

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال دهم - شماره پیاپی ۲۵

بهار و تابستان ۸۹

مراتب وجود در آثار ملاصدرا و علامه طباطبایی*

* علی ارشد ریاحی

** پروین ایرانپور***

چکیده

در این مقاله مراتب هستی و خصوصیات آنها بر اساس مکتوبات ملاصدرا و علامه طباطبایی مقایسه شده و این مراتب به اعتبارات مختلف و با رویکرد فلسفی و عرفانی از طرف هر دو اندیشمند مورد بررسی قرار گرفته است. اگرچه طرح بعضی مطالب ابتکار ایشان نبوده و در عرفا مطرح شده است؛ اما هدف در این نوشتار طرح مطالبی است که در مورد مراتب وجود در آثار صدرا و علامه یافت شده است.

بر اساس حکمت متعالیه که کمال خود را در جمع بین عرفان، برهان و قرآن می‌یابد، ممکنات در سه مرتبه عقل، مثال و طبیعت (بنابر اصل تطابق انسان و جهان) محصور و همگی حقیقت واحد، لیکن دارای تکرر رتبی‌اند. در مجموع در بحث مذکور اختلاف قابل ملاحظه‌ای بین این دو اندیشمند ملاحظه نشد، هر چند صدرا تحت تأثیر عارفان بزرگی چون ابن عربی، با در نظر گرفتن اعتبارات متنوع‌تری وجود را به مراتب مختلفی تقسیم کرده است.

واژگان کلیدی: صادر اول، عقل، عالم مثال، نفس، وجود منبسط

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱/۲۰

* تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۱۵

** دانشیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

Fayazhossien@yahoo.com

*** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی اصفهان

مقدمه

با توجه به اینکه عناصر اصلی حکمت متعالیه را برهان، عرفان و قرآن تشکیل می‌دهد و همچنین علامه طباطبایی از پیروان حکمت متعالیه است، بدیهی است نقطه نظرات این دو اندیشمند خالی از صبغه عرفانی نیست.

مطالب فراوانی که در زمینه‌های متعدد از ملاصدرا به یادگار مانده، بی‌ارتباط با آشنایی وی با معارف اهل معنا نیست، به طوری که در مواردی نه تنها مطالب او مطابق گفته عرفاست، بلکه الفاظ و تعابیر به کار رفته نیز عین گفته آنان است. بر این اساس تاثیر ملاصدرا از اهل عرفان خصوصا ابن عربی قابل انکار نیست. جهت تبیین این مطلب ضمن بیان نقطه نظرات ملاصدرا در برخی موارد به گفته عرفا نیز استناد می‌گردد.

بنابر نظر فلاسفه، وجود، حقیقتی خارج از ذهن و از همه مفاهیم شناخته‌تر است؛ بنابراین از تعریف بی‌نیاز است و اگر از خفای کنه او سخن گفته می‌شود، به این علت است که خارجی بودن حقیقت هستی، عین ذات آن است و چیزی که خارجی بودن عین ذات آن باشد، به ذهن نمی‌آید؛ در این صورت قابل شناخت به علم حصولی نیست.

«مفهومه من اعرف الاشیا و کنهه فی غایة الخفاء»

(سبزواری، ۱۴۱۳، ۲: ۵۹)

به عقیده ملاصدرا، وجود، حقیقت اصیل، واحد و بسیطی است که کثرت آن ناشی از اختلاف تشکیکی مراتب آن است؛ مراتبی که دارای شدت و ضعف، کمال و نقص و تقدم و تأخر است. مطابق حکمت متعالیه، وجود امری اصیل است که در عین کثرت، وحدت و در عین وحدت، کثرت دارد. وحدت، وصف حقیقی حقیقت وجود و کثرت، وصف حقیقی مراتب آن است. این رأی به نظریه «تشکیک در حقیقت وجود»

معروف شده است. بر مبنای این نظر، واجب الوجود اشدّ و اکمل مراتب است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۳).

ملاصدرا در پایان مباحث علت و معلول، بر اساس اصالت وجود قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیاء»^۱ و همچنین تحلیل مسأله علیت به تطور و تشان، در نهایت به قول ابن عربی که نص در وحدت شخصی وجود است، متمایل گشته است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۷). بر اساس وحدت شخصی وجود، وحدت حقیقی وصف ذاتی وجود است که اختصاص به حق تعالی دارد و کثرت، وصف ظهورات آن. در مسلک عرفا وجود مراتب ندارد؛ دارای بطونی است که حق است و ظهوری که خلق است. بر این مبنا تمام ممکنات و وجودات تعلقی، اعتبارات، شئون و سایه‌های حقیقت واحد وجودند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵ و ۱۸۸). صدرا مدعی است که اثبات مراتب موجودات متکثر، به حسب بحث و تعلیم است و با اثبات وحدت وجود و موجود منافاتی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۱: ۷۱). بنابراین بر اساس تشکیک خاصی حقیقت وجود، مراتب وجود، مراتب حقیقت واحد وجود است که افضل و اکمل آن مرتبه واجب الوجود می‌باشد و بر اساس وحدت شخصی وجود، مراتب وجود ممکنات، فی الواقع، مراتب ظهور و نمود حق، تنها حقیقت هستی است.

در آثار هر یک از دو اندیشمند، ملاصدرا و علامه طباطبایی مراتب وجود به اعتبارات گوناگونی تقسیم می‌شود.

الف) نظرات صدرالمقألهین

تقسیم وجود به اعتبار^۲ به شرط لا، به شرط شیء و لا به شرط: اهل عرفان سه جهت به شرط لا، به شرط شیء و لا به شرط در وجود اعتبار می‌کنند. استناد ملاصدرا به قول عرفا در زمینه‌های مختلف از جمله مراتب کلی وجود،

مبین گرایش او به عرفان است. او مصطلحات اهل عرفان را در باب مراتب کلی وجود مطرح کرده است و ضمن ذکر عبارات سه گانه مذکور، آنها را مطابق بر مطالب ابن عربی نقل می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۲: ۳۱۱-۳۱۰).

ابن عربی در توضیح به شرط لا می‌نویسد: «حقیقت وجود اگر به شرط لا از تعینات در نظر گرفته شود، مقام و مرتبه احدیت است که در آن تمام اسما و صفات مستهلک می‌شود» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ۱۳: ۲۲۱). به این مقام، «جمع الجمع» و «حقیقت الحقایق» و مقام «عماء» نیز گفته می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲) ملاصدرا در کتاب *سفار عین* این عبارات را نقل می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۲: ۳۱۱-۳۱۰).

مقام احدیت که عرفا از آن به «تعیین اول» و «حقیقت محمدیه» و «ظهور فیض اقدس» تعبیر کرده‌اند، نزد اهل حکمت تمام حقیقت واجب است؛ لیکن نزد عرفا، حقیقت حق، اوسع از این مرتبه و لا به شرط مقسمی است که مقید به قید اطلاق هم نیست؛ بلکه وجود بحت، غیب مجهول و کنز مخفی است (ابن عربی، ۱: ۹۴ و آشتیانی، ۱۳۷۲: ۲۰۷ و ۲۰۶ و همو، ۱۳۷۹: ۱۵۷).

آیه الله جوادی آملی در باره این مرتبه می‌نویسد: «مرتبه ذات که حقیقت محض هستی است، جایی برای صفت نیست زیرا صفت، خود تعین است و تعین وجودی در مقام ذات واجب راه ندارد، چه رسد به تعین مفهومی و ماهوی... در این مرتبه اسمای حُسنی که خود از عالم غیب‌اند، غایب هستند. در این مقام سخن از این نیست که همه هستند ولی عین یکدیگر می‌باشند، بلکه سخن از آن است که یک حقیقت بیش نیست که آن هم مفنی تمام تعینات و نابود کننده تمام خصوصیات است» (آملی، ۱۳۷۲، ب۴، ۶: ۲۵۹).

اعتبار دوم به شرط شیء است، یعنی لحاظ حقیقت ذات حق، به شرط جمیع اسمای حسنی و صفات حق^۳، اعم از کلیات و جزئیات. این مرتبه نزد عرفا، مقام

«واحدیت» و یا مقام «جمع» نامیده می‌شود. این مرتبه، به اعتبار رسانیدن مظاهر اسما - یعنی اعیان ثابت - و حقایق امکانی به کمالات مناسبتشان، مقام و مرتبه «ربوبیت» نیز نامیده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲). صدرا با بیان عین همین عبارات، در توضیح این مرتبه اضافه می‌کند، ذات واجب به اعتبار مقام احدیت، منزله از تمام اوصاف و اعتبارات است. در این مرتبه کثرت مفهومی راه ندارد. اما در مرتبه واحدیت اگرچه اسما و صفات، تکثر عینی ندارند، اما از کثرت مفهومی مبرا نیستند. به عقیده صدرا برخی از این اسما، خاص و برخی عام و احاطه بر دیگر اسما دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب، ۳۳۰). «الله» اسمی است که تمامی اسما را در بر دارد (همان: ۳۲۹). آیه الله جوادی آملی در رابطه با مقام واحدیت توضیح می‌دهد: «در این مرحله، صفات با تمایز مفهومی از یکدیگر و اتحاد عینی با همدیگر موجودند، تمیز صفات باعث تمیز اسما می‌شود و نتیجه تمیز اسما و صفات آن است که مظاهرشان نیز متمایز می‌گردند. این مقام به شرط شئی است یعنی به شرط انطوای کثرت در وحدت» (آملی، ب ۴، ۱۳۷۲، ۶: ۲۶۰).

اعتبار سوم، لابه شرط^۴ و مطلق^۵ است که هویت ساری در جمیع موجودات است و فیض منبسط نامیده می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۲: ۳۱۱).

تقسیم وجود به غیر متعلق به غیر، متعلق به غیر و وجود منبسط^۷

در کلمات بعضی از عرفا وجود از جهتی دیگر به مراتب سه گانه مذکور تقسیم شده است: «الوجود الحق هو الله و الوجود المطلق فعله و الوجود المقید اثره» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۷۲) (ترجمه: وجود حق همان الله است و وجود مطلق فعل او و وجود مقید اثر اوست). صدرا نیز عین این عبارت را نقل می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۷۰). صدرا هر یک از این مراتب را بر اساس اصطلاحات عرفا توضیح داده است:

مرتبه اول: وجود خالصی که به غیر وابسته نیست و نزد عرفا «هویت غیبی» و «غیب مطلق» نامیده می‌شود و هیچ اسم و رسمی نداشته، متعلق ادراک قرار نمی‌گیرد (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۲: ۳۲۷).

مرتبه دوم: وجود متعلق به غیر است، مقید به وصف زاید و منعوت به احکام محدود است، مانند عقول و نفوس و افلاک (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۲: ۳۲۷).

مرتبه سوم^۱: وجود منبسط مطلق است که واسطه بین حق و خلق است و نزد عرفا مرسوم به «مقدم جامع» و «امام الائمه» و در عرف صوفیه، «اصل عالم»، «فلک حیات»، «عرش رحمان»، «حق مخلوق به» و «حقیقت الحقایق» است و محی الدین آن را «نفس الرحمان» و «هباء» و «عنقاء» نامیده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶، ۲۶، ۴۱۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۲: ۲۲۹، ۲۳۰، ۳۲۸، ۳۳۲).

صدرا در مورد مرتبه سوم می‌گوید: «واجب تعالی به لحاظ اسم شریف الله که متضمن جمیع اسما می‌باشد، منشأ برای وجود شامل مطلق است که به اعتبار جمعیت ذاتش و به اعتبار خصوصیات اسمای حسنائش که در اسم «الله» مندمج است، مؤثر و سایه افکن بر دیگر موجودات است» (همان: ۳۳ و ۳۳۱) ذات واجب الوجود که بسیط محض و منزه از جمیع جهات و حدود عدمیه و جامع تمام کمالات است، بر اساس آیه «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ»^۱ (اسراء/۸۴) و همچنین بر اساس قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» (دینانی، ۱۳۶۶، ۲: ۶۱۱)، اقتضای فعل و اثری مطلق و جامع جمیع کمالات را دارد که فیض منبسط هر دو مشخصه را (اطلاق و جامعیت کمالات) داراست.

وجود منبسط که آغاز جلوه‌گری وجود غیر متعلق به غیر است، وجودی است که با آنکه حقیقت خارجی داشته و همه را شامل می‌شود، اما کلی منطقی نیست. وحدت

آن نیز وحدت عددی نیست، بلکه حقیقت منبسطی است بر هیاکل ممکنات و الواح ماهیات که در هیچ حدی از قدم و حدوث و تقدم و تأخر محدود نمی‌شود و حقایق خارجی از مراتب ذات و انواع تعینات و تطورات آن به وجود می‌آید. در عین وحدتش به تعداد موجوداتی که متحد با ماهیات‌اند تعدد می‌پذیرد؛ با قدیم قدیم است و با حادث حادث (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۲: ۳۲۸) بر این اساس فیض منبسط اولین صادر از حق تعالی است. صدرا خود صریحاً می‌گوید: «اول ما ینشأ من الوجود الواجبی... هو الوجود المنبسط.» (همان: ۳۳۱) (ترجمه: اولین چیزی که از واجب الوجود ناشی می‌شود، وجود منبسط است).

از آن جا که فیض منبسط که فعل اطلاقی حق بوده و در همه اشیا سریان دارد، مجعول بالذات و بلاواسطه حق می‌باشد و از طرفی بر اساس حکمت متعالیه، مجعول بالذات عین ربط و شأن جاعل است، بنابراین مبدئیت و معیت او با اشیا، عین مبدئیت و معیت ذات حق با اشیا است. وجود منبسط در اشیا سریان دارد، اما این سریان مربوط به ظهور اوست. حق تعالی با اشیا معیت دارد، اما نه در مقام ذات، بلکه در مقام فعل و مظاهر او، لذا ملاصدرا گوید: «نسبت او با مخلوقات به معنای معیت ذات او با مخلوقات نیست بلکه مخلوقات مظاهر او می‌باشند.» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ ب، ۱: ۸۵) معنای سخن حضرت علی (ع) نیز همین است: «لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج» (نهج البلاغه / خطبه ۲۲۸) ترجمه: [خداوند] نه درون اشیا است و نه بیرون آن. «[حق تعالی] به حسب حقیقت صرف و فعلیت محض خارج از اشیا است و به جهت ظهور و تجلی فعلی، ساری در قوایل است. او در مقام فعل، «معیت سربانی» و در مقام ذات، «معیت قیومی» دارد» (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۲۳).

محمّد الدین ابن عربی از تمثیل عدد برای تحقق تجلیات الهی بهره برده و ملاصدرا در آثار خویش این تمثیل را ذکر کرده است؛ با این توضیح که واحد با تکرار خود عدد را ایجاد می‌کند و عدد، مراتب نامتناهی بالقوه، تکرار واحد را ارائه می‌دهد. هر

عددی از واحد متمایز است، اما در هر مرتبه به جز وحدت چیز دیگری نیست. تمام مراتب اعداد فقط از تکرار واحد به وجود آمده‌اند و در هر رتبه‌ای خواص و لوازمی است مخصوص به آن مرتبه که در واحد و در سایر مراتب وجود ندارد. اما واحد عدد نیست؛ به همین ترتیب حق در کلیه موجودات امکانی موجود است، پس خلق حق است؛ به این معنا که حاصل تجلیات پی در پی اوست و او نیست، زیرا خلق دارای قیود خاص خود است، پس ارتباط حق و خلق مثل ارتباط واحد و عدد است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۲: ۳۱۰-۳۰۹؛ صدرالدین، ۱۳۶۰: ۶۷ و ۶۶).

تقسیم وجود به عقل، مثال، طبیعت و عقل، نفس، طبیعت

ملاصدرا با نگرش فلسفی و هستی‌شناسانه وجود را به اعتبار مقارنت با صورت و یا عدم آن، به سه مرتبه عقل، مثال و طبیعت تقسیم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۴: ۵۸؛ صدرالدین، ۱۳۵۴: ۴۴؛ صدرالدین، ۱۳۶۳: ۴۵۴). عقل مرتبه مجرد از ماده، مثال دارای تجرد مقداری، یعنی از ماده مجرد اما مقارن با بعضی از آثار ماده (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۴: ۵۸) و طبیعت همواره مقارن با صور مادی است.

ملاصدرا همچنین به اعتبار میزان تجرد از ماده، وجود را به عقل و نفس و طبیعت یا جسم تقسیم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۵۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۵۴-۴۵۰). به طوری که عقل، مفارق از ماده در ذات و فعل است؛ نفس، ذاتاً مفارق اما تعلق تدبیری به جسم دارد و جسم نیز در ذات مقارن با ماده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۷). همچنین می‌توان تقسیم فوق را بر اساس تأثیر و تأثر موجودات جوهری دانست، به طوری که عقول مفارق، مؤثر بوده ولی اثر نمی‌پذیرند، قسم دیگر که جسم است، اثر

می‌پذیرد اما اثر نمی‌گذارد و قسم سوم از عقول تأثیر پذیرفته و در اجسام اثر می‌گذارد که آنان را نفوس می‌نامند (همان: ۳۳۸ و ۳۳۷).

حصر عوالم ممکنات در سه مرتبه

تطابق عالم صغیر و عالم کبیر مطلبی است که در آثار ابن عربی آمده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۹؛ همو، ۳: ۱۱) و ملاصدرا با توجه به این مطلب و حصر مشاعر انسان در سه مرتبه^{۱۰} به انحصار عوالم وجودی ممکنات در سه مرتبه حکم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۷: ۴۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۲۶-۲۲۵).

عالم عقل

اولین و شریف‌ترین عوالم، عالم عقول است که به چیزی جز خداوند نیاز ندارد: «جوهر مخلوق سه قسم‌اند که در درجات وجود متفاوتند؛ والاترین و اولین آنها به هیچ چیز جز خداوند نیازمند نیست و هیچ نظری به ماسوی الله ندارد و برای او هیچ توجهی جز به سوی خدا نیست [که آن عقل است] (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱: ۲۱۶) این موجودات در ذات و فعل مفارق از ماده و لوازم بوده. (همو، ۱۳۶۳: ۳۳۷) مبدع به ابداع خداوند هستند»^{۱۱} (همو، ۱۳۵۸: ۶۳). موجودات تامی که هر چه امکان عام برای آنها ممکن باشد، دارند (همو، ۱۳۶۳: ۱۳۳۸). وجود آنها خالص، بدون عدم است؛ لذا داخل در عالم و جزو ماسوی الله نمی‌باشند، بلکه از مراتب الهی هستند. (همو، ۱۳۶۳، ۸۳) چون ماهیتی غیر از تعلق و وابستگی به هویت حق تعالی ندارند، در حدود خودشان نه متصف به خیریت می‌شوند و نه شریعت، نه قدیم‌اند و نه حادث؛ نه متقدم‌اند و نه متأخر، زیرا آنها به اعتبار خودشان نه موجوداند و نه معدوم (همو، ۱۳۶۸، ۱: ۳۴۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۱۲).

ملاصدرا که عالم عقول را خزاین الهی می‌داند (همو، ۱۳۶۰ الف: ۴۷)، درباره دلیل مخلوق نبودن این عالم می‌فرماید: «عالم جود و رحمت خزاین است و باید خزاین رحمت قبل از وجود رحمتش باشد، پس اگر آن خزاین خود از جمله مخلوقات باشد، باید قبل از آن نیز خزاین دیگری باشد؛ پس خزاین الهی از جمله مخلوقات نیست، بلکه آنها پرده‌های نوری و انوار جمال و جلال‌اند» (همان: ۵۲).

ملاصدرا برای عقول اسامی دیگری نیز ذکر کرده است که مبین ویژگی‌های این مرتبه است: این مرتبه که صور قضای^{۱۲} الهی‌اند، به اعتبار آنکه از این مرتبه صور حقایق اشیا و صفات و کمالات ثانوی آنها فیضان می‌یابد و نقصان اشیا جبران می‌پذیرد «جبروت»، به اعتبار افاضه صور از آن، بر نفوس کلیه «قلم»، به اعتبار آنکه صوری که خداوند آنها را از اول تا آخر ایجاد می‌کند در آن هست «ام‌الکتاب» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۲۵) و به اعتبار آنکه این مرتبه در موجودات مادون خود مؤثر است، «امر» نامیده می‌شود (همو، ۱۳۶۸، ۶: ۲۹۴). به اعتبار غلبه صفات، ملکات و اخلاق حسنه «ملک» نامیده می‌شود (همو، ۱۳۶۶، ۴: ۱۳۳). به این مرتبه «کلمات تامات الهی» نیز گفته می‌شود، چون تام آن چیزی است که برای او آنچه را که در نخستین مراحل وجود امکان دارد، به حسب نهاد و فطرت نخستین بدون انتظار وجود داشته باشد. (همو، ۱۳۶۶ ب، ۱: ۳۰۸) از این عالم به ملکوت اعلی (همو، ۱۳۶۳ ب: ۴۴۹) مفاتیح غیب (همو، ۱۳۶۸، ۶: ۲۹۴) و «فرشته مقرب» (همو، ۱۳۶۳ ب: ۴۴۸) نیز یاد شده است.

وحدت یا کثرت عقل

ملاصدرا بر اساس نظر مشا، قائل به جهات متکثر، معتبردر عقل است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۷۹). اما این عالم، دارای کثرت حقیقی نیز می‌باشد. این کثرت به دو

صورت قابل تصور است: کثرت طولی و کثرت عرضی. کثرت طولی این است که عقل سابق، علت فاعلی برای عقل لاحق باشد و کثرت عرضی این است که عقول نسبت به یکدیگر نه علت باشند و نه معلول؛ بلکه همه آنها معلول عقل واحدی می‌باشند که فوق آنهاست (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳۸۴). کثرت طولی عقول مورد اختلاف هیچ یک از فلاسفه نیست، اما در تعداد عقول و نحوه تبیین کثرت از آنها اختلاف است. فلاسفه مشا تعداد عقول را به ده می‌رسانند و کثرات طولی عالم عقل را حاصل یکی از جهات متعدد و اعتباری عقل مافوق می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۷-۴۰۵). اما در مکتب اشراق تعداد عقول بی‌شمار و کثرت آن حاصل از اشراق مراتب عالی و شهود مراتب دانی نسبت به عالی است (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: ۱۴۰-۱۳۹). در حکمت متعالیه نیز تعداد این عقول بی‌شمار است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۷۹). ملاصدرا نحوه پیدایش کثرت طولی در عالم عقل را مانند نظر مشا، یعنی تعقل ذات واجب توسط هر عقل و بر اساس مجعول بودن وجود، به نحو دقیق تبیین می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۷۹؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۷۲).

صدرا با توجه به تکثر اجرام ابداعی آسمانی و سبب نبودن جسمی برای جسمی دیگر، بر تکثر عقول دلیل اقامه می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۸۰-۱۷۹). و با استناد به جمع بودن لفظ «خزائن» و «اقلام» در آیات ۲۱ سوره «حجر»^{۱۳} و آیه ۷ سوره «منافقون»^{۱۴} بر ادعای خود شاهد می‌آورد^{۱۵} (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۴۷-۴۶).

عقل اول به اعتبارات مختلف، اسامی گوناگون دارد: از آن جهت که صورت تمام حوادث و جزئیات بر آن نقش بسته «لوح محفوظ» است؛ یعنی از تغییر و دگرگونی و تبدیل، محفوظ است و از آن جهت که جهان قدس و پاکی از آن است، آن را «روح القدس» گویند. از آن جهت که مشتمل بر تمام محامدی است که به واسطه آن حق تعالی ستایش می‌شود، «حقیقت محمدیه» است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۴۵۱-۴۵۰).

عقل اول، عقل کل، عنصر نخستین، بهمن در زبان پهلوی و «ام‌الکتاب» نیز نامیده شده است (همو: ۴۵۱). صدرا از عقل اول به عنوان صادر اول تعبیر کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۷۸؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۴۵۰).

آخرین عقل از عقول طولی، «عقل فعال»، «روح قدسی»، «روح امری» و «جبرئیل» نام دارد (همو: ۴۵۵).

بین حکما در مورد عقول عرضی اختلاف است. عقول عرضی در برابر انواع مادی‌اند و هر یک از این عقول نوع مادی خود را تدبیر می‌کند. این عقول عرضی «ارباب انواع» و «مثل افلاطونی» نیز نامیده می‌شود. برخلاف مشائون، شیخ اشراق وجود عقول عرضی را پذیرفته است. (سهروردی، ۱۳۷۳، ۲: ۱۱۷ و ۹۳ و ۹۲) ملاصدرا نیز عقیده افلاطون در باب مثل را پسندیده و برای اثبات وجود آن دلایلی اقامه نموده (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۱۶۲-۱۵۹) و جهات متکثر در جهان ماده را مستند به تکثر آنها کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۷۹). اما برخلاف عقیده افلاطون این صور را در صقع الهی مندرج می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۶: ۲۳۵-۲۳۴). ملاصدرا در این مورد می‌گوید: «برای هر یک از صورت‌های محسوس، صورت معقولی از همان نوع وجود دارد که در علم الهی است و آن همان چیزی است که به نام مثل افلاطونی و صور مفارق نامیده شده است.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۴۰۲).

بر اساس مطالب مطرح شده، کثرت عقول قابل انکار نیست. بنابراین اگر عقل از کثرت مصون داشته شده به اعتبار دیگری است: «الاولُ [العقول] مصونٌ عن الكثرة الكلية» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ۹: ۶۱) (ترجمه: [عالم عقل] مصون از کثرت است). مرحوم سبزواری می‌فرماید: «منظور از این کثرت، کثرت وضعی مادی و کثرت صوری مانند اختلاف صور به کیفیات (مانند اشکال و الوان) و کمیات (مانند مقادیر و...) است (همو: پاورقی).

بنابراین عالم عقول با وجود تکثر، مبرا از کثرت افرادی ناشی از مقارنت با ماده است در عین حال که همه آنها دارای یک حقیقت واحد هستند. این مطلب را می‌توان با این سخن صدرا تأیید کرد: «عقول به خاطر شدت وجودی و نورانیتشان و بری بودن از اجسام و اشباح و اعداد، با وجود کثرتشان، به وجود واحد جمعی موجودند و مابینتی بین حقایق کلی آنها نیست، چون همه مستغرق در دریای الهی‌اند» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۳: ۵۰۲) پس آنها واحد کثیرند.

قبل از ورود به مبحث بعدی قابل ذکر است ملاصدرا در آثار خود به طور صریح از فیض منبسط به عنوان اولین امر ناشی شده از حق تبارک و تعالی، تعبیر کرده است (همو، ۲: ۳۳۱) و از عقل اول به عنوان صادر اول؛ اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان بین این دو قول را جمع کرد. صدرا خود، بین این دو قول را چنین جمع می‌کند: اولیت عقل اول در مقایسه با وجود موجودات متعین و متباین است؛ به عبارت دیگر عقل اول نخستین موجود متعین است و اگر نه صادر نخست همان وجود مطلق و منبسط است که در هر مرتبه با ماهیتی قرین می‌شود^۶ (همان، ۲: ۳۳۱).

عالم مثال

ملاصدرا از عالم مثال با عناوین «مُثل مقداری» و «اشباح مجرد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۳: ۵۰۳) نیز یاد کرده و صور آن را عین صور نفوس حیوانی، خیالی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۴۵۴). یعنی مجرد از ماده، اما همراه با شکل و بُعد. (همو، ۱۳۷۹، ۹: ۲۲۸).

عالم مثال یا خیال که یکی از مسایل مهم فلسفه و عرفان است، به دو بخش خیال متصل یا مثال اصغر (برزخ صعودی) و خیال منفصل یا مثال اعظم (برزخ نزولی) تقسیم می‌شود (سبزواری، ۱۴۲۲، ۵: ۶۲). ابن عربی در کتاب فتوحات از این دو عالم

نام می‌برد و فرق آنها را متذکر می‌شود. او از قوه متخیله انسان به خیال متصل و از عالم مثال به خیال منفصل تعبیر می‌کند (ابن عربی، ۲: ۳۱۲-۳۱۱).

صدرا در باره عالم مثال در قوس نزول می‌گوید: «این عالم به خاطر اینکه غیر مادی و شبیه خیال متصل است، به نام خیال منفصل نامیده شده است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۱: ۳۰۲). حکمای مشائخ تنها وجود این عالم را انکار کرده‌اند، بلکه بر امتناع آن برهان اقامه کرده‌اند. آنان معتقدند هر چه قابل قسمت است محتاج به وجود ماده است، پس صورت مقداریه بدون ماده محال است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۱؛ ملاصدرا، بی تا: ۱۰۱)؛ ولی حکمای اشراق آن را پذیرفته و ادله‌ای بر وجود آن بیان کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: ۲۱۵-۲۱۱)، لیکن قائل به تجرد قوه خیال نیستند (همان: ۲۰۹). اهل تصوف نیز اگرچه معتقد به چنین عالمی هستند، اما برهان معتبری بر آن اقامه نکرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۴۸۴). ملاصدرا در کتاب اسفار و سایر کتب خود براهین متعددی بر وجود عالم مثال متصل (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۱: ۲۳۵؛ همو، ۱۳۷۹، ۹: ۴۵؛ همو، ۱۳۶۰ الف: ۲۰۰) و منفصل (همو، ۱۳۶۸، ۱: ۳۰۰؛ همو، ۴: ۴۷) اقامه نموده است. از ویژگی‌های عالم مثال این است که مصون از کثرت وضعیه و انقسام مادی است. (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ۹: ۶۱) اما دارای نوعی تکثر است؛ به طوری که والاترین طبقه هر عالم، متصل به ادنی طبقه عالم مافوق است (همان: ۲۶۱).

عالم نفس

در آثار ملاصدرا از نفس به عنوان عالم بعد از عقول و قبل از اجسام یاد شده است. این عالم تحت تصرف عقول بوده و «ملکوت اسفل» نام دارد (همو، ۱۳۶۳: ۴۵۰-۴۴۹).

تعايير ملاصدرا راجع به نفس متعدد است. وی در جایی به دشواری شناخت نفس اذعان کرده است: «شناخت نفس و شرح مقامات او به غایت کاری بزرگ است و جز برای کاملان حاصل نشده است.» (همو، ۱۳۴۰: ۲۷-۲۶) ملاصدرا با اشاره به پیچیدگی مسأله نفس، علت آن را مقامات و درجات متضاد نفس می‌داند (همو، ۱۳۶۸، ۸: ۳۴۳). او نفس را به علت جنبه ثبات و غیرمادی‌اش مرتبط با عقل و از جنبه مادی و تعلقش به جسم مرتبط با طبیعت می‌داند (صدرالدین، ۱۳۶۰ ب: ۱۵۰). صدرا، طبیعت به معنای صورت نوعی را متحرک بالذات و نفس را از جهت جنبه تعلقی و جسمانی‌اش با صورت نوعی، یکی می‌داند: [النفس] من حیث تَعَلَّقَهَا بالجسم فهی عین الطبیعه. « (همو، ۱۳۶۸، ۳: ۶۶) [ترجمه: نفس] از حیث تعلقش به جسم، پس آن عین طبیعت است. [است.]

ملاصدرا درباره نفس می‌نویسد: «نفس وجودی است که در اصل وجود، نیاز به چیزی جز خداوند ندارد. اما در استکمال وجودی‌اش نیازمند به غیر است و کمال وجودی‌اش بعد از اصل وجودش به وجهی قبل از آن است (همو، ۱۳۶۶ ب، ۱: ۲۱۶) وجودی است که از عقول تأثیر پذیرفته و در اجسام اثر می‌گذارد (همو، ۱۳۶۳ ب: ۳۳۷). ذاتاً از جوهر جسمانی مفارق است، ولی تعلق تدبیری به آن دارد (همان).

اما نفس کلی که واسطه بین طبیعت و عقول است چه نفسی است؟ در جواب این سؤال می‌توان گفت: «منظور از این نفس، نفسی است که حکما برای عالم قائل‌اند و به عبارتی نفسی است که عالم جسمانی، بدن آن محسوب می‌شود (همو، ۱۳۷۸: ۹۷). تمام نفوس جزئی حتی نفوس فلکی قوای آن محسوب می‌شوند. همچنین از عبارات ملاصدرا در بعضی آثار بر می‌آید که منظور از این نفس، نفس فلکی برای جرم فلکی است که شریف‌ترین آنها فلک اقصی یا محدودالجهات است و نفس آن نفس کلی است (همو، ۱۳۶۳ ب: ۴۵۴).

صدرا نفس کلی را «لوح محفوظ» نامیده (همو: ۴۵۳) و در تعریف لوح محفوظ هر دو مصداق نفس کل را (نفس کلی برای عالم جسمانی و نفس فلک اقصی) مطرح کرده است (همو، ۱۳۶۸، ۶: ۳۰۲ - ۲۹۵).

نکته لازم به ذکر آن است که، علی رغم اینکه صدرا نفس فلکی را به عنوان لوح محفوظ مطرح کرده همچنان آن را لوح «محو و اثبات» نیز خوانده است (همو: ۲۹۵). بنابراین اعتبار لوح محفوظ برای نفس کلی از جهت جنبه تجردی آن می باشد، چنان که خود صدرا به این موضوع تصریح کرده است: «نفس از جهت عقلی آن که تجردتام است، به اعتبار ارتباط با عقل فعال، لوح محفوظ است» (همو) با توجه به دو جنبه ای بودن نفس است که باید خصوصیات و رابطه آن را با عالم عقل و عالم جسم تبیین کرد؛ بنابراین اگر ملاصدرا نفس را در کنار عقل مطرح و از آن به دو دست خداوند تعبیر کرده (همو، ۱۳۶۳: ب: ۴۴۹) و یا آن را باقی و دائمی (همان: ۵۵۵)، افاضه کننده صورت و طبایع به عالم اجسام، (همو، ۱۳۵۴: ۱۹۰) فعال ما یشا و خلاق ما یرید، (همو، ۱۳۶۳ الف: ۲۳۶) لوح محفوظ (همو، ۱۳۶۸، ۶: ۲۹۵) و امّ الكتاب و کتاب مبین (همو، ۱۳۶۳: ب: ۷۷۰) خوانده است، به اعتبار تجرد آن می باشد؛ در مقابل اگر آن را حادث (همو، ۱۳۷۹، ۹: ۸۵)، متجدد و سیال (همو، ۱۳۶۳: ب: ۵۵۵)، لوح قدر^{۱۷} و لوح محو و اثبات خوانده است، (همو، ۱۳۶۸، ۶: ۲۹۵) به اعتبار تعلق آن به بدن است.

ذکر این نکته لازم است که طرح عالم دوم با عنوان «نفس» از طرف ملاصدرا بر اساس عقیده حکما است. چنان که می گوید: «تمامی حکما در وجود این عوالم سه گانه (عقل، نفس و جسم) اتفاق هماهنگی دارند و تنها اختلافشان در وجود عالم مقداری غیر مادی است که مشتمل بر صورت های معلق می باشد» (همو، ۱۳۶۳: ب: ۴۵۴).

جسم

اجسام از جهات متعددی قابل تقسیم است، مثل: تقسیم آن به جسم آخرتی و دنیوی، بسیط و مرکب، اثیری و عنصری (همو، ۱۳۵۴: ۱۶۲-۱۶۰)، آنچه در اینجا مد نظر است، اجسام دنیوی و طبیعی است که به دو نوع اثیری یا لطیف و اجسام عنصری تقسیم می‌گردد. اجسام اثیری که اختصاص به اجرام سماوی دارند، شبیه‌ترین اجسام به جسم آخرتی‌اند^{۱۸} (همو، ۱۳۶۳: ۵۶۴).

بر اساس مسلک مشا حدوث این قسم از اجسام (اثیری) از خداوند بر سبیل ابداع است و اعدام آن بر سبیل فنا محض (همو، ۱۳۵۴: ۱۶۲). اجسام عنصری ترکیب‌پذیر بوده و صور متعددی را یکی بعد از دیگری قبول می‌کند. حصول این اجسام به نحو تکوین است (همو: ۱۶۵). صدرا خصوصیات جسم را اینگونه توصیف می‌کند: «جسم هم در اصل وجود و هم در کمالش احتیاج به غیر خداوند متعال دارد» (همو، ۱۳۶۶: ۱: ۲۱۶). وجودشان مشوب به اعدام و حجب ظلمانی است (همو، ۱۳۶۸: ۶: ۱۶۷). به علت تفرقه در اقطار امکانی و جهات مادی و بُعد اجزایش در امتداد زمان، در آخرین درجات نقصان و قصور است (همو، ۱۳۷۹: ۹: ۲۵۸). بنابراین عالمی پایین‌تر از طبیعت نمی‌تواند وجود داشته باشد. این عالم به علت مقارنت با ماده مختلف و متکثر است (همو، ۱۳۶۸: ۱: ۱۰۳).

تکثر عالم ماده تکثر افرادی و عرضی است؛ اما تکثر طولی بدین معنا که جسمی ناشی از جسم دیگر باشد، در عالم طبیعت راه ندارد. صدرا در مورد علیت بین اجسام معتقد است که اجسام هیچ یک ناشی از جسم دیگر نیست، چرا که تأثیر جسم به مشارکت وضع است و اگر امری ذی وضع باشد، جسم در او تأثیر دارد و چون موجودی نباشد محال است که جسم بتواند جسم دیگری ایجاد کند (همو، ۱۳۵۴:

۱۸۰). بنابراین علیت اجسام از باب تحریک است: «آنچه در طبیعیات به آن فاعل اطلاق می‌شود، افاده وجود غیر از تحریک نمی‌کند» (همو، ۱۳۶۸، ۲: ۲۱۳).

همه اجسام حادث و لحظه به لحظه در ذات، متجدد و متغیرند (همو، ۷: ۸۵). خصوصیت ذاتی و مهم عالم ماده تغییر و حرکت است که به عقیده صدر این تغییر، جوهری و ذاتی است. او حرکت را لازمه وجود عالم مادی می‌داند. وی معتقد است، در عالم ماده هویتی جسمانی که دارای وجود مستمر تا رستاخیز باشد، پیدا نمی‌شود، بلکه حال جواهر جسمانی از آن جهت که هویات اتصالی آنها متجدد و متصرف می‌باشد، در وجود و ذاتشان مانند زمان و حرکت است. پس همچنان که زمان و حرکت به استمرار و بقا و قدم و اولیت متصف نمی‌شود، جواهر جسمانی نیز متصف به این اوصاف نمی‌شود (همو، ۱۳۷۸: ۱۱۳).

ب) نظرات علامه طباطبایی

مقام احدیت و واحدیت

علامه طباطبایی به عنوان یکی از پیروان مکتب حکمت متعالیه، بر اثر گرایش‌های عرفانی، از اصطلاحات و تعاریف اهل عرفان بهره برده که به اختصار توضیح داده می‌شود.

علامه از مقام احدیت به اولین اسم و اولین تعین تعبیر کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۴۵)؛ زیرا در این مرتبه ذات حق از هر نوع تعین مفهومی یا مصداقی منزّه می‌باشد، پس این خود یک نحوه تعینی است که همه تعینات را محو می‌کند و بساط کثرت‌ها را درمی‌نوردد (همو).

بعد از آن مقام، تعیناتی برای ذات حق اثبات می‌گردد که متصف به همه آنها می‌باشد، در نتیجه به همه آنها نامیده می‌شود و آنها نامهای او خواهند بود. اسماء و

صفات^۹ او اگرچه دارای مفاهیم متعددی هستند، اما فقط یک مصداق دارند و آن مصداق، ذات اقدس اله و این همان «واحدیت ذات» است (همو: ۴۸ و ۴۴).

مراتب چهارگانه اسما و صفات، عقل، خیال و طبیعت

علامه به اعتبار عوالم واسطه بین ذات حق و عالم طبیعت نشأت وجود را به چهار مرتبه تقسیم کرده است. ایشان بر انحصار عوالم ممکنات در سه مرتبه عقل، مثال، و طبیعت دلیل اقامه می‌کند.

حصر عوالم ممکنات در سه مرتبه

علامه طباطبایی با توجه به انحصار مشاعر انسان در سه مرتبه، به مراتب سه گانه وجود حکم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵: ۱۹۳-۱۹۲). ایشان همچنین عوالم هستی را عقلاً منحصر در سه عالم می‌داند که چهارمی ندارد؛ زیرا وجود به طور کلی یا چنان است که در آن قوه و استعداد است و کمالات وجودی در ذات او بالفعل جمع نیست و یا وجودی است که همه کمالات اولی و ثانوی در او جمع است و چیزی به آن افزوده نمی‌شود که خود قبلاً فاقد آن باشد. اولی را عالم مادی می‌نامیم و دومی را اگر تنها از ماده مجرد باشد، اما برخی خواص ماده (از قبیل بعد و شکل) را داشته باشد، عالم مثال و اگر از ماده و اعراض آن منزّه باشد عالم عقل می‌نامیم (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳۰۹-۳۱۰).

عالم اسما و صفات حق

علامه از عالم اسما و صفات حق یا عالم لاهوت به عنوان اولین عالم از نظر شدت وجودی یاد کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۴۳) اسمای الهی قابل شمارش نبوده و به عدد معینی محدود نمی‌گردد (همو، ۱۴۱۷، ۸: ۳۵۷).

اسما از حیث مصداق واحد و از جهت مفهوم متعدد و متکثرند. در میان این اسمای متکثر یک نوع ترتب، تحقق دارد که به واسطه آن برخی از آنها متفرع بر بعضی دیگر می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۴۶). چنان که علم نسبت به حیات اسم خاص و نسبت به شنوایی و بینایی و شهید و لطیف و خبیر اسمی است عام؛ بنابراین برای اسمای حُسنی عرضی است عریض که از پایین منتهی می‌شود به یک یا چند اسم خاص که در پایین آن دیگر اسم خاصی نیست و از طرف بالا شروع می‌کند به وسعت و عمومیت تا آنکه منتهی می‌شود به بزرگ‌ترین اسمای خداوند متعال که به تنهایی تمامی حقایق اسما را شامل می‌شود که غالباً آن را «اسم اعظم» می‌نامیم (همو، ۱۴۱۷، ۸: ۳۵۴).

عالم عقل

علامه طباطبایی عالم عقول را اینگونه معرفی می‌کند: مرتبه وجود عقلی، عالی‌ترین وجود امکانی و نزدیک‌ترین آنها نسبت به ذات متعال است. هر نوع از انواع عقلی منحصر در یک فرد است (همو، ۱۳۶۷: ۳۶۱). عالم عقل بری از ماده و آثار آن است (همان: ۳۷۷). ثبات و فعلیت محض دارد. این عالم هیچ گونه محدودیتی نداشته و جمیع کمالات و لذتها در آن به نحو وحدت و جمعیت و کلیت موجود است (همو، ۱۳۶۶: ۴۰). عقول از جهت وجود و در ذات، کامل و منزله از قوه و استعداد هستند؛ پس در افعال خود، غرض استکمالی را دنبال نمی‌کنند و با فعل خویش در صدد کسب چیزی نیستند که در آنها بالفعل حاصل نباشد (همو، ۱۳۶۷: ۳۶۱). در این عالم شر وجود ندارد؛ زیرا شر چیزی جز عدم ذات یا عدم کمال نیست و در مجردات عدم راه ندارد. آنها به تبع مبدأ خود ثابت‌اند و هیچ گونه نقص و عدمی در کمالات آنها که از ابتدای وجود به حال خود باقی‌اند راه ندارد (همان: ۳۷۳).

علامه هر چند به طور صریح اسامی دیگری برای این عالم ذکر نکرده، لکن از آنجا که با تمسک به آیه ۲۱ سوره «حجر» که در باره خزاین غیب است، بر وجود عقول استناد کرده است (همو، ۱۳۷۰: ۱۴۹-۱۴۸)، می‌توان فهمید که از نظر وی عقول همان خزاین غیب است و چون خزاین غیب همان مفاتیح غیب است (همو، ۱۴۱۷، ۷: ۱۲۶-۱۲۵)، پس عقول، مفاتیح غیب نیز می‌باشد و چون خزاین غیب و مفاتیح غیب شامل غیب‌های مطلق و بیرون از محیط کون و وجود می‌باشد (همان) پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که عقول نیز از محیط کون بیرون و در صقع الهی است. نکته‌ای که لازم به یادآوری است این است که از نظر علامه بین خزاین غیب و کتاب مبین یا لوح محفوظ و یا ام‌الکتاب تفاوت وجود دارد (همان، ۱۷: ۶۷-۶۶)؛ پس نمی‌توان عقول را با آنها یکی دانست.

وحدت یا کثرت عقل

علامه با توجه به کثرت مرتبه بعد از عقول و قاعده «الواحد» قائل به کثرت طولی عقول است.^{۲۰} وی معتقد است که صادر اول از واجب، عقل واحد منحصر در یک فرد است و جهات کثرتی که در آن موجود است، به اندازه‌ای نیست که بتواند منشأ کثرت موجودات مادون نشاء عقلی باشد، پس لازم است که صدور عقول از یکدیگر همچنان بر سیر نزولی ادامه یابد تا کثرت جهات عقلی، کافی برای ایجاد کثرت در نشاء بعد گردد (همو، ۱۳۶۷: ۳۸۴-۳۸۲). علامه نیز مانند صدرا کثرت افرادی را در عقول محال می‌داند و اظهار می‌دارد: «ماهیت نمی‌تواند تكثر افرادی داشته باشد^{۲۱}، مگر به وسیله مقارنت ماهیت با ماده، بنابراین، نوع عقول منحصر به فرد است» (همان: ۳۸۱).

بنابراین عقول، دارای نوعی کثرت حقیقی می‌باشند که علامه با توجه به کثرت بی‌حد عالم مثال، این کثرات را بی‌شمار می‌داند: «از این جا [توجه به کثرت عالم مثال] روشن می‌شود که عقول طولی زیاد و کثیر می‌باشند و برای ما راهی وجود ندارد که

عدد آنها را شمارش کنیم.» (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۸۹) علامه از عقل اول به عنوان صادر اول از واجب‌الوجود یاد می‌کند (همان، ۱۸۸- همو، ۱۳۶۷: ۳۸۲).

لازم به ذکر است که از محتوای عبارت علامه در جای دیگر چنین بر می‌آید که ایشان با توجه اصل سنخیت و احدیت حق تعالی، صادر اول را فیض نامحدود و واحدی می‌داند که بر هر چیز سایه افکن شده است (همو، ۱۴۱۷، ۱۳: ۷۶). وجه اندفاع تنافی بین این دو سخن با استفاده از کلام خود علامه به این صورت بیان می‌شود که معنای اولیت عقل اول، تقدم او در وجود بر سایر ممکنات است (همو، ۱۳۶۴: ۱۸۸). بنابراین عقل اول در مقایسه با سایر ممکنات متعین، صادر اول است و لذا این موضوع منافاتی با لحاظ فیض منبسط به عنوان اولین امر ناشی شده از حق تعالی ندارد.

علامه کثرت عرضی و وجود مُثُل را نپذیرفته و بر هر سه دلیل صدرا بر وجود مثل اشکالاتی وارد کرده است (همو، ۱۳۶۷: ۳۹۰-۳۸۶).

عالم مثال

علامه طباطبایی در باره عالم مثال اصغر و مثال اعظم، معتقد است که مثال اصغر عالم صور قائم به نفس جزئی و تخیلی است که گاه این صور حق و شایسته و منطبق با واقع است و گاه به علت تصرفات نفس واقعیت نداشته و گزاف و عبث می‌باشد و مثال اعظم عبارت است از انواع محققه که قائم به ذات و مستقل از ذهن و متخیله انسان است (همو، ۱۳۶۴: ۱۵۲).

علامه طباطبایی علاوه بر ذکر خصوصیات که درباره این عالم (از نظر صدرا) بیان شده (همو، ۱۳۶۷: ۳۹۶-۳۹۷) به وجه تسمیه این عالم اشاره کرده، می‌فرماید: «این عالم از جهت واسطه بودن میان عالم عقل و طبیعت مادی، برزخ نامیده شده است» (همان: ۳۹۵). ایشان بر این باور است که چون موجودات این عالم صورت‌های بدون ماده

هستند که هیچ گونه عامل منافی و ناسازگاری در مقابل خود ندارند، از عیوب و نواقص عالم ماده برکنارند (همو، ۱۳۶۶: ۳۹). علامه تذکر می‌دهد که مقصود از ماده، جوهری است نامحسوس که قبول انفعال و اثرپذیری می‌کند نه اینکه مقصود ما از ماده، جسمیت باشد (همان).

در عالم مثال همه کمالات اولی و ثانوی جمع است و چیزی به آن افزوده نمی‌شود که خود قبلاً فاقد آن باشد (همو، ۱۳۶۷: ۳۶۱). در این عالم، موجودات غیر مادی با صفات و خصوصیات همانند موجودات مادی این جهان وجود دارد و نظام آن شبیه به نظام عالم مادی است، تنها فرق آن با این جهان در این است که سیر و حرکت و تغییر و تبدیل در آنجا به ترتیب وجودی است نه با دگرگون شدن و سیر تدریجی؛ یعنی صورت‌های گوناگونی که یک موجود در این جهان، با حرکت خود و طول زمان یکی پس از دیگری و به صورت تدریجی به خود می‌گیرد، در عالم مثال در پی یکدیگر وجود دارد. در عالم مثال صورت‌های جوهری که ناشی از جهات کثرت در عقل افاضه کننده این عالم است، متمثل می‌باشند. این صور برای هر یک از موجودات این عالم در اشکال گوناگونی تمثل یافته است، بدون آن که وحدت شخصی آن جوهر در اثر اختلاف و تعدد مثال‌ها از میان برود. مثل آنکه افراد بسیاری از انسانها، تصویری از شخصی که خصوصیات او را شنیده‌اند دارند، با اینکه اشخاص ذهنی با یکدیگر تفاوت دارند، اما همه آنها یک شخص واحد بیش نیستند (همان: ۳۷۸-۳۷۷).

عالم اجسام

بنابر عقیده علامه طباطبایی، عالم مادی جهان محسوس و پست ترین مراتب هستی است. زیرا اولاً، وجود عالمی پایین‌تر از طبیعت مستلزم این است که ماده طبیعی قادر بر ایجاد یک شی از کتم عدم باشد و فلاسفه به دلائلی ثابت می‌کنند که تأثیر جسم از انواع تحریک است نه ایجاد. و ثانیاً، عالم طبیعت عالم قوه، ماده، صورت، حرکت،

زمان و مکان است و موجودی ضعیف‌تر از قوه، ماده، زمان و مکان قابل تصور نیست (همو، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۹۲). وجه تمایز این عالم با عالم عقلی این است که صور حقایق در این جهان از جهت ذات و فعل و یا تنها از جهت فعل، وابسته به ماده و متوقف بر قوه و استعداد است (همو، ۱۳۶۷: ۳۹۷). علامه همچنین به قابلیت موجود مادی برای پذیرش تغییر و دگرگونی و عدم و نقصان تصریح کرده و شرور را از لوازم لاینفک عالم مادی می‌شمارد (همان: ۳۷۳). عالم ماده در عین حال که محل تنازع و تزاحم است، با پیوندی که میان همه اجزای آن با یکدیگر برقرار است، از حیث ذات و جوهر یک واحد سیال و متحرک است و اعراض آن نیز به همراه جوهر آن در حرکت و تغییر دائمی است (همان: ۳۹۹-۳۹۸).

علامه در رابطه با علیت در جهان اجسام می‌گوید: «اثر علل جسمانی از لحاظ عده و مدت و شدت متناهی است» (همو، ۱۳۶۴: ۱۰۲). علامه بر این عقیده است که علل جسمانی فاعلیت ندارند مگر با پیدایش وضعیت خاص بین علل اجسام و ماده اجسام، چون اجسام در وجودشان نیاز به ماده دارند، طبعاً در ایجادشان نیز نیازمند ماده‌اند. (همان) قابل ذکر است که آنچه در مورد علیت بین اجسام مد نظر ملاصدرا می‌باشد، علیت ایجادی است که بین اجسام منتفی است؛ لیکن علامه در بیان مذکور نظر به علیت در معنای تحریک و اعداد دارد که منتفی نیست؛ بلکه مشروط به وضع خاص بین علت و معلول است. بنابراین اگر علامه می‌فرماید: حادث مادی معلول علل مادیه است (همو، ۱۳۷۴، ۵: ۱۹۵)، منظور علل اعدادی و تحریکی است.

نتیجه گیری

در این نوشتار، مراتب وجود به اعتبارات مختلف، در آثار ملاصدرا و علامه طباطبایی هم در حوزه فلسفه و هم در حوزه عرفان مورد بررسی قرار گرفت. با توجه به اینکه بعضی از این مراتب قبلا در عرف عرفا مطرح شده است، بنابراین می‌توان گفت هردو تحت تاثیر معارف اهل عرفان قرار گرفته‌اند. ماحصل بررسی اندیشه‌های ملاصدرا و علامه بدین قرار است:

وجوه اشتراک

- ۱- در عرفان وجود، حقیقت اصیل و واحدی هست که ممکنات، مراتب (مظاهر و شئون) این حقیقت بسیط‌اند.
- ۲- از نظر اهل معنا، وجود به اعتبارات گوناگون، مقسم قرار می‌گیرد. مقام احدیت، مقام ذات حق بدون اعتبار هرگونه اسم و رسم حتی بدون قید «اطلاق» است و مقام واحدیت به اعتبار ذات با اسما و صفات حق می‌باشد.
- ۳- اسما و صفات حق، متکثر و نوعی ترتب و عام و خاص بین آنها محقق است؛ به طوری که همه حقایق و اسما، در اسم «الله» مجتمع است. اما این تکثر، تکثر مفهومی می‌باشد. همه اسما و صفات حق از جهت مصداق واحد و عین ذات احدی است.
- ۴- بر اساس انطباق عالم صغیر (انسان) بر عالم کبیردر عرفان، از حصر مشاعر انسان در سه مرتبه حس، خیال و عقل، حکم به حصر عوالم وجود ممکنات در سه مرتبه طبیعت، مثال و عقل می‌گردد.
- ۵- در عرف عرفا وجود منبسط، فعل اطلاقی حق و واجد جمیع کمالات و فعلیات است که در عین وحدتش، همه اشیا را شامل می‌شود.
- ۶- فیض منبسط اولین امر ناشی شده از حق و عقل نخستین، اولین موجود متعین صادر از حق است.

- ۷- از نظر فلسفی، مظاهر وجود به اعتبار مقارنت با صورت و عدم آن، به سه مرتبه « عقل، مثال و طبیعت » تقسیم می‌گردد.
- ۸- عقول دارای تکثر طولی‌اند و به جهت تجرد تام، بری از کثرت مادی و نوعشان منحصر به فرد است و در عین حال که همه آنها دارای حقیقت واحدی هستند، متکثر به شدت و ضعف‌اند.
- ۹- عالم عقول، عالمی مفارق از شرور و نواقص مادی، به دور از هرگونه تغییر و دگرگونی، ممکن به امکان ذاتی، باقی و مبدع به ابداع واجب تعالی هستند.
- ۱۰- عالم عقل به اعتبارات متعدد، اسامی مختلف دارد؛ این عالم خزاین غیب و مفاتیح غیب نیز نامیده می‌شود.
- ۱۱- عالم مثال یا برزخ، بری از ماده و نواقص آن، اما همراه با برخی از لوازم مادی مانند مقدار است. عالمی بالفعل، بدون دگرگونی و سیر تدریجی و به جهت کثرت عقل موجد آن، دارای کثرت است.
- ۱۲- عالم اجسام، عالم صورتهای غیر منفک از ماده که مشوب به اعدام و نواقص و شرور و محل تنازع و ناسازگاری است. این عالم از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه می‌باشد. عالمی متکثر و ذاتاً متجدد، متغیر، حادث و علاوه بر امکان ذاتی، دارای امکان استعدادی است.
- ۱۳- علیت به معنای ایجاد بین اجسام منتفی است، اما تأثیر و تأثر که منوط به وضع خاص است، بین آنها حاکم است.

وجه اختلاف

صدرا علاوه بر کثرت طولی به کثرت عرضی عقول یا مُثُل افلاطونی، معتقد است. اما علامه با دلایلی وجود عقول عرضی را رد می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- با توجه به اصل تشکیک در وجود و وحدت شخصی حقیقت وجود، طرح قاعده بسیط الحقیقه نیز به دو صورت می‌تواند باشد که استاد جوادی آملی به آن اشاره کرده است. الف- بسیط الحقیقه همه کمالات دیگر موجودات را دارا بوده و از نقایص آنها مبرا است. این گونه طرح با تشکیک در وجود سازگار است. ب- بسیط الحقیقه و واجب تعالی همه کمالات را واجد است به این معنا که خارج از واجب چیزی نیست و هر چه کمال است مختص به اوست، نه به این معنا که هر چه خوبان دارند او نیز دارد. طرح قاعده بسیط الحقیقه در پایان مباحث علت و معلول با تقریر دوم آن سازگار است (آملی، ۱۳۷۶، ب، ۲، ۵: ۳۳).
- ۲- «اعتبار» در فلسفه به معنای دید ذهن است، اما در عرفان منظور از اعتبار «شهود» است. آیه الله جوادی آملی در این مورد می‌نویسد که برای ماهیت دو قسم اعتبار است؛ طولی و عرضی که هر دو مربوط به امور نفس‌الامری است. اعتبار طولی نظیر: امکان، احتیاج، ایجاب و... است. اعتبار عرضی وجود مثل اعتبار به شرط لا، لا به شرط و به شرط شئی که از قبیل اعتبارات محض نمی‌باشد و چون معیار عرفان شهود است، این اعتبارات در متن شهود عارف یافت می‌شود (آملی، ۱۳۷۶، ب، ۴، ۲: ۵۴۹-۵۵۰).
- ۳- از نظر صدرا مراد از صفت معنایی است که حمل بر ذات نگردد و به آن عرض گفته می‌شود و مراد از اسم، معنایی است که بتوان آن را بر ذات حمل نمود که به آن عرضی گفته می‌شود. ذات احدی با صفتی مشخص، اسمی از اسماء نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ب: ۳۲۷).
- ۴- «منظور لا به شرط قسمی است. لابه شرط قسمی مقید به لا به شرطی است، اما لا به شرط قسمی مطلقاً غیر مقید است حتی به لا به شرط نیز مقید نیست» (سبزواری، ۱۴۱۳، ۲: ۳۴۴).
- ۵- وجود مطلق به دو معنا است: گاه مطلق به معنای وارسته و پاک از هر گونه وصف و ویژگی است که آن رابه هیچ وجه نمی‌توان شناخت و گاه به معنای وجود فراگیر و جامع که بر عکس اولی هرگونه ویژگی و کمال در آن یافت می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۷۸: ۵). در اینجا معنای دوم مد نظر است.
- ۶- سعه و اطلاق فیض منبسط گاه در محدوده مخلوقات در نظر گرفته می‌شود و فیض مقدس نام می‌گیرد و گاه قلمرو تعینات و اسما و صفات ذاتی را پوشش می‌دهد؛ در این حال فیض اقدس نامیده می‌شود و گاه فیض منبسط، هردو قلمرو فیض اقدس و مقدس را در بر می‌گیرد؛ در این حال اعیان ثابته و اعیان خارجی را فرا می‌گیرد (آملی، ۱۳۷۶، ب، ۴، ۲: ۵۳۸).

۷- از این تقسیم نباید گمان کرد که وجود منبسط متعلق به غیر نیست کما اینکه مرحوم سبزواری در پاورقی اسفار می‌نویسد: «هو الحق المخلوق و الظل الممدود» ترجمه [وجود منبسط] حق مخلوق و سایه گسترده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، پاورقی: ۳۲۸). فیض منبسط فعل اطلاقی حق و معلول بالذات است و معلول در رتبه علت قرار نمی‌گیرد. بنابراین وجود فیض منبسط نیز متعلق به واجب الوجود است اما از این جهت که فیض منبسط قبل از خلقت است، به عبارتی نه خالق است و نه مخلوق، قسم دیگری لحاظ شده است.

۸- آنچه مد نظر عرفا در ذکر این مراتب است، صرفاً بیان نوع مراتب وجود بوده است نه بیان مراتب وجود به حسب تقدم و تأخر و شدت و ضعف. زیرا فیض منبسط مقدم بر وجود متعلق به غیر است.

۹- ترجمه: «بگو هر کس بر حسب ساختار [روانی و بدنی] خود عمل می‌کند.

۱۰- ملاصدرا اگرچه علاوه بر ادراک حسی، خیالی و عقلی، معتقد به نوعی دیگر ادراک در انسان به نام ادراکات وهمی است، اما از آنجا که او وهم را نوعی ادراک عقلی منتسب به امر جزئی می‌داند، آن را یک عالم مخصوص به شمار نمی‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۹۲).

۱۱- ابداع، ایجاد شی از عدم مطلق است که در ماهیت تمام تر است از تکوین، که عبارت است از پوشانیدن صورت به ماده (همو، ۱۳۵۴: ۲۰۰).

۱۲- «قضا» دومین مرتبه علم خداوند به ما سوی الله است. در این مرتبه هر چیز به نحو علم بسیط اجمالی، معلوم خداوند می‌باشد اگرچه نسبت به مرحله قبل [علم عنائی] تفصیل دارد (همو، ۱۳۶۸، ۶: ۲۹۳).

۱۳- «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر/۲۱) (ترجمه: هیچ شیئی نیست جز آن که خزاین آن نزد ماست و ما آن شی را از خزاین جز به اندازه معلوم نازل نمی‌کنیم).

۱۴- «... والله خزائن السموات والارض...» ترجمه: در حالی که گنجینه های آسمانها و زمین از آن خداست.

۱۵- با توجه به آنکه ملاصدرا عقول را در صقع الهی و از لوازم ذات حق می‌داند، و از طرفی لوازم ذات حق نامحدود است، این سؤال پیش می‌آید که چگونه این مطلب با کثرت عقول که مشعر به محدودیت است، سازگار می‌باشد؟

۱۶- درباره وجه مختلف جمع بین صدور فیض منبسط و عقل نخستین به عنوان صادر اول، ر.ک: (خادمی، ۱۳۸۰، ۲: ۷۳-۷۱).

- ۱۷- قدر سومین مرتبه علم واجب به ما سوی است که عبارتست از وجود صور موجودات در عالم نفسی سماوی بر وجه جزئی (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۶: ۲۹۲).
- ۱۸- جسم آخرتی، جسم بسیطی است که مطلقاً ترکیب در آن نیست بلکه فقط صورت است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۵۶۴).
- ۱۹- از نظر علامه میان اسم و صفت هیچ فرقی نیست جز اینکه صفت دلالت بر معنایی از معانی دارد که ذات متصف و متلبس به آن است؛ چه عین ذات باشد و چه غیر آن (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۸: ۵۲۸). و اسم همان ذات است که همراه با پاره‌ای از اوصافش در نظر گرفته شده است (همو، ۱۳۷۰: ۴۴).
- ۲۰- سوالی که ممکن است مطرح شود این است که چگونه می‌توان بین جمع بودن «خزائن» که مشعر به کثرت و در نتیجه محدودیت آن است و نامحدود بودن آن (که علامه ذیل تفسیر آیه ۳۳ «بقره» و همچنین ذیل تفسیر خود آیه ۲۱ سوره «حجر» با توجه به آیات مربوطه تأکید کرده است) جمع کرد؟ پاسخی که می‌توان به این سوال داد این است که با توجه به توضیحی که خود علامه ذیل آیه ۲۱ سوره «حجر» می‌دهد، مراد از عدم تقدیر مستفاد از آیه شریفه [حجر] عدم تقدیر اضافی و نسبی است؛ یعنی هر خزانه‌ای نسبت به خزانه مرتبه پایین‌تر غیر مقدر است، پس تمامی خزاین الهی به این اعتبار نامحدود به حدودی هستند که شی مفروض در این نشاء به خود می‌گیرد (همو، ۱۴۱۷، ۱۲: ۱۴۵).
- با توضیح فوق جواب سوال مذکور داده می‌شود، لیکن در این صورت سوال دیگری طرح می‌گردد و آن این است که در این صورت علامه بر چه اساس اسما را که بنا به گفته خود وی خارج از محیط کون و نامحدود است را همان خزاین غیب که نامحدودیت آن نسبی است می‌داند؟
- ۲۱- علامه معتقد است نوعی کثرت افرادی در عقل مجرد قابل تحقق است و آن هنگامی است که افرادی از یک نوع مادی مانند انسان مراحل کمال را طی می‌کنند و از طریق حرکت جوهری نشاء مادی را پشت سر گذاشته به نشاء مجرد عقلی برسند. در چنین حالتی چون تشخیص و تمیز افرادی با انسان‌ها همراه است، در عین حال که در عالم تجرد و وحدت‌اند، کثرت در مجردات راه می‌یابد (همو، ۱۳۶۷: ۳۸۲).

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، معرفت.
- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، تهران، اختر
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن سینا، حسین، (۱۴۰۴)، الهیات الشفاء، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن عربی، محی الدین، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران، انتشارات الزهراء.
- _____، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صبار.
- _____، (۱۴۰۵)، الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی، مصر.
- آشتیانی، جلال الدین، (۱۳۷۲)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، (۱۳۷۹)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، مشهد، نهضت زنان مسلمان.
- آملی، عبدالله، (۱۳۷۶)، شرح حکمت متعالیه، ج ۲، ب ۴، الزهراء.
- _____، (۱۳۷۲)، شرح حکمت متعالیه، ج ۶، ب ۳، الزهراء.
- خادمی، عین الله، (۱۳۸۰)، «تیین تمایلات اشراقی و عرفانی ملاصدرا در بحث پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)» مجموعه مقالات همایش جهانی بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خامنه‌ای، سید محمد، (۱۳۷۸)، «وجود مطلق»، خردنامه صدرا، ش ۱۶.
- سبزواری، حاج ملا هادی، (۱۴۲۲)، شرح منظومه، مصحح آیه الله حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب.

- سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، (۱۳۶۴)، *بداية الحكمة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، (۱۳۶۷)، *نهاية الحكمة*، تعلیقه محمد تقی مصباح، انتشارات الزهراء.
- _____، (۱۳۷۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با پاورقی شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا.
- _____، (۱۳۷۰)، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق علی شیروانی هرندی، انتشارات الزهراء.
- _____، (۱۳۶۶)، *ولایت‌نامه*، ترجمه همایون همتی، تهران، امیرکبیر.
- قیصری رومی، محمد داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم ابن عربی*، با تعلیقات: محمدرضا قمشه‌ای، ابوالحسن جلوه، با کوشش: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ملاصدرا، صدر الدین، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۴۰)، *رسالة سه اصل*، مصحح سید حسین نصر، تهران، دانشکده معقول و منقول.
- _____، (۱۳۶۸)، *الاسفار الاربعه*، ج ۲، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، (۱۳۷۹)، *الاسفار الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، (۱۳۶۶). الف، *تفسیر القرآن الکریم*، انتشارات بیدار، قم.

- _____ ، (۱۳۶۶. ب)، شرح الاصول الكافی، مصحح محمد خواجهوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ ، (۱۳۷۸)، رساله الحدوث، تصحیح و تحقیق حسین موسویان، بی جا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ ، (۱۳۶۰. الف)، اسرار الآیات، مصحح محمد خواجهوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ ، (۱۳۶۰. ب)، الشواهد الربوبية، تعليق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی.
- _____ ، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، مصحح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ ، (۱۳۷۸)، المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح و تحقیق و مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____ ، (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار.
- _____ ، (۱۳۵۸)، الواردات القلیبیه فی معرفه الربوبیه، تحقیق و تصحیح و ترجمه دکتر احمد شفیعی‌ها، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- _____ ، (۱۳۶۱)، الحکمة العرشیه، مصحح غلام حسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.
- _____ ، (۱۳۶۳. الف)، المشاعر، مصحح هنری کربن، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____ ، (۱۳۶۳. ب)، مفاتیح الغیب، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ ، (۱۳۶۳. ج)، رساله الحشر، ترجمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، انتشارات مولی.