

دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی در مسئله

«حدود و قلمرو عقل در شناخت حقایق»*

□ دکتر بهزاد مرتضایی^۱

□ استادیار دانشگاه تربیت مدرس تهران

چکیده

موضوع اصلی در نگرش عرفانی ملاصدرا و عرفان نظری ابن عربی، شناخت اسما، صفات و افعال حق تعالی است. در این نگرش ملاصدرا همچون یک عارف واقعی در صدد یافتن راه شناخت حق است. وی معتقد است همان طور که هیچ مخلوقی بدون حق تعالی وجود ندارد، هیچ معرفتی بدون معرفت حق تعالی برای مخلوقات امکان پذیر نیست. بدین جهت لازمه شهود حق و ادراک کلیات عقلی، از بین رفتن کوه منیت است (شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۶).

ملاصدرا در اغلب آثار و نوشته‌های عرفانی خود، راه و روش عرفانی ابن عربی را دنبال نموده و برای عقل در شناخت حق و اسما و صفاتش حد و مرزی قائل است که طالب حق باید این حدود را بشناسد. واژگان کلیدی: ابن عربی، ملاصدرا، عقل، شناخت، حقایق.

مقدمه

ملاصدرا معرفت حقیقی را از راه شهود قلبی و فراتر از استدلال عقلی می‌داند و تأکید می‌کند که عارفان بزرگ معرفت و شهود خود را نه با عقل و استدلال برهانی بلکه با قلب سلیم به دست آورده‌اند و منظور ملاصدرا از عقل، عقل نظری است که با ترکیب مقدمات و حدود و استدلال به مطلوب می‌رسد، این عقل جزئی بشری است که از طریق حدود و مفاهیم قصد شناخت حقایق را دارد.

در این خصوص ملاصدرا و ابن عربی با یکدیگر اتفاق نظر دارند که راههای حسی و عقلی برای رسیدن به همه جنبه‌های عالم واقع، ناقص و ناتمام هستند اما همین ابزارهای شناخت یعنی حس و عقل و خیال را مظه‌ری از مظاهر حق می‌دانند که انسان باید حد و حدود هر یک را دانسته و هیچ کدام را ملاک قضاوت نهایی در مورد ناشناختها قرار نداده و بدین امر توجه داشته باشند که حق تعالی مظاهری عالی‌تر؛ همچون الهام، شهود و در مرتبه اعلی، وحی در جنبه علمی دارد و بدین وسیله تأکید بر این دارند که همه سطوح معرفت انسانی را باید در نظر داشته و هر یک را در جای خود قرار داد.

مراتب و درجات حق

ملاصدرا تحت تأثیر دیدگاههای عرفانی و بر اساس یافته‌های کشف و شهودی خود، مراتب حق را سه مرتبه می‌داند و عقل را از شناخت دو مرتبه عاجز می‌داند. یکی مرتبه ضعیف؛ یعنی آن مرتبه‌ای از وجود که فی نفسه ضعیف و جوهرش خسیس است مانند هیولی و دیگری مرتبه کامل یعنی آن مرتبه از وجود که در غایت کمال و تمامیت است مانند ذات حق تعالی (شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸).

در مورد شناخت مرتبه کمال وجود می‌گوید: بدان که معرفت و شناخت اسمای الهی و صفات او در نهایت عظمت و شکوه و بزرگی است به گونه‌ای که تحصیل آن با دست‌آویزی به افکار فلسفی و نظریات بحثی ممکن نبوده است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۰۹).
به همین جهت دانش عقلی را برای دست یافتن به حقایق ناکافی می‌داند و می‌گوید: «بدان که نفس انسانی مادام که از پرده‌های دانش تقلیدی که از گفتار

به دست آمده صافی نشود و از افکار نظری که از به کار گرفتن منطق با ابزار وهم و خیال برای عقل نظری به دست می آید پاک نگردد در الهیات و بلکه در همه علوم دارای بیش نشده و آماده فتح الهی نمی گردد و بعید است که چیزی از علم لدنی و موهبتی که برای نفوس درس نخوانندگان حاصل می آید به دست آید (همان: ۴۸).

و در جای دیگر می گوید: تا هنگامی که انسان متلبس به ماده باشد از حق تعالی دور و اذهان و عقول از ادراک او ناتوان خواهند بود، اما از ناحیه حق تعالی مانعی برای ادراک نیست. هر قدر که جوهر انسانی از ماده دور شود ادراک او از واجب تعالی کاملتر و تعقلش محکمتر می گردد و هنگامی که به کلی از ماده مفارقت نماید دریافت عقلی او نسبت به حق از آنچه قبلاً بوده کاملتر می شود، اما ادراک ما مطابق آنچه حق تعالی است، نخواهد بود؛ زیرا قوه عاقله انسان محدود و متناهی و حق تعالی نامحدود و نامتناهی است. پس اعتراف به عجز در معرفت او واجب است و همین غایت معرفت اوست (شیرازی، ۱۳۵۴).

وی معتقد است خداوند برای هر گروهی از اهل علم وسیله و معیار سنجشی آفریده است که کارها و علوم خود را با آن می سنجند و این معیار جز در آن علم خاص برای سنجش علوم دیگر کاربرد ندارد. جز اهل الله که خداوند معیار عدل و سنجشی به آنها مرحمت نموده که معیارهای دیگران را بدان می سنجند و به همین جهت معیار و راه هیچ کس را انکار نمی کنند اما دیگران راه راست و معیار حقیقی اهل الله را انکار می کنند.

آنگاه در تأیید مطالب خود سخن ابن عربی را می آورد که گفته است: «فقیه و متکلم با دو معیار و میزان خود به حضرت الهی آمده تا خداوند را با قیاس میزانهای خود بسنجند و نمی دانند که خداوند این میزانها را به آنها عنایت فرموده تا موجودات را به خدا و برای خدا، نه خدا را با آنها بسنجند. لذا ادب را مراعات ننموده و هر کس مراعات ادب نکند از علم لدنی و موهبتی که موجب فتح الهی می گردد بی بهره و محروم می گردد (شیرازی، ۱۳۶۳: مفتاح اول، فاتحه دوازدهم).

و چون متکلم به میزان عقل آنچه خارج از اندیشه و عقل اوست و برتر از استعداد خود که همان علوم الهی به ویژه آنچه به نسبتها و ارتباطات الهی تعلق دارد بسنجد معیار او آن را نمی پذیرد لذا آن را کنار گذاشته و بدان کافر می گردد و

گمان می‌کند که حقیقت جز با آن معیار با چیز دیگر سنجیده نمی‌شود (ابن عربی، ۱۳۳۹: باب ۲۸۹، به نقل از مفاتیح الغیب شیرازی).

در عرفان و از دیدگاه عرفا عقل از عالم خلق است و خداوند برتر از عالم امر و خلق است. ملاصدرا با پذیرش این موضوع، در تشریح ناتوانی عقل در شناخت حق، چنین می‌گوید: «معلومات انسان بر سه دسته‌اند: محسوسات، متخیلات و معقولات و از آنجا که حق تعالی فوق هر سه دسته است و در هیچ یک از اقسام مذکور نمی‌گنجد؛ از حس و خیال و عقل محجوب خواهد بود. در جای دیگر می‌گوید: «عرصه بیان معرفت ذات حق بسیار تنگ و سلوک در آن بسیار سخت و افکار از ادراک آن ناتوان و فرسوده و بیان آن بسیار مشکل است، به همین جهت قرآن از ذات به جز با اشاره و رمز چیزی بیشتر بیان نفرموده و این رمز و اشارت برای اهل فکر و عقل به تقدیس خالص و یا تنزیه خالص و نفی نقایص و کاستیها منجر می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۱)؛ زیرا فهم حقایق نامحدود عالم امر برای موجود محدود عالم خلق جز در قالب رمز و اشاره امکان‌پذیر نیست، ادراک عقلی علم حصولی است و ادراک حصولی از موجود محدود امکان‌پذیر است.

حق تعالی عین خارجیت و صرف وجود است به همین جهت برای معرفت و شناسایی او هیچ یک از انواع علوم حصولی و ادراکات ارتسامی مفید نبوده و اساساً این گونه از علوم برای ادراک صرف هستی تحقق نیافته و امکان‌پذیر نمی‌باشد. دلیل این امر آن است که اسباب تحصیل علوم ارتسامی منحصر در احساس تخیل و تعقل است.

از سوی دیگر بدیهی است که حقیقت وجود و صرف هستی در ظرف ذهن و وعای اندیشه نمی‌گنجد به عبارت دیگر حقیقت وجود چیزی است که به احاطه عقل در نمی‌آید. تحلیل فلسفی و عقلی این مطلب را ملاصدرا چنین بازگو می‌کند:

اگر کنه واجب تعالی در عقل درآید لازم می‌آید که حقیقتش منقلب گردد؛ زیرا حقیقت وجود صرف به شرط سلب موضوع و سایر اشیا از اوست، هرگاه به کنه تصور شود موجود در موضوع خواهد بود، با آنکه حقیقتش آن است که در موضوع نباشد پس حقیقت از آنچه بود منقلب گردید (شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۴).

اگر واجب به کنه متعقل گردد لازم می‌آید که موجود خارجی از آن حیث که موجود خارجی است موجود ذهنی باشد و این باطل است پس به کنه متصور

نخواهد شد (همان).

معرفت عقل به هر چیزی از طریق مفاهیم است و مفاهیم قدرت دلالت مستقیم از خارج را ندارند.

نفس ناطقه تا زمانی که از قلمرو مفهوم خارج نشود قادر به شناخت حقایق نیست، اما هنگامی که همین نفس ناطقه به مرحله‌ای برسد که حقایق وجودی را شهود کند به معرفت واقعی می‌رسد. کشف و شهود مربوط به دریافت وجود است زیرا ادراک عقلی دریافت مفهوم است، استفاده از مفاهیم در شناخت حقایق به کار گرفتن واسطه است و حقیقت را آن گونه که هست معرفی نمی‌کند، اما در کشف و شهود، مشاهده و معاینه اصل وجود حقیقت اشیا و امورات است.

به تعبیر علامه طباطبایی مثل مفهوم، مثل دود و یا شعله آتشی است که در آینه دیده می‌شود، دود و شعله خارجی ما را مستقیماً به آتش هدایت می‌کند، اما دود و شعله‌ای که در آینه است ابتدا ما را به شعله خارجی و آنگاه به آتش عینی می‌رساند. هدایت و رهبری مفاهیم نیز به همین طریق است.

از آنجا که ذات واجب الوجود، وجود صرف و عاری از هر چیزی جز حقیقت وجود است و در عالی‌ترین درجات و مراتب وحدت و بساطت و از هر جهت بسیط است یعنی جزء خارجی و یا ذهنی (جنس و فصل) ندارد لذا از این طریق قابل شناخت نمی‌باشد. در جای دیگری می‌گوید:

ذات حق تعالی از گمان و پندار برتر و از احاطه و مثال بالاتر است، اذهان عالی و سافل در ناتوانی از دریافت ذاتش همانند و یکسانند عقلها و اندیشه‌ها بر حقیقت وی احاطه ندارند و دیدگان برون و درون او را در نیابند و کسی را نرسد که قصد دریافت کنه او کند، عقل هم همانند قوه و هم از دریافت او عاجز و معزول است (شیرازی، ۱۳۹۹: فیض ۱).

از طرف دیگر عقل از طریق دلیل و برهان به مجهولات پی می‌برد و این روش برای شناخت حق کاربرد ندارد؛ زیرا حق تعالی دلیل ندارد؛ نداشتن دلیل نیز به واسطه این است که حق تعالی «حد» ندارد. آنچه حد ندارد، برهان نخواهد داشت؛ زیرا حد و برهان در اطراف و حدود با یکدیگر متشاکک می‌باشند. علاوه بر آنچه

ذکر شد، در این مسئله منطقی تردید وجود ندارد که برهان یا لمّی و یا ائی است. در برهان لمّی از علت به معلول استدلال می‌شود و در برهان ائی به عکس لمّی عمل شده و از معلول به وجود علت راه می‌یابند. مبدأ هستی و صانع عالم، علت ندارد لذا برای اثبات وجودش به برهان لمّی نمی‌توان استدلال نمود و بنابراین هرگز از طریق علت به اثبات حق نمی‌توان رسید. آنچه باقی می‌ماند دلیل ائی است که از طریق معلول به وجود مبدأ هستی می‌رسیم اما دلالت معلول بر علت دلالتی ناقص و کشفی ضعیف به شمار می‌آید؛ زیرا آنچه از دلالت معلول برمی‌آید جز یک علت غیر معین چیز دیگری نیست. وجود معلول علت «ما» را اثبات می‌نماید و این مقدار از دلالت در باب معرفت واجب الوجود کافی نیست.

ذات حق به مشاهده حضوری نیز مشهود انسان نمی‌شود؛ زیرا معلوم بالذات یعنی آنچه در نزد عالم حاضر می‌شود. خواه صورت ذهنی باشد و خواه موجود عینی، باید میان آن موجود و عالم به آن، علاقه وجودیه حاصل باشد که موجب عالمیت این عالم نسبت به آن معلوم باشد والا لازم می‌آید هر که صلاحیت عالمیت داشته باشد به هر چیزی عالم شود. حال آنکه آنچه مصحح عالمیت و معلومیت است آن است که باید وجود معلوم از آن حیث که معلوم است عین وجودش برای عالم باشد. علاقه‌ای که در میان ذات ممکن و حقیقت واجب متصور است همان علاقه معلولیت است و بس. شکی نیست که این علاقه، علاقه‌ای ضعیف است که موجب حصول علت برای معلول نمی‌تواند باشد؛ زیرا که وجود معلول از آن حیث که معلول است اگرچه بعینه وجود او برای علتش است لیکن وجود علت از آن حیث که علت است وجود او برای معلولش و مستلزم او نیست. پس علاقه علیت موجب عالمیت می‌شود بر خلاف علاقه معلولیت.

حاصل آنکه علم به حصول معلوم برای عالم حاصل می‌شود به نحوی که علم به ذات یا به صورت، به شکل حصول حقیقی یا حکمی حاصل باشد و چنین علمی منحصر به حصول شیء برای خودش یا برای علتش است و هیچ یک از این دو قسم در واجب نسبت به ممکنات تصور نمی‌شود، پس حصول علم به حقیقت واجب به هیچ وجه ممکن نخواهد بود (شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۷).

خلاصه کلام ملاصدرا این است که علم به ذات حق امکان‌پذیر نیست؛ زیرا لازمه علم، علاقه و اتحاد بین عالم و معلوم است این علاقه و اتحاد باید از نوع علاقه علت و معلول باشد تا علم حقیقی حاصل شود تنها علم علت به معلول از نوع علم به کنه ذات است اما در جایی که معلول ارتباطش با علت ضعیف باشد نمی‌تواند علم به کنه علت خود داشته باشد، بنابراین انسان نمی‌تواند کنه ذات خدا را ادراک کند.

ملاصدرا این سخن خود را به سخن عرفا نزدیک می‌داند که گفته‌اند علم به کنه حقیقت شیء حاصل نمی‌شود مگر برای خود آن شیء یا علت آن شیء؛ زیرا که حصول آن شیء برای خودش و برای علتش مستلزم علم به کنه است آنچه غیر از این دو حاصل است حصول به کنه حقیقت نیست (همان).

وی در ایقاظ النائمین می‌گوید: هیچ معرفتی بدون وساطت معرفت حق تعالی برای هیچ معلول و مخلوقی امکان‌پذیر نیست همان طور که هیچ معلول و مخلوقی بدون حق تعالی تحقق وجود ندارد و سایر مراتب معرفت از طریق شناخت علت و ظاهر، معلول و مظهر است، میزان شناخت جهان تابع شناخت فرد از حق تعالی است. همان طور که عرفا مکرر می‌گویند: جهان و آنچه در آن است ظهور و تعیین حق است، ظهور هر شیء اعم از اینکه در ذهن باشد یا خارج، در ظهور علت منظوی است و ظهور شیء هرگز نمی‌تواند با خود شیء مابین یا جدا باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲۵۴/۱). با توجه به مطالب مذکور، علم ابتدا به وجود علت و در مرتبه دوم به وجود معلول تعلق می‌گیرد. این مطلب هنگامی که به شکل و قالب فلسفی درآید به عنوان قاعده «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹۶/۳) ترسیم می‌شود یعنی شناخت معلول و مظهر جز با شناسایی علت و ظاهر ولو به نحو اجمالی ممکن نخواهد بود. معلول عین ربط به علت است و وجود و ظهوری جدای از علت ندارد. آنچه که مشاهده می‌شود ظهورات علت و ظاهر است.

همان طور که گفته شد ملاصدرا عقل را برای تحصیل همه علوم و حقایق کافی نمی‌داند و به جز عقل برای انسان قوای ادراکی دیگری قائل است. از نظر وی علوم و حقایقی که برای انسان حاصل می‌شوند پاره‌ای از طریق عقل و استدلال است و جنبه اکتسابی دارد و پاره‌ای دیگر از طریق خداوند بر قلب و دل القا می‌شود.

بر اساس آرای ملاصدرا می‌توان گفت عقل انسانی حد و مرز خاصی دارد که نمی‌تواند از آن تجاوز کند لذا قادر به شناخت همه حقایق نیست. اما از جهت پذیرش حقایق از مبادی و وسایل دیگر نامحدود است به همین جهت خداوند وسایل دیگری برای تکمیل معارف بشری قرار داده که از نظر ادراک حقایق برتر از عقل می‌باشند و آن معرفت شهودی است که به قلب افاضه می‌شود. ملاصدرا راه رسیدن به معرفت شهودی را همان راه عارفان بزرگ می‌داند و می‌گوید: «این عارفان بزرگ نه با ترکیب مقدمات و حدود و حفظ نمودن ضوابط قیاس و استدلال، و رعایت قوانین تصویری و تصدیقی، بلکه با قلب سلیم و فطرت صافی و توجه تمام به خدا و خشوع و خضوع به مقام معرفت و شهود رسیده‌اند. اینان نه با استدلال و برهان بلکه با نور حق، حق را شناخته‌اند و به آن رسیده‌اند (شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۶). این شناخت و معرفت از طریق قلب، قابل تحصیل است کما اینکه ابن عربی محل سلطنت وجود حق را قلب می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۵: فص شعبی). اشراقات الهی که سبب آگاهی و بینش عارف می‌شود به قلب بندگان می‌رسد. در عرفان این اشراقات نازل بر قلب را معرفت می‌نامند.

تفاوت عقل و قلب در این است که نفس انسانی در مراحل اولیه از تمام علوم خالی و تنها قوه خالص هیولانی است ولی برای قلب از طرف خداوند به حسب فطرت ثانوی علومی کمالی و انواری عقلی حاصل می‌گردد که این علوم یا به وسیله الهام و دمیدن به قلب و یا از طریق وحی است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۲۵).

در شهود قلبی، قلب، حقیقتی از حقایق معانی و اصل حقیقت را مشاهده می‌کند اما در شهود عقلی معنا در قوه عاقله بدون نیاز به کسب و ترتیب استدلال ظهور می‌کند (همان: ۱۵۰).

تفاوت دیگر عقل با قلب این است که آنچه را عقل از دور به صورت مفهوم کلی ادراک می‌کند قلب از نزدیک به عنوان موجود شخصی خارجی که دارای سعه وجودی است، مشاهده می‌کند.

عقل به دلیل انحصار در حصار درک مفهومی، از ادراک بسیاری از حقایق عاجز است اما قلب به دلیل ادراک شهودی بر بسیاری از اسرار کلی و بلکه جزئی

عالم نیز آگاه می‌شود. بنابراین وسیله معرفت حقیقی به تجلیات الهی قلب است که همانند این تجلیات دائماً در تحول و تقلب است ملاصدرا قلبی را محل ظهور حق تعالی می‌داند که از غیر خدا پاک و از وسوسه‌های شیطانی آسوده باشد.

فلسفه بعثت انبیا و آوردن پیام خداوند برای شناخت حقایق در واقع ناظر به محدودیت و عجز قوای عقلانی بشر در شناخت حقایق است. عقول انسانی تنها به بخشی از حقایق دسترسی دارند و ارسال رسولان الهی برای تکمیل نمودن آن چیزی است که عقول از علم به خدا و روز رستاخیز و شناخت نفس و معرفت پروردگار می‌گویند. جامی در نقد النصوص در شرح فصوص الحکم ابن عربی می‌گوید:

هرچند عقل به قوه فکریه و دلایل نظریه تنزیه حق کند، چنان نباشد که اتباع رسل کند؛ زیرا فرموده رسل، فرموده حق است و چنانچه ذات خود را داند کسی دیگر نداند و یکی از حکمتهای ارسال رسل آن است که عقول بشری به استقلال از ادراک حقایق اشیا عاجز است و چگونه عاجز نباشد که عقل نیز مقید است به آنچه نزد او حاصل است و از آن تجاوز نمی‌توان کند (جامی، ۱۳۷۰).

در واقع عقل مقید است و نیروی مقید نمی‌تواند به نیروی غیر مقید ذات مقدس الهی نزدیک شود و مسائلی کسب کند و از آنجا که شریعت انبیا گفته خود ذات حق تعالی است از این جهت شریعت بر عقل برتری دارد.

نه تنها عقل قادر به ادراک حق تعالی کماهی نیست بلکه وجود نامحدود حق تعالی برای قلب نیز از ورای حجاب و تعیین معلوم، مشاهده می‌شود. ملاصدرا محدودیت معرفت به حق تعالی را این گونه تقریر می‌کند:

شاید که برای ممکنات ممکن نباشد مشاهده ذات واجب نمایند مگر از ورای یک یا چند حجاب، تا جایی که برای معلول اول نیز مشاهده ذات علت میسر نمی‌گردد مگر آنکه خود را مشاهده نماید و حق را به واسطه ذات خود به حسب آن ملاحظه نماید نه به حسب مشهود علیه و این سخن منافی فنایی که اهل الله ادعا می‌کنند، نیست؛ زیرا که فنا و ترک التفات به ذات و اقبال به تمام ذات حق اول و ترک التفات به ذات مستلزم نفی آن علم نیست، و مؤید این است آنچه در فصوص شیخ عربی و شرح آن مذکور است که فرمود:

هر گاه عالم عین حجاب شد پس نفس خود را بی حجاب و حق را از ورای حجاب ادراک می‌کند پس عالم حق را ادراک نمی‌کند مثل آنکه خود را ادراک می‌کند؛ زیرا که ادراک او نفس خودش را ادراک ذوقی شهودی است بدون حجاب و ادراک حق را از ورای حجاب است، پس عالم همیشه در ادراک حق در حجاب تعین و انیت خود است و این حجاب هرگز از او مرتفع نمی‌شود به گونه‌ای که مانع شهود حق نباشد و حکمش باقی نماند اگرچه ممکن است که تعینش از نظر شهودش مرتفع گردد. لیکن حکمش در او باقی می‌ماند و این حکم به حسب خود اوست نه به حسب مشهود علیه، پس حجاب به طور کامل رفع نمی‌گردد (همان).

تفسیر عرفانی چگونگی ادراک حقایق اشیا در حکمت متعالیه

ملاصدرا برای تشریح رابطه نفس با ادراک حقایق اشیا تفسیری عرفانی از رابطه مخلوقات با خداوند ارائه می‌کند. وی وجودات و صور خیالی و عقلی را به طور کامل تجلیات حق تعالی می‌داند که هر یک به اندازه سعه وجودی خود آینه وجود حقند و حق تعالی منشأ و منبع این صور است و در تشریح این دیدگاه می‌گوید:

حق تعالی دو ظهور دارد، ظهور ذات بر ذات خود در مرتبه احدیت صرف که به مقام کنز مخفی در احادیث مشهور است و بعد از این ظهور، ظهور بر غیر است که مرتبه به مرتبه در مظاهر و مراتب شناخت ظهور می‌کند. این ظهور دومی، شهود ذات قیوم در آینه‌های عقلی و نفسی با قوای ادراکی هر مشاهده‌گر و عارف است تکثر در ظهورات، خللی به وحدت ذات و کمال واجب تعالی وارد نمی‌کند و آن وجود ثابت ازلی تغییر نمی‌کند (شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۷؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۴۷/۲).

وجود مساوق با ظهور است و عدم از خفا سرچشمه می‌گیرد، هر موجودی به هر درجه‌ای که از وجود برخوردار باشد دارای ظهور بیشتری است.

ظهور برای خود مستلزم ظهور برای انسان نیست، بلکه برعکس ممکن است چیزی ظهورش زیاد باشد و از فرط ظهور برای انسان مخفی باشد.

عجز ادراک حسی در شناخت حق

وقتی مراتب ممکنات به عالم حس می‌رسد، به واسطه کثرت حجاب و قشور،

قدرت حکایت از حق تعالی را ندارند. قوای ادراکی حسی نیز به واسطه همین محدودیت قادر به شناخت حق تعالی نیستند. در ایفاظ النائمین می‌گوید: جمیع ماهیات و ممکنات، آینه‌های وجود حقد و لیکن محسوسات به واسطه کثرت قشور و ضعف وجودی، نمی‌توانند حاکی از حق باشند، حق تعالی ظهور و تجلی واحدی بر اشیا دارد و ظهور او بر ذاتش عین ظهور بر غیر است اما به اعتبار تعدد مظاهر و تکرر آینه‌ها در هر یک به حسب وجود آن ظهور می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۶).

ظهور هر شیئی برای ما به قوای ادراکی ما بستگی دارد قوای حسی ما فقط قادر است موجودات مقید و محدود و دارای ضد و مثل را ادراک نماید.

ذات حق چون صرف الوجود و فعلیت محض است از نظر ظهور برای خود عین ظهور است و هیچ جنبه خفا و بطونی در او نیست اما از نظر ظهور برای ما چنین نیست؛ زیرا برای حواس و قوای ادراکی ما که مربوط به عالم خلق و محدودند و قوای محدود قدرت ادراک موجود نامحدود را ندارد، کمال ظهور ذات حق و لانهایی وجودش، سبب خفای از ماست.

تمثیل آینه در تبیین کثرت ممکنات

این نکته در عرفان به خوبی با تمثیل آینه تشریح شده است ظهور و تجلی حق بر عالم که نظیر تجلی صاحب صورت در آینه است و این تمثیل در تبیین حق و خلق بسیار گویا و مفید است چرا که اولاً در جریان انعکاس صورت توسط آینه، نه صورت و نه صاحب صورت هیچ یک در آینه نیستند، با این همه، صورت مرآتیه، حکایت از صاحب صورت دارد و به عبارت جامی:

همچنان که صورت، حال در آینه و متحد با آن نیست، بلکه میان صورت و آینه نسبتی است مخصوص که سلب ظهور صورت می‌شود در آینه، همچنان میان حق و متجلی و عبد متجلی له نسبتی است مخصوص، مجهول کیفیه که سبب انکشاف حق می‌شود بر بنده بی توهم حلول و اتحاد (جامی، ۱۳۸۳: ۸۴-۸۵).

و ثانیاً در حلول، حال به صفت محل درمی‌آید و به تبع او احکامی را پیدا می‌کند به خلاف ظهور و تجلی؛ زیرا لزومی ندارد که ظاهر به صفت مظهر درآید،

بلکه در آنجا اصولاً مظهر از خود چیزی ندارد، چنانکه نقایص مربوط به آینه و کیفیت تصویر آن (مثلاً مات بودن یا کوچک بودن آن) لزوماً به خود صاحب صورت منعکس و منتسب نمی‌شود؛ چرا که صاحب صورت نه در آینه حلول نموده نه با آن متحد می‌شود، بلکه ظهور خود را در آن مشاهده می‌نماید. تفاوت تجلی با «تجافی» نیز در آن است که در تجافی، نزول از رتبه خویش و انحطاط درجه مطرح است، اما در ظهور چنین نیست؛ به عبارت دیگر، در تجافی به بود و وجودی در درجه کمتر تنزل و انحطاط می‌یابد، اما در ظهور، وجود، نمودی پیدا می‌کند.

راه معرفت حقیقی به حقایق اشیا

تبیین رابطه خداوند با مخلوقات مقدمه‌ای برای تشریح چگونگی ادراک حقایق اشیا برای نفس انسانی است. حکما در مورد اینکه نفس در هنگام تجرد و اتصال به مبدأ فیاض، حقایق اشیا را چگونه ادراک می‌کند، اختلاف نظر دارند که آیا این ادراک به صورت رشح است یا افاضه صور اشیا بر ذات نفس است، یا مشاهده صور ذات مبدأ فعال است. ملاصدرا می‌گوید که هیچ کدام از این نظریات صحیح نیست، بلکه نفس حقایق اشیا را از طریق اتصال تام با مبدأ از طریق فنای ذات و از بین رفتن کوه منیت و بقای آن با حق و غرق شدن در وجود، شهود می‌کند در این حالت است که اشیا را با نور حق همان گونه که هستند می‌بیند و آنچه از حقایق می‌بیند همان اعیان در واقع هستند و دوگانگی و تفاوتی ندارند، در غیر این صورت تکرر در تجلی لازم می‌آید و تکرر در تجلی را عرفا نفی کرده‌اند (همان: ۳۷؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵۹/۲-۳۶۰) و گفته‌اند که وجود اشیا در خارج، بعینه همان نحوه معلومیت آن برای حق و از حق است و هنگامی که شخصی شبح یک شیء خارجی را درک می‌کند ادراک حقیقی خود آن شیء نیست در اینجا منظور صدرا ادراک مفهومی حقایق اشیاست که غیر از ادراک خود شیء است؛ لذا می‌گوید: «عارف مکاشف، آنچه را از صور حقایق به واسطه اتصال به عالم قدس ادراک می‌کند عین همان چیزی است که در خارج وجود دارد بدون هیچ گونه اشتباه و کم و زیادی. در اینجا نکته مهمی است که دقیقاً مطابق نظر ابن عربی است، که گفته است هر یک از حقیقت وجود و

ماهیت اعیان، آینه ظهور دیگری است، شخص محبوب و ناقص حق را در آینه اشیا می‌بیند و اعتقادی مطابق آنچه دیده است در مورد حق پیدا می‌کند و خدا را بر اساس صورتی که در نفس او منعقد شده می‌شناسد و لذا هنگامی که حق تعالی در روز قیامت بر او در صورتی غیر از آن صورتی که معتقد اوست ظاهر می‌شود آن را انکار می‌کند، پس اختلاف عقاید در بین مردم از اختلاف صوری که حق در آنها متجلی شده است، پدید می‌آید. هر کسی خدا را بر اساس آنچه لایق و مناسب حالش بر او تجلی شده است، ادراک می‌کند و می‌پذیرد و آنچه بر او اعطا نشده انکار می‌کند. این نکته را ابن عربی چنین بازگو می‌کند: حق تعالی بر هر کسی مطابق اعتقادش تجلی می‌کند: التجلی حسب الاعتقاد (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۲۸۹/۱، ۱۹۸/۲ و ۲۱۱/۴)، هر کس در این دنیا بر حسب استعداد و عین ثابت و ظرفیت وجودی‌اش در درجه یا مقام خود، شناختی از خداوند دارد و همین شناخت را مقصود و معبود خود قرار می‌دهد. البته از دیدگاه ابن عربی قلب به حسب صورتی که حق در آن تجلی یافته سعه یا ضیق می‌یابد. افراد تجلیات حق را در دنیا و در قیامت مطابق ظرفیت و بینش محدود وجودی خود گزینش کرده، قبول یا رد می‌کنند. مثلاً اگر کسی حق تعالی را به اسمای تنزیهی شناخته است اگر به اسمای تشبیهی بر او تجلی کند، انکار می‌نماید. به همین جهت هیچ کس به جز اندکی از اولیای خدا، حق را چنانکه هست با جمیع اسما و صفاتش نمی‌شناسند (همان: ۲۲۳/۱).

دلیل تفاوت مشاهدات

شخص سالک واصل که در حق فانی شده، حق را مجرد از نسبت خلق به آن مشاهده می‌کند، زیرا ضیق فنا و قصور ذاتش او را از خلق محبوب می‌کند همان‌گونه که قبل از فنا در حق، به وسیله حق به واسطه ضیق مرتبه وجودی از حق محبوب بود در حالت فنا نیز ضیق فنا و قصور خلق، ذات حق برای او محبوب است، اما وقتی از حق مدد بگیرد و به علم تفصیلی برسد، حق را بر وجه اسما و صفات او مشاهده می‌کند و خلق را با حق می‌بیند.

در این مقام چون علم او به حقایق اشیا از طریق مبدأ مظهر وجود و مظهر اعیان

ثابتۀ اشیاست، اشیا را همان گونه که در مرآت وجه کریم حقد می‌بیند پس همان‌طور که اشیا آینه ذات وجود حقد، حق نیز آینه حقایق اشیاست و لیکن آینه بودن هر یک غیر از دیگری است بدین معنا که مرآت ذات حق همانند سایر مرایا از ماهیات ممکنه و قوایی که مظاهر آن در عالم مثال و قوه خیالیۀ جزئیۀ که مظهر صور خیالیۀ است مانند آب و بلور و آهن و سایر اشیای صیقلی مظاهر محسوسات نمی‌باشند؛ زیرا این مرایای امکانیه از جهت مظهریت از تمام وجوه صادق نیستند اگرچه از تمام جهات کاذب هم نمی‌باشند، این نقص بدین دلیل است که ذات این موجودات مقید و محدود است و حیثیت مرآتی و مظهریت آنها عین حیثیت ذات و وجود آنها نیست. پس هنگامی که نظر به آینه، نه از جهت دیدن تصویر باشد بلکه نگاه به خود آینه از جهت اینکه جنس آن از آهن یا آب یا شیشه یا غیر آن است، این نظر و نگاه مانع از رؤیت صورت در آینه می‌شود، اما اگر نظر استقلالی به آینه برداشته شود و نظر ارتباطی و تعلقی لحاظ شود، صورتی که در مقابل تو قرار دارد در آن دیده می‌شود اگر به صاحب صورت و شیء مرئی که صورت آن در آینه افتاده است توجه و التفات نشود با دیدن صورت در آینه، خود صاحب صورت عیناً مشاهده نمی‌شود، در این حالت این صورت حاجب و مانع از رؤیت وجود حقیقی آن شیء می‌شود (همان: ۳۹/۱).

آینه بودن حق و خلق طرفینی است

ابن عربی در فص شیئی می‌گوید: *انسانی و مطالعات فزکی*
 فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک و أنت مرآته فی رؤیته أسماؤه و ظهور أحكامها (۱۳۶۵):
 فص شیئی؛ پس حضرت حق آینه تو باشد تا در او مطالعه ذات خویش کنی و تو آینه حق باشی تا در تو مشاهده اسما و ظهور احکامش کند.

و رسیدن به این مقام و مرتبه که عارف حق را در آینه خلق و خلق را در آینه حق مشاهده می‌کند، وصول به مقام جمع حقیقی است.
 بر اساس آنچه که صدررا در مورد معیار شهود واقعی دانست و شهود و معرفت هر مخلوقی را تابع شهود ذات حق قرار داد، این قاعده در اینجا معنای دقیق می‌یابد که شناخت هیچ نحوی از وجود اشیا امکان‌پذیر نیست مگر از جهت شناخت مبدأ و

خالق آنها. هر چیزی یک نحوه وجود خاص دارد از جهت اینکه تکرر در وجود یک شیء و تجلی حق محال است و همان طور که گفته شد این دیدگاه مبتنی بر قاعده «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها» است.

علم تام در اشیای دارای علت جز از طریق علم به علل و اسباب آنها حاصل نمی‌شود یعنی درک کامل و تام موجودی که فرع و معلول دیگری می‌باشد جز با درک علت تامه آن میسر نیست، چنانکه با شناخت معلول نیز شناخت اجمالی از علت به دست می‌آید.

به عبارت دیگر علت تامه، حد تام معلول و معلول حد ناقص علت تامه است. اگر مخلوق و مظهر، ظهوری دارد از ظاهر کسب کرده و از خود چیزی ندارد، بنابراین درک و یافتن مظهر و ظهور جز به مدد ظاهر نیست.

از طرف دیگر از آنجا که موجودات، تعینات شئون حقیقت و اسمای حق منشأ تحقق و بروز آنها و اعیان همه موجودات نیز در علم حق سابقه دارند، از این رو شناخت کمالات حق تعالی شرط لازم و کافی برای شناخت مظاهر اوست، بنابراین برای عارف، رؤیت خلق هنگامی واقعی و کامل است که خلق را با حق و به تبع آن بشناسند، چرا که روشنی‌بخش اعیان و موجودات، نور حق است.

به تعبیر صدرالمتألهین از آنجا که ذات حق به ذات مبدأ اشیاست، شهود حق نیز علت شهود اشیاست چرا که ذات و شهود در طرف علت امری واحد است.

تفاوت آینه حق با آینه خلق

با اینکه حق و خلق هر یک مرآت و آینه دیگری می‌باشند، اما باید به تفاوت‌های این دو آینه توجه نمود؛ زیرا اولاً مرآتیت (آینه بودن) و انعکاس صور در ممکنات به جهت خالی بودن آینه از صور و کیفیات و کمالات است و صورت مرآتیه در نهایت، صرفاً نمود کمالات است، نه به جهت آنکه خود واجد آنها باشد در حالی که مرآتیت حق تعالی به جهت آن است که او حاوی تمام حقایق اعیان و اشیا در عین بساطت و لا بشرط بودن ذات است. (یعنی به جهت بی‌قید و تعین او فی حد نفسه) ثانیاً مرآت و آینه در عالم ممکنات از دو حیث وجود و مرآتیت و به عبارتی

استقلالی و ارتباطی ترکیب یافته است که همین ترکیب آینه‌ها از دو جهت و نیز محدود بودن به حد عدمی باعث می‌شود که آینه از جمیع وجوه، صادق و تمام‌نما نباشد، بلکه از وجهی صادق و از جهتی کاذب باشد، حال آنکه حق تعالی آینه تمام‌نما بوده و مرآتیت او کامل و مطابق آنچه ممکنات در نفس الامر دارند، می‌باشد چه اینکه همه کمالات آنها را به نحو اتم و اعلی واجد است و چنانکه گذشت وجود او عین شهود و علم اوست به تمام کمالات و اسما و صفات و لوازم اسما و تعینات علمی، ثالثاً آینه بودن ممکنات به لحاظ آن است که این مظاهر، محل قبول فیوضات حقد، در حالی که مرآتیت حق به جهت آن است که فاعل مظهر (اظهارکننده) مظاهر است. شهود ذوات اشیا مشروط به شهود حق است حق تعالی چون ذاتش به ذات فیاض است و بر صور اشیا فیض می‌رساند، همان طور که ذات او مبدأ وجود اشیاست شهود ذات او نیز مبدأ شهود ذوات اشیاست، ذات او مظهري است که اشیا همان گونه که هستند در او ظاهر می‌شوند نه آن گونه که در مظاهر و مرائی دیگر ظاهرند و شهود ذات جز با ذاتش تصور نمی‌شود بلکه ذات او و شهود ذات او امر واحدی بدون هیچ اختلاف است (شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۹).

ملاصدرا معتقد است علم حقیقی که در آن امکان خطا و اشتباه نباشد، تنها با شهود ذات حق قابل تحصیل است و سایر مراتب علم به واسطه محدودیت مدرک و مدرک، علم کافی نیست، ذات حق و شهود این ذات علت وجود مخلوقات و شهود آنان است، یعنی همان طور که ذات حق خالق مخلوقات نیز جز با وجود آنها تصور نمی‌شود بلکه وجود و شهود آنها یک چیز است؛ زیرا علت این دو واحد است، پس این دو معلوم نیز بدون هیچ اختلافی واحد هستند و همان طور که وجود مخلوقات تابع وجود ذات حق است، شهود و ظهور آنها نیز تابع شهود ذات حق است بر این اساس معلوم شد که ذات حق از حیث ذات، آینه صور اشیا کلیه و جزئی همان گونه که هستند، بدون هیچ غلط و اشتباهی است، این سخن در واقع عین عبارت ابن عربی است که می‌فرماید: ذات حق آینه اشیاست و اشیا آینه حقد و در جایی دیگر این دو را نیازمند به یکدیگر می‌داند بدین گونه که اگر حق تعالی نبود، اشیا نبودند و اگر اشیا و اعیان نبودند تجلی و معرفت حق امکان‌پذیر نبود.

حق تعالی بدون تعین ظهور نمی کند

اما ادراک حق تعالی بدون تعین برای ما سوی الله محال است و آنچه مورد ادراک حضوری و حصولی حکیم و عارف واقع می شود ادراک و شناخت تعینات اسمی، صفتی و فعلی حق است. تنوعات مشهود در خلق، آینه خصوصیات پنهان در ذات غیب الغیوب است به همین جهت عارفان در ابتدا حق را در آینه خلق و با خلق می بینند و از ورای حجاب و آینه خلق حق را نظاره می کنند.

منشأ اختلاف و شناختها

ملاصدرا معتقد است اختلاف انسانها و مذاهب آنان در مسئله شناخت حق به انحای مشاهده آنان از تجلیات حق باز می گردد، رد و انکار آنان نیز به غلبه احکام بعضی از مراتب و مواطن تجلی اسما و صفات بر بعض دیگر و پوشیده بودن بعضی از مجالی حق از مجالی دیگر است هنگامی که حق تعالی در صفات سلبیه برای عقول مسبّح و منزّه بدون شائبه تشبیه و نقص تجلی کند، این عقول آن را می پذیرند و تمجید و تسبیح می کنند تجلی حق در صفات سلبی را موجودات غیر مجرد تام، مانند وهم و خیال و نفوس منطبع در ماده و قوای آن انکار می کنند؛ زیرا شأن این نوع قوای ادراکی این است که حق را تنها در مقام تشبیه و تجسیم ادراک می کنند و هنگامی که حق با صفات ثبوتیه تجلی می کند نفوس ناطقه آن را قبول و می پذیرند؛ زیرا قلوب و نفوس از جهت تعلق به اجسام مشبه و از جهت تجرد جوهرشان منزّهند. عقول مجرد چون از مرتبه عالم اجسام به دور هستند، حق را جز در صفات تنزیهی نمی پذیرند و آنچه را در هر یک از مراتب عقلی و نفسی و وهمی از تجلیات الهی ظهور کند و متناسب و هم سنخ خودشان باشد پذیرفته و هر چه را مخالف و نامناسب حالشان باشد، انکار می کنند؛ زیرا هر کس حق را به توسط وجود خاص خود مشاهده می کند و حق را جز از طریق خاص خود نمی شناسد از حق در او چیزی ظاهر نمی شود الا آنچه که در آینه ذات مخصوص او تجلی کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۵/۲).

مراد از جهت و هویت خاص ارتباطی بدون واسطه بین حق تعالی و اشیا است. طریقی که هر موجود و مظهری مستقیماً از حق تعالی فیض مخصوص به خود را دریافت نموده و هیچ موجود دیگری در این امر وساطت ندارد. حقایق وجودی از همین وجه خاص که سرّی بین خداوند و مخلوق است به هر موجود تجلی می‌یابد. ظهور آثار موجودات و اختلاف تأثیرات از همین وجه است، از همین جهت وجه خاص، نوعی علم به موجود افاضه می‌شود که خاص اوست (ابن عربی، چاپ قدیم: ۲۰۹/۱ و ۲۲۲/۲ و ۳۰۴).

هر یک از قوا، محجوب به نفس و ذات خود است و چیز دیگر را برتر از خود نمی‌داند همانند ملائکه که هنگام خلقت انسان خود را برتر اعلام نمودند و مانند عقل و وهم که هر دو مدعی سلطنت و برتری هستند و از دستور یکدیگر تبعیت نمی‌کنند.

عقل ادعا می‌کند با قوه ادراکی خود قادر و محیط است به ادراک حقایق آن گونه که هستند در حالی که این گونه نیست؛ زیرا عقل جز مفاهیم کلی و لوازم وجودات را ادراک نمی‌کند و نهایت شناخت او علم اجمالی به این است که پروردگاری است که منزّه از صفات ممکن الوجود است و از شهود حق و مشاهده تفصیلی تجلیات و ظهورات او و نفوذ نور حق در او محجوب است، وهم نیز ادعای برتری و سلطنت دارد و عقل را در همه اموری که خارج از حدود ادراک اوست، تکذیب می‌کند؛ زیرا شأن وهم ادراک معانی جزئی است و قدرت ادراک معانی کلی را ندارد.

اما انسان کامل که با نور حق هدایت می‌شود، همه تجلیاتش را در همه مراتب می‌پذیرد و او را در جمیع تجلیاتش عبادت می‌کند، او در واقع بنده حقیقی خداست (همان: ۴۱).

ادراک حق تعالی به قدر سعه وجودی

هر کس حق تعالی را به قدر سعه وجودی‌اش مشاهده می‌کند و تفاوت بین انبیا و اولیا و آحاد مردم در این است که انبیا به واسطه وسعت ادراک و قوت احاطه آنان

و اتصال به عالم قدس، حق را در مشاهد و مجالی مشاهده می‌کنند و او را می‌شناسند و انکار نمی‌کنند و طور ادراک آنان ورای طور عقل و سایر مشاعر است و ادراک آنها در مشعری از عقل و وهم و خیال و حس ورای طور آن مشعر خاص است و می‌دانند که معلوم بالذات در هر ادراک عقلی یا حسی همیشه حق تعالی است و غیر حق معلوم بالعرض است.

و خلاصه اینکه همان طور که وجود خارجی هر موجودی از وجود حق حاصل می‌شود وجود علمی و حضور شهودی آن نیز از شهود حق منبث می‌شود. هر کس چیزی را ادراک کند با هر نوع ادراکی که باشد، حق را ادراک کرده است اگرچه جز افراد کامل به این ادراک آگاه نیستند، البته از این ادراک حق لازم نمی‌آید که ادراک به کنه و ذات او حاصل شود.

استحقاق مقام خلافت الهی برای انسان به حسب جوهر ذات انسان است که قابلیت تطور در همه اطوار وجودی را دارد و همه صفات متقابل الهی در او ظهور می‌یابد، این مقام تنها برای انسان کامل است که به منزله آینه وجود حق است، اگرچه سایر موجودات همانند عقول و جواهر خالص عقلی اشراقات علمی و کمالات نوری دارند اما از اطوار کونی و انفعالات شوقی و شعور به نشئه حسی جزئی بهره‌ای ندارند و همین طور افلاک نیز اگرچه ادراکات کلی و جزئی از طریق نفس ناطقه مجرد دارند و لیکن مرتبه فنا و انقطاع کلی از ذات و تدرج از صورتی به صورت دیگر برای آنها امکان ندارد؛ زیرا کمالات آنها فطری و اجسام آنها از کیفیات متضاد بی‌بهره‌اند، به همین جهت مقام و مرتبه معلومی دارند و امکان گذر از این مرتبه و ارتقا به مرتبه بالاتر را ندارند، بر خلاف مرتبه کامل انسانی که تحول و تقلب در اطوار نقص و کمال و احاطه به جمیع حقایق علوی و سفلی می‌یابند و در هنگامی که ذات آنها با نور ذات حق منور شود اشیا را هم در مقام کلیات و هم در مقام جزئیات آن گونه که هستند، می‌بینند.

کتاب شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین محمد، الفتوحات المکیة فی معرفة اسرار المالکیة و الملکیة، ۱۳ جلدی، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۲۹ ق.
۳. همو، فصوص الحکم و خصوص الکلم، چاپ جدید انتقادی به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۳۶۵ ق.
۴. جامی، نورالدین عبدالرحمن، اشعة اللمعات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
۵. همو، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص ابن العربی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمألهین)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ۹ جلدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، المبدأ و المعاد، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۸. همو، ایقاظ النائمین، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۹. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. همو، الواردات القلیبیه فی المعرفة الربوبیه: ترجمه و تصحیح احمد شفیعیها، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۹ ق.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی