

بررسی عینیت صفات واجب تعالی با ذات با بهره‌گیری از حیثیت تقییدیه

محمد مهدی گرجیان*

سعید احمدی**

چکیده

از مباحث کهن در بحث‌های کلامی و اعتقادی، نحوه ارتباط صفات باری تعالی با ذات اوست. در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی از سوی متکلمان و حکما بیان شده است. برخی قائل‌اند ذات واجب تعالی - به خاطر بساطتش - به صفتی از صفات متصف نمی‌شود و استعمالات قرآنی از باب مجاز است. اشاعره، اتصاف ذات به برخی از صفات را جایز دانسته و از سوی دیگر به خاطر مغایرت بین ذات و صفات، قائل به «قدمای ثمانیه» شده‌اند. در مقابل، مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام نیز عینیت صفات با ذات باری تعالی را مطرح کرد که مورد توجه متکلمان شیعی و حکمای مسلمان قرار گرفت. در نحوه تحلیل این عینیت و چگونگی آن، بحث‌های گوناگونی مطرح شده که اوج آن را می‌توان در عرفان اسلامی با بهره‌گیری از حیثیت تقییدی اندماجی و شأنی مشاهده کرد. از نظر عرفان اسلامی، حق تعالی در مقام ذات، همه احکام و صفات را به نحو اندماجی دارد و جمیع صفات ثبوتیه کمالیه، از باب «بسیط الحقیقیه کل الاشیاء» به حیثیت تقییدیه شأنیه حق تعالی در این مرتبه ذات موجودند و از یکدیگر تمییز ندارند. همان‌گونه که وجود در موطن ذات عین وجود حق است، صفات کمالیه نیز چون از شئون وجودند، عین وجودند.

واژگان کلیدی: صفات واجب تعالی، اتصاف و عدم اتصاف ذات به صفات، عینیت، حیثیت تقییدیه اندماجیه، حیثیت تقییدیه شأنیه.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام.

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام (نویسنده مسئول).

مقدمه

صفات خداوند متعال در یک تقسیم به صفات ذات و صفات فعل تقسیم می‌شوند؛ زیرا این صفات، یا مفاهیمی هستند که با توجه به نوعی از کمال، از ذات الهی انتزاع می‌شوند؛ مانند حیات و علم و قدرت و یا مفاهیمی هستند که از نوعی رابطه بین خدای متعال و آفریده‌هایش انتزاع می‌شود؛ مانند خالقیت و رزاقیت. دسته نخست را «صفات ذاتیه» و دسته دوم را «صفات فعلیه» می‌نامند. در مورد ارتباط صفات ذاتی خداوند با ذات حق تعالی دیدگاه‌های گوناگونی بیان شده است.

۱. دیدگاه‌های گوناگون در نحوه اتصاف خداوند با صفاتش

۱-۱. زیادت صفات بر ذات

اشاعره قائل‌اند که ذات خداوند به برخی از صفات متصف می‌شود و این صفات، زاید بر ذات است؛ زیرا مغایرت بین موصوف و صفت، ضروری است و چون موصوف، «واجب‌الوجود» و «قدیم‌الوجود» است باید این صفات نیز مانند «موصوف» واجب‌الوجود و قدیم‌الوجود باشند. بنابراین صفات واجب‌الوجود مانند ذات واجب‌الوجود، هم واجب‌الوجود و هم قدیم‌اند. از آنجایی که اشاعره این بیان را فقط در هفت صفت از صفات الهی قائل‌اند معتقدند که هشت موجود قدیم داریم که از آنها به «قدمای ثمانیه» تعبیر می‌کنند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸ ص ۴۴ / تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۶۹ / رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۲۴).

۷۸

تیسر

سال بیستم / بهار ۱۳۹۴

۱-۲. تعطیل

مشهور، این است که معتزله به خاطر بساطت ذات واجب تعالی، معتقدند ذات به صفتی متصف نمی‌شود (همدانی، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۸) و استعمالات قرآنی، نوعی از مجاز است؛ با این بیان که اگر خداوند متعال خودش را در قرآن به عالم

بودن توصیف می‌کند از باب این است که فعل او مانند فعل موجودی دارای علم است. نظریه نیابت ذات به این معنا که هر چند ذات حق از هر صفتی عاری است؛ ولی نوع فعل ذات حق، شبیه فعل ذاتی است که دارای صفاتی همچون علم، حیات و قدرت است و ذات عاری از صفات او، کار ذات واجدالصفات را انجام می‌دهد. ظاهراً این مطلب، شهرتی بیش نیست؛ زیرا با درنگ در سخنان معتزله روشن می‌شود که آنان نیز طرفدار نظریه عینیت هستند و اگر صفات خدا را نفی کرده‌اند، منظورشان صفات زاید بر ذات بوده است؛ نه اصل واقعیت صفات. البته در میان معتزله، افرادی مانند ابوهاشم جبایی هستند که نه نظریه زیادت و نه نظریه عینیت را پذیرفته‌اند و در مقابل به نظریه حال قائل شده‌اند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ص ۶۰/ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۷). شاهد این مطلب، عبارت ابوالحسن اشعری است که می‌گوید: «فقال اکثر المعتزلة و الخوارج و كثير من المرجئة و بعض الزيدية ان الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم و قدرة و حياة». این تعبیر به خودی خود گویای این است که صفات خداوند، عین ذات اوست و نه زاید بر ذات الهی (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۴).

۳-۱. عینیت صفات با ذات

طایفه امامیه - اعم از حکیم و متکلم - در پرتو روایات امامان معصوم علیهم السلام ضمن نفی زیادت صفات خدا بر ذات او، قائل به عینیت صفات با ذات است. یگانگی صفات ذاتی با ذات که از آن به نفی صفات زاید بر ذات نیز تعبیر می‌شود «توحید صفاتی» نامیده می‌شود. دلیل بر توحید صفاتی، این است که اگر هر یک از صفات الهی، مصادق و مابازای جداگانه‌ای داشته باشد از چند حال خارج نخواهد بود: یا مصادیق آنها در داخل ذات الهی فرض می‌شوند و لازمه‌اش این است که ذات الهی، مرکب از اجزا باشد و چون ترکیب به نیاز می‌انجامد چنین چیزی محال است یا اینکه مصادیق آنها خارج از ذات الهی تصور می‌شوند و یا اینکه ممکن‌الوجود و آفریده خدا انگاشته می‌شوند. اما

فرض واجب‌الوجود بودن آنها به معنای تعدد ذات و شرک صریح است و فرض ممکن‌الوجود بودن صفات، مستلزم این است که ذات الهی که بر فرض فاقد این صفات است آنها را بیافریند و سپس به آنها متصف شود؛ مثلاً باینکه ذاتاً فاقد حیات است موجودی را به نام «حیات» بیافریند و با آن، دارای حیات شود. همچنین درباره علم و قدرت و ... در صورتی که محال است علت هستی‌بخش، ذاتاً فاقد کمالات مخلوقاتش باشد (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۲) و از آن رسواتر، این است که در سایه آفریدگانش دارای حیات و علم و قدرت، و متصف به صفات کمالیه دیگر شود. با بطلان این فرض‌ها روشن می‌شود که صفات الهی، مصادیق جداگانه‌ای از یکدیگر و از ذات الهی ندارند؛ بلکه همگی آنها مفاهیمی هستند که عقل، از مصداق واحد بسیطی که همان ذات مقدس الهی است، انتزاع می‌کند؛ زیرا اگر صفات خدا عین ذات او نباشد، تکثر در ذات لازم می‌آید که این کثرت به اقتضاهای متعدد است و تعدد اقتضا موجب تعدد مقتضا و صفات می‌شود که با توحید در تنافی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۶).

البته همه کسانی که به عینیت صفات با ذات قائل‌اند در همان نگاه اول با این مشکل روبه‌رو هستند که آیا معنای عینیت صفات به حمل اولی است یا به حمل شائع؛ به بیان دیگر آیا همه صفات، تنها در مصداق، متحد هستند یا در مفهوم نیز متحدند، این در حالی است که برخی از اندیشمندان حتی این اندازه را قبول نداشته‌اند که صفات الهی از نظر مصداق یکی باشند و مثلاً استدلال کرده‌اند که علم که یک صفت ذات‌الاضافه است، نمی‌تواند با حیات که صفت حقیقی محض است متحد باشد؛ از این رو بهتر است روشن شود که مراد از عینیت چیست و چه نوع عینیتی مورد نظر است. به‌طور کلی در باب عینیت دو نظریه مهم مطرح است:

الف) عینیت مصداقی صفات با ذات و تغایر مفهومی؛

ب) عینیت مصداقی و مفهومی بین ذات و صفات.

۲. مراد از عینیت

مراد از عینیت صفات با ذات، این نیست که ذات و صفات در خارج، دو چیزند و با هم متحد شده‌اند؛ چون یکی شدن دو چیز عینی محال است؛ بلکه مراد، این است که ذات خداوند در عین بساطت، همه اوصاف کمال را بدون نیاز به هر چیز زایدی داراست (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۸۱)؛ بر خلاف اوصاف، ممکنات که هیچ وصفی عین ذات آنها نیست و هر وصف کمالی می‌تواند از آنها سلب شود؛ برای نمونه هر ممکنی در اتصاف به دانستن و کشف مجهول، نیازمند قیام وصف علم به ذات اوست و در اتصاف به توانایی و اقتدار نیز نیازمند قیام وصف قدرت به ذات اوست. از این‌رو گاه ممکن موجود است و متصف به علم و قدرت نیست. از این تفکیک معلوم می‌شود ذات ممکنات غیر از اوصاف آنهاست؛ اما ذات و صفات خدای سبحان عین یکدیگرند (نراقی، ۱۳۶۹، ص ۶۵).

از نظر حکمت متعالیه، ذات واجب، چون مفیض وجود موجودات امکانی و معطی کمالات آنهاست، محال است به صفات کمالی متصف نشود؛ زیرا معطی شیء، فاقد شیء نیست. بنابراین صفات حقیقی کمالی خداوند مانند حیات و قدرت و علم و مانند آن زاید بر ذات باری تعالی نبوده و با ذات عینیت دارند؛ به این بیان که ذات خداوند به خودی خود و به نفس حقیقتش، خاستگاه انتزاع این صفات است؛ بدون اینکه چیز دیگری در اتصاف ذات به این صفات مدخلیتی داشته باشد (همو، ۱۳۸۱، ص ۲۴۵). از نظر مشهور حکمای اسلامی، هیچ مانعی ندارد که یک شیء به حسب وجود، خارجی و عینی [واحد] باشد و در عین حال مصداق مفاهیم کثیره و متعدده باشد (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۲۴). آنچه محال است، این است که شیء، مصداق کثیر بما هو کثیر باشد و از متکثراتی که هیچ وجه مشترکی در میان آنها نیست، مفهوم واحدی انتزاع شود (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۲۶/حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۳)؛ به عبارت دیگر گرچه صفات خدا از جهت لفظ و مفهوم با یکدیگر و با ذات حق متغایرنند، ولی از جهت مصداق و انطباق، همه آنها

عین هم‌اند (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۳ / مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۶ / نراقی، ۱۳۶۹، ص ۶۵ / لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱). البته یک تفاوت میان ذات واجب و مخلوقات مادی، در صفات و احکام هست و آن، این است که در مخلوقات و موجودات مادی، برای آنکه موجود، به صفاتی متصف شود، دو چیز لازم است: الف) اینکه آن صفت برای آن موصوف ممتنع نباشد و به بیان دیگر ممکن به امکان عام باشد. ب) اینکه شرایط خارجی، موجود و موانع هم مفقود باشد؛ برای نمونه برای اینکه زید عالم باشد، هم لازم است که صفت «علم» برای زید امکان داشته باشد و هم لازم است شرایط تحصیل علم برای زید فراهم باشد و موانع هم منتفی بوده باشد. در این وقت، زید عالم می‌شود؛ یعنی صرف امکان عالم بودن کافی نیست که زید «واقعاً» عالم باشد. اگر ما «سنگ» را در نظر بگیریم، از نظر عالم بودن، فاقد شرط نخست است؛ یعنی امکان عالم بودن در او نیست و اگر انسان وحشی را در نظر بگیریم، فاقد شرط دوم است. پس به‌هرحال در اتصاف مخلوقات مادی به یک سلسله صفات، دو چیز شرط است. اما برای ذات واجب‌الوجود، بلکه همه مجردات و فوق‌مادیات، در اتصاف به صفات خودشان، یک شرط بیشتر وجود ندارد و آن، امکان و عدم امتناع است؛ یعنی همین قدر که دانستیم فلان صفت برای او ممتنع نیست و ممکن است، کافی است حکم کنیم که به‌طورقطع او واجد این صفت است. به بیان دیگر امکان هر صفت در ذات واجب، مساوی است با وجدان و فعلیت آن صفت. هر صفتی که برای واجب، ممتنع نیست و موجودات بدون اینکه به تجسم نیازی داشته باشند به آن صفت متصف می‌شوند. آن صفت برای ذات واجب‌الوجود، ثابت است. هر یک از «حیات»، «علم» و «قدرت» معنای خاص خود را دارند؛ چنان‌که ذات اقدس او نیز معنای خاص خود را دارد و هرگز از نظر مفهوم، اتحادی بین آنها نیست؛ ولی در مصداق، یعنی تحقق خارجی و در حیثیت صدق، یک چیز است که به ملاحظه ویژگی‌های گوناگون، عناوین متفاوت به خود می‌گیرد و مصداق مفاهیم متعدد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۷۰).

ملاصدرا با توجه به معنا و مفهوم عینیت و محذورات آن در فصل پنجم از موقوف ثانی جلد ششم اسفار به دفع دخلی می‌پردازد که همان توهم عینیت مفهومی است. از عنوانی که صدرا برای این فصل بیان می‌کند می‌توان پی برد که او با بیان این عنوان (فی إيضاح القول بأن صفات الله الحقيقية كلها ذات واحدة لكنها مفهومات كثيرة) متفطن بوده است که عینیت مفهومی صفات نیز قائلانی دارد. ملاصدرا هرچند از قائلان عینیت مفهومی با عنوان «العقلاء المدققين» یاد می‌کند، بدون آنکه نامی از آنان بیاورد به نقد عینیت مفهومی صفات با ذات می‌پردازد (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۵).

شیخ‌الرئیس از جمله کسانی است که ضمن اعتقاد به عینیت مصداقی صفات با ذات، به عینیت اوصاف الهی در مقام مفهوم نیز قائل است. او در این زمینه بیان می‌کند: «لیس ارادته مغایرة الذات لعلمه و لا مغایرة المفهوم لعلمه و قدیننا أن العلم الذی له هو بعینه الارادة التي له... فبان أن المفهوم من الحياة والعلم و القدرة والجود والارادة المقولات علی واجب الوجود مفهوم واحد» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۱). مسئله‌ای که دیدگاه /بن سینا را از فیلسوفان دیگر متمایز کرده، سرایت حکم عینیت از حقیقت به مفهوم اوصاف الهی است.

تعبیر /بن سینا مبنی بر عینیت مفهومی اوصاف الهی با توجه به غریب بودن ظاهرش، دو نوع واکنشی را در حکما و اندیشمندان متأخر برانگیخت: گروه اول که اغلب شارحان /بن سینا هستند به ذکر دیدگاه وی نپرداخته‌اند؛ اما دسته دوم نظر وی را مطرح کرده و به نقد و اعتراض به آن پرداخته‌اند (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۱۸۰ / غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰ / شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۵). از نظر این افراد، /بن سینا با خلط مفهوم و مصداق اوصاف، دچار اشتباه بزرگی شده است.

از نظر ملاصدرا وجه فساد این نوع نگرش در این است که اگر این صفات از نظر مفهوم نیز عین هم‌دیگر قلمداد شوند، لازم می‌آید این الفاظ مترادف باشند و آنچه از یکی فهمیده می‌شود، همان از دیگری نیز فهمیده شود (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴۵).

با توجه به مطالب فوق، روشن شد که نظریات در باب صفات الهی به شرح ذیل است:

۱. زیادت صفات بر ذات؛

۲. تعطیل؛

۳. عینیت مصداقی صفات با ذات و تکثر مفهومی با ذات؛

۴. عینیت مصداقی صفات با ذات و عینیت مفهومی بین خود صفات.

شاید در آغاز امر، علت اقوال مختلف در باب صفات الهی به نقص دستگاه فکری متکلمان مرتبط باشد؛ اما فهم توحید صفاتی از دشوارترین مباحث توحیدی است که از یک سو باید به بساطت ذات واجب توجه داشت و از سوی دیگر باید نحوه اتصاف ذات به این صفات را به گونه‌ای توجیه کرد که به تعطیل تا تشبیه دچار نشود. آنچه از کتب حکما برداشت می‌شود این است که آنان با الهام از مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام ذات واجب تعالی را از سویی به صفات کمالی متصف می‌دانند و از سوی دیگر به عینیت صفات با ذات قائل‌اند؛ اما اینکه این عینیت چگونه تحلیل می‌شود، مطلبی است که در کتب بزرگان حکمت یافت نمی‌شود؛ از این رو نحوه تحلیل این عینیت را باید در غنای مکتب عرفانی جست.

۳. دیدگاه عرفان اسلامی

عینیت صفات با ذات در عرفان اسلامی مورد قبول تمام پژوهشگران است؛ اما ارائه یک نظام سازوار در تبیین عینیت، نیازمند بازخوانی حیثیات تقییدیه است. این اصطلاح در مباحث فیلسوفان پیش از میرداماد مطرح نبوده و از زمان میرداماد به بعد رایج شده است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۴۳). به‌طور کلی آنچه از متون عرفانی می‌توان در رابطه با حیثیات تقییدیه اصطیاد کرد سه حیثیت است: نفادی، اندماجی و شأنی* (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳).

حیثیت تقییدیه - در برابر حیثیت تعلیلیه - واسطه‌ای است که خود حقیقتاً به یک وصف و قید متصف است و مقید نیز به دلیل اتحاد با آن، مجازاً و

* این اصطلاحات در رابطه با اقسام حیثیت تقییدیه توسط استاد گرانقدر سید یدالله یزدان‌پناه در فضای مباحث عرفانی و فلسفی جعل شده است. هرچند ممکن است ملاحظاتی به این مباحث نوپدید از سوی برخی از اندیشمندان باشد؛ اما ریشه‌های این بحث در اثنای سخنان بزرگانی چون شیخ، قونوی، جنسلی، جامی و صدر وجود دارد. این مقاله در صدد تحلیل عینیت صفات با ذات واجب با پذیرش جعل اصطلاح استاد گرامی است.

بالعرض به آن وصف متصف می‌شود و به تعبیری، وصف درحقیقت از آن واسطه و اتصاف مقید به آن از باب وصف به حال متعلق است. در چنین اتصافی، سلب قید از خاستگاه اتصاف یا همان واسطه، ممتنع است؛ چراکه سلب شیء از خودش ممتنع است. البته مقید با چنین قیدی، مرتبه‌ای مستقل از وجود واسطه نمی‌یابد؛ بلکه همواره در کنار واسطه است و مادامی که به این قید مقید است، به‌هیچ‌روی نمی‌تواند از واسطه جدا باشد. برای نمونه در «الجسم ابيض بالبياض» بیاض واسطه در عروض سفیدی بر جسم است و جسم، مجازاً به وصف سفیدی متصف شده و سلب، وصف سفیدی از بیاض ممتنع است؛ زیرا سلب شیء از خودش محال است؛ ولی سلب وصف سفیدی از جسم «بما هو جسم» صحیح است و لذا گاهی از موارد سیاه یا سرخ است. فرق این حیثیت با حیثیت تعلیلیه در این است که سلب وصف از مقید در حیثیت تقیدی، ممکن و در حیثیت تعلیلی، ناممکن است.

حیثیت تقیدیه نفادیه

عقل انسان در تحلیل یک موجود خارجی مانند درخت، دو نوع حیثیت را درک می‌کند: حیثیت هستی (وجود) و حیثیت چیستی (ماهیت)؛ به این بیان که درخت، وجودی دارد که به نفس ذاتش موجود است و ماهیتی دارد که به واسطه وجود درخت، موجود است. پرسش این است که این دو حیثیت چگونه با واقعیت خارجی ارتباط می‌یابند؟ از سویی دوگانگی در متن خارج وجود ندارد و از سوی دیگر هر دو به طور یکسان بیانگر متن واقع نیستند. از دیدگاه دستگاه فلسفی صدرای یکی از این حیثیات، بیانگر متن واقع است و دیگری بیانگر یک ویژگی یا صفتی از همان عین خارجی است. البته ماهیت، امری ذهنی نبوده که هیچ واقعیتی در خارج نداشته باشد. اعتباری بودن به معنای انتزاعی بودن است؛ با این بیان که حیثیت ذهن‌شناسا در این موقعیت، یک حیثیت انفعالی است و فعال نبوده تا چیزی بر آن بیفزاید. بنابراین با

انتزاع این مفهوم (ماهیت) چیزی بر متن خارجی افزوده نشده و وحدت آن از بین نمی‌رود (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۸۶). مفاهیم ماهوی از ویژگی‌های لاتعینی وجودات خارجی انتزاع شده‌اند؛ با این بیان که ما همواره در خارج با اموری روبه‌رو هستیم که هستی آنها متعین و محدود به حدود و ویژگی‌های خاصی است. لازمه وجود ماهیتی، سلب‌های بی‌شماری به عدد ماهیات دیگر است که خارج از آن موجودند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۴) یا به عبارت دیگر ماهیات، همان حدود وجودات هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۲۸).

اتصاف موجودیت به ماهیت نمی‌تواند بالذات و بدون هیچ واسطه‌ای انجام پذیرد؛ به بیان دیگر هرچند چنین حیثیتی در خارج موجود است و از متن واقع نشئت می‌گیرد؛ اما به‌خودی‌خود وجودی از خود نداشته و به واسطه وجود، موجود می‌شود؛ بنابراین موجود بالعرض است؛ زیرا تا متن نباشد حد نیز موجود نخواهد بود. از این‌رو از آن به حیثیت تقییدیه نفادی تعبیر می‌شود؛ به این بیان که ماهیت در حقیقت از نفاد و حد و پایان شیء انتزاع می‌شود و باید آن را در حدود وجودات جستجو کرد؛ نه در متن آنها (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۶).

حیثیت تقییدیه اندماجیه

بحث از این حیثیت با بحث از معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی ارتباط وثیقی دارد. در حیثیت تقییدیه نفادی بحث در مورد دو مفهوم وجود و ماهیت بود؛ ولی در این نحوه از حیثیت تقییدیه با مفاهیم دیگری نیز سروکار داریم که عقل انسان در رویارویی با واقعیت خارجی ادراک می‌کند. این مفاهیم همانند وجود و ماهیت، زائیده فعل نفسانی نیستند و در خارج ریشه دارند. طبق اصالت وجود، مفهوم وجود، بیانگر متن واقع و عینیت خارجی است و مفاهیم دیگری مانند وحدت و فعلیت نمی‌توانند بیانگر متن واقع باشند؛ از این‌رو این مفاهیم، نشانگر صفاتی از متن خارج‌اند و در متن واقع به نحو اندماجی موجودند که ذهن آدمی آنها را از هم جدا می‌کند؛ به بیان دیگر وجود متن خارج را پر کرده و این مفاهیم به نحو اندماجی در وجود هستند. تفاوت این

مفاهیم با مفاهیم ماهوی در این است که این مفاهیم از حدود شیء خارجی انتزاع نمی-شوند؛ بلکه از حاق وجود شیء انتزاع می‌شوند. از نظر صدر، تمام معقولات ثانی، حاکی از حیثیت اندماجی متن واقع هستند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲). علامه طباطبایی به این مطلب اشاره می‌کند که مفاهیمی که به عنوان صفات وجود، بدان ملحق می‌شوند اموری خارج از ذات وجود نیستند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۱۳).

هرچند برخی عروض، این معقولات را ذهنی می‌دانند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۶۴)، از نظر صدر عروض این مفاهیم نیز خارجی است. البته خارجی بودن هر شیء به حسب آن شیء است. تمام این حقایق در خارج به نحو اندماجی و بدون هیچ کثرتی به نفس همان وجود اصیل موجودند و تکثر آنها در مقام تحلیل ذهنی است. بنابراین معقولات ثانیة فلسفی به نفس وجود اصیل، موجودند و تکثر آنها به تکثر متن نمی‌انجامد؛ به بیان دیگر هر وجودی که محقق می‌شود، ویژگی‌های وجودی خود مانند فعلیت، معلولیت و وحدت را به نحو اندماجی، بدون افزودن امری دیگر دارد. اگر موجودی نامتناهی بود، ویژگی‌های او نیز نامتناهی است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲).

برای تقریب به ذهن این حیثیت در متون عرفانی می‌توان به «واحد یا یک» و «دانه» مثال زد؛ زیرا در ریاضیات قدیم «یک» عدد قلمداد نمی‌شد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۵۸)؛ بلکه «عاد» یا شمارشگر به شمار می‌رفت که با تکرار خود، اعداد را پدید می‌آورد؛ پس «یک» واحدی بدون تکثر است که نسبت‌های بی‌نهایتی را به نحو اندماجی در خود داراست. عارفان از این مثال برای توضیح چگونگی حضور اندماجی کثرات در مقام وحدت استفاده می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۷۱، ص ۳۱ / کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص ۷۷ / قمشه‌ای، ۱۳۰۶، ص ۵۰ / آملی، ۱۳۸۲، ص ۴۲ / همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹۲) «دانه» نیز همانند «واحد» مثال دیگری برای حضور کثرات وحدت است؛ زیرا دانه می‌تواند رشد کند و به درخت تنومندی تبدیل شود. بنابراین یک گیاه در دانه به صورت اندماجی وجود دارد (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۹ / فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۴)؛ دانه‌ای که می‌تواند رشد کند و به صورت درخت تناوری درآید. عارفان می‌گویند در اینجا با صرف نظر از جنبه‌های مبعد مثال، تمام تفصیل‌ها و کثرات آینده این دانه، یعنی آنچه می‌تواند بدان تبدیل شود به صورت فشرده در آن موجود است.

حیثیت تقییدیه شانی

سومین حیثیت از حیثیت‌های تقییدیه، حیثیت تقییدیه شانیه است. البته این نحوه از حیثیت در نظام علی و معلولی معنا ندارد و باید در آموزه‌های نهایی ملاصدرا در بازگشت علیت به تشان این نحوه از حیثیت را جستجو کرد که حاصل نقطه تلاقی برهان و عرفان و نظام وحدت شخصیه است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۱). ملاصدرا با بیان «النفس فی وحدتها کل القوی» (همان، ج ۸، ص ۵۱/ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۹) به این حیثیت تقییدی اشاره می‌کند. ما به اجمال در خودمان قوایی همچون قوه عقل، وهم، خیال و حس می‌یابیم و با وجود اینکه هر کدام از اینها بالبداهه از یکدیگر متمایزند، اما وجدان خود را وجودی واحد می‌بینیم. نفس با وجود واحد بودن، محمل کثرت نیز هست. این ویژگی که از آن به انبساطی بودن حقیقت نفس تعبیر می‌شود در دستگاه صدرایی به وجود سعی معروف است. در اینجا دیگر حیثیت اندماجی مطرح نیست؛ بلکه گستردگی و سعی بودن نحوه وجود نفس است که مصحح جمع وحدت ذات نفس با کثرت قوا و شئون آن است. در این تحلیل، موجودیت قوای نفس به رسمیت شناخته شده است؛ متها به نفس وجود سعی نفس معنا می‌یابد. این قوا به واسطه حیثیت تقییدیه نفس موجودند. البته نفس به خودی خود و در مقام اطلاقی، پیش از تنزل به مراتب عقلی و خیالی و حسی، همه این حقایق را به نحو اندماجی در خود دارد و حقیقت بسیط در تمام شئون خود حضور دارد. نفس در مقام عقل، عقل است و در مقام خیال، خیال و در مقام حس، حس است. این تقریر، چگونگی حضور وحدت در کثرت را تبیین می‌کند. در عبارات ملاصدرا به این حیثیت با تعبیر دیگری نیز اشاره شده است؛ برای نمونه «سنقیم البرهان القطعی علی أن الوجودات وإن تكثر وتمایزت إلا أنها من مراتب تعینات الحق الأول و ظهورات نوره و شئون ذاته» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۱).

تقریر دیگری نیز از بسیط الحقیقه بیان شده که چگونگی حضور کثرت در وحدت را بیان می‌کند. با این بیان که حقیقت بسیط، تمام حقایق را در خود دارد. نفس در مقام

اطلاقی خود، یعنی در مقامی که هنوز قوای نفسانی از هم تمایز نیافته‌اند، حقیقت عقل و خیال و حس را در خود دارد. حقیقت بسیط، همه اشیا را به نحو اندماجی در خود دارد. مقام کثرت در وحدت، مقام اندماجی است و مقام دیگر که تفصیل کثرت است، ناظر به حیثیت تقییدیه شأنی است؛ یعنی وحدت در کثرت یا مجمل در مفصل (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۷).

تحلیل نسبت صفات الهی با ذات

پس از بیان اقسام حیثیات تقییدیه، نوبت به این پرسش می‌رسد که احکام و صفات کمالی که برای حق تعالی در مقام ذات ثابت هستند از نظر وجودی چه رابطه‌ای با حق تعالی دارند و چگونه حضور آنها در مقام ذات تبیین می‌شود.

از نظر عرفا، هر صفت کمالی که در حقایق ساری است و از عوارض وجود مطلق است و ثبوت آن به امکان عام از برای حق، مستلزم تقید و اتصاف حق به صفات امکانیه نمی‌شود، باید برای حق بالذات ثابت باشد؛ چون معطی شیء و فاعل صفات کمالی، فاقد کمال نخواهد بود. جمیع صفات کمالی از قبیل علم و قدرت و اراده و حیات، برای حقیقت وجود بالذات ثابت است؛ زیرا اگر صفات کمالی در مقام ذات وجود ثابت نباشد و صفات کمالیه، زاید بر ذات باشد - چون معطی کمال فاقد کمال نیست - باید ذات وجود در اتصاف به این کمالات و افاضه این کمالات، به مبداء علم و ادراک و قدرت و اراده دیگری نیاز داشته باشد.

عرفا برای وجود، مراتبی قائل هستند؛ یکی از آن مراتب، مرتبه احدیت است که تمام تعینات در آن نفی می‌شود و به تعبیر قیصری «وجود در مقام احدیت ذات، نافی جمیع تعینات است و هر تعینی - اعم از تعین اسمی و صفتی و سایر تعینات - در مقام احدیت وجود مستهلک است. در آن مقام شامخ، نه صفت ملحوظ است و نه اسم و نه رسم و نه مسما؛ چون جمیع این جهات، حاکی از تعین است و حقیقت وجود در این مقام، تعین ندارد و آنچه

که از آن رایحه تعین استشمام می‌شود، از این مرتبه منفی است» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۴). این تعبیر، آشکارا بیان می‌کند که ذات در مقام احدیت، صرف وجود و صرف ذات است. در این مرتبه، تمام صفات ثبوتیه عین هم هستند و مغایرت به تحلیل عقل است.

به بیان دیگر احدیت، مقام سقوط كافة اعتبارات است و واحدیت، مقام ظهور ذات در ملابس اسما و صفات است. متعلق احدیت بطون ذات است؛ چون تجلی در احدیت بما هی احدیت محال است (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۱). بنابراین جمیع صفات ثبوتیه کمالیه، در این مرتبه به وجود واحد موجودند و از یکدیگر تمیز ندارند. صفات در این مرتبه، حکم وجود را دارند؛ همان‌گونه که وجود در موطن ذات، عین وجود حق است، صفات کمالیه نیز چون از شئون وجودند، عین وجودند.

مرتبه دیگری که اهل عرفان برای واجب در نظر دارند مرتبه تعین ثانی است. در این مرتبه، صفات و اسما از ذات و از یکدیگر به تمیز علمی؛ تمیز دارند چون حق در این مرتبه، جمیع حقایق را به نحو تفصیل شهود می‌کند. جمیع اسما با تعینات و صور خود، «اعیان ثابته» به تبع وجود اصلی حق در این مشهد تحقق دارند. علم از قدرت متمایز و قدرت از اراده است؛ صفات متکثره متمیزه در این مشهد، منشأ تکثر اسما و مظاهر اسما می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۲۷).

در مرتبه احدیت باید عینیت صفات با ذات با استفاده از حیثیت تقییدیه اندماجیه تحلیل شود؛ زیرا صفات الهی به نفس وجود واجب، موجودند و در واقع حیثیات فراوانی از متن ذات خداوند هستند؛ یعنی حیثیات اندماجی آن ذات‌اند که به واقع در خارج موجودند و خارجی بودن آنها به نفس وجود حق تعالی است. این حیثیات به عین وجود متن واقع خارجی، وجود دارند و کثرت صفات ذاتی باعث نمی‌شود کثرت در ذات الهی راه یابد. همان ذات بسیط، در عین وحدت و بساطت، کثرات را به نحو اندماجی در خود دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴). به تعبیر قیصری «والأحدیة توجب الصمدیة، فیکون عین جمیع الصفات والکمالات، وهی شئونه الذاتیة المندمجة فیه اندماج الأغصان والأوراق فی النواة والحبات» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۴).

موجود بودن به نفس وجود و به عین وجود در حیثیت تقییدی نفادی نیز مطرح است؛ ولی از آنجایی که حق تعالی ماهیت ندارد (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴)، صفات حق تعالی نمی‌توانند به عنوان صفات «نفادی» وی مطرح باشند؛ زیرا ذات حق تعالی از نظر وجودی نفادی ندارد (همان، ص ۵۴/ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۹/ همو، ۱۳۵۴، ص ۷۴). این کثرت صفات به عروض کثرت در ذات الهی نمی‌انجامد. بنابراین صفات کمالی اطلاقی مانند وحدت، تشخیص، وجوب، علم و قدرت که برای حق در مقام ذات، ثابت هستند به صورت اندماجی برای ذات، ثابت هستند و حق تعالی در مقام ذات وجودی بحت و بسیط و بی‌تعینی است که همه صفات کمالی را به نحو اندماجی در خود دارد و هر اندازه مرتبه وجودی بالاتر رود، واجد کمالات بیشتری است و به همان اندازه کثرت از ساحت آن رخت بر می‌بندد و تمام کمالات به نحو اندماجی و متحد با یکدیگر در آن وجود، ثابت خواهند بود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲).

این نحوه از حضور صفات در مرتبه ذات با اطلاق ذات منافات ندارد؛ زیرا آن ذات را از حد اطلاق خارج نمی‌کنند. شاهد این مطلب، تعبیری است که در متون عرفانی به آن اشاره شده است؛ /بوحامد در قواعد التوحید انتساب ذات را به صفت وجوب جایز می‌داند؛ زیرا این انتساب باعث تنزل ذات و نافی اطلاق مقسمی ذات نیست و حکمی که از حاق ذات انتزاع شود و در ذات مندمج باشد، موجب تقید ذات و خروج آن از مقام اطلاقی نمی‌شود (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۹۹).

شارحان او نیز برای تبیین این مطلب به قواعد فلسفی تمسک جسته و گفته‌اند طبیعت مطلق از آنجا که مطلق است احکامی ضروری دارد که آن را از حد اطلاق خارج نمی‌کند؛ زیرا این احکام، وقتی طبیعت را از اطلاق خارج می‌کنند که زاید بر آن باشند و از اعتبار معنایی زاید در خارج حاصل شده باشند و تحقق و تعلق آن طبیعت، در ضمن مقایسه با آن معنای خارجی صورت پذیرد؛ اما هنگامی که احکام از اعتبارات عقلی باشند از مقایسه طبیعت با خودش به دست آمده باشد بدون اعتبار معنای زایدی که به از بین رفتن صرافت ذات می‌انجامد و بدون نسبتی خارجی که موجب افزایش تقیدی بدان شود، در چنین حالتی طبیعت به واسطه آنها از حد اطلاقش خارج نمی‌شود

(همان، ص ۹۹)؛ یعنی موجب تنزل ذات شوند و بدون اینکه صرافت ذات را بر هم بزنند به ذات نسبت داده می‌شوند. البته صفات کمالیه حاضر در مقام ذات به صورت اندماجی و غیرممتاز از یکدیگر در مقام ذات هستند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ۳۲۵).

جندی در مورد صفت علم می‌گوید: علم ذات به ذات، یکی از اوصاف کمالی حق تعالی پیش از تنزل است (در مقام ذات) (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۳). فناری نیز در توضیح بیان قونوی که «حیاته و قدرته عین علمه» که به عینیت صفات کمالی حق در مقام ذات اشاره دارد می‌گوید: حیات و قدرت حق تعالی هنگامی که آنها را در ذات حق از نظر خود ذات اعتبار کنیم، همگی در کمال اطلاقی هستند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۱۲)؛ ازاین‌رو دو صفت حیات و قدرت، عین علم حق هستند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۳۲).

از آثار عرفانی به دست می‌آید که مقام ذات، حکم‌ناپذیر است (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶)؛ به بیان دیگر احدیت، مقام سقوط کافه اعتبارات است. اما این حکم‌ناپذیری مقام ذات با عینیت صفات، نیازمند فهم دقیق از منظور عرفاست که حکم‌ناپذیری را به چه معنایی می‌گیرند. برای اینکه خود عارفان تصریح دارند که کمالات اطلاقی را نیز می‌توان به مقام ذات نسبت داد؛ بدون اینکه موجب تنزل از آن مقام شوند. بنابراین جایی که عارفان معتقدند نمی‌شود حکمی را به ذات خداوند نسبت داد، منظور، احکام و صفات مخصوص و مقید است که به تعیینات نسبت داده می‌شوند؛ نه هر حکمی. به بیان دیگر مراد از حکم، احکام مألوف و مخصوصی است که به‌طور معمول به امور متناهی نسبت داده می‌شود و طبیعت مطلق، از آنجا که مطلق است احکامی ضروری دارد که آن را از حد خارج نمی‌کنند؛ زیرا احکام، وقتی طبیعت را از اطلاقش خارج می‌کنند که زاید بر آن باشند و از اعتبار معنایی زاید در خارج حاصل شده باشند و تحقق و تعلق آن طبیعت در ضمن مقایسه با آن معنای خارجی صورت پذیرد؛ اما هنگامی که احکام از اعتبارهای عقلی باشند که از مقایسه طبیعت با خودش به دست می‌آیند، بدون اینکه معنای زایدی اعتبار شده باشد

که موجب افزایش تقییدی بدان شود - در چنین حالتی - طبیعت به واسطه آنها از حد اطلاقش خارج نمی‌گردد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۶). ذاتی که مطلق به اطلاق مقسمی باشد، نسبت به تمام احکام، یکسان است و چنین نیست که پذیرفتن حکم یا صفتی خاص، آن را از پذیرش حکم و صفت مقابل باز دارد؛ بنابراین در مقام ذات نیز کمالاتی مانند علم و قدرت و حیات به نحو اطلاق وجود دارند. البته صفات حاضر در این مقام به صورت مندمج و غیرممتاز از یکدیگرند. منظور از عینیت صفات با ذات در فلسفه نیز همین‌گونه اندماج است؛ از این‌رو نحوه عینیت صفات با ذات به نحوه حیثیت تقییدی اندماجیه بازگشت دارد و حق تعالی در مقام ذات، وجود بحت و بسیط و بی‌تعینی است که همه صفات کمالی را به نحو اندماجی در خود دارد. به بیان دیگر هر چه قدر مرتبه وجودی شیئی بالاتر و درجه وجودی آن شدیدتر باشد به همان اندازه واجد کمالات بالاتر و شدیدتر خواهد بود و به همان اندازه کثرت از ساخت او رخت بر می‌بندد و تمام این کمالات به نحو اندماجی و متحد با یکدیگر در آن وجود، ثابت خواهند بود. البته باید توجه داشت اینکه می‌گوییم صفات در مرتبه ذات به صورت اندماجی و به حیثیت تقییدی موجود هستند به یکی شدن مرتبه ذات با صفات نمی‌انجامد؛ زیرا هرچه باشد این صفات از شئون آن ذات هستند و به حیثیت تقییدی ذات موجودند؛ بنابراین نوعی تأخر از ذات را دارند که در لسان ملاصدرا به تقدم و تأخر بالحقیقة والمجاز تعبیر می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۵۷). بنابراین در حیثیت تقییدی اندماجی چون ذات متحقق است، نسب و شئون نیز هستند؛ یعنی چون حق موجود است، وحدت حقیقی، اطلاق حقیقی، وجوب اطلاق، علم اطلاق، قدرت اطلاق و... وجود دارد. با این بیان بحث تقدم و تأخر بالحقیقة والمجاز که از احکام حیثیت تقییدی اندماجی است در اینجا نیز جاری است. به بیان دیگر «الذات موجود اولاً وبالذات والنسب موجودة ثانياً وبالعرض» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۴۳).

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب پیش‌گفته می‌توان نتیجه گرفت هرچند متکلمان و فلاسفه شیعه اصل عینیت صفات واجب با ذات را از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام الهام گرفته‌اند، اما در نحوه این تحلیل به خاطر ضعف و نارس بودن دستگاه فلسفی و کلامی خود ناتوان بوده‌اند و این عرفان اسلامی است که با بهره‌گیری از حیثیات تقییدیه، تحلیل شفاف و درستی از این عینیت بیان می‌کند. از این رو همه احکام و صفات اطلاقی برای ذات به نحو اندماجی و به حیثیت تقییدیه ذات موجود و از شئون ذاتی آن هستند و در اطلاق ذاتی آن به صورت کامل وجود دارند. چون خداوند متعال، بسیط من جمیع الجهات است تمام صفات کمالیه از شئون ذاتی آن بوده و در مرتبه ذات، تمام صفات را به حیثیت تقییدیه شأنیه دارد؛ به طوری که وجود این صفات در مقام ذات، بدون اینکه موجب تکثری در آن مقام شود و ذات را از اطلاق خارج کند قابل توجیه و تبیین است. درعین حال در مقام تحلیل عقلی، تقدم و تأخر بالحقیقة والمجاز میان آنها موجود است؛ البته نه بدان گونه که موجب بروز تکثری در متن وجود شود.

۹۴

قیاس

سال بیستم / بهار ۱۳۹۴

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۲. آملی، سیدحیدر؛ أنوارالحقیقة و أطوارالطریقة و أسرارالشریعة؛ قم: نور علی نور، ۱۳۸۲.
۳. _____؛ تفسیر المحيط الأعظم؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۴. ابن‌سینا؛ المبدأ والمعاد؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۵. ابن‌ترکه، صائن‌الدین؛ تمهیدالقواعد؛ تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۶. اشعری، ابوالحسن؛ مقالات الإسلامیین واختلاف المصلیین؛ آلمان: فرانس شتاينر، ۱۴۰۰ق.
۷. ایچی، میرسید شریف؛ شرح‌المواقف؛ قم: الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۸. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح‌المقاصد؛ قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۹. جندی، مؤیدالدین؛ شرح فصوص‌الحکم، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳ق.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله؛ توحید در قرآن؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۱۱. _____؛ ادب فنای مقربان؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۱۲. _____؛ شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه؛ تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام، ۱۳۶۸.
۱۳. حلبی، ابوالصلاح؛ تقریب‌المعارف؛ قم: انتشارات الهادی، ۱۴۰۴ق.
۱۴. خرازی، سیدمحسن؛ بداية المعارف الالهيه؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۶ق.
۱۵. ربانی گلپایگانی، علی؛ کلام تطبیقی؛ قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله، ۱۳۹۲.
۱۶. رازی، فخرالدین؛ المطالب العالیة من العلم الإلهی؛ بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۷. سبزواری، ملاهادی؛ شرح‌المنظومة؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.
۱۸. سبحانی، جعفر؛ محاضرات فی الإلهیات؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۸ق.
۱۹. شیخ مفید؛ أوائل‌المقالات فی المذاهب والمختارات؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۲۰. شیرازی، صدرالدین؛ الحکمة‌المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۲۱. _____؛ المشاعر؛ تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
۲۲. _____؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۲۳. _____؛ المبدأ والمعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۴. _____؛ مفاتیح‌الغیب؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

۲۵. _____؛ مجموعه رسائل فلسفی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۸۰.
۲۷. فرغانی، سعیدالدین؛ مشارق الدراری؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۸. فناری، محمدبن حمزه؛ مصباح الأنس؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۲۹. فیض کاشانی، محمدبن مرتضی؛ أنوار الحکمة؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۲۵ق.
۳۰. قمشه ای، آقامحمدرضا؛ مجموعه آثار القمشه ای حکیم صهبا؛ تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچمی؛ اصفهان: کانون پژوهش، ۱۳۷۸.
۳۱. قونوی، صدرالدین؛ رسالة النصوص؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۳۲. قیصری، داوود؛ شرح فصوص الحکم (القیصری)؛ تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۳. لاهیجی، فیاض؛ گوهر مراد؛ تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۳۴. کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیة؛ تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح نهاية الحکمة؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷.
۳۶. میرداماد، محمدباقر؛ القیسات؛ به اهتمام دکتر مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۳۷. نراقی، ملا مهدی؛ اللمعات العرشية؛ کرج: عهد، ۱۳۸۱.
۳۸. _____؛ أنیس الموحدين؛ تهران: انتشارات الزهراء علیها السلام، ۱۳۶۹.
۳۹. همدانی، قاضی عبدالجبار؛ فرق و طبقات معتزله؛ تحقیق و تعلیق علی سامی النشار و عصام‌الدین محمدعلی؛ [بی‌جا]: دار المطبوعات الجامعية، ۱۹۷۲ق.
۴۰. یزدان‌پناه، یدالله؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۹.