

فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، پاییز ۱۳۸۹، شماره مسلسل ۵

تفسیر علیت به تشاؤن در فلسفه صدرایی

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۶

تاریخ تأیید: ۸۹/۹/۱۲

مرضیه صادق*

رابطه بین واجب و ممکنات یا ربط علی و معلولی در نظام وجودی صدرایی، دو گونه بررسی می‌شود؛ صدرا ابتدا با اثبات اصالت وجود، به توجیه این رابطه در دستگاه وجودی و در قالب تشکیک خاصی پرداخته و معتقد است علت و معلول، دو موجود مستقل و در مقابل هم نیستند که رابطه آنها تباین باشد؛ بلکه از نوع اضافه اشراقی است و معلول عین ربط به علت است، نه موجودی مرتبط با علت؛ اما در اواخر بحث علیت، به این نتیجه می‌رسد که وقتی معلول هویتی مابین با علت نداشته باشد، علت هم باید در مقابل آن موجود مستقل نامتناهی باشد که عاری از هر نقصی است و با استدلال از طریق «بسیط الحقیقه کل الأشياء» و پرداختن به حقیقت علت و معلول (ربط علی) خصوصیات علت حقیقی را بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که تنها وجود حقیقی ذات باری است و بقیه شئون و ظهورات واجب هستند، نه اینکه وجودی - حتی به نحو ربطی و مستقل - در مقابل او باشند؛ بدین طریق از تشکیک خاصی و فقر وجودی معلول به منزله پلی برای رسیدن به وحدت شخصی استفاده می‌کند و در مباحث مختلف از تعبیر عرفانی که نشان‌دهندهٔ رابطشان و ذی‌شان است، استفاده می‌کند.

واژه‌های کلیدی: اصالت وجود، تشکیک خاصی، علت و معلول، فقر

وجودی، بسیط الحقیقه، تشکیک در مظاهر، وجود اطلاقی.

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام از دانشگاه باقرالعلوم (ع)

طرح مسأله

بحث درباره رابطه میان علت و معلول از ابتدا در میان فلاسفه یونان مطرح بود و بعدها که به دست مسلمانان رسید، آنها سعی کردند آن را مطابق معتقدات اسلامی سامان دهند. مرحوم صدرالمتألهین نخستین کسی بود که توانست در دستگاه فلسفی خاص خویش از این رابطه به نحوی صحبت کند که هم با منابع اسلامی سازگار باشد و هم شبهه‌ای بر آن وارد نگردد. وی با توجه به منابع عظیم فلسفی ماقبل خویش - از مشاء و اشراق و مکاتب کلامی عصر خویش و از همه مهم‌تر منابع عرفانی غنی بر جا مانده از ابن‌عربی و شارحان آثار او - توانست نظامی را سامان دهد که با مبانی فلسفی سازگار باشد و حرف نهایی خود را که مطابق نظام عرفانی است، بیان کرده، به اثبات آن پردازد؛ از این جهت، نظام فلسفی وی را به حکمت متعالیه متقدم و متأخر تقسیم می‌کنند که هر یک بر مبنایی استوار شده و صدرا از مبنای اول (تشکیک خاصی) به منزله پلی برای وصول به مقصود خویش (اثبات وحدت شخصی) استفاده کرده است.

در این مقاله ابتدا مبنای فلسفی حکمت متعالیه متقدم و ربط میان علت و معلول طرح می‌شود و پس از آن به مبنای عرفانی و مقایسه میان این دو پرداخته می‌شود. همچنین دلایلی که صدرا در اثبات وحدت شخصی وجود بیان کرده همراه با اقوال مختلف شارحان حکمت متعالیه بررسی خواهد شد.

حقیقت تشکیک

مشکک مفهومی کلی است که بر افراد و مصادیق خود با اختلاف در شدت و ضعف، تقدم و تأخر و... حمل می‌شود؛ اما حقیقت تشکیک در نظام فلسفی صدرا که نظامی وجودی است، حقیقت وجود است و اگر ایشان از تشکیک در

مفاهیم سخن گفته و آن را به متواطی و مشکک تقسیم کرده، از باب تقریب به ذهن بوده است، و گرنه اصل بحث بر سر واقعیت و حقیقت وجود است که آن را مشکک می‌دانند. هرچند اولین کسی که بحث تشکیک را طرح کرد، شیخ اشراق بود که در بحث «انوار مجرده» قائل به تشکیک شد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۲۵-۱۲۷) ایشان نتوانستند جریان تشکیک را در کل نظام هستی سامان دهد؛ بلکه سخن وی تنها شامل مجردات می‌شد و غواسق و مادیات را از این مرتبه خارج می‌کرد.

صدرالمآلهین با اعتقاد به اصالت وجود، تشکیک را در کل مراتب هستی مطرح کرد و توانست با این اصل اساسی، کل موجودات را در نظام تشکیکی خود سامان دهد؛ بنابراین تشکیک حقیقتی است که دارای مراتب و درجات مختلفی باشد، به گونه‌ای که این حقیقت در جمیع مراتب و درجات آن جاری و مابه‌الامتیاز در آن عین مابه‌الاشتراک باشد. برای وضوح بیشتر تعریف تشکیک باید به بررسی ملاک و شرایط و ارکان تشکیک پرداخت:

۱. ملاک تشکیک

ملاک عمومی تشکیک - همان‌طور که در تعریف آن بیان شد - این است که امتیاز و اشتراک موجودات به یک حقیقت برگردد و آن حقیقت نیز تمام ذات آنها را تشکیل دهد، نه جزء ذات را. در چنین مواردی که چند شیء داریم که یکی شدیدتر از دیگری است، باید این امور متکثر از یک نحو حقیقت بهره‌مند باشند و تمایز آنها نیز در همان نحو حقیقت باشد؛ حال که اصالت با وجود است و غیر وجود تحقق ندارد، همه این اشیای مختلف از حقیقت وجود بهره‌ای دارند و تمایز آنها نیز در همین وجود است؛ چرا که چیزی جز وجود در دار هستی

نیست که بخواهد عامل این تمایز شود. پس حقیقت وجود، تمام ذات آنها را دربر می‌گیرد.

به نظر استاد آشتیانی:

ملاک تفاوت و تشکیک، خاصیت ذاتی هستی است. اصل وجود با حفظ وحدت اطلاقی، دارای مراتب متصل و هر مرتبه‌ای دارای حکم خاص و در عین حال، واجد جمیع احکام مخصوص طبیعت وجود است. (۱۳۸۰: ۴۶)

صدرالمتألهین از این حقیقت این گونه تعبیر می‌کند: «إنّ التفاوت بین شیئین قد یکون بنفس ما وقع فیہ التوافق بینهما لا بما یزید علیہ و لا بما یدخل فیہ.» (۱۴۲۲: ۳۵۶) البته ایشان برای این ملاک عام از تعبیر دیگری هم استفاده کرده و گفته است اختلاف به اقدمیت، اولویت و... باشد که این تعبیر نیز به همین ملاک عام باز می‌گردد؛ چرا که در چنین اموری که وجه امتیاز به شدت و ضعف و کمال و نقص است، ضرورتاً وجه اشتراک و اختلاف، یک نحو حقیقت است و در نتیجه کثرت آنها تشکیکی است: «ضابطة الإختلاف التشکیکی علی أنحائه هو أن یختلف قول الطبیعة المرسله علی أفرادها بالأولویة أو الأقدمیة أو الأتمیة الجامعة الأشدیة والأعظمیة والأکثریة.» (۱۳۸۳: ۵۱۱/۱)

۲. ارکان تشکیک

با توجه به تعریف تشکیک برای تحقق آن چهار رکن یا شرط لازم است که تشکیک حقیقی بدون آنها محقق نمی‌شود:

یک. وحدت حقیقی: ایشان قائل است وجود در خارج، وحدت حقیقی دارد؛ اما مقصود از این وحدت، وحدت سنخی نیست که شیخ اشراق گفته و آن را از جنس مفاهیم دانسته که در خارج صرفاً وحدت بالقوه دارد؛ بلکه مقصود وحدت

سریانی است، به گونه‌ای که تمام افراد را در بر گرفته، وحدتش در خارج نیز بالفعل باشد. وی در *الشواهد الربوبیة* می‌گوید: «إنَّ شمول الوجود للأشیاء لیس كشمول الكلی للجزئیات كما أشرنا إليه، بل شموله من باب الإنبساط و السریان». (۱۳۸۲: ۱۳۵).

دو. کثرت حقیقی: مقصود کثرتی است که به امر اصیل و حقیقی وجود بازگردد و امتیاز بین آن امور کثیر نیز یا به ذات وجود رجوع کند - همچون ذات واجب نسبت به غیر خودش - یا به مرتبه‌ای از مراتب وجود.

کثرت حقیقی در مقابل کثرت اعتباری است که از ناحیه ماهیت عارض وجود می‌شود؛ نظیر تمایزی که بین وجود انسان و وجود درخت است که از باب اتحاد بین وجود و ماهیت، حکم یکی به دیگری سرایت می‌کند و تمایز به وجود هم نسبت داده می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱ / ۳۴۸)

سه. سریان وحدت در کثرت: همان‌گونه که بیان شد، مقصود از این وحدت، وحدت سریانی یا بالمشخص است که با کثرت هماهنگ بوده، اصلاً معنای سریان، جز با وجود کثرت نمی‌سازد. پس باید کثرتی باشد تا وحدت در آن ساری باشد: «إنَّ الكثرة لاتنافی الوحدة بل تؤكدها فإنها كاشفة عن الأشمليّة و الأوسعیّة». (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲ / ۱۷۸؛ جوادی آملی، همان)

چهار. رجوع کثرت به وحدت: مقصود از کثرت، همان کثرت حقیقی است که وجه اشتراک و وحدتی بین آنها وجود دارد و ارتباط بین آنها از طریق همین وجه اشتراک است.

شرط‌های سوم و چهارم، همان مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراکی است که در مسأله تشکیک مد نظر است.

خلاصه آنکه اولاً، باید امور کثیری داشته باشیم که وجه اشتراکی داشته باشند و آن وجه مشترک در این امور کثیر حقیقتاً ساری و جاری باشد و ثانیاً اختلاف بین امور کثیر نیز به همین جهت وحدت رجوع کند. بنابراین تمام ذاتیات کثرات را همین وجه مشترک (وجود) تشکیل می‌دهد.

مقصود صدرا از تشکیک، تشکیک خاصی است که اختلاف مراتب به کمال و نقص باشد؛ به گونه‌ای که همین کمال و نقص‌ها و شدت و ضعف‌ها، موجب کثرت این حقیقت واحد شود؛ بدین معنا که وجود با وحدت سعی، تمام مراتب هستی را فرا گرفته و اختلاف بین موجودات به مراتب مختلف آنهاست و حقیقت وجود به نفس ذات، مقتضی تشکیک خاصی است. این اقتضا ایجاب می‌کند وجود با حفظ اصل وحدت اطلاق خود در مرتبه‌ای علت باشد و در مرتبه‌ای معلول. علت، معلولِ علتِ کامل‌تر و قوی‌تر است و این سلسله مراتب علیت و معلولیت، علت شدیدتر و کامل‌تر از معلول است و لذا از حیث رتبه مقدم بر معلول می‌باشد؛ بنابراین دو وجودی که در درجه علت و معلول قرار گرفته‌اند، از نظر اصل حقیقت واحدند و طارد عدم هستند، به گونه‌ای که اگر وجود معلول ترقی کند - بنا بر فرض محال - عین علت می‌شود و اگر وجود علت تنزل نماید - به فرض محال - عین معلول خواهد بود. پس کثرت حاصل از رابطه علی و معلولی، کثرت تشکیکی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱ / ۳۰۳: ۷ / ۲۱۱)

حقیقت علت و معلول در دستگاه تشکیک خاصی

تمام فیلسوفان، حقیقت علت را وجودی مستقل می‌دانستند که هیچ نوع وابستگی به غیر ندارد؛ نه وابستگی صدوری - مثل ممکنات که نیازمند به علت

باشند - و نه وابستگی حلولی - مانند قیام شیء به قابل آن - و نه سایر انواع وابستگی - مانند قیام مرکب به اجزا یا وابستگی شیء به علل معده - و بنابراین وجود مستقل، واقعیتی مطلقاً غیر مشروط است؛ به تعبیر فلسفی، این وجود از جمیع جهات، واجب بالذات و ضروری ازلی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۴۱ - ۱۴۹؛ عبودیت، ۱۳۸۳: ۱۳۸۴ و ۲۰۱)

بین صدرا و پیشینیان در حقیقت معلول اختلاف نظر وجود دارد. قدما حقیقت معلول را وجود رابطی نسبت به علت می‌پنداشتند. هر قضیه‌ای در ذهن به سه دسته مفاهیم (موضوع، محمول و نسبت بین آن دو) تحلیل می‌شود و ظرف نسبت میان موضوع و محمول هم در ذهن است و این نسبت، عین موضوع یا محمول یا خارج از آن دو نیست و نیز به گونه‌ای نیست که بتوان این نسبت را بین موضوع و محمول دیگری برقرار کرد؛ به همین قیاس در خارج نیز موجودات به دو قسم مستقل و رابط تقسیم می‌شوند؛ وجود مستقل - مثل موضوع و محمول - دارای معنای مستقل و اسمی است و وجود رابط - همانند معانی حرفی - به تنهایی مفهومی ندارد، مگر اینکه نظر استقلالی به آن شود. از این جهت وجود رابطی، وجود فی‌نفسه لغیره است؛ یعنی واقعیتی است که وابستگی و قیام ذاتی به علت دارد و اگر این وابستگی از آن قطع شود، معدوم خواهد شد؛ اما جنبه «فی‌نفسه» بودن آن از این جهت است که با نظر استقلالی به آن، از واقعیتی حکایت می‌کند و تعدد موجودات نیز از همین جنبه نشأت می‌گیرد؛ چرا که فی‌نفسه بودن معلول، سبب تغایر آن با علت می‌شود و می‌توان با نظر استقلالی به آن نظر کرد و آن را مابین با علت در نظر گرفت؛ هر چند در وجودش «لغیره» است و دائماً نیاز به علت دارد. به تعبیری، وجود فی‌نفسه‌اش عین وجود لغیره آن است؛ لکن معنایش از قبیل معنای اسمی و مستقل است و

می‌توان به صورت مفهوم ماهوی و بدون در نظر گرفتن علت، آن را تصوّر کرد. طبق این دیدگاه، علیت منشأ کثرات موجود در عالم می‌شود. صدرالمآلهین این معنا از وجود رابطی معلول را چنین بیان می‌کند:

إِنَّهُمْ لَمَّا قَالُوا بِالثَّانِي فِي الوجودِ أَثْبَتُوا لِلْممكنِ وجوداً مغايراً للوجودِ الحقِّ...
لكن على وجه يكون مرتبطاً إلى الحق ومنسوباً إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه
الإنتساب إلى المعبود الحق تعالى. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱ / ۳۸۴)

وجود رابط از دیدگاه صدرا

تقسیم وجود به دو قسم رابط و مستقل در فلسفه صدرایی، با آنچه در فلسفه‌های پیشین آمده، متفاوت است. صدرا ابتدا از وجود رابطی معلولات سخن به میان آورده و پس از آن، نظر خود را در باب حقیقت معلول چنین بیان کرده است که معلول جز ربط محض و صرف تعلق به علت نیست. معلول عین ربط است، نه اینکه مرتبط به علت باشد و از این حقیقت به «وجود رابط» یاد می‌کند. طبق این دیدگاه، وجود رابط قسمی از وجودها و دارای جنبه فی نفسه است؛ به گونه‌ای که می‌توان در تحلیل ذهنی، مفهومی مستقل برای آن در نظر گرفت و آن را تقسیم وجود مستقل قرار داد؛ هر چند در خارج، عین ربط و تعلق به علت است. علامه نیز در *نهایة الحکمة* می‌فرماید: می‌توان به لحاظ استقلالی به آنها نظر کرد و مفهوم ماهوی انتزاع نمود. و این مفهوم نیز مستقل نیست؛ چرا که استقلال و عدم استقلال یک مفهوم که از وجودی انتزاع می‌شود، تابع نوع آن وجود است. اگر وجود مستقل باشد، مفهومی انتزاع شده هم مستقل است، وگرنه نمی‌توان مفهوم مستقلی برای آن در نظر گرفت، جز به اعتبار و تحلیل ذهنی و به نحو ابهام. (۱۴۱۷: ۴۱)

با توجه به خصوصیاتی که برای وجود رابط معلول بیان شد، به سادگی می‌توان نظر صدرا در باب حقیقت معلول را فهمید؛ چرا که معلول وجودی مستقل و جنبه‌ای فی‌نفسه در قبال وجود علّت ندارد؛ بلکه عین وابستگی و صرف فقر است و همان‌گونه که بیان شد، جهت نیازمندی معلول به علّت در همین جنبه فقر و ضعف وجودی او یافت می‌شود.

ابتکار صدرا در معنای امکان (فقر وجودی) سبب شد تا بتواند کثرات موجود در عالم را توجیه کرده، بر اساس تشکیک خاصی به تبیین آن پردازد؛ چرا که طبق این بیان، وجود دارای وحدت تشکیکی است که در تمام مراتب هستی سریان دارد، هم در واجب به عنوان وجودی مستقل از غیر و «وجود لِنفسه بنفسه فی‌نفسه» و هم در بقیه مراتب وجودی که عین تعلق و ربط به واجب هستند؛ از این جهت، وجود رابط قسیم وجود مستقل دانسته شده است.

حقیقت معلول «لغیره» و فاقد جنبه «لِنفسه» است؛ بدین معنا که با تحلیل حقیقت معلول، غیر از فقر و صرف ربط بودن به علّت چیزی نمی‌یابیم و این بر خلاف چیزی است که فلاسفه پیش از صدرا با تحلیل علّیت به آن استناد کرده، می‌گفتند در رابطه علی - معلولی، چهار امر متصور است: ذات علّت، ذات معلول، آنچه علّت به معلول می‌دهد (وجود) و نسبت بین علّت و معلول (ایجاد) و از این جهت معلول را ذات مستقلی در قبال علّت و در ارتباط با آن می‌دانستند و از آن به «وجود رابط معلول» یا «وجود رابطی» تعبیر می‌کردند.

استاد مطهری حقیقت معلول را این‌گونه بیان می‌کند:

تحقیقی که صدرالمتألهین در باب اصالت حقیقت وجود در تحقق و در جعل

کرد، منتهی به این مطلب شد که اینکه در باب علّیت حقیقی چنین فرض کنیم که

گیرنده‌ای و دهنده‌ای و اضافه و نسبتی میان آن دو به عنوان یک امر سوم وجود

دارد، خطای محض است. این کثرت را ذهن ما می‌سازد. در حقیقت در باب علیت، گیرنده و داده‌شده و نسبت میان گیرنده و دهنده که از آن به اضافه تعبیر می‌شود، یک چیز بیشتر نیست و بنابراین حقیقت وجود معلول، عین ایجاد معلول است و فیض، عین افاضه و مضاف، عین اضافه و اشراق شده عین اشراق است؛ یعنی چنین نیست که معلول چیزی است و اضافه میان آن و علت چیز دیگر؛ بلکه حقیقت معلول، عین اضافه به علت است... (۱۳۷۵: ۲۴۶)

وحدت وجود

هر چند عقیده به وحدت وجود، از ابتدا در میان عرفا رایج بوده است، اولین کسی که موفق به تدوین و تنظیم آن به صورت کامل شد و آن را به صورت نظریه‌ای مستدل درآورد، ابن عربی بود. پس از او شاگردان و تابعان وی به شرح و بسط این نظریه پرداختند و در این میان نیز برخی در اثر سوء برداشت از کلام وی، آن را به غلط، حلول یا اتحاد تفسیر نمودند و برخی دیگر او را تکفیر کردند.

مقصود عرفا از وجود، تنها ذات باری تعالی است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۸/۲۱۷) آنها وجود را اصیل و منشأ جمیع آثار و خیر محض دانسته، آن را منحصر به ذات باری تعالی می‌دانند و از این جهت، موضوع اختصاصی علم عرفان را «وجود حق» می‌دانند. (خواجوی، ۱۳۸۴: ۱۳ به نقل از قونوی) آنها روند بحث حکما را تغییر دادند و به جای سخن از اصالت وجود یا ماهیت، از اصالت وحدت یا کثرت بحث کردند و از باب مساوقت وجود با وحدت، مصداق حقیقی وجود را یک ذات دانسته، به اصالت وحدت گرایش پیدا کردند. آنها نسبت وجود به کثرت را از باب مجاز در تعبیر پنداشتند. استاد جوادی آملی در این باره می‌فرماید:

وجود در عرفان مخصوص واجب است؛ چنانکه کون مختص به ممکن و همان‌طور که کون بر واجب اطلاق نمی‌شود، وجود نیز بر ممکن اطلاق نخواهد شد، مگر به یکی از دو راه: اول آنکه، از باب مجاز عقلی در اسناد باشد؛ یعنی اسناد وجود به واجب «اسناد اِلٰی ما هو له» و به ممکن «اسناد اِلٰی غیر ما هو له» باشد. دوم آنکه، از باب مجاز لغوی در کلمه باشد؛ یعنی اطلاق وجود بر واجب به معنای حقیقی و اطلاق آن بر ممکن به معنای مجازی باشد و در مجاز لغوی، لفظ در غیر معنای حقیقی خود استعمال می‌شود. آنگاه بر مصداق معنای غیر حقیقی تطبیق می‌شود و یا آنکه در همان معنای حقیقی خود استعمال می‌شود ولی تطبیق آن بر مصداق غیر حقیقی از باب ادعاست؛ به هر تقدیر عنایت لازم است.

(۱۳۱۶: ۲۷/۵)

مقصود از وحدت در نظریه وحدت وجود و وحدت حقیقی خداوند، وحدت در مقابل وحدت نسبی است که دوگانگی در آن لحاظ نمی‌شود. توضیح آنکه، وحدت دارای اقسامی است:

یک. وحدت حقه حقیقیه یا وحدت عامیه یا وحدت اطلاقیه: وحدتی که تحقق و ثبوت و تصور آن، توقف بر تعقل کثرت نداشته باشد و حتی ملاحظه عدم کثرت و تقابل با کثرت و بشرط لا بودن آن از کثرت لحاظ نشود. این وحدت از تمام جهات عین حقیقت وجود است.

دو. وحدت اسمائیه یا وحدت نسبی: وحدتی که کثرات به واسطه نسبتی که با آن وحدت دارند، به آن برمی‌گردند. این وحدت مع‌الکثره است، نه در مقابل کثرت. (آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۵۱ و ۱۵۲)

مراد عرفا از وحدت باری در مقام ذات، وحدت ذاتی حقیقی است؛ چرا که ذات صرف‌الوجود است و هیچ نوع تعین و تکثری در آن راه ندارد. از این مقام

به مرتبه غیب‌الغیوب تعبیر شده است که: «لا یصحّ أن یحکم علیہ أو یعرف أو یضاف إلیه نسبة ما من وحدة أو وجوب وجود أو مبدئية أو إقتضاء إیجاد أو صدور أثر» (علی بن احمد، ۱۳۷۹: ۹۷) اگر هم به آن اطلاق وجود می‌شود، از باب ضیق در تعبیر است و گرنه هیچ عنوانی نمی‌تواند مقام ذات را تفسیر کند و مشارالیه آن باشد؛ اما چون مفهوم وجود از بدیهی‌ترین مفاهیم است، در مورد خداوند به کاربرده می‌شود. (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۳۱؛ فونوی، ۱۳۷۴: ۲۲) این وجود، همان لابشرط مقسمی است که در عرفان از اختصاص آن به ذات باری سخن رفته است؛ البته نه بدین معنا که مفهوم لابشرط مقسمی را آن گونه که حکما می‌پندارند، در نظر داشته باشند؛ چرا که این لابشرط، منزله از هر قیدی حتی قید اطلاق است؛ به گونه‌ای که در مقام ذات، سخن گفتن از آن نهی شده است: «تکلموا فی خلق الله ولا تکلموا فی الله فإنّ الکلام فی الله لا یزید إلاّ تحیراً». (محمد بن احمد، ۱۴۱۶: ۴۵۴)

تفسیر ابن عربی از وحدت وجود نیز همین معناست. وی حق تعالی را مطلق و اصل وجود دانسته که واحد به وحدت شخصی است، نه وحدت عددی و این حقیقت، لابشرط از جمیع قیود حتی قید اطلاق است و تنها موجود حقیقی و صرف در دار هستی است که منشأ جمیع آثار است و ضد و مثلی ندارد: «فما فی الوجود مثل وما فی الوجود ضد، فإنّ الوجود حقیقة واحدة و الشیء لا یضادّ نفسه».

فلم یبق إلاّ الحق لم یبق کائن فما ثم موصول و ما ثم بائن

(ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۲ و ۹۳)

توجیه کثرات

اگر تنها فرد حقیقی وجود، حق تعالی است که وجود صرف و بسیط است و جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد تا بخواهند با او مقابله کنند یا ثانی او به شمار

آیند، کثرات عالم چگونه توجیه می‌شوند؟ مسلماً ماسوا پوچ و باطل نیستند - آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند - و این‌گونه هم نیست که واجب با کثرات به نحو حلولی یا اتحادی معیت داشته باشد؛ بنابراین یک وجه باقی می‌ماند که کثرات را مظاهر و نمودهای وجود حقیقی بدانیم.

توضیح آنکه، ابن عربی و شارحان آثار وی، پس از بحث وحدت وجود به توجیه کثرات پرداخته، از آنها به شؤن و اطوار و احوال حق یاد می‌کنند. ایشان وجود را منحصر به ذات حقیقی حق دانسته، نسبت وجود به غیر او را مجازی می‌داند: «عالم در جنب حق تعالی وجود متوهم است، نه وجود و موجود و وجود حقیقی تنها عین حق تعالی است.» (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴ / ۴۰)

و در مورد ماسوی الله می‌گوید:

عدم، ذاتی ممکن است؛ یعنی لازمه حقیقت ذاتش این است که معدوم باشد و چیزی را که لازمه ذات باشد، نمی‌توان برداشت. پس محال است که حکم عدم از عین ممکن برداشته شود. به وجود متصف شود یا نشود، در همه حال بر اصل عدم خویش باقی است. (همان: ۲ / ۹۹)

البته اعتباری بودن و متوهم بودن کثرات به معنای پوچ و سراب بودن آنها نیست؛ چرا که همین کثرات در محدوده خود احکامی را می‌پذیرند؛ ولی چون در برابر وحدت حقیقی واقع می‌شوند، وجودشان اعتباری می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵ / ۳۰) در عرفان برخلاف فلسفه، بحث از بود و نمود است، نه بود و نبود؛ لذا تعبیرات اهل عرفان درباره عدم کثرات در مقابل وجود حقیقی است که از آن به «نمود» تعبیر می‌شود که وجود مستقلی در قبال وجود حق ندارد؛ بلکه به تبع وجود آن به وجود منتسب می‌شوند و این انتساب وجود به کثرات نیز مجاز عرفانی است. ابن عربی در این زمینه می‌نویسد: «نزد محققان ثابت است که

در سرای هستی جز خداوند وجود ندارد و ما هر چند موجودیم، وجودمان به اوست و کسی که وجودش به غیر باشد، در حکم عدم است.» (۱۳۸۱: ۲۷۹)

با این بیان، وجود حقیقی به وحدت خویش باقی می ماند و کثرت به وجود اضافی تعلق می گیرد که در آن انتساب به غیر مأخوذ است. لذا تمایز بین آنها حاصل گردیده، مشکل اتحاد رفع می گردد. (همو، ۱۳۷۰: ۱۳۹۸؛ خواجوی، ۱۳۸۴: ۳۰۰)

اما تعبیر به وجود اضافی^۱ و تبعی در کلمات اهل عرفان که حکایت از ممکنات دارد، بدین معناست که غیر خدا را وجود ربطی به او دانسته اند که از خود هیچ نحو استقلالی ندارند و عین ربط به واجب و صرف نسبت و حالتی از حالات مظهر هستند. که غیریتی با او ندارند. از آنجا که ممکنات، ظهورات و اطوار حق می باشند، همواره به تبع وجود او موجود بوده، قبول عدم نمی کنند؛ چرا که وقتی وجود عین حق تعالی باشد و عالم، صورت و مظهر حق به شمار رود و به حکم اسم «الظاهر» به ظهور می رسد، از مرحله ظهور به مرتبه بطون در مقام علمی حضرت حق درمی آیند. (همان: ۵۶)

این عین الربط بودن ممکنات که خصوصیت ذاتی آنان تلقی می شود، سبب شده تا عارفانی همچون ابن عربی (۱۳۷۰: ۷۴) آنان را عین حق دانسته، جدای از او ندانند؛ چراکه وقتی کثرات جلوه و شأن ذات واحد باشند، حقیقت جلوه و متجلی، تغایری با یکدیگر ندارند و رابطه آن دو رابطه ظلّ و ذی ظلّ می گردد. لذا ذات حق به یک اعتبار همچون صفات مخلوقات و به یک اعتبار منزّه از صفات آنهاست؛ به اعتبار ذات، حق مبرا از صفات مخلوق (تنزیه) است و در

۱. مقصود عرفا از نسبت و اضافه ماسوا به وجود حقیقی، اضافه اشراقی است، نه اضافه

مقولی. (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۲۷۷).

مقام فعل، مخلوقات، تجلیات و اسما و صفات حق می‌باشند (تشبیه)؛ از این جهت ابن عربی، اهل خاصه (عارفان) را بین طرفین می‌داند: «فالعامة فی مقام التشبیه و هؤلاء - أی أصحاب الکشف - فی مقام التشبیه و التنزیه والعلاء فی مقام التنزیه خاصة، فجمع الله لأهل خاصة بین الطرفين.» (۱۴۰۵: ۱۳ / ۶۸)

ما ز حق و حق ز ما نیست جدا بنگر همه در خدا و جمله در خدا

قونوی دربارهٔ عینیت وجود با حق تعالی می‌نویسد:

حقیقت هر شیء نسبت و کیفیت تعیین او در علم حق تعالی است و از آنجا

که علم حق، صفت او و کیفیت صفتش نیز صفت برای اوست، حقایق اشیا، صفات

حق و صور نسب علمیه او شؤون و تجلیات نوری او هستند. (۱۳۷۴: ۱۸۶)

تفسیر علیت به تشان در نظام صدرا

مسأله «وحدت وجود» از مسائل اصیل عرفانی است که رسیدن به اوج فهم آن جز با کشف و شهود میسر نمی‌شود؛ تا آنجا که عرفای بزرگ و نامی همچون ابن عربی، قونوی و ... نیز نتوانستند دلیل عقلی متقنی بر اثبات آن بیاورند و برای تبیین آن به کشف و شریعت اکتفا کرده‌اند و دلیل عقلی آنها محل مناقشه قرار گرفته است. از اینجا بود که گروهی این مسأله را ورای طور عقل دانسته و معتقدند نمی‌توان برای آن استدلال عقلی متقن ارائه داد. این جریان تا زمان صدرالمتألهین مورد اعتقاد بزرگان عرفان و کشف و شهود بود؛ اما وی در نظام فکری - استدلالی خویش به گونه‌ای پیش رفت که توانست وحدت وجود عرفانی را با دلیل عقلی اثبات کند و این توفیق را منحصر به شخص خود می‌داند: «قیل فیه (وحدت حقیقه واجب): إنه طور وراء طور العقل؛ أقول: إني لأعلم من الفقراء من

عنده أن فهم هذه المعنى بطور العقل وقد أثبتته وأقام البرهان عليه في بعض موارد من كتبه ورسائله.» (همان: ۲۵۸)

مقصود وی از «بعض الفقراء» خود اوست که در کتب *اسفار* و *مشاعر* به نحو تفصیل و در بقیه کتب خویش به نحو اجمال، اشاره‌ای به این نظریه کرده است؛ علاوه بر اینکه در تفسیر آیات و روایات در کتب *اسرار الآیات* و *شرح اصول کافی*، ذیل آیات و روایات توحیدی، به تبیین وحدت حقه واجب تعالی به عنوان مؤید و مؤکد نظر خویش پرداخته است؛ البته نیل به این مقام برای وی جز از راه شهود وحدت باری و غور در مباحث عرفانی میسر نگشت و از این جهت می‌توان تأثیر عرفان ابن عربی را بر افکار صدرالمتألهین مشاهده نمود.

حال سوال این است که آیا وی توانسته به وحدت وجود عرفانی که مقصود بزرگان عرفان بوده برسد یا بیان ایشان همان وحدت تشکیکی مورد نظر در تشکیک خاصی است؟ ابتدا به بررسی ادله اثبات وحدت شخصی می‌پردازیم و اصطلاحات وی را با تعبیر اهل عرفان مقایسه می‌کنیم تا جهت ادعای او ثابت شود.

۱. دلایل صدرا

۱-۱. ربط علی

صدرالمتألهین طبق نظام تشکیک وجودی خود، ابتدا وجود را به دو قسم *علت* و *معلول* و سپس وجود مستقل واجب و وجود ربطی معلول تقسیم می‌کند؛ اما طبق ادعای وی در *اسفار*، با تحلیل دقیق *علت* و *معلول* و ربط *علی* میان آن دو، وحدت شخصی را اثبات نموده و معتقد است وجود تنها خداوند است و کثرات و معلولات وجود حقیقی ندارند؛ بلکه اطوار وجودی حق تعالی می‌باشند.

آنچه ابتدا پذیرفتیم که در عالم وجود، علت و معلول هست، نهایتاً به این انجامید که آنچه علت نامیده می‌شود، اصل و معلول شأنی از شؤن و گونه‌ای از گونه‌های اوست و علیت و افاضه به تجلی مبدأ اول به ظهورات مختلف آن است.» (۱۳۸۵: ۵۴ و ۵۰)

برای طرح بهتر بحث، معلول، علت و ربط علی را طبق بیان صدر را تحلیل می‌کنیم تا وحدت شخصی و ربط آن با غیر ثابت گردد:

تحلیل معلول

در بحث امکان فقری بیان شد که مقصود از امکان «عدم ضرورة الوجود و العدم» نیست؛ چراکه این معنا اختصاص به ماهیات دارد و طبق مبنای اصالت وجود باید تعریفی از امکان ارائه داد که مجعول حقیقی را وجود بداند، نه ماهیت را. بنابراین صدرالمتألهین در بحث تقسیم وجود به رابط و مستقل، حقیقت معلول را وجود ربطی دانسته که ذات آن عین ربط به علت است و هویتی مستقل از هویت و ذات علت ندارد؛ بلکه صرف ربط و تعلق است. استاد مطهری درباره این امکان در نظام تشکیکی صدرایی می‌نویسد:

امکان در معنایی که ملاصدرا از آن به دست می‌دهد، به طور کامل منطبق بر واجب بالغیر است؛ زیرا اشاره به وجودی دارد که برای انتزاع مفهوم ضرورت از آن نیاز به ملاحظه ربط و نسبت آن با علت است. موجودی که بر حسب ذات و هویت خود برای انتزاع مفهوم ضرورت صلاحیت ندارد و تنها در پرتو ربط با علت چنین صلاحیتی را می‌یابد، موجودی فقیر است. (۱۳۷۵: ۶ / ۵۵۷)

ملاصدرا با ارائه نظریه فقر وجودی توانست هرگونه استقلال را از ممکنات سلب کند و گامی در جهت نزدیک شدن به مقصود اصلی خود که وحدت

شخصی وجود است، بردارد. وی در تحلیل معلول، آنجا که قصد اثبات وحدت شخصی را دارد، از همین فقر وجودی استفاده کرده و با تحلیل دقیق و عالی تر از امکان، هرگونه هویتی را از آن سلب نموده است. وی از آن به شأن تعبیر می- نماید، و نه وجود و لذا در کتاب مبدأ و معاد، وجود را از ممکنات سلب کرده و آنها را معدوم‌الذات دانسته است:

بدان که وجود حقیقی و وجوب ذاتی با یکدیگر مساوق هستند و تمام ساکنان اقلیم امکان به اعتبار ذات و حقیقت هالک و باطل می‌باشند؛ چنانکه در کتب الاهی مذکور است: «کلّ شیء هالک إلی وجهه» (قصص / ۸۸) و هلاک ذات و بطلان حقیقت برای ممکن ازلاً و ابداً ثابت است و اختصاص به وقتی دون وقتی ندارد... (۱۳۸۱: ۳۷؛ ۱۳۶۲ ب: ۱۵)

البته معدوم‌الذات بودن ممکنات به معنای پوچ بودن آنها نیست؛ چراکه در توجه به معلول، دو جهت در نظر گرفته می‌شود: جهت نفس معلول که همان ماهیت آن است و جهت دوم از ناحیه ظهور و انتساب آن به وجود که موجود است. مقصود از امکان فقری نیز همین جهت انتساب و ارتباطی معلول می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۱۴۷) وی در تحلیل ممکن می‌نویسد: «کما أنّ الوجود زائد علی الماهیه زائد علی وجود الممكن.» (۱۳۸۳: ۲۴۹)

و در توضیح می‌گوید:

معنی قولنا (أنّ الوجود زائد فی الممكن) عین فی الواجب، معناه أنّ الممكن و هویته لیست بحیث إذا قطع النظر عن موجوده و مقومه یكون موجوداً و واقعاً فی - الأعیان، فلو قطع النظر عن وجوده الی وجود جاعله لم یکن شیئاً مذکوراً فلو وجود الواجب تمام الوجود الممكن فثبت أنّ الوجود زائد فی الممكن و هذه لا یعرفه إلیا الراسخون فتأمل فیه.» (همان)

مقصود این است که وجود ممکن، متقوم به حق است و از وجود حق حکایت می‌کند و با قطع نظر از جنبه حکایتی آن، وجود امکانی بر آن صدق نمی‌کند؛ بلکه از جهت تقوم به حق و آینه بودن، بر آن وجود اطلاق می‌شود. این عین ربط بودن معلول، عنوانی است که بر متن ذات آن قرار می‌گیرد و اصلاً ذاتی ندارد تا به حسب اعتبار عقلی دارای دو بخش متمایز از یکدیگر باشد: یکی ذات معلول و دیگری اثری که از علت اضافه می‌شود. (جوادی آملی، ۹: ۱۳۷۵/۴۹۳ و ۴۹۴)

صدرا در تحلیل معلول و اثبات عین‌الربط بودن آن از برهان خلف استفاده کرده است: اگر معلولیت عین ذات معلول نباشد، بنابراین عرض مفارق یا عرض لازم آن است و عرض مفارق بودن وصف معلولیت، به این معناست که شیء گاه معلول است و گاه معلول نیست که این گفتار صواب نیست و اگر معلولیت عرض لازم آن باشد، چون لازم متأخر از مرتبه ملزوم است، در مرتبه ملزوم نیست و نتیجه این امر، سلب معلولیت از ذات معلول است. اگر ذات معلول، معلول نباشد، یا به تصادف پدید می‌آید که این مستلزم انکار علیت است و یا در تحقق مستقل است که این به معنای انقلاب ذات ممکن از امکان به وجود می‌باشد که امری محال است. وی همچنین در جای دیگر بیان می‌کند:

هر چیزی که معلول و مجعول فاعلی است، ذات و حقیقت آن متعلق و

مرتبط با فاعل است و چون به نفس ذات و حقیقت خویش مرتبط به فاعل است،

پس باید ذات آن عین تعلق و عین ربط به فاعل باشد. (۱۳۸۲: ۸۰ و ۸۱)

از همین جا بحث وحدت شخصی وجود پیش می‌آید و معلول به جایگاه

شأنیت و جلوه‌گری می‌رسد که از جانب علت به آن اضافه شده است:

معلول شیء وابسته به علت نیست؛ بلکه هویتی جز وابستگی و ربط به

علت ندارد و اصلاً دارای ذاتی نیست که از فقر بالذات آن خبر داده شود؛ شئی

که عین ربط است فاقد ذات است، و این مطلب از نوادر گفتار صدر است.

(جوادی آملی، همان: ۹/ ۴۵۶)

صدرا با ابداع فقر وجودی که متخذ از تعالیم عرفای بزرگی چون ابن عربی است، توانست وجود را منحصر به واجب کند و از ممکنات که عین تعلق به واجب‌الوجود هستند، به عنوان ظهورات و تجلیات آن ذات مطلق و نامتناهی یاد کند. (۱۳۶۳: ۵۲ و ۵۳)

تحلیل علت

با تأمل در مسأله امکان فقری و تحلیل معلول به عنوان شیئی که هویتی جز ربط ندارد متوجه طرف دیگر این رابطه، یعنی علت می‌شویم. طبق تحلیل امکان فقری، علت باید چیزی باشد که هستی عین ذات وی بوده، هیچ نوع وابستگی به غیر نداشته باشد و به دلیل همین ویژگی مبدأ فیاضیت و ظهورنمایی قرار می‌گیرد.

صدرا در تحلیل علت^۱ همچون تحلیل معلول، از راه برهان خلف وارد شده، بیان می‌کند اگر علیت وصف ضروری و ذاتی برای علت نباشد، پس باید زائد بر ذات آن باشد و دیگری، این وصف را به آن عطا کرده باشد. حال پرسش این است که آیا علیت عین ذات آن غیر است یا خیر؟ اگر جواب مثبت باشد که مطلوب ثابت می‌شود. در غیر این صورت باز به سراغ شیء سوم می‌رود و مسأله همچنان ادامه پیدا می‌کند که یا به دور و تسلسل می‌انجامد یا به اثبات مطلوب.

۱. مقصود از علت در اینجا علت حقیقی است، نه آنچه علت می‌نامیم که در واقع معذات و و شروطی بیش نیستند. در غیر این صورت، تحلیل علت ما را به مقصود نمی‌رساند. (ر.ک:

جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۸۲)

علاوه بر این جنبه استدلالی که برای گریز از دور و تسلسل ملزم به پذیرش علتی می‌شویم که علیّت عین ذات اوست، می‌توان مسأله را به این نحو نیز مطرح کرد که اگر علیّت وصف ذاتی علت نبوده، عارض بر ذات آن باشد، این امر عرضی یا عرض لازم علت است یا عرض مفارق که در هر دو صورت نیز به تسلسل می‌انجامد. توضیح آنکه، با توجه به اینکه هر امر عرضی علت می‌خواهد، اگر وصف علیّت عرض لازم باشد، آنگاه علت آن یا باید عرض لازم باشد که پرسش در مورد آن تکرار می‌شود و دچار تسلسل می‌شویم یا علیّت آن، همان ذات علت است که مطلوب ثابت می‌شود. اگر این وصف، عرض مفارق باشد، باز هم نیازمند علت است که مثل حالت قبل یا به تسلسل می‌انجامد یا به مطلوب. بنابراین در هر صورت مجبور به پذیرش علتی هستیم که محتاج به غیر خود نبوده، علیّت آن زائد بر ذات آن نباشد؛ بلکه عین حقیقت علت باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۹ / ۴۹۱ - ۴۹۳)

صدرا می‌گوید:

ایجادکننده شیء در واقع به حسب جوهر ذات و سنخ حقیقتش قیاض است؛
به طوری که آن جوهری که حقیقت آن را تشکیل می‌دهد عیناً همان فاعلیّت آن را
نیز تشکیل می‌دهد. پس این شیء فاعل محض است، نه اینکه امری دیگر باعث
توصیف آن به فاعل بودن شود. (۱۳۸۳: ۲ / ۳۲۰)

با این تحلیل از علت و معلول و رسیدن به این مطلب که وقتی همه چیز عین ربط باشد و علت نیز باید وجود مستقل و غنی علی‌الإطلاق باشد، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که تنها وجودی که وجودبخشی عین ذات اوست، تنها واجب است و هرچه غیر اوست، به واسطه عنایت و توجه او به ظهور یا وجود یافته است. علاوه بر اینکه وقتی معلول هویت استقلال خود را از دست می‌دهد و به

تمام حقیقتش قائم به علت می‌شود و افاضه و علیت نیز عین ذات آن باشد، حقیقتی مابین با حقیقت علت نخواهد داشت. البته نه بدین معنا که واجب در غیر خود حلول کرده و یا با آن متحد شده باشد؛ بلکه آنها جلوه‌ها و تطورات وجود واحد هستند. (همان: ۳۲۰ - ۳۲۵)

۱-۲. بسیط الحقیقه

قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء و لیس شیء منها» از قواعد مهم فلسفی است که صدرا برای اولین بار آن را به صورت مدوّن بیان کرد و از این قاعده در حلّ برخی معضلات فلسفی استفاده نمود؛ از جمله در مسأله علم باری تعالی قبل از ایجاد و در مقام اثبات توحید حق؛ چرا که این قاعده از دو جهت بررسی می‌شود: اول از جهت سریان آن در کثرات که وحدت باری اثبات می‌شود و دوم از جهت اندماج کثرات در وحدت که به علم حق تعالی نسبت به ماسوا می‌پردازد. هر چند فلاسفه پیش از صدرا در اثبات توحید واجب‌الوجود از قاعده «صرف الشیء لایثنی و لایتکرر» استفاده کرده‌اند، او با استفاده از قاعده «بسیط الحقیقه» گامی برتر در اثبات توحید واجب برداشت و با الهاماتی که از عرفا گرفته بود، از این قاعده استفاده کرد. وی در ابتدا با استفاده از آن، وحدت واجب‌الوجود را در نظام تشکیکی اثبات کرد:

هر بسیط الحقیقه‌ای، از تمام وجوه - که همان واجب‌الوجود است - به نحو برتر و اعلا و اشرف، تمام کلّ شیء است و تمام نقائص و کوتاهی‌ها از آن سلب می‌شوند؛ او تمام اشیاست و تمام شیء بودن - به نفس خود - احق بر او و اشدّ بر اوست. مفارق‌های مجرد با توجه به بساطت و نزدیکی‌شان به واجب‌الوجود قرار دارند. واجب بر اشیای مادون خود که معلول هستند، تمامیت و جامعیت

دارد.... (۱۳۸۶: ۵۱)

در نهایت وی به گونه‌ای به تفسیر این قاعده می‌پردازد که رنگ و بوی عرفانی داشته، جز وحدت شخصی وجود حق تعالی از آن استنباط نمی‌شود. از این جهت، این قاعده را جزء یکی از ادله صدرا برای اثبات وحدت شخصی وجود ذکر کرده‌اند: اکنون به توضیح این قاعده می‌پردازیم:

بسیط

بسیط در مقابل مرکب، چیزی است که دارای اجزا نباشد، نه اجزای خارجی همچون ترکیب جسم از ماده و صورت - مثل ترکیب ماهیت از جنس و فصل - یا هر نوع ترکیب دیگری که مربوط به وجودات امکانی و محدود می‌شود؛ همچون ترکیب از وجود و فقدان. بنابراین بسیط چیزی است که از هر جهت فاقد ترکیب باشد. ملاصدرا بساطت را از احکام وجود دانسته، ادله‌ای بر آن اقامه می‌کند؛ از جمله اینکه اگر حقیقت وجود، بسیط نبود و مرکب از جنس و فصل می‌بود، جنس آن یا وجود است یا غیر وجود که هر دو فرض باطل است؛ پس حقیقت وجود بسیط است. (۱۳۸۳: ۱ / ۶۰ - ۶۳)

کل‌الأشیاء بودن بسیط حقیقی

وقتی چیزی فاقد اجزا و بسیط حقیقی شد، کثرت در آن راه ندارد و واحد می‌باشد. فقدان اجزاء نیز به معنای فقدان حدّ در ذات شیء بسیط است. بنابراین وقتی ذات بسیط حقیقی، بی‌حد و نامتناهی باشد، باید به نحو کلی و سعی شامل تمام اشیا باشد؛ چرا که صفت «عدم تناهی» از لوازم کلیت است که شامل تمام موارد غیر خود می‌شود؛ چون اگر فاقد یک امر وجودی باشد، مرکب از حیثیت

وجدان و فقدان خواهد بود که این معنا با بسیط حقیقی مخالف است.

ولیس بشیء منها

گرچه بسیط حقیقی شامل همه امور وجودی و کمالات به نحو سعی و کُلّی است، از نواقص و امور عدمی و محدودی که ماسوای واجب از آن برخوردارند، منزّه است. به عبارت دیگر، بسیط حقیقی در عین اینکه کلّ الأشیاء است، هیچ‌یک از آنها نیست. ذکر این عبارت در قاعده، به دلیل توجه به نوع حملی است که در قسمت اول قاعده مطرح می‌گردد؛ یعنی حمل حقیقت و رقیقت؛ بدین معنا که هر کمالی از کمالات وجودی که غیر او دارند، رقیقه‌ای از کمال حقیقی واجب-الوجود است. در این نوع حمل، تنها به جنبه‌های وجودی توجه شده و از خصوصیات سلبی غفلت شده است؛ لذا برای تکمیل قاعده و دفع توهم از نقصان و محدود بودن واجب، عبارت «ولیس بشیء منها» را ذکر کرده است:

لکنّ البرهان قائم علی أنّ کلّ الأشیاء الوجودیة إلیّ ما یتعلّق بالانقائص و الأعدام
و الواجب تعالی بسیط الحقیقة واحد من جمیع الجهات فهو کلّ الوجود و کله -
الوجود. (۱۳۸۳: ۱۱۰)

ربط قاعده بسیط الحقیقه با واجب تعالی

صدرا با استفاده از این قاعده، ابتدا در صدد اثبات واجب به عنوان تنها مصداق بسیط الحقیقه می‌باشد؛ چراکه هیچ نوع ترکیبی در او راه ندارد؛ نه اجزای وجودی عینی و نه ذهنی؛ چون عقل مرکب را نیازمند به غیر می‌داند و این با معنای واجب‌الوجوب مغایر است. (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵: ۵۲۰-۵۹۲)

تعبیر بساطت حقیقی واجب با ضرورت ازلی و مطلق بودن و عدم تناهی او

تناسب دارد. زمانی که ضرورت ازلی و مطلق بودن را برای ذات واجب به اثبات برسانیم، از آن معنایی جز بساطت حقیقی فهمیده نمی‌شود، لذا برای فهم بهتر قاعده به عنوان حدّ وسط در اثبات بسیط‌الحقیقه بودن واجب تعالی، توضیح این دو اصطلاح ضروری می‌نماید:

یک. ضرورت ازلی واجب تعالی

زمانی که واجب‌الوجود به درستی تحلیل و تصور شود، چیزی جز ضرورت ازلی از آن فهمیده نمی‌شود؛ بدین معنا که واجب بدون احتیاج به هیچ چیزی در ذات، موجود است و چیزی به عنوان شرط یا مانع وجودی برای او تصور نمی‌گردد؛ لذا واجب‌الوجود بالذات و مستغنی از هر جهت است و این وجود نیز برای ذات وی به نحو ازلی ضروری است؛ چرا که هیچ قیدی حتّی قید عدم ترکیب از وجود و عدم در آن اخذ نشده است. این همان معنای بسیط حقیقی است. اگر واجب‌الوجود دارای چنین ضرورت و بساطتی نباشد، یعنی ضرورت وی ازلی نبوده، فقط ضرورت ذاتی مادام‌الذات داشته باشد، محدود و مرکب از اجزائی می‌شود که در وجودش مادام‌الذات بدان نیازمند است و احتیاج، صفت ممکنات است، نه واجب. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۶ / ۱۱۰، تعلیقه علامه طباطبائی)

دو. مطلق بودن واجب تعالی

مطلق و مقید نزد حکما در مورد مفاهیم ذهنی به کار می‌روند؛ اما عرفاً آنها را در مورد وجود به کار می‌برند و موجود مطلق را موجودی می‌دانند که محدود به هیچ حدّی نباشد همان حقیقت خارجی نامحدودی که جایی برای غیر باقی نگذاشته است؛ اما وجود مقید، موجودات خارجی محدود و ناقص می‌باشند.

«اصل وجود صرف، عاری از کافه تعینات که واجد شخصی است و مطلق و معرّاً از کلیه قیود است و حاق حقیقت آن قبول قید نمی‌نماید.» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۷) «و این همان مقام ذات واحدیت وجود است که به آن حق اطلاق شده و حقیقتی است که گویند: من حیث‌الذات لایقبل العدم...» (همان: ۲۱)

وجود لابشرطی که از آن به لابشرط مقسمی یاد می‌شود بدین معناست که ذات واجب از هر گونه لحاظ، اعتبار، شهود و قیدی منزّه است، نه اینکه مشروط به قید اطلاق باشد- که این همان مرتبه نفس رحمانی ساری در جمیع موجودات می‌باشد. صدرا در اثبات بساطت واجب تعالی از اطلاق ذاتی واجب بهره گرفته است و در برخی تعبیرات خود، وجود مطلق را معادل بسیط‌الحقیقه می‌داند. وی در استدلال بر اثبات بساطت، از اطلاق و عدم تناهی واجب استفاده کرده و معتقد است وجود مطلق یا نامتناهی از هر جهت، در هیچ بخشی از هستی غائب نبوده، شامل کل هستی است و این همان معنای واجب‌الوجود به ضرورت ازلی و بسیط حقیقی است که پیش از این بیان شد. وقتی واجب به هیچ قید و تعینی مقید نبود و بنابر قول عرفا، مطلق از هر قید و شرطی، حتی شرط اطلاق باشد (لابشرط مقسمی) عین بساطت است و از این تعبیر نیز می‌توان در قاعده «بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء» بهره برد؛ چنانکه صدرا در چند مورد از این تعبیر در قاعده استفاده کرده است. (۱۳۶۳: مشعر ۳ - ۶)

اثبات وحدت وجود از طریق قاعده

تنها مصداق بسیط حقیقی، حق سبحانه است که صدرا با تعبیر مختلفی مثل واجب‌الوجود، وجود نامتناهی، وجود مطلق، فوق‌التمام و ... از آن یاد کرده است و با استفاده از این قاعده در صدد اثبات وحدت شخصی وجود برآمده، می‌گوید:

«وجود حقیقی عین کلّ اشیاست در ظهور، نه عین آنها در ذاتشان، که حق

تعالی از ذات اشیا منزّه و متعالی است؛ بلکه او، اوست و اشیا اشیا.» (۱۳۸۳: ۲)

/ (۵۵۷) «...وجود خدای تعالی حقیقت وجود است، پس او کلّ وجود و وجود کلّ

اوست.» (۱۳۷۷: ۲۶)

وقتی بساطت حق تعالی به عنوان صغرای قیاس اثبات شد، می توان «کلّ الأشياء» بودن را بر آن حمل و قاعده را این گونه تفسیر کرد که وقتی شیئی حقیقتاً بسیط و نامتناهی باشد، پس فرض ثانی و غیر برای او نیست. در غیر این صورت، مرکب از وجدان و فقدان و محدود خواهد شد که این خلاف فرض است؛ لذا وقتی تنها بسیط الحقیقه مصداق وجود حقیقی باشد، «کلّ الأشياء بودن» آن بدین معناست که او واجد همه وجود است و همه اشیا و کمالات را دربر می گیرد؛ بدون پذیرش هیچ قید یا حدی: «واجب الوجود فردانیّ الذات تام الحقیقه لایخرج من حقیقته شیء من الأشياء.» (۱۳۸۳: ۳۶۱)

در نظر عارف «کلّ الأشياء» بودن به «عین الاشياء» بودن واجب تعالی درآمده و به معنای عینیت حق تعالی و ماسوا و به تعبیری، عینیت ظاهر و مظهر با یکدیگر است که همان مقام غیب الغیوبی و اندماج کثرات در وحدت می باشد. با تعبیر «لیس شیء منها» توهم تماثل و اتحاد برطرف می شود. صدرا نیز همین معنا را از قاعده استنباط کرده است:

وجود حقیقی و هستی مطلق، عین اشیاست؛ اما هیچ یک از آنها نیست؛ بلکه

در مقام ظهور است و عینیت در ظهور، به لحاظ هر دو جهت سلب و ایجاب

نیست. حق تعالی نه در ذات، بلکه در ظهور، عین اشیاست و عینیت او نیز در

ذات اشیا نیست تا آنکه جهت سلبی اشیا ظهور او را مقید گرداند. (همان: ۵۵۷)

لذا حق تعالی به جهت نامحدود بودن ذات، موضوعی برای هیچ حملی واقع

نمی‌شود و چیزی بر او به نحو ایجابی یا سلبی حمل نمی‌گردد؛ چراکه سبب نقص و ترکیب در ذات وی می‌شود. بنابراین تنها در مقام ظهور است که موضوع برای «کل‌الاشیاء و لیس بشیء منها» واقع می‌شود و ذات وی در مقام ظهور، عین همه اشیا بوده؛ در حالی که هیچ‌یک از آنها نیست. عینیت حق تعالی در مقام ظهور نیز در عبارت ابن عربی مشهود است که گفته: «سبحان الذی أظهر الأشیاء و هو عینها». بنابراین مدار بحث «عینیت واجب با اشیا» از وجود به ظهور باز می‌گردد. با این تفسیر از قاعده، وحدت واجب در مقام وجود اثبات می‌گردد و ماسوا شؤون و پرتوی از سعه رحمت و فیض وجودی او خواهند بود:

حق تعالی غنی بالذات و به ذات خود مبدأ کل اشیا و واسع و منبسط بر هستی عالم است. ممکن نیست وجود چیزی خارج از سعه وجود بسیط و علم او که عین ذات اوست، فرض شود. وجود اشیا نسبت به ذات او واجب است، هرچند به نفس خویش ممکن است. هرگاه «بسیط الحقیقه بودن» اول تعالی به ثبوت برسد، واجب است بر وجه اعلا و اشرف دارای وجود کل باشد. پس جمیع موجودات آثار ذات او هستند و در حقیقت، وجودی نیست جز پرتوی از وجود او و هر ممکنی از حیث وجودش، شأنی از شؤون حق و وجهی از وجوه اوست. (همو، ۱۳۶۰: ۱۰۴ - ۱۰۶)

۲. دلایل شارحان حکمت متعالیه

۲-۱. بساطت علت و معلول

استاد جوادی آملی، ذیل بحث علیت در اثبات وحدت شخصی، دلیلی را ذکر می‌کند که از طریق بساطت ذات معلول و علت، وحدت شخصی اثبات می‌شود. وی در مورد تحلیل معلول به نحوی که معلولیت عین ذات آن باشد، می‌فرماید:

تحلیل معلولیت بخته ماسوای خداوند از راه بساطت آن به این شرح است:

گرچه امکان فقری نشانه آن است که هر وجودی غیر از واجب چیزی جز ربط محض نیست و راهی که صدرالمتألهین پیموده است، در فصل کنونی (فصول پایان بحث علت) تام می‌باشد، لیکن از راه بساطت معلول نیز می‌توان ثابت کرد که او چیزی جز معلولیت نخواهد بود؛ زیرا معلول یا مرکب است یا بسیط؛ اگر بسیط بود، مجعول نه خارج از اوست و نه جز او؛ بلکه عین او می‌باشد؛ اما خارج از شیء بسیط هرگز ارتباطی به آن بسیط مجعول مفروض ندارد و اما جزء دانستن با بساطت مفروض تناسب ندارد؛ زیرا موجود بسیط، منزله از جزء می‌باشد. پس موجود بسیط اگر معلول بود، تمام ذات او عین مجعولیت و معلولیت خواهد بود و اگر معلول مرکب بود، حتماً دارای بسائط می‌باشد و به آنها منحل می‌گردد؛ زیرا مرکب را بسائط تشکیل می‌دهد و اگر بسیط موجود نباشد، هرگز مرکب پدید نمی‌آید؛ چه اینکه اگر واحد موجود نباشد، هرگز کثیر یافت نمی‌شود و چون هر بسیطی عین معلولیت می‌باشد، در نتیجه حقیقت مرکب چیزی جز معلولیت محض نخواهد بود؛ زیرا واقعیت مرکب، چیزی غیر از بسائط نمی‌باشد. (۱۳۷۵: ۵۹۶ و ۵۹۷)

بنابراین اگر معلول چیزی جز معلولیت و فقر نباشد، شأنت و وجود مستقل نخواهد داشت و تنها وجود مستقل بلکه تنها وجود - وجود علت خواهد بود.

۲-۲. صرف‌الوجود بودن واجب تعالی

در بین شارحان حکمت متعالیه نیز افرادی بوده‌اند که در صدد اثبات وحدت شخصی از طریق صرف‌الوجود بودن واجب تعالی برآمده‌اند که برخی بنفسه و مستقل وحدت واجب را اثبات نموده و برخی واسطه‌ای را به عنوان حد وسط برای تمام شدن این استدلال قرار داده‌اند.

مقصود از صرف‌الوجود بودن ذات باری این است که حقیقت وی - بنا بر

اصالت وجود - وجود محض بوده، دارای ماهیت نیست؛ چرا که اگر ماهیت داشته باشد، نه اقتضای وحدت دارد و نه اقتضای کثرت و این لاقضایی با واجب‌الوجود بودن سازگاری ندارد. بنابراین چنین وجود صرفی که متن واقعیت را پر کرده، واحد است، نه کثیر؛ چرا که کثرت از لوازم ماهیت است. اگر وجود صرف برای ذات حق فرض شود، آنگاه فرض تعدد و ثانی برای او محال است؛ چون از سنخ وجود است، نه ماهیت و چون صرف است، مماثل هم ندارد.

طبق این بیان، با صرف‌الوجود بودن به تنهایی می‌توان وحدت وجود واجب تعالی را اثبات کرد؛ چرا که کثرت از لوازم ماهیت است و ماهیت همواره با امکان و احتیاج و فقر همراه خواهد بود که این لوازم از ساحت ذات باری دور است؛ لذا به سبب صرف‌الوجود بودن، تنها مصداق وجود، ذات کبریایی اوست و فرض ثانی و مماثل در مقابل او محال است.

در مقابل این نظریه، افرادی همچون علامه طباطبایی معتقدند با قاعده صرف‌الوجود به تنهایی نمی‌توان وحدت شخصی را اثبات نمود؛ بلکه به یک حد وسطی نیاز است:

این استدلال (صرف‌الوجود بودن) هنگامی تمام است و نتیجه می‌دهد که به این مقدمات یک مقدمه دیگر اضافه کنید و آن این است که وجود را (واحد یا شخص) بدانید؛ در این صورت، آن وجود بالصرافه که در تشخیص واحد است، اختصاص به ذات حق داشته و تمام موجودات از زمین و آسمان و عالم ملک و ملکوت مظاهر و تجلیات او هستند و دیگر وجودی از خود ندارد و نسبت وجود و موجودیت به آنها بالعرض و المجاز خواهد بود.

زیرا اگر تشخص وجودی اثبات نشود، نفس واحد بالصرافه بودن آن کافی برای اثبات این مهم نمی‌باشد؛ چون اگر وجود واحد بالصرافه ممکن باشد که در

تحقق چند تحقق داشته باشد، مانند تحقق واجبی و تحقق ممکن، دیگر اثبات وحدت برای او نمودن مشکل است، مگر به یک ضمیمه خارجی و آن اینکه هر وجودی که واحد بالصرافه بوده باشد، حتماً باید در تشخص واحد باشد. در آن وقت بر اساس تشخص واحد برای وجود، اثبات وحدت و آثار وحدت می‌توان نمود. (حسینی طهرانی، ۱۳۷۲)

۲-۳. عدم تناهی واجب

از دیگر ادله ذکر شده بر اثبات وحدت شخصی وجود، عدم تناهی واجب است که از آن به عنوان حد وسط در قاعده بسیط الحقیقه نیز استفاده می‌شود. بیان استدلالی عدم تناهی چنین است که حقیقت وجود از هر جهت بسیط است وجود نیز عین ذات واجب می‌باشد. بنابراین با مصداق حقیقت وجود و بساطت ذات آن، جایی برای غیر باقی نمی‌ماند؛ چون اگر غیر فرض شود، واجب در آنجا حضور نداشته، مرکب از وجود و عدم می‌شود که این با معنای وجوب ذاتی و بساطت حقیقی وی سازگاری ندارد. بنابراین از بساطت حقیقی، عدم تناهی واجب فهمیده می‌شود. و او بر غیر خود احاطه دارد و احاطه او از قبیل احاطه حقیقت به عکس‌ها و سایه‌های همان حقیقت است که از آن به رابطه «ظل» و «ذی ظل» یاد می‌شود. با این بیان، تکلیف ماسوا نیز مشخص می‌گردد؛ چرا که کثرات مظاهر وجود واحدند، نه وجودی در مقابل او. (یزدان‌پناه، بی‌تا: ۷۵ - ۷۸؛ مطهری، ۱۳۷۵: ۱۰۱۷ و ۱۰۱۸؛ رحیمیان، ۱۳۷۵: ۱۲۹ و ۱۳۰).

البته در میان شارحان حکمت متعالیه، در تبیین حرف صدرا مبنی بر وحدت شخصی وجود، اختلافاتی رخ نموده است. برخی همچون سبزواری با اینکه قائل به وحدت وجود عرفانی است و در متون خود به توضیح و تبیین آن پرداخته

است، بیان صدرا را برای اثبات وحدت شخصی کافی نمی‌داند و برخی نیز مانند ملاعلی مدرس زنوزی در *بدایع الحکم*، معتقدند از امکان فقری چیزی جز وحدت تشکیکی وجود به دست نیامده است و به دلیل اشکالی که بر هویت تعلقی معلول وارد می‌داند، منکر وحدت شخصی می‌شود. گروه دیگر اساتیدی چون جوادی آملی، جلال‌الدین آشتیانی، فیض کاشانی و... هستند که هم قائل به وحدت وجود عرفانی می‌باشند و در کتب خویش به تبیین آن پرداخته‌اند و هم معتقدند صدرا اولین کسی است که توانسته وحدت وجود عرفانی را برهانی سازد.

باتوجه به سیر بحثی صدرا در مسال مختلف و توجه عمیق به مبنای ایشان در ذکر دلایل وحدت شخصی می‌توان ادعای وی را در تکمیل و اتمام فلسفه پذیرفت و دریافت که سخن وی فراتر از قول وحدت تشکیکی است. هرچند وی در ابتدا وحدت تشکیکی را بیان کرده، در نهایت با برهانی کردن قول به وحدت شخصی، آنچه در باب تشکیک مراتب وجودی بیان کرده است، در باب ظهورات جاری ساخته و از آن به عنوان مقدمه‌ای برای بیان وحدت شخصی استفاده نموده است.

نتیجه

نظر مرحوم صدرا در باب تشکیک را می‌توان به دو دیدگاه تقسیم کرد: در دیدگاه اول که ایشان با سایر فلاسفه همراه است. همگی قائل به حقیقی بودن وجود کثرات هستند. در دیدگاه دوم، وی تشکیک خاصی را مطرح می‌کند و از این طریق به چینش طولی موجودات در نظام تشکیکی پرداخته، رابطه بین علت و معلول را این گونه بیان می‌نماید که وجود با وحدت سعی، دربرگیرنده تمام

مراتب هستی است و با حفظ همین وحدت اطلاقی می‌تواند در مرتبه‌ای علت باشد و در مرتبه‌ای معلول. با اینکه این دو از جهت مرتبه با یکدیگر متفاوت هستند، جایی که وجود را منحصر به ذات واجب می‌داند و از وحدت اطلاقی آن سخن می‌گوید، کثرات را مظاهر حق می‌داند و خصوصیت وحدت ساری در کثرات را به وجود منبسط برمی‌گرداند. بدین طریق، ربط بین واجب و ممکنات را نیز توجیه کرده و مقصود عرفانی را به اثبات رسانده است.

دلیل اختلاف بین پیروان حکمت متعالیه در تفسیر بیان ملاصدرا این است که ایشان به صراحت به تشکیک این دو قول نپرداخته است و معمولاً در وسط بحث از الفاظ عرفانی استفاده می‌کند یا گاهی بر مبنای تشکیک خاصی و در مواردی بر اساس وحدت شخصی سخن گفته است. دیگر اینکه وی وحدت اطلاقی و سعی را در مورد وجود منبسط نیز برشمرده است و بدین ترتیب تفاوت چندانی بین تشکیک در وجود و تشکیک در ظهور نمی‌یابیم، جز اینکه در یکی، کثرات حقیقتاً موجودند و بر مبنای دیگر، وجود منحصر به فرد واحد است و مجازاً به کثرات نسبت داده می‌شود.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۸۰، *مقدمه تمهید القواعد*، چاپ پنجم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح مقدمه قیصری*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۸۱، *الفتوحات المکیة*، ۴ جلدی، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌جوی، تهران، ملی.
- _____، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تهران، انتشارات الزهراء.
- _____، ۱۴۰۵، *الفتوحات المکیة*، ۱۴ جلدی، تحقیق عثمان یحیی، مصر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، ج ۱، (شرح حکمة متعالیه)، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، چاپ دوم، قم، اسراء.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد، ۱۳۷۵، *مرآت الاکوان*، *تحریر شرح هدایه ملاصدرا*، تصحیح و تحقیق: عبدالله نوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۲، *مهر تابان*، تهران، نشر علامه طباطبایی.
- خواجه‌جوی، محمد، ۱۳۸۴، *ترجمه (مصباح الانس) ابن فناری*، تهران، مولی.
- زکوی، علی اصغر، ۱۳۸۴، *بسیط الحقیقه از دیدگاه ملاصدرا و لایب نیتز*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، هادی، ۱۴۱۳، *شرح المنظومه*، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الاسفار الاربعه*، پاورقی ملاحادی سبزواری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۶۲، *الف، رسائل فلسفی ملاصدرا*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

- _____، ۱۳۶۳، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، بی تا، رسالة سریان الوجود، مندرج در (الرسائل)، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، المبدأ و المعاد، تصحیح: محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- _____، ۱۴۲۲، شرح الهدایة الأثریة، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- _____، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۵، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسة تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۶، رسالة اتحاد عاقل و معقول، ترجمه علی بابایی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۷۷، المظاهر الإلهیة، تحقیق: جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۶۰، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، ۱۳۶۲، ب، ایقاظ النائمین، مقدمه و تصحیح: محسن مؤیدی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.

- طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- عبودیّت، عبدالرسول، ۱۳۸۳، نظام حکمت صدرایی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.

- قیصری، محمد داوود، ۱۳۸۶، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۴، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، مقالات فلسفی، تهران، صدرا.
- یزدان پناه، سید یدالله، بی تا، درس های عرفان نظری، مرکز پژوهشی دایره المعارف علوم عقلی.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین، ۱۳۷۲، مهر تابان، تهران، نشر علامه طباطبایی.