

ضرورت یا امتناع عقلی وجود وسائط در آفرینش الهی با تکیه بر آراء ملاصدرا و ابن تیمیه

هادی عبیدادی^۱، محمدباقر عباسی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۴/۸)

چکیده

از مهمترین مسایل فلسفی مسئله باور به ضرورت وجود وسائط در آفرینش است تا جایی که باور به این مسئله دست‌آویز جریان‌های تکفیری برای تکفیر سایر مسلمانان شده است. تاکنون درباره‌ی این مسئله تحقیقات فراوانی صورت گرفته است اما در این تحقیقات بیشتر مباحث مطرح شده جنبه‌ی نقلی داشته است و کمتر به بعد عقلی آن توجه نشان داده شده است. در این مقاله برای اولین بار ضرورت عقلی وسائط در آفرینش نزد ابن تیمیه و ملاصدرا در ارتباط با مبانی فلسفه‌ی صدرا همانند کیفیت علم خداوند به جهان، مسئله‌ی صدور مورد بررسی قرار می‌گیرد و در پایان به اشکالات مطرح شده به ضرورت وسائط در آفرینش بر اساس مبانی حکمت متعالیه پاسخ داده می‌شود. و نشان داده می‌شود که حکمت متعالیه با توجه به مبانی خاص خود به ویژه طرح وجود رابط، وجود منبسط، بسیط الحقیقه و بحث تجلی می‌تواند به نحو ضرورت ذاتیه پاسخ‌گوی اشکالات مطرح شده باشد.

کلید واژه‌ها: صدور، علم، وسائط، ملاصدرا، ابن تیمیه.

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه شیراز؛

Email: hadiobidaviahadi@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه شیراز، (نویسنده مسئول)؛

Email: mbabbasi@rose.shirazu.ac.ir

۱. مقدمه

مسئله باور به وسایط امروزه مهمترین مستمسک جریان‌های تکفیری جهان اسلام برای تکفیر سایر مخالفان است، تا جایی که این مسئله را همسان شرک می‌دانند هر چند آنان اصل وجود وسایط را ضروری می‌دانند اما وسایط مورد نظر فلاسفه را رد می‌کنند بدین جهت خود را موحد و دیگران را که قایل به وجود وسایط به معنای فلسفی هستند را کافر معرفی می‌کنند. (بن فوزان، ۱۴۱).

واسطه از وسط گرفته شده و وسط چیزی است که دو طرف داشته است (راغب، ۴۰۶).

۲. پیشینه

تاکنون این مسئله مورد بحث فراوان قرار گرفته است اما این بحث‌ها و بررسی‌ها ناظر به مباحث نقلی وارد شده در قرآن و روایات است و هنگام پاسخ‌گویی به ابن تیمیه بیشتر اشکالات نقلی او مورد توجه واقع شده است امام اشکالات عقلی و مبنایی او مورد غفلت قرار گرفته است یا بی‌اهمیت تلقی شده است. همچنین تاکنون تحقیقی مستقل درباره‌ی مبنایی منتج به ضرورت عقلی وسایط در آفرینش نزد ملاصدرا و ابن تیمیه انجام نگرفته است. برای همین در این مقاله برای اولین بار ضرورت عقلی و نه نقلی وجود وسایط در آفرینش در ارتباط با نظریه‌ی صدور و علم الهی بررسی می‌شود و اشکالات وارده بر آن با توجه به مبنایی خاص ملاصدرا هم چون وجود رابط بودن عالم امکان، وجود منبسط و قاعده بسیط الحقیقه پاسخ داده می‌شود

۳. ضرورت وجود وسایط در آفرینش نزد ابن تیمیه

ابن تیمیه در بسیاری از مبانی خود با فلسفه مطرح در زمان خود یعنی فلسفه مشاء مخالفت کرده است برای همین وجود وسایط به معنایی که در فلسفه مشاء مطرح بوده است را انکار می‌کند به عنوان مثال او لازمه‌ی مختار بودن خداوند را حدوث جهان می‌داند (ابن تیمیه، منهاج السنه، ج ۱، ۲۵۲). بلکه لازمه ضرورت معلول نزد علت تامه نزد فلاسفه را نفی حوادث در جهان می‌داند به عبارتی با فرض فلاسفه با مشکل ارتباط قدیم و حادث مواجه می‌شویم (همان، ۲۰۳). جهان قبل از خلق چیزی نبوده است و این معنای کلام متکلمان است که می‌گویند جهان از عدم ایجاد شده است (همو، حدوث العالم، ۵۶). هر چند ما کیفیت این فعل یعنی خلق از عدم را نمی‌دانیم (همو،

الرساله المدنیه، ۳۳۳). او هر چند اقسام صفات جسمانی را به خداوند نسبت می‌دهد با این وجود خداوند را در ذات، صفات و افعال مماثل هیچ یک از موجودات نمی‌داند گویی قابل به سنخیت بین واجب و ممکن نیست (همو، الاسماء، و الصفات، ج ۱، ۳۳؛ همو، الرساله المدنیه، ۳۱ و ۳۴). بلکه او مشبهه و مجسمه را کافر می‌داند (همان، ۳۱). برای همین او تباین خلق و خالق را در همه جهات ضروری می‌داند (همو، بیان تلبیس الجهمیه، ج ۲، ۴۹۲). از آنجایی که درباره صادر نخست، حکمای مشاء و اشراق با استفاده از قاعده سنخیت به قاعده الواحد می‌رسند و به دنبال آن صادر نخست را ثابت می‌کنند (جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱۰، ص ۷۲). با نفی سنخیت و قبول تباین بین خالق و مخلوق قاعده‌ی الواحد نفی می‌شود برای همین ابن تیمیه وجود واسطه‌ای همچون عقل در آفرینش را ضروری نمی‌داند.

البته او منکر اصل ضرورت وسایط نیست بلکه منکر وجود وسایط را به اجماع تمام علمای سلف کافر می‌داند (ابن تیمیه، الواسطه بین الخالق و المخلوق، ۱۲-۱۴). از نظر او انسان مومن نمی‌تواند منکر اسباب و وسایط تکوینی شود همانطور که خداوند باران را سببی در رشد گیاهان قرار داده است که آیات قرآن شاهد آن است «وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ» (البقره: ۱۶۴). البته وی برای باور به وسایط در امور تکوینی سه شرط قرار می‌دهد اول: آنکه باید بدانیم این امور تنها باذن الله تاثیر می‌گذارد ثانيا: سبب بودن این امور باید به واسطه علم حاصل از عقل، تجربه و نقل ثابت شود ثالثا: اعمال دینی نسبت به این وسایط باید از طریق شریعت تبیین شود (همان، ۳۳). بر این اساس او ملائکه را وسایطی در تدبیر امر آسمان و زمین می‌داند (همو، الاسماء، و الصفات، ج ۱، ۱۸). مورد دیگری که ابن تیمیه در آن وجود وسایط را ضروری می‌داند وسایط در کسب هدایت تشریعی است او در این باره این تعبیر را دارد که منکر وسایط به اجماع همه اهل ملل کافر است برای همین می‌گوید: «من انکر هذه الوسائط فهو کافر باجماع اهل الملل» (همو، الواسطه بین الخالق و المخلوق، ۱۲). با این بیان آشکار شد که اختلاف ابن تیمیه با سایر نحله‌ها در اصل وجود وسایط نیست بلکه در نوعی خاص از وسایط است ولی به راستی او کدام وسایط را قبول ندارد؟ پاسخ آن است که وسایط خاصی که او منکر است یکی از موارد زیر است:

۱- وسایطی که به خاطر محدودیت علم خداوند به جزئیات پذیرفته شده‌اند (همو، رساله جلیله فی التوسل و الوسيله، ۵۰) ۲- وسایطی که به خاطر عجز و محدودیت در

قدرت خداوند و قاعده‌ی الواحد مورد پذیرش واقع شده‌اند (همو، منهج السنه، ج ۱، ۲۵۲) ۳- وسایطی که به عنوان حجابی بین خالق و مخلوق هستند (همو، الواسطه بین الخالق و المخلوق، ۱۸) این موارد که در آثار ابن تیمه دیده می‌شود کمتر مورد توجه واقع شده است جالب آن است که حتی وهابیت در نقد سایر نحله‌های مذهبی کمتر به این دو بعد که مربوط به مسایل فلسفی است پرداختند (العثیمین، ۶۸؛ بن‌فوزان، ۱۴۱). ابن تیمه ضرورت وجود وسایط در قوس صعود نزد ابن‌سینا را به خاطر آن می‌داند که خداوند علم به جزئیات ندارد برای همین برای آگاهی خداوند به موجودات مادی در امر آفرینش وجود چنین موجوداتی همچون عقول ضروری است همچنین برای این که موجودات مادی بتوانند با خداوند اتصال برقرار کنند و خداوند سخن آنان را بشنود نیاز به وجود وسایطی همچون عقل فعال دارد سپس از زبان فلاسفه ذکر می‌کند که چنین وسایطی همانند آینه‌ای هستند که خورشید بر آن می‌تابد و ما از طریق آن آینه نور را می‌بینیم (ابن تیمیه، رساله جلیله فی التوسل و الوسیله، ۵۰). برای همین محدودیت علم خداوند همان طور که در قوس نزول سبب ضروری بودن وجود وسایط می‌شود در قوس صعود نیز برای ارتباط انسان‌ها و موجودات مادی با واجب الوجود نیز سبب ضروری بودن وجود وسایط می‌شود.

ابن تیمه قاعده‌ی الواحد را نیز ضروری بخش وجود وسایط در قوس نزول می‌داند (همو، حدوث العالم، ۱۰۲). برای همین وسایطی که بر مبنای این قاعده پذیرفته شده‌اند را باطل می‌داند. او در کتاب منهج السنه‌ی خود که جلد اول و دوم آن بیشتر در آن به نقد و بررسی آراء فلسفی ابن‌سینا پرداخته است به نقد این قاعده می‌پردازد و آن را جایی درست می‌داند که فاعل همانند صدور حرارت از آتش بالاختیار نیست. و از آنجایی که فاعل بالاختیار فعلی که انجام می‌دهد به نحو جواز است نه ایجاب این قاعده در مورد خداوند جاری نمی‌شود (همو، منهج السنه، ج ۱، ۲۵۲). او این قاعده را موجب محدودیت قدرت خداوند می‌داند برای همین در کتاب الواسطه بین الحق و الخلق سبب ضرورت وجود وسایط را عجز خداوند در تدبیر خلق می‌داند (همو، الواسطه بین الخالق و المخلوق، ۱۹). همچنین او این قاعده را قادر به تبیین کثرت در جهان نمی‌داند چون اگر جهات کثرت در عقل اول وجودی باشند کثیر از واحد صادر شده است و اگر این جهات عدمی باشند نمی‌توانند علت کثرت‌های بعدی باشند (همو، حدوث العالم، ۱۰۲، الرد علی المنطقیین، ۲۱۵). برای همین یا فقط یک موجود از واجب صادر شده است یا

اینکه لازم می‌آید از عقل اول، عقلی دیگر و همین طور تا بی‌نهایت عقول بسیط صادر شود. که هر دو فرض خلاف مشاهدات ماست (همو، درء تعارض العقل و النقل، ج ۴، ۲۲۷). او قبول این قاعده و به تبع آن وجود وسائط را فرع سنخیت و مناسبت بین صادر و مصدر می‌داند. و صدور کثرت از واجب را نشان دهنده‌ی وجود صفات متنوع در ذات او می‌داند (همو، الرد علی المنطقیین، ۲۲۱). ابن تیمیه شر فلاسفه را بیشتر از مشرکان مکه، یهود و نصارا می‌داند چون با اینکه این فرق فرشتگان یا حضرت عیسی‌ع را مولود خداوند می‌دانند خلقت آسمان‌ها را به خداوند نسبت می‌دهند اما فلاسفه مبدع جهان را عقل یا قلم می‌دانند. این فلاسفه از منظر ابن تیمیه عقول و موجودات عالی را نیز واسطه در عبادت می‌دانند (همو، الاسما، و الصفات، ج ۲، ۵۴۷). او صدور عقول و نفوس از واجب را نزد فلاسفه به نحو تولد می‌داند (همو، مجموع الفتاوی، ج ۴، ۱۳۳). به عبارتی از نظر ابن تیمیه اعتقاد به صدور عقول از واجب همان اعتقاد مخالفان پیامبران همچون مشرکان عرب در انتساب ولادت ملائکه به خداوند است (همو، حدوث العالم، ۴۵).

۴. ضرورت وجود وسائط در آفرینش نزد ملاصدرا

بعد از ذکر آراء ابن تیمیه به تحلیل ضرورت وجود وسایط در جهان بر اساس مبانی ملاصدرا در حکمت متعالیه می‌پردازیم.

۴-۱. ضرورت وجود وسائط در آفرینش بر مبنای نحوه علم خداوند

از آنجایی که اشکالات ابن تیمیه در مسئله‌ی وجود وسایط و علم الهی ناظر به حکمت مشاء است خلاصه‌ای از نظر مشاء را در این رابطه ذکر می‌کنیم سپس نظر ملاصدرا در حکمت متعالیه را جویا می‌شویم.

یکی از مشهورترین اقوال در علم الهی نظر مشائیان است. واجب به اشیاء قبل از ایجاد به واسطه حضور ماهیت آن‌ها برای ذات حق تعالی نه به معنای عینیت یا جزئیت بلکه به نحو قیام حصولی این صور به وجه کلی و از طریق علل آنها بر طبق نظام موجود در خارج، علم تفصیلی حصولی دارد (طباطبایی، نهایه الحکمه، ۲۹۱-۲۹۲).

مسئله دیگر در تبیین علم الهی نزد حکمای مشاء چگونگی قیام صور مرتسمه به ذات حق است؟ ابن سینا سه نظریه در این رابطه فرض می‌کند.

فرضیه اول: صور علمی لازم ذات حق تعالی است.

فرضیه دوم: صور علمی از قبیل صور مفارقه مستقل و مجرد است.

فرضیه سوم: صور علمی در ذات شاعر بالذاتی مرتسم است.

طبق فرضیه سوم، این صور علمی، صور مرتسمه هستند، ولی این صور مرتسمه در ذات حق نیستند، بلکه در عقل یا نفسی هستند، و مناط علم حق تعالی به اشیا، این صوری است که در آن عقل یا نفس مرتسم است (ابن سینا، اللهیات، ۳۶۴-۳۶۶؛ مطهری، ج ۶، ۳۵۳ و ۳۵۵).

بعد از این تبیین از چگونگی قیام صور مرتسمه به ذات واجب دیده می‌شود که خداوند بی واسطه به ماسوای خود آگاه نمی‌شود بلکه واجب با وجود وسایطی همچون صور مرتسمه به عنوان لواحق ذات واجب یا صور مرتسمه به عنوان موجودات مستقل یا عقل یا نفسی به عنوان جایگاه صور مرتسمه به ما سوای خود آگاه می‌شود برای همین در قوس صعود نیز موجودات دانی با گذر از این وسایط امکان اتصال علمی با واجب تعالی را پیدا می‌کنند.

ابن سینا در مورد علم واجب به جزئیات نیز به دلیل متغیر بودن جزئیات علم خداوند به آنها را بی واسطه منکر می‌شود مشکلی که او سعی در حل آن دارد این است که خداوند چگونه به یک حادثه‌ی متغیر و جزئی مانند حرکت شخص از خانه به مدرسه علم پیدا می‌کند. اگر این تغییر در علم ثابت او منعکس شود و این تغییر در علم او رخ دهد ذات او محل تغییر واقع می‌شود. برای همین ابن سینا برای پاسخ به این شبهه علم خداوند را به نحو کلی و از طرق علل، اسباب و عوامل مشخصه‌ی آنها می‌داند. البته منظور ابن سینا از جزئی‌ها، جزئی منطقی نیست همان‌گونه که منظور او از کلی در اینجا مفهوم منطقی نیست بلکه مراد او از جزئیات، متغیرها و از کلیات، ثابت‌ها هست (یثربی، ۱۸۵). مثالی که ایشان برای تبیین مسئله ذکر می‌کنند علم منجم به کسوف و خسوف از طریق علم به علل آن است (ابن سینا، الهیات، ۳۲۵-۳۲۶). در این مثال منجم بر خلاف انسان عادی که علم آنها به کسوف انفعالی و به تبع رخ دادن این پدیده متغیر است با علم به علل جزئی کسوف و احاطه بر آنها، به گونه‌ای کسوف را تعقل می‌کند که گویی یک نوع منحصر به فرد از کسوف را تعقل کرده است. یعنی می‌داند ماه در فلان روز به فلان موقعیت خود نسبت به خورشید برسد، فلان اندازه از کسوف اتفاق می‌افتد این علم از طریق علل و اسباب بوده و یک علم و معرفت ثابت و کلی است که پیش از اتفاق افتادن کسوف و در حال و بعد از آن یکسان می‌ماند و تغییری در آن ایجاد نمی‌شود (یثربی، ۱۸۶). عبارت ابن سینا این‌گونه است:

«الاشیاء الجزئیة قد تعقل كما تعقل کلیات من حیث تجب اسبابها ...» (طوسی، ج ۲، ۹۱۷).

برای همین در قوس نزول واجب به وسیله‌ی ذات خود به جزییات آگاهی نمی‌یابد، بلکه از طریق وسایطی به عنوان علل و اسباب جزئیات، به آنها آگاهی می‌یابد البته از دیدگاه ابن تیمیه براساس این نگاه تنها راه موجود جزیی و متغیر نیز همچون انسان برای اتصال با خداوند با وجود وسایط مجردی همچون عقول یا صور مفارقه است. به عبارتی دیگر در قوس صعود موجود مادی با گذر از وسایط با واجب ارتباط برقرار می‌کند و در قوس نزول خداوند با علم به موجودات متوسط که علل موجودات دانی هستند به عالم مادی علم پیدا می‌کند.

ملاصدرا نظریه‌ی صور مرتسمه را پس از نقد و وارد کردن اشکالات رد می‌کند (ملاصدرا، ج ۶، ۱۹۰). و براساس قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء قائل به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی قبل از ایجاد می‌شود. به این معنا که علم حضوری خداوند به ذات خود عین علم به جمیع کثرت‌ها و ممکنات است (همان، ۲۶۹). برای همین علم او به ما سواء به واسطه‌ی صورت زائد مغایر با ذات نیست (همان، ۲۷۰).

او در مواضع متعددی وجود را عین شعور و ادراک می‌داند برای همین همانند عرفا تمام موجودات را آگاه به وجود خداوند می‌داند (همان، ج ۳، ۱۶۴). اما در نهایت علم به وجود مادیات را تنها از طریق صور علمیه متصل به آنها می‌داند چون این مادیات و تاریکی‌ها هیچ گونه حضور و انکشافی برای مبادی خود ندارند (همان، ج ۶، ۱۶۵، ج ۳، ۲۹۸). عبارت او در این باره این گونه است:

«ان اکثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان لا حضور لهذه المادیات و الظلمات عند احد و لا انکشاف لها عند مبادیها الا بوسیله انوار علمیه متصله بها و هی بالحقیقه تمام ماهیاتها الموجودة بها» (همان ج ۶، ۱۶۴).

نتیجه آنکه ما سوای واجب همه معلوم اویند با این تفاوت که مجردات به نفس خود معلوم واجبنند و مادیات به واسطه‌ی صور مجرد خود نزد واجب تعالی معلوم هستند (طباطبایی، نهاییه الحکمه، ۳۰۷)

۴-۲. ضرورت وجود وسائط در آفرینش با تحلیل نظریه‌ی صدور در حکمت متعالیه در فلسفه‌ی اسلامی با پذیرش سنخیت بین علت و معلول، پذیرش قاعده‌ی الواحد

ضروریست و با پذیرش این قاعده ضرورت وجود وسایطی همچون عقول در قوس نزول نیز امری بدیهی است. اما برای پذیرش این دو قاعده که از امهات فلسفه‌ی اسلامی می‌باشند باید با تحلیل مفهوم صدور، ولادت و تجلی توضیح بیشتری را ارائه داد.

۱-۲-۴. صدور

افلاطون و ارسطو معنای صدور را برای خداوند به کار برده‌اند فلاسفه مسلمان نیز از آنان پیروی کرده‌اند (فارابی، ۷). ابن‌رشد آن را به فارابی و حکمای قبل از وی مانند ثامسطیوس بازمی‌گرداند (ابن‌رشد، ۱۶۴). حتی در هند باستان نیز خداوند را منبع و مصدر همه چیز می‌دانستند (گل‌سرخ، ۱۳۹). گاهی به جای واژه صدور واژه‌هایی با همان معنا از قبیل ترشح، خروج، فیضان و مانند آن به کار گرفته می‌شود. در میمر دهم کتاب اثولوجیا چند بار واژه «انجست منه» به کار رفته است که معادل جوشش و فیضان و در زبان یونانی معادل «آپورین» (aklampsis) است (کاپلستون، ج ۱، ۵۳۷؛ افلوپین، ۲۷۹). ابن‌سینا تعبیری که برای ارتباط بین واجب و ممکنات به کار می‌برد، واژه صدور است (ابن‌سینا، الشفاء، ۱۹). میرداماد همه چیز را صادر از خدا می‌داند و قاعده ال‌وحد را از امهات اصول عقلی و فطریات آن برمی‌شمارد (میرداماد، ۳۵۱). ملاصدرا نیز ارتباط واجب با ممکنات را با مفهوم صدور توجیه می‌کند (ملاصدرا، ج ۲، ص ۲۰۶)

۲-۲-۴. تحلیل صدور و مصدر

مصدر چیزی است که چیزی دیگر آن را ترک می‌کند یا از آن جدا و خارج می‌شود. یعنی در صدور، ترک کردن و خروج چیزی از چیز دیگر نهفته است؛ هر چند در صدور، محل خروج، اغلب محلی فاقد حیات و شعور است. مثلاً در صدور مردم از قبور (زلزال: ۶)، قبور محلی فاقد شعور است. همچنین قبل از صدور، شیء صادر شده باید بهره‌ای از وجود در مصدر را داشته باشد؛ زیرا صدور عدم ناممکن است. به همین جهت باید صادر شده با مصدر سنخیت داشته باشد. اگر چیزی بدون اخذ مواد اولیه از خود تنها چیز دیگری را در خارج به وجود آورد، نام آن صدور نخواهد بود؛ بلکه آن را انشاء یا ایجاد کرده است.

در قرآن نیز صدور همیشه برای یک شیء موجود به کار برده می‌شود و شیء صادر شده همیشه قبل از صدور، به شکلی در مصدر موجود است و عدم محض نیست. همچنین شیء صادر شده همیشه از جایی یا شیء منصرف، منتقل، خارج می‌شود و آن را ترک می‌کند. بدین قرار در صدور چند چیز متحقق است:

الف: شیء صادر شده قبل از صدور وجود دارد و عدم محض نیست.
 ب: شیء صادر شده همیشه از چیزی منصرف، خارج یا منتقل می‌شود. به عبارت دیگر در صدور یک شیء داریم که شیء دیگر را ترک می‌کند.
 ج: در صدور شیء صادر شده هم سنخ با مصدر است و مصدری که سنخیتی با شیء صادر شده ندارد، مصدر آن نمی‌تواند باشد.
 سه مورد فوق و لوازم آن همچون قاعده الواحد که در امر ولادت نیز وجود دارند، تنها با تحلیل مفهوم صدور و ولادت به دست می‌آیند. چنان‌که میرداماد تصدیق به مفاد آنها را ضروری و بدیهی می‌داند (میرداماد، ۳۵۲).
 مفسران قرآن نیز معنای صدور را در آیه «یوم یصدر الناس اشتاتا» (زلزال: ۶) را به معنای خروج یک شیء موجود از شیء دیگر به معنای محل آن تلقی کرده‌اند: «یقال: صدر عن المكان، إذا ترکه وخرج منه» (ابن عاشور، ۴۹۰). مفسرین در ذیل آیات دیگر نیز به این معنا تصریح کرده‌اند (مکارم شیرازی، ج ۲۷، ۲۴۳؛ و ج ۱۶، ۶۸).
 بنابراین لازمه صدور، خروج چیزی از چیزی، عدم محض نبودن صادر شده و سنخیت میان صادر و مصدر است.

ملاصدرا به تبع فلاسفه، هستی و به ویژه عقل اول را صادر از خداوند می‌داند و در این صدور ویژگی‌های مذکور دیده می‌شود؛ بدین معنا که عقل اول از ذات علت (خداوند) تنزل، ترشح، خروج پیدا کرده^۱ و از ذات واجب جوشیده است (ملاصدرا، ج ۶، ۲۷۷) مسبوق به عدم نیست و موجود به وجود خداوند و نه به ایجاد اوست.^۲ همچنین همه

۱. «صدر سائر الأشياء الخارجیة فی کونها مترشحة عن ذاته» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ۲۰۶).
 «کل کمال و جمال یجب أن یكون حاصلًا لذات الواجب تعالی و إن کان فی غیره یكون مترشحا عنه فائضا من لدنه» (همان، ج ۱، ۱۳۷).

«فمنه (الواجب) یتنزل الموجودات فی الابتداء» (همان، ج ۹، ۱۴۱).
 «أدی بنا أخیرا من جهة السلوک العلمی إلى أن المسمى بالعله هو الأصل و المعلول شأن من شئونه و رجعت العلیه و التأثير إلى تطور العله فی ذاتها و تفننها بفنونها لا انفصال شیء منفصل الهویه عنه» (صدرالدین شیرازی، ۵۱).

۲. «العقول... هی وسائط صدور الأشياء عن الحق تعالی ... فلها الأولیة بأولیته و الآخریه بأخیرته كما أنها موجودة بوجوده لا بإیجاده - باقیه ببقائه لا بإبقائه لأنها كما علمت بمنزله أشعه نوره و لوازم هویته» (ملاصدرا، ج ۹، ۱۴۱).

«در مقام ذات خداوند همه اشیا قبل از ظهور مندرجند» (رحیمیان، آفرینش از منظر عرفان، ۷۱).

اشیاء قبل از صدور در ذات واجب بوده است^۱ بلکه هر کمالی قبل از فیضان در علت خود موجود است.^۲ لذا بعد از فیضان با واجب الوجود سنخیت دارد.^۳ بنابراین خروج چیزی از چیز دیگر، همان معنای صدور نزد ملاصدرا است. به عبارت دیگر از واژه صدور، معنای لغوی آن را اراده شده است.

البته ممکن است الفاظ متعددی به جای لفظ صدور همچون ولادت (ملاصدرا، ج ۱، ص ۲۳۱؛ ج ۶، ۳۰۳ و ۴۰۰) ترشح (ملاصدرا، ج ۶، ۲۰۶)، انبجاس (همان، ۲۷۸)، تنبع (همان، ۲۷۷)، فیض (همان، ۱۳۴)، تنزل (همو، ج ۹، ۱۴۱)، اشراق (همو، ج ۱، ۶۵) جوشش، سرریز شدن، پرتو افشانی و انبثاق (رحیمیان، فیض و فعالیت وجودی، ۶۷) به کار برده شود، اما باید دانست که در همه‌ی آنها همانند واژه‌ی صدور معنای خروج چیزی از چیزی وجود دارد؛ و بر اساس این معنا می‌توان با تمسک به قاعده بدیهی «فاقد الشیء لم یکن معطی الشیء» (ملاصدرا، ج ۶، ۱۱۶) قائل به سنخیت بین خالق و مخلوق و قاعده الواحد شد به همین سبب در توضیح نظریه فیض افلوطین که ملاصدرا تحت تاثیر آن بوده است (عبودیت، ۱۳۹۴، ۴۳) گفته شده است فیض و اشراق مبدا خود را ترک می‌کند بدون آنکه مبدا دچار کاستی و تغییر شود (رحیمیان، فیض و فعالیت وجودی، ۶۸). که ملاصدرا با تعبیر انبجاس (جوشش) از واجب که در مورد خروج آب از چشمه به کار می‌رود (۱۶۰: اعراف) عین آن را از افلوطین نقل و تایید می‌کند (ملاصدرا، ج ۶، ۲۷۸). او غایت تحقیق را آن می‌داند که علت اولی همه‌ی فضایل است و فضایل از آن می‌جوشد (همان، ۲۷۷). سبزواری در تعلیقه‌ی خود این نگاه را همان تولید می‌داند البته اگر قائل به انفصال و تکثر وجود شویم.

۳-۲-۴. صدور به نحو تجلی و تجافی

هر چند صدور و الفاظ دیگری که بیان شد معنایی مادی دارند، اما در فلسفه اسلامی تلاش شده است با طرح بحث تجلی این الفاظ بدون تغییر معنای اصلی طوری توجیه شوند که با مجرد بودن و بساطت ذات واجب سازگار باشد. معنای تجافی به معنی

۱. «و هو الواجب) عالم الالهیه الذی فیه وجود جمیع الاشیاء» (ملاصدرا، ج ۶، ۱۵۵).
 ۲. «کلما تحقق شیء من الكمالات الوجودیه فی موجود من الموجودات فلا بد أن یوجد أصل ذلک الکمال فی علته علی وجه أعلى و أكمل» (ملا صدرا، ج ۶، ۲۶۹).
 ۳. «کل ما عداه فهو فیضه، فلا یكون امرأ مباتناً عنه» (جوادی آملی، علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه، ۳۹).

برخاستن و دوری گزیدن آمده است (طبرسی، ج ۸، ۱۰۷). اما تجلی به معنی ظاهر شدن و نمایان شدن است (راغب، ۷۴). در این نگاه تنزل اشیا از بالا بر دو گونه تجلی و تجافی است. مثلا تنزل اشیای جسمانی، مانند باران به صورت تجافی است؛ که با فرود آمدن آن، جایگاه قبلی آن تهی (أجوف) می‌شود و آن شیء، دیگر در بالا نیست. همان‌گونه که وقتی در بالا می‌باشد در پایین حضور ندارد. مثلا تنزل دانش است که از صحیفه جان انسان بر روی صفحه نگارش جلوه می‌کند. در این‌گونه موارد، هرگز مطلب عمیق علمی از حوزه ذهن اندیشور خارج نمی‌گردد، تا ذهن وی از آن خالی شود (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۳۸۷).

در این نگاه حقیقت واحد است و همه اشیاء، شئون، رشحات، حیثیات، فنون، اطوار، سایه، درخشش و تجلیات آن حقیقت واحد است (ملاصدرا، ج ۱، ۴۶). که از ذات آن حقیقت جوشیده‌اند. این اشیاء موجودند اما به وجود خداوند، و هیچ انفصال، مباینت و استقلال از آن ندارند (صدرالمتالهین، ۴۹). که با نفی ثنویت نمی‌توان نام آن این رابطه را اتحاد یا حلول گذاشت (صدرالمتالهین، ۵۰).

۴-۲-۴. مفهوم خروج و مسبوق نبودن اشیاء به عدم محض در تجلی

در این نگاه همانند صدور، شیء صادر شده مسبوق به عدم نیست و اشیا قبل از وجود عینی دارای وجود علمی هستند و خدای سبحان با اشاره تکوینی موجود علمی را به نحو تجلی نه به نحو تجافی وجود عینی می‌بخشد (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۳۸۰). بلکه اشیا قبل از تنزل به عالم طبیعت وجود خاص آنها در عالم دیگری مناسب با آن عالم وجود دارند (همو، تسنیم، ج ۸، ۳۵۰). برای همین اشیاء قبل از تحقق عینی مسبوق به وجود دیگری می‌باشند (جوادی آملی، توحید در قرآن، ۳۸۶). موید این نگاه آیه‌ی «و إن من شیءٍ إلاّ عندنا خزائنه و ما ننزله إلاّ بقدر معلوم» (حجر: ۲۱) می‌باشد (همو، توحید در قرآن، ۳۸۸). وجود این اشیاء نزد خداوند به شکل «لفّ و جمع» است و به هنگام تنزل صورت «نشر و قدر و هندسه» به خود می‌گیرد (همو، صهبای حج، ۲۰۱). در تجلی اشیاء همانند صدور از ذات الهی خارج می‌شوند و پس از آمدن به خارج، وجود علمی او همچنان در مرحله علم الهی محفوظ می‌ماند (همو، صورت و سیرت انسان در قرآن، ۴۷).

نتیجه آنکه ارکان موجود در صدور و ولادت به معنای مادی یعنی: خروج شی از

شی، عدم مسبوق بودن به عدم و سنخیت در تجلی نیز موجود است برای همین تجلی همان صدور، ولادت و ترشح است اما ولادت و صدور به نحوی که موجب نقص، تجزیه و تغییر در ذات واجب نشود.

بر این اساس تعبیر ولادت در آثار ملاصدرا به جای صدور دیده می شود مثلاً: ملاصدرا موالید وجودیه را متولد از ازدواج قوه‌ی فاعل و قوه قابل می داند (ملاصدرا، ج ۱، ۲۳۱). ازدواج اسماء الهی به عنوان موجودات عینی را موجب تولد اسماء مرکب جدیدی می داند (همان، ج ۲، ۳۱۴؛ جوادی آملی، ریحیق مختوم، ج ۹، ۵۶۴). اشیاء را متولد از عقول که بسیط و مجردند می داند (ملاصدرا، ج ۳، ۴۰۵؛ ج ۶، ۱۹۵). اشیاء را متولد از قلم یا همان عقل و لوح یا همان نفس کلی و هیولی می داند (همان، ج ۶، ۳۰۳). رای اکثر قدما را در این می داند که مبدا تدبیر عالم کون و فساد از متولد از عقول است (همان، ج ۶، ۴۰۰). تعبیر ولادت نزد عرفا که ملاصدرا تحت تاثیر آنان بوده و از آنها الهام گرفته است (عبودیت، ج ۱، ۴۳) و سایر فلاسفه اسلامی نیز دیده می شود.^۱ البته صدور و ولادت هر چند معنایی مادی دارند اما از آنجایی که در فلسفه صدور و ولادت به نحو تجلی است و موجب نقص ذات واجب نمی شود.

ریشه اختلاف مکاتب مختلف در فهم چگونگی اصل خلقت است (مجلسی، ج ۲، ۱۳۲). اگر اشیاء مترشح شده از ذات الهی باشد. چون از ذات الهی انتقال یافته اند باید با آن ذات سنخیت داشته باشند^۲ از آنجایی که ذات خداوند بسیط است، تنها بسیط را به نحو تجلی صادر می کند، بدین صورت وجود وسایطی در آفرینش اثبات می شود.

می توان بحث گذشته را به شکل زیر نیز تقریر کرد:

۱: خلق اشیاء از عدم محال است. چون عدم، عدم است و امکان خلق شی از آن وجود ندارد. همچنین طبق قاعده فاقد الشی لم یکن معطی الشی عدم نمی تواند مبدا وجود باشد (رحیمیان، آفرینش از منظر عرفان، ۶۴).

۲: اشیاء از ذات واجب صادر شده اند به این معنی که قبلاً معلول در مرتبه‌ی علت به

۱. «انما الحق الذی اعرفه والد الکون و کونی ولده» (ابن عربی، ج ۳، ۴۱۶).
«نشئه‌ی ملک و ناسوت عالم متولد از مقام لاهوت است بلکه هر معلولی زاییده‌ای از علتش می باشد» (حسن زاده، ۱۳۳).

۲. «انه مبدا کل موجود عقل اوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها» (ابن سینا، اللهیات، ۳۸۵).
۲. «کل ما عده فهو فیضه، فلا یكون امراً مبائناً عنه» (جوادی آملی، علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه، ۳۹).

نحوی هر چند اجمالی حضور دارد (همان، ۷۱) والا خلق از عدم پیش می‌آید.
 ۳: لازمه صدور، سنخیت بین صادر و مصدر می‌باشد. چون معلول قبل از ایجاد نحوی از وجود را در علت خود دارد. برای همین علت، دارایی خود را صادر می‌کند. اگر الف است الف را صادر می‌کند، و اگر ب است ب را صادر می‌کند. چون معلول همان علت است که نازل شده است.

۴: لازمه سنخیت ضرورت قبول قاعده الواحد است. چون علتی که فقط الف باشد فقط الف را می‌تواند صادر کند.

۵: لازمه‌ی قاعده الواحد ضرورت وجود وسائط در آفرینش برای ایجاد موجودات متکثر است.

۶: خداوند بسیط و مجرد است.

۷: صدور اشیاء از ذات خداوند به نحو تجلی است چون خداوند موجودی بسیط و مجرد است.

نتیجه: همه کثرات با وجود وسائط بسیط به نحو تجلی صادر شده‌اند.

۵. پاسخ به چند مشکل در اثبات ضرورت وجود وسایط در آفرینش

۵-۱. قول به وجود وسایط بر پایه‌ی نظریه‌ی صدور، سنخیت و قاعده الواحد، شبیه قول مسیحیان و مشرکان عرب در انتساب ولادت حضرت مسیح و ملائکه از خداوند است (ابن تیمیه، حدود العالم، ۱۰۳؛ الصفدیه، ج ۱، ۸). و همچنین این قول با بساطت واجب سازگار نیست.

پاسخ: براساس مبانی فلسفه اسلامی همانطور که گذشت صدور، ولادت و فیض به دو نحو است صدور به نحو تجلی و صدور به نحو تجافی آنچه قول مشرکان است و با بساطت واجب سازگار نیست صدور به نحو تجافی است نه به نحو تجلی

۵-۲. وجود وسایط فیض نشانه‌ی محدودیت قدرت واجب و عجز اوست (همو، الواسطه بین الخالق و المخلوق، ۱۹).

پاسخ: قدرت واجب به محالات عقلی تعلق نمی‌گیرد. به این معنی که همانطور که امتناع سلب شی از خود یا جمع بین دو نقیض نشانه‌ی محدودیت قدرت واجب نیست امتناع صدور کثیر از واجب نیز نشانه عجز یا محدودیت قدرت او نیست. اینگونه امور به خاطر محال ذاتی بودن، ذاتی ندارند بلکه ذاتشان باطل است لذا متعلق قدرت خداوند

قرار نمی‌گیرند. به تعبیری مشکل از قابلیت قابل است نه فاعلیت فاعل. اگر کثیر از ذات واجب صادر شود لازمه‌ی آن ترکیب در ذات واجب است و چون ترکیب در ذات واجب محال ذاتی است صدور کثیر از ذات واجب نیز محال ذاتی خواهد بود، که قدرت خداوند به آن تعلق نمی‌گیرد (طباطبایی، بدایه الحکمه، ۲۲۲).

همچنین عقل اول به عنوان صادر اول، اجمال وجود منبسط و وجود منبسط تفصیل عقل اول است. و از آنجایی که وجود منبسط تمام موجودات را شامل می‌شود آفرینش آن آفرینش همه مخلوقات است. و موجب محدودیت قدرت خداوند نمی‌شود (جوادی آملی، قران در قران، ج ۸، ۴۳۱).

۳-۵. لازمه وجود وسایط فاعل بعید بودن خداوند است و وجود حجاب بین خالق و مخلوق است.

پاسخ: ظاهراً پاسخ به این شبهه تنها بر اساس حکمت متعالیه امکان پذیر است در نگاه ملاصدرا تمام عالم امکان، وجودی رابط است که هیچ نحو از استقلال را ندارد تمام عالم مظهر خداوند است لذا تنها فاعل حقیقی واجب است. البته این به معنای نفی وسایط نیست بلکه وسایط تنها به عنوان علل اعدادی وجود دارند (صدر المتالهین، ۵۶).

۴-۵. لازمه ضرورت وجود وسایط به علت انکار علم خداوند به جزئیات، محدودیت علم واجب است (ابن تیمیه، رساله جلیله فی التوسل و الوسيله، ۵۳).

اولاً: پاسخ ابن‌سینا به مسئله آن است همان طور که اثبات بسیاری از افعال برای واجب نقص شمرده می‌شود اثبات بسیاری از تعقلات همانند علم به جزئیات برای او نیز نقص خواهد بود. با این وجود خداوند همه چیز را بی‌واسطه یا با واسطه به نحو کلی و ثابت درک می‌کند (ابن‌سینا، اللهیات، ۳۸۴).

دوماً: براساس مبانی حکمت متعالیه هم چون وجود رابط بودن عالم امکان، بسیط الحقیقه و کل الاشیاء بودن واجب، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی واجب، همه اشیاء نزد واجب حاضر و با واسطه یا بی‌واسطه معلوم می‌باشند (طباطبایی نهضیه الحکمه، ۳۰۷).

سوماً: اضافه بر موارد گفته شده با استفاده از مبانی قبلی ملاصدرا و بر اساس بیان ملاهادی سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار می‌توان گفت که این موجودات مادی و جزئی نسبت به ما تاریک هستند و متعلق علم واقع نمی‌شوند اما نسب به مبادی عالیه خود به ویژه واجب که مبدا مبادی است و بر همه چیز احاطه دارد معلوماتی حضوری هستند برای همین معلوم بالذات واجب الوجودند که بدون واسطه درک می‌شوند. (ملاصدرا، ج ۶، ۱۶۴)

۵-۵. ابن تیمیه ضرورت وسایط را منافی مختار بودن خداوند می‌داند.

پاسخ آن است که معنای مختار بودن خداوند این است که امری و رای واجب، او را به فعلی مجبور نمی‌کند که در واجب این‌گونه است (طباطبایی، بدایه الحکمه، ۲۱۶). اما اختیار به معنی جواز ترک و فعل به امکان در ذات واجب می‌انجامد که محال است.

۵-۶. ابن تیمیه وجود وسایط بر مبنای قاعده الواحد، را قادر بر توجیه کثرت در جهان نمی‌داند.

با مطرح شدن وجود منبسط و ظهور وجود عام چندین معضل فلسفی همچون صدور متغیر از ثابت، صدور حادث از قدیم، صدور مرکب از بسیط و صدور کثیر از واحد حل می‌شود چون آن وجود منبسط در ظل وحدت حقیقی خداوند، از وحدت فراگیر برخوردار است، دارای شئون گوناگون تشکیکی است که همه کثرات زیر مجموعه آن هستند آنچه از واجب صادر و بلکه ظاهر شده است همین فیض عالم منبسط است. که با آفرینش آن همه‌ی کثرات آفریده می‌شوند (جوادی آملی، ریحق مختوم، ج ۸، ۴۵۲). لذا در پاسخ ابن تیمیه گفته می‌شود که واجب تنها یک وجود بسیط را صادر کرده است لکن وجودی که در عین بساطت همه‌ی کثرات را دارا است.

۶. نتیجه‌گیری

مسئله ضرورت وسائط در آفرینش بر پایه مبانی فلسفه اسلامی همانند علم الهی و مسئله‌ی صدور ضرورت عقلی دارد همچنین ابن تیمیه هرچند اصل وجود وسائط در آفرینش را می‌پذیرد اما وسایطی که مورد نظر فلاسفه‌ی اسلامی است را مخالف عقل می‌داند چون این قول همان قول مشرکان و اهل کتاب می‌باشد که بر پایه‌ی مبانی باطلی همچون اصل سنخیت، مختار نبودن خداوند، محدودیت قدرت و علم خداوند شکل گرفته است اما به نظر می‌رسد با پذیرش مبانی فلسفی ملاصدرا همچون قبول اصل سنخیت، قاعده الواحد، تعلق نگرفتن علم خداوند به مادیات، وجود رابط و وجود منبسط، ضرورت وجود وسایط به سادگی قابل اثبات است و می‌توان به همه اشکالات ابن تیمیه در این خصوص پاسخ داد.

منابع

١. ابن تیمیہ، احمد، *الرد علی البکری*، تحقیق محمد علی عجال، مدینہ، مکتبہ الغرباء الاثریہ، الطبعة الاولى، ١٤١٧.
٢. ابن تیمیہ، احمد، *الاسماء و الصفات*، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ١٤١٨.
٣. ابن تیمیہ، احمد، *بیان تلبیس الجہمیة فی تأسیس بدعہم الکلامیہ*، مکہ المکرمہ، مطبعہ الحکومہ، الطبعة الاولى، ١٣٩٢.
٤. ابن تیمیہ، احمد، *الصفدیہ*، تحقیق محمد رشاد سالم، الطبعة الاولى، ١٤٠٦.
٥. ابن تیمیہ، احمد، *الرسالہ المدنیہ*، تحقیق الولید بن عبدالرحمن الفریان، الرياض، الطبعة الاولى، ١٤٠٨.
٦. ابن تیمیہ، احمد، *رسالہ جلیلہ فی التوسل و الوسیلہ*، الرياض، دار الفضیلہ، الطبعة الاولى، ١٤٢٠.
٧. ابن تیمیہ، احمد، *منہاج السنہ النبویہ فی نقض کلام الشیعہ القدریہ*، الرياض، دار الفضیلہ، الطبعة الاولى، ١٤٢٤.
٨. ابن تیمیہ، احمد، *حدوث العالم*، الرياض، دار الفضیلہ، الطبعة الاولى، ١٤٣٣.
٩. ابن تیمیہ، احمد، *الواسطہ بین الخالق و المخلوق*، الرياض، دار الفضیلہ، الطبعة الثالثہ، بی تا.
١٠. ابن تیمیہ، احمد، *درء تعارض العقل و النقل*، تحقیق محمد رشاد سالم، الرياض، دارالکنوز الادبیہ، ١٣٩١.
١١. ابن تیمیہ، احمد، *الرد علی المنطقیین*، بیروت، دارالمعرفہ، بی تا.
١٢. ابن تیمیہ، احمد، *مجموع الفتاوی*، السعودیہ، وزارہ الشؤون الاسلامیہ و الدعویہ و الارشاد، ١٤٢٥.
١٣. ابن رشد، *رسالہ مابعد الطبیعہ*، تصحیح رفیع العجم و جیرار جہامی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ١٩٩٤م.
١٤. ابن سینا، *الہیات من کتاب الشفاء*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زادہ آملی، قم، انتشارات بوستان، چاپ اول، ١٣٩٤.
١٥. ابن سینا، *الشفاء الہیات*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبہ آیہ اللہ المرعشی، ١٤٠٤.
١٦. ابن عاشور، محمد الطاہر بن محمد بن محمد الطاہر، *التحلیل و التنویر*، الدار التونسیہ للنشر، چاپ اول، ١٩٨٤.
١٧. ابن عربی، *الفتوحات المکیہ*، بیروت، دار صادر، بی تا.
١٨. افلوطن، *اثولوجیا*، ترجمہ حسن ملکشاہی، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ١٣٧٨.
١٩. بحرانی، سید ہاشم، *البرہان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسہ دارالمجتبی للمطبوعات، چاپ سوم، ١٤٣٧.
٢٠. بن فوزان، صالح، *عقیدہ التوحید، السعودیہ*، دارالقاسم للنشر، بی تا.
٢١. جوادی آملی، عبداللہ، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، محقق غلامعلی امین دین، قم، انتشارات اسراء، چاپ دوم، ١٣٨١.
٢٢. جوادی آملی، عبداللہ، *توحید در قرآن*، قم، انتشارات اسراء، چاپ دوم، ١٣٨٥.
٢٣. جوادی آملی، عبداللہ، *رحیق مختوم*، قم، انتشارات اسراء، چاپ سوم، ج ٥، ج ٦، ج ٨، ج ١٠، ١٣٨٦.
٢٤. جوادی آملی، عبداللہ، *قرآن در قرآن*، محقق محمد محرابی، قم، انتشارات اسراء، چاپ ششم، ١٣٨٦.
٢٥. جوادی آملی، عبداللہ، *صہبای حج*، محقق حسن واعظی محمد، قم، انتشارات اسراء، چاپ دہم، ١٣٨٨.
٢٦. جوادی آملی، عبداللہ، *تسنیم*، قم، انتشارات اسراء، ١٣٩٢.

۲۷. جوادی آملی، عبدالله، *علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه*، قم، انتشارات اسراء، چاپ دوم، ۱۴۲۲.
۲۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه*، تحقیق، احمد عبدالغفور، تهران، امیری، چاپ اول، ۱۳۶۸.
۲۹. حسن زاده، آملی، حسن، *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۳۰. حسن زاده، آملی، حسن، *شرح اشارات و تنبیهات*، قم، انتشارات آیت اشراق، چاپ دوم، ۱۳۹۶.
۳۱. راغب الاصفهانی، الحسین بن محمد، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق یوسف الشیخ محمد البقاعی، بیروت، دارالفکر، ۲۰۱۰.
۳۲. رحیمیان، سعید، *فیض و فاعلیت وجودی از افلوطین تا صدرالمتالهین*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۳۳. رحیمیان، سعید، *آفرینش از منظر عرفان، سیری در نظریه‌ی تجلی و ظهور عرفان نظری ابن عربی*، قم، انتشارات بوستان کتاب، ویرایش دوم، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۳۴. صدرالمتالهین، *المبدأ و المعاد*، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مصحح، جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۳۶. صدرا، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۳۷. طباطبایی، محمدحسین، *نهایه الحکمه*، موسسه الامام الخمینی للتعلیم و البحث، الطبعة الثالثه، ۱۳۸۸.
۳۸. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۲، *بدایه الحکمه*، انتشارات دارالفکر، چاپ چهارم.
۳۹. طبرسی، ابی علی الفضل الحسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، حقه لجنه من العلماء الاخصائین، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانيه، ۱۴۲۵.
۴۰. طوسی، نصیر الدین، *شرح الاشارات و التنبیهات*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۹۱.
۴۱. العثیمین، محمد بن صالح، *شرح کشف الشبهات*، موسسه الجریسی للتوزیع، الطبعة الاولى، ۱۴۱۶.
۴۲. فارابی، ابونصر، *مجموعه رسایل*، حیدر آباد دکن، بی تا.
۴۳. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم مددجو، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۹۱.
۴۴. گلسترخی، ایرج، *تاریخ جادوگری*، نشر مهارت، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۴۵. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانيه، ۱۴۰۳.
۴۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۶، انتشارات صدرا، چاپ دهم، ۱۳۸۳.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۴۲، ج ۲۷، ۱۳۸۹.
۴۸. میرداماد، محمدباقر، *القیسات*، به اهتمام مهدی محقق و سید علی موسوی بهبهانی و پروفیسور ایزوتسو و ابراهیم دیباجی انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
۴۹. یتربی، سید یحیی، *فلسفه مشاء*، انتشارات بوستان، قم، چاپ چهارم، ۱۳۹۲.

