

خیر و شر در مکتب ابن عربی

حسن امینی*

چکیده

مسئله شر، هنوز از دشوارترین مسائل در حوزه مطالعات دینی است. این موضوع در اندیشه بشری، پیشینه درازی دارد، ولی در عرفان نظری، سابقه آن به محی الدین عربی در قرن هفتم برمی گردد. پرسش اصلی تحقیق این است که آیا شر در مکتب ابن عربی، امری وجودی است یا عدمی؟ اگر شر یا بخشی از آن، وجودی باشد، چگونه با خیر محض بودن مبدأ هستی سازگار است؟ در فلسفه، شر در وجودات عینی و در عرفان، در مظاهر وجود مطرح است. ابن عربی، از حیث وحدت شخصی وجود و نظام احسن، شر را به طور مطلق در نظام هستی به مفاد سلب بسیط تحصیلی منتفی دانسته است، ولی از حیث تعینات، امور عدمی را شر بالذات و در امور وجودی نوعی شر نسبی را در نظام تکوین و نوعی شر ذاتی سلوکی را در نظام تشریح پذیرفته است. عبارت های قانونی و فناری مؤید مدعیات فوق است. در قرن یازدهم، صدر المتألهین در مفاتیح الغیب، پس از تبیین دیدگاه نیستی انگارانه ارسطو و به چالش کشیدن آن، با نقل عبارت هایی از ابن عربی و قیصری، بدون هیچ تبیینی، به اجمال به دیدگاه محی الدین اشاره کرده است. پس از وی، بیشتر محققان این حوزه میان دیدگاه فلسفی و عرفانی خلط کرده اند. این اندازه از شرور به تضاعف جهات امکانی، استعداد جزئی، قابلیت موطن و سرانجام به استعداد کلی اعیان ثابت برمی گردد.

کلیدواژه ها

خیر و شر مطلق و مقید، خیر و شر طبیعی و ارادی، بالذات، بالعرض، نسبی، وحدت شخصیه، نظام احسن، تفاضل و تقابل وجوه، اعیان ثابت.

* سطح چهار حوزه و پژوهشگر گروه عرفان دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی. تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۱۱/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱/۳۱.

درآمد

مسئله شر از قرن هفتم به واسطه محی الدین وارد عرفان نظری گردید. پرسش اصلی این نوشته آن است که آیا شرور در مکتب ابن عربی وجودی اند یا عدمی؟ اگر شرور یا بخشی از آن وجودی باشند، براساس مبانی و سخنان ابن عربی چگونه با خیر محض بودن حق سازگارند؟ و خاستگاه آن چیست؟

تا آنجا که نگارنده جست و جو کرده است، در مسئله خیر و شر از نظر محی الدین، اثر مستقلی وجود ندارد. البته برخی فیلسوفان مسلمان در ضمن دیگر مباحث فلسفی، به صورت استطرادی از زاویه خاصی بدان پرداخته اند. شاید نخستین کسی که به اجمال از منظر محی الدین و پیروانش، به این مسئله پرداخت، صدر المتألهین شیرازی در قرن یازدهم است.

ملاصدرا در جایی از اسفار می گوید کاستی ها، ذمائم و شرور در وجودهای ممکن، به سبب تصادمی که در مراتب پایین هست، به خصوصیات محل ها، قابل ها و استعداد آنها برمی گردد، نه به «وجود بما هو هو». اما تفاوت در قابل ها، حقائق امکانی و ماهیت ها، از جهتی به ذات آنها و از جهتی به فیض اقدس، یعنی قضای ازلی (ثبوت اشیا در علم خداوند متعال) و اسما برمی گردد.^۱ او در جای دیگری می گوید کاستی ها، ذمائم، شرور، آفات، گمراهی و حیرت به حسب «سرالقدر» از لوازم ماهیت ها و اعیان ثابتند. نیز وی سخنی را از برخی محققان نقل می کند که اعیان ثابتند را از شئون حق دانسته اند.^۲

ایشان در *مفاتیح الغیب* پس از نقل دیدگاه نیستی انگارانه منسوب به ارسطو در باب شر، آن را به چالش می کشد^۳ و می گوید نزاع در مبادی شرور است، نه در شرور به معنای عدمی آن و مبادی شرور، امور وجودی هستند. شرور به معنای امر عدمی نیز مستلزم این است که مبادی آنها، موجودات شریر باشند و خداوند موجودات شریر آفریده باشد. اشکال این است که این امور وجودی (شریر) مانند شیطان که سبب دردها، زیان ها، هلاکت ها، ضلالت ها و گرفتاری مردم در عذاب ابدی می شوند، چگونه از مبدأ حکیم صدور می یابند؛ عقل، محال بودن صدور موجود شریر را از مبدأ حکیم، بدیهی می داند.^۴

مقصود او این است که معضل شرور، با پاسخی که فیلسوفان داده‌اند حل نمی‌گردد، بلکه اشکال‌ها همچنان باقی‌اند. ایشان در فصل دیگری سخنان محی‌الدین و قیصری را درباره‌ی خیر و شر نقل می‌کند که براساس آن، مشیت و اراده‌ی خداوند، تابع علم او و علم او تابع معلوم است و معلوم وی اعیان ثابت و احوال آن است. خداوند هر چه به اشیا عطا می‌کند، براساس اقتضائات اعیان ثابت آن‌هاست. از این رو، خیر و شر هر دو به اعیان ثابت اشیا برمی‌گردد و اعیان ثابت غیر مجعول‌اند. بنابراین، برای خداوند حجت بالغه است.^۵ آن‌گاه در پایان، می‌گوید بهترین سخن در باب شر، سخن عرفاست.^۶

ملاصدرا تنها به چالش کشیدن دیدگاه نیستی‌انگاری فلسفی و نقل سخنان محی‌الدین و قیصری اکتفا کرده است. ایشان نه به مبانی مسئله و سخنان صریح دیگر محی‌الدین و پیروانش پرداخته است و نه در این زمینه (که شرور از منظر محی‌الدین امری وجودی است یا عدمی و یا عدم محض) تبیینی ارائه داده است. بسیاری از کسانی که در ضمن مطالب دیگر به این مسئله پرداخته‌اند، دچار لغزش و خلط میان دیدگاه فلسفی و عرفانی شده‌اند.

مسئله‌ی شرور هر چند پیشینه‌ی کلامی و فلسفی طولانی دارد، ولی این موضوع از دشوارترین مسائلی است که هنوز معضلی اساسی در حوزه‌ی مطالعات دین پژوهی به شمار می‌آید. شاید شرور، در گستره‌ی عرفان، بتواند راه حل بهتری بیابد و از آنجا که مهم‌ترین شخصیت عرفان نظری ابن عربی است، پرداختن به دیدگاه ایشان اهمیت اساسی دارد. سخنان پیشین صدرالمتألهین، مؤید این بیان است.

معناشناسی خیر و شر

خیر و شر در لغت: خیر در لغت به معنای چیزی است که هر کس به آن رغبت می‌کند. در مقابل، شر به معنای چیزی آمده است که هر کس از آن اعراض و نفرت دارد: «الخیر ما یرغب فیہ الکل، کالعقل مثلاً و العدل و الفضل و الشیء النافع و ضده الشر».^۷ «الشر الذی یرغب عنه الکل، کمان الخیر هو الذی یرغب فیہ الکل».^۸

اطلاق‌های عرفی خیر و شر: به لحاظ ارتکاز عرفی، خیر هرگونه امر ملایم همچون سلامتی جسمی و روانی، دست‌یابی به هدف و مانند آن و شر نیز بر هرگونه امر ناملایم مثل درد، اندوه، بیماری، فقر، مرگ، جهل بسیط و مرکب، نقص عضو، زلزله، سیل و مانند آن اطلاق می‌شود.

خیر و شر در اصطلاح متکلمان مسلمان: پیش از دوره‌ی خواجه نصیر، متکلمان اشعری خیر را به مطلق «نفع» و شر را به مطلق «ضرر»^۹ و متکلمان معتزلی نیز، خیر را به «نفع حسن» و شر را به «ضرر قبیح»^{۱۰} تعریف کرده‌اند. این تلقی تا زمان محقق طوسی ادامه داشته است، ولی پس از دوره‌ی خواجه، تعریف عدمی از شر در اندیشه‌های کلامی وارد گردید؛ مثل تعریف شرور به عدم وجود و عدم ملایم که برخی متکلمان آن را پذیرفته^{۱۱} و برخی رد کرده‌اند.^{۱۲}

خیر و شر در اصطلاح فیلسوفان مسلمان: «خیر امری است که هر شیء در مرتبه‌ی خود به آن اشتیاق داشته باشد و وجودش به آن تمام شود».^{۱۳، ۱۴} ملاصدرا در تعریف خیر چنین می‌گوید: «معنی الخیر مایوثر عند العقلاء و یشتاق الیه الاشیاء و یطلبه الموجودات و یدور علیه طبعاً و ارادة و جيلة».^{۱۵}

فیلسوفان برای شر تعریف مفهومی ارائه نداده‌اند یا دست‌کم نگارنده آن را نیافته است، ولی به قرینه‌ی تقابلی که میان آن دو وجود دارد، به آسانی می‌توان مفهوم شر را از آن اصطیاد نمود که شر یعنی آنچه انسان به آن اشتیاق ندارد، به حسب طبع یا اراده آن را اختیار نمی‌کند. به سخن دیگر، شر یعنی ناملایم یا منافر با طبع. آنچه تا کنون از فیلسوفان نقل شد، ناظر به تعریف مفهومی خیر و شر بود، ولی بیشتر حکیمان مسلمان با تکیه بر حقیقت خیر و شر، به تعریف مصداقی (نه مفهومی) آن دو پرداخته‌اند و خیر را به وجود و کمال آن و شر بالذات را به عدم ذات یا عدم کمال اول و عدم کمال ثانی تعریف کرده‌اند و آنچه را که موجب عدم کمال اول یا ثانی گردد، شر بالعرض دانسته‌اند.^{۱۶} از نظر فلسفی، هیچ امر وجودی برای خودش (فی حد نفسه) شر تلقی نمی‌شود.^{۱۷} البته آنان شر را عدم هرگونه کمال نمی‌دانند، بلکه عدم کمالی می‌دانند که شیء مفروض شأنیت آن را داشته باشد. برای مثال، نبود شیرینی را برای خرما که شأنیت آن را دارد، شر تلقی می‌کنند، نه برای نمک که شأنیت آن را ندارد. براین اساس، بیشتر فیلسوفان، تقابل میان خیر و شر را تقابل عدم و

دلیل اینکه فیلسوفان خیر را به وجود و شر را به عدم تعریف کرده‌اند، به اشکال‌هایی برمی‌گردد که در باب خیر و شر مطرح بوده‌اند. آنان از راه برگرداندن مفهوم خیر به وجود و مفهوم شر به عدم، و تعریف مصداقی شر به امر عدمی،^{۱۹} خواسته‌اند به آن اشکال‌ها پاسخ دهند.

تعریف خیر و شر از دیدگاه ابن عربی: ابن عربی در فصوص الحکم خیر را به امر موافق با هدف و ملایم با طبع و مزاج و شر را به امر غیر موافق با هدف و ناملایم با طبع و مزاج تعریف کرده است: «أعنی بالخير ما يوافق غرضه و يلائم طبعه و مزاجه، و أعنی بالشر ما لا يوافق غرضه و لا يلائم طبعه و لا مزاجه». ^{۲۰} ایشان در فتوحات نیز وضع (اعتبار) شرع، ملائم و منافر بودن با مزاج، کمال و فقدان آن و حصول غرض و عدم حصول آن را، ^{۲۱} به عنوان ملاک خیر و شرهای مقید بیان کرده است. بنابراین، از سخنان محی‌الدین عربی و برخی پیروانش ^{۲۲} چنین برمی‌آید که آنان در مبحث خیر و شر تعریف مفهومی جامعی ارائه نکرده‌اند، ولی از مجموع آنها می‌توان تعریف جامعی را دریافت؛ زیرا جامع تمامی ملاک‌هایی که وی می‌آورد، ملایم و ناملایم بودن است. البته ملایم و ناملایم بودن یک چیز به حسب ادراک عقل، عرف و شرع، متفاوت است.

شر به دو معنا اطلاق می‌شود: (۱) شر به معنای عام؛ (۲) شر به معنای خاص. مقصود از شر به معنای عام، مطلق کاستی و نقص در مراتب تجلی است که هر مرتبه مادون نسبت به مرتبه عالی دارد؛ برای مثال، عالم ماده نسبت به عالم مثال، عالم مثال نسبت به عالم عقل و عالم عقل در مقایسه با عالم اسما و اعیان ثابت ناقص است. شر به این معنا، لازمه تجلی و تنزل وجودی است و با نفی آن، تمام مراتب تجلی نیز نفی می‌شود، از این رو، شر به این معنا در سراسر نظام هستی جز در مقام ذات احدی راه دارد. منظور از شر به معنای خاص، امر منافر است. تعریف فوق یا ملاک‌هایی که ابن عربی (در مقام تفسیر شر) در فتوحات برای شر ارائه داده، ناظر به شر به معنای خاص است، نه شر به معنای عام. افزون بر این، خود وی تصریح می‌کند که شر از ویژگی‌های عالم طبیعت است. البته دیدگاه ابن عربی و قونوی در برخی تعبیرها (در مسئله ارجاع خیرات به جهات اسمایی و ارجاع شرور و کاستی‌ها به تضاعف امکانات و جهات قابلی)، ناظر به مطلق نقص نیز است؛ چون

نسبت به نقایص و جودی نیز این پرسش مطرح است که چرا جای این خلأ و نبود را وجود پر نکرده است. آنان با ارجاع آنها به جهت های ماهوی و قابلی خواسته اند به این پرسش نیز پاسخ دهند.^{۲۳}

از دید فیلسوفان نیز شر به معنای عام از لازمه ماهیت های امکانی و وجودهای فقری است؛ ممکنات بدون آن به هیچ وجه تقرر ندارند و نفی آن، مستلزم نفی تمام ممکنات است. بنابراین، نقص و جودی مراتب پایین تر در نظام هستی نسبت به مراتب بالاتر آن، یا نقص مجردات تام در مقایسه با مجردات بالاتر یا فقدان کمال همدیگر در مجردات هم عرض به سبب عدم شأنیت کمالات دیگران، شر به شمار نمی آید.^{۲۴} فیلسوفان این نوع از نقص را خارج از محل نزاع می دانند. از نظر بیشتر آنان تقابل میان خیر و شر، تقابل عدم و ملکه است؛ بر این اساس، آنان مفهوم شر را از جهت های عدمی که شأنیت و استعداد کمال مقابل آن را داشته باشند انتزاع می کنند؛^{۲۵} شر بالذات، عدم فعلیت ملکه خیر است؛ برای مثال، ناتوانی، بیماری، جهل، کوری و کری برای موجودی که شأنیت توانایی، سلامتی، علم، شنوایی و بینایی را دارد شر است، نه برای سنگ و چوب؛ شر به این معنا، همان شر به معنای خاص است که به عالم طبیعت عنصری اختصاص دارد.

مبانی خیر و شر

پس از تبیین برخی مباحث مقدماتی و تعریف مفهومی و مصداقی خیر و شر، اکنون به اختصار به تبیین مبانی خیر و شر از منظر ابن عربی و پیروان او می پردازیم. نگارنده در رساله «خیر و شر در مکتب ابن عربی»، به تفصیل در این زمینه بحث کرده است.

وحدت شخصی وجود

مفاد وحدت وجود این است که یک حقیقت و حدانی بسیط، تمام هستی را پر کرده است. مقید به هیچ قیدی، محکوم به هیچ حکم خاصی، مفهوم هیچ حکیمی و مشهود هیچ عارفی قرار نمی گیرد: «و أما الأحادية الإلهية فما لواحد فيها قدم».^{۲۶} از این رو، در آن ساحت، نه احدی را یارای سخن گفتن است و نه توان شهود؛ اما این وجود نامتناهی، ویژگی ها و لوازمی دارد که از آن حیث می توان

در باره آن سخن گفت. از جمله خصایص آن، وحدت اطلاقی است؛ این ویژگی، برای وجود مقابل جایی نمی گذارد؛ زیرا لازمه وجود مقابل این است که بی نهایت، بی نهایت نباشد.^{۲۷}

در اینجا با توجه به ویژگی اطلاقی وجود، این پرسش مطرح می شود که آیا کثرات و حقایق امکانی، نفس الامر ندارند؟ به تعبیری هیچ و پوچ اند؟ در پاسخ باید گفت وحدت وجود به این معنا نیست که حقایق امکانی، پندار صرف باشند و هیچ گونه نفس الامری نداشته باشند، بلکه به این معناست که حق، بالذات وجود دارد و موجودات امکانی بالعرض، به تعبیری دقیق تر با حیثیت تقییدی وجود او تحقق دارند.

أن الحق موجود بذاته، مطلق الوجود غیر مقید بغيره... أن العالم موجود بالله تعالى لا بنفسه و لا لنفسه، مقید الوجود بوجود الحق فی ذاته، فلا یصح وجود العالم البتة إلا بوجود الحق... الحق موجود بذاته و العالم موجود به.^{۲۸}

نظام احسن الهی

حسن در لغت، به معنای زیبایی، جمال، نیکویی، نقطه مقابل زشتی و صفت برای امر خوب و نیک است: «الحسنُ؛ ضدُّ القبح و نقیضه»؛ «الأزهری: الحسنُ نعتٌ لما حسن».^{۲۹}

اما حسن در اصطلاح، «عبارت است از تناسب و تلائم اجزای داخلی با یکدیگر و تناسب مجموع اجزا با علت غایی آن».^{۳۰}

به نظر نگارنده عنصر اساسی حسن و زیبایی، کمال است؛ هماهنگی نظام داخلی و هماهنگی اجزا با علت فاعلی و غایی نیز، نوعی کمال مشهود یا معقول محسوب می شود؛ این کمال، سبب علاقه و اشتیاق و وجد می گردد.

نظام احسن در فلسفه بر علم عنایی الهی^{۳۱} و در عرفان بر اسمای الهی مبتنی است. اسم «رحمن» پس از اسم «الله»، کلی ترین اسمی است که شامل همه اسمای کلی و جزئی می شود؛ زیرا همه اسمای الهی از اسم «الله» و اسم «رحمن» نشأت می گیرند و اسم «الله» و «رحمن» خود از اسمای حسناهی الهی است که اسمای حسناهی جزئی تر را نیز در خود دارند^{۳۲} و حق نیز از راه اسمای حسناهی خود در عالم اثر می گذارد؛^{۳۳} یعنی اسمای حسناهی او، اقتضای ظهور به صورت

عالم را دارد. پس مطلقاً عالم مظهر اسمای حسناى الهى است. از این رو، ابن عربى مى گوید بدیع تر از این عالم امکان ندارد؛ زیرا این عالم بر صورت رحمن آفریده شده است: «فليس فى الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن».^{۳۴} صورت رحمن، يعنى اسما و صفات آن. خداوند نیز از این منظر همه موجودات عالم را جنود خود مى نامد «وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (فتح: ۸)؛ بر این مبنا، تمام عالم محل دولت اسم رحمن است.

تفاضل و تقابل وجوه

گرچه ابن عربى تفاضل و تقابل وجوه را به لحاظ ذات وجود، نفى کرده است، ولى به لحاظ تعینات اسمایى و کونى آن را پذیرفته است. ایشان به لحاظ تعینات، میان اسمای کلی و جزئى و اسمای عرضى و نیز مراتب طولی نظام هستی مانند عالم اله و تعینات خلقى و همچنین میان مراتب تعینات خلقى از عالم عقل تا عالم ماده، میان علت و معلول، تفاضل را قبول دارد.^{۳۵}

تقابل، فرع بر تفاضل است. تقابل اسمای الهى، يعنى اقتضائات وجودى مختلف که بر اساس استعداد موطن ها و محل های مختلف پیاده مى شود؛ چون تأثیر اسمای الهى به دو امر بستگى دارد. یکى اقتضائات وجودى خود اسمای الهى و دیگری استعداد محل ها. در برخی موارد، تقابل فى الجملة رخ مى دهد؛ مانند تقابل اسم هادى با اسم مضل یا تقابل طاعت با معصیت و مؤمن با کافر.^{۳۶}

اعیان ثابتة

اعیان ثابتة، صور اسمای الهى هستند و به تبع اسمای الهى، به کلی و جزئى تقسیم مى شوند. در اصطلاح اهل معرفت، به صور اسمای الهى (چه کلی چه جزئى) اعیان ثابتة اطلاق مى شود، اما اهل نظر اعیان ثابتة کلی را ماهیات و اعیان ثابتة جزئى را هویات مى نامند.^{۳۷}

به صور اسمای مستأثره که اقتضای بطون و خفا دارند، اعیان ممتنع و به صور اسمای ممکنه که اقتضای ظهور در خارج دارند، اعیان ممکنه گفته مى شود. تفاوت اعیان ممتنع با محالات ذاتى، مانند شریک باری و اجتماع و ارتفاع نقیضین در این است که اعیان ممتنع نیز در

ساحت ربوبی به نفس اسمای مستأثره، تقرر نفس الامری دارند؛ برخلاف محالات ذاتی که تقرر نفس الامری ندارند.^{۳۸}

به اعیان ممکنه، حقائق اشیا نیز گفته می شود؛ زیرا موجودات خارجی و طبایع خارجی (مانند فرد بالذات انسان، فرس و ...)، مظاهر اعیان ثابته و اعیان ثابته، مظاهر اسمای الهی و اسما نیز از لوازم ذات حق هستند.^{۳۹}

ابن عربی در این زمینه می گوید عارفی که به ساحت ربوبی بار می یابد، می داند که حق عطا نمی کند؛ مگر آنچه را که خود او عطا می کند و آن چیز همان احوال عین ثابت اوست که خدا به آن علم دارد و بر اساس علم به آن عطا می کند: «یعلم ان الحق لا یعطیه الا ما اعطاه عینه من العلم به و هو ما کان علیه فی حال ثبوتیه».^{۴۰}

تبیین خیر و شر از منظر ابن عربی

پس از مباحث مقدماتی، اکنون نوبت آن است که به تبیین خیر و شر بر اساس مبانی پیش گفته و عبارت های ابن عربی بپردازیم.

خیر و شر بر اساس وحدت وجود

در یک تقسیم بندی، خیر و شر به طبیعی، ارادی (=سلوکی) و اخلاقی و در تقسیم دیگری، به مطلق و مقید تقسیم می شوند. خیر ذاتی و مطلق که همان وجود است مقابل ندارد. مقابل آن شر ذاتی است که نیستی محض است. نیستی محض، چیزی نیست تا در برابر وجود قرار گیرد. بر این اساس، خیر ذاتی مقابل ندارد. در این زمینه، اتفاق آرا وجود دارد. می توان این را فی الجمله، یکی از نقاط اشتراک گستره فلسفه^{۴۱} و عرفان^{۴۲} در زمینه خیر و شر دانست.

وجود بالذات، در فلسفه مصادیق متعددی دارد، اما در عرفان، جز یک مصداق ندارد و آن وجود حق تعالی است. موجودات دیگر، مصادیق بالعرض وجودند. از این منظر، هر آنچه نزد فیلسوفان، خیر بالذات نامیده شده است، در عرفان جز حق تعالی دیگر موارد، خیر بالعرض نامیده می شود؛ در مقابل آن، شر بالعرض قرار می گیرد؛ در فلسفه، خیر و شرهای خاص در وجودات

عینی مطرح است، اما در عرفان خیر و شر در جلوه‌های آن مطرح است، نه در اصل وجود. جلوه‌های وجود، بالذات معدوم و بالعرض، موجودند.

در فلسفه، این پرسش مطرح است که آیا شر مطلق و بالذات وجود عینی دارد؟ فیلسوفان به این پرسش پاسخ منفی داده‌اند. به این بیان که شر بالذات و مطلق عدم صرف است. باز در فلسفه، پرسش دیگری بدین صورت مطرح است که آیا شر اضافی، نسبی و بالعرض تحقق عینی دارد؟ پاسخ فیلسوفان به این پرسش مثبت است؛ زیرا آنها، شر بالعرض را مصداق بالذات وجود و خیر بالذات می‌دانند، ولی از منظر عارفان مسلمان، جز حق تعالی همه موجودات، امور وجودی‌اند و به تعبیری، مصداق بالعرض وجودند. مقصود از امر وجودی در عرفان، چیزی است که منسوب به وجود باشد و هر آنچه حق تعالی در او تجلی کند جلوه، مظهر، آیت و نمود حق می‌شود؛ به سخن دیگر، با حیثیت تقییدی وجود او وجود می‌یابند. بنابراین، در نظام هستی جز حق تعالی خیر ذاتی و مطلق تحقق ندارد، حق در مقام اطلاق به خیر و شر اضافی متصف نمی‌گردد. خیر و شرهای مقید و اضافی از احکام تعیینات‌اند. بر این اساس، شر مقید و اضافی در مقابل خیر مقید و اضافی قرار دارد، نه در مقابل خیر مطلق. اینکه خیر مطلق مقابل ندارد و شر مطلق عدم محض است، مورد اتفاق است و ابهامی ندارد. ابهام یا اختلاف در شرهای مقید و اضافی به لحاظ خود تعیینات است.

اسمای الهی مانند علیم، قدیر، مرید و مظاهر خلقی؛ همچون جماد، نبات، انسان و... به لحاظ اینکه به ذات حق برمی‌گردند و یا نسب الهی هستند، علو ذاتی دارند؛ یعنی همه دارای شرافت، علو و طیب ذاتی و نفسی‌اند و هیچ پستی، شر و خبیثی در عالم یافت نمی‌شود: «فمن حیث هو الهی بالاصالة کله طیب»؛^{۳، ۴} مظاهر کونی (عالم) نیز به نفس علو حق، علو ذاتی دارند.^۵

از آنجا که در اسمای الهی با توجه به ذات حق تفاضلی نیست، تقابلی نیز میان آنها وجود ندارد؛ زیرا تقابل فرع بر تفاضل است. و همچنین با توجه به وحدت وجود، تفاضل و تقابل در مظاهر خلقی نیز منتفی است؛ در نتیجه، خیر و شر اضافی نیز وجود ندارد؛ بلکه در نظام هستی، جز خیر ذاتی تحقق ندارد.

همان گونه که از حیث ذات - در نظام تکوین - جز خیر ذاتی فرض ندارد، همچنین خیر و شر - در نظام تشریح - نیز فرض ندارد؛ زیرا به لحاظ «احدیت متصرف و تصرف» هم فاعل واحد است که حق باشد و هم فعل واحد است که فیض مقدس باشد؛ یعنی از حیث وحدت شخصی وجود همه کارها به حق بدون واسطه انتساب دارند؛ نه طاعت و ثواب مطرح است نه معصیت و کفر. حق خیر محض است، از خیر محض جز خیر محض صادر نمی شود.

ابن عربی بر اساس کشف و تحقیق خود و دیگران، به تحلیل عقلانی این مطلب نیز پرداخته است.^{۴۶} او در جایی دیگر می گوید متکلمان چون به خود تعینات می نگرند و نه از حیث رابطه آنها با حق، از این رو امور ناملایم و نرسیدن به هدف و فقدان کمال را شر می پندارند، اما اهل معرفت به اشیا از منظر ارتباط آنها به حق می نگرد، از این روی، شر را از سراسر هستی منتفی می دانند.^{۴۷}

خیر و شر بر اساس نظام احسن الهی

یکی از راه هایی که ابن عربی به اثبات نظام احسن پرداخت، اسم رحمن بود. اسم رحمن، اسم کلی است که شامل اسمای حسناى الهی می شود. تمام اسمای الهی، اسمای جمالی اند. اینکه اسما، به حسنی و غیر حسنی یا جمال و جلال تقسیم می شوند، در یک تقسیم داخلی در مقایسه با یکدیگر صورت می پذیرد؛ بر این اساس، سراسر عالم مظهر جمال مطلقى است که در همه نظام هستی سریان دارد. اگر مظاهر جلال الهی شر به نظر می آید، بنابر نظر کوتاه کسانی است که از باطن امر در حجاب قرار دارند؛ سخنان فناری به عنوان یکی از شارحان آثار قونوی، می تواند مؤید این مطلب باشد. او می گوید: «متعلق اسمای جمالی، در مقایسه با ما حسن و زیبا است و متعلق اسمای جلالی نیز به نظر قاصر ما ناپسند و زشت می نماید».^{۴۸}

ابن عربی به صراحت می گوید تمام عالم در نهایت جمال است و به طور مطلق، قبح و زشتی از عالم منتفی است: «فالعالم كله في غاية الجمال ما فيه شيء من القبح» سپس در میانه سخن، به آیه قرآن استشهاد می کند که خداوند به هر یک از موجودات، آفرینش و کمال مناسبی را که اقتضا داشت، عطا کرد: «قال تعالى: أُعْطِيَ كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَهُ».^{۴۹}

وی در جای دیگری می‌گوید در خارج جز جمال تحقق ندارد؛ زیرا خداوند عالم را جز بر صورت خود نیافریده است و او جمیل است. پس تمام عالم جمیل است.^{۵۰} بنابراین، همان‌گونه که تک تک موجودات فی حد ذاتشان خیرند و در مجموع، از نهایت حسن و اتقان برخوردارند، در مقایسه با یکدیگر نیز در عین تفاضل از چنین موقعیتی بهره‌مندند. قرآن کریم نیز می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷).^{۵۱}

خیر و شر بر اساس تفاضل و تقابل وجوه

تاکنون بر مبنای وحدت شخصی وجود و نظام احسن، به مسئله شرور پرداخته شد. مفاد وحدت شخصی و نظام احسن سلب بسیط تحصیلی شرور از نظام توحیدی و نظام عدل جمعی و فردی الهی بود. اکنون به بررسی مسئله شر از نظر تفاضل و تقابل وجوه می‌پردازیم.

اگرچه ابن عربی به صورت رسمی، هیچ تقسیم‌بندی را برای شرور بیان نکرده است، ولی از سخنان او به خوبی تقسیم شرور به مطلق و مقید قابل استفاده است؛ وی در این مسئله، عدم مطلق را شر محض (= شر بالذات) می‌داند و عدم‌های مقید را نیز به عدم مطلق برمی‌گرداند.^{۵۲} براین اساس، از منظر ابن عربی عدم‌های مقید مانند جهل، نادانی، نابینایی، شر بالذات به شمار می‌آیند و مورد نزاع نیستند. از این رو، آنچه هم‌اکنون بدان نظر داریم امور وجودی است، نه عدمی. نفی شرور بالذات از امور وجودی نیز مورد تردید نیست. این مطلب از عبارات‌های ایشان به خوبی برمی‌آید. آنچه در اینجا مورد تردید است، اتصاف برخی امور وجودی به شرور نسبی، به معنای هستی‌شناختی آن است.

لازم به ذکر از بسیاری تعبیرهای ایشان برمی‌آید که وی به لحاظ تعینات، میان خیر و شر طبیعی ارادی فرق می‌گذارد. ایشان شرور طبیعی را نسبی و شرور ارادی را ذاتی می‌داند؛ بدین جهت، در دو مرحله، یکی طبیعی و دیگری ارادی به این مسئله می‌پردازیم.

شرور طبیعی

همان‌گونه که گذشت، ابن عربی به لحاظ ذات حق، به طور مطلق تفاضل و تقابل وجوه را نفی کرده

است، ولی به لحاظ تعیینات اسمائی و کونی، آن را پذیرفته است. بنابراین، ایشان باید شرور نسبی به معنای هستی‌شناختی آن را بپذیرد؛ زیرا هر شیئی برای امر مقابل خود ناخوشایند است. البته تعبیرهای صریح ایشان، نشان می‌دهد که او هر تقابلی را که در نظام تکوین به ظاهر، شر پنداشته می‌شود، در واقع شر نمی‌داند. وی با اینکه تقابل میان اسما را نیز می‌پذیرد، تصریح می‌کند که شر به عالم طبیعت اختصاص دارد و خیر و شر از احوال آدمیان است، نه احوال دنیا و نه احوال آخرت. براین اساس، به این رهیافت منتقل می‌شویم که تقابل میان پدیده‌های کونی در واقع هرگز شر نیست هر چند به ظاهر شر به نظر می‌آید. شرایطی را که با تدبیر حکیمانه حق فراهم می‌شود، چگونه می‌توان شر نامید؟ بلکه در اثر تقابل و تعارض‌ها، شرایطی فراهم می‌شود که برای تربیت، ارتقا، رهایی انسان از قیود پذیرفته شده در مراتب نزولی وجود و رسیدن به سعادت سلوکی، خارج شدن از حاکمیت اسمای جلالی و قرار گرفتن در حاکمیت اسمای جمالی ضرورت حتمی دارد. در واقع، تمام آن شرایط با ذات وی ملایم خواهد بود؛ پس، هر فردی باید از آن شرایط بدون مخالفت با شریعت عبور کند. بر این اساس، شر، چیزی جز مخالفت با دستورهای شریعت نخواهد بود.

ابن عربی در فتوحات، وضع شرع، ملائمت بودن و منافور بودن با مزاج، کمال و فقدان آن، دستیابی به هدف و عدم آن را به عنوان ملاک‌های خیر و شر بیان کرده است. البته ایشان در جای دیگری ملاک پنجمی را نیز به نام عرف بر این چهار ملاک افزوده است.^{۵۳} در اینجا برای فهم سخنان ابن عربی به این نکته توجه می‌دهیم که ایشان نخست، شرور را به ادراک نسبت داده و در پایان، آن را عدم محض و نسبی تلقی کرده است. به نظر می‌رسد مقصود وی این است که بر اساس شهودی که در نسبت اشیا با ذات حق آشکار می‌شود، تمام انواع شرور (اعم از طبیعی و ارادی، و مطلق و مقید) متفی به انتفای موضوع و به تعبیری عدم محض اند؛ زیرا ذات واجب که همان وجود مطلق و خیر محض باشد، شر را از سراسر هستی طرد می‌کند، اما با صرف نظر از ذات حق و اعتبارات یاد شده، اشیا به خیر و شر خاص متصف نمی‌شوند؛ یعنی نه متصف به خیر می‌شوند نه شر و تنها تعیین خاص اند:

فإذ ارفع الناظر نظره عن هذه الاشياء [وضع الهی، منافرة مزاج، نقص عن درجة کمال، عدم

حصول غرض [کلها لم تبق إلا أعيان موجودات لا تتصف بالخير ولا بالشر هذا هو المرجوع إليه عند الإنصاف والتحقيق،

ولی صرف نظر از ذات حق، با توجه به اعتبارات یادشده، شرور، اموری نسبی اند: «لأنه عدم الكمال أو عدم الملائمة أو عدم حصول الغرض فهی نسب»؛^۴ زیرا آدمی، نبود کمال امری را که مانع از دست یافتن وی به هدفش باشد یا چیزی را که ناخوشایند با مزاجش بیابد، شر تلقی می کند؛ همچنین اموری که مورد نهی شارع مقدس قرار بگیرد، از منظر شارع، شر تلقی می گردد. (البته ابن عربی، اعتبار شارع را دارای نفس الامر می داند که توضیح آن خواهد آمد). این امور متفاضل در نظام هستی وجود دارد و ابن عربی آن را انکار نمی کند، ولی شر نمی داند؛ زیرا «نسبی» در تعبیر وی به معنای معرفت شناختی آن مراد است. مقصود او از این واژه این است که مظاهر اسمای جلالی حق، به حسب ادراک فاعل شناسا، شر به شمار می آید نه به حسب متعلق آن. «نسبی» به این معنا با «لیس تامه» قابل جمع است. عدمی و نسبی بودن این امور (نبود کمال، ناملایم بودن با مزاج و عدم دست یابی به هدف) نیاز به توضیح ندارد. به سخن محی الدین، اینها عدم های خاص اند که اصل آنها عدم محض است؛ تعبیر عدم محض و نسبی در اینجا، دلیل بر درستی تفسیر فوق از سخنان ابن عربی می تواند باشد. برای روشن شدن مقصود وی از تعبیر «نسب»، لازم است به توضیح کوتاه این واژه پردازیم.

اصطلاح «نسبی» در فلسفه در مبحث شر، دو اطلاق دارد: گاهی در برابر «مطلق» به کار می رود؛ در این صورت، معنایش این است که امر مورد نظر نسبت به همه اشیا، شر نیست، بلکه نسبت به برخی خیر و نسبت به بعضی دیگر شر است. گاهی این واژه در برابر «بالذات» به کار می رود؛ در این صورت، معنایش این است که شیء مورد نظر فی حد ذاته شر نیست و در مقایسه با امر دیگری، شر (= شر بالعرض) است؛ بنابراین، واژه «نسبی» در فلسفه در هر دو اطلاق، معنای هستی شناختی دارد؛ بدین معنا که اموری در مقایسه با امور دیگری به عنوان مبادی شرور پذیرفته می شوند. اما ابن عربی از تعبیر نسبی در این مبحث معنای معرفت شناختی آن را اراده کرده است.

ابن عربی در جای دیگری نیز امور ناملایم را حکم تلقی می کند و احکام را نسبی می داند:

«و الشر عدم كله لأنه ظهور ما لا عين له في الحقيقة فهو حكم والأحكام نسب...»^{۵۵}

سخنان صریح قونوی بهترین مفسر متشابهات ابن عربی می تواند باشد. وی می گوید اموری که حسن و زیبایی آنها از دید محجوبان پنهان است و آنها را عیب و نقص می پندارند، آن گاه که حقایق از اصل برای آنان آشکار گردد و نسبت آنها با حق روشن شود، کمال را در آنها خواهند یافت و آنها را عرصه تجلی جمال و جلال حق خواهند دید:

كَلَّمَا خَفِيَ عَنِ الْمُحْجُوبِينَ، حَسَنَهُ مِمَّا تَوَهَّم فِيهِ شَيْئًا أَوْ نَقَصًا، فَأَنَّهُ مَتَى كَشَفَ عَنِ سَاقِهِ بِحَيْثُ يَدْرِكُ صَحَّةَ انْضِيافِهِ إِلَيْهِ، الْقَيِّ ^{۵۶} فِيهِ صُورَةُ الْكَمَالِ، وَرَأَى أَنَّهُ مَنْصَّةٌ لِتَجَلِي الْجَلَالِ وَالْجَمَالِ....^{۵۷}

اگرچه پس از قونوی، محقق جندی^{۵۸} و قیصری^{۵۹} (از عارفان قرن هشتم) با تأثیرپذیری از اندیشه فلسفی با نگاه فلسفی به حل و فصل معضل شرور پرداخته اند و برخی مصادیق شرور را نسبی به معنای هستی شناختی آن دانسته اند و شارحان دیگر نیز متأثر از آنان بوده اند،^{۶۰} اما فناری (از عارفان قرن نهم) به قونوی (در قرن هفتم) بازگشته است از این رو، سخنان فناری مؤید تفسیری است که این نوشته از سخنان ابن عربی و قونوی ارائه داده است؛ زیرا فناری بر مصادیقی تکیه می کند که فیلسوفان آنها را شرور نسبی به معنای هستی شناختی می دانند، اما او آنها را نسبی به معنای معرفت شناختی تلقی کرده است.

مفاد سخن وی این است که بعضی از اسمای الهی جمالی و لطفی و برخی دیگر جلالی و قهری اند؛ مظاهر اسمای جلالی از این حیث که موجب اذیت و نابودی می شوند یا منافر با مزاج ما هستند، از نظر کوتاه ما که در حجاب از شهود حقایق هستیم، ناپسند و زشت می نماید: «ثم النسب الاسمائية منها جمالية لطفية متعلقاتها مستحسنة بالنسبة إلينا و منها جلالية قهرية متعلقاتها مستكرهة في نظرنا القاصر لكونها مهلكة أو مؤذية أو غير ملائمة...»^{۶۱}

از آنچه تاکنون بیان گردید، در می یابیم که از حیث ذات حق و اسمای الهی شر از سراسر هستی رانده شده است، اما از حیث تعینات آنچه را که اهل ظاهر شر می پندارند، به حسب واقع شر نیست. بنابراین، شر به مفاد "لیس تامه" از نظام تکوین منتفی است.

شروع ارادی

از برخی تعبیرهای محی الدین برمی آید که وی احکام شرع را اخبار می داند و برای اعتبار شارع، حساب دیگری باز می کند؛ بدین دلیل از منظر وی در نظام تشریح، شر بالذات به گونه ای، به حسب مرتبه خاص^{۶۲} معنا پیدا می کند.

این مطلب از برخی عبارات های ابن عربی قابل استفاده است؛ ایشان در جایی ملاک اصلی خیر و شر را شریعت می داند و می گوید خیر و شر جز از راه شریعت شناخته نمی شود.^{۶۳} در جای دیگری با اینکه از حیث قدر ایمان به خیر و شر را واجب می داند، دست نیافتن به هدف را به عنوان ملاک شر (در نظام تکوین)، به رغم گفته های پیشین نفی می کند و شر را منحصر در گناه می داند.^{۶۴} در مورد دیگری، شر را به عنوان احوال دنیا و خیر را به عنوان احوال آخرت نفی می کند و هر دو را از احوال آدمیان و افعال آنان تلقی می کند.^{۶۵} ایشان در موارد متعددی، حسن و قبح ذاتی را پذیرفته و هویت اصلی گزاره های انشائی دین را اخباری دانسته است.^{۶۶} به باور وی، اگر حسن و قبح، واقعی نباشند، بلکه صرف اعتبار باشند، نه کشف اهل معرفت - که شربت حرام را به صورت شراب و غذای حرام را به صورت خنزیر و عذره می یابند - درست است نه خبر دادن شارع از حسن و قبح آنها؛ چون در این صورت، شارع از وجود حالتی خبر می دهد که تحقق ندارد؛ به تعبیری، این امر مستلزم دروغ بودن خبر شارع است. ایشان می گوید چون انسان حسن و قبح برخی امور مانند حسن عدل و قبح ظلم را به صورت مستقل می تواند بداند و برخی را بدون بیان شریعت نمی داند و نمی تواند بداند، ملاک اصلی بیان شریعت است.^{۶۷}

ابن عربی از یک سو تمام انواع شرور را عدم محض و نسبی می داند، و می گوید آن گاه که حقایق از اصل آشکار می گردد، بدی، زشتی و گناه رنگ می بازد و بدی به خوبی و سیئات به حسنات تغییر هویت می دهد. این مطلب برای عرفا در همین دنیا و برای دیگران هنگام مرگ و قیامت آشکار می گردد،^{۶۸} ولی او به حسب تعینات در مرتبه خاص، زشتی و بدی ذاتی را در افعال ارادی پذیرفته است.

برای نگارنده این پرسش مطرح است که چگونه در مرتبه خاصی از هستی که امر و نهی پدید می‌آید، اعمالی (که دست کم قبیح نیستند) به قبیح ذاتی تغییر هویت می‌دهند و چگونه واجد مفسده واقعی می‌شوند؟ آنچه در توجیه این امر باید گفت این است که به صورت کلی، کلمات وجودی در مرتبه عقل کل، به صورت اندماجی و در مرتبه نفس کل، به صورت تفصیلی هستند. در آن مرتبه که احکام وجودی غالب است، شر معنا ندارد و هر چه تنزل یابد، از شدت وجودی آنها کاسته می‌شود و با قیود و احکام ماهوی همراه می‌گردند نظیر شهوت و غضب که در مرتبه پایین هستی، گاه منشأ شرور می‌گردند، اما در مرتبه بالا به صورت تولی و تبری ظهور می‌کنند؛ در نفس کل، شهوت به صورت عشق به کمال و غضب به صورت تنفر از کاستی‌ها وجود دارد. شهوت‌ها و غضب‌های جزئی در مراتب نازل، رقیقه همان حقایق در مراتب عالی‌اند. اعمال انسان نیز در اثر تنزل در مرتبه نازل هستی، قیودی را می‌پذیرند. چه بسا برخی اعمال در مرتبه نازل با توجه با قیودی که می‌پذیرند، واجد مفسده و قبح ذاتی نفس الامری شوند و برخی واجد مصلحت و حسن ذاتی نفس الامری گردند؛ از این رو، احکام خاصی را از شارع حکیم اقتضا می‌کنند. همین امر موجب انشای احکامی از سوی شارع می‌گردد تا آدمیان گرفتار مفسده واقعی نشوند، اما ذات حق از هیچ تعینی اثر نمی‌پذیرد. در اسمای الهی، نسبت به مظاهرشان نیز امر بدین گونه است؛ بر این اساس، از این دو حیث هیچ تعینی، شر نخواهد بود، اما به حسب خود پدیده در اثر پذیرش قیودی، طبیعت ثانوی پیدا می‌شود که متناسب با آن، احکام خاصی را می‌طلبند.

خاستگاه شرور

قابلیت محل، وسائط، غلبه جهت‌های امکانی و اعیان ثابت

از بسیاری تعبیرهای محی‌الدین، تقسیم شرور به طبیعی و سلوکی قابل استفاده است؛ همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، وی به حسب تعینات، شرور سلوکی را نیز شر بالذات دانسته است. نیز در مورد کاستی وجودی در مراتب نظام هستی، واژه نقص را به کار برده است. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که منشأ این کاستی‌ها و شرور چیست؟ به تعبیری براساس وحدت شخصی وجود، حق، خیر محض است و از خیر محض، جز خیر محض افاضه نمی‌شود. براساس احدیت تصرف و

متصرف (= توحید افعالی)، هم فاعل واحد است که همان «حق» است و هم فعل واحد است که همان «فیض مقدس» باشد؛ پس خاستگاه عدم‌ها و شرور چیست؟ یا چرا جای نقص، خلأ و عدم‌های همراه وجودهای امکانی را وجود پر نکرده است؟

در پاسخ به پرسش فوق باید گفت: ابن عربی و قونوی، نخست شرور را به جهت‌های قابل^{۶۹} و تضاعف امکانات^{۷۰} برگردانده‌اند؛ به این بیان که برخی موجودات مانند عقل اول، بدون واسطه از حق افاضه می‌شوند؛ در این صورت، به سبب قربی که به مبدأ فیض دارند، جهت‌های وجوبی و اسمایی آنها غالب‌اند. موجوداتی که با چند واسطه افاضه می‌شوند، در مراتب نزولی وجود، برخی مغلوب جهت‌های امکانی واقع نمی‌شوند و بر خیریت اصلی خود باقی می‌مانند؛ اما برخی دیگر، مقهور آن قرار می‌گیرند و زمینه شر در آنها فراهم می‌آید. در نتیجه، تمام کاستی‌ها (در مراتب تجلی) و شرور پیش‌گفته، به جهت‌های امکانی برمی‌گردد.^{۷۱} اینکه برخی مغلوب جهت‌های امکانی واقع می‌شوند و برخی واقع نمی‌شوند، به استعداد جزئی موطن‌ها و قابلیت آنها برمی‌گردد و استعداد و قابلیت جزئی با تمام شرایط به استعداد کلی در اعیان ثابت برمی‌گردد. حق تعالی به هر موجودی بر حسب اقتضائات عین ثابت وی عطا می‌کند.^{۷۲} استعداد و اقتضائات اعیان ثابت و ترتیب آنها به نامجمعول بودن خود اعیان، نامجمعول و ذاتی اعیان‌اند.^{۷۳} ابن عربی در برخی تعبیرها میان هر دو مطلب جمع کرده است؛ نخست خیر و شر را به قابلیت موطن‌ها و سپس به استعداد اعیان ثابت برگردانده است.^{۷۴}

نتیجه

پرسش اصلی این پژوهش این بود که آیا شر در مکتب ابن عربی امری وجودی است یا عدمی؟ اگر شر یا بخشی از آن وجودی باشند، چگونه با خیر محض بودن حق سازگار است؟ پیشینه تاریخی این موضوع در عرفان نظری به محی‌الدین در قرن هفتم برمی‌گردد. مبانی بحث عبارت بودند از: وحدت شخصی وجود، نظام احسن، تفاضل و تقابل وجوه و اعیان ثابت. ابن عربی براساس وحدت شخصی و نظام احسن، شرور را اعم از طبیعی و ارادی به مفاد «لیس تامه»

منتفی می‌داند، ولی به لحاظ تعینات، اگرچه تفاضل و تقابل وجوه را پذیرفت، ولی هر تقابلی را شر نمی‌داند، بلکه میان شرور طبیعی و ارادی تفاوت می‌گذارد. وی در بخش طبیعی، با توجه به مطالب پیش‌گفته، شرور نسبی را به معنای معرفت‌شناختی آن و در بخش ارادی، شرور ذاتی سلوکی را در مرتبه خاصی از هستی می‌پذیرد. پس از ایشان، از تعبیرهای فناری نیز همین مطلب برمی‌آید.

کاستی‌های وجود و شرور به لحاظ قدر، به قابلیت محل یا غلبه جهت‌های امکانی و استعداد موطن‌ها و به لحاظ سرالقدر به استعداد کلی در اعیان ثابت‌ه برمی‌گردند؛ موجودی که بدون واسطه از حق افاضه شود، جهت امکانی او مغلوب جهت و جویی او است. بر بعضی موجوداتی که با واسطه از حق افاضه می‌شوند؛ جهات اسمایی و بر برخی دیگر جهت‌های امکانی غلبه دارد. در دسته اول، زمینه صدور افعالی که هویت خیری دارند، محفوظ می‌ماند؛ در دسته دوم زمینه صدور افعالی که هویت شری دارند فراهم می‌شود. در نتیجه، خیر و شر بودن ناشی از اقتضائات استعداد جزئی و شرایط بیرونی (محل و غلبه جهت‌های امکانی) است. اقتضائات استعداد جزئی با همه شرایط، تابع اقتضائات کلی اعیان ثابت‌ه‌اند.

پی نوشتها

١. صدرالدين محمد شيرازى، *الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية اربعة*، ج ٢، ص ٣٥٤-٣٥٥.
٢. همان، ص ٣٥٠-٣٥١.
٣. همو، *مفاتيح الغيب*، ص ٢٧٤-٢٧٧.
٤. ليس الكلام فى الشرور التى هى بمعنى الاعداء، انما الكلام فى مبادئها التى هى امور وجودية توجب الايلاء و الاضرار و الاهلاك، لان ضرورة العقل قاضية باستحالة صدور موجود شرير عن المبدأ الرحيم، يوجب وجوده اهلاك خلق كثير لا يعد و لا يحصى، كالشيطان الرجيم، فالاشكال باق فى صدور مثل هذا الشرير الذى يلزمه اهلاك النفوس الكثيرة و ايقاعها فى العذاب الابدى و اضلالها و منعها عن الفوض بالسعادة الدائمة و النعيم السرمدى. (همان، ص ٢٧٦-٢٧٧).
٥. ر.ك: همان، ص ٢٨٣-٢٨٧.
٦. و انما تتبعنا كلمات هؤلاء العرفاء و اكتفينا بايرادها فى هذا الفصل، لانها صدرت عن معدن الحكمة و مشكاة النبوة و منبع القرب و الولاية، و هى اجود ما قيل فى باب مسألة الشر (همان، ص ٢٨٧).
٧. راغب اصفهاني، *مفردات*، ص ١٩٠.
٨. همان، ص ١٥٧.
٩. انما المراد بالخير المنافع التى هى الاموال، و الرفاهية فى العيش، و الصحة فى البدن و الاهل و الاولاد. و المراد بالشر المضار التى هى القحط و المرض و المصيبة و لهذا سمي الحرب و الفتنة شراً (فخرالدين رازى، *المطالب العلية من العلم الالهى*، ج ٩، ص ٢٢٠).
١٠. الخير هو النفع الحسن و كل افعال الله فى دار التكليف هذا حاله و الشر هو الضرر القبيح و يتعالى الله عن فعله؛ لانه لو فعله لكان من الاشرار و لكان شريراً (قاضى عبد الجبار معتزلى، *المختصر فى اصول الدين*، در «رسائل فى العدل و التوحيد للائمة الاعلام»، ص ٣٥٤).
١١. الشر عبارة عن عدم ملائمة الشئ للطبع (السيد الشريف الجرجانى الحنفي، *التعريفات*، ص ١٦٦).
١٢. ر.ك: قطب الدين رازى، *حاشيه بر شرح اشارات*، ج ٣، ص ٣٢٤، ٣٢٦.
١٣. الخير ما يتشوقه كل شئ و يتم به وجوده؛ اى فى رتبته و طبقته من الوجود كالانسان مثلاً و الفلك... (حسين بن سينا، *التعليقات*، ص ٨٩). فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شئ فى حده و يتم به وجوده و الشر لاذات له بل هو عدم جوهر او عدم صلاح لحال الجوهر (همو، *الهيئات شفا*، مقاله ٨، فصل ٦، ص ٣٨١؛ نيز ر.ك: همان، ص ٣٨٠؛ محمد ميرداماد، *القبسات*، ص ٤٢٨؛ علامه سيد محمد حسين طباطبايى، *نهاية الحكمة*، ص ٣١٠).

۱۴. آنچه وجود شیء به آن تمام می شود ما به شیء هو هو و ما به یكون الشئ بالفعل است؛ آن چیز همان صورت نوعیه است. صورت نوعیه کمال اول است. کمال ثانی از آثار آن است، پس این سخن به معنای نفسی خیر از کمال ثانی نخواهد بود تا اثبات خیر برای کمال ثانی در جای دیگر با این سخن در تعارض باشد.
۱۵. صدرالدین محمد شیرازی، *اسفار اربعه*، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۱؛ نیز ر. ک: همان، ج ۷، ص ۵۸.
۱۶. ر. ک: محمد میرداماد، *القیسات*، ص ۴۲۸، ۴۳۰-۴۳۲؛ حسین بن سینا، *الهیات شفا*، مقاله ۹، فصل ۷، ص ۴۵۱.
۱۷. ... و اما فی حد انفسها و بالقیاس الی الكل، فلا شر اصلاً. (محمد میرداماد، *القیسات*، ص ۴۳۲).
۱۸. ر. ک: همان، ص ۴۳۱.
۱۹. ان الشر لا ذات له بل هو عدم ذات او عدم کمال ما و ما يوجد من الموجودات شرافانما هو شر لتسببه لعدم کمال شیء. (شهاب الدین سهروردی، *التلویحات*، در: *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۷۸؛ نیز ر. ک: همان، ج ۳، *مجموعه آثار فارسی*، ص ۶۰؛ محمد میرداماد، *القیسات*، ص ۴۳۲، ۴۳۴؛ حسین بن سینا، *الهیات شفا*، مقاله ۹، فصل ۷، ص ۴۵۱؛ بهمینار، *التحصیل*، ص ۶۵۹).
۲۰. محی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۱۸.
۲۱. محی الدین ابن عربی، *فتوحات*، ۴ جلدی، ج ۲، ص ۵۷۶؛ نیز ر. ک: همان، ج ۴، ص ۳۷۰.
۲۲. و الشرور امور اضافیه لكونها عبارة عن عدم ملائمتها للطباع، (قیصری، *شرح فصوص*، ص ۶۵۸).
۲۳. ر. ک: نگارنده، همین اثر، مبحث خاستگاه شرور.
۲۴. فاذن، کل شیء وجوده علی کماله الاقصی و لیس فی ما بالقوة، فلا يلحقه شر..... ثم کل ما كان ما بالقوة فيه اقل، كان قسط البرائة عن الشر فيه اوفر و اکثر... يطلق الشر علی امور عدمیه، من حیث هی غیر مؤثره، کفقدان کل شیء ما من شأنه ان یكون، مثل الموت و الفقر و الجهل... (محمد میرداماد، *القیسات*، ص ۴۳۱؛ نیز ر. ک: شهاب الدین سهروردی، *التلویحات* در: *مجموعه مصنفات*، ج ۱ ص ۷۸؛ بهمینار، *التحصیل*، ص ۶۵۳-۶۵۹).
۲۵. فالشر بالذات هو العدم و لا کل عدم، بل عدم مقتضی طباع الشیء من الکمالات الثابته لنوعه و طبیعته... (حسین بن سینا، *الهیات شفا*، مقاله ۹، فصل ۷، ص ۴۵۱؛ نیز ر. ک: همو، *النجاه*، ص ۱۴۵؛ محمد میرداماد، *القیسات*، ص ۴۳۰-۴۳۱، ۴۳۲؛ محمد تقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۴۲۴).
۲۶. محی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۹۰؛ داود قیصری، *شرح فصوص*، ص ۶۴۰؛ سعیدالدین فرغانی، *منتهی المدارک*، ج ۱، ص ۳۵.
۲۷. فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضد، فإن الوجود حقیقه واحده و الشیء لا یضاد نفسه. (محی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص اسماعیلی، ص ۹۲).
۲۸. همو، *فتوحات*، (۴ جلدی)، ج ۱، ص ۹۰؛ نیز ر. ک: همان، ص ۲۷۹؛ همان، ۱۴ جلدی، ج ۲، ص ۷۷.

٢٩. ابن منظور، *لسان العرب*، ذيل مادة حسن. ر.ك: محمد معين، *فرهنگ معين*، ج ١، ذيل همان ماده.
٣٠. علامه سيد محمد حسين طباطبائي، *الميزان*، ج ١٦، ص ٢٤٩.
٣١. ر.ك: صدر الدين محمد شيرازي، *اسفار*، ج ٧، ص ٥٦-٥٧؛ علامه سيد محمد حسين طباطبائي، *تعليقه بر اسفار*، ج ٧، ص ٥٧؛ محمد تقى مصباح يزدي، *تعليقه بر نهايه الحكمة*، ص ٤٦٤-٤٦٢؛ غلامرضا فياضى، *تعليقه بر نهايه الحكمة*، ج ٤، ص ١١٩١-١١٩٠.
٣٢. قال تعالى: «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» وكذلك لو ذكر كل اسم لقال فيه ان له الاسماء الحسنى وذلك لاحدية المسمى. (محي الدين ابن عربى، *فتوحات*، ٤ جلدى، ج ١، ص ٢١٤).
٣٣. فلله الاسماء الحسنى ولها آثار و تحكم فى خلقه و هى المتوجهة من الله تعالى على ايجاد الممكنات و ماتحوى عليه من المعانى التى لانهايه لها (همان، ج ١، ص ٢٦٨).
٣٤. محى الدين ابن عربى، *فصوص الحكم*، ص ١٧٢.
٣٥. اعلم أن التفاضل فى المعلومات على وجوده أعمها التأثير فكل مؤثر أفضل من أكثر المؤثر فيه... (همو، *فتوحات*، ٤ جلدى، ج ٣، ص ٤٤٧). وان كان للعالم كله علو بالذات من حيث الاحدية، لكن يقع التفاضل فى الوجوه الوجودية التى هى المظاهر، بالعلم بالله و عدمه، و الاعمال الحسنة و عدمه، و الاتصاف بالاحوال و عدمه. و لكل أيضاً درجات،... كما لمقابليهم من الجهال و اصحاب الشرك و الضلال دركات؛ داود قيصرى، *شرح فصوص*، ص ٥٥٢؛ نيزر.ك: مؤيد الدين جندي، *شرح فصوص*، ص ٣٧، ٥١٠، ٥٥٩.
٣٦. ر.ك: محى الدين ابن عربى، *فتوحات*، ٤ جلدى، ج ٣، ص ١٨٣.
٣٧. ر.ك: داود قيصرى، *شرح فصوص*، فصل ٣، ص ٦٢-٦١.
٣٨. ر.ك: محى الدين ابن عربى، *فتوحات*، ج ٤، ص ٢، ٦٩؛ داود قيصرى، *شرح فصوص*، فصل ٣، ص ٦٢.
٣٩. همو، *شرح فصوص*، فصل ٣، ص ٦١-٦٣.
٤٠. محى الدين ابن عربى، *فصوص الحكم*، ص ٦٠؛ براى توضيح بيشتتر، ر.ك: مؤيد الدين جندي، *شرح فصوص*، ص ٥٠٨.
٤١. الخير المطلق... وهو الواجب الذات [بالذات]، جل ذكره،... فاذن، ليس الخير المحض الا الواجب لذاته (محمد ميرداماد، *القبسات*، ص ٤٣٠؛ نيزر.ك: بهمنيار، *التحصيل*، ص ٦٦٣).
٤٢. ان الحق تعالى له اطلاق الوجود من غير تقييد وهو الخير المحض الذى لا شر فيه فيقابله اطلاق العدم الذى هو الشر المحض الذى لا خير فيه فهذا هو معنى قولهم ان العدم هو الشر المحض (محي الدين ابن عربى، *فتوحات*، ٤ جلدى، ج ١، ص ٤٧).
٤٣. همو، *فصوص الحكم*، ص ٢٢١.

٤٤. و إما أن يكون في الوجود أعيان الممكنات التي لا قيام لها إلا بالله... ولا يصح أن يكون في الإلهيات تفاضل، لأن الشيء لا يفضل نفسه. ولا مفاضلة في هذه الأعيان إلا بما تتسبب إليه، لأنه لا فضل لها من ذاتها. ولا مفاضلة هناك (في الإلهيات)، فلا مفاضلة هنا (في الكونيات). (محمد بن علي بن عربي، *فتوحات*، ٤ جلدی، جلد ١٤، محي الدين ابن عربي، ص ٣٦٢-٣٦١).
٤٥. «وليس في المخلوقات على اختلاف ضروبها أمر إلا وهو مستند إلى حقيقة ونسبة إلهية ولا تفاضل في الله لأن الأمر لا يفضل نفسه فلا مفاضلة بين العالم من هذا الوجه». (همان، ٤ جلدی، ج ٣، ص ٤٤٧).
٤٦. ر. ك: همان، ج ١، ص ٤٦-٤٧.
٤٧. وكلام المتكلم إنما هو بما حصل في الوجود لا بالنظر الآخر المنسوب إلى جانب الحق ثم أصل هذا الأمر كله إنما هو من جانب وجود واجب الوجود لذاته وهو الخير المحض الذي لا شر فيه ومن جانب العدم المطلق الذي في مقابلة الوجود المطلق وهذا العدم هو الشر المحض الذي لا خير فيه فما ظهر من شر في العالم فهذا أصله... (همان، ج ٢، ص ٥٧٦).
٤٨. ثم النسب الاسمائية منها جمالية لطفية متعلقاتها مستحسنة بالنسبة إلينا ومنها جلالية قهرية متعلقاتها مستكرهة في نظرنا القاصر لكونها مهلكة أو مؤذية أو غير ملائمة (محمد فناري، *مصباح الانس*، ص ١٦٣؛ نيز ر. ك: ص ١٤٣).
٤٩. محي الدين ابن عربي، *فتوحات*، ٤ جلدی، ج ٣، ص ٤٤٩؛ نيز ر. ك: همان، ج ٢، ص ٥٤٢.
٥٠. اعلم أن الجمال الإلهي الذي تسمى الله به جميلاً... جمال فإن الله ما خلق العالم إلا على صورته وهو جميل فالعالم كله جميل (همان، ج ٢، ص ٥٤٢).
٥١. آن خدایي که هر چیز را به نیکوترین وجه بیافرید.
٥٢. همان، ج ٢، ص ٥٧٦.
٥٣. فالعين لا تُكره، وإنما يُكره ما يظهر منها [الثوم]. و الكراهة لذلك [ما يظهر منها] إما عرفاً بملائمة طبع أو غرض، أو شرع، أو نقص عن كمال مطلوب و ما ثمَّ غير ما ذكرناه (محي الدين ابن عربي، *فصوص الحكم*، فص يعقوبي، ص ٢٢١).
٥٤. همو، *فتوحات*، ٤ جلدی، ج ٢، ص ٥٧٦.
٥٥. همان، ج ٣، ص ٣٧٣.
٥٦. این مطلب باهمین عبارات در مفتاح الغیب آمده است، اما به جای «القی» «القی» نقل شده است. القی به معنای یافتن است (ر. ك: صدرالدين قونوی، *مفتاح الغیب*، ص ٢٣).
٥٧. همو، *رسالة النصوص*، ص ٨٠.
٥٨. ر. ك: مؤيدالدين جندي، *شرح فصوص*، ص ٦١٧-٦١٨.

٥٩. رك: داود قيصري، شرح فصوص، ص ٥٦٥.
٦٠. نك: صائغ الدين علي بن محمد تركه، تمهيد القواعد، ج ١، ص ٤٠٨؛ جامي، شرح فصوص، ص ٢١٤.
٦١. محمد بن حمزه فناري، مصباح الانس، ص ١٦٣؛ نيز ر.ك: ص ١٤٣.
٦٢. والقسم الآخر رجال اطلعوا على سر القدر و تحكمه في الخلائق و عاينوا ما قدر عليهم من جريان الأفعال الصادرة منهم من حيث ما هي أفعال لا من حيث ما هي محكوم عليها بكذا أو كذا و ذلك في حضرة النور الخالص الذي منه يقول أهل الكلام أفعال الله كلها حسنة و لا فاعل إلا الله فلا فعل إلا لله و تحت هذه الحضرة حضرتان حضرة السدفة و حضرة الظلمة المحضة و في حضرة السدفة ظهر التكليف و تقسمت الكلمة إلى كلمات و تميز الخير من الشر و حضرة الظلمة هي حضرة الشر الذي لا خير معه و هو الشرك و الفعل الموجب للخلود في النار و عدم الخروج منها (محي الدين ابن عربي، فتوحات، ج ٢، ص ٥١٣).
٦٣. لا تعرف الخير و الشر إلا بتعريف الشرع (همان، ج ٤، ص ٤٦٢).
٦٤. ... فإن قلت فقله كل من عند الله قلنا ليس ذلك في السيئة المحكوم بها في الشرع و ذلك هو الشر... (همان، ج ٤، ص ١٨).
٦٥. فإن الناس نسبوا ما كانوا عليه من أحوال الشرور التي عينها الشارع إلى الدنيا و هي أحوالهم ما هي أحوال الدنيا لأن الشر هو فعل المكلف ما هو الدنيا و نسبوا ما كانوا عليه من أحوال الخير و... و هي أحوالهم ما هي أحوال الآخرة لأن الخير هو فعل المكلف ما هو الآخرة (همان، ج ٢، ص ٢١٠).
٦٦. الحسن و القبح ذاتي للحسن و القبيح لكن منه ما يدرك حسنه و قبحه بالنظر إلى كمال أو نقص أو غرض أو ملائمة طبع أو منافرة أو وضع و منه ما لا يدرك قبحه و لا حسنه إلا من جانب الحق الذي هو الشرع فنقول هذا قبيح و هذا حسن و هذا من الشرع خير لا حكم (همان، ج ١، ص ٤٥).
٦٧. ... فيرى الطعام الحرام صاحب الورع المحفوظ خنزيراً أو عذرة و الشراب خمراً لا يشك فيما يراه و يراه جليسه قرصة خبز طيبة و يرى الشراب ماء عذباً... فلو لأنه قبيح لنفسه ما صح هذا الكشف لصاحبه... و لو كان الشيء قبيحاً بالقبح الوضعي لم يصدق قول الشارع في الإخبار عنه إنه قبيح أو حسن فإنه خبر بالشيء على خلاف ما هو عليه فإن الأحكام أخبار بلا شك... إلا أنه ليس في قوة البشر في أكثر الأشياء إدراك قبح الأشياء و لا حسنها فإذا عرفنا الحق بها عرفناها (همان، ص ٢٩٩-٣٠٠؛ نيز ر.ك، همان، ص ٤٥).
٦٨. فإنه [إنسان]... فلما وصل إلى موضع ارتفاع الأحكام و هو الدار الآخرة رأى عند كشف الغطاء حسن ما في الأعمال كلها... لا نقص فيها و لا قبح... فكل من كشف الغطاء عن بصيرته و بصره متى كان رأى ما ذكرناه... فمن الناس من يرى ذلك في الدنيا و هم الذين... و منهم من يكون له الكشف عند الموت و في القيامة عند كشف الساق و التفاف الساق بالساق». (همان، ج ٣، ص ٤٠٣).

۶۹. همان، ج ۴، ص ۱۸.
۷۰. صدرالدین قونوی، فکوک، ص ۲۳۸؛ نیز ر.ک: محمدبن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۱۷۵.
۷۱. ر.ک: صدرالدین قونوی، نفحات الہیة، ص ۱۹۱-۱۹۲.
۷۲. محی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۳۰.
۷۳. ذلک [غلبه یکی از دو طرف جهت های وجوبی و امکانی] به حسب تفاوت استعدادات الماہیات الغیر المجعلیة الترتیب «محمدبن حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۹۵).
۷۴. ر.ک: محی الدین ابن عربی، الفتوحات، ج ۴، ص ۱۸.

منابع

۱. ابن ترکه، صائِن الدین علی بن محمد، *تمهید القواعد*، مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، حواشی، آقا محمد رضا قمشه‌ای و آقا میرزا محمود قمی (ره)، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
۳. —، *شرح الاشارات*، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۴. —، *التعلیقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۹ ش.
۵. —، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح: محمد تقی دانش پزوه، تهران انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
۶. ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، تهران، الزهرا (س)، چاپ چهارم، ۱۳۸۰ ش.
۷. —، *فتوحات مکیه*، ۴ جلدی، بیروت، دار صادر، «بی تا».
۸. —، *فتوحات مکیه*، ۴ جلدی، تحقیق: عثمان یحیی، مصر، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
۹. —، «کتاب الوصیة» در: *رسائل ابن عربی*، بیروت، دارالکتب العلمیة، الطبعة الاولى، ۱۴۲۱ ق.
۱۰. ابن منظور، جمال الدین محمد، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ۱۴۰۸ ق، ۱۹۸۸ م.
۱۱. بهمنیار، ابو الحسن، *التحصیل*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.
۱۲. جرجانی حنیفی، سید شریف، *التعریفات*، تحقیق و تعلیق: عبد الرحمن، عمیره، بیروت، «بی تا»، «بی تا».
۱۳. جامی، عبد الرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقض النصوص*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۰ ش.
۱۴. —، *شرح فصوص*، لبنان، دارالکتب العلمیة، طبعة الاولى، ۱۴۲۵ ق، ۲۰۰۴ م.
۱۵. جنیدی، مؤید الدین، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، طبعة الاولى، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. رازی، فخر الدین محمد، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق: احمد، حجازی السفا، بیروت، دارالکتب العربی، طبعة الاولى، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. —، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۱۸. رازی، قطب الدین محمد، تعلیقه بر *شرح اشارات*، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین، *المفردات (فی غرایب القرآن)*، «بی جا»، مکتبه المرتضویة، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش.

۲۰. سبزواری، ملاهادی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، تصحیح: سید حسین، نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۶ش.
۲۲. —، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه: هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳ش.
۲۳. شیرازی، صدرالدین محمد، *مفاتیح الغیب*، تعلیق: علی النوری، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، طبعه الاولی، ۱۴۱۹ق.
۲۴. —، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة اربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، طبع رابع، ۱۴۱۰ق.
۲۵. —، *الشواهد الربوبیة*، تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
۲۶. —، *مبدأ و معاد*، تقدیم: سید حسین نصر، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴ش.
۲۷. شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمت اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران — دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۰ش.
۲۸. طباطبایی، محمد حسین، *بداية الحکمة*، تصحیح: استاد غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۴ش.
۲۹. —، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ش.
۳۰. —، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۹۳ق.
۳۱. فرغانی، سعیدالدین، *مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)*، مقدمه و تعلیقات: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۳۲. —، *منتهی المدارک*، تحقیق و تصحیح: وسام الخطاوی، قم، کتاب سرای اشراق، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۳۳. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس (شرح مفتاح الغیب)*، تصحیح: محمد خواجه‌ای، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
۳۴. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحق، *فکوک*، تصحیح: محمد خواجه‌ای، تهران، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۱ش.
۳۵. —، *النفحات الالهیة*، تصحیح: محمد خواجه‌ای تهران، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۳۶. —، *مفتاح الغیب*، تصحیح: محمد خواجه‌ای، تهران، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
۳۷. —، *رسالة النصوص*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.

۳۸. —، شرح الاربعین حدیثاً، تحقیق و تعلیق: د. حسن کامل ییلماز، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.
۳۹. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، کوشش: سید جلال‌الدین آشتیانی، «بی‌جا»، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۴۱. —، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۵ ش.
۴۲. میر داماد، محمد، القیسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
۴۳. همدانی، قاضی عبدالجبار، المختصر فی اصول الدین (رسائل فی العدل و التوحید)، بیروت، منشورات دار مکتبه الحیاء، «بی‌تا».
۴۴. —، المعنی (فی ابواب التوحید و العدل)، تحقیق: ابوالعلاء عفیفی، «بی‌جا»، «بی‌نا»، «بی‌تا».