

تحلیل فلسفی فنای فی الله، از منظر صدرالمتألهین

مهدی عبداللهی *

چکیده

فیلسوفان اسلامی در جست‌وجوی کمال خاص انسانی، به سراغ بعد عقلانی وی رفته، آن را به عقل عملی و نظری تقسیم نموده‌اند. به اعتقاد ایشان، رهاورد تکامل عقل عملی و تسلط عقل بر قوای حیوانی، تنها آن است که راه را برای استکمال حقیقی انسان باز می‌کند؛ اما تکامل حقیقی انسان در بعد عقل نظری وی رخ می‌دهد که پس از طی مراتب عقل هیولانی، بالملکه و بالفعل، در نهایت، به درجه‌ی عقل مستفاد رسیده، صورت تمامی عالم در وی نقش می‌بندد.

اما صدرالمتألهین معتقد است که نفس، پس از وصول به مرتبه‌ی عقل مستفاد، با عقل فعال متحد می‌شود، سپس تکامل خود را ادامه می‌دهد تا به «فنا فی الله» دست یابد که همان ادراک عین ربط بودن حقیقت نفس است. وی به مدد مبانی فلسفی خود، به‌ویژه نظریه‌ی «فقر وجودی معلول» نشان می‌دهد که سالک الی الله، در این مرتبه، با ادراک حقیقت وجودی خویش، علم حضوری به حق تعالی نیز پیدا می‌کند و چون در این حالت، فقر محض خود و استغنای بی‌منت‌های حق تعالی را به قدر وسعت وجودی خویش ادراک می‌کند، از آن به «فنا فی الله» یاد می‌شود.

به گفته‌ی ملاصدرا، وجود موهوم انسان او را از شهود خداوند متعال باز می‌دارد و برای دستیابی به فنا فی الله، باید این حجاب را کنار بزند.

واژه‌های کلیدی: ۱- کمال نهایی انسان، ۲- ملاصدرا، ۳- اتحاد با عقل فعال، ۴- فنا فی الله، ۵- علم حضوری به خداوند.

۱. درآمد

کمال‌نهایی انسان آخرین پله‌ی نردبان ترقی اوست که همه‌ی تلاش‌ها و اوج گرفتن‌ها، برای رسیدن به آن است. کمال‌نهایی انسان، آخرین مرتبه‌ی کمالات ثانوی نوع انسانی است؛ هرچند تنها، عده‌ی قلیلی از افراد این نوع، بدان مقصد عالی می‌رسند (۳۰، ج: ۷، ص: ۸۱). گفتنی است که از کمال‌نهایی، به «سعادت» نیز تعبیر می‌شود، از این‌رو صدرالمآلهین در موارد فراوانی، از غایت کمال انسان، با این واژه نام برده است (۳۰، ج: ۵، ص: ۳۴۸؛ ۲۵، ص: ۶۲۳؛ ۲۴، ج: ۱، صص: ۱۲۷-۳۰۴؛ ج: ۲، ص: ۳۳۲؛ ج: ۵، ص: ۲۲۵؛ ج: ۶، ص: ۱۰۳). به گفته‌ی او: «إِنَّ لِكُلِّ سَعَادَةً... هِيَ نِهَائِيَّةٌ كَمَالِهِ الَّذِي أَمَكَّنَ لَهُ بِمَقْتَضَى فِطْرَتِهِ» (۲۸، ج: ۴، ص: ۳۶۵).

اما تعیین مصداق این مفهوم، مبتنی بر مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی فلسفی است. از این‌رو اندیشمندان مکاتب فلسفی، اخلاقی و تربیتی مختلف، با توجه به اختلافاتی که در باب جهان‌بینی و انسان‌شناسی دارند، دیدگاه‌های متفاوت و حتی متضادی را در باب کمال‌نهایی انسان مطرح نموده‌اند. این نگاشته به دنبال عرضی دیدگاه صدرالمآلهین می‌باشد.

۲. دیدگاه فیلسوفان مشا و اشراق، در باب کمال‌نهایی انسان

برای روشن‌تر شدن دیدگاه صدرالمآلهین در مسأله‌ی حاضر، اشاره‌ای کوتاه به دیدگاه فیلسوفان پیش از وی لازم است. فلاسفه‌ی اسلامی بعد عقلانی انسان را به عقل نظری و عملی تقسیم کرده، معتقد بودند عقل عملی انسان تنها، زمینه‌ساز تکامل واقعی انسان؛ یعنی استکمال عقل نظری اوست. عقل عملی قوه‌ای است که کار تدبیر و تصرف در بدن را به عهده دارد و کمال آن در این است که بر همه‌ی قوای حیوانی تسلط پیدا کند و آن‌ها را بر حسب حکم عقل نظری، تدبیر نماید، نه آن‌که مقهور سلطنت آن‌ها واقع شود. غایت عقل عملی اصلاح نفس و تهذیب آن و رسیدن به عدالت است (۶، ص: ۸۸؛ ۱۶، ص: ۵۰۱؛ ۱۷، ص: ۲۳۷؛ ۲۵، ص: ۴۷۹)؛ ولی باید توجه داشت که کمال عقل عملی، در واقع، کمالی ابزاری است. تسلط عقل بر قوای حیوانی، در واقع، به منزله‌ی رفع مانع از سر راه تکامل نفس و ایجاد زمینه برای آن است؛ چرا که اگر این کمال برای نفس حاصل نشود، غلبه‌ی قوای حیوانی از غضب، شهوت و واهمه، مایه‌ی سقوط انسان از درجه‌ی انسانی می‌گردد (۵، ص: ۴۶۶؛ ۲، ص: ۲۹۳).

اما عقل نظری قوه‌ای است که نفس با آن، به تحصیل معرفت و حکمت می‌پردازد و از مرتبه‌ی فقدان دانش، به مرتبه‌ای می‌رسد که بر همه‌ی حقایق عالم آگاه می‌شود و صورت

علمی جهان عینی با مراتب وجودی آن، در وی نقش می‌بندد و «جهانی می‌شود بنشسته در گوشه‌ای». نفس در مسیر تکامل خویش، از پایین‌ترین مرتبه‌ی تا بالاترین آن، چهار مرحله را پشت سر می‌نهد: از مرتبه‌ی «عقل هیولانی» به «عقل بالملکه» و «عقل بالفعل» و در نهایت، به مرتبه‌ی «عقل مستفاد» می‌رسد (۴، صص: ۲۸۶ - ۲۸۷؛ ۳، ج: ۲، صص: ۳۵۲ - ۳۵۷؛ ۲، صص: ۱۶۳ - ۱۶۶؛ ۱، صص: ۹۹ - ۱۰۰؛ ۹، صص: ۷۸۹ - ۸۱۵ - ۸۱۶؛ ۱۳، ج: ۱، صص: ۴۲۸ - ۴۲۹).

«و عند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني و النوع الإنساني منه و هناك تكون القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله» (۴، ص: ۶۸؛ ۲، ص: ۱۶۶).

۳. دیدگاه صدرالمتألهین در کمال نهایی انسان

فلاسفه‌ی سابق معتقد بودند کمال نهایی انسان، به وصول نفس به مرتبه‌ی عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال است؛ اما صدرالمتألهین در اولین گام، اتصال نفس به عقل فعال را به اتحاد با آن تفسیر نموده است. مقصود از اتحاد نفس با عقل فعال این است که نفس بر اثر حرکت جوهری، اشتداد وجودی یافته، در نهایت، مبدل به عقل فعال می‌گردد. به اعتقاد وی، عقل نظری و عملی نفس، در این نقطه‌ی غایی با یکدیگر متحد می‌گردند. در این میان، ملاصدرا با استمداد از مبانی ابتکاری خویش در حکمت متعالیه، اعم از مبانی عام هستی‌شناختی همچون اصالت وجود، تشکیک وجود، وجود رابط معلول نسبت به علت هستی‌بخش، وحدت شخصی وجود، امکان علم حضوری معلول به علت هستی‌بخش و نیز اصول فلسفی انسان‌شناختی خود، همانند حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول، به نظریه‌پردازی در باب کمال انسان پرداخته است.

به اعتقاد ملاصدرا، «قوه‌ی عقل نظری» که رو به عالم مفارقات دارد، مدرک تمامی گزاره‌های کلی هستی‌شناختی است؛ اما «قوه‌ی عقل عملی»، یعنی جنبه‌ی رو به عالم پایین و بدن نفس، تنها مدرک جزئیات عملی است. ناگفته پیداست که کمال خاص آدمی، به تکامل این دو بعد، مختص به اوست (۳۰، ج: ۸، ص: ۱۳۰؛ ج: ۹، ص: ۱۲۷؛ ۲۵، صص: ۴۳۷ - ۴۳۸ - ۴۷۳ - ۴۷۸).

اما پیش از هر امری، باید توجه داشت که صدرالمتألهین در این حوزه نیز همچون بسیاری موارد دیگر، تنها یک دیدگاه ابراز نداشته است؛ بلکه کاوش در کلمات وی این حقیقت را روشن می‌کند که وی در این مسأله نیز متفاوت سخن گفته، کمال نهایی انسان را در سه مرحله، به تصویر کشیده است:

صدرالمتألهین در مرحله‌ی اول، هم‌چون فلاسفه‌ی مشاء و اشراق، کمال واقعی انسان را منحصر به تکامل عقل نظری دانسته، اظهار می‌دارد که کمال عقل نظری به این است که با پشت سر نهادن مراتب، در نهایت، به مرتبه‌ی عقل مستفاد دست یابد. در این مرحله از نظریه‌پردازی ملاصدرا، عقل عملی تنها نقش برطرف‌نمودن موانع تکامل عقل نظری را برعهده دارد.

وی در مرحله‌ی دوم، دیدگاه فلاسفه‌ی پیشین را گامی فراتر برده، تکمله‌ای بر سخن ایشان افزوده است که همان «اتحاد نفس ناطقه با عقل فعال» است. فلاسفه‌ی پیشین «اتحاد نفس با عقل فعال» را انکار نمودند؛ ولی ملاصدرا معتقد است که وقتی نفس به مرتبه‌ی عقل مستفاد می‌رسد و صور معقولات را از عقل فعال دریافت می‌دارد، با وی متحد می‌گردد.

اما در مرحله‌ی سوم، صدرالمتألهین با عطف توجه بیشتر به عقل عملی، با طرح مراتب چهارگانه‌ی عقل عملی، کمال نهایی انسان را طبق مشی عرفان و تصوف، به تصویر می‌کشد. به اعتقاد او، نفس ناطقه از یک سوی، در بُعد عقل نظری، مراتب چهارگانه‌ی «عقل هیولانی»، «عقل بالملکه»، «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد» را طی می‌کند و از سوی دیگر، در بُعد عقل عملی، مراتب چهارگانه‌ی «تجلیه»، «تخلیه»، «تحلیه» و «فنا» را پشت سر می‌گذارد تا این‌که در مرتبه‌ی چهارم، عقل نظری و عملی با یک‌دیگر متحد شده، نفس ناطقه، مزین به حله‌ی «فنا فی الله» می‌گردد. بدین ترتیب نهایت درجه‌ی نوع انسانی، وصول به مرتبه‌ی «فنا فی الله» است.

ملاصدرا در دیدگاه نهایی خود، کمال نهایی انسان را «فنا فی الله» عرفا می‌داند. وی مرتبه‌ی فنا را به مشاهده‌ی حضوری نفس از حضرت حق تعالی تفسیر می‌نماید. انسان با پشت سر نهادن مراتب استکمالی واقعیت خود را آن‌گونه که هست، مشاهده می‌کند؛ یعنی خود را به علم حضوری، عین تعلق به علت هستی‌بخش می‌یابد. این ادراک حضوری نفس به حقیقت خود، همان علم حضوری نفس به خداوند متعال نیز هست؛ چرا که ادراک حضوری آنچه عین ربط است، بدون ادراک طرف ربط ناممکن است. پس ادراک حضوری نفس به حقیقت خود و علم حضوری آگاهانه به حق تعالی، دو روی یک واقعیت می‌باشند. هرچند مسأله‌ی «اتحاد نفس ناطق با عقل فعال» و مراتب عقل عملی نیز نیازمند تبیین می‌باشند؛ اما این مقاله تنها، مسأله‌ی «فنا فی الله» را که کمال نهایی وی از منظر ملاصدراست، بررسی می‌کند.

۴. فنای فی الله، از دیدگاه صدرالمتألهین

دیدگاه نهایی صدرالمتألهین در باب کمال نهایی و مقصد اقصای انسان، «فنا فی الله» است. وی از این مقصد وجود آدمی، با تعبیر متفاوتی هم چون «لقاء الله»، (۳۰، ج: ۷، صص: ۱۸۶-۱۸۸؛ ج: ۸، ص: ۱۳۷؛ ج: ۹، صص: ۱۵۸-۲۸۴-۲۸۶؛ ۲۵، ص: ۶۲۳؛ ۲۱، صص: ۲۱-۶۲-۱۹۱-۱۹۲-۲۱۲). «فنا فی الله» (۳۱، ج: ۱، ص: ۲۲۶؛ ج: ۲، ص: ۵۷۳؛ ۲۵، ص: ۳۸۲؛ ۲۴، ج: ۳، ص: ۲۹۳)، «فنا فی توحید» (۳۰، ج: ۲، صص: ۳۲۳-۳۲۵-۳۳۵؛ ج: ۶، صص: ۱۰-۳۸۰؛ ۳۱، ج: ۱، صص: ۱۲۸-۱۳۰؛ ج: ۲، صص: ۵۴۲-۷۱۳-۷۶۵؛ ۳۲۵، ص: ۵۵۴)، «فنا فی وجه عبودیت در وجه ربوبیت» (۳۱، ج: ۲، صص: ۵۱۸-۵۱۹؛ ۲۹، ص: ۵۷)، «توحید خاصی» (۳۰، ج: ۲، صص: ۳۱۸-۳۲۶-۳۳۷؛ ۲۴، ج: ۱، صص: ۴۹-۶۲)، «ولایت خاصه» (۳۱، ج: ۲، ص: ۵۷۳؛ ۲۵، ص: ۲۵۲؛ ۲۴، ج: ۱، ص: ۹۶)، «قیامت وسطی» (۳۱، ج: ۲، ص: ۷۲۳؛ ۲۹، ص: ۵۷) نیز یاد می‌کند.

۴.۱. اختلاف ملاصدرا با فلاسفه‌ی پیشین، در تفسیر فنا

پیش از تبیین دیدگاه ملاصدرا، جای دارد به اختلاف او با برخی دیگر از اندیشمندان در تفسیر فنا اشاره نماییم: شیخ اشراق و پیروانش در باب اتحاد نفس با مبادی عالی و «فنا فی الله» معتقدند که اتحاد میان عقول و نفوس در عالم مجردات را باید متناسب با موجودات غیرمادی تفسیر نمود، نه این‌که این اتحاد نیز از نوع همان اتصال جرمانی در عالم مادیات باشد. اتحاد نفس ناطق با مبادی بالاتر، به معنای آن نیست که نفس با این مبادی اتصال پیدا می‌کند یا این‌که هویت نفس باطل شده، با آن‌ها امتزاج می‌یابد؛ همان‌طور که مراد از این اتحاد، اتحاد حلولی نیز نمی‌باشد. اتحاد مورد بحث نوعی التفات ادراکی، استغراق علمی و توجه تام به مبادی والاتر است که برای نفس انسانی حاصل می‌گردد. هنگامی که نفس تحت تأثیر علاقه‌ی شوقی به مبادی قرار می‌گیرد، توجهش از غیر بریده شده، تمام همش متوجه مقصود می‌گردد. نفس در این لحظه، تحت تأثیر نور مبدأ بالاتر آن چنان غرق در او می‌شود که خود را با او یکی می‌گیرد و اگر او را بخواهد، به خود اشاره می‌نماید (۱۵، ص: ۲۲۸؛ ۱۶، صص: ۵۰۱-۵۰۲؛ ۱۸، ج: ۳، صص: ۶۰۰-۶۵۴).

ملاصدرا در مقام خرده‌گیری بر حکیم سهروردی، به صراحت اعلام می‌دارد که مسأله‌ی شریف «فنا فی توحید» عرفا، یکی از مسائلی است که تاکنون، هیچ‌یک از فلاسفه‌ی اسلام با اتکال بر قوه‌ی عقل نظری خود، از عهده‌ی حل آن برنیامده‌اند؛ بلکه با طعن بر بزرگان اهل معرفت، این دیدگاه را مردود انگاشته‌اند. وی شیخ اشراق و سایر حکمای اسلامی را در تفسیر «فنا فی الله» عرفا، به فنا فی علمی و موت ارادی بر خطا دانسته، معتقد است فنا فی موردنظر اهل عرفان، «فنا فی کونی» و «انسلاخ و اندکاک وجودی» است، نه صرف «فنا فی

علمی». از منظر او، نسبت عارفی که صرفاً به مرتبه‌ی فنای علمی واصل شده است، در مقابل واصل کاملی که به «فنا‌ی ذاتی» راه یافته است، همانند نسبت کسی است که عشق و محبت را صرفاً تصور نموده است، در مقابل آن که به درد عشق مبتلا گردیده است (۳۱، ج: ۲، ص: ۷۲۳؛ ۱، ص: ۵۰۵؛ ۲۹، ص: ۵۸).

۲.۴. تبیین دیدگاه ملاصدرا؛ «وحدت وجود» در برابر «شهود وحدت»

انتقاد ملاصدرا بر فلاسفه‌ی پیشین، نزاع در «شهود وحدت» و «وحدت وجود» است. ملاصدرا در اعتراض به «فنا‌ی علمی» مورد اعتقاد حکما، «فنا‌ی وجودی» را پیش کشیده، آن را مرتبه‌ای بالاتر از «موت ارادی» می‌داند. مقصود وی از نفی استغراق علمی و اثبات اندکاک وجودی آن است که سالک تا پیش از وصول به مقام فنا، خود را دارای وجود مستقل می‌انگارد؛ اما وقتی به این مرتبه از سلوک رسید، حقیقت برای او منکشف می‌شود و به حق الیقین درمی‌یابد که از خودش چیزی ندارد و از ابتدا، چیزی نداشته است و آنچه از وجود، برای خود می‌پنداشت، وهمی بوده است. تا به حال، حجاب وهم مانع سالک از مشاهده‌ی حقیقت شده بود؛ اما وی با سلوک الی الله، این پرده را کنار زده، بالعیان مشاهده می‌نماید که واقعیت وجودی تمامی ماسوای حق تعالی، از جمله خود وی، عین ربط الی الله تعالی است. هرچه هست، اوست و غیر او بی تحقق ندارد و آنچه غیر او پنداشته می‌شود، از جمله خود سالک، جلوه‌ی او و در یک کلام، به اصطلاح صدرایی، عین ربط به او و وجود ربطی است؛ اما اعتقاد شیخ اشراق و شهرزوری و دیگران این بود که سالک در حال مشاهده‌ی انوار الاهی، از وجود خود غافل شده، غرق در مشاهده‌ی جمال الاهی می‌گردد؛ ایشان برای ماسوای حق تعالی و از جمله سالک، وجودی، هر چند وابسته، در قبال وجود خداوند قائل می‌باشند. از این رو اتحاد نفس با مبادی عالی و فنا‌ی سالک در آن‌ها را به استغراق علمی تفسیر نمودند. طبق این تفسیر آن چه حقیقت دارد، آن است که نفس سالک، وجودی غیر از وجود حق تعالی دارد؛ اما نور حق تعالی یا انوار ما فوق، آن چنان عظیم و قاهرند که در حال مشاهده‌ی آن‌ها، دیگر وجود خود سالک به نظر نمی‌آید؛ مثل این که نور یک شمع در کنار نور خورشید به نظر نمی‌آید. با وجود این که شمع، همان‌طور که در حال غروب خورشید و در غیاب تابش اشعه آن وجود دارد، در حال تابش پرتوی قاهر خورشید نیز واقعاً وجود دارد و نورافشانی می‌کند؛ منتها وقتی خورشید پای به آسمان می‌نهد، دیگر شمع ناچیز را یارای اظهار وجود نیست. دقیقاً از همین روست که شیخ اشراق در مقام تمثیل، برای اتحاد مجردات، از رابطه‌ی نفس و بدن استفاده نمود و اظهار داشت که گاهی اوقات، برخی این گونه توهم می‌نمایند که حقیقت ایشان همان بدنشان است؛ حال آن که حقیقت آدمی به روح و نفس اوست که وجودی غیر از بدن دارد.

پس نزاع صدرالمتألهین با امثال ابن‌سینا، شیخ اشراق و شهرزوری در تفسیر فنای فی الله، بر سر آن است که آیا فنای فی الله، صرف استغراق علمی سالک در حق تعالی است؛ یا این که سالک، وجودی غیر از وجود حق تعالی دارد یا این که فنا عبارت است از کناررفتن توهم وجود مستقل برای خود و آشکارشدن این حقیقت که هر چه هست، اوست و غیر او تجلی و شأن اویند.

به بیان دیگر، اختلاف در تبیین مسأله‌ی فنا، در واقع، نزاع در مسأله‌ی هستی‌شناختی وحدت و کثرت است، نه در شهود؛ زیرا هر دو طرف معتقدند که شخص فانی در حال فنای فی الله، تنها حق تعالی را مشاهده می‌کند و دیگر هیچ. غیر او، چیزی را اعم از خود یا دیگری مشاهده نمی‌کند؛ اما نزاع بر سر آن است که آیا در واقعیت خارجی نیز امر بر همین منوال است که وی مشاهده می‌نماید؛ یعنی وجود خارجی عینی، امری واحد است یا این که واقعیت خارجی وجود، برخلاف مشاهده‌ی وی، متکثر است.

دقیقاً به همین جهت است که ملاصدرا در ادامه‌ی کلام خود در نفی تفسیر فنا به استغراق ادراکی، برخی از تمثیل‌های متصوفه در تبیین مقام فنا را نیز نفی می‌نماید. متصوفه برای تنویر مسأله‌ی فنا، دست به دامان تشبیه معقول به محسوس شده، فنای ذات سالک در حق تعالی را به «انعدام تعین قطره هنگام اتصال به دریا» و «اختفای نور ستارگان در حضور نور خورشید» تفسیر نموده‌اند (۳۴، صص: ۱۴۱ - ۱۴۲)؛ اما صدرا معتقد است همان گونه که فنا را نمی‌توان به استغراق ادراکی سالک در مشاهده‌ی حق تعالی تفسیر نمود، تمثیل‌هایی از این دست نیز مطابق واقعیت فنا نمی‌باشند. تأمل در این مثال‌ها و مقایسه‌ی آن‌ها با استغراق علمی روشن می‌سازد که انتقاد صدرالمتألهین بر این دو تفسیر نادرست، از این‌روست که هر دو تفسیر، مبتنی بر پذیرش کثرت در هستی بوده، بر اساس هر دوی آن‌ها، سالک الی الله را وجودی است در قبال وجود حق تعالی (۲۰، ص: ۵۰۵).

اعتقاد به «وحدت شهود» در برابر «وحدت وجود» آن است که شخص تحقق کثرت را در واقعیات پذیرفته است؛ اما بر این باور است که سالک در برخی از حالات خود، در بین همه‌ی کثرات واقعی، تنها به یک موجود متعالی مقدس چشم دوخته، مشهود و منظورش یکی است و بس. بر اساس شهود وحدت، در دار هستی، موجودات متکثری تحقق دارند؛ اما شاهد وحدت، تنها نظر بر جمال دوست داشته، دیده بر هر چه جز اوست، بسته است. او دیده به دیدن غیر نیالوده، به هیچ موجود دیگری، حتی به من خود التفاتی ندارد و به جایی رسیده است که «به جز خدا نمی‌بیند»؛ مانند عاشقی که چشم بر اغیار می‌بندد و تنها یار را می‌بیند.

طبق این تفسیر از اتحاد و فنا فی الله که کثرت موجودات را واقعی می‌داند، ماسوای حق تعالی، به وجودی غیر از وجود حق تعالی موجودند؛ اما در برابر او، چیزی به حساب نمی‌آیند؛ به گفته‌ی سعدی در بوستان:

همه هر چه هستند، از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند
 که گر آفتاب است، یک ذره نیست و گر هفت دریاست، یک قطره نیست
 چو سلطان عزت عَلم برکشد جهان سر به جیب عدم درکشد

(۱۴، صص: ۲۵۳ - ۲۵۴)

اما بر اساس «وحدت وجود»، سالک غیر از خدا را نمی‌بیند؛ اما این ندیدن نه به جهت آن است که وی چشم از دیدن دیگر موجودات فروبسته، قصر نظر بر جمال حق تعالی نموده باشد؛ بلکه مدعی وحدت وجود معتقد است که در دار هستی، موجودی غیر از حق تعالی نیست تا سالک آن را ببیند؛ ندیدن سالک ناشی از نبودن غیر است، نه چشم بستن به روی آن‌ها. وقتی در گستره‌ی وجود، کثرتی واقعیت نداشته باشد، بالضروره سالکی هم که دیده‌ی باطنش به مشاهده‌ی کنه اشیا باز شده است، کثرتی نخواهد یافت. در یک کلام، فنا فی الله مشاهده‌ی وحدت شخصی وجود است.

حاصل آن‌که در برابر سایر حکما و برخی از اهل تصوف و عرفان که وحدت را تنها در بُعد ادراکی آن و در وادی شهود سالک پذیرفته‌اند، صدرالمآلهین معتقد است که وحدت در پهنه‌ی خود هستی برقرار است و از آن‌جا که وجود، واحد شخصی است، سالک نیز در معرفت خود به واقع هستی، به شهود وحدت نائل می‌گردد.

شایان یهد است که نزاع پیش‌گفته در شهود وحدت و وحدت وجود، دامنه‌ای گسترده‌تر داشته، در میان خود عرفا نیز اختلاف بر سر آن، مشهور و مشهود است. رکن‌الدین علاءالدوله‌ی سمنانی (۶۵۹-۷۳۶) عارف قرن هفتم، به شدت با عقیده‌ی محی‌الدین در وحدت وجود مخالف بوده است. وی هنگامی که در مطالعه‌ی فتوحات مکیه به این عبارت شیخ اکبر که «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» (۷، ج: ۲، ص: ۴۵۰) می‌رسد، وی را تخطئه کرده، اعتقاد او را در این‌که حضرت حق تعالی را وجود مطلق دانسته است، کفر می‌شمارد (۱۰، صص: ۴۸۹ - ۴۹۰).

گفتنی است صدرالمآلهین نیز به خرده‌گیری علاءالدوله‌ی سمنانی بر وحدت وجود محی‌الدین اشاره نموده؛ ولی معتقد است که اعتراضات سمنانی بر ابن‌عربی، ناشی از مغالطه‌ی اشتراک لفظی و عدم ادراک دقیق او از مراد شیخ اکبر بوده است (۳۰، ج: ۲، صص: ۳۳۵ - ۳۳۸؛ ۲۹، صص: ۱۱ - ۱۳).

۳.۴. تصویر دیدگاه صدرالمتألهین، بر اساس مبانی فلسفی وی

ملاصدرا با اثبات وجود رابط معلول به علت هستی‌بخش نشان داد که ذات پروردگار، بر همه‌ی شئون ممکنات احاطه وجودی دارد و تمامی ممکنات که معلولات حضرت حق تعالی هستند، ربط و تعلق محض به خداوند بوده، هیچ استقلال و استغنائی از خود ندارند. هر چه وجود و کمال در دار هستی محقق است، متعلق به حضرت حق تعالی است و دیگران عین وابستگی و محض حاجت به او هستند.

بر این اساس ما وجودات انسانی نیز بسان تمامی ممکنات، وابستگی محض به حق تعالی داریم و تمام حقیقتمان، چیزی بیش از فقر مطلق و تعلق تمام به او نیست. صدرنشین حکمت اسلامی با عنایت الاهی موفق شد اثبات نماید که وجود انسان قائم به خداوند و عین ربط و تعلق به اوست و استقلالی از خود ندارد.

از سوی دیگر، علم حضوری ذات عالم به خویشتن، مورد اتفاق تمامی فلاسفه است و اگر در سایر اقسام علم حضوری، اختلافی در میان حکما وجود دارد، در این قسم هیچ مخالفی یافت نمی‌شود؛ چرا که هر انسانی، با اندک تأملی، علم تفصیلی به این علم خود پیدا کرده، درمی‌یابد که همواره، خویشتن را می‌یابد و هیچ‌گاه از ادراک حضوری خود خالی نیست، از این‌رو هیچ‌گاه شک واقعی به واقعیت خود پیدا نمی‌کند.

پس از توجه به این دو مقدمه‌ی روشن، نکته‌ی مهمی در این میان ظهور می‌کند و آن عبارت است از این‌که رابط بودن معلول با علت هستی‌بخش، مطلبی برهانی و مسلم است؛ با این حال، ما در ادراک حضوری نفس خود، آن را عین ربط به خالقش نمی‌یابیم؛ ما به علم حصولی می‌دانیم که وجود ما قائم به خداوند و عین تعلق به اوست؛ اما این امر واقعی، در حوزه‌ی ادراک شهودی ما وارد نشده است و ما در علم حضوری به ذات خود، آن را ربط محض به خداوند نمی‌یابیم و هنگامی که به عنوان مخلوقاتی که وجودمان عین ربط به خداوند است، سخن می‌گوییم یا رفتاری از خود بروز می‌دهیم، این احساس در ما وجود ندارد که در انجام آن امور، محتاج خداوند هستیم.

۴.۴. علت احتجاب خداوند متعال از انسان

طبق آنچه گفتیم، ما با حکمت صدرایی، به این علم حصولی و تصدیق ذهنی دست یافته‌ایم که انسان عین ربط به خداوند متعال است، حال آن‌که در علم حضوری به ذات خود، این واقعیت را ادراک نمی‌کنیم و تعلق وجودی خویش به خداوند را نمی‌یابیم (۳۵، صص: ۱۲۸ - ۱۲۹) و در واقع باید گفت:

هر کس به یار، دست در آغوش و بی‌خبر جوید خبر ز یار که آن یار ما کجاست

(۸، ص: ۴۰)

سؤال اساسی که این جا رخ می‌نماید، آن است که اگر میان ما و خداوند حجابی در میان نیست، علت این احتجاب خداوند از ما چیست. چرا با این که ما عین ربط و تعلق محض به خداوند متعال هستیم، چنین ادراکی از واقعیت وجودی خود نداریم؛ بلکه خود را مستقل و مکتفی بالذات می‌دانیم و می‌یابیم؟

صدرالمتألهین معتقد است در کنار وجود حق تعالی، هیچ وجودی تحقق ندارد؛ اما انسان به مدد قوه‌ی واهمه‌ی خود، وجودی مستقل برای خویشتن تصویر می‌کند و به واسطه‌ی وجود مستقل خود، برای عالم و افراد آن نیز معتقد به وجودات مستقل می‌گردد. از این رو غایت تلاش عبادت‌گران و عارفان از عبادت و علومشان، تصحیح نسبت امکان و احتفاظ بر مرتبه‌ی نیاز و عجز و انکسار است تا این که در شهودشان، جایی برای اغیار باقی نماند و در نزد ایشان، دپاری غیر از حق تعالی در دار هستی تحقق نداشته باشد (۲۴، ج: ۴، ص: ۱۸۳؛ ۳۱، ج: ۱، ص: ۳۷۰).

آنچه مانع از ظهور حق تعالی برای انسان می‌گردد، وجود موهوم اوست و انیت و هویت سالک است که او را از شهود حق متعال بازمی‌دارد. مادام که سالک از هویت خویش فانی نگردد و جبل تعین وی مرتفع و مضمحل نگردد، ذات حق تعالی را مشاهده نخواهد نمود. از این رو به حق باید گفت: «وجودک ذنب لایقاس به ذنب» (۲۴، ج: ۳، ص: ۵۱۵؛ ج: ۴، ص: ۴۱۶؛ ج: ۵، ص: ۳۰۳)؛ چرا که انتساب وهمی و نسبت سرایی وجود به خود، حجاب شرکی است که مانع از شهود وحدانیت کبریایی حق تعالی می‌گردد. انیت وهمی و انانیت سرایی، حجاب محجوبین است (۲۴، ج: ۳، ص: ۵۲۴)؛ اما انسان کامل تنها مخلوقی است که پس از تحمل امانت وجود، آن را به صاحبش بازگردانده، ادای امانت نموده است (۲۵، ص: ۴۸۳؛ ۲۴، ج: ۲، صص: ۳۱۲ - ۳۱۳؛ ج: ۳، ص: ۳۶۷).

«فكان الوجود أمانةً في يده يؤديه يوماً إلى أهله و هو يوم لقاء الله تعالى و الوصول إليه. فكان في هذا المعنى ما قاله العارف الشيرازی:

این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست روزی رخس ببینم و تسلیم وی کنم»
(۲۲، ص: ۳۶۱)

و هم چون حلاج متضرعانه از درگاه الاهی درخواست نمود:

ببینی و بینک اِنِّیْ یُنَازِعُنِیْ فَارْفَعْ بِلُطْفِکَ اِنِّیْ مِنَ الْبَیْنِ

(۱۲، ص: ۱۶۰)

هر که بخواهد به کعبه‌ی مقصود بار یابد، باید ابتدا حیوانیت خود را قربانی نموده، موجودیت پنداری خود را زایل نموده، هویت موهوم خویش را از طریق حق کنار نهد (۳۰، ج: ۱، صص: ۱۱۵ - ۱۱۶؛ ۲۵، ص: ۳۷۵؛ ۲۴، ج: ۴، ص: ۴۱۶). البته هر ممکنی همواره، در

حجاب تعین و انیت خود مستور است. این حجاب هیچ گاه مرتفع نمی‌گردد و حکم آن همواره باقی است؛ ولی می‌توان آن را از نظر شهود دور داشت (۳۰، ج: ۱، صص: ۱۱۵-۱۱۶؛ ۲۵، صص: ۱۳۹-۱۴۰). مقام فنا با فنای کلی از ذات و ترک التفات به آن و اقبال کلی به حق تعالی حاصل می‌شود (۲۵، صص: ۱۳۹؛ ۲۷، ج: ۳، صص: ۱۶۹).

از سوی دیگر صدرالمتهلین معتقد است در سلسله مراتب تشکیکی وجود یا به تعبیر دقیق‌تر، مراتب تجلیات حق تعالی بنا بر وحدت شخصی وجود، هر مرتبه‌ی اقوایی، وسیع‌تر از مرتبه‌ی مادون بوده، بر آن احاطه دارد و در مقابل هر مرتبه‌ی ضعیف‌تری، منزلتی پایین‌تر دارد و مرتبه‌ی ناقص تنها، به قدر قوتش، توان ادراک مراتب مافوق را واجد است؛ پس قصور مرتبه مایه‌ی احتجاب از ملاحظه‌ی مرتبه‌ی بالاتر است. بنابراین تمامی طبقات وجود، حجاب مشاهده‌ی وجود اتم و اعلا‌ی حق تعالی هستند (۲۰، صص: ۳۷۹).

پس نفوس آدمیان نیز به لحاظ کثرت و قلت وسائط مختلف‌اند: میان برخی از نفوس و حق تعالی وسائط فراوانی هست؛ اما وسائط برخی کمتر است. هر موجودی در هر موطنی از مواطن وجود، حالش در مقایسه با موجودی دیگر در موطن بالاتر، مثل وضعیت جبرئیل نسبت به درجه‌ی بالاترش است که گفت: «لو دنوت أنملةً لاحترقت أجنحتی»؛ اما قلب انسان از میان موجودات ویژگی اختصاصی دارد و آن تقلب احوال و ترقی از نشئه‌ای به نشئه‌ی دیگر به وسیله‌ی مرگ پس از مرگ و ولادت از پس ولادت است (۲۴، ج: ۷، صص: ۱۸۰ - ۱۸۱؛ ۳۰، ج: ۷، صص: ۱۸۴). انسان می‌تواند سالک راه وصول به حق تعالی گشته، از نازل‌ترین منزل وجود تا بالاترین آن را سیر نماید. از نخستین منزل موجودات زمینی شروع نموده، به آخرین منزل موجودات سماوی ارتقا یابد (۲۴، ج: ۱، صص: ۲۷۲).

اهل کشف و مشاهده این مراتب ظلمانی و نورانی وجود را مشاهده می‌کنند و سالک الی الله باید تمامی این حجاب‌ها را پشت سر نهد تا به محضر مقدس حق تعالی برسد. در حقیقت این مراتب وجود، همگی مقامات الاهی و درجات ربوبی می‌باشند. پس آنان که در حال سیر به سوی خداوند متعال هستند، این حجاب‌ها را پشت سر می‌نهند تا به توحید ناب برسند (۲۰، صص: ۳۷۹).

ممکن است سؤالی در این‌جا پیش آید و آن این‌که همان‌طور که گذشت، علت فاعلی نفس عاقل فعال است و تدبیر و تربیت نفس نیز به دست اوست. حال چگونه ممکن است نفس که در مقام معلول عاقل فعال است، در سیر تکاملی خود، علت خویش را پشت سر نهاده، از او فراتر رود؟

ملاصدرا در کلام خود، با مدد از حرکت جوهری نفس، به این اشکال پاسخ می‌دهد. وی معتقد است که از آن‌جا که انسان به لحاظ بدن و نفس و صورت و معنا، درجات مختلفی

دارد، در هر وقت و مقامی تحت تصرف مدبری واقع می‌شود و تخمیر طینت وی و تربیت صورت او میان ملائکه‌ی الاهی، دست به دست می‌شود تا این‌که در نهایت، به دست خود خداوند متعال می‌رسد:

«یشبه أن يكون الإنسان لكونه ذا درجات متفاوتة بدأً و نفساً صورةً و معنى بحسب كل وقت و مقام واقعاً تحت تصرف صاحب آخر و ينتقل تخمير طينته و تربية صورته من يد إلى يد أخرى لملائكة الله تعالى الموكلين بأمره يفعلونه بأيديهم إلى أن يتشرف تخمير طينته بالوقوع في يدي الرحمن... لو فرض أن إنساناً وقع له الإرتقاء إلى مقام فوق مقامات هذه الملائكة الذين كانوا يدبرون أمره و يعطونه الحيوة و الفضيلة فيقع عند ذلك في تصرف ملك آخر... إلى أن لا يكون واسطةً بينه و بين الحق كما وقع لنبينا صلوات الله عليه و آله في معراج» (۲۰، ص: ۴۴۰).

از این رو اگر انسانی را فرض نماییم که به مقامی فوق مقامات این ملائکه که تدبیر امر او را به عهده داشتند، برسد، در این حال، ملک دیگری متصدی او می‌گردد و همین طور تا این‌که هیچ واسطه‌ای میان او و حق تعالی باقی نماند.

انسان طبقات نفوس و عوالم را یکی از پس دیگری پشت سر می‌نهد. او در این سیر خود، با نفوس و عقول اتحاد می‌یابد؛ اتحادی که موجب انسلاخ وی از برخی صفات و احوال جزئی می‌گردد که صفات و احوال تحت تدبیر و تربیت مدبری از مدبرات بوده است تا این‌که در نهایت معراج خود، با عقل اول متحد شده تمامی صفات اکوان و نواقص امکان از او جدا می‌شود. در این حال قرب حقیقی برای وی حاصل شده، اخذ مستقیم هیچ نفس یا عقلی، به جهت صفت وجودی نوری‌اش، برای وی میسر می‌گردد. با این حال وقتی به مقام بشری خود بازگردد، همان حالت قبل از فنا را خواهد داشت؛ همان گونه که رسول (ص) با وجود وصول به قرب الاهی، هم به واسطه‌ی عقل اول از خداوند متعال اخذ می‌نمود و هم این‌که اخذ بدون واسطه داشت (۲۰، صص: ۴۴۰ - ۴۴۱؛ ۲۹، صص: ۱۴۶ - ۱۴۷).

بنا بر آنچه گفتیم، درجه‌ی وصول به حق تعالی تنها با قطع حجاب‌های ظلمانی و سپس نورانی میسر می‌شود؛ همان طور که در حدیث آمده است: «إن لله سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» (۳۰، ج: ۲، ص: ۷۸؛ ج: ۸، ص: ۳۶۰؛ ج: ۲۴، ص: ۳، ج: ۱۹۲؛ ج: ۵، ص: ۲۲۹). البته مراد از این عدد صرف کثرت است (۲۹، ص: ۶۳). پس ممکنات اعم از ممکنات روحانی و لطیف و ممکنات جسمانی کثیف، همگی حجاب ذات حق تعالی هستند (۲۹، ص: ۲۵). حجب نوری همان عقول مجرد می‌باشند که نور خالص بوده، عاری از هر گونه شوب ظلمت عدم می‌باشند؛ اما

مراد از حجب ظلمانی نفوس و طبایع اند که زمان مند بوده، مشوب به عدم می‌باشند (۳۰، ج: ۶، ص: ۳۰۰؛ ۲۹، ص: ۷۱).

۴.۵. رفع حجب و مشاهده‌ی جمال حق

حال که علت احتجاب انسان از مشاهده‌ی حقیقت خود، یعنی ربط محض خود به ذات حق تعالی و مشاهده‌ی حضوری حق تعالی روشن گردید، با توجه به این جهل حضوری به یک معلوم برهانی حصولی، باید بگوییم که کمال نهایی انسان به این است که این واقعیت و معلوم حصولی را به علم حضوری بالعیان بیابد؛ یعنی ذات خود را عین ربط و تعلق وجودی به خداوند متعال شهود نماید. به بیان دیگر، کمال نهایی انسان آن است که واقعیت و ذات خود را آن گونه که هست، شهود نماید؛ صرف این که به علم حصولی و به صورت ذهنی بداند که عین ربط و فقر محض به خداوند متعال است، کفایت نمی‌کند؛ بلکه انسان باید به این معرفت ناب نایل آمده، به علم حضوری بیابد که عین ربط و تعلق به خداوند متعال است. به همین جهت است که ملاصدرا در تفسیر فنا، سالک فانی را کسی می‌داند که انحصار موجود بالذات در ذات احدیت حق تعالی را مشاهده می‌کند:

«المراد من الفانی المضمحلّ من یری أنّ الموجود بالذات منحصرّ فی واحدٍ حقیقیّ و الحقیقۀ منحصرةٌ فی ذاتٍ احدیةٍ واجبیةٍ و أنّ موجودیةَ الماهیات الممكنة و الأعیان الثابتة إنما هی بكونها من أشعة نوره و لمعات ظهوره لا أنّ لها استقلالاً فی الوجود الحقیقیة و انفصلاً بحسب الماهیة عن إشراقات الوجود الحقیقی و ظلال النور الأحدی» (۲۹، ص: ۶۱).

حاصل آن که به مقتضای مبانی حکمت صدرایی و نصوص دینی هم‌چون «هو معکم اینما کنتم» (الحدید/۴)، «نحن أقرب إلیه من حبل الوریث» (ق/۱۶)، «أنا عند المنکسرة قلوبهم» (۱۹، ص: ۱۲۳)، «قلب المؤمن بیت الله» (۳۶، ج: ۱، ص: ۲۶۸) و... خداوند خارج از ما نبوده، بلکه با ما و همراه ماست؛ ولی اشخاص عادی با احتجاب در حجاب‌های ظلمانی و نورانی و استغراق در موانع و شواغل، از این فنای ذاتی ممکنات در ذات حق تعالی غافل‌اند؛ اما سالکان راه حق پیش از آن که در نشئه‌ی آخرت، به خطاب «فبصرک الیوم حدید» (ق/۲۲) مخاطب گردند و بر ایشان هویدا گردد که «کل ما خلا الله باطل»، با مجاهده و ریاضت، به چنان بصیرتی نایل می‌گردند که موضع وجودی خود را دریافته، در مقابل ذات حق، ذات و تحقیقی برای خود و دیگران نمی‌یابند و بر ایشان روشن می‌گردد که «کل شیء هالک إلا وجهه» (القصص/۸۸) و این نیافتن نه از جهت آن است که مثلاً در تماشای جمال حق، مستغرق و از وجود غیر غافل می‌شوند و شهود حق تعالی حجاب مشاهده‌ی دیگران می‌گردد؛ بلکه این نیافتن ناشی از نبودن و تحقق‌نداشتن ذات ممکنات و از جمله ذات خود سالک است.

وقتی وجود توهمی عارف محو و او فانی در حق تعالی گردید و کوه انیت او اندکاک یافت و عینش مضمحل شد، وی متخلق به اخلاق الله می‌گردد؛ زیرا وقتی در نظر کشف و شهود عارف، چیزی جز وجود حقیقی و مستقل حق تعالی و صفات کمالی او باقی نماند، صفات فرد واصل و همه‌ی صفات کمال، بازگشت به صفات او می‌کنند که آن صفات نیز عین ذات اویند؛ همان طور که ذات عارف و جمیع ذوات امکانی نیز در این حالت در نزد عارف، مستهلک در ذات احدی واجب تعالی می‌باشند. پس در این مرتبه، تنها ذات و صفات واجب تعالی که عین ذات اویند، در نزد عارف تحقق دارند. پس می‌توان گفت که فانی فی الله تخلق به اخلاق الاهی پیدا نموده است؛ یعنی ذاتش ذات حق تعالی و صفاتش صفات او گردیده است؛ یعنی در آن‌ها مضمحل و محو شده است (۲۵، ص: ۳۸۶):

«فَتَفْطَنَ مِنْهُ الطَّالِبُ أَنَّهُ إِذَا جَاهَدَ وَارْتَضَى وَتَعَاهَدَ... تَفْنَى مَا كَانَ فَانِيًا فِي الْأَزْلِ وَ تَبْقَى مَا كَانَ بَاقِيًا لَمْ يَزَلْ وَ يَعْرِفُ أَنَّ الذِّي كَانَ نَسْمِيَهُ غَيْرًا مَا كَانَ إِلَّا وَهْمًا وَ خِيَالًا وَ التَّوْجِهَ إِلَيْهِ لَمْ يَكُنْ إِلَّا غَيًّا وَ ضَلَالًا وَ الْمَوْجُودَ مَا كَانَ إِلَّا حَقًّا فَيَعْدَمُ فِي نَظَرِهِ الْأَكْوَانُ وَ يَبْقَى الْمَلِكُ الدِّيَانَ فَأُولَئِكَ فِي الْحَقِيقَةِ عِبَادَ الرَّحْمَنِ وَ غَيْرِهِمْ عِبِيدَ الْهَوَى وَ الْهَوَانَ» (۳۳، صص: ۲۶۸-۲۶۹).

بدین ترتیب خداوند متعال که ابتدای قوس نزول هستی بود، انتهای قوس صعود نیز هست: «هو الأول و الآخر»؛ یعنی: «فهو تعالی أول كل شيء بمعنى أن وجوده حصل منه... و هو آخر... بالإضافة إلى سير المسافرين. فإنهم لا يزالون مترقون من رتبة حتى يقع الرجوع إلى تلك الحضرة بفنائهم و اندکاک جبال هویاتهم. فهو أول من حيث الوجود و آخر من حيث الوصول و الشهود» (۲۷، ج: ۳، ص: ۱۱۹).

پس بنده به جهت صفای ذات و تسویه‌ی وجهش، آینه‌ی معرفت حق تعالی و اسما و صفات او می‌گردد. بنابراین مراد از وصول و تقرب به حق، توجه استغراقی و علاقه اضمحلالی و عبودیت تامی است که در ضمن آن، توجه به غیر حق رخت برمی‌بندد و بنده به غیر حق تعالی، حتی به هویت خود؛ یعنی عرفانش، هیچ التفاتی نمی‌کند؛ چرا که توجه به عرفان خود نیز شرک خفی و قول به ثانی است که با توحید منافات دارد (۲۹، ص: ۶۷؛ ۲۷، ج: ۳، ص: ۶۲؛ ۳۰، ج: ۹، ص: ۳۷۶؛ ۲۴، ج: ۶، ص: ۲۸۲).

این حالت را از آن جهت «فنا» نامیده‌اند که هر چند هویت شخص عارف باقی است، اشخاص و اظلال، وجود حقیقی ندارند؛ بلکه وجود آن‌ها همانند تصاویر موجود در آینه و سایه‌هاست (۲۴، ج: ۷، ص: ۲۷۳). کسی که واصل به مقام فنای در حق تعالی است، به نور حق تعالی، همه‌ی اغیار را صادر و فائض از او می‌بیند و به هیچ چیز، نظر استقلال‌ی ندارد؛ بلکه هر امری را شبیحی می‌بیند که هیچ استقلال‌ی در حصول و تحقق ندارد (۲۵، ص: ۳۷۵).

مثل فانی فی الله در مشاهده‌ی غیر حق تعالی مثل کسی است که سراب را نظاره می‌کند؛ اما آگاه است که آنچه مشاهده می‌نماید، صورت آسمان است، نه صورت آب. عارف محقق نیز می‌داند وجودی که در موجودات عالم به نظر خودنمایی می‌کند، چیزی جز انحای تجلیات حق و ظهورات کمالات و اسمای او در مظاهر اکوان و آیینه‌های اعیان نیست (۳۰، ج: ۷، ص: ۱۸۶).

بر اساس آنچه گذشت، دانستیم که علم حضوری عین معلوم بالذات خارجی است. پس شناخت حضوری نفس عین وجود مجرد نفس است. از سوی دیگر، وجود مجرد نفس عین ربط به آفریدگار خویش است و این ربط عین مربوط است؛ همانند وجود و ایجاد که عین یکدیگرند و در اعتبار از هم ممتازند. بنابراین شناخت حضوری نفس هرگز، از شناخت حضوری مربوط الیه؛ یعنی پروردگار متعال جدا نمی‌باشد (۱۱، ص: ۹۳).

به بیان دیگر، کمال نهایی انسان یک حقیقت با دو رویه است: یک رویه‌ی آن ناظر به علم حضوری به وجود حقیقی حق تعالی است و رویه‌ی دیگر آن علم حضوری به حقیقت ربطی نفس است. معرفت حق تعالی و معرفت نفس، در حقیقت یک واقعیت‌اند. از این رو وی معتقد است که معرفت به نفس همان و معرفت رب، همان و این دو، در واقع یکی‌اند (۲۱، ص: ۱۳۳). وی در *المبدأ و المعاد* می‌گوید: معرفت نفس و احوال آن ریشه‌ی حکمت و اصل سعادت است؛ چرا که معرفت ذات، صفت و افعال، وسیله‌ی ترقی به معرفت ذات، صفات و افعال باری تعالی است. هر کس به معرفت نفس خویش دست یابد، عالمی ربانی می‌گردد که فانی از ذات خود و مستغرق در شهود جمال و جلال حق تعالی باشد. حاصل آن که معرفت نفس سبب دست‌یابی به مقصود و وصول به معبود و صعود از حسیض سافلین به اوج عالین و معاینه‌ی جمال احدی و فوز به شهود سرمدی می‌گردد (۲۵، ص: ۱۰۱-۶۲۳).

حکیم سبزواری در مقال تمثیل حال اهل دنیا و حال واصل الی الله می‌گوید: مثل اهل دنیا مانند کسی است که موج‌های دریا را مشاهده می‌کند و از خود دریا غافل است. خاطر او تنها، به امواج و حباب‌های روی دریا تعلق گرفته است و روشن است که این امر بنا و بقایی نداشته، به زودی، بطلان آن روشن خواهد شد؛ اما اهل الله مانند کسی است که غرق در مشاهده‌ی خود دریاست و عظمت دریا او را از مشاهده‌ی امواج و حباب‌های آن به خود مشغول داشته، هیچ نظری بر آن‌ها ندارد؛ الا این که آن‌ها را از آن حیث که اطوار و ظهورات دریا هستند، مشاهده می‌نماید:

روزی که پیشگاه حقیقت شود پدید شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد
(۳۰، ج: ۹، ص: ۲۳۰)

حاصل آن که از آنجا که علم حضوری به معلوم و شهود و یافتن آن، بسی برتر از علم حصولی به معلوم است و از سوی دیگر، ملاصدرا علم حضوری معلول به علت هستی‌بخش را قبول داشت، از این رو وی نمی‌تواند در باب کمال نهایی انسان، به علم حصولی، هرچند به جمیع عالم بسنده نماید و او را به تحصیل صور معلومات و محرومیت از ادراک عین معلوم و احتجاب از شهود او دل خوش دارد.

صدرالمتألهین با اثبات وحدت شخصی وجود در حوزه هستی‌شناسی، به خود افتخار نمود که فلسفه را تکمیل نموده، آن را به آستانه‌ی عرفان رسانده است. در این بحث نیز باید او را ستود که در تبیین کمال نهایی انسان، از اتحاد نفس با عقل فعال عبور کرده، به فنای فی الله رسیده است و بدین ترتیب بار دیگر، مدعای عارفان الهی را بر کرسی نشاند و نشان داده است که عرفان به حق، عرش علوم است. او در کنار این که به صورت نظری، موفق به تبیین این دیدگاه شده و نشان داده است که آنچه عرفای راستین در باب غایت‌الغایات وجود آدمی گفته‌اند، حقیقت دارد، خود نیز به این مقصد نهایی نایل گشته است. حاصل آن که وی توانسته است این مسأله را از دو راه مکاشفه و استدلال، یعنی علم حضوری و حصولی درک نماید:

«مسأله التوحید الخاصی الذی ذهب إليه العرفاء و لم يبلغ إلى درکه أفهام جمهور الحكماء و لم يتفق لأحد فيها الكشف و العیان مع إقامة الحجّة و البرهان» (۲۳، ص: ۲۸۴).
از این روست که وی خود را به مثل کسی می‌داند که پستی و بلندی‌های مسیر ناهمواری را هموار نموده، سنگ و خار را از آن کنار زده است تا هدایت‌جویان از طریق آن هدایت یابند. به همین جهت به هدایت‌طلبان سفارش می‌کند آن را غنیمت شمرده، از طریق آن، به سعادت دست یابند و آن را از غیر اهلش و کسی که عامل به مقتضای آن و زاهد در دنیا نیست، دور نگاه دارند (۳۰، ج: ۶، ص: ۱۰).

آنچه تا بدین جا گفتیم، ارائه‌ی تصویری از مرتبه‌ی فنای فی الله از منظر صدرالمتألهین بود؛ ولی واقع امر آن است که حقیقت این مقام برای محجوبان، توصیف‌ناشدنی است و زبان از بیان آن عاجز است (۲۴، ج: ۱، ص: ۹۰؛ ج: ۴، ص: ۷۸). به قول شمس تبریزی:

من گنگ خواب‌دیده و عالم تمام کر
من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش
و همان گونه که محقق قیصری فرموده است: «إن الإعراب عنه لغیر ذاته ستر و الإظهار لغیر واجده إخفاء» (۳۴، ص: ۱۴۳)؛ یعنی آشکارنمودن این حقیقت برای کسی که آن را نچشیده است، پوشاندن آن است و اظهار آن برای آن که واجدش نیست، در واقع اخفای آن است. حاصل آن که معرفت به چگونگی حقیقت این مقام، اختصاص به کاملان از بندگان خدا دارد که این مشهد شریف برایشان حاصل شده و فنای ذاتی اصالی اعیان خارجی را

تحلیل فلسفی فنای فی الله از منظر صدرالمتألهین ۱۵۵

یافته‌اند (۲۹، ص: ۵۸؛ ۲۰، ص: ۵۰۵). حاصل آن که اطلاع تام و احاطه به حقیقت فنای فی الله، متوقف بر وصول به این مرتبه و تحصیل آن است:

«و تمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج إلى سلوك طريقة الأبرار لا الاقتصار على مجرد الأبحاث و الأنظار» (۲۵، ص: ۳۸۹؛ ۳۲، ص: ۲۱۱).

بنابراین هر کسی به دنبال معرفت این حقیقت متعالی است، باید تلاش نماید تا از مشافهه فراتر رفته، از اهل مکاشفه گردد و از زمره‌ی شنوندگان صرف خارج شده، در زمره‌ی واصلین قرار گیرد (۲۷، ج: ۱، ص: ۴۵۰).

صدرالمتألهین به تبع عرفا، برای توحید چهار مرتبه قائل است:

درجه‌ی اول، توحید لسانی است که عبارت است از اقرار لسانی به کلمه توحید (لا اله الا الله) و چه بسا با غفلت یا حتی انکار قلب همراه باشد؛ همانند توحید منافق؛ درجه‌ی دوم، توحید اعتقادی است و آن عبارت است از تصدیق قلبی به معنای لفظی توحید، آن گونه که عموم مسلمین آن را تصدیق می‌نمایند؛

درجه‌ی سوم، توحید برهانی است؛ یعنی توحید حق تعالی از طریق برهان برای شخص منکشف می‌شود. شخصی که در این مقام (مقام مقربان) است، اشیای کثیری را می‌بیند؛ اما همه‌ی درجه آن‌ها را صادر از حق تعالی می‌داند؛

اما درجه‌ی چهارم توحید، که مشاهده‌ی صدیقین است، آن است که ببیند که در دار وجود، تنها حق تعالی تحقق دارد. این مرتبه که صوفیه آن را فنای در توحید نامیده‌اند، غایت قصوای توحید است؛ یعنی کسی که به مرتبه‌ی فنا واصل شده است، موحد واقعی است و مراتب سابق بر آن، با توحید نهایی فاصله دارند (۲۷، ج: ۳، صص: ۶۸ - ۶۹).

«المُوحَّدون الَّذِينَ لا يرونَ لغيره وجوداً متأصلاً و لا ذاتاً مستقلَّةً و لا يعلمون الأشياءَ إلا مظاهرَ فيضِهِ و وجودِهِ و مجالِي جِمالِهِ و جلالِهِ» (۲۹، ص: ۶۷).

۴. ۶. علم بسیط و مرکب به حق تعالی

ملاصدرا معتقد است علم همانند جهل، بر دو قسم است: «علم بسیط» و «علم مرکب». «علم بسیط» عبارت است از ادراک شیء بدون این که شخص ادراک‌کننده از ادراک خود به آن شیء آگاهی داشته باشد و «علم مرکب» عبارت است از ادراک یک شیء، در حالی که ادراک‌کننده از ادراک خود به شیء مزبور نیز آگاهی داشته باشد.

هرگاه شخص به چیزی علم داشته باشد، اما از این علم خود آگاه نباشد، واجد علم بسیط است؛ مثل این که گاهی از انسان سؤالی می‌کنند، ولی پاسخی برای ارائه ندارد. با این وجود، پس از اندک زمانی، پاسخ سؤال مزبور یادش می‌آید؛ بدون این که آن را از نو تحصیل

کرده باشد. پس در موقع سؤال هم، واقعاً علم به آن پاسخ داشته است؛ اما چون این علم آگاهانه نبود، قادر به پاسخ‌گویی نبود.

اما علم مرکب به چیزی، زمانی است که فرد به چیزی علم داشته، افزون بر آن، می‌داند معلوم چیست؛ یعنی ادراک‌کننده در عین این که یک شیء را ادراک می‌کند، این معنا را نیز ادراک می‌کند که آنچه مورد ادراک اوست، همان چیزی است که او آن را ادراک نموده است.

پس از روشن شدن این مقدمه، به اعتقاد ملاصدرا، هر موجود ذی‌شعوری که به اعتقاد او، تمامی موجودات ذی‌شعورند، علم بسیط به خداوند متعال دارند. بیان اجمالی این مطلب آن است که:

صدرالمتألهین معتقد است ادراک هر شیئی، به هر یک از انحاء ادراک از حسی، خیالی، عقلی یا حضوری که باشد، همان نحوه‌ی وجود آن شیء است؛ یعنی در هر چیزی، آنچه حقیقتاً ادراک می‌شود، وجود آن شیء است. این سخن صدرا در علم حضوری روشن است؛ اما در علم حصولی مبتنی بر دیدگاه وی در اتحاد عالم و معلوم است؛ همان‌طور که حکیم سبزواری در حاشیه خاطر نشان فرموده است (۳۰، ج: ۱، ص: ۱۱۷).

از سوی دیگر، به مقتضای آنچه در اصل وحدت شخصی وجود گذشت، موجودیت هر چیزی همان نحوه‌ی ارتباط آن با حق تعالی است و مصداق وجود هر چیزی، وجود ربطی و تعلق آن به وجود الاهی است. به بیان دیگر، تمامی هویات وجودی تجلیات حق تعالی و لمعات جمال و جلال اویند. به بیان دیگر، همان‌گونه که دانستیم، تمامی ماسوای حق تعالی به وجود او موجودند.

نتیجه‌ی این دو حقیقت آن است که ادراک هر شیئی، چیزی جز ملاحظه‌ی آن شیء به نحو ربط محض به واجب تعالی نیست. حال از آن‌جا که ادراک شیء عین الربط به شیء دیگر، بدون ادراک طرف ربط ممکن نیست، پس ادراک موجودیت هر امری، تنها با ادراک حق تعالی ممکن است؛ چرا که او منتهای سلسله‌ی ممکنات و سرانجام جمیع تعلقات وجودی است.

حاصل آن‌که همان‌گونه که وجود خارجی هر موجودی، از وجود حق تعالی تحصیل می‌یابد، وجود علمی و حضور شهودی آن نیز منبعت از شهود حق است. بنابراین هر کس شیئی را به هر نحوی که ادراک نماید، خداوند متعال را ادراک نموده است؛ هر چند آگاهی به این ادراک از باری تعالی مختص به کاملین است؛ همان‌گونه که حضرت امیر(ع) فرمود: «مرأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله و معه و فیه» (۳۰، ج: ۵، ص: ۲۷؛ ۳۱، ج: ۱، ص: ۱۳۸-۳۲۱). پس ادراک بسیط حق تعالی برای همه حاصل است؛ ولی ادراک مرکب مختص به

تحلیل فلسفی فنای فی الله از منظر صدرالمتألهین ۱۵۷

خواص است؛ ادراک مرکب استدلالی متعلق به آن‌هایی است که به تفکر در صفات و آثار حق تعالی روی می‌آورند؛ اما ادراک مرکب شهودی مختص به اولیا و عرفاست (۳۰، ج: ۱، صص: ۱۱۶ - ۱۱۷؛ ۲۹، صص: ۴۵ - ۴۶).

حاصل آن که علم بسیط به حق تعالی، برای جمیع موجودات حاصل است؛ اما انسان از این میان می‌تواند در سیر تکاملی خود، علم مرکب به حق تعالی تحصیل نماید. با این بیان روشن می‌گردد که کمال نهایی انسان به آن است که علم بسیط خود به خداوند متعال را به علم مرکب از قسم حضوری ارتقا بخشد.

از همه‌ی آنچه گفتیم، روشن گردید که تکامل انسان از نوع استکمال علمی حضوری است. او که در ابتدای راه، چشمش از مشاهده‌ی حقیقت ناتوان بود، بر اثر حرکت جوهری، به درک حضوری وجود ربطی خود نایل می‌آید که همان عین الربط بودن به حق تعالی است:

«إنَّ غَايَةَ السَّلْوَكِ وَ الْحَرَكَةَ لَيْسَتْ إِلَّا الْمَعْرِفَةُ. فَالْمَعْرِفَةُ هِيَ بَعِينُهَا الْمَبْدَأُ وَ النَّهْيَاةُ وَ الْفَاعِلُ وَ الْغَايَةُ. فَهُوَ الْأَوَّلُ عِلْمًا وَ إِيمَانًا وَ الْآخِرُ شَهَادًا وَ عَيْنًا» (۲۶، ص: ۱۳۰).

«العلم هو الأول و الآخر و المبدأ و المنتهى... و الذي هو الغاية القصوى للعمل و السلوك على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم و هو المشاهدة الحضورية و الإتصال العلمي المسمى بالفناء في التوحيد عند الصوفية» (۳۰، ج: ۹، ص: ۲۳۱).

۴.۷. مراتب پس از فنا

گفتنی است سفر از جانب خلق به سوی حق تعالی و در نهایت، فنای فی الله، انتهای سلوک سالکین الی الله نیست و سیر ایشان با وصول به حق تعالی پایان نمی‌یابد. مراتب سلوکی پس از فنا در کلام صدرالمتألهین، چندان به تصویر کشیده نشده‌اند و به نظر می‌رسد که او تنها، در پی تبیین فلسفی وصول الی الله و فنای در حق تعالی بوده است. علت این امر دو مسأله می‌تواند باشد:

اول این که وی فایده‌ی چندان در پرداختن به این مراتب نمی‌دیده است؛ چرا که معتقد است تنها اهل وصال این درجات را می‌فهمند و روشن است که این دسته، خود، واجد نور این احوال می‌باشند. به همین جهت، از هر گونه مقالی بی‌نیازند (۳۱، ج: ۲، ص: ۷۶۵). از سوی دیگر، سخن راندن از این مراتب، موجب تشنیع جاهلان و اشکال‌گیری اهل جدال می‌گردد. از این رو باید از ذکر آن‌ها اعراض نمود. هر کس خواهان معرفت این مراتب باشد، باید سعی نماید تا خود از اهل مشاهده گردیده، واصل به این مراتب گردد (۲۷، ج: ۱، ص: ۴۵۰).

دیگر آن که شاید علت اهتمام وی به مسأله‌ی فنا و عدم توجه کافی به مراتب بالاتر این بوده که آنچه مخالفان عرفان بر اهل الله خرده گرفته‌اند، اغلب، ناظر به فنای فی الله و وصول به حق تعالی بوده است. بر این اساس ملاصدرا سعی نموده تا مرتبه‌ی فنا را به مدد اصول حکمت متعالیه، عقل‌پذیر نموده، استبعاد مخالفان و خرده‌گیری‌های ایشان را دفع نماید؛ اما در باب مراتب بعدی به تفصیل سخن نرانده، آن را به آثار خود عارفان احاله نموده است.

۵. نتیجه‌گیری

فیلسوفان پیش از صدرالمآلهین معتقد بودند کمال نهایی انسان، دستیابی به مرتبه‌ی عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال است؛ ولی ملاصدرا از این دیدگاه فراتر رفته، توفیق یافت به مدد مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت متعالیه که از مبانی مهم آن امکان علم حضوری معلول به علت، وجود ربطی معلول به علت و وحدت شخصی وجود است، تبیینی فلسفی از نظریه‌ی «فنا فی الله» عرفا ارائه کند.

به اعتقاد ملاصدرا، مقصود از فنای فی الله آن است که سالک الی الله، پس از پشت سر نهادن مراتب استکمالی و اشتداد وجودی، موفق شود حقیقت نفس خود را که عین ربط به حق تعالی است، به علم حضوری ادراک نماید و چون ادراک وجود ربطی، بدون ادراک طرف ربط آن ممکن نیست، به قدر سعه‌ی وجودی خویش، علم حضوری به حق تعالی نیز پیدا کند.

منابع

✽ قرآن کریم.

۱. ابن سینا، أبوعلی الحسین بن علی، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، مصحح عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۲. _____، (۱۳۶۴)، *النجاة فی الحکمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية*، چ ۲، تهران: المكتبة الرضوية.
۳. _____، (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبيهات*، قم: البلاغ.
۴. _____، (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، به تحقیق آیة‌الله حسن حسن‌زاده‌ی آملی، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي.
۵. _____، (۱۳۷۶)، *الإلهيات من کتاب الشفاء*، تحقیق: آیة‌الله حسن حسن‌زاده‌ی آملی، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامي.
۶. _____، (۱۴۰۰ ق)، *الرسائل*، قم: بیدار.

تحليل فلسفي فنای فی الله از منظر صدرالمتألهين ۱۵۹

۷. ابن‌العربی، محی‌الدین، (؟)، *الفتوحات المکیة فی معرفة الأسرار المالکیة و المکیة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۵۷)، *دیوان اشعار و رسائل*، به اهتمام برات زنجانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران.
۹. بهمنیار بن المرزبان، (۱۳۴۹)، *التحصیل*، به تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران: دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.
۱۰. جامی، نورالدین عبدالرحمان، (۱۳۷۳)، *نفحات الأنس*، به تصحیح و تعلیق محمود عابدی، چ ۲، تهران: اطلاعات.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، چ ۳، تهران: الزهرا.
۱۲. الحلاج، (۱۴۲۳)، *دیوان الحلاج و معه أخبار الحلاج و کتاب الطوائسین*، تعلیق محمد باسل عیون السود، چ ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۳. الرازی، فخرالدین محمد، (۱۴۱۰)، *المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبيعیات*، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۴. سعدی شیرازی، (۱۳۸۵)، *دیوان کامل*، به کوشش مظاهر مصفا، تهران: روزنه.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۸۰)، *حکمة الإشراف (در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراف، ج ۲، صص: ۱ - ۲۶۰)*، به تصحیح هنری کربن، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. _____ (۱۳۸۰)، *کتاب المشارع و المطارحات (در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراف، ج ۱، صص: ۱۹۳ - ۵۰۶)*، به تصحیح هنری کربن، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. _____ (۱۳۸۰)، *اللمحات (در ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراف، ج ۴، صص: ۱۴۱ - ۲۴۱)*، به تصحیح، تحشیه‌ی دکتر نجفقلی حبیبی، چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۴)، *رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الربانیة*، به تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۱۹. الشهيد الثاني، (۱۴۲۷)، *منیة المرید فی أدب المفید و المستفید*، به تحقیق رضا المختاری، بیروت: الأمیرة.
۲۰. _____، *شرح حکمة الإشراف*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

۲۱. _____ (۱۳۶۰)، *أسرار الآيات*، تصحيح محمد خواجهی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
۲۲. _____ (۱۳۷۵)، *أجوبة المسائل الكاشانية* (در ضمن مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين، صص: ۱۲۳ - ۱۶۰)، تحقيق و تصحيح حامد ناجی، تهران: حکمت.
۲۳. _____ (۱۳۷۵)، *شواهد الربوبية*، (در ضمن مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين، صص: ۲۸۲ - ۳۴۲)، تحقيق و تصحيح حامد ناجی، تهران: حکمت.
۲۴. _____ (۱۳۷۹)، *تفسير القرآن الكريم*، تصحيح محمد خواجهی، ج ۳، قم: بیدار.
۲۵. _____ (۱۳۸۰)، *المبدأ و المعاد*، تصحيح السيد جلال‌الدین آشتیانی، ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. _____ (۱۳۸۱)، *کسر أصنام الجاهلية*، تصحيح و تحقيق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. _____ (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی*، تصحيح محمد خواجهی، ج ۱ و ۲ و ۳، چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۸. _____ (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی*، تصحيح محمد خواجهی، ج ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۹. _____ (۱۳۸۶)، *ایقاظ النائمين*، تصحيح و تحقيق و تعليق: محمد خوانساری، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۰. _____ (۱۴۱۰ ق)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۱ - ۹، چ ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. _____ (۱۴۱۹ ق)، *مفاتیح الغیب*، تعليقات للمولی علی النوری، بیروت: التاريخ العربی.
۳۲. _____ (بی‌تا)، *شرح الهدایة الأثریة*، چاپ سنگی، بی‌جا.
۳۳. _____ (بی‌تا)، «فی الواردات القلیبة» (در ضمن *الرسائل*، صص: ۲۳۸-۲۷۷)، قم: مکتبه المصطفوی.
۳۴. قیصری رومی، محمد داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، مصحح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، *به سوی خودسازی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).