

راه حل ملاهادی سبزواری و حسن‌زاده آملی برای معضل فاعل بالعنایه در اندیشه ملاصدرا

نعیمه نجمی نژاد^۱

سیداحمد غفاری قره‌باغ^۲

چکیده

یکسان میدانند. اما بنظر نگارنده، مقوم اصلی فاعل بالعنایه که باعث شده ملاصدرا قائل به آن شود، علم فعلی است؛ بهمین دلیل او با پذیرش فاعل بالعنایه، اموری همچون زیادت علم بر ذات که مشائین در اینباره مطرح کرده‌اند را پذیرفته است. با این بیان میتوان بین عبارات مختلف صدرالمتألهین درباره نحوه فاعلیت الهی جمع کرد و دیدگاه وی را ناظر به علم فعلی دانست که این علم فعلی در فاعل بالعنایه نیز وجود دارد؛ بهمین دلیل است که وی در فاعلیت خداوند از فاعلیت بالعنایه سخن میگوید و این امر تعارضی با فاعلیت بالتجلی ندارد.

بحث از فاعلیت الهی و نحوه آفرینش موجودات، همواره از مباحث چالش برانگیز بوده و هر متفکری بر اساس نظام فکری خود، نظری در اینباره ارائه داده است. در این میان، ملاصدرا درباره نحوه فاعلیت خداوند در آثار مختلف خود، گاهی قائل به فاعلیت بالعنایه شده است و گاهی قائل به فاعلیت بالتجلی. این دو نظریه بظاهر متناقض، سبب شده تا شارحان آثار وی تلاش کنند مقصود اصلی و نهایی او را بر ملا سازند. در این مقاله که بروش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده، به نظر ملاهادی سبزواری و علامه حسن‌زاده آملی، در مقام دو شارح مهم مکتب حکمت متعالیه، پرداخته شده و روشن میشود که سبزواری با ارجاع فاعلیت بالتجلی به عنایت بالمعنی الاعم، سعی در ایجاد سازگاری بین این دو نظریه دارد، ولی حسن‌زاده آملی با تفسیری خاص که از نظر مشائین درباره فاعلیت خداوند ارائه میدهد، فاعلیت بالعنایه را با فاعلیت بالتجلی

کلیدواژگان: فاعل بالعنایه، فاعل بالتجلی، علم فعلی، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری، حسن‌زاده آملی.

مقدمه

بحث از علیت و چرایی پدیده‌ها از مهمترین

۱. دانش پژوه سطح ۴ رشته حکمت متعالیه، جامعه الزهراء(س)، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ 6669.nnn@gmail.com

۲. استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران؛ ghaffari@irip.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۳۰ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.3.1.2

دغدغه‌های ذهن بشر است. در سراسر تاریخ فلسفه نیز بحث علیت مطرح بوده و به انحاء گوناگون از آن بحث شده است؛ از علل چهارگانه ارسطویی گرفته تا تقسیم علل به علت تامه و علت معد، علت بعید و علت قریب، علل داخلی (علت مادی و صوری) و علل خارجی (علت غایی و فاعلی)، و... در این میان، علت فاعلی که همان علت ایجادی است، مورد اهتمام ویژه بوده و بحث از فاعلیت الهی (معطی الوجود) یکی از ریشه دارترین و چالش‌برانگیزترین مباحث حوزه خداشناسی است. اینکه رابطه خدا با جهان به چه نحو است و خداوند چگونه موجودات را می‌آفریند، همواره محور بحث بوده و هر نحله و متفکری، متناسب با مبانی و جهانبینی خود، نظری در اینباره ارائه داده است؛ مثلاً متکلمان قائل به فاعلیت بالقصد شده‌اند (رازی، ۱۹۸۶: ۳۵۰/۱)، اشراقیون به فاعلیت بالرضا باور دارند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۵۲/۲) و مشائین به فاعلیت بالعنايه (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۱۸) خداوند معتقدند.

در این بین، ملاصدرا از فاعلیت الهی گاه با عنوان فاعلیت بالعنايه یاد کرده و گاه آن را فاعلیت بالتجلی دانسته و این نظریه را به عرفا منتسب میدانند. این دوگانگی در ظاهر متناقض است و موجب طرح این پرسش میشود که دیدگاه نهایی ملاصدرا درباره فاعلیت الهی چیست؟

هر کدام از شارحان حکمت متعالیه در جمع بین این دو سخن، نظری داده‌اند. این نوشتار در

پی بررسی نظریه حاجی سبزواری و علامه حسن‌زاده‌آملی در اینباره است. در این راستا، ابتدا به بیان انواع علت فاعلی پرداخته، سپس فاعلیت بالعنايه و بالتجلی را تبیین نموده و در ادامه به بررسی نظر سبزواری و حسن‌زاده‌آملی درباره این مبحث میپردازیم و در انتها نقد این آراء و تبیین دیدگاه نهایی و عمیق ملاصدرا در مورد فاعلیت الهی را مطرح میکنیم.

انواع علت فاعلی

۱. **فاعل بالطبع:** فاعلی که به فعل خود علم ندارد اما فعل آن ملائم با طبع است؛ مانند نفس در قوای طبیعی بدنی، مثل هاضمه، جاذبه و... (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۵؛ همو، ۱۳۸۰: ۲/۲۳۴).

۲. **فاعل بالقسر:** فاعلی که نه به فعل خود علم دارد و نه فعل ملائم با طبع اوست؛ مانند نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی در حالت بیماری (همانجا).

۳. **فاعل بالجبر:** فاعلی که به فعل خود علم دارد اما فعل را با اراده و اختیار انجام نمیدهد؛ مانند شخصی که به انجام کاری مجبور شده است (همو، ۱۳۸۰: ۲/۲۳۵).

۴. **فاعل بالقصد:** فاعلی که با علم و اراده کار را انجام میدهد و علم او به فعلش، تفصیلی و پیش از تحقق خارجی است، با انگیزه و محرک اضافی برای فعل، یعنی تصدیق به فایده که زائد بر ذاتش است. بعبارت دیگر، نفع و هدفی که از انجام کار متصور است، محرک است؛ همچون انسان نسبت به افعال اختیاری

خود. متکلمان قائل به این نوع فاعلیت برای خداوند شده‌اند (همانجا).

۵. **فاعل بالرضا:** فاعلی که فعل را با اراده و اختیار انجام می‌دهد، ولی علم تفصیلی به فعلش در مرتبه فعل و عین فعل است و پیش از تحقق فعل، فقط علم اجمالی (نه تفصیلی) به آن دارد؛ همچون انسان نسبت به صورت خیالی‌یی که در خود ایجاد می‌کند. اشراقیون در مورد فاعلیت الهی به این دیدگاه باور دارند (همو، ۱۳۸۳: ۱۶؛ همو، ۱۳۸۰: ۲/۲۲۳).

۶. **فاعل بالعنایه:** فاعلی که پیش از انجام فعل، علم تفصیلی حصولی و اراده دارد؛ علمی که زائد بر ذات اوست و خود آن صورت علمی، منشأ صدور فعل اوست و انگیزه زائد بر ذات ندارد؛ همچون انسانی که در جای بلند قرار گرفته، به مجرد تصور «سقوط»، می‌افتد. فاعلیت الهی از دید مشائین اینگونه است (همو، ۱۳۸۳: ۱۶-۱۵؛ همو، ۱۳۸۰: ۲/۲۳۶).

۷. **فاعل بالتجلی:** فاعلی که پیش از ایجاد فعل، علاوه بر اراده، به فعل خود علم تفصیلی دارد که عین علم اجمالی (بسیط) او به ذات است. همین نوع علم (بدون نیاز به داعی زائد بر ذات) منشأ صدور افعال است؛ همچون نفس مجرد انسان نسبت به کمالات ثانوی خویش، که در عین بساطت، مبدأ کمالات ثانیه خویش است (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۰).

تعابیر ملاصدرا درباره انواع فاعل

صدرالمتألهین در مبدأ و معاد، اسفار و مظاهر

الالهیه، انواع فاعل را شش قسم دانسته و نامی از فاعل بالتجلی نبرده، بلکه فاعلیت خداوند را فاعلیت بالعنایه میدانند؛ هرچند در اسفار پس از طرح علم الهی، فاعلیت خداوند را از نوع فاعلیت بالتجلی قلمداد می‌کند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۱۲-۲۱۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۲/۲۳۴-۲۳۹؛ همو، ۱۳۷۸: ۵۸)، اما در رسائل عرشیه و مشاعر، انواع فاعل را هفت قسم دانسته و فاعل بالتجلی را نیز به انواع فاعلها افزوده و آن را به عرفا نسبت داده و فاعلیت خداوند را از این سنخ میدانند (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۵۸).

این عبارات مختلف ملاصدرا بظاهر متضمن یک تناقض است؛ در جایی فاعلیت الهی را فاعلیت بالعنایه دانسته است - با این حال که فاعلیت بالعنایه دیدگاه مشائین است - و در جای دیگر، فاعلیت بالتجلی که نظر عرفاست را صحیح میدانند. بنابراین ابتدا به تبیین نظریه فاعل بالعنایه از دیدگاه مشائین می‌پردازیم و سپس فاعلیت بالتجلی از نظر عرفا را تبیین می‌کنیم تا شاید بتوانیم به نظر نهایی ملاصدرا دست یابیم.

تبیین نظریه فاعل بالعنایه از دید مشائین

نحوه فاعلیت حق تعالی بدون ارائه تحلیلی صحیح از علم الهی ممکن نیست، زیرا موجودات عینی قبل از آفرینش بشکل وجود علمی در علم واجب تعالی تحقق دارند؛ بنابراین مبدأ خلقت آنها علم ذاتی واجب تعالی است. از این حیث، با تحلیل صحیح علم واجب میتوان به حقیقت فاعلیت پی برد.

ابن‌سینا معتقد است چون خداوند به ذات خود آگاه است و از سویی، علت تمام موجودات است، پس به همهٔ اشیاء، موجودات و امور علم دارد. کیفیت علم خداوند به موجودات بر اساس ارتسام صور آنها برای اوست، زیرا موجودات خارجی در ازل موجود نبوده‌اند اما صور آنها موجود بوده و علم خداوند به اشیاء خارجی از طریق همین صور علمیه است. این علم ناشی از خود اشیاء نمیتواند باشد، زیرا اگر اینگونه بود این علم یا جزء ذات بود یا عارض بر ذات؛ که هر دو محال است، چراکه اگر جزء ذات باشد لازم می‌آید که ذات واجب‌تعالی که بسیط است، مرکب شود و در صورت دوم نیز لازم می‌آید که واجب‌الوجود واجب من جمیع الجهات نباشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۹؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۳).

او پس از طرح این مباحث، علم عنایی و فاعل بالعنایه را چنین تعریف میکند:

فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل، و بالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام، و بأن ذلك واجب عنه و عن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد و طلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل متبع لفيض الخیر فی الكل (همو، ۱۳۷۵: ۱۳۳).

بدین ترتیب، بر اساس نظر ابن‌سینا، چنین علمی علم فعلی است، یعنی منشأ آفرینش موجودات خارجی میشود. همچنین این علم کلی و لایتغیر است، زیرا از طریق علم به مبدأ

اشیاء حاصل شده است. بوعلی برای اینکه توضیح دهد که چگونه چنین علمی، کلی و لایتغیر است، مثالی را بیان میکند: علم به کسوف در زمان معین، به دو صورت حاصل میشود: یک علم افرادی که ناظر به کسوف در آن زمان معین هستند؛ چنین علمی با پدید آمدن معلوم پدید می‌آید و با تغییر معلوم نیز تغییر میکند. دیگری علم منجم است که از طریق علم به حرکت افلاک و اتصال و انفصال اجرام سماوی و سایر اموری که در پیدایش کسوف دخالت دارند، حاصل میشود. چنین علمی، پیش از پدید آمدن کسوف و هنگام آن و پس از آن، ثابت و لایتغیر بوده و هیچ تحولی را نمیپذیرد (همو، ۱۳۷۶: ۳۹۱).

بنابراین ابن‌سینا علم الهی به اشیاء را علم حصولی ارتسامی میدانند؛ یعنی همانطور که علم ما به شیء، صورت ذهنی آن شیء است و خود شیء مغایر نفس و عارض بر نفس است، علم پیشین خداوند به هر شیء نیز صورت عقلی آن شیء است و خود شیء مغایر وجود خداوند و عارض آن است. یعنی این صور که به صور الهی مشهورند، عرضند. البته تفاوتی میان صور ذهنی ما و صور الهی هست و آن اینکه صور ذهنی ما از اشیاء، پسین و انفعالی و مسبوق به وجود اشیاء هستند، اما صور الهی پیشین و فعلیند و از طریق علم خداوند به خودش حاصل شده‌اند، نه از طریق وجود اشیاء (عبودیت، ۱۳۹۳: ۲/ ۲۸۵).

ابن‌سینا در آثار مختلف خود این نحوهٔ علم الهی را تبیین کرده است؛ از جمله میگوید: صورت

علمی گاهی برگرفته از اشیاء موجود عینی است - مانند آنجا که بوسیله حواس در رصدخانه به صورت آسمان عالم می‌شویم - و گاهی چنین نیست بلکه برعکس، صورت علمی سبب تحقق شیء عینی است، مانند آنجا که بنا صورت خانگی را تخیل میکند و سپس به تحریک همین صورت خیالی، اعضای خود را بکار گرفته، خانه را در بیرون می‌سازد. بعبارت دیگر، در این شق چیزی موجود نیست تا پس از تأثر از آن، عالم شویم بلکه آن علم و صورت علمی‌یی که نزد ماست، سبب تحقق شیء عینی میگردد. نسبت همه اشیاء به علم واجب تعالی، همینگونه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۹۰-۳۸۹).

تبیین نظریه فاعل بالتجلی از دیدگاه عرفا

بر اساس تقسیم عرفا، ذات باری تعالی در مقام پیش از خلق، دارای سه مرتبه است: ذات، احدیت و واحدیت (قیصری، ۱۳۸۱ب: ۴۳-۴۴). برای مشخص شدن علم پیشین الهی از دیدگاه عرفا، نخست باید هر یک از این مراتب تعریف شوند.

مرتبه ذات

مقام ذات که از آن به «غیب هویت» نیز تعبیر میشود (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱/ ۴۴۵)، همان مقام غیب‌الغیوبی و لابشرط مقسمی است. این مقام، مقام خلو از تمام کثرات، تعینات و صفات است. در این مقام، ذات «من حیث هی هی» لحاظ شده و هیچ قیدی، حتی قید «من حیث هی هی»، مقید آن نبوده و همراه ذات ملحوظ نیست (همان: ۸؛

همو، ۱۳۸۱الف: ۱۶۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲/ ۳۳۱). پس مقام ذات الهی به اطلاق سعی و عدم تناهی، هیچ مقابلی را باقی نمیگذارد تا بصورت اسمی از اسماء یا وصفی از اوصاف، در قالب محمول برای آن ذات اثبات یا از آن نفی شود. از اینرو اسماء و صفات گوناگون که در تجلیات حق ظهور می‌یابند، همه در مقامی متنزل از ذات ظاهر میشوند. مقام ذات همانند مطلق که جامع بین مطلق و مقید است، جامع بین باطن و ظاهر است و گستردگی و سعه نامحدود آن، بر معدوم بودن هر ماهیت و خصوصیت متعینی که در مقابل او باشد، حکم میکند و وحدت و یگانگی حقیقی خود او را به اثبات میرساند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۵).

تعین اول یا مرتبه احدیت

مقام احدیت نخستین ظهور و جلوه حق تعالی به اسماء و صفات است و چون متعلق آن بطون ذات است، بنحوی که حتی در آن «حکم ظهور در بطون مستهلک است» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۷)، به آن احدیت میگویند (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴). بنابراین مرتبه احدیت، حقیقت بشرط لا و مقام تعین غیبی است. این مرتبه از ذات، عدم ظهور مطلق و جایگاه اعتبار اسماء ذاتی است. در این مرتبه که نخستین تعین و ظهور علمی ذات برای خویش است، تمام اوصاف - البته بنحو اجمال، نه تفصیلی - برای ذات اثبات و اعتبار میشود.

از آنجا که تفصیل صفات الهی نیز راهی به

مقام احدیت نخواهد داشت، ثبوت علم پیشینی تفصیلی نیز از این مقام منتفی است، زیرا علم پیشین الهی در تعیین اول و مقام احدیت، در ضمن و بتبع علم ذات به ذات تفسیر و تبیین میشود و از آنجا که علم ذات به ذات در این مرتبه، ملحوظ به حیثیت احدیت است و کثرتی را برنمیتابد، علم پیشین تفصیلی در این مقام راه نداشته و تنها علم پیشین اجمالی حق به مخلوقات خویش، در این مقام ثابت است. بهمین دلیل است که مراتب هستی از نظر ابن عربی، افزون بر تعیین اول، نیازمند تعیینی ثانی (مقام واحدیت) هستند که واسطه و حلقه وصل و برزخی میان مقام ذات بسیط و تعینات منکر خلقی باشد و در آن کثرت مفهومی و تفصیل علمی حق تعالی که منشأ کثرات عینی وجودی در عالم خلقت است، پدید آید (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۲ / ۵۶۸). ابن عربی تصریح میکند که «خلق از فردیت و اجمال و تعیین اول مقام احدیت» بوجود نیامده است، بلکه از مرتبه واحدیت او (تعیین ثانی) موجود گشته است» (همان: ۱ / ۱۷۱).

تعیین ثانی یا مقام واحدیت

مرتبه واحدیت، حقیقت بشرط شیء و مقام اسماء و صفات است که در ضمن آن اعیان ثابته نیز تحقق پیدا میکنند. در این مرتبه تمام تفصیل اوصاف الهی و معلومات باری تعالی، بنحو متمایز برای ذات منکشف میشوند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۷۹). البته باید به این نکته توجه داشت که تغایر و تمایز مراتب مذکور تنها به اعتبار است و در

اصل، ذات واجب الوجود یکی بیش نیست. بتعبیر عبدالرحمن جامی:

الأحدیة و الواحدیة ذاتیتان للذات الواحدة. أمّا احدیتها، فمقام انقطاع الكثرة النسبیه و الوجودیه، و استهلاكها فی أحدیة الذات. وأمّا واحدیتها و إن انتفت عنها الكثرة الوجودیه، فالكثرة النسبیه متعلّقة التحقّق فیها (جامی، ۱۳۷۰: ۳۵).

احدیت و واحدیت هر دو تعینات و تجلیات یک ذاتند، با این تفاوت که کثرات در مقام احدیت، در احدیت ذات مستهلکند و اختلاف مفهومی و مصداقی بین آنها وجود ندارد، برخلاف ذات واحدیت که در آن نسبت تمایز مفهومی میان کثرات و اسماء و صفات برقرار است.

اعیان ثابته

اعیان ثابته مظاهر و صور اسماء الهیه و تعیین تجلیات اسمائیه حق هستند. اسماء الهی دارای صوری در علم حق هستند؛ این صور علمیه از آن جهت که عین ذات متجلی به تعیین خاص، یعنی تعینات اسمائی حق در مرتبه واحدیت هستند، اعیان ثابته نام گرفته‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲). بنابراین اعیان ثابته مظاهر اسماء الهی هستند که در تعیین ثانی بنحو تفصیلی ظهور پیدا کرده و خود منشأ پیدایش وجودات عینی و تفصیلی خارجیند (جامی، ۱۳۷۰: ۴۲).

هر اسمی که در تعیین ثانی از اسم دیگر متمایز شده است نیاز به محلی برای تجلی و صورتی برای خویش دارد. این مظهر (محل ظهور) همان عین ثابت آن اسم یا همان ماهیت خاص مربوط به

آن اسم است. به این ترتیب، میتوان گفت ارتباط اسماء با اعیان ثابت، ارتباط ظاهر است با مظهر. مظهر که از لحاظ لغوی، اسم مکان است، در اینجا بمعنای محل جلوه حق و تعین و ظهوری خاص از اوست که با نفس ظهور اتحاد دارد (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۵۷ و ۹۴). این مظاهر و اعیان ثابت، فی نفسه وجودی مستقل نداشته و هیچگاه متعلق جعل و ایجاد واقع نخواهند شد و آنچه در عالم عین خلق میشود، ظل اعیان ثابت است (همو، ۱۳۷۰: ۱ / ۷۶).

علم پیشین الهی از دیدگاه عرفا

پس از معلوم شدن مفاهیم زیربنایی، اکنون باید به توضیح علم پیشین الهی از دیدگاه عرفا پرداخت. چنانکه گفته شد، علم الهی در مقام احدیت، علم اجمالی (بسیط) اندماجی است، اما در مقام واحدیت، علمی تفصیلی است که از طریق اعیان ثابت حاصل میشود. عرفا از علم پیشین خداوند به اشیاء با عبارت «شهود المفصل فی المجمعل مفصلاً» یاد میکنند (جندی، ۱۳۸۱: ۱۴۲ و ۴۷۵). منظور آنها از این عبارت اینست که تمام کثرات و اشیاء در مقام ذات، بنحو مفصل یعنی متمایز از هم، و با تمام خصوصیاتش برای خداوند معلومند. بنابراین عرفا معتقدند حقیقت حق در مقام واحدیت به همه حقایق علم دارد و بر اساس علم خویش و شهود اعیان در مقام واحدیت، در اعیان ثابت تجلی نموده است؛ از اینرو تمام حقایق ملک و ملکوت مستهلک در ذات حق هستند و از شهود ذات و تجلی ذات برای ذات

و تجلی حق در مقام واحدیت، این حقایق خارجی موجود شده‌اند (ساجدی، ۱۳۸۳: ۵۰). بیان دیگر، در عرفان علم حق تعالی به ذات خود متضمن علم او به اسماء و صفات و نیز لوازم اسماء و صفات و مقتضیات آنها، یعنی اعیان ثابت دانسته شده، بگونه‌یی که نظام خلقت در قالب اعیان ثابت در حضرت علمی حق، در مرتبه واحدیت وجود داشته و باری تعالی بنحو شهود مفصل در مجمل، تفصیل عالم را در بساطت ذات، شهود مینموده و همین نظام علمی که نظام احسن است، سبب افاضه و ظهور حق تعالی میگردد. بنابراین میتوان گفت علم حق تعالی به ذات خویش، عین علم حق تعالی به مرتبه احدیت، بنحو شهود مفصل در مجمل و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و در مقام واحدیت، بنحو شهود مفصل در مفصل به موجودات و ممکنات جهان است (قیصری، ۱۳۸۱ الف: ۱۱۴).

* * *

اکنون که معنا و مقصود فاعلیت بالعنایه و فاعلیت بالتجلی تبیین گردید، در ادامه به راه حل سبزواری و حسن زاده آملی برای رفع تناقض بین عبارات ملاصدرا در تبیین فاعلیت الهی - که گاهی آن را فاعلیت بالعنایه دانسته و گاهی فاعلیت بالتجلی - میپردازیم.

راه حل حاجی سبزواری و حسن زاده آملی برای رفع تناقض

حاجی سبزواری در کتاب شرح منظومه و همچنین در تعلیقه بر شواهد الربوبیه ملاصدرا، پس از بیان اقسام فاعل، فاعل بالعنایه را «بالعنایه بالمعنی

فردناصدرا

الاحص» و فاعل بالتجلی را «بالعنايه بالمعنی الاعم» دانسته و میگوید: اگر علم تفصیلی فاعل به فعل، زائد بر ذات فاعل باشد و علم فعلی (علم منشأ تحقق فعل شود) باشد، چنین فاعلی فاعل بالعنايه بالمعنی الاحص نامیده میشود، ولی اگر علم فاعل به فعل، عین ذات فاعل بوده و فعلی نیز باشد، چنین فاعلی را فاعل بالعنايه بالمعنی الاعم میگویند که همان فاعل بالتجلی در کلام عرفا و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. او سپس به بیان تفاوت فاعل بالتجلی یا همان فاعل بالعنايه بالمعنی الاعم با فاعل بالرضا و فاعل بالعنايه بالمعنی الاحص میپردازد و میگوید: در فاعل بالتجلی علم قبل از فعل علم تفصیلی است، اما در فاعل بالرضا علم به ذات، علم اجمالی به فعل و سابق بر آن است. وی تفاوت فاعل بالتجلی با فاعل بالعنايه را نیز در این میداند که علم تفصیلی به فعل در فاعل بالتجلی عین ذات است، اما در فاعل بالعنايه بالمعنی الاحص، این علم زائد بر ذات است^(۱) (سبزواری، ۱۳۷۵: ۴۸۲؛ همو، ۱۳۶۹: ۴۱۰-۴۰۹).

حاجی سبزواری با توجه به این نکته برای رفع تناقض ظاهری در عبارات ملاصدرا تلاش میکند. بنا بر نظر او، در جایی که ملاصدرا فاعلیت حق را فاعلیت بالعنايه خوانده، مرادش فاعلیت بالعنايه بالمعنی الاعم است که همان فاعل بالتجلی است و این تناقضی در پی ندارد.

علامه حسن‌زاده آملی برای رفع تناقض در عبارات ملاصدرا بگونه‌ی دیگری وارد بحث شده و میگوید: اساساً انتساب علم عنایی بمعنای علم

خداوند از طریق صور مرتسمه در ذات الهی، به مشائین جای تعجب دارد و از فردی مانند ابن‌سینا بسیار بعید است که چنین بیانی داشته باشد، زیرا او در مباحث مربوط به توحید، برای اثبات احدیت و واحدیت خداوند برهان اقامه کرده است. اگر او در علم خداوند قائل به علم از طریق صور مرتسمه شود، یعنی اجتماع قابل و فاعل در ذات خداوند و همچنین محل واقع شدن ذات خداوند، که این امری محال است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۱۸۴-۱۸۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۹۰-۱۸۸). علامه حسن‌زاده آملی به بیان هفت شاهد (همو، ۱۳۸۱: ۱۸۸-۱۸۴) از سخنان ابن‌سینا درباره هویت ادراک میپردازد و اثبات میکند که مراد ابن‌سینا از ارتسام، معنای متعارف آن که انتقاش صورت هندسی شیء در محل قابل است، نیست، بلکه منظورش قیام صور علمیه به ذات که بحسب وجود عین ذات هستند، میباشد (همان: ۱۸۸).

علامه حسن‌زاده آملی پس از بیان این دفاعیات از ابن‌سینا، بصراحت میگوید: فاعل بالعنايه همان فاعل بالتجلی است (همان: ۱۹۰). او عنایت را به انطواء جمیع خیرات و فعلیات در واحد بسیطی که کل الاشیاء است، تفسیر میکند (همو، ۱۳۷۹: ۱۸۸).

خلاصه آنکه، علامه حسن‌زاده آملی برای رفع تناقض در عبارات ملاصدرا در مورد فاعلیت الهی که بالعنايه است یا بالتجلی، معتقد است اساساً فاعلیت بالعنايه با فاعلیت بالتجلی یکی است و بهمین دلیل است که ملاصدرا در

فردا میرسد

جایی فاعلیت خداوند را بالعنایه میدانند و در جایی دیگر، بالتجلی.

بررسی دیدگاه حاجی سبزواری و حسن‌زاده آملی

در مورد دیدگاه حاجی سبزواری که فاعلیت را به دو معنای بالاحص و بالاعم میدانند، باید گفت در کتب و لسان حکما، عنایت به دو معنا بکار نرفته و نمیتوان با صرف این ادعا که عنایت بالمعنی الاخص نظریه مشائین است و عنایت بالمعنی الاعم، نظریه عرفاست، به رفع تناقض در عبارات ملاصدرا پرداخت. این ادعای سبزواری بدون دلیل است، بنابراین نمیتوان سخن او را پذیرفت؛ بویژه با توجه به اینکه خود ملاصدرا هر جا که فاعلیت بالعنایه را بکار برده، آن را مطلق و بدون قید آورده که نشان‌دهنده این باشد که مراد وی کدام معنای بالعنایه است. افزون بر این، سبزواری توضیح نداده است که چرا فاعل بالعنایه مشائین را فاعل بالعنایه بالمعنی الاخص بحساب آورده و فاعل بالتجلی را فاعل بالعنایه بالمعنی الاعم، و چرا عکس این را نگفته است. بعبارت دیگر، او وجه نامگذاری این دو به اعم و اخص را بیان نکرده است.

در مورد دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی نیز باید گفت: با توجه به منظومه فکری و سخنان فراوان مشائین - اعم از ابن‌سینا و دیگران - درباره علم پیش از خلقت خداوند از طریق صور مرتسمه، نمیتوان به چند شاهد در مقابل کثرت فراوان عبارات مخالف این دیدگاه، تمسک جست و گفت مراد آنها از صور مرتسمه چیزی دیگر است؛

فلاسفه مشائی، بویژه ابن‌سینا، در عبارات گوناگون، علم الهی قبل از خلقت را از طریق صور مرتسمه میدانند و با وجود اینهمه تصریحات، دفاع علامه حسن‌زاده آملی و استناد به چند عبارت در کلام مشائین که آنهم بصورت احتمال مطرح شده‌اند، نمیتواند مفید فایده باشد. بنابراین استبعاد شخصیت ابن‌سینا و تمسک به سخنان نادر از وی را نمیتوان قرینه‌ی برای رد اقوال فراوان و ظهور آنها در نظریه مورد نظرشان دانست.

به اعتقاد نگارندگان، حق آنست که ملاصدرا بهیچوجه فاعل بالعنایه مشائین را نپذیرفته است؛ این را میتوان از نقدهای فراوانی که بر آنها وارد کرده، دریافت. مهمترین نقدهای ملاصدرا به این نظریه را میتوان ذیل حصولی بودن علم الهی و زاید بر ذات بودن این علم قرار داد (عبودیت، ۱۳۹۳: ۲/۱۰۴). صدرالمشائین همچنین میگوید:

فالعنایة علی ما یراه المشاؤون و من یحذو
حذوهم کالمعلم الثانی و الشیخ الرئیس و
تلمیذہ بهمنیار، نقش زائد علی ذاته، لها محل
هو ذاته؛ و هی عبارة عن علمه تعالی بما علیه
الوجود من الأشياء الكلية و الجزئية الواقعة
فی النظام الكلي علی الوجه الكلي، المقتضى
للخیر و الكمال علی وجه الرضا، المؤدی
لوجود النظام علی أفضل ما فی الإمكان أتم
تأدیة و مرضیاً بها عنده تعالی (ملاصدرا،
۱۳۸۱ الف: ۱۹۷).

بعلاوه، او در عبارتی که برای ترجیح فاعل بالرضا و بالعنایه آورده، مینویسد:

أنه ذهب جمع من الطباعية و الدهرية - خذلهم
الله تعالی - إلى أن مبدأ الكل فاعل بالطبع؛ و

جمهور الکلامیین إلى أنه فاعل بالقصد؛ و الشيخ الرئيس - وفقاً لجمهور المشائین إلى أن فاعليته للأشياء الخارجية بالعناية، و للصور العلمية الحاصلة في ذاته على رأيهم بالرضا؛ و صاحب الإشراف - تبعاً لحكماء الفرس و الرواقیین إلى أنه فاعل للكل بالمعنى الأخير. و سنحقق لك في مستأنف الكلام من الأصول - الآتية إن شاء الله تعالى - إن فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية بأحد من الوجوه الثلاثة الأولى؛ و إن ذاته أرفع من أن يكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه - مع قطع النظر عن الاضطرار - التكثر بل التجسم، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. فهو إما فاعل بالعناية أو بالرضا، و على أي الوجهين فهو فاعل بالاختيار، بمعنى إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل؛ لا بالإيجاب كما توهمه الجماهير من الناس، فإن صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدمها و تاليها بل وجوبه أو كذبه بل امتناعه. إلا أن الحق هو الأول منهما، فإن فاعل الكل - كما سيحییء - يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها، فيكون فاعلاً بالعناية (همو، ۱۳۸۰: ۲/ ۲۳۷).

در این عبارت ملاصدرا با دو بار تکرار عبارت «هو عين ذاته» و اشاره به عينیت و عدم زیادت، بر تفاوت نظر خود با مشائین تأکید میکند.

بهمین دلیل بنظر نگارندگان وجه جمع بین عبارات ملاصدرا (در مورد فاعل بالعناية و بالتجلی) اینست که عنصر اصلی و قوام‌دهنده در فاعلیت بالعناية، علم فعلی (عبودیت، ۱۳۹۳: ۲۴۸/۲) است، یعنی علمی که منشأ آفرینش میشود، و این علم فعلی هم در نظام فلسفی مشاء

وجود دارد و هم در نظام فلسفی ملاصدرا، با این تفاوت که مشائین این علم فعلی را زائد بر ذات حق و از طریق صور مرتسمه میدانند، اما صدرالمشائیین آن را عین ذات حق میدانند.

ابن سینا در تفسیر عنایت الهی میگوید:

فيجب أن يعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، و علة لذاته للخير و الكمال بحسب الإمكان، و راضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً و خيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أتم تأدية إلى النظام، بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۶۹).

در این عبارت ابن سینا مؤلفه‌های اصلی عنایت را بیان کرده که عبارتند از: علم، عنایت و رضایت. در تبیین ملاصدرا از عنایت نیز این سه مؤلفه یافت میشود:

يجب أن يعلم أن العناية - كما مر - هي كون الأول تعالى عالماً لذاته بما عليه الوجود في النظام الأتم و الخير الأعظم، و علة لذاته للخير و الكمال بحسب أقصى ما يمكن و راضياً به على النحو المذكور (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۷/ ۸۲).

اما نکته مهمی نظر ملاصدرا و ابن سینا را با هم متفاوت میکند و آن اینکه ملاصدرا این سه مؤلفه را ذاتی خداوند دانسته و میگوید:

و هذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية، من العلم و العلية و الرضا كلها عين ذاته؛ بمعنى أن ذاته عين العلم بنظام الخير، و

عین السبب التام له، و عین الرضا به
(همانجا).

بنابراین فاعل بالعنایه دارای معنایی یکسان است که بر اساس نظام فکری مشائین، زائد بر ذات خداوند است اما طبق نظام فکری ملاصدرا، عین ذات است. از اینرو میتوان گفت نظر ملاصدرا فاعل بالتجلی است و اگر از فاعل بالعنایه نام برده، بدلیل برخورداری مؤلفه‌های اصلی فاعلیت الهی نزد وی است، در عین اینکه نقایض فاعل بالعنایه‌یی که مشائین مطرح میکنند - از جمله علم زائد بر ذات - را ندارد، و این امر سبب بروز تعارض در عبارات ملاصدرا نمیشود.

تبیین نظریه ملاصدرا در باب فاعلیت خداوند بعد از حل تعارض

بحث علم الهی از مهمترین و چالش‌برانگیزترین مباحث الهیاتی است، بطوریکه ملاصدرا در المبدأ و المعاد در اینباره میگوید: تبیین کیفیت علم حق تعالی به اشیاء از سختترین مسائل فلسفی است و کمتر کسی است که در این قلمرو گام نهاده و گرفتار لغزش و اشتباه نشده باشد؛ حتی شیخ‌الرئیس - با همه تسلط و مهارت و ذکاوت ذهن که هم‌ترازش کمتر یافت میشود - و شیخ‌اشراق - با آن صفای ذهن و ریاضت فراوان و ارتباطش با حکمت و برخورداری از مرتبه کشف - و دیگر حکیمان برجسته و بزرگ، از خطا و اشتباه مصون نبوده‌اند. سپس در ادامه میگوید: دریافت این امر بزرگ بگونه‌یی که موافق با قواعد فلسفی و مطابق با اصول دینی و پیراسته از مناقشات و مؤاخذات

علمی باشد، مختص کسانی است که در عالیترین درجه اندیشه‌ورزی هستند، زیرا مرتبه و درجه این مسئله در عالیترین مراحل اندیشه و تفکر قرار دارد و در حقیقت، تمام حکمت الهی همین است و بدلیل صعوبت و پیچیدگی این مطالب است که بعضی از فلاسفه پیشین خود را گرفتار خطایی واضح نموده‌اند و علم الهی به اشیاء را منکر شده اند^(۲) (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۷-۱۴۹).

ملاصدرا برای بیان نظریه خود در باب علم الهی از قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» بهره برده و میگوید: بر اساس این قاعده اگر هویت بسیط الهیه، کل اشیاء نباشد، لازم می‌آید که ذاتش از کون شیء و لا کون شیء دیگر، ترکیب شده باشد؛ اگرچه این ترکیب برحسب اعتبار عقل بوده باشد. درحالیکه بر حسب فرض و برهان، هویت الهی بسیط محض است؛ و این خلاف فرض است. به این ترتیب، آنچه بر حسب فرض و برهان، بسیط است، اگر عبارت باشد از شیئی که شیء دیگر نباشد، مانند اینکه «الف» باشد ولی «ب» نباشد، در این صورت دارای دو حیثیت خواهد بود؛ حیثیت اول (مثلاً) «الف» بودن و حیثیت دوم، «ب» نبودن. حیثیت اول - یعنی «الف» بودن - بعینه حیثیت دوم - یعنی ب نبودن - نیست، وگرنه مفهوم الف بودن با مفهوم ب نبودن یکی خواهد بود و این امر بالضروره باطل است، چون یکی بودن وجود و عدم محال است. از آنجاکه این لازم (یکی بودن وجود و عدم) بالضروره باطل است، پس ملزوم

آن - هویت بسیط، شیئی باشد و شیء دیگر نباشد - نیز باطل است. بنابراین هویت بسیطه عبارتست از کل اشیاء.

بعبارت دیگر، خلاصه برهان چنین است: هر هویتی که سلب شیء یا اشیاء از آن صحیح باشد، قهراً متشکل از سلب و ایجاب خواهد بود و چنین هویتی مرکب است. پس نتیجه آنست که هر هویتی که سلب شیء یا اشیاء از آن صحیح باشد، مرکب است. در اینجا از عکس نقیض استفاده شده و نتیجه گرفته میشود که هر هویت بسیط الحقیقه، سلب شیء از آن ممکن نیست. این همان معنی بسیط الحقیقه کل الاشیاء است (همو، ۱۳۸۱: ۱۰۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۱/ ۱۰۹).

پس همانگونه که وجود حق تعالی با اینکه واحد است، کل موجودات است، علم حق تعالی به ذات خویش - که عین ذات اوست نه زائد بر ذات علم - نیز به کل اشیاء است، زیرا چیزی خارج از ذات او نیست. زمانیکه ذات او کل اشیاء است و باید به ذات خویش علم حضوری داشته باشد، پس ذات او با همان علم به خویش که عین ذات اوست، نه با علمی دیگر، به کل اشیاء علم دارد. معنای اینکه علم اجمالی سابق او بر افعالش عین کشف تفصیلی است، همین است.

بنابراین بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، چون ذات واجب عین علم به ذات خود است و ذات، کل الاشیاء است، پس خود ذات و علم به ذات، عین علم به تمام اشیاء است. این علم از یکسو علمی کمالی و تفصیلی و از سوی دیگر، علمی

اجمالی است. اجمال در اینجا بمعنای بساطت است، چراکه در ذات حق هیچگونه کثرت و ابهامی راه ندارد و معلومات گرچه از نظر معنی دارای کثرت و تفصیلند، اما همه به یک وجود واحد بسیط موجودند و این وجود با وجود خاص هیچیک از آن معانی نیست.

بنابراین ملاصدرا علم خداوند را علم تفصیلی پیش از ایجاد میدانند و علم پیشین خداوند به موجودات را علم حضوری تلقی میکند که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. وجود، حقیقت واحد و دارای مراتب است. وجود خداوند که عالیترین مرتبه وجود است، بر سایر مراتب وجودی حتی پیش از ایجاد آنها احاطه وجودی دارد. ذات حق بسیط الحقیقه است که در مقام ذات هیچ خلأ وجودی ندارد، بنابراین تمام مراتب وجود و کمالات آنها پیش از خلقت را بنحو بساطت شامل است. این مراتب ماسوا، عین وابستگی و ربط به ذات مستقل هستند و جز این ربط وجودی به خداوند، حقیقت دیگری ندارند. این بمعنای عین حضور نزد خالق خود است. این همان علم اجمالی است. با موجود شدن اشیاء چیزی بر علم خداوند افزوده نمیشود و تغییری در ذات حق راه نمی‌یابد، در نتیجه، علم سابق خداوند به موجودات، اجمالی در عین کشف تفصیلی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲۰).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ملاصدرا درباره فاعلیت الهی نسبت به هستی، گاه از تعبیر «فاعل بالعنايه» استفاده کرده و گاه از تعبیر

«فاعل بالتجلی». این تفاوت در تعابیر و معنا و مقصود هر تعبیر، نوعی تناقض را در اندیشه او تداعی میکند. برای رفع این تناقض، حاجی سبزواری فاعلیت بالتجلی را به فاعلیت بالعنایه بالمعنی الاعم ارجاع داده و علامه حسن زاده آملی فاعل بالعنایه را همان فاعل بالتجلی دانسته و عنایت را به انطواء جمیع خیرات و فعلیات در واحد بسیطی که کل الاشیاء است، تفسیر کرده است. اما هیچیک از این راه‌حلها مفید فایده نیستند. بنظر نویسنده حق آنست که اگر ملاصدرا در عبارات خود قائل به فاعل بالعنایه شده، بدلیل وجود مؤلفه‌های اصلی فاعلیت خداوند، از جمله مهمترین آنها که علم فعلی است، می‌باشد، ولی در نظام فکری صدر المتألهین نقایص فاعل بالعنایه که مشائین مطرح کرده‌اند، از جمله علم زائد بر ذات، پذیرفتنی نیست.

پی‌نوشتها

۱. «فإما أن يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته فهو الفاعل بالعنایه أو لا بأن يكون عين علمه بذاته الذي هو عين ذاته و ذلك هو العلم الإجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلی. و يقال له العنایه بالمعنی الأعم... و إن يكن علمه السابق بالفعل التفصيلي الفعلي عيناً لذات الفاعل فسم تجلياً، أي الفاعل فاعل بالتجلی في علمه - من إضافة المصدر إلى المفعول- أي في العلم بذاته العلم بفعل أي بفعله طويلاً أي علمه السابق التفصيلي بفعله منطوق في علمه بذاته انطواء العقول التفصيلية في العقل البسيط الإجمالي. و هذا هو العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي لا كما في الفاعل بالرضا لأن العلم السابق بالفعل لم يكن تفصيلياً بل العلم

بالذات علم إجمالي بالفعل سابق عليه و أما العلم التفصيلي بالفعل فعین الفعل و لا كما في الفاعل بالعنایه بالمعنی الأخص لأن العلم التفصيلي بالفعل و إن كان سابقاً عليه هناك إلا أنه زائد على الذات».

۲. «و أما كيفية علمه بالأشياء بحيث لا يلزم منه الإيجاب و لا كونه فاعلاً و قابلاً و لا كثرة في ذاته بوجه تعالی عنه علواً كبيراً، فاعلم أنها من أغمض المسائل الحكمية، قل من يهتدي إليها سبيلاً و لم تنزل قدمه فيها؛ حتى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا مع براعته و ذكائه الذي لم يعدل به ذكاء، و الشيخ الإلهي صاحب الإشراق مع صفاء ذهنه و كثرة ارتياضه بالحكمة و مرتبة كشفه، و غيرهما من الفائقين في العلم؛ و إذا كان هذا حال أمثالهم، فكيف من دونهم من أسراء عالم الحواس مع غش الطبيعة و مخالطتها؟! و لعمرى إن إصابة مثل هذا الأمر الجليل على الوجه الحق الذي هو يوافق الأصول الحكمية و يطابق القواعد الدينية متبرناً عن المناقشات و متنزهاً عن المؤاخذات، في أعلى طبقات القوى الفكرية البشرية، و هو بالحقيقة تمام الحكمة الحقة الإلهية. و لصعوبة هذا المطلب و غموضه أنكر بعض الأقدمين من الفلاسفة علمه بشيء فضلوا ضلالاً بعيداً و خسروا خسراً مبيناً».

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰) قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
ابن سينا (۱۳۶۳) المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
----- (۱۳۷۵) الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغ.
----- (۱۳۷۶) الالهيات من الشفاء، قم: مركز نشر علوم اسلامی.
----- (۱۳۷۹) النجاة، تهران: دانشگاه تهران.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳) درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، سمت: تهران.

فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۷۹) مشارق الدراری فی کشف حقائق الدرر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی. قیصری، داوود بن محمود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تهران: علمی و فرهنگی.

----- (۱۳۸۱الف) رسائل قیصری، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

----- (۱۳۸۱ب) رسالة فی التوحید والنبوة والولاية، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

ملاصدرا (۱۳۶۱) العرشية، ترجمه علامه حسین آهنی، تهران: مولی.

----- (۱۳۶۳) المشاعر، تهران: طهوری.

----- (۱۳۷۸) المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الکمالية، تصحیح و تحقیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲ و ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱الف) المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰) فصوص الحکم، تهران: الزهرا.

----- (۱۴۲۱ق) مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: المحجة البيضاء.

----- (بی‌تا) الفتوحات المکیة، بیروت: دار الصادر.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰) نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱) شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) رحيق مختوم، بخش چهارم از جلد ششم، قم: اسراء.

----- (۱۳۸۷) تحرير تمهيد القواعد، قم: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۹) خير الاثر در رد جبر و قدر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۸۱) هزار و یک کلمه، ج ۵، قم: بوستان کتاب.

رازی، فخرالدین محمد (۱۹۸۶م) الأربعین فی أصول الدین، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.

ساجدی، علی محمد (۱۳۸۳) «صدرالمتألهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش»، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۱۰، ص ۴۱-۶۲.

سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۹) شرح المنظومة، تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.

----- (۱۳۷۵) تعلیقه بر الشواهد الربوبیة، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۳) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

فردا میرد