

قاعده الواحد از منظر فلسفه و عرفان اسلامی با تأکید بر آرای ابن عربی و مشائیان

a.khaleghpour@gmail.com

کلی علی خالقی پور / کارشناس ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

ahmadsaeidi67@yahoo.com

احمد سعیدی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

پذیرش: ۹۴/۱۱/۵

دریافت: ۹۴/۷/۶

چکیده

قاعده «الواحد»، یکی از قواعد مهم فلسفی است که بر طبق آن، از علت واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود: «الواحد لایصدر عنه الا الواحد». با وجود توافقی که میان فلاسفه نسبت به این قاعده وجود دارد، در کلمات عرفا، این قاعده با انکار و یا دست‌کم اصلاح روبه‌رو شده است. فارغ از قبول یا عدم قبول اصل قاعده، چالش اصلی تقریر فلسفی و عرفانی تعیین مصداق برای مصدر و صادر اول و همچنین تبیین چگونگی صدور کثرات از علت واحد است. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی درصدد است با ارائه قرائت‌های فلسفی و عرفانی این قاعده و بررسی ایرادات عرفا به فلاسفه، مصداق ارائه‌شده برای مصدر و صادر اول در دو دستگاه فکری را معرفی کرده، تقریر ایشان را نسبت به چگونگی صدور کثرات بیان کند؛ همچنین ثابت نماید که اولاً، فارغ از اختلافات صغروی فلسفه و عرفان، اصل قاعده با مبانی عرفانی سازگار است و ثانیاً، ایرادی که عرفا بر فلاسفه وارد کرده‌اند قابل پاسخ‌گویی است؛ اگرچه تقریر عرفانی مبتنی بر رد یا قبول اشکال مزبور نمی‌باشد.

کلیدواژه‌ها: الواحد، واجب‌الوجود، عقل اول، نفس رحمانی، صدور، ظهور.

مقدمه

کرده و متناسب با مبانی آنها قلم زده است. از این رو، در این پژوهش، از برخی عبارات صدرالمتألهین که متناسب با فضای فلسفه مشاء بوده‌اند، نیز برای تبیین نظر فلاسفه مشاء استفاده کرده‌ایم.

قاعده الواحد ریشه‌ها و اشارات مجمل و مفصلی در کتب مختلف عرفانی و فلسفی داراست که به عنوان پیشینه عام این پژوهش می‌توان به آنها اشاره نمود. اما کتب بزرگان فلسفه و عرفان، تنها به صورت جزئی و در ضمن فصل یا عنوان خاصی به این موضوع توجه کرده‌اند و در رساله‌ای مجزا به قاعده الواحد و بررسی سؤالات مشخص حول این قاعده و اقتضائات آن در فلسفه و عرفان اسلامی و بخصوص مقایسه دیدگاه فلسفه و عرفان، نپرداخته‌اند.

از همین رو، در این پژوهش، سعی شده است که تقریر فلسفی و عرفانی قاعده الواحد با یکدیگر مقایسه شده و نقاط افتراق آنها به صورت روشن تبیین گردد. همچنین تلاش شده است که کلمات ابن عربی جمع‌بندی و علی‌رغم اختلافی که نسبت به دیدگاه او در رد یا قبول قاعده الواحد وجود دارد، تقریر عرفانی قاعده الواحد با استفاده از کلمات وی ارائه گردد. نکته دیگری که در این پژوهش به آن پرداخته شده است، تبیینی جدید از رابطه وجود منبسط عرفانی با کثرات است که در همین زمینه، نقاط امتیاز وجود منبسط عرفانی و وجود منبسط صدرایی نیز تشریح گردیده است.

می‌توان گفت که هدف اصلی این تحقیق پاسخ به این پرسش است که حقیقت قاعده الواحد از منظر عرفان و فلسفه اسلامی چیست و تقریرهای این دو دستگاه فکری از این قاعده، چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ در پرتو این پرسش، پرسش‌های دیگری نیز پاسخ داده می‌شوند، از

قاعده «الواحد» یکی از قواعد مسلم فلسفی است که برخی آن را بدهی و از فطریات عقل صریح قلمداد نموده‌اند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۲۶ و ۲۲۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۰۳). این قاعده در متون عرفانی نیز منعکس شده است و عرفا در مورد آن سخن گفته و با نگاه عرفانی به آن نگریده‌اند.

در متون عرفانی و کتب اهل معرفت، یک نوع دودستگی و اختلاف ظاهری و بدوی دیده می‌شود. مطابق برخی عبارات، عرفا این قاعده را به شدت رد نموده و حکما را به خاطر قبول آن توبیخ کرده‌اند (قطب، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸؛ قمی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۸؛ آملی، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۱۳) و مطابق برخی دیگر، آن را قبول کرده و بر آن مهر صحت زده‌اند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۹۲).

در این پژوهش، از یک سو، با بررسی متون عرفان اسلامی و به طور خاص کلمات ابن عربی، جایگاه «قاعده الواحد» را در عرفان اسلامی تحلیل و تبیین کرده‌ایم و از سوی دیگر، تقریر فلسفی مشائی از آن را ارائه کرده و اشکالات ابن عربی بر آن را بررسی نموده‌ایم.

دلیل انتخاب کلمات ابن عربی به عنوان محور تبیین عرفانی قاعده، جدای از جایگاه ابن عربی در عرفان نظری، اختلاف نظری است که در مورد دیدگاه او نسبت به قاعده «الواحد» وجود دارد. به اعتقاد ما، ابن عربی، در نهایت، این قاعده را قبول و تأیید کرده است.

انتخاب فلسفه مشاء برای تبیین و تقریر فلسفی قاعده الواحد نیز از آن روست که ابن عربی ناظر به تقریر مزبور بوده و اشکالات او نیز تنها به این تقریر متوجه هستند. البته صدرالمتألهین در تقریر ابتدایی خود - برخلاف تقریرهای متوسط و نهایی اش - با جمهور حکما همراهی

قاعده‌الواحد، مقصود از «واحد» را توضیح دهیم؛ زیرا در قاعده‌مزبور، واژه «الواحد» دو بار - یکبار در جانب علت و یکبار در جانب معلول - به کار رفته است.

۱-۱. معنای وحدت

وحدت و مقابل آن یعنی کثرت، از مفاهیم بدیهی هستند و نیازی به تعریف ندارند. به همین جهت همه تعاریفی که در مورد وحدت و کثرت عرضه شده‌اند، حداکثر در حد تعاریف لفظی برای تنبیه و تنبه قابل قبول هستند (ر.ک: طباطبائی، بی تا، ص ۱۳۸).

۱-۲. رابطه وحدت و بساطت

گاهی مراد از وحدت شیء، وحدت درونی و نفی کثرت و ترکیب از درون شیء است و گاهی وحدت بیرونی و یکتایی و یگانگی شیء و نفی شریک از آن است. روشن است که وحدت بیرونی بیشتر در بحث توحید ذاتی حق تعالی کاربرد دارد و در قاعده‌الواحد، وحدت درونی مراد است. وحدت درونی تقریباً مساوق بساطت و عدم ترکیب در شیء است. هر شیء بسیطی از آن جهت که بسیط است واحد است و هر مرکبی از آن جهت که مرکب است کثیر و غیرواحد است.

براین اساس، منظور از کلمه «واحد»، در موضوع و محمول قاعده‌الواحد، موجود بسیطی است که دارای اجزا نیست؛ نه موجودی که شریک ندارد. اما از آنجا که ترکیب و مرکب اقسام متعددی دارد، طبعاً بسیط و واحد هم اقسام متعددی خواهد داشت. برخی از انواع ترکیب - که چندان هم تقسیم یکدیگر نیستند و بعضاً قابل رجوع به یکدیگر می‌باشند - عبارتند از:

۱. ترکیب از اجزای مقداری بالقوه یا بالفعل؛ مثل ترکیب خط از چند پاره خط؛

جمله اینکه: مبدأ نخستین فیض و صدور به عنوان یکی از مصادیق این قاعده، کدام است؟ مفاد قاعده، صدور واحد از واحد است یا ظهور واحد از واحد؟ صادر یا ظاهر نخست چیست؟ قاعده‌الواحد چگونه با صدور کثرات از بسیط‌الحقیقه سازگار است؟

۱. تقریر فلسفی قاعده‌الواحد

قاعده‌الواحد متوجه رابطه علت و معلول است و به چگونگی صدور معلول از علت واحد می‌پردازد. بر طبق این قاعده، از علت واحد از آن جهت که واحد است، تنها یک معلول صادر می‌گردد: «الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه الا الواحد». هنگامی که نگاه ما در صدور، از علت به معلول باشد، مفاد قاعده این است که از علت واحد، تنها یک معلول صادر می‌شود. این محتوا مربوط به اصل قاعده است. اما با نگاه به سیر از معلول به علت، گفته می‌شود که فرع قاعده‌الواحد عبارت است از اینکه معلول واحد جز از علت واحد صادر نمی‌گردد: «الواحد لا یصدر الا عن الواحد». از آنجا که فرع قاعده، عکس مستوی یا عکس نقیض اصل قاعده نیست تا لازم ذاتی آن باشد، اثبات آن دلیلی جدا می‌طلبد.

آنچه تاکنون بیشتر مورد توجه فلاسفه و عرفا بوده اولاً، اصل قاعده (سیر علت به معلول و مصدریت علت واحد برای معلول واحد) و ثانیاً، تبیین چگونگی صدور کثرات از خداوند است که در عین وحدت، علت حقیقی همه هستی است. از این رو، در این نوشتار، توجه ما بیشتر معطوف به تحلیل چگونگی صدور کثرات از حق تعالی بوده و در کنار آن، مصداق صادر اول را نیز - که یکی از مباحث اختلافی در نظام‌های فکری فلسفی و عرفانی به‌شمار می‌رود - از منظر فلسفه و عرفان اسلامی بررسی نموده‌ایم.

پیش از هر چیز لازم است برای روشن شدن محتوای

واحد» در عبارت «از علت واحد فقط معلول واحد صادر می‌شود» باید بسیط من جمیع الجهات باشد و هرگونه ترکیب در یک علت، آن را از دایره این قاعده خارج می‌نماید؛ یعنی به اعتقاد این فلاسفه، علت و مصدر واحد مورد نظر در قاعده مزبور، نباید هیچ‌یک از ترکیب‌های مزبور را داشته باشد: «ان القاعدة المذكورة لا تجرى إلا فی الفاعل البسيط المجرد عن الشروط و المضافات و الآلات» (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۶۴).

۳-۱. اقسام واحد

وحدت مساوق وجود است و مانند وجود یا به تبع وجود، هم دارای تشکیک خاصی (فلسفی - وجودی) است و هم دارای تشکیک عامی (منطقی - مفهومی). به عبارت دیگر، وحدت به تبع وجود مشکک به تشکیک فلسفی و وجودی است و مفهوم آن هم به دلیل مساوقت با مفهوم وجود، مثل مفهوم وجود با اولویت بر مصادیق خود حمل می‌شود و صدق می‌کند (طباطبائی، بی تا، ص ۱۳۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۲۷، تعلیقه غلامرضا فیاضی). فلاسفه اسلامی در پژوهش‌های خود، اقسام فراوانی (با درجات مختلفی از اولویت) برای وحدت و واحد شناسایی کرده‌اند. ایشان ابتدا واحدها را به واحد حقیقی و واحد غیرحقیقی تقسیم، و سپس برای هر یک از آنها اقسامی ذکر کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. واحد غیرحقیقی، واحدی است که برای اتصاف به وحدت، نیاز به حیثیت تقییدیه یا واسطه در عروض دارد. در واقع، در واحد غیرحقیقی، آنچه در نگاه ابتدایی واحد شمرده می‌شود (موصوف وحدت)، به دقت عقلی، حقیقتاً کثیر است نه واحد. در چنین واحدی، با چند شیء که از بعضی جهات کثیر و از بعضی جهات واحد هستند، مواجهیم و وحدت را به جای اینکه به آن امر مشترک که

۲. ترکیب از اجزای خارجی (ترکیب از ماد - اولی یا ثانیه - و صورت)؛

۳. ترکیب از اجزای عقلی (جنس و فصل)؛

۴. ترکیب از جوهر و عرض؛

۵. ترکیب از وجود و ماهیت (کل ممکن زوج ترکیبی من وجود و ماهیه) (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۰)؛
۶. ترکیب شیمیایی؛ مانند ترکیب آب از اکسیژن و نیدروژن (این نوع ترکیب، ممکن است از نوع ترکیب ماده ثانیه و صورت باشد)؛

۷. ترکیب ارگانیکی یا اندام‌وار یا ترکیب موجود زنده از اعضا (این ترکیب نیز چه‌بسا از نوع ترکیب ماده اولیه و صورت یا ماده ثانیه و صورت باشد)؛

۸. ترکیب اعتباری (منظور ترکیبی است که اجزای مرکب، وجود بالفعل دارند و مجموع و مرکب کاملاً برابر با اجزاست)؛

۹. ترکیب اجتماعی؛ مثل جامعه از افراد (این ترکیب، بر اساس برخی آراء اصیل است و به اعتقاد برخی، اعتباری و فاقد اصالت به معنای فلسفی آن است) (ر.ک: مطهری، بی تا، ج ۲، ص ۳۳۷-۳۴۵؛ مصباح، ۱۳۹۰، ص ۴۶-۵۳؛ مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۷۷)؛

۱۰. ترکیب صناعی؛ مثل ترکیب خودرو از قطعات مختلف (روشن است که ترکیب صناعی نوعی ترکیب اعتباری است) (از جمله ر.ک: جوادی آملی، بی تا، ج ۸، ص ۳۸۹)؛
۱۱. ترکیب اطلاق و تقیید یا ترکیب فقدان و وجدان یا ترکیب وجود و عدم (این ترکیب بدترین ترکیب‌هاست و تنها واجب‌الوجود که بسیط‌الحقیقه است از این نوع ترکیب منزیه می‌باشد) (جوادی آملی، بی تا، ج ۸، ص ۳۸۹).

شاید بتوان هر بسیطی را از جهت بساطت، مصداقی برای علت واحد و معلول واحد در قاعده «الواحد» به‌شمار آورد. اما دست‌کم برخی تصریح کرده‌اند که «علت

۲. اگر واحد حقیقی، ذاتی باشد که وحدت بر آن عارض شده است (مثل انسان واحد)، در این صورت، آن را واحد به وحدت غیر حقه می‌نامند و به چند قسم تقسیم می‌کنند: الف) واحد بالخصوص که همان واحد بالعدد است و واحدی است که از تکرار آن عدد پدید می‌آید؛ مانند جسم واحد که در صورت تعدد اجسام واحده، اعداد پدیدار می‌شوند.

ب) «واحد بالعموم»؛

واحد بالعموم نیز دو قسم دارد:

الف) واحد به عموم مفهومی که سه قسم دارد: نوعی، جنسی و عرضی؛

ب) واحد به عموم وجودی که مانند وجود منبسط، منظور از عمومیت آن، سعه وجودی است نه شمول مفهومی (طباطبائی، بی تا، ص ۱۴۰ و ۱۴۱).

از میان تقسیمات فوق، واحدهای غیر حقیقی و واحدهای حقیقی بالعموم مفهومی (وحدت‌های نوعی و جنسی و عرضی) از بحث ما خارج هستند؛ چرا که واحدهای غیر حقیقی در اصل واحد نیستند و اطلاق واحد بر آنها مجاز است و واحدهای حقیقی مفهومی نیز ناظر به خارج نبوده و وحدت اموری غیر اصیل را تبیین می‌کنند؛ در نتیجه، مقصود از واحد در قاعده الواحد یکی از سه مورد زیر است:

۱. واحد به وحدت حقه؛

۲. واحد به خصوص؛

۳. واحد به عموم وجودی (وجود منبسط).

به عبارت دیگر، مراد از «واحد» در قاعده «الواحد»، علت یا معلولی است که یکی از اقسام سه‌گانه وحدت حقه، وحدت بالشخص و وحدت سعی را دارا باشد. بنابراین، قاعده «الواحد» هم در امور عامه مورد بحث و استفاده قرار می‌گیرد و هم در مباحث الهیات

حقیقتاً واحد است نسبت دهیم، به امور کثیر نسبت می‌دهیم؛ مثلاً، به جای اینکه بگوییم: ماهیت نوعی زید و عمرو (انسانیت زید و عمرو) واحد است، گاهی با تسامح می‌گوییم: زید و عمرو، واحد بالنوع (واحد در انسانیت) هستند؛ همین‌طور گاهی به جای اینکه بگوییم: ماهیت جنسی بقر و غنم (حیوانیت بقر و غنم)، واحد است می‌گوییم: بقر و غنم واحد بالجنس (واحد در حیوانیت) هستند؛ یا به لحاظ جنس واحدند. روشن است که هر مجازی نیازمند یک حقیقت است (ما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات). در مورد واحدهای غیر حقیقی نیز واحد حقیقی وجود دارد و مثلاً، انسانیت (نوع) در مثال اول و حیوانیت (جنس) در مثال دوم واحد حقیقی هستند. در مقابل، واحد حقیقی، واحدی است که بدون حیثیت تقییدیه به وحدت متصف می‌شود. به تعبیر دیگر، در واحد حقیقی، وحدت صفت خود واحد است، در حالی که در واحد غیر حقیقی، وحدت، وصف متعلق موصوف است نه وصف خود موضوع. البته واحد حقیقی در فلسفه اسلامی، اصطلاح دیگری هم دارد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۲۶، تعلیفه غلامرضا فیاضی؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۴، تعلیفه سبزواری).

فلاسفه، واحد حقیقی را نیز به دو قسم تقسیم می‌کنند:

۱. از منظر ایشان، اگر واحد حقیقی، ذاتی باشد که عین وحدت باشد به طوری که تکثر آن ذات بدون زوال آن ذات امکان نداشته باشد (یعنی اگر وحدت را از آن ذات بگیریم، آن ذات نابود می‌شود)، آن را واحد به وحدت حقه می‌نامند. واحد به وحدت حقه، همان «صرف الشیء» در قاعده «صرف الشیء لایثنی و لایتکرر» است. روشن است که در این فرض، وحدت و واحد یک چیز هستند (طباطبائی، بی تا، ص ۱۴۰ و ۱۴۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۳۴-۵۳۵، تعلیفه غلامرضا فیاضی).

بالمعنی الاخص به آن استناد می‌شود؛ چراکه علاوه بر مرتبه واجب که دارای وحدت حقه است، سایر موجودات که دیگر اقسام وحدت را دارا هستند نیز متناسب با وحدت خود ممکن است مصداق این قاعده قرار گیرند.

شایان ذکر است فلاسفه برای هر یک از اقسام فوق، تقسیمات دیگری نیز ذکر کرده‌اند که بررسی آنها فرصت و مجال گسترده‌تری می‌طلبد (از جمله ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۳۳، تعلیقات غلامرضا فیاضی)؛ ضمن اینکه برخی از اقسام و تقسیماتی که فلاسفه برای وحدت و واحد ذکر کرده‌اند، کم‌وبیش با برخی مبانی حکمت صدرایی همچون اصالت وجود سازگار و هماهنگ نیستند. از این رو، علامه طباطبائی بعد از بیان اقسام واحد با تعبیر «کذا قرروا»، به نحوی به وجود اشکالاتی در تقسیم وحدت اشاره کرده است (ر.ک: طباطبائی، بی تا، ص ۱۴۱؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۳۳-۵۳۸، تعلیقات غلامرضا فیاضی). از جمله اشکالات تقسیمات واحد، قرار دادن واحد بالعموم مفهومی در عرض واحد بالعموم وجودی (وجود منبسط) است؛ زیرا بر پایه اصالت وجود، واحد بالعموم، منحصر در قسم دوم می‌شود.

۴-۱. استدلال فلاسفه بر قاعده الواحد

تا اینجا دانستیم که طبق قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» از علت واحد بسیط تنها یک معلول واحد بسیط صادر می‌گردد. همان‌گونه که در ابتدای بحث اشاره شد، برخی فلاسفه این قاعده را بدیهی قلمداد کرده‌اند. طبعاً از نظر این فلاسفه، آنچه به عنوان استدلال برای این قاعده بیان شده، تنها نقش تنبیه و تذکر را دارند؛ از این رو، ابن‌سینا در مقام تبیین و تحلیل قاعده الواحد، از عنوان «تنبیه» استفاده کرده است. به هر حال، وی در مقام استدلال تنبیهی نسبت به این قاعده می‌گوید: حیثیتی در

علت که معلولی همچون «الف» را ایجاد می‌کند غیر از حیثیتی است که «ب» را ایجاد می‌نماید و این دو حیثیت یا از مقومات علتند که در نتیجه علت، بسیط نخواهد بود و یا از لوازم آن هستند که کلام به این دو لازم بازگشت می‌کند؛ زیرا این دو، خودشان معلول برای علت محسوب می‌شوند و نیاز به دو حیثیت در علت دارند که این مستلزم ترکیب در علت یا تسلسل خواهد شد؛ در نتیجه، فرض صدور دو معلول، ملازم با ترکیب در علت و عدم بساطت آن است و به تعبیر دیگر، فرض وحدت و بساطت در علت مستلزم وحدت و بساطت در معلول نیز خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۸).

عمده‌ترین دلیل بر قاعده الواحد همین استدلال تنبیهی است و صدرالمتألهین نیز همین استدلال ابن‌سینا را می‌پسندد و در توضیح بیشتر آن این نکته را اضافه می‌نماید که بساطت علت به این معناست که همان حقیقتی که جوهر ذاتی علت را شکل می‌دهد بعینه مبدأ برای غیر باشد و علت به نفس علت محقق شود نه به وصف یا شرطی زائد بر ذات؛ حال اگر دو معلول از علتی اینچنینی سر بزنند، دو حیثیت در ذات علت لازم می‌آید که هر دو حیثیت در عین مغایرت با یکدیگر، عین ذات اویند و این به معنای تقوم ذات علت از دو حقیقت مختلف بوده و خلاف فرض بساطت علت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۰۵). روشن است که تمرکز ابن‌سینا و صدرالمتألهین بر تفاوتی است که بین «الف» و «ب» به عنوان دو معلول وجود دارد و اینکه «ب» مصداق «لا الف» است؛ در نتیجه، حتی اگر «الف» و «ب» از یک سنخ باشند، باز هم تغایر و تقابل آنها محفوظ است. این تقابل دلیلی جز کثرت در ناحیه علت نمی‌تواند داشته باشد؛ چراکه مصدریت برای «الف» غیر از مصدریت برای «ب» است و حیثیتی که صدور «الف» را از علت واجب می‌سازد با حیثیتی که

نظر فلاسفه، نسب و اعتبارات در مرتبه واجب نیز قابل فرض هستند و منافاتی با وحدت و بساطت حضرت حق ندارند و صدق عناوین متعدد مستلزم کثرت خارجی نخواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۸؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۷۵)؛ اما اشکال اینجاست که اگر نسب و اضافات و اعتبارات مزبور مصحح صدور کثرت از واحد هستند نباید مانعی برای صدور کثرت از خود واجب وجود داشته باشد و اگر این نسب برای صدور کثرت کارایی ندارند، در مورد عقل اول نیز نمی‌توان دلیلی بر صدور کثرت یافت (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲). درحالی‌که فلاسفه صادر اول را منحصر در عقل اول می‌دانند و این انحصار را نه فقط از جهت وقوع، بلکه از جهت امکان صدور قایلند و به اقتضای براهینی که ذکر می‌نمایند امتناع صدور کثیر را نتیجه می‌گیرند و نه نفی فعلیت و وقوع آن را.

با توجه به این نکته، اصل استدلال فلاسفه بر قاعده‌الواحد نیز زیر سؤال می‌رود؛ چراکه حیث مصدریت برای معلول «الف» و حیث مصدریت برای معلول «ب»، به‌رغم تباین مفهومی با یکدیگر، می‌توانند از یک مصداق بسیط انتزاع شوند و تعدد این عناوین و اعتبارات مستلزم ترکیب در مصداق خارجی نیست؛ در نتیجه، صدور کثیر از واحد رخ نخواهد داد.

در نتیجه، تقریر فلسفی قاعده، از نظر صغروی با چالشی جدی روبه‌روست؛ زیرا صدور کثرت را با تعدد مفاهیم گره زده است و این مسئله، قاعده‌مزبور را در مهم‌ترین مجرا و مصداق آن - یعنی مصدر اول و صادر اول - دچار اشکال کرده است؛ چراکه فلسفه، وجود مفاهیم متعدد را در مرتبه واجب - به عنوان مصدر اول - ملتزم است و به همین دلیل، تطبیق قاعده بر آن به عنوان قدر متیقن مصادیق قاعده، قابل قبول نخواهد بود.

صدور «ب» را از علت واجب می‌سازد، حقیقتی متفاوت دارد. اختلاف این دو حیثیت تنها به لحاظ اعتبار نیست، بلکه برای تحقق هر معلولی، نیاز به مناسبت و خصوصیتی در علت است که این مناسبت بین علت و معلول دیگری که مابین با معلول اول است وجود ندارد و این خصوصیت، امری نفس‌الامری و خارجی است.

۱.۵. بررسی تقریر فلسفی قاعده‌الواحد

تقریباً در میان فلاسفه، جریان قاعده‌الواحد در مورد واجب‌الوجود، محل اختلاف نیست و کم‌وبیش همه فلاسفه با استناد به قاعده‌الواحد، وحدت صادر نخست را ثابت کرده‌اند. براین اساس، از واجب تنها یک معلول بی‌واسطه که همان عقل اول است صادر می‌گردد. البته فرایند صدور به صورت طولی نیست؛ زیرا وجود حیثیات متعدد در عقل اول و سایر عقول، زمینه تحقق کثرت عرضی را فراهم می‌کند. عقل اول به واسطه نسب و اعتبارات و حیثیاتی که در آن پیدا می‌شود، نفس کلی و فلک اول و عقل ثانی را به وجود می‌آورد (برای نمونه، ر.ک: فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۲۱؛ همو، ۱۹۹۵م، ص ۵۲). برخی این نسب و اعتبارات را به صورت بسیار گسترده دانسته و با محاسبات ریاضی، شرایط را در مراتب بعدی برای صدور کثرت مهیا تلقی کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۰).

بر طبق این اندیشه، مصحح صدور کثرت، نسب و اضافات عقل اول هستند؛ اما استفاده از تعدد نسب و اعتبارات برای پاسخ به نحوه صدور کثرت از وحدت، یک اشکال مهم به وجود می‌آورد؛ زیرا اگر نسب و اعتبارات منافی وحدت باشد، در نتیجه، هیچ واحدی وجود نخواهد داشت؛ چراکه حتی حق تعالی نیز از نظر فلاسفه، در عین بساطت، مجمع اعتبارات و نسب و اضافات است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۱۵)؛ البته از

۲. تقریر عرفانی قاعده الواحد

گفتیم که فلاسفه، از یک‌سو، مهم‌ترین مصداق قاعده الواحد را واجب‌الوجود معرفی می‌کنند که از جمیع جهات بسیط است. از سوی دیگر، بساطت او را منافی انتزاع مفاهیم متعدد و حمل (صدق) آن مفاهیم بر او نمی‌دانند. و از سوی سوم، صدق مفاهیم متعدد بر عقل اول را مجوزی برای خروج عقل اول از شمول الواحد تلقی می‌کنند و این موجب تنافی در کلام ایشان است.

در مقابل، عرفا معتقدند فقط علت واحدی می‌تواند مصداق قاعده الواحد باشد که هیچ حیثیتی در آن قابل فرض نباشد؛ یعنی حتی قابلیت انتزاع مفاهیم متعدد (مفاهیمی که مقابل دارند و موجب تعدد حیثیات می‌شوند) از آن و حمل (صدق) آن مفاهیم بر آن را نداشته باشد. طبعاً به دقت عقلی و بدون تسامح به چنین موجودی تنها می‌توان اشاره کرد، ولی نمی‌توان نسبت به آن شناخت تفصیلی پیدا کرد با آن را با مفاهیمی «که مقابل دارند» توصیف کرد؛ زیرا انتزاع مفاهیمی که مقابل دارند، بسیط را به چند حیث تقسیم می‌کند.

پس با توجه به تقریری که از دیدگاه فلاسفه ارائه شد، می‌توان گفت: یا تفسیر فلاسفه از واحد و بسیط دقیق نیست؛ چراکه بساطت موردنظر در قاعده الواحد (بساطت من جمیع الجهات) منافی حیثیات و اعتبارات متقابل است. و یا فلاسفه در تشخیص بسیط من جمیع الجهات و تطبیق آن بر خطا رفته‌اند؛ زیرا موجودی که بتوان از آن مفاهیم متعدد متقابل را انتزاع کرد، بسیط از هر نظر نیست، بلکه مرکب از حیثیات متعدد نفس‌الامری است.

به تعبیر دیگر، اشکال و ایراد، در ناحیه تطبیقی است که فلاسفه انجام داده‌اند، وگرنه از حیث کبروی، می‌توان تقریر فلسفی قاعده الواحد را با اندکی اصلاح ملتزم شد و معتقد شد که از علت واحدی که حتی از تعدد حیثیات نیز

عاری باشد، جز یک معلول واحد صادر نخواهد شد. نتیجه این اصلاح، احیای مجدد استدلال فلاسفه بر قاعده الواحد است؛ زیرا حد وسط استدلال فلاسفه، تخالف بین بساطت و تعدد حیثیات بود و اگر بساطت را تا حدی پیش ببریم که شیء بسیط حتی مجمع عناوین نیز نباشد، این حد وسط قابل التزام می‌شود. اما با این تصحیح، فلسفه با چالشی دیگر مواجه می‌شود و آن اینکه در فلسفه - اگر حکمت متعالیه را که در آرای نهایی خود به عرفان نزدیک شده است در نظر نگیریم - مصداقی برای اینچنین واحدی و در نتیجه مصداقی برای قاعده الواحد وجود نخواهد داشت؛ یعنی فلسفه نمی‌تواند هیچ علت واحدی ارائه دهد که مجمع عناوین نبوده و با صفات و اسمای متعدد (داری مقابل) توصیف نگردد؛ حتی واجب‌الوجود به عنوان بسیط‌ترین مرتبه هستی نیز در قرائت فلسفی دارای صفات و اسمائی است که اگرچه عین ذات اویند، اما متعددند و این تعدد منشأ تعدد حیثیات بوده و مانع جریان قاعده می‌گردد.

در مقابل، عرفان، مصداقی برای این قاعده معرفی می‌نماید و آن عبارت است از مقام ذات حق تعالی. از نظر اهل معرفت، تصویری که فلاسفه از نظام هستی ارائه می‌دهند کامل نیست و بالاترین مرتبه‌ای که در هستی‌شناسی فلسفی به عنوان واجب‌الوجود مطرح می‌شود در نظام هستی‌شناسی عرفانی با اسم جامع «الله» که سرسلسله تعیین ثانی است قابل انطباق است (منظور الله وصفی است نه الله ذاتی)؛ از همین رو، تبیین‌های فلسفی، دستشان از تعیین اول و مقام ذات کوتاه مانده است و آنچه به عنوان واجب‌الوجود مطرح می‌کنند، از نظر عرفا، یکی از تجلیات حق در صقع ربوبی و یکی از اسمای ذاتی اوست. «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّمَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰).

۲-۱. ظهور؛ جایگزین صدور

طبق مبانی عرفانی، نمی‌توان اشیا را صادر از ذات حق دانست و به کار بردن صدور، با تسامح همراه است، بلکه برای بیان نسبت اشیا با حضرت حق، واژه «ظهور» مناسب می‌باشد. توضیح آنکه در فضای عرفان که با مبانی «وحدت شخصی وجود» به تبیین هستی می‌پردازد، وجود حق، با بساطت و عدم تناهی خود، جایی برای وجود دیگر نمی‌گذارد و نمی‌توان شیئی را در مقابل حق دارای وجود مستقل دانست. در این دستگاه فکری، مصداق بالذات وجود تنها ذات مقدس حق تعالی است و هر آنچه به عنوان کثرات مشاهده می‌شود، ظهور، جلوه و نمود آن ذات لایتناهی است که با حیثیت تقییدیه شأنی او موجودند (برای آشنایی با انواع حیثیات ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ۱۶۹-۱۹۶)؛ در نتیجه، کثرات نه در عرض وجود حق، بلکه در نفس آن حقیقت اطلاق و در مقام تنزلات و تعینات و مواطن تقییدی شأنی او ظهور می‌یابند.

آنچه واژه «صدور» به ذهن متبادر می‌کند، تحقق وجود معلول در مقابل وجود علت است، درحالی‌که در دستگاه عرفانی چنین چیزی پذیرفتنی نیست و کثرات تنها تجلی و ظل وجود حقیقی هستند؛ بنابراین، رابطه حق با کثرات امکانی، نسبت ذی‌شأن و شئونش است.

صدرالمتألهین نیز در تحلیل نهایی خود از رابطه علت و معلول، موجود بودن کثرات به حیثیت تعلیلی حق را نفی می‌نماید و آن را به حیثیت تقییدی شأنی بازمی‌گرداند. وی معلول را فاقد هویتی مابین با حقیقت علت قلمداد کرده و آن را شأنی از شئون و نعتی از نعوت آن برمی‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱).

نتیجه اینکه قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» در تقریر عرفانی تبدیل می‌شود به: «الواحد لا یظهر منه الا الواحد». البته در متون عرفانی چه بسا از واژه صدور

در نگاه اهل معرفت، ذات حق تعالی، با توجه به اطلاق مقسمی خود، از هرگونه قید به دور است و از هرگونه انحصار در امور ثبوتی یا سلبی میراست (قنوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶) و اعم از آن است که به صفتی موصوف گردد و یا به آن موصوف نگردد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۸)؛ حق تعالی، از حیث ذات خود هیچ اعتباری را نمی‌پذیرد و حتی عدم پذیرش اعتبار نیز بر او قابل حمل نیست، بلکه او صرف وجود محض است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۹).

البته حق تعالی از حیث ذات خویش، همه کمالات و صفات و اسماء را داراست، اما هیچ اسمی در آن مقام، غلبه و ظهور ندارد و در حقیقت، تمام کمالات در مرتبه ذات به صورت اندماجی و مستهلک هستند و به مرحله ظهور نرسیده و به اصطلاح، «اسم عرفانی» نیستند. از این رو، مطابق اصطلاحات عرفانی، مقام ذات، مقام غیب محض است.

این تفسیر می‌تواند ذات حق را به عنوان تنها مصداق قاعده‌الواحد معرفی نماید و قاعده را حیاتی دوباره ببخشد؛ چراکه وحدت حق تعالی تا حدی است که تكثر مفاهیم و عناوین را به نحوی که موجب بروز حیثیات در ذات او شود بر نمی‌تابد و هیچ مفهوم و حکمی را که موجب تعیین ذاتش شود نمی‌توان از او انتزاع کرد یا بر او حمل نمود. در مقام ذات حق، هرچه هست هلاک و مندمج و مستهلک بوده و هیچ بروز و ظهوری (بیشتر از بقیه کمالات حق تعالی) ندارد و در نتیجه، تعدد حیثیات در آن مقام به کلی منتفی است.

پس در نگاه عرفانی، علاوه بر دقت بیشتر در تبیین معنای واحد، مصداق نیز برای واحد (و در نتیجه، برای قاعده‌الواحد) معین شده است. در عرفان، ذات حق تعالی، تنها مصداق علت واحد (بامصدر واحد) و منشأ تمام کثرات معرفی می‌گردد. اما کار در همین جا خاتمه نمی‌یابد و از نظر عرفا جهات دیگری از تبیین و تقریر فلسفی قابل خدشه است.

استفاده شود (ر.ک: قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۱)، اما باید متوجه بود که آنچه مراد حقیقی و جدی اهل معرفت است تبیین هستی بر طبق فرایند ظهور و تجلی و تشآن است؛ از این رو، ما ادامه بحث را با واژه «ظهور» و مشتقات آن پیگیری می‌نماییم.

۲-۲. نفس رحمانی، ظاهر اول

گفتیم که قاعده «الواحد» در عرفان، با تغییراتی در ناحیه معنای واحد و جایگزینی ظهور به جای صدور پذیرفته شد. اکنون زمان تعیین ظاهر اول در نظام هستی‌شناسی عرفانی است. همان‌گونه که گفتیم، مبانی وحدت وجود، تمام اشیا را جلوه و نمود حق تعالی و مقام ذات او قلمداد می‌کند؛ اما سؤال این است که کدام‌یک از جلوه‌های او، نخستین جلوه است؟

می‌دانیم که اولین ظهور و تجلی حق باید خود واحد باشد؛ چرا که به حکم قاعده الواحد، آن وجود واحد مطلق به اطلاق مقسمی، جز ظهور واحد را بر نمی‌تابد. این تجلی واحد، در عرف عرفان، «نفس رحمانی» یا «وجود منبسط» نامیده می‌شود و دارای وحدتی سریانی است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۹۲). در کلمات اهل معرفت، این وجود ساری اولین جلوه ذات نامتناهی حق محسوب می‌شود که تمام اسما و صفات و افعال الهی در او مندرج است؛ این تجلی نخستین، تمام مراتب هستی را در خود داراست و با احدیت کثرت و وحدت سریانی خود تمام حضرات عالم را درمی‌نوردد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۹۱).

۲-۲-۱. وحدت ظاهر اول: یکی از مشکلاتی که فلاسفه در تبیین قاعده الواحد با آن مواجه بودند، مسئله صدور کثرت و چگونگی مصدریت علت واحد برای کثرت بود. همان‌گونه که بیان شد، فلاسفه با لحاظ حیثیات و اعتبارات در ناحیه صادر اول، که بنا بر دیدگاه ایشان عقل

اول است، به تصحیح صدور کثرات دست زدند. اما عرفان، با توجه به آنکه نفس رحمانی را صادر اول می‌داند، راه حل دیگری برای این مشکل ارائه می‌دهد و از نوع جدیدی از وحدت رونمایی می‌کند؛ وحدتی که با کثرت سازگار است و به تعبیر دیگر، هاضم کثرات است. اهل معرفت با ارائه این نوع وحدت، از نوعی وجود پرده برمی‌دارند که در عین وحدتش دارای کثرت نیز هست و به تعبیر ابن عربی، «واحد کثیر» و «کثیر واحد» است. از این وحدت که در دلش کثرت گنجانده شده، با نام «احدیت کثرت» یاد شده که در مقابل «احدیت ذات» است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۱ و ۲۳۲؛ ج ۲، ص ۳۰۳).

ابن عربی، یکی از مصادیق این نوع وحدت را، وحدت اسم جامع «الله» می‌داند. وی همه موجودات کثیره را مسبب از اسم «الله» که سرسلسله تمام اسمای الهی است برمی‌شمارد؛ از نظر او، هنگامی که به اسم جامع «الله» از جنبه ذاتش نگاه کنیم و کثرت به هیچ عنوان ملحوظ نباشد، اسم جامع «الله» احدی الذات است، اما اگر به همان ذات واحد با لحاظ اسمائی نگاه کنیم که از او نشئت گرفته‌اند، نوع دیگری از احدیت نمایان می‌گردد که «احدیت کثرت»، «احدیت الهیه» یا «احدیت مجموع» نامیده می‌شود. در این نوع احدیت، نگاه ما به مجموع اسماء است و وحدتی که هر اسم برای خود دارد مدنظر نیست (همان، ج ۴، ص ۱۳۲).

به عبارت دیگر، ابن عربی بیان می‌دارد که اسم جامع «الله» احدی الذات است و در عین حال، سبب و منشأ تمام حقایق عالم است. این کثرات، مستند به اسمائی است که حقایق کثیر عالم آن را استدعا می‌کنند و اسم جامع «الله» نیز از حیث همین اسماء است که طالب کثرت است. نتیجه شکل‌گیری این اسماء، این است که اسم جامع «الله» که از حیث ذاتش و بدون لحاظ اسماء

ولی وحدت بر کثرت غلبه دارد. این وحدت موجب می‌گردد که اسم جامع «الله» در همه اسماء و به تبع آن، در تمام موجودات ساری باشد. از این روست که ابن عربی، احدیت اسم «الله» را ساری در تمام موجودات می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۳۶). در حقیقت، اسم جامع الله در عین وحدتش می‌تواند کثرات را ظاهر کند (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۱) و این خصوصیت سریان است.

تصویر این نحوه وحدت، حلال مشکلاتی است که چه بسا عقل فکری قادر به حل آنها نباشد. عقلی فکری یا عقلی که به تعبیر عرفا، منور به نور شهود نشده، در فضای کثرات، چیزی جز وجودات متباین نمی‌یابد و در نتیجه، سرنوشتی جز وحدت سنخی که مشاء به آن قائل شدند، پیدا نمی‌کند؛ اما با تبیین وحدت نسبی و احدیت کثرت، نوع دیگری از وحدت که عین سریان و انبساط است به دست می‌آید و رویکرد جدیدی در تبیین هستی حاصل می‌شود. ابن عربی برای تبیین بهتر این نوع وحدت، چنین مثال می‌زند: او علت واحد (واجب الوجود) را به نقطه مرکزی یک دایره و کثرات حاصل شده از آن (ممکنات) را به نقاط روی محیط دایره تشبیه می‌کند و خطوط فرضی را که نقطه مرکزی را به هریک از نقاط روی محیط وصل می‌کنند، نمادی از ارتباط ایجادی واجب با ممکنات در نظر می‌گیرد؛ یعنی هر خطی نماد وجه خاصی است که هریک از موجودات نسبت به حق سبحانه دارد (همان، ج ۱، ص ۲۶۰).

او با این مثال قصد دارد بگوید هر نوع صدور کثرت از واحد منافی وحدت آن واحد نیست؛ چنانکه خطوط متعددی که از نقطه مرکز دایره خارج می‌شوند، به وحدت مرکز دایره آسیبی نمی‌زنند. یا به عبارتی، با اینکه هیچ‌گونه تعدد و تکثری در نقطه مرکزی وجود ندارد، خطوط

«احدی‌العین» و «احدی‌الذات» است با لحاظ اسماء دارای احدیت کثرت می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰ ب، ص ۶). احدیت کثرت، احدیتی است که در بطن کثرات اسمائی نهان است و بر آنها غلبه دارد. در حقیقت، ذات اسم جامع «الله» که مصحح این وحدت است، بوحدتها در تمام اسماء حضور دارد و به اعتبار صفات و نسبت‌ها، کثرت را در عین وحدت نمودار می‌نماید (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف، ج ۱، ص ۹۰).

کاشانی در توضیح این مطلب می‌گوید: مسمای تمام اسمای الهیه یک ذات واحد است که احدی‌العین و احدی‌الذات است و به واسطه نسبت و تعینات اعتباری کثرت یافته است و این کثرت موجب تحقق کثرات کونی می‌گردد (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۷).

در احدیت کثرت، اسمای متعدد به یک حقیقت برمی‌گردند که همان اسم جامع الله است. در حقیقت، همه اسماء از حیث الوهیت حق، و به تبع آن، از حقیقتی که در اسم جامع «الله» خود را نشان داده است نشئت گرفته‌اند و همین اسم جامع «الله» است که هم دارای احدیت ذات است و هم به اعتبار سریانی که در جانب کثرت اسمائی دارد، احدیت کثرت را داراست؛ از این رو، ابن عربی تنها جهت وحدت را همان حیث الوهی می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲ و ۷۱۵).

صائغ‌الدین - پس از تقسیم وحدت و کثرت به ذاتی (حقیقی) و عرضی (نسبی / اضافی) - برای این نوع وحدت، تعبیر «وحدت نسبی» یا «وحدت اضافی» را به کار برده است (ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۴). در وحدت نسبی، گرچه وجود از حیث وحدتش لحاظ می‌شود، کثرات نیز به صورت مقهور مورد توجه هستند؛ یعنی در وحدت نسبی، هم ذات واحد و هم تمام شئونات آن ذات و هم ارتباط میان ذات و شئونات لحاظ می‌شوند،

بسیاری از آن خارج می‌شوند و به نقاط فرضی محیط دایره وصل می‌شوند. پس می‌توان نتیجه گرفت: مبدأ واحد، در عین حفظ وحدت، می‌تواند موجب کثرت شود و کثرت نقاط محیط، ناشی از «کثرت موجود در مبدأ واحد» نیست. خلاصه اینکه کثرت را نه در کثرت مبدأ، بلکه در جای دیگری باید جست‌وجو کرد. باید کثرت را در نسب و اعتباراتی دید که چیزی به متن ذات اضافه نمی‌کند و این همان چیزی است که از آن به «احدیت کثرت» یاد کردیم.

از دیدگاه ابن عربی، این وحدت علاوه بر اسم جامع الله، در نفس رحمانی نیز قابل مشاهده است. نفس رحمانی با تعینات و صوری که از او ناشی می‌شوند همین رابطه را دارد و در ورای این تعینات کثیره، وحدتی وجود دارد که نفس رحمانی را به یک حقیقت واحد تبدیل می‌کند؛ وحدتی که در تمام تعینات سریان دارد: «ثبت به [العالم] و بخالقه [اسم جامع الله] احدى الكثرة، و قد كان احدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهیولانی احدى العين من حيث ذاته، کثیر بالصور الظاهرة فیه الی هو حامل لها بذاته» (ابن عربی، ۱۳۷۰ الف، ج ۱، ص ۲۰۰). با توجه به این وحدت سریانی، وحدت ظاهر اول نیز تأمین می‌شود و طبق قاعده، حق تعالی که دارای وحدت اطلاقی است و هیچ‌گونه کثرتی در ذاتش راه ندارد، جلوه‌ای واحد نیز خواهد داشت که وحدت این جلوه به نحو سریانی است و همین وحدت سریانی پل ارتباطی بین وحدت و کثرت قلمداد می‌شود.

ظهور کثرت از واحد سریانی نقض قاعده «الواحد» محسوب نمی‌شود، بلکه واحد سریانی از حیث «احدیت کثرت» خود می‌تواند منشأ ظهور آثار کثیری باشد؛ بنابراین، وحدت سریانی، راه را برای ظهور آثار کثیر هموار می‌سازد و وحدت موردنیاز در ناحیه مظهر و

تجلی واحد را تأمین می‌نماید. شاید بتوان گفت که ابن عربی از همین رو وجود اشیای متعدد را به صورت دفعی ممکن می‌داند (ابن عربی، ۱۳۳۶، ص ۱۲۱)؛ چراکه اشیای متعدد می‌توانند در بستر یک وجود واحد سریانی محقق شوند و در این فضا تمام کثرات، دفعتاً و در دل یک امر واحد محقق می‌گردند؛ از همین جهت است که ابن عربی قول به امتناع صدور اشیای کثیر از حضرت حق را منافی قدرت و اختیار او می‌داند؛ چراکه این امر را محدودیتی در اختیار حق تعالی برمی‌شمارد (همان).

این وحدت نسبی و احدیت کثرت نوعی تناقض ابتدایی را به ذهن می‌آورد که تعقل آن را برای عقل فکری مشکل می‌نماید و از این رو، ابن عربی این وحدت را ورای طور عقل (فکری) برمی‌شمارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱). ۲-۲. گستره نفس رحمانی: گفتیم که نفس رحمانی، با وحدت سریانی خود، کثرات را دربر گرفته است و همین وحدت سریانی است که صدور کثرات را از واحد ممکن می‌سازد. اما شمول نفس رحمانی نسبت به کثرات در چه حد است و گستره‌ای که نفس رحمانی با وحدت سریانی خود می‌پیماید تا کدام مرتبه از مراتب هستی پهن شده است؟ برای پاسخ به این پرسش، باید به عنوان مقدمه به این نکته اشاره شود که در هستی‌شناسی عرفانی، مقام ذات، مقام لاسم و لارسم است (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۲) و نمی‌توان آن را به عنوان مرتبه‌ای در عرض سایر مراتب برشمرد؛ اما سواى مقام ذات، عرفا مراتب پنج‌گانه‌ای برای هستی برشمرده‌اند که همگی تجلی و نمود ذات حق سبحانه محسوب می‌شوند. این مراتب که با عنوان «حضرات خمس» به آنها اشاره می‌شود، عبارتند از: ۱. تعیین اول و ثانی؛ ۲. عالم عقل؛ ۳. عالم مثال؛ ۴. عالم ماده؛ ۵. انسان (کون جامع) (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۶ و ۱۴۷).

عین حال در تمام کثرات سریان دارد. اما ذکر این نکته ضروری است که سریان نفس رحمانی خللی در وحدت آن ایجاد نمی‌کند؛ چراکه وحدتی که عرفا در قالب احدیت کثرت ارائه می‌دهند، چه در تبیین رابطه اسم الله با اسماء الهیه و چه در تبیین رابطه نفس رحمانی با صور اشیا، حقیقتی را ورای کثرات به ما می‌دهد که در کثرات داخل است، اما ممزوج نیست و خارج است اما مباین نیست. این وحدت همان‌گونه که در ناحیه اسمای الهی با اسم جامع الله تأمین می‌شود که حقیقتی ورای اسماء و شخصیتی ممتاز از آنها دارد؛ در ناحیه صور اشیا نیز با نفس رحمانی که دارای شخصیت و مرتبه‌ای معین است، حاصل می‌گردد (ر.ک: قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۸). از این رو، صور اشیا و تعینات همگی ظلّ، تجلی و ظهور نفس رحمانی‌اند و خود نفس، شخصیتی ممتاز از صور اشیا داشته و کثرتی در ذات او رخ نمی‌دهد: «الوجود العام المنبسط علی الأعیان فی العلم ظل من اظلاله لتقیده بعمومه، و كذلك الوجود الذهنی و الوجود الخارجی ظلان لذلك الظل لتضاعف التقید» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶).

بر طبق این عبارت، هر کدام از تعینات علمی، ذهنی و خارجی، خود به حیثیت تقییدیه نفس رحمانی موجودند و ظلّ او محسوب می‌گردند؛ در نتیجه، می‌توان گفت: نفس رحمانی ورای کثراتی که حمل می‌کند، دارای مقام و مرتبه‌ای است که ناظر به احدی‌الذات بودن آن است. همان‌گونه که اسم الله با وجود اینکه در تفصیل اسمای الهی ظهور و سریان دارد، دارای ذاتی ورای اسماء است که شمول اندماجی بر اسماء دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷)، نفس رحمانی نیز دارای ذاتی احدی است که تمام صور در او مندمجند و همین ذات احدی، در تمام صور اشیا سریان دارد و این همان وحدت سریانی است.

به تعبیر دیگر، وحدت سریانی دو حیثیت دارد. یک

بر اساس سخن بسیاری از عرفا، دایره گسترده‌گی، سریان و انبساط نفس رحمانی تمام حضرات خمس را دربر گرفته و این وجود منبسط، تا تعیین اول پهن شده است. البته کسانی هم هستند که ظاهر کلامشان جز این است؛ برای نمونه، قیصری در شرح فصوص، نفس رحمانی را مادون تعیین ثانی و عالم اسماء می‌داند و گستره آن را ظهور وجودی حق قلمداد می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۸۳). به هر حال، جنیدی، فرغانی و ابن‌ترکه از طرفداران نظر اول هستند. جنیدی در تشبیهی که بین «نفس رحمانی» با «الف» و مراتب سه‌گانه آن دارد، امتداد نفس رحمانی را تا مرتبه تعیین اول می‌کشد (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۷۱)؛ فرغانی نیز در منتهی المدارک تعیین اول را از مراتب نفس رحمانی می‌شمارد (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۷۹)؛ صائِن‌الدین نیز بعد از شمارش حضرات خمس، سریان نفس رحمانی را در تمام حضرات خمس ثابت می‌داند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷).

در عین حال، ظهورات و نمودهای نفس رحمانی، درجات و حدود متفاوتی دارند و تعیین اول، تعیین ثانی و عوالم خلقی در اثر همین اختلافات هویدا می‌گردند. تعیین اول، مرتبه‌ای اعلی و اتم نفس رحمانی است. از منظر عرفان، رابطه بین نفس رحمانی و تعیین اول، رابطه اجمال و تفصیل است؛ یعنی حقیقتی که به صورت تفصیلی و انبساطی در نفس رحمانی وجود دارد، همان حقیقتی است که در تعیین اول به صورت اندماجی و مستهلک است (ر.ک: قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۵)؛ به تعبیر دیگر، می‌توان تعیین اول را مرتبه باطنی نفس رحمانی دانست (ر.ک: همان، ص ۴۲) که هر آنچه در مرتبه ظاهری نفس رحمانی هویدا می‌شود، در این مرتبه باطنی منطوی است.

۲-۲-۳. رابطه نفس رحمانی با تعینات: همان‌گونه که گفتیم، نفس رحمانی به عنوان ظاهر اول، احدی‌الذات است و در

وجود ساری و مراتب و تعینات آن وجود دارد نوع خاصی از تمایز است که آن را «تمایز احاطی» نامیده‌اند. تمایز احاطی نفس رحمانی با اشیا موجب می‌شود که نفس رحمانی، در عین حال که عین اشیاست غیر آنها نیز باشد. در این نوع تمایز، دو طرف با یکدیگر تقابل ندارند، بلکه یکی بر دیگری احاطه و شمول دارد و همین احاطه، موجب امتیاز ذات محیط از محاط می‌شود. در تمایز احاطی، ذات محیط در موطن محاط حضور دارد، اما در ورای آن، هویتی مستقل دارد و از این جهت، غیر از محاط محسوب می‌شود (برای توضیح بیشتر، ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۹۱-۹۲ و ۱۲۵).

۲-۴. نسبت «نفس رحمانی» در عرفان با «وجود منبسط» در حکمت متعالیه: در نظام هستی‌شناسی عرفانی، تجلی نخستین حضرت حق، نفس رحمانی است و سایر تعینات تطورات و تجلیات نفس رحمانی محسوب می‌شوند. به تعبیر دیگر، چنانچه به هلاک بودن «شأن» و تجلی توجه کنیم، همه ظهورات مستقیماً از ذات الهی سرچشمه می‌گیرند و واسطه‌ها که خود ظهور و شأن و سایه‌اند کنار می‌روند؛ اما با به رسمیت شناختن شأن و ظهور، تنها یک تجلی است که به طور مستقیم و بدون واسطه، ظهور حضرت حق محسوب می‌شود و سایر تجلیات، ظهورات با واسطه ذات هستند؛ از این رو، اگرچه در مرحله اول بیش از یک ظهور برای ذات واحد قابل ارائه نیست، اما در مرحله‌های بعدی ظهورات با واسطه قابل معرفی هستند.

جایگاه نفس رحمانی، از این جهت با وجود منبسط صدرایی متفاوت است؛ چراکه وجود منبسط چیزی جز مراتب و تعینات نیست و صدرالمتألهین تصریح می‌کند که اختلاف وجود منبسط و مراتب، تنها به خاطر اجمال و تفصیل در ادراک است و نفس الامرِ مُدرک هیچ تفاوتی

حیث کثرت در وحدت، که احدیت ذاتی آن را تأمین می‌کند. در این حیث، ذات واحده تمام کثرات را به صورت اندماجی در خود داراست. حیثیت دوم، حیث وحدت در کثرت است که همان سریان و شمول و ظهوری است که ذات واحده در تمام کثرات دارد که از آن با احدیت کثرت یاد کردیم.

تصور این مقام با تشبیه به هیولای اولی بیشتر قابل فهم می‌شود. هیولای اولی نیز اگر چه مرتبه‌ای از وجود را داراست، اما در کثرات مادی پنهان گشته است و به نحوی در تمام کثرات سریان و جریان دارد؛ اما سریان آن موجب تخصیص مرتبه ممتازی از وجود به او نمی‌گردد. همه تعینات مادی تطورات هیولای اولی هستند؛ یعنی هیولای اولی در هر جسمی و در هر تنوع و تشخیصی، به نحوی حضور دارد. این نسبت بین هیولای اولی و اجسام شخصی، میان نفس رحمانی و تمام کثرات اعم از عالم ماده و فوق آن نیز محقق است؛ با این تفاوت که هیولای اولی در غایت ضعف بوده و قوه محض می‌باشد، اما وجود منبسط عین تحصیل و فعلیت است و همه کمالات را در خود دارد. وجود منبسط از سر بی‌کمالی همراه هر کمال نیست، بلکه چون مجمع تمام کمالات است، هر تطوری شأنی از شئون آن است. ولی هر دو از این جهت مشترکند که مرتبه‌ای مستقل هستند که در ورای کثرات پنهان می‌باشند. چه بسا وجه تسمیه نفس رحمانی به هیولای اولی نیز همین شباهت و همسانی باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۲۸).

«و النفس عبارة عن الوجود العالم المنبسط علی الأعیان عیناً، و عن الهیولی الحاملة لصور الموجودات. و الأول مرتب علی الثانی» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۳۶). بنا بر آنچه گفته شد، نفس رحمانی در عین سریان در صور اشیا، از آنها ممتاز نیز هست. تمایزی که بین این

در عین حال، وجود حیثیات مختلف در صادر نخست را به عنوان معلول واحد پذیرفتند و در عین حال، خود ایشان در جای دیگر، صدق مفاهیم متعدد را بر مرتبه واجب پذیرفتند ولی آن را مغلّ به بساطت ندانستند. این تهافت و اشکالی است که در ظاهر سخنان فلاسفه دیده می‌شود، و سبب رد تقریر فلسفی می‌شود.

البته دخل و تصرف عرفا - چه در خود قاعده و چه در مصادیق علت و معلول واحد - فقط به خاطر اشکال مزبور نبوده است؛ بلکه نتیجه مستقیم هستی‌شناسی عرفانی این است که اولاً، فرایند علیّت را به تشّان و ظهور بازگردانیم؛ و ثانیاً، دامنه مراتب هستی را فراتر از آنچه فلاسفه معتقدند بدانیم و واجب‌الوجود فلسفه را تنها اسمی از اسمای حق تعالی و شأنی از شئون او قلمداد نماییم. از این رو، حتی اگر فلاسفه توجیه مقبول و وجیهی برای استدلال خویش و رابطه حیثیات متکثر و مصداق واحد ارائه دهند، تغییراتی که عرفا در قاعده داده‌اند پابرجا خواهد بود؛ چراکه در هر حال از منظر عرفان اسلامی، اولاً، جایگاه عقل اول در سلسله مراتب هستی بعد از تعیین اول و ثانی است و ثانیاً، همه تعینات از ظهورات نفس رحمانی و از جلوه‌های آن محسوب می‌شوند و خود نفس رحمانی است که نخستین جلوه و ظهور حق تعالی به شمار می‌آید.

در عین حال، به نظر می‌رسد می‌توان از استدلال فلاسفه دفاع کرد و آن را از اتهام تناقض و تهافت مبرا دانست. توضیح آنکه استدلال فلاسفه بر صدور معلول واحد از علت واحد، بر این مقدمه استوار بود که حیثیت مصدریت برای معلول «الف» غیر از حیثیت مصدریت برای معلول «ب» است و در صورتی که از علت بسیط، دو معلول صادر شود، لازم می‌آید که هر دو حیثیت بر علت صدق کند و این مستلزم ترکیب در علت بوده و خلاف

نمی‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ج ۲، ص ۳۳۲؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۶۳)؛ از این رو، برخلاف عرفان که می‌تواند تعینات و تطورات نفس رحمانی را جدای از نفس رحمانی (البته در همان حد حیثیت تقییدیه شأنی) در نظر بگیرد، تشکیک صدرایی چاره‌ای جز این همانی نفس الامری ندارد.

البته باید دانست که صدرالمتألهین در برخی آثار فلسفی خود نظیر *اسفار*، ابتدا همگام با جمهور حکما مشی می‌کند و در مراحل بعد، آرای متوسط و نهایی خود را مطابق تشکیک خاصی و وحدت شخصی وجود ابراز می‌نماید. در این بحث هم او مطابق مبانی جمهور، گاهی عقل اول را به عنوان صادر نخستین معرفی کرده و گاهی مطابق تشکیک خاصی، رأی متوسط خود را بیان کرده است، اما سرانجام با عرفان همراهی نموده و سخن عارفان را پذیرفته است. ما در این قسمت «وجود منبسط عرفان نظری» را با «وجود منبسط حکمت متعالیه در نگاه متوسط آن» مقایسه کردیم.

۳. بازخوانی تقریر فلسفی قاعده‌الواحد

همان‌گونه که بیان شد، طبق مبانی عرفانی، علاوه بر جایگزینی ظهور به جای صدور در متن قاعده، برای مصدر و صادر نخست و به تعبیر دقیق‌تر مُظهِر و ظاهر نخست نیز مصداقی جدید معرفی گردید و به جای واجب‌الوجود فلسفی و عقل اول، مقام ذات حق تعالی و نفس رحمانی مصداق این دو عنوان دانسته شد.

در کنار این تفاوت‌ها، اشکال عمده عرفان به فلسفه این بود که فلاسفه استدلال بر قاعده و همچنین تبیین چگونگی صدور کثرات را به مسئله تعدد حیثیات و مفاهیم گره زدند. ایشان در ناحیه استدلال بر قاعده، بساطت را منافی صدق حیثیات مختلف قلمداد کردند، اما

در صورت تساوق مفاهیم، همه مفاهیم از یک حیث واحد انتزاع شده‌اند و در این صورت، تعدد و تکثر صرفاً در ناحیه مفاهیم است. به تعبیر یکی از بزرگان، مفاهیم قبل از آنکه به حریم بسیط محض راه یابند، با یکدیگر متحد شده و از حیث واحد بر مصداق خویش صدق می‌نمایند. با این توضیح روشن است که فلاسفه از آن‌رو وجود دو مفهوم مصدريت برای معلول «الف» و مصدريت برای معلول «ب» را در علت بسیط بر نمی‌تابند که صدق این دو مفهوم را نیازمند دو حیثیت در علت بسیط می‌دانند؛ بلکه این دو مفهوم به دلیل تعاند و تقابلی که با یکدیگر دارند مصادیق متعدد را می‌طلبند و از این‌رو، ترکیب در علت امری مسلم قلمداد می‌شود.

به این ترتیب، می‌توان ایراد عرفا نسبت به استدلال فلاسفه را پاسخ گفت و برای تطبیق قاعده بر مرتبه واجب نیز توجیه موجهی ارائه نمود؛ چراکه مرتبه واجب که بسیط محض است، گرچه مجمع عناوین متعددی است، اما تمام این عناوین و مفاهیم، از حیث واحد بر او صدق می‌کنند و با یکدیگر مساوقت دارند. از این‌رو، نمی‌توان قول به صدق مفاهیم متعدد در مرتبه واجب را منافی بساطت این مرتبه دانست. از سوی دیگر، آنچه مصحح صدور کثرات است، وجود حیثیات متعدد در شیء واحد است و این حیثیات متعدد، در عقل اول موجود هستند. نتیجه اینکه قاعده الواحد در فضای فلسفی راه خود را به درستی پیموده است؛ اگرچه طبق مبانی عرفانی، معرفی اسم الله به عنوان مصدر نخست و عقل اول به عنوان صادر نخست و همچنین تعبیر صدور به جای ظهور قابل قبول نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که گذشت، می‌توان گفت:
۱. تقریر عرفانی قاعده الواحد، هم از حیث کبروی و

فرض بساطت است. در رد این استدلال، به کلمات خود فلاسفه استشهاد شد که اولاً، تعدد مفاهیم را مستلزم ترکیب نمی‌دانند و ثانیاً، تعدد مفاهیم را در مرتبه واجب‌الوجود نیز ملتزمند؛ درحالی‌که واجب‌الوجود را بسیط دانسته و تنها صدور یک معلول از او را ممکن می‌شمارند.

به نظر می‌رسد کلید حل این تهافت ظاهری، دقت در تفاوتی است که بین صدق مفاهیم متعدد و وجود حیثیات نفس‌الامری متعدد وجود دارد. مفاهیمی که دارای مصداق خارجی هستند دو گونه‌اند:

۱. مفاهیمی که مصادیق و وجودات مستقل و متمایز از یکدیگر دارند؛

۲. مفاهیمی که در خارج به وجود واحد موجودند. دسته دوم، یعنی مفاهیمی که بر یک وجود صدق می‌کنند خود بر دو گونه‌اند:

۱-۲. برخی از جهات و حیثیات مختلف بر آن وجود واحد صدق می‌کنند؛

۲-۲. ولی برخی دیگر از جهت واحد بر وجود واحد صادق هستند؛ یعنی علاوه بر اینکه بر یک وجود صدق می‌کنند، حیثیت صدق آنها نیز واحد است.

مفاهیم دسته اخیر را «مساوق» می‌نامند. مفاهیمی مانند علم، حیات و قدرت که عین وجود حق تعالی بوده و با حیثیت واحد از ذات باری انتزاع شده و بر آن حمل می‌گردند، از این قسم هستند (ر.ک: جوادی آملی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۴۴).

حاصل آنکه تعدد مفاهیم، گاهی حاکی از نوعی ترکیب در مصداق است و گاهی مستلزم ترکیب نیست. صدق چند مفهوم مساوق بر یک وجود، حتی مستلزم تعدد حیثیات در آن وجود نیست. در نتیجه، انتزاع مفاهیم متعدد از وجود واحد، گاهی حاکی از وجود حیثیات متعدد در آن وجود واحد است و گاهی چنین نیست.

منابع

- آملی، سیدحیدر، ۱۴۲۲ق، *تفسیر المحيط الاعظم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن ترکیه، صائغ‌الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الهیات شفاء*، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۳۶، *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملكة الانسانیة*، لیدن، مطبعة بریل.
- ، ۱۳۷۰ الف، *فصوص‌الحکم*، تهران، الزهراء.
- ، ۱۳۷۰ ب، *نقش الفصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ، بی تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارالصادر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دارالصادر.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص‌الحکم*، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۴، *تحریر ایفاظ النائمین*، قم، اسراء.
- ، بی تا، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، تعلیقات غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغة.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵م، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، مکتبة الهلال.

- هم از حیث صغروی، باتقریر فلسفی این قاعده متفاوت است.
۲. از حیث کبروی، عرفا فرایند صدور معلول از علت را به ظهور و تشان باز می‌گرداند و از این رو، قاعده را این‌گونه تقریر می‌کند: «الواحد لا یظهر منه الا الواحد».
۳. از نظر فلسفه، مصداق اتم این قاعده، مرتبه واجب‌الوجود است که ابسط البسائط بوده و مصدر اول محسوب می‌شود.
۴. از نظر فلاسفه، صادر نخست، عقل اول است.
۵. به اعتقاد حکما، فرایند صدور به صورت طولی نیست؛ زیرا وجود حیثیات متعدد در عقل اول و سایر عقول، زمینه تحقق کثرت عرضی را فراهم می‌کند.
۶. فلاسفه در مرتبه واجب، تعدد مفاهیم مساوق را که موجب تعدد حیثیات نمی‌شوند پذیرفته‌اند و در مرتبه عقل اول، تعدد حیثیات و مفاهیم حاکی از آنها را مجوز صدور کثرت دانسته‌اند. بنابراین:
۷. تقریر فلسفی قاعده الواحد دست‌کم مطابق مبانی فلسفی مشکلی ندارد.
۸. از منظر عارفان، آنچه فلاسفه به عنوان واجب‌الوجود معرفی کرده‌اند، تنها اسمی از اسماء و یک تجلی از تجلیات حق تعالی بوده که در عین بساطت، مجمع مفاهیم و عناوین و حیثیات مختلف می‌باشد.
۹. در هستی‌شناسی عرفانی، مصدر اول، مقام ذات است که هویتی غیبی دارد و هیچ کثرتی در آن ظهور و بروز ندارد و از تعین به حیثیات متعدد نیز مبرا است.
۱۰. از نظر عرفا، اولین صادر نفس رحمانی است که وجودی سریانی و اطلاق‌ی دارد و تمام مراتب و تعینات هستی را حمل می‌کند و به اعتبار وحدت سریانی خود، اولین و تنها ظهور خداوند محسوب می‌شود: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» (قمر: ۵۰).

- ، ۱۹۹۶م، *السیاسة المدنية*، بیروت، مكتبة الهلال.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۴۲۸ق، *مستهل المدارك فی شرح تائیه ابن فارض*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فتاری، شمس‌الدین محمدبن حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الانس بسین المعقول و المشهود*، تهران، مولی.
- قطب، عبداللّه بن محیی، ۱۳۸۴، *مکاتیب عبداللّه قطب*، قم، قائم آل محمد (ع).
- قمی، قاضی سعید، ۱۳۷۹، *شرح الاربعین*، تهران، میراث مکتوب.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *اعجازالبیان فی تفسیر ام القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۴۱۶ق، *المراسلات*، بیروت، بی‌نا.
- ، ۱۳۷۴، *مفتاح الغیب*، تهران، مولی.
- قیصری، داود، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۰، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، بی‌تا، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- یزدان‌پناه، سیدیداللّه، ۱۳۹۱، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.