

میزان تاثیر مکتب عرفانی ابن عربی بر اندیشه فلسفی صدرالمتألهین در مباحث اسما و صفات حق تعالی

علی اعلائی بنایی^۱

چکیده

در این مقاله اثبات شده است که صدرالمتألهین در موارد فراوانی از مباحث اسما و صفات الهی از مکتب عرفانی ابن عربی الهام گرفته و گاهی نیز عین عبارت آنها را بی هیچ یادی از منبع آن آورده؛ گویی خود، عبارت پرداز آن بوده است. او با الهام از گفتار عرفا باور دارد که ذات حق تعالی ذات بی تعین، و اسمای الهی، تعینات آن ذات در مراتب ظهور، و انسان نیز خلیفه الله و مظهر اسم جامع «الله» است. وی همچنین نظریه عرفانی اعیان ثابته و تقسیم عرفانی اسمای الهی را از نظر احاطه و عدم احاطه می پذیرد. به باور او از میان اقوال هشت گانه در مسئله علم پیشین حق تعالی به اشیا نیز تنها قول عرفا قابل پذیرش است. وی در مسئله کلام الهی از ابن عربی الهام گرفته است، ولی در دیگر مباحث اسما و صفات الهی، بیش از همه از محقق قیصری تأثیر پذیرفته است.

واژگان کلیدی: اسما و صفات الهی، عرفان نظری، حکمت متعالیه، تجلی، اعیان ثابته، ابن عربی، صدرالمتألهین.

۱. سطح چهار حوزه، مدرس علوم عقلی حوزه علمیه قم و عضو گروه فلسفه، عرفان و کلام مجمع عالی حکمت اسلامی
aalaey@yahoo.com

طرح مسئله

بحث از اسمای الهی و شناخت ویژگی‌های آن، از مباحث بسیار مهم در عرفان نظری و حکمت متعالیه است و به گفته صدرالمتألهین، علم اسمای الهی، علمی شریف، ولی مشکل و راه آن باریک و دقیق است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۰). او همچنین شناخت حقیقت اسما و صفات الهی را با افکار فلسفی و آگاه شدن از اصطلاحات حکما ممکن نمی‌داند؛ زیرا این اصطلاحات، جز حجاب برای عقل و تاریکی برای دل نتیجه‌ای به بار نمی‌آورد. از این رو، اگر کسی بخواهد به شناخت این حقایق باریابد، باید روح انسانی خود را از قید و بند این علوم متعارف برهاند و با قدم کشف و شهود گام بردارد (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۳۳).

از دیدگاه وی، عالم اسمای الهی، عالمی بسیار گسترده است که نسخه برتر همه موجودات عالم امکان در آن وجود دارد. به همین دلیل، اگر کسی به علم اسما آگاه نباشد، نمی‌تواند علم ذاتی حق تعالی را به همه موجودات اثبات کند (همو، ۱۳۶۰، ص ۴۲؛ ۱۳۶۰ الف، ص ۳۳۰).

حال با توجه به تمایلی که صدرالمتألهین در آثار خود به کشف و شهود نشان می‌دهد، جای این پرسش است که: آیا وی در مباحث اسما و صفات الهی از اندیشه عرفا اثرپذیرفته است؟ به بیان دقیق‌تر، آیا به صورت موردی می‌توان ثابت کرد صدرالمتألهین، از مکتب عرفانی ابن عربی و گزارش‌های عرفانی صاحبان این مکتب در تبیین این مباحث بهره برده است یا خیر؟ در مباحث آینده تا حدودی روشن خواهد شد این مکتب عرفانی، در اندیشه صدرالمتألهین اثر گذاشته است؛ به گونه‌ای که گاه عین عبارت عرفا را بی‌هیچ یادی از منبع آن می‌آورد؛ گویی خود، عبارت‌پرداز آن بوده است. این ادعا به صورت موردی در مباحث آینده اثبات خواهد شد.

بحث اسمای الهی در عرفان نظری

برای روشن شدن میزان تأثیر دیدگاه مکتب محیی‌الدینی بر صدرالمتألهین، لازم است دیدگاه عرفای این مکتب در مباحث اسما و صفات الهی آورده شود. در دیدگاه این عرفا، ذات حق تعالی در پرتو علم به خود، به صفات اندماجی خود در مقام تعین اول نیز علم می‌یابد و سپس آنها را با حرکت حبی ایجاد می‌کند، ولی چون در آن مقام (تعین اول) هیچ کثرتی نیست و قابل برای قبول فیض وجود ندارد، رحمت ذاتی حق تعالی که همان ظهور و پیدایی اوست، بر خفا و بطون سبقت می‌گیرد و آن قابل را ایجاد می‌کند. بدین طریق، تعین ثانی ایجاد می‌شود و اسما در آن جلوه می‌کنند (فنازی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۱-۲۰۲).

اسم به معنای عرفانی آن، همان ذات با صفتی خاص است. این صفت خاص، اضافه‌ای اشراقی است که مستلزم نوعی تنزل از مقام ذات است. با این بیان روشن می‌شود مراد از اسم در اینجا، اسم‌های لفظی نیست و اسمای لفظی در حقیقت، اسماء الاسماء هستند. این مطلب، رمزگشای بحث عینیت اسم با مسما در عرفان نظری به شمار می‌رود (صدرالدین قونوی، ۱۳۶۲، ص ۵۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴).

تنها در مرحله تعین ثانی است که اسمای حق تعالی از یکدیگر امتیاز - نسبی و نه حقیقی - می‌یابند و بحث اسما در عرفان اسلامی شکل می‌گیرد. به گفته قیصری، اسمای الهی به اعتباری به سلبی و ثبوتی، به اعتبار دیگر به جمال و جلال، به اعتبار دیگر به اسمای ذات، صفات و افعال و به اعتبار دیگر به اول، آخر، ظاهر و باطن و در اعتبار نهایی به ائمه سبعة (حی، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم) تقسیم می‌شوند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳-۴۵).

در این دیدگاه، اسمای الهی از نظر احاطه و عدم آن به صورت کلی و جزئی (به معنای عرفانی آن) در طول هم چپش یافته‌اند؛ به گونه‌ای که هر اسم کلی، اسمای جزئی تحت خود را به صورت اندماجی در خود داراست و نیز در همه آنها سریان و ظهور دارد (همان، ص ۱۱۷ و ۴۴-۴۵). در عرفان نظری هریک از اسمای محیط و محاط، جایگاه ویژه و ثابتی دارند که ابن‌ترکه از آن به «توقیفیت اسمای الهی» یاد کرده است (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲۰؛ ۱۳۶۰، ص ۱۲۱، ۱۷۹ و ۱۸۸).

به باور عرفا، نخستین و کلی‌ترین اسمی که در سرسلسله تعین ثانی قرار می‌گیرد و

همه اسما، حتی اسمای هفت‌گانه یا چهارگانه از آن سرچشمه می‌گیرند، اسم جامع «الله» است. در حقیقت به باور محقق جندی، اسم «الله» همان توجه ایجادی و تعین مبدئیت است که قرار است همه اشیا و کثرات با آن ایجاد شوند (جندی، ۱۳۸۱، ص ۵۶). به همین دلیل، به مقام واحدیت در تعین ثانی «مرتبه الوهیت» نیز می‌گویند (همان، ص ۳۵۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳؛ فناری، ۱۳۸۴، ص ۹۳؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۹).

فناری، شارح مفتاح الغیب قونوی، برای تبیین چگونگی پیدایش تفصیلات و اسمای جزئی، از اصطلاح «نکاح اسمایی» استفاده کرده است (فناری، ۱۳۸۴، ص ۲۴۶). او و برخی از شارحان آثار ابن عربی بر این باورند که هرکدام از اسمای جزئی، ترکیب ویژه‌ای دارند که دربردارنده سهم‌های خاص و متفاوتی از اسمای مختلف‌اند. برای نمونه، چه بسا در یک اسم جزئی، سهم اسم مرید بیش از سهم اسم علیم در تشکیل آن باشد و... این واقعیت، یعنی ترکیب اسماء با نسبت‌های مختلف برای تشکیل اسمی جزئی، نکاح اسمایی خوانده شده است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۶-۶۴؛ فناری، ۱۳۸۴، ص ۳۸۰ و ۲۴۶).

عرفا در بحثی دیگر، از لوازم اسمای الهی با عنوان «اعیان ثابته» یاد می‌کنند. اعیان ثابته همان صور و ماهیات کثرات تفصیلی است که در تعین ثانی، معلوم حق قرار می‌گیرند. به گفته قیصری، اعیان ثابته تنها صور علمی اعیان خارجی در صقع ربوبی‌اند؛ از این رو، در خارج، موجود نیستند تا مجعول خوانده شوند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۴-۶۵). در حقیقت اعیان ثابته، مظاهر اسمای الهی‌اند؛ بدین معنا که هر اسمی برای خود، مظهر خاصی دارد و در شکل مظهري پیدا می‌شود. این مظهر، همان عین ثابت یا ماهیت خاص مربوط به آن اسم است. بنابراین، ارتباط اسما با اعیان، ارتباط ظاهر و مظهر است و مظاهر اسما در صقع ربوبی (تعین ثانی)، اعیان ثابته و در عالم خلق، اعیان خارجی نامیده می‌شود.

در دیدگاه عرفانی می‌گویند: علم حق تعالی، به وجهی، از استعدادها و اقتضائات اعیان ثابته تبعیت می‌کند. از این رو، اراده حق تعالی نیز درباره هر موجودی، بر اساس اقتضای عین ثابت او تعلق می‌گیرد. این نظریه در دیدگاه ابن عربی و شارحان مکتب عرفانی وی به «تبعیت علم از معلوم» به معنای عرفانی آن شهرت دارد (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۱۶، ۱۸ و ۴۶؛ ۱۳۷۰، ص ۳۹، ۱۱۸ و ۱۳۰؛ صدرالدین قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۱۸ و ۲۳۴؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۴۷۱ و ۵۰۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰، ۱۳، ۶۶ و ۷۴۹؛ آملی، ۱۳۶۷، ص ۵۳، ۵۴ و ۸۰؛ ۱۳۶۸، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ ۱۸۷؛ فناری، ۱۳۸۴، ص ۵۳۷ و ۵۹۴؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳).

اسمای الهی از منظر صدرالمتألهین و تأثیر دیدگاه عرفانی بر وی

یکی از مواردی که نشان می‌دهد صدرالمتألهین در مباحث اسما از ابن عربی و شارحان آثار وی تأثیر پذیرفته، این است که وی در مشهد سوم از مفتاح هفتم کتاب شریف مفاتیح الغیب (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۲۷-۳۳۲) عین عبارتهای محقق قیصری را در فصل دوم از مقدمه شرح فصوص (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳-۵۱) آورده است، بی‌آنکه به نقل این عبارات از قیصری اشاره‌ای کرده باشد و این نشان می‌دهد وی همه گفتار قیصری را در این باره پذیرفته است.

ایشان همانند دیدگاه عرفانی برای حق تعالی بر اساس آیه (کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنِ) (الرحمن ۵۵، ۲۹) از ازل تا ابد، شئون و تجلیاتی قائل است که بر پایه آن، اسما و صفات حقیقی، اضافی و سلبی حق تعالی شکل می‌گیرند. همه این اسما و صفات، حتی صفات سلبی نیز بهره‌ای از واقعیت دارند؛ زیرا شمول دایره وجود به حدی است که همه اشیا و حتی مفهوم عدم و مفاهیم سلبی را نیز در برمی‌گیرد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۲۷).

صدرالمتألهین همچون همه عرفا باور دارد اسمای الهی، همان تعینات ذات احدی حق تعالی در مراتب ظهور هستند؛ بدین بیان که اگر ذات حق تعالی به اعتبار صفت خاص یا تجلی ویژه‌ای از تجلیات ذاتی و افعالی لحاظ شود، اسمی از اسمای الهی خوانده می‌شود. با این ترتیب اسمای لفظی حق تعالی، نه اسماء الله، بلکه اسماء الأسماء خواهند بود. بنابراین، روشن می‌شود مراد از اختلاف در بحث عینیت اسم با مسمّا، نه عینیت اسماء الأسماء، بلکه عینیت اسماء الله با ذات است؛ زیرا بدیهی است که اگر اسمای لفظی اراده شود، هیچ شک و اختلافی در مغایرت این اسما با ذات نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۲۷-۳۲۸؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳-۴۴؛ همچنین ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶ و ۶۸۳؛ قونوی، ۱۳۷۵، ص ۷۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴ و ۹۱۸؛ فناری، ۱۳۸۴، ص ۲۷۹ و ۲۸۷).

ایشان در ادامه با الهام از گفتار عرفا، ذات احدی حق تعالی را ذات بی‌تعین معرفی می‌کند که اسم جامع «الله»، نخستین و کلی‌ترین اسم این مسماست؛ به گونه‌ای که در مقام الوهیت و سرسلسله تعین ثانی قرار می‌گیرد و همه اسمای الهی از آن سرچشمه می‌گیرند. او اسمای الهی را نخستین کثرتی می‌داند که از ذات سرچشمه گرفته، برزخ میان ذات و

مظاهر خلقی به شمار می‌رود. به باور وی، ذات حق تعالی به‌حسب مراتب واحدیت و ربوبیت، صفات متقابلی همانند رحمت و غضب، لطف و قهر و... را اقتضا می‌کند که همه آنها را دو صفت جلال و جمال خداوند دربرمی‌گیرد. البته به گفته قیصری، هر صفت جلالی دارای ویژگی جمال، و هر صفت جمالی نیز واجد ویژگی جلال است. باید گفت صدرالمتألهین در این گفتار، به عبارات قیصری ناظر است و از وی تأثیر پذیرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۲۹-۳۳۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳-۴۴). او همچنین انسان را خلیفه الله و مظهر اسم جامع «الله» دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۱ و ۱۸۰ و ۱۸۳؛ ۱۳۶۰، ص ۴۲) که با دیدگاه ابن عربی و همه شارحان آثار وی هم‌راستاست. (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۸؛ جندی، ۱۳۸۱، ص ۸۰-۳۹۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۴؛ آملی، ۱۳۶۸ الف، ص ۶۸۸؛ فناری، ۱۳۸۴، ص ۲۹۱).

صدرالمتألهین همچنین به تقسیم عرفانی اسمای الهی از نظر احاطه و عدم احاطه اشاره می‌کند و هفت اسم محیط بر دیگر اسمای الهی، یعنی حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام را به تبعیت از عرفا «ائمه سبعة» می‌نامد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۳۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴؛ همچنین ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۱؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۵؛ فناری، ۱۳۸۴، ص ۳۲۴ و ۶۰۴).

ایشان سپس با الهام از گفتار قیصری، به لوازم اسمای الهی، یعنی اعیان ثابت‌ه اشاره می‌کند و می‌گوید: اعیان ثابت‌ه یا همان صور علمی کثرات تفصیلی، در تعین ثانی، معلوم حق قرار می‌گیرند. این اعیان در صقع ربوبی و داخل در اسم الباطن حق تعالی ثبوت دارند و پس از ایجاد حق تعالی، در خارج وجود خواهند یافت. از این‌رو، در خارج، موجود نیستند تا مجعول خوانده شوند. این دیدگاه همانند قول معتزله نیست که معدوم ممکن را پیش از وجود، ثابت می‌دانند؛ زیرا در این دیدگاه، اعیان ثابت‌ه پیش از وجود خارجی خود، به وجود اسما و صفات و بلکه به خود وجود حق تعالی موجودند و مجعول نبودن آنها در این مقام نیز، تابع مجعول نبودن وجود حق تعالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۴-۶۵). به گفته جامی، نامجعول بودن اعیان ثابت‌ه از مسائل اتفافی و اجماعی همه اهل معرفت است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۶).

صدرالمتألهین به مناسبت بحث از اعیان ثابت‌ه، نظریه عرفانی «تبعیت علم از معلوم» را

مطرح می‌کند و متأثر از گفتار محقق قیصری، هم این نظریه و هم دیدگاه تبعیت معلوم را از علم می‌پذیرد. او دلیل صحت هر دو را همانند عرفا، اختلاف جهت آنها می‌داند؛ زیرا اگر ثبوت فی نفسه اعیان ثابتة (معلوم) را غیر از وجودشان در علم الهی (علم) بدانیم، همان‌گونه که ماهیت هر چیزی تغایر عقلی از وجودش دارد، در این صورت می‌توان گفت علم تابع معلوم است و از سوی دیگر، وجود اعیان ثابتة در علم احدی حق تعالی بر وجود خارجی آنها تقدّم دارد و بنابراین می‌توان گفت معلوم تابع علم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰، ۶۴-۶۵ و ۴۲۲-۴۲۳).

عینیت صفات با ذات

بحث عینیت صفات با ذات حق تعالی، بحثی کلامی - فلسفی - عرفانی به شمار می‌رود که هر گروه دیدگاه متفاوتی در این زمینه ارائه داده است. به گزارش صدرالمتألهین، معتزله و برخی از حکما به نفی صفات از ذات فتوا داده‌اند که جز تعطیل عقول از شناخت خداوند حاصلی ندارد. اشاعره نیز به صفات متعدد و زاید بر ذات، یعنی قدمای ثمانیه معتقد شده‌اند که این نیز باطل و شرک محض است. از این میان، صدرالمتألهین قول عرفا و محققان از حکما را پذیرفته و آنها را آشنا به علم ربوبی خوانده است. گفتنی است آنها به عینیت صفات با ذات رأی داده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۳۳-۳۳۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۴-۵۵؛ فناری، ۱۳۸۴، ص ۲۱۶).

البته روشن است که معنای عینیت صفات حق تعالی با ذات، این نیست که مفاهیم این صفات به معنا و مفهوم واحدی برمی‌گردد؛ زیرا در این صورت همه این مفاهیم مترادف و هم‌معنا می‌شدند، بلکه این صفات، تنها در وجود و به حمل شایع با ذات متحدند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۴۵). بنابراین، از منظر صدرالمتألهین اسما و صفات حق تعالی به حسب وجود، متحد با ذات، و از جهت مفهوم، متغایر با آن است (همان، ج ۶، ص ۱۴۸؛ همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۳۳۲)؛ بدین بیان که وجود حق تعالی در مرتبه ذات، به گونه‌ای است که با قطع نظر از انضمام یا اعتبار امر بیرون از ذات، منشأ انتزاع و مصداق حمل مفاهیم این صفات است. این ویژگی در حمل‌هایی نظیر حمل سفیدی بر جسم وجود ندارد؛ زیرا این حمل به اعتبار امری بیرون از ذات جسم، یعنی سفیدی نیاز دارد. با این تحلیل، نظریه عینیت تنها در وجود و هویت پذیرفته است؛ زیرا بدیهی است که این نظریه در مفاهیم مختلف این صفات نمی‌تواند درست باشد.

البته در عرفان نظری از تغایر صفات با ذات نیز سخن گفته شده است که در ظاهر با گفتار حکما سازگاری ندارد، ولی با این همه، به باور صدرالمتألهین میان دیدگاه فلسفی عینیت صفات با ذات، و دیدگاه عرفانی مغایرت صفات با ذات، منافاتی وجود ندارد؛ زیرا مراد عرفا در اینجا، تغایر عقلی و مفهومی این صفات با ذات است. از این رو، عرفا نیز همانند حکما، عینیت وجودی صفات با ذات، و تغایر مفهومی آنها را پذیرفته‌اند. سخن وی را می‌توان با مراجعه به آثار قیصری تأیید کرد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۴-۵۵). به گفته صدرالمتألهین، در هر دو دیدگاه فلسفی و عرفانی، همه این صفات، در عین حال که کثرت عقلی و مفهومی دارند، به نحو بساطت در ذات احدی حق تعالی مُندمج‌اند. البته این کثرت مفهومی نیز در بیرون از ذهن و عقل ما وجود خارجی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۱۵-۳۱۷). البته باید اذعان داشت هرچند اصل دیدگاه عینیت صفات با ذات یکی از اصول اعتقادی تفکر شیعی است، صدرالمتألهین در شیوه بیان و طرح مسئله و ارائه راهکار از قیصری متأثر شده است؛ زیرا بر پایه شباهت‌هایی که میان گفتار صدرالمتألهین و قیصری وجود دارد، می‌توان ادعا کرد وی در بیان این مطالب و ارائه راه‌حل برای رفع تنافی میان گفتار حکما و عرفا، تنها از عبارات قیصری در شرح فصوص الحکم (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۴-۵۵) تأثیر پذیرفته است؛ زیرا در کلمات دیگران راه‌حلی برای رفع این تعارض ارائه نشده است.

همگرایی عرفان و حکمت متعالیه در نظریه علم پیشین الهی

مسئله علم به عنوان یکی از اسمای الهی و به‌ویژه علم ذاتی حق تعالی به تفصیل اشیا یا همان علم پیش از ایجاد به موجودات، از مسائل بسیار مهم و اختلافی میان متکلمان، فیلسوفان و عارفان به شمار می‌رود.

به باور صدرالمتألهین، تبیین چگونگی علم تفصیلی حق تعالی به اشیا، پیش از ایجاد، به‌گونه‌ای که محذوری در پی نداشته باشد، از دشوارترین مسائل فلسفی است و کمتر کسی است که در این زمینه قدم نهاده و گرفتار لغزش و اشتباه نشده باشد. حتی بوعلی با همه مهارت و ذکاوت ذهن و شیخ اشراق با آن صفای ذهن و ریاضت فراوان و دیگر فیلسوفان بزرگ، از اشتباه در امان نبوده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۹۰).

او از میان اقوال هشت‌گانه در این مسئله، تنها دیدگاهی را که در حقیقت همان قول عرفاست، قابل پذیرش دانسته است؛ زیرا مشایبان معتقدند علم پیش از ایجاد در حق

تعالی با صور ارتسامی اشیا که همانند اعراض به ذات قائم‌اند، توجیه می‌شود. لازمه این دیدگاه آن است که ذات واجب تعالی از کمال علم خالی باشد که امری محال است. اشراقیان نیز علم واجب را به اشیا، خود همان اشیا در مرتبه خود می‌دانند؛ بدین بیان که جهان هستی دفتر حق تعالی است و ذات هر موجودی پیش او حاضر است؛ چنان‌که نفس به صور ذهنیه خود، علم حضوری دارد. صدرالمتألهین می‌گوید این نظریه، علم پس از ایجاد، یعنی علم فعلی حق تعالی را تبیین می‌کند، نه علم ذاتی او را به موجودات که پیش از آنها وجود دارد.

معتزله نیز معتقدند ممکنات پیش از وجود، یعنی در حال عدم، ثبوت خارجی دارند و علم خداوند به همان ثابتات ازلیه تعلق گرفته است. این قول در جای خودش ابطال و گفته شده است که میان وجود و ثبوت و میان عدم و نفی، تساوق برقرار است؛ یعنی هیچ‌گاه معدوم نمی‌تواند ثابت باشد.

نظریه افلاطون نیز پذیرفته نیست؛ زیرا وی علم الهی را با ارباب انواع و مُثُل عقلیه توجیه می‌کند و بر این باور است که هر موجودی پیش از اینکه وجود مادی پیدا کند، وجود مجردش حاصل بوده، علم حق تعالی به آن مُثُل تعلق گرفته است و آنها دفتر علمی حق‌اند. صدرالمتألهین ضمن اینکه مُثُل عقلیه را قبول دارد، این توجیه را نمی‌پسندد؛ زیرا خود مُثُل، موجودات امکانی و آفریده حواری و اگر هم دفتر علمی حق تعالی هستند، از این نظر است که علم فعلی حق تعالی به‌شمار می‌روند و به‌یقین چنین علمی عین ذات نخواهد بود.

فروریوس نیز از راه اتحاد عاقل با معقول درصدد توجیه مسئله برآمده است. گرچه اصل نظریه اتحاد عاقل و معقول در حکمت متعالیه پذیرفته شده است، این مسئله نمی‌تواند توجیه‌کننده علم واجب به اشیا در حال عدم آنها باشد.

صدرالمتألهین سخن متأخران را نیز نمی‌پذیرد؛ زیرا آنها معتقدند واجب تعالی به ذات خودش علم تفصیلی دارد و همین علم تفصیلی به ذات، علم اجمالی به ماعداست؛ زیرا علم به علت، بطور اجمالی علم به معلول است. پاسخ این قول آن است که سخن در علم تفصیلی حق تعالی به ماعداست، نه علم اجمالی (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۷۶-۲۸۰).

در عرفان نظری نیز علم پیشین الهی با اعیان ثابته توجیه شده است که ظاهر سخن آنها به گفتار معتزله می‌ماند.

صدرالمتألهین در پایان، نظریه خود را مطرح می‌کند. در این نظریه، ذات باری تعالی به ماعدا علم حضوری دارد؛ بدین بیان که حق تعالی به ذات خودش عالم است و علم به ذات که عین ذات است، علم اجمالی به ماعداست؛ زیرا ذات حق تعالی چون علت و مبدأ همه اشیاست، همه آنها را در ذات بسیط خود داراست و به همین دلیل، با شهود ذات خود، همه اشیا را همان‌گونه که هستند شهود خواهد کرد. بنابراین، در عین علم اجمالی به ماعدا، کشف تفصیلی از ماعدا هم دارد. به نظر وی علم پیشین خداوند به وجود اشیا عین وجود آنها در مرتبه ذات است (همان، ج ۶، ص ۱۷۶ تا ۲۸۰؛ ۱۳۶۰ الف، ص ۳۹).

بی‌شک صدرالمتألهین در این نظریه خود، از سخنان عرفا بسیار بهره برده و در تأیید آن برخی عبارات آنها را نقل کرده است (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۸۶-۲۹۰). البته وی ظاهر کلمات عرفا را نیز با نظریه معتزله همسو می‌داند؛ زیرا عرفا نیز در ظاهر به ثبوت علمی اشیا پیش از وجود فتوا داده‌اند که از آن به «اعیان ثابته» یاد می‌کنند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۲۲) و بدیهی است ثبوت منفک از وجود - چه ثبوت عینی و چه ثبوت علمی - برای هیچ شیئی پذیرفته نیست؛ همچنان‌که فناری نیز از قول صدرالدین قونوی، بطلان نظریه معتزله را یادآور شده است (فناری، ۱۳۸۴، ص ۱۸۶).

صدرالمتألهین هرچند ظاهر قول عرفا را باطل می‌داند، با تحقیقات ارزشمند و مکاشفات دقیقی که وی از عرفا دیده و آنها را با الهامات درونی خود مطابق یافته است، با حسن ظن تمام، سخن آنها را توجیه کرده و آن را در نهایت استواری دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۸۲-۱۸۳).

او سپس با نقل چندین عبارت از ابن عربی در فتوحات مکیه (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۷) و فصوص الحکم (همو، ۱۳۷۰، ص ۱۳۰) که به ثبوت اعیان ثابته در حال عدم و پیش از وجود خارجی آنها دلالت دارد، راهکار برون‌رفت از این مشکل را ارائه تبیین صحیح از نظریه عرفا دانسته است. وی معتقد است آنچه برهان بر استحاله آن اقامه شده، ثبوت ماهیت در حال انفکاک از مطلق وجود است (قول معتزله)، ولی اگر ماهیتی پیش از وجود ویژه و تفصیلی خود، در مرتبه‌ای برتر ثبوت یابد، محال نیست. وی سخن اهل معرفت را به صورت دوم حمل می‌کند؛ زیرا اینکه عرفا می‌گویند اعیان ثابته در حال عدم، اقتضائاتی دارند، مراد از عدم آنها، عدم مضاف و نسبی است، نه عدم مطلق؛ یعنی اعیان ثابته در این مرتبه، هنوز وجود ویژه نیافته و در خارج ایجاد نشده‌اند، ولی در صقع ربوبی

و به وجود حق تعالی موجودند؛ چراکه این اعیان از لوازم اسمای الهی‌اند و همه اسمای الهی نیز به وجود واحد بسیط حق تعالی موجودند. بنابراین، در دیدگاه عرفا وجودی که از اعیان ثابت سلب می‌شود، وجود کونی و خلقی آنهاست، نه مطلق وجود آنها؛ زیرا همه اشیا به جز وجود طبیعی، مثالی و عقلی خود، در صُقع ربوبی نیز وجود اسمایی دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۸۷). صدرالمتألهین وجود الهی و اسمایی اشیا را به تبعیت از قیصری «نفس الأمر» آنها خوانده است. (همان، ج ۶، ص ۲۶۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰).

او اشکال شیخ اشراق و دیگران را که گفته‌اند «لازمه قول عرفا این است که اشیا در ذات و علم ذاتی خداوند حلول کنند»، تنها بر نظریه مشائیان و نه قول عرفا وارد می‌داند؛ زیرا در دیدگاه عرفانی، عینیت به لحاظ حقیقت و وجود اشیاست، نه تعین و تقید آنها. با این تحلیل، در حقیقت حالّ و محلی وجود ندارد، بلکه شیء واحدی با مراتب کمال و نقص و بطون و ظهور موجود است که در مرتبه اسمایی، شامل همه صور اشیاست. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۶۱-۲۶۲).

گفتنی است صدرالمتألهین دو تقریر فلسفی و عرفانی از مسئله علم پیشین الهی ارائه داده و هر دو را پذیرفته است. در تقریر فلسفی از قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الاشياء» و در تقریر عرفانی از اعیان ثابت و وجود اسمایی اشیا بهره برده است. او این هر دو تقریر را دقیق و فهم آن را مشکل و نیازمند صفای باطن دانسته است (همان، ج ۶، ص ۲۶۴). وی در تقریر فلسفی خود، حق تعالی را بسیط الحقیقه و شامل همه کمالات خوانده است و از این رو، علم حق تعالی به ذات خود را، علم تفصیلی به همه اشیا و کمالات آنها دانسته است. ایشان پس از چهار مقدمه می‌نویسد:

واجب تعالی سرمنشأ همه حقایق و ماهیات است. از این رو، باید ذاتش در عین بساطت و احدیت، همه اشیا باشد؛ با این بیان اگر وجود حق تعالی، وجود همه اشیا باشد، کسی که آن وجود [بسیط] را تعقل کرده باشد [در حقیقت] همه اشیا را تعقل کرده است. از سوی دیگر، آن وجود [بسیط] ذات خود را تعقل می‌کند؛ یعنی عاقل ذات خود در ذات خود است. در نتیجه، اینکه حق تعالی ذات خود را تعقل می‌کند، تعقل ماسوای خود نیز می‌باشد. [از دیگر سو] تعقل حق تعالی ذات خود را، بر وجود همه ماسوا تقدم دارد. از این رو، تعقل همه ماسوا از سوی حق تعالی بر [وجود خارجی] همه ماسوا مقدم است.

بنابراین، ثابت شد که حق تعالی در مرتبه ذات و با ادراک ذات خود، به همه اشیا پیش از وجودشان علم دارد؛ خواه این معلوم، صور عقلی قائم به ذات حق تعالی باشد یا جدای از آن. این همان علم کمالی [حق تعالی است] که از سویی تفصیلی و از سوی دیگر اجمالی است؛ زیرا همه معلومات با کثرت و تفصیلی که دارند، به وجود واحد بسیط تحقق دارند و در محضر الهی و جلوه گاه ازلی بی هیچ کثرتی حضور دارند. بنابراین، حق تعالی در عین وحدت همه اشیاست [یعنی در عین بساطت، کمالات همه اشیا و نه تعینات آنها را در خود دارد] (همان، ج ۶، ص ۲۷۰-۲۷۱).

او تقریر عرفانی آن را نیز شبیه تقریر فلسفی و قریب المأخذ به آن دانسته است؛ زیرا در این تقریر نیز لوازم اسمای الهی، یعنی اعیان ثابتة، حقایق اشیا شمرده می شوند که در صُقع ربوبی و به وجود حق تعالی موجودند. بنابراین، با علم حق تعالی به ذات خود، همه حقایق اشیا، یعنی اعیان ثابتة نیز پیش از تحقق خارجی اشیا مشهود حق تعالی خواهند بود (همان، ج ۶، ص ۲۸۰-۲۸۳).

باید گفت در مکتب محیی الدینی، از علم ذاتی حق تعالی در دو مقام احدیت و واحدیت بحث می شود؛ بدین بیان که حق تعالی در مقام تجلی ذاتی، بر ذات خود تجلی می کند که محقق جندی و فناری، از آن به «شهود مفصل در مجمل» یا «شهود کثرت در وحدت» یاد کرده اند و در حقیقت، ظهور ذات از مقام غیب در مرتبه احدیت است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲ و ۴۵۷؛ فناری، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵، ۲۹۳ و ۵۹۳). این مرتبه از علم، همان است که صدر المتألهین آن را «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» نامیده و مطابق با تقریر فلسفی اوست که با بحث بسیط الحقیقه تبیین شده است.

این در حالی است که در عرفان نظری، از مرحله دوم تجلی، یعنی تجلی اسمایی نیز سخن گفته می شود. در این مرتبه، حق تعالی از مقام اجمال و احدیت به صورت اسما تفصیلی تنزل می کند و در لباس اسما و صفات تجلی می یابد. حق تعالی در این مرتبه واحدیت است که لوازم اسما، یعنی اعیان ثابتة را شهود می کند که فناری آن را «شهود مجمل در مفصل» نامیده است (فناری، ۱۳۸۴، ص ۱۴۵ و ۵۹۳). تقریر عرفانی صدر المتألهین از علم ذاتی حق که بر پایه اعیان ثابتة تبیین شده است، بر این مرتبه از علم الهی تطبیق می شود.

با اینکه عرفا میان این دو مرتبه از علم پیش از ایجاد، تفاوت قائل شده اند (قیصری،

۱۳۷۵، ص ۴۲۲-۴۲۳)، در آثار صدرالمتألهین این تفاوت دیده نمی‌شود؛ گویا وی این هر دو را در یک سطح و مرتبه دانسته است.

به باور صدرالمتألهین نظریه عرفا در مسئله علم، هرچند صحیح و با براهین فلسفی قابل اثبات است، خود آنها به دلیل استغراق در ریاضت‌ها و تمرین نکردن تعالیم بحثی، نتوانستند یافته‌های خود را به صورت برهانی و علمی عرضه کنند. از این رو، بیشتر عبارات آنها در این زمینه، خالی از اشکال نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۲۸۴).

تأثیر عرفان در تبیین صدراپی از کلام الهی

یکی از مباحث اسمایی حکمت صدراپی که به احتمال زیاد از دیدگاه ابن عربی تأثیر پذیرفته، بحث کلام الهی است. باید گفت هرچند صفت کلام در همه جای قرآن کریم به صورت صفت فعل به کار رفته است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۰۸)، مشهور حکما، کلام را از صفات ذاتی حق تعالی نیز برشمرده‌اند؛ زیرا کلام در تلقی عرفی، لفظی است که با دلالت وضعی بر آنچه در درون شخص است، دلالت می‌کند. کلام در این نگاه موجودی اعتباری است که به عنوان وجود لفظی برای معنای ذهنی اعتبار می‌شود. حال اگر موجودی حقیقی همانند معلول نیز بر کمالات وجودی علت خود دلالت کند، قطعاً باید معلول را نیز کلام علت دانست. از این رو، می‌توان وجود خارجی عالم را کلام فعلی حق تعالی برشمرد (همان، ص ۳۰۷-۳۰۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳-۴، تعلیقه علامه).

با این تحلیل شاید بتوانیم کلام ذاتی حق تعالی را چنین تبیین کنیم: حق تعالی بسیط الحقیقه و دارای همه کمالات وجودی است؛ از این رو با تفصیل صفات ذاتی خود، کاشف از اجمال ذات خویش است. از این کشف، به «کلام ذاتی حق تعالی» یاد می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۰۸).

به هر حال، همه علمای اسلامی در متکلم بودن حق تعالی اتفاق نظر دارند، ولی در چگونگی آن اختلاف شده است متکلمان امامیه و معتزله می‌گویند کلام از صفات فعل و از این رو، حادث و قائم به غیر است؛ به این بیان که تکلم خداوند با ایجاد صوت و حرف در محلی از قبیل درخت و... حاصل می‌شود. کرامیه معتقدند کلام خدا از صوت و حرف حادث، تشکیل شده، ولی قائم به ذات خداوند است. اشاعره نیز نظریه کلام نفسی را مطرح کرده و آن را بسیط و قائم به ذات خداوند و یکی از قدمای ثمانیه دانسته‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، فصل ۶ تا ۶).

صدرالمتألهین هیچ‌یک از این نظریه‌ها را نپذیرفته و با الهام از گفتار ابن عربی معتقد است کلام ذاتی حق تعالی، در حقیقت به صفت قدرت بازمی‌گردد؛ بدین بیان که ذات حق تعالی به‌گونه‌ای است که با اظهارِ ما فی الضمیرِ خود، در غیر، اثر می‌گذارد. او با استفاده از عبارت ابن عربی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۱) گفته است: «اعلم أن التكلم مصدر صفة نفسية مؤثرة لأنه مشتق من الكلمو هو الجرح؛ بدان که تکلم مصدری است که از صفت نفسی مؤثر حکایت می‌کند؛ زیرا تکلم از کلم به معنای جراحت اشتقاق یافته است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲).

البته او در توضیح این عبارت، تبیین روشنی ارائه نداده و تنها به عبارت بالا بسنده کرده است، ولی علامه طباطبایی مراد وی را از این عبارت کلام ذاتی حق تعالی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲-۳، تعلیقه علامه).

صدرالمتألهین همانند عرفا، کلام فعلی حق تعالی را نیز همان ایجاد و اظهار عالم می‌داند. این کلام نه موجودی اعتباری، بلکه امری حقیقی و تکوینی است. به باور او اصوات و حروف در حقیقتِ تکلم دخالت ندارند؛ زیرا حقیقتِ تکلم عبارت است از اظهار امر مکنون و کمالی که در متکلم نهان است؛ خواه این اظهار به وسیله لفظ باشد یا غیر لفظ.

صدرالمتألهین در تبیین کلام تکوینی حق تعالی، از سخنان ابن عربی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۱) بسیار بهره جسته و همانند وی همه ممکنات را از تعینات نفس رحمانی و فیض حق تعالی دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۴-۵). البته مقصود ابن عربی از به‌کارگیری اصطلاح نفس رحمانی، اشاره به حقیقتی هستی‌شناسانه است، ولی چون درک آن حقیقتِ سریانی برای بیشتر اذهان مشکل است، از تمثیل و تشبیه آن به نفس انسانی کمک گرفته است؛ یعنی همان‌گونه که منشأ همه حروف و کلمات، یک نفس بیش نیست و همان یک نفس است که به صورت حروف و کلمات متعدد درمی‌آید، به همین صورت حق تعالی نیز تنها یک تجلی دارد و آن نفس رحمانی است که به صورت کلمات وجودی متعدد درمی‌آید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۵۵۵-۵۵۶).

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین در مباحث اسما و صفات حق تعالی از دیدگاه ابن عربی و شارحان آثار وی

تأثیر پذیرفته است و حتی گاه عین عبارت عرفا را، بی هیچ یادی از منبع آن آورده است؛ گویی خود، عبارت پرداز آن بوده است.

ایشان همانند دیدگاه عرفانی، برای حق تعالی بر اساس آیه (کَلَّ يَوْمَ هُوَ فِى شَأْنٍ) از ازل تا ابد، شئون و تجلیاتی قائل است. او این تجلیات را اسمای الهی یا همان تعینات ذات احدی حق تعالی در مراتب ظهور می‌داند.

ایشان با الهام از گفتار عرفا، ذات احدی حق تعالی را ذات بی‌تعین معرفی می‌کند که اسم جامع «الله»، نخستین و کلی‌ترین اسم این مسماست. او اسمای الهی را نخستین کثرتی می‌داند که از ذات سرچشمه گرفته است و برزخ میان ذات و مظاهر خلقی به شمار می‌رود.

صدرالمتألهین همچنین تقسیم عرفانی اسمای الهی را از نظر احاطه و عدم احاطه باور دارد و هفت اسم محیط بر دیگر اسمای الهی، یعنی حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام را به تبعیت از عرفا، «ائمه سبعة» می‌نامد.

ایشان همانند عرفا لوازم اسمای الهی، یعنی اعیان ثابت را می‌پذیرد و به مناسبت آن از نظریه عرفانی «تبعیت علم از معلوم» دفاع می‌کند.

صدرالمتألهین، در بحث ارتباط صفات با ذات حق تعالی، نه قول معتزله و نه دیدگاه اشاعره، بلکه تنها قول عرفا و محققان از حکما، یعنی عینیت صفات را با ذات، پذیرفته و آنها را آشنا به علم ربوبی خوانده است. او در تأیید این نظریه، برخی عبارات عرفا را نقل کرده است.

به باور وی، نظریه عرفا در مسئله علم پیشین الهی، بهترین و کامل‌ترین دیدگاه و با براهین فلسفی قابل اثبات است، ولی خود عرفا به دلیل استغراق در ریاضات نتوانستند یافته‌های خویش را به صورت برهانی و علمی عرضه کنند. از این رو، بیشتر عبارات آنها در این زمینه، خالی از اشکال نیست.

او در مسئله علم پیشین الهی، دو تقریر فلسفی و عرفانی از مساله ارائه داده و هر دو را پذیرفته است. در تقریر فلسفی از قاعده «بسیط الحقیقه کَلَّ الاشياء» و در تقریر عرفانی از اعیان ثابت و وجود اسمایی اشیا بهره برده است. وی این هر دو تقریر را دقیق و فهم آن را مشکل و نیازمند صفای باطن دانسته است.

صدرالمتألهین با الهام از گفتار ابن عربی معتقد است کلام ذاتی حق تعالی، در حقیقت

به صفت قدرت بازمی‌گردد؛ بدین بیان که ذات حق تعالی به‌گونه‌ای است که با اظهارِ ما فی الضمیرِ خود، در غیر، اثر می‌گذارد. او در تبیین کلام تکوینی حق تعالی از سخنان عرفا بسیار بهره‌جسته و همانند ایشان همه ممکنات را از تعینات نفَس رحمانی و فیض حق تعالی دانسته است.

می‌توان ادعا کرد صدر المتألهین در مباحث اسما و صفات الهی، جز ابن عربی، در میان شارحان آثار وی، از محقق قیصری بیش از همه تأثیر پذیرفته است.

منابع

قرآن کریم

۱. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸). جامع الأسرار و منبع الأنوار. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. _____ (۱۳۶۸ الف). نقد النقود في معرفة الوجود (در جامع الأسرار و منبع الأنوار). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. _____ (۱۳۶۷). المقدمات من كتاب نص النصوص. چاپ دوم. [تهران]: توس.
۴. ابن عربی، محمدبن علی (۱۳۷۰). فصوص الحکم. چاپ دوم. تهران: الزهراء 3.
۵. _____ (بی تا). الفتوحات المکیة. ع.ج. بیروت: دار احیاء التراث العرب.
۶. ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم (ج ۱). قم: بیدار.
۷. _____ (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۸. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰). نقد النصوص في شرح نقش الفصوص. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. جندی، مؤیدالدین محمود (۱۳۸۱). شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۰. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل و النحل (ج ۱). تصحیح بدران. چاپ سوم. قم: منشورات رضی.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). اسرار الآیات. تصحیح محمد خواجهوی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. _____ (۱۳۶۰ الف). الشواهد الربوبية. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: نشر دانشگاهی.
۱۳. _____ (۱۳۶۰ ب). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجهوی. چاپ دوم. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین

- آشتیانی. چاپ دوم. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. _____ (۱۹۴۱ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۲ و ۶ و ۷). چاپ پنجم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. قم: جامعه مدرسین.
۱۷. فنّاری، محمد بن حمزه (۱۳۸۴). مصباح الانس. تصحیح محمد خواجه جوی. چاپ دوم. تهران: مولی.
۱۸. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق (۱۳۷۵). النفحات الإلهیة. تصحیح محمد خواجه جوی. تهران: مولی.
۱۹. _____ (۱۳۷۱). الفکوک. تصحیح محمد خواجه جوی. تهران: مولی.
۲۰. _____ (۱۳۶۲). رسالة النصوص. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارت علمی و فرهنگی.
۲۲. یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش عطاء انزلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1.