

God as Absolute Existence in Ibn ‘Arabī: al-Taftāzānī’s Refutations of Akbarian Metaphysics

Taha Abdollahi Sohi¹  | Amir Abbas Ali Zamani² 

1. MA, Department of Philosophy of Religion, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: tahasohi1377@gmail.com

2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: amir_alizamani@ut.ac.ir

Abstract

Throughout Islamic intellectual history, a wide range of conceptions of God have been articulated, among which the problematic view of Ibn ‘Arabī—identifying God with Absolute Existence (al-wujūd al-muṭlaq)—stands out. Numerous critiques have been leveled against this identification, but the objections of Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī are particularly notable for their originality, clarity, and lasting influence on post-classical Islamic thought. In his *Sharḥ al-Maqāṣid*, al-Taftāzānī formulates several arguments against Ibn ‘Arabī’s conception of God, focusing on the philosophical notion of Existence. Al-Taftāzānī regards Absolute Existence as a *ma‘qūl thānī* (secondary intelligible), a universal concept in the mind with no extra-mental reality, which is instantiated only through its particular instances in the external world. He contends that this notion of Absolute Existence cannot be identical with God (or Necessary Existence), since God is an actual entity (*ḥaqīqat fī al-khārij*) and not merely a mental concept. This article critically examines al-Taftāzānī’s objections, arguing that his reading is misleading and that his refutation is grounded in a conception of Absolute Existence that differs significantly from that held by Ibn ‘Arabī and his followers. Having contextualized al-Taftāzānī’s objections, I have sought to reconsider and rearticulate Ibn ‘Arabī’s conception of God.

Keywords: Ibn ‘Arabī, al-Taftāzānī, Absolute Existence (al-wujūd al-muṭlaq), Akbarian tradition, Conceptions of God.

Introduction

Conceptions of God remain an understudied topic in the Persian-language academic literature on Islamic philosophy. Prevailing discussions typically focus on the existence of God, rather than on the more fundamental question of what, or who, the God is whose existence is being proven. In addition to the well-known conception of God as wholly distinct from the world, Islamic intellectual history presents alternative conceptions. Among these, the view advanced by Ibn ‘Arabī has proven particularly problematic and controversial. This paper explores Ibn ‘Arabī’s conception of God and critically engages with Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī’s well-known refutations. The analysis is based on a close study of the primary works of both Ibn ‘Arabī and al-Taftāzānī, without recourse to later interpretations or receptions of their positions. Al-Taftāzānī’s critiques of Ibn ‘Arabī have become classical, forming the metaphysical foundation for much of the subsequent criticism of Akbarian thought. Prominent followers of Ibn ‘Arabī—including ‘Abd al-Raḥmān Jāmī, Ḥamzah Fanārī, ‘Alī b. Aḥmad Mahā’imī, Muḥammad b. Rasūl Barzanjī, Ibrāhīm Kūrānī, and others—considered these refutations serious enough to warrant extensive responses. This article offers a detailed study of al-Taftāzānī’s objections to Akbarian metaphysics in Persian scholarship.

Research Findings

In this study, we have articulated al-Taftāzānī’s refutations of Ibn ‘Arabī’s conception of God in the form of logical syllogisms, in order to systematically clarify their structure and underlying



University of Tehran

assumptions. The analysis demonstrates that al-Taftāzānī's objections are fundamentally rooted in his distinctive interpretation of the nature of Absolute Existence (al-wujūd al-muṭlaq), an interpretation which, crucially, diverges from that of Ibn 'Arabī and his followers in the Akbarian tradition.

Conclusion

Although the notion of Absolute Existence (al-wujūd al-muṭlaq) is frequently regarded as self-evident (badīhī) and thus beyond the need for explicit definition, considerable controversy surrounds its precise nature and status. Al-Taftāzānī, in line with many Muslim philosophers and theologians, considers Absolute Existence a ma'qūl thānī (secondary intelligible): a universal concept existing only in the mind, with no external referent (lā maḥṣūl lahu fī al-khārij). In contrast, Ibn 'Arabī and his followers conceive of Absolute Existence as a unique, personal reality, such that existence itself (in its highest sense) is identified with God, who does not require any substratum or external referent. In later Islamic intellectual history, this conception is commonly referred to as Waḥdat al-Wujūd (the Unity of Existence). As previously noted, al-Taftāzānī's critiques of Akbarian metaphysics are grounded in his particular conception of Absolute Existence. However, Ibn 'Arabī's understanding of Absolute Existence fundamentally differs from al-Taftāzānī's interpretation. Consequently, it appears that al-Taftāzānī's refutations are based on a misreading or misinterpretation of the Akbarian position regarding this issue.

Cite this article: Abdollahi Sohi, T., & Ali Zamani, A. A. (2025). God as Absolute Existence in Ibn 'Arabī: al-Taftāzānī's Refutations of Akbarian Metaphysics. *Philosophy and Kalam*, 58 (1), 81-102. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2025.383903.523545>



Article Type: Research Paper

Received: 19-Oct-2024

Received in revised form: 31-Dec-2024

Accepted: 9-Mar-2025

Published online:

اشکالات تفتازانی بر این همانی وجود مطلق و واجب الوجود از منظر ابن عربی

طه عبداللہی سہی^۱ | امیر عباس علی زمانی^۲

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد، گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
رایانامه: tahasohi1377@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
رایانامه: amir_alizamani@ut.ac.ir

چکیده

تصورات مختلف از خدا (conceptions of God) یکی از بنیادین ترین بحث های فلسفه دین است. یکی از تصورات خاص از خدا که همواره مناقشه برانگیز بوده است، تصور محیی الدین ابن عربی از خداست. ابن عربی خدا را همان وجود مطلق می داند، به دیگر سخن، خدا و وجود مطلق را این همان می داند. یکی از برجسته ترین الاهی دانانی که به نقد انگاشت ابن عربی از خدا پرداخته است، شیخ سعد الدین تفتازانی می باشد که در کتاب شرح المقاصد خود اشکالات متعددی بر نظریه ابن عربی وارد ساخته است. از جمله: عدم تحقق وجود مطلق در عالم خارج، تحقق وجود مطلق در ضمن وجودات جزئی، واجب الوجود بودن تمام موجودات، کثرت وجود مطلق و عدم کثرت واجب الوجود، تشکیک وجود مطلق و عدم تشکیک واجب الوجود، اشتراک معنوی وجود مطلق و عدم اشتراک معنوی واجب الوجود، بدهات وجود مطلق و عدم بدهات واجب الوجود، عدم اتصاف وجود مطلق به علم و قدرت و اراده و اتصاف واجب تعالی به علم و قدرت و اراده، بی معنایی اموری از قبیل دعا و انزال کتاب آسمانی و ارسال رسل. در این نوشتار ضمن تقریر تصور ابن عربی از خدا، و همچنین تصور تفتازانی از خدا و انتقادهای او به ابن عربی نیز بیان و تحلیل می شوند. این پژوهش نخستین پژوهش در زبان فارسی است که به صورت بندی منطقی اشکالات تفتازانی، بر اساس متن شرح المقاصد، می پردازد و نویسنده می کوشد بدون رجوع به جوابیه های متأخر به بازنگری اشکالات تفتازانی بپردازد. بر اساس دستاورد این پژوهش، خلط تفتازانی میان معنای فلسفی وجود مطلق و معنای عرفانی وجود مطلق سبب شده است که اشکالات پیش گفته را مطرح کند.

کلیدواژه ها: ابن عربی، تفتازانی، وجود مطلق، کلی سعه ای، تصورات مختلف از خدا.

استناد: عبداللہی سہی، طه، و علی زمانی، امیر عباس (۱۴۰۴). اشکالات تفتازانی بر این همانی وجود مطلق و واجب الوجود از منظر ابن عربی. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۸ (۱)، ۸۱-۱۰۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۱۱

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۹

انتشار:

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jtp.2025.383903.523545>



مقدمه

تصورات مختلف از خدا یکی از مقولاتی است که متأسفانه در زبان فارسی و همچنین سنت فلسفه اسلامی به آن کمتر پرداخته شده است. معمولاً بیش از آنکه در گیر و دار بیان چیستی و کیستی «خدا» باشیم، در پی اثبات وجود خدا هستیم. اما خدایی که در پی اثباتش هستیم، به واقع چیست؟ یا کیست؟ اثبات وجود خدا به نظر فرع بر تصور وجود خدا است، همان گونه که اهل منطق گفته اند، تصدیق بلا تصور محال است، به نظر تصدیق وجود خدا بدون تصور او نیز محال است. در کنار تصور متداول ادیان ابراهیمی از خدا، تصوره‌های بسیار دیگر از خدا نیز در فلسفه دین و به خصوص الاهیات‌های مدرن مطرح شده است. حتی در عالم اسلام نیز به نظر نمی‌توان تصویری واحد از خدا را به تمام مسلمانان نسبت داد. یکی از تصویرهایی که از قضا در جهان اسلام بسیار بحث‌برانگیز نیز بوده است، تصور محیی الدین ابن عربی از خداست. ابن عربی در بسیاری از مواضع خدا و وجود مطلق را این همان می‌داند، به دیگر سخن خدا را همان وجود مطلق می‌داند. این نوشتار ابتدا به معنای وجود و همچنین وجود مطلق از منظر ابن عربی می‌پردازیم، سپس ده اشکال تفتازانی بر تصور ابن عربی از خدا را صورت‌بندی و در پایان تحلیل می‌کنم.^۱

۱. پیشینه پژوهش

اگرچه در متون کلاسیک کراراً به اشکالات تفتازانی بر ابن عربی پرداخته شده است، اما در زبان‌های فارسی و انگلیسی و عربی تاکنون تحقیق چندانی در باب این اشکالات منتشر نشده است. از معدود تحقیقات درباره این حوزه، می‌توان به مقاله یوکی ناکانی‌شی^۲ و رزابل انصاری^۳ اشاره کرد. ناکانی‌شی در مقاله‌اش اشکالات تفتازانی در شرح المقاصد را با تقریر فناری در مصباح الأئس تطبیق داده است. مقاله خانم انصاری نیز ترجمه‌ای انگلیسی از قسمت مربوطه شرح المقاصد، همراه با مقدمه‌ای ممتّع، است. نوشتار حاضر به صورت‌بندی منطقی اشکالات تفتازانی و تحلیل آن‌ها می‌پردازد.

^۱. در این نوشتار عامدانه کوشیدم تا از مراجعه به کتاب‌های رایج سنت جاری عرفان نظری، که به غایت متأثر از ملاصدر هستند، تن در زنم و بحث‌ام را حتی الامکان محدود به بازه زمانی مشخصی کنم. در نتیجه از کاربست اصطلاحی مانند «وجود لا بشرط مقسمی» و مانند آن پرهیز کرده‌ام.

^۲. Yuki Nakanishi, «Post-Avicennian Controversy over the Problem of Universals: Sa'daddīn at-Taftāzānī (d. 1389/90) and Šamsaddīn al-Fanārī (d. 1431) on the Reality of Existence», *In Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century* (Bonn: Bonn University Press, 2018), 357-376.

^۳. Rosabel Ansari, «Al-Taftāzānī's Refutation of Akbarian Metaphysics and the Identification of Absolute Being with the Necessary Being Introduction Translation and Critical Commentary on Commentary of the Objectives 2. 1. 2», *in Oriens* (2022), 1-37.

۲. وجود از منظر ابن عربی

شیخ اکبر اصطلاحات فراوانی در آثار خود به کار می‌گیرد، که بسیاری از آنان را از متکلمان و فیلسوفان و محدثان و مفسران قرآن و نحویان و صوفیان وام گرفته‌است. البته خود نیز اصطلاحاتی بر ساخته‌است،^۴ و در مواردی اصطلاحی که پیش از ایشان در متون صوفیانه به کار می‌رفته را نیز به معنایی نو به کار می‌گیرد. ابن عربی در نوشته‌هایش «وجود» را در چند معنای متفاوت به کار می‌گیرد، معنای‌ای که گاه قرابت چندانی با معنای فلسفی مصطلح ندارند. به طور کلی برای دریافتن معنای اصطلاحات عرفانی به بافتاری که اصطلاح در آن به کار رفته‌است بسیار می‌باید توجه کرد. زیرا در بسیاری از موارد یک اصطلاح به چند معنای متفاوت به کار می‌رود، و حتی بعضاً برای یک معنا چند اصطلاح متفاوت وضع شده‌است.

۲-۱. وجود به مثابه وجدان یا دریافت شهودی

کلمه وجود دستکم دو معنای لغوی دارد: وجدان و ادراک و شعور، حصول و تحقق (Aladdin, 2012: 3). در بسیاری از فقرات فتوحات، ابن عربی وجود را به معنای لغوی‌اش، یعنی «وجدان» یا «دریافت»، بکار می‌بندد. معنایی که با معنای فلسفی وجود قرابتی ندارد. ابن عربی در باب شرح مصطلحات صوفیانه فتوحات، وجود را چنین شرح می‌دهد: «اگر پرسی که وجود چه باشد؟ گوئیم که یافتن حق باشد [در حال] وجد». (ابن عربی، بی‌تا الف: ج ۲، ۱۳۳). این معنا از وجود، شبیه به همان معنایی است که پیش از ابن عربی نیز در کتاب‌های صوفیانه به کار می‌رفته‌است. معنایی که به «وجد»، هم به معنای یافتن و هم به معنای شور و حال، نزدیک است. وجود در عباراتی مانند «أهل الوجود» یا «أهل الكشف و الوجود» نیز به همین معناست (الحکیم، ۱۴۰۱: ۱۱۳۰). امام محمد غزالی در رساله الإملاء نیز وجود را چنین تعریف می‌کند: «وجود: نهایت دریافت اهل شهود است و نزد ایشان [مرحله] نهایی یافت است. و از معنای وجد و وجود پرسیده شد، گفتند: وجد آنست که در جست و جوی‌اش هستی و به تلاش و کوشش‌ات آن را می‌یابی، و وجود آنست که از خدا به تو می‌رسد». (غزالی، بی‌تا: ۱۰-۱۱). همان‌طور که بیان شد، این معنا از وجود با اصطلاح «وجد» ارتباط تنگاتنگی پیدا می‌کند. می‌توان چنین گفت که وجد درواقع نوعی تجربه عرفانی یا دینی است. شیخ اکبر محیی الدین باب دویست و سی و هفتم از کتاب معظم فتوحات مکیه را تماماً به شرح و بسط اصطلاح «وجود» اختصاص داده‌است و در تمام این باب معنای اخیر از وجود مد نظر ایشان بوده‌است. درخور درنگ و توجه است که اگر «وجود» را بدین معنا در نظر آوریم، تفاوت محسوسی با معنای «شهود» ندارد، به دیگر سخن نمی‌توانیم میان آن‌ها تمایزی منطقی قائل شویم (Aladdin, 2012: 10).

^۴. برای مثال: بنابر اظهار خود شیخ اکبر، ایشان نخستین کسی است که اصطلاح «مظهر» (محل ظهور تجلیات خدا) را بکار بسته‌است. (Chittick, 1989: 89)

۲-۲. وجود در مقابل عالم ثبوت

شیخ اکبر اصطلاح «وجود» را مقابل عالم ثبوت یا معقول، و برای اشاره به تعین‌های خاص به کار می‌برد: «همانا آلم (درد) در عالم ثبوت عین متألم (دردمند) است. چرا که اشیاء در عالم ثبوت بسیط و مفرد هستند و در آن عالم یک شیء به شیء دیگری قائم نیست. [جوهر و عرض در آن مقام معنا ندارد]. اما در عالم وجود ترکیب راه دارد و حامل و محمول معنا دارد» (الحکیم، ۱۴۰۱: ۱۱۳۱-۱۱۳۲). در این موارد مراد محیی الدین از «وجود» درواقع عالم محسوس یا مشهود است. لازم به ذکر است که این معنا نیز به نوعی با معنای لغوی وجود، ادراک و دریافتن، قرابت دارد. چرا که عالم مشهود، یعنی عالمی که به ادراک در می‌آید. به خلاف عالم غیب که بنا بر تعریف، از طرق عادی، به ادراک حواس در نمی‌آید.

۲-۳. وجود به مثابه عالم هستی

ابن عربی در برخی مواضع وجود را به معنای اعم از عالم محسوس و معقول به کار می‌بندد. به نظر می‌رسد مراد او از جملاتی مانند: «در وجود جز خدا نیست» (ابن عربی، ۲۰۱۳: ج ۷، ۵۵۵) و «در وجود جز او نیست» (همان: ج ۷، ۵۵۶) و «در وجود جز او یافت و دیده نشود» (ابن عربی، بی تا ب: ۴۱) نیز همین معنا باشد. معمولاً وقتی شیخ اکبر از ترکیب «فی الوجود» استفاده می‌کند، مرادش همین معنا از وجود می‌باشد. در کتاب‌های سنت تصوف فلسفی اصطلاحی به نام «کون» (هستی) وضع شده است که به نظر معنایی نزدیک به معنای اخیر وجود دارد. قیصری کون را چنین تعریف می‌کند: «کون اصطلاحی نزد این طایفه عبارت است از وجود عالم از آن جنبه که عالم است، نه از آن جنبه که حق (خدا) است» (قیصری، ۱۳۷۵: ج ۱، ۲۱۳).

۲-۴. وجود به مثابه «حق»

آخرین معنای وجود، با ما نحن فیه قرابت دارد. ابن عربی در بسیاری موارد وجود را مترادف با حق (/خدا) به کار می‌برد، به بیان فلسفی‌تر، وجود و خدا را این‌همان می‌داند (Chittick, 1997: 12): «همانا وجود خیر خالص است و حق [خدا] همان وجود است و خلق نیز عدم هستند» (ابن عربی، بی تا الف: ج ۱، ۴۰۶). «حق» در تصوف اصطلاحی متداول برای نامیدن خداست. ابن عربی این‌همانی حق و وجود را در مواضع مختلف به بیان‌های مختلف تقریر کرده است، برای مثال: «حق عین وجود است.» (الحکیم، ۱۴۰۱: ۱۱۳۴) یا «حق وجود است، و اشیاء صورت‌های وجود هستند.» (همان: ۱۱۳۴) منظور از وجود در این مقام، همان وجود مطلق است که از آن سخن خواهد رفت.

۳. «وجود مطلق» از منظر ابن عربی

چنین می‌نماید که ابن عربی در آثارش تعریف منطقی حدّ و رسم‌داری از وجود مطلق به دست نداده است، و معمولاً دیگر اصطلاحات را نیز بر نهج فیلسوفان شرح نداده است. اما در جای جای

نوشته‌های خود به ویژگی‌های بنیادین وجود مطلق اشاره کرده‌است، از کنار هم نهادن این ویژگی‌ها می‌توان به چستی وجود مطلق و صفات آن از منظر ابن عربی پی برد. همان‌طور که خواهد آمد، به وجود مطلق ویژگی‌های فراوانی می‌توان نسبت داد، در این قسمت تنها به ذکر دو ویژگی بنیادین اکتفا می‌شود.

۳-۱. وجود مطلق، مقید به هیچ قیدی نیست

ابن عربی حدوث و قَدَم را از وجود مطلق نفی می‌کند: «وجود مطلق مقید به حدوث و قدم نیست.» (ابن عربی، بی تا الف: ج ۳، ۳۶۱) به دیگر سخن، وجود مطلق از منظر ابن عربی از زمان خارج است. همچنین وجود مطلق را فاقد هر نوع ماهیت و کیفیت و صفتی می‌داند: «وجود مطلق را ماهیتی نیست، همان‌طور که کیفیت نیز نیست. و صفت نفسانی او اثباتاً دانسته نیست» (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۲۰).

از آن رو که اثباتاً صفات‌اش دانسته نیست، بنابراین از طریق سلب صفات می‌باید مفهوم وجود مطلق را تعریف و تحدید کرد. در قسمت دیگری از فتوحات جوهریّت و مکان‌مند بودن و عرض بودن را از وجود مطلق سلب می‌کند: «وجود مطلق، نامقید و خود-ایستا (قائم به نفس) است. وجود مطلق جوهری مکان‌مند نیست. وجود مطلق عرض نیز هم نیست که به محلّ نیاز داشته باشد، و بقای‌اش به بقای محلّ‌اش وابسته باشد. وجود مطلق جسم هم نیست که در جهتی واقع شود» (ابن عربی، بی تا الف: ج ۱، ۳۶).

لازم به ذکر است که چنین مفهوم مطلق را حتی نمی‌توان به معنای دقیق کلمه «تعریف» کرد. چرا که تعریف متشکل از اجزای سازنده مُعرّف، یا به دیگر سخن، ویژگی‌های معرّف است.^۵ چنین می‌نماید صدق گزاره پیش‌گفته «وجود مطلق، مقید نیست» بدیهی است. به عبارت دیگر این گزاره همان‌گویانه است. چرا که مطلق همان نا-مقید است. بنابراین می‌توان گزاره پیش‌گفته را چنین بازنویسی کرد: چنین نیست که وجود نا-مقید، مقید باشد. در نتیجه می‌توان گفت که این گزاره همواره و ضرورتاً صادق است. گذشته از صدق گزاره «وجود مطلق، مقید نیست»، ابن عربی و پیروان‌اش، وجود خارجی چنین وجود مطلق را نیز امری بدیهی می‌دانند:

«وجود بدیهی است و تعریفی ندارد. بی‌گمان هیچ یک از عاقلان و خداوندگاران علم در وجود مطلق شک را نمی‌دارند، و همچنین اند خداوندگاران کشف و صاحبان شهود. اگرچه در تعریف و تحقیق وجود اختلاف کنند و از عهده تعیین و تفسیر آن بر نیابند همانا هر کسی که در وجود [خارجی] وجود مطلق شکی بورزد، در وجود خود شک کرده‌است. چرا که وجود خودش نیز جزئی از وجود مطلق

^۵ همان‌طور که شیخ و پیروان‌اش تصریح کرده‌اند وجود مطلق جنس و فصل حقیقی ندارد، و مفهومی که جنس و فصل حقیقی نداشته باشد، حدّ و رسم نیز نمی‌تواند داشت.

است. اما کسی را نشاید که در وجود خود شک بورزد، پس محال باشد شک اندر وجود مطلق.» (آملی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۶۶۸)

۳-۲. وجود مطلق ذاتاً طرد عدم می‌کند

از منظر ابن عربی «وجود مطلق قبول عدم و شریک نمی‌کند» (ابن عربی، بی تا الف: ج ۳، ۷۱) و ذاتاً طارد عدم است: «جدایی وجود مطلق از عدم، ذاتی است» (ابن عربی، بی تا الف: ج ۳، ۱۶۹). چنین می‌نماید اثبات این مدعا نیز چندان دشوار نباشد. چرا که وجود، نقیض عدم است و دو نقیض با یکدیگر جمع نمی‌شوند. به دیگر سخن، وجود مطلق ضرورتاً وجود دارد. مراد از وجود ضروری وجود مطلق در این مقام، صرفاً وجود ذهنی وجود مطلق نیست. بلکه از منظر ابن عربی و پیروانش وجود مطلق ضرورتاً وجود خارجی، تحقق خارجی، نیز دارد: «بدان که این وجود، موسوم به مطلق، به نظر همه محققین اهل الله همان حق تعالی است. و غیر از حق تعالی را وجودی نباشد. و وجود مطلق به خودی خود در عالم خارج تحقق دارد. چرا که وجود مطلق، به اتفاق تمام مخالفان، نقیض عدم است» (آملی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۶۶۲).

۴. این‌همانی وجود مطلق و خدا در اندیشه ابن عربی

همان‌طور که بیان شد ابن عربی برای وجود مطلق دست‌کم دو ویژگی بنیادین برمی‌شمارد: اطلاق محض، وجوب تحقق وجود در عالم خارج. ناگفته دانسته‌است که این دو صفت از صفات بنیادین خدا، در سنت اسلامی، نیز هستند. زیرا تقیید، یا حد، با وجوب واجب الوجود ناسازگار است، اگر واجب الوجود محدود باشد لا محاله دیگر کامل (perfect) نیست، و موجودی که کامل نباشد، خدا نیست. از آن گذشته مفهوم خدا می‌باید مصداق خارجی هم داشته باشد. زیرا اگر مصداق خارجی نداشته باشد، اولاً دیگر خدا نیست، زیرا درواقع وجود حقیقی ندارد و صرفاً وجودی ذهنی دارد، و در نتیجه برای وجود خود به اذهان ما وابسته‌است. علاوه بر آن اگر خدا تحقق خارجی نداشته باشد، نمی‌تواند خود علت دیگر موجودات باشد، یا به عبارت دیگر آن‌ها را خلق کند. و در نتیجه خالق هم نمی‌تواند باشد. اما عالمی خلق شده یا به ظهور در آمده‌است، بنابراین خدا، علت هستی‌بخش جهان، نیز وجود خارجی دارد.

اگر دو شیء ویژگی‌های یکسانی داشته باشند، آنگاه درواقع یک شیء هستند. به دیگر سخن، دو شیء با ویژگی‌های یکسان درواقع یک شیء هستند که در بدو امر دو شیء متمایز به نظر رسیده‌اند، اما با نگاهی ثانوی و دقیق در می‌یابیم که درواقع یک شیء بوده‌اند، چرا که تمام ویژگی‌های شیء الف را شیء ب نیز دارد و تمام ویژگی‌های شیء ب را شیء الف نیز دارد. بنابراین مبنا می‌توان خدا و وجود

مطلق درواقع امر واحدی هستند، زیرا ویژگی‌های یکسانی دارند.^۶ چراکه هر دو مطلق هستند و تحقق خارجی نیز دارند. ابن عربی خود به این‌همانی وجود مطلق و خدا تصریح کرده‌است: «وجود مطلق که تقید نمی‌پذیرد همان خداوند منزّه است». (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۵)

به طور خاص در مورد این‌همانی مورد بحث، این‌همانی واجب الوجود و وجود مطلق، می‌توان استدلال دیگری نیز بر ساخت. از آنجا که مطلق حدی ندارد و به بیان دیگری تمام عالم را پر کرده‌است، تنها وجود یک نامحدود و یا مطلق متصور است. به دیگر سخن، نمی‌توان دو امر مطلق داشت. در نتیجه اگر امر مطلق وجود خارجی داشته باشد، لازم می‌آید که یگانه نیز باشد. در این حالت چهار فرض متصور است، اینکه هیچ‌کدام وجود خارجی نداشته باشند، اینکه فقط خداوند مطلق وجود خارجی داشته باشد، اینکه فقط وجود مطلق وجود خارجی داشته باشد، و یا اینکه هم خداوند مطلق وجود خارجی داشته باشد و هم وجود مطلق و این دو این‌همان باشند. ابن عربی و پیروان ایشان به قول چهارم باور دارند. حال که به این‌همانی وجود مطلق و خدا از منظر ابن عربی پرداخته شد، لازم است به قسمت دوم بحث، یعنی اشکال‌های تفتازانی بر این‌همانی وجود مطلق و خدا پرداخته شود. اما پیش از آن بایسته‌است اشکالات تفتازانی را اصطلاحاً بافطارمند (contextualize) کنیم.

۵. از ابن عربی تا تفتازانی

قرن هشتم هجری صحنه‌های هم‌آوردی مکاتب فکری مختلف در جهان اسلام بود. مکاتبی مختلف در واکنش به سنت فلسفه مشائی و همچنین کلام اشعری سر برآوردند، که یکی از آنها سنت ابن عربی یا تصوّف فلسفی بود. یکی از مهم‌ترین این منازعه‌ها، جدال میان پیروان ابن عربی و متکلمان اشعری بر سر وحدت وجود بود (Ansari, 2022: 2). خوانش قونوی از ابن عربی، پس از یکی دو سده بسیار متداول شد. تداول و مقبولیتی که به ضرر کلام اشعری بود (El-Rouayheb, 2015: 312). با ظهور ابن عربی و برآمدن سنت شارحان‌اش، بسیاری به نقد و بررسی آراء و نظرات ابن عربی و همچنین تکفیر و تفسیق او و پیروان‌اش پرداختند. یکی از مهم‌ترین منتقدان محیی الدین بن عربی، شیخ سعد الدین تفتازانی (و. ۷۹۲ هـ) است. مهم‌ترین متنی که در بافتار این منازعه پدید آمد، فصل «حقیقه الواجب هو مطلق الوجود» از کتاب شرح المقاصد ملا سعد الدین تفتازانی بود. تفتازانی سبب شد که بحث وحدت وجود، از بحثی صوفیانه بدل به بحثی فلسفی شود. نظریه‌ای که برای ابطال آن می‌باید پاسخ‌هایی فلسفی به میدان آورد. نکته درخور توجه آنست که تفتازانی به خلاف بسیاری از منتقدان ابن عربی، با تصوّف چندان سر ناسازگاری نداشت. به دیگر سخن، مخالفت‌اش با این‌همانی وجود مطلق و خدا، به خاطر مخالفت بنیادین‌اش با تصوّف نیست، بلکه مسأله او مسأله‌ای فلسفی است (Ansari, 2022: 8).

^۶. البته فیلسوفان مختلف ملاک‌های متفاوتی برای این‌همانی ناابن‌همان‌ها ذکر کرده‌اند، اما از آن رو که در ما نحن فیه به نظر ابن ملاک مد نظر بوده‌است، به بیان همین مسأله اکتفا شد.

اگرچه پیش از تفتازانی نیز بسیاری از ابن عربی انتقاد کرده بودند و همچنین ردیه‌های فراوانی بر ابن عربی نگاشته بودند،^۷ اما انتقاد هیچ یک از منتقدان به پایه و مایه تفتازانی نبود. اساساً پیروان سپسین ابن عربی، در دفاعیه‌هایی که برای ابن عربی نگاشته‌اند، هر یک به نوعی، گاه به اجمال و گاه به تفصیل، به اشکالات تفتازانی پاسخ داده‌اند و آن‌ها را درخور توجه دانسته‌اند (El-Rouayheb, 2015: 314).

تمرکز و تأکید تفتازانی بر اشکالات ناظر به وحدت وجود است، همانگونه که خواهیم دید، تقریباً تمام اشکالات تفتازانی به ابن عربی و شارحان‌اش ما بعد الطبیعی هستند، به خلاف اعتراضات ابن تیمیه که چندان ما بعد الطبیعی نیستند.^۸ اشکالات تفتازانی به خلاف ابن تیمیه و بسیاری دیگر پیراسته از نسبت‌های ناروا به ابن عربی و پیروان اوست، از جمله آنکه وحدت وجود ریشه در عقاید کفرآمیز هندویی و مسیحی و مانند آن دارد.^۹ و یا ابن عربی قائل به حلول و اتحاد بوده‌است (El-Rouayheb, 2015: 314-315).

تفتازانی رابطه کج‌دار و مریزی با تصوف داشت. او را نمی‌توان سر به سر مخالف با تصوف دانست، چنان‌که ابن تیمیه را نیز نمی‌توان. تفتازانی برخی جنبه‌های تصوف را معقول و منطقی و برخی دیگر را نامعقول می‌داند و میان آن‌ها تفکیک می‌کند. تفتازانی از ابن عربی به مثابه فیلسوفی کج‌اندیش انتقاد می‌کند و نه صوفی‌ای بدکیش (Knysh, 1999: 147).

۶. وجود مطلق از منظر تفتازانی

تفتازانی برآمده از سنت اشعری است، و وجود را کلی‌ای طبیعی می‌داند. به دیگر سخن، قائل است که وجود صرفاً مفهومی ذهنی است که از مصادیق خارجی آن، موجودات، استخراج می‌شود. تفتازانی در شرح المقاصد بر کلی طبیعی بودن وجود تأکید فراوان می‌کند تا تفاوت رأی خود و پیروان ابن عربی را بنمایاند:

^۷ ردیه‌هایی که بر ابن عربی، پیش از تفتازانی نگاشته شده‌اند، به ترتیب زمانی به شرح ذیل اند:

رسالة في ذم ابن عربي از محمد بن عمر بن علی الکاملی الدمشقی (ت. ۶۵۲ هـ)؛ الارتباط، نصیحة صریحة از ابن القسطلانی (ت. ۶۸۶ هـ)؛ البیان المفید فی الفرق بین الإحاد و التوحید، لوامع الإسترشاد، أشعة النصوص فی هتک أستار الفصوص، از عماد الدین واسطی (ت. ۷۱۱ هـ)؛ الرد الأقوم علی ما فی فصوص الحکم، حقیقة مذهب الاتحادیین أو وحدة الوجود، رسالة فی الرد علی ابن عربي فی دعوی ایمان فرعون، النصوص علی الفصوص، مؤلف فی الرد علی ابن عربي، از ابن تیمیه (ت. ۷۲۸ هـ)؛ القول المُنْبِی عن ترجمة ابن عربي، فتوی فی الرد علی ابن عربي، بیان حکم ما فی الفصوص من الاعتقادات المفسودة و الاعتقادات الباطلة المردودة، از ابن مسعودی (ت. ۷۳۶ هـ)؛ رسالة فی التحذیر من ابن عربي و کتابه الفصوص از علی بن عبد الکافی السبکی الشافعی (ت. ۷۵۶ هـ) (العجمی، ۱۴۳۲: ۷۱۳-۷۱۶).

^۸ برای اطلاع از تفاوت اشکالات تفتازانی و ابن تیمیه، ر. ک:

(El-Rouayheb, 2015: 314-315)

^۹ پیوند دادن تصوف و جریان‌های غیر اسلامی، به خصوص بودیسم و شمنیسم، بسیار در میان مستشرقان و تصوف پژوهان نخستین متداول بود. امروزه پژوهش‌گران دانشگاهی کمتر در پی پیوند دادن تصوف و دیگر جریان‌ها هستند.

«اختلاف‌های عاقلان بر سر وجود شگفت‌آور است، با آنکه جملگی وجود را آشکارترین چیزها می‌دانند [...] جزئیّت یا کلیّت وجود یکی از نقاط اختلاف است. گفته می‌شود که وجود جزئی‌ای حقیقی است و به هیچ روی تعددی در آن نیست. تعدد و تكثر در موجودات است، و تعدد به واسطه اضافه عارض می‌شود. یعنی عبارت «وجود زید» یا «وجود عمرو» مانند عبارت «خدای زید» و «خدای عمرو» است. اما وجود به‌راستی کلی است. و موجودات، افراد وجود کلی هستند.» (تفتازانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۳۴۰)

بنابراین از منظر تفتازانی خود وجود در عالم خارج مصداقی ندارد. چرا که از معقولات ثانی و امری اعتباری است (همان: ج ۱، ۳۳۷). حال که وجود مطلق از منظر تفتازانی دانسته شد، محلّ نزاع را از منظر تفتازانی تقریر می‌کنیم تا به اشکالات او بر این‌همانی وجود مطلق و خدا بپردازیم. تفتازانی در شرح المقاصد تقریری فلسفی از موضع ابن عربی و پیروان‌اش بدست می‌دهد:

«گروهی از فیلسوف‌نمایان و صوفی‌نمایان [...] پنداشته‌اند که حقیقت واجب الوجود، همان وجود مطلق است. و وجود مطلق کلی‌ای نیست که مصادیق متعدد داشته باشد. وجود واحد شخصی، و به‌خود موجود است. و همانا تكثر موجودات به واسطه اضافات [و نسبت‌های متعدد] است. و معنای این کلام که واجب الوجود موجود است، آنست که واجب الوجود، خود وجود است. و معنای این کلام که ممکن الوجود موجود است، آنست که ممکن الوجود، ذو الوجود است. یعنی او را با واجب الوجود نسبتی است. و ایشان (پیروان ابن عربی) ادعا می‌کنند که سخن حکما در باب صرف الوجود بودن واجب الوجود، اشارتی به قول ایشان است. [...] و تو می‌دانی که این نظر، با دیدگاه حکما (فیلسوفان) اختلاف دارد. [...] توالی فاسد این دیدگاه آشکارتر از آنست که پنهان توان کرد و بیشتر از آنست که توان شمرد.» (همان: ج ۱، ۳۳۵-۳۳۶)

تمام اشکالات ملا سعد تفتازانی بر ابن عربی و پیروان‌اش درست به مفهوم وجود مطلق باز می‌گردد. تفتازانی، همان‌طور که بیان شد وجود مطلق را کلی‌ای طبیعی یا معقولی ثانی می‌داند (Ansari, 2022: 2). و ادعای وجودیان مبنی بر متشخص بودن وجود را رد می‌کند. و دیگر متکلمان و فیلسوفان را نیز با خود هم‌نظر می‌داند. حال که تقریر تفتازانی از موضع ابن عربی و پیروان‌اش بیان شد، بایسته است که به اشکالات او به تفصیل پرداخته شود.

۷. اشکالات تفتازانی

تفتازانی در اشکالات‌اش بر این‌همانی وجود مطلق و خدا، از عکس قانون این‌همانی استفاده می‌کند. به دیگر سخن، برای نشان دادن این-نه-آنی-وجود مطلق و خدا از ویژگی‌هایی نام می‌برد که در خدا، واجب الوجود، یافت می‌شود، اما وجود مطلق فاقد آن است، و یا بالعکس. استدلال‌های او معمولاً به صورت منطقی زیر هستند:

۱. الف ویژگی ب را دارد.

۲. چنین نیست که ج ویژگی ب را داشته باشد.

بنابراین: الف، ج نیست.

در این قسمت نخست اشکالات را مطرح کرده، و سپس می‌کوشم آن‌ها را به صورت منطقی تقریر و تحلیل کنم. معمولاً صوفیان فیلسوف‌مشرقی که پس از تفتازانی آمده‌اند، هر یک به نوعی به اشکالات او پاسخ داده‌اند. از جمله می‌توان به شمس‌الدین فناری (و. ۸۳۴ ه. ق.) و علی ابن احمد مہائی (و. ۸۳۵ ه. ق.) و عبدالرحمن جامی (و. ۸۹۸ ه. ق.) و ملا ابراهیم کورانی (و. ۱۱۰۱ ه. ق.) و محمد بن رسول برزنجی (و. ۱۱۰۳ ه. ق.) و عبدالغنی نابلسی (و. ۱۱۴۳ ه. ق.) اشاره کرد. اما این وجیزه مجال طرح پاسخ‌ها نیست.

۷-۱. اشکال نخست

نخستین اشکال تفتازانی ناظر به کلیت وجود مطلق و تحقق یا ثبوت آن در عالم ذهن است: «وجود مطلق مفهومی کلی است که در خارج تحقق ندارد و مصادیق فراوانی دارد که به‌شمار نیاید. و واجب موجودی است یگانه که کثرتی در او نیست.»^{۱۰} (تفتازانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۳۳۶)

اشکال نخست تفتازانی درواقع مشتمل بر دو اشکال است:

۱. وجود مطلق مفهومی کلی است.

۲. مفاهیم کلی، به خودی خود، تحقق خارجی ندارند.

بنابراین، وجود مطلق تحقق خارجی ندارد.

همان‌طور که از آن سخن رفت، تفتازانی وجود را کلی‌ای طبیعی می‌داند و پر دانسته‌است که کلیات طبیعی، به خودی خود خارج از ذهن انسان تحقق ندارند. کلیات طبیعی ساخته ذهن بشر هستند، یا دستکم ذهن بشر است که آن‌ها را از رهگذر کنار هم نهادن جزئیات ادراک می‌کند است. همان‌طور که بیان شد، خداوند به این معنا نمی‌تواند کلی باشد، چرا که خدا یا واجب الوجود می‌باید تحقق خارجی، فرا-ذهنی، داشته باشد.

قسمت دوم اشکال نخست چنین است:

۱. وجود مطلق مفهومی کلی است.

۲. مفاهیم کلی مصادیق کثیر دارند.

بنابراین، وجود مطلق مصادیق کثیر دارد.

کلیات از آن رو کلی هستند که قابل صدق بر کثیرین هستند، یعنی، بنابر تعریف، می‌توان آنان را بر اشیاء بسیاری، به تواطی یا تشکیک، حمل کرد. برای مثال مفهوم یا کلی «انسان» را در نظر آورید

^{۱۰} صاحب مصباح الأئس اشکال تفتازانی را چنین صورت‌بندی کرده‌است: «ان المطلق لا تحقق له الا فی الذهن، و الواجب من یجب وجوده فی الخارج.» (حمزه فناری، ۱۳۷۴: ۱۵۹)

که بر بیش از هشت میلیارد انسان حمل می‌شود، اگر چه خود مفهوم ذهنی «انسان» به خودی خود واحد است و کثیر نیست.

از انضمام نتایج دو استدلال پیش گفته با گزاره دیگری استدلال سومی ساخته می‌شود:

۱. وجود مطلق تحقق خارجی و مصداق واحد ندارد.

۲. واجب الوجود تحقق خارجی و مصداق واحد دارد.

بنابراین، واجب الوجود، وجود مطلق نیست.

مقدمه دوم این استدلال یکی از بنیان‌های الهیات اسلامی است. واجب الوجود، یا خداوند متعال، اگر صرفاً مفهومی ذهنی باشد و در عالم خارج تحقق نداشته باشد؛ خود نمی‌تواند خالق یا علت دیگر موجودات باشد. بنابراین اگر مفهوم واجب الوجود تحقق خارجی نداشته باشد، آنگاه موجودی نمی‌تواند به وجود آید.

۷-۲. اشکال دوم

تفتازانی در اشکال دوم‌اش بر مسأله چگونگی تحقق کلی طبیعی در عالم خارج انگشت تأکید می‌نهد. به نظر تفتازانی، نحوه وجود خدا یا واجب الوجود با نحوه وجود کلیات در عالم خارج تفاوت دارد: «[وجود] مطلق را تحقق نیست مگر در ضمن [وجودات] خاص» (تفتازانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۳۳۷).

همان‌طور که بیان شد، تفتازانی تقریباً مانند تمام دیگر متکلمان قائل است که کلیات تنها و تنها از رهگذر جزئیات می‌توانند وجود خارجی داشته باشند (El-Rouayheb, 2015: 316). از منظر او مفاهیم کلی به خودی خود نمی‌توانند در عالم خارج مصداق پیدا کنند. بلکه در ضمن یک شیء جزئی متحقق می‌شوند، بنابراین از این منظر کلیات فقط با عروض بر جوهری می‌توانند در عالم خارج محقق شوند، به دیگر سخن مفاهیم کلی برای تحقق محتاج محل هستند (همان: ۳۳۵). در نتیجه کلی طبیعی وجود، از منظر تفتازانی، برای تحقق در عالم خارج به مصادیق‌اش، موجودات، نیاز دارد. استدلال تفتازانی را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

۱. مفهوم کلی وجود در ضمن مصادیق خاص‌اش تحقق خارجی پیدا می‌کند.

۲. چنین نیست که واجب تعالی در ضمن موجود دیگری تحقق پیدا کند.

بنابراین: مفهوم کلی وجود، واجب تعالی نیست.

گذشته از اشکال پیش گفته تفتازانی، این‌همانی وجود مطلق و خدا مسأله دیگری نیز پدید می‌آورد. فرض کنید که خدا وجود مطلق است، و بنابراین برای تحقق خارجی‌اش به مصادیق‌اش نیازمند است. از طرفی، دیگر موجودات برای وجود داشتن به علت، هستی‌بخش یا خدا، محتاج هستند. خدا، وجود مطلق، برای آنکه بتواند موجودات را موجود کند، باید خود ابتدا وجود داشته باشد، چرا که معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد. بنابراین گرفتار دوری باطل می‌شویم. چرا که خدا، یا وجود مطلق، برای تحقق خارجی‌اش به موجودات نیازمند است، و موجودات نیز برای تحقق‌شان به خدا نیاز دارند.

۷-۳. اشکال سوم

از منظر تفتازانی، اگر یک کلی ویژگی یا اقتضایی داشته باشد، آنگاه مصادیق اش نیز همان ویژگی را دارا هستند. برای مثال سه ضلعی و سه زاویه ای بودن، ویژگی مفهوم کلی مثلث است، بنابراین تمام مثلث های عالم ضرورتاً سه ضلعی و سه زاویه ای هستند. مصادیق کلی مثلث، مثلث های موجود در عالم، هر کدام علاوه بر ویژگی های مشترکی که برآمده از مثلثیت شان است، ویژگی های دیگری نیز دارند که موجب تمایز و تکثر آن ها است.

اگر وجوب ویژگی یا اقتضای مفهوم کلی وجود باشد، آنگاه لازم می آید که مصادیق اش، یعنی تمام موجودات نیز واجب الوجود باشند: «اگر وجود مطلق واجب باشد، تمام وجودها، حتی وجود نجاست ها و پلیدی ها^{۱۱} نیز واجب هستند. منزله است خدا از آنچه ظالمان به او نسبت می دهند» (تفتازانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۳۳۶).

استدلال تفتازانی را می توان چنین صورت بندی کرد:

۱. اگر وجود مطلق واجب باشد، آنگاه تمام موجودات واجب هستند.

۲. چنین نیست که تمام موجودات، از جمله قاذورات، واجب باشند.

بنابراین: چنین نیست که وجود مطلق واجب باشد.

علاوه بر اشکال پیش گفته که مستلزم واجب الوجود دانستن ممکنات است، اشکال دیگری نیز مجال طرح می یابد. اگر، بنا بر تقریر تفتازانی، تمام موجودات واجب الوجود باشند، آنگاه تعدد واجب الوجودها لازم می آید، و این مسئله با توحید واجب تعالی سازگار نیست.

۷-۴. اشکال چهارم

وجود مطلق مقسم دیگر اقسام وجود است. بنابراین وجود مطلق به وجود واجب، وجود ممکن، وجود قدیم، وجود حادث، و وجودهای خاص تقسیم می شود. اما وجود واجب مقسم دیگر اقسام وجود نیست، بلکه خود قسمی از اقسام وجود مطلق است: «وجود مطلق به واجب و ممکن تقسیم می شود؛ اگر وجود محتاج باشد آنگاه ممکن است و الا واجب خواهد بود. وجود مطلق به قدیم و حادث تقسیم می شود؛ اگر وجود مسبوق بر وجود دیگری باشد، آنگاه حادث و الا قدیم است. وجود مطلق به وجودهای خاص مانند وجود زید و عمرو و وجودهای نوعی مانند انسان و اسب و وجودهای جنسی مانند جانور و گیاه تقسیم می شود»^{۱۲} (تفتازانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۳۳۹).

استدلال تفتازانی را می توان چنین صورت بندی کرد:

^{۱۱} متأسفانه معمولاً مخالفان ابن عربی برای آنکه استدلال های شان تأثیر بیشتری بر مخاطبان داشته باشد، مدعی می شوند که صوفیان قائل به این همانی قاذورات و سگ ها و خوک ها با خداوند متعال هستند.

^{۱۲} صاحب مصباح الأئس این اشکال را چنین صورت بندی کرده است: «ان الوجود المطلق ینقسم الی الواجب و الممكن و القدیم و الحادث و المنقسم الی شیء و غیره لا یکون عینه، فضلاً عن ان یکون المنقسم الی الممكن واجباً و الی الحادث قدیماً» (فتاری، ۱۳۷۴، ۱۶۴).

۱. وجود مطلق مقسم اقسام وجود، از جمله وجود واجب، است.
 ۲. واجب الوجود یکی از اقسام وجود است.
 ۳. چنین نیست که مقسم با قسم یکی باشد.
- بنابراین: وجود مطلق، واجب الوجود نیست.
- پر واضح است که تفتازانی در اینجا از وجود مطلق، مفهوم مطلق وجود است که وجود واجب و ممکن و وجودات خاص و ... از اقسام‌اش هستند.

۵-۷. اشکال پنجم

تفتازانی در این اشکال به وحدت حقیقی واجب الوجود، و کثرت مصادیق وجود مطلق توجه می‌دهد: «وجود مطلق از رهگذر فراوانی موضوعات/مصادیق شخصی و نوعی و جنسی‌اش فزونی می‌یابد»^{۱۳} (تفتازانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۳۳۶).

۱. وجود مطلق از رهگذر مصادیق‌اش، متکثر می‌شود.
 ۲. واجب الوجود تکثرپذیر نیست.
- بنابراین: وجود مطلق، واجب الوجود نیست.
- وجود مطلق خود واحد است، زیرا مفاهیم ذهنی به خودی خود واحد هستند و کثرت اصلاً به آن‌ها راه ندارد. اما کلیات به اعتبار مصادیق‌شان، یا به بیان دیگر، از طریق مصادیق‌شان تکثر پذیر هستند. واجب الوجود، بنا بر اصل توحید، در فلسفه و کلام اسلامی تنها و تنها یک مصداق دارد.

۶-۷. اشکال ششم

وجود مطلق از منظر تفتازانی مشکک است، یعنی صدق آن بر برخی از مصادیق‌اش اولی و اشد و اقدم است. مانند صدق وجود بر علت، که نسبت به صدق وجود بر معلول‌اش اولی و اشد و اقدم است: «همانا وجود مطلق بر وجودها به صورت مشکک صدق می‌کند» (تفتازانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۳۳۶ & ۳۳۹).

استدلال شیخ سعد الدین را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

۱. وجود مطلق بر مصادیق‌اش به تشکیک حمل می‌شود.
 ۲. واجب الوجود بر مصداق‌اش به تواطی حمل می‌شود.
- بنابراین: وجود مطلق، واجب الوجود نیست.

^{۱۳}. صاحب مصباح الأئس این اشکال را چنین صورت‌بندی کرده‌است: «ان الوجود یتکثر بتکثر المجالی و المتکثر لا یکون واجباً؛ اذ یجب وحدته تعالی». (فتاری، ۱۳۷۴، ۱۶۴)

واجب الوجود تنها یک مصداق دارد، هر مفهومی که تنها یک مصداق داشته باشد، بر مصداق خود به توافقی حمل می‌شود.^{۱۴} چرا که حمل تشکیکی در صورتی معنادار است که مفهوم منظور، بیش از یک مصداق بالفعل داشته باشد، و در نتیجه بر برخی از مصادیق‌اش به طریق اولی و اشدّ و اقدام حمل شود و بر برخی دیگر خیر. اما واجب الوجود در فلسفه و کلام اسلامی تنها یک مصداق دارد، بنابراین وجود مطلق نمی‌تواند همان واجب الوجود باشد. حتی اگر دو واجب الوجود بالذات مستقل نیز تصور کنیم، نمی‌توان گفت که یکی از دیگری اولی یا اشدّ یا اقدام است که حمل تشکیلی درست شود.

۱۵

۷-۷. اشکال هفتم

اشکال هفتم تفتازانی بر این همانی وجود مطلق و واجب الوجود حول محور اشتراک معنوی وجود می‌گردد: «واجب الوجود بودن وجود مطلق مستلزم بطلان اموری است که عقلاً بر آن متفق اند، از جمله اشتراک بین وجودات» (تفتازانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۳۳۹).

اشکال هفتم شیخ سعد الدین را چنین می‌توان تقریر کرد:

۱. وجود مطلق مشترک معنوی است، و بر واجب و ممکن به یک معنا اطلاق می‌شود.
 ۲. اگر واجب الوجود و وجود مطلق این همان باشند، آنگاه وجوب وجود نیز می‌باید بر واجب و ممکن نیز اطلاق شود.
 ۳. چنین نیست که وجوب وجود بر ممکنات اطلاق شود.
- بنابراین: وجود مطلق و واجب الوجود این همان نیستند.
- از منظر تفتازانی وجود به یک معنا بر واجب الوجود و ممکن الوجود اطلاق می‌شود. زیر واجب الوجود و ممکن الوجود هر دو از مصادیق وجود مطلق هستند. اگر واجب الوجود همان وجود مطلق باشد، آنگاه نمی‌توان گفت که وجود بر تمامی موجودات به یک معنا حمل می‌شود، چرا که در آن صورت لازم می‌آید تمام موجودات واجب الوجود باشند. بنابراین یا واجب الوجود و وجود مطلق این همان نیست، یا این همان هستند، و وجود مشترک معنوی نیست.

^{۱۴}. کلی متوافقی کلی‌ای است که بر مصادیق‌اش به یکسان حمل می‌شود (مظفر، ۲۰۱۲: ۸۶). مفهوم واجب الوجود نیز اگرچه بالقوه قابل صدق بر کثیرین است، و در نتیجه کلی می‌باشد. اما در فلسفه و کلام اسلامی بر یگانگی واجب الوجود استدلال می‌شود.

^{۱۵}. تفتازانی در این قسمت به صورت جداگانه استدلالی برای مقدمه دوم ذکر نمی‌کند، و استدلال بالا از نگارنده این سطور است.

۷-۸. اشکال هشتم

هشتمین اشکال تفتازانی در باب بداهت مفهوم وجود مطلق و عدم بداهت وجود واجب الوجود است: «[عاقلان] جملگی بر آنند که حقیقت واجب معلوم نباشد، اما مفهوم وجود معلوم و بلکه بدیهی است»^{۱۶} (تفتازانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۳۳۴).

این اشکال را چنین می‌توان صورت‌بندی کرد:

۱. مفهوم وجود بدیهی است.

۲. وجود واجب الوجود بدیهی نیست.

بنابراین: مفهوم وجود (وجود مطلق) واجب الوجود نیست.

مفهوم وجود در فلسفه اسلامی بدیهی‌ترین و پایه‌ای‌ترین مفاهیم است. زیرا تمام دیگر مفاهیم به مفهوم وجود باز می‌گردند و مفهوم دیگری پیش از وجود نیست که بتوان با استفاده از آن وجود را تعریف کرد. بنابراین می‌توان گفت معنای مفهوم وجود را به نوعی به شهود فلسفی در می‌یابیم. در قسمت الهیات بالمعنی الاخص کتاب‌های فلسفی و کلامی، الهی‌دانان به اثبات واجب الوجود می‌پردازند. همین که امری وجودش نیازمند اثبات است، نشان از آن دارد که امری بدیهی نیست.

۷-۹. اشکال نهم

نهمین اشکال تفتازانی ناظر به صفات واجب تعالی است: «وجود مطلق بودن واجب الوجود، مستلزم بطلان اموری است که عقلا بر آن متفق اند، از جمله اتصاف واجب الوجود به علم و قدرت و اراده و حیات» (تفتازانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۳۴۰).

خداوند متعال واجد اسامی فراوانی است. موجودی می‌تواند واجد صفت و در نتیجه اسم یا اسامی باشد که شخص‌وار باشد. اما وجود مطلق، به معنای منظور تفتازانی، نمی‌تواند شخص‌وار باشد. چرا که شخص‌وار بودن فرع بر متشخص بودن است، و وجود مطلق از منظر تفتازانی اصلاً متشخص نیست، بلکه مفهومی کلی است. بنابراین نمی‌توان به آن صفتی از این نوع نیز نسبت داد. استدلال تفتازانی را چنین می‌توان صورت‌بندی کرد:

۱. وجود مطلق واجد حیات و علم و قدرت و اراده نیست.

۲. واجب الوجود واجد حیات و علم و قدرت و اراده هست.

بنابراین: وجود مطلق، واجب الوجود نیست.

از آن گذشته اگر وجود مطلق و واجب الوجود این‌همان باشند، به دیگر سخن صفات یکسانی داشته باشند چند اشکال دیگر نیز به وجود می‌آید. بنیادین‌ترین صفت واجب الوجود، خود وجوب وجود است. اگر وجود مطلق، و بنابراین تمام موجودات، متصف به صفت وجوب باشند، آنگاه تعدد واجب

^{۱۶} صاحب مصباح الانس این اشکال را چنین تقریر کرده است: «ان مفهوم الوجود-و هو الكون العام-معلوم لكل احد، حتی قبل بدهته، و حقيقة الواجب غير معلومة؛ فلا يكون هو اياها.» (فناری، ۱۳۷۴، ۱۶۸)

الوجودها لازم می‌آید. به علاوه، خداوند واجد صفاتی مانند حیات و اراده و علم و قدرت و ... نیز هست. و به نظر می‌رسد که بسیاری از موجودات فاقد تمام یا برخی از این صفات هستند، برای مثال به نظر جمادات فاقد اراده و علم هستند. اما اگر وجود مطلق و واجب الوجود این همان باشند، این بدان معناست که جمادات نیز می‌باید اراده داشته باشند.

۷-۱۰. اشکال دهم

می‌توان گفت این اشکال تفتازانی درواقع سه اشکال مجزا است، اما به دلیل شباهت زیادشان، آنان را در یک مورد می‌گنجانیم. آخرین اشکال تفتازانی بر این همانی وجود مطلق و واجب الوجود، یا خداوند متعال، هم به معنایی ما بعد الطبیعی است و هم کلامی. اگر وجود مطلق و واجب الوجود این همان باشند، از منظر تفتازانی، بدان معناست که موجودات، یا مصادیق وجود مطلق نیز با خداوند متعال این همان هستند، و در نتیجه برخی مفاهیم مانند دعا و نیایش و کتاب‌های آسمانی و ... بی‌معنا می‌شوند: «وجود مطلق بودن واجب الوجود، مستلزم بطلان اموری است که عقلاً بر آن متفق اند، از جمله فرستادن رسولان و فروفرستادن کتاب‌های آسمانی و آنچه در شریعت وارد آمده است» (تفتازانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۳۳۹).

خداوند پیامبران را برای هدایت بشر ارسال می‌کند، پیش‌فرض ارسال رسل دوگانگی میان خداوند و خلق است. اگر خداوند متعال و خلق او این همان باشند، آنگاه ارسال رسل معنایی ندارد. زیرا در این حال رسول و مرسل و مرسل الیه درواقع یک چیز یا یک موجود هستند. از مسأله ارسال رسل و انزال کتب آسمانی گذشته، این تصور خاص از خدا به نظر ما را در مسأله دعا نیز با چالش‌هایی مواجه می‌سازد. دعا و نیایش و عبادت بر اساس مدل الهیات کلاسیک ادیان ابراهیمی طراحی شده‌است، پیش‌فرض دعا و نیایش دوگانگی میان عابد و معبود است (Levine, 2003: 314-317).

در دعا، یا به طور عام‌تر درخواست و طلب، موجودی که به لحاظ رتبه و شأن و جایگاه از موجود دیگری بالاتر است، از او درخواست می‌کند که نقایص او را جبران کند، یا چیزی به او ببخشد که او حال فاقد آن است. اگر وجود مطلق، و بنابراین مصادیق‌اش، با واجب الوجود، یا معبود، این همان باشند، آنگاه دیگر عبادت معنای محصلی نمی‌تواند داشته باشد.

۸. تحلیل اشکالات تفتازانی

تمام اشکالات ده‌گانه تفتازانی، که در این نوشتار به تفصیل از آن سخن رفت، مبتنی بر دریافت ایشان از مفهوم «وجود مطلق» است. همان‌طور که بیان شد وجود مطلق از منظر او کلی‌ای طبیعی است که افرادی و اشخاص متعددی نیز دارد و موطن آن نیز ذهن است. اگر چنین تعریفی از وجود مطلق را

در نظر داشته باشیم، به نظر تقریباً تمام اشکالات تفتازانی وارد است. اما آیا ابن عربی و پیروان‌اش به‌واقع چنین تصویری از وجود مطلق در ذهن داشته‌اند؟

به نظر می‌رسد ابن عربی وجود مطلق را به دو معنا به کار برده است. گاه مراد او از وجود مطلق، وجود مطلق در مقابل عدم مطلق بوده است. و گاه منظور او وجود عام بوده است که می‌توان گفت درواقع همان کلی طبیعی وجود است. اشکالات تفتازانی برآمده از خلط میان این دو معنای وجود مطلق است. به نظر نمی‌توان گفت منظور شیخ اکبر از وجود مطلق در این مقام همان وجود عام بوده است (مکی، ۲۰۰۸: ۳۵): «آنچه مولانا سعد الدین [تفتازانی] گفته است هر آینه درست است و شکی در آن نیست، چرا که وجود مطلق (به معنای فلسفی‌اش) از معقولات ثانی است. اما حضرت شیخ [اکبر] در قسمت‌های مختلفی از فتوحات تصریح کرده‌اند که منظورشان از وجود مطلق این معنا نیست» (همان: ۲۹).

تفتازانی خود نیز تصریح می‌کند که منظور ابن عربی و شارحان‌اش از وجود مطلق معنای متداول‌اش نیست بلکه وجود مطلق از منظر ایشان واحد شخصی است (تفتازانی، ۱۹۹۸: ج ۱، ۳۳۹۵)، در حالی که مفهوم کلی وجود واحد شخصی نیست. اما تفتازانی باز هم اشکالاتش را بر مبنای همان معنای معهود از وجود مطلق طرح می‌کند.^{۱۷} به دیگر سخن، اصلاً محل نزاع را درست تقریر نمی‌کند.

به نظر وجود مطلق از منظر پیروان ابن عربی، نه کلی است و نه جزئی، یا به دیگر سخن، هم کلی است و هم جزئی. ایشان گویا مقوله سومی را در انداخته‌اند که فهم آن نیز اندکی دشوار است. مقوله‌ای که از آن معمولاً به کلی سعه‌ای یا سربانی یاد می‌شود. وجود از منظر ایشان اگرچه جزئی است و تشخص دارد و بنابراین صرفاً در ذهن ما موجود نیست، اما عمومیت و سریان، بنابراین به نوعی کلیت نیز دارد، در حال اینکه «مفهوم» یا تصویری ذهنی نیز نیست. در نتیجه کلیت و عمومیت‌اش به نوع دیگری، به خلاف کلیت و عمومیت مفاهیم ذهنی، است. اگر وجود را به این معنا تصور کنیم، بنیان اشکالات تفتازانی فرو می‌ریزد.

اشکال نخست شیخ سعد الدین مبتنی بر عدم تحقق خارجی وجود مطلق و همچنین کثرت مصادیق وجود مطلق بود. اما وجود مطلق از منظر ابن عربی و پیروان‌اش واحد شخصی است، بنابراین هم تحقق خارجی دارد و هم واحد است. در اشکال دوم تفتازانی بر تحقق وجود مطلق ضمن اشیاء جزئی انگشت تأکید نهاد. اما وجود مطلق منظور صوفیان به خودی خود تحقق خارجی دارد، نه به مانند عرضی که بر جوهری عارض می‌شود و بنابراین به محل خود محتاج است. محور اشکال سوم

^{۱۷}. اگر چه چنین قولی را به دشواری می‌توان به ابن عربی و پیروان‌اش نسبت داد، اما این قول را ملاصدرا نیز به برخی صوفیان جاهل نسبت داده است و همان اشکالات تفتازانی را وارد دانسته است: «ثم إن الدائر على ألسنة طائفة من المتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق» (شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۲۲۵)

آن بود که واجب بودن وجود مطلق مستلزم آنست که تمام موجودات واجب باشند. از منظر ابن عربی و پیروان اش، موجودات مصداقی از وجود مطلق نیستند، بلکه تنها ظهور وجود مطلق هستند، چراکه وجود مطلق اصلاً مفهوم کلی به معنای فلسفی نیست که بخواهد مصادیقی داشته باشد. اشکال چهارم نیز مبتنی بر کلی پنداشتن وجود مطلق است، چرا که وجود مطلق از منظر صوفیان کلی نیست که بخواهد مقسم دیگر اقسام وجود باشد. تفتازانی در پنجمین اشکال اش بر تکثر وجود مطلق، از رهگذر مصادیق اش، و وحدت واجب تأکید می‌کند. پر واضح است که اگر وجود مطلق را به معنای دیگری در نظر آوریم، اصلاً متکثر نمی‌شود، در نتیجه اشکال تفتازانی نیز بی‌مبنا می‌شود. اشکال ششم شیخ سعدالدین مبتنی بر حمل تشکیکی وجود مطلق بر مصادیق اش، و عدم حمل تشکیکی واجب الوجود بر مصداق اش، بود. اما از منظر صوفیان نیز وجود مطلق تنها یک مصداق بیشتر ندارد، در نتیجه وجود مطلق نیز به تواطی بر مصداق اش حمل می‌شود نه بر تشکیک. اشکال هفتم تفتازانی حول محور اشتراک معنوی وجود بود، که در صورت قبول تعریف اخیر از وجود مطلق، دیگر اشتراک معنوی ای میان موجودات نیست. زیرا اشتراک معنوی در جایی معنا می‌دهد که بیش از یک مصداق وجود داشته باشد. اشکال هشتم شیخ سعدالدین مبتنی بر بدهت وجود و بدهت واجب الوجود از منظری صوفیانه وارد نیست. چراکه از منظر ایشان مقدمه دوم استدلال، یعنی عدم بدهت واجب الوجود صحیح نیست. اشکال نهم مبتنی بر عدم انصاف وجود مطلق به صفاتی از قبیل علم و حیات و قدرت و اراده نیز، با در نظر گرفتن تصور صوفیان از وجود مطلق، وارد نیست. چراکه وجود شخصی صوفیان مجمع تمام صفات کمالی است، از همین رو است که وجود را خیر محض یا مطلق نیز می‌نامند. آخرین اشکال شیخ سعدالدین تفتازانی که ناظر به ارسال رسل و انزال کتب بود مبتنی بر این همان پنداشتن خدا و مخلوقات است. اما حتی در مدل ابن عربی نیز دوگانگی ای میان وجود مطلق/خداوند و ظهورات اش وجود دارد. به دیگر سخن اگرچه از منظری ابن دو یکی هستند، از منظری نیز نیستند. بنابراین هنوز ارسال رسل و انزال کتب و مسأله دعا نیز می‌تواند معنای محصلی داشته باشد. اگرچه با در نظر داشتن معنای عرفانی وجود مطلق، هرآینه اشکالات تفتازانی به‌نظر بی‌محل می‌شوند. اما با مسأله جدیدتر و به‌نظر جدی‌تری مواجه می‌شویم و آن هم معنا و فهم این تصور خاص از وجود مطلق است، که پرداختن به آن خارج از حوصله این مجیزه می‌باشد.

پیش از بیان نتیجه، پرسش دیگری سر بر می‌آورد و آن نسبت وجود مطلق که ابن عربی پیش می‌نهد و خدای متشخص انسان‌وار است. آیا وجود مطلق سربانی می‌تواند شخص‌وار و متشخص باشد؟ به دیگر سخن، ربط و نسبت او با تقریری که فیلسوفان دین تحلیلی و همچنین الاهی‌دانان از خداوند بدست می‌دهند چیست؟

با در نظر داشتن دو مفهوم تشخص و شخص‌وارگی، چهار قسم تصور از خدا منطقی‌تر است: خدای متشخص و شخص‌وار، خدای متشخص و ناشخص‌وار، خدای نامتشخص و شخص‌وار، خدای نامتشخص و ناشخص‌وار. تصور متدوال ادیان ابراهیمی از خدا، و همچنین تصویری که معمولاً

فیلسوفان دین آن‌را اتخاذ می‌کنند یا در مقام نقد بر آن اشکال می‌کنند، تصوّر خدای متشخص و شخص‌وار است. یعنی خدایی که هم متمایز، متشخص،^{۱۸} است و هم واجد صفات گوناگون از جمله آگاهی و قدرت و اختیار است. به دشواری بتوان تصور کرد که خدا متشخص و ناشخص‌وار، یعنی امری متمایز و متشخص باشد اما شخص‌وار نباشد، یا به عبارت دیگر صفات مقوم شخص‌بودگی یک شخص را فاقد باشد. تصور خدای نامتشخص و شخص‌وار نیز به نظر اندکی دشوار است. چرا که صفاتی از جمله آگاهی و قدرت و اختیار وصف امور جزئی و متمایز است و نه وصف امور کلی و نامتشخص. به نظر می‌رسد، شق چهارم، خدای نامتشخص و ناشخص‌وار همان تصوّر ابن عربی از خدا باشد. خدا به مثابت وجود مطلق، به خودی خود، نامتشخص و ناشخص‌وار است. یعنی خداوند، به معنای متداول‌اش، امری جزئی و متشخص و به‌کلی دگر یا متعالی نیست. خداوند از منظر ابن عربی در ذات خود نیز واجد صفاتی نیست به دیگر سخن نمی‌توان به ذات خدا صفتی را نسبت داد و یا صفتی را از آن سلب کرد.

نتایج

وجود و وجود مطلق، با آنکه بسیاری از بدهات‌اش سخن می‌گویند، یکی از بحث‌برانگیزترین مباحث حوزه اندیشه اسلامی است. از وجود و همچنین وجود مطلق تفسیرها و تقریرهای گوناگونی بدست داشته شده‌است. تفسیری معهود از این اصطلاح، وجود مطلق به‌مثابه کلی طبیعی است. یعنی مفهوم ذهنی وجود که کلی است و از مصادیق جزئی وجود انتزاع می‌شود. این خوانش از وجود مطلق، خوانش متداول در میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان است. اما در تاریخ تصوّف و فلسفه اسلامی تصور دیگری نیز از وجود مطلق مجال ظهور یافته‌است. وجود مطلق از منظر ایشان، واحدی شخصی است که به خودی خود در جهان خارج از ذهن وجود دارد. ابن عربی و پیروان‌اش به این‌همانی وجود مطلق، به معنای دوم، با واجب الوجود یا خداوند متعال هستند. چرا که ویژگی‌های وجود مطلق و واجب الوجود درواقع این‌همان هستند. این تصور خاص از خدا، که معمولاً از آن به وحدت وجود یاد می‌شود، محلّ نقض و ابرام‌های بسیاری بوده‌است، و طرفدارانی سرسخت و منتقدان پرشمار دارد.

جناب شیخ سعد الدین تفتازانی با در نظر داشتن تعریف نخست از وجود مطلق، وجود مطلب به‌مثابه کلی‌ای طبیعی، انتقادات متعددی به نظریه شیخ اکبر و پیروان‌اش وارد کرده‌است. البته همان‌طور که بحث شد، با در نظر داشتن تصوّر صوفیان از وجود مطلق، اشکالات تفتازانی به‌نظر بی‌مبنا و ناوارد هستند. چرا که اشکالات ایشان اساساً مبتنی بر تعریف نخست از وجود مطلق است، در صورتی که صوفیان تعریف دیگری از وجود مطلق را مد نظر داشته‌اند.

^{۱۸}. یعنی موجودی متعالی و به‌کلی دگر.

منابع

- آملی، سیّد حیدر. (۱۳۹۴) نصّ النصوص فی شرح الفصوص. قم: بیدار.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۳۶ هـ. ق.) إنشاء الدوائر و عقلة المستوفز. لیدن: مطبعة بریل.
- _____ (۲۰۱۳ م.) فتوحات المکیه. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- _____ (بی تا) الفتوحات المکیه. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی. [ابن عربی، بی تا الف]
- _____ (بی تا) مخطوط نادر من رسائل ابن عربی. بی جا: دار السعادة للطباعة. [ابن عربی، بی تا ب]
- تفتازانی، سعد الدین. (۱۹۹۸ م.) شرح المقاصد. بیروت: عالم الكتب.
- الحکیم، سعاد. (۱۴۰۱ هـ. ق.) المعجم الصوفی. بیروت: دار الندره.
- العجمی، دغش بن شیب (۱۴۳۲ هـ. ق.) ابن عربی؛ عقیدته و موقف العلما المسلمين منه. کویت: مكتبة اهل الأشر.
- غزالی، محمد. (بی تا) احیاء علوم الدین. بی جا: دارالکتب العربی.
- فناری، حمزه. (۱۳۷۴) مصباح الأنس. تهران: انتشارات مولی.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵) مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- محمد شیرازی، صدر الدین. (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: نشر مصطفوی.
- مظفر، محمد رضا (۲۰۱۲ م.) المنطق. بیروت: دار العلوم.
- المکّی، أبی الفتح محمد بن مظفر الدین (۲۰۰۸ م.) کشف ما یرد به علی الفصوص. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- Aladdin, Bakri (2012). *Oneness of Being (waḥdat al-wujūd) The term and the doctrine. Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*. 51, 1-18.
- al-‘Ajamī, Daghash b. Shabīb. (1432). *Ibn ‘Arabī; His beliefs and his reception among Muslim Scholars*. Kuwait: Maktabat Ahl al-Ashar. (in Arabic)
- Āmulī, Sayyid Ḥaydara. (1394). *The Text of Texts in the Commentary on the Fuṣūṣ*. Qom: Bidar. (in Arabic)

Ansari, Rosabel. (2022). *Al-Taftāzānī's Refutation of Akbarian Metaphysics and the Identification of Absolute Being with the Necessary Being Introduction Translation and Critical Commentary on Commentary of the Objectives 2. 1. 2. 5o*, 1-37.

Chittick, William. (1989). *Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press.

Chittick, William. (1997). *The Self disclosure of God*. Albany: State university of New York press.

El-Rouayheb, Khaled. (2015). *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century*. New York: Cambridge University Press.

Fanārī, Ḥamzah. (1374). *The lantern of Intimacy*. Tehran: Intishārāt Mūlī. (in Arabic)

Ghazālī, Muḥammad. (n. d.). *Reviving the Knowledges of Islam*. n. p.: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. (in Arabic)

Hakim, Suad. (1401) *Encyclopedia of Sufiism*. Beirut: Dār al-Nadra. (in Arabic)

Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1336). *The Construction of Circles and the Knot of the Elevated*. Liden: Brill. (in Arabic)

----- (2013) *Openings Reviled in Mecca*. Cairo: al-Hay’ah al-Maṣrīyah al-‘Āmmāh lil-Kitāb. (in Arabic)

----- (n. d.) *A Collection of Scarce Manuscripts of Ibn ‘Arabī*. n. p.: Dār al-Sa‘ādah lil-Ṭibā‘ah. (in Arabic)

----- (n. d.) *Openings Reviled in Mecca*. Cairo: Dār al-Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (in Arabic)

Knysh, Alexander. (1999) *Ibn Arabi in the later Islamic tradition*. Albany: State University of New York Press.

Levine, Michael P. (2003). *Pantheism A non-theistic concept of deity*. London: Routledge.

al-Makkī, Abī al-Faṭḥ Muḥammad b. Muẓaffar al-Dīn. (2008). *The Unveiling of Refutations of al-Fuṣūṣ*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmīyah. (in Arabic)

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. (2012). *Logic*. Beirut: Dār al-‘Ulūm. (in Arabic)

Qaysarī, Dāwūd. (1375). *The introduction to the specific words in the meanings of the Fuṣūṣ al-Hikam*. Tehran: Intishārāt ‘Ilmī wa-Farhangī. (in Arabic)

Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. (1368). *Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys*. Qom: Nashr Muṣṭafawī. (in Arabic)

Taftāzānī, Sa'd al-Dīn. (1998). *Commentary on al-Maqāṣid*. Beirut: 'Ālam al-Kutub. (in Arabic)

Yuki Nakanishi, »Post-Avicennian Controversy over the Problem of Universals: Sa'daddīn at-Taftāzānī (d. 1389/90) and Šamsaddīn al-Fanārī (d. 1431) on the Reality of Existence, «In Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century (Bonn: Bonn University Press, 2018) , 357-376