

بررسی پیدایش کثرات از دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی و عرضه بر کتاب و سنت

محمدتقی یوسفی^۱، مصطفی نقینی^۲

چکیده

در فلسفه اسلامی، تبیین نحوه پیدایش کثرات از حق تعالی، مراحل را پیموده است. ابتدا در حکمت مشاء صحبت از عقول عشره و واسطه شدن ده عقل و نه فلک به صورت طولی میان حق تعالی و عالم جسمانی است. سپس سهروردی از عقول طولی و همچنین از عقول عرضی سخن بسیاری را مطرح می‌کند که این عقول عرضی، واسطه میان عقول طولی و کثرات این عالم هستند. در نهایت در حکمت متعالیه، همه این مباحث جای خود را به بحث وجود منبسط داده و تحولی اساسی در این زمینه رخ می‌دهد. اما در کتاب و سنت نیز میان حق تعالی و عالم جسمانی، وسایطی ذکر شده است که بررسی آنها وجود اشراکاتی را با دیدگاه حکما نشان می‌دهد؛ مانند وحدت و بساطت خداوند متعال، وجود صادر و مخلوق اول، وجود عرش، فرشتگان و جبرئیل که وجود منبسط، مُثل افلاطونی و عقل فعال را به ترتیب می‌توان بر آنها تطبیق کرد. هم‌چنان که افتراقاتی نیز وجود دارد؛ مانند عدم انطباق تعداد وسایط با تعداد عقول و مسأله آفرینش از آب. روش ما در این مقاله تبیین و توصیف دیدگاه حکما با استفاده از متون فلسفی و ظهورگیری از متون کتاب و سنت، با استفاده از قواعد ظهورگیری متون است.

واژگان کلیدی: وحدت و کثرت، قاعده الواحد، صادر اول، عقل اول، عقل فعال، وسایط فیض.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقر العلوم 7

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم 7

نحوه استناد: یوسفی، محمدتقی؛ نقینی، مصطفی (۱۳۹۸).

«بررسی پیدایش کثرات از دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی و عرضه بر کتاب و سنت»، حکمت اسلامی، ۶(۲)، ص ۱۰۳-۱۲۲.

مقدمه

مسأله نحوه پیدایش موجودات و کثرات عالم و تبیین کیفیت چینش نظام هستی از جمله مسائلی بود که از همان ابتدا ذهن اندیشمندان را به خود معطوف کرده بود. «تالس» مبدأ عالم را آب دانست. «آناگساگوراس» مفهوم «عقل» را به عنوان علت اصلی و اولی جریان عالم معرفی کرد. ارسطو معتقد است که جهان به طور کلی مستلزم یک «محرک اول» است و نهایتاً نظریه فیضان افلوطین، نقطه عطفی در این زمینه شد (زمانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۹).

این مسأله از همان ابتدای ورود به اندیشه فلاسفه اسلامی مورد توجه قرار گرفت. مشائین پیدایش کثرات را به وساطت عقولی محدود میان خداوند و جهان مادی پذیرفتند. اما شیخ اشراق محصور کردن عقول را در عدد ده نمی‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹). او در نظام نوری خود شبکه‌ای بی‌شمار از انوار ترسیم کرده که متشکل از زنجیره‌های طولی و عرضی است. تعداد این نورها برای ما مشخص نیست. مرحوم صدرالمতالهین نیز در آثاری مانند الشواهد الربوبیه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۸۸) و المبدأ و المعاد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰) نظام اشراقی را ترجیح داده است؛ هرچند اختلافاتی با سهروردی هم دارد.

از طرف دیگر، شریعت مبین اسلام نیز در زمینه چگونگی پیدایش کثرات از خداوند، ساکت نبوده و مباحثی را هم در زمینه صادر اول و هم چگونگی پیدایش کثرات مطرح کرده است.

اکنون پرسش پیش‌رو این است که با توجه به مدعای فلاسفه اسلامی مبنی بر هم‌سویی

شریعت و حکمت، بیانی که آیات و روایات از مسأله پیدایش کثرات دارند با بیانی که سه مکتب فلسفی اسلامی دارند، تا چه اندازه با هم منطبق و هم سو است؟

نحوه پیدایش کثرات در فلسفه اسلامی

راه کاری که حکمای سه مکتب فلسفی مشاء، اشراق و متعالیه از نحوه پیدایش کثرات ارائه داده اند را می توان در سه مرحله توضیح داد.

مرحله اول

بر اساس قاعده الواحد، در حکمت مشاء اعتقاد بر آن است که از خداوند متعالی به عنوان موجودی واحد و بسیط، تنها یک موجود صادر می شود که آن را عقل اول می نامند؛ به گونه ای که عقل اول صادر نخستین و مجرای صدور کثرات است. البته عقل اول هم مجرد و بسیط است، ولی به جهت وجود جهات دوگانه یا سه گانه، امکان صدور دو یا سه موجود دیگر در او وجود دارد. از این رو عقل دوم و فلک نهم - بر اساس اعتقاد به جهات دوگانه - و یا عقل دوم و نفس فلک نهم و بدنه فلک نهم - بر اساس اعتقاد به جهات سه گانه - از او صادر می شود و روند انتشای کثرات در عقول دیگر تا عقل دهم نیز به همین ترتیب ادامه می یابد که سلسله عقول در آن جا ختم می شود؛ هم چنان که تکثر همسان با تکثر عالم ماده نیز تحقق می یابد (فارابی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱؛ ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۳۱۳). در نتیجه با وجود عقل دهم (فعال) و پیدایش کره قمر، پرونده عقول و اجسام سماوی بسته می شود و نوبت به عالم ماده و جسمانی می رسد (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۱۱۱-۱۱۲)؛ هر چند دیدگاه عقول عشره را نمی توان قاطعانه به ابن سینا نسبت داد. ولی راه کاری هم از سوی ایشان برای پیدایش کثرات موجود در عالم ماده جز همین بیان ارائه نشده است. ابن سینا بیان می کند که بعد از عقل فعال، نخست اسطقسات با هم امتزاج می یابند و نخستین امری که حادث می شود، آثار علویه و جمادات معدنیه است. سپس نبات حادث شده و سپس نفس حیوانی آماده می گردد و نهایتاً انسان حادث می شود و در او همه قوت های نباتی و حیوانی جمع می آید (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۱۷۵-۱۸۲).

این بیان با مشکلاتی مواجه بود که مهم ترین آن، عدم همسانی کثرات موجود در عالم ماده با کثرت جهات در عقل دهم یا عقل فعال بود که قاعده الواحد را با مشکل جدی مواجه می کرد. از این رو نوبت به مرحله دوم می رسد.

مرحله دوم

شیخ اشراق با توجه به اشکال پیش گفته بر راهکار مشائین، دو تغییر اساسی در تبیین آن پیشنهاد کرد. او در قدم اول بیان می‌کند که کثرات موجود در فلک هشتم از لحاظ کمیت، سنخیتی با جهات محدود عقل دوم ندارند. لذا عقول طولی باید بسیار بیشتر از عدد ده باشند تا کثرت حاصل در فلک هشتم ناشی از آنها باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۸). اما در قدم دوم، او می‌گوید عقول طولیه نمی‌توانند علت پیدایش این کثرات عالم باشند و به ناچار باید برای توجیه این کثرات، قائل به عقول عرضی‌ای شویم که علت این کثرات باشند. هرچند خود این عقول عرضی، معلول آن عقول طولی و حلقه گم‌شده میان عقول طولی و کثرات عالم ما هستند (سهروردی، ۱۳۵۷، ص ۲۴۴-۲۴۶). رابطه میان این انوار عرضیه یا ارباب اصنام، رابطه علت و معلولی نیست. بلکه متکافی و در عرض هم هستند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۸).

مرحله سوم

در مرحله سوم شاهد دو رویکرد از ملاصدرا هستیم. وی ابتدا با پذیرفتن کثرت عقول طولی و وجود عقول عرضی، سیستم اشراقی را بر مشاء ترجیح داده است؛ هرچند در بحث عقول عرضی اختلافاتی با سهروردی دارد. صدرالمتهلین معتقد است که سهروردی و تابعین او که به وجود انوار عقلیه واقع در سلسله عرضی باور داشتند، در راه و روش با افلاطونیان شریک هستند. ولی به کنه مرام و مسلک افلاطون نرسیده‌اند و اشکالاتی متوجه آن‌هاست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۹).

رویکرد دوم صدرالمتهلین که بر اساس آموزه‌های عرفانی ارائه شده است، با رویکرد حکمای پیشین تفاوت جدی دارد. در این راهکار اساساً سخنی از عقل اول و دوم و سوم نیست و همه این مباحث جای خود را به وجود واحد بسیط و منبسط یا همان نفس رحمانی می‌دهد که هم تعینات حقی و درون صقعی و هم تعینات خلقی و بیرون صقعی را در بر می‌گیرد. براین اساس، مخلوقات جای خود را به مظاهر می‌دهد و وجود حقیقی فقط حق تعالی است و ماسوی‌الله همگی مظاهر اویند که نخستین مظهر حق تعالی همان وجود منبسط است که همه مراتب آفرینش را شامل می‌شود و در هر مرتبه‌ای، همان مرتبه می‌شود. توضیح بیشتر اینکه عرفا قاعده الواحد را با پذیرش سه تحول پذیرفته‌اند و ملاصدرا نیز

از آنان پیروی کرده است. این سه تحول عبارتند از:

۱. تحول در معنای صدور: صدور به معنای علیّت ایجادی نیست. بلکه به معنای ظهور،

بروز و تجلی است (الواحد لایظهر و لایتجلی عنه الا الواحد).

۲. تحول در تعیین مصداق صادر نخستین: صادر نخستین عقل اول نیست. بلکه نفس

رحمانی است که از آن به وجود عام هم تعبیر می‌کنند؛ زیرا مانند وجود در دستگاه حکمت

متعالیه، یک ظهور سریانی، بسیط و یک‌پارچه و به هم پیوسته است و بر اساس تشکیک

خاص الخاصی، از شدیدترین ظهور آغاز می‌شود و تا ضعیف‌ترین آن امتداد دارد (فناری،

۲۰۱۰م، ص ۱۹۱).

۳. تحول در محصول قاعده الواحد: در فلسفه ابتدا معلول واحد (عقل اول) صادر

می‌شود، ولی با واسطه او معلول‌های متکثری از ذات حق صادر می‌شوند. درحالی‌که در

عرفان محصول قاعده این است که تنها یک ظهور در کار است که چنین ظهوری تشکیکی

و سریانی است که همه مراتب ظهور را در خود دارد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۳۰۰-۳۰۳).

براین اساس اصطلاح وجود منبسط که از آن به فیض منبسط، نفس رحمانی و یا حق

مخلوق هم تعبیر شده است، از عرفان به فلسفه راه یافته است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵

ص ۴۹). عرفا و به تبع آنها صدرالمتألهین بیان می‌کنند که وجود منبسط یا فیض اقدس

همان مخلوق نخست خداوند است که ساری در تمام عالم است و آن را مراتبی است به

شدت و ضعف و او را دو حاشیه است که یک طرف آن هیولای بی‌رنگ و بی‌نام است و

حد و حاشیه دیگر ذات حق است. وجود منبسط بعد از ذات حق تعالی است و در هر

موطن و مرتبتی به صورت خاصی درآید. در مرتبتی عقل و در مرتبتی نفس و در مرتبتی

فلک و بالاخره در مراتب نازله به صور جمادات و نباتات و حیوانات و غیره در آید

(سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۲۹۴؛ یدالله یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۰۶-۲۰۸). صدرالمتألهین در

جلد دوم از کتاب اسفار و ذیل مبحث علت و معلول (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲،

ص ۳۳۱) و همچنین در ایقاظ النائمین (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۹) و تفسیر القرآن

الکریم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۲۲) به این مطلب اشاره کرده است.

بنابراین بحث نحوه پیدایش کثرات در فلسفه اسلامی، ابتدا با عقول عشره آغاز می‌شود

و آنگاه با عقول طولی کثیر و عقول عرضی ادامه می‌یابد و نهایتاً با وجود منبسط به کمال

خود می‌رسد.

نحوه پیدایش کرات در کتاب و سنت

در این بخش، ما آیات را ضمن سه دسته و روایات را ضمن دو دسته بررسی می‌کنیم:

الف) آیات قرآنی

سه دسته از آیات مربوط به بحث ما می‌شوند. دسته اول، آیاتی هستند که اشاره به آفرینش آسمان‌ها و زمین دارند و دسته دوم، آیاتی هستند که به آفرینش اشیاء از آب اشاره می‌کنند و نهایتاً دسته سوم، آیاتی هستند که امر الهی را واحد می‌دانند.

دسته اول: آیات مربوط به آفرینش آسمان‌ها و زمین

در زمینه آفرینش آسمان‌ها و زمین دو دسته آیه وجود دارد. دسته‌ای، آفرینش آنها را در شش روز و دسته‌ای هم آفرینش هر کدام را در دو روز تبیین کرده است. مجموعاً هفت آیه در قرآن کریم هستند که اشاره به آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز می‌کنند که از جمله آنها آیه (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ) (اعراف (۷)، ۵۴) است. همچنین است در سوره‌های یونس (۱۰)، ۳؛ هود (۱۱)، ۷؛ فرقان (۲۵)، ۵۷؛ سجده (۳۲)، ۴؛ ق (۵۰)، ۳۸؛ حدید (۵۷)، ۴.

در تفسیر قمی بیان شده است که یوم در این آیات به معنای وقت است. بنابراین مراد از شش روز، شش اوقات است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۶). تفاسیر دیگری نیز مانند تفسیر الصافی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۰۳) عموماً همین معنی را بیان کرده‌اند. اما صدرالمألهین در تفسیر این آیه، در آثار مختلف خود اشاره می‌کند که مراد از یوم در این آیه، ایام آخرت و ایام ربوبی است که هر روز آن معادل با هزار سال از ایام دنیوی است. با این حساب، سته ایام یعنی شش هزار سال از ایام دنیوی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸۸). اما در آیات ۹ تا ۱۲ سوره فصلت (قُلْ أَإِنكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ... فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ...) آفرینش زمین در دو روز مطرح شده است. غالب مفسران، کلمه یوم در این آیه را نیز به معنای وقت در نظر گرفته‌اند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۶۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۷۸۰).

پرسش پیش‌رو این است که وجه جمع میان این دو دسته از آیات چیست؟ صاحب مجمع‌البیان ذکر می‌کند که در آیه ۱۰ سوره فصلت (وَ قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءً لِلسَّائِلِينَ) چیزی حذف شده است و تقدیر کلام «و قدر الاقوات فی تتمه اربعة ایام من حین

بدء الخلق» می‌باشد. لذا معنای آیه این می‌شود که خداوند ارزاق روزی‌خواران را در تتمه چهار روز از حین آغاز خلقت مقدر کرد. در نتیجه خلقت زمین چهار روز (دو روز به خلقت اصل زمین و دو روز هم به تقدیر ارزاق) و خلقت آسمان‌ها هم دو روز طول کشیده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۵۰) و این همان خلقت در شش روز است.

دسته دوم: آیات مربوط به آفرینش از آب

در میان آیاتی که در آنها از کلمه «ماء» استفاده شده است، تنها یک آیه وجود دارد که مرتبط با بحث ماست و آن آیه ۳۰ سوره انبیاء است که می‌فرماید: (أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ) (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۶۲).

می‌فرماید: آیا کسانی که کافرند، نمی‌دانند که آسمان‌ها و زمین پیوسته بود و ما از هم بازشان کردیم و هر چیززنده‌ای را از آب آفریدیم؟ پس چرا ایمان نمی‌آورند؟ حال باید ببینیم که اولاً آیا این آب، همان آب مادی است یا خیر؟ ثانیاً حیطة شئیء در این آیه چقدر است؟ هر پاسخی که به پرسش نخست داده شود، بازتاب آن در پاسخ به پرسش دوم خود را نشان می‌دهد.

برخی چون علامه طباطبایی به ذی‌نقش بودن آب در آفرینش موجودات مادی گرایش پیدا کرده‌اند؛ زیرا وی در المیزان در تفسیر این آیات، جعل را به معنای خلق دانسته و بر آن است که آب دخالت تامی در هستی موجودات زنده دارد. ولی با توجه به سیاق آیات، حکم در آیه شریفه را به احتمال زیاد منصرف به غیر ملائکه و امثال آنان دانسته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۹۳).

اما تفسیر دیگری که حکماء آن را بیان می‌کنند این است که آب را مادی ندانیم که در این صورت، کل شئیء هم می‌تواند چیزی فراتر از موجودات جسمانی باشد. همان‌طور که مرحوم سبزواری در شرح المنظومه بیان می‌کند که بُعدی ندارد آب در این آیه شریفه را همان وجود منبسط یا نفس رحمانی بگیریم (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۶۸) که در این صورت مراد از کل شئیء هم قاعداً تمام موجودات هستی است.

دسته سوم: آیات مربوط به وحدت امر الهی

خداوند می‌فرماید: «(وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمَجِ بِالْبَصَرِ)؛ و امر ما تنها یکی، و آن هم به

سرعت چشم گرداندن است» (قمر (۵۴)، ۵۰).

این آیه شریفه که در ضمن بحث قیامت و عذاب مشرکین آمده است، می‌فرماید برای قیام قیامت یک امر او کافی است. به محض اینکه امر کند، خلایق همه دوباره موجود می‌شوند و بعث و نشور محقق می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۴۵). لذا در تفسیر القمی می‌خوانیم: «(وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ) یعنی نقول كُنْ فَيَكُونُ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۲).

این در حالی است که حکمای اسلامی این آیه شریفه را در کنار آیاتی مانند (إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (بقره (۲)، ۱۱۷)، (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (اعراف (۷)، ۵۴) و (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) (اسراء (۱۷)، ۸۵) قرار داده، در مفاد آیه تعمیم می‌دهند و باب جدیدی را باز می‌کنند که مطالب عمیقی از آن استخراج شد. علامه طباطبایی در المیزان بیان می‌کند که امر الهی، وجه دیگری از آفرینش است؛ آفرینشی طاهر و مطهر از قیود زمان و مکان، و خالی از تغییر و تبدیل. مراد از امر هم همان چیزی است که با کلمه «کن» آورده می‌شود و آن غیر از وجود عینی اشیاء چیز دیگری نیست که در مقابل آن، خلق است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱۱). در مورد فرق خلق و امر هم بیان کردند که خلق ایجاد چیزی است که در خلقت آن تقدیر و تألیف به کار رفته باشد؛ به خلاف امر که در معنای آن تقدیر جهات وجود و تنظیم آن نیست. به همین جهت است که امر تدریج‌بردار نیست، ولی خلق تدریجی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۸۹-۱۹۰). همان‌طور که صدر المتألهین در مفاتیح الغیب (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴، ص ۲۴) و تفسیر القرآن الکریم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۹۷) به این نکته اشاره می‌کند. بنابراین خداوند یک عالم خلق دارد که تدریجی و توأم با ماده است و خلق آسمان و زمین در شش روز هم از این باب است و یک عالم امر دارد که دفعی و خالی از ماده است و آیه شریفه (وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ) از این باب است.

ب) روایات

روایات این باب را ضمن دو دسته می‌توان ارائه کرد. دسته اول، روایاتی است که در مورد پیدایش اولین مخلوق از خداوند است و دسته دوم، روایاتی که در مورد پیدایش سایر مخلوقین است.

دسته اول: روایات مربوط به مخلوق اول

در زمینه آفرینش مخلوق اول، روایات فراوانی وجود دارد. در بعضی از روایات، عقل به عنوان مخلوق اول معرفی شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۶۹). در بعضی از روایات نیز نور به صورت مطلق بوده و در برخی هم نور پیامبر اکرم ۹ به عنوان مخلوق اول معرفی شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۱؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۹۳). بعضی از روایات، آب را به عنوان اولین مخلوق معرفی می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۳) در بعض روایات نیز قلم به عنوان مخلوق اول ذکر شده است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۸) و بعضی از روایات هم اشاره می‌کنند که روح حضرت رسول ۹ و اوصیای ایشان مخلوق اول اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۲۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۲). روایات دیگری هم در این زمینه وجود دارد و ذکر همه آنها به اطلاع می‌انجامد.

جمع‌بندی روایات مربوط به مخلوق اول

صدرالمتألهین در شرح اصول الکافی و ذیل حدیث اول از کتاب عقل و جهل بیان می‌کند که عبارات مختلفی که در مورد اول «ما خلق الله» در روایات آمده است (عقل، روحی، نوری، قلم و...)، همه اینها اوصاف یک شیئی واحد هستند که به اعتبارات مختلف بیان شده‌اند. در واقع این شیء واحد، به حسب هر صفتی که دارد به اسمی نامیده شده است. درحالی‌که مسمی، واحد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۵). در انتها بیان می‌کند که این شیء واحد همان چیزی است که اعظام و محققین صوفیه آن را حقیقت محمدیّه ۹ می‌نامند و هرچه که در توصیف عقل اول گفته شده، همه از خواص روح آن حضرت ۹ است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۵).

مرحوم مجلسی نیز در جلد ۵۴ از بحار و در مقام جمع، ابتدا چنین وارد می‌شود که آن اولیتی که برای آب و قلم ذکر شده است، اولیت و تقدیمی اضافی است. بدین معنی که آب در میان محسوسات (که هوا از آنها نیست) و قلم نسبت به جنس خودش (که ملائکه است) مخلوق اول هستند. اما روایاتی که با تعبیر مختلف (نور، روح، نور نبی و ائمه و...) اشاره به حضرت رسول می‌کند، می‌توان گفت که همگی از یک حقیقت واحد حکایت می‌کنند که همان حضرت رسول ۹ است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۳۰۸-۳۰۹).

دسته دوم: روایات مربوط به پیدایش سایر مخلوقین

روایات گوناگونی در این زمینه وارد شده است که ما برای سامان دادن به بحث، ضمن بیان دو دسته، به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم. اول، نحوه پیدایش مخلوقات از حقیقت محمدی ۹ و دوم، نحوه پیدایش مخلوقات از آب.

۱. پیدایش مخلوقات از حقیقت محمدی ۹

در اینکه بعد از نور حضرت رسول - که در برخی از روایات صادر اول دانسته شده - چه چیزی خلق شده است، بیان‌ها مختلف است. در این خصوص چند دسته روایات وجود دارد. در یک دسته از آنها ملائکه آفریده‌های بعدی‌اند (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۲). دسته دیگر، روایاتی هستند که با تفصیل بیشتری وارد شده است؛ مانند روایتی که در غرر الاخبار و به نقل از جابر بن عبدالله آمده است که نور حضرت رسول ۹ - که اول ما خلق الله است - به چهار قسم تقسیم می‌شود: جزء اول «عرش»، جزء دوم «قلم»، جزء سوم «لوح» و جزء چهارم هم خود دوباره به چهار قسم تقسیم می‌شود که جزء اول «شمس و قمر و نجوم»، جزء دوم «عقل و...» و... (دیلمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۹۵). در روایت دیگری هم که در همین کتاب و به نقل از ابن عباس آمده است، بیان شده که نور محمد ۹ به چهار قسم تقسیم شده است که عبارتند از عرش، جنان، حجب. قسم چهارم هم تقسیم شده به چهار قسم؛ یعنی عقل، ارواح، معرفه و قسم چهارم آن هم چیزی است که در ابصار، اسماء و قلوب عباد گذاشته شده و ضوء نهار و اشراق شمس و قمر نیز از همین قسم هستند (دیلمی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۹۸).

روایت دیگر، روایتی است که مرحوم مجلسی در جلد ۱۵ بحار نقل کرده‌اند. ترتیب مخلوقات در این روایت چنین ذکر شده است: نور نبی، عرش، کرسی، حمله عرش و خزنه کرسی، قلم، لوح، جنت، ملائکه، شمس، قمر و کواکب، عقل، علم و حلم، عصمت و توفیق، روح انبیاء و رسولان، ارواح اولیاء و شهداء و صالحین (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۵، ص ۲۱). روایات دیگری از این قبیل وجود دارد که جای ذکر همه آنها نیست. اما همان‌طور که مشاهده شد، هم تعابیر متفاوت و هم ترتیب‌های گوناگون در آنها ارائه شده است.

۲. پیدایش مخلوقات از آب

در این زمینه چند روایت وجود دارد. مفاد روایتی از کافی این است که خداوند باد را از آب آفرید، همچنان‌که آتش را هم از آب آفرید. آنوقت، باد متن آب را شکافت و کفی

پدید آمد که زمین از آن حاصل شد. آتش نیز متن آب را شکافت و دودی از آن حاصل شد که منشأ آسمان شد. البته پیدایش آسمان قبل از زمین بوده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۹۴). در روایت دیگری که علی بن ابراهیم قمی نقل کرده است، ابرش کلبی از امام صادق ۷ در مورد رتق و فتق آسمانها و زمین می‌پرسد و حضرت در جواب بیان می‌کند که زمانی بود که آب و باد بودند و خلق دیگری غیر این دو نبود. سپس باد با آب برخورد می‌کند و کفی پدید می‌آید و زمین توسط همین کف حاصل شده است و وقتی [خداوند] اراده کرد که آسمان را خلق کند، از برخورد آب و باد، دودی پدید آمد که آسمان از آن به‌دست آمد (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۳).

جمع‌بندی روایات مربوط به سایر مخلوقین

همان‌طور که مشاهده شد، روایات دال بر پیدایش سایر مخلوقات، دارای عبارات مختلف و گوناگونی بودند که ظاهر برخی از آنها با برخی دیگر ناسازگار بود. آنچه که مسلم است این است که:

اولاً، در ابتدا نور نبی و اهل بیت گرامی ایشان آفریده شده‌اند.

ثانیاً، آب مبدأ عالم جسمانی است و آسمانها و زمین از ترکیب آب و آتش و باد به‌دست آمده‌اند که البته آب مقدم بر آن دو است.

ثالثاً، هر چند ظاهر اندکی از روایات تقدم آفرینش زمین بر آسمان است، ولی از عبارت «فَرَفَعَ السَّمَاءَ قَبْلَ الْأَرْضِ» که در روایت کافی آمده است می‌توان استفاده کرد که خلقت آسمان بر زمین تقدم دارد؛ همچنان که در سی‌آیه از قرآن آفرینش آسمان بر زمین مقدم شده است (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) (انعام ۶)، (۱۱). این درحالی است که تنها در یک آیه، تعبیر (خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ) (طه ۲۰)، (۴) آمده است.

رابعاً، از مجموع روایات به‌دست می‌آید که عالم روحانیات (عقل، عرش، لوح، قلم و...) مقدم بر عالم جسمانیات (آسمان، زمین، شمس، قمر و...) است.

خامساً، قبل از قضیه آفرینش حضرت آدم ۷، مخلوقاتی همچون عرش، لوح، قلم، ملائکه، آسمانها، زمین، شمس، کواکب، بهشت و... بوده‌اند و آفرینش آدم بعد از اینها بوده است.

سادساً، نکته اساسی و انتهایی این است که با توجه به مباحثی که در مورد عالم امر و روحانیات و مجردات داشتیم، شاید بتوان گفت که بیاناتی که ضمن نحوه پیدایش

موجوداتی مانند عرش و کرسی، لوح و قلم و غیر ذلک بیان شده است، برای اراده مثال‌هایی جهت فهم مخاطب از آن عوالم است. به تعبیر صاحب المیزان: «از باب مثال‌هایی است که به منظور تصویر حقایق خارج از حس زده شده است تا آنچه خارج از حس است، به صورت محسوسات در افهام بگنجد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۱۸۷). شاید همین باشد سرّ این همه تشنّت و اختلاف عبارات در ترتیب موجودات عالم غیر جسمانی؛ چرا که فهم عالمی که مجرد از ماده و زمان و مکان مورد درک ماست، بدون ذکر این نمونه‌ها کاری بسیار دشوار و شاید غیر ممکن باشد.

بررسی تطبیقی

تا اینجا فی الجمله اشاره به نحو پیدایش کثرات، در نظر حکمای اسلامی و همچنین شریعت مقدس شد. حال زمان آن رسیده که نظر حکما را بر شریعت مقدس عرضه کنیم تا ببینیم وجوه اشتراک و افتراق آنها در کجاست.

وجوه اشتراک

۱. وحدت و بساطت واجب تعالی

اولین وجه اشتراک، احدیت و احدیت خداوند متعال به عنوان رأس این سلسله است که در تبیین حکمای مشاء اشاره‌ای به این مطلب شد و اساساً در نظام حکمت اسلامی، ابتدا بحث توحید و بساطت و سپس اوصاف دیگر واجب‌الوجود مطرح می‌شود. آن‌گاه نوبت به تبیین نظام آفرینش می‌رسد. همان‌طور که در نمط چهارم تا ششم الاشارات و التنبیهاش شاهد این سیر هستیم (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۵-۱۲۵)، از طرف دیگر در جوامع روایی هم اساساً باب مستقلی در باب توحید و احدیت خداوند باز شده است؛ به عنوان نمونه می‌توان به عبارت «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْمُتَفَرِّدِ الَّذِي لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَتْ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۱) و یا «مِنْ صِفَةِ الْقَدِيمِ أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ صَمَدٌ أَحَدِي الْمَعْنَى» (همان، ص ۱۴۴) اشاره کرد.

۲. صادر اول

از مباحث قبل روشن شد که در نظام فلسفی، حرف از صادر و مخلوق اول هست. در روایات هم با همه اختلاف تعبیری که در مورد آن وجود داشت نیز اشاره به این مطلب شده بود. مخصوصاً اینکه خود حکما مصداق عقل اول در فلسفه و اول ما خلق الله را یکی دانستند که عبارات صدرالمتألهین در بحث جمع میان روایات اول ما خلق گذشت

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۷)؛ همان‌طور که مرحوم سبزواری نیز در «اسرار الحکم» نیز اشاره به این مطلب می‌کند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۹۲).

۳. عرش و وجود منبسط

یکی دیگر از تطبیق‌هایی که صورت گرفته است، بحث عرش و وجود منبسط است. مرحوم علامه طباطبایی در الرسائل التوحیدیه بیان می‌کند که «عرش» مرتبه‌ای از وجود است که تمام صفات خداوند سبحان در آن تجلی نموده است و آن همان مقام صدور احکام تفصیل یافته موجودات است. در انتها هم ذکر می‌کند که «عرش»، ظاهر وجود منبسط است که مجرد و مثال و ماده را در بر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۰). ایشان در چندین جا از تعلیقه بر اسفار صدرالمتألهین نیز بیان می‌کند که عرش همان وجود منبسط است. به‌عنوان مثال در جلد هشتم، ذیل مطلبی در باب تجرد نفس ناطقه بیان می‌کند که انطباق به مقام این است که مراد از عرش همان وجود منبسط و نفس رحمانی و رحمت واسعه است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۱۱).

۴. مثل افلاطونی و فرشتگان

یکی دیگر از مباحثی که در زمینه آن ادعای تطبیق شده است، بحث مثل افلاطونی است. به این صورت که برخی از روایاتی که در شریعت مقدس آمده است، مفادش همان صور و مثل موجودات است که در میان حکما به مثل افلاطونی مشهور هستند.

به تصریح صدرالمتألهین در جلد نهم اسفار، فرشتگان مقرب همان ارباب انواع و مثل افلاطونی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۲). علامه طباطبایی در الرسائل التوحیدیه (طباطبایی، ۱۹۹۹، ص ۱۱۹) روایتی را به نقل از روضة الواعظین می‌آورد که در آن آمده است: «فِي الْعَرْشِ تَمَثُّلٌ جَمِيعٌ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ؛ در عرش تمثال همه چیزهایی که خداوند در دریا و خشکی آفریده است موجود است» (نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷).

روایت دیگری در کتاب الاعتقادات از مرحوم صدوق نقل شده است. در آن آمده است که عرش حامل جمیع خلائق است و این عرش را هشت ملک حمل می‌کنند که هر کدام هشت چشم دارند. یکی از آنها به صورت بنی آدم است که از خداوند متعال برای بنی آدم طلب رزق می‌کند. یکی از آنها به صورت ثور است که از خداوند برای جملگی بهائم طلب رزق می‌کند. یکی دیگر از آنها بر صورت اسد است که از خداوند برای درندگان طلب

رزق می‌کند و یکی از آنها به صورت دیک (خروس) است که از خداوند برای طیور طلب رزق می‌کند (ابن بابویه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴). علامه حسن زاده ذیل این حدیث بیان می‌کند که این روایت به روشنی دلالت می‌کند که صور مجرده‌ای عاری از مواد جسمانی وجود دارد که هر کدام از آنها بر صورت نوعی از انواع است (حسن زاده، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۱۱۳). دسته دیگر از روایات، روایاتی چندگانه هستند در مورد اینکه خداوند فرشته‌ای دارد به شکل خروس که پاهایش در زمین است و سرش در زیر عرش و بال‌هایش یکی در مشرق و دیگری در مغرب. وقتی این فرشته شروع به تسبیح می‌کند، خروس‌های زمین همگی تسبیح خداوند می‌کنند (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۲۷۹).

۵. عقل فعال و جبرئیل

یکی از مباحثی که مورد توجه و تطبیق بسیاری از حکما قرار گرفته است، تطبیق عقل فعال در فلسفه بر جبرئیل امین است. فارابی در آراء اهل المدينة الفاضلة بیان می‌کند که عقل فعال همان وجودی است که می‌توان آن را روح الامین و روح القدس و امثال این گونه نام‌ها نامید (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۷۴). اما شیخ سهروردی نیز در چندین مورد از آثار خویش، از جمله حکمة الاشراق (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۰) و رساله هیاکل النور و رساله فی الاعتقاد الحکما (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۵)، اشاره به این تطبیق می‌کند و عقل فعال را همان جبرئیل می‌خواند. مرحوم صدرالمتألهین هم در آثاری همچون اسفار و المبدأ و المعاد اشاره می‌کند که این عقل همان چیزی است که در شریعت از آن به جبرئیل و روح القدس تعبیر می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۴۳). همچنین است صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۳۸۵).

وجوه افتراق

در بخش قبل بیان شد که در نظام آفرینش، بیان حکما و روایات در مسائلی از جمله خداوند متعال، صادر اول، مُثُل و عقل فعال دارای زبان مشترکی بودند. حال در این بخش در صدد این هستیم که ببینیم نظامی که حکما بیان داشته اند، با نظامی که در شریعت تبیین شده، در چه مواردی متفاوت است.

۱. مراتب میان عقل اول و عقل فعال

یکی از اساسی‌ترین چالش‌هایی که در بحث عرضه قول حکما بر شریعت مقدس وجود

دارد، بحث عقول چندگانه‌ای است که حکما میان عقل اول و عقل فعال ذکر کرده‌اند. در اینجا توجه به چند نکته ضروری است:

اول اینکه بحث عقول عشره بر اساس مبانی هیئت بطلمیوسی و علم هیئت قدیم بوده است که زمین را مرکز عالم می‌دانستند و قائل به افلاک نه‌گانه بودند که بعدها، هم از لحاظ علمی باطل شد و هم اینکه در ظاهر با برخی از متون دینی سازگاری نداشت. اما آیه شریفه (إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ) (صافات (۳۷)، ۶) بیان می‌کند که ستارگان، همه در آسمان دنیا و پایین‌تر از آن قرار دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۵۹).

دوم اینکه باید دانست که فلاسفه اسلامی نسبت به نظریه عقول عشره منفعل نبوده‌اند. بلکه بعد از ورود این نظریه به دستگاه فلسفه اسلامی، حکما در طول سالیان متمادی این نظریه را اصلاح و غربال کرده و هرچه بیشتر آن را به مبانی شریعت اسلام نزدیک کرده‌اند. لذا بعد از ابن‌سینا، شارحان حکمت مشاء و جملگی (اهل) مکتب اشراق و متعالیه قائل شدند که لزومی به پذیرفتن انحصار این عقول در عدد ده نیست. از طرف دیگر هم دیدیم که در مکتب اشراق و متعالیه، اساساً پای عقول عرضی هم به میان آمده و بحث مُثُل مطرح شد.

۲. جایگاه آب در تکون عالم جسمانی

یکی دیگر از مسائلی که به نظر می‌رسد در آن تفاوت وجود دارد، بحث نقش آب در تکون عالم جسمانی در سلسله نظام آفرینش است. همان‌طور که در مرحله اول بیان کردیم، ابن‌سینا بیان داشتند که ابتدا اسطقسات ایجاد می‌شوند و بعد از امتزاج آن‌ها، نخستین امری که حادث می‌شود، آثار علویه و جمادات معدنیه است. آنچه که مد نظر ماست این نکته است که در بیان حکما این عناصر اربعه (آب، خاک، هوا و آتش) در عرض هم هستند و سخنی از تقدم یکی بر دیگری در نظام آفرینشی که حکما بیان داشته‌اند مطرح نشده است. اما در روایاتی که اشاره شد، آب را منشأ عالم جسمانی دانسته‌اند؛ مثلاً در روایتی از کافی نقل کردیم که حضرت به صراحت فرمودند که آتش نیز از آب خلق شده است و وقتی این آتش متن آب را شکافت، دودی حاصل شد که منشأ پیدایش آسمان شد. بنابراین یک نحوه تقدمی برای آب نسبت به دیگر عناصر قائل شده‌اند. هم‌چنان که مفاد آیه سی‌ام انبیاء که آفرینش همه اشیاء را از آب می‌داند نیز بر تقدم آفرینش آب دلالت دارد؛ خواه مراد از آب را آب جسمانی بدانیم و اشیاء را جسم جسمانیات، و خواه آن را وجود منبسط و نفس

رحمانی بدانیم؛ زیرا دست کم تقدم رتبی آفرینش آب فهمیده می شود.

نتیجه گیری

نتیجه همه آنچه در نظام حکمت اسلامی در زمینه نحوه پیدایش کرات بیان کردیم، این بود که در رأس این سلسله موجودی است واحد، احد و بسیط که خالی از هرگونه ترکیب و محدودیت است. بعد از واجب تعالی، عقولی طولی و عرضی واسطه هستند تا بعد از عقل دهم که نامش عقل فعال است، عالم جسمانی از اسطقتات و عناصر اربعه شروع می شود و نوبت به نبات و حیوان و نهایتاً انسان می رسد. نهایتاً در حکمت متعالیه بیان شد که اساساً مسأله "مراتب" جای خود را به "مظاهر" می دهد و وجود حقیقی فقط حق تعالی است و ما سوی الله همگی مظاهر اویند که نخستین مظهر حق تعالی همان وجود منبسط است که همه مراتب آفرینش را شامل می شود و در هر مرتبه ای، همان مرتبه می شود.

اما در شریعت مقدس هم نظام آفرینش چنین بود که در رأس این سلسله، خداوندی واحد، احد و یکتاست. در مرتبه بعد هم نور و حقیقت محمدی(ص) وجود دارد. در مراتب بعد هم عرش، لوح، قلم، جنت، نار، آسمانها و زمین و امثال آن تا افراد جسمانی این عالم. براین اساس، عالم مجردات مقدم بر عالم اجسامند و ترتیبی که در عالم مجردات مطرح شده را نیز دست کم می توان بر تقدم رتبی حمل کرد.

در نهایت می توان گفت که این دو تبیین در اموری مثل صادر اول، عقل فعال و جبرئیل، مثل افلاطونی و ... اشتراک و در اموری مانند مراتب میان عقل اول و عقل فعال و یا جایگاه آب در تکون عالم جسمانی اختلاف دارند.

کتاب نامه

- قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۸). الهیات شفا. ابراهیم دادجو. تهران: امیرکبیر.
۲. _____ (۱۳۷۵). الإشارات و التنبیها. المحقق الطوسی. قم: البلاغه.
۳. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ۱.
۴. بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن. (ج ۴). قم: مؤسسه بعثت.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). رحیق مختوم. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، (ج ۵) قم: نشر اسراء.
۶. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۳). هزار و یک کلمه. (ج ۶). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۲۷ق). غرر الاخبار. اسماعیل ضیغم، قم: انتشارات دلیل ما.
۸. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). اسرار الحکم. صدوقی و کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
۹. _____ (۱۳۷۹). شرح المنظومه. (ج ۴). تهران: نشر ناب.
۱۰. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳). فرهنگ معارف اسلامی. (ج ۲، ۳)، چاپ سوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات. (ج ۱، ۲، ۳). هانری کربن و سید حسین نصر؛ (ج ۴). نجف قلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. _____ (۱۳۵۷). حکمة الاشراف. سید جعفر سجادی. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. (ج ۱). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. _____ (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد. احمد حسینی اردکانی و عبدالله نورانی. چاپ دوم. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. (ج ۴، ۵). چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.

۱۶. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌جوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۷. _____ (۱۳۶۰). اسرار الآیات. محمد خواجه‌جوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۸. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. _____ (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. تعليقه ملاحادی سبزواری (ج ۱). بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۲۰. _____ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، (ج ۲، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹) حاشیه علامه طباطبایی. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۱. _____ (بی تا). ایفاظ النائمين، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیرالمیزان (ج ۱، ۸، ۱۴، ۱۹، ۱۷). ترجمه، سیدمحمد باقر موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. _____ (۱۹۹۹م). الرسائل التوحيدية. بیروت: مؤسسة النعمان.
۲۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۸۷). رسائل فلسفی فارابی. سعید رحیمیان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. _____ (۱۳۷۹). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. سید جعفر سجادی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. _____ (۱۹۹۶م). السياسة المدنية. علی بوملحم. بیروت: مكتبة الهلال.
۲۷. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). روضة الواعظین (ج ۱). قم: انتشارات رضی.
۲۸. فناری، محمد بن حمزه (۲۰۱۰م). مصباح الأنس بين المعقول و المشهود. تصحیح عاصم ابراهیم کیالی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی (ج ۴). حسین اعلمی. چاپ دوم. تهران: مكتبة الصدر.

۳۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. (ج ۱، ۲). طیب موسوی. چاپ سوم. قم: دار الکتب.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الاصول من الکافی. (ج ۱، ۸). علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. جمعی از محققان. چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش سید عطاء انزلی. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی ۱.