

# تحلیل تلاقی اندیشه «تجلی» و «خلقت» میان متفکران مسلمان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۱۸

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۲/۲۸

سیدمجتبی میردامادی\*  
علیرضا نوروزی\*\*

۲۱۳

پیش

سال بیست و ششم / شماره ۱۰۰ / تابستان ۱۴۰۰

## چکیده

درباره تبیین آفرینش عالم دو دیدگاه کلی میان متألهان وجود دارد. اهل عرفان و گروهی از فلاسفه با طرح نظریه «تجلی» و بر پایه وحدت شخصی وجود، هستی حقیقی را از آن خداوند سبحان دانسته و عالم امکان را از مظاهر اوصاف کمالی مخفی و مندمج در ذات حق تعالی انگاشته‌اند؛ اما بیشتر متکلمان بر این باورند خداوند متعال، جهان را از عدم و لاشیء آفرید و بر تباین و جدایی خالق و مخلوق تأکید می‌کنند. تمایز میان مبانی متکلمان از یک طرف و فلاسفه و عرفا از طرف دیگر، اعتقاد به هر دو نظریه به عنوان تبیین حقیقی از عالم را ناممکن می‌سازد؛ لیکن نظریه «خلقت» برای رد «تنزل خلقت خدا به صرف ناظمیّت» مطرح شده و ناظر به آن می‌باشد. این جستار با نوآوری در تحلیل مفهوم «لاشیء»، خوانش جدیدی از دیدگاه متکلمان ارائه می‌دهد که بر اساس آن، نظریه «خلق از عدم» و «تجلی» نقطه وفاقی در «خلق لا من شیء» به دست می‌دهد.

**واژگان کلیدی:** خلقت، تجلی، حدوث، قدم، لاشیء، عدم، ماده ازلی.

\* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تهران. (نویسنده مسئول) [mirdamadi\\_77@ut.ac.ir](mailto:mirdamadi_77@ut.ac.ir)

\*\* دانشجوی دکتری مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران. [norozialireza276@yahoo.com](mailto:norozialireza276@yahoo.com)

## طرح مسئله

آفرینش عالم از سوی خدای متعال از مبانی اساسی جهان‌بینی اسلامی است که نقشی بنیادین در همه ابعاد اندیشه دینی ایفا می‌کند. برای توضیح آفرینش، میان اندیشمندان مسلمان دو نظریه مطرح شده که از آن به «تجلی» و «خلقت» تعبیر می‌شود. «تجلی» که در نظام‌های بزرگ فلسفی و عرفانی مطرح است، نسبتی ضروری میان اصل و تجلی‌اش برقرار می‌سازد؛ اما در نظریه خلق از عدم، رابطه متباین بالذاتِ خالق و مخلوق در نظر گرفته شده است.

آنچه مسئله این تحقیق قرار گرفته، بررسی رابطه این دو نظریه و کیفیت برخورد آنها با یکدیگر در پرتو جستار در مبانی فکری هر یک از دو مکتب است. برای دستیابی به این منظور ابتدا به بیان چستی و مبانی دو نظریه «تجلی» و «خلقت» پرداخته می‌شود. سپس از رهگذر بررسی تطابق هر یک از دو دیدگاه با آموزه‌های وحیانی و عقلانی، کیفیت ارتباط این دو نظریه با یکدیگر تبیین گردیده، روشن می‌شود در مسئله آفرینش چه موضعی را باید در پیش گرفت.

برخورد مسائل علوم تجربی و فلسفی در عصر حاضر با کیفیت آغاز هستی و تصورات غلطی که ممکن است در باب پیدایش عالم به اذهان خطور کند و نیز نقش کلیدی انگاره انسان از «آفرینش» در کیفیت جهان‌بینی الهی، ضرورت مطالعه درباره پیدایش هستی توسط ذات اقدس الهی را بیش از پیش نمایان می‌سازد. گفتنی است کلام امامیه که از ابتدا - به خصوص بعد از خواجه طوسی - از روش برهانی بهره برده (برای نمونه، ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، صص ۹۲ و ۹۵) و از روایات معصومان علیهم‌السلام پاسخ مسائلی کلامی خود را فراگرفته است، متمایز از کلام اهل تسنن می‌باشد که تحت تأثیر مکتب اعتزال یا اشعری بوده و میراث روایی شیعه را در اختیار نداشته و از روش جدلی استفاده می‌کرده است؛ به همین دلیل مراد اصلی از «متکلم» در این تحقیق، متکلمان اهل سنت هستند؛ البته متکلمان امامیه در مسائلی، با عقاید کلامی جمهور اهل سنت، هم‌رأی هستند که به آن اشاره می‌شود. برای دستیابی به پاسخ مسئله یعنی رابطه دو مکتب، ابتدا لازم است قرائتی درست و مستدلّ از خلقت و تجلی و مبانی آن دو طیّ دو بخش ارائه شود:

## ۱. نظریه خلقت

### الف) تفسیر و ادله نظریه

#### ۱) معنای نظریه خلقت

نظریه «خلق از عدم» در میان متکلمان اندیشه‌ای متقن و سازگار با متون دینی معرفی می‌شود. متکلمان ادیان ابراهیمی شرط توحید را اعتقاد به آفرینش جهان از هیچ، به دست خداوند سبحان دانسته‌اند و بر همین اساس، عقیده فیلسوفان بزرگ یونان را به ماده از پیش موجود، شرک آلود و ناسازگار با توحید تلقی کرده‌اند (زمانی، ۱۳۸۶، ص ۵۸). بر اساس عقیده متکلمان، خدای تعالی عالم ممکنات را از عدم و بعد از گذشت زمانی که فقط خدا وجود داشت، تحقق و هستی بخشید. محمدتقی استرآبادی شارح فصوص الحکم به عقیده متکلمان اشاره می‌کند: بعد از آنکه مبدائی برای عالم در نظر گرفته شد، عده‌ای قایل به حدوث عالم شدند؛ به این معنا که عالم موجود شد بعد از آنکه معدوم بود و عدمی میان واجب الوجود و عالم فاصله شده است (استرآبادی، ۱۳۵۸، ص ۶۷). مطهری می‌نویسد: عقیده متکلمان این بوده که اگر کسی قایل به خدا باشد، باید به حدوث عالم، اعتقاد پیدا کند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۶۱ - ۱۶۰).

#### ۲) استدلال

گفتنی است به دلیل رابطه به شدت وثیق «حدوث عالم» و «نظریه خلقت»، استدلال بر حدوث عالم بعینه استدلال بر خلقت محسوب می‌شود؛ چراکه حتی مدلول مطابقی حدوث عالم، چیزی جز خلق از عدم و بعد از عدم نیست؛ از این رو خلطی بین «حدوث» و «خلقت» صورت نگرفته است.

۲ - ملازمه نفی وحدت شخصی وجود با «خلقت»: طبق این دیدگاه اعتقاد به الهی بودن عالم، بی‌معنا بلکه شرک است. انگیزه اصلی اعتقاد به خلق از عدم را می‌توان میل به تنزیه خدای سبحان، نسبت به اشیا دانست (زمانی، ۱۳۸۶، ص ۵۸)؛ زیرا وقتی وجود مخلوق نه از اصل وجود الهی، بلکه از عدم نشئت گرفته باشد، دو وجود مختلف خواهند بود و در نتیجه تمایز میان خالق و مخلوق نیز محفوظ می‌ماند. شیخ مجتبی قزوینی پس از توهمی خواندن نظریه عرفا (وحدت وجود) می‌گوید:

«صانعیت ضد مصنوعیت است و درحقیقت واحدی جمع نگردد و شیء مصنوع که مصنوعیت و احتیاج ذاتی اوست، خالق خود نخواهد بود، و الا اجتماع ضدین در شیء واحد لازم می‌شود (قزوینی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶).

ظاهراً ایشان گمان کرده‌اند بنا بر وحدت وجود و تجلی، هیچ تمایزی بین خالق و مخلوق قابل تصور نیست؛ حال آنکه این پندار صحیح نیست. تفصیل مطلب بیان خواهد شد.

۲- آیه شریفه «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور: ۳۵) به‌ویژه تعبیر «من غیر شیء» مورد استناد برخی برای اندیشه «خلق از عدم» قرار گرفته است (برای نمونه، ر.ک: طبری، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۹)؛ ولی باید توجه داشت عبارت «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ» استفهام انکاری است و خلق شدن انسان‌ها «من غیر شیء» عقیده کفار بوده است نه موضع قرآن کریم؛ بنابراین آیه شریفه دلالتی بر «خلق از عدم و لاشیء» ندارد.

### ب) مبانی فکری متکلمان

از میان ابعاد مختلف مبانی مکتب کلامی، آنچه ارتباط مستقیم با مسئله این تحقیق دارد، مبانی هستی‌شناسی و خداشناختی مرتبط با آفرینش است که به اهم آنها اشاره می‌گردد: از مهم‌ترین اصول متکلمان در خلق از عدم، حدوث زمانی عالم است. اشاعره ازلیت عالم را به معنای بی‌نیازی از خالق پنداشته‌اند. هراس آنان از قدم عالم امکان، موجب به‌سخره‌گرفتن حتی تکفیر فیلسوفان شده است (غزالی، ۱۹۶۱، ص ۴۰۸-۴۰۷). تأکید اشاعره بر حدوث زمانی عالم موجب شد نتوانند نظریه تجلی را بپذیرند؛ زیرا تجلی مبتنی بر قدم عالم است؛ در حالی که به عقیده آنها مسبوقیت به عدم، شرط فعل است (برای نمونه، ر.ک: ایچی، [بی‌تا]، ص ۲۴۸).

قدم عالم سبب هم‌ردیف شدن خالق و مخلوق می‌شود؛ زیرا فعل ازلی نزد متکلمان در عرض فاعل است و هیچ‌گاه در عدم به سر نبرده تا در به وجود آمدن محتاج فاعل باشد (همان). به این ترتیب نظریه تجلی برای اهل کلام قابل فهم و قبول نبود. لیکن خواهد آمد که قدم عالم، منجر به بی‌نیازی از آفریدگار نخواهد شد؛ چراکه علت نیاز به علت، امکان است که همواره با مخلوق قرین می‌باشد و تمایز واجب و ممکن نیز از طریق «تمایز إحاطی» تبیین می‌شود.

کلام اشعری به شدت از حدوث زمانی دفاع می‌کند؛ راجع به دیدگاه متکلمان معتزلی در این مسئله، گزارش‌های مختلفی مطرح است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان آنها را قاطعانه طرفدار حدوث یا قِدَم زمانی عالم به شمار آورد (فاریاب، ۱۳۹۲، ص ۸۹)؛ ولی به نظر می‌رسد بیشتر متکلمان مکتب اعتزال نیز طرفدار نظریه حدوث هستند. کلام امامیه نیز هم‌نوا با دیگر مکاتب کلامی، نظریه حدوث زمانی عالم را پذیرفته است و این اعتقاد حتی در دوره متأخر از خواجه طوسی نیز وجود دارد (همان، ص ۹۰).

علاوه بر اعتقاد به حدوث عالم، مبانی دیگری از قبیل نفی وحدت شخصی وجود (ایجی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۱)، نفی قاعده الواحد (جرجانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۲۳)، نفی قاعده ضرورت علی (ایجی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۳۷۰)، جواز ترجیح بلا مرجح (همان، ج ۳، ص ۱۰۹) و... از معتقدات متکلمان است که منجر به طرح نظریه خلقت شده و آن را در مقابل نظریه تجلی قرار می‌دهد و تعارض آنها را به وضوح نمایان می‌سازد.

### ج) تحلیل مراد متکلمان از «خلقت»

#### قرائت رایج و نقد آن

به نظر می‌رسد خوانش رایج از «خلق از عدم» این است که «عدم» به عنوان ماده اولیه از پیش موجود در میان متکلمان تلقی گردیده و به صورتی از عبارات متکلمان برداشت شده که خداوند متعال در آفرینش عالم از عدم و نیستی هم استفاده کرده است؛ به عبارت دیگر گمان کرده‌اند که مراد از نظریه خلقت، «خلق من لاشیء» است؛ برای نمونه جرجانی می‌نویسد: نظریه خلق از عدم «ایجاد الشیء من لاشیء» است. من لاشیء یعنی از دل عدم تحقق می‌یابد. عدم لفظی است که زیر مفهوم آن خالی است و هیچ مصداقی ندارد. از آنجا که هیچ تمیزی در عدم مطلق نیست و ظاهرالبطلان است، در ذهن هم حضور به هم نمی‌رساند. در نتیجه سؤال از اینکه موجودات از عدم خلق شده‌اند، بر مبنای نظریه خلق از عدم معنادار نیست (جرجانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۹۰).

## نقد

باید توجه داشت اینکه عدم نمی‌تواند منشأ پیدایش وجود شود، امری بدیهی است و بسیار بعید به نظر می‌رسد متکلمان متوجه این امر نباشند. مؤید مدعای فوق اعتقاد اشاعره به ترادف «شیء» با وجود و بطلان محض بودن معدوم است (شهرستانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۳)؛ بنابراین مراد از «خلق از عدم»، ماده بودن «عدم» نمی‌تواند باشد؛ چراکه معقول نیست بطلان محض (عدم) به عنوان ماده موجودات فرض شود.

اما پیش از آنکه مراد حقیقی متکلمان بیان شود، به عنوان مقدمه لازم است پژوهشی درباره معنای «لاشیء» و «عدم» در اصطلاح متفکران مسلمان صورت گیرد. برای فهم دقیق معنای این الفاظ، توجه به پیشینه آنها در تاریخ فلسفه ضروری است:

## تطور معنای «لاشیء» در تاریخ فلسفه

نمونه‌ای از کهن‌ترین صورت‌بندی فلسفی برای خلق نخستین را می‌توان در قطعات برجای مانده پیش سقراطی پی‌جویی کرد. مفهوم «مِلْدِن» به معنای «نه چیز» یک بار در یادداشت‌های برجای مانده از پارمنیدس فیلسوف ایلایی به کار رفته است. او که وجود را مجموعه‌ای یکپارچه می‌انگارد، «نه چیز» را غیر قابل فهم و ذکر می‌شمرد. این عقیده زمینه‌ساز ساخت اصطلاح مهم دیگری در نسل‌های پس از وی گردید که به عنوان رقیبی برای اصطلاح «مدن» به میان آمد. این اصطلاح جدید یعنی «مئون» در مناسب‌ترین برگردان آن به عربی، «لا موجود» است که تنها یک سده پس از پارمنیدس در نوشته‌های دموکریتوس فیلسوف ذری یونان دیده می‌شود. از نظر او جهان واقع از دو عنصر ترکیب شده است: «تو اون» و «تومئون» و به عربی «موجود» و «ل موجود». «تو اون» با اتم‌های همگن و تجزیه‌ناپذیر و «تومئون» با خلأ تحقق می‌یابد. مورد اخیر امری غیر وجودی و غیر مطلق است که «نه اتم» است و عنصری است که امکان تعدد اجزای متفرق و فضای حرکت برای آنها را پدید می‌آورد (پاکتچی، ۱۳۸۵، ص ۱۰-۱۲).

دموکریتوس «خلأ» یا «نه اتم» را عنصری از دو عنصر جهان واقع شمرده و برای آن نقش وجودی قایل شده است؛ از سوی دیگر از آنجا که فقط اتم را اصیل یا «موجود» می‌داند، عنصر خلأ را «مئون» یا «لا موجود» نامیده است؛ پس به روشنی می‌توان گفت در اینجا «مئون» در عین

اینکه ناظر به نفی اصلاتی است که از آن اتم است، به معنای نفی مطلق وجود نیست و مرتبه‌ای از وجود را داراست و به همین دلیل دموکریتوس از تعبیر «مدن» به «مئون» عدول کرده است؛ پس به نوعی برگردان مئون به «عدم»، خطاست و توجه به این نکته در چگونگی تفسیر «من لاشیء» و «لا من شیء» ضروری است.

بسیار محتمل است که خلأ در دیدگاه دموکریتوس همان ماده اولی در دستگاه فکری ارسطو باشد. از نظرگاه ارسطو ماده امری بالقوه است و جز استعداد، فعلیت دیگری ندارد و فعلیت آن با صورت تحقق می‌یابد؛ به تعاقب صورتی را رها کرده و صورت دیگری می‌پذیرد (برای نمونه، ر.ک: کاپلستون، ۱۳۹۲، ص ۲۲۴). بنابراین مئون در دیدگاه ارسطو ارتقای معنایی یافته و ماهیت آن به صورت دقیق‌تری بیان شده است.

### «لاشیء» در گفتمان نخستین کلام اسلامی

در سال‌های نخستین انتقال از سده نخست به دوم هجری گفته می‌شود جهم بن صفوان سمرقندی (۱۲۸ق) با تکیه بر آیاتی از قرآن کریم مانند «...خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ...» (انعام: ۱۰۱ — ۱۰۲) و «...الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ...» (طه: ۵۰) برای مخلوقات، سنخیتی از وجود متفاوت با خداوند قایل بود و شیء بودن را تنها بر مخلوقات صادق می‌دانست و خداوند را از شئیت منزّه می‌شمرد. در طی سده دوم گروهی که به معنای گسترده آن جهمیّه نامیده می‌شدند، از صورت‌بندی جهم فراتر رفته، شیء را به معنای عام انگاشته و از آن معنایی معادل «موجود» اراده کرده‌اند. در این تعریف، شیء بر خالق نیز صادق بود، اگرچه به استناد آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) خالق «شیءٌ لا کالاشیاء» محسوب می‌شد (پاکتچی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶).

بنابراین به دلیل برداشت دوگانه از اصطلاح «شیء» و در مقایسه آن با مفاهیم یادشده در فلسفه یونانی، «لاشیء» در اندیشه مخالفان شئییت معدوم، به معنای «نه موجود» یا «تومئون» بود؛ در حالی که در اندیشه قایلان به شئییت معدوم — یعنی گروهی که شیء را به معنای ماهیت می‌دانستند که می‌تواند متصف به وجود باشد یا نباشد — در معنای «نه چیز» یا «مدن» به کار می‌رفت.

### انتقال از «من لاشیء» به «لا من شیء»

به نظر می‌رسد اگر «لاشیء» به معنای «نه موجود» باشد، معنای خلق از لاشیء «بازگرداندن

آفرینش اشیا به ماده اولی یا هیولا و آن هیولا آفریده نه از چیزی که پیش از آن وجود داشته (لا من شیء)» خواهد بود. به این ترتیب می‌توان گفت صورت‌بندی خلقت از «من لا شیء» به «لا من شیء» انتقال پیدا می‌کند و آغازگر این انتقال در فلسفه اسلامی، فارابی در کتاب *الجمع بین رأی الحکیمین* (فارابی، ۱۹۰۷، ص ۲۷) است که با استفاده از متون دینی اسلامی و لحاظ سنت فلسفی یونانی به «خلق نه از چیزی» سوق پیدا کرد.

### نظر مختار در مراد متکلمان

جالب اینکه این تبیین اگرچه اصطلاحات متفاوتی دارد، بر دیدگاه متکلمان نیز قابل انطباق است؛ چراکه عقیده متکلمان در باب ماهیت جسم این است که: «جسم طبیعی مرکب است از ذراتی که خود آن ذرات، جسم نیستند (یعنی طول و عرض و عمق ندارند) و این اجزا را «جزء لایتجزی» و گاه «جوهر فرد» می‌نامند. به عبارت دیگر از لاجسم (لاجسمی که قابل اشاره حسیه است) جسم به وجود آمده است» (مطهری، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۸۶)؛ لذا محتمل است مراد متکلمان از «خلق من لاشیء»، همان بازگرداندن آفرینش اشیا به «جوهر فرد» — که «لاجسم» است، ولی امری وجودی می‌باشد — و بازگشت آفرینش جوهر فرد به خلق نه از چیزی/ لا من شیء باشد. به بیان دیگر ممکن است مقصود اهل کلام از «لا شیء»، همان «مئون یا لاموجود» باشد که بر جوهر فرد — که لا جسم است — قابلیت انطباق دارد؛ آن‌گاه جوهر فرد نیز خلق شده نه از چیزی باشد؛ همان طور که فارابی لاشیء را به «ماده اولی» تفسیر کرد و آن را آفریده‌شده نه از چیزی دانست. به این ترتیب خلقت «لا من شیء» محل وفاق دو دیدگاه خواهد بود.

حدس نگارنده درباره «خلق از عدم» این است که متکلمان در برابر دیدگاهی موضع گرفتند که عالم را قدیم دانسته و خداوند را — بر فرض پذیرش — صرفاً ناظم جهان می‌انگاشت که ماده ازلی از پیش موجود را به شکل منظم و ساختارمندی تشکیل داده است؛ برای نمونه دموکریتوس که مکتب اتمی به نام او شناخته می‌شود، ماده اولیه جهان را «اتم» می‌داند. او تصریح می‌کند که اتم‌ها نامخلوق‌اند و وجودی ازلی دارند (ارزنده‌نیا، ۱۳۷۱، ص ۱۵). متکلمان این دیدگاه را مردود دانسته، تصریح کردند که خلقت خداوند، آفرینش از عدم است؛ یعنی اصل وجود ماده نیز — بعد از آنکه معدوم بود — با ایجاد خدای سبحان، تحقق یافته و نقش آفریدگار به صرف ناظمیت، تقلیل داده



نمی‌شود و به علاوه ظاهراً سخن آنها اغلب معطوف به عالم ماده و نه مجردات بوده است. به گفته بغدادی اشاعره می‌گویند: وجود دادن خداوند به معنای ذات بخشیدن است؛ به تعبیر دقیق‌تر وجود از عدم صادر نشده و عدم نیز به وجود تبدیل نشده است؛ بلکه خداوند به سبب شدت تأثیر و فراگیری قیومیتش، موجب هستی آنها شده است (شهرستانی، [بی‌تا]، ص ۷).

این تفسیر از نظریه خلقت یعنی «خلق لا من شیء»، عقیده متکلمان را به نظریه تجلی نزدیک می‌سازد.

#### د) بررسی و نقد مبانی نظریه خلقت

۲۲۱

تجلی

تحلیل تلافی اندیشه «تجلی» و «خلقت» میان متفکران مسلمان

مراد متکلمان از «خلق از عدم»، چه خلق «من لا شیء» باشد و چه «لا من شیء» اشکالاتی بنیادین بر آن وارد است که بطلان آن را روشن می‌سازد. از آنجا که حدوث عالم از اساسی‌ترین مبانی کلامی است که نظریه خلقت روی آن بنا شده و با اندک تسامحی می‌توان گفت ایده خلقت، همان حدوث عالم است؛ لذا در نقد نظریه خلقت، ابتدا باید بنیان این مبنا فرو ریخته شود:

#### نفی حدوث زمانی عالم

اساساً حدوث به معنای خلق بعد از عدم است؛ عالم امکان از نظرگاه متکلمان نمی‌تواند ازلی باشد. ادله عقلی و نقلی بر ازلی بودن عالم دلالت دارند و به ملازمه عقلی، حدوث زمانی را نفی می‌کنند. با توجه به محدودیت تحقیق فقط به برخی از این ادله اشاره می‌شود:

#### ادله عقلی قدیم بودن عالم

#### تحقق معلول با تحقق علت تامه

از آنجا که ذات الهی واجب‌الوجود از تمام جهات است و هیچ‌گاه امکان و استعدادی در او قابل تصور نیست، فاعلیت او جملگی به نحو فعل و نه امکان و استعداد محقق است. بر این اساس اگر ذات خدا علت فاعلی تام برای فعل خویش لحاظ شود، لازمه آن، تحقق معلول با تحقق علت تامه (ذات الهی) است؛ به این معنا که بین ذات الوهی به عنوان علت تامه و خلقت خدا به عنوان معلول، نباید فاصله‌ای محقق شود و معنا ندارد علت تامه محقق گردد، اما معلول با فاصله‌ای به

وجود آید (قدردان قراملکی، ۱۳۹۶، ص ۳۴).

مطهری می نویسد: ذات و صفات الهی، وجود بسیط و مجرد تام است که در آن امر ممکن و استعدادی نیست، بلکه ذات و صفاتش به نحو ضروری محقق است، لذا فاعلیتش هم ضروری و ازلی خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۶۰).

بنابراین قول به حدوث زمانی عالم، مستلزم انفکاک علت تامه از معلول می باشد که قابل دفاع نیست؛ چراکه علّیت تامّه به معنای رسیدن علت به حدّ ضرورت و مستلزم تحقق معلول است.

### ادله نقلی

#### آیات

#### الف - عدم خلقت الهی، مستلزم مغلولیت «ید الله»

از منظر قرآن کریم، قدرت و فعل الهی مطلق بوده، به زمان یا مکان خاصی محدود نمی شود؛ لیکن یهودیان بر این باور بوده اند که خدا بعد از خلقت، دست از تدبیر آن کشیده است. آیه ذیل، ضمن گزارش دیدگاه یهود تأکید می کند که ید و قدرت خدا باز و مطلق است: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مانده: ۶۴). پس اگر به عدم ازلیت خلقت قایل شویم، درحقیقت به عدم بسط ید و قدرت خدا در ازل و به تعطیلی فیض الهی قایل شده ایم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۹). امام خمینی می گوید: قول به اینکه خداوند متعال در برهه ای از زمان مغلول الید بنشیند، دست روی دست بگذارد و به این خیال بیفتد که بساط خلق بگسترانیم، باطل است؛ زیرا لازمه آن، قول به «یدالله مغلوله» است (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۵۴). بنابراین بسط ید الوهی مطلق است و شامل ازل و ابد می شود.

#### ب - عدم اتمام کلمات و خلائق الهی

در نسبت «کلمه» به خداوند متعال، حقیقت معنا و وجود (کلام تکوینی) قصد می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۱۸). یکی از مصادیق کلام الله، موجودات ممکن و خلائق الهی است. خداوند متعال می فرماید: «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان: ۳۷). این آیه از عدم شمارش کلمات و مخلوقات

الهی خبر می‌دهد که به ظاهر بر ازلیت و ابدیت مخلوقات دلالت دارد؛ چون در صورت داشتن حدّ و نقطه آغازین، قابل احصا و محدود خواهند بود.

## روایات

### نسبت قدمت به فعل خدا به اشکال مختلف

در ادعیه مختلف فعل خدا با تعبیرات مختلف، به قدمت و ازلیت توصیف شده، مانند این بخش‌ها: «یا من هو فی إحسانه قدیم» (کفعمی، ۱۴۰۵، ص ۲۵۳)؛ «یا قدیم الفضل» (همان)؛ «یا من هو فی لطفه قدیم» (همان، ص ۲۴۹) و... این بخش‌ها به ظاهر — اگر نگوییم به صراحت — با قدیم‌دانستن فضل، امتنان و لطف الهی بر ازلی بودن فعل الهی دلالت دارند. امام خمینی از ادعیه فوق، ازلیت فعل الهی را اصطیاد کرده است (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴).

تأمل در ادله فوق، ازلیت فعل الهی را به اثبات می‌رسانند. در صورت اثبات ازلیت عالم و نفی حدوث زمانی، بنیان «نظریه خلقت» فرو ریخته می‌شود و به فرضیه‌ای غیرقابل قبول مبدل می‌گردد و به همین دلیل نقد نظریه خلقت را از طریق ردّ این مبنای مهم آغاز کردیم.

### علقه‌نداشتن خدا با مخلوق

در صورتی که خدا جهان را از امر عدمی خلق کند که با ذات وجودی اش مرتبط نباشد، لازم می‌آید جنس وجودی مخلوق، اجنبی با ذات وجودی خالق شود. در این فرض این پرسش مطرح می‌شود که دو وجود مغایر چگونه با یکدیگر ارتباط و علقه پیدا می‌کنند تا یکی خالق و دیگری مخلوق شود؟ وجود متباین نمی‌تواند هستی بخش وجود متباین دیگر باشد؛ زیرا لازمه علیّت، داشتن وجود معلول در ذات علت است (قدردان قراملکی، ۱۳۹۳، ص ۳۷).

### نفی معیّت خالق با مخلوق و اعطای استقلال به مخلوقات

تأکید اشاعره بر تنزیه مطلق، هر گونه اتصال وجود، حضور و معیّت خالق با مخلوقات خویش و سنخیت بین آنها را منتفی می‌سازد و نوعی استقلال به مخلوقات می‌دهد که لازمه آن افتادن در گرداب شرک‌ورزی، است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «مع کلّ شیء لا بمقارنّه و غیر کلّ شیء لا بمزایله» (نهج البلاغه، خطبه ۱). معنای فراز دوم این است که خداوند مغایر با همه چیز است [و عین اشیا

نیست]؛ ولی نه به این وجه که از اشیا جدا باشد [و وجودات اشیا مرزی برای ذات او محسوب شود]. حضرت در جای دیگر می‌فرماید: «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِحٍ وَ لَا عَنْهَا بَخَارِجٌ» (همان، خطبه ۲۲۸)؛ یعنی او در اشیا حلول نکرده [زیرا حلول مستلزم محدودیت شیء حلول‌کننده و گنجایش‌پذیری اوست] و از هیچ چیز بیرون هم نیست [زیرا بیرون‌بودن نیز خود مستلزم نوعی محدودیت است]. در نهج‌البلاغه (مثل خطبه ۱۵۲) اشاره شده که وحدت ذات حق، وحدت عددی نیست، بلکه وحدتی است که حتی فرض تکرّر و ثانی در آن ممکن نیست؛ زیرا خداوند متعال بی‌حدّ و نهایت است و هرچه را به عنوان ثانی برای او فرض کنیم، به خود او باز می‌گردد. حال اگر قایل به تفکیک وجود خالق و مخلوق شویم و وجود مخلوق را جدای از خالق تلقی کنیم، به وضوح وجود خالق، ظرف وجودی مخلوق را فرانگرفته و با عدم تناهی وجود باری تعالی منافات داشته و در نتیجه فرض ثانی برای او ممکن خواهد بود که خلاف فرض است.

بعضی از روایات ظهور دارد در اینکه وجود الهی همه هستی را پر کرده است؛ مثل «و بِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ» (قمی، ۱۳۱۹، ص ۱۱۴) و «لَمْ يَخْلُ مِنْهُ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ طَرْفَةَ عَيْنٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۵، ص ۱۶۵).

بنابراین با نفی دوگانه خالق و مخلوق، جایی برای نظریه خلق از عدم - که مبتنی بر این مبناست - باقی نخواهد ماند.

## ه) متون دین اسلام و مسئله خلقت

### اخبار «خلق لا من شیء»

در متون دینی تعبیراتی وجود دارد که به صراحت «آفرینش نه از چیزی» را تأیید می‌کند؛ مانند این فرمایش نورانی حضرت زهرا علیها السلام: «ابتدع الأشياء لا من شیء كان قبلها: اشیا را آفرید نه از چیزی که قبلاً وجود داشته» (طبرسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۳) و بیانات امیرالمؤمنین علیه السلام مثل عبارت: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْمَتَّفِرِدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ، وَ لَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» (ثقفی، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۱۷۱) و فرمایش امام رضا علیه السلام: «إِنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَ اللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَ صَنَعَ لَا مِنْ شَيْءٍ» (ابن بابویه، ۱۳۸۷، ص ۶۳) که ظاهراً از لحاظ سندی، صدور تعبیر

«لا من شیء» از این بزرگواران علیه السلام محرز است (برای نمونه ر.ک: سلطانی رنانی، ۱۳۹۷، ص ۱۷۵ - ۱۷۶) و روایات مانند آن که به صراحت بر «خلق لا من شیء» دلالت دارند؛ به این معنا که باری تعالی موجودات را بعد از آنکه معدوم بودند و بدون استفاده از چیزی که از پیش موجود باشد، آفرید. می توان گفت آیات و روایات دیگر نیز ظهور در «خلق لا من شیء» دارند؛ برای مثال خداوند متعال فرمود: «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ یعنی هنگامی که چیزی را مقرر دارد [و فرمان هستی او را صادر کند] فقط به آن می گوید موجود باش، پس بی درنگ موجود می شود که ظاهر آیه شریفه این است که برای تحقق موجود ممکن، صرف اراده الهیه «کن» بر وجود کافی است و این کفایت از «انما» فهمیده می شود و خدا برای ایجاد، ممکنات را نه از چیز دیگری آفرید و ماده اولیه ای قبل از ایجاد، محقق نبود.

۲۲۵

تیس

### اخبار «خلق از عدم»

آن دسته روایاتی که بر آفرینش از عدم دلالت دارند، با توجه به ادله قطعی مذکور تفسیر می شوند؛ مثلاً تعبیر «یا من خلق الأشياء من العدم» (قمی، ۱۳۱۶، دعای جوشن کبیر، فصل ۸۰)، به این معناست که اشیا بعد از آنکه معدوم بودند، خداوند آنها را «نه از چیزی» خلق کرد؛ چراکه اگر خلقت «من لاشیء» بود، عبارت با «عن» بیان می شد؛ حال آنکه این گونه نیست. شاید بتوان گفت مراد از سبق عدم در خلقت اشیا، حدوث ذاتی عالم است و اینکه خدای تعالی در خلقت عالم از ماده پیش موجود استفاده نکرده و آفرینش، «نه از چیزی» بوده است. مجموعه عالم اگرچه قدیم زمانی است، همه ماسوی الله ذاتاً حادث اند و سبق عدم در خلقت اشیا همین معنا را بیان می کند؛ مقصود از حدوث ذاتی جهان این است که ذات و حقیقت جهان به عنوان موجود ممکن، عین فقر است و در ذاتش، وجود محقق نبوده و از آنجا که علت مقدم بر معلول است، جهان به عنوان معلول، از علتش (خدا) متأخر خواهد بود. البته این تأخر رتبی، شرفی و ذاتی است؛ گرچه آن ممکن از حیث زمان، ازلی باشد.

استاد حسن زاده آملی در تعلیقه بر شرح منظومه چنین می نگارد: «کان الله و لم یکن معه شیء» در مرتبه غیب الغیوب است که اسم و رسمی در آن نیست و وجود حقیقی اولاً و بالذات به خداوند نسبت داده می شود که همان حقیقت وجود صرف است و ثانیاً و بالعرض به ماهیات

امکانی نسبت داده می‌شود؛ پس همه ماهیات امکانی مسبوق به عدم هستند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۴۱۰، پاورقی ۱۲).

شیخ اشراق می‌گوید: منعی وجود ندارد که وجوب وجود بالغیر دائمی باشد یا مختص زمانی خاص؛ ممکن الوجود بالذات نمی‌تواند واجب الوجود بالذات گردد (اگرچه دائمی فرض شود)؛ بنابراین اگر آن ممکن، موجود شد، حتماً باید غیری وجودش را بر عدمش ترجیح دهد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰۶ — ۴۰۵)؛ بنابراین مراد از سبق عدم در اشیا حدوث ذاتی و نه زمانی است و به «خلق لا من شیء» برگردانده می‌شود.

بنابراین مکتب کلامی، اگرچه آفرینش را به «خلق لا من شیء» تفسیر می‌کند که تبیین قابل دفاعی است، اشکالاتی که بر مبانی نظریه خلقت وارد است، مانع پذیرش و اعتقاد به آن می‌شود.

## ۲. نظریه تجلی

### الف) تفسیر نظریه

#### پیشینه و تعریف

عقیده عرفا و گروهی از فیلسوفان درباره آفرینش، «تجلی» است. این دیدگاه در میان ایشان نقشی قابل توجه داشته و از اصول خاصی در هستی‌شناسی سرچشمه گرفته است. یکی از اساسی‌ترین مسائل در عرفان نظری یعنی «وحدت وجود» از طریق این نظریه قابل تبیین است و همچنین در عرفان عملی منشأ احوال و مقامات عرفانی است. ابن عربی نظریه تجلی را که پیش از او به صورت مفصل و مدوّن مطرح نبود، به صورت یک جهان‌بینی و نظام فکری کامل درآورد. این نظریه تأثیر بسیاری بر عرفا و فلاسفه بعد از وی گذاشت (مشرقی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱).

تجلی در لغت به معنای آشکارشدن، از خفا بیرون آمدن و... به کار می‌رود (طریحی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۰) و در اصطلاح عرفانی عبارت است از ظهور و نمایان شدن حقایق و اوصاف کمالی مخفی و مندرج در ذات حق تعالی (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۲۹ — ۲۲۱). بر اساس این مکتب، جهان

هستی و همه موجودات، چیزی نیستند جز مظاهر اسما و صفات الهی و وجود مستقلاً از خداوند متعال ندارند. ممکن است سخن امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه، «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه: ستایش از آن خدایی است که با خلق خود، برایشان ظهور کرد» (نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۵۵) بر همین معنا دلالت داشته باشد.

کاشانی می‌گوید\*: از فیض حق تعالی تعبیر به تجلی ساری در حقایق ممکنات شده که عبارت از مراد الهی است که مقتضی قوام عالم است و وجود منبسط می‌باشد (سجادی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۸۷). ظاهراً «فیض حق تعالی» همان وجود نفس الرّحمانی و انبساطی است که سراسر عالم را پر کرده و ممکنات، آن به آن، هستی خود را از ذات باری تعالی می‌گیرند؛ بنابراین وجود مخلوقات تباین ذاتی با وجود خالق ندارند و نمی‌توانند مستقل از آن باشند. صدرا گوید: فاعل بالتجلی فاعلی است که علم تفصیلی آن به فعلش قبل از فعلش باشد و فعل او مقرون به داعی نباشد و علم او هم زاید بر ذاتش نباشد و افعالش عبارت از ظهور و تجلیات آن باشد؛ چنان که فاعلیت حق تعالی بدین معناست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۶۵).

بر پایه این تصویر و با توجه به وحدت شخصی وجود، وجود مطلق که دارای همه کمالات وجودی است، مخلوقات را با فرایند تنزل و تجلی پدید می‌آورد. آنچه در جریان تجلی و ظهور روی می‌دهد، ظاهر شدن صفات و کمالات پنهان وجود مطلق است؛ مطلق که خود در دل تعینات و ظهورات حضور دارد و مخلوقات، تعینات و شئون همان وجود مطلق اند و البته خدای سبحان عین ذات هیچ مخلوقی نیست. به این ترتیب ممکنات، ظهورات تمایز وجود هستند که از همان وجود ناشی می‌شوند نه از اراده گزافی که آنها را از عدم، طراحی و ایجاد کرده باشد.

## وجود رابط معلول

برای فهم درست نظریه تجلی لازم است ابتدا تصور درستی از وجود رابط معلول در ذهن

\* عبدالرزاق کاشانی (متوفای ۷۳۶ق) یکی از نام‌آورترین عارفان است که به ترویج افکار ابن عربی پرداخته است. او با مطالعه فصوص الحکم با افکار ابن عربی آشنا شد. شرح فصوص الحکمه وی از شروح معتبر و محکم است و همواره مورد توجه شارحان فصوص بوده و با بیانی روشن به نظام‌مندی نظریات شیخ پرداخته است (مشرفی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷).

پدیدار شود؛ چراکه تصدیق، فرع بر تصور است. وجود رابط که در کلام عرفا به آن اشاره شده، در نظام حکمت صدرایی علاوه بر کشف و شهود، با عقل و برهان نیز بر آن استدلال شده است؛ از این رو با توجه به عباراتی از صدرالمآلهین به بیان معنای وجود رابط پرداخته خواهد شد: حق این است که درک عمیق این نظریه دشوار است؛ بنابراین برای پیشگیری از هر گونه بدفهمی، پیشاپیش یادآوری می‌شود که «وجود رابط معلول» نه مستلزم انکار اراده موجودات مختار و نه مستلزم انکار خود ممکنات می‌باشد و نه به این معناست که هر شیئی واجب بالذات است. دستاورد نظریه وجود رابط معلول جز این نیست که هر ممکن بالذاتی، شأنی از شئون واجب بالذات است؛ به این معنا که حیثیتی ندارد جز حکایت از او؛ مقامی ندارد جز مقام آینه و آیتی که او را نشان می‌دهد.

وجود رابط بر خلاف وجود رابطی — که واقعیتهایی فی نفسه و لغیره است — واقعیتهایی است که جنبه فی نفسه ندارد و فقط لغیره است؛ یعنی وجود رابط چیزی نیست جز همان ربط و وابستگی به واقعیت دیگری که «علت» نام دارد. مانند مفاهیم حرفی در ادبیات عرب. از نظر صدرالواقعیت معلول جز صدور از غیر نیست. واقعیت آن، همان ایجاد علت و فعل اوست، نه واقعیتهایی که بر اثر ایجاد و فعالیت علت موجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰). به بیان دیگر معلول، وابستگی و قیام به علت است نه وابسته و قائم به آن، ربط به علت است نه مرتبط با آن.

عبدالرسول عبودیت در این باره می‌نویسد: معلول چون فاقد جنبه فی نفسه است و فقط ربط محض است، درک حقیقت آن به نحو مستقل از طریق علم حضوری نیز ممکن نیست، بلکه یافتن حقیقت ربط، همان شهود شیئی است که مربوط‌الیه ربط می‌باشد؛ یعنی با یافتن حقیقت ربط با علم حضوری، واقعیت مربوط‌الیه یافت می‌شود؛ البته نه آن چنان که به خودی خود هست، بلکه در حدی که آئینه ربط قادر به نشان دادن آن است و در پرتو آن، معلول و ربط نیز به منزله محدوده‌ای که مربوط‌الیه در آن مشهود است، یافت می‌شود. بنابراین ربط و معلول پس از شهود مربوط‌الیه و علت و به صورت حد آن درک می‌شود؛ اما باید توجه داشت که مقصود از حد، مرز و پایان نیست که به عدم بازگردد تا بتوان محدود را از حدّ بازشناخت، بلکه همان مرتبه معلول است که عین معلول می‌باشد و ناشی از نقص معلول در مقایسه با علت است (عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۷۷). بنابراین می‌توان گفت درک حضوری هر معلولی در حقیقت شهود مرتبه‌ای است که وجود مستقل، بی‌واسطه یا با واسطه در آن مشهود است. شاید مقصود عرفا از تجلی حق در مخلوقاتش همین باشد. به هر حال



صدرالمتألهین از این امر با «تجلی» و «تشان» یاد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۳۰۰ و ۳۲۹).

## خورشید و نور

تمثیل یکی از روش‌های تبیین نظریه تجلی است. با توجه به اینکه در متون دین مبین اسلام تعبیر «نور» در مورد خداوند متعال به کار رفته است، مثل آیه شریفه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نَوْهِ...» (نور: ۳۵) به نظر می‌رسد تمثیل «خورشید و نور» می‌تواند راهگشای فهم این نظریه باشد. تفکر درباره منبع نوری مانند خورشید که «نور»، فعل و معلول آن محسوب می‌شود، نشان می‌دهد که اولاً بین خورشید و نورش تباین بالذات برقرار نیست، بلکه خورشید و نورش از یک سنخ وجودی هستند و فوتون‌های نوری، رقیق شده همان حقیقت خورشید می‌باشند و به عبارتی به حمل «حقیقت و رقیقت» بر خورشید حمل می‌شوند. ثانیاً خورشید و نور در عین وحدت در حقیقت وجود، متمایز از یکدیگر نیز هستند. تصدیق این مضمون - همچون مطلب اول - با توجه به دستاوردهای علم فیزیک نو، کار دشواری نیست. ثالثاً نور واقعیتی جز همان تابش خورشید ندارد. نور وجود مستقلی نیست؛ آنچه هست، «آفتاب و جلوه، انعکاس و تابش همان آفتاب» است؛ آفتاب آمد دلیل آفتاب. شاید آیه «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (زمر: ۶۹) اشارتی بر این معنا باشد.

## دلیل

### ۱) استدلال لَمَى از طریق مبنا

اثبات قدم عالم و وحدت وجود، راهی جز تفسیر آفرینش به تجلی باقی نخواهد گذاشت؛ چراکه با پذیرش وحدت شخصی وجود در هستی تنها تبیینی که می‌تواند با حفظ تعالی خداوند سبحان، خلقت را توضیح دهد، نظریه تجلی است.

## ۲) استدلال از ظهور برخی روایات

امام حسین علیه السلام در دعای عرفه می‌فرماید: آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نیست تا آشکارکننده تو باشد؟ تو کی غایب بوده‌ای تا دلیل و راهنما نیاز داشته باشی و بر تو دلالت کند و کی دور بوده‌ای تا آثار و نشانه‌ها ما را به تو برسانند (قمی، ۱۳۱۹، ص ۵۵۱). به نظر می‌رسد این تعبیرها ظهور قوی در نظریه تجلی داشته باشند؛ توجیه و حمل «ظهور» بر ظهور آثار و نشانه‌ها — با حفظ تفکیک وجود — بعید به نظر می‌رسد؛ چراکه این روایت صراحتاً دلالت دارد بر اینکه خدا در مرحله قبل از ظهور آثار و نشانه‌ها ظاهر و نزدیک بوده است.

### استدلال به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»

به عقیده نگارنده حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه»: هر که نفس خود را بشناسد، قطعاً پروردگارش را شناخته است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۵، ص ۴۵۲) نیز می‌تواند دلیلی بر نظریه «تجلی» و طریقی برای فهم آن باشد. از آنجا که آیات آفاقی و انفسی، هر دو، راهی برای شناخت پروردگار است، از طریق معرفت نفس نیز می‌توان نسبت به خداوند متعال و افعالش معرفت پیدا کرد. معرفت نفس، تبیین قابل قبول و روشنی از این نظریه ارائه می‌دهد:

صور ذهنی — مثل تصویر درختی که در ذهن نقش بسته — افعال نفس‌اند و نفس، نسبت به آنها علیت دارد — البته این افعال با توجه به رابطه طولی در حقیقت، معلول خداوند متعال هستند. تأمل در صور ذهنی موجود در نفس، ما را به «تجلی» رهنمون می‌سازد؛ چراکه تصویر ذهنی وجودی جدای از خود نفس و روح ما ندارد و به وضوح، بین وجود نفس و وجود صور ذهنی تباین بالذاتی نیست و به حمل «حقیقت و رقیقت» بر آن حمل می‌شود. نفس وجود جمعی برتر صور ذهنی است که اَبسط و اعم از صور ذهنی می‌باشد و همه کمالات آن را داراست، در عین آنکه محدودیت‌های آن را فاقد است؛ از سوی دیگر تمایز میان نفس و صور ذهنی، بدیهی و غیرقابل انکار است؛ زیرا یکی علت و دیگری معلول است و ظرف وجودی علت، ابعادی را شامل می‌شود که معلول، مشتمل بر آنها نیست و همین امر برای تمایز آنها کفایت می‌کند.

صورت ذهنی وجود «فی نفسه و لغيره» نیست که دارای وجودی مستقل و حال در غیر باشد،

بلکه وجود رابط و «فی غیره» است؛ یعنی جز وابستگی و قیام به نفس، واقعیت دیگری ندارد و ربط به نفس است نه مرتبط با آن. از آنجا که صورت ذهنی، ربط محض است، علم به حقیقت آن از طریق علم حضوری نیز امکان پذیر نیست و درک حقیقت آن همان شهود مربوط الیه - یعنی نفس - است و با علم حضوری به صورت ذهنی، واقعیت نفس - در حدّی که آینه ربط قادر به نشان دادن آن است - یافت می شود. مدّعیات فوق با رجوع هر شخص به نفس خود و افعالش، به علم حضوری و وجدانی درک شده و به صورت بدیهی تصدیق می شود؛ از این رو نیاز به استدلال نظری ندارد.

به این ترتیب صورت ذهنی، جلوه و شأنی از شئون نفس است که با نفس، از حیث وجود، وحدت داشته، موجب کمال علمی نفس می شود و حیثیتی ندارد جز حکایت از نفس و مقامی ندارد جز تصویر و آینه ای که نفس را می نمایاند - البته آینه ای که خود، وجود مستقل ندارد.

به عبارت واضح تر وقتی ما به صورت ذهنی یک درخت نظر می افکنیم و در جست و جوی حقیقت وجودی آن هستیم، می بینیم که این صورت ذهنی، چیزی نیست جز تصویر و آینه ای که درختی را که در ذهن و نفس وجود دارد، می نمایاند و از آن حکایت می کند و به جز حکایت گری از مربوط الیه واقعیت دیگری ندارد؛ بر خلاف رنگ قرمز یک میوه که با وجود اینکه «لغیره» و عَرَض است و بدون موضوع، امکان تحقق ندارد؛ ولی جنبه «فی نفسه» هم دارد و واقعیت «رنگ قرمز»، به صورت مستقل و جدای از میوه هم برای ذهن قابل درک است.

با توضیح مذکور روشن می شود که صورت ذهنی، وجود رابط و شأنی از شئون نفس است و رابطه نفس و افعالش رابطه تجلی است و به نظر می رسد بتوان گفت به حکم قاعده «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، رابطه حق تعالی و افعالش نیز رابطه «تجلی» است. بنابراین آنچه با قواعد نقلی و عقلی خداشناسی سازگار است، تفسیر آفرینش به «تجلی» است.

### ۳) طرح اشکال و پاسخ به آن

#### ارتباط «ضرورت آفرینش» و «تجلی»

قدرت و اراده خداوند متعال برای متکلمان اسلامی یا مسیحی اهمیت دارد. از نظر آنان خداوند اشیا را بدون هر گونه ضرورتی خلق کرد و تفسیر رابطه خدای تعالی و جهان به نظریه «خلق از عدم»، غرض مزبور را تأمین می‌کند. با این همه باید توجه داشت، تصدیق ضرورت تجلی همانند تصدیق ضرورت صفات، آسان خواهد بود؛ همان گونه که داشتن صفات کمالی برای خداوند امری ضروری است و این ضرورت به هیچ وجه موجب محدودیت او (جلّ و علا) نمی‌شود؛ تجلی نیز همچون فیضان صفات کمالی او امری ضروری است و از غیر بر او تحمیل نشده است. آنچه با اراده منافات دارد، اجبار است نه ضرورت.

به عبارت ساده خدا نامحدود است و صفت بخشندگی، قدرت و دیگر صفات نامحدودش اقتضا می‌کند جهان به وجود آید. همان گونه که نمی‌پرسیم آیا خدا مجبور است قادر، بخشنده یا یگانه باشد، نمی‌گوییم «آیا خدا مجبور است جهان را خلق کند».

#### عینیت و تمایز

از اساسی‌ترین اشکالات متکلمان عدم حفظ تعالی و تمایز باری تعالی نسبت به مخلوقات در صورت اعتقاد به تجلی است. باید در پاسخ گفت اگرچه وجود مطلق (حق تعالی) عین تعینات (جلوه‌ها) خود است، مراد از عینیت، یکی دانستن خدا با مخلوقات نیست. «عینیت» و «تمایز» خدای سبحان با مخلوقات با استفاده از «تمایز احاطی» تبیین‌پذیر است. در تمایز احاطی با اینکه اشیا از یکدیگر متمایزند، میان آنها عینیت برقرار است. شیء محیط به دلیل ویژگی احاطه، متن مُحاط را پر می‌کند و در آن حضور دارد و به همین دلیل عین آن است؛ ولی از آنجا که محیط به همین مُحاط خلاصه نمی‌شود و خارج از آن هم حضور دارد، متمایز با مُحاط است. ذات حق تعالی نیز دارای ویژگی احاطه است؛ با این حال به تعینات منحصر نمی‌شود و هویتی ورای این تعینات نیز دارد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۹۱ — ۹۲). باید توجه داشت که

دیدگاه‌های اصیلی چون نظریه تجلی با «همه‌خداانگاری» کاملاً تفاوت دارند و برتری ذات الهی نسبت به مخلوقات را فراموش نکرده‌اند.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: «بأن من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها و بأت الأشياء منه بالخضوع له» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲)؛ یعنی مغایرت و جدایی خدای سبحان از اشیا به این است که او قاهر، قادر و مسلط بر آنهاست [و البته هیچ‌گاه قاهر، عین مقهور نیست] و مغایرت اشیا از او به این نحو است که خاضع و مسخر او هستند؛ بنابراین مغایرت حق با اشیا به این نحو نیست که مرزی آنها را از هم جدا کند، بلکه به ربوبیت و مربوبیت است. به نظر می‌رسد این روایت، دلالت واضحی بر تمایز احاطی داشته باشد. بنابراین توضیح تمایز خالق و مخلوق، منحصر در «خلقت» نیست و این تمایز با نظریه تجلی نیز حفظ می‌شود.

۲۳۳

تیس

تحلیل تلافی اندیشه «تجلی» و «خلقت» میان متفکران مسلمان

### بخش سوم: بررسی رابطه نظریه «تجلی» و «خلقت»

مسئله اصلی تحقیق، چگونگی ارتباط و برخورد این دو نظریه با یکدیگر است. آیا این دو دیدگاه در تعارض اند یا اینکه می‌توان آنها را به نحوی به هم ارتباط داد؟ تحلیل دقیق هر یک از این دو دیدگاه - که دو نوشتار قبل عهده‌دار آن بود - پاسخ به این پرسش را تا حدودی روشن می‌سازد. دو نظریه فوق، مشترکات و اختلافاتی دارند:

#### ۱. نقاط اختلاف

حق این است که نمی‌توان این دو نظریه را به کلی بر هم منطبق کرد. اختلاف مبانی عمیقی که بین این دو دیدگاه وجود دارد، مثل اختلاف در «حدوث و قدم عالم»، «وحدت وجود»، «ضرورت فیض بر خدای تعالی»، «جواز ترجیح بلامرجح»، «قاعده الواحد» و... مانع بازگشت «خلقت» و «تجلی» به یک امر و اعتقاد به هر دو می‌شود. لیکن میان دو نظریه، مشترکات مهمی وجود دارد و نمی‌توان رابطه آن دو را تضاد دانست

## ۲. نقاط وفاق

### خلق «لا من شیء»

گفته شد تأمل در سخن قایلان به «خلق از عدم» ایجاب می‌کند که دیدگاهشان به «خلق لا من شیء» تفسیر شود، نه «خلق من لاشیء»؛ از سوی دیگر از نظرگاه عرفا و برخی فیلسوفان نیز آفرینش جهان «خلق لا من شیء» است و نظریه تجلی با اینکه قایل به قدم زمانی عالم است، ممکنات را ذاتاً حادث می‌داند و معتقد است خداوند ممکنات را — که ذاتاً مسبوق به عدم هستند — نه از چیزی آفرید. به این ترتیب آفرینش «لا من شیء» نقطه اساسی تلاقی این دو مکتب با یکدیگر است و این توافق اندیشه‌ها راه سازش آنها را هموارتر می‌سازد.

### حدوث زمانی عالم جسمانی

از دیگر مواردی که مبانی دو دیدگاه را به هم نزدیک می‌کند، تلاقی این دو مکتب در «حدوث زمانی عالم جسمانی» است. صدرالمتألهین به عنوان یک فیلسوف و متکلم شیعی درباره حدوث یا قدم عالم جسمانی تحقیق مفصلی انجام داده و معتقد است نظریه حدوث عالم طبیعت و ماده — اعم از افلاک و عناصر — از تعالیم انبیای الهی است که در دین مبین اسلام، آیات و روایات زیادی آن را تبیین می‌کند و افزون بر آن مبتنی بر مبانی فلسفی و استدلال‌های برهانی است. وی با پذیرش دوام فیض الهی و ازلی بودن آن معتقد است که عوالم جسمانی یکی پس از دیگری، حادث و سپس معدوم می‌شوند و بعد از عدم یکی، دیگری حادث می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۹۴ - ۲۴۸).

خلاصه اینکه پافشاری متکلمان قدیم بر مبانی خود و پرهیز از تعقل فلسفی به بهانه تنافی آن با آموزه‌های دینی، به همراه عدم درک صحیح از آیات و روایات اعتقادی سبب نزاع شدید در بحث آفرینش میان آنان و فیلسوفانی شد که پایبندی شدید به عقل و تفکر فلسفی داشته و از تعمق کافی در متون قرآنی و روایی برخوردار نبودند. اما متکلمان عقل‌گرا و فیلسوفان متعبدی چون

صدرالمتألهین در نهایت با نزدیک کردن مبانی خود به تعالیم انبیا علیهم السلام به این نتیجه رسیدند که می توان میان «حدوث زمانی عالم طبیعت و ماده» و «قدیم بودن فیض الهی» جمع نمود؛ از این رو با نقد ادله متکلمان طرحی نو پیش کشیدند. بنابراین در اصل حدوث زمانی عالم جسم، میان متکلمان و پیروان حکمت متعالیه اتفاق نظر وجود دارد که این دو مکتب را بیش از پیش به هم نزدیک می کند.

## دو نگرش سطحی و عمیق و در یک راستا

می توان این دو نظریه را دو قرائت و خوانش از آفرینش خداوند متعال در دو سطح از فکر بشری دانست؛ با این بیان که دیدگاه متکلمان نگرشی سطحی و ظاهری به مسئله آفرینش ذات اقدس الهی بوده و طرفداران تجلی، در سطحی عمیق و باطنی، به خلقت باری تعالی نظر کرده اند. چالش اصلی پیش روی متکلمان نحله هایی چون مکتب اتمی بوده که با اعتقاد به ازلی و نامخلوق بودن اتم، خدا را بر فرض قبول، صرفاً گردآورنده و ناظم هستی می دانستند. متکلمان در مقابل، با تکیه بر وحی و عقل معتقد شدند خداوند جهان را از عدم و نه از ماده پیش موجود آفرید؛ بنابراین رسالت نظریه خلقت، طرد این دیدگاه و مطرح کردن این عقیده است که ذات الهی، علاوه بر نظم بخشی، اصل وجود مخلوقات را نیز به آنها افزوده کرده که از آن به «خلق لا من شیء» تعبیر شده است. به این ترتیب اگرچه نگاه دقیق هستی شناختی، جانب نظریه تجلی را می گیرد و اطلاق و عدم محدودیت خداوند متعال، تجلی و ظهور را اقتضا می کند، می توان دو دیدگاه را در یک راستا قرار داد.

نظیر وجه الجمعی که میان خلقت و تجلی ذکر شد، سخنی است که پیرامون صفات الهی مطرح می شود: امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: «لیس لصفته حدٌ محدود» (نهج البلاغه، خطبه ۱) و خداوند متعال را دارای صفاتی می خواند که محدود به حدود نیست؛ اما در بخشی دیگر از همان خطبه می فرماید: «و کمالُ الاخلاص له نفی الصفات عنه» (همان) که کمال اخلاص خداوند را در نفی صفات از خدای سبحان می داند که طبق ظاهر آن، کمال اخلاص این است که اساساً صفات از خدا نفی شود. تفاسیر نهج البلاغه در مقام جمع این دو عبارت، دیدگاه هایی را بیان کرده اند (برای نمونه، ر.ک: ابن ابی الحدید، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۴). شاید

بتوان گفت سخنان حضرت امیر علیه السلام در واقع بیان دو مرحله از معرفت بشری نسبت به خدای متعال است. مرحله اول صفاتی را برای خدا در نظر می‌گیرد که محدود به حدی نیستند و این صفات عین ذات خداوند متعال می‌باشند و هیچ ترکیبی در ذات خدای سبحان را موجب نمی‌شوند؛ لیکن سطح عمیق‌تر از معرفت خداوند و به تعبیر امام علیه السلام «کمال اخلاص» این است که صفات هم از ذات الهی نفی شود و ذات مطلق الهی را مجرد از صفاتش در نظر بگیریم؛ چنان‌که در چپش نظام‌های عرفانی بیان می‌شود که بالاترین مرحله نظام عرفانی در قوس نزول، مقام ذات الهی است که همان وجود لابشرط مقسمی می‌باشد که هیچ حدی آن را محدود نمی‌کند و وجودش همه هستی را پر کرده است؛ اما مرحله بعد، مقام احدیت (تعین اول) است که حقیقت وجود (لابشرط مقسمی) هر گاه بشرط لا یعنی به شرط اینکه چیزی با آن اخذ نشود اعتبار گردد؛ «مقام احدیت» نامیده می‌شود که در این مقام، همه مراحل وجودی و همه اسما و صفات به نحو بساطت و بدون اینکه از حیث مصداق یا مفهوم از هم متمایز باشند، در آن حضور دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۱ - ۳۱۰).

بنابراین ممکن است مراد از «نفی الصفات عنه»، مقام ذات الهی و منظور از «لیس لصفته حدّ محدود» مقام احدیت باشد (والله أعلم). در عین حال «صفات نامحدود» و «نفی صفات» با هم در تعارض نیستند، بلکه دو مرحله از شناخت خداوند - که یکی فراتر و عمیق‌تر از دیگری است - را بیان می‌کنند. شبیه این سازگاری را می‌توان بین دو نظریه «خلقت و تجلی» جاری کرد.

## نتیجه‌گیری

بررسی اصول و مبانی «خلقت» و «تجلی» روشن می‌سازد که طبق قواعد هستی‌شناسی و در پرتو آموزه‌های وحیانی و عقلانی، تبیین حقیقی از پیدایش عالم را دیدگاه «تجلی» ارائه می‌دهد. واجب تعالی و ممکنات در عین اینکه در حقیقت وجود وحدت دارند، تنزیه و تعالی پروردگار نسبت به ممکنات و تمایز میان آنها محفوظ است و این هدف از طریق «تمایز احاطی» تأمین می‌شود. اشکالاتی اساسی بر مبانی نظریه «خلق از عدم» وارد است و ادله ازلیت عالم، حدوث زمانی جهان را - که مبنای مهم نظریه خلقت است - مردود شمرده و باری تعالی را در ذات و در



فعل نامحدود می‌داند. معرفت نفس و افعالش نیز طریقی برای معرفت پروردگار است که به تجلی رهنمون می‌شود.

اختلاف عمیق در مبانی دو دیدگاه جمع آنها را ناممکن ساخته و مانع بازگشت آن دو به یک امر می‌گردد؛ لیکن با توجه به تلاقی این دو مکتب در «خلق لا من شیء» و «حدوث زمانی عالم جسمانی» می‌توان به یک معنا تعارض بین آنها را برطرف کرد؛ با این توضیح که «خلقت» و «تجلی» بیانگر دو سطح متفاوت از فهم بشر درباره آفرینش خداوند سبحان است که یکی عمیق‌تر از دیگری است. نظریه «خلق از عدم» در واقع برای ردّ نظریه‌ای مطرح شد که نقش خدای تعالی در آفرینش را به صرف ناظمیّت تنزل می‌داد و متکلمان با تأکید بر بطلان ماده از پیش موجود و نامخلوق، خلق الهی را از «عدم» و بدون استمداد از «وجود دیگری که پیش از خلقت تحقق داشته» قلمداد کردند. معنای لاشیء در اصطلاح متکلمان همان جوهر فرد است که از نظرگاه آنان خلقت همه اجسام به آن بازگشت می‌کند — که فلاسفه از آن به ماده اولی تعبیر می‌کنند — و این جوهر فرد خود، آفریده نه از چیزی می‌باشد و به این ترتیب صورت‌بندی «من لاشیء» به «لا من شیء» منتقل می‌شود.

پرهیز از تعقل فلسفی یا پایبندی افراطی به عقل، هر دو، موجب پدید آمدن تعارضات شدید فکری است و دستیابی به حقیقت را باید در استفاده بجا از وحی و عقل جست‌وجو کرد؛ همان‌طور که فیلسوف ژرف اندیش متعبدی چون صدرالمآلهین توانست از این طریق روی مرزهای فلسفه و عرفان حرکت کند.

## منابع و مأخذ

- \* قرآن کریم.
- \*\* نهج البلاغه.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی قمی؛ التوحید؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۷.
  ۲. ابن ترکه، صائن الدین؛ تمهید القواعد؛ حواشی آقا محمدرضا قمشه‌ای و آقا میرزا محمود قمی؛ تهران: نشر وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
  ۳. ارزنده‌نیا، محمد؛ اتم و الفبای طبیعت؛ چ ۲؛ تهران: نشر کتاب‌های سپیده (وابسته به وزارت اطلاعات)، ۱۳۷۱.
  ۴. استرآبادی، محمدتقی؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.
  ۵. ایجی، عضدالدین بن عبدالرحمن؛ المواقف فی علم الکلام؛ چ ۲، نشر عالم الکتب، [بی‌تا].
  ۶. پاکتچی، احمد؛ «معنای لاشیء در انتقال از فلسفه یونانی به فلسفه اسلامی»، پژوهشنامه علوم انسانی؛ ش ۴۹، ۱۳۸۵.
  ۷. ثقفی، ابراهیم بن محمد؛ الغارات؛ تهران: انتشارات آثار انجمن ملی ایران، ۱۳۵۴.
  ۸. جرجانی، شریف؛ شرح مواقف؛ منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
  ۹. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵.
  ۱۰. خمینی، سیدروح‌الله؛ تقریرات فلسفه؛ به قلم سیدعبدالغنی اردبیلی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
  ۱۱. زمانی، مهدی؛ «صدر خلقت»، پیک نور؛ ش ۵، زمستان ۱۳۸۶.
  ۱۲. سبزواری، ملاحادی؛ شرح منظومه؛ تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹.
  ۱۳. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ معارف اسلام؛ چ ۳، تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.

۱۴. سلطانی رنانی، محمد؛ «تحلیل مفهومی و منطقی احادیث "لا من شیء" در باب خلقت الهی»، مطالعات قرآن و حدیث؛ ش ۲، ۱۳۹۷.
۱۵. سهروردی، یحیی بن حبش؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۶. شهرستانی، عبدالکریم؛ ملل و نحل؛ ج ۲، نشر مکتبه الأنجلو المصریّه، [بی تا].
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ اسرار الآیات؛ تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۱۸. \_\_\_\_\_؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة؛ قم: دارالإحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۹. طبرسی، احمد بن علی؛ الاحتجاج؛ مشهد: نشر المرتضی، ۱۳۶۲.
۲۰. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تحقیق سیداحمدحسینی؛ ج ۴، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۲۱. عبودیت، عبدالرسول؛ خطوط کلی حکمت متعالیه؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۳.
۲۲. غزالی، محمد؛ تهافت الفلاسفه؛ بیروت: دار المشرق، ۱۹۶۱ م.
۲۳. فارابی، محمد بن محمد؛ «الجمع بین رأیی الحکیمین»، مجموعه فلسفه ابونصر فارابی؛ قاهره: الزهراء، ۱۹۰۷ م.
۲۴. فاریاب، محمدحسین؛ «تحلیلی بر مسوله حدوث و قدم زمانی عالم در تاریخ کلام اسلامی»، پژوهش های اعتقادی و کلامی؛ ش ۱۰، ۱۳۹۲.
۲۵. قدردان قراملکی، محمدحسن؛ «تأملی در ازلت فعل الهی»، قبسات؛ ش ۸۶، ۱۳۹۶.
۲۶. \_\_\_\_\_؛ «تأملی در نظریه آفرینش از عدم»، قبسات؛ ش ۷۱، ۱۳۹۳.
۲۷. قزوینی، شیخ مجتبی؛ بیان الفرقان فی توحید القرآن؛ قم: نشر دلیل ما، ۱۳۸۹.
۲۸. قمی، عباس؛ کلیات مفاتیح الجنان؛ تهران: نشر اسوه، ۱۳۱۹.
۲۹. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه کاپلستون؛ ترجمه سیدجلال الدین مجتبی؛ ج ۱، چ هفتم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۹۲.
۳۰. کفعمی؛ المصباح؛ قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۵ ق.

۳۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار؛ دا الإحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۲. مشرفی، نگین؛ «بررسی تاریخی — تحلیلی نظریه تجلی در عرفان اسلامی»، فصلنامه علوم اسلامی؛ ش ۱۶، ۱۳۸۸.
۳۳. مطهری، مرتضی؛ شرح منظومه سبزواری؛ ج ۲، چ ۱، تهران: نشر حکمت، ۱۳۶۱.
۳۴. —؛ مجموعه آثار؛ چ ۶، قم: نشر صدرا، ۱۳۸۰.
۳۵. یزدان‌پناه، یدالله؛ اصول و مبانی عرفان نظری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

