

صفت قیومیت خداوند و نتایج آن

در آینه حکمت متعالیه صدر المتألهین*

□ مهدی زمانی^۱

چکیده

صفات و اسمای الهی، بخش مهمی از مسائل خداشناسی را تشکیل می‌دهند. صدر المتألهین نیز بر اساس مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خویش در حکمت متعالیه به این مباحث اهمیت داده است. او در آثار خویش برای اسم «قیوم» جایگاه ویژه‌ای در نظر گرفته و ضمن بحث از معنا و نوع این اسم، به نحوه ارتباط آن با ذات خداوند و دیگر اسم‌های الهی پرداخته است. قیومیت مبدأ صفات اضافی معرفی می‌شود و به همراه حیات، تفصیل اسم اعظم الهی است. ملاصدرا با بررسی موشکافانه در این اسم، بر اساس اصول حکمت خویش به دریافت نتایج بزرگی از آن نایل می‌گردد. تبیین نسبت موجودات با خداوند در پر تو اضافه قیومیه، معیت قیومیه حق با اشیا، احاطه قیومیه خداوند بر همه موجودات، توحید افعالی، تدبیر قیومی و بسیاری از معارف ربوبی، از نتایج صفت قیومیت است که ملاصدرا در تنظیم اجزای نظام حکمت ویژه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۴.

این مقاله مستخرج از طرح پژوهشی ارائه شده در دانشگاه پیام نور می‌باشد.

۱. دانشیار دانشگاه پیام نور (zamani108@gmail.com).

خویش از آن‌ها بهره‌ها برده است.

واژگان کلیدی: قیومیت، صفات الهی، حکمت متعالیه، صدرالمتهلین.

طرح مسئله

حکمت متعالیه صدرایی در هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی، خداشناسی و دیگر مباحث فلسفی، مشربی خاص را پیش نهاده است، هرچند در آن از برخی بنیادهای کلامی، مشایی، اشراقی و عرفانی مکتب‌های پیش از خود بهره برده، ویژگی‌های خاصی دارد که می‌تواند آن را از همه آن‌ها متمایز گرداند. توجه ویژه ملاصدرا به متون اسلامی؛ اعم از آیات و روایات و همچنین عناصر الهام و کشف در تدوین حکمت متعالیه بسیار اساسی است. مبحث خداشناسی سرآغاز مسائل مطرح در حکمت متعالیه است و ملاصدرا همانند دیگر متکلمان، فیلسوفان و عارفان، در مباحث مربوط به وجود خدا و صفات او و نیز مناسبات میان او و سایر اشیا، به تفصیل به بحث پرداخته است. در این میان، او برای صفت قیومیت خداوند جایگاهی والا و نقشی کلیدی در نظر گرفته و در آثار خویش به تفصیل از آن یاد نموده و نتایج بسیاری از حکمت خویش را بر آن مبتنی ساخته است.

صفت قیومیت در سه آیه زیر درباره خداوند به کار رفته که در هر سه مورد همراه صفت حیات است:

﴿وَعَنْتَ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ (طه / ۱۱۲).

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ (بقره / ۲۵۵).

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (آل عمران / ۲).

در این جستار می‌کوشیم تا با بازخوانی آثار ملاصدرا، به تنظیم و تشریح دیدگاه وی درباره معنای قیومیت، نحوه اثبات آن و جایگاه آن در میان صفات خداوند پردازیم و توجه ویژه‌ی وی به این صفت را توضیح دهیم.

معنای قیومیت

«قیوم» از ریشه «قوم» بر وزن «فیعول» است. راغب اصفهانی در *المفردات فی غریب القرآن* آن را «القائم الحافظ لكلّ شیء والمعطی له ما به قوامه» معنا کرده است (۱۴۱۲):

۶۹۱). بدین سان، قیوم موجودی است که به ذات خود پابرجاست و دیگر موجودات را حفظ نموده و مایه‌های قوام آن‌ها را بدان‌ها می‌بخشد و در معنای آن افزون بر ایجاد اشیا، حفظ و دوام بخشیدن و تدبیر و هدایت آن‌ها نیز نهفته است و می‌توان آن را یادآور آیه **﴿الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾** (طه/ ۵۰) دانست.

ملاصدرا در رساله فی سریان الوجود قیوم را به «قائم به ذات و مقیم غیر» تعریف می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۱۴۲). او در شرح اصول کافی ضمن بیان همین تعریف به حضور معنای دوام در لفظ قیوم اشاره کرده و آن را از تقدم و قبلیت خدا نسبت به اشیا نتیجه می‌گیرد (همو، شرح اصول کافی، ۱۳۶۶: ۱۷۸/۱) و در تفسیر خود بر قرآن نیز همین نکته را مورد تأکید قرار می‌دهد:

ولهذا يوصف الباري بأنه قائم وقيوم، لأنه يجب دوام وجوده للأشياء وإدامته للأرزاق (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۲۷۱/۱).

ملاصدرا در جایی دیگر به بحثی نسبتاً مفصل درباره معنای قیوم می‌پردازد و ضمن اشاره به سخن راغب به نقل این اشکال می‌پردازد که اگر قیوم، به معنای حافظ و پابرجا نگه‌دارنده اشیا باشد، باید بگوییم که صیغه مبالغه، معنای کلمه را از لازم به متعدی تغییر داده است، در حالی که مبالغه از اسباب متعدی کردن لفظ لازم به شمار نمی‌آید. او پس از نقل پاسخ دیگران به این اشکال، به تحلیلی فلسفی روی می‌آورد تا مسئله را از بحثی لغوی به استنتاجی - عقلی تبدیل نماید. او می‌گوید:

هنگامی که کمالات چیزی در معنا یا صفتی، شدت و قوت می‌گیرد، کمالات از خود شیء لبریز شده و به دیگر اشیا افاضه می‌شود. البته این بدان معنا نیست که صیغه مبالغه نیز همانند حروف جر یا باب افعال و تفعیل از اسباب متعدی شدن لفظ باشد، بلکه قوت یافتن کمالات چیزی موجب می‌گردد که آن معنا به غیر خود سرایت کند. بنابراین مبالغه در معنای قیام به حکم عقل و نه وضع لفظ، مقتضی قوام بخشیدن غیر و حفظ و ادامه است^۱ (همان: ۸۳/۴).

۱. الأصل أن دلالة القيوم على الحافظ المديم لكل شيء دلالة عقلية لا وضعية وكثيراً ما يذكر في اللغة المعاني الالتزامية التي صارت لكثرة الاستعمال بمنزلة المعنى المطابق.

نحوه اثبات صفت قیومیت

ملاصدرا در برخی از نوشته‌های خود، برای اثبات قیومیت خداوند به برهان عقلی متوسل می‌شود. او در *مفاتیح الغیب* اثبات قیومیت را به معنای اثبات دوام فیض می‌داند و این از طریق تبیین رابطه علی میان خداوند و موجودات امکان‌پذیر است. بدین سان کسانی که علیت و ضرورت علی و معلولی را انکار کنند راهی برای اثبات صانع و قیومیت او نخواهند داشت (همو، ۱۳۶۳: ۲۳۶).

ملاصدرا در تفسیر قرآن برای اثبات «حیّ قیوم» از برهان‌های حرکت، علیت و معرفت نفس استفاده می‌کند (همو، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۳۶۶: ۸۳/۴). او در جایی دیگر نیز از دلیل عقلی برای اثبات کمالات و صفات خداوند؛ از جمله قیومیت بهره برده (همو، ۱۳۷۵: ۴۳۹)، اما از میان براهین اثبات ذات قیوم خداوند، به برهان صدیقین توجه بیشتری نشان داده است. به باور وی با این برهان، همراه با اثبات واجب، وحدت و قیومیت او نیز به سادگی اثبات می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۲۵/۶). اما ملاصدرا در برخی از آثار خویش، برهان حاکم بر قیومیت و وحدت خداوند را نه برهان عقلی، بلکه نوعی برهان می‌داند که از جانب خداوند و به تأیید او برای عقل حاصل گشته و عقل در برابر آن راهی جز پذیرش، ایمان و انقیاد ندارد.^۱ او در *الشواهد الربوبیه* با تأکید بر همین نکته می‌گوید:

این برهان وارد بر قلب و نور تابیده از جانب خداوند است که وحدت و قیومیت الهی را ثابت می‌کند، نه عقل و وهم (همو، *الشواهد الربوبیه*، ۱۳۶۰: ۵۲).

وجوب بالذات و قیومیت

اساسی‌ترین مفهومی که فیلسوفان بر پایه اصل علیت برای مبدأ جهان به کار می‌برند مفهوم واجب‌الوجود است، اما این مفهوم را با کدام یک از تعبیرات دینی درباره خداوند می‌توان مطابق دانست؟ بی‌شک یکی از گزینه‌های قوی در پاسخ به این پرسش تعبیر «قیوم» است. وجوب وجود خداوند، ذاتی و ازلی (ضرورت ازلیه) است

۱. فالحاکم بوحدته و قیومیته التي هي عين ذاته ليس هو العقل، بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تأييده وإنما العقل له الطاعة والتسليم والإيمان والإيقان والانقياد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۲/۲).

و همان گونه که اشاره کردیم، قیوم موجودی قائم به ذات است؛ یعنی به ذات خویش موجود است و وجود او دوام دارد. از طرف دیگر در معنای قیوم، اضافه به غیر و حفظ بقای موجودات وابسته، لحاظ می شود و این نیز با نیاز ذاتی و دائمی ممکن به واجب، قابل تطبیق است. بر همین اساس ملاصدرا در بسیاری از نوشته های خویش تعبیر قیوم را با واجب بالذات همراه می کند (همو، ۱۹۸۱: ۳۲/۵، ۱۶۵ و ۱۷۹) و بر ضرورت ذاتی مطلق و ازلی او تأکید می ورزد:^۱

وصف ضرورت ازلیه اختصاص به خداوند قیوم دارد و شریک و همانندی برای او نمی توان لحاظ کرد (همان: ۲۷۸/۱).

ملاصدرا بر اساس مبانی خویش، وجوب ذاتی خداوند را تعبیری از غنای ذاتی او می داند و معنای «امکان ذاتی» موجودات نیز نیاز ذاتی آن ها به واجب قیوم است، نه «امکان ماهوی» که مشایبان بر آن تأکید ورزیده اند (همو، ۱۳۷۸: ۲۹). ملاصدرا در تعریف «ضرورت مطلقه ازلیه» از تعبیر قیوم استفاده می کند. به باور وی در گزاره «ضرورت مطلقه ازلیه» بر ضرورت نسبت محمول به ذات موضوع، بدون هیچ شرط زائد حکم می شود و برای آن «الله قیوم بالضروره» را نمونه می آورد (همو، ۱۳۷۵: ۲۱۰). بدین سان قیوم بودن خداوند به معنای واجب الوجودی است که سلب محمول از آن به نفس ذاتش ممتنع است و برای ثبوت آن اقتضا و علیتی از جانب ذات نیاز نیست.

جایگاه قیوم در میان صفات خداوند

صدر المتألهین در برخی آثار خویش چنین می گوید که از معنای قیومیت، اثبات همه صفات کمالیه و سلب تمام نقایص امکانی نتیجه می شود؛ زیرا در این تعبیر به قوام ذاتی و موجودیت ازلی خداوند توجه شده است. در مقابل، اشیا عین نیاز، تعلق، وابستگی و نقص هستند و همه این امور در امکان ذاتی آن ها ریشه دارد.^۲ اگر به سه آیه ای که واژه

۱. واجب یمتنع انتفاء المعلول عنه بنفس ذاته من غیر اقتضاء و علیة من الذات لثبوتها و هو القیوم تعالی و الضرورة هناك ذاتية أزلیة مطلقة (همان: ۱۵۷/۱).

۲. ومعنی القیومیة المستفاد منه جمیع الصفات الکمالیة والبرائة عن جمیع النقائص الإمکانیة فیان معنی القیوم هو الذی یقوم بنفسه و یجب بذاته و یقوم به غیره (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۲۰/۴).

قیوم در آن‌ها به کار رفته توجه نماییم، خواهیم دید که در هر سه آیه این واژه در کنار «حی» قرار گرفته است. صدر المتألهین در *المظاهر الالهيه* از همین نکته نتیجه می‌گیرد که «حی قیوم» بر همه صفات کمالیه مشتمل است؛ زیرا بر وجوب وجود خداوند دلالت دارد که سرچشمه همه صفات است (همو، *المظاهر الالهيه*، ۱۳۸۷: ۴۱). بدین سان در تعبیر «الْحَيُّ الْقَيُّومُ»، ذات خداوند و جلال و عظمت او مورد تأکید قرار گرفته است.^۱

وی در کتاب یادشده ضمن تأکید بر عدم زیادت صفات باری بر ذات او می‌گوید: صفات حقیقی خداوند تغایر و تعدد ندارند و تفاوت میان آن‌ها تنها بر اساس نام‌گذاری است. او در این مورد هم به سخن رییس مشایبان در کتاب *التعلیقات* استشهاد می‌کند که در آن صفات خداوند را عین یکدیگر می‌شمارد و هم سخن «ابوطالب مکی» را یادآور می‌شود که می‌گوید: «مَشَيْتَه - تعالی - قدرته». افزون بر این، ملاصدرا مرجع صفات اضافیه را معنا و صفت یگانه قیومیت ایجابی خداوند می‌داند که هر چند اسامی آن‌ها بسیار است، همه به یک نسبت برمی‌گردد.^۲ به دیگر سخن همان گونه که ملاصدرا در *المبدء و المعاد* نیز تأکید می‌کند، خداوند به ذات قیوم خود سرچشمه نسبت‌ها و اضافات است (همو، ۱۳۵۴: ۳۲).

ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* توضیح دقیق‌تری درباره جایگاه صفت قیوم می‌دهد. او با تفکیک میان صفات حقیقیه و اضافیه، وجود احدی خداوند را در عین بساطت، با وجود صفات حقیقی یکی می‌داند و اضافه قیومیه خداوند را مصحح کاربرد همه صفات اضافی مانند «رازقیت و مبدئیت» می‌شناسد (همو، ۱۳۶۳: ۳۲۵) و نحوه پیوند او با اشیا و نسبت میان او و ماسوای او را توصیف می‌کند.

بنا بر آنچه گذشت، قیوم، سرمنشأ صفات فعل خداوند است. ملاصدرا قسمت نخست «آیه الكرسي» یعنی «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» را شامل سه قسمت: «اللَّهُ»، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ» و «الْقَيُّومُ» می‌داند که به ترتیب، بیان‌کننده ذات، صفات و افعال خداوند

۱. وقوله الْحَيُّ الْقَيُّومُ إشارة إلى نعت الذات و جلالها و عظمتها (همان: ۲۰/۴).

۲. وكذلك صفاته الإضافة لا يتكرر معناها ولا يختلف مقتضاه. كذا الصفات السلبية؛ فإن إضافة إلى الأشياء وإن تعددت أساميتها واختلفت، لكنها كلها ترجع إلى معنى واحد إضافة واحدة هي قيويمته الإيجابية للأشياء (همو، *المظاهر الالهيه*، ۱۳۸۷: ۳۹).

هستند (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۵۸/۴). او در جایی دیگر اسم «قیوم» را سرچشمه ایجاد اشیا و تجلی و فیض معرفی می کند و همراه بودن این اسم را با اسم «حی»، اشاره به رفع توهم ایجاد جبری و غیرارادی اشیا می داند؛ زیرا حیات بر علم و اراده دلالت می کند (همان: ۸۸/۴). از این روی قیومیت و خالقیت خداوند فرآیندی جبری نیست بلکه همراه با حکمت، اراده و قدرت است (همان: ۲۸/۶).

حی و قیوم را می توان خلاصه همه صفات الهی دانست. حی و قیوم به ترتیب به صفات حقیقی و اضافی اشاره دارند و به نوعی مکمل یکدیگرند. به همین سبب برخی، مجموع دو کلمه را یک اسم از اسامی خداوند دانسته و گفته اند که «حی قیوم» همانند «بعلبک»، اسمی ترکیبی است (همان: ۸۸/۴، ۳۹۵).

آنچه در عالم ظاهر می شود تجلی صفات و اسمای الهی است؛ بنابراین هر کدام از موجودات این عالم با اسمی از اسمای الهی تناسب بیشتری دارند. «قیوم» با جوهر، «قدوس» با انواع مجرد و «مصور» با صورت های جوهری تناسب دارند. این تناسب را در مورد «الأول والآخر» با مقوله متی، «الرافع الخافض» با مقوله این، «المُبدع» با مقوله فعل و «قابل التوب» با مقوله انفعال و دیگر اسمای الهی نیز می توان تأیید نمود (همان: ۳۹۶/۴).

اسم اعظم

یکی از مباحثی که محل دیدگاه های مختلف در کلام، عرفان و حکمت اسلامی است، مسئله اسم اعظم خداوند و معین بودن یا نبودن آن است. صدرالمُتألهین حداقل در سه اثر خود درباره نسبت اسم «الحی القیوم» با اسم اعظم سخن رانده است:

۱. در تفسیر القرآن الکریم، ضمن بحث از مدلول لفظ جلاله «الله»، به اختلافات اندیشمندان درباره اسم اعظم اشاره می کند. برخی می گویند: اسم اعظم اسمی معلوم و مشخص نیست و دیگران آن را اسمی معین می دانند. دسته دوم در اینکه اسم اعظم چیست، وحدت نظر ندارند. عده ای «ذوالجلال والاکرام» را اسم اعظم دانسته اند. ملاصدرا می گوید: این باور درست نیست؛ زیرا «جلال» یکی از صفات سلویه و «اکرام» جزء صفات اضافیه است، بنابراین نمی توانند اسم اعظم باشند. در مقابل، برخی «الحی القیوم» را اسم اعظم دانسته اند. ملاصدرا می گوید: برخی این دیدگاه را

نپذیرفته‌اند؛ زیرا اگر «حی» به معنای «دراک فعال» باشد، معنای عظمت در آن نیست و قیوم نیز به معنای قائم به ذات و مقوم غیر است و اولی به معنای استغنا و صفتی سلبی است و دومی نیز از صفات اضافی به شمار می‌آید، بنابراین ویژگی خاصی برای اسم اعظم بودن ندارد (همان: ۳۷/۴-۳۸). ملاصدرا پس از بحث از دیدگاه‌های دیگران، اعتقاد کسانی را ترجیح می‌دهد که معتقدند اسم اعظم، «الله» است؛ زیرا این اسم همه صفات جمال و جلال را در بر دارد. اما اسم «الحیّ القيوم» نیز به نحو تفصیلی بر مدلول اسم «الله» دلالت دارد و می‌توان آن را تفصیل اسم «الله» دانست. دلیل ملاصدرا این است که «حی» سرچشمه همه صفات حقیقی و «قیوم» مبدأ همه صفات اضافی است. بنابراین «الحیّ القيوم» جامع همه صفات الهی و نایب اسم «الله» است (همان: ۳۹/۴).

۲. صدرالمؤمنین در اسرار الآیات بر این باور است که اسم اعظم باید جامع اسمای الهی باشد و مظهر آن نیز باید همه حقایق را در بر گیرد. وی در آنجا علاوه بر اسم «الله»، «الحیّ القيوم» را نیز شایسته چنین مقامی می‌داند. تنها تفاوت میان این دو این است که «الله» بر حسب وضع علمی و «الحیّ القيوم» بر حسب وضع لقبی چنین دلالتی دارند؛ زیرا «حی قیوم» به نحو تضمن یا التزام، جامع همه اسمای الهی است. اسم «حی» سرچشمه همه صفات ذاتی مانند قدرت، علم و اراده است و اسم «قیوم» همه اسمای فعلیه مانند خالق و رازق را در بر دارد (همو، اسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۴۴-۴۵).

۳. ملاصدرا در المظاهر الالهیه همان عبارات اسرار الآیات را تکرار می‌کند؛ با این تفاوت که در اینجا با صراحت بیشتری اسم «حی قیوم» را اسم اعظم می‌نامد: فهذان الاسمان هما الاسم الأعظم لمن تجلی له، فمن ذكرهما بلسان العیان - لا بلسان البیان - فقد ذكر الله باسمه الأعظم الذي إذا دعی به أجاب و إذا سئل به أعطی (همو، المظاهر الالهیه، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۲).

او در همین کتاب دین خود را در این مسئله به ابن عربی اظهار می‌کند. ابن عربی در الفتوحات المکیه برای اسم اعظم مدلولی به جز «عین الجمع» نمی‌بیند و «الحیّ القيوم» را در آن مندرج می‌داند.^۱

۱. الاسم الأعظم الذي لا مدلول له سوى عين الجمع وفيه الحيّ القيوم (ابن عربی، بی تا: ۱۲۰/۲).

نور قیومی

در حکمت اشراق که بر پایه ترتیب انوار انتظام یافته، نورالانوار در رأس هرم واقعیت قرار دارد. سهروردی نورالانوار را به نام‌های مختلف مانند نور مقدس، نور محیط، نور اعظم و نور قهار یاد می‌کند. یکی از نام‌های مهم نورالانوار «نور قیوم» است که بر جایگاه رفیع صفت قیومیت در دیدگاه این حکیم دلالت دارد (۱۳۷۵:

۱۲۱/۲). سهروردی در *هیاکل النور قیوم* را چنین تعریف می‌کند:

معنی قیوم آن است که او ظاهر بود ذات خود را و او نور جمله انوار بود که ایشان مجرد باشند از اجسام و علایق اجسام (همو، ۱۳۷۵: ۹۴/۳).

روشن است که بر طبق حکمت اشراق، واقعیت مساوی با نور است و قیوم به ذات خود روشن است و روشنی نورهای دیگر به روشنی او وابسته است. ملاصدرا نیز در مواضع بسیاری از آثار خویش از «نور قیومی» سخن می‌گوید:

۱. *در الشواهد الربوبیه*، واجب‌الوجود را اصل موجودات و ماسوای او را فروع او می‌نامد و او را چنین تعریف می‌کند:

وهو النور القیومی وما سواه إشراقاته والماهیات أظلاله ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. فلیدعن أنه قائم بذاته والوجودات ذوات الماهیات شؤونه واعتباراته ووجهه حیثیاته (۱۳۶۰: ۳۶).

۲. *در الاسفار الاربعه*، واجب‌الوجود را «نور قیومی طامس» می‌نامد (همو، ۱۹۸۱: ۲۳۳/۱). این واژگان برگرفته از *حکمة الاشراق* سهروردی است. او در جای دیگری نیز از «شعاع طامس قیومی» نام می‌برد که ملائکه مهیمن در آن مستغرق‌اند (همان: ۲۷۷/۹).

۳. ملاصدرا در *رسالة فی القضاء و القدر* می‌گوید:

تجلیات الهیه در سنت اشراقی اضواء و اشعه قیومیه و نزد پاره‌ای از متصوفه کلمات وجودیه نامیده می‌شود (همو، ۱۳۰۲: ۱۹۰).

او در *المظاهر الالهیه* این «اضواء قیومیه» را وسایط افعال خداوند به شمار می‌آورد که برتر از خلق و پایین‌تر از خالق هستند (همو، *المظاهر الالهیه*، ۱۳۸۷: ۵۹).

۴. کاربرد ویژه نور قیومی درباره واجب‌الوجود «نور احدیت قیومیه» است (همو،

۱۹۸۱: ۲۰۲/۵). او در *المبدأ و المعاد* نیز با بهره‌گیری از واژگان *حکمة الاشراق*، وحدت انوار قاهره را به وحدت قیومی واجب‌الوجود باز می‌گرداند.^۱

اضافه قیومیه

در حکمت مشاء به پیروی از ارسطو، اجناس در ده طبقه کلی قرار می‌گیرند که به نام «مقولات عشر» معروف‌اند. مقولات، دسته‌بندی مفاهیم هستند، اما بر اساس دیدگاه واقع‌گرایانه اندیشمندان مشایی، باید آن را نوعی طبقه‌بندی اشیای واقعی نیز قلمداد کرد. این مقولات به استقرا، شامل جوهر و نه مقوله عرضی می‌شوند که «اضافه» یا «نسبت» یکی از آن‌هاست. مقوله اضافه یا «اضافه قیومیه» بر نسبت میان دو شیء یا دو مفهوم دلالت دارد و می‌تواند یک طرفه یا دو طرفه باشد؛ مانند نسبت برادر بودن، پدر بودن، کوچک‌تر بودن، مساوی بودن و یا موازی بودن. در این مقوله، اضافه و نسبت میان دو شیء است که به نوعی از یکدیگر مستقل هستند. اما نسبت اشیا و موجودات با خداوند چه نوع نسبتی است؟ به یقین در این مورد یک طرفه نسبت، از استقلال برخوردار نیست بلکه عین ربط، تعلق و وابستگی به طرف دیگر است و بدون آن هیچ واقعیتی ندارد. بدین‌سان در این مورد، نوع خاصی از اضافه یا نسبت برقرار است که با مقوله اضافه متفاوت است. در حکمت اشراقی این نوع از نسبت به «اضافه اشراقیه» معروف شده است؛ زیرا اشراق و پرتو نور نسبت به مبدأ آن عین ربط، تعلق و وابستگی است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۹/۱).

ملاصدرا بر اساس مبانی هستی‌شناختی حکمت خویش، علاوه بر «اضافه اشراقیه» از تعبیر «اضافه قیومیه» نیز استفاده می‌کند تا رابطه میان حق و خلق و نیز نسبت میان ذات و صفات خداوند را تبیین نماید. در *المبدأ و المعاد*، ضمن بحث از علم حق تعالی به اشیا و تبیین آن بر اساس اضافه قیومیه، آن را با اضافه اشراقیه در حکمت اشراق یکی می‌داند.^۲ او در *شرح الهدایة الاثیریة* نیز به همین مطلب تصریح

۱. فکذلک وحدات الأنوار القاهرة العقلية ظلال لوحده القیومیة لأن العقول الفعالة لیست إلا شؤونه الإلهية وتجلّياته القیومیة (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۵۷).
 ۲. واذ قد علمت أن الواجب تعالی يعلم ذاته بذاته وذوات مجعولاته العینیة بذواتها بما مر ذکره وأن الإضافة القیومیة إلى الأشياء هی بعینها الإضافة النوریة الشهودیة كما یقتضیه ذوق الاشراق (همان: ۱۲۱).

نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۴۹). وی در الحاشیه علی الهیات الشفاء، هر چیزی را دارای وجهه و نظری الهی می‌داند و آن را به رابطه وجودی و نسبت قیومی بازمی‌گرداند.^۱ او در جایی دیگر از همین اثر، وجود واجب را عین مبدئیت و صانعیت عالم دانسته و آن را با قیومیت او نسبت به اشیا یکی می‌داند و در ادامه، اضافه قیومیه را چنین تعریف می‌کند:

والقیومیّة ضرب من الإضافة إلى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشيء من الموجودات إلا بالإضافة (همو، بی‌تا: ۴۰).

بدین سان ماهیات ممکن از جهت ارتباط با جاعل حقیقی یعنی خداوند، چیزی جز شعاع‌ها و پرتوهای وجود قیوم نیستند.^۲ همچنین او در المسائل القدسیه، ضمن بحث از نحوه حضور صور علمی ممکنات برای حق تعالی می‌گوید:

شیخ‌الرئیس و دیگر حکیمان راسخ، به نسبت قیومیّه میان صور علمیّه حق با ذات او باور داشته‌اند، از این رو فرقی نیست که بگوییم این صور «در حق» یا «از حق» حاصل می‌شوند.^۳

ملاصدرا در رساله فی الحدوث، بازگشت نسبت ذات احدی خداوند به همه اشیا را نسبت یگانه قیومیه می‌داند.^۴ در المبدأ و المعاد، ضمن نفی صفات حقیقی زائد بر ذات خداوند، همه مناسبات میان خدا و عالم را به «اضافه قیومیّه ایجابیه» نسبت می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که مناسباتی که بعضی از صوفیان میان خداوند و اشیا اثبات می‌کنند، توهماتی گمراه‌کننده است (همو، ۱۳۵۴: ۶۵). در مفاتیح الغیب، همه افعال خداوند را به اضافه قیومیه برمی‌گرداند و آن را مصحح همه اضافات و نسبت‌های دیگر معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۳۳۱). او در الشواهد الربوبیه نیز مصحح همه اضافات

۱. وبالجملة ما من شيء إلا ويمكن فيه نظر إلهي من حيث له رابطة وجودية ونسبة قیومیّة (همو، بی‌تا: ۱۵).
۲. وقد علمت أن الماهيات يرتبط بالجاعل الحقّ لأجل وجوداتها التي هي في الحقيقة أشعة وإشراقات للوجود القیوم (همان: ۲۰۵).
۳. وقد حقّق الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء الراسخين: أنّ حصول صور الممكنات للبارئ سبحانه ونسبتها إليه ليس إلا قیومیته لها ويتحد في تلك النسبة معنى كونه عنه وفيه (همو، المسائل القدسیه، ۱۳۸۷: ۲۱۹).
۴. والبارئ أحدیّ الذات، نسبة ذاته إلى الكلّ نسبة واحدة قیومیّة (همو، ۱۳۷۸: ۲۰۰).

فعلیه مانند عالم بودن، قادر بودن، اراده داشتن و رازق بودن را اضافه قیومیه می‌داند (همو، الشواهد الربوبیه، ۱۳۶۰: ۴۲) و در تفسیر القرآن الکریم نیز بارها به اضافه قیومیه اشاره کرده است. او اضافه قیومیه را نه منحصر به صورت‌های علمی حق تعالی بلکه شامل تمام ماسوای او می‌داند (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۴/۷۴ و ۳۹۱).

احاطه قیومیه

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، واجب‌الوجود باید همه کمالات وجودی را دارا باشد، بدین سان هیچ کمال و وجودی را بیرون از او نمی‌توان تصور نمود؛ زیرا در غیر این صورت محدود و ناقص خواهد بود. بر این اساس، هر چند خداوند به دلیل اینکه نامتناهی است باید از هر امر متناهی و محدود فراتر و برتر باشد، درست به همین دلیل باید بر این گونه امور احاطه و شمول داشته باشد؛ زیرا هر چند اگر خداوند را با امری محدود مساوی بدانیم او را محدود ساخته‌ایم، اگر امور محدود را بیرون از دایره وجود او در نظر آوریم باز هم او را متناهی فرض نموده‌ایم. بنابراین اگرچه شأن وجود او را برتر از زمان، مکان و دیگر محدودیت‌ها معرفی می‌کنیم (تنزیه)، احاطه و حضور او در هر مکان و زمان را نیز باید مورد تأکید قرار دهیم (تشبیه). ملاصدرا بر اساس مبانی خود در «اصالت وجود» و «وحدت تشکیکی وجود» بر احاطه خداوند بر همه چیز تأکید می‌کند و با بهره‌گیری از متون قرآن و روایات این احاطه را «احاطه قیومیه» می‌نامد.

وی در تفسیر آیاتی از سوره حدید، بر این امر تأکید می‌ورزد که آفریننده آسمان‌ها و زمین، از هیچ زمان و مکانی غایب نیست و بر هر جا و هر زمان احاطه قیومیه دارد.^۱ زمان و مکان، نسبت به اشیا محدود است. بودن شیء در یک مکان و زمان به منزله نبود آن در مکان‌ها و زمان‌های دیگر است، اما نسبت خداوند با اشیا نمی‌تواند چنین باشد. او کمال نامحدود است، بنابراین نسبت به همه موجودات احاطه قیومیه دارد.^۲

۱. ولا یفوت لده مکان عن مکان، بل جمیع الأزمنة والزمانیات، لإحاطته القیومیة فی حکم آن واحد فی الحضور لده (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۶/۳۱۴).
۲. ولكن الباری جلّ جلاله لکونه محیطاً بجمیع الموجودات إحاطة قیومیة، فنسبة معیته تعالی إلى الثابت والمتغیر والمجرد والمکان واحدة (همو، شرح اصول الکافی، ۱۳۶۶: ۳/۸۴).

ملاصدرا در رساله فی القضاء و القدر ضمن بیان محل قضا و قدر و ارجاع آن‌ها به مراتب علم خداوند، تأکید می‌کند که نسبت حوادث مادی به خداوند فراتر از زمان و مکان است. او در تبیین قضا و قدر، موجودات عالم را به مثابه کلمات خداوند منظور کرده، به گونه‌ای که لازم نیست پی‌درپی و کلمه به کلمه به آن نظر کند و با نظر به هر کلمه یا حرف، از قبل و بعد آن بی‌خبر باشد، بلکه نسبت احاطه قیومیة اشراقیه به همه حروف و کلمات، نسبت یگانه غیر زمانی است: ﴿وَمَا تُسْقِطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (انعام / ۵۹). وی مقصود از کتاب مبین را در این آیه، دفتر وجود دانسته است (همو، ۱۳۰۲: ۱۵۳).

ملاصدرا در تفسیر حروف مقطعه «الم» در آغاز سوره سجده، ضمن اشاره به برخی از اسرار این حروف، حرف «م» را دارای دو معنای اثبات و نفی می‌داند: الف) نفی: به مای نافیه اشاره دارد و هر وجودی غیر از او را نفی می‌کند؛ ب) اثبات: به اسم قیوم اشاره دارد که با اثبات آن همه اغیار محو می‌شوند (بی‌تا: ۱۵/۶).

در دایره شهود معبود یکی است

یعنی که در این دایره موجود یکی است

در مشهد دیده بصیرت نوری

در عین دویی شاهد و مشهود یکی است

او همچنین احاطه قیومیة خداوند را شامل همه مراتب وجودات می‌داند، بدین سان معتقد است که همه موجودات به «صعق ذاتی» و «محو کلی»، به واحد حی قیوم باز می‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲: ۳۶۸)؛ زیرا همه جواهر، اعم از مادی و عقلی، مظهر ذات الهی از حیث قیومیت اویند (۱۹۸۱: ۳۱۳/۲).

معیت قیومیه

از میان نتایج تفسیر ملاصدرا از قیومیت خداوند، بیش از همه، معیت قیومیة خدا با اشیا مورد تأکید واقع شده است. ملاصدرا در مواضع متعددی از آثار خویش و در

تبیین بسیاری از مسائل از این نکته بهره برده است:

۱. نسبت ذات واجب به ممکنات، نسبت «خلاقه قیومیه» است و این نسبت نمی‌تواند از ماهیات متأخر باشد. بنابراین خداوند با اشیا معیت قیومیه دارد (همو، ۱۹۸۱: ۱۲۷/۱). نمی‌توان وجود خداوند را قبل یا بعد از اشیا تصور نمود و اگر می‌گوییم: «خداوند با اشیاست»، معنای آن معیت قیومیه است که فراتر از زمان، حرکت، تغییر و حدوث است (همان: ۱۴۶/۳).

۲. خداوند بنا بر صفت قیومیّه خود، مایه و اساس قوام اشیاست، بنابراین نمی‌تواند از آن‌ها جدا باشد. ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* ضمن اشاره به این نکته تلاش می‌کند تا آیتی از قرآن را بر این معنا حمل نماید: ﴿فَلَقَّصْنَاهُمْ عَلَيْهِمْ وَعَلَّمْنَاهُمْ مَا كُنَّا نَعْنِيهِمْ﴾ (اعراف/ ۷)؛ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سبأ/ ۳)؛ ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْمًا كُنْتُمْ﴾ (حدید/ ۴). او از طریق معیت قیومیه، نحوه علم خدا به اشیا و عدم غیبت او از آن‌ها را نیز تبیین می‌نماید (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۶).

۳. هر چند ملاصدرا تلاش می‌کند تا معیت قیومیّه خداوند با اشیا را از طریق عقل اثبات نماید، درک عمیق آن را محتاج قریحه و لطف الهی می‌داند (همو، ۱۳۵۴: ۷۶). او در *مفاتیح الغیب* به رابطه خاص میان نفس و صورت‌های علمی آن اشاره می‌کند؛ رابطه‌ای که به گونه‌ای شبیه به «معیت قیومیه» است و برای فهم آن مفید به نظر می‌رسد. نفس، صورت‌های علمی خود را ایجاد می‌کند، نه آنکه به منزله اعراض، آن‌ها را بپذیرد. از دیدگاه ملاصدرا خدا گوهر نفس را در ذات، صفات و افعال خود همچون مثال خویش ابداع نموده است. نفس در داخل خویش عالم جسمانی ویژه‌ای دارد و داخل یا خارج از آن نیست، بلکه با همه اجزای آن معیت دارد و این شبیه به معیت خداوند با همه ذرات آسمان‌ها و زمین است. این معیت مانند همراه بودن مکانی جسمی با جسم دیگر یا نسبت میان حال و محل نیست، بلکه معیت قیومی وجودی است که درک آن شاید تنها برای افراد فاضل و کامل میسر باشد و بیشتر مردمان از تصور آن ناتوان هستند (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

۴. ملاصدرا آیه ﴿مَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ (واقعہ/ ۸۵) را تصریح به معیت قیومیّه خداوند با اشیا و نزدیکی معنوی او با آن‌ها می‌داند. این معیت از طریق

داخل شدن در اشیاء، تماس با آنها یا عارض شدن در محل نیست، همچنین این معیت مانند با هم بودن جنس و فصل در نوع یا ماده و صورت در جسم نیست، بلکه چون قوام و هستی هر چیزی از خداوند قیوم است، همو غایت آن است (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۱۲۰/۷).

۵. ملاصدرا در الشواهد الربوبیه و الاسفار الاربعه، ضمن بحث از اینکه وجود منحصر به خداوند بوده و هر چیزی غیر از وجه او باطل است، به زدودن این گمان باطل همت می‌گمارد که این عبارات به معنای حلول و اتحاد یا امثال آن نیست. حلول و اتحاد مستلزم پذیرش دوگانگی در وجود است؛ زیرا در فرض حلول، موجودی در محلی حلول می‌کند و در فرض اتحاد نیز دو موجود به یک موجود تبدیل می‌شوند، اما معیت قیومی خداوند جایی برای اثبات دو موجود باقی نمی‌نهد و همه چیز را شئون واحد قیوم معرفی می‌کند. بدین سان ملاصدرا ادعای اتحاد با خداوند را به کم‌خردان از متصوفه نسبت می‌دهد (همو، الشواهد الربوبیه، ۱۳۶۰: ۵؛ همو، الاسفار الاربعه، ۱۹۸۱: ۳۰۰/۲).

۶. از دیگر نتایجی که ملاصدرا از معیت قیومی حق با اشیاء استنباط می‌کند، تبیین معنای «اول» و «آخر» بودن خداوند است. چون خداوند خالق همه اشیاء است، بنابراین زمان و دهر را نیز او آفریده، بدین سان وجود خداوند بر زمان مقدم است و این تقدم، ذاتی است؛ زیرا تقدم زمان بر ذات خود محال است. پس خداوند از هر نوع حرکت، تغییر و زمان فراتر است. بنابراین «اول» و «آخر» بودن خداوند عین همدیگر و نسبت او به ازل و ابد یکسان است.^۱

توحید افعالی

یکی از نتایج بزرگی که ملاصدرا از صفت قیومیت خداوند استنتاج می‌کند توحید افعالی خداوند است. وی در تفسیر آیه الکرسی به ترتیب تعبیرات «اللَّهُ»، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و «الْحَيُّ الْقَيُّومُ» را اشاره به توحید ذات، توحید صفات و توحید افعال می‌داند. او

۱. فهو تعالى أول بما هو آخر وآخر بما هو أول ونسبته إلى الأزال والأباد نسبة واحدة قیومیة غیر زمانیة (همان: ۲۶۸/۳).

در بیان دلالت «قیوم» بر توحید افعالی می‌گوید: قیوم صیغه مبالغه است و بر کمال استقلال در ایجاد و قوام بخشیدن به اشیا اشاره دارد، پس هیچ فاعل مستقلی، نه تام و نه ناقص، جز او وجود ندارد (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۵۷/۴). در رساله فی الحدوث ضمن اشاره به آیات «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْمَخْلُوقُونَ» (واقعه / ۵۸-۵۹) می‌گوید: مراد این است که آنچه را فاعل می‌نامید، تنها علت مباشر حرکات و محرک مواد هستند و فاعل حقیقی خداوند قیوم است (همو، ۱۳۷۸: ۴۰).

او در مفاتیح الغیب نیز ویژگی قیومیت خداوند را سلطنت و حاکمیت او بر همه اشیا معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۵۴۰).

امکان شناخت وجود قیوم

اوصافی که برای قیوم ذکر شد به این نتیجه ختم می‌شود که تسلط بر او محال است: «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ» (طه / ۱۱۱؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۴۲۱/۴). ملاصدرا در مواضعی نیز با عنایت به همین آیه و اشاره به اینکه قیوم فوق لاینهایی و غیر قابل درک است، آدمی را از شناخت او ناتوان می‌داند (همو، ۱۹۸۱: ۷۰/۱ و ۴۰۱/۳). هرچند احاطه علمی به قیوم ممکن نیست، خداوند با این اسم بر بنده تجلی می‌کند. هنگام تجلی اسم «قیوم»، عبودیت جلالی او را کشف می‌کند؛ زیرا همه چیز و از جمله خویشتن را در او فانی می‌بیند و در مقابل، هنگام تجلی اسم «حی»، صفات جمالی را کشف می‌کند (همو، الشواهد الربوبیه، ۱۳۶۰: ۴۴). بر همین اساس ملاصدرا در مواضع دیگر نیز از «کشف جلال و وجه خداوند قیوم» سخن می‌گوید (همو، المظاهر الالهیه، ۱۳۸۷: ۱۲۴).

نتایج دیگر صفت قیومیت

ملاصدرا با توجه به جایگاه ویژه صفت قیومیت و به خصوص همراه بودن آن با صفت حیات می‌گوید که همه یا بیشتر معارف ربوبی را می‌توان از این دو صفت منشعب دانست (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۸۸/۴-۹۶). پاره‌ای از این نتایج را می‌توان چنین فهرست کرد:

۱. واجب‌الوجود بسیط، فاقد اجزا و یگانه است؛
۲. واجب‌الوجود در چیزی حلول نمی‌کند و مانند عرض در موضوع یا صورت در ماده قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین انتقال و انفعال درباره آن معنا ندارد؛
۳. واجب‌الوجود باید نسبت به همه اشیا عالم باشد؛
۴. با علم به ذات خود، به نظام احسن و اکمل آگاه باشد؛
۵. ماسوای خداوند عین حدوث و فقر و نیاز است؛
۶. واجب‌الوجود؛ حکیم، جواد و غنی است؛
۷. خداوند؛ مالک (صاحب) و ملک (پادشاه) است؛
۸. واجب‌الوجود از همه نقایص مبرا است.

نتیجه‌گیری

مفهوم قیومیت می‌تواند به عنوان نقطه عطف و پیوست میان متون دینی و اندیشه حکمی درباره تصور خدا و مناسبات میان او و اشیا منظور گردد. اندیشه حکمی، به‌ویژه حکمت متعالیه درباره خداوند مبتنی بر وجود و وجوب آن است و نزدیک‌ترین تعبیر دینی به مفهوم واجب‌الوجود را می‌توان در قیومیت سراغ گرفت. واجب‌الوجود به عنوان وجود قائم به ذاتی که اصل هستی و دوام موجودات دیگر را تضمین می‌کند، بیشترین تناسب را با قیوم (قائم به ذات و مقوم غیر) دارد. تأکید بر قیومیت خداوند و توجه به نتایج درخشان آن در حکمت متعالیه موجب گردیده تا دیدگاه این مکتب درباره مسائل اساسی مربوط به ذات، صفات و افعال الهی نسبت به مکاتب دیگر پیوند بیشتری با متون دینی داشته باشد و راه را برای فهم عمیق‌تر آموزه‌های وحیانی هموارتر سازد. به نظر می‌رسد پس از این نیز توجه بیشتر دین‌پژوهان و تأکید آنان بر صفت قیومیت بتواند در رفع اتهام تفاوت و تعارض میان تصور دین‌داران و حکیمان در مسائل خداشناسی به عنوان شاه‌کلیدی به کار آید.

کتاب شناسی

۱. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی تا.
۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت، دارالعلم - الدارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۵. همو، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی تا.
۶. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۸. همو، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۹. همو، المسائل القدسیه، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. همو، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الكمالیه، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. همو، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. همو، رساله فی الحدوث، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. همو، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۴. همو، شرح الهدایه الاثیری، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. همو، مجموعه الرسائل التسعه، تهران، بی نا، ۱۳۰۲ ق.
۱۶. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. همو، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. نوری، ملاعلی، التعليقات علی مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.