

نظریه تعیین اول در مکتب ابن عربی (تحلیل و نقد)

محمد نصیری^۱، محمدرسول ملکی (جلال الدین)^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۱۰/۰۱ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۱۲/۲۴)

چکیده

نظریه فلسفی - عرفانی، «تعیین اول» نظریه‌ای کلان درباره لحظه «پدیداری و ظهور وجود» و چگونگی شکل‌گیری صدور کثرات از واحد بسیط است. این مسئله از مباحث بنیادی و البته از دشوارترین مسائل در «عرفان اسلامی» است. ابن عربی پدر عرفان نظری در جهان اسلام شناخته شده و در این میان اندیشه وحدت وجود او که پایه اصلی فکر و دستگاه عرفانی اوست، در پرتو نظریه تعیین اول سامان یافته است. بررسی این مسئله که ابن عربی چگونه و در کجا آن را بررسی کرده و آیا دغدغه فکری او بوده یا تعبیر و تبیین او چگونه بوده است، اهمیت زیادی دارد. از آنجا که در بررسی عمده آثار وی، از جمله کتاب عظیم فتوحات مکیه به صراحت این عنوان یافت نمی‌شود، در تحقیق پیش‌رو تلاش شده با بررسی آثار ابن عربی به‌ویژه کتاب یادشده معادل و اصطلاح یا اصطلاحاتی که ابن عربی در آثار خود برای «تعیین اول» به کار برده، مشخص و مقصود او تبیین، تحلیل و در پاره‌ای از موارد با نگاه نقادانه به آن‌ها نگریندگی شود. همه این مسائل به روش توصیفی - تحلیلی و با توجه به نگاه ابن عربی و شاگردان مکتب وی، به این موضوع رسیدگی شده است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، تعیین اول، حقیقة الحقائق، حقیقت محمدیه، شطر وجود، غیب و شهادت، عرفان اسلامی، عماء، هباء.

۱. نویسنده مسئول، استادیار، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران. nasiri.m@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب، رشته تصوف و عرفان اسلامی و پژوهشگر پژوهشکده ادیان و مذاهب قم.

جایگاه «تعیین اول» در مکتب ابن عربی

پیش‌درآمد

نظریه «تعیین اول» نظریه‌ای فلسفی - عرفانی، درباره لحظه پدیداری و ظهور «وجود» و چگونگی شکل‌گیری کثرت در جهان است [۳۸، ص ۱۳۰]. کلمه «تعیین»، به‌تنهایی به‌معنای «تحقق» [۲۲، ص ۱۰۷۵] و «وجود داشتن» است^۱ [۱، ص ۲۰۷-۲۱۰]. در کتاب‌های ابن عربی، ظاهراً به‌جز یک مورد، چنین اصطلاحی نیامده است و چنانکه در ادامه بحث روشن خواهد شد، محتوای آن هم به‌طور کامل، با تعریفی که صدرالدین قونوی - که در واقع او این اصطلاح را وارد متون عرفانی کرده- و سعیدالدین فرغانی و دیگران آن را ارائه داده‌اند، مطابق نیست [۳۲، ص ۱۲۲؛ ۳۵، ص ۳۵].

همه مسائل مربوط به عالم هستی با «تعیین اول» شروع می‌شود. در این مرحله از هستی هویت مطلقه ذات، تنها به «بودن» و «هستی» خود آگاه می‌شود، و از این‌رو کثرت و وحدتی متصور نیست، زیرا «بودن» فوق «واحد بودن» و «کثیر بودن» است. چون این دو شق اخیر دارای قیودی است که این قیود در «بودن» متصور نیست. از نظر عرفان، این اولین تجلی است که در آن، «ذات بر ذات» مکشوف می‌شود.

پیشینه بحث: نظریه آفرینش، سابقه دیرینه‌ای در ذهن بشر دارد. در اساطیر جهان باستان، فلسفه‌های: «هند و چین و یونان، نوشته‌های فلوطین» دیدگاه‌های فراوانی در این زمینه وجود دارد که از جنبه‌های مختلف، شایسته ژرف‌نگری است.^۲ همه نظریه‌های آفرینش، مبتنی بر «پیش فرض» است؛ زیرا هر کنش ذهنی، بر الگو و زمینه ذهنی استوار است. این پیش‌فرض‌ها در مقاطع مختلف رشد اندیشه آدمی، یکسان نیست، گرچه عناصر مشترکی در آن‌ها وجود دارد. اصطلاح ناظر به این نظریه در تعبیر عرفای مسلمان که از آن به تعین اول یاد می‌شود، نیز پیش از آن‌که در عرفان مطرح شود، در فلسفه و کلام مطرح بوده است. به‌عنوان مثال، در برخی از کتاب‌های ابن‌سینا، همچون *المباحث والتعلیقات* [۴، ص ۲۳۰-۲۸۸]، به «التعیین» در مفهوم «تشخص و تحقق» بر

۱. وجود داشتن، معنای مصدری دارد، ولی «تعیین» اسم مصدر است.

۲. برای اطلاع، نک: سرویالی راداکریشنان، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه خسرو جهان‌داری؛ دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی؛ دوره آثار فلوطین، ترجمه لطفی تبریزی.

می‌خوریم، ولی «التعین الاول» اصطلاحی است که جناب صدرالدین قونیوی آن را وارد متون عرفانی - فلسفی کرد.

چنانکه اشاره شد، اصطلاح تعین اول را برای اولین بار، صدرالدین قونیوی در عرفان به کار برده است. سپس، فرغانی در آثار خود بارها این اصطلاح را به کار برد و پس از وی، دیگران نیز به پیروی از او چنین کرده‌اند، چنانکه ابن‌ترکه نیز [۳، ص ۲۷۲] به این موضوع اشاره می‌کند.^۱ گرچه عرفا پس از جعل این اصطلاح، در کاربرد این واژه در معنای واحد که ذکر شد، اتفاق نظر ندارند. به‌عنوان مثال، قونیوی گاهی این واژه را در معنای مصطلح و گاهی در غیر آن به کار می‌برد و قیصری گاهی آن را با «فیض اقدس» و گاه با «تعین ثانی» معادل می‌گیرد^۲ [۲۶، ص ۶۱].

به هر حال، «تعین اول» یک تجلی و حاصل تنزل از مقام ذات است و گاه از آن به: «تجلی اول، حقیقت محمدیه، حقیقه الحقائق، جامع التَّعینات، الحقائق الفاعلیه» [۳، ص ۷؛ ۵، ص ۷۷؛ ۳۷، ص ۳۴۹-۳۵۳] و چندین اصطلاح دیگر تعبیر می‌کنند. با توجه به تفاسیری که ارائه شد، می‌توان دو دیدگاه کلی در چینش عالم تصور کرد.

دیدگاه اول، مربوط به قونیوی و پیروان او مانند: سعیدالدین فرغانی، ابن‌ترکه و فناری است. براساس این دیدگاه در چینش نظام هستی پس از مقام «غیب هویت»، تعین اول به‌عنوان «غیب اول» و تعین ثانی به‌عنوان «غیب ثانی» و سپس عالم ارواح، عالم مثال، عالم اجسام، و کون جامع که همان حقیقت انسان کامل است. بر اساس دیدگاه دوم، که داوود قیصری مطرح کرده است، پس از مقام غیب هویت، «حضرت احدیت» است^۳ [۳۲، ص ۱۴۵؛ ۳۳، ص ۹؛ ۳۶، ص ۴۷؛ ۳۸، ص ۱۱۶].

الف) پیش فرض‌های نظریه «تعین اول»

۱. جهان، آغازی دارد. اگر معتقد باشیم که جهان بی‌آغاز است، چنانکه ردپای این نظریه

۱. إِنَّ الدَّاتَ باعتبار اتصافها بالوحدة الحقيقية يُسمى باصطلاح القوم «بالتَّعین الأول».

۲. فالماهيات هي الصور الكلية الاسماعية المتعينة في الحضرة العلمية تعيناً أولياً وتلك الصور فائضة عن الذات الالهية بالفيض الأقدس والتَّجلی الأول.

۳. برای تفصیل تاریخ جعل این اصطلاح و چگونگی به‌کارگیری آن نک: سید بدالله یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۳۹۲ - ۳۹۷.

را از هند و یونان تا نوشته‌های استفان هاوکینگ^۱ می‌توان نشان داد، تعیین اول مفهومی نخواهد داشت.

۲. جهان، مخلوق است. این پیش‌فرض که لازمهٔ پیش‌فرض نخست است، بدین معناست که، یک ارادهٔ آگاه در پیدایش جهان نقش داشته و تعیین اول در این صورت، با نظریهٔ «انفجار بزرگ» اندکی تفاوت خواهد داشت.

۳. جهان، مخلوق یک خالق است. این نکتهٔ مهمی است، زیرا راه «مخلوق بودن» تا «مخلوق یک خالق بودن» بسیار طولانی است.

۴. خالق و مبدأ پیدایش جهان. علاوه بر این که یکی است، بسیط و عاری از هرگونه قیود نیز هست.^۲

۵. از واحد، جز واحد، بر نمی‌آید. پس کثرات، یکباره نمی‌توانند برآمده از حیثیت واحد باشند و از همین‌رو، پیدایش باید از «بسیط» شروع شود و در واقع تعیین اول همان بسیط خواهد بود.^۳

تلاش نظریهٔ «تعیین اول» بر این است که نشان دهد، دورترین و آخرین نقطه‌ای که دریافت و دانش انسان می‌تواند بدان تعلق گیرد، چیست و کرانهٔ دانش انسان‌ها تا کجاست؟ براساس این نظریه، نقطهٔ نهایی و ساحل دنیای دانش، خود «هستی» است. هستی، هم نقطهٔ پایان اندیشه و هم نقطهٔ صفر آفرینش است. به این دلیل، حقیقت انسان، در همین نقطه آغاز گشته و کمال او که آگاهی بر این حقیقت است، در این نقطه پایان می‌یابد. هیچ‌چیز را نمی‌توان به گونه‌ای نشان داد که ریشه در «آن سوی

۱. استفان هاوکینگ فیزیک‌دان و کیهان‌شناس معاصر، متولد ۱۹۴۲، از اهالی بریتانیا، مدت سی سال دارنده کرسی ریاضیات لوکاس بود. وی تحقیقاتی در زمینهٔ کیهان‌شناسی و فیزیک کوانتم دارد.

۲. الوجود المحض علی اصطلاحهم هو الوجود المطلق ای لا تعتبر فيه قید من القیود وهو المأخوذ بلا شرط ... إن حقيقة الوجود والوجود المطلق والوجود المحض، هو الواجب تعالی وهو المأخوذ بلا شرط، لا ما قید بالاطلاق وهو المجرد من کل قیود ... نک: صدر الدین قونوی، رساله النصوص، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۰۸.

۳. «الواحد لا یصدر عنه الواحد»، قاعدة «الوحد» که در فلسفهٔ اسلامی و همچنین در عرفان نیز مطرح است ناظر به همین پیش‌فرض است. این قاعده یکی از مهمترین قواعد فلسفی است و در پیدایش بسیاری از اصول و مسائل فلسفی نقش بسزایی دارد. «من أمهات الأصول العقلية أن الواحد بما هو واحد لا یصدر عنه من تلك الحیثية إلا واحداً». نک: میرداماد حسینی استرآبادی، کتاب القیسات، ص ۲۳۲.

هستی^۱ داشته باشد و هیچ چیز نیز آن قدر بالا نمی‌رود که از «هستی» درگذرد. ریشه و ثمر هرچیز «از هستی» و «تا هستی» است، و فاصله بین این دو، مسیر آگاهی است [۳۵، ص ۱۰۴]. آگاهی، ما را به نخستین نقطه می‌رساند، یعنی آنجایی که سرچشمه گرفته‌ایم. بنابراین، چنانکه پیداست، انسان هم از طرف مبدأ و هم از طرف منتهی، با «کرانه» و «مرز» روبه‌روست. از این‌رو، می‌توان گفت، همه موجودات و از جمله انسان، در «بودن» اسیرند.

در نتیجه، تمام موجودات، تعیناتی برآمده از امری نامتعین هستند. وقتی ذهن آدمی بدین‌جا می‌رسد احساس می‌کند که تمام هستی به‌صورت یک جریان بسته و «درخود» عمل می‌کند و محدود به «فعل و انفعال دائمی» است؛ به‌طوری که روند بی‌پایانی از رویدادها از آن پدید می‌آیند و در آن فرو می‌روند. بنابراین، گامی فراتر نهاده و خود «هستی» را نوعی «تشخص» و «تعین» ظهوریافته از چیزی دیگر می‌داند. او می‌بیند که «بودن» نیز محدودیت است.^۲

وجود به کمال خود سریان دارد و هیچ‌گونه حدی را بر نمی‌تابد. البته هر موجودی وجودی دارد، ولی حدی به‌وجود نزده، و وجود در بی‌حدی خود باقی است و موجودات هم، در اعتباری بودنشان باقی هستند.

ب) غیب و شهادت

نکته دیگری که در تبیین نظریه حائز اهمیت است، توجه به دو رویه وجود یعنی، عالم غیب و شهادت است. یکی از کارآمدترین و کاربردی‌ترین تقسیمات وجود، تقسیم به «غیب و شهادت» [۸، ص ۳۱۴] یا «پنهان و پیدایا» یا «باطن و ظاهر» است. کمتر مرزبندی‌ای می‌توان یافت که تناسبش با آگاهی، چنین نزدیک، تنگاتنگ و کاربردی باشد. گو این‌که فهم و تبیین نظریه تعین اول، بستگی مستقیم به شناخت غیب و شهادت دارد و در این میان آنچه شایسته بررسی این موضوع است دیدگاه عارفانی است که به

۱. یعنی، غیب مطلق. شاید بتوان نظریه‌ای که قونیوی در *مفتاح الغیب*، مبنی بر اینکه خداوند در خلقت انسان به دو جهت نظر داشته یکی وجهه حقی و دیگری خصوصیات انسانی با این مرز و کرانه تطبیق کرد.

۲. پارمنیدس در شعر معروفش، هستی را همچون کره‌ای توپر فرض کرده است.

نوعی با افکار ابن عربی ارتباط دارند؛ از جمله، قونیوی، فرغانی و برخی دیگر از شارحان *فصوص الحکم* است.^۱

تبیین قونیوی از تعیین اول، مبتنی بر تقسیم هویت بی نام و نشان بر غیب و شهادت است که مسئله‌ای درونی و ذهنی است. صدرالدین قونیوی، در *اعجازالبیان* و *مفتاح الغیب*، هر یک از دو سمت «غیب و شهادت» را «شطر»^۲ نامیده است. گویی آگاهی، حقیقت یکنواخت را به دوپاره یعنی، «پاره‌ای نهان در غیب و پاره‌ای مشهود در شهادت» تقسیم می‌کند. همچون افقی که بخشی از آن در نور و بخشی در ظلمت قرار دارد. او «شطر شهادت» را متعین می‌نامد و می‌گوید این شطر علامت شطر دیگر است.

وَتَسْمِيَتَهُ شَطْرًا لَيْسَ لِتَعْيِينِهِ وَتَقْيِيدِهِ، بَلْ لَمَّا تَعْيِينَ مِنْهُ شَطْرًا، صَارَ دَلِيلًا عَلَيْهِ؛
لَأَنَّهُ الْأَصْلُ، فَالْمُتَعَيِّنُ مِنْهُ دَلِيلٌ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ مُتَعَيِّنٍ. [۳۸، ص ۱۱۲].

انسان نه تنها نگهبان مرز است، که پدید آمده از آن و بازگشت کننده بدان نیز هست. نامی که قونیوی بر این مرز نهاده، «تعیین اول»^۳ است.

این پرسش که چرا آن حقیقت پیوسته «بی نام» که در غیب بی خبری غنوده بود، به شهادت آمد؛ و به عبارت دیگر، گذر از این مرز چگونه اتفاق افتاد؟ از مباحث دلکشی است که به رغم ارتباط با موضوع پرداختن به آن ما را از هدف اصلی باز می‌دارد. در یک نگاه کلی به متون عرفان و فلسفه اسلامی، سه پاسخ می‌توان بدین پرسش داد: «فیض، حب و آگاهی» که البته بیشتر به صورت ترکیبی از دو یا هر سه، مطرح شده‌اند، و ما فقط به یک عبارت از ابن عربی در این باب بسنده می‌کنیم؛ فَأَنَّ الْحَرَكَةَ أَبْدَاءً هِيَ حُبِّيَّةٌ ... أَنْ الْأَمْرَ حَرَكَةً عَنِ سُكُونِ فَكَانَتْ الْحَرَكَةُ الَّتِي هِيَ الْوُجُودَ الْعَالَمِ، حَرَكَةَ حُبٍّ، وَقَدْ نَبَّهَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيَّ ذَلِكَ «كُنْتَ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ». [۱۸، ص ۱۹۰].

۱. تاکنون بیش از صد و هشتاد شرح به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی بر *فصوص الحکم* ابن عربی شناسایی شده است.

۲. شطر: یعنی جزء، قسمت، جانب.

۳. جرجانی در *کتاب التعريفات*، ص ۲۰ در تعریف «برزخ» به تعریف «تعیین اول» اشاره و می‌نویسد: «البرزخ الجامع هو الحضرة الواحديّة والتّعيّن الأوّل الّذي هو أصل البرازخ كلّها، فلّهذا يُسمّى «البرزخ الأوّل الأعظم والأكبر».

تعیین اول از نگاه ابن عربی

مطابق آنچه اشاره شد، روشن است که انتظار یک نظریه نظام‌یافته از ابن عربی درباره «تعیین اول» دور از انتظار است. کاری که می‌توان کرد این است؛ نظر او در قالب گفتمان شاگردان و شارحانش مورد توجه قرار گیرد و یا سخنان پراکنده او در شبکه‌ای از مفاهیم ارائه شده و با تحلیل و توجیه مقصود او فهم‌پذیر شود.

چنانکه گذشت، در آثار ابن عربی، به جز یک مورد، به‌صراحت اشاره‌ای به «تعیین اول» نشده است.^۱ اما اصطلاحات و یا عباراتی را به کار برده که شارحان مکتب او، چنین مواردی را با «تعیین اول» تطبیق داده‌اند.^۲ سیر منطقی مباحث اقتضاء می‌کند که نخست آن اصطلاحات و عباراتی که احتمال داده می‌شود در تبیین «تعیین اول» آورده بیان، و سپس به بیان کلمات برخی از شارحان وی پرداخته شود. اما نخست، ببینیم همان یک موردی را که ابن عربی کلمه «اول التعینات» را به کار برده، چقدر به آنچه قونیوی و دیگران از اصطلاح «التعیین الاول» ارائه کرده‌اند، نزدیک است. ابن عربی پس از اشاره به اصطلاح «حقیقة الحقائق»^۳ - شارحان افکار وی، آن را بر «تعیین اول» و «عقل اول»^۴ و دیگر اصطلاحات مترادف، منطبق دانسته‌اند - می‌نویسد: «وزدنا نحن حقیقة الحقائق... و ما ذکرها أحد من أرباب النظر إلّا

۱. در ادامه ذیل عنوان «آخرین سخن» به این مورد خواهیم پرداخت.

۲. چنین اتفاقی هم پیرامون «اصالت الوجود و اصالت الماهیت» در آثار ابن سینا و شیخ اشراق رخ داده است. این مسئله برای این دو حکیم الهی به‌عنوان یک مسئله محوری و مستقل مطرح نبوده است. بلکه پیروان هر مشرب فلسفی از اشارات و کنایات برخی از عبارات آنان، این مسئله را به آن‌ها نسبت داده‌اند.

۳. ملاصدرا هم در حاشیه خود بر حکمة الاشراق، می‌نویسد: «و كما أن ذاته تعالی أصل الذوات و «حقیقة الحقائق» ففعله - وهو إفاضة الخير ونشر الجود والرحمة على كل موجود - أصل الأفعال، فلا فعل إلا فعله» نک: شرح قطب‌الدین شیرازی، چاپ سنگی، ص ۳۹۱. اول مقاله سوم.

۴. پاره‌ای بر این باورند که مراد ابن عربی از «حقیقة الحقائق» عقل اول است. نک: تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۱، ص ۵۱۳. میرزا مهدی آشتیانی در حاشیه ج اول/سفر، چاپ سنگی در شرح این بیت میرداماد می‌نویسند: «نونان نونان لم یکتبهما قلم / و فی کل من النونین نونان»، قیل المراد بالنون الأول، التعیین الأول الذي فيه التعیین الثانی والفیض المنبسط أو الأعیان الثابتة، والمراد بالنون الثانی نون الإنسان الكامل... نک: جذوات و مواقیت، ص ۲۸۱ - ۲۸۲؛ جرجانی در کتاب التعریفات، «حقیقت محمدیه» را ذات به‌علاوه التعیین الأول دانسته که همان «اسم اعظم» باشد.

أهل الله»^۱. [۸، ص ۷۲]. این اشاره نشان می‌دهد که ردیابی موضوع مورد بحث در آثار پیش از ابن عربی، کار آسانی نیست. در این زمینه شایسته است به اولین جمله خطبه *الفتوحات المکیه* توجه شود: «الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدمٍ و عدمه». خود وی در شرح این عبارت، می‌نویسد^۲، همه موجودات چه اجناس و چه اشخاص، از «وجود» سرچشمه گرفته‌اند؛ زیرا اصل همه اینها «عماء» که همان «نفس رحمانی»^۳ است، [۶، ص ۳۱۰] ولی چون اشیا «عین ظاهره» ای در «عماء» نداشتند، می‌توانیم بگوییم معدوم بودند، و از عدم به وجود آمدند، اما نه «عدمی» که امکان وجود یافتن نداشت؛ بلکه عدمی که می‌توانست موجود بشود و این همان «ثبوت» است. سپس، در ادامه می‌نویسد: وهو قولنا في أول هذا الكتاب: الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدمٍ و عدمه. عن عدمٍ، من حيث أنه لم يكن لها عین ظاهره، وعدمه، وعدمُ العدم وجود؛^۴ أي وإن لم يكن لها عین، فهذه العین من وجودٍ ظهرت على الحقیقه. فأعدمَت العدم الأول الذي أثبتته بنسبه ما. فهو من حيث تلك النسبه ثابت،^۵ ومن هذه النسبه الأخرى منفي. وإذا تحققت هذا، فإن شئت قلت: هو عن عدمٍ، وإن شئت قلت: هو عن وجودٍ؛ بعد علمك بالأمر على ما هو عليه. ولولا قوه الخيال ما ظهرت من هذا الذي أظهرناه لكم شيء [۶، ص ۳۱۰-۳۱۱].

اگر عماء «وجود» است و [۷، ص ۳۲۶، ۳۶۳] عین حقی که همه چیز از آن آفریده شده، چگونه می‌توان گفت که اشیا از عدم پدید آمده‌اند؟ پاسخ ابن عربی شفاف نیست، برای این که رابطه عدم اشیا با «عماء» را روشن نکرده، ولی می‌توان سخنان وی را بازسازی کرد. وی در عبارت صدر کتاب می‌گوید: «عن عدمٍ یعنی: «من حيث أنه لم

۱. «ما» نافیه است، چون پس از آن «إلا» آمده است.

۲. ابن عربی در دو جا از *الفتوحات المکیه*، این خطبه را شرح کرده است.

۳. نفس رحمانی، همان تفصیل تعین اول و وجود عام است که بر اعیان موجودات، گسترانده شده و همه ممکنات را دربر گرفته است. به عبارت دیگر، نفس رحمانی عبارت از ظهور حق به صورت ممکنات و افاضه وجود بر جمیع موجودات است. این ظهور حق را در صور، مظاهر نفس رحمانی گفته‌اند و تشبیه به نفس انسان کرده‌اند. نک: لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۶. البته این اصطلاح نخستین بار در حدیثی منسوب به جناب رسول الله آمده است «إني لأجد نفس الرحمن بأتيني من قبل اليمن» (نک: ابن ابی جمهور احسائی، *عوالي اللئالی*، ج ۱، ص ۵۱)

۴. یعنی عدم اول را معدوم قلمداد کرد، و عدم آن عدم را وجود پنداشت. (دقت و تامل شود).

۵. یعنی از آن نسبتی که وجود سریان پیدا کرده است.

یکن لها عین ظاهره»؛^۱ چون اعیان اشیا در «عماء» ظاهر نبودند، می‌توان گفت، اشیاء از اعدام شمرده می‌شوند. از سوی دیگر، معنای «عدمه» هم «وجود» است، چون عدم عدم، همان وجود است. پس خدا اشیا را از «عماء» که در آن معدوم بودند پدید آورد و این عمل دو جنبه دارد؛ یکی این‌که، از همان عدم پدیدشان آورد، و دوم این‌که، با نابود کردن آن عدم، یعنی از وجود، ایجادشان کرد. پس، ایجاد در معنای اول امری ثابت و در معنای دوم امری منفی است. حال که اصل مطلب دانسته شد، به کمک قوه خیال می‌توان گفت: «ایجاد از وجود است، و باز می‌توان گفت از عدم است.»

حال می‌پردازیم به بررسی کلماتی که در آثار ابن عربی در ارتباط با «تعین اول» آمده است. یکی از اصطلاحات، اصطلاح حقیقة الحقائق است.

این اصطلاح، در اوایل فصّ آدمی فصوص الحکم، [۱۸، ص ۳۶] آمده و چندان بر «تعین اول» آن‌گونه که شارحان تفسیر می‌کنند، منطبق نیست [۴۲، ص ۳۵۷]. در الفتوحات المکیه، تنها توصیفی که از «حقیقة الحقائق» شده، جامعیت بین «حادث و قدیم» است، در حالی که در ذات خود «نه حادث و نه قدیم» است.^۲

اوایل باب ششم الفتوحات المکیه [۴۲، ص ۳۵۸]، حقیقت کلیه‌ای را توصیف می‌کند که می‌توان با «تعین اول» تطبیق داد [۴۲، ص ۳۵۷]. ضمن این‌که از این «حقیقت کلیه» به‌عنوان «معلوم دوم» یاد می‌شود، در مقابل «معلوم اول» که وجود مطلق حق است^۳ [۱۰، ص ۱۵۱]. این در حالی است که در جای دیگر «حقیقة الحقائق» [۵، ص ۱۱۸ - ۱۱۹؛ ۶، ص ۴۳۳]، را «معلوم چهارم» می‌داند [۱۳، ص ۲۲۹]. چنانکه ملاحظه می‌شود، نوشته‌های ابن عربی در این باره، نیز آشفته است. او از یک سو، اصطلاح مورد بحث را افزوده خود می‌داند و از سوی دیگر، یک جا آن را «معلوم دوم» و جای دیگر «معلوم چهارم» می‌نامد. این آشفستگی تطابق اصطلاح «حقیقة الحقائق» را با «تعین اول» دچار مشکل می‌کند. با این تفسیر، «حقیقة الحقائق» چه معلوم دوم و چه معلوم چهارم قلمداد شود، نمی‌تواند «تعین

۱. در واقع عین ثابتش در آنجا بوده و عینی که ظاهر بوده وجود نداشته است.

۲. ابن عربی هر جا این اصطلاح را به کار برده با همین تعبیرات بوده است.

۳. در نسخه‌های چاپی الفتوحات المکیه، برای این بند، عنوان: ذکر «حقیقة الحقائق» گذاشته شده که به‌نظر می‌رسد از ابن عربی نباشد.

اول» باشد، زیرا چنانکه گفته شد پیش از «تعیین اول» هیچ معلومی نداریم؛ بنابراین، دوم یا چهارم بودنش نیز مشکلی را حل نمی‌کند.

اصطلاح دیگر، اصطلاح «حقیقة الکلیه» است. ابن عربی در باب ششم حقیقة کلیه‌ای را توصیف می‌کند که می‌توان گفت مقصودش همان «حقیقة الحقائق» است و توصیفی است جان‌دار و پرمایه که می‌تواند باعث پیدایش معنا و لفظ «تعیین اول» در ادبیات او باشد. وی می‌گوید:

و معلوم ثانٍ، وهو الحقیقه الکلیه الّتی هی للحقّ وللعالم، لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم، هی فی القَدیم إذا وُصِفَ بها قَدیمه، و فی المُحدَث إذا وُصِفَ بها مُحدَثه، لا تعلم المعلومات قَدیمها وحَدیثها حتّی تُعلم هذه الحقیقه، ولا تُوجد هذه الحقیقه حتّی تُوجد الأشياء الموصوفه بها... فمن هذه الحقیقه وُجد العالم بوساطه الحقّ تعالی و لیست بموجوده... وكذلك لتعلم أيضاً إنّ هذه الحقیقه لا تتّصف بالتقدّم علی العالم ولا العالم بالتأخّر عنها ولكنها أصل الموجودات عموماً، وهی أصل الجواهر و فلك الحیاه والحقّ المخلوق به و غیر ذلك،^۱ وهی الفلك المحیط المعقول. فإن قلت أنّها العالم صدقت، أو أنّها لیست العالم صدقت، أو إنّما الحقّ أو لیست الحقّ صدقت؛ تقبل هذا کلّه و تتعدد بتعدد أشخاص العالم، و تتنزه بتنزیه الحقّ، وإن اردت مثالها حتّی یقرب إلی فهمک، فأنظر فی العودیّه فی الخشبه والکرسی والمنبر والتابوت...^۲ [۱۱، ص ۱۱۹؛ ۱۲، ص ۲۲۹].

به نظر می‌رسد نظریه «تعیین اول» از تامل در معانی این بند شگفت از *الفتوحات المکیه*، پدید آمده باشد؛ اما این نظریه نمی‌تواند همه حقایق متن یاد شده را در برگیرد. نخست، باید دید که «الحق» که به وساطت او، عالم از حقیقه کلیه پدید آمد، چیست؟ تردیدی نیست که براساس سیاق عبارت، از «حقیقه کلیه» متمایز است؛ برای اینکه فاتح

۱. یعنی المخلوق به کُلّ شیء.

۲. کل عبارت ذکر شد و در ادامه به شرح فقرات آن می‌پردازیم. به نظر می‌رسد عبارتی کامل‌تر از این عبارت در توضیح «حقیقة الحقائق»، نباشد. قونیوی هم در *مفتاح الغیب* همانند این عبارت را به اختصار آورده است. «إنّه واحدٌ وحدهٌ حقیقیة ... الخ» نک: *مفتاح الغیب*، شرح آن *مصباح الأتس*، ص ۱۹.

فتوحات آن را در «معلوم اول» جای داده و حقیقه کلیه را «معلوم دوم» می‌داند. اگر این «الحق» معلوم اول است، پس بر «شطر غیب» منطبق نیست؛ چون شطر غیب را «معلوم» نمی‌توان نامید و پیداست که «تعین اول» هم نمی‌تواند باشد، از آن جهت که با همهٔ مراحل عالم در آمیخته است.^۱ از طرف دیگر، حقیقهٔ کلیه موصوفه، شطر غیب نیست، چون معلوم دوم است و انطباقش بر «تعین اول» نیز چندان دقیق نیست؛ به لحاظ این که «تعین اول»، اولین مرحله پیدایش است و تمایزات خلقی در آن لحاظ نشده است. از این گذشته، ابن عربی به گونه‌ای از آن سخن گفته که صاحبان نظریهٔ «تعین اول» از هویت غیبی و شطر غیب، سخن گفته‌اند.^۲

بنابراین، بیان ابن عربی را نمی‌توان اظهار مستقیم چیزی که «تعین اول» می‌نامیم دانست؛ این بیان چنان است که گاه تا مرز اشاره به «تعین اول» پیش می‌رود و گاه از دوسویش درمی‌گذرد. چنین وضعی البته طبیعی است و همیشه شرح ما قبل از «اصطلاح» درباره معنایی که آن «اصطلاح» از آن گرفته شده، آشفته و نادقیق است.

اما پاراگراف نقل شده، بسیار پیچیده و پرمطلب است و از همین رو، در اینجا نکات برجسته‌اش را سیاهه و بقیه را به خود کتاب وامی‌نهیم. در این عبارت «حقیقهٔ کلیه» به چندین وجه قابل تفسیر است.

یکم: شامل حق و خلق، هردو است. آیا شامل همان حقی است که «معلوم اول» و واسطه ایجاد عالم از خودش بود؟ یا آن چنان که قونیوی می‌گوید: مراد این است که هر متعینی، در ذات خود غیر متعین را نیز شامل است؟^۳

۱. چون در اینجا جریان و سریان عالم را توضیح می‌دهد. بنابراین نمی‌تواند «تعین اول» باشد.

۲. گذشت که گفتند نه حادث، نه قدیم، نه موجود و نه معدوم.

۳. البته شاید بتوان گفتار صاحب فتوحات که در مواردی «حقیقه الحقایق» را به حق و در مواردی به خلق، تطبیق می‌کند، چنین توجیه کرد که در آن جا که «حقیقه الحقائق» را به ذات الهی که همان احدیت باشد، انطباق می‌دهد، در چنین مواردی مراد وی به اعتبار مفیض بودن حضرت حق است و به اعتبار مفاض بودن همان عالم و کثرات است، و تعبیر به معنای دوم، یعنی مقابل ذات احدیت صرف که وحدت صرف است زیاد مشاهده می‌شود و این اهل معنا راست است که به مورد خود شناخته و تشخیص دهند، ولی چه جای سخن است به جز سخن اهل سخن آن گاه که نوبت به تعین ثانی رسید می‌گوید: **دل از من برد و روی از من نهان کرد / خدا را با که این بازی توان کرد.**

دوم: حقیقت کلیه نه حادث است، نه قدیم؛ هم حادث است، هم قدیم. این اوصاف را می‌توان وصف «تعیین اول» دانست و پیشتر بیان شد که مراتب تعینات در «تعیین اول» منتفی است گرچه همه از آن نشأت می‌گیرند.^۱

سوم: حقیقت کلیه نه موجود است و نه معدوم. این ویژگی را از دو جنبه می‌توان نگریست. اول اینکه با «تعیین اول» ناهماهنگ است و بیشتر بر «هویت غیبی» صادق است که حتی از وصف وجود و عدم نیز رهاست. این که چیزی نه موجود است و نه معدوم، نشان دهنده این است که آن چیز، فراتر از هستی است؛ در حالی که گفته شد تعین اول «هست» محض است؛ یعنی «هست» بدون هیچ چگونگی. جنبه دوم این است، که هستی محض را می‌توان گفت «نیست» یا «نیستی است». بنابراین، «تعیین اول» از آن جهت که اولین نقطه تمایز از غیب مطلق است، صرف‌الوجود است، ولی از آن جهت که «صرف بودن» چیزی، به معنای هیچ صورتی از آمیختگی نداشتن است، همان «نبودن» است. برای وجه دوم، شاهی در همین متن هست که در ادامه می‌آید.

چهارم: هیچ معلومی دانسته نمی‌شود، مگر این که این معلوم دانسته شود. معنای این جمله این است که چون یک «حقیقه کلیه» در همه صور متکثره معقوله وجود دارد، پس بی‌دریافت آن حقیقت، صور شناخته نخواهند شد؛ اگر صور، شناختنی باشند، توسط شناخت آن حقیقت شناخته می‌شوند؛ برای شناخت صور باید از صورت خارج و به فراسوی آن رسید.

قونیوی، هم در *مفتاح الغیب* و هم در *نصوص* [۳۸، ص ۶۸ - ۶۹] می‌نویسد: تا هنگامی که ادراک، به فراسوی شیء - آنجا که آن شیء دیگر نیست - نرسد، آن شیء ادراک نخواهد شد. فراسوی صور این عالم، یک «حقیقت کلیه» است؛ پس تا وقتی آن ادراک نشود، صور فهمیده نخواهد شد. این مطلب را با مثال معروف مثنوی معنوی نیز می‌توان بیان کرد. در آن تمثیل، که در دفتر سوم مثنوی آمده، شخص تا «پیل» را ندیده باشد، از درک حقیقت گوش و شکم و پای پیل، عاجز می‌ماند؛ درک این اعضا زمانی میسر است که شخص بداند این، «پای» پیل، «شکم» پیل یا «گوش» پیل است. چنین «اضافه» ای در اینجا ضروری است. هنگامی که پیل را ندیده‌ایم، اعضا را کثیر می‌بینیم و

۱. ابن بند تا حدودی قابل تطبیق با تعین اول است.

می‌خواهیم آن‌ها را در «کثرت» درک کنیم؛ در حالی که ادراک با کثرت صرف، تحقق نمی‌یابد. چنانکه با وحدت صرف هم ادراک نخواهیم داشت.^۱ راز مسئله اینجاست که وقتی پیل را دیدیم، نمی‌گوییم اعضا و کثرت، محو شده و تنها پیل است که وجود دارد؛ اعضا، در صورت مشاهده پیل، محو نمی‌شوند، بلکه معنای دیگر می‌یابند؛ در نتیجه، آنچه «ستون» نامیده می‌شد، «پای پیل» و آنچه «باد بزن» نامیده می‌شد، «گوش پیل» و آنچه «دیوار» نامیده می‌شد، «شکم پیل». در این صورت، چیزی که در برابر خود داریم، نه کثرت وجود و نه وحدت وجود، بلکه «توحید وجود» است.^۲

پنجم: حقیقة کلیه یا حقیقة الحقائق موجود نمی‌شود، مگر این‌که اشیایی که موصوف بدان هستند، موجود باشند. این نکته، یکی از عجایب اندیشه ابن عربی است. وی به‌طور کلی بر این باور است که مراتب وجود، همه «معقول» اند؛ بدین معنا که «مرتبه»، مفهومی است مستنبط که تنها در ذهن وجود دارد^۳ و هر حکمی برخاسته از «مرتبه» است، در حالی که «وجود»، بی حکم و اثر است. در *فصوص الحکم* می‌نویسد: عالم با «مرتبه» اش، چیزی (حق) را که نمی‌توان مسخر نامید، در تسخیر خود دارد [۱۸، ص ۱۸۰]. در جای دیگر تصریح می‌کند: «قد ذکرنا فی الفتوحات المکیه أنّ الأثر لا یکون إلّا للمعدوم لا للموجود» [۱۸، ص ۱۶۳]. وی این مراتب را که گاهی با وصف «المعقوله» همراه است، در کتاب‌های خویش ذکر کرده و در *فصّ آدمی فصوص الحکم*، چگونگی استخراج آن‌ها را از امور واقعی بیان کرده است. نکته تازه در این جا این است که وی معمولاً «وصف معقولیت» را برای مراتب ماسوای ذات به کار برده است.^۴ اما در بحث کنونی، برعکس، کثرات خارجی را اساس گرفته و «حقیقة الحقائق» را که اصل همه است، «معقول» می‌داند. در چند جای *فصوص الحکم* اشاره‌ای به همین نکته غریب شده است. از جمله در *فصّ موسوی*:

۱. در آثار افلاطون به این مطلب اشاره شده است.

۲. جمله نقل شده از امام حسین، علیه‌السلام، در *تحف العقول* ص ۲۴۵ را نیز می‌توان بدین رمز پی برد، آن‌جا که می‌فرماید: «بِهِ تَوْصَفُ الصِّفَاتُ لَا بِهَا يَوْصَفُ، وَبِهِ تُعْرَفُ الْمَعَارِفُ لَا بِهَا يُعْرَفُ».

۳. مثل مراتب اعداد.

۴. از اسماء تا اعیان خارجی.

«فكان الحقُّ مجلَى صُور العالم مع الأحديّة المعقوله» [۱۸، ص ۱۸۷]. در اینجا احدیت، امری ذهنی و مستنبط از کثرات است. این مسئله البته بی‌منا نیست؛ زیرا نخست ابن‌عربی می‌گوید: لا يُشاهد الحقّ مجرداً عن الموادّ أبداً، فإنَّ الله بالذات غنی عن العالمین [۱۸، ص ۲۰۴]. قونیوی هم در *اعجاز البیان*، همین حکم را به ادراک هر حقیقت بسیط تعمیم داده [۳۸، ص ۵۱-۵۲].

ششم: حقیقت کلیه یا «حقیقة الحقائق»، با تمام حقیقتش به دلیل تجزیه‌ناپذیر بودنش در همه صور ممکنات جاری و ساری است. در این صورت، همه چیز با هم از حیث «وزن وجودی» برابر خواهد بود و هر مرتبه‌ای از مراتب هستی، در آن واحد، هم مبدأ و هم مقصد و هم بین مبدأ و مقصد است؛ چنانکه هیچ نقطه‌ای از دایره را در آغاز و انجام بودن، برتری نیست. از این‌رو، تفاوت در اشیا و مراتب وجود، به اعتبار «زمان، سرعت و فرصت» خواهد بود.

هفتم: براساس براهین نمی‌توان آن را مجرد از صورت دانست. در این نکته، دو احتمال نهفته است؛ یکی این‌که، عقل راهی برای درک حقیقت آن ندارد، و برای دریافتش باید راهی دیگر جست. دیگر این‌که، «دلیل» و «برهان» در این‌جا به‌منظور تقابل با «کشف» و «شهود» نیامده باشد؛ بلکه به‌عنوان تنها توان شناخته شده آدمی مورد نظر باشد؛ یعنی حقیقت مجرد و به‌تعبیر افلاطونی، «مثال» آن را نمی‌توان شناخت.

هشتم: از این حقیقت، عالم به وساطت حق، ایجاد شد در حالی‌که این حقیقت خودش موجود نبود. می‌توان چنین معنا کرد که حقیقت غیبی حق، از مجرای امری عدمی، جهان را پدید آورد. در این‌صورت، «حقیقة الحقائق» منطبق با «تعیین اول» و برزخیت اولی خواهد بود؛^۱ چون یک سویش «غیب حق» و دیگر سویش «عالم شهادت» است، و خود برزخی بین این دو است. البته مشکل این‌جاست که مبدأ و اصل نخستین اشیا، معدوم فرض شده؛ اگر مبدأ، امر عدمی باشد، تمام صور و جلوه‌هایش نیز باید

۱. إنَّ هذه النَّسبة السَّوائیة هی عین التَّعیین الأوَّل والبرزخیة الأولى الّتی هی الحقیقة الأحدیة وحقیقة الحقائق ... الخ. نک: مصباح‌الأنس، ص ۶۰۱.

مراتب معقوله یا نمود باشند.^۱ به عبارت دیگر، حقیقة الحقائق، پیش از عنایت و توجه یا وساطت حق، معدوم بود و عنایت حق آن را از هویت غیب خود ظاهر ساخت و سپس از مجرای آن، صور دیگر عالم را ایجاد نمود. این معنا در صورتی بر «تعین اول» منطبق است که بر «ایجاد» حقیقة الحقائق اشاره شده باشد و چنین اشاره‌ای در کلام صاحب فتوحات نیامده است. او می‌گوید، عالم به وساطت حق، از این حقیقت که موجود نبود، پدید آمد؛ آیا با ایجاد عالم، حقیقت مذکور پدید آمد یا هنوز هم معدوم است؟ کلام شیخ در اینجا ساکت است. مگر این که به کمک بندهای بعدی سخن او بگوییم، هویت عالم و حقیقة الحقائق، هردو به یک معناست.

اگر معنای اول را برگزینیم، تأکید بر معدوم بودن «حقیقة الحقائق» معنادارتر می‌شود و در این صورت باید چنین فهمید که «حق» با «عدم» ترکیب شد و مطلق با نسبی و نور با ظلمت درآمیخت و صور عالم پدیدار گشت. این نظریه در اندیشه بشر سابقه دارد، ولی کسانی که آن را مطرح کرده‌اند، یک طرف را «وجود» گرفته‌اند؛ در حالی که در «تعین اول» هویت غیبی را نمی‌توان امری وجودی حساب کرد و در عبارت شیخ نیز نمی‌توان به سادگی حکم کرد که حق^۲ همان هویت غیبی است که امر وجودی هم هست.

نهم: حقیقه کلیه را که اصل عالم است، نمی‌توان گفت مقدم بر عالم و عالم مؤخر از اوست. معیت حقیقة الحقائق با همه عالم، نتیجه می‌دهد که سرچشمه عالم از آن را نباید به معنای متعارف فهمید که ابتدا حقیقت بی‌نام و نشانی بود و هیچ چیز با او نبود، سپس صور متکثر بیکران از آن پدید آمد. ابن عربی در ادامه همین متن مورد بحث، «حقیقة الحقائق» را به حقیقت چوب که در تخت، میز و سایر مصنوعات چوبی قرار دارد، تشبیه می‌کند. اگر بگوییم، اصل عالم مقدم بر عالم نیست و عالم مؤخر از آن نمی‌باشد، باید تمثیل چوب را بدین صورت معنا کنیم که «چوب» خالص که صرفاً «چوب» باشد

۱. چنانچه همین تعبیر در *مفتاح الغیب* و شرح آن *مصباح الأناجیس* آمده است: الأول: إنَّ أوَّلَ متعین من غیب الهویة الوحده الحقیقة الذاتیه التي نسبة الأحدیة المسقطه للاعتبارات ونسبة الواحدیة المثبتة لجمیعها إليها علی السواء. الثانی: إنَّ هذه النسبة السوائیه هی عین «التَّعین الأول» و«البرزخیة الاولی» التي هی الحقیقة الأحدیة و«حقیقة الحقائق» القابلة لتجلی الواحد الأحد. نک: *مصباح الأناجیس*، چاپ جدید، ص ۶۰۱.

۲. یعنی همان معلوم اول از نظر او. یعنی آن‌جا که می‌گوید حق معلوم اول است نمی‌توان گفت همان «هویت غیبیه» است. چون آن «هویت» هیچ وصفی را نمی‌پذیرد.

نداریم، بلکه هر چوبی عبارت است از، «چیزی چوبی» که خود، مادهٔ ثانیه برای صورت دیگر می‌شود.^۱

البته، ابن عربی حق را چیزی جز «حقیقة الحقائق» در نظر گرفته است. او حق را «معلوم اول» و «حقیقة الحقائق» را «معلوم ثانی» دانسته؛ گرچه حقیقة الحقائق را به‌گونه‌ای شرح می‌دهد که به حق هم سرایت می‌کند. ولی به‌طور کلی در بینش ابن عربی - به‌ویژه در فصوص/الحکم - نظر غالب این است، که ذات حق با خلق یکی است و ظاهر و مظهر متحدند^۲ و «خدای شخصی» که در مذاهب سامی بر آن تأکید شده، همان «رب» در اصطلاح وی است. تلقی انسان‌ها از حقیقت، وجود است و بهره‌ای که هرکس از مطلق‌الوجود دارد. این اندیشه پیامدهای شگرفی دارد که به حذف الوهیت در هستی‌شناسی می‌انجامد [۴۰، ص ۹۸].

دهم: حقیقة الحقائق متعدد به اشخاص، موجودات و منزله به تنزیه حق است. این نکته نیز همچون نکتهٔ پیشین، بر یگانگی حق و خلق تأکید دارد و در تقسیم چهار پاره‌ای اولیه نمی‌گنجد. در این جا یگانگی چنان است که هم تنزیه و هم تشبیه را می‌توان در آن یافت. اگر رسالهٔ الأحدیه ابن عربی به‌طور عمیق بررسی شود، به همین مطلب می‌رسیم. اینجا «احد» به صورت «واحد» در همهٔ مراتب سیر می‌کند در حالی که هر مرتبه‌ای عبارت از حقیقت «واحد» است؛ واحد، در عین حال که به همهٔ صور درمی‌آید، همواره بر «واحدیت»، بلکه بر «احدیت» خویش است. واحد هیچ‌گاه چیز دیگر نمی‌شود و جز در خویشتن نمی‌آراند. واحد، به مقدار واحد، در مرتبهٔ واحد، به‌صورت واحد تکرار می‌شود و محصولی واحد در بردارد.

این ده نکته مواردی بود که از پاراگراف نقل و استنباط شد. در اشارات انگشت‌شماری که به «حقیقة الحقائق» در *الفتوحات المکیه* شده، «جامعیت حدوث و قدم» تنها صفتی است که در همهٔ موارد ذکر شده، اما بیشترین توضیح درباره آن را در

۱. این سخن دو مسئله را به یاد می‌آورد: یکی، رابطه هیولی و صورت در فلسفه مشاء، که می‌گویند هیولی محلی است غیر مستغنی از صورت و در وجود خویش محتاج صورت است، و صورت در تشخیص خود بدان احتیاج دارد. دوم، دیرینگی عالم و دوام فیض است که در آن مفیض از فیض منفک نیست و برعکس.

۲. این همان نظریهٔ «وحدت وجود» است که تاروپود اندیشه ابن عربی را تشکیل داده است.

همان جایی داده که نقل شد و معلوم گردید که جنبه‌های کشفی و فلسفی قوی‌ای دارد. به دلایلی که در خلال بحث پیداست، حقیقة الحقائق، در زبان ابن عربی را نمی‌توان همان «تعین اول» قونیوی و فرغانی دانست.

به نظر می‌رسد بهترین تقریر «تعین اول» از آن فرغانی است که در *منتهی المدارک* آمده [۳۳، ص ۱۵۹] و فناری نیز آن را در *مصباح الأَنس* نقل کرده است [۳۴، ص ۶۰۱]. بیان فرغانی بسیار دقیق و پخته به نظر رسیده و نشان می‌دهد، احتمالات و دغدغه‌های زیادی را پشت سر گذاشته است. وی می‌گوید:

إِنَّ أَوَّلَ مُتَعَيِّنٍ مِنْ غَيْبِ الْهَوِيَّةِ الْمَثْبُتَةِ الْوَحْدَةِ الْحَقِيقِيَّةِ الْذَاتِيَّةِ الَّتِي نَسَبَهُ الْأَحَدِيَّةِ الْمَسْقُطَةَ لِلْاِعْتِبَارَاتِ وَنَسَبَهُ الْوَاحِدِيَّةِ الْمَثْبُتَةَ لِجَمِيعِهَا إِلَيْهَا، عَلَى السَّوَاءِ^۲ [۳۴، ص ۶۰۱؛ ۳۳، ص ۱۵۹]. نخستین چیزی که از غیب هویت تعین پذیرفت وحدت حقیقی ذاتی است که نسبت احدیت، که از بین برنده تمام اعتبارات است، و نسبت واحدیت، که اثبات کننده تمام آن‌هاست، به آن برابر است.^۳

این تعریف، یک توصیف خشک و خنثی از اولین رویداد، که هستی محض باشد، ارائه داده است. در این جا بیان نشده که چرا و چگونه این اتفاق افتاده است. یکی از پیش فرض‌های ذهنی این تعریف، این است که از هویت غیبی که هیچ وصف و اشاره‌ای نمی‌پذیرد، یک‌باره پدیدهٔ مرکبی به وجود نمی‌آید. بنابراین، اولین ظهور نه «احدیت»

۱. البته چنانکه تاکنون تأکید شده است، اصطلاح «التَّعْيِينُ الْأَوَّلُ» از قونیوی است. هر چند وی در *اعجاز البيان* تصور چندان روشنی از آن به دست نمی‌دهد؛ ولی در *كتاب الفکوک* و *نصوص و نفعات الهیة* و *مفتاح الغیب*، اصطلاح را فنی‌تر به کار می‌برد؛ گرچه در *مفتاح الغیب* نام «التَّعْيِينُ الْأَوَّلُ» یافت نشد. نمونه آشفستگی در معنای «تعین اول» که توسط قونیوی صورت گرفته را در *مصباح الانس*، ص ۲۰۵ - ۲۰۶، ببینید.

۲. عبارت فوق از *مصباح* نقل شد، چون به نظر می‌رسد در مجموع سنجیده‌تر و روان‌تر از متن چاپ شده فرغانی است. عبارت مذکور، در *منتهی المدارک*، ج ۱، ص ۱۵۹ چنین است: «إِنَّ أَوَّلَ مَا تَعَيَّنَ مِنَ الْغَيْبِ الْحَقِيقِيِّ إِنَّمَا كَانَتِ الْوَحْدَةُ الْحَقِيقِيَّةُ الْذَاتِيَّةُ، الَّتِي نَسَبَتِ الْوَاحِدِيَّةَ الْمَسْقُطَةَ لِلْاِعْتِبَارَاتِ وَنَسَبَتِ الْوَاحِدِيَّةَ الْمَثْبُتَةَ لِجَمِيعِهَا إِلَيْهَا عَلَى السَّوَاءِ». قونیوی در *كتاب الفکوک*، ص ۲۵۸. تعین اول را بعد از احدیت ذات دانسته که این مغایر دیدگاه وی در دیگر کتاب‌ها و نیز تعریف فرغانی است. نک: *مصباح الأَنس*، ص ۳۱۵ - ۳۱۶.

۳. اینکه حقیقتی فاقد تعین باشد و در عین حال پذیرای هر تعینی باشد، فلوطین به بهترین عبارت بیان کرده است. «الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، وليس كشيءٍ من الأشياء بل هو بدء الشيء، وليس هو الأشياء، بل الأشياء، كلها فيه ... الخ. نک: *دورة آثار فلوطین*، ج ۲، ص ۶۸۱.

است و نه «واحدیت»، زیرا «احد» بودن، غیر از «بودن» تنهاست و «واحد» بودن نیز همچنین. «احد بودن»، به هر حال با صفتی همراه است. احدیت یعنی، لحاظ ذات به گونه‌ای که اعتبارات اسمایی و صفاتی در آن مستهلک باشد؛ از طرف دیگر، واحدیت یعنی، اعتبار ذات با لحاظ کثرت اسمایی و صفاتی. بنابراین، از احدیت، واحدیت بیرون نمی‌آید و برعکس، چون این دو، دو لحاظ متفاوت‌اند؛ در نتیجه، باید حقیقت سومی را در نظر بگیریم که نه متصف به احدیت باشد و نه متصف به واحدیت تا هر دو لحاظ را بتوانیم از آن استخراج کنیم.^۱

در اینجا شایسته است همان «شطر غیب و شطر شهادت» قونیوی دوباره در نظر گرفته شود. اولین نقطه «شطر شهادت» چیست؟ پاسخ فرغانی این است که نقطه آغاز، یک نوع وحدت حقیقیه‌ای است که «احدیت و واحدیت» با آن نسبت مساوی دارند و فرضاً احدیت به او نزدیک‌تر از واحدیت نیست. لحاظ احدیت، اسقاط همه اعتبارات و نسب و لحاظ واحدیت، اثبات همه اعتبارات و نسب است؛ اما هر دو، نسبت به آن وحدت حقیقیه، بی‌معنا هستند.^۲ آن وحدت حقیقیه را هم می‌توان گفت احد و هم می‌توان گفت واحد است، و نیز می‌توان گفت هیچ یک از این دو نیست^۳ [۳۲، ص ۱۲۳؛ ۳۳، ص ۸؛ ۳۴، ص ۱۶۰]؛ همان قدر که واحد نیست، احد هم نیست و همان قدر که احد است، واحد هم هست. این «وحدت حقیقیه» چه می‌تواند باشد که چنین فراسوی احدیت و واحدیت است؟ این، اولین تعین و نقطه شروع «شطر شهود» است و جز «بودن» هیچ وصفی نخواهد داشت. این «بودن»، «بودن» چیزی یا «چیزی» بودن نیست. بلکه، صرفاً «بودن» است. «بودن» اولین محصول آگاهی و همچنین آخرین مقصد آگاهی است؛ آگاهی، امر غیبی را «هست» می‌کند، بعد نسب و مراتب و اعتبارات را بدان منسوب کرده، کثرات را پدید می‌آورد؛ سپس بار دیگر، کثرات را با القاء نسب و مراتب و اعتبارات می‌زداید و به «هست» می‌رسد.

۱. از وحدت مطلقه، دو چیز صادر می‌شود «واحدیت و احدیت». البته میرزاهاشم اشکوری این دو را یک چیز می‌داند و می‌گوید مثل بعلبک که دو کلمه به یک شیء دلالت دارد که در واقع «احدیت و واحدیت» دو چهره از وحدت مطلقه هستند.

۲. هر هویتی نسبت به منبع و مافوق خود، بی‌معناست و این عرصه را، عرض عریضی است که باید در جای دیگر بررسی شود.

۳. چون یکی اسقاط و دیگری اثبات است.

قونیوی بر این باور است که همه تعینات و از جمله «تعین اول» «نسبت»هایی بیش نیستند. کلمه «نسبت» در آثار ابن عربی و پیروان او فراوان یافت می‌شود. با تعمق در معنای «نسبت» و موارد کاربرد آن متوجه می‌شویم که نه تنها هرگونه «تعین و تشخیص» را می‌توانیم «نسبت» بنامیم، بلکه هر حکم و تصویری از وجود، جز نسبت، چیز دیگری نیست. به عبارت دیگر، وجود مساوی است با نسبت. اما «نسبت» امری ذهنی و به تعبیر ابن عربی امری «معقول» است. پس، «نسبت» با آگاهی پدید می‌آید و اگر آگاهی حذف شود، نسبتی نخواهد بود و در نتیجه، احکام وجود همه محو خواهد شد. از این‌رو، می‌توان گفت که ما در زمینه هوشیاری، از شبکه نسب، هویت مجهول بی‌نام را برای خویش می‌آفرینیم و جهانش می‌نامیم. پس همه هستی، تأویل چیزی است که فراتر از هستی است و این «تأویل» توسط انسان صورت می‌گیرد. به نظر می‌رسد مرزداری «غیب و شهود» توسط انسان، که قونیوی می‌گوید، همین است [۳۴، ص ۶۲۱؛ ۳۸، ص ۳۱].

انسان در این برزخیت اولی ایستاده، آن سویش «غیب مطلق» و این سویش «شهادت» با همه مراتب و محتویاتش خودنمایی می‌کند.

و أوّل التّعینات المتعلّقه النّسبه العلمیه الذاتیه، لکن باعتبار تمیّزها عن
الذّات بالامتیاز النّسبی لا الحقیقی. وبواسطه النّسبه العلمیه الذاتیه، يتعقّل
وحده الحقّ و وجوب وجوده ومبدئیهته.^۱ [۳۱، ص ۱۰۱].

فرغانی در منتهی‌المدارک پس از اشاره به «تعین اول» می‌گوید: «وعبر عنه بعض الأكابر، من حیث البرزخیه المذكوره بـ «حقیقه الحقائق». جندی در شرح خود بر فصوص‌الحکم، مکرر به یکی بودن «التعین الأوّل» و «حقیقه الحقائق» اشاره کرده و می‌نویسد: «وهو التعین الأوّل وحقیقه الحقائق الكبرى» «وتسمى حقیقه الحقائق الكبرى عندنا» [۳۸، ۷۸، ۷۰۷].

در آثار قونیوی مثل مفتاح‌الغیب و نصوص، اصطلاح «حقیقه الحقائق» به مفهوم «تعین اول» آمده است. ابن عربی نیز به میزان کمتری این اصطلاح را به کار برده [۵، ص ۴۹]؛ بنابراین، واژه «عندنا» که جندی به کار برده، باید به همه عرفا و پیروان ابن عربی

۱. این نکته در کلام ابن ترکه صریح‌تر است: «لاشکاً إنّ طرفی بطون الذّات وظهورها إنّما یتمایزان بحسب المدارک والمشاهد. نک: التمهید فی شرح قواعد التوحید، ص ۳۲۷ - ۳۲۸.

اطلاق شود نه تنها به شخص وی، تا بدین وسیله این نظر تا حدودی نظر بسیاری از عرفا قلمداد شود.

عماء و هباء

در اینجا شایسته است که به دو اصطلاح دیگر ابن عربی، یعنی، «عماء و هباء» هرچند به اجمال و البته تنها به آن بخش از اوصافی که با «تعیین اول» سنجیدنی است، اشاره شود.

الف) عماء^۱

عماء، که در لغت به «ابر بارانزا» اطلاق می‌شود و نخستین بار در روایات^۲ [۵، ص ۱۴۸] به کار رفته و سپس توسط عارفان مورد بحث قرار گرفته است. ابن عربی در الفتوحات المکیه می‌نویسد: «... فی عماء، وما تحته هواء وما فوقه هواء وهو أول مظهر الهی سَری فیهِ النور الذاتی، این عماء که نه بر فرازش و نه بر فرودش هوا نبود، نخستین مظهر الهی است که نور ذاتی در آن جریان یافت» [۵، ص ۱۴۸]. ابن عربی در دیگر کلمات خود عماء را این چنین تعریف می‌کند، دریای عماء، برزخ بین حق و خلق است [۵، ص ۶۱]، خداوند قبل از خلقت خلق، در عماء بود [۵، ص ۱۸۵]؛ عماء همچون «وجود» است که در نسبت با قدیم، قدیم و در نسبت با حادث، حادث است.

فالعماء من حیث هو وصفٌ للحق هو وصفٌ إلهی و من حیث هو وصف

للعالم هو وصف کیانی. فتختلف علیه الاوصاف لاختلاف أعیان

الموصوفین؛ [۷، ص ۷۵]

خداوند همه صور عالم را از عماء گشوده: «فَفَتَحَ اللهُ فِي ذَلِكَ الْعَمَاءِ، صُورَ كُلِّ مَا سِوَاهِ مِنَ الْعَالَمِ»؛ عماء خیالی محقق است، به همین دلیل، همه صور کائنات را می‌پذیرد و آنچه را نیست تصویر می‌کند و این نتیجه، اتساع وجود خیالی اوست. عماء ظاهر حق است؛ عماء همان «نَفْسِ رَحْمَانِي» است که به حرکت حبی از حق برآمده؛ همه

۱. العماء، در لغت هم می‌تواند مصدر و هم اسم مصدر باشد، به معنای همان نقطه تاریک و نقطه کوری. هباء، اسم ذات است، که در آیه قرآن هم آمده است.

۲. این حدیث در یک منبع شیعی، یعنی *عوالی اللئالی*، ج ۱، ص ۵۴ و چندین منبع اهل سنت. از جمله: سنن ترمذی، حدیث ۳۰۳۴ و مقدمه سنن ابن ماجه، حدیث ۱۷۸، و مسند احمد، حدیث سی ۱۵۵۹۹.

موجودات به «کن» یا «ید» یا «یدین» در عماء ظاهر شده‌اند؛ عماء نزدیک‌ترین موجودات به حق است؛ «خلاء» که امتداد موهوم در غیر جسم است، ظرف یا مکان عالم خلق است و عماء این خلاء را آباد کرده و «لو انعدم العالم، لتبین الخلاء»؛ عماء جوهر همه عالم است؛ [۱۱، ص ۳۶۳]. عماء خلای است که عالم پرش کرده [۱۲، ص ۲۸]؛ عماء آیین‌های است که چشم حق صور عالم را در آن می‌بیند [۱۴، ص ۱۶۴].

العماء هو الحق المخلوق به کلّ شیءٍ، وسمی الحق؛ لانه عین النفس والنفس مبطنون فی المتنفّس؛

ب) هباء

صور عالم در هباء خلق شده‌اند. آغاز آفرینش از هباء است. هباء اولین موجود عالم است؛ همچون، گچی که بنا آن را به اشکال مختلف درمی‌آورد. جوهر هباء، همان هیولی فلسفی است. هباء، نه موجود است و نه معدوم [۱/۶، ص ۱۰۲؛ ۹، ص ۳۹۷؛ ۱۰، ص ۱۵۰-۱۵۲؛ ۱۲، ص ۲۸، ۷۵، ۱۵۲].

اولین چیزی از عالم که خلاء^۱ را پر کرد، هباء بود [۱۱، ص ۱۷۵]. هباء گوهر تاریکی بود که خلاء پرش ساخت، سپس حق با اسم «التور» بر او تجلی کرد و نورانی شد و وجود گرفت [۱۲، ص ۲۸، ۵۹]. هباء بعد از عقل، نفس و طبیعت قرار دارد و از عماء آفریده شده است. اصل هر ظلمتی در عالم، هباء است که به مناسبتی که با نور دارد، صور نورانی را پذیرفت و منور شد [۱۱، ص ۳۱۴]. هباء «معقول» است [۱۰، ص ۲۱۶]. هباء با پذیرش صور، از «هباء بودن» بیرون نمی‌آید [۱۵، ص ۲۲].

الهباء مع کلّ صوره بحقیقتها؛ لا تنقسم ولا تتجزی ولا تتصف بالتقص،

[۹، ص ۱۵۵] والجسم القابل للشکل هو هباء، لانه الذی یقبل الأشکال

لذاته؛ فیظهر فیه کلّ شکل و لیس فی الشکل منه شیء. [۱۲، ص ۷۲].

این تصویر مجملی است از «عماء و هباء» که در *الفتوحات المکیه* به‌طور پراکنده آمده است و چنانکه پیداست، عناصر مشترک بسیاری در میان این تعاریف وجود داد که آن‌ها را به‌گونه‌ای به هم پیوند دهد. چنانکه ناسازگاری معنایی نیز در توصیف «عماء و

۱. وجه درست «خلاء» است. خلاً، به این شکل اشتباه است.

هباء» فراوان است اما چون ما را از هدف اصلی باز می‌دارد، از آن صرف نظر کرده فقط به شباهت‌های موجود بین «عماء و هباء» و «حقیقة الحقائق» اشاره می‌شود. چنانکه پوشیده نیست اتصاف به وجود و عدم، حدوث و قدم، جوهر اولیه کائنات بودن، معقول با متخیل بودن و...، چند نکته از میان ویژگی‌های «عماء و هباء»، به «تعین اول» شباهت می‌رساند. عماء برزخ بین حق و خلق است؛ عماء اسم «الظاهر» حق است؛ هباء آغاز آفرینش است و اولین چیزی از عالم است که خلاء را پر کرده است.^۱

چنانکه در تطبیق «حقیقة الحقائق» و «عماء» و «هباء» با «تعین اول» نیز دشواری‌هایی وجود دارد، از جمله این که «تعین اول» گرچه ظاهر لفظش نشان می‌دهد، اما تنها «اولین» بودن در ظهور نیست؛ اگر تنها همین بود، انطباق به راحتی صورت می‌گرفت. مشکل این است که «تعین اول» به گونه‌ای تعریف شده که دقت‌های به کار رفته در آن را نمی‌توان در اصطلاحات مذکور یافت. ضمن این که «تعین اول» با تعریفی که قونیوی و فرغانی از آن دارند، جنبه هستی‌شناختی بیشتری دارد تا نظریه‌پردازی‌های ابن‌عربی درباره پیدایش.

اتفاق «آگاهی بر خویشتن» هم فلسفی‌تر از حرکت حبی است و هم به راحتی از فعل ذات غیبی می‌تواند به فعل انسان بدل شود؛ یعنی روایتی درونی از هر انسانی دارد. اگر ما آگاهی حق بر خویشتن^۲ را به آگاهی انسان بدل کنیم، نیز «تعین اول» صحیح خواهد بود. به همین دلیل «تعین اول»، حقیقت انسان نیز هست؛ چه انسان مرزدار غیب و شهود، و برزخیت اولی بین غیب و همه ماسوی است. گرچه این سخن از سخنانی است که ابن‌عربی مرتب تکرار کرده، ولی او آن را در رابطه با آگاهی ذات بر خویش مطرح نکرده است.

۱. گرچه فاتح فتوحات در بیانی دیگر می‌گوید: ایجاد عالم سبب نشده که صفتی که جناب حق نداشته به او اضافه شود. پس او آن چنانکه بود، بود. ولی چنانکه اشاره شد. سخن روایی وجود ابدی و ازلی حق را در موردی به غیر از «تعین اول» بلکه به ایجاد عالم مربوط می‌نماید و حدیث مذکور را در همین رابطه مطرح می‌کند. نک: الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۳۳.

۲. یعنی در تعین اول رخ داده است. در پایان یادکرد این نکته ضروری به نظر می‌رسد و آن این که در این مقاله خیلی و یا اصلاً به دیدگاه‌های قیصری پرداخته نشده است. چون نگارنده بر این باور است که وی نتوانسته همانند فرغانی و یا قونیوی این مسئله را بررسی نماید. بر همین اساس، نیازی به ذکر دیدگاه‌های وی احساس نشد. والله اعلم بالصواب.

آخرین سخن و نتیجه بحث

همان طوری که ملاحظه شد در آثار ابن عربی به ویژه در *الفتوحات المکیه* واژه «التَّعین الأوَّل» نیامده است. اما وی در قالب واژگان دیگر همانند: «حقیقة الحقائق»، «حقیقة کلیه»، «عماء» و غیره آمده که شارحان مکتب او با تأویل و تفسیر این موارد را با تعیین اول، تطبیق داده‌اند. چنانکه تعبیر وی در رساله کوچک به نام *رساله فی أسرار الذات الإلهیه*: «وَأوَّلُ التَّعینَاتِ علمها بذاتها، فهذه الصَّفة تنزُّلها من الحضرة الأحدیة الذاتیه الَّتِی لا نعت لها، إلی الحضرة الواحدیه الَّتِی هی حضرة الأسماء والصفات، وتسمی الحضرة الإلهیه. [۱۶، ص ۱۹۸].

به نظر می‌رسد روشن ترین تعبیر یا اقوا شاهد است بر این که، مقصود شیخ از «الحضرة الأولى»، «أوَّلُ التَّعینَاتِ» همان موجودی است که اولین بار از غیب حقیقی صادر شده که همان «التَّعین الأوَّل» باشد، و «حضرة الإلهیه» همان «تعیین ثانی» که از آن به «حضرة الأسماء و الصفاه» هم تعبیر می‌کنند. پس در نتیجه، با توجه به این عبارت می‌توان گفت، «تعیین اول» یکی از دغدغه‌های فکری ابن عربی بوده ولو به صراحت نامی از آن نبرده است و در دایره تبیین مفاهیم و تفسیر اصطلاحات حقایق به طور مستقل بدان ننگریسته است، چنانکه با دقت بیشتر معلوم می‌شود آنچه ارائه کرده نیز، ظرایف فنی و فلسفی تعریف قونیوی و دیگران را ندارد. الحمد لله رب العالمین.

منابع

- [۱] آملی، سیدحیدر، *جامع الاسرار ومنبع الانوار*، (۱۳۶۷). تصحیح هنری کربن، و عثمان یحیی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی - انجمن ایرانشناسی فرانسه.
- [۲] ابن ابی جمهور آحسایی، *عوالی الالکی*، (لوح فشرده).
- [۳] ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین، (۱۳۶۱). *تمهید القواعد*، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- [۴] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدارفر.

- [۵] ابن عربی، محیی‌الدین، محمدبن‌علی، (؟) الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه، ج ۱، بیروت، دارصادر.
- [۶] -----، (؟) الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه، ج ۲، بیروت، دارصادر.
- [۷] -----، (؟) الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه، ج ۳، بیروت، دارصادر.
- [۸] -----، (؟) الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه، ج ۴، بیروت، دارصادر.
- [۹] -----، (۱۴۲۴ق). الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه، ج ۱، تحقیق نواف الجراح، بیروت، دارصادر.
- [۱۰] -----، (۱۴۲۴ق). الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه، ج ۲، تحقیق نواف الجراح، بیروت، دارصادر.
- [۱۱] -----، (۱۴۲۴ق). الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه، ج ۳، تحقیق نواف الجراح، بیروت، دارصادر.
- [۱۲] -----، (۱۴۲۴ق). الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه، ج ۴، تحقیق نواف الجراح، بیروت، دارصادر.
- [۱۳] -----، (۱۴۲۴ق). الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه، ج ۵، تحقیق نواف الجراح، بیروت، دارصادر.
- [۱۴] -----، (۱۴۲۴ق). الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه، ج ۶، تحقیق نواف الجراح، بیروت، دارصادر.
- [۱۵] -----، (۱۴۲۴ق). الفتوحات المکیه فی معرفه أسرار المالکیه، ج ۷، تحقیق نواف الجراح، بیروت، دارصادر.
- [۱۶] -----، (۲۰۰۲م). رسائل ابن عربی، ج ۱، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح، بیروت، مؤسسه الانتشارات العربی.
- [۱۷] -----، (۲۰۰۲م). رسائل ابن عربی، ج ۵، تحقیق و تقدیم سعید عبدالفتاح، بیروت، مؤسسه الانتشارات العربی.
- [۱۸] -----، (۱۳۷۰). فصوص الحکم، تحقیق: ابوالعلا عفیفی، تهران، انتشارات الزهراء.

- [۱۹] استیس، و. ت، (۱۳۵۷). *فلسفه هگل*، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ پنجم.
- [۲۰] افلوپین، (۱۴۱۳ق). *اثولوجیا*، تصحیح: عبدالرحمان بدوی، قم: انتشارات بیدارفر.
- [۲۱] -----، (۱۳۶۶). *دوره آثار افلوپین*، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- [۲۲] تهانوی، محمدعلی بن علی، (؟). *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، تحقیق د، خووج علی، مکتبه لبنان، بیروت.
- [۲۳] جامی، عبدالرحمان، (۱۳۸۳). *أشعه اللّمعات*، تصحیح: هادی رستگارمقدم، قم، بوستان کتاب.
- [۲۴] جرجانی، میرسیدشریف، (؟). *کتاب التعریفات*، قاهره.
- [۲۵] جلالی نائینی، سیدمحمدرضا، (۱۳۷۲). *گزیده ریگ ودا*، (ترجمه) تهران، نشر نقره.
- [۲۶] جندی، مؤیدالدین، (۱۳۶۱). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
- [۲۷] *رسائل اخوان الصفا*، (۱۴۰۵ ق). قاهره، افست، دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۲۸] سبزواری، ملاهادی، (۱۴۱۶ق). *شرح منظومه*، تصحیح: حسن زاده آملی، تهران، انتشارات ناب.
- [۲۹] شیرازی، صدر الدین محمد (۱۹۸۱). *الأسفار الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- [۳۰] طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۷ق). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، مرکز بررسیهای اسلامی.
- [۳۱] علی ابن احمد، (۱۳۷۹). *مشرع الخصوص إلى معنای النصوص*، تصحیح: سید جلال الدین اشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- [۳۲] فرغانی، سعید الدین، (۱۳۷۹). *مشارق الدراری*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- [۳۳]، (۱۳۸۶). *منتهی المدارک*، تصحیح: وسام الخطاوی، قم، آیت اشراق.

- [۳۴] فنّاری، محمدابن حمزه، (۱۳۷۴). *مصباح الأَنس*، تصحیح: محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی.
- [۳۵] قیصری، محمد داوود قیصری رومی، (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ اول.
- [۳۶] -----، (۱۳۷۰). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ سوم.
- [۳۷] قونیوی، ابوالمعالی صدرالدین، (۱۳۸۱). *إعجاز البیان*، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- [۳۸] -----، (۱۳۶۲). *رساله النصوص*، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۳۹] کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۸). *واحد در ادیان*، ترجمه سید محمودیوسف ثانی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- [۴۰] میرداماد حسینی، محمدباقر، (۲۵۳۶). *کتاب القیسات*، تهران، مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل و انتشارات دانشگاه تهران.
- [۴۱] یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۹۰). *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.