

متافیزیک عمل در اندیشه ابن عربی

حسن ابراهیمی*

سید امیر اشرف واقفی**

چکیده

مطابق قول مشهور تا عصر ابن عربی، عمل، عرض است و فناپذیر. این تحقیق به طور مشخص به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا ابن عربی این رأی را پذیرفته، یا سخنی تازه به میان آورده است. بدین منظور در روی آوردی مستقیم، به فحص و بحث از تعبیری پرداخته می‌شود که وی مشخصاً در آنها به ماهیت عمل اشاره کرده است. در این تحقیق روشن می‌شود که اگرچه ابن عربی در توصیف متافیزیکی عمل، ادبیات فلسفی-کلامی زمانه خویش را به کار می‌گیرد، اما فهم متفاوتی از آن دارد که به دیدگاهی که بعدها حکمت متعالیه در این باب عرضه می‌کند نزدیک‌تر است. به باور او، اگر مراد از عمل، حرکات و سکانات مادی باشد، عارضی، فناپذیر و زائل شدنی است؛ اما عمل حقیقی، رخدادی باطنی است که ناگزیر با حقیقت نفس مسانخت دارد.

واژگان کلیدی: ماهیت عمل، عرضیت عمل، جوهریت عمل، زوال عمل، بقای عمل، نفس، ابن عربی.

* دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

رایانامه: ebrahim@ut.ac.ir

**دکتری تخصصی فلسفه و حکمت اسلامی. رایانامه: a.vaghefi@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۱۱

مقدمه

دیرینه‌ترین تحقیقی که درباره عمل به یادگار مانده از آن حکمای یونان است. یونانیان، به ویژه از زمان ارسطو، با دوگان علوم «نظری-عملی» آشنا بودند (ارسطو ۱۳۷۸: ۲۳۹). موضوع عام فلسفه عملی، عمل انسان بود (همو، ۱۳۸۵: ۲۱۵-۲۱۷) و به تبع تقسیم مذکور انسان‌شناسی فلسفی نیز شناخت انسان و قوای او را در دو ساحت نظری و عملی پیگیری می‌کرد (جمعی از محققان، ۱۴۱۴: ۲۹۷). البته نخستین و رایج‌ترین مباحث در باب عمل، صبغه اخلاقی داشت (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۸-۲۱؛ شرف خراسانی، ۱۳۵۲: ۷۵، ۷۷، ۱۳۲) اما پرسش از چیستی عمل و فعل مطرح نبود و متافیزیک آن، نهایتاً می‌توانست در بحث محدود مقولات «فعل» و «انفعال» پیگیری شود.

در سنت اسلامی نیز، کاربرد عمل و مشتقات لفظی آن با حدود ۳۵۰ بار تکرار در قرآن کریم، در کنار مترادفات معنایی و مصادیق آنها و متون روایی و احکام و اوصاف گوناگونی که درباره هر یک صادر می‌شد، دین پژوهان و عالمان را در رشته‌های مختلف علوم اسلامی، به ویژه کلام، اخلاق و فقه و عرفان، از پرداختن به عمل ناگزیر می‌ساخت. با وجود این، بحث مستقل از ماهیت آن، به رغم تأثیرگذاری بر شماری از مباحث مطرح در علوم مذکور، چندان مورد عنایت پژوهشگران این عرصه نبوده است و هر چه بیشتر در آثار ایشان فحص و جستجو شود، از «عمل بما هو عمل» به ویژه چیستی و ماهیت آن، جز اشاراتی جسته و گریخته، کمتر نشانی به دست می‌آید.

مروری اجمالی بر مسائل و مباحث ارباب هر یک از رشته‌های علوم این ذهنیت را تقویت می‌کند که ای بسا اندیشمندان اسلامی چیستی عمل را امری بدیهی و روشن نزد اذهان تلقی کرده و بیشتر به توضیح و تشریح احکام و صفات و مصادیق آن، هر یک حسب مشرب خود، مشغول بوده‌اند، تا چیستی و هویت آن. به طور مثال از نخستین مسائل کلامی، نسبت ایمان و عمل است که در نوع خود اولین بحث با محوریت عمل در سنت اسلامی نیز به شمار می‌آید (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۹). متکلمان به عمل‌نگاهی نجات‌شناسانه داشتند؛ در نتیجه ذهنیت ایشان از عمل را نوعاً فعل طاعات و ترک معاصی تشکیل می‌داد (ابن‌حزم، بی تا، ج ۲: ۲۰۹-۲۱۰؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۶۶). ایشان از همین منظر، مسأله خالق اعمال انسان و نسبت آن با قضا و قدر و جبر و اختیار را نیز مورد بحث و بررسی قرار می‌دادند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۸؛ همو، ۱۴۰۷، ج ۹: ۱۲۶-۱۳۸).

علم اخلاق اسلامی نیز، تحت تأثیر اندیشه یونانی، به عنوان نخستین شاخه از شاخه‌های فلسفه عملی، عمل را از منظر ارزش‌شناسانه به طور جدی‌تری مورد پژوهش

قرار می‌داد و تدبیر منزل و سیاست مدن به ترتیب به احکام ارزش‌شناسانه ناظر به عمل اقتصادی و عمل سیاسی - اجتماعی مربوط می‌شد (Fakhri: 1998).

از نوآوری‌های فیلسوفان مسلمان در حوزه عمل این بود که آنان به نوبه خود اقسام گوناگون فعل را رصد کرده و به طور خاص فعل ارادی انسان را مورد پژوهش‌های جدی قرار دادند. این مسأله به ضمیمه پرسش از کیفیت فاعلیت واجب تعالی، تقسیم‌بندی مفصلی از اقسام فعل‌ها و فاعل‌ها را موجب شد که معمولاً ذیل مباحث علم‌النفوس طبقه‌بندی و طرح می‌گردد (سجادی، ۱۳۷۳: ذیل فاعل و فعل).

عمل برای صوفیه، شاید بیش از هر نحله دیگر، از منظر غایت‌شناسانه و ارزش‌انگارانه، حائز اهمیت بوده است. ایشان با طرح مسأله سلوک، نماد عمل‌گرایی در جهان اسلام به شمار می‌رفته‌اند. از منظر عرفا، بی‌شک عمل از شروط نیل به کمال لایق انسانی است (غزالی، بی‌تا: ۲۲۰-۲۲۱). ابن عربی نیز، به سنت بسیاری از ایشان، بر اساس انسان‌شناسی و عمل‌شناسی خاص خود، راه رسیدن انسان‌ها را به آنچه به حسب وجودی استعداد آن را دارند، از منظر خود تبیین می‌کند (ابن عربی، بی‌تا: باب ۲۶۰).

برخلاف رویکرد عملگر «عمل»، از ابن عربی به عنوان مدون عرفان نظری می‌توان انتظار داشت که به این پرسش پاسخی درخور دهد که آیا «عمل‌شناسی» وی، با آنچه وی درباره نقش عمل ادعا می‌کند هم‌خوانی دارد یا خیر. به طور مشخص، اگر آنچنان که مشهور است، ابن عربی عمل را امری عرضی می‌داند و بر اساس این دیدگاه به انقطاع عذاب اعتقاد یافته است (ابراهیمی، ۱۳۷۶: ۱۱۳) این سؤال مطرح است که امر عرضی در صورت ذاتی انسان در دار دنیا چگونه می‌تواند مؤثر باشد؟ بسیاری از فرازهای قرآن کریم و بسیاری از روایات بر حضور عمل در سرای آخرت تکیه داشته و به تبع آن سرفصل‌های زیادی از تألیفات اندیشمندان اسلامی، اعم از مفسران، محدثان، متکلمان و حتی فیلسوفان و عارفان به مباحثی همچون کتابت،^۱ رؤیت،^۲ توفی،^۳ احضار،^۴ توزین،^۵ حبط^۶ و جزای عمل^۷ اختصاص یافته است. با اعتقاد به عرضیت و زوال‌پذیری عمل چگونه می‌توان از عهده حل مناقشات مذکور برآمد؟ پاسخ به این سؤال، مطالعه جدی ماهیت عمل در دستگاه فکری - معرفتی ابن عربی را می‌طلبد که نوشتار حاضر خود را متکفل آن می‌داند. لازم به ذکر است که برای نیل به مقصود فوق، با توجه به مجال موجود در این تحقیق، متون و عباراتی از ابن عربی مورد کاوش و بررسی قرار گرفته است که مستقیماً به چیستی عمل می‌پردازد و آن را موضوع اصلی خود قرار می‌دهد، و دلالت آثار عمل بر حقیقت آن به مجال دیگر موکول می‌شود.^۸

عرضیت عمل

در سنت کلام، به ویژه کلام اشعری، اعمال انسان عرض به شمار می‌آمده است (نیشابوری مقری، ۱۴۱۴: ۳۳؛ ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۲۰۳-۲۰۴). از سوی دیگر «العرض لایقی» شعار مشترک قاطبه اشاعره، و به استثنای چند مصداق، رأی جمهور معتزله نیز بوده است (ایجی و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۵: ۳۷-۳۹) و ایشان بر همین اساس به فنای عمل حکم می‌نمودند (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۲۰۱-۲۰۳). فلاسفه نیز با بازگرداندن عمل به فعل، حرکت آن را عرضی فاقد ثبات و فانی می‌دانستند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲، ج ۳: ۹۴؛ طوسی، ۱۳۷۴: ۳۵)؛ نیز در اصل امتناع انتقال عرض با متکلمان هم‌داستان بودند (شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۲۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۱۵۴)

از معدود کسانی که در باب چیستی عمل و تأثیر آن بر دیگر مباحث معرفتی بحث نسبتاً مبسوطی دارد، فخر رازی است. وی در توضیح چرایی ابطال عمل کافر، معتقد است که اولاً عمل به خودی خود فانی است و به محض ایجاد در عالم واقع از بین می‌رود. ثانیاً اجسامی که عمل در آنها واقع می‌شود و پس از عمل باقی می‌مانند، در حقیقت محل عمل اند، نه خود عمل؛ ضمن اینکه بقای اجسام مذکور نیز بی‌ارزش است، زیرا جسم نیز در نهایت محکوم به فناست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸: ۳۳). فخر رازی، دلیل فناپذیری عمل را عرض بودن آن عنوان می‌کند و اینکه بقای اعراض به بقای جواهری وابسته است که موضوع ایشان است (همان: ۲۱۰). به نظر می‌رسد او در اینجا به خلاف متن قبلی، عمل را معنایی نمی‌داند که بلافاصله پس از ایجاد منعدم شود و دست کم مادام که موضوع عمل، باقی باشد، آن را باقی می‌داند. همچنین روشن است که وی معنای فلسفی، نه کلامی «عرض» را مد نظر دارد.

طبیعی است که بر اساس این تحلیل، هر کجا در قرآن از عمل در سرای دیگر سخن به میان آمده، لاجرم باید از ظاهر لفظ عدول و آیه را تأویل کرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۹۶). به عقیده فخر، مقصود از «بقای عمل»، «بقای حکمی عندالله» است که تنها در فرض قبول عمل از ناحیه خداوند معنی دار می‌شود^۹ (همان، ج ۲۸: ۳۳).

فخر رازی «حبط» را نیز متوجه ثواب و عقاب عمل می‌داند، نه نفس عمل؛ چرا که عمل انعدام‌پذیر است و انعدام منعدم، محال (همان، ج ۶: ۳۹۳-۳۹۴). او میان عمل و وضعیت انسان در آخرت نیز نسبتی حقیقی نمی‌بیند و سعادت اخروی را در «فضل لابلشرط حق تعالی نسبت به عمل» منحصر می‌کند (همان، ج ۱۴: ۲۴۴). بسیاری از مفسران

پیش از فخر و حتی پس از او، انتقال یا حبط عمل را به ثواب و عقاب آن بازگردانده اند؛ اما به چرایی این تفسیر، و نسبت آن با چیستی عمل، اشاره‌ای نکرده‌اند.^{۱۰}

پیش از فخر رازی، غزالی نیز با مشکل تعارض عرضیت عمل با بقای آن پس از دنیا روبرو شده و در تفسیر آیات مرتبط گریزی از تأویل نیافته است (غزالی، ۱۴۱۶ الف: ۵۸۳). از نظر او نهایت بی‌خردی است که کسی با علم به عرضیت و انعدام عمل، معتقد باشد که همان عمل به «میزان» اخروی نیز منتقل شده و معروضِ عرضِ «ثقل» قرار گیرد! (همو، ۱۴۱۶ ب: ۲۲۴) البته وی به رأی خود در باب چیستی عمل تصریح نکرده و ظاهراً احتیاط پیشه می‌کند، اما تعبیر او از رأی مشهور تا حدودی هم‌دلانه است.^{۱۱} وی در بحث توزین اعمال، گاه از تعبیر «توزین حسنات و سیئات» استفاده می‌کند و چون حسنه و سیئه را نیز عرض می‌داند، باز ناگزیر به تأویل «میزان» و «موزون» روی می‌آورد (غزالی، بی‌تا، ج ۱: ۱۵۸؛ ۱۴۱۶ ج: ۵۲۸). غزالی به رأی فلاسفه در باب نسبت جوهر و عرض معتقد بوده است (همو، ۱۴۱۶ ب: ۲۲۶) و می‌توان توقع داشت که بر همان اساس به انعدام عمل حکم کرده باشد.

جوهریت عمل

با این همه تعبیر غزالی درباره عمل زمینه برداشت فهمی متفاوت از فخر رازی را فراهم می‌نماید. او ملاک حسنه/طاعت و سیئه/معصیت را تأثیری می‌داند که از انجام عمل در قلب حاصل می‌شود و ثواب و عقاب را مابه‌ازای این تأثیر قلبی تلقی می‌کند که همانا نورانیت/صفا یا ظلمت/کدورت قلب است (همو، بی‌تا، ج ۸: ۱۰۸-۱۰۹؛ ج ۱۲: ۱۶۲؛ ۱۴۰۹: ۱۱۷؛ بی‌تا: ۲۵۳). نور و ظلمت، متضادند و اثر یکدیگر را خستی می‌کنند؛ بر همین اساس، غزالی «امحای سیئه با حسنه» و «تکفیر صغیره با کبیره» را تحلیل و تبیین می‌کند (همو، بی‌تا، ج ۱۱: ۱۵۸، ۱۷۷، ۲۰۰). گاه اثر عمل، نور یا ظلمت، چندان ناچیز است که بر ادراک عامل پوشیده می‌ماند، اما همین آثار کوچک چنانچه تداوم یابد، از اثر بزرگ اما منفرد، کاراتر است و به تدریج قلب انسان را رام خویش می‌گرداند (همو، بی‌تا: ۲۵۳؛ بی‌تا، ج ۸: ۱۰۸-۱۰۹، ج ۱۱: ۱۹۵). غزالی به توضیح ماهیت «اثر عمل» نمی‌پردازد، اما مهم آن است که وی «اثر عمل» را در درون می‌جوید، نه چون فخر رازی، «در اجسام»، و تلویحاً می‌تواند از این نظریه دفاع کند که اثر عمل، به بقای نفس باقی خواهد بود. به این ترتیب، راه طرح نظریه «جوهریت عمل» برای حکمت متعالیه فراهم می‌شود.

اما تحلیل غزالی^{۱۲} از عمل و انتقال آن، اهل حکمت متعالیه و در رأس ایشان صدرالمآلهین را مقبول می‌افتد. صدرا طرح غزالی را به فرجام می‌رساند و درباره ماهیت عمل چنین می‌نگارد:

«بدان که افعال و اعمال بدنی و گفته‌های زبانی مادام که در جامه حرکات و اصوات و به طور کلی در هیأت دنیوی موجود باشد، بهره‌ای از بقا و ثبات ندارد؛ چه دنیا دار نوبه‌نویی و ناپایداری است و هر آنچه در او، در معرض دگرگونی و انتقال. اما آن که کاری می‌کند یا سخنی می‌گوید اثری از آن در نفس و نکته‌ای در قلب معنوی‌اش حاصل می‌شود... که از امور اخروی است و قابلیت بقای اخروی دارد» (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۷۶).

فیلسوفان و اخلاق‌پژوهان پیش از صدرا، از جمله غزالی، با تقسیم اثر عمل به ناپایدار و پایدار و تحکیم آثار عمل در نفس با تکرار، در قالب ادبیات حال و ملکه آشنا بودند (غزالی، بی‌تا، ج ۱۱: ۹۵؛ طوسی، ۱۳۷۴: ۳۵-۳۶). نوآوری صدرا در این است که تمایز حال و ملکه را در قوت و ضعف و شدت کیفیت تعریف می‌کند تا جایی که ملکه از حد عرض خارج شده و ماهیت جوهری می‌یابد (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۷۶-۳۷۸؛ ۱۴۱۷: ۳۲۰؛ کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۱۴۲؛ ۱۴۲۵ الف: ۳۲۰). اصحاب حکمت متعالیه با تمسک به این نظریه از عهده توجیه فلسفی مسائلی نظیر احضار عمل، صحیفه اعمال، انتقال عمل از دیوان ظالم به مظلوم، و تناسب عمل و جزا بر آمده‌اند (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۴۸؛ ۱۳۶۶، ج ۲: ۸۵؛ کاشانی، ۱۴۲۵ ب، ج ۱: ۹۱۲؛ ۱۴۲۳: ۴۵۷). امتداد نظریه جوهریت عمل نزد صدرائیان معاصر به اتحاد عمل و عامل و معمول انجامیده است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۴۱).

در یک جمع‌بندی از مرور ادبیات مسأله، باید گفت نوع مفسران، متکلمان و فلاسفه تمایل داشته‌اند که عمل را خودِ فعلِ جوارحی و جوانحی معنی کنند، اما ادبیات قرآنی آن را در معنای دیگری به کار می‌گرفته است که از دید ایشان با «نتیجه/اثر درونی فعل» بیشتر هم‌خوانی و مناسبت دارد. آنچه درباره عرضیت ناپایداری، زوال‌پذیری و غیرقابل انتقال بودن عمل گفته شده، ناظر به معنای اول، و آنچه درباره جوهریت آن گفته شده، ناظر به معنای دوم است.^{۱۳} با این وصف، در بررسی عبارات ابن‌عربی راجع به عمل این نکته باید ملحوظ باشد که وی ناظر به کدام معنا از عمل سخن می‌گوید.^{۱۴}

ابن‌عربی و ماهیت عمل

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، مطابق نظر مشهور ابن‌عربی عمل را عرض و عرضی می‌داند. این برداشت، البته با ظاهر عبارات شیخ در این باب هماهنگ است. یک، به

تصریح شیخ، دخول عمل در میزان و توزین اعمال، تنها در حضرت مثال امکان‌پذیر است که به معانی صورت محسوس می‌بخشد؛ زیرا عمل، در اصل، معنایی عرضی است که بر عامل عارض می‌شود^{۱۵} (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۵۹۲). دو، اما عارضی زوال‌پذیر است؛ فطرت و نهاد انسان بر توحید و قول‌الست بنا شده و تخطی ظاهری مجرمان در حیات خویش از این اصل، و خروج ظاهری از حکم توحید به واسطه عمل «دعوی شرک»، عارضی به شمار می‌رود؛ طبق قاعده مذکور، حتی شرک نیز می‌تواند در سرای دیگر از حقیقت مشرک زوال یابد و با زوال امر عارضی شرک، حکم آن، عقاب، نیز زائل می‌شود^{۱۶} (همو، ۱۹۹۴، ج ۱۴: ۲۶۵-۲۶۶). سه، بالاتر از آن اعمال علاوه بر عرض یا نسبت بودن، جملگی فانی‌اند. هر عملی را آغازی و پایانی است، و پس از پایان، موجودیتی عینی ندارد که بر جای بماند یا به جایی، مثلاً آخرت منتقل شود^{۱۷} (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۹).

به ظاهر در اعتقاد شیخ به عرضی بودن عمل شک و شبهه‌ای وجود ندارد، اما برخی برداشت‌ها از کلام شیخ مناقشه‌آمیز به نظر می‌رسد. مهم‌ترین پرسش این است که آیا شیخ در هر سه عبارت فوق «عمل» و «عروض» را به یک معنا به کار برده است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ منفی است. در عبارت سوم شیخ مشخصاً از عمل به معنای اول سخن می‌گوید و همه خصوصیات آن را مطابق نظر مشهور بیان می‌کند؛ اما در عبارت اول از امری مجرد سخن می‌گوید که معروض آن «عامل» است، نه اجسام و نه اندام. در عبارت دوم نیز، سخن از عروض شرک بر نفس است که بی‌شک مصداقی از عمل به معنای اول به شمار نمی‌رود. همچنین در این فقره «امکان» زوال امر عرضی مطرح است، نه «ضرورت» آن، و نیز تلویحاً بر انتقال عمل به سرای آخرت صحه گذاشته، که هر دو خلاف احکام عمل در معنای نخست است. با توجه به اینکه عبارت سوم، در اصل در مقام بیان رأی قوم، و نقد بی‌درنگ آن نگاشته شده، می‌توان چنین احتمال داد که معنای نخست عمل، دغدغه شیخ نیست. در همان یک مورد اشاره به این معنا نیز، آن را از زبان قوم مطرح کرده و گرچه خود را ابتدا با ایشان هم نظر می‌نماید، بلافاصله نسبت به آن موضع می‌گیرد:

«هرچند ما بر عرض یا نسبت بودن اعمال اجماع داریم، اخباری نبوی آمده که با همه اینها در تناقض است. شارع، که همان راستگوی صاحب علم صحیح و کشف صریح است، گوید: «...عمل انسان به شکلی نیکو یا زشت، با او در قبرش وارد می‌شود... و می‌گوید من عمل توأم...» و نمونه‌های این در شرع از فرط زیادی به شمار ناید. مؤمنان بی‌هیچ تأویل به همه اینها ایمان می‌آورند؛ اما

اهل نظر از مؤمن و غیر مؤمن می‌گویند: «حمل این بر ظاهرش عقلاً محال است و تأویلی دارد» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۳: ۳۴۱).

شیخ در حقیقت تعارض عبارات شارح و اظهارات قوم را در باب عمل دریافته و به آن تصریح می‌کند. با در نظر گرفتن تعبد او به شریعت، ادبیاتی که به کار می‌گیرد، سیاق و مقام سخن که تخطئه اهل افکار و بسندگان به عقول و تمجید و تفضیل اهل ایمان است، و اینکه خود را نیز اهل ایمان معرفی می‌کند (همان: ۳۴۰-۳۴۱)، می‌توان ادعا کرد که وی در رأی قوم دچار تردید جدی شده و به علت تأویل‌گرایی شدید و خلاف ظواهر شریعت، از آن عدول نموده، اگر چه در ادامه عبارت تصریحی به موقف خود نکرده باشد. از نظر متکلمان و فلاسفه، عمل عرض است و در نتیجه، زائل‌شونده و انتقال‌ناپذیر، اما نقل خلاف این را می‌گوید؛ مؤمن، تسلیم عقل کج‌اندیش نمی‌شود، و عقده تنگ‌فکری خود را با گره تأویل نقل کورتر نمی‌کند، بلکه عقل خود را تخطئه می‌نماید و تسلیم «علم صحیح» و «کشف صریح» می‌شود تا مگر بصر و بصیرت وی نیز به حقیقت گشوده گردد (همان). مصداق بصیرت مذکور برای شیخ در اینجا، ای بسا رها کردن معنای نخست از عمل و برگرفتن معنای دوم باشد.

اما شیخ درباره عمل تعبیر چهارمی نیز دارد. به شهادت آیات قرآن، خداوند نه تنها مزد عمل نیکوکنندگان عمل، بلکه نفس عمل هیچ عاملی را، مرد یا زن، تباه نمی‌گرداند.^{۱۸} در استدلال بر این عدم تضييع، ابن عربی عمل را «صورت» ی معرفی می‌کند که توسط عامل آن انشاء می‌شود^{۱۹} (همو، بی‌تا، ج ۴: ۱۱۷). در این جا باید پرسید مقصود شیخ از «صورت» چیست تا مشخص شود آیا آن امری عرضی و زوال‌پذیر است یا خیر. آنچه مسلم است، مقصود از صورت، امری فیزیکی یا جسمانی نمی‌تواند باشد؛ زیرا تعریف وی اطلاق دارد و همه اعمال را در بر می‌گیرد، از جمله اعمال باطنی، و از نیت به طور خاص یاد می‌کند (همان: ۱۱۸). تعلق خاطر صوفیه و به ویژه شیخ به «عمل جوانحی» به طور خاص، نیز می‌تواند قرینه‌ای باشد که اساساً عمل را در این بافت معنایی به «عمل جوانحی» انصراف دهد. پس آیا صورت را به قرینه لفظی متصل «کالهیولی»^{۲۰} باید به معنای فلسفی آن، در مقابل ماده گرفت؟ یا به معنای امر «دارای تصویر» در مقابل «معنی» که فاقد تصویر است؟ احتمال نخست، با اندک تأملی برطرف می‌شود و دومی با گفته‌های پیشین شیخ که عمل را معنی معرفی کرده در تعارض می‌شود. آیا ممکن است مراد وی همان تمثالات برزخی و خیالی عمل باشد؟ با توجه به بافت و سیاق،^{۲۱} این احتمال نیز منتفی می‌شود و تنها گزینه را صورت به

معنای «بروز و ظهور خاص» می‌توان قلمداد کرد که کاربردهای دیگر شیخ از واژه صورت^{۲۲} نیز، آن را تأیید می‌کند.

به هر روی، چه صورت را در اینجا به معنای اخیر اخذ کنیم، یا معنای نخست، مسأله آن است که آیا می‌توان دلیلی بر فنای این صورت انشائی اقامه کرد؟ یادآوری می‌شود که ابن عربی تعریف مذکور را در سیاق استدلال به سود «ضایع نشدن عمل» در نزد خداوند، به کار می‌گیرد. یکم، خداوند نفرمود که عمل «عندالله» باقی است، تا بقای آن، همان طور که فخر رازی می‌گفت، به قرینه «ما عندکم ینفد وما عندالله باق» با علم خداوند پیوند بخورد؛ آن چنان که موسی (ع) در پاسخ به پرسش فرعون مبنی بر تکلیف احوال امت‌های پیشین فرمود^{۲۳} (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۱۷). دوم، از ضایع نکردن عمل به حکم قاعده فرعیت استفاده می‌شود که عمل، فی‌نفسه وجودی مستقل و معنایی متمایز است و بقایی این جهانی دارد. شیخ به طریقی مشابه بر عدم اضاعه عمل این طور استدلال می‌کند که اگر قرار بر از بین رفتن عمل باشد، پس چگونه اعمال سیئه در هنگام توبه به حسنه تبدیل گردد؟ (همان)

از دیگر سو، متن شیخ انصراف به این دارد که صورت مذکور انشاء نفس است نه بدن، زیرا آن امری مجرد است و اعضا و جوارح جسم‌اند و قاعدتاً مادی نمی‌تواند مجرد را انشاء کند؛ خود لفظ انشاء که به معنای احداث است، با امر مجرد تناسب دارد (صلیبا، ۱۳۶۶: ۱۷۳). ممکن است کسی احتمال دهد که مراد شیخ از صورت همان چیزهایی باشد که از عمل در قالب حرکات و سکانات جوارحی و جوانحی ظاهر می‌شود. اما این احتمال باطل است، زیرا اولاً کلام شیخ ظهور در امری منحاظ و مستقل دارد که مستقیماً از نفس صادر می‌شود؛ ثانیاً همان طور که خود آن حرکات و سکانات منقضی می‌شوند، برای ظهورات آنها نیز بقایی نمی‌توان تصور کرد؛ ثالثاً اساساً مجموعه ظهورات مذکور، حقیقت واحد یکپارچه و وجود منحاظ و مستقلی نمی‌سازند که بتوان آن را شیئی واحد در نظر گرفت، چه برسد که بخواهد به صفت بقا نیز متصف شود، مگر به اعتبار. رابعاً آنچه از مجموعه ظهورات مذکور در نفس نقش می‌بندد، حتی اگر به اعتبار متصف به وحدت شود، بیشتر متناسب با تعبیر انطباع در نفس است، نه انشاء. تحلیل ابن عربی از عمل به صور انشائی نفس و قائم بدان، بیش از هر چیز یادآور نظریه صدرالمتهلین در هستی‌شناسی ادراک است. ملاصدرا متفاوت از پیشینیان، مدرکات و معلومات حسی و خیالی انسان را حاصل انشاء نفس می‌داند، نه انطباع. وی بر این اساس قیام حلولی صور ادراکی حسی و خیالی به نفس را باطل، و به «قیام

صدوری» آنها حکم می‌کند. در نتیجه، بسیاری از اشکالات وارد بر این نظریه مانند لزوم تأثر نفس از صفات و آثار معلومات خارجی، همین‌طور محذور اجتماع متقابلین ادراکی در موضوع واحد، یعنی نفس دفع می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۶-۲۷، ۳۲).

نظریه صدرا درباره ادراک، به تبیین نسبت عمل و نفس در اندیشه ابن‌عربی کمک می‌کند. اگر عمل را صورت انشائی نفس در نظر بگیریم، بقای عمل، به معنای بقای صورت انشائی خواهد بود؛ صورت انشائی اگرچه حال در نفس نیست که در حدوث و بقا محتاج موضوع و محل خود باشد، اما به آن قیام صدوری دارد و صادر در حدوث و بقا محتاج مصدر خویش، یعنی نفس عامل است. در این صورت، با علم به بقای نفس و انتقال آن به جهان دیگر، دلیلی بر زوال و عدم انتقال صور مذکور صادر از نفس و قائم به آن وجود نخواهد داشت.

بنا بر آنچه گفته شد، لازم به توضیح نیست که شیخ صور مذکور را در قالب صور برزخیه‌ای که تجسم اعمال در قیامت به آن است، منحصر نمی‌کند. این در پاسخ به اشکال کسی است که با اتخاذ چنین تفسیری موطن انشای صور را پس از جهان ماده دانسته، میان عرضیت و فنای عمل در دنیا و جوهریت و بقای صور برزخی عمل در آخرت جمع نماید. هرچند، اساساً عمل، اگر فعل نفس باشد، لاجرم از سنخ نفس است، و نفس نیز ذاتاً مجرد.

نکته جالبی که شیخ از این مطلب استفاده می‌کند آن است که از آنجا که لازمه عمل، انشاء صورت، یعنی بروز و ظهور است، شیخ صرف «ترک فعل» را، به علت فقدان صورت، عمل محسوب نمی‌کند، مگر تارک نسبت به آن ترک، نیت کند؛ زیرا نیت نیز عمل است و ظهوری (صورتی) دارد، اگرچه ظهوری کاملاً باطنی و در صقع نفس باشد. در این حالت، ترک فعل نیز عملی است که می‌تواند به بقای نیت ترک، باقی محسوب شود! حالت دیگر این است که انسان با پرداختن به کاری دیگر آنچه بدان امر شده را ترک کند؛ در این فرض، باز هم ترک با صورت توأم است، اما صورتی که در واقع به فعل جایگزین تعلق دارد.

نتیجه

این احتمال کاملاً معقول به نظر می‌رسد که شیخ در گام نخست به لحاظ هستی‌شناختی عمل را نفس فعل دانسته و متأثر از دیدگاه‌های رایج فلاسفه و متکلمان بقایی برای اعمال، خوب یا بد انسانی قائل نبوده است، اما ایمان و انس به ادبیات شریعت سبب

شده تا از رأی خویش عدول کند و دست کم به این نتیجه برسد که آنچه در شریعت «عمل» نام گرفته، امری دارای بقا و دارای تأثیر جدی بر هویت انسانی است که به دار دیگر نیز منتقل می‌شود، و چنین چیزی به ماهیت جوهری نزدیک‌تر است تا عرضی. به این ترتیب، ممکن است شیخ در گام دوم، عمل را همچنان امری عارض بر نفس بداند، اما امری عارضی که اولاً منشأ آن خود نفس است و معلوم نیست بتواند در مقولات نُه‌گانه گنجانده شود که بر جوهر نفس عارض می‌گردد، بلکه هیچ استبعادی ندارد که امری جوهری بلکه از سنخ نفس باشد که حال در آن است یا به آن قائم گردیده است؛ به ویژه اگر این بقا و قیام را همچون بقا و قیام صورت‌های علمی تحلیل کنیم، و از ادبیات صدرایی تحلیل هستی‌شناسی ادراک، مدد بگیریم.

آنچه عرضی و فانی و غیر قابل انتقال است، عمل به معنای فعل و انفعال است که نوعاً به جوارح مربوط می‌شود و در عالم خارج وحدتی ندارد؛ بلکه مجموعه‌ای از حرکات و سکانات است که به اعتبار معتبر امر واحد تلقی می‌شود. اما آنچه باقی می‌ماند و به سرای دیگر منتقل می‌شود، عمل به معنای دوم، پشت صحنه و حقیقت آن، و بهره‌ای است که نفس از عمل می‌برد. عمل حقیقی، همان تغییر و تحول نفس است که امری از سنخ نفس است؛ با آن باقی می‌ماند و به شکل نفس تغییر یافته، و همراه با تولید صورت‌ها و تمثالات برزخی قائم به نفس به سرای دیگر منتقل می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ (۹۴/۲۱).
۲. وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ (۱۰۵/۹) فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (۷/۹۹).
۳. وَإِنَّ كَلَّالًا لَّمَّا لِيُؤْفِيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَالَهُمْ إِنَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (۱۱۱/۱۱).
۴. يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ (۳۰/۳).
۵. وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَ كَفَىٰ بِنَاسٍ حَاسِبِينَ (۴۷/۲۱).
۶. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ (۵/۴۷).
۷. وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْرُونَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۴۷/۷).
۸. برای نمونه، بررسی عمل از منظر نقش و تأثیر آن بر هویت انسان نیز می‌تواند ما را در دستیابی به مقصود یاری نماید و نشان دهد آیا عمل با عرضیت تناسبی دارد یا خیر. بدین منظور باید مشخصاً باید به این بحث پرداخته شود که نسبت عمل انسان با حقیقت و هویت وی چیست؟ آیا عمل فرد تغییری

در درون وی ایجاد می‌کند؟ اگر بله، کیفیت آن چگونه است؟ تأثیرگذاری عمل بر حقیقت فرد، مستلزم پذیرش تغییرپذیری حقیقت انسان است. آیا در اندیشه ابن عربی جایی برای این تغییرپذیری وجود دارد؟ آیا حقیقت و هویت انسان امری ثابت، ذاتی و ازلی و از بدو تولد معین و قطعی است، و اعمال انسان دخلی در تعیین آن ندارد؟ در این صورت عمل چیست و به چه کار می‌آید و الخ.

۹. و بر همین اساس حکم می‌کند که عمل کافر هیچ بقایایی نخواهد داشت؛ زیرا بقا مشروط به قبول است و قبول مشروط به ایمان؛ و این است معنای احباط و اضلال عمل (همان).

۱۰. بنگرید به (طبری، ۱۴۱۲: ۲، ۲۰۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱: ۳۷۱؛ طوسی، بی تا، ج ۲: ۲۰۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۵۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۵۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۳۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۵۰۵).

۱۱. برای نمونه: «وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثير، فمتي ينحصر ذلك فالتوقف في التأويل أسلم؛ مثاله: إذا بان لك أن الأعمال لا توزن، وورد الحديث بوزن الأعمال...» (غزالی، ۱۴۱۶ الف: ۵۸۳)

۱۲. بر ارباب نظر پوشیده نیست که وی در این برداشت از عمل، به مانند بسیاری از مواضع دیگر، وام‌دار کلام اهل بیت است، که خود نیز گاه به آن اذعان می‌کند: «قال عليّ كرم الله وجهه: إن الإيمان ليبدو لمعة يضاء، فإذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله، وإن النفاق ليبدو نكتة سوداء فإذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك هو الختم، وتلا قوله تعالى: (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمُ) الآية» (غزالی، بی تا، ج ۲، ۲۰، ج ۸: ۱۰۹).

۱۳. بر این اساس نمی‌توان به رأی برخی صدرایپژوهان معاصر گردن نهاد که عرضی دانستن عمل را خلط تکوین و اعتبار دانسته‌اند. بنگرید به (جوادی آملی، بی تا، ج ۵: ۹۱-۹۲).

۱۴. برخی فلاسفه به این دوگانگی معنایی واقف بوده، اساساً عمل را منحصر در معنای دوم دانسته، برای معنای نخست از واژه فعل استفاده می‌کرده‌اند (کندی، بی تا: ۱۳۰؛ ابوحنیف توحیدی، ۱۹۲۹: ۲۸۰)؛ اگرچه مرادشان آثار بیرونی و فیزیکی فعل بوده است، نه آثار نفسانی.

۱۵. ورد في الخبر النبوي من تقسيم العقل في الناس بالقفيز والقفيزين والأكثر والأقل. فألحقه الشارع بالمكيل وإن كان معنى فهو صاحب الكشف لأنهم الأعم الأجل. وقد عرفناك قبل إن الحضرات ثلاث عقلية وحسية وخيالية و الخيالية هي التي تنزل المعاني إلى الصور المحسوسة أعني تجليها فيها إذ لا نعقلها إلا هكذا ومن هذه الحضرة قسم الشارع العقل كيلا تكون العقل أظهره له الحق في صورة المكيل أعني العقول لما أراد الله من ذلك. وأما الموزون فالأعمال وهي أيضا معان عرضية تعرض للعامل. فألحقها الله بالموزون فقال وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَقَالَ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فَادْخُلِ الْعَمَلُ فِي الْمِيزَانِ فَكَانَ مَوْزُونًا وَلَكِنْ فِي هَذِهِ الْحَضْرَةِ الْمِثَالِيَةِ الَّتِي لَا تَدْرِكُ الْمَعْنَى إِلَّا فِي صُورَةِ الْمَحْسُوسِ

۱۶. و عرضت عوارض لبعض الناس أخرجتهم، في الظاهر، عن حكم توحيدهم بما ادعوه من الألوهة في الشركاء، فآثبتوه و زادوا. فقام لهم الشركاء مقام الأسباب للمؤمنين. و كل عارض زائل، و حكمه يزول بزواله، و يرجع الحكم إلى الأصل.

۱۷. قد ثبت أن جميع الأعمال كلها أعراض و إنها تفني و لا بقاء لها و إنه ليس لها عين موجودة بعد ذهابها و لا توصف بالانتقال

۱۸. إِنَّ الدِّينَ أَمْنًا وَ عَمَلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (۳۰/۱۸) فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى (۹۵/۳)

۱۹. فإن كان خيرا فلا يضيع أجره؛ وإن لم يكن خيرا فإن الله لا يضيعه؛ لأنه لا بد أن يبدل الله سيئات التائب حسنات؛ فإن لم يكن العمل غير مضيع وإلا ففي أي أمر يقع التبديل؟ لأن الأعمال صور أنشأها العامل، لا بل أنشأها الله! فإنه العامل و العبد محل ظهور ذلك العمل، كالهولي لما يقبله من فتح الصور فيها.
۲۰. لأن الأعمال صور أنشأها العامل؛ لا! بل أنشأها الله! فإنه العامل و العبد محل ظهور ذلك العمل، كالهولي لما يقبله من فتح الصور فيها.
۲۱. شیخ در مقام اثبات عدم تضییع عمل، به تبدیل شدن سیئات به حسنات استناد می‌کند؛ تبدیل، محتاج موضوع است و این موضوع لاجرم خود سیئه است، نه تمثیل برزخی آن.
۲۲. برای نمونه: «فآخر صورة ظهر فيها الإنسان، الصورة الآدمية» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۲).
۲۳. سوره ۲۰، آیه ۵۲: «(فرعون) گفت کار و بار گروهان پیش چیست؟ (موسی ع) گفت دانش آن به نزدیک خداوند من است در نسختی، خداوند من فرو نگذارد [هیچ چیز] نه فراموش کند». (میبیدی ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۱۷) ابن عربی این علم را به لوح محفوظ برگردانده است.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ویرایش اول، ۱۶ جلد، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، لبنان، ۱۴۱۵ق.
- ابو حیان توحیدی، علی بن محمد، المقابسات، المقابسات ۱، المكتبة البحارية، قاهره، ۱۹۲۹م.
- ابراهیمی، حسن، ۱۳۷۶، عذاب دائم از دیدگاه ابن عربی، مقالات و بررسی‌ها، ش. ۶۱: ۱۰۵-۱۲۴.
- ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ویراسته احمد شمس‌الدین، ج. ۲، از الفصل فی الملل و الاهواء و النحل ۲. بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، لبنان، بی تا.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، الفتوحات المکیة (عثمان یحیی)، ۱۴ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۴م.
- ———، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، ویرایش ۱، ۴ جلد، بیروت، دار الصادر، لبنان، بی تا.
- ابن میمون، موسی، دلالة الحائرین، ویرایش اول، ۱ جلد، مكتبة الثقافة الدينية، قاهره، مصر، ۱۹۷۲م.
- اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء و خلاق الوفاء، ویرایش اول، ۴ جلد، دار الاسلامیه، بیروت، لبنان، ۱۴۱۲ق.

- ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، ویرایش دوم، ۱ جلد، طرح نو، تهران، ایران، ۱۳۷۸ش.
- ———، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، ویرایش اول، ۱ جلد، طرح نو، تهران، ایران، ۱۳۸۵ش.
- ایجی، قاضی عضدالدین و میر سید شریف جرجانی، *شرح المواقف*، ویرایش اول، ۸ جلد، الشریف الرضی، قم، ایران، ۱۳۲۵ق.
- برنجکار، رضا، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، ویرایش ۱۷، ۱ جلد، کتاب طه، قم، ایران، ۱۳۹۱ش.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، ویرایش اول، ۵ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۱۸ق.
- تفتازانی، سعد الدین، *شرح المقاصد*، افسط، نوشته عبدالرحمن عمیره، ۵ جلد، الشریف الرضی، قم، ایران، ۱۴۰۹ق.
- جمعی از محققان، *شرح المصطلحات الفلسفیه*، ویرایش اول، مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد مقدس، ایران، ۱۴۱۴ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۵، مرکز نشر اسراء، قم، ایران، بی تا.
- حسن زاده آملی، حسن، *عیون مسائل النفس - شرح العیون فی شرح العیون*، ویرایش دوم، ۱ جلد، امیرکبیر، تهران، ایران، ۱۳۸۵ش.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، ویرایش سوم، ۴ جلد، دار الکتب العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۰۷ق.
- سجادی، سید جعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، ویرایش سوم، ۳ جلد، دانشگاه تهران، تهران، ایران، ۱۳۷۳ش.
- شرف خراسانی، شرف الدین، *از سقراط تا ارسطو*، انتشارات دانشگاه ملی، تهران، ایران، ۱۳۵۲ش.
- شهرستانی، أبو الفتح محمد بن عبد الکریم، *الملل و النحل*، ویرایش سوم، الشریف الرضی، قم، ایران، ۱۳۶۴ش.
- شیرازی، صدرالمتهین محمد قوام، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ویراسته جلال الدین آشتیانی، ویرایش دوم، ۱ جلد، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ایران، ۱۳۶۰ش.
- ———، *مفاتیح الغیب*، ویراسته محمد خواجوی، ویرایش اول، ۱ جلد، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ایران، ۱۳۶۳ش.
- ———، *شرح اصول کافی*، ویراسته محمد خواجوی، ویرایش اول، ۴ جلد، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ایران، ۱۳۶۶ش.

- ، *الحشریة*، ویرایش اول، ۱ جلد، منشورات الحکمة، تهران، ایران، ۱۴۱۷ق.
- شیرازی، قطب‌الدین، *درة التاج*، ویرایش سوم، انتشارات حکمت، تهران، ایران، ۱۳۶۹ش.
- صلیبا، جمیل، *فرهنگ فلسفی*، ویرایش اول، ۱ جلد، حکمت، تهران، ایران، ۱۳۶۶ش.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ویراسته احمد حبیب عاملی، ج. ۱، از *التبیان فی تفسیر القرآن*، ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، بی تا.
- طوسی، نصیر الدین، *آغاز و انجام*، ویرایش چهارم، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ایران، ۱۳۷۴ش.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الكبير: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)*، ویرایش اول، ۶ جلد، دار الکتب الثقافی، اردن، اردن، ۲۰۰۸م.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ویرایش سوم، ۱۰ جلد، ناصر خسرو، تهران، ایران، ۱۳۷۲ش.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، ویرایش اول، ۳۰ جلد، دار المعرفة، بیروت، لبنان، ۱۴۱۲ق.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، *الأربعین فی أصول الدین*، ویرایش اول، ۱۶ جلد، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، لبنان، ۱۴۰۹ق.
- الف، قانون التأویل، در *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ویرایش اول، دار الفکر، بیروت، لبنان، ۱۴۱۶ق.
- ب، *الرسالة اللدنیة*، در *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ویرایش اول، دار الفکر، بیروت، لبنان، ۱۴۱۶ق.
- ج، *الدرة الفاخرة فی كشف علوم الآخرة*، در *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ویرایش اول، دار الفکر، بیروت، لبنان، ۱۴۱۶ق.
- *میزان العمل*، ویراسته سلیمان دنیا، *میزان العمل*، ۱، دارالمعارف، قاهره، بی تا.
- *احیاء علوم الدین*، ویرایش اول، ۱۶ جلد، دار الکتب العربی، بیروت، لبنان، بی تا.
- فخررازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، ویرایش اول، ۹ جلد، بیروت، لبنان، ۱۴۰۷ق.
- *مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)*، ویرایش سوم، ۳۲ جلد، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، ۱۴۲۰.
- کاشانی، ملامحسن فیض، *علم الیقین فی أصول الدین*، ویرایش اول، ۲ جلد، بیدار، قم، ایران: ۱۴۱۸ق.

- قره العیون فی المعارف و المحکم، ویرایش دوم، دار الکتب الاسلامی، قم، ایران، ۱۴۲۳ق.
- الف، انوار الحکمة، ویرایش اول، بیدار، قم، ایران، ۱۴۲۵ق.
- ب، الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام، ویرایش اول، ۲ جلد، دار اللوح المحفوظ، بی جا، ۱۴۲۵ق.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، رسایل الکندی الفلسفیه، ویرایش دوم، رسایل الکندی الفلسفیه ۱، دار الفکر العربی، قاهره، مصر، بی تا.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. فلاسفه یونان از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، ۱ جلد، فکر روز، تهران، ایران، ۱۳۷۵ش.
- مبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الأسرار و عدة الأبرار، ویراسته علی اصغر حکمت، ویرایش پنجم، ۱۰ جلد، امیرکبیر، تهران، ایران، ۱۳۷۱ش.
- نیشابوری مقری، ابو جعفر، الحدود، ویرایش اول، ۱ جلد، ابو جعفر نیشابوری مقری، قم، ایران، ۱۴۱۴ق.
- Fakhri Majid. Ethics in Islamic Philosophy, *Routledge Encyclopedia of Philosoph* .Version 1.0. London and New York: Routledge. 1998.