

نقد و بررسی نظریه امام خمینی (ره) درباره جعل

سید صدرالدین طاهری*

محمدهادی توکلی**

چکیده

در مورد اینکه جعل و آفرینش به چه چیزی تعلق می‌گیرد، نظریات گوناگونی ارائه شده است و در میان آراء مختلف، مرحوم امام خمینی (قدس سره) نظری خاص در مسئله جعل دارند و با توجه به اینکه ایشان قائل به توحید عرفاء یعنی وحدت شخصی وجود بوده‌اند و طبق این دیدگاه نمی‌توان گفت که وجود مجعول است، چرا که کثرت حقیقی در موجودات تحقق می‌یابد، امام مجعول را ماهیت می‌داند. این مجعول، به معنای مجعول بالذات نیست، بلکه به معنای ظهوری است به تبع ظهور وجود و ایشان می‌فرمایند که میان قول به اصالت وجود و مجعولیت ماهیت و همچنین میان مجعولیت ماهیت و مجعولیت وجود را جمع کرده‌اند. این نظر مورد نقد برخی از محققان قرار گرفته است. در این مقاله به نقد و بررسی نظر حضرت امام پرداخته می‌شود و نشان داده خواهد شد که نقدهای مذکور، با توجه به مبنایی که ایشان دارند، وارد نیستند.

واژگان کلیدی: جعل، اصالت، وحدت شخصی وجود، وجود عام (فیض منبسط)، اعیان

ثابته، ظهور و بطون، صدور.

*. استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی؛ ss_tahery@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی؛ iranianhadi@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱۱/۱۵؛ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۲/۱۴]

مقدمه

تعریف جعل

جعل از افعال متعدی با دو مفعول است که دارای مصداق واحد ولی دو مفهوم متغیر هستند، (مانند افعال قلوب در ادبیات عرب) و گاهی جعل به معنی خلق است که متعدی به یک مفعول است. آنچه در اینجا به آن می‌پردازیم، جعل در معنای دوم است که همان جعل بسیط است و شاید تعریف جامع آن این باشد که جعل عبارت از اعطای واقعیت به شیئی است که واقعیت ذاتی آن نیست.

اقوال مشهور در مورد مجعول

در اینکه مجعول بالذات چیست و جعل اولاً به چه چیزی تعلق می‌گیرد، سه قول مشهور و رسمی در بین است:

۱- قول به مجعولیت وجود که مقبول حکمت متعالیه است و طبق این نظر ماهیت مجعول بالعرض خواهد بود. این قول به حکمایی از مشاء همچون ابن سینا نیز نسبت داده شده است (زنوزی، ۱۳۵۴، ص ۲۰۱).

۲- قول به مجعولیت صیوروت و اتصاف ماهیت به وجود که منسوب به عده دیگری از حکماست (همان، ص ۲۰۰). در این دیدگاه، تحقق ماهیت یعنی موجود شدن آن، مجعول است.

۳- قول به مجعولیت ماهیت که قول اکثر اشراقیون و عده‌ای از متکلمان است (ص ۱۹۹). این متفکران قائل به اصالت ماهیت (البته پس از متعلق جعل گشتن) و اعتباری بودن وجود هستند. بدین ترتیب در این رأی، جعل ماهیت، اتصاف آن را به وجود و همین طور وجود آن را ثانیاً و بالعرض بدون نیاز به جعل جدید به دنبال دارد، زیرا وجود و اتصاف ماهیت به وجود، هر دو از مفاهیم انتزاعی‌ای هستند که فاقد مصداق حقیقی در خارج اند و از ماهیت انتزاع می‌شوند.

ارتباط مسئله مجعولیت با اصالت

چون مجعول بالذات یعنی آنچه که جعل اولاً و بالذات به آن تعلق می‌گیرد، حقیقتی از حقایق عینی و هویتی از هویات شخصی است، مسئله جعل با بحث در این باره که اصیل چیست، ارتباط پیدا می‌کند، زیرا در مسئله اصالت، بحث در این باره است که امر محقق و واقعی در خارج چیست. لذا صدرالمتألهین در شواهد الربوبیه یکی از ادله مسئله اصالت وجود را مجعولیت بالذات وجود برمی‌شمارد.

اما تفاوت مسئله مجعولیت با بحث اصالت در این است که همه کسانی که درباره حقایق بحث می‌کنند، می‌توانند در نزاع در این خصوص که اصیل چیست، شرکت کنند، اما قائلان به صدفه نمی‌توانند در بحث مجعولیت داخل شوند. دیگر آنکه مسئله اصالت در مورد حق تعالی مطرح می‌شود، اما جعل در مورد وی مطرح نمی‌شود. همچنین، در مسئله اصالت دو قول رسمی وجود دارد: اصالت وجود یا اصالت ماهیت (و قول غیر مشهور اصالت هر دو) در حالی که در مسئله جعل سه قول رسمی وجود دارد.

مجموع در دیدگاه اهل معرفت

از آنجا که در نظر بسیاری از حکما کثرت حقیقی موجودات پیش فرضی مسلم دانسته می‌شود، عمدتاً با در نظر گرفتن همین پیش فرض منظر به شناخت مجموع پرداخته شده است؛ اما در نظر اهل معرفت که وجود یک واحد شخصی است، مجموع چه می‌تواند باشد؟ اهل معرفت به نفس الامر برای کثرت قائل هستند (ابن ترکه، ۱۳۸۶، ص ۴۱)، منتهی آنها را تجلیات و شئون حضرت حق می‌دانند، نه وجودی زائد بر وجود حق تعالی. بنابراین، طبق این دیدگاه نمی‌توان گفت که وجود مجموع است. از سویی دیگر، در حکمت متعالیه مبرهن شده است که وجود اصیل و ماهیت امری اعتباری است و در نتیجه نمی‌تواند مجموع باشد. حاجی سبزواری می‌فرماید که ممکن نیست کسی اصالت وجودی باشد، اما در باب جعل، مجموعیت ماهیت را بپذیرد (عابدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۶). اما امام نظری خاص را در این خصوص ابراز داشته‌اند. امام به این مسئله توجه کرده و در صدد پیدا کردن راه حلی برای آن برآمده‌اند. امام می‌فرمایند که دو دیدگاه اصالت وجود و مجموعیت ماهیت قابل جمع هستند. ایشان در حواشی خود بر مصباح الانس نظری را راجع به جعل مطرح می‌کنند و می‌فرمایند که با این نظر میان قول به اصالت وجود و مجموعیت ماهیت و همچنین میان قول به اعتباریت ماهیت و مجموعیت وجود را جمع کرده‌اند. بنابراین، قول امام در مورد جعل نظری ویژه است که به بررسی و نقد آن خواهیم پرداخت.

۱. تبیین نظر مرحوم امام

امام نسبت به مسئله جعل با نگاه عرفانی می‌نگرند و در کتب عرفانی خود از جمله در شرح دعای سحر قائل به توحید عرفا یعنی وحدت شخصی وجود شده‌اند. بنا بر این دیدگاه، حقیقت وجود واحد و ذومظاهر است نه آنکه ذومراتب باشد (امام خمینی، ۱۳۵۹، ص ۲۱۱). در نظر اهل معرفت، حقیقت وجود که ذات اقدس خداوند است، لا بشرط مقسمی و نه قسمی بوده و بنا بر مسلک ایشان وجود مراتب ندارد، بلکه دارای ظهور و بطون است، بطونی که حق است و ظهوری که خلق است و وجود به شرط لا که تمام هویت حق تعالی در نزد حکماست، در نظر عرفا اولین تعین حق تعالی به شمار می‌رود. ظهور در لسان اهل معرفت یعنی تعین یافتن مطلق (ابن ترکه، ۱۳۸۶، ص ۱۵۸)؛ البته نه به این معنا که مطلق، اطلاق خود را از دست بدهد، زیرا به سبب اطلاقی که دارد با همه تعینات هست، اما مقید به هیچ یک نیست؛ به عبارت دیگر، مع کلّ شیء لا بمقارنه و غیر کلّ شیء لا بمزایله. اما اینکه چگونه تعینات از ذات بی‌تعین و هستی بی‌نهایت پدید می‌آیند، خود بحث دیگری است که با مسئله چگونگی پیدایش کثرت از وحدت در فلسفه مشابّهت دارد. بنابراین، مراد عرفا از ظهور، وجود نیست؛ به عبارت دیگر، ظاهر شدن شیء به معنای موجود شدن آن پس از معدوم بودن نیست و همچنین مراد از ظهور آشکار شدن چیزی که از مدارک حسی مخفی بوده است - نظیر آشکار شدن آفتاب از پس ابر - نیست، بلکه مراد از ظهور تنزل هستی مطلق از اطلاق ذاتی به منزلت و رتبت تعینی از تعینات است. (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۱).

ابتدا جملاتی را از امام می‌آوریم تا نظر ایشان تبیین شود و نتایجی را از کلمات امام در چند فقره استنباط می‌کنیم. ایشان در تعلیقه‌ای به مصباح الانس هنگام بحث از اینکه از حق تعالی جز امر واحد صادر نمی‌گردد، می‌فرمایند:

«وجود عام [یعنی وجود منبسط] قابل اشاره نیست و هیچ حکمی نسبت به آن روا نیست؛ نه عین حق است و نه غیر او، نه مفیض است و نه مفاض، نه اسمی است از اسماء الهی و نه شیئی از اشیاء خارجی، بلکه هر گاه به آن به این نحو اشاره شود که «انه هو» در حقیقت «هو غیره» [یعنی نمی‌توان آن را بر خودش حمل نمود] زیرا آن [وجود عام] صرف ربط و محض تعلق است و هرچه که اینگونه باشد، به صورت معنای حرفی بوده و ممکن نیست بر او حکمی بار شود و به همین دلیل ذوق تأله اقتضا می‌کند که ماهیات، مجعول و مفاض و ظاهر باشند. و اما نسبت مجعولیت به وجود [وجود عام] باطل است، با اینکه آن وجود [وجود عام] مشهود هر کس است و مشهودی غیر آن نیست، نمی‌توان حکم موجود بودن یا مشهود بودن یا ظاهر بودن یا دیگر اسماء و صفات بودن را بر آن نمود.» و در ادامه می‌فرمایند: «و بهذا جمعنا بین القول باصالة الوجود و مجعولیه الماهیه و بین قول العرفاء الشامخین القائنین بأن الماهیه مجعوله و بین قول الحکماء العظام: ان الماهیه اعتباریه و الوجود مجعول^۱.» (مصباح الانس [با تعلیقات امام]، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴).

۱-۱ رفع ابهام

ممکن است در نظر ابتدائی به ذهن متبادر گردد که وقتی گفته می‌شود وجود عام که همان وجود منبسط است، نه مفیض است و نه مفاض، آیا مشکل تناقض پیش نمی‌آید. پاسخ آن است که مقصود ما از این کلام این است که وجود عام به علت عین الربط بودن حکم‌پذیر نیست، زیرا در صورتی مورد حکم قرار می‌گیرد که استقلالی برایش در نظر گرفته شود، لذا نمی‌توان حکم کرد که مفیض یا مفاض است. خود امام در رابطه با وجود عام و عدم حکم‌پذیری آن عبارتهایی دارند که نقل آنها برای توضیح جملات مذکور خالی از فایده نیست، بنابراین، از کلمات خود امام در شرح نظر خودشان استفاده می‌کنیم. ایشان در تقریرات فلسفه می‌فرمایند:

وجودی که صرف التعلق است عین مربوط له است و غیر او نیست؛ چون وجود تعلقی و ربطی در وجود مستقل نیست و مثل معنای حرفی که با قطع نظر از متعلق چیزی نیست و نمی‌شود آن را مستقل در نظر آورد، وجودی در ضمن غیر است، در حالی که غیر نیست و غیر از او و غیر او نیست. چنین وجودی به لحاظ استقلالی در نمی‌آید و هیچ حکمی ندارد؛ زیرا خودش در موضوعیت مستقل نیست تا موضوع احکامی قرار داده شود. چنانکه «من» مادامی که موضوع حکمی قرار می‌گیرد و احکامی بر آن بار می‌شود، معنای حرفی ندارد و در لحاظ عقل به نظر اسمی ملاحظه می‌شود و آن معنای حرفی را که در ضمن «سرت من البصره الی الکوفه» به کار می‌رود، نمی‌توان ملاحظه کرد؛ چون معنای حرفی در اینجا غیرمستقل بوده و در این نظر ممکن نیست خودیت و استقلالی در آن دیده شود و حکمی

از آن احکام بر آن اثبات گردد؛ زیرا اثبات حکم محتاج لحاظ موضوع به نظر استقلالی است، پس لحاظ این موجودات ممکنه خاصه با واقعیتی که دارند و اثبات حکمی برای آنها محال است؛ چون آنها در مفهومیت مستقل نبوده و اگر بخواهیم حکمی برای آنها اثبات نماییم، باید برای آنچه که عین ربط است، فرض استقلال نماییم. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۷۳)

و در جای دیگر از همان کتاب می‌فرماید:

وجود منبسط غیر او نیست، بلکه ظلّ او و عین ربط و تعلق به اوست. و معنای عین تعلق و ربط بودن این است که مستقل نیست و جلوه اوست و جلوه شیء غیر از شیء نیست و چون این وجود منبسط و جلوه حق که سرتاسر عالم است، بنا بر اصالت وجود از سنخ وجود است - زیرا تردید بین عدم و ماهیت و وجود، تردید عقلی است و به حکم اصالت وجود، عدم و ماهیت هیچ است - پس در عالم غیر از وجود چیزی نیست. (همان، ص ۲۴۱)

حاصل آنکه در نظر امام: ۱- وجود اصیل است، چون ماهیت لا اقتضا است و ۲- ماهیت به این دلیل مجعول است که نمی‌توان حکمی بر وجود کرد.

تا به اینجا از جملات امام دانسته شد که ایشان مجعولیت وجود را با مجعولیت ماهیت قابل جمع می‌دانند. با این حال، ایشان در جای دیگر به بطلان مجعولیت وجود تصریح دارند. امام در تلیقه‌ای به شرح فصوص می‌فرماید:

... فان المهبیات مناط الاستغناء لا الافتقار. هذا علی مسلک الحکیم المتأله. و اما ذوق العرفان فیقتضی ان یکون المفتقر ذات المهبیه، فانها المجعول و لیس فی الوجود جعل ابدأ. نعم له الظهور و البطون و الاولویه و الآخریه و لیس هذا بجعل. تدبر، تعرف و تحت ذلک سرّ لا یجوز اظهاره.^۲ (شرح فصوص [با تعلیقات امام]، ۱۳۸۶، ص ۱۰۰۸)

در این کلام، امام بر مجعولیت ماهیت تصریح کرده و مجعولیت وجود را مردود دانسته‌اند. به نظر می‌رسد که گویی میان عبارات ایشان تناقض وجود دارد، اما بر خلاف ظاهر تناقض‌آمیز این جملات، باید دانست که مقصودشان این است که به نحوی میان اقوال مختلف را جمع کنند.

علاوه بر تصریح امام به مجعولیت ماهیت، دو نکته دیگر نیز در کلامی که اخیراً از ایشان ذکر شد، قابل توجه است. یک نکته مربوط است به این عبارت که «بنابر نظر حکما ماهیت باید مناط استغناء باشد نه مناط افتقار»، زیرا مقصود حکما از این حرف که ماهیت مادون جعل است، این است که ماهیت اصلاً چیزی نیست که جعل به آن تعلق گیرد، نه اینکه ما فوق جعل بوده باشد، پس ماهیت مناط استغناء نخواهد بود. صدر المتألهین در اسفار می‌گوید: «ثمّ لا یختلجنّ فی وهمک أنهم لما أخرجوا الماهیه عن حیّز الجعل فقد ألحقوها بواجب الوجود و جمعوها الیه فی الاستغناء عن العله. لان الماهیه انما کانت غیر

مجموله لانها دون الجعل، لان الجعل يقتضى تحصيلاً ما، و هی فی انها ماهیه لا تحصل لها أصلاً...» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۶۶۶). لذا کلام مذکور، کلامی تام نیست.

و نکته دیگری که مربوط به منظور امام از «سر» در فقره پایانی تعلیقه است، همان است که یکی از محققان در مورد آن چنین گفته است: «این سخن امام بیشتر شبیه به سخن مرحوم فیض است که می‌فرماید: «لیعلم ان الجعل انما يتعلق بالوجود من حیث التعین لا من حیث ذاته و حقیقته، لان الامکان انما يتعلق بالوجود من حیث التعین، فالتحقیق الاتم ان الماهیه کما انها لیست مجموعله بمعنی ان الجاعل لم یجعل الماهیه ماهیه، کذلک الوجود لیس مجموعلاً بمعنی ان الجاعل لم یجعل الوجود وجوداً بل الوجود وجوداً ازلاً و ابداً و موجود ازلاً و ابداً و الماهیه ماهیه ازلاً و ابداً و انما تأثیر الفاعل فی خصوصیه الوجود و تعینه لا غیر»^۲ احتمال دارد منظور امام از سر، کلام مرحوم فیض باشد.» (عابدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۶).

پس علاوه بر دو نتیجه قبلی، نتیجه دیگری گرفته می‌شود و آن اینکه: ۳- در نظر امام جاعلیت و مجموعلیت در وجود نیست، بلکه وجود دارای ظهور و بطون است.

البته امام جعل اتصاف یعنی قول متأخرین از مشاء را قابل پذیرش نمی‌دانند و آنجا که ابن فناری در مصباح الانس در نقد کلام صاحب مواقف می‌گوید «جعل به اقتران وجود به ماهیات عدمیه تعلق می‌گیرد، اگر چه اقترانی عدمی می‌باشد. زیرا طبق آنچه گذشت، با انتساب وجود و تعلق وجود به امور عدمی بر آنها موجود صادق است.» امام در تعلیقه می‌فرماید: «این کلام طبق ظاهرش سخیف است، بلکه عبارت از جعل اتصاف است که مردود است ... عند المشرب العرفانی الدقیق فالجعل متعلق بالماهیات.» (مصباح الانس [با تعلیقات امام]، ۱۳۸۴، ص ۱۹۸).

از جملات مذکور، نظر امام تا حدودی در امر جعل مشخص شد. البته ایشان در طلب و اراده وجود را مجموع بالذات می‌دانند و ماهیت را مجموع بالعرض. اما ایشان در این اثر حکیمانه و بر مبنای قوم سخن گفته‌اند نه عارفانه و طبق نظر خود. در ادامه ضمن بیان نقدهای وارد شده بر این نظر و پاسخ به نقد ها، کلام مرحوم امام روشن‌تر خواهد شد و خواهیم گفت که مقصود امام از مجموعلیت ماهیت، ظهور استتباعی است یعنی ظهوری به تبع ظهور وجود، به بیانی که خواهد آمد.

۲. نقدها و دفاعیات

نقدهایی از سوی صاحب نظران بر این نظر وارد شده است، در اینجا این نقدها را تا حدودی شرح و بسط می‌دهیم و به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱-۲: یکی از محققان در نقد کلام امام فرموده است: «قائل [مرحوم امام] بین مرتبه ذات و اصل حقیقت وجود و وجود مطلق ساری در جمیع ذرات خلط کرده است.» (شرح مشاعر [با تعلیقات آشتیانی]، ۱۳۸۶، ص ۳۴۵).

اما کلام این محقق بزرگوار نادرست است، زیرا اینکه گفته می‌شود مرتبه ذات و اصل حقیقت وجود محکوم به حکمی نیست، از جنبه لا تعینی و مقام لا اسم و لا رسم بودن اوست، زیرا اهل معرفت وجود

حضرت حق را لا به شرط مقسمی می‌دانند که هیچ تعینی ندارد و حتی این عدم تعین هم قیدی بر آن نیست و اینکه امام فرمود بر وجود عام حکمی بار نمی‌شود، از جنبه عین الربط بودن آن است، زیرا از بار کردن حکم، بوی استقلال به مشام می‌رسد که منافای عین الربط بودن است. بنابراین، چنین اشکالی بر کلام امام وارد نیست چون امام راجع به ذات حق تعالی حرفی نزده است.

۲-۲. همچنین، بر کلام امام که فرموده‌اند وجود حکم‌پذیر نیست، اشکالی دیگر می‌توان وارد کرد و آن اینکه اگر وجود حکم‌پذیر نیست، پس چطور حکم بر صرف ربط بودن آن می‌شود و از طرفی چطور حکم به اصالت آن می‌شود. امام فرموده‌اند با نظر مورد بحث میان اصالت وجود و مجموعیت ماهیت جمع شده است؛ پس اگر وجود حکم‌پذیر نیست، چگونه حکم به اصالت آن شده است. بنابراین، باید گفت که در نظر ایشان بین دو دیدگاه خلط شده است.

توضیح آنکه آخوند ملاصدرا در جلد اول اسفار از تشکیک در حقیقت وجود شروع کرده، در اواخر جلد دوم به بیان وحدت شخصی وجود و عین الربط بودن ماسوی الله پرداخته و ندای الآن حصحص الحق سر داده و فرموده است: «و رجعت علیه المسمی بالعله و تأثیره للمعلول الی تطوره بطور و تحیشه بحیثیه» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲)، لذا حکم به ربط بودن ما سوی الله اوج حکمت متعالیه و از ثمرات این بحث الحاق ماهیات به مفاهیم است، زیرا اگر وجود عین ربط باشد، از آن جز مفهوم چیزی انتزاع نمی‌شود و مفهوم منتزع از ربط، ماهیت نیست، اگرچه پیش از این از آنجا که سخن از عین الربط بودن نبود، صحبت درباره ماهیت بود، زیرا ماهیت از وجود مستقل انتزاع می‌شود، چنانچه علامه طباطبائی هم به این نکته اشاره دارد (طباطبائی، ۱۴۲۴، ص ۳۹). فلذا در نگاه ابتدائی و متوسط ماهیت مطرح می‌شود و وجود هم به سبب اتحاد با ماهیت در خارج حکم احد المتحدین به دیگری سرایت کرده و وجود ممکنات به وجود فی نفسه لنفسه و فی نفسه لغيره و فی غیره (یعنی وجود جوهری، وجود عرضی و وجود رابط) تقسیم می‌شود، اما اگر حقیقت وجود ممکن جز ربط چیزی نباشد، دیگر حرف از جوهر و عرض مطرح نخواهد بود و علامه طباطبائی نیز در کتب خود از جمله بدایه الحکمه کلامی قریب به همین مضمون را فرموده‌اند (همان، ص ۸۲)؛ و حاجی سبزواری هم در منظومه تصریح دارد که تقسیم وجود به رابط و رابطی و نفسی در صورتی است که وجودات امکانی را در قیاس با هم بسنجیم، اما اگر وجودات در ارتباط با جاعل در نظر گرفته شوند، چیزی جز رابط نیستند (سبزواری، ج ۲، ص ۲۴۲).

وجود عام نیز در هر مرتبه ظهوری خاص دارد و با همه مظاهر همراه است، این وجود به اعتبار اختلاط با ماهیت - با تنزه ذاتی - متحد و ساری در همه ماهیات است و فی العقل عقل و فی النفس نفس و فی السم سم و فی التریاق تریاق، هر چه که از این فیض منبسط که عین ربط است دریافت می‌شود، مفهوم است و مفاهیمی را که آن ربط محض به ذهن ما می‌فرستد، در ظرف خیال ما به صورت ماهیات مستقل پنداشته می‌شوند. بدین ترتیب، در این مقام گرفتار ماهیات هستیم و این دید ابتدائی و متوسط است، اما اگر حقیقت را دریابیم و خود را در متن آن بیابیم، مجالی برای بحث درباره ماهیات نیست و دیگر سخنی از مجموعیت وجود و بار کردن احکام بر وجود در میان نیست، اما در غیر این صورت باید

حکم هر مرتبه را حفظ و مطابق با آن به اصالت وجود و همچنین مجعولیت آن حکم کنیم. البته در همین موطن به عدم بصیرت و کوری خود نسبت به فیض منبسط حکم می‌کنیم، اما همانگونه که در معانی حرفی احکامی چون جوهر بودن و مانند آن را بیان می‌کنیم، در مورد فیض منبسط هم احکامی را مطرح می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم که بی‌کران یا صادر حق تعالی است. پس ما حصل این نقد آن است که در کلام امام میان دو نحوه از نظر خلط شده است.^۴

در پاسخ به این نقد باید گفت که خود امام به مسئله حفظ مراتب و نحوه‌های مختلف نظر به عالم توجه داشته‌اند. ایشان در مصباح الهدایه پس از آن که صدور را در وجود نفی و حکم به عدم ظهور عالم به جهت سوائت می‌کند، می‌فرماید:

هذا حکم من غلب علیه سلطان الوحده، و تجلی الحق بالقهر علی جبل انیتته و جعله دکاً دکاً؛ و ظهر علیه بالوحده التامه و المالکيه العظمی؛ كما يتجلی بذلک عند قیامه الکبری. و اما الذی یشاهد الکثره بلا احتجاب عن الوحده، و یری الوحده بلا غفله عن الکثره، یعطی کل ذی حقّ حقه؛ فهو مظهر «الحکم العدل» الذی لایتجاوز عن الحدّ و لیس بظلام للعبد، فحکم تاره بأن الکثره متحققه؛ و تاره بأن الکثره هی ظهور الوحده. (امام خمینی، ۱۳۸۶، صص ۶۶ و ۶۷)

و در تقریرات فلسفه فرموده‌اند:

می‌توان عالم را از سه نظر نگاه کرد: یکی نظر کثرت است که عقل و نفس و طبیعت را ببینیم. در این نظر مضاف و مضاف الیه و اضافه‌ای هست؛ ماهیات مضاف الیه و وجود منبسط اضافه و ذات حق مضاف است. ... پس در این نظر سه چیز یعنی «متجلی»، «جلوه» و «متجلی به» هست. در نظر دیگر به عالم، جلوه و متجلی هست و ماهیات هیچ هستند. نظر سوم نظر وحدت است که در این نظر صوفی و عارف می‌گوید: لیس فی الدار غیره دیار و جلوه را در متجلی فانی می‌بیند. با این نظر که اگر تأییدات الهیه شامل شود، مراتب وجود شوون او دیده می‌شود و این طور نیست که غیریتی در عالم باشد. (اردبیلی، ۱۳۸۱، صص ۲۴۲ و ۲۴۳)

لذا این نقد به امام وارد نیست، اما امام حرف دیگری هم دارد که خواهد آمد و از این رو پاسخ کامل به این نقد را به اندکی جلوتر موکول می‌کنیم.

۳-۳. نقد دیگری را که می‌توان مطرح کرد، این است که قول به مجعولیت ماهیت کلامی ناپذیرفتنی است زیرا بنا بر آنچه گذشت، روشن می‌شود که این استدلال که وجود حکم‌پذیر نیست، اما ماهیت حکم‌پذیر است، برای اثبات چنین مدعایی تام نیست و علاوه بر آن، اعیان ثابت و ماهیات امکانی بدون

تجلی وجود و ظهور وجود منبسط معدوم و باطل‌اند و حتی در مشرب عرفانی نیز با اعتبار وجود در خفاء و ظلمت صرف‌اند، زیرا همانطور که خود امام در تعلیقه‌شان به فوائد الرضویه و نیز در مصباح الهدایه تصریح کرده‌اند، «العالم غیب لم یظهر قطّ و الحق ظاهر ما غاب قطّ» و چون اعیان ثابتة از لوازم اسماء و صفات‌اند، مجعول نیستند (البته اگر جعل به لحاظ وجود خارجی باشد، اگرچه اگر جعل به معنای اظهار و ایجاد باشد، همان طور که اشیاء خارجی به فیض مقدس مجعول‌اند و ظهور عینی دارند، اعیان ثابتة نیز به فیض اقدس و قبل از وجود خارجی ظهور علمی دارند.) فیض مقدس همان وجود منبسطی است که به سبب آن موجودات ظهور عینی یافته‌اند و اسماء نیز از ناحیه تجلی به فیض اقدس ظهور پیدا کرده‌اند.^۵

مرحوم آشتیانی در این مورد می‌فرماید: «احدی از عرفا قائل به مجعولیت ماهیت نیست و تجلی و ظهور و تشأن که عبارت اخری مجعولیت است، شأن وجود است و اعیان ثابتة به اعتباری وجودات خاص علمی‌اند و به اعتبار مفهوم بوی وجود و ظهور هم به مشام آنها نرسیده و نخواهد رسید؛ اعیان الثابتة ماشمت راتحه الوجود. چنین حقیقتی صلاحیت برای ظهور و مجعولیت ندارد، [بلکه] یا باید جاعلیت و مجعولیت را مطلقاً چه در وجود و چه در ماهیت نفی کرد یا آنکه تجلی و ظهور اصل وجود را به اعتبار سربان همان مجعولیت دانست»^۶ (شرح مشاعر [با تعلیقات آشتیانی]، ۱۳۸۶، ص ۳۴۵).

اما در جواب این نقد می‌گوییم که می‌توان قول به مجعولیت ماهیت را تأویل کرد - همانطور که قول محقق دوانی را می‌توان به قول عرفا برگرداند و امام قول دوانی را شبیه به قول عرفا می‌داند - و تأویل آن قول این است که بنا بر توحید عرفا، وجود، واحد و صمد و لایتناهی است و جعل در آن راه ندارد، مگر وجود اضافه اشراقی و نسبت فقری و محقق دوانی هم اشاره کرده است که معنی موجودیت ماهیت انتساب به جاعل است.

می‌توان دیدگاه انتساب دوانی را به معنی نسبت فقری و اضافه اشراقی حمل کرد که در این صورت جعل به ماهیات تعلق می‌گیرد، اما علی ضرب من الاعتبار یعتبر فی تطورات الوجود و شئونه و تجلیاته فی مظاهره و آیاته و خود امام هم در حاشیه‌ای بر قول ابن فناری که می‌گوید: ... فالوجودیه منتسبه بالوجود بالمعنی الاول [بمعنی خلاف العدم و نقیضه و هو اسم و یسمی الوجود الحقیقی] و حاصله منه کالمضروبیه بالضرب و هی الحاصله للمخلوقات، می‌فرماید: «هذا شبیه مذهب ذوق التآله و لعل المحقق الدوانی اخذ مذهبه منهم، ای من اهل الذوق و العرفان او طابق ذوقه منهم.» (مصباح الانس [با تعلیقات امام]، ۱۳۸۴، ص ۱۵۲)؛ کما اینکه حاجی سبزواری در اواخر منطق منظومه و استاد حسن‌زاده آملی در حواشی اسفار و غیر آن به تأویل قول دوانی پرداخته‌اند.

البته بدون در نظر گرفتن این تأویل، قول دوانی کلامی باطل بوده و صدر المتألهین در کتب خود چندین نقد بر آن وارد کرده و شاید تندترین نقد آنجاست که می‌فرماید: «و قریب من هذا ما ذهب الیه بعض المقترین بلامع السراب الوهمی عن مشرب التوحید الاتمی. ان الوجود الحقیقی شخص واحد و هو ذات الباری و الموجود الکلی له افراد متعدده هی الموجودات و نسب هذا المذهب الی ادواق المتألهین و زعم ان هذا هو مقصودهم فی وحده الوجود و هو فاسد من وجوه» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۵۸)، و بعد به رد قول مذکور می‌پردازد؛ اگرچه خود ایشان در رساله سربان نور وجود حق این قول را تمام دانسته است.

به هر حال راهی برای توجیه قول محقق دوانی نیست، مگر آنکه قائل به تأویل مذکور شویم. اگر چه مثال‌هایی که ایشان در رساله الزوراء برای تبیین نظرش آورده - از جمله مثال لبن و لابن - جایی را برای تأویل مذکور نمی‌گذارد. ملا جعفرلنگرودی شارح مشاعر فرموده‌اند که: «چون مذهب قائل [محقق دوانی] این است که وجود در ممکنات امری اعتباری و انتزاعی است، جایز نیست که انتسابی را که در کلامش عنوان می‌کند، بر ارتباط عرفانی حمل کنیم؛ زیرا وجودات ممکنات نفس الارتباط بوده و انتساب به این معنی و نسبت دادن موجودیت به خاطر این انتساب کلامی حق است و مصنف [صدرالمتألهین] قائل به اینگونه انتساب است.» (شرح مشاعر [با تعلیقات آشتیانی]، ۱۳۸۶، ص ۱۸۲). مرحوم آشتیانی نیز در این مورد می‌فرماید: «بعضی این قول [ذوق تأله] را به عرفا استناد داده‌اند یا از بعضی از عبارات فتوحات محیی‌الدین عربی استفاده کرده‌اند. البته این استناد بی‌اساس است و عبارات فتوحات بلکه مرام عرفا و اهل توحید با این مبنی به هیچ وجه من الوجوه سازش ندارد. مراد عرفا از این عبارات که فرموده‌اند: ذات حق - به اعتبار ظهور - عین هر شیء است و در مقام ذات عین اشیاء نیست، آن است که حقیقت حق در مقام ذات که مقام کنز مخفی و غنای عن العالمین است، احدیت ذات محل محو کثرات و اضمحلال موهومات امکانی است، تجلی ندارد و تجلی در احدیت بما هی احدیت محال است و سریان حق در اشیاء، سریان و ظهور فعلی است و آنچه که از حق تعالی اتحاد با خارجیات دارد، وجود منبسط و فیض مقدس است. و فرق وجود منبسط با وجودات خاصه و مقیده در اصطلاح این حضرات از حیث اطلاق و تقیید است، به نحوی که ماهیات به تبع وجود منبسط و وجودات خاصه متظاهرند و به نفس ذات خود رائحه وجود را استشمام نکرده‌اند و از تعینات وجود منبسط و از ظهورات فیض مقدس‌اند. این مطلب کجا و ذوق تأله کجا؟ که قائل به اصلین و سنخین و حقیقتین هستند.» (همان، صص ۱۷۷ و ۱۷۸).

اما آنچه به عنوان دفاع نهایی از نظر امام و آنچه در جواب نقد دوم وعده داده شد، این است که چیزی که در بحث مجعولیت ماهیت در کلام ناقدان نظر امام مغفول واقع شده، این است که گمان بر این رفته است که مقصود امام مجعولیت بالذات ماهیت است، در حالی که چنین نیست و امام به جعل مصطلح اهل حکمت نظر ندارد و یکی از تعلیقات امام به مقدمه قیصری بر شرح فصوص شاهد بر این مطلب است. امام در این تعلیقه می‌فرماید:

لیس الجعل علی طریقه أهل الله متعلقاً بالوجود، فإن الوجود هو الحق؛ بل الجعل متعلق بالمهیه. و لا فرق بینهما فی الحضرة العلمیه و غیرها، و لا یختص بالخارج. فان التجلی باسم الله اولاً و سائر الأسماء بالتبع فی الحضرة العلمیه، یتتبع تعین المهیات و ظهورها فی الحضرة العلمیه؛ و التجلی بمقام الألوهیه فی الخارج یتتبع ظهورها فی العین، و بهذا الظهور الإستتباعی یقال الجعل فی بعض الإعتبارات. و أما التجلیات الوجودیه الأسماثیه فی العلم و فی العین فلا یطلق علیها «المجعول» و «الجعل» ألاً علی مشرب المحجوبین.^۷
(شرح فصوص [با تعلیقات امام]، ۱۳۸۶، ص ۱۶۰)

آنچه مورد نظر نگارنده است، دو فقره از این تعلیقه است؛ یکی اینکه می‌گوید ماهیات به تبعیت از تجلی و ظهور، ظاهر می‌گردند. این کلام امام مقصود وی را از مجعولیت ماهیت می‌رساند، بدین معنی که ماهیت ظهور استتباعی دارد و فقره دیگر که می‌گوید در نظر محجوبین به تجلیات وجودی مجعول گفته می‌شود، می‌رساند که امام به نحوه نظر به عالم نیز توجه دارد. پس امام هم به نحوه‌های نظر به عالم و هم به محجوب بودن و ظهور نظر دارد، بدن ترتیب ایشان به نقد دوم توجه داشته است. ظهور استتباعی یعنی ظهوری به تبع وجود، زیرا همانطور گفته شد، وجود عام به علت عین الربط بودن حکم‌پذیر نیست و به خلاف ماهیات نمی‌توان گفت که وجود چنین و چنان است و چون وجود دارای ظهور و بطون است و از طرفی ماهیات در خارج به تبع ظهور وجود موجودند، می‌گوییم این ماهیات هستند که مجعول اند. منتهی این مجعولیت یا ظهوری استتباعی نه به معنی منتسب به اشراقیون است، اگر چه محتمل است که برخی از بزرگان کشف و شهود مانند شیخ اشراق در مقام کشف همین را شهود کرده باشند، ولی به هنگام تبیین به خطا رفته باشند.

منشأ نظر امام و نقد ایشان بر قانونی

منشأ نظر امام این است که مبدا کثرتی معارض با وحدت شخصی حق تعالی پیش آید و این نکته را می‌توان از نقدی که امام راحل به قانونی وارد کرده است، دریافت. امام در مصباح الهدایه با اشاره به کلام قانونی در نصوص که می‌گوید: «و الحق سبحانه من حیث وحده وجوده لم یصدر عنه ألاً الواحد. (الخ)» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۶۴)، در نقد وی چنین می‌فرماید:

ان کلام المحقق أيضاً لیس عند العرفاء الکاملین بشیء بل ما توهم أنه من کلمات الأولیاء الشامخین، عندهم فاسد و فی سوق أهل المعرفه کاسد. فان الصدور لابد من مصدر و صادر، و یتقوم بالغیریه و السوائیه. و هی مخالفه لطریقه الاصحاب العرفان و غیر مناسبه لذوق أرباب الإیقان. و لذا تراهم یعبرون عن ذلك، حیث یعبرون بالظهور و التجلی. أمن وراء الحق شیء حتی ینسب الصدور الیه؟ بل «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» قال مولانا، ابو عبدالله الحسین، علیه الصلاه و السلام، فی دعاء «عرفه»: ألغیرک من الظهور ما لیس لک؟ صدق ولی الله، و روحی له الفداء. (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۶۶)

مؤید این قول کلام مرحوم آقا محمدرضا قمشه‌ای است که می‌فرماید: لا علیه و لا معلولیه و لا جاعلیه و لا مجعولیه فی الوجود؛ لنفی التغایر فیهِ، انما الأمر بالکمون و البروز فتبصر (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۳۸).

این کلام منشأ نظریه خاص امام راحل را تا حدودی نشان می‌دهد. امام به طور کلی معتقد است که عارف و فیلسوف نباید در کار هم دخالت کنند. ایشان در تقریرات فلسفه، باز در نقد قانونی، می‌فرماید:

اگر عارف متفلسف، یک قدم از راه خود بیرون رفته و از فلسفه استقبال نماید، یک پا را بر

روی عرفان و پای دیگر را بر روی فلسفه گذاشته است و در این صورت با عرفان و فلسفه، هر دو مخالفت کرده است. چنانکه محقق قونوی عارف حکیم‌منش وقتی در تحقیق صادر اول وارد شده است، در مخالفت با حکماء گفته است: صادر اول فیض منبسط و وجود ابسط و غیر محدود است، در صورتی که این نگاه، ورود در کثرات است، یعنی قول به صادر و مصدر و نسبت صدور و صادر اول ثانی تا آخرین مرتبه وجود که کثرات است. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۰۰)

و ایشان در جای دیگر می‌گوید:

... به وجود منبسط متعلق گفتن، تسامح است؛ برای اینکه وجود منبسط، صرف التعلق و عین التعلق و عین الربط است و نباید گفت که متعلق است؛ زیرا حقیقه المتعلق همان وجود ربطی و تعلق وجود منبسط است. بلکه اثبات کردن این حکم برای وجود منبسط با نظر کثرت است. و از احولیت عین ماست که نمی‌توانیم اشیاء را کما هی ببینیم. برای اینکه اگر بخواهیم اشیاء را کما هی ببینیم، چشم صحیح لازم داریم و ما دیده واقع‌بین نداریم تا بتوانیم به نحو تعلقی و ربطی اثبات حکم کنیم.

البته اگر بخواهیم برای چیزی، حکمی را اثبات کنیم باید آن را مستقل ملاحظه کرده و مستقل ببینیم؛ و این استقلال دادن به آن، از احولیت چشم عقل ماست و حال آنکه وجود منبسط، ربطی بوده و استقلال ندارد. و اگر دیده صحیح این را ببیند، آن را در ضمن غیر و به طفیل غیر خواهد دید، نه اینکه آن را مستقلاً ببیند. این است که چنانکه اهل کشف مدعی‌اند که به کشف دیده‌ایم، و برهان هم معاضد قول آنهاست، باید گفت که اصالت وجودی‌ها و اصالت ماهوی‌ها در اشتباه‌اند، چون اینها کثرت‌بین و احوال‌العین هستند و [پذیرفتن] اصالت ماهیت یا اصالت وجود، فرع بر این است که در این موجودات ممکنه بتوانند وجودی ببینند تا قائل باشند که تحقق به وجود است - چنانکه اصالت وجودی می‌گوید - یا ماهیتی ببینند تا قائل باشند که تحقق به ماهیت است - چنانکه اصالت ماهوی می‌گوید. و این دو قول فرع بر این است که وجود ممکنات یا ماهیات آنها، بالاستقلال ملاحظه شود و این از کثرت‌بینی است. فلذا اهل کشف قائل‌اند که وجود به معنای استقلالی، در ممکنات اصلاً نیست. و حقیقت‌بینی آن است که علاوه بر اینکه وجود ممکنات مستقل در وجود نیستند، نتوان وجود آنها را بالاستقلال دید و ملاحظه کرد. اگر آدم اشیاء را کما هی بدون اعوجاج نظری و احولیت ببیند، بالاستقلال نمی‌بیند، بلکه در ضمن غیر می‌بیند.

پس بنا بر این، قول اهل الحق، فوق اصالت وجود و اصالت ماهیت و یک قدم بالاتر از این بحث‌ها است؛ چنانکه برهان هم بر قول اهل کشف دلالت دارد. و حاصل نه این است که بگوییم: ممکنات وجود ندارند و وجود آنها عین وجود حق و مبدأ است، بلکه وجود دارند و لیکن وجود آنها وجود ربطی و معنای حرفی است که استقلال ندارند و اگر دیده عقل خطا

نکند و احوال نباشد، بالاستقلال ملاحظه نمی‌شوند. شاید فرمایش حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم در خبر شریف که فرمود: «رَبُّ أَرْنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» این باشد که در مناجات با خدا عرض کند: خدایا، اشیاء را به آن نحو که صرف التعلق هستند و واقعیت دارند - که نحوه وجودی آنهاست - به من ارائه بده. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۶۲ و ۶۳)

نتیجه‌گیری

پس نتیجه آن است که امام راحل به جای صدور وجود، ظهور را قبول دارند و ماهیت را از این جهت که ظهور استنباعی دارد، مجعول می‌نامند. بنابراین، مقصود ایشان در مجعولیت ماهیت جعل اصطلاحی نیست و ایشان وجود منبسط را عین ظهور حق می‌دانند؛ حال آنکه ما تا زمانی که محجوبیم، آنچه ایشان به آن ظهور می‌گویند، را جعل می‌نامیم. امام در تقریرات فلسفه فرموده‌اند:

وجودات صاحب ماهیت از حق صادر نشده و تشکیک در مراتب وجود باطل است، بلکه یک وجود مستطیل بسیط است. این طور نیست که نخست عقل و سپس هیولایی باشد. هیولی با عقل اول یکی است، یعنی اصلاً حدی نیست تا دو چیز باشد و چیزی نیست که وجود را مقید و محدود سازد، بلکه باید کلمه صدور را برداشت یا اینکه بگویید صدور عبارت از ظهور است و صرف الوجود ظهور داشته و این وجود، بسیط است و این طور نیست که وجودی باشد و وجود دیگر ابسط از او، و عقل اول ابسط از همه و لیکن متعین، بلکه صرف الوجود با تمام ابسطیت و غیر محدودیت ظهور کرده است؛ حال چه نام آن ظهور باشد، چه صدور و چه جلوه. مهم یک کمال است که ظهور کرده و یک جمال است که تجلی کرده. (همان، ج ۲، ص ۱۸۷)

حسن ختام و کلام نهائی آن است که استاد حسن‌زاده آملی فرموده‌اند:

بالتدبر یتبین لك ان الوجود ليس بمجعول على النحو المرتكز في الاذهان السافله بل الوجود هو الاصل في التحقق ليس الا الصمد الحق و اسماؤه و صفاته و افعاله و شئونه و اطواره. و الجعل يرجع الى ظهوره سبحانه في مظاهره و المظاهر ليس الا تعينات المطلق بقیود المجعولات القائم به. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۱)

پی‌نوشت‌ها

۱. شاید مقصود از عرفای شامخین قائل به مجعولیت ماهیت در کلام امام، قاضی سعید است که در شرح توحید صدوق و برخی دیگر از تصنیفاتش قائل به مجعولیت ماهیت است و امام راحل به آثار ایشان توجه

ویژه‌های داشتند.

۲. حکما معتقدند که جعل به وجود تعلق می‌گیرد نه به ماهیت و بنا بر نظر آنان، باید ماهیت مناط استغناء باشد نه مناط افتقار. و اما ذوق عرفانی اقتضاء می‌کند که گفته شود جعل به وجود تعلق نمی‌گیرد و ماهیت و ذات مجعول هستند و وجود دارای ظهور و بطون و تقدم و تأخر است، نه جعل و مانند آن.

۳. مرحوم ملا محسن فیض کاشانی در عین الیقین و همین طور در کلمات مکنونه این کلام را دارند، اما در جملات مذکور به اشتباه علم الیقین ثبت شده است، و قابل ذکر است که ایشان هم در کلمات مکنونه در جمع برخی از اقوال پیرامون مجعولیت، تلاش نموده‌اند.

۴. نقد مذکور ماحصل نقد استاد جوادی آملی در بحث جعل از جلد سوم ریحی مختوم است که با دخل و تصرف تقریر شده است.

۵. فیض اقدس که به نام قضای ازلی هم خوانده می‌شود، عبارت از ثبوت اشیاء است در علم حق به نظام الیق و افضل - من حیث کونها تابعه لاسماء الحق و صفاته - که عین ذات او است و وجود آن ماهیات در خارج به افاضه وجود بر آنهاست بر حسب اوقات و استعدادات مخصوصه از حق تعالی که فیض مقدس است. بنابراین، فیض مقدس مترتب بر فیض اقدس است زیرا به واسطه فیض اقدس اعیان ثابته و استعدادات اصلیه آنها در عالم علم تحصیل می‌یابند و به واسطه فیض مقدس اعیان و لوازم آنها در عین تحقق می‌یابند. از فیض مقدس تعبیر به نفس رحمانی هم شده است (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۲).

۶. البته سریان در مقام فعل مقصود است. زیرا دخول حق تعالی در اشیاء به تمام جهات خدایی، مستلزم امکان، فقر، تجزی، حدوث و دیگر مفاسد شنیعه می‌شود. حق تعالی به حسب صرف حقیقت وجود و محض جهت فعلیت، خارج از اشیاء است و به حسب ظهور و تجلی فعلی، ساری در قوایل است. لذا در مقام فعل، معیت سریانی و در مقام ذات، معیت قیومی با اشیا دارد.

۷. بنا بر طریقه اهل الله، جعل به وجود تعلق نمی‌گیرد زیرا تنها مصداق وجود حق تعالی است. پس جعل به ماهیت تعلق گرفته و فرقی بین عالم علم و غیر آن نیست و این تعلق جعل به ماهیت اختصاص به خارج ندارد، بلکه ماهیت در مقام علم هم مجعول است. زیرا تجلی به اسم الله که به صورت اولی است و همین طور تجلی به سائر اسماء که بالتبع است، تعین ماهیات و ظهور آنها را در مقام علم به دنبال دارد. و در خارج نیز تجلی به مقام الوهیت ظهور ماهیات را در خارج به دنبال دارد و به این ظهور استتباعی در بعضی از اعتبارات جعل گفته می‌شود و اما به تجلیات وجودی اسمائی چه در مقام علم و چه در خارج مجعول و جعل اطلاق نمی‌شود، مگر بنا بر مشرب افرادی که گرفتار حجاب‌اند.

منابع

ابن ترکه. (۱۳۸۶). *تمهید القواعد*، با تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲، قم: الف. لام. میم. اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱). *تقریرات فلسفه امام خمینی*، ج ۳ و ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار

امام خمینی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *فلسفه صدررا*، ج ۱، قم: اسراء.

----- (۱۳۷۲). *تحریر تمهید القواعد*، تهران: الزهراء.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۶۸). *الجعل و العمل الضابط فی الرابطة و الرابط و قصیده ینبوع*

الحيوة، قم، قیام.

خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۵۹). *شرح دعای سحر*، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، نهضت زنان مسلمان.

----- (۱۳۸۶). *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، با مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی،

چ ۶، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

زنوزی، ملاعبدالله. (۱۳۵۴). *لمعات الهیة*، با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سبزواری، ملاحادی. (۱۳۷۹). *شرح منظومه*، ج ۲، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.

سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدررا*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۶). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۱، با

تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، چ ۴، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

عابدی، احمد. (۱۳۸۵). *دفتر عقل و قلب (پرتوی از اندیشه‌های عرفانی و فلسفی امام خمینی)*، قم: زائر.

طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۴ق). *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق زارعی سبزواری، چ ۱۸، قم:

مؤسسه نشر اسلامی.

الفناری، حمزه. (۱۳۸۴). *مصباح الانس*، با تعلیقات امام خمینی و با تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌وی،

چ ۲، تهران: مولی.

قیصری، داوود. (۱۳۸۶). *شرح فصوص الحکم*، با تعلیقات امام خمینی و به کوشش مرحوم

سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۳، تهران: علمی و فرهنگی.

لاهیجی، ملاجعفر. (۱۳۸۶). *شرح رساله المشاعر ملاصدررا*، تصحیح و تحقیق و تعلیق مرحوم

سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

سفيد