

## **A Study of Mahdi Elahi Ghomshei's Thesis of the Necessary Existent's Agency by Love: Theoretical Foundations in the Works of Earlier Muslim Philosophers**

**Mohammad Javad Dakami\***

**Akbar Orvati Movaffagh\*\***

### **Abstract**

#### **Introduction**

Muslim theologians and philosophers debate the manner in which the world was created by God. Theologians assert that God's role in creation is characterized in terms of agency-by-intention (*fā'iliyya bi-l-qaṣd*), while Peripatetic philosophers argue for agency-by-providence (*fā'iliyya bi-l-'ināya*), and Illuminationist (Ishrāqī) philosophers propose agency-by-agreement (*fā'iliyya bi-l-riḍā*). Mullā Ṣadrā and his adherents advocate for agency-by-providence, where their definition of this kind of agency closely aligns with the concept of agency-by-manifestation (*fā'iliyya bi-l-tajallī*) as suggested by Muslim mystics. Twentieth-century Muslim philosopher Mahdi Elahi Ghomshei introduced another form of agency, which he calls agency-by-love (*fā'iliyya bi-l-'ishq*). He posits that the primary impetus behind the creation of the world by the necessary existent is His love and delight for His own essence, serving as the source from which all things emanate. Elahi Ghomshei pioneered this concept to explain God's agency. The central question of this study is whether this concept has precedent in the works of earlier Muslim philosophers and, if so, how it was addressed within those works.

\* Assistant professor, Department of Islamic Studies, Humanity Faculty, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran  
(Corresponding Author), [dakami@basu.ac.ir](mailto:dakami@basu.ac.ir)

\*\* Associate professor, Department of Islamic Studies, Humanity Faculty, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran,  
[a.orvatimovaffagh@basu.ac.ir](mailto:a.orvatimovaffagh@basu.ac.ir)

Date received: 18/12/2023, Date of acceptance: 26/02/2024



### Research Methodology

This research employs the analytic-descriptive method by examining library sources. Initially, we investigate the perspectives of the scholars concerning the agency of the necessary existent, and subsequently, we draw our conclusions.

### Discussion and Results

An examination of the writings of philosophers and intellectuals predating Elahi Ghomshei reveals that they did not neglect the significance of love in God's agency. Indeed, dating back to Plato and Aristotle, the role of love in the agency of the necessary existent has been consistently emphasized. Furthermore, certain philosophers contended that the creation of the world without love is inconceivable. However, instead of employing the term "agency by love," they utilized alternative expressions such as attraction force, natural magnetism, love-based motion, and others, as will be elucidated below.

Plato and Aristotle delved into the concept of the love of the demiurge—the creator of the world—or the unmoving mover for its own essence, highlighting its significance in imparting order and motion to worldly affairs. Among thinkers, Muslim philosophers and mystics stand out for their emphasis on God's love and delight in His essence. Al-Fārābī offers a nuanced definition of love and delight, positing that the love of the necessary existent for its essence represents the pinnacle of love. He contends that God possesses the utmost perception, directed at the highest perceivable entity—His own essence. Thus, in the realm of the divine, the distinction between lover and beloved collapses, as they are one and the same.

Avicenna contends that the ultimate form of delight is found in the necessary existent's delight in its own essence. This arises from its perfect perception of all beings, making it impervious to the realm of possibility and nonexistence. Avicenna posits that God is loved for His essence and is the object of love for all beings, suggesting that their very existence is sustained through their love for God. Shaykh al-Ishrāq Suhrawardī and Ṣadr al-Muta'allihīn also emphasize God's profound inherent love for His essence, depicting Him as the most delighted being by its essence, and asserting that this fundamental love and delight are the primary impetuses behind the creation of the world.

Ibn al-'Arabī asserts that all motion in this world, culminating in the existence of the universe, emanates from love—primarily the love possessed by God and also by other beings and natural causes through divine love. Without such affection, the world would

## 141 Abstract

remain unmanifest. Similarly, Imam Khomeini contends that divine love serves as the guiding and directing force in both the natural and supernatural realms (Imam Khomeini 1989, 76). He argues that existence and the sustenance of existence stem from essential love, which acts as both the existence-conferring and sustaining causes of beings. Referring to these two realms as the facilitators of creation and the pathways to perfection, he emphasizes that without this love, no entity could come into being, and no individual or object could attain perfection; thus, the heavens themselves are erected by love.

## Conclusion

We conclude that although Mahdi Elahi Ghomshei was the first philosopher to employ the term "agency-by-love" to explain the agency of the necessary existent, discussions regarding God's love for His own essence trace back to ancient times. Plato, Aristotle, and several other ancient Greek philosophers explored the notion of the creator's love for its essence. In the Islamic world, mystics, philosophers, and theologians engaged with and endeavored to explain the notion of God's agency within their respective frameworks. While they present various explanations for God's agency—such as agency-by-intention, agency-by-providence, agency-by-agreement, or agency-by-manifestation—they unanimously affirm God's possession of agency-by-love. These philosophers argue that perception is the source of love, with the intensity of love corresponding to the brilliance and beauty of the perceived entity. As God's essence epitomizes beauty and brilliance, and He is both the perceiver and the perceived by His essence, He possesses the utmost love and delight for His essence.

**Keywords:** agent, creation, love, Elahi Ghomshei, perception.

## Bibliography

- ʿAḍud al-Dīn al-Ījī, ʿAbd al-Raḥmān b. Aḥmad. n.d. *Al-Mawāqif*. Beirut: ʿĀlam al-Kutub. [In Arabic]
- Arianfar, Mahdi and Hassan Naghizadeh. 2019. "Barrasī va naqd-i ḥadīs-i kanz-i makhfi." *ʿUlūm-i ḥadīs* 12, no. 61: 171-87. [In Persian]
- Aristotle. 2006. *Mā ba'd al-ṭabī'a (metaphysics)*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]
- ʿAyn al-Quḍāt al-Hamdānī, ʿAbd Allāh b. Muḥammad. 2007. *5Tamhīdāt*. Edited by Afif Asiran. Tehran: Manouchehri. [In Arabic]
- Copleston, Frederick. 1996. *Tārīkh-i falsafih*. Translated by Jalaloddin Mojtavavi. Tehran: Soroush. [In Persian]

- Dakami, Mohammad Javad. 2005. "Şāni' (demiurge) dar andīshih-yi Aflātūn." *Āyinih-yi ma'rifat*, no. 7: 1-16. [In Persian]
- Ebrahimi Dinani, Gholam-Hosseini. 1997. *Shu'ā'-i andīshih va shuhūd dar falsafih-yi Suhrawardī*. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Elahi Ghomshei, Mahdi. 1984. *Hikmat-i ilāhī-yi 'āmm va khāṣṣ*. Tehran: Islami. [In Persian]
- Esmailinia, Fatemeh and Hassan Soltani Koozbani. 2017. "Barrasī-yi rābiṭih-yi 'ishq va āfarīnīsh dar *Kashf al-asrār wa-'uddat al-abrār* Maybudī." *Irfāniyyāt dar adab-i Fārsī* 30, no. 8: 32-43. [In Persian]
- Fanārī, Shams al-Dīn Muḥammad Ḥamza. 1995. *Miṣbāḥ al-uns*. Edited by Mohammad Khajovi. Tehran: Mowla. [In Arabic]
- Fārābī, Abū Naṣr al-. 2000. *Andīshih-hāyi ahl-i madīnih-yi fāḍilīh*. Translated by Sayyid Jafar Shahidi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Furley, David. 2013. *Tārīkh-i falsafih-yi Routledge*. Translated by Ali Moazzami. Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Ghazālī, Muḥammad al-. n.d. *Ihyā' 'ulūm al-dīn*. Edited by Shaykh Abdelaziz Sirwan. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
- Gilson, Étienne. 1991. *Rūh-i falsafih-yi qurūn-i vusṭā*. Translated by Alimorad Davoodi. Tehran: Elmi-Farhangī. [In Persian]
- Gilson, Étienne. 1995. *Khudā va falsafih*. Translated by Shahram Pazouki. Tehran: Haghghat. [In Persian]
- Guthrie, William Keith Chambers. 1997. *Tārīkh-i falsafih-yi Yūnān*. Translated by Hassan Fathi. Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian]
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. 1986. *Hizār va yik nuktiḥ*. Tehran: Raja. [In Persian]
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. 1993. *Khayr al-athar dar radd-i jabr va qadar*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
- Ḥillī, al-Ḥasan al-. 1991. *Kashf al-murād*. Translated and explained by Abolhassan Sharani. Tehran: Eslamiyya Bookstore. [In Arabic]
- Ibn al-Manzūr. 1987. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn. 1996. *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. Qom: Nashr al-Balāgha. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn. 2004. *Risāla dar ḥaqīqat va kayfiyyat-i silsila-yi mavjūdāt va tasalsul-i asbāb va musabbibāt. Hamadan*: Bu-Ali Sina University. [In Persian]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn. 2013. *Ishārāt va tanbīhāt*. Translated and explained by Hassan Malekshahi. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn. 2021. *Rasā'il Ibn Sīnā*. Qom: Bidar. [In Arabic]
- 'Irāqī, Fakhr al-Dīn al-. 1992. *Lumu'āt*. Edited by Mohammad Khajovi. Tehran: Mowla. [In Arabic]
- Jāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Rahmān al-. 2004. *Ashi'at al-lumu'āt*. Edited by Hadi Rastgar Moghaddam Gohari. Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 1989. *Raḥīq-i makhtūm*. Qom: Esra. [In Persian]

### 143 Abstract

- Khomeini, Ruhollah. 1989. *Chihil ḥadīṣ*. Tehran: Raja Cultural Publishing Center. [In Persian]
- Khomeini, Ruhollah. 1994. *Miṣbāḥ al-hidāya ilā al-khilāfa wa-l-wilāya*. Prefaced by Sayyid Jalaloddin Ashtiani. Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. [In Arabic]
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1983. *Biḥār al-anwār*. Beirut: al-Wafā' Institute. [In Arabic]
- Mawlawī, Jalāl al-Dīn Muḥammad. 1978. *Mathnawī ma'nawī*. Edited by Richard Nicholson. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Narāqī, Muḥammad Mahdī. 2002. *Al-Lumu'āt al-'arshiyya*. Edited by Ali Awjabi. Karaj: Ahd.
- Nussbaum, Martha. 1995. *Arasṭū*. Translated by Ezzatollah Fouladvand. Tehran: Tarh-e Now.
- Plato. 1972. *Timaeus*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Rāzī, Najm al-Dīn Dāya al-. 1977. "Sharḥ ḥadīth kuntu kanzan makhfiyyan." Edited by Mohammad Taghi Daneshpazhooh. *Jāvīdān khirad*, no. 3: 28-33. [In Persian]
- Sabzawārī, Mullā Hādī al-. 1993. *Sharḥ al-asmā' al-ḥusnā*. Edited by Najafgholi Habibi. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Sabzawārī, Mullā Hādī al-. 2004. *Asrār al-ḥikam*. Edited by Karim Feizi. Qom: Matbu'āt Dīnī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm al-. 1975. *Al-Mabda' wa-l-ma'ād*. Tehran: Iranian Association of Philosophy. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm al-. 1981. *Al-Ḥikmat al-muta'āliya fī l-asfār al-'aqliyyat al-arba'a*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm al-. 1996. *Shawāhid al-rubūbiyya*. Translated and explained by Javad Mosleh. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm al-. 2004. *Al-Ḥikmat al-muta'āliya fī l-asfār al-'aqliyyat al-arba'a*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Shahrazūrī, Shams al-Dīn al-. 1993. *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Shajari, Morteza. 2009. "Āfarīnīsh bar asās-i 'ishq va qā'idih-yi al-wāḥid az dīdgāh-i Ibn 'Arabī." *Pazhūhish-hāyi falsafī-kalāmī*, no. 40: 83-108. [In Persian]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn al-. 1993. *Majmū'ih muṣannaḥāt-i Shaykh Ishrāq*. Vols. 2-3. Edited by Henry Corbin. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn al-. 1994. *Ḥikmat al-ishrāq*. Edited by Henry Corbin. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1995. *Nihāyat al-ḥikma*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
- Taftāzānī, Sa'd al-Dīn al-. 1988. *Sharḥ al-maqāsid*. Qom: al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]
- Tahānuwī, Muḥammad 'Alī ibn 'Alī. 1967. *Kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn*. Beirut: Maktaba Lebanon Nāshirūn. [In Arabic]



## بررسی مبانی نظری دیدگاه حکیم مهدی الهی قمشه‌ای مبنی بر فاعلیت بالعشق واجب تعالی در آثار حکیمان پیشین

محمدجواد دکامی\*

اکبر عروتی موفق\*\*

### چکیده

متکلمان مسلمان معتقدند که خدا فاعل بالقصد است، مشائیون او را فاعل بالعنايه و اشراقیون او را فاعل بالرضا و پیروان ملاصدرا او را فاعل بالتجلی یا فاعل بالعنايه می‌دانند. وجه اشتراک همه این نظرات این است که در تمام اقسام فاعل، عشق و ابتهاج واجب تعالی به ذات خود منشاء پیدایش این عالم است به همین دلیل حکیم الهی قمشه‌ای خدای متعال را «فاعل بالعشق» می‌داند. از نظر او منشأ عشق، ادراک است و هر اندازه که مدرک ابهی و اجمل باشد، عشق به آن بیشتر است و چون ذات باری تعالی در بالاترین مرتبه جمال و بهاء است و او ذاتاً هم مدرک است و هم مدرک؛ پس بالاترین مرتبه عشق را به ذات خود دارد. و این عشق منشاء خلقت عالم شده است. مسئله اصلی تحقیق حاضر این است که آیا بحث فاعلیت بالعشق در بین حکمای پیش از الهی قمشه‌ای مطرح بوده یا نه؟ در این تحقیق با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی پیشینه این بحث در آثار حکیمان پیش از ایشان بررسی و اثبات شده است که گرچه حکیمان و فیلسوفان پیش از او از اصطلاح «فاعل بالعشق» جهت تبیین فاعلیت واجب تعالی استفاده نکرده‌اند، اما به آن معتقد بوده و از آن بحث نموده‌اند.

**کلیدواژه‌ها:** فاعل، آفرینش، عشق، الهی قمشه‌ای، ادراک

\* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول)،

dakami@basu.ac.ir

\*\* دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران،

a.orvatimovaffagh@basu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۷



## ۱. مقدمه و طرح مسئله

بحث از فاعلیت واجب تعالی و چگونگی آن یکی از مسائل مهم و اساسی کلام و فلسفه است. این بحث با اختلاف در تعبیر و مبانی در عرفان نیز مطرح است. این که فاعلیت حضرت باری تعالی از چه نوعی است؟ آیا او در آفرینش عالم دارای انگیزه است یا خیر و اگر انگیزه دارد آیا انگیزه او زائد بر ذاتش است یا زائد بر ذاتش نیست؟ از جمله مسائل مهمی است که از دیر باز ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. به تبع این بحث، مسائل دیگری نیز مطرح می شود از جمله اینکه آیا واجب تعالی در افعالش غرض و غایت دارد یا ندارد؟ و اگر در افعالش دارای غرض و غایت است، غرض و غایت به چه کسی یا چه چیزی برمی گردد؟ آیا غایت و غرض به خود او برمی گردد یا به افعالش؟ پاسخ های مختلفی به این سؤالات داده شده است؛ متکلمان مسلمان، فاعلیت باری تعالی را از نوع فاعلیت بالقصد و الاراده می دانند (ایچی، عضدالدین، بی تا: ۱۴۴ و تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴/۱۱۱). و در اینکه فاعلیت بالقصد او با انگیزه زائد بر ذات همراه است یا بدون انگیزه زائد بر ذات، به دو گروه تقسیم می شوند: متکلمان معتزلی فاعلیت باری تعالی را همراه با قصد و انگیزه زائد بر ذات می دانند و متکلمان اشعری، وجود هرگونه انگیزه زائد بر ذات را برای باری تعالی در افعالش، محال می دانند. این بحث منجر به مطرح شدن بحث دیگری می شود و آن اینکه آیا خدای متعال در افعالش غایت و غرض دارد یا ندارد؟ پاسخ معتزله به این سؤال مثبت و پاسخ اشاعره به این سؤال منفی است. معتزله عدم وجود غرض در افعال باری تعالی را به معنای عبث بودن افعال او دانسته و آن را محال می دانند. اشاعره وجود غرض در افعال باری تعالی را به معنای نقص او دانسته و بر محال بودن آن تأکید می کنند. (حلی، ۱۳۷۰: ۴۲۶)

حکمای مشاء فاعلیت حضرت باری تعالی را از نوع فاعلیت بالعنایه دانسته و در تعریف فاعل بالعنایه گفته اند: فاعلی است که به فعلش علم دارد و فعلش ناشی از علمش به خیر بودن آن در نفس الامر است و صدور فعل از او نیاز به انگیزه زائد بر ذات ندارد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۱۸؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۶۴ و ۴۰۱) اما حکمای اشراقی فاعلیت حق تعالی را از نوع فاعلیت بالرضا دانسته و در تعریف فاعل بالرضا گفته اند: فاعلی است که علم او به ذات خودش منشأ پیدایش عالم است و نفس معلوم بودن اشیاء برای او همان نفس وجود آنها است بی کم و کاست از نظر آنها فاعل بالرضاء پیش از انجام فعل به آن فقط علم اجمالی دارد که از علم او به ذات خودش ناشی می شود. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/۵۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۷۳) از نظر حکمای اشراقی، صحنه عظیم نفس الامر نسبت به حق تعالی مانند صفحه گسترده ذهن نسبت به نفس



بررسی مبانی نظری دیدگاه حکیم ... (محمدجواد دکامی و اکبر عرونی موفق) ۱۴۷

ناطقه است، یعنی همان‌گونه که صفحه گسترده ذهن چیزی نیست جز اینکه برای نفس ناطقه معلوم بالذات است، در عالم نفس الأمر و جهان اعیان نیز چیزی نیست مگر اینکه برای واجب تعالی در نهایت ظهور و انکشاف می‌باشد؛ بنابراین علم خدا نسبت به موجودات، مستلزم وساطت صور علمیه نیست؛ چنانکه علم انسان نسبت به صور ذهنیه‌ای که در لوح ضمیرش موجود است وساطت هیچ‌گونه صورت دیگر را ایجاب نمی‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۳۳۳).

صدرالدین شیرازی و به تبع او پیروان حکمت متعالیه، فاعلیت باری تعالی را به نحو دیگری تبیین کرده‌اند. از نظر آنها دیدگاه حکیمان قبلی در خصوص فاعلیت حق تعالی با اشکالاتی همراه بود و پذیرش آن را ناممکن می‌ساخت. مهم‌ترین اشکال دیدگاه حکمای مشاء این بود که علی‌رغم اینکه علم قبل از ایجاد را برای ذات باری تعالی اثبات می‌نمود؛ اما با اشکال حصولی بودن علم او نسبت به ماسوی‌الله مواجه می‌شد. صدرالمتألهین ابتدا دیدگاه شیخ اشراق را در خصوص فاعلیت و علم واجب تعالی پذیرفت و آن را از قوی‌ترین اقوال در این خصوص محسوب کرد و خود را از این جهت پیرو شیخ اشراق معرفی نمود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۲۴۹)، اما بعد از مدتی حقیقت بر او منکشف شد و متوجه اشکالات دیدگاه شیخ اشراق شد و لذا تبیین دیگری از فاعلیت حق تعالی را ارائه نمود. از میان اشکالاتی که ملاصدرا بر دیدگاه شیخ اشراق وارد می‌دانست، دو اشکال از همه اشکالات مهم‌تر بود: اشکال اول اینکه این دیدگاه عنایت پیشین الهی نسبت به ماسوی را که نظم و ترتیب شگفت این عالم بر آن دلالت می‌کند را انکار می‌کند. (همان: ۲۵۶) و اشکال دیگر این‌که بنابراین نظریه واجب تعالی نسبت به ماسوی ذات خود علم نداشته باشد نه علم اجمالی و نه علم تفصیلی (ن.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۱۶).

ملاصدرا فاعلیت باری تعالی را از نوع فاعلیت بالعنایه دانست، وی تعریف جدیدی از عنایت باری تعالی ارائه داد که اشکالات تعریف فیلسوفان مشائی از این نوع فاعلیت را نداشت: از نظر او

عنایت عبارت است از اینکه حق تعالی ذاتاً به نظام خیر و اتم وجود علم داشته باشد و ذاتاً به بهترین وجه ممکن، علت خیر و کمال باشد و به همین صورت به آن رضایت دهد و این معانی سه‌گانه علم، علیت و رضایت که در مفهوم عنایت نهفته است همگی عین ذات حق تعالی باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷/۵۶).

آنچه ملاصدرا در تعریف جدید خود از فاعلیت بالعنایه واجب تعالی ارائه می‌دهد، با آنچه که عرفای مسلمان تحت عنوان فاعلیت بالتجلی حق تعالی ارائه داده‌اند قرابت زیادی دارد. حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار، عنایت را چنین تعریف کرده است: عنایت عبارت است از علم ذاتی اجمالی در عین کشف تفصیلی. این تعریف را اگر با تعریفی که برای فاعل بالتجلی ارائه شده است مقایسه کنیم میزان شباهت آن دو کاملاً آشکار می‌شود؛ زیرا در تعریف فاعل بالتجلی گفته‌اند: فاعلی است که به فعل خود علم ذاتی دارد و در صدور فعل از او به انگیزه زائد بر ذات نیازی نیست، بلکه داعی او بر فعل، عین ذات اوست و علم او به فعلش سابق بر فعل است و این علم عین ذات اوست که علم اجمالی به فعل است در عین کشف تفصیلی که از مجرد علم تفصیلی سابق بر فعل، از فاعل بدون داعی زائد بر ذات صادر می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۱۷۴) حکیم الهی قمشاهی بر اقسام فوق، قسم دیگری افزود و آن را «فاعلیت بالعشق» نامید. از نظر او آنچه نقش اصلی را در صدور مخلوقات از باری تعالی ایفاء می‌کند عشق و ابتهاج او به ذات خویش است و همین عشق و ابتهاج ذاتی منشاء صدور اشیاء از اوست. مسئله اصلی در این تحقیق این است که آیا این بحث در آثار حکمای پیش از ایشان مطرح بوده است یا خیر؟ و اگر پاسخ به این سؤال مثبت است، شیوه طرح آن چگونه بوده است؟

### ۱.۱ پیشینه پژوهش

گرچه بحث فاعلیت باری تعالی از قدمتی طولانی در تاریخ تفکر بشری برخوردار است اما تا آنجا که از جستجو در منابع کتابخانه‌ای و سایت‌های اینترنتی به دست می‌آید، تاکنون تحقیق مستقلی در خصوص بررسی نقش عشق در آفرینش از دیدگاه فیلسوفان و حکیمان الهی به خصوص حکیم الهی قمشاهی صورت نگرفته است و صرفاً به صورت پراکنده در برخی تحقیقات به این موضوع اشاره شده است، چنان‌که مرتضی شجاری (۱۳۸۸) در مقاله‌ای تحت عنوان «آفرینش بر اساس عشق و قاعده الواحد از دیدگاه ابن عربی» به بررسی نقش عشق در آفرینش عالم از دیدگاه ابن عربی پرداخته و دیدگاه فلاسفه مبنی بر آفرینش خطی و قاعده الواحد را مورد نقد قرار داده است. همچنین تحقیقی مشابه تحقیق فوق تحت عنوان «بررسی رابطه عشق و آفرینش در کشف الاسرار و عده الابرار میدی به وسیله فاطمه اسماعیلی نیا و حسن سلطانی (۱۳۹۶) صورت گرفته است. اما در هیچ یک از این پژوهش‌ها دیدگاه حکیم

بررسی مبانی نظری دیدگاه حکیم ... (محمدجواد دکامی و اکبر عرونی موفق) ۱۴۹

الهی قمشه‌ای مبنی بر فاعلیت بالعشق باری تعالی و مبانی نظری آن به صورت خاص مورد بررسی قرار نگرفته است.

## ۲. تبیین دیدگاه حکیم الهی قمشه‌ای در خصوص فاعلیت واجب تعالی

حکیم مهدی الهی قمشه‌ای بدون آنکه دیدگاه صدرالمتهالین شیرازی و عرفا را مبنی بر فاعلیت بالعنایه و بالتجلی رد کند، اصطلاح دیگری را در این خصوص مطرح کرد و فاعلیت واجب تعالی را از نوع «فاعلیت بالعشق» دانست. اصطلاح فاعلیت بالعشق در آثار حکمای پیشین از ابتدا تا زمان معاصر به کار نرفته است و حکیم الهی قمشه‌ای این اصطلاح را نخستین بار در کتاب حکمت الهی هنگام بحث از اقسام فاعل به کار برده و فاعلیت واجب تعالی را از این نوع دانسته است. البته چنان‌که گفته شد: این بدان معنی نیست که حکیمان قبل از الهی قمشه‌ای از نقش عشق در فاعلیت حق تعالی غافل بوده‌اند، بلکه چنان‌که گفته شد: از زمان ارسطو تاکنون بحث نقش عشق در فاعلیت حق تعالی مطرح بوده، هرچند از اصطلاح «فاعلیت بالعشق» استفاده نشده و واژگان یا اصطلاحات دیگری مانند نیروی جاذبه یا کشش طبیعی یا حرکت حبی به کار رفته است.

الهی قمشه‌ای در تبیین فاعل بالعشق بودن واجب تعالی می‌گوید: ما با آن که عقاید و سخنان حکمای مشاء و اشراق و خصوص عقیده محقق طوسی و صدرالمتهالین و عرفا را قابل هرگونه تقدیس می‌شماریم و صاحبانشان را صاحب افکار عالیه و مقام شامخ در حکمت می‌دانیم، باز به فکر قاصر، فاعلیت دیگری بر اقسام هشتگانه مذکوره افزوده‌ایم و آن «فاعل بالعشق» است (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۱/ ۵۸). وی در تعریف فاعل بالعشق آورده است: «فاعل بالعشق آن است که فاعل از عشق به ذات خود محبت به هیئات ذاتی خود پیدا کند و آن محبت، سبب ایجاد گردد» (همان) او همچنین می‌گوید:

ذات باری عزّ اسمّه، با عشق به ذات خود و هیئات ذاتی خود، عالم را ایجاد فرمود، بیانش آنکه چون ذات واجب تعالی فوق نامتناهی در حُسن و جمال و کمال وجودی است، از مشاهده و حضور ذاتش در مقام ذات، عشق و ابتهاج نامتناهی به آن ذات حاصل باشد و از آن ابتهاج و عشق، حبّ به ظهور هیئات کمال خود که صور موجودات است، پیدا کند و به صرف آن عشق و ابتهاج ایجاد خلق کند. (همان)

حکیم الهی قمشه‌ای معتقد است که استنباط فاعلیت بالعشق الهی مبتنی بر برهان و حکمت است و آیات و روایات اصالت آن را تأیید می‌کنند. معروف‌ترین روایتی که ایشان از آن، جهت استنباط این قسم فاعلیت استفاده می‌کند، این حدیث قدسی است که خداوند تبارک و تعالی فرمود: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» گنج پنهانی بودم دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴/۸۴ و ۳۴۴ و ابن سینا، ۱۳۸۳: ۷). این حدیث که بیشتر در کتب عرفانی اسلامی آمده است از جهات مختلف مورد بحث قرار گرفته است؛ هم از جهت سند، هم از جهت الفاظ و هم از جهت معنا و مفهوم. دقت در مفهوم و الفاظ این حدیث چند سؤال را پیش می‌کشد از جمله اینکه: اگر حضرت حق تعالی مخفی بود، از که مخفی بود؟ اگر از خود مخفی بود که جهل لازم می‌آید، (تعالی الله من ذلک علواً کبیراً) و اگر گفته شود از غیر مخفی بود، وقتی که غیری در میان نبود، مخفی بودن از غیر چه معنایی داشته و دارد؟ در پاسخ گفته شده است که مخفی بودن در اینجا مَجَاز است و معنی آن این است که حق را در ذات خود تعینی بود و در غیر تعینی نبود و عدم تعین و ظهور او بدین معنی عبارت از مخفی بودن است. یعنی: «كُنْتُ كَنْزاً فِی الْاَزْلِ، كُنْتُ عَارِفاً بَدَاتِی فِی ذَاتِی، وَ لَمْ یَكُنْ شَیْءٌ مَوْجُوداً حَتَّى یَعْرِفَ ذَاتِی بَدَاتِی، فِی ذَاتِی، وَ الْمَخْفِی عِبَارَةٌ عَنْ هَذَا» (رازی و دانش پژوه، ۱۳۵۶: ۲۸)

### ۳. سابقه بحث از عشق واجب تعالی به ذات در آثار حکیمان و عارفان پیشین

سؤالی که در این پژوهش به آن پاسخ داده می‌شود این است که آیا بحث فاعلیت بالعشق حضرت واجب تعالی در آثار و سخنان حکیمان پیش از مهدی الهی قمشه‌ای مطرح بوده است یا خیر؟ در این تحقیق دیدگاه حکیمان و عارفان مسلمان و حتی فیلسوفان باستان مانند افلاطون و ارسطو در این خصوص مورد بررسی قرار گرفته و پیشینه این بحث از آثار و سخنان آنها استنباط شده است. از نظر نگارندگان گرچه فاعلیت بالعشق باری تعالی در کتب فلسفی و عرفانی فیلسوفان و عارفان الهی با این عنوان به کار نرفته است؛ اما با جرأت می‌توان گفت که اکثر این حکیمان به نقش بی‌بدیل عشق در آفرینش جهان توجه داشته و کم یا بیش به بحث از آن پرداخته‌اند و حتی فیلسوفان غیر مسلمانی چون افلاطون و ارسطو نسبت به این موضوع توجه داشته و نقش عشق در پیدایش این عالم و حرکت آن را مورد تأکید قرار داده‌اند.

حکیمان و فیلسوفان الهی عشق را در تمام مراتب هستی ساری و جاری می‌دانند؛ چراکه آنان عشق را یک کمال وجودی می‌دانند و معتقدند که محال است موجودی از یک کمال

وجودی محروم باشد، آنچه از یک کمال وجودی به صورت مطلق محروم باشد، معدوم است نه موجود. میزان بهره مندی اشیاء از عشق و سایر کمالات وجودی وابسته به درجه و مرتبه وجودی آنها است. به هر اندازه که موجودی از مرتبه وجودی شدیدتری برخوردار باشد، بهره مندی او از عشق بیشتر است و بالعکس اگر مرتبه وجودی او ضعیف باشد، از عشق کمتری برخوردار است؛ بنابراین حضرت باری تعالی که مرتبه وجودی او هیچ حد و مرزی ندارد، کمالات وجودی او از جمله عشق حدّ و مرزی ندارد.

#### ۴. واژه‌شناسی و تعریف عشق

واژه «عشق» از نظر لغوی به معنای میل مفرط است. برخی معتقدند که این کلمه مشتق از «عَشَقَه» می‌باشد و «عشقه» گیاهی است که به دور گیاهان و درختان دیگر می‌پیچد آب آنها را می‌خورد؛ در نتیجه درخت زرد شده و کم‌کم خشک می‌شود (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ۲۲۴؛ التهانوی، ۱۹۶۷: ۲/ ۱۱۸۱ و سه‌روردی، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۸۷). امام محمد غزالی عشق را نقطه مقابل «مقت» می‌داند، مقت از نظر او به معنای نفرت و دشمنی به چیزی است؛ بنابراین «عشق» عبارت است از «محبت شدید و قوی» و به عبارت دیگر، عشق مرتبه عالی و اعلای محبت است. (غزالی، بی‌تا: ۲۷۵ و شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۵۲) ابن‌سینا عشق حقیقی را عبارت از بهجت و رضامندی از درک حضور ذات چیزی می‌داند. (ابن‌سینا ۱۳۷۵: ۳/ ۳۶۰) اما حقیقت آن است که عشق چشیدنی است و تا انسان آن را نچشد نمی‌تواند حقیقت آن را دریابد و به همین دلیل ابن‌عربی تعریف عشق را ناممکن می‌داند و می‌گوید: هر کس عشق را تعریف کند، آن را نشناخته و کسی که از جام آن جرعه‌ای نچشیده باشد آن را نشناخته و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم، آن را نشناخته، که عشق شرابی است که کسی را سیراب نمی‌کند. (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱۱۱/ ۲). مولانا با اشاره به این معنا می‌گوید:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گر چه تفسیر زبان روشن‌گر است	لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت
عقل در شرحش چو خر در گل بختفت	شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

نکته قابل توجه این است که عشق با شوق متفاوت است زیرا شوق عبارت است از طلب-کردن چیزی که شخص فاقد آن است و به همین دلیل نمی‌توان خدا را نسبت به چیزی شائق دانست؛ حکیم نراقی شوق را به حرکت موجود ناقص به منظور تتمیم لذت و ابتهاج با وصول به موجود کامل و تام تعریف می‌کند؛ بنابراین می‌توان گفت: از نظر نراقی رابطه بین عشق و شوق معکوس است؛ یعنی هرچه عشق شدیدتر باشد شوق ضعیف‌تر خواهد بود و به همین جهت در جایی که عشق حقیقی وجود داشته باشد دیگر شوق مطرح نمی‌شود؛ زیرا در عشق حقیقی، معشوق همواره و از هر جهت حاضر است (نراقی، ۱۳۸۱: ۳۸۲).

## ۵. تعابیر مختلف از عشق خدای متعال

با مطالعه در آثار حکیمان متقدم و متأخر می‌توان تعاریف و تعابیر متفاوتی از عشق باری تعالی و نقش آن در آفرینش و اداره عالم هستی استنباط و ارائه نمود: یکی اینکه خدای متعال به عنوان معشوق و ما الیه الحریکه، علت تغییرات و حرکت در جهان باشد، این تعبیر را می‌توان از آثار معلم اول، ارسطو استنباط نمود، (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۶۰) تعریف و تعبیر دیگر اینکه خداوند متعال جهان را با عشق به ذات خودش آفرید؛ یعنی چون عاشق خود بود و «پرتو حسنش ز تجلی دم زد» به آفرینش ماسوی پرداخت، این تعریف را می‌توان از آثار اکثر فیلسوفان و عارفان مسلمان به دست آورد. معنای دیگری که می‌توان با استفاده از آثار برخی حکیمان برای عشق الهی و نقش آن در آفرینش و اداره جهان در نظر گرفت این است که تمام حرکاتی که در عالم طبیعت رخ می‌دهد به واسطه کشش و جاذبه‌ای است که بین اجزاء این عالم از بالاترین مرتبه تا پائین‌ترین مراتب آن برقرار شده است

## ۱.۵ دیدگاه افلاطون و ارسطو درباره فاعلیت بالعشق محرک اول

یکی از اصول فلسفه افلاطون و ارسطو این است که چون ماده جهان ازلی و ابدی است؛ صحبت از خدای خالق که جهان را از عدم به وجود آورده باشد، بی‌معناست، زیرا ماده جهان از نظر آنها ازلی است و کار خدا به عنوان ناظم یا محرک اول این است که در آن تغییر ایجاد کند و آن را به حرکت درآورد. خدا در تفکر افلاطون «دمیورژ» (Demiurge) نام دارد که به معنای اهل فن صنعتگر است، این واژه به ما می‌فهماند که او بر روی ماده خاصی بر اساس الگو و صورت مشخصی کار می‌کند، خواه آن الگو مقابل چشم او باشد یا در اندیشه او. (گاتری، ۱۳۷۶: ۴۱)

بررسی مبانی نظری دیدگاه حکیم ... (محمدجواد دکامی و اکبر عرونی موفق) ۱۵۳

بنابراین از نظر افلاطون، دمیورژ خدای خالق و معطی الوجود نیست. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۰۵) فاعلیت بالعشق خدا در تفکر افلاطون را می‌توان از صفاتی که او برای دمیورژ معرفی می‌کند استنباط کرد: «سازنده این عالم خوب بود و خوب همیشه و در مورد همه از حسد بری می‌باشد و چون او از حسد بری بود خواست همه چیز تا حد امکان شبیه خود وی باشد» (افلاطون، ۱۳۵۱: ۳۴). از دیدگاه اندیشمندان و پژوهشگران تاریخ فلسفه خدای مورد نظر افلاطون در اوج زیبایی بود و زیباتر از او وجود نداشت، و چون خواست او این بود که زیباترین اثر را به وجود آورد، الگویی که جهت ساخت یا نظم بخشی به عالم از آن استفاده کرد، خودش بود پس او جهان را از روی خودش آفرید. (دکامی، ۱۳۸۴: ۱۰)

هدف صانع این بود که موجودات هرچه بیشتر به کمال برسند و کمال آنها در این بود که به کامل‌ترین موجود شبیه شوند و چون کامل‌تر از خودش وجود نداشت، پس خواست او این بود که همه اشیاء را به خود شبیه سازد. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۵).

بنابراین می‌توان گفت که از دیدگاه افلاطون صانع عالم نسبت به ذات خود حب و عشق دارد و خیرخواهی و بری بودن او از هر گونه بُخل و حسد، موجب شده است تا او جهان را چون خود، زیبا بسازد.

چنان‌که گفته شد ارسطو نیز مانند افلاطون، به ازلیت عالم اعتقاد دارد، از نظر او عالم از ازل موجود بوده بدون آنکه از ازل آفریده شده باشد، خدا عالم را صورت می‌بخشد و منشاء حرکت است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۵۹). مشخصه کلی تفسیر ارسطو از جهان طبیعی ابتدائاً با دو قضیه معین می‌شود: اینکه جهان نه آغازی در زمان دارد و نه پایانی در آن خواهد داشت، و دیگر اینکه یک کل متناهی وجود دارد که محتوای گیتی را پر کرده است. (فورلی، ۱۳۹۲: ۲/ ۵۷) منظور از اینکه یک کل متناهی وجود دارد که تمام هستی را پر کرده است این است که تسلسل در سلسله موجودات باطل است و باید به یک وجود اول ختم شود. عالم ارسطویی ازلی و ابدی است؛ لذا مسئله این نیست که نمی‌دانیم چگونه به وجود آمده است، بلکه مسئله این است که بدانیم در آن چه چیزی رخ داده است. (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۴۲). از نظر ارسطو، عالم در حرکت است و هر حرکتی نیاز به محرکی دارد و چون تسلسل در سلسله محرک‌ها محال است؛ ناچار باید به یک محرک اول قائل شویم. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۵۹) نکته جالب توجه در تفکر ارسطو در خصوص محرک اول این است که از نظر او محرک اول غیر جسمانی است و به همین دلیل نمی‌تواند فعل جسمانی انجام دهد و فعالیت او باید عقلانی محض باشد؛ به عبارت دیگر فعالیت او فعالیت فکر است و متعلق فکر او باید از همه متعلقات بهتر باشد و این

معرفت نمی‌تواند مستلزم دگرگونی یا احساس تازگی باشد؛ بنابراین عقل الهی فقط در باره خود تعقل می‌کند و تعقلش، تعقل درباره تعقل است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۴۹۱).

مسئله‌ای که در خصوص محرک اول بودن خدا برای ارسطو مطرح شد این بود که اگر خدا بخواهد به عنوان علت فاعلی فیزیکی جهان را به حرکت در آورد؛ مستلزم تأثیر پذیری و در نتیجه متحرک بودن او خواهد بود و این همان اصلی است که حدود ۲۰۰۰ سال بعد نیوتن آن را به عنوان قانون عمل و عکس‌العمل در فیزیک به اثبات رساند. ارسطو برای حل این مشکل گفت: خدا نه به عنوان فاعل «ماه‌الحرکه» بلکه به عنوان «ما الیه‌الحرکه» جهان را به حرکت در می‌آورد. نکته‌ای که نباید فراموش شود این است که منظور از کلمه اول در اصطلاح «محرک اول» نباید به صورت زمانی در نظر گرفته شود؛ زیرا بر طبق نظر او حرکت، بالضروره ازلی است، پس می‌توان اول را در اینجا به معنی اعلی در نظر گرفت. از نظر ارسطو لازمه غیر متحرک بودن «محرک اعلی» این است که او که جوهری است بدون جسم و صفت ذاتی او فعالیت دائمی و پایان ناپذیر عقل است، افلاک را که به عقیده ارسطو موجوداتی زنده‌اند با عشق و شوق به خویشتن به حرکت درمی‌آورد (نوسباوم، ۱۳۷۴: ۷۵).

از آنچه در این بخش از تحقیق مورد بحث واقع شد، می‌توان گفت: نوعی اعتقاد به فاعلیت بالعشق الهی را از افکار افلاطون و ارسطو قابل استنباط است، اما آنچه در اندیشه فلسفی-عرفانی اسلامی تحت عنوان فاعلیت بالعشق الهی مطرح می‌شود با آنچه در تفکر فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو مطرح شده است، متفاوت است و نمی‌توان آن دو را به یک معنا برگرداند. شاید بتوان این نظر ارسطو را با آنچه در اندیشه اسلامی تحت عنوان هدایت تکوینی موجودات مطرح می‌شود قریب المعنی دانست، چیزی که برخی از نویسندگان و صاحب نظران اروپایی به آن اشاره کرده‌اند:

.... اگر محرک اول باعث می‌شود که علل دیگر، علت باشند. از این طریق نیست که فعلی از او به علل ثانویه تعدی کند و همین باعث گردد که این علل هم موجود شوند و هم علت باشند، او جز با شوقی که بر می‌انگیزد، تحریک نمی‌کند و این شوق را بدون اینکه از طریق وحی ابلاغ کند، احداث می‌کند (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۱۱۹).



## ۲.۵ نقش عشق در آفرینش از دیدگاه حکیمان و عارفان مسلمان

عشق و ابتهاج حضرت واجب تعالی به ذات خویش از اصول مسلم و مقبول همه حکیمان الهی به خصوص حکمای مسلمان است. چنان که گفته شد، حکیمان بزرگی چون افلاطون و ارسطو بر ابتهاج و حبّ خدای متعال به ذات خود تأکید دارند؛ ارسطو معتقد است که متعلق فکر و میل عین هم هستند؛ زیرا آنچه نیک می‌نماید موضوع و متعلق میل است و نیک یا خیر حقیقی متعلق خواهش عاقلانه است، ما از این جهت به چیزی میل می‌کنیم که فکر می‌کنیم آن چیز نیک است نه اینکه چون به آن میل می‌کنیم آن چیز به فکر ما نیک نمودار می‌گردد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۴۸۰). فاعلیت علت نخستین از نظر ارسطو ابتهاج است، تعقل بنفسه با چیزی سر و کار دارد که بنفسه بهترین چیزهاست و تعقل به معنی حقیقی با چیزی سر و کار دارد که بنفسه خیر حقیقی است (همان: ۴۸۱).

حکیمان و عارفان مسلمان بسیار آشکارتر از حکمای دیگر بر عشق و ابتهاج باری تعالی به ذات خود تأکید دارند، فارابی ابتهاج و سرور و لذت را محصول ادراک می‌داند و می‌گوید:

لذت و سرور و غبطه، ادراک امری بود که اجمل و ابهی از این موجودات بود به واسطه نوع ادراکی که اتمّ و اتقن بود؛ پس هرگاه موجود اول در نهایت اجملیت و ابهی و ازین بود پس ادراک او نسبت به ذات خود و از ذات خود ادراکی بود در نهایت اتقان و علم او به جوهر خود بر اطلاق برترین علم‌ها بود؛ پس آن نوع لذتی که ذات موجود اول بدان ملتذ می‌شود، لذتی بود که ما کنه آن را درک نمی‌کنیم و به مقدار و اندازه بزرگی آن واقف نمی‌شویم (فارابی، ۱۳۷۹: ۸۵).

بنابراین فارابی با توجه به تعریفی که از عشق، حب، و ابتهاج ارائه می‌دهد حبّ و عشق واجب تعالی به ذات خود را بالاترین درجه حبّ و عشق می‌داند؛ زیرا او بالاترین درجه ادراک را دارد و بالاترین مدرک را که ذات خودش می‌باشد ادراک می‌کند؛ پس «عاشق و معشوق» و «محب و محبوب» درباره او یکی است. (همان: ۸۷) شیخ الرئیس، در نمط هشتم اشارات و تنبیهات، در این خصوص می‌گوید: بزرگترین شادمانی نسبت به چیزی همان ابتهاج و شادمانی حضرت واجب تعالی به ذات خویش است؛ زیرا دریافت او از تمام موجودات، به خاطر آنکه کامل‌تر از همه آنها است، شدیدتر است و به این سبب از طبیعت امکان و عدم مبراً است. (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۴۳۵) او خداوند را معشوق لذاته و معشوق تمامی موجودات دانسته و قوام آنها را بواسطه عشق به او می‌داند. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۷۶) شیخ اشراق و صدرالمتهلین نیز بر عشق و ابتهاج شدید و ذاتی حق تعالی به ذات خود تأکید می‌کنند؛ و او را «اشدّ مبتهج بذاته»

می‌دانند و معتقدند که این عشق و ابتهاج ذاتی علت اصلی آفرینش عالم به وسیله اوست (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱/ ۹۱ و صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۶۳).

هر چند واژه فاعلیت در فلسفه و کلام بیشتر کاربرد دارد اما در عین حال ابن عربی معتقد است حرکتی که در این عالم ایجاد شد و باعث گردید تا نظام عالم هستی بوجود آید، برخاسته از عشق است. عشقی که خداوند به طور اولی دارد و عشقی که دیگر موجودات و علل طبیعی به واسطه محبت الهی واجد آن هستند، یعنی اگر چنین محبت و عشقی نبود، هرگز عالم و جهان هستی ظهور نمی‌یافت. «فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه، فحركة من العدم الى الوجود حركة حبّ الموجد لذلك» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۰۳).

متعلق حب الهی ایجاد عالم است و سبب چنین تحلیلی این است که حق تعالی کمالات خود را در مرتبه وحدت که ملاحظه می‌کند، به نحو اجمال و جمعی و مندرج است، و کمال رؤیت آن به نحو گسترده و تفصیلی در شئون و مظاهر محقق می‌شود، به گونه‌ای که بدون ظهور آن کمالات اسمایی و صفاتی در هر شئی از شئون، به مقدار استعداد و قابلیت هر مظهر، آن رؤیت کامل و استجلای تام و انکشاف واقعی حاصل نمی‌شود. از این رو، عشق و محبت الهی به ایجاد عالم متعلق گشت تا کمال تفصیلی محقق گردد. (فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۲ و ۳۲۳) یعنی: تمام کمالات ذاتی در تعیین اول، علم ذات به ذات است، و علم ذات به ذات علم به صفات اندماجی نیز هست. پس حق تعالی به کمالات ذاتی خود عالم است.

امام خمینی رحمه الله نیز بر این باور است که حب الهی مدیر و مدبر ملک و ملکوت است. (امام خمینی، ۱۳۶۸: ۷۶) طبق عقیده ایشان ایجاد موجودات و هم ابقای آنها وابسته به حب ذاتی است و چنین حبی هم علت موجد و هم علت مبقیه است. امام از این دو ساحت به ایجاد و ایصال موجودات به کمال، تعبیر کرده، می‌گویند: اگر این حب نبود هیچ موجودی از موجودات آفریده نمی‌شد و هیچ کس و هیچ چیز به کمالی از کمالات نمی‌رسید، پس آسمانها با عشق پرافراشته شده‌اند. (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۷۱).

یکی از وجوه اشتراک نظر عارفان و حکیمان الهی در بحث عشق و ابتهاج باری تعالی این است که آنها معتقدند که کاربرد واژه شوق درباره او صحیح نمی‌باشد و این برمی‌گردد به تعریفی که برای شوق ارائه کرده‌اند. ابن سینا شوق را به حرکت جهت تکمیل ابتهاج تعریف کرده است و چون در باری تعالی حرکت وجود ندارد، نمی‌توان او را به معنای حقیقی کلمه شائق نسبت به چیزی دانست. (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۴۳۴) مشابه همین تعبیر در آثار حکمای اشراقی در خصوص شوق به کار رفته است؛ شمس الدین محمد شهرزوری شارح حکمه الاشراق،

بررسی مبانی نظری دیدگاه حکیم ... (محمدجواد دکامی و اکبر عرونی موفق) ۱۵۷

شوق را مختص به انوار سافل نسبت به نورالانوار می‌داند و و آن را به حرکت جهت تتمیم کمال عقلی، یا ظنی یا هردو تعریف می‌کند. (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۵۲) ملاصدرا آن را به طلب مفقود تعریف کرده است و گفته است شوق عبارت است از طلب کمالی که از جهتی حاصل و از جهتی غیر حاصل است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۲: ۲/۲۳۷) شوق عبارت است از طلب کمالی که از جهتی حاصل و از جهتی غیر حاصل است. شوق نسبت به امری که کاملاً مفقود باشد محال است، لاقلاً باید وجود علمی آن امر برای شائق حاصل باشد تا جهت دست یابی به آن تحریک شود. از جهتی شوق به چیزی که به صورت کامل حاصل است تعلق نمی‌گیرد زیرا به تحصیل حاصل می‌انجامد که محال است. به هر حال شوق که طلب مفقود است در خصوص باری تعالی که فوق تمام است و همه کمالات را دارد و کمالات همه موجودات از اوست، به کار نمی‌رود و شوق از صفات سلبی اوست، زیرا او بسیط الحقیقه و کل الاشیاء است و هیچ نقصی ندارد تا آن که به تحصیل کمالی که آن نقص را جبران کند، مشتاق باشد، بلکه او چون تامّ و فوق تمام است، شایسته است دیگر موجودات مشتاق به او باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲/۱۶۶).

همواره بر نقش حبّ و عشق در آفرینش تأکید کرده و عشق را به عنوان بهانه آفرینش معرفی کرده است و این سخن ابوسعید ابوالخیر را که اگر عشق نبود نه آسمانی به وجود می‌آمد، نه زمینی و نه خشکی و نه دریایی، تصدیق می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۲۶۴).

### ۳.۵ ویژگی‌های فاعل بالعشق از نظر حکیمان قبل از حکیم الهی قمشه‌ای

از نظر حکیمان الهی چون فارابی، ابن سینا، ابن عربی و ملاصدرا مهمترین ویژگی فاعل بالعشق این است که او نسبت به فعلش علم حضوری دارد و این ویژگی آن را از انواع دیگر فاعل مانند فاعل بالعنایه که علم او از نوع ارتسامی است و دیدگاه حکمای مشاء در خصوص فاعلیت باری تعالی است، متمایز می‌کند. عشق فرع شناخت است و اگر شناخت نباشد عشقی وجود نخواهد داشت و هرکسی، بلکه هر چیزی عاشق زیباترین وجودی می‌شود که می‌شناسد و حضرت باری تعالی نیز از این قاعده که خودش آن را جعل کرده است، مستثنی نیست. چنانکه قبلاً اشاره شد: فارابی ابتهاج و سرور و لذت را محصول ادراک می‌داند و می‌گوید:

لذت، سرور و غبطه، ادراک امری بود که اجمل و ابهی از این موجودات بود به واسطه نوع ادراکی که اتمّ و اتقن بود؛ پس هرگاه موجود اول در نهایت اجملیت و ابهی و ازین بود پس ادراک او نسبت به ذات خود و از ذات خود ادراکی بود در نهایت اتقان و علم او به

جوهر خود بر اطلاق برترین علم‌ها بود؛ پس آن نوع لذتی که ذات موجود اول بدان ملتذ می‌شود، لذتی بود که ما کنه آن را درک نمی‌کنیم و به مقدار و اندازه بزرگی آن واقف نمی‌شویم. (فارابی، ۱۳۷۹: ۸۵)

بنابراین تفاوت واجب تعالی با ماسوی در این خصوص علیت ادراک برای عشق این است که برای ماسوی به خاطر نقص و فقر وجودی، همواره زیباتر و کامل‌تر از خودشان وجود دارد اما برای باری تعالی کاملتر و زیباتر از خود وجود ندارد و لذا او فقط عاشق جمال ذات خود می‌شود. شیخ اشراق در این زمینه می‌گوید: مبهج‌ترین وجود به ذات خودش حضرت حق تعالی است، چرا که او شدیدترین نوع ادراک را دارد و به دلیل این که بزرگترین مدرک را ادراک می‌کند، بزرگترین مدرک است، اوج درخشندگی و عظمت و جلال را دارد، او خیر، نور و جمال محض است. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱ / ۹۱).

غناي ذاتي فاعل بالعشق از ديگر ويژگي‌هايي است که می‌توان برای او استنباط کرد. حکیمان الهی طبق قاعده «العالی لا یلتفت الی السافل و لا یتکمل به» می‌گویند موجود عالی التفاتی به مادون خود ندارد و به وسیله آن کامل نمی‌شود. شیخ الرئیس ضمن ردّ قول متکلمان مبنی بر وجود انگیزه زائد بر ذات برای واجب تعالی، قول آنها را قبیح‌ترین اقوال معرفی می‌کند و می‌گوید: ... چه زشت است اینکه گفته می‌شود، موجودات عالی سعی می‌کند به خاطر موجودات مادون عملی انجام دهند زیرا این کار برای آنها بهتر است. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۴۳) چه زشت است اینکه گفته می‌شود موجود عالی سعی می‌کند به خاطر موجودات مادون عملی انجام دهند زیرا این کار برای آنها بهتر است. ابن سینا در ادامه هر گونه انگیزه زائد بر ذات را نفی می‌کند و بر زشتی قول کسانی که می‌گویند حق تعالی هر چیزی را به خاطر غرضی انجام می‌دهد و افعال او معلل به اغراض هستند. (همان: ۱۴۳) سخن عین القضاء همدانی در این زمینه جالب توجه است:

دریغا به جان مصطفی، ای شنونده این کلمات! که خلق پنداشته‌اند که انعام و محبت او با خلق از برای خلق است. نه از برای خلق نیست، بلکه از برای خود می‌کند که عاشق، چون عطایی دهد به معشوق و با وی لطفی کند، آن لطف نه با معشوق می‌کند که آن با عشق خود می‌کند. دریغا از دست این کلمه! تو پنداری که محبت خدا با مصطفی، از برای مصطفی است؟ این محبت او از بهر خود است (عین القضاء همدانی، ۱۳۸۶: ۲۱۷).

از دیدگاه حکمای پیشین وحدت فاعل و غایت از دیگر ویژگی‌هایی است که در خصوص فاعل بالعشق می‌توان به آن اشاره کرد؛ بلکه باید گفت در هیچ یک از انواع فاعل که حکیمان

بررسی مبانی نظری دیدگاه حکیم ... (محمدجواد دکامی و اکبر عرونی موفق) ۱۵۹

الهی در خصوص فاعلیت باری تعالی مطرح کرده‌اند، این مطلب به اندازه فاعلیت بالعشق وضوح ندارد. حکیمان الهی معتقدند که در افعال باری تعالی فاعل و غایت یکی است، این مطلب از اول بودن و آخر بودن او استنباط می‌شود «هو الاول و الآخر».

براهین و نصوصی که بر غایت بالذات بودن خداوند متعال و آخر بودن او دلالت می‌کند، همه نشانه آن است که نفی تعلیل به غرض از فعل الهی که در عبارات اهل حکمت آمده و نفی اوصاف از ذات الهی که از بیان امام علی (ع) نقل شده همگی ناظر به غرض زائد و اوصاف زائد بر ذات است؛ اگر خداوند در فاعلیت خود تام است، فاعلیت او زائد بر ذات او نمی‌تواند باشد و تام بودن در فاعلیت، نفی اصل غرض و غایت را نسبت به او اثبات نمی‌کند، بلکه غایت نیز عین ذات او می‌باشد، همان‌گونه که مبدأ صدور عالم است، غایت و غرض ایجاد عالم نیز می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۳۴۵)

صدرالمتألهین در تبیین بیشتر این مطلب می‌گوید: پس واجب تعالی اشیاء را اراده می‌کند نه به خاطر ذوات آنها، بلکه از آن حیث که از او صادر می‌شوند پس غایت او از ایجاد این عالم ذات مقدس اوست نه افعال او و هر آنچه فاعلیتیش به این صورت باشد هم فاعل است و هم غایت برای آن شیء (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/۲۶۳).

#### ۴.۵ عدم تعارض بین عشق الهی به ما سوی و قاعده‌العالی لایلتفت الی السافل

یکی از ویژگی‌های که در آیات نورانی قرآن کریم و روایات مأثوره از معصومین (ع) برای حضرت باری تعالی ذکر شده است و حکیمان الهی همواره بر آن تأکید دارند این است که او نسبت به مخلوقاتش حب و عشق دارد؛ چنانکه در سوره مبارکه مائده آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...» (مائده/۵۴) و در حدیث قدسی آمده است: «مَنْ عَشَقَنِي عَشَقْتُهُ...» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ۵۶۹). سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که آیا این حب و عشق حق تعالی به مخلوقاتش با غنای ذاتی او و قاعده «العالی لا یلتفت الی السافل» منافات ندارد؟ پاسخ حکیمان الهی به این سؤال این است که توجه و التفاتی موجب نقص است که بالذات باشد نه بالعرض «...المراد من الاراده و الالتفات المنفیین عن العالی بالقیاس الی السافل هو ما یکون بالذات لا بالعرض». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۵) صدرالدین شیرازی در اسفار حکایتی از ابو سعید ابوالخیر نقل می‌کند که در آن از او در باره معنی آیه یحِبُّهُمْ و یُحِبُّونَهُ سؤال می‌پرسند و او در جواب می‌گوید: «الحق یحِبُّهُمْ

لأنه لا يحبّ إلا نفسه، فليس في الوجود الا هو و ماسواه من صنعه و الصانع اذا مدحَ صنعهَ مدحَ نفسه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲/ ۲۶۴).

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که اگر واجب تعالی مفعول خود را دوست دارد و آن را اراده می‌کند از آن جهت است که مفعول اثری از آثار و رشحه‌ای از رشحات فیض اوست و لازم نمی‌آید که وجود آن چیز برای ذات حق تعالی بهجت و خیر باشد بلکه بهجت او به آن چیز به سبب آن چیزی است که محبوب و معشوق بالذات اوست و آن چیز ذات متعالی اوست که تمام کمالات و جمالات رشحه و فیض جمال آن است؛ بنابراین از حبّ و عشق باری تعالی به ماسوی لازم نمی‌آید که ذات مقدس او به وسیله غیر استکمال یابد؛ زیرا محبوب و مراد حقیقتاً نفس ذات اوست نه ماسوای او. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۶) و بنا بر قاعده «من احبّ شیئا احبّ آثاره» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۷۶) هرکس چیزی را دوست داشته باشد، به یقین تمام چیزهایی را که مستند به اوست و از او صادر شده است، دوست خواهد داشت؛ بدین- ترتیب ذات باری تعالی چون نسبت به خود عشق و ابتهاج دارد، محبّ مخلوقاتش نیز می‌باشد. توضیح مطلب اینکه: هر موجودی که از واجب الوجود صادر می‌گردد، وجود فی نفسه او یعنی وجود منسوب به او عین وجود و صدور از واجب الوجود است بدون هیچ‌گونه اختلاف و مغایرتی مابین آن دو وجود؛ پس کلیه موجودات بر اساس قُرب و بُعد آنها نسبت به جمال اتمّ الهی و بارگاه با عظمت و جلا ربوبی، محبوب ذات مقدس اویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۲۷).

## ۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که حکیم مهدی الهی قمشه‌ای نخستین کسی است که از اصطلاح فاعلیت بالعشق جهت تبیین فاعلیت و خالقیت حضرت واجب تعالی استفاده کرده است، اما سابقه بحث از عشق خدای متعال به ذات خود به دوران باستان برمی‌گردد، افلاطون، ارسطو و برخی دیگر از حکمای یونان نیز به آن اشاره کرده‌اند. در جهان اسلام عرفا، فلاسفه و متکلمان مسأله فاعلیت حق تعالی و چگونگی آن را با توجه به مبانی پذیرفته شده در مکاتب خود مورد توجه قرار داده و هر یک سعی در تبیین آن داشته‌اند. ولی علی‌رغم این اختلافات که باعث شده یکی خداوند را فاعل بالقصد و الاراده و دیگری فاعل بالعنايه و... بدانند، همگی در فاعل بالعشق دانستن خداوند متعال مشترکند. از نظر این حکیمان منشأ عشق ادراک است و هر اندازه که مدرک ابهی و اجمل باشد، عشق و ابتهاج به آن بیشتر است و چون

بررسی مبانی نظری دیدگاه حکیم ... (محمدجواد دکامی و اکبر عرونی موفق) ۱۶۱

ذات باری تعالی در بالاترین مرتبه جمال و بهاء قرار دارد و او ذاتاً هم مدرک است و هم مدرک؛ بالاترین مرتبه عشق و ابتهاج را به ذات خود دارد. خدای تعالی عاشق ذات خویش است و فاعل بالحب است و حب ذات مستلزم آن است که آثار ذات نیز محبوب باشد. از نظر عارفان الهی چون ابن عربی و پیروان و شارحان او حرکتی که در این عالم ایجاد شده و باعث گردیده تا نظام عالم هستی بوجود آید، برخاسته از عشق است.

### کتابنامه

آریان‌فر، مهدی و نقی زاده حسن (۱۳۹۸)، «بررسی و نقد سند و متن حدیث کنز مخفی»، فصل‌نامه علوم حدیث، شماره ۶۱، ص ۱۷۱-۱۸۳.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.

ابن سینا، حسین (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.

ابن سینا، حسین (۱۳۸۳)، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

ابن سینا، حسین (۱۳۹۲)، *الاشارات و تنبیها*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

ابن سینا، حسین (۱۴۰۰)، *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.

ابن منظور (۱۴۰۸ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ارسطو، (۱۳۸۵)، *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.

اسماعیلی نیا فاطمه، سلطانی کوهبنانی حسن (۱۳۹۶)، *بررسی رابطه عشق و آفرینش در کشف الاسرار و عده الابرار* میبدی. فصل‌نامه علمی عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۳۰، ص ۳۲-۴۳

افلاطون (۱۳۵۱)، *تیمائوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.

الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۶۳)، *حکمت الهی عام و خاص*، تهران: اسلامی.

تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.

التهانوی، محمد علی بن علی (۱۹۶۷م). *کشف اصطلاحات الفنون*، چاپ دوم، لبنان: مکتبه لبنان ناشرون.

جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۸۳)، *اشعه اللمعات*، تصحیح هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، *رحیق مختوم*، بخش چهارم از، قم: اسرا.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵)، *هزار و یک نکته*، چاپ پنجم، تهران: رجاء.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۲)، *خیرالاثر در رد جبر و قدر*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۶۲ حکمت معاصر، سال ۱۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

- حلی، حسن (۱۳۷۰)، *کشف المراد*، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی چاپ ۶، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
- خمینی، روح الله (۱۳۶۸)، *چهل حدیث*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۳)، *مصباح الهدایه الی الخلفه و الولایه*، با مقدمه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رازی، نجم‌الدین دایه و دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۵۶)، *شرح حدیث کنت کنزاً مخفیاً، جاویدان*، خرد، شماره ۳، ص ۲۸-۳۳.
- دکامی، محمد جواد (۱۳۸۴)، *صانع (دمیورژ) در اندیشه افلاطون، فصلنامه آینه معرفت*، شماره ۷، ص ۱-۱۶ ژیلسون، اتین (۱۳۷۰)، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، تهران: علمی-فرهنگی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۴)، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: حقیقت.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۲)، *شرح الاسماء الحسنی*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲ و ۳، تصحیح و مقدمه هنری کرین، چاپ ۲، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳)، *حکمه الاشراق*، تصحیح هنری کرین، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۸). *آفرینش بر اساس عشق و قاعده الواحد از دیدگاه ابن عربی. پژوهش‌های فلسفی کلامی*، شماره ۴۰، ص ۸۳-۱۰۸.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، *شرح حکمه الاشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، *شواهد الربوبیه*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران: سروش.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶)، *نهایه الحکمه*، قم: جامعه مدرسین.
- عراقی، فخرالدین (۱۳۷۱)، *لمعات*، تصحیح، محمد خواجه‌ای، ج دوم، تهران: مولی.
- عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد (بی تا)، *المواقف*، بیروت: عالم الکتب.
- عین‌القضاة همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶)، *تمهیدات*، به تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- غزالی، محمد (بی تا)، *احیاء علوم‌الدین*، اشرف شیخ عبدالعزیز سیروان، چاپ سوم، بیروت: دار القلم.



بررسی مبانی نظری دیدگاه حکیم ... (محمدجواد دکامی و اکبر عروتنی موفق) ۱۶۳

فارابی، ابونصر (۱۳۷۹)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

فورلی، دیوید (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه راتاج*، ترجمه علی معظمی، تهران: نشر چشمه.

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران: سروش.

گاتری، دبلیو. کی. سی (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴)، *بحار الأنوار*، بیروت: موسسه الوفاء.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۵۷)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد الین نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر

نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۱)، *اللمعات العرشیه*، تحقیق علی اوجبی، کرج: عهد.

نوسباوم، مارتا (۱۳۷۴)، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: طرح نو.