

ابن تیمیه از یک سو معتقد است خداوند را فقط باید با اوصافی وصف نمود که خود او یا رسول او گفته است و در قرآن و سنت نیامده است که خداوند مرکب، جسم یا متحیز است (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ۲۵۵/۱؛ همو، ۱۴۲۵: ۲۶۵)؛ و از سوی دیگر در مواضعی دیگر می‌گوید: نزاع در مورد جسم بودن یا نبودن خداوند نزاعی از اهل بدعت است، نه می‌توان جسم را از خدا انکار نمود و نه اثبات (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳۷۳/۱) و در کتاب خدا و سنت رسولش و اقوال سلف نیامده که خداوند جسم نیست یا اعراض ندارد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳۷۳/۱). نتیجه روشن سخن او جسمیت و عرض داشتن خداوند است. او در تعریف جسم ضمن اشاره به اختلاف نظر متکلمین در زمینه تعریف جسم به مرکب از جواهر منفرد یا جواهر متناهی و یا مرکب از ماده و صورت نظر خویش را این‌گونه بیان می‌کند که؛ لیس مرکباً لا من هذا و لا من هذا (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۴۳/۱)،^۷ او در ادامه می‌افزاید: ترکیب به معنی مرکب بودن از جواهر منفرد یا از ماده و صورت در مورد الله تعالی متفی است ... ولکن اکثر کسانی که می‌گویند خداوند جسم است یعنی موجودی یا قائم بنفسه است یا می‌توان به او اشاره کرد یا مانند این مطالب، لکن بالجمله این ترکیب و تجسیم از خدا به‌دور است و واجب است خداوند را از آن منزه کنیم (ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۲۴۵/۱؛ همچنین رک: فرمانیان، ۱۳۸۸: ۷۷ که به نقد این گفتار ابن تیمیه می‌پردازد). او در دفاع از قایلان به جسمانیت خداوند می‌نویسد منظور از جسمانیت غلظت و تراکم است و نه مرکب بودن (ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۲۴۸/۱). در بخش دیگری او از این امر یعنی توجیه جسمانیت به غلظت و تراکم نیز فراتر رفته و حتی قایل است ترکیب در ذات خداوند سبب آن نیز راه دارد (ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۲۴۶/۱). ابن تیمیه در پاسخ به این مسأله که مرکب به اجزاء خود محتاج است. می‌گوید:

«اینکه گفته شود مرکب نیازمند اجزایش است؛ پر واضح است که نیازمندی مجموع به بعض اجزایش، به معنای این نیست که بعض اجزاء فعلیت یافته یا بدون مجموع فعلیت یافته، بلکه به معنای این است که مرکب به وجود نمی‌آید مگر به وجود مجموع اجزاء. چنانکه شیء فقط به وجود خودش وجود پیدا می‌کند. اگر گفته شود طبق این تفسیر، شیء به خودش نیازمند

است، این سخن نه تنها ممتنع نبوده بلکه حق و درست است؛ چرا که واجب از خودش بی نیاز نیست. همچنین اگر گفته شود آن شیء، واجب بنفسه می باشد، مقصود آن نیست که خودش، خودش را ابداع کرده است بلکه غرض این است که خودش موجود است بدون اینکه در وجودش نیازمند غیر باشد. چرا که واجب الوجود عدم ناپذیر است...»^۸ (ابن تیمیه، بی تا: ۲۴۶۱).

آشکار است که پذیرش عدم وجود ذات بدون وجود اجزاء، پذیرش نوعی احتیاج ذات مرکب است. ابن تیمیه در ادامه می افزاید ذات و اجزاء در خارج با هم موجودند و افتراق آنها امری ذهنی است و به همین جهت احتیاج مطرح شده در این مطلب نیز خود امری صرفاً ذهنی است.

ابن تیمیه خداوند را فوق (در برابر تحت) عالم می داند (ابن تیمیه، بی تا: ۲۱۵/۱ - ۲۱۶) و در *الفتوی الحمویة الکبری* می نویسد: هیچ یک از سلف، صحابه و تابعین نگفته اند خداوند در آسمان و یا فوق عرش نیست، و کسی نگفته است او نه در درون عالم و نه در بیرون عالم نیست و یا قابل اشاره حسی نیست (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۲۲۰). بنابراین در مقابل دیدگاه طرح شده از سوی ابن عربی که فوق بودن و یا استوای بر عرش را امری غیر مادی می دانست، ابن تیمیه بر محسوس و جسمانی بودن آن تأکید دارد.

۳-۱. رؤیت خدا

ابن عربی ضمن تأکید بر پیچیدگی بحث رؤیت خداوند در *الفتوحات المکیة* می نویسد: این بحث را در کتاب خود به صورت پراکنده و اشاره وار آورده ام و از تصریح به آن خودداری کرده ام (ابن عربی، بی تا: ۱۶۰/۱). او ضمن تقسیم اهل نظر در این بحث به دو دسته موافقان و مخالفان به نقد دیدگاه موافقان رؤیت خداوند می پردازد؛ او می نویسد:

کسانی هستند که می گویند: من خدا را دیده ام و چیزی بیش از این دیدن (دیدن حسی) را طلب نمی کنند و من گروهی از آنها را دیده ام که جاهل ترین مردم بودند چنانکه بزرگانی از اشاعره بر این مشرب بودند که خدا را آن گونه می شناسند که خدا خود را بدون هیچ زیادتی می شناساند.

آنها کسانی هستند که به جهل خود دل خوش‌اند و ما مأیوس شده‌ایم از رستگاری ایشان.^۹ (ابن عربی، بی‌تا: ۴۹۳/۲).

ابن عربی رؤیت خداوند به معنای حسی را نمی‌پذیرد. او معتقد است ذات حق تعالی برای هیچ کس قابل درک حسی و حتی عقلی و شهودی نیست، و صرفاً آثار حق تعالی دیده می‌شود و خود او دیده نمی‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۱۵۰/۴). حتی انسان کامل در عرفان اسلامی امکان دیدن حق را ندارد، زیرا او مقید بوده و حق تعالی، از صور معینی که نزد متجلی له حاضر است تعالی دارد. بنابراین همان‌گونه که در احادیث آمده انسان پروردگارش را خواهد دید (مجلسی، ۱۴۲۳: ۲۵۱/۹۴) اما ذات الهی امکان ندارد دیده شود، مگر با تجلی اسمائی از پشت حجاب‌های نورانی صفاتی (قبصری، ۱۳۷۵: ۴۳۴).

مسأله رؤیت خداوند نیز از مسائلی است که با باور به جسمانیت خداوند در پیوند است. علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ق) معتقد است؛ دلیل بر عدم رؤیت، آن است که وجوب وجود، مستلزم تجرد و نفی جهت و حیز از خداوند است (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۴۷). اما ابن تیمیه در نقد این دیدگاه؛ کسانی که جواز رؤیت خداوند را اثبات می‌کنند را، چه از جهت نقل و چه از جهت عقل، به حقیقت نزدیک‌تر می‌داند. او سپس به بحث تفصیلی پرداخته و می‌گوید؛ کلیه اشیاء و امور بر دو گونه‌اند برخی از آنها رؤیت می‌شوند و برخی رؤیت نمی‌شود. آنچه موجب تفاوت مرئی و غیرمرئی می‌شود امر عدمی به‌شمار نمی‌آید، زیرا رؤیت، امری وجودی است و مرئی نیز در زمره موجودات خواهد بود. ابن تیمیه سپس به این نتیجه می‌رسد که آنچه در تحقق خود به غیر وجود مشروط نیست، برای کامل‌تر بودن در هستی شایسته‌تر خواهد بود و آنچه در هستی کامل‌تر است برای مرئی بودن شایسته‌تر است و به همین جهت آنچه امکان مرئی شدن در آن نیست، از حیث وجود و هستی ضعیف‌تر است و به همین مناسبت می‌توان گفت اجسام سخت و غلیظ برای مرئی واقع شدن شایسته‌تر از هوا خواهند بود، چنانکه روشنایی نیز برای مرئی بودن به مراتب شایسته‌تر از تاریکی است (ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۲۵۵/۱؛ همچنین رک: ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ۱۰۱/۶ به بعد).

۲. وجود و ماهیت و ثبوت اعیان

واژه «وجود» یکی از واژه‌های کلیدی قلمرو فلسفه، عرفان و اندیشه اسلامی است. گرچه عین این واژه در قرآن به کار نرفته است و در میان متون عربی اولیه نیز بسیار کم کاربرد بوده است و تنها در برخی ادعیه از زبان معصوم (ع) وارد شده است اما این واژه در زبان فلسفی فارابی (متوفی ۳۳۹هـ.ق) در معنای تحقق عینی استقرار می‌یابد (رک: فارابی، ۱۹۸۶: ۱۱۰) چنانکه اصطلاح ماهیت نیز برای نخستین بار در آثار فارابی به کار رفته است (رک: حکمت، ۱۳۸۹: ۲۴۴). برای ماهیت دو اصطلاح رایج در اندیشه اسلامی مطرح می‌گردد؛ یک اصطلاح که در مقابل مفهوم وجود به کار برده می‌شود و در واقع همان چیزی است که در پاسخ از سؤال «ما هو؟» بیان می‌شود. ماهیت اصطلاح دیگری نیز دارد که اعم از اصطلاح نخست است. در بیان اصطلاح دوم می‌گویند؛ «الماهیة ما به الشیء هو هو». یعنی ماهیت همان هویت و حقیقت شیء است و با معنای نخست صرفاً اشتراک لفظی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ۲۴۵). فلاسفه مسلمان با طرح بحث تمایز وجود و ماهیت سعی در اثبات واجب الوجود داشته‌اند (به عنوان نمونه رک: فارابی، ۱۴۰۵: ۴۹؛ همچنین رک: حکمت، ۱۳۸۹: فصل غرض از تمایز وجود و ماهیت). ابن عربی ضمن قبول تمایز وجود و ماهیت، ماهیت خداوند را همان وجود او دانسته و تصور ماهیت خدا به صورت جدا از وجود خداوند متعال فی نفسه را محال می‌داند (ابن عربی، بی تا: ۲۸۹/۲ و ۱۶۴/۳).

ابن عربی همچنین به ثبوت اعیان موجودات عالم در علم الهی یا همان بحث اعیان ثابتة پرداخته است. یکی از مباحث مطرح در عرفان اسلامی مبحث علم خداوند به ماسوای قبل از ایجاد است. پیشینه این بحث به ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) باز می‌گردد. او معتقد است محرک نامتحرک عالم است، اما چنین نیست که او درباره همه چیز اندیشه کند بلکه ذات الهی تنها درباره اشرف ذوات می‌اندیشد و چون ذات الهی اشرف ذوات است؛ بنابراین تنها درباره ذات خویش اندیشه می‌کند. به همین دلیل ارسطو خدا را فکرِ فکر (Thought Of Thought) می‌داند (ارسطو، ۱۳۳۷: ۴۰۹). اما ابن‌سینا معتقد است واجب الوجود بالذات علت تامه ماسواست و علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است و چون خداوند به ذات خویش عالم است و ذات او

برای خودش حاضر است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۵۷) بنابراین واجب الوجود بالذات به ماسوای خویش عالم است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۵۹) و این علم به واسطه صوری است که در ذات الهی مرتسم است. قابل ذکر است که پیش از نظریه صور مرتسمه یکی از دیدگاه‌های مطرح برای حل مسأله علم الهی پیش از خلقت؛ نظریه ثابتات ازلی بوده است. گفته شده است نخستین کسی که نظریه ثابتات را مطرح کرد ابویعقوب یوسف بن اسحاق شحام (متوفی ۲۸۰ هـ ق) بوده است (ابن‌تیمیه، ۱۴۰۱: ۷۵/۲).

ابن عربی تأیید می‌کند که مباحث او درباره اعیان ثابتة از متکلمان معتزلی برگرفته شده است، هرچند او بیان می‌کند که آنها به فهم درست و کاملی از محتوای آن دست نیافته‌اند (ابن عربی، بی‌تا: ۲۳۲/۲ و ۴۷/۳)؛ اما به نظر می‌رسد تنها منبع نظر ابن عربی در این باب آرای معتزله نبوده، بلکه او به آرای فلاسفه درباره ماهیات و صور مرتسمه نیز توجه داشته است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱). به هر حال اصطلاح اعیان ثابتة نخستین بار در آثار ابن عربی به کار رفته است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۷۰).

ابن عربی در ادله اثبات اعیان ثابتة علاوه بر دلایل نقلی (رک: ابن عربی، بی‌تا: ۲۳۲/۲) و ادله شهودی (رک: ابن عربی، بی‌تا: ۸۳/۴) به ارائه دلایل عقلی نیز مبادرت نموده است. شاید بتوان مهم‌ترین دلیل را همان امتناع علم خداوند به معدوم مطلق و در نتیجه پذیرش ثبوت اعیان (ماهیت اشیاء) پیش از آفرینش خداوند دانست، ابن عربی می‌گوید:

«ثبوت اعیان ثابتة در عدم و علم حق تعالی به آنها، از روشن‌ترین دلایل ثبوت اعیان ممکنات در حالت عدم آنها و اینکه اعیان ممکنه شیئیت دارند می‌باشد. و این همان معنای آیه شریفه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (۴۰/۱۶) می‌باشد. در این آیه خداوند به ما نشان می‌دهد که در حالت عدم و نیستی ما نیز همانند حالت وجودی ما، شیئیت ثبوت وجود دارد. چون در حق خداوند غیب و نهان معنا ندارد بلکه تمامی اشیاء برای خداوند آشکار است. خداوند در اشیائی که اراده کرده آنها را ایجاد کند که شناخت عالم شهادت را در پی داشته باشد، تجلی می‌کند، در حالی که عالم شهادت در بوته عدم بود و آن ایجاد به سبب اسم نور الله نور السموات والارض، بهره‌ای از اعیان می‌برد، و در نتیجه عالم شهادت آن استعداد

پذیرش را می‌یابد؛ همانند جنینی که در شکم مادر چنین ایجاد می‌شود، نتیجه می‌پذیرد تا اینکه استعداد پذیرش روح در آن جنین پیدا می‌شود، نتیجه اینکه آن زمان از تصمیم برمی‌گردد (منصرف می‌شود).^{۱۱} (ابن عربی، بی‌تا: ۷۳۲/۱).

بنابراین اگر نه وجود و نه ماهیت اشیاء در ازل نباشد، علم به آنها محال است؛ در جای خود به اثبات رسیده است که وجود اشیاء ازلی و قدیم نیست، پس باید ماهیت اشیاء متمایز از وجود، ازلی، ثابت و قدیم باشند. دلیل عقلی دیگر ارائه شده نیز، صورتی همانند همین قیاس دارد؛ این دلیل به «دلیل قدرت» مشهور شده است. اگر چیزی بخواهد مقدر قادر شود، باید نسبتی بین او و قادر پدید آید. این نسبت، بدون تمایز ممکن نیست و تمایز هم مستلزم نوعی ثبوت است. ابن عربی در این باره می‌نویسد:

«دلیل عقلی بر این مسأله دلالت می‌کند که ایجاد، متعلق قدرت است. خداوند نیز می‌فرماید که وجود از امر الهی ناشی می‌شود. بنابراین باید به متعلق امر دقت کنیم که متعلق قدرت چیست تا اینکه بین نقل و عقل جمع کنیم. پس می‌گوییم امتثال امر و مأمور به وجود و ایجاد است که با دستور فیکون، واقع می‌شود، و اراده به یک طرف ممکن که وجود باشد، تعلق گرفته است و قدرت نیز به ممکن تعلق گرفته است که در نتیجه ایجاد در ممکن اثر می‌گذارد حالتی که بین عدم و وجود است...»^{۱۱} (ابن عربی، بی‌تا: ۴۶۱).

خداوند بر هر شیء تواناست، نه بر آنچه شیء نیست؛ زیرا لاشیء شیئی نیست پذیرد؛ و تغییر در حقیقت هیچ معلومی ممکن نیست. مراد از اینکه خداوند بر همه چیز تواناست، توانایی بر چیزهایی است که علم قدیم خدا را از اعیان ثابته، دربرداشته است و این علم عدم اضافی است و نه عدم محض؛ زیرا در عدم محض ثبوت اعیان یافت نمی‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۱۷۱/۲).

در مقابل ابن تیمیه در باب وجود و ماهیت معتقد است؛ ماهیت همان «ما یرتسم فی النفس من الشیء» است و وجود را باید همان «نفس ما یکون فی الخارج منه» دانست (ابن تیمیه، ۱۹۹۳: ۸۴/۱). او تعریف ماهیت به هر دو اصطلاح رایج در فلسفه را

نقد می‌کند و با پذیرش آن مخالفت می‌کند (ابن تیمیه، ۱۹۹۳: ۸۴/۱-۸۸ و ۶۷/۲). چنانکه وی تمایز وجود و ماهیت را نیز به شدت رد می‌کند (ابن تیمیه، ۱۹۹۳: ۸۵/۱). او می‌گوید این اشتباه از آنجا نشأت گرفته است که معتقدند خداوند پیش از آنکه اشیاء را بیافریند به آنها علم داشته است [اشاره به آیه *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*] [۸۲/۳۶] درحالی که علم الهی مستلزم ثبوت ماهیات نیست (ابن تیمیه، ۱۴۲۱: ۸/۴). بنابراین؛ ماهیت همان وجود ذهنی علمی است و در خارج، عین وجود شیء است و دو امر جداگانه به نام وجود و ماهیت وجود ندارد و علم خداوند پیش از ایجاد موجودات به اینکه اشیاء موجود خواهند بود به معنی قبول ماهیات و یا اعیان ثابت نیست. ابن تیمیه در تبیین دیدگاه خویش در نقد نظریه اعیان ثابته و ثبوت ماهیات، ضمن توجه به نظریه ثابتات ازلی معتزله این نظریه را در سه دسته اعتقادات ابن عربی، صدرالدین قونوی و تلمسانی (متوفی ۷۵۹ هـ) به نقد کشیده است، و کوشیده است بیشتر دلایل نقلی برضد آنها اقامه نماید (ابن تیمیه، ۱۴۰۱: ۱۵۵/۲-۱۷۵ و نقد دیدگاه معتزله همان: ۷۷/۳ و ۳۹/۶).

۳. حس‌گرایی و نفی مجردات

یکی از مباحث رایج در سیرتفکر اسلامی، تقسیم عالم به محسوس و غیرمحسوس و یا مجرد است. بسیاری می‌پندارند که موجود همان محسوس است و آنچه حس به آن دست نمی‌یابد، موجود نیست، یا آنچه مانند جسم در مکانی یا وضعی نیست، از هستی بهره‌ای ندارد، برخی از اندیشمندان مسلمان این پندار را باطل می‌دانند (رک: ابن‌سینا، ۱۹۵۸: ۴۳۵/۳).

چنانکه در عرفان اسلامی کمتر آموزه‌ای به اندازه اینکه چیزهای واقعی‌تری در عالمی و رای عالم پدیدارها وجود دارد، حائز اهمیت است (Chittick, ۱۹۸۹, p: ۸۹). یکی از اصطلاحات مورد استفاده در تبیین این عقیده «مظهر» است که اسم مکان و مشتق از ظهور است که به معنای تجلی، نمود و پدیدار است. ابن عربی مدعی است نخستین کسی است که این اصطلاح را برای تبیین هویت وجود استفاده کرده است (ابن عربی، بی‌تا: ۵۲۰/۲). در اندیشه عرفانی هر صفت و ویژگی که در مظهر تحقق یابد، ظهور و تجلی خداوند است. براساس دیدگاه برخی خداوند به شیء می‌گوید باش،

شیء قبول «وجود» می‌کند. اما ابن عربی تأکید می‌کند که نگرش او متفاوت است. پذیرش تکوین به معنای مظهر حق بودن است. معنای کلام خداوند این نیست که اشیاء کسب وجود می‌کنند، آنها فقط حکم مظهریت را به دست می‌آورند (ابن عربی، بی تا: ۴۸۴/۲).

پندار عامه مردم این است که آنچه واقع نامیده می‌شود، جهان محسوسی است که ما را احاطه کرده است. در نزد ابن عربی این نوع از واقع به مفهوم حقیقی کلمه «واقع» نیست. به عبارت دیگر چنین چیزی «وجود» - چنانکه حقیقتاً وجود چنان است - نیست. در اندیشه عرفانی ابن عربی، ادراک ما از زندگی کردن در این دنیای عرضی و بودن در واقع متافیزیکی آن، کمتر از ادراک انسانی نیست که در خواب اشیاء عرضی را در واقع عرضی شان می‌بیند. او در استناد این باور به روایتی از پیامبر (ص) اشاره می‌کند که مردم در خوابند وقتی بمیرند از خواب بیدار می‌شوند^{۱۲} (ابن عربی، بی تا: ۲۰۷/۱، ۳۱۳/۲، و...). عالم ظهور خاصی از حقیقت مطلق است، به تعبیری هستی صورت خاصی از تجلی خداوند است. ابن عربی می‌گوید: دنیای بودن و شدن (کون) یک تخیل است، لیکن در حقیقت خود حقیقت است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۵۹). عالم محسوس امری توهمی است که وجود حقیقی ندارد، و این معنای خیال است. یعنی به خیال تو رسیده است که عالم امری زاید و قائم به نفس و خارج از حق است در صورتی که در نفس الأمر چنین نیست (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۰۳). او می‌نویسد: بدان که تو خیال هستی و همه هستی و همه آنچه را ادراک می‌کنی و آن را غیر خود می‌شماری خیال است. پس وجود عالم تمامش خیال در خیال است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۰۴).

از منظر ابن عربی آنچه واقع (reality) یا عالم محسوس نامیده می‌شود حقیقت نیست. لیکن این نباید به آن معنا گرفته شود که این امر بیهوده و بی ارزش است. آنچه واقع نامیده می‌شود حقیقت نیست، اما منعکس کننده درجه‌ای از حقیقت در خیال است. به عبارت دیگر، این عالم ظاهری نمادی از حقیقت است (Izutsu, ۱۹۸۴, p: ۷). در این جا تنها چیزی که لازم است، آن است که ما با روشی صحیح و درست همان طور که رؤیاهای خود را تأویل می‌کنیم و با واقع تطبیق می‌دهیم، این عالم را هم تأویل کنیم. «کل ما یراه الإنسان فی حیاته الدنیا إنما هو بمنزلة الرؤیا للنائم:

خیال فلابد من تأویل» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۵۹).

ابن عربی هستی را دارای مراتب سه‌گانه می‌داند، این سه مرتبه عبارت‌اند از ۱. هستی مطلق ۲. هستی متعین ۳. چیزی که نه بودن و نه نبودن را نمی‌توان به آن مستند کرد. مراتب دوم و سوم براساس تقریر ابن عربی همان مراتب محسوسات و عالم اعیان است. اما او در مورد مرتبه نخست می‌گوید: من تأکید دارم که از میان این سه مرتبه تنها مرتبه اول است که دارای وجود از خود است و به عبارت دیگر وجود عین ذات آن است. وجود آن نمی‌تواند از عدم باشد، برعکس وجود مطلق است که هیچ مصدر دیگری غیر از خود ندارد و خلاصه آنکه از نظر محی‌الدین ابن عربی، هستی مطلق بدون حدود و رسوم است (ابن عربی، ۱۴۲۸: ۱۴).

اما ابن تیمیه در جای جای آثار خویش ضمن تأکید بر انکار وجود خارجی مجرداتی همچون «نفس» یا «عقل به عنوان موجود قائم بنفس» معتقد است این موارد صرفاً در ذهن است، خارج از آن وجودی ندارد و از مبدعات فلاسفه است (ابن تیمیه، ۱۹۹۳: ۳۳/۲ و ۵۹). او در *منهاج السنه* در باب رؤیت خداوند عبارتی دارد که می‌توان دیدگاه او در زمینه نفی غیر محسوسات را نیز از آن برداشت کرد. او می‌نویسد:

«دیدگاه کسی که موجود قائم بنفسه قابل دیدن را اثبات می‌کند، به حق نزدیک‌تر است از دیدگاه کسی که موجود قائم بنفسه‌ای که دیده نمی‌شود و ممکن هم نیست که دیده شود را، اثبات می‌کند... هر چیزی که وجودش کامل‌تر می‌باشد، سزاوار است دیده شود، و هر چیزی که ممکن نیست دیده شود، در مرتبه ضعیف وجودی قرار دارد. بنابراین اجسام جامده به نسبت روشنایی، روشنایی و نور به نسبت تاریکی، به ترتیب سزاوار رؤیت هستند، چرا که اولویت وجود با نور و اولویت عدم با تاریکی است»^{۱۳} (ابن تیمیه، بی‌تا، ۲۱۷/۱).

رؤیت به معنی ادراک حسی است. این مسأله توسط برخی تحت عنوان «دلیل وجود» مطرح شده است (رک: فخر رازی، ۱۹۶۶: ۱۵). براساس همین باور ابن تیمیه موجود قائم بنفسه غیرقابل اشاره حسی را چیزی می‌داند که محال بودن آن بر عقل آشکار است (ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۲۱۸/۱) و در این مورد می‌نویسد: «عقل گرایان در وجود،

موجود قائم به نفسی که غیرقابل اشاره حسی و غیرقابل رؤیت باشد اختلاف دارند و در این زمینه سه قول وجود دارد؛ عده‌ای وجود چنین موجودی را ممتنع دانسته و غیر ممکن می‌دانند. برخی گفته‌اند وجود چنین موجودی در واجب امکان داشته ولی در محدثات ممکنه یعنی ممکناتی که قبول وجود و عدم می‌کنند غیر ممکن است و برخی نیز گفته‌اند در ممکنات و واجب امکان دارد و این نظر برخی از فلاسفه است و کسانی که این را پذیرفته‌اند چنین موجودی را از مجردات و مفارقات نامیده‌اند» (ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۲۴۳/۱) و سپس به انکار این نظریه می‌پردازد.

محسوس از دو حال بیرون نیست؛ یا اینکه بذاته دارای وضع و مکان است مانند اجسام موجود در این عالم و یا اینکه بغیره داری وضع و مکان است مانند اعراض و احوال جسم. اما به نظر می‌رسد ابن تیمیه به این حالت‌های دوگانه، حالت سومی را نیز اضافه نموده و آن موجوداتی است که اکنون محسوس نیستند ولی در آخرت محسوس گشته و قابل ارتباط حسی می‌شوند. با این حال از نظر ابن تیمیه تنها چیزی که موجود است همان محسوس است (فرمانیان، ۱۳۸۸: ۷۲). او حتی صفات معنوی و روحانی چون علم و قدرت را همانند اعراض جسمانی همچون سیاهی و سفیدی می‌داند (ابن تیمیه، ۲۰۱۰: ۲۴۶/۱).

ابن تیمیه ضمن انکار وجود مجردات به انکار وجود کلیات و مطلق نیز قائل است. مسأله دیرپا و نزاع برانگیز کلیات (problem of universals) در مورد مدرکات عقلی، در تمایز با ادراکات حسی مطرح می‌شود. از آنجا که موضوع و متعلق مدرکات حسی، امور جزئی، محسوس و مشخص است، مدلول و مسمای اسمای عام، نحوه دستیابی ذهن به مفهوم کلی (معقول) و چگونگی حکایت کردن مفهوم کلی از واقع و در نهایت، نحوه واقعیت و وجود کلی در خارج، در نوع نگرش به هستی مؤثر می‌باشد.

در باب کلیات و هرگونه مطلق، اندیشمندان مسلمان دیدگاه‌های متفاوتی دارند. در این میان کسانی که تحت تأثیر افلاطون‌اند به وجود مستقل مُثُل عقلی معتقد بوده و آنها را - مثل عقلی را - اساس امور دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۵/۱؛ جهت اطلاع از نقد ابن تیمیه بر این دیدگاه رک: ابن تیمیه، ۱۹۹۳: ۸۵/۱) و عده‌ای چون ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ.ق) معتقد به نظریه کلی طبیعی بوده‌اند (رک: ابن سینا: ۱۳۶۳: ۲۱۱). اما ابن تیمیه ضمن

مخالفت با اندیشه‌های غالب در زمینه کلیات و مطلق، نظر خویش را در دره *التعارض العقل و النقل* این‌گونه ابراز می‌کند:

«بعضی از فیلسوف نماها می‌گویند: مطلق در عالم خارج بشرط اطلاق به وجود می‌آید، همان‌گونه که از پیروان افلاطونی که قائل به مُثُل افلاطونی‌اند، نقل کرده‌اند. همچنین بعضی از فیلسوف نماها، گمان می‌کنند وجودهای مطلق در عالم خارج مقارن با وجودهای معین می‌باشند و اینکه کلی مطلق، جزئی از معین جزئی است، چنانچه این مطلب از پیروان ارسطو نقل شده است. در حالی که خطای این دو دیدگاه واضح و آشکار است چرا که ما با حس و بدهت عقل می‌دانیم که در خارج شیء معین مختص وجود ندارد و تمامی این تحلیل‌ها ذهنی و اعتباری است»^۴ (ابن تیمیه، ۱۴۱۷: ۱۲۵).

ابن تیمیه در سایر آثارش نیز تحقق کلی را انکار نموده و معتقد است معنی کلی و مطلق صرفاً در عالم ذهن است (به عنوان نمونه رک: ابن تیمیه، بی تا: ۱۹۹/۱؛ همو، ۱۹۹۳: ۶۰/۲) و همانند لفظ کلی و مطلق است که در زبان ظاهر می‌گردد (ابن تیمیه، بی تا: ۱/۲۰۱). البته آشکار است که لفظ کلی و مطلق در زبان چیزی جز یک قرارداد نبوده و در واقع و نفس الامر، با لفظ جزئی و مقید از یک سنخ شمرده می‌شود.^{۱۵} در هر حال ابن تیمیه با تحقق هرگونه مطلق و کلی طبیعی مخالفت می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۲۱: ۲۰/۴) و جز به تحقق کثرات و افراد معتقد نیست. در این کثرت‌گرایی هرگونه وحدت و سنخیت نفس‌الأمری میان موجودات بی معنی بوده و عالم هستی جز کثرت و بیگانگی نیست (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۶: ۴۹).

او همچنین وجود غیر مادی ملائک و جن را رد نموده (ابن تیمیه، بی تا: ۲۴۴/۱؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۳: ۱۹۶/۲) و نظر فلاسفه اسلامی در زمینه یکسانی نفوس فلکیه و عقلیه با ملائک را نقد می‌نماید (ابن تیمیه، ۱۹۹۳: ۳۰/۲-۳۳). ابن تیمیه همچنین معتقد است عالم غیبی که رسولان از آن خبر داده‌اند از اموری است که ادراک حسی به آن ممکن است و از اموری نیست که در حس نیاید (ابن تیمیه، ۱۹۹۳: ۵۹/۲)، ولی مشاهده و احساس این امور غیبی بعد از مرگ ممکن می‌گردد و در قیامت چون احساس و عمل قوی‌تر و کامل‌تر از دنیاست، تمام امور غیبی برای انسان مشهود می‌گردد (ابن تیمیه، ۱۹۹۳:

۶۱/۲؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۷: ۱۴/۹).

اما در برابر این دیدگاه باید گفت؛ ملائک از نظر ابن عربی مجرد از عناصر مادی بوده (ابن عربی، بی تا: ۱۰۹/۲) و صرفاً در صورت ظهور آنها در هیاکل نورانی مادی یعنی همین انوار محسوس، قابل ادراک حسی می گردند و به عنوان نمونه جبرئیل به صورت دحیه ظهور پیدا می کند (ابن عربی، بی تا: ۹۳/۲). همچنین از منظر ابن عربی جن موجودی است برزخی و متعلق به عالم خیال (ابن عربی، بی تا: ۱۳۲/۱).

سخن پایانی

ابن تیمیه به عنوان یکی از برجسته ترین شخصیت های دیدگاه سلفی به عنوان یک حس گرای افراطی شناخته می شود که تنها، وجود محسوس را به عنوان وجود واقعی می پذیرد و در تأکید بر این مسأله تا آنجا پیش می رود که حتی وجود خداوند به عنوان بالاترین نوع وجود را وجودی حسی و قابل ادراک حسی می داند؛ در برابر این دیدگاه، در عرفان نظری و در اندیشه مؤسس آن یعنی ابن عربی، از یک سو وجود ماسوی الله، وجودی خیالی دانسته می شود به طوری که تنها به عنوان یکی از انواع موجودات در کنار پذیرش وجود مجردات قابل طرح است و از سوی دیگر همه انواع موجودات، مظهر تنها وجود حقیقی یعنی وجود حق تبارک و تعالی اند که هیچ گونه قیدی حتی قید مجرد بودن از ماده را نمی پذیرند و در نتیجه فراچنگ ادراک حواس انسان نیامده، و قوای احساسی انسان به شناخت او راه ندارد. چنانکه پیداست این دیدگاه کاملاً در مقابل پذیرش امکان رؤیت ذات خداوند در قیامت و محسوس بودن آن قرار دارد.

همچنین بحث اعیان ثابته در عرفان اسلامی در جهت حل مباحث گسترده ای کاربرد دارد که یکی از مهم ترین مباحث، مسأله علم تفصیلی خداوند به موجودات پیش از ظهور آنهاست. اینکه این نظریه تا چه میزان در جهت حل این مشکل موفق بوده است خود پژوهشی مستقل می طلبد. ولکن ابن تیمیه ضمن انکار ثبوت اعیان در علم الهی و عدم توجه به مبحث ماهیت و تمایز وجود و ماهیت به نظر نتوانسته است توجیه قابل قبول در اثبات علم تفصیلی خداوند پیش از خلق و رد دیدگاه عرفا بیان کند. به نظر می رسد که تقابل دو دیدگاه ابن تیمیه و ابن عربی در حوزه

هستی‌شناسی و وجودشناسی در حدی است که جمع بین این دو دیدگاه امکان‌پذیر نباشد. نشان دادن تأثیر این تقابل در سایر حوزه‌های معرفتی و تقابل دیدگاه سلفی و عرفانی در حوزه‌هایی همچون جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و ... پژوهشی است که پرداختن به آنها با توجه به تأثیر جریان سلفی در بین فرق تصوف کاملاً ضروری به نظر می‌رسد.

پی‌نوشت‌ها

۱. پژوهش‌هایی که به صورت روشمند و مبتنی بر منابع اصلی، اختلاف نظرها را در ابعاد مختلف فکری به‌نحو دقیق بررسی و بنمایاند شدیداً احساس می‌شود. پژوهش پیش‌رو به‌طور اصولی بر اساس همین ضرورت شکل گرفته است و سعی کرده‌است هرچند مختصر در یکی از مباحث مبنایی و اصلی سیرتفکر اسلامی - مباحث هستی‌شناختی - برخی نقاط افتراق این دو جریان فکری را بنمایاند. البته نویسندگان این پژوهش توجه دارند که نقد و یا پذیرش هریک از این دو دیدگاه خود پژوهشی مستقل است. در پژوهش پیش‌رو ضمن توجه به تقابل مباحث وجودشناسانه از منظر این دو شخصیت در آغاز بحث به دلیل تأثیر نوع نگاه به وجود خداوند و صفاتش در تبیین وجودشناسانه از ماسوی الله تقابل این دو دیدگاه بازنمایی شده‌است.
۲. برخی معتقدند ابن‌عربی خود این اصطلاح را به‌کار نبرده است (ابوکریم، ۱۹۹۷: ۴۷؛ همچنین ویلیام چیتیک در مقدمه *نقد النصوص*) هرچند اکثر شارحان و ناقدان ابن‌عربی گفته‌اند که او قائل به وحدت وجود بوده است (به عنوان نمونه جامی در *نقد النصوص* وی را قلدوه قائلان به وحدت وجود می‌داند). همچنین دکتر ابوکریم معتقد است اصطلاح وحدت وجود برای نخستین بار در آثار ابن‌تیمیه و در نقد دیدگاه ابن‌عربی وضع شده است (ابوکریم، ۱۹۹۷: ۴۷) که این مطلب نیز ظاهراً درست نیست، زیرا علاوه بر برخی نسخ خطی منسوب به ابن‌عربی، قونوی (۶۰۷-۶۷۳هـ) نیز در رساله *مفتاح الغیب* این اصطلاح را به‌کار برده است.
۳. بحث درباره وحدت وجود بر تک واژه وجود است، که در نوشتار ابن‌عربی به عنوان وجود مطلق یا وجدان قابل ترجمه است. اگر بخواهیم با زبان فلسفه‌های جدید سخن بگوییم باید وجود مطلق را Being ترجمه کنیم که اختصاص به حقیقت و ذات خود خدا دارد، و در مقابل وجود existence به معنای وجودی است که برخی اشیاء متحقق در عالم اطلاق می‌شود. وقتی می‌گوییم جهان یا درخت وجود دارد ما درباره وجود existence بحث می‌کنیم یعنی شیء و ذاتی است که موجود است و چون الحق ماهیته انیته است پس وجود Being اصطلاح مختص به ذات غیر قابل قیاس او است (Chittick, ۱۹۸۹, p: ۸۰).
۴. سیوطی به پنج صورت این حدیث را در *الجامع الصغیر* ذکر می‌کند (مناوی، ۱۳۹۱: ۲۶۲/۳ تا ۲۶۳) در منابع امامیه نیز روایات متعددی در این باب از پیامبر (ص) نقل شده (به عنوان نمونه رک: مجلسی، ۱۴۲۳: ۳۴۸/۵۴) همچنین از ائمه (ع) نیز روایات زیادی با همین مضمون موجود است (به عنوان نمونه رک: مجلسی، ۱۴۲۳: ۲۵۹/۳).

۵. «إن الأشاعرة والمجسمة... تخيلت أنها لما تأولت [لفظ مشترك] قد خرجت من التشبيه وهي ما فارقته إلا أنها انتقلت من التشبيه بالأجسام إلى التشبيه بالمعاني المحدثّة المفارقة للنعوت القديمة في الحقيقة والحد فما انتقلوا من التشبيه بالمحدثات أصلاً»
۶. رک: زریاب، ۱۳۸۳: ۱۷۸/۳ که این گزارش ابن بطوطه را نقد می‌کند.
۷. ابن تیمیه در تعریف جسم می‌گوید؛ لفظ جسم در نزد اهل لغت، همان جسد و بدن است و بر معنای کثافت و غلظت به کار برده می‌شود مثل لفظ جسد و گاه از آن خود غلیظ یا چیزی که غلظت به آن صورت می‌گیرد اراده می‌شود. اما نزد اهل کلام اعم از آن است، ایشان برخلاف لغت رایج عرب، هوا و امور لطیف همچون هوا را هم جسم می‌دانند ... اما همه اتفاق دارند که جسم می‌تواند مورد اشاره قرار گیرد (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۴۳/۱).
۸. «و قوله و المركب مفترق الي أجزاءه فمعلوم أن افتقار المجموع الي أبعاضه ليس بمعني ان بعضه فعله أو وجدت دونه و أثرت فيه بل المعني أنه لا يوجد الا بوجود المجموع. و معلوم أن الشي لا يوجد الا بوجود نفسه و اذا قيل هو مفترق الي نفسه بهذا المعني لم يكن ممتمعا بل هذا هو الحق فان نفس الواجب لا يستغني عن نفسه و اذا قيل هو واجب بنفسه فليس المراد أبدعت وجوده بل المراد ان نفسه موجودة بنفسها لم تفترق الي غيره في ذلك و وجود الواجب لا يقبل العدم بحال فاذا قيل مثلا العشر مفترق الي العشرة لم يكن في هذا افتقارها الي غيرها و اذا قيل هي مفترقة الي الواحد الذي هو جزؤها لم يكن افتقارها الي بعضها أعظم من افتقارها الي المجموع التي هي هو».
۹. و منهم من يقول قدرويت فلا يطلب المزيد و رأيت منهم جماعة و هم أجهل الطوائف و رأيت أئمة من الأشاعرة على هذه القدم يرون أنهم يعرفون الله كما يعلم نفسه سبحانه من غير مزيد فهو لاء مستريحون بجهلهم قد ينسنا من فلاحهم».
۱۰. «و هذا [ثبوت اعيان ثابتة در عدم و علم حق تعالی به آن‌ها] من أدل دليل ... في ثبوت اعيان الممكنات في حال عدمها، و أنّ لها شئبية. و هي قوله تعالی: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ (۴۰/۱۶)» فيرانا - سبحانه - في حال عدمنا في شئبية ثبوتنا كما يرانا في حال وجودنا لأنه تعالی مافي حقه غيب فكل حال له شهادة يعرفه صاحب الشهادة فيتجلى تعالی للأشياء التي يريد إيجادها في حال عدمها في اسمه النور تعالی في نفهق على تلك الأعيان أنوار هذا التجلي فتستعده لقبول الإيجاد استعداد الجنين في بطن أمه فيرا بعال أشهر من عمله لنفخ الروح فيه في قول له عند هذا الاستعداد كن في كون من حين هم غير تثبط»
۱۱. «دل الدليل العقلي على إن الإيجاد متعلق القدرة وقال الحق عن نفسه إن الوجود يقع عن الأمر الإلهي فقال إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۴۰/۱۶) فلا بد أن ننظر في متعلق الأمر ما هو متعلق القدرة حتى أجمع بين السمع والعقل فنقول الامتثال قد وقع بقوله فيكون و المأمور به إنما هو الوجود فتعلقت الإرادة بتخصيص أحد الممكنين و هو الوجود وتعلقت القدرة بالممكن فأثرت فيه الإيجاد وهي حالة معقولة بين العدم والوجود فتعلق الخطاب بالأمر لهذه العين المخصصة بأن تكون فامتثلت فكانت فلولا ماكان للممكن عين ولا وصف له ابالوجود يتوجه على تلك العين الأمر بالوجود لماوقع الوجود»
۱۲. ابن عربی این حدیث را از پیامبر نقل می‌کند ولی بسیاری از شخصیت‌های علمی شیعه همچون ملاصدرا در آثار خویش این حدیث را متعلق به حضرت علی(ع) دانسته‌اند. علامه مجلسی نیز در برخی مواضع این حدیث را از پیامبر(ص) (مجلسی، ۱۴۲۳: ۱۳۴/۵۰ و ۳۰۶/۶۶) و در برخی مواضع هم از حضرت علی(ع) نقل می‌کند (مجلسی، ۱۴۲۳: ۴۳/۴ و ۳۹/۷۰). در مورد تعریف این خواب

- به غفلت که آن نیز در روایات شیعه فراوان است به عنوان نمونه رک: مجلسی، بحارالانوار، ۷۱/۵۷ حدیث از امام باقر(ع).
۱۳. «فقول من أثبت موجوداً قائماً بنفسه يري أقرب الي الحق من قول من أثبت موجوداً قائماً بنفسه لايري و لايمكن أن يري ... و كل ما كان وجوده أكمل كان أحق بأن يري و كل ما لم يمكن أن يري فهو أضعف وجوداً فالاجسام الجامدة أحق بالرؤية من الضياء و الضياء أحق بالرؤية من الظلام لان النور أولي بالوجود و الظلمة أولي بالعدم».
۱۴. «والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج، كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية، ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي، كما يذكر عن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق، وكلا القولين خطأ صريح، فإننا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه شيء معين مختص لا شركة فيه أصلاً، ولكن المعاني الكلية المطلقة في الذهن، كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان».
۱۵. بنابراین شاید بتوان گفت؛ او در باب کلیات همانند یک نومیالیسم (nominalism) موضع گرفته است (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۶: ۴۹).

منابع

۱. قرآن مجید
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.
۳. ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، رحله ابن بطوطه؛ المسماة تحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار، مطبعة مصطفى محمد، قاهره، ۱۳۵۷ق.
۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیه، تحقیق عبدالرحمن بن محمد قاسم، رباط: مکتبه المعارف، ۱۴۰۱ق.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، عرش الرحمن و ما ورد فيه من الآيات و الاحادیث؛ دار عالم الکتب، بیروت، ۲۰۱۰م.
۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، التفسیر الکبیر، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره. دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۸ق
۷. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، درء تعارض العقل والنقل، مصحح عبداللطیف عبدالرحمن، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۸. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، «حقیقه مذهب الاتحادیین أو وحدة الوجود و بیان بطلانه بالبراهین العقلیه و العقلیه»، در ذیل مجموعه الرسائل والمسائل، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۱ق.
۹. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الفتوی الحمویة الکبری، تحقیق حمد بن عبدالمحسن التویجری، دارالضمیعی، ریاض، ۱۴۲۵ق.
۱۰. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علی المنطقیین، تحقیق رفیق العجم، دار الفكر اللبنای، بیروت، ۱۹۹۳م.
۱۱. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویة، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی تا.
۱۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیه، وزاره الشؤون الاسلامیه و الاوقاف و الدعوة و الارشاد، مدینه منوره، ۱۴۲۶ق.

۱۳. ابن سینا، *الشفاء الالهيات*، تحقیق ابراهیم مذکور و سایرین، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۳۶۳ش.
۱۴. ابن عربی، محمد بن علی، *انشاء الدوائر*، مکتبه الثقافه الدینی، قاهره، ۱۴۲۸ق.
۱۵. ابن عربی، محمد بن علی، *فصوص الحکم*، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۰ق.
۱۶. ابن عربی، محمد بن علی، *مجموعه رسائل ابن عربی*، تحقیق سعید عبدالفتاح، الانتشارات العربی، بیروت، ۲۰۰۲م.
۱۷. ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، دارالصادر، بیروت، بی تا.
۱۸. ابوکرم، کرم امین، *حقیقه العبادة عند محیی الدین بن عربی*، دارالامین، قاهره، ۱۹۹۷م.
۱۹. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف الدین خراسانی، نشرگفتار، تهران، ۱۳۶۷.
۲۰. جهانگیری، محسن، *محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.
۲۱. حکمت، نصرالله، *متافیزیک ابن سینا*، الهام، تهران، ۱۳۸۹.
۲۲. سهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تحقیق هانری کربن، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، تهران، ۱۳۷۲.
۲۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد گیلانی، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۴ق.
۲۴. علامه حلی، حسن بن یوسف، *نهج الحق و کشف الصادق*، مصحح عین الله حسنی ارموی، دارالهجره، قم، ۱۴۰۷ق.
۲۵. فارابی، محمد بن محمد، *فصوص الحکم*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیدار، قم، ۱۴۰۵م.
۲۶. فارابی، محمد بن محمد، *الحروف*، تحقیق مهدی محسن، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶م.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر، *مناظرات فخرالدین الرازی فی بلاد ماوراء النهر*، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۶۶م.
۲۸. قیصری، داود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، مصحح سیدجلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ش.
۲۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۲۳ق.
۳۰. مناوی، عبدالروف بن تاج العارفين، *فیض القدير (شرح الجامع الصغیر)*، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۳۹۱ق.
۳۱. نوروزی، اصغر، *اعیان ثابته در عرفان اسلامی*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۹۰ش.
۳۲. یزدان پناه، یدالله، *مبانی و اصول عرفان نظری*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۹ش.
۳۳. Chittick, Wiliam. (۱۹۸۹). *The Sufi path of knowledge: Ibn al- Arabi s metaphysics of imagination*. N.Y: State University of New York Press.
۳۴. Izutsu, Toshihiko. (۱۹۸۴). *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*. London; Berkeley: University of California Press.