

«نظریه وحدت شخصی وجود» نظریه نهایی صدرالمتألهین است که حضوری تأثیرگذار در فلسفه او دارد. در این نظریه، گرچه ماسوای خداوند مصداق بالذات وجود نیست و تنها خدای متعال مصداق حقیقی وجود به شمار می‌آید، ولی کثرات عالم انکار نمی‌شود. با این حال، نوع رابطه کثرات با وجود واحد مطلق و جایگاه آنها در نظام تشکیکی ظهورات و نحوه ارتباط آنها با یکدیگر تبیینی خاص پیدا می‌کند و در مجموع، نظام هستی‌شناختی ویژه‌ای را رقم می‌زند که به اختصار، آن را «نظام عرفانی» می‌نامیم. این نظام را، هم می‌توان در قوس صعود مورد توجه قرار داد و هم در قوس نزول؛ یعنی هم نگاهی معرفت‌شناسانه (ناظر به نحوه تلقی عارف از انتشای کثرت از واحد مطلق) به آن داشت و هم نگاهی هستی‌شناسانه. با این حال، نگاه این مقاله به چینه‌شناسی نظام عرفانی، نگاهی هستی‌شناسانه و ناظر به قوس نزول است. بالطبع، با توجه به موضوع نوشتار، مطالعه این نظام مبتنی بر آثار فیلسوف بزرگ اسلامی، صدرالمتألهین شیرازی است که سعی وافری در تقریب فلسفه و عرفان اسلامی داشت. آنچه در پی می‌آید، مقامات و مراتب کلی این نظام در فلسفه صدرایی است؛ ولی ارتباطات ویژه‌ای که در میان کثرات موجود در برخی مراتب خاص این چینه‌شناسی وجود دارد - مثلاً، نحوه ارتباط خود عقول با یکدیگر - مورد توجه قرار نگرفته است.

چینه‌شناسی این مقامات به ترتیب ذیل است:

الف. مقام ذات

مقام ذات یا «وجود لابشرط مقسمی» همان حقیقت مطلقه وجود است که هیچ قید و شرطی آن را مقید و مشروط نمی‌کند و عرفاً از آن به «هویت مطلق»، «غیب مطلق» و یا «ذات احدیت»^۱ تعبیر می‌کنند. حقیقت مطلق وجود حتی قید اطلاق و سریان و لابشرط بودن را هم نمی‌پذیرد. ذات احدیت پیش از همه تعینات است و به ذات خود موجود است. او غیب محض و مجهول مطلق است که کنه ذات او معلوم کسی - جز خودش - قرار نمی‌گیرد. آری، تنها به واسطه آثار و تعیناتش می‌توان او را شناخت.^۲ به هر حال، این وجود شریف (ذات الهی) بی‌نهایت است و هیچ حدی آن را محدود نمی‌کند. از این رو، در دار وجود، موجوی غیر از او نیست و هر چه غیر از او در عالم هستی مشاهده می‌شود نه وجودی مقابل و مغایر او، بلکه ظهورات ذات و تجلیات صفات اوست؛ صفاتی که در حقیقت عین ذات هستند:

هستی و مراتب آن در فلسفه صدرالمتألهین

مرتضی رضائی*

چکیده

صدرالمتألهین در پرتو نگاه وحدت وجودی به هستی و کثرات موجود در آن، نظام هستی‌شناختی ویژه‌ای را ترسیم می‌کند. این نظام در قوس نزول، مشتمل بر مقام ذات (وجود لابشرط مقسمی)، مقام احدیت (تعین اول)، مقام واحدیت (تعین ثانی)، نفس رحمانی (وجود لابشرط قسمی / فیض منبسط) و تعینات خلقی (عقل، مثال و ماده) است. در این نظام، مقام‌های یادشده به همین ترتیبی که بیان شد، قرار گرفته‌اند؛ هر کدام ویژگی‌هایی مخصوص به خود دارد و میان آن‌ها روابط خاصی حاکم است. کثرات این نظام نیز همگی شئون و جلوه‌های واحد مطلق (خدای متعال) محسوب می‌شوند و وجودی مغایر او - جل و علا - ندارند.

کلیدواژه‌ها: هستی، قوس نزول، مقام ذات، مقام احدیت، مقام واحدیت، نفس رحمانی و تعینات خلقی.

الموجود والوجود منحصر فی حقيقة واحدة شخصية لا شريك له فی الموجودية الحقيقية و لا ثانی له فی العین، و لیس فی دار الوجود غیره دیار، و کلاً یترائی فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هی فی الحقيقة عین ذاته كما صرح به لسان بعض^۳ العرفاء.^۴

در واقع، نامتناهی بودن خدای متعال - که از اطلاق مقسمی او برمی آید - ویژگی وجودی او - جلّ و علا - است و به موجب آن، خداوند وجود من حیث هو و صرف الوجود است که هیچ نقص و محدودیتی در او راه ندارد و به همین دلیل، هیچ ساحت وجودی نیست که خداوند آن را پر نکرده و در آن حضور نداشته باشد؛ زیرا معنای خالی بودن ساحتی وجودی از حق تعالی، محدود بودن وجود اوست. هرچند حضور خدای متعال در همه ساحت‌های وجودی به معنای محدود شدن به این ساحت‌ها نیست، بلکه اساساً معنای مطلق بودن ذات الهی این است که حق تعالی با اینکه در همه مواطن و ساحت‌های وجودی حاضر است، ولی به آنها محدود نمی‌شود و هویتی ورای حضور در همه مواطن نیز دارد.

لازمه دیگر عدم تناهی خداوند، آن است که هیچ موجود مستقلی را نتوان در کنار خدا فرض کرد، به گونه‌ای که صرف نظر از خدای متعال، بتوان به آن موجودیت را منتسب کرد. بدین‌سان، ذات الهی (وجود لابشرط مقسمی) تنها وجود حقیقی و فی نفسه است که با وجوب مساوق است. به همین دلیل، خدای سبحان نه شریکی در وجود دارد و نه شریکی در وجوب، و غیر او - اعم از فیض منبسط و وجودات مقیده - تنها آیات و نمودهای او هستند و به وجود واحد او موجودند.

البته با وجود انحصار وجود و موجود در یک واحد شخصی و با اینکه ذات و حقیقت هر شیئی به وجود لابشرط مقسمی است، ولی این وجود هرگز عین ذات اشیا نیست و اشیا نیز عین ذات او نیست؛ یعنی خدا خداست و اشیا اشیا. بدین روی، خدای سبحان نه عین ذات اشیا، بلکه عین ظهور آنهاست.^۵ مراد اهل عرفان از واجب الوجود نیز «وجود لابشرط مقسمی» است، در حالی که مراد فلاسفه از واجب الوجود «وجود بشرط لا» است که از نظر عارف، صرفاً تعیین احدی واجب الوجود (= تعیین اول) به شمار می‌آید،^۶ نه خود واجب الوجود.^۷

فیلسوف خداوند را موجودی در کنار سایر موجودات در نظر می‌گیرد که به دلیل وجوب و اشتمالش بر کمالات وجودی موجودات دیگر، سر سلسله حلقات هستی به شمار می‌آید. بنابراین، کثرت وجود در دیدگاه فیلسوف کاملاً پذیرفته است. ولی عارف به دلیل آنکه ذات الهی را وجود

لابشرط مقسمی، و او را خالی از هر قیدی - حتی قید لابشرط بودن - می‌داند، مقام ذات را فوق همه مقام‌ها - حتی مقام احدیت - در نظر می‌گیرد. به نظر عارف، مقام احدیت چون «بشرط لا» از تعینات خاصه و وجودات عینی است خالی از محدودیت نیست؛ زیرا همین قید «بشرط لا بودن» نوعی محدودیت را برای ذات رقم می‌زند و او را به نوعی در برابر سایر موجودات قرار می‌دهد. بنا بر این، در نگاه عرفانی - با توجه به عدم تناهی خدای متعال - جا برای هیچ موجودی در طول یا عرض خداوند باقی نمی‌ماند و وجود و موجود منحصر در خدای سبحان می‌گردد. با انحصار وجود در خدا، کثرت وجود نیز جای خود را به کثرت شئون و مظاهر می‌دهد.^۸

به هر روی، ذات الهی واجد همه کمالات و مراتب وجودی است و در عین بساطت، تمامیت همه موجودات و حقایق است، و در عین حال، تعیین هیچ‌یک از مراتب را ندارد. او - جلّ اسمه - جامع همه کمالات است، ولی این کمالات در مقام ذات از هم جدا نیستند و همگی آن‌ها - بدون آنکه زیادت یا تکثری را برای ذات سبب شوند - به ملاک وجود بسیط خدای متعال موجودند. از این‌رو وجود حق تعالی، که عین حقیقت اوست، مصداق صفات کمالی و مظهر نعوت جمالی و جلالی او نیز هست. بنا بر این، صفات او، به رغم کثرت و تعدد، به وجود واحد او موجود است؛ بدون اینکه کثرت، انفعال، قبول یا فعلی لازم بیاید. و بنا بر «اصالت وجود» ملاًصدرا، همان‌گونه که وجود ممکن، بالذات، و ماهیتش به عین این وجود، ولی بالعرض، موجود است، صفات الهی نیز به عین وجود ذات مقدّسش موجود اند، جز اینکه خدای متعال ماهیت ندارد:

إن صفاته تعالی عین ذاته تعالی، لا كما يقول الأشاعرة اصحاب ابی الحسن الأشعری من اثبات تعددها فی الوجود... و لا كما يقوله المعتزلة ... بل علی نحو يعلمه الراسخون فی العلم من أن وجوده تعالی الذی هو عین حقیقته، هو بعینه مصداق صفاته الکمالیة، و مظهر نعوته الجمالیة و الجلالیة. فهی علی کثرتها و تعددها موجودة بوجود واحد من غیر لزوم کثرة و انفعال و قبول و فعل. فکما أن وجود الممكن عندنا موجود بالذات، و الماهیة موجودة بعین هذا الوجود بالعرض لکونه مصداقا لها، فکذلک الحکم فی موجودیة صفاته تعالی بوجود ذاته المقدّس، إلا أن الواجب لا ماهیة له.^۹

ذات و هویت مطلقه الهی البته به شناخت کسی - جز خود خدای متعال - در نمی‌آید و شناخت دیگران از او - جلّ و علا - به محدوده نفس رحمانی^{۱۰} و فیض منبسط او محدود می‌شود. فیض منبسطی که - به تعبیر متخذ ملاًصدرا از عرفا - سایه الهی است و با وجود واحد بودن، همه ماسوی الله را شامل می‌شود و به همه ممکنات امتداد دارد:

وجود «بشرط لا» (مقام احدیت)، که بشرط لا از جمیع تعینات خاصه و وجودات امکانی است، به دلیل مقید بودن، غیر از وجود لابشرط مقسمی (ذات واجب) و نیز غیر از وجود لابشرط قسمی (نفس رحمانی) است. نزد عارفان، وجود «بشرط لا» همان «تعیین اول» است.

و بالاخره اینکه طبق نظریه «وحدت شخصی وجود»، «مقام احدیت» و مقام‌های بعدی، که خواهد آمد، وجودی مغایر و مابین خدای متعال نیستند، بلکه همگی ظهورات و شئون او - جلّ جلاله - به حساب می‌آید و خدای سبحان (وجود لابشرط مقسمی) در عین بساطت، مشتمل بر همه آن‌هاست.

ج. مقام واحدیت

حقیقت وجود اگر بشرط شیء، یعنی مشروط به همه اسماء و صفات، و به شرط ظهور در همه مظاهر کلی و جزئی اعتبار شود، «مقام واحدیت» نامیده می‌شود. به دلیل آنکه همه حقایق در این مرتبه مجتمع است، «مقام جمع» خوانده می‌شود. با آنکه «مقام واحدیت» - همانند «مقام احدیت» - مرتبه‌ای است که جمیع حقایق و اسماء و صفات در آن مجتمع است، و مصداقاً میان این اسماء و صفات تغایر و تمایزی نیست و همگی به یک وجود بسیط موجودند، ولی - بر خلاف «مقام احدیت» - در این مقام، اسماء و صفات مفهوماً از یکدیگر متغایر و متمایزند. اسماء در این مقام، مظاهری دارند که «اعیان ثابت»^{۱۷} نامیده می‌شوند. اعیان خارجی (= تعینات خلقی: عقل، مثال و ماده) نیز، که در رتبه بعد از اعیان ثابت ظهور پیدا می‌کنند، مظاهر اعیان ثابت به شمار می‌آیند.

«مقام واحدیت» از آن نظر که اعیان ثابت و مظاهر آنها (مخلوقات) را به کمال می‌رساند، «مرتبه ربوبیت» هم نامیده می‌شود:^{۱۸}

حقیقه الوجود ... إذا أخذت بشرط شیء فإما أن يؤخذ بشرط جمیع الأشياء اللازمة لها کلیها و جزئها المسماة بالاسماء و الصفات فهي المرتبة الإلهیة المسماة ... بالواحدیة و مقام الجمع، و هذه المرتبة باعتبار الإیصال لمظاهر الاسماء التي هي الأعیان و الحقائق إلى کمالها المناسب لاستعداداتها فی الخارج یسمی مرتبة الربوبیة.^{۱۹}

مدعای اهل عرفان آن است که اعتبارات و اخذ حقیقت هستی به اعتبارهای گوناگون، رنگی به حقیقت وجود نمی‌دهد و چیزی به آن نمی‌افزاید؛ زیرا حقیقت وجود عاری از هر گونه تعینی است، و اعتبارات یادشده - که همگی عناوین مشیرند - به مراتب شهود و ادراک آن حقیقت واحد باز می‌گردند. البته عارف این مراتب را، که همگی نفس الامر دارند، با شهود و به علم حضوری می‌یابد، ولی حکیم

فالمقول علیه سوی الله او غیره او المسمی بالعالم هو بالنسبة إليه تعالی کاظلل للشخص فهو ظلّ الله فهو عين نسبة الوجود إلى العالم فمحل ظهور هذا الظلّ الإلهی المسمی بالعالم إنّما هو أعیان الممكنات علیها امتدّ هذا الظلّ.^{۱۱}

شناخت فیض منبسط الهی نیز به اندازه همان آیتی است که به آن نظر می‌شود. پس، هر موجودی از محدوده خاص خود، فیض الهی را نشان می‌دهد، و فیض (سایه) الهی نیز به اندازه خود، ذات الهی را ارائه می‌دهد. بنا بر این، هرگز کنه ذات الهی - کما هو حقّه - معلوم کسی قرار نمی‌گیرد:

فیدرک من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ علیه من وجود هذه الذات و لكن بنور ذاته وقع الإدراک؛ لأنّ أعیان الممكنات لیست نیرة لأنّها معدومة و إن اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات إذ الوجود نور و ماسواه مظلم الذات، فما یعلم من العالم إلاً قدر ما یعلم من الظلّ و یجهل من الحق علی قدر ما یجهل من الشخص الذی عنه ذلك الظلّ، فمن حیث هو ظلّ له یعلم و من حیث ما یجهل ما فی ذات ذلك الظلّ من صورة شخص من امتدّ عنه یجهل من الحق.^{۱۲}

بدین روی، آنچه ما ادراک می‌کنیم ظهور حق - جلّ شأنه -^{۱۳} است که از طریق ظلّ الهی در اعیان ممکنات ظاهر می‌شود. پس آنچه ادراک می‌شود از آن نظر که حق را ارائه می‌دهد وجود و ظهور حق است، و از حیث معانی مختلف و مفاهیم متفاوتی که به حسب عقل فکری و قوای حسی انتزاع می‌شود، ذوات و اعیان امکانی است که به لحاظ ذات خود، باطل است. در واقع، ممکن به لحاظ ذات خود، عدم محض است و این وجود حق است که در آنها تجلی کرده. بنابراین، ماسوی الله (عالم) دارای وجود حقیقی نیست و وجود آن امری متوهّم و خیالی است^{۱۴} و این حکایت مختار عرفا و اولیای الهی است.^{۱۵}

ب. مقام احدیت

حقیقت وجود هر گاه «بشرط لا» اعتبار شود؛ یعنی به شرط اینکه چیزی با آن اخذ نشود، «مقام احدیت» نامیده می‌شود. «مقام احدیت» مقامی است که در آن، همه مراحل وجودی و همه اسماء و صفات به نحو بساطت و بدون اینکه مصداقاً یا مفهوماً از هم متمایز باشند، حضور دارند. این اعتبار از حقیقت وجود را، که همه اسماء و صفات در آن مستهلک است - علاوه بر مقام احدیت - «جمع الجمع»، «حقیقه الحقائق» و «عماء» نیز می‌نامند:

حقیقه الوجود إذ أخذت بشرط أن لا یكون معها شیء فهي المسماة ... بالمرتبة الأحدیة المستهلکة فیها جمیع الاسماء و الصفات و یسمی أيضا جمع الجمع و حقیقه الحقائق و العماء.^{۱۶}

حکمت متعالیه آنها را به مدد برهان اثبات می‌کند و به علم حصولی از آنها آگاه می‌شود. پر واضح است که نزد او، هیچ کدام از این اعتبارات از قبیل اعتبارات ذهنی نیست.

به هر روی، «مقام احدیت» و «مقام واحدیت»، دو اعتبار و دو لحاظ از وحدت ذات الهی (وجود لابشرط مقسمی / وجود مطلق) هستند که در یکی ذات بدون تفصیل اسما و صفات مورد توجه قرار گرفته و در دیگری، ذات همراه با تفصیل اسما و صفات لحاظ گردیده است؛ لحاظ اول را «احدیت» و لحاظ دوم را «واحدیت» می‌نامند.^{۲۰} البته - چنان که پیش تر هم گذشت - در «مقام واحدیت» نیز تفصیل اسما و صفات به نحو تمایز و تغایر وجودی نیست.

د. نفس رحمانی (فیض منبسط)

«نفس رحمانی»، «فیض منبسط» یا همان «وجود لابشرط قسمی» یکی از اعتبارات و مراتب وجود است که در فلسفه صدرایی حضور دارد.

«نفس رحمانی»^{۲۱} همان حقیقت واحد وجود است که شمول و انبساط در آن لحاظ شده و - به اصطلاح - «اطلاق» و «عمومیت» قید آن است و حقیقت آن سریان و عمومیت خارجی است. بنابراین، شمول و اطلاق نفس رحمانی، شمول و اطلاق مفهومی نیست؛ زیرا کلی مفهومی - چه کلی طبیعی و چه کلی عقلی - یک امر مبهم ذهنی است که ذاتاً فاقد تحصیل و فعلیت است و برای داشتن تحصیل، نیازمند انضمام امور زاید است، در حالی که وجود منبسط دارای وجود عینی است و ذاتاً متحصّل و بالفعل است. پس اطلاق نفس رحمانی سببی است و به مقتضای این اطلاق، در همه تعینات حضور دارد: «الوجود المأخوذ لا بشرط، أي طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله و انبساطه لا باعتبار کلیته و وجوده الذهنی»^{۲۲}

اساساً «سریان» در جایی معنا دارد که چیزی به دلیل عمومیتش، در دل کثرات حضور داشته باشد؛ چنان که ساری بودن را به شیئی می‌توان منتسب کرد که خود دارای نوعی وحدت باشد. به همین رو در سریان، هم کثرت مطرح است و هم وحدت؛ ولی وحدت و کثرت، هر دو ویژگی یک حقیقت هستند و - به اصطلاح - با یک حقیقت مشکک مواجهیم:

«المطلق المأخوذ لا بشرط شیء الذي ليس شموله و انبساطه على جهة الكلية، لكونه جزئياً حقیقیّاً، له مراتب متفاوتة»^{۲۳}

واحد سریانی در برابر کثرت قرار نمی‌گیرد، بلکه در کنار آن و مشتمل بر آن است. ملاحظه در تبیین تشکیک خاصی وجود و عین یکدیگر بودن وحدت و کثرت نیز حقیقت واحد تشکیکی وجود را

به نفس رحمانی عرفا تنظیر می‌کند^{۲۴} و از ویژگی سریان و اطلاق سببی فیض منبسط در توضیح مدعای خویش بهره می‌گیرد:

شمول حقیقة الوجود للأشیاء الموجودة ليس كشمول معنى الكلى للجزئيات، و صدقه علیها - كما نهناك علیه - من أن حقیقة الوجود ليست جنساً و لا نوعاً و لا عرضاً إذ ليست كلياً طبيعياً، بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلا العرفاء الراسخون فى العلم. و قد عبروا عنه تارة با النفس الرحمانی و تارة بالرحمة التى وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، أو با الحق المخلوق به عند طائفة من العرفاء، و بانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات و قوالب الماهیات و نزوله فى منازل الهویات.^{۲۵}

پس، نفس رحمانی در همه مواطن حضور دارد، ولی این حضور در هر موطنی به حسب آن موطن است. البته فهم چگونگی این شمول و حضور با عقل صرف، دست‌یافتنی نیست و در گرو مشاهده حضوری و کشف عرفانی است. نفس رحمانی، که اولین صادر از حق تعالی نیز هست، همه عوالم خلقی، از عقل گرفته تا نفس و ماده را شامل می‌شود و با حضور در هر چیزی، حکم همان چیز را به خود می‌گیرد. از این رو، «وجود لابشرط قسمی» (نفس رحمانی / فیض منبسط / حق مخلوق به) به تمام حقیقتش، در هر شیئی - به میزان قابلیت آن شیء^{۲۶} - حاضر است؛ با عقل عقل است و با نفس نفس و با طبیعت و جسم نیز طبیعت و جسم.^{۲۷} نسبت این فیض گسترده^{۲۸} و حقیقت ساری به خدای متعال، نسبت پرتو نور خورشید است که در عین یگانگی، آسمان و زمین را پر کرده و با تابش خود، همه اشیا و اجرام را منور کرده است:

الوجود المنبسط الذى شموله و انبساطه على هياكل الأعيان و الماهیات ليس كشمول الطبائع الكلية و الماهیات العقلية، بل على وجه يعرفه العارفون، و يسمونه بالنفس الرحمانی، اقتباساً من قوله تعالى وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ و هو الصادر الأول فى الممكنات عن العلة الأولى بالحقیقة، و يسمونه بالحق المخلوق به، و هو أصل وجود العالم و حیاته و نوره الساری فى جميع ما فى السماوات و الأرضين. و هو فى كل شیء بحسبه، حتى إنه يكون فى العقل عقلاً، و فى النفس نفساً، و فى الطبع طبعاً، و فى الجسم جسماً، و فى الجوهر جوهرراً، و فى العرض عرضاً. و نسبته إليه تعالی كنسبة النور المحسوس و الضوء المنبث على أجرام السماوات و الأرض إلى الشمس.^{۲۹}

همین وضعیت را حقیقت واحد وجود در نظام تشکیک خاصی صدرایی نیز داراست؛ یعنی حقیقت واحد وجود در عین وحدت شخصی، در هر موجودی به حسب آن موجود وجود پیدا می‌کند؛ با واجب واجب است و با ممکن ممکن، با قدیم قدیم است و با حادث حادث، با غنی غنی است و با فقیر فقیر؛ و در عین بساطت و بدون تبعض، مقوم همه چیز است:

أن حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب، ممكن في الممكنات، أي غنى و مفتقر و متقدم و متأخر. و الغنى و الفقر و التقدم و التأخر كالمعاني المقومة له لا كاللواحق العرضية.^{۳۰}

به هر روی، نفس رحمانی در عین وحدت، به تعدّد موجودات متعدّد می‌شود، و به اوصاف گوناگون آنها متّصف می‌گردد. در واقع، وحدت فیض منبسط به گونه‌ای است که همه ممکنات، ماهیات و وجودات مقید آنها را شامل می‌شود. بدین سان، با قدیم و حادث و معقول و محسوس همراه است و در آنها حضور دارد. با این حال، به حدّ هیچ یک از آنها هم محدود نمی‌شود و در هیچ یک از آنها محصور و منحصر نمی‌ماند. چنین شمول و فراگیری فیض منبسط شبیه کلی مفهومی است، و همین شباهت توهم کلی بودن آن را سبب می‌شود؛ ولی چون فیض منبسط حقیقتی وجودی است نه ذهنی و مفهومی، شمول آن را- چنان که پیش‌تر هم گذشت- باید از قبیل سعه وجودی دانست، نه از قبیل کلیت مفهومی:

و هو يتعدّد في عين وحدته بتعدّد الموجودات المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديماً و مع الحادث حادثاً و مع المعقول معقولاً و مع المحسوس محسوساً و بهذا الاعتبار يتوهم أنه كلي و ليس كذلك.^{۳۱}

کلّ عالم به واسطه خدای متعال، از این حقیقت واحد (نفس رحمانی) موجود شده است. در واقع، او اصل عالم و همه موجودات است که «حق مخلوق به»^{۳۲} نیز نامیده می‌شود^{۳۳} و همه حقایق خارجی از مراتب ذات و انحاء تعینات و تطوّرات او سرچشمه می‌گیرد.^{۳۴}

هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيّناً بجميع التعيّنات الوجودية و التحصّلات الخارجية بل، الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعيّناته و تطوّراته و هو أصل العالم و فلک الحیاة و عرش الرحمن و الحق المخلوق به في عرف الصوفية و حقيقة الحقائق.^{۳۵}

ملاصدرا- همانند عرفا- نفس رحمانی را نخستین صادر از خدای متعال می‌داند. نفس رحمانی به نام‌های دیگری نیز نامیده شده است: «وجود لابشرط قسمی»، «فیض منبسط»، «وجود مطلق»، «عماء»، «مرتبه جمع»، «حقیقه الحقائق»، «حضرت احدیت جمع» و «مرتبه واحدیت» نام‌های دیگر نفس رحمانی است:

أن أول ما نشأ من الوجود الواجب الذي لا وصف له و لا نعت إلا صريح ذاته المندمج فيه جميع الحالات و النعوت الجمالية و الجلالية باحديته و فردانيته هو الموجود المنبسط الذي يقال له «العماء» و «مرتبة الجمع» و «حقيقة الحقائق» و «حضرة اُحدية الجمع» و قد يسمّى بحضرة الواحدية.^{۳۶}

این در حالی است که فلاسفه مشاء و اشراق، عقل اول را «صادر نخست» معرفی، و با استفاده از قواعد علیت، آن را اثبات می‌کنند، و به دلیل آن‌که علیت مقتضی بینونت و دوگانگی وجودی علت و معلول است، برای صادر اول وجودی مغایر وجود حق تعالی قایل می‌شوند. ولی صدرالمآلهین، که قایل به وحدت شخصی وجود است و علیت را به تشوّن و تجلّی تحلیل می‌کند،^{۳۷} وجود جدایی برای صادر نخست در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را شأن، ظهور و جلوه واجب تعالی به حساب می‌آورد:

هذه المنشئیه [أي منشئیه الوجود الواجب بالنسبة الى الوجود المطلق] ليست العلیة لأن العلیة من حيث كونها علیة تقتضی المباینة بین العلة و المعلوم.^{۳۸}

نفس رحمانی نیز گرچه همراه و منشأ تعینات و مخلوقات است، ولی این منشئیت نیز به نحو علیت و مقتضی مغایرت وجودی فیض منبسط با تعینات و ممکنات نیست، بلکه، همه مخلوقات، اعم از عقول، مثال، نفس و ماده، تعینات و تطوّرات و شئون نفس رحمانی به شمار می‌آیند و این نفس در عین وحدت و بساطت، شامل همه آنها می‌شود. پس می‌توان گفت: نفس رحمانی حقیقت واحد گسترده‌ای است که در ماهیات و قوابل گوناگون ظاهر می‌شود، ولی وحدت آن از قبیل وحدت عددی، وحدت نوعی و یا وحدت جنسی نیست، بلکه وحدت آن از نوع وحدت اطلاقی (سعی) و فراگیر است که با تنزّل خود، منشأ ظهور وحدت و تعینات می‌گردد: «الوجود المطلق له وحدة بنحو مخالف لساائر الوحدات العددية و النوعية و الجنسية لأنها مصحّحه جميع الوحدات.»^{۳۹}

بنابراین، «وجود لابشرط قسمی» در هر مرتبه‌ای با ماهیتی قرین می‌شود. به تعبیر دیگر، از هر مرتبه خاص این وجود یگانه، ماهیتی خاص انتزاع می‌گردد؛^{۴۰} یعنی اولین ماهیتی که از آن انتزاع می‌شود، ماهیت عقل اول است و در تنزلات بعدی، ماهیت‌های بعدی که به ترتیب، از مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی نفس رحمانی انتزاع می‌شوند. این ماهیات، که با انحاء و مراتب مشکک وجود مطلق متحدند، جعل و تأثیری جدا از مجعولیت وجود خاص خود ندارند و مجعول بودن آنها بالعرض است؛ زیرا ماهیت متعلّق جعل قرار نمی‌گیرد:

الوجود المطلق بحسب اعتبار حقیقته و نسخه غیر الماهیات و الأعیان الخاصة إلا أن له في كل مرتبة من المراتب الذاتية ماهية خاصة لها لازم خاص، و تلك الماهیات كما علمت مراراً متحدة مع أنحاء الوجود المطلق و مراتبه من غیر جعل و تأثیر.^{۴۱}

گاه نفس رحمانی را «جوهر» و تعینات آن را «عرض» می‌نامند. توضیح آنکه: در فلسفه، ممکن الوجود- و به تعبیر دقیق‌تر، «ماهیت»- را به دو قسم «جوهر» و «عرض» تقسیم می‌کنند؛ ولی در

عرفان، این تعینات الهی هستند که به «جوهر» و «عرض» تقسیم می‌شوند. «جوهر» در اصطلاح عرفانی، تعین مطلق و واحد الهی یا همان نفس رحمانی است، و «عَرَض» تعینات خاص الهی است که به وساطت آن تعین مطلق (فیض منبسط) ظهور پیدا می‌کنند. به تعبیر دیگر، عقل، مثال و ماده، هر یک از تعینات خاص عارض بر نفس رحمانی هستند و فیض واحد و گسترده الهی معروض مشترک همه آنهاست. هر چه از آن حقیقت جوهری (نفس رحمانی) - که «ماده کلی» هم نامیده می‌شود - تعین پیدا کند و به صورت موجودی از موجودات، مانند آسمان، زمین، انسان و حیوان ظاهر شود، «کلمه الهی»^{۴۲} نامیده می‌شود:

یسمی هذه الحقیقة الجوهرية الإمكانية فی اصطلاح أهل الله^{۴۳} بالنفس الرحمانی و المادة الكلية و ما تعین منها و صار موجوداً من الموجودات بالكلمات الإلهية.^{۴۴}

تذکر

با عنایت به مطالبی که تاکنون گفته شد، روشن است که «وجود لابشرط قسمی» (فیض منبسط) همان «وجود لابشرط مقسمی» نیست؛ زیرا «وجود لابشرط قسمی» فعل واجب تعالی است و با ذات احدیت یکی نیست. در واقع، تفاوت نگذاشتن میان این دو لابشرط، و اطلاق «لابشرط قسمی» بر خدای سبحان انحرافات و عقاید نادرست و ملحدانه بسیاری به دنبال می‌آورد که از آن جمله است: قول به «حلول» و اتحاد خدای متعال با مخلوقات خود؛ اعتقاد به اتصاف خداوند به صفات ممکنات، و محل بودن ذات واجب تعالی برای تقایص و حوادث.^{۴۵} در حقیقت، این فیض منبسط (وجود لابشرط قسمی) است که با همه مراتب همراهی دارد و به اوصاف هر مرتبه، به لحاظ آن مرتبه، متصف می‌گردد ولی ذات احدیت مبراً از این امور است.

برخی صوفیان و تقلید پیشگان نیز به دلیل بی دقتی در همین تفاوت‌ها، به کفر و زندقه گرفتار شده اند. این عده تحقق بالفعل ذات الهی را در مظاهر و مجالی او منحصر کرده‌اند. در نظر آن‌ها، خداوند چیزی جز مجموعه صور و قوای روحانی و حسی آنها نیست. این در حالی است که مجموعه یادشده صرفاً ظهور الهی و ذات خدای متعال همان وجود لابشرط مقسمی است که کسی را یارای شناخت آن نیست.

ملاصدرا در توضیح سبب توهم و اعتقاد کفرآمیز این عده می‌گوید: وجود گاه بر «وجود لابشرط مقسمی»، گاه بر «وجود لابشرط قسمی» و گاه بر مفهوم «وجود» اطلاق می‌شود، و دلیل انحراف جهله

صوفیه خلط میان معنای اول با یکی از دو معنای بعدی است. در واقع، آنها ذات احدیت را یا با مفهوم عام «وجود»، که بر همه موجودات صدق می‌کند، و یا با فیض منبسط (نفس رحمانی) - که با همه موجودات مقید همراه است و احکام مراتب گوناگون را به لحاظ هر مرتبه می‌پذیرد - خلط کرده اند و در نتیجه، احکام مفهوم «وجود» و یا احکام فیض منبسط را به ذات الهی نسبت داده اند.^{۴۶}

عجیب تر اینکه برخی واجب دانستن فیض منبسط را به ملاصدرا منتسب کرده‌اند، در حالی که ملاصدرا به صراحت، وجوب فیض منبسط را انکار می‌کند و تنها خدای متعال را واجب بالذات می‌داند و قول به وجوب ذاتی فیض منبسط را کفر و زندقه به شمار می‌آورد.^{۴۷}

به هر حال، «وجود لابشرط مقسمی» بالذات موجود است و به اصطلاح، واجب الوجود است و ذاتاً طارد و منافی عدم است، ولی وجودهای مطلق قسمی و مقید ذاتاً طارد عدم نیستند، بلکه به وسیله «وجود مطلق مقسمی» است که طرد عدم می‌کنند.^{۴۸}

دیگر اینکه گاه «حق» در کلام عارفان بر حق مطلق (وجود لابشرط مقسمی) و گاه بر حق مخلوق (وجود لابشرط قسمی) اطلاق می‌شود و بی توجهی به مراد از حق، موجب خلط‌ها و اشتباهاتی می‌گردد. آنچه منوع به نعتی نیست و حتی اطلاق نیز قید آن به حساب نمی‌آید حق مطلق (حق تعالی) است، در حالی که حق مخلوق به (فیض منبسط / نفس رحمانی) منوع قرار می‌گیرد و اطلاق نیز قید آن است. حق مخلوق به، به همه اوصاف متصف می‌شود؛ زیرا نفس رحمانی مطلقاً است که در همه قیود حضور دارد و با آنکه این قیود قید آن محسوب نمی‌شود، به صفات ممکنات نیز متصف می‌گردد؛ او در قدیم قدیم، و در حادث حادث است.^{۴۹}

ه. تعینات (عوالم) خلقی

در نظام هستی‌شناختی عرفانی، پس از تعین ثانی، که در صقع ربوبی^{۵۰} است، تعینات خارج از صقع ربوبی مطرح می‌شود. این تعینات، که «تعینات خلقی» نامیده می‌شود، گرچه نامتناهی است،^{۵۱} ولی می‌توان آنها را در دسته بندی‌هایی کلی، به سه عالم «عقل»، «مثال» و «ماده» تقسیم کرد. این سه عالم «عوالم کونی» نیز نامیده می‌شود. به دلیل پرهیز از اطاله، تعینات سه گانه خلقی، به اختصار، معرفی می‌شود.

۱. عالم عقل

نخستین مرتبه از تعینات خلقی، عالم «عقل»^{۵۲} است. شاید بتوان گفت: اصلی ترین ویژگی موجودات عالم عقل تجرد عقلانی آنهاست. اولین قابلی که در میان مخلوقات، تجلی خدای متعال

را دریافت می‌کند «عقل کلی» (عقل اول) است: «فأول قابل لتجلیه هو الملك الإلهی الموسوم بالعقل الکلی».^{۵۳}

اما کلیت عقل اول، کلیت مفهومی نیست، بلکه سعی است و به همین روی، عقل اول تمامیت همه مخلوقات و مراتب پایین تر از خود است و در عین بساطت و وحدت، مشتمل بر همه آن‌هاست:

أَنَّ الْعَقْلَ هُوَ كُلُّ الْأَشْيَاءِ... و المراد أنه يمكن أن يكون جميع الماهيات- الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثيرة عددية و في العقل بوجودات متكثرة كثيرة عقلية- موجوداً بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته و وحدته.^{۵۴}

البته ویژگی شمول و کلیت سعی در همه عقول یافت می‌شود و اختصاصی به عقل اول ندارد؛ چنان که همه عقول واحدند و وحدت هیچ یک از آنها وحدت عددی نیست.^{۵۵} سرانجام اینکه امکان ذاتی عقول برای فیضان آنها از واجب تعالی کافی است و داشتن امکان استعدادی شرط دریافت فیض از سوی آنها نیست؛ زیرا عقول مجردند و مجردات در فیضان‌شان از خداوند، نیازمند امکان استعدادی نیستند. به همین روی، عقول پیش از زمان و زمانیات و به صورت ابدی از خدای متعال فائز شده‌اند و برای تحقق آن‌ها، حالت انتظار، حصول شرایط و فراهم آمدن استعداد، اساساً معنا و مفهومی ندارد:

الأنواع المحصّلة التي لا يفتقر فيضانها نوعاً و لا شخصاً عن المبدأ الواهب إلى إمكان استعدادی غیر إمكانها الذاتی، فهي لا محالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان و الزمانیات و الأمكنة و المکانیات قبلية بالذات في عالم الدهر؛ إذ لا مانع في ذاتها من قبول فیض الوجود و لا ضاد للجواد المطلق و لا مبطل و لا معطل للمفیض الحق عن وجوده و فعله و صنعه و إبداعه، فهي لا محالة فائضة عنه أبداً.^{۵۶}

۲. عالم مثال

عالم مثال عالمی است که از نظر مرتبه وجودی، میان عالم عقل و عالم ماده قرار می‌گیرد و به همین دلیل، «برزخ»- یعنی حد فاصل میان عالم ماده و عالم عقل- نامیده می‌شود. بالطبع، هر چیزی که واسطه و حد فاصل میان دو چیز باشد غیر از آن دو چیز است. با این حال، این عالم، هم شباهتی به عالم ماده دارد و هم شباهتی به عالم عقل و جواهر عقلی. عالم مثال از این نظر که فاقد ماده، و مجرد است، شبیه عالم عقل، و از این نظر که دارای آثار موجودات مادی- مانند کمیت، کیفیت و وضع- است، شبیه عالم ماده است:

العالم المثالی ... عالم روحانی من جوهر نورانی شبیه بالجواهر الجسمانی من کونه محسوساً مقدارياً،

و بالجواهر المجرد من کونه نورانی، و لیس بجسم مادی و لا بجوهر عقلی، لأنه برزخ و حد فاصل بینهما. و کل ما هو برزخ بین الشیئین لابدّ و ان یكون غیرهما، بل له جهتان یشبه بكل منهما ما یناسب عالمه.^{۵۷}

«عالم مثال»، خود به دو عالم «مثال متصل» و «مثال منفصل» تقسیم می‌شود.^{۵۸} «عالم مثال منفصل» همان عالم موجود میان عالم عقل و ماده، و مستقل از انسان است؛ ولی «عالم مثال متصل» عالم خیالی است که هر انسانی دارای آن است و البته، وابسته به انسان است.^{۵۹}

فیض و امداد الهی، که ابتدا عالم عقل را دربر می‌گیرد، از طریق و به تدبیر همین عالم عقل به عالم اجسام می‌رسد، ولی به دلیل اختلاف زیاد مرتبه عالم عقل با عالم ماده، و نبود مناسبت میان این دو عالم- که شرط تدبیر و تأثیر است- به عالمی بینابین نیاز است که امداد و فیض الهی از طریق آن به عالم اجسام برسد. «عالم مثال» همان عالم واسطه است که ارتباط میان دو عالم عقل و ماده را برقرار می‌کند.^{۶۰} حقایقی که در عالم عقل به صورت اندماجی و اجمالی موجود است در مسیر تنزل و تجلی، در عالم مثال حالت تفصیلی به خود می‌گیرند، و پس از آن، در عالم ماده، تحقق پیدا می‌کنند.^{۶۱}

۳. عالم ماده

آخرین مرتبه از تعینات خلقی عالم ماده است. این عالم، که همان عالم محسوس است، مرتبه‌ای پایین‌تر از دو عالم عقل و مثال دارد و با آنها متفاوت است. تفاوت‌های این عالم با دو عالم پیشین، در چند چیز است:

۱. صورت‌های جوهری این عالم در مقام ذات و فعل، یا فقط در مقام فعل به ماده وابستگی دارد.
۲. پیدایش صورت‌های یاد شده در گرو استعداد ماده برای پذیرش این صورت‌هاست.
۳. کمالاتی که انواع مادی دارای آن هستند، در آغاز بالقوه‌اند، سپس به تدریج، به فعلیت می‌رسند، بلکه گاهی موانعی سد راه شده، مانع از حصول برخی کمالات نوع می‌گردد؛ زیرا علل مادی با یکدیگر تراحم داشته، مانع از تأثیر یکدیگر می‌شوند:

العالم المادی - و هو العالم المحسوس - أخص مراتب الوجود و یتمیّز عن العالمین: عالم العقل و العالم المثالی بتعلّق الصور فيه ذاتاً و فعلاً، أو فعلاً بالمادة و توقفها علی الاستعداد. فما للأنواع التي فيها من الكمالات هي في أول الوجود بالقوة ثم يخرج إلى الفعلية بالتدریج و ربّما عاقها من کمالها عائق، فالعلل فيها متزاحمة متمانعة.^{۶۲}

دگرگونی دایم، تجلّد زمانی، کون و فساد، جهت‌مندی و داشتن وضع‌های گوناگون، زوال‌پذیری و نابودی، و تزاحم و تضاد از ویژگی‌های عالم مادی به شمار می‌آید: «العالم المادی المستحیل الکائن الفاسد ذوالجهات والأوضاع و هو عالم التضاد و التزاحم و یلزمه الدثور و الانقضاء»^{۶۳}

در نگاه سنتی عارفان، عالم ماده از عناصر، مرکبات، معدنیات، نباتات، حیوانات و انسان تشکیل شده است: «بعد از تنزّل به مقام مثال، تنزّل است به مرتبه اجسام و آن بر دو قسم است: علویات و سفلیات»^{۶۴}

مراد از «علویات» در عبارت مزبور، افلاک، و مراد از «سفلیات» عناصر اربعه، مرکبات و موالید ثلاثه (نباتات، حیوانات و انسان) است.

به هر روی، فیض و تجلّی واحد الهی با همان وحدت و بساطتش، همه تعینات خلقی را دربر گرفته و آنها را واقعیت‌دار کرده است؛ ابتدا عالم عقل، و با وساطت آن عالم مثال، و از طریق آن عالم ماده را پدید آورده است. در واقع، سه عالم یاد شده مراتب ظهور وجود مطلق هستند که در قوس نزول و نظام تجلیات - به ترتیب - تحقق می‌یابند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین نظام هستی‌شناختی عرفانی را مشتمل بر پنج مقام کلی ترسیم می‌کند. این نظام در قوس نزول، از مقام ذات الهی آغاز و به مادیات ختم می‌شود. مقام ذات الهی همان «وجود لابشرط مقسمی» است. این وجود شریف بی‌نهایت است و هیچ حدی آن را محدود نمی‌کند. به همین روی، اولاً، حق تعالی در همه مواطن و ساحت‌های وجودی حاضر است؛ ثانیاً، هیچ موجود مستقلی را نمی‌توان در کنار او فرض کرد، به گونه‌ای که صرف‌نظر از خدای متعال، بتوان موجودیت را به آن منتسب کرد. بنا بر این، ذات الهی (وجود لابشرط مقسمی) تنها وجود حقیقی و فی‌نفسه است که با وجوب مساوق است؛ ثالثاً، ذات الهی واجد همه کمالات و مراتب وجودی است و در عین بساطت، تمامیت همه موجودات و حقایق است، هر چند تعین هیچ یک از مراتب را ندارد.

«مقام احدیت» و «مقام واحدیت» دو اعتبار و دو لحاظ از وحدت ذات الهی (وجود لابشرط مقسمی / وجود مطلق) است، که در یکی ذات بدون تفصیل اسما و صفات مورد توجه قرار گرفته، و در دیگری، ذات همراه با تفصیل اسما و صفات لحاظ گردیده است. «مقام احدیت» (وجود بشرط لا/ تعین اول) مقامی است که در آن، همه مراحل وجودی و همه اسما و صفات به نحو بساطت و بدون

اینکه مصداقاً یا مفهوماً از هم متمایز باشند، حضور دارند. این وجود، که بشرط لا از جمیع تعینات خاصه و وجودات امکانی است، به دلیل مقید بودن، غیر از وجود لابشرط مقسمی (ذات واجب) و نیز غیر از وجود لابشرط قسمی (نفس رحمانی) است.

«مقام واحدیت» (تعین ثانی) نیز همان حقیقت وجود مشروط به همه اسما و صفات، و به شرط ظهور در همه مظاهر کلی و جزئی است. در این مقام، اسما و صفات مفهوماً - نه وجوداً - از یکدیگر متغایر و متمایزند. اسما در این مقام، مظاهری دارند که «اعیان ثابت» نامیده می‌شوند. اعیان خارجی (تعینات خلقی: عقل، مثال و ماده) نیز، که در رتبه بعد از اعیان ثابت ظهور پیدا می‌کنند، مظاهر اعیان ثابت به شمار می‌آیند.

نفس رحمانی (فیض منبسط / وجود لابشرط قسمی) همان حقیقت واحد وجود است که شمول و انبساط در آن لحاظ شده و - به اصطلاح - «اطلاق» و «عمومیت» قید آن است و حقیقت آن سریان و عمومیت خارجی است. در نتیجه، شمول و اطلاق نفس رحمانی، شمول و اطلاق مفهومی نیست، بلکه اطلاق آن سعی است و به مقتضای این اطلاق، در همه تعینات حضور دارد. نفس رحمانی (حق مخلوق به)، به عنوان اولین صادر از حق تعالی، که همه عوالم خلقی (عقل، نفس، ماده) را نیز شامل می‌شود، با حضور در هر چیزی، حکم همان چیز را به خود می‌گیرد. با این حال، به حدّ هیچ‌یک از آنها هم محدود نمی‌شود و در هیچ یک از آنها محصور و منحصر نمی‌ماند. صدرالمتألهین، که قایل به وحدت شخصی وجود است و علیت را به تشوّن و تجلّی تحلیل می‌کند، وجود جدایی برای صادر نخست (فیض منبسط / نفس رحمانی) در نظر نمی‌گیرد، بلکه آن را شأن، ظهور و جلوه واجب تعالی می‌داند. تعینات خلقی نیز تشوّن و تطوّرات نفس رحمانی به شمار می‌آید. نفس رحمانی حقیقتی تشکیکی است.

در نظام هستی‌شناختی عرفانی، پس از تعین‌هایی که در صقع ربوبی سات، تعینات خارج از صقع ربوبی قرار دارد، این تعینات، «تعینات خلقی» (عوالم کونی) نامیده می‌شود و شامل سه عالم عقل، مثال و ماده می‌گردد. اولین قابلی که در میان مخلوقات، تجلّی خدای متعال را دریافت می‌دارد «عقل کلی» (عقل اول) است. عقل اول تمامیت همه مخلوقات و مراتب پایین‌تر از خود است و در عین بساطت و وحدت، مشتمل بر همه آنهاست. عقول پیش از زمان و زمانیات و به صورت ابدی از خدای متعال فائض شده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مراد از «ذات احدیت» در این‌جا، غیر از «مقام احدی» است که در برابر «مقام واحدی» قرار می‌گیرد. در واقع، «مقام احدی» و «مقام واحدی»، هر دو از تعینات ذات احدیت به شمار می‌آیند. (ن.ک: عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ق ۵ از شرح ج ۲ اسفار، ص ۴۵)
۲. ن.ک: ملاصدرا، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲، ص ۳۲۷.
۳. ظاهراً مراد از بعض عرفا محی‌الدین بن عربی است؛ زیرا ایشان عبارتی کاملاً منطبق با آنچه ملاصدرا در ادامه کلام خود (همان، ص ۲۹۲) می‌گوید، دارد. این عربی‌ر *فصوص الحکم* می‌نویسد: «اعلم أن المقول عليه - (سوی الحق) - أو مسمی بالعالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، و هو ظلّ الله، و هو عين نسبة الوجود إلى العالم». (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۰۱ و نیز ن.ک: محمد داود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۶۹۱-۶۹۲).
۴. ملاصدرا، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲، ص ۲۹۲.
۵. ن.ک: همان، ص ۳۳۷.
۶. یعنی نخستین تعینی که حق تعالی (حقیقت وجود بما هی / وجود لابلشرط مقسمی) به خود می‌گیرد.
۷. ن.ک: ملاصدرا، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲، ص ۳۰۹.
۸. همچنین ن.ک: عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم*، ق ۴ از شرح ج ۲ اسفار، ص ۵۳۹ و ق ۵ از همان شرح، ص ۱۴ و ۵۷.
۹. ملاصدرا، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، ص ۵۴-۵۵ و نیز ن.ک: همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۳۸-۳۹.
۱۰. بحث تفصیلی درباره نفس رحمانی، در ادامه، خواهد آمد.
۱۱. همو، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲، ص ۲۹۲.
۱۲. همان، ص ۲۹۲-۲۹۳.
۱۳. اساساً ظهور و تجلی - که جایگزین علیّت ایجاد می‌شود- به معنای بروز و نمایان شدن حقایق کامن و مخفی در ذات الهی است.
۱۴. مقصود از «متوهم و خیالی بودن ممکنات» هیچ و پوچ بودن آنها نیست، بلکه گونه‌های خاصی از موجود بودن از آنها سلب می‌شود، نه هرگونه موجود بودن (حتی موجودیت تقییدی وجود حق تعالی). برای مطالعه بیشتر در این باره، ر.ک: ملاصدرا، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۲۲.
۱۵. ن.ک: همان، ص ۲۹۳-۲۹۴.
۱۶. همان، ص ۳۱۰-۳۱۱.
۱۷. اعیان ثابت هرگز خودشان به صورت وجود خارجی در نمی‌آیند و به اصطلاح «الأعیان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود» (همو، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، ص ۳۳۵ و ۳۳۶؛ همو، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، ص ۱۸۵؛ همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۷۹؛ *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، ص ۳۵؛ *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ص ۴۹ و ۳۳۱ و ج ۲، ص ۱۴۴ و ۲۸۲ و ۳۷۵؛ محمدداود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۰۲۵) آنها در تعین ثانی و صقع ربوبی، ثبوت علمی دارند، ولی آثار و مظاهر آنها که همان

«عالم مثال» عالمی است که از نظر مرتبه وجودی میان عالم عقل و عالم ماده قرار می‌گیرد. فیض و امداد الهی از طریق و به تدبیر عالم عقل به عالم اجسام می‌رسد، ولی به دلیل اختلاف زیاد مرتبه عالم عقل با عالم ماده، به عالمی بینابین (عالم مثال) نیاز است که امداد و فیض الهی از طریق آن به عالم اجسام برسد. حقایقی که در عالم عقل به صورت اندماجی و اجمالی موجودند در مسیر «تنزل و تجلی»، در عالم مثال حالت تفصیلی به خود می‌گیرند و پس از آن، در عالم ماده تحقق پیدا می‌کنند.

آخرین مرتبه از تعینات خلقی «عالم ماده» است. عالم ماده از عناصر، مرکبات، معدنیات، نباتات، حیوانات و انسان تشکیل شده است.

فیض و تجلی واحد الهی با همان وحدت و بساطتش، همه تعینات خلقی را دربر گرفته و آنها را واقعیت‌دار کرده است؛ ابتدا عالم عقل، و با وساطت آن عالم مثال، و از طریق آن عالم ماده را پدید آورده است. در واقع، سه عالم یاد شده مراتب ظهور وجود مطلق هستند که در قوس نزول و نظام تجلیات - به ترتیب - تحقق می‌یابند.

ایمان خارجی (مخلوقات) است در خارج تحقق پیدا می‌کند.

۱۸. صدرالدین قونوی از تعیین ثانی با عنوان حق تعالی یاد می‌کند؛ زیرا تعیین مبدئیت سبب ایجاد همه اشیا، اعم از خود اشیا و کمالات آن‌هاست. از این رو، تعیین مبدئیت باید مشتمل بر همه اسما و نسب باشد تا بتواند همه اشیا را ایجاد کند و از همین جاست که در تعیین مبدئیت (تعیین ثانی) اسما به صورت تفصیل یافته است. بی‌گمان، حیثیت وجود، که در برابر حیثیت امکانی و تعینات خلقی (مخلوقات) قرار می‌گیرد، همین مبدئیت تعیین ثانی است. (ن.ک: صدرالدین قونوی، رساله النصوص، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۷-۱۸)

۱۹. ملاصدرا، الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۱.

۲۰. در واقع، ذات الهی (مطلق لابشرط مقسمی) تنزلاتی دارد که می‌توان آن را به دو قسم کلی تقسیم کرد: تنزلات علمی و تنزلات عینی. «مقام احدیت» و «مقام واحدیت» که - به ترتیب - تعیین اول و تعیین ثانی هستند، تنزلات علمی ذات مطلق هستند و تعینات خلقی (مخلوقات: عقل، مثال و ماده) تنزلات عینی او - جلّ و علا. (ن.ک: عبدالرحمان جامی، اشعه اللمعات، به انضمام سوانح غزالی و چند کتاب عرفانی دیگر، ص ۳۴)

۲۱. عرفا در تفسیر نفس رحمانی دیدگاه‌های متفاوتی دارند. برخی از ایشان نفس رحمانی را همان «تعیین اول» دانسته‌اند. (ن.ک: صدرالدین قونوی، اعجاز البیان فی تفسیر القرآن، ص ۱۲۰-۱۲۱ و محمد بن حمزه فناری، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجوی، ص ۳۷۱) برخی دیگر نفس رحمانی را «تعیین ثانی» داشته‌اند. (ن.ک: صائن‌الدین ترکه، تمهید القواعد، ص ۲۸۹) گروه دیگری نفس رحمانی را حقیقت واحدی می‌دانند که صرفاً تعینات خلقی (از عالم عقل تا ماده) را در بر می‌گیرد. (ن.ک: محمدداود قیصری، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۸۸۲) و سرانجام، برخی نفس رحمانی را حقیقت گسترده‌ای معرفی می‌کنند که تمام مراتب تجلی و تعینات حق - از تعیین اول تا عالم ماده - را فراگرفته است. نزد این عده حق تعالی (وجود لابشرط مقسمی) صرفاً جلوه‌های واحد دارد و همان یک جلوه است که در مراحل گوناگون به صورت‌های متفاوت درمی‌آید. (ن.ک: همان، ص ۲۹۳) برای مطالعه بیشتر در باره دیدگاه‌های فوق، ر.ک: یدالله یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش عطاء انزلی، ص ۵۳۹-۵۴۷. آنچه از ظاهر بسیاری از عبارات ملاصدرا بر می‌آید - چنان که در ادامه خواهیم دید - تفسیر سوم از نفس رحمانی، یعنی اختصاص شمول آن به تعینات خلقی است. شاید بتوان ادعا کرد ملاصدرا در این زمینه متأثر از قیصری است.

۲۲. ملاصدرا، الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ص ۳۰۹.

۲۳. همان، ص ۳۲۱.

۲۴. گرچه وحدت نفس رحمانی (وجود لابشرط مقسمی) وحدتی تشکیکی است، ولی بر اساس نظریه «وحدت وجود»، این وحدت «وحدت تشکیکی ظهور» است، نه وحدت تشکیکی وجود؛ زیرا در نظریه «وحدت شخصی» کثرت از وجود سلب می‌شود و به ظهورات وجود واحد شخصی انتساب پیدا می‌کند. در واقع، ظهور وجود لابشرط مقسمی، یعنی نفس رحمانی است که در عین وحدت، کثرت هم دارد و خود ذات واجب از سلسله تشکیک خارج است.

۲۵. همو، المشاعر، ص ۸ و نیز، ن.ک: همان، ص ۴۱؛ الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۲۵۷ و ج ۲، ص ۱۱۷؛ تعلیقه بر

حکمه الاشراف، ص ۱۹۰ و ۳۴۰؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ص ۲۸۶؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۷۰.

۲۶. ملاصدرا چند جا بر این نکته تأکید دارد که فیض بیکران الهی در هر موجودی به حسب ظرفیت و استعداد محدود، معین و خاص ذاتی آن موجود، اخذ می‌شود. (ن.ک: همو، الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۲۳۱ و ج ۷، ص ۷۷)

۲۷. ابن عربی درباره فیض منبسط می‌نویسد: «الحقیقه الکلیه... فی القديم - إذا وصف بها - قديمه، و فی المحدث - إذا وصف بها - محدثه... و هی فی کل موجود، بحقیقتها (الکلیه) فإنها لا تقبل التجزی، فما فیها کل و لا بعض.» (محمی‌الدین بن عربی، الفتوحات المکیه (دوره چهار جلدی)، ج ۱، ص ۱۱۹).

۲۸. ملاصدرا به تبع عرفا، فیض گسترده حق تعالی را به دو قسم تقسیم می‌کند: «فیض اقدس» و «فیض مقدّس». فیض اقدس، که در صُقع ربوبی، است به ظهور اسمای الهی و اعیان ثابتة می‌انجامد و در تعیین ثانی قابل طرح است؛ و فیض مقدّس، که خارج از صقع ربوبی است، همان است که به وسیله آن، تعینات خلقی (عقل و مثال و ماده) به تناسب ماهیت و عین ثابتشان، در خارج ظهور و تحقق پیدا می‌کنند. بدین‌روی، با یک فیض همه مخلوقات موجود می‌شوند؛ یعنی همه کثرات خلقی به عین وحدت سریانی فیض مقدّس، موجودند. فیض مقدس مرتب بر فیض اقدس است و فیض اقدس تعالی بیش‌تری نسبت به فیض مقدس دارد. فیض اقدس فیض علمی خدای سبحان، و فیض مقدس فیض وجودی او - جلّ و علا - است. (ن.ک: همو، الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ص ۳۵۴ و محمدداود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۱ و ۶۵)

۲۹. ملاصدرا، المشاعر، ص ۴۱؛ و نیز ن.ک: الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۳۰ و الشواهد الربوبیه، ص ۷۰.

۳۰. همو، الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۴۰۲.

۳۱. همان، ج ۲، ص ۳۲۸؛ و نیز، ن.ک: همو، المشاعر، ص ۴۰-۴۱ و الشواهد الربوبیه، ص ۷۰.

۳۲. برخی از اندیشمندان درباره وجه تسمیه «حق مخلوق به» معتقدند: دلیل «حق مخلوق به» نامیدن وجود منبسط از سوی عرفا این است که ایشان تجلی واحد (فیض منبسط) را حقی می‌دانند که همه اشیا از آن مخلوق می‌شوند و پدید می‌آیند. (ن.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۱۲) «حق مخلوق به» همان امر و فرمان واحد الهی، و حقی است که آسمان و زمین و آنچه در آن‌هاست به آن خلق شده است. (ن.ک: عبدالله جوادی آملی، حقیق مخنوم، ق ۵ از شرح ج ۲ اسفار، ص ۴۹)

۳۳. عبارات محی‌الدین در این باره نیز چنین است: «فمن هذه الحقیقه (الکلیه التي هی حقیقه الحقائق) وجد العالم بوساطة الحق تعالی. هذه الحقیقه (الکلیه) ... أصل الموجودات عموماً... و فلك الحیاء و الحق المخلوق به» (محمی‌الدین بن عربی، الفتوحات المکیه (دوره چهار جلدی)، ج ۱، ص ۱۱۹).

۳۴. نفس رحمانی در عین بساطت، واجد همه موجودات و مشتمل بر کمالات وجودی آن‌هاست و تمامی اسمای الهی در آن جمع است؛ به همین روی، همه مخلوقات و ممکنات از نفس رحمانی سرچشمه می‌گیرند و جلوه‌های اویند. از همین جاست که می‌توان ویژگی فاعلیت و ایجاد اشیا را به نفس رحمانی منتسب کرد.

۳۵. ملاصدرا، الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ص ۳۲۸.

۳۶. همان، ص ۳۳۱.

۳۷. ن.ک: همان، ص ۳۰۰-۳۰۱؛ همان، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۹ و ۶۵ و ۳۸۰؛ همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۵۰؛ *المشاعر*، ص ۵۳؛ *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، ص ۶۴.

۳۸. ملاصدرا، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲، ص ۳۳۱.

۳۹. همان.

۴۰. نفس رحمانی با آن که خصوصیات همه اشیا را دارد و به همین دلیل، از هر مرتبه آن ماهیتی خاص انتزاع می‌شود، ولی خود دارای ماهیت نیست؛ زیرا ماهیت داشتن به معنای اختصاص به ماهیتی خاص و عدم سریان و شمول بر همه تعینات و ماهیات است بنابراین، با آن‌که به دلیل مراتب تشکیکی‌اش، هم عقل است و هم نفس و هم ماده، ولی به دلیل وحدت شخصی و اطلاقش، نه عقل است و نه نفس و نه ماده. (همچنین، ن.ک: همان، ص ۳۲۸)

۴۱. همان ص ۳۳۲.

۴۲. ملاصدرا در جای دیگری درباره کلمه الهی بودن مخلوقات و پدید آمدن آن‌ها از نفس رحمانی می‌نویسد: «فما ظهر العالم إلا بالكلام، بل العالم كله أقسام الكلام بحسب مقاماته و منازلہ... فی نفس الرحمن و هو الفيض الوجودی المنبعث عن منبع الإفاضة و الرحمة و الممكنات مراتب تعینات ذلك الفيض الوجودی و الجواهر العقلیه حروف عالیات و هی كلمات الله التامات التي لا تبد و لا تنقص، و الجواهر الجسمانیة مركبات اسمیة و فعلیة قابله للتحلیل و الفساد و صفاتها و أعراضها اللازمه و المفارقة كالبنا و الإعراب، و الجميع قائمه بالنفس الرحمانی الوجودی الذي یسمى فی اصطلاحهم بالحق المخلوق به؛ كما أن الحروف و الكلمات قائمه بنفس المتكلم من الإنسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازلہ و مخارجہ.» (همان، ج ۷، ص ۵).

۴۳. ن.ک: داود قیصری، *شرح فصوص الحکم* (مقدمه)، فصل چهارم. ملاصدرا در توضیحاتش درباره جوهر و عرض عرفانی، در مواردی عین عبارات قیصری را در اسفار آورده است.

۴۴. ملاصدرا، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲، ص ۳۱۴.

۴۵. ن.ک: همان، ص ۳۳۰-۳۳۱.

۴۶. ن.ک: همان، ص ۳۴۵-۳۴۶.

۴۷. ن.ک: همان، فصل ۲۹ و ۳۰؛ عبدالله جوادی آملی، *حقیق مختوم*، ق ۵ از شرح ج ۲ اسفار، ص ۱۷۶.

۴۸. نیز ن.ک: ملاصدرا، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲، ص ۳۳۳-۳۳۴؛ *الشواهد الربوبیه*، ص ۷۰؛ *المشاعر*، ص ۴۰-۴۱.

۴۹. ن.ک: همو، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۲، ص ۲۳۶-۲۳۷.

۵۰. «صقع ربوبی» در اصطلاح عرفانی، در مقابل تعینات خلقی و وجودهای امکانی قرار می‌گیرد. (ن.ک: یادالله یزدان‌پناه، *مبانی و اصول عرفان نظری*، ص ۳۵۵-۳۵۶).

۵۱. نیز، ن.ک: عبدالرحمان جامی، *نقد النصوص*، ص ۲۹ و محمدداود قیصری، *شرح فصوص الحکم* (مقدمه)، ص ۵۳.

۵۲. عرفا عالم عقل را- با نظر به موجوداتی که در آن هستند- به دو مرتبه «جبروت» و «ملکوت» تقسیم می‌کنند. مرتبه جبروت، که مرتبه فوقانی عالم عقل است، جایگاه عقول یا «کروبیان» است و مرتبه ملکوت که مرتبه نازله عالم عقل است، جایگاه «روحانیان

(نفوس ناطقه)» است. کروبیان، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: «ملانکه مُهیّمه» و ملانکه‌ای که در مجاری فیض قرار می‌گیرند. مرتبه ملکوت نیز به دو بخش ملکوت اعلی و ملکوت اسفل تقسیم می‌گردد. نفوس فلکی در ملکوت اعلی و نفوس ناطقه انسان‌ها در «ملکوت اسفل» قرار دارند. روحانیان و نفوس ناطقه گرچه به بدن تعلق دارند، ولی دارای تجرد عقلانی‌اند.» (ن.ک: ملاصدرا، *المبدء و المعاد*، ص ۲۷۷ و عبدالرحمن جامی، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ص ۴۹-۵۱)

۵۳. ملاصدرا، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، ص ۴۱۹.

۵۴. همان، ج ۳، ص ۳۳۷؛ نیز، ملاصدرا درباره «عقل اول» می‌نویسد: «ان العقل كل الأشياء التي بعده علی وجه أشرف و أطف: فمتی قلت العقل، فكأنك قلت العالم كله.» (همان، ج ۷، ص ۲۲۵)

۵۵. ن.ک: همان و همان، ج ۴، ص ۶۲.

۵۶. همان، ج ۷، ص ۲۶۶-۲۶۷.

۵۷. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، ص ۴۴۸؛ عبدالرحمن جامی، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ص ۵۵ و نیز ن.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایه الحکمه*، ج ۴، ص ۱۲۳۷-۱۲۳۸.

۵۸. مثال (خیال) متصل، که قائم به انسان است- و به نظر عرفا به انسان هم منحصر نمی‌شود- به کل بیگانه از مثال منفصل نیست، بلکه نسبت خیال متصل به خیال منفصل، نسبت سایه به اصل و «مقید» به «مطلق» است. در واقع، مثال‌های متصل و مقید شعبه‌ای از خیال منفصل و مطلق به شمار می‌آیند: «المثالات المقیده التي هی الخیالات ایضاً لیست إلا أنموذجاً منه و ظلًا من ظلّاله، خلقها الله تعالی دلیلًا علی وجود العالم الروحانی، و لهذا جعلها ارباب الكشف متصله بهذا العالم و مستیره منه.» (محمدداود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۹۸)

۵۹. ن.ک: ملاصدرا، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، ص ۱۸۶؛ همو، *المبدء و المعاد*، ص ۳۳۰؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایه الحکمه*، ج ۴، ص ۱۲۳۹-۱۲۴۰.

۶۰. نیز ن.ک: عبدالرحمن جامی، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ص ۵۴-۵۵.

۶۱. ن.ک: یادالله یزدان‌پناه، *مبانی و اصول عرفان نظری*، ص ۵۳۶.

۶۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایه الحکمه*، ج ۴، ص ۱۲۴۱-۱۲۴۲.

۶۳. ملاصدرا، *رساله «زاد المسافر»*، ص ۲۱-۲۲ و نیز ن.ک: همو، *الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۵، ص ۳۴۷ و ج ۸، ص ۲۳۸.

۶۴. عبدالرحمن جامی، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ص ۵۸.

منابع

- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیه* (دوره چهار جلدی)، نوبت چاپ، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران، الزهراء (س)، ۱۳۷۰.
- ترکه، صائین الدین علی بن محمد، *تمهید القواعد*، با حواشی آقامحمدرضا قمشه‌ای و آقامیرزامحمود قمی، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- جامی، عبدالرحمان، *اشعه للمعات*، به انضمام سوانح غزالی و چند کتاب عرفانی دیگر، تهران، گنجینه، بی تا.
- ، *نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، تدوین حمید پارسانیا، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- طباطبائی، محمدحسین، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
- فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، به همراه مفاتیح الغیب قونوی، تصحیح محمد خواجهی، چاپ اول، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- قونوی، صدرالدین، *اعجاز البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ، *رساله النصوص*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- قیصری رومی، محمدداود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ نهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.
- ملاصدرا، *الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- ، *تعلیق بر حکمه الاشراق* (چاپ سنگی)، بی جا، بی نا، بی تا.
- ، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجهی، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- ، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، نوبت چاپ، قم، بیدار، بی تا.
- ، *الرسائل* (چاپ سنگی)، نوبت چاپ، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.
- ، *رساله «زادالمسافر»*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- ، *المبدء والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، نوبت چاپ، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- ، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۳۳.
- ، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، چاپ اول، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۳۳.
- یزدان‌پناه، یدالله، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش عطاء انزلی، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.