات خود است که ذات موجودات (ماهیات) با آن نسبتی خاص پیدا نموده‌اند و به واسطه این نسبت خاص، بر آن‌ها «موجود» اطلاق می‌شود (دوانی، ۱۳۸۱ش/الف، صص ۱۲۹-۱۳۲؛ ۱۳۹۳ش، ج ۱، صص ۲۰۹-۲۱۰؛ ۱۴۱۱ق/ب، صص ۱۶۷-۱۷۰؛ ۱۳۶۴ش، صص ۵۲-۵۴؛ ۱۳۸۷ش، صص ۴۲-۴۳ و ۴۹؛ ۱۴۲۳ق، ص ۶۴).

۱-۲. استدلال دوانی بر ذوق تأله

مقدمه اول: وجود واجب‌الوجود، زائد بر ذات او نیست، بلکه او، عین وجود خاص خود است، بدین‌جهت که اگر وجود خداوند زائد بر ذاتش باشد، آنگاه ذاتش فی‌نفسه، نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. چنین امری ممکن‌الوجود است؛ چراکه اتصافش به وجود یا از ناحیه ذاتش است یا از ناحیه غیر؛ لازمه اولی آن است که ذات قبل از وجودش، وجود داشته باشد؛ زیرا چیزی تا موجود نباشد نمی‌تواند موجب وجودش باشد. لازمه دومی معلولیت واجب‌الوجود و محال است (دوانی، ۱۳۸۱ش/الف، ص ۱۲۴).

مقدمه دوم: از اطلاعات عرفی، نمی‌توان حقائق تکوینی را دریافت؛ زیرا در عرف، گاه یک لفظ بر معنایی اطلاق می‌شود که برهان همراه آن نیست و بلکه برهان برخلاف آن حکم می‌کند. به‌عنوان نمونه، صدق مشتق بر شیء، مستلزم قیام مبدأ اشتقاق به آن شیء نیست؛ هرچند در عرف لغت چنین امری گمان می‌رود. برخی از عالمان ادبیات عرب برآنند که اسم فاعل لفظی است که بر حقیقتی دلالت می‌کند که مبدأ اشتقاق آن اسم، قائم به آن حقیقت است؛ حال آنکه در حداد، اینگونه نیست که حدید قائم به ذات حداد باشد، بلکه موضوع صنعت اوست (دوانی، ۱۳۸۱ش/الف، صص ۱۲۸-۱۲۹).

مقدمه سوم: جایز است وجودی که مبدأ اشتقاق موجود است، امری قائم به ذات و واجب‌الوجود باشد. همچنین جایز است تحقق اموری که واجب‌الوجود نیستند، عیناً انتساب آن‌ها به واجب‌الوجود باشد. در این صورت موجود که بدیهی‌ترین مفاهیم و از معقولات ثانوی است، معنایی اعم از واجب و غیر او که منتسب به اوست، دارد.

دوانی در تبیین این مقدمه، دو پرسش مهم را بیان کرده است و خود به آن‌ها پاسخ می‌دهد:

۱. چگونه می‌توان اطلاق حقیقی و غیرمجازی موجود بر خداوند که وجود محض است، صحیح دانست؟ حال آنکه، موجود به معنای ذات دارای وجود است.

۲. چگونه موجودبودن می‌تواند هم بر وجود قائم به ذات و هم بر آنچه منتسب به وجود است، اطلاق شود؟ در واقع، همان‌طور که نسبت میان دو معنای قوام به ذات خود و انتساب به وجود تبیین است، اطلاق موجودیت بر این‌دو، باید به‌صورت اشتراک لفظی باشد.

او در پاسخ پرسش اول، با اتکاء بر مقدمه دوم، معتقد است موجود، برخلاف آنچه به وهم متبادر می‌شود و عرف می‌انگارد، لزوماً امری مغایر با وجود نیست؛ بلکه موجود معنای هست و مرادف‌های آن را افاده می‌کند [نه آنکه به معنای دارای هستی باشد]. در خصوص پرسش دوم، بیان می‌کند که آنچه معیار اطلاق موجود است، دارای اثر و حکم بودن است. این معنا برای وجود قائم به خود^۶ و امور منتسب به آن محقق است؛ از این‌رو موجودبودن به‌نحو مشترک معنوی بر هردو قابل حمل است (دوانی، ۱۳۸۱ش/الف، صص ۱۲۹-۱۳۰).

مقدمه چهارم: عروض وجود بر ماهیات قابل پذیرش نیست؛ بدین‌جهت حمل موجود به‌صورت مشترک معنوی بر موجودات، ناشی از عروض وجود بر آن‌ها نیست؛ بلکه مربوط به انتساب آن‌ها به حقیقت واحد وجود است.

ممکن است اشکال شود که دوانی نظریه انتساب را اثبات نکرد؛ بلکه تنها به‌عنوان یک تبیین عقلانی^۷ آن را مطرح نمود. در پاسخ می‌گوییم دوانی، خود به این اشکال توجه دارد و می‌گوید: حاصل برهان آن است که وجود واجب، عین وجود او است، و وجود امری اعتباری نیست و از طرف دیگر، موجود مفهومی است که به‌صورت مشترک معنوی بر واجب و ممکنات حمل می‌شود. حمل موجود بر واجب و ممکنات

۶. دوانی در تبیین اینکه موجود چگونه بر حقیقت وجود به‌صورت حقیقی حمل می‌شود، توجیه دیگری نیز دارد که در ضمن بیان وجوه امتیاز دیدگاه او و میرسیدشرف گرگانی به آن اشاره خواهد شد.

۷. اذا حمل کلامهم علی ما ذکرناه یتحصّل منه أمر معقول (دوانی، ۱۳۸۱ش/الف، ص ۱۳۱).

به سبب عروض وجود بر ماهیات نیست؛^۸ بدین جهت که وجود واجب، عین خود اوست و عروض وجود بر ماهیت در خصوص ممکنات نیز دچار اشکالاتی است. پس تنها راهی که براساس آن، عینیت وجود واجب با حقیقت او و نیز اشتراک معنوی حمل موجود بر واجب و ممکن حفظ شود، قبول نظریه انتساب است. در واقع، دوانی در شقوق قابل تصور، دو نظریه عروض وجود بر ماهیت و انتساب ماهیت به وجود را دو رقیب نهایی می‌داند که با نفی یکی، چاره‌ای از قبول دیگری نیست.^۹

تا اینجا بیان شد که اطلاق موجودیت بر ماهیات نه به واسطه عروض وجود بر آن‌ها، بلکه به واسطه انتساب آن‌ها به وجود میسر است، اما دوانی توضیح نداده است که نظریه انتساب چگونه، مشکلاتی را که او بر نظریه عروض مطرح کرده بود، پاسخ می‌دهد؟ آیا انتساب ماهیت به وجود، فرع بر ثبوت ماهیت نیست؟ و نیز اینکه جعل در ذوق تاله به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ به انتساب تعلق می‌گیرد یا به ماهیات؟ ایشان در آثار خود بیان می‌کند که تأثیر فاعل عبارت است از خود ماهیت، و به عبارت دیگر، جعل به خود ماهیت تعلق می‌گیرد، نه آنکه فاعل، وصفی را برای ماهیت ایجاد کند. پس آنچه در ذوق تاله، سبب عینیت یافتن ماهیت است، جعل انتساب ماهیت به جاعل نیست، بلکه خود ماهیت مجعول است (دوانی، ۱۳۸۷ ش، صص ۵۶-۶۰؛ ۱۳۹۳ ش، ج ۱، صص ۲۶۷-۲۶۸ و ۳۷۱-۳۷۲؛ ۱۳۶۴ ش، صص ۴۱-۴۲؛ ۱۳۹۲ ش/الف، صص ۲۰۴-۲۰۵؛ ۱۳۹۲ ش/ب، صص ۲۲۵-۲۲۷).^{۱۰} در نظر او، عقل از ماهیت مجعوله، موجودیت را انتزاع می‌کند و مصحح این انتزاع، همان منتسب بودن ماهیت به حقیقت وجود است که امری زائد بر ماهیت نیست (دوانی، ۱۳۸۷ ش، صص ۴۲-۴۹). او در برخی از بیانات خویش، این انتساب را ظهور نامیده است (دوانی، ۱۳۹۲ ش/الف، صص ۲۰۴-۲۰۵؛ ۱۳۹۲ ش/ب، صص ۲۲۵-۲۲۷؛ قس: دوانی، ۱۳۸۷ ش، صص ۴۸-۴۹)؛ از این رو، باید توجه داشت که بهره‌گیری دوانی از نسبت میان شمس و شمس، لبن و لابن و حدید و حداد، صرفاً برای تبیین روابط اطلاق موجود بر ماهیات، به سبب انتساب آن به حقیقت وجود است، بدون آنکه وجود عارض بر ماهیت باشد. نمی‌توان استفاده دوانی از مثال‌های یادشده را دلیلی بر زائد بودن انتساب بر ماهیات از نظر او دانست، کما اینکه او اطلاق موجود بر خداوند را اطلاقی حقیقی می‌داند؛ چراکه موجود، فی‌نفسه دلالتی بر قائم‌بودن وجود به ذات ندارد؛ بلکه می‌تواند بر حقیقتی که عین وجود است نیز اطلاق گردد.

۲-۲. نسبت ذوق تاله با توحید وجودی عارفان

برخلاف عده‌ای که ذوق تاله را با توحید وجودی عارفان یکسان انگاشته‌اند، دوانی به خوبی به تمایز این دو توجه دارد (توکلی، ۱۴۰۳ ش، ص ۱۳). البته او در بیشتر آثار خود بر این امر تصریح نکرده است؛ زیرا در آن آثار متعرض اندیشه‌های عارفان نشده است. دوانی بیان می‌کند که عارفان، خداوند را هستی لایشرط مقسمی می‌دانند که از هرگونه قید منزّه است و حتی تنزّه از قیود نیز قیدی برای او نیست. در نتیجه، در مرتبه ذات هیچ امری به او منسوب نمی‌گردد؛ اما براساس ذوق تاله، خداوند هستی بشرطاً از قیود است که ممکنات به آن انتساب می‌یابند و به سبب این انتساب، بر آن‌ها موجود اطلاق می‌شود (دوانی، ۱۳۸۷ ش، ص ۴۳). به باور او، در نگاه عارفان، چون خداوند از هرگونه اشارت و اسم و رسم منزّه است، به طور کلی از دسترس عقل خارج است؛ اما از منظر قائلان به ذوق تاله، خداوند متصف به وجوب ذاتی است و قابل دسترسی برای عقل است (دوانی، ۱۳۸۷ ش، ص ۴۵). وی در موضعی دیگر، در یکی از رباعیات خود از طوری ورای طور عقل سخن گفته و در شرح آن بیت با نقل قولی از غزالی، بیان می‌کند که آنچه به سبب طوری ورای طور عقل درک می‌شود، مورد استحاله عقل نیست؛ بلکه عقل بدان راهی ندارد (دوانی، ۱۳۸۷ ش، صص ۶۵-۶۶).^{۱۱}

۳. ردگیری ذوق تاله در آثار اندیشمندان مقدم بر دوانی

تأمل در آثار برخی از عارفان و متکلمان معاصر دوانی نشانگر التفات آن‌ها به مفاد نظریه ذوق تاله است. از میان عارفان، عبدالرحمن جامی (م ۸۷۱ق) و شمس‌الدین محمد لاهیجی (م ۹۲۱ق) از جمله عارفانی هستند که دوانی با آن‌ها مراد داشته است (خوانساری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۱؛ شوشتری، ۱۳۷۷ ش، ج ۲، صص ۱۵۰-۱۵۱). از نیقی (م ۸۸۵ق)، عبدالله الهی سیمای (م ۸۹۶ق) و ابن ابی جمهور احسائی (زنده در

۸. انا نظرنا فی مفهوم الوجود المشترك بین الموجودات فعلماً أنّ اشتراكه لیس اشتراكاً عروضياً بل اشتراكاً من حیث التَّسْبِی (دوانی، ۱۳۸۱ ش/الف، ص ۱۳۲).
۹. ما ذکرته من أنّه یمكن حمل کلامهم علی ذلک لایکنی بل لابدّ من الدلیل علی أنّ الأمر کذلک فی الواقع، قلت: لما دلّ البرهان علی أنّ وجود الواجب عینه و من البین أنّ المفهوم البدیهی المشترك لایصلح لذلك فلا یكون الأمر الاّ کذلک (دوانی، ۱۳۸۱ ش/الف، ص ۱۳۱) و نیز (ر.ک: دوانی، ۱۳۹۲ ش/ب، صص ۲۲۶-۲۲۷).

۱۰. دوانی بر پایه این مبنایی که آن را از اشرافیون به ارث برده است، به توجیه قاعده مشاء: «الماهیه من حیث هی، لیست الا هی» و یا «ما جعل الله المشمس مشمساً، بل اوجدها» پرداخته است (دوانی، ۱۳۹۳ ش، ج ۱، صص ۳۷۱-۳۷۲).

۱۱. دشتکی نیز به این مسأله اشاره کرده است (دشتکی، ۱۳۸۲ ش، صص ۳۸۴-۳۸۵؛ ۱۳۸۵ ش، صص ۷۴۶-۷۴۷).

۹۰۴ق)، همگی ذوق تأله را در آثار خود ذکر کرده‌اند و با گمان^{۱۲} اینکه مفاد این نظریه، همان وحدت شخصی وجود مورد نظر ابن عربی است، آن را پذیرفته‌اند (توکل، ۱۴۰۳ش، صص ۹-۱۳).

باید توجه داشت که این نظریه، پیش از دوانی در آثار میرسیدشریف گرگانی (م ۸۱۶ق) مطرح شده و افراد یادشده و حتی عده‌ای از حکیمان متأخر از دوانی، در بیان ذوق تأله متأثر از میرسیدشریف گرگانی بوده‌اند؛ چنانکه برخی از ایشان صریحاً از گرگانی یاد کرده‌اند و برخی دیگر عبارات او را عیناً ذکر کرده‌اند (توکل، ۱۴۰۳ش، صص ۹-۱۶). در اینجا دو سؤال قابل طرح است که در ادامه این نوشتار، درصدد ارائه پاسخ به آن‌ها هستیم: اول، آیا دوانی در طرح نظریه خود متأثر از گرگانی یا متأخران متأثر از او بوده است؟ دوم، نظریه گرگانی از آن خود اوست یا همچنان ردگیری ذوق تأله مورد نیاز است؟

۴. نسبت ذوق تأله دوانی و ذوق تأله گرگانی

گرگانی در برخی از آثار خود به بیان ذوق تأله پرداخته است و به‌همین جهت، برخی به بیان یکسانی نظریه ذوق تأله دوانی و گرگانی اشاره کرده‌اند و جالب‌تر آنکه، برخی از شاگردان دوانی، همچون حسین بن معین‌الدین میبیدی، شمس‌الدین خفزی و کمال‌الدین حسین اردبیلی به‌هنگام بیان نظریه ذوق تأله، به بیان عبارات میرسیدشریف پرداخته‌اند و به نظر استاد خود، اشاره نکرده‌اند (توکل، ۱۴۰۳ش، صص ۱۱-۱۲). در این میان، غیاث‌الدین منصور دشتکی (حدود ۹۴۹ق) در «کشف الحقائق المحمدیه»، دوانی را متهم به انتحال بخشی از بیان گرگانی می‌کند و معتقد است او مطلبی دیگر به آن افزوده است^{۱۳}. با توجه به اینکه غیاث‌الدین در آثار خود همواره در مقام تنقیض و به‌سخره‌گرفتن دوانی، از جمله نظریه ذوق تأله او بوده است^{۱۴}، به‌طور کلی نمی‌توان ادعاهای او علیه دوانی را مورد اعتنا دانست. همو در «اشراق هیاکل النور» درصدد تفکیک نظریه دوانی با آنچه که گرگانی^{۱۵} در خصوص وحدت وجود و نحوه موجودیت ممکنات بیان داشته، برآمده و می‌گوید: «گمان نشود دوانی، کلام سیدالمحققین (گرگانی) در حاشیه تجرید الکلام را به‌خود نسبت داده است ... برای دوانی میسر نیست که نظر خود (ذوق تأله) را همان دیدگاه گرگانی بداند» (دشتکی، ۱۳۸۲ش، صص ۱۸۸ و ۱۹۸). برای نسبت‌سنجی میان بیان گرگانی و آنچه دوانی بیان کرده است، چکیده دیدگاه گرگانی را تقریر می‌کنیم.

۴-۱. تقریر گرگانی از ذوق تأله

گرگانی در برخی از آثارش به بیان نظریه «وحدت وجود و کثرت موجود» پرداخته است. گرگانی به تمایز نظریه «وحدت وجود و کثرت موجود» با وحدت شخصی وجود مطلوب عارفان تصریح کرده است، هرچند که برخی به تمایز این دو در بیان گرگانی پی نبرده‌اند (توکل، ۱۴۰۲ش، صص ۵۵-۵۹). به‌گفته او، اوائل و صوفیه بر این باورند که در خصوص خداوند متعال، هستی و ذات، دو امر مغایر در ذهن و خارج، نیستند و تصور انفکاک این دو، ممتنع است (گرگانی، ۱۳۷۳ش، ص ۱۳۵). اما اوائل که اصحاب بحثند و رهبر ایشان در معرفت ربانی، عقل است، وجود را حقیقتی واحد بالشخص می‌دانند که هیچ امکان و عدمی در آن راه ندارد. این گروه در عین حال معتقدند کثرات موجودند به این معنی که نسبتی مخصوص و مجهول‌الکیفیه با حقیقت واحده وجود دارند. برهان این ادعا این است که: هر مفهومی که مغایر با وجود باشد، مانند انسان، برای موجودشدن در خارج، به غیرخودش، یعنی وجود، نیاز دارد و تا زمانی که وجود به آن منضم نگردد، بهره‌ای از تحقق عینی ندارد. گرگانی از این مقدمه، نتیجه می‌گیرد که هر مفهوم مغایر با وجود، امری ممکن است و هیچ ممکن نیست و موجودبودن واجب به این معناست که او عین وجودی است که موجودیتش به‌ذات خود اوست و نه به‌سبب امری مغایر با ذات او. حال باتوجهبه اینکه واجب‌الوجود، جزئی حقیقی و قائم به‌ذات خود است و تعینش امری زائد بر ذاتش نیست، پس وجود که عین آن است نیز همین حکم را دارد؛ یعنی وجود مفهوم کلی‌ای نیست که دارای افراد کثیر باشد، بلکه وجود امریست جزئی و قائم به ذات خود که متعدد و انقسام‌پذیر نیست. حال باتوجهبه اینکه قائم‌بودن

۱۲. در خصوص یکسان‌انگاری جامی تا حدی ابهام وجود دارد.

۱۳. دشتکی آنچه که دوانی افزوده است را چنین تقریر می‌کند: «حقیقت واجب و کنه او، همان معنای بدیهی است که از وجود مصدری (بودن) به ذهن متبادر می‌شود» (دشتکی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۷۸۱) و خواهیم دید که آنچه او به‌عنوان زیادت دوانی بر بیان گرگانی مطرح کرده است، از اساس نادرست است.

۱۴. ثم إن ما ذكره من أن ذلك ذوق المتألهين غير واقع، بل ذلك مخالف لما ذهب إليه جميع أرباب الأديان من زمن آدم (عليه السلام) إلى الآن، بل جميع العقلاء من الحكماء والفضلاء. نعم ربما يوجد ذلك في كلام القاصرين من متأخري الفلسفة وحشوية الصوفية (دشتکی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۸۸).

۱۵. قابل ذکر است که دشتکی، به‌هنگام بیان شطری از احوال پدرش، صدرالدین دشتکی (سیدسند) میرسیدشریف گرگانی را چنین توصیف می‌کند: «الذي ابرز كثيراً من القرمطة والسفسطة» (دشتکی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۹۸۳).

وجود به ذاتش با ادعای عروض آن بر ماهیات قابل جمع نیست، نمی‌توان برای موجودیت ماهیات معنای صحیحی ترسیم کرد، جز اینکه بگوییم موجودیت آن‌ها به این معناست که نسبت مخصوصی با وجود که قائم به ذات خود است دارند و این نسبت به صورت‌های گوناگونی است که فهم کیفیت آن‌ها میسر نیست. در نظر گرگانی، این مطلب چیزی است که ارباب بحث به افکار عقل به آنجا رسیده‌اند. او فهم این استدلال را به صاحبان بصیرت که از جانب حق تعالی از فطانتی ثاقب بهره‌مند شدند و از او حکمت کامله و بالغه را دریافت داشته‌اند و به راسخون در علم نسبت می‌دهد (گرگانی، ۲۰۲۰، ج ۲، صص ۷۵ و ۸۰ و ۱۹۰-۱۹۱؛ ۱۳۷۳، صص ۱۳۵-۱۳۶ و نیز ر.ک: باغی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۷).

طبق گفته گرگانی، در مقابل دیدگاه حکما، صوفیان به طوری ورای طور عقل باور دارند و در آن طور، به طریق مشاهده و مکاشفه اموری را می‌یابند که عقل از ادراک آن‌ها عاجز است، چنانکه حواس از ادراک معقول ناتوان است. از نظر صوفیان، واقعیت منحصر است به ذاتی واحد که منزّه از هرگونه ترکیب است و صفاتش عین آن هستند، و نه اموری زائد بر آن. این ذات واحد عبارت است از حقیقت وجود که از شوائب عدم و نقص و امکان مبرا است، نه کلی است و نه جزئی، نه عام و نه خاص، بلکه مطلق و از همه قیود حتی از قید اطلاق نیز منزّه است. از نظر ایشان، حقیقت وجود در عین آنکه واجب است و از تجزّی و انقسام منزّه است، بر هیاکل موجودات گسترده شده و در آن‌ها ظهور کرده است و در نتیجه هیچ شیئی از حقیقت وجود خالی نیست؛ بلکه او حقیقت و عین آن‌هاست و تمایز و تعدد اشیاء به سبب قیود و تعینات اعتباری است، بسان دریا و ظهور آن در صور امواج کثیر، درحالی‌که غیر از دریا چیزی دیگری نیست و تقیدات حقیقت وجود به قیود اعتباری، سبب این گمان می‌شود که موجودات متمایز از هم واقعیت دارند. گرگانی، هرچند اشاره نموده است که تنها از طریق مشاهدات کشفی می‌توان این نظریه را دریافت و نه با مناظرات عقلی، و این دریافت‌ها به «بصائر اولی‌الایدی و الابصار» منسوب است؛ اما بر این عقیده است که موجودات، ذوات و حقائق هستند که اختلاف حقیقی با یکدیگر دارند و دیدگاه صوفیان، مربوط به طوری ورای طور عقل است؛ چراکه بدهات عقلی بر تعدد حقیقی موجودات است. کسانی که طوری ورای طور عقل نمی‌دانند، و آنچه را که عقل علیه آن شهادت می‌دهد، امری مردود قلمداد می‌کنند، بر این باورند که مکاشفات و مشاهدات صوفیان با فرض صحت، باید به آنچه که مورد پذیرش عقل است، تأویل برد (گرگانی، ۲۰۲۰، ج ۲، صص ۶۶-۶۷ و ۱۹۱؛ ۱۳۷۳، ص ۱۳۶).

۲-۴. وجوه اشتراک و تمایز میان بیان گرگانی و دوانی

میان بیان گرگانی و تبیین دوانی، همخوانی چشمگیری وجود دارد:

۱. در هر دو تقریر، بر عینیت وجود خداوند با ذات او، و عدم امکان انفکاک آن دو، حتی در ذهن، تأکید شده است و خداوند به عنوان وجود محض شناسانده شده است.

۲. در هر دو تقریر، عروض وجود بر ماهیات انکار شده است و از این رو وجود، حقیقتی واحد و قائم به ذات خود، معرفی شده است.

۳. در هر دو تقریر، اطلاق موجودیت بر ماهیات، براساس انتساب مجهول‌الکیفیّه، صحیح تلقی می‌شود.

۴. گرگانی و دوانی بر این عقیده‌اند که در مشتق لزومی ندارد ذات مأخوذ باشد و بر این پایه، هم اطلاق موجود بر ممکنات به سبب انتساب آن‌ها به حقیقت واحد وجود، بدون بهره‌داشتن آن‌ها از وجود، صحیح شمرده شده است؛ و هم اطلاق موجود بر حقیقت واحد وجود، بدون آنکه مرکب از ذات و وجود باشد، روا دانسته شده است و هردو بیان کرده‌اند که حقائق از اطلاقات عرفی اصطیاد نمی‌شوند.^{۱۶}

۵. گرگانی و دوانی، بر پایه این نظریه، سعی در رهایی‌جستن از شمول قاعده فرعیّت در خصوص موجودیت ماهیات نموده‌اند.^{۱۷}

۶. گرگانی و دوانی بر این عقیده‌اند که نظریه وحدت وجود و کثرت وجود، غایت چیزی است که عقل به آن راه دارد و توحید وجودی عارفان، امری است که راه‌یابی به آن مربوط به طوری ورای طور عقل است.

اما وجوه امتیاز دو تقریر عبارتند از:

۱. برخلاف دوانی، گرگانی تعلّق جعل به ماهیات را منکر است و تأثیر فاعل را متصف کردن ماهیت به وجود می‌داند (گرگانی، ۲۰۲۰، ج ۲، صص ۱۰۱-۱۰۲ و ۲۲۳-۲۲۴). اما دوانی اثر فاعل را خود ماهیت، بذاتها، می‌داند، و نه اتصاف ماهیت به وجود.

۲. هرچند که هردو معتقدند اطلاق موجود بر واجب‌الوجود رواست، اما گرگانی به این بیان که: «حقائق از اطلاقات عرف، که در آن موجود، ذات به همراه وجود تلقی می‌شود، تبعیت نمی‌کنند»، اکتفا کرده است، ولی دوانی سعی می‌کند تا از حیث اطلاق عرفی نیز این امر را توجیه کند. با این بیان که: می‌توان معنای موجود را «ما قام به الوجود» دانست و در این صورت، این قیام اعم از قیام مجازی و قیام حقیقی خواهد

۱۶. گرگانی در آثار خود بر این امر تصریح کرده است. به عنوان نمونه ر.ک: گرگانی، ۲۰۲۰، ج ۲، ص ۶۷.

۱۷. ر.ک: گرگانی، ۲۰۲۰، ج ۲، صص ۷۸-۸۰ و ۱۹۱.

بود، هرچند قیام مجازی، مستلزم آن نیست که اطلاق موجود بر حقیقت وجود، اطلاقی مجازی باشد.^{۱۸} همچنین پیشتر دیدیم که دوانی با بیان اینکه: «موجود به معنای دارای اثربودن است»، توجیه دیگری را در خصوص اطلاق موجودیت بر حقیقت وجود و نیز بر ممکنات که صرفاً انتساب به وجود دارند، بیان کرده است.

۳. گرگانی معتقد است لزومی به اخذ ذات در مشتق نیست، اما بسان دوانی برای تبیین امکان اطلاق موجود بر ماهیات منتسب به وجود، از مثال‌هایی همچون شمس و مشمس، بهره نبرده است.

برخلاف وجه دوم و سوم از وجوه امتیاز، که تأثیری بر اصل نظریه ذوق تأله ندارند، وجه اول، امر بسیار مهمی است که نظریه ذوق تأله را از ورود برخی از اشکالات^{۱۹} مصون می‌دارد؛ چراکه گرگانی، هرچند اصالت وجود را در مورد خداوند ثابت می‌کند، اما باید نحوه تقرر ماهیت را تبیین کند که آیا قبل از انتساب به حقیقت وجود، بهره‌ای از اصالت دارد یا خیر؟ گرگانی هرچند که تعلق جعل به ماهیات را نفی می‌کند، اما به تحقق ثباتات ازلیه معتزله باور ندارد (گرگانی، ۲۰۲۰م، ج ۱، ص ۱۰۰). او ماهیت اشیاء را در صورتی که فاقد آثار خارجی‌شان باشد، وجود ذهنی و ظلی نامیده است و معتقد است چنین وجودی تنها در قوای ادراکی محقق است (گرگانی، ۲۰۲۰م، ج ۱، ص ۸۵).

به نظر نگارنده، بیان گرگانی در خصوص تعلق جعل به اتصاف وجود به ماهیت، صرفاً براساس مبانی رایج متکلمان مطرح شده است، نه ذوق تأله. گرگانی، خود، پس از بحث مفصلی در خصوص نحوه اتصاف ماهیت به وجود (گرگانی، ۲۰۲۰م، ج ۱، صص ۷۶-۷۹) بیان می‌کند که تمامی این مباحث فرع بر آن است که وجود مفهومی کلی باشد و ماهیات به صورت حقیقی، متصف به وجود گردند؛ اما اگر ادعا شود وجود حقیقت واحد و مشخص به ذات خود است و موجودیت ماهیات، به معنای انتساب آن‌ها به حقیقت وجود است، این سخنی است که غیر از اهل بصیرت آن را در نمی‌یابند (گرگانی، ۲۰۲۰م، ج ۱، ص ۸۰). ایشان بر پایه نظریه ذوق تأله، به بیان چستی متعلق جعل نپرداخته و بعید نیست که اگر بر مبنای ذوق تأله، ملتزم به جواب این سؤال می‌شد، بسان دوانی از تعلق جعل به ماهیات سخن می‌گفت.

۵. آیا دوانی مبدع ذوق تأله است و یا متأثر از دیگران؟

دوانی، ذوق تأله را به عنوان نوآوری خود شناسانده است. وی در تفسیر سورة اخلاص با اشاره به شبهه‌ای که به عنوان شبهه ابن کمونه شهرت یافته است، بیان می‌کند که در ابتدای اشتغال به مباحث عقلی، این شبهه به ذهن آمد و آن را در رساله تهلیلیه که در ۸۶۲ق آن را نگاشته بودم، ذکر کردم (ر.ک: دوانی، ۱۳۷۳ش، صص ۴۷-۴۸). اما پس از آن در شرح جدید تجرید (شرح قوشجی) که در سال‌های پس از تاریخ مذکور تصنیف شده است، این شبهه را دیدم (دوانی، ۱۳۶۴ش، ص ۵۲). او در رساله «اثبات الواجب الجدیة» نیز که به نظر می‌رسد آن را پس از تفسیر سورة اخلاص نگاشته است، به این شبهه اشاره کرده و بیان می‌کند که ابن کمونه (م ۸۳۳ق) آن را در آثار خویش ذکر کرده است. او در تفسیر سورة اخلاص و نیز در اثبات الواجب الجدیة براساس ذوق تأله به حل شبهه یادشده^{۲۰} می‌پردازد (دوانی، ۱۳۶۴ش، صص ۵۲-۵۴؛ ۱۳۸۱ش/الف، صص ۱۲۸-۱۳۳) و راه حل خود را از نوآوری‌های خود معرفی می‌کند.^{۲۱}

در مقابل اشتراکات بسیار بیانات گرگانی و دوانی، وجوه امتیاز آن دو بسیار اندک است و آنچه که در میان وجوه امتیاز قابل اعتناست، در واقع تکمله‌ای است بر تبیین گرگانی. حال جای این پرسش است که آیا آنچه دوانی مطرح کرده، ناشی از تأثر او از گرگانی یا اندیشمندان میانه گرگانی و او بوده و یا آنکه خود به استقلال ذهنی به طرح آن پرداخته است؟

محرز است که تأثر دوانی از گرگانی محتمل است؛ از یک سو، برخی از اساتید دوانی، همچون سعدالدین دوانی (پدر محقق دوانی)، مظهرالدین کازرونی و محیی‌الدین کوشکباری از شاگردان گرگانی بوده‌اند و دوانی به تصریح خود، بخشی از حواشی شرح تجرید را نزد فرد

۱۸. دوانی در برخی از آثار خود صرفاً به بیان اینکه حقائق از اطلاق عرفی اصطیاد نمی‌شوند و یا اینکه موجود به معنای دارای اثربودن است و از این رو، اطلاق آن بر حقیقت وجود رواست، اکتفا کرده است (دوانی، ۱۴۱۱ق/ب، ص ۱۶۸). او در برخی از آثار، توجیه یادشده در متن را هم به عنوان پاسخی احتمالی، در کنار پاسخ پیشین ذکر کرده است (دوانی، ۱۳۸۱ش/الف، ص ۱۳۰). اما در برخی دیگر از نگارش‌های خود، با بیان اینکه «لغت عربی مبین و معرب از کنه حقائق است» (دوانی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۳)، بر پاسخی که در متن بیان شد، تأکید می‌کند و پاسخ قبلی خود را ذکر نمی‌کند (دوانی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۲ و ۴۹؛ ۱۳۹۳ش، ج ۱، صص ۲۱۰-۲۱۱ و صص ۳۰۳-۳۰۵؛ دوانی، ۱۳۶۴ش، ص ۵۳).

۱۹. به نظر نگارنده، برخی از اشکالاتی که بر دوانی مطرح شده است، براساس این گمان بوده که او قائل به اصالت ماهیات در خصوص ممکنات است. ۲۰. در اثبات الواجب الجدیة، برخلاف تهلیلیه و تفسیر اخلاص، به استدلالی از ابن سینا در خصوص اثبات توحید، اشاره کرده و بیان می‌کند که شبهه ابن کمونه بر این برهان از توحید وارد نیست (دوانی، ۱۳۸۱ش/الف، ص ۱۲۷).

۲۱. در تفسیر اخلاص می‌گوید: «ولنا فی دفعها مقالة نورد خلاصتها هاهنا (الخ)» (دوانی، ۱۳۶۴ش، ص ۵۲).

اخیر تلمذ کرده است^{۲۲}. از سوی دیگر، دوانی از آثار متعدد گرگانی، از جمله حواشی وی بر شرح قدیم، بهره برده است (ر.ک: دوانی، ۱۳۸۱/ش/ب، صص ۸۴-۸۵؛ ۱۴۱۱/ق/ب، صص ۱۲۳-۱۲۴ و ۱۶۲؛ ۱۴۱۱/ق/الف، صص ۲۷۶-۲۷۷ و ۲۹۴ و ۳۰۱ و ۳۱۶؛ ۱۳۷۳/ش، ص ۴۶؛ ۱۳۸۱/ش/الف، صص ۱۱۲ و ۱۱۳؛ ۱۳۹۳/ش، ج ۱، صص ۷۴ و ۱۶۲ و ۱۸۲-۱۸۳ و ۳۷۷ و ۴۴۲ و ۵۵۱؛ ۱۳۷۳/ش، ص ۵۰). اما در میان آنچه از آثار دوانی به دست نگارنده رسیده است، دوانی در تبیین ذوق تاله، نامی از گرگانی به میان نیاورده است، حتی آنجا که قوشجی با ذکر «قیل» متعرض عباراتی از رساله وجودیه گرگانی شده است، دوانی به دفاع از قائل، یعنی گرگانی، برآمده است؛ اما بیان او به گونه‌ای است که گویی قائل را نمی‌شناسد (دوانی، ۱۳۹۳/ش، ج ۱، ص ۳۰۲).

به نظر نگارنده، با لحاظ وجوه مشابهت میان بیان گرگانی و دوانی و لحاظ تلاقی تاریخی گرگانی و دوانی، چاره‌ای جز قبول تأثر دوانی از گرگانی نیست. اما شاید لحاظ وجوه تمایز موجب آن شده است که دوانی در تقریر ذوق تاله نامی از گرگانی به میان نیاورد و آنچه در رساله «اثبات الواجب الجدیدة» ذکر کرده است، می‌تواند شاهد مناسبی در خصوص این ادعا باشد. وی در این رساله، پیش از آنکه به بیان ذوق تاله بپردازد، بیان می‌کند: «لم أر فی کلام السابقین ما یصفو عن شوب ریب، و لا فی کلمات اللاحقین ما یخلو عن وصمة عیب» (دوانی، ۱۳۸۱/ش/الف، ص ۱۲۸). این عبارت می‌تواند مشعر به آن باشد که دوانی، تقریر گرگانی را دچار عیب می‌دیده و به سبب آنکه خود به ترمیم آن اقدام کرده است، نامی از گرگانی به میان نیاورده است.

۶. نظریه ذوق تاله از آن کیست؟

میرسیدشرف گرگانی پس از تبیین عقلانی ذوق تاله، با بیان: «هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين» اشاره به سابقه طرح این نظریه قبل از خود دارد (گرگانی، ۲۰۲۰م، ج ۲، ص ۱۹۱). همچنین اینکه تفتازانی در «شرح المقاصد»، که نگارش آن در ۷۸۴ق به اتمام رسیده، و مقدم بر حواشی گرگانی بر شرح تجرید بوده است، به بررسی انتقادی ذوق تاله پرداخته است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۳۳۵-۳۳۶ و ۳۴۰)، گویای آن است که این نظریه در قرن هشتم قمری مورد توجه بوده است.

اظهار نظرهای کلی‌ای، همچون انتساب دادن ذوق تاله به اوائل (گرگانی، ۱۳۷۳/ش، صص ۱۳۵-۱۳۶) یا «جمعی از متفلسفه و صوفیه» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۳۵) و یا «اولین و آخرین از حکمای محقق» (مبیدی، ۱۳۹۹/ش، ص ۱۶۶ قس: دشتکی، ۱۳۸۲/ش، ص ۱۹۷؛ ۱۳۸۵/ش، ج ۲، ص ۷۸۱)، برای ما چندان کارایی ندارند. ادعای میرسیداحمد علوی، که خود از باورمندان به ذوق تاله است، در این خصوص که ظاهر عبارت شیخ یونانی: «کمال ربوبیت آن است که ربّ عین مربوب‌الذات باشد و تغایرش با آن، به اعتبار باشد» و نیز ظاهر بیان فروریوس: «کمال علم آن است که عالم با معلوم بالذات متحد گردد، و تغایرش با آن به اعتبار باشد» را مربوط به باور آن‌ها به ذوق تاله دانسته است (علوی، بی‌تا، ص ۲۴۱)، قابل پذیرش نیست؛ چراکه این عبارات، با فرض صحت انتساب مورد ادعا، هیچ دلالتی بر ذوق تاله ندارند، از این رو در شناخت «بعض المحققین» مورد نظر گرگانی نیاز به کاوش بیشتری داریم.

۶-۱. انتساب ذوق تاله به ابن میثم بحرانی

میرسیدشرف گرگانی، در شرح مفتاح‌العلوم، در خصوص نظریه‌ای در باب دلالت الفاظ بر معانی، با بیان «والصواب فی هذا المقام ما حققه بعض مشایخنا» (گرگانی، ۲۰۰۹م، ص ۵۰۰)، دیدگاه برخی از مشایخ خود را صحیح برمی‌شمارد و در حاشیه بر مطول از این شخص با عنوان «بعض المحققین» یاد می‌کند (گرگانی، ۲۰۰۷م، صص ۳۲۰-۳۲۱). حسن بن محمد بن حمزه فناری چلبی (م ۸۸۶ق)^{۲۳} و قاضی نورالله شوشتری (م ۱۰۱۹ق) بیان کرده‌اند که این شخص، ابن میثم بحرانی (م ۹۹۹ق) است (شوشتری، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۶۳). فاصله زمانی میان گرگانی و ابن میثم، به قدری است که نمی‌توان رابطه شاگردی و استادی میان آن دو را پذیرفت و اگر مقصود گرگانی از «بعض مشایخنا» ابن میثم باشد، لابد مقصود او تلمذ با واسطه است. براساس یادکرد گرگانی از ابن میثم با عنوان «بعض المحققین»، شوشتری بر این باور است که مقصود گرگانی در حاشیه بر شرح قدیم تجرید از «بعض المحققین» نیز ابن میثم است (شوشتری، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۶۳). هرچند شوشتری

۲۲. دوانی در انموذج‌العلوم می‌گوید: «قرأت علیه طرفاً من حواشی شرح التجريد» (دوانی، ۱۴۱۱/ق/الف، ص ۲۷۸). ظاهراً مقصود دوانی، حواشی بر شرح قدیم تجرید است که حواشی گرگانی مهم‌ترین آن‌ها در آن زمان بوده است.

۲۳. چلبی در موضعی دیگر، بیانی را که گرگانی در حاشیه بر مطول از «بعض الافاضل» نقل کرده است (گرگانی، ۲۰۰۷م، ص ۳۳۱) از آن ابن میثم بحرانی می‌داند. عبارت او چنین است: «ان الفائدة المذكورة منقولة من كلام كمال الدين ميثم البحراني وهذا التحقيق الذي افاده في غاية الجودة والمثانة و عليه السيد السند في شرح المفتاح» (بحرانی، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۴۰) (به نقل از السلافة البهية في الترجمة الميثمية)). مقصود از «السيد السند» در بیان چلبی، گرگانی است و گویا مصحح «المصباح في شرح المفتاح» به تاسی از چلبی، در حاشیه کتاب بیان کرده که مقصود از «بعض مشایخنا» ابن میثم بحرانی است.

در اثبات این مدعا، سند دیگری ذکر نکرده است؛ اما چنین ادعایی با توجه به گرایشات عرفانی ابن میثم بحرانی سازگار است، اما نه در شرح او بر کتاب عرفانی «شارات» علی بن سلیمان بحرانی، و نه در شروح او بر نهج البلاغه امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین مطلبی دیده نمی‌شود.

۶-۲. انتساب ذوق تاله به برخی از مشایخ صوفی گرگانی

گرگانی به خدمت برخی از صوفیان رسیده است (جامی، ۱۸۵۸م، ص ۴۴۵؛ کاشفی، ۲۰۰۸م، ص ۱۵۴؛ کرمانی، ۱۳۶۱ش، ص ۸۶). نقل شده است که او به دفعات می‌گفت تا به صحبت خواجه علاءالدین عطّار (م ۸۰۲ق) نبیوستم خدای را شناختم (جامی، ۱۸۵۸م، ص ۴۴۵؛ کاشفی، ۲۰۰۸م، ص ۱۵۴). اما اینکه گرگانی ذوق تاله را از طریق مشایخ صوفی خود دریافته باشد، بعید است؛ بدین جهت که او بر تمایز میان قول صوفیه و قول محققان تصریح کرده است، و روش صوفیه را مبتنی بر طوری و رای طور عقل می‌داند و ذوق تاله را مبتنی بر طور عقل.

۶-۳. انتساب ذوق تاله به قطب‌الدین رازی

یکی از اساتید گرگانی در علوم عقلی، قطب‌الدین رازی (م ۷۶۶ق) بوده است (لکنهوی، ۱۳۲۴ق، صص ۱۲۶-۱۲۷) و محتمل است که مقصود گرگانی از «بعض مشایخنا»، قطب‌الدین رازی باشد، به‌ویژه اینکه غیاث‌الدین منصور دشتکی چنین احتمالی را مطرح کرده است.^{۲۴} تأمل در بیانات رازی در «المحاکمات بین شرحی‌الاشارات» که گرگانی بر آن حاشیه نگاشته است، صحت احتمال مذکور را آشکار می‌سازد. رازی در این حواشی، اشکال مشهور بر عینیت داشتن وجود (سهروردی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۵۴؛ ج ۲، صص ۶۴-۶۵) را رد و تصریح می‌کند که وجود، بذاته موجود است و به سبب آن است که سایر موجودات موجودند (رازی، ۱۳۸۱ش، صص ۵۷-۵۸). سپس او در مقام معارضه با کسانی که وجود خداوند را با وجود سائر موجودات مساوی می‌دانند و با قبول تحقق ماهیت برای خداوند متعال، اختلاف خداوند با موجودات را براساس اختلاف ماهوی تبیین می‌کنند، سعی می‌کند تا با حفظ تنزه خداوند از ماهیت، براساس نظریه تساوی موجودات در وجود، تغایر وجودی خداوند با مخلوقات را تثبیت کند. به گفته او، اگر خداوندی که منزّه از ماهیت است، بدون هیچ‌قیدی «وجود» باشد، آنگاه با ممکنات، که دارای وجود و ماهیتند، هیچ تفاوتی از حیث وجود نخواهد داشت؛ اما می‌توان گفت خداوند «وجود»ی نیست که هیچ قیدی نداشته باشد؛^{۲۵} بلکه وجود بشرطاً از ممکنات است (رازی، ۱۳۸۱ش، ص ۶۰؛ قس: فخرالدین رازی، ۱۳۸۴ش، ج ۲، ص ۳۷۹؛ طوسی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، صص ۶۲-۶۳؛ رازی، ۱۳۸۱ش، صص ۹۱-۹۲). یعنی خداوند وجود است با قید عدمی، نه مجردالوجود و نه وجود همراه با ماهیت. بیان قطب‌الدین رازی، سخنی است که او در مقام معارضه با فخرالدین رازی مطرح کرده است، نه نظر مطلوب خود او. قطب‌الدین رازی در انتهای حاشیه مذکور، بیان می‌کند که تمامی بیانات مزبور مبتنی بر قبول کثرت در وجود است؛ حال آنکه حق آن است که آنچه کثیر است، موجود است و نه وجود (و الحق أنّ المتعدّد هو الموجود لا الوجود) (رازی، ۱۳۸۱ش، ص ۶۰). او در موضعی دیگر، به‌هنگام بررسی نسبت مفهوم هستی با موجودات، چنین نتیجه می‌گیرد که وجود امری کلی نیست، اما مطلق است (الوجود لیس بکلی و ان کان مطلقاً، فتأمل فی هذا المقام فانه لا يعرفه الا الراسخون فی العلم) (رازی، ۱۳۸۱ش، ص ۸۷؛ قس: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۳) و در این صورت، حکم به ذاتی بودن آن نسبت به خداوند متعال، مستلزم تحقق ماهیتی کلی برای او نیست. این بیان و همچنین تصریحات متعدد رازی بر اینکه خداوند متعال فاقد ماهیت، وجود محض و جزئی حقیقی است (رازی، ۱۳۸۱ش، ص ۷۱ و صص ۷۷-۷۸ و ص ۸۷)، حکایت از آن دارد که او به ذوق تاله معتقد بوده است، چنانکه برخی از اندیشمندان به این مسأله تصریح کرده‌اند.^{۲۶}

علاوه بر تلمذ گرگانی نزد قطب‌الدین رازی، که تعبیر «بعض المحققین من مشایخنا» را موجه می‌سازد، مجموع شواهد ذیل دلالت بر این دارند که گرگانی، ذوق تاله را از قطب‌الدین رازی اقتباس کرده است:

۱. بهره‌گیری از «تنزه خداوند از ماهیات و صرف وجود بودن او» در استدلال در بیان رازی و گرگانی.

۲۴. به گفته دشتکی: «لعل العلامة اراد بالمحققین شُرذمة من اللاحقین، كالعلامة قطب‌الدین الرازی و امثاله، ممن نظر فی اقوال الصوفیة و اراد التوفیق بینها و بین القواعد العقلیة» (دشتکی، ۱۳۸۵ش، ج ۲، ص ۷۸۰).

۲۵. باید توجه داشت که سخن قطب‌الدین رازی، در فضای دیدگاه‌های متکلمان در خصوص وجود بیان شده است، و «وجود بی‌قید»ی که مورد بیان رازی است، با «وجود بی‌قید» عارفان متفاوت است.

۲۶. باغنوی در حاشیه‌ای بر سخن قطب رازی: «والحق أنّ المتعدّد هو الموجود لا الوجود»، بیان می‌کند که «هذا ما ذهب إليه أهل التحقيق، و هو أنّ الوجود شخص واحد قائم بذاته و موجودیته بنفسه و هو عین ذاته تعالی، و موجودیة ما عداه من الممكنات بسبب علاقة بینها و بینها، إلّا أنّ حقیقة تلك العلاقة غیر معلومة لنا، فالموجود متعدّد و الوجود واحد، كما أنّ الشمس واحد و الشمس متعدّد» (باغنوی، ۱۳۸۱ش، صص ۱۱۶-۱۱۷ و ۱۲۵؛ علوی، ۱۳۶۴ش، ص ۵۹؛ ۱۳۷۷ش، ص ۶۰؛ بی‌تا، ص ۲۴۱). همچنین نگارنده پس از التفات به سبقت رازی در طرح ذوق تاله، متوجه شد که حلبی مزاری (م ۱۱۹۰ق) در «للمعة» که آن را به درخواست راغب پاشا نگاشته است، بیان کرده که مقصود گرگانی از «بعض مشایخنا»، قطب‌الدین رازی است (حلبی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۲).

۲. حکم به «جزئی و واحد بودن وجود» و «کلی و کثیر بودن موجود» در بیان گرگانی و رازی.
۳. اختصاص دادن فهم «وحدت وجود و کثرت موجود» به «راسخون در علم».
۴. توجه گرگانی به عبارات رازی در المحاکمات و ذکر حاشیه ذیل بر عبارات «الوجود لیس بکلی و ان کان مطلقاً» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۱ش، ص ۸۷) در المحاکمات: «أما إنَّ الوجود لیس بکلی فلائنه لو کان کلیاً و هو عین الواجب لكانت للواجب ماهیة کلیة، و إنَّه محال؛ و أما إنَّه لا يتعدَّد فلائنه کلاً من فردیه لو کان مجرد الوجود لزم أن یكون الوجود مع وحدته متعدداً، و أنَّه محال، و لو کان الفرد هو الوجود مع شیء لزم ترکب الواجب و أنَّه ایضاً محال» (به نقل از باغنوی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۱۷). البته باید توجه داشت که مقایسه میان بیان گرگانی و رازی در خصوص ذوق تاله، حکایت از آن دارد که گرگانی در تکمیل بیانات رازی در المحاکمات، تلاش بسیار خوبی کرده است.

۷. پیگیری پیشینه طرح ذوق تاله در میان فیلسوفان

اینکه قطب‌الدین رازی، مبدع ذوق تاله بوده و یا آنکه او در طرح این نظریه وامدار دیگر اندیشمندان بوده است، چندان روشن نیست، اما در آثار رازی، تصریحی بر پیشینه داشتن این نظریه به چشم نمی‌خورد. با این حال مناسب است که در این نگارش، برخی از احتمالاتی که در این خصوص قابل طرح است را پیگیری کنیم:

۷-۱. علامه حلی و ذوق تاله

قطب‌الدین رازی، شاگرد علامه حلی (م ۷۲۶ق) بوده است و او از بزرگان علوم معقول در روزگار خود بوده و آثار بسیاری در این خصوص تألیف کرده است. قاضی نورالله شوشتری در احقاق الحق، مدعی شده است که علامه حلی به ذوق تاله باور داشته است^{۲۷}؛ اما به نظر می‌رسد که ادعای شوشتری صحیح نیست؛ زیرا علامه حلی هرچند که تعلق جعل به ماهیت، و نه صرف موصوفیت آن به وجود، را پذیرفته است (حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۱۶۹-۱۷۰)^{۲۸} اما در معمول آثار او حکم به «وحدت وجود و کثرت موجود» دیده نمی‌شود.

۷-۲. ابن سینا و ذوق تاله

میرسیداحمد علوی (حوالی ۱۰۶۰ق)، گمان کرده است قطب‌الدین رازی، با ذکر عبارتی از ابن‌سینا، درصدد آن بوده است که ذوق تاله را به ابن‌سینا نسبت دهد^{۲۹}، و بنابراین، علوی در رد این انتساب در بیان اعتقاد ابن‌سینا به کثرت وجود و عدم اعتقاد او به ذوق تاله، به عبارتی از ابن‌سینا استشهاد کرده است (علوی، ۱۳۶۴ش، ص ۵۹؛ ۱۳۷۷ش، ص ۶۶۰؛ بی‌تا، ص ۲۴۱). برداشت علوی از عبارت رازی، صحیح نیست. رازی در مقام رد شبهه‌ای که به ابن‌کمون منسوب شده است، به تکررناپذیری وجود صرف (مجردالوجود) حکم کرده است و در بیان این مدعا به نظر ابن‌سینا استشهاد کرده است و این مطلب ارتباطی با ذوق تاله ندارد؛ زیرا براساس ذوق تاله، وجودی غیر از وجود صرف نیست، و هرگونه وجود مقید، نفی می‌شود، اما مطلوب ابن‌سینا، در عبارت مورد استشهاد رازی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۷) گویای قاعده «صرف الشیء لایتنی و لایتکرر» است.

۸. نتیجه‌گیری

بررسی شواهد، حکایت از آن دارند که نظریه ذوق تاله بیش از دو قرن قبل از دوانی، توسط قطب‌الدین رازی مطرح شده است. اما آنچه قطب‌الدین رازی بیان کرده است، صرفاً صورت خامی از این نظریه است که توسط شاگرد او، میرسیدشریف گرگانی مورد کنکاش و تدقیق قرار گرفت و با تقریری بهتر ارائه گشت. در طور سوم، ذوق تاله مورد خوانش دقیق دوانی گرفت و او توانست با افزودن مقدمه «مجموعیت ماهیت» تقریر بسیار مناسبی از این نظریه به دست دهد. قوت ذوق تاله، خصوصاً با تقریری که دوانی از آن به دست داد، به حدی بود که قریب به یک قرن و نیم، اکثر حکیمان آن را پذیرفتند و بلکه اهل معرفت آن را به عنوان استدلالی بر توحید وجودی عارفان برشمردند، هرچند

۲۷. قد حَقَّق فی مصنفاته موافقا لغيره من المتألهين أنَّ الوجود حقيقة الله تعالى، و وجودات الممكنات إنما هي انتسابها إليه (شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۸۲).

۲۸. علامه حلی، دلالت سمع (قرآن و سنت) بر وحدانیت خداوند را اقوی از ادله عقلی می‌داند (حلی، ۱۳۶۳ش، ص ۹۷).

۲۹. عبارت قطب‌الدین رازی چنین است: «الحق فی الجواب ما ذكره الشيخ فی الشفاء: «إنَّ واجب الوجود لیس إلّا مجرد وجود، و لا اختلاف فی مجرد الوجود» نعم الوجود المقارن للماهیات یختلف بحسب اختلاف إضافته إليها، و أمّا محض الوجود فهو فی نفسه لا اختلاف فیهِ حقيقة» (رازی، ۱۳۸۱ش، ص ۷۱).

گرگانی و دوانی، معترف بودند ذوق تأله از توحید عارفان متمایز است. ناگفته نماند که طور چهارم ذوق تأله، را میرداماد رقم زد. او از این نظریه، تقریر دیگری ارائه کرد و بیان کرد که توحید عارفان معنای صحیحی ندارد، مگر آنکه به ذوق تأله تأویل رود، اما در مقابل او، صدرالمألهین شیرازی، که البته در روزگاری از ایام عمر خود به ذوق تأله باور داشت، به شدت به نقد ذوق تأله پرداخت و سعی کرد تا توحید عارفان را در صدر آراء هستی‌شناختی بنشانند.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). *الشفاء* (الاهیات). (تحقیق: سعید زاید و ...). قم: مکتبه آیةالله المرعشی النجفی.
- باغنوی، حبیبالله (میرزاجان) (۱۳۸۱ش). *تعلیقات بر الالهیات من المحاکمات علی شرحی الاشارات*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- بحرانی، سلیمان بن عبدالله (۱۹۹۸م). *السلافة البهیه فی الترجمة المیثمیه* (مندرج در: بحرانی، یوسف بن احمد (۱۹۹۸م). *الکشکول*. ج ۳. بیروت: دارومکتبه الهلال).
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم: الشریف الرضی.
- توکل، محمدهادی (۱۴۰۰ش). *هستی، ظهور و انسان در عرفان شیعی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- توکل، محمدهادی (۱۴۰۲ش). *بررسی انتقادی رویکرد میرسدشرف گرگانی (جرجانی) به نظریه توحید وجودی*. *جاویدان خرد*، ۲۰ (۴۳)، ۷۱-۴۷.
- Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2023.382225.1667>**
- توکل، محمدهادی (۱۴۰۳ش). *بررسی تأثیر اندیشه‌های گرگانی (جرجانی) در خصوص توحید وجودی بر عارفان و حکیمان متأخر بر او*. *خردنامه صدرا*.
- Dor: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.15600874.1403.29.4.8.8>** ۲۹ (۴)، ۵-۲۰.
- جامی، عبدالرحمن (۱۸۵۸م). *نفحات الانس*. کلکته: مطبعه لیس.
- حلبی مزاری، ابراهیم بن مصطفی (۱۴۲۹ق). *اللمعه فی تحقیق مباحث الوجود و الحدود و القدر و أفعال العباد*. قاهره: دارالبصائر.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳ش). *انوارالملکوت فی شرح الیاقوت*. قم: الشریف الرضی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق). *نهایه المرام فی علم الکلام*. قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- خوانساری، محمدباقر (بی تا). *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- دشتکی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۲ش). *اشراق هیاکل النور*. تهران: نشر میراث مکتوب.
- دشتکی، غیاث‌الدین منصور (۱۳۸۵ش). *مجموعه مصنفات غیاث‌الدین منصور دشتکی*. تهران: دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۶۴ش). *تفسیر الاخلاص*. (مندرج در: توپسرکانی، احمد (۱۳۶۴ش). *الرسائل المختارة*. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین).
- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۷۳ش). *تهلیلیه (شرح لا اله الا الله)*. تهران: کیهان.
- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱ش الف). *رساله اثبات الواجب الجدیة*. (مندرج در: توپسرکانی، احمد (۱۳۸۱ش). *سبع رسائل*. تهران: میراث مکتوب).
- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱ش اب). *رساله اثبات الواجب القدیم*. (مندرج در: توپسرکانی، احمد (۱۳۸۱ش). *سبع رسائل*. تهران: میراث مکتوب).
- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۸۷ش). *شرح رباعیات فلسفی و عرفانی*. تهران: هرمس.
- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۹۲ش الف). *الزوراء*. (مندرج در: رحیمیان، سعید (۱۳۹۲ش). *تحقیق الزوراء*. قم: آیت اشراق).
- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۹۲ش اب). *شرح الزوراء*. (مندرج در: رحیمیان، سعید (۱۳۹۲ش). *تحقیق الزوراء*. قم: آیت اشراق).
- دوانی، جلال‌الدین (۱۳۹۳ش). *حاشیه بر شرح التجرید*. (مندرج در: قوشچی، ملاعلی (۱۳۹۳ش). *شرح تجرید العقائد*. قم: راند).
- دوانی، جلال‌الدین (۱۴۱۱ق الف). *انموذج العلوم* (مندرج در: توپسرکانی، احمد (۱۴۱۱ق الف). *ثلاث رسائل للدوانی*. مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهشهای اسلامی).
- دوانی، جلال‌الدین (۱۴۱۱ق اب). *ثوکل الحور فی شرح هیاکل النور*. (مندرج در: توپسرکانی، احمد (۱۴۱۱ق اب). *ثلاث رسائل للدوانی*. مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهشهای اسلامی).
- دوانی، جلال‌الدین (۱۴۲۳ق). *التعلیقات علی شرح العقائد العصدیه*. (مندرج در: الحسینی الافغانی، السید جمال‌الدین (۱۴۲۳ق). *التعلیقات علی شرح العقائد العصدیه*. قاهره: مکتبه الشروق الدولیه).
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۸۴ش). *شرح الاشارات و التنبیهات*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- رازی، قطب‌الدین (۱۳۸۱ش). *الالهیات من المحاکمات علی شرحی الاشارات*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲ش). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۳۷۷ش). *مجالس المؤمنین*. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- شوشتری، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق). *إحقاق الحق و إزهاق الباطل*. قم: مکتبه آیةالله المرعشی النجفی.

شوشتری، قاضی نورالله (۱۴۲۶ق). *مصائب النواصب*. قم: دلیل ما.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵ش). *شرح الاشارات و التنبیہات*. قم: نشر البلاغة.

علوی، میرسید احمد (۱۳۷۷ش). *کشف الحقائق*. (مندرج در: میرداماد (۱۳۷۷ش). *تقویم/ایمان* مع شرحه *کشف الحقائق*. تهران: میراث مکتوب).

علوی، میرسید احمد (بی تا). *مفتاح الشفا و العروه الوثقی*. (کتابخانه مجلس با شماره بازیابی ۱۷۸۷ و شماره مدرک: ۱۰-۲۴۷۵۰).

علوی، میرسید احمد (۱۳۶۴ش). *لطائف غیبیہ*. ایران: مکتب السیدالداماد.

کاشفی، فخرالدین علی بن حسین (۲۰۰۸م). *رشحات عین الحیاء*. بیروت: دارالکتب العلمیہ.

کرمانی، عبدالرزاق (۱۳۶۱ش). *تذکره در مناقب حضرت شاه نعمت‌الله ولی*. (مندرج در: اوپن، ژان (۱۳۶۱ش). *مجموعه در احوال شاه نعمت‌الله ولی*. تهران: طهوری).

گرگانی، میرسیدشیرف (۱۳۷۳ش). *رساله الوجود*. (مندرج در: دوانی، جلال‌الدین (۱۳۷۳ش). *نقدنیازی در: شرح دو بیت و یک غزل از خواجه حافظ شیرازی*. تصحیح علی معلم. تهران: امیرکبیر).

گرگانی، میرسیدشیرف (۲۰۰۷م). *الحاشیہ علی المطول شرح تلخیص مفتاح العلوم*. بیروت: دارالکتب العلمیہ.

گرگانی، میرسیدشیرف (۲۰۰۹م). *المصباح فی شرح المفتاح*. (اعداد: یوکسل جلیک). استانبول: جامعه مرمرة.

گرگانی، میرسیدشیرف (۲۰۲۰م). *حاشیہ التجرید*. (مندرج در: اصفهانی، شمس‌الدین (۲۰۲۰م). *تسدید القواعد فی شرح تجرید العقائد*. استانبول: وقف الدیانة‌الترکی).

لاری، فخرالدین کمال بن محمد (۱۳۹۲ش). *شرح شرح الدوانی علی الزوراء*. (مندرج در: رحیمیان، سعید (۱۳۹۲ش). *تحقیق الزوراء*. قم: آیت اشراق).

لکهنوی، محمد عبدالحی (۱۳۲۴ق). *الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة*. بیروت: دارالمعرفة.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۰ق). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح‌الانس*. قم: پاسدار اسلام.

میبدی، حسین بن معین‌الدین (۱۳۷۶ش). *منشآت میبدی*. تهران: نقطه.

میبدی، حسین بن معین‌الدین (۱۳۹۹ش). *شرح هدیة الحکمة*. تهران: میراث مکتوب.

References

- Alavi, M. S. A. (1985). *Latā'if-i Ghaybah*. Iran: Maktan-al-Sayyed-ul-Damad. [In Persian]
- Alavi, M. S. A. (1998). *Kashf-ul-Haqaeq*. (In: Mīrdāmād (1998). *Taqwīm al-Imān*. Tehran: Mirath-e-Maktub). [In Persian]
- Alavi, M. S. A. (N. D.). *Miftāḥ al-Shifā'*. (Manuscript copy: Majlis-i Shurā-yi Islāmī Library, No: 1787). [In Persian]
- Bāghnawī, H. A. (2002). *Al-Hāṣiyya 'alā al-Muḥākamāt*. Tehran: Mīrāth-i Maktūb. [In Persian]
- Baḥrānī, S. (1998). *Al-Salafah fī Tarjemeh-al-Meithamiy*. (In: Baḥrānī, Y. (1998). *Al-Kaṣkūl*. Vol. 3. Beirut: Dar-va-Maktabah-al-Hilal).
- Dashtakī, Gh. M. (2003). *Eṣrāq Hayākel al-Nūr*. Tehran: Mirath Maktub. [In Persian]
- Dashtakī, Gh. M. (2007). *Muṣannafāt*. vol. 2. Tehran: The University of Tehran & Anjuman-i Āthār va Mafākhir-i Farhangī. [In Persian]
- Davānī, J. D. (1985). *Tafsīr al-Ikhlāṣ*. (In: Tūyserkānī, A. (1985). *Al-Rasael al-Mokhtar*. Isfahan: Imam al-Momenin. [In Persian]
- Davānī, J. D. (1990/a). *Anmūdaj al-'Olūm*. (In: Tūyserkānī, A. (1990/a). *Talāt Rasā'el*. Mashhad: Bonyad Pazuheshhaye Islami. [In Arabic]
- Davānī, J. D. (1990/b). *Shāwākel al-Hūr fī Sharḥ Hayākel al-Nūr*. (In: In: Tūyserkānī, A. (1990/b). *Talāt Rasā'el*. Mashhad: Bonyad Pazuheshhaye Islami. [In Arabic]
- Davānī, J. D. (1990/a). *Eṭbāt al-Wājeb al-Jadid*. (In: Tūyserkānī, A. (1990). *Talāt Rasā'el*. T. Mashhad: Mirase Maktoob). [In Persian]

- Davānī, J. D. (1990/b). *Et̤bāt al-Wāḡeb al-Qadīm*. (In: Tūyserkānī, A. (1990). *Tālāt Rasā'el*. Mashhad: Mirase Maktoob). [In Persian]
- Davānī, J. D. (1994). *Tahliliyah*. Tehran: Kayhan. [In Persian]
- Davānī, J. D. (2002). *Ta 'līqāt 'alā Sharḥ al-Aqā'ed al-'Azodīya*. (In: Hosseini al-Afghani, J. D. (2002). *Ta 'līqāt 'alā Sharḥ al-Aqā'ed al-'Azodīya*. Cairo: Maktabat al-Shorogh. [In Arabic]
- Davānī, J. D. (2008). *Shah Rubaiyat*. Tehran: Hermes. [In Persian]
- Davānī, J. D. (2014). *Commentary on Sharḥ al-Tajrid*. (In: Qūshjī, M. A. (2014). *Sharḥ al-Tajrid al-Aghayed*. Qom: al-Ra'ed. [In Persian]
- Davānī, J. D. (2015/a). *Al-Zawrā'*. (In: Rahimiyan. S. (2015). *Tahghigh al-Zawrā'*. Qom: Ayat-e-Ishraq). [In Persian]
- Davānī, J. D. (2015/b). *Sarḥ al-Zawrā'*. (In: Rahimiyan. S. (2015). *Tahghigh al-Zawrā'*. Qom: Ayat-e-Ishraq). [In Persian]
- Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2023.382225.1667>.**
- Gorgani, M. S. Sh. (1994). *Resale al-Vojood*. (In: Danani, J. D. (1994). *Sharḥ-i do bayt u Yik Ghazal az Khwājah Ḥāfiẓ*. Correct: Moalem, A. Tehran: AmirKabir). [In Persian]
- Gorgani, M. S. Sh. (2007). *Al-Matval Sharhe Takhlis Meftah al-Olum*. Beirut: Dar al-Kotob al-Elmiye.
- Gorgani, M. S. Sh. (2007). *Al-Mesbah fi Sharhe Meftah*. Istanbul: Jame Mar Mare.
- Gorgani, M. S. Sh. (2020). *Commentary on al-Tajrid*. (In: Isfahani, Sh. D. (2020). *Tasdid al-Ghavaeid fi Commentary on Tajrid al-Aghaeid*. Istanbul: Vaghfe al-Diyanate al-Turky).
- Ḥalabi Mazari, I. M. (2008). *Al-lomah*. Cairo: Dar al-Basaer. [In Arabic]
- Ḥelli, H. Y. (1998). *Nahayat al-Maram fi Ealm al-Kalam*. Qom: Imam Sadiq. [In Arabic]
- Ḥelli, H. Y. (1964). *Anware al-Malakoot fi Sharhe al-Yaghout*. Qom: al-Sharif al-Razi. [In Persian]
- Ibn Sīnā. (1997). *Al-Shifā' (Al-Ilāhyāt)*. (Edit: S. Zayed & Others). Qom: Marashi Najafi Office. [In Arabic]
- Jāmī, A. R. (1858). *Nafahāt al-Owms*. Kalkatte: Lisi.
- Kāshēfī, F. A. H. (2008). *Rasāḥāt-e 'Ayn al-Hayāt*. Bayrut: Dar-ul-Kotob-il-Elmiah.
- Kermani, A. R. (1982). *Tezkire dar Manāqeb*. (In: Aubin. J. (1982). *Majmueh dar Ahvāl-e Shāh Ne' matullāh-i Valī*. Tehran: Tahuri). [In Persian]
- Ḳvānsārī, M. B. (N. D.). *Rawzat al-Jannāt*. Beirut: Dar-ul- Ahya al-Torab al-Arabi. [In Arabic]
- Lari, F. K. M. (2014). *Sarḥ-e-Sharḥ al-Zawrā'*. (In: In: Rahimiyan. S. (2014). *Tahghigh al-Zawrā'*. Qom: Ayat-e-Ishraq). [In Persian]
- Lucknawī, M. H. (1906). *Al-Fawaed fi Tarajem -e- al-Hanifīe*. Bayrut: Dar-ul-Marifah. [In Arabic]
- Maybudi, H. M. D. (1997). *Munsha'at Maybudi*. Tehran: Noqteh. [In Persian]
- Maybudi, H. M. D. (2009). *Sharḥ al-Hidayah*. Tehran: Mirath-e-Maktub. [In Persian]
- Moosavi Khomeini, S. R. A. (1989). *Expositions on Commentary of Fusus al-ḥikam and Miṣbāḥ al-Uns*. Qom: Padsar Islam Institute. [In Arabic]
- Rāzī, F. D. M. O. (2005). *Sharḥ al-Ishārāt va al-Tanbīhāt*. Tehran: Anjuman-i Āthār wa Mafākhir-i Farhangī. [In Persian]
- Rāzī, Q. (2002). *Al-Ilāhiyat men al-Muḥākamāt*. Tehran: Mīrāth-i Maktūb. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *Al-Hikmah al-Muta'āliyyah fi al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'a*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi.
- Shūshtarī, Q. N. A. (1988). *Iḥqāq-ul-ḥaq*. Qom: Maktabah-al-Marashi. [In Arabic]
- Shūshtarī, Q. N. A. (1998). *Majāles al-Mo'menin*. Tehran: Ketanforushi Islamieh. [In Persian]
- Shūshtarī, Q. N. A. (2005). *Masā'ib-un-Nawāṣib*. Qom: Dalil-e-Ma. [In Arabic]
- Sohriwardī, Y.H. (2001). *Majmū'ah Muṣannafāt Shaykh Eshraq*. Tehran: Pajhuheshgāh 'Ulūm Insānī va Muṭāla'āt Farhangī. [In Persian]
- Taftāzānī, S. D. (1984). *Sharḥ al-'Maghāsed*. Qom: Al-Sharif-al-Razi. [In Arabic]
- Tavakoli, M. (2021). *Hastī, Zuhūr va Ensān dar 'Erfān Shī'ī*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]

Tavakoli, M. (2023). A Critical Examination of the Approach of al-Sayyid al-Sharif al-Jurjani to the Theory of Wahdat al-Wojūd. *Javdan Kherad*, 20(43), 47-71. [In Persian].

Tavakoli, M. (2024). Examining the Influence of Jurjani's Ideas Regarding Existential Monotheism on Later Mystics and Sages. *Kheradnameh Sadra*, 29(4), 5-20. [In Persian]

Dor: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.15600874.1403.29.4.8.8>

Ṭūsī, N. D. (1996). *Sharḥ al-Ishārāt va al-Tanbīhāt*. Qom: Nashr al-Balāqa. [In Persian]