

نقد و بررسی نظریه وحدت شخصی وجود (با رویکرد کلامی - فلسفی)

طاهره صاحب‌الزمانی*

چکیده

در بینش ملاصدرا، وجود حقیقتی منحصر و مختص به ذات الهی است؛ اگرچه ملاصدرا بر وحدت وجود تکیه کرده است، کثرت را نیز قبول و توجیه کرده است. به بیان وی عالم هستی با تمام مظاهر و مراتبش و با این گستردگی چیزی جز تجلی الهی و ظهور جمال و جلال ربانی نیست. حال اگر در عالم هستی تحقق چیز دیگری به جز یک وجود اصالت ندارد، چگونه این عالم هستی با این همه کثرت را می‌توان تبیین کرد؟ ملاصدرا جهت تبیین کثرت عالم، داعیه‌دار اثبات عقلانی نظریه وحدت شخصی وجود است. تمامی مکاتب فلسفی حوزه اندیشه اسلامی نیز به نوعی مجبور به پذیرش این دیدگاه شده‌اند؛ لیکن این پذیرش مستلزم سه لازمه فلسفی و کلامی است: نفی علیت، همه‌خداانگاری، و پذیرفتن جبر و نفی اختیار. از همین رو به باور نگارنده، نظریه یادشده به لحاظ تفکر دینی مردود است.

برای اثبات، ابتدا مبانی فلسفی‌ای که نظریه وحدت شخصی وجود بر آن‌ها مبتنی است بیان می‌شود و سپس انتقادات وارده مطرح می‌شوند تا از این ره‌گذر اثبات شود که سخن از نظریه وحدت شخصی وجود با باورهای اعتقادی و بدیهیات عقلی سازگار نیست و نظریه‌ای قابل انکار است.

کلیدواژه‌ها: علیت، جبر، همه‌خداانگاری، وحدت شخصی وجود، امکان فقری، وحدت تشکیکی، فاتالیسم.

* دانشجوی دکتری دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب sahebalzamani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۲۸

۱. مقدمه

الفاظ، ابواب معانی اند بنابراین گام اول در شناسایی و فهم معانی، شرح و تفسیر الفاظ آن معانی است گاه بی‌توجهی به شرح و تفسیر الفاظ بزرگ‌ترین آفت تتبع در ادراک حقیقی آن معناست. بنابراین در ابتدا شرح اصطلاح وحدت وجود از نظر لغت و هم از نظر معنا ضرورت دارد.

در گام اول باید گفت وحدت وجود اصطلاحی عربی است و با اصطلاحاتی چون همه‌خدایی و همه‌چیز خداست و وحدت شخصی وجود تشابه معنایی دارد؛ ثانیاً مفهوم وحدت وجود گاهی بیان‌گر وحدت شهود است و گاهی نیز از وحدت وجود، وحدت موجود اراده شده است.

اصطلاح دیگر وحدت وجود در زبان لاتین پانتئیزم است این اصطلاح مرکب از همه، در و خدا است؛ یعنی خدا در همه جریان دارد (کاکایی، ۱۳۸۱: ۸۱).

به تعبیر کسانی چون «چارلز هارتسهم» پانتئیزم ترکیبی از پانتئیزم و تئیسیم است و این‌گونه تعریف می‌شود: «پانتئیزم عبارت است از اعتقاد به این‌که وجود خدا شامل همه موجودات است و در همه جهان سریان دارد آن چنان که هر جزئی از جهان در او وجود دارد و برخلاف پانتئیزم که معتقد است وجود خدا بیش‌تر از جهان است و جهان او را کاملاً دربر نمی‌گیرد (همان).

در نظریه وحدت شخصی وجود خدا کاملاً جدا و مستقل از عالم است، اما وجهی از حیات او در عالم جریان دارد. جهان طبق این اعتقاد تجلی خداست نه عین خدا: «موجودات محدود عبارت از طور و جلوه‌ای از وجود خدا هستند ... خدا بیش‌تر از کل جهان است» (همان).

متفکرانی چون نیکلسون اعتقادات کسانی چون ابن‌عربی، که محور مباحث وحدت وجود دنیای اسلام است، را پانتئیزم می‌دانند نه پانتئیزم و کسانی چون آن ماری شمیل نیز پانتئیزم را در افکار ابن‌عربی رد می‌کنند (آن ماری، ۱۳۷۷: ۴۳۹).

غالباً از واژه «وجود» عربی «هستی» فارسی استنباط می‌شود؛ اما واقعیت این است که در عربی فعلی برای تعبیر «بودن» وجود ندارد. اصطلاح عربی وجود که غالباً به صورت «هستی» و «هستی داشتن» ترجمه می‌شود اساساً به معنای یافتن است و بدین ترتیب از صرف هستی داشتن پویاتر است و در انتهای راه فقط خداوند حاضر است یا این‌که پیدا و یافته شده است، بدین ترتیب وحدت وجود را نمی‌توان به‌سادگی به

صورت وحدت هستی تفسیر کرد، بلکه همچنین به معنای وحدت «تحقق هستی و وجود یافتن» و ادراک این عمل است.

هر چیزی وجود یا هستی یافتن خود را از طریق وجود پیدا کردن و «یافت شدن» نزد خداوند پیدا می‌کند و «تنها آن وجهی از وجود آن‌ها که در جهت خداوند قرار گرفته حقیقی و واقعی بوه مابقی نبود یا نیستی محض است» (همان).

چنان‌که ملاحظه می‌کنیم در مورد اصطلاح وحدت وجود تأملاتی شده است که ضرورتاً تبارشناسی دقیق این اصطلاح و رفع ابهام و ابهام آن را می‌طلبد و این معنا جز با تحقیق و تتبع در نظریات وحدت وجودی مکاتب گوناگون ممکن نیست.

سخن گفتن درباره تاریخچه پیدایش و آشکارشدن وحدت وجود آسان نیست، این مسئله به زمان و دوره‌ای خاص متعلق نیست و شخص یا گروه خاصی را نمی‌توان بنیان‌گذار آن به شمار آورد (دینانی، ۱۳۷۷: ۳۲).

نظریه وحدت وجود را می‌توان تا زمان فلاسفه قبل از سقراط پیگیری کرد، و همه فلاسفه قبل از سقراط معتقد بوده‌اند که می‌توانند در پس کثرات جهان پدیدار، نظم و وحدتی زیربنایی بیابند (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱ / ۴۱).

این‌که این فلاسفه ماده‌انگار بوده‌اند یا وحدت‌انگار، اختلاف است ارسطو نوعی ماتریالیسم را به ایشان نسبت می‌دهد و آن واحد زیربنایی مورد اعتقاد ایشان رابه ماده‌المواد ترجمه کرده می‌نویسد:

آن‌ها معتقد بودند که اصل و اساس همه اشیا چیزی است که همه اشیا صور آن هستند و از آن نشئت گرفته‌اند و سرانجام هنگام اضمحلال و نابودی بدان باز می‌گردند ماده آن‌ها باقی می‌ماند ولی خواص آن‌ها تغییر می‌کند (ارسطو، ۱۳۰۵: ۳۹۸).

عده‌ای دیگر این واحد زیربنایی را مبدالمبادی دانسته معتقدند اینان حکیمانی وحدت وجودی بوده‌اند (کاکایی، ۱۳۷۷: ۱۷) و حتی در مورد آنان قائل به نبوت شده‌اند (همان: ۱۸).

قبل از سقراط دو نحله کاملاً مشخص پیرامون وحدت و کثرت در فلسفه یونانی شکل گرفت که این دو نحله در دو فاز کاملاً جدا قرار داشتند؛ گروهی اصل وحدت را نادیده گرفتند و گروهی کثرت را. اما این مسئله به ظاهر لاینحل در اندیشه بزرگانی چون افلاطون و ارسطو تبیینی خردمندانه یافت. اینان اگرچه قادر به حل اختلاف واحد و کثیر نشدند، راه را برای بیان نظرات وحدت وجودی باز کردند

(یثربی، ۱۳۷۴: ۷۵). به هر حال در دوره سقراطی تفکر وحدت‌گرایی پس از عقیده «وحدت ماده» پدیدار شد، در این ایام فلاسفه حوزه بیانش خود را گسترش دادند و به نتایج عالی‌تری رسیدند، اینان پایه تحقیقات خود را بر تارک فکری گذشتگان قرار دادند و معتقد شدند که همه ظواهر محسوس و کثرات عالم وجود را حقیقتی واحد احاطه کرده که واقعیت هم اوست.

آنان احتمال می‌دادند که این حقیقت واحده در ورای مرزهای عالم ماده است (همان: ۷۶-۷۸). وحدت حقیقت در این دوره در شکل عالی‌اش با آرای زنون رواقی کامل‌تر شده و با فلوطین به اوج خود رسیده است (مدرس مطلق، ۱۳۷۹: ۳۴).

دامنه وحدت حقیقت بسیار وسیع و به اندازه دامنه وحدت‌گرایی است و بدین جهت از قائلین به وحدت ماده گرفته تا افرادی که پا را از احوال ماده فراتر نهاده‌اند، مثل برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱) که این حقیقت واحد را استمرار می‌داند، و آن‌ها که به ماورای ماده می‌اندیشیده‌اند لیکن الهی نبوده‌اند مثل شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰) که آن حقیقت واحد را اراده می‌دانند تا متفکران و اندیشمندانی که به عالی‌ترین شکل وحدت وجود دست یافته‌اند همه و همه را دربر می‌گیرد (همان: ۳۳-۳۶).

به هر حال عقیده به وحدت وجود در اصل از دیدگاه‌های هندوان و یونانیان قدیم و منکران وجود آفریدگار متعال گرفته شده است که البته در اندیشه‌های این افراد، اعتقاد به خلقت و آفرینش، هیچ جایگاهی نداشته است.

پس از سپری شدن این دوره، فیلسوفان مسلمان با بیان مبانی و اصول فلسفی این عقیده را پذیرفته‌اند و فیلسوفان مسلمان از فارابی به این سو، به نوعی اندیشه وحدت وجود را تحت تاثیر فلسفه نوافلاطونی و افلوپین و فرفیوس پذیرفته و در اندیشه فلسفی خویش راه داده‌اند.

فیلسوفان مسلمان پس از اعتقاد به وحدت حقیقت، در پی تحقیق واقعیت آن، این‌گونه استنباط کرده‌اند که آن حقیقت واحده، چیزی جز وجود نیست؛ در بین فلاسفه مسلمان هم آنانی که اصالت وجود را پذیرفته‌اند و هم آنانی که رأی به اعتباریت آن داده‌اند چون جملگی به وحدانیت وجود شهادت داده‌اند و اصول و مبانی خویش را بر آن استوار کرده‌اند در زمره قائلین به وحدت شخصی وجود قرار دارند. گویی معنایی واحد به زبان‌های گوناگون و با شیوه‌های متفاوت در گستره‌ای پهناور از راز و شرح و تحشیه و تعلیقه رخ برآورده است.

در نگاهی کلی می‌توان آرای موجود در باب نظریه وحدت شخصی وجود تا دوره ملاصدرا را به چهار گروه طبقه‌بندی کرد:

۱. وحدت صورت، که این نوع وحدت‌گرایی ریشه در فلسفه باستان شرقی دارد، اینان اعتقاد به یک روح یا نفس کلی دارند و برای کل جهان خلقت، صورت واحدی فرض می‌کنند یعنی همه عالم، از این جهت که در سایه صورتی واحد قرار دارد، واحد است، چراکه این صورت واحد همه کثرتها را تحت پوشش خود قرار می‌دهد؛

۲. وحدت ماده، که برخی فلاسفه قائل به وحدت ماده معتقد به کثرات بودند و مجموعه عوالم جسمانی و روحانی را یک موجود واحد فرض می‌کردند و برخی دیگر کثرات را نمی‌پذیرفتند و مجموعه عوالم جسمانی و روحانی را کاملاً وهمی‌پنداری و اعتباری می‌دانسته‌اند؛

۳. وحدت حقیقت، که واقعیت و حقیقت هستی در ورای عالم ماده است و آنچه مسلم است این است که اینان و ام‌دار افکار پیشینیان خود بوده‌اند و پذیرای این نکته بودند که آن حقیقت واحد جاری و ساری در همه موجودات است؛

۴. وحدت شخصی وجود، که عنوانی مشترک است برای همه آرای به وجود آمده در زمینه حقیقت واحد، همراه با اصول و مبانی مختص به هر یک از فلاسفه، که هر یک به نوعی کوشیده‌اند این نظریه را بر براهین عقلانی خویش استوار کنند.

ملاصدرا مدعی است که برای نخستین بار نظریه وحدت شخصی وجود را در فلسفه خویش مبرهن کرده است. البته می‌توان گفت ملاصدرا از افکار و اندیشه‌های وحدت وجودی ابن‌عربی اثر پذیرفته و نظریه وحدت وجود را به فلسفه‌اش افزوده است (یثربی، ۱۳۷۴: ۱۵۰).

اساس مقاله حاضر بر نقد و بررسی نظریه وحدت شخصی وجود مبتنی است. پذیرش این نظریه مخالف با بدیهیات عقلی است چراکه تمایز علت و معلول را زیر سوال می‌برد و منجر به نفی کثرت می‌شود، از سویی دیگر فلسفه صدرایی با طرح این دیدگاه در زمره قائلین به فاتالیسم (جبرنگاری الوهی) قرار می‌گیرد. لذا در مقام تبیین این نکات، ابتدا باید مبانی نظریه وحدت شخصی وجود در فلسفه صدرایی مشخص شده و روشن شود ملاصدرا در طرح این نظریه از کدام اصول فلسفی‌اش متأثر بوده است و نهایتاً با مطرح کردن انتقادات مذکور و شرح بسط آن‌ها مشخص شود آیا نظریه وحدت شخصی وجود صدرالمتألهین به لحاظ تفکر دینی باطل است یا خیر؟

۲. مبانی فلسفی نظریه وحدت شخصی وجود

اندیشه صدررا در مورد وحدت شخصی وجود بر مبانی زیر استوار است و برای فهم هرچه بهتر نظریه یادشده، مناسب است ابتدا به تعیین مراد صدرالمتهلین از این مبانی فلسفی و مشخص کردن رابطه این مبانی با نظریه وحدت شخصی وجود پرداخته شود.

۱.۲ اشتراک معنوی وجود

ملاصدرا با اشاره به این که تعریف وجود به معنای متعارف واژه تعریف، محال است اولین گام را به سوی درک عقلی وحدت اشیا برمی دارد، با اثبات این که اصطلاح وجود به نحوی که در مورد اشیا متفاوت الف، ب، ج و ... به کار می رود و به مفهوم و واقعیت واحدی اشاره دارد، و صرفاً مبتنی بر اشتراک لفظی نیست.

بنا به نظریه ملاصدرا، وقتی که می گوئیم الف هست و ب هست، واژه هست، بین الف و ب اشتراک معنوی دارد، نه صرفاً اشتراک لفظی یا هم آوایی.

ملاصدرا استدلال‌های متعددی به نفع مشترک معنوی بودن «سرشت» وجود ارائه می دهد از جمله این استدلال‌ها، استناد به درک مستقیم عقل است که بر حسب آن، تفاوت بین واژه «هست»، «انسان هست»، و «حیوان هست» همانند تفاوت بین مثلاً، ماه و خورشید نیست. «هست» در جمله اول حاکی از معنای مشترک و هم‌بسته‌ای بین انسان و حیوان است که به گفته وی کاملاً صریح و انکارناپذیر است وجود یک معنا دارد و اطلاق آن بر موارد گوناگون به نحو اشتراک معنوی است مشترک معنوی یعنی یک معنا و مفهوم بر موضوعات متعدد حمل شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۲۹۲).

۲.۲ اصالت وجود

بر اساس نظریه اصالت وجود، از دو جزء شناختی موجود در هر شیء یعنی «وجود» و «ماهیت» فقط اولی اصیل است؛ در حالی که ماهیت چیزی جز اعتبار ذهنی نیست و مفهومی صرفاً خالص است که به وسیله فعالیت شناختاری عقل انسانی، شکل می گیرد. ملاصدرا معتقد است که وجود هر شیء و موجودی تمام هویت و واقعیت آن موجود است و واقعیت صرف همان وجود محض است و چیستی‌ها و شیئیتهای متفاوت درواقع انتزاعات ذهن و فهم انسان از مراتب گوناگون حقیقت وجود است (همان).

از همین رو ملاصدرا در مشاعر تصریح می‌کند:

حقیقت هر شیء عبارت است از چیزی که منشأ آثار و احکام باشد، و آن نیست بجز وجود زیرا که ماهیات را بدون وجود آثار و احکامی نیست. پس وجود حقیقت هر شیء است، و هرگاه همه اشیا به واسطه وجود صاحب حقیقت باشند، پس وجود نیز صاحب حقیقت بنفسه می‌باشد و معلوم است که ما با لذات اولی است از ما بالغیر. و لذا وجود از همه چیز اولی به این است که صاحب حقیقت باشد (همان: ۴-۱۰).

وی همچنین در شواهد نیز می‌گوید:

وجود سزاوارترین چیزی است به تحقق در خارج، زیرا ماسوی وجود، به سبب وجود متحقق و موجود در اعیان و اذهان می‌شود پس اوست که به وسیله آن هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۱۲-۳۱۴).

وجود حقیقت واحد و بسیطی است که ثانی برای آن قابل فرض نیست و از همین رو ذهن از وجود یک مفهوم را (اشتراک معنوی وجود) انتزاع می‌کند. این اصل در واقع مهم‌ترین بنیان فلسفی نظام فکری ملاصدرا است؛ در واقع تمامی اصول دیگر فلسفه وی مترتب بر این اصل هستند و از همین رو فلسفه وی را فلسفه اصالت وجود نیز می‌نامند.

۳.۲ تشکیک وجود

مسئله تشکیک وجود، یکی از پایه‌ای‌ترین و کاربردی‌ترین اصول فلسفی ملاصدرا است، وی در این باره می‌گوید:

اکنون که متقاعد شدید وجود یک واقعیت است که نه جنس (منطقی) و نه فصل (منطقی) دارد و به نحو یکسانی در همه اشیا وجود دارد و موارد ظهور او و نه تنها ذاتاً بلکه از جهت هویتشان تفاوتی با هم ندارند و هویت آنها عین ذات آنها است، باید بتوانید این نتیجه را دریافت کنید که این موارد وجود که ذاتاً یکسان هستند در همان زمان و طبیعت با هم دیگر از جهت تقدم و تأخر، کامل و ناقص بودن و قوی و ضعیف بودن متفاوت هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۴۳۲-۴۳۳)

پس ملاک تشخیص تشکیکی بودن یک حقیقت آن است که افراد مندرج تحت آن حقیقت مابه‌الاجتلاف و مابه‌الاشتراکشان در همان حقیقت واحد باشد چنین امری قطعاً تشکیکی خواهد بود ملاصدرا نیز در عبارت یادشده درصدد است توضیح دهد افراد حقیقت وجود وجه تمایز و وجه اختلافشان صرفاً در حقیقت وجود است و از همین جا

نتیجه می‌گیرد وجود حقیقتی مشکک است بدین معنا که وجود واقعیت وسیع و بسیط شمرده می‌شود و این واقعیت دارای مراتبی است که بالاترین آن مرتبه به باری تعالی یا واجب‌الوجود متعلق است و مراتب بی‌شمار دیگری نیز هست که هر یک از آنها، به لحاظ شدت یا ضعفی که دارد از مراتب دیگر متمایز است و لذا وجود در اشیا آن گونه است که مابه‌الاتفاق عین مابه‌الاختلاف است.

۴.۲ محال بودن خلق از عدم

مسئله اعاده معدوم را نخستین بار متکلمان مطرح کردند و سپس به فلسفه راه یافت. بسیاری از متکلمان می‌پنداشتند معاد که یکی از مهم‌ترین ارکان ادیان الهی است نوعی اعاده معدوم است و از این روی افزون بر آن که به جواز اعاده معدوم حکم کردند و قوعش را نیز حتمی دانستند. اما فیلسوفان قائل به امتناع اعاده معدوم شدند و حتی پاره‌ای از ایشان حکم به امتناع اعاده معدوم را ضروری و بدیهی دانستند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۵۵).

فیلسوفان مسلمان عقیده دارند که حکم به امتناع اعاده معدوم، حکمی فطری است؛ فطریات چنان‌که در منطق آمده است قضایایی هستند که دلیلشان همراه با حضور آنها در ذهن به ذهن، می‌آید و انسان برای تصدیق آنها نیاز به تلاش فکری ندارد. قضیه «اعاده معدوم ممتنع است» نیز همین گونه است، زیرا فطرت آدمی به روشنی حکم می‌کند که معدوم، بطلان و نیستی محض است و لذا قابلیت اتصاف به اعاده بازگشت دوباره به صحنه وجود را ندارد، و به بیان دیگر، معدوم شیء نیست تا بازگردانده شود. برای تصدیق امتناع اعاده معدوم باید به نکاتی زیر توجه کرد (همان: ۱۵۷-۱۵۹):

۱. ملاک تشخیص وجود است. یعنی هویت و «آن بودن» یک شیء به موجود بودن آن بستگی دارد، اگر یک شیء موجود شد به این معناست که هویت خاصی به وجود آمده است و اگر این موجودیت از بین رفت، دیگر هویتی باقی نمی‌ماند، و قهراً وجود ثانوی هویت ثانوی خواهد بود؛

۲. ایجاد عین وجود است کثرت ایجاد و وجود یک کثرت ذهنی است و گرنه در واقع دو چیز منفک از هم یکی به نام ایجاد و دیگری به نام وجود در کار نیست. ایجاد یک شیء همان وجود و تحقق شیء است.

با توجه به این نکات، یک فرد با حفظ تشخیص و تعیین خودش نمی‌تواند پس از آن‌که نابود شد اعاده شود؛ زیرا اعاده ایجاد دومی است که به شیء تعلق می‌گیرد و چون

ایجاد عین وجود است، ایجاد دوم مساوق با وجود دوم است و چون ملاک هویت و تشخیص همان وجود است، وجود دوم تشخیص دومی را به دنبال می‌آورد بنابراین محال است که موجود ثانوی همان شخص نخستین باشد (همان: ۱۶۰-۱۶۳).

از آن‌جا که لازمهٔ اعادهٔ معدوم آن است که موجود اعاده‌شده [=مُعَاد] همان موجود آغازین [=مبتدا] باشد، زیرا معنای اعادهٔ معدوم آن است که همان شیء آغازین پس از معدوم‌شدن، با حفظ هویت و تشخیص دوباره موجود شود به گونه‌ای که بتوان گفت این همان شیء نابود شده است و برای آن‌که هویت موجود اعاده‌شده همان هویت موجود آغازین باشد باید همهٔ اموری که در هویت آن شیء مدخلیت داشته‌اند یعنی اعراض مشخصهٔ آن شیء را عیناً واجد باشد و از جملهٔ این امور زمان خاص آن شیء است پس زمان موجود اعاده شده باید همان زمان موجود آغازین باشد (مطهری، ۱۳۶۹: ۹۷-۹۹).

و این از سه حالت بیرون نیست:

۱. این‌که بگوییم مبتدا همان مُعَاد شده است، یعنی موجودی که طبق بیان بالا، موجود آغازین است، همان تبدیل به مُعَاد شده است یعنی موجودی که، موجود آغازین است، همان تبدیل به مُعَاد شده است. اما این امر غیر قابل التزام است؛ زیرا، معنایش آن است که مبتدا منقلب شده است به مُعَاد و انقلاب محال است؛

۲. این‌که بگوییم آن شیء مُعَاد نیست بلکه فقط مبتدا است و این نیز قابل قبول نیست زیرا برخلاف فرض است؛ فرض بر آن است اعاده صورت گرفته و آن شیء مُعَاد است. حال آن‌که طبق این احتمال مُعَادی در کار نیست؛

۳. احتمال سومی که به ذهن می‌آید این است که بگوییم آن شیء در آن واحد هم مبتدا باشد و هم مُعَاد؛ بطلان این احتمال نیز روشن است؛ زیرا به معنای اجتماع دو امر متقابل در یک چیز است.

درنهایت این‌که فیلسوفان مسلمان معتقدند که یک شیء پس از معدوم‌شدن هرگز اعاده نمی‌شود؛ زیرا اگر اعاده شود آن موجود اعاده‌شده تعیین عددی نخواهد داشت، یعنی نمی‌توان گفت که مُعَاد اول است یا مُعَاد دوم و یا غیر آن، زیرا هیچ امتیاز و فرقی میان آن‌ها نیست نه آن‌که ما نمی‌توانیم تشخیص دهیم که مُعَاد اول است یا مُعَاد دوم یا مُعَاد دیگر، بلکه درواقع نیز هیچ‌کدام از این‌ها تعیین ندارد. و از طرفی یک شیء تا از هر جهت متعین و متشخص نباشد موجود نمی‌شود. نتیجه آن‌که اعادهٔ معدوم محال است.

از همین رو صدر المتالهین بیان می‌دارد:

جایز شمردن عدم بر چیزی، به اعتبار مرتبه‌ای از تحقق و درجه‌ای از وجود، از اشتباه‌کاری‌های قوه واهمه و دروغ‌تراشی‌های نیروی تخیل است؛ پس محال بودن خلق از عدم مبرهن و آشکاراست (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۳۴۳-۳۴۵).

۵.۲ امکان فقری

تصور رایج پیش از ملاصدرا در خصوص علت و معلول و رابطه آن‌ها با هم‌دیگر این بود که علت و معلول و همین‌طور «وابستگی معلول به علت» سه واقعیت متمایز از یک‌دیگرند. بر اساس این تصور، فیلسوفان اصالت ماهیتی و همچنین فیلسوفانی که به اصالت وجود و اصالت ماهیت توجهی نداشتند، ذات معلول را چیزی می‌پنداشتند و آنچه معلول از ناحیه علت دریافت می‌کند را چیز دیگر و تأثیر علت در معلول را چیز سومی فرض می‌کردند. از همین رو بود که فیلسوفان در مقابل نظریه حدوث زمانی متکلمان (همان: ۵۴-۲۴۴) ملاک نیازمندی به علت را «ماهیت داشتن» (امکان ماهوی) می‌دانستند و بر خلاف آنان ممکن الوجود را منحصر به حادثات و قدیم را منحصر به ذات باری نمی‌دانستند. بر اساس این نظریه، موجود بی‌نیاز از علت (واجب الوجود)، قدیم است ولی هر قدیمی بی‌نیاز از علت نیست. تحقق موجود قدیمی که ذاتاً ممکن الوجود بوده و به اضافه واجب ازلاً و ابداً هستی یافته، بلااشکال است.

صدرا با تکیه بر اصول اصالت وجود، رابطه بودن معلول نسبت به علت هستی بخش و ذو مراتب بودن حقیقت وجود، تصویر کاملاً متفاوتی از رابطه علیت و معلولیت ارائه داد و بر اساس اصل اصالت وجود در تحقق و در معلولیت، ماهیت را که یک امر تبعی و منتزع از حد وجود است، از حریم علیت و معلولیت بیرون کرد (همان: ۷۰-۷۳).

طبق این اصل، ماهیت هم در اصل تحقق و هم در نیازمندی و بی‌نیازی از علت، تابع وجود است و اتصاف آن به این اوصاف، بالعرض و المجاز است. بر این اساس هم علت وجود دارد و هم معلول، وجود وابسته به علت، به این معنا که وابستگی آن زاید بر وجودش باشد، نیست؛ بلکه وابستگی معلول به علت و احتیاج معلول به علت عین هویت معلول است (همان: ۹۴-۲۸۶).

از این رو «چنین نیست که واقعیت معلول چیزی و احتیاج معلول به علت چیز دیگر و مناط احتیاج به علت چیز سومی بوده باشد» تا نوبت این سؤال برسد که علت و مناط

احتیاج فلان شیء به علت چیست؟ این سؤال مانند این است که بگوییم علت احتیاج به علت آن چیزی که هویتش عین احتیاج به علت است، چیست؟ عیناً مثل این است که بپرسیم علت این که عدد چهار، عدد چهار است چیست؟ (مطهری، ۱۳۶۹: ۵۰۵).

به این ترتیب بر اساس تحلیل ملاصدرا وجود معلول و احتیاج آن به علت، یکی می‌شوند؛ تغایر آن‌ها صرفاً در ظرف تحلیل عقلانی است. اما تغایر معلول و علت فراتر از تغایر مفهومی صرف است. بر این اساس معلول مرتباً ضعیف وجود علت و از شؤون آن است (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۲۹۹-۳۰۱). از این رو ضعف وجود همواره نشان‌گر معلول بودن آن است.

بنابراین امکان فقری که به «امکان وجود» در حکمت متعالیه تعبیر شده، احتیاج و نیازی است که به وجود مجعول استناد داده می‌شود که این نیاز عین وجود مجعول و نفس آن است و عین «وجود تعلقی» است. لذا امکان فقری یعنی آمیختگی و یگانگی «نیاز و احتیاج» با هستی محتاج و نیازمند که احتیاج به غیر، عین ذات آن شیء است و تصور این که در بقا، بی‌نیاز از غیر باشد ممکن نیست.

زیرا علت نیاز ممکن به جاعل همان، وجود آن است که با ربط و تعلق به فاعل همراه است و ربط و تعلق به غیر، مقوم بلکه عین وجود مجعول است (سبزواری، ۱۳۶۷: ۶۰۱).

۳. تبیین نظریه وحدت شخصی وجود

ملاصدرا در شرح و بیان نظریه وحدت شخصی وجود با تکیه بر اصول و مبانی فلسفی خویش بیان می‌دارد که جمیع موجودات اعم از این که عقلی باشند یا نفسی و یا صورت نوعی، در نزد اهل حقیقت و حکمت الهی متعالی از مراتب شعاع‌های نور حقیقی و تجلیات وجود قیومی الهی است و هنگامی که نور حق (به حیث ذات) ساطع شود توهمات محجوبین بر این که ماهیات خود در حد ذات خود موجود هستند منهدم و باطل می‌شود، احکام و لوازم ماهیات به واسطه مراتب وجودهایی که اضوا و سایه‌هایی برای وجود حقیقی و نور احدی هستند، بنابراین وجود و موجود منحصر است در حقیقت واحد شخصی که در موجودیت حقیقی شریک ندارد و در حقیقت و عین دومی ندارد و در دار وجود غیر از او دیاری نیست و هر آنچه در عالم وجود غیر از واجب معبود دیده می‌شود او از ظهورات ذات حق و تجلیات صفات حق است که او در حقیقت عین ذات حق است (ملاصدرا، ۱۹۱۸: ۲۹۱-۲۹۲).

و بنابراین عالم خیال است و وجود واقعی ندارد، همانا مخلوقات و موجودات عالم سایه‌هایی بیش نیستند و همه از اوهام و خیالاتند (همان: ۲۹۲).

خلاصه این‌که بحث اصلی از دیدگاه ملاصدرا این است که وجود، واقعیت و بحت و بسیط شمرده می‌شود، هیچ‌گونه ترکیبی در آن راه ندارد، این بساطت موجب یک نحوه شمول آن بر همه اشیا می‌شود، در حالی که خودش هیچ‌یک از آن‌ها نیست. این همان قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشیء منها است؛ یعنی اگر سایر اشیا را بشرط لا و فی حد نفسه در نظر بگیریم بسیط الحقیقه هیچ کدام از آن‌ها نیست، ولی اگر به کمالات وجودی آن‌ها بنگریم و آن‌ها را لابشرط در نظر بگیریم آن‌گاه بسیط الحقیقه واجد همه آن‌ها خواهد بود و بسیط الحقیقه همان وجود صرف و بسیط است.

بنابراین واقعیت (وجود) دارای مراتبی است و یک مرتبه کاملاً بسیط دارد که به باری تعالی یا واجب‌الوجود متعلق است و دارای مراتب بی‌شمار دیگری نیز هست که هر یک از آن مراتب خود هویت مستقلی از حقیقت وجود ندارد بلکه حقیقت آن همان وجود است.

در این دیدگاه موجودات در ارتباط با وجود بسیط متعین می‌شوند و این موجودات به مانند اشعه‌های خورشید پدید آمده از یک منبع واحد هستند و ضمن اتحاد با آن از آن منبع عظیم جدا می‌شوند؛ اما مستقل از آن منبع نورانی هیچ واقعیتی ندارند مانند امواج دریا که بدون حقیقت دریا واقعیتی ندارند و صرفاً حالات خروش دریا هستند.

ملاصدرا معتقد بود که وجود و موجود در عین این‌که یکی هستند، کثیرند؛ و کثرتشان به وحدت و وحدتشان به کثرت برمی‌گردد و وحدت حق وحدتی جمعی است و کثرات در آن مندمج هستند و این کثرت علی‌رغم وحدت مصداقی، کثرت مفهومی خود را حفظ می‌کند از همین رو است که ملاصدرا می‌گوید:

ما در ابتدای امر گفتیم در صحنه وجود علت و معلول است در آخر کار بدان‌جا کشانده شد که از میان آن دو، تنها علت امری حقیقی است و معلول فقط جهتی از جهات آن می‌باشد، و علیت و تأثیر آن چیزی که علت نام نهادیم به معنای دگرگونی خود آن بازگشت (ملاصدرا، ۱۹۱۸: ۳۰۱).

پس کثرات در این دیدگاه امری ذهنی و سوژکتیو است، به عبارت دیگر کثرات را ذهن می‌سازد و واقعیت امری صرف و بسیط است و در این دیدگاه موجودات کثیر صرفاً اظلال و سایه و رویگرفت‌های یک واقعیت واحد هستند و حقیقت و واقعیتی مستقل از آن امر واحد ندارند؛ طبیعتاً سؤال مهمی که در این‌جا رخ می‌نماید آن است که

وضعیت موجودات کثیری که انسان در درک روزمره‌اش با آن‌ها مواجه می‌شود چگونه قابل توجیه است؟ برای پاسخ به این سؤال مناسب است به نقد و بررسی این نظریه پرداخته شود.

۴. بررسی انتقادات پیرامون نظریه وحدت شخصی وجود

ملاصدرا با استناد به اصول فلسفی وحدت حقیقت، اصالت وجود، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نظریه وحدت شخصی خویش را از بطن نظریه تشکیک استخراج می‌کند، اما واضح است که فلسفه صدرایی با بیان نظریه وحدت شخصی وجود با دو چالش اساسی روبه‌رو است که عبارت‌اند از:

۱. نادیده گرفتن بدیهیات و عالم کثرات و سایه و پندار انگاشتن آن‌ها؛
۲. قبول جبرانگاری و نفی اختیار انسان‌ها و به تبع آن نفی نظام جزا و پاداش و بی‌فایده‌پنداشتن تکلیف بندگان و نفی نبوت.

۱.۴. نفی کثرت در نظریه وحدت شخصی وجود

نظریه وحدت تشکیکی وجود بیان‌کننده این امر است که بین مراتب وجود رابطه علیت برقرار است؛ یعنی موجودات بالایی در این سلسله طولی، علت موجودات مادون و موجودات پایینی، معلول موجودات مافوق خود هستند و آنچه در همه معلولات مشترک است، همانا وجود است. حال اگر بپذیریم معلول عین ربط به علت است و از خود چیزی نداشته و ندارد، چراکه فقط وجود است که از واقعیت بهره‌مند است، بنابراین همه مراتب عین ربط به مرتبه‌اعلی، که وجود حق است، می‌شوند پس بین این مراتب یک رابطه اتحادی هست و جمیع این مراتب با یکدیگر اتحاد دارند.

از همین رو ملاصدرا نظریه وحدت شخصی وجود را از بطن نظریه تشکیکی استخراج می‌کند و ناچار می‌شود که موجود را از «بود» به «نمود» و از مراتب به تجلی و مظاهر تحویل کند چه اگر او صرف الوجود است تکرر نمی‌یابد و اگر نامتناهی است فرض وجود دیگری در قبال او، تعالی شأنه، بی‌معناست؛ چراکه لازمه این فرض، محدودیت و تناهی آن وجود مطلق است.

بنابراین هرچه غیر از آن حقیقت یگانه باشد، بهره‌ای از بود و وجود ندارد حتی در این

حد که بخواهیم وجود او را عین الربط بدانیم، چراکه این اسناد وجود به چیزی که ربط‌بودن در ذات او اخذ شده، اسنادی مجازی است پس فرض هر گونه کثرتی حقیقتی اعم از کثرت تشکیکی و کثرت تباینی برای وجود، بی‌معنا خواهد بود. پس معتقدین به این نظر دیگر نمی‌توانند وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت را بپذیرند چرا که اصلاً برای کثرت حقیقتی قائل نیستند.

از سویی نظریه وحدت شخصی وجود مخالف با ادراک حسی است، زیرا به طور محسوس می‌بینیم و می‌دانیم برای هر نوعی خواص و آثاری است که در نوع دیگر نیست، چنان‌که ملاحظه می‌کنیم اثر یک گیاه سم است و اثر گیاه دیگر تریاق پس چطور انسان عاقل می‌تواند کثرت در واقع را نفی کند و همه را یک شخص بداند.

به عبارت دیگر غالب فیلسوفان مسلمان و از جمله ملاصدرا محسوسات را از انواع بدیهیات دانسته‌اند و شاید بتوان ادعا کرد اولین محسوسی که انسان‌ها بلاواسطه به درک آن نائل می‌شوند فهم کثرت در عالم واقعیات است. در حالی که نظریه وحدت شخصی وجود با فهم ابتدایی و اولیه تمام انسان‌ها در تعارض قرار می‌گیرد. البته ممکن است برخی پیروان این فلسفه ادعا کنند که این فهم ناشی از بدفهمی اولیه دستگاه ادراکی است و با دقت و تأمل فلسفی این بدفهمی اصلاح می‌شود.

اما باید گفت نفی صحت و درستی ادراکات محسوس و بدیهیات منجر به نفی ضرورت صحت این نوع ادراکات می‌شود و چون ادراکات بدیهی پایه و مبنای ادراکات دیگر هستند، خدشه‌دار شدن اعتبار آن‌ها موجب می‌شود کل ادراکات انسان و ضرورت صحیح بودن حداقل برخی از آن‌ها زیر سؤال برود.

به عبارت دیگر با قبول برخی ادراکات حسی اولیه مانند ادراک کثرت می‌تواند غلط باشد کل ادراکات حسی انسان از انظر اعتبار منطقی مخدوش می‌شود و ضرورت در صدق خویش را از دست می‌دهد و تمام ادراکات تجربی دیگر هم که بر آن‌ها می‌تواند مبتنی شود زیر سؤال خواهد رفت و سرانجام چنین چیزی جز سفسطه و قبول شکاکیت معرفتی نخواهد بود که قطعاً مورد پذیرش هیچ‌یک از فیلسوفان مسلمان از جمله خود مرحوم آخوند نمی‌تواند باشد.

نکته دومی که در بررسی نفی کثرت باید به آن توجه شود این است که در فلسفه تمایز میان علت و معلول بدیهی دانسته می‌شود و به عبارت دیگر اندیشمندان مسلمان، علیت را رابطه‌ای بدیهی میان علت و معلول در نظر گرفته‌اند که نفی آن‌ها موجب سفسطه می‌شود

اما خود علیت مترتب بر آن است که پذیرفته شود و این نسبت دارای دو سوی متمایز علت و معلول است والا اصلاً علیت قابل تصور نخواهد بود.

اما آنچه بر اساس نظریه امکان‌فقری و نظریه وحدت شخصی وجود که مترتب بر آن است لازم می‌آید این است که معلول‌ها به عنوان واقعیتی متمایز از علت العلل نفی می‌شوند؛ یعنی اگر به عنوان یک متافیزیسین بپذیریم که اصل علیت اساس و رکن فلسفه و مرز جدایی آن از سفسطه است (آن چنان که ملاصدرا نیز می‌پذیرد) سپس قائل شدن به رابطه علیت در میان پدیده‌های عالم خارج مترتب بر این نکته است که بپذیریم در عالم خارج معلول واقعیتی غیر از علت است که از آن متأثر می‌شود و علت هم واقعیتی متمایز از معلول است که در آن تأثیر می‌گذارد.

اما در نظریه وحدت شخصی وجود، با نفی واقعیت کثرات، در واقع وجود حقیقی معلول‌ها نفی می‌شود و تمام واقعیت منحصر در یک علت العلل می‌شود و لذا سخن گفتن از علیت به منزله رابطه‌ای وجودی میان علت و معلول، جایگاهی نخواهد داشت؛ زیرا قوام این نسبت همانند همه نسبت‌ها به دو سوی این نسبت است و زمانی که واقعیت یکی از دو طرف نسبت یاد شده که همان وجود حقیقی معلول است نفی شود، آن‌گاه نسبت علیت نیز منتفی خواهد شد.

پس نفی کثرت در نظریه وحدت شخصی وجود، مستلزم نفی علیت است که رکن اصلی فلسفه و مرز جدایی تفکر فلسفی از تفکر سوفیستی شناخته شده است. و لذا این نظریه نه تنها محسوسات که از مهم‌ترین انواع بدیهیات است را نفی می‌کند، بلکه اصل بدیهی علیت را نیز نفی می‌کند.

۲.۴ جبران‌گاری در نظریه وحدت شخصی وجود

در پی پذیرش نظریه وحدت شخصی وجود، اصل روشن اختیار انکار می‌شود و اعتقاد به جبر تأیید و تقویت می‌شود و درحقیقت اصل وجود بندگان و اختیار آنان نفی می‌شود، چراکه طبق این نظریه جهان هستی مستقل از ذات خدا نیست و اصولاً دوگانگی‌ای وجود ندارد؛ و هر فعلی که در عالم صورت می‌گیرد تجلی خداوند است.

پس طبق نظریه وحدت شخصی وجود، جز یک ذات واحد مستقل موجود نیست؛ اوست که موجب قوام روابط و استقلال مخلوقات عالم هستی است بنابراین همه ذات‌ها و صفات و افعال مخلوقات، افعال خداوند است؛ خداوند تعالی فاعل و به وجود آورنده هر

فعل و فاعل آن است و درحقیقت موجودات استقلال‌ی ندارند و هر آنچه هست فقط خداست. طبق این نظر افعال مخلوقات، به‌ویژه انسان‌ها اولاً و بالذات به خداوند تعلق دارد و عین رابط به او هستند.

پس با پذیرش جبر و نفی اختیار توحید و نبوت و معاد و امامت و عدل خدشه‌دار می‌شود. و با استناد به این دلیل دیگر مخلوق مختار و فعل اختیاری وجود ندارد تا برایش تکلیفی تعیین شود. دیگر ارزش و ضد ارزش چه معنا و مفهومی خواهد داشت؟ چراکه فاعل و کننده همه افعال ذات باری تعالی است پس دیگر جنت و جحیم چه سودی دارد؟ بر اساس این رأی و نظر فاعل حقیقی همه چیز اوست، فقط اوست که حقیقت دارد و فاعل همه افعال است اگر پیامبران الهی و افعال آن‌ها مظهر اویند، ابلیس و شیاطین هم این‌گونه‌اند!

جبرانگاری در نظریه وحدت شخصی وجود درحقیقت برگشت به مسلک و روش اشاعره است که اختیار را نفی می‌کردند و خداوند را فاعل افعال خویش می‌دانستند.

باور این اعتقاد که در جهان آفرینش هیچ موثری جز خدا نیست، پذیرش نظریه جبر است و بی‌ارزش‌پنداشتن افعال و اعمال مخلوقات به‌ویژه انسان و این همانا قرارگرفتن در زمره قائلین به جبر فانیستی است.

جبرگرایی دو نوع است:

۱. دترمینیسم، که درواقع رابطه ضروری بین علت و معلول است و طبق این ضرورت همه قواعد جهان تابع اصل علیت است، از همین رو هیچ پدیده‌ای به صورت اختیاری تحقق پیدا نمی‌کند حتی افعال انسان، این نوع جبرانگاری بیش‌تر ریشه در تفکرات ماتریالیستی دارد؛

۲. فانیسم، که در واقع نفی اختیار و قائل شدن به جبر است، طبق این نوع جبرگرایی که بیش‌تر ریشه در تفکرات دینی دارد بسیاری از متدینان اختیار را نفی کرده‌اند و قائل به جبر شده‌اند. ایشان بر اساس این آموزه دینی که خداوند قادر مطلق در ساحت هستی است معتقدند که همه حوادث و پدیده‌های عالم از جمله افعال انسان از یک فاعل واحد که همان ذات اقدس الهی است ناشی می‌شود و لذا نقش بسزایی برای انسان در افعالش قائل نیستند. بدون شک لازمه اعتقاد به جبر، ابطال حکمت و دانش و ترجیح و کنارگذاشتن عقل از مقام قضاوت و تعیین حسن و قبح افعال است، و نیز لازمه چنین اعتقادی جایزدانستن ظلم از ناحیه خداوند است و قراردادن چیزها در غیر موضع و جایگاه حقیقیشان که مغایر با شأن

حکمت خداوندی است تا جایی که باید باور کرد از نظر عقل نباید مانعی داشته باشد که خداوند در روز قیامت انبیا را عذاب و کفار را احترام کند و نفی حسن و قبح عقلی این آموزه را که تکلیف بندگان خیر است زیر سؤال می‌رود و اگر خوب بودن تکلیف بندگان زیر سؤال برود لطف بودن ارسال رسل و نبوت منتفی خواهد شد به این ترتیب لازمه جبر فATALیستی برخاسته از نظریه وحدت شخصی وجود نفی بسیاری از ضروریات کلامی و دینی خواهد بود.

۵. نتیجه‌گیری

وحدت شخصی وجود، از نگاه فلسفی دارای یک ایراد وجودشناختی است که همان نفی علیت می‌شود و دارای یک ایراد معرفت‌شناختی است که منجر به قبول سفسطه و شکاکیت معرفتی می‌شود.

از نظر کلامی نیز بسیاری از اصول و ضروریات دینی را زیر سؤال می‌برد و لذا غیر قابل قبول است و تفکر فلسفی ملاصدرا نیز از آن‌جا که با پذیرش اصول فلسفی یادشده، منطقیاً منجر به پذیرش این نظریه می‌شود، هم از نظر فلسفی و هم از نظر کلامی دچار ناسازگاری‌ها و اشکالات یادشده خواهد بود.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷). *نیایش فیلسوف*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
ارسطو (۱۳۰۵). *متافیزیک*، تهران: هرمس.
آن ماری، شمیل (۱۳۷۷). *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه ابراهیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۷). *غررالفرائد*، تهران: حکمت.
شایگان، داریوش (۱۳۶۲). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران: سپهر.
صدرالمتالهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج الملوکیه*، مشهد: مرکز المجامعی النشر و موسسه التاريخ العربی.
صدرالمتالهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۳۷۹). *الاسفار الاربعه*، ج ۱، تهران: حکمت.
صدرالمتالهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ج ۱، بیروت: دار احیا التراث العربی.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۳). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۵ جلد، تهران: صدرا.

۱۰۴ نقد و بررسی نظریه وحدت شخصی وجود (با رویکرد کلامی - فلسفی)

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۸). *بداية الحكمة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، ج ۱، تهران: علمی فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین (۱۳۳۷). *مصباح الهدایه*، به تحقیق جلال‌الدین همایی، تهران: هما.
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۷). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*، تهران: هرمس.
- مدرس مطلق، سید محمد علی (۱۳۷۹). *وحدت وجود*، با حواشی و تعلیقات حاج شیخ احمد شیخ الاسلام روحانی، تهران: پرستش.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *شرح مبسوط منظومه*، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *شرح منظومه*، تهران: صدرا.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۷۴). *عرفان نظری، تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.