

عینیت در عین غیریت حق و خلق از نگاه عرفان نظری

محمدعلی مالامیری / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره

ali.kojuri@gmail.com

Mozaffari48@Yahoo.com

حسین مظفری / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره

دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۰۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۲۱

چکیده

یکی از مسائل مهم عرفان نظری، رابطه حق و خلق است. از نگاه عارفان، این رابطه به شکل عینیت در عین غیریت است؛ یعنی حق تعالی از جهتی عین مخلوقات، و از جهتی مغایر با آنهاست. از نگاه ایشان، تنها مصداق بالذات وجود، حق تعالی است و چنین وجودی به سبب نامتناهی بودن، تمام مواطن را پر کرده و هیچ موطنی از او خالی نیست و این سبب عینیت حق تعالی با تک تک تعینات می‌شود. از سوی دیگر، چنین وجودی به سبب مطلق بودن، فراتر از تمام تعینات و در نتیجه، غیر آنهاست. این رابطه، که یکی از نتایج وحدت شخصی وجود است، سبب به وجود آمدن سؤالات و ابهاماتی شده است. این نوشتار بر آن است تا با تبیین مدعای عارفان و واکاوی آموزه‌هایی که سبب این نگرش شده، درکی بهتر و مفهومی روشن‌تر از این رابطه ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: عینیت، غیریت، رابطه حق و خلق، وحدت شخصی وجود، تجلی، عینیت در عین غیریت.

مقدمه

مسئله پیدایش انسان از دیرباز، یکی از سؤال‌های اساسی بشر بوده است. هر مکتب فکری درصدد تبیین این مسئله برآمده است. در بین متفکران اسلامی، عارفان با تکیه بر قرآن، روایات و شهودات خود، دیدگاهی متفاوت ارائه کرده‌اند. می‌توان «عینیت در عین غیریت»، «تجدد لحظه به لحظه مخلوقات» و دارای «مراتب بودن ظهور» را سه ویژگی مهم خلقت از نگاه ایشان دانست. نوشتار حاضر در پی بیان چگونگی خلقت و بررسی تمام ویژگی‌های آن نیست؛ زیرا کم و بیش کیفیت خلقت و ویژگی دوم و سوم در کتاب‌ها و مقالات متعدد بررسی شده است. اما بررسی نشان می‌دهد ویژگی اول، که نقش محوری در تبیین و فهم مراد عارفان از خلقت دارد، به طور مستقل در هیچ کتاب، مقاله یا پایان‌نامه‌ای بررسی نشده است. بدین‌روی، به نظر می‌رسد تکیه بر این ویژگی و واکاوی آموزه‌هایی که منجر به این دیدگاه شده و آثار و نتایج آن ضرورت داشته باشد. برای تحقق این مهم، ابتدا باید انواع عینیت به طور خلاصه بررسی شود: عینیت عرفی، عینیت فلسفی، و عینیت عرفانی.

در گام دوم، آموزه‌های منجرشونده به عینیت عرفانی و در صدر آنها، دو آموزه «وحدت شخصی وجود» و «تجلی» بررسی می‌شود. در مرحله بعد، با بررسی ادبیات عارفان، مؤلفه‌های اصلی این نظریه استخراج و در انتها، آثار و نتایج این نظریه ذکر می‌شود.

۱. انواع عینیت

سه نوع عینیت در فضای مبحث خلقت مطرح می‌شود: عینیت عرفی، عینیت فلسفی، و عینیت عرفانی. هریک از این عینیت‌ها ویژگی‌هایی دارند که با تحلیل دقیق آنها، می‌توان به مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آنها دست یافت. از آن‌رو که هدف اصلی این نوشتار «عینیت عرفانی» است و همچنین بررسی دقیق ویژگی‌ها و مؤلفه‌های عینیت عرفی و فلسفی نیازمند تحقیقی جداگانه است، در این قسمت، تنها به اختصار، توضیح عینیت عرفی و همچنین بیان چند نوع از عینیت‌های فلسفی به عنوان مثال ذکر می‌شود تا وجوه اشتراک و افتراق هریک به خوبی روشن گردد.

۱-۱. عینیت عرفی

در نگاه عرف، هنگامی که دو شیء از هر لحاظ عین هم باشند هرگونه مغایرتی بین آن دو نفی شود عینیت و این‌همانی صورت می‌گیرد. این عینیت کامل و نفی مغایرت را «این‌همانی» و «عینیت عرفی» می‌نامند و آن را با تعبیر «نفس‌الشیء» و «عین‌الشیء» بیان می‌کنند. برای مثال، عرف برای شناساندن یک شخص، که وجهه‌های مختلف دارد و مطابقت این وجهه‌ها بر این شخص برای مخاطب ناشناخته است، از این عینیت استفاده می‌کند. برای مثال، در جمله «پدر حسن، همان علی است»، مطابقت این دو جنبه «پدر حسن بودن» و «شخص علی»، برای مخاطب واضح نیست. به همین سبب، عرف با استفاده از این مثال، مطابقت این دو جنبه را در یک شخص اثبات می‌کند. البته عرف به

خاطر تسامحی که در کارش وجود دارد، هیچ تغایری بین این دو جنبه و جهت از نظر مصداق نمی‌بیند، درحالی که این نگاه عرف با مذاقه‌های فلسفی سازگار نیست و فهم فلسفی، مغایرتی بین این دو وجهه اثبات می‌کند.

۱-۲. عینیت فلسفی

در این بخش، چند نمونه از عینیت‌های فلسفی بیان می‌شود. باید توجه داشت مراد حکمای اسلامی از «عینیت»، عینیت از تمام جهات نیست، بلکه از یک لحاظ عینیت است و از لحاظ دیگر غیریت. هدف از این بررسی، نشان دادن برخی انواع عینیت‌های فلسفی و مؤلفه‌های عینیت و غیریت آنها به صورت مختصر است، وگرنه نوشتار حاضر در مقام احصای همه عینیت‌های فلسفی و مؤلفه‌های آنها نیست.

۱-۲-۱. وجود ذهنی و وجود خارجی

یکی از عینیت‌های مطرح شده در فضای فلسفه اسلامی، عینیت و این‌همانی در بحث وجود ذهنی است. فیلسوفان مسلمان بر این باورند که وجود ذهنی همان وجود خارجی است، اما آثاری که وجود خارجی دارد وجود ذهنی دارا نیست؛ مثلاً گفته می‌شود آتش ذهنی همان آتش خارجی است، اما آثار آتش خارجی را ندارد، اگرچه خود دارای آثاری است. این‌همانی و عینیت به حسب ذات این دو است، نه به حسب وجود. بنابراین، عینیت این دو به ذات و ماهیتشان است و غیریتشان به حسب تمایز در وجود است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۱۷).

۱-۲-۲. قوه و فعل

در بحث «حرکت»، نوع دیگری از عینیت فلسفی هم مطرح است؛ مثلاً گفته می‌شود: این درخت همان دانۀ سابق است که به اینجا رسیده است. این‌همانی و عینیتی که در فضای فلسفی، از آن به «عینیت قوه و فعل» تعبیر می‌شود، فعلیت همان قوه پیشین است. در حرکت، اگر جهت وحدتی نباشد اصلاً حرکتی وجود نخواهد داشت. همان‌گونه که در حرکت، به تصریح نیاز است، به وحدت هم نیاز است. از وجه تصریح حرکت، غیریت، و از وجه وحدت آن، عینیت برداشت می‌شود. مراد حکما از «عینیت در قوه و فعل»، عینیت بتمامه نیست، بلکه همان‌گونه که بین این دو عینیتی را اثبات می‌کنند، مغایرتی را هم بین آنها قایلند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۲-۶۳؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۹۹).

۱-۲-۳. علت و معلول

در مبحث «تشکیک» نوع دیگری از عینیت را می‌یابیم. حکما درباره رابطه علت و معلول در فضای تشکیک این‌گونه گفته‌اند که علت همان معلول است مع‌الضد، و معلول همان علت است مع‌الضعف. بدین‌سان، این‌همانی و

عینیتی بین علت و معلول برقرار کرده‌اند. البته از جهت دیگر، موطن علت را غیر از موطن معلول می‌دانند و قایل به مغایرت بین آن دو هستند. این تقریر از تشکیک در حقیقت واحده ساریه، جاری است و این‌همانی و عینیت را به خارج متن و وجود می‌برد، بخلاف تشکیکی که در وحدت سنخی بیان می‌شود. گاهی از این عینیت، به «حمل حقیقت و رقیقت» تعبیر می‌شود (البته این یکی از انواع حمل حقیقت و رقیقت است) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲۷؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۸).

۱-۲-۴. عینیت به حسب مصداق واحد و متن واحد

اتحاد برخی حقایق در متن واحد، مثل فعلیت و وحدت و علیت در یک متن و مصداق است. صدرالمتألهین فعلیت، وحدت و علیت را خارجی نوع دیگر و همه آنها را به نفس همین وجود واحد اصیل موجود می‌داند. بدین شکل، عینیتی بین اینها اثبات می‌کند: عینیت به حسب مصداق و متن. اما مغایرتی هم بین آنها قایل است: مغایرت به حسب جهت. حیث وحدت غیر از حیث علیت و حیث فعلیت است و نیز باقی موارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۶؛ ج ۷، ص ۲۹۵؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۵).

۱-۲-۵. عاقل و معقول

از دیگر عینیت‌های موجود در فلسفه، می‌توان به عینیت وجود عاقل و وجود معقول اشاره کرد. فیلسوفان اسلامی می‌گویند: در ذات مجرد، وجود معقول عین وجود عاقل است از جهت واحده؛ یعنی از همان جهتی که عاقل است، از همان جهت معقول نیز هست. در این نوع عینیت، این‌همانی در وجود و در جهت واحد است، و غیریت به حسب مفهوم است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۶؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۶۰؛ دیبا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶).

۱-۲-۶. نفس و بدن

نمونه دیگر از عینیت‌های فلسفی، عینیت نفس و بدن است. حکمای صدرایی بر این باورند که نفس به منزله صورت، و بدن به منزله ماده است. از سوی دیگر، نفس به صفات مخصوص بدن متصف می‌شود، و از آن‌رو که اگر چیزی صفات خاص شیء دیگر را پذیرفت، نشان‌دهنده آن است که این دو شیء عین یکدیگرند، نفس و بدن نیز عین همدیگرند. مغایرت این دو را در وجه قابلیت و فاعلیت این دو نیز می‌توان تصویر کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۶).

۱-۲-۷. مجمل و مفصل

یکی دیگر از عینیت‌های فلسفی، عینیت «مجمل و مفصل» است. برای مثال، حکما می‌گویند: عقل اول عین عالم است؛ عینیتی که بین یک مرکب دارای اجزا و خود اجزا برقرار است. عقل اول، که مجمل است، عین عالم است که

مفصل شده همین مجمل است. البته مغایرتی نیز بین این دو وجود دارد و آن اینکه مجمل دارای کمالات مفصل است، نه نقص‌ها و کاستی‌های آن (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۳، سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۴؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۲۴-۲۲۵).

۱-۳-۳. عینیت عرفانی

سومین نوع از انواع عینیت، «عینیت عرفانی» است. محتوای عینیت عرفانی، عینیت مطلق و مقید در عین غیریت این دو است. برای تبیین مسئله عینیت عرفانی، بهتر است این مسئله را از زوایای گوناگون بررسی کنیم. بدین‌روی، به نظر می‌رسد برای گام نخست، با توجه به دو آموزه اصلی مسئله عینیت عرفانی (یعنی: مسئله «اطلاق مقسمی حق تعالی» و مسئله «تجلی»)، ترسیم‌نگاهی کلی و اجمالی از عینیت در عین غیریت در عرفان نظری ضروری باشد. سپس در گام دوم، تصویر تفصیلی و تقریر کامل این نظریه ترسیم و تبیین شود. برای رسیدن به هدف گام دوم، ابتدا تعبیراتی که عارفان در این باره بیان کرده‌اند نقل می‌شود و پس از بررسی آنها، آموزه‌ها و مؤلفه‌های مسئله عینیت به خوبی روشن می‌شود:

۱-۳-۱. تقریر اجمالی مسئله عینیت در عین غیریت با توجه به دو آموزه اصلی آن

اولین آموزه‌ای که مبنای نگاه عارفان در مسئله عینیت است، آموزه «اطلاق مقسمی حق تعالی» است. عارفان ذات حضرت حق را ذاتی نامتناهی و مطلق به اطلاق مقسمی می‌دانند؛ مطلقى که هیچ قیدی نخورده است، حتى قید اطلاق. قونوی در نص اول رساله نصوص گفته است:

اعلم أن الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصح أن يحكم عليه بحكم او يعرف بوصف او يضاف اليه نسبة ما من وحده او وجوب وجود او مبدئية او اقتضاء ايجاد او صدور اثر او تعلق علم منه بنفسه او غيره؛ لان كل ذلك يقضى بالتعيين و التقييد (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۶-۷).

این نامتناهی بودن ذات را نه تنها عارفان، بلکه متکلمان برجسته و فیلسوفان بزرگ نیز باور دارند. عباراتی همچون «وجود بحت»، «اعلی المراتبی»، «حده ان لا حد له»، به خوبی این باور را به تصویر می‌کشد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴-۵، ص ۳۳۳-۳۳۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸۹؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۳۵۵). اما مسئله این است که نامتناهی آنچه‌ان که هست، تصور و تصدیق نمی‌شود. اگر ذاتی نامتناهی بود به این معناست که تمام هستی را پر می‌کند. هیچ موطن و متنی از هستی باقی نمی‌ماند که در آنجا حضور نداشته باشد. اگر چنین نباشد، حد می‌خورد و دیگر نامتناهی نیست. اگر قبول کنیم که چنین ذات مطلق، همه ساحت‌های هستی را پر کرده است، باید تصدیق کنیم که چنین ذاتی وراء ندارد. همچنین دومی ندارد. «نامتناهی» یعنی: وراء و دومی نداشته‌اش. در برابر این نامتناهی، چیزی نمی‌تواند قرار بگیرد. به عبارت دیگر، هیچ شیئی نمی‌تواند برای او دومی باشد و در مقابل او وجودی داشته باشد. بنابراین، وجود منحصر در ذات مطلق اوست؛ مطلقى که هیچ قیدی نمی‌پذیرد، حتى قید اطلاق، وحدت، مبدئیت، ايجاد و مانند آن (قونوی، ۱۳۸۹ق، ص ۱۱۶؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۳۸؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۳۳).

با روشن شدن معنای «نامتناهی» و اثبات اطلاق مقسمی برای حضرت حق، این سؤال پیش می‌آید که کثرات در این نظام فکری چه جایگاهی دارند؟ اگر تمام ساحت‌ها را وجود نامتناهی پر کرده است، ممکنات چگونه توجیه می‌شوند؟

عارفان اسلامی این‌گونه پاسخ داده‌اند که ممکنات و کثرات بنا بر اطلاق مقسمی حق تعالی، وجودهای متعدد نیستند، بلکه ظهورهای متعدددند؛ یعنی وجود فقط یکی است و آن هم ذات حضرت حق است. اما کثرات، همگی ظهورات آن وجود بی‌نهایت هستند. به عبارت دیگر، عرفا ممکنات و کثرات را با مسئله ظهور و تجلی توجیه می‌کنند. «تجلی» یعنی: سیرویه المطلق متعینا (ترکه، ص ۱۵۸). به عبارت دیگر، «تجلی» و «ظهور» به معنای تنزل حق از مقام اطلاق و جلوه کردن در تنزلات و مقیدات است. همان مطلق است که خود را به شکل این مقیدات نشان می‌دهد؛ به این معنا که تمام مقیدات را دربر گرفته است. «تجلی» یعنی: تقید مطلق. برای مثال، اگر هزار مقید داشته باشیم، حضرت حق خودش را در هر هزار مقید نشان داده است. البته فراتر از این مقیدات هم هست.

نکته مهم ظهور این است که حق درحالی که تمام کثرات را دربر می‌گیرد، فراتر از تمام کثرات هم هست. به بیان دیگر، در تمام تعینات سریان دارد. از سوی دیگر، فوق سریان نیز هست. بنابراین، حضرت حق با تجلی، دست از مقام اطلاق برنداشته و همچنان مطلق به اطلاق مقسمی است، بلکه باید این‌گونه گفت که نه تنها حق همچنان مطلق است، بلکه مصحح حضور حق تعالی در تمام مواطن و ساحت‌های مقیدات همین اطلاق مقام ذات است. اگر این اطلاق نباشد این سریان و فوق سریان بودن درست نمی‌شود (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۵۶؛ ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۲۶-۳۰۴).

پس از اثبات نامتناهی بودن حضرت حق و مطلق به اطلاق مقسمی بودن ذات او و همچنین توجیه کثرات به عنوان ظهورات آن مطلق و کنار هم قرار دادن این دو مقدمه، این نتیجه به دست می‌آید که ذات مطلق عین تمام کثرات است. و از سوی دیگر، از آنها متمایز نیز است. به عبارت بهتر، حضرت حق به نفس اطلاقش، عین تمام کثرات است. به نفس اطلاقش، متمایز و مغایر با کثرات است. به نفس اطلاق، سریان در مقیدات و همچنین عینیت اثبات می‌شود و دقیقاً به نفس همین اطلاق، فراتر از سریان بودن و فراتر از کثرات بودن و تمایز و مغایرت نیز اثبات می‌گردد.

۱-۳-۲. تقریر تفصیلی مسئله عینیت

همان‌گونه که بیان شد، در گام دوم باید ابتدا تعبیرها و کلمات عارفان بیان شود و پس از تحلیل محتوای آنها، هدف، که به دست آوردن آموزه‌ها و مؤلفه‌های مسئله عینیت عرفانی است، محقق گردد:

۱-۳-۲-۱. تعبیرات عرفا از مسئله عینیت در عین غیریت مطلق و مقید

عارفان مسلمان برای اثبات و همچنین توضیح بیشتر مسئله عینیت در عین غیریت مطلق و مقید، که مفادش

عینیت مطلق و مقید به نفس اطلاق و غیریت آن دو به نفس اطلاق است، از تعبیرها و ادبیات گوناگونی استفاده کرده‌اند؛ تعبیرهایی همچون: «تمایز احاطی»، «جمع بین تشبیه و تنزیه»، «حمل هوهو و مواطاه» و «قدوسیت مطلق». برای روشن شدن بحث، اشاره به این تعبیرها ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۳-۲-۱. تمایز احاطی

برخی عرفان مسلمان برای توضیح مسئله عینیت مطلق و مقید، از تعبیر «تمایز احاطی» بهره‌برده‌اند. به عقیده ایشان، ویژگی تمایز احاطی، عمومیت و اطلاق است؛ عمومیتی که سبب می‌شود مطلق به واسطه آن با تمام مقیدات عینیت پیدا کند، و همچنین به واسطه همان عینیت، متمایز از آنها باشد. تمایز احاطی از احکام ویژه نامتناهی است که در اشیای متناهی یافت نمی‌شود. در بین ممکنات و کثرات، تمایز تقابلی جریان دارد؛ تمایزی که اصل و اساسش، مغایرت و دوگانگی دو شیء است: الف غیر از ب است، و ب هم غیر از الف است. در تمایز تقابلی، هر کدام از طرف‌های تمایز، ویژگی یا ویژگی‌هایی دارد که طرف مقابل آن را ندارد. در چنین تمایزی فقط غیریت برقرار است و نمی‌توان عینیتی بین طرف‌های آن برقرار نمود. این تمایز در تمام متناهیات جریان دارد. اما زمانی که صحبت از نامتناهی می‌شود، احکام ویژه نامتناهی، تمایزی دیگر را اثبات می‌کند که از آن به «تمایز احاطی» تعبیر شده است:

ان التَّعِیْنُ اِنَّمَا یَتَصَوَّرُ عَلٰی وَجْهِیْنِ، اَمَّا عَلٰی سَبِیْلِ التَّقَابِلِ لَهٗ، اَوْ عَلٰی سَبِیْلِ الْاِحَاطَةِ، لَا یَخْلُو اَمْرَ الْاِمْتِیَازِ عَنْهُمَا اَصْلًا، وَ ذَلِكْ لِاَنَّ مَا یَهٗ یَمْتَازُ الشَّیْءَ عَمَّا یَغَایِرُهٗ وَاَمَّا اَنْ یَّكُوْنَ ثُبُوْتُ صِفَةٍ لِّلْمَتَمِیْزِ وَ ثُبُوْتُ مَقَابِلِهَا لِمَا یَمْتَازُ عَنْهُ کَالْمَقَابِلَاتِ، وَاَمَّا اَنْ یَّكُوْنَ ثُبُوْتُ صِفَةٍ لِّلْمَتَمِیْزِ وَ عَدَمُ ثُبُوْتِهَا لِلاٰخَرِ.

دوگانگی و امتیاز گاهی بنا بر تقابل است و گاهی بنا بر احاطه و عمومیت. و این دو گونه بودن امتیاز و دوگانگی به این سبب است که یا اگر صفتی را برای یکی از دو طرف امتیاز ثابت کردید، برای طرف دیگر ثابت نخواهد بود و یا ثبوت صفتی مانند احاطه برای امر متمایز - یعنی محیط - ثابت باشد، درحالی که برای امری که از آن امتیاز حاصل می‌شود (محاط) ثابت نیست (ترکه، ۱۳۶۰، ص ۹۱-۹۲).

۱-۳-۲-۲. جمع بین تشبیه و تنزیه

از دیگر تعبیراتی که عرفا نسبت به عینیت عرفانی دارند، می‌توان از تعبیر «جمع بین تشبیه و تنزیه» نام برد. این تعبیر معانی گوناگونی دارد که یک معنای آن، «عینیت مطلق و مقید» است. ایشان می‌گویند: ما در رابطه حق و خلق، معتقد به تشبیه صرف نیستیم؛ یعنی بین این دو، عینیت محض نمی‌بینیم و از آن، تعبیر به «هوهو تنها» نمی‌کنیم. از سوی دیگر، معتقد به تنزیه صرف هم نیستیم و مغایرت محض نمی‌بینیم و نمی‌گوییم: «هو لا هو به تنهایی»، بلکه بر این باوریم که مطلق از آن‌رو که عین اشیاست، احکام آنها را می‌پذیرد، و از آن‌رو که فراتر از اشیاست، محدد به آنها نمی‌شود. بنابراین، هم هوهو و هم هو لا هو است و یا به عبارت بهتر، هوهو در عین هو لا هو است. از این معنا، به «جمع بین تشبیه و تنزیه» تعبیر کرده‌ایم.

و إذا فهمت من التنزيه الإطلاق، و من التشبيه التقييد، و نظرت إلى الحق على أنه في عين الوجود مسرّحاً و مقيداً، أدركت أنك هو من وجه، و أنك لست هو من وجه.

زمانی که از تنزیه حق تعالی اطلاق می‌فهمی، و از تشبیه حق تعالی تقييد، و می‌بینی که حق تعالی درحالی که وجود دارد هم مطلق است و دارای سریان و هم مقید است، می‌فهمی که تو از جهتی اویسی و از جهتی او نیستی (ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۶).

فلا تنظر إلى الحق	فتعربه عن الخلق
ولا تنظر إلى الخلق	و تكسوه بسوى الحق
ونزهه و شهيته	و قلم فى معمد الصدق

حق تعالی را اینچنین مبین که موجودی خارجی است و مجرد و منزّه از مظاهر خلقی و عاری از صفات آنها همچین خلق را هم این‌گونه میندازد که بکلی جدای از حق است و با او از هر جهتی مغایرت دارد، بلکه حق تعالی را از جهت مقام احدیتش از هر چیزی که شائبه کثرت دارد تنزیه کن و از جهت صفات کمالی مثل سمع و بصر و اراده و قدرت تشبیه کن؛ که اگر تنزیه و تشبیه را با هم انجام دهی به مقام «صدق» یا همان مقام «جمع بین دو کمال» نایل می‌شوی (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵۶).

۱-۳-۲-۱-۳. حمل مواطأة و هوهو

از دیگر تعبیراتی که عارفان مسلمان در خصوص عینیت مطلق و مقید به کار برده‌اند، می‌توان به حمل هوهو و مواطأة اشاره کرد. همچنان که در منطق و فلسفه گفته شده است، حمل مواطأة بر خلاف حمل اشتقاق، نیازی به تقدیر گرفتن چیزی ندارد، بلکه در این حمل، عینیت محمول و موضوع اثبات می‌شود. به عبارت دیگر، در این حمل هوهویت و این‌همانی بدون در نظر گرفتن واسطه و شیء سوم است. در مقابل، در حمل اشتقاق، به ناچار باید از کلمه «ذو» و امثال آن استفاده کرد تا معنا درست شود. بدین‌روی، عرفا زمانی که می‌گویند: «الحق خلق» مرادشان «الحق ذو خلق نیست»، و به این مطلب تصریح کرده‌اند که «الحق خلق» به حمل مواطأة. دلیل این مطلب را این‌گونه ذکر می‌کنند که مطلق به وسیله اطلاق تمام مواطن را پر کرده است، حتی این موطن مقید خاص را؛ و از این مقید و به‌طور کلی، تمام مقیدات نیز به نفس اطلاق فراتر است. بنابراین، در عین عینیت و حمل هوهو، بین حق و خلق مغایرتی را نیز اثبات می‌کنند.

لأجل ذلك الأمر الواحد الظاهر بمظاهر مختلفة، نقول في كل مظهر: إنه هو عين الحق. فنحمله عليه حمل المواطأة

بهو هو، و نسلبه عنه بقولنا: (لا هو) لتقيده و إطلاق الحق.

به سبب ویژگی اطلاق حق تعالی، که یک وجود است، اما مظاهر و شئون متعدد دارد، نسبت به هر مظهري می‌گوییم: این مظهر عین حق است. و این حق بودن را به وسیله حمل مواطأة و هوهو بر این مظهر حمل

می‌کنیم. همچنین در عین حال، به خاطر اطلاق حضرت حق و تقيید این مظهر، حق بودن را از این مظهر سلب نماییم و می‌گوییم این مظهر حق تعالی نیست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۵۲).

فما أنت هو، بل أنت هو؛ اى فليست أنت هو، لتقييدك الظاهره و إمكانك و احتياجك إليه، باعتبار أنك غيره. و أنت هو؛ لأنك فى الحقيقة عينه و هويته الظاهرة بصفة من صفاته فى مرتبة من مراتب وجوده.

تو او نیستی، بلکه تو اوست؛ به این معنا که تو او نیستی؛ زیرا مقید و ممکن و محتاج هستی و تو او بی؛ زیرا در حقیقت، عین حق تعالی هستی که به صفتی از صفات او و مرتبه‌ای از مراتب او ظاهر شده‌ای (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۱۲).

«فسبحان من أظهر الأشياء و هو عينها»؛ منزه است کسی که اشیا را ظاهر کرد، درحالی که عین آنهاست (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۹). باید توجه داشت که در این عبارت،/بن عربی هم، عینیت را با عبارت «و هو عينها» و هم غیریت را با عبارت «سبحان» اثبات کرده است.

۱-۳-۲-۱-۴. قدوسیت مطلق

«قدوسیت مطلق» یا «تنزیه اهل کشف» تعبیر دیگر عرفا دربارهٔ عینیت مطلق و مقید است. از نگاه ایشان، سه نوع تنزیه وجود دارد: تنزیه عقلی، تنزیه شرعی و تنزیه کشفی. تنزیه عقلی یا همان تنزیه فیلسوفان (قبل از صدرالمآلهین) حق تعالی را از نقایص ممکنات منزّه می‌کند. در این نوع تفکر، حق تعالی مجردی در کنار مجردات دیگر است، البته با درجهٔ وجودی شدیدتر. به نظر می‌رسد در این نوع تنزیه، نوعی عزلت بین حق و خلق تثبیت شده است. تنزیه شرعی حق تعالی را در الوهیت بی‌نظیر می‌داند؛ اما در باقی صفات با دیگران مشترک است، هرچند آن صفت را به گونه‌ای قوی‌تر داراست؛ مثلاً، دربارهٔ صفت «رحمت»، خداوند متعال با دیگران در این وصف مشترک، اما حق تعالی «ارحم الراحمین» است. یا دیگران با حق تعالی در صفت «رزاقیت» مشترکند، اما حق تعالی «خیر الرازقین» است. اما تنزیه کشفی سطح معارف را بالاتر می‌برد. در تنزیه کشفی، قدوسیت مطلق مطرح می‌شود؛ قدوسیتی که بالاترین درجهٔ تنزه را داراست؛ زیرا قدوسیت مطلق در مقابل مقید از این معنا برمی‌آید که اصلاً مقید در مقابل مطلق قابل قیاس نیست. گرچه مقید در ظل مطلق معنا شده است، اما نمی‌تواند برای آن، طرف واقع شود. مطلقى که در تمام مقیدات سریان دارد و فوق آن سریان نیز هست. در مقابل این مطلق، هیچ مقیدی توانایی طرف واقع شدن ندارد. حتی اگر آن مقید نفس رحمانی باشد که دارای اطلاق قسمی است، و یا تعین اول باشد که غیر از قید «وحدت» هیچ قیدی ندارد. بدین‌روى، چنین مطلقى دومى ندارد. در عین اینکه کثرات را نگه داشته است و در عین اینکه جامع است، اما منحصر نمی‌شود.

اعلم، ان ثمره التنزیه العقلی هو تميّز الحق عما یسمى سواه بالصفات السلبيّة، حذراً من نقایص مفروضة فى الأذهان غير واقعة فى الوجود. و التنزيهات الشرعية ثمرتها، نفي التعدد الوجودی، و الاشتراك فى المرتبة الاولوية، و هى ثابتة ايضاً شرعاً، بعد تقدیر (تقرير - خ) الاشتراك مع الحق فى الصفات الثبوتية، لنفي المشابهة و المساواة،

و اليه الإشارة بقوله تعالى: «وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ»، و «خَيْرُ الْغَافِرِينَ» و «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» و «أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» و «اللَّهُ أَكْبَرُ»، و نحو ذلك. و اما تنزیة اهل الكشف، فهو لاثبات الجمعية للحق به مع عدم الحصر، و تمیيز (تمیيز - خ) احكام الأسماء بعضها عن بعض، فإنه ليس كل حكم يصح اضافته الى كل اسم، بل من الأسماء ما يستحيل اضافة بعض الاحكام إليها، و ان كانت ثابتة لأسماء آخر، و هكذا الامر في الصفات. و من ثمرات التنزيه الكشفي، نفی السواء مع بقاء الحكم العددي دون فرض نقص يسلب، او تعقل كمال يضاف الى الحق ياثبات تثبت (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۵۳-۵۴؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۶۴).

۱-۳-۲-۲. آموزه‌های مسئله عینیت عرفانی

روشن تر شدن بحث بسته به این است که از نگاه فلسفی، مسئله عینیت در عین غیریت مطلق و مقید و اکاوی شود. باید با تحلیل تعابیر عرفا و کلمات ایشان، آموزه‌هایی را که سبب پدید آمدن این مسئله شده است به دست آورد. در ادامه، به شش آموزه‌ای که در شکل‌گیری مسئله عینیت مؤثر بوده است می‌پردازیم. می‌توان از این آموزه‌ها به مقدمه تعبیر کرد؛ زیرا مسئله عینیت نتیجه این آموزه‌هاست.

۱-۳-۲-۱. آموزه اول: اطلاق مقسمی حق تعالی

اولین آموزه‌ای که عرفا در کلماتشان بسیار به آن پرداخته‌اند، آموزه اطلاق مقسمی حق تعالی است. اگر بخواهیم با زبان فلسفی این مطلب را تقریر کنیم، باید بگوییم: واجب الوجود نامتناهی است. نامتناهی در فلسفه به سه شکل به کار رفته است:

اول. نامتناهی عددی یا نامتناهی لایقفی: این نامتناهی در فضای اعداد و به صورت بالقوه است. در ریاضیات می‌گویند: هر عددی را در نظر بگیرید، می‌شود چیزی بر آن افزود. بنابراین، سلسله اعداد در عددی خاص توقف نمی‌کند. مراد از «نامتناهی» در این بحث، نامتناهی عددی نیست.

دوم. نامتناهی مقداری: این نامتناهی در فضای بعد است، و اگر وجود داشته باشد بالفعل است. واجب الوجود یا حق تعالی از آن نظر که بعد ندارد نه نامتناهی مقداری است و نه نامتناهی مقداری نیست. این نوع از نامتناهی نیز محل بحث نیست.

سوم. نامتناهی وجودی: یعنی واجب الوجود یا حق تعالی از حیث وجودش نامتناهی است. به عبارت دیگر، حق تعالی به لحاظ خودش، اطلاق دارد. اگر این‌گونه باشد باید گفت: واجب الوجود یا حق تعالی در تمام ساحتهای وجودی بدون حد و حصر است؛ تمام ساحتهای وجودی مثل کمال، علم، قدرت، حیات و مانند آن. واجب الوجود در تمام این ساحتهای نامتناهی و بی‌حدو حصر است. مراد از «نامتناهی» در این بحث، نامتناهی وجودی است (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۵۶؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۴۸؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۸).

۱-۳-۲-۲. آموزه دوم: بسیط بودن حق تعالی

از بحث اطلاق مقسمی حضرت حق یا نامتناهی بودن آن، آموزه دوم یعنی بسیط بودن حق تعالی و تجزیه‌ناپذیر بودن او

هم به دست می‌آید؛ زیرا اگر تجزیه‌پذیر باشد یا به عبارت دیگر، مرکب باشد، دیگر نامتناهی نیست. نامتناهی بودن با مرکب بودن و تجزیه‌پذیر بودن نمی‌سازد. در متون دینی، از این حکم حق تعالی به «احد» تعبیر شده است. (البته یکی از معانی «احد» تجزیه‌پذیر نبودن است). به وسیله این آموزه، گفته‌ی کسانی که قایلند در نظریه «وحدت شخصی»، رابطه حق تعالی و مخلوقات این‌گونه است که حق تعالی مجموع موجودات است، ابطال می‌شود. بنابراین، نتیجه این آموزه این است که حق تعالی بسیط اطلاق است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۵؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۵۸).

۱-۳-۲-۲-۳. آموزه سوم: وحدت حق تعالی

سومین آموزه اثرگذار در تعبیر عرفا، آموزه وحدت حضرت حق است. به نظر ایشان، حق تعالی واحد است به وحدت اطلاق؛ وحدتی که هیچ‌گونه کثرت مقابل نمی‌پذیرد. این حکم حضرت حق نیز به خاطر نامتناهی بودن حضرت حق است. نامتناهی بودن وجودی در پی خود، وحدتی به دنبال می‌آورد که به اندازه همان وجود، گسترش پیدا کرده باشد. به این نوع وحدت، «وحدت اطلاق» یا «وحدت حقه حقیقیه» گفته می‌شود (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۱۶؛ ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۰۱؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۴۲).

۱-۳-۲-۲-۴. آموزه چهارم: حق تعالی؛ تنها موجود حقیقی

از سه آموزه بیان شده، نتیجه‌ای به دست می‌آید که آموزه چهارم را تشکیل می‌دهد. بنابر این سه آموزه، مصداق حقیقی وجود، فقط حضرت حق است. به عبارت دیگر، تنها وجودی که حقیقتاً موجود است حق تعالی است؛ زیرا اگر وجود دومی در نظر گرفته شود، آن وجود دوم موطنی دارد که آن موطن را حق تعالی پر نکرده است. وجود دوم هرگونه که در نظر گرفته شود، حتی با حیثیت تعلیلیه یا به عبارت دیگر، معلول حق تعالی، موطنی دارد غیر از موطن نامتناهی. متناهی به سبب این موطن، حکم موجودیت را می‌پذیرد، درحالی‌که موطن جداگانه متناهی با فرض نامتناهی بودن حق تعالی سازگار نیست و آن را نقض می‌کند. محتوای نامتناهی بودن حق این است که هیچ موطنی را نمی‌توان یافت که حضرت حق آن را پر نکرده باشد. بنابراین، در مقابلش دومی معنا ندارد. نتیجه این مطلب همان مصداق بالذات بودن خداوند متعال برای وجود و موجود است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۵).

۱-۳-۲-۲-۵. آموزه پنجم: وجود مجازی کثرات

اگر فقط حق تعالی مصداق بالذات وجود و موجود است، چگونه کثرات و ممکنات توجیه می‌شوند؟ عرفا در پاسخ این پرسش، این‌گونه گفته‌اند که کثرات و ممکنات مصداق بالذات وجود نیستند، بلکه وجود مجازی یا ظهور هستند. مراد از مجازی، هیچ و پوچ نیست، بلکه برای کثرات و ممکنات یک نحوه نفس‌الامر قایلند. از نگاه ایشان، کثرات و

ممکنات ثانیاً و بالعرض موجودند؛ یعنی به نفس وجود نامتناهی موجودند. وجود مجازی یعنی وجود ثانیاً و بالعرض. منظور از «مجاز»، مجاز ادبی نیست که محور آن اعتبار معتبر و لحاظ‌های شخص در فضای ادبی است، بلکه منظور مجاز عقلی است. در مجاز عقلی، محور متن واقع است. متن واقع این تحمل را داراست که یک وجود نامتناهی اثبات شود، درحالی که وراء ندارد. در درون این وجود نامتناهی، یک سلسله احوال در نظر گرفته می‌شود که هر یک از این احوال با یکدیگر مغایرت داشته باشند. با وجود این احوال، یک نحوه کثرت پدید می‌آید. عرفا از کثرات و ممکنات با عناوینی همچون «شأن حضرت حق»، «ظهور حضرت حق» و مانند آن تعبیر می‌کنند. در نتیجه، باید گفت: ممکنات از لحاظ خودشان و فی حد ذاته، مصداق بالذات معدوم و عدم‌اند، اما به لحاظ نامتناهی، مصداق ثانیاً و بالعرض وجودند. بنابراین، کثرات هم نفس‌الامر دارند، اما دومی محسوب نمی‌شوند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۹۰؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۵).

۱-۳-۲-۲-۶. آموزه ششم: نفس‌الامر داشتن کثرات

مصداق بالعرض وجود چیست؟ هویت این مصداق چگونه تحلیل می‌شود؟ یک دسته امور در حضرت حق موج می‌زند که کامن است. این دسته امور به سبب شرایطی از حالت کمون بیرون آمده، به سطح ظهور می‌رسد. این کمون و بروز در متن نامتناهی است و هیچ نیازی به متنی جداگانه ندارد. به عبارت دیگر، ورای نامتناهی نیست و در درون نامتناهی معنا می‌شود. عرفا تعبیر می‌کنند که به نفس نامتناهی موجود می‌شوند. برخی با تعبیر «ثانیاً و بالعرض» این حقیقت را بیان می‌کنند و برخی با اصطلاح «حیثیت تقییدیه شائیه». بنابراین، کثرات نفس‌الامر دارند و نفس‌الامر داشتن هر چیزی به حسب خود آن چیز است و نفس‌الامر داشتن کثرات در حد ظهور و شأن است. این کمون و بروز دو حال حضرت حق هستند. حال کامن و حال بارز. کمون و بروز در مقابل همدیگرند، اما خارج از حضرت حق نیستند. بنابراین، هویت ظهور برمی‌گردد به ابراز حالات درونی و کامن حضرت حق به سمت بیرون؛ البته نه بیرون از حق تعالی، بلکه بیرون از بطون و کمون. اینها حالات متعدد حضرت حق هستند. متعدد شدن مساوی است با نوعی کثرت داشتن. پس حقیقتاً نوعی کثرت به دست آمد که نفس‌الامر دارد (جندی، ۱۳۸۱، ص ۴۳۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹).

در انتهای این قسمت، باید گفت: نتیجه این شش آموزه آن است که حضرت حق عین تمام مواطن است، بر خلاف رابطه علت و معلول که موطن علت غیر از موطن معلول است. در رابطه تشأن و تجلی، حق تعالی عین معلول - به اصطلاح فیلسوفان - است. به همین سبب است که رابطه‌اش با کثرات می‌شود عینیت. بنابراین، رابطه حق و خلق از نگاه عارفان مسلمان عینیت است. ایشان قایل به عینیت حق و خلق هستند، اما نه عینیت بتمامه و از تمام جهات، بلکه حق به نفس نامتناهی بودن عین خلق است و به نفس نامتناهی بودن غیر آن است. به عبارت دیگر، مطلق به نفس اطلاق عین مقیدات، و به نفس اطلاق غیر آنهاست.

۱-۳-۲-۳. مؤلفه‌های مسئله عینیت در عین غیریت مطلق و مقید

از آنچه گفته شد، می‌توان مؤلفه‌های بحث «عینیت عرفانی» را استخراج کرد. مراد از «مؤلفه» همان معنای لغوی آن است. به عبارت دیگر، «مؤلفه» به معنای اجزای تشکیل‌دهنده یک نظریه است. به دست آوردن مؤلفه‌ها در هر موضوعی کمک می‌کند تا ابعاد آن به‌طور جامع بررسی و فهم شود. از مجموع تعابیر عرفا و تحلیل فلسفی آموزه‌هایی که موجب پدید آمدن بحث «عینیت عرفانی» شده است، پنج مؤلفه به دست می‌آید.

۱-۳-۲-۳-۱. مؤلفه اول: وجود حقیقی مطلق

مطلق به اطلاق مقسمی وجود حقیقی است. باید در نظر داشت مراد از «مطلق» در اینجا، هر سه وجه مطلق با هم است؛ یعنی وجود، مطلق است. چنین وجودی واحد است به وحدت اطلاقی همچنین این وجود متجزی نیست.

۱-۳-۲-۳-۱-۲. مؤلفه دوم: وجود مجازی مقید

وجود مقید، وجود مجازی است. در نتیجه، دومی برای مطلق نیست. منشأ اشتباه برخی که از عینیت عرفانی، حلول، اتحاد، مجموع موجودات و مانند آن را فهمیده‌اند، این است که مؤلفه دوم را خوب دریافته‌اند؛ زیرا ابتدا مقیدات را وجود مستقل در نظر می‌گیرند، سپس عینیت را تحلیل می‌کنند که مرتکب خطا و اشتباه می‌شوند.

۱-۳-۲-۳-۱-۳. مؤلفه سوم: عینیت مقید و مطلق

مقید همان ظهور مطلق است. به عبارت تعین مطلق است. «تعین مطلق» به معنای حالات ابرازی و اظهاری حق است. حق دارای یک دسته حالات کامن و یک دسته دیگر، حالات ابرازی است. در مسئله خلق، حالات کامن در تعین اول و ثانی قرار می‌گیرند، و حالات ابرازی و اظهاری حق تعالی خارج از عالم اله و از عالم عقل تا عالم ماده را دربر می‌گیرد. البته بنابر بحث تجلی و ظهور، موطن حالات کامن و ابرازی متفاوت است.

۱-۳-۲-۳-۱-۴. مؤلفه چهارم: عدم تجزیه در عینیت

عینیت مطلق و مقید به نفس اطلاق، بدون تجزیه و با حفظ وحدت که می‌توان از آن به «معنا نداشتن بینونت عزلی» تعبیر کرد. «بینونت عزلی» یعنی: مخلوق موطنی را پر می‌کند، اما حق تعالی خیر.

۱-۳-۲-۳-۱-۵. مؤلفه پنجم: غیریت به شکل بینونت وصفی

غیریت مطلق نسبت به مقید به شکل بینونت وصفی، است نه عزلی. چنین غیریتی سبب می‌شود تا عینیت مطلق و مقید با عینیت‌های فلسفی نظیر بحث تشکیک (علت و معلول) و مانند آن و همچنین عینیت عرفی کاملاً متفاوت باشد.

نتیجه‌گیری

۱. مفهوم «عینیت» دارای معانی متفاوتی است. در اصطلاح عرفی، به خاطر تسامحی که در نگاه عرف است، عینیت به معنای این‌همانی و یکی بودن از تمام جهات است. در اصطلاح فلسفی، «عینیت» به معنای یکی بودن از جهتی به همراه غیریت از جهتی دیگر است. اما در اصطلاح عرفانی، عینیت در عین غیریت، هم عینیت و هم غیریت از یک جهت است.

۲. از نگاه عارفان، حق تعالی به سبب ویژگی اطلاق و نامتناهی بودن و پر کردن تمام ساحت‌های هستی، عین مخلوقات است و به همین سبب، اطلاق و نامتناهی بودن غیر از مخلوقات است.

۳. آموزه عینیت در عین غیریت حق تعالی با مخلوقات، در ادبیات عرفا با تعبیرهای گوناگون بیان شده است؛ از جمله: تمایز احاطی، جمع تشبیه و تنزیه، حمل مواطاة و هوهو و قدوسیت مطلق.

۴. از مجموع تعبیرهای ایشان، می‌توان آموزه‌های تأثیرگذار بر این مسئله را به دست آورد که عبارتند از: «وحدت، بساطت و اطلاق حق تعالی»؛ «منحصر بودن موجود حقیقی در حق تعالی»؛ «وجود مجازی کثرات» و «نفس الامر داشتن کثرات».

۵. بر اساس این آموزه‌ها، رابطه حق تعالی با ماسوا رابطه مطلق و مقید است. وجود مطلقى که به سبب ویژگی اطلاق و عدم تناهی، در تمام مقیدات سریان دارد و عین آنهاست و به خاطر همان اطلاق، فراتر از مقیدات و غیر آنهاست. از جهت دیگر، مقید همان ظهور مطلق است. به عبارت دیگر، حق تعالی دارای یک دسته حالات کامن و پوشیده بود که به وسیله تجلی این حالات ظهور و بروز پیدا کرد. بنابراین، غیریت حق تعالی و مخلوقات غیریت عزلی نیست، بلکه غیریت وصفی است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۴۰۴ق، *الهیات شفاء*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محی الدین، بی تا، بیروت، دار احیاء تراث.
- ایچی، عضدالدین، بی تا، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب.
- ترکه، صائن الدین علی، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- فتنازانی، مسعود بن عمر، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- دیبا، حسین، ۱۳۸۲، *نگرشی نو به مسئله اتحاد عاقل و معقول*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر المتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء تراث.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۰۹ق، *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- فناری، محمد بن حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الانس*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۹ق، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، تحقیق عبدالقادر و احمد عطا، مصر، دارالکتب الحدیثة.
- ۱۳۶۲، *رسالة النصوص*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۳۷۱، *کتاب الفکوک*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قیصری، داود بن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *اصطلاحات الصوفیة*، تحقیق دکتر محمد کمال ابراهیم جعفر، چ دوم، قم، بیدار.
- همان، ۱۳۷۸، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.