

ORIGINAL ARTICLE

Sadr al-Mutallihin's Viewpoint on The compatibility of the doctrine of the Individual Unity of Being with the Realization of Multiplicity

Reza Eskandari^{1*}, Abbas Sheikhshoae²

1. Department of Philosophy,
Faculty of Literature and
Humanities, Khwarami
University, Tehran, Iran.

2. Department of Philosophy,
Faculty of Literature and
Humanities, Khwarami
University, Tehran, Iran.

Correspondence:
Reza Eskandari
Email: reza.eskandari@khu.ac.ir

Received: 07 Nov 2022
Accepted: 09 Feb 2024

How to cite

Eskandari, R. & Sheikhshoae, A. (2024). Sadr al-Mutallihin's Viewpoint on The compatibility of the doctrine of the Individual Unity of Being with the Realization of Multiplicity. SADRĀ'Ī WISDOM, 13(1), 1-18. (DOI: [10.30473/pms.2024.71287.2084](https://doi.org/10.30473/pms.2024.71287.2084))

ABSTRACT

One of the major criticisms of the individual unity of being (wahdat shakhsi wujud) is that its acceptance leads one into sophistry or contradiction. By illustrating the dependent existence (bil-araz) of multiplicity, this study aims to respond to some of the issues, proposed by current scholars, on the aforementioned topic. The approach of the present research will be expressed in two modes. Initially, a reading of the doctrine of the individual unity of being will be made with attention to the understanding and distinction between intellectual trope (majaz 'aqli) and linguistic trope (majaz itibari). Secondly, a thorough analysis on all modes (haysiat) will be made on the subject of unity of being (wahdat al-wujud) in order to express the hypothesis that the true existence (not essential) of multiplicity is due to its quality of limited mode (haysiat taqidi sh'ani) of the Divine. Thus, multiplicity, in truth, in and of itself (nafs al-amr) is dependent in its mode of existence. That being said, it should not be confused with being pure nonexistence (ma'dum mahz) or nothingness. With this finding, it appears that the mentioned conflict has been addressed and it has been proven that the acceptance of the dependent existence of multiplicity, does not pose any faults towards the theory of the individual unity of being. Moreover, a reasonable explanation of the stated theory is deemed possible only from such pursuit.

KEYWORDS

unity, multiplicity, quality of limited mode, unity of being, philosophical trope, essential being, dependent being.



دو فصلنامه حکمت صدرایی

سال سیزدهم، شماره اول، پیاپی بیست و پنجم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳ (۱۸-۱)

DOI: 10.30473/pms.2024.71287.2084

«مقاله پژوهشی»

سازگاری آموزه وحدت شخصی وجود با تحقق کثرات، از دیدگاه صدرالمتألهین

رضا اسکندری^{۱*}، عباس شیخ شعاعی^۲

چکیده

یکی از انتقادات اساسی بر وحدت شخصی وجود این است که قبول این نظریه، یا افتادن در دام سفسطه است، یا قبول تناقض. این پژوهش در صدد این است که از رهگذر تبیین موجودیت بالعرض کثرات، به اشکال مذکور که توسط برخی صاحب نظران معاصر، مطرح شده است پاسخ گوید. براین اساس، رهیافت پژوهش حاضر در دو گام بیان شده است: در **گام اول**، خوانشی دیگر از آموزه وحدت شخصی وجود در فرایند فهم و تفکیک مجاز عقلی از مجاز اعتباری به دست داده‌ایم و در **گام دوم**، از رهگذر تحلیل انواع حیثیات، به مسئله وحدت وجود بازگشته و فرضیه اساسی خود را بیان نموده‌ایم که عبارت است از موجودیت واقعی (نه بالذات) کثرات به حیثیت تقییدی شأنی؛ به صورتی که واقعاً به نحو بالعرض، کثرات واجد نفس الامر بوده و به هیچ وجه این گونه نیست که معدوم محض یا هیچ و پوچ باشند. چرا که فرایند تحقق واقعی به دو صورت رخ می‌دهد: صورت اول: تحقق واقعی بالذات و اصیل؛ صورت دوم تحقق واقعی بالعرض و المجاز. البته باید دقت داشت که صورت دوم امری صرفاً زبانی نیست تا در اعتبارات بشری فانی باشد بلکه امریست متحقق اما نه به صورتی که بالذات باشد یا مقابل وجود باشد، بلکه شأنی از شئون همان موجود بالذات مطلق واحد می‌باشد. همچنین، این تحقق مذکور، هیچ تنافی با وحدت وجود ندارد، چون کماکان وجود، واحد است و آنچه متکثر است شئون می‌باشد؛ شئون امری غیر از وجود است که بالعرض موجود بوده و عین ربط به وجود واحد متعال است و این تکثر چون نه مقابل وجود است که عدم باشد، و نه وجود است که وحدت وجود را نفی کند، پس تنافی با وحدت شخصی وجود نیز نخواهد داشت. با این رهیافت، به نظر می‌رسد اشکال مذکور مرتفع شده و بلکه تبیین معقول این نظریه از همین مسیر میسر است.

واژه‌های کلیدی

وحدت، کثرت، حیثیت تقییدی، وحدت وجود، صدرالمتألهین، بالذات، بالعرض.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، گرایش حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ایران.
۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تهران، ایران.

نویسنده مسئول:

رضا اسکندری

رایانامه: reza.eskandari@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۰

استناد به این مقاله:

اسکندری، رضا و شیخ شعاعی، عباس (۱۴۰۳). سازگاری آموزه وحدت شخصی وجود با تحقق کثرات، از دیدگاه صدرالمتألهین. دو فصلنامه حکمت صدرایی، ۱۳(۱)، ۱-۱۸. (DOI: 10.30473/pms.2024.71287.2084)

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. © ۱۴۰۳. ناشر این مقاله، دانشگاه پیام نور است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.



Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

۱. بیان مسئله

در آموزه وحدت شخصی وجود، همه قائلان ملتمز به نفی کثرات هستند به گونه‌ای که در فضای خارج، جز یک حقیقت بذاته و بی‌نهایت که جایی برای غیر، باقی نگذاشته است موجود نیست. از این رو، مهم‌ترین پرسشی که رخ می‌نماید این است که نفی کثرت در چه بستری و با چه ادبیاتی مطرح است؟ آیا با یگانگی وجود و نفی هرگونه کثرت از آن، راهی برای پذیرش عقلانی کثرت واقعی وجود دارد؟ یکی از مهم‌ترین نقدهایی که اساساً نظریه وحدت وجود را متناقض‌نما می‌سازد لزوم معدوم بودن کثرات است. از نظر منتقدان این نظریه، اگر در هستی، یک وجود بیش نیست به‌طور منطقی کثرتی وجود نخواهد داشت و هر آنچه به‌عنوان کثرت، نمود می‌یابد، توهمی بیش نیست. از سوی دیگر، اگر کثرات حطی از تحقق دارند، پس باید از ادعای وحدت وجود دست شست (استیس، ۱۳۶۷: ۲۱۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۶۰-۲۶۹). به بیان دیگر، با قبول نظریه وحدت شخصیه وجود، آنچه سوای این وجود است از دو حال خارج نیست؛ یا وجود است یا مقابل وجود. اگر وجود باشد، این با فرض وحدت شخصی نمی‌سازد، اگر مقابل وجود باشد، تمام ماسوی باید معدوم محض باشند که در این صورت وحدت وجود تلازم خواهد داشت با سفسطه چرا که بالوجدان همه امور من جمله موجودیت واقعی خود را می‌یابیم. این پژوهش درصدد است با تحلیل انواع موجودیت و تمرکز روی موجودیت بالعرض که موجودیتی غیر از موجودیت به نحو تبعی، تعلق یافته و مرز روشنی نیز با موجودیت بالذات و معدومیت بالذات دارد، سوال مذکور را پاسخ گوید. با پاسخ به این پرسش است که راه فلسفه صدرایی از راه سوفسطایی جدا می‌شود. در این میان نگرش‌های متعددی برای توجیه کثرات وجود دارد که به چند مورد اشاره می‌شود:

نگرش اول که نگرش اول صدرا است، مبتنی بر تشکیکی بودن حقیقت وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷۰ / ۱؛ ۱۳۶۶: ۳۲ / ۱؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۷: ۵۲۳ / ۱). این آموزه تحت‌تأثیر افکار مشهور صدرالمتألهین تثبیت شده است. براساس این انگاره، وحدت وجودی که مدنظر ملاصدرا است، همان وحدت حقیقی سربانی وجود می‌باشد که دارای مراتب بوده و دربرگیرنده و شامل کثرات است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۲۸ / ۲). در این دیدگاه کثرات درحالی که عین ربط به وجود واحد شخصی بوده، بالذات نیز موجود بوده و بازگشت به خود وجود دارند که تفاوتشان با مراتب شدید و ضعیف رقم می‌خورد ولی این تفاوت در مرتبه، نافی وحدت ذات وجود نیست؛ بلکه تأکیدکننده آن است (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۲۷۲). از این رو، طبق

این نگرش، حمل وجود بر کثرات، از نوع حمل بالذات (نه بالعرض) بوده و کثرات، واقعاً در متن خارج به نحو تعلق بدون هیچ واسطه در عروضی موجودند که تمامشان در اصل وجود واحد شخصی، مشترک هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۲۱/۱). این انگاره را غالب شارحین ملاصدرا طرح کرده و نظر نهایی وی را، همین وحدت سربانی وجود می‌دانند که جلوتر خواهد آمد.

نگرش دوم که نظر برخی از عارفان است، ابتناء بر قانون «بسیط الحقیقه» دارد. طبق این قانون، حقیقت بسیط وجود باید به تمام ذاتش واجد همه اشیا وجودی باشد، و الا در غیر این صورت، لازم می‌آید بسیط الحقیقه نبوده؛ بلکه از دو حیث وجدان و فقدان ترکیب یافته باشد. حال آنکه فرض بر این بود که آن بسیط الحقیقه بوده و این خلاف فرض است. از این روی، گرچه ذات باری تعالی، یگانه واقعی موجود و فاقد ترکیب است، اما همه کثرات به وجود او به نحو جمعی موجود هستند به گونه‌ای که با وجود واحد خود، وجود واقعی همه حقایق است (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۲۹۵). شعر عطار نیز گویای همین دیدگاه است:

«جمله یک ذات است اما متصف * جمله یک معنا و صورت مختلف»

(عطار، ۱۳۸۴: ۲۳۵)

نگرش سوم که دیدگاه برخی دیگر از عارفان است، براساس تعلق کثرت به وجود اضافی سامان یافته است. بزرگانی همچون عبدالرازق کاشانی (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۳۸، ۱۴۴) قیصری (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۹۸) و ابن فناری (فناری، ۱۳۷۴: ۳۰۰)، از «وجود اضافی» در برابر وجود حقیقی سخن گفته و درباره آن به نکاتی پرداخته‌اند. وجود حقیقی که توسط این دسته از عارفان مطرح شده، وجود مطلق در برابر عدم است، اما وجود اضافی، آن وجودیست که به حقیقت متعینی انتساب یافته است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۴، ۲۷۳). براساس این نگرش، آنکه واحد و فاقد تعدد است، وجود حقیقیست و آنچه در او تعدد راه دارد وجود اضافیست که توضیحات لازم خواهد آمد. و اینجا صرفاً ادعای آنان بیان شده است.

نگرش چهارم، وحدت وجود و موجود که دیدگاه نهایی صدرالمتألهین است. طبق این نگرش حقیقت وجود خود، از هرگونه کثرتی منزله است، و آنچه متصف به کثرت می‌شود نه حقیقت وجود که نمود و ظهور وجود است. ظهور وجود، مصداق بالذات وجود نیست زیرا ویژگی اطلاق و لاحدی وجود، مانع از اتصاف حقیقی هر امر دیگری به وصف وجود می‌شود. بر این اساس، طبق آموزه وحدت وجود، تنها وجود مطلق (اطلاق مقسمی) و لاحد است که

۲. پیشینه پژوهش

علی‌رغم اینکه اصطلاح «وحدت وجود» در هیچ‌کدام از منابع پیش از ابن عربی یافت نمی‌شود به طوری که شاید بتوان گفت مشخصاً ابن عربی بود که برای اولین بار آن را مطرح کرد (مطهری، ۱۳۶۹: ۱/ ۲۰۹-۲۱۶). اما واقعیت آن است که بسیاری از عبارات عارفان پیشا محی‌الدین شباهت قابل توجهی به آموزه وحدت وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۹۱). نقل کرده‌اند که معروف کرخی (م ۲۰۰ هجری) نخستین کسی بوده است که شهادت به توحید را به صورتی که بعدها به چشم می‌خورد بیان کرده است (چیتیک، ۱۳۸۰: ۱۸۱). اما در اینکه آنچه پیش از محی‌الدین مطرح بوده «وحدت شهود» است یا «وحدت وجود»، صاحب نظران هم‌سخن نیستند (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۱۰). سپس خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱) تقریری از توحید خواص ارائه کرده که به طور قطع الهام‌بخش نویسندگان بعد بوده است. غزالی در کتاب مشکاة الانوار وحدت وجود را ارجاع به وحدت شهود داده و آن را ثمره معنوی عارفان می‌داند. این قبیل تعبیرها تا قبل از محی‌الدین کم نیست تا جایی که اولین تقریر روشن و مشروح توسط ابن عربی (م ۶۳۸) ارائه می‌شود (عفیفی، ۱۳۷۰: ۲۵). و برداشت‌هایی بس مختلف از وحدت وجود شده است، برخی آن را تقلیل داده‌اند به آنچه که تلازم دارد با سفسطه، برخی دیگر نیز آن را تبیینی معقول از رابطه حق و خلق دانسته و آن را در فرایند تحقق کثرات معنا کرده‌اند که این نوشتار نیز در این فضا درصدد است تبیینی نو از آموزه مذکور به دست دهد.

۳. معنا و مفهوم وحدت وجود

پیش از طرح مسئله، لازم است اندیشه وحدت و کثرت در وجود از منظر حکمای اسلامی مطرح شود، تا با مقایسه مفهوم وحدت شخصی وجود با نظریه مشایی و نظریه صدرای متقدم، معنای روشن‌تری از این نظریه به دست آید:

۳-۱. دیدگاه مکتب مشایی؛ نظریه کثرات متباین

آنچه در فضای حکمی به مکتب مشاء نسبت داده می‌شود گزاره‌های زیر است:

۱. همه وجودها اصیل‌اند؛
۲. همه وجودها در یک امر عام لازم، یعنی مفهوم وجود، شریک‌اند؛
۳. همه وجودها به تمام ذات تباین دارند؛
۴. این مفهوم به طور تشکیکی بر وجودهای مختلف صدق می‌کند.

در دار هستی است؛ یعنی جز وجود مطلق را دیگر نمی‌توان وجود نامید چرا که وجود یعنی موجود بالذات و موجودیت بالذات منحصر در وجود است و طبق وحدت وجود، یک وجود متحقق است و بس و وجود از ماسوی نفی می‌شود. البته باید دقت داشت، سلب وجود بودن ماسوی، استلزام با: ۱) معدومیت آن ماسوی (سفسطه)، یا ۲) قبول واسطه بین وجود و عدم یا ۳) خروج از تقسیم مشهور شیء به موجود و لاموجود ندارد؛ چرا که موجود اعم از موجود بالذات و موجود بالعرض است. براساس این رهیافت باید گفت که شیء یا موجود است یا معدوم؛ شیء موجود یا بالذات است یا بالعرض. موجود بالذات همان موجود مطلق لاجد واحد شخصی است (وجود)، موجود بالعرض همان ماسوا و کثرات است (ظهور وجود)، معدومات همان چیزهایی هستند که موجود نبوده و معدوم محض‌اند مانند شریک الباری.

ملاصدرا نظر نهایی خود را در وحدت وجود که منطبق بر ذوق و عرفان است این‌گونه بیان می‌کند:

«هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى الی صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصراً فی حقیقة واحدة شخصیه؛ لاشریک له الموجودیه الحقیقه لاثانی له فی العین؛ و لیس فی دار الوجود غیره دیاژ و کل ما یترأى فی عالم الوجود غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقة عین ذاته» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/ ۲۹۲)

هرچه در جهان هستی به نظر می‌آید که آن مغایر با هستی واجب‌الوجود است همانا آن چیز از ظهورات الهی و جلوه صفات اوست که در حقیقت عین ذات آن وجود است که در این باره این بیت شعر آورده شده است:

«کلُّ ما فی الکون وهمٌ او خیالٌ * أوعکوسٌ فی المرآیا أو ظلال» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۴۷؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۸۱)

نوشتار حاضر درصدد تبیین این نگرش نهایی ملاصدرا و بیان این نکته است که آیا این انگاره که کثرات صرفاً در ظهور رخ می‌نمایند به چه معناست؟ آیا کثرات مذکور، در ورطه هستی نیز واجد نفس‌الامرند؟ مراد از «خیال و وهم» چیست؟ آیا به این معناست که هرچه جز باری تعالی در عالم موجود است همه وهم و خیال و هیچ و پوچ است یا خیر؟ با تبیین و تحلیل این مسئله، مرز سفسطه با فلسفه صدرایی بازشناخته شده و اشکالاتی نظیر «تناقض صدر و ذیل» از تارک نظریه وحدت وجود رخت بر می‌بندد.

وجود بر آن است که در حقیقت عینی و خارجی اصیل، یک حقیقت بیش نیست. طبق این تحلیل، سخن از حقیقت اصیل یعنی نفی موجودیت حقیقی و بالذات حقایق کثیر؛ زیرا طبق این دیدگاه، یگانه حقیقتی که حقیقتاً در خارج موجود است، جز آن واحد مطلق لاجراً نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/ ۲۹۱). لکن اگرچه کثرتی مشهود است، اما آن، کثرت در وجود نیست، بلکه کثرت در مظاهر و شئون آن وجود واحد است. پیداست که باید با دقت مضاعفی توجه داشت که کثرات مذکور فارغ از فاعل شناسا موجود بوده و به بیانی حالت «آبجکتیو» دارند، همچنین مجدداً باید دقت داشت که این تحقق با تحقق ربطی نیز بس تفاوتی جدی داشته و لاموجود بودن فی حد ذاته را نباید به «وجود تریبلی» تقلیل داد؛ چرا که تحقق ربطی در عین اینکه حقیقتاً موجود است اما موجودیتش به صورت بالغیر است که از آن به «تحقق تبعی» یاد می‌کنند، این نوع تحقق در فضای تشکیک حاکمیت دارد، اما تحقق بالعرض که در فضای وحدت شخصی حاکم است نه موجود بالغیر است و نه موجود بالذات که موجود به حیثیت تقییدیه است و چنانکه بیان شد، فارغ از فاعل شناسا نیز به صورت آبجکتیو موجود است. تبیین تثبیت این نحوه از موجودیت به زودی خواهد آمد. این موجودیت نه تنها فیلسوف وحدت شخصی را از دره هولناک سفسطه نجات می‌دهد، بلکه وحدت وجود را نیز تثبیت می‌کند.

صدرالمتألهین با بهره‌گرفتن از اضافه اشراقی، در باب علیت معتقد است که کثرت امری اعتباریست. در حقیقت، معلول جز عین اضافه (اضافه اشراقی، نه مقولی) و ربط نیست، و عین ربط عین فقدان است و چیزی که عین فقدان است، اساساً وجود نبوده و چیزی نیست تا حکمی بر آن بار شود از این رو، عین ربط نه وجود است نه عدم که موجود بالعرض است. بر این اساس، جلوه‌ای از جلوات و شأنی از شئون علت است نه وجودی جدای از آن. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/ ۲۹۹) در این رهیافت، پیش از تحلیل نهایی، کثرات با اینکه وجود تبعی دارند، اما هنوز وجود هستند و کثرت در وجود جاریست. اما طبق تحلیل نهایی صدرا از حقیقت وجود ربطی، کثرات نه تقلیل داده می‌شوند به وجود ربطی و غیر مستقل، نه تقلیل داده می‌شوند به صرف امر ذهنی که متوقف بر فهم آدمیست. بر این اساس، دیگر نمی‌توان آن‌گونه که برخی مفسران مکتب صدرایی

همان‌طور که پیداست، طبق این نظریه کثرت اصل است و وحدت، فرع و انتزاعی. در این انگاره، وحدت از میان اعیان رخت بر بسته و به امری ذهنی و خارج از ذات اشیا تبدیل می‌شود. به‌گونه‌ای که تنها وجه اشتراک اشیا در یک امر ذهنی است که اشتراک آن امر ذهنی، منجر به اشتراک اعیان خارجی نمی‌شود.

۳-۲. دیدگاه اولیه صدرالمتألهین؛ نظریه تشکیک خاصی

با طرح قاعده اصالت وجود توسط ملاصدرا، فلسفه به این بلوغ رسید که یک نحوه وحدت و اشتراک میان اعیان خارجی را بپذیرد. - بر خلاف مشاء -؛ چرا که روشن بود اگر مفهوم منتزَع واحد است، باید میان اعیان خارجی، جهت اشتراک و وحدتی نیز باشد زیرا که انتزاع مفهوم واحد از خارج، فرع بر وحدت و اشتراک در خارج است. جهت وحدت، همان است که در اصطلاح صدرایی به حقیقت عینی وجود معروف است. پس همین حقیقت خارجی و نه مفهوم عارضی وجود بر مصادیق است که دارای مراتب و شدت و ضعف است. آنچه پیداست در تشکیک خاصی صدرا، دیگر با یک وحدت انتزاعی یا حتی سنخی مواجه نیستیم؛ زیرا در وحدت سنخی نیز یک واحد حقیقی خارجی نداریم.^۱ وحدتی که ملاصدرا اینجا مدنظر دارد، وحدتی سریان‌یست که می‌تواند کثرات را در خود جمع کند و در عین حال وحدت عینی و حقیقی آن آسیبی نبیند.^۲ این نحوه از وحدت بود که منجر به کشف «این‌همانی» میان وجود علت و معلول یا مرتبه اعلی و ادنی گشته و ملاصدرا را متوجه نوع جدیدی از حمل، به نام «حمل حقیقی و رقیقت» کرد که مبتنی بر وحدت و عینیت وجود علت و معلول است که تعابیرشان صرفاً به شدت و ضعف است. تعبیر صدرا و برخی شارحان فلسفه او از وحدت سریان‌ی آن است که در خارج با یک وحدت شخصی سعی مواجهیم که وحدتش به گونه‌ایست که شامل و هضم‌کننده کثرات است. وی در تأیید این معنا، از «نفس رحمانی» استفاده می‌کند که اهل معرفت مطرح کرده‌اند؛ یعنی شمول حقیقت واحد وجود بر کثرات شمول ذهنی نیست، بلکه شمولی است که عارفان برای نفس رحمانی نسبت به کثرات و تجلیات قائل‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷).

۳-۳. دیدگاه نهایی صدرالمتألهین؛ وحدت شخصی وجود

برخلاف آنچه در تشکیک خاصی صدرایی مطرح شد، دیدگاه وحدت

۲. بیان حاجی نیز در حاشیه اسفار در همین زمینه راه‌گشاست: «وَأَنَّ الْكَثْرَةَ.. لَا تَنَافِي الْوَحْدَةَ الْحَقَّةَ، بَلْ تَوَكَّدَهَا؛ فَإِنَّهَا كَاشِفَةٌ عَنِ الْأَشْمَلِيَّةِ وَالْأَوْسَعِيَّةِ» (ملاصدرا تعلیقه حاجی سیزواری، ۱۳۶۸: ۲/ ۶)؛ اساساً وحدت موکد این نوع از کثرت است و این نحوه از کثرت بدون این وحدت میسر نیست.

۱. اینکه ملاصدرا در بحث تشکیک کدام یک از دو معنای وحدت سنخی و سریان‌ی را برگزیده است، محل تأمل و اختلاف است. نگارنده در یک مقاله‌ای جدا به این مسئله از منظر دو فیلسوف مدرس زوزی و مصباح یزدی پرداخته و وحدت سنخی را نقد کرده است.

موجودیت حقیقی کثرات نیست، بلکه این کثرات مجازاً به موجودیت متصف می‌شوند البته نه به معنای اینکه صرفاً در مقام لفظ یا فهم فقط موجود باشند، بلکه در نفس الامر نیز تحقق عینی دارند اما نه تحقق حقیقی و بالذات (بعدا توضیح دقیق «تحقق مجازی» خواهد آمد) که منحصر در شخص واجب‌الوجود است و دیگر اشیاء، ظهورهای آن محسوب می‌شوند (مدرس یزدی، ۱۳۶۵: ۷۳). باری دوباره باید دقت کرد که ظهورات واجب متعال به صورت عینی موجود هستند اما به گونه‌ای خاص که توضیحش جلوتر خواهد آمد. پس به بیان دیگر می‌توان گفت که فقط یک وجود داریم و بقیه در عین اینکه موجودند، اما وجود نیستند. بدین ترتیب، در عین اینکه ظهورات بالعرض موجودند، مصداق بالذات وجود، یکی بیش نیست.

بنابراین، در نظریه وحدت وجود با یک «حقیقت واحد دارای شئون» سر و کار داریم؛ بر خلاف نظریه تشکیک خاصی که یک «حقیقت واحد دارای مراتب» را اثبات می‌کند. کثرتی که در اینجا از آن بحث می‌شود، کثرت در ظهورها و نمودها و نه در حقیقت وجود است. آنچه در نظریه وحدت شخصی وجود رخ می‌دهد، انتقال کثرت از مصداق بالذات وجود به مصداق بالعرض وجود است. بر این اساس، شدت و ضعفها در شأن و ظهور، به وحدت ذات خدشه‌ای وارد نمی‌سازند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/۳۴۷). البته پیداست که این مرتبه‌بندی در مراتب ظهور، امکان تحویل به تشکیک در وجود را نیز منتفی می‌سازد، چراکه در تشکیک وجود، مراتب (کثرات) به نحو بالذات موجود هستند، اما در وحدت وجود، مراتب و حتی خود امر سریانی، بالعرض موجود بوده و به واسطه در عروض وجود که امری شخصی، واحد و مطلق از نوع مقسمی است، موجود است. به این ترتیب بیش از پیش روشن می‌شود که اعتباری بودن ماسوی الله به معنای نفی موجودیت آنها نیست، بلکه اعتباریت به معنی آن است که ممکن‌ها فی‌حد ذاته از وجود بهره‌ای نخواهند داشت (نوری، ۱۳۵۸: ۴/۶۴۳)، باری باید دقت داشت که این بهره نداشتن از وجود در مرتبه ذات، استلزام با معدوم بودن ندارد. زیرا؛ فقدان وجود در ذات، اعم از وجدان عدم در ذات است. و امر اعتباری نه واجد وجود در ذات است و نه واجد عدم در ذات، بر این اساس به‌واسطه در عروض وجود، می‌تواند بالعرض موجود شود و این

گفته‌اند معتقد شد که در نظر نهایی صدرا، محمول وجود، به طور حقیقی و بالذات، هم بر واجب متعال حمل می‌شود و هم بر مراتب آن که عین ربط به واجب بوده و حقیقتاً موجودند (قزوینی، ۱۳۹۳: ۱۳۰؛ نوری، ۱۹۸۱: ۲/۴۱ و ۳۰۹؛ لاهیجی، ۱۳۴۲: ۲۶۴). چرا که این تلقی (کثرات حقیقتاً موجود بوده اما نه به صورت مستقل بل به صورت ترابطی) فقط با فرض تشکیک قابل قبول است نه با فرض وحدت شخصی. جالب‌تر اینکه این تلقی نادرست که برخاسته از عدم تفکیک بین تشکیک و وحدت شخصی یا تقلیل موجودیت بالعرض به موجودیت تبعی است^۱ تا جایی ادامه داشت که برخی تنها تبیین فلسفی معقول از وحدت وجود ملاصدرا را همان نظریه تشکیکی وجود دانستند که حمل وجود بر ممکنات حقیقیست (سبزواری، ۱۹۸۱: ۷۱-۷۳). این سیر تا جایی پیش رفت که حتی برخی از معاصرین صراحتاً آموزه وحدت شخصی وجود را به لحاظ فلسفی ناممکن دانسته و آن را به تشکیک در وجود تأویل کردند (مطهری، ۱۳۷۳: ۳/۵۹-۶۰؛ ۵/۱۲۴؛ ۱۳۷۸: ۴۵؛ ۱۳۶۹: ۱/۲۱۱؛ حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۴۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/۳۸۴؛ ۱۴۰۵: ۱/۵۳؛ ۱۳۸۰: ۱/۱۷۸ و ۱۸۴ و ۲۶۰ و ۴۲۸؛ ۱۳۷۵: ۱/۳۳). لکن در مقابل برخی بر تفکیک تشکیک در وجود و وحدت شخصی وجود پافشاری کرده و نظر نهایی ملاصدرا را وحدت شخصی وجود تلقی کرده‌اند به این صورت که تشکیک در وجود پل و معبری برای متعلم است برای رسیدن به مقصود نهایی یعنی وحدت شخصی وجود (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۴/۶ و ۲۶۴؛ ۱۳۶۸: ۳۶-۳۷؛ طهرانی، ۱۴۱۰: ۱۶۹-۱۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/۳۵۲ و ۳۶۳-۳۶۶ و ۴۷۷-۴۷۹ و ۴۹۴ و ۵۳۱؛ ۲/۳۲۵؛ ۳/۳۵۱ و ۴۰۴-۴۰۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۵/۴۷۴؛ ۱۳۷۳: ۱۶؛ ۱۳۷۵: ۲/۳۳-۳۴).

پس بر طبق نظریه وحدت وجود، «وجود» جز یگانه وجود حق به صورت حقیقی موجود نخواهد بود و تمام کثرات مشهود، چیزی جز شئون، مظاهر و تجلیات آن وجود واحد اطلاق نیستند که بالعرض و المجاز، محمول وجود بر آنها قابل حمل است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/۲۹۲). نکته‌ای که بسیار مهم بوده و رهیافت اصلی این پژوهش بر آن استوار است این است که از منظر نظریه وحدت وجود، پذیرش کثرت به‌عنوان واقعیتی انکارناپذیر، مستلزم پذیرش

دیگری تحقق بالعرض (کثرات). ۴) یکی وجود است (وجود ربطی) دیگری غیر از وجود است (کثرات). ۵) یکی تقدم و تأخر علی دارد دیگری تقدم و تاخر تحلیلی دارد. پس نتیجه گرفته می‌شود که تحقق تبعی و ربطی غیر از تحقق مجازی و بالعرض است در عین اینکه هر دو به صورت عینی موجود هستند.

۱. باری باید دقت داشت که هر دو به صورت عینی موجود هستند، اما تفاوت‌های بسیار مهمی نیز دارند که نباید آنها را یکی انگاشت: ۱) یکی مبتنی بر تغایر حقیقی و مقولبست (فضای وجود ربطی) دیگری مبتنی بر تغایر تحلیلیست. ۲) یکی مبتنی بر علیت است (وجود ربطی) دیگری مبتنی بر وحدت شخصی. ۳) یکی تحقق بالذات دارد (وجود ربطی)

وجود، یعنی حق تعالی که اطلاق، بدهات، وجود و وحدتش از طریق نقل و عقل و کشف ثابت شده است، در صورت‌های مظاهر و مجالی دارای ظهور و کثرتی است.» (آملی، ۱۳۶۸: ۶۵۹).

وی در بیانی دیگر، به روشنی بیان می‌دارد که هرچه در هستی هست جز وجود واحد حق و مظاهر وی نیست. از این‌رو هرچه به‌عنوان خلق و عالم خلق خوانده می‌شوند، همان مظاهر حق تعالی هستند که جز به‌صورت بالعرض و المجاز موجود نیستند.

«مقصود اینکه در هستی، چیزی جز او و مظاهرش که به نام خلق و عالم و غیر آن خوانده می‌شوند نیست؛ هر چند او در هر مظهری حکمی دارد که غیر از حکمی است که مظهر دیگر دارد و این به‌حسب اسماء و صفات و کمالات اوست» (آملی، ۱۳۶۸: ۶۶۷).

بنابراین، می‌توان نظر اهل معرفت را در این عبارت خلاصه کرد: «بنابراین، در هستی به حقیقت، چیزی جز او و اسماء و صفات و کمالات و خصوصیاتش نیست و مظاهر و خلق و عالم چیزی جز امور اعتباری و وجودهای مجازی نیستند» (آملی، ۱۳۶۸: ۶۶۸).

همچنین قیصری نیز در این باره می‌نویسد: «و وجود حقیقتی واحد است که هیچ تکثری در آن نیست و کثرت ظهورها و صورت‌های وجود، به وحدت ذات آسیبی نمی‌زند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶).

پیداست که همه‌شان، تحقق کثرات در عالم واقع را پذیرفته‌اند، اما یک نوع تحقق ویژه و خاص که غیر از تحقق مصداق بالذات وجود است؛ تحقق بالعرض که همان تحقق به حیثیت تقییدی امر بالذات است که جلوتر تفصیلش خواهد آمد.

۳-۴. تبیین در قالب مثال

طرفداران نظریه وحدت وجود، برای آشنایی اذهان با مدعای خود از مثال‌های متعددی استفاده کرده‌اند. هر چند تمثیل‌هایی که برای تقریب به ذهن از آنها بهره برده شده تماماً نمی‌توانند همه جوانب نظریه وحدت وجود را روشن سازند، اما در انس با این آموزه بسیار می‌توانند کارگر واقع شوند. یکی از این تمثیل‌ها آینه است. ابن عربی تصریح می‌کند که مثالی از آینه نزدیک‌تر و شبیه‌تر برای تمثیل رویت و تجلی، وجود ندارد (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱/ ۶۱).

موجودیت امری ساجکتیویستی نیست که امری عینی و خارجی می‌باشد و تفاوت آن با وجود در بالذات و بالعرض بودن است. بر این اساس، ماسوی باتوجه به تجلی نور حق و ظهور آن، «تحقق ظلی و ظهوری» خواهند داشت که تبیین نحوه تحقق این امور، جلوتر خواهد آمد.

ملاصدرا در توضیح نحوه وجود ممکنات در نظر نهایی خویش می‌نویسد:

«ممکن در مرتبه ذاتش اصلاً موجود نیست - نه فی نفسه، نه بنفسه و نه لنفسه - بلکه از وجود اعتباری نسبت به مبدأ اول برخوردار است.» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۳)

بنابراین، تمام اختلاف مکتب مشاء و نظریه متوسط و نهایی ملاصدرا، در چگونگی تبیین کثرات است. هر سه نگرش در واقعیت داشتن کثرات، کوچک‌ترین تردیدی روا نمی‌دارند، اما در چگونگی واقعیت داشتن آن اختلاف دارند؛ در نظریه مشائی نخست با تبیینی پررنگ‌تر از کثرت مواجهیم که کثرت اصیل است و وحدت اعتباری. سپس در نظریه میانی ملاصدرا وحدت از اعتباریت خارج شده و در کنار کثرت متحقق است به‌نحوی که نه تنها بین وحدت و کثرت تقابلی نیست بلکه وحدت، مؤکد کثرت نیز هست و سرانجام با کم‌رنگ‌ترین تبیین برای کثرت در نظر نهایی صدرا روبه‌رو می‌شویم که شأن کثرت را در حد مجاز و وحدت را بالذات و حقیقی می‌داند.^۱ پس از ارائه تصویری کلی از مدعای نهایی صدرا، اکنون وقت آن است که به دلیل تأثر ملاصدرا از عارفان، گزارش مزبور را به نگاشته‌های چند تن از عارفان پیش از صدرالمتألهین مستند کنیم. چرا که از رهگذر فهم نگاشته‌های آنان، بهتر می‌توان نظر نهایی صدرالمتألهین را دریافت.

در این زمینه سید حیدرآملی در کتاب نقدالنقود فی معرفه الوجود یکی از مهم‌ترین اصول محوری عرفان را درباره ظهور وجود و کثرت آن می‌داند. ایشان در تبیین این اصل محوری، چنین بیان می‌دارد؛ وجود حق تعالی به دلیل ویژگی اطلاق و وحدت، یگانه حقیقت بالذات در عالم است اما درعین حال، همان حقیقت واحد، واجد ظهورات و کثراتی است که به صورت شئون وی ظاهر می‌شوند.

«اصل سوم: درباره بحث وجود و ظهور و کثرت آن: بدان این

که همه مراتب عین ربط به اعلی مرتبه آن هستند، نمی‌تواند با نظر نهایی صدرالمتألهین و عارفان درباره مصداق بالعرض بودن کثرات در حمل وجود بر آنها یکی انگاشته شود. این بیان، از نوعی تسامح و بی‌دقتی در مبانی و نصوص عارفان و نظریه تشکیک خاصی ناشی شده است.

۱. برخی بزرگان در تفسیر تشکیک خاصی صدرایی، آن را با نظریه وحدت وجود برابر می‌دانند و میان این دو نظریه، تفاوتی قائل نمی‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/ ۲۸۴). باید گفت تصویرسازی این بزرگان از نظریه تشکیک خاصی که موجودیست واحد ساری

۴. دلیل وحدت شخصی

برهانی که اینجا سعی در اقامه آن داریم، برخلاف دیگر براهین، از طریق یکی از ویژگی‌های حضرت حق است که مورد اتفاق همه مکاتب فلسفی (مشاء، اشراق، متعالمیه)، و مکاتب عرفانی و کلامی می‌باشد؛ آن ویژگی مورد اتفاق، ویژگی نامتناهی بودن ذات باری تعالی است. این ویژگی لازمه اطلاق مقسمی حضرتش است، به بیان دقیق‌تر اطلاق مقسمی حق، همان نامتناهی بودن وجود اوست.

نخستین مقدمه‌ای که باید در تقریر این برهان بدان توجه شود، ارائه تصویری درست از مفهوم «نامتناهی» است. آنچه اینجا مراد ماست، «نامتناهی بالفعل»^۶ است نه بالقوه که وصف حقیقیست نه اعتباری. تفاوت اصلی میان این دو نوع از نامتناهی، در این است که «نامتناهی بالقوه»، هر چند می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند، اما بالفعل در زمان حاضر، بی‌نهایت نبوده و بلکه متعین و محدود است. مانند اعداد؛ اگرچه سلسله اعداد امکان ادامه‌یافتن تا بی‌نهایت را دارند اما هر عدد خود به نحو بالفعل، کمیته متناهی است. لکن «نامتناهی بالفعل» یعنی آنکه هیچ حد و تعینی ندارد؛ به صورت بالفعل لاحد است. مثالی که می‌تواند در این مقام مفید باشد، این است که اگر فرض شود که یک جسم که از سه جهت قابل امتداد است تا بی‌نهایت امتداد پیدا کند، جایی برای جسم دیگر باقی نخواهد گذاشت؛ بنابراین مراد ما از نامتناهی بودن حضرت حق، معنای دوم از آن است؛ یعنی «نامتناهی وجودی» بدین معنا که خداوند در ذاتش که وجود من حیث هوهو هست واجد ویژگی نامتناهی بالفعل است. چرا که اگر نامتناهی بالقوه را بر او صادق بدانیم به این معنا خواهد بود که نه تنها محدود است و یکی از مهم‌ترین لوازم آن، فقدان برخی مراتب و کمالات در ذات حضرت حق می‌باشد که آن نیز باطل است. زیرا که سلسله نامتناهی‌های بالقوه اگرچه امکان ادامه‌دادن تا بی‌نهایت را دارند اما خود متعین و محدود هستند.

دومین مقدمه این است که اگر حقیقتی از نظر وجودی، نامتناهی باشد، همه ساحت‌های وجودی را نیز پر خواهد کرد، والا دیگر نامتناهی نخواهد بود. از این‌رو، جایی برای دیگری به‌عنوان مصداق بالذات وجود باقی نخواهد گذاشت. بر این اساس، اگر قرار باشد مرتبه‌ای را در نظر گرفت که حضرت حق در آنجا حضور نداشته باشد، به معنای حد خوردن و ترکیب ذات حضرتش از وجدان و

هنگامی که شخص در مقابل چندین آینه با تعمر و تحدب متفاوت قرار می‌گیرد، به صورت طبیعی تصویری متکثر و متعدد می‌شود، در چنین وضعیتی آنچه روشن است، وحدت شخص و تعدد تصاویر آن در موازن مختلف می‌باشد. این جلوه‌های متعدد در عین اینکه متعدد هستند اما هیچ آسیبی به وحدت شخص وارد نمی‌سازند. این ویژگی نمونه‌ای از تجلی حضرت حق در آینه عالم است، به‌گونه‌ای که نه چیزی از آن کم شده، نه چیزی به آن اضافه شده و نه وحدت و بساطتش دستخوش تغییر قرار گرفته است.

اکنون بهتر می‌توان دریافت که اگر عالم را آینه‌ای بدانیم که خداوند در آن ظهور کرده است، این ظهور خداوند، هیچ تلازمی با تغییر در ذات و خصوصیات ذات خدا ندارد. از این‌رو، تحقق نفس شئون و ظهورات به صورت بالعرض، هیچ تلازمی با نفی وحدت ذات که تنها مصداق بالذات وجود است، ندارد.

با تأمل در تمثیل آینه، بهتر می‌توان دریافت که تحقق بالعرض مخلوق به این معناست که از خود هیچ استقلالی ندارد و قائم به خالق است؛ ممکنات در ذات خود هیچ ندارند جز نشان‌دهندگی آن حقیقت مطلق. آینه زمانی توان نشان‌دهندگی دارد که خودش دیده نشود، «خود» در میان نباشد. به بیانی خودش «نیست» باشد، و الا امکان نشان‌دادن از او، نفی خواهد شد. از این‌رو، نمی‌توان به آن، نظر استقلالی داشت که در این صورت، وصف نشان‌دهندگی (آینه بودن) از او سلب خواهد شد. نکته‌ای که باید به‌دقت موردتوجه قرار گیرد این است که «نیست بودن» آینه در ذات خود، یا نفی نظر استقلالی از آن، به هیچ‌وجه به معنای نفی موجودیت از آن نیست، بلکه صرفاً به معنای نفی موجودیت بالذات و حقیقی از آن است؛ بنابراین، در این مثال با وحدتی در ذات و کثرتی در جلوه‌ها و ظهورات مواجه هستیم. که با روش فلسفی نه عرفانی ملاصدرا آن را به اثبات رسانده و در صدد این است که تفسیری فلسفی از آن ارائه دهد.^۱

با دقت در تمثیل آینه، پارادوکس کثرت و وحدت به‌راحتی مرتفع می‌شود، چرا که پیداست تحقق بالعرض کثرت صور، به وحدت شخص دربرابر آینه آسیبی وارد نمی‌سازد. به بیان محی‌الدین، این آینه یک واحد کثیر است بسان ذات خداوند که واحد کثیر است، به‌نحوی که همه در آینه خدا تجلی کرده و به حیثیت تقییدی وجود خدا موجود شده‌اند (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۱۸۴).

فلسفی و عرفانی را در هم نیامیخته و کماکان در ورطه فلسفه گام‌های خود را برداشته و وحدت شخصی وجود را تثبیت می‌کند.

۱. چرا که خود ملاصدرا در عنوان فصل ۲۵ از مرحله ششم در جلد دوم، تصریح می‌کند: «فی تمة الکلام فی العلة و المعلول» و این نشان از این است که ملاصدرا دو روش

و اهل زبان می‌باشد- عقل است یعنی عقل است که پیوند و ارتباط بین دو امر را کشف می‌کند و باید دقت کرد که در فقدان این ارتباط، اساساً مجازی در کار نخواهد بود و اسناد، یک اسناد غلط یا دروغ خواهد بود. پس در واقع ارتباط بین دو امر نفس‌الامری زمانی صحیح است که یا به نحو مجاز باشد یا به نحو حقیقت.

برخی مجاز عقلی را همان «مجاز در اسنادی» که سکاکی قائل است، دانسته‌اند که برآیند فکر و اندیشه اجتماعی / فردی انسان است که در ذیل اجتماع انسانی پدیدار گشته و فاقد نفس‌الامر خارجی به معنایی که اینجا مراد است، می‌باشد؛ لذا به آن «اعتبارات بعد الاجتماع» گویند.

البته این‌طور نیست که بدون هدف و غایت، این اعتبارات جعل شوند، لذا یگانه مقیاس عقلانی در اعتبارات و ملاک صدق و کذبشان، لغویت و عدم لغویت اعتبار می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۰۲/۶-۴۴۴). بدین‌سان به‌عنوان مثال، همان‌گونه که هنگام آمدن زید گفته می‌شود: «جاء اسد» (شیر آمد) لازم نمی‌آید حقیقتاً زید در خارج «اسد» باشد همان‌گونه است وقتی به مجاز عقلی گفته شود: «ماهیت موجود است»، «کثرات موجودند» لازم نمی‌آید واقعاً در خارج ماهیت موجود باشد (دقیقاً مثل زید که در خارج اسد نبود). بر اساس این مجاز، در معنای «موجودیت» آن قدر توسعه داده می‌شود که شامل ماهیت نیز شده و بگوییم «ماهیت موجود است» همچنان که در معنای اسد «توسعه» داده شد به‌گونه‌ای که مجازاً شامل زید شود، اما همچنان که هیچگاه واقعاً زید در خارج از استعمال ما، «اسد» نبود، «ماهیت» نیز خارج از فاعل شناسا موجود نخواهد بود. در این‌گونه قضایا موضوع به‌واسطه ارتباط اعتباری با موضوع اصلی (واسطه) به نحو مجازی متصف به محمول می‌شود که این واسطه «حیثیت تقییدی عرفیه» نام دارد و چون چنین حیثیتی در قضایای عرفیه شکل می‌گیرد روی سخن فلسفه که بحث از واقعیت می‌کند، نیست.

اما در مقابل، به نظر می‌آید که صدرا نه‌تنها در مسئله «اصالت یا اعتباریت وجود» انقلاب ایجاد کرد، بلکه اصطلاحاتی نظیر «مجاز فلسفی» را نیز دستخوش تغییر قرارداد؛ بدین معنا که مجاز فلسفی در نظام حکمت صدرایی، نه یعنی آنکه پیش از صدرا تثبیت شده

فقدان خواهد بود که این، خلف مقدمه اول- که مورد پذیرش اغلب متألهان است- خواهد بود.

نتیجه: بنابراین وجود و موجود تنها یک مصداق بالذات و حقیقی خواهد داشت که آن جز وجود حضرت حق جل جلاله نیست. و دیگر کثرات امکانی همه به‌گونه‌ای در دل همین یگانه حقیقت بالذات موجود، به‌صورت حیثیت تقییدی شأنی متحقق خواهند بود که تفسیر این قسمت دوم جلوتر خواهد آمد.

۵. تبیین نهایی از وحدت شخصی وجود

در نظریه وحدت وجود، وحدت و یگانگی وجود مطلق، اتفاقی بوده و اختلافی در آن نیست. اما آنچه این نوشتار مشخصاً درصدد تبیین آن است، چگونگی تحقق کثرات امکانی با پذیرش آموزه وحدت شخصی وجود است. بهترین نمونه‌ای که برای تبیین دقیق‌تر رابطه کثرات با وحدت حقیقی می‌توان آورد، رابطه ماهیات با حقیقت وجود است. همان‌گونه که لازمه اصالت وجود، نفی واقعیت‌مندی بالعرض ماهیات و معانی دیگر نیست، لازمه وحدت وجود نیز، نفی واقعیت‌مندی بالعرض کثرات نیست. از این‌روی، باید میان «معدوم محض» و «مصداق بالعرض وجود» بودن، تمایزی بس اساسی نهاد. چنین نیست که اگر حقیقتی مصداق بالعرض واقعیتی شد، هیچ حظی از واقعیت نداشته باشد؛ چرا که تحقق مجازی یک امر به معنای توهمی بودن آن نیست. صدرا المتألهین برای تبیین این نحوه موجودیت خاص، ماهیات را گاه «بالتبع»، گاه «بالعرض و المجاز» و گاه موجود به «حیثیت تقییدی وجود» ذکر کرده است. طبق بررسی‌های انجام‌گرفته به نظر می‌رسد همه این تعابیر در نظامی منسجم توسط ملاصدرا، به یک معنای خاص استفاده شده است^۱ (اسکندری، ۱۴۰۲: ۱۳۶-۱۷۶). برای رهیافت به این معنا، لازم است در اولین وهله اجمالاً تفاوت «مجاز در حیطة واقعیت» با «مجاز در حیطة امور غیرواقعی» تبیین شود. سپس در وهله دوم، حیثیت تقییدی و انواع آن از منظر ملاصدرا، به‌دقت تقریر شده و در آخر رهیافت اصلی این پژوهش بیان شود.

۵-۱. مجاز در حیطة واقعیات و اعتباریات

مجاز در حیطة واقعیات، کاملاً متفاوت از مجاز در حیطة اعتباریات (الفاظ) است. کاشف این نوع مجاز- بر خلاف مجاز ادبی که عرف

می‌رود و گاهی برای انصاف مجازی به کار می‌رود اما در بالعرض چنین شائبه‌ای وجود ندارد و فقط به انصافی که به حیثیت تقییدی و واسطه در عروض نیاز دارد اشاره می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/۳۳۴) در این پژوهش نیز برای دقت بیشتر و تفکیک بین تقاریر معاصرین، این تفکیک انجام گرفته و بالعرض جدای از بالتبع مفرو گرفته شده است.

۱. تا جایی که نگارنده تفحص نموده، در زبان ملاصدرا، «بالعرض» و «بالتبع» به معنای واحد استعمال می‌شوند و آن معنای «مجاز فلسفی» است. اما جوادی آملی بین آنها تفکیک کرده و گفته است: «اگرچه هر دو، مفاد مجازی دارد، ولی در واژه بالتبع شائبه انصاف حقیقی موصوف به وصف در خارج وجود دارد، زیرا گاهی بالتبع برای انصاف حقیقی به کار

دلیل آن که از ارتباط وجودی و واقعی نشأت می‌گیرد، واقعی و نفس‌الامری است. یعنی هر دو واقعاً متصف به وصف هستند، اما یکی بالذات آن وصف را دارد و دیگری در سایه اتحاد با آن امر بالذات نیز آن وصف را دارد. مجدداً لازم است تذکر داده شود که اصطلاح بالذات که اینجا استخدام می‌شود در برابر بالعرض است نه بالغیر. از این‌رو، تنها تفاوتشان در اتصاف یکی به نحو بالذات و دیگری به نحو بالعرض است نه در اصل اتصاف. نکته‌ای که باید توجه ویژه به آن داشت این است که اصطلاح «بالذات» در دو معنا به کار برده می‌شود؛ یکبار در برابر بالغیر استعمال می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۴۹) که در این صورت به معنای واجب‌الوجود بالذات بودن است یعنی نفی حیثیت تعلیلی. یکبار در برابر «بالعرض» استعمال می‌شود به معنای نفی حیثیت تقییدی از موصوف در یک اتصاف، به گونه‌ای که وصف برای موصوف حقیقی باشد و نه مجازی. اما بالعرض یعنی؛ اثبات حیثیت تقییدی برای موضوع در پذیرش یک وصف به این معنا که آن وصف برای موضوع مجازی است و نه حقیقی (مطهری، ۱۳۸۴: ۱ / ۱۵۲؛ حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۴۰). ملاصدرا در این باره به وضوح نیز توضیح داده است: «معنی تحقق الوجود بنفسه آنه اذا حصل إما بذاته كما في الواجب (ای لایحتاج الی الحیثیة التعلیلیة و التقییدیة) أو بفعلٍ لم یفتقر تحققة الی وجود آخر یقوم به (ای لایحتاج الی الحیثیة التقییدیة لا التعلیلیة) بخلاف غیر الوجود (کالمایة) فإنه انما یتحقق بعد تأثیر الفاعل بوجوده و اتصافه بالوجود. (ای یحتاج بالهیثیة التعلیلیة و التقییدیة) (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۴۰/۱).

بر این اساس، باید مرز بین حمل بالعرض و فقدان حمل محمول را روشن ساخت. از این‌رو، موجودیت بالعرض امری (حیثیت تقییدی فلسفی)، به منزله معدومیت و هیچ و پوچ بودن آن امر نیست. از طرف دیگر باید دقت داشت که این نحوه از موجودیت، علاوه بر اینکه مرز روشنی با معدومیت دارد، مرز روشنی نیز با موجودیت تعلقی نیز دارد. زیرا؛ اولاً موجودیت تعلقی به گونه‌ای است که «متعلق الیه» و «متعلق» هر دو به صورت بالذات و حقیقی موجود هستند، ثانیاً جعل به صورت بالذات و حقیقی برقرار است، که یکی

بود و نه آنکه مشخصاً سهروردی بدان باورداشت.^۱ آنکه پیش از ملاصدرا در تطور معنای مجاز فلسفی رخ داده بود، چیزی شبیه همان مجاز در حیطة اعتبارات بود که در فرایند نگاه اثباتی و ذهنی، معنا پیدا می‌کرد که هیچ تفریری و لو به نحو انتزاعی در خارج نداشت؛ اما مجازی که در نظر ملاصدرا بود، مجاز در حیطة واقعیت است که برآیند یک واقعیت نفس‌الامری بوده و ریشه در متن خارجی داشته و از آن نشأت گرفته است؛ یعنی این مجاز یک تحقق و تقرر ویژه و خاص دارد که غیر از تحقق امر اصیل و بالذات است که به‌عنوان حیثیت متن و غیر از متن و در متن تقرر دارد و برای تقرر خود جز به متن نیازمند نیست، به گونه‌ای که در ذات، اقتضاء وجود و عدم ندارد ولی موجود بالعرض هست. این نوع موجودیت که در ذات اقتضاء وجود و عدم ندارد مستلزم واسطه بین وجود و عدم نیست؛ زیرا «موجودیت» اعم از «وجود» و «غیر وجود» است، غیر الوجود می‌تواند نه وجود باشد نه عدم ولی در عین حال موجود باشد به واسطه وجود، بدون اینکه واسطه بین وجود و عدم لازم آید. زیرا نقیض وجود عدم نیست که «عدم وجود» است. بر این اساس، موجود بالعرض حظی از وجود دارد بدون اینکه خودش وجود باشد بلکه به واسطه وجود است که موجود است اما نه به صورت تبعی که «وجود» علت باشد و «موجود بالعرض» معلول.

از این‌رو، رویکرد بحث این اصطلاح، نه صرف حکم، بلکه مصداق حکم می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱ / ۹۳).^۲

تحقق بالعرض، تحقیقی است که به واسطه در عروض چیز دیگری حاصل می‌شود، به گونه‌ای که در فرایند حمل، هم موضوع (کثرات) وصف (موجودیت) را دارد و هم واسطه (وجود) همان وصف را دارد؛ اما موضوع در صورت لحاظ صرف، فاقد وصف موجودیت بوده و در ذات، معدوم است (البته پیداست که در ذات معدوم بودن نه به معنای این است که ممتنع بالذات باشد. بلکه به این معناست که وقتی در ذاتش وجود نباشد و نیازمند به حیثیت تقییدی باشد، بدون تحقق واسطه عملاً معدوم خواهد بود) به گونه‌ای که سلب وصف، منتهی به کاذب بودن آن گزاره خواهد شد و گوینده به لحاظ متن واقع، در وادی تناقض‌گویی خواهد افتاد؛ زیرا این اتصاف به

۱. شایان توجه است که هیچ یک از دو حکمت اشراق و متعالیه، در مورد مصداق موجود بالذات، هم سخن نیستند چنان‌که در معنای اعتباریت و بالعرض چنین هستند؛ زیرا در نگاه سهروردی بنا بر قاعده «کل ما تقتضی وقوعه تکرر نوعه علیه و کل ما یقتضی وقوع تکرر شیاً واحد علیه مراراً بلا نهاییه فإن جمیع هذا من الصفات العقلیة التي لا صورة لها فی الاعیان» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱ / ۲۱۳) حضور خارجی وجود را مستلزم تسلسل دانسته، و از طرف دیگر موجود بالعرض در نظر وی، همان موجود اعتباری است که هیچ گونه صورت عینی در خارج ندارد. (سهروردی، ۱۶۳/۱ و ۳۴۷ و ۳۵۸ و ۳۹۰؛ ۱۹۸/۲) و صرف عقلی

۲. صدرالمتهالین می‌نویسد: «فإن مصداق الحكم علی الاشياء... قد یکون ذات الموضوع باعتبار حیثیة تعلیلیة خارجة عن مصداق الحكم و قد یکون مع حیثیة اخرى غیر الذات تقییدیة»

وصفی را که خود به صورت حقیقی دارد، موصوف را به گونه مجازی (مجاز در حیطة واقعیات) متصف به وصف می‌سازد.

پیش از بررسی گونه‌های قید، لازم است نسبت آن قید به موصوف تشریح شود؛ قیدی که اینجا با آن سر و کار داریم، قیدی است که در عین اینکه جزء موصوف و متصل به آن است، اما زائد به آن (ذاتی به معنای باب ایساغوجی نیست) و قائم به آن می‌باشد. باید دقت داشت که این قیود (قیود حیثیت تقییدی) در نسبت با موصوف، به‌مثابه جزء موصوف می‌باشند و موصوف نه‌تنها به‌واسطه این تحیث، احکامی را می‌پذیرد (دقت شود احکام را واقعاً می‌پذیرد چون قید جزء موصوف لحاظ می‌شود) بلکه ذاتش برای آنکه اوصاف را داشته باشد، باید همیشه به صورت مجموعی با قید خود (که داخل در موصوف است) لحاظ شود، در غیر این صورت، اساساً حمل و عروضی در کار نخواهد بود یا اگر باشد، کاذب خواهد بود نه مجاز فلسفی که پیش‌تر مرز بین مجاز و قضیه کاذبه روشن شد. از این روست که حکم بر مجموع موصوف و قید که به‌مثابه جزء آن است بار می‌شود.

به دیگر سخن در حیثیت تقییدی، حیث و تحیث، قید و تقید، داخل در موصوف است، اما در حیثیت تعلیلی تقید و تحیث داخل و قید خارج از ذات موصوف است؛ لذاست که در حمل به نحو حیثیت تعلیلی، با حمل بالذات مواجهیم نه حمل بالعرض. در مثال «جسم از حیث سفیدی، سفید است»، جسم برای آن که وصف سفید را بپذیرد، باید به همراه سفیدی باشد و حکم سفید نه بر سرخود جسم، بلکه بر سر جسم بعلاوه سفیدی فرومی‌نشیند، به خلاف وصف خندانی که در مثال «انسان از حیث تعجب خندان است»، در این مثال انسان گرچه با تحیث به تعجب وصف خندانی را می‌پذیرد، اما خندانی بر خود انسان نشسته و تعجب در این پذیرش بیرون است.

لذا قیود در حیثیات تقییدی قیودی هستند که باید همراه با منشأ انتزاع؛ یعنی صاحب حقیقی وصف، لحاظ شوند، مانند سفیدی جسم که انضمام آن برای انتزاع مفهوم سفید از جسم لازم است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/۳۰۲).

ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

«همانا حیثیت، یا تقییدیه است یا تعلیلیه: و تقییدیه آن است که مانند جزء آنچه به آن متحیث شده است، قرار داده شود، مانند ناطق برای انسان و مانند کاتب برای مرکب صنفی. و تعلیلیه آن است که مانند خارج از امری که به آن متحیث شده بود باشد، مانند حیثیت علیت و معلولیت وجود شیء نسبت به شیء دیگر...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷/۱۹۸).

بالغیر موجود است یکی بالذات. پس نباید موجودیت بالعرض را نیز به موجودیت تعلیقی و تبعی تحویل برد که جلوتر در حیثیت تعلیلی توضیح داده خواهد شد.

برای اینکه معنای دوم از مجاز، به دقت مورد واکاوی قرار گیرد، لازم است حیثیت تقییدی و انواع آن طرح شده و تبیین شوند.

۵-۲. حیثیت تقییدی و انواع آن

بررسی‌ها نشان می‌دهد اول بار اصطلاح «حیثیت تعلیلی» و «حیثیت تقییدی»، در سخن قطب‌الدین رازی در محاکمات شرح اشارات، در ذیل بیان صدق وجود مطلق بر ذات واجب‌الوجود که درصدد بیان بی‌نیازی ذات حق از هر قیدی بود، به کار گرفته شده است (طوسی، ۱۴۰۳: ۳/۳). پس از قطب رازی، گویا این دو اصطلاح در مکتب شیراز استقرار یافته و فیلسوفانی چون **دوانی**، جلال‌الدین دوانی در رساله «شواکل الحور فی شرح هیاکل النور» این دو را به‌مثابه دو اصطلاح شایع و رایج به کار برده‌اند (دوانی، ۱۴۱۱: ۱۵۱). اما آنچه نظر محققان را جلب می‌کند، بیان دو فیلسوف بزرگ میرداماد و شاگردش، صدرالمآلهین در جای جای اسفار است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/۹۳). باید دانست که تفکیک این دو حیثیت از هم بود که مسیر را برای تثبیت وحدت وجود هموار ساخت، که اصل این تفکیک توسط خود ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/۳۰۹؛ ۷/۱۹۷) و بعدتر به صورت منقح توسط ملاعلی نوری رخ داد (نوری، ۱۹۸۱، ۳۰۹/۲). شایان توجه است، اصطلاح «حیثیت تقییدی» که بیشتر در لسان حکمای پسینی شاهدش هستیم، جانمایه‌اش همان اصطلاح «بالعرض و المجاز» در زبان میرداماد و ملاصدرا می‌باشد.

اگر بنا باشد حکمی بر موصوفی حمل گردد، از سه حالت خارج نیست:

(۱) آن موصوف یا به نفس ذاتش، موصوف قرار گرفته است
(۲) یا به همراه قیدی تعلیلی، آن حکم را می‌پذیرد. (۳) یا به همراه قید تقییدی آن حکم را می‌پذیرد.

(۱) اگر به نفس ذاتش، مصداق حکم باشد، در این صورت بدون هرگونه قیدی خواهد بود، مانند قضایای ازلیه ضروریه. همچون واجب‌الوجود موجود است.

اگر به همراه قیدی باشد، از دو حالت خارج نیست:

(۲) مصداق حکم، ذات موصوف است بدون واسطه در عروض، که در این صورت به اعتبار حیثیت تعلیلی خواهد بود که ما اینجا کاری با آن نداریم.

(۳) ذات موصوف است، به اعتبار حیثیت تقییدی و قید عارض. حیثیت تقییدی، همین قید است که به‌عنوان واسطه در عروض،

موصوف واقع می‌شود به‌گونه‌ای که یک موصوف است؛

دوم. قید، موجب تخصیص و ضیق دامنه افرادی موضوع می‌شود. هرچند باید گفت اجزای تکرر آور در موصوف، گاهی به حسب طبیعت است و گاهی به حسب اعتبار؛ مانند نطق برای حیوان در پذیرش انسان در مثال «حیوان از حیث نطق انسان است»، گاهی به اعتباری، موصوف را در حیطه افراد خاصی قرار می‌دهد و حکم وصفی را بر آن حمل می‌کند، مانند قید سفیدی جسم در پذیرش سفید در مثال «جسم از حیث سفیدی سفید است» (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۸۴).

نکته مهم دیگری که باید در نظر داشت این است که در حیثیت تقییدی، قید، علت وجودی حمل محمول است، به صورتی که وقتی آن قید، داخل در موصوف شد، به مجاز عقلی، خود موصوف است که مقتضی عروض می‌شود؛ یعنی می‌توان گفت در معروض، خصیصه‌ای وجود دارد که منشأ حصول امر وجودی، به نام عارض، بر آن می‌شود. پس معروض از آن جهت که محیث است، علت عروض عارض می‌باشد و موجب انتزاع وصف از معروض می‌گردد. به‌عنوان مثال جسم به جهت آن که بیاض به آن متصل است، یک وجود خاص و صنف خاص پیدا کرده است و با این خصیصه، این اقتضا را یافته که معروض وصف ابیض گردد و ابیض از آن انتزاع شود (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۸۴؛ زنوزی، ۱۳۷۸: ۳/۲۴۸). البته نباید از این نکته غافل بود که اگرچه به‌نحوی که گذشت حیثیت تقییدی به حیثیت تعلیلی بازگشت دارد؛ اما باید توجه داشت که در حیثیت تقییدی، همواره موصوف من حیث هوهو حکم را اولاً و بالذات نمی‌پذیرد و اگر موصوف با قید زاید متصل لحاظ گردد، حکم را اولاً و بالذات می‌پذیرد و از این جهت به حیثیت تعلیلی باز می‌گردد.

خلاصه اینکه حیثیت تقییدی غیر از حیثیت تعلیلی بوده و نباید آن را به حیثیت تعلیلی تحویل برده و ادعا کرد که کثرات وجوداتی تبعی و فقری هستند که وجودشان به صورت بالغیر محتاج واجب است. پیشتر به تفصیل روشن شد که نباید فضای وحدت وجود را با تشکیک وجود خلط کرده و تحقق بالعرض را همان تحقق بالتبع دانست. طبق فضای وحدت وجود، کثرات در عین اینکه موجود هستند اما وجود نیستند، تحقق عینی دارند اما حقیقتاً معلول نیستند، بلکه مجازاً جعل بر روی آنها صورت گرفته است، بر این اساس، کثرات حیثیات انباشته متن واحد شخصی هستند که نه وجودند و نه عدم، که موجود بالعرض هستند و حتی نباید گفت وجود ربطی که موجود ربطی هستند. بر این اساس، دیگر این ادعا

البته پیداست، جزئی که اینجا مراد است، جزء تقویمی نیست تا مقوم ذات باشد که در این صورت اساساً حیثیت تقییدی نخواهد بود (زنوزی، ۱۳۷۸: ۳/۲۳۹). و نیز از طرف دیگر، خارج و منفصل از ذات موصوف نیز نیست؛ چراکه پیشتر گذشت شرط حیثیت تقییدی فلسفی (نه اعتباری) آن است که وصف باید بر موصوف مقید وجودی، حمل شود، اگر موصوف، مقید نباشد از دو حال خارج نیست: یا وصف، بالذات بر موصوف بدون هیچ قیدی بار می‌شود که در این صورت، حیثیت اطلاقیه خواهد بود، یا به‌صورت موصوف بدون لحاظ قید داخل در آن حمل صورت می‌گیرد که در این حالت حیثیت تعلیلیه خواهد بود، یا موصوف به همراه قید داخل در خود موصوفیت موصوف لحاظ می‌شود که تنها و تنها در این صورت است که با حیثیت تقییدی مواجه خواهیم بود.

پس اگر قید از موصوف جدا و منفصل گشته و به‌تنهایی آن وصف را پذیرفته است حیثیت، تقییدی نخواهد بود. از این رو، قید در حیثیت تقییدی نه‌تنها باید زاید متصل باشد بلکه باید همواره به موصوف نیز قائم باشد و الا اگر قید خارج از موصوف باشد، حیثیت تعلیلی خواهد بود. در حیثیت تعلیلی با دو متن مغایر از هم مواجه هستیم. متنی به‌عنوان علت، متنی به‌عنوان معلول. علت قیدی هست که خارج از موضوع و مقتضی حمل محمول است. و نیز حمل محمول بر موضوع به‌صورت حقیقی است نه مجازی.

بر این اساس، تحقق کثرات به حیثیت تعلیلی حق، دو تالی فاسد خواهد داشت:

اول. لازم می‌آید با دو متن مواجه باشیم که دوگانگی متن، سازگار با وحدت وجود نیست.

دوم. لازم می‌آید که کثرات به نحو حقیقی نه مجازی موجود باشند که با نامتناهی بودن و اطلاق این وجود واحد سازگار نیست. پس یا کثرات هیچ و پوچ هستند که این با شهود بدیهی هیچ انسان عاقلی سازگاری نداشته و ورود در ورطه سفسطه هست، یا موجود هستند اما به‌نحوی که نه مخل وحدت وجود حق تعالی هست، و نه مخل نامحدود بودن ذات حق جل‌جلاله که آن موجودیت، یک موجودیت ویژه‌ایست غیر از نحوه موجودیت مصداق بالذات وجود. این موجودیت ویژه، با حیثیت تقییدی فلسفی تحقق می‌یابد که جلوتر نوع آن قید، روشن خواهد گشت.

نکته‌ای که پس از زیادت اتصالی قیود تقییدی بر ذات موصوف باید بدان توجه داشت، این است که حیثیت تقییدی، موضوع خود را مرکب کرده و متکثر می‌سازد، به دو دلیل:

اول. حیثیت جزء موضوع است و حیث مجموعی آن دو،

وجودی میان آن دو حاصل می‌شود، و الا اتصاف صادق نخواهد بود؛ چرا که سرایت وصف یکی به دیگری، مشروط به این ارتباط وجودی است و این ارتباط وجودی، فقط میان دو موجودی است که از جهت وجودی تغایر دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۶). پس در مثال مذکور باید دقت داشت که حکم ایض از آن بیاض است؛ اما چون این قید (بیاض)، نسبتی با موضوع و محل (جسم) دارد، آن حکم به جسم نیز سرایت می‌کند. باید دقت کرد که این سرایت، فارغ از فاعل شناسا، در خارج نیز واقعیت و نفس الامر دارد و این در حالیست که این قید، حیثیت تعلیلی نیز نیست چرا که در این صورت، لازم می‌آید جسم واقعاً در ذات خود، حکم بیاضیت را پذیرفته باشد و حال آنکه - چنان که بیان شد - این چنین نیست و سفیدی بالذات سفید است، اما جسم در ذاتش این حکم سفیدی را ندارد.

۳-۳-۵. حیثیت تقییدی اخفی: این نوع حیثیت تقییدی میان دو موجودی است که یکی حقیقت خارجی تحصلی دارد و دیگری حقیقت خارجی لاتحصلی. این نوع سوم، نه تنها با اشاره حسی مورد فهم واقع نمی‌شود، بلکه چه بسا عقل تحلیلی نیز از یافت و فهم آن عاجز می‌ماند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۳۴۶؛ آملی، بی تا: ۱/۲۷۸). تا جایی که ای بسا عقل، آن را حقیقت بپندارد که حکیم سبزواری به درستی گفته است که این نوع از حیثیت تقییدی، با ذوق لطیف عرفانی ادراک می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۳۴۶). این نوع از حیثیت در نظام حکمت صدرایی، در دو حوزه مطرح خواهد بود؛ حوزه اول: ارتباط وجود با احکام اختصاصی‌اش مانند وحدت و تشخص و ارتباطش با ماهیت، حوزه دوم که طبق وحدت شخصی وجود است، بین وجود و ظهورش برپا خواهد بود.

حال می‌خواهیم به دلیل اهمیت بسیار زیاد اقسام حیثیت تقییدی، در تحلیل و تبیین فلسفی وحدت شخصی وجود، به بیان‌شان بپردازیم. بنابر استقرائی که توسط یکی از اساتید معاصر در متون فلسفه اسلامی، انجام گرفته می‌توان از سه نوع «حیثیت تقییدی اخفی» نام برد؛ «حیثیت تقییدی نفادی»، «حیثیت تقییدی اندماجی» و «حیثیت تقییدی شانی» (یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۱۷۳).

- حیثیت تقییدی اخفای نفادی:

بنابر مبانی حکمت متعالیه، وجود مشکک، دارای مراتبی است که هر مرتبه، حد و تعینی دارد. به این معنا که ما با اموری روبه‌رو هستیم که هستی آنها متعین و محدود به حدود و ویژگی‌های

که «وجودات ربطی آنقدر ضعیف هستند که وجود به نظر نمی‌رسند» دقیق نخواهد بود چون همه این دعاوی در نظام تشکیکی میسور است نه نظام وحدت شخصی؛ زیرا وجود ربطی وجود است و وجود بالذات موجود است و تحقق بالذات ماسوی (وجودات ربطی) با وحدت شخصی سر سازگاری ندارد. با این رهیافت، محتاج نظامی جدید منطبق با وحدت شخصی هستیم و نظام تشکیکی توضیح پذیری کمتری در نسبت با این رهیافت جدید دارد.

۳-۵. انحاء وجودی در حیثیت تقییدی

انحاء وجودی در حیثیت تقییدی به سه گونه قابل تصویر است؛ قید در آن حیثیت یا به صورت روشن بین دو موجود برقرار بوده و بدون نیاز به تأمل عقلی می‌توان تغایر را فهمید که از آن با نام «حیثیت تقییدی جلی» نام برده می‌شود، یا به صورتیست که عقل با تأمل می‌تواند حکم به تغایر آن دو نماید؛ اما در نوع سوم از حیثیت تقییدی، با اینکه عقل می‌تواند با تأمل تغایر را بیابد، اما آنقدر این تغایر درهم پیچیده و محفوف است که گاه تشخیص آن نیز برای عقل میسور نیست و لازم است دقت‌های ظریف‌تری رخ داده و آن تغایر فهم شود. تفصیل آن سه نوع از حیثیت تقییدی به قرار زیر است:

۳-۵-۱. حیثیت تقییدی جلی: و آن میان دو موجودیست که در عین تغایر وجودی و وضعی و مکانی، اشتراک اتصالی دارند: مانند ارتباط حرکت کشتی و سرنشین (ملاصدرا ۱۳۶۸: ۲/۲۸۷؛ ۳/۲۱۰) که از این نوع ارتباط وجودی، با نام ارتباط اتصالی نام می‌برند. در این نوع مجاز، با اشاره حسی، تمایز انفصالی و تغایر وجودی واسطه از ذوالواسطه فهمیده می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۳۴۶؛ آملی، بی تا: ۱/۲۷۸).

۳-۵-۲. حیثیت تقییدی خفی: و آن، میان دو موجودیست که هر چند از حیث وجودی متغایرند، اما برخلاف حیثیت تقییدی جلی، وضعاً و مکاناً اشتراک دارند: مانند ارتباط جواهر و اعراض که نام این نوع ارتباط، «ارتباط عروضی» است. در این نوع حیثیت تقییدی، با اشاره حسی تمایز و تغایر وجودی‌شان فهم نمی‌شود، بلکه عقل علی‌رغم ارتباط وجودی آن دو، با تأمل، حکم به تغایر وجودی و صحت سلب وصف، از موصوف مجازی می‌دهد (آملی، بی تا: ۱/۲۷۸). در این قسم از حیثیت تقییدی، هم واسطه و هم ذوالواسطه، هر دو تحصلی منحاز و مستقل دارند که ذوالواسطه، به خودی خود آن وصف را ندارد اما به واسطه آن قید، به آن وصف متصف می‌گردد پیداست که این اتصاف به دلیل وجود ارتباط

قلم مذکور نیز مورد پذیرش واقع شده است. از این رو، با نفی کثرت از یک سو (به خاطر شهود) و اثبات لاکثرت از سوی دیگر (نفی تحقق عینی وحدت)، جز به تناقض منتهی نخواهیم شد، پس: این حیثیات به حتم موجودند.

اکنون پرسشی که پس از تثبیت تقرر این حیثیات، پیش روی ماست این است که نحوه تقرر این حیثیات چگونه است؟ در اولین گام آنچه پس از تحلیل بر ما روشن است، سلب تحقق تعلقی و انضمامی این حیثیات است. زیرا اگر بنا، بر تحقق تغیری و انضمامی این حیثیات باشد، اولاً لازم می‌آید متن مذکور، از این حیثیات تهی باشد و این باطل است چرا که چنان که گذشت لازمه اش تناقض است. مانند حیثیت تشخص در متن وجود که اگر افزوده بر متن باشد، مستلزم تسلسل است و اگر متن، فاقد آن باشد اساس تحقق بالذات وجود زیر سوال خواهد. ثانیاً: لازمه انضمام و افزودگی، تحقق بالذات این حیثیات است و لازمه تحقق بالذات این حیثیات، تسلسل است.

در دومین گام، آنچه به نحو ایجابی پس از تحلیل روشن خواهد شد، وجود شرشری^۱ این حیثیات در متن واقع موجود است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت علی‌رغم اختلاف مفهومی (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۲۴۵)، هیچ اختلاف وجودی ندارند و حضورشان در متن واحد، استلزامی با تکثر متن ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/ ۱۴۵). همه این گزارشات را می‌توان در تطبیقات ملاصدرا بر ذات باری، در تحلیل صفات اندماجی ذات (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/ ۱۳۳ و ۱۳۴) و تلازم عینیتشان، با خارجیت آنان (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۷۰-۲۷۴؛ ۱۳۶۸: ۶/ ۱۴۲) دانست که شاهد خارجیت بالعرض نه بالذات آن صفات می‌باشد که نفی تحقق بالذات آنان به معنای نفی خارجیتشان نیست؛ مانند خارجیت بالعرض صفات الهی (ملاصدرا: ۱۳۶۳: ۵۵). از این رو، ملاصدرا در سخنی، وحدت را در عین اینکه اعتباری است، حقیقت واقعی و صفت خارجی برمی‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۱۴۴). البته باید دانست که این سخن صدرا، ریشه در تحلیل پدیده اتصاف خارجی این حیثیات دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۳۳۶ و ۳۳۷) که واگشایی آن از حوصله این پژوهش خارج است.

خاصی است؛ این حدود، همان نفاذ و پایان امر اصیل است که اولاً غیر از مصداق بالذات وجود هستند و ثانیاً به حیثیت تقییدی اخفی، مصداق بالذات امر اصیل موجود بوده و متحد با آن است که اتحادش از نوع «اتحاد متحصل و لامتحصل» می‌باشد. ثالثاً امری ورای متن اصیل نیز نیست که به آن متن موجود بوده و تحققی ورای آن ندارد که همین اتحاد است که مصحح حمل بالعرض وجود بر آن می‌باشد. از این رو، مفاهیم ماهوی از ویژگی «تعینی» وجودات خارجی انتزاع می‌شوند؛ به این بیان که لازمه وجود هر ماهیتی، سلب‌های بی‌شماری به عدد ماهیات دیگری است که خارج از آن ماهیت موجودند. چنان که پیشتر گذشت، مجازی بودن موجودیت نفاذ امر اصیل، به هیچ‌وجه از نوع مجاز ادبی نیست که فاقد منشأ خارجی بوده و خارج از فعالیت‌های ذهنی، نفس‌الامری نداشته باشد. از طرف دیگر نحوه وجودش نیز به گونه‌ای نیست که بتوان حمل وجود را به طور حقیقی بر آن صادق دانست؛ بلکه یک نوع تحقق ویژه‌ای دارد به نام تحقق به حیثیت تقییدی نفاذی (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۷۳-۱۷۸).

- حیثیت تقییدی اخفای اندماجی:

پیشتر در مورد حیثیت تقییدی نفاذی بیان شد که زبان حدی و تعینی حقایق عینی است. حال مفاهیم اندماجی برخلاف آنها، ویژگی‌های دیگری از حقایق عینی را نمایان می‌سازند که در اصطلاح فنی سنت حکمی ما، از آنها با عنوان «معقول ثانی فلسفی» یاد می‌شود. باید دانست که این مفاهیم، همه ریشه در خارج دارند و حیث انفعالی عقل آنها را از متن واقع انتزاع کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/ ۳۱۰)؛ زیرا در فقدان فاعل شناسا نیز وجود، این حیثیات را دارا بوده و اتصاف خارجی آن به این حیثیات، دلیل بر وجود عینی آنهاست. پیش از اینکه نحوه تقرر این حیثیات را بیان کنیم مثالی که برای دریافت بهتر کارگر است، مثال وحدت در قلمی است که در دست داریم؛ اگر قرار باشد وحدت این قلم، در صورت فقدان فاعل شناسا نیز فاقد باشد، لازم می‌آید قلم مذکور، از آن جهت که موجود است واحد نباشد یعنی کثیر باشد. این علاوه بر اینکه نفی موجودیت قلمی است که اکنون در دست ماست، و یک عدد بیش نیست، پرسش جدیدی نیز ایجاد می‌کند با این عنوان که آیا «این قلم، کثیر است؟» پیداست که طبق شهود حسی باید بگوییم خیر. چرا که در صورت پذیرش، کثرت

یافت می‌شود (فزونبی، ۱۳۹۳: ۱۶۰). مانند وصف دایره برای کره به گونه‌ایست که برون، درون، مرکز و سطح کره، دایره است و این چنین نیست که نقطه‌ای دایره باشد و نقطه‌ای دیگر نباشد.

۱. تحقق شرشری در متن وجود یعنی تحقق در ذات و نهفتگی در حاق ذات و مندمج در آن متن اصیل. به گونه‌ای که خود متن بما هوهو، به گونه‌ای است که عقل با لحاظ ذاتش، بدون انضمام چیز دیگر، با اشاره به هر نقطه از متن، یا خود حیثیت یا اثر آن،

- حیثیت تقییدی اخفای شأنی:

موجودیت بالذات آنها نیز نفی شده و تحقیقشان به واسطه در عروض وجود سعی نفس ارجاع داده شده است. از طرف دیگر به دلیل پر شدن همه مواطن توسط این وجود سعی، سخن گفتن از وجود خود مواطن منقطع از ذات نفس، بی معنا خواهد بود، چرا که گذشت؛ وجود نفس در هر مرتبه به تمام اطلاق خویش، عین همان مرتبه است. بر این اساس، وجود قوا به حیثیت تقییدی وجود نفس معنا می‌یابد؛ زیرا چنان که گذشت، در حیثیت تقییدی، شیء به نفس وجود قید موجود است و وجودی و رای وجود قید ندارد. وجود این قوا، متوقف بر وجود نفس است، اگر نفس باشد، آنها نیز هستند و الا نخواهند بود.

از این رو، بدون اینکه به بساطت وجود مطلق واحد، خدشهای وارد شود، تمام این مراتب متکثر در درون این امر مطلق به صورت شأن آن به حیثیت تقییدی شأنی موجود هستند. این ذهن ماست که به دلیل انس با جواهر مادی، توهم می‌کند هرگونه تحقق کثرت، موجب خدشه دار شدن بساطت و وحدت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۳۴-۱۳۶).

پس: همچنان که قوا با وجود کثرتشان همه به واسطه وجود واحد در نفس موجودند، به نحوی که با لطافت و بساطت نفس متناسب است و آن را خدشه‌دار نمی‌کند؛ همان‌گونه کثرت به حیثیت تقییدی شأنی حق موجودند و هیچ خدشهای به وحدت حق وارد نمی‌شود. از این رو، باید دقت داشت که هیچ‌گاه وحدت وجود به این معنا نیست که تمام عالم خیال باشد و آن را رها کنیم برای رسیدن به دنیایی کاملاً متفاوت که بیرون از آن است. پس خیال، به معنای ظهور خاصی از حقیقت مطلق و صورت خاصی از تجلی آن است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۹).

۶. نتیجه‌گیری

پس از بیان انواع نگرش‌ها در باب توجیه کثرات، وحدت وجود یکی از ایده‌ها بود، در ذیل تبیین وحدت وجود، انواع حیثیات به دقت مورد تبیین قرار گرفت و با استفاده از این اصطلاحات روشن گشت که مصداق بالذات وجود، تنها ذات اقدس حق تعالی است که ویژگی اطلاق و نامحدود بودنش، سبب می‌شود که تمام کثرات، در عین حال که تمایزشان نفس‌الامری است، به حیثیت تقییدی شأنی وجود حق نیز موجود باشند. از این رو، کثرات نه در

این حیثیت تقییدی در عبور از علیت و تشکیک، به تشوئن و وحدت شخصی مطرح است که غایت قصوای بحث علیت و نقطه تلاقی برهان و عرفان می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۹۲/۲). چنان که در دلیل وحدت شخصی گذشت مسئله اساسی برهان، بررسی نحوه وجود ممکنات است که رهیافت این پژوهش نیز می‌باشد. آنچه این نوشتار درصدد بیانش می‌باشد این است که بنابر آموزه وحدت شخصی، ممکنات به عنوان تشوئن وجود واحد حق مطرح می‌باشند. چنان که پیشتر گذشت، ممکنات طبق آموزه وحدت وجود، همه به حیثیت تقییدی آن یگانه وجود موجودند، اما موجودیتی به صورت شأن؛ نه نفاذ و نه اندماج؛ با شناخت اطلاق ذاتی وجود واجبی خواهیم یافت که موجودات متکثر، تشوئن متعدد مصداق بالذات وجود هستند؛ چرا که نبود حد در ذات باری، به معنای احاطه وجودی آن به سراسر نظام هستی است و در این صورت جایی برای دیگر به‌عنوان مصداق بالذات باقی نمی‌ماند.

براساس این تحلیل، تشوئن وجود واحد، فاقد هستی بالذات بوده و در ذات فاقد وجود می‌باشند که بالعرض موجود شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۹۲/۲) که ملاک اتصاف مجازی تشوئن به تحقق و هستی، همان ارتباط و اتحاد با وجود مطلق هست (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۸۸).^۱ که ملاصدرا در جای دیگر می‌نویسد: «همانا اعیان ممکنات، بالذات نور ندارند چرا که ذاتشان معدوم است و لو اینکه متصف به ثبوت و موجودیت به صورت بالعرض می‌شوند نه بالذات» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۹۲/۲) با این سخن سرّ اطلاق اعتبارات بر تشوئن که در لسان حکمت متعالیه معدوم بالذات و موجود بالعرض می‌باشند، آشکار می‌گردد.

برای شناخت بهتر ارتباط حقیقت وجود مطلق با تشوئن متکثرش، و اتصاف بالعرضشان به وجود، مثال نفس و ارتباطش با قوا تمسک جسته می‌شود، چنان که خود ملاصدرا نیز از این تشبیه استفاده کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۳۴/۸). بنابراین تحلیل، نفس در عین وحدتی که دارد، می‌تواند مراتب و درجات متغایر را پر کند، به‌گونه‌ای که یک حقیقت گسترده‌ای است که در تمام مواطن قوه عقل، خیال، حس حضور داشته و در هر مرتبه عین همان مرتبه است و در عین حال در هیچ‌کدام از این مراتب منحصر نیست. آنچه در این مثال مقصود صدراست این است که در عین اینکه موجودیت قوا به رسمیت شناخته شده است،

۱. «أَنَّ مناط الموجودية و مصداق حمل الوجود علی الممكنات أَمَا هُوَ ارتباطها بالموجود الحق و هی مع قطع النظر عن ذلك الارتباط و الانتساب هالكات الذوات باطلات الحقائق»

در عین اینکه کثرات اولاً و بالذات مصداق مفهوم عدم هستند، لکن ثانیاً و بالعرض مصداق وجود می‌باشند که این به معنای معدومیت آنها نیست. از این‌رو، آنچه در نظریه وحدت وجود با آن مواجه هستیم، معیت دو گزاره متناقض نیست، بلکه جمع آن‌تولوژیک وحدت و کثرت با تبیینی دقیق است چنان‌که گذشت.

پس برخی گزاره‌ها چون «فالوجود کله خیال فی الخیال»، «یا کل ما فی الوجود وهم او خیال»؛ به هیچ‌وجه دلالت بر وهمی بودن کثرات ندارند. با آشنا بودن قاموس اصطلاحات فنی عارفان به خوبی دریافته می‌شود که از آنجاکه در معنای خیال نوعی انتقال از یک امر به امری دیگر اشباع شده، عارف این اصطلاح را استخدام می‌کند تا بیان کند که کثرات «خیال» وجود هستند؛ یعنی کثرات بسان اموری‌اند که هیچ شأنی ندارند جز نشان دهنده‌گی و انتقال به «وجود مطلق». خیال وجودی همان است که از وجود ظاهر شده و جلوه می‌یابد و خود نمایان‌کننده شأنی آن وجود مطلق است که به هیچ‌وجه به ادراک در نمی‌آید و معقول نیست. از این‌رو، نباید «خیال بودن» وجود را به معنای توهمی و عدمی دانستن کثرات امکانی دانست. پس پیداست که اصطلاح «خیال» نیز در نظر ملاصدرا و عارفان پیش از او نیز، به معنای یک تحقق ویژه‌ای هست که رهیافت اصلی این مقاله بود و آن تحقق به حیثیت تقییدی شأنی وجود حق تعالی است که مرز روشنی با معدومیت دارد.

عرض وجود حق، بلکه در نفس آن حقیقت اطلاقی (نه مقام ذات) متفرند که در مقام تنزلات تعینی که مقام ذات، در این مواطن تقییدی شأنی دارد، ظهور می‌یابند. طبق این تبیین، بهتر درک می‌شود که کثرت نفس الامر دارد و برخلاف پندار برخی از جهله صوفیه چنان‌که نقل شده توهم محض نیست و چنان‌که پیشتر روشن شد، پذیرش کثرات نفس الامری که به صورت مجازی واقعاً موجودند- تبیین دقیقش ذیل مجاز فلسفی گذشت- هیچ خدشه‌ای در آموزه وحدت شخصی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا تمامشان به وجود تقییدی شأنی حق موجودند که باید دقت داشت که این نحوه از موجودیت نه موجودیت بسان نفس وجود است، نه مقابل وجود است که معدوم باشد. آنچه اینجا وجود نام دارد، جز تحقق بالذات نیست و کثرات نه موجودیت بالذات دارند که همان تحقق وجودگونه باشند، نه در مقابل وجودند که معدوم محض باشند، بلکه موجودیتی بالعرض دارند که ملاصدرا در آخر جلد دوم اسفار نیز که از علیت به شأن و ذی‌شأن می‌رسد به همین ادعا تصریح کرده است.

از این‌رو، طبق مبانی وی، موجودیت کثرات به حیثیت تعلیلی نفی شده و ارجاع به حیثیت تقییدی داده می‌شود و با تبیینی که از حیثیت تقییدی ارائه شد، نفس الامری آنها به صورت ویژه تثبیت می‌شود که غیر از نفس الامری حیثیت تعلیلیه است.

با توجه به این رهیافت، به نظر می‌آید قول کسانی چون استیس و مصباح‌یزدی واجد دقت لازم نبوده و روشن می‌شود که اشکال مبتنی بر تناقض درونی داشتن نظریه وحدت وجود، وارد نیست چرا که با تبیینی که ارائه شد، این دریافت حاصل می‌شود؛

References

- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi and Saeedi Mehr, Muhammad, (1375). *Sharh Jild Sheshom Al-Asfar al-Arba'ah*. Qom, Moassisah Amuzishi wa Pajuhishi Imam Khomeini. (in Persian)
- .Ibn Arabi, Abu Abdallah Muhammad ibn Ali,(1366). *Fusus al-Hikam*. Tehran, Al-Zahra Publishers. (in Arabic)
- Afifi, Abul Alaa, (1370). *Ta'liqat ala Fusus al-Hikam Al-Sheikh Al-Akbar Muhyiddin Bin Arabi*, Tehran, al-zahra Publishers. (in Arabic)
- Amoli, Muhammad Taqi, *Durar al-Fawaid ma' moqadamat*, Qom, Ismailian Publishers. (in Arabic)
- Amoli, Seyyed Haidar, (1368). *Naqd al-Nuqud fi ma'rifat al-wujud*. Tehran: Ilmi wa Farhangi Publishers. (in Arabic)

- Attar Neishaburi, Fariduddin, (1392). *Asrar namehe*, Tehran, sokjan Publishers. (in Arabic)
- Chittick, William, (1380). *Ibn Arabi, Molana va andishe vahdate vujud, Pajuhesh hay falsaphi kalami, Qom, 7,8*. (in Persian)
- Devani, Jalal al-ddin, (1411). *Resaleh shavakel al-hur fi sharh hayakel al-nur*, Mashhad, Astane qods Razavi Publishers. (in Arabic)
- Eskandari, Reza, (1402). *Dissertation "Tajmi' wa tahlil taqrirat mujud dar athat moa'thirin az nazariyah isilat wujud wa itibarat mahiat wa itibarsanji an bar asas mutun sadr al-mutalihin shirazi"*. Qom Seminary School. (in Persian)
- Fanari, Muhammad ibn Hamzah, (1374). *Misbah al-Uns*, Tehran, Mola Publishers. (in Arabic)

- Haeri Yazdi, Mahdi, (1361). *Herame hasti, tahlili az mabadi hasti shenasi tatbiqi*. Tehran, Pasdare islam Publishers. (in Persian)
- Hassanzadeh Amoli, Hassan, (1365). *Hezar o yek kalameh*, Tehran, Raja Publishers. (in Persian)
- Hassanzadeh Amoli, Hassan, (1373). *Annahol haq*, Qom, ghiyam Publishers. (in Persian)
- Hassanzadeh Amoli, Hassan, (1375). *Nusus al-hakam bar fusus al-hakam*, Tehran, Raja Publishers. (in Arabic)
- Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein, (1410). *Towhid Elmi va Eyni*, Tehran, hikmat Publishers. (in Persian)
- Ibn Arabi, Abu Abdallah Muhammad ibn Ali, (without date) *al-Futuhāt al-Makiyyah*. Beirut: Dar al-Sadr. (in Arabic)
- Imam khomeyni, Ruh al- allah, (1406). *Ta'liqat ala sharh fusus al- hakam va Mesbah al- ons*, Tehran, pasdar islam Publishers. (in Arabic)
- Izutsu, Toshiko and Gowhari, Javad, (1378). *Tasawuf wa Taoism*. Tehran, Ruzaneh Publishers. (in Persian)
- Jami, Abd al-Rahman,(1370) *Naghd al-nusus fi sharh naghsh al-fusus*, Qom, visarat Irshad islami Publishers. (in Arabic)
- Javadi, Amoli, Abdallah.(1375). *Rahiq Makhtum*. Qom, isra Publishers. (in Persian)
- Kashani, 'Abd al-Razaq, (1370). *Sharh Fusus al-Hikam*, Qom, Bidar Publishers. (in Arabic)
- Lahiji Langroudi, Mohammad Jaafa, (1342). *Sharh Al-Mashair, Tehran, Marjaz Nadhr Maktab al-I'lam al-islami*. (in Arabic)
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi and Sajani, Muhammad Taqi, (1380). *Sharh Jild Awwal Al-Asfar al-Arba'ah*, Qom, Moassisah Amuzishi wa Pajuhishi Imam Khomeini. (in Persian)
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi, (1366). *Amuzesh Falsafe*, Tehran, Sazman Tabliqat islami. (in Persian)
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi, (1405). *T'aliqah ala Nahayat al-Hikmat*, Tehran, Al-Zahra Publishers. (in Persian)
- Modares Yazdi, Ali Akbar,(1365). *Risa'il Hikmah*. Tehran, Vesarat Farhang wa Irshad Islami Publishers.
- Motahari, Morteza, (1369). *Sharah Mabsut Manzuma*, Tehran, hikmat Publishers. (in Persian)
- Motahari, Morteza, (1373). *Pavaraqi haye usul falsafe wa ravesht realism*, Tehran, Sadra Publishers. (in Persian)
- Motahari, Morteza, (1376). *Majmu'e Asar ostad mutahari*, Tehran, Sadra Publishers. (in Persian)
- Motahari, Morteza, (1378). *Sharah Mukhtasar Manzumah*, Tehran, Sadra Publishers. (in Persian)
- Motahari, Morteza, (1380). *Harakat wa zaman*, Tehran, hikmat Publishers. (in Persian)
- Nasir al-Din Tusi, Mohammad bin Mohammad, (1403). *Sharh al-isharat va al-tanbihat ma al-muhakimat*, Qom, Daftar nashr al-kitab. (in Arabic)
- Nuri, Ali, (1358). *Rasa'il Falsafi Basit al-hagiqa kol al-Ashya va Vahdat vujud*, in *Montakhabati az asar Hokamaye alahi iran*, Mashhad, intesharat anjoman falsafi daneshgah mashhaf. (in Arabic)
- Nuri, Ali, (1981). *Tali'ga bar Al-Hikmat al-Mutaliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*, Beirut, Dar al-ihya al-turas al-Arabi. (in Arabic)
- Qaysari, Dawood, (1375). *Sharh Fusus al-Hikam*, Tehran, al-zahra Publishers. (in Arabic)
- Qaysari, Muhammad ibn Dawud, (1375). *Sharh Fusus al-Hikam*, Tehran, Ilmi wa Farhangi Publishers. (in Arabic)
- Rafi'I Qazvini, Seyyed abu al-Hassan, (1993). *Majmua'h Risa'il Hawashi wa Ta'aliqat*. Tehran, Moasisah Pajuhishi Hikmat wa Falsafah Iran. (in Arabic)
- Sabziwari, Hadi Ibn Mahdi, (1369). *Sharh al-manzumeh*, Tehran, Nab Publishers. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim and Corbin, Henry, (1363). *Al-Mashair*, Tehran, Tahuri Publishers. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din. (1378). *Se Risalah Falsafi*, Qom, Daftar Tabliqat Islami Hawzah Ilmiyyah Qom. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim, (1354). *Al-Mabda wa al-Ma'ad*. Tehran, Anjoman Hikmat wa Falsafe Iran. (in Arabic)
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim, (1368). *Al-Shawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyah*. Tehran, Markaz Nashr Daneshgahi. (in Arabic)

- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim, (1368). *Al-Hikmat al-Mutaliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*, Qom, Maktabat al-Mustafayi. (in Arabic)
- Sohrwardi, Yahya ibn Habash, (1372).). *Majmua'h Mosannafat sheykh Ashraq, Tehran, vizarat farhang va amuzesh aali* Publishers. (in Arabic)
- Stace, Walter Terence and Khoramshahi, Bahaaldin, (1367). *Irfan wa Falsafah*. Suroush Publishers. (in Persian)
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1368). *Risa'il towhidi, Tehran, al-zahra* Publishers. (in Persian)
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1416). *Nehayat al-hikma*, Qom, jame'a Modaresin howzeh elmiyeh qom. (in Arabic)
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1981). *Tali'ga bar Al-Hikmat al-Mutaliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'ah*, Beirut, Da al-ihya al-toras al-arabi. (in Arabic)
- Yazdan Panah, Yad-o-Allah, Ata, Anzali, (1393). *Mabani va usul Irfan Nazari*, Qom, Moassisah Amuzishi wa Pajuhishi Imam Khomeini. (in Persian)
- Zenozi, Ali bin Abdullah, (1378). *Majmu'e Mosannafat Hakim agha ali modares Tehrani*, Etela'at Publishers. (in Arabic)