

سورة الاحقاف

عنوان: فصلنامه علمی نسیم کوثر

مدیر مسئول و سردبیر: سید محمد حسینی دره صوفی

ویراستار: سید محمد نقوی

گرافیسیت: سیده زهرا حسینی

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۶۰,۰۰۰ تومان

صاحب امتیاز: بنیاد فرهنگی خدماتی امام حسن عسکری (ع)

شماره تماس: ۰۰۹۸۹۳۵۳۹۶۹۷۷۶

سایت فصلنامه: nasimekosar.blog.ir

ایمیل: nasimkosar1399@gmail.com

دفتر مرکزی و محل چاپ: قم

راهنمایی نویسندگان و شیوه نامه نگارش فصلنامه علمی نسیم کوثر

۱. مقاله قبلا در نشریه دیگری به چاپ نرسیده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۲. مقاله دارای عنوان، چکیده به زبان فارسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه گیری، منابع و مآخذ باشد.
۳. مقاله در برنامه word و باقلم IR lotus و اندازه ۱۴ نازک بوده و عنوان مقاله با قلم B Titr و اندازه ۱۴ تایپ شود.
۴. حجم هر مقاله حداقل ۱۲ و حداکثر ۲۲ صفحه باشد.
۵. کلمات کلیدی بین ۴-۷ کلمه و بصورت فارسی باشد.
۶. چکیده فارسی، از ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه باشد.
۷. معادل انگلیسی اصطلاحات و مفاهیم علمی رایج، پانویس شود.
۸. ارجاع به منابع درون متنی باشد. داخل پرانتز، نام خانوادگی، سال انتشار و شماره صفحات ذکر شود. مثال (حاجی ده آبادی، ۱۳۹۶، ۱۰۰).
۹. فهرست منابع و مآخذ، به ترتیب الفبای نام خانوادگی نویسندگان، باشد (الف) کتابها: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان کتاب، (بصورت توپر)، نام خانوادگی مترجم یا مصحح، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، محل انتشار و ناشر. مثال: هارت، هربت، ۱۳۹۰، مفهوم قانون، راسخ، محمد، تهران، نشر نی.
- ب) مقالات: نام خانوادگی، نام، سال انتشار، عنوان مقاله، (بصورت توپر)، نام مجله، شماره مجله و شماره صفحات اول و آخر مقاله. مثال: رضایی، محسن، ۱۳۸۵، روش تجربی، فرهنگ مدیریتی، سال چهارم، شماره دوازدهم، ۱۷۲-۱۸۹.
۱۰. در زیر عنوان مقاله اسم نویسنده یا نویسندگان و در قسمت پاورقی ایمیل و سمت پژوهشگر و همچنین مشخص نمودن نویسنده مسئول. (به عنوان مثال حسینی، سید محمد، دانشجوی دکتری فقه و حقوق قضایی، جامعه المصطفی العالمیه، قم).
۱۱. مقالات بیانگر آرا و نظرات نویسندگان است و فصلنامه نسیم کوثر مسئولیتی در قبال محتوا و نویسنده آن ندارد.

اعضای هیأت تحریریه:

۱. سید محمد حسینی دره صوفی، دانشجوی دکتری فقه و حقوق قضایی،
نخبه و پژوهشگر برتر در دانشگاه بین المللی المصطفی. قم
۲. دکتر سید رضی قادری، دکتری فلسفه اخلاق از دانشگاه باقر العلوم،
سطح چهار فقه و اصول حوزه، استاد سطوح عالی حوزه. قم
۳. محمدعلی علیدادی، دانشجوی دکتری فقه و حقوق قضایی، جامعه
المصطفی العالمیه. قم
۴. سید مهدی نقوی، ارشد رشته ادیان ابراهیمی، قم جامعه المصطفی
۵. داود عطایی، ارشد فقه و حقوق قضایی، جامعه المصطفی العالمیه، قم

فهرست مطالب

۷	قرآن پژوهشی حد محاربه با تأکید بر سیاست جنایی اسلام
۲۱	تأثیرپذیری اخلاقی انسان از عوامل اخلاقی و رفتاری از دیدگاه قرآن و روایات
۴۱	علویون سوریه، مذهب منحرف یا شیعیان صوفی مسلک
۵۵	فاعلیت الهی در اندیشه امام خمینی
۸۳	فاطمه زهرا سلام الله علیها بهترین الگو برای سبک زندگی
۱۰۵	تعارض بیش از دو دلیل در صورت بروز تخصیص اکثر در لفظ عام از منظر امام خمینی و آقا ضیاء عراقی
۱۲۵	نقش سیاسی امام حسن عسکری علیه السلام در مشروعیت زدایی خلافت بنی عباس
۱۴۷	اعراض از کرامت انسانی در اندیشه اسلام و اسناد بین المللی حقوق بشر
۱۷۳	مهلت پرداخت دیه قتل از دیدگاه فقه امامیه
۱۹۱	مقایسه و بررسی اشتراط بلوغ در عقد از نظر مقدس اردبیلی و محقق خویی



فصلنامه علم
سال چهارم، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۱۳

فاعلیت الهی در اندیشه امام خمینی

اسماعیل دانش^۱؛ عبدالله علیزاده^۲

چکیده

فاعلیت خداوند به معنی «آفرینش و تدبیر اشیاء» است. فعل یا عمل خدا فقط با اراده الهی محقق می‌شود و در ذات الهی حرکتی پدیدار نمی‌شود. وقتی خلق و تدبیر با اراده صورت می‌گیرد به ابزار نیازی نیست. نوشتار حاضر متکفل بررسی فاعلیت الهی بر اساس اندیشه و نظام فلسفی امام خمینی است. برای انجام این تحقیق با روش‌شناسی تبیین، به بیان انواع فاعل و باروش کتابخان‌های و توصیفی-تحلیلی فاعلیت الهی از دیدگاه امام خمینی، بررسی شده است و ثابت کرده است که از دیدگاه امام خمینی فاعلیت الهی نقش در خلق از عدم دارد؛ در فاعل الهی، معلول‌ها، عین ربط و تعلق به مبدأ هستند. هم‌چنین ثابت شده است که تمام قلمروی خلق در حیطه علم خداوند قرار دارد. در عالم طبیعت، معلول‌های فاعل بالحرکه می‌توانند درجات علت‌های وارده بر آن‌ها را تجزیه نموده و به اندازه قوه‌ای که دارند - به صورت تجزیه - قوه و نیرو از علت‌ها کسب کنند، ولی فاعلیت خداوند تجزیه‌پذیر نیست. آنچه از فاعل الهی صادر شود، استقلال‌ی از خود ندارد و فانی در اوست. اثبات شده است که ایجاد عالم هستی و بقا و استمرار آن به وسیله خداوند است، خداوند فاعل و علت حقیقی است. جهان دارای وحدت و هماهنگی می‌باشد. نحوه فاعلیت خدا از منظر امام خمینی به تجلی و ظهور می‌باشد.

کلید واژه: فاعلیت، خدا، اقسام، فاعل بالتجلی، امام خمینی.

۱. دکتری فلسفه از دانشگاه تهران و پژوهشگر جامعه المصطفی العالمیه

۲. دانش آموخته سطح چهار جامعه المصطفی العالمیه

۱. مقدمه

فاعلیت خداوند به عنوان یکی از صفات باری تعالی، از مهم‌ترین مباحث نزد فیلسوفان از جمله امام خمینی است. در فلسفه فاعل، در برابر قابل استعمال شده و به معنای تأثیرکننده و اثرگذارنده است، چنان‌که قابل به معنای قبول‌کننده اثر، از فاعل می‌باشد (سجادی، ۱۳۷۹: ص ۳۷۵). واژه فاعل در مباحث فلسفی، همسان و مترادف با علت به کار رفته است. علت در فلسفه، در برابر معلول و فاعل در مقابل قابل قرار دارد؛ از این رو معنای عام فاعلیت، مطلق منشأیت اثر است که موجودات ذی شعور، صاحب اراده، اختیار و علم، و همه موجودات غیر ذی شعور را در بر می‌گیرد؛ بنابراین به هر مبدأ اثر، فاعل و به خود اثر، فعل و به منافع مورد قصد و اراده، غایت گفته می‌شود. البته برای فاعل به عنوان مبدأ اثر، حدود هجده تقسیم فرعی ذکر شده است که مورد توجه و بحث امام خمینی قرار نگرفته است و در این مقاله نیز مورد بررسی قرار نمی‌گیرد (سجادی، ۱۳۷۳: ج ۳، ص ۱۳۸۹-۱۳۹۰).

در اندیشه امام خمینی یکی از مترادفات فاعل، ابداع است و ابداع شامل همه مخلوقات می‌شود و همه عالم مبدعند (خمینی، ۱۴۱۰: ص ۲۷۶). یکی از مترادفات فاعل، علت مستقل تام است. علت مستقل تام، علتی است که به ذات خود، تمام راه‌های عدم ممکن را بر معلول ببندد و مسدود کند. طبق این معنا در عالم وجود چیزی که در علت و تأثیر مستقل باشد، غیر از ذات واجب الوجود چیز دیگری نیست؛ زیرا فقط خداوند به عنوان علت العلل و علت اصلی در همه علت‌ها مؤثر است و نقش دارد (خمینی، ۱۳۷۹: ص ۶۲). فاعلیت خدا از اساسی‌ترین مباحث خدا شناسی در فلسفه است و پرسش‌های فراوان در این باره مطرح است از جمله این پرسش که فاعلیت خداوند به عنوان یکی از اقسام فاعل، کدام نوع فاعل نزد امام خمینی است که در این مقاله بررسی می‌شود و به آن پاسخ داده می‌شود.

۲. اقسام فاعل از دیدگاه امام خمینی

لازم است نخست فاعل طبیعی و فاعل الهی را که فیلسوفانی مانند ابن سینا)

ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۱۰۸)، ملاهادی سبزواری و امام خمینی مطرح کرده است بررسی گردد:

۱-۲. فاعل بالحركة و فاعل بالالهيه

امام خمینی می‌گویند: انواع فاعل‌هایی که در عالم است دو قسم است: فاعل بالحركة و فاعل بالالهيه (اردبیلی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۹۴). با توجه به تعبیر عام و کلی امام خمینی، چنین به نظر می‌رسد که گستره و قلمروی فاعل بالحركة و بالالهيه تمام انواع فاعل را در بر می‌گیرد. طبق دیدگاه امام خمینی، فاعل بالحركة در عالم طبیعت است و نقش در ایجاد و پیدایش چیزی از کتم عدم ندارد و تنها موجب تغییر در وضعیت اشیاء می‌شود، مانند بنا که با حرکت دست خود وضعیت گچ، آهک، گل، کاه، سنگ و آب را تغییر می‌دهد و یا آجری را از جای بر می‌دارد و به پایه دیوار می‌گذارد، و یا سنگی را در ساختمانی به کار می‌برد و آهک را با آب روی هم ریخته و لای دیوار می‌گذارد تا اتاقي که تمام وسایلیش موجود بوده، با تغییر در وضعیت آن‌ها، آن را بسازد. البته شکل به وجود آمده مربوط به خود اجسام است (همان، ص ۹۵).

بر اساس دیدگاه امام خمینی، عالم طبیعت عالم مقدار و اندازه‌گیری است و در این عالم فاعلی که چیزی را از عدم خلق کند، وجود ندارد؛ در عالم طبیعت کیفیت فاعل‌ها و علت‌ها کیفیت حرکت و اندازه‌گیری است. امام خمینی می‌گویند: در عالم طبیعت فاعلی و علتی که از کتم عدم چیزی را موجود کند نیست مگر با نظر عامی، آن هم عوامی که هیچ حوزه نظرش از سطوح و قشور نمی‌گذرد و هر چه به چشم و دید اوست می‌بیند لا غیر. بلی، عوام توارد این نوع از علل را بر يك شئیء جایز می‌دانند، مثلاً يك سنگ صد منی را که يك نفر نمی‌تواند بردارد و هم چنین اگر دو نفر هم جمع شوند باز نمی‌توانند، در صورتی که قوه هر نفر به اندازه ده من فرض شود، چون جسم بالطبع به مقدار سنگینی و وزن خود به مرکز متوجه است. بنا بر این باید قوه‌ای باشد که قوه‌ای را که در جسم است دفع نماید، پس بنا بر فرض ده نفر لازم است که قوای آن‌ها به اندازه قوه صد منی سنگ بوده تا بتوانند آن را از زمین بلند نمایند. اگر يك قوه ضعیفی هم به آن‌ها در بلند کردن سنگ از زمین کمک

نمود، شخص عوام گمان می‌کند که علل متعدده بر آن جمع شده است (همان، ص ۹۷-۹۵).

از دیدگاه امام خمینی عالم طبیعت، عالم اندازه و مقدار است و کیفیت علل و فوعل آن، کیفیت حرکت و اندازه‌گیری است، مثلاً قوه تعلق بدن به نفس دارای اندازه است و بالفرض مثلاً آن قوه مادام که خون در بدن است تمام نمی‌شود، بنابراین اگر کاردی به بدن خورده و بدن زخمی شد و آن زخم می‌تواند در نیم ساعت خون را از بدن خارج کند و مجدداً کارد دیگری به بدن اصابت نمود و زخم دیگری مانند زخم قبلی در بدن پیدا شد و از هر يك از زخم‌ها يك ربع ساعت خون آمد و نیم ساعت تمام شد، دیگر قوه تعلق بدن به روح تمام می‌شود. بنابر این می‌توان گفت هر يك از علتین تأثیر کرده، منتها به اندازه قوه‌ای که در معلول بوده، مشترکاً از هر يك قوه اعمال شده است و به این معنی و تقریر عیب ندارد که کلی از هر يك از علتین حاصل شود، منتها همه قوه موجود در هر يك در معلول اعمال نشده، بلکه به اندازه قوه معلول، از آن‌ها قوه صرف گشته و باقی قوه مصرف نشده است. یا این که اگر یکی به تدریج می‌توانست در دو ساعت تأثیر کند و با انضمام دیگری، آن دو، کار دو ساعتی را در يك ساعت انجام دادند... این در علل و فوعل طبیعی است که فاعلیت آن‌ها بالحرکه است (همان).

بنابر این در عالم طبیعت - که عالم تجزیه است - معلول‌ها می‌توانند درجات علل وارده بر آن‌ها را تجزیه نمایند و به اندازه قوه‌ای که در آن‌ها موجود است، به صورت جداگانه از علل قوه بگیرند، ولی فاعلیت خداوند تجزیه‌پذیر نیست.

در عالم طبیعت فاعل‌های فراوان و گوناگونی وجود دارند که در حقیقت فاعل حرکت می‌باشند. فعل‌های گوناگونی که از نوع انسان صادر می‌شوند، به گونه‌ای نیستند که از کتم عدم به وجود آمده باشند، معطی‌الوجود و فاعل حقیقی خداوند است. آنچه توسط دست انسان ایجاد و ساخته می‌شود، فی‌الجمله حرکت و جابه‌جا کردن اشیاء است، مانند بنا که سنگ و آجر را روی هم قرار می‌دهد و گل، کاه، گچ و... را لابه‌لای آن‌ها می‌ریزند و اتاقی می‌سازد؛ از این حرکت و فعل بنا چیزی ایجاد نشده است، اتاقی هم که ساخته شده، غیر از گل، گچ و کاهی موجود، چیز دیگری

نیست؛ پدری که از او پسر به وجود آمده، معطی وجود پسر نیست، بلکه وجود پسر مترتب بر حرکت او است. به يك معنی از «فواعل طبیعی، چیزی غیر از حرکت ایجاد نمی‌شود و اعطای نعمت وجود به دست با بخشش فیاض علی الاطلاق است و این منصب از مناصب مختصه حقه ذات حق است و لیاقت این منصب برای مراتب دیگر محال است» (همان، ص ۲۹۶).

نتیجه این که:

۱. فاعل بالحركة در عالم طبیعت وجود دارد؛
۲. این نوع فاعل نقش در خلق و ایجاد چیزی از عدم ندارد و تنها باعث تغییر در وضع اشیاء می‌گردد، مانند بنا که با حرکت دست خود وضعیت گچ و... را تغییر می‌دهد؛
۳. در عالم طبیعت علت، نقش در خلقت و ایجاد چیزی از عدم ندارد، البته طبق نظر سطحی عوام، علت نقش در ایجاد از عدم دارد و چند علت نیز به صورت جمعی می‌تواند بر يك شیء اثر بگذارند؛
۴. عالم طبیعت، عالم اندازه و مقدار است؛
۵. کیفیت علت‌ها کیفیت حرکت و اندازه‌گیری است؛
۶. هر علت به اندازه قوه و نقشی که دارد، نقش و تأثیر خودش را در معلول ایفا می‌کند. کلی، از دو علت با هم موجود شده است؛ منتها همه قوه موجودی در هر يك - طبق ظرفیت و توان معلول - صرف شده است.

۲-۲. ویژگی‌های فاعلیت خداوند

از دیدگاه امام خمینی، علل و فاعل الهی، دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی می‌باشند و هر چیزی را از کتم عدم به وجود می‌آورد. در این نوع فاعل، معلول عین ربط و تعلق به مبدأ بوده و وجود معلول، ظلّ علت و مبدأ است. در فاعلیت الهی محال است که عین ربط به چیزی، علت دیگری داشته باشد و غیر از يك فاعل باشد (همان، ص ۹۷). بنابراین، علل و فاعل الهی: اولاً: هر چیزی را از عدم به وجود می‌آورد؛ ثانیاً: معلول عین ربط و عین تعلق به مبدأ است. در اصدار و صدور، غیر حیثیت

واحد از مبدأ جعل صادر نشده است. مجعول شیء واحد بسیط، عین ربط و تعلق به مبدأ است (همان، ج ۲، ص ۸۴).

تمام دایره وجود از اعلی مراتب غیب تا ادنی منازل شهود، عین تعلق و ربط به قیوم مطلق است. اگر موجودی از موجودات در حالی از حالات و آنی از آنات و حیثیتی از حیثیات، تعلق به خداوند نداشته باشد، از امکان ذاتی و فقر خارج گردیده و در حریم و جوب ذاتی و غنا داخل می‌گردد (خمینی، ۱۳۷۰: ص ۹۵)؛ ثالثاً: وجود معلول ظلّ علت و مبدأ است: هیچ موجودی از موجودات از غیب عوالم جبروت و بالاتر و پایین‌تر چیزی ندارد و قدرتی و علمی و فضیلتی را دارا نیست و هر چه هست از او جلّ و علا است، او است که از ازل تا ابد زمام امور را به دست دارد و احد و صمد است (خمینی، ۱۳۷۸: ج ۲۰، ص ۴۳۷).

از منظر امام خمینی، موجودات مظاهر جمال و جلال پروردگار هستند و از خود استقلالی ندارند؛ جمیع مراتب وجود، از غایت اوج ملکوت تا منتهی النهایات عالم ظلمات و هیولایی، مظاهر جمال و جلال حق و مراتب تجلیات ربوبیت می‌باشند و هیچ موجودی از خود استقلالی ندارند، صرف تعلق، ربط و عین فقر نسبت به ذات مقدس حق تعالی می‌باشند و تمام موجودات علی الاطلاق مسخرات او هستند و به امر حق تعالی و مطیع اوامر الهیه می‌باشند (خمینی، ۱۳۷۱: ص ۵۸۵).

۲-۳. فاعلیت بالذات خدا

امام خمینی، خداوند را فاعل بالذات می‌داند؛ زیرا اراده، مشیّت و قدرت باری تعالی عین ذات، علم عین قدرت و قدرت عین علم، و اراده و فاعلیت حضرت باری عین علمشان و علمشان عین فاعلیت او می‌باشد. فاعلیت بالذات، عین فاعلیت بالارادة و القدره است. ایشان می‌گویند: هر فعلی از وجود مقدسش صادر شود، از حاقّ ذات و اصل حقیقت و صراح ماهیت اوست، و دیگر موجودات چنین نیستند، پس او فاعل بالذات است و سؤال به لَمّیت در او باطل است، به خلاف دیگر موجودات. و چون اراده و مشیّت و قدرت عین ذات مقدس اوست، فاعلیت بالذات در آن ذات مقدس عین فاعلیت بالارادة و القدره است (همان).

هر چیزی که مثل نفس بالذات فاعلیت داشته باشد، ایجاد آن از علم آن جدا و منفک نیست. و در صورتی که بسیط باشد، علم آن عین قدرت و قدرت آن عین علم و اراده آن عین علم آن و علم آن عین اراده آن و فاعلیت آن عین علم آن و علم آن عین فاعلیت آن خواهد بود. و چون خداوند متعال بسیط الحقیقه است - زیرا صرف الوجود است و چنان که قبلاً گفتیم: صرف الوجود و بسیط الحقیقه، کل الکمال است و کل الکمال، علم و اراده و قدرت و فاعلیت است - لذا ذات او عین علم و علم او عین ذات است و چون علم عین قدرت و قدرت عین علم است، پس قدرت عین ذات است و چون مبدئیت او برای اشیاء عین علم و علم عین مبدئیت است، بنابراین ذات عین مبدئیت است و تفکیک مبدئیت از علم، عین تفکیک ذات از ذات است. پس به هر چیزی علم تعلق بگیرد، مبدئیت و قدرت نیز به او تعلق خواهد گرفت و این وجودات عین علم فعلی حق است؛ زیرا علم حق به ذات خود عین ذات است و این که علم ذات به ذات گفته می شود به این معنی که ذاتی و علمی و منکشفی باشد، نیست، بلکه ذات همان حقیقت علم است و علم به ذات مستلزم علم به اشیاء است (اردبیلی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۳۰۱-۳۰۰).

۴-۲. فاعلیت خدا به اعمال و اراده

فاعلیت فاعل های غیر از خداوند، فاعل طبیعی اند و فرق بین این دو نوع فاعل - با توجه به مطالب بیان شده - روشن است. جهان هستی فقط یک فاعل حقیقی دارد و بر اساس آن، جهان و هر چه در آن است - مانند افعال انسانی و... - ناشی از اراده او است. لذا همان گونه که موجودات در اصل وجود خود وابسته به ذات او و عین ربط به او هستند، در تأثیر و فعل خود نیز، هیچ گونه استقلالی از خود ندارند و به او نیاز مندند. و هر کس هر چه دارد، از او و در حیطه قدرت و سلطنت و مالکیت حقیقی او می باشد: وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (تکویر/ ۲۹).

همه موجودات ناشی از فاعل های طبیعی و علت های ممکن، در نهایت به علتی مستقل ختم می شوند که فاعل به اعمال و اراده است. امام خمینی، فاعلیت خداوند را به اعمال و اراده دانسته و می فرماید: علیت و مبدئیت واجب الوجود، تعالی شأنه،

مثل علیت فاعل های طبیعی نیست که مواد موجوده را با هم ترکیب و تفصیل کنند، مثل نجار که در ماده موجوده تغییراتی می دهد و ترکیب و تفصیلی می دهد... حق تعالی فاعل الهی است که اشیاء را به نفس اراده بدون سابقه موجود می کند و نفس علم و اراده اش علت ظهور و وجود اشیاء است، پس دار تحقق در حیطه علم اوست و به اظهار او از مکان غیب هویت ظاهر شود... صفحه اعیان نسبت به ذات مقدس حق جلّ جلاله مثل نسبت اذهان است به نفس انسانی، که به نفس اراده ایجاد کند و اظهار آنچه در غیب هویت است نماید. پس جمیع دایره تحقق در حیطه علم است و از آن جا ظاهر گردد و بدان جا عود کند (خمینی، ۱۳۷۱: ص ۶۱۱). البته خداوند نه تنها از صدور فعل انسان آگاه است؛ بلکه از مبادی و مقدمات دور و نزدیک آن نیز آگاه می باشد، و یکی از مقدمات و اسباب فعل، توانایی و انتخاب انسان می باشد. اختیار برای انسان یک امر ضروری و حتمی است و این ضرورت، از قدرت و اختیار وی نشئت گرفته و هرگز با اختیار او منافات ندارد.

۲-۵. تجرد فاعلیت الهی

امام خمینی، تجرد فاعلیت الهی را چنین تبیین می کنند که: فاعل الهی که معطی الوجود است، چیزی هنوز قبل از اعطا نیست تا جسم در صورتی که بخواهد معطی الوجود باشد با آن محاذات داشته باشد. فلذا اگر چیزی بخواهد چیزی را از کتم عدم به صفحه وجود بیاورد، لازم است که در فاعلیت مجرد باشد و وقتی شیئی در فاعلیت مجرد بود، باید در ذات هم مجرد باشد؛ چون فاعلیت شیء غیر از ذات شیء است و شیء نمی تواند در فاعلیت از ذات اشرف باشد؛ زیرا رتبه ذات از رتبه فاعلیت اشرف است، پس جسم نمی تواند معطی وجود باشد و معطی وجود باید مجرد باشد. هنگامی که فاعل و مفیض این ممکنات مجرد شد، می بینیم زوال بر مجرد محال است و مجرد در لا یزال دائم البقا است.

بنابراین: فاعل عالم طبیعت که مجرد شد، باید باقی باشد و اگر این مجرد علتی داشته باشد، باید آن هم مجرد باشد و اگر این سلسله مجردات که فواعل هستند، سلاسل مترتبه موجوده ما لا نهایت له باشند، تسلسل ترتبی لازم می آید و ادله ابطال

تسلسل از قبیل تطبیق و غیر آن جاری می‌شود. پس یا باید به نقطه ختمی بعد از طی سلاسل قائل باشیم که ما آن را واجب الوجود می‌نامیم که وجود آن از خود و بذاته است و یا در مرتبه اول می‌گوییم: مجردی محیط بر ممکنات و معطی وجود آن‌ها که واجب الوجود می‌باشد، هست (اردبیلی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۲۶).

در فاعلیت الهی، علت مقوم معلول است و در مسأله علت و معلول حقیقی، مجرد بودن علت و معلول مطرح است. علیت و معلولیت حقیقیه فقط در فاعل الهی قابل تصور است. و هم‌چنین معلول بودن مجردی برای مجرد دیگری نیز در فاعل الهی است؛ زیرا علم عین عالم و عالم عین علم است. «کل عالم مجرد و کل مجرد عالم» (همان، ج ۱، ص ۳۸۷).

از منظر امام خمینی، علت عیناً نزد معلول موجود می‌باشد: علت بعینه پیش معلول حضور دارد و به خاطر این حضور است که مقوم معلول است و معلول بعینه پیش علت حضور دارد و به واسطه این حضور است که مقوم به اوست. ذات حق تبارک و تعالی مقوم اشیاء است و اصل وجود تمام موجودات به قیمومیت اوست، پس این عین وجود که مقوم است و همین وجودات عین حقیقت علم خداوندی است (همان). به اعتقاد ایشان، تمام هویت مجرد، متعلق به تمام هویت مبدأ است: چون تمام هویت مجرد، متعلق به تمام هویت مبدأ است و در او جهتی نیست که به آن جهت، این مجرد به آن مجرد فاعلی متعلق نباشد، بلکه شیء بسیط است و چون بسیط است، به آن بسیط متعلق است و چون هر دو فعلیت هستند و جهت قوه در آن دو نیست، پس تمام ذات این بسیط، عین تعلق به تمام ذات آن بسیط فاعلی است و فاعل، به تمام الهویه مقوم این است و این هم به تمام الهویه مقوم به آن است (همان، ج ۳، ص ۱۴۷).

بنابراین، فاعلیت و علت‌های الهی - که نقش در خلق و ایجاد اشیاء از عدم دارند - باید مجرد باشند. در فاعل الهی، معلول‌ها عین ربط و تعلق به مبدأ و علت هستند و علیت خداوند - به عنوان علت و مبدأ حقیقی - مانند علیت و فاعل‌های طبیعی نیست که فقط باعث تغییر در موجودات شود، حق تعالی اشیاء را به نفس اراده موجود می‌کند و تمام قلمرو خلق و ایجاد، در حیظه علم اوست و از آن جا ظاهر می‌شود

و بدن جا برمی‌گردد. معلول‌های فاعل بالحرکه در عالم طبیعت، می‌توانند درجات علت‌های وارده بر آن‌ها را تجزیه نمایند و به اندازه قوه‌ای که دارند - به صورت تجزیه - از علت‌ها قوه بگیرند؛ ولی فاعلیت خداوند تجزیه‌پذیر نیست. آنچه از فاعل‌های غیرالهی صادر می‌شود، حیثیت و استقلالی از خود ندارند و در تحقق و بقا نیازمند و فانی در او می‌باشند. مانند شعاع شمس نسبت به خود شمس، که شعاع شمس در مقابل شمس، از خود استقلالی ندارد.

۲-۶. چگونگی رابطه موجودات با فاعلیت الهی

بدون شک جهان هستی، اجزای آن و حوادث گوناگونی که در آن پدید می‌آیند، از جهت وجود و هستی، فعل و افاضه حق تعالی هستند و به واسطه قیاس و نسبت‌های گوناگون که در میان‌شان تحقق پیدا می‌کنند، مصداق پاره‌ای از صفات، مانند رحمت، نعمت، خیر، نفع، رزق، عزّت، غنی، شرف و... می‌باشند و لازمه لاینفک این مسأله این است که فاعل تمام آن‌ها، خداوند می‌باشد. همه موجودات با ایجاد حق به وجود آمده‌اند و ایجاد حق، چیز دیگری جز وجود خارجی آن‌ها نیست. موجودات ممکن - با وجودهای گوناگون و صفات مختلفی که دارند - کاشف از کمالات ذاتی حق می‌باشند و به حسب ریشه اصلی خود، یک نحو ثبوتی در مقام ذات دارند. صفات فعلیه نیز که از آن وجودات منتزعه‌اند - به حسب ریشه اصلی - یک نحو ثبوتی در مقام ذات دارند؛ یعنی حقیقتی که منشأ پیدایش فعل است، در مقام ذات می‌باشد. و از این جا باید به این حقیقت پی برد که: همه این افعال - با اختلافات زیادی که با همدیگر دارند - طبق دیدگاه امام خمینی در حقیقت به یک فعل عام برمی‌گردند و آن، ایجاد و آفرینش است که در پرتوی فاعلیت خداوند ایجاد شده‌اند و از خودشان هیچ‌گونه استقلالی ندارند.

بدین جهت امام خمینی می‌گوید: آنچه از فاعل الهی، صادر می‌شود، فانی در مصدر و مبدأ است مثل شعاع شمس نسبت به خود شمس است که شعاع شمس در مقابل شمس از خود هیچ استقلالی ندارد. در فاعل الهی که نفس ایجاد، نفس وجود از مبدأ خیر صادر می‌شود هیچ استقلالی از خود ندارد؛ در تحقق و بقا محتاج به مبدأ

است (خمینی، ۱۳۷۵: ص ۱۱۳). مراتب وجودات امکانیه، ظلّ حقیقت وجود حق جلّت قدرته و ربط محض است و از برای هیچ يك از آن‌ها به هیچ وجه استقلال و قیام به خود نیست، از این جهت، تأثیر ایجادى را به هیچ وجه به آن‌ها نتوان نسبت داد، چه که در تأثیر استقلال ایجاد لازم و استقلال ایجاد مستلزم استقلال وجود است. و به عبارت اهل ذوق، حقیقت وجودات ظلّیه ظهور قدرت حق است در مرابى خلقیه، و معنی لا اله الا الله مشاهده فاعلیت و قدرت حق است در خلق و نفی تعینات خلقیه است (خمینی، ۱۳۷۰: ص ۳۷۲).

بنابراین، ایجاد عالم هستی و بقا و استمرار آن به وسیله خداوند است. ایشان خداوند را یگانه فاعل یا علت حقیقی می‌داند. جهان از نظر او دارای وحدت و هماهنگی بوده و روابط علیّی بین مراتب آن موجود است. امام خمینی مانند ملاصدرا - با این که خدا را یگانه علت حقیقی می‌داند - در قول به ضرورت علیّی و معلولی میان کائنات، با دیگر فیلسوفان مسلمان هماهنگ است. طبق سخنان امام خمینی، جهان هستی به هر اندازه که عظمت و وسعت داشته باشد و هر کثرت، اختلاف، تضاد، تزاحم و تنازعی که در آن حکم فرمایی نماید، به عنوان ظل مطرح است و ظهور قدرت حق تعالی می‌باشد و از هر جهتی که فرض شود، چنگ نیاز به دامن کبریای حق زده و کم‌ترین لحظه‌ای - چه در پیدایش و چه در بقاء - کوچکترین استغنائی از قیمومت وجودی حق تعالی ندارد. و به هر معنی که برای عالم اول و آخری فرض و تصوّر شود، حق تعالی هم از ناحیه اول، و هم از ناحیه آخر به آن محیط می‌باشد، با احاطه‌ای که - به موجب آن - وجودش به عالم سبقت بسته و هم با عالم معیت برقرار ساخته و هم اوست که پس از عالم، باقی و ثابت است؛ و اگر غیر از این باشد، وجودش محدود و متناهی می‌گردید و ازلیت و ابدیت خود را از دست می‌داد. از دیدگاه عرفانی امام خمینی، هر آنچه غیر از خداوند، مانند سایه نسبت به شخص صاحب سایه است. این تشبیه بدین جهت است که در حقیقت سایه وجود ندارد مگر به وجود صاحب سایه و عالم نیز نسبت به خداوند به همین صورت است (خمینی، ۱۴۱۰: ۱۴۹-۱۴۸).

۷-۲. فاعل‌های هشتگانه

امام خمینی (ره) مانند سایر فیلسوفان، اقسام هشتگانه فاعل را بیان می‌کند و از اقسام آن، تنها یک نوع فاعل را طبق مبنای عرفانی قبول می‌نمایند.

۱-۷-۲. فاعل بالعناية

امام خمینی فاعل بالعناية را چنین شرح می‌دهند: فاعل بالعناية آن است که علم تفصیلی به شیئی داشته باشد و آن علم زاید بر ذات بوده و علت وجود شیء باشد. چنان‌که اگر دیواری به طول صد ذرع بوده و به مقداری که انسان در زمین مسطح، جا برای پا گذاشتن لازم دارد، عرض داشته باشد، ولی صورت علمیه افتادن توهم شده باشد، انسان می‌افتد (اردبیلی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۲۹۲). براساس این تعریف، فاعل بالعناية دارای دو قید است:

الف. علم تفصیلی به چیزی دارد؛

ب. علم داشتن به شیء، علت وجود شیء است.

۲-۷-۲. فاعل بالقصد

متکلمان خداوند را فاعل بالقصد می‌دانند. امام خمین (ره) آن را چنین تعریف می‌کند:

فعل فاعل بالقصد: مثل اغلب فعل‌هایی که بعد از تصدیق به فایده آن‌ها و عدم مانع از آن‌ها، مثل خوردن و رفتن و نوشیدن از انسان سر می‌زند (همان، ص ۲۹۲). طبق این تعریف، در فاعل بالقصد سه قید ثبوتی وجود دارد:

الف. اطمینان داشتن و تصدیق به فائده انجام فعل؛

ب. اراده به انجام فعل؛

ج. عدم مانع از انجام دادن فعل.

۳-۷-۲. فاعل بالطبع

امام خمینی درباره فاعل بالطبع می‌فرمایند: فاعل بالطبع آن است که به مقتضای طبیعت فعل از او صادر شود، مثل سنگی که به قوه طبیعیه بعد از اتمام قوه قاهره‌ای که

او را قسر نموده، بالطبع میل به مرکز خود دارد و وزن هر چیزی بنا بر عقیده حکمای فعلی عبارت است از آن قوه جاذبه‌ای که بین او و مرکز هست. پس هر جسمی که به حدی از مرکز دور شود که دست جذب مرکز به او نرسد، وزن نداشته و معلق و بی‌وزن خواهد ماند... کوزه‌ای که خالی است فاعل بالطبع است که اگر او را به درون آبی فرو برند، میل به بالا داشته و می‌خواهد به مرکز برسد. و هکذا آتش که کره آن بالاست. این است که شعله آتش به طرف بالا رفته و اگر دیگی را روی اجاقی که شعله زیادی دارد بگذارند، شعله را قسر نموده ولی در عین حال که خود را از رو به بالا رفتن در زیر دیگ عاجز می‌بیند، از اطراف به بالا می‌رود (همان، ۲۹۳).

فعل فاعل بالطبع: مانند صحت که نفس در مرتبه قوای طبیعت فاعل بالطبع است، یعنی در مقام تنزل به عالم طبیعت، عین بصر و عین سمع و عین لحم و عین شحم است و هر یک از اینها، شأنی از شئون اوست (همان، ۲۹۲). بر اساس این تعریف، فاعل بالطبع فاعلی است که فعل آن ملایم با طبع می‌باشد و با دقت به دست می‌آید که قید ثبوتی و سلبی در این تعریف وجود دارد. قید ثبوتی آن، عبارت است از: ملایمت فعل با طبع فاعل، و قید سلبی آن - چنان‌که از مثال کوزه خالی به دست می‌آید - عبارت است از: عدم آگاهی از فعل خود.

طبیعی است فاعلی که به فعل خود آگاه نباشد، در فعل خود اختیار هم ندارد. کوزه خالی را اگر به درون آبی فرو برند، بدون اختیار میل به طرف بالا دارد.

۲-۴-۴. فاعل بالقسر

فاعل بالقسر در دیدگاه امام خمینی چنین آمده است: فاعل بالقسر، آن است که مخالف طبیعت عمل کند، مثل این‌که نفس حرارت غریبه حُمائیّه را افاده می‌نماید. نفس که در مرتبه نازله طبیعت است خود، طبیعت را قسر نموده و مخالف طبیعت عمل می‌نماید که او، هم قاسر و هم مقسور است.

گفته نشود: چطور علت می‌تواند معلول باشد؟ چون می‌گوییم: نفس ذو مراتب است و در مرتبه فاعل، فاعل و در مرتبه مفعول، مفعول است. و به جهت تقدم و تأخر در مرتبه، در رتبه متقدم فاعل بوده و بعد خودش را تنزل داده در مرتبه مفعول قرار

می‌گیرد و بالجمله ذو مراتب است، مرتبه‌ای دنبال مرتبه دیگر است (همان، ۲۹۴). طبق این تعریف، فاعل بالقسر مخالف طبیعت عمل می‌کند و در فاعل بالقسر يك قيدي سلبی وجود دارد که عبارت است از این که فعلش ملائم طبع نباشد.

۲-۷-۵. فاعل بالجبر

تعرف امام خمینی، از فاعل بالجبر این است که: فاعل بالجبر، آن است که به اراده خودش کار نکند، مانند مجبور کردن انسانی به سیلی زدن بر یتیم (همان). از این تعریف به دست می‌آید که در فاعل بالجبر، فاعل به فعل خودش علم و آگاهی دارد، ولی از خودش برای انجام فعلی اختیار ندارد.

۲-۷-۶. فاعل بالتسخیر

فاعل بالتسخیر در تقریرات فلسفه امام خمینی چنین تعریف شده که: فاعل بالتسخیر، آن است که اراده او تحت تسخیر مسخر باشد. مثلاً اراده عاشق تحت تسخیر آن قوه جاذبه‌ای است که در خرامیدن چشم شهلائی معشوق است، با این که با اراده خویش کار می‌کند، ولی در عین حال تحت تسخیر اوست که هم عاشق و هم اراده عاشق را جلب نموده و به دنبال خود می‌برد و قوه مغناطیسی است که عاشق بیچاره را با اراده‌اش می‌گرداند. چنان که این قوه در چشم بعضی از حیوانات که حیوان دیگری را تسخیر می‌نمایند، هست (همان). چنان که ملاحظه می‌شود در فاعل بالتسخیر اراده فاعل تحت تسخیری یک مسخر مانند قوه جاذبه و... قرار دارد.

۲-۷-۷. فاعل بالرضا

از دیدگاه حکمای اشراقی، خداوند فاعل بالرضا است (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۰)، طبق دیدگاه اشراقی اگر خداوند در مرتبه ذات به همه چیز عالم باشد، در مرتبه بساطت و ذات خلل پدید می‌آید؛ از این رو، عالمیت خداوند به موجودات خارجی به علم بالرضا است. امام خمینی در این باره می‌گوید: اگر خداوند متعال به نحو کثرت در مرتبه ذات عالم باشد، لازمه‌اش این است که در مرتبه بساطت،

خللی لازم آید؛ لذا باید گفت: علم تفصیلی خداوند متأخر است، و لکن علم تفصیلی به موجودات صور مرتسمه قائمه به ذات خداوندی که خارج با آن منطبق باشد نیست، بلکه خارج عبارت است از عین علم تفصیلی خداوندی بدون این که علم دیگری - چنان که مشائین گفته اند - باشد، و عالمیت خداوند تبارک و تعالی به علم بالرضاست، یعنی این موجودات خارجی بخارجیتها علم تفصیلی به نحو علم بالرضا است (اردبیلی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۲۸۴-۲۸۳).

ایشان برای تقریب به ذهن که چگونه موجودات خارجی به عنوان علم خداوند است، چنین دلیل می آورند:

ما انسان‌ها يك علم داریم که در اذهان ماست و آن علم بالذات است و آن علم بالذات همان صور است که بالذات معلوم بوده و خارج به توسط آن‌ها و بالعرض معلوم می‌گردد، یعنی آن صور با خارج منطبق است و الا ما بالاصاله به خارج علم نداریم. البته این صور ذهنیه حاضره به علم حضوری در پیش نفس، طوری نیست که به علم دیگری معلوم ما شده باشد، بلکه این صور ذهنیه را بالوجدان دیده و با علم دیگری به آن‌ها عالم نشده‌ایم و آ تسلسل لازم می‌آید. پس علم در حقیقت، خود این صور ذهنیه‌ای است که قائم به نفس است. موجودات خارجی را نسبت به ذات اقدس به مثابه صور ذهنیه فرض کن که خداوند با علم دیگری به آن‌ها عالم نبوده بلکه خود آن‌ها علم تفصیلی خداوند تبارک و تعالی است. و لذا اشراقیون تمام موجودات خارجی را علم تفصیلی حق دانسته‌اند (سهروردی، پیشین). و مشائین علم خدا را به آن نقشه ارتسامی که قائل بودند، بالرضا دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲، ص ۲۲۴)، نه علم به موجودات خارجی را (اردبیلی، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۴).

۲-۷-۸. فاعل بالتجلی

یکی از انواع فاعل، فاعل بالتجلی است؛ از دیدگاه امام خمینی، ملاصدرا به علم بالتجلی قائل بوده و خدا را فاعل بالتجلی دانسته است (همان). ایشان تعریف علم بالتجلی را چنین بیان کرده است که: معنایش این است که خداوند در مرتبه ذات، هم علم اجمالی و هم علم تفصیلی دارد، با این که در مرتبه ذات به نحو کثرت به

این موجودات علم داشته است: (يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ) (غافر/۱۹).
 ازلاً به حرکت پَر مگس که در آخر الابد حاصل خواهد شد عالم بوده «لا يعزب عنه شيء» از اول تا آخر و از ازل تا ابد در مرتبه ذات به این موجودات تفصیلاً علم داشته. با این حال به مقام بساطت او لطمه‌ای وارد نمی‌آید و در عین علم تفصیلی به این موجودات متکثره، در مقام ذات، علم اجمالی هم به ذات اقدس خودش دارد به طوری که هیچ منافاتی بین این علم تفصیلی و آن علم اجمالی نیست (اردبیلی، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۵).

امام خمینی بر این باور است که قائل به علم بالتجلی در مرتبه ذات، قائل به علم اجمالی و علم تفصیلی است و علاوه بر این‌ها، موجودات خارجی به علم بالرضا، معلوم برای حق تعالی می‌باشند (همان).

۲-۷-۹. تحلیل و ارزیابی

امام خمینی، فاعل بالتجلی را به عنوان نظریه مورد قبول ملاصدرا مطرح کرده است؛ در حالی که بعداً روشن خواهد شد که فقط در برخی آثار ملاصدرا مانند المشاعر و... (صدرا، ۱۳۶۳: ص ۵۸) فاعل بالتجلی در شمار اقسام هفت‌گانه علت فاعلی - بدون توضیح و شرح - بیان شده است؛ ولی در بسیاری از آثار دیگر، فاعل بالعناية، نظریه مختار ملاصدرا می‌باشد. بر اساس نظریه ملاصدرا، فاعل بالعناية عبارت است از: علم عنایی فاعل به نظام اتم و اکمل قبل از فعل، که عین ذات فاعل است (صدرا، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۲۲۵؛ ج ۳، ص ۱۲ همو، ۱۳۶۲: ص ۱۵۹-۱۵۸).

در باره فاعل بالعناية، تفسیرهای گوناگونی نیز صورت گرفته است. ملاعبدالله زنوری بر این باور است که مقصود ملاصدرا از فاعلیت بالتجلی، فاعلیت بالعناية، طبق معنای بیان شده است (صدرا، ۱۳۷۸: ج ۶، ص ۳۷۶).

ملاصدرا در مفاتیح الغیب (صدرا، ۱۳۸۶: ص ۳۳۵) فاعلیت ذات باری تعالی را به تجلی ارجاع داده و علیت را به ظهور و شأن وجود واحد، در مجالی و مظاهر خود - همان نحو فاعلیتی که در فصول نهایی مبحث علیت اسفار که به فصول عرفانی اسفار شهرت دارد (صدرا، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۰۱-۲۹۲) - انتخاب کرده است.

آنچه مشکل به نظر می‌رسد اختلاف در مبناهای این دو نظریه است؛ زیرا فاعلیت بالعنایه به معنای علم عنایی فاعل به نظام اتم و اکمل قبل از فعل که عین ذات فاعل است نظریه منتخب ملاصدرا است که بر اساس تبیین فلسفی و مشرب حکما یعنی عقیده به کثرت وجود و موجود صورت گرفته است. فاعلیت بالتجلی عرفاً مبتنی بر وحدت وجود و موجود است.^۱

و با توجه به تصریح صدرا استناد نظریه فاعلیت بالتجلی به صوفیه، توجیه حکیم زنوری صحیح به نظر می‌رسد. بنابراین مراد از فاعلیت بالتجلی، فاعل بالعنایه است. تفصیل پیش‌تر در بحث مربوط به ملاصدرا خواهد آمد.

۳. نقد دیدگاه متکلمان

متکلمان خداوند را فاعل بالقصد می‌دانند (حلی، ۱۴۱۹: ج ۴، ص ۱۱۱)، امام خمینی، دیدگاه اینان را مورد نقد قرار داده که باقطع نظر از مفسده‌های مترتب بر این نظریه، متشرع مآبانه است؛ به این معنا که علم خداوند به ذاتش از علم به فعلش کفایت نمی‌کند. علم خداوند به معلوم مانند علم انسان قبل از انجام عمل است و علم خداوند به مخلوقات علم تفصیلی زاید بر ذات است و صرف علم در ایجاد و خلق کافی نیست بلکه نیاز به داعی و غایت دارد؛ خداوند نیازی به نفع و فایده ندارد او بی‌نیاز مطلق است. و می‌گوید: متکلمین قولی را باقطع نظر از توالی فاسده آن، راجع به علم باری تعالی گفته‌اند که متشرع مآبانه است و آن عبارت است از این‌که: خداوند تبارک و تعالی فاعل بالقصد است. پس علم او به ذات خود از علم او به فعلش کفایت نمی‌کند، بلکه علم او به معلوم قبل از عمل بوده، مانند علم ما که قبل از عمل است، با اینکه فعل او مقرون به داعی است... علم خداوند به مخلوقات علم تفصیلی زاید بر ذات است که فعل او از روی آن علم متحقق گردیده، در صورتی

۱. عرفاً نظریه فاعلیت بالتجلی با نظریه فاعلیت بالعنایه - به معنای اول یا دوم - دارای عناصر مشترکی می‌باشند که عبارتند از: ۱. ارجاع علیت به نشان و تجلی؛ ۲. ارجاع امکان ماهوی به امکان فقری؛ ۳. انتقال از وحدت تشکیکی و سنخی وجود به وحدت شخصی وجود و در پی آن، انتقال از کثرت وجود و موجود، به وحدت وجود و موجود؛ ۴. تفسیر علم حق تعالی به موجودات قبل از ایجاد آن‌ها به علم اجمالی، در عین کشف تفصیلی.

که صرف علم در ایجاد مخلوقات کفایت نکرده، بلکه غیر از آن داعی دیگری بوده و غایتی ملاحظه شده است. زیرا اگر فعلی بدون غایت حاصل گردد لغو است. منتها چون خداوند تبارک و تعالی غنی عن العالمین است؛ لذا به هیچ وجه نفعی برای او تصویر ندارد. حتی در معرفت مردم نسبت به خداوند نفعی برای خداوند نیست، بلکه معرفت حق برای خود مردم و مخلوقات، کمال و نفع است... البته مستبعد نیست که مردم خلق شده باشند برای این که نفع به خود آن‌ها رسیده و خود آن‌ها به فایده کمال و سیر ترقی برسند. ایشان در ادامه با ذکر مثالی، مطلب را تبیین می‌کنند: انسان گرم شدن را تصور نموده و این صورت گرم شدن سبب می‌شود که بخاری درست کرده تا گرم شود، پس آن گرم شدن خارجی به سبب این گرم شدن ذهنی است (اردبیلی، پیشین، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۲).

۴. فاعل بالتجلی، دیدگاه مختار امام خمینی

بحث «تجلی» از مهم‌ترین مباحث در جهان‌بینی عرفانی است. ابن عربی - که از بزرگ‌ترین مشایخ عرفان به شمار می‌آید - در جاهای گوناگون آثار خود به این مبحث پرداخته است. همه افکار او در مورد ساختار وجودی عالم به بحث تجلی باز می‌گردد. می‌توان گفت که عصاره و خلاصه عرفان ابن عربی، نظریه تجلی او می‌باشد و امام خمینی نیز با تأثیرپذیری از عرفان ابن عربی، خداوند را فاعل بالتجلی می‌داند. از کتب عرفانی چنین به دست می‌آید که معنای اصلی تجلی عبارت است از: آشکار شدن ذات، صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک، به تعبیر دیگر، تجلی عبارت است از: آنچه از انوار غیوب که بر دل‌ها آشکار شود (کاشانی، ۱۳۷۲: ص ۱۷).

در این تعریف، تجلی به آشکار و هویدا شدن انوار وجودی حق تعالی بر دل عارف تعبیر شده است. طبق این تعریف تجلی را می‌توان آن چیزی دانست که از عالم غیب بر چشم دل ظاهر می‌شود، یعنی نور مکاشفه‌ای که بر دل عارفان آشکار می‌شود، به گونه‌ای که حق را با دیده بصیرت می‌بینند. در معنای دیگر تجلی - که به معنای اول بسیار نزدیک است - همه هویات وجودی موجودات عالم، تجلیات ذات

حق به شمار می‌روند و آشکارکننده وجهه حقیقی او هستند، پس خلقت جهان تجلی ذات حق می‌باشد و موجودات همگی تجلیات الهی و نمایانگر صفات متکثره ذات حق هستند؛ و فی حد ذاته از خود چیزی ندارند (خوارزمی، ۱۳۶۷: ص ۶۸).

از این رو، خداوند - که فاعل بالتجلی است - در ایجاد ممکنات مختلف، تکوین و تحقق آن‌ها، به حیات و قدرت، علم و اراده تجلی کرده است. خداوند در مرتبه ذات خود هیچ‌گونه تجلی ندارد و لذا ادراک شدنی نیست. به این مرتبه، حضرت احدیت و غیب الغیوب یا غیب مطلق می‌گویند که هیچ تعینی در آن راه ندارد و صرفاً مصدر تجلی است.

واژه «ظهور» در عرفان، واژه دیگری است که در تعریف تجلی بسیار مورد استفاده قرار گرفته است و با دیدگاه امام خمینی نیز همخوانی دارد. عبدالرزاق کاشانی در تعریف ظاهر بودن ممکنات می‌گوید: ظاهر بودن ممکنات عبارت است از: تجلی حق به صور اعیان و صفات آن‌ها که به نام وجود اضافی نامیده می‌شود و گاهی بر آن ظاهر وجود اطلاق می‌گردد (کاشانی، ۱۳۷۲: ص ۶۴). مطابق تعریف، به واسطه این تجلی، ذوات ممکنات آشکاری و بروز می‌یابند. در مبحث وحدت شخصی وجود - که از ظهور حق سخن گفته می‌شود - منظور تجلی او در اسما، صفات و تعینات متکثر است؛ زیرا در دیدگاه عرفانی، موجودات همگی مظاهر و نشانه وجود حق اند و او در آن‌ها خود را نمود و ظهور داده است (خوارزمی، پیشین، ص ۲۲۵).

بدین خاطر است که امام خمینی، از میان اقسام هشتگانه فاعل، فاعلیت بالتجلی را قبول می‌کند و بر این باور است که فاعلیت حق از باب سببیت و مسببیت، علیت و معلولیت نیست. از دیدگاه امام بهترین تعبیر درباره فاعلیت خداوند، در قرآن آمده است که: گاهی ظهور: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (حدید/۳) و گاهی «تجلی» (تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ) (اعراف/۱۴۳) [تعبیر کرده است:] و این غیر از قضیه سببیت و مسببیت است... تعبیر به سببیت و تعبیر به علیت هم من یادم نیست که در کتاب و سنت واقع شده باشد. این يك تعبیر فلسفی است که در لسان فلاسفه واقع شده. من در کتاب و سنت یادم نیست که علیت، سببیت به این معنا آمده باشد؛ خلق است، ظهور است، تجلی است (خمینی، ۱۳۷۵: ۱۵۴-۱۵۳).

۴-۱. چگونگی تجلی خداوند

باتوجه به معنای تجلی، چگونگی تجلی خداوند از دیدگاه امام خمینی (ره) به این صورت است که: با تجلی حق تعالی همه عالم وجود پیدا کرده است، و آن تجلی و نور، اصل حقیقت وجود است؛ یعنی اسم الله است: (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) (نور/۳۵)؛ نور سماوات و ارض خداست، یعنی جلوه خداست. هر چیز که يك تحقیقی دارد این نور است؛ ظهوری دارد، این نور است. ما به این نور می‌گوییم، برای این که يك ظهوری دارد؛ انسان هم ظاهر است؛ نور است. حیوانات هم همین طور، نورند. همه موجودات نورند، و همه هم نور «الله» هستند: (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)؛ یعنی وجود سماوات و ارض که عبارت از نور است، از خداست؛ و آن قدر فانی در اوست که (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ) نه اینکه اللَّهُ يُنَوِّرُ السَّمَوَاتِ،^۱ این يك نحوه جدایی می‌فهماند. (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)؛ یعنی هیچ موجودی در عالم نداریم که يك نحوه استقلالی داشته باشد. استقلال معنایش این است که از امکان خارج بشود و به حد و جوب برسد، موجودی غیر از حق تعالی نیست (خمینی، ۱۳۷۵: ۱۰۱-۱۰۰).

نور در منظر ایشان، همان وجود است و در جهان غیر از او، نور و ظهوری وجود نداشته و همه نورها و ظهورها به او باز می‌گردد: «ای نورانی‌کننده نور»، «ای خالق ظلمت‌ها و نور»، «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است». نورانی بودن نورهای عرضی و مراتب مختلف علوم، از اوست و گرنه ماهیت این امور به خودی خود تاریک‌هایی است که برخی تاریک‌تر از دیگری‌اند و تیرگی‌هایی است که بعضی متراکم‌تر از دیگری‌اند.

پس، نورانی بودن عوالم ملک و ملکوت و ظهور سرپرده‌های قدس و جبروت از نور اوست، و او نور مطلق و ظهور صرف است بدون شائبه ظلمت و تیرگی، و سایر مراتب انوار ناشی از نور اویند، و در دعای کمیل آمده: و به نور وجه تو، که همه از آن روشن و منور گردیده است (خمینی، ۱۳۸۶: ص ۴۰-۳۹).

از دیدگاه امام خمینی (ره): اگر کسی کیفیت تجلی حق را در ملک و ملکوت و ظهور ذات مقدس را در سماوات و ارضین به مشاهده حضوریه، یا مکاشفه قلبیه، یا

۱. خداوند، آسمان‌ها را روشن می‌سازد.

به ایمان حقیقی، بفهمد، و نسبت حق به خلق و خلق به حق را آن چنان که هست بدانند، و کیفیت ظهور مشیت الهیه را در تعینات و فنای آن‌ها را در آن، علی‌ما هو علیه، ادراک کند، خواهد دانست که حق تعالی حضور در تمام امکانه و احیاز دارد و او را مشاهده کند به علم حضوری در جمیع موجودات. چنانچه حضرت صادق مصدق (ع)، فرماید: «ما رأیت شیئاً إلا ورأیت الله معه أو فیه» و در قرب نوافل حقیقت «كنت سمعه و بصره و یده» و غیر ذلك بر او مکشوف گردد. پس، حق را حاضر در تمام مراتب وجود ببیند به حسب مقام خود، علما یا ایماناً یا عیناً و شهوداً (خمینی، ۱۳۷۱: ص ۴۸۲).

خداوند فاعل حقیقی و تام الفاعلیه است که نقش در خلق و ایجاد از کتم عدم دارد. همه موجودات به این جلوه متحققند و همه حرکات، حرکاتی است که از همان جلوه نشأت گرفته است. تمام چیزهایی که در عالم واقع می‌شود از همان جلوه متجلی است؛ زیرا همه امورات و همه چیزها از اوست و به او بر می‌گردد و هیچ موجودی از خودش چیزی ندارد، خودی در کار نیست که کسی بایستد و بگوید من خودم هم یک چیزی دارم (خمینی، ۱۳۷۵: ص ۱۰۲-۱۰۱). امام خمینی (ره) بر این باور است که: در تمام دار تحقق هر چه کمال و جمال و خیر و عزت و عظمت و نوریت و فعلیت و سعادت یافت شود، از نور جمال آن ذات مقدس است، و احدی را در کمال ذاتی با آن ذات مقدس شرکت نیست، و موجودی را جمال و کمال و نور و بهاء نیست جز به جمال و کمال و نور و بهای آن ذات مقدس. بالجمله، جلوه نور جمال مقدس او عالم را نورانی فرموده و حیات و علم و قدرت بخشوده، و الا همه دار تحقق در ظلمت عدم و کمون نیستی و بطون بطلان بودند، بلکه کسی که به نور معرفت دلش روشن باشد، جز نور جمال جمیل همه چیز را باطل و ناچیز و معدوم داند ازلاً و ابداً (خمینی، ۱۳۷۰: ص ۱۱۸).

از دیدگاه ایشان ظلمت و تاریکی همان عدم النور است. حقیقت وجود نور هر مقدار زیاد تر باشد، به همان میزان از ظلمت و عدم کاسته شده و وجود حقیقی که کل النور است، نور خود را به صورت کامل به فعلیت، می‌رساند که دیگر هیچگونه ظلمتی نیست. بدین خاطر است که ذات باری تعالی کل النور است و جمالش نیز

نور است و سلسله نظام وجود نیز نور است. در نگاه امام خمینی: ظلمت عبارت از عدم النور است. پس حقیقت وجود نور به حمل شایع صناعی، هر چه زیادتر باشد قهراً ظلمت عدم کاسته شده و آن مرتبه از وجود که کل النور است، آنجا نور خود را به تمام حقیقت و به تمام شدت و فعلیت به واقعیت و حقیقت و خارجیت رسانده که دیگر هیچ ضعفی ندارد و آنجا به کلی ظلمت نیست. و این است که ذات واجب الوجود جهت نقصی ندارد تا ماهیت داشته باشد، کل النور است و النور کله هو و هو کله النور، فوق التمام است و از جمیع جهات در فعلیت شدید است و آن نور است که جمالش هم نور است. یک روزنه نوری از آن نور باز شده و اعماق عالم را پُر کرده است. و این سلسله نظام وجود، آن نور جمال است. منتها هر چه این سلسله به مبدأ نور نزدیکتر باشد انور است و حقیقت جمالش به آن حقیقت ذی الجمال نزدیکتر است و هر چه از آن دورتر باشد، نور کمتر است) (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ... (نور/۳۵)، تا به آخرین نقطه که هیولای اولی است برسد که ذیل و حاشیه این جمال بوده و مرتبه اضعف از نور وجود را دارا بوده و به تاریکی مطلق نزدیک است، و آن طرف افق عدم مطلق است (خمینی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۳۸۱).

از منظر امام خمینی (ره): سرچشمه جمیع کمالات و سر لوحه همه مقامات و سرمنشأ تمام انوار معنویه در عالم مُلک و ملکوت و مبدأ جمله اضواء منیره در حضرت جبروت و لاهوت، نور مقدس حق - جلّ جلاله - است، و از برای موجودی از موجودات نور و ضیاء و کمال و بهایی نیست، مگر آن که ظلّ نور ازل و پرتو جمال جمیل اوّل در آن جلوه گر شده؛ چنانچه لطیفه الهیه (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)، اشاره جلیّه و حکایت جمیله از همین مقصد اعلی و منظور اسنی است (خمینی، ۱۳۷۷: ص ۳۵). در دیدگاه امام خداوند نور است بدون شائبه ظلمت، روشنائی است بدون اختلاط با تیرگی؛ زیرا او وجود بدون عدم و ائیّت بدون ماهیت است؛ و عالم به اعتبار این که علامت او و منسوب بدوست و سایه گسترده خداوند بر ذوات ظلمانی و رحمت واسعة بر زمین های هیولایی است، نور و بهاء و اشراق و ظهور است (کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (قصص/۸۸) همه چیز نابودشونده است جز وجه حق تعالی.

و وجه باقی اشیاء بعد از نابود شدن تعین‌ها و فناي ماهیات، عبارت است از: جهت و جویبی که در آن‌ها هست که در تقوم و تحقق، مستقل نیست و مستقلاً حکمی ندارد و اشیاء از این نظر، خود او هستند. خداوند، مطلق روشنایی تام است، هیچ هویت و روشنایی‌ای برای غیر او وجود ندارد؛ و عالم از جهت غیر بودنش نه روشنایی دارد نه هویت، نه وجود و نه حقیقت (خمینی، ۱۳۸۶: ص ۲۱-۲۰). بنابراین، خداوند فاعل بالتجلی است و بر اساس مشرب فلسفی، فاعل بالتجلی از باب علیت و معلولیت است؛ ولی بر اساس طریقه عرفانی، از باب تجلی و ظهور ذات است (رحمانی، ۱۳۸۸: ص ۲۸۹). از این‌رو، امام خمینی (ره) - بر اساس مشرب عرفانی خودشان - فاعلیت خدا را به تجلی و ظهور تعبیر کرده است.

۲-۴. بررسی نقد دیدگاه فاعل بالتجلی

دیدگاه فاعلیت بالتجلی از سوی برخی صاحب نظران مانند محمد حسین غروی اصفهانی - معروف به کمپانی - مورد نقد قرار گرفته است. وی درباره فاعل بالتجلی از منظر عرفان می‌گوید: فاعل بالتجلی در عرفان و تصوف به معنای علیت ذات حق تعالی و معلول بودن ماسوی نیست. بلکه ماسوی الله شئون و تجلیات ذات حق تعالی هستند، در نتیجه بین ذات و شئون آن عینیت است و آن دو، وحدت حقیقیه دارند. پس فعل حق تعالی همان تشان ذات اوست نه معلول ذات، و این امر مستلزم اتحاد خالق و خلق است. بیان مزبور در واقع ظلم و تعدی بر خداست، زیرا اتحاد خالق و مخلوق محال می‌باشد (همان).

در پاسخ این اشکال و در دفاع از نظریه عرفا - به خصوص دیدگاه عرفانی امام خمینی - می‌توان چنین گفت که: آنچه با اشیا متحد است وجه الله، یعنی ظهور حق تعالی است نه ذات حق، چرا که ذات حق نه در مشاهده عارف می‌آید نه در تفکر عارف و حکیم - و نه به طور کلی در مطلق علم - تا بتوان بر آن حکمی کرد و آن را موضوع قرار داده و اشیا را محمول. پس این نفس رحمانی و فعل حق است که متحد با اشیا است و عین آن‌هاست و در عین تمایز هویتش از هویت اشیا، با آن‌ها غیریت نیز دارد، اگرچه هر تعینی متعین می‌شود، اما اطلاقش محفوظ است (یثربی،

بنابراین، فیض منبسط الهی، هم مع کلّ شیء است و هم غیر کلّ شیء، منتهی همراهی او با اشیاء به معنای مقارنت او با آنها نیست و غیریت آن با اشیاء به معنای مزایلت او از آنها نیست. امام علیؑ می‌فرماید:

«مع کلّ شیء لا بمُقارَنةٍ و غیر کلّ شیء لا بمُزایلةٍ فاعل لا بمعنی الحركات والآلة» (نهج البلاغه، ص ۴۰).

پس اعتقاد اهل تصوف و عرفان موجب اتحاد خالق و مخلوق نمی‌شود. بلکه آنچه با اشیاء اتحاد دارد فیض و فعل واحد منبسط واجب الوجود بالذات است که اتحاد آن‌ها محال نمی‌باشد. امام خمینی می‌گوید: فالحقیقة المقدّسة الإلهیة مع ظهورها وتجلّیها فی کلّ المرائی الوجودیة فی عوالم الغیب والشّهود مقدّسة عن کلّ التّعیّنات منزّهة عن کلّ القصورات مع کلّ شیء لا بالمداخلة و غیر کلّ شیء لا بالمزایلة (خمینی، ۱۴۱۰: ص ۲۶۱).

حقیقت مقدس الهی با وجود ظهور و تجلی‌اش، در همه آینه‌های وجودی در عالم غیب و شهود، از جمیع تعینات مبرا، و از همه نواقص منزّه است. با همه چیز همراه است نه به نحو تداخل و غیر از هر چیز است نه به گونه خدای. ایشان تصریح دارد که: فهو مع تقدّسه ظاهر فی الأشیاء کلّها؛ ومع ظهوره مقدّس عنها جلّها. فالعالم مجلس حضور الحقّ والموجودات حصّار مجلسه (خمینی، ۱۳۷۳: ص ۴۶). خداوند با وجود تقدّسش، از آمیختگی با اشیا در تمام اشیا ظاهر است و با وجود ظهورش در اشیا از تمامی آن‌ها مقدس و منزّه است. از این‌رو، عالم هستی مجلس حضور حق تعالی است و موجودات همگی، حصّار مجلس او می‌باشند.

۵. نتیجه

فاعلیت، یکی از صفات خداوند است. خداوند فاعل بالذات و مجرد می‌باشد. فاعل بالحركة در عالم طبیعت وجود دارد و نقش در خلق چیزی از عدم ندارد و باعث تغییر در وضعیت اشیاء می‌گردد. عالم طبیعت، عالم مقدار و اندازه است؛ کیفیت علت‌ها، کیفیت حرکت و اندازه‌گیری است؛ هر علت به اندازه قوه و نقشی که

دارد، تأثیر خودش را در معلول، به اندازه قوه و نقشی که دارد، ایفا می‌کند. فاعلیت الهی مجرد است و نقش در خلق از عدم دارد؛ در فاعل الهی، معلول‌ها، عین ربط و تعلق به مبدأ هستند؛ خداوند اشیاء را به نفس اراده ایجاد می‌کند. تمام قلمروی خلق در حیطه علم او قرار دارد. در عالم طبیعت، معلول‌های فاعل بالحرکه می‌توانند درجات علت‌های وارده بر آن‌ها را تجزیه نموده و به اندازه قوه‌ای که دارند - به صورت تجزیه - قوه و نیرو از علت‌ها کسب کنند، ولی فاعلیت خداوند تجزیه‌پذیر نیست. آنچه از فاعل الهی صادر شود، استقلالی از خود ندارد و فانی در او می‌باشد. ایجاد عالم هستی و بقا و استمرار آن به وسیله خداوند است، خداوند فاعل و علت حقیقی است. جهان دارای وحدت و هماهنگی است.

اقسام دیگر برای فاعل این است که فاعل یا بالعیانیه است که علم تفصیلی به شیئی دارد و آن علم زاید بر ذات و علت وجود شیئی است؛ از دیدگاه متکلمان خداوند فاعل بالقصد است، فعل فاعل بالقصد مانند اغلب فعل‌ها بعد از تصدیق به فایده و عدم وجود مانع، صورت می‌گیرد. فاعل بالطبع آن است که به مقتضای طبیعت فعل از او صادر می‌شود و فعل ملایم بالطبع است، فاعل بالقسر مخالف با طبیعت است، فاعل بالجبر آن است که با اراده خودش نیست، در فاعل بالتسخیر اراده تحت تسخیر یک مسخر مانند قوه جاذبه قرار دارد. فاعل بالرضا آن است که اگر خداوند در مرتبه ذات به همه چیز عالم باشد، در مرتبه بساطت و ذات خلل پدید می‌آید و بدین خاطر عالمیت خداوند به موجودات خارجی به علم بالرضا است. فاعل بالتجلی آن است که خداوند در مرتبه ذات علم اجمالی و علم تفصیلی دارد. فاعلیت بالقصد - که مختار متکلمان بوده است - دارای تالی فاسد و متشّرع‌مآبانه است؛ زیرا علم خدا به ذاتش، از علم او به فعلش کفایت نمی‌کند؛ علم او به معلوم قبل از عمل است. نحوه فاعلیت خدا از منظر امام خمینی به تجلی و ظهور می‌باشد.

۶. فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه

۳. ابن سینا، حسین بن عبد اللہ، (۱۹۹۳م). الاشارات و التنبیہات، با شرح نصیرالدین الطوسی، تحقیق سلیمان دینا، ۴ جلد، بیروت، مؤسسہ النعمان.
۴. اردبیلی، سید عبدالغنی، (۱۳۸۵) تقریرات فلسفہ امام خمینی (رہ) (شرح منظومہ) قم، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رہ)
۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۹ق) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بہ کوشش حسن زاده آملی، ج دوم، قم، نشر اسلامی.
۶. خمینی، روح اللہ، (۱۳۷۰) آداب الصلوٰۃ (آداب نماز) چاپ اول، قم، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رہ)
۷. _____، (۱۴۱۰ق) تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»، قم، مؤسسہ پاسدار اسلام، المطبعة دفتر تبلیغات اسلامی حوزہ علمیه.
۸. _____، (۱۳۷۵) تفسیر سورہ حمد، قم، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رہ)
۹. _____، (۱۳۷۱) شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تہران، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رہ)،
۱۰. _____، (۱۳۷۷) شرح حدیث جنود عقل و جہل، تہران، مؤسسہ چاپ و نشر عروج.
۱۱. _____، (۱۳۸۶) شرح دعای سحر (ترجمہ فارسی) تہران، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رہ)
۱۲. _____، (۱۳۷۴) شرح دعای سحر، تہران، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رہ)،
۱۳. _____، (۱۳۷۸) صحیفہ امام، تہران، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رہ).
۱۴. _____، (۱۳۷۹)، الطلب و الإرادۃ، تہران، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رہ)
۱۵. _____، (۱۳۶۲)، طلب و ارادہ (ترجمہ و شرح سید احمد فہری)، تہران، انتشارات علمی فرهنگی.

۱۶. _____، (۱۳۷۳) مصباح الهداية الى الخلافة ولولاية، ج ۱، تهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره)،
۱۷. رحمانی، غلامرضا، (۱۳۸۸) هستی شناسی فلسفی (شرح تحفة الحكيم آية الله شيخ محمد حسين غروي اصفهانی، قم، مؤسسه بوستان كتاب (مركز چاپ و نشر دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم).
۱۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹) شرح منظومه، ج ۲، تهران، ناب
۱۹. _____، (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح و مقدمه هانری كرن و سيد حسين نصر و نجفقلی حبيبي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۲۰. سهروردي، يحيى بن حبش، (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تهران، چاپ هانری كوربن.
۲۱. سجادی، سيد جعفر، (۱۳۷۹) فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا (ره)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
۲۲. _____، فرهنگ معارف اسلامي، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش
۲۳. _____، (۱۳۷۸) فرهنگ اصطلاحات و تعبيرات عرفاني، چاپ چهارم، تهران، طهوري.
۲۴. شيرازي، (۱۹۸۱) صدر المتالهيّن، الحكمة المتعالية في اسفار العقلية الاربعة، بيروت، دار احياء.
۲۵. _____، (۱۳۷۸) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ترجمه محمد خواجهي، تهران، نشر مولي،
۲۶. _____، (۱۳۸۱) الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، تصحيح، تحقيق و مقدمه احمد احمدی، تهران، بيناد حكمت صدرا.
۲۷. _____، (۱۳۵۴) المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، پيشگفتار سيد حسن نصر، تهران، انجمن حكمت فلسفه ايران.
۲۸. _____، (۱۳۶۳) المشاعر، به اهتمام هانری كرن، تهران، كتابخانه

طهوری.

۲۹. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲) اصطلاحات الصوفیه، ترجمه: محمد خواجوی،

تهران، نشر مولی.

۳۰. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، (۱۴۲۳) اصطلاحات الصوفیه، تصحیح

مجید هادی زاده، تهران، چاپ حکمت،

۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ

سوم، دارالکتب الاسلامیه.

۳۲. یثربی، سید یحیی، (۱۳۷۴)، عرفان نظری، چاپ دوم، قم، مرکز چاپ و نشر

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.