

صادر نخست و چگونگی توجیه کثرات از نظر ابن سینا، ابن عربی و ملاصدرا با تأکید بر مشهورترین آرای آنان

علی ارشد ریاحی*، خدیجه قاسمی مقدم**

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۸/۱۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۵/۵)

چکیده

ابن سینا نخستین موجود عالم را عقل اول می‌داند که بر اساس قاعده الواحد از واجب الوجود صادر شده است و به واسطه جهات و اعتباراتش سبب پیدایش موجودات پس از خود می‌گردد. ابن عربی اساس دیدگاه ابن سینا در مورد صادر نخست و چگونگی توجیه کثرات (یعنی قاعده الواحد) را نمی‌پذیرد. وی بر اساس مشاهدات و مکاشفاتش صدور کثرات را به اسما و صفات الهی مستند می‌کند. از نظر او نخستین موجود عالم تجلی اسم الهی «الرحمن» است که در خود دارای تمام کثرات عالم می‌باشد و با سریان و انبساط خود سبب ظهور آنها می‌گردد. ملاصدرا، متأثر از ابن عربی، نخستین موجود عالم را تجلی حق تعالی می‌داند. دیدگاه ملاصدرا در این مورد با ابن عربی دارای این تفاوت است که او جریان صدور کثرات پس از عقل اول را به گونه‌ای مغایر با ابن عربی به تصویر می‌کشد. از نظر او کثرات نه به واسطه نکاح و تولد مراتب هستی، بلکه به خاطر جهات و اعتباراتی که در عقول وجود دارد به وجود می‌آیند.

کلیدواژه‌ها: صادر نخست، وجود منبسط، صدور، کثرت، وحدت

۱. طرح مسئله

بحث از صادر نخست، یکی از مباحث دیرپای فلسفه اسلامی است. با توجه به این که جهان دارای آفریننده‌ای است که آن را خلق کرده است، این سؤال مطرح می‌شود که نخستین مخلوق چیست و چگونه از او به وجود آمده است. سؤال دیگر این است که پس

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان/ arshad@ltr.ui.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان.

از او دیگر موجودات عالم چگونه هستی یافته‌اند. ابن‌سینا بر اساس قاعدهٔ الواحد، نخستین موجود عالم را عقل اول می‌داند که به واسطهٔ کثرت جهات، سبب پیدایش کثرات پس از خود می‌گردد.

پاسخ به سؤالات مذکور نه تنها فلاسفه بلکه سایر اندیشمندان و عرفا را نیز به خود مشغول کرده است. در این میان عارف نامداری همچون ابن‌عربی دارای دیدگاه‌های خاص خود می‌باشد که حاصل مکاشفات و تأملات اوست. ملاًصدرا نیز به تبعیت از ابن‌عربی، صادر نخست را «نفس رحمانی» می‌داند که عقل اول ابن‌سینا تنها یکی از تعینات آن است. پرسشی که مطرح می‌شود این است که چه تفاوتی میان صادر نخست از نظر ابن‌سه حکیم مسلمان وجود دارد.

۲. آرای ابن‌سینا در مورد صادر نخست و توجیه کثرات

ابن‌سینا برای توصیف چگونگی آفرینش، نظریه‌ای ارائه می‌دهد که بر «قاعدهٔ الواحد» مبتنی است. مفاد قاعدهٔ الواحد این است که از امر واحد، بما هو واحد، جز امری واحد صادر نمی‌شود (نک: ابن‌سینا، *التنبيهات و الاشارات*، ۲۴۶). و چون واجب تعالی واحد بما هو واحد است و هیچ‌گونه کثرتی در او راه ندارد، از او امری بسیط و مجرد به نام عقل اول صادر می‌شود (نک: ابن‌سینا، *الشفاء*، ۲/۴۰۳، ۴۰۴).

منظور از واحد، بسیط (در مقابل مرکب) است؛ یعنی آن چیزی که انقسام نمی‌پذیرد و جزئی ندارد (همان، ۹۷). منظور از واحد بودن واجب تعالی نیز به‌عنوان واحد اول، نپذیرفتن هیچ نحوی از انحای تقسیم، و به عبارت دیگر، بسیط مطلق بودن است (همان، ۴۰۲). و به دلیل آنکه هیچ نوع ترکیبی در او راه ندارد، جایز نیست که امر صادر از او دارای کثرتی باشد (همان، ۴۰۳)، جز آن‌که در معلول اول به‌عنوان واسطهٔ صدور کثرات، چاره‌ای جز لحاظ کردن نوعی از کثرت نیست؛ و آن کثرت چیزی جز ترکیب‌اش از امکان ذاتی و وجوب غیری نیست (همان، ۴۰۵ و ۴۰۵؛ نیز نک: ابن‌سینا، امام فخر رازی، *اشارات و تنبيهات و لباب الاشارات*، ۲۶۷).

منظور از صدور در این قاعده آن است که تمام ذاتِ علت، بعینه، علت صدور تمام ذات معلول گردد (نک: امام فخر رازی، خواجه نصیر الدین طوسی، *شرحی الاشارات*، ۲۳۶).

۳. آرای ابن عربی در مورد صادر نخست و توجیه کثرات

ابن عربی علت وجود عالم را اسمای حسناى الاهى مى‌داند. طلب ظهور کردن این اسما منجر به وجود نزاع و کربى در باطن حق تعالى و در نهايت موجب «نفس الاهى» اى مى‌گردد که نخستین موجود در عالم است. وی علت این نام‌گذاری را حدیثی از پیامبر مى‌داند که در آن فرموده‌اند: «إِنِّي لأجد نفسَ الرحمنِ من قِبَلِ اليمينِ». نفس رحمانی در این حدیث همان تجلی اسم الاهى «الرحمن» است که سبب خلقت جنّ و انس و سایر موجودات گردیده است، و «طرف یمن» به معنای محلّ قوه و استعداد است (همان، ۲۶۷، ۲۶۹)؛ یعنی حق تعالى با تجلی اسم «الرحمن» بر محلّ قوه و استعداد اشیا، آن‌ها را خلق نموده است. علت «نفس» نامیده شدن آن، شباهت‌اش به نفس انسانی است، زیرا همان‌گونه که نفس آدمی با خروج‌اش از باطن انسان و برخوردش با عضلات خلق، زبان، و دندان سبب به وجود آمدن اصوات و کلمات مى‌گردد، نخستین موجود عالم نیز با خروج‌اش از باطن حق تعالى و ظهورش در مراتب و مقامات وجود، سبب به وجود آمدن موجودات - که ابن عربی آن‌ها را «کلمات الاهى» مى‌داند - مى‌گردد (نک: ابن عربی، ۳۹۰/۲، ۳۹۱). از آن‌جا که نفس چیزی غیر از متنفس نیست بلکه باطن آن است، نفس رحمانی نیز امری به جز باطن حق تعالى نیست (همان، ۳۹۶) که با سرپان‌اش در مراتب وجود و ظهورش در صور اعیان ثابته سبب ظهور موجودات عالم مى‌گردد. لذا نفس رحمانی باطن حق تعالى و ظاهر خلق است. باطن حق تعالى ظاهر خلق، و ظاهر خلق نیز باطن حق تعالى است (همان، ۴۲۷). به عبارت دیگر، به دلیل وجود نفس رحمانی، حق و خلق، دو اعتبار از یک حقیقت واحد محسوب می‌شوند: به اعتبار باطن، حق، و به اعتبار ظاهر، خلق است (نک: قیصری، ۲۷۷). نفس رحمانی مرز میان حق و خلق، و سبب تسری احکام آن‌ها به یکدیگر است.

ابن عربی برای توصیف نفس رحمانی، از تعبیر مختلف دیگری همچون «روح اعظم»، «جوهر عالم»، «هیولای عالم»، «عماء»، «حق مخلوق» به ... استفاده می‌کند. به آن، «روح اعظم» گفته می‌شود چون روح الاهى دمیده‌شده در صور اعیان ثابته است. (نک: ابن عربی، ۴۲۷/۲). «جوهر» نامیده شده است، زیرا امری است که اعیان ثابته قائم به آن‌اند (نک: قیصری، ۲۲-۲۳). «هیولا» نامیده شده است، زیرا همچون هیولای عالم ماده حامل صور موجودات که همان اعیان ثابته‌اند می‌باشد (نک: ابن عربی، ۱۲۲/۱). دلیل «عماء»

نامیده شدن اش حدیثی از پیامبر است که حق تعالی را پیش از خلقت در عماء دانسته است، به این صورت که به اعتبار معیت «نفس رحمانی» یا «وجود منبسط» با حق تعالی پیش از وجود موجودات، حق تعالی «عماء» نامیده شده است (نک: ابن عربی، ۳۹۰/۲). به آن «حق مخلوق» به گفته شده است، چراکه به اعتبار باطن و هویت اش حق است اما حقی که موجودات به واسطه او خلق شده‌اند (همان، ۹۵).

با وجود این که نفس رحمانی اصل عالم است، اگر به خودش نظر کنیم امری است که در ذات اش نه موجود است و نه معدوم، نه حادث است و نه قدیم، نه مقدم بر عالم است و نه مؤخر از آن، بلکه حقیقتی است که هنگام معیت اش با حق تعالی و آتصاف حق تعالی به آن، قدیم و در هنگام آتصاف ماسوی به آن، حادث است (همان، ۱۱۹/۱). از نظر ابن عربی شناخت و درک نفس رحمانی، حق تعالی، اسما و صفات اش و تجلی او در صور اعیان ثابته تنها از طریق کشف و شهود امکان پذیر است، نه به وسیله عقل نظری (نک: قیصری، ۶۹). همچنین علم به این که عالم به جز تجلی حق تعالی در صور اعیان ثابته نیست نیز منوط به حصول علم به حق تعالی، اسما و صفات او، و اعیان ثابته (که محل تجلی و ظهور آن اسماء اند) می باشد، وگرنه چنانچه به این امور علم نداشته باشیم، نخواهیم دانست که عالم تجلی حق تعالی است (همان، ۱۷۵). کشف و شهود سه مرتبه دارد: مرتبه نخست شهود حق تعالی است و این که اعیان ثابته در عدم خودشان بویی از وجود نبرده‌اند. مرتبه دوم مرتبه فرق بعد از جمع است. در این مرتبه، حق تعالی آینه اعیان است. بنابراین، آنچه مشهود است اعیان اند و حق تعالی در غیب است. مرحله سوم رؤیت حق در عین خلق و رؤیت خلق در عین حق (کثرت در وحدت و وحدت در کثرت) است. این مرتبه جامع میان دو مرتبه قبل و کامل تر از آن هاست که «مقام کمال محمدی» هم نامیده می شود (همان). حکم به وحدت عالم به واسطه وجود نفس رحمانی است و حکم به کثرات آن نیز به واسطه وجود مظاهری است که نفس رحمانی سبب ظهور آن ها گردیده است. این مظاهر از خود وجود حقیقی ندارند و وجود آن ها متعلق به نفس رحمانی است. وجود نفس رحمانی نیز از آن خود او نیست، بلکه متعلق به حق تعالی است. پس نفس رحمانی نیز به ذات خودش موجود نیست (نک: ابن عربی، ۱۱۹/۱). تنها امری که وجود حقیقتاً از آن اوست حق تعالی می باشد. سایر موجودات با نظر به ذات شان سراب و خیالی بیش نیستند. اگرچه در خارج محقق اند، ذات و حقیقت شان از آن خودشان نیست، بلکه از آن حق تعالی است. بنابراین، آنچه در عالم دارای حقیقت است حق تعالی است. کثرات نیز به همان نحوی که توضیح داده

شد، از طریق نفس رحمانی، در عالم خارج موجود می‌شوند؛ اگرچه حقیقت‌شان از آن خودشان نیست.

اکنون که نظر ابن عربی در مورد صادر نخست معلوم شد، به توضیح آرای او در مورد توجیه کثرات می‌پردازیم. از نظر ابن عربی، نمی‌توان وجود کثرات را بر اساس جهات سه گانه عقل اول ابن سینا توجیه کرد. چراکه این امر منجر به وجود تناقض و تعارض در نظریه صدور می‌شود: یا این اعتبارات و جهات سه‌گانه باید در واجب‌الوجود نیز موجود باشند تا سبب وجود آن‌ها در عقل اول گردند، و این امر خلاف وحدت و بساطت حق تعالی است؛ یا این‌که از عقل اول نیز باید فقط یک امر واحد صادر شود، و حال آن‌که چنین نیست (همان، ۴۲/۱). بنابراین، صدور کثرات به آن نحوی که ابن سینا قائل است، مورد قبول ابن عربی نیست.

۳.۱. عوامل مؤثر در توجیه کثرات از دیدگاه ابن عربی

۳.۱.۱. نفس رحمانی

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، نفس رحمانی از طریق سریان و تنزل‌اش سبب حصول تعینات می‌گردد، درحالی‌که همچون هیولا حامل صور آن‌هاست. نفس رحمانی به‌منزله ظلّ و سایه حق تعالی است و تمام حقایق و کمالات را بالفعل و یا بالقوه داراست (همان، ۴۳۰/۳). نفس رحمانی در نخستین مرتبه و تعیین‌اش، به حقیقتی به نام عقل اول و سپس در مراتب بعدی به دیگر تعینات متعین می‌گردد.

۳.۱.۲. عقل اول

عقل اول، بالقوه، شامل کمالات و حقایق به صورت صوری خیالی است (همان، ۱۴۰/۱). او به حقایق و کمالات عالم علم دارد و به همین دلیل مشتاق است تا عالم را که بالقوه در او متعین گردیده است به فعلیت برساند. لذا تجلی حق تعالی یا همان سریان نفس رحمانی بر آن تداوم می‌یابد و حاصل این سریان امری است به نام «لوح محفوظ» یا «نفس کلی» (همان، ۴۳۰/۳؛ نیز نک: قیصری، ۹۷). لوح محفوظ اولین موجود انبغاثی و نیز اولین موجودی است که از علّتی مخلوق به وجود آمده است (نک: ابن عربی، ۴۲۷/۲).

۳.۱.۳. نکاح و توالد عناصر عالم هستی

عقل اول نه تنها واسطه سریان نفس رحمانی است، بلکه حقایق و کمالاتی را که مشتمل بر آن‌هاست به لوح محفوظ القا می‌کند. ابن عربی از این تأثیر و تأثری که میان

عقل اول و لوح محفوظ ایجاد می‌گردد، به نام «نکاح» یاد می‌کند. او عقل اول را به سبب اثرگذاری اش «پدر»، و لوح محفوظ را به سبب اثرپذیری اش «مادر» می‌نامد. از نظر او، این جریان نکاح منعقدشده میان عقل اول و لوح محفوظ سبب به وجود آمدن دو حقیقت، به‌مثابه دو فرزند دوقلو، به نام‌های «هباء» و «طبیعت» می‌گردد. این دو فرزند نیز با یکدیگر ازدواج می‌کنند و از آن‌ها «جسم کلتی» به وجود می‌آید. جریان نکاح میان عناصر و اجزای عالم هستی تداوم می‌یابد، تا این‌که امر به عناصر اربعه (آب، آتش، خاک، و هوا) می‌رسد. عناصر اربعه به‌مثابه مادرند و آسمان دنیا نیز پدر است. پدر از طریق تابش اشعه مستمر خورشید بر این چهار مادر^۱، سبب به وجود آمدن موالید ثلاث (نبات، حیوان، و انسان) می‌گردد (همان، ۱۴۰/۱، ۱۴۱). نفس رحمانی با سریان رحمت حق تعالی و از طریق تنزل اش در هر مرتبه، به تعیین آن مرتبه متعین می‌گردد و ربّ هر یک از مراتب وجود، اسمی از اسمای الاهی است.

۲.۳. جایگاه قاعده الواحد در نظریه صدور ابن عربی

همان‌طور که قبلاً بیان شد، ابن عربی یکی از منتقدان نظریه صدور ابن‌سینا است. او معتقد است که نظریه صدور ابن‌سینا با قاعده الواحد تعارض و تناقض دارد. جناب آقای جوادی آملی معتقدند که نظر ابن‌عربی در مورد نارسا بودن قاعده الواحد صحیح نیست، چراکه صدرالدین قونوی قاعده الواحد را پذیرفته و در عین حال به توجیه کثرات از طریق فیض عامّ (نفس رحمانی) پرداخته است. ضمن این‌که خود ابن عربی هرگز فحوای قاعده الواحد را که عدم صدور دو امر متباین از حق تعالی است، نقض نکرده است. بنابراین، ابن‌عربی قاعده الواحد را مورد نقد قرار نداده و در آثار خود آن را نقض نکرده است و حتی می‌توانسته است قاعده الواحد را همچون صدرالدین قونوی در نظریه صدورش بپذیرد (نک: جوادی آملی، ۱۲۸/۲، ۱۲۹).

سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان به قاعده الواحد معتقد بود و در عین حال به توجیه کثرات، به آن نحوی که ابن‌عربی مطرح کرده است، پرداخت. برای پاسخ به این سؤال، ذکر یک نکته خالی از فایده نیست؛ و آن این‌که ابن عربی هرگز خود قاعده الواحد و براهین اثبات آن را نقد نکرده است، بلکه کاربرد آن در

۱. ابن‌عربی معتقد است، دلیل این‌که آسمان دنیا همسر چهار زن گردیده است، جواز این امر در شرع مقدس است (نک: ابن عربی، ۱۴۱/۱).

نظریه صدور ابن سینا را مورد نقد قرار می‌دهد. او وجود جهات ثلاث عقل اول (در نظریه صدور ابن سینا) را منجر به نقض قاعده الواحد می‌داند. نکته دوم که توجه به آن در پاسخ به این سؤال لازم است، تجزیه و تحلیل عناصر تشکیل‌دهنده نظریه صدور ابن سینا^۱ و سپس مقایسه آن‌ها با معادل‌هایشان در نظریه صدور ابن عربی است.

۳.۳. عناصر نظریه تجلی ابن عربی

عناصر اول. در نظریه تجلی ابن عربی نخستین واحد مرتبه‌ای از وجود حق تعالی است که شامل تمام کثرات عالم است. این مرتبه مرتبه الوهیت یا همان واحدیت است که شامل تمام اسما و صفات است. قبلاً توضیح داده شد که منشأ کثرات عالم، اسما و صفات الهی است. بنابراین، واحد نخستین در نظریه تجلی ابن عربی بسیط من جمیع جهات نیست، زیرا مرتبه‌ای از آن شامل تمام کثرات عالم است. درحالی‌که بحث مرتبه داشتن واجب‌الوجود نزد ابن سینا مطرح نیست. واجب‌الوجود ابن سینا از تمام جهات بسیط است و هیچ نوعی از کثرت، به هیچ عنوان، در او راه ندارد.

عناصر دوم. امری که از حق تعالی تجلی می‌کند مرتبه‌ای از حق تعالی است که شامل و حامل صور علمی کثراتی است که در مرتبه الوهیت وجود داشته است و به خاطر همین شمول‌اش بر کثرات سبب تجلی و ظهور آن‌هاست و چون ظلّ و باطن حق تعالی است، مغایرتی با او ندارد، اگر چه کاملاً نیز مشابه او نیست (نک: صدرالدین قونوی، ۲۳-۲۹)، درحالی‌که واحد صادرشده از واجب‌الوجود برخلاف منشأش و به دلیل امکان‌اش دارای جهات و اعتباراتی است و همین نکته محور انتقادات منتقدان را تشکیل داده است. آنان اشکال کرده‌اند که منشأ جهات و اعتبارات عقل اول کجاست؟ این اشکال به ابن عربی

۱. عناصر نظریه صدور ابن سینا: عنصر اول: در نظریه ی صدور ابن سینا، براساس قاعده ی الواحد، واجب‌الوجود، بسیط از تمام جهات است و هیچ نوع کثرتی (به هیچ نحوی از انحاء ممکن)، در او راه ندارد. عنصر دوم: امری که از واجب‌الوجود، به عنوان واحد نخست (طبق این قاعده) صادر می‌شود، عقل اول است. عقل اول براساس قاعده ی الواحد، امری بسیط است، اما در آن، به ناچار، جهاتی برای صدور کثرات وجود دارد. عنصر سوم: صدور در این نظریه، نوع خاصی از رابطه ی علیت است و معنای آن، منشأ بودن تمام ذات علت برای به وجود آمدن تمام ذات معلول است.

وارد نیست، زیرا منشأ کثراتی که در صادر نخست ابن عربی وجود دارد کثراتی است که در مرتبه الوهیت حق تعالی موجودند.

عنصر سوم. در نظریه ابن عربی بحث تجلی مطرح می‌شود که شباهتی به معنای صدور ندارد. براساس قاعده الواحد، از واحد بما هو واحد به جز یک امر واحد صادر نمی‌شود. در نظریه صدور ابن سینا واجب‌الوجود واحد بما هو واحد است؛ یعنی بسیط من جمیع جهات است. مشکل این نظریه امری است که از واجب‌الوجود صادر می‌شود. عقل اول بسیط من جمیع جهات نیست بلکه کثرت در او راه دارد. اما در نظریه ابن عربی، در تطبیق با قاعده الواحد، حق تعالی واحد بما هو واحد نیست. چون مرتبه نازل‌های از آن به نام الوهیت شامل نوعی کثرت است (کثرت اسما و صفات). آن امری هم که از این مرتبه نشأت می‌گیرد شامل نوعی کثرت است (کثرت صور علمی موجودات). صدور هم در نظریه ابن عربی به معنای صدور نیست، بلکه به صورت تجلی مطرح شده است. یعنی کثرات از حق تعالی متجلی می‌شوند.

به نظر نگارنده، هیچ‌کدام از عناصر نظریه صدور ابن عربی قابل تطبیق با اجزای نظریه صدور ابن سینا نیست. بنابراین، ابن عربی نمی‌تواند در عین پایبندی به قاعده الواحد کثرات را به همان نحوی که در نظریه‌اش مطرح نموده است، توجیه کند. صدرالدین قونوی نیز با وجود این که می‌گوید براساس قاعده الواحد از حق تعالی یک امر واحد صادر می‌شود، آن امر واحد را وجود منبسط می‌داند. وجود منبسط حقیقتی است که مشتمل بر کثرات است و به هیچ عنوان با یک تعیین متعین نمی‌شود (همان، ۲۲، ۲۳). همچنین، وجود منبسط غیر از عقل اول ابن سینا است، زیرا بین عقل اول و سایر موجودات مشترک است (همان، ۷۴). بر این اساس، از نظر صدرالدین قونوی نیز آن امری که از واحد بما هو واحد صادر می‌شود، واحدی است که در عین حال مشتمل بر تمام کثرات است. از طرفی خود او اذعان دارد که منشأ و مبدأ وجود منبسط، واحد بما هو واحد یا ذات حق تعالی به اعتبار اطلاقش نیست، بلکه تعیین ثانی یا مرتبه واحدیت است (همان، ۱۱۰)، زیرا وجود مطلق یا همان ذات حق تعالی حتی مقید به قید اطلاق هم نیست و هیچ‌گونه ترکیب و کثرت، یا اسم یا حکمی هم در آن راه ندارد. حتی نمی‌توان به آن اشاره کرد، چه برسد به آن که بتوان در مورد او بحث کرد (همان، ۱۰۸). ذات حق تعالی نه معلول است و نه حتی علت امری (همان، ۱۱۸).

۴. آرای مَلّاصدرا در مورد صادر نخست و توجیه کثرات

آرای مَلّاصدرا دربارهٔ صادر نخست سه مرحله را طی کرده است:

الف. او در برخی از آثارش صادر نخست را دقیقاً مطابق با عقل اول مشائیان، به خصوص ابن‌سینا، تفسیر می‌کند (نک: مَلّاصدرا، *الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه*، ۶۴-۶۲).
ب. مَلّاصدرا در برخی دیگر از آثارش توجّه خود را به انتقادات و ایرادات واردشده بر عقل اول ابن‌سینا و توجیه کثرات توسط او معطوف می‌نماید. وی در این دسته از آثارش، به بررسی و نقد مباحث مطرح‌شده توسط ابن‌سینا و طرح اصلاحی خواهانه نصیرالدین طوسی در این مورد می‌پردازد. سپس همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، به اصلاح دیدگاه ابن‌سینا براساس مبانی اصالت وجودی خویش اقدام می‌کند (همو، *جوبه المسائل رساله فی القطب المنطقه*، ۱۵، ۱۶).

ج. مَلّاصدرا متأثر از عرفایی، مانند ابن‌عربی، قیصری، و صدرالدین قونوی، نخستین موجود عالم را با استفاده از عبارات و تعابیر آن‌ها «نفس رحمانی» یا «وجود منبسط» می‌داند (همو، *شرح اصول کافی*، ۲۷۶). وجود منبسط، در حقیقت، تنزل وجود واجب‌الوجود است (همو، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ۳۵۷/۲) که هویت‌اش انبساط و سریان در مراتب وجود است. واجب‌الوجود، به اعتبار وجود منبسط، تمام موجودات را در بر می‌گیرد (همو، *شرح اصول کافی*، ۵۱۶، ۵۱۷). مَلّاصدرا می‌کوشد تا با همان تعابیر و تشبیه‌های عرفا حقیقت وجود منبسط را ملموس‌تر کند. به این منظور، اظهار می‌کند که وجود منبسط همچون جوهر، و موجودات همانند اعراض برای اویند. وجود منبسط همچون نفس حق تعالی، و موجودات همانند کلمات تعیین‌یافته در آن‌اند (همو، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ۳۱۴/۲). از نظر او موجودات عالم، مظاهر اسما و صفات الاهی‌اند (همان) و وجود منبسط، به دلیل آن‌که مظهر اسم الله است و اسم الله متضمن جمیع اسمای الاهی است، شامل تمام موجودات می‌گردد (همان، ۳۳۱). در این دیدگاه، وجود منبسط با تنزل‌اش در هر مرتبه از مراتب وجود، سبب ظهور اسمی از اسمای الاهی می‌گردد، درحالی‌که در درون خودش، حامل و شامل تمام اسمای الاهی یا همان موجودات خاص است (همان). این دیدگاه مَلّاصدرا که نظر نهایی او در مورد صادر نخست می‌باشد، بر مقدماتی مبتنی است که پیش از او در آثار عرفایی همچون ابن‌عربی، قیصری و قونوی وجود داشته است.

۱.۴. عقل اول و وجود منبسط

همان طور که گذشت، مآصدرا در برخی از آثارش عقل اول را به همان شیوه ابن سینا به عنوان صادر نخست معرفی می کند و جریان صدور کثرات را نیز به همان صورتی که او توصیف کرده به تصویر می کشد. اما در برخی دیگر از آثار خود وجود منبسط را به عنوان صادر نخست معرفی می کند و جریان ظهور کثرات را نیز به شیوه عرفا توضیح می دهد. برای حل این تعارض ممکن است گفته شود که نظر نهایی مآصدرا در مورد صادر نخست همان وجود منبسط و طریقه عرفا است و رأی او در مورد صادر نخست بودن عقل اول نظریه ای ابتدایی و فاقد اهمیت است. اما این توجیه زمانی رنگ می بازد و اهمیت خود را از دست می دهد که الشواهد الربوبیه او را به عنوان یک اثر عرفانی فلسفی مورد توجه قرار دهیم. مآصدرا در این اثر، ابتدا، وجود منبسط را به عنوان نخستین امر ناشی از واجب الوجود (همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ۷۰) و سپس عقل اول را با همان توصیفات و تعابیر ابن سینا، به عنوان صادر نخست معرفی می کند. از نظر او، عقل اول به واسطه وجود جهات سه گانه وجود، وجوب، و ماهیت اش، منشأ کثراتی می گردد (همان، ۱۳۹، ۱۴۰). او حتی لفظ «صادر نخست» را در هر دو موضع به کار می برد. این امر سبب می شود که سؤالی فرا روی خواننده قرار بگیرد: چگونه مآصدرا در یک اثر خود که جزء آثار ابتدائی او هم محسوب نمی شود وجود منبسط عرفا و عقل اول ابن سینا را به طور هم زمان به عنوان صادر نخست معرفی می کند؟

در پاسخ به این سؤال، جواب های متعددی داده شده است که تنها برخی از آنها صحیح اند (برای اطلاع بیشتر، نک: دیدگاه مآصدرا درباره صادر اول، عین الله خادمی، خردنامه صدر، شماره چهل و یکم، پائیز ۸۴، صص ۲۴-۳۱). از نظر خود مآصدرا، می توان به این سؤال این گونه پاسخ داد: به وجود منبسط - که مشتمل بر کل عالم هستی است - به دو گونه (یا دو اعتبار) می توان نظر کرد. یکی به اعتبار اجمال، و دیگری به اعتبار تفصیل. به اعتبار اجمال مجموع عالم که محصور در وجود منبسط است، به جعل بسط از حق تعالی صادر شده است و بنابراین، نخستین موجود عالم وجود منبسط است. اعتبار دوم، ملاحظه عالم به جهت تک تک کثراتی است که وجود منبسط مشتمل بر آنهاست. به این اعتبار و در مقایسه با سایر کثرات، نخستین موجود عالم عقل اول است. به این معنا که اگر در مورد عقل اول لفظ «اول» به کار برده می شود، معنای حقیقی اولیت مورد نظر نیست، زیرا عقل اول در مقایسه با سایر کثرات و تعینات، نخستین تعین و موجود تحقق یافته (در وجود منبسط) است. اما موجودی که حقیقتاً

نخستین امر عالم است، وجود منبسط است (نک: ملاًصدرا، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ۳۳۲/۲).

سؤال دیگری در این مورد وجود دارد این است: علت این که ملاًصدرا عقل اول را با خصوصیات که ابن سینا توصیف کرده است (جهات سه‌گانه وافی به صدور کثرات)، به عنوان نخستین تعیین وجود منبسط معرفی، و از عقل اول عرفا چشم‌پوشی می‌کند چیست؟ میان عقل اول ابن سینا و عرفا تفاوت‌هایی وجود دارد. ابن عربی جهات سه‌گانه عقل اول ابن سینا را برای صدور کثرات نمی‌پذیرد.

به نظر نگارنده، علت چنین اقدامی از سوی ملاًصدرا در این نکته نهفته است که یکی از نظریه‌های مؤثر در توجیه کثرات از دیدگاه ابن عربی نکاح و توالد میان عناصر عالم هستی است. عقل اول از طریق نکاح یا تأثیر و تأثری که بین او و نفس کلی به وجود می‌آید، سبب پیدایش مرتبه پس از خود می‌گردد. نفس کلی نیز از طریق تأثیر و تأثری که میان او و مرتبه بعدش به وجود می‌آید سبب پیدایش مرتبه چهارم می‌گردد و جریان نکاح و توالد تا پائین‌ترین مراتب ادامه می‌یابد. اما ملاًصدرا هرگز از وجود چنین جریانانی در عالم هستی خبر نمی‌دهد. از نظر او پیدایش کثرات پس از عقل اول نه از طریق نکاحی که بین او و نفس کلی برقرار می‌شود، بلکه از طریق جهات سه‌گانه‌ای است که در او وجود دارد.

از مطالب ذکرشده چند نتیجه به دست می‌آید:

۱. اگرچه ملاًصدرا در مورد صادر نخست و توجیه کثرات، از ابن عربی و شاگردان او متأثر بوده و حتی گاهی عین عبارات آن‌ها را در این زمینه به کار برده است، دارای ابتکارات و دیدگاه‌های خاص خود نیز می‌باشد. بر این اساس، او نحوه توجیه کثرات پس از عقل اول را به گونه خاص خود مطرح می‌کند.

۲. از نظر او پیدایش کثرات پس از عقل اول از طریق جریان نکاح و توالد میان عناصر عالم هستی به وقوع نمی‌پیوندد، بلکه کثرات همچنان به طریقه مشائیان (ابن سینا)، به واسطه وجود جهات سه‌گانه^۱ (و در برخی موارد دوگانه) عقول توجیه می‌شوند.

۳. ترتیب موجودات صادرشده، نه به شیوه ابن عربی، بلکه به طریقی مرکب از نظر ابن سینا (عقول طولی) و سهروردی (عقول متکافئ عرضی) محقق می‌شود. از دیدگاه ابن

۱. ملاًصدرا تعداد این جهات را در شواهد الربوبیه، سه جهت و در اسرار آیات، دو جهت بیان می‌نماید.

عربی، پس از عقل اول نفس کلی و سپس به ترتیب طبیعت، هباء، جسم کلی، شکل کلی، عرش، کرسی، و در مرتبه نهم فلک نخست واقع شده است. در حالی که این ترتیب در نظریه صدور مآصدرا حفظ نشده است. از نظر او فلک اول بلافاصله پس از عقل اول و همراه با عقل دوم از عقل اول صادر گردیده است. این جریان به شیوه ابن سینا تا عقل فعال ادامه می یابد.

از آن چه گذشت، معلوم شد که اولاً صادر نخست حقیقی از نظر مآصدرا وجود منبسط است که اصل عالم و حیات و نور ساری در تمام موجودات است و هر موجودی آن را به حسب عین ثابت خود می پذیرد (همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ۷۰). اما عقل اول در مقایسه با سایر موجودات متعین، نخستین محسوب می شود، در حالی که دومین موجود است (همو، *رساله الحدوث العالم*، ۲۱۶/۱). همچنین می توان گفت: عقل اول نخستین مخلوق است (همان)، در حالی که وجود منبسط از حق تعالی نشأت گرفته است، نه این که به نحو علیت، از او صادر شده باشد (همو، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ۳۳۱/۲). بنابراین، در زمره مخلوقات نیست. ثانیاً، به نظر نگارنده، این که صدرا عقل اول را با خصوصیات ابن سینا مطرح کرده است، به عنوان اولین مخلوق معرفی می کند، به دلیل اختلاف نظر او با ابن عربی در دو مورد ذیل است:

۱. چگونگی جریان صدور کثرات پس از عقل اول؛

۲. ترتیب موجودات صادر شده پس از عقل اول.

بر اساس مطالب ذکر شده و بر اساس وحدت شخصی وجود، تمام مخلوقات تجلی حق تعالی در اعیان ثابتند. به این معنا که حق تعالی، در آینه هر عین ثابتی (هر ماهیتی)، به حسب آن عین ثابت ظهور می یابد (همان، ۲۹۴، ۳۵۷) و به تکرار اعیان ثابت متکثر می شود. منتهی تکرار یافتن حق تعالی به حسب ذات او نیست (همان)، بلکه به حسب فعل اوست. فعل او نیز چیزی به جز وجود منبسط نیست (نک: لاهیجی، ۲۲). این فعل تنزل و سریان حق تعالی است. تنزل وجود مانند تنزل یک شیء از مکان و مرتبه اش نیست، تا این که خالی شدن مراتب بالاتر وجود از حقیقت تنزل یافته، لازم بیاید (همان، ۲۴، ۲۵). وجود منبسط ظل حق تعالی است (همو، *شرح اصول کافی*، ۵۱۶) و با شمول و انبساط اش سبب ظهور کثراتی که حاوی آن هاست، می شود.

وجود منبسط حقیقتی است که هویت اش عدم تعین در حدی خاص، بلکه سریان و انبساط است. از دیدگاه مآصدرا، وجود منبسط مرتبه ای از حق تعالی است و تفاوت اش

با حق تعالی تفاوتی اعتباری است، زیرا اگر حقیقت واحد وجود را بشرط لا در نظر بگیریم، مرتبه احدیت است که جمیع اسما و صفات الهی در آن فانی و مستهلک‌اند؛ و اگر آن را به شرط شیء در نظر بگیریم، دو حالت پیش خواهد آمد، یا آن را به شرط همه اشیا و حقایق در نظر گرفته‌ایم، که در این صورت مقام احدیت خواهد بود؛ و یا آن را به شرط یکی از اعیان و حقایق لحاظ کرده‌ایم، که در این صورت به آن مرتبه ربوبیت اطلاق می‌شود. اگر همین حقیقت واحد وجود را لایبشرط اخذ کنیم، وجود منبسط را پیش رو خواهیم داشت (همو، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ۳۱۰/۲، ۳۱۱). براین اساس، واجب‌الوجود (یا مبدأ کثرات) در دیدگاه مآصدرا، همانند ابن عربی، بسیط من جمیع جهات نیست. ضمن این‌که وجود منبسط نیز به نحوی شامل کثرات می‌باشد. لذا نظریه صدور او بر پایه قاعده الواحد، با حدود و لوازم‌اش، استوار نشده است.

۵. تحلیل و مقایسه بین آرای ابن سه حکیم مسلمان

در این قسمت ابتدا تحلیل و مقایسه‌ای بین آرای ابن سینا و ابن عربی انجام می‌گیرد و سپس آرای ابن عربی با ملاصدرا مقایسه می‌شود.

۱.۵. مقایسه آرای ابن سینا و ابن عربی

با دقت در توضیحی که ابن عربی در مورد نفس رحمانی ارائه می‌دهد، مشخص می‌شود که نخستین تجلی حق تعالی در نظر ابن عربی دارای تفاوت‌های بسیار زیادی با نخستین مخلوق از نظر ابن سینا است که عقل اول نامیده شده است. برخی از این تفاوت‌ها به قرار زیرند:

۱. نفس رحمانی از طریق تجلی حق تعالی ظاهر گردیده است، نه از طریق صدور.
۲. نفس رحمانی وجود حقیقی و مستقل از وجود حق تعالی ندارد. به خلاف عقل اول ابن سینا که دارای وجودی مستقل از واجب‌الوجود است.
۳. هویت نفس رحمانی مغایرتی با هویت حق تعالی ندارد، بلکه باطن اوست. درحالی‌که هویت عقل اول غیر از هویت واجب‌الوجود است.

۴. نفس رحمانی به خودی خود نه حادث است و نه قدیم، نه موجود است و نه معدوم، و نه مؤخر از عالم است و نه مقدم بر آن. درحالی که عقل اول، اولاً، حادث ذاتی و قدیم زمانی است؛ ثانیاً، موجود است، و سوم آن که مقدم بر عالم است.

۵. نخستین موجود عالم، در نظر ابن‌سینا، دارای جهات سه‌گانه است و از طریق آن‌ها کثرات عالم به وجود می‌آیند. حال آن که صادر نخست ابن‌عربی به واسطه آن که صور تمام موجودات عالم، به نام اعیان ثابته، را در خود حمل می‌کنند و به همین اعتبار نیز هیولا نامیده شده است سبب ظهور کثرات عالم می‌گردد.

۶. نفس رحمانی، بر خلاف عقل اول، واسطه افاضه وجود حقیقی به موجودات پس از خود نیست.

وجود چنین تفاوت‌های آشکاری سبب می‌شود که نفس رحمانی به‌عنوان نخستین تجلی حق تعالی از دیدگاه ابن‌عربی هیچ‌گونه شباهتی با عقل اول ابن‌سینا به‌عنوان اولین موجود عالم نداشته باشد.

از نظر ابن‌عربی، موجودی همنام با عقل اول ابن‌سینا وجود دارد که دارای شباهت‌هایی با آن است، ولی حتی همین موجود نیز تفاوت‌هایی با عقل اول ابن‌سینا دارد. برای روشن شدن این شباهت‌ها و تفاوت‌ها، ابتدا به مقایسه میان نفس رحمانی با عقل اولی که توسط ابن‌عربی مطرح شده است، می‌پردازیم. به این منظور، لازم است مقدماتی مطرح شود.

الف. خلق و ابداع

از نظر ابن‌عربی، میان خلق و ابداع که دو فعل حق تعالی است، تفاوت وجود دارد. ابداع یعنی آن که حق تعالی موجودی را بدون هیچ‌گونه صورت علمی (پیش از خلقت‌اش) و یا تصوّر قبلی به وجود بیاورد و خلق بر عکس آن است. تعریف علم خداوند هم اعم از آن تعریفی است که در نزد مشائیان متداول است. از نظر مشائین، علم به معنای تصوّر معلوم است و حال آن که این تعریف از نظر ابن‌عربی صحیح نیست، زیرا خداوند علاوه بر خالق، بدیع نیز می‌باشد. در این تعریف محدود از علم الهی، مبدعات در نظر گرفته نشده‌اند. بنابراین حق تعالی دسته‌ای از موجودات را بر اساس علم و تصوّر پیشین خلق کرده است و دسته‌ای دیگر را بدون آن. البته این امر به آن معنا نیست که حق تعالی به مبدعات خویش علم ندارد، بلکه علم خداوند اعم از حصول آن از طریق تصوّر پیشین است (نک: ابن‌عربی، ۴۲۱/۲).

ب. مبدعات و مخلوقات

صفات الاهی معنایی معقولی‌اند که شئون و تجلیات حق تعالی به واسطه آنها تعیین می‌یابد، اما به هیچ عنوان در خارج دارای وجود و اثری نیستند. برای همین نیز به آنها «مفاتیح الغیب» می‌گویند. اما اسمای الاهی که اعتبار ذات به اضافه صفتی از صفات‌اند، به نحوی دارای وجود و اثر خارجی‌اند. اگرچه خودشان وجود عینی ندارند (نک: قیصری، ۱۳)، اما از طریق مظاهرشان در عالم خارج، دارای اثرند. به این صورت که اسمای الاهی دارای مظاهر یا وجودهای عینی‌اند. این وجودهای عینی دارای شکل و اندازه و ... می‌باشند. این وجودهای عینی که مظاهر اسمای الاهی‌اند، مخلوق حق تعالی هستند، درحالی‌که خود اسما و نیز صفات الاهی نه مخلوق‌اند و نه مبدع، ولی نفس رحمانی امری مبدع است. حق تعالی آن را بدون صورت علمی پیشین به وجود آورده است (نک: ابن عربی، ۴۲۲/۲). بنابراین، موجودات از دیدگاه ابن عربی سه دسته‌اند:

۱. موجوداتی که نه خلق شده‌اند و نه ابداع، مانند صفات الاهی.
۲. مبدعات، مانند نفس رحمانی.
۳. مخلوقات، مانند مظاهر اسمای الاهی یا همان موجودات خارجی.

ج. عقل اول، نخستین مخلوق، نخستین تعیین.

سریان‌اش قبلاً اشاره شد که نفس رحمانی از طریق در مراتب وجود، سبب حصول تعیینات یا مظاهر اسمای الاهی که همان موجودات‌اند، می‌گردد. این تعیینات و مظاهر اسمای الاهی مخلوقات حق تعالی هستند. نخستین تعیین و نخستین مخلوق موجودی است که ابن عربی از آن به عنوان عقل اول یاد می‌نماید. عقل اول از میان موجودات عالم دومین موجود اما اولین مخلوق است. زیرا نخستین موجود همان نفس رحمانی است (همان). به عبارت دیگر، نخستین عین ثابته‌ای که وجود خارجی می‌یابد همان عقل اول است که به نحو اجمال شامل تمام اعیان و حقایقی است که نفس رحمانی به نحو تفصیل شامل آنها است. عقل اول نام‌های دیگری همچون، آدم، نور محمدی، قلم اعلی، لوح قضا، و... دارد (نک: قیصری، ۷۱، ۹۴، ۳۸، ۱۱). بنابراین، عقل اول نخستین کلمه‌ای است که در نفس الهی و به واسطه آن متعین می‌گردد و از طریق همین نفس الاهی یا همان نفخ روح اعظم الاهی است که واجد تمام علوم و نیز حقایق و اعیان عالم (به نحو اجمال) می‌گردد (همان، ۳۹۵/۲، ۴۲۲).

با توجه به توضیحاتی که ارائه شد، می‌توان دریافت که گرچه عقل نخست ابن‌عربی، همانند عقل اول ابن‌سینا، موجودی متعین و امری مخلوق است که براساس علم مبدأ عالم هستی به وجود آمده است، اما در اموری نیز با آن متفاوت است:

۱. عقل اول در عرفان ابن‌عربی دومین موجود عالم است.

۲. عقل اول ابن‌عربی مانند سایر موجودات عالم دارای وجود حقیقی و مستقل نیست.

۳. عقل اول ابن‌عربی دارای صور علمی تمام موجودات و حقایق عالم (به نحو اجمال) است و از این طریق است که سبب تحقق کثرات پس از خود می‌شود. ابن‌عربی وجود جهات سه‌گانه و نیز واسطه‌گری آن‌ها برای توجیه کثرات در عقل اول را نمی‌پذیرد (همان، ۴۲/۱).

۲.۵. مقایسه آرای ابن‌عربی و ملاصدرا

در مورد مقایسه آرای ابن‌عربی و صدرا ذکر نکات ذیل لازم است:

۱. ملاصدرا، همانند ابن‌عربی، بر اساس اصالت وجود و وحدت شخصی آن، علت وجود کثرات عالم را مراتب و شئون ذات غیبی حق تعالی، یعنی اسما و صفات او می‌داند. این اسما و صفات دارای صور علمی به نام اعیان ثابت (در حضرت علمیه) اند که در دو مرتبه تجلی، ظهور می‌یابند. در مرتبه نخست، این صور علمی در علم حق تعالی به وجود می‌آیند؛ و در مرتبه دوم، وجود منبسط به عنوان نخستین امر نشئت‌گرفته از حق تعالی، بر آن‌ها سریان می‌یابد و سبب ظهور آن‌ها می‌گردد. وجود منبسط مرتبه‌ای از وجود حق تعالی است که هویت‌اش سریان و انبساط است و چون جامع جمیع اسما و صفات است، در هر مرتبه از تنزل خود سبب ظهور اسمی از اسما می‌شود.

۲. به نظر نگارنده، نظریه صدور ابن‌عربی و ملاصدرا، مطابق با قاعده «الواحد» نیست، زیرا این قاعده با همان تعریف و لوازم‌اش در آرای این دو اندیشمند به کار برده نشده است. در قاعده «الواحد» از بسیط من جمیع جهات به جز امری بسیط صادر نمی‌شود. درحالی‌که از نظر این دو حکیم نه واحد نخستین بسیط من جمیع جهات است و نه واحد دومین. واحد نخستین مرتبه‌ای از حق تعالی است که شامل تمام کثرات عالم (به نحو تفصیل) می‌باشد و امری که از او به وجود آمده است نیز دارای همین خصوصیت است. ضمن این‌که صدور (که به معنای منشأ بودن تمام ذات علت برای تمام ذات معلول است) به ظهور و تجلی تغییر یافته است.

۳. اگرچه ملاصدرا در مورد صادر نخست و نظریه صدور از ابن‌عربی متأثر است و گاهی حتی عین عبارات او را نقل یا تشریح می‌کند، نمی‌توان او را کاملاً تحت تأثیر ابن

عربی به حساب آورد. زیرا او دارای دیدگاه‌های خاص خود می‌باشد. از نظر مآصدرا، عقل اول نه از طریق نکاح میان او و نفس کلی، بلکه از طریق همان جهات سه‌گانه عقل اول سبب وجود کثرات پس از خود می‌شود. بر این اساس، ترتیب موجودات صادرشده در نظام فکری مآصدرا با ترتیب آن‌ها از نظر ابن عربی متفاوت می‌شود.

۶. نتیجه

از آنچه گذشت، معلوم شد که اولاً، با تحلیل نظریه صدور ابن عربی ۳ عنصر به دست می‌آید که هیچ کدام قابل تطبیق بر اجزای نظریه صدور ابن سینا نیست. همچنین صادر نخست ابن سینا حداقل ۶ تفاوت اساسی با نفس رحمانی ابن عربی دارد. بنابراین آرای این دو دانشمند کاملاً با یکدیگر مغایر است و نمی‌توان به قاعده «الواحد» معتقد بود و در عین حال صدور کثرات از واحد را به طریقه ابن عربی توجیه نمود. حتی موجودی را که ابن عربی عقل اول می‌نامد، نمی‌توان همان صادرنخست ابن سینا دانست، زیرا حداقل ۳ تفاوت اساسی با آن دارد.

ثانیاً، صدرا در عین حال که از ابن عربی متأثر است، هرگز آرای غیر قابل دفاع عقلی وی را نمی‌پذیرد. بر این اساس، وجود منسط را که همان نفس رحمانی ابن عربی است و عقل اول ابن سینا یکی از تعینات اوست، می‌پذیرد، ولی هرگز در توجیه صدور کثرات از واحد نظریه نکاح و توالد عناصر عالم هستی ابن عربی را که قابل استدلال عقلی نیست، نمی‌پذیرد و برای توجیه صدور مذکور از نظریه ابن سینا مبنی بر وجود جهات ثلاث در عقول استفاده می‌کند. از طرف دیگر، صدرا همانند ابن عربی، علت وجود کثرات عالم را مراتب و شئون ذات غیبی حق تعالی؛ یعنی، اسماء و صفات او می‌داند. ظهور کثرات از نظر او طی دو تجلی (اقدس - مقدس) حاصل می‌شود، ولی ترتیب موجودات صادر شده از نظر صدرا با ترتیب آن‌ها از نظر ابن عربی متفاوت است.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۶.
۲. _____، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۷۱.

۳. ———، *التنبیہات و الإشارات*، به اهتمام: محمود شهابی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۹.
۴. ———، *المباحثات*، بیدار، قم، ۱۳۷۱.
۵. ———، *رسائل*، بیدار، قم، ۱۴۰۰ هـ.ق.
۶. ———، *الشفاء*، مقدمه: ابراهیم مدکور، تحقیق: فنواتی، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳.
۷. ———، *النجاه*، ویرایش و دیباچه: محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
۸. ———، *اشارات و تنبیہات و لباب الاشارات امام فخر رازی*، به اهتمام: محمود شهابی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۹.
۹. ———، *مجموعه رسائل*، مجلس دائره المعارف العثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ هـ.ق.
۱۰. ابن عربی، *محي الدين، الفتوحات المكيه*، دارالاحياء التراث العربيه، بيروت.
۱۱. امام فخر رازی و خواجه نصیر الدین طوسی، *شرحی الاشارات*، المطبعه الخیریه العامره، قاهره، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۱۲. سبزواری، حاج ملاهادی، *شرح منظومه حکمت*، به همراه حواشی و تعلیقات، به اهتمام مهدی محقق، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۶۸.
۱۳. الشیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، دارالاحیاء تراث عربی، بیروت، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۱۴. ———، *اجوبه المسائل رساله فی القطب المنطقه*، تصحیح و تحشیه حسن حسن زاده ی آملی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
۱۵. ———، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
۱۶. ———، *تفسیر القرآن الکریم*، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۲، چاپ دوم.
۱۷. ———، *مفاتیح الغیب*، باشراف سید محمد خامنه ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۶.
۱۸. ———، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، حواشی حکیم سبزواری، تعلیق، تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰.
۱۹. ———، *الواردات القلیه فی معرفه الربوبیه*، تحقیق، تصحیح و ترجمه احمد شفیعیها، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۸.

۲۰. _____، *رساله الحدوث العالم*، ترجمه و تصحیح محمد خواجهوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۶.
۲۱. _____، *عرشیه*، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، انتشارات دانشکده ادبیات اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۱.
۲۲. _____، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، پیشگفتار سید حسین نصر، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
۲۳. لاهیجی، ملا محمد جعفر، *شرح رساله المشاعر ملاصدرای*، تعلیق، تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، مرکز النشر - مکتب الاعلام اسلامی.
۲۴. نراقی، ملامهدی، *شرح الاشارات و التنبیهات*، به اهتمام: مهدی محقق، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۵.
۲۵. نراقی، ملا مهدی، *شرح التنبیهات و الاشارات*، به اهتمام مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۵.