

مقایسه نامحدود وجودی با نامحدود کمی

* روح‌الله سوری

** زهرا بیگلری

چکیده

نخستین آشنایی ذهن با نامحدود در قالب مقوله کم است. ذهن با سلب محدودیت از برخی انواع کم، کم‌های نامحدودی را فرض می‌کند. مشاء منکر تحقق خارجی نامحدود کمی است؛ زیرا بر اساس دلایلی ابعاد نامتناهی را محال می‌دانند. اما اهل فن دلایل ایشان را ناتمام می‌داند. افزون بر اینکه تناهی ابعاد، لوازم باطلی دارد که دلیل بطلان این مدعاست. وجودهای پیرامون ما محدودند؛ یعنی گستره وجودی آنها با حدودی پایان می‌پذیرد. سلب این محدودیت، تصویری اجمالی از وجود نامحدود به دست می‌دهد. کره‌ای با قطر بی‌نهایت همه حجم موجود را تصاحب نموده و بهره کره‌های دیگر تنها حدود و تعیین‌هایی در متن کره بی‌نهایت است. چنانکه وجود نامحدود کل وجود را داراست و اشیاء دیگر تعینات و برش‌هایی در متن اویند. این مثال برای فهم نامحدود وجودی از نامحدود کمی بهره می‌جوید و نقاط قوت و ضعفی دارد که بی‌توجهی بدان‌ها موجب کج‌فهمی و بروز شبهات است. تصور نامحدود وجودی بدون نامحدود کمی نیز ممکن است. ذهن نامحدود تصورات نامحدودی دارد که مخلوقات این ذهن‌اند. در این مثال نامحدودی به معنای فردانیت و یگانگی در وجود است. بر اساس این دو مثال، وحدت شخصی بهترین تفسیر برای وجود نامحدود است و تفاسیر دیگر نقائصی دارد. **کلید واژه‌ها:** تناهی ابعاد، نامحدود کمی، نامحدود وجودی، تداخل وجودی، وحدت شخصی وجود.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع)؛ مدرس حوزه و دانشگاه. رایانامه:

r.s.jelveh@chmail.ir

** کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی. رایانامه: biglari110@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۱۷

مقدمه

متکلمین، فلاسفه و عرفا، چه مسیحی چه مسلمان، وجود خداوند را نامحدود می‌دانند (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۸۲؛ اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۷-۶؛ سهروردی، ۱۳۹۳: ۱۶۹/۲؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۷۵/۶). اما در تفسیر و تبیین وجود نامحدود اختلافات عمیقی دارند. متکلمین نامحدود زمانی و عددی را جایز، و نامحدود وجودی (شدت وجودی نامتناهی) را محال می‌دانند (ایجی، ۱۳۲۵: ۱۳۹/۴-۱۳۸). اما فلاسفه و عرفا نامحدود بودن خدا را وجودی معنا می‌کنند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۶/۷). دیدگاه متکلمین نادرست و دارای لوازم باطلی است (جعفریان/گرجیان، ۱۳۹۳: ۳۴-۵). از سوی دیگر فلاسفه دین، بحث مفصلی پیرامون توصیف و سخن گفتن از خدا دارند که آیا توصیف ذات و صفات الهی ممکن است؟ اگر آری، بهترین و دقیق‌ترین روش در توصیف و تعریف خداوند چیست؟ (رک: علیزمانی، ۱۳۸۷؛ قربانی، ۱۳۸۸: ۱۸۸-۱۶۱؛ قدردان قراملکی، ۱۳۹۰: ۳۲-۵؛ آهنگران، ۱۳۹۰: ۲۰۴-۱۸۵).

مسئله این پژوهش بازخوانی و بررسی روند دستیابی ذهن به «وجود نامحدود» است. اینکه ذهن چگونه و در چه فرایندی به مفهوم نامحدود دست می‌یابد؟ عبور ذهن از نامحدود کمی، به نامحدود وجودی چه مخاطراتی دارد؟ نقاط اشتراک و امتیاز نامحدود کمی و وجودی چیست؟ وجود نامحدود چه تفسیرهایی دارد؟ بهترین و دقیق‌ترین آنها کدام است؟ کدام مثال‌ها تصور دقیق‌تری از وجود نامحدود به دست می‌دهد؟ وجود نامحدود چه لوازمی دارد؟

پژوهش‌های پیشین با چنین مسأله‌ای مواجه نبوده، پرسش‌های دیگری را پی می‌گیرند که البته در جای خود ارزشمند است. اما محور کج اندیشی‌ها پیرامون وجود نامحدود، تصور کمی و محسوس از اوست. این پژوهش با بررسی و بازخوانی فرایند ذهن، نقاط قوت و ضعف فرایند دستیابی ذهن به وجود نامحدود را شناسایی و تصویر دقیق آن را ارائه نماید.

۱. تبیین مفاهیم کلیدی

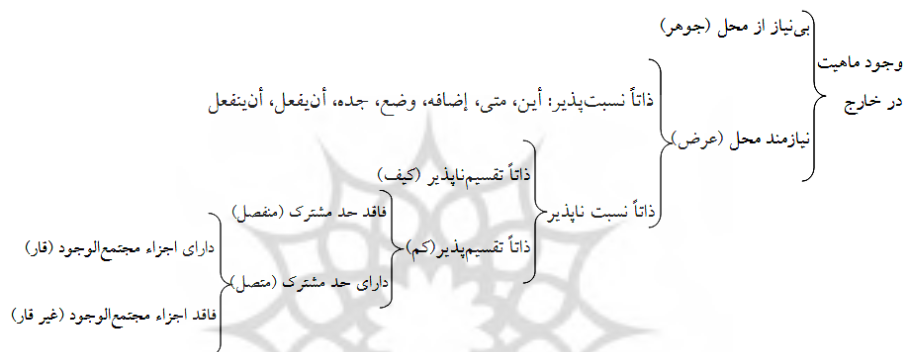
۱-۱. وجود

واژه وجود، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است؛ زیرا معرف باید روشن‌تر و روشن‌گر معرف باشد اما مفهومی روشن‌تر از وجود نیست. از سوی دیگر تعریف، مرکب از جنس و فصل

است و وجود بسیط و فاقد آنهاست (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵۹/۲؛ طباطبایی، بی تا «الف»: ۱۰). البته حقیقت و کنه وجود (به دلیل اصالت و خارجیت آن) به ذهن نیامده و ادراک آن پیچیده و دشوار است.

۲-۱. کم

کم، ماهیتی است که وجود خارجی آن حلول کننده (فی موضوع) و تقسیم پذیر است، به گونه ای که تقسیم پذیری ذاتی اوست. نمودار ذیل کم و اقسام آن را نشان می دهد:



مراد از قید «ذاتاً» فقدان واسطه در عروض می باشد. بنابراین کم، عرضی است که ذاتاً (بدون واسطه در عروض) تقسیم پذیر است؛ اگر حجم جسمی زرد رنگ را تقسیم کنیم تقسیم پذیری حجم، ذاتی اوست. اما زردی (کیف)، به سبب تقسیم حجم جسم، تقسیم می شود. بنابراین اسناد تقسیم پذیری به زرد، به واسطه حجم است، نه مستقلاً؛ یعنی کیف (و دیگر اعراض) با واسطه در عروض تقسیم می پذیرند، اما کم ذاتاً چنین است.

هر چیزی با تقسیم، به اشیاء خردتری تبدیل می گردد، لذا ویژگی تقسیم پذیری به بروز اجزاء می انجامد. اجزاء (و به تبع آنها کم) دو گونه اند:

۱) متصل: که حد (مرز) بین اجزاء، فاقد امتدادی از جنس آنهاست. لذا بین اجزاء حائل نشده و امتداد (اتصال) آنها را قطع نمی کند؛ مانند خطی دو متری که با نقطه ای به دو خط یک متری تقسیم می شود. نقطه امری فاقد طول است که تحقق آن (و در نتیجه اجزائی که به وسیله آن پدید می آیند) در ضمن خط، فرضی و تقدیری است. نقطه تقسیم نمی شود تا بخشی از آن متصل به جزء نخست و بخش دیگر به جزء دوم چسبیده باشد؛ یعنی فاقد طول است و بین دو جزء خط حائل نخواهد شد. چنین حدی «حد مشترک» نامیده می شود؛ زیرا آنچه پایان جزء قبلی است، همان (نه بخشی از آن، و نه شیء دیگر) آغاز جزء

بعدی است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۷۵/۲-۴۷۴؛ طباطبایی، بی تا «ب»: ۱۱۰-۱۰۹).

۲) منفصل: حد بین دو جزء، دارای امتدادی از جنس آنهاست، لذا اجزاء بریده از هم و بالفعل هستند و بین آنها حد مشترکی نخواهد بود؛ مانند عدد ۷ که با تقسیم آن، عدد ۴ بین سه تای نخست و سه تای دوم حائل می شود.

اجزاء کم متصل، یا اجتماع در وجود دارند و به اصطلاح «قار» هستند؛ مانند خط، سطح و جسم تعلیمی (حجم)، یا چنین نبوده و «غیر قار» می باشند؛ مانند زمان. دلیل وجود خط و سطح و حجم در خارج، تناهی اجسام پیرامون، و جدایی آنها از یکدیگر است (طباطبایی، بی تا «ب»: ۱۱۰). ما با حواس خویش می یابیم که اجسام پیرامون ما محدود و بریده از یکدیگرند، و از اینجا پی می بریم که جسم طبیعی (جوهر کس یافته در ابعاد سه گانه) دارای امتداد و کشش محدودی (جسم تعلیمی) است. به دیگر سخن: جسم طبیعی اصل طول و عرض و عمق است؛ لا بشرط و بدون لحاظ حدی خاص. اما جسم تعلیمی همواره متشکل از طول و عرض و عمق ویژه ای است؛ یعنی بشرط (با لحاظ) حدی خاص.

آنچه ذاتاً به تناهی و محدودیت مقداری متصف می شود، کمیت است. اشیاء دیگر (جسم طبیعی) به سبب حیثیت کمی شان (جسم تعلیمی) به تناهی متصف می شوند. بنابراین نامحدود بودن در مقدار نیز با محوریت کم معنا می شود (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۷۵/۳؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱/۴؛ طباطبایی، بی تا «الف»، ۷۹). مراد از جسم نامحدود، جسمی است که کم آن نامحدود است.

۳-۱. نامحدود

آدمی هیچ انطباع حسی از مفهوم نامحدود ندارد، حتی وهم و خیال هم نمی تواند فردی ذهنی برای این مفهوم جعل نمایند؛ زیرا محدود هستند. بنابراین نامحدود مفهومی ماهوی نیست؛ زیرا مفاهیم ماهوی دارای فرد هستند (طباطبایی، بی تا «ب»: ۱۷)^۱، و از راه حس وارد چرخه ادراکی انسان می شوند؛ یعنی ابتدا محسوس واقع می شوند، سپس متوهم، سپس معقول می گردند.^۲ بی شک «نامحدود» مفهوم منطقی نیست؛ زیرا مفاهیم منطقی ویژگی دیگر مفاهیم ذهنی اند و (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۱/۱؛ طباطبایی، بی تا «ب»: ۴۶ و ۷۰؛ غفاری، بی تا: ۳۰۵؛ مطهری، بی تا: ۲۶۶/۵ و ۲۷۴-۲۷۶). نامحدود ویژگی هیچ مفهومی نیست. بنابراین نامحدود مفهومی است فلسفی که حس ما بازاء خارجی آن را نمی یابد، و عقل با تجزیه، تحلیل و سنجش دیگر مفاهیم بدان پی می برد (مطهری، بی تا: ۱۰۱۱/۶).

واژه «نامحدود» از دو بخش «نا» و «محدود» ترکیب یافته که بخش نخست، سلب بخش دوم است. بنابراین واژه‌ای سلبی و نوعی عدم مضاف است. یعنی آنچه حواس ما می‌یابند همگی محدود است و ذهن با سلب حد، مفهوم تازه‌ای به نام «نامحدود» می‌سازد. البته «نامحدود» از لحاظ لغوی، واژه‌ای سلبی است. اما آیا معنای واقعی این واژه نیز سلبی است؟ به ویژه اینکه حقایق عقلی تابع وضع لغوی نیستند.

هنگامی که می‌گوییم: خط الف از ب کوچک‌تر است، مراد آن است که ب دارای امتدادی است که الف واجد بخشی از آن و فاقد بخش دیگری از اوست. بنابراین بخشی از امتداد ب از الف سلب می‌شود. خط ب نیز نسبت به خطوط بزرگ‌تر چنین است. به طور کلی هر امتداد محدودی چنین است؛ یعنی می‌توان امتداد دیگری فرض نمود که امتداد محدود فاقد بخشی از اوست. در نتیجه محدودیت برای امتداد محدود، سلب امتدادهای بزرگ‌تر از اوست، پس مفهوم «تناهی» و «محدودیت» به رغم ظاهر ایجابی‌اش، حقیقتی سلبی دارد. بنابراین مفهوم «نامحدود» سلب سلب، و اثباتی است. مانند «غیر کور» که به ظاهر سلبی و در واقع اثباتی است. می‌توان گفت مفهوم «نامحدود» مفهومی ایجابی است که ذهن به جهت محدودیت ادراک، از فرایندی سلبی بدان راه می‌یابد.

۲. نامحدود کمی

۲-۱. پیدایش کمیات در ذهن

نخستین دریافت آدمی از جهان پیرامون به وسیله حواس پنجگانه، و شامل دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها و ... است. همه این دریافت‌ها (مانند رنگ، شکل و ...) ویژگی اشیاء خارجی‌اند و به تنهایی در خارج تحقق نمی‌یابند؛ زیرا گونه وجودی آنها حلول کننده (عرض) و نیازمند محل (جوهر) است. آدمی با حواس خود چیزی فراتر از اعراض نمی‌یابد.

اجسام پیرامون ما محدود، مُشکَّل و دارای جسم تعلیمی هستند. جسم تعلیمی به سطح یا سطوحی می‌انجامد که تنها در دو بُعد امتداد دارند؛ یعنی بُعد سوم (عمق) در آنجا پایان می‌یابد. سطح‌های محدود نیز به خط می‌انجامد که تنها در یک بُعد کشش یافته و فاقد بعد دوم (عرض) است. خطوط محدود نیز به نقطه می‌انجامد که هیچ نوع امتدادی ندارد. ذهن آدمی با تجزیه و تحلیل داده‌های حسی این حقایق را می‌یابد و اینچنین، با مفهوم «تناهی» و «محدودیت» آشنا می‌شود. حجم محدود، سطح محدود و خط محدود مفاهیمی است که ذهن ما پیوسته با آن مواجه است. اعداد (که از شمارش اجسام و ... به دست می‌آیند) نیز همین گونه‌اند.

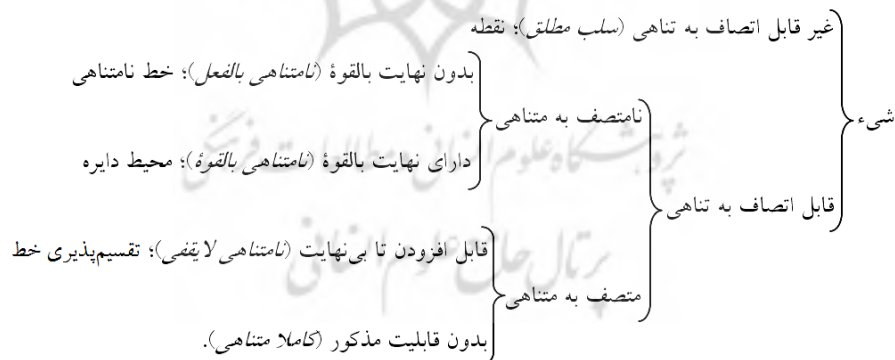
۲-۲. پیدایش مفهوم نامحدود در کمّیات

در شاخه‌های علم ریاضی گاهی ذهن به تصویری شگفتی‌ساز دست زده و خط، سطح یا حجمی نامحدود را تصور می‌نماید. ذهن با کمک قوه «متصرفه» می‌تواند مفاهیمی که در خارج اتحاد مصداقی دارند، را جدا نموده و با مفاهیم دیگری پیوند دهد. مفاهیمی چون «دریای غسل»، «اسب بال‌دار» اینگونه ساخته می‌شوند.

خط نامحدود نیز حاصل تصرفات ذهن است؛ ذهن مفهوم تناهی را از مفهوم خط که در خارج با آن پیوند خورده است، سلب می‌کند و بدین سان خط نامحدود را تصور می‌کند. پیرامون سطح و حجم نیز همین رخداد قابل تحقق است. آنچه در این فرایند تولید می‌شود تصویری اجمالی از نامحدود است؛ زیرا ذهن خود نامحدود را مستقلاً تصور ننموده، بلکه در فرایندی ذهنی، مفهومی مشیر بدان ساخته است که حقیقت آن را حکایت نمی‌کند.

۲-۳. معانی «نامحدود کمی»

فلاسفه کوشیده‌اند تا احتمالات و فروض معانی «نامحدود کمی» را شمارش نمایند. ابن‌سینا با مقایسه اشیاء با تناهی و عدم تناهی کمی، معانی مختلفی از نامتناهی کمی را به دست می‌دهد:



أ. سلب مطلق: تنها اشیائی به تناهی کمی متصف می‌شوند که کمّ (خط و...)، یا معروض کمّ (جسم) باشند. بنابراین آنچه کمّ و معروض کم نیست (حیث کمّ ندارد)، هرگز متصف به تناهی کمی نمی‌گردد؛ مانند نقطه که اتصاف آن به تناهی سالبه به انتفاء موضوع است یعنی اساساً قابلیت اتصاف به تناهی در نقطه موجود نیست. بنابراین تناهی از نقطه سلب می‌شود؛ یعنی نامتناهی است. اما نه به جهت اینکه طول نامحدودی دارد، بلکه اساساً طول

(که قابل اتصاف به تناهی است) ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۹/۱). عقول مفارق و واجب تعالی (که نه کم‌اند و نه کمیت‌دار) نیز چنین‌اند.

ب. نامحدود بالفعل: چیزی که یا کم است یا معروض آن، و امکان اتصاف به تناهی دارد، اما فاقد تناهی است؛ یعنی هرچه از کمیت آن بکاهی همچنان باقی است و پایان نمی‌پذیرد (همان: ۲۱۰). یک جسم یا مجموعه‌ای از اجسام که بُعدی نامتناهی را به دست دهند، مصادیق این معنا از نامحدود کمی هستند که امکان یا استحاله آن بررسی خواهد شد. ج. نامحدود بالقوه: آنچه امکان اتصاف به تناهی دارد، اما حد و تناهی آن فعلیت نمی‌یابد گرچه بالقوه موجود است. محیط دایره خطی است که پایان آن (نقطه) هرگز فعلیت نمی‌یابد گرچه قابل فرض است (همان: ۲۱۰). محیط کره (سطح فاقد خط) نیز از مصادیق این قسم است.

د. نامحدود لایققی: چیزی که امکان اتصاف به تناهی دارد، بلکه بالفعل متناهی است. اما می‌توان بی‌نهایت بدان افزود (همان: ۲۱۹)؛ مانند افزودن به مقدار یک جسم است که تا بی‌نهایت ادامه دارد.

۲-۴. تحقق خارجی کم نامحدود

تحقق خارجی معانی اول، سوم و چهارم روشن است. اما تحقق خارجی معنای دوم (نامحدود بالفعل) محل اختلاف است. حواس پنج‌گانه، پاسخ مناسبی برای این پرسش ندارند؛ زیرا دارای محدودیت ادراکی هستند، و حتی اگر ابعاد نامحدودی در خارج باشد، حس آن را نمی‌یابد. معمول انسان‌ها مقهور حواس‌اند و «اصالت حس» به نوعی در ایشان نهادینه شده است. لذا «تناهی ابعاد» که سازگار با ادراکات حسی است، اصلی مسلم و غیر قابل انکار پنداشته می‌شود، در حالی که حس، توان ردّ یا اثبات این مسأله را ندارد.

اما عقل با روش استدلالی خویش می‌تواند بدین پرسش پاسخ دهد. حکمای مشاء بر اساس دلایل خویش، قائل به تناهی ابعاد شدند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱۲/۱؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۵۹/۲). صدرالمتهلین نیز در مواردی این مطلب را می‌پذیرد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱/۴). اما برخی حکمای معاصر مانند استاد حسن‌زاده آملی، که در هندسه و هیئت صاحب‌نظر است، دلایل ایشان را کافی نمی‌داند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۵۱۱-۴۹۰). اگر ادله مذکور صحیح باشند، ابعاد مثالی را نیز شامل می‌شوند که نتیجه آن محدودیت عالم مثال است. اما شیخ اشراق اَشْبَاح مثالی، و صدرالمتهلین تعداد نفوس را در آخرت، نامتناهی می‌دانند (سهروردی، ۱۳۹۳: ۲۳۹/۲؛ شیرازی،

۱۳۶۳ب: ۶۰۰). اگر تعداد اشباح و نفوس برزخی نامحدود باشد، بعد مثالی نیز نامحدود خواهد بود. فیزیکدانان و منجمین معاصر نیز شواهدی بر عدم تناهی ابعاد ارائه نمی‌دهند. می‌توان به نحو برهان سبر و تقسیم، تناهی ابعاد را باطل نمود:

(۱) اگر ابعاد عالم ماده متناهی باشد پس از پایان بُعد، یا موجودی متحقق است، یا نیست؛

(۲) هر موجودی یا مجرد است، یا مادی (جسمانی)؛

(۳) $۲+۱=۳$ اگر ابعاد عالم ماده، متناهی باشد پس از پایان بُعد، یا موجودی جسمانی است، یا موجودی مجرد، و یا هیچ موجودی نیست؛

(۴) اگر با پایان بُعد، به موجودی جسمانی برسیم، بعد پایان نمی‌یابد (خلف)؛ زیرا جسم بعدی نیز دارای بعد است؛

(۵) $۳+۴=۷$ اگر ابعاد عالم ماده، متناهی باشد پس از پایان بُعد، یا موجودی مجرد است، یا هیچ موجودی نیست؛

(۶) اگر با پایان بُعد، به موجودی مجرد برسیم، مجرد، مجاور اجسام خواهد بود.

(۷) مجاورت ویژگی اجسام است.

(۸) $۷+۶=۱۳$ اگر با پایان بُعد، به موجودی مجرد برسیم، آن مجرد ویژگی اجسام را داشته و مجرد نخواهد بود (خلف).

(۹) $۵+۸=۱۳$ اگر ابعاد عالم ماده، متناهی باشد پس از پایان بُعد هیچ موجودی نیست؛

(۱۰) اگر در پایان بُعد، هیچ موجودی نباشد، هیچی و عدم مجاور وجود خواهد بود؛

(۱۱) $۹+۱۰=۱۹$ اگر ابعاد عالم ماده، متناهی باشد، عدم مجاور وجود خواهد بود؛

(۱۲) عدمی که مجاور وجود باشد، عدم نیست؛ زیرا عدم، بطلان محض است و قابلیت مجاورت با وجود را ندارد. افزون بر اینکه عدم مجاور با وجود جسمانی قابل اشاره حسی است. در حالی که عدم اشاره پذیر نیست.

(۱۳) $۱۱+۱۲=۲۳$ ابعاد عالم ماده متناهی نیست.

پرسش ۱: مقدمه دوازدهم مردود است؛ زیرا پایان بُعد، عدمی است مضاف به بُعد. اعدام مضاف بطلان محض نیستند و بهره‌ای از وجود دارند. لذا می‌توانند مجاور وجود باشند. پاسخ: عدم مضاف در جایی است که دو وجود با هم سنجیده و حکم به سلب یکی از دیگری شود؛ برای نمونه اگر گوی شیشه‌ای در آب باشد و ما از مرکز گوی به بیرون حرکت کنیم به جایی می‌رسیم که شیشه پایان یافته و آب آغاز می‌شود. اکنون می‌توان به

آب اشاره نمود و گفت: «این شیشه نیست». سپس سالبه محصله را به موجب معدوله تبدیل نموده،^۳ می‌گوییم: «این، عدم شیشه است». اما در فرضی که بعد پایان پذیرد و هیچ موجودی (چه مادی، چه مجرد) تحقق نداشته باشد، سنجش دو وجود و تولید عدم مضاف رخ نخواهد داد. بلکه عدم محض و نیستی مطلق خواهد بود.

پرسش ۲: پس از پایان بعد، نه ملاً (پر از وجود) است، نه خلاً (خالی از وجود). اساساً این دو نقیضین نیستند که ارتفاعشان محال باشد. اینها ملکه و عدم‌اند و قابل رفع. پاسخ: اثبات و رفع ملکه و عدم (کوری و بینایی) متوقف بر وجود موضوع (انسان و دیوار) است؛ زیرا ملکه و عدم صفت و ویژگی موضوع خود هستند؛ یعنی پس از وجود موضوع، یا اثبات می‌شوند یا رفع. اما در اصل وجود موضوع جریان نمی‌یابند. لذا پس از پایان بعد که موضوعی در کار نیست ملکه و عدم تحقق نخواهد یافت. چنین فرضی جایگاه تناقض است، نه ملکه و عدم.

یادآوری: مشاء قائل به افلاک نه‌گانه بوده، و آخرین آنها (فلک‌الافلاک) را محیط به عالم اجسام می‌دانند. دلایل ایشان بر تناهی ابعاد (بر فرض صحت) متوجه فلک‌الافلاک است و ثابت می‌کند جسم واحد فلک نهم نمی‌تواند دارای بُعدی نامتناهی باشد. حتی اگر دلایل ایشان صحیح باشد مجرای آن جسم واحد فلک نهم است. بنابراین بعد حاصل از مجموعه اجسام می‌تواند نامتناهی باشد.

۳. نامحدود وجودی

مفهوم محدود و نامحدود با تجرید از معنای کمی خویش می‌تواند پیرامون وجود به‌کار رود؛ یعنی معنای محدودیت و عدم محدودیت را حفظ و ارتباط آن با مقادیر را نفی نموده، سپس این معنا را به وجود نسبت دهیم. این فرایند دارای مخاطراتی است که رهایی از آن دشوار خواهد بود. چرا که قوه وهم که منصرف و مجذوب به محسوسات است همواره تلاش می‌کند اینگونه معانی را محسوس (و در نتیجه کمی) سازد. در این بخش ابتدا پیرامون شیئنت‌های وهم و رهایی از آن، سپس وجود محدود و در آخر تصویر دقیق وجود نامحدود بحث خواهد شد.

۳-۱. رهایی از سلطه وهم

نقطه اشتراک تفاسیر نادرست و شبهات مطرح درباره وجود نامحدود، تصویرسازی کمی است. رفع این نقیصه با رهایی از شیئنت وهم میسر است. وهم سلطان قوای حیوانی است.

و انسان تنها هنگامی انسان است که عقل حاکم بر وجود اوست. ترس از تاریکی نمونه روشنی از غلبه وهم بر نفس و سرپیچی از احکام عقل است. عقل حکم می‌کند موجودات این اتاق در تاریکی و روشنایی واحدند، اما واهمه با القاء اینکه ارواح خبیثه در تاریکی حاضر می‌شوند، انسان را به ترس و فرار از اتاق مذکور وادار می‌نماید. گاهی انسان در فضای علمی و عقلی به مطلبی معتقد است که در زندگی روزمره خویش خلاف آن رفتار می‌کند؛ یعنی اعتقادش راسخ نیست.

یکی از قضایای وهمیه قضیه «هر موجودی محسوس است» می‌باشد. گرچه استدلال عقلی حکم می‌کند که خداوند نامحسوس و بی‌مقدار است، اما بشر همواره در تصور خدا به نوری در ژرفای آسمان می‌اندیشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۲۷۴-۲۷۳؛ مظفر، ۱۳۸۹: ۳۵۱). لذا کمتر کسی به خدای نامحسوسی که انبیاء ص معرفی می‌نمایند، ایمان می‌آورد؛ «مَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ»، (یوسف ۱۲: ۱۰۳) و آنان که ایمان می‌آورند، نیز از شیطنت وهم در امان نیستند؛ «مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف ۱۲: ۱۰۶). لذا همواره باید در پی ایمانی برتر بود؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» (نساء ۴: ۱۳۶). بنابراین جای شگفتی نیست که بنی اسرائیل پس از ارائه معجزات و پذیرش خدای نامحسوس، به اندک بهانه‌ای دوباره خدای محسوس می‌طلبند؛ «جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ، قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ» (اعراف ۷: ۱۳۸). این آیه شریفه نمادی از بهانه جویی وهم برای گریختن از حکم عقل است.

امام باقر (ع) چه زیبا فرمود: «كلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مصنوع مثلکم مردود إلیکم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۶۶؛ همو، ۱۴۰۴: ۲۵۶/۹). بنابراین صورتی از خدا که در ذهن انسان نقش می‌بندد، تراشیده دست وهم؛ «أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ» (صافات ۳۷: ۹۵) و بافته اوست؛ «إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ» (ص ۳۸: ۷). اساساً خداوند به صورت در نمی‌آید. قضیه (هر موجودی محسوس است) قضیه باطلی است که انسان به جهت غلبه وهم، ناخودآگاه بدان معتقد است. بر این اساس برای تصور وجود نامحدود، تلاش فراوانی لازم است تا از رهنمی‌های خواسته یا ناخواسته وهم، پرهیز شود. علامه طباطبایی می‌گوید:

«بسیار کم اتفاق می‌افتد که آدمی متوجه ساحت عزت و کبریایی بشود و دلش خالی از این مقایسه [مقایسه با محسوسات] باشد. اینجاست که می‌فهمیم خدای هستی به کسی که دل خود را برای خدا خالص کرده و به غیر او به هیچ چیز دیگر دل نبسته و خود را از تسویلات و اغوائت شیطنی دور داشته چه

نعمت بزرگی ارزانی داشته است، خود خدای سبحان در ستایش اینگونه افراد فرموده: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۴۰۵/۱۰).

استاد حسن زاده چنین نقل می‌کند:

استاد علامه آقا سید محمد حسین طباطبائی... پرسیدند که آیا تمثیل بی صورت یعنی کشف بی مثال هم به شما دست می‌دهد و روی می‌آورد؟ عرض کردم... گاهی عظمت نظام هستی آنچنان مرا می‌گیرد و مضطربم می‌نمایم که اگر خودم را از آن حال انصراف ندهم، جان از بدنم مفارقت می‌کند. آن جناب فرمود: همین معنی کشف بلاصورت و مثال است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۵۹/۵).

۲-۳. وجود محدود

علامه طباطبائی معتقد است: «فذات کل ماهیه موجوده حد لا يتعداه وجودها، و يلزمه سلوب بعدد الماهیات الموجودة الخارجة عنها» (طباطبائی، بی تا «ب»: ۱۴)؛ وجودهای امکانی دارای ماهیت‌اند (طباطبائی، بی تا «ب»: ۴۴) ماهیت هر موجودی حدی است که وجودش از آن فراتر نمی‌رود (سوری، ۱۳۹۳: ۲۰۶-۲۰۴)؛ مانند سطح که حجم را برش می‌زند و امتداد سه بعدی را قطع می‌کند.^۷ مراد از برش وجودی چیزی شبیه به برش هندسی (سطح) اما غیر از اوست. برش هندسی از احکام جسم است و وجود بما هو وجود چنین احکامی ندارد. برش وجود، مناسب با وجود معنا می‌شود.

اگر در شبی تاریک منبع نورانی را روشن نماییم، شعاع‌های نور که از منبع می‌تابد تا دور دست را روشن می‌نماید. نقاطی که به منبع نزدیک‌اند شدت نوری بیشتری داشته و هرچه از منبع دور شویم شدت نور کاهش می‌یابد تا نقطه‌ای که کمترین نور ممکن در آن دریافت می‌شود. نظام وجود نیز چنین است؛ یعنی مشکک است و از شدیدترین تا پست‌ترین مراتب وجود را شامل می‌شود.

وجودهای امکانی محدود بوده و هر یک تا ساحت ویژه‌ای از حقیقت مشکک وجود را پوشش می‌دهند. اگر از پست‌ترین مرتبه وجودی (هیولی) کمی بالاتر رویم، جسم‌های بی‌جان را خواهیم یافت که شدت وجودی آنها دو کمال را شامل می‌شود: (وجود لافی موضوع + داشتن ابعاد سه‌گانه). پس از جسم، گیاهان را می‌یابیم که شدت وجودی آنها چنین کمالاتی را شامل می‌گردد: (کمالات جسم + تغذیه و رشد). حیوان در رتبه بالاتری

است و کمالات او چنین است: (کمالات نبات + حواس خمس + حرکت ارادی). بالاتر از آن انسان قرار دارد و کمالات او عبارت است از: (کمالات حیوان + تعقل) و ... هر یک از نمونه‌های بالا وجودی محدود به رتبه خود دارند که هرگز کمالات رتبه بالاتر را شامل نمی‌گردد.

حدود وجودی (ماهیات) دو چیز را روشن می‌کنند: کمالات موجود (داشته‌ها) و مفقود (نداشته‌ها). و هویت موجودات با همین دو شناخته می‌شود. داشته‌ها به متن وجودی و تحقق‌شان، و نداشته‌ها به حد (ماهیت) ایشان اشاره دارد. بنابراین مفهوم وجود به متن وجودی، و مفهوم ماهوی به برش و حد (جنبه سلبی) موجودات اشاره می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۴۷).^۱ مراد از حد و برش وجودی، جسم تعلیمی نیست، مراد پایان وجود و آثار وجودی شیء است، که ماهیت از آن حکایت می‌کند. بله می‌توان با تمثیل‌های کمی مطلب را به ذهن نزدیک نمود، اما وجود (بما هو وجود) کم پذیر نیست.

۳-۳. وجود نامحدود

وجود نامحدود به سبب نداشتن حد، همه کمالات را داراست و هیچ کمالی از او سلب نمی‌گردد. افزون بر این، آیا می‌توان گفت: همه وجود از آن اوست و جز او چیزی موجود نیست؟ در این صورت کثرت عالم چگونه توجیه می‌شود؟

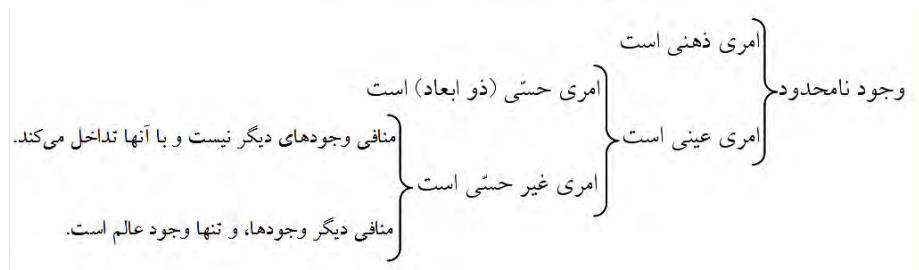
۳-۳-۱. بررسی تفاسیر وجود نامحدود و بررسی آنها

عرفا و حکمای متأله بر آن اند که وجود نامحدود، جایی برای غیر نمی‌گذارد (رک: ابن عربی، بی تا: ۴۸۹/۲ و ۳۸۵/۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۷۸/۱ و ۲۸۵؛ همو، ۱۳۸۶: ۵۸۴/۹).

«غیرتش غیر در جهان نگذاشت / لاجرم عین جمله اشیا شد» (عراقی، ۱۳۳۳: ۱۲۳).

این تعبیر شطح گونه، تفاسیر متعددی می‌پذیرد که برخی نادرست و دور از نظر است.

نمودار ذیل تفاسیر مختلف را دسته‌بندی می‌کند:



۳-۳-۱-۱. تفسیر حسی:^۹

بر اساس رهنی‌های وهم، ذهن انسان با شنیدن واژگان «نامحدود» و «جا»، معانی متبادر آنها را احضار می‌نماید. معانی‌ای که از جهان مادی و محسوس پیرامون خویش انتزاع نموده، و همگی کمی هستند. بر این اساس تصور ابتدایی و عرفی از وجود نامحدود، وجودی عریض و طویل است که همه مکان‌ها (و زمان‌ها) را پُر نموده است؛ چنانکه آب همه فضای درون لیوان را پر می‌کند.

این شبهه زمانی تقویت می‌شود که گاهی حکما نامحدود بودن را از عوارض کم دانسته و کمی معنی می‌کنند (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۷۵/۳؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱/۴؛ طباطبایی، بی‌تا الف، ۷۹). لذا برخی شبهه می‌کنند که فلاسفه از سویی خداوند را وجود نامحدود دانسته، و از سوی دیگر نامحدودی را ویژگی کم (و جسم) می‌شمارند. بنابراین خدای نامحدود آنها جسمی است عریض و طویل که عالم را با حجم خود پر نموده است. اما جسم بودن خداوند محال است، پس نامحدود دانستن او صحیح نیست (میلانی، ۱۳۸۹ الف: ۱۵۱؛ همو، ۱۳۸۹ ب، ۱۱۴). اما محدودیت خدا مستلزم نقص اوست، لذا برخی از ایشان محدود و نامحدود را ملکه و عدم (و قابل رفع) پنداشته و قائل‌اند وجود خدا نه محدود است و نه نامحدود. به هر روی اگر خدا نامحدود نباشد، مخلوقاتش به طریق اولی چنین نیستند. بنابراین هیچ وجود نامحدودی تحقق نخواهد داشت.

نقد: (۱) هنگامی که می‌گوییم وجود نامحدود همه جا را پر کرده است، اگر مراد از «جا» مکان باشد، به تناقض می‌انجامد؛ زیرا مکان ویژه موجودات مادی است. بنابراین پر نمودن همه جا، به معنای پر کردن عالم ماده است. در نتیجه عوالم مثالی و عقلی را پر نکرده است. در حالی که مراد از جمله مذکور آن بود که وجود نامحدود همه عوالم (ماده، مثال و عقل) را پر نموده است. (۲) نامحدود در هر موردی مناسب آن معنا می‌شود. بنابراین نامحدودی که فلاسفه آن را از عوارض ذاتی کم می‌دانند، نامحدود مقداری است، نه وجودی. اما نامحدود بودن خداوند معنایی و رای کم و مقدار دارد. (۳) محدود و نامحدود کمی، ملکه و عدم هستند و در مجردات رفع می‌شوند. اما محدود و نامحدود وجودی متناقض‌اند و رفع آنها محال است. (۴) در تصویر بالا، وجود نامحدود به وجودی که عرض و طول بی‌نهایتی دارد تعبیر شده است. اما وجود (بما هو وجود) دارای بُعد نیست. لذا تصور کمی و هندسی از وجود محدود و نامحدود نادرست، و ریشه انکار آن است.

۲-۱-۳-۳. تفسیر ذهنی

این تفسیر وجود نامحدود را اعتباری ذهنی قلمداد می‌نماید، نه حقیقتی عینی. تبیین موجودات عالم از حیث تعداد نامحدودند. لذا اگر کنار هم تصور شوند و مرزهای آنها لحاظ نشود، می‌توان وجود نامحدودی را فرض نمود که از مجموعه موجودات محدود تشکیل می‌شود. تحقق چنین وجود نامحدودی وابسته به لحاظ نکردن مرزها، و فرضی ذهنی است. از سخنان برخی متکلمین چنین معنایی قابل برداشت است (رازی، ۱۴۰۷: ۸۰/۲). در فضای شهود قلبی نیز، برخی معتقدند مراد عرفا از وحدت وجود، وحدت شهود است؛^{۱۰} یعنی عارف (به جهت عشق مفروطی که به خداوند دارد) تنها به متن وجود و وحدت آن متوجه است و مرزها و کثرات (که وجود دارند) را نمی‌بیند. بنابراین وجود نیز کثیر است اما دیده نمی‌شود (مطهری، بی‌تا، ۱۸۳/۹ و ۳۹۳/۲۳).

نقد: (۱) وابستگی وجود نامحدود به فرض و لحاظ ذهن، به معنای نفی وجود خارجی او، و خلف فرض می‌باشد؛ زیرا تفسیر وجود نامحدود (مطلب «ما» حقیقه)، بر فرض پذیرش وجود خارجی اوست (مطلب هل بسیطه). اگر این تفسیر، به نفی تحقق آن در خارج بیانجامد، خلف خواهد بود. بلکه اثبات وجود نامحدود در خارج نیازمند براهین جداگانه‌ای است که در این پژوهش اصل موضوع قلمداد شده است.^{۱۱}

۳-۱-۳-۳. تفسیر به تداخل وجودی

این تفسیر معتقد است وجود نامحدود تحقق عینی دارد. اما وجودهای محدود را نیز متحقق می‌داند؛ به گونه‌ای که وجود نامحدود داخل در ایشان است. وجود نامحدود همان خداوند است که به دلیل تجرد از ماده، می‌تواند در دیگر وجودها (مجرد و مادی) تداخل نماید. بنابراین در هر موطن وجودی دست‌کم دو وجود تحقق دارد؛ خداوند و مخلوقات. بهترین دلیل بر امکان تداخل وجودی، وقوع آن در اجسام است؛ زیرا اجسام وجودهایی کثیف و دارای بُعد جرمانی هستند که تداخل آنها بعید به نظر می‌رسد. اکنون که جسمی مانند نور در جسمی مثل بلور تداخل می‌نماید، تداخل وجود نامحدود (که مجرد است) در وجودهای دیگر به طریق اولی جایز است (نبویان/ فیاضی، «تداخل وجودی خداوند و مخلوقات»، معرفت فلسفی، ش ۴۹، ۲۸-۷).^{۱۲} این دیدگاه به برخی روایات نیز تمسک می‌جوید.^{۱۳}

نقد: (۱) وجود، اصیل است؛ یعنی متن عالم خارج را پر کرده و جز وجود چیزی در خارج متحقق نیست. بنابراین جایگاه یک وجود، چیزی جز خود او نیست. اما ذهن، ابتدا

آن را عاری از وجودش و سپس با آن لحاظ می‌کند. و بدین ترتیب جایگاه را مانند ظرف آن وجود لحاظ می‌نماید. پایه این تصویر، فرض و لحاظ ذهن است. در خارج، ظرفی مغایر با وجود (که پذیرنده آن باشد) محقق نیست و جایگاه هر وجودی خود اوست. لذا اگر در یک جایگاه، دو وجود متداخلاً تحقق یابند، آن جایگاه عین این دو وجود خواهد بود. در نتیجه این دو وجود عین یکدیگرند (زیرا مساوی مساوی شیء، مساوی شیء است). بنابراین یکی هستند (چون عین یکدیگرند) و یکی نیستند (چون غیر یکدیگرند). اکنون که لازم (عینیت در عین غیریت) باطل است، ملزوم (تداخل وجودی) باطل خواهد بود. (۲) این تفسیر نیز به گونه‌ای دچار تصویر سازی کمی است؛ زیرا جایگاه وجود را چون حجمی خالی لحاظ نموده سپس وجود را بدان نسبت می‌دهد. گویی جایگاه وجودی، مکان، و وجود نهفته در او یکی از اجسام است. (۳) این دیدگاه برهانی بر اثبات نظر خود اقامه نموده است. گویی صرف امکان را کافی می‌داند (همان). (۴) مثال تداخل نور در شیشه دقیق نیست؛ زیرا اجسام از ذرات بنیادینی تشکیل یافته‌اند که بین آنها خلأ است. ذرات بنیادین نور (فُتُون) از خلأ بین ذرات شیشه عبور می‌کنند نه متن آن.^{۱۴} افزون بر این، اثبات اصول فلسفی با پدیده‌های تجربی روش نامناسبی است؛ زیرا تجربه حسّی یقین آور نیست.

۳-۱-۴. تفسیر به وحدت وجود

وجود نامحدود، تنها حقیقت عینی عالم است و چیزی جز او در متن خارج نیست. دیگران ظهورات و تعینات اویند که بدو موجودند. بنابراین مراد از پر نمودن عالم، آن است که تنها یک وجود در عالم متحقق است. اشیاء دیگر تموج و تطور همان وجود نامحدودند (قبصری، ۱۳۷۵: ۱۰۹۹).^{۱۵} عنوان بعدی تبیین دقیق این دیدگاه را ارائه می‌دهد.

۳-۲-۲. تصور دقیق وجود نامحدود

حسّ عوارض را می‌یابد و عقل حدود وجودی (ماهیات) را. تصور متن وجودی موجودات محدود دشوار است. انسان (در علوم حصولی) تنها از راه آثار موجودات به متن آنها پی می‌برد؛ برای نمونه وجودی که حرکت ارادی دارد (حیوان) را شدیدتر از وجودی که چنین نیست (گیاه) می‌یابد، گرچه به خود وجود حیوان و گیاه دست نمی‌یابد، اما به وسیله حدود آنها بهره وجودی‌شان را حدس می‌زند.

پیرامون وجود نامحدود نیز چنین فرایندی پیموده می‌شود؛ یعنی وجود بدون محدودیت را تصور می‌کنیم؛ وجودی که آثار و کمالات آن پایان نمی‌پذیرد، و هر کمالی را داراست. از

آنجا که منشأ آثار بودن، ویژگی وجود است پس وجودی با آثار بی‌پایان، نامحدود خواهد بود و می‌توان گفت همه جا را پر کرده است. البته مراد از «جا» مکان نیست، مکان (جایگاه) وجودی است؛ یعنی همه عالم، جایگاه همان یک وجود است. و جز او وجود و جایگاه وجودی دیگری نیست. همچنین مراد از «پر کردن» آن نیست که اشیاء دیگر ظرف وجود نامحدود باشند (چنانکه در قول تداخل مطرح شد). بلکه او متن وجودی آنها، و آنها حدودی فانی در این متن هستند.

تبیین: حدّ امری عدمی است که از سنجش دو وجود پدیدار می‌شود. با سنجش وجود علت و معلول، می‌یابیم که علت دارای ساحتی از وجود است که معلول فاقد اوست. سلب معلول از ساحت برتر وجود، همان حدّ وجودی معلول است؛ یعنی برش وجودی معلول که سبب تمایزش از علت و دیگر موجودات است. سلب معلول از ساحت ویژه‌ای از وجود، در واقع رتبه وجودی او را پدیدار می‌کند. بنابراین پدیدار شدن حدّ وجودی معلول، مشروط به مقایسه علت و معلول است، و تا این مقایسه نباشد، حدّ پدیدار نمی‌گردد (رک: طباطبایی، بی‌تاب: ۳۰). اما خارج از ذهن، نه مقایسه‌ای است و نه حدّ فعلیت یافته‌ای. بنابراین حدود (و کثرات) تحقق بالفعلی ندارند.

آنچه نفی شد تمایز و کثرت در وجود بود که سبب گسیختگی در وجود و تعدد وجودها می‌شود. اما کثرت به گونه‌ای دیگر قابل پذیرش است.

تبیین: سلب معلول از علت (که در ذهن رخ می‌دهد)، ریشه در وجود خارجی معلول دارد؛ یعنی وجود معلول در خارج به گونه‌ای است که پس از مقایسه با علت، از آن سلب شده و جدا از آن تصور می‌شود. اگر معلول از همه جهات، عین علت بود و هیچ تمایزی نداشت، لحاظ استقلالی آن در ذهن ممکن نبود. در حالی که این لحاظ دارای نفس‌الامر است. به دیگر سخن: حدّ وجودی معلول، صادق بر خارج است، اما خارج را پر ننموده است. پس ساحتی از وجود علت هست، که معلول واقعاً از آن سلب می‌شود. این حدّ و سلب، یکی از موجودات خارجی نیست، اما بر وجود خارجی صادق است و وجود خارجی بدان متصف است. خلاصه اینکه: کثرت، آن‌گونه که در ذهن ماست (کثرت در وجود)، سرابی غیر واقعی است. اما کثرتی خارجی داریم (کثرت در ظهور وجود) که خاستگاه این کثرت ذهنی است. تصور این مسأله به قدری دشوار است که عرفا نیز از بیان حقیقت آن اظهار عجز نموده‌اند:

من گنگ خواب دیده و عالم تمام کر
 من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش
 (شمس تبریزی)

به‌رغم این دشواری، اهل معرفت (که خداوند را همان وجود نامحدود می‌دانند) مثال‌های گوناگونی ارائه داده‌اند. از آنجا که «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری (۴۲): ۱۱). هیچ تمثیلی گویای تمام حقیقت نیست. هر نمونه‌ای وجهی از حقیقت را بیان می‌دارد و تکثیر امثله سبب نزدیکی ذهن به واقعیت خارجی می‌گردد.^{۱۶} مثال‌های مذکور در کتب عرفانی به تفصیل بحث شده است. اکنون به بررسی دو نمونه جدید می‌پردازیم که زوایای بیشتری از بحث را روشن می‌سازد:

۱) کره نامتناهی

«کره» شکلی هندسی است که از احاطه سطح واحد پدید می‌آید، این سطح واحد چون مستدیر است در عین یگانگی حجمی را برش می‌زند که کره نامیده می‌شود. بنابراین کره عبارت از حجمی است که با سطح واحد مستدیر، برش خورده است. اکنون اگر کره‌ای با قطر بی‌نهایت را تصور کنیم، هر کره دیگری در او واقع خواهد شد؛ زیرا حجمی باقی‌مانده تا کره مستقل دیگری در آن پدید آید. همه حجم ممکن را کره نخست تصاحب نموده، از این رو کره‌های دیگر در متن کره بی‌نهایت قرار می‌گیرند. در واقع یک حجم نامحدود است که از آن کره بی‌نهایت است و دیگر کره‌ها جز سطوحی که آنها را در متن کره بی‌نهایت تعین می‌بخشد، چیزی نیستند. حجم واحد کره بی‌نهایت، بی‌پایان است و سطوح مذکور تنها پایان حجم منسوب به کره خود، و اموری عدمی هستند. بدین روی تعدد کره‌ها سبب تعدد حجم نمی‌شود و تنها تعینات گوناگونی را در متن کره بی‌نهایت پدید می‌آورد. این کره‌ها به لحاظ حجم، عین کره بی‌نهایت، و به لحاظ برش غیر از اویند. اکنون اگر وجود نامحدودی داشته باشیم، می‌توان آن را به کره بی‌نهایت تشبیه نمود و تعینات این وجود بی‌نهایت را به کره‌های کوچک‌تر تمثیل کرد؛ همان‌گونه که حجم واحدی است که در حقیقت متعلق به کره بی‌نهایت است و مجازاً به دیگر کره‌ها منسوب می‌شود؛ یک وجود نامحدود است که مجازاً به تعینات خویش نسبت داده می‌شود. تعینات به لحاظ وجود، عین وجود نامحدود، و به لحاظ برش غیر از اویند. اهل معرفت چنین تمایزی را «تمایز احاطی» می‌نامند (ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۷۴؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۴/۱).

کره (و وجود) نامحدود از جهت متن همان اشیاء دیگر است. اما از جهت حد، هیچ‌یک

از آنها نیست. مراد از قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولیس بشیء منها» همین معناست.^{۱۷} این قاعده مورد اشاره فلوطین (فلوطین، ۱۴۱۳: ۱۳۴) و برخی عرفا قرار گرفته بود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۰ و ۱۰۳؛ قاسانی، ۱۳۸۵: ۶۷۴؛ آملی، ۱۳۶۸: ۱۶۲)، اما صدرالمتهلین تبیینی عقلانی و دقیق از آن ارائه داد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۳۸/۲-۳۷۲ و ۱۱۸/۶-۱۱۰؛ همو، ۱۳۶۰: ۴۸-۴۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۵-۲۳؛ همو، ۱۳۶۳ الف: ۵۰-۴۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۹۵-۹۳).

نکته: کره‌ای با قطر نامحدود، اساساً کره نیست؛ چون قطر، فاصله مرکز تا محیط کره است. بنابراین کره‌ای با قطر بی‌نهایت، هرگز به محیطی (سطحی مستدیر که کره را برش زده است) نمی‌رسد و تعریف کره (حجمی که با سطحی مستدیر بریده شده است) صدق نمی‌نماید. کره بی‌نهایت، دارای حجم و فاقد حد است. اما کره محدود فاقد حجم و دارای حد است؛ چنانکه وجود نامحدود دارای وجود و فاقد حدود، و دیگر اشیاء فاقد وجود و دارای حدودند. بنابراین اشیاء محدود نمی‌توانند از سنخ شیء نامحدود باشند؛ زیرا کره نامحدود حجم فاقد حد، و کره‌های محدود حد فاقد حجم‌اند. همچنین وجود نامحدود وجود بدون برش است، و مخلوقات برش بدون وجود؛ «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری (۴۲): ۱۱). لذا تداخل وجودی حق و خلق سخن درستی نیست؛ اگر وجود حق نامحدود شد، خلق دارای وجود نخواهد بود و تنها حدودی است که در متن وجود نامحدود پدیدار می‌شود.

۲) ذهن نامتناهی

هر مثالی از وجهی مقرب و از جوهری مبعّد است. نمونه پیشین به‌رغم نکات مثبت، پندار کمی از وجود نامحدود را تشدید می‌کند. لذا مثال دقیق‌تری ارائه می‌گردد: انسانی را فرض نمایید که چشم خود را بسته و شروع به تصور عالم می‌کند؛ کوه‌ها، دریاها، حیوانات و تمام عالم طبیعت را با همان نظم و چینش بیرونی، در ذهن خویش تصویر می‌کند. سپس موجودات مثالی و عقلی را با همه تفصیل و جزئیاتی که دارند، تصور می‌نماید. اکنون ذهن او خالق هر آن چیزی است که خلق آن ممکن است. اگر فرض کنیم در عالم بیرونی جز چنین انسانی هیچ نیست و او تنها موجود عالم بیرونی است، در واقع چنین فرض کرده‌ایم که عالم، معنایی جز آنچه ذهن او خلق می‌کند، ندارد. بنابراین او وجود نامحدود است که عالم را پر کرده است، بی‌آنکه پای مقدار و بُعد در میان آید.

در اینجا نامحدودی به معنای یگانگی و فرد بودن است. یعنی آن هویت واحد که جامع تمام کمالات است در عین یگانگی و فردانیت، گستره عالم را پر نموده و هیچ جایگاه وجودی را فرو نگذاشته است. در نتیجه نه از چیزی گرفته شده و نه چیزی از او چیزی

بیرون آید و نه او وابسته به چیزی است و ماندی برای او نیست؛ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهٗ» (توحید(۱۱۲): ۱-۴). اساساً او هنگامی که به ذهن خویش و مخلوقات آن توجه می‌کند، می‌یابد که تصورات (مخلوقات) ذهنی او هر یک برش و تعیینی از ذهن اویند. اما خود او و ذهنش، فاقد چنین برش‌هایی است. یعنی آنها محدود و او نامحدود است.

در این نمونه سه مقام داریم: ذات شخص، ذهن شخص، و تصورات (مخلوقات) ذهنی او که برش‌هایی در متن ذهن اویند. اما ذات او مصون از این برش‌ها و کثرت آنهاست. او هنگامی که به خویش می‌نگرد، می‌یابد که ذات بما هو ذات (بدون لحاظ ذهن) دارای برش و کثرت نیست. اما ذات متجلی در ذهن متکثر و برش‌مند است. در این نمونه ذات شخص به منزله ذات الهی، ذهن شخص به مثابه صادر نخستین و تصورات شخص نمونه مخلوقات است. توضیح: وجود در عرفان نظری سه گونه لحاظ می‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴-۲۲):

واحدیت: بشرط حضور تفصیلی همه کمالات به نحو جمعی، در صقع ربوبی.	} بشرط شیء	} وجود
اعیان خارجه (مخلوقات): بشرط تعیین‌های خاص، خارج از صقع ربوبی.		
لا بشرط لا (احدیت): وجود به شرط سلب (استهلاک) تمام حدود و تعینات.		
لا بشرط قسمی (صادر اول): وجود به شرط اینکه نه بشرط شیء باشد و نه بشرط لا.	} مقسمی	} لا بشرط قسمی

تفاوت لا بشرط مقسمی با قسمی این است که مقسمی هیچ قیدی ندارد حتی قید اطلاق. اما قسمی مقید به اطلاق است. در نتیجه لا بشرط قسمی از آنجا که مقید به اطلاق است، هویت او همان سریانش در تعینات خلقی خواهد بود. وجودی یگانه که به سبب امتداد و سریان بر مراتب وجودی کثرت خیز می‌باشد. با نگاه بدین حقیقت هم وحدت یافته می‌شود، هم کثرت.

حکما تشکیک را به حقیقت وجود نسبت می‌دهند. اما اهل معرفت تشکیک را به صادر نخستین منسوب دانسته و حقیقت وجود را واحد محض و ورای تشکیک می‌دانند. بنابراین مراد حکیم از حقیقت وجود، لا بشرط قسمی و مراد عارف لا بشرط مقسمی است. در نتیجه خدای فلسفه برترین رتبه نظام تشکیک و خدای عرفان محیط به نظام تشکیکی است. خدای عرفان وجود لا بشرط مقسمی است که از قید اطلاق و سریان نیز رهاست (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶).^{۱۸} او نیز ساری در تعینات است، اما هویتش ورای این سریان است. سریان او به

لحاظ یکی از ظهورات او (لابشرط قسمی؛ صادر نخستین) است، نه اصل ذات. با لحاظ این حقیقت چیزی جز وحدت یافته نمی‌شود و برای یافتن کثرت باید به ظهورات او توجه نمود (صائن‌الدین ترکه، ۱۳۶۰: ۱۰۸).^{۱۹} عرفا لابشرط قسمی (صادر نخستین) را ظهور ذات می‌دانند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۲۱۵-۲۱۴). ظهوری نامحدود و مشکک، با مراتبی نامحدود، که مخلوقات، تعینات و برش‌های این ظهور نامحدودند.^{۲۰}

در مثال بالا این حقیقت به خوبی تصویر شده است. طبق فرض، شخص تصور کننده تنها موجود عالم است؛ زیرا عالم، چیزی جز تصورات ذهنی او نیست. اکنون که او نامحدود است، ذهن نامحدود و تصورات نامحدودی دارد. ذهن او نه خود اوست، نه غیر از او؛ ظهور و نمود اوست. ظهوری که امتدادی نامتناهی دارد و بدین سبب تعیناتی نامتناهی دارد. شخص مذکور با توجه به خویش، نامحدود بودن خود را می‌یابد؛ وجود او در فضای ذهنی‌اش گسترده شده و او در ذهن خود چیزی جز وجود خود نمی‌یابد. تصورات (مخلوقات) او هرگز به کُنه شخص (وجود لابشرط مقسمی؛ وجود نامحدود) پی نمی‌برند و نهایت چیزی که می‌یابند همان ذهنی (صادر نخستین؛ ظهور نامتناهی) است که این تصورات، تعین‌ها و برش‌های اویند.

برتری دیگر این مثال، ارجاع به علم حضوری و یافتن مسأله در درون نفس است، که تجربه شهود حقیقت را (که اولیاء الهی می‌چشند) در مقیاسی کوچک شبیه سازی می‌نماید. امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۵۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲/۲).

نتیجه

نامحدود کمی و وجودی اشتراکات و امتیازهایی دارند. لذا استفاده از نامحدود کمی برای فهم نامحدود وجودی، فرصت‌ها و آسیب‌هایی خواهد داشت، که در ذیل اشاره می‌گردد:

۱. نامحدود کمی و وجودی، هر دو به معنای سلب حدود هستند. اما اولی حدود مقداری را ندارد و دومی حدود وجودی را. لذا نامحدود کمی می‌تواند از جهت وجودی محدود باشد.

۲. حده مقداری هر چیز، پایان (و به یک معنا برش) آن مقدار است؛ مانند نقطه برای خط، و خط برای سطح؛ زیرا خط فاقد عرض است و تحقق آن به منزله پایان تحقق سطح خواهد بود. سطح برای جسم تعلیمی و آن برای جسم طبیعی

همین گونه‌اند. اما حدّ وجودی (ماهیت) چیزی است که حقیقت وجودی، آثار و کمالات آن را برش می‌زند و محدوده وجودی اشیاء و کمالات آنها را مشخص می‌سازد.

۳. لازمه سلب حد، برخورداری بیشتر از متن است. لذا آنچه حدی ندارد، متن نامحدودی خواهد داشت. البته متن در نامحدود کمی و وجودی متفاوت معنا می‌شود.

۴. نمی‌توان همه احکام نامحدود کمی را به نامحدود وجودی تسری داد. اما برخی (خودآگاه یا ناخودآگاه) دچار حس محوری شده، می‌پندارند نامحدود معنایی جز نامحدود کمی ندارد. این رخداد ریشه بسیاری از شبهه‌ها و کج‌فهمی‌ها درباره نامحدود وجودی است. البته نامحدود کمی نقاط مشترکی با نامحدود وجودی دارد که در فهم آن مفید خواهد بود.

۵. مثال «کره بی‌نهایت» روشن کرد تحقق حجم نامحدود، مانع تحقق حجم‌های دیگر است. همچنین تصور وجود نامحدود مانع تحقق وجودهای محدود است. در نتیجه:

۶. کره‌های دیگر تنها حدود و تعیین‌هایی در متن کره نامحدودند. چنانکه مخلوقات حدود و تعینات وجود نامحدود هستند.

۷. مثال مذکور ضعف‌هایی نیز دارد؛ زیرا حدود و تعینات را در متن وجود متصور می‌سازد. اما قول نهایی حکمت متعالیه و عرفان، مخلوقات را برش‌ها و تعینات ظهور وجود (نه خود آن) می‌داند.

۸. مثال «ذهن نامحدود» روشن کرد که می‌توان بدون بهره‌جویی از نمونه‌های کمی، تصویری از نامحدود وجودی به دست داد، که همان فردانیت و صمدیت در وجود است.

۹. این مثال مقام ذات، صادر نخستین و مخلوقات را به خوبی تبیین، و تفاوت آنها را تصویر می‌کند. زیرا ذاتِ شخصِ تصور کننده به منزله ذات الهی، ذهن او به منزله صادر نخستین و تصورات ذهنی او به مثابه مخلوقات خواهد بود.

۱۰. نقطه قوت دیگر ارجاع به علم حضوری و یافتن مسأله در درون نفس است، که تجربه شهود حقیقت را (که اولیاء الهی می‌چشند) در مقیاسی کوچک شبیه‌سازی می‌نماید.

۱۱. بر اساس این دو مثال: وحدت شخصی وجود بهترین تفسیر برای نامحدود وجودی است و تفاسیر دیگر نقدها و کاستی‌هایی دارد.
۱۲. وحدت شخصی وجود صفت ذات، و پر کردن همه جایگاه‌ها لازمه آن و از صفات فعل می‌باشد؛ زیرا متوقف بر لحاظ غیر (مخلوق) است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «أن المفهوم إنما تكون ماهية إذا كان لها فرد خارجي تقومه و تترتب عليه آثارها».
۲. البته ماهیات بسیط چنین‌اند و ماهیات مرکب با ترکیب از بسائط در ذهن نقش می‌بندند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۳۰۹/۱ و ۳۱۵).
۳. سلب تحصیلی، در صورت وجود موضوع، مانند ایجاب عدولی، و قابل تبدیل بدوست (طباطبایی، بی‌تا ب): «۴۳».
۴. قضیه وهمیه: احکام کاذب وهم در معانی مجرد از حس (مظفر، ۱۳۸۹: ۳۵۱).
۵. «إن مزاولة الإنسان للحس و المحسوس مدى حياته و انكبا به على المادة و إخلاده إلى الأرض عوده أن يمثل كل ما يعقله و يتصوره تمثيلا حسیا و إن كان مما لا طريق للحس و الخيال إليه البتة كالكليات و الحقائق المنزهة عن المادة على أن الإنسان إنما ينتقل إلى المعقولات من طريق الإحساس و التخيل فهو أنیس الحس و ألیف الخيال. قد قضت هذه العادة اللازمة على الإنسان أن یصور لربه صورة خيالية على حسب ما یألفه من الأمور المادية المحسوسة حتى أن أكثر الموحدين ممن یرى تنزه ساحة رب العالمین تعالی و تقدس عن الجسمیة و عوارضها یثبت في ذهنه له تعالی صورة مبهمه خيالية معتزلة للعالم تبادر ذهنه إذا توجه إليه في مسألة أو حدث عنه بحدیث».
۶. «كان الناس لغلبة الوهم على نفوسهم بین مجسم و ملحد، و قل من یتنور بنور العقل و یجرد نفسه عن غلبة اوهاهما، فیسمو بها الى ما لا یناله الوهم».
۷. طبق اصطلاح برخی فلاسفه معاصر موجود بودن دو معنا دارد: (۱) صدق بر خارج؛ (۲) متن خارج (عبودیت، ۱۳۸۵: ۹۰/۱)، سطح (و ماهیت) به معنای نخست موجودند، ولی به معنای دوم موجود نیستند. اما حجم (و وجود) به هر دو معنا موجودند.
۸. «إذا انتهى [الوجود] إلى حد و وقف عنده كان متعین الماهية التابعة لذلك الحد و بالجملة كلما كان الوجود أشد و أقوى كان أكمل ذاتا و أتم جمعیة للمعانی و الماهیات و أكثر آثارا و أفعالا».
۹. به جهت غلبه و شهرت تفسیر حسی، آن را در ابتدا ذکر نمودیم.
۱۰. این اصطلاح نخستین بار از سوی شیخ احمد سرهندی وضع شد (رک: بلخاری، ۱۳۹۴: ص ۱۵۶-۱۲۷). او در این مورد متأثر از نقدهای علاءالدوله سمنانی به دیدگاه وحدت وجود ابن عربی است (رک: کاکایی / معصومی، ۱۳۹۴: ۸). البته این بحث توسط برخی عرفای مسیحی (مانند اکهارت) نیز مطرح شده است (رک: کاکایی، ۱۳۷۹: ۱۵۸).
۱۱. نگارنده در آثار ذیل این مهم را پی گرفته است: ۱- «بازگشت علیت به نشان چالش‌ها و پاسخ‌ها»، که از سوی مجله حکمت صدرایی، در نوبت چاپ قرار گرفته است.

۱۲. رک: نبویان، محمد مهدی، بررسی وحدت وجود از دیدگاه صدرالمতألهین، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۲.
۱۳. «قال امیرالمؤمنین (ع): دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشْفٍ فِي دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشْفٍ فِي خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ» (برقی، ۱۳۷۱: ۲۴۰/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۸۶/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۸۵).
۱۴. البته برخی معتقدند: فتون‌های نوری به صورت یک طول موج از متن ذرات شیشه عبور می‌کنند. اما «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».
۱۵. «کل ما يطلق عليه اسم الغير، فهو من حيث الوجود والحقیقة عين الحق - كما عرفت مراراً- وإن كان من حيث التقييد والتعین مسمی بالغير».

۱۶. مولوی می‌گوید:

«ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌شان از باد باشد دم‌به‌دم
حمله‌شان پیدا و ناپیداست باد آن که ناپیداست هرگز کم مباد»

(مولوی، بی تا: ۳۰)

همچنین می‌گوید:

«یا خفی الذات محسوس العطا أنت كالريح و نحن كالرحا
أنت كالريح و نحن كالغيار تو بهاری ما چو باغ سبز خوش
تو بهاری ما چو باغ سبز خوش تو چو جانی ما مثال دست و پا
تو چو جانی ما مثال دست و پا تو چو عقلی ما مثال این زبان
تو چو عقلی ما مثال این زبان تو مثال شادی و ما خنده‌ایم
تو مثال شادی و ما خنده‌ایم جنبش ما هر دمی خود اشهد است
جنبش ما هر دمی خود اشهد است گردش سنگ آسیا در اضطراب
گردش سنگ آسیا در اضطراب ای برون از وهم و قال و قیل من
ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من»

(همان: ۸۸۰)

۱۸. «أول المراتب والاعتبارات العرفانية المحققة لغيب الهوية الاعتبار المسقط لسائر الاعتبارات، وهو الإطلاق الصرف عن القيد والإطلاق».

۱۹. «فان الوحدة هي الذاتية له و الكثرة انما هي لواحق عرضت له بحسب صفات معدومة بالذات موجودة بالعرض».

۲۰. «حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد/ این همه نقش در آینه اوهام افتاد.

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود/ یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد» (حافظ، ۱۳۸۵: ۲۶۹).

منابع

- قرآن کریم
- آملی، سیدحیدر، جامع‌الاسرار و منبع‌الأنوار، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸.

- آهنگران، رسول، *ژرفای اندیشه در مفهوم تصویری خدا*، نشریه قبسات، ش ۶۱، ص ۲۰۴-۱۸۵. ۱۳۹۰.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، *التوحید*، ج ۱، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۹۸ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء؛ الطبیعیات*، مکتبه آیت الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، الزهراء، تهران، ۱۳۷۰.
- _____، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، دار الصادر، بیروت، بی تا.
- اسپینوزا، باروخ، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۶.
- ایجی، میر سید شریف، *شرح المواقف*، ج ۱، الشریف الرضی، قم، ۱۳۲۵ق.
- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، ج ۲، دار الکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۱ق.
- بلخاری قهی، حسن، *شیخ اکبر و شیخ احمد: تأملی در نظریه وحدت شهود شیخ احمد سرهندی (مجدد الف ثانی) و نقد او بر وحدت وجود ابن عربی*، اندیشه دینی، ش ۱۷، ص ۱۵۶-۱۲۷، ۱۳۸۴.
- ترکه اصفهانی، صائین الدین، *تمهید القواعد*، ج ۱، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، ۱۳۶۰.
- تمیمی آمدی، عبد الواحد، *غرر الحکم و درر الکلم*، ج ۲، دار الکتب الاسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.
- جعفریان، جواد؛ گرجیان، محمدمهدی، *بررسی مفهوم نامتناهی در کلام و فلسفه اسلامی و اطلاق آن بر خداوند*، نشریه اسراء، ش ۱۹، ص ۳۴-۵، ۱۳۹۳.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، ج ۹، ج ۳، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
- _____، *عین نضاح*، *تحریر تمهید القواعد*، ج ۱، ج ۱، اسراء، قم، ۱۳۸۷.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، *دیوان حافظ*، ج ۴، زوار، تهران، ۱۳۸۵.
- حسن زاده آملی، حسن، *هزار و یک نکته*، رجاء، تهران، ۱۳۶۵.
- _____، *هزار و یک کلمه*، ج ۳، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
- رازی، فخر الدین، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- زیلسون، اتین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ج ۱، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
- سبزواری، ملاهادی، *شرح المنظومه*، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹.
- سوری، روح الله، *اصالت وجود در فرایند فهم*، نشریه حکمت اسلامی، ش ۱، ص ۲۱۵-۱۸۵، ۱۳۹۳.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، ج ۲، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۹۳.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰.
- _____، *العرشیه*، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱.
- _____، *المشاعر*، طهوری، تهران، ۱۳۶۳ «الف».
- _____، *مفاتیح الغیب*، ج ۱، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ «ب».
- _____، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، حکمت، تهران، ۱۳۷۵.
- _____، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، بنیاد حکمت صدر، تهران، ۱۳۸۷.

- _____ الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، داراحیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱م.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷ق.
- _____ بدایة الحکمة، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، بی تا «الف».
- _____ نهایة الحکمة، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی تا «ب».
- طوسی، نصیر الدین، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت متعالیه، ج ۱، سمت، تهران، ۱۳۸۵.
- عراقی، فخرالدین، کلیات عراقی، ج ۴، انتشارات سنائی، تهران، ۱۳۶۳.
- علیزمانی، امیرعباس، سخن گفتن از خدا، ج ۲، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۷.
- غفاری، سید محمد خالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، بی جا، بی تا.
- فلوطین، اتولوجیا، بیدار، قم، ۱۴۱۳ق.
- قاسانی، عبدالرزاق، شرح منازل السائرین، بیدار، قم، ۱۳۸۵.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، امکان تعریف و توصیف خدا، نشریه قبسات، ش ۶۲، ص ۳۲-۵، ۱۳۹۰.
- قربانی، اکبر، بررسی و تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی در باب سخن گفتن از خدا، نشریه اندیشه نوین دینی، ش ۱۸، ص ۱۸۸-۱۶۱، ۱۳۸۸.
- قونوی، صدرالدین، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، ج ۱، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۱.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، ج ۱، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- کاکایی، قاسم / معصومی، طیبه، وحدت وجود یا وحدت شهود و سخن گفتن از خدا، نشریه خردنامه صدرا، ش ۷۹، ص ۱۶-۵، ۱۳۹۴.
- کاکایی، قاسم، وحدت وجود یا وحدت شهود از دیدگاه ابن عربی و اکهارت، نشریه پژوهشهای فلسفی کلامی، ش ۶۵، ص ۱۷۷-۱۵۶، ۱۳۷۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۴، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- _____ مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۴ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۴، نشر بین الملل، تهران، ۱۳۸۳.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۳، مؤسسه نرم افزاری نور.
- _____ مؤسسه نرم افزاری نور، ج ۵.
- _____ مؤسسه نرم افزاری نور، ج ۶.
- _____ مؤسسه نرم افزاری نور، ج ۹.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، تعلیقه غلامرضا فیاضی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۳۸۹.
- موسوی همدانی، سید محمدباقر، ترجمه تفسیر المیزان، جامعه مدرسین، قم، ۱۳۷۴.
- مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، مؤسسه نرم افزاری نور.

- میلانی، حسن، ملاحظاتی پیرامون مکتب تفکیک، نشریه سمات، ش ۲، ص ۱۸۰-۱۴۸، ۱۳۸۹ «الف».
- _____، خدای نامتناهی فلسفه و عرفان در ترازی برهان، نشریه سمات، ش ۳، ص ۱۵۰-۱۰۹، ۱۳۸۹ «ب».
- نبویان، محمدمهدی؛ فیاضی، غلامرضا، تداخل وجودی خداوند و مخلوقات، معرفت فلسفی، ش ۴۹، ص ۷-۲۸، ۱۳۹۴.
- نبویان، محمد مهدی، بررسی وحدت وجود از دیدگاه صدرالمتهلین، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۲.
- یزدان‌پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۸.

