

مقام بساطت، نقطه عطف حکمت متعالیه و عرفان ابن عربی در مواجهه با بحث صفات الهی^۱

نقیسه مصطفوی^۱

چکیده

هدف: دو نظریه عینیت صفات با ذات از سوی صدرالدین و نفی صفات از ذات از جانب ابن عربی، دو رهیافت موازی و مطرح درباره نسبت صفات الهی با ذات‌اند. امام خمینی در آثار فلسفی و عرفانی دو تلقی را صائب می‌داند و به تبیین هر یک می‌پردازد. هدف تحقیق پیش رو، مقایسه نسبت دو نظریه با هم و جستجوی ریشه اختلاف آنها با ملاحظات ترمینولوژیک و آنتولوژیک بود. **روش:** این تحقیق کیفی به روش تحلیلی - توصیفی انجام شده است. **یافته‌ها:** دو نظریه به یک نسبت، درست و هماهنگ با قواعد و مفروضات نظام فکری خود بوده، از نظر کاربرد وحدت تشکیکی در زبان برهان و وحدت شخصی در بیان تجارب عرفانی، هر دو رهیافت مقبول امام خمینی می‌باشند. **نتایج:** در مکتب وحدت تشکیکی، واجب‌الوجود، بسیط الحقیقه و حقیقت ساری در تمام مراتب امکانی و متحد با صفات کمالی آنهاست و در مکتب وحدت شخصی، مقام بسیط، صادر اول و مشیت است که ساری در مراتب امکانی و متحد با صفات کمالی آنهاست. حقایق مندمج در واجب‌الوجود، «مفاتیح غیب» یا «جواهر اسما» و متباین با صفات امکانی و همچون ذات الهی، در پرده غیب و خارج از دسترس معرفت بشر است.

واژگان کلیدی: ذات غیبی، بساطت، صفات الهی، واجب‌الوجود.

◇ دریافت مقاله: 99/02/24؛ تصویب نهایی: 99/05/22.

1. دکترای عرفان اسلامی. استادیار دانشکده هنرهای چندرسانه‌ای دانشگاه هنر اسلامی تبریز / نشانی: تبریز؛ خ آزادی. دانشگاه هنر اسلامی / نامبر:
Email: na.mostafavi@gmail.com /041-354197190

الف) مقدمه

اشاعره، کرامیه، معتزله، ابوهاشم و ابن سینا، در باب نسبت ذات با صفات نظراتی داده‌اند که هر یک از این آرا به همراه اشکالات وارد شده، به اجمال به عنوان پیشینه و مقدمه بحث اصلی مطرح می‌شود.

دو گروه اشاعره و کرامیه به عروض صفات بر ذات الهی تأکید دارند؛ با این تفاوت که اشاعره، صفات را قدیم (اشعری، بی تا: 29-26؛ اردبیلی، 1385، ج 2: 133) و کرامیه، صفات را حادث (حلی، 1382: 41؛ بغدادی، 1408: 204) می‌دانند. صدرالدین بر بطلان نظریه زیادت و عروض صفات بر ذات (منسوب به اشاعره و کرامیه) پنج دلیل را اقامه می‌کند؛ از جمله آنکه در صورت زیادت صفات بر ذات الهی، ذات تهی از کمالات خواهد بود. (صدرالدین، 1368، ج 6: 133-135 و 141)

گروهی به نام قدری محض (بغدادی، 1408: 93) و دیگر اشخاصی مانند ابن میمون، ملا رجعلی تبریزی و قاضی سعید قمی (اردبیلی، 1385، ج 2: 133؛ قاضی سعید، 1415، ج 3: 46) معتقدند که اثبات صفات برای واجب تعالی در واقع به معنای نفی اموری است که در مقابل آن صفات قرار دارد. برای مثال، اثبات حیات برای ذات الهی به معنای نفی موت و اثبات علم به معنای نفی جهل است و بازگشت صفات ثبوتی به صفات سلبی است. اشکال مهم دیدگاه سلبی، نفی کمالات از واجب‌الوجود و الحاد به اسمای الهی است. (صدرالدین، 1382: 52؛ امام خمینی، 1384: 25)

اشکال دیگر، فروکاستن و تحویل صفات ثبوتی به سلبی، مغایرت با دلالت وضعی صفات است و دیدگاه سلبی، منجر به نفی فهم عرف از دلالت وضعی صفات است (اردبیلی، 1385، ج 2: 134-136). ابوهاشم معتقد است که صفات الهی، «حال» است؛ بدین معنا که نه موجود است و نه معدوم است، بلکه بین وجود و عدم است و بدین ترتیب، اتصاف ذات الهی به صفات، موجب ترکیب ذات نشده و از سویی، ذات از صفات و کمالات تهی نخواهد بود (شهرستانی، 1975، ج 1: 92). اشکال این نظریه آن است که به لحاظ عقلی، وجود و عدم با یکدیگر متناقض‌اند و بین وجود و عدم، هیچ حالتی را نمی‌توان تصور کرد.

ابن سینا اذعان دارد که صفات الهی عین واجب تعالی‌اند؛ اما همه این صفات به یک معنا بوده و الفاظشان مترادف‌اند و ذات الهی متّصف به یک صفت است که با الفاظ متعددی وصف می‌شود: «واجب‌الوجود إرادته مغایرت ذاتی و مغایرت مفهومی با علمش ندارد و همان‌گونه که بیان کردیم، علم او به عینه اراده اوست». (ابن سینا، 1363: 367)

اعتقاد به وحدت مفهومی صفات، ناشی از آن است که مفهوم و مصداق درهم آمیخته شده است و این صفات را به لحاظ معناشناسی و عرف نمی‌توان مترادف و به یک معنا دانست (طباطبایی، 1376، ج 3: 259). تبعات مترادف مفهومی صفات الهی آن است که هیچ فایده‌ای در اطلاق هر یک از آنها نیست و این نظریه نیز منتهی به تعطیل و الحاد است. (صدرالدین، 1368، ج 6: 145)

برخی محققان سعی در آشتی دادن نظریه ملاصدرا و ابن سینا داشته، وحدت مفهومی بوعلی و وحدت مصداقی صدرا را ناظر بر یک امر دانسته، چنین توجیه می‌کنند: «مخلص کلام آنکه بر حسب ترادف صفات، هر یک از صفات دلالت بر مفهومی دارد که از مصداقی کامل و بی‌نهایت و مستجمع کمالات انتزاع شده است و چون همه از یک مصداق منتزع شده‌اند، با یکدیگر مترادف‌اند... و ذات واجب نیز امری بسیط است؛ به طوری که نمی‌شود بخشی از آن قدرت و بخشی دیگر علم باشد، پس در نتیجه به حکم «متحد المتحد، متحد» می‌توان گفت که صفت علم عین صفت قدرت و همچنین هر صفتی عین سایر صفات خواهد بود» (صادقی، 1388)

دو اشکال بر دفاعیه مذکور وارد است: اول اینکه؛ صفت، خصوصیت و ویژگی ممتازی در موصوف است که آن را از دیگر خصوصیات و حالات متمایز می‌کند و نفی تمایز مفهومی و مصداقی از صفت، انکار و نفی صفات متمایز است. دوم اینکه؛ بنابر حکمت متعالیه، تفاوت و تشکیک مربوط به مصادیق وجود است و مفهوم قدرت برای واجب‌الوجود و ممکن، مشترک معنوی است. احکام اطلاق و بساطت مرتبط با مصداق است و این احکام به مفهوم سرایت نمی‌کند. چنین نیست که به لحاظ اطلاق مصداق، مفاهیم هم مطلق و متحد با یکدیگر شوند که اگر مفاهیم مطلق شوند؛ دیگر در اذهان مقید ما قابل تصور نخواهند بود.

پیشینه

حاصل جستجوی راقم این سطور در میان مقالات با محوریت اسما و صفات الهی، که با موضوع این جستار قرابت دارند، عناوین ذیل است: «فلسفه اسما و صفات حق و تمایز آنها از یکدیگر» (دهاشی، 1384)؛ «جایگاه وجودشناختی صفات الهی در حکمت متعالیه» (شایانفر، 1385)؛ «بررسی روایات نفی صفات از ذات الهی و دلالت‌های آن» (بنی‌هاشمی و روشن‌بین، 1393) و «بررسی ادله قاعده واجب‌الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و دلالت آنها بر عینیت ذات و صفات الهی در حکمت متعالیه» (خان و عشاقی، 1398). تمام این پژوهشها، بر اساس مبانی فلسفی ملاصدرا به بحث اسما و صفات الهی پرداخته‌اند؛ اما در مقاله «تأثیر مراتب تشکیکی تجلی و ظهور وجود در معناشناسی صفات الهی» (وفاتیان و علی‌زمانی، 1394)، نویسندگان با نگرش فلسفی - عرفانی، نسبت مراتب احدیت و واحدیت با اسمای الهی را بررسی کرده‌اند.

دو مقاله میان‌رشته‌ای در فلسفه و عرفان بدین قرارند: «میزان تأثیر مکتب عرفانی ابن عربی بر اندیشه فلسفی صدرالمتألهین در مباحث اسما و صفات حق تعالی» (اعلامی بنایی، 1396) و «بررسی و نقد دیدگاه‌های ابن عربی، ملاصدرا و علامه طباطبایی در معناشناسی صفات الهی» (برنجکار و حجت‌خواه، 1391)؛ که مقاله اخیر با تحقیق پیش رو قرابت و سنخیت بیشتری دارد؛ با این تفاوت که در آن از زاویه بحث تشبیه و تنزیه در

980 ♦ مقام بساطت، نقطه عطف حکمت متعالیه و عرفان ...

وحدت تشکیکی و وحدت شخصی به مسئله پرداخته و علامه طباطبایی را به عنوان کسی که هر دو نظریه را در آثار خود پذیرفته، شاهد مثال آورده است.

در تحقیق پیش رو، ریشه اختلاف رهیافت حکمت متعالیه و عرفان ابن عربی در مسئله نسبت صفات با ذات الهی، با ملاحظات ترمینولوژیک (مفهوم‌شناسانه) و آنتولوژیک (هستی‌شناسانه) ردیابی می‌شود.

ب) تبیین مسئله

سؤالات پژوهش حاضر عبارتند از اینکه: دلیل و ریشه اختلاف نظر صاحب حکمت متعالیه و عرفا در رابطه با صفات الهی چیست؟ آیا نفی صفات از ذات، تهی کردن ذات از کمالات نیست؟ عینیت صفات با ذات با توحید و کمال اخلاص چگونه قابل جمع است؟ چرا هر دو نظر همچنان به قوت خود باقی است؟ این دو نظریه چه نسبتی با هم دارند؟ چگونه دو رأی مورد تأیید امام بوده است؟ رابطه مقام بساطت با این دو نظریه چیست؟

1. حکمت متعالیه: عینیت صفات با ذات و تمایز مفهومی صفات

حکمت متعالیه بر اساس مکتب وحدت تشکیکی وجود است. بر اساس این مکتب، زنجیره طولی موجودات، بر اساس علیت است؛ یعنی هر علت بر معلول تقدم و احاطه وجودی دارد و دارای وجودی شدیدتر و کامل‌تر است (صدرالدین، 1382: 312). انتهای سلسله علی و وجودات، شدیدترین و کامل‌ترین وجود است و متعلق به واجب‌الوجودی است که علت‌العلل و خالق تمام موجودات است (مبو، 1368، ج 1: 43). به عبارتی؛ مرتبه اطلاق یا وجوب وجود، همان مرتبه نامتناهی وجود است که بالاتر از آن وجودی نیست و به سایر مراتب وجود احاطه کامل دارد؛ بدون آنکه محاط چیزی واقع شود. در نظام علیت، چون معلول از ترشحات علت است؛ سنخیت بین علت و معلول شرط است و علت، کمالات معلول را به نحو تمام‌تر واجد است (اردبیلی، 1385، ج 1: 335). بنابر این، واجب‌الوجود که علت تمام علل است، تمام کمالات و صفات وجودی مراتب مادون را به کامل‌ترین وجه داراست. حق تعالی، عین علم و عین قدرت به نحو اطلاق است و تکاثر مفهومی این صفات مانع صرافت واجب‌الوجود نیست. (صدرالدین، 1368، ج 1: 245)

برخی روایات مؤید نظریه عینیت صفات با ذات‌اند. امام صادق (ع) می‌فرماید: «همواره خداوند بوده است و علم ذاتی اوست و معلوم کسی نیست و شنوایی ذاتی اوست و شنیدنی نیست و دیدن ذاتی اوست و دیدنی نیست» (کلینی، 1388، ج 1: 107). اما این به معنی توافق همگانی روایات با نظریه عینیت صفات با ذات الهی نیست و برخی روایات بر غیریت صفات با ذات دلالت دارند. امام صادق (ع) می‌فرماید: «خداوند به اسمایش نامگذاری می‌شود و او غیر از اسمایش است» (همان، 114). برخی شارحان حکمت متعالیه برای رفع این تعارض، صفات را به دو گروه ذات و فعل تقسیم کرده‌اند؛ صفات ذات، عین ذات و قدیم‌اند؛ اما صفات فعل، غیر ذات و حادث‌اند (همان، 118-107؛ طباطبایی، 1376، ج 3: 263). راه حل دیگر محققان و پیروان حکمت

981 ◆ نفیسه مصطفوی

متعالیه آن است که صفات ثبوتی را به صفات حقیقی محض (مانند حیات)، صفات اضافی محض (مانند خالقیت) و صفات حقیقی ذات‌الاضافه (مانند عالمیت) تقسیم کرده، تنها صفات حقیقی محض را عین ذات می‌داند (لاهیجی، 1383: 246-247؛ طباطبایی، 1376، ج 3: 250). برخی روایات فراتر از نفی غیریت و حاکی از نفی صفات از ذات‌اند: «کمال توحید، نفی صفات از اوست» (کلینی، 1388، ج 1: 140)؛ «کمال توحید، اخلاص است و کمال اخلاص، نفی صفات از اوست». (نهج‌البلاغه: 39)

صدرالدین در این مواجهه، نفی صفات از ذات را به نفی صفات زاید بر ذات تفسیر می‌کند: «و گفته‌ است که کمال اخلاص نفی صفات از اوست؛ نفی صفاتی را اراده کرده که وجودش غیر از وجود ذات است». (صدرالدین، 1368، ج 6: 140)

سبزواری در تعلیقه بر اسفار، احادیث نافی صفات از ذات را به وحدت شهود در سفر سالک به مرتبه احدیت تفسیر می‌کند: «کمال اخلاص، فنای در احدیت از واحدیت در سفر اول است. در مرتبه احدیت که وجود به شرط لا یا مقام او آذنی است، کثرت صفات مضمحل می‌شود و هویت غیبی، اسم و رسمی ندارد». (همان: 135؛ حاشیه سبزواری)

بنابر شرح سبزواری، هویت غیبی یا ذات احدی، خالی از اسم و رسم است و بالاترین مرتبه قرب، مرتبه احدیت (تعیّن اول) یا مقام او آذنی است که در آن، کثرات اسما و صفات مضمحل است. نکته مهم، در تمایز ذات احدی (هویت غیبی) با احدیت ذاتی (تعیّن اول) است. ذات احدی مرتبه وجود است و مرتبه احدیت ذاتی، بالاترین مرتبه امکانی و قرب عبد به رب است. (رک: مصطفوی و زکی، 1392)

2. عرفان اسلامی: نفی صفات از ذات

بنابر نظریه وحدت شخصی، وجود منحصرأ برای حق تعالی است (ابن عربی، بی‌تا، ج 2: 225) و «جز نور جمال جمیل، همه چیز باطل و ناچیز و معدوم‌اند از لاً و ابدأ» (امام خمینی، 1378: 118). در این دیدگاه؛ متکثرات، اثرات وجود و مظاهر اویند؛ از این رو، منتسب به واژه «اکوان» می‌باشند. ذات حق تعالی مانند خورشیدی است که ثانی ندارد و هر چه غیر اوست، یا ظلمت یا رشحات و پرتوهای آن است که به ماهیات، هویات وجودی، اکوان، ممکنات، متعینات، مظاهر وجود و امثال آن تعبیر می‌شود. در مکتب وحدت شخصی وجود، «حق تعالی همان وجودی است که وجودش از خودش است و قائم به خودش است (ابن عربی، بی‌تا، ج 2: 167). هیچ چیزی به جز خداوند، واجب‌الوجود نیست و او بی‌نیاز مطلق از عالمین است». (همان، ج 1: 291)

بنابر وحدت شخصی وجود، حق تعالی از همه قیود، حتی از قید اطلاق رهاست (همان: 36؛ امام خمینی، 1406: 279). ابن عربی با تحکیم نظریه وحدت شخصی وجود به صراحت بیان می‌کند که ذات الهی فاقد صفات است (ابن عربی، همان). البته این رویکرد با روایات مبتنی بر نفی صفات نیز هماهنگ است و از آنجا که ابن

عربی صبغه شیعی ندارد، بدیهی است که دغدغه توجیه و تفسیر احادیث مبتنی بر عینیت صفات با ذات را هم نداشته باشد.

یک) مفاتیح غیب در ذات

ایراد دیدگاه نفی صفات از واجب‌الوجود، آن است که تنزیه ذات از صفات به معنای تهی کردن ذات از کمالات است (آنچنان که از قول معتزله برمی آید). برای رفع این مشکل، عرفا از حقایق و معانی غیبی مندمج در ذات خبر می‌دهند؛ زیرا صفات خلقی، دارای دو وجه‌اند: وجه اول، کمال بودن است و نفی صفات از ذات، ملازم با نفی کمالات از ذات اوست و وجه دوم، دارای تعین بودن است و کمترین تعین صفات از یکدیگر، تعین مفهومی است. در ذات غیبی، تمام تعینات حتی تعین اطلاق مقهور و مضمحل است و نفی صفات از ذات، به معنای نفی تعین و تکثر مفهومی از ذات است. از طرفی، صفات حاکی از کمالات است و ذات غیب‌المغیب، واجد تمام کمالات و حقایق؛ اما به نحو عدم تمایز مفهومی است و از این رو، به کمالات و حقایق مندمج (مندک) در ذات، صفت اطلاق نمی‌شود، بلکه تعابیر دیگری دارد. ابن عربی از این شئون و کمالات غیبی به «مفاتیح غیب» تعبیر می‌کند که کلید تجلیات اسمای الهی است و تکثر آنها در ظرف ذهن است (همان، ج 3: 397). قیصری به تبع ابن عربی، مفاتیح غیب را معانی معقول در ذات الهی می‌داند که عقل آن را درمی‌یابد، و گرنه وجود عینی ندارند؛ زیرا ذات الهی خارج از هرگونه تعین است. (قیصری، 1363: 44)

عبدالرحمن جامی، از شئون ذاتی به عنوان «حروف عالیات» تعبیر کرده و نحوه استجنان (استقرار) حقایق غیبی در ذات را به نسبت‌های نصفیت و ثلثیت در عدد یک تشبیه کرده است، بدون آنکه هرگونه کثرتی در آن لازم آید (جامی، 1383: 36-37)؛ یعنی همان‌طور که نحوه وجود شئون ذاتی در غیب مغیب، به تعبیر جناب آشتیانی، کینونت استجنانی است. (امام خمینی، 1384: 15؛ مقدمه آشتیانی)

تفکر در ذات و چگونگی اندراج مفاتیح غیبی و حقایق آن در ذات غیبی، قابل درک و تصور نیست؛ زیرا قلب و عقل در قالب تمایز علمی و مفهومی، حقایق را درک می‌کنند و معانی غیبی از هرگونه تعینی مبرأیند. از این رو، در برخی از روایات، تفکر در کنه ذات، نهی شده است. در حدیث شریف کافی، تفکر در ذات، منشأ هلاکت معرفی شده است: «من نظر فی الله کیف هو هلک» (کلینی، 1388، ج 1: 93). آنچه منهی است، تفکر در ذات با قدم فکر است (امام خمینی، 1373: 195، 1406: 273). این نهی ارشادی است و نه شرعی؛ به اینکه عقل زحمت بیهوده نکشد که برای او به معرفت حقیقت وجود راهی نیست و مقام حقیقت وجود، اعلی است از اینکه عقل به او احاطه پیدا کند، بلکه او محیط بر همه اشیا است. (اردبیلی، 1385، ج 1: 160)

نظرات در باب نسبت صفات و ذات الهی

| نظریه | برجسته ترین طرفداران نظریه |
|--|---|
| بازگشت صفات به صفات سلبی | قدریون محض، ابن میمون، ملا رجعی تیریزی، قاضی سعید قمی |
| ثبوت حال برای صفات | ابوهاشم |
| زیادت صفات بر ذات | قدمت صفات |
| | حدوث صفات |
| عینیت صفات با ذات | ترادف مفهومی صفات |
| | تمایز مفهومی صفات |
| نفی صفات از ذات و اثبات مفاتیح غیب در آن | ابن عربی |

3. جمع عینیت صفات و نفی صفات از ذات در آرای امام خمینی

امام خمینی در شرح دروس اسفار قائل به عینیت صفات است: «و بالجمله: بعد از بیان اینکه اوصاف در مصداق عین ذات می‌باشند، همچنین در مصداق عین یکدیگر خواهند شد و هر یک با دیگری متحد خواهد گردید». (همان، ج 2، 127، 131)

در آثار عرفانی امام، فراوان اشاره شده که ذات حق تعالی، فراتر از اتصاف به صفات و حتی اشاره است و به مجرد اشاره، مورد اشاره یا مشیر به تجلیات حق تعالی تنزل می‌کند (امام خمینی، 1406: 254-255). «وجود یا مرتبه غیبی احدی، [مرتبه‌ای است] که در آن همه اسما و صفات مستهلک‌اند». (همان: 14)

وحدت شخصی وجود، حاصل تحقیق عرفانی و نه صرفاً وحدت شهود است (همان: 149) و برای رفع این اشکال که نفی صفات از ذات به معنای نفی کمالات از ذات است؛ مانند ابن عربی و قیصری از حقایق غیبی و شئون ذاتی مستقر در حضرت غیب‌الغیوب با تعبیر «نفایس جواهر اسما» یاد کرده است: «و [ذات] مشتمل بر نفایس جواهر اسما است، نه اسمای ذاتی در مقام احدیت» (همان: 305). نفایس جواهر اسما، مانند جوهر برای عرض، کلید و مفتاح تجلیات اسمایی است و قابل شناخت شهودی نیز نیست.

4. نسبت دو نظریه عینیت صفات با نفی صفات از ذات

برای شروع بحث، مثالی از «اصل توازی» در مبانی هندسی اقلیدسی و نااقلیدسی را می‌آوریم.

بنابر اصل پنجم اقلیدس به نام اصل توازی، از یک نقطه خارج از یک خط، یک خط و تنها یک خط می‌توان موازی با خط مفروض رسم کرد. اما در هندسه‌های هذلولوی (که توسط بویوتی و لباچفسکی به طور مستقل و همزمان کشف شد) اصل توازی بدین صورت است که از یک نقطه خارج خط، دست کم دو خط موازی با خط مفروض می‌توان رسم کرد. در هندسه‌های بیضوی (فریدریش برنهارد ریمان نشان داد) اگر نامتناهی بودن خط مستقیم کنار گذاشته شود و صرفاً بی‌کرانگی آن پذیرفته شود از یک نقطه خارج خط نمی‌توان خطی به موازات خط مفروض رسم کرد. در پاسخ به این سؤال که کدام یک از سه هندسه راستین است؛ هانری پوانکاره چنین پاسخ می‌دهد: «در باره این پرسش که آیا هندسه اقلیدسی درست است،

984 ♦ مقام بساطت، نقطه عطف حکمت متعالیه و عرفان ...

پرسش بی‌معناست... هیچ هندسه‌ای نمی‌تواند درست‌تر از هندسه دیگر باشد؛ تنها ممکن است مناسب‌تر باشد». (مقدم حیدری، 1383)

بنابر این، در شاخه‌های علوم ریاضی که بر اساس قوانین ریاضی چینش می‌شوند؛ اختلاف مفروضات و مفاهیم، به نتایج متفاوت منتهی می‌شود و هر کدام می‌تواند کاربردهای متفاوتی داشته باشد. هندسه اقلیدسی در فضای مسطح کاربرد دارد و کمک بسیار زیادی به فیزیک و مکانیک نیوتنی می‌کند و ساختار هندسی نااقلیدسی در هندسه فضا بیشتر کاربرد دارد و هندسه هذلولی کمک بسیار زیادی به فیزیک مکانیک غیر نیوتنی می‌کند. آنچه در سنجش استواری یک سیستم فکری مهم است، آن است که اجزای آن دارای سازش و مطابقت منطقی باشند. این مسئله در فلسفه و عرفان نیز صادق است. صدرالدین پس از تحکیم نظام وحدت تشکیکی وجود، در مقام شهود متمایل به وحدت شخصی است و آن را ناشی از هدایت پروردگار به صراط مستقیم می‌داند (صدرالدین، 1368، ج 2: 341). وی وحدت شخصی را با برهان مستدل می‌کند: «آنچه در ذات موجود نیست، با افاضه دیگری موجود نمی‌شود و ممکنات در ذات خود معدوم‌اند و با افاضه واجب بالذات، موجود نمی‌شود و وجوب غیری حاصل تعقل عقل است» (همان). این در حالی است که بسیاری از مبانی و قواعد فلسفی ملاصدرا بر اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود استوار است و هرگز صدرالدین با وجود اذعان به درستی وحدت شخصی وجود، از مبانی تشکیک وجود دست نمی‌کشد. در این راستا، امام نیز به کاربردی بودن وحدت تشکیکی وجود در مبانی فلسفی واقف است و از این رو، در تقریرات فلسفی خود از تشکیک وجود برای اثبات معاد جسمانی (اردیلی، 1385، ج 3: 558)، وحدت موضوع در حرکت جوهری (همان، ج 1: 123) و اثبات علم ذاتی واجب (همان، ج 2: 211) بهره می‌گیرد و عینیت صفات با ذات را می‌پذیرد و البته در آثار عرفانی خود، ملتزم به وحدت شخصی وجود است و نفی صفات امکانی از ذات و اثبات نفایس جواهر اسما را مطرح می‌کند. این رویکرد دوگانه بدان جهت است که در زبان برهان، وحدت تشکیکی کاربرد دارد و در حوزه عرفان و شهود، مکتب وحدت شخصی وجود صحیح و جاری است و به تعبیر ابن عطا: «هر علمی را بیانی است و هر بیانی را زبانی است و هر زبانی را عبارتی و هر عبارتی را طریقی و هر طریقی را جمعی‌اند مخصوص» (عطار نیشابوری، 1386: 427) و همان‌طور که ویتگنشتاین¹ فیلسوف تحلیل زبان گفته است، مدعیات یک زبان با معیارهای زبان دیگر سنجیدنی نیست و هر زبانی از یک اندیشه ریشه می‌گیرد». (ویتگنشتاین، 2004: 4)

بنابر این، هر دو نظریه به یک نسبت درست‌اند و نسبت این دو تقابل نیست؛ زیرا تقابل وقتی است که موضوع و شرایط یکسان باشند. دلیل این اختلاف رهیافت چیست؟

1. Wittgenstein

5. ریشه اختلاف حکمت متعالیه و عرفان اسلامی در بحث صفات الهی

ریشه اختلاف رهیافت دو نظام وحدت تشکیکی در حکمت متعالیه و نظام فکری وحدت شخصی در عرفان اسلامی، به تفاوت برخی مفاهیم و تعاریف و مفروضات برمی گردد که به اختصار بررسی می شود.

یک) اختلاف مفهومی در فلسفه و عرفان

گاهی یک لفظ در دو بستر فکری به اشتراک به کار رود؛ در حالی که تلقی و معنای آن در هر یک متفاوت است. بدین سبب، زمینه سازی گفتمان و مقایسه نتایج این دو مکتب فکری، نیاز به ملاحظات ترمینولوژیک (مفهوم شناسانه) در مفاهیم مشترک مرتبط با بحث را دارد:

مفهوم و مصداق وجود در مکتب وحدت تشکیکی وجود: معانی وجود در حکمت متعالیه ملاصدرا بدین قرار است:

- وجود، ثبوت ماهیت است: «انّ الوجود نفس ثبوت الماهیه» (صدرالدین، 1368، ج 1: 43)
 - وجود، بودن شی در خارج است: «الوجود نفس صیوره الشیء فی الأعیان» (همان: 48)
 - وجود، حیثیت ابای از عدم و بطلان است: «حقیقه الوجود التی هی حیثه الإباء عن العدم» (سبزواری، 1369، ج 1: 263)
 - وجود، خیر محض است: «الوجود خیر محض». (صدرالدین، 1368، ج 1: 22)
- بنابر تعاریف پیش گفته، وجود همان چیزی است که در خارج تحقق دارد و میان واجب الوجود و مراتب ممکنات مشترک است. بنابر تعریف اخیر، وجود، خیر یا کمال است و این بدان معناست که صفات کمالی، مساوق با وجود در خارج متحقق اند؛ یعنی علم و حیات و قدرت و سایر صفات نیز هر جا که وجود باشد، حضور و تحقق دارند و بنابر اصل تشکیک در وجود، صفات نیز مشکک اند و هر چه وجود کامل تر، صفات کمالی نیز قوی تر است (اردیلی، 1385، ج 2: 36-37). بالاترین مرتبه صفات کمالی مختص بالاترین مرتبه وجود یا واجب الوجود است. بنابر این، صفات اطلاقی برای وجود اطلاقی واجب الوجود است و این همان عینیت صفات با ذات الهی است.

مفهوم و مصداق وجود در مکتب وحدت شخصی وجود: معانی وجود در عرفان نظری ابن عربی بدین قرار است:

- وجود، ثبوت حقیقت یا همان حق تعالی است: «الثبوت الحقیقه التی هو الحق» (ابن عربی، بی تا، ج 1: 93)
- وجود، حقیقت مطلق بدون تقید و محدودیت است: «لما کان الوجود مطلقاً من غیر تقیید یتضمن المکلّف و هو الحق تعالی» (همان: 50)
- وجود، خیر محض و مقابل شر و عدم مطلق است: «إن الحق تعالی له إطلاق الوجود من غیر تقیید و هو الخیر المحض الذی لا شر فیّه فیقابله إطلاق العدم». (همان: 6)

986 ♦ مقام بساطت، نقطه عطف حکمت متعالیه و عرفان ...

بنابر این تعاریف، تنها مصداق وجود، وجود خالص از تعین و حد است و متعینات، خارج از وجود و مصداق مظاهر وجودند. قیصری، وجود حق تعالی را لا بشرط شی می‌داند (قیصری، 1363: 5). اما بنابر تصریح امام، وجود مقسم نیست و «اعتبار و أخذ و لحاظ و امثال آنها از الحاقات ماهیات و طبایع است و در حقیقت وجود، راه ندارد» (امام خمینی، 1406: 13-14). از این رو، منطقی است که ذات حق، وجود لا بشرط مقسمی هم نباشد؛ زیرا مقسم بودن وجود به معنای قبول اقسام مختلف وجود است که با وحدت شخصی وجود، ناسازگار است (همان: 264، 266). ذات حق تعالی، دارای وحدت حقه حقیقی است که از هر گونه لحاظ و اعتباری، حتی مقسم بودن مبراست (مصطفوی، 1397). اقسام اعتبارات، مانند به شرط لا و به شرط شی، مربوط به مراتب ظهورات وجود است که «تشکیک صفاء خلاصه خاص الخاصی» نام دارد. (آشتیانی، 1370: 191)

بنابر وحدت شخصی وجود، حق تعالی از همه قیود، حتی از قید اطلاق رهاست (ابن عربی، بی تا، ج 1: 36؛ امام خمینی، 1406: 279). در مکتب وحدت شخصی، بر خلاف نظام تشکیکی، علیت و سنخیتی میان وجود اطلاق حق با هستی اشیا نیست: «همان‌طور که خداوند سبحان به چیزی شباهت ندارد، همان‌گونه اشیا به او شباهت ندارند» (ابن عربی، همان: 194). رابطه حق با خلق، رابطه ظاهر و مظهر است (همان، ج 4: 202). همان‌طور که سنخیتی میان وجود حق تعالی و وجود ربطی خلق نیست؛ به همین منوال میان شئون ذاتی حق تعالی با صفات خلق، مشابهتی نیست؛ «هیان خدا با عالم و صانع با مصنوع، مناسبتی نیست» (همان ج 1: 194). به دلیل همین عدم سنخیت است که هویت غیبی، برای هیچ ممکنی قابل شناخت نیست. (همان، ج 2: 581)

دو) اختلاف مبانی در حکمت و عرفان

علاوه بر اختلاف مفهومی، گاهی اختلاف در مبانی باعث تفاوت در نتایج است. قاعده بساطت (بسیط الحقیقه تمام اشیا است) یک اصل عقلانی است که در فلسفه و عرفان جاری است؛ اما چرا این قاعده تنها در فلسفه منجر به عینیت صفات با ذات شده است؟

مقام بساطت در حکمت متعالیه و نسبت آن با صفات الهی: هر آنچه مسلوب به امر وجودی است، بسیط الحقیقه نیست و عکس نقیض آن چنین است که بسیط الحقیقه مسلوب به امر وجودی نیست. پس بسیط الحقیقه تمام موجودات است (صدرالدین، 1361: 222). بسیط الحقیقه، همان واجب الوجود در سلسله علی وجود است که با تمام مراتب، معیت دارد و قوام بخش و ساری در تمام مراتب کلی و جزئی بدون ممزاجت با آنهاست و جامع تمام صفات و کمالاتشان است. (همو، 1368: ج 2: 368)

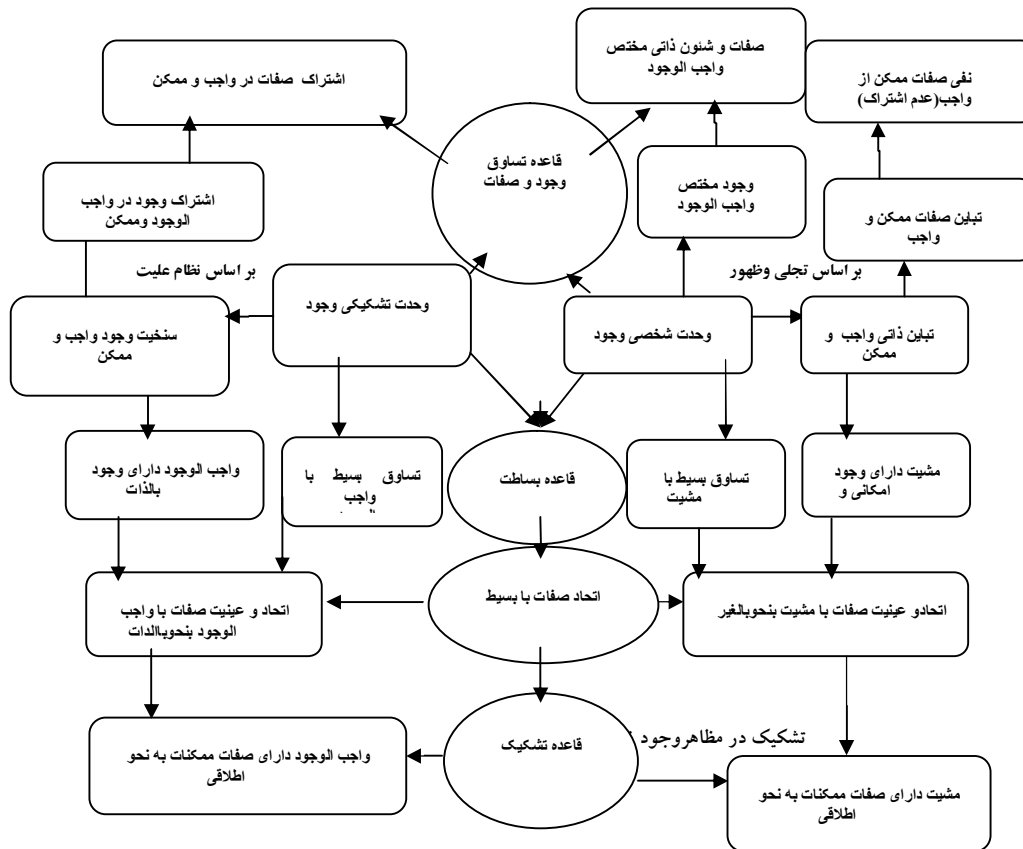
مقام بساطت در عرفان و نسبت آن با صفات الهی: در نظام وحدت شخصی وجود، مقام اطلاق و به شرط عدم تعین که در عین بساطت جامع تمام مراتب است، مقام مشیت (جامع مشیت ذاتی و مشیت فعلی) و به تعبیر ابن عربی «الواحد الصادر» است (ابن عربی، بی تا، ج 4: 231-232). تمام تعینات اسمی، قیام به مشیت ذاتی (فیض اقدس) و تمام تعینات خلقی، قیام به مشیت فعلی (فیض مقدس) دارند (امام خمینی، 1406: 28). صادر

987 ◆ نفیسه مصطفوی

اول قیوم به ذات خویش نیست و محتاج صرف است (همان: 287) و قیام صدوری به ذات باری تعالی دارد و «وجود منبسط نیز عرض وابسته به حق تعالی است» (همان: 171-172)

بنابر اصل بساطت، بسط الحقیقه شامل تمام مراتب و صفات ممکنات است. آشتیانی دربارهٔ صادر اول یا حقیقت محمدی چنین می‌گوید: «حقیقت محمدی تمام صفات را به نحو ذاتی، غیر از وجوب و قدم ذاتی، واجد است» (امام خمینی، 1384: 26؛ مقدمه آشتیانی) و این نگاه ناظر به قول قیصری است: مشیت، متصف به تمام صفات است و تمام کمالات بدان نسبت می‌شود مگر وجوب ذاتی (قصری، 1363: 84). امام خمینی در تعلیقه اعتراض می‌کند که هیچ تمایزی بین وجوب و سایر صفات نیست: مقام مشیت (حقیقت محمدیه) واجد تمام صفات و از جمله وجوب به نحو بالغیر است (امام خمینی، 1406: 65). مشیت مرتبهٔ متأخر از ذات و عین ربط به آن است و مهر وجوب غیری و امکان ذاتی بر ناصیه دارد و واجد تمام صفات امکانی به نحو بالغیر است. بنابر این، آنچه عینیت با صفات ممکنات دارد و ساری در مراتب است، همان مرتبهٔ حقیقت محمدی و صادر اول است و از سویی، اشیا از طریق وجه خاص و سرّ و باطنشان، متصل به اسم مستأثر مستقر در مقام احدیت‌اند و این حضور باطنی اشیا نزد حقیقت محمدی و معیت آن با اشیاست که ملاک علم ذاتی تفصیلی مع‌الاشیاء است (همو، 1423: 121) و تمام کمالات و خیرات از حقیقت محمدی و صادر اول به موجودات می‌رسد. (مصطفوی و زکی، 1392: 68)

«آنچه از حق تعالی اتحاد با خارجیات دارد، وجود منبسط و فیض مقدس است» (آشتیانی، 1382: 125). بدین ترتیب، مشیت واجد صفات خلایق به نحو کامل است؛ اما این صفات، سنخیتی با صفات ذاتی الهی ندارند.



ج) جمع بندی

در هر یک از دو مکتب فکری وحدت تشکیکی و وحدت شخصی، ارتباط اسمای الهی با ذات حق تعالی متفاوت تبیین می‌شود؛ به طوری که در اولی، عینیت صفات با ذات و در دیگری، نفی صفات از ذات مطرح می‌شود. این دو نظریه اشتراکات و افتراقاتی دارد. اشتراک این دو در آن است که در هر دو مکتب سه اصل بساطت، تشکیک و تساوق وجود با کمالات جاری است؛ اما مصداق بسیط الحقیقه و اطلاق وجود در این دو مکتب متفاوت است و ریشه اختلاف دو رهیافت به اختلاف در مصداق مقام بسیط است. در وحدت شخصی، مقام بساطت و اطلاق، مقام مشیت است که واجد صفات و کمالات به نحو بالغیر است؛ اما در وحدت تشکیکی، مقام بساطت همان واجب الوجود است.

- بنابر قاعده تشکیک در وجود و تساوق وجود با کمال، واجب‌الوجود دارای صفات امکانی به نحو اطلاقی است.
- بنابر قاعده تشکیک در مظاهر وجود و تساوق وجود با کمال، صادر اول یا مقام مشیت (حقیقت محمدیه) دارای صفات امکانی به نحو اطلاقی است.
- در وحدت تشکیکی، بنابر اصل بساطت، مقام بسیط یا وجود بشرط لا، متحد با تمام کمالات و صفات اشیا به نحو بالذات است.
- در وحدت شخصی، بنابر اصل بساطت، مقام بسیط یا ظهور وجود به شرط لا، دارای وجود امکانی و متحد با تمام کمالات و صفات اشیاست و وجوب و کمالات آن، تبعی و بالغیر است.
- در وحدت تشکیکی، ارتباط حق و خلق ارتباط علی است و میان صفات حق و خلق سنخیت و اشتراک وجود دارد.
- در وحدت شخصی، ارتباط حق و خلق ارتباط ظاهر و مظهر است. میان صفات حق و خلق تباین ذاتی وجود دارد و صفات خلق از ذات حق نفی می‌شود.
- در وحدت شخصی، بنابر اصل تساوق وجود و کمال و اختصاص وجود در واجب‌الوجود، واجب‌الوجود دارای شئون و صفات ذاتی است. عرفاً از صفات مندمج در ذات، با تعبیر «مفاتیح غیب»، «حروف عالیات» و «نفیس جواهر اسما» خبر داده‌اند که منشأ اختلاف تجلیات اسمایی است.
- اختلاف مفروضات و مفاهیم به نتایج متفاوت منتهی می‌شود که هر کدام می‌تواند کاربردهای متفاوتی داشته باشد. در زبان برهان، وحدت تشکیکی کاربرد دارد و در حوزه عرفان و شهود، مکتب وحدت شخصی وجود صحیح و مطابق با تجربیات عرفانی است. دو نظریه عینیت صفات با ذات و نفی صفات از ذات الهی، به یک نسبت، درست و با اجزای نظام فکری خود دارای سازش منطقی‌اند و به سبب همین سازش درونی است که امام خمینی هر دو نظریه را در جای خود پذیرفته است.



منابع

- نهج البلاغه، ترجمه و شرح صبحی الصالح (1378). قم: دارالهجره.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (1370). شرح مقدمه فیضی بر فصوص الحکم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (1382). هستی از نظر فلسفه و عرفان. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین (1363). الشفا-الالهیات. تهران: ناصر خسرو.
- ابن عربی (بی تا). الفتوحات المکیه. بیروت: صار.
- اردبیلی، سید عبدالغنی (1385). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اشعری، ابوالحسن (بی تا). اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع. مصحح حموده غرابه. قاهره: المكتبه الازهریه للتراث.
- اعلائی بنابی، علی (1396). «میزان تأثیر مکتب عرفانی ابن عربی بر اندیشه فلسفی صدرالمناهلین در مباحث اسما و صفات حق تعالی». حکمت اسلامی، سال چهارم، ش 1.
- امام خمینی (1378). آداب الصلوه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی (1406 ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.
- امام خمینی (1373/الف). سر الصلوه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی (1373/ب). شوح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی (1423 ق). شوح دعای السحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (1384). مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- برنجکار، رضا و حسین حجت‌خواه (1391). «بررسی و نقد دیدگاههای ابن عربی، ملاصدرا و علامه طباطبائی در معناشناسی صفات الهی». حکمت معاصر، سال سوم، ش 1.
- بغدادی، عبدالقاهر (1408 ق). الفرق بین الفرق و بیان فرقه الناجیه منهم. بیروت: دار الجیل.
- بنی‌هاشمی، سید محمد و ایمان روشن‌بین (1393). «بررسی روایات نفی صفات از ذات الهی و دلالت‌های آن». نقد و نظر، سال نوزدهم، ش 73.
- جامی، عبدالرحمن (1383). اشعه اللمعات. تحقیق هادی رستگار مقدم. قم: بوستان کتاب.
- حلّی، ابومنصور (1382). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. حاشیه جعفر سبحانی. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- خانی، علینقی و حسین عشاقی (1398). «بررسی ادله قاعده واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات و دلالت آنها بر عینیت ذات و صفات الهی در حکمت متعالیه». اندیشه نوین دینی، سال پانزدهم، ش 58.
- دهباشی، مهدی (1384). «فلسفه اسما و صفات حق و تمایز آنها از یکدیگر». اندیشه دینی، دوره پنجم، ش 17.

- سبزواری، ملا هادی (1369). شرح المنظومه. تصحیح حسن حسن زاده. تهران: ناب.
- شهرستانی، محمد (1975 م). الملل و النحل. بیروت: دار الکتب العربی.
- صادقی، مرضیه (1388). «طرح آشنی ترادف سینوی و عینیت صدرایی در باب صفات الهی». خردنامه صدرا، ش 56.
- صدرالدین شیرازی، محمد (1368). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (1361). الحکمه العرشیه. تصحیح غلامحسین آهنی. تهران: مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (1382). الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه. تصحیح مصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (1376). نهایه الحکمه. ترجمه علی شیروانی. قم: الزهرا.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (1386). تذکره الاولیاء. تحقیق محمد استعلامی. تهران: زوآر.
- قاضی سعید قمی، محمدسعید (1415 ق). شرح توحید الصدوق. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قیصری، داود (1363). شرح القیصری علی فصوص الحکم. قم: بیدار.
- کلینی، محمد بن یعقوب (1388). الاصول من الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (1367). الفروع من الکافی. تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق (1383). موهو مراد. مقدمه زین العابدین لاهیجی قربانی. تهران: سایه.
- مصطفوی، نقیسه و تیر زکی (1392). «مرتبه احدیت نقطه عطف عرفان امام خمینی و ابن عربی». متین، سال پانزدهم، ش 61.
- مصطفوی، نقیسه (1397). «جمع اصالت وجود و معمولیت ماهیت مواجهه مبانی حکمت متعالیه و عرفان نظری». علامه، سال هفدهم، ش 53.
- مقدم حیدری، غلامحسین (1383). «هندسه ناقلیدسی، انقلابی پارادایمی در ریاضیات». نامه مفید، ش 41.
- وفائیان، محمدحسین و امیرعباس علی زمانی (1394). «تأثیر مراتب تشکیکی تجلی و ظهور وجود در معناشناسی صفات الهی». فلسفه دین، سال دوازدهم، ش 3.
- Wittgenstein, Ludwigs (2004). **Philosophical Investigation**. Blackwell Publishing, Third Edition.
- **Nahj Al-Balagha**. (1999). translation and commentary of Sobhi al-Saleh, Qom: al- Hijrah.
- Alaei Banaei, Ali (2017). "Professor of Rational Sciences at Qom Seminary and a Member of Philosophy, Theology and Mysticism Department of the High Association of Islamic Philosophy". Hekmat-e Islami, Vol. 4, Issue 1.

- Ardabili, Abdolghani (2006). **Imam Khomeini Philosophy Description**. Tehran: Imam Khomeini Publishing House.
- Ash'ari, Abu Al-Hassan (no date). **Al-Luma' fi Al-Rad'ala Ahl Al-Zigh wa Al-Bida'**. Correction of Hammouda Ghuraba. Cairo: Al-Azhar.
- Ashtiani, Jalal al-Din (1991). **Description of Qayṣarī 's Introduction to Fusus al-Hikam**. Qom: Islamic Propaganda Office.
- Ashtiani, Jalal al-Din (2003). **Existence from the Viewpoint of Philosophy and Mysticism**. Qom: Boostan-e Kitab.
- Attar Neyshabouri, Farid al-Din (2007). **Tazkirat al-Awliyā**. Research by Mohammad Istalami. Tehran: Zawar.
- Ave Sina, Hussein (1984). **Al-Shifa**. Tehran: Naser Khosrow.
- Baghdadi, Abdul Qahir (1988). **Al-Fark Bain Al-Firak**. Beirut: Dar Al Jil.
- Banihashemi, Seyyed Mohammad & Iman Roshanbin (2014). "An Examination of Hadiths Concerning the Negation of Attributes from God and their Significance". *Naqd va Nazar*, Vol. 19, Issue 73.
- Berenjkari, Reza & Hossein Hojjatkah (2012). "Criticism and Examination of ibn Arabi and Molla Sadra and Allame Tabatabaei's Approaches in Semantics of Divine Attributes". *Hekmat e Mo'aser*, Vol. 3, Issue 1.
- Dehbashi, Mahdi (2005). "God's Names (Asma) and Attributes (Sifat) and Their Distinctions". *Religious Thought*, Vol. 5, Issue 17.
- Helli, Abu Mansur (2003). **Kashf al-Murad. Expanded on Tajrid al-'Aqid**. The Margin of Jafar Sobhani. Qom: Imam Sadegh (AS) Institute.
- Ibn Arabi (No date). **Al-Futuhāt Al-Makkiyah**. Beirut: Saar.
- Imam Khomeini (1999). **Adab as-Salat: The Disciplines of the Prayer**. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Imam Khomeini (1986). **Comments on Describing Fusus al-Hikam and Mesbah al-Ons**. Tehran: Islamic Revolutionary Guard Corps.
- Imam Khomeini (1994). **Description of Forty Hadiths**. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Imam Khomeini (2005). **Mesbah ul-Hidayah ilal-Khilafah wal-Wilayah** (The Lamp of Guidance into Vicegerency and Sanctity). Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

- Imam Khomeini (1994). **Ser us-Salat (The Secret of Prayer)**. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Imam Khomeini (2002). **Sharh Dua-ye Sahar**. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Jami, Abd al-Rahman (2004). **Ashe'at al-Lama'at**. Hadi Rastegar Moghadam Research. Qom: Boostan-e Kitab.
- Khani, Ali Taqi & Hosein Oshshaqi (2019). "A Study of the Rule **Wajib ul-Wujud Wajibun min Jami'i l-Jihat as a Proof for the Divine Essence and Attributes to Be One and the Same Thing**". *Andisheh Novin-e Dini*, 15(58).
- Kulayni, Mohammad ibn Yaghoub (1988). **Al-Fru' of Al-Kafi**. Tehran: Dar al-Kotob al Islamiyah.
- Kulayni, Muhammad ibn Yaqub (2009). **Al-Uşul of Al-Kafi**. Tehran: Dar al-Kotob al Islamiyah.
- Lahigi, Abdul Razzaq (2004). **Gohar Murad**. Introduction by Zayn al-Abedin Lahiji. Tehran: Saye.
- Moghaddam Heydari, Gholam Hossein (2004). "**Non - Euclidean Geometry, A Paradigmatic Revolution in Mathematics**". *Nameh-ye Mofid*, Vol. 10, Issue 41.
- Mostafavi, Nafise (2018). "**Pick up two Principality of Originality of Existence and Imitation of Quiddity Confronting Two Philosophical and Mystical Approaches**". *Allameh*, Vol. 17, Issue. 53.
- Mostafavi, Nafise & Nayyer Zaki (2013). "**The Grade of Uniqueness, the Distinctive Point of Mysticisms of Imam Khomeini and Ibn Arabi**". *Matin*, Vol. 15, Issue 61.
- Qeysari, Dawud (1984). **Commentary on Ibn al-'Arabi's Fusus al-Hikam**. Qom: Bidar.
- Qazi Saeed Qomi, Mohammad Saeed (1995). **Sharh Tawhid Al-Saduq**. Edited by Najafgholi Habibi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Sabzevari, Hadi (1990). **Sharh-e Manzumah**. Correction by Hassan Hasanzadeh. Tehran: Nab.
- Sadeghi, Marzieh (2009). "**Reconciliation Plan of Synodal Transliteration and Sadra's Objectivity Regarding Divine Attributes**". *Kheradname-ye Sadra*, Issue 56.

- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad (1982). **Al-Hekmat Al-'Arshia**. Edited by Gholam Hossein Ahani. Tehran: Molla.
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad (1989). **Al-Hikmah Al-Muta'liyah**. Qom: Mostafavi.
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad (2003). **Al-Shawahid Al-Rububiyah fil Manahij al-Sulukiyyah**. Edited by Mostafa Mohaghegh Damad. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute.
- Shahrestani, Mohammad (1975). **Melal-Va-Nehal**. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Tabatabai, Mohammad Hussein (1997). **Nahayat al Hekma**. Translated by Ali Shirvani. Qom: Al-Zahra.
- Vafaiyan, Mohammad Hossein & Amir Abbas Alizamani (2015). **"Impact of Grades of Existence in Appreciation of Divine Attributes as from the Mulla Sadra Perspective"**. *Philosophy of Religion*, Vol. 12, Issue 3.

