

بسم الله الرحمن الرحيم

امکان وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه

حسین سوزنجی *

چکیده

وحدت وجود یکی از مهمترین مدعیات عرفاست که همواره با بحث‌ها و چالش‌های فراوانی همراه بوده است. در میان نظام‌های فلسفی در جهان اسلام، ملاصدرا، که توجه خاصی به آراء عرفانی داشت، بر این باور بود که اولین کسی است که توانسته وحدت وجود را تبیین فلسفی نماید. اما بعدها در شرح مراد ملاصدرا اختلافاتی پدید آمد؛ در اینکه وی توانسته بود وحدت تشکیکی وجود را اثبات کند بحثی نبود، اما بحث بر سر این بود که آیا وحدت تشکیکی وجود همان وحدت وجود مورد نظر عرفاست؟ برخی از پیروان این نظام فلسفی بر این باور بودند که تنها تبیین معقول از وحدت وجود، همان وحدت تشکیکی وجود است و دسته دوم قائل شدند که مدعای اصلی عرفان بیش از این است و ملاصدرا در نظام فلسفی خود توانسته از وحدت تشکیکی وجود گذر کند و به مدعای اصلی عرفان، یعنی، وحدت شخصی وجود برسد.

یک راه مهم برای قضاوت بین این آراء، بررسی فلسفی ادله و لوازم سخن موافقان و مخالفان امکان وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه است. در این مقاله ابتدا به سه دلیل طرفداران گذر از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود پرداخته شده؛ سپس براهینی که به عنوان مناقشه بر پذیرش وحدت شخصی وجود در نظام حکمت متعالیه قابل طرح است، مورد بررسی قرار گرفته؛ و در نهایت قضاوت شده که آیا در حکمت متعالیه و با استفاده از ادله عقلی فلسفی می‌توان وحدت شخصی وجود را به عنوان امری فراتر از وحدت تشکیکی وجود پذیرفت یا خیر.

واژه‌های کلیدی: وجود، وحدت، تشکیک، صدرالمتألهین، عرفان نظری، وحدت وجود،

وحدت تشکیکی وجود، وحدت شخصی وجود

* عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق علیه السلام

مقدمه

وحدت وجود یکی از مهم‌ترین مدعیات عرفاست که همواره با بحث‌ها و چالش‌های فراوانی همراه بوده است. محیی‌الدین عربی (م ۶۳۸ ه.ق)، که از پیشگامان طرح این اندیشه بود (عفی‌فی، ۱۳۷۰، ۲۵) این مطلب را به عنوان یک دیدگاه صرفاً عرفانی و حتی گاه به عنوان «طور وراء طور عقل» مطرح نمود (ابن عربی، بی تا الف، ۲۸۹) (ابن عربی، بی تا ب، ۳۷۹ و ۱۱۴ و ۶۰۵) (ابن عربی، بی تا ج، ۲۷۹)؛ اما برخی از شارحان مهم این مکتب عرفانی در قرون هشتم و نهم،^۱ تلاش کردند تا ادله‌ای در اثبات عقلی و فلسفی این نظریه ارائه کنند، که البته آن ادله نیز بعدها مورد مناقشات فلسفی فراوان واقع شد.^۲

در میان نظام‌های فلسفی در جهان اسلام، ملاصدرا توجه خاصی به آراء ابن عربی داشت و طبیعی است که بخواهد این نظریه عرفانی را تبیین فلسفی نماید. او و پیروانش نشان داده بودند که تمامی ادله‌ای که پیروان مکتب ابن عربی تاکنون اقامه کرده‌اند، حاوی نوعی مصادره به مطلوب است (سوزنجی، ۱۳۸۰ الف، ۱۲۰-۸۰) و خود ملاصدرا بر این باور بود که وی اولین کسی است که توانسته وحدت وجود را تبیین فلسفی نماید (صدرا، ۱۹۸۱ الف، ۷۱) (صدرا، بی تا، ۳۰۸). اما بعدها در شرح مراد ملاصدرا اختلافاتی پدید آمد؛ در اینکه وی توانسته بود وحدت تشکیکی وجود را اثبات کند بحثی نبود، اما بحث بر سر این بود که آیا وحدت تشکیکی وجود همان وحدت وجود مورد نظر عرفاست؟ برخی از پیروان این نظام فلسفی بر این باور بودند که این همان مدعای عرفاست، اما برخی دیگر بین وحدت تشکیکی وجود و مدعای عرفا - که از آن به وحدت شخصی وجود تعبیر می‌کردند - فرق می‌گذاشتند؛ اما همین گروه نیز دو دسته شدند: دسته اول معتقد بودند که علی‌رغم این تفاوت، تنها تبیین معقول از وحدت وجود، همان وحدت تشکیکی وجود است و دسته دوم قائل شدند که ملاصدرا در نظام فلسفی خود توانسته از وحدت تشکیکی وجود گذر کند و به وحدت شخصی وجود برسد و در واقع، وحدت تشکیکی وجود را فقط به عنوان یک مدخل تعلیمی مطرح نموده است.^۳

^۱ . نظیر قیصری در شرح و مقدمه فصوص‌الحکم ابن عربی؛ و سید حیدر آملی در رساله جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار و مخصوصاً در تلخیص آن، یعنی در رساله نقدالتقود؛ محمدبن حمزه فناری در مصباح‌الانس؛ ابو حامد محمد اصفهانی در قواعد التوحید و مهم‌تر از او شارحش یعنی صائن‌الدین علی بن ترکه در تمهید القواعد.

^۲ . برای شرح و بررسی و نقد تفصیلی ادله مذکور ر.ک: (سوزنجی، ۱۳۸۴ الف، ۱۰۰-۸۲).

^۳ . برای بررسی تفصیلی این اختلاف‌نظرها و سیر تکون این آراء در میان صدراییان، ر.ک: (سوزنجی، ۱۳۸۴ ب).

یک راه مهم برای قضاوت بین این آراء، بررسی فلسفی ادله و لوازم سخن موافقان و مخالفان امکان وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه است. طبیعی است که در اینجا دو گروه از ادله باید مورد بررسی قرار گیرد: یکی ادله طرفداران گذر از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود؛ و دوم براهینی که به عنوان مناقشه بر پذیرش وحدت شخصی وجود در نظام حکمت متعالیه قابل طرح است؛ با بررسی این دو معلوم می‌شود آیا در حکمت متعالیه می‌توان وحدت شخصی وجود را به عنوان امری فراتر از وحدت تشکیکی وجود پذیرفت؟

الف: براهین طرفداران وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه

گفتیم که قبل از ملاصدرا نیز ادله‌ای به نفع وحدت شخصی وجود اقامه شده بود که همه مورد مناقشه صدرا بیان قرار گرفته بود. اما از جانب خود صدرا بیان، در این زمینه مجموعاً سه برهان مطرح شده است:

۱. ارجاع علیت به تشان:

ملاصدرا در پایان مباحث علیت بیان می‌کند که چگونه با تقریری که از علیت ارائه کرده، وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود. خلاصه استدلالی که وی در آثار مختلفش آورده (صدرا، ۱۹۸۱، ب، ۳۰۱-۲۰۹) (صدرا، ۱۹۸۲، ۴۹-۵۰)، بدین قرار است:

مقدمه ۱: علیت عین ذات علت است، زیرا اگر وصف زاید بر ذات باشد، خود ذات علت، علت ایجاد ممکن نبوده و برای علت شدن محتاج امر دیگری است، پس علت بودن علت، ضروری نیست بلکه بالامکان است پس هنوز علت ایجاد ممکن معلوم نیست.

مقدمه ۲: معلولیت عین ذات معلول است؛ زیرا اگر وصف زاید بر ذات باشد آنگاه ذات واقعاً معلول نیست آنگاه یا به صورت تصادفی پیدا شده (که مستلزم انکار علیت است) یا در تحققش مستقل است (که آنگاه دیگر معلول و ممکن الوجود نیست).

نتیجه: اگر معلول عین معلولیت است پس همان اثر علت است و چون اثر علت (علیت) نیز عین ذات علت است، پس حقیقت معلول هویتی مباین با علت ندارد و معلول در زمره اوصاف و شئون علت درمی‌آید. باتوجه به تناهی سلسله وجودات در نظام علی و معلولی، معلوم می‌شود همه

موجودات در واقع به یک وجود بر می‌گردند که او حقیقتاً موجود است و بقیه شئون و تجلیات اویند.

برخی این استدلال را در جایی به عنوان «اثبات وحدت شخصی وجود با بررسی معلول» معرفی کرده (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۷۸۱-۷۶۳)، آن را به عنوان استدلالی که از وحدت تشکیکی وجود گذر و به وحدت شخصی وجود می‌رسد می‌دانند و بیان می‌کنند:

«طبق بیان فوق، معلولات در زمره شئون و اوصاف علت قرار می‌گیرند و رابطه وصف با موصوف رابطه تولیدی نیست یعنی اگر رابطه عالم با مبدأ رابطه تولیدی باشد عالم سهمی از هستی خواهد داشت ولی اگر رابطه وصفی باشد وصف برای خود سهمی از هستی ندارد و لذا آنچه در خارج است یک واحد شخصی است که دارای شئون و تجلیات است» (جوادی آملی، ۱۳۷۶ الف، ۸-۴۹۱)

نقد و بررسی:

به نظر می‌رسد این مقدار از بحث نمی‌تواند بیش از وجود رابط را اثبات کند و معلوم نشده که چرا وصف سهمی از هستی ندارد. در واقع، یکبار مقصود از شئون و تجلیات همان وجود رابط است که در این صورت، به لحاظ فلسفی اشکالی وارد نمی‌شود اما دیگر این سخن مستلزم امری بیش از وحدت تشکیکی وجود نیست. اما اگر مقصود از شئون و ظهور، امری باشد که سهمی از هستی ندارد و بر آن وجود صدق نمی‌کند و صریحاً بیان شود که این ظهورات معدوم‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۶ ب، ۱۰۹)؛ آنگاه تمام بحث علیت حتی به عنوان تشآن نیز زیر سوال می‌رود؛ زیرا علیت به هر معنایی که باشد، مستلزم قبول وجود و واقعیتی برای معلول است، هر چند وجود رابط باشد.

به نظر می‌رسد سخن درست در اینجا همان تعبیر ملاحادی سبزواری باشد که: ملاصدرا با دقتی که در مفهوم علیت انجام داده است، نشان داده که علیت از سنخ ولادت و تولید (در نظر معتزله) که مستلزم بینونت عزلی بین علت و معلول است، نمی‌باشد، بلکه علیت از سنخ تشآن است که به بینونت عزلی نمی‌انجامد (سبزواری، ۱۹۸۱، ۳۰۱-۳۰۰). به بیان دیگر، در عین پذیرش ارجاع علیت به تشآن، نمی‌توان پذیرفت که وحدت تشکیکی وجود کنار گذاشته شده باشد.

۲. عدم تناهی واجب:

برهان دیگری که برخی در اثبات وحدت شخصی وجود مطرح کرده‌اند، استفاده و توجه دادن به عدم تناهی واجب است و این را «اثبات وحدت شخصی وجود از راه بررسی علت» نام نهاده‌اند

(جوادی آملی، ۱۳۷۶ الف، ۴۵۶ و ۵۳۹ و ۵۸۸-۵۸۴ و ۱۳۷ و ۷۸۵-۷۸۲) (طهرانی، ۱۴۱۷، ۲۱۶-۲۱۴).

استدلال ایشان را می‌توان در قالب مقدمات ذیل ارائه کرد:

مقدمه ۱: واجب الوجود، وجود نامتناهی است.

مقدمه ۲: وجود نامتناهی، جا برای وجود دیگری نمی‌گذارد.

نتیجه: وجود دیگری که مستقل یا عین ربط باشد خواه در طول و خواه در عرض واجب، نمی‌تواند وجود داشته باشد.

نقد و بررسی:

در اینکه وجود نامتناهی جا برای وجود دیگری در عرض خود باقی نمی‌گذارد، بحثی نیست، اما بحث بر سر این است که به چه دلیل در طولش هم وجود دیگری نمی‌باشد. به نظر می‌رسد در این استدلال، با نوعی تباینی به موجودات حتی وجودات طولی مواجه هستیم، در حالی که در نگاه تشکیکی، مراتب مادون هیچکدام منافاتی با عدم تناهی واجب الوجود ندارند و این همان مفاد قاعده بسیط الحقیقه است. یعنی بر اساس وحدت تشکیکی وجود، سایر موجودات عین‌الربط به واجب هستند و موجودی که عین‌الربط به دیگری است، به هیچ‌وجه آن دیگری را محدود نمی‌کنند که با عدم تناهی او ناسازگار باشند.

۳. انتزاع وجود از واجب بدون هرگونه حیثیت:

به نظر می‌رسد مهمترین برهان طرفداران وحدت شخصی وجود این دلیل باشد. این برهان را اغلب پیروان حکمت متعالیه مطرح کرده‌اند و عجیب اینجاست که در آثار هیچیک از منکران وحدت شخصی وجود، نقدی بر آن یافت نشد. ساده‌ترین تقریر آن به بیان ذیل است:

«در هنگام تطبیق یک مفهوم تابع انتزاع آن هستیم. ذات واجب بدون لحاظ امری زاید، مصداق مفهوم «موجود» است، ولی ممکنات در صورتی که ماهیات باشند با حیثیتِ تفییدیه، و در صورتی که وجودات آنها مورد نظر باشد، با حیثیتِ تعلیلیه، مصداق مفهوم «موجود»ند. معنای این سخن آن است که ذات واجب، بالاصاله و دیگر موجودات، بالتبع مصداق مفهوم موجود هستند، وقتی انتزاع مفهومی نیاز به انضمام قیدی زاید بر موضوع داشته باشد، صدق آن مفهوم نیز به لحاظ همان قید منضم خارجی خواهد بود و لذا صدق موجود هم بر ماهیت هم بر وجود امکانی، تبعی و مجازی خواهد بود و اگر در این گونه موارد ادیب یا حتی حکیم [مشایی] صدق مشتق را بر ذات موضوع حقیقی بداند، لیکن عارف [یا حکیم متعالیه] با تأمل دقیق خود، صدق آن را از باب وصف به حال متعلق موصوف، مجازی می‌شمرد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، اب، ۲۵-۲۴) (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ۴۲۵) (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۲۶۸-۲۶۹ و ۷۴۲-۷۵۰) همچنین نگاه کنید به: (نوری، ۱۹۸۱، ۳۰۹) (نوری، ۱۳۹۸، ۵۹۶-۵۹۵)

(قمشه‌ای، ۱۳۵۵، ۶۳) (طباطبایی، ۱۴۱۰، ۱۷۲-۱۶۹) (طباطبایی، ۱۹۸۱، ۲۶۰) (آشتیانی، ۱۳۷۰، ۱۷۰-۱۶۵)
(آشتیانی، ۱۳۶۱، ۱۵۹-۱۵۸)

توضیح مطلب این است که می‌دانیم که در فلسفه «موجودیت» به یکسان بر امور مختلف صدق نمی‌کند. مثلاً به سه گزاره ذیل توجه کنید:

۱- انسان موجود است.

۲- وجود انسان موجود است.

۳- واجب‌الوجود موجود است.

در گزاره اول، صدق موجودیت بر ماهیت انسان هم نیازمند حیثیت تعلیلیه و هم نیازمند حیثیت تقییدیه است.

در گزاره دوم، صدق موجودیت بر وجود انسان فقط نیازمند حیثیت تعلیلیه است.

در گزاره سوم، صدق موجودیت بر واجب‌الوجود نیازمند هیچ حیثیتی نیست.

در این استدلال گفته می‌شود که: همان طور که بنابر اصالت وجود دانستیم که صدق موجود بر امور ماهوی نیازمند حیثیت تقییدیه است و حمل موجودیت بر ماهیت مجازی است، به همین ترتیب چون صدق وجود بر وجودات امکانی نیازمند حیثیت تعلیلیه است؛ پس باز هم بدون حیثیت حمل نشده پس صدقش اولاً و بالذات نیست و مجازی و بالتبع است.

نقد و بررسی:

این استدلال، استدلال تامی است. تنها نکته‌ای که می‌توان در اینجا گفت این است که این مجاز فلسفی، به معنای کذب نیست، بلکه توجه دقیق به حیثیات شیء است. یعنی فرق است بین اینکه بگوییم صدق مفهوم الف بر این شیء مجازی است یا اینکه بگوییم صدق مفهوم الف بر این شیء کاذب است. اگر کاذب باشد می‌توان منطقاً نتیجه گرفت که نقیض الف بر این شیء صدق می‌کند، اما اگر مجازی باشد، منطقاً چنین نتیجه‌ای گرفته نمی‌شود. یعنی با مقدمات فوق منطقاً اثبات نمی‌شود که عدم بر وجودات امکانی صدق می‌کند. در واقع به تعبیر سید جلال الدین آشتیانی:

«اگر بگویند موجودات ممکنه وجودشان مجازی است مرادشان مجاز عرفانی است یعنی قطع نظر از تجلیات حق، اینها ظهور و بروز پیدا نمی‌کنند، نه اینکه صدق موجود بر اشیا با ملاحظه تجلی احدی نیز مجاز است و حقیقت ندارد» (آشتیانی، ۱۳۶۱، ۱۸۷)

به تعبیر دقیق‌تر، همان طور که پس از پذیرش از اصالت وجود نمی‌گفتیم که ماهیات هیچ اندر هیچ و صرفاً عدمند و ربطی به واقعیت ندارند، بلکه هنوز ماهیات را واقعی می‌دانستیم و البته برایشان

وجود بالتبع قائل می شدیم، در اینجا هم وقتی می گوییم وجود ممکنات مجازی است، وجود ممکنات نفی نمی شود، بلکه معلوم می شود وجودشان، وجود بالتبع و مجازی است نه اینکه معدومند.

ب: مناقشات بر وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه:

اکنون نوبت به بررسی دیدگاهی است که وحدت شخصی وجود را در حکمت متعالیه نمی پذیرد. در اینجا برخی لوازم وحدت شخصی وجود که به لحاظ فلسفی می تواند مورد مناقشه واقع گردد، مطرح می شود و مورد بررسی قرار می گیرد. عمده مباحث در اینجا در ساختار برهان خلف می باشند؛ یعنی نشان می دهند که پذیرش وحدت شخصی وجود به صورت فوق مستلزم اموری است که آن امور غیرقابل پذیرش اند:

۱. عدم اشتراک معنوی وجود:

بنا بر قولی که وحدت شخصی وجود را در مقابل وحدت تشکیکی وجود مطرح می کند، وجود تنها بر واجب الوجود صدق می کند و لازم می آید - چنانکه بعضا تصریح کرده اند - ممکنات که تعینات و ظهورات واجب می باشند، موجود نباشند (جوادی آملی، ۱۳۷۶ ب، ۱۰۹). از طرفی در بیان عادی ما اینها را موجود می خوانیم؛ در نتیجه باید معنای وجود در مورد واجب و ممکن مشترک لفظی باشد زیرا:

مقدمه ۱: به آن معنا که واجب را موجود می خوانیم، نمی توانیم ممکنات را موجود بخوانیم.

مقدمه ۲: ما ممکنات را موجود می خوانیم.

نتیجه: مفهوم موجود در مورد واجب و ممکنات مشترک لفظی است.

اما این نتیجه پذیرفتنی نیست، زیرا مفهوم موجود را به عنوان یک امر بدیهی، از وجود خود انتزاع کرده ایم و اگر ما ممکن الوجودیم پس این مفهوم نمی تواند بر واجب الوجود صدق کند و در واقع باب شناخت واجب مسدود می گردد و با این مسدود شدن، همان اظهار نظرهایی که منجر به قبول وحدت شخصی وجود و انحصار وجود در واجب می شد نیز همگی سخنانی بلاذلیل خواهند بود.

۴. البته مناقشات دیگری هم از حیث خود مباحث عرفان نظری و اعتقادات عرفا بر وحدت شخصی وجود مطرح شده است، که در اینجا موضوعیت ندارد و بدانها نپرداخته ایم. برای مطالعه آنها و پاسخ خود عرفا بر آنها، ر. ک: (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۵۴۲-۴۸۹).

بدین ترتیب در حالی که اثبات وحدت شخصی وجود، نیازمند اشتراک معنوی وجود بود، بعد از اثبات آن باید قائل به اشتراک لفظی وجود شویم؛ در نتیجه، پذیرش وحدت شخصی وجود مستلزم پذیرش تناقض است و لذا وحدت شخصی وجود باطل است.

نقد و بررسی:

پاسخی که برخی به این اشکال داده‌اند این است که:

«بعد از اثبات وحدت شخصی وجود که ملازم با نفی تشکیک در مراتب است، مسأله به این صورت در می‌آید که، وجود دارای معنای واحدی است که نسبت آن به ذات حق، حقیقی، و به ماسوای حق، مجازی است. البته این مجاز، مجاز در کلمه نیست، تا آنکه از «هستی» در هنگام استعمال مجازی، معنایی غیر از معنای حقیقی آن مراد شود، بلکه مجاز در اسناد است- نه در استعمال-؛ لذا هستی در همه موارد به یک معنا استعمال می‌شود. مثلاً، آنجا که به تصویر یک درخت در آینه اشاره شده و گفته می‌شود: «این درخت است»؛ درخت در این استعمال معنایی غیر از معنای معروف درخت که به خارج اسناد داده می‌شود ندارد؛ پس درخت در هر دو حالت به یک معناست؛ ولی نسبت این معنا به آن درختی که در خارج است حقیقی، و نسبت به تصویر درختی که در آینه دیده می‌شود، مجازی است. باید توجه داشت که این نسبت مجازی، خود واجد مصحح حقیقی است و آن عبارت از یک نحو وحدتی است که میان ظاهر با مظهر برقرار است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۲۵۰)

برخی دیگر هم چنین پاسخ داده‌اند که:

«مفهوم وجود به ملاحظه حمل بر افراد و اینکه جمیع مراتب وجودی، ظهور یک اصل است، به نحو اشتراک معنوی است، ولی به اعتبار آنکه وجود در مقام ذات، غیر مرتبط به اشیاست و در نهایت صرافت و تمامیت است و وجود موجودات ممکن، وجود مجازی و عین ربط به حق تعالی می‌باشند، در عین اشتراک معنوی، اشتراک لفظی است و از همین جهت است که در مسفورات بعضی از عرفا مذکور است که: وجود در واجب و ممکن در عین اشتراک معنوی، مشترک لفظی است.» (آشتیانی، ۱۳۷۰، ۱۹۳)

لازمه این دو پاسخ این است که معنا و مفهوم وجود همچنان مشترک معنوی است و تفاوتی که هست، تفاوت در اسناد است؛ بدین صورت که یکبار اسناد اولاً وبالذات است و بار دیگر ثانیاً وبالعرض. اگر این پاسخ را بخواهیم بپذیریم، حداکثر چیزی که می‌توان گفت این است که این نوع مجاز بودن دلالت بر وحدت شخصی وجود به معنای نظری متفاوت از وحدت تشکیکی وجود نمی‌کند.

۲. عدم تساوق شی و وجود:

برخی از طرفداران وحدت شخصی وجود گفته‌اند:

«بر مبنای اصالت ماهیت، و یا اصالت وجود در حالت قول به تباین یا تشکیک وجود، مقسم علت و معلول، موجود و وجود است؛ ولی بر مبنای وحدت شخصی وجود، معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است و لذا، مقسم، شی است که به واجب و شأن آن تقسیم می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۶ الف، ۵۰۰)

اگر این سخن درست باشد، لازمه آن این است که به عدم تساوق شی و وجود فتوا دهیم و شی را اعم از وجود بدانیم که در واقع شی به وجود (= واجب) و شأن تقسیم می‌شود. آنگاه یا باید شأن را معدوم به حساب آوریم که در این صورت شی، اعم از وجود و عدم خواهد بود، یعنی مفهوم شی، یک مفهوم دارای تناقض است (هم با وجود جمع می‌شود هم با عدم)؛ یا باید شأن را معدوم هم ندانیم که در این صورت به واسطه بین وجود و عدم فتوا داده‌ایم و این مستلزم ارتفاع نقیضین است.

نقد و بررسی:

در آثار طرفداران وحدت شخصی وجود پاسخی به این اشکال یافت نشد و به نظر می‌رسد راه حل این معضل همان است که وجود و شی را مساوق بدانیم و برای اینکه وحدت شخصی وجود به معنای صحیحش را (که در برهان سوم از محور ب مطرح شد) رد نکرده باشیم همان راه حل مذکور در مسأله قبل رامطرح کنیم.

همچنین به عنوان مصداق خاصی از همین معضل، می‌توان به معضل بعدی اشاره کرد، یعنی:

۳. عدم امکان پذیرش علم قبل الایجاد و علم فعلی در واجب:

بنابر مشرب عرفا در وحدت شخصی وجود، به علم قبل الایجاد و علم فعلی در واجب نمی‌توان حقیقتاً قائل شد و این مطلب در مکاتبات بین سید احمد کربلایی و شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) - درخصوص معنای یکی از اشعار عطار نیشابوری^۵ - بوضوح مورد بحث قرار گرفته است. سید احمد کربلایی شعر عطار را به این معنا می‌گیرد که:

^۵ . یکی از طلبه‌های با ذوق معنی ابیات زیر را (خصوصاً بیت دوم):

دائماً او پادشاه مطلق است
او به سر ناید ز خود آنجا که اوست

در کمال عز خود مستغرق است
کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

که در منطق الطیر عطار در وصف سیمرغ (در واقع در وصف ذات باری تعالی) آمده است از این دو بزرگوار که اولی در عرفان و دومی در فلسفه متعالیه متخصص بوده‌اند سوال می‌کند و پاسخ هر یک را به دیگری نشان می‌دهد و تا شش مرتبه پاسخ آنها را به همدیگر می‌دهد و بدین ترتیب، مجموعه مکاتبات نفیسی بین یک عارف و یک فیلسوف متعالیه شکل می‌گیرد که بعدها علامه طباطبایی به قضاوت (حکومت) بین این دو می‌پردازد که تا سه مکتوب از هر یک را

«او جل و علا در مقام عز شامخ (اطلاق ذاتی) غیر خود را نبیند و ادراک نکند زیرا مقام اطلاق ذاتی قبل از تعیین اسمایی و حتی قبل از مقام احدیت است که مقام جمع است، پس هنوز در آنجا علم اعتبار نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۰، ۵۵)

و علامه طباطبایی مطلب را چنین شرح می‌دهند که:

«مساوقت علم و وجود با تفکیک آنها منافات دارد و به عبارت اخری، اثبات علم حقیقی به نحو حقیقت، و اثبات وجود عینی یا ظلی مجازی به نحو مجاز، با هم ممکن‌الجمع نیستند؛ چه، معلولیت هر چیز به نحو موجودیت اوست، اگر حقیقی است حقیقی، و اگر مجازی است مجازی» (طباطبایی، ۱۴۱۰، ۱۷۳)

ولی بر اساس وحدت تشکیکی وجود، چون وجود موجودات نفی نمی‌شود، علم واجب حقیقتاً به آنها تعلق می‌گیرد و به تعبیر علامه طباطبایی:

«و اما حیثیت وجود موجودات و شئون ذاتیه حق سبحانه، پس حاضرند در ذات بالذات، پس معلوم هستند به عین معلومیت ذات جلت کبریائه، به موجب برهان بسیط الحقیقه که صدر المتألهین اقامه کرده است.» (طباطبایی، ۱۴۱۰، ۱۷۳).

نقد و بررسی:

این اشکال یکی از اشکالات جدی بر نظریه وحدت شخصی وجود است که آن را به‌خودی‌خود یعنی جدای از تفسیر تشکیکی از وحدت وجود دچار اشکال فلسفی مهمی می‌کند. یکی از ابعاد اهمیت این اشکال در این است که اساساً عرفان درصدد اثبات همه امور برای ذات باری تعالی است و این اشکال حتی به انکار علم باری منجر شده است. برای جمع بین این دو سخن، مطلبی را ملاصدرا گفته که در واقع مستلزم ارجاع نظر عرفا به وحدت تشکیکی وجود است که به علت تناسب بیشتر، آن را در مطلب پنجم خواهیم آورد.

۴. پذیرش ظهور لغیره بدون ظهور لنفسه:

از عبارات برخی^۶ چنین برمی‌آید که: لازمه پذیرش وحدت شخصی وجود این است که عالم ممکنات، مظهر باشد اما ظاهر نباشد؛ زیرا وقتی گفته می‌شود ممکنات ظهور دارند ولی وجود ندارند؛

بیشتر فرصت نمی‌کند و علامه طهرانی در خصوص بقیه اظهار نظر کرده و این مجموعه را تحت عنوان «توحید علمی و عینی در مکاتیب سید احمد کربلایی و مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) با محاکمات علامه طباطبایی» منتشر می‌کند که یکی از منابع مهم برای موضوع مقاله حاضر است.

^۶ استاد مطهری در عبارات ذیل در طبقه‌بندی مباحث وحدت و کثرت وجود، می‌فرماید: «سوم: وحدت وجود برخی عرفا، که منکر هرگونه کثرتی در حقیقت وجود هستند و حداکثر عالم را به عنوان یک مظهر - یعنی، چیزی که حق در

در واقع آنها دارند امر دیگر را به ظهور می‌رسانند و چگونه نیستی محض می‌تواند حکایتگر و به ظهور رساننده امر دیگر باشد؛ در واقع پذیرش چنین چیزی، مخالف قاعده فرعیه است یعنی ثبوت ظهورسانی اینها، فرع بر ظاهر بودن خود آنهاست.

نقد و بررسی:

به نظر می‌رسد که بتوان به این اشکال چنین پاسخ داد که اینها تخصصاً از قاعده فرعیه خارجند؛ زیرا مصداق ظهورالشی هستند، نه ظهور شیء آخر؛ همان گونه که جمالاتی نظیر «کتاب هست» تخصصاً از قاعده فرعیه خارجند.

اما در این پاسخ هم می‌توان چنین مناقشه کرد که ظهور مستلزم حضور است و حضور مستلزم مجرد است و چون «کل مجرد عاقل لذاته»، پس ظهور داشتن مستلزم عاقل لذاته بودن است و این خود مستلزم ظهور لذاته و حضور لافسه است و حضور لافسه همان وجود است.

دوباره می‌توان در این استدلال نیز مناقشه کرد که استفاده از قاعده کل مجرد عاقل لذاته، مستلزم مصادره به مطلوب است زیرا در این قاعده گفته می‌شود چون هر مجردی ذاتش نزد خودش حاضر است، پس عاقل لذاته است، در حالی که قرار است در اینجا اثبات شود که ممکنات ذاتشان نزد خودشان حاضر است و همین محل نزاع است.

۵. توجیه ناپذیری کثرت:

به نظر می‌رسد مهمترین اشکال نظریه وحدت شخصی وجود، عدم توجیه فلسفی مناسبی از کثرت باشد، یعنی اگر قرار باشد فقط یک وجود و آن هم وجود واجب در عالم موجود باشد، این اشکال پیش می‌آید که پس این کثرات چگونه توجیه می‌شوند؟ یا باید کلا منکر کثرت در واقعیت شویم که این مستلزم نفی اصل تفکر است زیرا تفکر تنها با نوعی دوئیت عالم و معلوم می‌تواند معنی یابد یا باید کثرت را بپذیریم که این مستلزم نفی حصر واقعیت در یک شیء است. (مطهری، ۱۳۷۸، ۴۵؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ۵۳) (حائری یزدی: ۱۳۶۱، دوازده)

او ظهور دارد، نه ذاتی که بتواند ظاهر باشد- می‌دانند که فیلسوف با عقل فلسفی هرگز زیر بار این حرف نمی‌رود.» (مطهری، ۱۳۶۹، ۲۲۴) البته واضح است که در اینجا تحلیل فلسفی‌ای را که ما سعی کردیم در متن ارائه کنیم، ارائه نشده و تحلیل ما صرفاً نوعی استفاده از این عبارت ایشان است.

نقد و بررسی:

در پاسخ، برخی چنین گفته‌اند که:

«اهل عرفان در گریز از این مشکل، کثرت را به ظهور و نمود وجود ارجاع داده‌اند، به این معنا که حقیقت وجود بیش از یکی نیست و آسمانها و زمین و آنچه در آنهاست ظهور همان حقیقت واحد است و چون همان حقیقت با اسم قاهر یا باطن تجلی نماید، بساط کثرت برچیده می‌شود. در نگاه عرفانی، کثرت آینه‌های حق هستند و چون آینه‌ها بشکنند بدون آنکه چیزی عوض شود یا آنچه دیده می‌شد دروغ پنداشته شود، سیر مشهودات آشکار می‌گردد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵، ۵۴۳)

اما به نظر می‌رسد این مقدار مسأله را حل نمی‌کند که بگوییم بحث از وجود به نمود منتقل می‌شود؛ زیرا دوباره این سوال مطرح می‌شود که آیا این نمودها واقعاً متکثرند یا تكثر آنها کاذب است؟ اگر واقعاً متکثرند پس کثرت وجود دارد و اینکه بگوییم کثرت نمود دارد نه وجود، مشکلی را حل نمی‌کند. حق این است که در اینجا خود ملاصدرا تفاوت موضع خویش با چنین موضعی را نشان داده، و بخوبی از عهده تبیین کثرت در عین پذیرش برهان سوم سابق الذکر برآمده است. ایشان در پایان مباحث علیت، در فصلی تحت عنوان «فی اثبات التکثر فی الحقائق الامکانیه»، صریحاً بیان می‌کند که مقصود از حقیقی بودن، چیزی جز مبدأ آثار بودن نیست و مقصود از کثرت هم همان تعدد احکام و آثار است.^۷ پس چگونه ممکن می‌تواند حقیقی خارجی نداشته باشد، و راه حل را چنین ارائه می‌دهد که:

«هر ممکنی از ممکنات دو جهت دارد: جهتی که به واسطه آن جهت، موجود و واجب لغیره می‌شود از آن حیث که موجود و واجب لغیره است، و با این اعتبار، همه موجودات در وجود مطلق بدون هیچ گونه تفاوتی شریک می‌گردد؛ و جهت دیگر آن است که به واسطه آن هویت وجودیش متعین می‌گردد و آن، فرض بودن آن در درجه‌ای از درجات قوی و ضعیف و کمال و نقص وجود است؛ پس بدین ترتیب ممکنیت ممکن از نزولش از مرتبه کمال واجبی نشأت می‌گیرد ... پس هر ممکنی زوجی ترکیب است که مرکب است از یک جهت مطلق وجودی، و یک جهت وقوع در مرتبه‌ای معین از قصور، پس در اینجا چند ملاحظه عقلی باید داشت:

ملاحظه ذات ممکن به صورت مجمل بدون تحلیل به این دو جهت؛ که در این حالت، او موجودی ممکن و واقع در حدی خاص از حدود موجودات است.

ملاحظه ممکن از آن حیث که موجودی است مطلق و بدون هرگونه تعین و تخصصی به مرتبه‌ای از مراتب و به حدی از حدود؛ و این همان است که از نظر عرفا حقیقت واجب‌الوجود است که هم همراه هویت واجبه موجود است و هم همراه با هویات امکانیه زیرا که از این حیث بین این موجود و آن موجود تفاوتی نیست.

^۷. همچنین ر. ک: (صدر، ۱۹۸۱، ج ۲۵۶) و (صدر، بی‌تا، ص ۳۱۸).

ملاحظه خود تعیین ممکن جدای از طبیعت وجود و این همان جهت تعیینی است که اعتباری محض است و آنچه که عرفا به عدمیت آن فتوا داده‌اند، همین مرتبه از ممکنات است.» (صدرا، ۱۹۸۱، ب، ۳۲۱-۳۲۰)^۱

و جالب اینجاست که حتی آقا محمدرضا قمشه‌ای که اولین و مهم‌ترین مدافع وحدت شخصی در میان فلاسفه صدرایی است، صریحاً در جایی می‌گوید: «کثرت ظاهر در وجود هم حقیقی است» (قمشه‌ای، ۱۳۵۵، ۴۶). بدین ترتیب به نظر می‌رسد کسانی که بین وحدت شخصی وجود و وحدت تشکیکی وجود فرق می‌گذارند، به تفاوت ملاحظه اول و سوم دقت نکرده‌اند و با توجه به ملاحظه اول هم می‌توان وجودی برای ممکنات قائل شد و هم کثرت آنها را پذیرفت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

وحدت وجود نظریه‌ای بود که هر چند ابتدا از جانب عرفا مطرح شد ولی تبیین فلسفی بی‌اشکالی از جانب ایشان برای آن عرضه نگردید و حتی خود صدرا بیان مناقشاتی بر ادله عرفا وارد کردند. سپس فلاسفه سعی در ارائه برهان فلسفی بر این مدعا نمودند و ملاصدرا مهم‌ترین فیلسوفی است که به تبیین فلسفی آن اقدام کرد. اما در آثار وی عباراتی وجود داشت که بتدریج موجب اختلاف نظر در میان شارحان وی گردید. برخی تنها تبیین فلسفی پذیرفتنی از وحدت وجود عرفا را همان نظریه وحدت تشکیکی وجود (وحدت در کثرت و کثرت در وحدت) دانستند و برخی معتقد شدند که نظریه وحدت تشکیکی وجود در حکمت متعالیه صرفاً پلی بوده است برای رسیدن به نظریه نهایی این

^۱ «کل ممکن من الممكنات یکون ذا جهتین: جهة یکون بها موجوداً واجبا لغيره من حيث هو موجود و واجب لغيره، و هو بهذا الاعتبار یشارك جميع الموجودات فی الوجود المطلق من غیر تفاوت، و جهة اخرى بها یتعین هویتها الوجودية و هو اعتبار کونه فی ای درجه من درجات الوجود قوةً و ضعفاً، کمالاً و نقصاناً، فان ممکنية الممكن انما ینبعث من نزوله عن مرتبة الکمال الوجودی... فکل ممکن زوج ترکیبی عند التحلیل من جهة مطلق الوجود و من جهة کونه فی مرتبة معينة من القصور فإذن هی هنا ملاحظات عقلیه:

ملاحظة ذات الممكن علی الوجه المجمع من غیر تحلیل الی تینک الجهتین فهو بهذا الاعتبار موجود ممکن واقع فی حد خاص من حدود الموجودات.

ملاحظه کونها موجوداً مطلقاً من غیر تعیین و تخصص بمرتبه من المرتب و حد من الحدود و هذا حقيقة الواجب عند الصوفیه یوجد مع الهویة الواجبية و مع الهویات الامکانية لعدم امتیاز موجود بهذا الاعتبار ...

ملاحظه نفس تعینها المنفکة عن طبیعة الوجود و هو جهة تعینها الذی هو اعتباری محض و ما حکم علیه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات.»

فلسفه، که همان وحدت شخصی وجود و نفی هرگونه وجود (حتی وجود رابط) از غیر واجب تعالی می‌باشد.

برای اینکه بتوان میان این دو دیدگاه قضاوت کرد، ابتدا به بررسی ادله‌ای پرداختیم که از نظر طرفداران وحدت شخصی وجود، اقتضای پذیرش وحدت شخصی وجود به عنوان امری فراتر از وحدت تشکیکی وجود را داشت. سه دلیل از طرف ایشان ارائه شده است؛ یکی مبتنی بر ارجاع علیت به تشآن، دومی با استفاده از عدم تناهی واجب‌الوجود، و سومی بر اساس انتزاع وجود از واجب بدون هرگونه حیثیت. بررسی فلسفی نشان داد که دوتای اول به لحاظ فلسفی از اثبات چنین ادعایی ناتوانند؛ و تنها اگر نکته‌ای باشد، در برهان سوم است. این برهان توجه دقیقی بود به تفاوت کیفیت صدق وجود بر وجود ممکن و وجود واجب؛ یعنی نشان می‌داد که موجود اولاً وبالذات بر واجب صادق است و اگر بر ممکن صادق است ثانیاً وبالعرض می‌باشد. این نکته تطفن مهمی در مساله است به طوری که معنای نظریه تشکیک وجود را بمراتب عمیق‌تر از آنچه شاید در ابتدا به نظر می‌رسید، می‌کند.

در مرحله بعدی، برخی معضلات فلسفی که می‌تواند برای نظریه وحدت شخصی وجود مطرح باشد مورد توجه واقع شد. این معضلات - که به طور صریح در آثار این فلاسفه نیامده بود و بیشتر جنبه استنباطی داشت هرچند مؤیداتی در آثار آنها ارائه شد - عبارت بودند از نفی امری نظیر اشتراک معنوی وجود، تساوق شیئیت و وجود، علم واجب به ماسوی، و کثرت واقعی در خارج، و همچنین پذیرش ظهور لغیره بدون ظهور لِنفسه که البته در این آخری مناقشه‌ای وارد شد. بقیه این معضلات، به لحاظ فلسفی، معضلاتی جدی به حساب می‌آیند و نشان می‌دهند که نمی‌توان از وحدت شخصی وجود به عنوان یک نظریه مبرهن فلسفی متمایز از وحدت تشکیکی وجود دفاع کرد.

آنچه از مجموع این مباحث به دست آمد این بود که تنها برهان سوم از براهین وحدت شخصی وجود بود که هم به لحاظ فلسفی قابل دفاع بود و هم آن را به عنوان نظریه‌ای نسبتاً ممتاز از تلقی اولیه‌ای که از نظریه وحدت تشکیکی وجود دارد، مطرح می‌کرد، اما چنانکه مفاد برهان اقتضا داشت، پذیرش این نظریه مستلزم نفی وحدت تشکیکی وجود نبود، بلکه نوعی دقت بیشتر فلسفی در این نظریه و بلکه در نظر کردن به وجود را به همراه داشت.

در واقع، باید گفت غیر از چند نفر از حکمای معاصر، که اصرار دارند وحدت تشکیکی وجود را قول متوسط و وحدت شخصی وجود را قول نهایی ملاصدرا معرفی کنند (تفصیل بحث: سوزنجی، ۱۳۸۴ب)، اغلب حکمای صدرایی چنین مرزی بین این دو قول را صراحتاً نمی‌پذیرند و حداکثر مطلبی که از سخنان آنان استفاده می‌شود این است که دقت فلسفی بیشتر در مفاد و ادله وحدت تشکیکی

وجود ما را متوجه ظرایف بیشتری در این نظریه می‌کند، که این ظرایف می‌تواند سخن عرفا در وحدت وجود را تبیین فلسفی نماید؛ و البته نه به عنوان نظریه‌ای کاملاً متمایز از وحدت تشکیکی وجود. البته در این حکما، برخی که شاید گرایش‌های عرفانی شدیدتری داشته‌اند و در واقع، غیر از فیلسوف بودن، عارف هم بوده‌اند، بیشتر تمایل داشته‌اند که به جای تعبیر وحدت تشکیکی وجود، تعبیر وحدت شخصی وجود را به کار گیرند؛ ولی مهم‌ترین آنها یعنی آقامحمد رضا قمشه‌ای هم عباراتی داشت که وحدت وجود مورد نظر فلاسفه و عرفا را یکی می‌دانست و مثلاً تصریح می‌کرد که «کثرت ظاهر در وجود هم حقیقی است» و در واقع - همان طور که از سخنانی که در پایان بخش دوم از ملاصدرا نقل شد، استفاده می‌شود - این دو تعبیر وجود داشتن و وجود نداشتن ممکنات که مرز اصلی دو دیدگاه وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود می‌باشد، صرفاً ناشی از دو اعتبار و دو نوع ملاحظه ممکنات (از حیث تنزل وجودی و از حیث تعیین فی نفسه ماهوی) است؛ نه دو امر ناسازگار و منافی همدیگر.

منابع و مأخذ

- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۶۱)، هستی از نظر فلسفه و عرفان. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار به ضمیمه رساله نقد النقود فی معرفه الوجود تصحیح: هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۵۵)، تمهید القواعد. همراه با حواشی آقامحمد رضا قمشه‌ای و آقامیرزا محمود قمی. مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا الف)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر، ج ۱.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا ب)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر، ج ۲.
- ابن عربی، محیی الدین (بی تا ج)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر، ج ۴.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهرا.

- اصفهانى، ابو حامد محمد (۱۳۶۰)، قواعد التوحيد منتشر شده در: تمهيد القواعد ابن ترکه، مقدمه و تصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ايران .
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۶۹)، شرح حکمت متعالیه، تهران: الزهراء، ج ۱.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، تحرير تمهيد القواعد، تهران: الزهراء.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۵ الف)، رحيق مختوم. قم: مرکز نشر اسراء جلد اول.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۵ ب)، رحيق مختوم. قم: مرکز نشر اسراء، جلد دوم.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۶ الف)، رحيق مختوم. قم: مرکز نشر اسراء، جلد سوم.
- جوادى آملی، عبدالله (۱۳۷۶ ب)، رحيق مختوم. قم: مرکز نشر اسراء، جلد چهارم.
- حائرى يزدی، مهدی (۱۳۶۱)، هرم هستی، تحليلی از مبادی هستی شناسی تطبیقی، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، هادی (۱۹۸۱)، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲.
- سوزنجی، حسین. بررسی انتقادی نظریه تشکیک وجود در حکمت متعالیه. (رساله دکتری) تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۴ الف.
- سوزنجی، حسین (۱۳۸۴ ب)، «چگونگی وحدت وجود در حکمت متعالیه»، فصلنامه حکمت، ش ۴.
- صدرالمتالهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام (بی تا) تعلیقه بر شرح حکمت الاشراق قطب الدین شیرازی. قم. بیدار.
- صدرالمتالهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام (۱۹۸۱ الف)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
- صدرالمتالهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام (۱۹۸۱ ب)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲.
- صدرالمتالهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام (۱۹۸۱ ج)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۷.
- صدرالمتالهین شیرازی [ملاصدرا]، محمد بن ابراهیم قوام (۱۹۸۲)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز المجامعی النشر و موسسه التاريخ العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۹۸۱)، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۶.

طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۴۱۰)، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد کربلایی و شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی). به ضمیمه محاکمات و تذیلات علامه طباطبایی بر سه مکتوب اول سید و شیخ و تذیلات سید محمد حسین طهرانی بر چهار مکتوب آخر سید و شیخ، تهران: حکمت.

طهرانی، سیدمحمدحسین [حسینی] (۱۴۱۷)، مهر تابان، یادنامه و مصاحبات با علامه طباطبایی. مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.

عقیقی، ابوالعلاء(۱۳۷۰)، تعلیقات علی فصوصالحکم للشیخ الاکبر محیی‌الدین بن عربی. تهران: الزهراء.

فناری، محمدبن حمزه(۱۳۶۰)، مصباح‌الانس فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود. تعلیقات: میرزا هاشم اشکوری و حسن‌زاده آملی. تهران: فجر .

قمشه‌ای، آقامحمدرضا(۱۳۵۵)، تعلیقه بر تمهید القواعد ابن‌ترکه. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

مصباح یزدی، محمد تقی(۱۴۰۵)، تعلیقه علی نهایه الحکمه. تهران: الزهراء، ج ۱.

مطهری، مرتضی(۱۳۶۹)، شرح مبسوط منظومه. تهران: حکمت، ج ۱

مطهری، مرتضی(۱۳۷۸)، شرح منظومه. تهران: صدرا.

نوری، علی(۱۹۸۱)، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث

العربی، ج ۲.

نوری، علی(۱۳۹۸)، رسائل فلسفی بسیط الحقیقه کل الاشیاء و وحدت وجود. تهران: انجمن

حکمت و فلسفه ایران.