

توحید افعالی و آموزه‌های مرتبط از نظر ابن عربی و ملاصدرا*

احمدزکی افشاگر** و حسن معلمی***

چکیده

یکی از مراتب توحید و آموزه‌های قویم و متین دینی، توحید افعالی است که ابعاد علمی و عملی آن، آثار شگرف و بسزایی در تکامل انسان موحد در بستر تاریخ بشری و نیل به عوالم بالا و قله‌های رفیع عرفان و معرفت دارد.

این تحقیق به کاوش پیرامون توحید افعالی از دیدگاه حکما و عرفا با محوریت اندیشه‌ها و بینش‌های دو حکیم وادی معرفت و عرفان، یعنی صدر الدین شیرازی و محیی الدین ابن عربی، می‌پردازد و زوایای مختلف تفکرات و افق‌های اندیشه‌های این دو عارف و حکیم متأله را در حد توان و مجال بازمی‌گشاید.

ابن عربی قائل به توحید افعالی است و انسان را مجالای فعل الهی می‌داند. دیدگاه صدرالمتألهین در مورد وحدت شخصی با نظریه ابن عربی گره خورده و از نظر تجلی تا حدود زیادی ملهم از اوست. افزون بر آن، ملاصدرا متأثر از نظریه امر بین امرین است و افعال را مستند به احاطه قیومیه الهیه می‌داند.

واژه‌های کلیدی: توحید، فعل الهی، توحید افعالی، ابن عربی، ملا صدرا.

* تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۵

تاریخ تأیید: ۸۹/۴/۲۰

** دانش پژوه دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، قم.

*** استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم، قم.

طرح مسئله:

بحث در توحید افعالی، افعال الهی و نسبت مشیت و قدرت و اراده حق تعالی در فعل و اندیشه انسان است و همچنین نسبت فعل بنده به خدا و دخل و تصرف باری تعالی در کارهای بندگان و شئون زندگی صاحبان اراده است. در واقع حدود قدرت انسان تا به کجاست؟ آیا حق تعالی چیزی را به انسان تفویض کرده است و او دارای استقلال و آزادی تکوینی است؟ یا همه چیز به دست پروردگار است و حتی اراده آدمیان و خیر و شر و همچنین سعادت و شقاوت آنها منسوب به حق است؟

از طرفی مسئله قضا و قدر و سرنوشت آدمی نیز که مسئله‌ای قدیمی و همزاد با بشر و محل نزاع فراوان است، می‌تواند به عنوان بعد دیگری از این قضیه مطرح باشد.

پیشینه تاریخی

این مسئله که با سرنوشت آدمی گره می‌خورد، مسئله‌ای قدیمی است و بین جبری و قدری نزاعها و جدالهای فراوان بوده است.

مرحوم صدر المتألهین رساله‌ای موسوم به «خلق الاعمال» که درباره جبر و تفویض و اثبات «امر بین امرین» به رشته تحریر در آورده نظریه اشاعره و معتزله را رد کرده و قائل به نظریه راسخین در علم است.

توحید صفاتی و افعالی همان دو اصل اساسی است که سخت بین معتزله و اهل حدیث و اشاعره مورد اختلاف است. زیرا اشاعره منکر توحید صفاتی هستند، چون صفات خدا را زاید بر ذات می‌دانند. در عوض، به طور افراطی اشاعره به توحید افعالی معتقدند که آنان را تا سر حد جبر کشانده است.

از سوی دیگر، بحث پیرامون قضای الهی که مرتبط با فعل الهی است، هم در مسئله قدرت واجب و هم در مسئله فعل عنایی واجب از صدر اسلام مطرح بوده و در این حوزه بین امامیه، معتزله و اشاعره اختلافات جدی وجود دارد.

بحث توحید افعالی عمدتاً در آثار کلامی حکما و متکلمان متأخر امامیه^۱ به طور مدون مطرح شده است. اما از آنجا که فلاسفه و عرفا به طور متمرکز بیشتر به توحید ذاتی پرداخته اند و بر آن

۱. نک: حلی، ۱۳۸۰: ۲۳۸-۲۰۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۱۸-۲۸۳؛ شبیر، ۱۳۸۰: ۱۰۸-۸۳.

تأکید کرده اند، بحث توحید افعالی در ضمن مباحث فعل الهی در آثار بزرگانی چون صدر المتألهین و محیی الدین ابن عربی جستجو می‌گردد.

مفاهیم و کلیات

۱. تبیین واژگان کلیدی و مرتبط

۱. توحید

۱-۱. واژه توحید در لغت

به طور کلی در منابع لغوی برای توحید دو معنای متفاوت ذکر شده است: الف) به معنای یگانه دانستن: در زبان عربی «توحید» مصدر باب تفعیل و از ریشه وحد است. یکی از معانی باب تفعیل «کسی یا چیزی را دارای وصفی دانستن است. برای مثال، تعظیم به معنای بزرگ دانستن است. بر این اساس، توحید به معنای یکی دانستن و یکتا شمردن به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۶، ۹۰).

ب) به معنای ایجاد وحدت و یگانه کردن: مانند تکثیر که به معنای ایجاد کثرت است (معلوف، ۱۳۸۱: ۲، ۲۱۵۲).

۲. توحید در اصطلاح

توحید در معنای اصطلاحی به دو بیان به کار می‌رود که در یکی عام‌تر از معنای دیگری و مشتمل بر همه مباحث مربوط به خداشناسی و متضمن معنای عمیق‌تری و نیز ناظر به معنای خاص آن است.

۱-۲. توحید به معنای اصطلاحی عام

توحید به عنوان یک اصل اعتقادی اسلام، در بیانات دینی، و عرف مسلمانان و اندیشمندان اسلامی به معنای یگانه دانستن خدای متعال است.

«التوحید، الایمان بالله تعالی وحده لا شریک له عن کل ما یتصور فی الافهام و یتخیل فی الاوهام و الاذهان و مذهب التوحید القول باله واحد» (انیس، ۱۴۱۰: ۲، ۱۰۱۶).

۲-۲. توحید به معنای اصطلاحی خاص

توحید در اصطلاح به معنای اعتقاد به یگانی ذات الهی و یگانه دانستن مبدأ فیاض و علی الاطلاق هستی در همه مراتب آن است. یعنی خدای متعال یکتا و یگانه و بی نیاز است.

«واژه توحید در لسان اهل فلسفه و کلام و اخلاق و عرفان، به معنای گوناگون به کار می‌رود که در همه آنها یگانه دانستن خدای متعال در حیثیت خاصی لحاظ می‌گردد و گاهی به عنوان «اقسام توحید» و «مراتب توحید» از آنها یاد می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱، ۱۶۲).

در فلسفه سخن از وحدت واجب و مفهوم آن است، ولی در عرفان سخنی از مفهوم نیست، بلکه سخن از مصداق است و مصداق هم یک وجود واحد است و دیگر موجودات حظ و بهره‌ای از آن هستی مطلق‌اند.

نهایت سعی فیلسوف الهی آن است که توحید واجب را اثبات کند و هم و غم عارف و صفای او در آن است که توحید وجود را بر کرسی تحقیق و شهود بنشاند و البته بین این دو در همه ادوار و اعصار کشمکش و جدایی بوده و هست.

مدعای عارف این است که «الوجود واحد لا شریک له» و مدعای حکیم و منتهای جهد و جد او آن است که «الواجب واحد لا شریک له».

در حکمت متعالیه که جمع بین قرآن و عرفان و برهان است، راه فهم و توحید وجود فراهم و فرا راه حکیم و عارف قرار گرفته است تا هم حکیم به لبه شهود برسد و هم عارف بتواند مشهود خود را به لب برساند و یا بیان و بنان، دیگران را به توحید ناب فرا بخواند (مسیبی درچه، ۱۳۸۳: ۱۶۱).

تکامل مکتب صدرایی از مباحث علی تا سیر به افقهای تبیین شهود عرفانی تا حدود قابل ملاحظه‌ای الهام گرفته از عرفان ناب و تأثیر از عارفان بنامی چون ابن عربی، قیصری و امثال آنهاست که بهره‌وریهای وافر ملاحظه‌را و شواهد فراوان خصوصاً در مورد وحدت شخصی و بحث تجلی بهترین دلیل بر این مدعاست.

بنابراین حکیم متأله، آیت الله جوادی آملی، از دو راه می‌توان وحدت شخصی وجود را تقریر و راه فهم آن را گشود: «یکی تقریب عمیق برهان صدیقین به روش صدرا و حاجی سبزواری و خصوصاً به روش علامه طباطبایی است که از «اصل واقعیت» به «ضرورت ازلی» آن استدلال می‌شود و راه دیگر تدقیق در مسئله علیت و ترقیق آن تا حد تثبیت تجلی و شانیت است» (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۷۳۹).

۲. مقصود از فعل الهی

مراد از فعل الهی ظهور اسمای آن ذات مقدس در مظاهرش و تجلی ذات در مجالی آن است.

«اعلم ان فعله تعالى عبارة عن تجلى ذاته فى مجاليتها، و ظهور اسمائه فى مظاهرها» (صدر المتألهين، ۱۴۲۴: ۱، ۴۱). و این مجالی و مظاهر به نامهای گوناگون خوانده می‌شود. «و هذه المجالی و المظاهر هی المسماة بالاعیان الثابتة عند قوم و الماهیات عند قوم آخر ولیست هی مجعولة، و قد قیل الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود، و ذلك لان الحق له الوجود كله، و له الكمال الا تم و الجلال الارتفاع، ما من کمال وجودی الا و يوجد فيه اصله و مبدئه و غایته، و لیس نعت من نعوت الکمالیة خارجه عنه، والا لکان فى الواجب الوجود جهة امکانیة، و هو ینافی احدیت و بساطته» (همان).

صدر المتألهین ^ع وجود را منحصر در حقیقت واحد شخصی می‌داند و غیر وجود واجب از وجودات و تعینات عالم را ظهورات و تجلیات او می‌شمارد و نسبت آنها را به واجب تعالی از سنخ نسبت سایه به صاحب آن می‌داند. یعنی سایه گرچه امر واقعیت دار است، اما نسبت به صاحب سایه فقط شأنی از شئون آن محسوب می‌گردد.

حکیم مثاله ملاصدرا ^ع در جای دیگر نیز رابطه میان واجب الوجود و موجودات دیگر را که افعال و صنایع الهی اند، نسبت نور خورشید و اشراق آن می‌داند که قائم به آن منبع فیاض اند. از سخنان صدر المتألهین به دست می‌آید که موجود مستقل منحصراً ذات ربوبی است، چرا که سایر موجودات، روابط به وجود او بلکه عین الربط هستند، زیرا که سایر موجودات، نورها و شعاعهایی از اشراقات آن نور حقیقی اند و نیز همه معالیل از شئون وجودی و تجلیات علت حقیقی هستی بخش اند.

ملاصدرا با ارائه نظریه امکان فقری نظریه نهایی خود را راجع به وحدت شخصی وجود با نظریه وحدت وجود عرفانی تقریب کرد و به این ترتیب نظام هستی را از مباحث علی و معلولی تا وجود مستقل و رابط و امکان فقری و تا وحدت شخصی مورد نظر خودش ارتقا بخشید.

«ملاصدرا سعی کرد که اساسی ترین نظریه عرفانی، یعنی نظریه وحدت شخصی وجود را که مدار تمام مباحث هستی عرفانی است، برهانی کند. بدین دلیل موفق به ارائه نظریه امکان فقری شده است. ملاصدرا با ارائه این نظریه توانست هرگونه استقلالی را از ممکنات سلب کند و از طریق برهانی ثابت کند که هویت ممکنات، هویتی کاملاً تعلقی است» (خادم، ۱۳۸۰: ۱۸۵).

صدر المتألهین با تغییر محور بحث علیت از ماهیت به وجود و اصالت جعل در وجود به جای ماهیت و نیز تشکیک در حقیقت وجود، به امکان فقری و از آن به وحدت شخصی وجود دست یافت.

«صدرالمتألهین ثابت کرد که رابطه میان علت و معلول چنین نیست که موجودات حقیقت و ذاتی مستقل از حضرت حق داشته باشد و تباین میان ذوات ممکنات و ذات حضرت حق باشد، بعد ارتباطی میان این معلولها و آن علت تامه برقرار شده باشد. بلکه ثابت کرد که ما دو قسم وجود داریم: یک وجود وابسته و دیگری طرف وابستگی و جودات وابسته (معلول ها)» (همان).
هویت معلول هویت تعلقی و عین احتیاج و وابستگی به علت است. معلول عین الربط به علت واز شوون آن است.

گرچه دریافت دقیق وحدت وجود، درک عمیق تجلی و ظهورات با شهود انجام می گیرد، ولی صدرالمتألهین با تحلیل مسئله علیت به گونه ای خاص، آن را با مباحث مورد نظر که صبغه عرفانی دارد گره می زند و در مورد عدم استقلال سخن از مطالبی نظیر اینکه معلول شأنی از شوون علت یا حیثیتی از حیث علت است به میان می آورد.

صدرالمتألهین در مرحله دوم اسفار، پس از بحثی مستوفی و مشحون از دقایق و ظرایف درباره علت و معلول، در خاتمه بحث در فصل بیست و ششم به نتیجه گیری می رسد. عنوان فصل عبارت است از: «فی الكشف عما هو البغیة القصوی و الغایة العظمی من المباحث الوافیة» (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۲، ۲۹۹).

وی می گوید: آنچه معلول نامیده می شود، هویتی مابین علت مفیض آن نیست. بنابراین، عقل نمی تواند با قطع نظر از هویت موجه به هویت ذات معلول اشاره کند. به نحوی که علت و معلول و تعقل دو هویت مستقل در برابر هم داشته باشند که یکی مفیض باشد و آن دیگری مفاض. معلول بما هو معلول جز به صورت مضاف به علت قابل تعقل نیست.

اساس موجد شیء به حقیقت آن است که بر حسب جوهر ذات و سنخ حقیقتش فیاض باشد، یعنی حقیقت آن عین فاعلیت آن باشد. بنابراین، موجد حقیقی شیء، فاعل بحت یعنی فاعل محض است. از این رو، معلول عین الفقر و عین الربط است.

بنابراین، افعال الهی منافات با سلسله نظام علی ندارد، بلکه نظام علی منطبق بر افعال الهی است، چرا که معالیل، تعلقات و توابع علت اند و همه علل درنهایت به علت العلل منتهی می گردد.

۳. توحید افعالی

۳-۱. توحید افعالی در اصطلاح

توحید افعالی مرتبه ای از توحید است که در مقام فعل هیچ فاعلی را به طور مستقل جز

خدای متعال موثر نمی‌داند. توحید افعالی از نظر قرآن کریم، یعنی هیچ مؤثر مستقلاً در عالم غیر از خدای متعال نیست. مطلب دیگر این است که طبق بیان مرحوم سبزواری توحید افعالی خود مستفاد و برگرفته از توحید ذاتی است.

«توحید افعالی باید مستفاد شود از توحید ذات، نخست از وجود باید گفت و از معیت قیومیه حق با خلق، سپس از کیفیت افعال، چه اینکه ایجاد فرع وجود است. پس باید دانست که وجود لایق به جناب حق وجود محیط و مبسوط و بسیط است، الا انه بكل شیء محیط» (سبزواری، ۱۲۸۶ق: ۱۱۰).

به همین جهت، قیومت هستی در ابعاد و شئون مختلف، فاعلیت و مؤثریت منحصر در ذات ربوبی است و دیگران به اذن الهی بالتبع و بالعرض از آن بهره‌مندند.

علامه طباطبایی^۳ درباره توحید افعالی می‌فرماید:

«هر فعلی که در عالم هستی تحقق یابد، با حذف جنبه‌های نقص از آن و منزّه نمودنش از آلودگیهای ماده و قوه و امکان و به طور کلی تمام جهات عدلی، فعل خداوند سبحان است، بلکه چون عدم و هر امر عدمی از آن جهت که عدمی است وجود حقیقی در جهان خارج ندارد. به دلیل آنکه در جهان خارج فقط وجود و حالات آن است. لذا در جهان خارج هیچ فعلی نیست مگر فعل خداوند سبحان و این حقیقتی است که برهان و ذوق هر دو بر آن دلالت دارد» (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۸۱).

۳-۲. اصطلاح دیگر برای توحید افعالی

اصطلاح دیگر برای توحید افعالی این است که توحید فعل به جای توحید افعالی استعمال گردد. در یک اصطلاح دیگری هم بعضی از فلاسفه اسلامی به جای توحید افعالی، توحید فعل می‌گویند و منظور این اصطلاح این است که همه آفریدگان خداوند با هم یک ارتباط وجودی دارند که مجموعاً آنها را به یک صورت واحد می‌گرداند. وحدتی بین تمام مراتب وجود موجود است. با توجه به اینکه مجموع جهان از این دیدگاه یک واحد خواهد بود، پس کاری که از سوی خدای متعال انجام می‌گیرد، ایجاد همان جهان واحد است و در حقیقت خدا یک کار بیشتر ندارد و آن ایجاد جهان است. البته این سخن به این معنا نیست که خدا عالم را در یک لحظه آفرید و این عالم بعد خود به خود تا پایان ادامه دارد، بلکه منظور این است که این جهان همان‌گونه که ابعادی دارد که با هم جمع است، یک بعد زمانی هم دارد و این بعدی است از همین موجود و این

جهان را با این بعدی که در پهنه زمان گسترده شد اگر نگاه کنیم، یک واحد است. ایجاد چنین چیزی دیگر در زمان واقع نمی شود، جهان ظرف جهان است نه ظرف خدای متعال» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱، ۸۱).

در وجود منبسط بر حسب قاعده الواحد تکثری وجود ندارد، بلکه تکثر به خاطر تکثر ماهیات است. ایشان عالم را به منزله کلمه واحده و نفس واحده تشبیه کرده که دارای مراتب مختلف است. در جای دیگری می فرماید که فیض و نسیم مقدس گرچه واحد است، لیکن بهره اشیا به اعتبار مراتب مختلف است و با این حیثیت نسائم اطلاق می گردد. یعنی یک نفس رحمانی و قدسی و یک نفخه الهی و نسیم قدسی به شراشر عالم هستی می وزد و اجزای این عالم به حسب قابلیت، میزان بهره مندی متفاوت دارند.

بنابراین، مجموع جهان یک فعل و امر واحد است که به اطوار و اشکال مختلف جلوه می کند و در ظرفها و قابلیت‌های مختلف تجلیات متنوع و متعدد دارد. حتی زمان و مکان نیز از شئون امر واحد است.

مقایسه دیدگاه صدر المتألهین با ابن عربی

بیان مبانی و زیرساخت‌های بحث

در این فصل به مقایسه میان آرای حکما و عرفا، با تمرکز بر آرای ابن عربی و صدر المتألهین، در موضوعات مطرح شده و مبانی این دو دیدگاه پرداخته می شود و در نهایت عصاره و چکیده دو دیدگاه با یکدیگر مقایسه می گردد.

۱. وحدت وجود عرفانی و وحدت وجود فلسفی ابن عربی

از آنجا که زیر بنای عرفان ابن عربی و جوهره تفکر او مبتنی بر وحدت وجود است، این مبنا و رکن باید تحلیل و بررسی شود و با دیدگاه حکما و به ویژه صدر المتألهین ارزیابی گردد. عقیقی در شرح *فصوص الحکم* آورده است:

بزرگ‌ترین نظریه ای که عقیده و مذهب ابن عربی را تفسیر می کند و تمام فلسفه صوفیانه اش حول آن دور می زند، و سایر آرایش متفرع بر آن است و زمام فکر او را در دست دارد و همه آن چیزی را که می گوید و حس می کند از همین نظریه صادر شده و به سوی آن باز می گردد، این است که حقیقت وجود در جوهر و ذاتش یکی بیش نیست. این عقیده

همان اعتقاد معروف به وحدت وجود است که ابن عربی با جرأت و صراحت در مواضع متعدد از **فصوص و فتوحات** بیان می کند (عقیقی، ۱۴۲۳: ۱، ۲۵-۲۴).

وحدت وجود در فلسفه اسلامی، غیر از وحدت وجود در عرفان اسلامی است. وحدت وجودی که ابن عربی به آن معتقد است این است که هیچ گونه کثرتی، نه در وجود و نه در موجود، نیست. او قائل به وحدت وجود و موجود است و حقیقت وجود را یکی می داند. فرق بین وجود و موجود، فرق مبدأ و مشتق است؛ مثل علم و عالم یا علم و معلوم. وی این اشبای متکثر موجود را از قبیل فلک، ملک، آسمان و زمین و... در حقیقت اعتباریات و مجاز و تشبیهات می داند ذوق متأله می گوید که موجودات متکثر فقط نسبتهای مجازی به وجود و موجود حقیقی هستند، و الا یک موجود و یک وجود حقیقی بیشتر نداریم.

از لحاظ فلسفی این نوع وحدت ابن عربی لااقل از این جهت مورد پذیرش نیست که حداقل نوعی کثرت مثلاً بین علم و عالم و معلوم در می یابیم.

از سوی دیگر، وحدت وجود با نظریات تکمیلی فلسفی گرهگشای مسائل مهم معرفتی است.^۱ لذا فیلسوفانی مانند صدرالمتألهین را بر آن داشته است تا با طرح نظریاتی مانند وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، به تعدیل این نظریه بپردازند، تا نتیجه این باشد که نوعی کثرت را بپذیریم که منافات با وحدت نداشته باشد و در عین حال با گرایش به وحدت وجود نوعی کثرت را در علم بپذیریم. این نوع کثرت نه تنها ناسازگاری با وحدت ندارد، بلکه مؤکد و مؤید آن نیز می تواند باشد.

صدرالمتألهین در تنفیج این مطلب که چگونه وحدت با کثرت منافات نداشته، بلکه قابل جمع است و چگونه یک حقیقت وحدانی، با کثرت تلائم دارد، پای وحدت سریانی را به میان می آورد: نوعی وحدت که نه تنها در مقابل کثرت و غیر قابل جمع با آن نیست، بلکه حقیقتی است که کثرت را هم در خود جمع می کند. یعنی در عین حال که واحد است، کثیر هم می تواند باشد.^۲

بنابراین، براساس حکمت متعالیه شمول و اطلاق وجود بر کل وجودات، شمول ذهنی و اعتباری صرف نیست، بلکه به صورت سریانی خارجی حقیقت واحده در کثرات متعدده قلمداد

۱. حکیم صدر المتألهین، وحدت وجود و موجود را به اثبات رساند و آن را مذهب اولیا و بزرگان اهل کشف و یقین می داند که خود درصد اقامه برهان بر آن است (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۱، ۸۳).

۲. حکیم سبزواری در حاشیه اسفار می فرماید: «ان الکثرة لاتنافی الوحدة الحقه بل توکدها فانها کاشفة عن الاشملیة و الاوسعیة» (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۲: ۶، ۲۲).

می‌شود. بدین ترتیب که کثرات حقیقتاً در خارج موجودند، اما همگی دارای یک وحدت حقیقی سریانی هستند.

صدر المتألهین در *سواهد الربوبیه* در این زمینه می‌گوید:

ان شمول الوجود للأشياء، ليس كشمول الكلّی للجراثیات، كما اشرنا، بل شموله من باب الانبساط و السریان (صدر المتألهین، ۱۳۸۳: ۱۷).

اما از دیدگاه عرفان و نظرگاه ابن عربی، گرچه وجود اصیل است، اما مصداق بالذات و اصیل وجود ما یکی بیش نیست و آن ذات حق تعالی است و کثرات، مظاهر و شئون آن ذات واحد هستند. البته از منظر عرفانی، کثرات، هیچ و پوچ نیستند. اما در عین حال، وجودی در مقابل وجود حق تعالی نیستند تا همچون نظریه تشکیک خاصی، حق سبحانه در بالاترین مرتبه هستی بوده و کثرات، مراتب پایین‌تر آن را اشغال کرده باشد، بلکه به طور کلی کثرات، مظاهر و شئون آن ذات واحدند یا به اصطلاح دقیق‌تر، کثرات مجازاً وجود دارند (ندری ایبانه، بی‌تا: ۹).

ابن عربی تعدد و کثرت را از ناحیه تجلیات و ظهورات وجود می‌داند. و منظورش این است که در عالم تنها ذات حق تعالی اصیل بالذات است و موجودات دیگر بالعرض و مجاز موجودند.

۲. تفاوت نظریه تجلی در عرفان با فیض در فلسفه و خلق در کلام

از ویژگیهای فعل خدا صدور آن به نحو تجلی است نه تجافی. معنای صدور فعل به نحو تجلی این است که آنچه در نزد خداست در عین حال که اصل و حقیقت آن نزد اوست، رقیق شده و تنزل یافته‌اش برای دیگران تجلی می‌کند و آشکار می‌شود (همان: ۳۸۶).

امیرمؤمنان علیؑ درباره تجلی خدا در آفرینش چنین می‌فرماید: حمد خدای سبحان را که با آفرینش خود برای بندگانش تجلی کرده است؛ «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه» (سید رضی، ۱۳۸۰: ۱). قرآن که کتاب تدوین حق است نیز از تجلیات ذات مقدس اوست. «فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر ان یکونوا راهه بما اراهم من قدرته» (همان: ۱). خدای سبحان با ارائه قدرت خویش در کتابش برای بندگان خود جلوه کرد، بدون اینکه او را ببینند.

نظریه تجلی هم با نظریه فیض در فلسفه و هم با نظریه خلق در کلام متفاوت است. نظریه تجلی، به وحدت در طبیعت وجود نظر دارد و آن را تفسیر می‌کند؛ در حالی که نظریه فیض نظر به کثرت و تعدد وجود دارد. در نظریه تجلی وجود از مقوله مطلق لا بشرط است، پس دوگانگی و کثرتی در آن نیست و اختلاف در وجودات از ظواهر حسی یا معنوی از حیث طبیعت وجود نیست، بلکه از حیث اطوار و درجات وجود است؛ و تجلیات وجودیه تعینات حق مطلق است، چه در وجود

واحد و در ثبوت یعنی در مظاهر و مراتب کثیر است. اما علمای کلام، ظواهر خلق را به مثابه فعل الهی خارج از محیط الوهیت ذات می‌دانند، بدون تمایز میان مراتب ذات یا صفات یا افعال در دایره الوهیت. در حالی که از نظر ابن عربی ظواهر خلقیه از آثار تجلیات وجودیه فعلیه یعنی خلق عبارت است از تجلیات فعلیه ذات در مظاهر وجود. تجلیات افعال همچون تجلیات ذات و صفات الوهیت در مدار کمال مطلق در گردش است. بنابراین، هیچ چیز از دایره الوهیت خارج نیست، چرا که هیچ چیز از دایره مطلق خارج نیست.^۱ خلق یا علم ظاهر در تغییر مستمر و تحویل دائم است، اما حق آن چنان است که از ابتدا بوده است (عفیفی، ۱۳۷۰: ۹۸-۲۷).

بنابراین، می‌توان جهان بینی ابن عربی را که همان خداشناسی بر مبنای وحدت وجود است، جهان بینی تجلی الهی دانست، زیرا مادام که حق در اطلاقش باقی باشد چیزی به وجود نمی‌آید که جهان نامیده شود. البته شایان ذکر است که صدر المتألهین در مسئله علیت و تجلی از ابن عربی تأثیر پذیرفته است. از سوی دیگر، حق برخلاف خلق یا عالم شهادت که دائماً در تبدیل و سیلان و تغییر است، امر ثابت و ازلی و ابدی است.

۳. جبر و اختیار عرفانی و فلسفی

نظریه تجلی ابن عربی با جبر و اختیار مرتبط است. یکی از ارکان مکتب عرفان ابن عربی براساس «تابعیت علم به معلوم» است. عرفا علم حق به فعل شیء یا شخص را موجب جبر در آن فعل نمی‌دانند. ابن عربی در مبحث توحید افعالی قول ملامیه (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۱، ۱۸۱) را قول حق می‌داند که به اسباب و فاعلیت موجودات اقرار داشته، اما بدان اعتماد ندارند. همچنین عبد را مظهری می‌داند که در او اقتدار الهی به واسطه جریان فعل بر ظاهر و باطنش ظهور نموده است. بدین صورت امر مأمور خود حق است؛ گاه در کسوت امر و گاه در صورت عبد. شاهد حقانیت قول عرفا آیه شریفه «مارمیت» است (ندری ایبانه، بی‌تا: ۲۱۲).

۱. کیفیت ارتباط حق با خلق چنین تبیین می‌شود: برای حق وجود حقیقی است که در ذات حق است و وجود اضافی است که وجودش در اعیان ممکنات است. مانند خللی که بر سایر موجودات امتداد یافته و به اسم ظاهر عالم ظل است و از لحاظ باطن وجود نفس رحمان است.

صدرالمتألهین عمدتاً در دو اثر خود یعنی رساله منفرد موسوم به «خلق الاعمال» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۳: ۲۷۲) و «اسفار» (همان، ۱۴۱۰: ۶، ۳۱۲) این مقوله به تفصیل سخن گفته است. وی ضمن بیان اقوال مذاهب چهارگانه در مسئله، مذهب حق را در قالب بحث راسخین در علم بیان می دارد:

و ذهبت طائفة اخرى، و هم الراسخون فی العلم و هم اهل الخاصة،
الی ان الموجودات علی تفاوتها و ترتبها فی الشرف الوجودی و
تخالفا فی الذوات و الافعال و تباينها فی الصفات والآثار تجمعها
حقیقة واحدة الهیة، جامعة لجميع حقائقها و درجاتها و طبقاتها، مع
ان تلك الحقیقة فی غاية البساطة و الاحدية. فینقذ نوره فی اقطار
جميع الموجودات من السموات و الارض... و هو قائم علی كل نفس
بما کسبت (همان).

چنان که ملاحظه می شود، در این تلقی، سلوک از وحدت به سوی کثرت است. یعنی فعل مستند به سوی فاعل قریب و فاعلهای طولی نیست، بلکه استناد بدون واسطه از جهت احاطه قیومیه است. بین این دو نظریه تفاوت جوهری وجود ندارد، اما نظریه جامع الاطراف و دقیق در مسئله، تبیین و تقریر صحیح نظریه امر بین الامرین است که نظریه مختار است.

آیت الله جوادی در این زمینه می فرماید: امامیه در پرتو قرآن کریم، با عنایت به روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام، رهنمود عقل برهانی، ضمن ابطال تفکیک و رد جبر و تفویض و قبول توحید افعالی و تثبیت نظام علت و معلول، راه معتدل و میانه ای را که از آن تعبیر به «امر بین الامرین» می شود، پیموده است. راه مستقیمی که به فرموده امام معصوم علیه السلام بسیار وسیع و از فاصله بین زمین و آسمان بیشتر است (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۲، ۴۷۸).

حضرت امام باقر و امام صادق علیهم السلام فرمودند: خدای عزوجل نسبت به بندگانش مهربان تر از آن است که آنان را وادار به گناه کند، پس بر آن گناه عذابشان نماید و خدا عزیزتر از آن است که چیزی را اراده کند و آن مراد حاصل نشود. از آن دو بزرگوار سؤال شد: آیا بین جبر و قدر (تفویض) راه سومی است؟ فرمودند: بله، راهی که وسیع تر از فاصله بین زمین و آسمان است (شیخ صدوق، ۱۹۹۴: ۳۶۰).

علمای امامیه از نظریه «امر بین الامرین» تقریرات متفاوتی مطرح کرده اند، که گرچه ممکن است برخی به دو مرز نزدیک شود، ولی هیچ کدام در دامن جبر و تفویض گرفتار نمی شود.

«در این میان، بیان ظریف و دقیق مظهریت» از جبر و تفویض به یک اندازه دور است؛ زیرا انسان و سایر موجودات با همه مبادی و ویژگیها، همگی آیت و ظل خدا هستند که بدون خواست و اراده تکوینی او هیچ یک از آنها وجود ندارد. یعنی ما سوی الله هر چه هست مظهر خداست و اوست که هر مظهري را با ایادی و لوازم خاص خود ظاهر کرده است و انسان را با قدرت اراده و اختیار، مظهر قدرت و اراده خود کرده است. مثلاً انسان از راه مبادی اختیاری شخصیتی برجسته چون کمیل ابن زیاد نخعی، از اصحاب خاص و اصحاب سرّ امیرمؤمنان، می‌شود.

خدای سبحان سرانجام همه پدیده‌ها را با مبادی آنها که خود
بخشیده- آگاه است و همه را با مبادی خاص خودشان تدبیر و
اراده می‌کند. بنابراین، در جهان هستی کثرت محفوظ است نه
آنکه سراب باشد و توحید افعالی خدا با آن منافات ندارد. (جوادی
آملی، ۱۳۸۰: ۲، ۴۷۸).

شرط ورود در مسیر صراط مستقیم، قرار گرفتن در حد فاصل جبر و تفویض است و هر کسی که به هسته مرکزی نزدیک‌تر باشد، بهره بیشتری از توحید افعالی ناب برده است.

۴. مراتب فعل الهی عرفانی و فلسفی

صاحب اثولوجیا - با صرف نظر از اشتباهی که در این انتساب تاریخی وجود دارد - در میمر هشتم از کتاب خود، پس از آنکه از تمامیت عالم اعلی نسبت به جمیع اشیا سخن گفته است و بعد از آن که با تعبیر صنم، از آیت و نمونه بودن عالم حسی یاد کرده است، در مقام تعریف از اولین فعل خداوند بر آمده و گفته است اولین فعل خدای سبحان همان عقل اول است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۹۱).

عقل اولی را که حکمت مشا در مباحث خود طرح کرده، حکمت متعالیه به نیکی تبیین نموده است. به این صورت که آن را به عنوان عصاره‌ای از عالم دانسته است که اگر به تفصیل مورد نظر قرار گیرد، شامل عالم عقل و عالم مثال و عالم طبیعت می‌شود و اگر به اجمال نظر شود، از آن به عنوان عقل اول یاد می‌شود. این گستردگی و شمول هر گونه محدودیتی را که منجر به تقابل میان عقل با اشیا و عقول دیگر گردد رفع می‌کند و به این ترتیب مجال برای اشکالی که شیخ اشراق بر تعدد عقول بیان کرده است باقی نمی‌ماند.

این امر واحد که قرآن مجید درباره آن می‌فرماید: «و ما امرنا الا واحده» (قمر: ۵۰) از آن به

صادر اول، نفس رحمانی و فیض منبسط تعبیر کرده‌اند که تمام کثرات از آن ناشی می‌گردند. صدر المتألهین در برخی موارد برای تحفظ بر قاعده عقلی الواحد فعل الهی را به موجود امکانی مادی، مثالی و مجرد عقلی تقسیم کرده است. از سوی دیگر همه ممکنات را مرایا و ظهورات و تجلیات حق دانسته (صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۲، ۲۹۱) و از این رهگذر مانند عرفا مشی کرده است.

صدر المتألهین به قول ابن عربی در *فصوص* و قول قیصری در شرح آن در تأیید سخن خود که عالم ظل الهی و اعیان ممکنات محل ظهور این ظل‌اند اشاره می‌نماید. عرفا و حکما همانند ابن عربی در مورد صادر اول تعابیر مختلفی را به کار می‌برند: مانند حقیقت محمدیه ﷺ، هباء، نفس رحمانی، قلم اعلی و عقل اول. البته این تعابیر صرف بحث لفظی نیست، بلکه بیانگر معانی و مرتکبات ذهنی خاصی است.

همچنین مرحوم ملاصدرا در جایی صادر اول را «عقل» دانسته و در جایی دیگر «وجود منبسط». گرچه شارحان *اسفار* این مسئله را ناشی از کیفیت بیان صدر المتألهین می‌دانند، چرا که ایشان در ابتدا به حسب فهم متعارف فلسفه مشا بحث می‌نمایند، سپس در اواخر بحث انتقادات را مطرح می‌سازد و موضعگیری نهایی خود را به طور گذرا مطرح می‌کند. برخی دیگر نیز این موضوع را به استناد عبارت خود ملاصدرا جمع بین کلمات عرفا و حکما می‌دانند بدین طریق که عقل اول اجمال وجود منبسط، و وجود منبسط، تفصیل عقل اول است.

مرحوم صدر المتألهین جمع بین قول حکما در مورد عقل و قول عرفا در مورد وجود منبسط را ممکن می‌داند و چنین مرقوم می‌دارد:

اما قول حکما که اولین صادر را عقل اول می‌دانند، با استناد به قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» حکم اجمالی بوده و در مقایسه با موجودات متعینه که با آثار مختلف و متباین به وجود آمده‌اند، این قول، صحیح است؛ یعنی در مقایسه با سایر معلولهایی که از حیث ذات و وجود متباین‌اند، و اولویتی دارد، و الا هنگامی که ذهن، عقل اول را به وجود مطلق و ماهیت خاص و نقص و امکان تحلیل می‌کند، حکم می‌کنیم که آنچه ابتدا از حق تعالی به وجود آمده، وجود مطلق منبسط است که به حسب هر مرتبه ای ماهیتی خاص و تنزلی مخصوص به آن ملازم است، که امکان خاص نیز بدانها ملحق می‌شود (صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۲، ۳۳۲).

نتیجه این است که همچنان که کثرات در نهایت ناشی از عقل اول‌اند (با واسطه یا بی‌واسطه)

وآن نیز مستند به حق تعالی است، همه این کثرات در واقع جلوه و ظهور عقل اول اند. لذا در عالم جزیک حقیقت واحد وجود ندارد که همان ذات ربوبی است و بقیه افاضات و اشعه وجودی حق تعالی هستند.

صدر المتألهین در این زمینه می‌فرماید: «اعلم ان فعله تعالی عبارة عن تجلی ذاته فی مجالیها، و ظهور اسمائه فی مظاهرها» (همو، ۱۴۱۰: ۱، ۴۱۵). یعنی فعل الهی تجلی ذات حق تعالی در مجالی آن و ظهور اسمای حق تعالی در مظاهر خود است.

نکته مذکور را عرفا و از جمله ابن عربی، همواره با استناد به حدیث شریف قدسی کنز مخفی (ابن عربی، ۱۴۲۵: ۸، ۲۱۱) بیان می‌کنند. حدیث این است: «گنجی پنهان و ناشناخته بودم و دوست داشتم شناخته شوم، عالم را آفریدم و با آفرینش آن مرا شناختند.»

بنابراین، همه موجودات عالم مظهر و تجلیگاه حق تعالی هستند و از طریق آنها می‌توان به معرفت خدا تقرب جست. اما در این میان مظهر تام و «کون جامع» و «مجلسی المجالی» انسان است؛ چرا که حضرات انسان کامل، جامع همه اسمای الهی و همه حقایق کونی است (نامه مفید: ۱۱).

موجودات دیگر به نحو پراکنده و متشتت جنبه حکایتگری و مرآتیی از حق تعالی دارند، ولی انسان کامل به نحو جامع و متمرکز حیثیت مرآتیی دارد و آئینه تمام نمای صفات و اسمای الهی است. بنابراین، با توجه به این مطالب و قرائن دیگر (ندری ایبانه، بی‌تا: ۲۱۸-۲۲۴) استناد قول صدر المتألهین به عرفا از جمله ابن عربی در بحث تجلی و بهره‌گیری قابل توجه ایشان در این مقوله، امری منقح و واضح به نظر می‌رسد.

صدر المتألهین در فصول پایانی بحث علیت اسفار، علت و معلول را به نشان و تجلی و متجلی ارجاع داده و مذهب حق در این زمینه را قول عرفا دانسته است.

در نتیجه ملا صدرا در بحث تجلی، همانند بحث وحدت شخصی وجود، ملهم از ابن عربی بوده و دیدگاه این دو حکیم متآله در این مقولات به هم گره خورده است.

بنابراین، با استفاده از مباحث فوق این مطلب قابل ارائه است که وحدت وجود و مقوله تجلی فعل الهی، مبانی و زمینه‌سازهای توحید افعالی از منظر این دو عارف و حکیم سترگ‌اند.

توحید افعالی عرفانی و فلسفی

از نظر صدر المتألهین مؤثر واقعی واجب الوجود است و مبادی عقلی، نفسی و طبیعی از شرایط و معدنات فیض حق محسوب می‌گردند. به اعتبار دیگر، حمل مفهوم وجود بر واجب لذاته است،

بدون در نظر گرفتن حیثیت انتزاعیه، تعلیلیه یا تقیدیه، در حالی که در ممکنات به واسطه حیثیت دیگری غیر از ذات حمل می شود.

صدر المتألهین می فرماید:

حقائق ممکنات حقایق تعلیقیه است و ذات آنها ذاتاً و وجوداً استقلالی نیست... حقایق تعلقه وجودات با فرض انفصال از قیوم جاعل (حتی) امکان اشاره عقلیه به آنها وجود ندارد (صدر المتألهین، ۱۴۱۰: ۱، ۱۰۱-۱۰۴).

بحث توحید افعالی عرفا و حکمت متعالیه صدر المتألهین با بحث تجلی گره خورده و از آن الهام می گیرد. نفی تاثیر و سلب علیت اشیا تحت عناوینی چون «الاسباب معدات لامؤثرات» «الایجاد عند الاسباب لا بالاسباب» آمده است. این عناوین گاه در مورد تأثیر و علیت در کل عرصه خلقت و گاه در ارتباط با فاعلیت انسان بیان شده است (ندری ایبانه، بی تا: ۲۲۵).

از نظر عرفا و حکمت متعالیه، فعل در عین حال که به حق تعالی مستند است، به عین همان استناد به فاعل خود هم مستند است و حق تعالی هم فاعل قریب است (در عین بعید بودنش) و هم فاعل بعید است (در عین قریب بودنش)، چرا که شیء خود شأنی ندارد، بلکه از شئون حق تعالی است. گاه حق تعالی برای تنبیه بشر به مبدأ اصلی تأثیرات و افعال، بنابر مصالحی، رفع اسباب می کند و طرق عادی ارتباط مؤثر و اثر را خرق می نماید.

به تعبیر ابن عربی در اثبات توحید افعالی «فبطل الشریک فی وجود العالم و ثبت الفعل للواحد و انه بوجوه ظهرت الموجودات عن الموجودات فتبین لك ان افعال العباد و ان ظهرت منهم انه لو لا الله ما ظهر لهم فعل اصلاً» (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۳، ۱۰۷).

در بینش عرفانی که جهان نمونه ای بر طبق نظام اسمای حسناى الهی است، ترتیب و نظام پدیده های عالم نیز نمودار تقدم و تأخر کلیت و جزئیت اسمای الهی است (همان: ۲۲۶).

بنابراین، همچنان که از نظر صدر المتألهین مطرح شد، علل و اسباب ظاهری نقش اعدادی و زمینه سازی دارند. از نظر ابن عربی نیز چنین است که در واقع اسباب و علل ظاهری نقش مقدمه چینی برای تمامیت یافتن استعدادات جزئی و قابل جعل اند که پس از ظهور خارجی اشیا برای تکامل آنها لازم است تا زمینه ساز افاضات بعدی حق تعالی باشند.

طبق مباحث گذشته، از دیدگاه ابن عربی اسمای الهی دو نوع اند: نوعی که برخی از اجزای عالم بدان محتاج اند و از جنس همین عالم اند و نوعی که از اسمای ذات الهی اند و همه عالم بدان محتاج اند که خدای متعال می فرماید: «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر: ۱۵).

طالع

سال
هجم
- شماره ۳۳ - پاییز ۱۳۸۹

۱۴۸

بنابراین، هر چیزی که سبب و محل احتیاج واقع گردد، خدای متعال و اسمای حسناى اویند و سایر موجودات عین الربط و فقر محض اند.

بنابراین، نکات زیر در این بحث قابل اصطیاد است:

الف. حق تعالی نه فقط علت اولی که علت وسطی و اخیر اشیا نیز هست و در همه مراحل حاضر و نسبت به همه یکسان است.

ب. اسما حق بر دو قسم است: کلیه و جزئیه. ذات حق تعالی از حیث اسمائش مبدئیت دارد.

ج. سرّ رفع اسباب و وضع اسباب آن است که اولاً ایجاد و تأثیر فرع بر وجود است و وجودی برای غیر حق تعالی نیست و ثانیاً مظاهر اسما نیز خود اسم‌اند و از صبغه فاعلیت حق بهره مندند.

د. اسباب محدود کننده قدرت الهی نیستند، بلکه (ندری ایبانه، بی تا: ۲۲۸) جلوه های الهی اند «لکل وجهة هو مولیها» (بقره: ۱۴۸).

برای تکمیل این بحث باید گفت که توحید افعالی در زندگی بشر نیز نقش بسزایی دارد، چرا که با شهود جلوه واحد حضرت احدیت و فیض واحد منسبط اوست که در همه قالبها مؤثر واقعی فقط اوست.

چنین بینش و نگرشی از توحید افعالی، روح توکل را در انسان حیات می بخشد که در این عالم انسان کسی را در همه امور و شئون و کیل خود کند که فاعل حقیقی است و در حقیقت همه چیز در قبضه قدرت اوست و دیگران نقش معد و بالعرض و بالتبع دارند: «و من توکل علی الله فهو حسبه» (طلاق: ۳)؛ «و بیده ملکوت کل شیء» (مؤمنون: ۸۸)؛ «ان القوة لله جمیعاً» (بقره: ۱۶۵).

از سوی دیگر، چنین جهان بینی به انسان روح تسلیم در مقابل اراده تکوینی و تشریحی رب العالمین می دهد و او را تا مرحله رضا و بالاتر از آن ارتقا می بخشد و باعث طمانینه و سکینه می شود.

نتیجه گیری

با یک نگرش دقیق باید میان نظریه تجلی در عرفان و نظریه فیض در فلسفه تفکیک قائل شد، چرا که نظریه تجلی به وحدت در طبیعت وجود نظر می نماید و آن را تفسیر می کند، در حالی که نظریه فیض نظر به کثرت و تعدد وجود دارد.

دیدگاه صدرالمتألهین در مورد وحدت شخصی در نهایت منتهی به نظریه ابن عربی می شود و در نظریه تجلی تا حدود زیادی ملهم از اوست.

ابن عربی در مبحث توحید افعالی درباره بحث جبر و اختیار، قول امامیه را قول حق می‌داند که به اسباب و فاعلیت موجودات اقرار داشته اما بدان اعتماد ندارد. همچنین عبد را مظهری می‌داند که در او اقتدار الهی به واسطه جریان فعل بر ظاهر و باطنش ظهور نموده است. صدر المتألهین، مذهب حق در این مسئله را در قالب بحث راسخین در علم بیان می‌دارد. در این تلقی، سلوک از وحدت به کثرت است، یعنی فعل مستند به سوی فاعل قریب و فاعلهای طولی نیست، بلکه استناد بدون واسطه از جهت احاطه قیومیه است.

تبیین دقیق امر بین الامرین در این مقام لازم به نظر می‌رسد، چرا که در این رهگذر، بیان دقیق و ظریف مظهریت، از جبر و تفویض به یک اندازه دور است. انسان و سایر موجودات با همه مبادی و ویژگیها، همگی آیت و ظل خدا هستند که بدون خواست و اراده تکوینی او هیچ یک از آنها وجود ندارد. یعنی ما سوی الله، هر چه هست، مظهر خداست و اوست که هر مظهری را با مبادی و لوازم خاص خود ظاهر کرده است و انسان را با قدرت اراده و اختیار، مظهر اراده و قدرت و اراده خود کرده است.

خدای سبحان سرانجام همه پدیده‌ها را با مبادی خاص آنها تدبیر و اراده می‌کند. بنابراین، در جهان هستی، کثرت محفوظ است و با توحید افعالی منافات ندارد. هر کسی به هسته مرکزی امر بین امرین نزدیک‌تر باشد، بهره بیشتری از توحید افعالی ناب برده است.

طالع

سال نهم - شماره ۳۳ - پاییز ۱۳۸۹

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. ابن عربی، محی الدین، ۱۳۸۱، *فتوحات مکیه*، ج ۱، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۲. ابن عربی، محی الدین، ۱۴۲۵، *فصوص الحکم*، ج ۱، قاهره، مکتبه الثقافه.
۳. ابراهیم، انیس، ۱۴۱۰، *معجم الوسیط*، ج ۲، قم، دار الهجرة.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد*، قم، انتشارات الزهراء.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *توحید در قرآن*، ج ۱، قم، نشر اسراء.
۶. سید رضی، ۱۳۸۰، *نهج البلاغه*، ترجمه دشتی، قم، نشر معارف اسلامی.
۷. سبزواری، هادی، ۱۲۸۶ قمری، *اسرار الحکم*، قم، نشر اسلامی.
۸. سبزواری، هادی، ۱۴۱۰، *حاشیه بر شواهد الربوبیه*، قم، نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. سبزواری، ———، ۱۴۱۲، *حاشیه اسفار*، ج ۶، قم، نشر اسلامی.
۱۰. صدر المتألهین، محمد، ۱۴۱۰، *اسفار*، ج ۶، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۱. صدر المتألهین، محمد، ۱۴۲۲، *رسائل فلسفیه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۲. صدر المتألهین، محمد، ۱۳۸۳، *شواهد الربوبیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. صدر المتألهین، محمد، ۱۴۲۴، *مفاتیح الغیب*، بیروت، نشر تاریخ عربی.
۱۴. شیخ صدوق، ۱۹۹۴، *توحید صدوق*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۳، *المیزان*، ج ۱۷، بیروت، اعلمی للمطبوعات.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۵، *رسائل توحیدی*، قم، دار الکتب الاسلامیه.
۱۷. علامه حلی، فاضل مقداد بن عبدالله، ۱۳۸۰، *اللوامع الهیبه*، قم، نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. عقیفی، ابوالعلاء، ۱۴۲۳، *شرح فصوص الحکم*، ج ۱، بیروت، دار التراث العربی.
۱۹. فیض کاشانی، محسن، ۱۳۷۹، *علم الیقین*، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت.
۲۰. شبر، عبدالله، ۱۳۸۰، *حق الیقین*، ج ۱، انتشارات انوار الهدی، بی‌جا.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۰، *معارف قرآن*، ج ۱، قم، نشر مؤسسه در راه حق.

۲۲. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۳. کلینی، ۱۴۲۶، اصول کافی، ج ۱، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
۲۴. مسیبی، رجبعلی، ۱۳۸۳، تجلی قرآن و عترت در حکمت متعالیه، قم، نشر اشراق.
۲۵. خادم، عین الله، ۱۳۸۰، علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و تجربه گرا، قم، بوستان کتاب.
۲۶. _____، _____، وحدت و کثرت در حکمت متعالیه و عرفان، پژوهش‌های فلسفی، قم، ش ۳، ص ۹.
۲۷. حکمت، نصرالله، ۱۳۸۵، خطوط برجسته انسان‌شناسی، فصلنامه مفید، قم، ش ۵۳، ص ۱۱.

