

A Critical Analysis of Generic Unity of Existence in Terms of Permeating Unity: The Perspectives of Ayatollah Mesbah and Āqā ‘Alī Mudarris Zunūzī

Reza Eskandari*

Rouhollah Souri**

Abstract

The present article examines and critiques the concept of "generic unity" (*al-waḥdat al-sinkhiyya*) in Islamic philosophical thought, particularly in relation to the primacy of existence (*iṣālat al-wujūd*). Initially, the concept is precisely explained, and it is clarified that proponents of this type of unity do not accept any external realization of unity, considering it only as a mental construct that does not have true correspondence with external reality. In contrast, proponents of permeating unity (*al-waḥdat al-sarayāniyya*) affirm an external realization of unity, accepting all multiplicities within that singular, real, permeating unity. According to the findings of this study, this understanding of unity cannot be accepted due to its logically flawed consequences. There is a profound inconsistency between this notion of unity and key concepts in Mullā Ṣadrā's philosophy, such as the criterion of gradation (*tashkīk*) in existence—the primacy of existence. The results of this research suggest that generic unity, particularly within the framework of the primacy of existence, faces serious contradictions that appear unacceptable in metaphysical explanations.

Keywords: generic unity, primacy of existence, gradation of existence, philosophical critique, secondary intelligibles, Mesbah Yazdī, Mudarris Zunūzī.

* Ph.D. Candidate of Islamic Philosophy, Transcendent Wisdom, Kharazmi University of Tehran (Corresponding Author), reza.eskandari@khu.ac.ir

** Assistant professor of Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran, souri@khu.ac.ir

Date received: 06/11/2024, Date of acceptance: 04/01/2025



Introduction

The concept of "generic unity" in Islamic philosophy is examined as an important principle in explaining the unity and multiplicity of the order of being. According to this concept, different beings, with a type of quiddity-based unity established in the mind (Mullā Ṣadrā, 1989, 6:20), are distinct and separate from each other in the external world, such that multiplicity is incompatible with this type of unity. While Ṣadrā explicitly states that external universality and commonality are not quiddity-based (Mullā Ṣadrā, 1368: 2/328; 1375: 313; 1361: 6), proponents of this form of unity, such as Mesbah Yazdi, emphasize the primacy of existence, in which only existence is deemed fundamental, and quiddity-based and generic concepts are merely abstractions of it (Mesbah Yazdi, 1987, 1:342). This article critiques and analyzes generic unity and its inconsistency with other principles of Ṣadrā's philosophy, such as the primacy of existence, gradation in existence (*tashkīk al-wujūd*), and Ṣadrā's intermediate thinking (*miyānī 'andīshī*). It demonstrates that these principles are incompatible with generic unity.

While research has been conducted on this topic, the distinguishing feature of this research is that none of the aforementioned articles have addressed the concept of permeating unity and its contrast with generic unity in a precise and detailed manner. Another distinguishing aspect is that none of the valuable studies mentioned have provided a critical analysis of the generic unity account. Therefore, this study, proves the falsity of the generic unity claim by presenting its flawed implications, such that the unity hidden within gradation can no longer be considered generic unity.

Materials & Methods

This study primarily employs the method of conceptual and philosophical analysis, examining the works of various Islamic philosophers, including Ibn Sīnā (Avicenna), Mullā Ṣadrā, Mudarris Zunūzī, 'Allāma Ṭabāṭabā'ī, and Mesbah Yazdi. Using comparative and analytical methods, the study analyzes and evaluates different perspectives on generic unity and the primacy of existence, ultimately setting aside generic unity based on various arguments. To achieve this approach, a range of philosophical and logical texts has been utilized to elucidate different dimensions of the discussion.

Discussion & Result

Generic unity generally seeks to justify the interconnectedness and harmony among beings. This perspective is based on the principle that different beings are identical in terms of their quiddities (*māhiyya*) but lack any true existential unity (Mesbah Yazdi, 2015, 1:158). In contrast, from the standpoint of Islamic philosophy, particularly in Mullā Ṣadrā's thought, the primacy of existence is considered the foundational principle, and the interconnectedness of beings is attributed to existence itself. This is inherently tied to the integrated realization (*al-taḥaqquq al-indimājī*) of attributes concomitant with existence, one of which is unity. In this framework, it is existence that holds primacy, while quiddities and the attributes of quiddities are merely conceptual constructs that do not have an independent external reality. Consequently, generic unity, which is based on quiddity, is incompatible with the primacy of existence.

Another problem with generic unity is its inconsistency with the criterion of gradation, which is the main foundation of the issue of gradation in Mullā Ṣadrā's philosophical system. The criterion of gradation in Ṣadrā's framework is the "identity of the differentiating factor (*mā bih al-imtiyāz*) with the shared factor (*mā bih al-ishtirāk*)" (Mullā Ṣadrā 1989, 1:427–428; 1422: 356; Zunūzī 1999, 1:266; Ṭabāṭabā'ī 2004, 56; Mesbah Yazdi 1984, 45; Oboudiat 2008, 22). This criterion is fulfilled only when the context of realization for the shared factor is identical to the context of realization for the differentiating factor. However, according to the notion of generic unity, the unity resides in the mind while the multiplicity resides in the external realm.

Moreover, accepting generic unity might necessitate conceding to the absolute disjunction or divergence (*tabāyun*) among beings. However, accepting such disjunction among existents leads to inconsistencies within philosophical thought and results in numerous philosophical challenges.

Conclusion

The present study indicates that generic unity faces fundamental challenges in its connection with the primacy of existence and gradation in existence. The findings of this article demonstrate that, within Islamic philosophy—particularly considering the acceptance of the primacy of existence and the emphasis on gradation—generic unity is untenable, especially from the perspectives of philosophers such as Mullā Ṣadrā, 'Allāma Ṭabāṭabā'ī, and Āqā 'Alī Mudarris Zunūzī. Specifically, the critiques leveled against this concept and its inability to account for a true unity among beings render it ineffective in explaining the structure of existence and in analyzing the multiplicities

and unities within it. Ultimately, this study underscores the need for a reevaluation and more rigorous analysis of generic unity in relation to Islamic philosophy and its foundational principles.

Bibliography

- Amininejad, Ali. 1990. *Āmūzish-i hikmat-i ishrāq*. Tehran: SAMT. (in persian)
- Ashtiani, Mahdi. 2011. *Ta'liqa bar sharh-i manzūma-yi hikmat-i Sabzawārī*. Qom: Allama Ashtiani Conference.
- Corbin, Henry. 1990. *Falsafa-yi Irānī, Falsafa-yi Taṭbīqī*. Translated by Javad Tabatabaee. Tehran: Toos. (in persian)
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī. 1974. *Al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*. Hyderabad: Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīya.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī. 1987. *Al-Maṭālib al-'Āliya min al-'Ilm al-Ilāhī*. Edited by Ahmad Hejazi al-Saqqa. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ghasempour, Hassan and Mahdi Ghaed Sharaf. 2011. "Tashkīk dar vujūd va barrasī-yi munāqashāt-i naw-Ṣadrāiyān: 'Allāma Ṭabāṭabā'ī, Ayatollah Mesbah va Ayatollah Javadi Amoli." *Ma'rifat-i falsafī* 8, no. 3. (in persian)
- Ḥā'irī Māzandarānī, Muḥammad Ṣāliḥ. 1983. *Hikmat-i Bū 'Alī Sīnā*. Edited by Hassan Fazaeli. Tehran: Elmi. (in persian)
- Hemmati, Esmat and Ali Allahbedashti. 2015. "Taḥlīl va arzyābī-yi mabānī va barāhīn-i tashkīk-i khāṣṣī-yi vujūd." *Khīradnāma-yi Ṣadrā*, no. 80. (in persian)
- Ibn Rushd. 1930. *Tahāfut al-Tahāfut*. Edited by M. Bouyges SJ. Beirut: Catholic Press.
- Ibn Sīnā. 1992. *Al-Mubāḥathāt*. Edited by Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar.
- Ibn Sīnā. 1997. *Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā'*. Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office.
- Javadi Amoli, Abdollah. 2007. *Raḥīq makhtūm*. Edited by Hamid Parsania. Qom: Esra. (in persian)
- Jeshannejad, Aziz and Abbas Javareshkian. 2015. "Barrasī va muqāyisi-yi ithbāt-i vaḥdat-i vujūd dar andīshi-yi Mullā Ṣadrā va Ibn 'Arabī." *Hikmat-i mu'āṣir* 64, no. 2. (in persian)
- Kamali Sabzevari, Shahriar. 2018. "Tashkīk-i khāṣṣī-yi vujūd az dīdgāh-i Āqā 'Alī Mudarris va tafāvut-i ān bā sāyir-i anvā'-i tashkīk." *Khīradnāma-yi Ṣadrā* 23, no. 3. (in persian)
- Mesbah Yazdī, Muhammad Taqī. 1985. *Ta'liqa 'alā Nihāyat al-Hikma*. Qom: Mu'assasa Dar Rāh-i Haqq.
- Mesbah Yazdī, Muhammad Taqī. 1987. *Āmūzish-i falsafa*. Tehran: Islamic Development Organization. (in persian)
- Mesbah Yazdī, Muhammad Taqī. 1996. *Durūs-i falsafa*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. (in persian)

61 Abstract

- Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi. 2015. *Sharḥ Nihāyat al-Ḥikma*. Edited by Abdorrasoul Oboudiat. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. (in persian)
- Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi. *Sharḥ al-asfār al-arba'a*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. (in persian)
- Mokhayeran, Hossein and Mohammad Kazem Elmi. 2013. "Barrasī-yi mas'ali-yi tashkīk-i khāṣṣī dar andīshi-yi Mīrfindiriskī bā nigāhī bar ārāyi Ṣadr al-Muta'allihīn." *Ḥikmat-i mu'āṣir* 4, no. 3. (in persian)
- Nabavian, Seyed Mohammad Mahdi. 2015. "Tabyīn-i naẓar-i Āqā 'Alī Mudarris Zunūzī dar tashkīk-i khāṣṣī az wujūd." *Āyīn-i ḥikmat* 7, no. 25. (in persian)
- Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Muḥammad. 1991. *Tajrīd al-'Aqā'id*. Qom: Islamic Propagation Office.
- Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Muḥammad. 1995. *Naqd al-Muḥaṣṣal*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Muḥammad. 2004. *Ajwibat al-Masā'il al-Naṣīrīya*. Edited by Abdollah Nourani. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Muḥammad. 2007. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Edited by Hasan Hasanzadeh Amoli. Qom: Bustān-i Kitāb.
- Oboudiat, Abdorrasoul. 2008. *Nizām-i ḥikmat-i Ṣadrā'i: tashkīk dar wujūd*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. (in persian)
- Qūshjī, 'Alā' al-Dīn. n.d. *Sharḥ Tajrīd al-'Aqā'id*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt.
- Rafī'i Qazvīnī, Abū al-Ḥasan. 1988. *Majmū'a Rasā'il va Maqālāt-i Falsafī 'Allāma Rafī'i Qazvīnī*. Edited by Gholamhossein Rezanejad. Tehran: al-Zahrā. (in persian)
- Sabzawārī, Mullā Hādī. 1990. *Sharḥ al-Manzūma*. Edited Hasan Hasanzadeh Amoli. Tehran: Nashr-i Nāb.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. 1981. *Al-Shawāhid al-Rubūbīya fī al-Manāhij al-Sulūkiyya*. Tehran: University Center.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. 1982. *Īqāz al-Nā'imīn*. Edited by Mohsen Moayyedi. Tehran: Iranian Association of Philosophy.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. 1984. *Al-Mashā'ir*. Edited by H. Corbin. Tehran: Tahoori.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. 1987. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Edited by Mohammad Khajavi. Qom: Bidar.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. 1989. *al-Ḥikma al-Muta'aliya fī al-Asfār al-'Aqlīya al-Arba'a*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. 1996. *Majmū'a Rasā'il Falsafī Ṣadr al-Muta'allihīn*. Edited by Hamed Najī Esfehāni. Tehran: Hekmat.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. 1999. *Risāla fī al-Ḥudūth*. Edited by Hossein Mousavian. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. 2001. *Sharḥ al-Hidāya al-Athīrīya*. Edited by Mohammad Mostafa Fouladkar. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.

- Shirazi, Sayyed Razi. 2008. *Dars-hā-yi Sharḥ-i Manẓūma-yi Ḥakīm Sabzawārī*. Edited by Fatemeh Fana. Tehran: Hekmat.
- Soozanchi, Hossein. 2005. "Tārīkhchi-yi naẓariyyi-yi tashkīk-i vujūd." *Rahnimūn*, no. 11-12. (in persian)
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. 1976. *Majmū'a Muṣannafāt Shaykh al-Ishrāq*. Edited by H. Corbin. Tehran: Iranian Association of Philosophy.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. 1995. *Nihāyat al-Ḥikma*. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. 2004. *Uṣūl-i Falsafa va Rawish-i Ri'ālism*, in Murtaḍā Muṭahharī, *Majmū'a-yi Āthār*, vol. 6. Tehran: Sadra. (in persian)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. 2004. *Uṣūl-i Falsafa va Rawish-i Ri'ālism*. In Morteza Motahari, *Majmū'a-yi Āthār*, vol. 6. Tehran: Sadra. (in persian)
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. n.d. *Badāyat al-Ḥikma*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
- Yazdanpanah, Yadollah. 2014. *Mabānī va uṣūl-i 'irfān-i naẓarī*. Edited by Ata Anzali. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute. (in persian)
- Zanjirzan Hosseini, Meisam and Somayeh Zia Ali Nasab Pour. 2020. "Sanjish-i masā'il-i ḥikmī dar sāḥat-i vaḥdat-i tashkīkī va vaḥdat-i shakhṣī." *Ḥikmat-i Islāmī* 7, no. 1. (in persian)
- Zunūzī, 'Alī b. 'Abd Allāh. 1999. *Majmū'a Muṣannafāt*. Edited by M. Kadīwar. Tehran: Ettelaat.
- Zunūzī, 'Alī b. 'Abd Allāh. 1999. *Majmū'a Muṣannafāt*. Edited by Mohsen Kadivar. Tehran: Ettelaat.
- Zunūzī, 'Alī b. 'Abd Allāh. 2001. *Badāyi' al-Ḥikam*. Edited by Mohammad Javad Saravi. Tabriz: University of Tabriz.

تحلیل انتقادی وحدت سنخی وجود بر پایه وحدت سریانی، با تاکید بر دیدگاه استاد مصباح و آقاعلی مدرس زنوزی

رضا اسکندری*

روح الله سوری**

چکیده

مسئله پژوهش پیش‌رو کالبد شکافی دوگونه تبیین از وحدت نفهته در تشکیک وجود بوده و در صدد نقد برداشت سنخی از آن، در مسئله تشکیک است؛ مصباح‌یزدی طبق تبیین سنخی از وحدت، تحقق خارجی برای او نمی‌بیند و وحدت را به وجودی بالقوه و بدون مابازاء خارجی، تقلیل می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که تنها در ذهن مستقر بوده و صدق حقیقی‌ای بر خارج ندارد. اما آقاعلی مدرس به وحدت سریانی گرایش دارد و در نتیجه تحقق بالفعل وحدت، در خارج را می‌پذیرد طبق نظر او، کثرات در متن وجود منبسط پدید می‌آیند و درون همان می‌آرمنند. پژوهش پیش‌رو با روش تحلیلی-انتقادی نخست به تبیین این‌دو دیدگاه پرداخته و سپس وحدت سنخی را برپایه وحدت سریانی نقد می‌کند. یافته‌های اصلی این پژوهش عبارتند از: ۱. وحدت مفهوم وجود، به وحدت خارجی آن می‌انجامد که تنها به‌گونه سریانی تصورپذیر است. ۲. اصرار بر وحدت سنخی، به تبیین وجودها خواهد انجامید. ۳. وحدت سنخی، نمی‌تواند وصف ذاتی وجود باشد. ۴. وحدت سنخی، با نگاه میانی‌اندیشی حکمت متعالیه سازگار نیست. ۵. تمایز تشکیکی، امکان جریان در وحدت سنخی را نداشته و «تشکیک سنخی»، انگاره‌ای خودمتناقض است. ۶. وحدت سنخی با اصالت وجود سازگاری ندارد. بر این اساس، تبیین سنخی از وحدت قابل پذیرش نیست.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه خوارزمی تهران (نویسنده مسئول).

Reza.eskandari@khu.ac.ir

** استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی تهران، souri@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵



کلیدواژه‌ها: تشکیک، وحدت سنخی، وحدت سریانی، آقاعلی مدرس زنوزی، مصباح یزدی.

۱. مقدمه و طرح مسئله

تمایز تشکیکی، یکی از مبانی بنیادین صدرالمتألهین است که بر دو رکن وحدت و کثرت استوار می‌گردد. باین‌همه وی فصل جداگانه‌ای برای این مسئله اختصاص نداده و ما با تبیین یک پارچه و منسجمی از تشکیک وجود در کتاب‌های ملاصدرا، روبرو نیستیم.

شارحان حکمت متعالیه اختلاف چندانی در تبیین کثرت ندارند، اما تفسیرهای گوناگونی از وحدت، به‌دست می‌دهند؛ زیرا ملاصدرا در این‌باره سخنانی گاه مبهم و ناهمگون دارد. مصباح یزدی، وحدت نهفته در تشکیک را «وحدت سنخی» می‌داند و بر این باور است که: هنر ملاصدرا گذار از تباین مشائی به وحدت سنخی است و نگاه نهایی او تشکیک خاصی با خوانش وحدت سنخی و حاکمیت وجود ربطی است. از نگاه ایشان، ملاصدرا از وجود استقلالی و تباینی موجودات (تشکیک عامی) می‌گذرد و با نفی استقلال و اثبات فقر وجودی کثرات، تشکیک خاصی خود را ثابت می‌کند. بر این‌پایه رابطه وجودی حق و خلق نه رابطه حقیقت و مجاز، که رابطه «رابط» و «مستقل» است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۶۷-۲۶۸؛ ۱۳۶۶: ۱/ ۳۴۱). اما شارحان دیگری چون آقاعلی مدرس زنوزی، وحدت نهفته در تشکیک را وحدتی سعی می‌دانند که با سریان مراتب تشکیکی خود، کثرات را پدید می‌آورد؛ به‌گونه‌ای که ممکنات، تعیین‌ها و مرتبه‌های وجودی لابشرط هستند که گاه «وجود منبسط امکانی» نامیده می‌شود (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۸، ۲۸۰، ۲۸۴). بر این‌پایه وحدت یادشده نه تنها در برابر کثرت نیست، بل با سریان در متن کثرات، تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/ ۶ «تعلیق سبزواری»).

گرچه این دو خوانش، از سوی شارحان دیگری نیز تأکید شده، اما پژوهش پیش‌رو با تمرکز بر سخنان آقاعلی مدرس و مصباح یزدی، به تبیین آنها می‌پردازد. انتخاب هریک از دو دیدگاه پیامدهای ویژه‌ای دارد. لازمه وحدت سنخی، گردن نهادن به گونه‌ای تباین رقیق شده و نفی وحدت حقیقی از جهان خارج است. این نوشتار در پی آن است که تصویری دقیق از دو گونه وحدت، به‌دست داده و سپس وحدت سنخی را بر پایه وحدت سریانی، مورد تحلیل انتقادی قرار دهد. از این رو، مسئله پژوهش پیش‌رو، در صدد نشان دادن تبعات فاسد قول به وحدت سنخی بوده و این تبیین را نه تنها منطبق با مبانی حکمت صدرایی نمی‌داند، بل به لحاظ پسینی و تحلیلی آن را با مشکلات عدیده‌ای در ساحت تبیین متافیزیکی هستی مواجه می‌داند.

۲. پیشینه پژوهش

تاجایی که نگارنده جستجو نمود مسئله این پژوهش، تاکنون به گونه فراگیر بررسی نشده است. بر این اساس، فاقد پیشینه ویژه‌ای است که در گام اول به گونه شناسی و تحلیل ایجابی «وحدت سنخی وجود» پردازد و در گام دوم، به نحو تطبیقی وحدت سنخی را نقادی کرده باشد.

باری با گذر از این فقدان پیشینه به صورت جزئی، می‌توان به صورت عام چندی از پژوهش‌های ارزنده را در باب وحدت و تشکیک در وجود را ذکر نمود؛ نبویان (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «تبیین نظر آقاعلی مدرس زنوزی در تشکیک خاصی از وجود» نگاشته شده که در این مجال، طبق نظر نگارنده، مصیب نبوده و به گونه انتقادی، تحلیل خواهد شد. هم‌چنین مقاله‌ای با عنوان «تشکیک خاصی وجود از دیدگاه آقا علی مدرس و تفاوت آن با سایر انواع تشکیک» توسط کمالی سبزواری (۱۳۹۷) نگاشته شده که می‌کوشد صرفاً تفاوت‌های تشکیک خاصی آقاعلی مدرس با دیگران را بیان نماید. نیز؛ مقاله‌ای با عنوان «ارزیابی دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره وحدت وجود عرفانی» توسط وحید واحدجوان و محمدرضا بهاری (۱۴۰۱) نگاشته شده که صرفاً دیدگاه سلیمی‌انگارانه مصباح‌یزدی در نسبت با وحدت شخصی وجود را نقادی می‌کند؛ هم‌چنین مقاله‌ای با عنوان: «تشکیک در وجود و بررسی مناقشات نوصدرا بیان: علامه طباطبائی، آیت‌الله مصباح و آیت‌الله جوادی عاملی.» توسط قاسم پورحسن، مهدی قاندشرف (۱۳۹۰) نگاشته شده که با دقت در عروض خارجی معقولات ثانی فلسفی، سعی در تحلیل انتقادی ساختارگرانه مبانی مصباح‌یزدی دارد؛ هم‌چنین مقالات ارزنده دیگری نیز در این باره می‌توان اشاره کرد من جمله میثم زنجیرزن حسینی و سمیه ضیاء علی نسب پور (۱۳۹۹)؛ حسین سوزنچی (۱۳۸۴)؛ عصمت همتی، و علی اله بداشتی (۱۳۹۴) که به مسئله تشکیک پرداخته‌اند. بادریغ، تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های مذکور در این است که هیچ‌یک از مقالات یادشده به تبیین وحدت سریانی و تقابل آن با وحدت سنخی به صورت دقیق و جزئی نپرداخته است. هم‌چنین تمایز دیگر در این است که هیچ‌کدام از پژوهش‌های ارزنده مذکور، به تحلیل انتقادی دیدگاه وحدت سنخی نیز نپرداخته است. بر این اساس این پژوهش با طرح توالی فاسد ادعای وحدت سنخی، اصل فساد مدعا را اثبات می‌کند به صورتی که دیگر نمی‌توان وحدت نفهته در تشکیک را وحدت سنخی قلمداد نمود.

۳. مسئله وحدت و کثرت، و دیدگاه‌های گوناگون درباره آن

وحدت و کثرت، یکی از مهمترین مسائل متافیزیکی است که از دیرباز مورد توجه بوده است. برخی منکر وحدتند و عالم را آکنده از تمایز و تباین می‌شمارند. گروهی دیگر کثرت را انکار کرده و به وحدت محض گرویده‌اند. گروه سوم به ترکیبی از این دو گویا شده‌اند. البته خود این ترکیب، تقریرهای گوناگونی دارد. شاید بتوان اولین فرد در بین فلاسفه مسلمان که به بحث وحدت و کثرت، به طور مستقیم و منظم پرداخت، فارابی را ذکر کرد که سپس ابن‌سینا به پیوری از او وجود را به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم کرد (عزیز جشان‌نژاد، عباس جوارشکیان، ۱۳۹۴: ۱۶) در ادامه به مهم‌ترین دیدگاه‌ها در سنت اسلامی پرداخته می‌شود.

۱.۳ تباین وجودها

تباین، گونه خاصی از تغایر است که در خارج، میان دو شیء متغایر، که هیچ اشتراکی ندارند برقرار می‌شود. به‌باور مشاء، آنچه به حقیقت در خارج تحقق دارد، تنها کثرت و تغایر است، و وحدت (اشتراک) تنها یک مفهوم انتزاعی عرضی (بیرون از هویت اشیای خارجی) است که در ذهن نقش می‌بندد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۳۶). این وحدت، توسط مفهوم اثباتی وجود، که به‌گونه نایکسان بر آنها حمل می‌شود، حکایت می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۷۱). از نگاه مشاء حمل امر مشترک عام اثباتی (وجود)، هرگز به اتحاد و اشتراک خارجی امور عینی نمی‌انجامد.

مراد ابن‌سینا از این حمل نایکسان، تقدم و تأخر، نیاز و بی‌نیازی، و وجوب و امکان می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۲۷۹)، که می‌توان از آنها به اختلاف تشکیکی در مفهوم یاد کرد. البته ابن‌سینا گاه این سه‌گونه اختلاف در حمل را نشانه تشکیک وجود می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۴۱)، تا جایی که خواجه طوسی این‌گونه از تشکیک را، رازی بزرگ نامیده که می‌تواند گره برخی مشکلات فلسفه را بگشاید (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۲۴). البته متون ابن‌سینا لغزنده است، گاه تشکیک را به وجود نسبت می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۴۱) و گاه آنرا به تشکیک مفهومی فرو می‌کاهد. از این رو خواجه طوسی در رویارویی با متون ابن‌سینا گاه شدت و ضعف در وجود را می‌پذیرد و گاه نمی‌پذیرد (طوسی، ۱۳۷۰: ۳۵؛ ۱۹۹۵: ۵۱۸). شاید تفکیک میان دو‌گونه تشکیک عامی و خاصی، مقصود وی را روشن سازد؛ زیرا تشکیک عامی (مفهومی) اثبات و تشکیک خاصی (خارجی) رد می‌شود (قوشچی، بی‌تا: ۱۴ و ۲۵).

خواجه طوسی نخستین کسی است که مسئله تشکیک را به‌عنوان مسئله‌ای فلسفی بازشناخته و برخی اشکالات، مانند اشکال نفی اشتراک میان حق و خلق که از سوی فخر رازی

تحلیل انتقادی وحدت سنخی وجود ... (رضا اسکندری و روح الله سوری) ۶۷

مطرح شده (فخررازی، ۱۴۰۷: ۲۹۵؛ ۱۳۵۳: ۱۰۰) را پاسخ داده و آن را نتیجه جهل از حقیقت تشکیک می‌داند (طوسی، ۱۳۸۶: ۳/۳۳). البته غزالی پیش‌تر از فخر به این اشکال پرداخته (غزالی، ۱۹۳۰: ۱۵۸) و ابن‌رشد نیز به آن پاسخ گفته است (ابن‌رشد، ۱۹۳۰: ۳۶۹-۳۷۳). ملاصدرا نیز خاستگاه اشکالات وارد بر برهان صدیقین را ناتوانی از تصور دقیق تشکیک می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۷/۶). به هر روی، رهیافت روشن‌نگاه تبیینی، اصل بودن کثرت در جهان خارج و انتزاعی بودن وحدت می‌باشد.

تا جایی که نگارنده جستجو کرد انتساب تباین وجودی به مشاء، کار آسانی نیست. ملاصدرا نیز تردید خود در این باره را با صرف مشهور دانستن آن، بیان می‌دارد. حتی گاه، تباین مشائی را به اختلاف وجودها به سبب ماهیاتشان (نه ذاتاً؛ به گونه‌ای که هر یک نوعی متباین از دیگری باشند، تاویل می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۶). ملاصدرا به سخنان پورسینا در المباحثات، بسنده می‌کند که به نفی اختلاف نوعی در وجود و اثبات اختلاف تشکیکی پرداخته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۴۱). در نظرگاه صدرا، زیادت وجود بر ماهیت، علت این انتساب است. اما به نظر می‌آید با تفکیک میان وجود و موجود، بتوان تباین در موجودات را، برخلاف تباین در وجودات که فرع بر مسئله اصالت وجود است، به مشاء بدون هیچ اشکالی نسبت داد؛ زیرا مسئله اصالت وجود در مکتب مشاء مطرح نبوده است (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۱/۳۷۸).

۲.۳ وحدت سنخی وجودها

صدرالمتألهین با بنیان اصالت وجود، به بازسازی دیدگاه فیلسوفان درباره وحدت و کثرت پرداخت. به گونه‌ای که از وحدت مفهوم وجود که مشاء حمل آنرا بر اعیان خارجی پذیرفته بودند، به وحدت خارجی واقعیت رسید؛ زیرا انتزاع مفهوم واحد (از آن جهت که واحد است) از مصداق کثیر (از آن جهت که کثیرند) محال است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/۸۵۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/۱۱۲؛ زنوزی، ۱۳۷۸: ۱/۲۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۸). پذیرش این مبنا، فیلسوف را به پذیرش گونه‌ای وحدت، میان اعیان خارجی می‌رساند و تشکیک در صدق مفهوم را به تشکیک در حقیقت خارجی وجود ارتقا می‌دهد. اما مقصود ملاصدرا از این وحدت خارجی، چیست؟ برخی آنرا، «سنخی» و گروهی «سریانی» دانسته‌اند.

اگر تشکیک خاصی بر پایه وحدت سنخی تفسیر شود، با طیف‌های گوناگون و متفاضلی روبرویم که اگرچه به یک معنا (صدق مفهوم وحدت) دارای اشتراکند، اما این اشتراک الزاماً خارجی نیست. در نتیجه نمی‌توان پذیرفت که اشیاء، مراتب یک وجود خارجی باشند که با

سریان خویش، مراتب وجودی را پدید آورده باشد. این مهم‌ترین تفاوت وحدت سنخی و سریانی است.

برای نمونه، نور خورشید، چراغ و شمع؛ همگی در اصل نور مشترکند اما آنها سه تحقق جداگانه از نورند، نه مراتب و تعیناتِ پرتو واحدی از نور، که در آنها سریان یافته باشد. به‌باور قائلین به وحدت سنخی این نورها تنها در سنخ وجودی‌شان (نورانیت) مشترکند. اما در واقع آنچه این نورها در خارج از ذهن دارند، تنها شباهت است، و آنچه در ذهن است یک معنای عام کلی از نور است، به‌گونه‌ای که یک معنای عام ذهنی از نور، در خارج چندین نور با ذات‌های گوناگون و جداگانه است. خلاصه آنکه اشتراک در نورانیت، اگر در خارج باشد تقلیل داده می‌شود به شباهت و اگر در ذهن باشد، امر واحدی است که مایه اشتراک و وحدت مصادیق خارجی است. از این رو، وحدت در ذهن، از شباهت خارجی انتزاع می‌شود، و شباهت خارجی منشأ انتزاع وحدت ذهنی است.

اکنون اگر چیزی جز وجود مایه تغایر مصادیق خارجی باشد، با اصالت وجود سازگار نیست و اگر وجود تغایر ساز باشد، همان تباین است که جلوتر خواهد آمد. بر این پایه وحدت در سنخ، همان مفهوم مشترک ذهنی است. ذهن، با ملاحظه هویت‌های جداگانه مصادیق در عین شباهت آنها، این مفهوم عام و مشترک، را می‌سازد. درباره وحدت سنخی نیز ذهن، مفهوم مطلق و لایشرط وجود را برمی‌سازد که با چشم‌پوشی از وجودهای مقید ممکنات (بشرط شیء) و وجود واجب (لابشرط)، تحقق خارجی ندارد و در نتیجه تحقق خارجی او نیازمند به آنها و متاخر از آنهاست. از این رو، وحدت حقیقی، تنها در ذهن مستقر است؛ زیرا این وحدت در عین اینکه منشأ انتزاع دارد، اما مابازاء خارجی ندارد. بنابراین ذات‌های گوناگون و جداگانه‌ای در میان است که در عین اینکه همه وجود هستند، اما وجودی واحد نداریم بلکه وجودات متکثر داریم.^۱ از سویی وحدت سنخی با وحدت حقیقی در حیطه مفهوم تلازم دارد؛ تاجایی که برخی از حکما این معنا از وحدت را همان اشتراک معنوی وجود دانسته‌اند (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۵۴) که اشاره به وحدت فقط در حیطه مفهوم دارد.

بنابراین وحدت سنخی، همان واحد بالعموم مفهومی است که در برابر واحد بالعموم سعی وجودی می‌باشد. (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۳۸۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۴۱). البته این‌گونه وحدت، هرگز از سوی حکیم سبزواری و علامه طباطبایی، وحدت سنخی خوانده نشده است. از این رو، وحدت سنخی به معنای وحدت افراد یک نوع در اصل نوع است؛ مانند اتصاف دسته‌ای از

تحلیل انتقادی وحدت سنخی وجود ... (رضا اسکندری و روح الله سوری) ۶۹

اشیاء به انسان، دسته دیگر به اسب و دسته سوم به درخت بودن، که درباره آنها می‌توان گفت: آنها انسان‌اند، آنها اسب‌اند و آنها درخت (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۷).

این‌گونه وحدت، دربرابر وحدتی است که صدرا تصویر می‌کند؛ زیرا ملاصدرا تصریح می‌کند که عمومیت نهفته در وجود ساری، فراتر از کلیت ذهنی و مفهومی است. چراکه کلی مفهومی، خواه طبیعی باشد یا عقلی، مبهم است و برای تحصیلش به الحاق امور دیگر نیاز دارد. اما وحدت و عمومیت وجود سریانی، شخصی و بالفعل است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/ ۳۲۸؛ ۱۳۷۵: ۳۱۳؛ ۱۳۶۱: ۶).

این وحدت اولاً و بالذات وصف ماهیات است، ثانیاً و بالعرض وصف وجود؛ به‌گونه‌ای که افرادی در یک نوع اشتراک دارند بدون آنکه در خارج، وحدت حقیقی شخصی داشته باشند. از نگاه ملاصدرا این وحدت، جز وحدتی بالقوه در خارج نیست که تنها در ذهن تحصیل می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۶/ ۲۰). مراد از وحدت بالقوه، همان نحوه تحقق کلی طبیعی در ذیل افراد است، که رابطه طبیعت با فرد را از گونه رابطه آباء و ابناء است، نه آب و ابناء؛ زیرا طبیعت در دل هر فرد، موجود است، چنان‌که مغایر با طبیعت در دل فرد دیگر است. تنها اشتراکی که میان زید، عمرو و بکر برقرار است، اشتراک در معنای نوع است که در ذهن تحقق دارد. بنابراین وحدت سنخی، به‌معنای رویارویی با شخص‌های گوناگون خارجی است که در خارج، وحدتی ندارند و تنها مفهوم نوعی واحد، صادق بر آنهاست که باعث می‌شود ذهن، آنها را مشترک تلقی نماید. برپایه وحدت سنخی، شباهت تنها از رهگذر ذهن تحقق دارد، نه فراتر از آن.

این‌گونه وحدت، دربرابر کثرت و جمع‌ناپذیر با اوست؛ زیرا ممکن نیست موجود خارجی از آن جهت که معروض کثرت بالفعل است، معروض بالفعل چنین وحدتی باشد. به همین دلیل، فیلسوفان درباره کلی طبیعی، وحدت حقیقی طبیعت را نپذیرفته و وحدت آنرا به ذهن باز می‌گردانند. پذیرش وحدت حقیقی خارجی، در وحدت سنخی، مستلزم آن است که چیزی که کثیر است، کثیر نباشد و این تناقض است. بنابر وحدت سنخی، اختلاف افراد، یا به بخشی از ذات است یا به امور عرضی. اختلاف به خود ذات به‌معنایی که درون‌ذاتی باشد، امکان‌پذیر نیست. تفصیل این نکته در «نقد وحدت سنخی» خواهد آمد. بادریغ پژوهش‌های معاصر نیز به تاسی از این مطلب، وحدت نهفته در تشکیک را، وحدت سنخی معنا کرده‌اند (حسین مخیران و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۰۶). که جلوتر نقد آن خواهد آمد.

البته باید دانست هرچند مراتب وحدت سنخ، در اصل و سنخ مشترکند، اما جهت وحدت بخش، مغلوب جهت کثرت بخش است و به وسیله آن محو شده است؛ زیرا وحدت سنخ، تنها اشتراک در سنخ را بیان می کند، اما افراد در حقیقت متغایرنند.

۳.۳ وحدت سریانی وجودها

شایان یادآوری است برخی معاصرین براین باروند که ملاصدرا تصویر دقیقی از جنبه ایجابی وحدت سریانی و این همانیِ واقعیات به دست نداده و تنها با نفی وحدت سنخ، گونه دیگری از وحدت را اثبات کرده است (عبودیت، ۱۳۸۷: ۲۰۷). اما در ادامه گواه‌هایی از جنبه ایجابی وحدت سریانی در نوشته‌های صدرا ارائه خواهد شد.

مهم‌ترین تفاوت وحدت سریانی با سنخ، تحقق خارجی وحدت، به گونه بالفعل است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/۳۲۷). بنابراین، نه امری انتزاعی است که از سنخ مشترک اشیای خارجی برگرفته شده باشد، و نه مانند وحدت اشیاء گوناگون که باهم اجتماعی را می‌سازند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷/۱۱۳). بلکه در متن کثرت و همراه آن معنا، تحقق می‌یابد؛ زیرا با مراتب گوناگونی که دارد، کثرت را پدیدار می‌کند و هرگز در تقابل با آنها نیست. بنابراین همه تعیین‌ها و تشخیص‌های هستی، مراتب یک وجود لابلشروط که از اعلی مرتبه آغازیده و به هیولای اولی می‌انجامد. این وجود لابلشروط، بر همه تعیین‌ها و مراتب خویش، تقدم دارد. برخلاف وحدت سنخ، که تعیین‌های گوناگون، مراتب یک وجود گسترده خارجی نیستند و مفهوم واحد و مشترک وجود، از آنها برگرفته شده و از ایشان متاخر است (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۶۲). تغایری که کثرت را از متن وحدت سریانی پدیدار می‌کند دوگانه شدت و ضعف است اما به گونه‌ای که همه کمال‌های مرتبه پایین در مرتبه بالا، به گونه‌ای برتر و اشرف تحقق دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۴/۱۵۷).

بنابراین، در عین وحدت به تعدد موجوداتی که با آنها متحد است، متعدد می‌گردد؛ یعنی همراه قدیم، قدیم، و همراه حادث، حادث است. به دیگر سخن، در همه مراتب خود حضور وجودی دارد، بی آنکه به ویژگی‌های هر مرتبه آلوده گردد. از این رو برخی، به سبب همین ویژگی نهفته در واحد سریانی، پنداشته‌اند که وحدت آن، وحدتی بالقوه و از سنخ کلی مفهومی است که ملاصدرا از این پندار، پرهیز می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۵؛ ۱۳۶۳: ۴۰). برابر این تقریر از وحدت سریانی می‌توان گفت؛ با اینکه در ذات خود از همه تعیین‌ها (جز خود اطلاق و سریان)، لابلشروط است، اما در مقام تحقق خارجی یا واجب است یا ممکن، یا واحد است یا کثیر. تنها

تحلیل انتقادی وحدت سنخی وجود ... (رضا اسکندری و روح الله سوری) ۷۱

چیزی که دارد، اطلاق و سریان است. البته چنانکه خواهد آمد؛ یکی از تفاوت‌های تقریر آقاعلی مدرس با دیگران، اینجا روشن می‌شود که وی، وجود منبسط را فعل خدا و ممکن‌الوجود می‌داند (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۷۸). به گونه‌ای که واجب را بیرون و فراتر از از فیض منبسط (وحدت سریانی) تصویر می‌کند؛ برخلاف تصویر دیگری از وحدت سریانی که واجب تعالی را اعلی مرتبه وجود سریانی می‌داند (عبودیت، ۱۳۸۷: ۲۰۹). برابر تصویر دوم، واجب تعالی یک حقیقت «بشرط لا» از مراتب پایین‌تر است. صوفی‌نمایان (جهله صوفیه) در تحلیل نهایی خود از تصویر دوم، سرسلسله نظام تشکیکی (وجود بشرط لا)، را ظهور نخست واجب تعالی دانسته و واجب را خود واحد سریانی (وجود لابشرط قسمی) می‌پندارند که در همه مراتب تشکیکی (وجود بشرط لا و وجودهای بشرط شیء) سریان یافته و آنها ظاهر کرده است. پیامد این سخن حلول واجب در ممکن و اتحاد ممکن با واجب است که ملاصدرا به صراحت آن را نفی می‌کند.

چنین کثرتی که سازگار با وحدت، بلکه مؤید اوست، کثرت نوری نام دارد. وحدت سریانی مانند نوری است که پس از انتشار از منبع و با فاصله از آن، رفته‌رفته از شدتش کاسته می‌شود تا به پایین‌ترین درجه خود برسد، اما همه مراتب این نور از شدیدترین تا ضعیف‌ترین، یک نور بیش نیست. باین همه می‌توان هر یک از مراتب شدید و ضعیف این طیف نوری را از مراتب دیگر جدا کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۵۹).

وحدت سریانی، وحدتی شخصی و درعین حال ساری و پهن‌شده بر ماهیات است، به گونه‌ای که هاضم و درهم پیچنده کثرات در دل خود می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷). صدرالمتالهین در تقریب این وحدت، از تمثیل «نفس رحمانی» بهره جسته (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸) و می‌گوید: شمول حقیقت وجود بر کثرات، شمولی ذهنی و کلی بر جزئیات نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷). در ادامه برخی ویژگی‌های این وحدت بیان می‌شود.

۱.۳.۳ ویژگی‌های وحدت سریانی

۱. از جنس وحدت مفهومی نیست. از این رو، شمولش بر افراد، شمولی مفهومی نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷). وحدت مفهومی، آن است که وصف مفهوم قرار می‌گیرد نه مصداق خارجی. اما وحدت وجودی هم چهره‌ای مفهومی دارد که در ذهن مستقر است، و هم معنای خارجی دارد به عین وجود (به گونه درهم تنیده (انداماجی)، بالعرض موجود است.

۲. از سنخ وحدت ماهوی نیست. وحدت ماهوی یعنی «وحدت بالنوع»؛ مانند وحدت زید و عمرو در مفهوم تجرید شده «انسانیت» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱۸/۶). وحدت ماهوی، اولاً و بالذات وصف ماهیت است، و وحدتی حقیقی نیست؛ زیرا چیزی جز اشتراک در نوع نیست و موطن نوع نیز ذهن می‌باشد.

۳. وحدت سریانی، امری عینی و خارجی است؛ زیرا در معیار تشکیک بیان خواهد شد که بنابر اصالت وجود، باید مابه الاشتراک و مابه الامتیاز خارجی باشند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۱).

۴. وحدت سریانی، واحد بالشخص است؛ حقیقت واحده‌ای که از هر قیدی جز خود اطلاق، رهاست. بنابراین از دیگر موجودات (بشرطی، بشرطاً) تغایر دارد و هویت شخصی‌ای دارد که آنرا از تک‌تک مراتب جدا می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۱). البته باید دقت داشت که تشخیص هر شیء به حسب خود اوست. برای نمونه عالم عقل در عین تشخیص، عالم ماده را در ذیل خود شامل است.

۵. وحدت سریانی، وحدتی گسترده و محیط است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/۳۸۱)؛ یعنی شمول و سعه وجودی دارد که مراتب فراوان را دربر می‌گیرد. این وحدت، که از واحد حقیقی صادر می‌شود، همه کثرات شخصی، عددی، نوعی و جنسی را فرا می‌گیرد و همه آنها را به‌گونه جمعی (درهم تنیده) در خود جای می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۸/۲۴۸). درهم‌تندگی (انداماج) کثرات در این واحد حقیقی، مهم‌ترین تفاوت میان وحدت شخصی وجود و وحدت سریانی آن است (همان: ۸/۴۲۶).

۶. وحدت سریانی، وحدتی از جنس اعداد نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/۳۲۷)؛ زیرا وحدت عددی، اولاً با انفصال و پایان عدد پیشین، رقم می‌خورد اما در وحدت سریانی انفصالی در کار نیست، بلکه سراسر پیوسته و یک‌پارچه است. ثانیاً وحدت عددی در برابر کثرت و جمع‌ناپذیر با اوست، اما وحدت سریانی ساری در کثرات و در متن آنهاست.

۷. این وحدت، تشکیکی و دارای مراتب است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/۴۰۲). به‌گونه‌ای که با سریان خویش، مراتب گوناگونی را آشکار می‌کند، اما:

۸. وحدت سریانی، با مراتب خویش آمیخته نمی‌شود و به قیود آنها محصور نمی‌گردد. با هر مرتبه، عین همان مرتبه است بی‌آنکه در تعیین آن محدود گردد. برخلاف وحدتی که در کلی مفهومی است؛ زیرا چنین وحدتی جز از راه آمیختگی با افراد خویش، در خارج

تحلیل انتقادی وحدت سنخی وجود ... (رضا اسکندری و روح الله سوری) ۷۳

موجود نمی‌گردد. فیض منبسط، وجود لابشرط قسمی است که با حضور خود به اشیاء رنگ واقعیت می‌دهد، نه آنکه از آنها رنگ بپذیرد؛ او در آسمان هست اما محدود به آن نیست، چنان‌که در زمین هست، اما زمین نیست. رنگ ناپذیری فیض منبسط از غیر، نه به این معناست که غیر هست و به او رنگ نمی‌دهد؛ زیرا با حضور اطلاقی او غیر نمی‌ماند و آنچه غیر می‌نماید چیزی جز حضور و ظهور آن مطلق منبسط نیست؛ مانند نفس که در مرتبه عقل، عقل، در حس، حس و در جسم، جسم است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۱).

۹. وحدت سریانی مجعول بالذات خداوند است. بنابراین نخستین و تنها چیزی که از باری تعالی صادر شده، همان واحد سریانی است. این تنها صادر، به سبب سریانی که دارد، همه مراتب نیز هست. از این رو همه کثراتی که در او آشکار می‌شوند، از جهت وحدت سریانی یافته در آنها، مجعول مستقیم خداوندند. به گونه‌ای که این وجود سریانی با همه حقیقتش، خود را فروکاهیده و در عقل اول نشان می‌دهد.

۱۰. این واحد سریانی، بسیط است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۱۴-۲۲؛ ۷/۲۲۴؛ ۶/۱۵). وحدت سریانی، مستلزم بساطتی ویژه است، که از تجزّی و انقسام با همه مراتبش جلوگیری کند. وجودهای مقید، تعین‌های این وحدتند و این رابطه، غیر از رابطه کل و جزء یا کلی و جزئی است. از این رو فیض منبسط، مقسم تعین‌های عقلی، مثالی و طبعی نیست و اجزاء خارجی ندارد.

۱۱. همه مراتب این وحدت، به حمل حقیقت و رقیقت، بر یکدیگر حمل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/۹۳؛ ۷/۲؛ ۸/۲۸۰ و ۳۳۲ و ۱۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۴۲). در حمل حقیقت و رقیقت، «این‌همانی» مرتبه فروتر و فراتر، حقیقی است (نه مجازی)؛ یعنی مرتبه بالا، به حقیقت همان مرتبه پایین است، اما با فروکاست شدت کمالات (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۴۳). و ملاک «این‌همانی» بین تمام مراتبش، وحدت سریانی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/۱۲۷). یعنی یک حقیقتی داریم که در مرتبه شدید به گونه‌ای برتر و در مرتبه ضعیف، به گونه‌ای پست‌تر تحقق دارد. بنابراین همان چیزی که باعث شدت شدید است، همان مایه ضعف ضعیف نیز هست. این مایه‌الاشتراک، تنها دست‌مایه این‌همانی مراتب است. در واحد سریانی، «این‌همانی» مفهومی و مصداقی مطرح نیست (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۲۷) برخلاف وحدت سنخی که مبتنی بر حمل اولی و شایع است.

۱۲. تقدم بالحق میان مراتب تشکیکی (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶۱). این تقدم تنها در وجود ساری امکان دارد. دو چیزی که هر دو از مراتب یک حقیقت اند، تنها هنگامی می‌توانند هر دو تحقق داشته باشند که یکی از شئون و اطوار دیگری باشد. در نتیجه مراتب در سنجه با یکدیگر، گونه‌ای تقدم دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۹۴) که «تقدم بالحق» نامیده می‌شود (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۲ / ۷۵۹). اگر بخواهیم این معنا را با ادبیات علیّ تبیین کنیم باید بگوییم (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۶): علت و معلول هر دو تحقق دارند، اما تحقق علت در موطن علیّت بی‌نیاز از معلول است و تحقق معلول در موطن معلولیت، نیازمند و وابسته به علت است. از این رو علت، تقدم بالحق بر معلول دارد. در این نوع تقدم، دو امر وجود دارند که کثرتشان به وحدت و وحدتشان به کثرت باز می‌گردد. این گونه تقدم با تقدم بالعلیه متفاوت است؛ زیرا در دومی، نظر بر امکان ماهوی است و در اولی نظر بر فقر وجودی (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱ / ۴۰۴).

۴.۳ وحدت شخصی وجود

در وحدت شخصی وجود، برخلاف وحدت تشکیکی، تنها یک وجود در میان است. در نتیجه وجود، به گونه حقیقی، جز بر وجود نامتناهی حق، بار نمی‌شود. بر این پایه وجود، مراتبی تشکیکی ندارد تا وجود حق در بالاترین مرتبه آن لحاظ شود؛ زیرا وجود شخصی خداوند چنان نامتناهی است که برای هیچ وجود دیگری جایگاهی باقی نمی‌ماند. از این رو محمول وجود، جز به گونه حیثیت تقییدیه شأنی^۱، بر کثرات حمل نمی‌شود.

۴. معیار تشکیک

«معیار تشکیک» همان ویژگی است که تمایز تشکیکی وابسته به اوست. بحث تشکیک، به گونه جدی برای مشاء نیز مطرح بود. پرسش مهم در ذهن مشاء عوامل کثرت‌زا بود؛ زیرا اگر امتیازی نباشد، کثرتی نیز نخواهد بود. از نگاه مشاء تمایز اشیاء تنها سه گونه تصور می‌شد: ۱. تمایز به همه ذات: که میان مقولات، جریان داشت؛ ۲. تمایز به جزء ذات: که تمایز دو نوع، به وسیله فصل‌هایشان است؛ ۳. تمایز به بیرون ذات: که تمایز دو فرد یک نوع، به سبب عوارض مفارق خواهد بود (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲ / ۱۷۸). ۴. گونه دیگری از تمایز پیش روی مشاء خودنمایی می‌کرد که آنها به لحاظ ساختارهای فلسفی خویش، نتوانستند آنها بپذیرند. این تمایز به حسب خود ذات بود، بی‌آنکه ذات یا جزئی از ذات، تغییر کند و بی‌آنکه عوارض بیرونی دخالت ورزد

تحلیل انتقادی وحدت سنخی وجود ... (رضا اسکندری و روح الله سوری) ۷۵

(سهروردی، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۵۵-۳۶۱) به حسب اختلاف و شدت و ضعف در خود ذات با حفظ تمامیت ذات و وجود همه مولفه‌های آن (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱/ ۱۵۵).

شیخ اشراق ضمن پذیرش سه گونه تمایز یادشده، تمایز تشکیکی را پذیرفت و اشکالات مشاء را پاسخ داد (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۵۵-۳۶۱). همچنین استدلال‌های مشاء در نفی تمایز درون‌ذاتی تشکیکی را به چالش کشید (همو، ۱۳۹۶: ۱/ ۳۶۱-۳۷۳) و تمایز درون‌ذاتی را تثبیت کرد.

گرچه ملاصدرا این دستاورد سهروردی را پذیرفت و گسترش داد، اما دو تفاوت مهم در نگاه صدرا وجود داشت: ۱. شیخ اشراق، به سبب اصالت ماهیت، تمایز تشکیکی را در ماهیت روا می‌داشت و ملاصدرا در وجود؛ ۲. ملاصدرا تمایز تشکیکی را در بستر وحدت سریانی وجود پیاده کرد، اما سهروردی تشکیک را حداکثر در بستر وحدت سنخی روا می‌داشت (امینی‌نژاد، ۱۳۶۹: ۱۷۴). از این رو مثالی که سهروردی درباره نور ارائه می‌دهد، با «وحدت سنخی» سازگاری دارد؛ زیرا یک شخص نور در میان نیست، بلکه اشخاص و ذوات متعددی از نور مطرح است که تنها در سنخ نور مشترک‌اند.

معیار اصلی و عام تمایز تشکیکی، یگانگی (عینیت) مابه‌الامتیاز با مابه‌الاشتراک است، یعنی هرآنچه کثرت‌ساز است، همان باید وحدت‌ساز باشد. برای تبیین این یگانگی باید گفت؛ بنابر اصالت وجود، تنها حقیقتی که متن خارج را پُر کرده، وجود است. بنابراین «مابه‌الاشتراک» اشیاء خارجی، چیزی جز وجود نیست. اما کثرتی که در خارج به گونه بدیهی یافته می‌شود، ضرورتاً «مابه‌الامتیاز» می‌خواهد که این کثرت را توجیه کند. همچنین بنابر اصالت وجود، خاستگاه کثرت نیز، چیزی جز وجود نیست؛ چرا که چیزی جز وجود در خارج متحقق نیست. از این رو مابه‌الاشتراک، همان مابه‌الامتیاز است؛ یعنی یک حقیقت است که موجب کثرت و وحدت است، از این رو، آنچه اشتراک‌ساز است، همان امتیاز‌ساز است. بر این اساس، شرط تشکیک، بازگشت کثرت به وحدت، یا عینیت این دو است. برخلاف سه گونه کثرت، که همواره مابه‌الاشتراک آنها، چیزی غیر از مابه‌الامتیازشان بود. بنابراین حقیقت وجود، کثرتی در خود پدیدار می‌کند که برای تحققش، به چیز دیگری نیاز ندارد تا خلوص و صرافت آنرا خراب کند. خلاصه آنکه معیار تمایز تشکیکی، «بازگشت مابه‌الامتیاز» به «مابه‌الاشتراک» است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۴۲۷ و ۴۲۸؛ ۱۴۲۲: ۳۵۶؛ زنوزی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۳: ۵۶؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۵؛ عبودیت، ۱۳۸۷: ۲۲).

از این رو تشکیک وجود بر چهار ستون استوار است: ۱. کثرت حقیقی؛ که با حس قابل درک است و مسائل تقسیمی فلسفه آنرا اثبات می‌نماید. ۲. وحدت حقیقی؛ که فراتر از وحدت ذهنی است و وحدت مفهوم وجود آنرا ثابت می‌کند. ۳. فنای کثرت در وحدت؛ به گونه‌ای که کثرت در وحدتی سریان‌یافته بیارمد و سریان وحدت، تنها عامل سازنده کثرت باشد ۴. سریان وحدت در کثرت (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵/۵۷۵).

۵. خوانش استاد مصباح از حکمت متعالیه (وحدت سنخی وجود)

در وحدت سنخی، افراد، شخصیت‌های گوناگونی دارند و تنها در نوع، یگانه‌اند. در واقع سنخی بودن وحدت یا همان بالقوه‌گی آن در جهان خارج، جدایی و تعدد ذوات را روا می‌سازد. از این رو وحدت سنخی، چیزی جز اشتراک افراد گوناگون نیست و هرگز وحدت حقیقی و بالفعلی در خارج، رخ نمی‌دهد. وحدت سنخی وجودهای گوناگون نیز مانند افراد یک نوع است که در انسانیت مشترکند اما وحدت عینی ندارند، با این تفاوت که وجودها به سبب بساطتشان، جنس و فصلی ندارند^۳ (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ۱/۱۵۸). آنچه در وحدت سنخی مهم است، تعدد ذواتی است که در شدت و ضعف متغایزند، ولو اینکه در سنخ واحد مشترکند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ۱/۱۵۸). در نتیجه وحدت، تنها تا اندازه اشتراک سنخی در عین تعدد ذوات، پذیرفته می‌شود.

پس چنانکه پیش‌تر گذشت، وحدت، در وحدت سنخی بالقوه است نه بالفعل. بالقوه‌گی یعنی ذوات مختلفی که حقیقتاً واحد نیستند، بلکه اشتراک در یک سنخ دارند و نه بیشتر. این درحالی است که تکثر مفروض، ارجاع به تعدد ذوات داده می‌شود نه مراتب. یعنی ذوات متکثره‌ای داریم که اشتراکاتی هم دارند پس در وحدت سنخی (برخلاف سریانی) چندین وجود داریم، نه یک وجود ذومراتب؛ مانند زید و عمرو و بکر، که سه انسان هستند نه یک انسان. مصباح‌یزدی درباره وحدت سنخی می‌گوید:

بنابراین، وحدت این‌گونه مفاهیم، فقط کاشف از وحدت دیدگاه عقل در انتزاع آنهاست، نه وحدت حیثیت عینی مشترک بین آنها، و اگر چنین حیثیتی وجود داشته باشد، باید از راه دیگری ثابت شود» (مصباح‌یزدی، ۱۳۶۶: ۱/۳۴۲). «منظور از اتحاد آنها (ممکنات) همین است، که یکی نسبت به دیگری، هیچ استقلال‌ی در متن هستی ندارد. (مصباح، ۱۳۶۶: ۱/۳۴۳).

براین پایه، وحدتی که در تشکیک مطرح است، به نفی استقلال از ممکنات فروکاهیده می‌گردد؛ به گونه‌ای که هیچ وحدت واقعی که میان مراتب عینیت برقرار سازد، در میان نیست.

تحلیل انتقادی وحدت سنخی وجود ... (رضا اسکندری و روح الله سوری) ۷۷

از سوی دیگر، ایشان تلازم وحدت مفهومی با وحدت خارجی را در حیطه معقول‌های ثانی نمی‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱۲۰) و این عدم پذیرش ریشه در ذهنی دانستن عروض معقولات ثانی فلسفی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱/ ۱۶۵؛ ۱۴۰۵: ۴۶) بنابراین، تنها در حیطه معقولات اولی می‌پذیرد که از وحدت و کثرت مفهوم، می‌توان به وحدت و کثرت امر عینی رسید. او می‌گوید:

همان‌طور که کثرت آنها دالّ بر کثرت موجودات جهان خارج نیست، وحدت آنها نیز دالّ بر وحدت مصادیق خارجی آنها نیست و لهذا ممکن است که ذهن انسان از تعدادی از اشیا که هیچ جهت وحدت عینی و خارجی ندارند یک معقول ثانی فلسفی انتزاع و بر آنها حمل نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱/ ۱۶۵).

براین پایه، وحدت واقعی به کلی از خارج رخت بسته و هرگز نمی‌توان از وحدت مفهوم وجود، به وحدت خارجی آن رسید. از این رو، از نگاه ایشان، هیچ دلیلی بر پذیرش وحدت عینی وجود نیست:

وحدت آن [مفهوم وجود] دالّ بر وجود یک جهت عینی در مصادیق آن، یعنی در حقیقت وجود، نیست... از طریق وحدت مفهوم وجود، به وحدت عینی حقیقت وجود نمی‌توان پی برد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱/ ۱۶۸).

استاد مصباح، دو مورد نقض برای ادعای خویش می‌آورند: یکی در حیطه مفهوم است که وحدت آن، دلالت بر وحدت مابازاء و مصادیق خارجی آن ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱۲۱-۱۲۲) و دیگری در حیطه مفهوم «عرض» که چون اجناس عالیه‌اند، متباین به تمام ذات‌اند، درحالی که مفهوم یادشده به منزله جنس برای مقولات نیست، بلکه عرضی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱۲۱-۱۲۲). در نتیجه پذیرش «وحدت شخصی سریانی»، برابر مبانی و سخنان ایشان، ناممکن یا دشوار است. برپایه این گونه از وحدت که بالقوه است، وحدت شخصی و بالفعل از خارج رخت بسته و در ذهن به گونه بالفعل تحقق می‌یابد؛ براین پایه، آنچه ستون وحدت سنخی است، وحدت مفهوم بدون مابازاء داشتن آن در خارج می‌باشد. از این رو وحدت سنخی تلاشی است که تنها مشابهت و سنخ مشترک اشیاء خارجی را بیان می‌کند.

شاید پرسیده شود: برخی سخنان استاد مصباح گویای وحدت سریانی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱/ ۱۵۹) و نمی‌توان با قاطعیت، وحدت سنخی را به ایشان منتسب کرد. پاسخ اینکه: برابر جستجویی که نگارنده انجام داد، آن دسته از کتاب‌های ایشان که توسط عبودیت تقریر شده، فی‌الجمله استناد هر دو برداشت به آنها رواست. اما برداشت سریانی، در واقع دیدگاه شخصی

عبودیت است که در جای دیگر بر سریانی بودن وحدت، در مسئله تشکیک تصریح می‌کند (عبودیت، ۱۳۸۷: ۲۰۵-۲۱۲). چنین تفسیری با روح سخنان مصباح‌یزدی سازگاری ندارد.

۶. خوانش آقاعلی مدرس از حکمت متعالیه (وحدت سریانی وجود)

مدرس زنوزی در نخستین گام از دو راه، وحدت حقیقی را در خارج اثبات می‌کند: ۱. وحدت مفهوم وجود: برخلاف مصباح‌یزدی، او از وحدت مفهوم وجود، به وحدت حقیقی مصداق خارجی وجود دست یافته و حتی به این بسنده نکرده و از بساطت مفهوم، بساطت مصداق را نتیجه می‌گیرد (زنوزی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۶۶). ۲. تشخیص: وی هم‌چنین از راه تشخیص، فعلیت و عینیت اشیای خارجی، وحدت حقیقی را اثبات می‌کند (زنوزی، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۳۶-۳۳۷ و ۵۲۲ و ۲۳۷ و ۲۴۰)، آقاعلی پس از اثبات وحدت حقیقی خارجی (زنوزی، ۱۳۷۸: ۳/ ۲۵۴)، همه ممکنات را تعیین‌ها و مراتب یک وجود واحد لا بشرط تصویر می‌کند که «وجود منبسط امکانی» نام دارد. این وجود منبسط، فعل واجب تعالی است که با سریان خویش، مراتب گوناگون کثرات را پدید می‌آورد (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۰۹). از نگاه او در ماسوی الله، یک وجود بیش نیست (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۶۵-۲۶۸) که این وجود، از وجود بشرط لا که همان واجب است، صادر شده است (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۶۲). او می‌گوید:

بدان که ذات حق اول... منزه باشد از اینکه در وجودات امکانیه ساری شود و با حدود وجودیه متحد گردد... و از اینجا حکمای متاله آن ذات پاک را وجود صرف و انیّت محض نامیده‌اند، و احاطه به معنی سریان در اشیاء و اتحاد با حدود وجودیه و معیت با حدود عدمیه و ماهویه، از لوازم فعل و اراده فعلیه و مشیت ثانیه و قیومیت مطلقه فعلیه او بود (زنوزی، ۱۳۸۰: ۳۰۵).

آقاعلی مدرس، باتاکید بر قاعده «الواحد» بر آن است که خداوند تنها یک فعل دارد، اما فعلی دارای مراتب شدید و ضعیف، که حلول سریانی دارد و همه ممکنات در نتیجه تطورات این حقیقت یگانه ایجاد می‌شوند: «جمیع حدود به جعل او مجعول و بتبع او موجود باشند» (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۹۷). او براین باور است که:

خاک چون عنقاء و آدم اوج اوست فعل حق دریا و عالم و موج اوست
در حسیض فعل حق، بس اوج‌هاست موج‌ها دریا و دریا موج‌هاست

(زنوزی، ۱۳۷۸: ۳/ ۱۸۴)

این حقیقت منبسط امکانی، آئینه تمام‌نمای باری تعالی است که در مرتبه فروتر از او و عین‌الربط به اوست. تنها تفاوت او با خدا، سلب صرافت محض و وجوب از اوست. وجود منبسط، از آن‌جاکه مطلق است به هیچ حدی محدود نیست؛ یعنی هیچ‌یک از حدود ممکنات را ندارد اما فی‌حد ذاته، به قید صدور از حق تعالی مقید است (زنوزی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۴۳-۲۴۴). همه حدودی که در مراتب پایین‌تر در ممکنات پیدا می‌شوند در حکم عرض‌های خاص او هستند و علت سریان این وجود منبسط در آنها، «لابشرط» بودن او در مقام ذات از حدود آنهاست (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۸۴). این فعل سریان‌ی حق، چون ویژگی لابشرطی خود را در همه مراتب امکانی حفظ می‌کند. در نتیجه از آغاز تا انتهای سلسله وجود، با هر مرتبه از کثرات امکانی و متناسب با آنها موجود است (زنوزی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۴۳-۲۴۴).

خلاصه آنکه حقیقت سریان‌ی، از حدود و نقایص مادون مبراست، اما کمال‌های آنها را به‌گونه برتر و والاتر داراست. تنها حد او معلول بودن برای خداوند است که صرافت محضه و وجوب را از او می‌ستاند. چنین موجودی، اول تعین فعل اطلاقی حق خواهد بود که آن را مقام عقل اول گویند. از این‌رو وجود منبسط که در تعینات مختلف جاری بوده و سریان دارد، با عقل اول، عقل اول و با نفس، نفس و با جماد، جماد خواهد بود چراکه در همه این مراتب حضور بالفعل دارد (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۸۶). البته این واحد سریان‌ی، بسیط نیز است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/ ۱۴-۲۲؛ ۷/ ۲۲۴؛ ۶/ ۱۵).

آقاعلی تاکید می‌کند که نباید سریان وجودی را همان سریان ماهوی دانست؛ زیرا دلیل انبساط و سریان ماهوی، ضعف وجود است، برخلاف سریان وجودی که از شدت فعلیت، کمال و تحصیل روی می‌دهد. او می‌گوید: «فرقی واضح باشد میان کلیت و اطلاقی که منشأ او، قوت و شدت و جامعیت کمالات بود و کلیت و اطلاقی که منشأ او فتور و ضعف و فقد و نقصان باشد» (زنوزی، ۱۳۸۰: ۳۰۳). تفاوت دیگر آنکه سریان (لابشرط) وجودی بر تعین‌های خویش (بشرط شیء) تقدم دارد و آنها در وجودشان به او وابسته‌اند. اما سریان (لابشرط) ماهوی که طبیعت نوعیه نامیده می‌شود برای وجودش به افراد متشخص خویش نیاز دارد و تنها در ضمن آنها موجود می‌گردد. از این‌رو وجودش وابسته به آنهاست (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۸۵).

براین‌پایه، فیض منبسط سه جهت مهم دارد که برای شناخت او ضروری است: ۱. مقام تقدم او بر وجودهای بشرط شیء که به‌حسب تحلیل نفس‌الامری، مقدم بر همه بشرط‌شیء هاست؛ ۲. مقام فعل واجب بودن که به‌گونه حمل حقیقت و رقیقت در باری تعالی (وجود

بشرط (لا) به صورت حیثیت تقییدیه اندماجی حضور دارد؛ ۳. مقامی که معیت و حلول با موجودات امکانی دارد که به واسطه سریان در آنها شکل گرفته است (زنوزی، ۱۳۸۰: ۳۵۹).

حکیم زنوزی وجود خداوند را خارج از فیض منبسط تصویر می‌کند. در نتیجه بین وجود حق و فعل لابشرط سریانی‌اش، گسستی پیدا می‌شود؛ زیرا واجب تعالی (جاعل بالذات) و فعل اطلاقی او (مجموع بالذات) در یک وجود لابشرط سریانی متحد نیستند تا هر دو مرتبه یک وجود واحد باشند. بلکه فعل حق یک وجود سریانی جداست که همه ممکنات مراتب و درجات اویند و وجود حق، از این سلسله لابشرط سریانی بیرون است. بنابراین یا باید وجود واجب را درون فعل او تصور نمود یا میان آنها واسطه‌ای (چه بینهایت، چه واحد) تصور کرد؛ فرض اول خُلف و فرض دوم محال است. آقاعلی مدرس دو پاسخ ارائه می‌دهد:

۱. بی‌گمان میان علت و معلول از جهتی کمال مبانیت و از جهت دیگر تمام مناسبت برقرار است (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۷۴). کمال مبانیت از این روست که یکی غنی مطلق و دیگری فقر مطلق است و وابسته به غنی مطلق است و چون این دو نقیض یکدیگرند پس نهایت مبانیت برقرار است (زنوزی، ۱۳۷۸: ۱/ ۲۷۳-۲۷۴ و ۴۶۳-۴۶۴ و ۲۳۹). اما کمال مناسبت به سبب حمل حقیقت و رقیقت است که گونه‌ای عینیت را به بار می‌آورد (زنوزی، ۱۳۸۰: ۳۳۸؛ ۱۳۷۸: ۱/ ۱۵۸ و ۳۴۶-۳۴۸ و ۲۵۳/۳ و ۳۴۳ و ۳۹۳). در نتیجه معلول رقیقه علت است و همه حقیقت معلول به گونه برتر، والاتر و درهم‌تینده‌تر در علت تحقق دارد؛ به گونه‌ای که معلول همان علت تنزل یافته و علت همان معلول تصاعد کرده است (زنوزی، ۱۳۷۸: ۳/ ۳۷۵ و ۳۴۳؛ ۱/ ۳۳۰ و ۳۷۸ و ۵۰۴) و این کمال مناسبت است. در نتیجه آقاعلی می‌گوید: «مناسبت تامه اقتضا کند که فاصله در نظام وجود، میان جاعل بالذات و مجموع بالذات و قابل بالذات که قبول و استعداد او تام بود، متصور و معقول نباشد» (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۷۵). از این رو، تصور واسطه میان آنها نارواست؛ زیرا اگر واسطه‌ای باشد، مناسبت تامه‌ای که فرض شد، از میان می‌رود؛ زیرا واسطه، مناسبت تامه را برمی‌دارد. حتی اگر واسطه‌ای فرض شود، آنگاه، خودِ واسطه، مجموع بالذات خواهد بود.

۲. واسطه و برزخ بین جاعل بالذات و مجموع بالذات درجایی تصورپذیر است که جاعل و مجموع هر دو ممکن الوجود باشند. اما اگر جاعل، واجب و مجموع، ممکن باشد، تصور واسطه معقول نیست (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۷۸-۲۷۹)؛ چراکه همه ذات فیض منبسط، جهت جمعولیت بالذات و ربط ذاتی او، و همه ذات واجب جهت وجوب و جاعلیت بالذات

تحلیل انتقادی وحدت سنخی وجود ... (رضا اسکندری و روح الله سوری) ۸۱

اوست. در این میان واسطه‌ای که وجه نازل و دانی و جوب وجود باشد و وجه صاعد و عالی امکان، تصورپذیر نخواهد بود. زیرا هرچه مرتبه نازل و واجب باشد، مجعول بالذات و ربط به واجب است و چیزی جز همان مجعول بالذاتی که پیش‌تر متصور شدیم، نیست. و اگر از مرتبه مجعول بالذات بالاتر باشد، همان واجب‌الوجود بالذات است که او نیز پیش‌تر تصریح شد. (زنوزی، ۱۳۸۰: ۲۷۸) از این رو، تصور واسطه‌ای غیر از واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود بالذات (فیض منبسط)، از پایه نارواست.

خلاصه اینکه تشکیک خاصی از نگاه مدرس زنوزی چنان است که واجب، به‌عنوان آغازکننده سلسله تشکیکی، همه کمالات را به‌گونه برتر داراست و بنابراین بشرطاً از حدود و تعیین‌های ممکن‌الوجودهاست. چنین واجبی یک فعل واحد سریانی دارد که اولاً رقیقه خود اوست و تمام مناسبت در عین تمام مغایرت میانشان برقرار است. ثانیاً همه کثرات امکانی، مراتب و شئون چنین فعل سریانی هستند که نسبت به کثرات مادون خود، لابلشروط بوده و کثرات امکانی در نسبت با او، بشرط شیء هستند. البته فعل واجب، در عین اینکه رقیقه اوست، اما ذات باری تعالی خارج از این فعل بوده و آنچه ساری در کثرات است فعل اوست، نه ذات او (زنوزی، ۱۳۷۸: ۱/ ۵۶۰؛ ۲/ ۱۳۸).

۷. نقد وحدت سنخی

وحدت سنخی از دو راه نقد می‌شود: ۱. نقد مبنایی که به وحدت سنخی می‌انجامد؛ یعنی نقد «تعمیم حکم ذهن به خارج» است. ۲. یادکرد پیامدهای باطلی که بر وحدت سنخی استوار می‌شود.

۱.۷ نقد مبنایی

گذشت که استاد مصباح، عروض مفهوم‌های فلسفی (معقول ثانی فلسفی) چون وحدت را ذهنی می‌داند و در نتیجه وحدت حقیقی خارجی را منکر می‌شود. به‌باور او وجود محمولی وحدت در خارج مستقر نیست؛ یعنی چون عروض (وجود محمولی) وحدت را ذهنی و اتصاف (وجود رابط) آنرا خارجی می‌داند، از این رو وحدت حقیقی به‌مثابه فرد خارجی را منکر شده و برای وجود خارجی، تنها به وحدت سنخی قائل است.

برای نقد این دیدگاه، یادآوری این نکته بایسته است که عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی، بدین معناست که وجود محمولی آنها در ذهن و وجود رابط آنها در خارج

باشد؛ زیرا اتصاف یعنی ربط. برای نمونه در گزاره «زید کور است»، اتصاف نایبایی (کوری) بر زید؛ یعنی وجود رابط نایبایی برای زید، خارجی است (شیرازی، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۴۰-۳۵۲)، اما وجود محمولی آن (خود نایبایی) امری عدم است که تنها در ذهن تحقق دارد. اکنون باینکه وصف (نایبایی) در خارج تحقق ندارد، اما موضوع به آن متصف شود؛ زیرا وجود رابط آن در خارج به دلیل اتصاف خارجی، موجود است. اکنون پرسشی رخ می‌نماید که اگر وجود رابط، همان نسبتی باشد که قوام آن به طرفین است، در جایی که یکی از طرفین (وجود محمول یا وصف) معدوم باشد، آیا وجود رابط تحقق خواهد یافت؟

پاسخ اینکه: «ربط» همواره میان دو امر (موصوف و صفت) تحقق می‌یابد و فانی در آنهاست. در نتیجه تصور ربط، بدون دو طرف امکان ندارد. هرگاه ربطی تحقق یابد (اتصاف خارجی)، دو طرف آن (موصوف و وصف) نیز وجود خواهند داشت.^۴ از نگاه ملاصدرا امکان ندارد ظرف اتصاف در خارج باشد، اما وجود وصف در خارج نباشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۵۲). ظرف اتصاف هرکجا باشد، طرفین اتصاف نیز باید در همان جایگاه مستقر باشند وگرنه امکان اتصاف در آن ظرف ممکن نخواهد بود. برخی شارحان نیز به این اشکال، اشاره کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۴۶) همچنین تحلیل علامه طباطبایی در تبیین دیدگاه صدرا نیز راهگشاست (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲/ ۱۱۰ «تعلیقه طباطبایی»؛ زیرا وقوع ربط میان موضوع خارجی و محمولی ذهنی را محال می‌داند.

اما برابر تشکیک که به مرتبه‌مندی امر خارجی گویاست، هر وصفی، به‌فراخور آثاری که دارد، از مرتبه خاصی از وجود بهره‌مند است. براین پایه صفات عدمی نیز، مرتبه‌ای هرچند ضعیف از هستی در ظرف اتصاف و ربط دارند. البته این امر موجود، هیچ‌گاه ذیل هیچ‌یک از قسم‌های سه‌گانه وجود (فی‌نفسه بنفسه، فی‌نفسه لِنفسه بغيره و فی‌نفسه لغيره بغيره) قرار نمی‌گیرد (شیرازی، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۹۴). بلکه به‌گونه وجود امری انتزاعی که عین وجود منشأ انتزاع خود است به صورت فرد در خارج تحقق دارد؛ چنان‌که گونه‌ای دیگر از معانی انباشته در متن واحد است، که به واسطه در عروض خود متن یادشده، موجود شده است.

براین پایه، مفاهیم فلسفی به خارج راه می‌یابند، و می‌توان وحدت آنها را دالّ بر وحدت حقیقی مصادیق آنها برشمرد؛ زیرا نه تنها خود وحدت در خارج محقق است، بل ارتباط مفهوم با مصداق ارتباطی حقیقی و بدون واسطه است. ازاین‌رو اگر مفهومی، به‌فرض محال، به خارج راه یابد، عین مصداق خارجی خود می‌شود و بالعکس آن نیز صادق است.

تحلیل انتقادی وحدت سنخی وجود ... (رضا اسکندری و روح الله سوری) ۸۳

به هر روی، با خدشه در مبنای یادشده، از راه وحدت مفهوم وجود، می توان وحدت حقیقی و خارجی آنرا نتیجه گرفت و انگاره‌ای که پیش‌تر در نفی وحدت حقیقی وجود ذکر شد، به هیچ وجه پذیرفتنی نیست. به همین دلیل وحدت سنخی که مبتنی بر وحدتی بالقوه در خارج و وحدتی بالفعل در ذهن بود، پذیرفته نخواهد شد.

۲.۷ نقد بنایی

پیامدهای باطلی که بر وحدت سنخی استوار می‌شود عبارتند از: ۱. تلازم وحدت سنخی با تباین. ۲. چهره مفهومی داشتن و اختصاص به ماهیات. ۳. پیش‌آمد تجافی در نظام هستی. ۴. ناسازگاری با معیار تشکیک و اصالت وجود. در ادامه هریک جداگانه تبیین می‌شوند.

۱.۲.۷ تلازم وحدت سنخی با تباین وجودها

گذشت که وحدت سنخی به گونه حقیقی در خارج تحقق ندارد. از نگاه استاد مصباح نیز هیچ راهی برای رسیدن به وحدت حقیقی خارجی، میسر نیست. از این رو، اشیاء خارجی، متکثر الذوات هستند. اکنون بنابر اصالت وجود، که می‌گوید در خارج چیزی جز وجود نیست، باید پرسید تمایز این وجودها در چیست؟ یا به جزء ذات است، یا به خارج ذات و یا به همه ذات. تمایز تشکیکی نیز به سبب فقدان معیار تشکیک، در وحدت سنخی برقرار نیست که در ادامه خواهد آمد.

اگر تمایز به جزء ذات باشد، آن جزء دوم، یا وجود است یا نیست. فرض دوم خلاف اصالت وجود و باطل است. فرض نخست نیز تمایز حقیقی را طرد می‌کند؛ زیرا هر دو جزء یک حقیقت دارند. بنابراین تمایز به جزء ذات باطل است. اگر تمایز به خارج ذات باشد، آن خارج نیز برابر اصالت وجود، باید وجود باشد و در نتیجه تمایزی رخ نمی‌دهد؛ زیرا هنوز از دایره وجود خروجی رخ نداده است. تنها فرض برجامانده، تمایز به همه ذات است که به تباین می‌انجامد.

۲.۲.۷ چهره مفهومی و ماهوی در وحدت سنخی

این نقد در ضمن چند مقدمه بیان می‌گردد: ۱. وجود، ماهیت و کلی طبیعی نیست. در نتیجه: ۲. احکام کلی طبیعی بر وجود خارجی بار نمی‌شود. بنابراین وحدتی که وصف ماهیت است، نمی‌تواند وصف وجود باشد. صدرالمتهلین نیز بر این نکته اصرار می‌ورزد که وجود، کلی

طبیعی نیست و نمی‌توان حکام ماهیت را بر وجود پیاده کرد و شمول وجود را مانند شمول کلی بر جزئیات دانست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷؛ ۱۳۶۸: ۱/۳۸۱ و ۲۱/۶؛ ۱۳۶۳: ۸؛ ۱۳۷۵: ۲۸۶).
۳. وحدت سنخی، (چنان‌که در تبیین معنای وحدت سنخی گذشت) وحدتی در نوع و از سنخ ماهیت است. نتیجه: وحدت خارجی وجود، مانند وحدت سنخی که میان کلی طبیعی و افرادش برقرار می‌شود، نخواهد بود.

۳.۲.۷ رخ داد تجافی در نظام هستی

حذف اصل مرتبه‌بندی سریان‌ی و مراتب حاصل از آن، تباین وجودها را در پی دارد. آن‌گاه نمی‌توان میان دو تعین یا دو ماهیت، مراحل میانی تصور کرد که رابطه دو تعین یادشده را توجیه کنند. با حذف وحدت سریان‌ی و جایگزینی وحدت سنخی، ارتباط اشیا‌ی متباین ناموجه بوده و وجود آنها گسیخته از یکدیگر خواهد بود. این گسیختگی وجودی، به گونه‌ای تجافی در طبقات نظام هستی می‌انجامد و ربط علی و اشتراک وجودی اشیا را محو می‌کند. شاید پرسیده شود: این کاستی در تقریر آقاعلی مدرس از نظام تشکیکی نیز برجاست؛ زیرا ذات واجب، از آنجاکه فاعل مراتب تشکیکی و بیرون از آنهاست، نمی‌تواند ارتباطی غیر تشکیکی (تبانی) با فعل خود (واحد سریان‌ی). در نتیجه واجب و فعل سریان‌ی او از هم گسیخته‌اند و میانشان تجافی رخ می‌دهد. اما حکیم زنوزی، خود به این پرسش پاسخ داده که وجود واسطه، تنها میان دو وجود ممکن ضروری است، و میان واجب و ممکن لزومی ندارد.

حکمت صدرایی با طرح اصالت و تشکیک وجود، به میدانی برای میانی‌اندیشی و حذف تجافی از نظام هستی تبدیل شده است. یکی از ثمرات این اندیشه توجه به کارکرد عالم مثال، قوه خیال و جایگاه نفس در فلسفه صدراست؛ تبیین ملاصدرا از این امور، برآیند نگاه میان‌اندیشانه اوست که به کمک تشکیک سریان‌ی از انگاره تباین و گسیختگی، گذر کرده است.

این اندیشه آنقدر در فلسفه اسلامی به‌ویژه حکمت صدرایی بروز خودنمایی می‌کند، که برخی حذف تجافی و میانی‌اندیشی را وجه تمایز فلسفه اسلامی از فلسفه‌های دیگر می‌دانند (کربن، ۱۳۶۹: ۱۲۰-۱۲۳). اصالت، وحدت سریان‌ی و تشکیک وجود، سه اصل درهم تنیده‌اند که ملاصدرا هر سه را منحصر در وجود می‌داند. همه این اوصاف، تنها در وجود منبسط امکان اجتماع دارند. از این رو تنها با فرض وجود منبسط، می‌توان مبانی صدرایی را درست دریافت. خلاصه اینکه یکی از کارکرد های وحدت سریان‌ی در دستگاه صدرایی، اجتماع این اوصاف در امر اصیل می‌باشد.

۴.۲.۷ ناسازگاری با معیار تشکیک

معیار تمایز تشکیکی، بازگشت «مابه‌الامتیاز» به «مابه‌الاشتراک» است. در حالی که در وحدت سنخی تمایز خارجی و وحدت ذهنی است. از این رو امکان بازگشت «آنچه کثرت‌ساز است» به «آنچه وحدت‌ساز است» نیست. زیرا خاستگاه وحدت در جایگاهی غیر از خاستگاه کثرت تحقق می‌یابد. شاید گمان شود وحدت ذهنی، منشأ انتزاعی در خارج دارد که برای جریان تمایز تشکیکی بسنده است. اما این گمان نارواست؛ زیرا برابر وحدت سنخی (وحدت مفهومی)، وجودهای خارجی، اقتضائی جز کثرت ندارند. این کثرت، در نبود وحدتی حقیقی، اقتضایی جز تباین نخواهد داشت؛ زیرا وحدتی که بتواند با کثرت جمع شود، از نگاه استاد مصباح، تنها از سنخ مفهوم بوده و فقط در ذهن متقرر است. از این رو آنچه در خارج است، جز کثرت حقیقی نیست، و وحدت، حقیقتاً فقط در ذهن حاضر است. و نیز پیش‌تر گذشت که استاد مصباح، انتزاع وحدت از کثرت بما هو کثرت را روا می‌شمارد. به‌باور او نیازی نیست که وحدت متنوع از خارج، مابازاء خارجی داشته باشد. بنابراین، پیداست که وحدت سنخی با تمایز تشکیکی ناسازگار است و چیزی که هیچ تحقق در خارج ندارد نمی‌تواند در خارج وحدت‌ساز باشد.

۵.۲.۷ ناسازگاری با اصالت وجود

اگر وحدت میان وجودها سنخی باشد، کثرت امری خارجی و وحدت، ذهنی خواهد بود. آن‌گاه نمی‌توان مابه‌الامتیاز را به مابه‌الاشتراک بازگرداند؛ زیرا اولی خارجی و دومی ذهنی است. اکنون که تمایز به‌گونه تشکیکی نارواست، تمایز یا به همه ذات است، یا جزء ذات، یا بیرون از ذات. اصالت وجود تمایز سوم، و بساطت آن تمایز دوم را ابطال می‌کند. بنابراین تنها تمایز به همه ذات برجا می‌ماند. اکنون اگر تمایز به همه ذات باشد، یا باید تباین را پذیرفت، یا اگر به‌سبب یکسانی وجودها در طرد عدم، نمی‌توان تباین را پذیرفت، باید وحدت خارجی را پذیرفت. اما هر دو فرض، تالی فاسدهای مشترکی دارند که عبارتند از: ۱. وحدت جنسی وجودها. ۲. تمایز وجودها به چیزی غیر از وجود. در حالی که اولاً: وجود به‌سبب اصالت و تشخیصی که در خارج دارد، وحدت نوعی یا جنسی نخواهد داشت و تحصیلش را خودش تأمین می‌کند. وجود، جنس (یا نوع) نیست که برای تحصیل به چیز دیگری (فصل یا اعراض مشخصه) نیاز داشته باشد. ثانیاً: برابر اصالت وجود، در خارج جز وجود چیزی نیست که به‌گونه جزء درونی یا عارض بیرونی، مایه تمایز شود. بنابراین اگر وجود، وحدت سنخی داشته

باشد چیزی مانند ماهیت و اعتباری خواهد بود که با اصالت وجود ناسازگار است. اصالت و تشخیص وجود، مانع می‌شوند که وحدت آن، مانند جنس و نوع وحدتی ذهنی باشد؛ زیرا وحدت‌های یادشده شایسته ماهیتند و سنخی مفهومی دارند که با اصالت وجود نمی‌سازد.

۸. نتیجه‌گیری

این پژوهش، پس از تقریر دقیق وحدت سنخی، به تبیین سلبی و ایجابی وحدت سریانی پرداخت. سپس هردو گونه وحدت، به سخنان قائلان آنها یعنی مصباح‌یزدی و مدرس زنوزی، مستند گردید. آنگاه به نقد وحدت سنخی پرداخته شد. نخست نقد مبنایی که مبتنی بر نگرش زیرساخت‌گرایانه بر مسئله عروض ذهنی معقولات ثانیه فلسفی بود و می‌گفت: ذهنی بودن عروض معقولات ثانیه فلسفی از پایه باطل بوده و با اتصاف خارجی آنها سازگار نیست. پس از نقد مبنایی، پنج نقد بنایی که پیامدهای باطل وحدت سنخی را بر می‌شمرد ارائه گردید، که عبارتند از: ۱. تلازم وحدت سنخی با تباین. ۲. چهره مفهومی داشتن و اختصاص به ماهیات. ۳. پیش‌آمد تجافی در نظام هستی. ۴. ناسازگاری با معیار تشکیک. ۵. ناسازگاری با اصالت وجود.

پی‌نوشت‌ها

۱. بدریغ، این تصویر اندکی خودمتناقض به‌نظر می‌رسد و قائلان آن نیز سخنان دوپهلویی در مقام تقریر به‌دست داده‌اند. از این رو نویسنده ناچار است این تصویر را با همه کاستی‌هایش گزارش دهد و مسئولیت تناقض احتمالی به‌گردن قائلان آن است.
۲. برای مطالعه بیشتر درباره «حیثیت تقییدی شائی» ر.ک: (یزدان پناه، ۱۳۹۳: ۱۸۷)
۳. شایان یادآوری است که سخنان استاد مصباح، لغزنده است و گاه تناقضاتی درونی دارد. اما نویسنده ناگزیر به نقل صادقانه آنهاست و این لغزندگی به‌گردن نویسنده نیست. بلی، عبودیت در تقریر این متون کوشیده تا به وحدت سریانی نزدیک شود. اما در پایان تصویری سازگار ارائه نمی‌شود؛ زیرا نمی‌توان با حفظ تعدد ذات که لازمه اصلی وحدت سنخی است، به وحدت حقیقی دست یافت.
۴. در قضایای موجه‌ای که محمول آنها عدم محض باشد، روح قضیه سالبه است. در نگاه ادق، قضایای موجه‌ای که حملیه سالبه‌اند مسامحتاً و بالعرض «حملیه» نامیده می‌شوند چرا که به واقع در آنها حملی رخ نداده است. از این رو، در این نوع قضایا، با آن مواجه هستیم «سلب ربط» است نه «ربط سلب». (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴/۴۳۴).

کتابنامه

- ابن سینا، (۱۳۷۶). *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق: محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ابن رشد، (۱۳۹۰). *تهافت التهافت*، تصحیح: ماری بویگس اس‌جی، بیروت، انتشارات کاتولیک.
- امینی‌نژاد، علی، (۱۳۶۹). *آموزش حکمت اشراق*، تهران، سمت.
- آشتیانی، مهدی، (۱۳۹۰). *تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، قم، کنگره علامه آشتیانی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶). *رحیق مختوم*، تحقیق: حمید پارسانیا، قم، نشر اسراء.
- حائری مازندرانی، محمدصالح، (۱۳۶۲). *حکمت بوعلی سینا*، مصحح: حسن فضائلی، تهران، انتشارات علمی.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، (۱۳۶۷). *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی*، مصحح: غلام‌حسین رضانژاد، تهران، الزهرا.
- زنوزی، علی‌بن عبدالله، (۱۳۸۰). *بدایع الحکم*، مصحح: محمدجواد ساروی، تبریز، دانشگاه تبریز.
- زنوزی، علی‌بن عبدالله، (۱۳۷۸). *مجموعه مصنفات*، مصحح: محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*، محقق: حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۹۶ق). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تحقیق: هانری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، سیدرضی، (۱۳۸۷). *درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری*، تنظیم: فاطمه فنا، تهران، حکمت.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۳). *المشاعر*، به اهتمام: هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۱). *ایقاظ النائمین*، مصحح: محسن مؤیدی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تهران، مرکز دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۶). *تفسیر قرآن الکریم*، مصحح: محمد خواجوی، قم، بیدار.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۷۸). *رسالة فی الحدوث*، محقق: حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۲۲). *شرح الهدایه الاثیریّه*، مصحح: محمدمصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاريخ العربی.

- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، مصحح: حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۶). *نهایة الحکمة*، قم، موسسه النشر الإسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۳). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین، (بی تا). *بداية الحکمة*، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۷). *نظام حکمت صدرایی ۲: تشکیک در وجود*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۹۳۰). *تهافت الفلاسفة*، تصحیح: ماری بویگس اس جی، بیروت، انتشارات کاتولیک.
- فخر رازی، (۱۳۵۳). *الاربعین فی اصول الدین*، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
- فخر رازی، (۱۴۰۷). *المطالب العالیة من العلم الهی*، تحقیق: احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتب العربی.
- قوشچی، علاء الدین، (بی تا). *شرح تجرید العقائد*، قم، موسسه آل البیت.
- کرین، هانری، (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی*، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران، توس.
- کمالی سبزواری، شهریار، (۱۳۹۷). «*تشکیک خاصی وجود از دیدگاه آقا علی مدرس و تفاوت آن با سایر انواع تشکیک*»، فصلنامه علمی پژوهشی *خردنامه صدرا*، دوره ۲۳، ش ۳.
- همتی، عصمت؛ اله بداشتی، علی، (۱۳۹۴). «*تحلیل و ارزیابی مبانی و براهین تشکیک خاصی وجود*»، فصلنامه *خردنامه صدرا*، شماره ۸۰.
- قاسم پورحسن، مهدی قائد شرف، (۱۳۹۰). «*تشکیک در وجود و بررسی مناقشات نوصدرا بیان: علامه طباطبائی، آیت الله مصباح و آیت الله جوادی عاملی*». فصلنامه *معرفت فلسفی*، سال هشتم، شماره ۳.
- میثم زنجیرزن حسینی، و سمیه ضیاء علی نسب پور، (۱۳۹۹). «*سنجش مسائل حکمی در ساحت وحدت تشکیکی و وحدت شخصی*»، فصلنامه *حکمت اسلامی*، سال هفتم، شماره ۱.
- حسین سوزنچی، (۱۳۸۴). «*تاریخچه نظریة تشکیک وجود*»، فصلنامه *رهنمون*، شماره ۱۱ و ۱۲.
- حسین مخیران، محمد کاظم علمی (۱۳۹۲). «*بررسی مسئله تشکیک خاصی در اندیشه میرفندرسکی با نگاهی بر ارای صدرالمتألهین*»، *دوفصل نامه علمی - پژوهشی حکمت معاصر*، س ۴، ش ۳.
- عزیز جشان نژاد، عباس جوارشکیان (۱۳۹۴). «*بررسی و مقایسه اثبات وحدت وجود در اندیشه ملاصدرا و ابن عربی*»، *دوفصل نامه علمی - پژوهشی حکمت معاصر*، س ۶۴، ش ۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰). *شرح الاسفار الاربعه*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۴۰۵). *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، قم، موسسه در راه حق.

تحليل انتقادی وحدت سنخی وجود ... (رضا اسکندری و روح الله سوری) ۸۹

- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۶). آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۴). شرح نه‌ایة الحکمة، تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۵). دروس فلسفه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نصیرالدین طوسی، محمد، (۱۳۸۳). اجوبة المسائل النصیریة، گردآوری: عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نصیرالدین طوسی، محمد، (۱۳۸۶). شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- نصیرالدین طوسی، محمد، (۱۳۷۰). تجرید العقائد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- نصیرالدین طوسی، محمد، (۱۹۹۵). نقد المحصل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نبویان، (۱۳۹۴)، «تبیین نظر آقاعلی مدرس زنوزی در تشکیک خاصی از وجود»، فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت، س ۷، ش ۲۵.
- یزدان پناه، یدالله، (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش: عطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.