

بررسی و تحلیل برهان عدم تناهی خداوند متعال

(به عنوان اصلی ترین برهان بر وحدت شخصیه وجود)

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۲/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۵

موسی ملایری*
امیرحسین منصوری نوری**

چکیده

برای تبیین رابطه خداوند متعال با ماسوی الله، چهار نظریه کلان، میان اندیشمندان شکل گرفته است که یکی از این نظریه‌ها، وحدت شخصیه وجود است. برای اثبات نظریه وحدت شخصیه، پس از آنکه توسط ملاصدرا به قلمرو فلسفه وارد شد، براهین متعددی اقامه شده است و یکی از برهان‌ها متکی بر عدم تناهی وجود حق تعالی است. در این نوشتار این برهان مورد تأمل قرار گرفته و هر یک از مقدماتش به نحو مجزا بررسی گردیده است. سعی شده تمامی نقدهای وارد بر مقدمات، مطرح و تحلیل شوند. در نهایت حدود قوت و ضعف منطقی برهان در اثبات مدعا مورد بحث قرار گرفته است. در پایان دو نظریه «تشکیک» و «وجود رابط» به عنوان نظریه‌های رقیب برای وحدت شخصیه مورد بررسی و نقد قرار گرفته‌اند.

واژگان کلیدی: وحدت شخصیه، عدم تناهی، بی‌نهایت، تشکیک، عین ربط.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی و هیئت علمی پاره وقت گروه کلام و

عقاید دانشکده علوم حدیث.

** دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد رشته کلام و عقاید دانشکده علوم حدیث.

مقدمه

قبل از ورود به بحث لازم است مسئله اصلی این پژوهش، اصول موضوعه، مبادی بحث، ضرورت و اهمیت بحث و روش بحث را روشن نماییم.

بیان مسئله

در میان گروه‌های مختلف دین‌پژوه در مورد رابطه میان خالق و مخلوق نظریات مختلفی مطرح شده است، پذیرش هر یک از این نظریات، پایه جهان‌بینی انسان و نوع رابطه او با خداوند متعال و جهان اطراف را تعیین خواهد نمود، از این رو اینکه دانسته شود کدام یک از این نظریات قابلیت مبرهن‌شدن و پذیرش عقلانی را دارند اساسی‌ترین تلاش فکری بشر خواهد بود. در زیر به برخی از این نظریات خواهیم پرداخت.

نخست. تباین کلی: خداوند متعال غیر از همه چیز است و موجودات نیز غیر اویند؛ مابینت و مغایرت ذاتی تام بین خالق و مخلوق، بدون هیچ‌گونه جهت وحدتی بین آن دو، در کمالی از کمالات حتی در وجود و هستی (صدرزاده، ۱۳۸۷، ص ۶). به عبارت دیگر، به اعتقاد این گروه نمی‌توان خلق و خالق را در هیچ کمالی از کمالات، مشترک و همسنخ دانست؛ این نظریه به مشائیان نیز منسوب است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۳/ ذبیحی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۲).

دوم. وحدت وجود و کثرت موجود: به این بیان که وجود یک، واحد شخصی است و هیچ تعددی ندارد، یعنی یک وجود تحقق دارد و آن واجب‌تعالی است و ماهیات امکانی در اثر انتساب به او است که نام موجود بر آنها اطلاق می‌گردد. به بیان دیگر، ماهیات بی‌شماری هستند که در اثر ارتباط و انتساب به آن وجود یگانه تحقق یافته و منشأ اثر گشته‌اند. این نظریه به محقق دوانی منسوب است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۷۴).

سوم. تشکیک در وجود (کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت): به این بیان که مراتب وجود از واجب گرفته تا ضعیف‌ترین ممکنات، مثل جسم و هیولا،

در سنخ اصل حقیقت وجود، متحد هستند و همه مراتب، بهره‌ای واقعی از وجود دارند و تفاوت آنها در میزان بهره آنها از خواص و آثار وجود؛ مانند علم، قدرت و حیات می‌باشد.

این نظریه را معمولاً با مثال نور بیان می‌نمایند که تمام مراتب نور؛ چه نور شمع باشد و چه نور خورشید، در نور بودن، هم‌سنخ هستند و کثرت آنها نیز واقعی است و تفاوت در بین آنان به میزان بهره واقعی آنها از نور باز می‌گردد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۶۹ / حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ص ۴۲).

چهارم. وحدت شخصیه (وحدت وجود و موجود): انسان و هر موجود دیگری، درجه‌ای از درجات فاعلیت خدای سبحان است و هیچ شأن و جایگاه دیگری برای او نیست. زیرا هیچ موجودی نمی‌تواند فاعلیت نامحدود خدا را محدود کند. بنابراین هر موجودی به تناسب ظرفیت وجودی خود، شأن و مقامی از شئون و مقامات خدا را در مرتبه فعل - نه در مقام ذات - نمایش می‌دهد و علیت در نظام هستی، به تشان و تجلی بر می‌گردد و دوئیت را از میان بر می‌دارد؛ که خلاصه بیان آن چنین است:

علیت نامحدود، مجالی برای علیت دیگری باقی نمی‌گذارد و در ضمن، انسان کثرت موجودات را مشاهده می‌نماید در حالی که نمی‌تواند آنها را موجود حقیقی و مستقل تلقی کند؛ چرا که مستلزم شرک خواهد بود. معمولاً برای بیان این نظریه به نفس و قوای آن مثال می‌زنند که نفس، در عین وحدت، دارای قوای سامعه، باصره و ... می‌باشد (شیرازی، پیشین). به عبارت دیگر، خداوند متعال تنها وجود، در هستی است و هیچ چیز جز او بهره واقعی از وجود ندارد و حقیقت آنچه که در عالم مشاهده می‌شود عبارت است از وجهه نورانیه اشیاء؛ و آن نور مطلق، خداوند متعال است چرا که غیر حق تعالی، نور نیست؛ همه ظلمت‌اند ماهیات است که همگی سراب و باطل و بی‌حقیقت‌اند و از عدم درک این وجهه نورانی است که در قوه متخیله نمود می‌نمایند (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۸).

در مقام تمثیل، این نوع برداشت را به ذهن و موجودات ذهنی مثال می‌زنند و می‌گویند آنچه که از آن به‌عنوان مخلوق، تجلی، فعل خدا و یا تعبیری از این دست

بیان می‌شود، در واقع بیان نسبت بین ذهن و موجودات ذهنی است.*
 از آنجاکه نظریه مختار این پژوهش، نظریه چهارم یعنی همان وحدت شخصیه وجود
 است مسئله این نوشتار این است که آیا این نظریه، قابلیت مبرهن شدن با استدلالات
 عقلی را دارد یا خیر؟ و به طور خاص و مشخص، به قوی‌ترین برهان بر این مطلب با
 عنوان «عدم تناهی خداوند متعال» خواهیم پرداخت و به دنبال این هستیم که بسنجیم،
 آیا استدلال بر عدم تناهی می‌تواند از عهده اثبات عقلانی وحدت شخصیه وجود برآید
 یا خیر؟

* در منابع ذیل می‌توان این مطلب را مطالعه نمود:

(موسوی خمینی، تاریخ صحیفه، ج ۱۹، ص ۲۸۴ / حلی، پیشین، ص ۲۲۹ / موسوی همدانی، ترجمه
 تفسیر المیزان، جلد ۱۳، ص ۴۴۰ / حسن زاده آملی، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص ۴۴ / امام
 خمینی، تفسیر سوره حمد ص ۱۷۵).

البته باید این مسئله بیان شود که نظریه دیگری نیز در این موضوع به نام وحدت شهود (وحدت وجود
 و کثرت نمود) وجود دارد:

در این برداشت بر این مطلب تأکید شده است که وحدت حق تعالی، قابل انکار نیست، از طرفی هم
 حضرت حق عزّ اَسمه در ایجاد و تکوین ممکنات با علم و قدرت و اراده و حیات در همین انواع
 ممکنات ظهور و تجلی نموده است و کثرت‌ها را هر چند که وجود مستقل نداشته باشند، واقعاً ایجاد
 نموده است. اما موحد، به علت شدت اتصال و علاقه به خداوند متعال، این نمودها و تجلیات را
 ندیده و تنها اصل را می‌نگرد.

در مقام تمثیل، گفته شده است که این واقعیت مانند شخصی است که جلوی آینه‌های متعدد با اشکال
 و رنگ‌های متعدد نشسته است. طبیعتاً چهره واحد او در هر آینه به شکل متفاوتی دیده می‌شود اما
 شخص دیگری به علت شدت علاقه‌اش به صاحب عکس‌ها، به تصاویر در آینه بی‌توجه است و
 فقط صاحب عکس را می‌نگرد.

البته باید توجه داشت که نکته اصلی در این برداشت، شدت علاقه و اتصال موحد به حق تعالی است،
 لذا هرچند که این نظریه در مقام بیان وحدت شخصیه و تجلی ذکر شده است، اما از آنجاکه حالت
 علاقه و اتصال ممکن است در علیت به همراه سنخیت و حتی در تباین کلی هم رخ دهد، نمی‌توان
 این بیان را مختص به تجلی دانست. به عبارت دیگر این، نظریه گزارش از یک واقعیت روان‌شناختی
 و در جهت تفخیم و تجلیل حق تعالی است نه گزارش از یک واقعیت خارجی، که در عداد این
 نظریات شمرده شود.

اصول موضوعه و مبادی بحث

در این بخش مواردی بر شمرده خواهد شد که در پژوهش، مجال پرداختن و اثبات آنها نبوده ولی در نتایج بحث تأثیرگذارند:

نخست. در این پژوهش، اصل اعتقاد به خداوند متعال و یگانگی آن ذات مقدس، فرض گرفته شده و طبق این اعتقاد، مباحث تنظیم شده است.

دوم. خداوند، کمال مطلق و مطلق کمال است و ذات پاکش از هر آنچه که شائبه نقص و نیاز در هر مرتبه‌ای اعم از خارج، ذهن، درک عمیق عقلانی و ... داشته باشد، مبراً است.

سوم. اصل سنخیت میان خالق و مخلوق در کمالات فرض گرفته شده است، اما آن سنخیتی که اینجا مد نظر است، این‌طور نیست که مخلوق را وجود مستقل در نظر گرفته باشد و او را هم‌سنخ با خالق بداند؛ بلکه برای مخلوق هیچ کمالی را ثابت نمی‌داند و هر کمالی که در او دیده می‌شود از آن خالق او است و در حقیقت، مخلوق تجلی و ظهور کمالات خالق است. به تعبیر اصطلاحی، سنخیت مورد نظر در اینجا، سنخیت شیء و فیء است نه شیء و شیء.

ضرورت بحث

شاید بتوان گفت مهم‌ترین چالشی که انسان متفکر را از دیرباز تاکنون به خود مشغول داشته، چگونگی به وجود آمدن عالم و رابطه آن با خالق آن است، این چالش فکری، گاه انسان‌ها را تا مرز سوفسطی‌گری پیش برده است، گاه او را به مکتب لادری‌گری کشانده تا جایی که کمال خود را اعتراف به «نمی‌دانم» تلقی نماید و گاه او را به مادی‌گرایی سوق داده است و ...

به نظر می‌رسد اگر انسان بتواند درک صحیحی از نوع رابطه خالق با مخلوقات به دست آورد، بسیاری از شبهات و مشکلاتی که افراد را به راه‌ها و نظریات مختلف و گاه غیرعقلانی و در اغلب موارد ناصحیح می‌کشاند، برطرف شده و انسان به آرامش فکری می‌رسد، تا بتواند با فکری آرام در مورد پذیرش یک مکتب تصمیم‌گیری نماید. این پژوهش در پی ایجاد چنین دغدغه‌ای شکل گرفته و امیدوار است بتواند قدمی

مفید در این مسیر بردارد.

روش بحث

در این پژوهش تلاش بر این است که روش، کاملاً فلسفی باشد، به این معنا که استدلال‌ها برهانی و بر مبنای عقل باشد و از جدل و ... پرهیز شود؛ اگر در مواردی از منابع نقلی استفاده شده، یا از آن جهت است که نقل مؤید عقل گردد و یا از آن جهت که در روایتی، استدلالی عقلانی بر مطلبی آورده شده است و چون صرف نقلی بودن آن، ماهیت عقلی و فلسفی آن را تغییر نمی‌دهد، در زمره مطالب عقلانی و فلسفی قرار گرفته است.

استدلال بر وحدت شخصیه

از آنجاکه مسئله وحدت شخصیه وجود یک مسئله شهودی است، بیان استدلال برای آن بسیار مشکل است (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۶-۱۸۳)، علاوه بر آن، استدلال کردن، خود، مستلزم نوعی دوگانگی است و طبق مدعای وحدت شخصیه، دوگانگی حقیقی در اینجا منتفی است (انصاری، ۱۳۸۷، ص ۳۰۴).
با این همه، تلاش‌هایی برای اثبات عقلانی این نظریه صورت گرفته است، هرچند که فهم تام آن متوقف بر شهود خواهد بود.

برهان عدم تناهی. مستقل و نامحدود بودن خداوند متعال

خداوند متعال، موجود مستقل (بذاته لذاته) و مطلق است حتی از قید بی‌قیدی هم رهاست؛ چنین موجودی بی‌نهایت خواهد بود (عدة، مدة و شدة) به عبارت دیگر، بسیط الحقیقه* و نامحدود است؛ چنین موجودی خلأیی را باقی نمی‌گذارد تا غیر،

* قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء و ليس بشيء منها؛ هنگامی که بساطت حقیقت حق تعالی و وحدت حقه حقیقه (خود او عین وحدت است نه آنکه وحدت، صفتی زاید بر ذات او باشد) او به برهان واضح گشت، از آنجاکه حقیقت او (حتی در نزد اشراقیان که اصالة الماهیتی هستند) جز وجود صرف، چیزی نیست، بنابراین هر جا اثری از وجود باشد مال اوست و هیچ شیئی از حیطة وجودی

مجال و فرصت رخ‌نمایی داشته باشد و اگر بسیط الحقیقه چنین نباشد مجموعه‌ای خواهد بود از دارایی‌ها و نداری‌ها؛ و این مستلزم ترکیب است که ذات واجب از آن مبرا است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۹)*.

نتیجه. در عالم، وجودی غیر از وجود واحد بسیط نامتناهی، امکان و فرض تحقق ندارد؛ بنابراین وجودی نه استقلالی و نه تعلقی، غیر از واجب نداریم و غیر او، جلوه وجود او و اعتبارات آن موجود نامتناهی هستند (ملکی تبریزی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۰ / مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۱۴ / رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۷۱ / شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۵).

اگر بخواهیم برهان فوق را به تفکیک قضایا و به‌طور خلاصه مرتب نماییم به صورت زیر خواهد شد:

مقدمه اول: خداوند متعال دارای سعه وجودی نامتناهی است.

مقدمه دوم: هر موجودی دارای سعه وجودی نامتناهی باشد مجالی برای وجود غیر - چه استقلالی و چه تعلقی - باقی نمی‌گذارد و اگر موجودی نمایان است جلوه نامتناهی و اعتبارات اویند.

نتیجه: مجالی برای وجود غیر حق تعالی - چه استقلالی و چه تعلقی - باقی نخواهد

او خارج نیست اگر چه او به هیچ حدی از حدود اشیا محدود نمی‌شود؛ بنابراین، وجود، منحصر در حیطه وجود واجب بوده و ممکنات جز تعلقات و روابط و ظهورات او نیستند.

* در منابع ذیل می‌توان این مطلب را مطالعه نمود.

آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۱ هـ ص ۴۵۵ / جامی نورالدین عبدالرحمن، الدرّة الفاخرة فی تحقیق المذهب الصوفیه و المتکلمین و الحكماء المتقدمین، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، چاپ اول ۱۳۸۵، ص ۱۵۲ / فیض کاشانی، ملّامحسن، اصول المعارف، تحقیق، تصحیح و مقدمه، آشتیانی، جلال‌الدین، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ سوم ۱۳۷۵، ص ۹۸ / ملاصدرای، سفار، ص ۱۷۶ / کاکایی، قاسم، خدامحوری در فلسفه اسلامی و فلسفه مالبرانش، ص ۲۸۳، انتشارات حکمت، تهران، چاپ دوم ۱۳۸۳ هـ / رودگر، محمد جواد، سر سلوک، ترجمه و شرح رساله‌الولایه، میرزا احمد آشتیانی، ص ۲۶۷، انتشارات آیت اشراق، قم، چاپ اول ۱۳۸۷ هـ / سبحانی، جعفر، شناخت صفات خدا، ص ۱۸۴، انتشارات کتابخانه صدر، تهران.

ماند و ماسوای او، جلوه، شأن و اعتبارات اویند.

حال به بررسی مقدمات برهان می‌پردازیم تا بسنجیم آیا این مقدمات، شرایط مقدمات برهان را دارند، تا نتیجه یقینی باشد یا خیر؟ آنچه بیشتر در یقینی بودن آن تردید شده، مقدمه اول است که به بررسی آن خواهیم پرداخت.

بررسی نظرات در مورد بی‌نهایت بودن حق تعالی

در باب مقدمه اول از دو جهت بحث شده است، برخی اساساً منکر این مقدمه‌اند و گروهی دیگر، حمل نامتناهی بر خداوند را به یک معنا پذیرفته و به معنایی دیگر منکرند؛ از این رو با چند نظریه مواجه خواهیم بود:

عموماً کسانی که قائل به تباین کلی میان خالق و مخلوق‌اند، عدم تناهی خداوند متعال را به معنای دقیق آن نپذیرفته و برای این عدم پذیرش، خود توجیحات متعددی دارند که در اینجا به بیان، نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

نخست. تناهی و عدم تناهی مختص کمیات است. گروهی از محققین، متناهی یا نامتناهی بودن را، به هر معنایی که باشد، تنها مختص به کمیات دانسته و می‌گویند این مفاهیم به خداوند متعال که موجودی مابین با مقدار و فراتر از داشتن اجزا است، نسبت داده نمی‌شود (ر.ک: میلانی، ش ۷۹). به عبارت دیگر، تناهی و عدم تناهی، نقیض یکدیگر نیستند که نتوان موجودی را خارج از شمول آن دو تصور نمود؛ بلکه متناهی و نامتناهی از مقوله ملکه و عدم ملکه هستند که امکان سلب هر دوی آنها از موضوعاتی مانند حق تعالی وجود دارد (مناظره آقای میلانی و آقای رمضانی، <http://ramazani.org/fa>). بر این بیان این اشکال وارد است که: «بی‌نهایت» یا «نامتناهی» به معنای سعه وجودی، نه تنها ربطی به «مقدار» ندارد؛ بلکه نقیض آن است. زیرا هر شیئی که کمیت‌دار باشد قطعاً و به حکم عقل، محدود است؛ و هر چیزی که «نامتناهی» باشد، کمیت در او راه ندارد. اگر بتوانیم به چیزی «نامتناهی» بگوییم، یعنی او را از مقدار، منزّه دانسته‌ایم؛ به عبارت دیگر تنها حقیقتی می‌تواند بالفعل نامتناهی باشد که کمیت در او راه ندارد؛ بلکه او «کم» را ایجاد و خلق کرده است. مانند واژه‌های «واحد» و «احد» که بر خداوند متعال و بر مخلوقات، هر دو اطلاق می‌شود در عین

حال از «واحد» و «احدی» که به خداوند اطلاق می‌شود هرگز کم و کیف و ... فهمیده نمی‌شود، همین‌طور است اطلاق واژه «بی‌نهایت» به خداوند متعال؛ و این معنا با این جمله که خداوند متعال «فوق ما لا یتناهی بما لا یتناهی» (سبزواری، ۱۳۸۴، ص ۸۴) است تأکید می‌شود. لذا به کاربردن «بی‌نهایت» در مورد خداوند متعال در صورتی که ناظر به «کم» نباشد هیچ محذوری ندارد.

اما در مورد «ملکه» و «عدم ملکه» بودن این وصف باید گفت: چنان‌که در منطق ذکر شده است که تقابل «عدم» و «ملکه» مربوط به موضوعی است که صفت و مقابلش تنها بخشی از دایره وجود را در بر گیرند، نه تمام آن را (شهبازی، ۱۳۶۴، ص ۲۰۰)؛ مانند بینایی و نایبایی در مورد انسان و سنگ؛ اما در صفاتی که خود آن صفت به تنهایی یا به همراه مقابلش تشکیل دهنده کل دایره وجود باشند - چنان‌که تمامی مسائل فلسفی این‌گونه‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۶۰) - «عدم» و «ملکه» اصلاً معنا ندارد چون صفتی خواهیم داشت که موصوف آن غیر از وجود است؛ مانند واجب و ممکن، وحدت و کثرت و ...، بحث «تناهی» و «عدم تناهی» نیز از این قبیل است و نمی‌توان آن را به‌عنوان «ملکه» و «عدم ملکه» توجیه نمود.

به عبارت روشن‌تر، آنچه که نمی‌توان به آن متناهی یا نامتناهی گفت، فقط مصداق «عدم» است. همان‌طور، چیزی که نه حادث باشد نه ازلی، مصداق «عدم» است. هر وجود و موجودی یا متناهی است و یا نامتناهی؛ و فرق خدا و خلق، همین است.

دوم. اعتقاد به عدم تناهی، اعتقادی بر پایه وهم است. اعتقاد به وجود نامتناهی فی‌نفسه از اوهام بوده و وجود آن از محالات است. طبیعتاً موجودات در عرض و مابین با خدای متعال اشکالی نداشته و منافاتی با توحید ندارند (میلانی، ش ۷۹).

اشکال وارد بر این بیان آن است که: این سخن در واقع به آن معنا است که اگر در مورد خداوند متعال، در جایی «نامتناهی» به کار برده شده است، به معنای دقیق کلمه نیست؛ بلکه به معنای عرفی آن است. به عبارت دیگر؛ این‌طور نیست که سعه وجودی حق تعالی بی‌پایان باشد بلکه پایان دارد؛ گویی / بن‌عربی هم آنجا که می‌گوید: «کَلَّمَا دَخَلَ فِي الْوُجُودِ فَهُوَ مَتْنَاهُ»: هر آنچه وجود پیدا کند متناهی است (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۶)، به همین دیدگاه نظر دارد.

طبق این نظریه، «نامتناهی» به دو صورت قابل فرض است:

نامتناهی بالقوه (لایقفی): به این معنا که هم‌اکنون موجود نامتناهی حقیقتاً و به تمام ذات، موجود نیست؛ بلکه عقل انسان هرچه تصور کند یا انسان هرچه به سمت انتهای آن - مادیت مثال مورد نظر نیست - پیش رود باز هم قابل تصور است و به انتها نخواهد رسید؛ مانند اعداد، که ممکن است هم‌اکنون در ذهن هیچ بشری از عددی بسیار بزرگ به بعد، نیامده باشد و به این لحاظ آن عدد موجود نیست، اما این قابلیت در مجموعه اعداد وجود دارد که هرچه در آن پیش برویم انتها نخواهد داشت.

نامتناهی بالفعل: به این معنا است که موجودی نامتناهی، فرای زمان و مکان، حقیقتاً - هم‌اکنون و در هر زمانی* - موجود است، هرچند که عقل بشر توان تصور آن را نداشته باشد.

ادعای این نظریه آن است که آنچه در «نامتناهی» معنای محصل دارد، نامتناهی بالقوه است و نامتناهی بالفعل، اساساً معقول نیست.

اما به نظر می‌رسد این تعبیر در مورد خداوند متعال مستلزم نقص و نیاز است، چرا که با این تعبیر، واجب‌الوجود به مرتبه واجب - که همان حدی است که مخلوق از درک آن عاجز است - نیازمند خواهد بود، اینکه در مقام پاسخ به این اشکال گفته شود که این حد از حاق ذاتش انتزاع شده، پس مستلزم نقص نیست؛ نیز تفاوتی در اصل نیازمندی به حد نمی‌کند. به علاوه در نامتناهی بالقوه، وجود نامتناهی متوقف بر امری خارج از خودش - مانند تصور مخلوق - خواهد شد، چرا که معنای بالقوه همین است که امری خارج از او باید علت شود تا قابلیت به فعلیت برسد.

بلکه اصلاً تصور بالقوه بودن، مستلزم زمان‌مند بودن و تغییر موجود، است، چرا که با در نظر گرفتن حالت سابق، حال و آینده و تغییر موجود، نسبت به این حالات است که اساساً قوه و فعل معنا پیدا می‌کند.

همان‌طور که بدیهی است این مؤلفه‌ها تماماً مؤلفه‌های اثبات نقص و نیاز برای یک

* البته اینکه گفته می‌شود «هم‌اکنون و در هر زمانی» در واقع از دید ما که محصور در زمان هستیم و در مقایسه با نامتناهی بالقوه بیان شده است؛ چرا که نامتناهی بالفعل قابل زمان‌مند شدن نیست.

موجود است که خداوند متعال از آنها مبرا است.

عبارت «دخل فی الوجود» چنان که در کلام ابن عربی ذکر شد، نیز در مورد خداوند متعال صادق نیست، چرا که آن ذات مقدس، اصل وجود و هستی است، نه اینکه ماهیتی باشد که پا به عرصه وجود نهاده است (همان، ج ۳، ص ۶). چنان که مرحوم ملاصدرا نیز در توضیح عبارت «کلما دخل فی الوجود فهو متناه» فرموده است که این جمله در مقام توضیح وجودهای ظلی و موجودات عالم ماده آمده است و بعد تذکر داده که اطلاق لفظ «وجود» به این موجودات، مجازی است و اینها جز ظهورات حق تعالی نیستند، لذا این جمله در مورد حق تعالی صحیح نیست (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۴۷).

وجوب وجود با عدم تناهی ملازم است

همچنین اگر مراد از تناهی این باشد که زمانی - که آن زمان از درک مخلوقات خارج است - واجب‌الوجود از بین خواهد رفت (نهایت مُدئی)، عقلاً محال است؛ چرا که اصلاً با مفهوم واجب‌الوجود در تناقض است و بقای او وابسته به مرور زمان نیست، بلکه زمان، از مخلوقات اوست (همان، ص ۳۶۳)، همچنین است در مورد هر صفت کمال دیگری، که اگر پایانی برای آن تصور شود در نظر گرفتن پایان، ملازم است با عدم وجوب وجود - از باب عینیت صفات با ذات - چرا که واجب‌الوجود، حتی در تصورات ذهنی هم وجوب وجود را دارد* و در نظر گرفتن شرایطی - حتی به صورت ذهنی - که در آن شرایط، ذات، یا یکی از صفات او نباشد (به پایان خود رسیده باشد) به معنی عدم وجوب وجود برای اوست؛ درحالی که خداوند متعال بنا به ضرورت عقلی باید واجب‌الوجود باشد.

در واقع معنای عرفی از عدم تناهی، به معنای عرفی از واجب‌الوجود باز می‌گردد و معنای عرفی از واجب‌الوجود، در حقیقت همان قول به امکان است؛ چرا که میان مراتب واجب و ممکن، مرتبه دیگری تصور ندارد؛ بنابراین اگر این معنا** پذیرفته شود، خداوند متعال نیازمند علت شده و بر

* این مطلب در جای خود اثبات شده و جزء اصول موضوعه در این پژوهش است.

** معنای عرفی از عدم تناهی و به تبع آن معنای عرفی از واجب‌الوجود.

طبق برهان امکان و وجوب، وجود عالم منتفی می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۸۸)*.

سوم. **عدم تناهی، محال ذاتی است.** برخی دیگر از مخالفین اطلاق عدم تناهی خداوند متعال می‌گویند: «باید دانست که در طول تاریخ اعتقادی شیعی، اعتقاد به محال بودن ذاتی وجود نامتناهی و تحقق آن از امور مسلم و بدیهی بوده است. اعتقاد به وجود آن، وارداتی است و از فلسفه یونان وام گرفته شده و به واسطه عرفای اهل سنت در بین برخی ایشان رخنه کرده است» (میلانی، حسن؛ «اشتباه فلاسفه و عرفا در معنای وحدت خداوند تعالی» در: <http://milani-hasan.blogfa.com/post12>) و این سخن خود را مستند به فرمایش علامه حلی می‌نمایند که: «إن وجود ما لا یتناهی محال» (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۵). به درستی که وجود نامتناهی از محالات است.

این مدعا نیز درست به نظر نمی‌رسد، چرا که: چطور ممکن است این عقیده وارداتی باشد، حال آنکه در منابع روایی***، واژه «لا نهاییه» به کرات در مورد خداوند متعال آمده است؟ (مجلسی، ۱۳۷۹، ص ۴۴)* و آنچه که مرحوم علامه حلی آورده است

* هر موجودی را که در نظر بگیریم یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود. اگر واجب الوجود است مدعای ما که در حال حاضر این است که جهان هستی از واجب الوجود خالی نیست ثابت می‌شود و اگر ممکن الوجود است باید واجب الوجودی در کار باشد تا این ممکن الوجود موجود شود، زیرا ممکن الوجود به حسب فرض از ناحیه ذات خود ایجاب نمی‌کند که موجود یا معدوم باشد، پس موجود بودن و موجود نبودن او وابسته است به علتی خارج از او و با موجود بودن آن علت، او موجود می‌شود و با نبودن آن، معدوم می‌گردد. پس آن علت را مورد بررسی قرار می‌دهیم و همین دو فرض را درباره او اجرا می‌کنیم، زیرا آن علت یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود. اگر واجب الوجود است مدعای ما ثابت است و اگر ممکن الوجود است نیازمند علت دیگری است که آن نیز یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود؛ و اگر ممکن الوجود است نیازمند علت دیگری است و همین‌طور، و بالأخره باید منتهی شود به واجب الوجود، زیرا اگر منتهی نشود تسلسل علل غیر متناهی لازم می‌آید و در مباحث «علت و معلول» اثبات شده است که تسلسل علل غیر متناهی ممتنع است. پس خلاصه این برهان این است: هر موجودی یا واجب است و یا ممکن، و اگر ممکن است باید منتهی و متکی باشد به واجب وگرنه تسلسل علل لازم می‌آید و تسلسل علل محال است.

*** استفاده از منابع روایی لزوماً بحث را درون دینی نخواهد نمود، بلکه می‌توان از منابع روایی به عنوان منابع دست اول که شاهد بر عدم ورود این مفاهیم از جای دیگر است، استفاده نمود.

* در منابع زیر نیز می‌توان روایات مربوطه را مطالعه نمود.

در مورد اثبات مغایرت وجود و ماهیت و در مورد ممکنات است و خود ایشان در فصول دیگر، در مورد عدم تناهی علم (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۵)، قدرت (همان، ص ۸۴) و سایر صفات کمال در مورد خداوند متعال و همچنین عینیت ذات با صفات به تفصیل بحث نموده و همه را اثبات کرده است، چگونگی می شود که ایشان صفات را نامتناهی بداند و به عینیت صفات و ذات معتقد باشد، اما در عین حال بگوید محال است که ذات و وجود خداوند متعال نامتناهی باشد؟!

ممکن است گفته شود مخلوق، توان درک نامتناهی غیر مادی و بالفعل را ندارد، بنابر این آنچه در منابع روایی آمده، معنایش عدم مادیت و عدم جسمانیت خداوند است؛ پس «لا نهاییه له» به معنای «لا جسم و لا ماده له» خواهد بود. در پاسخ می گوئیم:

الف) نامتناهی بالفعل: بله مخلوق توان درک نامتناهی بالفعل را ندارد چرا که خود، محدود است و به همین دلیل است که تمام خداشناسان به این معتقدند که کنه ذات خداوند متعال برای هیچ مخلوقی، حتی برترین و کامل ترین ایشان قابل درک نیست**، چنان که فرموده اند: «و أما الذات الإلهية، فحار فيها جميع الأنبياء والأولياء» (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۶)، «وقتی همه انبیا در برابر ذات نامحدود الهی حیران باشند، دیگران یقیناً راه به کنه نخواهند یافت» (جوادی آملی، ۱۳۸۸)، اما انسان می تواند این مطلب را درک نماید که «تناهی» مساوی با نقص و نیاز است.

ب) نامتناهی مادی: اصلاً این مطلب به معنای دقیق آن، خود، یک تناقض است؛ چرا که ماده، خود، از ماهیات است و اصلاً معنای ماهیت بودن همین است که وجود، محدود شده و به شکل ماهیتی از ماهیات نمایان شده است، بنابراین ماده همیشه متناهی

«رَبُّنَا جَلٌّ تَنَاطُؤُهُ لَا أَمَدٌ وَلَا غَايَةَ وَلَا نَهَائِيَةَ وَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (محمد محسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی؛ الوافی؛ چاپ اول، اصفهان: [بی نا]، ۱۴۰۶ق).

«فَرَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا شَيْبَةَ لَهُ وَلَا ضِدًّا وَلَا نِدًّا وَلَا كَيْفَ وَلَا نَهَائِيَةَ وَلَا تَبْصَارَ بَصَرٍ» (محمد بن یعقوب کلینی، ۱۴۰۷ق).

** چنان که جملاتی مانند «سُبْحَانَكَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ». مؤید این مطلب اند (ابن ابی جمهور، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۴، ص ۱۳۲).

است و نامتناهی مادی اصلاً وجود حقیقی ندارد و این یک تصور و در واقع، معنای نامتناهی بالقوه است، که ما هرچه در عالم ماده پیش رفتیم باز هم تمام نشده و قابل ادامه دادن است. به نگاه دقیق، بازگشت این سخن به همان معنای عرفی از «نامتناهی» است که قبلاً بحث آن گذشت.

ج) «نامتناهی» به معنای «عدم جسمانیت». اینکه «نامتناهی» در منابع روایی به معنای «عدم جسمانیت» باشد قابل قبول نیست، چرا که در روایات بسیاری این دو تعبیر با هم آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۵)* و اگر این دو به یک معنا بود دیگر چنین کاری لزومی نداشت.

در نتیجه، اینکه انسان توان درک کنه نامتناهی غیر مادی و بالفعل را ندارد، مطلبی پذیرفته شده است؛ اما این بدان معنا نیست که انسان هیچ‌گونه درکی از آن نداشته باشد و عدم آن را ملازم با نقص و کاستی - که ذات خداوند متعال از آن مبراً است - نداند.

چهارم. تحلیل ادعای عدم تناهی. این اشکال به دو صورت تقریر می‌شود:

الف) اگر خداوند متعال بی‌نهایت باشد، تصور موجودی مابین با او، که از او به‌عنوان مخلوق، جدا - با تعبیر مسامحی - شده باشد، لطمه‌ای به بی‌نهایت بودن آن نمی‌زند، چرا که خروج چند فرد از بی‌نهایت، بی‌نهایت را از عدم تناهی خارج نمی‌کند. بنابراین بر خلاف مقدمه دوم،** پذیرش عدم تناهی خداوند، مستلزم نفی سایر موجودات نیست.

ب) اگر بگویید تصور مخلوق مابین با خداوند متعال، چیزی از او کم می‌کند (و در بازگشت چیزی به او زیاد می‌نماید)، در واقع قائل به تناهی خداوند متعال شده‌اید، چرا که هر آنچه که زیادت و نقصان بپذیرد در واقع متناهی است (رازی، ۱۴۰۴ق، ج ۲،

* «... لَا يُحَدُّ، وَلَا يُحَسُّ، وَلَا يُجَسُّ، وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا الْحَوَاسُّ، وَلَا يُحِيطُ بِهِ شَيْءٌ، وَلَا جِسْمٌ وَلَا صُورَةٌ، وَلَا تَخْطِيطٌ وَلَا تَحْدِيدٌ». و در منبع زیر نیز می‌توانید روایات مشابه را بیابید.
لَا جِسْمٌ وَلَا مِثْلٌ وَلَا شَبِيهٌ وَلَا صُورَةٌ وَلَا تَمَثَالٌ وَلَا حَدٌّ وَلَا مَحْدُودٌ وَلَا مَوْضِعٌ وَلَا مَكَانٌ وَلَا كَيْفٌ وَ... (شعیری، جامع الأخبار، ص ۶).

** هر موجودی دارای سعه وجودی نامتناهی باشد مجالی برای وجود غیر - چه استقلالی، چه تعلقی - باقی نمی‌گذارد و اگر موجودی نمایان است جلوه نامتناهی و اعتبارات اویند.

ص ۴۲۶.*

در نقد این تقریرات می‌توان گفت: اشکال بالا در واقع از این اشتباه ناشی می‌شود که عدم‌تناهی در اینجا با عدم‌تناهی در ریاضیات و کمیات که عدم‌تناهی بالقوه است، خلط شده است؛ چرا که در اعداد است که مثلاً می‌گوییم اگر تعدادی از مجموعه اعداد خارج شوند آن مجموعه از عدم‌تناهی خارج نمی‌شود، اما اینجا بحث از سعه نامتناهی وجود است، که اگر فردی از تحت آن خارج شد دیگر سعه وجودی شامل آن نمی‌شود، هرچند که با نگاه عرفی، هنوز به آن نامتناهی اطلاق شود. در مورد تقریر دوم اشکال نیز چنین اشتباهی رخ داده است، چون در مورد کمیات است که زیادت و نقصان به این شکل رخ می‌دهد؛** چنان‌که متفکرین نیز هر جا متذکر این قاعده شده‌اند، اشاره به سریان آن در کمیات نموده‌اند (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۶۶۶).***

تا اینجا اشکالاتی که بر مقدمات برهان عدم‌تناهی، به‌عنوان اصلی‌ترین استدلال بر وحدت شخصیه وجود، وارد شده بود، پاسخ داده شد. ضمن تأکید مجدد بر اینکه درک حقیقت وحدت شخصیه، تنها با شهود امکان‌پذیر است باید گفته شود که مقدمات برهان به لحاظ عقلانی قابل‌خداشه نبوده و کاملاً مدعا را اثبات می‌نماید. اما نظریات دیگری نیز وجود دارد که مدعی هستند، بدون پذیرش وحدت شخصیه وجود می‌توان عدم‌تناهی خداوند متعال را توجیه نمود؛ که در ادامه به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

نظریه‌های رقیب

گروه‌های دیگری از متفکران* عموماً عدم‌تناهی در مورد خداوند متعال را به معنای

* كل ما يتطرق إليه الزيادة و النقصان فهو متناه.

** البته در مقولات مشکک نیز به‌گونه‌ای دیگر این مشکل رخ‌نمایی می‌کند که در آینده به آن خواهیم پرداخت.

*** كل عدد يقبل الزيادة و النقصان فهو متناه.

* معمولاً این گروه از متفکرین کسانی هستند که وحدت در کثرت و کثرت در وحدت و ... را مطرح نموده‌اند؛ در مورد قائلین به وحدت شهود باید گفت، چون در آن نظریه، تکیه بر شدت اتصال سالک است نه حقیقت وجود، این بحث جایی پیدا نمی‌کند، چرا که وقتی مناط، شدت اتصال شد، دیگر با

حقیقی آن پذیرفته‌اند، اما برای توجیه عدم تناهی و رابطه خالق و مخلوق راه‌های دیگری غیر از پذیرش وحدت شخصیه را پیموده‌اند که در ذیل به بیان و بررسی این راه‌ها خواهیم پرداخت.

تشکیک

واقعیت خارجی یک فرد از ماهیت با فرد دیگر، در عین اینکه ذاتاً متغایرنند، دارای نوعی اشتراک در خارج نیز می‌باشند، «به این معنا که کل واقعیت یک فرد، هم ما به الامتیاز او از فرد دیگر است و هم ما به الاشتراک او با فرد دیگر. بنابراین در فرد کامل، کل واقعیت، خود، هم کامل است، یعنی امر، موصوف به کمال است که ما به الاشتراک کامل و ناقص است و هم خود به‌عینه، کمال کامل است، که ما به الامتیاز کامل از ناقص است؛ همچنین در فرد ناقص، کل واقعیت، خود، هم ناقص است، یعنی امر، موصوف به نقص است که همان ما به الاشتراک کامل و ناقص است و هم خود به‌عینه، نقص ناقص است، که ما به الامتیاز ناقص از کامل است» (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۷)؛** بر این اساس، می‌پذیریم که موجود نامتناهی، جا برای وجود دیگری در عرض خود باقی نمی‌گذارد؛ اما با وجود تشکیکی، می‌توان موجودی در طول او فرض نمود. در نگاه تشکیکی وجود، سایر موجودات همان تعلق به واجب هستند و موجودی که این‌گونه است آن دیگری را محدود نمی‌کند که با نامحدودیت او در تضاد باشد (سوزنجی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱).

نقد. تحلیل تشکیک. تشکیک به دو نوع تقسیم می‌شود تشکیک عرضی و تشکیک طولی؛ تشکیک عرضی مانند نور آفتاب و نور شمع که هر دو نورند اما در عرض هم، که این نوع تشکیک در مورد حق تعالی در میان قائلین به تشکیک نیز جایی ندارد، اما تشکیک طولی، مانند شعاع خورشید است که در نقطه اتصال به خورشید، از حداکثر نور و در سطوح پایین از شدت کمتری برخوردار است.

تباین یا هر نظریه دیگری قابل سازگاری است و نوبت به بررسی این مطلب نخواهد رسید.

** همچنین این مطلب را می‌توان در (صدرالدین شیرازی؛ شواهدالربوبیه؛ تهران: چاپ بنیاد صدرا) نیز مطالعه نمود و ما به دلیل تقریر روان‌تر از درآمدی به نظام حکمت صدرایی نقل نموده‌ایم.

این نوع تشکیک در واقع این‌گونه تحلیل می‌شود که شدید در عین شدت ضعیف و در عین ضعف، شدید باشد. برای روشن شدن مطلب، لازم است مؤلفه‌های این نوع تشکیک را مورد تأمل و بررسی قرار دهیم.

مراد از شدت و ضعف

در اینکه گفته می‌شود هستی موجودی از موجود دیگر شدیدتر یا ضعیف‌تر است، حقیقتاً چه معنایی اراده شده است، وجوه مختلفی در پاسخ به این سؤال قابل تصور است:

۱. **تشکیک کمی:** یکی نسبت به دیگری از مقدار بیشتری - یا کمتری - از وجود برخوردار است.

در نقد این بیان از تشکیک می‌توان گفت:

اساساً «بیشی» و «کمی» از امور نسبی و مربوط به ماهیات هستند، پس به هستی و حقیقت اشیاء راه ندارند. حقیقت هستی، امری قابل شمارش و قسمت نیست تا بتواند مانند ماهیات جسمانی به کمی و بیشی متصف گردد و اصولاً شدت و ضعف در کمیات، معنای قابل قبولی نخواهد داشت؛ به طور مثال عدد ده شدیدتر از عدد پنج نیست، بلکه بیشتر از آن است (جوارشکیان، ۱۳۸۷)*.

۲. **تشکیک کیفی (تفضیلی):** یکی از دیگری وجودتر (محقق‌تر) است.

به این تقریر از تشکیک، اشکالاتی وارد می‌شود:

اولاً موجودیت و تحقق نمی‌توانند از امور تفضیلی باشند؛ چرا که برای تحقق تفاضل میان آنها لازم است مراتبی میان «وجود» و «عدم» فرض شود، به این بیان که در

* در این مقاله، نگارنده ضمن تقسیم‌بندی بسیار خوب از انواع تشکیک قابل تصور و بررسی نقاط ضعف و قوت هر یک از وجوه، اثبات می‌نماید که نظریه تشکیک توان، بیان نظام خلقت را نداشته و اساساً ملامت‌دار نیز در پی اثبات تشکیک نیست؛ بلکه آن را به‌عنوان یک نظر ابتدایی مطرح نموده تا بحث را پیش ببرد و در نهایت، خودش ناکارآمدی تشکیک را پذیرفته و با نظریه وحدت شخصیه، مسائل را حل می‌نماید. و از آنجاکه این مطالب به صورت پراکنده در آثار ملامت‌دار قابل بازبایی است اما به دلیل دسته‌بندی و بیان خوب نگارنده، ما از مقاله «تباین یا یگانگی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه» نقل نموده‌ایم. البته برخی از اساتید حکمت اسلامی، نظریه تشکیک را در تنافی با وحدت شخصیه ندانسته‌اند.

اوصاف تفضیلی، نسبت دادن وصف تفضیلی به یکی از طرفین، به معنی سلب همان صفت به نحو تفضیلی از طرف دیگر است. زمانی که گفته می‌شود یک فرد وجود، نسبت به فرد دیگر آن، موجودتر یا محقق‌تر است، به معنای آن است که گفته شود فرد دوم نسبت به فرد اول، لاوجودتر (نامحقق‌تر) است، یعنی عدم‌تر یا معدوم‌تر است. این بدان معنی است که میان هستی و نیستی، مراتب، اشیاء و واقعیت‌هایی تحقق دارد که به خودی خود نه وجودند و نه عدم (به نسبت نزدیکی بیشتر به وجود، موجودترند و به نسبت نزدیکی بیشتر به عدم، معدوم‌تر) و فرض واقعیت‌های میانی، به دلیل تناقض وجود و عدم، از اساس نامعقول است.

ثانیاً اگر «وجودتر» بودن از جهت ذات هستی است، باید گفت که ذات هستی دارای ماهیت و ذاتی نیست که تشکیک بردار باشد و اصولاً تشکیک در ماهیت، امری قابل پذیرش نیست، بلکه هر نوع تشکیک در ماهیت باز به تشکیک در هستی بر می‌گردد که محل سؤال اصلی است (همان).

۳. **تشکیک ترکیبی:** وجود ضعیف‌تر با عدم، هم‌آغوشی بیشتری دارد و عدم بر وجود او بیشتر راه پیدا کرده است.

معنای عبارت فوق، آن است که هستی، هر اندازه از مراتب عالی خود به سمت پایین تنزل می‌کند، حدود عدمی بیشتری یافته و در نتیجه به عدم نزدیک‌تر و با آن هم‌آغوشی و امتزاج بیشتری پیدا می‌کند، از همین بیشتر و کمتری حدود عدمی هستی است که به شدت و ضعف در هستی تعبیر می‌شود. به این بیان از تشکیک نیز اشکالاتی وارد است:

نخست. عدم، نیستی محض است و اگر مصداقی برای آن فرض شود به تبع وجود و به نحو مجازی است؛ پس شدت و ضعف مفروض در عدم و یا زیاد و کم شدن حدود عدمی اشیاء نیز به تبع شدت و ضعف در خود هستی است؛ از این‌رو برای توجیه شدت و ضعف در هستی، نمی‌توان به شدت و ضعف در عدم متوسل شد.

دوم. اگر عدم را نیستی محض دانستیم پس اساساً عدمی در عالم تحقق ندارد و می‌توان گفت عدم، عدم است هم به حمل اولی ذاتی و هم به حمل شایع. هر چه هست، هستی است؛ و دار تحقق، دار هستی و وجود است نه دار وجود هم‌آغوش با

عدم. جایگاهی بالاتر از هستی وجود ندارد که عدم و وجود بتوانند با هم در آن جایگاه حضور داشته باشند تا بتوان از امتزاج یا هم‌آغوشی هستی و نیستی سخن به میان آورد. ضعیف‌شدن هستی و حدود عدمی یافتن موجودات وقتی قابل تصور است که بتوان برای عدم، یک نحوه فراگیر از تحقق فرض کرد به گونه‌ای که اطراف هستی (مراتب مادون حق تعالی) را فرا گرفته و آن را محدود ساخته باشد و یا اینکه چنین توهم کنیم که عالم خلقت، یک دو قطبی است که در یک سو، دار هستی و در سوی دیگر، دار نیستی است، هر اندازه که از کانون هستی به سمت عدم برویم بر مراتب عدمیت افزوده و از مراتب موجودیت کاسته می‌گردد، در نتیجه موجوداتی که میان این دو وادی - وادی هستی محض و وادی نیستی محض - واقع‌ند همگی به نحو متدرج و تشکیکی از وجود و عدم برخوردار باشند و از این رو می‌توان از هم‌آغوشی نیستی و هستی سخن گفت.

چنین سخنی پایه‌ای جز وهم ندارد. فرض هستی در میانه نیستی، یک فرض خیالی و وهمی است که از ادراکات حسی و تجربی ما در عالم محسوسات نشأت گرفته و به یاری قوه وهم به ساحت هستی تعمیم داده شده است.

به طور مثال وقتی موجودی را مشاهده می‌کنیم که اطراف او خالی است و یا اینکه در خلأ واقع شده، با تطبیق وهمی وجود با شیء مذکور و عدم به خلأ یا فضای خالی اطراف او، همین معنا را نیز در خصوص وجود و عدم صادق می‌دانیم و بعد چنین گمان می‌کنیم که نیستی به عنوان نبود هستی، واقعیتی است که ممکن است هستی، مقداری از آن را پر نماید.*

حال در چنین جایگاهی که جز هستی چیز دیگری قابل فرض نیست چگونه می‌توان تصویری از هم‌آغوشی هستی و نیستی داشت و قائل به حدود عدمی برای اشیاء شد؟!*

* مشابه همین معنا در خصوص صدور، فیض و خلق در اذهان هست، گویی در ذیل هستی حق تعالی، داری بنام دار «عدم» موجود است که خداوند در چنین داری، دست به خلق و یا افاضه هستی می‌زند. در حالی که اساساً بنا بر اصالت وجود، عدم، عدم است و از این رو «تحقق»، تنها و تنها به هستی تعلق دارد چرا که هستی عین تحقق داشتن است.

نتیجه آنکه نه تنها شدت و ضعف یافتن در هستی، معنای محصلی ندارد، اساساً حد عدمی داشتن نیز کاملاً بی‌وجه و غیر قابل تصور است؛ اگر حدی هست، همان حدود وجودی اشیاء در نسبت با یکدیگر است؛ یعنی این موجودات عالم هستی هستند که با وجود و هستی خود به یکدیگر حد زده‌اند نه اینکه چیزی به نام نیستی به هستی، حد زده باشد. البته فرض حد زدن وجودات اشیا به یکدیگر، با توجه به اصل وحدت حقیقت وجود، در صورتی پذیرفته است که حدود وجودی اشیاء را تعینات هستی مطلق تلقی کنیم که تنها با نظریه وحدت شخصیه وجود، قابل بیان و تفسیر است نه با مدل تشکیکی (همان).

۴. **تشکیک فقدانی:** وجود قوی‌تر (شدیدتر) کمالات خاصی را دارد که وجود ضعیف‌تر فاقد آنهاست.

در این توجیه از تشکیک، اگرچه حدود عدمی، امری نسبی و ناشی از قیاس مراتب به یکدیگر دانسته شده است، اما پذیرش این توجیه نیز منافی با اصل وحدت و بساطت حقیقت هستی است. زیرا فرض بسیط و یگانه‌دانستن حقیقت وجود، ملازم با آن است که هر موجودی - حتی در نازل‌ترین مرتبه هستی - از آن حیث که موجود است، حقیقت هستی را بدون ذره‌ای کم و کاست، در وجود خود داشته باشد و از این‌رو تحقق حقیقت هستی در هر جا، تحقق جمیع کمالات و شئونات هستی در آنجاست (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۷۷).*

پس بنابر فرض بساطت و وحدت حقیقت وجود نمی‌توان فرض کرد که در جایی، حقیقت وجود متحقق باشد اما یکی از شئون یا کمالات و آثار آن نباشد؛ و اساساً از همین‌رو بوده است که حکما چاره‌ای جز توسل به مدل تشکیکی نداشته‌اند. در مدل تشکیکی، ما به الاختلاف عین ما به الاشتراک است، یعنی آنچه که از حقیقت وجود و

** كما أن الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت والتشكيك بالكمال والنقص، فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة والارادة والحياة سارية في الكل سرعان الوجود على وجه يعلمه الراسخون. فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح، شاهدة بوجود ربها، عارفة بخالقها ومبدعها، كما مر تحقيقه في اوائل السفر الاول.

کمالات ذاتی آن در مرتبه مافوق است همان بعینه در مرتبه مادون وجود دارد. پس تمایز دو طبقه در آن نیست که در یکی کمالی و اثری و شأنی از هستی هست که در دیگری نیست، از این رو باز سؤال اصلی پا برجاست که اگر شدت و ضعف، وجدان یا فقدان کمال و شأنی از هستی نیست پس تحلیل وجودی آن چیست؟ ضعف و قوت در کمالات هستی به چه معناست؟ در ساحت حقیقت واحده و بسیط هستی، چنین امری چگونه قابل تصور است؟ (همان)

به عبارت دیگر چنان که یکی از شاگردان و پیروان مکتب ملاصدرا بیان نموده است؛ اگر تشکیک طولی به این نحو که کمالات موجود دانی بعینه در موجود عالی نباشد، پذیرفته شود واجب مجموعه‌ای خواهد بود از دارایی‌ها و نداداری‌ها* و این مستلزم ترکیب است که ذات واجب از آن مبراً است و پذیرش چنین ترکیبی با ادعای عدم تناهی، در تناقض است، چرا که «کل ما یحتمل الزائد و الناقص فهو متناه» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۲۸) هر چیزی که احتمال زیادت و نقصان داشته باشد، متناهی است و هر چیز که محدود و متناهی باشد مخلوق است، «فَإِذَا احْتَمَلَ الْحَدَّ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ وَ إِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ كَانَ مَخْلُوقاً» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۶)؛ هر آنچه احتمال محدود شدن داشته باشد، احتمال زیادت و نقصان خواهد داشت و هر چه که احتمال زیادت و نقصان داشته باشد مخلوق است.

به بیان روشن‌تر از زبان یکی از برجسته‌ترین شارحان معاصر حکمت صدرایی، باور به وحدت و بساطت حقیقت هستی، با اینکه حقیقت واحده در جایی شدیدتر و در جایی ضعیف‌تر شود منافات دارد، چرا که اگر هویتی بسیط حقیقی باشد و واجد همه کمالات وجودی نباشد، به گونه‌ای که برخی کمالات را داشته و فاقد برخی دیگر باشد (یا واجد برخی مراتب بوده و مراتب دیگر را فاقد باشد)، آن ذات مرکب از وجدان و فقدان است و ذاتش متحصّل از وجود و عدم است، زیرا اگرچه آن ذات در خارج و حتی با نگاه عقلانی سطحی، بسیط و منزّه از ترکیب است، اما چون دارای برخی

* اگر [حق تعالی] وجودی را به حیثیت وجود، فاقد بودی، محدود شدی و ترکیب در ذات بسیط لازم آمدی، از «وجود» و «عدم» و از «وجدان» و «فقدان».

کمالات و فاقد برخی دیگر است با تحلیل عمیق عقلانی مرکب از دو حیثیت وجدان و فقدان است، در حالی که بسیط حقیقی در تمامی مراتب خارج، ذهن و عقل بسیط است؛ بنابراین اقتضای ذاتی بسیط واقعی آن است که واجد همه کمالات و مراتب وجود باشد و هیچ کمال وجودی از حیطة هستی بی‌نهایت او خارج نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۰).

این فرض هم که گفته شود، همان کمالات وجودی محقق در اشیاء به نحو حقیقه و رقیقه در ذات حق هم هست، مشکلی را حل نخواهد کرد؛ چرا که در نهایت باید مشخص شود که آیا برای رقیقه، واقعیت و موجودیتی متصور است یا نه، صرف اعتبار عقلی یا خیال و وهم است؟

اگر رقیقه دارای وجودی است، کمالات وجودی این موجود - حتی اگر نسبت به ذات حق، این کمالات بسیار ناچیز و ضعیف باشد - بعینه در ذات حق تعالی نیست، زیرا فرض بعینه ملازم وحدت در تشخص است و ما فرض کردیم که چنین وحدتی وجود ندارد. پس باید به مانند یا مثل آن را در حق تعالی قائل شویم، که این قول نیز، هم ملازم فرض فقدان و نقص در ذات حق است - زیرا باز عین آن کمال در ذات حق نیست - و هم ملازم با فرض ماهیت کلیه برای هستی است (چون مثلثیت تنها در جایی که ماهیت مشترکی وجود دارد مطرح است) و هم با بساطت حقیقی خداوند متعال در تضاد است؛ در نتیجه منافی علم ذات حق تعالی به مخلوقات است.* بر همین مبنا می‌توان استدلال کرد که اوصاف ذاتی هستی، از آنجا که از نفس هستی انتزاع شده و مساوق با وجودند باید در هر جا که ذات هستی متحقق است این اوصاف نیز به یکسان متحقق باشند (جواریشکیان، ۱۳۸۷).

مشاهده می‌شود که هیچ یک از توجیهاات در مورد تشکیک، معنای محصلی نداشته و نمی‌توانند تعریف صحیحی از اصل هستی و مخلوقات به دست دهند. نکته دیگری که باید در اینجا ذکر نمود آن است که به فرض اینکه شدت و ضعف در هستی، معنای محصلی هم داشته باشد و امری امکان‌پذیر تلقی شود، سؤال مهم

* به مقتضای قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء».

دیگر این است که چرا در متن حقیقت واحده هستی، شدت و ضعف پیدا شده است؟ چرا حقیقت هستی که یک حقیقت یگانه و صرف و خالص است، در جایی ضعیف‌تر و در جایی قوی‌تر شده است؟ اگر هستی دارای یک حقیقت واحده است پس یک اقتضای واحد باید داشته باشد نه چند اقتضا، از این رو یک مرتبه باید داشته باشد نه چند مرتبه.

به عبارت دیگر، وقتی عامل و فاعلی بیرون از هستی را نمی‌توان تصور کرد، بلکه فاعل و قابل یکی است و فاعل و قابل (هستی) نیز دارای چند حیثیت نیست؛ بلکه حقیقت واحده بسیط و خالصی است، پس پیدایش شدت و ضعف در آن، هیچ مبنا و ملاک وجودی نخواهد داشت و تشکیک توجیه‌پذیر نیست (همان).

عین ربط بودن مخلوقات نسبت به حق تعالی (وجود رابط)

در توضیح وجود رابط این‌گونه بیان نموده‌اند که وجود رابط تنها حیثیت غیره دارد و هیچ‌گونه موجودیت فی نفسه در او راه ندارد از این رو وجود رابط چیزی نیست جز همان قیام و صدور و مانند اینها. بنابراین وجود رابط تنها می‌تواند معنای حرفی از وجود، موسوم به کون ناقص را در ذهن بیاورد، لذا وجود رابط نمی‌تواند مناط دوئیت و تکثر در عالم باشد (سوزنچی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱). به عبارت دیگر، بر اساس نظریه وجود رابط، معلول مطلقاً نسبت به علتی که وجود را به آن افزوده است، ربط محض است یعنی وجود معلول بعینه برای علت فاعلی تام اوست و از خود هیچ‌گونه وجودی ندارد و اضافه معلول به علت تامه‌اش به نحو اضافه اشراقیه است که قائم به یک طرف عینی می‌باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۷)، وقتی هویت معلول، عین ربط به علت بود و طرف دیگری نیز در مقابل علت قابل فرض نبود و معلول عین فقر به علت بود، دیگر تحقیقی برای معلول باقی نمی‌ماند که مناط دوئیت باشد (جوارشکیان، ۱۳۸۷)، لذا در عین حفظ صفت عدم‌تناهی در مورد خداوند متعال، موجودات دیگر نیز به نحو عین‌الربط پذیرفته شده و وحدت شخصیه لازم نمی‌آید.

نقد. پذیرش وجود رابط، در واقع پذیرش وحدت شخصیه است. باید دقت نمود آنچه در اینجا اتفاق افتاده است در واقع آن است که با مسامحه و نه با دقت، به‌وسیله

مفاهیم اسمی: مانند «ربط» و «رابط» و «قیام» و «صدور» و «ایجاد» که حاکی از ربط و وابستگی اند نه حاکی از استقلال، به مفاهیم حرفی اشاره شده است، اما باید توجه داشت که وجود رابط در واقع قسمی از وجود نیست، چرا که تعبیر «قسمی از وجود» دقیقاً به معنای «بخشی از مصادیق مفهوم اسمی وجود» است، در حالی که چون وجود رابط اصلاً حیثیت فی نفسه ندارد از این رو هیچ مفهوم اسمی ای اعم از موجود، شیء، واقعیت و ... بر آن صدق نمی کند (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۲۰۸ و ۲۳۲). به عبارت دیگر، وقتی هویت معلول، عین ربط به علت است و طرف دیگری نیز در مقابل علت نیست تا برای معلول، تحقیقی میانی و واسطه‌ای فرض شود، قابل تصور نیست که هستی این ربط، متمایز از هستی علت خودش باشد وقتی یک طرف داریم، پس اساساً ربط هم نداریم و اگر قائل به ربط شویم، باید بگوییم ربط همان طرف، با خودش است و ربط خود با خود، چیزی فراتر از خود نیست. زیرا در متن هستی خود، این ربط تحقق می‌یابد پس در واقع همان طرف است نه طرف همراه با ربط (جوارشکیان، ۱۳۸۷).

اساساً فرض وابستگی و تقوم وجودی یک شیء به شیء دیگر، ملازم با یگانگی در تشخیص است، زیرا وابستگی وجودی یعنی عین فقر بودن. عین فقر بودن یعنی هیچ‌گونه دارایی متمایز از علت برای معلول قائل نباشیم، زیرا این چنین نیست که علت، چیزی به معلول داده است و او آنچه دارد، وامدار علت خود و وابسته به اوست؛ بلکه اساساً معلول، هیچ ندارد نه اینکه هر چه دارد از علت است؛ نه، او اساساً عین احتیاج و ناداری است از این رو هر چه دارد همان علت است، ذاتی در کار نیست تا دارای حتی فقر تلقی شود. عین فقر یعنی فقر محض، پس هر چه دارد همان علت است نه از علت. فرض «از علت» یک نحوه دارایی عاریه‌ای و تبعی را اثبات می‌کند و ملازم فرض ذاتی‌ای برای معلول است ذاتی که نیازمند به علت است؛ در حالی که اساساً معلول به دلیل عین فقر بودن، فاقد هر نوع غنا و در نتیجه فاقد هر نوع ذاتی‌ای (حتی ذات نیازمند) است پس، ذات معلول، همان علت و از این رو هستی اش همان هستی علت

است (همان)*.

روشن است وقتی هویت معلول را در متن و بطن حقیقت علت دانستیم و تمایز وجودی میان آنها قائل نشدیم، هرگز نمی‌توانیم این حقیقت واحد را با مدل تشکیکی و ذو مراتب هستی، تبیین و تصویر نماییم؛ بلکه مدل هستی، مبدل به مدلی یک مرتبه‌ای خواهد شد که جمیع موجودات دیگر - بغیر ذات حق تعالی - تعیینات و ظهورات و شئون آن حقیقت واحد و بدون تراخی و تأخر وجودی از ذات علت

* فاذا كان هذا هكذا، يتبين و يتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مابينة لحقيقة علتة المفيضة اياه، حتى يكون للعقل ان يشير الى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجودها فيكون هناك هويتان مستقلتان في التعقل: إحداهما مفيضاً والآخر مفاضاً؛ إذ لو كان كذلك، لزم ان يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولاً، لكونه متعلقاً من غير تعقل علتة و إضافته إليها، والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً الى العلة، فانفسخ ما أصلناه من الضابط في كون الشيء علة و معلولاً هذا خلف.

فاذن، المعلول بالذات لحقيقته له بهذا الاعتبار سوى كونه مضافاً و لاحقاً، و لا معنى له غير كونه أثراً و تابعاً، من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني؛ كما ان العلة المفيضة على الاطلاق إنما كونها اصلاً و مبدأ و مضموداً اليه و ملحوقاً به متبوعاً هو عين ذاته... ان لجميع الموجودات اصلاً واحداً و سنخاً فardاً هو الحقيقة و الباقي شئونه، و هو الذات و غيره اسماؤه و نعوته، و هو الاصل و ما سواه اطواره و شئونه، و هو الموجود و ما وراءه جهاته و حيثياته.

و لا يتوهمن احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالی تكون نسبة الحلول! هيهات! ان الحالية و المحلية مما يقتضيان الاثنية في الوجود بين الحال و المحل؛ و هاهنا - اي عند طلوع الشمس التحقيق من افق العقل الانساني المتثور بنور الهداية و التوفيق - ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق، و اضمحلت الكثرات الوهمية، و ارتفعت اغاليط الاوهام...اذ قد انكشف ان كل ما يقع اسم الوجود عليه بنحو من الأنحاء فليس إلا شأناً من شئون الواحد القيوم، و نعتاً من نعوت ذاته، و لمعة من لمعات صفاته. فما وضعناه اولاً ان في الوجود علة و معلولاً بحسب النظر الجليل، قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما امراً حقيقياً و المعلول جهة من جهاته؛ و رجعت عليته المسمى بـ «العلّة» و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيئه بحيشية، لا انفصال شيء مابين عنه. فأتقن هذا المقام الذي زلت فيه أقدام أولى العقول و الافهام، و اصرف نقد العمر في تحصيله؛ لعلك تجد رائحة من ميثناك ان كنت مستحقاً لذاك و اهله. (شيرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۱).

خود محسوب می‌شوند.

بنابراین در مورد عین ربط بودن مخلوقات باید گفت که عین ربط بودن در واقع قسمی از اقسام وجود نیست؛ بلکه عین ربط بودن مساوی است با نفی وجود از ممکن و اثبات شأن بودن آن برای وجود مستقل بالذات. در نتیجه مساوی است با نفی کثرت اشیاء و اثبات کثرت شئون وجود یگانه مستقل بالذات، که همان وحدت شخصیه وجود است (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۸).

سایر براهین، زیرمجموعه برهان بر «عدم تناهی»

مطلب دیگری که در این مقاله تنها به آن اشاره می‌گردد، این است که برخی از استدلال‌های دیگر مانند «صرف‌الوجود بودن حق تعالی»، «امکان فقری مخلوقات نسبت به خداوند متعال» و ...، نیز برای اثبات وحدت شخصیه وجود اقامه شده‌اند، اما از آنجاکه استدلال بر عدم تناهی، اگر قابل خدشه نباشد، سایر استدلال‌ها نیز زیرمجموعه آن قرار می‌گیرند. در این مقاله، دیگر به آن استدلال‌ها پرداخته نشده، هرچند که در جای خودشان دلایل قابل تأملی هستند و هرکدام قابلیت پرداختن در یک مقاله مستقل را دارا می‌باشند.

۱۹۲

پیش

سال نوزدهم / پاییز ۱۳۹۳

نتیجه‌گیری و بیان نظریه مختار

با توجه به مطالب فوق، از آنجاکه این نتیجه حاصل شد که پذیرفتن موجودات در عرض خدای متعال، نافی سعه وجودی مطلق حق تعالی است؛ چرا که وجود در عرض، یا از سنخ اوست یا خیر - سنخیت در این پژوهش به عنوان اصل موضوعه فرض گرفته شده - وجود همسنخ، اگر غیر او باشد، نافی وجود مطلق است و اگر متباین نبوده و در طول باشد، واجب را واجد وجدان و فقدان* می‌نماید، که این ترکیب است و این ترکیب چون منتهی به نیازمندی و نقص خدای متعال می‌شود**، قابل پذیرش نیست.

* و اشکالات دیگر وارد بر تشکیک که در بحث تشکیک ذکر شد.

** هر مرکبی به اجزای خود نیازمند است.

لذا نظریه مورد پذیرش این پژوهش، وحدت شخصیه وجود است.

با این توضیحات ملاحظه می‌شود که می‌توان مقدمه اول استدلال بر عدم تناهی را یقینی دانست؛ علاوه بر نقض و ابرام‌هایی که در مورد «بی‌نهایت» گذشت باید در نظر داشت که نامحدودبودن خداوند متعال به‌عنوان موجود مطلق و کامل مطلق، مرتکز اذهان تمامی خداپرستان است، اما با توجه به دقت‌های علمی می‌توان گفت از آنجاکه این قضیه در لسان متفکرین و فلاسفه - و هم در منابع نقلی اسلامی - مشاهده می‌شود و حتی گروهی که معتقدند واژه «نامتناهی» برای خداوند متعال یک توهم است به‌گونه‌ای به عدم محدودیت در مورد خداوند متعال معتقدند، می‌توان ادعا نمود که متفکرین بر این مطلب اجماع دارند.

با توجه به یقینی‌بودن هر دو مقدمه استدلال عدم تناهی خداوند متعال می‌توان نتیجه گرفت که استدلال بر عدم تناهی برای اثبات وحدت شخصی وجود، یک استدلال تام بوده و چنان‌که در کتب منطقی گفته شده، متفکر را به ناچار به پذیرش عقلانی وحدت شخصیه وجود که استدلالی معتبر محسوب می‌شود، وا می‌دارد. هرچند که باز هم اعتراف می‌کنیم که صرفاً با استدلال عقلانی، درک حقیقت و واقعیت وحدت شخصیه وجود حاصل نمی‌شود و برای درک آن، شهود، سیر و کسب مراتب روحانی لازم است.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین؛ شرح بر زاد المسافر؛ چاپ سوم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ق.
۲. ابن عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات؛ بیروت: انتشارات دار صادر، [بی‌تا].
۳. انصاری، خواجه عبدالله؛ منازل السائرین؛ علی شرح شیروانی؛ چاپ اول، [بی‌جا]: انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۷ق.
۴. جامی، نورالدین عبدالرحمن؛ الدرّة الفاخره فی تحقیق المذهب الصوفیه و المتکلمین و الحكماء المتقدمین؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۵ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی؛ چاپ چهارم، [بی‌جا]: انتشارات مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ق.
۶. _____؛ مقدمه سرالصلوة؛ چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸ق.
۷. جوارشکیان، عباس؛ «تباین یا یگانگی وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه»؛ قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، ۱۳۸۷.
۸. حسن زاده آملی، حسن؛ وحدت از دیدگاه عارف و حکیم؛ چاپ اول، قم: انتشارات تشیع، ۱۳۷۹ق.
۹. _____؛ وجود رابط و رابطی؛ چاپ اول، قم: انتشارات الف لام میم، ۱۳۸۷ق.
۱۰. خمینی، روح‌الله؛ تفسیر سوره حمد؛ چاپ یازدهم، تهران: انتشارات موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸ق.
۱۱. _____؛ شرح اربعین حدیث؛ چاپ ۲۳، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰ق.
۱۲. _____؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ چاپ ۱۳، [بی‌جا]: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۷ق.

۱۳. ذبیحی، محمد؛ فلسفه مشاء؛ چاپ چهارم، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۹ق.
۱۴. رازی، فخرالدین؛ شرح اشارات؛ قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۱۵. _____؛ المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
۱۶. رحیمیان سعید؛ آفرینش از منظر عرفان؛ چاپ دوم، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۷ق.
۱۷. سبزواری، ملأهادی؛ شرح منظومه؛ تعلیق حسن حسن زاده آملی؛ چاپ سوم، قم: انتشارات نشر ناب، ۱۳۸۴ق.
۱۸. _____؛ اسرارالحکم؛ چاپ اول، قم: انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ق.
۱۹. سوزنجی، حسین؛ وحدت وجود در حکمت متعالیه؛ چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۹ق.
۲۰. شهابی، محمود؛ رهبر خرد؛ چاپ هفتم، تهران: چاپ کتاب فروشی خیام، ۱۳۶۴ق.
۲۱. شیرازی، محمد(صدر المتألهین)؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ چاپ سوم، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۲۲. صدرزاده، محمد؛ عرفان و اهل بیت؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات آینده سازان، ۱۳۸۷ق.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ بدایة الحکمه؛ شرح علی شیروانی؛ چاپ هفتم، قم: انتشارات الزهرا، ۱۳۸۳ق.
۲۴. _____؛ نهاية الحکمه؛ شرح علی شیروانی؛ چاپ هفتم، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۶ق.
۲۵. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج ۱، چاپ چهارم، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۰.
۲۶. علامه حلی؛ کشف المراد؛ تعلیقه حسن حسن زاده آملی؛ چاپ چهارم، قم: چاپ مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۷. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی؛ اصول المعارف؛ تحقیق، تصحیح و

مقدمه جلال‌الدین آشتیانی؛ چاپ سوم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ق.

۲۸. _____؛ الوافی؛ چاپ اول، [بی‌جا]: چاپ اصفهان، ۱۴۰۶ق.

۲۹. قیصری رومی، محمد داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ق.

۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ چاپ چهارم، تهران: چاپ اسلامی، ۱۴۰۷ق.

۳۱. مجلسی، محمد باقر؛ ترجمه توحید مفضل؛ چاپ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ق.

۳۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ چاپ هشتم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰ق.

۳۳. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ چاپ اول، قم: انتشارات دارالتفسیر، ۱۳۷۹ق.

۳۴. ملکی تبریزی، میرزا جواد؛ رساله لقاءالله؛ چاپ هفتم، تهران: انتشارات آل علی، ۱۳۸۵ق.

۳۵. مناظره آقای میلانی و آقای رمضان، <http://ramazani.org/fa>

۳۶. میلانی، حسن؛ سراب عرفان؛ چاپ اول، قم: انتشارات مولود کعبه، ۱۳۸۱ق.

۳۷. _____؛ «اشتباه فلاسفه و عرفا در معنای وحدت خداوند تعالی»؛

<http://milani-hasan.blogfa.com/post12>

۳۸. _____؛ «اوهام پیرامون نامتناهی»؛ کیهان اندیشه، شماره ۷۹.