

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال دوازدهم - شماره پیاپی ۳۷

بهار و تابستان ۹۱

وجود و مراتب آن از دیدگاه افلاطون و ابن عربی*

** مرتضی شجاری

*** ناهید نجف‌پور

چکیده

افلاطون عالم مثل را دارای وجود حقیقی می‌داند. بالاترین مثال از نظر او مثال خیر است و در واقع مثال خیر را بالاتر از وجود می‌داند. همچنین معتقد است عالم حس که پیوسته در دگرگونی است و هیچ ثبات و دوامی ندارد، بهره‌ای از هستی حقیقی ندارد و این عالم عقل و معقول ازلی و جاودانی است که ثابت و موجود حقیقی است. ابن عربی حقیقت وجود را ذات حق می‌داند و معتقد است وجود حقیقی به اعیان موجود در عالم تعلق ندارد بلکه اعیان وجود خود را از خداوند به عاریه می‌گیرند. افلاطون مثال خیر را ورای وجود می‌داند در واقع مثال خیر افلاطونی ورای عقل و تعقل است. اما ابن عربی مبدأ اول وجود را تمام حقیقت وجود می‌داند و معتقد است به غیر از آن مبدأ چیزی وجود ندارد مگر اینکه تجلی آن است. افلاطون عالم خیال را پایین‌تر از مرتبه حس می‌داند؛ ولی ابن عربی نازل‌ترین مرتبه را در هستی عالم حس در نظر می‌گیرد.

واژگان کلیدی: حقیقت وجود، مثل، مثال خیر، ذات حق

* تاریخ دریافت: ۹۱/۸/۲۰ تاریخ پذیرش: ۹۲/۲/۴

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز. mortezashajari@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه تطبیقی دانشگاه تبریز.

مقدمه

طرح مسأله

وجودشناسی از مهم ترین مسایلی است که از دیر باز در عالم تفکر مطرح بوده است. فیلسوفان در یونان قدیم برای تفسیر عالم به دنبال ماده المواد یعنی چیزی که عالم از آن تشکیل یافته بودند. به طور مثال طالس ((۵۴۶/۵۴۵ ق.م)) آن را آب اعلام می کند, 1993, copleston, (volum1,23) و هراکلیتس (۵۰۴/۵۰۱ ق.م) آن را آتش می داند (1993, copleston, volum1,40) اما پارمنیدس (متولد مقارن قرن ششم ق.م). نخستین متفکری است که اصطلاح وجود و موجود را به کار برده است. (1993, volum1,49 copleston,) از نظر او وجود امری است واحد و ثابت و بدون تغییر و صیوروت و تغییر خیالی بیش نیست (j.barnes,1979:vol2,chap5,6). اگر فیلسوفان اولیه می گفتند که ماده عالم آب یا آتش است، سوال دیگری مطرح نمی شد چون همه می دانستند آب یا آتش چیست؟ ولی در اینجا این سوال مطرح می شود که وجود یا هستی چیست؟ وقتی بگوییم ماده عالم اصل عالم وجود است یعنی اگر وجود باشد عالم هست و اگر نباشد عالم نیست. در اینجا این سؤال پیش می آید که پس خود وجود چیست؟

شکی نیست که مفهوم وجود بدیهی است؛ اما حقیقت وجود چیست؟ افلاطون در جمهوری معتقد است (رک: جمهوری، ۴۴۷) موجود (باشنده) را از طریق شناسایی خردمندان می توان شناخت. به اعتقاد او تنها عالم مثل از هستی حقیقی بهره دارد، و مثال خیر در بالاترین درجه آن قرار دارد. از نظر وی محسوسات سایه هایی از حقایق مثل هستند. ابن عربی حقیقت هستی را ذات حق می داند و غیر حق تجلی یا ظهورات آن ذات که غیر قابل دسترس بشر حتی انبیا و اولیاست، می باشد. آیا ذات حق یا غیب

الغیوب (راز رازها) در عرفان ابن عربی همان جایگاه و نقش مثال خیر را در فلسفه افلاطون دارد؟ این پرسشی است که ما در این نوشتار به دنبال یافتن پاسخ آن هستیم. لفظ وجود در لغت از مصدر «وجد- یجد» به معنای عمل یافتن، وجود، هستی به کار رفته است (ابن منظور، ۴/۵۵۵). وجود، مقابل عدم یعنی نیستی قرار دارد و از مفاهیم بدیهی است. بعضی معتقدند چون برای تعریف همه چیز باید از وجود آغاز کرد، بنابراین تعریف خود وجود امکان پذیر نیست (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۴۹۶). بعضی وجود دیگر معتقدند وجود به تعریف حدی و رسمی قابل شناخت نیست (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴، اللمحة الثانية: ۲۱۱).

ملاصدرا نیز مفهوم وجود را بی نیاز از هر نوع تعریفی می داند. «مفهوم وجود همان تحقق و صیوریت در اعیان و اذهان است. مفهومی عام و بدیهی التصور و عنوانی برای حقیقتی بسیط و نوری است. بسیط ترین متصور و اولین تصور و قابل تصور بذات خود است و تعریف آن به وسیله چیزی که آشکارتر از آن باشد ممکن نیست، زیرا از شدت ظهور و بساطتش آشکارتر از هر تصویری است» (صدر المتألهین، ۱۰: ۱۳۵۴).

۲. حقیقت وجود

۲-۱. حقیقت وجود از دیدگاه افلاطون

به باور افلاطون «ایده» یا «مثل» حقیقت هستی است. مقصود افلاطون از مثل کلیات قائم به خودند که در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیای محسوس موجودند. این مثل حداقل دارای دو ویژگی کلیت و ثبات هستند (plato, 1971: phaedo. 78). این واقعیات کلی در مقر ثابت آسمانی خود جای دارند و حال آن که اشیای محسوس دستخوش دگرگونی اند.

فلسفه از دیدگاه افلاطون، در جستجوی شناسایی به یاری خرد و در آرزوی شناسایی موجود است. اما موجود چیست؟ موجود چیزی است که هست. موجود تغییرناپذیر را تنها به یاری تفکر می‌توان دریافت، تفکری که از هر گونه ارتباط با تجربه‌های حسی آزاد است، یعنی تفکر محض. در زبان یونانی مصدر فعلی وجود دارد که نه لازم است و نه متعدی. این مصدر «idein» است به معنی دیدن. دو اسم «iden» و «edose» از آن مشتق شده‌اند. در زبان غیر فلسفی - و گاهی هم در اصطلاح فلسفی - این دو معنی هیأت و شکل دارند. افلاطون برای بیان چیزی که هست دو کلمه به کار می‌برد: «موجود یعنی چیزی که هست ایده (eidos یا idea)» ایده، آن چیزی است که همیشه همان است و همان نمایان است. در دنیای محسوس کثرت هست در حوزه ایده‌ها برای هر حوزه کثرت، وحدت وجود دارد (بورمان، ۶۲، ۱۳۸۹-۶۳).

نظر قابل انعطاف‌تری درباره وجود را در محاوره‌های فیلبوس و تیمائوس افلاطون می‌توان یافت. او در تیمائوس چنین می‌آورد: «آن چه همیشه «هست» و هرگز دگرگونی و «شدن» در آن راه نمی‌یابد چگونه است؟ و آن چه همیشه دستخوش تغییر و شدن است و هرگز به مرحله «هستی» نمی‌رسد چگونه است؟ یکی از راه تفکر و تعقل خود آگاه دریافتنی است، چون همیشه هست و همیشه همان و با خود برابر است. دیگری بالعکس موضوع پندار حاصل از ادراک حسی ناخودآگاه است زیرا دایما در معرض کون و فساد است و هرگز موجود حقیقی نیست» (تیمائوس، ۲۸) در این نظریه، وجود از حدّ در بی حد تقوّم می‌یابد. ممکن است وجود را در صیوررت و شدن، یا لااقل در موجودات یافت.

افلاطون میان سه مرتبه از وجود تمایز قائل می‌شود: میان صیوررت، وجود، و مرتبه‌ای که از آن به فوق وجود تعبیر می‌کند. صیوررت به عالم حس اختصاص

دارد (سوفسطایی: ۲۲۴) یعنی آنچه در عالم حس می‌بینیم یا مشاهده می‌کنیم و مورد ادراک حسی ما قرار می‌گیرد، پیوسته در حال حرکت و شدن است و هیچ ثبات و دوامی ندارد، بر عکس عالم عقل و عالم معقول ازلی و جاودانی و ثابت است. افلاطون در سوفسطایی پنج زوج مقوله دیگر مطرح کرده است که عبارت است از عینیت و غیریت، عینیت صفت موجود حقیقی است به این معنی که ذات معقول هر چیزی همان است که هست و عین خود است در حالی که موجود عالم حسی پیوسته دگرگون می‌شود. وحدت و کثرت؛ موجود حقیقی متّصف به وحدت است و موجود غیر حقیقی متّصف به کثرت. وجود و عدم؛ وجود حقیقی به ذات و حقیقت و صورت معقول اشیا ارتباط دارد و عدم به صورت محسوس و پدیداری آنها سکون و حرکت، ثبات و سکون به حقایق اشیا ارتباط دارد و حرکت و جنبش به مثال حسی آنها. مشابهت و اختلاف، حقیقت در عالم عقل مشابهت و ائتلاف دارد و در عالم حس مغایرت و اختلاف (همان: ۲۲۵).

۲-۲. حقیقت وجود از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی با باور به وحدت وجود تنها موجود را ذات حق و «حقیقت وجود» می‌داند. هرچند او به شیوه فیلسوفان واژه وجود را برای ارجاع به خداوندی که واجب‌الوجود است به کار می‌گیرد ولی معتقد است که وجود حقیقی به اعیان موجود در عالم تعلق ندارد. بلکه اعیان وجود را از خداوند عاریه می‌گیرند همان گونه که زمین نورش را از خورشید به عاریه می‌گیرد. «و المظاهر الاسماء التي هي الأعيان ثابتة في الحضرة العلمية ماشمت رائحة الوجود الخارجي بعد، و الموجود هو الوجود المتعين على حسبها لا الاعيان» (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۰۲۵) و از نظر تشبیه هم تأیید می‌کند که تمام

اعیان «هو لا هو» هستند. منظورش را می‌توان این گونه تبیین کرد که آنها هم خدا هستند و هم غیر خدا. یعنی هم وجودند و هم غیر وجود.

ابن عربی در تعریف وجود بیان می‌کند که وجود، خداوند و خیر محض است «خداوند تعالی وجود است و جز وجود عطا نمی‌کند. زیرا خیر به تمامه در دست اوست و وجود خیر است به تمامه» (ابن عربی، ف: ۴/۳۰۰) روی گردانی از حق، جز وقوع در عدم یعنی شرّ خالص نیست «روی گردانی از حق قرار گرفتن در عدم که همان شر خالص است می‌باشد. همان طور که تنها وجود است که خیر خالص است و حق تعالی همان وجود و خلق همان عدمند» (ابن عربی، ف: ۱/۴۰۶). انسان به عنوان شریف‌ترین آفریده، تنها موجودی است که می‌تواند با تقرب به حق به شدت وجودی خود بیفزاید و مفهوم هستی با معنی «موجود» (ens) و «وجود» (esse) کلیدی‌ترین مفهومی است که اندیشه ابن عربی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. فلسفه او خداشناسانه است ولی در عین حال وجودشناسانه بودنش بیشتر از خداشناسانه بودنش است. این امر دلیل آن است که خود مفهوم خدا که عموماً دارای جایگاه فرید در اسلام است، در این جا فقط جایگاهی ثانوی دارد، خدا عرض است یعنی جلوه‌ای است (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۴۰). ابن عربی وجود را به دو معنا به کار می‌برد، به عنوان صفت اشیا خانه وجود دارد. کهکشان موجود است و چیزی که دارای وصف وجود است و این معنای دوم را فقط درباره ذات، یا شیئیت و یا حقیقت خود خدا به کار می‌برد (چیتیک، ۱۳۸۹: ۵۱). بنابراین او تنها یک حقیقت در هستی به رسمیت می‌شناسد و آن وجود باری تعالی است و غیر او جز تجلی آن ذات چیز دیگری نیستند.

قیصری در فصوص الحکم وجود لا بشرط و مقید به اطلاق و تقیید نسبت را غیر از وجود خارجی و ذهنی می‌داند و در تفسیر آن می‌گوید: «وجود جوهر و عرض

نیست. وجود امری واقعی است. تحقق هر امری در خارج و ذهن با وجود است و نه ضد دارد و نه مثل. وجود بسیط است پس قابل تجزیه و تقسیم نیست. نه جنس دارد و نه فصل. وجود خیر محض است و ازلی و ابدی است. وجود حقیقت واحدی است که هیچ تکثری در آن نیست و کثرت ظهورات و جلوه‌های آن در وحدت ذاتش، خللی ایجاد نمی‌کند. وجود نور محض است، زیرا تمام اشیا با آن درک می‌شوند. حقیقت وجود برای غیر خود، نامعلوم است». (قیصری، ۱/ ۲۹-۲۳) به این ترتیب آن چه از وجود مورد نظر ابن عربی است همه هستی و همه حقیقت هستی است. به عبارت دیگر وجود تمام حقیقت هستی است و آن حقیقت همان ذات باری تعالی است.

۳. مراتب وجود

۳-۱. از دیدگاه افلاطون

افلاطون به چهار مرتبه در هستی معتقد است. اولین مرتبه و بالاترین آن‌ها عالم مُثُل است و سپس عالم صور ریاضی یا عالم میانی و بعد از آن محسوسات و در پایین ترین مراتب به عالم خیال معتقد است. بحث از مراتب هستی و به تبع آن بحث از معرفت در تمثیل خط^۱ رساله جمهوری مورد بحث قرار می‌گیرد (جمهوری: ۵۰۹ و ۵۱۱) آمده است. برای اشاره به مراتب هستی از نظر افلاطون بایستی اشاره‌ای به نظریه مثل او داشته باشیم.

افلاطون طرح نظریه مُثُل را با تمثیلی استادانه آغاز می‌کند. وجود این جهانی آدم را به سکونت در غاری زیرزمینی تشبیه می‌کند که آدمیان تمام زندگی خود را در این غار به سر می‌برند (جمهوری: ۵۱۴). در این تمثیل اشیای زمینی که نور آفتاب روشنشان می‌کند، نمونه‌های اصلی یا مثل هستند که خورشید خیر، یعنی مثال خیر بر آن‌ها پرتو

افکنده است. افلاطون نخست به تمایز میان مقوله‌هایی مانند زیبایی و زشتی، عدالت و ظلم، خیر و شر و کارکردها و متعلقات مادی هریک از آنها می‌پردازد (جمهوری: ۵۱۱، ۵۰۹). به عقیده افلاطون تنها مثل وجود حقیقی دارند و از این رو معرفت درباره آن چه وجود حقیقی دارد، امکان‌پذیر است و در تمثیل خط به ارائه متعلقات باور و معرفت می‌پردازد.

افلاطون در فایدروس بیان می‌دارد که دیدار موجود حقیقی برای روح متعالی با گردش در آسمان و ملازمت با خدا برای روح امکان‌پذیر است و از این حقایق به مثلی تعبیر می‌کند. «روح متعالی با گردش در آسمان به دیدار دانش راجع به خود» موجود حقیقی» نایل می‌شود. آنجا چراگاه بهترین و والاترین ارواح است که خدای سرنوشت مقدر ساخته که هر روح بتواند در ملازمت یکی از خدایان، نظری به حقیقت بیندازد. این حقایق همان مثل است که نفوس عالی (فیلسوفان) قادر به دیدار و بعد از فرود آمدن از آسمان به یادآوری آن موفق شوند» (فایدروس: ۲۴۸). بنابراین تنها حقیقت موجود در هستی از نظر افلاطون مُثل است که از بین آدمیان تنها فیلسوف به دیدار آن قادر خواهد بود.

هر کثیری در تحت یک مُثل قرار دارد؛ این مثل وحدت و ماهیت واحد آن حوزه کثرت است. مثل افلاطونی نه روشهای منطقی هستند و نه مفاهیم مجرد و نه مفاهیمی که جنبه اقلومی یافته باشند. مثل موجود است. موجود به معنی ماهیت که تنها با تفکر محض می‌توان مشاهده کرد. مثل افلاطونی نه اندیشه یکی از خدایانند نه اندیشه خدای واحد، بلکه ماهیاتند که در بیرون از جهان محسوس «در ورای آسمان»، جهانی خاص خود دارند (بورمان، ۱۳۸۹: ۶۴) موجوداتی مستقل و جدا از اشیای محسوس می‌باشند.

مثال خیر یا مثال مثال‌ها، یا ایده خیر برای افلاطون جوهر مرکزی است و تقریباً جای خدای بزرگ را می‌گیرد. همه ایده‌های دیگر وجود خود را از ایده خیر دارند (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۲، ۱۰۲۸) بنابراین مثال خیر برای افلاطون بالاتر از وجود و وجود دهنده به سایر مراتب هستی است. با توجه به تمثیل خورشید و تمثیل خط مراتب هستی از نظر افلاطون را به صورت زیر می‌توان بیان کرد.

۱- عالم مُثُل یا اصول اولیه (آرخای)، متعلقاتی که ما در مفاهیم کلی درک می‌کنیم، متعلقاتی که علم با آنها سر و کار دارد، متعلقاتی که مطابق حمل‌های کلی حمل (اسناد) هستند، مثل عینی یا کلیات قایم به خودند که در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیا محسوس موجودند، اولین مرتبه از هستی. اشیا محسوس روگرفت‌های واقعیات کلی هستند اما واقعیات کلی در مقر آسمانی خود جای دارند، و حال آنکه اشیا محسوس دستخوش دگرگونی‌اند، و در واقع همیشه در حال شدن (صیرورت) هستند و هرگز به نحو درست نمی‌توان گفت وجود دارند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱: ۱۹۶) این مرتبه از هستی در واقع بعد از مثال خیر بالاترین مرتبه است و تنها عالمی است که موجودات آن از هستی حقیقی بهره‌مند هستند.

۲- عالم میانی؛ مفاهیم ریاضی یا صور واسطه (ماتِه ماتیکا)؛ این عالم شامل طبقه‌ای از «وسایط»، یعنی متعلقاتی که موضوع معرفتند، اما فروتر از مبادی بوده است. اینها متعلقات استدلال (دیانونیا) هستند نه متعلقات علم (نویزیس) و وضع واسطه‌ای بین صور و اشیا دارند (همان: ۱۸۵).

۳- اشیای محسوس جاندار و بی‌جان (زوا و غیره)؛ اشیای محسوس، روگرتهای واقعیات کلی یا بهره‌مند از واقعیات کلی هستند و دستخوش دگرگونی و در واقع همیشه در حال شدن هستند (همان، ۱۹۶:۱).

۴- تصاویر و سایه‌ها؛ شیخ اشیاء محسوس (ایکونس) عالم تعصبات و شهوات و سفسطه‌ها و عالم سایه وار خطا و کذب و پیروی سوفسطایی و کوری نسبت به درک ارزشهای حقیقی. (همان: ۱۹۲) این مرتبه در واقع پایین‌ترین مرتبه هستی در نظر افلاطون است که از عالم حس نیز فروتر است.

۲-۳. مراتب وجود از دیدگاه ابن عربی

ذات خداوند که حقیقتی غیر قابل دسترسی و شناخت است در اولین مرتبه از تقسیم‌بندی مراتب هستی از نظر افلاطون است. مراتب بعدی همگی تجلیات آن ذات و اسما و صفات اویند. تجلی نقطه محوری اندیشه ابن عربی است. همه تفکر او درباره ساختار وجودی جهان در حول این محور در گردش است. همه فلسفه او نظریه‌ای است در باب تجلی. تجلی روندی است که طی آن حق - که در ذات خود مطلقاً ناشناخته است - خود را در صورتهای عینی‌تر ظهور می‌دهد. تجلی چیزی نیست جز تحدّد و تعین حق. تعین یکی از واژه‌های کلیدی وجودشناسی ابن عربی است. تعین چیزی است که باعث امتیاز و تشخیص بین هر چیز با غیر خودش است. این چیز امتیاز دهنده، گاه عین ذات است، گاه امری اضافه شده به ذات و سبب تحقق ذات (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۰۷) یعنی بدون چنین تعیناتی، چیزی جز ذات الهی که وجود محض است، وجود نداشت.

از دیدگاه ابن عربی این خود خداست که در ذات و صفات و افعال خویش حضور و تجلی دارد. وی از حضور خدا در هر یک از این مراتب، به «حضرت» یاد

کرده است. پیروان ابن عربی پس از وی بحث را منقح کرده و از حضرات پنجگانه یا ششگانه سخن گفته‌اند و این حضرات را بر اساس نحوه تجلی خداوند تقسیم بندی کرده‌اند. این حضرات علی رغم کثرتشان یک چیز را نشان می‌دهند و آن خدای واحد است (کاکایی، ۱۳۸۹: ۵۴۹) در جهان بینی ابن عربی طبق توضیح کاشانی، پنج عالم یا پنج حضرت وجودی قابل تشخیص است. هر کدام از این حضرات نماینده کیفیت خاصی از تجلی حق است.

۱- حضرت ذات

مقام ذات همان امر مطلق است که توصیف نمی‌شود و اسم و نشانه‌ای ندارد. این امر مجرد از هر قیدی است. ابن عربی برای تعبیر از آن از اصطلاحاتی چون: غیب، مغیب، غیب الغیوب، غیب ذات، کنز مخفی، عنقای و مغرب استفاده نموده است. در این مقام نه جای تنزیه است و نه تشبیه (قیصری، ۱۳۸۶/۲۳-۲۴) از نظر ابن عربی امکان رسیدن به معرفت این ذات برای احدی وجود ندارد. «لایتوصل احد الی معرفة کنه الوهیه ابداء و لا ینبغی لها ان تدرک. عزت و تعالت علوا کبیراً» (ابن عربی، ف: ۸۶/۱) باز آن جا که باید بدون کاربرد زبان در مورد امری سخن گفت، ابن عربی برای این مرتبه، از واژه «هو» استفاده کرده است. این واژه به کنه ذات و غیب ذاتی اشاره می‌کند، از آن حیث که نه ظاهر است و نه مظهر. کاربرد این واژه برای مشخص کردن ذات است و ضمیر غایب نیست. او مطلق حقیقی است. چیزی که حتی نمی‌توان آن را «الله» نامید. مطلق به این معنا برای ما همچنان غیر قابل شناخت باقی می‌ماند (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۵۲) انسان درباره آن نه توان اندیشیدن دارد و نه امکان سخن گفتن.

۲- حضرت اسما و صفات یا حضرت الوهیت

مرتبۀ احدیت اولین ظهور و تنزّل ذات است در کسوت اسماء و مظاهر اسماء به وجود جمعی مشهد ظهور حقایق به وجود بسیط اجمالی. شهود حق در این مقام عبارت است از شهود مفصلات مجملاً (قیصری، حواشی جلوه: ۲۶۲). قیصری این مرتبه را عمائیه خوانده است. (قیصری، ۱۳۸۶: ۴۹) از این تعین به نام‌های «تجلی اول»، «تعین اول» و «قابل اول» یاد می‌شود و اوآدنی (نجم/۹) کنایه از آن است (قیصری، ۱۳۸۶: ۴۸) ذات ناشناختنی حق هرگاه از حیث یکی از تعینات کمالی یا از حیث نحوه ارتباط با افعال و عالم خلق لحاظ گردد موصوف به اسماء می‌شود بر اساس این تعین ظهور یافته و شناختنی می‌گردد (رحیمیان، ۱۳۹۰: ۱۶۹). بنابراین از نظر ابن عربی، موجودات عالم هر کدام مظهري از مظاهر اسم الهی از حق تعالی مظهر می‌طلبند و سرّ ایجاد عالم، حبّ الهی به ظهور و بروز ذات است.

۳- حضرت افعال یا حضرت ربوبیت

کاربرد ابن عربی از اسم و صفت در خصوص خداوند مترادف نیست. صفت لفظی است که بدون ملاحظه ذات، تنها به صفت دلالت می‌کند. اما اسم لفظی است که بر ذات حق به اعتبار اتّصافش به صفتی از صفات دلالت می‌کند. ذات خداوند به همراه یک صفت معین و با اعتبار تجلی یکی از تجلیاتش، اسم نامیده می‌شود. اسما ذات حق نیستند، بلکه از جهتی، عین ذاتند و از جهتی غیر آن، چون هر اسمی از یک جهت دلالت بر ذات الهی و از جهتی دلالت بر صفت خاصی است که باعث می‌شود آن اسم از اسم دیگر مشخص شود (قیصری، ۱۳۸۶: ۶۶) در این مرتبه ذات حق به

عنوان ربّ تجلی می‌یابد. عماء ازلی، همان نفس رحمانی واسطه میان ذات مطلق حق و عالم عیان شده صورت‌های متکثر است (کرین، ۱۳۹۰: ۳۲۲).

حق در احدیت خود مجموع همه اسما است و این احدیت جمع در مقام «واحدیت» نیز مظهري دارد که یکی جهان است و دیگری انسان کامل. از تفاوت‌های «الله» و «رب» آن است که الوهیت «الله» غنی عن العالمین است اما ربوبیت این حکم را ندارد. چرا که نوعی ارتباط و تفاعل طرفینی بین رب و مربوب برقرار است (قیصری، ۱۳۸۶، فص اسماعیلی: ۶۰۰) از جمله اسما الهی، اسم اعظم (= الله) است که جمیع صفات حق را در بر دارد. این اسم مظهر می‌طلبد و مظهر این اسم حائز کمالات تمامی مظاهر دیگر می‌باشد (ابن عربی، ۱۹۷۲: ۱۳۱/۲) بنابراین اصل تجلی و ظهور صرفاً برای تبیین ممکنات نیست بلکه برای تبیین اتصاف وجود واحد به اسماء و صفات الاهی نیز ضرورت دارد.

۴- حضرت مثال و خیال

در این مرحله به صورت اشیای نیم روحانی و نیم جسمانی ظهور حقایق مجرد و لطیف با آثار و عوارض مادی نظیر شکل و مقدرات است (جامی، ۱۳۷۰: ۵۲) کند (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۴۱) عالم مثال واسطه میان واقعیات روحانی محض، یعنی عالم غیب و عالم محسوس مشهود است. عالم خیال دارای این نیروی مخصوص است که محالات را ایجاد می‌کند و این نیرو از طریق عبادات فعال می‌شود (کرین، ۱۳۹۰: ۳۲۴) این عالم همان است که از آن در لسان شرع به برزخ تعبیر شده است. در واقع این عالم واسطه عالم ارواح و عالم ماده و اجسام است.

۵- حضرت حواس و مشاهده

در این مرتبه وحدت مرتبه قبلی به صورت اشیای موجود و کیفیات موجود انحلال می‌یابد. این مرتبه عالم است. همه اجناس، انواع، افراد، اعضا و اعراض و نسبتها در این مرحله تحقق می‌یابد (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۱۷۱) موجودات این عالم از حیث ترکیب در نهایی‌ترین حد هستند. برخلاف عالم مثال منفصل و ارواح که تنها خواص قادر به درک آن هستند، ادراک این عالم برای همگان میسر است.

به طور خلاصه می‌توان گفت، اولین تجلی حق، اعیان ثابته را به هستی می‌آورد. این اعیان ثابته خود تجلی اسمای الهی یا ممکنات وجودی مکنون در حق هستند. این اعیان پذیرنده و منتظر رسیدن وجود عینی می‌باشند. آنان برای تجلی نوع دوم محل فراهم می‌آورند. هر محل دارای استعدادی است که آن استعداد خود حاصل تجلی نوع اول حق بوده و برای همیشه محدود و غیر قابل تغییر است. حق به این ترتیب صورتهای بی‌نهایت متنوعی در تجلی شهودی به خود می‌گیرد. مجموع این صورتهای جهان مشهود را پدید می‌آورد.

این حضرات در میان خود یک کل متکامل را تشکیل می‌دهند. چیزهایی که در حضرت پایین‌تر هستند. صور و مثالهایی برای چیزهایی هستند که در حضرت بالاتر قرار دارند. لذا برحسب کاشانی، هر آنچه در عالم شهادت (که پایین‌ترین حضرات است) قرار دارد، مثالی است برای چیزی که در حضرت امثال می‌باشد. هر چه در عالم امثال است، صورتی است که منعکس کننده حالتی از شوون حضرت اسما و صفات الهی است. و هر صفت خود بعدی است از ذات الهی در کار تجلی (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۳۲). در تحلیل نهایی، تنها یک حضرت وجود دارد که همان حضرت الهیه است که همه موجودات را در بر می‌گیرد. ابن عربی حضرت الهیه را ذات، صفت و فعل خدا

می‌داند. اسم الله جامع اسم خداوند است. این اسم در شامل ذات خداوند و صفات خدا که اسما الهی هم نامیده می‌شوند، است (چیتیک، ۱۳۸۹: ۴۹).

ابن عربی در انشاء الدوائر چنین می‌گوید: «وقتی ما به عالم، آن گونه که بر آن است نظر کنیم و حقیقت و مصدرش را و آن چه در آن از حضرت الاهیّت ظاهر شود را بشناسیم، آن گاه ذات الهیّت را منزّه از آن چه به عالم کون و خلق و امر مناسبت و یا تعلّقی به نوعی از انواع داشته باشد در می‌یابیم؛ اما حقیقت از آن ابا دارد، از این روی نظر کردیم که حاکم موثر در این عالم کیست و چیست؟ در پی آن اسمای حسنا را یافتیم که در تمام عالم ظهوری که هیچ خفای کلی در پی ندارد، و در عالم به آثار و احکامش - نه به ذاتشان - حصول می‌یابند، اما به امثالشان نه به حقایقشان، بلکه به رقایقشان، از این روی ذات مقدس را بر تقدیس و تنزیهش باقی گذاردیم. سپس به اسماء نظر کردیم، و گفتیم: کثرت جمع است و ناگزیر از ائمه‌ای است که بر این کثرت تقدّم داشته باشد و امام مقدم جامع، اسمش «الله» است، او جامع معانی تمام اسما می‌باشد و همو دلیل و راهنمای ذات، لذا او را تنزیه کردیم همان‌گونه که ذات را تنزیه نمودیم» (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۳۰).

۴. مثال خیر و ذات حق

۴-۱. مثال خیر افلاطون

افلاطون در جمهوری (۵۰۲-۵۰۹) تأکید می‌کند که مثل ذوات منفرد و جدا از هم نیستند، بلکه به دلیل منشأ مشترک آن‌ها در مثال واحد مطلق که گاهی آن را خیر یا (در رساله مهمانی) زیبای توصیف می‌کند. این ذوات به هم پیوسته‌اند. اما مثال خیر چیست؟ برخی از مفسّرین افلاطون معتقدند خیر همان معرفت است. اما آن‌ها باید بپذیرند که در

نظر افلاطون، معرفت فی نفسه باید درباره خیر باشد؛ از این رو تعریف آن‌ها به دور می‌انجامد. برخی دیگر از مفسرین افلاطون معتقدند لذت همان خیر است، اما از آنجا که مفهوم کلی لذت دربرگیرنده هم لذات خوب و هم لذات بد است و از این روی نظریه‌های آن‌ها با تعارض روبرو می‌شود (هریسون، ۱۳۸۴: ۴۸).

افلاطون عقیده‌اش را درباره مثال خیر با تمثیل خورشید روشن کرده است؛ همان طور که خورشید منبع نور ضروری برای دیدن اشیاء به کمک قوه بینایی است، مثال خیر هم منبع ارتباط عقلانی است که شناخت اشیاء معقول را برای عقل ممکن می‌سازد. بدین ترتیب خیر هم منشاء حقیقی وجود مَثَل (و نیز اشیای مادی که از مَثَل رو گرفت شده‌اند) و هم منشاء حقیقی منزلت و ارزش آن‌هاست (جمهوری، ۵۰۷ تا ۵۰۹) مثال خیر از نیکی به معنی نیکخواهی و نیکوکاری بیگانه نیست.

همه ایده‌های دیگر وجود خود را از مثال خیر دارند. ولی افلاطون به این سوال که نمونه‌هایی که بر فراز حوزه اشیای پست و ناچیز و شریر قرار دارند، از کجا نشأت کرده‌اند، پاسخی نمی‌دهد. با این همه، التزام منطقی افلاطون مستلزم وجود این ایده‌هاست و سقراط نیز در مکالمه «پارمنیدس» وجود آنها را هر چند با اکراه انکار می‌کند. (گمپرتس، ۱۰۲۹/۲) خیر یا نیک علت وجود و موجودیت است، ولی متعلق به حوزه وجود و موجودیت نیست، بلکه از حیث علو و نیرو بسی برتر از وجود است و می‌توان آن را فوق مثل و فوق وجود دانست (بورمان، ۱۳۸۹: ۶۷).

افلاطون خیر را با کارکرد یکی می‌داند. اخلاق و ما بعدالطبیعه او غایت انگارانه است؛ یعنی هر مثال و به تبع آن همه اشیای جزئی رو به سوی غایت و هدفی دارند. مثال حقیقی و مطلق خیر، غایت نهایی معرفت و رفتار انسان و نیز علت غایی عالم

است (هریسون، ۱۳۸۴: ۴۸). بنابراین حوزه وجود و موجودیت، جهان ایده‌هاست. پس خیر آن چیزی است که به مَثَل وجود و موجودیت می‌بخشد. بنابراین مثال‌های تغییرناپذیر وجود و ماهیت خود را مدیون خیراند. با توجه به آن چه گفته شد مثال نیک از حیث ماهیت با مثال‌های دیگر فرق دارد: مثال نیک علت وجود و موجودیت مثل است، بی آن که خود آن وجود و موجودیت باشد. خیر از آن جهت که ماهیتش همیشه باقی می‌ماند، به حق، مثال نامیده می‌شود. ولی چون خود آن شرط ماهیت مثال‌های دیگر است، والاترین مثال است. افلاطون در جمهوری (۵۷۹) خدا را آفریننده ایده‌ها می‌نامد. علت وجود مثل چیزی سرمدی است جدا از مثل، که می‌توان او را «خدا (theos)» نامید. ولی اگر به چشم استعاره ننگریم معلوم می‌شود همان نیک است (بورمان، ۱۳۸۹، ۶۸).

رساله تیمائوس حاکی از سعی معتنابه افلاطون برای فوز به معرفت خدایی است که او را بتوان علت جهان و پدر آن دانست؛ ولیکن چنین خدایی با همه عظمت در مقامی نیست که بتواند با نظم معقول مثل مقابله نماید. مدافعان نظریات افلاطون معتقدند فکر حقیقی افلاطون جز این نبود که «مراتب ربوبیت متناسب با درجات وجود است، اعلی درجات ربوبیت جز اشد مراتب وجود نیست؛ ولیکن وجودی که اشد وجود باشد وجود کلی یا کل وجود است». بنابراین چگونه نمی‌توان دریافت که «کل وجود» در نظر افلاطون وجود کلی یعنی خدا بود؟ (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۶۹). در نزد افلاطون کلمه وجود را به این معنی که خاص خدا و منحصر به او باشد باز نمی‌یابیم. به همین سبب است که الوهیت در آثار او در اعلی مراتب خویش مذکور شده بی آنکه به معنی وجود فرد واحدی باشد که قبول مراتب نکند و مختص و منحصر به ذات خدا باشد.

مفسران آثار افلاطون گاهی مفهوم صانع را در رساله «تیمائوس» با مثال خیر «جمهوری» به یک معنی گرفته‌اند و از این کوشش تنها نتیجه‌ای که شاید حاصل آمد این بود که صانع خیر است نه وجود. متن رساله جمهوری (۵۰۹) که بر حسب آن خیر بالاتر از وجود یا ذات (Essen) است، کافی است برای اینکه اثبات کند که افلاطون حتی اگر خدا و خیر را عین یکدیگر می‌گرفت، چنین خدایی را عین وجود نمی‌دانست و همچنین خدا را همان وجود لایتناهی نمی‌شمرد. زیرا این که خیر را بالاتر از وجود بدانیم دلالت بر این دارد که وجود را تابع تعیین کنیم و با این تعیین آن را محدود سازیم. متن رساله جمهوری (۵۰۹) را نیز که افلوپین این همه به نقل آن پرداخته است، باید به همین معنی گرفت: خیر بالاتر از وجود یا ذات است و در شرف و قدرت بر آن افضل است. یک ذات مجرد نمی‌تواند همان که هست باشد مگر بر اثر واحد مقیاسی که به دقت حدود آن را معلوم می‌دارد و این واحد مقیاس همان است که در این جا خیر می‌نامیم (فلوپین، ۱۳۶۶: رساله نهم از اثناد ششم).

یکی از مدافعان افلاطون به نام لاگرانز بر آن است که مثال خیر که در رساله جمهوری (۶-۵۰۹) از آن سخن می‌رود، و به قول افلاطون نه تنها اشیا را معقول بلکه موجود می‌سازد، با صانع تیمائوس هر دو یکی است. لاگرانز می‌گوید که افلاطون عیناً و دقیقاً همین سخن را نگفته ولیکن فرصت به دست داده تا همین معنی را آشکارا از سخنان او دریابیم. از دیگر مدافعان این نظریه که افلاطون خدا را همان وجود می‌دانست دیس (A. Dies) است (ژیلسن، ۱۳۸۴: ۹۵).

چون موجود حقیقی از نظر افلاطون معقول حقیقی است و وجود مساوی معقولیت است. چون احد و رای وجود است، رای عقل و تعقل است پس می‌گوید احد موجود نیست بلکه فوق وجود و اصل وجود است و بهتر است آن را عدم بنامیم. پیروان

افلاطون مثلاً افلوپین در کتاب تاسوعات (رساله نهم از انثاد ششم) تصریح کرده‌اند که احد، وجود نیست و به عدم نزدیکتر است، ولی نه عدمی که در برابر وجود و ضد وجود باشد. بلکه عدمی که ورای وجود و اصل آن است و نه ضد آن. می‌توان گفت از بین تفاسیر مختلف درباره نظریه مثال خیر و صانع افلاطون، تیلور به جمع این دو نظریه پرداخته و مثال خیر را خدا از جنبه تنزیهی و صانع (دمیورگوس) تیمائوس را خدا از جنبه تشبیهی‌اش می‌داند (taylor, 1922, 246).

۲-۴. ذاتِ حق از دیدگاه ابن عربی

قیصری در مقدمه خود بر فصوص آورده است که «وجود، همان واجب الوجود حق و پاکیزه و برتر است که به ذات خویش وجود دارد و موجودات به خاطر ظهورش در لباس اسماء و صفات در دو عالم علم و خارج است و اینکه وجود غیر از اشیاء است به خاطر پنهان بودنش در ذات، بلند مرتبه بودنش به صفات - از آنچه که موجب نقص و عیب می‌شود - پاک بودنش از محدودیت و احاطه و مقدس بودنش، از نشانه‌های نو شدن و دگرگونی است» (قیصری، ۱۳۸۶: ۳۴).

ذات حق از دیدگاه ابن عربی قابل شناختن نمی‌باشد. ابن عربی در فتوحات اسم «الرحمان» را اسم ذات خداوند می‌داند و «ال» را که برای تعریف است صفت می‌داند و «رحمان» بدون «ال» ذاتی است که بدون صفت به کار برده است. «اسم الرحمان هو الاسم و هو للذات و ال و لام اللذان للتعریف هما الصفات و لذلك یقال رحمان مع زوالهما کما یقال ذات و لا تسمى صفة» (ابن عربی، ف: ۱۰۸/۱). به نظر ابن عربی دلیل اینکه ذات حق غیر قابل شناخت است عدم مناسبت بین خداوند تعالی و مخلوقات اوست. «علم به چیزی تنها به معرفتی که آن معرفت قبل از آن به امر دیگری صورت

گرفته باشد، امکان‌پذیر است و باید بین دو معروف مناسبتی باشد و حال که بین خدای تعالی و مخلوقاتش هیچ مناسبتی نیست» (همان: ۹۲) مطلق که غیر قابل شناخت است برای شناخته شدن و ظهور بایستی تجلی یابد.

بنابراین مطلق برای شناخته شدن در عالم تجلی می‌کند، لیکن او خود را فقط مطابق اقتضای هر شی خاص ظاهر می‌دارد، به صورتی که در تناسب و در اقتضا با استعداد هر موجودی است. مطلقاً هیچ نوع دیگری از تجلی نمی‌تواند وجود داشته باشد. (ایزتسو، ۱۳۸۹: ۵۵) آنچه ابن عربی می‌خواهد بگوید این است که حقیقت الهی از مظاهر و تجلیاتش متمایز است و نسبت به آنها جنبه تعالی دارد، ولی این مظاهر و تجلیات از هر لحاظ مجزا از حقیقت الهی نیست که به صورتی آنها را فرا می‌گیرد (نصر، ۱۳۸۸: ۱۱۳).

ابن عربی در انشاء الدوائر می‌گوید: «عالمان به خدای متعال از او جز وجودش را و این که قادر عالم متکلم مرید حی قیوم (زنده پاینده) سمیع بصیر است نمی‌دانند و جز نفس وجود را ندانسته‌اند. درباره حق سبحانه جایز نیست که گفته شود «ماهو = او چیست؟» زیرا او را ماهیتی نیست. و نیز نمی‌توان گفت: «کیف هو = او چگونه است؟» چون او را کیفیتی نیست. پس از آن جهت که او «لا اله الا اله» است گوییم: خدای را شناخته‌ایم اما از جهت حقیقت - مانند علم ما به این که جوهر چیزی است که متحییز قابل اعراض را قسمت نمی‌کند می‌گوییم: آن را نمی‌شناسیم (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۲۷).

پس در مجموع باید گفت که مخلوقات در عین اینکه معدوم اند، لیکن وجود (خدا) در آنها تجلی کرده است. این سَری است عظیم که اساس عرفان را تشکیل می‌دهد و عارف را که به این سرّ معرفت دارد از غیر او جدا می‌کند (کاکایی، ۱۳۸۹: ۲۳۱) ابن عربی این چنین می‌سراید:

«أئما الكون خيال و هو حق فی الحقیقة
و الذی يفهم هذا حازا سرار الحقیقة»

(قیصری، ۱۳۸۶، ۱: ۱۵۹)

در گفتار دینی و غیر فلسفی مطلق با کلمه خدا یا «الله» نشان داده می‌شود. لیکن در اصطلاح‌شناسی ابن عربی مطلق حقیقی را حتی نمی‌توان خدا نام نهاد. لیکن از آن جا که برای سخن گفتن راجع به چیزی گریزی از تحدید لغوی نیست، ابن عربی برای اشاره به مطلق از کلمه حق (که در لغت به معنای حقیقت است) بهره می‌گیرد. حق به این مفهوم برای ما غیر قابل شناخت است. بنابراین حق در تعالی غیر مشروط (لابشرط) و عزلت گوهری خود نمی‌تواند مورد معرفت و دانش انسان واقع گردد و او تا ابد یک راز خواهد بود؛ راز رازها (غیب الغیوب). ابن عربی حق را از این چشم‌انداز ذات می‌خواند (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۴۷). کلمه ذات در این سیاق به معنای وجود مطلق است. چیزی که در ورای همه موجودات که وجودی محدود دارند، چیزی که در سرچمه همه موجودات قرار دارد و آنان را وجود دار می‌کند.

۳-۴. مقایسه مثال خیر و ذات حق

حوزه وجود و موجود از نظر افلاطون همانطور که ذکر شد جهان ایده‌هاست، خیر آن چیزی است که به مثل موجودیت می‌بخشد. مثال خیر که بعدها توسط افلوپین از آن به احد یاد می‌شود، ورای وجود و ورای تعقل است. احد وجود نیست و به عدم نزدیکتر است ولی نه عدمی که در برابر وجود و ضد وجود باشد. بلکه عدمی که ورای وجود و اصل آن است. در نظر ابن عربی نیز وجود که مختص خداوند است، ورای وجود موجودات دیگر است، در واقع اصل و حقیقت وجود است و هر وجود دیگری

موجودیت خود را از او دارد. به طوری که سایه آن وجود اصیل یا تجلی او محسوب می‌شود.

ابن عربی برای وصف آن وجود در فتوحات اسم الرحمان و در جاهای دیگر از لفظ «هو» بهره می‌گیرد و از او به غیب الغیوب یاد می‌کند. از این چشم‌انداز او را ذات می‌خوانند به معنای وجود مطلق، چیزی که ورای همه موجودات که وجودی محدود دارند و در سرچشمه همه موجودات قرار دارد و آن را وجود دارمی‌کند، می‌باشد. و غیر حق را تجلیات آن ذات یگانه می‌داند.

بنابراین افلاطون مثال خیر را و ابن عربی ذات حق را در بالاترین درجه هستی قرار می‌دهند؛ ابن عربی همه وجود را به حق تعالی نسبت می‌دهد و غیر او را در سایه او وجود دار می‌داند. افلاطون نیز مثال خیر را وجود دهنده به دیگر موجودات می‌داند و معتقد است مثال خیر بالاترین مرتبه وجودی را دارا می‌باشد.

می‌توان گفت تفاوت دیدگاه این دو متفکر در این است که افلاطون وجود را فقط مختص به مثال خیر نمی‌داند بلکه عالم مثل را در بالاترین مرتبه آن قرار دارد از وجود بهره‌مند می‌داند. وجودهای غیر عالم مثال را از جمله عالم میانی و عالم حس و اشباح را در سایه عالم مثال موجود می‌داند. ابن عربی عالم وجود را مختص ذات حق می‌داند و هر آن چه غیر اوست را تجلی آن وجود یگانه می‌داند و به اعیان را با قطع نظر از آن ذات از وجود بی‌بهره می‌داند.

نتیجه‌گیری

- ۱- با نگاهی به تقسیم بندی افلاطون و ابن عربی درباره مراتب هستی می‌توان گفت علاوه از این که افلاطون مثال خیر یا صانع را ورای وجود می‌داند و در این مسأله با ابن عربی که ذات احدیت را عین وجود می‌داند، اختلاف دارد، ولی از آن جهت که هر دو بالاترین مرتبه هستی را برای بالاترین وجود و حتی به تعبیر افلاطون فوق وجود قائلند بایکدیگر اشتراک دارند.
- ۲- افلاطون به این دلیل مبدأ اول وجود را مثال خیر یا صانع می‌نامد، که ورای وجود و ورای جوهر است. چون موجود حقیقی از نظر افلاطون معقول حقیقی است و وجود مساوی معقولیت است، مثال خیر ورای عقل و تعقل است. پس می‌گوید مثال خیر موجود نیست بلکه فوق وجود و اصل وجود است. اما از نظر مفسران ابن عربی، که همان طور که ذکر شد با تمایز میان دو نوع وجود، وجود اضافی و وجود حقیقی و این که وجود حقیقی همان حقیقت وجود است، وجود حق است که ذات و حقیقت و اصل همه چیز است و قوام و بلکه مقوم همه اشیا است. ولی وجود به معنای ظهور، وجود مضاف و وجود عرضی است که به ماهیات و اعیان اضافه شده و با این اضافه موجودات هستی یافته‌اند.
- ۳- در تقسیم‌بندی مراتب هستی افلاطون عالم اشباح و خیال را پایین‌تر از عالم حس قرار می‌دهد و در این مسأله نیز با ابن عربی که عالم خیال و مثال را بالاتر از حس می‌داند اختلاف دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. تمثیل خط که افلاطون در آن عالم محسوس و عالم معقول را همچون دو بخش نابرابر تصور می‌کند آنگاه باید هر یک از این دو بخش را به همان نسبت به دو قسمت نابرابر تقسیم می‌کند، تا چهار قسمت به دست آید. قسمت اول حوزه تصاویر قسمت دوم حوزه جانوران و گیاهان قسمت سوم حوزه فرضیه‌ها و قسمت چهارم حوزه ایده‌هاست (بورمان، ۱۳۸۹: ۶۹).

منابع

- قران کریم
- ابن سینا، النجاة (۱۳۸۷)؛ با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن عربی، شیخ اکبر محی الدین (۱۳۹۱)؛ *انشاء الدوائر*، ترجمه محمد خواجهوی، انتشارات مولی.
- همو (۱۹۷۲)؛ *فتوحات المکیة*، ج ۱ چاپ عثمان یحیی، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۹)؛ *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه.
- افلاطون (۱۳۸۰)؛ *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲ انتشارات خوارزمی.
- اولوداغ، سلیمان (۱۳۸۴)؛ *ابن عربی*، ترجمه داوود وفاپی، نشر مرکز.
- بورمان، کارل (۱۳۸۹)؛ *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، انتشارات طرح نو.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۹)؛ *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه دکتر مهدی نجفی افرا، چاپ فراین.
- رحیمیان، سعید (۱۳۹۰)؛ *مبانی عرفان نظری*، سمت، چاپ چهارم.
- ژیلسن، اتین (۱۳۸۴)؛ *روح فلسفه قرون وسطی*، مترجم: ع. داوودی، انتشارات علمی فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۰)؛ *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۸)؛ *وجود از دیدگاه ابن عربی*، تهران، طراوت.
- شیخ اشراق (۱۳۷۵)؛ *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)؛ *فرهنگ فلسفی*، منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت.

- صدرالمآلهین (۱۳۵۴): *مبدأ و المعاد*، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- فلوطین (۱۳۶۶): (دوره آثار)، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
- قیصری، داوود (۱۳۸۶): *شرح الفصوص الحکم، الجزء الاول*، تحقیق آیت الله حسن زاده
آملی، موسسه بوستان قم.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸): *تاریخ فلسفه*، جلد ۱، مترجم، سیدجلال مجتبیوی،
تهران، مرکز.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۹): *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، انتشارات
هرمس.
- کرین، هانری (۱۳۹۰): *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات کویر.
- همو (۱۳۹۰): *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵): *متفکران یونانی*، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد ۲، انتشارات
خوارزمی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۸): *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، انتشارات علمی و
فرهنگی.
- وال، ژان (۱۳۸۰): *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی.
- هریسون باربت، آنتونی (۱۳۸۴): *فلسفه افلاطون*، ترجمه مهرداد میزیان فر، نشر رسش
اهواز.
- یثربی، سید یحیی (۱۳۸۷): *عرفان نظری*، موسسه بوستان کتاب.

Taylor – A.E – plato– the man and his work –London 1922–

-Barnes jonathan, the presocratic philosophy. 2 vols. london: Routle
/kegan paul, 1979.

-plato, the collected Dialogus of plato, Edited by Hamilton Edith
and carins hutin, 1971.

- Frederic copleston, s.j A history of philosophy , volume 1: Greece
and Rome, 1993.