

وحدت و کثرت وجود در حکمت متعالیه و عرفان

سید حمید رضا حسنی*

چکیده

در باب وحدت و کثرت وجود، دیدگاه‌ها و نظرات متفاوتی در فلسفه و عرفان اسلامی مطرح شده است. این نوشتار، در پی آن است که در یک بحث تطبیقی، این دو دیدگاه را به نحو مبسوط‌تری تبیین کند. برای نیل به این مقصود و برای روشن‌تر شدن موضوع بحث، مقاله حاضر ابتدا به طور اجمال اشاره‌ای به دیدگاه منسوب به فلسفه مشاء در این موضوع دارد؛ سپس نظر حکمت متعالیه و پس از آن، دیدگاه عرفان اسلامی را بیان می‌کند و بالاخره به مقایسه و ذکر نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، کثرت وجود، تشکیک عامی، تشکیک خاصی، وحدت شخصیه وجود، حیثیت تعلیلیه، حیثیت تقییدیه، حیثیت اطلاقیه.

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی تربیت مدرس دانشگاه قم و عضو گروه فلسفه علوم انسانی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مقدمه

وجودشناسی، مهمترین و عمده‌ترین بخش از فلسفه و عرفان اسلامی را تشکیل می‌دهد. شناخت وجود، چه به لحاظ شناخت خود وجود، فی نفسه و چه به لحاظ دغدغه‌های دینی حکیمان و عارفان مسلمان برای فهم شریعت، همواره ذهن و فکر آنان را به خود اختصاص داده است. مرحوم صدرالمتهلین بعنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفان اسلامی در باب اهمیت بحث از وجود در فهم دین چنین می‌گوید:

"والحق أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والأركان؛ لأن بالوجود يتعرف كل شيء وهو أول كل تصور وأعرف من كل تصور؛ فإذا جهل، جهل كل شيء." (شیرازی: الشواهد الربوبية، ۱۹۸۱، ۱۴)

عدم شناخت مسأله وجود، موجب جهل به تمامی مبانی معرفت می‌شود؛ زیرا هر چیزی به واسطه وجود شناخته می‌شود. چه وجود، اولین و شناخته شده‌ترین تصور در نزد ماست. لذا لازمه نشناختن وجود، عدم شناخت همه چیز است. در باب وجود و وحدت و کثرت آن، دیدگاه‌ها و نظرات متفاوتی در فلسفه و عرفان اسلامی مطرح شده است که بحث از همه آنها حتی بطور اجمال در حدّ یک مقاله نمی‌گنجد. لذا این نوشتار، تنها در پی آن است تا ضمن ارائه تصویری اجمالی از نظریه وحدت وجود در حکمت متعالیه و نیز در عرفان اسلامی، این دو دیدگاه را بنحو مبسوط‌تری تبیین کند. برای نیل به این مقصود و برای روشن‌تر شدن موضوع بحث، ابتدا به نحو اجمال، اشاره‌ای به دیدگاه فلسفه مشاء در این موضوع داشته، سپس نظر حکمت متعالیه و عرفان را برای روشن ساختن نقاط افتراق این دو دیدگاه، مطرح

می‌کنیم.

دیدگاه تشکیک عامی در باب وحدت و کثرت وجود

آنچه به طور کلی به فیلسوفان و فلسفه مشاء منسوب شده، این است که وجودات، همه اصیل هستند و متن واقع را پر کرده‌اند. اما، در متن خارج واقعاً و حقیقتاً کثرات، محقق هستند و در عین حال، همگی آنها کاملاً و به تمام ذات با یکدیگر متباین می‌باشند؛ یعنی هیچگونه اشتراک ذاتی با یکدیگر ندارند. وجود واجب، بطور ذاتی متفاوت از وجود ممکن است و همینطور وجود جوهر به تمام ذات با وجود عرض، تفاوت و تباین دارد و هیچ گونه اشتراک ذاتی بین آنها نمی‌توان یافت. اما به رغم این تباین، همه موجودات در یک مفهوم عام و لازم که همان مفهوم وجود باشد، با یکدیگر اشتراک دارند و در عین حال، مفهوم وجود به نحو تشکیکی بر آنها حمل می‌شود. بدیهی است که این مفهوم عام به دلیل تباین ذاتی موجودات باید خارج از متن ذات آنها باشد. به عبارت دیگر، این مفهوم مشترک، خصیصه‌ی انتزاعی (خارج لازم) موجودات است. مثلاً وقتی گفته می‌شود که کیف، عرض است، یا اینکه کم، عرض است، از اشتراک این مقولات در عرض بودن، لازم نمی‌آید که دارای وحدت ذاتی باشند؛ زیرا این مقولات همگی اجناس عالیه بوده، با هم متباین بالذات هستند؛ لذا اتحاد و اشتراک آنها در عرض بودن، موجب اتحاد و وحدت ذاتی آنها نمی‌گردد، بلکه عرضیت، لازم خارج از ذات آنهاست. از دید فلسفه مشاء، مفهوم وجود نیز گرچه بر همه موجودات حمل می‌شود، اما، یک خصیصه و ویژگی انتزاعی است. از این رو، با تباین ذاتی بین کثرات، تعارضی ندارد. البته همانگونه که بیان شد، این دیدگاه می‌پذیرد که حمل این مفهوم عام بر همه کثرات، یکسان نبوده و یک نحو شدت و ضعف در آنها راه دارد، مثلاً بر واجب الوجود بنحو شدیدتری حمل می‌شود تا دیگر موجودات. از این ویژگی به "تشکیک عامی" تعبیر می‌شود.

همانگونه که مشاهده می‌شود در این دیدگاه، کثرت موجودات، بسیار پررنگ بوده و وحدت آنها جز در مفهومی انتزاعی که لازم عام آنهاست، راه ندارد. به سخن دیگر، در دیدگاه مشایی، وجودات، متفرق و متکثرند و جهت وحدت خارجی پیدا نمی‌کنند،

ولی اگر تصور شده و به ذهن بیایند، در مفهوم عام وجود (مثل مفاهیم عام وحدت، تشخیص و...) به صورت اشتراک در خصیصه، با هم اشتراک خواهند داشت^۱. کلام محقق طوسی در شرح اشارات در این رابطه چنین است:

فانه (أى الوجود) يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر، و على الجوهر والعرض بالأولوية و عدمها، و على القار و غير القار، كالسواد والحركة، بالشدة و الضعف؛ بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة. والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء، يمتنع أن يكون ماهية أو جزء ماهية لتلك الأشياء... بل إنما يكون عارضاً خارجياً لازماً أو مفارقاً^۲.

دیدگاه تشکیک خاصی در باب وحدت و کثرت وجود

همانگونه که دیدیم سرّ اینکه در قول منسوب به مشاء، وجود بعنوان مفهوم عام و لازم خارج از ذات موجودات در نظر گرفته شده، اجتناب از اشتراک ذاتی بین موجودات است؛ یعنی تلاش شده است تا مثلاً بین ذات واجب و ذات ممکن، تمایز صورت گیرد. اما در حکمت متعالیه صدرایی، بین وجود و دیگر مفاهیم فلسفی از قبیل وحدت، تشخیص، خارجیت، علیت و... تمایز گذاشته می شود. آنچه سبب این تمایز می شود، اصل مهم اصالت وجود و این که وجود، متن خارج را پر کرده است، می باشد که از بنیان های حکمت صدرایی محسوب می شود. صدرا منکر مفهوم عامی به نام وجود نیست، بلکه می گوید باید به متن خارج رفت و از این رو محل بحث را این مفهوم عام نمی داند. از دیدگاه صدرا وجود، متن تمامی موجودات را پر کرده است. به سخن دیگر، محکی مفهوم وجود برخلاف دیگر مفاهیم فلسفی، یک خصیصه و ویژگی

۱. لازم به ذکر است که این دیدگاه با این صراحت، منسوب به مشاء است و لذا صدرا المتألهین معتقد است که اگر بررسی و مذاقه لازم صورت گیرد، سخن مشاء با سخن حکمت متعالیه متهافت نخواهد بود. (رک: صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۷)؛ و نیز الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۶-۴۷)
۲. رک: شرح اشارات، ج ۳، نمط چهارم، ص ۳۳ و ۳۴.

متن خارج نیست، بلکه محکی مفهوم وجود، خود متن خارج است. از این رو، مفاهیم فلسفی از قبیل تشخیص عام و وحدت عام، صرفاً خصوصیات انتزاعی هستند که از تک تک تشخیص‌های خارجی خبر می‌دهند، اما این تک تک تشخیص‌های خارجی صرفاً به عنوان یک خصیصه متن خارج، مطرح هستند و نه متن ذات خارج. اما محکی مفهوم عام وجود، خصیصه تک تک اشیاء خارجی نیست، بلکه متن ذات آن‌ها است. بنابراین، از دیدگاه فلسفه صدرایی، پذیرش اصالت وجود با انتزاعی بودن وجود و لازم ذات دانستن آن تهافت دارد. در این نظریه که به تشکیک خاصی موسوم است، اصیل دانستن وجود، سبب تشابه بین متن ذات تمامی موجودات شده و در نتیجه موجب یک نحوه وحدت و ارتباط بین آنها می‌شود که از آن به دلیل وجود شدت و ضعف در متن ذات، به "حقیقت واحده ذات مراتب" تعبیر می‌شود.

البته لازم به ذکر است که مراد صدرا از وحدت در حقیقت وجود (تشکیک خاصی)، وحدت سنخی نیست. وحدت سنخی همچون وحدت داشتن افراد یک نوع در نوع واحد است. مثلاً گرچه انسان‌ها هر یک انسانی مستقل هستند، اما همگی در سنخ انسان، با یکدیگر شریکند. این وحدت، بالقوه بوده و حقیقت خارجی نداشته و بالفعل نیست. اما در تشکیک خاصی صدرایی، وحدت وجود، وحدت سنخی نیست، به این صورت که وجودات در سنخ وجود، شریک باشند، به گونه‌ای که اگر به ذهن بیایند وحدت پیدا کنند، اما در خارج، ارتباطی که وجودهای متفاوت را یک حقیقت وحدانی کند، وجود نداشته باشد، بلکه در تشکیک خاصی، موجودات همانطور که در خارج، کثرت حقیقی دارند، وحدتشان هم در خارج، حقیقی است. علاوه بر این، ارتباط بین این وحدت و کثرت نیز حقیقت خارجی دارد. به اصطلاح فلسفی به این قسم از وحدت، "وحدت ساری" گفته می‌شود.

عناصر محوری نظریه تشکیک خاصی را می‌توان در چهار عنصر زیر خلاصه کرد:

الف) حقیقی بودن کثرت موجودات در خارج

ب) حقیقی بودن وحدت وجودات خارجی

ج) اینهمانی عامل وحدت و کثرت (عینیت بین مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک

وجودات خارجی)

د) سریان داشتن وحدت در کثرت

صدرالمتألهین در تبیین این نکته که چگونه وحدت با کثرت جمع می‌شود و اینکه چگونه می‌توان گفت یک حقیقت وحدانی، متکثر است، از این وحدت، به وحدت سریانی تعبیر می‌کند؛ نوعی وحدت که نه تنها در مقابل کثرت و غیر قابل جمع با آن نیست، بلکه حقیقتی است که می‌تواند کثرت را هم در خود جمع کند، یعنی در عین حال که واحد است، کثیر هم می‌تواند باشد^۱. در واقع، تبیین وحدت سریانی وجود، بدون پذیرش کثرت موجودات، امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر، باید کثرتی موجود باشد تا وحدت در آن سریان داشته باشد. در قالب مثال می‌توان یک شعاع نور را در نظر گرفت که به تدریج که از منبع دور می‌شود، از انرژی آن کاسته شده، ضعیف‌تر می‌شود و لذا دارای مراتب مختلف و متکثری می‌گردد. حال از یکسو که نگاه کنیم، می‌توانیم بگوییم که درجات این شعاع نورانی واقعاً غیر از یکدیگر بوده و مختلف و متکثر است و در عین حال، از سوی دیگر که نگاه می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم همان یک شعاع نورانی بوده است که تا پایین‌ترین مرتبه و ضعیف‌ترین درجه، امتداد یافته است. بنابر این برخلاف دیدگاه منسوب به مشاء که کثرت را به گونه‌ای در نظر می‌گرفت که موجب می‌شد وحدت، بنوعی ویژگی انتزاعی و ذهنی تبدیل شود، در تشکیک خاصی، شمول وجود بر موجودات، شمول ذهنی و کلی قلمداد نشده، بلکه به صورت سریان خارجی حقیقت وحدانی وجود در کثرات، تصویر می‌شود، به این معنا که واقعاً در خارج، وجودات متکثر وجود دارند، اما همگی یک حقیقت وحدانی هستند. و چون این وحدت، سریانی است، لذا وحدت و کثرت با هم مرتبط بوده و تباینی با هم ندارند.

۱. حکیم سبزواری در حاشیه‌ی اسفار می‌فرماید: إن الكثرة... لا تنافي الوحدة الحققة بل تؤكدها، فإنها كاشفة عن الأشمالية والأوسعية. (رک: الأسفار الاربعه، ج ۶، حاشیه ص ۲۲).

صدرا در الشواهد الربوبیه می گوید:

ان شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلّي للجزئيات كما أشرنا إليه، بل شموله من باب الإنبساط و السريان. (شیرازی: الشواهد الربوبیه، ۷، ۱۹۸۱)

همچنین در مشاعر می گوید:

شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول معنى الكلّي للجزئيات و صدقه عليها كما نهنك عليه من أن حقيقة الوجود ليست جنساً و لانوعاً و لاعرضاً و لا كلياً طبيعياً، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلا العرفاء
الراسخون في العلم.^۱ (شیرازی: ۳۵، ۱۳۷۶)

بنابراین از دید صدرا نه تنها کثرت با وحدت منافاتی ندارد، بلکه خود، تعیین کننده نوع وحدت یعنی وحدت سریانی است و اصلاً وحدت ساری جز با کثرت، سامان نمی پذیرد و بطور کلی وحدت ساری را باید با کثرت فهمید. یعنی در خارج واقعاً موجودات متکثر وجود داشته و در عین حال، همه اینها یک حقیقت وحدانی هستند.

دیدگاه عرفان اسلامی در باب وحدت و کثرت وجود

از دیدگاه عرفان گرچه وجود، اصیل است، اما مصداق بالذات و اصیل وجود، یکی بیش نیست و آن ذات حق تعالی است و کثرات، مظاهر و شئون آن ذات واحد هستند. البته از منظر عرفانی، کثرات، هیچ و پوچ نیستند، اما در عین حال، وجودی در مقابل وجود حق تعالی نیستند تا همچون نظریه تشکیک خاصی، حق سبحانه در بالاترین مرتبه هستی بوده و کثرات، مراتب پایین تر آن را اشغال کرده باشند، بلکه به طور کلی کثرات، مظاهر و شئون آن ذات واحد هستند، یا به اصطلاح دقیق تر، کثرات مجازاً وجود دارند. در نظریه تشکیک خاصی، مصداق حقیقی و بالذات وجود، حقیقتاً متکثر است و در عین حال، حقیقت واحدی در این کثرات حقیقتاً سریان دارد. اما در

۱. لازم به ذکر است که اصطلاح وحدت سریانی "در حکمت متعالیه با اصطلاح "نفس رحمانی" در عرفان، قابل تطبیق است.

عرفان نمی‌توان گفت که مصداق بالذات وجود، یکی بیش نیست و دارای اطلاق و عدم تناهی است، و از قضا همین خصیصه موجب می‌شود که هیچ چیز دیگری نتواند وجود حقیقی پیدا کند.^۱

همانگونه که مشاهده می‌شود، اختلاف بین دیدگاه‌های منسوب به مشاء، حکمت متعالیه و عرفان در تفسیر کثرت است؛ یعنی همه آنها وجود کثرات را می‌پذیرند، اما در مشاء، کثرت چنان پررنگ است که جایی برای وحدت باقی نمی‌ماند. در تشکیک خاصی، وجود کثرات نه تنها با وحدت منافاتی ندارد، بلکه مؤکد آن نیز هست. یعنی قدری کثرت، کم رنگ شده و جایگاهی نیز برای وحدت در نظر گرفته شده است. اما در عرفان، کثرت چنان رقیق می‌شود که در حد شأن و مجاز تحلیل می‌شود؛ یعنی گفته می‌شود که مصداق بالذات وجود، یکی بیش نیست و بقیه، شأن او هستند.

اینک برای مستدل شدن مطالب، به برخی از متون عرفانی اشاره می‌کنیم:

مرحوم سید حیدر آملی می‌گوید:

اعلم أن هذا الوجود أو الحق تعالى الذي ثبت اطلاقه و بداهته و وجوبه و وحدته
تقلاً و عقلاً و كشافاً، له ظهور و كثرة في صور المظاهر و المجالی. (آملی:

۶۵۹،۱۳۷۷)

و در جای دیگر می‌نویسد:

الغرض أنه ليس في الوجود إلا هو و مظاهره، المسمأة بالخلق و العالم و غیر ذلك
. و إن كان له في كل مظهر حكم دون غيره بحسب الأسماء و الصفات و الكمالات.

(همان: ۶۶۷)

۱. در واقع تا کنون در باب وجود، سه نوع وحدت مطرح گردیده است. از منظر منسوب به مشائیان وجود، دارای وحدت مفهومی یا وحدت در لازم عام است. در تشکیک خاصی، وجود دارای وحدت سریانی است و در عرفان اصطلاحاً گفته می‌شود که وجود، دارای وحدت اطلاق است که بنا بر آن، وجود حق تعالی دارای خصیصه‌ای می‌باشد که موجب می‌شود مقابل و ثانی نداشته باشد.

و نیز می گوید:

فحينئذ لا يكون في الوجود حقيقة الاله و أسمائه وصفاته و كمالاته و خصوصياته.

ولا يكون المظاهر و الخلق و العالم إلا امرأ اعتبارياً و وجوداً مجازياً. (همان: ۶۶۸)

همچنین محقق قیصری در مقدمه شرح فصوص اظهار می دارد:

و هو (= الوجود) حقيقة واحدة لا تكثر فيها، و كثرة ظهوراتها و صورها لا تتحدح

في وحدة ذاتها. (قیصری: ۱۴۱۶، ۱/۱۶)

تبیین این که در عرفان، تنها ذات حق تعالی متن اصیل بالذات است و کثرات هم گرچه پذیرفته شده است، اما موجودیت آنها بالعرض و المجاز دانسته شده است، نیاز به تحلیلی دقیق و فنی در تصویر وحدت شخصیه دارد که اینک به آن می پردازیم.

ابتدا لازم به ذکر است که مراد از مجاز عقلی در تعبیرات مذکور عرفانی به معنای کاذب و هیچ و پوچ نیست. مجاز عقلی به این معناست که یک واقعیت خارجی نفس الامری که با صرف نظر از فاعل شناسا وجود دارد، واقعیت او به گونه ای است که موجب اطلاق عنوان مجازی به آن می شود. در مجاز عقلی، فاعل شناسا نسبت به خارج، منفعل است و جهت فعال ندارد، بلکه چیزی را از خارج درک می کند. لذا مجاز عقلی، مصحح عقلانی نفس الامری دارد و از این رو حیثیت کثرات در عرفان، حیثیتی خارجی است، منتها خارجیت آن رقیق است. مرحوم ملاصدرا در مورد ماهیت نیز همین دیدگاه را مطرح کرده، تحقق ماهیت را مجازی دانسته، می گوید:

الماهية موجودة بالمجاز، مجازاً عرفانياً^۱ (شیرازی: الاسفار الاربعه، ۱۹۸۱، ۱/۸۷)

مراد صدرا این است که منظور از مجاز بودن ماهیت، هیچ و پوچ بودن آن نیست، بلکه نوعی تقرر خارجی دارد. در این باب صدرا تعابیر متفاوتی دارد؛ گاهی می گوید ماهیت وجود بالتبع دارد و در موارد دیگر از وجود ماهیت به وجود بالعرض، بالمجاز و گاهی از تعبیر "بالحیثیه التقییدیه" استفاده می کند. بنابراین، برای روشن شدن مقصود

۱. حکیم سبزواری در حاشیه بر اسفار، ج ۱، ص ۳۹ به همین نکته اشاره می کند.

عرفان از چگونگی وجود کثرات، به تشریح اقسام حیثیات و این که کدامین حیثیت تقییدیه مد نظر عرفان هست، می پردازیم. بطور کلی حیثیات را می توان به سه نوع تقسیم کرد: حیثیت تعلیلیه، حیثیت تقییدیه و حیثیت اطلاقیه^۱.

حیثیت تعلیلیه

گاهی حکمی را برای موضوعی در ظرف اتصافش ثابت می کنیم، اما اثبات این حکم از ناحیه غیر، صورت گرفته است، در این صورت به آن غیر، علت یا حیثیت تعلیلیه گفته می شود. مثلاً در دستگاه فلسفی صدرایی وقتی گفته می شود که "الماهیة موجودة بالوجود"، حکم موجودیت واقعاً برای ماهیت اثبات می شود، اما به علت وجود است که ماهیت دارای این حکم می شود. در واقع در حیثیت تعلیلیه، حکم در ظرف اتصاف به علت به موضوع تعلق می گیرد، اما این اتصاف، در واقع به سبب علت بوجود آمده است. در نتیجه گفته می شود که علت، حیثیت تعلیلی اتصاف موضوع به حکم است.^۲

حیثیت تقییدیه

در حیثیت تقییدیه، حکم در واقع به قید، تعلق دارد و از باب وجود مناسبتی به موضوع نسبت داده می شود. برای روشن شدن بحث به یک مثال عرفی اشاره می کنیم؛ راننده ای که لاستیک اتومبیلش پنچر شده است، می گوید که پنچر شدم. او از باب یک نحو اتحادی که بین او و اتومبیل وجود دارد، حکم یکی را به دیگری نسبت می دهد. در واقع حکم پنچر شدن اولاً و بالذات از آن اتومبیل است و به سبب علقه ملکیت، ثانیاً

۱. رک: جزوات دروس عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان پناه.

۲. رک: حکیم سبزواری، حاشیه بر اسفار، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۹. (لازم به ذکر است که مرحوم سبزواری بجای حیثیت تعلیلیه از اصطلاح "واسطه در ثبوت"، و بجای حیثیت تقییدیه از اصطلاح "واسطه در عروض" استفاده می کند.)

و بالعرض به راننده نسبت داده می‌شود. ملاصدرا در تبیین تشکیک خاصی چنین مثال می‌زند: "الوجود موجود بالذات والماهية موجودة بالوجود." مراد از باء در بالوجود، همان حیثیت تقییدیه است زیرا حکم موجود بودن، اولاً و بالذات از آن وجود است و به سبب اتحاد بین وجود و ماهیت (بنحو اتحاد متحصل و نامتحصل) حکم وجود به ماهیت تسری داده می‌شود. تفاوت بین حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه در این است که در حیثیت تعلیلیه، حکم واقعاً از آن موضوع است متنها برای اثبات و ایجاد حکم، به علتی نیاز است تا حکم را واقعاً به موضوع بدهد. اما در حیثیت تقییدیه، حکم واقعاً از آن موضوع نیست و در واقع متعلق به قید موضوع است، اما بدلیل اتحاد موجود بین موضوع و آن قید، حکم را ثانیاً و بالعرض به موضوع نسبت می‌دهیم.

حیثیت اطلاقیه

هرگاه موضوع، حکمی را بدون نیاز به حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه بپذیرد، اصطلاحاً گفته می‌شود که از حیث اطلاقیه دارای این حکم است. برای مثال وقتی می‌گوییم: "حق سبحانه موجود بالذات است."، مراد این است که موضوع، این حکم را بدون نیاز به هرگونه قید یا علتی می‌پذیرد.

اقسام حیثیت تقییدیه

پس از بیان تفاوت بین حیثیت تعلیلیه و حیثیت تقییدیه، به منظور تبیین دیدگاه عرفان در باب وحدت وجود به بررسی اقسام حیثیت تقییدیه می‌پردازیم:

حیثیت تقییدیه نفادیه

این قسم از حیثیت تقییدیه در باب وجود ماهیت مطرح است. در حکمت متعالیه صدرایی بنابر اصالت وجود، تنها وجود، متن واقع را پر کرده است. از دیگر سو ما ماهیت را حقیقتاً از خارج انتزاع می‌کنیم؛ لذا باید برای ماهیت یک نحوه خارجیت را اثبات کنیم. این امر در حالی است که اصالت وجود، جایی برای ماهیت بعنوان متن

خارج باقی نمی‌گذارد. راه حلی که دستگاه فلسفی صدرایی مطرح می‌کند، این است که ماهیت، یک حیثیت متن واقع است، به این معنی که چون متن واقع، متعین است، از همین حیثیت تعین، ماهیت انتزاع می‌شود، بدون اینکه ماهیت و تعین به متن مجزا و مستقلی نیاز داشته باشند.

مراد از حیثیت تقییدیه نفادیه همین است. یعنی وجود، متن واقع را پر کرده و ماهیت هم به نفس همین وجود، موجود است. حکم موجودیت، در واقع برای وجود است، اما چون وجود، محدود و متعین است، حد خاصی (ماهیت) هم در خارج خواهد داشت. نکته مهم این است که این حد، وراء محدود نیست، اما به رغم خارجی بودن، افزایشی نیز بر وجود محدود نیست. پس حد (= ماهیت) به سبب نفاد (پایان) موجود محدود خارجی، با حیثیت تقییدیه نفادیه در خارج وجود دارد. بنابراین، ماهیت، نفس الامر داشته و هیچ و پوچ نیست، اما اصیل هم نبوده و مصداق بالذات موجود نیست، ولی چون با موجود خارجی، متحد است، این حکم به او هم سرایت می‌کند.^۱

حیثیت تقییدیه اندماجیه

بحث از حیثیت تقییدیه اندماجیه در دستگاه فلسفی صدرایی در بحث از معقولات ثانی فلسفی مطرح می‌شود. در دستگاه فلسفی صدرایی، معقولات ثانی فلسفی، نوعی مفاهیم انتزاعی هستند که یک ریشه در خارج و یک ریشه در ذهن دارند. یعنی برای شکل‌گیری این مفاهیم ما منفعلانه عمل می‌کنیم. یعنی اینگونه نیست که ذهن ما این حیثیات و مفاهیم را ساخته باشد، بلکه این حیثیات واقعاً در خارج وجود دارند، منتها وجودشان به نحوی است که در خارج از متن وجود اصیل، قابل تفکیک نیستند و ما

۱. رک: صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۱: ص ۱۰۰ و ۲۰۰ و ۴۰۳ - ج ۲: ص ۳۶، ۳۷، ۲۹۰ و ۲۹۶ - ج ۳: ص ۲۵۷.

تنها در ذهن، آن‌ها را از متن خارج انتزاع می‌کنیم.^۱ حال با توجه به این که بنا بر اصالت وجود، تنها واقعیت اصیلی که متن خارج را پر کرده وجود است، خارجی بودن حیثیاتی از قبیل وحدت، فعلیت، تشخص، عینیت و... چگونه توجیه‌پذیر است؟ در تبیین این نکته ملاصدرا از تعبیر "حیثیات اندماجیه" بهره می‌گیرد. در دستگاه صدرایی، حیثیات مذکور، همگی حقایق مندمج و انباشته در متن خارج هستند. مثلاً کل متن وجود، حیثیت تأثیرگذاری دارد و ما از این حیثیت، علیت را انتزاع می‌کنیم، بدون اینکه علیت، چیزی ورای وجود علت و مستلزم تعدد متن باشد. از این رو می‌توان گفت که "کل این وجود خارجی بتمامه علت است."، "کل این وجود خارجی بتمامه واحد است."، "کل این وجود خارجی بتمامه بالفعل است." و... به سخن دیگر، در واقع ما یک متن اصیل (وجود) داریم که دارای حیثیات متعدد و واقعی خارجی است. این حیثیات به گونه‌ای هستند که هیچ افزایشی بر آن متن اصیل نیستند، بلکه همگی از حاق ذات آن متن اصیل انتزاع شده و به نفس همان متن اصیل، محققند. در واقع این‌ها حیثیات مندمج (انباشته) و جهات نهفته در آن متن اصیل هستند که به نحو اندماجی و انتزاعی در آن متن وجود دارند و برای این حیثیات نباید بدنبال موطنی غیر از متن وجود بود. لذا خارجی بودن آن‌ها بمعنای اصیل بودنشان نیست، بلکه به نفس وجود اصیل، موجودند، نه اینکه وجود بمتابۀ علت، دارای وجود مستقلی بوده و این حیثیات بمتابۀ معلول، دارای وجود دیگری باشد. پس وجود، یک حقیقت وحدانی بسیط است که حیثیات را بنحو اندماجی و انباشته در خود دارد.^۲ نمونه‌ای از حیثیات اندماجیه، صفات حق تعالی هستند. از دیدگاه صدرا صفات

۱. مراد از انتزاع در اصطلاح صدرا با دستگاه فلسفی اشراق تفاوت دارد؛ زیرا در حکمت متعالیه انتزاع،

ریشه در خارج دارد و در فلسفه اشراق، انتزاعی بمعنای اعتباری محض است.

۲. در مورد حیثیت تقییدیه اندماجیه رک: صدر الدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۳۴ و ۳۳۶

و ۳۳۷- ج ۶، ص ۱۴۵.

ربوبی، عین ذات هستند و به نفس وجود حق تعالی موجود می‌باشند و نباید برای این اوصاف، بدنبال متن دیگری بود، بلکه با حیثیت تقييدیه اندماجیه وجود حق تعالی، موجودند. مرحوم صدرالمتألهين در مشاعر چنین می‌گوید:

ان صفاته تعالی عین ذاته ... علی نحو یعلمه الراسخون من ان وجوده تعالی الذی هو عین حقیقه هو بعینه مصداق صفاته الکمالیه و مظهر نعوته الجمالیة و الجلالیه، فهی علی کثرتها و تعددها موجودة بوجود واحد، من غیر لزوم کثرة و انفعال و قبول و فعل، و کما ان وجود الممكن موجود عندنا بالذات و الماهیه موجودة بعین هذا الوجود، و بالعرض لکونه مصداقاً لها فکذلک الحکم فی موجودیه صفاته تعالی بوجود ذاته المقدس الا ان الواجب لا ماهیه له. (شیرازی: ۱۳۷۶، ۲۶۵-۲۶۸)

و چون حق تعالی نفاذ و حد ندارد، لذا صفات واجب، صفات نفاذی نبوده و به نحو حیثیت تقييدیه نفاذیه نخواهند بود، بلکه به نحو اندماجی هستند. همانطور که معلوم گردید، حیثیت تقييدیه نفاذیه از پایان ذات و حیثیت تقييدیه اندماجیه از حاق ذات متن خارج به دست می‌آید. در عرفان، برای بیان اندماج از تعابیری همچون استجنان، کمون و اندراج استفاده می‌شود.

حیثیت تقييدیه شأنیه

بحث از حیثیت تقييدیه شأنیه را باید در مباحث مربوط به نفس از دیدگاه صدرایی جستجو کرد. صدرالمتألهين معتقد است که نفس از یکسو یک حقیقت وحدانی است و از دیگر سو وجودی سیمی و منبسط دارد. خاصیت انبساطی نفس به این معناست که نفس در متن تمام قوای نفسانی از قبیل قوه عاقله، خیال و حس حضور دارد، به گونه‌ای که عین همه آنها می‌باشد و در عین حال، دارای یک حقیقت وحدانی است؛ یک حقیقت منبسط. به دیگر سخن، نفس در عقل، عقل است، در خیال، خیال است و در حس، حس. قاعده معروف صدرای یعنی تعبیر "النفس فی وحدتها کل القوی" نیز به همین نکته نظر دارد که نفس بعنوان یک حقیقت وحدانی سیمی اطلاق می‌شود، عین امور

در نفس باقی نفسی کلانی

متکثر (قوای نفسانی) است. حال سؤال این است که با توجه به نکته فوق، موجودیت قوای نفسانی چگونه خواهد بود؟ آیا آنها هم همچون نفس، مصداق بالذات وجود هستند؟ پاسخ صدرا این است که قوای نفسانی هم موجودند، اما به نفس این وجود سببی انبساطی (نفس) موجود هستند؛ یعنی از آنجایی که نفس در این موطن، تمام متن را پر کرده است لذا قوا را نیز باید در نفس، معنا کرد. به سخن دیگر، قوای نفسانی گرچه واقعیت دارند، اما واقعیت آنها را باید در نفس جستجو کرد؛ یعنی قوا در عین تکثر، همگی به حیثیت تقییدیه نفس موجودند، اما این حیثیت تقییدیه با سایر حیثیتهای تقییدیه تفاوت دارد؛ زیرا اولاً اگر رابطه قوا با نفس به حیثیت اندماجی باشد و در نتیجه، این حیثیت در تمام نفس راه داشته باشد، لازم می آید که تمامی این قوا با یکدیگر متحد باشند که سخن صحیحی نیست؛ زیرا برای نمونه، قوه عاقله تنها یک شأن از شئون نفس را داراست و در موطن اطلاقی نفس نیست و در غیر این صورت می بایست عین سایر قوا می بود لذا بنحو اندماج و حیثیت تقییدیه اندماجی نخواهد بود. ثانیاً در حیثیت تقییدیه نفادیه، متن وجود به سبب محدودیتش موجب ایجاد حد و نفاد می شود و چون در اینجا اطلاق نفس، نفاد نداشته و منبسط است، پس حیثیت تقییدیه نفادیه هم در مانحن فیه راه ندارد. صدرا این مورد خاص را حیثیت تقییدیه شأنیه می نامد. مراد از شأن این است که آن مقام اطلاقی (نفس)، بگونه ای است که از مرحله اطلاق بدرآمده، در احوال و شئونش تنزل یافته و تعیین پیدا می کند و در نتیجه قوای نفسانی بعنوان تعینات و شئون و اطوار نفس پیدا می شوند و در تمام این تنزلات، آن حقیقت مطلقه وحدانی (نفس) به نفس همان اطلاق، حاضر است؛ زیرا بطور کلی، مطلق آن است که در عین اطلاق در تمام مقیدات، حاضر باشد؛ لذا خصیصه ای که ما را به این حیثیت تقییدیه شأنیه رهنمون می سازد همان خصیصه اطلاق است که معیار دقیقی برای شأن است. کلام مرحوم صدرالمتألهین در این رابطه چنین است :

فالنفس الإنسانية لكونها جوهرًا قدسيًا من سنخ الملكوت، وحدة جمعية، هي ظل الوحدة الإلهية، و هي بذاتها قوة عاقلة، إذا رجعت إلى موطنها الأصلي، وهي

متضمنه ايضاً لقوة حيوانية على مراتبها، من حد التخيل الى حد الإحساس اللمسي و هو آخر مرتبة الحيوانية في السفالة، و هي أيضاً ذات قوة نباتية. (شيرازي: الاسفار الاربعه، ١٩٨١، ٨/١٣٤ و شواهد الربوبية، ٢٢٧-٢٢٨)

و در جای دیگری این چنین می نویسد:

هذه القوى على كثرتها و تفنن أفاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس. ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس، فكما يوجد في العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه ارفع واعلى، فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية. وبالجملة النفس الآدمية تنزل من أعلى تجردها الى مقام الطبيعة و مقام الحاس و المحسوس و درجتها عند ذلك بدرجة الطبايع والحواس فيصير عند اللمس مثلاً عين العضو اللامس.^١ (همان)

تاکنون در این مواردی که از قبیل ماهیت، معقولات ثانی فلسفی و یا قوای نفس برشمرديم، معلوم گردید که این ها گرچه تقرر خارجی دارند، اما تقررشان همواره از حیثیات تقییدیه یک موطن دیگری است که نفس تقرر آن موطن، برای تقرر آنها کفایت می کند و برای تقرر به یک متن جداگانه احتیاج ندارند. اینک بعد از تبیین این سه نوع حیثیت تقییدیه، راه برای تبیین مراد عرفان از مجاز بودن یا حیثیت تقییدیه بودن وجودات امکانی و کثرات، فراهم آمده است.

وحدت شخصیه وجود

از دیدگاه عرفانی مصداق بالذات وجود، واحد بوده که همان ذات حق سبحانه می باشد و چون این ذات، اطلاق داشته و لایتنهائی است، لذا تمام کثرات در عین اینکه غیر از یکدیگر بوده و کثرت نفس الامری دارند، اما مصداق بالذات وجود نیستند، بلکه همگی بوجود حق و به حیثیت تقییدیه شأنیه حق، موجود هستند. نتیجه اینکه تنها

١. در مورد بحث حیثیت تقییدیه شأنیه و ارتباط آن با مسائل نفس، همچنین رک: حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس، ص ٣٣٥ به بعد. و نیز الاسفار الاربعه، ج ٨، ص ٥١ و ٣٣٨.

وجود حق، مصداق حقیقی وجود است و کثرات، همگی تطورات و شئون او هستند. بدیگر سخن، چون ذات حق، یک حقیقت وحدانی بسیط اطلاق نامتناهیست، از این رو جایی برای دیگران باقی نگذاشته و کثرات را باید در شئون و تطورات همین حقیقت اطلاق جستجو کرد. در این دیدگاه، کثرات هیچ و پوچ نیستند، بلکه به وجود حق، یعنی بالعرض و المجاز بنحو شأن، موجودند.

مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای در حواشی خود بر کتاب تمهید القواعد

می‌نویسد:

فی کثرة الأشياء الظاهرة في الوجود و وحدتها، من الواجب والممكن، جوهرًا كان أو عرضاً، ثلاثة مذاهب: ... و بإزاء هؤلاء طائفة من الصوفية، قد ذهبوا إلى أنها ليست واقعة في الوجود، و لا موجودة في نفس الأمر، و الموجود فيه، ذات واحدة بسيطة واجبة لذاتها، قائمة بنفسها ... فتكون الوحدة حقيقية والكثرة اعتبارية محضة، و لعلمهم يسندون ذلك إلى مكاشفاتهم. و يلزمهم نفى الشرايع والملل و انزال الكتب و ارسال الرسل و يكذبهم الحس والعقل. و بإزاء كلتا الطائفتين فريق من العلماء الراسخين و العرفاء الشامخين و الحكماء المتألهين، ... الكثرة الظاهرة في الوجود، حقيقية ... فالوحدة متطورة بالكثرة و الكثرة اطوار الوحدة، وهذا معنى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة. (ابن ترکه: ۱۳۸۱، ۱۹۱-۱۹۲)

در این متن، مرحوم قمشه‌ای در تبیین وحدت شخصیه تأکید می‌کند که در دیدگاه حکمای الهی و محققین از عرفا کثرات، هیچ و پوچ و موهوم و فاقد نفس الامر نیستند، بلکه این کثرات، اطوار حق بوده و حق به حیثیت تقییدیه شأنیه، متطور و متشأن در این هاست.

در همین رابطه مرحوم ابن ترکه در تمهید القواعد چنین آورده است:

فانّ الوحدة هي الذاتية له والكثرة انما هي لواحق عرضت له بحسب صفات

معدومة بالذات، موجودة بالعرض. (همان: ۲۵۵)

البته لازم به ذکر است که در اصطلاحات عرفانی، تعابیر احوال، لواحق و اعراض

که در مقام بیان رابطه کثرات با حق تعالی مطرح می‌شود، بمعنای اطوار است، نه بمعنای عرض در مقابل جوهر. همچنین ذکر این نکته نیز لازم است که گاهی در تعبیر عرفا آمده است که کثرات، خیال وجود حق هستند، برای نمونه ابن عربی می‌گوید:

الوجود كله خیال فی خیال ، والوجود الحق انما هو الله خاصة من حيث ذاته و

عینه. (قیصری: ۱۴۱۶، ۴۷۷/۱)

قیصری در شرح این عبارت فصوص می‌نویسد:

فالوجود أى الوجود الكونى كله خیال فی خیال، لأن الوجود الاضافى والاعیان،

كلها ظلال للوجود الالهى. والوجود الحق، أى الوجود المتحقق الثابت فى ذاته انما

هو الله خاصة من حيث ذاته و عینه. (همان)

مراد از این تعبیر، این است که چون ذات حق بر احدی معلوم نیست، لذا ذات را از طریق کثرات که تعینات ذات حق هستند، باید شناخت. این کثرات، ظل آن وجودند و آن وجود را جلوه و نمایش می‌دهند.

ایزوتسو در همین رابطه در کتاب صوفیسم و تائوئیسم معتقد است که لفظ خیال وجود، یک تعبیر هستی‌شناسانه است نه ذهنی و معرفت‌شناسانه، و در عرفان چون در خیال، معنای انتقال از یک چیز به چیز دیگر نهفته است، لذا عرفا از آن بهره گرفته و می‌گویند که کثرات، خیال چیزی هستند نه خود آن چیز و باید از دیدن این کثرات، به آن چیز منتقل شد.^۱

نکته دیگری که در رابطه با دیدگاه عرفانی وحدت شخصیه وجود، مطرح می‌باشد، جایگاه تشکیک خاصی وجود در این دیدگاه است. طبیعتاً لازمه تشکیک وجود، این است که از یکسو کثرت وجودات را پذیرفته و از دیگر سو یک جهت وحدانی و یک ارتباط بنحو شدت و ضعف بین آنها قایل باشیم. اما در عرفان بنا بر وحدت شخصیه وجود، نمی‌توان تشکیک ذاتی در اصل وجود را پذیرفت. اما لازمه

۱. ر ک: توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، محمد جواد گوهری، فصل اول از بخش اول.

نفی تشکیک در اصل وجود، نفی مطلق تشکیک نیست، بلکه در عرفان، تشکیک در مظاهر و تجلیات، مقبول می‌باشد. به تعبیر دقیق‌تر، به نظر عرفانی، تشکیک در ظهور است نه در مظهر و این ظهور است که دارای مراتب است نه خود وجود.

قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم چنین می‌گوید:

ولا یقبل الاشتداد والتضعف فی ذاته ... والشدة والضعف یقعان علیه بحسب

ظهوره و خفائه فی بعض مراتبه. (قیصری: ۱۴۱۶، ۱۵)

وی در بخشی دیگر چنین می‌نویسد:

لأنهم ذهبوا الی أن الوجود باعتبار تنزله فی مراتب الأکوان و ظهوره فی حظائر

الامکان و کثرة الوسائط یشدد خفائه فیضعف ظهوره و کمالاته. (همان: ۲۴)

نتیجه

همانگونه که تاکنون مشاهده شد، از منظر عرفانی، وجود دارای وحدت شخصییه بوده و مصداق بالذات وجود، واحد است و کثرات، نه بعنوان مراتب حقیقی وجود، بلکه بعنوان مظاهر، تعینات، شئون و اطوار حقیقت وحدانی وجود (حق سبحانه)، مطرح هستند و تشکیک، در بین این مظاهر راه دارد. در حکمت متعالیه صدرایی نیز گرچه دیدگاه تشکیک خاصی مطرح شده است، اما بنظر می‌رسد که صدرالمتلهین این دیدگاه را بعنوان دیدگاه نهایی خود مطرح نکرده، بلکه از آن صرفاً بعنوان یک پل و قنطره برای رسیدن به دیدگاه نهایی خود که همان وحدت وجود عرفانی است، بهره گرفته است. ملاصدرا از همان ابتدای اسفار، مقصد غایی خود را اثبات وحدت شخصییه وجود، اعلام می‌کند و بحث نهایی آن را به اواخر بحث علت و معلول احاله می‌کند. کلام وی چنین است:

أن جمیع الوجودات الإمكانية والإنیات الإرتباطية التعلقية، اعتبارات و شئون للوجود الواجبی و أشعة و ظلال للنور القیومی لا استقلال لها بحسب الهویة، ولا یمكن ملاحظتها ذواتاً منفصلة و أنبات مستقلة، لأن التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عین حقائقها، لا أن لها حقائق علی حیالها، عرض لها التعلق بالغير

والفقر والحاجة إليه، بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق. فلاحقائق لها إلا كونها توابع لحقيقة واحدة. فالحقيقة واحدة وليس غيرها إلا شئونها وفنونها وحيثياتها وأطوارها ولمعات نورها و ضلال ضوئها و تجليات ذاتها.

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ضلال
(شیرازی: الاسفار الاربعه، ۱۹۸۱، ۴۷ و ۶۹)

عبارت فوق را که صدرا در اوائل جلد اول اسفار آورده است، بخوبی جهت گیری اسفار و حکمت متعالیه را در رویکرد عرفانی صدرا و اثبات وحدت شخصیه وجود، نشان می دهد. این رویکرد آن چنان قوی است که برخی از فیلسوفان معاصر برآنند که تنها براهینی که در اثبات وحدت وجود عرفانی، وجود دارد، همان ادله ای است که صدرالمتالهین در اسفار آورده است و بقیه استدلال هایی که در کتاب های عرفانی از قبیل تمهیدالقواعد در این مورد آمده است، بنوعی با مشکلاتی از قبیل خلط بین مفهوم و مصداق مواجه هستند. (جوادی آملی: ۱۳۷۲، ۷۲۲-۷۸۵)

اما در مورد دیدگاه منسوب به مشاء که از آن به تشکیک عامی یاد شد، نیز باید گفت که این دیدگاه را نمی توان نظر نهایی آنان دانست، بلکه قرآنی بر خلاف آن در دست است. برای نمونه ابن سینا در عبارتی در کتاب مباحثات بر تشکیک خاصی وجود، تصریح می کند:

إن الوجود فی ذوات الوجود غیر مختلف بالنوع، بل إن كان اختلافاً فبالتأکد والضعف، و انما تختلف ماهیات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع، وما يلبسها من الوجود غیر مختلف النوع، فإن الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده. (ابن سینا: ۱۳۷۱، ۴۱)

تصریح ابن سینا در این فراز بر نفی تشکیک عامی که شرح آن گذشت، و قول به تشکیک خاصی بسیار روشن و واضح است. علاوه بر این صدرالمتالهین معتقد است که ابن سینا در عبارتی دیگری که در تعلیقات آورده است بر همان نظری است که صدرا با آن موافق است و می توان وحدت وجود عرفانی را از آن نتیجه گرفت:

الوجود المستفاد من الغير، كونه متعلقاً بالغير، هو مقوم له. كما أن الإستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته. والمقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتي له. (ابن سينا: ۱۳۷۹، ۲۱۶)

صدرا پس از ذکر این فراز از کلام ابن سینا می گوید:

إن العاقل اللبيب بقوة الحدس يفهم من كلامه (ابن سينا) ما نحن بصدد إقامة البرهان عليه. (شیرازی: الاسفار الاربعه، ۱۹۸۱، ۴۶/۱ و ۴۷)

به عقیده نگارنده حتی اگر نتوان دیدگاه تشکیک خاصی یا وحدت شخصیه وجود را به عنوان نظر قطعی بوعلی سینا بحساب آورد، اما تصریحات و تعبیرات مذکور در کلام وی که ذکر آن گذشت، از اهمیت بسزایی برخوردار است و می توان آن را در کنار صحف عرفانی، راهگشای صدرالمتألهین در نیل به دیدگاه های نوین فلسفی در اثبات برهانی وحدت شخصیه وجود (که این نوشتار در پی آن نیست) دانست؛ امری که شهود عرفانی عرفا و برهان های عقلی صدراپی، مؤید آن است و در حکمت متعالیه با یکدیگر تلفیق می گردد.

منابع و مأخذ

۱. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار؛ نقد النقود فی معرفه الوجود، قم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
۲. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین، تمهید القواعد، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۳. ابن سینا، الإشارات و التنبيهات، شرح محقق طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۴. ابن سینا، التعليقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۵. ابن سینا، المباحثات، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.

۶. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه: محمد جواد گوهری، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۹.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۹. حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۱۰. شیرازی، صدرالدین، الاسفار الاربعه، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۱۱. شیرازی، صدر الدین، الشواهد الربوبیه، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۹۸۱.
۱۲. شیرازی، صدر الدین، شرح رساله المشاعر، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶.
۱۳. قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم ابن عربی، قم، منشورات انوار الهدی، ۱۴۱۶.
۱۴. یزدان پناه، سید یدالله، جزوات دروس عرفان نظری.