

ORIGINAL ARTICLE

Analytical study of philosophical principles and rules derived from the first prayer of Sahifa Sajjadiyah, based on the principles of transcendent theosophy

Mohammad Ali Vatandoost¹, Faezeh Farzaneh²

1. Assistant Professor Ferdowsi University Of Mashhad.
2. Graduated master degree in Islamic philosophy and wisdom, Ferdowsi University of Mashhad.

Correspondence:
Mohammad Ali Vatandoost
Email: ma.vatandoost@um.ac.ir

Received: 26 Nov 2024
Accepted: 15 Apr 2025

How to cite

Vatandoost, M.A. & Farzaneh, F. (2025). Analytical study of philosophical principles and rules derived from the first prayer of Sahifa Sajjadiyah, based on the principles of transcendent theosophy. SADRĀ'I WISDOM, 13 (2), 121-138. (DOI: [10.30473/pms.2025.72901.2115](https://doi.org/10.30473/pms.2025.72901.2115))

ABSTRACT

In the first prayer of the Sahifa Sajjadiyah, Imam Sajjad praises and glorifies God and expresses very profound cognitive themes about God Almighty. The content of the teachings used in this prayer is based on important rational and philosophical principles and rules. In the present article, an attempt has been made to extract and analyze the philosophical principles and rules related to theological issues using a descriptive-analytical method and a philosophical approach. The findings of the research indicate that in the first prayer of the Sahifa Sajjadiyah, seven philosophical principles and rules related to theology have been used, which are: "The absence of a beginning and end in time for the Almighty, the impossibility of perceiving God with the physical eye, the impossibility of comprehending the essence of God, the lack of a prior model in God's creation, God as the ultimate end of all things, the dependency of all beings on the Almighty, and God's knowledge of all beings". In the end, it is concluded that by carefully analyzing authentic narrational texts and aphorisms, many philosophical principles and rules can be documented and validated, and in this way, the validity of the proven philosophical principles and rules can be made more evident than ever. Moreover, by this, the incorrectness of the words of those who consider Islamic philosophy to be a repetition of Greek philosophy and consider it incompatible with the revealed texts becomes more and more apparent.

KEYWORDS

Sahifa Sajjadiyah, Imam Sajjad, Philosophical Principles, Theology, Transcendent theosophy.



«مقاله پژوهشی»

بررسی تحلیلی مبانی و قواعد فلسفی مستفاد از دعای اول صحیفه سجادیه، براساس مبانی حکمت متعالیه

محمدعلی وطن دوست^۱، فائزه فرزانه^۲

چکیده

امام سجاد (ع) در دعای اول صحیفه سجادیه به حمد و ثنای الهی می‌پردازد و مضامین معرفتی بسیار بلندی را درباره خداوند متعال بیان می‌کنند. محتوای معارف به کار رفته در این دعا بر مبانی و قواعد عقلی و فلسفی مهمی استوار شده است. در جستار حاضر با شیوه توصیفی تحلیلی و با رویکرد فلسفی تلاش شده است تا مبانی و قواعد فلسفی مرتبط با مباحث خداشناسی استخراج و تحلیل گردد. یافته‌های تحقیق حکایت از آن دارد که در دعای نخست صحیفه سجادیه، هفت مبنا و قاعده فلسفی مرتبط با خداشناسی به کار رفته است که عبارتند از: «نبود آغاز و پایان زمانی برای خداوند متعال، امتناع رویت خدا با چشم سر، امتناع شناخت کنه ذات خداوند، متعال، عدم الگوی پیشین در آفرینش خداوند، غایت الغایات بودن خداوند متعال، عین فقر و ربط بودن موجودات به خداوند متعال و احاطه علمی خداوند متعال به همه موجودات». در پایان این نتیجه به دست آمده است که با تحلیل دقیق متون روایی و ادعیه مأثوره معتبر، می‌توان بسیاری از مبانی و قواعد فلسفی را مستندسازی و اعتبارسنجی نمود و از این رهگذر، اعتبار مبانی و قواعد فلسفی مبرهن را بیش از پیش نمایان ساخت. افزون بر این، بدین وسیله، نادرستی سخن افرادی که فلسفه اسلامی را تکرار فلسفه یونان می‌دانند و آن را با متون وحیانی ناسازگار می‌پندارند، بیش از پیش آشکار می‌شود.

واژه‌های کلیدی

صحیفه سجادیه، امام سجاد، قواعد فلسفی، خداشناسی، حکمت متعالیه.

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.
۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

نویسنده مسئول:

محمدعلی وطن دوست

رایانامه: ma.vatandoost@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۶

استناد به این مقاله:

وطن دوست، محمدعلی و فرزانه، فائزه (۱۴۰۴).
بررسی تحلیلی مبانی و قواعد فلسفی مستفاد از
دعای اول صحیفه سجادیه، براساس مبانی
حکمت متعالیه. دوفصلنامه حکمت صدرایی،
۱۳۸-۱۳۹، (۲)۱۳.
(DOI: 10.30473/pms.2025.72901.2115)



بیان مساله

صحیفه سجاده یکی از مهم‌ترین آثار اسلامی است که توسط امام سجاد (ع) به امام باقر (ع) و زید بن علی املا شده است. این کتاب مجموعه‌ای از دعاها و مناجات‌های امام سجاد (ع) است که به عنوان یکی از مهم‌ترین میراث مکتوب شیعه پس از قرآن و نهج‌البلاغه شناخته می‌شود. صحیفه سجاده به دلیل محتوای عمیق و مضامین متعالی خود، به نام‌هایی مانند «خواهر قرآن» و «انجیل اهل بیت» نیز معروف است.

این کتاب نه تنها از نظر فصاحت و بلاغت مورد توجه قرار گرفته، بلکه به عنوان منبعی برای شناخت معارف اسلامی، اصول اخلاقی، و شیوه‌های زندگی اجتماعی و سیاسی نیز اهمیت دارد. امام سجاد (ع) در این دعاها، اصول اخلاقی و دینی را در قالب مناجات و دعا بیان کرده است. این کتاب به زبان‌های مختلفی ترجمه شده و مورد توجه علمای اهل سنت و خورشناسان نیز قرار گرفته است. صحیفه سجاده، علاوه بر دعاها و مناجات‌های عمیق، حاوی اصول فلسفی و عقلی مهمی است که به تبیین معارف الهی و اصول اعتقادی می‌پردازد. برخی از این قواعد عبارتند از:

۱. توحید ذاتی و صفاتی: امام سجاد (ع) در دعاها خود به توحید ذاتی و صفاتی اشاره می‌کند و این مفاهیم را با رویکردی عقلانی و فلسفی بیان می‌کند. این دعاها به عنوان آینه‌ای برای شناخت و ارزیابی باورها و اندیشه‌های دینی عمل می‌کنند.

۲. عقل و معنویت: در صحیفه سجاده، ارتباط دو سویه عقل و معنویت به خوبی تبیین شده است. امام سجاد (ع) در دعاها خود به ستایش خداوند با جان، زبان و عقل اشاره می‌کند و این نشان‌دهنده اهمیت عقل در کنار معنویت است.

۳. اصول اخلاقی و اجتماعی: دعاها صحیفه سجاده حاوی اصول اخلاقی و اجتماعی است که به شیوه‌های زندگی صحیح و رفتارهای انسانی اشاره دارد. این اصول به عنوان راهنمایی برای زندگی فردی و اجتماعی عمل می‌کنند.

قواعد فلسفی و عقلی در صحیفه سجاده نشان‌دهنده عمق و گستردگی معارف امام سجاد (ع) و نقش مهم این کتاب در ترویج معارف اسلامی و اخلاقی است؛ به تعبیر ملاصدرا: «صحیفه سجاده از انوار حقایق معرفت و میوه‌های باغ‌های حکمت و اسرار دقایق بلاغت تلقی می‌شود، و گویا همانند کتب نازله آسمانی است و مسیر صفح نورانی عرشی را سیر می‌کند، و معروف است که علماء و عقلاء صالح سلف، همواره آن را به زبور آل محمد و انجیل اهل بیت لقب می‌دادند.» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۱۹)

از طرفی، حکماء الهی، مخصوصاً صدرالمতالیهین و پیروان او، معتقدند که مبانی و قواعد فلسفه اسلامی نه تنها ناسازگار با آیات و روایات نیست، بلکه ریشه در آموزه‌های وحیانی دارد، و اگرچه فلسفه امری برون دینی و معارف نقلی، امری درون دینی هستند، ولی فلاسفه مسلمان بسیاری از مبانی خود را از آیات و روایات الهام گرفته و به سازگاری و تطابق مبانی حکمی و تعلیم وحیانی حکم کرده‌اند؛ (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۸۳) به تعبیر صریح ملاصدرا: «عقل و شرع با هم مطابق و سازگارند، و از شریعت حقه نورانی الهی دور است که احکام آن با معارف یقینی ضروری سازگار نباشد، و نابود باد فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق با کتاب و سنت نباشد.» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۳). با توجه به همین بیانات است که وی در کتاب عرشیه درباره همه اعتقادات و مصنفات خود به خدا پناه می‌برد از اینکه مطابق مبانی شریعت نباشد (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۲۸۵)؛ بنابراین سازگاری و تطابق «آموزه‌های وحیانی و مبانی حکمی» از اصول غیرقابل انکار نزد ملاصدرا و پیروان اوست.

از این رو استنباط قواعد فلسفی از معارف بلند صحیفه سجاده نمونه‌ای از مستندسازی و اعتبارسنجی مبانی حکمی به وسیله روایات و دعاها معتبر است و از این رهگذر می‌توان هماهنگی قواعد فلسفی و آموزه‌های وحیانی، و تطابق مبانی عقلی و تعلیم نقلی را بیش از پیش نمایان ساخت.

در پژوهش حاضر، برخی از مهم‌ترین قواعد و مبانی فلسفی به کار رفته در دعای نخست صحیفه سجاده استخراج شده و مورد تحلیل قرار خواهد گرفت. بدین صورت که در گام نخست، فراز دعاء ذکر شده، سپس قاعده فلسفی از آن فراز استخراج و مبانی فلسفی تبیین خواهد شد. در ادامه، دیگر مویدات نقلی مبانی و قواعد فلسفی مانند آیات و روایات بیان می‌شود.

درباره پیشینه پژوهش نیز باید گفت تا جایی که نگارندگان جستجو کرده‌اند، تاکنون در هیچ مقاله یا پایان‌نامه‌ای مبانی و قواعد فلسفی مستفاد از دعای نخست صحیفه سجاده مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته است.

۱. تفاوت استخراج قواعد فلسفی از متن آموزه‌های دینی با

شرح و تفسیر آن

ممکن است این پرسش برای خواننده مطرح شود که «استخراج قواعد فلسفی» چه تفاوتی با شرح و تفسیر فرازهای دعا براساس قواعد فلسفه دارد؟ از همین رو، شایسته است مقصود نگارنده از استخراج قواعد فلسفی واضح شود:

۲-۱. قاعده فلسفی نخست: نبود آغاز و پایان زمانی برای خداوند متعال

در فرازی از دعای نخست صحیفه سجاده چنین آمده است:
 «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِلَا أَوَّلٍ كَانَ قَبْلَهُ وَ الْآخِرِ بِلَا آخِرٍ يَكُونُ بَعْدَهُ؛
 ستایش خداوندی که اول است بی‌آنکه اولی پیش از او بوده باشد، و
 آخر است بی‌آنکه آخری پس از او باشد» (شعرانی، ۱۳۹۱، ص ۲۳)
 اول او اول بی‌ابتداست- آخر او آخر بی‌انتهاست (نظامی،
 ۱۳۱۳، ص ۴)

۲-۱-۱. معانی اولیت و آخریت خداوند

برای دو واژه «اول» و «آخر» معانی گوناگونی ذکر شده است که
 برخی از مهم‌ترین آن‌ها از قرار زیر است:

۱. خداوند اول است یعنی ازلی است، و آخر است یعنی ابدی است. (نظر اکثر متکلمین) (مجلسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۲)
۲. خداوند اول است یعنی فاعل است، و آخر است یعنی غایت است. (نظر اکثر حکماء) (مجلسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۲)
۳. خداوند اول و آخر هست، یعنی همه کارها دایره مدار امر اوست. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۵۴- حسینی شیرازی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۲۲۱)
۴. خداوند اول و آخر است، یعنی وجود او در جمیع زمان‌های گذشته و آینده مستمر است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۶، ص ۱۵۴ - حسینی شیرازی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۲۲۱)
۵. اول و آخر بالذات صفت زمان است و خداوند منزله از احتیاج به زمان است، و زمان را از اول و آخرش احاطه کرده است، پس خداوند موجود بوده درحالی که نه زمانی بوده و نه مکانی. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۵۴ - حسینی شیرازی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۲۲۱)
۶. مراد اولیت و آخریت به حسب زمان فرضی است، یعنی اگر قبل از حدوث زمان، زمانی باشد خداوند بر آن مقدم خواهد بود. (مجلسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۹- حسینی شیرازی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۲۲۱)
۷. در شرح اصول کافی ملاصدرا، چهار تفسیر برای اول و سه تفسیر برای آخر ذکر شده است: (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶۶)

او اول است چون مبدأ صدور همه وجودات غیر از خود است،
 و اول است چون اولی به وجود است (یعنی کامل‌تر و اشرف از
 غیرش است)،
 و اول است از جهت اینکه هر موجود زمانی منسوب به اوست
 و خداوند همراه آن است.

براساس آموزه‌های حکمت متعالیه، بسیاری از قواعد فلسفه
 اسلامی ریشه در معارف آسمانی داشته و مطابق با آموزه‌های وحیانی
 است؛ با این تفاوت که آموزه‌های وحیانی و قواعد فلسفی هرکدام با
 واژگان و اصطلاحات خاص خود، محتوا و معارفی را ارائه می‌کنند،
 ولی در سازگاری و تطابق دو گزاره، تفاوت الفاظ اهمیت ندارد و مهم
 تطابق محتواست؛ توضیح بیشتر آنکه، که اگر محتوای قاعده فلسفی
 و گزاره وحیانی را با هم سنجیده شود و هر دو با وجود تفاوت در
 واژگان و اصطلاحات، بر یک محتوای مشترک دلالت کنند، می‌توان
 حکم نمود که این گزاره وحیانی مطابق با فلان قاعده فلسفی است.
 به عنوان نمونه، محتوای عبارت «الْوَحْدُ الْقَهَّارُ» (زمر: ۴) در قرآن
 کریم، دقیقاً مطابق همان محتوایی است که قاعده «وحدت حقه
 حقیقیه» در فلسفه بدان دلالت دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۹۱)
 امام سجاده (ع) در دعای اول صحیفه سجاده به حمد و ثنای
 الهی می‌پردازد و به زبان دعاء و مناجات، مضامین معرفتی بسیار
 بلندی را درباره خداوند متعال بیان می‌کنند، برخی از معارف به کار
 رفته در این دعاء با برخی از مبانی و قواعد فلسفی مطابقت دارد؛
 لذا «استخراج قواعد فلسفی دعاء اول صحیفه سجاده» بدین
 معناست که «محتوای معارف» به کار رفته در این دعاء با ادبیات و
 زبان ویژه خود، با «محتوای فلسفی» به کار رفته در قواعد فلسفی
 هماهنگ است و اگر «گزاره دعاء» و «گزاره فلسفی» در کنار هم
 قرار داده شود به دلالت مطابقی یا التزامی، بر یک آموزه مشترک
 دلالت دارند. همچنین ادعاء بزرگان حکمت که صراحتاً از «تطابق
 متون نقلی و قواعد فلسفی» سخن می‌گویند (ملاصدرا، ۱۳۶۸،
 ج ۸، ص ۳۰۳ - ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۲۷)، بدین معناست که
 فیلسوف اسلامی همان محتوایی گزاره‌های را با اصطلاح
 مخصوص خود در قالب مبانی و قواعد فلسفی تبیین کرده است؛
 از همین‌روست که مستندسازی و اعتبارسنجی قواعد فلسفی معنا
 پیدا می‌کند؛ زیرا «مستندسازی قواعد فلسفی» یعنی بسیاری از
 مبانی فلسفه اسلامی، بیگانه از آموزه‌های نقلی نیستند و ریشه در
 معارف وحیانی دارند. نتیجه آنکه، هدف از پژوهش حاضر،
 «استخراج قواعد فلسفی» از دعای نخست صحیفه سجاده و
 نشان دادن این‌همانی برهان و قرآن در مسائل هستی‌شناختی
 است نه «تفسیر و شرح فلسفی» دعای صحیفه سجاده!

۲. قواعد و مبانی فلسفی مستفاد از فرازهای دعاء

در دعای نخست صحیفه سجاده، هفت مبنا و قاعده فلسفی مرتبط
 با خداشناسی به کار رفته است که این قواعد به شرح زیر می‌باشد:

غنی بالذات است و خود به خود وجود دارد و در وجودش نیازمند به هیچ موجودی نیست، بنابراین موجودی سرمدی است و همیشه موجود خواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۶۶)

توجه به این نکته حائز اهمیت است که موجودی که ازلی و قدیم باشد، باقی و ابدی نیز خواهد بود، زیرا طبق اصل «ما ثبت قدمه امتنع عدمه» هر موجودی که ازلیت او ثابت شود، لحوق عدم برایش محال است، از این جهت که موجود قدیم یا واجب بالذات است یا به واجب بالذات ختم می‌شود (لاهیجی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۵۲)، پس هر موجود ازلی موجود ابدی است، ولی هر موجود ابدی ازلی نیست، مانند نفس انسان به حسب گوهر ذاتش موجود ابدی است، ولی موجودی ازلی نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۴۹۵) و ممکن‌الوجود است و سابقه عدم دارد.

در روایاتی از اهل بیت، اول و آخر به همین معنای ازلیت و ابدیت تفسیر شده است: مثلاً در روایتی از امام صادق علیه‌السلام: «هو قدیمٌ اَوَّلٌ وَّ اَخِرٌ لَمْ یَزَلْ وَّ لَایزالٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۸۲) و در روایتی از امیرالمومنین علیه‌السلام: «هُوَ الْأَوَّلُ لَمْ یَزَلْ، وَالْبَاقِی بِلَا أَجَلٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۳۰۶)، واژه اول به معنای قدیم و ازلی، و واژه آخر به معنای باقی و لایزال، ذکر شده است.

بنابراین به تأیید دلایل نقلی و عقلی، خداوند متعال ازلی و ابدی است یعنی قدیم و باقی است و عروض عدم در ذات مقدس او، چه در سابق و چه در لاحق، ممتنع و محال است.

ب) فاعل و غایت بودن خداوند

این تفسیر از اول و آخر، معنای مورد قبول حکماء و فلاسفه است، براساس این معنا خداوند اول است، یعنی او فاعل و مصدر و مبدأ و خالق و منشأ همه موجودات است، و همچنین خداوند آخر است، یعنی غایت و انتهای سیر همه سائرین و نهایت طلب همه موجودات می‌باشد.

در تبیین معنای اول و آخر در عبارات حکماء، تعابیر مذکور بسیار به چشم می‌خورد، مثلاً ابن‌سینا چنین برای اولیت و آخریت خداوند را تفسیر می‌کند: «هو الأول و الآخر لأنه هو الفاعل و هو الغایة، فغایته ذاته و لأن مصدر کل شیء عنه و مرجعه إلیه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۰) یعنی خداوند اول و آخر است، زیرا او فاعل و غایت است پس غایت او ذات اوست، و زیرا محل صدور هر موجود از اوست و محل بازگشت هر موجود به سوی اوست. (اینکه ابن‌سینا فرمود غایت خداوند ذات اوست، از این جهت است

و اول است زیرا درباره هر شیئی اگر اول از طریق خداوند وجودش ضروری نشود، موجود نخواهد شد.

و او آخر است، زیرا اسباب اشیاء در نهایت به او ختم می‌شود و او مسبب الاسباب است.

او آخر است چون غایت حقیقی در هر طالبی است. و غایت الغایات است.

و آخر است چون هر موجود زمانی، برایش زمانی وجود دارد که متاخر از اوست، ولی برای خداوند زمانی یافت نمی‌شود که متاخر از ذات او باشد.

همانطور که مشاهده می‌شود مهم‌ترین تفاسیر برای اول و آخر، دو معنای اول است که بیشترین قائل را دارد، سائر تفاسیر یا از قوت علمی برخوردار نبوده و نیازی به بحث و تحلیل ندارند و یا قابل ادغام در یکدیگر می‌باشند، بنابراین شایسته است در تبیین این فراز از دعاء، به معنای اول و دوم پرداخته شود. بنابراین از این فراز، دو قاعده قابل استخراج و تبیین است:

الف) ازلی و ابدی بودن خداوند

دلیل بر ازلیت و ابدیت خداوند، واجب‌الوجود بودن خداوند متعال است.

به تعبیر خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد: «وجوب الوجود يدل علی سرمدیته» (حلی، ۱۳۷۲، ص ۲۹۰)، علامه حلی در توضیح این عبارت می‌گوید: «لحوق عدم برای چنین وجودی که وجوب لذاته دارد محال است و الا مستلزم ممکن شدن اوست». (حلی، ۱۳۷۲، ص ۲۹۰)

در واقع این دو تبیین کوتاه از خواجه نصیر و علامه حلی بر این مطلب دلالت دارد که تصور صحیح از وجوب وجود، خود مستلزم تصدیق به ازلیت و ابدیت خداوند است، چرا که واجب‌الوجود لذاته موجودی است که هستی برایش ضرورت ذاتی داشته و انفکاک وجود از ذات او محال است، بنابراین در چنین حقیقتی نه عدم سابق راه دارد (چون عدم سابق بر ممکن‌الوجود بودن دلالت دارد) و نه عدم لاحق متصور است (چون عدم لاحق نیز بر ممکن‌الوجود بودن دلالت دارد)، بنابراین در هیچ فرضی سلب وجود از چنین موجودی امکان ندارد و این مساوی با ازلیت و ابدیت است.

همچنین می‌توان با استفاده از مفهوم غنای ذات واجب و عدم نیازمندی او به غیر، ازلیت و ابدیت خداوند را تبیین کرد، به این بیان که: معدوم بودن موجودی در برهه‌ای از زمان، نشانه نیازمندی و ممکن‌الوجود بودن آن است و از آنجا که واجب‌الوجود

که طبق دیدگاه صحیح، برای خداوند غایتی غیر از ذات مقدسش فرض نمی‌شود و الا مستلزم نیازمندی او به غیر است).

ملاصدرا نیز با همین تبیین، چنین می‌گوید: او اول قبل از هر چیز است و برای او پیشین نیست و آخر بعد هر چیز است و برای او بعدی نیست، و قبلیت و بعدیت برای خداوند به معنای زمانی نیست تا این اشکال پیش بیاید که قبل و بعد در یک شیء واحد جمع نمی‌شوند، بلکه اولیت خداوند به معنای این است که او فاعل همه اشیاء است و آخریت خدا به این معناست که او غایت همه اشیاء است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۲۷)

وی در جای دیگری با عنوان «مکاشفه» اول و آخر را به همین معنا تبیین می‌کند: اولیت گاهی به این است که یک شیء فاعل باشد و آخریت به معنای این است که یک شیء غایتِ مترتب بر وجود فعل در عالم خارج باشد، پس خداوند، اول همه اشیاء است به این معنا که وجود اشیاء از او حاصل می‌شود، و آخر همه اشیاء است به این معنا که او غایتی است که اشیاء او را طلب می‌کنند و طبعاً و اراداً او را قصد می‌کنند. پس خداوند متعال اولی است که ابتدای امر جهان از اوست و آخری است که وجود اشیاء مخصوصاً انسان بدو ختم می‌شود. پس مبدأ و غایت وجود عالم، خداوند سبحان است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۵۴)

در دلایل نقلی نیز به این معنای از اول و آخر اشاره شده است، مثلاً در خطبه‌ای از نهج البلاغه آمده است:

هُوَ الْأَوَّلُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَالْآخِرُ لَا غَايَةَ لَهُ. (خطبه ۸۵) یعنی او اول است که پیش از او چیزی نیست، و آخر است که غایت و نهایی برای او نیست، این بیان امام، اشاره دارد که خداوند علتی است که علت العلل است و قبل از او علتی نیست، و همچنین خداوند غایتی است که غایت الغایات است و بعد از او غایتی نیست.

بنابراین براساس مستندات عقلی و نقلی، خداوند اول است، یعنی مبدأ و مصدر و فاعل همه موجودات در سیر نزولی است، و همچنین خداوند آخر است، یعنی غایت و نهایت سلوک همه موجودات در سیر صعودی است، پس خداوند متعال مبدأ المبادی و غایة الغایات است.

۲-۲. قاعده فلسفی دوم: امتناع رویت خدا با چشم سر

در فرازی از صحیفه سجادیه درباره امتناع رویت خدا با چشم سر چنین آمده است:

«الَّذِي قَصَرَتْ عَنْ رُؤْيَيْهِ أَبْصَارُ النَّاطِرِينَ: خَدَائِي كَمَا دَرَسَ بَيْنَهُنَّ أَنَّ مَشَاهِدَ ذَاتِ الْفَرْوَانِ مَشَاهِدُ الْفَرْوَانِ» (شعرانی، ۱۳۹۱، ص ۲۳)

این فراز به بحث رویت خداوند اشاره دارد، واژه «أَبْصَار» جمع «بَصَر» به معنای چشم سر است، در مقابل واژه «بَصَائِر» که جمع «بَصِيرَة» و به معنای چشم دل می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۲۷)؛ در آموزه‌های عقلی و نقلی، دیدن ظاهری خداوند با أَبْصَار (چشم‌های مادی) نفی شده است و در مقابل، رویت قلبی و مشاهده خداوند با چشم دل مورد تأیید قرار گرفته است.

توضیح مطلب آنکه، براساس مبانی فلسفی، رویت موجودات مجرد، رویتی عقلی است که با قوای جسمانی ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۷) و از این جهت چشم‌ها از دیدن ظاهری خداوند عاجزند، چون چیزی که با چشم دیده می‌شود باید در جهات (مادی) قرار گرفته باشد و خداوند منزّه از جهات مادی است (مدنی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۴۵)؛ حکیم سبزواری نیز هشت شرط برای رویت مادی ذکر کرده و همه این شروط را از خداوند نفی می‌کند (سبزواری، ۱۴۲۷، ص ۵۱۳).

در دلایل نقلی نیز به این مطلب اشاره شده است: مثلاً در روایتی از پیامبر اکرم آمده است: «ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۴) که خداوند از ذهن‌ها پوشیده است همانطور که از چشم‌ها پوشیده است. و آیه قرآن «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۳۳) و این فقره از دعای جوشن کبیر «يَا مَنْ يَرَى وَلَا يُرَى» (قمی، ۱۴۱۵، ص ۱۵۰) نیز به همین مطلب دلالت دارند.

۲-۳. قاعده فلسفی سوم: امتناع شناخت کنه ذات خداوند متعال

در فرازی از صحیفه سجادیه درباره امتناع رویت خدا با چشم سر چنین آمده است:

«الَّذِي عَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهَامُ الْأَوَافِينِ: خَدَائِي كَمَا دَرَسَ بَيْنَهُنَّ أَنَّ مَشَاهِدَ ذَاتِ الْفَرْوَانِ مَشَاهِدُ الْفَرْوَانِ» (شعرانی، ۱۳۹۱، ص ۲۳) این فراز به ناتوانی انسان از شناخت و توصیف ذات خداوند متعال اشاره دارد.

۲-۳-۱. مفهوم شناسی واژگان مهم فراز

اوهام جمع وهم است، و وهم در چهار معنا استعمال می‌شود: (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۱۷)

۱. اعتقاد مرجوح، ۲. حکم به امور جزئی غیر محسوس، ۳. قوه واهمه که امور جزئی غیر محسوس را ادراک می‌کند و از قوای پنجگانه باطنی است. ۴. مطلق ادراک باطنی، که مراد از وهم در

و حضوری را شامل می‌شود، و نباید گمان شود که مثلاً کلمه توهّم یا تعقل فقط به صور ذهنی دلالت دارد (و بر علم حضوری قابل اطلاق نیست)، بنا به گفته ملاصدرا، تعقل ذات خداوند یا با حصول صورت ذهنی است (علم حصولی) یا با حضور و شهود حقیقت خداوند (علم حضوری)، پس کلماتی مانند توهّم و تعقل و... اختصاصی به علم حصولی ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۶)

در آثار حکما، دلایل فراوانی بر امتناع شناخت ذات خداوند (چه به نحو علم حصولی و چه به نحو علم حضوری) اقامه شده است. به عنوان نمونه، ملاصدرا در المبدأ و المعاد چنین می‌نویسد: برای عقل ممکن نیست که به شناخت خداوند متعال نائل شود و کنه ذات او را بیابد، همان‌طور که در حدیث وارد شده است که خداوند از عقل‌ها پوشیده است همان‌طور که از چشم‌ها پوشیده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۴)، زیرا منتقش شدن حقیقت واجب در عقل‌ها محال است، چه به صورت ادراک عقلی و چه به صورت ادراک حسی، ادراک حسی مربوط به عالم خلق و ماده است و تعقل مربوط به عالم امر و مجردات، ولی موجودی که فراتر از عالم خلق و عالم امر باشد از حس و عقل در حجاب است. پس عقل راهی برای ادراک حقیقت خداوند ندارد جز اینکه مفهومی از او را تصور می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۳)

یا به بیان حکیم سبزواری «خداوند وجود بشرط لا است، یعنی به شرط عدم حدود و عدم نواقص و عدم تعینات و...، پس چگونه چنین ذات مطلق در عقل و حس محدود قرار بگیرد؟» (سبزواری، ۱۴۲۷ق، ص ۵۶۴)

۲-۳-۳. مویّدات نقلی قاعده «امتناع شناخت کنه ذات خداوند متعال»

در دلایل **نقلی** فراوانی نیز شناخت ذات خداوند مورد نفی قرار گرفته است:

قرآن کریم تصریح دارد که احاطه علمی به ذات خداوند متعال محال است (و لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا). (طه: ۱۰)

امیرالمومنین می‌فرماید: فکرها به او احاطه نمی‌یابند، و عقل‌ها قدر او را در نمی‌یابند، و اوها بر او اطلاع نمی‌یابند، پس هر آنچه عقل بسنجد و درباره‌اش مثلی بشناسد، محدود است. (ابن بابویه، ۱۴۲۳ق، ص ۷۹)

حدیث معروف امام باقر که «كُلُّ مَا مِيزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَزْدُودٌ إِلَيْكُمْ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۰۸) نیز به خوبی بر این مطلب دلالت دارد که هرآنچه

این فراز همین معناست، چه این ادراک از طریق قوه وهم باشد که مربوط به امور محسوس جزئی است، و چه از طریق قوه عقل باشد که مربوط به امور عقلی کلی باشد. و این استعمال پرکاربرد است است که روایات هم بر آن دلالت دارند. (حسینی شیرازی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۲۸۴)

پس این فراز از دعاء دلالت دارد که انسان به وسیله ادراکات باطنی خود از شناخت و توصیف خداوند ناتوان است، چه این ادراک به صورت توهّم (ادراک امور جزئی) و چه به صورت تعقل (ادراک امور کلی) باشد، و اگر این توهّم و تعقل به واسطه‌گری صورت ذهنی باشد، علم حصولی است و اگر بدون واسطه‌گری صورت ذهنی باشد علم حضوری خواهد بود.

همچنین درباره ضمیر (نعته) که مرجع آن خداوند است، دو احتمال وجود دارد:

۱. اوهاّم از شناخت و توصیف اسماء و صفات خداوند عاجزند: این احتمال صحیح نیست، زیرا براساس دیدگاه حکماء و به ویژه ملاصدرا شناخت حصولی و حضوری اسماء و صفات و افعال خداوند ممکن است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۳)

۲. اوهاّم از شناخت و توصیف ذات خداوند عاجزند: این احتمال صحیح است (و اصل نیز همین است که ضمیر به حقیقت شیء رجوع کند نه آثار و صفاتش)، و حقیقت و کنه ذات خداوند نه به نحو علم حصولی و نه به نحو علم حضوری و شهودی قابل شناخت و توصیف نمی‌باشد، جز اینکه صدرالمتهالین عبارات و تصریحاتی دارد که شناخت ذات خداوند را برای سالکی که به مقام فناء رسیده به نحو علم شهودی مورد تأیید قرار می‌دهد. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۰ - ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۲)

ضمن اینکه در این فراز توصیف ذات خداوند نفی شده است، ولی توصیف فرع بر شناخت است، بنابراین در این تعبیر، شناخت ذات خداوند نیز مورد نفی قرار گرفته است. پس اگر با دلایل عقلی و نقلی، شناخت ذات خداوند نفی شود، توصیف ذات او نیز به طریق اولی نفی خواهد شد.

با توجه به توضیحات، مشخص می‌شود که دو قاعده از این فراز قابل استخراج و تبیین است:

۲-۳-۲. توضیح قاعده «امتناع شناخت کنه ذات خداوند متعال»

همان‌طور که در توضیحات اولیه ذکر شد، کلمه اوهاّم اختصاصی به علم حصولی ندارد، بلکه مطلق ادراکات (وهمی و عقلی و...) حصولی

۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۴۹)، واژه «ابداع»، به معنای «انشاء و پدید آوردن چیزی بدون نمونه پیشین» است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۵۰) و هرگاه این کلمه در مورد خداوند به کار برود، به معنای «ایجاد چیزی، بدون دخالت ابزار و ماده و زمان و مکان» می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۰)؛ و واژه «ابتداء»، به «ایجاد چیزی که سابقه و مثال پیشین ندارد» معنا شده است (عسکری، ۱۹۹۸، ص ۱۳۳)؛ همچنین واژه «اختراع» به معنای «ایجاد بدون علت و سبب» است. (زمخشری، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۴۰)

بنابراین از عبارات فوق به دست می‌آید که واژگان «ابداع» و «ابتداء» در لغت دارای ریشه واحدی هستند که به معنای «ایجاد و آفرینش شیء بدون نمونه و الگوی پیشین» می‌باشد، همچنین واژه «اختراع» در کلیدواژه «ایجاد و آفرینش» با دو لفظ «ابداع» و «ابتداء» دارای اشتراک است اما در «نحوه آفرینش» تفاوت لغوی دارد. (معنای اصطلاحی ابداع در ادامه خواهد آمد.)

معنای قدرت: ماده «قدر» به معنای «قوت و تمکین بر انجام فعل و ترک آن» است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۲۲۷) و واژه «قدرت» به «قوتی که به وسیله آن، اگر شخص بخواهد کاری را انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد» معنا شده است. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۲۲۸) طبق نقل ملاصدرا، قدرت در اصطلاح متکلمین به «صحت فعل و ترک» معنا شده و در اصطلاح حکماء به این معناست که «فاعل در ذات خود به‌گونه‌ای باشد که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد». (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۰۷ - حسینی شیرازی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۲۹۷ - مدنی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۰)

معنای مشیئت: در لغت به «اراده» معنا شده، (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۰۳) اما بنابر تحلیل نگارنده‌ی کتاب «التحقیق» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۸۸)، اراده به معنای مشیئت نیست بلکه لازمه‌ی معنای مشیئت است، از دیدگاه وی معنای ریشه این لغت «تمایلی است که به حد طلب برسد» و «مشیئت» در صورتی در خارج تحقق می‌یابد که شیء تصور شود، سپس به آن تمایل و رغبت پیدا شود و بعد از آن است که مشیئت متحقق می‌شود، سپس پس از مشیئت، عزم و تصمیم متحقق می‌شود و در نهایت اراده پدید می‌آید؛ بنابراین اراده لازمه مشیئت است. و معنای مشیئت در سخن امام سجاد این است که ذات خداوند به آنچه خیر و صلاح است توجه کرده و آن را اراده می‌کند، و نفس ذات مقدس خداوند، مشیئت اوست برای آنچه می‌خواهد و اختیار می‌کند، و مشیئت بدین معنا صفت کمالی قدیم عین ذات خداوند است. (مدنی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۳) با توجه به توضیحات مذکور، معنای

انسان به وسیله اوهام و تصورات خود در دقیق‌ترین معانی‌اش تمییز می‌دهد و می‌شناسد، در واقع مخلوق و ساخته خود انسان است و همانند او محدود و متناهی است و نمایانگر ذات محیط و نامتناهی و نامحدود خداوند متعال نخواهد بود.

در دعای جوشن کبیر نیز این فراز «يَا مَنْ لَا تُدْرِكُ الْأَفْهَامُ جَلَالُهُ، يَا مَنْ لَا تَنَالُ الْأَوْهَامُ كُنْهُهُ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۵۱) به همین مدعا دلالت دارد؛ فهم‌ها بزرگی و جلال ذات الهی را در نمی‌یابند و اوهام به ژرفا و کنه هستی او نمی‌رسند.

و همان‌طور که گفته شد وصف خداوند فرع بر شناخت اوست و وقتی شناخت ذات او ممکن نباشد، وصف حقیقی او نیز ممکن نخواهد بود. در روایتی از امام هادی (ع) چنین آمده است:

خداوند جز آن‌گونه که خود خویشتن را وصف کرده، وصف نمی‌شود، و چگونه آفریدگاری که حواس از درک او ناتوانند و وهم‌ها از رسیدن به او درمانده اند و اندیشه‌ها از تعریف و تحدید او عاجزند و دیدگان از احاطه بر او ناتوانند، مورد وصف قرار گیرد؟ (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۸۶)

بنابراین به تایید دلایل عقلی و نقلی، ذات مقدس خداوند متعال، محسوس و معقول واقع نمی‌شود و فراتر از عالم خلق و عالم امر است، چنین حقیقتی از شدت ظهورش در نهایت خفاء بوده و غیب مطلق است، هیچ اسم و رسمی ندارد و قابل حکایت نیست، این ذات مقدس، نامتناهی و قاهر و قائم و شاهد و محیط بر همه موجودات است و محال است که چنین ذات و حقیقتی، مقهور و محاط و مشهود موجودی متناهی و محدود مانند انسان شود.

۲-۴. قاعده فلسفی چهارم: عدم الگوی پیشین در آفرینش خداوند متعال

امام سجاد در فرازی از دعاء که به نحوه آفرینش خداوند مرتبط است، چنین می‌فرماید:

«بَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخَلْقَ ابْتِدَاعًا وَ اخْتَرَعَهُمْ عَلَى مَشِيئَتِهِ اخْتِرَاعًا؛ خداوند، به قدرت خود آفریدگان را از نیستی به هستی آورد و به خواست خویش آنها را از عدم ایجاد فرمود.» (شعرانی، ۱۳۹۱، ص ۲۳) شایسته است در ابتدا قبل از توضیح قاعده، مفردات این فراز بررسی و تبیین شود:

۲-۴-۱. مفهوم‌شناسی واژگان «ابتداء، اختراع، قدرت و مشیئت»

ابتداء و اختراع: معنای اصلی ماده «بدع» عبارت است از: «ایجاد شیء با خصوصیتی که در غیر آن سابقه نداشته است» (مصطفوی،

ترکیب و تألیف است، تألیف و ترکیب درباره ترکیب اشیای حاضر و آماده به کار می‌رود، ولی ابداع، کار تازه و نو است که سابقه پیشین ندارد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۴۸)

و این ابداع، اختصاصی به اکوان اخروی (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۶۱) یا فقط خلق آسمان و زمین مادی ندارد، بلکه به تصریح او در آفرینش همه عوالم هستی از عالم عقل تا عالم ماده در جریان است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۸۷)

بنابراین طبق مبانی ملاصدرا، بحث مهم «حدوث عالم» و «خلق از عدم» براساس ابداع خداوند قابل تبیین است و ملاصدرا در بیان چگونگی حدوث عالم و ربط حادث به قدیم، تصریح دارد که خداوند با وصف ثبات و دوام خود، عالم مادی متجدد را ابداع نموده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۵)

و ملاصدرا تنها موجودی را حقیقتاً سزاوار صفت «فاعل» می‌داند که به کلی از یک شیء، کل عدم را طرد کند، و این فاعل حقیقی به نظر او تنها خداوند است که با قوت و قدرت خود، اشیاء را از عدم مطلق به وجود می‌آورد و اشیاء را بدون نمونه و مثال پیشین ابداع می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۵۷)

نتیجه‌ای که از این عبارات صریح ملاصدرا استفاده می‌شود این است که واژگان «ابداع» و «اختراع» در فلسفه او به یک معنا هستند؛ یعنی «تاسیس و اخراج یک شیء از عدم به وجود بدون نمونه و الگوی قبلی»؛ و از دیدگاه ملاصدرا، شأن اصلی خداوند در فاعلیت، ابداع است نه آفرینش از اصل مادی، و حقیقتاً خداوند است که سزاوار صفت فاعلیت است، چون او مبدع است و ابتدا عقل اول را به طریق ابداع آفریده و همین‌طور در سلسله موجودات تا رسیدن به هیولا این ابداع و انشاء او جریان و سریان دارد.

۲-۳-۳. موجدات نقلی قاعده

آیاتی همچون «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷)، «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۰۱) و «هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ» (ملک: ۲۳) صراحتاً به نکات و مطالب مذکور دلالت دارد و با کلیدواژه‌های بدیع، انشاء و... این معنا را اشاره می‌کند که خداوند است که اشیاء را از عدم به وجود می‌آورد و موجودات را بدون نمونه و مثال پیشین می‌آفریند. امام رضا(ع) در حدیثی که مشابه این فراز امام سجاد است، می‌فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ إِنْشَاءً وَ مُبْتَدِعِهَا إِبْتِدَاعًا بِقُدْرَتِهِ وَ حِكْمَتِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۵)

مفردات این فراز مشخص شد، و اکنون باید «ابداع»، «ابتداع» و «اختراع» تبیین فلسفی شود.

۲-۴-۲. تبیین فلسفی ابداع

مدعاء با توجه به عبارات ملاصدرا این است که بر اساس مبانی حکمت متعالیه، واژه‌های «ابداع» و «اختراع» در معنای اصطلاحی خود دارای وجه اشتراکی هستند که این وجه اشتراک «آفرینش بدون الگوی پیشین» می‌باشد و شأن اصلی خداوند در آفرینش، ابداع است و خداوند بالاترین مرتبه هستی (عالم عقل) تا پایین‌ترین مرتبه عالم (هیولا) را به صورت ابداع خلق کرده است. برای تبیین فلسفی معنای ابداع و اثبات این مدعاء، باید به تصریحات ملاصدرا در آثارش اشاره شود:

ملاصدرا در اسفار تصریح دارد که شأن اصلی خداوند در فاعلیت، ابداع و انشاء است نه تکوین و آفرینش از ماده، او می‌گوید: «بیشتر مردم گمان می‌کنند برای حدوث یک شیء، به ماده جسمانی و خاکی نیاز است و نمی‌دانند که شأن اصلی خداوند در فاعلیت، ابداع و انشاء است نه تکوین و تخلیق از ماده، و خداوند موجودات را بر روش اختراع و انشاء، ایجاد کرده است.» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۶۱)

این عبارت ملاصدرا که در تبیین مطلب از دو واژه «ابداع» و «اختراع» استفاده کرده، اشاره دارد که از دیدگاه وی، واژگان مذکور دارای وجه اشتراک در معنا هستند و گویا در فلسفه او در یک معنا به کار می‌روند.

و همچنین ملاصدرا در این عبارت، واژه «ابداع» را در مقابل «تکوین» آورده است، در اصطلاح فلسفی ابداع آن است که هستی معلول به علت تعلق داشته باشد، بدون آن که ماده یا آلت یا زمان واسطه گردد، ولی اصطلاح «تکوین» در جایی به کار می‌رود که معلول در آفرینش خود مسبوق به ماده باشد، بنابراین رتبه ابداع از تکوین بالاتر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۸۶)، چرا که ابداع، آفرینشی برتر است که احتیاجی به مسبوقیت مادی ندارد.

از دیدگاه وی، فاعلیت ابداعی به صورت تأسیس و در مقابل تألیف و ترکیب است، او می‌گوید: شأن خداوند اجل است که فعل او مجرد تألیف و ترکیب باشد، بلکه فعل او ابداع و انشاء وجود بوده و ابداع و انشاء، ترکیب و تألیف نیست، بلکه تأسیس و اخراج از عدم به وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۲۱). لذا براساس مبانی ملاصدرا، آفرینش عالم از باب تألیف و ترکیب مواد جسمانی نیست، (همانند بنا که سنگ و گل و خشت را روی هم می‌چیند) بلکه خداوند جهان را ایجاد و ابداع و تأسیس کرده است و تأسیس غیر از

سپاس خداوندی که فاطر و آفریننده اشیاء به نحو انشاء است، و (سپاس خداوندی که) مبدع اشیاء است که با قدرت و حکمتش از هیچ، اشیاء را ابداع نمود.

و امام باقر نیز در سخنی مشابه چنین می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا يَعْلَمُ عَلَى غَيْرِ مِثَالٍ كَانَتْ قَبْلَهُ، فَابْتَدَعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَكُنْ قَبْلَهُنَّ سَمَاوَاتٌ وَلَا أَرْضُونَ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۴، ص ۸۵)

خداوند همه اشیای جهان را بدون الگوی پیشین با علم خود به وجود آورد، و همه آسمان‌ها و زمین‌ها را ابداع نمود در حالی که قبل از آنها زمین و آسمانی نبود.

بنابراین آنچه از دلایل و مستندات عقلی و نقلی به دست می‌آید، این است که خداوند متعال با قدرت و مشیئت خود، فاعل حقیقی به شیوه ابداع است و همه عوالم هستی از عقل تا هیولا را بدون نمونه و الگوی پیشین آفریده است.

۲-۵. قاعده فلسفی پنجم: غایت الغایات بودن خداوند متعال

امام سجاد در فرازی از دعاء چنین می‌فرماید:

«ثُمَّ سَلَكَ بِهِمْ طَرِيقَ إِرَادَتِهِ وَبَعَثَهُمْ فِي سَبِيلِ مَحَبَّتِهِ؛ سُبْحَانَ خَدَاوند آفریدگان را در راهی که خود خواست سالک گردانید، و در طریق محبت خویش برانگیخت» (شعرانی، ۱۳۹۱، ص ۲۳)

۲-۵-۱. مفهوم‌شناسی واژگان

در این فراز، امام سجاد می‌فرماید خداوند براساس اراده خود، موجودات را سلوک و حرکت می‌دهد و آنها را در راه محبت خود برمی‌انگیزاند. مقصود از اراده «اراده تکوینی» خداوند است، یعنی براساس اراده خداوند، قوانین تکوینی در هستی پدید آمده است و همه موجودات تکویناً از آن قوانین پیروی می‌کنند. مقصود از محبت نیز «محبت تکوینی» است که هر موجودی براساس مرتبه وجودی خود و در نهاد خود، محبت و شوقی فطری و تکوینی به خداوند متعال دارد. از همین رو در ادامه این فراز چنین آمده است: «لَا يَمْلِكُونَ تَأْخِيرًا عَمَّا قَدَّمَ لَهُمْ إِلَيْهِ، وَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَقْدُّمًا إِلَيْهِ مَا أَخَّرَهُمْ عَنْهُ» یعنی موجودات آنچنان به اراده تکوینی و محبت و عشق و شوق فطری و تکوینی مسخر خداوند متعال هستند که نه آن کس را که مشیت و اراده خدا مقدم بر دیگران داشته قدمی موخر تواند نهاد و نه آن کس را که موخر از دیگری داشته قدمی تقدم تواند یافت.

هم اراده خداوند و هم جریان محبت در عالم، با این مطلب ملازمه دارند که خداوند غایت الغایات بوده و ذات مقدس او، غایت و مقصد نهایی همه موجودات عالم می‌باشد.

دلیل بر این مدعاء، عبارات ملاصدرا است، وی در آثار مختلف خود، سه تفسیر از غایت برای خداوند بیان می‌کند:

۱. غایتی که خارج از ذات خداوند است، مانند رساندن نفع به غیر یا استكمال یافتن به وسیله غیر و به دست آوردن ستایش و ثناء و...

۲. علم خداوند به نظام خیر که عین ذات خداوند است و به این معنا خداوند هم علت فاعلی و هم علت غائی است و این غایت به تصریح ملاصدرا دقیقاً به معنای اراده است.

۳. آنچه فعل بدان منتهی می‌شود، که به این معنا همه موجودات به این معنا عاشق و محب ذات الهی هستند و همه در سلوک و حرکت به سمت اویند و بر این اساس، غایت حرکت کل موجودات خداوند متعال است.

ملاصدرا می‌گوید: معنای اول درباره خداوند غلط بوده و معنای دوم و سوم درباره خداوند صحیح است.

پس براساس این فراز از دعای امام سجاد و براساس تصریحات ملاصدرا، هم اراده الهی (طبق معنای دوم غایت) و هم جریان محبت در عالم (طبق معنای سوم از غایت)، به این اصل دلالت می‌کنند که خداوند غایت الغایات است.

نگارنده با توجه به عبارات ملاصدرا و سائر حکماء، سه معنای مذکور از غایت را تبیین نموده و مدعای خود را اثبات می‌کند:

۲-۵-۲. معنای اول غایت

معنای اول، غایت و غرضی است که خارج از ذات خداوند باشد و خداوند در افعال خود به این معنا دارای غایت و غرض نیست. ملاصدرا در کتاب اسفار می‌گوید اینکه در کتب حکماء دیده می‌شود که گفته‌اند «افعال خداوند معلل به اغراض و غایات نیست» اگر از این جهت باشد که او به غرضی غیر ذاتش معلل نیست، سخن صحیحی است، زیرا خداوند در فاعلیت خود تام است و به غیر خود نیاز ندارد. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۷۲)

بنابراین از دیدگاه وی، مراد حکماء از غایتی که از فعل خداوند نفی کرده‌اند، غایتی است که خارج از ذات مقدس او باشد، مانند به دست آوردن ستایش یا ثناء یا رساندن نفع به غیر. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۷۳)

او صادر می‌شوند، و هر موجودی که فاعلیت او به چنین باشد، هم فاعل و هم غایت برای آن شیء است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۳۵)

و اینکه خداوند مخلوق خود را دوست داشته باشد و او را اراده کند از این جهت که اثری از آثار ذات خود است، مستلزم این نیست که وجود مخلوق باعث خیر و بهجت و رساندن نفع برای خداوند باشد، بلکه بهجت خداوند از جهت این است که محبوب بالذات همان ذات خداوند است که کل کمالات و زیبایی‌های هستی، جلوه و فیضی از زیبایی‌ها و کمالات اوست، بنابراین از اینکه خداوند مخلوقات را دوست دارد و آن‌ها را اراده می‌کند، استکمال او به وسیله غیر لازم نمی‌آید، چرا که در حقیقت، محبوب و مراد، نفس ذات خداوند است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۳۵)

به بیان دیگر، ذات خداوند جامع جمیع کمالات وجودی اعم از علم و قدرت و اراده و... است، و چون حقیقت حق جامع همه این کمالات می‌باشد، ذات خود را به عنوان منشأ جمیع خیرات مشاهده می‌نماید، و نسبت به ذات خود که مجمع جمیع کمالات موجودات است، ابتهاج و حب دارد، و همین حب و عشق به ذات، منشأ اراده و ایجاد عالم و منشأ عشق و حب در نهاد جمیع ذرات موجودات عالم می‌باشد. (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۹۱)

پس براساس این معنا خداوند از جهت اراده تکوینی خود که عین علم به نظام خیر است، علت فاعلی و علت غائی همه موجودات می‌باشد.

۲-۵-۴. تبیین معنای سوم غایت

ملاصدرا پس از اینکه معنای دوم از غایت را تبیین می‌کند، چنین بیان می‌دارد:

همان‌طور که خداوند غایت اشیاء به معنای مذکور (معنای دوم) است، همچنین او غایت اشیاء به معنای سوم نیز هست، به این بیان که جمیع اشیاء طالب کمالات اویند و خود را در تحصیل آن کمال (به حسب تصور خودشان) شبیه به او می‌کنند، پس برای هر موجودی عشق و شوق به سوی خداوند است (چه ارادی چه طبیعی) و حکماء الهی به جریان عشق و شوق در همه موجودات عالم با وجود تفاوت طبقات فراوانشان حکم کرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۷۳)

ملاصدرا در جای دیگر تصریح دارد که هیچ موجودی خالی از محبت الهی نیست و همه موجودات براساس بهره وجودی خود و در نهاد خود، محبت و شوقی تکوینی به خداوند متعال دارند و عاشق وجود مطلق‌اند و او غایت همه اشیاء به این معنا است و

وی در کتاب المبدأ و المعاد نیز با اشاره به قاعده «العالی لا یرید السافل» می‌گوید:

«آنچه بسیار در کتب حکماء دیده می‌شود که می‌گویند «موجود عالی سافل را اراده نمی‌کند و در فعلش به او التفات نمی‌کند والا لازم می‌آید که به وسیله آن استکمال یابد»، سخن صحیحی است ولی با غایت داشتن خداوند به معنایی دیگر تنافی ندارد.» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۳۵)

بنابراین از توضیحات مذکور مشخص می‌شود که معنای اول از غایت که رساندن نفع به غیر یا استکمال یافتن به وسیله غیر است، از خداوند نفی می‌شود؛ زیرا در ذات مقدس خداوند متعال، جهت نقص و فقدان راه ندارد و او از غیر بی‌نیاز بوده و ذات او تام در فاعلیت است، فرض غایتی خارج از ذات او ممتنع است؛ زیرا هرگونه غایتی غیر از ذات، با وجوب بالذات و وجوب از جمیع جهات دارد. (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۸)

۲-۵-۳. معنای دوم غایت

معنای دوم از غایت علم خداوند به نظام خیر می‌باشد، ملاصدرا پس از اینکه غایت به معنای اول را از خداوند نفی می‌کند، چنین می‌نویسد:

این سخن (نفی معنای اول غایت از خدا) به معنای نفی مطلق غایت و غرض از خداوند نیست، بلکه علم خداوند به نظام خیر که علم ذاتی او و عین ذات اوست، علت غائی و غرض خداوند برای ایجاد عالم بوده و افعال خداوند از این جهت دارای غرض و غایت است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۷۲) و غایت به این معنا، مطلبی است که مورد تأیید کاوش، برهان و دیدگاه بزرگان است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۷۳)

نکته مهمی که عبارات ملاصدرا را کاملاً به این فراز امام سجاد(ع) مرتبط می‌کند، این است که وی در کتاب «المبدأ و المعاد» هنگامی که اراده را تبیین می‌کند، آن را به این معنای از غایت تفسیر می‌کند، و غایت به معنای دوم به تصریح ملاصدرا دقیقاً به معنای «اراده» است: از دیدگاه وی، اراده در ما شوق موکدی است که بعد از داعی (تصور شیء ملایم) به وجود می‌آید و موجب تحریک اعضاء برای تحصیل آن شیء می‌شود، ولی اراده در خداوند به خاطر عدم وجود کثرت و نقص در او و به دلیل تام و فوق همه بودن او، عین داعی است و اراده در او همان علم او به نظام خیر است که عین ذات اوست، پس خداوند اشیاء را اراده می‌کند نه به خاطر ذات اشیاء، بلکه به خاطر اینکه این اشیاء از ذات

است که برای تحصیل کمالات و خروج از قوه به فعل در حرکت و سلوک است و این حرکت تا به مطلوبی منتهی نشود که قلب‌ها به او اطمینان می‌یابد ادامه دارد و آن مطلوب نهایی خداوند متعال و غایت الغایات است.

علامه حسن‌زاده نیز دقیقاً با ذکر این فراز از دعاء چنین می‌گوید: امام سجاد علیه‌السلام فرمود: «ثم سلک بهم طریق ارادته و بعثهم فی سبیل محبته»، اشاره به حرکت جوهری است و اینکه غایت خلقت اوست، همه چیز در حرکت جویای اویند، منه المبدأ (علت فاعلی) و الیه المصیر (علت غایی)؛ همه می‌کوشند تا به کمالی رسند و خود را مانند کامل‌تر از خود سازند غیر از واجب‌الوجود که کامل است، پس او غایة الغایات و منتهای همه حرکات است و هر ناقص طالب کمال، خود را سوی او می‌کشاند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۶۱۴)

و به تعبیر علامه طباطبایی هیچ طالبی چیزی را طلب نمی‌کند و هیچ اراده‌کننده‌ای اراده چیزی را نمی‌کند جز اینکه بی‌واسطه یا باواسطه متوجه خداوند متعال است، پس خداوند، غایت هر موجود دارای غایت می‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۵)

بنابراین خداوند متعال، غایت همه موجودات است، هم از جهت اراده تکوینی او که عین علم او به نظام خیر است و از این جهت او علت فاعلی و علت غائی است، و هم از این جهت که او مقصد و منتهای طلب و سلوک و حرکت و شوق و عشق و محبت تکوینی همه موجودات است، پس خداوند متعال، علت فاعلی و علت غائی و مبدأ مبادی و غایت غایات و نهایت نهاییات می‌باشد. «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ». (نجم: ۴۲)

۲-۶. قاعده فلسفی ششم: عین فقر و ربط بودن موجودات به خداوند متعال

امام سجاد در فرازی از دعاء که به «عین فقر بودن موجودات به خداوند» دلالت دارد، چنین می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَغْلَقَ عَنَّا بَابَ الْحَاجَةِ إِلَّا إِلَيْهِ؛ سپاس خدای را که باب احتیاج را از همه سوی بر ما بست مگر به سوی خودش». (شعرانی، ۱۳۹۱، ص ۲۷)

با توجه به اینکه براساس مبانی حکمت متعالیه، همه موجودات عین فقر و عین ربط به خداوند متعال هستند و موجود مستقل و موثر حقیقی در وجود، تنها خداوند است، و سائر موجوداتی که به‌عنوان علت پندار می‌شوند، معدّات و مجاری فیض و نزدیک‌کننده معالیل به فیض او می‌باشند، بنابراین هیچ حاجت و احتیاج و طلبی

هیچ موجودی در عالم نیست جز آنکه بهره‌ای از محبت و عشق الهی در نهادش نهفته است؛ و چنانچه لحظه‌ای از آن عشق تهی گردد، هستی‌اش، محو و تباه می‌شود، پس هریک از موجودات عالم، عاشق وجود، طالب کمالات وجود و گریزان از نیستی و نقص است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۴۹)

پس هر موجودی براساس درجه وجودی خود و براساس ادراکی که از خداوند متعال دارد، محبتی تکوینی در نهاد خود دارد و براساس این محبت تکوینی، هر موجودی عاشق و مشتاق خداوند و در سیر و حرکت به سمت او به عنوان غایت نهایی هستی است. ملاصدرا معتقد است غایات دیگری که موجودات به دنبال آنها هستند، غایات وهمی هستند و غایت حقیقی در نظام هستی وجود حق متعال است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۸۵)، «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)

۲-۵-۵. جمع‌بندی سه معنای غایت

با توجه به مستندات و عبارات مذکور مشخص می‌شود که در مجموع سه معنا از غایت درباره خداوند فرض می‌شود که معنای اول از ذات او نفی می‌شود و دو معنای دیگر درباره ذات حق صحیح است: ۱. غایتی که خارج از ذات خداوند است، که رساندن نفع به غیر یا استکمال به سبب غیر است.

۲. غایت به معنای علم خداوند به نظام خیر که عین ذات حق است و به این معنا خداوند علت فاعلی و علت غائی است و این غایت به تصریح ملاصدرا دقیقاً به معنای اراده است.

۳. غایت به این معنا که همه موجودات تکویناً عاشق و محب ذات الهی بوده و در سلوک و حرکت به سمت اویند.

تفاوت معنای دوم و سوم در این است که در معنای دوم، اطلاق غایت بر ذات حق به اعتبار فاعلیت خود ذات خداوند است، ولی در معنای سوم اطلاق غایت بر خداوند به اعتبار تحریک دیگر موجودات می‌باشد؛ همچنین معنای دوم غایت، بیانگر حب ذات الهی به ذات خود است ولی معنای سوم غایت، به عشق و شوق و طلب و محبت موجودات به ذات خداوند (که مجمع جمیع کمالات است) اشاره دارد.

و در واقع نقطه اتصال معنای دوم و سوم که می‌تواند این دو معنا را به یکدیگر ارجاع دهد، در این است که همان اراده خداوند متعال و حب به ذات و حب به کمالات ذات که منشأ ظهور هر موجودی در عالم شده است، همان سبب بروز عشق در هر ذره‌ای از ذرات عالم وجود گردیده و هر موجودی صاحب شوق و حبی

پس مقصود از جمله «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، نفی تأثیر به‌طور مطلق از غیرخدای سبحان نیست، بلکه مراد، نفی تأثیر استقلالی از غیر خداوند است، بدین معنا که همه علت‌های فاعلی، جز خدای سبحان، وجودهای رابطی هستند، که هیچ استقلالی در ذات و تأثیر و علیت و سببیت خود ندارند و در واقع مجاری فیض بوده و مقرب معالیل به فیض خداوند متعال خواهند بود. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۶ - طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۷۶)

۲-۶-۱. مویّدات نقلی قاعده

این مبنای عمیق ملاصدرا در فهم بسیاری از آیات و روایات نیز راهگشا است و به‌عنوان نمونه بارزی از تأثیر مبانی عقلی در فهم گزاره‌های وحیانی شمرده می‌شود:

در قرآن کریم اشاره شده که گاهی یک سبب، اثر حقیقی خود را اعمال نمی‌کند، مثلاً اثر چاقو بریدن است ولی در داستان قربانی کردن حضرت اسماعیل (ع) چاقو نمی‌برد (صافات: ۱۰۲-۱۰۷) و یا مثلاً اثر آتش، سوزاندن است اما برای حضرت ابراهیم، آتش سرد می‌شود و نمی‌سوزاند. (انبیاء: ۶۹)

در دعای هفتم صحیفه با عبارت «تَسَبَّبَتْ بِطُفْكِ الْأَسْبَابِ» (دعای ۷، فراز ۲) به زیبایی به این معنا اشاره شده است و نشان می‌دهد با عنایت و لطف خداوند است که اسباب می‌توانند سببیت و تأثیر خود را آشکار کنند و او مسبب‌الاسباب است.

پس براساس آموزه‌های قرآنی، سببیت حقیقی از خداوند متعال است و اوست که به عنوان «مسبب‌الاسباب» هم می‌تواند سببیت را از یک سبب سلب کند و هم می‌تواند با وجود ناقص بودن سبب، اثر مورد انتظار را اعمال کند. پس همه علت‌هایی که به ظاهر، علت و سبب حقیقی در عالم شناخته می‌شوند از خود چیزی ندارند و وجودات رابط و مجاری فیض و معادات و مقرب معالیل به فیض خداوند متعال هستند، و مسبب حقیقی و موثر حقیقی و فاعل حقیقی خداوند متعال است. برخی از آیاتی که براساس همین معنا تفسیر دقیق می‌یابد از قرار زیر است:

۱. در آیه «إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ» (شعراء: ۸۰) به این مطلب اشاره می‌شود که شفاء‌دهنده حقیقی خداوند است، اگرچه به ظاهر پزشک و دارو و... سبب بهبودی بیمار می‌شوند ولی موثر حقیقی خداوند است که سببیت را به آنها افاضه می‌کند، همان‌طور که بارها دیده شده پزشک و دارو کارساز نبوده و بیماری با توجه به اسباب ماورائی شفاء یافته است.

جز از ناحیه خداوند متعال برآورده نخواهد شد و او مقدم بر همه اسباب و مسبب‌الاسباب است، بنابراین این فراز از دعای امام سجاد علیه‌السلام دلالت دارد که برآوردن طلب‌ها در انحصار خداوند است و تنها اوست که وجود مستقل و مسبب و فاعل حقیقی است و هیچ طالبی جز از ناحیه افاضه خداوند که تنها موثر در عالم است به مطلوب خود نائل نخواهد شد.

بسیاری از شروح صحیفه سجادیه، این برداشت از دعاء را تأیید نموده و به آن تصریح کرده‌اند. (فهری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۹۴- میر داماد، ۱۴۰۶، ص ۸۵ - انصاریان، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۴ - حسینی شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۳۲ - جزائری، ۱۴۲۷، ص ۴۷ - دارابی، ۱۳۷۹، ص ۳۵)

این قاعده تعبیر دیگری از جمله معروف «لا مؤثر فی الوجود الا الله» و یا توحید در فاعلیت است؛ توحید در فاعلیت یعنی هر تأثیری که از هر فاعل و مؤثری سر بزند، نهایتاً مستند به خدای متعال است، و هیچ فاعلی استقلال در تأثیر ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۳۴۸). باید دقت شود که قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» اگر به این معنا باشد که هیچ علیتی در عالم وجود ندارد و به‌طور کلی از علل متوسطه سلب تأثیر و علیت شود، مطابق مبنای اشاعره خواهد بود که سخن نادرستی است، بنابراین مراد از این عبارت در واقع «لا مؤثر فی الوجود بحقیقة معنی الکلمة إلا الله» (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۷۶) می‌باشد که تصریح علامه طباطبائی است، با این عبارت علیت در عالم نفی نمی‌شود ولی تأثیر استقلالی در عالم نفی می‌شود، پس براساس این عبارت، علت حقیقی و موثر حقیقی و فاعل مستقل در نظام هستی خداوند متعال خواهد بود.

طبق دیدگاه ملاصدرا، چون علل متوسطه خودشان جلوه و شأنی از خدای متعال هستند، هیچ‌گونه استقلالی ندارند و اساساً افاضه وجود به‌معنای دقیق کلمه، مختص به خدای متعالی می‌باشد و سایر علت‌ها به منزله مجاری فیض وجود هستند که با اختلاف مراتبی که دارند، نقش وسایط را بین سرچشمه اصلی وجود و دیگر مخلوقات ایفا می‌کنند. ملاصدرا در فلسفه خود علیت را تبدیل به تشآن نموده و معلول را از مراتب و شئون علت می‌داند نه منفک از او، بنابراین معلول با همه هویت خود، متعلق به همه هویت علت است و علت با همه هویت خود، اصل و مقوم معلول است (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹۵). بنابراین معنای عبارت «لا مؤثر فی الوجود الا الله»، این خواهد بود که تأثیر استقلالی و افاضه وجود مخصوص به خداوند متعال است و سائر علت‌ها از شئون علت حقیقی می‌باشند.

۲. در آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) دو حکم با یکدیگر تثبیت می‌شود: هم حکم رمی سنگریزه به رسول الله (إِذْ رَمَيْتَ)، و هم نفی حکم رمی از رسول الله و انتصاب مستقیم آن به خداوند (وَمَا رَمَيْتَ ... وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى)، ممکن است به نظر برسد که ظاهر آیه تناقض دارد ولی اگر بخواهیم بر ظاهر آیه وفادار بمانیم و در آن دست نبریم، تنها با قاعده مذکور می‌توان معنای صحیحی می‌توان از آیه ارائه داد، یعنی اگر چه رسول خدا رمی انجام داده است، ولی چون هیچ فاعل و موثر مستقلاً در عالم وجود ندارد، آن رمی نیز به افاضه و ایجاد خداوند متعال بوده است، پس در حقیقت خداوند متعال رمی نموده است.

۳. در جایی از سوره توبه تصریح شده است که خداوند است که صدقات را دریافت می‌کند: «أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ» (توبه: ۱۲۴) ولی در جای دیگر دریافت صدقات به پیامبر اکرم نسبت داده شده است: «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ» (توبه: ۱۰۳). با توجه به قاعده مذکور می‌توان بین این دو آیه جمع نمود، یعنی در همان حال که رسول الله صدقه را دریافت می‌کند، در حقیقت این دریافت صدقه به فاعلیت خداوند است، پس گرچه دریافت‌کننده صدقه پیامبر است ولی فاعلیت و تأثیر حقیقی از آن خداوند است و از این جهت در آیه اول دریافت صدقات به خداوند نسبت داده شده است.

و موارد بسیار دیگری که به دلیل اختصار از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

۷-۲. قاعده فلسفی هفتم: احاطه علمی خداوند متعال به همه موجودات

امام سجاد در فرازی از دعاء چنین می‌فرماید: «لَهُ الْحَمْدُ عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ عِلْمُهُ مِنْ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ؛ ستایش برای اوست به اندازه همه اشیاء که علم خداوند بر آن‌ها احاطه دارد» (شعرانی، ۱۳۹۱، ص ۲۹)

۷-۱. دیدگاه حکمت متعالیه درباره علم الهی

در حکمت متعالیه بحث علم خداوند در سه مقام تبیین شده است:

۱. علم خداوند به ذات خود
۲. علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات (علم قبل از ایجاد یا علم ذاتی)
۳. علم خداوند به موجودات در مرتبه موجودات (علم بعد از ایجاد یا علم فعلی)

طبق دیدگاه حکمت متعالیه، واجب تعالی در مرتبه ذات، علم به ذات خود دارد و این علم عین ذات اوست. علمی که واجب تعالی به موجودات قبل از ایجاد دارد، علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌باشد. و در علمی که خداوند به موجودات بعد از ایجاد دارد، مبنای ملاصدرا این است که وجود مساوق با علم است و لذا احاطه وجودی خداوند به معنای احاطه علمی او به موجودات می‌باشد:

توضیح آنکه علم خداوند به موجودات در مرتبه ذات (علم قبل از ایجاد یا علم ذاتی) علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (ملاصدرا، ۱۴۰۱ ق، ص ۴۰)؛ از دیدگاه ملاصدرا ذات خداوند متعال محل ظهور همه اسماء و صفات اوست و این اسماء و صفات، محل ظهور صورت‌های همه ممکنات است و ظهور یاد شده سبب حلول یا اتحاد نمی‌گردد، زیرا حلول مستلزم وجود دو چیز است به گونه‌ای که هر کدام از آنها وجودی غیر از وجود دیگری داشته باشد ولی نه ذات و اسماء دو وجود جدای از هم دارند، نه اسماء و صور ممکنات دو وجود جدای از هم دارند، لذا حلول نیست؛ اتحاد هم نخواهد بود زیرا اتحاد در صورتی است که دو چیز به یک وجود تحقق یافته باشند به گونه‌ای آن وجود واحد به هریک از آن دو بالذات قابل اسناد باشد، در حالی که ذات و صفات این گونه نیستند، چون وجود حقیقتاً و بالذات به ذات نسبت داده می‌شود ولی استناد وجود به اسماء و صفات به واسطه ذات است نه بالذات، همین نسبت میان صفات و صور ممکنات نیز لحاظ می‌گردد.

درباره علم خداوند به موجودات در مرتبه فعل نیز باید گفت، احاطه وجودی خداوند همان احاطه علمی او به اشیاء است. ملاصدرا در آثار مختلف خود از «عینیت وجود و علم» سخن گفته و این مطلب را در فلسفه خود به عنوان یک قاعده و اصل تلقی می‌کند. وی در اسفار به صراحت می‌گوید: «عندنا ان الوجود مطلقا عين العلم و الشعور» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۶۴) یعنی از دیدگاه ما، وجود مطلقاً عین علم و عین شعور است. وی برای تبیین دیدگاه خود در علم پس از ایجاد (علم فعلی) از همین مبنا استفاده می‌کند و می‌گوید: «جهت ایجاد اشیاء و جهت عالمیت به اشیاء در خداوند واحد است، پس وجود اشیاء عین علم خداوند به آنهاست، و این علم بعد از ایجاد خداوند (علم فعلی) است.» (ملاصدرا، ۱۴۰۱ ق، ص ۴۱)

اینکه وی می‌گوید «جهت ایجاد و جهت عالمیت در خداوند واحد است» به این نکته اشاره دارد که رابطه علم و وجود رابطه تساوق است و در تساوق علاوه بر وحدت در مصداق، در جهت صدق نیز وحدت وجود دارد.

شَیْءٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۸۶) که علم خداوند به همه اندیشه‌ها و نهان‌ها را بر اساس احاطه وجودی خداوند متعال تبیین می‌کند. این مبنای ملاصدرا از آیات قرآن نیز قابل برداشت می‌باشد، زیرا آیاتی همچون آیه «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴) و آیه «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً» (نساء: ۱۲۶) به احاطه وجودی خداوند بر کل موجودات دلالت داشته، و آیه «أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً» (طلاق: ۱۲) به احاطه علمی خداوند بر کل موجودات دلالت می‌کند، پس احاطه وجودی خداوند به همه اشیاء، همان احاطه علمی او به همه موجودات است.

علامه طباطبائی این مطلب را با استناد به آیه دیگری اثبات می‌کند، از دیدگاه وی با توجه به آیه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) چون خداوند بر همه موجودات احاطه وجودی دارد، لذا موجودات در هر جایی باشند و در هر زمانی زندگی کنند و در هر حالی فرض شوند، از او غایب نخواهند بود (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۹، ص ۱۴۶). بنابراین لازمه احاطه وجودی و همراهی و معیت خدا با موجودات، این است که خداوند به موجودات و احوالات ایشان احاطه علمی داشته باشد.

لذا این فراز از دعای امام سجاد به «علم خداوند به موجودات» اشاره دارد. درباره علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد (علم ذاتی) ملاصدرا قائل به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، ولی درباره علم خدا بعد از ایجاد (علم فعلی) ملاصدرا از دو قاعده «تساوق وجود و علم» و «وحدت حقه حقیقیه خداوند» استفاده می‌کند. ملاصدرا و شارحین وی تصریح دارند که علم و وجود با هم تساوق دارند (یعنی علاوه بر وحدت در مصداق، در جهت صدق نیز با هم وحدت دارند) و این مبنا مورد تایید ادله نقلی نیز می‌باشد، و خداوند به موجودات عالم احاطه وجودی دارد و سرتاسر عالم را براساس وحدت حقه حقیقیه خود که فرض ثانی و دومی در آن محال است فرا گرفته است، و به سبب این احاطه وجودی، ذره‌ای از ذرات عالم از وجود او خالی نیست، پس ذره‌ای از ذرات عالم از علم او مخفی نیست و او به احوال همه موجودات هستی احاطه علمی دارد. پس احاطه وجودی خداوند، مساوی بلکه مساوق احاطه علمی او به همه موجودات است.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، هفت قاعده فلسفی از فرازهای گوناگون دعای نخست صحیفه سجادیه استخراج شد و با استفاده از مبانی حکمت متعالیه شرح گردید. این هفت قاعده عبارتند از:

۱. نبود آغاز و پایان زمانی برای خداوند متعال

علامه طباطبائی در تبیین دیدگاه ملاصدرا در علم فعلی می‌گوید موجودات محدودی که در خارج موجودند، برای خداوند در مرتبه وجودی شان معلوم‌اند، یعنی وجود آنها عین علم خداوند به آنها و عین حضورشان نزد اوست، و این علم به نام علم فعلی خداوند نامیده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۳۹)؛ وی در جای دیگر می‌گوید از آنجا که اشیاء به تمام هستی و وجودشان مملوک و محاط حق متعال هستند و خداوند به آنها احاطه وجودی دارد، پس همگی تا زمانی که موجود باشند علم و معلوم خداوند هستند، و این نوع از علم از صفات فعلی است که بعد از ایجاد خداوند تحقق می‌یابد. (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۳۰).

پس براساس مبانی ملاصدرا وجود و علم با هم تساوق دارند، و چون براساس مبانی حکمت متعالیه خداوند دارای وحدت حقه حقیقیه است و هیچ ذره‌ای خالی از احاطه وجودی او نیست، لذا خداوند بر همه موجودات احاطه علمی دارد. بنابراین براساس دو مبنای مهم حکمت متعالیه، یعنی قاعده «تساوق وجود و علم»، و قاعده «وحدت حقه حقیقیه و احاطه وجودی خداوند بر همه عالم» می‌توان علم خداوند به همه موجودات بعد از ایجاد (علم فعلی) را تبیین نمود.

دلیل بر تساوق وجود و علم این است که هرچه از سنخ کمال است به وجود و اصل حقیقت هستی برمی‌گردد، و در هستی جز یک اصل که سرچشمه همه کمالات و منشأ همه خیرات است وجود ندارد که آن اصل حقیقت وجود است و اگر همه کمالات (و از جمله آنها علم) عین حقیقت وجود نباشد و از او جدایی یا با او دوئیت داشته باشد، لازم می‌آید دو اصل در دار وجود محقق باشد که با وحدت و بساطت خداوند متعال سازگار نیست (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۰۶)، به بیان دیگر حق متعال وجود بسیط و صرف است و در مقام ذات خود، عین علم و قدرت و اراده و دیگر کمالات است، و این کمالات وجودی در مقام ذات خداوند دارای جهات مختلف نیستند، همه معلول‌ها نیز از ذات خداوند منتزل هستند و از جلوه‌ای از کمالات ذات او بهره‌مند می‌باشند، پس وجود در جمیع مراتب هستی، عین کلیه کمالات است و آنچه کمال است به یک حیثیت و جهت واحد که حقیقت وجود است، رجوع می‌کند. (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۲۷۶)

۲-۷-۲. مویّدات نقلی قاعده

این مبنا از روایات نیز قابل برداشت است، همچون حدیث امام علی علیه السلام «قَدْ عَلِمَ السَّرَائِرَ وَ خَبَرَ الصَّمَائِرَ، لَهُ الْإِحَاطَةُ بِكُلِّ

بسیاری از مبانی فلسفه اسلامی (مخصوصاً معارف حکمت متعالیه)، مجموعه قواعد مبتنی بر برهان و کشف است که قرآن و سنت پیامبر و احادیث اهل بیت نبوت و ولایت و حکمت بر اعتبار آن گواهی می‌دهند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵).

پژوهش حاضر را می‌توان نمونه‌ای از مستندسازی قواعد و مبانی فلسفی با روایات و دعاهاى معتبر دانست و از این رهگذر سازگاری قرآن، برهان، عقل و وحی را بیش از پیش نمایان ساخت و به شبهه معاندان فلسفه اسلامی که آن را برگرفته از فلسفه یونان می‌دانند، پاسخ داد.

۲. امتناع رویت خدا با چشم سر
 ۳. امتناع شناخت کنه ذات خداوند متعال
 ۴. عدم الگوی پیشین در آفرینش خداوند
 ۵. غایت الغایات بودن خداوند متعال
 ۶. عین فقر و ربط بودن موجودات به خداوند متعال
 ۷. احاطه علمی خداوند متعال به همه موجودات
- قواعد مذکور با توجه به دلایل عقلی و با محوریت مبانی حکمت متعالیه بررسی و دلایل نقلی زیادی نیز به تأیید این مستندات عقلی، ضمیمه گردید.

جستار حاضر، ما را به این مطلب رهنمون نمود که ادعای حکمای الهی درباره «هماهنگی و تطابق مبانی فلسفی و آموزه‌های وحیانی» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۳) مطلبی کاملاً قابل اثبات است، و

خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره. مقرر: عبد الغنی موسوی اردبیلی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. دارابی، محمد. (۱۳۷۹). ریاض العارفین فی شرح صحیفه سید الساجدین. محقق: حسین درگاهی. تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه انتشارات اسوه. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. محقق: صفوان عدنان الداودی. دمشق: دار القلم.

زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر. (۱۹۹۸م). اساس البلاغه. تحقیق: محمد باسل عیون السود. بیروت: دار الکتب العلمیه.

زنوزی، عبدالله. (۱۳۸۱). لمعات الهیه. تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سزواری، هادی بن مهدی. (۱۴۲۷ق). شرح الاسماء او شرح دعاء الجوشن الکبیر. تحقیق نجفقلی حبیبی. بیروت: موسسه البلاغ.

شعرانی، میرزا ابوالحسن. (۱۳۹۱). ترجمه صحیفه سجادیه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۳). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: منشورات اسماعیلیان.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۶ق). نهایه الحکمه. قم: موسسه النشر الاسلامی.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۸ق). الانسان و العقیده. محقق: صباح ربیعی. قم: باقیات.

عسکری، ابوهلال. (۱۹۹۸م). الفروق اللغویه. تحقیق محمد ابراهیم سلیم. قاهره: دار العلم و الثقافه للنشر و التوزیع.

فهری زنجانی، احمد. (۱۳۸۸). شرح و ترجمه صحیفه سجادیه. تهران: اسوه.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۸ق). علم الیقین. مصحح: محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.

قمی، عباس. (۱۴۱۵ق). مفاتیح الجنان. محقق: علی آل کوثر. قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.

منابع

- قرآن کریم
نهج البلاغه
صحیفه سجادیه
- ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۲۳ق). التوحید. محقق: سید هاشم حسینی طهرانی. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). التعلیقات. محقق: عبدالرحمن بدوی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، جمال الدین انصاری. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیهات. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
- اربلی، علی بن عیسی. کشف الغمة فی معرفة الأئمة. (۱۳۸۱ق). مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی. تبریز: بنی هاشمی.
- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۶). هستی از نظر فلسفه و عرفان. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- انصاریان، حسین. (۱۳۸۳). تفسیر و شرح صحیفه سجادیه. قم: دارالعرفان.
- جزائری، نعمت الله. (۱۴۲۷ق). نور الأنوار فی شرح الصحیفه السجادیة. قم: آسیانا.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۶۵). هزار و یک نکته. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). شرح فارسی اسفار اربعه. قم: بوستان کتاب.
- حسینی شیرازی، محمدباقر. (۱۳۹۱). لوامع الأنوار العرشية فی شرح الصحیفه السجادیة. اصفهان: مرکز تحقیقات حوزه علمیه اصفهان.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۲). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: منشورات شکوری.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
 ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). اسرار الآیات. با مقدمه محمد خواجوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
 ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). کتاب المشاعر. به اهتمام هنری کرین. تهران: کتابخانه طهوری.
 ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. مصحح: محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار.
 ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
 ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. مصحح: محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار.
 ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۰۱). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 میرداماد، محمد باقر بن محمد. (۱۴۰۶). شرح الصحیفة الکاملة السجادیة. محقق: مهدی رجائی. اصفهان: مهدیه میرداماد.
 نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۱۳). مخزن الاسرار. تهران: مطبعة ارمغان.

References

Holy Quran
 Nahj al-balagha
 Al-Sahifa al-sajjadiyya
 Arbeli, Ali ibn issa. (2002). Kashf al-Ghummah fi Ma'rifat al-A'immah. Editor: Seyyed Hashem Rasouli Mahalli. Tabriz: Bani Hashemi. (In Arabic)
 Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din. (1997). Being from the Perspective of Philosophy and Mysticism. Qom: Center for Publications of the Office of Advertising of the Qom Seminary. (In Persian)
 Askari, Abuhallal. (1998). Al-Furūq al-Lughawīyyah. Edited by Mohammad Ibrahim Salim. Cairo: Dar al-'Ilm wa al-Thaqafah. (In Arabic)
 Darabi, Mohammad. (1999). Riyadh al-Arifin fi Sharh Sahifa Sayyid al-Sajidin. Editor: Hossein Dargahi. Tehran: Osveh. (In Arabic)
 Fahri Zanjani, Ahmad. (2009). Commentary and Translation of Sahifa. Tehran: Osveh. (In Persian)
 Feyz Kashani, Mohammad ibn Mortaza. (2006). Al-vafi. Isfahan: Library of Imam Amir al-Mu'minin. (In Arabic)
 Feyz Kashani, Mohammad ibn Mortaza. (2007). Ilm al-Yaqin. Edited by Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar Publishing. (In Arabic)
 Hassan Zadeh Amoli, Hassan. (1986). A Thousand and One Points. Tehran: Raja. (In Persian)

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. مصحح: علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامية.
 لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۸). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام. محقق: اکبر اسد علی زاده. قم: موسسه امام صادق.
 مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۷ق). الفرائد الطریفة فی شرح الصحیفة الشریفة. به تحقیق سید مهدی رجائی. اصفهان: مکتبه علامه مجلسی.
 مدنی، سید علیخان بن احمد. (۱۴۰۹ق). ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین. محقق: محسن حسینی امینی. قم: موسسه نشر اسلامی.
 مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۵). آموزش فلسفه. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
 مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۶). آموزش عقائد. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
 مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
 ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۱). عرشیه. مصحح: غلامحسین آهنی. اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
 ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد.

Hassan Zadeh Amoli, Hassan. (1998). Persian Commentary on the Four Journeys. Qom: Boostan Ketab. (In Persian)
 Hassan Zadeh Amoli, Hassan. (2002). A Thousand and One Words. Qom: Boostan Ketab. (In Persian)
 Hellī, Hassan ibn Yusuf. (1993). Kashf al-Marad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad. Qom: Shakuri. (In Arabic)
 Hosseini Shirazi, Mohammad Baqir. (2012). Lawaame' al-Anwar al-Irshiya fi Sharh al-Sahifa al-Sajadiyya. Isfahan: Center for Research of the Islamic Seminary of Isfahan. (In Arabic)
 Ibn Babawayh Qummi (Sheikh Saduq), Mohammad ibn Ali. (2002). Al-Tawhid. Editor: Seyyed Hashem Hosseini Tahrani. Qom: Islamic Publishing Institute. (In Arabic)
 Ibn Manzur, Jamal al-Din Ansari. (1994). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Sadr. (In Arabic)
 Ibn Sina, Hossein ibn Abdullah. (2002). Al-Isharat va al-Tanbihat. Edited by Mojtaba Za'ri. Qom: Boostan Ketab. (In Arabic)
 Ibn Sina, Hossein ibn Abdullah. (2004). Al-Ta'liqat. Editor: AbdulRahman Badawi. Qom: Maktab al-I'lam al-Islami. (In Arabic)
 Jazayiri, Nematollah. (2006). Nur al-Anwar fi Sharh al-Sahifa al-Sajadiyya. Qom: Asiana. (In Arabic)
 Khomeini, Seyyed Ruhollah. (2001). Commentary on Forty Hadith. Qom: Institute for the Organization and Publication of Imam Khomeini's

- Works. (In Persian)
- Khomeini, Seyyed Ruhollah. (2002). *Taqirrat-e Falsafah Imam Khomeini Quds Sirah*. Recorder: Abdul Ghani Mousavi Ardebili. Tehran: Institute for the Organization and Publication of Imam Khomeini's Works. (In Persian)
- Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub. (2005). *Al-Kafi*. Edited by Ali Akbar Ghafari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. (In Arabic)
- Lahiji, Abdul Razak. (2009). *Shawaariq al-Ihlaam fi Sharh Tajrid al-Kalam*. Edited by Akbar Asad Ali Zadeh. Qom: Institute Imam Sadiq. (In Arabic)
- Madani, Seyyed Ali Khan ibn Ahmad. (1988). *Riyadh al-Salikin fi Sharh Sahifa Sayyid al-Sajidin*. Editor: Mohsen Hosseini Amini. Qom: Islamic Publishing Institute. (In Arabic)
- Majlisi, Mohammad Baqir. (2005). *Al-Faraid al-Tarifa fi Sharh al-Sahifa al-Sharifa*. Edited by Seyyed Mahdi Rajaei. Isfahan: Majlisi Library. (In Arabic)
- Majlisi, Mohammad Baqir. (2005). *Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'immah al-Attahr*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (In Arabic)
- Mirdamad, Mohammad Baqir ibn Mohammad. (2006). *Sharh al-Sahifa al-Kamila al-Sajadiyya*. Edited by Mahdi Rajai. Isfahan: Mahdiyah Mirdamad. (In Arabic)
- Mirdamad, Mohammad Baqir ibn Mohammad. (2006). *Sharh al-Sahifa al-Kamila al-Sajadiyya*. Edited by Mahdi Rajai. Isfahan: Mahdiyah Mirdamad. (In Arabic)
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi. (2016). *Teaching of Philosophy*. Tehran: International Printing and Publishing Company. (In Persian)
- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi. (2017). *Teaching of Beliefs*. Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. (In Persian)
- Mostafavi, Hassan. (2006). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Center for the Publication of the Works of Allameh Mostafavi. (In Arabic)
- Mulla Sadra- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. (1962). *Arshiyyah*. Edited by Gholam Hossein Ahani. Isfahan: Faculty of Literature and Humanities. (In Arabic)
- Mulla Sadra- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. (1975). *Al-Mabda va al-Ma'ad*. Tehran: Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. (In Arabic)
- Mulla Sadra- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Tehran: Center for University Publications. (In Arabic)
- Mulla Sadra- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. (1981). *Asrar al-Ayat*. With introduction by Mohammad Khajavi. Tehran: Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. (In Arabic)
- Mulla Sadra- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. (1984). *Kitab al-Masha'ir*. Edited by Henry Karbin. Tehran: Tahouri Library. (In Arabic)
- Mulla Sadra- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. (1987). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Edited by Mohammad Khajavi. Qom: Bidar. (In Arabic)
- Mulla Sadra- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. (1989). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'a*. Qom: Maktabeh al-Mustafa. (In Arabic)
- Mulla Sadra- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. (2004). *Sharh Usul al-Kafi*. Edited by Mohammad Khajavi. Qom: Bidar. (In Arabic)
- Nizami, Elyas ibn Yusuf. (1934). *Makhzan al-Asrar*. Tehran: Armaghan. (In Persian)
- Qomi, Abbas. (1994). *Mafatih al-Janan*. Editor: Ali al-Kawthar. Qom: Majma' Ihya' al-Thaqafah al-Islamiyyah. (In Arabic)
- Raghib Isfahani, Hossein. (2002). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Editor: Safwan Adnan al-Daudi. Damascus: Dar al-Qalam. (In Arabic)
- Sabzevari, Hadi ibn Mahdi. (2006). *Sharh al-Asma' or Sharh Du'a' al-Jawshan al-Kabir*. Edited by Najaf-Gholi Habibi. Beirut: al-Balagh. (In Arabic)
- Sharani, Mirza Abolhasan. (2012). *Translation of Sahifa Sajjadiyya*. Tehran: International Printing and Publishing Company. (In Persian)
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein. (1996). *Nihayat al-Hikmah*. Islamic Publishing Institute. (In Arabic)
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein. (2007). *Al-Insan wa al-'Aqidah*. Editor: Sabah Rabeai. Qom: Baghiyat. (In Arabic)
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein. (2014). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Ismailian. (In Arabic)
- Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmoud ibn Omar. (1998). *Asas al-Balaghah*. Edited by Mohammad Basel Oyoum al-Soud. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)
- Zonouzi, Abdullah. (2002). *Lama'at al-Ilahiyya*. Edited by Jalal al-Din Ashtiani. Tehran: Institute for Research on Wisdom and Philosophy of Iran. (In Persian)