

بررسی مبانی فلسفی عرفانی هستی‌شناسی سنایی در حدیقه

علیرضا مظفری

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه

علی دلائلی میلان

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

چکیده

اندیشیدن به نحوه خلقت انسان و جهان از سؤال‌های بنیادین ذهن بشری است. انسان‌ها از ایام قدیم تا به امروز همیشه به فکر پیدا کردن جوابی قانع کننده برای این سؤال بوده‌اند. در فلسفه یونانی و به تاسی از آن در فلسفه ایرانی، سعی شده که با تمایز بین وجود و ماهیت به این سؤال جواب داده شود. در فلسفه مشاء، اشراق و ملاصدرا به تبیین وجود و ماهیت پرداخته شده و هر کدام دیدگاه‌های خاص خودشان را در این مورد ارائه کرده‌اند. در عرفان ایرانی با تأثیرپذیری از فلسفه، هستی‌شناسی عرفانی ویژه‌ای بنیان نهاده شده است که تا حدودی به عقاید فلسفی مشائیان، اشراقیان و حکمت متعالیه شبیه است. حکیم سنایی غزنوی در حدیقه، جابه‌جا، هنگام بحث کردن در مورد موضوعات مختلفی چون: آفرینش و خلقت عالم، عدم، وصف عقل و نفس کلی، صورت و ماده و ... مبانی فلسفی هستی‌شناختی خودش را بیان کرده‌است. نظرهای وی گاهی با عقاید اهل مشاء، نوافلاطونیان و اخوان‌الصفا نزدیکی دارد. از همین جهت، می‌توان گفت که در میان عارفان، لقب «حکیم» برای سنایی براننده و درست است. این تحقیق، با بررسی نظرات هستی‌شناسی سنایی در حدیقه درصدد بازنمودن ابعاد فلسفی شخصیت او برآمده است.

کلید واژه‌ها: سنایی، وجود، ماهیت، وحدت شخصی وجود، عدم، نفس کلی

مقدمه

بحث کردن در باب موضوع وجود، هستی و آفرینش، از مسائل بنیادین تفکر بشری است. در فلسفه یونانی و بعد از آن، در گذر فلسفه از غرب به شرق، در فلسفه ایرانی، رد پای آن را با تمام تفاوت‌ها و مشابهت‌ها می‌توان مشاهده کرد. در نگاه فلسفی، با تأمل در موجودات مشخص می‌شود که هر موجود و شیئی، دارای چیزی است که به آن واقعیت داده و مانع می‌شود که معدوم باشد، و همچنین دارای محدودیتی است که آن را از موجودات و اشیای دیگر مشخص می‌سازد؛ آن چیز را «وجود» و آن محدودیت را «ماهیت» خوانده‌اند. (نصر، ۱۳۸۲: ۱۳۲) به نظر اکثر فیلسوفان و متکلمان، وجود و ماهیت در هر موجودی با هم متحد بوده و تفکیک‌ناپذیر هستند. این تفکیک صورت گرفته صرفاً عقلی است، چرا که در خارج، وجود و ماهیت عین هم‌اند.

فارابی اولین کسی است که بحث تمایز وجود و ماهیت را وارد فلسفه اسلامی کرده و در کتاب الحروف، در کنار بحث از وجود، ماهیت را در جواب «ما هو» دانسته است. (فارابی، ۱۹۸۶: ۱۷۶) بعد از فارابی، ابن سینا، سهرودی، ملاصدرا و دیگران به چند و چون این تمایز پرداخته‌اند. اما آنچه در این بین اهمیت دارد، مبحث اصالت و اعتباریت است. زیرا در بین فلاسفه، نظرات متفاوتی در باب این مبحث وجود دارد. اصالت در معنای «بالذات بودن» یعنی تحقق و موجودیت و واقعیت داشتن است. اصیل به چیزی اطلاق می‌شود که بالذات موجود است نه بالعرض، و تحقق و موجودیتش از آن خود اوست نه آنکه به واسطه چیز دیگری به موجودیت متّصف شده باشد. اعتباریت برعکس آن، عبارت است از چیزی که دارای تحقق و موجودیت بالذات نیست بلکه تحقق آن بالعرض و بالتبّع است. (فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۳-۲۱) در این بین، سؤال این است که از بین وجود و ماهیت، کدام یک اصالت دارد.

تقریباً همه فلاسفه قبل از ملاصدرا بر آن بودند که وجود معادل هستی فارسی است و مفهوم ذهنی و اعتباری است که موضوعات و محمولات را به هم ربط می‌دهد. چنان‌که در قضایای «هوا سرد است»، «آتش گرم است» و «حسن دانا است» و «علی شجاع است»، این «است‌ها» که همان «هست» است، محمولاتی را به موضوعات ربط می‌دهد و وجود غیر از این گونه وجود ربطی چیز دیگری نیست و در مثال «زید موجود است» و «عمرو موجود نیست» آنچه اصالت دارد، زید است و جمله «موجود است»، دلالت می‌کند که زید را در دار تقرر و جهان عین می‌توان مشاهده کرد، چون موجود است و عمرو را نمی‌توان مشاهده کرد چون تقرر عینی ندارد. پس معنی موجود هست و موجود نیست، تقرر و عدم تقرر عینی است. به عبارت

دیگر، این هست و نیست را به عنوان وصف و حالت زید و عمرو به کار می‌بریم. (سجادی، ۱۳۷۹: ۵۱۱)

ابن سینا، در رابطه بین وجود و ماهیت، وجود را عارض بر ماهیت می‌داند. در واقع به نظر وی آنچه به غیر وابستگی دارد، «وجود» است. وجود، عرضی است که به ماهیت اضافه می‌شود. به نظر وی، در ذات باری تعالی وجود ذاتی است نه عارضی؛ همچنین، به عقیده وی، عروض وجود بر ماهیت صرفاً در ذهن اتفاق می‌افتد، چرا که در خارج وجود و ماهیت عین هم-اند. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۲-۱۰۰)

سهروردی اصالت را برای ماهیت می‌داند. به نظر وی وجود فقط مفهومی است که در ذهن به ماهیت اضافه می‌گردد و در خارج هیچ صورتی ندارد. به گفته وی اگر وجود در خارج ذهن موجود باشد، باید چیزی جدا از شیء باشد؛ در این صورت دو موجود خارجی خواهیم داشت. بنابراین به نظر ایشان وجود در خارج ذهن وجود ندارد، آنچه هست و دیده می‌شود، ماهیت است. (غفاری، ۱۳۸۰: ۳۶۹)

البته تفاوت‌هایی هم در بین دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق دیده می‌شود. با وجود آن - که هر دو، وجود را عارض بر ماهیت می‌دانند، شیخ اشراق در خارج برای وجود هیچ حقیقتی قائل نیست. به نظر وی در خارج، آنچه هست، ماهیت است و وجود صرفاً امری ذهنی است. اما ابن سینا در خارج، وجود و ماهیت را عین هم می‌داند. وی برای وجود را دارای حقیقت و واقعیتی می‌داند. در نظر وی، ذهنی بودن تمایز بین ماهیت و وجود، دلیلی برای غیر واقعی بودن آن دو نیست. (نصر، ۱۳۸۸: ۲۷) با توجه به همین اختلافات در دیدگاه ابن سینا و سهروردی، اندیشمندان زیادی چون: علامه طباطبائی، سیدحسین نصر و علامه حسن‌زاده آملی در آثارشان گفته‌اند که ابن سینا و مشائیان قائل به اصالت وجوداند؛ در حالی که شیخ اشراق طرفدار اصالت ماهیت است. (رک: طباطبائی، ۱۳۶۷: ۱۴-۱۳؛ نصر، ۱۳۸۳: ۴۱۲؛ ۱۳۸۸: ۲۷-۲۶؛ ۱۳۸۲: ۲۳۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۵۴) باید به این نکته هم اشاره کرد که شیخ اشراق در آثارش به صورت واضح به این امر تأکید نکرده است که به اصالت ماهیت اعتقاد دارد، اما از آنجا که وی بر مشاء ایراد گرفته و تحقق خارجی هم‌زمان وجود و ماهیت را ناممکن دانسته است، چنین برداشت شده است که وی برای وجود اصلاً حقیقتی قائل نیست، به اصالت ماهیت اعتقاد دارد.

ملاصدرا به صورت صریح اصالت وجود را طرح کرده و تأیید نموده است. به نظر وی، وجود از لحاظ تقرر در خارج متقدم بر ماهیات است، چرا که آنچه بالذات بوده و از مبدأ صادر شده، وجود است. (سجادی، ۱۳۷۹: ۵۱۳) به گفته وی، وجود در همه موجودات امکانیه مشترک است و لفظ «موجود» بر همه مصادیق وجود که در موجودیت مشترک‌اند، اطلاق می‌شود. وجود، عام بدیهی است که یک مصداق دارد. این مصداق دارای دو مرحله است: یکی مرحله اصل وجود است که همان ذات حق است و مرحله دوم، مرحله‌ای است که از همان اصل وجود افاضه می‌شود. به نظر وی، اشیای متعدد و عالم متکثر همه موجودات خاصه هستند که از اصل وجود نشأت می‌گیرند. (سجادی، ۱۳۷۹: ۸۷-۸۴)

به نظر وی، موجودات مختلف در عالم ظهور، همگی تعینات یک حقیقت واحد یعنی وجود هستند. وی برای بیان این معنی از چند تمثیل بهره می‌گیرد: یکی تمثیل اعداد است که از یک تا هزار و زیادتر همگی از آحاد یعنی یک تشکیل شده‌اند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰۸) تمثیل دیگر، مثال نور است. نور یک چیز است، امری است که ظاهر بالذات و ظاهرکننده غیر است. درست مثل وجود منبسط بر کل عالم، یعنی حق تعالی؛ این نور در خارج هم موجود است و حضورش در خارج به تشکیک است و در مراتب مختلف شدید، ضعیف، ناقص و کامل از حیث برخورداری بودن از نور، دیده می‌شود. وجود هم امر واحدی است که در خارج حضور دارد و موجودات امکانیه همگی مراتب تشکیکی این وجود هستند که به تناسب مراتب خود، هر یک به رنگی درآمده‌اند. (سجادی، ۱۳۷۹: ۸۷)

وی تکثرات را امری اعتباری می‌داند که بر مصداق واحد وجود، اطلاق شده است. این تکثرات اعتباری بوده و نمودی هستند که از بود برخوردار نیستند. به نظر وی ماهیات اعتباری، عامل کثرت و اختلاف هستند. اگر در خارج کثرتی مشاهده می‌شود، ناشی از همین ماهیات است. اگر در خارج وجود اصیل نباشد، در آن صورت هیچ وحدت حقیقی صورت نمی‌گیرد و میان دو ماهیت به هیچ وجه اتحاد حاصل نمی‌شود. (طباطبائی، ۱۳۶۷: ۱۵)

ملاصدرا قائل به وحدت تشکیکی وجود است. وی اشیای متعدد و متکثر را موجودات خاصه‌ای می‌داند که همگی ناشی از یک وجود منبسط بوده و در وجود پیدا کردن، قائم به ذات وجودی او هستند. این عقیده را وی تا حدود زیادی از عرفان برداشته است. در واقع ملاصدرا در اصالت وجود، همان عقیده وحدت وجود عرفانی را با نگاهی متفاوت مطرح می‌کند. چرا که در عرفان هم یک حقیقت بسیط وجود دارد که آن حقیقت واحد، در عین حال همه چیز نیز

هست؛ اصل همان حقیقت واحد بوده و غیر آن، شؤونات آن به حساب می‌آید. (یثربی، ۱۳۸۹: ۷۶-۷۷). به قول شبستری:

جهان را دید امر اعتباری چو واحد گشته در اعداد ساری
(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۱۲)

جهان امر اعتباری است؛ مثل واحدی است که در سایر اعداد ساری شده و همگی اعداد از آن تشکیل شده‌اند. همه اعداد در واقع تکرار همان یک هستند. در عرفان تمام ممکنات، خیال آن حقیقت واحد شمرده می‌شوند و از خود هیچ تحقیقی ندارند. موجودات امکانیه همگی شؤونات تجلی خداونداند که به صورت نمودی از آن حقیقت واحد در این دنیا مشاهده می‌شوند. (آشتیانی، بی تا: ۸-۱۲) به نظر می‌رسد، اگر ملاصدرا قائل به اصالت وجود است، اکثر متصوفه قبل از وی، بحث اصالت وجود را با مباحثی از قبیل وحدت شخصی وجود، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، وحدت وجود و ... پیش کشیده بودند. (یثربی، ۱۳۸۹: ۷۶-۷۸؛ ذبیحی، ۱۳۸۹: ۱۹۴؛ آشتیانی، بی تا: ۸-۱۳؛ ۱۳۸۶: ۳۷-۳۰)

البته تفاوت‌هایی نیز بین دیدگاه عرفا و ملاصدرا وجود دارد. نگاه عرفا نگاه دقیق فلسفی نیست، بلکه بیش‌تر مبتنی بر برداشت ذوقی و شهودی عرفانی است. در صورت کلی در عرفان، کثرات مختلف از وجود نفی شده و در آن برای ماهیات و عالم متکثرات وجودی قائل نیستند. عرفا جمیع ممکنات را معدوم می‌دانستند. در واقع آن‌ها را چون تصویری فرض می‌کردند که در آینده دیده می‌شود، اما از خود هیچ حقیقتی ندارد. در حالی که در فلسفه ملاصدرا رابطه علت و معلولی و ارتباط کثرات با وجود اصل، ثابت شده است. از همین رو، افرادی چون حسن زاده آملی به دفاع از وحدت تشکیکی وجود برخاسته‌اند. چرا که در وحدت تشکیکی وجود در عین آنکه وجود، واحد بالشخص است، کثرات و تعدد و اختلاف انواع و آثار آنان هم محفوظ‌اند. آملی این عقیده را مطابق با برهان و ذوق می‌داند. در این عقیده رابطه علی و معلولی حضور داشته و کثرت موجودات ممکنه باطل و بیهوده شمرده نمی‌شود. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۳۸-۳۷)

در واقع، هرچند که در عرفان و فلسفه ملاصدرا، وجود یک امر واحد است که در جمیع ممکنات مشترک است، اما در فلسفه ملاصدرا، وجود با تشکیک در سایر مراتب جاری است، مراتبی که در آن‌ها ماهیت و وجود عین هم‌اند. با توجه به تاریخچه بحث‌های تمایز بین وجود و ماهیت و بحث اصالت وجود و ماهیت، در عقیده ملاصدرا می‌توان بحث اصالت وجود را طرح

کرده و از آن دفاع کرد. اما در عرفان، هر چند که بحث وحدت شخصی وجود مطرح می‌شود، به خاطر نبود نگاه فلسفی، مباحث به این سمت سوق داده شده‌اند که برخلاف ملاصدرا، غیر از وجود حقیقی را هیچ بشمارند و اصلاً قایل به وجود غیر نباشند. به نحوی که، بتوان در آنجا بحث از اصالت و اعتباریت کرد. بنابراین می‌توان این‌گونه گفت: هر چند که عرفا وجود حقیقی را اصل می‌شمارند اما از آنجا که برای ممکنات مختلف، وجودی قائل نیستند، نمی‌توان بحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت را در عقاید آن‌ها پیش کشید. در نگاه عرفانی، به دور از تفکر فلسفی، وجود همه چیز را تشکیل می‌دهد و شامل همه چیز می‌شود. دیگر غیری وجود ندارد که قایل به اعتباریت یا اصالت آنها باشیم. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۳۸-۳۷؛ سوزنجی، ۱۳۸۳: ۱۴۵-۱۴۴؛ ذبیحی، ۱۳۸۹: ۱۹۳)

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلق فانی نما
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دم به دم
	(مولوی، ۱۳۸۹: ۶۰۲/۱)

نقاب عارض گلجوش کرده‌ای ما را	تو جلوه داری و روپوش کرده‌ای ما را
ز طبع قطره نمی‌جز محیط نتوان یافت	تو می‌تراوی اگر جوش کرده‌ای ما را
	(به نقل از: شفیع کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۲۲)

هستی‌شناسی و آفرینش در حدیقه سنایی

بحث «وحدت وجود» شالوده و اساس عرفان ایرانی را شکل داده و سایه‌های گسترده آن را در اغلب متون عرفانی می‌توان مشاهده کرد. بر اساس عقیده وحدت وجود عرفانی، وجود یک حقیقت بیش نیست و آن ذات مقدس خداوند است که به اختلاف درجات و مراتب شدت و ضعف و نقص و کمال در سراسر موجودات سرپان دارد. در واقع موجودات در حکم سایه خداوند هستند و از خود استقلال وجودی ندارند و همه در داخل ذات حق و وحدت او قرار دارند. موجوداتی که مشاهده می‌کنیم، تجلی و انعکاس ذات خداوند هستند؛ در خارج به جز وحدت مطلق و ذات حق هیچ چیزی از حقیقت برخوردار نیست. (همایی، ۱۳۶۹: ۲۰۲) در گفته‌های مولانا، ابن عربی و پیروانش و سبک هندی به ویژه در اشعار صائب و بیدل دهلوی می‌توان به وضوح نمایش شاعرانه عقیده وحدت وجود را یافت. در حدیقه سنایی از آنجا که هنوز سرآغاز ورود عرفان به بطن شعر است و از آن پختگی ایده‌های عرفانی اشعار عطار و مولوی در آن اثری دیده نمی‌شود، طبیعی است که نمی‌توان اندیشه‌های وحدت وجودی را در آن به صورت

کامل و مطلق مشاهده کرد. با این وجود، می‌توان شواهد نسبتاً بسیاری را در حدیقه پیدا کرد و ثابت کرد که وی هم متناسب با بستر عرفان ایرانی، اندیشهٔ وحدت وجودی را پذیرفته و در باب وجود، متمایل به بیان کردن وحدت شخصی وجود می‌باشد:

هر چه را هست گفتمی از بن و بار	گفتمی او را شریک هوش میدار
(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۲)	
هستها تحت قدرت اویند	همه با او و او همی جویند
	(همان: ۶۵)
مادت او ز کهنه و نو نیست	اوست کز هستها به جز او نیست
	(همان: ۶۶)
نیست گوئی جهان ز زشت و نکو	جز از او و بدو و بلکه خود او
	(همان: ۶۸)
هر چه هست ای عزیز هست از وی	بود تو چون بهانه یاره مگوی
	(همان: ۹۱)
در چنین حضرت ار ز من شنوی	چون همه شد یکی مجوی دوئی
	(همان: ۱۲۵)
صورتت پردهٔ صفات بود	صفتت سدّ عین ذات بود
	(همان: ۱۲۸)

وجودی برای جز حق قائل نبوده و وجود حقیقی را صرفاً از آن حق می‌داند. وی وجودهای دیگر را مجازی و بهانه می‌داند و دوئی در بین نمی‌بیند. سنایی برای تبیین هر چه بهتر وحدت شخصی وجودی که به آن اعتقاد دارد، از تمثیل‌های مشهوری که در دنیای عرفان کاملاً مصطلح‌اند، استفاده می‌کند. یکی از این تمثیل‌ها، نور است. وی مراتب مختلف وجود را چون نوری دانسته که نشأت گرفته از آفتاب حقیقت است:

جنبش نور سوی نور بود نور کی از آفتاب دور بود
(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۵)

تمثّل جستن به نور، از کاربردی‌ترین تمثیل‌های حسی است که برای بیان و اثبات ذات حق به کار برده شده است. شاید بتوان گفت که در این مورد سهروردی با مطرح کردن «نور الانوار» جایگاه اصلی را دارد. وی حقیقت الهی را نور محض یعنی همان نور الانوار می‌داند که منبع هر وجودی به شمار می‌رود. بنابر دیدگاه سهروردی، جهان در همه درجات و واقعیت‌های وجودی خویش، چیزی جز درجات مختلف نور و ظلمت نیست. (نصر، ۱۳۸۸: ۷۳؛ غفاری، ۱۳۸۰: ۳۵۶-۳۵۳) بعد از وی ملاصدرا، فلسفه‌ای التقاطی از مشاء، اشراق و عرفان بنیان نهاد که به حکمت متعالیه مشهور شده است. وی در بیان «برهان صدیقین» که دال بر وحدت وجود با تشکیک در مراتب مختلف است، از همین ایده سهروردی بهره می‌برد. (سجادی، ۱۳۷۹: ۸۷) علاوه بر تمثیل نور، سنایی برای نشان دادن این حقیقت، از تمثیل نقش و نقاش هم استفاده کرده است. وی ممکنات را چون نقشی می‌داند که از جانب وجود حقیقی ایجاد شده‌اند و از خود تشخیص و اختیاری نداشته بلکه فقط نمود دارند:

زانکه نقاش بود و نقش نبود استوی بود و عرش و فرش نبود
(همان: ۶۵)

عقل تخته است و نفس نقش نمای نقش امرست و نقشبند خدای
(همان: ۲۹۹)

گویاترین تمثیل به کار گرفته شده برای بیان وحدت شخصی وجود در حدیقه، تمثیل آینه است. سنایی تجلی خداوند بر آدمی و همه موجودات را همانند جلوه روی آدمی در آینه می‌داند. به نظر وی آنچه در آینه صورت آدمی مشاهده می‌شود، تصویر ذات حق است:

گرچه در آینه به شکل بوی آنک در آینه بود نه تُوی
دگری تو چون آینه دگرست آینه از صورت تو بی‌خبر است
آینه صورت از صفت دور است کان پذیرای صورت از نور است
(همان: ۶۸)

البته باید به این مطلب هم اشاره کرد که سنایی در بیان مبحث آفرینش و توحید خداوند، اندیشه‌های وحدت وجودی را بیان می‌کند اما در جاهای دیگر حدیقه، مثال‌های زیادی از این عقیده دیده نمی‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که وی هر چند که تحت تأثیر تفکر شایع وحدت وجودی قرار دارد و آن را به صورت در خور توجهی در حدیقه نشان می‌دهد، اما در گسترانیدن و پروراندن آن نقش چندانی ندارد. دلیل اصلی‌اش هم این است که وی در حدیقه زیاد خودش را درگیر مباحث باریک عرفانی نظیر اتصال، فنا و ... نمی‌کند. مورد نظر وی بیشتر عرفان عابدانه‌ای است که دعوت به دنیاگریزی کرده و دنیا را غیر حق و باطل و بیهوده می‌داند که باید از آن کناره گرفت.

هر چه جز حق بود تو آن می‌پذیر دل ز اغیار جملگی برگیر

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۶۷)

این بدین معنی نیست که وی در حدیقه فقط عرفان عابدانه را نقل کرده است؛ چرا که در این کتاب تا حدودی رد پای شهود، اشراق و عشق وجود دارد؛ ما در حدیقه با شاعری برخورد می‌کنیم که با وجود عارف بودن، در ترسیم اندیشه‌های خود از آبخورهای مختلف بهره گرفته است. از یک طرف، وی شاعری است که عارفی نامی و تأثیرگذار شمرده می‌شود. اما از طرف دیگر، کسی است که افرادی چون خلیل‌الله خلیلی وی را یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان روزگار خود در حکمت و فلسفه به حساب آورده‌اند. (د بروین، ۱۳۷۸: ۱۴۷) به عبارت دیگر، وی عارفی است حکیم، که در بیان اندیشه‌های عرفانی خود بیش‌تر از حکمت و فلسفه استفاده کرده است.

در ادامه این مقاله، به بررسی چند مقوله فلسفی- عرفانی در اندیشه سنایی که با مبحث وجود و آفرینش نیز مرتبط است، می‌پردازیم:

۱- خلق از عدم

خلق از عدم، موضوعی است که در متون دینی و کلامی مطرح می‌شود. طبق این عقیده، خداوند جهان را از نیستی به هستی درآورده است. پیش از این که ابن عربی بحث اعیان ثابته را به صورت مدون درآورد (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۸۳)، عقیده غالب همین تفکر است؛ تفکری که آن را در حدیقه سنایی هم به وضوح مشاهده می‌کنیم:

او ز ناچیز چیز کرد ترا خوار بودی عزیز کرد ترا

(همان: ۶۱)

صنع او را مقدمست عدم	ذات او را مسلم است قدم
سنایی خلق را حاصل «امر»:	(همان: ۸۷)
آنچه زاید ز عالم از امرست	و آنچه گوید نبی هم از امرست
خرد و جان و صورت مطلق	(همان: ۱۵۴)
و «کاف و نون» می‌داند:	همه از امر دان و امر از حق
کرده از کاف و نون بدرّ ثمین	(همان: ۸۸)
	دیده را یک دهان پراز یاسین
	(همان: ۶۷)

در بیان خلق از عدم، علاوه بر تأثیر پذیری از عقیده‌دینی متکلمین که عدم را عدم زمانی می‌دانند، سنایی تا حدود زیادی تحت تأثیر عقاید نوافلاطونی، فلسفه‌ی مشاء و اخوان‌الصفا - که عقایدشان آمیزه‌ای از اقوال ارسطو و مباحث نوافلاطونی بود (غنی، ۱۳۸۳: ۸۹) - قرار دارد. طبق عقیده‌ی اخوان‌الصفا، صدور جهان از خداوند، مانند صدور سخن از سخنگوی یا مانند صدور روشنایی است از آفتاب است. در واقع ایجاد جهان را باید فضلی از جانب آفریدگار شمرد. همان‌طور که، سخن‌گو در کارش مختار است و اگر بخواهد حرف می‌زند، خداوند هم با اراده‌ی خود دست به ابداع زده است. (اخوان‌الصفا، ۱۳۸۰: ۲۰۲) سنایی برای بیان ایجاد خداوند، به جای واژه «خلق» بیش‌تر از واژه «ابداع» استفاده می‌کند. در واقع در این‌جا وی عقاید فلسفی را بازگو کرده است. اخوان‌الصفا میان خلق و ابداع فرق قائل شده و می‌گفتند که خلق، هستی دادن یک چیز از چیز دیگر است، اما ابداع هستی دادن چیزی است از چیزی که نبوده است؛ یعنی هستی دادن از نیستی. (اخوان‌الصفا، ۱۳۸۰: ۹۲) در «توسعات» افلوطین هم با تفاوت خلق و ابداع برای آفرینش احد از لفظ ابداع استفاده شده است. (افلوطین، ۱۹۹۷: ۶۸۷) ابن‌سینا در نمط پنجم اشارات و تنبیهات ابداع را فعلی می‌داند که میان او و فاعل هیچ‌گونه واسطه‌ای از قبیل ماده یا آلت یا زمان نباشد. (بهشتی، ۱۳۹۰: ۲۱۸-۲۱۷)

عرش تا فرش جزء مبدع تست	عقل با روح پیک مسرع تست
	(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۰)

نقطه و خط و سطح با صفتش	هست چون جسم و بعد و شش جهتش
-------------------------	-----------------------------

مبدع آن سه از ورای مکان	خالق این سه از درون زمان
	(همان: ۸۱)
مبدع هست و آنچه ناهست او	صانع دست و آنچه در دست او
	(همان: ۸۷)

خلق از عدم، مقبول نظر فلاسفه نیست. به نظر آن‌ها، عدم نقیض وجود است در حالی که اتصاف شیء به نقیض آن محال است. از همین رو، فلاسفه جهان را مثل خدا قدیم و ازلی و ابدی می‌دانستند. (یثربی، ۱۳۸۹: ۲۸۵) اشاعره این قدم و ازلیت عالم را به معنای بی‌نیازی و عدم احتیاج به خالق و آفریننده دانستند، به همین علت به سخره گرفتن فیلسوفان و تکفیر آنان پرداختند. آنان در مقابل این عقیده فلاسفه، حدوث زمانی عالم یعنی خلق از عدم را واقعی دانستند. اگر ما حدوث زمانی عالم را بپذیریم و بگوییم آغاز آفرینش با عدم و نیستی است، اصالت را به ماهیت داده‌ایم. چرا که در این نظر، ماهیات از آغاز بوده‌اند؛ گاهی آن‌ها موجود هستند و گاهی معدوم، و در حالت عدم از وجود برخوردار نیستند. برای رفع کردن این ایراد، گفته می‌شود که وجود ممکن است در حالت عدم هم موجود باشد، اما در آن حال، ظهور در عین ندارد و وجود در آن به عدم اضافه نشده است. در واقع با ظهور ممکن از معدوم، وجود به ماهیت اضافه می‌شود. (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۳۶)

ابن عربی برای رفع نقیضه خلق از عدم، «اعیان ثابته» را ذکر کرده است. وی خلق از عدم را خلق از اعیان ثابته دانسته است. به نظر وی، اعیان موجودات در علم حق حضور و ثبوت دارند. خداوند این اشیاء معدوم را از طریق افاضه وجود به آن‌ها، موجود می‌سازد. به عبارت دیگر وی این عدم را عدم مضاف دانسته است نه عدم مطلق؛ چرا که عدم مطلق امکان تحقق در خارج را ندارد، در حالی که عدم مضاف امکان آن را دارد که به عرصه وجود دربیاید. (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۸۲)

لاهیجی در شرح این ابیات شبستری:

عدم آیینۀ هستی است مطلق	کز و پیداست عکس تابش حق
	(لاهیجی، ۱۳۸۵: ۹۵)
چو قاف قدرتش دم بر قلم زد	هزاران نقش بر لوح عدم زد
	(همان: ۵-۶)

عدم را اضافی دانسته است. به نظر وی، اعیان ثابت موجودات در علم حق حضور دارند، اما در خارج معدوم‌اند و نسبت دادن عدم به آن‌ها نسبت به خارج است نه نسبت به حق. (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۶)

ملاصدرا با بررسی کردن عقاید غزالی گفته است که غزالی هم عدم را مطلق نمی‌دانست؛ بلکه وی عدم را دووجهی می‌دانست، یکی نسبت به خودش و دیگری نسبت به خدا. ماهیات نسبت به خودشان معدوم هستند، در حالی که نسبت به خدا وجود دارند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۴۲) وی با بهره‌گیری از نظرات غزالی و با توجه به مباحث اعیان ثابت و خلق جدید در ابن‌عربی و شاگردان وی هم چون صدرالدین قونوی، بحث حرکت جوهری را مطرح کرده است. به نظر صدرا، تمام موجودات عالم در جستجوی کمال‌اند و برای غلبه بر نقص خود همواره در سیر و تغییر و سیورورت به سر می‌برند. از آنجا که تجلی الهی هرگز تکرار نمی‌شود (لا تکرار فی التجلی)، خداوند در هر آن، تجلیات تازه می‌آفریند تا نواقص را بزدايد و کمالات جدید را برای موجودات حاصل آورد. پس ماده هر موجودی پیوسته و هر آن، بی آنکه لباس قدیم خود را از تن بیرون کند، لباس تازه‌ای می‌پوشد و با صورتی جدید پیوند هم‌سری می‌بندد. این تغییر آن‌قدر سریع است که به چشم نمی‌توان دید. این همان حرکت جوهری است. به عقیده وی عالم از طریق حرکت جوهری مدام در حال خلق جدید است؛ یعنی عالم در هر آن حادث می‌شود، به گونه‌ای که وجود عالم در هر لحظه مسبوق به عدم آن در لحظه قبل است. این حادث بی‌نهایت است و برای آن به هیچ‌وجه نمی‌توان نقطه آغازی پیدا کرد. (نصر، ۱۳۸۳: ۴۱۹-۴۱۸)

در دیدگاه عرفانی، عدم مفهوم وسیع‌تری دارد. در باور عارفان، عدم صرفاً نقیضی برای وجود نیست، بلکه گه‌گاه نهان‌خانه عالم و کارگاه هستی و وجود شمرده می‌شود. (چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۹۱-۱۹۰) به قول مولانا:

پس در آ در کارگه یعنی عدم تا ببینی صنع و صانع را به هم

(مولوی، ۱۳۸۹: ۷۶۲/۲)

عدم کارگه صنع الهی هست. ابتدا معانی موجودات از ذات حق به سوی عالم عدم جاری می‌شوند و سپس با اشارت حق از عدم به سوی وجود رهسپار می‌گردند. (مظفری، ۱۳۸۹: ۳۶-۳۰) این باور عرفانی، همچون بحث اعیان ثابت، تا حدود زیادی نقیضه خلق از عدم را برطرف می‌سازد. سنایی علاوه بر آن که بنا به مشرب کلامی خود، خلق را حاصل «کاف و نون» می‌-

داند، بنا به مشرب عرفانی، همچون مولانا عدم را کارگه هستی و در واقع وجود بالقوه می‌داند:

آدم از مادر عدم زاده او چراغی بدو فرستاده
(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۹۱)

به نظر سنایی، صور ممکنات قبل از حضور در عالم موجودات، همگی در «رحم» یعنی علم خداوند موجودیت داشتند، و آن‌گه از کارگه نیستی و عدم به عالم امکان وارد شده‌اند و هستی پیدا کرده‌اند:

آن نبینی که پیش‌تر ز وجود چون تو را کرد در رحم موجود
(همان: ۷۵)

۲- عقل، نفس کلی

سنایی هم چون پیش‌تر عرفا، قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» (رک: مشکور، ۱۳۶۸: ۱۳۷-۱۳۶) را پذیرفته و همچون فیلسوفان مشائی اولین ابداع خداوند را عقل می‌داند:

عقل اولین نتیجه از صفتش راه داده ورا بمعرفتش
(همان: ۶۱)

کاول آفریده‌ها عقل است برتر از برگزیده‌ها عقل است
(همان: ۶۲)

وی عقل را مأمور اجرای اوامر الهی معرفی کرده است:

حکم فرمان و عقل فرمان‌گیر نفس نقاش و طبع نقش‌پذیر
(همان: ۹۰)

عرش تا فرش جزء مبدع تست عقل با روح پیک مسرع تست
(همان: ۶۰)

در نظر سنایی، رابطه عقل کل با خداوند هم چون رابطه سایه با صاحب سایه است:

سایه بانیست عقل بر در او خیلتاشیست جان ز لشکر او

(همان: ۱۴۷)

عقل سلطان قادر خوشخوست

آنکه سایه خداهش گویند اوست

(همان: ۲۹۷)

در فلسفه مشاء عقل فعال وظیفه تصرف در عالم ماده و سماوات را بر عهده دارد. (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۳۱۱-۳۱۰) سنایی این وظیفه را به نفس کلی محول کرده است. وی بخشی از حدیقه را به معرفی «نفس کلی» اختصاص داده است و در آن، نفس کلی را اولین خلق و انشاء خداوند خوانده است:

اول خلق در جهان مائیم (از زبان نفس) نه همه جای چهره بنماییم

(همان: ۳۴۷)

واهب العقل و ملهم الالباب

منشیء النفس و مبدع الاسباب

(همان: ۶۱)

وی نفس را سرشته از نور می‌داند:

گفتم ای ایزدت سرشته ز نور (خطاب به نفس) وی ز عکس رخ تو دیو چو حور

(همان: ۳۴۶)

و آن را راهنما و مدبر عالم ناسوت:

گفت من دست گرد لاهوتم قائد و رهنمای ناسوتم

(همان: ۳۴۷)

ای زمان ز تو عید و آدینه

وی زمین از رخ تو آینه

(همان: ۳۴۶)

و برزگر مزارع ملکوت معرفی می‌کند:

کسی چنو کم شنود در سلفوت برزگر در مزارع ملکوت

به نظر سنایی نفس کلی واسطه فیض رسانی و اثربخشی عقل کل بر عالم ماده است:

عقل شد خامه نفس شد دفتر مایه صورت پذیر و جسم صور

(همان: ۱۵۶)

عقل تخته است و نفس نقش نمای

نقش امرست و نقش بند خدای

(همان: ۲۹۹)

این دیدگاه وی هم به احتمال زیاد تحت تأثیر عقاید نوافلاطونی و اخوان الصفا است. در اندیشه نوافلاطونی این نفس کلی (اقنوم سوم) است که واسطه میان عالم طبیعت و عقل است و طبیعت قوت خود را از آن می‌گیرد. (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۴۰-۴۱) در رسائل اخوان الصفا هم آمده است که خداوند حقائق اشیاء را به عقل افاضه می‌کند و از عقل به نفس کلی افاضه می‌گردد. به نظر آن‌ها عقل، حقیقت بسیطی است که مدرک حقیقت اشیاء است و نفس کلی، جان همه جهان به حساب می‌آید. حقیقت اشیاء از طریق عقل به نفس کلی افاضه شده و از طریق وی به هیولای نخستین رسانده می‌شود. (اخوان الصفا، ۱۳۸۰: ۲۰۴؛ شریف، ۱۳۸۹: ج ۱، ۴۱۴-۴۱۳)

اگر در رسائل رمزی ابن سینا (هم چون حی بن یقظان) عقل فعال به عنوان پیری نورانی تمثیل شده که وظیفه هدایت سالکان و رساندن آن‌ها به موطن اصلی را بر عهده دارد (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۳-۶)، سنایی در حدیقه (صص ۳۴۵ - ۳۵۲) نفس کلی را در شمایل پیری نورانی ترسیم می‌کند که از سالکان دعوت به سفر کرده و موانع سفر را برای آن‌ها گوش‌زد می‌کند:

گفتم آخر کجاست آن کشور گفت از کی و از کجا برتر

(همان: ۳۴۹)

تو بپرهیز از این غرور فلک که نداری سر مرور فلک

(همان: ۳۵۲)

۳- صورت، ماده، هیولی

از موارد فلسفی دیگری که در حدیقه به چشم می‌خورد، اصطلاحات فلسفی ماده، صورت و هیولی است. مشائیان هر جسم را یک واحد متصل به حساب می‌آوردند که بالفعل هیچ تکثری در آن وجود ندارد اما بالقوه قابل انقسام است. در تفکر مشاء هر جسم از دو چیز ترکیب می‌یابد که اولی یک جوهر بالقوه است که به آن ماده یا هیولا می‌گویند و دومی یک جوهر بالفعل که به آن صورت گفته می‌شود. به نظر آن‌ها صورت آن چیزی است که جسم هستی خود را از آن می‌گیرد. در واقع با افاضه صورت به ماده، ماده از بالقوه‌گی خارج شده و بالفعل می‌گردد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷) بحث ماده و صورت بعد از مشائیان در فلسفه اشراق (با

ماهیتی متفاوت) و فلسفه ملاصدرا نیز وارد شده است. سهروردی در رساله یزدان شناخت می-گوید: «بدان که موجوداتی که در عالم عناصر پدید می‌آید از دو چیز حاصل می‌شود: یکی از هیولی و یکی از صورت، و هیولی از این عالم است و صورت از آن عالم، از واهب الصور.» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۴۴۸) به نظر ملاصدرا هیولی و ماده چیزی است که خالی از جمیع صور بوده و قابل صور و هیآت است. (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۱۷-۱۶)

سنایی در حدیقه، تحت تأثیر فلسفه مشاء، مایه و هیولی را امر بالقوه‌ای دانسته که وقتی قابل صورت می‌شود، بالفعل می‌گردد:

عقل را کرده قابل صورت مایه را کرده قابل صورت
(همان: ۸۷)

وی همچون مشائیان، صورت را شکل دهنده اجسام دانسته است، زیرا، وقتی صورت به مایه اضافه می‌گردد، جسم شکل پذیرفته و به صورت ترکیب واحدی درمی‌آید:

عقل شد خامه نفس شد دفتر مایه صورت پذیر و جسم صور
(همان: ۱۵۶)

صورت از بهر مایه اندر بند نه فلک را بدست هفت کمند
(همان: ۳۱۱)

نتیجه گیری

سنایی در حدیقه بیش تر نماینده عرفان عابدانه به حساب می‌آید و در آن، بیش تر به هدایت سالکان توجه داشته است. از آنجا که این کتاب هنوز در مرحله اول عرفان عاشقانه قرار دارد، تفکرات دقیق عرفانی نظیر: وحدت وجود، فنا، اتصال و ... در آن به صورت کامل رسوخ پیدا نکرده‌اند.

حدیقه حاصل اواخر عمر سنایی است. وی اغلب در این کتاب اندیشه‌های فلسفی خود را گنجانده است. سنایی در بیان اندیشه‌های فلسفی- کلامی خویش، رویه آزادانه و اصلاح‌گرایانه دارد. از همین رو، در حدیقه، کلام اشعری، معتزلی، ماتریدیه و شیعه (رک: مشیدی، ۱۳۸۸: ۲۸۱-۲۶۶) و تفکرات فلسفی مشاء، نوافلاطونی و اخوان‌الصفا در کنار هم حضور دارند. (رک: زرقاتی، ۱۳۸۱: ۴۱-۳۶؛ حسینی، ۱۳۸۷: ۴۴)

هر چند که در حدیقه، زیاد به مبحث هستی‌شناختی توجه نشده است، اما از همان اشارات نسبتاً معدودی که سنایی در آن‌ها رابطه خدا و موجودات را بیان داشته است، می‌توان نتیجه گرفت که رگه‌های بینش غالب عرفان ایرانی، یعنی وحدت شخصی وجود در این کتاب وجود دارد. سنایی کل هستی را تجلی ذات و صفات الهی می‌داند که در آینه مخلوقات نشان داده می‌شود. وی تنها برای وجود لایزال خداوندی اصالت قائل است و غیر او را باطل و بیهوده می‌انگارد.

سنایی در این منظومه، در چند مورد تحت تأثیر فلسفه مشاء، عقیده نوافلاطونی و اخوان‌الصفا قرار دارد. وی خلقت را نتیجه امر و اراده الهی می‌داند و برای بیان خلقت به جای «خلق» بیشتر از واژه «ابداع» استفاده می‌کند. همچنین، وی تا حدودی برخلاف مشائیان و نزدیک به نوافلاطونیان و اخوان‌الصفا، به جای عقل فعال نفس کلی را محیط بر عالم ماده می‌داند. در نظر وی این نفس کلی است که واسطه فیض رسانی به عالم ماده است. در بیان ارتباط ماده و صورت، همچون فلسفه مشاء، ماده را امر بالقوه‌ای می‌شمارد که تا قابل صورت نشود، از بالقوه به بالفعل تبدیل نمی‌شود.

با مطالعه دقیق حدیقه، برای مخاطب مشخص می‌گردد که در این کتاب ما با عارفی روبرو هستیم که به جای روی آوردن به ذوق و شهود عرفانی، بیش‌تر از ابزار عقلی استفاده کرده و به جای بیان تفکرات عرفانی، بیش‌تر دیدگاه‌های فلسفی را بیان می‌دارد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، (بی تا)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان.
- ابن سینا، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیهات، چاپ اول، قم، نشر البلاغه.
- _____ (۱۴۰۴)، الهیات (شفا)، تصحیح سعید زاید، قم، نشر مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- _____ (۱۳۶۶)، حی بن یقظان، ترجمه و شرح عبید جوزجانی، تصحیح هانری کربن، چاپ سوم، تهران، دمرکز نشر دانشگاهی.
- اخوان الصفا، (۱۳۸۰)، گزیده رسائل اخوان الصفا، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
- افلوطین، (۱۹۹۷)، تاسوعات، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- بهشتی، احمد، (۱۳۹۰)، صنع و ابداع (شرح نمط پنجم اشارات و تنبیهات، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- پورجوادی، نصر الله، (۱۳۷۸)، درآمدی به فلسفه افلوطین، چاپ سوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۹)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۳)، طریق صوفیانه عشق، ترجمه مهدی سررشته داری، چاپ اول، تهران، انتشارات مهر اندیش.
- حسن‌زاده آملی، علامه حسن، (۱۳۸۶)، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، چاپ چهارم، قم، انتشارات تشیع.
- حسینی، مریم، «تأثیرپذیریهای سهروردی از حدیقه سنایی در آفرینش داستانهای رمزی»، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهشهای ادبی، شماره بیست و دوم، ۱۳۸۷، صص ۳۹-۵۴.
- د بروین، (۱۳۷۸)، حکیم اقلیم عشق (تأثیر متقابل دین و ادبیات در زندگی و آثار حکیم سنایی غزنوی)، ترجمه مهیار علوی‌مقدم، چاپ اول، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
- ذبیحی، محمد، (۱۳۸۹)، فلسفه مشاء (با تکیه بر اهم آراء ابن سینا)، چاپ سوم، تهران، انتشارات سمت.
- زرقانی، سید مهدی، (۱۳۸۱)، زلف عالم سوز (درباره منظومه فکری سنایی غزنوی)، چاپ اول، تهران، نشر روزگار.

- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سنایی غزنوی، (۱۳۷۴)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- سوزنچی، حسن، «وحدت وجود در حکمت متعالیه (بررسی تاریخی و معناشناختی)»، نشریه علمی - پژوهشی نامه حکمت، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۳، صص ۱۶۶-۱۳۳.
- شریف، میان محمد، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا، (۱۳۸۷)، شاعر آینه‌ها (بررسی سبک هندی و شعر بیدل)، چاپ هشتم، تهران، نشر آگه.
- شیخ اشراق، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین و سید حسین نصر، ج ۳، چاپ دوم، تهران، نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، علامه سید محمد حسین، (۱۳۶۷)، بدایه‌الحکمه، ترجمه محمد علی گرامی، چاپ سوم، قم، انتشارات طباطبائی.
- غفاری، سید محمد خالد، (۱۳۸۰)، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، چاپ اول، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- غنی، قاسم، (۱۳۸۳)، تاریخ تصوف در اسلام، چاپ نهم، تهران، انتشارات زوآر.
- فارابی، (۱۹۸۶)، الحروف، مقدمه محسن مهدی، بیروت، نشر دار الشرق.
- فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۰)، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، به تحقیق حسینعلی شیدان شید، چاپ سوم، تهران، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قیصری رومی، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۵)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ ششم، تهران، انتشارات زوآر.
- مشکور، محمد جواد، (۱۳۶۸)، سیر کلام در فرق اسلام، چاپ اول، تهران، انتشارات شرق.

- مشیدی، جلیل، (۱۳۸۸)، «مذهب کلامی سنایی»، ثنای سنایی (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حکیم سنایی)، تهیه و تدوین مریم حسینی، تهران، چاپ دانشگاه الزهراء و خانه کتاب.
- مظفری، علیرضا، «مولانا عدم و اصالت ماهیت»، فصلنامه‌زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، سال ۴، شماره ۸، ۱۳۸۹، صص ۴۷-۲۷.
- ملاصدرا، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، چاپ سوم، بیروت، نشر دار احیاء التراث.
- _____ (۱۴۲۲)، شرح الهدایه الاثیریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، چاپ اول، بیروت، نشر مؤسسه تاریخ العربی.
- مولوی، (۱۳۸۹)، مثنوی معنوی، به سعی رینولد الین نیکلسون، چاپ هفدهم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۲)، جاودان خرد (مجموعه مقالات دکتر سید حسین نصر)، به اهتمام سید حسن حسینی، جلد اول، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش.
- _____ (۱۳۸۳)، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه سعید دهقان، چاپ دوم، تهران، نشر قصیده سرا.
- _____ (۱۳۸۸)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چاپ نهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۹)، مولوی نامه، ج ۱، چاپ هفتم، تهران، موسسه نشر هما.
- یثربی، سید یحیی، (۱۳۸۹)، حکمت متعالیه (بررسی و نقد حکمت صدر المتألهین)، چاپ اول، تهران، انتشارات امیر کبیر.