

داوری در داوری ملاصدرا میان عرفا و حکما در مسئله ذات حق

حسین غفاری - غلامعلی مقدم*

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران - دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۱۰/۲۲، تاریخ پذیرش مقاله: ۹۴/۶/۱۵)

چکیده

تبیین هستی‌شناسانه مرتبه حق از مسائل بنیادین مکاتب فکری دینی از جمله عرفا و فلاسفه است. با پیدایش عرفان نظری عرفا در مقام تحویل شهود به معرفت حصولی برآمده و با پذیرش و تبیین اعتبارات وجود، ذات حق را، مرتبه لابشرط مقسمی معرفی کرده‌اند. حکما حق تعالی را وجود بشرط لامی دانند، و این مسئله از نقاط مورد اختلاف حکما و عرفا به شمار می‌آید. در این میان ملاصدرا و عده‌ای به تبع او سعی کرده‌اند با تفسیر وجود لابشرط مقسمی به حقیقت وجود، تأویل لابشرط مقسمی مفهومی به کلی سعی و تحویل تشکیک خاصی به وحدت شخصی، میان اعتقاد حکما و عرفا جمع نموده و تعارض میان دیدگاه عرفا و حکما را رفع کنند. در این مقاله با روش تطبیقی تحلیلی نشان داده‌ایم که اولاً: حکما نه تنها با عرفا هم‌عقیده نیستند، بلکه اساساً اعتبار لابشرط مقسمی را مفهومی اعتباری می‌دانند و آن را به عنوان مرتبه‌ای واقعی در هستی قبول ندارند و ثانیاً: بر اساس مبانی حکمی دیدگاه عرفا ناشی از خلط حیطة معرفت‌شناسی با وجود شناسی است.

واژه‌های کلیدی: ذات حق، وجود بشرط لا، لابشرط مقسمی، وجود مطلق.

* رایانامه نویسنده مسئول: gh1359@gmail.com

۱. مقدمه

«عرفا بر همین اساس می‌خواهند حتی در حقیقت وجود هم دو لابلشرط درست کنند... آیا در حقیقت وجود هم می‌توانیم دو نوع لابلشرط تصور کنیم؟» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۹: ۴۲۰)

از آغاز تاریخ مکتوب خردورزی که گزارش احوال یونانیان است، تأمل و اندیشه درباره مبدأ هستی جایگاه خاص و ممتازی در تأملات فلسفی داشته است و کسان زیادی به دنبال پیدا کردن پاسخ برای پرسش فطری مبدأ هستی بوده‌اند؟ پی‌جویی ماده‌المواد عالم و عنصر وحدت‌بخش، در اولین گام‌های تفکر مکتوب بشر از مهم‌ترین مباحث اولین جهان‌شناسان یونان به حساب می‌آمده است که بعد از دوره سوفسطایی با ظهور سقراط، افلاطون و ارسطو استحکام فلسفی بیشتری پیدا کرد. این مباحث عقلی و استدلال‌های فلسفی پیرامون وجود خدا و اندیشیدن در صفات و آثار او، آنگاه که وارد فضای ایمانی ادیان و به ویژه جهان اسلام شد، هویتی تازه یافت و در پرتو تعالیم اسلام فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا و بلکه اهل کلام و عرفان را به میدان تحقیق و پژوهش در این باره وارد کرد و از رهگذر تلاش آنان نظام‌های فکری عمیق و دقیق مبتنی بر شناخت‌ها و جهان‌بینی‌های قوی طراحی گردید. به نظر ما فلسفه و عرفان اسلامی در حوزه الهیات با تغذیه از منابع وحیانی، هم در حوزه علم حصولی و هم در حوزه علم شهودی و حضوری، مترقی‌ترین نظریات را درباره خداوند و صفات او مطرح و برترین تفسیر و تبیین را از متون دینی در این باره ارائه کرده است. نقدهای این مقاله در بخشی از این مسئله ناظر به تبیین حصولی نظام معرفتی است و هرگز از ارزش نتایج و برکات سلوک عرفانی در حوزه علم شهودی نخواهد کاست.

نقطه‌نهایی این روش‌ها که کشف واقعیت است، در صورت طی مسیر صحیح به یک مقصد منتهی می‌شود، ولی بیان مفهومی آن‌ها در فضای تأمل و تعمل عقلی ممکن است، منشأ پیدایش برخی اختلافات باشد، از این‌رو توجه به عملکرد و اعتبارات ذهن در پیدایش مفاهیم در حوزه بحث نظری و معرفت‌شناسی از اهمیت ویژه برخوردار است و بی‌توجهی به آن در معارف حوزه‌های عقلی چون فلسفه و اصول موجب خلط و اشکال خواهد شد؛ همان‌گونه که عدم توجه به اعتبارات معقول و ارتباط آن با محسوسات در سایر مکاتب فلسفی نیز منشأ اختلاف و انحراف بوده است، (غفاری، ۱۳۸۶: ۸۰)

در حوزه معارف اسلام حکما، عرفا، متکلمین و بسیاری از دانشمندان اسلامی با دغدغه تبیین صحیح معارف به این مسئله پرداخته‌اند و طبیعی است که بر اساس مبادی، مبانی،

اصول و روش‌ها اختلافاتی نیز پدید آید. در این مقاله به اختلاف حکما و عرفا در تبیین مرتبه حق تعالی پرداخته و نظرگاه عرفا را موردنقد و بررسی قرار داده‌ایم.

۲. تاریخچه و پیشینه بحث

مسئله شناخت خداوند و صفات او از قدیمی‌ترین مباحث درون دینی در ادیان است که در اسلام از همان قرن‌های آغازین مطرح و مباحث کلامی مانند حقیقت ذات و صفات، صفات خبریه، رابطه صفات با ذات، تعریف صفات، گستره و تفاوت صفات انسان و خداوند محور توجه قرار گرفت و نظریات کلامی چون تشبیه، تجسیم، تنزیه، قدمای ثمانیه و زیادت و اتحاد و... را پدید آورد. همچنین صاحب‌نظران را از نظر روش به نقل‌گرا، عقل‌گرا و شهود گرا تقسیم کرد. این اختلاف، آثار و لوازم خود را در بسیاری از مباحث آشکار ساخت و این اندیشه‌ها به تدریج سازمان‌یافته و در مکاتب متعدد عرضه شدند. دو نمونه از این جریان‌های فکری جریان عقل‌گرای فلسفی و جریان شهود گرای عرفانی است. با شکل‌گیری عرفان نظری که به دنبال تبیین عقلانی مشاهدات عرفانی بود و در مقایسه با نظام تفکر فلسفی به تدریج نقاط مورد اختلاف این دو مشرب آشکار شده و در معرض توجه و تامل، رد و انتقاد، تبیین و توضیح و یا جمع و آشتی قرار گرفته است. یکی از این موارد اختلاف مسئله ذات حق در نزد عرفا و حکماست، که هر دو برای تبیین آن از اعتبارات وجود بهره برده‌اند؛ حکما خداوند را وجود بشرط لا و عرفا آن را لابشرط مقسمی معرفی کرده‌اند. این اختلاف نظر از گذشته تا دوران معاصر مورد توجه بوده است؛ برخی از دیدگاه عرفا دفاع نموده و آن را پاسخ مناسبی برای دفع اشکال «سرایت قید و محدودیت به ذات» تلقی کرده‌اند (فناپی، ۱۳۷۹: ۸۲) برخی به‌طور کلی دیدگاه عرفان و فلسفه را در این‌باره موردنقد و نفی قرار داده‌اند (خرمشاهی، ۱۳۷۰: ۲) و برخی مانند ملاصدرا سعی نموده‌اند میان این دیدگاه‌ها جمع نموده و در این راستا به تحلیل و تبیین آن اقدام کرده‌اند. طبیعی است که هر کدام از این دیدگاه‌ها موافقان و مخالفانی داشته که آن‌ها را موردنقد یا دفاع قرار داده‌اند. (زمانی، ۱۳۷۴: ۷۹ تا ۸۵)

مدافعان دیدگاه ملاصدرا با تأویل لابشرط مقسمی مفهومی به کلی سعی خارجی و تحویل تشکیک خاصی به وحدت شخصی عرفانی سعی کرده‌اند، بین وجود لابشرط مقسمی

در حکمت متعالیه و لایشرط مقسمی عرفانی جمع نموده و اثبات نمایند که تقابلی میان این دو وجود ندارد و قابل آشتی است (صفدری نیاک، ۱۳۸۶:).

موضوع بحث ما در این نوشته بررسی و مقایسه دیدگاه حکما و عرفا در مسئله لایشرط مقسمی و نقد وجه جمع ملاصدرا در این مسئله است. در این مقاله سعی کرده‌ایم نشان دهیم که اولاً: حکما اساساً اعتبار لایشرط مقسمی را که عرفا ذات حق می‌دانند، مفهومی اعتباری تلقی کرده‌اند و بر اساس مبانی آن‌ها نمی‌توان اعتبار لایشرط مقسمی را به عنوان مرتبه‌ای منحاز و واقعی در عالم هستی پذیرفت، ثانیاً: این امتناعی است برخاسته از خصلت حوزه معرفت‌شناسی ذهن و هویت مفهومی لایشرط مقسمی و با تأویل و تحویل نمی‌توان این مفهوم را عینیت بخشید و ثالثاً: بر اساس مبانی حکمی، دیدگاه عرفا در این باره، از خلط حیطة معرفت‌شناسی با وجود شناسی نشأت گرفته است.

۳. تقریر و توضیح محل نزاع

عرفا و حکما برای تبیین مراتب هستی از اعتبارات وجود بهره برده‌اند. آن‌ها در این که واجب تعالی نه لایشرط قسمی و نه بشرط شیء است، با یکدیگر متفق‌اند. آنچه که مورد اختلاف قرار گرفته این است که آیا واجب تعالی، چنان‌که حکیم می‌گوید، وجود «بشرط لا» است یا آن گونه که عارف بیان می‌کند، وجود «لایشرط مقسمی» است. به عبارت دیگر اختلاف آن‌ها در نحوه تطبیق این اعتبارات بر مراتب هستی و اطلاق آن‌ها بر ذات حق است. در این نوشته موضع این دو مکتب را مقایسه و بررسی خواهیم کرد، اما قبل از تبیین محل نزاع خوب است توضیحی اجمالی درباره مسئله اعتبارات ذکر نماییم.

۳.۱. مسئله اعتبارات ماهیت

اعتبارات سه‌گانه وجود یا ماهیت، بشرط شیئی، بشرط لا، و لایشرط، از مسائل مستحدثه در حوزه معارف اسلامی است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۵: ۳۱) که در مکاتب فکری ماقبل سابقه ندارد. این اعتبارات ابتدا درباره ماهیت و طبیعت کلی در الهیات شفا و سپس به اشاره در منطق ابن‌سینا مطرح گردید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۷) و بعدازآن توسط خواجه نصیر به تصریح مورد توجه و شرح قرار گرفت (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۲۲) و بعدتر به تدریج وارد کلام، اصول، فلسفه و عرفان شد. این مسئله در این سیر تحولاتی پیدا کرد، ابعاد مختلفی بر بحث‌های آن افزوده شد و از حوزه مفاهیم ماهوی به مفاهیم غیر ماهوی از جمله وجود گسترش یافت؛ لذا عرفا این اعتبارات را فراتر از حیث مفهومی و علمی و در تبیین مراتب و درجات حقیقت

وجود بکار گرفتند. آن‌ها در این تطبیق مرتبه غیب ذات را که حقیقت حق تعالی است، به ماهیت لابشرط مقسمی تفسیر نمودند. نیز فیلسوفانی چون ملاصدرا و حاجی سبزواری این اعتبارات را در مورد وجود صادق دانسته‌اند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۳۹). اگرچه بیشتر حکما آن‌ها را فقط در بحث احکام ماهیت مطرح نموده از طرح آن‌ها در وجود خودداری کردند، برخی نیز مانند امام خمینی (قدس سره) (خمینی، ۱۳۷۵: ۱۵۵) اساساً جریان آن‌ها را در وجود مورد مناقشه و نقد قرار داده و این اعتبارات را از لواحق ماهیات و طبایع و مختص به آن‌ها قلمداد نموده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵۵). برای ماهیت که طبیعت کلی دارای افراد است و افراد آن نیز دارای ذات مشترک هستند، می‌توان امر کلی مشترک تصور و اعتبار نمود و از ناحیه همین خصوصیت و طبیعت کلی است که پذیرای انطباق و اندراج و ... می‌باشد، اما درباره وجود که طبیعت کلی ندارد، طبیعتاً چنین اعتباراتی نیز متصور نخواهد بود.

تفاوت بحث‌های ماهوی با مباحث وجودی ایجاب می‌کند که در سرایت این بحث از ماهیت به وجود، به لوازم و تفاوت‌های آن توجه شود. خود عرفا نیز به تفاوت میان جریان اعتبارات در وجود و جریان آن‌ها در ماهیت توجه کرده و میان وجود و ماهیت در پذیرش این اعتبارات فرق نهاده‌اند، (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹). صرف‌نظر از این اختلاف، وجود مانند ماهیت دارای سه اعتبار خواهد بود: «بشرط شیء، بشرط لا و لابشرط». لابشرط نیز خود دو قسم است: لابشرط قسمی و لابشرط مقسمی. لابشرط قسمی آن است که از بشرط شیئی و بشرط لاشیئی بودن مطلق است، یعنی مقید است به اطلاق نسبت به آن دو، و لابشرط مقسمی آن است که حتی از این قید اطلاق نیز مبرا است، مقید به هیچ قیدی حتی قید اطلاق نیست و مقسم آن اعتبارات سه‌گانه به شمار می‌رود.

۳.۲. اعتبارات وجود و تبیین مرتبه ذات در دیدگاه عرفا

۳.۲.۱. لابشرط مقسمی

عرفا اولین اعتبار یعنی وجود لابشرط مقسمی را برای حقیقت ذات خداوند بکار می‌برند. اعتبار لابشرط مقسمی همان حقیقت وجود، یعنی وجود حق تعالی است که مطلق و عاری از هر قیدی حتی قید اطلاق می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴۵). برخلاف لابشرط قسمی که مقید به اطلاق است و درباره وجود منبسط و فیض وجودی حق بکار می‌رود. ذات واجب تعالی، هویت مطلق است که اطلاق، وصف و قید او نیست. ذات حق در این مرتبه همه حقایق را به صورت اطلاقی و اندماجی داراست؛ البته به‌گونه‌ای که هیچ حقیقتی در این

مقام تشخیص و تعیین نداشته، بلکه همه حقایق در آن مندرک و مستهلک باشند (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۹۱). مراتب دیگر وجود، ظهورات و تعینات این مرتبه لابشرط مقسمی به حساب می‌آیند: ظهور عبارت است از اینکه آن مطلق محض، متعین به برخی تعینات شود (ابن ترکه، ۱۳۹۶: ۱۵۸). بنابراین در این مرتبه نمی‌توان تعیین و اسم و رسمی برای ذات در نظر گرفت. این مرتبه غیب الغیوب محض است که تعینی حقی یا خلقی پیدا نکرده است. در نزد آن‌ها ذات واجب مطلق از هر تعیین بوده و لابشرط مقسمی است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ج ۷: ۴۷). این مرتبه غیب محض، عاری از هرگونه کثرت و ترکب و نعت و اسم و رسم و حکم و نسبت است و غیرقابل شناخت می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵).

از تجلی و ظهور چنین حقیقتی، مظاهر، وجودات اعتباری و ماهیات پدید می‌آیند و او در هر موطنی مناسب با آن ظاهر می‌شود. وجود لابشرط قسمی نیز اگرچه مطلق است، اما مشروط و مقید به اطلاق می‌باشد. ذات مقام استهلاک صفات و اسماء است (خمینی، ۱۳۷۶: ۷۹) و فوق آن است که به فکر حکیم و یا به شهود عارف درآید (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴۵) اما مراتب بعدی تعیین و ظهورند و متعلق ادراک قرار می‌گیرند.

۳،۲،۲. بشرط لا

وجود بشرط لا اولین تعیین مرتبه غیب الغیوب است که به احدیت، مقام جمع الجمع، حقیقه الحقایق، عماء و ... نام‌گذاری شده است. فیض یا نفس رحمانی مراتبی در صقع ذات و تعینات حقی دارد و اولین مرتبه تعیین حقی آن مرتبه احدیت است (جامی، ۱۳۷۰: ۱۴۳). احدیت مرتبه تجلی ذات برای ذات است، که در آن فقط اسم الله که تمامی اسماء و حقایق به نحو اجمال در آن مندمج است تجلی می‌نماید (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴). این مرتبه کثرت واقعی، بلکه هیچ نوع کثرتی ندارد و آنچه از کثرت در مراتب بعدی عالم ظهور و بروز می‌کند، در این مرتبه به نحو شئونات غیبیه ذاتیه مستجن است. احدیت، مرتبه علم حضوری خداوند به ذات بدون تفصیل اسما و صفات است و مبدأ تعینات بعد می‌باشد (قونوی، ۱۳۷۵: ۸).

بنابراین در دیدگاه عرفا اعتبار بشرط لا، عین ذات واجب و مقام غیب الغیوب نبوده بلکه اولین تعیین ذات حق به شمار می‌رود. مرتبه ذات واجب همان وجود لابشرط مقسمی است و اگر هم از اصطلاح احدیت درباره آن استفاده کنند مرادشان احدیت ذاتیه است که مرادف لابشرط مقسمی است: «احدیت لابشرط از هر قید، از جمله قید اطلاق، «احدیت ذاتیه» است

که به مقام «غیب الغیوب» اطلاق می‌شود» (خمینی، ۱۳۷۶: ۴۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۳۹؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۹۵).

۳،۲،۳. بشرط شیء

مرتبه دیگر تجلی که از تعینات حقی به شمار آمده و مقام تجلی علمی تفصیلی حق تعالی است، اعتبار وجود بشرط شیء است که در آن حق تعالی به ذات خویش از جهت همه اسماء و صفات و کمالات علم حضوری تفصیلی داشته و جمیع اسماء و صفات به نحو تفصیلی در این مرتبه ظهور می‌نماید. این مرتبه همان مقام واحدیت یا مرتبه الوهیت است که در آن کثرت علمی به صورت متمایز آشکار می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۱). این کثرت علمی ریشه و اساس کثرت عینی است؛ جمیع حقایق در آن به لحاظ به لحاظ علمی غیر از یکدیگر می‌باشند، اگرچه به لحاظ مصداق وحدت دارند. ذکر این نکته لازم است که مراد از این مراتب تقدم و تأخر زمانی یا مکانی نیست؛ این‌ها به حسب اعتبار عقل و تقدم و تأخر رتبی است و الا ذات حق لم یزل و لا یزال با همه این مراتب متحد و متحقق بوده است.

۳،۲،۴. لابشرط قسمی

اعتبار دیگر وجود در نزد عرفا اعتبار لابشرط قسمی است که عرفا از آن به وجود منبسط و هویت ساری یاد می‌کنند که از مراتب تعینات خلقی است. اسماء الهی در مقام واحدیت اقتضائاتی ذاتی دارند که بر اساس آن اقتضانات به لسان استعداد، طلب تحقق عینی و خارجی می‌نمایند و فیض الهی در پاسخ به این طلب ذاتی، آن‌ها را در تجلی وجودی، تحقق عینی و خارجی می‌بخشد. مرتبه لابشرط قسمی برخلاف لابشرط مقسمی مقید به اطلاق از بشرط شیء و بشرط لاشیء است و این قید اطلاق را همراه دارد: «إذا أخذت لابشرط شیء و لابشرط لاشیء، فهی المسماء بالهویة الساریة فی جمیع الموجودات» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۳). این وجود لابشرط قسمی، مرتبه‌ای عینی و خارجی، بلکه مبدأ همه اعیان و خارجیات است و مرتبه بشرط لاولین تجلی و تعیین آن به حساب می‌آید.

۳،۳. ذات حق از دیدگاه حکما

تبیین معرفت عقلی و حصولی نسبت به خداوند در جریان تفکر عقلی بشر از نگاهی خام نسبت به مبدأ، به نگرش‌های متعالی و مجرد تکامل‌یافته است. در این میان فلسفه و عرفان اسلامی در حوزه الهیات با تغذیه از منابع وحیانی، هم در حوزه علم حصولی و هم

در حوزه علم شهودی و حضوری، مترقی‌ترین نظریات را درباره خداوند و صفات او مطرح و برترین تفسیر و تبیین را از متون دینی در این باره ارائه کرده است.

حکما و فلاسفه اسلامی چون ابن‌سینا و فارابی در این زمینه نگرشی طرح کردند که در فلاسفه قبل سابقه نداشته است. آن‌ها خداوند را وجود محض و موجودات ممکن را مرکب از وجود و ماهیت معرفی کردند که دارای مرتبه یلی الربی و عین ارتباط به مبدأ می‌باشند. همچنین از حقیقت ذات و صفات، علم، ازلیت و علیت به معنای فاعلی و وجود بخش به نحوی که در مکاتب قبل بی‌سابقه بود سخن گفتند.

این سیر رو به تعالی در میان حکمای اسلامی ادامه یافته و به تدریج از نگرش ماهوی مبتنی بر تمایز واجب و ممکن و ترکیب ممکن از ماهیت و وجود و تحلیل چند جزئی از علیت، به امکان فقری و عین ربط بودن ممکن و تفسیر وجودی از علیت تحول پیدا کرده است. این تحول در شناخت حصولی و عقلی طبیعی است، زیرا علی‌رغم ثبات ذات حق، معرفت ما مخصوصاً در حوزه اسماء و صفات فعلی همواره توسعه‌یافته و افق نگاه ما به ساحت وجود و مبدأ آن وسیع‌تر خواهد شد و این نه تکامل و تغییر در حق که تحول و ارتقاء سطح معرفت بشر نسبت به اوست.

در مسئله اعتبارات وجود و تبیین مرتبه حق تعالی نیز آنچه در کلمات حکما محل بحث است، تبیین مرتبه ذات خداوند به عنوان اعتبار بشرط لاست. مراد حکما از بشرط لا، نفی تمام قیود و محدودیت‌ها و نقایص از مرتبه ذات الهی است. حقیقت ذات خداوند مرتبه‌ای از وجود است که برخلاف سایر مراتب موجودات که آمیخته با قیود و محدودیت‌ها و شرایط وجودی هستند، مبرای از هرگونه قید و شرط می‌باشد؛ به عبارت دیگر حق تعالی بشرط لا از جمیع قیود است و هیچ‌گونه ترکیب، تقیید، تجزیه و مشارکتی با سایر ماهیات و موجودات در آن راه ندارد، وجود صرف است و فرض این امور در آن موجب تناقض می‌باشد، برخلاف سایر موجودات ممکنه که حیث ترکیبی و تقییدی در آن‌ها غالب می‌باشد. بشرط لا بودن واجب را می‌توان موضع غالب حکما در این باره به حساب آورد که در کلام حکما بدان تصریح شده و مورد تأیید برخی متکلمین نیز قرار گرفته است: وجود بشرط لا ذات واجب و حقیقت اوست «الوجود بشرط لا هو ذات الواجب و حقیقته» (رازی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۷۹). «مراد از این مرتبه، مرتبه وجود بشرط لاست که همان واجب تعالی است» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۵۱۱). «واجب وجود محض و وجود بشرط لا یا همان وجود صرف است که هیچ تقییدی در

آن فرض ندارد» (تفتازانی، ج ۱، ص: ۳۳۷). ملاصدرا خود نیز به این هر دو مسئله اعتراف دارد؛ با این حال چگونه است که تلاش می‌کند با استعانت از این تعبیر، صرف الوجود بودن را که اولین مرتبه تقسیم قرار داده است با سخن عرفا درباره حقیقت واجب هماهنگ جلوه دهد: وجود بشرط لا در نزد عرفا مرتبه احدیت و در نزد حکما تمام حقیقت واجب است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۹)

صدرا می‌خواهد از این رهگذر تضاد بین حکمت و عرفان را در این مسئله میان بردارد؛ اما چنانکه خواهیم گفت میان ادعای او در این باره با واقعیت دیدگاه حکما و عرفا فاصله است و نمی‌توان توجیه و تطبیق او را در صلح میان حکما و عرفا پذیرفته و رأی او را نماینده صالحی برای دیدگاه حکما در این مسئله به شمار آورد. باید اذعان کرد که این اختلاف از موارد تضاد جدی است و با این توجیه صدرا قابل‌رفع نیست. عرفا هرگز مانند حکما حقیقت واجب را وجود بشرط لا نمی‌دانند، زیرا حق بشرط لا گرفتار نوعی تقیید و تخصص است، اگرچه آن قید قید بشرط لایی باشد. آن‌ها تصریح کرده‌اند که حاضر نیستند اعتقاد حکما را در این باره تصدیق نمایند. بشرط لا از نظر آن‌ها اولین مرتبه و تجلی و ظهور حقی است نه حقیقت ذات. ذات الهی که مطلق از همه قیود و فوق این مقام‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۳۷). «ان حقیقه الحق عند العرفاء هو اللابشرط، لابشرط لا، کما هو عند الحكماء» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۶۴)

حقیقت ذات حق نزد عرفا مرتبه غیب وجود است که از آن به لابشرط مطلق از اطلاق تعبیر نموده‌اند. بقیه اعتبارات تنزلات او در مراتب و مظاهر حقیه و خلقیه می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۶۵). در عرفان بشرط لا اولین تعیین از تعینات است، درحالی که از نظر حکما وجود بشرط لا، تمام حقیقت واجب است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۰). پس مقام احدیت و بشرط لای عرفا از نظر فلاسفه، ذات واجب‌الوجود است که در عرفان اولین تعیین از تعینات و تجلیات حق تعالی به شمار می‌آید و احدیت نام دارد، بنابراین نمی‌توان چنانکه صدرا می‌گوید حکم به اتحاد این دو مشرب نمود.

۴. ملاصدرا و جمع دو دیدگاه

ملاصدرا تلاش می‌کند وجود لابشرط مقسمی عرفا را با دیدگاه حکما درباره واجب‌الوجود تطبیق نموده، آن را همان حقیقت وجود بشرط لا معرفی کند و مورد قبول حکما جلوه دهد.

او در تقسیم مراتب سه‌گانه‌ای که از وجود در حکمت متعالیه ارائه کرده است، اصطلاحات عرفا را درباره اعتبارات وجود نقل کرده (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۱۱) و مرتبه غیب الغیوب و لابشرط مقسمی را با مرتبه اول تقسیم که وجود صرف و به تعبیر خودش و حکما مرتبه بشرط لا است، منطبق نموده و تلاش می‌کند برای سخن عرفا در باب حقیقت ذات، محملی فلسفی و عقلانی پیدا کرده، آن را بر اساس اصالت وجود و در ضمن مراتب سه‌گانه تفسیر نماید: «وجود سه مرتبه دارد: مرتبه اول وجود صرف که به هیچ‌چیزی مقید نشده است و این مرتبه همان است که در نزد عرفا به هویت غیبیه و غیب مطلق و ذات احدیه نامیده می‌شود، اسم و رسم و صفت ندارد و متعلق معرفت قرار ن می‌گیرد.

مرتبه دوم وجود متعلق به غیر است که همان وجود مقید به اوصاف زاید است و منعوت به احکام محدود مانند وجود عقول و افلاک و عناصر و مرکبات و ...

مرتبه سوم وجود منبسط مطلق است که البته عمومش به نحو عموم کلی مفهومی نیست، بلکه نحوه دیگری از کلیت و سریان بر ممکنات را دارا می‌باشد» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص: ۳۲۸)

پس از این تقسیم ملاصدرا چنین ادعا کرده است: «از آنچه گفتیم ثابت شد که هرگاه در عرف عرفا وجود مطلق بر حق تعالی اطلاق می‌شود، مراد از آن‌ها همان مرتبه اول یعنی حقیقت بشرط لا است، نه این معنای اخیر که درباره وجود منبسط گفتیم (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص: ۳۳۰)، این مرتبه اخیر و وجود سریانی را باید فعل او دانست که ماهیات اثر آن به شمار می‌آیند (شیرازی، ۱۳۶۰: ۷۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص: ۳۳۰).

موافقان صدرا در تبیین و تقریر دیدگاه او، گاهی با انتقال و تحویل وجود لابشرط مقسمی مفهومی به وجود خارجی سعی، سعی در ایجاد هماهنگی میان دیدگاه عرفا و حکما کرده‌اند. همچنین با تأویل تشکیک خاصی ملاصدرا به نظریه وحدت وجود عرفانی تلاش کرده‌اند شکاف میان این دو دیدگاه را برداشته و لابشرط مقسمی را به وجودی حقیقی و عینی بدل نمایند.

بر اساس این نگرش، لابشرط مقسمی، دارای معنایی خارجی و واقعی نیز هست «حق سبحانه اطلاق مقسمی دارد یعنی فوق سریان است هم سریان دارد و هم فوق سریان است و به عبارت دیگر ذاتش در سریان نیست» (صفدری نیاک، ۱۳۸۶: ۱۵۷). در نقد دیدگاه ملاصدرا نشان خواهیم داد که اعتباری از وجود به عنوان لابشرط مقسمی نمی‌تواند حقیقتی عینی و خارجی و منطبق بر مقام فوق سریانی یا غیر آن باشد. بر مبنای حکما این اعتبار

سهمی از واقعیت در هستی ندارد، همچنین پذیرش نظریه وحدت شخصی به عنوان دیدگاه نهایی ملاصدرا، قادر نیست برای اعتبار لابلشرط مقسمی مرتبه‌ای منحاز و عینی اثبات کند. چرا عرفا که معتقد به وحدت شخصی هستند، بشرط لای حکما را نفی کردند؟ آنچه در نقد و بررسی خواهیم گفت، بر وحدت تشکیکی و وحدت شخصیه، به نحو یکسان وارد است. انتقال مسئله، به معنای رفع اشکال نیست. این اشکال اساس تحقق عینی این اعتبار را موردتردید قرار می‌دهد؛ خواه مبنای وحدت شخصی را پذیرفته باشیم و خواه وحدت تشکیکی را. عرفا از اعتبارات مفهومی ذهن در تبیین وجود عینی استفاده کرده‌اند، بدون اینکه تحقق عینی آن را اثبات کرده باشند و باید توجه کرد که بحث ما با عرفان نظری بحثی واقعی و معرفت‌شناسانه است و با وضع و قرارداد تغییر نخواهد کرد.

آیا با تکیه بر این که نظر نهایی صدرا وحدت شخصی است و حق تعالی بر اساس مبانی عرفان و حکمت متعالیه در تمام مراتب هستی تجلی و سریان دارد، می‌توان اعتباری از وجود به عنوان لابلشرط مقسمی را که حقیقت عینی و خارجی دارد، پذیرفت. به نظر ما چنین اعتباری هرگز از حیظه مفهومی خارج نمی‌شود و نمی‌توان آن را وجود حقیقی و عینی به حساب آورد و این نه به خاطر تشکیک خاصی یا وحدت شخصی یا تجلی و سریان، که برخاسته از ذات این اعتبار است. چنانکه توضیح خواهیم داد، این اعتبار امری معرفت‌شناسانه و ذهنی است.

۵. نقد و بررسی

چنانکه دیدیم صدرا تلاش می‌کند وجود لابلشرط مقسمی را، با دیدگاه حکما درباره واجب‌الوجود تطبیق نموده و آن را موردقبول حکما جلوه دهد، درحالی که دیدگاه حکما در این باره هرگز پذیرای این آشتی نیست و باید آن را، صلح بدون تراضی طرفین به حساب آورد.

حکما و خود صدرا اذعان دارند که هرگاه عرفا می‌گویند مرتبه احدیت مرادشان همان اعتبار وجود بشرط لاست و این وجود بشرط لا، تمام حقیقت خداوند در نزد حکماست: «حقیقت وجود هرگاه بشرط لا اخذ شود در نزد عرفا مرتبه احدیت نامیده می‌شود که در نزد حکما حقیقت خداوند است و اعتبار اول که لابلشرط باشد حقیقت حق تعالی نزد عرفاست (شیرازی، ۱۹۸۱، ۲: ۳۱۰).

با این حال صدرا با اشتیاقی که به آستی عرفان و حکمت در این مسئله داشته، و علی‌رغم تصریح عرفا به اینکه مرتبه احدیت اولین تعیین حقی حق تعالی است، نه حقیقت ذات، اقدام به جمع این دو مرتبه نموده، و با چشم‌پوشی از کاربرد دوگانه اصطلاح احدیت، اوصاف مرتبه غیب الغیوب عرفانی را برای مقام احدیت بشرط لای عرفانی ذکر و این دو مرتبه را یکی تلقی نموده است: « ذات، هویت شخصی صرف است که خبر دادن از آن ممکن نیست و به آن مرتبه احدیت و غیب الغیوب گفته می‌شود» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸۴).

همچنین او وجود مطلق در بیان عرفا را به وجود بشرط لا تفسیر کرده است، درحالی‌که عبارات عرفا تصریح دارد به اینکه وجود مطلق هرگاه درباره حق تعالی بکار رود، وجود لابشرط مقسمی است. چگونه می‌توان مرتبه بشرط لا را با حقیقت ذات نزد عرفا یکی دانست درحالی‌که در دیدگاه حکما وجود بشرط لا و سایر اعتبارات از حقیقت وجود برخوردارند، ولی در عرفان این سه به عنوان تعینات و مظاهر واجب مطرح و هیچ‌کدام حقیقت ذات حق تعالی به حساب نمی‌آیند. اساساً در نظر عرفا این تعینات از وجود حقیقی بهره‌ای ندارند تا در حقیقت واجب نقشی داشته باشند. وجود حقیقی در نزد عرفا ذات حق است و غیر ظهورات، تطورات و تجلیات آن به شمار می‌آیند (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۲۵). آن‌ها لابشرط قسمی را با وجود منبسط و سایر تعین‌ها - که همه آن‌ها از سنخ نمود و ظهورند - می‌سنجند، نه با ذات حق که عین وجود و بود است. با این حال ملاصدرا تلاش نموده است، اعتبار بشرط لا را که حقیقت وجود و وجود حقیقی است، با وجود لابشرط مقسمی عرفا مساوی جلوه دهد.

صدرا سعی دارد لابشرط قسمی را همان فعل واجب در دیدگاه حکما قلمداد کند، این در حالی است که بر اساس مبانی عرفانی بشرط لا و لابشرط قسمی در عرفان در کنار دیگر ظهورات و تعینات عرفانی قرار می‌گیرند و رابطه آن‌ها با وجود ظهور و تجلی و شأن است. آن‌ها ظهور و نمود حق معرفی شده‌اند و تفاوت میان بود و نمود در تمام ذات است. خداوند حقیقت وجود است و نمود بهره‌ای از وجود ندارد در غیر این صورت و با تفسیر ظهور به فعل وحدت عرفانی به تشکیک فلسفی تبدیل خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۵۲).

صدرا و موافقانش سعی دارند بر مبنای اصالت وجود، وجود لابشرط مقسمی را به عنوان ذات واجب، امری واقعی و حقیقی و دارای مصداق تلقی نموده و آن را بر وجود معرای از ماهیات منطبق سازند: و الأول هو حقیقه الحق عند العرفاء لإطلاقه المعری عن التقیید و لو بالتزیه عن الماهیات الموجب لنوع من الشرط (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۰۹)؛ درحالی‌که

اساس این نظر نه تنها مورد تأیید حکمای اسلامی نیست، بلکه چنانکه خواهیم گفت، واقعیت‌بخشی به یک اعتبار ذهنی است و برخاسته از خلط حیطة معرفت‌شناختی و اعتبارات ذهنی با حوزه وجود شناختی و واقعیات منحاز و مستقل هستی در کلام عرفاست و در نظر معرفت‌شناسانه موردنقد و اشکال جدی است.

بر اساس مبانی حکما تحقق خارجی چنین اعتباری ناممکن است و با تحلیل و بررسی نحوه حصول اعتبارات در ذهن می‌توان نشان داد که در اعتبارات نمی‌توان امری مصداقی، منحاز و مستقل بنام لابشرط مقسمی در عالم عین پذیرفت، بلکه اعتبار لابشرط مقسمی اساساً اعتباری ثانوی و درجه دوم است، نه تنها مصداق عینی خارجی و جداگانه ندارد، بلکه حتی در مقام اعتبار هم، اعتباری واقعی به حساب نمی‌آید. در اعتبار لابشرط مقسمی ما اساساً ذهن را معرفت‌شناسی درجه دوم نموده و آن را مورد مطالعه قرار داده‌ایم، لذا می‌گوییم اعتبار لابشرط مقسمی، اعتباری ذهنی محض بوده و از این جهت حتی از اعتبار لابشرط قسمی نیز ضعیف‌تر است، زیرا لابشرط قسمی هم اگرچه مصداق مستقل عینی و خارجی ندارد، اما اعتبار ذهنی محض و درجه دوم نیست، بلکه با لحاظ واقع و نظر به واقع ایجاد شده است و از این رو اعتباری واقعی و اولی به حساب می‌آید. در اعتبار لابشرط قسمی ما حقیقتاً نظر به واقع و عالم خارج داریم و این اعتبار، اعتباری واقعی و درجه اول است؛ البته نحوه حصول آن به این نحو است که واقعش در ضمن دو قسم دیگر تحقق داشته و مصداق عینی جداگانه ندارد؛ بنابراین اشکال در ناحیه لابشرط مقسمی مضاعف خواهد بود، زیرا در اعتبار لابشرط مقسمی نه مصداق منحاز خارجی داریم و نه اعتبار واقعی.

در میان این اعتبارات آنچه واقعی است و از مصداق و ما به ازاء خارجی برخوردار است، تنها دو قسم است و آن وجود لابشرط و بشرط‌شئ است. مصداق واقعی مربوط به دو وجود است: یکی وجود بشرط‌شئ یعنی همراه با عوارض و مخصصات که واقعاً در خارج همراه این قیود و شروط موجود می‌باشد و دیگری اعتبار وجود به نحو صرف و مطلق و بدون هیچ‌گونه شرط و قید است که همان مرتبه بشرط لای از قیود می‌باشد (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۴۰). بعد از این دو قسم ذهن ما در افق اعتبار عقلی قادر است که موجود یا ماهیت را بدون لحاظ این دو صورت تعقل و تصور نماید؛ این همان اعتبار لابشرط قسمی است که اگرچه اعتباری واقعی و ناظر به خارج است، اما مصداق خارجی ندارد؛ این فرض به

تحلیل عقل انجام شده و البته لازم نیست در عالم خارج در کنار وجود بشرط شیء و بشرط لاشیء، مصداق ثالثی داشته باشد.

بنابراین اعتبار لابشرط قسمی از لحاظ تحقق و مصداق در ضمن آن دو قسم دیگر تحقق داشته و با آن‌ها جمع می‌شود، در اعتبار لابشرط قسمی دو واقع متصور است: یکی همان تحقق واقعی خارجی موضوع است که گاه بشرط شیء و گاه بشرط لاشیء و یک واقع که در ظرف عقل اعتبار شده و لابشرط است؛ این اعتبار را مصداقان می‌توان شیء سومی در کنار سایر مصداق قرارداد، بلکه باید گفت آن دو اعتبار از جهتی مصداق این اعتبار ثالث به حساب می‌آیند. تعبیر به سربان در افراد را هم باید به معنای تحقق اتحادی لابشرط قسمی در دو قسم دیگر تفسیر نمود. اعتبار لابشرط قسمی در تقسیم ماهیات اگرچه از نظر نوع اعتبار حقیقی و در عرض دو اعتبار دیگر است ولی از نظر مصداقی دارای مصداق منحاز و مستقلی به جز مصداق دو قسم دیگر نمی‌باشد. در اینجا نهایت مطلبی که می‌توان پذیرفت این است که لابشرط قسمی در اطلاق در وجودات، دارای یک حقیقت مصداقی مستقل از سایر وجودات و به نحو کلی سربانی و سعی باشد که سایر وجودات همه مظاهر او بوده و آن مرتبه وجه حق و مقام ولایت کلیه الهی باشد که البته وجود این قسم را تنها از راه مشاهدات عرفانی و یا استفاده از آیات قرآنی می‌توان اثبات کرد.

عرفا در کنار این دو قسم واقعی و دارای مصداق و لابشرط قسمی که از مصداق منحاز و مستقل برخوردار نیست، قسم چهارمی لحاظ کرده‌اند که نه تنها اعتباری واقعی است بلکه مصداق حقیقی و منحاز و مستقل نیز دارد. این اعتبار همان حقیقت ذات حق تعالی است، مصداقی عینی که فوق همه این اقسام است، یک قسم و مصداق جداگانه و واقعی در کنار بقیه اقسام، که مرتبه وجوب و ذات حق و غیب الغیوب عرفا به حساب می‌آید (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۳ و ۳۹).

به نظر می‌رسد عرفا در این مقام میان مقام وجود شناسی و معرفت‌شناسی ذهنی خلط کرده‌اند. لابشرط مقسمی نه از نظر اعتبار و نه از نظر مصداق هیچ‌کدام واقعی نیست. ما مصداق واقعی دیگری جز بشرط شیء و بشرط لا در خارج نداریم. اگر لابشرط قسمی را که اعتباری واقعی است، در کنار این دو دارای مصداق واقعی و جداگانه هم لحاظ کنیم، در یک خطای معرفتی، اعتباری را که مصداقش در ضمن آن دو اعتبار دیگر و در طول آن‌ها بود، در عرض آن‌ها قرار داده‌ایم؛ حال اگر علاوه بر این اعتبار عقلی که آن را به ناروا مصداقی جداگانه حساب کرده بودیم، اعتبار لابشرط مقسمی را نیز به عنوان یک حقیقت و واقعیت،

قسم چهارم و مصداقی عینی و واقعی بلکه برترین واقعیت هستی در کنار این اعتبارات بپذیریم، آن خلط را تکرار کرده و این بار چیزی را که حتی در مقام اعتبار هم واقعی نیست، دارای مصداق واقعی تصور نموده‌ایم؛ لذا مقسم پنجمی نیاز خواهیم داشت که اعتبارات چهارگانه را پوشش داده و در کنار آن‌ها قرار گیرد و ادامه این روند به تسلسل خواهد انجامید. اعتباری که در عالم واقع سلب همه این اعتبارات باشد، تحقق عینی نداشته و اعتبار در اعتبار به حساب می‌آید. چگونه چیزی که لحاظ خارجی نیست می‌تواند از اقسام خارج قرار گیرد.

عرفا وجود لابشرط مقسمی را از هر قیدی حتی قید اطلاق هم مطلق می‌دانند، اما آیا می‌توان مطلق را حتی از قید اطلاق هم معری کرد، یا این سخن نوعی مبالغه روانی در گرامیداشت ذات باری تعالی است و اثبات حقیقتی عینی ن می‌کند. بر اساس اصل تناقض «با قید» و «بدون قید» جمع و رفع ن می‌شوند، شیء یا با قید است یا مطلق یعنی بدون قید، البته می‌توان تعبیر کرد که حتی از قید بی‌قید بودن هم مطلق است، اما باز هم معنی این تعبیر این است که بدون قید است و با تعبیر اول تفاوت حقیقی نخواهد داشت. ما هر چه این اعتبار را ادامه دهیم، مرجع نهایی آن همان اعتبار اول خواهد بود، اعتبار چیزی به‌واقع اضافه ن می‌کند. اگر اعتبار را به خارج سرایت داده و ادعا کردیم که خداوند در مرتبه ذات خود از هر قیدی حتی قید بی‌قیدی هم مبرا است و همین اعتبار حقیقت ذات اوست، آن اعتبار ذهنی را به حقیقت خارجی بدل کردیم که تکرار همان خلط وجودی و معرفتی است.

بنابراین اشکال مربوط به اصل تحقق چنین مسئله‌ای است و اینکه با اعلام وحدت وجود به عنوان نظر نهایی صدرا بخواهیم وجود لابشرط مقسمی را وجودی عینی و خارجی تلقی کنیم، اشکال را حل ن می‌کند، زیرا این تبیین برترین و متعالی‌ترین مصداق هستی را به اعتبار لابشرط مقسمی تفسیر می‌نماید، درحالی‌که اصل این تبیین در نظام معرفت حصولی ممکن نیست، بنابراین از نظر ورود اشکال تفاوتی میان وحدت شخصی و وحدت تشکیکی و... نیست.

۶. نتیجه

مسئله ذات حق تعالی و تبیین جایگاه وجودی آن از مهم‌ترین مباحث مطرح در حوزه تفکر دینی بوده است. در اسلام، حکما و عرفا علی‌رغم اتفاق نظری که درباره تطبیق برخی اعتبارات وجود دارند، در تفسیر ذات حق و انطباق آن با اعتبارات وجود اختلاف کرده‌اند. حکما ذات حق را وجود بشرط لا و عرفا آن را وجود لابشرط مقسمی تلقی نموده‌اند. حکما برای وجود لابشرط مقسمی عینیت قائل نبوده و آن را مفهومی صرفاً ذهنی می‌دانند.

ملاصدرا سعی کرده در این مسئله میان حکما و عرفا آشتی برقرار نماید. تلاش برای رسیدن به فهم واحد در معارف از طریق ایجاد گفتگو و تضارب آرا میان گروه‌های اسلامی اگرچه امری مبارک است، اما باید اعتراف کرد که این مسئله از موارد تضاد جدی است و این صلح بدون تراضی طرفین انجام شده است؛ نه عرفا بشرط لا را به عنوان ذات حق می‌پذیرند و نه حکما لابشرط مقسمی را دارای تحقق عینی می‌دانند. سخن عرفا درباره ذات واجب تعالی نه‌تنها موردقبول حکما نیست، بلکه بر اساس مبانی حکمی، از اساس قابل تحقق نبوده و از خلط اعتبار ذهنی و عینیت خارجی نشأت گرفته است. عرفا وجود لابشرط مقسمی را که واقعی جز ظرف اعتبار علمی و مفهومی ندارد، دارای واقعیت و مصداق منحاز و مستقل در عالم خارج و حقیقت خداوند تلقی کرده‌اند، که به هیچ‌وجه موردپذیرش حکما نیست. گفتار صدرا در این باره ناموزون و غالباً در سطح ادعا باقی است. او برهانی قوی بر این مطلب ارائه نکرده است، بنابراین آشتی جز به مسامحه و چشم‌پوشی ممکن نیست و البته ضرورتی هم نیست که همه موارد اختلاف به آشتی منجر شود، دیگران باید در این دعوی داوری کنند و عرفا اگر مرادشان از استعمال این اعتبارات واقعی و جدی است، باید در این مسئله تجدیدنظر نمایند.

منابع

ابن ترکه، علی، تمهید القواعد. (۱۳۹۶)، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

ابن سینا، (۱۴۰۴)، الشفاء، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

آملی، سید حیدر. (۱۳۶۷)، المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران: انتشارات توس.

تفتازانی، سعد الدین. (بی تا)، شرح المقاصد، تحقیق دکتر عبد الرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.

جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، قم: انتشارات الزهراء.

داوری در داوری ملاصدرا میان عرفا و حکما

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۶) رحیق مختوم، قم: نشر اسراء.
- خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۷۰)، خدا در فلسفه (برهانهای فلسفی اثبات وجود باری)، چاپ اول، تهران: انتشارات شرکت علمی و فرهنگی.
- رازی، فخر الدین. (۱۴۰۴)، شرح الاشارات، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- زمانی قمشه ای، علی (۱۳۷۴) نگاهی به پیشگفتار «خدا در فلسفه»، مجله کلام اسلامی، شماره ۱۴
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۲)، شرح الاسماء، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۹)، شرح منظومه، تهران: نشر ناب.
- شیرازی، صدرالدین محمد ابراهیم. (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین محمد ابراهیم. (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- صغدري نیاک، مرتضی (۱۳۸۶) موضوع حکمت متعالیه: وجود لابشرط مقسمی، مجله معرفت فلسفی شماره ۱۷، ۱۳۹-۱۶۶.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- غفاری، حسین. (۱۳۸۶)، بررسی انتقادی و تطبیقی فلسفه نظری کانت، تهران: انتشارات حکمت.
- فناپی، ابوالقاسم، زمستان و بهار ۱۳۷۸-۱۳۷۹، خدای عرفان و خدای فلسفه، مجله نقد و نظر، شماره ۲۱ و ۲۲ از ۸۴ تا ۱۱۳.
- قونوی، صدر الدین. (۱۳۷۵)، النفحات الإلهیه، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
- موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۷۶)، مصباح الهدایه إلى الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.