

بررسی نظریهٔ فاعل بالتجلی و انطباق آن بر نظریهٔ فاعل بالعنايه از منظر صدرالمتألهین و برخی شارحان حکمت متعالیه

سید احمد غفاری قره‌باغ*

چکیده

یکی از مباحث مهم در الهیات بالمعنی الاخص، تبیین چگونگی فاعلیت حضرت حق است؛ آنچه به عنوان دیدگاه منتخب ملاصدرا از آثار این حکیم قابل درک است، نظریهٔ فاعلیت بالتجلی است؛ طبق این دیدگاه خداوند متعال بر اساس علم به ممکنات، که عین ذات خداوند، بلکه عین علم به خود او است، فاعل بی‌واسطهٔ همهٔ موجودات امکانی است، به گونه‌ای که ممکنات، موجودات رابط بوده و تنها موجود اصیل، حضرت حق متعال است.

با این وصف، ملاصدرا در برخی آثارش و در مبحث مرتبط با تبیین نوع فاعلیت الهی، فاعلیت بالعنايه را به عنوان دیدگاه منتخب خویش، معرفی می‌کند، حال آنکه فاعلیت بالعنايه دیدگاه منتخب فیلسوفان مشاء محسوب می‌شود. به کارگیری این اصطلاح، سبب این ابهام شده است که در نهایت، دیدگاه ملاصدرا چه تفاوتی با دیدگاه حکمای مشاء در نحوهٔ فاعلیت الهی دارد. در این نوشتار، رویکردهای مختلف فلاسفهٔ صدرایی: رویکرد حکیم سبزواری و حکیم زنوزی، ملا علی نوری، و استاد حسن‌زاده آملی، در جهت رفع این ابهام، طرح و بررسی انتقادی شده است، و در نهایت، راه حل حکیم ملاعلی نوری تقویت شده است. بر طبق رویکرد منتخب، فاعلیت عنایی همچون علم عنایی، اصطلاحی مختص به حکمت مشاء نیست، و مختصات حکمت مشاء همچون زیادت علم بر ذات، مقوم آن نیستند.

کلیدواژه‌ها: فاعلیت الهی، فاعل بالعنايه، فاعل بالتجلی، زیادت علم الهی بر ذات، صدرالمتألهین.

* عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: yarazegh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸ / ۴ / ۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸ / ۲ / ۱۶

مقدمه

مسأله فاعلیت الهی از دیرباز، معرکه آراء متفاوت اندیشمندان در نحله‌های مختلف علمی بوده است؛ متکلمان مسلمان با ارائه نظریه فاعلیت بالقصد، اراده الهی را به عنوان جزء اخیر علیت حضرت حق طرح نمودند. فاعلیت بالقصد بدین معناست که خداوند متعال، دارای علم و اراده پیش از فعل است، لیکن علم الهی کفایت از فعل نمی‌کند و الزاماً انگیزه‌ای زائد بر ذات، به عنوان جزء اخیر علت تامه، ایفای نقش در فاعلیت می‌کند (ر.ک: فیض، ۱۳۷۵: ۶۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۸ / ۲۰۲؛ فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۱ / ۳۵۰). این سنخ از فاعلیت، بر اساس دفاع از هدف‌مندی خداوند در خلقت جهان، و تبیین چگونگی ایصال خیر و نفع به مخلوقات، از سوی عالمان کلامی معتزلی طرح گردید (جرجانی، ۱۳۲۵، ۸ / ۲۰۴). فیلسوفان مسلمان واکنش یکسانی در قبال نظریه فاعلیت بالقصد ابراز نموده و آن را مردود دانستند؛ ملاصدرا با ادله متعددی، به نقد دیدگاه آنان پرداخت و لوازم مردودی همچون اضطرار باری تعالی، تجسم باری تعالی، اراده سافل و توجه به او از سوی عالی را برای این نظریه برشمرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۲۵؛ نیز: همو، ۱۳۸۷: ۵۸؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۹۲؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۴۰). همچنین ملاصدرا این دیدگاه را برخاسته از تفسیر نادرست عالمان کلامی از صفت قدرت دانسته (ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۳ / ۱۱-۱۰؛ نیز: همان: ۷ / ۱۰۶؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۴۳-۱۴۲)، و در نهایت، این گونه به نقد خویش خاتمه می‌دهد که عالمان کلامی اصولاً برای تأمین مقصود خویش در اثبات هدف‌مندی برای خلقت، ملزم به نظریه فاعل بالقصد نیستند (ر.ک: همو، ۱۳۶۳: ۲۹۰؛ همو، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۷۲؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۹۱-۲۹۰). بدین سان، حکیم حکمت متعالیه از انطباق نظریه فاعل بالقصد بر فاعلیت خداوند متعال عبور می‌کند. لیکن به جهت تنوع و ابهام عبارات، تشخیص دیدگاه ملاصدرا در مبحث فاعلیت الهی، در هاله‌ای از ابهام است، و دقیقاً مشخص نیست که آیا این دیدگاه، متمایز از رأی حکیمان مشاء و اشراق در فاعلیت خداوند است؟ بر همین اساس، در این نوشتار به تبیین و تحلیل عبارات ملاصدرا در این خصوص پرداخته شده است.

تبیین تفاوت تعابیر صدرالمتألهین درباره پذیرش یا انکار دیدگاه حکمای مشاء و اشراق
همچنان که گفته شد، در خصوص مقایسه دیدگاه ملاصدرا و حکمای مشاء، ابهاماتی وجود دارد؛ آغاز این ابهام‌ها از برخی عبارات ملاصدرا نشأت می‌گیرد که در آنها،

ملاصدرا به شمارش اقسام فاعل پرداخته، و صرفاً شش قسم از اقسام فاعل را، با عناوین فاعل بالطبع، فاعل بالقسر، فاعل بالجبر، فاعل بالقصد، فاعل بالعنایه و فاعل بالرضا معرفی می‌نماید؛ ملاصدرا تمام این شش قسم را قابل انطباق بر افعال انسان می‌داند؛ لیکن دربارهٔ اینکه کدام یک از اینها، قابل انطباق بر فاعلیت حضرت حق است، از میان اقسام شش‌گانه، فاعلیت بالرضا و فاعلیت بالعنایه را به نحو قضیهٔ حملیهٔ مرددهٔ المحمول، قابل طرح در فاعلیت حضرت حق دانسته، و در نهایت، دیدگاه فاعل بالعنایه را به خداوند متعال، منتسب می‌کند (ر.ک: همو، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۲۴-۲۲۳؛ نیز: همو، ۱۳۸۷: ۵۸-۵۷). لیکن صدرا در برخی دیگر از آثارش همچون شواهد، هفتمین قسم فاعلیت را با عنوان «فاعلیت بالتجلی» نام می‌برد و آن را به صوفیه یا اهل الله نسبت می‌دهد: الفاعل إما بالطبع و إما بالقسر و إما بالتسخیر و إما بالجبر و إما بالقصد و إما بالرضا و إما بالعنایه و إما بالتجلی. و فاعلیة الأول سبحانه بالطبع عند الدهریة و بالداعی عند بعض المتکلمین و بالقصد عند أكثر المتکلمین و بالرضا عند الإشراقیین و بالعنایه عند المشائیین و بالتجلی عند أهل الله (همو، ۱۳۶۰: ۵۵؛ نیز: همو، ۱۳۶۴: ۵۸).

برای تبیین تفاوت موجود در عبارات فوق، باید به منظومهٔ فکری ملاصدرا و سایر نکات وی در آثار مختلف‌اش مراجعه کرد؛ آنگاه به روشنی می‌توان به دیدگاه اصیل ملاصدرا واقف شد.

تردیدی نیست که صدرالمشائیین، به دیدگاه حکمای مشاء، رضایت نداده است؛ چرا که وی در مقامات مختلفی از آثارش، به صراحت، نظریهٔ فاعل بالعنایه را با مختصات مشائیین آن، مورد نقد قرار داده است (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ۶ / ۲۳۱-۲۲۷). محوری‌ترین نکتهٔ مورد انتقاد ملاصدرا در نظریهٔ مشائیین فاعل بالعنایه، حول دو محور حصولی بودن علم دخیل در فاعلیت، و زیادت این علم بر ذات حضرت حق است:

العنایه، علی ما یراه المشاءون و من یخذو حذوهم کالمعلم الثانی و الشیخ الرئیس و تلمیذیه بهمینار، نقش زائد علی ذاته لها محلّ هو ذاته، و هی عبارة عن علمه تعالی بما علیه الوجود من الأشياء الكلية و الجزئية الواقعة فی النظام الكلی علی الوجه الكلی المقتضی للخیر و الكمال علی وجه الرضا المؤدی وجود النظام علی أفضل ما فی الإمكان أتم تأدیة و مرضیا بها عنده تعالی (همو: ۱۲۴).

ملاصدرا با پنج اشکال، به نقد این دو محور اصلی نظریهٔ فاعلیت بالعنایه رفته است:

نقد اول: مبتنی بر لزوم سنخیت میان ملزوم و لازم

ابن سینا بارها با واژه لزوم ذهنی، از صورت‌های علمی ممکنات، یاد نمود. صدرالمتألهین بر اساس ضرورت سنخیت میان ملزوم و لازم، که از ویژگی‌های ضروری لزوم است، به نقد نظریه حکمای مشاء رفته است. با عنایت به این نکته، اگر قرار بر این شد که یک موجودی، به عنوان لازم بر وجود خداوند لحاظ شود، از آنجا که خداوند متعال یک وجود خارجی است، لازم او نیز باید یک وجود خارجی باشد، نه ذهنی (ر.ک: همان: ۲۲۸-۲۲۹؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۰: ۱۰۴). چرا که لزوم، تابع ملزوم خویش در تحقق هستند، از این رو، معنی ندارد که خداوند متعال، وجود خارجی داشته، و لزوم وجودی او، وجودات ذهنی باشند.

البته به نظر نگارنده این نوشتار، این نقد، وارد نیست؛ زیرا اصولاً تقسیم موجود به موجود ذهنی و خارجی، تقسیم نسبی است؛ یعنی موجود ذهنی، خود یک موجود خارجی است که در مقایسه با چیز دیگر، با عنوان ذهنی از او یاد می‌شود؛ بر این اساس، صورت‌های علمی، هرچند نسبت به وجودات عینی، وجود ذهنی محسوب بشوند، خودشان وجود خارجی می‌باشند.

نقد دوم: مبتنی بر ضرورت وجودی بودن هویت معلوم

حکیمان مشاء بر اساس رابطه علی-معلولی میان واجب بالذات و ممکنات، به اثبات علم خداوند متعال به ممکنات، بار یافته‌اند، و همین امر، زمینه‌ساز نقدی دیگر بر نظریه فاعلیت بالعنایه شده است؛ توضیح اینکه ابن سینا می‌گوید از آنجا که خداوند به خود، علم دارد، و خودش علت همه مخلوقات است، پس علم به خودش، که علم تام به علت است، مستلزم علم به معلولات است (ر.ک: ابن سینا، بی‌تا: ۱۴۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱ / ۲۶۹)؛ حال آنکه این علم، به دلیل خاستگاه علی-معلولی‌اش، علم به وجود معلول است، و علم به وجود معلول، علم حضوری است نه حصولی. علم حضوری به وجود یک شیء نیز، یا از طریق اتحاد وجودی با آن شیء، و یا از طریق احاطه قیومی و علی، میسر است - که هیچ کدام از این دو طریقه، مورد پذیرش شیخ‌الرئیس نیست - بنابراین تبیین ابن سینا مبنی بر حضور معلولات به ماهیات‌شان در علم پیشین الهی، زیر سؤال می‌رود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۳۰؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۰: ۱۰۴).

مقدمات فوق، ترسیم‌کننده اشکالی دیگر از زوایای دیگر است؛ و آن اینکه حتی به فرض اینکه شیخ‌الرئیس به لحاظ قواعد فلسفی‌اش، می‌توانست یکی از دو طریقه

موصول به علم حضوری - اتحاد یا احاطه قیومی - را بپذیرد، باز هم این سبک از ورود به نظریه علم الهی، توان اثبات علم پیشین را ندارد؛ چرا که علم حضوری به معلول، اگر بخواهد از طریق رابطه علیت اثبات شود، منوط به حضور معلول و وجود وی است؛ زیرا همان‌گونه که گفتیم، علم تام به معلول، همان علم به وجود معلول است؛ و تا زمانی که معلول، موجود نباشد، نمی‌توان به وجود او علم حضوری یافت. در این صورت، چنین علمی منوط به موجودیت معلول است، و علم پیشین نیست (ر.ک: همان).

نقد سوم: مبتنی بر ضرورت شرافت علت بر معلول

صدرالمتألهین در این نقد، قاعده امکان اشرف را کانون توجه خود قرار داده، و بر اساس آن، به شرافت وجودی موجودات در سیر نزولی اشاره می‌کند؛ بر طبق قاعده امکان اشرف، موجودات هر قدر که قرب وجودی بیشتری به واجب بالذات داشته باشند، به همان حد، از شرف وجودی بیشتری برخوردار هستند.

حال به تبیین مشائی از علم پیشین برمی‌گردیم؛ طبق دیدگاه حکمت سینوی، صورت‌های مرتسمه در ذات باری تعالی، با اینکه از سنخ اعراض هستند، واسطه ایجاد وجودات عینی خارجی هستند که اعم از وجودات عقلی و نفسی و جسمانی جوهری هستند؛ حال آنکه همگان می‌دانیم که عرض نسبت به جوهر، نقصان وجودی دارد؛ بنابراین طبق دیدگاه مشائین، وجودات قریب به واجب بالذات، ناقص‌تر و ضعیف‌تر از وجودات مادون هستند، و این بر خلاف قاعده امکان اشرف است (ر.ک: همان، ۲۳۲).

نقد چهارم: مبتنی بر ضرورت علم حق تعالی به ذوات جمیع اشیاء

در دیدگاه حکمای مشاء، خداوند متعال عالم به جمیع اشیاء، قبل از تحقق آنهاست؛ این علم، به امور جزئی و متغیر نیز گسترده است؛ لیکن علم خداوند متعال به اشیاء مادی، نمی‌تواند از سنخ علم حسّی و خیالی باشد؛ زیرا علم حسّی و خیالی از منظر این حکیمان، علم انفعالی است؛ حال آنکه علم پیشین، ممکن نیست که انفعالی باشد؛ نیز، علم به امور مادی مستلزم برخورداری از آلات بدنی است؛ حال آنکه خداوند مادی نبوده و آلات و ابزار مادی نیز ندارد. به همین جهت، راه‌حل حکمای مشاء، علم به جزئیات متغیر به نحو کلی است؛ بدین معنا که خداوند متعال، از طریق علم به علل و اسباب اشیاء مادی - که این اسباب، امور غیرمادی هستند - علم ثابت و غیر انفعالی به

اشیاء متغیر دارد. بدین ترتیب حکمای مشاء، امور جزئی مقید به زمان را نیز، مشمول علم پیشین الهی می‌دانند (ر.ک: ابن سینا، بی‌تا: ۳۵۹؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۹: ۵۹۵-۵۹۹).

صدرالمتألهین در انتقاد به این رویکرد، توجه مخاطب را به این نکته جلب می‌کند که اصولاً علم به یک موجود مشخص، صرفاً از طریق علم حسّی حصولی، و یا از طریق علم شهودی میسر است؛ و از میان این دو علم، صرفاً علم شهودی و حضوری است که امکان دسترسی علمی به ذات یک شیء مشخص را فراهم می‌کند. بنابراین به عقیده صدر، علیرغم اهتمام ابن سینا و سایر حکمای مشاء برای تأمین گستره عام علم الهی به همه اشیاء، این نظریه نمی‌تواند حائز این شمول عام، بخصوص نسبت به امور مادی و متغیر شود. (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۱۰۵-۱۰۶).

صدرالمتألهین از زاویه‌ای دیگر - که همانا عدم دسترسی صورت ذهنی کلی به ذوات اشیاء است - نیز به نقصان این نظریه، اشاره نموده است؛ اعتراض صدر بر ناهماهنگی میان پذیرش فائضیت کائنات از خداوند متعال، و عدم پذیرش علم خداوند به ذوات آنان است. به همین جهت، این نظریه، به جهت چنین لوازمی، در کلام صدر به سخافت نسبت داده شده است (ر.ک: همان).

در خصوص نقد چهارم، به نظر می‌رسد که صدر اشکال خویش را بر اساس مبانی حکمت متعالیه، طرح نموده است؛ چرا که پذیرش فائضیت و مبدأیت خداوند متعال نسبت به جمیع ممکنات - حتی کائنات - دیدگاهی است که صرفاً بر حسب مبانی حکمت متعالیه، قابل پذیرش است، و حکمای حکمت مشاء، همچون ابن سینا به دلیل تنگناهای فلسفی همچون قاعده الواحد، موفق به تبیین گستردگی فاعلیت الهی نسبت به همه ممکنات نیستند. از این رو، این نقد، یک نقد مبنایی محسوب می‌شود.

نقد پنجم: مبتنی بر تحفظ بر قاعده الواحد

قاعده الواحد از جمله قواعد فلسفی است که در طول تاریخ، حکمای مسلمان با قرائت‌ها و تفاسیر مختلف، پایبند به آن بوده‌اند؛ حکیمان مشاء، از معتقدین سرسخت به این قاعده بوده‌اند؛ بر اساس این اصل، علت بسیط و فاقد جهات، نمی‌تواند معلولات کثیر بیافریند.

صدرالمتألهین معتقد است که پذیرش نظریه مشائین در باب علم الهی، مستلزم نقض این قاعده است؛ چرا که بر طبق رأی آنان، خداوند متعال خالق صورت علمی عقل اول است؛ سپس همین صورت علمی، ایجادکننده صورت علمی دوم - که

صورت علمی عقل دوّم است-، و نیز فاعل وجود عینی عقل اوّل است؛ بنابراین، صورت علمی عقل اوّل، که اوّلین و تنها صورت علمی صادر از واجب بالذات است، هم فاعل یک صورت علمی، و هم فاعل یک وجود عینی است؛ و این، نقض قاعده الواحد است (ر.ک: همان: ۱۰۴-۱۰۵).

در ادامه این اشکال، صدرالمتألهین اشکال محتمل بر این اشکال را طرح نموده و از آن، پاسخ می‌دهد؛ این اشکال محتمل، مبتنی بر تعدّد جهت در فاعلیّت به این دو معلول است، به این بیان که حق تعالی، از حیث ذاتش، علّت وجود عینی عقل اوّل است، و از حیث علم به ذاتش، علّت ایجاد صورت علمی اوّل است؛ بدین ترتیب، صورت علمی اوّل، صرفاً فاعل صورت علمی دوّم است، و نقشی در ایجاد وجود عینی عقل اوّل ندارد.

لیکن صدرا با دو جواب، این اشکال را غیر قابل دفاع می‌داند؛ نکته اوّل اینکه طبق این راه‌حل، وجودات علمی وساطت در آفرینش وجودات عینی ندارند، حال آنکه مشائین اصرار بر این وساطت دارند، و به تعبیر ملاصدرا، اصولاً همین وساطت صور علمی بر وجودات عینی، سبب اعتقاد حکمای مشاء به نظریه علم پیشین شده است. نکته دوّمی که صدرا به عنوان دفع دخل، ارائه نموده است، ناظر به تفکیکی است که در پاسخ فوق، میان ذات حق تعالی و علم‌اش به ذات خویش صورت گرفته است؛ اگر علم ذات واجب بالذات به خودش، عین ذاتش است، تفکیک این دو در فاعلیّت، معنای محصلی ندارد، و اگر این صفت و ذات، تغایر با یکدیگر دارند، این تغایر مستلزم پذیرش کثرت در ذات الهی است، که هیچ فیلسوف مسلمانی به آن، رضایت نمی‌دهد. بنابراین، روشن است که ملاصدرا با مختصات حکمت متعالیه، ممکن نیست که به رأی مشائیان درباره فاعلیّت الهی رضایت داده باشد.

تفاوت فاعلیت بالعنایه ملاصدرا با فاعلیت بالعنایه حکمای مشاء

صدرالمتألهین در عبارتی که موهّم پذیرش دیدگاه فاعلیت بالعنایه است، تعبیر ظریفی را به کار برده و تفاوت خود را با دیدگاه حکمای مشاء، برای کسانی که با ساختار دیدگاه آنان آشنا است، ترسیم نموده است:

هو (أی الواجب بالذات) إما فاعل بالعنایة أو بالرضا ... إلا أن الحق هو الأول منهما؛ فإن فاعل الكل كما سیجیء، یعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عین ذاته؛

فیکون علمه بالأشیاء الذی هو عین ذاته منشأ لوجودها؛ فیکون فاعلا بالعناية
(صدر المتألهین: ۲۲۵).

ملاصدرا در عبارت فوق، با دو بار تأکید بر عینیت و عدم زیادت علم الهی بر حضرت حق، به تفاوت رأی خود در فاعلیت، با دیدگاه حکمای مشاء، دلالت نموده است.

لیکن این پرسش، به روشنی در مقابل این عبارت قرار دارد که با وجود چنین تفاوت بارز میان ملاصدرا و حکمای مشاء، چرا وی تعبیر مبهمی که اشاره به پذیرش دیدگاه فلاسفه مشاء و اشراق دارد، به کار برده است؟

در یک پاسخ ابتدایی، چه بسا بتوان چنین گفت که حل این ابهام، با واقع شدن در فضای گفتمانی که صدر المتألهین در این اوراق گشوده است، تأمین می‌شود؛ این تعبیر در نقد دیدگاه عالمان کلامی نگاشته شده است؛ ملاصدرا پیش از این عبارت، تصریح می‌کند که معنای چهارم از فاعلیت، که همان فاعلیت بالقصد است، قابل تطبیق بر فاعلیت الهی نیست؛ چرا که مستلزم عدم اختیار، تکثر و تجسم در ذات حضرت حق است؛ از این رو، دو نظریه فاعلیت بالرضا و فاعلیت بالعنایه که مبتلا به این اشکالات نیستند، در میان اقسام شش‌گانه فاعل، قابل دفاع است.

بر این اساس، ترجیح و پذیرش نسبی فاعلیت بالرضا و فاعلیت بالعنایه، در راستای معضلاتی است که در فاعلیت بالقصد مطرح شده است، و در نمونه‌های دوگانه فوق، مطرح نیست. لیکن این به معنای پذیرش مطلق این نظریه‌ها نیست.

رویکرد ملا عبدالله زنوزی و حکیم سبزواری در رفع اختلاف تعبیر

حکیم سبزواری در تعلیقه بر شواهد، به تفکیک میان معنای اعم و اخص از فاعلیت عنایه، روی آورده، و فاعلیت مقبول نزد خود و حکمای صدرایی را با عنوان عنایت بالمعنی الاعم یاد نموده است (ر.ک: ملاهادی سبزواری، *التلخیصات*، دز: ۱۳۶۰: ۴۸۲). این تفکیک معنانشناختی در خصوص مفهوم عنایت، می‌تواند به عنوان راه‌حل رفع اختلاف میان تعبیر فوق محسوب شود، بدین بیان که واژه فاعل بالعنایه، مشترک لفظی میان دو معنا است؛ آنچه ملاصدرا در اطلاق فاعل بالعنایه بر رأی منتخب خود، اراده نموده است، آن معنایی نیست که مورد نظر حکمای مشاء است. همچنانکه حکیم زنوزی به این راه حل تصریح نموده است:

اینکه مذکور شد، مطابق امور عامهٔ اسفار اربعه و مبدأ و معاد است، و در کتاب مشاعر، هفت قسم شمرده، قسم هفتم را فاعل بالتجلی نامیده است، و بیان نکرده است که مراد از فاعل بالتجلی چه چیز است؛ چنانکه سایر اقسام را نیز بیان نکرده است؛ و بیان نمودم که فاعل بالعنایه دو قسم است؛ یکی آن است که علم به نظام اتم، عین ذات فاعل باشد؛ دوم آن است که از لوازم ذات فاعل و زاید بر ذات او باشد، و مراد آن محقق از فاعل بالتجلی در کتاب مشاعر، قسم اول از فاعل بالعنایه است؛ پس مخالفت در میانه‌ی کتب آن محقق، ثابت نیست (ملاعبدالله زنوزی، ۳۷۶).

ارزیابی رویکرد دو حکیم

این رویکرد، قابل پذیرش نیست؛ زیرا اصولاً فاعلیت بالعنایه در اصطلاح فلاسفهٔ مسلمان، دارای دو اصطلاح نیست؛ در هیچ‌یک از مجامع مکتوب فلسفی و حکمی یا فرهنگ‌نامه‌های فلسفی، اثری از تنوع معنایی برای فاعل بالعنایه نمی‌توان یافت. بنابراین، پذیرش تعدد معنایی در فاعلیت بالعنایه، سبب افزوده‌شدن بار استعمالی، از حیث لزوم بهره‌گیری از قرینه معینه می‌شود، حال آنکه در کلام ملاصدرا و در کلام هیچ‌یک از فیلسوفان مسلمان، به هنگام استعمال این اصطلاح، چنین قرینه‌ای مشاهده نمی‌شود. از سوی دیگر، اگر سخن ملاعبدالله زنوزی در اشتراک لفظی این واژه، صحیح باشد، ملاصدرا نمی‌توانست به فاعل بالعنایه‌ای که از سوی مشاء، طرح شده است، مطلقاً اشارهٔ تأییدوار و انتخاب‌گونه کند؛ بلکه بر فرض توجیه مرحوم زنوزی، باید به معنای دیگری غیر از معنای منتخب نزد مشائیان ارجاع می‌داد.

رویکرد استاد حسن‌زادهٔ آملی در رفع اختلاف تعابیر

استاد حسن‌زادهٔ آملی دربارهٔ این تفاوت تعابیر، رویکرد سوّمی دارند؛ وی اصولاً خوانش متفاوتی از دیدگاه فاعلیت بالعنایه دارد که جای مذاقه برای پژوهشگران آثار حکمای مشاء، به‌خصوص آثار ابن‌سینا دارد؛ استاد حسن‌زاده، در تبیین عنایت و نقش علم الهی در مقام فعل، ابتدا تفسیری از عنایت و علم عنایی را طرح می‌کند که بر طبق آن، انطواء جمیع خیرات و فعلیات از بدایت تا نهایت، در واحدی که بسیط‌الحقیقه است، هویت عنایت را تشکیل می‌دهد؛ وی این تفسیر از عنایت را مطابق قواعد عقلی مقبول دانسته و آن را سخنی بی‌دغدغه می‌انگارد؛ آن‌گاه به ظاهر کلمات منقول از حکمای مشاء می‌پردازد، که این تفسیر از عنایت را ملحوظ نظر خود، قرار نداده‌اند؛ چرا که طبق گزارش شایع از کتب معقول آنان، و به‌خصوص طبق ظاهر گفتار شیخ‌الرئیس در نمط

هفتم *اشارات*، حکمای مشاء، علم عنایی را به معنای صور مرتسمه‌ای می‌دانند که و برخاسته از ذات الهی و عارض بر ذات باری تعالی، و منشاء وجودات عینی است. در این تبیین، علم حضرت حق به آن صور علمی مرتسم، علم بالرضا است، و علم‌اش به وجودات عینی، علم بالعنایه است، و لازمه این دیدگاه، اجتماع فاعلیت و قابلیت، در ذات واحد، و حلول امور بر ذات حضرت حق است.

استاد حسن‌زاده، انتساب این دیدگاه را به حکمای مشاء، بر طبق ظواهر کلمات مشائین، و به‌طور خاص، طبق سخنان فارابی در کتاب *الجمع بین الرأیین*، و سخنان شیخ در *نمط هفت اشارات*، انتساب منطقی و صحیحی می‌بیند؛ لیکن در ادامه، دست به دفاعیه متفاوتی می‌زند؛ ایشان معتقد است که می‌توان بر اساس دیگر عبارات و مباحث حکمای مشاء در مباحث توحید و علم باری، محملی یافت که مفسر عبارات آنان درباره فاعل بالعنایه شود (ر.ک: حسن‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۹۰-۱۸۸). استاد حسن‌زاده، به تحقیق در عباراتی از ابن‌سینا می‌پردازد که به تبیین هویت ادراک، دلالت دارند، و به این نتیجه رهنمون می‌شود که ارتسام در کلمات شیخ، که واژه محوری در تعریف علم از کلمات مشائیان است، به معنای متعارف آن، که انتقاش صورت هندسی شیء در محل قابل آن باشد، نیست؛ در نهایت، به عبارتی از ابن‌سینا درباره علم الهی اشاره می‌کند که شیخ بهایی در کشکول آورده است:

العلم أتمها هو حصول الصورة المعلومة و هي مثال مطابق للأمر الخارجي، و صورة المعلومات حاصله له قبل وجودها؛ و لا يجوز أن يكون تلك الصورة حاصله عنده في موضوع آخر، فإنه يستلزم الدور و التسلسل و أن لا يكون علما له؛ و ليست صوراً معلقة أفلاطونية، لأننا بطلنا ذلك؛ و لا من الموجودات الخارجية؛ إذ العلم لا يكون إلا صورة؛ فلم يبق من الاحتمالات إلا أن يكون في صقع من الربوبية. (همان: ۱۹۴؛ همچنین ر.ک: شیخ بهایی، ۱۳۷۷: ۴ / ۴۶۲).

محل استناد استاد حسن‌زاده از عبارت فوق، همان فقره آخر آن است که ابن‌سینا همه احتمالات درباره رابطه وجودی علم الهی و ذات حضرت حق را بررسی نموده، و فقط این احتمال را باقی گذارده است که علم الهی، موجود در صقع ذات ربوبی است؛ بر اساس این فقره، استاد چنین نتیجه گرفته است که آنچه که به عنوان رأی مشهور، به نام رأی مشاء در باب علم باری شهرت یافته است، قابل انتساب به آنان نیست؛ استاد در تأیید این دیدگاه، به سخنی از ملاصدرا نیز، استشهد می‌کند که در آن سخن،

ملاصدرا اختلافی میان آنچه که به نام نظریه تشکیک خاصی وجود در حکمت متعالیه طرح شده است، با نظریه اختلاف حقائق اشیاء در حکمت مشاء، قائل نیست.

ارزیابی رویکرد استاد حسن زاده

به نظر می‌رسد که سخن استاد حسن زاده در التیام میان عبارات متفاوت ملاصدرا، رویکرد صحیحی نیست؛ چرا که:

الف. آنچه به عنوان رأی حکمای مشاء درباره ارتسام صورت‌های علمی بر ذات الهی، به آنان نسبت داده شده است، محصول عبارات فراوانی نیست که در این زمینه، به صراحت طرح نموده‌اند؛ مضاف بر نکاتی که این حکیمان در مبحث علم الهی طرح نموده‌اند، نباید اصرار سرسختانه فلاسفه مشاء بر انکار هرگونه اتحاد میان حقائق عینی، همچون اتحاد علم و عالم و معلوم را مورد غفلت قرار داد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۲۹۵). چراکه فیلسوف مشاء، اتحاد را مستلزم یکی‌بودن دو حقیقت متفاوت می‌بیند، و این سخن، برای چنین حکیمی قابل قبول نیست.

ب. از منظر روش‌شناختی، در ارزیابی صحت و سقم انتساب دیدگاه‌ها به مکاتب فلسفی، باید منظومه و هندسه آراء آن مکتب را مورد بررسی قرار داد؛ به عنوان نمونه، اگر دیدگاه تمایز انگار جوهر و عرض، به صدرالمتألهین نسبت داده شود، این انتساب، حتی بدون مراجعه به منبع مورد ادعا و تحقیق در آن، انتساب مردودی است؛ چرا که در منظومه اندیشه ملاصدرا و در فضای فکری وی، سخن بی‌معنایی است که جوهر متصف به عرض بشود، بدون اینکه عرض در صقع وجودی جوهر، حضور یافته باشد؛ وگرنه، اتصاف جوهر به وجودی متمایز خواهد شد، که سخن خودمتناقضی در اندیشه صدرایی است. خلاف این سخن، یعنی اتحاد وجودی جوهر و عرض را نمی‌توان به هندسه معرفتی حکمای مشاء نسبت داد.

در موضوع کنونی، نمی‌توان به دلیل استبعاد از شخصیت حکمی ابن‌سینا، و یا به دلیل یافتن عبارتی که نه تنها صراحتی در مطلوب ندارد، بلکه صرفاً حاوی ظهور نسبتاً ضعیفی به اتحاد وجودی صورت‌های علمی و ذات ربوبی است، انتساب نظریه ارتسام به حکمای مشاء را مورد تردید قرار داد. بلکه باید از باب ارجاع متشابه به محکمت، این عبارت مجمل و مبهم را باید بر اساس ده‌ها عبارت دیگر از این حکیمان، معنا و تفسیر نمود.

بر اساس همین نکته، می‌توان به رصد عباراتی پرداخت که به عبارت فوق، نظارت داشته و درصدد شرح آن بوده‌اند؛ به عنوان نمونه، شارح قبسات به هنگام تبیین دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ رابطه علم الهی و ذات ربوبی، ناظر به همین عبارت وی می‌باشد؛ لیکن بر اساس فضای حاکم بر اندیشهٔ شیخ‌الرئیس، نفی عینیت علم الهی و ذات ربوبی را مسلّم انگاشته و آن را بدون تردید، نفی می‌کند، و به هیچ عنوان، احتمال عینیت ذات و علم را از این عبارت اخذ نمی‌کند^۱ (ر.ک: العلوی، ۱۳۷۶: ۱۱۵-۱۱۴).

ج. دربارهٔ عبارتی که استاد حسن‌زاده، آن را امارهٔ عدم صحّت انتساب نظریهٔ ارتسام دانسته است، فقرهٔ انتهایی این عبارت، نفی احتمالات سه‌گانه و نتیجه‌گیری یک احتمال چهارم است؛ احتمال اول که ابطال شده است، حضور عرض‌گونهٔ علم الهی در موضوعی غیر از ذات حضرت حق است؛ روشن است که در این فرض، چنین علمی علم حضرت حق نیست. احتمال دوم، عبارت از رویکردی است که افلاطون در مثال‌های عقلی پیگیری می‌کرده است، و ابن‌سینا در مباحث مرتبط با آن، دیدگاه افلاطون را ابطال نموده است. احتمال سوم، خارجی پنداشتن صورت‌های علمی است، که خلاف فرض در علمی بودن این صورت‌ها است. ابن‌سینا پس از نفی این سه احتمال، عبارت مبهمی این‌چنین آورده است:

... فلم یبق من الاحتمالات إلا أن یکون فی صقع من الربوبية.

اگر ابن‌سینا در احتمالات پیش از این عبارت، عروض علم الهی بر ذات حضرت حق، که احتمالی متفاوت از احتمال اول است، را نیز به عنوان یکی از فروض محتمل، طرح می‌کرد و آن را ابطال می‌نمود، به وضوح می‌توانستیم این فقره را با قرینهٔ ابطال عروض علم بر ذات، حمل بر اتحاد وجودی علم الهی و ذات ربوبی کنیم؛ حال آنکه چنین احتمال قابل‌اعتنایی، در احتمالات پیش از این عبارت، اصلاً طرح نشده است تا ابطال شود. پس مبرری بر استظهار اتحاد وجودی علم و ذات ربوبی از این فقره وجود ندارد؛ به همین جهت است که ملاصدرا به هنگام طرح این فقره از عبارت ابن‌سینا، هیچ استظهاری، نه بر زیادت و نه بر اتحاد، از این عبارت نمی‌کند:

الشیخ الرئیس ... تارة یقول «فیکون فی صقع من الربوبية» و لا یفهم أحد ما هذا

الصقع الذی فیهِ صور جمیع الموجودات (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۳۸۴).

بنابراین نکات، نمی‌توان توجیه استاد حسن‌زاده‌ی آملی را در رفع تفاوت تعبیر ملاصدرا، راهکار موقّعی دانست.

رویکرد آفَاعَلِیِ مَدْرَسِ در رفع اختلاف تعابیر؛ رویکرد مختار

حکیم زنوزی در خصوص این تفاوت در تعابیر صدرالمتألهین، چاره دیگری اندیشیده است؛ وی پس از آنکه این تفاوت را صرفاً در سطح تفاوت در تعبیر دانسته، و آن را به تغییر دیدگاه ملاصدرا در مرور زمان، مرتبط ندانسته است، کوشیده است که دیدگاه ملاصدرا در باب فاعلیت الهی را قابل تطبیق با مفاهیم فلسفی عنایت و رضا نشان دهد: بر حسب مذهب صدرالمتألهین، اختلافی نباشد؛ زیرا که مذهب او در علم سابق بر ایجاد اشیاء، چنین باشد که مبدء اعلا - جل و علا - در مرتبه‌ی ذات خود، عالم بود به نظام اتم فعل خود به علم اجمالی، به اتم انحاء علم اجمالی، در عین کشف تفصیلی، به اتم انحاء کشف تفصیلی، و همین علم، بعینه «عنایت» باشد؛ زیرا که در مفهوم عنایت، زیاد بودن علم فاعل بر ذات او، معتبر نباشد؛ پس ممکن بود که در بعضی از مقامات وجود، عین ذات فاعل باشد. و همین علم، بعینه «رضا» بود؛ زیرا که در مفهوم رضا، مأخوذ نباشد که علم فاعل به ذات خود، خالی باشد از علم به نظام اتم فعل؛ پس ممکن بود که در بهری از مقامات وجود، علم فاعل به ذات خود، بعینه علم به نظام اتم فعل او بود. بنابراین، هم توان گفت که مبدء اول، فاعل بالعنايه بود، و هم توان گفت که فاعل بالرضا بود؛ زیرا که هم صادق بود بر او که علم او به نظام اتم فعل خود، که عین ذات او بود، مصدر صدور فعل او باشد از او، و هم صادق بود بر او که مجرد علم او به ذات خود، یعنی بدون احتیاج به علمی زائد بر ذات او، مصدر صدور فعل او باشد از او. (زنوزی، ۱۳۹۷: ۵۲۶-۵۲۵).

آقا علی مدرّس در عبارت فوق، و عبارات بعدی معطوف به این عبارت، بر این نکته تأکید می‌کند که مفاهیم عنایت و رضا، مشروط به مفاهیم سلبي «زیادت علم بر ذات»، که تشخص بخش به دیدگاه ویژه حکمای مشاء است، و «خلو ذات از علم به معلولات»، که وجه ممیز دیدگاه حکمای اشراق است، نیست؛ بلکه این مفاهیم سلبي، صرفاً به دلیل ضعف مبانی فلسفی دستگاه های فلسفی مشاء و اشراق، به مفاهیم عنایت و رضا افزوده شده است. (ر.ک: همان: ۵۲۶).

این توجیه با توجیه سابق، که توجیه والد آقا علی مدرّس مدرّس بود، تفاوت ظریفی دارد؛ در توجیه ملاعبدالله زنوزی، تصریح به تفاوت معنایی میان دو اصطلاح از فاعل بالعنايه شده است؛ لیکن در توجیه آفَاعَلِیِ، سخن از تفاوت معنایی نیست؛ عنایت یک معنای واحد دارد، که عبارت از نقش‌ورزی علم ذاتی در فعل است؛ حال اگر طبق

مبانی فلسفی یک مکتب خاص، مثل مکتب مشاء، علم ذاتی نمی تواند عین ذات شود، و یا اینکه علم ذاتی به فعل، نمی تواند علم حضوری باشد، این عدم عینیت علم با ذات، و این حصولی انگاری علم ذاتی، جزو معنای عنایت نیست.

بنابراین، عنایت معنای واحدی دارد که مؤلفه‌های مختلف موجود در آن، ممکن است تحت تأثیر مبانی فلسفی مختلف، صبغه متفاوتی به خود بگیرد.

توجیه مرحوم مدرّس، قابل تأیید با عبارتی است که ملاصدرا در همین عبارت مذکور، در انتخاب فاعلیت بالعنایه به عنوان دیدگاه مختار دارد؛ عبارت را یکبار دیگر، مورد دقت قرار می‌دهیم:

... إلا أن الحق هو الأول منها؛ فإن فاعل الكل كما سيجيء، يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته؛ فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها؛ فيكون فاعلا بالعناية. (صدر المتأملین، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۲۵)

در این عبارت، ملاصدرا در دفاع از دیدگاه فاعلیت بالعنایه، برخلاف رویکرد مشائین، به عینیت علم ذاتی الهی با ذات حضرت حق، تصریح نموده است؛ حال آنکه همگان می‌دانیم که فاعلیت بالعنایه در نگاه مشاء، مشروط به زیادت صورت علمی بر ذات الهی است.

همچنین، این توجیه، قابل تأیید با عبارات فراوانی است که ملاصدرا در تعریف عنایت الهی آورده است:

قاعدة في مراتب علمه تعالى بالأشياء إجمالاً و تفصيلاً

فمنها العناية و هي العلم بالأشياء الذي هو عين ذاته المقدسة، و هو العقل البسيط لا تفصيل فيه و لا إجمال فوقه. و العناية علم تفصيلي متكثر، و هي نقش زائد على ذاته تعالى عند أصحاب أرسطاطاليس و أتباعه من المشائين. و التحقيق أنها غير زائدة على الذات و ليس لها محلّ لما أشرنا إليه سابقاً من أن حقيقة الوجود يجب أن يكون كلّ الأشياء على وجه مقدّس عقلي و إليه الإشارة بقوله: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (همو، ۱۳۶۱: ۴۶؛ همچنين: همو، ۱۳۶۰: ۳۹؛ همو، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۱).

همانگونه که در عبارت فوق، مشاهده می‌شود، ملاصدرا عنایت را به قول مطلق، به علم تفصیلی به ممکنات تعریف نموده است، و آن گاه، زیادت یا عدم زیادت این علم بر ذات اقدس اله را به عنوان دیدگاه‌های خارج از تعریف عنایت، بر آن افزوده است.

بنابراین، فاعلیت بالعنايه، مخرج مشترک دیدگاه‌هایی است که همگی، بر نقش علم الهی بر نظام تکوین احسن اشاره می‌کنند، فارغ از اینکه الزامات مکتب فلسفی در خصوص مؤلفه‌های این جامع مشترک، مقتضی کدام افزوده باشد.

نتیجه‌گیری

عنایت، اصطلاحی در مباحث علم الهی است که اولین بار توسط حکمای مشاء طرح شده و وارد اصطلاحات فلسفی شد. این واژه اشاره به انکشاف حقایق اشیاء برای حضرت حق در مرتبه ذات می‌کند و درصدد طرح اولین مرتبه علمی حضرت حق است. در تبیین آراء فیلسوفان مسلمان در مبحث فاعلیت الهی، متعارف است که فاعلیت بالعنايه را به عنوان دیدگاه فیلسوفان مشاء طرح نموده، و دیدگاه ملاصدرا را به عنوان دیدگاه متفاوت و با عنوان فاعل بالتجلی طرح می‌کنند. لیکن ملاصدرا در تبیین دیدگاه منتخب خویش در خصوص نحوه فاعلیت الهی، همان تعبیر فاعلیت بالعنايه را بکار می‌برد.

با تدبیر دقیق در سخنان ملاصدرا چنین بدست می‌آید که او فاعلیت بالعنايه حضرت حق را از آراء اختصاصی مشائیان نمی‌داند، و اختصاصات مشائیان را امر عارضی بر این اصطلاح، تلقی می‌کند. در توجیه آقاعلی مدرس، که توجیه منتخب این نویسنده است، سخن از تفاوت معنایی میان فاعلیت بالعنايه نزد ملاصدرا و مشائیان نیست؛ عنایت یک معنای واحد دارد، که عبارت از نقش‌ورزی علم ذاتی در فعل است؛ حال اگر طبق مبانی فلسفی یک مکتب خاص، مثل مکتب مشاء، علم ذاتی نمی‌تواند عین ذات شود، و یا اینکه علم ذاتی به فعل، نمی‌تواند علم حضوری باشد، این عدم عینیت علم با ذات، و این حصولی انگاری علم ذاتی، جزو معنای عنایت نیست. بنابراین، عنایت معنای واحدی دارد که مؤلفه‌های مختلف موجود در آن، ممکن است تحت تأثیر مبانی فلسفی مختلف، صبغه متفاوتی به خود بگیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. این عبارت بعینه در کتب شیخ الرئیس نیامده است، و اصطیاد از کلام شیخ در الهیات شفا در صفحات ۳۶۵-۳۶۴ است.

۲. علم الباری تعالی ... ثبت تقدّمها علی المعلومات و لم یکن هو نفس الموجودات الخارجة، و لم یجز أن یكون فی موضوع آخر مفارق للموجودات الخارجة، و لذات الباری - عزّ اسمه - و أمّا أن تكون صور تلك

الأشياء أجزاء للذات، و هذا يؤدي الى تكثُر في الذات، تعالى الأحد الحقّ عن ذلك، فلم يبق للأقسام قسم الآ أن يكون لوازم الذات، إذ لما ثبت وجود تلك الصورة و تقدّمها، و ثبت أنّها غير الموجودات الخارجية و غير موجود في موضوع آخر، و بطل أن تكون موجودة مفارقة للموجودات الخارجية و الموضوع الآخر و لذات الباري - عزّ اسمه - فتكون في صقع من الربوبية؛ إذ هذا المعنى هو معنى المثل الأفلاطونية المزيفة في موضوعها، و ثبت أنّها ليست عين الذات الأحد الحقّ - تعالى عن ذلك - بل هي غيره؛ فبقي أنّه لازم الذات؛ إذ بطل سائر الأقسام؛ فلم يبق في التقسيمات العقلية شيء الآ و هو محصور هاهنا، و بطل سائر الأقسام. هذا ما عليه الشيخ...

منابع

- ابن سینا، *الهیات شفاء*، چاپ رحلی، انتشارات بیدار، قم، بی تا.
- _____، *الإشارات و التنبيهات*، در: *شرح الإشارات و التنبيهات*، چاپ اول، قم، نشر البلاغ، ۱۳۷۵ ش.
- _____، *النجاة*، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پزوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- حسن زاده آملی، حسن، *خیر الأثر در ردّ جبر و قدر*، چاپ چهارم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹.
- جرجانی، میر سید شریف، *شرح المواقف*، به تصحیح بدرالدین نعسانی، چاپ اول، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵.
- رازی، فخرالدین محمد، *الأربعین فی اصول الدین*، چاپ اول، قاهره، مكتبة الكليات الازهریه، ۱۹۸۶.
- زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی باباخان، *لمعات الهیه*، با مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۱.
- زنوزی، علی بن عبدالله، *بدایع الحکم*، چاپ اول، انتشارات حکمت اسلامی، قم، ۱۳۹۷.
- صدرالمتألهین، محمد بن محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، الطبعة الثالثة، بیروت، دار إحياء التراث، ۱۹۸۱.
- _____، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، *اسرار الآيات*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۱.

- _____، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ش.
- _____، *المبدء و المعاد*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۰.
- _____، *شرح الهدایة الأثریة*، تصحیح از محمد مصطفی فولادکار، چاپ اول، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۲.
- _____، *المشاعر*، تصحیح هانری کرین، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۴.
- _____، *المظاهر الالهیة*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه‌ای، چاپ اول، بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۸۷.
- عاملی، بهاءالدین محمد بن حسین، *کشکول*، انتشارات کتابخانه ابن سینا، تهران، ۱۳۷۷.
- العلوی، احمد بن زین العابدین، *شرح کتاب القبسات*، تحقیق از حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۷۶.
- الفیض الکاشانی، ملا محمد محسن، *اصول المعارف*، چاپ سوم، تعلیق و تصحیح و مقدمه از سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.