

بازخوانی نظریه وحدت شخصیه وجود از گذار نقد انگاره اطلاق لابشرط مقسمی

علی آیتی^۱

چکیده

شناخت و معرفی مبدأ و حقیقت هستی همواره بزرگترین دغدغه اندیشمندان بوده است و در این راستا تبیین‌های گوناگونی از سوی ایشان ارائه شده است؛ از جمله نگاه تبیینی بین موجودات عالم و علت هستی بخش از منظر مشاء و یا نگاه وحدت تشکیکی و تصویر وجود رابط برای خلق نسبت به هستی خداوند از منظر صدرا و یا نگاه وحدت شخصی به عالم و اثبات یک وجود در عالم و شأن و تجلی دانستن باقی موجودات نسبت به این هستی مطلق از منظر عارفان. در این میان دیدگاه اخیر به دو نحو بیان شده است: لابشرط قسمی و مقسمی. نگارنده در این مقاله درصدد است با بیان اشکالات منطقی و هستی‌شناسانه نظریه لابشرط مقسمی به رد آن پرداخته و با تحکیم و تقویم تصویر لابشرط قسمی و همین‌طور اصلاح برخی مقدمات بین دو نظریه وحدت تشکیکی و وحدت شخصیه وجود جمع نموده و دیدگاهی نو در این خصوص ارائه نماید.

واژگان کلیدی: عرفان نظری، وحدت تشکیکی، وحدت شخصی، لابشرط قسمی، لابشرط مقسمی، تداخل وجودات

مقدمه

در عرفان نظری همواره تبیین شهود مسئله‌ای بسیار مهم بوده است تا جایی که قوت عارفان را پس از توانایی در شهود و مراتب بالای آن باید با توانایی تفسیر شهودشان محک زد. در بیان غالب عرفای پیش از ابن عربی، شهود همواره به صورت سرّ بوده و بیان آن را روا نمی دانسته‌اند. علت آن نیز نارسایی الفاظ و ناتوانی مخاطب از ادراک حقایق بیان می شد. «من گنگ خواب دیده و عالم همه کر». رفته رفته با بلوغ فلسفه اسلامی و آشنایی عارفان مسلمان با این علم راه برای تبیین شهودات عرفانی برای ایشان هموارتر گشت.

در این ساحت از علم که بعد از ابن عربی به روی عارفان و علاقه‌مندان به عرفان گشوده شد همواره شهود، تعیین‌کننده گزاره‌ها بوده و برهان نقش تبیین‌کننده را ایفا کرده است. لذا اگرچه علم عرفان نظری همچون فلسفه، علمی برهانی است لکن هیچ‌گاه شعار «نحن ابناء الدلیل» به آن معنی که از فیلسوفان شنیده شده از سوی عارفان به گوش نرسیده است.

بهره جستن از فلسفه، هم از حیث روش و هم از حیث اصطلاحات اگرچه توانست موجب جهش علم عرفان نظری شود لکن باید اعتراف کرد در برخی موارد نیز رهن فهم شد؛ چراکه اذهان اندیشمندان با اصطلاحات فلسفی مأنوس بوده لذا تحمیل معنای دیگر بر این الفاظ علاوه بر مؤونه جعل لفظ برای معنای جدید نیازمند رفع علاقه از معنای قبل نیز بوده است. هرچند باید اعتراف کرد معنی مراد عارفان در برخی موارد در قالبی بهتر از قالب همین مصطلحات فلسفی در نمی‌آید. یکی از مواردی که به عقیده نگارنده در عین مقرّب بودن در تبیین نظام و مراتب هستی و بیان جایگاه مبدأ هستی، خود دچار اشکالاتی نیز هست استفاده از اصطلاح لابشرط مقسمی در این راستا است.

در خصوص تبیین حقیقت این اصطلاح و تمایز آن با معنی فلسفی در مقالات و مقدمات و تقریرات و ... سخن بسیار گفته شده است لکن همه در راستای تبیین یا رد هستی‌شناسانه نظر مشهور عارفان است که نوعی اطلاق را برای حضرت حق ادعا کرده‌اند که حتی قید اطلاق نیز او را محدود می‌کند. در مقابل این نظریه قول به حقیقت بشرط لا برای تبیین مقام حضرت حق است که در نظام تشکیک خاصی صدرایی به آن پرداخته شده است. در میان عارفان افرادی نیز بوده‌اند که قائل به اطلاق لابشرط قسمی برای حضرت حق هستند که به جهت برخی لوازم منفی همواره از سوی عارفان و فیلسوفان تقبیح شده‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۴۵) نوشته‌حاضر درصدد است با تبیین اشکالات دیدگاه لابشرط مقسمی و پاسخ به اشکالات دیدگاه مقابل یعنی لابشرط قسمی و البته با اصلاح برخی مقدمات، جانب آن را تقویت نموده و به نوعی بین دیدگاه وحدت شخصی با قول به لابشرط قسمی و وحدت تشکیکی جمع نماید.

در ادامه ابتدا به پیشینه اصطلاح لایشرط مقسمی پرداخته و سپس به تشریح مطابق معنای این لفظ در عرفان خواهیم پرداخت.

۱. پیشینه اصطلاح لایشرط مقسمی

در فلسفه بحثی است تحت عنوان اعتبارات ماهیت که نخستین بار توسط خواجه نصیرالدین طوسی مطرح شد؛ (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۲) به این بیان که ماهیت در مقایسه با أعراضی که می‌تواند به آن ملحق شود یا به نحوی لحاظ می‌شود که دارای آن خصوصیت باشد که در این صورت اصطلاحاً بشرط شیء لحاظ شده است و با ذاتش با قطع نظر از آن خصوصیت لحاظ می‌شود که در این صورت به آن بشرط لا اطلاق می‌شود و یا اینکه مقارنت یا عدم مقارنت با آن خصوصیت لحاظ نمی‌شود و نسبت به آن خصوصیت مقید به نفی یا اثبات نشده است که به آن لایشرط اطلاق می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۵-۲۷۳) به عبارت دیگر گاهی ماهیت با لحاظ مقید شدن به صفتی، گاهی با لحاظ مقید نشدن به آن صفت و گاهی با عدم لحاظ مقید شدن یا مقید نشدن به آن صفت، موضوع حکم قرار می‌گیرد که در اصطلاح به حالت اول ماهیت بشرط شیء یا مخلوطه و به حالت دوم ماهیت بشرط لا یا مجرده و به حالت سوم ماهیت لایشرط یا مطلقه اطلاق می‌شود. (مظهری، ۱۳۷۶، ج ۱۰، ص ۵۷۰) در این عملیات تقسیم، مقسمی نیز وجود دارد که باید نسبت به تک تک اقسام لایشرط باشد تا تقسیم صحیح باشد. این لحاظ ماهیت همان لحاظ لایشرط مقسمی است که حتی نسبت به قید اطلاق و لایشرط بودن نیز لایشرط است؛ بر خلاف لایشرط قسمی که مقید به لایشرط بودن است. این نوع از اطلاق با نوعی ابهام همراه است که لحاظات دیگر ماهیت در دل آن ابهام قابل تصور هستند.

همان‌طور که مشاهده شد این تقسیم به لحاظ ماهیت و مفهوم است که با همین اعتبار در مباحثی از اصول فقه از جمله بحث مطلق و مقید و بحث صحیح و اعمّ و بحث مشتق و ... وارد شده و ثمرات زیادی را به ارمغان داشته است. (رک: خوبی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۱۷ و ۲۳ و ۴۱ و ۴۲؛ مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۵ و ۲۶۷ و ۲۶۸؛ عراقی، ۱۳۷۰ق، ص ۸۰ و ۸۳ و ۱۱۴ و ۱۱۷ و ۱۶۸)

جایگاه دیگری که از این تقسیم‌بندی بهره برده شده علم فلسفه است؛ اما نه ناظر به ماهیت بلکه ناظر به خود وجود عینی و در تبیین جایگاه مبدأ هستی و رابطه آن با عالم؛ (رک: نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۰۰؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵۰) و با همین لحاظ خارجیت، در عرفان نیز به عاریت گرفته شده است. (رک: ابن عربی، ۱۹۹۴م، ص ۵، ص ۳۲۸؛ قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶) در توضیح مطلب لازم است در ادامه ابتدا به دیدگاه‌های مختلف در خصوص نظام هستی اشاره گردد.

۲. دیدگاه اندیشمندان در تبیین عالم هستی و موجودات

در خصوص تبیین نظام هستی و رابطه وحدت و کثرت از سوی اندیشمندان تصاویر متفاوتی ارائه شده است که در ادامه به اهم آنها اشاره خواهد شد.

در نگاه حکیمان مشایی، هستی متشکل از وجودهایی متباین است که بین آنها روابط علی معلولی برقرار است. ذات اول که در این نظام علی معلولی علت العلل دیگر وجودات محسوب می شود واجب الوجود است و میرا از هر قیدی. به گفته ابن سینا او مجرد الوجود است و وجودش بشرط لا از عدم و سایر اوصاف است. همچنین تصریح می کند که مرادش از مجرد الوجود لا بشرط بودن نیست.

«فالأول ... ، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم و سائر الأوصاف عنه... و ليس معنى قولی: إنه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المشترك فيه إن كان موجوداً هذه صفة، فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الإيجاب، أعنى فى الأول أنه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب، و هذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة.» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۷۰)

در این دیدگاه وجودات همگی در مفهوم وجود با یکدیگر هم سنخ بوده و این مفهوم به یک معنی بر همه آنها اعم از واجب و ممکن حمل می شود. در اینجا کثرت، حقیقی و در عالم عین است ولی وحدت در عالم ذهن و مفاهیم.

شیخ اشراق بر پایه نظام نوری خویش هستی را سلسله یکپارچه ای از مراتب نور تصویر کرده که بالاترین مرتبه آن نورالانوار است و مراتب مادون همگی از نور او استضاءه می کنند. این دیدگاه با تبیین تشکیکی خود، وحدت و کثرت را خارجی دانسته و ماهیات موجوده را انواری در طول نورالانوار معرفی می کند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۰) این نگاه اگرچه مقدمه ای برای نظام تشکیکی صدرایی شد لکن با این تفاوت که از سنخ تشکیک عامی است که به نوعی در ماهیات بیان شده است؛ به خلاف تشکیک خاصی صدرای که در وجود مطرح است.

نگاه صدرای نیز علی رغم آشنایی وی با کلمات عرفا و نیز تبیین مبتنی بر تشکیک وی از نظام هستی، در تبیین جایگاه حضرت حق ظاهراً فراتر از این مقدار نرفت. وی معتقد است که در نظام تشکیکی وجود که مراتب مادون عین الربط به مراتب فوق هستند، بالاترین مرتبه وجود که بشرط لا نسبت به تقیدات و طرف تعلق مراتب مادون بوده، همان وجود حق است. جالب توجه اینکه وی کلمات عرفا را نیز بر همین معنی حمل می کند:

«قد ثبت مما ذکرناه أنه إذا أطلق فى عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون

مرادهم الوجود بالمعنى الأول أى الحقيقة بشرط لا شىء لا هذا المعنى الأخير وإلا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة» (صدرالدين شيرازى، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۳۰)

در این نگاه، وحدت حقیقی است و تنها وجود در عالم هستی تصویر می‌شود که از عرش تا فرش را پر کرده و دارای مراتبی از شدت و ضعف است. مابه‌الامتياز در آن عین مابه‌الاشتراک بوده فلذا وحدت و کثرت هر دو عینی و خارجی است.

اما مشهور عارفان مسلمان بعد از ابن عربی در تبیین حقیقت هستی، آن را واحد به وحدت شخصیه می‌دانند که تمامی مظاهر و مجالی به نور او روشن هستند لکن در عین حال خود وی در غایت خفاست. در این نگاه هستی واحد است و هیچ‌گونه کثرت حقیقی در آن یافت نمی‌شود و کثرت به مظاهر این هستی استناد داده می‌شوند. لذا وحدت حقیقی و کثرت اعتباری خواهد بود. (آشتیانی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۳؛ آملی، ۱۳۵۲، ص ۳۱۵)

از نظر ایشان آنچه قابلیت شهود و ادراک را دارد حقیقت وجود نیست بلکه مظاهر و مجالی این حقیقت است. احدی حتی اشرف خلق و صاحب حقیقت محمدیه حضرت ختمی مرتبت ﷺ نیز به این حقیقت، معرفت اکتناهی نیافته و معترف است که «ماعر فناک حق معرفتک». (کبیر مدنی شيرازى، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۵۹) این مرتبه از وجود که در تمامی مظاهر اعم از بشرط شئی و بشرط لا و لابشرط موجود است همان حقیقت مطلقى است که در لسان عرفای متأخر، از آن به اطلاق لابشرط قسمی تعبیر شده است. (آشتیانی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۲) در این نگاه اصل حقیقت نه مطلق است و نه مقید و چون قوام‌بخش نسبت به کل عالم هستی است با مطلق، مطلق و با مقید، مقید است و این اطلاق و تقیید چیزی غیر از اطلاق و تقیید باب ماهیات است و نباید با آن خلط شود (آشتیانی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۲۵) چراکه این اطلاق در خارج است نه ذهن؛ به این معنی که وجود در مرتبه ذات، تعیین نداشته و این عدم تعیین از جنس عدم تعیین ماهیت به جهت ابهام و اجمال نیست بلکه از جهت صرافت و تمامیت است و به همین دلیل است که این وحدت اطلاقیه با وحدت شخصیه وجود مساوق دانسته شده است. (آشتیانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴۰)

البته برخی دیگر از عارفان وجود حضرت حق را مطلق به اطلاق لابشرط قسمی می‌دانند که در همه تعینات اعم از مرتبه بشرط لا و بشرط شئی و حقی و خلقی ساری و حاضر است. این لابشرط از نگاه عرفای دسته اول همان نفس رحمانی است که ظهور حق است، نه خود حق؛ اما در این دیدگاه به خود ذات نسبت داده شده است. البته این دیدگاه همواره از سوی دیگر حکیمان و عارفان مورد انکار و نقد قرار گرفته و تقبیح و تشنیع شده است. از باب نمونه، تلقی مرحوم آقاعلی مدرس از کلمات عرفا در خصوص هستی حضرت حق همین لابشرط قسمی بوده و به نقد آن می‌پردازد

(زنوزی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۰) و بر همین اساس در نهایت برای توجیه کلمات ایشان وحدت وجود را به وحدت شهود بازگشت می‌دهد. (زنوزی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۲)

۳. ادله اثبات وحدت شخصیه وجود

در بررسی ادله عارفان بر وحدت شخصی وجود، ادله‌ای مطرح شده که به جهت مناسبت با بحث و نیز قوت استدلال، دو دلیل ربط‌الوجود و نفی حد از حقیقت هستی اجمالاً بررسی می‌گردد. ضمناً باید توجه داشت که این ادله با هر دو قرانت قسمی و مقسمی سازگار است.

دلیل اول نتیجه همان مسیری است که صدرا درصدد اثبات آن بود که با تصویر ربط‌الوجود بودن عالم نسبت به حضرت حق توانست تمام هستی را یک حقیقت شخصی و آن هم مختص حضرت حق تصویر کند. به این بیان که:

وجود شیء عین ایجاد آن است و ایجاد شیء چیزی جز ربط شیء به موجد آن نیست. در نتیجه وجود شیء چیزی جز ربط به موجد نیست. پس به حسب ذات هیچ حکمی نمی‌پذیرد زیرا به حسب ذات هویتی ندارد و هر حکمی به واسطه علت و به حیثیت تقییدیه موجد بر او حمل می‌شود. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۵۹-۲۵۴)

در عین حال به گفته برخی عارفان این تقریر چیزی غیر از سخن عارفان بوده و نتوانسته است وحدت شخصیه وجود را درست به تصویر بکشد؛ چراکه ربط‌الوجود باز هم از سنخ وجود است نه ظهور، حال آنکه در وحدت شخصیه عرفانی تعینات خلقی همین سهم از وجود را نیز ندارند. مضافاً اینکه این نوع از هستی ولورابط، متمایز از حق است و این تمایز برای اثبات غیریت کافی است.

برهان دوم که برهان قوی‌تری دانسته شده است به این صورت اقامه شده است که خداوند نامحدود است و نامحدود موطنی برای تحقق غیر نمی‌گذارد. نتیجه اینکه هستی جز یک حقیقت واحد نیست. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۶۷-۲۶۴)

باید اعتراف کرد که این برهان هم‌اوردی نداشته و با تکیه بر هستی نامحدود جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد.

البته علامه مصباح یزدی در تفسیر نامتناهی در کبرای برهان این‌گونه بیان داشته‌اند که نامتناهی، با غیر در عرض وجود خود سازگار نیست، اما با غیر در طول وجود خود سازگار است. لذا می‌شود هستی خداوند نامحدود باشد ولی وجودات دیگر در طول او موجود باشند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۲، ۳۷۹-۳۷۸)

به نظر می‌رسد اگر مراد از غیر در طول، همان معنی ربط‌الوجود که در دلیل قبل گفته شد باشد

بازگشتش به همان وحدت شخصیه است به همان بیان؛ اما اگر حقیقتی فراتر از آن داشته باشد قطعاً با نامتناهی سازگار نخواهد بود.

تلاش دیگری که در پاسخ به این برهان صورت گرفته فرضیه تداخل وجودات است؛ به این بیان که عرفان برای تمام بودن این برهان باید راه تمامی احتمالات را سد نماید و یکی از این احتمالات این است که وجود خداوند با وجود موجودات متداخل باشد، در حالتی که هر دو حقیقتاً موجودند و هر دو متن واقع را پر کرده‌اند. در این صورت هستی نامتناهی خداوند با هستی موجودات دیگر قابل جمع خواهد بود و خداوند نیز محدود نخواهد شد. در این مسئله به مثال نور و بلور تمسک شده است؛ به این بیان که همان‌طور که نور تمام متن بلور را پر می‌کند غیر او نیز هست. (نویان، ۱۳۹۶، ص ۲۹۱)

به نظر می‌رسد این دیدگاه علاوه بر اینکه متکی به برهان نیست و صرفاً یک فرضیه است با ابهاماتی نیز روبرو است؛ از جمله اینکه هستی مراتب فوق در مراتب مادون چگونه حضور می‌یابد در حالی که با هستی مادون اتحاد پیدا نکرده و حتی از خواص مراتب مادون نیز مبرا است و چگونه وجود مجرد بدون اتصاف به ویژگی‌های عالم ماده در متن عالم ماده حضور می‌یابد، در حالی که حضور در عالم ماده و متن موجودات مادی ملازم است با امتداد! تمثیل یادشده نیز با فرض قبول این نکته که نور متن وجود بلور را پر کرده باشد و حقیقتی جوهری داشته باشد نه عرضی، نمی‌تواند دقیق باشد؛ چراکه نور فقط متن وجودی خود را پر کرده و به جهت لطافت صرفاً توانسته در بلور نفوذ کند نه اینکه متن وجودی بلور را پر کرده باشد. به عبارت دیگر، حتی اگر وحدت شخصیه پذیرفته نشود و قائل به وحدت تشکیکی نیز باشیم این نظر پذیرفته نیست چراکه در نگاه تشکیکی نیز رابطه خدا و خلق به نحوی است که کمالات معلول را واجد است و تنها گامی که تا وحدت و عینیت باقی می‌ماند حضور او در مرتبه وجودی معلول است که با این حضور متن وجودی معلول و شخص وجود آن نیز باید از مراتب هستی رخت برنهد و این چیزی غیر از حضور و تداخل دو موجود هم‌عرض است که در مثال گفته شده است.

در تقویت و تحکیم اشکالات بیان شده شایان توجه است که این نحوه از آفرینش که ابتدا هستی خداوند بوده و لاغیر، سپس هستی خدا بوده به همراه غیر، چگونه قابل تصویر است در حالی که این نوع از آفرینش نوعی تولد را برای عالم به تصویر می‌کشد که با صریح «لم یلد» ناسازگار است؛ و نیز اینکه آیا این نوع خلقت، اضعف از خلقت صور خیالی در نفس انسانی نیست؟ چراکه در این نوع خلقت، غیریت حاصل شده و در خلقت صور خیالی نفس غیریتی با نفس وجود ندارد و از آنجا که وحدت مساوق با وجود است چگونه خلقت قوی‌ترین موجود، کثرت‌آفرین است و خلقت در نفس این‌گونه نیست و به صفت وحدت نزدیک‌تر است؟ آیا نه این است که نوع خلقت او نیز باید کامل‌تر باشد؟!

لذا در مجموع باید گفت این دیدگاه نمی‌تواند احتمالی برای جمع نامتناهی با غیر باشد و برهان عدم تناهی به قوت خود باقی است.

۴. بررسی اشکالات ایرادشده بر دیدگاه عارفان

برخی اشکالاتی که از سوی اندیشمندان به دیدگاه عارفان وارد شده است به اصل دیدگاه وحدت شخصیه و برخی به قرائت لایشرط قسمی از این نظریه وارد شده است.

اشکال خدا پنداری اشیاء: صدرا با بیان این قرائت، آن را به جهله صوفیه نسبت داده و عارفان حقیقی را مبرّای از چنین تفوّهی می‌داند. بیان وی از عبارت ایشان این‌گونه است که: ایشان (جهله صوفیه) توهم کرده‌اند که ذات حضرت احدیت تحقق بالفعلی جدای از مظاهر و مجالی ندارد و به عبارتی، مجموع عالم همان خداست و منشأ این اشتباه را استعمال لفظ وجود در ذات حق و گاهی در معنی وجود مطلق و گاهی در معانی عام عقلی از سوی عارفان برشمرده و می‌گوید ایشان کثیراً وجود را بر معنی ظلمی اطلاق کرده و آن را بر مراتب تعینات و وجودات خاص حمل می‌نمایند. لذا گاهی غیر آن، هر چه را که به عقل نیاید به عدم تعبیر نمایند؛ مثل مرتبه بشرط لای احدیت مطلقه که نمی‌شود به آن راه یافت مگر از طریق تعینات و مظاهرش و چه بسا همین امر موجب اشتباه جاهلان صوفی شده باشد و بر این اساس، ماورای عالم را عدم دانسته و لذا عالم را مساوی با خود خدا بدانند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ۳۴۵)

از ظاهر عبارات صدرا در جایگاه‌های مختلف این‌گونه برمی‌آید که ایشان کلمات عارفان در خصوص هستی مطلق حضرت حق را بر مبنای خویش یعنی حقیقت بشرط لای یا مقام احدیت حمل نموده‌اند، از جمله: «فذاته يظهر بذاته علی ذاته فی مرتبة الأحدیة الصرفة المعبر عنه بالکنز المخفی». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۴۵) و نیز: «قد ثبت مما ذکرناه أنه إذا أطلق فی عرفهم الوجود المطلق علی الحق الواجب یكون مرادهم الوجود بالمعنی الأول أى الحقیقة بشرط لا شیء لا هذا المعنی الأخیر و إلا یلزم علیهم المفسد الشنیعة». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۳۰) در حالی که طبق نظر مشهور عرفا مراد از هستی مطلق در اینجا حقیقت لایشرط است، نه بشرط لا؛ (امام خمینی رحمته الله، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷) هر چند طبق هر دو قرائت قسمی و مقسمی شامل حقیقت بشرط لا نیز می‌شود. به عبارت دیگر، وقتی حقیقتی تصویر شود که در عین تعین به ظهورات خلقی، متعین به ظهور احدی نیز می‌شود که بالاترین جایگاه صقع ربوبی است، پس حقیقتی ورای اشیاء برای خداوند قائل است؛ چراکه هیچ‌یک از اشیاء هر دو حیثیت را با هم ندارند.

اشکال کلی پنداری خدا و نیاز به مخصص: اشکال دیگری که صدرا به این نظریه دارد این است که طبق این نگاه واجب‌الوجود یک وجود کلی خواهد بود و هر کلی‌ای در تخصصش به افراد،

مخصّصی خارجی نیاز دارد چراکه اگر این تخصیص از سوی ذات او باشد هر فرد یا حصّه از او، همین فرد معین می‌شود در حالی که مطلق الوجود این‌گونه نیست و همین نیاز او را از وجوب وجود به ساحت امکان تنزل می‌دهد. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۲۵)

در پاسخ باید گفت این سخن در جایی صحیح است که مراد از کلی، کلی مفهومی باشد نه وجودی سعی و در اینجا همان مرتبه ذات احدیت است که در مقام واحدیت مرجّح و مخصّص ظهورات است و با نکاح اسمائیه به کثرت آمده و تعینات علمی اشیاء را محقق کرده است؛ تعیناتی که در صقع ربوبی کثرت خارجی ایجاد نکرده‌اند و صرفاً کثرتی علمی را به همراه دارند. این حقیقت پس از تعلق فیض نیز همراه با اعیان خارجی است بلکه حقیقت آنهاست و ارتباط و نسبت او با حقیقت هستی همان است که بود؛ لذا در این ساحت نیز موجب نمی‌شود حقیقت هستی خود همان افراد شود. ممکن است گفته شود این سخن بر مبنای عارفان در خصوص علم ماقبل کثرت الهی است که صدرا به آن قائل نیست؛ البته هرچند قضاوت میان این دو مبنا در رسالت این نوشتار نیست اما به اختصار باید گفت در این مسئله باید سه نظریه مشاء، صدرا و عرفا با یکدیگر قیاس شود و چه بسا در این میان به تقریری نو بتوان رسید که تا حدی از گزند اشکالات این نظرات در امان بوده و به نحوی جمع بین آنها باشد.

توضیح اینکه بنا بر دیدگاه مشاء علم ذاتی الهی به اشیاء بالتفصیل و پیشین است و از طریق صور اشیاء که در ذات الهی مرتسم هستند و در ذات الهی انطواء دارند و ذات الهی قابل آنهاست صورت می‌پذیرد؛ البته قبولی که به معنای عروض خارجی صرف است بی‌آنکه به کامل شدن قابل و یا تغییر در آن منجر شود. صدرا علم پیشین و ذاتی الهی را پذیرفته و این تبیین را دقیق و ظریف برمی‌شمرد و اشکالات دیگر فلاسفه را به ایشان وارد نمی‌داند لکن اشکال وی به ایشان در نحوه تبیین این انطواء با توجه به متباین دانستن وجود خداوند و مخلوقات است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۳۸) صدرا در تبیین انطواء از تعبیر عروض و حلول استفاده نمی‌کند و با استفاده از قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و مبانی خاص خود از جمله وحدت تشکیکی وجود، این‌گونه تصویر می‌کند که ذات الهی که علت و طرف تعلق موجودات مادون است در حقیقت وجود برتر ماهیات آنهاست، در نتیجه ماهیت همه موجودات مادون در وجود او جمع است و علم به ذات او با علم به وجود معلولات یکی است.

عارفان علم الهی به اشیاء را از طریق علم به اعیان ثابته معنی می‌کنند. صورت‌های علمی تفصیلی اشیاء که از ضرب اسماء الهی در یکدیگر تعین یافته‌اند و به تعبیر خود ایشان ماهیاتی هستند که بهره‌ای از وجود ندارند. به نظر می‌رسد این بیان همانند نظریه صدرا به نحوی دیگر، نظریه ارتسام مشاء را تبیین کرده است؛ با این ویژگی که اشکالات وارده بر نظر مشاء به آن وارد

نیست. نیز بین نظر عارفان و صدرا نیز اساساً تضاد و تقابلی نیست و نظریه اعیان ثابتۀ علاوه بر اینکه واجد تمامی مشخصه‌های نظریه صدرا از جمله ابتناء بر وحدت وجود و تبیین نحوه انطواء است، توانسته است بیانی تفصیلی‌تر در خصوص نحوه شکل‌گیری این علم اجمالی در عین کشف تفصیلی داشته باشد، چراکه اوج نظر صدرا مبتنی است بر کل‌الاشیاء بودن بسیط‌الحقیقه؛ حال آنکه در نظر عارفان نحوه کل‌الاشیاء بودن نیز به وساطت کثرت اسمائی که مستلزم کثرت در ذات الهی نیستند بیان شده است. اسمائی که در نظر صدرا نیز رابطه‌شان با ذات چیزی شبیه به رابطه وجود و ماهیت ترسیم شده است. البته بهتر این است که گفته شود اسماء معانی‌ای هستند که همگی به عین وجود حق موجودند و هریک از حیث همین معنی جلوه‌ای از ذات هستند. حال در بیان رابطه این اسماء و اعیان ثابتۀ نیز باید گفت این تعینات، معانی‌ای ترکیبی‌اند از تعین علمی اسماء الهی که به عین وجود اسماء حق موجودند و به تعبیر خود عارفان لوازم اسماء و صفات هستند.

اشکال ظهور حضرت حق در مظاهر دون و مسنله شرور: اشکال دیگری که صدرا و دیگر اندیشمندان به نگاه عارفان دارند شمولیت ذات الهی نسبت به فرد ظهورات حتی وجودات دون است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۳)

در پاسخ به این اشکال نیز باید گفت از نگاه عارفان ذات الهی مساوق با هستی است و فرد فرد ظهورات، بروز این هستی هستند، لکن هریک به مقدار خود. هرچند برای آنچه از کلمات ایشان برمی‌آید بهتر است گفته شود که وجود حق نسبت به ظهورات به نحو عام مجموعی متصور است نه عام استغراقی، به این معنی که در سراسر و مجموع هستی یک حقیقت وجود دارد که بالذات موجود است و به لحاظ لایشرط بودنش شامل همه ظهورات در حضرات خمس می‌شود و همه ظهورات، یکجا و مجموعاً نمایانگر او هستند، نه اینکه هر ظهوری خود به تنهایی بیانگر حقیقت حق باشد؛ لذا شامل فرد فرد شدن، چیزی غیر از عینیت با فرد است!

اشکال اعتباری بودن مجموع: این سخن نیز که مجموع، امری ذهنی و اعتباری است و تحقق خارجی ندارد و این قول منجر به غیر موجود دانستن خداوند می‌شود به این دلیل که وجود مطلق، مفهومی کلی و از معقولات ثانیه است که تحقق در خارج ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵۶) در صورتی پذیرفته است که جهت وحدت اعتباری باشد نه آنجا که جهت وحدت، عین حقیقت خارجی بوده و خود حقیقت هستی است. مضافاً این که بنا بر مبنای حکما و خود وی، وجود و هستی نیز از معقولات ثانیه است لکن عین تحقق در خارج است و اطلاق در اینجا صرفاً نحوه همین وجود است.

اشکال واجب شدن ممکنات: این سخن نیز که با این فرض، ممکنات واجب خواهند شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵۶) از اساس وارد نیست؛ چراکه ممکنات در نگاه عرفانی

ظهوراند و ظهورات حیثیتی جز حیثیت تقییدیه ندارند؛ از همین رو به هیچ وجه حقیقتاً متصف به وجود نمی‌شوند تا چه رسد به عنوان واجب الوجود! و این نوع امکان با هستی لایشرط سازگار است. البته ظاهراً این اشکال صدرا ناظر به تقریر مشهور عرفا و لایشرط مقسمی دانستن وجود خداوند باشد، نه لایشرط قسمی؛ چراکه لایشرط قسمی با ظهورات بشرط لا و بشرط شیء عینیت داشته و متصف به تشکیک می‌شود و چنین وجودی اعتباری نیست؛ همان‌گونه که وجود در دیدگاه تشکیکی این‌گونه است.

اشکال رابطه عام و خاص حضرت حق و ظهورات: دیگر نکته‌ای که وی به عنوان اشکال به عرفا مطرح می‌کند به توضیح عرفا در خصوص رابطه وجود مطلق نسبت به مظاهر مقید ناظر است که گفته‌اند در این تصویر خاص و مقید محتاج به عام است.

صدرا این سخن را نپذیرفته و امر را به عکس می‌داند؛ چراکه این عام است که تحقیقی ندارد مگر در ضمن خاص. البته برای این مطلب یک استثناء هم ذکر می‌کند و آن موردی است که عام، ذاتی خاص باشد که در این صورت، خاص در تحلیل عقلی و ذهن و نه در خارج محتاج به عام خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵۶)

در پاسخ باید گفت: حال که در عام و خاص مفهومی ذاتیات این ویژگی را دارند که قوام‌بخش خاص هستند چرا در عام و خاص وجودی چنین نباشند؟ چراکه در این فرض هستی خاص تماماً اختصاص به هستی عام دارد و فراتر از ذاتی باید گفت تجلی ذات عام و عین تعلق به هستی عام است و تخصص آن نیز به تعیین علمی یافتن در همان ذات عام بوده و سپس ظهور خارجی یافته است.

۴-۱. نقد لایشرط مقسمی

از دید منطق، شرط مقسم این است که در اقسام موجود باشد. با حفظ این مقدمه در این تقسیم یا باید اقسام از جنس وجود باشند که در این صورت با سخن عارفان که تمامی اقسام را ظهور می‌دانند سازگار نبوده و نیز لازمه‌اش تشکیک در مراتب خواهد بود، نه در مظاهر؛ یا باید مقسم از سنخ ظهور باشد که این نیز نافی سخن عارفان است که مقسم را حقیقت هستی می‌دانند نه ظهور آن.

از سوی دیگر شرط اقسام، عدم تداخل در یکدیگر است و با حفظ این مقدمه قسیم بودن لایشرط قسمی نسبت به بشرط لا و بشرط شیء محل اشکال است. البته این اشکال در اعتبارات ماهیت وارد نیست چراکه حقیقاً اعتبار لایشرط غیر از بشرط لا و بشرط شیء است؛ لکن در اینجا که سخن از عالم عین است نه اعتبار، هستی یا ظهور لایشرط غیر از هستی بشرط لا یا بشرط شیء نیست. البته روشن است که اینکه حضرت خامس یا کون جامع، خود ظهوری سریانی در تمامی مجالی بشرط لا و بشرط شیء دارد، در همان ظهور مقسمی وی نهفته است، نه قسیم بودن او!

در نگاه هستی‌شناسانه نیز همان‌طور که مشاهده می‌شود براهین اثبات وحدت شخصیه وجود متوقف یا ملازم یا مثبت لابشرط مقسمی نبوده و در عین حال با لابشرط قسمی نیز سازگارند و نیازی به قول به لابشرط مقسمی در آنها دیده نمی‌شود؛ چراکه لابشرط قسمی نیز همه مظاهر را پر کرده و جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد و در مدعای وحدت شخصیه همین میزان کافی است.

آری می‌شود و بلکه باید با استمداد از بحث اصالت وجود صدرا و تسری اسم ماهیت به ظهور، تمامی حقیقت همین لابشرط قسمی را نسبت به حقیقت هستی حیثیت تقییدیه و دارای واسطه فی‌العروض دانست و تمامی احکام را بالاصاله به حقیقت هستی نسبت داد؛ همان‌طور که خود عارفان نیز به واسطه فی‌العروض داشتن همه مظاهر معترف هستند؛ (رک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۹۶-۱۷۲) که در این صورت لاجرم باید پذیرفت که حتی وصف تشکیک نیز که از سوی ایشان در مظاهر پذیرفته شده است به حقیقت هستی سرایت کرده و او را نیز مشکک می‌کند. لذا تقسیم صحیح این است که بگوییم ظهور هستی مطلق - یا به تعبیر ناصحیح لابشرط قسمی - دو نوع ظهور دارد که در هر دوی آنها حضور دارد؛ ظهور بشرط لا و ظهور بشرط شیء. البته رابطه تمامی این ظهورات با حقیقت هستی همچون رابطه ماهیت و وجود در نگاه صدرا است.

نکته شایان توجه در این تقریر این است که وجه تمایز این بیان با جسم‌انگاری خداوند در این است که در این نگاه خداوند در عین ظهور در مراتب مادون واجد بالاترین مرتبه که بشرط لا از کثرت است و از آن به مقام احدیت یاد می‌شود نیز می‌باشد. لذا نسبت دادن جسم‌انگاری خداوند به این نظریه ناشی از عدم تصویر درست از جمع بین تمامی مقامات است.

دیگر اینکه عیان است که با این تصویر نیز حقیقت لابشرط قسمی نامحدود خواهد بود؛ اما اینکه نامحدود یعنی چیزی که مقید به هیچ قیدی حتی قید اطلاق نباشد کلامی خطایی به نظر می‌آید؛ چراکه برهان، مثبت این نکته نیست و شهود احدی حتی حضرت ختمی مرتبت ﷺ به آن نرسیده است. البته این عدم رسیدن به این شهود نه به ضعف حضرتش بلکه به محال بودن این‌گونه علم بازگشت دارد چراکه می‌توان کلام عارفان را این‌گونه تبیین کرد که علم یعنی توجه و توجه حتی به اطلاق آن حقیقت ولو به علم حضوری یعنی توجه به وجه آن ذات، نه به خودش. اما سوال این است که آیا تحقق ذات بدون وجه متصور است؟

آنچه از کلمات عارفان در تبیین نحوه شکل‌گیری ظهورات برمی‌آید استناد یا استشهاد به حدیث کنز مخفی است که در آن مصدر خلقت، حب ذاتی حضرت حق به خویشتن بیان شده است. در ذیل این حدیث بیانات مختلفی مثل تجلی ذات بر ذات و علم ذات به ذات و ... ایراد شده است. با بهره‌گیری از این روایت و کلمات عارفان در ذیل آن و نیز با استمداد از کلمات فیلسوفان در تبیین و تعریف علم می‌توان این‌گونه تقریر کرد که وجود مساوق با حضور است و حضور ملازم با ظهور.

حضور ذات در نزد خویش و ظهور آن برای خویش. از همین حضور به علم ذات به ذات یا تجلی ذات بر ذات یا مقام احدیت یا حقیقت محمدیه و ... تعبیر شده است؛ مقامی که غایت قصوای شهود شاهدان به واسطه فنای مطلق در مرتبه‌ای فوق اسماء و صفات الهی است. (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ۴۰۵)

روشن است که با این تبیین، هستی حضرت حق حتی برای خویش بدون ظهور محقق نیست و عالم، حقیقتی ورای علم حضرت حق نیست و ورای علم او همان حقیقت اوست. لذا این تصویر که ورای مرتبه احدیت مرتبه‌ای تحت عنوان حقیقت لایشرط قسمی تصویر شود که بدون هیچ قیدی در تمامی تعینات حقی و خلقی حتی حقیقت لایشرط قسمی حضور دارد، لازمه‌اش تصویر چنین حضوری بدون ظهور برای حضرت حق و یا قبل از ظهور احدی ذات برای ذات است که با حکم عقل و روایت مذکور و گفته خود عارفان و شهودات ایشان ناسازگار است؛ چراکه عقل، حضور مجرد را به این نحو که حتی برای خود ظهوری نداشته باشد نمی‌پذیرد، چه رسد به مقام به مراتب فوق مجرد حضرت حق! نیز بیان عارفان در ذیل این روایت خود بیانگر اولین مرتبه از ظهور حق به نحو احدیت است و شهود عارفان حتی انسان کامل نیز به حقیقتی ورای احدیت راه نیافته است. عارف در مقام احدیت فقط و فقط وحدت را می‌یابد و بس، بدون یافتن حتی خود یا مقام تخاطب یا هر تعین دیگری.

لازمه این بیان که «عالم حقیقتی جز علم خداوند به خودش نیست» این است که عالم به معنی «ما یعلم به» اساساً چیزی جز علم نیست؛ و زیباتر اینکه این سخن اطلاق داشته و شامل علم مراتب مادون نیز می‌شود. به بیان دیگر همان رابطه وجود و ماهیت در بین ظهورات حضرت حق و وجود مراتبی حق تعالی مطرح است و ماهیات نیز چیزی جز ظهورات الوجود للذهان نیستند.

نکته‌ای که باقی می‌ماند این است که به گفته عارفان، جایگاه انسان کامل در مراتب هستی، کون جامع و نفس رحمانی و به عبارتی همین حقیقت لایشرط قسمی بیان شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۵۷۵) و لذا چه بسا از اینکه این مقام به حضرت حق استناد داده شود ابا شده است و مقام حضرت حق را منزله از این نسبت دانسته‌اند؛ لکن باید پذیرفت که تعین اول و ثانی صقع ربوبی است و تعین حقی بوده نه خلقی. روایاتی همچون «نحن و الله الأسماء الحُسنی» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۵۵) و «أَنَا الَّذِي عَلَوْتُ فَفَهَرْتُ أَنَا الَّذِي أَحْبَبِي وَ أُمِيتُ أَنَا الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۶۳) و ... همگی حاکی از این مرتبه از فناست که در مقام گزارش و تعبیر از شهود و یا به تعبیری پس از متعین شدن به ظهور بشرط شیء از این ذوات مقدسه صادر شده است.

حال باید پرسید سلوک انسان کامل در این مراتب به معنی هدم مقام الوهیت است یا هدم مقام

عبودیت؟

روشن است که در این مقامات اثری از خلق باقی نمی ماند و هرچه هست تشانات و تطورات حق است و بس. و فخر انسان کامل این است که همواره در این فنای مطلق نفس می کشد نه اینکه مالک آن مرتبه شده باشد. و صد البته جمع بین ظهور حق و خلق در این مراتب به مراتب آسان تر از مراتب مادون است. شاهد این تقریر نیز روایاتی است که خود عارفان به آن استشهاد کرده اند؛ از جمله این روایت گهربار از حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله که می فرمایند: «لنا مع الله حالات نحن نحن و هو هو و نحن هو و هو نحن» (امام خمینی رحمته الله، ۱۳۷۶، ۶۷) که این عینیت و حمل فقط با فنای یک طرف و وحدت قابل فرض خواهد بود.

در نهایت با طرح مجدد این پرسش که منشأ قول عارفان به لابشرط مقسمی چه بوده است، درحالی که نه شهود و نه برهان نمی توانند این گونه حقیقت لابشرطی را تصویر کنند؛ پاسخ می گوئیم که به نظر می رسد قول به لابشرط مقسمی بر پایه نوعی تنزیه شکل گرفته است تا بتواند در عین حفظ دیدگاه وحدت شخصیه از گزند خداانگاری ظهورات مادون نیز در امان بماند.

نتیجه گیری

در این مقاله پس از بررسی نظریات تباین وجودی مشائی و وحدت تشکیکی صدرایی به بررسی وحدت شخصیه عرفانی پرداختیم و با بیان ادله این نظریه یافتیم که این ادله با لابشرط قسمی نیز سازگار بوده و لزوماً دلالتی بر لابشرط مقسمی بودن هستی حضرت حق ندارد. نیز نشان دادیم که این دیدگاه از اشکالات منطقی و هستی شناسانه در امان نیست و تقسیم صحیح این است که هستی لابشرط دوگونه ظهور داشته باشد یکی بشرط لا و دیگری بشرط شیء، در عین حال که نسبت به هر دو لابشرط بوده و لذا در تمام مظاهر از احدیت تا ملک سریان داشته و جایی برای غیر نمی گذارد. البته با ضمیمه کردن این مقدمه که رابطه همین لابشرط با حقیقت هستی از جنس همان رابطه وجود و ماهیت است و از آنجا که ماهیت به حیثیت تقییدیه وجود موجود است و در جمیع احکام واسطه فی العروض دارد، تشکیک در مظاهر لاجرم منجر به تشکیک در حقیقت هستی نیز خواهد شد. لذا نتیجه این می شود که در عالم جز یک هستی ذومراتب نیست و این هستی بتمامه و لحاظ مجموع، چیزی جز حقیقت حق نیست و چون یک طرف آن وجود بشرط لا است هم معرفت اکتناهی به آن ممکن نخواهد بود و هم از گزند خداانگاری اشیاء در امان خواهد بود؛ چراکه با این لحاظ هر پدیده ای با لحاظ قیودش و به اندازه قیودش از هستی مطلق دور است و با آن عینیت ندارد و بدون لحاظ قیودش همان حقیقت هستی خواهد بود.

به طور خلاصه می توان مشخصه های این دیدگاه را این گونه بیان کرد که:

۱. حقیقت هستی به عنوان واسطه فی العروض تمامی احکام محمول بر ظهورات سه گانه، ورای

- ظهور لایسراط که مقسم دو ظهور بشرط لا و بشرط شیء است حضور دارد.
۲. تشکیک نیز همچون سایر احکام اولاً و بالذات بر حقیقت هستی حمل می‌شود و به همین وزن بر ظهور لایسراط به نحو ثانیاً و بالعرض حمل می‌شود.
 ۳. با لحاظ عین الربط بودن مراتب هستی بازگشت آن به وحدت شخصی است و لحاظ استقلال این روابط است که مراتب ظهورات را در پی دارد؛ اگر نه که علم به حاق این روابط اساساً امکان‌پذیر نیست و این امر نه تنها از آن جهت است که ربط محض هستند بلکه از آن جهت که اساساً علم به وجود، فقط در قالب علم به ظهور میسر است و ورای آن از دایره علم خارج است.
 ۴. علم به حقیقت وجود برای حضرت حق منشأ ظهور و عین ظهورات است و ورای این علم هیچ‌گونه علم و ظهوری حتی برای خود حضرت حق نیست.
 ۵. رابطه ظهورات با وجود حضرت حق همان رابطه ماهیات با وجود است و هر ظهوری معنایی است در حقیقت خارجی وجود که به عین وجود آن و به حیثیت تقییدیه موجود است.
 ۶. در این نگاه جایگاه حضرت حق همچون نظر مشاء و صدرا منحصر در بشرط لا نبوده و در عین ظهور بشرط لا ظاهر به ظهور بشرط شیء نیز می‌باشد.
- لحاظ جامع این موارد می‌تواند قرائت جدیدی از هر دو دیدگاه وحدت شخصی و تشکیکی و به نوعی جمع بین این دو به حساب آید.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۶). هستی از نظر فلسفه و عرفان. (۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. _____ (۱۳۶۰). مقدمه تمهید القواعد. (ج ۱). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. آملی، سید حیدر (۱۳۵۲). المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبد‌الله (۱۳۷۶). الإلهیات من کتاب الشفاء (تحقیق علامه حسن‌زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۹۹۴م). فتوحات مکیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. خمینی رحمته‌الله، سیدروح‌الله موسوی (۱۳۷۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله.
۷. _____ (۱۳۸۸)، ترجمه و شرح دعای سحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله.
۸. خویی، ابوالقاسم (۱۳۵۲)، اجودالتقریرات، (ج ۱). قم: مطبعة‌العرفان.
۹. زنوزی، علی بن عبد‌الله (۱۳۸۰)، بدایع الحکم، تبریز: دانشگاه تبریز.
۱۰. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲)، حکمة‌الإشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق). (ج ۲). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. (۱، ۲، ۶). قم: مکتبه‌المصطفوی.
۱۲. _____ (بی‌تا). المبدأ و المعاد. بی‌جا: بی‌نا.
۱۳. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثریة. بیروت: مؤسسه‌التاریخ العربی.
۱۴. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمة، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
۱۶. عراقی، ضیاء‌الدین (۱۳۷۰ق). بدائع الافکار فی الاصول، نجف: المطبعة‌العلمیة.
۱۷. فیض کاشانی، محمدحسین (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی. تهران: مکتبه‌الصدر.

۱۸. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (بی‌تا). شرح الإشارات و التنبیهاة للطوسی (مع المحاکمات). بی‌جا: بی‌نا.
۱۹. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق (۱۳۷۱). النصوص. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. کبیر مدنی شیرازی، سیدعلی خان (۱۴۰۹ق). ریاض السالکین. (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، شرح منظومه مبسوط (مجموعه آثار استاد شهید مطهری). (ج ۱۰). تهران: صدرا.
۲۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵). اصول فقه. (ج ۱). قم: طبع اسماعیلیان.
۲۳. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الإختصاص. قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
۲۴. نبویان، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۶). وحدت وجود از دیدگاه سه حکیم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۴ق). شرحی الاشارات. (ج ۱). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۶. _____ (۱۴۰۷ق). تجرید الإعتقاد. تهران: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲۷. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.