قرائت صدرایی نسبت حق و خلق در ادعیه معصومین علیهم السلام

جعفر حسینی زفرهئی

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

دکترسیدمرتضی حسینی شاهرودی(نویسنده مسئول)

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

shahrudi@um.ac.ir

دکترعباس جوارشکیان

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

چگونگی رابطه و نسبت موجود میان حق و خلق یکی از مهم‌ترین مسائلی است که مکاتب فکری، فلسفی و دینی به آن پرداخته‌اند. اهمیت تبیین این مسأله نه‌تنها در مکاتب دینی به‌جهت پایه‌گذاری اصول آن مکاتب بر اصل توحید آشکار است بلکه مکاتب فکری غیر الهی نیز از ارائه تفسیری در باب نسبت موجودات با مبدأ اولیه خود بی‌نیاز نیستند. به‌گونه‌ای که پاسخ متفکران به این مسأله در سرنوشت سایر مباحث مکاتب آنان تأثیر بسزایی بر جای می‌گذارد. این جستار در صدد است با مراجعه به ادعیه معصومین علیهم‌السلام به‌عنوان منبع اصیل معرفتی و ارائه قرائت صدرایی از برخی فقرات آن، هم‌نوایی مبانی حکمت متعالیه را با لایه‌های باطنی دین اثبات نماید. برای وصول به این هدف، اصل امکان فقری و ربط تام موجودات به مبدأ هستی خود که منجر به جدایی راه صدرا از حکمای سلف در تبیین نسبت حق و خلق گردید به‌عنوان محور مقاله طرح و نتایج متفرع بر این اصل در ساحت هستی‌شناسی با نقل شواهدی از ادعیه و بیان تفسیر صدرایی آن تبیین می‌گردد.

کلید واژه‌ها

ادعیه، حق، خلق، صدرا، امکان فقری، وجود رابط، وجود مستقل

نسخه پیش انتشار

مقدمه

در میان نصوص دینی، ادعیه ائمه معصومین علیهم‌السلام جایگاه ویژه‌ای در تبیین اصول و امّهات معارف دینی دارند. امام خمینی آن‌ها را راهبر به‌سوی مقصود و نه صرفاً راهنما دانسته و معتقد است معارف باطنی و حقیقی دین در این قالب بیان شده‌اند.(خمینی، ۱۳۶۸: ۱۹) سرّ این امر این‌است که ائمه معصومین علیهم‌صلوات‌الله‌وسلامه در صدور روایات و احادیث که عموم مخاطبین آن را افراد عامی تشکیل می‌دادند، مکلّف به رعایت اضعف مأمومین و ملاحظه قدر عقول مخاطبین بوده‌اند.(کلینی، ۱۴۲۹: ۱/ ۵۱) اما این محدودیت ارتفاع در صدور ادعیه وجود نداشته و از آن‌جا که مخاطب آنان ذات حضرت حق جلّ‌وعلا بوده است، معارف عمیق و دقیقی را در آن به‌ودیعت نهاده‌اند. (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۱۸۳)

از طرفی اصل امکان فقری و دست‌آوردهای آن، جدی‌ترین تحول را در جریان فکر فلسفی به‌وجود آورد. آن تحول، نزدیکی فلسفه به عرفان بود که در این نوشتار جلوه‌هایی از آن در کسوت کلمات به‌نمایش درمی‌آید. ابتدا با ذکر اقسام قابل تصور در نسبت حق و خلق و سپس با انتخاب نسبت وجودی میان حق و خلق و بیان اصل امکان فقری به‌عنوان ایده صدرا در این حوزه، نتایج این اصل به‌همراه شواهدی از ادعیه، تبیین و هم‌آوایی حکمت متعالیه با معارف دینی به‌تصویر کشیده می‌شود.

۱ـ اقسام متصور در نسبت حق و خلق

نسبت‌های متعددی میان حق و خلق قابل تصور است که در این‌جا به دو نسبت عمده آن اشاره می شود:

۱. نسبت وجودی
۲. نسبت علمی و معرفتی

در این نوشتار نسبت وجودی میان حق و خلق آن‌هم بنا بر اصل امکان فقری و تأکید بر فقر وجودی خلق به حق بر اساس مبانی صدرایی، محور بحث قرار گرفته و ثمرات و نتایج آن با ذکر شواهدی از ادعیه بیان می‌شود. از آن‌جا که نسبت وجودی میان حق و خلق یا به‌تعبیر فلسفی؛ نسبت علت تام و معلولات آن در مباحث علیت طرح می‌شود، ابتدا با تبیین مختصر سیر تطور اصل علیت تا تفسیر مبتنی بر امکان فقری، ربط همه معلولات به فاعل تام خود ترسیم می‌شود و در ادامه با فهرست نمودن ثمرات این اصل و ذکر شواهدی از ادعیه، ارتباط دوسویه میان مبانی صدرا و معارف مکنون در این نصوص معتبر دینی را نمایان می‌سازیم.

مقصود از ارتباط دوسویه این است که از یک طرف فهم دقایق موجود در ادعیه را می‌توان از تدقیق در مبانی حکمت متعالیه به‌دست آورد، به‌گونه‌ای که با محذورات عقلی کمتری در مقایسه با تفاسیر مبتنی بر مبانی دیگر مکاتب فکری مواجه باشد و از طرفی این متون ناب معرفتی را علاوه بر این‌که الطاف الهی در عقلیات صدرایی به‌شمار می‌آیند، می‌توان مهر تأییدی بر کارآمدی مبانی حکمت متعالیه در سازگاری عقل و نقل قلمداد نمود.

۲ـ تبیین اصل امکان فقری

امکان فقری؛ پاسخ حکمت متعالیه به مسأله مناط معلولیت معلول است.(طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۵) تبیین نسبت وجودی حق و خلق در حکمت متعالیه کاملاً وابسته به اصل امکان فقری است، یعنی تغییر نگرش صدرا به هستی و ساختار آن و نیز رابطه حق و خلق، نتیجه عروج وی از امکان ماهوی به امکان فقری بوده است. از این‌رو ضرورت دارد مسأله نسبت حق و خلق در حکمت متعالیه را بر اساس اصل امکان فقری و ثمرات آن تبیین نمود. هرچند این اصل خود از ثمرات اصالت وجود به‌شمار می‌آید اما می‌توان آن را به‌گونه‌ای نردبان ارتقای دستگاه فلسفی وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی قلمداد نمود. با عنایت به این‌که صدرا رونمایی از این اکمال حکمت را در تتمیم مباحث علیت انجام داد،(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۹۲) لازم است برای تبیین آن، اشاره‌ای مختصر به مبحث علیت صورت‌گیرد.

۳ـ اصل علیت

در فلسفه، علیت را به وابستگی یک شئ بر شیئی دیگر در وجود، تعریف کرده‌اند.(مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۵) در این فرآیند، موجود وابسته را معلول و موجودی را که معلول در وجود به آن وابسته است، علت می‌نامند. به‌استثنای سوفسطائیان که منکر اصل واقعیت و بالتبع منکر علیت هستند می‌توان باقی متفکران معتقد به این اصل را به‌گونه‌ای در این تعریف ابتدایی از علیت هم‌آوا قلمداد نمود، یعنی این متفکران در این‌که معلول به علت وابسته و نیازمند است هیچ اختلافی نداشته و تفاوت آرای آنان صرفاً در تبیین مناط این حاجت و مدار این نیازمندی آشکار می‌شود.

۴ـ ملاک نیازمندی معلول به علت

عمده متکلمان، دانشمندان و نیز عموم مردم، محور نیازمندی معلول به علت را در حدوث، یعنی وجودِ پس از عدمِ معلول جستجو می‌نمایند.(عبودیت، ۱۳۹۳: ۸۱) به گمان آنان مشاهده سابقه عدم در بررسی سوابق وجودی یک موجود، مناط نیاز آن موجود به غیر خود در هستی‌اش می‌باشد.

در فلسفه، این وابستگی و حاجت بر مدار امکان ذاتی آن تبیین می‌شود. مقصود از ذات در این‌جا همان ماهیت شئ و مراد از امکان ذاتی نیز امکان ماهوی است، یعنی شئ ممکن بالذات از آن جهت که ذاتاً ممکن است، برای موجود شدن نیاز

به علت دارد. به بیان دیگر اگر نه وجود چیزی ضرورت داشته باشد و نه عدم آن بلکه با وجود و عدم نسبتی مساوی داشته باشد، به‌موجب همین خصلت، به علت نیازمند است.(ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۹)

در بیان فوق، ردّپای ماهیت و اصالت آن کاملاً مشهود است، یعنی تبیین مسائل فلسفی بر مدار و محور ماهیت را می‌توان یکی از گونه‌های اصالت ماهیت به‌شمار آورد. هرچند قائلانِ آن، به اصالت ماهیت تصریح نکنند.

۵ـ تبدیل امکان ماهوی به امکان فقری

بدیهی‌است صدرا بر اساس اعتقاد به اصالت وجود و بنا به روش خود در تبیین همه امور بر محور وجود، نمی‌تواند تعریف فوق از ملاک احتیاج معلول به علت را بپذیرد. در نگاه وی، ماهیات؛ تصاویر ذهنی موجودات خارجی‌اند که با این وجودات، نسبت حکایت و محکی دارند.(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۳۶) در حکمت متعالیه ماهیات نه می‌توانند مجعول واقع شوند و نه متصف به وجود.(غروی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۷۳) این تفسیر صدرا از وجود و ماهیت، او را در تبیین ملاک نیازمندی معلول به علت با چالشی جدی مواجه می‌سازد، یعنی از طرفی وی وجود و واقعیت خارجی را مجعول دانسته و از سویی هم‌آوا با دیگر حکما این واقعیت خارجی را ذاتاً ضروری الوجود و منافیِ عدم می‌شناساند. مورد اخیر با امکان ذاتی ممکن و استوای نسبت به وجود و عدم، ناسازگار است، یعنی نمی‌توان هم مجعول را واقعیتی خارجی دانست که بالضروه موجود و نفیِ عدم از خود می‌کند و هم بسان فلاسفه، ملاک معلولیتِ معلول را امکان ماهوی و لااقتضاء بودنش به وجود و عدم به‌شمار آورد. صدرا برای خروج از این معضل باید از یکی از موارد فوق دست بشوید. واضح است که بنا بر اصالت وجود، چشم‌پوشی از دو امر اول یعنی مجعولیت وجود و ضروری بودن وجود برای واقعیت خارجی، محال می‌نماید. این‌جاست که صدرا بر خلاف اسلاف خود منشأیت امکان ذاتی برای تبیین احتیاج معلول به علت را مردود اعلام می‌کند. ایشان این مسأله را با اصالت وجود حل کرده و حاقّ واقعیت خارجی را مناط احتیاج معلول به علت معرفی می‌نماید. چنین نیاز و حاجتی که معلول در حاق وجود و هستی خود به علت دارد را امکان فقری می‌نامند. در امکان فقری از آن‌جا که وجود معلول عین ربط و تعلق به مبدأ است، سوال از مدار معلولیت معلول، بی‌معنا تلقی می‌شود، یعنی در جایی این سوال امکان طرح دارد که معلول؛ نیازمند به علت تعریف شود اما پرسش از سبب و علت برای نفسِ نیاز و فقرِ محض و نیز نفسِ غنا و غنایِ محض موجه نیست، چون در این‌جا، احتیاج؛ عینِ نیازمندیِ فقرِ محض و بی‌نیازی؛ نفسِ بی‌نیازیِ غنایِ محض است.(جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۱/ ۱۴۱) بنابراین و طبق بیان فوق در حکمت متعالیه واقعیات خارجی در دو دسته جای می‌گیرند: دسته اول؛ واقعیاتی که ذاتاً و خود به خود نیازمند به واقعیت دیگری به نام علت فاعلی بوده و دوم؛ واقعیتی است که بالذات و به خودی خود مستغنی و بی‌نیاز است. قید ذاتاً در تعاریف فوق بدین معناست که اتصاف این دو گونه واقعیت به فقر و غنا بدون حیثیت تقییدیه و یا واسطه در عروض صورت می‌پذیرد، یعنی این واقعیات در اتصاف به این اوصاف، به امر دیگری متکی نیستند. با این بیان، معلول، عینِ

ربطِ به علت تعریف می‌شود نه موجود مرتبط با او.(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۳۱) به بیانی دقیق‌تر، معلول همان ایجاد و فعالیت علت است نه این‌که از فعالیت و ایجاد علت حاصل شده باشد.

۶ـ وجود رابط و مستقل

توجه به بیان فوق و مقایسه دیدگاه صدرا و حکمای پیشین در کیفیت نسبت و نیاز معلول به علت، شکاف عمیق بین این دو دیدگاه را نشان می‌دهد. درست است که در نگاه حکمای معتقد به اصالت ماهیت و نیز قائلان به تباین ذاتی موجودات، معلول، نیازمند به علت معرفی می‌شود اما طبق گزارش صدرا، آنان با اعتقاد به ثنویت در هستی، برای معلول، وجودی مغایر با وجود حق، اثبات و معلول را به مثابه وجودی مستقل اما مرتبط با علت تبیین می‌نمایند.(همان: ۳۳۰) درحالی‌که در حکمت متعالیه، وابستگی تام، شدت نیاز و صرافت فقری که برای معلول اثبات می‌شود بسیار فراتر از افق دیگر نظرگاه‌ها در این حوزه می‌باشد به‌گونه‌ای که معلول، چیزی جدای از علت نبوده و از اطوار وجود آن به‌شمار می‌آید، یعنی براساس اصالت وجود، در دار هستی فقط وجود تحقق دارد؛ حال اگر این وجود فقیر باشد، عین فـقر است و اگر غنی باشد، عین غنـاست. صدرا از این امر به وجود رابط و مستـقل تعبیر می‌نماید.

۷ـ نتایج اصل امکان فقری

محور این نوشتار تبیین نسبت وجودی بین وجود رابط و وجود مستقل می‌باشد که در این‌جا و پس از ترسیم مختصر اصل امکان فقری، با نقل شواهدی از ادعیه، نتایج هستی‌شناسانه این اصل متعالی بیان می‌شود:

۷ـ۱ـ ربط تام معلولات به حق‌تعالی

اولین و مشهورترین ثمره اصل امکان فقری، اثبات ربط وجودی معلولات به حق‌تعالی است. پیش‌تر بیان شد که انتقال صدرا از امکان ماهوی به امکان فقری، به کشف فقر وجودی معلولات و ربطِ صِرف بودن آنان به حـق‌تعالی انجامید. شواهدی در ادعیه وجود دارد که برخی با صراحت نص و بعضی تحلیل و تدقیق در آن، مؤید این نسبت وجودی می‌باشند:

- **عبارت « اَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ»**

بسیاری از دعاهای مأثور از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام با عبارت «**اَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ**» شروع می‌شوند. فراوانی استعمال این عبارت در ادعیه به‌گونه‌ای است که در برخی از این متون دینی، بارها در ابتدای فقرات آن تکرار

شده است. همین کثرت تکرار، حکایت از اهمیت آن دارد که ضرورت تدقیق در آن را مضاعف می‌نماید. صرف نظر از درخواست‌های دنیوی و اخروی مطروحه بعد از این عبارت که غالب توجهات شارحان ادعیه به بیان آن معطوف شده است، تمرکز بر پیام‌هایی که از این ترکیب استنباط می‌شود از اهمیت بسزایی برخوردار است.

در تحلیل ابتدایی ترکیب «**اَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ**» ما با سه امر مواجه هستیم:

۱ـ «**اَللَّهُمَّ**» که خطاب به حق‌تعالی بوده و اغلب تفاسیر حول آن به بیان این نکته پرداخته‌اند که این کلمه در اصل یا الله بوده و یاءِ ندا حذف و «م» اللهم به جای آن آمده است. (سبزواری، بی‌تا: ۳)

۲ـ «**إِنِّي**» که اثبات وجودی در مقابل حق‌تعالی است.

۳ـ «**أَسْأَلُكَ**» که در واقع فعلی را برای وجود خلق، بنده دعاگو و مانند آن در مقابل حق‌تعالی تبیین می‌کند.

تحلیل فوق، ابتدایی‌ترین تفسیری است که می‌توان در مواجهه با این عبارت پرکاربرد در ادعیه ارائه نمود. تفسیری که علی‌رغم شهرت و مقبولیتی که در میان مومنان و حتی علمای دین دارد با چالش‌ها و محذوریت‌های عدیده‌ای مواجه است. شاید این ابهام در ذهن ناظر این سطور به‌وجود آید که مگر لازمه تمایز حق و خلق ارائه چنین تفسیری از نسبت بین این دو نیست؟ آیا نفی تمایز و تباین حق و خلق منجر به کفر و الحاد نمی‌گردد؟ پاسخ این‌است که گرچه ظاهر برخی از نصوص دینی و نیز تفاسیر مرسوم از نسبت حق و خلق، حکایت از کثرت حقیقی و تباین ذاتی موجودات با حق‌تعالی دارد اما این برداشت از نسبت حق و خلق ما را با محذوراتی مواجه می‌سازد که پذیرش لوازم آن هرگز با توحید حقیقی سازگار نیست. دلیل مدعا این‌است که در روایات مأثور(مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/ ۲۵۳) به‌صراحت، تعابیری مبنی بر اثبات تمایز وصفی حق و خلق و نفی بینونت عزلی«**وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عُزْلَةٍ**» و نیز(سید رضی، ۱۳۸۶: ۲۰) ملازمه توصیف حق‌تعالی و اشاره به او با اثبات محدودیت برای آن وجود نامتناهی آمده است.«**فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاه وَ مَنْ ثَنَّاه فَقَدْ جَزَّأَه وَ مَنْ جَزَّأَه فَقَدْ جَهِلَهُ وَ مَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيهِ فَقَدْ حَدَّه وَ مَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه**» در جایی دیگر(همان: ۱۹۸) مباینت حق با خلق، به قهاریت او«**بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالْقَهْرِ لَهَا وَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهَا**» و مغایرت خلق با وی به فقر و خضوع آنان مستند«**وَ بَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ وَ الرُّجُوعِ إِلَيْهِ**» و نیز توصیف حق، مستلزم محدودیت آن وجود نامتناهی و در نتیجه ابطال ازلیت و اثبات حدوث وی تفسیر شده است«**مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّه وَ مَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه وَ مَنْ عَدَّه فَقَدْ أَبْطَلَ أَزَلَهُ**» این تصریحات گواهی بر این حقیقت است که اثبات هر وجودی در کنار حق‌تعالی در حقیقت انکار نامتناهی

بودن او تلقی می‌شود. از این‌رو محذور خطرناکی که توحید حقیقی را هدف قرار می‌دهد نگاه ابتدایی مبتنی بر اثبات دوئیت در تفسیر«**اَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ**» است که به محدودیت حق‌تعالی و در نهایت انکار ازلیت و اثبات حدوث آن می‌انجامد، یعنی اگر برای عبد داعی(خلق) که در این عبارت با کلمه «**إِنِّي**» از آن تعبیر شده وجودی ممتاز، منحاز و مستقل قائل شویم، حق را محدود به غیر خلق و مباین با آن نموده‌ایم؛ خواه این مغایرت، طولی و تشکیکی باشد که در این‌صورت، حق به مرتبه وجودی‌اش محدود شده، خواه این مباینت، عرضی باشد که در این صورت، وخامت محدودیت حـق، مشـهودتر از شقّ سابق است. دلیل مدعای فوق این‌است که لازمه آن هسـتیِ بی‌کران، ازلیت است و ابطال ازلیت، مستلزم اثبات حدوث شده و موجود حادث، محدود بوده و محدود، خدا نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۰۱)

نفی محدودیت حق‌تعالی در ادعیه، به شیوه‌های ساده‌تری نیز تبیین شده است. حضرت امام علی علیه‌السلام در دعایی که هنگام عزیمت به شام بر زبان جاری ساختند،(سید رضی، ۱۳۸۶: ۶۸) خداوند را همراهِ سفرِ مسافر و جانشین او در خانواده معرفی می‌فرمایند.«**اَللَّهُمَّ أَنْتَ اَلصَّاحِبُ فِی اَلسَّفَرِ وَ أَنْتَ اَلْخَلِيفَةُ فِی اَلْأَهْلِ**» و با بیان این حقیقت که این دو صفت در غیر از خداوند جمع نمی‌شوند«**وَ لاَ يَجْمَعُهُمَا غَيْرُكَ**» علت را در این می‌دانند که آن کس که مسافر را در سفر همراهی می‌کند نمی‌تواند جانشین وی در خانه و خانواده‌اش قلمداد شود و جانشین سفرکرده نیز همراه او به‌شمار نمی‌آید. «**لِأَنَّ اَلْمُسْتَخْلَفَ لاَ يَكُونُ مُسْتَصْحَباً وَ اَلْمُسْتَصْحَبُ لاَ يَكُونُ مُسْتَخْلَفاً**» **از این‌رو** چون هستی خدا نامحدود است؛ هم بر شخص مسافر احاطه دارد و هم بر خانواده‌اش.(جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸۳)

با بیان فوق که در آن اهمیت و جایگاه اثبات نامتناهی بودن حق‌تعالی روشن شد، ضرورت تغییر نگاه در تفسیر عبارت«**اَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ**» بیش از پیش آشکار شده و اصل امکان فقری صدرا و ثمره آن مبنی بر ربطِ تامّ موجودات به حق-تعالی نیز در همین راستا ارزش می‌یابد. صدرا معلول را از لوازم ذاتی فاعل تامّ دانسته که از آن منتزَع می‌شود، به‌گونه‌ای که قابل انفکاک از هم نیستند.(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۲۶) در بیان حکمای پیشین، معلول، موجودی مُنحاز از علت است که البته به او وابستگی وجودی دارد. اما بنا بر مبانی صدرایی که معلول را منتزَع از فاعل تام می‌داند، معلول از لوازم تحلیلی علت به‌شمار می‌آید. این سخن، بیانِ فلسفیِ تعبیرِ دینیِ بینونت وصفی خلق و حق است که در حکمت متعالیه متبلور شده است. در حقیقت، کوشش صدرا در کشف و اثبات ربطِ همه موجودات به حق‌تعالی را می‌توان سعی مشکور او در رونمایی از لایه‌های باطنی این‌گونه عبارات در متون دینی قلمداد نمود.

بنابراین، کلمه«**اَللَّهُمَّ**» در این عبارت، حق‌تعالی را به عنوان وجود مستقل اثبات نموده وترکیب لغوی«**إِنِّي**» آن‌هم با وصف ذاتی«**أَسْأَلُكَ**» حکایت‌گر ربط ماسوی‌الله به حق‌تعالی می‌باشد، یعنی بر خلاف نگاه ابتدایی که در آن کلمه«**إِنِّي**» با اثبات وجودی به‌عنوان داعی در کنار حق‌تعالی و کلمه«**أَسْأَلُكَ**» نیز با اثبات فعل برای آن وجود و تقویتِ استقلال وجودی آن، به انکار نامتناهی بودن حق‌تعالی می‌انجامید، طبق این بیان و با بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه، مجموع ترکیب«**إِنِّي أَسْأَلُكَ**» مترادف با وجود رابط تعریف می‌شود. به بیانی دقیق‌تر، وجود رابط؛ عنوانی برای مصداق حقیقی ترکیب«**إِنِّي أَسْأَلُكَ**» است آن‌گونه که وجود مستقل؛ تعبیرِ فلسفیِ مصداق«**اَللَّهُمَّ**» قلمداد می‌شود. از این‌رو اهل معرفت چنین اِنِّیتی که در مقام خواری و اظهار ناداری عبد صادر می‌شود را از بالاترین مراتب انسانیت می‌دانند(خمینی، ۱۳۹۵: ۸).

- **صراحت تعبیر در عبارت«لاَ يَمْلِكُ إِلاَّ اَلدُّعَاءَ»**

اگر استنتاج پیشین با تدقیق در عبارت«**اَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ**» و به‌منظور فرار از محذورات منطوی در برداشت ثنوی-گونه و کثرت‌بار تفسیر ابتدایی از این عبارت به‌دست آمد، توصیف خلق در دعای کمیل(مجلسی، ۱۴۲۳: ۱/ ۶۰) به وصف«**لاَ يَمْلِكُ إِلاَّ اَلدُّعَاءَ**» به‌صراحت، فقر را ذاتیِ خلق و معلولات برمی‌شمارد، یعنی یکی از صریح‌ترین تعابیر دینی که خلق را موجوداتی معرفی می‌کند که عین ربط و نه مرتبط به حق‌تعالی هستند، همین فراز از دعای شریف کمیل است.

حکما معتقدند در اتصاف به اوصاف ذاتی، به‌هیچ واسطه و علتی نیاز نیست.(سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱/ ۱۷۷) اما در اتصاف به اوصاف عرضی وضع به‌گونه‌ای دیگر است. در این نوع اتصاف، به علت و واسطه‌ای خارج از ذات موصوف نیاز است. حکما از این امر با تعابیری مانند واسطه در عروض(مطهری، ۱۳۸۹: ۵/ ۲۱۴) و یا حیثیت تقییدیه(همان: ۲۱۴) تعبیر و آن را محمول بالضمیمه(سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱/ ۱۷۸) می‌نامند.

در فقره فوق‌الذکر، داعی یا به بیان فلسفی؛ وجود رابط، فقط مالک دعا معرفی شده است. براین‌اساس وجود رابط، مالک حقیقی فقر خود است، یعنی فقر از حاقّ وجود و صمیم ذات وی انتزاع می‌شود و در اتصاف او به فقر، نیاز به هیچ واسطه‌ای در عروض و یا حیثیت تقییدیه و یا ضمّ چیزی به او نیست و به‌تعبیری حمل فقر بر او محمول من صمیمه می‌باشد. این فقر از آن‌جا که ذاتی وی است غیرمعلّل و غیرقابل انفکاک از او است.(طباطبایی، ۱۴۱۴: ۳۰) از این‌رو نظر به محال بودن انفکاک فقر از وجود رابط، قدرت و اراده خدا نیز بدان تعلق نمی‌گیرد. در واقع تنها صفتی که وی در اتصاف به آن، نیاز به

هیچ‌کسی ندارد، همین صفت فقر می‌باشد. لذا فراز مذکور را می‌توان اجابت امر قرآنی«**قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا**»(قرآن کریم، ۷/ ۱۸۸) دانست، زیرا عبدی که نه مالک نفع خود و نه موثر در ضررش می‌باشد؛ حقیقتی جز فقر مطلق ندارد.

امر قرآنی فوق به‌گونه‌ای دیگر نیز در ادعیه اجابت شده است. حضرت ختمی‌مرتبت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در تعقیب نماز عصر(ابن طاووس، ۱۴۰۶: ۲۰۱) با اثبات اوصافِ خوار، فروتن، فقیر، بینوا، پریشان، زمین‌گیر و پناهنده«**عَبْدٍ ذَلِيلٍ خَاضِعٍ فَقِيرٍ بَائِسٍ مِسْكِينٍ مُسْتَكِينٍ مُسْتَجِيرٍ**» برای بنده‌ای که مالک نفع خود و موثر در ضررش نیست به‌گونه‌ای که هیچ نقشی در مرگ و زندگی دنیوی و اخروی خود ندارد«**لا يَمْلِكُ لِنَفْسِهِ نَفْعاً وَ لا ضَرّا وَ لا مَوْتاً وَ لا حَيَاةً وَ لا نُشُوراً**» این فقر و مسکنت ذاتی خلق را به زیبایی ترسیم می‌نمایند.

همچنین حکم، در فقره شریفه بعدی دعای کمیل که وصف «**مَنْ رَأْسُ مَالِهِ اَلرَّجَاءُ**» برای وجود رابط آمده است، بر همین منوال است. چه این‌که اگر رأس‌المال و سرمایه شخص را تمام هستی او معنا کنیم، وجود رابط، جز امید به مقوّم وجودی‌اش که همان وجود مستقل و یا حضرت حق‌تعالی است، چیزی ندارد. بدیهی است که فرآیند امید همواره در ارتباط فقیر با غنی تحقق می‌یابد.

اکنون و پس از اثبات ذاتی بودن فقر برای وجود رابط به یکی دیگر از ثمرات اصل امکان فقری که می‌توان آن را با عنایت به ربطِ صرفِ معلولات برای آنان اثبات نمود، اشاره می‌نماییم.

۷ـ۲ـ دائم الطلب و مستمرالدعا بودن وجود رابط

با عنایت به ملازمه ذاتی دعا و فقر وجودی و از آن‌جا که اوصاف ذاتی، باقی به بقای ذات می‌باشند و نیز نظر به این‌که به موجب دوام و استمرار این فقر، علی‌المبنا صدرا می‌بایست از باب ملازمه دعا و فقر به استمرار دعا و دوام طلب برای وجود رابط رأی دهد، وی اعتقاد فاسد و مُهلک قائلان به استقلال ذاتی عالم و بی‌نیازی آن از فیض باری‌تعالی در وجود را موجب غفلت از دعا دانسته و در مقابل، اعتقاد موحدینِ قائل به نیاز مستمر عالم به حق‌تعالی و فقر دائمی آن به علتش را موجب نجات آنان و صاحب این رأیِ صائب را دائم‌الدعا می‌داند.(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۱۵) در بیانی دیگر صدرا یکی از کارکردهای دعا را اظهار فقر وجودی و ذلّ عبودی به پیشگاه عزّ ربوبی برمی‌شمارد.(همو، ۱۳۰۲: ۲۰۸) از این‌رو وجود رابط، شأنی جز

مسئلت، تملق، استغاثه، دعا، سوز و گداز در مواجهه با وجود مستقل نداشته و نظر به استحاله انفکاک از فقر و حاجت، همواره دائم‌الطلب و متواترالاستغاثهٔ به حق‌تعالی می‌باشد.(همان: ۲۱۷)

بنابراین می‌توان گفت همان‌گونه که وجود مستقل به‌تعبیر ادعیه«**دَائِمُ اَلْفَضْلِ عَلَى اَلْبَرِيَّةِ**»(کفعمی، ۱۳۴۹: ۱/ ۶۴۷) است، وجود رابط نیز از آن‌جا که زبان حالش«**وَ قَدْ نَزَلْتُ مَنْزِلَةَ اَلآيِسِينَ مِنْ خَيْرِي**»(طوسی، بی‌تا: ۲/ ۵۸۲) است، مصداق حقیقت«**يَقْرَعُ بَابَ إِحْسَانِكَ بِدُعَائِهِ**»(همان) بوده و بنا بر دوام فقرش به وجود مستقل این درکوبی و دعا نیز برای او دائمی و همیشگی خواهد بود، یعنی به بیان زیبای حضرت امام سجاد علیه‌السلام در مناجات راغبین به جهت دوام فقر وجود رابط، وصف «**وَ بَابَكَ عَلَى الدَّوَامِ يَطْرَقُونَ**»(مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۴/ ۱۴۷) برای وی ثابت می‌شود.

بیان فوق زمینه کشف ره‌آورد دیگر اصل امکان فقری را فراهم می‌سازد که به‌موجب آن همان‌گونه که فقر، ذاتیِ وجود رابط و دعا نیز لازمه این فقرِ ذاتی و مستمر می‌باشد عبارات ادعیه می‌توانند در اظهار حقیقت وجود رابط، نقش‌آفرینی نمایند.

۷ـ۳ـ دعا به مثابه ظهور علمی وصعود عینی وجود رابط

قرآن کریم کلام حق‌تعالی است که به بیان اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام خداوند در آن بر خلق تجلی فرموده است.(همان: ۹۲/ ۱۰۷) از طرفی اهل معرفت، کلام را اعراب عمافی‌الضمیر (آشکار نمودن آن‌چه در نهان انسان است) و اظهار باطن متکلم تعریف کردند(آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۱۶) و از سوی دیگر آیات متعدد قرآنی به این‌معنا اشعار دارند که حقیقت قرآن از مرتبه بطون خود نازل شده است.(قرآن کریم: ۳۶/ ۵ و ۲۶/ ۱۹۲ و ۴۱/ ۴۲ و ۵۶/ ۸۰ و ۶۹/ ۴۳) از این‌رو از آن به قرآن نازل تعبیر می‌شود. اهل عرفان با بهره‌گیری از این تعبیر و نیز بنا بر دیگر مبانی دینی و عرفانی، ادعیه را قرآن صاعد می‌نامند.(خمینی، ۱۳۸۹: ۱۸/ ۴۸۱) روشن است که همان‌گونه که منظور از نزول قرآن، نزول مکانی نیست مراد از صعود دعا هم غیرمکانی است. بنابراین می‌توان گفت از آن‌جا که قرآن، تجلی حق‌تعالی و به‌تعبیر فلسفی، ظهور علمی وجود مستقل است، عبارات ادعیه ـکه نزد عرفا، قرآن صاعد نام دارندـ را می‌شود ظهور عبد فقیر و به تعبیر فلسفی، ظهور علمی وجود رابط قلمداد نمود، یعنی همان‌گونه که قرآن به عنوان کلام حق‌تعالی، ظهور علمی آن ذات مقدس تلقی می‌شود، دعا نیز از آن‌جا که نمایان‌گر ذلّ عبودی و فقر ذاتی، صفاتی و افعالی داعی است، ظهور علمی وجود رابط محسوب می‌شود و شاید بتوان آیه شریفه «**قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ**»(قرآن کریم: ۲۵/ ۷۷) را نیز در همین راستا تفسیر نمود.

عبارات و تعابیر موجود در ادعیه نیز مشحون از این ظهورات علمی وجود رابط است، یعنی ائمه معصومین علیهم-السلام در آن، یا به بیان ذلّ عبودی وفقر ذاتی، صفاتی و افعالی داعی(خلق) می‌پردازند و یا عزّ ربوبی و غنای ذاتی، صفاتی و افعالی مدعو(حق) را بازگو می‌کنند. همین ذلّ عبودی عبد و عزّ ربوبی حق در ادعیه به‌عنوان یگانه وجه عزت و افتخار بنده معرفی شده«**إِلَهِی کَفَی بِی عِزّاً أَنْ أَکُونَ لَکَ عَبْداً وَ کَفَی بِی فَخْراً أَنْ تَکُونَ لِی رَبّاً**» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۴/ ۹۴) و عرفا به تأسی از سیدالانبیاء؛ حضرت ختمی‌مرتبت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که فرمود: «**الْفَقْرُ فَخْرِی وَ بِهِ أَفْتَخِرُ عَلَی سَائِرِ الْأَنْبِیَاءِ**»(همان: ۷۲/ ۳۲) این فقر وجودی را مدال افتخار خود معرفی می‌کنند. (خمینی، ۱۳۷۴: ۲۳۰) در دعای عرفه، فقر وجودی خلق، علت دعا و توسل وی به حق‌تعالی تبیین شده است.«**هَا أَنَا أَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِفَقْرِي إِلَيْكَ**»(مجلسی،۱۴۰۳: ۹۸/ ۲۲۵)

البته این عبارات موجود در ادعیه را در شرایطی می‌توان ظهور علمی وجود رابط دانست که بحث، ناظر به مرتبه زبان قال از مراتب وجودی دعا باشد. تبیین این مطلب در گرو تقدیم مقدمه‌ای در بیان مراتب دعا است. حکما برای حقیقت دعا به محاذات وجود انسان، سه مرتبه ذکر نموده‌اند: (حسینی شاهرودی، ۱۳۹۳)

مرتبه اولِ دعا که نازل‌ترین مراتب آن به‌شمار می‌آید؛ دعا به زبان قال است. این دعا مربوط به جوارح بشری و مرتبه طبیعت از وجود انسان بوده و مراد از آن، همین الفاظ، کلمات و عباراتی است که عبد در مقام داعی، خطاب به حضرت رب-الارباب جل و علا بر زبان جاری می‌سازد.

مرتبه دومِ دعا که محاذی با مرتبه نفس انسان است؛ دعا به زبان حال است که مربوط به جوانح و مرتبه باطن انسان می‌باشد، یعنی آن‌چه را انسان در باطن و ضمیرش طالب و مستدعی آن است می‌توان دعای او به زبان حال نام نهاده و چه‌بسا این زبان حال، مخالف با زبان قال بوده و اجابت هم به دعای حال وی تعلق گیرد نه به زبان قال او.

مرتبه سوم که مرتبه اعلای دعا می‌باشد؛ دعا به زبان استعداد است. این مرتبه از دعا، مستند به مرتبه عقل است. این رتبه وجودی که در واقع همان مرتبه «علم ذاتی خدای متعال قبل از ایجاد به اشیاء» است، اشدّ مراتب وجودی انسان می‌باشد. دلیل مدعای فوق این‌است که موجودی که در مرتبه خدای متعال تحقق دارد، تَبَعاً و فرعاً متصف به احکام حق‌تعالی بوده و

همچنان‌که خدای متعال در آن مرتبه، متصف به وجوب و ضرورت ازلی است، موجوداتی که در آن رتبه وجودی محقق می-شوند نیز متصف به وجود و وجوب ازلی هستند.(همان) لذا دعایی که در مرتبه عقل و به زبان استعداد، ظهور می‌یابد، موجب اشتداد وجودی و صعود عینی وجود رابط می‌شود آن‌چنان‌که دعای با زبان قال موجب اظهار ذلّ عبودی وجود رابط و به‌مثابه ظهور علمی وی قلمداد می‌گردد. اهل معرفت با نظر به عدم مردودیت دعا به زبان استعداد، معتقدند که سزاوار است داعی با کوشش در جهت تصفیه باطن، دعای خود را از زبان قال به حال و از آن به زبان استعداد ارتقاء داده تا به سرمنزل مقصود برسد. (خمینی، ۱۳۹۵: ۹)

بنابراین کارکرد عبارات ادعیه معصومین علیهم‌السلام که در مرتبه طبیعت و با زبان قال داعی صادر شده‌اند در ظهور علمی خلق یا وجود رابط تفسیر می‌شوند و آن‌جا که تدقیق در این نصوص معرفتی، عبد را به حقیقت وجود، یعنی مرتبه عقل رهنمون سازد و دعایش از زبان قال به لسان استعداد ارتقا یابد، ثمره دعا در اشتداد وجودی و صعود عینی عبد آشکار شده و این مغز عبادت با ایصال وی به اعتدال وجودی، او را از جهنم استکبار در عبودیت می‌رهاند، یعنی اگر عدل را به قرارگرفتن هر چیز در جای و جایگاه خود تعریف کنیم، دعایی که انسان را در جایگاه حقیقی وجودی‌اش ـکه همان فقر الی‌الله استـ قرار می‌دهد، موجب تحقق عدالت وجودی در او می‌شود. از این بیان و نیز با تدقیق در مضامین دعای حضرت ختمی‌مرتبت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم«**اَللَّهُم أَغنِنِی بِالإفتِقَارِ إِلَیکَ وَ لاَ تَفْقِرْنِی بِالْإِسْتِغْنَاءِ عَنْک**»(مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲/ ۳۱) می‌توان پی‌برد که غنا و به تعبیر فلسفی، اشتداد وجودی و صعود عینی عبد، صرفاً با دعا ـکه همان افتقار الی‌الله استـ حاصل شده و استکبار از مغز عبادت، موجب هبوط عبد و سقوط به قعر جهنم فقرِ به خلق خواهد شد. طبق مفاد مناجات مفتقرین حضرت امام سجاد علیه‌السلام،(همان: ۹۴/ ۱۴۹) حاجت و نیاز خلق فقط به عطوفت و احسان حق تعلق دارد «**وَ فَقْرِی لا یُغْنِیهِ اِلّا عَطْفُکَ وَ إِحْسَانُکَ**» و در مناجات راجین،(همان: ۱۴۴) احاله فقر عبد به مخلوقی مثل او بعید بلکه محال معرفی می‌شود «**أَمْ تُفْقِرُنِی إِلَی مِثْلِی**» زیرا عاشق دردمند از آن‌رو که دردش از یار است و درمان نیز هم، راهی جز فرار از هجران و فراموشی معشوق به دامان وصال و یاد او ندارد، آن‌چنان‌که در دعای ابوحمزه ثمالی(طوسی، بی‌تا: ۲/ ۵۸۲) بدان تصریح شده است. «**أَنَا یَا سَیِّدِي عَائِذٌ بِفَضْلِكَ هَارِبٌ مِنْكَ إِلَیْكَ**» دلیلش افزون بر فقدان دیّاری جز آن یار در دِیار وجود، این‌است که هیچ موجودی یارای مقابله با فعل حق‌تعالی و مخالفت با اراده او را ندارد، همان‌گونه که در دعای هفتم از صحیفه عرفانی سجادیه

بدان تصریح شده است. «**فَلَا مُصْدِرَ لِمَا أَوْرَدْتَ، وَ لَا صَارِفَ لِمَا وَجَّهْتَ، وَ لَا فَاتِحَ لِمَا أَغْلَقْتَ، وَ لَا مُغْلِقَ لِمَا فَتَحْتَ، وَ لَا مُيَسِّرَ لِمَا عَسَّرْتَ، وَ لَا نَاصِرَ لِمَنْ خَذَلْتَ**»(مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵/ ۲۳۰)

بنابراین و با لحاظ فقر ذاتی وجود رابط و نیز ضرورت پرهیز از استکبار در عبادت که به استنکاف از دعا تفسیر شده، وجود رابط تنها در صورتی مورد اعتنا و توجه حق‌تعالی قرار می‌گیرد که در تمامی مراتب وجودی خود یعنی عقل، نفس و طبیعت با زبان استعداد، حال و قال به فقر و ربط وجودی خود اقرار نماید در غیر این‌صورت مبتلا به کذب و دعوی باطل می-شود. چه این‌که به‌موجب کریمه «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**»(قرآن کریم: ۳۵/ ۱۵) حقیقت خلق را فقر الی‌الله تشکیل داده و از آن‌جا که براساس آیه شریفه «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**»(قرآن کریم: ۹/ ۱۱۹) مومنان باید در زمره صادقان باشند و شرط تحقق این صدق، اظهار فقر وجودی آنان است، لذا دعا مصداق اتمّ این صدق، قلمداد و اعتنای حق به خلق نیز بر محور آن تحقق می‌یابد. «**قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ**»(قرآن کریم: ۲۵/ ۷۷) این امر، ثمره‌ای دیگر از اصل امکان فقری را کشف می‌کند و آن این‌است که قول به استقلال وجود رابط به‌هیچ‌وجه گفتار صادق و پندار صائبی به‌حساب نمی‌آید.

۷ـ۴ـ دعوی بودن وجود معلول

یکی دیگر از ثمرات امکان فقری ممکنات و شهود ربطِ ماسوی‌الله، فهم این حقیقت است که ممکنات به جهت ربط وجودی و قوام حقیقی به واجب، بدون مقوّم وجودی خود قابل ملاحظه نیستند. از این‌رو و بنا بر استحاله لحاظ استقلالی رابط، حکم به موجودیت آن، ناشی از رهزنی وهم در مسیر سیر عقلی قلمداد و مصداق دعوی پوچ و باطل خواهد بود. لذا سروده لبید عامری در عصر جاهلی عرب که در آن، حکم به بطلان ماسوی‌الله شده بود، مفتخر به مدال صادق‌ترین سخن عرب از صادق مصدَّق؛ حضرت ختمی‌مرتبت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شد.(مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۷/ ۲۹۵) در میان دعاهای مأثور، عبارت«**مَنْ كَانَتْ حَقَائِقُهُ دَعَاوِيَ فَكَيْفَ لاَ تَكُونُ دَعَاوِيهِ دَعَاوِيَ**» (همان: ۹۸/ ۲۲۵) را می‌توان از صریح‌ترین شواهد این مدعا دانست.

این فقره از فرازهای پایانی دعای روح‌بخش حضرت امام حسین علیه‌السلام در روز عرفه، دلالت تام به مطالبی دارد

که پیش‌تر بیان شد، یعنی اگر در بیان نسبت حق و خلق، دقیق‌ترین نگاه را از آنِ اهل معرفت و حکمای متعالی بدانیم، تعبیر نورانی فوق در این راستا قابل تفسیر خواهد بود.

اهل معرفت، خلق را شئون، ظهور و اطوار وجود حق‌تعالی می‌دانند، نه موجوداتی که بتوان آنان را مصداق حقیقی مفهوم وجود به‌حساب آورد،(عصار، ۱۳۷۶: ۱۳) زیرا در حکمت متعالیه، ماهیات حتی با تأثیر و افاضه علت نیز در خارج، تحقق‌پذیر نیستند.(عبودیت، ۱۳۹۲: ۳۸) بنابراین و با عنایت به این که صدرا رابطه ماهیت و وجود را اتحادی و تغایر آن دو را به تحلیل عقلی می‌داند، اطلاق عنوان اتصاف ماهیت به وجود را از باب توسعه و مجاز (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۲) و نتیجه اضطرار در تعبیر بیان می‌نماید. براین‌اساس در بیان عرفا، وجود ماسوی‌الله، معمائی است که تحقق آن، افسانه‌ای بیش نیست.(حافظ شیرازی، ۱۳۹۲: ۵۰۲)

بنابراین اگر وجود رابط برای خود و وجود رابط دیگری، استقلال وجودی قائل شود به توهم و دوبینی مبتلا شده و این به‌معنای دعوی‌بودن وجود اوست، یعنی حق آن‌است که وجود معلول به‌صورت ربط محض و فقر مطلق لحاظ شود نه به‌گونه‌ای مستقل. لحاظ استقلالی وجود رابط، محال است.(جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۷۶)

در این‌جا ممکن‌است این سوال پیش بیاید که با پذیرش مطالب فوق، عالم کثرت که مشهود و معقول نیز هست، چگونه تبیین و توجیه می‌شود؟ چگونه می‌توان اوامر الهی و دستورات شرعی مبتنی بر فاعلیت عبد که بنا بر قاعده فرعیت، مستلزم ثبوت وجود وی می‌باشد را توجیه نمود؟ پاسخ این سوال در فهم ثمرات دیگری از نتایج اصل امکان فقری نهفته است که در دو مبحث آتی، تبیین می‌شوند.

۷ـ۵ـ تبدیل عنوان علت فاعلی به مقوّم معلول

سیر تطور اصل علیت براساس اصالت وجود صدرایی به اثبات امکان فقری و کشف ربط معالیل ختم نشده است و تدقیق در امکان فقری و پی‌گیری لوازم مترتب بر ربط تام معلول به علت، حکمت متعالیه را در مبحث علیّت دستخوش تحولاتی بنیادین نمود. به‌موجب تفسیر ابتدایی از علیّت، علت و معلول دو ذات منحاز و ممتاز از هم بوده که در ضمن فرآیند علیّت؛ علت، سبب موجود شدن معلول می‌شود.(همو، ۱۳۹۶: ۳/ ۳۱۹) در این نگاه، علتِ فاعلی، موجودی است که به معلول، اعطای وجود می‌کند. این تصویر ناپیوسته و ترسیم گسسته از هستی، چیزی نیست مگر ثمره اجتناب‌ناپذیر قول به اصالت ماهیت و یا اعتقاد به تباین ذاتی موجودات. اما در منظر صدرا و طبق امکان فقری، برای معلولات که ازآن به خلق و

ماسوی‌الله تعبیر می‌شود، ذاتی جز ربط باقی نمی‌ماند. رابط بودن معالیل موجب می‌شود تا علت فاعلی به عنوان مقوّم معلول شناخته شود، زیرا تقوّم رابط به مستقل است.(همان)

صدرا پس از نفی حدوث و رد امکان ماهوی به عنوان مناط معلولیت معلول و اثبات امکان فقری و بیان این حقیقت که معلول، متقوّم به علت و علت فاعلی مقوّم آن است به‌صراحت، فاعل تامّ را نور قیّوم معرفی می‌نماید. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۶) وی فعل حق‌تعالی را اضافه قیّومی دانسته(همان: ۴۲) و خداوند متعال را قیّوم موجودات بر می‌شمارد.(همان: ۵۰، ۵۳، ۲۰۵، ۲۲۵و ۳۷۲) حکمای متعالی عنوان قیّوم را بر کسی اطلاق می‌کنند که قائم به ذات خود و مقوّم دیگر اشیاء باشد.(جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۳/ ۳۲۰)

تعبیر «**یا قَیّومُ**» که در جایگاه منادا و در مقام مخاطبه با حق‌تعالی در ادعیه استعمال می‌شود از عبارات پرتکرار در این نصوص ناب دینی است. به جز این تعبیر، عبارات دیگری نیز در ادعیه وجود دارند که داعی در آن تعابیر، حق‌تعالی را در شئون مختلف وجودی (ذات، صفت و فعل) مقوّم و پرکننده خلأهای وجودی خود (ذات، صفت و فعل) معرفی می‌نماید. که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

در فراز «**یَاغَنَائِی عِنْدَافْتِقَارِی**» دعای جوشن کبیر(مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۴/ ۳۸۵) جبران فقر ذاتی، صفاتی و افعالی عبد به غنای رب مستند می‌شود. بنا به فقراتی از دعای عرفه(همان: ۹۸/ ۲۲۵) عدم رحمت حق موجب هلاک خلق «**وَلَوْلا رَحْمَتُکَ لَکُنْتُ مِنَ الْهالِکینَ**»و نظرِ پاک و خطاپوشِ قلم‌دارِ صنع، مصنوع را از افتادن در ورطه فضاحت حفظ نموده «**وَلَوْلا سَتْرُکَ اِیّایَ لَکُنْتُ مِنَ الْمَفْضُوحینَ**» و نصرت و یاری خداوند سبب می‌شود تا بنده‌اش مغلوب هیچ قدرتی جز او نگردد. «**وَلَوْلا نَصْرُکَ اِیّایَ لَکُنْتُ مِنَ الْمَغْلُوبینَ**»

در فرازهایی از دعای ابوحمزه ثمالی(طوسی، بی‌تا: ۲/ ۵۸۲) حق‌تعالی به عنوان مربی بنده کوچک؛ **سَیِّدِی أَنَا الصَّغِیرُ الَّذِی رَبَّیْتَهُ**، معلم عبد جاهل؛ **أَنَا الْجَاهِلُ الَّذِی عَلَّمْتَهُ**، هدایتگر مخلوق گمراه؛ **أَنَا الضَّالُّ الَّذِی هَدَیْتَهُ**، دستگیر شخص افتاده؛ **أَنَا الْوَضِیعُ الَّذِی رَفَعْتَهُ**، امنیت‌بخش انسان وحشت‌زده؛ **أَنَا الْخَائِفُ الَّذِی آمَنْتَهُ**، سیرکننده شخص گرسنه؛ **الْجَائِعُ الَّذِی أَشْبَعْتَهُ**، سیراب‌کننده موجود تشنه؛ **الْعَطْشَانُ الَّذِی أَرْوَیْتَهُ**، پوشاننده فرد عریان؛ **الْعَارِی الَّذِی کَسَوْتَهُ**، بی-نیازکننده نیازمند؛ **الْفَقِیرُ الَّذِی أَغْنَیْتَهُ**، توان‌بخش موجود ناتوان؛ **الضَّعِیفُ الَّذِی قَوَّیْتَهُ**، عزت‌بخش انسان ذلیل؛ **الذَّلِیلُ الَّذِی أَعْزَزْتَهُ**، شفادهنده فرد بیمار؛ **السَّقِیمُ الَّذِی شَفَیْتَهُ** معرفی شده است.

فقرات فوق و دیگر تعابیرِ مطابق با این ساختار لفظی و معنوی در ادعیه، حکایت از این دارد که قوام وجود خلق و به‌تبع آن، اوصاف و افعال آنان به حق‌تعالی بوده و خداوندِ قیّوم به تعبیر صدرا قیّم خلق(ملاصدرا، ۱۳۸٦: ۱/ ۳۸۹) است. این ثمره از امکان فقری، زمینه‌ساز برداشتن گام نهایی وی در نزدیکی فلسفه به عرفان شد که در بحث بعدی تبیین می‌شود.

۷ـ۶ـ عروج معلول به مقام اسم الله

قیّم بودن حق‌تعالی برای خلق و تبدیل عنوان علت فاعلی به مقوّم معلول، افق جدیدی را در مقابل حکمت متعالیه گشود. صدرا با ترقیق وجود رابط معلول، آن را از اطوار و شئون حق‌تعالی معرفی نموده و با اثبات انحصار وجود در آن هستیِ بی‌کران، مدعی تتمیم حکمت و اکمال فلسفه شد.(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۹۲) این امر همان است که از آن به وحدت شخصی وجود تعبیر می‌شود. در ترسیم وحدت شخصی، بود و وجود به حق‌تعالی اختصاص داشته و نمودِ آن بود؛ سهم خلق در عالم هستی قلمداد می‌شود. تبدیل دستگاه وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود از پیامدهای اجتناب‌ناپذیر قول به ربطِ ماسوای واجب است. در حقیقت اثبات امکان فقری و ربط خلق، منجر به برچیدن بساط ماهیات و الحاق مفاهیم ماهوی به دیگر مفاهیم غیرماهوی گردید، یعنی نقش‌آفرینی ماهیات و مجال آنان برای عرض‌اندام صرفاً در دستگاه‌های فلسفی مبتنی بر اصالت ماهیت و تباین ذاتی موجودات امکان‌پذیر است. در مدل تشکیکی نیز تقسیم مراتب وجود به رابط، رابطی و نفسی مستلزم انتزاع ماهیات از وجودهای رابطی و نفسی است.(جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۳/ ۳۰۹) اما در فلسفه‌ای که ماسوای واجب‌تعالی عین ربط به وی قلمداد می‌شود، تبیین مسائل فلسفی بر محور ماهیات، محال و مفاهیم ماهوی نه از سنخ مقولات که در زمره معقولات ثانیه فلسفی قرار می‌گیرند. دلیل مدعای فوق، تقوّم رابط به مستقل است، یعنی چون ممکنات، ربط محض‌اند و لحاظ استقلالی آنان نیز محال و از رابط جز مفهوم چیز دیگری انتزاع نمی‌شود، پس فاقد ماهیت‌اند.(همان: ۳۱۰) واجب تعالی نیز به‌علت نامتناهی بودنش، از صحابت ماهیت منزّه و مبرّاست.(همان: ۳۰۹)

پس نظر به این‌که همه موجودات اطوار، شئون و ظهورات وجود حق‌تعالی هستند و نظر به غیر ممکن بودن حکایت از ممکنات توسط ماهیات ـ که از آن‌ها بوی استقلال به مشام می‌رسد ـ و از آن‌جا که این حکایت توسط مفاهیم غیرماهوی ـ که معقول ثانی فلسفی هستند ـ انجام می‌شود، می‌توان این مفاهیم فلسفی را به‌جهت حکایت از کمالات و اطوار وجودی آن حقیقت یگانه، اسماء آن شاهد هرجایی به‌شمار آورد. نتیجه این‌که صحنه عالم امکان، صفحات کتاب اسماء و صفات واجب‌تعالی بوده و حمل یک وجود رابط به وجود رابط دیگر به معنای حمل برخی از اسمای الهی بر دیگر اسمای واجب-

تعالی خواهد بود.(همان: ۳۱۳) بنابراین در این منظر، اسماءالله یکه‌تاز در عالم هستی خواهند بود که در این‌جا به بعضی از کارکرهای آن در بیان ادعیه اشاره می‌شود.

جایگاه و موارد استعمال اسماءالله در ادعیه

در برخی از ادعیه، محور اصلی دعا بیان اسماء و صفات حق‌تعالی است که در آن هیچ درخواستی مادی یا معنوی به‌جز مخاطبه با خداوند متعال و بیان کمالات وی و نیز تبیین نسبت حق و خلق بر محور اسمای الهی مطرح نیست، مانند دعای سحر حضرت امام محمد باقر علیه‌السلام و نیز دعای جوشن کبیر که حکیم سبزواری با اذعان به حق بزرگ این دعا در وصولش به حقیقت توحید، علت توجه خاص به آن را عدم توجه به انانیت و درخواست‌های نفسانی بیان می‌کند.(سبزواری، بی‌تا: ۲)

غیر از کارکرد فوق، در ادعیه نقش‌های متعدد و مختلفی برای اسماء حق‌تعالی در عالم هستی ذکر شده که در این‌جا به چهار مورد از آن اشاره می‌شود:

مورد اول: در برخی از این متون معرفتی، اسمای الهی به مثابه مجرای فیض و فعل حق معرفی می‌شوند، در دعای شب عرفه،(عطاردی قوچانی، ۱۳۸۴: ۹/ ۱۸۸) اسم حق‌تعالی به‌عنوان مجرای فعل او در شکافتن دریا معرفی شده است.«**وَ أَسْأَلُکَ بِاسْمِکَ الَّذِی شَقَقْتَ بِهِ الْبِحَارَ**» به‌موجب این فقره از دعا، شکافتن دریاها که از افعال خداوند است به‌واسطه اسمی از اسماءالله صورت می‌گیرد، یعنی از آن‌جا که جهان خلقت، فعل حق‌تعالی است و فعل خداوند فقط از طریق اسمای نیکوی وی تحقق می‌یابد، می‌توان اسمای الهی را یگانه مجرای فیض حق در تحقق خلق قلمداد نمود.

مورد دوم: در بعضی از ادعیه، اسماءالله به مثابه مجرای فیض حق در تحقق فعل خلق تبیین می‌گردند، در فراز دیگری از دعای فوق‌الذکر(همان: ۱۸۶) افعال حضرت عیسی علیه‌السلام در زنده کردن مردگان، سخن گفتن در گهواره و نیز شفای بیماران به اسم‌الله مستند شده است.«**وَبِاسْمِكَ الَّذِی بِهِ أَحْیَا عِیسَی بْنُ مَرْیَمَ الْمَوْتی وَتَکَلَّمَ فِی الْمَهْدِ صَبِیّاً ، وَأَبْرَأَ الْأَکْمَهَ والْأَبْرَصَ بِإِذْنِكَ**»

مورد سوم: در تعدادی از دعاهای مأثور، اجابت دعای خلق به اسماء حق متکی است. در فقراتی از دعای سمات(مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۰/ ۹۷) اجابت دعای عبد برای بازگشایی درهای آسمان؛ «**اَللّـهُمَّ اِنّی اَسْأَلُکَ بأسمائک الَّذی اِذا دُعیتَ بِهِ عَلی مَغالِقِ اَبْوابِ السَّمآءِ لِلْفَتْحِ بِالرَّحْمَةِ انْفَتَحَتْ**»، گشایش راه‌های زمین؛ «**واِذا دُعیتَ بِهِ عَلی مَضآئِقِ**

اَبْوابِ الاَرْضِ لِلْفَرَجِ انْفَرَجَتْ»، و نیز رهایی از سختی‌ها؛ «**و أسألک بأسمائک التی إذا دُعیتَ بِهِ عَلَی العُسْرِ لِلْیُسْرِ تَیَسَّرَتْ**» در گرو اسماءالله است.

مورد چهارم به فقراتی از ادعیه اشاره دارد که در آن، اسماء و صفات الهی؛ ذات و حاق حقیقت ماسوی‌الله را تشکیل می‌دهند، یعنی خلق به موجب مفاد آن، یا اسمی از اسماء حق‌تعالی تلقی و یا نفس فعل و صفت آن وجود بی‌همتا قلمداد می‌شوند. در این‌جا شواهدی از آن ذکر می‌شود:

- **عبارت بِأَسْمَائِكَ اَلَّتِي مَلَأَتْ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ**

این فراز از دعای کمیل(مجلسی، ۱۴۲۳: ۱/ ۶۰) علی‌رغم تصریح به تشکیل حقیقت هر شئ از اسمای الهی، می‌تواند در برداشتی سطحی و نیز تفسیری مستند به مضایق و محدودیت‌های لفظی، داعی را بی‌راهه کثرت شرک‌وار و گمراهیِ ره‌نیافتن به وحدت توحیدی گرفتار نماید. این تفسیر متوهمانه از لوازم قول به تحقق سه حقیقت منحاز در عبارت فوق است؛ ۱) اسمای الهی ۲) ارکان ۳) شئ

در نگاه سطحی، شئ همانند یک چیز توخالی ترسیم می‌شود که درون آن یا به تصریح عبارت، رکن آن مملو از اسمای خداوند متعال است. واضح است که این تفسیر نمی‌تواند با آموزه‌های توحیدی دینی هماهنگ تلقی شود. لذا مناسب است برای حل این ابهام، پله‌های تعمیق فهم این عبارت، بسان گام‌های سیر تطور رابطه وجود و ماهیت در فلسفه اسلامی طی شود. می‌توان سیر تطور رابطه وجود و ماهیت را در فلسفه در ضمن سه گام تبیین نمود:

گام اول: برداشتی اولیه و سطحی که غالباً از تعابیری چون اعطای وجود به ماهیت توسط علت فاعلی، موجود شدن ماهیت توسط علت و اتصاف ماهیت به وجود در ضمن فرآیند علیت به‌دست می‌آمد. همین فهم غلط از این عبارات بود که سبب بروز اشکالاتی گردید که برخی به موجب قاعده فرعیت و لزوم ثبوت مثبتٌ له (ماهیت) قبل از اثبات وجود برایش، آن عبارات را دالّ بر اصالت ماهیت قلمداد می‌نمودند.

گام دوم: بیان صدرا در این‌که ماهیات تصاویر ذهنی وجودات‌اند که از حدود آن‌ها انتزاع می‌شوند و با واقعیات خارجی نسبت حکایت و محکی دارند. بنابراین اشکالات مبتنی بر برداشت سطحی و مطابق با دستگاه‌های فلسفی اصالت ماهیت و تباین ذاتی موجودات نه تنها حل بلکه منحل می‌گردد.

گام سوم: نفی ماهیت از معلول بنا بر ربط آن به علت تام و نیز انتزاع مفاهیم غیرماهوی از ممکنات و یا به تعبیر

دقیق‌تر معقول ثانی بودن آن‌چه تاکنون آن را ماهیت می‌نامیدند. اکنون هم‌قدم با گام‌های فوق مراحل تطور فهم عبارت «**بِأَسْمَائِكَ اَلَّتِي مَلَأَتْ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ**» بیان می‌شود:

مرحله اول: اثبات سه حقیقت اسم، رکن و شئ در تفسیر آن و بیان این دیدگاه که به مقتضای ظاهر کلام، اسمای حق‌تعالی رکن هر شئ یا به بیانی حقیقت هر چیز را پر نموده‌اند.

مرحله دوم: با عنایت به این که حقیقت هر شئ، وجود مفاض از جانب حق‌تعالی است و از آن‌جا که این وجود فایض، از کمالات و شئونات واجب‌تعالی محسوب و اسم الله به‌شمار می‌آید، پس رکن و حقیقت اشیاء چیزی جز اسمای الهی نبوده و عنوان شئ فقط حکایت از آن را به‌عهده دارد، یعنی اشیاء؛ مظاهر اسماءالله تلقی می‌شوند.

مرحله سوم: نفی شئ حتی به عنوان حاکی و مظهر اسم‌الله و رونمایی از این حقیقت که ماسوای واجب‌تعالی همگی مصداق اسماءالله هستند.

بنابراین نظر به ضرورت پرهیز از محذورات ملازم با برداشت‌های سطحی از متون دینی و نیز ربط ماسوای حق، آن-چه تاکنون از آن به شئ یا اشیاء تعبیر می‌شد در حقیقت اسم یا اسمای حق‌تعالی بوده نه مظهر آن در نتیجه حکم «لیسَ فِی الدَّار غیرُه دَیّار» تبیین حقیقی خود را در مباحث حِکمی به‌دست می‌آورد.

این حقیقت در فرازهای دیگری از دعای شریف کمیل و البته در مدار اوصاف و افعال حق‌تعالی ساری و جاری می-باشد که در این‌جا تبیین سه فقره از آن، در قالب پاسخ‌گویی به سه سوال پی‌گیری می‌شود:

سوال اول: آیا در فقره «**بِرَحْمَتِكَ اَلَّتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**» ما با سه حقیقت مواجهیم؟

الف) خدا (حق)　　ب) رحمت خدا　　ج) کل شی (خلق)

سوال دوم: آیا در فقره «**بِقُوَّتِكَ اَلَّتِي قَهَرْتَ بِهَا كُلَّ شَيْءٍ**» سه امر طرح می‌شود؟

الف) خدا (حق)　　ب) قدرت خدا　　ج) کل شی (خلق)

۳ـ آیا در فقره «**بِعِلْمِكَ اَلَّذِي أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ**» سه رکن اثبات می‌شود؟

الف) خدا (حق)　　ب) علم خدا　　ج) کل شی (خلق)

به‌نظر می‌رسد اگر در این فقرات و سایر فقرات مشابه در این دعا و سایر ادعیه، به ارکان سه‌گانه؛ حق، خلق و اوصاف حق‌تعالی قائل شویم، دچار تناقض‌های رهایی‌ناپذیر خواهیم‌شد، یعنی اگر خلق در این عبارات مقدور، معلوم و مشمول

رحمت حق فرض شوند باید به لوازم فاسد این تفسیر تن داد. یکی از محذورات عقلی این اعتقاد، نتیجه‌ای است که قرآن در داستان حضرت نوح علیه‌السلام و فرزندش گزارش می‌نماید.(قرآن کریم: ۱۱/ ۴۳) طبق بیان قرآن، فرزند این پیامبر خدا نیز معتقد بود که خلق؛ مقدور حق و نه نفس قدرت وی بوده لذا فرار و عصمت از امر حق را ممکن می‌دانست، اما در دعای کمیل و فقره شریفه «**لاَ يُمْكِنُ اَلْفِرَارُ مِنْ حُكُومَتِكَ**» به استحاله فرار از حکومت حق‌تعالی حکم شده است، چه این‌که تنها رابطه ضروری و تخلف‌ناپذیر، نسبتی است که بین وجود رابط و مستقل محقق می‌شود. این امر، مبیّن این حقیقت است که خلق؛ نفس علم، عین قدرت و صرف رحمت حـق‌تعالی بوده و حتی رابطه ثنائی هم غیر قابل فرض است، زیرا رابطه ثنائی، محکوم به اضافه مقولی بوده(شکر، ۱۳۸۹: ۱۱۹) و اضافه حق به خلق یا به‌تعبیر فلسفی؛ اضافه علت به معلول، اضافه اشراقی است که دائرمدار وحدت می‌باشد.(گنجی، ۱۳۹۰: ۲۱۶) حکمای متعالی، خلق یا به‌تعبیر فلسفی؛ معلولات را اضافه اشراقیه حق‌تعالی می‌دانند. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۹۶) در اضافه اشراقی، متجلی در اعیان، خود، طرف‌ساز است و به‌صِرف تشأن، طرف موجود می‌شود، نه آن‌که اضافه، قائم به دو طرف باشد و متأخر از هر دو.(فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۸۷) لذا این‌گونه نیست که خلق و به طریق اولی صفات حق‌تعالی حقایقی منحاز از وی تلقی شوند تا رهزنی‌های لفظ، زمینه انحراف معنوی داعی را از توحید ناب فراهم سازند. حکیم متعالی صفات حق را متحد با ذات و در مرتبه‌ای بالاتر آن را فانی در ذات مقدس حق می‌داند و همان‌گونه که خلق را در وجود، عین ربط و نه مرتبط با حق می‌بیند، تمامی ممکنات را نفس فعل حق و نه متأثر از آن می-شناسد. از این‌رو، ساحت امکان برای او به صحنه توحید افعالی مبدل می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۳/ ۳۱۳)

اکنون و با عنایت به دو نتیجه اخیر از اصل امکان فقری، سوالی که پیش‌تر مبنی بر چگونگی توجیه عالم کثرت در دستگاه فلسفی مبتنی بر ربط معلولات به علت تام که مستلزم بطلان هر وجودی غیر از حق‌تعالی است، طرح شده بود پاسخ می‌یابد، یعنی از آن‌جا که به موجب اصل امکان فقری، عنوان علت فاعلی به مقوّم معلول مبدل می‌شود و با برچیدن بساط ماهیات، حکایت از ماسوای‌الله فقط به واسطه مفاهیم غیر ماهوی که معقول ثانی فلسفی هستند امکان‌پذیر است و این مفاهیمِ حاکی از کمالات واجب، اسم‌الله به‌شمار می‌آیند، پس کثرت مشهود در عالم هستی، علی‌رغم حقیقی بودنش وجودی نبوده و این کثرتِ نمودی را می‌شود کثرت اسمائی نام نهاد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نتایج متفرع بر تبیین نسبت وجودی حق و خلق طبق قرائت صدرایی برخی از فرازهای ادعیه معصومین علیهم‌السلام

که محور این نگاره را تشکیل می‌دهد را می‌توان به شرح ذیل فهرست نمود:

۱. تحولات بنیادین حکمت متعالیه در کشف ربط تام خلق به حق‌تعالی نتیجه تبدیل امکان ماهوی به امکان فقری بود.

۲. فقر ذاتی و همیشگی خلق، مستلزم دوام طلب و استمرار دعا برای وی است از این‌رو دعا در مرتبه‌ای ظهور علمی وجود رابط و در مرتبه‌ای دیگر صعود عینی و اشتداد وجودی وی را در پی دارد.

۳. از طرفی با کشف ربط تام خلق به حق‌تعالی و استحاله لحاظ استقلالی خلق، وجود آنان یک دعوی باطل قلمداد می‌شود از سوی دیگر با تبدیل علت فاعلی به مقوّم معلول و قیّم خلق شدن حق‌تعالی، معلول در حکمت متعالیه به مقام اسم‌الله عروج می‌یابد.

۴. مطالب این نوشتار در جمع‌بندی نهایی، از طرفی ادعیه معصومین علیهم‌السلام را ظاهرترین نصوص دینی در حوزه هستی‌شناسی دینی معرفی می‌نماید، آن‌گونه که اهل معرفت بدان اذعان و این منبع اصیل معرفتی را در حوزه هستی‌شناسی به کانون توجهات خود تبدیل نموده‌اند.

۵. از سوی دیگر در میان مکاتب فکری، حکمت متعالیه را یگانه کوشش خردورزانه بشر می‌داند که صلاحیت رونمایی از معارف باطنی ادعیه و نیز برخی از آیات و روایات اعتقادی را دارد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۰)، **شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم**، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۳. ابن‌سینا (۱۳۷۵)، **اشارات و تنبیهات**، نشرالبلاغة، قم.
۴. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۲)، **تقریرات فلسفه امام‌خمینی**، موسسه تنظیم ونشر آثار امام‌خمینی، تهران.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، **تحریرتمهیدالقواعد**، انتشارات الزهراء، تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، **حکمت نظری و عملی در نهج‌البلاغه**، مرکز نشر إسراء، قم.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸)، **رحیق مختوم**، مرکز نشر إسراء، قم.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، **سرچشمه اندیشه**، مرکز نشر إسراء، قم.
۹. حافظ شیرازی، شمس‌الدین‌محمد (۱۳۹۲)، **دیوان اشعار**، براساس نسخه قدسی، دفتر نشر معارف، قم.
۱۰. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، سایت طهور [دسترسی (۱۴ تیر ۱۳۹۳)]
۱۱. خمینی، روح‌الله حضرت امام (۱۳۷۴)، **دیوان اشعار**، موسسه تنظیم ونشر آثار امام‌خمینی، تهران.
۱۲. خمینی، روح‌الله حضرت امام (۱۳۶۸)، **ره عشق**، موسسه تنظیم ونشر آثار امام‌خمینی، تهران.
۱۳. خمینی، روح‌الله حضرت امام (۱۳۸۹)، **صحیفه امام**، موسسه تنظیم ونشر آثار امام‌خمینی، تهران.

۱۴. خمینی، روح‌الله حضرت امام (۱۳۹۵)، **شرح دعای سحر (ترجمه فارسی)**، موسسه تنظیم ونشر آثار امام‌خمینی، تهران.
۱۵. سبزواری، ملاهادی (بی‌تا)، **شرح‌الاسماءالحسنی**، چاپ سنگی، مکتبه بصیرتی، قم.
۱۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، **شرح‌المنظومهٔ**، تعلیق وتصحیح حسن‌زاده آملی، نشر ناب، تهران.
۱۷. سیدبن‌طاووس (۱۴۰۶)، **فلاح‌السائل‌ونجاح‌المسائل**، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۱۸. سیدرضی (۱۳۸۶)، **نهج‌البلاغهٔ**، ترجمه محمد دشتی، نشر سنبله، تهران.
۱۹. شکر، عبدالعلی (۱۳۸۹)، **وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه**، موسسه بوستان کتاب، قم.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۲)، **نهایهٔ‌الحکمهٔ**، به‌اشراف عبدالله نورانی، موسسهٔ‌النشرالاسلامی‌التابعهٔ-لجماعهٔ‌المدرسین، قم.
۲۱. طوسی، محمدبن‌حسن (بی‌تا)، **مصباح‌المتهجد**، المکتبهٔ‌الاسلامیهٔ، تهران.
۲۲. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، **خطوط کلی حکمت متعالیه**، سازمان مطالعه وتدوین کتب علوم انسانی دانشگاه-ها، تهران.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳)، **درآمدی بر فلسفه اسلامی**، انتشارات موسسه آموزشی وپژوهشی امام‌خمینی، قم.
۲۴. عصار، سیدمحمدکاظم (۱۳۷۶)، **مجموعه‌آثار**، حواشی، مقدمه وتصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۲۵. عطاردی قوچانی، عزیزالله (۱۳۸۴)، **مسند امام صادق علیه‌السلام**، نشر عطارد، تهران.
۲۶. غروی اصفهانی، شیخ‌محمدحسین (۱۳۹۰)، **تحفهٔ‌الحکیم**، ترجمه غلامرضا رحمانی، بوستان کتاب، قم.
۲۷. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۵)، **اصول‌المعارف**، تعلیق، تصحیح ومقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۲۸. کفعمی، ابراهیم‌بن‌علی (۱۳۴۹)، **مصباح(جُنهٔ‌الامان‌الواقیهٔ‌وجَنهٔ‌الایمان‌الباقیهٔ)**، دارالکتب‌العلمیهٔ، نجف.
۲۹. کلینی، محمدبن‌یعقوب (۱۴۲۹)، **کافی**، انتشارات دارالحدیث، قم.
۳۰. گنجی، محمدحسین (۱۳۹۰)، **کلیات فلسفه**، سازمان مطالعه وتدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، تهران.
۳۱. مجلسی، محمدباقربن محمدتقی(۱۴۰۳)، **بحارالانوارالجامعهٔ لدرراخبارالائمهٔ‌الاطهار**علیهم‌السلام، موسسهٔ‌الوفاء، بیروت.
۳۲. مجلسی، محمدباقربن محمدتقی(۱۴۲۳)، **زادالمعاد**، ترجمه علاءالدین اعلمی، موسسهٔ‌الاعلمی‌للمطبوعات، بیروت.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، **آموزش فلسفه**، شرکت چاپ ونشر بین‌الملل، تهران.
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، **مجموعه‌آثار**، انتشارات صدرا، تهران.
۳۵. ملاصدرا (۱۹۸۱)، **الحکمهٔ‌المتعالیهٔ فی الاسفار العقلیهٔ الاربعهٔ**، دارالاحیاءالتراث‌العربی، بیروت.
۳۶. ملاصدرا (۱۳۶۰)، **شواهدالربوبیهٔ**، به‌تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، المرکزالجامعی‌للنشر، مشهد.

۳۷. ملاصدرا (۱۳۰۲)، **مجموعۀالرسائل‌التسعۀ**، مکتبۀالمصطفوی، قم.
۳۸. ملاصدرا (۱۳۶۳)، **مشاعر**، مقدمه هنری کربن و ترجمه بدیع‌الملک میرزاعمادالدوله، کتابخانه طهوری، تهران.
۳۹. ملاصدرا (۱۳۸۶)، **مفاتیح‌الغیب**، تصحیح نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.

نسخه پیش انتشار