

وحدت وجود در حکمت متعالیه

بررسی تاریخی و معناشناختی

حسین سوزنچی *

چکیده

وحدت وجود یکی از مهمترین باورهای عرفانی است که همواره چالشهای فراوانی را هم در عرصه دینداری و هم در عرصه تفکر فلسفی موجب شده است و ملاصدرا هم به عنوان مبدع یک نظام فلسفی به نام حکمت متعالیه، مدعی است که توانسته است این نظریه عرفانی را تبیین فلسفی نماید. اما بعدها در شرح مراد ملاصدرا اختلافاتی پدید آمد؛ برخی از پیروان این نظام فلسفی نظریه وحدت تشکیکی وجود را تنها تبیین معقول از نظریه وحدت وجود عرفا دانستند و اما برخی دیگر براین باور بودند که سخن عرفا چیزی بیش از این است، یعنی نفی هرگونه کثرت از وجود، که از آن به وحدت شخصی وجود تعبیر کرده‌اند، و قائل شده‌اند که ملاصدرا نیز در نظام فلسفی خود توانسته از وحدت تشکیکی وجود گذر کند و به وحدت شخصی وجود برسد.

برای داوری بین این دو دیدگاه، در این مقاله، پس از اشاره مختصری به تاریخچه پیدایش نظریه وحدت وجود، تاریخ تحولاتی را که در تفسیر رای ملاصدرا در این باب وجود دارد، مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس به سراغ معیارهایی که برای تفکیک فلسفی این دو دیدگاه ارائه شده، می‌رویم تا نشان دهیم که آیا به لحاظ معنا شناختی، در فضای حکمت متعالیه، واقعا سخن از وحدت شخصی وجود به عنوان امری متمایز از وحدت تشکیکی وجود، قابل دفاع است یا خیر. برای اینکه این داوری

* عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع)

کامل شود باید علاوه بر این بحث معناشناختی، ادله فلسفی قائلان به تفکیک این دو مطلب در حکمت متعالیه و لوازم پذیرش چنین تفکیکی را نیز مورد بررسی فلسفی قرار داد که به علت ضیق مجال در این مقاله به همان بررسی تاریخی و معناشناختی بسنده شد و انشاءالله در مقاله دیگری بررسی ادله و لوازم این سخن مورد بررسی قرار خواهد گرفت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه و تاریخچه

مسئله وحدت حقیقت از نظراتی است که شاید سابقه بسیار طولانی در تاریخ اندیشه داشته است. ولی مسئله وحدت وجود را اولین بار مسلمانان و مشخصاً ابن عربی (م ۶۳۸ هـ. ق) مطرح کردند.^۱ (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ۲۱۶-۲۰۹)؛ البته برخی قائلند که پیش از ابن عربی دیگرانی هم به وحدت حقیقت وجود اشاره کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۴۹۱) اما در این که آنچه پیش از وی بوده وحدت وجود است یا وحدت شهود^۲، صاحب نظران هم سخن نیستند (مطهری، ۱۳۶۹، ۲۱۰)؛ و هرچند بوده‌اند کسانی مانند خیام (م ۵۱۷ یا ۵۲۶) و عین‌القضات همدانی که رساله‌هایی با نام وحدت وجود نوشته‌اند^۳ (طهرانی، ۵۷-۵۵) ولی واقعا سطح بحثها در سطح وحدت وجود به معنای واقعی کلمه نیست (مطهری، ۱۳۶۹، ۲۱۲). به هرحال محیی‌الدین عربی، اولین کسی است که در آثار خود تعبیر «وحدت وجود» را به معنای دقیق کلمه به کار برد (عفیفی، ۱۳۷۰، ۲۵). این مطلب که ابتدا به عنوان یک دیدگاه صرفاً عرفانی و حتی گاه به عنوان «طور وراء طور عقل» (ابن عربی، بی‌تا، ۳۷۹ و ۱۱۴ و ۶۰۵؛ ج ۱، ۲۸۹؛ ج ۴، ۲۷۹) مطرح شد، از همان ابتدا حساسیت‌هایی را برانگیخت و برخی همانند علاء‌الدوله سمنانی^۴ آن را همه‌خداانگاری^۵ انگاشتند و طرفداران آن را تکفیر کردند. اما پیروان مکتب وی، بتدریج به شرح و توضیح آن پرداختند و حتی برخی از شارحان مهم این مکتب عرفانی در قرون هشتم و نهم، نظیر قیصری در شرح و مقدمه فصوص‌الحکم ابن عربی؛ و سید حیدر آملی در رساله جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار و مخصوصاً در تلخیص آن، یعنی در رساله نقدالنقود؛ محمدبن حمزه فناری در مصباح‌الانس؛ ابو حامد محمد اصفهانی در قواعد التوحید و مهم‌تر از او شارحش یعنی صائن‌الدین علی‌بن‌ترکه در تمهید القواعد، تلاش کردند تا دلایلی را برای اثبات عقلی و فلسفی این نظریه ارائه کنند، که البته آن دلایل نیز مورد مناقشات فلسفی فراوان واقع شد.^۷

بعدها در میان فلاسفه بتدریج عده‌ای به دست‌وپنجه نرم کردن با این مسئله پرداختند و به نظر می‌رسد اولین اقدام مهم در تبیین فلسفی نظریه وحدت وجود، کار جلال‌الدین دوانی (م ۹۰۷ هـ. ق) است. خلاصه سخن وی در این باب این است که: عَرَضَ اِگر به عنوان وصف

متکی به ذات اعتبار شود موجود است و اگر مستقل لحاظ گردد معدوم؛ و تمام حقایق را با مقیاس فوق می‌توان شناخت؛ اگر به عنوان قیام به واجب و صدور از آن لحاظ شوند موجودند و اگر به طور مستقل اعتبار گردند ممتنع می‌باشند؛ و مقصود عارفانی که گفته‌اند: اعیان ثابتة هرگز بوی وجود به مشامشان نرسیده، همین است.^۸ اما این شرح و تفسیر طرفداران جدی پیدا نکرد و بعدها ملاصدرا نشان داد که این نظر مبتنی بر عدم تفکیک بین وجود رابط و وجود رابطی است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ۳۳۰). به علاوه که مبنای وی بیشتر با اصالت ماهیت سازگار بود^۹ و این مبنا اساسا با وحدت وجود ناسازگار است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ۷۴-۷۱).

ملاصدرا با اثبات فلسفی اصالت وجود توانست راه را برای مدعای اصلی عرفان یعنی وحدت وجود باز کند و براهین قابل اعتنایی در این باب ارائه نماید؛ اما اینکه وحدت وجود مورد نظر وی واقعا چگونه وحدت وجودی است، بعدها محل مناقشات فراوانی واقع شد. همگی پذیرفتند که ملاصدرا «وحدت تشکیکی وجود» را اثبات نموده،^{۱۰} اما اینکه آیا این همان وحدت وجود عرفا - که غالبا از آن با اصطلاح وحدت شخصی وجود یاد می‌شد - است یا خیر، و اصلا چه ربط و نسبتی بین وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود هست، بتدریج معرکه آراء گردید؛ خصوصا که عرفا کثرت را از وجود نفی می‌کردند و قائل به کثرت در مظاهر بودند و حتی ادله‌ای در رد تشکیک وجود اقامه کرده بودند^{۱۱}؛ اما آثار ملاصدرا اغلب به گونه‌ای بود که وجود رابط و ظهور را یکی دانسته و در واقع کثرت مظاهر را با کثرت در وجود بنوعی قابل جمع می‌دید (مثلا در: صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۶۲ و ۳۲۹؛ ج ۲، ۲۹۴-۲۹۱ و ۳۲۱-۳۲۰؛ ۱۳۶۱، ۱۴-۱۳، ۱۹۸۰، ۵۰-۴۹).

بعد از ملاصدرا می‌دانیم که فلسفه او تا حدود یک قرن مورد توجه واقع نشد تا اینکه آقامحمد بیدآبادی (م ۱۱۹۷ هـ. ق) به احیای فلسفه وی پرداخت. از او آثار چندانی در دسترس نیست، ولی شاگرد بسیار مهم او ملاعلی نوری (م ۱۲۴۶ هـ. ق) - که برخی وی را بعد از ملاصدرا شخص اول در حکمت متعالیه دانسته‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ۱۷۲) - در اغلب

آثار به جا مانده‌اش، با تاکید بر مفهوم عین‌الربط بودن ممکنات، مانند خود ملاصدرا، وحدت تشکیکی وجود را به وحدت شخصی وجود تاویل می‌کند^{۱۲} (نوری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۱ و ۳۰۹؛ ۱۳۹۸، ص ۳۲).

در نسل حکمای پس از وی، ملامحمد جعفر لنگرودی لاهیجی (م حدود ۱۲۹۰ هـ. ق) با اینکه گاه گرایش زیادی به وحدت شخصی وجود از خود نشان داده است (لاهیجی، ۱۳۴۲، ۲۶-۲۷^{۱۳} و ۲۰۴^{۱۴}) اما در ادامه همین عبارات و در مواردی دیگر بیان کرده که مقصود وی از وحدت شخصی وجود همین است که ممکنات عین‌الربط به واجند (لاهیجی، ۱۳۴۲، ۲۶۴^{۱۵})؛ و ملاعبدالله زنوزی (م ۱۲۵۷ هـ. ق) هم صریحا در ادبیات وحدت تشکیکی وجود، مطالبش را بیان می‌کند^{۱۶} (زنوزی، ۱۳۷۹، ۸۸-۸۴^{۱۷} و ۱۳۹-۱۳۰).

اما در نسل بعدی حکما می‌توانیم شاهد ریشه‌های واضحتری^{۱۸} در شکل‌گیری دو رویکرد در حکمت متعالیه در خصوص این مسئله باشیم. از طرفی، ملاهادی سبزواری (م ۱۲۸۹ هـ. ق) و آقاعلی مدرس طهرانی (م ۱۳۰۷ هـ. ق) تنها تبیین فلسفی معقول از وحدت وجود عرفا را همان نظریه وحدت تشکیکی وجود می‌دانستند (سبزواری، ۱۹۸۱، ۷۳-۷۱^{۱۹})؛ و ۳۰۰ و ۳۰۹^{۲۰}؛ ج ۶، ۷۷، و ۱۱۰؛ مدرس طهرانی، تعلیقه بر ۱۳۷۹، ۸۷^{۲۱}) حتی آقا علی مدرس تصریح می‌کرد که «من در روی زمین کسی را سراغ ندارم که به وحدت وجود و موجود (= وحدت شخصی وجود) معتقد باشد» (بدایع الحکم، ۳۲۷)؛ و در طرف دیگر، آقا محمد رضا قمشه‌ای (م ۱۳۰۶ هـ. ق) قرار داشت؛ وی که عارف کم‌نظیری بود^{۲۲} و قول عرفا در وحدت شخصی وجود را بالاتر از نظریه وحدت تشکیکی وجود می‌دانست^{۲۳}، توانست با استفاده از مبانی حکمت متعالیه و سخنان ملاصدرا و ملاعلی نوری در تفکیک حیثیت تقیدیه از حیثیت تعلیلیه (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۰۹؛ نوری، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۰۹) برهان جدیدی بر نظریه وحدت وجود عرفا اقامه کند^{۲۴}، غیر از ادله رایجی که مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود^{۲۵} بود. ^{۲۶} البته میرزا ابوالحسن جلوه (م ۱۳۱۴ هـ. ق) که تقریبا معاصر وی به حساب می‌آمد نقدی بر برهان وی وارد کرد (جلوه، ۱۳۱۵، ۲۱۷) که خود آقا محمد رضا

قمشه‌ای بدان پاسخ گفت^{۲۷} و بعدها مورد نقد سایرین نیز واقع شد (مثلاً: آشتیانی، ۱۳۷۰، ۱۶۷-۱۷۰).

نسل بعدی حکما، یعنی افرادی همانند آقا میرزا هاشم اشکوری لاهیجی (م ۱۳۳۲ ه. ق)، آقا میرزا حسن کرمانشاهی (م ۱۳۳۶ ه. ق)، آقا میر شهاب الدین شیرازی نیریزی که همگی از شاگردان آقا محمد رضا قمشه‌ای بودند (آشتیانی، ۱۳۷۶، ۱۰) اکثراً سخن آقا محمد رضا قمشه‌ای را تلقی به قبول کردند و در این دوره تنها علی اکبر حکمی یزدی (م ۱۳۴۵ ه. ق) بود که در مباحث خویش به این نظر اشاره‌ای نکرده و در همان فضای وحدت تشکیکی وجود مباحث فلسفی خویش را مطرح نموده است (مثلاً؛ ر.ک: حکمی یزدی، ۱۳۷۲، ص ۵۶).

اما در نسل بعد با ظهور میرزا مهدی آشتیانی (م ۱۳۷۲ ه. ق) این شکاف عمیق‌تر شد. وی که گرایشات عرفانی شدیدی داشت، در مباحث خود، تشکیک را به شش مرحله تقسیم کرد: تشکیک عامی، خاصی، خاص‌الخاصی، اخص‌الخواصی، صفاء خلاصه خاص‌الخاصی، و صفاء خلاصه اخص‌الخواصی؛ و نظریه رایج در تشکیک وجود را که به وحدت و کثرت در حقیقت وجود معتقد است، تشکیک خاصی نامید و نظریه عرفا را در قالب اقوال سوم تا ششم مطرح کرد که در همگی کثرت از وجود نفی می‌شد و به مظاهر و شهود و ... ارجاع می‌گردید (آشتیانی (مهدی)، ۱۳۳۰، ۴۴۴-۴۵۶) و البته همان دلیل آقا محمد رضا قمشه‌ای را در تبیین بحث به کار می‌گرفت (همان، ۲۴-۲۳).

شاید بتوان گفت که با این بحث، نظریه وحدت شخصی وجود عرفا با چهار شرح ظاهراً متمایز^{۲۸}، دیگر صریحاً از نظریه وحدت تشکیکی وجود تفکیک شد^{۲۹}، و چون دلیل اصلی فلسفی بر این تبیین از نظریه عرفا، مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه بود، برخی از حکمای بعدی قائل شدند که ملاصدرا در آثار خویش دو نظر مطرح کرده است، و نظریه تشکیک وجود، که آن را نظریه فهلویون قلمداد می‌کردند، غیر از نظر نهایی ملاصدرا می‌باشد (مثلاً؛ عصار، ۱۳۷۶، ۱۳-۷ و ۲۱)؛ و بدین ترتیب، برخی، «وحدت» در نظر فهلویون را وحدت

سنخی؛ و «وحدت» در نظر ملاصدرا را وحدت شخصی - که البته باز بنوعی احاطه بر کثرت دارد و وحدت در عین کثرت است - دانستند (مثلاً؛ رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ۵۵-۵۴).

به هر حال این اختلاف نظر تا معاصرین ادامه داشته است. علامه طباطبایی در اغلب آثار فلسفی صرف خود طرفدار وحدت تشکیکی وجود است (طباطبایی، ۱۴۰۵، ج ۱، ۱۲۱؛ ج ۲، ۳۷۹؛ ۱۳۷۸، ۱۱؛ ۱۳۷۳، ج ۳، ۱۹۸۱؛ ج ۱؛ ۲۵۹ و ۴۱۹) و حتی گاه بیان کرده که وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود یکی اند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۱، ۳۴۱-۳۳۸)؛ اما در موارد دیگری وحدت شخصی وجود را برتر از وحدت تشکیکی وجود و قول نهایی ملاصدرا دانسته است^{۳۰} (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶، ۲۴ و ۲۶۴؛ ۱۳۶۸، ۳۷-۳۶؛ ۱۴۱۰، ۱۷۸-۱۶۹) و ظاهراً در جلسات خصوصی تدریس ۱۹۸۱ بیشتر بر این موضع پافشاری می کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ۵۶۵-۵۶۰).

سید جلال الدین آشتیانی در برخی آثارش مشی میرزا مهدی آشتیانی را پذیرفته و صریحاً از تمایز تشکیک در وجود و تشکیک در مظاهر (که مبتنی بر تفسیری از وحدت شخصی وجود است) دفاع کرده (آشتیانی، ۱۳۶۰، ۲۲-۲۰ و ۵۴؛ ۱۳۷۶، ۱۰؛ ۱۳۶۱، ۱۲ و ۹۴ و ۱۹۱) و در برخی دیگر صریحاً این تمایز را به لحاظ فلسفی مورد انتقاد قرار داده و سعی در جمع بین این دو قول به عمل آورده است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ۲۰۴-۲۰۰؛ ۱۳۴۲، ۲۵؛ ۱۳۶۰، ۲۷-۲۳؛ ۱۳۷۶، ۱۱).

مرتضی مطهری^{۳۱} (۱۳۷۳، ج ۳، ۶۰-۵۹ و ۶۳؛ ج ۵، ۱۲۴؛ ۱۳۷۸، ۴۵ و ۳۳۱؛ ۱۳۶۹، ج ۱، ۲۱۱ و ۲۲۲-۲۲۵؛ ج ۲، ۱۵۹-۱۵۸)، مهدی حائری یزدی^{۳۲} (۱۳۶۱، ۵۰-۴۹ و ۱۰۰ و ۱۳۰ و ۱۷۴؛ ۱۳۷۹، ۸۱)، و محمد تقی مصباح یزدی (۱۳۷۲، ج ۱، ۳۸۴؛ ۱۴۰۵، ج ۱، ۵۳؛ ۱۳۸۰، ج ۱، ۱۷۸ و ۱۸۴ و ۲۶۰ و ۴۲۸؛ و ۱۳۷۵، ج ۱، ۳۳) صریحاً وحدت شخصی وجود عرفاً را به لحاظ فلسفی ناممکن دانسته و تنها تاویل صحیح آن را وحدت تشکیکی وجود معرفی می کنند و غلامحسین ابراهیمی دینانی در باب اینکه نظر نهایی ملاصدرا چیست و آیا اصلاً وحدت شخصی وجود قابل تبیین فلسفی باشد ابراز تردید نموده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۷، ص ۲۹۱-۲۸۳).

در این میان، حسن حسن‌زاده آملی (۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۴) و مخصوصاً عبدالله جوادی آملی همواره از تفکیک این دو و برتری وحدت شخصی وجود بر وحدت تشکیکی وجود دفاع می‌کنند و نظریه وحدت تشکیکی وجود را نظر متوسط ملاصدرا که صرفاً جنبه تعلیمی داشته و برای آماده‌سازی مخاطب برای رسیدن به نظر نهایی وی، یعنی وحدت شخصی وجود بوده است، معرفی می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۲ و ۳۵۹ و ۳۶۶-۳۶۳ و ۴۷۷-۴۷۹ و ۴۹۴ و ۵۳۱؛ ج ۲، ص ۳۲۵؛ ج ۳، ص ۳۵۱ و ۵۴۶؛ ج ۴، ص ۴۰۶-۴۰۴؛ ج ۵، ص ۵۶۶-۵۶۰؛ ج ۹، ص ۴۶۰-۴۵۴؛ ج ۱۰، ص ۱۲۶-۱۰۲؛ ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۲۴؛ ج ۲، ص ۱۷۱؛ ج ۴، ص ۳۱۳-۳۰۱ و ۴۲۵؛ ۱۳۷۲، ص ۷۳۴-۷۲۲).

اما واقعا دیدگاه ملاصدرا کدام بوده است؟ و از آن مهم‌تر اینکه واقعا وحدت شخصی وجود چه تفاوت معنی‌داری با وحدت تشکیکی وجود دارد و آیا به عنوان یک قول فلسفی متمایز از وحدت تشکیکی وجود قابل پذیرش است؟
برای حل این معضل دو راه درپیش رو داریم:

راه اول، این است که سراغ عبارات و نوشته‌های ملاصدرا برویم و بر اساس آنها موضع وی را تعیین کنیم. این راه که در ابتدا شاید بهترین راه به نظر برسد عملاً چندان راه مفیدی نیست زیرا همه این دیدگاه‌ها، دیدگاه‌های شارحان ملاصدراست و اختلاف بر سر فهم مراد وی است. مثلاً وی در اوایل ۱۹۸۱ می‌گوید:

«و آنچه باید دانست این است که اثبات مراتب متکثر موجودات و تاکید ما بر تعدد و تکثر وجودات در مقام بحث و تعلیم منافاتی ندارد با آنچه که درصددش هستیم که ان شاء الله تعالی وحدت وجود و موجود ذاتا و حقیقتا را آن گونه که نظر اولیا و عرفای بزرگ صاحب کشف و یقین است، اثبات کنیم؛ و در آینده نزدیک برهان قطعی اقامه خواهیم کرد بر اینکه وجودات هرچند متکثر متمایز می‌باشند، همگی از مراتب تعینات حق اول و ظهورات نور او و شئون ذات اویند، نه اینکه اموری مستقل و ذواتی منفصل باشند و این

اجمال را داشته باش و با دقت منتظر باش تا برهانش را بر تو عرضه کنیم.»^{۳۳} (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ۷۱)

این جملات که مورد استفاده جدی طرفداران وحدت شخصی وجود است، در عین حال می تواند برای دیدگاه مخالف نیز مفید واقع شود زیرا گفته «سخنان کنونی ما [= تشکیک] با سخن بعدیمان منافاتی ندارد» و مهم تر اینکه در خصوص آن نظر نهایی گفته است: «وجودات هر چند متکثر و متمایزند» و این دو می تواند به این عنوان تلقی شوند که ملاصدرا وحدت شخصی وجود را همان وحدت تشکیکی وجود می داند. به علاوه وقتی به مباحث وعده داده شده مذکور (در اواخر بحث علیت) می رسیم، پس از اینکه مکررا از وحدت وجود و موجود و اینکه همه موجودات شئونات و ظهورات واجب الوجودند، سخن می گوید (که همگی با وحدت شخصی وجود سازگارند)، باز در جمع بندی نهایی می گوید: کسی که در تصوف و عرفان ثابت قدم باشد، هرگز وجود ممکنات را یکسره نفی نمی کند.»^{۳۴} (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۳). خلاصه اینکه ملاصدرا گاهی می گوید: «آنچه عارف می بیند، حکیم می فهمد» (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۶۴)؛ و گاهی هم می گوید: «[واجب الوجود] در وجود هم گیری ندارد، چه رسد به وجوب.»^{۳۵} (صدرالمتالهین، بی تا، ص ۳۰۸).

راه دوم، که اساس تحقیق حاضر بر آن استوار است، این است که در ابتدا معیارهایی برای تمایز این دو دیدگاه مطرح کنیم و نشان دهیم در چه صورت منطقی نظریه وحدت شخصی وجود متمایز از نظریه وحدت تشکیکی وجود خواهد بود، آنگاه بینیم با کاربرد این معیارها در مورد سخنان ملاصدرا چه دیدگاهی تثبیت می شود. به بیان دیگر باید بررسی کرد که آیا تفاوت های منطقی و فلسفی، و نه صرفا لفظی، بین وحدت شخصی وجود و وحدت تشکیکی وجود هست یا نه؛ و آیا واقعا لوازم و نتایج آنها با هم متفاوتند؛ و اگر چنین است آیا لوازم مترتب بر وحدت شخصی وجود به لحاظ فلسفی پذیرفتنی است یا خیر.

در این بررسی با سه دسته مباحث مواجه می شویم:

دسته اول، مباحثی که طرفداران تفاوت این دو نوع وحدت به عنوان مابه‌الامتياز این دو دیدگاه برشمرده‌اند؛ که در این محور وظیفه اصلی بررسی این است که آیا این تفاوتها واقعا و به لحاظ فلسفی و معناشناختی، تفاوت محسوب می‌شوند یا فقط بحثی لفظی است.

دسته دوم، مباحثی که طرفداران تفاوت این دو وحدت به عنوان برهان بر اثبات خاص وحدت شخصی وجود مطرح کرده‌اند. قبلا گفتیم که پیش از ملاصدرا، براهینی بر وحدت شخصی وجود اقامه شده که مورد مناقشه فلاسفه قرار گرفته بود. در اینجا بحث بر سر براهین دیگری است که برخی پیروان حکمت متعالیه آنها را به عنوان براهینی که از وحدت تشکیکی وجود گذر می‌کند و به وحدت شخصی وجود می‌رسد مطرح کرده‌اند که مجموعا سه برهان مطرح شده که مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

دسته سوم، مباحثی است که می‌تواند از جانب مخالفین تفکیک این دو به عنوان برهان بر عدم امکان وحدت شخصی وجود - به عنوان امری متمایز از وحدت تشکیکی وجود - اقامه شود؛ به بیان دیگر؛ این دسته از مباحث در پی نشان دادن برخی لوازم و نتایج مترتب بر وحدت شخصی وجود است که نه تنها به لحاظ فلسفی پذیرفتنی نیست، بلکه گاه روند مقدماتی را که به اثبات فلسفی این وحدت منجر شده است، نیز مخدوش می‌کند؛ و بررسی کنیم که آیا این خدشه‌ها صرفا ناشی از سوءفهم از وحدت شخصی وجود است و می‌توان به آنها پاسخی فلسفی داد یا خیر.

با استفاده از این روش نه تنها می‌توان به تفسیر مراد واقعی ملاصدرا دست یافت، بلکه جدای از آرای شخص وی، می‌توان صحت و سقم دیدگاه‌های فلسفی‌ای را که در خصوص وحدت شخصی وجود مطرح است نیز مشخص نمود.

از آنجا که مجال این مقاله اجازه بررسی هر سه قسم را نمی‌دهد، در این مقاله فقط به بررسی موارد دسته اول می‌پردازیم و در مقاله دیگری، ان‌شاء الله، به بررسی موارد مذکور در دسته دوم و سوم خواهیم پرداخت.

معیارهای مطرح شده برای تمایز وحدت شخصی از وحدت تشکیکی وجود

ابتدا یادآور می‌شویم که تعبیر وحدت شخصی وجود در میان پیروان حکمت متعالیه به دو معنا به کار رفته است. یکی به عنوان نظریه‌ای متمایز از نظریه وحدت تشکیکی وجود، و دیگر، به عنوان بحثی کلی از وحدت وجود که شامل وحدت تشکیکی وجود هم می‌شود. تذکر این نکته از آن جهت ضرورت دارد که صرف مشاهده این تعبیر در متون این فلاسفه لزوماً دلالت بر امری متمایز از وحدت تشکیکی وجود نمی‌کند، چنانکه در مقدمه بحث نیز شواهدی از این دو کاربرد ارائه کردیم. به بیان دیگر نمی‌توان به کار بردن تعبیر وحدت شخصی وجود را به عنوان معیاری برای قضاوت در باب اینکه کسی قائل به امری ورای وحدت تشکیکی وجود است به کار برد؛ نمونه بارز این امر ملاهادی سبزواری است که به اتفاق همگان طرفدار وحدت تشکیکی وجود است، ولی گاه تعبیر وحدت شخصی وجود را برای همین وحدت تشکیکی وجود به کار می‌برد (مثلاً: سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۳-۷۱). اما معیارهایی که می‌توان در این بحث مطرح کرد:

۱- تشکیک در ظهورات هستی است نه در خود هستی:

خلاصه این مدعا آن است که :

« آنچه قبل از تامل به عنوان مراتب هستی مشاهده می‌شود همگی به مظاهر آن حقیقت واحد بازگشت می‌نمایند، یعنی تشکیک در ظهور وجود خواهد بود، نه در خود وجود.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۴؛ آشتیانی، ۱۳۶۱، ص ۵۴)

استاد جوادی آملی برای فهم بهتر این مضمون، در جایی به عنوان چهارمین حجاب از حجابهای مختلف در فهم حقیقت هستی^{۳۶} متذکر شده‌اند:

« گروه چهارم با خرق حجب ظلمانی، حقیقت وجود را عاری از کثرت‌های تباینی دریافت می‌نمایند ولیکن با قبول تشکیک، کثرتی را که بازگشت به وحدت داشته باشد می‌پذیرند. اما گروه پنجم کثرت تشکیکی را مربوط به مراتب ظهور حقیقت هستی دانسته و

واقعیت هستی را عاری از هرگونه کثرت یافته‌اند. تفاوت این دو در آن است که در صورتی که تشکیک در وجود راه داشته باشد، مراتب نازله وجود نیز از هستی بهره می‌برند و بر این بنا واجب تعالی در سرسلسله حقایق متکثره مترتبه قرار می‌گیرد، حال آنکه نزد گروه اخیر حقیقت هستی مختص به واجب است و اسناد آن به غیر او مجازی است و بر این اساس واجب، خارج از سلسله و فراتر از هرگونه مرتبه حتی اعلی مرتبه است.... ملاصدرا در اینجا می‌گوید اگر ما از کثرت تشکیکی وجود سخن به میان می‌آوریم به حسب مراتب تعلیمی است و گرنه نظر ما همان وحدت شخصی وجود است و براهین قطعی بر اینکه تکثرات و تمایزات وجودات مربوط به مراتب تعینات حق اول و ظهورات نور او و شئون وجود اوست اقامه خواهد شد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۷۷؛ ۱۳۷۲، ص ۳۹-۳۷ و ۷۶۷-۷۶۵)

در مقابل برخی بر این باورند که تشکیک در مظاهر در واقع همان تشکیک در مراتب است^{۳۷} و جالب اینجاست که برخی از شارحان ملاصدرا در حالی که گاهی تصریح دارند که: «تشکیک بر اساس وحدت شخصیه، در مظاهر وجود است نه در مراتب، و بین تشکیک در مظاهر و تشکیک در مراتب فرق است.» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۸؛ ۱۳۶۱، ص ۵۴)؛ گاهی سعی در جمع بین این دو کرده و این دو را به هم ارجاع داده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۴-۲۰۰؛ ۱۳۶۰، ص ۲۷-۲۵).

نقد و بررسی:

به نظر می‌رسد تنها زمانی می‌توانیم منطقی‌تر ظهور را غیر از مرتبه بدانیم که آن را معدوم به حساب آوریم، زیرا به لحاظ فلسفی بین وجود و عدم و بین موجود و معدوم فاصله‌ای نیست و اگر ظهور موجود نباشد معدوم است و این به منزله معدوم دانستن جمیع ممکنات می‌باشد. چنین سخنانی، در میان عرفا^{۳۸} رایج بوده، اما با کمال تعجب باید گفت که استاد جوادی آملی در حین دروس فلسفی خود این لازمه را پذیرفته است:

«بر مبنای وحدت شخصی وجود چون وجود منحصر در واجب است پس غیر واجب معدوم است، و در این حال از معدوم خواندن تعینات و ظهورات واجب، که عبارت است از فیض منبسط و مدارج و مراتب آن، گریزی نیست و معدوم بودن ظهورات وجود، تناقضی را نیز به دنبال نمی‌آورد، زیرا ماهیات و دیگر امور متعین، ظهور وجودند، و نقیض ظهور، سلب وجود نیست بلکه سلب ظهور است و سلب ظهور از آنها ممکن نیست و بر آنها عدم نیز صدق می‌کند و معدوم بودن ممکنات به معنای واجب نبودن آنهاست، نه به معنای نمود نبودن آنها، و وجود بر ممکن جز به نحو مجاز صادق نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۱۰۹)

به نظر می‌رسد که در این صورت به کار بردن تمثیل «سراب» یا «نقش دومین در دیده احوال» در مورد ممکنات تمثیل درستی باشد، زیرا اصلاً ممکنات معدومند؛ در حالی که ایشان مکرر تلاش می‌کند که بگوید این دو تمثیل مردود است و بجای آنها تمثیل «تصویر در آینه» را مطرح می‌کند که: «درون آینه چیزی نیست ولی در عین حال بر وجود صاحب تصویر دلالت می‌کند.»^{۳۹} اما آیا به لحاظ فلسفی، صرف این تمثیل کفایت می‌کند؟ ایشان در ادامه، عدم را به دو قسم تقسیم می‌کند: نبود و نمود^{۴۰}؛ و باز به نظر می‌رسد این تقسیم نیز قابل دفاع نباشد. اولاً نبود همان عدم است نه قسمی از اقسام عدم؛ ثانیاً اگر نمود (= مظهر) را نوعی عدم بدانیم آنگاه تشکیک در مظاهر به معنای تشکیک در عدم خواهد شد و با توجه به قاعده «لامیز فی الاعدام من حیث العدم» (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۴۸)، اصلاً تشکیکی باقی نخواهد ماند و نتیجه این سخن همان سخن منسوب به جهله صوفیه است که هرگونه کثرتی را در عالم نفی می‌کردند و با چنین نفی‌ای وارد وادی سفسطه می‌شویم، زیرا اساس فلسفه حداقل بر پایه کثرت و غیریت عالم و معلوم است (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص دوازده؛ ۱۳۷۹، ص ۸۱). البته استاد جوادی آملی ظاهراً متوجه این اشکال بوده و علاوه بر تاکید بر نفی تمثیل سراب، برای بیان تفاوت این دیدگاه با سفسطه می‌گوید: «سفسطایی می‌گوید آنچه را شما واقعیت خیال می‌کنید فقط رویایی است در رویا؛ ولی عارف می‌گوید آنچه مشاهده می‌کنید آئینه حق است و روزی می‌رسد که آئینه

می‌شکند و معلوم می‌شود واقعیت فقط خداست و بقیه فقط حق‌نما هستند [نه حق]. « (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۳۸-۱۳۶). اما به نظر نمی‌رسد که این پاسخ بتواند آن مشکل را حل کند. (مثلا ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۶ و ۱۹۷)

۲- ظهور غیر از وجود رابط است.

ملاصدرا در جایی چنین می‌گوید:

«و در اینجا می‌گوییم که جز وجود واحد حق، هیچ وجودی، استقلالی یا تعلقی، وجود ندارد.» (۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۵) ۴۱.
و بر همین اساس عده‌ای گفته‌اند:

«تشکیک حقیقت وجود که رابط بودن موجودات امکانی را نسبت به واجب نتیجه می‌دهد گرچه وحدت تشکیکی وجود را اثبات می‌کند ولی وحدت تشکیکی با کثرت تشکیکی همراه است ... پس براساس تشکیک نیز وحدت وجود به معنایی که کثرت را از آن نفی کند اثبات نمی‌شود. در وحدت وجود سخن از این است که اطلاق موجود تنها بر خدا حقیقی است و جز او را کسی سهمی از هستی نیست ... قائل به وحدت وجود حتی وجود حرفی و رابط را نیز برای غیر خدا نمی‌پذیرد زیرا حرف با آنکه نفسیت ندارد، بی‌بهره از وجود نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۴۰۵-۴۰۴)

نقد و بررسی:

اگر ظهور را غیر از وجود رابط بدانیم تمام اشکالات مسئله قبل مطرح می‌شود که مهم‌ترینش این است که در این صورت معنای ظهور چه خواهد بود؛ و عمده شارحان ملاصدرا برآنند که وجود رابط همان ظهور است (نوری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴۱؛ لاهیجی، ۱۳۴۲، ص ۲۶۴؛ سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱-۷۳؛ آشتیانی (مهدی)، ۱۳۳۰، ص ۳۶؛ عصار، ۱۳۷۶، ص ۱۳؛ طباطبایی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۸-۷۹؛ و مخصوصا ۱۳۶۱، ص ۲۷۲-۲۷۳)

؛ ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۹؛ مطهری، ؛ ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۱۲۴؛ آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۲۷-۲۳) و می‌تواند معنای «لاتعلقی» در عبارات فوق‌الذکر، نفی وجود ناعتی باشد نه نفی وجود حرفی، زیرا ملاصدرا بارها تصریح کرده است که: «وجود در هر چیز همان نحوه ظهوری است که به خاطر افاضه نور وجود از جانب واجب دارا می‌شود.»^{۴۲} (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۱ و ۳۳۸؛ ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۱)

به نظر می‌رسد بهترین جمعی که بین معنای وجود رابط و ظهور می‌توان کرد این بیان علامه طباطبایی باشد که:

«ما در رساله ولایت اثبات تشخیص وجود را نموده‌ایم که وجود مساوق با تشخیص است ، پس در خارج یک شخص از وجود است و بس. وحدت شخصی با کثرت سازش ندارد، ولی کثرت با وحدت‌های دیگر حتی با وحدت تشکیکی سازگار است . اگر حقیقت حق تبارک و تعالی شخص واحد است و وجود، یک واحد شخصی؛ آن وقت وجودی که در موجودات مشاهده می‌شود وجود حق است که مشاهده می‌شود نه وجود خود اینها؛ اینها وجود ندارند، تمام کثرات در حقیقت وجودش ، وجود حق است که یک واحد است نه وجود اشیا، که کثرات را نشان می‌دهند. یک واحد شخصی بیشتر در کار نیست و نسبت وجود به کثرات نسبت مجازی و واسطه در عروض است.»^{۴۳} (طهرانی، ۱۴۱۷، ص ۲۱۷-۲۱۶).

در واقع ، به تعبیر سید جلال‌الدین آشتیانی، منظور از این مجازی دانستن ، مجاز عرفانی است، نه نفی حقیقت داشتن^{۴۴} ؛ و به تعبیر فاضل تونی، یکبار مفهوم در مقابل حقیقت مطرح است، و یکبار ظل در برابر حقیقت^{۴۵} ؛ و حقیقت به معنای اول (که همان وجود است) اعم از حقیقت و ظل به معنای دوم است و اگر گفته می‌شود وجود ممکنات وجود حقیقی نیست و مجازی است، منظور، حقیقت به معنای دوم است نه به معنای اول.^{۴۶} خلاصه کلام این است که وقتی که گفته می‌شود وجود اینها وجود ظلّی است تنها تفسیری که براساس مبانی صدرایی از این سخن قابل فهم است، همان وجود رابط است. پس ممکنات وجود دارند (البته از سنخ وجود رابط) و نمی‌توان گفت که معدومند.

۳- وحدت وجود و موجود:

ملاصدرا صریحاً در موارد متعددی سخن از «وحدت وجود و موجود» به میان آورده است (مثلاً ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۲) و حتی در یک جا بعد از بحث تشکیک وجود گفته است که: «این سخنان در باب تشکیک وجود با آنچه قصد داریم که ان شاء الله تعالی در اثبات وحدت وجود و موجود بیان کنیم، منافاتی ندارد.»^{۴۷} (۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱) برخی این جملات را شاهدی مهم بر گذر از وحدت تشکیکی وجود و رسیدن به وحدت شخصی وجود گرفته (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷۹؛ ج ۱۰، ص ۱۳۸) و گفته‌اند:

«باید توجه داشت که برهانی که بر تشکیک مراتب وجود اقامه می‌شود به دلیل نقص و کاستی‌ای که در آن هست، نمی‌تواند به معارضه با براهینی برخیزد که با نفی کثرت وجود به اثبات وحدت شخصی آن می‌پردازند، زیرا تشکیکی که توسط آن اثبات می‌شود اعم از آن است که متعلق به خود وجود یا نمود آن باشد... و با احتمال ارجاع تشکیک به ظهور وجود و شئون آن حصر استناد آن به خود وجود و ماهیت مورد خدشه واقع می‌شود، بلکه با اقامه برهان بر عدم تناهی حقیقت هستی و وحدت آن، استناد تشکیک به ظهورات و شئون هستی اثبات می‌گردد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴-۴۹۳)

نقد و بررسی:

ابتدا باید گفت که به نظر می‌رسد که صرف تعبیر به وحدت وجود و موجود نمی‌تواند وحدت شخصی وجود در مقابل وحدت تشکیکی وجود را نشان می‌دهد، زیرا هم ملاهادی سبزواری در ذیل همین عبارات صریحاً وحدت وجود و موجود را به وحدت تشکیکی تفسیر کرده و آن را هم قول عرفا و هم قول ملاصدرا می‌داند (۱۹۸۱، ص ۷۳-۷۱) و هم سید جلال الدین آشتیانی وحدت وجود و موجود را به دو قول تقسیم می‌کند: قول ملاصدرا و عرفا که به وحدت وجود و وحدت موجود در عین کثرت وجود و موجود قائلند، و قول صوفیه‌ای که هرگونه کثرت را سراب محض می‌شمرند (۱۳۶۱، ص ۱۲).

در مورد توضیحی هم که آمده است باید همان مطالب بند اول را دوباره تکرار کرد، فقط خوب است در اینجا بیفزاییم که خود ایشان در جای دیگر ماهیت را نه نمود حد وجود، بلکه نمود خود وجود دانسته اند (۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۵)؛ و اگر قرار باشد تشکیک در نمود وجود باشد، طبق سخن بالا باید تشکیک در ماهیت را پذیرفت، حال آنکه خود ایشان بارها تشکیک در ماهیت را مورد انتقاد قرار داده اند (مثلاً ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶۴)

۴- واجب الوجود، وجود لابشرط مقسمی است نه وجود بشرط لا

(نفی حد از واجب سالبه محصله است، نه موجه معدوله المحمول):

یکی از تفاوت هایی که برای وحدت شخصی در مقابل وحدت تشکیکی وجود مطرح شده، این است که:

«در فلسفه [= وحدت تشکیکی وجود]، گرچه واجب، وجود محض است ولی آغاز سلسله تشکیکی وجود است و وجود بشرط لا است، ولی در عرفان [= وحدت شخصی وجود] هستی محض، وجود واحد [لابشرط] است و در عرض یا طول آن وجود دیگری که مستقل یا عین ربط به آن باشد فرض نمی شود و نزد عرفا وجود بشرط لا، اولین تعیین هستی و مقام احدیت است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۶۵؛ ج ۱۰، ص ۱۰۲؛ ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۷۱؛ ج ۴، ص ۳۱۳-۳۰۱؛ ۱۳۷۲، ص ۲۵)

به عبارت دیگر:

«نفی حد از وجود دو گونه متصور است: موجه معدوله المحمول و سالبه محصله، چون بی حدی نمی تواند به عنوان ایجاب عدولی، حد واجب باشد، با سلب تحصیلی هرگونه حد از وجود واجب، مجال برای موجودی دیگر که در دیگر مراتب و در سلسله او قرار گیرد، باقی نمی ماند و بدین ترتیب، سلب تحصیلی حد از وجود با تشکیک وجود ناسازگار است و آنچه قبل از تأمل نهایی به عنوان مراتب هستی مشاهده می شود، همگی به مظاهر آن حقیقت واحد بازگشت می کند... و این نکته آشکار می گردد که آنچه تاکنون وجود لابشرط [قسمی] خوانده می شد همان فیض بی کران الهی است که داخل در جمیع مراتب است بدون

آنکه ممازج با آنها باشد و خارج از آنهاست بدون آنکه غایب از آنها باشد و همچنین آن وجود بشرطی که به نحو موجب معدوله المحمول، محدود به عدم حدود گردید و در سر سلسله مراتب تشکیک قرار می‌گرفت، تنها مقام احدیت است؛ و این بدان معناست که حکیم تا آنگاه که از زاویه تشکیک به وجود می‌نگرد از ادراک ذات باری محروم می‌ماند و تا بیش از مقام احدیت بار نمی‌یابد» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴-۳۶۳) (ونیز طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴)

به بیان ساده، همگان متفقند که واجب‌الوجود وجود محض است، اما بحث برسر این است که «وجود محض» بودن واجب به چه معنی است؟ ادعای فوق این است که در وحدت تشکیکی وجود، ادعا می‌شود که وجود محض بودن واجب، یعنی هیچ جنبه‌ی علمی یا ماهوی در او راه ندارد و غیر از وجود چیزی نیست که به این وجود بشرط لا می‌گویند، یعنی وجود به شرط اینکه هیچ چیز دیگری همراهش نباشد؛ و برای همین می‌توان وجودات دیگری فرض کرد که آمیخته با نقص و عدم باشند (موجودات ماهیت‌دار). اما در وحدت شخصی وجود گفته می‌شود که غیر از وجود واجب، وجود و موجود دیگری در کار نیست و تنها موجود، وجود محض واجب است، که اصطلاحاً این را وجود لاینشرط مقسمی گویند. به بیان دیگر، وقتی می‌گوییم «وجود واجب حدی ندارد» گاهی خود همین حد نداشتن را قیدی برای واجب می‌شماریم (دیدگاه وحدت تشکیکی وجود) و می‌گوییم "وجود واجب، «وجود بی‌حد» است" (موجبه معدوله المحمول) و گاهی خود همین را هم حدی نمی‌دانیم بلکه منظورمان فقط سلب کردن حد از واجب بوده است (دیدگاه وحدت شخصی وجود) و می‌گوییم "وجود واجب، «وجود مقید» (مقید به هرگونه حدی حتی قید بی‌حدی) نیست" (سالبه محصله).

نقد و بررسی:

در اینجا دو بحث مطرح است: اول اینکه ملاصدرا واجب الوجود را وجود بشرط لا می‌داند یا لا بشرط مقسمی و دوم اینکه آیا تبیینی که گذشت که: لا بشرط مقسمی دانستن واجب و سلب تحصیلی حد از او، مستلزم وحدت شخصی وجود به معنای فوق است، درست است یا خیر.

در خصوص مطلب اول باید گفت که ملاصدرا فلاسفه^{۴۸} را تخطئه کرده که آنها واجب را همان وجود بشرط لا می‌دانند و تصریح می‌کند که این سخن درست نیست، بلکه حق با عرفاست که واجب را وجود لا بشرط می‌دانند و او را از هر گونه قیدی حتی قید اطلاق مبری می‌شمرند. (۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۱-۳۰۹) پس، از نظر او واجب همان وجود لا بشرط است.

اما در خصوص مطلب دوم، به نظر می‌رسد یکی از مهمترین موارد اختلاف دو دیدگاهی که در مقدمه بحث عنوان نمودیم در همین جاست. برای اینکه مطلب واضحتر شود با مروری بر آثار علامه طباطبایی بحث را ادامه می‌دهم. علامه طباطبایی در برخی آثارش صریحاً وجود واجبی را وجود لا بشرط مقسمی دانسته و مثلاً می‌گوید:

«انطباق مفهوم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود است بنوعی متاخر از مرتبه ذات آن مصداق می‌باشد. این نوع تاخر همان تاخر تعین از اطلاق است. از طرفی روشن است که رتبه محمول پس از رتبه موضوع است و چون وجود واجبی، صرف و خالص است، نامحدود می‌باشد، پس از هر نوع تعین اسمی و وصفی و هر نحوه تقیید مفهومی منزّه است بلکه از همین حکم نیز منزّه است، پس این حقیقت مقدس نسبت به هر تعین مفروضی مطلق است حتی از قید اطلاق» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۲۱-۲۰)

اما در برخی آثار خود واجب را ظاهراً محدود به حد اطلاق معرفی کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۱۸^{۴۹}؛ و ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۷^{۵۰}) اما در همین موارد پاورقی‌ای دارد که معلوم می‌کند او این دو را یکی می‌داند؛ ایشان در توضیح آن می‌گوید: «از آنجا که حد داشتن یک معنای سلبی است، نفی حد به معنای سلب سلب است که همان ایجاب می‌باشد»^{۵۱} (۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۷). در واقع ظاهراً علامه می‌خواهد بگوید اگر وارد تشکیک

وجود شدید و تشکیک را درست فهم کردید، آنگاه تفاوتی که قبلاً بین وجود بشرط لا و وجود لابشرط مقسمی گذاشته می‌شد، از اساس منتفی می‌گردد؛ یعنی این تفاوت زمانی مطرح می‌شود که تلقی تباینی از وجودات حاکم باشد و این تلقی هم در میان فلاسفه مشاء، و هم در میان عرفا در نقد این فلاسفه، وجود داشته است. در تلقی تباینی، واجب الوجود با این که اعلی‌المراتب است، باز متباین از سایر وجودات تلقی می‌شود و وقتی او را وجود بشرط لا می‌دانیم در واقع به یک مرتبه وجودی اشاره کرده‌ایم که در مقابل بقیه مراتب است. اما وقتی بحث تشکیک به درستی فهم شود، معلوم می‌شود که مراتب بالاتر در مقابل بقیه مراتب نیستند بلکه تمام مراتب مادون را در خود دارند، و آنگاه معنای دقیق «بشرط لا» چون «بشرط عدم حدود» است در واقع به معنای «لا بشرط مقسمی»، یعنی «کل وجود»، بازگشت می‌کند؛ در حالی که قبلاً وقتی می‌گفتند «بشرط لا» معنای «بشرط عدم سایر موجودات محدود» را می‌فهمیدند و این غیر از «کل وجود» است.

به نظر می‌رسد این نوع جمع، جمعی است که پیش از علامه، ملاهادی سبزواری نیز انجام داده است. ملا صدرا در ۱۹۸۱ توضیح می‌دهد که «وجود بشرط لا همان است که عرفا آن را مرتبه احدیت و فلاسفه مشاء آن را واجب الوجود می‌دانند و در مقابل وجود لابشرطی‌ای است که حقیقت حق نزد عرفاست به خاطر اطلاقی که از هرگونه تقیید دارد، حتی تقیید به تنزیه از ماهیات که باز به نوبه خود نوعی شرط و قید است»^{۵۲}؛ و سبزواری در اینجا چنین تعلیقه می‌زند که: «این سخن اشاره به یک نوع جمع بین مسلک عرفا و فلاسفه است زیرا که مراد وی از سلب سلب، سلب حدود و نقائص امکانی است، نه سلب شیء از آن حیث که یک حقیقت وجودی است، آن گونه که در نظر طرفداران تباین وجود چنین می‌نماید»^{۵۳} (۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۹). البته این نوع جمع، استنباطی است که از کلام سبزواری به دست می‌آید و به نظر می‌رسد اغلب شارحان حکمت متعالیه این جمع بین وجود بشرط لا و وجود لابشرط را نپذیرند؛ مثلاً سید جلال‌الدین آشتیانی در موارد متعددی به تفاوت این دو اشاره کرده (مثلاً ر.ک: ۱۳۶۱، ص ۱۲) و حتی علامه طباطبایی نیز صریحاً در مواضع متعددی بر

تفاوت بین این دو تاکید کرده است. مثلاً، هنگامی که ملاصدرا در ۱۹۸۱، یکی از معیارهای تخصص را «تخصص وجود بنفس موضوعه» معرفی کرده، علامه طباطبایی در تعلیقه‌ای توضیح داده‌اند که: «مقصود، نفس حقیقت ماخوذ بشرط لا، یعنی اعلی‌المراتب است، زیرا اگر مقصود، حقیقت لابشرط باشد، چون این با سایر مراتب جمع می‌شود، پس دیگر تخصص و مقابل قراردادنش جایی ندارد.» (۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۹) یا در محاکمات بین سید احمد کربلایی و مرحوم کمپانی می‌گوید:

«این بنده را گمان بر آن است که همان برهان حکما، مسلک عرفا را نتیجه می‌دهد زیرا اینکه گفتیم "اعلی‌المراتب که مرتبه عالیه است علی‌الاطلاق، حدی ندارد جز اینکه حدی ندارد یعنی وجود صرف و حقیقت بحت است" موجب این است که این مرتبه بالااضافه به مراتب بعدی حد ندارد و تعینات سایر مراتب از آن مقام مسلوب است ولی همان انتفاء حدود خودش حدی است ... فرض اینکه اعلی‌المراتب مرتبه‌ای است از مراتب، با فرض عینیت او با اصل حقیقت نمی‌سازد...» (۱۴۱۰، ص ۱۷۰-۱۶۹).

البته اینکه می‌فرماید "انتفاء حدود خودش حدی است" به نظر می‌رسد خلاف مطلبی است که در متن در چند سطر قبل از ایشان نقل کردیم (۱۴۰۵، ج ۲، ص ۵۷) و مستلزم تفاوت نهادن بین وجود بشرط لا و وجود لابشرط است.

۵- تقابل فقر ممکن و غنای واجب، تقابل سلب و ایجاب است نه تقابل عدم و ملکه:

برخی بر این باورند که:

«بنابر آنکه تقابل فقر و غنا، تقابل سلب و ایجاب باشد، نه عدم و ملکه، هر چه غیر واجب الوجود فرض شود از آن جهت که غیر اوست به منزله شریک‌الباری بوده و ممتنع الوجود می‌باشد نه ممکن الوجود، و تقسیم معروف «الموجود اما واجب و اما ممکن» ناتمام است، اگر چه ممکن به معنای فقیر باشد؛ بلکه باید گفت الوجود هو الواجب و ما سواه وجهه و آیه، تا هر چه واجب نبود وجه او به شمار آید و آیه کریمه «فاینما تولوا فثم وجه الله» بخوبی

روشن گردد و کثرت جهان از سراب بودن به آیت شدن درآید و هستی منحصرأ از آن حق سبحان شود و هر چه غیر از هستی محض فرض شود وجه و ظهور او باشد نه وجودی از او؛ و این معنا دقیق‌تر از وجود رابط و ربط صرف است که نتیجه تشکیک عمیق و خاص می‌باشد؛ زیرا بنا بر آن فرض، وجود ممکن حقیقتاً وجود بوده، و از مراتب آن به شمار می‌رود، گرچه چیزی ندارد مگر ربط محض، لیکن بر اساس وحدت شخصی، هرچه غیر از واجب فرض شود همانند صورت مرآتیه است که در عین آن که سراب نیست و آیت حقیقت است و در این آیت بودن همانند سراب باطل و کاذب نیست، ولی مرتبه‌ای از مراتب وجودی که صاحب صورت است، نخواهد بود ...» (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۰۴)

ایشان بر همین اساس بر آقا علی مدرس طهرانی اعتراض کرده‌اند که چرا با اینکه تقابل فقر ممکن و غنای واجب را تقابل سلب و ایجاب دانسته، باز در تمام رساله بدایع الحکم بر اساس وحدت تشکیکی وجود سیر کرده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۱۱۵-۱۱۳)

نقد و بررسی:

پاسخ این مسئله با دقت در معنای تقابل سلب و ایجاب معلوم می‌شود. به نظر می‌رسد همان نکته‌ای که در پاسخ مسئله دوم گفتیم در اینجا نیز باید گفت و آن اینکه مقصود از سلبی بودن فقر ممکنات همان طور که خود ایشان متذکر شده‌اند، «از آن جهت که غیر واجب است» مورد نظر است. یعنی، به تعبیری که از علامه طباطبایی نقل شد، وجودی که در موجودات مشاهده می‌شود، وجود حق است و از این جهت، تقابل ممکن و واجب تقابل سلب و ایجاب نیست؛ بلکه اگر ممکن را به طور صرف و جدای از واجب در نظر بگیریم، تقابلی با واجب تقابل سلب و ایجاب خواهد بود. این حداکثر مفهومی است که من می‌توانم از تقابل فقر ممکن و غنای واجب بفهمم که همان مفهوم وجود رابط و ربط محض

است؛ اما اینکه ایشان می‌فرمایند این تقابل دقیق‌تر از ربط محض است برای من مفهوم نشد؛ و شاید به همین دلیل نقد ایشان بر آثار علی مدرس هم وارد نباشد.

۶- تفکیک سه مرتبه احدیت و واحدیت و فیض مقدس:

یکی از مباحث رایج در عرفان، تفکیک سه مرتبه احدیت و واحدیت و فیض مقدس در شناخت ذات باری تعالی است. مرتبه احدیت، مرتبه فوق اسماء و صفات است و مرتبه واحدیت، مرتبه عینیت اسماء و صفات است که کثرت اسماء و صفات در وحدت جمعیه پوشش داده می‌شود و مرتبه فیض مقدس، مقام تمایز اسماء و صفات است. تفکیک این سه تعین زمانی معنی‌دار است که واجب‌الوجود را وجود لابشرط مقسمی (دیدگاه مبتنی بر وحدت شخصی وجود) بدانیم؛ چرا که اگر واجب را وجود بشرط لا (دیدگاه مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود) بدانیم، محض و صرف بودنش به معنایی خواهد بود که هیچ توجیهی برای تفکیک این سه تعین باقی نمی‌گذارد. علامه طباطبایی در این باره می‌فرمایند:

«تفکیک سه مرتبه احدیت و واحدیت و فیض مقدس بنابر تشکیک وجود جایی ندارد، زیرا در تشکیک، مرتبه واجبی، مرتبه صرافت و اعلی‌المراتب است و این مرتبه اگر فی نفسه دارای سه مرتبه باشد، خلف لازم می‌آید و فقط یکی از مراتبش دارای صرافت خواهد بود؛ و لذا اسناد کثرات امکانی به کثرات مفهومی اسماء و صفات، و نیز اسناد اسماء و صفات بعضها الی بعض و قول به تقدم و تاخر میان آنها چنانکه عرفا گویند و نیز فناء موجودات در وجود واجبی و خلاصه هر فرعی که متفرع بر این بحث است، [در فلسفه] جز به نحو تشبیه و مجاز نیست ... خلاصه اینکه مسلک تشکیک با سه مرتبه دانستن اعلی‌المراتب که یک مرتبه بسیط فیغایه البساطه است، و تعلیل کثرات امکانی و نیز کثرات اسماء و صفات با بعضی از آن سه مرتبه حقیقت، نمی‌سازد و این خود بهترین شاهد است به اینکه عرفا در وجود حقیقی، به وحدت شخصی قائلند و مابقی را، حتی مراتب اسماء و صفات را، اعتباری می‌دانند و در مرحله اعتبار و ظهور، هر مرتبه را منشاء ظهور مراتب بعدی می‌دانند، چه بر قولی که اساس سیرشان روی اصل تمیز حقیقت از مجاز استوار است، نه اصل تمیز موجود از معدوم، یا

موجود مستقل از موجود رابط غیر مستقل نمی‌توانند مطالبی بیاورند که به قول خودشان مجاز است، نه حقیقت.» (۱۴۱۰، ص ۱۷۸-۱۷۷)

نقد و بررسی:

مطلب مهم در اینجا این است که آیا تفکیک این سه مرتبه در حکمت متعالیه و به عنوان یک مطلب فلسفی هم مورد قبول واقع شده است یا نه. البته سخن علامه در مقام بحث از حکمت متعالیه نبوده، بلکه در مقام بیان تفاوت وحدت تشکیکی با وحدت شخصی عرفاست و در هیچ جایی نیافتیم که پیروان حکمت متعالیه برهانی بر این تمایز اقامه کنند؛ لذا حداکثر نتیجه سخن فوق این است که وحدت شخصی عرفا - نه وحدت شخصی ای که در حکمت متعالیه و پس از گذر از وحدت تشکیکی حاصل شده - با وحدت تشکیکی متغایر است؛ که این اصلاً خارج از محل نزاع است.

جمع بندی

طبق تفحصی که برای این تحقیق انجام دادیم، تنها همین شش تعبیر برای تفکیک وحدت شخصی وجود از وحدت تشکیکی آن را در میان پیروان حکمت متعالیه یافتیم که عبارت بودند از: تفاوت نهادن بین ظهور و مرتبه، بین ظهور و وجود رابط، استفاده از تعبیر وحدت وجود و موجود، معرفی وجود واجب به عنوان لابلشروط مقسمی یا بشرط لا، تقابل واجب و ممکن را تقابل سلب و ایجاب یا عدم و ملکه دانستن، و تفکیک یا عدم تفکیک سه مرتبه احدیت و واحدیت و فیض مقدس. سه مورد اول آن می‌تواند در حوزه امور عامه فلسفه مطرح شود و سه‌تای بعدی در الهیات بالمعنی الاخص. در خصوص دو مورد اول، دیدیم که این تفاوت‌ها به لحاظ فلسفی، بار معنایی خاصی را - لاقلاً از نظر نگارنده - القا نمی‌کرد و در واقع موجب تفاوت فلسفی‌ای بین دو دیدگاه نمی‌شد. همچنین دیدیم که به کار بردن تعبیر وحدت وجود و موجود نیز لزوماً دلالتی بر پذیرش وحدت شخصی وجود

ندارد. در دو مورد بعدی که در خصوص شناخت واجب‌الوجود مطرح می‌شد، توضیح دادیم که به نظر می‌رسد تفکیک معنای لابلشروط مقسمی و بشرط لا در حوزه حقیقت عینی وجود و نیز اینکه تقابل واجب و ممکن را تقابل سلب و ایجاب به معنای خاصی بدانیم مبتنی بر نوعی نگاه ماهیت‌گرا و تباین‌گرا می‌باشد و با نگاه تشکیکی ناسازگار است. تنها چیزی که باقی ماند مطلب آخر یعنی تفکیک سه مرتبه احدیت و واحدیت و فیض مقدس در واجب‌الوجود بود که این سخن می‌تواند واقعا فارق بین این دو دیدگاه محسوب شود، منتها مشکلی که هست این است که هیچ برهان فلسفی در حکمت متعالیه بر این سخن اقامه نشده است. تنها خاصیت این تفکیک در این بود که نشان دهد واقعا مراد از وحدت شخصی وجود در نظر عرفا می‌تواند غیر از وحدت تشکیکی وجود باشد اما نه به این عنوان که در حکمت متعالیه، این وحدت شخصی وجود اثبات شده باشد و دوباره بازگشت این سخن به همان سخن اول است که وحدت وجودی که به لحاظ فلسفی اثبات می‌شود، همان وحدت تشکیکی وجود است.

البته چنان که قبلا هم متذکر شدیم، زمانی این بررسی کامل است که علاوه بر این بحث معناشناختی، ادله فلسفی قائلان به تفکیک این دو مطلب در حکمت متعالیه و لوازم پذیرش چنین تفکیکی را نیز مورد بررسی فلسفی قرار داد که به علت ضیق مجال در این مقاله به همان بررسی تاریخی و معناشناختی بسنده شد و ان‌شاءالله در مقاله دیگری بررسی ادله و لوازم این سخن مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

پی‌نوشت‌ها

۱. در پاره ای از آثار تمامی دیدگاه‌های قائل به وحدت حقیقت، نظریات وحدت وجودی خوانده شده‌اند (نمونه بارز آن در: کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰-۱۱۲). ولی همان‌طور که استاد مطهری نشان داده‌اند وحدت وجود دیدگاهی است که تنها پس از طرح و پذیرش اصالت وجود قابل طرح و بررسی است و توضیح بیشتر در ادامه خواهد آمد.
۲. تفاوت این دو در آن است که در وحدت وجود گفته می‌شود که حقیقت وجود واحد است و کثرات واقعا موجود نیستند و تنها یک واحد شخصی است که شایسته نام وجود است، اما در وحدت شهود، عارف به مقامی می‌رسد که

غیر از خدا چیزی نمی‌بیند و این واحد دیدن ناشی از توجه شدید است نه ناشی از اینکه ضرورتاً حقیقت دیگری در کار نباشد.

۳. محمد صالح حائری مازندرانی رساله خیم را در متن کتاب خویش آورده است (حائری مازندرانی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶۷-۳۶۳) که مطالعه این رساله بخوبی صدق ادعای استاد مطهری را نشان می‌دهد؛ اما اصل رساله عین القضات ظاهراً موجود نیست که با توجه به سایر آثارش مخصوصاً نامه‌های وی اثری از وحدت وجود به معنی دقیق کلمه یافت نمی‌شود.

۴. وی درباره این سخن محیی‌الدین که گفت «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۹) گفته است: «ای شیخ، اگر از کسی بشنوی که می‌گوید مدفوع شیخ عین وجود شیخ است، قطعاً با او مسامحه نمی‌کنی و بر او خشم می‌گیری. پس چگونه جایز است که عاقلی چنین هذیانی را به خدا نسبت دهد؟ به سوی خدا توبه کن توبه‌ای خالص.» به نقل از: جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۸۹.

5. pantheism

۶. برای مطالعه درباره معنای این واژه و ربط و نسبت آن با وحدت وجود ابن عربی و ایراداتی که به تکفیر ابن عربی انجامید، ر.ک: کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۸۷-۶۱.

۷. برای شرح و بررسی تفصیلی ادله مذکور ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۴، ۱۰۰-۸۲.

۸. این مطالب در رساله الزوراء آمده است (به نقل از جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۱). دوانی رساله‌ای نیز با عنوان «رساله فی وحدة الوجود» دارد (طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۶۰) که نسخه آن یافت نشد. برخی براین باورند که این نظر در واقع همان نظریه وحدت وجود و کثرت موجود به معنای منسوب به وجود است که در اصل متعلق به میرشریف جرجانی بوده و جلال‌الدین دوانی آن را در آثار مختلف خود شرح و بسط داده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۸۱)؛ همچنین گزارش مختصری از این نظریه و نقد ملاحظه‌ها بر آن در این منبع آمده است: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۴۹-۴۸.

۹. البته به تعبیر دقیقتر باید گفت وی به اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکنات قائل بوده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۲۰).

۱۰. برای شرح و بررسی تفصیلی ادله مذکور ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۴، ۱۰۰-۸۲.

۱۱. شرح و بررسی تفصیلی ادله مذکور ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۴، ۱۰۰-۸۲.

۱۲. مثال بارز آن عبارات ذیل از رساله بسیط‌الحقیقه است که در ابتدا سخن از وجود ظلی و ربطی ممکنات می‌کند و در پایان این مطلب همان نفی وجود از غیر واجب می‌داند: «ان الممكن لا يمكن ان يكون موجودا بالوجود التام الحقيقي و لم يتصور ان يكون شيئا بالحقیقة الشئیه بل يجب ان يكون بالكون الناقص الضعیف الظلی الارتباطی و شيئا بشئیه الاضافیه ای بنفس الاضافة المسماة بالاضافة الاشراقیه و الشئیه الظلیة الغير الحقیقه فلا يكون شيئا حقیقيا سوى الواجب تعالی عن الشريك و الشئیه علوا كبيرا و لما كان شيئا نسبيا ای نسبة و النسبة بما هی نسبة ليست شيئا و لا يمكن ان يقال انه شیء سوى الله لانه شیء و ليس بسواه؛ فهذه السالبة البسيطة التي تصدق بانتفاء الموضوع راسا:

غیرتش غیر در میان نگذاشت زین سبب عین جمله اشیا شد.»

۱۳. مانند تعابیر ذیل که کاملاً از تعابیر عرفا اخذ شده است: «و عند الحكماء الوجود هو الحق تعالی و الوجود المطلق هو الفعل و المتعینات هی الآثار ...»

۱۴. ... و فی بیان التصدیق بان الله تعالی موجود و واحد لاشریک فیہ و کل ما فی الوجود فیضه و اثره و لاشریک له فی الذات و لافی الصفات و **لاثنی له فی الوجود** و لافرق بیله و بین الاشیاء الابنحو التمام و النقص...

۱۵. فالوجود فی الممكنات نفس الربط و ربط الشیء لیس بشیء فالشیء و الوجود بالحقیقه واحد و هو الواحد الحق و سایر الوجودات وجودات اضافیه و ارتباطیه جهه زبط فیما سوی الرب الودود و هو مقصود اهل الحق من قولهم وحده الوجود یقولون ان ما یصدق علیه الوجود لیس الا الحق الواحد المعبود و شئونه و ما به مشهود و کل ما یرائی فیوضاته ...

۱۶. لازم به ذکر است که هردوی اینها از شاگردان برجسته ملاعلی نوری بوده‌اند.

۱۷. عنوان بحث وی چنین است: «لطیفه عرشیه: اثبات سنخیت بین مراتب وجودی و اثبات تشکیک خاصی از ناحیه لزوم سنخیت در مراتب علی و معلولی»

۱۸. علت اینکه تعبیر «واضحتر» رابه کار برده‌ام این است که شاید ریشه‌های این اختلاف را بتوان در نسل قبلی حکما نیز ردیابی کرد؛ چرا که آقا محمد رضا قمشه‌ای، غیر از تحصیل عرفان و علائق عرفانی اش (ر.ک: پاورقی بعدی) حکمت متعالیه را نزد ملا محمد جعفر لاهیجی آموخته بود که به علائق عرفانی اش اشاره ای داشتیم. در مقابل ملاهادی سبزواری، علاوه بر اینکه در عرفان نظری استادی نداشته و شخصاً آثار عرفا را مطالعه می کرده است (طالبی، مقدمه بر شرح منظومه، ص ۴)، در حکمت متعالیه شاگرد ملا اسماعیل درب کوشکی بوده است. آقا علی مدرس طهرانی هم با اینکه مدتی نزد ملا محمد جعفر لاهیجی تحصیل کرده، ولی عمدتاً نزد ملا عبدالله زنوزی - که گرایشات فلسفی تری داشته - و نیز ملا آقا قزوینی - که او هم از شاگردان ملا اسماعیل درب کوشکی بوده - تلمذ کرده است. بدین ترتیب بعید نیست که ریشه تفاوت این دو رویکرد، در ملا محمد جعفر لاهیجی از طرفی و ملا اسماعیل درب کوشکی و ملا عبدالله زنوزی از طرف دیگر (که هر سه از شاگردان مبرز ملا علی نوری بوده‌اند) بوده باشد. البته چنانچه در متن خواهد آمد، نکات بارزتری در آقا محمد رضا قمشه‌ای و ملاهادی سبزواری نیز هر یک مدت اندکی (حدود دو تا سه سال) محضر درس ملاعلی نوری را درک کرده‌اند. برای اطلاعات تفصیلی تر درباره رابطه استاد-شاگردی بین این حکیمان، ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵، ص ۵۸۰-۵۶۰؛ آشتیانی، ۱۳۴۲، ص ۸۱-۶۰.

۱۹. وی در اینجا پس از بیان چهار قول در باب توحید می گوید: «۴- توحید اخص الخواص ان یقول بوحده الوجود و الموجود جمیعاً فی عین کثرتهما و هو مذهب المصنف و العرفاء الشامخین ...»

۲۰. ملاصدرا در اینجا توضیح داده که عرفا وجود لا بشرط را حقیقت حق می دانند و وجود بشرط لا را مرتبه احدیت، ولی فلاسفه این دومی را حقیقت واجب می دانند؛ و سبزواری در حاشیه این سخن می گوید: «إشارة إلى امکان الجمع بین المسلكین بان المراد سلب السلب ای سلب الحدود و النقائص الامکانیه لاسلب الشیء بما هو حقیقته وجودیه کما من یقول بتباین الوجودات فافهم.» وی در اینجا صریحاً یکی از موارد اختلاف بین این دو نظریه را به یک مورد اتفاق تفسیر کرده است و در واقع می خواهد بگوید براساس فهم تشکیکی از وجود وجود لا بشرط مقسمی و وجود بشرط لا یکی می شود و براساس فهم تباینی است که این دو غیر همدیگرند که توضیح بیشتر این عبارت در پاورقی ۵۰ می آید.

۲۱. «... پس تمام جهت تفاوت جمله وجودات بعینه تمام جهت اشتراک و مناسبت است و حال آنکه از بینات است که تخالف و تباین و تکثر و تغایر در کلیه وجودات متحقق است...»
۲۲. وی عرفان رازد آقا سیدرضی مازندرانی لاریجانی آموخت. خود آقا سید رضی اگرچه حکمت متعالیه را نزد ملاعلی نوری فرا گرفته بود ولی در عرفان نظری شاگرد ملامحمد جعفر آباده‌ای بود که برخی وی را محیی‌الدین زمان خود دانسته‌اند که در عرفان تالی نداشته است (آشتیانی، ۱۳۴۲، ص ۶۸). شاید بالاتر قلمداد کردن وحدت شخصی وجود نسبت به وحدت تشکیکی وجود ناشی از گرایش‌های عرفانی شدیدی بوده که نه تنها در خود آقا محمد رضا قمشه‌ای، بلکه در اساتید وی نیز وجود داشته است.
۲۳. این امر به حدی بوده که مثلاً در حواشی‌ای که بر کتاب تمهیدالقواعد ابن‌ترکه نوشته است، هنگامی که با ادله عرفا در نفی تشکیک در وجود مواجه می‌شود، معترض اشکالات فلسفی متعددی که بر اساس مبانی حکمت متعالیه بر آنها وارد بوده، نمی‌شود تا اینکه بعدها شاگرد معروفش میر شهاب‌الدین نیریزی به مناقشه در آن ادله می‌پردازد. برای تفصیل این بحث؛ ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۵-۲۰۴.
۲۴. این برهان، سومین برهانی است که در همین فصل در بحث از ادله وحدت شخصی وجود خواهیم آورد.
۲۵. در پیشینیان وی، یعنی ملاصدرا، ملاعلی نوری و حتی ملا محمد جعفر لاهیجی، مهمترین سخنان راجع به وحدت شخصی وجود، بعد از دقت‌های فلسفی ناشی از وحدت تشکیکی وجود در بحث علیت مطرح می‌گردید. این گونه سخنان را در همین فصل تحت عنوان برهان اول در بحث از ادله وحدت شخصی وجود خواهیم آورد.
۲۶. البته باز هم وی جملاتی دارد که نشان می‌دهد وحدت شخصی وجود مورد نظر وی می‌تواند مغایر وحدت تشکیکی وجود نباشد. مثلاً در جایی نظرات درباب وحدت و کثرت را به سه دسته تقسیم می‌کند و پس از ناشی از افراط و تفریط دانستن دو قول اول (یعنی: قول به تباین وجود، قول به نفی مطلق کثرت از عالم واقع)، می‌گوید: «و بازاء کلنا الطائفتین، فریق من العلماء الراسخین و العرفاء الشامخین و الحكماء المتالیهین یقولون: الکثرة الظاهرة فی الوجود حقیقیه لان المتکثرات موجودات فی نفس الامر، متخالفه بالماهیات لترتب الآثار علیها، و وحدتها ایضاً حقیقیه لوحده الوجود الناطقه بها الکتاب و السنه و الكشف الصحیح و العقل الصریح کما یظهر فی مواضعها و لاتنافی بین الوحده الحقیقیه و الکثرة الحقیقیه...» (قمشه‌ای، ۱۳۵۵، ص ۴۶)؛ هرچند که به خاطر مباحثی که در ادامه آورده، برخی همین عبارات را نیز به معنای فراتر رفتن و کنار نهادن وحدت تشکیکی وجود قلمداد کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۹-۲۱۷).
۲۷. به نقل از: آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۲. در اینجا اصل اشکال و پاسخ آقا محمد رضا قمشه‌ای نقل شده است. همچنین ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۰-۱۶۷.
۲۸. برخی قائلند که چهار مرحله آخر به یکدیگر قابل ارجاعند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۲)؛ خصوصاً که دلیلی برای تک‌تک آنها به صورت مستقل اقامه نشده است.
۲۹. امر دیگری که شاید به این تفکیک دامن زد، مجموعه مکاتیبی بود که بین سید احمد کربلایی و سید ابوالحسن غروی اصفهانی (کمپانی) به عنوان یک عارف و یک فیلسوف رد و بدل شد که در آنجا صریحاً دو نفر، یکی طرفدار

وحدت شخصی وجود و دیگری طرفدار وحدت تشکیکی وجود، به نقد مواضع یکدیگر پرداختند. این اثر بعدها تحت عنوان «توحید علمی و عینی در مکاتیب سید احمد کربلایی و سید ابوالحسن غروی اصفهانی» همراه با محاکمات علامه طباطبایی و سید محمد حسین حسینی طهرانی منتشر شد.

۳۰. البته در این گونه موارد نیز چندان موافق تمایز صریح این دو، و دو قول دانستن آنها نیست بلکه نوعی رابطه طولی و تشکیکی بین این دو قول قائل است. مثلاً در جایی می‌گوید: «همان طور که با اثبات اصالت و تشکیک وجود، احکام ماهیت از بین نرفت، بلکه به سبک تازه‌ای درآمد، مسئله وحدت شخصی وجود نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری ادق است در مقابل نظر دقیق، لذا احکامی که روی مسلک تشکیک وجود اثبات شده، در جای خودشان ثابت و به نظر ادق موضوعشان مرتفع است، نه اینکه با حفظ موضوع، حکمی مناقض پیدا کرده باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۷۲) و «با نظر دقیق، برهان حکما همان مسلک عرفا را نتیجه می‌دهد» (همان، ص ۱۶۹).

۳۱. البته ندرتا عباراتی هم دارد که با وحدت شخصی وجود سازگارتر است؛ مثلاً در جایی می‌گوید: «تشکیک در وجود، یعنی تشکیک در مظاهر» (۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۵۹).

۳۲. عجیب اینجاست که ایشان علی‌رغم اینکه شدیدترین حملات را بر وحدت شخصی وجود مطرح کرده و حتی درجایی گفته است: «وحدت وجود ابن عربی در مقایسه با وحدت وجود ملاصدرا شبیه رئالیسم خام در مقابل رئالیسم انتقادی است» (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۷۴)؛ با این حال در یکی از آثارش قول میرزا مهدی آشتیانی را درباره اقسام تشکیک (عامی و خاصی و...) مطرح کرده و بدون هیچ نقدی از آن گذشته و گویی آن را تلقی به قبول نموده است (حائری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۵۲-۵۱).

۳۳. «مما يجب ان يعلم ان اثباتنا لمراتب الموجودات المتكثرة و مواضعنا في مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها لا ينافي ما نحن بصده ان شاء الله تعالى من اثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتا و حقيقة كما هو مذهب الاولياء و العرفاء من اهل الكشف و اليقين و سنقيم البرهان القطعي على ان الوجودات وان تكثرت و تمايزت الا انها من مراتب تعينات الحق الاول و ظهورات نوره و شئوناته ذاته لا انها امور منفصلة و ذات مستقلة وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى ان يرد عليك برهانه و انتظره مفتشا».

۳۴. ان من له قدم راسخ في التصوف و العرفان لا ينفى وجود الممكن راسا.

۳۵. لا ثاني له في الوجود، فضلا عن الوجود.

۳۶. حجاب‌های قبلی عبارتند از: اول آنکه مفهوم وجود، حجاب مصداق وجود شود؛ دوم آنکه توجه به مصداق شود اما ماهیت را اصیل بدانند؛ سوم اینکه ماهیت را اعتباری بدانند ولی کثرت تباینی ماهیات رابه حساب وجود بگذارند.

۳۷. جلال‌الدین همایی در نامه‌ای به سید جلال‌الدین آشتیانی این بحث را مطرح کرده است. اصل نامه یافت نشد ولی فقراتی از آن نامه در مقاله‌ای از آقای منوچهر صدوقی‌سها آمده که بدین قرار است: «کسی که به غور گفتار عرفا و حکما رسیده باشد بین اختلاف مراتب و اختلاف مظاهر فرقی نمی‌یابد و لکن مآل المولوی المعنوی: نور را در مرتب ترتیب‌هاست، فقلت یا سیدی ما الفرق بین المرتبة و المظهر و الترتیب؟ هنا عين الظهور اذ ليس المراد في قول الحكماء الراسخين المراتب الطولية فقط بل هي اعم من الطولية و العرضية كله ظهور الحق الاول تعالى شانه و التشكيك في المظاهر هو عين التشكيك في المراتب» (به نقل از: صدوقی‌سها، ۱۳۷۴، ص ۸۹). استاد مطهری نیز در موارد

متعددی تصریح به یکی بودن این دو کرده است (مثلاً، ر.ک: ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۱۱۰-۱۰۹ و ۱۲۴) و اساساً تعبیر «کثرت در مراتب و مجاری و مظاهر وجود» در آثار صدراییان مکرر آمده که نشان می‌دهد این دو را به یک معنا به کار می‌برده‌اند.

۳۸. مثلاً ابن عربی می‌گوید: «از آنجا که تقدم عدم، وصف ذاتی ممکنات است و وصف ذاتی یک موصوف را نمی‌توان رفع کرد پس محال است که ممکن موجود شود لذا ازلی‌العدم و دائماً معدوم است.» (بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۵) و نیز: «عدم، ذاتی ممکن است یعنی لازمه حقیقت ذات آن این است که معدوم باشد و چیزی را که لازمه ذات باشد نمی‌توان برداشت.» (همان، ج ۲، ص ۹۹)

۳۹. «ما سوای واجب، نمود، آیت و مرآت بود» است و مرآت، برخلاف سراب، در ارائه خود نسبت به «بود» صادق است. صورت مرآتیه در سطح آئینه، در زاویه عطف، در شیشه، و در نظایر آن وجود ندارد و با این همه صاحب صورت را نشان می‌دهد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۴۰۵-۴۰۴؛ ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۰۱؛ ۱۳۷۲، ص ۱۷-۱۴)

۴۰. تثلیث بود، نمود، و نبود موجب نمی‌شود که بین وجود و نقیض آن فاصله‌ای باشد، زیرا نقیض وجود چیزی است که وجود نباشد و مصداق نقیض آن یا «نمود» است که مصداق حقیقی وجود نیست یا «نبود» است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۵-۱۴)

۴۱. «و هاهنا نقول لیس لمن سوی الواحد الحق وجود لاستقلالی و لاتعلقی، بل وجوداتها لیس الا تطورات الحق باطواره و تشنوناته بشئونه الذاتیه»

۴۲. «ان وجود کل شیء هو نحو ظهوره بافاضة نور الوجود علیه من القیوم.»

۴۳. البته این غیر از سخن جهله صوفیه است که واجب را ساری در تمام اشیا می‌دانند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۷۴)

۴۴. «بنا به طریقه اهل توحید، حقیقت وجود تمام هویت حق است ... این اعاضم [ابن عربی و ...] وجود محض را حق و وجود مطلق را فعل حق و وجودات مقیده را اثر حق می‌دانند و صدق موجود بنا بر این قول بر حق تعالی و اشیا و وجود منبسط به نحو مشترک معنوی است و اطلاق موجود به وضع لغوی بر اشیا اعم از حق تعالی و ممکنات مجاز نیست به حسب برهان عقلی؛ چون موجودات تجلیات ذاتی حقند، موجودند به وجود حقیقی؛ ولی چون وجود منبسط کالمعنی الحرفی عین‌الربط به حق تعالی است این محققان از آن تعبیر به تعین و نسب وجود حق نموده‌اند و اگر بگویند ماسوی اعتباری است مرادشان اعتبار عرفانی است و اگر بگویند موجودات ممکنه وجودشان مجازی است مرادشان مجاز عرفانی است یعنی قطع نظر از تجلیات حق، ماهیتی ظهور و بروز نمی‌کند نه اینکه صدق موجود بر اشیا با ملاحظه تجلی احدی مجاز است و حقیقت ندارد.» (آشتیانی، ۱۳۶۱، ص ۱۸۷-۱۸۶)

۴۵. ملاصدرا می‌گوید تشکیک در مفهوم راه ندارد بلکه در حقیقت هستی است؛ ولی قیصری می‌گوید تشکیک در حقیقت راه ندارد. فاضل تونی می‌گوید هر دو یکی می‌گویند منتها اولی مرادش حقیقت در مقابل مفهوم است و دومی مرادش حقیقت در برابر ظل است. (فاضل تونی، ۱۳۶۰، ص ۱۹-۱۸)

۴۶. عجیب اینجاست که استاد جوادی آملی با اینکه تفکیک ظل و مفهوم را پذیرفته (شرح حکمت متعالیه، ج ۴، ص ۲۸۹ و ۲۹۷؛ با این حال وجود رابط و حرفی را هم از ممکنات سلب کرده است.
۴۷. «هذا ... لا ینافی ما نحن بصدده ان شاء الله تعالی من اثبات وحدة الوجود و الموجود»
۴۸. در این گونه موارد، منظور فلاسفه مشائند که در مقابل عرفا مطرحند، نه فلاسفه حکمت متعالیه؛ و این ادبیات در پیروان ملاصدرا حتی در میان معاصرین نیز دیده می شود که فلاسفه را مذمت می کنند در حالی که رای عرفا را به برهان فلسفی اثبات می نمایند؛ در تمامی این گونه موارد به نظر می رسد که منظور فلاسفه مشائند که نتوانسته اند مفاد سخن عرفا را به برهان فلسفی دریابند.
۴۹. «المرتبه الواجبه لذاتها التي لا حد لها الا عدم الحد»
۵۰. «فهی مطلقه من غیر ان تكون محدوده الا بانها لا حد لها»
۵۱. «و لما كان الحد فی معنی السلب كان نفی الحد سلبا للسلب و هو الايجاب فیؤول الی محوضه الوجود و هو الصرافه»
۵۲. «هو حقیقه الحق عند العرفاء لاطلاقه المعری عن التقييد ولو بالتزیه عن الماهیات الموجب لنوع من الشرط»
۵۳. «اشاره الی امکان الجمع بین المسلكین بان المراد سلب السلب ای سلب الحدود و النقائص الامکانیه لا سلب الشیء بماهو حقیقه وجودیه كما فی طریق من یقول بتباین الوجود، فافهم.»

فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۶۰)، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا. تهران: نهضت زنان مسلمان.
۳. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۴۲)، مقدمه بر شرح المشاعر لاهیجی. تهران: مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۶)، مقدمه و تعلیقه بر مجموعه آثار عصار. تهران: امیر کبیر.
۵. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۶۱)، هستی از نظر فلسفه و عرفان. تهران: نهضت زنان مسلمان.
۶. آشتیانی، مهدی (۱۳۳۰)، اساس التوحید. با مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مولی.
۷. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۵)، اسماء و صفات حق. تهران: اهل قلم.
۸. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۷)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.
۹. ابن ترکه، صائغ الدین علی بن محمد (۱۳۵۵)، تمهید القواعد. همراه با حواشی آقامحمدرضا قمشه ای و آقامیرزا محمود قمی. مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. ابن عربی، ابوعبدالله محمد بن علی (محبی الدین). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر، بی تا.
۱۱. ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم. با تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.
۱۲. امین، حسن (۱۳۷۶)، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی. تهران: بعثت.
۱۳. امین، سید حسن. «جریان تشکیک در مظاهر وجود یا مراتب آن» در: کیهان اندیشه، خرداد و تیر ۷۵ ش ۶۶ ص ۸۵-۹۷

۱۴. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی. تهران: اطلاعات.
۱۵. جلوه، ابوالحسن (۱۳۱۵ق)، تعلیقه بر رساله در اثبات وحدت وجود قمشه‌ای، منتشر شده در پایان کتاب تمهید القواعد، چاپ.
۱۶. جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد. صائت الدین علی بن محمد ابن ترکه (۱۳۷۲)، تهران: الزهراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، حقیق مختوم. قم: مرکز نشر اسرا، ۱۰ جلد.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۹)، شرح حکمت متعالیه جزء ششم. تهران: الزهراء، ۴ جلد.
۱۹. حائری مازندرانی، محمد صالح (۱۳۶۶)، حکمت بوعلی سینا، تصحیح: حسن فضائلی، تهران: نشر محمد، ۵ جلد.
۲۰. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۰)، کاوش‌های عقل نظری. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۱. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی. تهران: مصالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲)، وحدت از دیدگاه حکیم و عارف؛ قم: فجر.
۲۳. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۰)، تعلیقه بر شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری. تقدیم و تحقیق: مسعود طالبی، تهران: نشر ناب، ۵ جلد.
۲۴. حکمی یزدی، علی اکبر (۱۳۷۲)، رسائل حکمیه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۵. رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۶۷)، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی. با تصحیح و مقدمه: غلامحسین رضانژاد. تهران: الزهراء.
۲۶. زونوزی، عبدالله (۱۳۷۹ق)، لمعات الهیه. با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفه ایران.
۲۷. سبزواری (۱۹۸۱)، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۹ جلد.
۲۸. صدر المتالیهین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم قوام (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۹ جلد.
۲۹. صدر المتالیهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام (۱۳۶۰ ه.ش، ۱۹۸۱م)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه: مشهد، مرکز المجامعی النشر و موسسه التاریخ العربی.
۳۰. صدر المتالیهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام (۱۳۶۱)، ایقاظ النائین. مقدمه و تصحیح: محسن مویدی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۱. صدر المتالیهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام، تعلیقه بر شرح حکمت الاشراق قطب‌الدین شیرازی، قم، بیدار، بی تا.
۳۲. صدر المتالیهین شیرازی، محمد بن ابراهیم قوام (۱۳۷۷)، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

وحدت وجود در حکمت متعالیه، بررسی تاریخی و معنا شناختی ۱۶۵

۳۳. صدرالمتالهین شیرازی، محمدبن ابراهیم قوام(۱۴۰۴ق)، اکسیر العارفین فی معرفه طریق الحق و البقین. تحقیق و مقدمه و ترجمه به ژاپنی: شیجیرو کامادا. توکیو: جمعیه دراسات الفکر الاسلامی دانشگاه توکیو.
۳۴. صدرالمتالهین شیرازی، محمدبن ابراهیم قوام(۱۳۵۸)، الواردات القلییه فی معرفه الربوبیه، تحقیق و تصحیح و ترجمه: احمد شفیعیها. تهران: انجمن فلسفه ایران.
۳۵. صدوقی سها، منوچهر. «جریان تشکیک در مظاهر وجود و یا مراتب آن» در: کیهان اندیشه، بهمن و اسفند ۷۴، ش ۶۴ و ۶۵، ص ۸۹-۹۲.
۳۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۳۶۱)، «رساله الولایه» در: یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی. قم: شفق، ص ۳۰۶-۲۴۹.
۳۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۳۷۳)، اصول فلسفه و روش رئالیسم. همراه با پاورقی های مرتضی مطهری. تهران: صدرا، ۵ جلد.
۳۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۳۷۸)، بدایه الحکمه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۹۸۱)، تعلیقہ بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۹ جلد.
۴۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۴۱۰ق)، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد کربلایی و شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی). به ضمیمه محاکمات و تزییلات علامه طباطبایی بر سه مکتوب اول سید و شیخ و تزییلات سید محمد حسین طهرانی بر چهار مکتوب آخر سید و شیخ، تهران: حکمت.
۴۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۳۶۸)، رسائل توحیدی. تهران: الزهراء.
۴۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۴۰۵ق)، نهایه الحکمه، همراه با تعلیقات محمد تقی مصباح یزدی. تهران: الزهراء، ۲ جلد.
۴۳. طهرانی(۱۴۰۳ق)، ذریعه الی تصانیف الشیعہ، بیروت: دارالاضواء.
۴۴. طهرانی، سیدمحمدحسین [حسینی] (۱۴۱۷ق)، مهر تابان، یادنامه و مصاحبات با علامه طباطبایی. مشهد: علامه طباطبایی.
۴۵. عصار، محمد کاظم(۱۳۷۶)، «رساله وحدت وجود» در مجموعه آثار عصار. مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر، ص ۳۰-۵.
۴۶. عقیفی، ابوالعلاء(۱۳۷۰)، تعلیقات علی فصوص الحکم للشیخ الاکبر محیی الدین بن عربی. تهران: الزهراء.
۴۷. فاضل تونی، محمد حسین(۱۳۶۰)، تعلیقہ بر فصوص ابن عربی. تهران: مولی.
۴۸. قمشہ ای، آقامحمدرضا(۱۳۵۵)، تعلیقہ بر تمهید القواعد ابن ترکه. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴۹. قمشہ ای، آقامحمدرضا(۱۳۱۶ق)، رساله وحدت وجود. منتشر شده در حاشیه بر فصل اول فصوص الحکم ابن عربی. تهران: (چاپ سنگی).
۵۰. کاکایی، قاسم(۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. تهران: هرمس.

۵۱. گودرزی، مهدی. گذر از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد در دانشگاه تربیت مدرس: مهر ۱۳۸۰
۵۲. لاهیجی لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۴۲)، شرح رساله المشاعر، با تصحیح و تعلیق و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۵۳. مدرس طهرانی، آقاعلی (۱۳۶۱)، تعلیقات بر لمعات الهیه. ملاعبدالله زنوزی. تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۵۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۲)، آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهاییه الحکمه. تهران: الزهراء، ۲ جلد.
۵۶. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰)، شرح جلد اول الاسفار الربعه. جزء اول. تحقیق و نگارش: جعفر سبحانی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۵ و ۱۳۸۰)، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه. تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ ۲ جلد.
۵۸. مطهری (۱۳۷۵)، خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: صدرا.
۵۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، پاورقی های اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا، ۵ جلد.
۶۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، شرح مبسوط منظومه. تهران: حکمت.
۶۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، شرح منظومه. تهران: صدرا.
۶۲. نوری، علی (۱۹۸۱)، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۹ جلد.
۶۳. نوری، علی (۱۳۹۸ق)، رسائل فلسفی بسیط الحقیقه کل الاشیاء و وحدت وجود. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۶۴. یزدانی، عباس. «نظریه وحدت وجود در فلسفه ملاصدرا» در مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۱ ص ۴۶۵-۴۶۵.