

## تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی درباب «بهره‌مندی» و «صدور» در وضع اصطلاح «التباس» در اندیشه روزبهان بقلی شیرازی

همایون شکری\*

ابراهیم رحیمی زنگنه\*\*، وحید مبارک\*\*\*

### چکیده

در پژوهش حاضر، نگارندگان برآنند که به‌روش توصیفی - تحلیلی مشخص کنند که منظور روزبهان از به‌کاربردن واژه «التباس» چیست و منابع فکری وی در وضع این اصطلاح کدام است. التباس از واژه‌های ویژه در منظومه فکری روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶ ق) است. وی برای مسمی کردن نحوه پدیدارشدن خداوند در عالم از این عنوان استعاری بهره گرفته است. این اندیشه قبل از روزبهان در فلسفه یونان، به‌ویژه در اندیشه افلاطون و فلوطین، سابقه داشته است و روزبهان با واسطه از ایشان متأثر بوده است. نظریات افلاطون و فلوطین از طریق ترجمه آثار ایشان، هم‌نشینی با مسیحیان، و ... به عالم اسلام راه پیدا کرده و بر جریان فکری عالم اسلام اثرگذار بوده است. در این میان، عقاید روزبهان درباب رابطه آفریدگار با آفریدگان به افلاطون و فلوطین بسیار شبیه است، تاجایی که حتی تمثیل‌های ایشان مشترک است. با در نظر گرفتن مراودات فرهنگی فراوان میان شرق و غرب مدیترانه، باید گفت که این شباهت به‌حدی است که ثابت می‌کند روزبهان متأثر از عقاید این فیلسوفان یونانی بوده است و «نوافلاطونی» خواندن وی بی‌وجه نیست.

**کلیدواژه‌ها:** افلاطون، فلوطین، روزبهان بقلی شیرازی، بهره‌مندی، صدور، التباس.

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول)  
homaion83@gmail.com

\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران erahimi2009@yahoo.com  
\*\*\* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران vahidmabarak@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۷

## ۱. مقدمه

مسلمانان با نام، عقاید، و آثار افلاطون (Plato، ۳۴۷ پ م) آشنا بوده‌اند، اما در آثار آنان نامی از فلوطین (Plotin، ۲۷۰ م) به میان نیامده است. در برخی آثار حکمی و ملل و نحل از کسی سخن به میان آمده است با عنوان «الشیخ الیونانی». در تحقیقات امروزی مشخص شده است که این شخص افلوطین است (بنگرید به بدوی ۱۹۵۵: ۱). ابوسلیمان سجستانی منطقی (زنده در ۳۹۱ ق) در صوان الحکمه و شهرستانی (۵۴۸ ق) در الملل و النحل از شیخ یونانی نام برده، جملاتی از او نقل کرده‌اند (همان: ۲). در الحکمه الخالده به اشتباه آمده است که وی یار و هم صحبت دیوجانس (۳۲۳ پ م) بوده است. مؤلف الحکمه الخالده شیخ یونانی را صاحب حکمتی خاص می‌داند، اما از اصول عقاید او سخن نگفته است. مؤلف برای آشنایی با عقاید وی خواننده علاقه‌مند را به خواندن کتاب‌های او ارجاع می‌دهد: «فمن أحب أن يُطالعها فليقرأها من تلك الكتب فإنها موجودة» (مسکویه ۱۳۵۸: ۲۱۶). این جمله بیان‌گر آن است که کتاب‌های شیخ یونانی در دسترس علاقه‌مندان بوده است و گویی آثار و آموزه‌های او آنچنان مشهور و آسان‌یاب است که لزومی نمی‌بیند به شرح عقاید او پردازد. به‌هر حال، باید پذیرفت که

در تاریخ فلسفه اسلامی، افلوطین بدون شک یکی از نافذترین حکمای یونانی بوده و فلسفه نوافلاطونی که از طریق ترجمه آثار افلوطین و شاگردان و پیروان او به عالم اسلام راه یافته در سراسر تاریخ فلسفه در اسلام، مستقیم یا غیرمستقیم، مورد توجه واقع شده است (پورجوادی ۱۳۷۸: ۹۸).

تاجایی که برخی از محققان تأثیر او را کم‌تر از تأثیر ارسطو (Aristotle، ۳۲۲ پ م) نمی‌دانند: «أن أثره في الفكر الإسلامي عامة لا يقل أبداً عن أثر أرسطو» (بدوی ۱۹۵۵: ۲). از فلوطین رساله‌هایی با عنوان نه‌گانه‌ها (Enneads) باقی مانده است. تا آن‌جا که ما می‌دانیم، خلاصه رساله‌های چهارم، پنجم و ششم در قرن سوم، که *اثولوجیا* خوانده می‌شد، به عربی ترجمه شد. *اثولوجیا* «معرب واژه یونانی *تئولوگیا* (Theologia) یعنی الهیات یا خداشناسی است» (خراسانی ۱۳۷۳: ۵۷۹). اهمیت این اثر ترجمه‌شده فلوطین برای ما از نه‌گانه‌ها بیش‌تر است، زیرا مسلمانان از خلال آثار ترجمه‌شده به زبان عربی با عقاید و نظریات او آشنا شده‌اند. در پژوهش حاضر، هرچند به نه‌گانه‌ها رجوع کرده‌ایم، اما باید تأکید کنیم که مهم‌ترین منبع مطالعه در مورد فلوطین در عالم اسلام کتاب *اثولوجیا* است. واضح است که مهم‌ترین منبع آشنایی مسلمانان با عقاید فلوطین همین کتاب بوده است.

برای مطالعه درباره تأثیر آموزه‌های فلوطین در عالم اسلام، توجه و تأمل در این اثر و شروع آن تا حد زیادی پژوهش‌گران و خوانندگان را از مراجعه به متن نه‌گانه‌ها بی‌نیاز می‌کند. این رساله را دانشمندی مسیحی از مردم حمص به‌نام عبدال‌مسیح ابن عبدالله ناعمه الحمصی (قرن سوم ق) ترجمه کرده بود. این ترجمه با نام *تاسوعات* نیز مشهور بود و به‌اشتباه، به ارسطو نسبت داده شده بود. گذشته از این رساله‌ها، آثار دیگری به افلوطین نسبت داده شده است که همه آن‌ها در *افلوطین عند العرب* گردآوری شده است (بنگرید به بدوی ۱۹۵۵: ۱-۱۸). *نسخ خطی اتولوجیا* عموماً به «خط فارسی» نوشته شده است (بنگرید به همان: ۴۸-۴۹، ۵۰، ۵۳-۵۴، و...). منظور از خط فارسی یکی از خطوط تعلیق یا نستعلیق است (بنگرید به شکری ۱۳۹۸: ۳۲). این خطوط که «خط ملی ایران» هستند توسط کاتبان ایرانی به‌کار می‌رفته است (بنگرید به قلیچ‌خانی ۱۳۹۴: ۷۳۶). این امر نشان‌دهنده آن است که استنساخ آن در ایران امری رایج بوده است و طبیعتاً، سفارش‌دهنده و خواننده نیز ایرانی بوده‌اند.

باید در نظر داشت که آشنایی مسلمانان با آموزه‌های افلوطین محدود به *اتولوجیا* نیست، بلکه با آثار نوافلاطونیان دیگر، به‌خصوص فرفوریسوس و پروکلس، نیز آشنا بودند (پورجوادی ۱۳۸۷: ۱۰۴). با این مقدمه و با در نظر داشتن این نکته که در آثاری که از فلوطین و شاگردانش به عربی برگردانده شده است نوعی یگانگی و اتحاد در آفرینش بیان شده است، می‌توان گفت که آشکارترین تأثیر افلوطین در عقاید مسلمانان آن‌جاست که نظریه وحدت وجود شکل می‌گیرد (بنگرید به اولیری ۱۳۷۴: ۴۲)، آن‌جا که فلوطین می‌گوید: «شک نیست که نباید سخن از مشاهده بگوییم، بلکه از شاهد و مشهود و باید، بی‌پروا، سخن از وحدت محضه به‌میان آوری» (استیس ۱۳۸۸: ۲۴۳). با این مقدمات، باید پذیرفت که علاوه بر فلاسفه و حکمای مسلمان، عرفان اسلامی نیز از تأثیر آموزه‌های افلوطین برکنار نبوده است.

یکی از مسائلی که در فلسفه افلاطون و سپس افلوطین مطرح شده این است که آیا آن ذات واحد (monad) با آفریدگان ارتباط دارد؟ افلاطون در خلال مباحثی که به نظریه *مُثُل* مربوط است برای پاسخ به این سؤال از استعاره «بهره‌مندی» (methexis) استفاده کرده است. در ادامه، به بهره‌مندی خواهیم پرداخت، اما ذکر این نکته در این‌جا ضروری است که مطرح کردن این مطلب با انتقاد شدیدی از طرف شاگردش، ارسطو، مواجه شد. بعدها افلوطین با درهم‌آمیختن آموزه‌های آن دو سعی کرد ساختاری عقلانی‌تر از این قضیه ارائه دهد. وی حضور «واحد» در عالم را به‌مدد استعاره «صدور» یا «فیضان» (emanation)

توضیح داده است. فلوطین واحد را به حجمی نورانی تشبیه کرد که بی‌اختیار و بدون این‌که مُصدّر دچار نقص، کاهش، و تکثر شود، نور و گرما از او صادر می‌شود و بدین ترتیب، نحوه ارتباط میان واحد را با دیگر مراتب آفرینش توصیف کرد. با این اصلاح، رأی افلاطون پس از برانگیختن صحبت‌های فراوان در فلسفه نوافلاطونی فلوطین صورتی کم‌عیب و نقص یافت. با ترجمه *آتولوجیا* مسلمانان از آموزه‌های وی استقبال کردند.

روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶ ق) یکی از افرادی است که تحت‌تأثیر آموزه‌های فلوطین بوده است. وی هم‌چنین از اثرگذارترین عرفای ایرانی - اسلامی است. آثار وی بر تعالی نظام عرفانی به‌ویژه جمال‌پرستان بسیار مؤثر بوده است. او در تنظیم آثارش تحت‌تأثیر الهیات نوافلاطونیان بوده است. بررسی این مهم ثابت می‌کند که عقاید جمال‌پرستان تا حد زیادی متأثر از الهیات فلسفی یونان است. به همین دلیل، ضروری است جنبه‌های مختلف این اثرپذیری را مشخص کنیم. هدف ما از این پژوهش آن است که به‌روش تحلیلی - توصیفی ابتدا آبخورهای فکری روزبهان را در وضع اصطلاح «التباس» مشخص و سپس روشن کنیم که هدف روزبهان از به‌کاربردن این واژه چیست. به‌نظر می‌رسد کلیت نظام فکری روزبهان وی را به سمتی سوق داده است که برای مسئله ارتباط آفریننده با آفریدگان پاسخی متناسب با اعتقادات مذهبی خود فراهم کند. روزبهان آفرینش اولیه را آن‌گونه تصویر می‌کرد که در فلسفه نوافلاطونیان تصویر شده بود. وی قوام آفرینش را براساس ضرورت و برپایه قاعده صدور می‌دانست، اما به‌جای «صدور» یا «فیضان» از واژه «التباس» بهره برده است (بقلی شیرازی ۱۳۸۹: ۵۳-۵۵). در پژوهش حاضر در پی پاسخ‌دادن به این سؤال‌اتیم:

۱. در فلسفه افلاطون و فلوطین حضور خداوند در عالم چگونه شرح و توضیح داده می‌شود؟

۲. روزبهان بقلی شیرازی روند حضور خداوند در عالم را چگونه شرح و توضیح داده است؟

۳. التباس در نظام فکری روزبهان به چه معناست؟

## ۲. پیشینه پژوهش

در بررسی نظریات افلاطون و فلوطین کتاب‌های *تاریخ فلسفه غرب* راسل (۱۳۶۰) و *تاریخ فلسفه کاپلستون* (۱۳۹۲) بسیار مغتنم‌اند. در این آثار، نظر افلاطون و فلوطین در باب آفرینش به تفصیل بررسی شده است. مدکور (۱۳۶۳) در مقاله‌ای با عنوان «نظریه مُثل و

مسئله معرفت در فلسفه اسلامی» بر آن است که ابعاد تأثیر معرفت‌شناسی افلاطونی در معرفت‌شناسی را در فلسفه اسلامی بررسی کند. در این مقاله، ضمن تأکید بر این قضیه که معرفت‌شناسی نزد فیلسوفان مسلمان متأثر از افلاطون بوده است، صحبت از مثل نیز به میان آمده است که در خلال آن قضیه رابطه پروردگار با آفریدگان نیز بررسی شده است. نویسنده معتقد است که فیلسوفان مسلمان نظریه مثل را با اصلاحاتی پذیرفته‌اند. وی توضیح داده است که تغییرات فیلسوفان مسلمان موجب وضع اصطلاحاتی در فلسفه شده است که بعدها به دستگاه فلسفی غرب می‌رود، اما از تأثیرهای گسترده این نظریه در فلسفه و حکمت و عرفان ایرانی - اسلامی صحبت نمی‌کند. رحیمیان (۱۳۸۱) در کتاب فیض و فاعلیت وجودی به تفصیل به نظریه فیض نزد فلوطین پرداخته است. وی آثار فیلسوفان و حکمایی را که تحت تأثیر نظریه فیض بوده‌اند به‌طور گسترده بررسی کرده است.

فاموری (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی شیرازی» سعی کرده است مفهوم التباس در آثار روزبهان را شرح کند. وی مفهوم التباس را در نزد روزبهان مشابه با عالم خیال در نزد ابن عربی می‌داند. این در حالی است که التباس حضور خداوند در عالم است و عالم خیال عالم ادراکات حسی، عقلی، و خیالی است. فاموری می‌نویسد: «التباس مفهومی است برای توضیح چگونگی امکان رؤیت خداوند قدیم در محدثات» (همان: ۱۷۹). نگارندگان پژوهش حاضر، برخلاف فاموری، معتقدند که التباس ظهور حق در جامه اشیاست، نه «امکان رؤیت خداوند». در واقع، فاعل عمل التباس خداوند است، نه بنده یا سالک.

نوری و دیگران (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل و تطبیق سه اصطلاح تمثّل و التباس و منازله در نظام فکری عین القضاة همدانی، روزبهان بقلی، و محی الدین ابن عربی» واژه‌های فوق را به‌مانند مهدی فاموری حامل معنای رؤیت می‌دانند. این مقاله آن‌چنان‌که از عنوان آن برمی‌آید دارای سه بخش است. بخش مربوط به شرح و توضیح مفهوم التباس تکرار همان گفته‌های فاموری است، البته بدون ارجاع (برای مثال: صفحه ۱۱۰ مقاله نوری (۱۳۹۶) با پاراگراف آخر صفحه ۱۷۳ مقاله فاموری (۱۳۸۹) مقایسه شود). این امر سبب تکرار همان برداشت‌های نادرست از مفهوم التباس نزد روزبهان شده است.

### ۳. بهره‌مندی (participation/ methexis)

افلاطون سعی کرده بود تا با نظریه مثل نظام آفرینش آغازین عالم و رابطه میان آفریننده و آفریده‌ها را دسته‌بندی کند. پیش از افلاطون دو نگاه کلی به این قضیه شایع بود. هراکلیتوس

(۴۸۰ پ م) فیلسوفی کثرت‌گراست و در نظر وی، همه‌چیز در تغییر و سیلان مطلق است و هیچ ثبات و پایداری‌ای وجود ندارد. این جمله معروف منسوب به او نیز همواره به‌طریق مختلف بازگو می‌شود که «در یک رودخانه نمی‌توان دوبار وارد شد، چون همواره آب رودخانه در حال گذر و جریان است» (اردبیلی ۱۳۹۳: ۲) یا «خورشید هر روز تازه است» (راسل ۱۳۵۰: ج ۱، ۱۰۲). در طرف مقابل، پارمیندس (۴۷۰ پ م) گفته است: «هیچ‌چیز تغییر نمی‌کند» (همان: ۱۰۸). هستی‌شناسی وی مبتنی است بر ثبات و وحدت. از نظر وی «هرگونه کثرت، حرکت، و تغییر توهمی بیش نیست و جهان صرفاً یک کل واحد، متصل، توّیر، و مطلقاً صلب است» (اردبیلی ۱۳۹۳: ۲). افلاطون به هیچ‌کدام از این نظریات گرایش تام‌وتمام نداشت. وی در نظریهٔ مُثل کوشید که وحدت و کثرت را در نظر واحدی بگنجانند. چون افلاطون اثری مستقل در مورد نظریهٔ مثل ندارد، برای آشنایی با نظریهٔ وی به‌ناچار باید آثار مختلف او از جمله جمهوری، فیدون، ثناتوس، پارمیندس را مطالعه کرد. نظریهٔ مثل نظریه‌ای محوری در اندیشهٔ افلاطون است که در شرح آن به‌طور خلاصه باید گفت که در این نظریه عالم محسوس روگرفتی است از عالم مُثل؛ «تردید نمی‌توانیم داشت که جهان بالضروره تصویری است از چیزی» (افلاطون ۱۳۸۰: ۱۸۳۸)، به این ترتیب که در عالم ایده (idea) برای تعدادی از موجودات که نامی مشترک داشته باشند یک ایده یا مثال وجود دارد. در نظام فکری افلاطون مُثل واقعی‌اند و انسان در کوشش خود برای درک آن از راه عقل مُثل را کشف می‌کند. مُثل برای افلاطون مرجع عینی مفاهیم کلی است. بدین ترتیب، اشیای محسوسی که انسان با حواس خود درمی‌یابد روگرفت‌هایی از واقعیت‌های کلی‌اند؛ یعنی مثل در مقرر اصلی خود در آسمان جای دارند و محسوسات فقط از مُثل «بهره‌مند» هستند (بنگرید به کاپلستون ۱۳۹۲: ۱۹۴).

نظریهٔ مُثل خالی از اشکال نیست. ارسطو (۳۲۲ پ م) در *متافیزیک* (Metaphysics) یا *مابعدالطبیعه* به تفصیل به نقد و بررسی نظریهٔ مثل پرداخته است. یکی از مواردی که وی بر آن انگشت می‌گذارد مسئلهٔ جدایی است. ارسطو می‌گوید: «گفتن این که آن‌ها الگوهای هستند و سایر اشیا از آن‌ها بهره دارند به‌کاربردن کلمات توخالی و استعارات شعری است» (همان: ۳۳۹-۳۳۸). در نظر وی، مُثل جوهر اشیا هستند و «ناممکن می‌نماید که جوهر و چیزی که جوهر جوهر آن است جدا از یک‌دیگر باشند، پس چگونه ممکن است که ایده‌ها اگر جوهر اشیا هستند جدا از اشیا باشند؟» (لطفی ۱۳۹۰: ۶۰). به‌نظر می‌رسد که ارسطو در مابعدالطبیعه مفهوم «دمیورژ» افلاطون را فراموش کرده باشد. در نظر افلاطون جدایی برآمده از این نکته است که «تعالی در این زمینه یعنی این که مُثل با جزئیات محسوس تغییر نمی‌کنند و از بین

تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی در باب «بهره‌مندی» و «صدور» ... ۱۳۹

نمی‌روند» (کاپلستون ۱۳۹۲: ۱۹۸). جاودانگی پس از مرگ نیز به همین طریق ثابت می‌شود (بنگرید به لطفی ۱۳۹۰: ۱۹۹). بدین ترتیب، در نظام هستی‌شناسی افلاطون وحدت حاصل می‌شود و کثرت اشیا محسوس در ذیل بهره‌مندی ناقص از خدا یا واحد توجیه می‌شود.

#### ۴. صدور (emanation)

فلوطين مهم‌ترین فیلسوف نوافلاطونی است. وی در واقع آخرین فیلسوف کلاسیک یونان باستان است. برخی معتقدند که فلوطين «دستگاهی فلسفی» پدید نیاورده است (بنگرید به یاسپرس ۱۳۶۳: ۱۴). در مقابل، برخی بر آن‌اند که با وجود این که فلوطين خود را شارح افلاطون و ارسطو می‌داند، اما نظام فلسفی او نظامی نو و تازه است (بنگرید به رحیمیان ۱۳۸۱: ۱۴). با مطالعه آثار فلوطين مشخص می‌شود که فلوطين در صدد بوده است که با در نظر داشتن دیدگاه‌های ارسطو و دیگر متقدان دستگاه هستی‌شناختی افلاطون، عیوب نظریه مثل او را رفع کند و در نهایت، آن را کامل کند. در این راه، وی آرای افلاطون و ارسطو را درهم آمیخته است و دستگاه فلسفی تازه‌ای بنیاد نهاده است (بنگرید به کاپلستون ۱۳۹۲: ۳۴۲).

از فلسفه فلوطين گاه با عنوان فلسفه الهی یاد می‌شود. برخی صراحتاً وی را عارف می‌دانند (بنگرید به استیس ۱۳۸۸: ۲۹) و برخی دیگر «دارای کشف و کرامت» (فروغی ۱۳۳۴: ۶۷). واقعیت این است که فلوطين «یکی از عوامل مؤثر در تشکیل مسیحیت قرون وسطایی و الهیات کاتولیک» شناخته می‌شود (راسل ۱۳۵۰: ج ۱، ۵۲۹). فلسفه او تجربه اتحاد و یگانگی بشر با خداوند را ممکن می‌داند و خود فلوطين اذعان دارد که بارها در حالت خلسه اتحاد با خداوند را تجربه کرده است (فلوطين ۱۳۹۶: ۳۵؛ فلوطين ۱۳۸۹: ۴۳۹). در هر حال، آموزه‌های فلوطين با استقبال پیروان ادیان مواجه شده و بر عقاید آیندگان بسیار اثرگذار بوده است.

دیدگاه فلوطين به وحدت وجود نزدیک می‌شود، اما نمی‌توان او را وحدت وجودی صرف دانست. در واقع، نزدیک شدن به نوعی وحدت وجود نکته‌ای است که فلوطين به یاری آن کوشیده است ایرادهای فلسفه ارسطو را برطرف کند. «از اهداف اساسی فلسفه فلوطين فهم کیفیت ارتباط واحد و کثیر و نحوه برآمدن کثرت از وحدت است» (رحیمیان ۱۳۸۱: ۸۸). در نظام آفرینشی که فلوطين توصیف می‌کرد میان مثل و اشیا محسوس جدایی نبود، بلکه وی از اتحاد آنان سخن به میان آورد، بی آن‌که اعتقاد او کاملاً

وحدت وجودی باشد (بنگرید به کاپلستون ۱۳۹۲: ۵۳۸). در روندی که فلوطین توصیف کرده است، صادر اول عقل (nous) است. آنوس یا عقل منظر یا نوری است که واحد خویشتن را به وسیله آن می‌شناسد. عقل برخلاف نظر افلاطون در اندیشه فلوطین جایگاه مُثُل است. کثرت نیز در عقل منطوی است. هرچند عقل بسیط و بی‌نهایت است، اما نسبت به واحد دارای جهات است، چراکه نفس تعقل و روی به واحد و به خود آوردنش حکایت از امکان وقوع تعدد جهات در او دارد (بنگرید به رحیمیان ۱۳۸۱: ۷۵). عقل به‌سهم خود مُصدِر است. از عقل نفس یا روح (soul) صادر می‌شود. نفس روح عالم است و براساس صوری که از مُثُل بدو رسیده است طبیعت را می‌سازد.

روح، هنگام آفرینش، چیزها را مطابق مقصود و منظوری که بعدها به آن‌ها ملحق خواهد شد نمی‌آفریند و منتظر نقشه و تأمل و تفکر نمی‌شود؛ وگرنه لازم می‌آمد که آفرینش ناشی از ذات خودش نباشد، بلکه مطابق هنری که بعداً آموخته است بیافریند (فلوطین ۱۳۸۹: ۴۹۵).

وی با این نازک‌اندیشی آفرینش را متکی به آن چیزی می‌داند که در اقوم اول، یعنی عقل، صورتی معقول یافته است و منشأ آن واحد است. در نظر فلوطین، «خاصیت نیروی روح آفریدن آن‌گونه چیزهاست، هم‌چنان‌که خاصیت آتش گرم کردن است و خاصیت اجسام دیگر سردکردن» (همان: ۴۹۶). این خلاصه‌ای است از روند آفرینش در اندیشه فلوطین. در مراتب آفرینشی که فلوطین توصیف کرده بود یک واژه نقشی مهم ایفا می‌کند. آن واژه، که موضوع پژوهش حاضر است، در لاتین emanare و در انگلیسی emanation، به‌معنای صدور یا فیضان، است. فلوطین در سراسر نه‌گانه‌ها از صدور می‌نویسد، اما دریافت مفهوم دقیق و سراسر این واژه آسان نیست. وی با توسل به این استعاره بر آن بود که ارتباط میان واحد و اشیای محسوس را شرح و تفسیر کند. صدور

توصیف نوعی منشأیت و فرایند پیدایش را در بر دارد که در یک طرف مشتمل بر اصل کامل و متعالی و موجودات نازل‌تری است که در طی روندی از او ناشی شده‌اند و در طرف دیگر، حاصل اشراق و انبثاقی دفعی و غیرزمانی بین آن دو می‌باشد (رحیمیان ۱۳۸۱: ۶۷).

رابطه فیض با مفیض هیچ‌گاه منقطع نمی‌شود. آبشخور تمامی آفریده‌ها تنها از یک سرچشمه است؛ آن سرچشمه واحد است. «اعطای هستی تنها درحین احداث و آغاز آفرینش نیست، بلکه چون پدیده‌ها لوازم ذات حق‌اند و حق نیز رافع احتیاج آن‌ها و حافظ



و نگاه‌دارنده همگان است، همواره، با آن‌ها و مقوم آن‌هاست» (همان: ۸۳). فلوطین برای توضیح این مفهوم از مثال‌هایی بهره گرفته بود. بهترین مثالی که در نه‌گانه‌ها آمده است این است که هنگامی که حجمی نورانی را در نظر داشته باشیم، بی‌اختیار و خودانگیخته، نور و گرمای آن حجم فروزان به ما می‌رسد. استعاره حجم نورانی در اندیشه فلوطین استعاره‌ای بنیادی است که وظیفه شرح، تفسیر، و روشن‌ساختن مفهوم صدور را برعهده دارد و تأکیدی است بر منشأ واحد و الهی آفرینش عالم (Armstrong 1937: 63). روی هم رفته، می‌توان گفت که صدور یا فیض استعاره‌ای است برای روندی که در آن، واحد، که منزّه از صفات و خصوصیات است، بی‌آن‌که خود دچار نقص، تکثر، تحرک، کاهش‌پذیری و خودپراکنی بشود، به ضرورتی طبیعی متعین می‌شود. اگر بخواهیم، صدور را براساس رأی فلوطین و به‌فشرده‌گی تعریف کنیم، باید بگوییم: صدور تعین واحد است.

در نظریه هستی‌شناسی فلوطین، مثل رابطه مستقیمی با عالم ندارند. فلوطین با تغییراتی که بر این نظریه اعمال کرد عقل را حامل مثل دانست و پس از عقل، روح (در هر دو صورت عالی و دانی) را واسطه حضور واحد در عالم قرار داد. بدین ترتیب، واحد به‌ضرورت طبیعت در عالم ماده حضور می‌یابد. طبیعت، روح (عالی و دانی)، و عقل بنابر ضرورتی طبیعی از واحد صادر می‌شوند. صدور مستلزم کاهش، نقصان، و تکثیر نیست، درست به‌مانند بازتاب تصویر در آینه. شخصی که در مقابل آینه می‌ایستد دوبرابر می‌شود، اما شخص تکثیر نشده است و نقصانی بدو راه نیافته است. حال می‌توان گفت که فلوطین برای توضیح روند آفرینش و پوشیدن لباس ماده توسط واحد روندی پیچیده را توصیف کرده است که تاحد زیادی پاسخ‌گوی انتقادهای ارسطو نیز است، چراکه با توصیف روندی که در بالا شرح داده شد به‌خوبی مشخص می‌شود که دیگر میان مثل و اشیای محسوس جدایی نیست؛ هم‌چنین، مشخص شد که خواسته افلاطون، که با وضع نظریه مثل در پی یافتن راه میانه‌ای میان وحدت و کثرت بود، با باریک‌اندیشی مبتکرانه فلوطین به شکلی قابل قبول و بی‌عیب درآمد. اوج ابتکار فلوطین در این نکته نهفته است. او رابطه کثرت و وحدت را به‌نحوی تصویر کرده است که کثرت عالم مخل وحدت واحد نیست (بنگرید به رحیمیان ۱۳۸۱: ۷۵). بدین ترتیب، با مطرح کردن نظریه صدور، اتهام حلول را از خود دور کرده است. واضح است که نظریه همه‌خدایی یا حلول در دستگاه فلسفی فلوطین نمی‌گنجد. فلوطین با تنظیم و توصیف دستگاه آفرینش و شرح واسطه‌هایی در امر خلقت<sup>۳</sup> میان آفریننده و آفریده‌های طبیعی رابطه‌ای ویژه تعریف کرده است که در آن، واحد دچار کاهش‌پذیری نمی‌شود و به‌تکثر عالم را خلق نمی‌کند.

## ۵. عقاید نوافلاطونی در اسلام

پیش از پرداختن به مفهوم التباس در نزد روزبهان و ارتباط آن با استعاره صدور، لازم است به عقاید فلاسفه و حکمای اسلامی در باب نظریه مُثُل و مسئله جدایی به اجمال اشاره کنیم. آموزه‌های فلاسفه یونانی از راه‌های گوناگون در میان مسلمانان مطرح شده بود و آنان با نظریه مُثُل بیگانه نبودند. در این میان، اخوان الصفا، فارابی<sup>۵</sup> (۳۲۹ ق)، ابن سینا<sup>۶</sup> (۴۱۶ ق)، سهروردی<sup>۷</sup> (۵۸۷ ق) و ابن عربی<sup>۸</sup> (۶۳۸ ق) آشکارا به نظریه مُثُل پرداخته‌اند. در یک ردیف نهادن اسامی فوق نباید این شائبه را ایجاد کند که همه این افراد به یک کیفیت و به یک اندازه تحت تأثیر نظریه مُثُل بودند. هر کدام از ایشان به شکلی و با حذف و اضافات و اصلاحاتی نظریه مثل را پذیرفته‌اند. نزد فلاسفه اسلامی، قضیه جدایی نیز مطرح بوده است. ابن سینا تحت تأثیر آموزه‌های ارسطو بر نظریه افلاطون خرده گرفته است، اما در نهایت، با تقسیم بندی وجود به وجود عقلی و وجود حسی، به علیت موجودات مفارق برای موجودات محسوس می‌رسد (بنگرید به تیوای ۱۳۸۸: ۵۳). با این تدبیر، ابن سینا چاره‌ای اندیشیده است که پاسخی باشد به قضیه جدایی میان صور و محسوسات.

در میان فیلسوفان مسلمان پیش از روزبهان، آموزه‌های فلوطین در *اثولوجیا* درباره آفرینش عالم و نظریه مثل بیش از عقاید افلاطون و ارسطو رواج پیدا کرده بود. این بدان دلیل بود که آموزه‌های فلوطین، به ویژه تصویر نحوه فاعلیت در عرصه وجود، با روح دین اسلام سازگار می‌نمود.<sup>۹</sup> فارابی تدوین کننده اصلی آرای فلوطین درباره فیض است. وی نظریه فیض را با شریعت اسلام سازگار می‌دانست و

سعی بلیغی را در بسط و تشریح ابعاد مختلف این نظریه تا جزئی ترین خصوصیات فلوطینی آن نظیر قول به عقل، نفس، و... و با تکیه بر اصول ارسطویی و نوافلاطونی در کتبی مانند شرح *رساله زینون* کبیر و *فصوص الحکم* به کار گرفت (رحیمیان ۱۳۸۱: ۱۰۴).

ابن سینا نیز وجود را فیض می‌نامد و به تفصیل به بسط نظریه فیض می‌پردازد (بنگرید به همان: ۱۱۸). در روزگار حیات روزبهان، سهروردی که متأثر از آرای فلوطین بود آرای وی را بسط و گسترش می‌داد. روی هم رفته، می‌توان گفت که فلاسفه اسلامی به مانند فلوطین جایگاه مُثُل را در عقل فعال (Dator Formarum) می‌دانند. در عالم اسلام، هسته مرکزی علم النفس مسئله عقل است. در نظر عالمان مسلمان «عقل فعال و اهب صوری است که در او وجود دارند» (مدکور ۱۳۶۳: ۱۸) و برطبق قاعده «امکان اشرف»،

هرگاه مشاهده شود که موجود ممکن اخسی تحصل و وجود یافته است، بالالتزام، بایستی، موجود ممکن اشرفی هم، قبل از آن، موجود شده باشد که علت آن باشد و بنابراین، قبل از اجسام و جسمانیات، مجرداتی مانند عقول و نفوس موجود بوده‌اند و بالجمله، موجود ممکن اشرف در مراتب وجودی مقدم [است] بر موجود ممکن اخس (سجادی ۱۳۳۸: ۲۴۰).

بدین ترتیب، ایشان می‌پذیرند که آفرینش دارای سلسله‌مراتبی است «که همگی در طول یک‌دیگر در نهایت به مبدأ کل یا خدا می‌رسند» (تیوای ۱۳۸۸: ۵۳). البته در عالم اسلام سلسله‌مراتب آفرینش همه‌جا مطابق آنچه فلوطین تصویر کرده بود نیست. ابوالحسن عامری (۳۸۱ ق) به تبع نوافلاطونیان پس از فلوطین مراتب آفرینش را پنج مرحله می‌داند: فوق‌الدهر (موجود بالذات)، مع‌الدهر (عقل یا قلم)، بعد‌الدهر (نفس یا لوح)، مع‌الزمان (عرش یا فلک‌الافلاک)، بعد‌الزمان (مکنونات یا طبیعت). اخوان‌الصفا در توضیح ارتباط خداوند با عالم نظام صدور را مطرح می‌کنند و مراتب صدور از باری تعالی را مبتنی بر چهار مرحله می‌دانند: عقل فعال، نفس کلی عقل، هیولای اول، و سایر خلائق (بنگرید به رحیمیان ۱۳۸۱: ۹۹-۱۰۴).

در نظر اول دور می‌نماید که قضایای فوق در عرفان اسلامی مطرح شده باشد، اما باید گفت که بسیاری از موضوعات فلسفه مابعدالطبیعه در میان عرفا مطرح شده است. بدوی در مقدمه *أفلوطين عند العرب* گاه از تعلیقات *أفلوطين* به زبان فارسی سخن می‌گوید (بدوی ۱۹۵۵: ۵۴). این امر مؤید سخن ابن مسکویه است که آثار «شیخ یونانی» در دست‌رس همگان بوده است و بی‌تردید مؤثر در جریان فکری در میان مسلمانان. برای مثال، در *صوان‌الحکمه ذیل «الشیخ یونانی»* آفرینش عالم را این‌گونه تصویر کرده است: «النفس جوهر کریم شریف، یُشبه دائرة قد دارت علی مرکزها، غیر أنها دائرة لا بعد لها و مرکزها هو العقل و كذلك العقل هو دائرة استدرت علی مرکزها و هو خیر الأول المحض» (المنطقی السجستانی ۱۹۷۴: ۱۷۳). ابوسلیمان سجستانی (۳۸۰ ق) در این عبارات، با استفاده از استعاره دایره، نظر فلوطین را درباره آفرینش توضیح داده است. در روندی که او توصیف کرده نفس (روح) دایره‌وار عقل را فراگرفته است و عقل نیز دایره‌وار در اطراف خیر محض است. ابوسلیمان از راه تعلیم استادش، یحیی ابن عدی (۳۶۴ ق)، با آموزه‌های فلوطین آشنا شده بود. یحیی شاگرد ابوبشر متی ابن یونس (۳۲۸ ق) بود. این دو از نصرانیان یعقوبی بودند و الهیات کلیسا در آن دوره تحت تأثیر عقاید نوافلاطونیان بود. محتمل است که از این راه آموزه‌های فلوطین به ابوسلیمان منتقل شده باشد. توضیحات او در مورد آفرینش و مراتب موجودات

در *صوان الحکمه* و رساله *فی الکمال الخاص بنوع الانسان* تأیید می‌کند که ابوسلیمان با آموزه‌های نوافلاطونیان آشنا بوده است و به احتمال قریب به یقین، شاگردان و هم‌نشین‌های او و دیگر شاگردان ابوبشر و یحیی نیز در انتقال میراث نوافلاطونیان به عالم اسلام نقش مهمی داشته‌اند (بنگرید به کرمر ۱۳۷۹: ۳۹۹). می‌توان سلسله این انتقال را تا به شیراز پی گرفت. شاگرد و هم‌نشین ابوسلیمان، ابوحنّان توحیدی (۴۱۰ ق)، در انتقال عقاید نوافلاطونیان به شیراز نقشی عمده ایفا کرده است. توحیدی در اواخر عمر در شهر خود، شیراز، ساکن شده بود و پس از وفات، در مزارستان ابن خفیف شیرازی (۳۷۱ ق) به خاک سپرده شد. کتب رجال شیراز وی را صوفی می‌خوانند. به نظر می‌رسد او حلقه ارتباطی انتقال آموزه‌های فلوطین به شیراز است (بنگرید به جنید شیرازی ۱۳۶۶: ۵۳).

## ۶. روزبهان نوافلاطونی

خواندیم که حضور واحد در عالم موضوعی است مهم در فلسفه یونان. حاصل تفکرات فلاسفه یونانی به‌ویژه فلوطین از راه‌های گوناگون به عالم اسلام راه پیدا کرده بود و جزئی از جریان فکری در اسلام به‌شمار می‌آید. در این میان برخی از عرفا از جمله روزبهان را عرفایی نوافلاطونی خوانده‌اند (بنگرید به کربن ۱۳۶۱: ۲۷۱). این سخن حاکی از آن است که روزبهان تحت‌تأثیر میراث نوافلاطونیان بوده است. در عین حال، وی عارفی است جمال‌پرست. در این جا لازم به ذکر است که جمال‌پرستان در بسیاری از موارد تحت‌تأثیر عقاید فلاسفه یونانی، به‌ویژه نوافلاطونیان، بوده‌اند (بنگرید به رحیمی زنگنه و شکری ۱۳۹۱: ۱۵۲). عرفای جمال‌پرست با صراحت و روشنی، آفرینش عالم را تجلی باری تعالی می‌دانند. این اعتقاد، در آثار ایشان به‌وفور بازگو شده است؛ گاه در لابه‌لای استعارات و گاه به‌صراحت. روزبهان در ذکر واقعه‌ای می‌گوید

نورش در کرانه‌های زمین آشکار گشت و تمام زمین را مانند التباس دیدم، و حقّ، تعالی، از قاف تا قاف، تجلی کرد و از قاف و تمام کوه‌ها ظاهر گشت، پس از آن، از طور سینا ظاهر شد و به وصف التباس تجلی کرد (بقلی شیرازی ۱۳۹۳ الف: ۳۶).

در این جمله، وی از کناررفتن حجاب هستی و آشکارگی ذات خداوند سخن می‌گوید. این اعتقاد به آن معناست که او حضور دائم خداوند در عالم را، به‌مانند فلوطین، پذیرفته است. در گمان و گرایش او، به‌واسطه التباس است که عالم، وجود یافته و انقطاع آن، موجب ازبین‌رفتن عالم است. بر این اساس، عارف آن هنگام به معرفت و مشاهده می‌رسد که هم‌نوا

تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی در باب «بهره‌مندی» و «صدور» ... ۱۴۵

با فلوطین بگوید که «الغائبُ المطلوب، فی طیِّ الشاهدِ الحاضر» (شهرستانی ۱۴۱۳ق: ۴۷۷). در نظر او، راه شناخت در مرحله اول، تدبیر و تأمل در عالم است، چراکه ذات باری تعالی در عالم است و به تعبیر روزبهان، به «لباسِ لطف» بر عالم، تجلی کرده است و «انوارِ ازلیات، از لباسِ خفیات ... پیدا شود» (بقلی شیرازی ۱۳۸۹: ۳۲۴).

روزبهان در آثارش از واژگانی بهره می‌گیرد که در متون فلسفی و حکمی رواج داشته است. این امر برآمده از تأثیرپذیری وی از این متون است که خود می‌تواند موضوع تحقیق جداگانه‌ای باشد. وی خداوند را «واحدِ احدِ فردِ وتر» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳ الف: ۱۸) می‌خواند. این بیان در متون صوفیه اگرچه بی‌سابقه که کم‌سابقه است. بنابراین، باید پذیرفت که روزبهان از آشکارکردن معتقدات فلسفی خود پروایی ندارد.

## ۱.۶ روند آفرینش در نزد روزبهان

روزبهان در گزارش خود از روند آفرینش سلسله‌مراتبی را گزارش می‌کند که منطبق است بر آموزه‌های فلوطین. در ابتدا باید گفت که روزبهان به‌مانند دیگر مؤمنان و مسلمانان آفرینش را از خداوند می‌داند. واضح است که درک روزبهان از وجود خداوند در مرحله اول درکی است برآمده از قرآن و سنت، اما مسلک او و جمال‌پرستان به راه و روش قشربون شبیه نیست، زیرا که ایشان از منابعی دیگر جز قرآن و سنت نیز بهره برده‌اند. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که برشمردن شباهت‌ها و تأثیر و تأثرها ارزش‌مند است، اما «مسئله تحلیل این معنی است که ذهن مسلمانان با این اقتباس‌ها چگونه رفتار می‌کند و چگونه آن‌ها را در خود جذب می‌کند» (نویا ۱۳۷۳: ۶۳). آشکار است که تمامی میراث فکری فلوطین به عالم اسلام منتقل نشده است و آن‌چنان‌که عبدالرحمن بدوی (۱۹۵۵: ۱۶) گفته است، *اثولوجیا* بروفق اعتقادات و اغراض جمهور مسلمانان روایت شده است. در نتیجه، وجود اختلافات اندک میان میراث فلوطین و نوافلاطونیان مسلمان محتمل است.

پیش از هر چیز باید گفت که روزبهان نیز هم‌چون فلوطین معتقد است که «تجسد الزاماً فاجعه‌برانگیز نیست، بلکه از نوعی ضرورت اجتناب‌ناپذیر مابعدالطبیعی ناشی می‌شود» (مجتهدی ۱۳۹۴: ۱۲۳). مرحله نخست آفرینش در نظر روزبهان صدور عقل از واحد است: «بزرگوار، آن عزیزی که عقلِ فعالِ پروانه شمع ربوبیتش» (بقلی شیرازی ۱۳۸۹: ۴۴). روزبهان، هم‌چون فلاسفه، عقلِ فعال را اولین صادر از خداوند می‌داند و در بیانی نوافلاطونی، مسائل آفرینش را مطرح می‌کند. او صادر اول را هم‌چون پروانه‌ای می‌بیند که

متوجه شمع است، که در واقع همان حجم نورانی فلوطین است. وی از واژگان کلیدی نظریه آفرینش فلوطین نیز استفاده می‌کند:

عقل از وجود حق پیرایه داشت، از آن در حجاب نشد. چنین گفتند که او را پیش از کون، که «أول ما صدر من الباری»، یعنی العقل. نور قدم در آن آینه بی‌اسباب پدید آمد، عقل را سلب صفت پوشانید؛ امانت آدم آن بود، زیرا که جان را جان جان بود تا در جوهر عقل بی‌زحمت ارواح آن لطیفه مانده بود؛ از رتبت اصلی، جز یک درجه تغیر نیافت، حسن اصلی، زیرا که نور قدم در حدث متجلی بود (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۴۴-۴۵).

این شباهت تصادفی نیست. روزبهان به صراحت می‌گوید: «عقل صادر نوآموز مکتب اوست» (بقلی شیرازی ۱۳۸۹: ۴۴). او به‌مانند نوافلاطونیان اولین صادر از خداوند را عقل می‌داند و عقل را صادر الهامات او. الهامات خداوند را می‌توان صور دانست. هم‌چنین، پیش‌تر خواندیم که روزبهان، به‌مانند فلوطین، از استعاره آینه و حجم فروزان (luminous mass) برای شرح معتقداتش استفاده می‌کند.

روزبهان روح یا نفس را واسطه آفرینش طبیعت می‌داند و این‌گونه بدان می‌پردازد: «روح قوال ساکن سجن قضا و قدرش... و روح خازن قهرمان امر درگاه اوست» (همان: ۴۴). روح خزانه‌دار ودیعتی است که از عقل به او رسیده است. این ودیعت در بیان نوافلاطونی صورتی است که از واحد به عقل رسیده باشد و روح به وسیله آن طبیعت را آفریده باشد. این مورد، بیان روزبهان نیز مانند فلوطین استعاری است. روزبهان این مفهوم را به‌یاری استعاره نور توضیح می‌دهد: «نور کبریا در آن وسیله که گفتم خود را در نیران طبیعت زد» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۴۵). روزبهان برای اقناع ذهن مخاطب به آیه ۳۵ سوره نور اشاره می‌کند: «اگر ندانی، رو تفسیر "الله نور السموات و الارض، مثل نوره کمشکوة فیها مصباح" برخوان تا معنی "المصباح فی زجاجة الزجاجه کأنها کوكب دری" بدانی، که نور مصباح نور قدم است و روغنش از وسایط فعل خاص» (همان: ۴۶). شارح عبر العاشقین، در شرح این عبارات می‌نویسد:

در این آیه کریمه، ضرب‌المثلی است در ظهور عالم کون به تجلی نور الهی؛ و چون عالم کون طاقت صرف نور الهی نداشت از غایت قدس و عظمت ضرورت بود وسایط؛ پس به‌واسطه عقل کل و نفس کل تجلی فرمود در طبیعت کل و جسم، که صورت عالم کبیر است، پیدا شد (همان: ۱۶۶).

اگر عقل از واحد صادر نمی‌شد، آن لطیفه‌های جانِ جان (= مُثُل)، در جوهرِ عقل باقی می‌ماند و «جز یک درجه تغییر نیافت ... چون عقل آن ودیعت به روح داد تغییر زیادت آمد» (همان: ۴۵). در نظر روزبهان، عقل و روح واسطه‌هایی‌اند که از نابودی اشیا در فرایند صدور جلوگیری می‌کنند:

اگرچه جوهر طبیعت هم‌چنان روی بدین جهان نمودی، حقیقتاً و صرفاً، صورت بسوختی از غلبه آن نور و اگر صرف آن، بی‌واسطه روح، به دل سرایت کردی، بنیاد بشر برداشتی و اگر حقیقت، بی‌التباس عقل، به روح درآمندی، ارواح و اجساد محترق کردی (همان).

در این سلسله‌مراتب، از خداوند عقل صادر می‌شود، از عقل روح، و از روح اشیا محسوس تا «نور قدم در حدث متجلی» باشد (همان). به نظر فلاسفه نوافلاطونی مسلمان و روزبهان، «نفس جوهری است بسیط که از خالق عالم صادر شده، هم‌چنان‌که شعاع خورشید از خورشید ساطع شده است. این جوهر الهی ... از طریق عالم روحانی با عقل به مشاهده نور باری تعالی نائل می‌آید» (پورجوادی ۱۳۷۸: ۱۰۶).

## ۲.۶ التباس

التباس از اصطلاحات ویژه روزبهان است. هانری کربن (Henry Corbin) مدعی است «تمامی کشف‌الاسرار روزبهان پی‌گیری موضوع التباس به صورت‌های گوناگون است» (شایگان ۱۳۷۳: ۳۵۴). این سخن را می‌توان به دیگر آثار روزبهان نیز تسری داد، زیرا در تمامی آثار او موضوع فوق به‌منزله موضوعی محوری مطرح شده است. به نظر می‌رسد با این مفهوم ویژه تنها روزبهان از این واژه استفاده کرده است.

التباس در لغت به معنای «پوشیدن کار بر کسی» است (صفی‌پوری ۱۳۹۷: ۲۸۵۵). به نظر می‌رسد که روزبهان التباس را به جای صدور یا فیضان به کار می‌برد. نزد روزبهان، حضور بی‌واسطه خداوند و آشکارگی صرف او امری همیشگی نیست. در نظر او، آشکارگی صرف یا «تجلی خاص» خداوند در مواردی اندک و بر «محبان خاص» رخ می‌دهد. سهم عموم عاشقان پس از کنارزدن حجاب خواهش‌ها مشاهده جمال ملتبس است، جمالی که در پس پدیده‌هاست و علت وجودی آنها نیز است (بنگرید به بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۳۳).

جمال پنهان در پس پدیده‌ها برای روزبهان اهمیت فراوانی دارد، تاجایی که در تمامی آثار خویش بدان پرداخته است. در آثار او، التباس حامل مفهومی است که فرایند حضور

خداوند در عالم را «به نعتِ ظهور، نه به وصفِ حلول» (بقلی شیرازی ۱۳۸۹: ۳۲۷) شرح می‌دهد که پیش‌تر در شرح عقاید فلوطین آن را «تعیّن واحد» خواندیم. نزد روزبهان، التباس ظهور با واسطه حق در عالم است؛ یعنی خداوند دائم در عالم حضور دارد، اما پوشیده و پنهان است. بدین ترتیب، او دنیا را منزل التباس می‌داند (بنگرید به بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۹۱). روزبهان در شرح تلبیس التباس را تعریف کرده است: «حقیقت تلبس ظهور تجلی است به تنزیه صفت در افعال» (بقلی شیرازی ۱۳۸۹: ۴۵۲؛ بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ب: ۲۸۱). به بیان دیگر: «الالتباس إظهار نورالقدس» (بقلی شیرازی ۲۰۰۵: ۱۳۱). روشن است که روزبهان معتقد است که هستی اشیای طبیعی از حق است. وی با استفاده از این واژه مفهوم فلوطینی «صدور» یا «فیضان» را با واژه‌ای نو ارائه کرده است.

در مشرب‌الرواح بیان او بیش‌تر به فلوطین نزدیک می‌شود، آن‌جا که درباره‌ی رؤیت نور افعال می‌گوید: عاشق با نظر کردن به آینه‌ی هستی نور جمال حق را مشاهده می‌کند. نور افعال برای هرکسی مهیا نیست. در نظر روزبهان، شخصی که از کدورات شهوت پاک و منزّه شده باشد می‌تواند در پس آفریدگان نور جمال حق را ببیند: «قال العارف، قدس الله روحه: عقلُ العاشق إذا صفا عن كدر الخلیقة يرى الحق بكل لباس حُسن و هو درجاتُ الالتباس» (همان: ۱۳۷). پس از این، عاشق عرایس افعال باری را می‌بیند. می‌توان بر آن بود که عرایس افعال باری صور موجود در عقل است که پس از پرهیز از خواهش‌های نفس در ورای عالم اجسام بر عاشق آشکار می‌شود.

روزبهان التباس را مختص به مقام صحو می‌داند: «سلطان مشاهده جان عاشق را محترق کند، چون در فنا به شرف هلاک خواهد رسید، حق به شفقت جمال صرف از مرآت التباس در مقام صحو به وی نماید» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۲۸). در شرح این سخنان، وی از قرآن مدد می‌جوید. روزبهان حضرت خلیل (ع) را آن‌جا که می‌فرماید «رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» (پروردگارا به من نشان ده چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟) (بقره: ۲۶۰) و حضرت پیامبر صلوات‌الله علیه را آن‌جا که در پاسخ ابوالدردا که از رؤیت پرسیده بود گفت «رَأَيْتُ نُورًا» در مقام صحو می‌بیند. در التباس، «حق به لباس هستی» درمی‌آید (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۴۴).

مسئله‌ی دیگری که فلوطین بر آن تأکید داشت این بود که واحد به واسطه‌ی صدور دچار نقصان و کاهش و تکثر نمی‌شود (بنگرید به فلوطین ۱۳۹۶: ۲۳۶). این طرز تلقی در آثار روزبهان نیز مشاهده می‌شود. وی معتقد است که خداوند به واسطه‌ی التباس در عالم حضور دائم دارد. این حضور دائم به معنای وحدت وجود نیست. روزبهان از استعاره‌ی



قرآنی نور بهره می‌برد. در نظر او بهره پدیده‌ها از آفریدگار همانند بهره اشیا از نور است (بنگرید به بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۴۶). در این حالت منبع نورانی دچار تکثر و نقصان نمی‌شود. به همین ترتیب، پیوند و وصال عاشق و معشوق ازلی را به پیوند مجدد دو نور تشبیه می‌کند. در نظر او «آن دو نور که در صورت دو جزء است در معنی کل محض است» پس از وصال «ظاهراً و باطناً پیوند کلی» میان آن‌ها برقرار می‌شود (بنگرید به همان: ۳۹)، چنان‌که فلوطین می‌نویسد: «به‌گونه‌ای که هستی او با همان هستی بزرگوار آسمانی یکی است و دریافت‌کننده غیر از دریافت‌شده چیز دیگری نخواهد بود» (فلوطین ۱۳۹۶: ۲۴۱).

نکته‌ای دیگر که خواننده آثار روزبهان را به معنا و مفهوم التباس رهنمون است این است که در نظر وی، توجه و تأمل در زیبایی‌های محسوس، مختص مراحل ابتدایی عشق است. روزبهان معتقد است که سالک در مراحل متعالی سلوک خواستار مشاهده بی‌واسطه است و توجه و تأمل در جمال ملبس در اکوان راه‌زن است. سالک در منازل متعالی باید از «شرک التباس» (همان: ۱۲۸) برحذر باشد، چراکه در آن‌جا از «مواسات التباس» (همان: ۹۱) بی‌نیاز است. این طرز تلقی جنبه‌ای دیگر از منظور روزبهان را آشکار می‌کند. در نظر وی، حق به التباس در عالم است. عاشق، عارف، و طالب می‌کوشد و سایط را کنار زند، به معرفت حقیقی برسد «تا انوار تجلی بی‌التباس در رسد و همگان را ذوق حقیقت بدهد؛ نارسیدگان افعال را درعین نور تجلی برساند و درحقیقت از منزل تلوین به جهان تمکین رساند» (همان: ۹۰). آن‌چنان‌که یوسف را رسید: «جمال یوسف تهمت<sup>۱۰</sup> التباس از راه: هذا ربی (انعام: ۷۶) خلیل برداشت؛ گفت: اِنِّیْ رَایْتُ اَحدَ عَشرَ مَوکِباً و الشَّمسُ و القَمَرُ رَایْتُم لَی سَاجِدِینَ (یوسف: ۴)» (بقلی شیرازی ۱۳۸۰: ۳۶). تهمت التباس ناظر است، به این معنا که توجه و تأمل همیشگی در مظاهر جمال گم‌راه‌کننده است و تأکیدی است بر ترک ظاهر در مراحل متعالی سلوک. این نکته بارها در *اثولوجیا* تکرار شده است. فلوطین بر آن است که «دید چشم بیرون هستی‌ها را درمی‌یابد و دریافت خرد در اندرون هستی‌هاست» (فلوطین ۱۳۹۶: ۲۴۲). در نظر فلوطین توجه به دریافت‌های حسی به عقل آسیب می‌رساند. در نظر او درنگ بر دریافت‌های حسی درد و رنج به‌هم‌راه دارد، اما درنگ بر دریافت‌های خرد نه‌تنها دردآور نیست، بلکه فهم را عمیق‌تر و استوارتر می‌کند (بنگرید به همان: ۲۴۳). فلوطین و روزبهان تأکید دارند که زیبایی مادی محل تأمل است، اما درنگ در جمال متلبس نباید ادامه‌دار باشد. طالب دیدار سرچشمه زیبایی‌ها باید به کشتن نفس و تقویت چشم دل در پی درک منشأ صدور جمال باشد.

### ۳.۶ التباس تجلی نیست

در نظام فکری روزبهان التباس و تجلی دو واژه‌ای‌اند که هردو به حضور حق در عالم اشاره دارند، اما دو واژه برای یک معنا نیستند. التباس ظهور با واسطه است و تجلی حضور بی‌واسطه. به عبارت دیگر، تجلی آشکارگی بی‌واسطه حق است بر عاشق: «تجلی اشراق نور اقبال حق است بر دل مقبلان» (بقلی شیرازی ۱۳۸۹: ۴۴۵) و حقیقت آن «هو ضیاء سلطان جمال الحق فی قلوب اهل التوحید و التفرید» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳ ب: ۲۷۵). بر این اساس، رؤیت بی‌واسطه حق توسط قلب و در حالت سکر مقدور است. روزبهان متذکر شده است که تجلی امری است ویژه که تنها بر موسی صفتان جاری می‌شود.

چه عجب داری سخنم در مشاهده و کشف؟ به عز دیمومیتش که به صد هزار جلال و کمال ازلی، حق را به حق دیدم، لیکن تو چه دانی حدیث بی‌غرضان؟ شبی با من در طوای ملکوت، بر طور جبروت، هم‌رنگ موسی شو، تا به هر ذره، در هر سنگی صد هزار تجلی بینی (بقلی شیرازی ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۱۰).

روزبهان التباس را حضور همیشگی و بدون انقطاع خداوند در عالم می‌داند و تجلی را ظهور حق بر دل برگزیدگان.

در این نظام فکری، حالت حضرت پیامبر (ص) را آن‌جا که فرمود «رأیت ربی فی أحسن صورة» حالت سکر می‌داند. آن‌جا که «وسایط التباس نیست ... و رؤیت صرف قدم» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۲۹) «بی‌تلیس التباس» (همان: ۷۶) دست می‌دهد. این سخنان روزبهان نیز متأثر از فلوطین باشد. فلوطین در خلال آثارش چند بار از خلسه‌ای (ecstasy) سخن می‌گوید که در آن میان او و واحد هیچ‌گونه جدایی نبوده است. این اتحاد خلسه‌آمیز کامل‌ترین و متعالی‌ترین رابطه انسان با خداوند است. از آثار فلوطین چنین برمی‌آید که این اتفاق به آن چهار باری که فرفورئوس گفته است محدود نمی‌شده است. آن‌چه از متن رساله هشتم از *اثنا* چهارم فلوطین (بنگرید به فلوطین ۱۳۸۹: ۶۳۹) به عربی ترجمه شده است و در میمر اول *انولوجیا* آمده است خواندنی است:

إنی ربما خلوتُ بنفسی و خلعتُ بدنی جانباً و صرتُ کأنی جوهرٌ مجردٌ بلا بدنٍ فأکونُ داخلاً فی ذاتی رجعاً إليها خارجاً من سائر الأشیاء - فأکونُ العلمُ و العالمُ و المعلومُ جميعاً، فأری فی ذاتی من الحُسنِ و البهاءِ و الضیاءِ ما أبقى له متعجباً بهتاً، فأعلمُ أننی جزءٌ من الأجزاء العالمِ الشریفِ الفاضلِ الإلهی، هی ذوحیة فعّاله.

فلما أيقنتُ بذلك ترقّيتُ بذاتي من ذلك العالمِ إلى العالمِ الإلهي، فصرتُ كأنّي موضوعٌ فيها متعلّقٌ بها، فأكونُ فوق العالمِ العقليّ كلّهُ، فأرى كأنّي واقفٌ في ذلك الموقفِ الشّريفِ الإلهي؛ فأرى هناك من النورِ و البهاءِ ما لا تقدر الألسنُ على صفته و لا تعيه الأسماع. فإذا استغرقتني ذلك النورِ و البهاءِ و لم أقو على احتمالهِ هبطتُ من العقلِ إلى الفِكرِ و الرّؤية. فإذا صرتُ في عالمِ الفِكرة و الرّؤية حجبتُ الفِكرة عنّي ذلك النورِ و البهاءِ، فأبقي متعجباً أنّي كيف انحدرتُ من ذلك الموضوعِ الشّامخِ الإلهي و صرتُ في موضعِ الفِكرة بعد أن قويتُ نفسي على تخليفِ بدنّها و الرجوعِ إلى ذاتها و التّرقّي إلى العالمِ العقليّ ثمّ إلى العالمِ الإلهي حتّى صرتُ في الموضوعِ البهاءِ و النورِ الذي هو علّة كلِّ نور و بهاء. و من العجب أنّي كيف رأيتُ نفسي ممثّلةً نوراً و هي في البدنِ كيّتها و هي غير خارجة منه (بدوي ۱۹۵۵: ۲۲).

همانا، چه بسا با خود بارها تنها ماندم و کالبد را از خود جدا کردم و آن را به سویی نهادم و چنان شدم که گویا گوهری برکنار از ماده و بی کالبدم؛ پس در این حالت، من در اندرون خود بودم و به سوی او بازگشتم، به گونه‌ای که از همه چیزها به‌درآمدم؛ در چنان حالتی [که] من هم دانایی و هم دانا و هم دانسته بودم. در آن هنگام، چنان نیکویی و روشنایی و درخشندگی و زیبایی و فروغی در خود می‌یافتم که با شگفتی و حیرت و گنجی درهم آمیخته بود. آن‌گاه دریافتم که من پاره‌ای از پاره‌های این جهان بزرگوار و برتر و خداگونه‌ام و جان‌داری تکاپوگرم. چون این حقیقت را به‌یقین دریافتم، با خویشتن از این جهان به جهان خداگونه بالا رفتم؛ پس چنان شدم که گویا جایگاه من در آن جاست و به آن جهان وابسته‌ام؛ سپس، بالای همه جهان عقلی جای گرفتم. آن‌گاه خود را چنان یافتم که در جایگاه بزرگوار خدایی بازایستاده‌ام. در آن‌جا چنان روشنایی و درخشندگی و فروغی می‌یافتم که زبان‌ها از بیان و گوش‌ها از شنیدن آن ناتوان‌اند؛ پس همین‌که آن روشنایی و درخشندگی همه تاروپود مرا در بر گرفت و در آن فرورفتم و از پذیرفتن آن ناتوان ماندم، از جایگاه خرد به سوی اندیشه و فکر به‌درآمدم. اندیشه مرا از آن درخشندگی و روشنایی به یک سو نهاد و خود پرده و پوششی میان من و آن روشنایی گشت. آن‌گاه، با حالت شگفتی که در من پدید آمد، [از خود پرسیدم]: چگونه از جایگاه بلند خدایی فرود آمدم و در جایگاه فکر و اندیشه سیر نزولی کردم؟! بعد از آن روانم توانست کالبد خود را واپس نهد و به خویشتن بازگردد و به جهان عقلی بالا رود و به جهان خدایی صعود کند، به گونه‌ای که در جایگاه درخشندگی و روشنایی و فروزانی جای گیرد که آن جایگاه پدیدآورنده همه روشنایی و درخشندگی است و از شگفتی‌هاست که چگونه من خویشتن را آکنده و پرفروغ و انباشته از روشنایی دریافتم؛ در حالتی که هستی من در کالبدم بود، همانند حالت خویشتن به‌هنگامی که از کالبدم به‌درآمدم (فلوطين ۱۳۹۶: ۴۳-۴۴).

نزد فلوطین، پایان سلوک اتحاد با احد است. این عقیده حاصل استدلال‌های منطقی و احتجاجات فلسفی فلوطین نیست، بلکه چنان‌که خواندیم حاصل تجربه شخصی اوست. فروریوس، شاگرد و هم‌نشین فلوطین، می‌گوید:

به فلوطین مقصد همیشه نزدیک را نشان داده‌اند و مقصد و پایان راهش نزدیک شدن به خدایی بود که برتر از همه چیز است و یگانه شدن با او. در زمانی که در صحبت او بودم، چهار بار به آن مقصد رسید، آن هم نه تنها به نحو بالقوه، بلکه در فعلیتی وصف‌ناشدنی (فلوطین ۱۳۸۹: ۱۱۲۲).

چگونگی این استغراق، اتحاد، یا خلسه (ecstasy)، توصیف‌ناپذیر است (بنگرید به پورجوادی ۱۳۷۸: ۸۵).

روزبهان نیز، بارها در خلال آثارش از اتحاد با حق سخن گفته است. در میان آثار او کشف‌الاسرار گزارش‌گر بسیاری از واقعه‌هایی است که او «تجربه» کرده است: رؤیت خداوند، دیدار با ملائک، دیدن پیامبران و اولیا، و... روزبهان نیز، هم‌چون فلوطین، از تجربه خود سخن می‌گوید:

ادراک وی از اسرار عرفانی بر مبنای دریافت شهودی و مکاشفات عینی او از ژرفای حقیقت است. بنابراین، تألیفات عرفانی روزبهان صرفاً ادبیات صوفیانه فارسی یا به‌طور محض، آداب و رسوم تصوف نبوده، بلکه در واقع مبتنی بر عرفان ناب و خالص است (ارنست ۱۳۸۳: ۳۳).

بدین ترتیب، روزبهان نیز هم‌چون فلوطین مراتب رؤیت خداوند را تجربه کرده است.

## ۷. نتیجه‌گیری

افلاطون با استفاده از «بهره‌مندی» سعی داشت بگوید که آفریدگان از ذات الهی بهره‌مندند. به این ترتیب، عالم درعین کثرت در وحدتی بنیادی تصویر شد. فلوطین نیز هم‌چون افلاطون به وحدت درعین کثرت قائل بود. فلوطین با علم به این‌که در نظریه افلاطون میان عالم ایده و محسوسات جدایی است در نظریه خود از «صدور» یا «فیضان» بهره برد. در نزد وی، عالم حاصل صدور واحد است. در نزد وی، صدور منجر به کاهش، تکثر، نقصان، و... واحد نمی‌شود. در نهایت، باید گفت: «صدور» تعیین واحد است. این نظریه در عالم اسلام مقبول افتاد. وحدت درعین کثرت مقبول طبع مسلمانان بود و مبتنی بر آموزه‌های قرآنی. ابتدا، فلاسفه و پس از آن حکما و عرفا به طریقی از این نظریه بهره بردند.

روزبهان بقلی شیرازی، که راه‌ورسم ویژه‌ای در عرفان دارد، آشکارا تحت‌تأثیر نظریهٔ فلوپین است. در نظر وی آفرینش عالم از خداوند آغاز می‌شود و سپس به عقل و پس از آن به روح و در نهایت به ماده ختم می‌شود. در *عبرالعاشقین* و *شرح شطحیات* این روند درست به‌مانند آنچه در فلسفهٔ فلوپین آمده توصیف شده است. وی در برابر «emanation» (صدور، فیضان) فلوپین واژهٔ التباس را به‌کار می‌برد. وی دنیا را منزل التباس می‌داند. التباس ظهور خداوند است در عالم. به‌عبارت‌دیگر، التباس حق ظهور ذات الهی در اشیای محسوس است. این امر در روند آفرینش ضروری و اجتناب‌ناپذیر بوده است. بر این اساس، توصیف روزبهان از آفرینش عالم منطبق است بر آنچه از فلوپین در عالم اسلام رواج یافته است و این امر نشان‌دهندهٔ اثرپذیری آشکار روزبهان بقلی شیرازی از نظریات فلوپین است؛ بنابراین، روزبهان را باید نوافلاطونی دانست.

### پی‌نوشت‌ها

۱. بنگرید به اولیری ۱۳۷۴؛ گوتاس ۱۳۹۴.
۲. «nous» در انگلیسی به «mind» (ذهن) ترجمه شده است. سارتر این معنا را نمی‌پسندد و معادل «spirit» به‌معنای «روح» را معادلی درست می‌داند (راسل ۱۳۵۰: ج ۱، ۵۳۵-۵۳۶). شهرستانی در *الملل و التحل* (۱۴۱۳ ق: ۴۷۸) و فروغی در *سیر حکمت در اروپا* (۱۳۳۴: ۶۹) در برابر آن از واژهٔ «عقل» استفاده کرده‌اند. در این پژوهش نیز برای رعایت سنت فلسفهٔ اسلامی در برابر «nous» از عقل استفاده می‌کنیم.
۳. «وساطت» نزد فلوپین مجوزی است برای بروز کثرت در آفرینش. استدلال وی را، که مبتنی است بر قاعدهٔ الواحد و لزوم و وساطت عقل، این‌گونه تشریح کرده‌اند:  
واحد محض فوق‌التمام است و عالم حسی و ناقص و چون بین فوق‌التمام و ناقص مناسبتی نیست و از طرف دیگر، مناسبت تام بین علت و معلول ممکن نیست، چون هر ابداعی مستلزم نقصان مبدع از مبدع است، بنابراین، لازم است بین آن دو موجودی که می‌توان آن را تام نامید، یعنی عقل، واسطه شود (رحیمیان ۱۳۸۱: ۸۹).
- حکما و فیلسوفان مسلمانان در مورد این قاعده عقاید متفاوتی ابراز کرده‌اند (بنگرید به سجادی ۱۳۳۸: ۳۴۴).
۴. برای آشنایی بیشتر با عقاید اخوان‌الصفاء، بنگرید به حلبی ۱۳۶۰.
۵. برای آشنایی بیشتر با نظریات فارابی در مورد نظریهٔ مُثُل، بنگرید به مدکور ۱۳۶۳: ۵-۲۲.
۶. برای آشنایی بیشتر با آموزه‌های ابن‌سینا در مورد نظریهٔ مُثُل، بنگرید به تیوای ۱۳۸۸: ۱۳-۶۰.

۷. برای آشنایی بیش تر با نظریات سهروردی در مورد نظریهٔ مُثُل، بنگرید به دینانی ۱۳۷۹؛ هم‌چنین، برای بررسی افکار مشترک میان سهروردی و فلوطین، بنگرید به مجتهدی ۱۳۹۴: ۱۴۳-۱۴۸.
۸. شیخ ۱۳۹۰.
۹. رحیمیان (۱۳۸۱) در کتاب فیض و فاعلیت وجودی به تفصیل به جنبه‌های مختلف نظریهٔ فیض یا صدور در *انثولوجیا* پرداخته است. بررسی مفصل وی دربارهٔ تأثیر نظریهٔ فیض بر حکما و فلاسفهٔ مسلمان شایان توجه است.
۱۰. در *عبرالعاشقین مُصَحَّحِ کربن و معین* «بهمت» آمده است. ما ضبطِ نوریخس را برگزیدیم.

## کتاب‌نامه

### قرآن کریم.

- ابن مسکویه، ابوعلی احمد ابن محمد ابن یعقوب مسکویه خازن رازی (۱۳۵۸). *حکمة الخالده*، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، تهران: دانشگاه تهران.
- اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۳)، «شرحی اجمالی بر نظریهٔ مُثُل افلاطون»، *مجلهٔ الکترونیکی فلسفهٔ نو*، <http://newphilosophy.ir/p=589>.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *مجموعه آثار*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- اولیری، دلبری (۱۳۷۴)، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلام*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۵۵)، *افلوپین عند العرب*، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
- بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر (۱۳۸۹)، *شرح شطحیات*، به تصحیح و مقدمهٔ هانری کربن، ترجمهٔ مقدمه از محمدعلی امیرمعزی، تهران: طهوری.
- بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر (۱۳۸۳)، *عبرالعاشقین*، به تصحیح و با مقدمهٔ هانری کربن و محمد معین، تهران: منوچهری.
- بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر (۱۳۸۰)، *عبرالعاشقین*، به سعی جواد نوریخس، تهران: بلدای قلم.
- بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر (۱۳۹۳ الف)، *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*، ترجمهٔ محمد خواجوی، تهران: مولی.
- بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر (۱۳۹۳ ب)، *منطق الاسرار ببيان الأنوار*، تصحیح سیدعلی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی، تهران: سخن.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۸)، *درآمدی بر فلسفهٔ افلوپین*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تیوای، محمدعلی (۱۳۸۸)، «مشایبان و نظریهٔ مُثُل». *مجلهٔ آینهٔ معرفت*، ش ۲۱.

تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی در باب «بهره‌مندی» و «صدور» ... ۱۵۵

جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم (۱۳۶۶)، *شکّ الاِزار فی حطّ الاوزار عن ثوّار المزار*، تحشیه و تصحیح محمد قزوینی، تهران: نوید.

حلبی، علی اصغر (۱۳۶۰)، *گزیده متن رسائل اخوان الصفا و خلان‌الوفا*، تهران: زوار.  
خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۶)، «اثولوجیا»، در *دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۶، تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.

دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.  
راسل، برتراند (۱۳۵۱)، *تاریخ فلسفه غرب*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.  
رحیمیان، سعید (۱۳۸۱)، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین*، قم: بوستان کتاب.  
رحیمی‌زنگنه، ابراهیم و همایون شکری (۱۳۹۱)، «حب افلاطونی و تأثیر آن بر عرفان اسلامی (با تکیه بر حب عذری و عرفان جمالی)»، *مجله ادیان و عرفان*، س ۸، ش ۳۱.

سجادی، سیدجعفر (۱۳۳۸)، *لغات و اصطلاحات فلسفی*، به‌اهتمام حسام‌الدین قهاری، تهران: ابن‌سینا.  
شایگان، داریوش (۱۳۷۳)، *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.

شکری، همایون (۱۳۹۸)، «خط ایرانی در استنساخ نسخ عربی»، *فصل‌نامه قلم*، ش ۱۰.  
شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۱۳ ق)، *الملل و النحل، صحیح و علق علیه احمد فهمی محمد*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

شیخ، سعید (۱۳۹۰)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفه اسلامی*، در *قرون میانه اسلامی مشتمل بر منطق و فلسفه مشاء و اشراق*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران: نشر مرکز.  
صفی‌پوری، عبدالرحیم ابن عبدالکریم (۱۳۹۷)، *متهی الأرب فی لغات العرب*، مقدمه، تصحیح، تعلیق، و فهارس علی‌رضا حاجیان‌نژاد، تهران: سخن.

فاموری، مهدی (۱۳۸۹)، «نگاهی به مفهوم التباس در نزد شیخ روزبهان بقلی شیرازی». *مجله مطالعات عرفانی*، ش ۱۲.

فروغی، محمدعلی (۱۳۳۴)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوار.  
فلوطین (۱۳۹۶)، *اثولوجیا*، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.  
فلوطین (۱۳۸۹)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.  
قلیچ‌خانی، حمیدرضا (۱۳۹۴)، *زرافشان، فرهنگ اصطلاحات و ترکیبات خوش‌نویسی*، کتاب‌آرایی، و نسخه‌پردازی در شعر فارسی، تهران: فرهنگ معاصر.

کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه، یونان و روم*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش، علمی و فرهنگی.

کرمر، جوئل (۱۳۷۹)، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابوسلیمان سجستانی و مجلس او*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

کرین، هانری (۱۳۶۱)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.  
کرین، هانری (۱۳۶۹)، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: توس.  
گوتاس، دیمیتری (۱۳۹۴)، *اندیشه یونانی، فرهنگ اسلامی*، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران: فرزاد.

لطفی، محمدحسن (۱۳۹۰)، *مابعدالطبیعه ارسطو*، تهران: طرح نو.  
مجنهدی، کریم (۱۳۹۴)، *سهروردی و افکار او، تأملی در منابع فلسفه اشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مدکور، ابراهیم (۱۳۶۳)، «نظریه مثل و مسئله معرفت در فلسفه اسلامی»، ترجمه اسماعیل سعادت، مجله معارف، ش ۱.

المنطقی السجستانی، ابوسلیمان (۱۹۷۴)، *صیوان الحکمه و ثلاث رسائل*، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

نوری، علی و دیگران (۱۳۹۶)، «تحلیل و تطبیق سه اصطلاح تمثل و التباس و منازله در نظام فکری عین القضاة همدانی، روزبهان بقلی، و محی الدین ابن عربی»، مجله پژوهش های ادب عرفانی (گوهرگویا)، ش ۳۴.

یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، *فلوطين*، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران: خوارزمی.