

## بررسی تناظر دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی در مسأله علم الهی به ذات

سید احمد غفاری قره باغ<sup>۱</sup>

### چکیده

علم خداوند متعال به خود، منشأ نظریات کلان فلسفی و عرفانی در دو مکتب عرفانی و فلسفی ابن عربی و ملاصدرا شده است؛ ملاصدرا و ابن عربی با ره‌یافت‌های نسبتاً مشابه به تبیین علم الهی به خویش پرداخته‌اند. این نوشتار ابتدا از طریق تحلیل داده‌ها در دو سنت فلسفی و عرفانی و سپس با به‌کارگیری روش مقایسه و تطبیق در صدد بررسی تناظر مفهومی و محتوایی دیدگاه این دو شخصیت عارف و حکیم در مبحث علم ذات به ذات است. نتیجه تحقیق نشان‌دهنده تأثر عمیق مکتب صدرایی از جهان‌بینی عرفان اسلامی در مبحث مراتب علم الهی است؛ تا آنجا که در برخی از آثار نهایی ملاصدرا به‌صراحت از تفکیک مقامات غیب‌الغیوب و تعینات اولی و ثانیه دفاع شده و قواعد فلسفی مکتب صدرایی، همچون قاعده بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء، در راستای این تفکیک، استخدام شده است. بدین معنا که این قاعده در نگرش صدرایی معطوف به مقام تعین ثانی است. نگارنده ملتفت به وجود عباراتی مشابه در کلام ملاصدرا است. لکن تبیین نموده که آن عبارات هم‌سو با غالب عباراتی است که در کتب ملاصدرا برای تبیین مقامات علمی در صقع ربوبی طرح شده است.

**واژگان کلیدی:** ملاصدرا، ابن عربی، علم الهی به ذات، تعین اول، تعین ثانی.

## مقدمه

در میان مباحث عرفانی و حکمت متعالیه، سخن در خصوص علم الهی از ویژگی ممتازی برخوردار است. مؤسس حکمت متعالیه این مسأله را از غوامض مسائل فلسفی و حکمی دانسته و دست‌یابی به درک آن مقام شامخ را مختصّ اعلیٰ طبقات قوای فکری بشری برشمرده است که برخی از محققین توانسته‌اند به آن مقام دست یابند و گام‌هایشان در این مسیر نلغزد. وی حکمای عظیم‌الشانیه همچون شیخ الرئیس ابن‌سینا (با وجود اعتراف به حدّث ذهن فوق‌العاده‌اش) و شیخ اشراق سهروردی (با وجود اذعان به صفای ذهن و تصاحب ملکه حکمتش) را از زمره فیلسوفانی برمی‌شمرد که در این مبحث دشوار، راه به حقیقت نیافته‌اند و نهیب می‌زند که اگر حال بزرگان حکمت چنین باشد، پس چگونه است حال آنان که در درجات نازل حکمتند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۹۰). صدرای شیرازی علم حقّ متعال به خویشان را کامل‌ترین و شدیدترین علوم از حیث نوریت می‌داند و این علم را «حقیقه العلم» تعبیر نموده است که هیچ معلومی از آن پنهان نیست (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۷-۸).

در اندیشه ابن عربی نیز از مبحث علم الهی با عنوان دریایی عظیم یاد شده است که بسیاری از متفکران دور از کشف و شهود در آن غرق شده و به هلاکت رسیده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۸). از نکات مهم در مبحث علم الهی به خویش، مختص ذات حق متعال دانستن آن توسط ابن عربی است. وی معتقد است که ذات خداوند متعال مورد احاطه علمی هیچ موجودی غیر از خود خداوند متعال نمی‌تواند واقع شود (همان، ج ۲، ص ۳۹۸؛ همان، ج ۴، ص ۲۲۴) و آنچه از علم به خداوند نصیب انسان سالک می‌شود، نعوت و اسمائی از حق متعال است. به همین جهت است که از منظر ابن عربی و پیروان مکتبش، علم به خداوند موجب ازدیاد حیرت می‌شود؛ چراکه هر چه نظر در دلایل می‌کنند و استقصاء تام می‌نمایند، منتهی به عجز و حیرت می‌شوند. لذا رسول الله ﷺ فرمودند: «اللهم زدنی فیک تحیراً». این تعبیر در خصوص علم از سوی نبی اکرم از این جهت است که هر چه علم به ذات افزوده شود، آن علم سبب افزوده شدن حیرت می‌شود؛ به خصوص اگر انسان اهل سلوک در طریقت شهود گردد. در این صورت، به حیرت اعظمی دچار است؛ چراکه شهود محلّ توارد صورت‌های متضاده و کثیره است (همان، ج ۴، ص ۲۲۴).

### ۱. جایگاه علم حضرت حق به خویش در مکتب عرفانی ابن عربی

همچنان‌که در مبانی نظری عرفان اسلامی آمده، مقام ذات حضرت حقّ، مطلق به اطلاق مقسمی است. معنای اطلاق مقسمی آن است که ذات حضرت حقّ از هر گونه قیدی، حتی قید اطلاق نیز فارغ است. بدین جهت، هیچ تعینی به‌نحو متمایز در آن مقام تحقق ندارد. به همین جهت است که

شاگردان مکتب ابن عربی تصریح نموده‌اند که مقام ذات، به نام غیب الغیب و یا به نام هویت مطلقه نام‌گذاری شده است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۲۲)؛ چراکه تقید مقام ذات مطلق به یکی از مقیّدات و تعینات سبب محدودیت و مخصوصیت ذات و سبب تمیّز ذات از غیر خود خواهد شد و این مخالف با اطلاق ذات است (جندی، ۱۳۸۰، ص ۴۴).

به سبب محذور فوق، هر گونه اسمی متأخر از مقام ذات است؛ چراکه هر اسم عرفانی، بروز یک تعین ویژه است و از آنجاکه ذات متعالی عاری از هرگونه تعین است، این مقام پذیرش اسم عرفانی را ندارد. به همین جهت است که به مقام ذات، مقام "لا اسم و لا رسم" نیز اطلاق می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۷۶؛ قونوی، ۱۳۶۲، ص ۱۷-۱۸).

## ۲. علم ذات حق تعالی به خویشتن در مقام غیب الغیوب

مقصود عبارات فوق، ادعای خلوّ ذات مطلق از اوصاف و کمالات نیست؛ هر چند این سخن صحیح است که مرتبه ذات، مرتبه‌ی لا اسم و لا رسم است. لیکن به‌طور قطع این سخن نیز صحیح است که ذات حق تعالی مشحون از کمالات و حقایق است. عرفای مکتب ابن عربی به خوبی به این نکته التفات نموده‌اند که اصولاً وحدت اطلاقی به اطلاق مقسمی هر چند متعین به هیچ تعینی نیست، لیکن در عین حال هاضم و در برگیرنده جمیع تعینات و کثرات است و اساساً ظهور کثرات و تعینات در مراتب مختلف ظهور، در نتیجه کمون و استهلاک همین تعینات در مقام ذات است. بدین جهت ذات حضرت حق در عین بساطت و اطلاق و عدم تعین، جامع اضداد است؛ بدون اینکه عین اضداد شود و این اضداد در آن مقام، منافرتی با یکدیگر یابند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۷۶؛ قونوی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۷۳).

در عبارات ابن عربی مشاهده می‌کنیم که علی‌رغم تأکید بر تمایز میان اسماء الهی از ذات حضرت حق، بر جامعیت ذات احدی بر همان حقایق و اسماء، حتی با فرض جامعیت میان اضداد نیز دلالت می‌کند. لیکن نکته بسیار دقیق در این خصوص این است که این کمالات و اوصاف در مقام ذات به‌نحو اندماجی و اجمالی (نه به‌نحو متمایز و تفصیلی) حضور می‌یابند. به تعبیر نیکوی جامی در خصوص حضور کمالات ذاتی وجودی در مقام ذات، همه این حقایق کمالی در مقام ذات، به‌نحو کلی و جُملی مندرج در ذات حضرت حق هستند (جامی، ۱۳۸۳، ص ۵۵). بنابراین معلوم می‌شود که اندراج اوصاف و کمالات الهیّه در مقام ذات و غیب الغیب منافاتی با مقام لا اسم و لا رسم ندارد؛ چراکه مقصود از شقّ دوم، نفی تقید و تعین ذات به یکی از این اسماء الهیّه است. لذا هر گونه وصف کمالی، بدون هیچ تغایری حتی تغایر اعتباری و بدون هر گونه استلزام تعین و تقید، عین ذات حضرت حق است.

### ۳. علم ذات حق تعالی به خویشتن در مقام تعیین اول

در اندیشه اصحاب معرفت، علم به خویشتن به‌عنوان اولین تعین از تعینات علمی (تعینات حقی) حضرت حق تعالی مطرح شده است. در تبیینی که صدرالدین قونوی در این باره ارائه نموده، این تعین اولین تعینی است که پس از مقام ذات غیب‌الغیوب قرار دارد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰). این مرتبه، اولین مرتبه‌ای است که ذات غیب‌الغیوب از مقام اطلاق تنزل نموده و متلبس به خلعت تعین وصفی می‌گردد. به همین جهت است که قونوی به هنگام یاد نمودن از این مرتبه، از آن با واژه «اولین مرتبه منعوته» یاد می‌کند (همو، ۱۳۷۴، ص ۳۵).

به تعین و تنزل اول در عبارات اغلب عرفای مسلمان، مقام احدیت جمعیه نیز اطلاق شده است. منشأ به‌کارگیری این عبارت در خصوص تعین اول آن است که خداوند در این مقام و تعین، ذات خویش را به نحو احدی می‌نگرد و هیچ‌کدام از کمالات، اولاً و بالذات مورد توجه حضرت حق تعالی قرار نمی‌گیرد. به همین جهت است که عرفای مسلمان از این تعین، تعبیر به وحدت حقیقیه می‌کنند؛ چراکه ذات حضرت حق بدون اعتبار هیچ تعلق و هیچ حکم و وصفی به خویشتن خویش علم یافته است. این وحدت حقیقی به تعبیر حکیم صدرالدین قونوی، محوکننده هر گونه اعتبار و اسم و وصف و نسبت و اضافه است (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۷-۱۸؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳).

به حیثیت اسقاط هر گونه اعتبار نسبت و صفت در مقام تعین اول «احدیت» گفته می‌شود. احدیتی که در این تعین مقصود از تعین اول است، به علم ذات به بطون ذات و اطلاق و حضور سرتاسری آن اشاره می‌نماید و از هر گونه التفات به کثرت و نسبت دور است. یعنی وحدت مأخوذه در تعین اول، مشروط است به نفی اعتبار هر گونه کثرت زائد بر هویت علمی ذات به ذات. بنابراین وحدت مأخوذه در مقام تعین اول، وحدت بشرط لا است و همین، منشأ تفاوت وحدت مأخوذه در مقام ذات و وحدت مأخوذه در مقام تعین اول است؛ چراکه وحدت مأخوذه در مقام ذات، همانند سایر اوصاف کمالی در مقام ذات، وحدت اندماجی است و منشأ غلبه وصفی بر وصف دیگر نمی‌شود. به همین سبب، اسم‌ساز نمی‌شود. برخلاف وحدت مأخوذه در مقام تعین اول که غلبه بر سایر کثرات دارد و اسم‌ساز است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵ و ص ۱۲۰؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۵۶).

از عبارات فوق می‌توان به تفاوت اندراج کمالات در مقام ذات و اندراج کمالات در تعین اول نیز پی برد؛ چراکه اندراج کثرات در مقام ذات از سنخ اندماج و اندراج وجودی است. ولی اندراج همان کمالات و اضافات در مقام تعین اول، اندراج علمی است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۳۷۳). صدرالدین قونوی از حضور این کثرات در مقام تعین اول، با تعبیر «مفاتح اول»، اسماء الهیه و امهات شئون

الهیة یاد می‌کند (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۹). منشأ تعبیر از کثرات حاضر در تعین اول به مفاتح اول از آن جهت است که این کثرات از حضور وجودی در غیب ذاتی حق متعال با حضور علمی در تعین اول، یک قدم به ظهور نزدیک‌تر می‌شوند و این حضور علمی، مفتاح می‌شود برای حضور تفصیلی علمی و عینی در تعینات لاحق.

اکنون پرسش مهمی در این باره خود را بروز می‌دهد؛ اینکه - همچنان‌که دانستیم - ذات حضرت حق در همان مرتبه غیب‌الغیوبی و عدم تعینات، مشتمل بر هر گونه کمال ذاتی است و قطعاً یکی از کمالات، کمال علم حضوری به خویش است؛ حال چه تفاوتی میان علم ذات به ذات در مقام ذات و علم ذات به ذات در مقام تعین اول وجود دارد؟ اساساً با وجود علم ذات به ذات در مقام ذات، چه لزومی به طرح مجدد علم ذات به ذات در میان تعینات وجود دارد؟

این دو پرسش زمانی اهمیت خود را به ما بروز می‌دهند که مطلع از یک اختلاف بسیار مهم و معروف میان دو گروه از عرفای مسلمان (صدرالدین قونوی، جندی، فرغانی و ... از یک‌سو و کاشانی و قیصری از سوی دیگر) در خصوص تعین اول شویم. توضیح اینکه در بین تابعین ابن عربی، اختلاف نظری در خصوص تبیین سلسله مراتب ظهورات بعد از مقام ذات حضرت حق مشاهده می‌شود. این اختلاف نظر میان صدرالدین قونوی، مؤیدالدین جندی، سعیدالدین فرغانی و پیروان آنها از یک‌سو و عبدالرزاق کاشانی و محمود قیصری رومی از سوی دیگر شکل گرفته است. در دیدگاه صدرالدین قونوی، همچنان‌که تاکنون به بحث گذارده شد و مشاهده نمودیم، بعد از مقام ذات، مرتبه و جایگاهی در خصوص تعین اول که همان مرتبه احدیت جمعی و مقام هویت علمی به خود حضرت حق است، موجود است و سپس مرتبه تعین ثانی است که مرتبه واحدیت و علم به اعیان ثابت است.

لیکن در تقریر دوم که توسط دو عارف مشهور و متأخر از حکیم قونوی (جناب عبدالرزاق کاشانی و شاگردش جناب قیصری رومی) ارائه شده، جایگاه وجودی بعد از مرتبه‌ی غیب‌الغیوبی ذات از آن تعین ثانی است، و مقامی برای تعین اول لحاظ نشده است و علم ذات به ذات حضرت حق، در همان مقام غیب‌الغیوبی ذاتی تفسیر شده است و اعتقادی به تنزل در خصوص هویت احدیت جمعی یا همان علم ذات به ذات ندارند.

ابتدا به پاسخ از پرسش اول می‌پردازیم که چه تفاوتی میان علم حضرت حق به خویش، در مقام ذات و در مقام تعین اول وجود دارد. توضیح اینکه حقیقت حضرت حق متعال، حقیقت مطلق به اطلاق مقسمی است که به دلیل مقسمیتش، هر چند مشتمل بر جمیع تعینات است، ولی مجدداً به دلیل همین جایگاه مقسمیتش، حقیقتی فارغ از هر گونه تعین و تقید است. لیکن ذات الهی نمی‌تواند فاقد کمالات باشد؛ زیرا اگر فاقد کمال بود، بر حسب قانون عقلی بدیهی چگونه

می توانست به اعطای کمال پردازد؟ به همین جهت است که به مقام غیب الغیوبی از حیث اشتغال بر کمالات اندماجی «حقیقت الحقائق» و به این کمالات از حیث تحقق اندماجی در ذات «شئون ذاتیه» اطلاق شده است (همان، ص ۲۱۴).

بر این اساس به این ذات اطلاقی اگر از حیث خودش و فارغ از حضور این کثرات اوصافی اندماجی نگاه کنیم، ذات احدی اطلاق می کنیم و اگر از حیث جامعیت به این کمالات اندماجی توجه کنیم، ذات واحدی اطلاق می نماییم (همو، ۱۳۷۴، ص ۳۲؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲-۱۲۳).

در میان این دو لحاظ و نگاه، هر چند هر دو لحاظ و اعتبار موجّه و صحیح است، لیکن لحاظ اول است که ذات را به همان حیث نفسیت و عینیتش اعتبار نموده است؛ چراکه ذات به لحاظ اوصافش ذات نشده، بلکه (برعکس) اوصاف هستند که در تحقق نیازمند ذات هستند.

نکته حائز اهمیت اینکه تعبیر به اندماج علم به ذات در ذات، اشاره به حیث نفس الامری دارد و صرفاً یک اعتبار یا یک لحاظ نیست. یعنی حقیقتاً ذات در مقام ذات، معلوم خویش است؛ چه فاعل شناسایی به این معلومیت ذات برای ذات در مقام ذات التفات بکند یا نکند. از سوی دیگر، این نکته نیز از نکات ظریف مبحث اندماج است که اصولاً اندماج در ظرف اعتبار رخ نمی دهد؛ چراکه ذهن در مقام اعتبار، اندماج را نمی تواند اعتبار کند. بلکه مشاهده اندماج کرده و علی رغم تفکیک سه حیثیت "عالمیت، معلومیت و علم"، حکم به اندماج عینی و نفس الامری می کند.

لکن در تقریر اهل معرفت، علم ذات به ذات در مرحله ای نازل تر از مقام ذات و در نخستین تعین مطرح شده است. اینکه در این منزل از واژه تعین استفاده نموده و از تعابیر مستفاد در مقام ذات فاصله می گیریم، به جهت ویژگی خاصی است که در هویت تعین وجود دارد. تفکیک واقعیات از حیث تعین و عدم تعین در نظاره جناب قونوی اهمیت ویژه ای داشته است (قونوی، ۱۳۶۲، ص ۱۷-۱۸). به همین جهت در انتساب وحدت به ذات متعال، قونوی دقیقاً مبتنی بر همین کلیدواژه تعین به تفکیک دو گونه وحدت می پردازد و معتقد است که "واحد" دارای دو حکم است:

الف) واحد نفسه بدون لحاظ وصف بودن یا اسم بودن یا حکم عارض یا ثابت بودن وحدت برای واحد. بلکه صرفاً همین که این وحدت برای او است، بدون هیچ لحاظ دیگری غیر از همین وحدت.

ب) لحاظ ذات بدون لحاظ هیچ قید متمایز و ترجیح آفرینی، اعم از وحدت و غیر آن؛ هر چند این ذات خالی از وحدت نیست.

وی بعد از تفکیک این دو حکم برای واحد، به تعیین کننده بودن تعین تأکید ورزیده و می نویسد: «میان غیب مطلق - که همان هویت و مقام ذات است - و این تعین اسمی احدی، هیچ تفاوتی غیر از همین تعین اسمی احدی نیست.» (همان، ص ۵۶).

بر این اساس، اولین تفاوت میان علم ذات به ذات در مقام ذات، با علم ذات به ذات در مقام تعین اول واضح می‌شود. در مقام ذات هیچ کمالی بر هیچ کمال دیگری غلبه و اولویت ندارد؛ چراکه اصولاً آنچه معتبر است، خود ذات است و کمالات ذاتی مندمج در ذات حق متعال هستند (همو، ۱۴۱۵ق، ص ۱۴۵). لیکن در تعین اول، به دلیل غلبه حکم و هویت علمی بر سایر حیثیات و کمالات به‌نحو تعین و با هویت علمی بروز می‌یابد. به‌عبارت دیگر، در مقام ذات با یک هویت وجودی اطلاقی مواجه هستیم که همه کمالات علمی و غیر علمی را به‌نحو اندماجی در خود مشتمل است. ولی در تعین اول، با یک هویت علمی و یک اضافه اشراقی مواجه هستیم که تمام هویتش همین علم به خویش است که یک نسبت ارتباطی میان ذات و هویت علم است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱).

«تفکیک میان هویت نسبت علمی و علم ذاتی موجود در مقام ذات» در کلام جندی نیز به‌خوبی تبیین شده است. ایشان در مقایسه میان مقام ذات و مقام علم در تعین اول، به‌صراحت به عدم امکان احاطه علمی علم در تعین اول، به ذات در مقام ذات دلالت نموده و منشأ این عدم احاطه را هویت اطلاقی ذات و هویت تقییدی و تعینی علم در تعین اول معرفی می‌کند. در ادامه، مؤیدالدین جندی ضمن طرح یک اشکال مبنی بر اینکه اگر علم ذاتی را عین ذات بدانیم، این علم به دلیل اتحاد با ذات محیط بر ذات است و چگونه ممکن است هویت علمی با توصیفات سابق، محیط ذات اطلاقی گردد، این‌گونه به این اشکال پاسخ می‌دهد که این سخن صحیح است که علم ذاتی، محیط بر ذات است. لیکن ویژگی احاطه فقط برای علم ذاتی است، نه برای نسبت علمیه. مقصود ما از عدم امکان احاطه هویت علمی به ذات الهی نیز قصور در همین نسبت علمیه است (جندی، ۱۳۸۰، ص ۴۳-۴۴).

تفاوت دوم علم در مقام ذات با علم در مقام تعین اول، تفاوت در ناحیه متعلق علم است؛ چراکه معلوم در مقام ذات، حضرت حق متعال با ویژگی اطلاق مقسمی است؛ برخلاف معلوم در مقام تعین اول که حضرت حق متعال با قید احدیت است.

قونوی در خصوص این تفاوت چنین نگاشته است: «تعلق علم حضرت حق متعال به خود و به معلومات دیگر، به دو نحو قابل تحقق است؛ چراکه برای حق تعالی در عرصه تعقل خودش، تعینی است. البته این تعین، مطلق است از تعینات علوم عالمان دیگر... و نیز علمش به خودش، به‌گونه‌ای دیگر نیز تعلق می‌گیرد و آن شناخت خداوند به ذات خویش از حیث اطلاق و عدم انحصارش در تعین فی‌نفسه‌اش است (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۵۳).

#### ۴. جایگاه علم حضرت حق به خویش در مکتب فلسفی ملاصدرا و اثبات تناظر آن با نگرش عرفانی

تبیینی که مؤسس حکمت متعالیه در آثار مختلف خویش برای وجود و مراتب ظهور و تفکیک

مقامات علمی و عینی ارائه نموده، نشان‌گر تأثر عمیق این مکتب فلسفی از جهان‌بینی عرفان اسلامی است. در همین راستا، ملاصدرا در آثار مختلف خویش به مراتب سه‌گانه ذات غیب الغیوبی، مقام احدیت و مقام واحدیت اشاره نموده است. وی در «ایقاظ النائمین» ذات غیب الغیوبی را این‌گونه تبیین کرده و آن را از مقام احدیت تفکیک می‌کند:

ای ناظر در اسرار احدی و ای سالک الهی با گام‌های عبادی! بدان که اشیاء در چگونگی موجودیت بر سه مرتبه‌اند: اول این مراتب، موجودی است که تعلق و تقیدی به غیر ندارد، و او همان است که نزد عارفان مسلمان به هویت غیبیه و غیب مطلق و ذات احدی موسوم است. او ذات حضرت حق متعال است به اعتبار عدم تعین، و تنزیه صرف به همین مرتبه ناظر است که مرتبه‌ای بدون اسم و رسم و نعت است و هیچ ادراک و شناختی به این مرتبه تعلق نمی‌یابد... پس بدان آنچه که از وجود حق واجب که نه وصف دارد و نه نعت، و صرفاً ذات صریحی است که جمیع کمالات و نعوت جلالی و جمالی در او مندمج است نشأت می‌گیرد و بروز می‌یابد، وجود منبسطی است که به آن «عماء» و مرتبه جمع و حقیقت حقایق و حضرت احدیت جمع اطلاق می‌شود... (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۵-۹ و ۲۲).

نمونه دیگر از عبارات صریح وی در این خصوص که تبیین‌کننده تفکیک مقام واحدیت از مقام احدیت است، در مفاتیح الغیب است که می‌گوید:

کشف غطاء: بدان که اسم «الله» جامع‌الاسماء است؛ چراکه این اسم عبارت از مقام الوهیت است که در لسان شرع به عماء یاد شده است و مسمای این اسم شامل مسمای جمیع اسماء است؛ همان‌گونه که وجود احدی منبع جمیع وجودات است. برای ذات احدی اسم و وصفی نیست و احدی را در آن مقام قدمی نیست... پس این معانی (برخاسته از مقام احدی) اولین کثرتی هستند که در ساحت وجود محقق شده‌اند و برزخ بین حضرت الهی احدی و بین مظاهر گونی هستند... (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۲۹).

براساس عبارت فوق و عباراتی نظیر آن، مقام ذات حضرت حق، مقام نفی هر گونه تعین وصفی و فعلی است. بر این اساس، ذات حضرت حق در عین حال که واجد جمیع اوصاف کمالی و جلالی به‌نحو اندماج و استهلاک است، فاقد آنها به‌نحو تعینی است. بنابراین نمی‌توان هیچ وصفی، حتی وصف علم را به مقام ذات غیب الغیوبی به‌نحو تعینی نسبت داد. ذات غیب الغیوب مبدأ ظهور تعین اول است که صرفاً مقام تعین علمی بوده و صرفاً به علم به خویش منحصراً است. هر چند همین علم به خویش، شهود به مفصلات است به علم اجمالی (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۵-۹ و ۲۲).

با توضیحات فوق، فهم بهتری از قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء» به دست می‌آید. براساس این قاعده، موجودی که بساطتش در کامل‌ترین درجه باشد، چنین موجودی مشتمل بر جمیع حقایق وجودی است: «بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء الوجودیه إلا ما يتعلق بالنقائص و الأعدام» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۰). پس بساطت ذات حضرت حق مستلزم ثبوت حکم

شاملیت اوصاف و اسماء کمالی نیست؛ چراکه مقام ذات، مقام نفی اسماء است؛ همان گونه که مقام نفی نفی این اسماء نیز هست. مقام احدیت نیز با وجود بساطت صرفاً مرکز بروز و تجلی یک تعین است که غیر از تعین علم حضرت حق به خویشتن نیست. بنابراین چنین تعینی فقط به نحو اجمال می تواند مشیر به تعینات علمی محقق در اعیان ثابت باشد. از این رو موضوع این قاعده صرفاً مقام واحدیت الهی است:

«إِنَّ الذَّاتَ الْوَاحِدِيَّةَ بِاعْتِبَارِ اِحْدِيَّةِ ذَاتِهِ مُقَدَّسٌ عَنِ الْأَوْصَافِ وَالْاِعْتِبَارَاتِ، وَ يَلْزِمُهَا بِاعْتِبَارِ مَرْتَبَةِ الْوَاحِدِيَّةِ وَ مَرْتَبَةِ اسْمِ اللَّهِ، جَمِيعُ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ الَّتِي لَيْسَتْ خَارِجَةً عَنِ ذَاتِهِ» (همان، ج ۲، ص ۳۳۲).

در میان شارحان کتب صدرالمتألهین نیز می توان به اندیشمندان متعددی اشاره کرد که با صراحت به تفکیک مقام احدیت از مقام ذات حضرت حق دلالت نموده اند. حکیم ملاحادی سبزواری از جمله این شارحان است که اطلاق مقسمی را مختص ذات حضرت حق دانسته و آن ساحت را مبراً از هرگونه تعین و اسم تعریف می کند. وی هرگونه تعبیر متفاوت با لا به شرط مقسمی را در ذات حضرت حق نادرست دانسته و مشروط به تأویل به همان معنای لا به شرط مقسمی می داند (سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۲۰).

علامه طباطبایی نیز از جمله شارحان حکمت متعالیه است که با صراحت به تفکیک مقام ذات از مقام احدیت دلالت می کند. مرحوم علامه در رساله شریف «اسماء الله» چنین تعبیر می کند که ذات حضرت حق صرف و مطلق است و از هرگونه تعین و وصف، حتی از وصف اطلاق منزّه است. او اطلاق را که ماحی و نافی هرگونه تعین و کثرت است، اولین تعین متأخر از ذات حضرت حق معرفی می کند و آن را مقام احدیت می نامد. به تعبیر علامه طباطبایی، صرافت نیز گونه ای تقیید است که ذات حضرت حق فوق هرگونه تقیید، حتی تقیید به صرافت است (طباطبایی، بی تا، ص ۲۶).

## ۵. نکته ای در گزارش برخی عبارات متفاوت از ملاصدرا

همان گونه که در عبارات فوق مشاهده شد، صدرالمتألهین در مواضع متعددی از کتب خویش، مقام ذات را متفاوت از مقام تعینات دانسته است. لکن گاهی در برخی عبارات، سخنی بر خلاف تبیین فوق در کلمات ملاصدرا وجود دارد. او در پاره ای عبارات، مقام احدیت را به گونه ای توضیح می دهد که منطبق بر مقام ذات می شود:

«الذات هوية شخصية صرفة لا خبر عنها و يقال لها مرتبة الأحديّة و غيب الغيوب»

(سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۰).

ملاصدرا در کتاب "المبدأ و المعاد" که در مقام تفسیر سخن عارفان مسلمان است، در آن مقام غیب الغیوبی ذات را در کلام عرفا به همان مقام احدیت تعبیر می‌کند:

«کل موجود إذا لاحظته العقل من حيث ذاته و أشار إليه مجردا عما سواه فلا يجده خاليا عن أحد وصفین. إما أن يكون بحيث ينتزع من عين ذاته الوجود... فالأول هو مفهوم الواجب لذاته و مفهوم الحق الأول المعبر عنه بالوجود الحقيقي عند المشائین. المحكى عنه بالنور الغنى عند الرواقیین و بمنشأ انتزاع الموجودية عند أهل الذوق من المتألهين و بالوحدة الحقيقية عند الفيشاغورثيين و بالمرتبة الأحادية و غيب الغيوب عند الصوفية و المقصود واحد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۳-۱۲؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۲۷).

ملاصدرا بر همین روال، مقام ذات را برخلاف آنچه معهود از عارفان مسلمان است به هویت به شرط لا تعبیر نموده و تنزیه صرف را منطبق به مقام ذات دانسته است:

«قد ثبت مما ذكرناه أنه إذا أطلق في عرفهم الوجود المطلق، على الحق الواجب، يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أى الحقيقة به شرط لا شيء» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۰).

وی در "ایقاظ النائمین" نیز بر همین سبک از تبیین مقام ذات پافشاری نموده و عبارتی از قونوی نقل می‌کند که اطلاق در مقام ذات، اشاره به تنزیه حضرت حق از تعینات می‌کند. از این رو اطلاق در مقام ذات، حقیقتی سلبی دارد (همو، بی تا، ص ۶). تفاوت این نگرش با نگرش رایج عرفانی روشن است؛ چراکه عارفان مسلمان اطلاق مقام ذات را به اطلاق مقسمی تعبیر می‌کنند تا به سبب این نوع از اطلاق، اشتغال بر اقسام را تحفظ کنند. لکن تعبیر به موجود به شرط لا برای مقام ذات، هرچند به غرض تحقق تنزیه ذات از اغیار نیز بوده باشد، فرض صحیحی از سوی عرفای اسلامی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۳۷).

در همین راستا، ملاصدرا مقام واحدیت را که وجودی بسیط و در عین حال مشتمل بر جمیع اسماء و صفات کمال است، اولین صادر از مقام ذات دانسته است که مسما به اسمائی همچون عماء، مرتبه جمع، حقیقت حقایق و احدیت جمع است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۱). آنچه در عبارت فوق و نظایر آن قابل تأمل است، این نکته است که ملاصدرا علاوه بر اینکه تعبیر به احدیت را برای مقام ذات به کار می‌برد، این تطبیق را به عنوان مقصود عرفا طرح می‌کند. لکن دانستیم که آنچه به عارفان مسلمان به عنوان دیدگاه رایج و قطعی قابل انتساب است، متفاوت با بیان

فوق است. همین سبب شده است که علامه طباطبایی به این تطبیق ناهمگون اشاره نموده و تفاوت را متذکر شود:

«هذا مبني على ما وجه به كلامهم في التوحيد بالوحدة التشكيكية و كون مقام الأحدية- و هو أعلى مراتب الوجود الذي حده أن لا حد له هو مقام الذات و سائر المراتب مراتب من الوجود حقيقة و أما ما هو ظاهر كلامهم من قصر حقيقة الوجود فيه تعالى و كون وجود غيره مجازيا فلذات إطلاق الوجود و ما يفرض هناك من التعينات الكلية و هي الأسماء و الصفات و الجزئية و هي الحدود و الماهيات الإمكانية فهي جميعا دون الذات و منها التعيين العلمي حتى علم الذات بالذات» (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۴).

حال با این تفاوت در تعابیر، یا باید ملاصدرا را مبتلا به تشویش در تعبیر بدانیم - که چنین انتسابی سزاوار شأن رفیع حکمی و عرفانی وی نیست - یا باید محمل و وجه جمعی برای این تفاوت در تعبیرات فراهم کنیم. به نظر می‌رسد آنچه حکیم متأله ملاحادی سبزواری در این خصوص به عنوان وجه جمع تعابیر متفاوت طرح نموده‌اند، قابل فهم است. او این چنین به مصاف حل این ابهام رفته که وقتی در عرف اهل معرفت بر حق مطلق و ذات واجب «وجود مطلق» اطلاق می‌شود، مراد آنها همان وجود لا به شرط مقسمی است که هیچ شرطی را همراه خود ندارد و اگر درباره آن گفته می‌شود به شرط لا شیء است، مراد به شرط لا در اصطلاح حکیم نیست. به شرط لا اگر بر وجود مطلق اطلاق شود، به این معناست که هیچ شرطی را واجد نیست و این "عدم وجدان به نحو سلب تحصیلی" است نه به نحو عدولی تا مستلزم حمل تعین و تقید به عدم تقید شود (سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۲-۵ و ۵۷؛ همان، ص ۱۶).

سخن فوق هر چند به لحاظ روش شناسی در جمع سخنان ناسازوار در بدو مواجهه به صورت جمع تبرّعی بروز می‌کند و اذهان عقلایی با کلام محقق نوری هماهنگ‌تر است که مفاد به شرط لا متضمن اشتراطی است که خودش قید محسوب می‌شود و مقام ذات از هر قید و تعینی بریء است (نوری، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۹)، لکن با ملاحظه قرائن فراوان متنی از صدرالمتألهین مبنی بر صرافت و نفی تعین از مقام ذات حضرت حق، حمل به شرط لا بر لا به شرط مقسمی اقرب به واقع و یقین است؛ چراکه عبارات ملاصدرا همچنان که پیش از این فقرات نیز طرح گردید، صراحت در لا به شرط مقسمی بودن مقام ذات و به شرط لا بودن مقام احدیت (از نوع عدولی) دارد. به عبارت دیگر، از عبارات صریح ملاصدرا در مقصود فوق اشاره می‌شود:

«إشارة إلى بعض مصطلحات أهل الله في المراتب الكلية:

حقیقة الوجود إذ أخذت به شرط أن لا يكون معها شيء فهي المسماة عند هذه الطائفة بالمرتبة الأحادية المستهلكة فيها جميع الأسماء و الصفات و يسمى أيضا جمع الجمع و حقیقة الحقائق و العماء - و إذا أخذت به شرط شيء فإما أن يؤخذ به شرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها و جزئها المسماة بالأسماء و الصفات فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية - و مقام الجمع و هذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان و الحقائق إلى كمالها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية و إذا أخذت لا به شرط شيء و لا به شرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات» (صدرالدين شيرازي، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۱۱-۳۱۰).

شبيهه معضل فوق، ووجود برخی عبارات در کلام صدرالمتألهين است که دلالت بر هويت به شرط شيء، یعنی به شرط اطلاق در مقام ذات حضرت حق می کند و این مدلول را مورد اعتقاد عارفان مسلمان می داند (همان، ج ۲، ص ۳۲۱-۳۲۰).

لکن تعلیقه دقیق حکیم سبزواری در تبیین وجه جمع برای این عبارات متنوع به خوبی می تواند این معضل را رفع کند. وی ذیل فقره مذکور، از ملاصدرا در کتاب الأسفار الأربعة که دلالت بر ذات به شرط اطلاق می کند، این چنین پرسش و پاسخی را طرح می کند که این عبارت و همین طور برخی عبارات دیگر از ملاصدرا دلالت بر این دارد که واجب متعال نزد عارفان مسلمان، حقیقت به شرط شيء است. حال آنکه این سخن برخلاف رأی مشهور عرفا در لا به شرط مقسمی بودن ذات حضرت حق است.

ملاهادی سبزواری در پاسخ به پرسش فوق، به عنینیت حقیقت به شرط شيء و لا به شرط و به شرط لا در ذات حضرت حق اشاره می کند و تنوع این عبارات را ناشی از تنوع ملاحظات و زوایای نگرش به ذات دانسته است؛ چراکه مقصود از این اطلاق - که شرط در به شرط شيء قرار گرفته است - سعه وجودی و ارسال است، نه آن اطلاقی که در عرصه مفاهیم طرح می شود. از این رو هرگاه در خصوص حضرت حق تعبیر به «ذات لا به شرط» شود، مقصود عبارت از عدم تحدید و تضییق است و هرگاه تعبیر به «ذات به شرط اطلاق» شود، باز همان مدلول مورد قصد است؛ زیرا منظور از اطلاق، نفی قید است و این اطلاق با اطلاقی که به عنوان قید در موجود مطلق منبسط در مقام عماء طرح می شود مشترک لفظی است و هرگاه تعبیر به «ذات به شرط لا» شود، باز هم مقصود همان است و واژه «لا» برای دلالت بر سلب سلب است نه برای ایجاب عدولی تا با اطلاق مقسمی که سلب تحصیلی است متفاوت شود (سبزواری، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۲۰).

به نظر می رسد توجیه فوق، قریب به واقع است؛ چراکه ملاصدرا چه در موقعی که ذات به شرط لا را به مقام ذات حضرت حق نسبت می دهد و چه در موقعی که ذات به شرط شیء را به آن مقام منسوب می کند، در هر دو مقام این اشتراط ذات را معتقد عارفان مسلمان نیز قلمداد می کند. حال کیست که نداند آنچه مورد نظر عارفان مسلمان است، نه این است و نه آن!

بر این اساس و با ملاحظه احاطه مسلم صدرالمتألهین بر مقصودات عرفانی، آنچه حکیم سبزواری در رفع تعارض عبارات ملاصدرا طرح نموده را می توان مبرّر تنوع تعبیر دانست.

البته در خصوص ابهام فوق، حکیم آقامهدی آشتیانی طریقت دیگری را اتخاذ نموده است (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۵۰۴). وی معتقد است تعبیر به هویت به شرط لا درباره ذات لا به شرط مقسمی حضرت حق ناشی از آن است که لا به شرط مقسمی به دلیل حضورش در همه اقسام، تاب این کج فهمی را دارد که مخاطبین غیر متبحر با شنیدن این تعبیر، تلقی سریان وجودی حضرت حق در موجودات امکانی را بکنند. از این رو صدرالمتألهین در عین حال که معتقد به «لا به شرط مقسمی بودن ذات احدی» است و هرگونه اسم و تعین را به صراحت از مقام ذات نفی نموده، تعبیر به «به شرط لا» در مقام ذات می کند تا تیزه ذات را از هرگونه شائبه امکان تبیین کند و برای مخاطب ساده دل خویش بفهماند که مقصود از هویت لا به شرط مقسمی، سریان وجود حضرت حق در حقایق و تعینات امکانی نیست. از این رو هرچند تعبیر به «به شرط لا» در مورد ذات حضرت حق تعبیر کامل و کافی نیست، لکن به دلیل اینکه دلالت بر عدم سریان حضرت حق در وجودات امکانی می کند، سخن نادرستی نیست. این وجه از توجیه متناسب با برخی سخنان ملاصدرا است که تصریح بر عدم مطابقت تام مکتوبات او با مکنوناتش می کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۶۰-۵۹). به هر حال روشن شد که تعبیر ملاصدرا که در ظاهر به تبیین متفاوتی از مقام ذات و رابطه آن با مقام احدیت می انجامد، مدلول نهایی متفاوتی با آنچه در مرام عارفان مسلمان بوده است ندارد.

در انتهای این مبحث، مناسب است اشارتی به این نکته بشود که آنچه به عنوان راه حل جمع عبارات ملاصدرا طرح شد، مورد رضایت برخی دیگر از شارحین کتب صدرالمتألهین واقع نشده است. جناب آقاعلی مدرّس بر این عقیده است که عارفان مسلمان وجود واجب را وجود به شرط لا می دانند. لکن آنچه به درستی می توان به محی الدین ابن عربی نسبت داد، همان هویت به شرط لا است که ملاصدرا پسندیده است (مدرس تهرانی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۸۴).

## نتیجه گیری

با توجه به فقرات فوق، نتیجه ذیل قابل قبول می نماید که ملاصدرا همانند عارفان اسلامی به مراتب

سه گانه ذات غیب الغیوبی، مقام احدیت و مقام واحدیت دلالت نموده است. بر این اساس، مقام ذات حضرت حق مقام نفی هرگونه تعین وصفی و فعلی است. در عین حال نمی توان هیچ وصف و اسم متضمن معنای کمال را از ساحت ذات نفی کرد و عباراتی که دال بر نفی اسماء الهی از مقام ذات می کنند، ناظر به مقام تعینی اسماء بوده و منصرف از مقام اندماج و اندکاک اسماء در ذات هستند. همچنین مقام احدیت نیز در اندیشه صدرایی و همگام با نگرش عرفانی، صرفاً بروز و تجلی یک تعین است که عبارت از تعین علم حضرت حق به خویشتن می باشد.

بنابراین قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» مشیر به تعینات علمی محقق در اعیان ثابت است. از این رو موضوع این قاعده صرفاً مقام واحدیت الهی است. لکن در برخی عبارات، ملاصدرا مقام احدیت را به گونه ای توضیح می دهد که منطبق بر مقام ذات می شود. او در این عبارات، مقام ذات را برخلاف آنچه معهود از عارفان مسلمان است، به هویت به شرط لا تعبیر نموده و تنزیه صرف را منطبق به مقام ذات دانسته است و جالب تر اینکه این تطبیق را به عنوان مقصود عرفا طرح می کند. ملاحظاتی سبزواری این چنین به توجیه این تفاوت تعبیر می پردازد که «به شرط لا» اگر بر وجود مطلق اطلاق شود، به این معناست که هیچ شرطی را واجد نیست و این عدم وجدان به نحو سلب تحصیلی است، نه به نحو عدولی تا مستلزم حمل تعین و تقید به عدم تقید شود.

## کتابنامه

۱. آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۷۲). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء.
۳. \_\_\_\_\_ (بی‌تا). الفتوحات المکیه. (ج ۲، ۴). بیروت: دار صادر.
۴. ابن ترکیه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۶۰). تمهید القواعد. چاپ دوم. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۵. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۰). حکمت عرفانی: «تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سید یدالله یزدان‌پناه». قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۳). اشعة اللمعات. به تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری. قم: بوستان کتاب.
۷. جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۰). شرح فصوص الحکم. به تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). رحیق مختوم (ج ۲). قم: انتشارات اسراء.
۹. سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱م). تعلیقه بر اسفار، در: الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة. الطبعة الثالثة، (ج ۲). بیروت: دار إحياء التراث.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة. (ج ۲، ۶). الطبعة الثالثة. بیروت: دار إحياء التراث.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌سوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (بی‌تا). ایقاظ النائین. با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). تفسیر القرآن الکریم. (ج ۴). چاپ سوم. قم: انتشارات بیدار.
۱۵. صدرالدین قونوی، محمدبن اسحاق (۱۳۷۵). النفحات الالهیة. به کوشش محمد خواجه‌سوی. تهران: نشر مولی.

۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). إعجاز البيان في تفسير أم القرآن. به تصحيح سيّد جلال الدين آشتياني. قم: بوستان كتاب.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴). مفتاح الغيب. به تصحيح محمّد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). رسالة النصوص. به تصحيح سيّد جلال الدين آشتياني. تهران: مركز نشر دانشگاهی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). الفكوك في شرح الفصوص. به ترجمه محمّد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق). المراسلات. به تحقيق گودرون شوبرت. بيروت: انتشارات دارالنشر.
۲۱. طباطبائی، سيد محمدحسين (بی تا) الرسائل التوحيدیه. بيروت: مؤسسه النعمان.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م). تعليقه بر اسفار (در الحكمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلية، (ج ۶). الطبعة الثالثة. بيروت: دار إحياء التراث.
۲۳. فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۷۹). مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض). چاپ دوم. قم: مركز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. مدرس زنوزی، علی (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرّس. تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۵. نوری، ملاعلی (۱۹۸۱م). تعليقه بر اسفار (در الحكمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلية، (ج ۳). الطبعة الثالثة. بيروت: دار إحياء التراث.