

Vol. 15/ Issue: 35/ Summer 2021

---

**Comparison of “Simple Reality” Rule and the Mystical Phrase  
"The essence of God is oneness in his essence, everything in the names"**

---



**Mahdi Saadatmand**

*Assistant Professor, Department of theology, University of Yazd, Yazd, Iran. (corresponding author)*

*E-mail: [mahdi\\_s\\_58@yahoo.com](mailto:mahdi_s_58@yahoo.com)*

**Ali Babaei**

*Associate Professor, Department of philosophy, Mobagheh Ardebil University, Ardebil, Iran.*

*E-mail: [hekmat468@yahoo.com](mailto:hekmat468@yahoo.com)*

**Abstract**

“Simple reality” rule states the relation of its true instance, that is, God to the universe. The similarity of this relationship in transcendent wisdom and mysticism, and Mulla Sadra's stipulation of mystics' intuitive perception of the content of this rule, makes thought seek its counterparts in mysticism. The closest mystical interpretation to the meaning of the above-mentioned rule is the statement of Ibn Arabi that "The essence of God is oneness in his essence, everything in the names", as far as it can be considered as a counterpart in the mysticism of the “simple reality” rule. The meaning of this phrase is the negation of plurality by the inherent oneness of God and the justification of plurality by the effusion of the universe from divine names. This mystical belief, results such as; The attribution of all positive and negative rulings to God, unity at the same time as multiplicity at the same time as unity, and simultaneous correctness of similitude and purification. An analytical study of these cases shows that the positive content of the “simple reality” rule in knowing God "all things" is the mystical expression that the totality of the existence of God with the existence of others does not stand, in the sense that the existence of the God as appearance is different from the universe as his manifestations.

**Keywords:** simple reality, unity, oneness, Mulla Sadra, Ibn Arabi, mysticism.

Received date: 2020.1.26

Accepted date: 2021.2.4

DOI: [10.22034/jpiut.2021.44226.2752](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.44226.2752)

Journal ISSN (print): 2251-7960 ISSN (online): 2423-4419

Journal Homepage: [www.philosophy.tabrizu.ac.ir](http://www.philosophy.tabrizu.ac.ir)

## Introduction

One of the important teachings of Sadra's wisdom is the "simple reality" rule, according to it "Simple truth is everything and at the same time there is none of them" (Mulla Sadra, 1981, vol. 3: 40) Mulla Sadra in the general Concept of theology, has explained the simplicity of being, as a Intrinsically specified matter (Ibid, vol. 1:46) And in theodicy, with a more detailed expression, it has been recognized as the negation of any combination of objective and mental components. This latter meaning has been attributed to the necessity of being (Ibid, vol. 6: 100). Therefore, the meaning of "simple reality" rule is the being of a pure truth which, by its simplicity, possesses the "perfection" of all existential objects and levels of existence.

Although Sadra is innovative in explaining and reasoning this rule, His influence from his predecessors, especially mystics, is certain. The question is that, "Is there any phrase or rule that is equivalent to the "simple reality" rule or at least conveys a meaning close to it? With a positive answer to this question, this study tries to extract and analyze such a rule from Ibn Arabi's statements as the head of the mystics.

## The place of the "simple reality" rule in mysticism.

The concept of the "simple reality" rule, or any equivalent for it, must be sought in the discussion of the unity of existence and being. Ibn Arabi believes, the truth of existence and being is the Supreme existence, whose existence is, pure and necessary, which inherently denies non-existence. He is the pure, unconditional and absolute of all conditions and restrictions, even the absolute condition, and is the origin and source of all things (Jahangiri, 1375: 264). In this sense, he is the whole of existence (Ibn Arabi, Nd, vol. 4: 70). There is nothing in the universe except God, even, our existence is due to Him, So someone whose existence is due to other than himself, is in the position of non-existence (Ibid, vol. 1: 279). In fact, the "simple reality" rule in Sadra's wisdom is a reflection of this mystical basis.

## Mystical teachings effective in "simple reality" rule

The most important mystical teachings that are effective in "simple reality" rule are: Intrinsic oneness and the emanation of the world from the divine names, the attribution of all positive and negative rulings to God, unity at the same time as multiplicity and multiplicity at the same time as unity, Simultaneous belief in similitude and purification about God.

According to this, first of all, the Supreme Being is one in essence and in his essence there is no aspect of plurality. At the same time it has infinite aspects, Because divinity is appropriate for all divine names and attributes and comprehensive of all these aspects, and for this reason, his names and attributes are (as) a whole (Qeisari, 1375: 640).

Second, the multiplicities of the world are the manifestations of divine attributes and names, every truth of world and every part of it is under his nominal training .it means, these pluralities are nothing but divine names, and the names are nothing but essence (Ibn Arabi, Nd, Vol. 4: 231).

Third, the existence of external natures is merely their mental image and externally are nonexistent. And that existence which is determined in natures is the existence of truth which there is no nonexistence in his essence and others are his manifestations which have been multiplied according to the names of that divine essence (Kashani, 1370: 77).

Fourthly, God's purification is that in the position of divinity and in essence, He is transcendent of all attributes and constraints, he is needless from the worlds and he surrounds them. But on the other hand, he can be compared to them in terms of the determination of his essence and his appearance in the forms of possibilities (Ibn Arabi, Nd, vol. 4: 71).

### **The mystical phrase "The essence of God is oneness in his essence, everything in the names"**

Ibn Arabi has started the Ismaili chapter of *Fusus al-Hakam* with this phrase: "The essence of God is oneness in his essence, everything in the names" (Ibn Arabi, 1946, vol. 1: 90). That is, God in his essence is oneness and he does not accept any plurality. The oneness of God, as a negative attribute that does not require a meaning beyond the essence, is such that it negates any duality of attribute and the subject. But in mind, when his essence is considered bound to the names, in this case he is placed as a whole, the sum of all the Names and Attributes, otherwise in terms of external existence, it is a pure unity that has no plurality (Jami, 1425: 195).

### **Conclusion**

The closest interpretation of Ibn Arabi to the "simple reality" rule is the phrase "The essence of God is oneness in his essence, everything in the names". It can be equivalent to a positive part of the "simple reality" rule. Of course, with considering the difference between Sadra's and mystical views in the negative part of the rule, that explained in the text of the article. If we want to express this issue in a mystical form and similar way to the "simple reality" rule, as a suggestion we can say: "The existence of truth (the simple reality) is all existence and being, and at the same time there is none of its manifestations."

### **References**

- Ibn Arabi (nd) *Al-Futubat Al-Makkeah* (4 volumes), comments: Abu al-'Ala Afifi, Beirut: Dar al-Sadr.
- Ibn Arabi (1946) *Fusus al-Hakam*, vol. 1, Cairo: House of Revival of the Arabic Book.
- Jahangiri, Mohsen (1375 AH) *Mohieddin Ibn Arabi, a prominent figure in Islamic mysticism*, Tehran: Tehran University Press.
- Jami, Abd al-Rahman (1425 AH) *Explanation of the Fusus al-Hakam*, research & correction: Asim Ibrahim al-Kayali al-Husseini al-Shazli al-Darqawi, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1981) *The Transcendent Wisdom in the Four Mental Journeys*, commentary: Allameh Tabatabai, Vols. 1, 3, 6 and 7, Beirut: Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۵ / تابستان ۱۴۰۰

## هم‌سنجی قاعده بسیط‌الحقیقه و عبارت عرفانی «إن مسمى الله احدى بالذات كلُّ بالأسماء»

### مهدی سعادت‌مند

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه یزد، یزد، ایران. (نویسنده مسئول)

[mahdi\\_s\\_58@yahoo.com](mailto:mahdi_s_58@yahoo.com)

### علی بابایی

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران

[hekmat468@yahoo.com](mailto:hekmat468@yahoo.com)

### چکیده

قاعده بسیط‌الحقیقه، بیان‌کننده نسبت مصداق حقیقی آن یعنی خدا با عالم است. همسویی این نسبت در حکمت متعالیه و عرفان، همچنین تصریح ملاصدرا به دریافت شهودی عارفان از درون‌مایه این قاعده، اندیشه را به جستجوی نظائر آن در عرفان وا می‌دارد. نزدیک‌ترین تعبیر عرفانی به مضمون قاعده یاد شده این سخن ابن‌عربی است که «إن مسمى الله احدى بالذات، كلُّ بالأسماء»، تا جایی که می‌توان آن را با اصلاحاتی، همتای قاعده بسیط‌الحقیقه، در عرفان به حساب آورد. معنای این عبارت، نفی کثرت بواسطه احدیت ذاتی خدا و توجیه کثرت‌ها بواسطه صدور عالم از اسماء الهی است. این باور عارفانه، نتایجی چون؛ انتساب تمامی احکام ایجابی و سلبی به خدا، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، و درستی همزمان تشبیه و تنزیه را در پی‌دارد. بررسی تحلیلی این موارد نشان می‌دهد محتوای ایجابی قاعده بسیط‌الحقیقه در «کل‌الأشیاء» دانستن حق تعالی همان عبارت عرفانی است که جمع وجود خدا با موجودیت سایرین را برنمی‌تابد، به این معنا که وجود حق تعالی به عنوان ظاهر غیر از عالم به عنوان ظهورات اوست.

**کلیدواژه‌ها:** بسیط‌الحقیقه، وحدت، احدیت، ملاصدرا، ابن‌عربی، عرفان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۱

## مقدمه

یکی از آموزه‌های مهم حکمت صدرایی، قاعده بسیط‌الحقیقه است که مطابق آن؛ «بسیط‌الحقیقه همه چیز است و در عین حال هیچ یک از آنها نیست» («بسیط‌الحقیقه کل الأشیاء و لیس بشیء منها»). ملاصدرا از یک سو تدوین و استدلال بر قاعده را اختصاص به خود داده و ادعا می‌کند که کسی را بر روی زمین نیافته که به آن علم داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۰ و ج ۶: ۲۳۹)، اما از سوی دیگر به دستیابی پیشینیان خود به محتوای آن اذعان نموده است. به عنوان نمونه از صاحب‌القول جلیا چنین روایت کرده است که:

«واحد محض، علت همه اشیاء است و در عین حال به مانند هیچ یک از آنها نیست، بلکه سرآغاز هر چیزی است و بالاتر اینکه همه اشیاء در او جمعند و او در هیچ یک از آنها نیست» (همان، ج ۶: ۲۷۸ و ج ۷: ۳۳ و ۲۷۲؛ افلوطین، ۱۴۱۳: ۱۴۱ و ۱۸۶).

نظیر این مطلب در سخنان افلوطین در «تاسوعات» نیز مشاهده می‌شود (افلوطین، ۱۹۹۷: ۴۵۳). صدرالمتألهین، در جایی دیگر، مضمون قاعده بسیط‌الحقیقه را مطلبی شریف و غامض معرفی کرده که هر چند برخی با کشف و شهود حاصل از ریاضت آن را دریافته‌اند، اما تنها وی موفق به برهانی ساختن آن شده است (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۳). از مجموع سخنان و شواهد یاد شده بر می‌آید که گرچه صدرا در تنقیح و مستدل ساختن این قاعده صاحب‌نوآوری است، اما اثرپذیری وی از پیشینیان، خصوصاً عرفا در این زمینه امری مسلم است. هرچند در بیان ریشه‌های عرفانی این قاعده پیش از این پژوهش‌هایی صورت گرفته است،<sup>۲</sup> اما آنچه مورد پرسش قرار می‌گیرد این است که آیا جدای از مبانی و تعالیم کلی اهل عرفان می‌توان در بیانات ایشان، عبارت یا مطلب مشخصی یافت که در قامت یک قاعده، معادل اصل «بسیط‌الحقیقه» قرار بگیرد یا حداقل معنایی نزدیک به آن را افاده نماید؟ این پژوهش با پاسخ مثبت به این سؤال در صدد استخراج و تحلیل چنین قاعده‌ای از عبارات ابن عربی به عنوان سرسلسله عارفان است.

## ۲. معنائشناسی قاعده بسیط‌الحقیقه و اثبات آن

ملاصدرا قاعده «بسیط‌الحقیقه» را در مواضع متعدد، گاهی با بیان جزء اول و اجزایی آن و با این بیان که «هر بسیط‌الحقیقه‌ای تمام اشیاء وجودی است مگر آنچه به نقائص و اعدام تعلق می‌گیرد»<sup>۳</sup> (ملا صدرا، ۱۴۲۰: ۹۳؛ همان، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۰) و گاهی با ذکر هر دو جنبه اجزایی و سلبی با عباراتی چون؛ «بسیط‌الحقیقه تمام اشیاء وجودی به نحو برتر است بدون آن که هیچ یک از آنها باشد»، ذکر کرده است<sup>۴</sup> (همان، ۱۳۶۶، ج ۶: ۳۸۲). بساطت را در لغت، به معنای وسعت و گسترش دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۱۱۶؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۶۶)، اما در کاربرد فلسفی، بساطت از منظرهای گوناگون، سطوح معنایی و مراتب گوناگونی می‌تواند داشته باشد. ملاصدرا در الهیات به معنای اعم و توضیح بساطت وجود، آن را به امر متشخص بالذات و عاری از جنس و فصل تعریف کرده (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۶؛ همان، ۱۳۶۳: ۷) و در الهیات به معنای اخص، در بیانی مفصل‌تر، آن را به نفی هر نوع تألیف از اجزاء عینی و ذهنی، همینطور اجزاء حدی و مقداری شناسانده است، که این معنای اخیر

به واجب‌الوجود نسبت داده شده است (همان، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۰۰؛ همان، ۱۳۵۴: ۴۱). بنابراین، مفاد قاعده «بسیط‌الحقیقه»، آن وجود حق حقیقی است که با بساطت خود واجد «کمال» تمامی اشیاء وجودی و مراتب هستی است؛ «و الواجب تعالی بسیط‌الحقیقه واحد من جمیع الوجوه فهو کل الوجود کما أن کله الوجود» (همان، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۰). در اثبات قاعده و در بیانی مختصر، گفته شده: اگر چیزی را بتوان از بسیط‌الحقیقه سلب کرد، هویت او متحصّل از یک ایجاب (ثبوت خودش برای خودش) و یک سلب (نفی غیر او از او) خواهد بود و این با بساطت ناسازگار است (همان: ۱۱۲؛ همان، ۱۳۶۳ الف: ۵۰-۴۹، همان، ۱۳۶۰ ب: ۴۷). بنابراین، هیچ کمال وجودی از او قابل سلب نیست و هر آنچه در عالم وجود یافت شود، به گونه‌ای و اشرف در او وجود دارد و جز امور امکانی و اعدام از او سلب نمی‌گردد (همان، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۴؛ همان، ۱۳۵۴: ۴۹).<sup>۵</sup> در آخر باید توجه داشت که آنچه درک حقیقت این قاعده را در کنار اثبات عقلانی آن تسهیل می‌کند، فهم کل القوی بودن نفس است، چراکه فهم قاعده نیازمند شناخت چگونگی رابطه خدا و انسان، با حفظ تفاوت‌های میان مثال (انسان) و ممثّل له (خدا) می‌باشد (سعادت‌مند و بابایی، ۱۳۹۸: ۵۷).

### ۳. جایگاه قاعده در رابطه با مسأله توحید

با توجه به رویکرد عرفانی این نوشتار نسبت به قاعده بسیط‌الحقیقه، لازم است که معنای بساطت در رابطه با یگانه‌مصدق حقیقی این قاعده یعنی خداوند متعال و مسأله توحید با تأملی بیشتر مورد بررسی قرار گیرد. چنانچه گذشت، «بساطت» در حکمت صدرایی، معنایی است مقابل ترکیب و حاکی از نفی کثرت درونی از ذات الهی که از این معنا به «احدیت» نیز تعبیر می‌شود. همین خصوصیت، مبنایی برای توضیح و اثبات عینیت ذات و صفات الهی قرار می‌گیرد؛ «أنه أحدى الذات، بسیط‌الحقیقه» (ملا صدرا، ۱۳۵۴: ۷۲). او بوا سطره همین بساطت، «احدی الوجود» نیز هست، چراکه واجب‌الوجود بالذات از هر جهت باید واجب باشد و فرض فقدان چیزی از اشیاء وجودی در او به معنای ترکیب از دو حیثیت وجوب وجود شیء و امکان وجود شیء دیگر خواهد بود. بنابراین، واجب‌الوجود، همه وجود و همه کمالات (وجودی) است و جمیع موجودات به وجه‌اعلی و اشرف برای او ثابتند (همان، ۱۳۶۰ الف: ۳۵). علاوه بر این، «بساطت»، بر نفی کثرت بیرونی و «واحدیت» خداوند هم دلالت می‌کند؛ «الواجب تعالی واحد بسیط من کل وجه» (همان، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۳۳)، زیرا خدا حقیقت وجود است و حقیقت وجود امری است بسیط و فاقد ماهیت که اصلاً ترکیب در او راه ندارد. در نتیجه احد و صمد است و هر چه چنین باشد واحد و فردی است که شریکی نداشته و تعدد بردار نیست (همان، ۱۳۶۰ الف: ۳۲). خلاصه اینکه؛ و صف «بساطت»، مفهومی است که علاوه بر اثبات احدیت (نفی کثرت درونی) و واحدیت (نفی کثرت بیرونی) خدا، نسبت او با ماسوا را که همان محتوای قاعده بسیط‌الحقیقه است نیز، توضیح می‌دهد.

### ۴. رابطه بسیط‌الحقیقه با وحدت وجود و موجود در عرفان

سیر فلسفی ملا صدرا به گونه‌ای است که اندیشه‌های وجودشناختی وی در نهایت به دیدگاه‌های عرفانی خصوصاً وحدت شخصی وجود منتهی می‌گردد (صادقی، ۱۳۹۲: ۵۸). از همین رو مفهوم قاعده بسیط‌الحقیقه یا هر گونه معادلی برای آن را نیز باید در بحث وحدت وجود و موجود جستجو کرد. با اینکه رگه‌ها و ریشه‌هایی از «وحدت

وجود» در جریانهای فکری قبل از قرن هفتم، اعم از اسلامی و غیر اسلامی، دیده می شود، ولی مذهب وحدت وجود، پیش از محیی‌الدین ابن عربی به طور مشروح و منظم مطرح نبوده و او نخستین صوفی و عارفی است که در عالم اسلامی به صورتی جدی، این اصل را استوار ساخته است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۶۱). بنابراین، مواجهه ملاصدرا با نظرات عرفا را به واقع می‌توانیم رویارویی او با آرای ابن عربی بدانیم که در موارد متعددی در آثار خود نیز به بیانات وی استناد کرده است.

به نظر ابن عربی، حقیقت وجود و موجود عبارت است از حق تعالی که وجود صرف، خالص و واجبی است که بالذات طارد عدم می‌باشد. او خیر محض و لا بشرط و مطلق از همه شروط و قیود، حتی قید اطلاق بوده، مبدأ و منشأ جمیع آثار است. به این معنا می‌توان گفت که «لا وجود و لا موجود الا الله»، یعنی در دار هستی جز حق، وجود صرف و موجود راستین دیگری نیست. این حقیقت واحد بحت، شئون، تجلیات و ظهوراتی دارد که در موطن علم، در ملبس اسما و اعیان ثابت، در مرحله ذهن در مجال اذهان، و در مرتبه خارج، در مظاهر اعیان و موجودات خارجی ظهور می‌یابد. در نتیجه این ظهور و تطور، کثرت پیدا شده و عالم پدیدار می‌گردد. پس هم حق است، هم خلق. هم ظاهر متحقق است و هم مظاهر، هم وحدت درست است و هم کثرت. منتها وجود حق، ذات وجود و وجود حقیقی است، اما وجود خلق، تجلیات و ظهورات آن محسوب می‌گردند (همان: ۲۶۴). ابن عربی معتقد است این گفتار حق تعالی که: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» «او اول و آخر و ظاهر و باطن است» (حدید، ۳)، تنبیه بر همین مطلب است که او کل وجود است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۷۰). به تصریح وی:

«أن الممكنات على أصلها من العدم، و ليس وجوداً و لا وجود الحق، بصور احوال ما هي عليه الممكنات في انفسها و اعيانها» (همان، ۱۹۴۶، ج ۱: ۹۶).

یعنی؛ «ممکنات در عدم اصلی خود همچنان پایدارند و از وجود حقیقی بی‌بهره‌اند که جز وجود حق متعال وجودی نیست و هم اوست که به صور احوال، یعنی به اقتضای اعیان و ذوات ممکنات در آنها ظهور و تعین می‌یابد» حتی موجودیت ما انسان‌ها نیز این چنین است؛

«نزد محققان ثابت شده است که در دار هستی جز خداوند چیزی موجود نیست و ما گرچه موجودیم ولی وجود ما به سبب اوست و کسی که وجودش به سبب غیرش باشد، او در حکم عدم باشد» (همان، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۹).

البته با در نظر گرفتن این مطلب که حق تعالی وجود محض و مطلق است که در او اختلاف و تکثری راه نداشته و با غیر خود ممزوج و مخلوط نمی‌شود (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۱۸). از این رو در برابر این اشکال که اگر ممکنات بر عدم اصلی خود باقی هستند، پس چگونه برای آنها احوالی در نظر گرفته می‌شود که حق در آن ظاهر می‌گردد، گفته شده که ممکنات به دو نحو قابل ملاحظه‌اند؛ هنگامی که از حیث ذاتشان ملاحظه می‌گردند، اعتباراتی هستند که عین ذات حق و از شؤن آن به حساب می‌آیند، اما هنگامی که در مقابل حق و خارج از آن لحاظ گردند، معدوم به عدم ذاتی خود هستند (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۱۰-۴۰۹؛ همان، ۱۳۶۰: ۱۲۰). توجه به این

نکته نیز لازم است که «وجود» در این اصطلاح، چیزی زائد بر موجود نیست، همانطور که عدم هم چیزی زائد بر معدوم نیست و این قوه وهم است که در تخیل خود وجود و عدم را دو صفتی می‌پندارد که به موجود و معدوم باز می‌گردند (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۷؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۳۲)۶.

### ۵. متمم منطقی قاعده بسیط الحقیقه

قاعده بسیط الحقیقه، نسبت به سخنان مشابه عارفان در این زمینه از یک متمم منطقی برخوردار است که همین ویژگی ضامن حفظ جایگاه عقلانی و فلسفی آن است. از منظر صدرایی، همان‌گونه که بسیاری از اشکال‌های وجود ذهنی با تفکیک بین حمل اولی ذاتی و شایع صناعی برطرف می‌شود، رفع خیلی از شبهات وارد بر قاعده بسیط الحقیقه نیز با تفکیک بین حمل حقیقت و رقیقت از سایر اقسام حمل صورت می‌پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۲۷). توضیح اینکه؛ آن‌چه به مقتضای قاعده یاد شده با بسیط محض متحد است، حقائق اشیاء و کمال‌های عالی وجود آن‌هاست نه خود آنها، زیرا در حمل مطلق بر مقید و حمل مقید بر مطلق، محور، اتحاد خود آنها نیست، بلکه مرحله کامله یا نازله آنهاست. آن‌چه در حمل «مقید» بر «مطلق»، با موضوع، یعنی «مطلق»، متحد می‌باشد، حقیقت مقید است نه خود مقید، و در حمل مطلق بر مقید نیز آنچه با موضوع یعنی «مقید»، متحد است، رقیقت مطلق است نه خود مطلق (همان: ۳۲۸). در بیانی دیگر و به تعبیر حاجی سبزواری، منظور از وحدت و بساطت در اینجا کل افرادی و مجموعی نیست تا همه چیز بودن خدا لازم آید، بلکه به معنای انطوای کل وجود در بسیط است بدون اینکه رخنه‌ای در بساطت و وحدت وی ایجاد گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۴۶۴، تعلیقات سبزواری). این در حالی است که عرفا این حمل را از نوع موافات (و شایع) دانسته‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۲). به نظر می‌رسد، ملاصدرا در تدوین قاعده بسیط الحقیقه، با در نظر داشتن همین نکته کلیدی در تفکیک انواع حمل از یکدیگر، از تعبیر «کل الأشیاء» استفاده کرده است که سازگار با حمل حقیقت و رقیقت و به معنای اتحاد بسیط الحقیقه با حقایق اشیاء است. اما در تعبیر عارفان گفته شده: «أنه عين الأشیاء»<sup>۸</sup> (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۱۱). و یا این عبارت که: «فسبحان من اظهر الأشیاء و هو عینها» (همان، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۹)، که به معنای عینیت و اتحاد محض دو چیز و سازگار با حمل موافات است. حداکثر چیزی که از بیانات عرفا در این زمینه بدست می‌آید، بیان محتوای قاعده بسیط الحقیقه با تمسک به اطلاق حق و تقید سایرین است<sup>۹</sup>. به عنوان نمونه، پس از تشبیه رابطه خدا و عالم به اتصال سایه و صاحب سایه گفته شده: اتصال نور وجودی، یعنی وجود عالم به حق، از نوع اتصال مقید به مطلق است و مقید همان مطلق است به اضافه خصوصیتی که به آن مقید است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۲؛ جندی، ۱۴۲۳: ۴۲۵). بدون اینکه به نوع حمل بین آن دو توجه شود. همین غفلت، سبب می‌شود که باور هم‌زمان به دو جزء ایجابی و سلبی قاعده بسیط الحقیقه آن هم از یک جهت، مستلزم جمع نقیضین تلقی گردد و در عین حال چون عرفا از مدار شهود، به درستی اصل مطلب رسیده‌اند، آن را طوری و رای طور عقل معرفی نمایند، به این معنا که هرچند جمع دو نقیض در محور ادراک عقلانی محال است ولی در ساحتی بالاتر که وراء محور عقل است محال نیست (جوادی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۲۷). همان‌طور که در نمونه‌ای مشابه، در توضیح اول و آخر بودن خدا، همچنین ظاهر و باطن بودن وی از جهت واحد، گفته‌اند که؛ خداوند شناخته نمی‌شود مگر به اینکه بین اعداد از جهت واحد جمع



نموده است، زیرا خدا از همان جهت که اول است آخر می‌باشد و از همان جهت که ظاهر است باطن نیز می‌باشد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۷۷). یعنی، حق تعالی در صورت خود به جمیع اسماء متضاد خویش ظهور کرده (کاشانی، ۱۳۷۰: ۷۸) و به همین سبب، عین آن چیزی است که ظاهر شده و در همان حال ظهور، عین چیزی است که باطن است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۷۷).

نکته پایانی اینکه، گرچه حمل حقیقت و رقیقت به عنوان یک اصطلاح، توسط شارحان حکمت صدرایی جعل شده است، اما محتوای آن را از خود صدرا اخذ نموده‌اند. وی در تکمیل کل‌الأشیاء بودن بسیط‌الحقیقه، قید «علی وجه اعلی و اشرف» را آورده، به این معنا که واجب‌الوجود، آینه همه حقایق و مجلای همه رقائق است («هو واجب بالذات و هو مرآة کل الحقائق و مجلی جمیع الرقائق») (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶: ۱۱۸). با این ویژگی که رقیقت، همان حقیقت به نحو ضعیف و حقیقت، همان رقیقت به نحو قوی و شدید است (همان، ۱۳۶۰: ۴۳۷).

## ۶. همتای قاعده بسیط‌الحقیقه در عرفان

بر اساس آنچه گذشت، شالوده عرفان بر وحدت شخصیه وجود استوار است که به معنای یکی گرفتن وجود و موجود با خداست. تأکید بر این آموزه محوری و منطبق بر جزء ایجابی قاعده بسیط‌الحقیقه (بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء) سبب شده که محتوای سلبی قاعده (لیس بشیء منها)، به عنوان توجیه کننده وقوع کثرت حقیقی در عالم یا انکار گردد، یا تبیین آن با زحمت و تکلف صورت گیرد که دلیل روشن آن هم چیزی به غیر از ناتوانی در حل تعارض آن با جزء ایجابی قاعده در مقام استدلال نمی‌باشد. این یک‌سویه نگری، مانع از شکل‌گیری اصلی کاملاً منطبق با قاعده بسیط‌الحقیقه، در عرفان است که بتواند به صراحت هر دو مطلب را در کنار یکدیگر در کارزار تعقل به آزمون بگذارد، با این حال نزدیک‌ترین عبارت به این معنا و سپس مهمترین نتایج متفرع بر آن در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۶. ۱. احدیت ذاتی و صدور عالم از اسماء الهی

ابن عربی فص اسماعیلیه فصوص‌الحکم را با این عبارت آغاز کرده است: «اعلم أن مسمی الله أحدى بالذات، کل بالأسماء» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۹۰)، یعنی حق تعالی احدی الذات است و در ذات وی هیچ وجهی از وجوه کثرت نیست. در عین حال وجوهی نامتناهی دارد، چراکه الوهیت (حضرت‌الهییت)، مقتضی جمیع اسماء و صفات الهی و جامع جمیع این وجوه است و از این جهت اسماء و صفات وی، (به منزله) کل مجموعی می‌باشد (خورامی، ۱۳۷۹: ۴۰۹-۴۱۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۴۰). احدیت خدا به عنوان صفتی سلبی که اقتضای معنایی زائد بر ذات ندارد، به گونه‌ای است که هرگونه دوگانگی صفت و موصوف را نفی می‌کند، اما در مقام تعقل، هنگامی که ذات وی مقید به اسماء ملاحظه می‌شود، در این مرتبه به عنوان کل مجموعی، مستجمع جمیع اسماء و صفات قرار می‌گیرد، وگرنه به حسب وجود خارجی، وحدت صرفی است که هیچ‌گونه شائبه کثرتی ندارد (جامی، ۱۴۲۵: ۱۹۵). به دیگر سخن، می‌توان دو احدیت برای خدا در نظر گرفت، یکی احدیت ذاتی یا الهی و دیگری احدیت اسمائی یا مقام جمع اسماء (بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ۱۰۵). او اگرچه احدی بالذات است، اما واحدی است که از باب مثال می‌توان

گفت؛ همچون عدد یک، نصف دو، ثلث سه، ربع چهار و سایر نسبت‌های این‌چنینی تا بی‌نهایت است و در وجود خود عین تمامی این نسبت‌هاست و همه این نسبت‌ها در او یکی هستند (جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۶؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۱۴).

با این وصف، نسبت ذات الهی با غیر او نیز چنین تبیین می‌شود که، خداوند به لحاظ واحدیت خود، اعتبارات کثیر و متعدد می‌پذیرد و به همین دلیل از او هر چیزی صادر گردیده و کثرات در مظاهر خود حاصل می‌شوند (نابلسی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۳۱۳). به این نحو که هر یک از موجودات خارجی (غیر از حقیقت انسانی)، مربوط یکی از اسماء الهیه است که وجهی خاص از وجوه الهی به شمار می‌آید (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۱۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۴۰) و از آن اسماء، اعیان ثابت<sup>۱۰</sup> نشأت گرفته که در هریک از مراتب وجود روحی (عقلی) مثالی یا حسی ظهور می‌یابد (جامی، ۱۴۲۵: ۱۹۵). بدین ترتیب، هر جنس، نوع و شخصی، از حصه خاصی از مطلق ربوبیت خدا برخوردار است که او را به صورت ویژه می‌پروراند (جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۶؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۱۴). اساساً محال است که همه اسماء و وجوه الهی، رب موجود معینی قرار گیرند، زیرا قرار گرفتن عین واحد مشخص - از آن جهت که مشخص است، تحت ربوبیت اسماء متقابل، مستلزم ورود احکام متناقض بر شیء واحد است (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۷۵). پس رب هر موجودی اسمی خاص از اسماء خداست که در واقع آن اسم عبارت از ذات الهی با صفتی از صفات او است، بی‌آن‌که همه صفات در نظر گرفته شوند، هرچند از سویی دیگر، الله تعالی به اعتبار احدیت ذاتش رب همه این ارباب به شمار می‌آید (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۱۰؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۴۰). خلاصه اینکه، احدیت ذات (مسمی به الله)، عبارت است از بودن مجموع همه اسمائی که بالقوه ارباب متعین‌اند، در ذات الهیت (فأحدیته مجموع کله بالقوه) (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۹۰؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۱۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۴۱). البته این بالقوه بودن، غیر از معنایی است که در فلسفه در برابر بالفعل قرار می‌گیرد<sup>۱۱</sup>، بلکه به این معناست که مجموع ربوبیت‌های ذکر شده متعین در جمیع مربوبین که ناشی از اسماء الهی‌اند، به نحو اجمال (بالقوه)، در احدیت ذاتی وی تحقق داشته که در مربوبین به نحو تفصیلی (بالفعل) ظهور یافته است (جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۸-۳۹۷). از مجموع این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که:

۱- در کلام عرفا، «احدیت» معنایی سلیبی و حاکی از نفی کثرت درونی از ذات الهی است، با این حال خداوند به سبب وجود اسماء کثیر و متعددی که دارد، تمام اشیاء، از محسوس و معقول در ظاهر و باطن، در گذشته و آینده به حساب می‌آید (نابلسی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۳۱۲) و این مقام جمعی الهی، نظیر همان «کل الأشیائی» است که ملا صدرا بیان نموده و خود او نیز احدیت را همین گونه معنا کرده است (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۴). اینکه ابن‌عربی در عبارت کلی و قاعده گونه خویش، به ذکر «اسماء» اکتفا نموده و نامی از «صفات» به میان نیاورده به این دلیل است که صفات، همان اسماء، قبل از ظهور به آثار هستند که با ظهور آثار، از آن‌ها به اسماء تعبیر می‌شود (همان: ۳۱۳ - ۳۱۲)، یعنی منظور ابن‌عربی از «کل بالأسماء»، به نوعی ظهورات و آثار صفات یعنی همان «کل الأشیاء» بودن است.

۲- ابن عربی تأکید می‌کند که مراد از این مقام جمع وجود که از آن به «کلُّ بالأسماء» تعبیر نموده، غیر از احدیت ذاتیه اوست و یکی گرفتن آن دو مستلزم تبعض و تجزی ذات خواهد بود (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۹۰)، زیرا تحقق احدیت (ذاتی)، به استهلاک جمیع اشیاء (از اسماء و صفات و مظاهرش) در وی است و گرچه هویت الهیه نیز من حیث هی در هر یک از موجودات حاضر است، اما فرض اینکه از او در هر موجودی چیزی باشد که در دیگری نیست، به معنای تبعض و تجزی ذات خواهد بود (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۱۰). ملاحظه می‌شود که ابن عربی با یادآوری تالی فاسد خلط دو مرتبه مذکور (مرتبه احدیت و مرتبه وجود جمعی خدا)، به نوعی بر مدعای خویش استدلال نیز آورده است و چه بسا ادامه و تکمیل آن می‌توانست به سامان یافتن جزئی سلبی (ولیس بشیء منها) و طرح قاعده‌ای مستدل، نظیر قاعده بسیط الحقیقه بینجامد.

۳- تفاوت دو تبیین فلسفی و عرفانی از مطلب یاد شده در این است که بیان صدرایی در قاعده بسیط الحقیقه بر خلاف معادل عرفانی آن، گویای نگاهی اثباتی و واقعی به غیر خداست. توضیح اینکه؛ «کلُّ الأشیاء» بودن بسیط الحقیقه که بیان‌گر سلب وجود حقیقی از غیر اوست، در قالبی ایجابی بیان شده و این نشان دهنده نوعی از تحقق در مورد غیر بسیط الحقیقه است که ذکر واژه «اشیاء» نیز، دال بر این تحقق است، زیرا شیئیت، در فلسفه صدرا مساوی با وجود و تشخص است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب: ۷۲ و ۱۰۰)، پس می‌توان با ضمیمه وصفی توضیحی گفت؛ «بسیط الحقیقه کلُّ الأشیاء الوجودیه». همانطور که ملاصدرا نیز بارها به آن تصریح کرده است (همان، ۱۳۶۰ الف: ۵۱؛ همان، ۱۹۸۱، ج ۳: ۱۱۰ و ۳۱۶؛ همان، ۱۴۲۰: ۹۳). یعنی «اشیاء» را به وجودی بودن توصیف کرده است، هرچند ملاصدرا با تقسیم وجود به مستقل و رابط سهم حقیقی و اصلی را به وجود مستقل داده (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۸۲) و به این نحو راه را برای وحدت شخصی وجود هموار نموده است.

۴- در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد سخن ابن عربی، همچون جزء سلبی قاعده بسیط الحقیقه اثبات کننده وجود برای غیر خداست، اما کلام وی در مجموع، مبین یک چیز یعنی سلب وجود از غیر خداست و جزء دوم (کلُّ بالأسماء) نیز در پی اثبات موجودیتی جدای از ذات الهی نیست، بلکه در صدد تأکید جزء اول (احدی بالذات بودن) و توضیح نسبت‌هایی است که بواسطه ملاحظه اسماء اتفاق می‌افتد. یعنی بحث از مدار وجود الهی فراتر نمی‌رود. در بیان عرفا موجودیت غیر خدا به امری ذهنی تنزل داده شده که بر اساس آن، تکثرات عالم صرفاً برخاسته از تعقل ذات الهی است، آنگاه که مقید به اسماء و صفات ملاحظه می‌گردد (جامی، ۱۴۲۵: ۱۹۵). به واسطه همین نگاه عدمی به غیر خدا، وحدت خدا و غیر خدا، با حمل مواظت بیان گردیده و در نتیجه فرض صحت چنین حملی در کنار سلب همزمان آن دو از هم، منجر به تعارض می‌شود. اما نگاه وجودی و واقعی ملاصدرا به غیر خدا که با عبارت «و لیس بشیء منها» تأیید می‌شود، حاکی از این است که وی توانسته با تفکیک وجود مستقل از رابط از یک سو و ابداع حمل حقیقه و رقیقه از سوی دیگر، راهی برای تصحیح وحدت حمل آن دو بر هم و سلب همزمان آن دو از هم بدون لازم آمدن تعارض بیابد.

در ادامه لازم است جهت تکمیل بحث به مهمترین نتایج متفرع بر عبارت عرفانی مورد گفتگو (ان مسمی الله...) و نسبتی که با قاعده بسیط الحقیقه دارند، پرداخته شود.

## ۲.۶. انتساب تمامی احکام ایجابی و سلبی به خداوند

در نگاه عرفانی، کثرات عالم مظاهر صفات و اسماء الهی هستند و هر حقیقتی از حقایق کلی، بلکه هر جزئی از اجزای آن تحت تربیت اسمی از آن قرار دارد. در حقیقت، این کثرات جز اسماء الهی چیز دیگری نبوده (و لیست الکثرة إلا الأسماء الإلهية) و اسماء هم چیزی غیر از مسمی نیستند (و لیست الأسماء إلا عین المسمی) (ابن عربی، بیجا، ج ۴: ۲۳۱). این سخنان، که بیانی دیگر از جزء ایجابی قاعده بسیط الحقیقه است تا آنجا تعمیم داده شده که گفته شده هیچ حکمی در عالم نیست، مگر اینکه مستندی الهی و نعتی ربانی دارد. بر این اساس، احکام مستند به خدا الزاماً نباید از جمله اموری باشد که اطلاق آن بر خداوند صحیح است، بلکه حتی ممکن است احکامی باشند که اطلاق و به کار بردن آن درباره خدا نادرست است، هرچند این احکام، در جهان تحقق دارند و عبارت از فقر و ذلتی هستند که خدا در مخلوقات آفریده است (همان). طبعاً این اشکال پیش می‌آید که چگونه چنین اموری می‌تواند از خدا صادر و به او استناد داده شود؟ پاسخ ابن عربی به این اشکال را می‌توانیم مبین تنزیه پروردگار از نقائص و بیانی منطبق با جزء سلبی قاعده بسیط الحقیقه بدانیم. وی دو پاسخ داده است؛ جواب اول، مبتنی بر مبنای وی در بحث علم و نسبت آن با معلوم است. به نظر وی، علم، تابع معلوم و متأخر از آن است. علم، تعلق خاصی است از ذات عالم به معلوم و این تعلق نسبتی است که برای این ذات از سوی معلوم حادث می‌شود. پس علم متأخر از معلوم است (همان: ۲۲۲)، و خود علم، صرف نظر از ماهیت و چگونگی معلوم، یک صفت کمالی به شمار می‌آید و چون احکام (سلبی) مستند به خدا فی نفسه از سنخ علم هستند، بنابراین علم به فقر و ذلت مخلوقات به عنوان معلوم آن علم، نقضی در او ایجاد نمی‌کند. پاسخ دوم اینکه؛ به فرض آنکه جهان (با همه آن ضعف و ذلت‌ها)، در ذهن نادیده گرفته شود، اما اسماء اضافی خدا از جمله اسمائی که مقتضی تنزیه وی هستند، قابل نادیده گرفته شدن نیستند، زیرا اسماء اضافی بدون در نظر گرفتن عالم (به عنوان طرف این اضافه)، هیچ حکمی نداشته و کارکرد خود را از دست می‌دهند. بنابراین، تنزیه خدا به عنوان حکمی که مستند به اوست، متوقف بر وجود عالم است و از این جهت خداوند طالب عالم (با همه نقائص آن) است. طالب چیزی است که (بواسطه سلبی بودنش) حصولی ندارد. شخص عارف به هنگام تنزیه خدا تمام اجزاء عالم را مرتبط با اسماء الهی می‌بیند، چراکه در نظر وی اسماء به غیر از کثرات نیستند، هرچند از حیث وجود (جنبه ایجابی) و زوال (جنبه سلبی) بعضی متقدم بر بعضی دیگر می‌باشند (همان: ۲۳۱). ابن عربی، قاعده «الواحد» (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد)<sup>۱۲</sup> مطرح در حکمت را هم در همین راستا معنا نموده، به اینکه؛ لازمه معنای قاعده «الواحد» این است که صدور کثیر از کثیر واقع می‌شود، با این تفاوت که سخنان حکما در توجیه چگونگی صدور کثرات از واحد را نارسا دانسته و نظر صحیح را این می‌داند که خدا واحدی است که احدی الکثرة می‌باشد و بذاته طالب عالم است. به بیان دیگر، همانطور که برای کثرت احدیتی است که احدیه الکثرة نامیده می‌شود، برای واحد نیز کثرتی است که کثره الواحد نامیده می‌شود، بنابراین خداوند واحد کثیر و کثیر واحد است (همان: ۲۳۲-۲۳۱).

### ۳.۶. وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت

ابن عربی در فص ادریسیه فصوص الحکم و در توضیح معنای علو و اسم «علی» خدا، ابتدا علو را به دو قسم علو در مکان و علو در مکان (منزلت) تقسیم کرده (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۷۵)، سپس متذکر این نکته می‌گردد که در معنای «علو»، نوعی اضافه نسبت به غیر در نظر گرفته می‌شود، در حالی که چنین اضافه‌ای درباره خدا معنا ندارد، زیرا در قاموس عرفان، غیر از او وجودی نیست که بخواهد در مقابل و طرف اضافه این علو قرار بگیرد. وی، علو حق تعالی را ذاتی دانسته و به صورت استفهام انکاری سؤال کرده که:

«علو نسبت به چه کسی و چه چیزی؟ حال آنکه او از حیث وجود، عین موجودات است و غیر وجود، یعنی اعیان ثابت، پیوسته بر همان حال عدمی ذاتی خود پابرجا بوده و بویی (و بهره‌ای) از وجود نبرده‌اند» (همان: ۷۶).

اساساً موجودیت اعیان (ثابت) صرفاً همان صورت علمی آنهاست و به لحاظ خارجی معدوم بوده و بهره‌ای از وجود ندارند. البته، اعیان را به دو لحاظ می‌توان اعتبار نمود، یکی از این جهت که اعیان، مرآت وجود حق و اسماء و صفات وی محسوب شوند و دیگری از این جهت که حق، مرآتی برای اعیان واقع گردد. به اعتبار اول، در خارج چیزی جز وجود متعین حق، بحسب آن مرآتی متعدد ظهور نمی‌یابد و اعیان فقط ثبوت علمی دارند، مثل اینکه کسی در برابر آینه‌های متعدد بایستد و صورت‌های متعددی از خود ببیند. این اعتبار، زبان حال موحدی است که حق بر او غلبه یافته است. برعکس، در اعتبار دوم، کسی که نگاه خلقی بر او غالب شده، اعیان را موجودات خارجی متکثری می‌بیند که حق تعالی به مثابه آینه‌ای برای آن اعیان در غیب بوده و از پس پرده غیب و سرادقات جمال و جلال در تجلی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۴۹). در اعتبار نخست و مورد باور عرفا، آن وجودی که در اعیان، متعین است، عیناً همان وجود حق است که در ذات او عدم راه ندارد و غیر او مرایا و مظاهر او هستند که به حسب اسماء (متکثر) آن عین واحد، متکثر گردیده‌اند. به این نحو که واقعیت اعیان (ثابت)، از مقتضیات اسم «علیم» خدا و حیثیت اسم «باطن» اوست، اما ظهور و حدوث آنها منبعت از حیثیت اسم «ظاهر» می‌باشد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۷۷). یعنی عالم، صورت حق و حق، روح و هویت عالم است (املی، ۱۳۶۸: ۶۷۰). پس برای اعیان تنها دو وجود می‌توان در نظر گرفت؛ یکی وجود عقلانی و علمی، و دیگری وجود ضمنی آن در مظاهر و شوون گوناگون (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۰). بنابراین، علو ذاتی خدا به اعتبار وحدت حقیقی اوست، اما از نگاهی دیگر، این وجه واحد مطلق و وحدانی الذات، را می‌توانیم مجموع وجوه اسمائی بدانیم که در سنجش با آن وجوه، خدا علو اضافی و نسبی نیز می‌یابد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۷۷). از نظر ابن عربی، این نسبت‌ها، به واقع، اموری عدمی هستند و آنچه این نسبت‌ها را می‌سازد، همان (وقوع) کثرت در اسماء (الهی) است. (وجود)، چیزی غیر از همان عین (واحد) ذات نیست که لفظ «علی» است و از این حیث در این عالم، علو اضافی و نسبی بی‌معناست، اما از حیثیتی دیگر وجوه وجودی منسوب به آن وجود مطلق، یعنی موجودات آفاقی، (در یک مرتبه نبوده و) متفاضل‌اند و بنابراین عین واحده تنها از حیث همین وجوه کثیره‌ای که دارد، می‌تواند متصف به علو اضافی گردد. و با عنایت به همین مطلب است که می‌گوییم؛ «او» «او» نیست و «تو» «تو» نیستی (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۷۶).

در مورد اسماء الهی و کثرت آن‌ها، توجه به این نکته نیز لازم است که اسماء خدا، حقایق موجود و متمایز از وجود حق نیستند، بلکه وجودشان عین وجود حق است و تنها نسبت‌هایی هستند که بر وجود حق مطلق واقع می‌شوند و حاصل این نسبت، ظهور اکوانی است که به حسب شوون گوناگون در صور اعیان ثابت‌ه ظاهر شده و همان موجودات مقیده می‌باشند (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۱-۵۵۰).

مطابق تحلیل ارائه شده از جانب عرفا، تنزیه حق تعالی از هر گونه صفات اضافی و ارجاع آن‌ها به صفات ذاتی به معنای تحقق وحدت در کثرت و به دنبال آن نفی هر وجودی غیر از وجود حق تعالی است. اما از جهتی دیگر، صحت ارجاع صفات اضافی و نسبی به صفات نفسی به معنای پذیرش کثرت در وحدت می‌باشد، که منشأ موجودیت یافتن اعیان ثابت‌ه و متکثر است. بر این اساس، وحدت در عین کثرت (بواسطه نفی کثرت‌ها و ارجاع آن‌ها به وحدت) تعبیر دیگری از جزء ایجابی قاعده بسیط‌الحقیقه (بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء) و به معنای یکی بودن ذات الهی با اسماء وی به عنوان منشأ کثرت و بلکه خود کثرت (البته وجود کثرت نه اعیان ثابت‌ه که حقیقتی عدمی دارند)، خواهد بود و از طرف دیگر، کثرت در وحدت (بواسطه اعتبار اضافی کثرت‌ها و ارجاع به وحدت) نیز، بیانی دیگر از جزء سلبی قاعده مذکور (و لیس بشیء منها) است که بر مبنای آن کثرت عالم و غیریت اعتباری آن‌ها از ذات حق توجیه شده و می‌توان کثرت‌های عالم را به عنوان طرف مقایسه ذات قرار داده تا محملی برای به کار بردن صفات اضافی برای خدا گردد. در واقع معنای وحدت وجود و موجود مورد نظر عرفا نیز همین است.

#### ۶. ۴. تشبیه و تنزیه

تشبیه به معنای همانند کردن حق به خلق و اسناد صفات ممکن به واجب، و تنزیه به معنای متعالی دانستن حق از خلق و سلب صفات ممکن از وی، دو باور متقابل است که از دیرباز در بین مسلمانان سابقه داشته است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۷۷). در این میان، به نظر ابن عربی، تشبیه، نه تنها مخالف با شرع، که در تضاد با عقل است، زیرا به معنای یکسان پنداشتن او با غیر خدا و مستلزم ترکیب در ذات حق است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۹۵-۱۹۴). از سویی دیگر، تنزیه نیز در نهایت منجر به تحدید و تقیید خدا خواهد شد که نشانه جهل یا اسائه ادب به ساحت الهی است<sup>۳</sup> (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۶۸). ابن عربی، در کاربردی جدید و متفاوت، این دو معنا را تأویل نموده و با جمع میان تشبیه و تنزیه، توحید راستین را عبارت از این جمع دانسته است. وی تنزیه را به معنای اطلاق مطلق و تشبیه را به معنای تقیید مطلق به کار برده است. بنابراین، تنزیه، تجلی حق تعالی برای خود است که متعالی از هر نسبتی است و تشبیه، تجلی وی در صور موجودات خارجی است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۸۱). در این کاربرد، تشبیه و تنزیه دو معنای متضایف هستند (همان: ۲۸۲) و منزّه بودن حق تعالی به این است که در مقام الهیت و به اعتبار ذات، از همه او صاف و قیود متعالی بوده و از جهانیان بی‌نیاز و محیط بر آنهاست، اما از جهتی دیگر، به اعتبار تعینات ذات و ظهورش در صور ممکنات، قابل تشبیه به آنهاست. مثلاً می‌بیند، می‌شنود، سخن می‌گوید، اما نه به معنایی که در مورد ممکنات به کار می‌رود، بلکه به این معنا که به صورت هر بیننده، شنونده یا گوینده‌ای متجلی می‌گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۷۱). به طور خلاصه، ابن عربی، اهل تشبیه صرف و تنزیه

محض، هر دو را سرزنش کرده و جمع بین تشبیه و تنزیه به معنای یاد شده را مطابق با سخن قرآن می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۷-۱۶). این استعمال، به ابن عربی این اجازه را می‌دهد که در نظام فکری و مذاق عرفانی خود که مبتنی بر وحدت وجود است، حق را هم واحد بداند هم کثیر، هم ظاهر بداند هم باطن، و سایر اموری که به ظاهر متناقض می‌نماید (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۸۱). وی در سروده‌های خود چنین آورده:

«اگر قائل به تنزیه باشی، در این صورت مقید (مقید کننده) خدا شده‌ای و اگر قائل به تشبیه باشی در این صورت نیز محدود (محدود کننده) او شده‌ای و اما اگر بین آن دو جمع کنی بر راه سداد و صلاح بوده و در جمع ارباب کمالات و معارف امام و سید باشی. کسی که او را به خلق تشبیه کرد، در برابر حق به وجودی قائل شد، (پس به ثنویت گرایید، وحدت حق را انکار کرد) و برایش شریکی قرار داد. و کسی که به تنزیه اکتفا کرد (به افراد گرایید، وحدت ذات را پذیرفت ولی) او را مقید به وحدت ساخت. اگر مثنی هستی، (یعنی که در برابر وجود حق واحد وجود دیگری اثبات می‌کنی) از تشبیه احتراز کن و اگر موحد و مفردی، (یعنی که به یک حقیقت معتقدی) از تنزیه محض هم اجتناب کن. باید بدانی که تو (از حیث تقیید ظاهر و امکان و احتیاجت) او نیستی، اگر چه در حقیقت عین او و هویت او هستی که (با صفتی از صفاتش و در مرتبه‌ای از مراتب وجودش ظاهر شده است و) ذات و صفات تو همه راجع به اویند و او را در عین اشیا هم مطلق می‌بینی و هم مقید (مطلق به حسب ذاتش، مقید به حسب ظهورش)» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۷۰).

در آخر توجه به این نکته نیز لازم است که در رویکرد عرفانی مورد بحث، تصور و تحقق تنزیه و تشبیه در صورتی است که در مقام ثنویت، یعنی مقام اعتبار حق و خلق، الله و عالم، وحدت و کثرت و به عبارت جامع‌تر، در مقام الهیت بوده باشیم، اما اگر در وحدت، به بیان دیگر در مقام احدیت ذات درنگ نماییم، آنجا دیگر نه جای تنزیه است و نه جای تشبیه که در این مقام به هیچ وجهی از وجوه تعددی در کار نیست<sup>۴</sup> (همان: ۶۸). با این توضیحات می‌توان گفت که؛ جمع هم‌زمان تنزیه و تشبیه در اندیشه ابن عربی، گویای رابطه خدا با هستی و قابل تطبیق بر قاعده بسیط الحقیقه است. تنزیه، یعنی نگاه به خود ذات، بدون در نظر گرفتن تجلی و ظهور آن که مقام وحدت است (کل الأشياء بودن). و تشبیه، یعنی نگاه به حق تعالی در رابطه با ظهورات و تعیناتی که دارد که مقام کثرت و تعدد است (و لیس بشیء منها). آنچه درستی این تحلیل و تطبیق را در اندیشه صدرایی تأیید می‌کند، استعمال تنزیه و تشبیه در معنای عرفانی یاد شده توسط خود ملاصدراست. به گفته وی:

«تنزیه و تقدیس، به مقام احدیتی بر می‌گردد که همه چیز مستهلک در آن است که همان واحد قهاری است که در دار وجود غیر از او کسی نیست، حال آنکه تشبیه، به مقام کثرت و معلولیت بر می‌گردد»<sup>۵</sup> (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۴).

## نتیجه گیری

ملا صدرا محتوای قاعده بسیط الحقیقه را در مباحث الهیات به معنای اعم و در رابطه با «هستی شناسی» اثبات کرده، سپس در الهیات به معنای اخص و «خداشناسی» به کار برده است تا هم توحید را به درستی توضیح دهد و هم رابطه خدا به عنوان یگانه مصداق حقیقی قاعده، با غیر او را تبیین نماید. یعنی در سیری عقلانی، صبغه فلسفی و ترتیب بحث را رعایت کرده است. در حالی که عارفان، مضمون آن را در مباحث خدا شناسی، به نحو شهودی و ابتدایی دریافته و به عنوان اصلی مبنایی قرار داده‌اند. به همین دلیل، محتوای ایجابی قاعده، جزء مبانی و اصول عرفاست، که با عبارت‌هایی نظیر «ان مسمی الله احدى بالذات...» به آن اشاره شده است، نه اینکه محصولی برآمده از نظام فکری آنها به شمار آید تا آن را نیازمند گفتگو دانسته و در صدد تدوین آن به صورت یک قاعده باشند. به عبارت دیگر، قاعده بسیط الحقیقه در حکمت متعالیه محصولی مستدل و ثانوی است که با استفاده از مبانی این نظام فکری استخراج شده و در توضیح مسائل از آن استفاده می‌شود، حال آنکه در عرفان، خودش مبنایی اولی است که ثبوت آن مسلم و مفروغ عنه در نظر گرفته شده تا سایر مسائل بر آن استوار گردد و به همین دلیل بحث از اثبات یا رفع اشکالات آن اهمیتی پیدا نمی‌کند.

اساس مباحث عرفانی، وحدت وجود یعنی گرایش به وحدت خدا به عنوان ظاهر، با عالم به عنوان مظاهر وی است که این امر به معنای سلب وجود از غیر خدا و منطبق بر جزء نخست و ایجابی قاعده بسیط الحقیقه (بسیط الحقیقه کل الأشياء) است. باور عرفا در تعارض با جزء دوم و سلبی قاعده (ولیس بشیء منها) است که اثبات کننده وجود برای غیر خداست، از این رو یا به آن توجهی نکرده و یا فهم آن را طوری و رای طور عقل معرفی کرده‌اند. استناد ملا صدرا به ادراک ایشان از قاعده بسیط الحقیقه نیز به واقع در جهت تأیید فهم آنها از جزء نخست قاعده بوده است. بنابراین، ما بازای جزء دوم در نگاه عرفانی، صرفاً می‌تواند منطبق بر همان تمایزی باشد که در بیان مراتب ذات خدا از حیث ظاهر و مظهر و به تعبیر دیگر بین ذات احدیت از یک سو و تجلی آن در قالب اسماء الهی از سوی دیگر در نظر گرفته می‌شود. نزدیک‌ترین تعبیر ابن عربی در بیان این معنا، عبارت «اعلم ان مسمی الله احدى بالذات، کل بالأسماء» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۹۰) است. تا جایی که می‌توان آن را بیانی معادل جزء ایجابی قاعده بسیط الحقیقه دانست، البته با در نظر گرفتن تفاوتی که بین دیدگاه صدرایی و عرفانی در جزء سلبی قاعده وجود دارد که تحلیل آن در متن مقاله گذشت و چنانچه در صدد تدوین این مطلب در قالب بیانی مشابه با قاعده بسیط الحقیقه و با رویکردی عرفانی باشیم، به عنوان پیشنهاد می‌توانیم بگوییم: «وجود الحق (بسیط الحقیقه) کل الوجود والموجود و لیس بظهوراته». یعنی، وجود حق تعالی همه وجود و موجود است و در عین حال هیچ یک از ظهورات آن نیست.

## پی‌نوشت‌ها

(۱) «الواحد المحض هو علّة الأشياء كلها و لیس كشيء من الأشياء بل هو بدء الأشياء و لیس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه و

لیس هو فی شیء من الأشياء» (ملا صدرا، ۱۹۸۱، ج ۶).

(۲) در این زمینه مراجعه شود به:



- پورطولمی، منیرالسادات (زمستان ۱۳۸۶)، «تأثیر عرفان نظری در پی‌ریزی قاعده بسیط‌الحقیقه»، آینه معرفت، شماره ۱۳، صص ۴۵-۶۸.
- شجاری، مرتضی و قربانی، لیلا (بهار ۱۳۹۰)، «قاعده بسیط‌الحقیقه در حکمت متعالیه و تطبیق آن با «مقام کثرت در وحدت» در عرفان ابن‌عربی»، آینه معرفت، شماره ۲۶: ۸۴-۶۱.
- شهبای، محمود (۱۳۵۵ش) *النظرة الدقیقة فی قاعده بسیط‌الحقیقه*، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- (۳) فی آن کل بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه ألاً ما یتعلق بالنقائص و الأعدام (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۰).
- (۴) بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء بوجه أعلى، لیس بشیء منها (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶: ۳۸۲).
- (۵) در باب سایر دلایل اقامه شده بر قاعده نک: جلد ششم/سفر اربعه ص ۵۷ و ۱۱۵-۱۱۱؛ همچنین، مبدأ و معاد ص ۴۲-۴۱.
- (۶) جهت مطالعه بیشتر در این زمینه نک: (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۶ و ۶۸ و ۸۸ و ۱۱۱ و ۱۲۴ و صص ۹۳-۹۲؛ همان، ج ۲: ۹۴) و (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۸۴ و ۲۷۲ و ۲۷۹ و ۴۷۵ و ۷۰۲؛ همان، ج ۲: ۵۴ و ۱۶۰ و ۲۹۰ و ۴۰۴ و ۴۵۹؛ همان، ج ۴: ۲۹۴).
- (۷) «لذلک نقول فیه: هو لا هو، أنت لا أنت) أى لأجل ذلك الأمر الواحد الظاهر بمظاهر مختلفة، نقول فی کل مظهر: إنه هو عین الحق. فتحمله علیه حمل المواطاة بهو هو، و نسلبه عنه بقولنا: (لا هو) لتقیده و إطلاق الحق» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۵۲).
- (۸) «و بالإخبار الصحیح أنه عین الاشیاء، و الاشیاء محدوده و إن اختلفت حدودها. فهو محدود بحد کل محدود فما یحد شیء إلا و هو الحق. فهو الساری فی مسمى المخلوقات و المبدعات، و لو لم یکن الأمر كذلك ما صح الوجود. فهو عین الوجود» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۱۱).
- (۹) وجود مطلق در نزد عرفا عبارت است از آنچه محصور در امر معین و محدود به حد خاصی نیست بر خلاف وجود مقید مثل انسان فلک، نفس و عقل بنابراین وجود مطلق تمام اشیاء به نحو بسیط است چراکه فاعل و مبدأ هر کمالی از جمله همه وجودات مقید است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۶). از این رو مطلق به معنای کلی سعی و احاطی بوده و این بیان عرفا که خدا وجود مطلق است معادل این گفتار حکما است که بسیط همه وجودات است (همان، تعلیقه علامه طباطبایی).
- (۱۰) اعیان ثابت، در عرفان ابن‌عربی و پیروانش، حقایق و ذوات و ماهیات اشیاست در علم حق. و به بیان دیگر، صور علمی اشیاست که از ازل ازال در علم حق ثابت بوده و تا ابد آباد نیز همچنان ثابت خواهند ماند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۷۱).
- (۱۱) در این زمینه مراجعه شود به: طباطبایی، بی‌تا: ۲۰۰-۱۹۵.
- (۱۲) مفاد قاعده الواحد یعنی اعتقاد نسبت به اینکه از مبدأ واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود امری است که که مورد اتفاق نظر جمیع متقدمین از فلاسفه بوده است (جهامی، ۱۹۹۸: ۶۲۳).
- (۱۳) «أن التنزیه، عند أهل الحقائق فی الجناب الإلهی عین التحدید والتقیید فالمنزه إما جاهل و إما صاحب سوء أدب ... و كذلك من شبهه و ما نزهه، فقد قیده و حده و ما عرفه» (ابن‌عربی، ج ۱: ۶۸-۶۹).
- (۱۴)
- |                              |                                |
|------------------------------|--------------------------------|
| فان قلت بالتنزیه كنت مقیداً  | و ان قلت بالتشبیه كنت محدداً   |
| و ان قلت بالامرین كنت مسدداً | و كنت اماما فی المعارف سیدا    |
| فمن قال بالاشفاعة كان مشرکاً | و من قال بالافراد كان موحداً   |
| فایاک و التشبیه ان كنت ثانيا | و ایاک و التنزیه ان كنت مفرداً |
| فما انت هو بل انت هو و تراه  | فی عین الامور مسرّحا و مقیداً  |
- (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۷۰)
- (۱۵) «فالتنزیه و التقدیس یرجع إلى مقام الأحدىة التی یستهلك فیه کل شیء و هو الواحد القهار الذی لیس أحد غیره فی الدار و التشبیه راجع إلى مقامات الكثرة و المعلولیه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۴).

## References

- The Holy Quran
- Amoli, Seyyed Haidar (1989) *Critique of Critiques in the Knowledge of Existence (jamee al-asrar)*, correction & introduction: Henry Carbon and Osman Ismail Yahya, Tehran: Scientific and Cultural Publications of the Ministry of Culture and Higher Education.

- Balizadeh Al-Hanafi, Mustafa Ibn Sulayman (2001) *Explanation of the Fusus Al-Hakam*, correction & margin: Sheikh Fadi Asad Nassif, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
- Ibn Arabi, Mohiy al-Din (1957) *Ensha al-davaer*, research & correction: Mahdi Muhammad Naser al-Din, Leiden: Braille Press.
- Ibn Arabi, Mohiy al-Din (1946) *Fusus al-Hakam*, Vol. 1, Cairo: House of Revival of the Arabic Book.
- Ibn Arabi, Mohiy al-Din (nd) *Al-Futubat Al-Makkah* (4 Vols), comments: Abu al-'Ala Afifi, Vols. 1, 2 and 4, Beirut: Dar al-Sadr.
- Ibn Arabi, Mohiy al-Din (1989) *Collection of treatises of Ibn Arabi*, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
- Ibn Torkeh, Sain al-Din Ali (1981) *Tambid al-qvaeid*, correction & suspension: Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Ministry of Culture and Higher Education Publications.
- Ibn Torkeh, Sain al-Din Ali (1998) *Explanation of the Fusus al-Hakam*, research & correction: Mohsen Bidarfar, Vol. 1. Qom: Bidar Publications.
- Ibn Fares, Ahmad Ibn Zakaria (2001) *Dictionary of Comparative Language*, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
- Jahami, Jirar (1998) *Encyclopedia of Philosophical Terms in the Arab World*, Beirut: Lebanese School of Publishers.
- Jahangiri, Mohsen (1996) *Mohieddin Ibn Arabi, a prominent figure in Islamic mysticism*, Tehran: Tehran University Press.
- Jami, Abd al-Rahman (2004) *Explanation of the Fusus al-Hakam*, research & correction: Asim Ibrahim al-Kayali al-Husseini al-Shazli al-Darqawi, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Javadi Amoli, Abdullah (1988) *Explanation of asfar arbaeh*, Vol. 1. Qom: Al-Zahra Publications.
- Jundi, Moayed al-Din (2002) *Explanation of the Fusus al-Hakam*, correction & suspension: Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, ed. II, Qom: Boostan-ketab.
- Kashani, Abd al-Razzaq (1991) *Explanation of the Fusus al-Hakam*, Qom: Bidar Publications.
- Kharazmi, Taj al-Din Hussein (2000) *Explanation of the Fusus al-Hakam*, research & correction: Allameh Hassanzadeh Amoli, Qom: Boostan-ketab (Qom Seminary Islamic Propaganda Office Publications).
- Nabulsi, Abd al-Ghani (1998) *Javaber al-nossos in the Explanation of the Fusus al-Hakam*, Investigation & Correction: Asim Ibrahim Al-Kayali Al-Husseini Al-Shazli Al-Daraqawi, Vol. 1, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
- Plotinus (1992) *Theology*, research. Abd al-Rahman Badawi, Qom: Bidar Publications.
- Plotinus (1997) *Tassoat-e-Plotinus*, definition. Farid al-Jabr, reference & correction: Jirar Jahami; Samih Daghim, Beirut: Lebanese School of Publishers.
- Portolmi, Monir al-Sadat (2008) "The Effect of Theoretical Mysticism in Establishing the Rule of Simple Truth", *Mirror of Knowledge*, No. 13, pp. 68-45.
- Qeisari, Davood (1996) *Explanation of the Fusus al-Hakam*, research & correction: Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.

- Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Mohammad (2004) *The contents of the words of the Qur'an*, trans. & research: Gholamreza Khosravi Isfahani, Tehran: Al-Mortazavi Library for the Revival of Al-Jaafari
- Saadatmand, Mahdi; Babaei, Ali (2019) "The relationship between the rule of simple truth and the omnipotence of the soul in Sadra's wisdom", *Religious Thought of Shiraz University*, No. 72, pp. 60-43. at [https://jrt.shirazu.ac.ir/article\\_5446.html](https://jrt.shirazu.ac.ir/article_5446.html)
- Sadeghi, Marzieh (2013) "Mulla Sadra's Existential Thoughts in Convergence with Mystics", *Philosophical Reflections of Zanjan University*, No. 10, pp. 55-70. [http://phm.znu.ac.ir/article\\_19551.html](http://phm.znu.ac.ir/article_19551.html)
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1981) *Asrar al-aayt va amvar al-bayenat*, Introduction & Correction: Mohammad Khajavi, Tehran: Association of Islamic Wisdom and Philosophy.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1986) *Tafsir Al-Quran Al-Karim*, Vol. 6, Qom: Bidar Publications.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1981) *The Transcendent Wisdom in the Four Mental Journeys*, commentary: Allama Tabatabai, Vols. 1, 3, 6 and 7, Beirut: Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1980) *Al-Shawidab al-Rububiyya fi al-Manahj al-Salukiyyah*, with the margins of Hajj Mullahadi Sabzevari, commentary, correction & introduction: Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran: University Publishing Center.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1975) *Origin and Resurrection*, Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Association.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1999) *Collection of philosophical treatises of Sadr al-Muta'allehin*, research & correction: Hamed Naji Isfahani, Tehran: Hekmat Publications.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (Mulla Sadra) (1984) *al-mashaer*, trans. & explanation of Imam Qoli Ibn Mohammad Ali Emad Al-Dawlah, Tehran: Tahoori.
- Shahabi, Mahmoud (1976) *the theory of Accuracy in the Simple Rule of Truth*, Tehran: Iranian Philosophy Association.
- Shajari, Morteza; Ghorbani, Leila (2011) "The rule of simplicity of truth in transcendent wisdom and its application with the" position of plurality in unity "in Ibn Arabi mysticism", *Mirror of Knowledge*, No. 26, pp. 84-61.
- Tabatabai, Mohammad Hussein (nd) *Nabayeht al-bekmah*, Qom: Islamic Publishing Institute.