

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال سیزدهم، شماره بیست و چهارم (بهار و تابستان ۱۴۰۰)

Analysis of Immutable Archetypes in Ibn Arabi's Mysticism and Its Correspondence with Essence in Philosophy

Seyed Abdollah Amini¹ \ Majid Ziaei Ghahnavieh² \ Reza Rezazadeh³

Abstract:

Immutable archetypes (*al-a'yān al thābita*) are one of the most important subjects in theoretical mysticism. Similarly, quiddity is one of the most important topics in philosophy. Some mystics and scholars consider immutable archetypes and quiddity synonymous and identical. Many others, however, believe that the two terms are contradictory because mystics consider immutable archetypes to be unchangeability (Soboot) and unchanging is existence itself. Thus, it has raised questions and many debates. Some even go as far as to believe that if "immutable archetypes" are the very essence, the mystics support the principality of quiddity. This study elucidated some of the characteristics of "immutable archetypes" and compared them with the essence. Also expressing some positive doubts, clarified immutable archetypes and essence, and explained the meaning of unchangeability in immutable archetypes. The question was, is positiveness non-existential or existential? And if it is non-existential, how can it be the origin of existential archetypes? And if it is existential, how is it compatible with the belief that it is non-existential? And do mu'tazila mystics believe in the mediation between existence and non-existence?

Keywords: Essence, immutable archetypes, Ibn Arabi, attributes, longitudinal and latitudinal determinism, hazrat ilmiyah

1- PhD student in Islamic philosophy and theology, Ilam University,

amini.salam@gmail.com

2- (supervisor) Assistant professor of Islamic philosophy and theology, Ilam University, m.ziaei@ilam.ac.ir

3- Associate professor of Islamic philosophy and theology, Ilam University,

r.rezazadeh@ilam.ac.ir

تحلیل و تطبیق «اعیان ثابت» در عرفان ابن عربی با «ماهیت» در فلسفه ملاصدرا

سیدعبداله امینی^۱ / مجید ضیایی قهنویه^۲ / رضا رضازاده^۳

چکیده

یکی از مهمترین مباحث عرفان نظری اصطلاح «اعیان ثابت» است و از طرفی دیگر یکی از مهمترین مباحث فلسفه نیز اصطلاح «ماهیت» است. عده‌ای از عرفاء و حکماء اعیان ثابت و ماهیت را یک اصطلاح و مترادف می‌دانند و بسیاری از آنان نیز این دو اصطلاح را مابین یکدیگر تلقی می‌کنند زیرا با توجه به اینکه عارف اعیان ثابت را امری ثبوتی می‌داند و ثبوت همان وجود است لذا شبهاتی را به وجود آورده و بحث‌های زیادی به دنبال داشته است، تا آنجا که عده‌ای حتی اعتقاد پیدا کرده اند که اگر «اعیان ثابت» همان ماهیت باشد پس عرفاء اصالت ماهیتی هستند. در این مقاله قصد داریم به پاره‌ای از ویژگی‌های «اعیان ثابت» و تطبیق آنها بر ماهیات و بیان بعضی از شبهات موثر، این همانی اعیان ثابت با ماهیت را روشن کرده و معنای ثبوت در اعیان ثابت را تبیین و نیز روشن کنیم که آیا این ثبوت امری عدمی است، یا وجودی؟ و در صورت عدمی بودن چگونه امری عدمی منشأ آثار وجودی می‌گردد؟ و اگر وجودی است چگونه با اعتقاد به عدمی بودن آن سازگاری دارد؟ و آیا عرفاء مانند متکلمین معتزله اعتقاد به واسطه بین وجود و عدم دارند؟

کلیدواژه‌ها: ماهیت، اعیان ثابت، ابن عربی، اسماء و صفات، تعیین طولی و عرضی، حضرت علمیه

amini.salam@gmail.com
m.ziaei@ilam.ac.ir
r.rezazadeh@ilam.ac.ir

۱- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام،
۲- استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام،
۳- دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام،

۱- مقدمه

در نزد فیلسوف شیئیت مساوق وجود است ولی نزد متکلمان معتزلی شیئیت اعم از وجود است و شامل قسمی از معدوم نیز می‌شود. به عبارت دیگر معتزله اعتقاد به واسطه‌ای بین وجود و عدم به نام «حال» دارند و می‌گویند «حال» نه موجود است و نه معدوم بلکه برزخ بین وجود و عدم یعنی «معدوم موجود» است و از دیدگاه معتزله «معدوم موجود» گرچه مصداق وجود و عدم نیست، یکی از مصادیق شیئیت است.» (سمیح، ۲۰۰۱: ۲۴۴)

این گروه از متکلمین به دو نکته اساسی اشاره می‌کنند:

اول اینکه «معدوم موجود» دارای ذات و حقیقت است که از آن تعبیر به «عین» می‌شود و جمع آن «اعیان» است و واژه «اعیان» در اصطلاح «اعیان ثابته» در عرفان و فلسفه نیز از همین تعبیر معتزله اخذ شده است و دقیقاً به معنای چیزی است که دارای ذات و حقیقت است. دوم اینکه «معدوم موجود» دارای شیئیت است که از آن تعبیر به «ثبوت» می‌کنند و واژه «ثابته» در عرفان و فلسفه دقیقاً به همین معنی ولی با تفاوت منظر به کار برده شده است یعنی ذاتی که دارای ثبوت است یکی از پرکاربردترین اصطلاحات عرفا واژه عین ثابته است (سجادی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۲۴۹).

محبی الدین عربی اولین عارفی است که اصطلاح عین ثابته را از علم کلام برگزید و آن را در عرفان نظری به کار برد. وی احکامی را مترتب بر آن کرد و توانست پیچیدگی‌های سخت عرفان نظری را به خوبی حل کند؛ تا آنجا که این اصطلاح مورد استقبال همه عرفای بعد از وی قرار گرفت و بلکه از عرفان نظری نیز عبور کرده و به فلسفه اسلامی با همه نخله‌های آن به ویژه حکمت متعالیه راه یافت و با تعبیرات بسیاری مورد بحث قرار گرفت. با وجود فخامت این اصطلاح، همیشه جای این سؤال باقی است که آیا ابن عربی در علم عرفان در واقع اصطلاح جدیدی را تاسیس کرده است یا خیر؟ در صورتی که اصطلاح اعیان ثابته یک اصطلاح جدید باشد رهیافت آن به فلسفه به ویژه فلسفه صدرالمتألهین چگونه است؟ و اگر پاسخ به این سؤال منفی است و ابن عربی اصطلاح جدیدی را پایه گذاری نکرده است معادل این اصطلاح در حکمت به خصوص حکمت متعالیه چیست؟

در زمینه اعیان ثابته مقالات و رساله‌های خوبی انجام شده است اما اکثراً با نگاه مستقل و به این عنوان که اعیان ثابته یک اصطلاح در عرض سایر اصطلاحات عرفانی و فلسفی است، مورد بررسی قرار گرفته بود و بیشتر با لحاظ جنبه تصویری به آن پرداخته بودند و به جنبه‌های این همانی اعیان ثابته با ماهیت از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا که منحصر به این مقاله است و مبادی تصدیقی و استدلالی این مسئله است اشاره نشده است. به عنوان نمونه مقاله «نقد و بررسی نظریه اعیان ثابته» نوشته آقای علی الماسی به بررسی اعیان ثابته با توجه به نظریه ثبوت متکلمین پرداخته است. وی هم با نگاه کلامی اعیان ثابته را بررسی کرده است و هم اینکه بیشتر به جنبه توصیف اعیان ثابته پرداخته است تا اثبات آن. مقاله «رابطه اعیان خارجی و اعیان ثابته بر اساس نظریه ابن عربی» نوشته آقای شجاع کیانپور و آقای جلیل مشیدی

صرفاً به بحث جبر و اختیار متکلمین پرداخته‌است. مقاله «خلق اعیان ثابتة در نظام فلسفی دکارت» از آقای امیل بریه، ناظر به کلام مسیحی است. آقای حسن امینی در مقاله «بررسی تطبیقی صور ارتسامی و اعیان ثابتة» سعی کرده است بین اعیان ثابتة و نظریه صور مرتسمه مشاء تطبیق ایجاد کند و ناظر به مسائل حکمت متعالیه و شخص ملاصدرا نیست. همچنین مقاله «آموزه اعیان ثابتة در عرفان اسلامی» نوشته آقای اصغر نوروزی صرفاً به بعد عرفانی اعیان ثابتة با غض نظر از جنبه کلامی و فلسفی پرداخته است. تنها مقاله‌ای که مقداری به بعد فلسفی اعیان ثابتة با نگاه حکمت متعالیه پرداخته است مقاله «اعیان ثابتة بستر تحقق برزخیت خیال» نوشته آقای حجت الله باقری و سید محمود یوسف ثانی است که بیشتر به دنبال این است که از طریق برزخیت اعیان ثابتة برزخیت قوه مخیله را ثابت کند و بحثی بسیار محدود و با نقدهای بسیار است. همچنین مقاله «اعیان ثابتة از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» نوشته آقای مرتضی شجاری صرفاً به تبیین و توصیف مبادی تصویری اعیان ثابتة در بین معتزله، افلاطون، فلوپین، علم کلام و در آخر شیئیت ممکن در نزد ملاصدرا پرداخته است. یعنی فقط جنبه تعریفی دارد. و مطلقاً ناظر به بررسی اعیان ثابتة در مسائل حکمت متعالیه نیست.

آنچه جنبه نوآوری این مقاله را تأمین می‌کند اثبات اعیان ثابتة از طریق بیان ویژگی‌های و احکام مشترک مترتب بر این اصطلاح با استفاده شواهد نقلی از صدرالمتاهین و ابن عربی است. یکی دیگر از نکاتی که اهمیت زیادی دارد این است که در صورتی که ثابت شود اعیان ثابتة همان ماهیت در تعبیر فیلسوف است خیلی از معضلات و مشکلات مطرح در عرفان و فلسفه از جمله اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، اتحاد عاقل و معقول و غیره قابل حل است و تناقضات ظاهری بین کلمات عرفا و فلاسفه را قابل توجیه می‌کند و به نظر می‌رسد گام بلندی برای آشتی بین نحله‌های مختلف فکری خواهد بود.

۲- تأثیر تحلیل نوع حمل وجود بر موضوعات جهت تصور درست مفهوم «اعیان ثابتة»

حکماء مشاء معتقدند حمل وجود بر مصادیق گوناگون حمل اولی ذاتی است و مقصودشان از حمل اولی ذاتی، حمل خارج محمول لازم بر مصداق است که ملاحادی سبزواری از آن تعبیر به محمول من صمیمه کرده است. در نتیجه حکمای مشاء حمل وجود بر مصادیق را حمل من صمیمه می‌دانند (سبزواری، ۱۳۶۹: ج ۱، ۱۷۸). اشاعره حمل وجود بر مصادیق گوناگون را اگرچه حمل اولی ذاتی می‌دانند ولی مقصودشان محمول من صمیمه نیست بلکه مقصودشان حمل ذاتیات شیء بر شیء است. به عبارت دیگر از منظر آنها حمل وجود بر هر مصداقی به همان معنای مصداق است (الکاتبی، ۱۳۵۳: ج ۱، ۳۴۸). ملاصدرا و محیی الدین هر دو بر خلاف اشاعره و مشاء، وجود را محمول بالضمیمه می‌دانند. یعنی وجود در ذهن غیر از موضوعش است که از آن تعبیر به زیادت وجود بر ماهیت می‌کنند. گرچه در خارج یکی هستند و با هم متحدند و می‌گویند حمل وجود بر ماهیت مفاد کان تامه است نه کان ناقصه (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۴۹). نزد متکلمان معتزلی شیئیت اعم از وجود است و مطلقاً تساوقی با یکدیگر ندارند در نزد آنها شیئیت

شامل قسمی از معدوم نیز می‌شود و دو قضیه هر موجودی شیء است ولی هر شیء موجود نیست، از ارکان منظومه فکری آنان است. به عبارت دیگر معتزله اعتقاد به واسطه‌ای بین وجود و عدم به نام «معدوم موجود» دارند. از دیدگاه معتزله «معدوم موجود» گرچه مصداق وجود و عدم نیست ولی یکی از مصادیق شیئیت است. از این شیئیت به «ثبوت» نیز تعبیر می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۴: ج ۱، ۲۱). تساوق و تساوی در علم منطق با هم تفاوت دارند. مراد از تساوی در منطق، انطباق مفهومی است مثل انسان و ناطق که تمام مفهوم ناطق با تمام مفهوم انسان با یکدیگر تطابق دارند؛ یعنی هر انسانی ناطق است و هر ناطقی انسان است و مراد از تساوق انطباق مصداقی است به عبارت دیگر شیئیت و وجود گرچه در معنا و مفهوم دارای دو معنای مستقل‌اند اما در مصداق یکی هستند یعنی تساوی مصداقی دارند و قضیه هر موجودی شیء است و هر شیء موجود است به نحو موجه کلی در عالم خارج صادق هستند و بر یکدیگر تطابق دارند؛ ولی نزد متکلمان معتزلی شیئیت اعم از وجود است و مطلقاً تساوقی با یکدیگر ندارند. در نزد آنها شیئیت شامل قسمی از معدوم نیز می‌شود و دو قضیه هر موجودی شیء است، ولی هر شیء موجود نیست از ارکان منظومه فکری آنان است. به معتزله فرقه «حالیه» نیز می‌گویند چرا که اعتقاد به واسطه‌ای بین وجود و عدم به نام «حال» دارند و می‌گویند «حال» نه موجود است و نه معدوم بلکه برزخ بین وجود و عدم است. به عبارت دیگر معتزله مانند ملاصدرا و محیی‌الدین حمل وجود بر مصادیق مختلف را حمل من صمیمه یا حمل ذاتیات نمی‌داند؛ بلکه حمل وجود بر مصادیق را حمل بالضمیمه می‌داند. منتهی معتقدند وجود در خارج نیز غیر از مصادیقش است. یعنی زیادت وجود بر ماهیت را به عالم خارج سرایت داده‌اند زیرا معتزله منکر وجود ذهنی هستند؛ لذا موضوع و مصداق وجود قبل از اتصاف به وجود از دیدگاه معتزله دارای نوعی ثبوت و شیئیت است و برای اینکه در محذور دور و تسلسل قرار نگیرند مجبور شدند شیئیت را مساوق وجود ندانند؛ بلکه بگویند ثبوت و شیئیت اعم از وجود است و یک عین می‌تواند قبل از وجود، ثبوت داشته باشد، ولی نمی‌توان اسم این عین را وجود گذاشت چون اگر بین وجود و عدم، وجودی دیگر باشد محذور تسلسل و دور پیش می‌آید و عدم محض نیز تحقق ندارد، لذا واسطه به نام «موجود معدوم» که همان اعیان ثابته است خلق کردند که نه موجود است و نه معدوم بلکه برزخ بین آن دو است و البته این کلام دارای اشکالات زیادی است که از موضوع این مقاله خارج است و نیازمند پژوهش دیگری است. معتزله می‌گویند این اعیان گرچه موجود نیستند ولی از آن جهت که متعلق علم الهی‌اند باید دارای ثبوت باشند چرا که عدم محض متعلق علم الهی قرار نمی‌گیرد و از طرفی موجود نیز نیستند چرا که وجود وصف عارض بالضمیمه و موخر از اعیان است پس چاره‌ای نیست جز اینکه ثابت باشند. معتزله این اعیان را نه موجود و نه معدوم محض می‌دانند بلکه موجود معدوم می‌نامند. و از آن تعبیر به «اعیان ثابته» می‌کنند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۰۷)؛ اما از منظر ابن عربی شیئیت بر مرتبه واجب اطلاق نمی‌شود و فقط شامل ممکنات است. یعنی وی مانند معتزله شیئیت را مساوق وجود نمی‌داند بلکه شیئیت را مساوق امکان می‌داند. وی معتقد است که چون شیئیت ذاتاً متصف به وجود و عدم است و عدم در واجب راه ندارد پس اطلاق

شیئیت بر خداوند متعال هم عقلاً و هم شرعاً جایز نیست. منشأ استدلال وی آیات قرآن کریم است. ابن عربی در تفسیر آیه شریفه: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» می‌گوید:

«و اما ما هرگز اطلاق لفظ شیئیت را بر ذات حق ثابت نمی‌کنیم؛ چرا که در روایات چنین تعبیری بر ذات حق وارد نشده است و هرگز در قرآن خداوند متعال در خطاب با ما، این لفظ را بر خود اطلاق نکرده است. و ادب در عدم اطلاق این لفظ بر وی اولی است و اولی همین است که گفته است یعنی وجهه (در آیه شریفه: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» کلمه وَجْهَهُ اولی از شیئیه است) به همین دلیل استثناء صحیح است. همچنین خداوند متعال می‌گوید: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا» که در این آیه از شیء در زمان هلاکتش (عدم) تعبیر به شیء کرده است لذا هر شیء ای موصوف به هلاک است چرا که هالک خیر برای مبتدا که کُلُّ شَيْءٍ است، می‌باشد. یعنی هر چیزی که بر آن شیئیت اطلاق می‌شود هالک است.» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۴۸۵)

البته چون منشأ استدلال وی نقلی است لذا با اثبات وجود شبهه وی مرتفع می‌شود. در کلام مذهب اهل بیت علیهم السلام نیز به مسئله اطلاق شیئیت بر خداوند متعال مباحث زیادی مطرح شده است. در روایاتی که از طریق اهل بیت علیهم السلام و بالتبع مذهب شیعه در کتب روایی ذکر شده است، شیئیت مساوق با وجود است و بین ممکن و واجب مشترک معنوی است. چه بسا حکماء شیعه مثل ملاصدرا و ابن سینا در اشتراک معنوی وجود که راه صواب رفتند، نگاهشان به همین مذهب باشد و البته آشنایی آنها با این دست روایات عجیب نیست چرا که فردی مثل ملاصدرا خود شارح روایات اصول کافی است. برای اثبات اطلاق شیئیت بر خداوند متعال روایات زیادی در کتب روایی موجود است و روایت ذیل از جمله این روایات است.

«از محمد بن عیسی بن عبید نقل شده است که می‌گوید امام رضا (ع) به من فرمودند اگر کسی از تو بپرسد که آیا خداوند متعال شیء است یا خیر در جوابش چه خواهی گفت؟ من به امام پاسخ دادم می‌گویم خداوند متعال در قرآن برای خودش شیئیتی ثابت کرده است و می‌فرماید: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ» یعنی ای پیامبر (ص) بگو کدام شیء بزرگتر است؟ بگو خداوند شاهد بین من و شما است در نتیجه من می‌گویم خداوند متعال شیء است اما نه مانند اشیاء چرا که در صورت نفی شیئیت ابطال و نفی وی لازم می‌آید. امام رضا (ع) فرمودند صحیح و درست گفتی. سپس امام رضا (ع) به من فرمودند: مردم نسبت به توحید بر سه مذهب هستند مذاهب نفی، تشبیه و اثباتی که بدون تشبیه است. پس مذهب نفی بر خداوند متعال جایز نیست همچنین مذهب تشبیه نیز بر وی جایز نیست و مذهب درست و صحیح مذهب اثبات بدون تشبیه است.» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۰۷)

در این روایت منشأ استدلال راوی بر اشتراک معنوی وجود قرآن کریم است که در حقیقت یک دلیل نقلی است و استدلال می‌کند که خداوند متعال در قرآن کریم خود را شیء نامیده است. تا همین جا استدلال ابن عربی که می‌گفت در قرآن از خداوند تعبیر به شیء نشده است، خود به خود باطل می‌گردد؛ چرا که در آیه شریفه: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ» خداوند متعال خود را شیء نامیده است. در این صورت نتیجه‌گیری وی به اینکه شیئیت طبق آیات قرآن مساوق امکان است نه وجود، باطل است. بلکه شیئیت مساوق وجود و مشترک معنوی بین واجب و ممکن است. گرچه در مصداق خارجی که ذات مراتب است و از آن تعبیر به تشکیک می‌شود مرتبه واجب اشد و آکد از همه مراتب است. و این مرتبه متمایز از همه مراتب است؛ لذا در روایت می‌فرماید: «فَأَقُولُ إِنَّهُ شَيْءٌ لَّا كَالْأَشْيَاءِ إِذْ فِي نَفِي الشَّيْئَةِ عَنْهُ إِبْطَالُهُ وَنَفِيَهُ» یعنی وی شیء ای است نه مانند اشیاء دیگر. مشاهده می‌شود که امام علیه السلام هم اشتراک معنوی را در شیئیت ثابت می‌کنند و هم تشکیک در شیئیت را و می‌فرمایند نفی شیئیت از واجب به معنای نفی وجود واجب و ابطال وی است.

«حسین بن سعید از امام جواد علیه السلام نقل می‌کند که از وی پرسیدم آیا جایز به خداوند متعال شیء بگوئیم حضرت فرمودند بله به شرط اینکه از دو حد تعطیل و تشبیه خارجش کنی.»
(کلینی، ۱۴۰۷: ۸۲)

به عبارت دیگر روایت می‌گوید شما با اثبات شیئیت برای خداوند متعال و اعتقاد به اشتراک معنوی در شیئیت، وی را از حد تعطیل یعنی نفی وجودش خارج می‌کنید و وقتی می‌گوئید مانند اشیاء نیست و تشکیک در شیئیت را مطرح می‌کنید وی را از حد تشبیه خارج می‌کنید. پس ابن عربی که شیئیت را مساوق امکان می‌داند، ولی چون منشأ روایی و قرانی دارد قابل نقض است و علاوه بر این، نفی شیئیت از واجب گرچه وی را از حد تشبیه خارج می‌کند ولی در ورطه ابطال و نفی قرار می‌دهد.

۳- این همانی «اعیان ثابته» با «ماهیات»

اصطلاح اعیان ثابته مشترک بین عارف و فیلسوف الهی است و می‌توان ادعا کرد که اعیان ثابته در نزد عرفا همان ماهیت در اصطلاح حکیم است. البته با اندک تفاوتی که بیان می‌شود. برای این ادعا شواهد زیادی موجود است که در این مقاله برای این مطلب دو شاهد یکی از عرفا و دیگری از حکماء بیان می‌گردد. شاهد اول از عرفا، علامه قیصری است. او در مقدمه سوم از شرح فصوص می‌گوید:

«بدان اسماء الهی دارای صور کلی و معقول در علم الهی هستند. چرا که خداوند متعال بدون واسطه ی جز ذاتش به ذات و اسماء و صفاتش علم دارد و آن صور علمیه از آن حیث که عین ذات تجلی‌کننده به همراه تعین و نسبتی ویژه است - چه آن تعین و نسبت، کلی یا جزئی باشند. در اصطلاح اولیاء الله به آنها اعیان ثابته می‌گویند و در اصطلاح اهل نظر کلیات آنها را

ماهیات و حقائق و جزئیات آنها را هویات می‌نامند. لذا ماهیات همان صور کلی اسماء متعین به تعین اولی در حضرت علمیه هستند.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱)

در اینجا چهار نکته حائز اهمیت است:

اول اینکه مقصود از هویات در عبارات علامه قیصری وجودات نیست؛ چرا که هویات به معنای موجودات نه جزئیات ماهیات‌اند و نه ظهورات صور علمیه. دوم اینکه خداوند متعال عاقل است و معقولش هم جز ذاتش نیست. این نکته مورد اتفاق حکماست که عالی‌ترین اتحاد عاقل و معقول که مورد اختلاف هم نیست، این است که ذات الهی خودش را تعقل می‌کند. سوم اینکه صور معقوله یا همان صور علمیه وقتی تعین می‌یابند از آنها تعبیر به اعیان ثابته می‌شود و این مطلب دقیقاً همان چیزی که ملاصدرا به آن اشاره می‌کند که ماهیات به واسطه تعیناتشان دارای مراتب کمال و نقص هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ج ۴، ۳۶۵). به عبارت دیگر موجودات از جهت حقیقت وجودیشان تماثل و تفاوت در کمال و نقص دارند. یعنی اختلاف آنها صرفاً از جهت تعینات کلی آنهاست که حکماء به این تعینات کلی، ماهیت و عرفاء به آنها اعیان ثابته می‌گویند. در حقیقت صدرالمآلهین تعینات کلی موجودات را عین ثابته دانسته است. چهارم اینکه شاهد ادعای ما این است که علامه قیصری ادعا می‌کند اعیان ثابته همان ماهیات در نزد فیلسوف است. نکته مهم آنجاست که مقصود علامه قیصری از اینکه اعیان ثابته کلی و جزئی هستند، جزئی به معنای شخصی و شیء قابل اشاره نیست. بلکه جزئی به معنای ضیق در مقابل سعه است. یعنی اعیان ثابته دارای سعه و ضیق وجودی هستند.

شاهد دیگر از حکماء، ملاصدراست. جناب صدرالمآلهین در اسفار در بحث تخصص وجود می‌گوید:

«ماهیات که از آنها در نزد گروهی از اهل کشف و یقین تعبیر به اعیان ثابته می‌شوند. هرگز بویی از وجود نبرده اند. همانطور که در مواضع بسیاری از اقوال ان شاء الله ما ظاهر خواهد شد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۴۹)

در این عبارت نیز صدرالمآلهین، اولاً اعیان ثابته و ماهیات را مترادف هم دانسته و ثانیاً برای هر دوی آنها یک محمول به عنوان حکم فلسفی را بیان می‌کند و می‌گوید ماهیات و اعیان ثابته هرگز بویی از وجود نبرده اند و جالب‌تر اینکه جناب صدرالمآلهین در رساله فی الحدوث نص ۱۴۴ ذیل تنویر عرشی اعیان ثابته را بر همان مثل افلاطونی نیز حمل کرده است و می‌گوید:

«آن سایه‌ها و انوار را، عموم فیلسوفان «عقول فعاله» می‌نامند و مشائون که اصحاب معلم اول هستند، به آنها «صور علمیه» قائم به ذات الهی می‌گویند و افلاطون و پیروان وی نیز به آنها «مثل نوریه» می‌گویند و غالب متکلمین نیز، به آنها «صفات الهی» می‌گویند و معتزله از آنها به «احوال» تعبیر می‌کنند و صوفیه نیز به آنها گاهی «اسماء» و گاهی «اعیان ثابته» می‌گویند و برای هر کس راهی (یا قبله‌ای) است که به سوی حق به وسیله آن راه یابد.» (ملاصدرا، ۱۳۶۹: ۹۵)

در نتیجه، مطابق کلام علامه قیصری در مقدمه سوم از شرح فصوص و عبارت صدرالمتألهین در اسفار در بحث تخصص وجود که گذشت، اعیان ثابتة ماهیات در اصطلاح حکماء و مثل افلاطونی است و همان عقوله فعاله، صور علمیه، صفات الهی، اسماء الهی و احوال است. البته برای اثبات بالجمله این همانی اعیان ثابتة با ماهیات نیاز به شواهد بسیار دیگری از سایر حکماء و عرفاست و چه بسا حکماء و یا عرفای دیگر نظر دیگری داشته باشند منتهی چون این مقاله صرفاً دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی را دنبال می‌کند، می‌توان این همانی اعیان ثابتة با ماهیات را بالجمله از شواهد مذکور و سایر شواهد مشابه پذیرفت.

۴- اثبات این همانی «اعیان ثابتة» با «ماهیت» ملاصدرا از طریق ویژگی‌های مشترک

بعد از اینکه مشخص شد اعیان ثابتة در نزد ملاصدرا و ابن عربی، همان ماهیات است، لازم است به صورت مختصر بعضی ویژگی‌های مهم اعیان ثابتة که با ماهیت حکماء مشترک است را بیان کنیم تا به این وسیله وجه این همانی اعیان ثابتة با ماهیات بیشتر نمایان شود.

۴-۱- اعیان ثابتة صور علمیه اشیاء عینی و خارجی

اولین ویژگی اعیان ثابتة این است که این اعیان، صور علمیه اشیاء عینی و خارجی هستند. کما اینکه علامه قیصری در شرح فصوص می‌گوید:

«مراد از (أو بصورتہ) در کلام محیی الدین اعیان ثابتة است که این اعیان ثابتة صور علمیه

عالم هستند.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۸)

پس اعیان ثابتة، علم در مقابل عین است. نکته مهم آنکه عرفا در مورد اعیان ثابتة نکته‌ای می‌گویند که باعث ایجاد شبهاتی شده است. آن نکته این است که اعیان ثابتة در نگاه عارف خودش امری عدمی است و تنها آثار و احکامش ظهور پیدا می‌کند. محیی الدین در فص ادریسی می‌گوید:

«اعیان ثابتة که امور عدمی هستند، هرگز بویی از وجود نبرده اند. و این اعیان بر همین

حال عدم با صور همه موجودات معیت دارد.» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ج ۱، ۷۶)

همین ویژگی اعیان را ملاصدرا در بسیاری از مباحث کتب خود به ویژه در اسفار و شواهد به صراحت

بیان می‌کند و می‌شواهد می‌گوید:

«اما قول به ثبوت معدومات را می‌توان با ارجاع به قول صوفیه که اعتقاد به ثبوت اعیان

ثابتة به تبع وجود اسماء حسناى خداوند متعال تصحیح کرد نه اینکه اعیان ثابتة منفک از همه

وجودات باشد کما اینکه معتزله به آن اعتقاد دارد در نتیجه اعیان ثابتة صور علمیه تفصیلیه به

ماهياتی است که در عوالم گوناگون اند.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۴۶)

پس ملاصدرا نیز اعیان ثابتة را صور علمیه اشیاء عینی می‌داند کما اینکه ماهیت را نیز یک حقیقت

تبعی دانسته و صور علمی اشیاء تلقی کرده است. در اینجا دو شبهه بیان و پاسخ آن ارائه می‌گردد:

شبهه اول: وصف اعیان ثابته به منشیت آثار

سؤال این است که عدم در مقابل وجود است و اگر چیزی عدمی باشد، چگونه می‌تواند منشأ آثار و احکام که امری وجودی هستند باشد؟ جواب این شبهه این است که عدم در اصطلاح عارف با عدم در اصطلاح حکیم تفاوت دارد. مقصود عارف از عدم، آن عدمی که در مقابل وجود است، نیست. بلکه عدم، به معنای حضرت علمیه در مقابل ظهورات اشیاء خارجی است. به عبارت فنی‌تر عدم در نزد عارف مرتبه غیب الغیوب است. در حقیقت اعیان ثابته از آن جهت که در تقابل با اعیان خارجی هستند و از طرفی عین ذات الهی‌اند، به عرصه خارج هرگز پا نخواهند گذاشت لذا صدرالمتألهین در اسفار در بحث تتمه الکلام فی العله و المعلول می‌گوید:

«اینکه بعضی از محققین از اهل کشف و یقین می‌گویند ماهیات - که در اصطلاح آنها همان اعیان ثابته است - هرگز ذوات شان ظاهر نمی‌شود و فقط احکام و اوصاف آنها ظاهر می‌شود و اینکه بویی از وجود نبرده و نخواهند برد، به آن معنایی است که تقریر کرده‌ایم.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲، ۲۸۹)

علامه قیصری نیز همین جواب را به زیبایی در مقدمه سوم خود بر شرح فصوص تقریر کرده است. وی می‌گوید:

«ممتعات، دو قسم هستند: یک قسم ممتنع عقلی است. مانند شریک الباری، اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین در موضوع واحد و محل واحد و غیر آنها ... و قسم دیگر ممتنع عقلی نیست. بلکه اموری ثابت در نفس الامر و موجود در علم الهی هستند. و همیشه ملازم ذات حق‌اند. زیرا این دسته از ممتنع‌ها صورت اسماء غیبی بوده و باطن هستند، که با ظاهر در تضاد است؛ زیرا باطن صاحب شاخصه ویژه‌ای است که از جهتی با ظاهر جمع می‌شود و از جهتی دیگر با باطن جمع نمی‌شود. به آن قسمی که با ظاهر جمع می‌شود در اصطلاح عارف، ممکنات و به آن وجهی که با باطن جمع نمی‌شود، ممتعات می‌گویند.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۲)

شبهه دوم: توصیف اعیان ثابته به ثبوت

شبهه دیگری که در اینجا مطرح است و سبب اعتراض ملاهادی سبزواری نیز شده این است که اگر اعیان ثابته هرگز در خارج موجود نیستند، پس چرا به آنها وصف «ثابته» اطلاق شده است؟ ایشان، چنین پنداشته‌اند که ثابته در مقابل موجود است، لذا اعتراض کرده است به اینکه ثبوت در مقابل وجود نیست. بلکه همان وجود است و تفاوتی با آن ندارد و پنداشته است که عارف اعتقاد به ثبوت ماهیات در مقابل ثبوت وجود دارد. وی می‌گوید:

«شیخ عربی و اتباع وی، اعیان ثابته را لازمه اسماء الهی در مقام واحدیت علم خداوند متعال گرفته‌اند و این مطلب درست نیست چرا که در این صورت ماهیات دارای شبیبت می‌شوند و اسناد ثبوت به آن ماهیات باعث می‌شود که ثبوت در مقابل وجود قرار گیرد؛ در حالیکه ثبوت

همان وجود است.» (ملاهادی، ۱۳۶۹: ج ۳، ۵۷۳)

جواب این شبهه نیز این است که عدم در نزد عارف در مقابل وجود نیست. ثبوت نیز در نزد عارف در مقابل وجود نیست، بلکه در اینجا ثبوت، در مقابل خارج است؛ یعنی در مقابل اعیان ثابت، اعیان خارجه است و این ثابت و خارجه تنها اصطلاحاتی هستند برای اینکه بتوان این دو مرتبه از یک وجود را از هم تمایز داد و لا غیر. لذا این اصطلاحات برای تمایز بین علم و عین است، نه اینکه بین وجود و عدم واسطه‌ای به نام ثبوت باشد.

۴-۲- عدم تشکیک در اعیان ثابت

ویژگی دوم اعیان ثابت عدم تشکیک در آنهاست. اعیان ثابت از آن جهت که صورت علمیه اشیاء اند، در همه مراحل وجودی محفوظ و یکسان هستند. به عبارت دیگر اعیان ثابت قابل تشکیک نیستند، ولی وجودات و ظهورات اعیان ثابت دارای درجات متفاوت هستند. انسان طبیعی و مثالی و عقلی گرچه به حسب وجود خارجی و به حسب عین مختلف اند، اما به حسب ماهیت که همان عین ثابت است و به حسب علم، یکی هستند و تفاوتی با هم ندارند. در واقع اعیان ثابت چون رنگ وجود خارجی می‌گیرند به حسب مراتب وجود نیز مختلف می‌شوند. البته در همه آنها نیز اعیان ثابت محفوظ است. ابن عربی در عدم تشکیک اعیان ثابت می‌گوید:

«بعضی از اصحاب ما اعتقاد دارند که اعیان ثابت متصف به وجود می‌گردد و از حق تعالی استفاده می‌کند و اینکه اعیان ثابت در جوهر یکی است گرچه متکثر است.» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ج ۱۲، ۴۸۴)

در این عبارت مراد از «اعیان ثابت در جوهر یکی است گرچه متکثر است» عدم تشکیک اعیان ثابت است گرچه ظهورات اعیان ثابت به حسب ترتیب عوالم متکثر است. در حکمت به ویژه حکمت متعالیه مسلم است که در ماهیات تشکیک راه ندارد و این ویژگی مشترک بین ابن عربی و ملاصدر است.

۵- رابطه اعیان ثابت با اسماء و صفات الهی

همان طور که اعیان خارجی مظاهر و ظل اعیان ثابت هستند، خود اعیان ثابت نیز مظاهر و ظل اسماء و صفات الهی هستند. حکیم قمشاهی در این باره می‌گوید:

«پژوهش در این مقام اینگونه است که اعیان ثابت صور اسماء الهی است و برای آن اسماء به منزله بدن‌ها برای ارواح است، نه اینکه مانند صور معقوله برای عاقل باشد؛ چرا که وجود اسماء عین وجود اعیان است و اعیان موجودات ذهنی نیستند. به این معنی که اسماء مثل معقولات ذهنی برای عاقل باشند تا اینکه فعل به عاقل منسوب گردد نه معقول؛ بلکه آن اعیان تعینات اسماء هستند و به واسطه اسماء از یکدیگر متمایز می‌گردند؛ همان طور که ماهیات تعینات وجودات هستند و به واسطه وجود از یکدیگر متمایز می‌گردند و تردیدی نیست که شیء

به واسطه تمایز و تعینش منشأ اثر است و به همین جهت است که می‌گویند: زید ایستاد و عمرو نشست و نمی‌گویند وجود ایستاد و نشست. بنابراین وجودات الهی اسماء چیزی جز وجودات اعیان ثابته -در علم الهی- نیستند که آن اعیان صور اسماء‌اند و از حیث ظهور و علم تابع وجود اسماء‌اند، نه اینکه اعیان ثابته موجود به وجود ذهنی باشد به گونه‌ای که آثار بر آنها مترتب نشود؛ بلکه آنها به واسطه وجوداتشان که عین وجود اسماء است، موجودند. و آن وجودات، وجوداتی عالی رتبه هستند که خارج از وجود حق اول نیستند و حیثیت آنها حیثیت ظهور و انکشاف است نه حیثیت پنهان و مخفی؛ و این همان معنای کلام عرفاست که می‌گویند: «اعیان ثابته به واسطه وجودات علمیه موجود هستند». این جمله معنای این نیست که اعیان به واسطه وجودات ذهنی موجود هستند و آثاری بر آنها مترتب نیست. (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۸۵)

در اینجا مرحوم حکیم قمشه‌ای هم معتقد است اعیان ثابته صور اسماء الهی است و برای آن اسماء به منزله بدن‌ها برای ارواح است و هم اینکه اعیان را دارای ظهور حقیقی و منشآت آثار می‌داند. این تعبیر از علامه قیصری است که در مقدمه سوم از شرحش بر فصوص می‌گوید:

«بدان که اعیان ثابته دو اعتبار دارند یک اعتبار اینکه آنها صور اسماء الهی‌اند و دوم اینکه آنها حقائق اعیان خارجی هستند که اعیان ثابته به اعتبار اول ابدان برای ارواح و به اعتبار دوم ارواح برای ابدان‌اند.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۵)

و بعضی از عرفا نیز آن را ظل اسماء و صفات نامیدند. منتهی به نظر می‌رسد اعیان ثابته برزخ بین اسماء و صفات و بین اعیان خارجی باشند و شاید این تعبیر بهتر باشد؛ چرا که جنبه اشتراک و وحدت با جنبه تغایر و اختلاف در هر دو سو یعنی نسبت به اسماء و صفات و نسبت به اعیان خارجی هر دو ملحوظ است. اعیان ثابته در واقع از ذات الهی و اسماء و صفات وی تجلی پیدا می‌کنند و اعیان خارجی از اعیان ثابته تجلی می‌یابند. در اصطلاح عرفا به افاضه اعیان ثابته در حضرت علمیه فیض اقدس می‌گویند و به افاضه اعیان خارجه از اعیان ثابته فیض مقدس می‌گویند به اولی فیض اقدس می‌گویند، چرا که بین فیض و مفیض اگر چه من وجهی مغایرت است ولی این مغایرت مثل مغایرت در فیض مقدس نیست؛ بلکه احکام وحدت غلبه دارد و از نواقص امکانی نیز مبرا است.

البته بیان این نکته نیز خیلی اهمیت دارد که خود اعیان ثابته به وجود واحد احدی الذات عقل اول که از آن به حقیقت محمدیه و هیولای کل و نفس رحمانی تعبیر می‌شود، موجود هستند. لذا پیامبر اکرم صل الله علیه و آله فرمودند: «اول ما خلق الله العقل» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۹۷). «اولین چیزی که خداوند متعال خلق کرد عقل بود.» مقصود روایت شریف از عقل به حسب آنچه حکماء و عرفاء تبیین کرده اند، عقل کلی است و مقام اعیان ثابته همان نفس کلی است که قبلاً در همین مقاله از کلام ملاصدرا نقل کردیم. قوام نفس کلی به عقل کلی است. پس قوام اعیان ثابته به عقل کلی مجرد تام است.

۶- اقسام تعیین اعیان ثابت

۶-۱- تعیین طولی اعیان ثابت

آنچه که از کلمات عرفا در مباحث گوناگون مشاهده می‌شود این است که تعیین، یا طولی است یا عرضی و این نوع تقسیم‌بندی دقیقاً مطابق تقسیم حکماء در تعیین است. تعیین طولی تعیین عوالم از یکدیگر است. این عوالم که به طور کلی در اصطلاح عارف پنج عالم هستند. از حضرت غیب الغیوب شروع می‌شوند و به حضرت شهادت مطلق ختم می‌شوند. ابن عربی در این باره می‌گوید:

«عوالم در نزد اهل تحقیق - عرفا - پنج تاست و همه آنها بروز و ظهور حق اند:

حضرت ذات، حضرت صفات و اسماء که به آن حضرت الوهیت می‌گویند، حضرت افعال که به آن حضرت ربوبیت می‌گویند، سپس حضرت مثال و خیال، سپس حضرت حس و مشاهده.» (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۳۴)

نحوه این تعیین به این شکل است که تعیین‌ها از متجلی شروع می‌شوند. به عبارت دیگر حضرت ذات الهی چون هرگز ظاهر نمی‌شود و غیب الغیوب و عنقاء مغرب است، تعیینی نیز ندارد، زیرا تعیین ذات الهی به معنای نقص و امکان وی است. در حالیکه ذات الهی از آن حیث که واجب است، هیچ امکانی در وی راه ندارد. لذا اولین تعیین، تعیین در حضرت اسماء و صفات است. تعیین بعدی در حضرت اعیان ثابت است. که صور اسماء و صفات اند. سپس تعیین در اعیان خارجی در عالم ارواح و سپس تعیین در عالم مثال و سپس تعیین در عالم حس و شهادت و در آخر تعیین در ذهن است. اما علت تقدم بعضی حضرات یا عوالم نسبت به تأخر بعضی دیگر ناشی از مراتب تشکیکی وجود و مراتب آن است. و تعیین‌های طولی به دلیل اندازه و قدر نور وجود در مظاهرش است. که این شدت و ضعف نور وجود خود اسبابی دارد، مثل قرب و بعد از حق که هر چقدر مظهر به حق نزدیک‌تر باشد نور وجود در وی شدیدتر است و همچنین به جهت قلت و سائط و کثرت و سائط است؛ لذا حضرت اعیان ثابت به دلیل قلت و سائط، نور بیشتری به وی افاضه می‌شود و همچنین استعداد و ظرفیت نیز تأثیر زیادی در این مقوله دارد.

حکماء الهی نیز در مباحث وجود ذیل بحث تخصص وجود از ملاک تخصص که به واسطه وجود است، مباحث زیادی را مطرح کرده اند.

۶-۲- تعیین عرضی

همان طور که در بحث قبل گذشت اسماء و صفات الهی صور معقوله ذات الهی هستند. و لذا این اسماء از حیث اینکه هر کدام نسبت به یکدیگر دارای تعیین خاص هستند - البته با حفظ عینیت اسماء با یکدیگر و با ذات الهی - و این تعیینات خاص اسماء و صفات سبب تعیینات خاص در اعیان ثابت می‌شوند و این اعیان ثابت وقتی در اعیان خارجه ظهور کنند، آنها نیز دارای تعیین خاص می‌گردند و جواهر و اعراض و سایر موجودات به وجود می‌آیند.

۷- نتیجه‌گیری

اعیان ثابتة هرگز بویی از وجود استشمام نکرده‌اند و این جمله به این معنا نیست که اعیان ثابتة اموری عدمی هستند بلکه به این معناست که اعیان ثابتة مانند ماهیات، نسبت مساوی به وجود و عدم دارند و لا اقتضاء هستند. این همان معنایی است که حکماء در مورد ماهیت می‌گویند. از طرفی دیگر اعیان ثابتة متصف به وجود امکانی می‌گردند. از تساوی رتبه خارج شده و اقتضای وجودی به خود می‌گیرند و در عالم خارج تحقق پیدا می‌کنند. از طرفی دیگر اعیان ثابتة چون از نظر ملاصدرا و ابن عربی همان تعیینات کلی هستند، به واسطه وجود دارای مراتب کمال و نقص می‌شوند؛ البته نه به این معنی که ماهیت تشکیک بردار است. زیرا در ماهیت هیچ تشکیکی وجود ندارد؛ بلکه به این معناست که به واسطه تشکیک وجود، ماهیات که همان اعیان ثابتة هستند، تشکیک عرضی و واسطه‌ای پیدا می‌کنند و از این جهت مظاهر حق‌اند یعنی صور کلی اسماء الهی و متعین به تعین اولی در حضرت علمیه‌اند.

با توجه به مجموع آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که اعیان ثابتة همان ماهیات در نزد صدر المتألهین است و برای درک درست از اعیان ثابتة و تطبیق آنها بر یکدیگر نباید صرفاً به تعریف اعیان و کلمات حکماء و عرفا پرداخت. بلکه باید با دقت بیشتر و بیان ویژگی‌های اعیان ثابتة و ماهیات و بیان نظرات طرفین حکم به این همانی دو اصطلاح کرد که ما در این مقاله سعی کردیم به پاره‌ای از ویژگی‌های آنها پردازیم و نتیجه گرفتیم با وجود این ویژگی‌های مشترک که بیان شد، اعیان ثابتة از نظر ملاصدرا و ابن عربی همان ماهیات هستند.

منابع

قرآن کریم

- ۱- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید، چاپ اول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ چهارم، تهران، اسلامیه.
- ۳- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۴- قیصری، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۵- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۶- سمیح، دغیم، (۲۰۰۱م)، موسوعة مصطلحات الامام فخر الدین الرازی، چاپ اول، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- ۷- شیخ مفید، (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، چاپ اول، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- ۸- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۹- _____، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، بیدار.
- ۱۰- _____، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۱۱- _____، (۱۳۶۹)، رسالہ فی الحدوث، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۲- طباطبائی، محمدحسین، بدایة الحکمة، (۱۴۱۴ق)، چاپ اول، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- ۱۳- عبد الرزاق کاشانی، شرح فصوص الحکم، (۱۳۷۰)، چاپ چهارم، قم، انتشارات بیدار.

۸۰ ■ تحلیل و تطبیق «اعیان ثابتة» در عرفان ابن عربی با «ماهیت» در فلسفه ملاصدرا

- ۱۴- الکاظمی، علی، (۱۳۵۳)، *حکمة العین و شرحه*، چاپ اول، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
- ۱۵- محیی‌الدین بن عربی، (۱۹۹۴م)، *الفتوحات المکیة*، تحقیق: عثمان یحیی، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۶- ————، (۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*، چاپ اول، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
- ۱۷- محمد رضا قمشه ای، *مجموعه آثار آقا محمد رضا القمشه‌ای*، (۱۳۷۸)، چاپ اول، اصفهان، کانون پژوهش.
- ۱۸- ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، (۱۳۶۹)، چاپ اول، تهران، نشر ناب.