



An Explanation of the Permanence and Annihilation of Beings Based on the Principles of Transcendent Theosophy

Dr. Kawkab Darabi, PhD in Transcendent Theosophy, Graduated from Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi (corresponding author), Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Email: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

Dr. Abbas Javareshkian, Associate professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Abstract

Mullā Ṣadrā, in accordance with his distinctive philosophical methodology, presents varying accounts of the notions of *fanā'* (annihilation) and *baqā'* (permanence) in different parts of his works. He considers the Divine Names and Attributes as permanent through the permanence of God Himself, whereas the intellects and the intelligible realm (*'ālam al-'aql*) are described at times as enduring through divine preservation (*bāqī bi ibqā' al-ḥaqq*), and more frequently as enduring through divine permanence (*bāqī bi baqā' al-ḥaqq*). According to Mullā Ṣadrā, the human souls after departing from the material world sustain by means of divine preservation and attain true permanence (*baqā' bi'l-ḥaqq*) once they realize an authentically divine mode of being. Like other philosophers, he repeatedly characterizes the natural world as transient (*fānī*), given its features of temporality, change, and motion. However, drawing upon the collective insights of the transcendent philosophers and the mystics—and based on such metaphysical principles as the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*), the simplicity of existence (*basāṭat al-wujūd*), and the interpretation of causality in terms of divine manifestation (*tajallī*)—it can be concluded that all beings and every level of existence endure through the divine permanence of the Almighty. In this perspective, the notion of annihilation is ultimately meaningless, and even permanence through preservation loses its significance, for every existent subsists directly through the eternal reality of God.

Keywords: Annihilation; Permanence; Divine preservation of Beings; Mullā Ṣadrā.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 32 - 9	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1398/10/23	تاریخ بازنگری: 0000/00/00
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1399/06/03 DOI: 10.22067/epk.2021.44126.0

تبیین بقاء و فناء موجودات بر اساس مبانی حکمت متعالیه

کوکب دارابی

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (نویسنده مسئول)

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

دکتر عباس جوارشکیان

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

ملاصدرا با توجه به روش‌شناسی فلسفی ویژه خود، در جاهای مختلف سخنان متفاوتی درباره فنا و بقای موجودات بیان کرده است. ایشان اسماء و صفات خداوند را باقی به بقای الهی می‌داند اما عقول و جهان عقل را گاهی باقی به ابقای خدای متعال، و در اکثر موارد باقی به بقای خدای متعال معرفی می‌کند. ملاصدرا بر این باور است که نفوس بعد از خروج از عالم طبیعت باقی به ابقا و پس از تحقق آن‌ها به وجود حقانی باقی به بقا می‌باشند. جهان طبیعت را مانند سایر فیلسوفان، به جهت ویژگی‌هایی مانند حدود، تغییر و حرکت مکرراً فانی نامیده است. اما آن‌چه را از مجموع گفته‌های فیلسوفان حکمت متعالیه و عرفا و بر اساس مبانی آنان مانند اصالت وجود، بساطت وجود و تفسیر علیت به تجلی می‌توان به دست آورد این است که همه موجودات عالم هستی و تمام مراتب عوالم هستی باقی به بقای خدای متعال هستند نه تنها فنا معنا ندارد بلکه باقی به ابقا نیز بی‌معنا می‌باشد.

واژگان کلیدی:

تفسیر و شرح فنا و بقاء

فنا در لغت به معنای نیستی و عدم می‌باشد که ضد و یا نقیض آن بقاء است.¹ واژه‌شناسان گاهی فنا را به معنای اضمحلال و هلاک² و گاهی به معنای انقطاع دانسته‌اند.³ معنای اصطلاحی فنا در فلسفه، اعدام وجود است، منظور فلاسفه قبل ملاصدرا از فنا، عدم مطلق است⁴ اما در حکمت متعالیه معنای اصطلاحی فنا عدم مطلق نیست، زیرا وجود نقیض عدم است⁵ و در هیچ مرتبه‌ای متصف به آن نمی‌شود. ملاصدرا در مبدأ و معاد عدم را به دو دسته عدم قبل وجود و عدم بعد وجود تقسیم می‌کند و عدم دوم را فنای در توحید می‌داند.⁶

فنا در اصطلاح عرفان به معنی «رفع تعین» است. عرفا رفع تعین را گاهی در مورد سالک و گاهی در مورد تمام ماسوی الله به کار برده‌اند. یکی از تعاریف ساده که هر دو قسم را در برگیرد، تعریف لاهیجی در شرح گلشن راز می‌باشد: «فنا و وصول عبارت از رفع تعین است».⁷ رفع تعین از سالک همان مستغرق شدن بنده در حق می‌باشد بدین صورت که جنبه‌ی خلقی بنده در ربوبیت حق مضمحل و فانی گردد و فقط وجود حقانی او باقی بماند.⁸ صدرا مانند عرفا از فنا به عنوان آخرین منزل نام برده است.⁹ در واقع سالک یا موجود فانی، خود را از تعینات رها می‌کند و به وجودی فراتر و خالی از تعینات سه‌گانه افعالی، صفاتی و ذاتی راه می‌یابد.¹⁰ گفته شد که فنا و رفع تعین به وجود سالک محدود نمی‌شود. رفع تعین بیرون از قلمرو سالک، همان استهلاک تکوینی و غیراختیاری تمام تعینات خارجی و از جمله انسان‌های غیرسالک در حق است که فنای کلی عالم یا انتقال از طبیعت به تجرد و برپایی قیامت می‌باشد. در فنا، وجودی مقید محو و نابود می‌شود و وجودی مطلق به ظهور می‌رسد. همان‌طور که وجود واحد و مطلق در تعینات و تجلیات تنزل یافته و از وحدت به کثرت رسیده، با کامل شدن قوس نزول، دوباره صعود می‌کند، زیرا هر فرعی به اصل خود و هر ناقصی به کمال خود میل رجوع دارد. فنا و رفع تعینات در هر دو حوزه‌ی سلوک انسانی یا

1. الزبیدی، تاج العروس، 58/20؛ ابن منظور، لسان العرب، 15/164.

2. طریحی، مجمع البحرین، 332/1.

3. احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، 4/453.

4. فارابی، السیاسیه المدنیه، 133؛ 142-144.

5. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 315.

6. همان، 434.

7. لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، 36، 126.

8. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 57.

9. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، 450؛ ابن عربی، فتوحات مکیه، 466/2؛ عین القضاة، تمهیدات، 25-26.

10. علامه طباطبائی، رساله الولایه، 34.

استهلاک تکوینی، گرایش کثرت به وحدت و تقید به اطلاق است.¹

قیصری در رابطه فنا و بقا می‌گوید: فنا از بین رفتن تعینات خلقی و بقا اتصاف به تعینات و صفات الهی است. از نظر وی، فنا معنایی متعارض با فعل خلق نیست، بلکه چهره‌ی دیگر بقا است² از نظر ملاصدرا، فنا امری نسبی است و کاملاً با بقا به هم پیوسته‌اند. فنا رها کردن مرتبه‌ی ناقص است که ملازم با بقا در مرتبه‌ی کامل می‌باشد.³ در این فرآیند غیر حق فانی می‌شود و تجلی حق باقی می‌ماند. آنچه که فانی در حق است، باقی می‌ماند. فنا در بحث حاضر، رفع تعین از ماسوی الله است و طبق نظر ملاصدرا در جلد نهم اسفار کل عالم هستی سالک الی الله هستند.⁴ فلاسفه در آثار خود علاوه بر فنا و بقاء از ابقاء نیز سخن گفته‌اند، منظور ایشان از ابقاء زمانی است که انفکاک معلول از علت ممکن باشد ولی تحقق نیافته باشد.⁵

اقسام فنا و بقاء

1. فنای عوارض و تعلقات: عوارض و تقیداتی در سیر نزول بر وجود سالک عارض شده است، فنای آن‌ها از طریق سیر و سلوک، و به وسیله‌ی منازل و احوالی چون توبه، محاسبه، مراقبه و مجاهدت و إخلاص و تقوا و ورع و زهد و توابع آن متحقق می‌شود.⁶
2. فنای افعالی: این نوع فنا زمانی رخ می‌دهد که سالک همه‌ی افعال را از خدا ببیند و به او انتساب دهد.⁷ سید حیدر آملی فنای فعلی و توحید فعلی را این‌گونه تعریف کرده: «توحید فعلی سریان وحدت در افعال و جدا ساختن فعل حق از غیر حق است، به معنای اثبات اطلاقی فاعلیت برای خدای متعال و نفی آن از غیر او».⁸
3. فنای صفاتی: فنای صفاتی تبدیل شدن صفات خلق به صفات الاهی است یعنی سالک با ارتقای وجودی، صفات و کمالات هستی را واحد و فانی در حق شهود می‌کند که «فنای صفاتی» خوانده می‌شود.⁹ در این مرتبه، سالک غیر از خداوند هیچ شخصی را دارای صفت نمی‌بیند و خود و تمام اشیاء را

1. علی‌پور، «سیر تاریخی و تکاملی اندیشه «فنا» در عرفان اسلامی»، 6.

2. قیصری، شرح فصوص الحکم، 126.

3. سهروردی، حکمة الاشراق (حواشی صدر)، 397/4.

4. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 611.

5. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، 28.

6. فرغانی، مشارق الدراری، 262-263.

7. حیدری، شرح الأسفار الأربعة لصدر الدین الشیرازی، 112/2.

8. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، 153.

9. حیدری، شرح الأسفار الأربعة لصدر الدین الشیرازی، 112/2.

مظهر و مجلای صفات الهی می‌شناسد و صفات او را در خود ظاهر می‌بیند.¹ سید حیدر آملی: «توحید صفاتی مشاهده صفتی واحد است که در همه موصوفات ساری است.² خواجه نصیر طوسی در این‌باره می‌گوید: عارف چون از خودش ببرد و متصل به حق گردد تمامی قدرت‌ها را مستغرق در قدرت او می‌بیند که به جمیع مقدورات در عالم تعلق گرفته است و تمامی علوم را مستغرق در علم او می‌بیند که هیچ چیز از موجودات از آن پنهان نیست و تمام خواسته‌ها را مستغرق در خواست او می‌بیند که هیچ‌یک از ممکنات از آن ابا و امتناع ندارند³

4. فنای ذاتی: به نظر برخی این مرتبه از فنا نهایت سیر سالک است و آن زمانی است که حجاب نوری اسمایی و صفاتی نیز برطرف گردد و به تجلیات ذاتی غیبی نایل شوند و در این مشاهده احاطه‌ی قیومی حق و فنای ذاتی خود را مشاهده می‌کنند و آشکارا وجود خود و جمیع موجودات را ظل حق ببینند⁴) به عبارت دیگر، با اشتداد توحید و رفع آثار کثرت، وحدت غلبه می‌یابد و همه‌ی ذوات مستهلک و مضمحل در ذاتی یگانه می‌شوند و وحدت ذاتی حق تعالی آشکار می‌گردد و بدین ترتیب «فنا‌ی ذاتی» پدیدار می‌شود. این فنا ناشی از تجلیات ذاتی است. تجلیات ذاتی منجر به فنا‌ی ذاتی و استهلاک وجود مجازی موجودات در وجود حقیقی حق می‌شود. بنابراین توحید ذاتی عبارت است از ظهور حق تعالی به صور تمام موجودات ممکن که از آن‌ها به مظاهر و مرایا تعبیر می‌شود. موحد حقیقی در توحید ذاتی کسی است که تنها یک ذات را منزله از جمیع اعتبارات مشاهده کند. قیصری با اشاره به نقش تمهیدساز فنا‌ی صفاتی و اسمائی برای فنا‌ی ذاتی آورده: «کشف حقائق اسمائی و تجلیات صفاتی جان‌ها را برای تجلیات ذاتی آماده می‌سازد و تجلیات ذاتی تمام ماسوا و اغیار را محو و منکد می‌کند و کوه انانیت و قلّه‌ی تعلقات را معدوم می‌سازد».⁵

5. فنا‌ی از فنا‌ی ذات: فنا از شهود فنا‌یی که حاصل شده است⁶ که برای بقای بعد از فنا گفته می‌شود.

فنا‌ی وجودی یا فنا‌ی علمی؟

گاهی گفته می‌شود غایت انسان اتصال و اتحاد با خدا⁷ و یا فنا‌ی در اوست⁸ که این نظر بیش‌تر سخنی

1. لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، 87.

2. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، 153.

3. ابن سینا، شرح الإشارات و التنبیهاً للطوسی (مع المحاکمات)، 389/3.

4. حیدری، شرح الأسفار الأربعة لصدر الدین الشیرازی، 112/2.

5. قیصری، شرح فصوص الحکم، 374.

6. ملاصدرا، الرسائل، 231.

7. ملاصدرا، شرح الهدایة الایرۃ لآثیر الدین الایهری، 246-245.

8. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، 68/3.

عرفی است، زیرا جدایی و بینونت انسان از خدا قابل تصور و امکان‌پذیر نیست تا اتحاد، اتصال و مانند آن معنایی داشته باشد،^۱ زیرا لازمه این امر اولاً این است که خدای متعال مرکب باشد در حالی که از خداوند انواع ترکیب‌ها نفی می‌شود.^۲ دوماً لازمه‌اش این است که خدای متعال محدود باشد. زیرا جزء جدا شده باید جایی باشد که خدا نباشد، زیرا در غیر این صورت دیگر جدایی معنایی ندارد در حالی که خداوند در شدت و قوت، غیرمتناهی است.^۳ سوم این که خدایی که مبدأ المبادی^۴ و غایت الغایات^۵ است و در نتیجه افعالش از مراتب وجودش و تجلی صفات او در مجالی و ظهور اسمای او در مظاهر است.^۶ وقتی چیزی از او جدا شود، یعنی خدای متعال که واجد بود اینک فاقد است. این امری که خدا فاقد آن شده یا وجودی است یا عدمی، امر عدمی را نمی‌شود جدا کرد.^۷ اگر امر وجودی باشد، لازم می‌آید که خدای متعال بعد از جدایی، ناقص شده باشد، درحالی که چنین فرضی قابل تصور نیست.^۸

قرب به خدای متعال به این معنا نیست که خلق از خدا دور هستند و قرار است نزدیک شوند یا وقتی گفته می‌شود متصف به صفات خدا شوند بدان معنا نیست که صفات خدا در مخلوقات نیست، بلکه به معنای این است که صفات در آن‌ها هست، فقط باید حجاب‌ها کنار بروند و صفات ظاهر و آشکار شوند.^۹ ملاصدرا در تفسیر آیه دهم از سوره واقعه نیز تبیین نزدیکی به تبیین عرفانی از قوس نزول و قوس صعود ارائه می‌دهد و پس از اشاره به روند مقید شدن اطلاق در هر مرحله از نزول تاکید می‌کند که «قرب الهی» به معنای زدودن قیودی است که در طول هبوط از وحدت و اطلاق، انسان را احاطه و محدود کرده است.^{۱۰} بنابراین نظر رایج که موجودات سیر و حرکت می‌کنند تا به صفات الهی متصف شوند، سخن نادرستی است و نظر غیر رایج و سخنان اهل معرفت، مبنی بر این که موجودات به جایی می‌رسند که فانی می‌شوند و چیزی از آنها باقی نمی‌ماند،^{۱۱} نادرستی‌اش از نظریه رایج کم‌تر نیست. نظر دقیق بلکه ادق این است که انسان‌ها به جایی نمی‌روند که هیچ چیزی نباشند، به عبارت دیگر

۱. ملاصدرا، شرح الهدایة الایریة/لأثیرالدین الأیهری، ۲۴۵-۲۴۶.

۲. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ۴۲۰.

۳. ملاصدرا، کتاب المشاعر، ۴۶.

۴. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ۹۲/۳.

۵. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ۳۵۰.

۶. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۳۳۵-۳۳۶.

۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۷۳/۲.

۸. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۱۱؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۷۳/۲.

۹. ملاصدرا، اسرار الآیات، ۱۹۱.

۱۰. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۲۴/۷.

۱۱. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ۴۰۸/۱.

محال است که انسان‌ها به جایی بروند که هیچ چیزی نباشند، بلکه به درکی می‌رسند که قطع نظر از انتسابشان به خدای متعال هیچ چیز نبودند، نیستند و نخواهند بود.¹ این کمالات در موجودات هست و آخرین کمال این است که این‌ها را ادراک کنند، فقر خود و غنای خدای متعال را بدانند یا بیابند. ادراک یا به علم حصولی است و یا به علم حضوری.²

علم غایت بالذات،³ مطلوب بالذات، غایت الغایات و غایت القصوی است.⁴ نهایت موجود ممکن این است که به شهود و علم به خدای متعال برسد، منتهی این شهود یا علمی است و یا وجودی. شهود علمی سه قسم است: یا فنای علمی حاصل از علم حصولی است و یا فنای علمی حاصل از علم حضوری با درجات مختلف و یا فنایی است که سبب استهلاك وجودی می‌شود، به گونه‌ای که هرکاری که می‌خواهد انجام دهد، ببیند که او نیست که می‌خواهد انجام دهد، دیگری است که انجام می‌دهد، به تعبیری شهود وجودی نیز از اقسام شهود علمی می‌باشد.⁵

معنای آیه «کل من علیها فان»⁶ به معنی نابود شدن در آینده نیست بلکه تمام ماسوی الله عین فنا و بطلان هستند منتهی خودشان نمی‌دانند.⁷ مانند عکسی هستند که حکایت از صاحب عکس می‌کنند، مانند شعاعی هستند که وصل به خورشید هستند، مانند موجی هستند که وصل به دریا هستند، منتهی نمی‌دانند.⁸ «کل شیء هالک»⁹ یعنی تمام هویت و ذات و حقیقت موجودات در گذشته، حال و آینده عین هلاکت است و هستی‌شان عین تعلق و عین ارتباط است.¹⁰ فهم عین ارتباط بودن به علم حصولی یک درجه از علم و به علم حضوری یک درجه دیگر از علم، به علم بالمعاینه درجه دیگر، به علم مکاشفه درجه دیگر همین‌طور مراتب دیگر علم می‌باشد.¹¹ نهایت کمال موجودات علم و شهود است.¹²

انسان در نهایت سیر کمال خود، غیر خدا کسی را نمی‌بیند ولی این‌گونه نیست که بقیه فانی شوند یا

1. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، 68/3.

2. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، 669/2.

3. مطهری، درس‌های الهیات شفا، 130/1.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 231/9.

5. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 397/4.

6. الرحمن: 26.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2، 349؛ همو، ایقاظ النائمین، 30.

8. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 352/2.

9. قصص: 88.

10. ملاصدرا، 1368، 2/349؛ همو، ایقاظ النائمین، 30.

11. ملاصدرا، شرح الهدایة الاتبیة/لأنیرالدین الأبهری، 244.

12. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 231/9.

چنان در باطن خدا روند که اثر و نشانی از آن‌ها باقی نماند. آیات خدای متعال حق^۱ و فعل او حکیمانه است بنابراین این‌گونه نیست یک‌بار عالم و کثرات را به وجود آورده باشد و بار دیگر این‌ها را چنان ببرد که هیچ چیزی باقی نماند. هم‌چنان که اگر موجودات به جایی برسند که ببینند غیر از خدای متعال کسی نیست، اکنون هم اگر دقت شود غیر از خدای متعال هیچ کس نیست.^۲ هم‌چنان که در مورد قیامت می‌فرماید: «لَمَّا مَلَكَ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^۳ همین الان نیز «لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۴ است به گونه‌ای که غیر خدا هیچ کس نیست. تفاوت در این است که این‌جا بر خلاف عالم قیامت خلق خدا نمی‌دانند، نمی‌بینند و نمی‌یابند. خلق به فهم و معرفتی می‌رسند که تمام حقیقت را به قدر امکان عیان و آشکار کرده باشد، یعنی بدانند هستی‌شان عین ارتباط و استناد است.^۵

گفته شد علم غایت الغایات است و انتهای سیر آدمی است.^۶ مرتبه‌ی فنای آدمی، بقای آدمی، بقای بعد فنای آدمی، تمام این‌ها علم است. اگر کسی فانی می‌شود، فنای علمی است نه فنای وجودی^۷ فنای وجودی سوء ادب نسبت به خدای متعال است، زیرا فنای عینی و وجودی یعنی فعلی از افعال خدای متعال معدوم می‌شود و حال آن‌که به زبان فلسفی این فعل از مراتب وجود خدای متعال است^۸ و محال است مرتبه‌ای از مراتب وجود خدای متعال معدوم شود. به زبان عرفانی این فعل وجهی از وجوه خدای متعال است و محال است وجهی از وجوه خدای متعال معدوم شود.^۹ ملاصدرا در آثارش از فنای کونی نیز نام می‌برد، فنای کونی یعنی تعینات وجود طبیعی موجودات از بین برود اما این بدان معنا نیست که تعینات وجود نفسانی و وجود عقلی و مراتب دیگر وجودی نیز از بین برود زیرا این امر امکان‌پذیر نیست.^{۱۰} ملاصدرا گاهی می‌گوید وجود ضعیف و سافل در وجود قوی و عالی مضمحل می‌گردد^{۱۱} مقصود ایشان در این موارد موجوداتی هستند که حشر و معاد استقلالی ندارند مانند حیوانات و مخصوصاً نباتات که حشر

1. آل عمران، 108.

2. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 675.

3. غافر: 16.

4. حدید: 5.

5. ملاصدرا، 1368، 2/ 323؛ همو، ایقاظ النائمین، 56.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 9/ 231.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/ 323.

8. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 335-336.

9. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/ 339.

10. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 4/ 397.

11. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 6/ ۱۲۶.

تبعی دارند یعنی به باطن موجود کامل تر از خودشان منتقل می شوند که نشانی از آن ها نماند.¹ در سیر صعود خلق در هر مرحله ای به درجه ای از علم حضوری و شهودی می رسند و فنای خودشان را در آن مرتبه می بینند، به جایی می رسد که فنای خودشان را ادراک می کنند.² تفاوت سالک و غیرسالک در سرعت و بطیء است.³ هرچند از دیدگاه صدرا غیر سالک در میان ماسوی الله وجود ندارد در عبارات ملاصدرا مکرر دیده می شود که همه در حال سلوک به سوی حق تعالی هستند و این معنا و محتوای الیه الرجعی، الیه المنتهی است که برای همه محقق می شود و هر شیء به اصل خودش برمی گردد.⁴ این رجعت و انتها همان توحید ثانوی و فنای فی التوحید است.

کل عالم هستی یک تجلی بیش تر نیست، منتهی یک تجلی ازلی و ابدی است و پیوسته در این یک تجلی، موجودات آشکار می شوند. اگر فنا به معنای عینی محقق شود دو نظر مطرح می شود⁵ بعضی گفته اند اصل ذات و تعین از بین می رود، زیرا اعراض که چیزی نیستند.⁶ اما اکثریت قریب به اتفاق در تفسیر آیات «کل من علیها فان» و «کل شیء هالک» گفته اند هلاکت بالفعل، ازلی و ابدی است، و مقصود استهلاك ذاتی آن در آینده نمی باشد زیرا در این صورت یعنی استعداد و قابلیت هلاکت دارند و طلب هلاکت می کنند، در حالی که این مطلب با مبانی حکمت متعالیه سازگار نیست، زیرا طبق مبانی ملاصدرا خلق فانی و هالک هستند و لازم نیست فانی و هالک شوند، بلکه فقط باید فنا و هلاکتشان عیان و آشکار شود.⁷ و بقا موجودات با استناد به بقای خدای متعال نیز به همین صورت است و نیازی به استبقاء ندارند.⁸

مبانی بحث حاضر

در آثار ملاصدرا گاه دیده می شود جهان عقل را باقی به ابقای خدای متعال⁹ و گاه باقی به بقای خدای متعال معرفی کرده است¹⁰ جهان طبیعت را مکرراً فانی دانسته اند¹¹ ولی از طرف دیگر بر اساس مبانی او

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، 635/2.

2. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 192/4.

3. احسانی، شرح العرشیه، 462/1.

4. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 611.

5. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 636.

6. حسینی طهرانی، مهربان، ۲۶۵ : ۲۶۶؛ همو، روح مجرد، ۳۵۲.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 2/339-342، 350.

8. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، 194.

9. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، 194؛ همو، اسرارالآیات، 98.

10. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 9/246؛ همان، 3/104؛ همو، الرسائل، 346.

11. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 212/4.

مانند اصالت وجود، بساطت وجود و تفسیر ایشان از علیت نباید هیچ موجودی فانی باشد. آنچه از مجموع گفته‌های فیلسوفان و عرفا می‌توان به دست آورد این است که همه موجودات و تمام مراتب عوالم هستی باقی به بقای خدای متعال هستند. در ذیل به توضیح مبانی بحث و ارتباط آن‌ها با بقا و فنا موجودات می‌پردازیم.

۱. تفسیر نو از علیت: در این تفسیر کثرت بر اساس پیدایی حدودی خاص در وجود مطلق که از آن به ظهور و تجلی تعبیر می‌شود، پدید می‌آید. ماسوی الله بدون استثنا شؤن، ظهورات و تجلیات خدای متعال هستند،^۱ عوالم هستی تجلیات اسما و صفات خدای متعال هستند، اسما و صفات هم تجلیات ذات خدای متعال هستند. یکی تجلی اسماء است و یکی تجلی ذات (همان). تمام ماسوا الله هر چه که غیر خداوند باشد، عین فقر و عین نیازمندی است.^۲ بنابراین فاعلیت خدای متعال نسبت به تمام تجلیات از جمله عالم عقل، عالم مثال، عالم طبیعت و هر موجود دیگر فاعلیت قریب است زیرا هیچ کدام از این‌ها به خاطر فقر، بطلان و هلاکت ذاتی و قطع نظر از انتساب به خدای متعال چیزی نیستند و طبعاً فاصله‌ای هم میان خدای متعال و غیر ایجاد نمی‌کنند بنابراین هیچ موجودی نمی‌تواند مانع این قرابت فاعلی خدای متعال و تبدیل آن به فاعل بعید بشود.^۳ وقتی که موجودات عالم هستی، تجلیات اسماء و صفات خدای متعال و تعینات ذات احدی بودند انفکاک آن‌ها از ذات خدای متعال بدون استثنا ممکن نیست بنابراین باقی به بقای خدای متعال می‌شود^۴ باقی به ابقا حیثیت استقلال می‌طلبد و باید انفکاک آن امر ممکن باشد ولی تحقق نیافته باشد.^۵ باقی به ابقا با تفسیر ملاصدرا از علیت در تعارض است و امکان ذاتی ندارد چون باقی به ابقا یعنی انفکاک و تباین علت و معلول که خلاف تفسیر نهایی صدرا از علیت است^۶ همه مراتب هستی عین تعلق به خدای متعال هستند و نسبت آن‌ها به ذات خدای متعال حتی نسبت‌شان به اسماء و صفات^۷ و حتی نسبت اسماء و صفات خدای متعال به ذات خدای متعال همانند نسبت ماهیت است به وجود^۸ چگونه ماهیت امری اعتباری است که قطع نظر از وجود هیچ چیزی نیست اما در عین حال هیچ وجود متعینی بدون ماهیت نیست. تمام موجودات عالم هستی نسبت به خدای متعال همین نسبت را

۱. ملاصدرا، المظاهر الالهیه فی أسرار العلوم الکمالیه، ۱۸.

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ۱۰۸/۱.

۳. ملاصدرا، اسرارالآیات، ۹۵.

۴. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، ۲۱۲/۴.

۵. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، ۲۸.

۶. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، ۳۵۶-۳۶۲/۲.

۷. احسانی، شرح العرشیه، ۱۷۲/۱.

۸. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ۲۱۴/۳.

دارند یعنی امور اعتباری و هلاکت‌ها و بطلان‌های ذاتی هستند که بدون استناد به خدای متعال هیچ چیزی نیستند اما با استناد به خدای متعال هم وجود دارند و هم کمالات وجود را دارند¹

اگر مقصود از فانی این است که ذاتشان عین فقر و عین نیاز است به گونه‌ای که قطع نظر از خدای متعال هیچ چیز نیستند، تمام موجودات همین‌گونه هستند و صرفاً موجودات جهان طبیعت این‌گونه نمی‌باشند.² جهان طبیعت، عالم مثال، عالم عقل و تمام تجلیات دیگر فی نفسه فانی هستند و بدون استناد به ذات اقدس خدای متعال استعداد بقا یا ابقا ندارند.³

با توجه به نکاتی که گفته شد از دو جهت میان موجودات عالم هستی تفاوتی نخواهد بود؛ یک این که هیچ کدام از موجودات واسطه بین حق و خلق نیستند و سمت علیت ندارند زیرا هیچ کدام از موجودات با خدای متعال غیریت ندارد بلکه همه عین تعلق هستند. استناد علت به آن‌ها یا تسمیه آن‌ها به علت، استناد و تسمیه مجازی است. بنابراین هیچ موجودی جز خدای متعال علت نیست، تمام موجودات عالم هستی معدّ، مجرا یا مجلی هستند⁴ تمام موجودات در استنادشان به خدای متعال برابر هستند یعنی استناد جهان طبیعت به خدای متعال و عوالم مثال، عقل و عالم اسماء و صفات یکسان است و تفاوتی با هم ندارند.⁵

2. وحدت وجود: در حکمت متعالیه و عرفان همواره بحث از فنا را با بحث توحید ارتباط داده‌اند⁶ در جهان‌شناسی عرفانی و حکمت متعالیه، موجودات مصداق وجود نیستند، بلکه جلوه‌های وجودند و استقلالی از خود ندارند⁷ البته تفسیر ایشان از توحید و فنا متفاوت است تا جایی که ابن عربی اعتقاد به فنا را با شرک برابر می‌داند. از نظر او آن‌چه افراد از روی جهل، ماسوی الله می‌خوانند و برای خود نیز وجودی سواى حق در نظر می‌گیرند، پنداری باطل است و این پندار در نهایت سلوک و با اعتقاد به وحدت وجود از بین خواهد رفت. در این فرآیند جهل او فانی می‌شود نه خود او. به عقیده ابن عربی، نباید تصور کرد که در فنا ترک صفات می‌شود، زیرا صفاتی در کار نبوده است که بخواهیم آن را ترک کنیم. حق عین آن صفاتی است که به خلق نسبت داده می‌شود. تمایز بندگان خاص از غیر خاص، در علم به این مطلب است. به عقیده ابن عربی، همه آن‌چه به عبد نسبت داده می‌شود، بازگشتشان به فنا و عدم است و آن‌چه به حق نسبت

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/ 342.

2. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، 115، 194.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/ 342.

4. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 34.

5. احسانی، شرح العرشیه، 1/ 462.

6. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 675.

7. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/ 342.

داده می‌شود، بازگشتش به بقا و وجود است^۱

به طور خلاصه همان‌طور که ابن عربی گفته: «بیش‌تر عارفان معرفت به خداوند تعالی را به فنای وجودی در او و فنای در فنا ارتباط داده‌اند. این سخن، اشتباهی محض و سهوی آشکار است. معرفت به خداوند نیازی به فنای وجود و فنای فنا ندارد. زیرا لاشیء را وجودی نیست و آنچه وجودی ندارد، فنایی نخواهد داشت، فنا بعد از اثبات وجود است. پس اگر خود را بدون وجود و فنا شناختی، خدای را می‌شناسی وگرنه او را نخواهی شناخت. اگر معرفت به خداوند را با فنای در وجودی یا فنای در فنا مرتبط بدانی، به ورطه‌ی شرک در خواهی افتاد، زیرا در این ارتباط، وجودی برای غیر او و در مقابل او ثابت کرده‌ای و این شرکی آشکار است. پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم فرمودند: «آن که خود را شناخت، پروردگارش را شناخته است» و نفرمودند: آن کس که خود را فانی کرد، پروردگارش را شناخته است. اثبات وجود برای غیر خدا با فنای آن غیر در خدا منافات دارد و چیزی که موجودیتش قابل قبول نیست، فنایش نیز قابل قبول نخواهد بود.

در آیاتی از قرآن می‌فرماید: «کل من علیها فان و یقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام»^۲ و «ما عندکم ینفد ما عندالله باق»^۳ و «کل شیء هالک إلا وجهه»^۴ تأویل این آیات بر اساس وحدت وجود این است که هر یک از کائنات و از جمله انسان دارای دو جهت هستند: یک جهت غیر خدایی که از این جهت فانی می‌شوند و دیگر جهت خدایی که باقی می‌مانند^۵ ملاصدرا هم‌نوا با عارفان؛ فانی فی الله را قائم به اسماء و صفات الهی می‌داند و معتقد است در هنگام فنا، موجودات از حیثیت تعینتی و امکانی تهی شده و تنها جنبه‌ی حقانی آن‌ها می‌ماند^۶ و دیگر نشانی از وجود فی نفسه او باقی نمانده است^۷

۳. بساطت وجود: خدای متعال با افعال خود نه عینیت دارد و نه غیریت و گفته شد ماسوای او وجه او هستند نه عین او هستند تا حقیقتاً یک باشند و نه غیر او هستند که حقیقتاً دو باشند. بین هر علت و معلول خاص، یک نحو مناسبت ذاتی وجود دارد که همین مناسبت، سبب ظهور و تجلی علت به صورت معلول و یا به لسان اهل برهان به همین مناسبت ذاتی، معلول خاص از علت خاص صادر می‌شود و علت خاص در معلول مخصوص و مشخص، اثر می‌گذارد و اگر این مناسبت و سنخیت نباشد، صدور کل شیء عن کل

۱. ابن عربی، فتوحات مکیه، ۵۱۸/۲.

۲. الرحمن: ۲۵-۲۶.

۳. نحل: ۹۶.

۴. قصص: ۸۸.

۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۴۲/۲.

۶. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۳۴۵.

۷. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۶۷۵.

شیء لازم می‌آید¹ و از بدیهیات یا قریب به بدیهیات است که تباین از جمیع جهات و تنافر از همه‌ی حیثیات بین دو موجود اصولاً محال است و بر فرض وقوع دو متباین جدا از یکدیگر، بین این دو هیچ ارتباطی محقق نمی‌شود، تا چه رسد به علیت و معلولیت. بینونت عزلی، ناقض معنای خلاقیت و منافی علیت و معلولیت است² با توجه به مطالب گفته شده و مخصوصاً آن قسمت که همه موجودات وجه خدای متعال هستند بنابراین همانند خدای متعال هم متصف به اولیت هستند و هم متصف به آخریت هستند، هم متصف به پیشین بودن و هم متصف به پسین بودند، هم ازلی اند و هم ابدی اند، در ازل آزال و در ابد آباد چیزی غیر از آنها نیست. وجه خدای متعال که همان فعل و جلوه اوست³ به صفات خدای متعال به صورت بالتبع متصف می‌شوند. ماسوی الله عالم، قدیم، علیم، بصیر، سمیع هستند و تمام حقایق و کمالات وجودی در آنها به نحو تام و تمام ولی بالتبع جمع است. وجه و فعل خدای متعال غیر او نمی‌باشد زیرا چیزی جز خدای متعال و وجه او در عالم نیست، تمام کمالات همان‌گونه که در خدای متعال هست، در وجه او هم هست و تفاوت در اصالت و تبعیت و در استقلال و وابستگی است⁴ بنابراین آنچه را که در ادعیه و اوراد گفته شده که «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلْقُكَ» (زیارت رجیبه) گزاره عام و مطلق است و هیچ‌گونه قیدی و هیچ‌گونه شرطی متوجه آن نیست یعنی همچنان که خدای متعال حق محض است، تمام افعال خدای متعال یا جوهرات و جلوات خدای متعال حق محض هستند ولی حقانیت و حقیقت یکی به اصالت است دیگری به تبعیت، برای یکی ذاتی اوست برای دیگری وابسته به آن اولی است. باید توجه داشت که حق اول در عین این که به صور معالیل امکانی، تجلی و ظهور می‌کند، از لوازم امکانی منزّه است⁵

اولین نکته این که «لا فرق بینک و بینهم الا عبادک» در کل عالم هستی صادق، جاری و ساری است. تفاوت میان انبیاء و اولیا علیهم السلام و درجات فروتر در این است که برای برخی این لا فرق بینک و عدم فرق میان آنها و خدای متعال عیان، آشکار، ظاهر و مکشوف است و برای برخی باطن و محجوب. حتی بر اساس نظریه فیلسوفان و حکیمان متأله که گفتند فعل از مراتب وجود فاعل است⁶ با توجه به این که مراتب حق تعالی، مراتب حقیقت واحد و احد است بنابراین تمام کمالات باید در همین مراتب باشد اما اگر کسی

1. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، 426.

2. همان، 427.

3. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، 335.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 260/1.

5. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، 427.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 330/2.

تصور کند واجب تعالی مراتب گوناگون و متفاوت دارد و این گونه است که برخی کمالی را دارند و برخی کمالی را ندارند این قطعاً و یقیناً ترکیب خدای متعال را ناخواسته اعلام کرده است^۱ و حال آنکه ترکیب نه فقط در خدای متعال^۲ که در هیچ وجودی و هیچ موجودی و هیچ ظهوری از ظهورات وجود امکان پذیر نخواهد بود، زیرا ترکیب شی یا با وجود است یا با عدم که هر دو محال است^۳ بنابراین فعل خدای متعال یا وجه خدای متعال ازلی و ابدی است اما ازلیت و ابدیت برای آنها به سبب استناد آنها به حق تعالی است نه منتسب به ذات آنها، زیرا مستقلاً هیچ حکمی ندارند حتی عنوان موجود، ظاهر و هیچ وصفی برای آنها مستقلاً اطلاق نمی شود ولی با استناد به خدای متعال همه احکام را دارند^۴ به تعبیر دیگر از حیثیت ذاتشان، مقصود از حیثیت ذاتی یعنی حیثیت عدم توجه به استنادشان، عین هلاکت و بطلان هستند نه فقط قدیم، ازلی و ابدی نیستند، حادث هم نیستند، حدوث هم حکمی از احکام موجود است و حکمی از احکام امر متحقق هست. تمام عالم هستی و مراتب وجود جز ذات حق تعالی قطع نظر از استناد و ارتباط و تعلق شان به ذات خدای متعال، عین هلاکت هستند^۵

موجودات عالم طبیعت حدوث زمانی^۶ و اصل جهان طبیعت حدوث ذاتی دارد^۷ غیر جهان طبیعت از افعال خدای متعال حدوث ذاتی دارند اگر حدوث وصف این هاست به خاطر تعین طبیعی یا تعین غیری آنهاست^۸ اما از جهت حضورشان نزد خدای متعال همچنان که باقی هستند، ثابت هم هستند، همچنان که ابدی اند، ازلی هم هستند. «ما عندکم ینفد و ما عندالله باق»^۹ هر چیزی از حیث وجودش نزد خدای متعال باقی است و به خاطر باقی بودنش هم ازلی و هم ابدی خواهد بود. مقصود از این آیه که هر چه نزد خدای متعال باقی است و هر چیزی نظر شماست فانی است این نیست که موجودات را دو قسم کنیم یک دسته نزد ماست یک دسته نزد خدای متعال. تمام عالم هستی محضر، حضور و حاضر نزد خدای متعال است، از حیث این حضور هم همه بدون استثنا باقی هستند، تمام موجودات قطع نظر از حضورشان نزد خدای متعال و قطع نظر از استنادشان به خدای متعال حاضر نزد خدای متعال نیستند.

۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۸۸؛ همو، شرح اصول الکافی، ۱۱۶/۴.

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱/ ۵۱؛ همو، شرح الهدایة الالهیة/لأثیرالدین الایهری، ۳۶۰.

۳. ملاصدرا، المظاهر الالهیة فی أسرار العلوم الکمالیة، ۲۳.

۴. ملاصدرا، ۱۳۷۵، ۱/ ۱۰۸.

۵. همان.

۶. ملاصدرا، اسرارالآیات، ۹۰.

۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱۶۱/۳.

۸. همان، ۲۴۶؛ همو، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ۱۰۲۶.

۹. نحل: ۹۶.

به حکم انتم الفقراء الى الله، کل من علیها فان، کل شیء هالک الا وجهه: غیر او ذاتا و وجودا هالک، دائر، آفل است و دوام و بقا ندارد اما از حیث انتسابش به خدای متعال باقی، کامل و دائم است. یک چیز است از حیثیتی حکمی دارد و از حیثیت دیگر حکمی دیگر. این دو حیثیت هر دو حقیقی نیستند چنانکه هر دو اعتباری هم نیستند. از حیثیت انتساب به خدای متعال حیثیت حقیقی است بنابراین تمام احکام حقیقی را دارد اما از حیثیت عدم انتسابش به خدای متعال چیزی نیست که حکمی داشته باشد حتی زمانی که گفته می‌شود فانی است یعنی چیزی نیست که خود ایجابی داشته باشد بنابراین در جمله سلبی گفته می‌شود¹

بنابراین؛ اولاً هستی و وجود هیچ مخلوقی از خودش نیست، پس ذاتاً همه فانی هستند و نه باقی، و فقط اوست که هستی محض، کمال محض و باقی است - ثانیاً هر چه که روی و جهت الهی داشته باشد، هر چه که وصل به باقی شود، خودش نیز باقی (قائم به غیر) خواهد بود و هر چه روی به فانی داشته باشد و جهت هلاکت را سمت و سو و هدف نماید، حتماً "هالک" است؛ نه این که به عدم می‌رود²

علل فنا و بقاء (دلایل نظریه رایج و نقد آن‌ها)

فیلسوفان و حتی ملاصدرا و عرفا عالم طبیعت را مکرر فانی دانسته‌اند و بر ادعای خود دلایلی بیان کرده‌اند: یک جهت این است که عالم طبیعت و هرچه جوهر جسمانی است، ماده، حرکت و تغییر دارد³ و موجودات جهان طبیعت پیوسته در حال تغییر و از بین رفتن هستند و وقتی تک تک موجودات جهان این-گونه هستند که شکل جدید می‌گیرند و بعد فانی می‌شوند، بنابراین کل جهان طبیعت هم این‌گونه است و قابلیت و استعداد ابقا را ندارند یعنی قابلیت بقا ندارند تا ابقا به آنها تعلق بگیرد، به همین خاطر می‌گفتند جهان طبیعت هم نقطه آغاز ندارد و هم نقطه پایان⁴ جهت دیگر که از رسوبات کلامی است که گفته‌اند خلق از عدم، ممکن است و جهان طبیعت را حادث می‌دانستند و آن را ازلی نمی‌دانستند. بر فرض هم که ازلی باشد، ابدی نیست و از بین می‌رود⁵ به تعبیر دیگر مجموعه‌ای از مباحث فلسفی و عرفانی هست که در آن‌ها رسوبات دیدگاه‌های نادرست کلامی از جمله اصالت ماهیت یا خلق و حدوث و مانند آن به جا مانده است. گرچه نظریه آفرینش تغییر کرده است اما آثار و مصادیق نظریات سابق بر جای خود باقی است.

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، 108/1.

2. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 2/342.

3. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 3/104؛ همو، عرشیه، 230.

4. همان.

5. ملاصدرا، اسرارالآیات، 71.

جهات مفروض دیگری را نیز می‌توان اضافه کرد: عدم بقای عالم طبیعت به خاطر عدم تعلق اراده، عنایت، حکمت و سنت الهی خدای متعال به بقای آن‌ها^۱ و همچنین به خاطر نقص در قابلیت این موجودات عالم طبیعت که نمی‌توانند دوام پیدا کنند این در حالی که صدرا برای همه موجودات حرکت ذاتی و توجه غریزی به مسبب الاسباب قائل است^۲

اما در مورد نقطه آغاز برخی فیلسوفان پیشین گفته‌اند که این نقطه آغاز نمی‌تواند زمانی باشد، زیرا زمان از نتایج خود عالم طبیعت است. در واقع نظریه رایج در گذشته این بوده است که خداوند را در مرتبه‌ای از مراتب یا زمانی از زمان‌ها تنها تصور می‌کردند خدا بود و هیچ چیز نبود، نمی‌گفتند که خدا بود و هیچ چیز نبود و الان هم خدا هست و هیچ چیز نیست می‌گفتند قبلاً آنه وحده بعدها عقل، مثال و طبیعت را آفرید. برای آن‌ها مطرح نبوده است چگونه می‌شود خدا علیت تام داشته باشد و معلول (مثل عقول و مثال) هم جز بر فاعلیت خدا متوقف نباشد ولی ایجاد نکرده باشد؟ چگونه می‌شود خدایی که تام، احد، صمد و فرد است و هیچ‌گونه تأثیرپذیری از غیر ندارد چیزی را نیافریده باشد؟ در واقع بعدها چه اتفاقی برای او افتاده و چه تغییری در او ایجاد شده است؟ در عین اینکه اکثریت قبول داشتند که خدا تأثیرپذیر نیست و اگر هم هست بعد از فعل تأثیرپذیر می‌باشد زیرا قبل از فعل که هیچ کس و هیچ چیز نیست که خدا تأثیر بپذیرد. چگونه می‌شود خدایی که تأثیر ناپذیر است، تأثیر بپذیرد و تصمیم بگیرد بیافریند این تغییر و تأثیر در اراده از کجا پدید آمده است؟^۳ در حالی که به حکم تلازم بین فاعل تام الفاعلیه و فعل او، علت بدون معلول و معلول بدون علت ممکن نیست^۴ بنابراین ازلیت اشیا محال نیست البته ازلیت افراد طبیعی محال است.^۵ گاهی در مورد عالم عقل گفته‌اند حتماً نقطه پایان دارد اما گاهی هم گفته است جهان عقل باقی به ابقای خدای متعال است و در اکثر موارد گفته است عقول باقی به بقای خدای متعال می‌باشد. این که عالم طبیعت فی ذاته فانی هست به این خاطر است که ذات و ماهیتش ممکن است و نسبتش به وجود و عدم برابر است بنابراین ذاتاً فانی هست اما چرا امکان بقا ندارد؟ و طبق مبانی حکمت متعالیه نحوه بقا عالم عقول به چه نحو است؟

مصادیق فنا و بقاء: (اسماء و صفات، اعیان، عقول، نفوس، طبیعت)

۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۴۱۲.

۲. ملاصدرا، اسرارالآیات، ۱۹۱.

۳. ملاصدرا، اسرارالآیات، ۷۱.

۴. ملاصدرا، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، ۷۱۱/۲.

۵. ملاصدرا، اسرارالآیات، ۷۱.

اسماء و صفات: از نظر ملاصدرا همه عالم و ماسوی الله از جمله صفات و اسماء خداوند تجلیات ذات خداوند هستند و تجلیات هم‌چنان که در حدوث نیاز به علت دارد در بقا نیز نیاز به علت دارد¹ بنابراین اسماء و صفات خداوند نیز مانند جمیع ذوات امکانی دیگر، نزد ذات احدیت مستهلک هستند² و بقائشان به بقای الهی می‌باشد. به گفته ابن عربی بقا وصف وجود از جهت جوهرش است و فنا، وصف عرض از جهت ذاتش بلکه وصف تمام مقولات به جز جوهر است³ این در حالی است که از دیدگاه صدرا جوهر مظهر ذات خداوند و اعراض، مظاهر صفات خداوند هستند⁴

اعیان ثابته: اعیان ثابته به تبع اسما و صفات حق، دارای ثبوت علمی و ظهور ظلی هستند، در واقع اعیان صورت اسمای الهیه و در علم الهی ثابت‌اند⁵ ابن عربی می‌گوید: «بقا حال ثابت عبد است که زائل نمی‌شود، زیرا عدم عین ثابت عبد محال است. هم‌چنان که اتصاف عینش به عین وجود محال است، وجود وصف عبد می‌شود (تنها) بعد از این که نبود. این نکته را گفتیم چون فقط حق تعالی وجود است و لازم نیست که صفت عین موصوف باشد، بلکه این عینیت، محال است. عین عبد در عبودیتش ثابت است و حکمش در آن دائمی است»⁶ صدرا در مورد اعیان ثابته نیز چنین می‌گوید: «فإذا تقرررت هذه المقدمات فنقول إن الماهیات والأعیان الثابتة وإن لم تكن موجودة برأسها بل مستهلكة في عین الجمع سابقا وفي تفصیل الوجودات لاحقا⁷ و می‌توان گفت اعیان ثابته مصداق این آیه‌ی کریمه هستند. «آنچه نزد شما، از بین رونده است و آنچه نزد خداست، باقی است»⁸.

عقول: از نظر ملاصدرا عقول جزء افراد عالم (زیرا هر آن‌چه بر آن عالم اطلاق شود حادث زمانی است)، و ماسوی الله نیست و عنوان غیر و سوی بر آن‌ها دلالت نمی‌کند⁹ بلکه آن‌ها صور موجود در قضای الهی و حاضر در عالم ربوبیت می‌باشند که ذات خودشان را نمی‌بینند و از ذات خود فانی گشته‌اند.¹⁰ عقول زمان و حیثیت عدمی ندارند بلکه وجود ثابت نزد خداوند دارند که دایر و زائل نمی‌شوند، زیرا محال

1. ملاصدرا، شرح و تعلیق صدر المتألهین بر الهیات شفا، 1006/2.

2. ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة/لأثیرالدین الأنهری، 246.

3. ابن عربی، فتوحات مکیه، 516/2.

4. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 313/2.

5. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، 426.

6. ابن عربی، فتوحات مکیه، 516/2.

7. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، 219.

8. نحل: 96.

9. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 4/ 211.

10. ملاصدرا، عرشیه، 232.

است شیئی از اشیاء در علم خدا تغییر کند یا از آن زائل گردد^۱ از نظر صدرا عقول مفارقه همان ملائکه مهیمه هستند^۲ که اشعه و لوازم حق هستند و وجود مباین با خدا ندارند^۳ بلکه تفاوتشان با خدا در تمام و نقص و شدت و ضعف است^۴ بنابراین سرمدیت‌شان غیر سرمدیت خدا نیست^۵ از نظر ملاصدرا اگر بتوانیم برای صور الهیه، ماهیتی غیر انیات و هویت وجودی‌شان ثابت کنیم، بقائشان به ابقای الهی خواهد بود و اگر وجود محض باشند که عین تعلق به وجود تام هستند، باقی به بقای خداوند خواهند بود.^۶

نفوس: از نظر ملاصدرا نفس از حیث تجرد و وجود عقلی ازلاً و ابداً باقی است اما از حیث جسمانی که امری زمان‌مند، متجدد، سیال و غیر مستقر بالذات است، فانی می‌باشد. ملاصدرا در اسرارالآیات به دو نوع قیامت قائل می‌شود: قیامت عقول و قیامت نفوس. ایشان قیامت نفوس را که همان رها کردن وجود طبیعی و متحقق شدن به وجود اخروی است، باقی به ابقا می‌داند و بعد از این که انانیت وجود اخروی را نیز با تحقق وجود حقانی رها کرد، باقی به بقا می‌داند.^۷ باقی به ابقا قابل تغییر، از بین رونده است و قراری برای آن نیست.^۸

طبیعت: ملاصدرا گاهی می‌گوید: هر آن‌چه که عنوان عالم بر آن صدق کند حادث زمانی است و برای آن‌ها بقایی نیست.^۹ در این تعبیر صدرا، عالم منحصر در جهان طبیعت می‌شود و اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان، طبیعت (به جمیع جواهر حسی، ارضی و سماوی) را به خاطر داشتن ویژگی‌هایی مانند جسم، ماده، حرکت، تغییر و زمان، فانی و دائر می‌دانند (همان). فلاسفه پیشین فنای عالم طبیعت را به عین ذات بودن فنا مطرح نکردند زیرا اگر به این مطلب پرداخته بودند آنگاه باید می‌گفتند اگر فناء عین ذات عالم طبیعت است باید عین ذات عوالم بالاتر از عالم طبیعت هم باشد. تعبیر دیگر اگر عالم طبیعت که ذاتش یعنی ماهیتش یک امر ممکن است باقی باشد باید عوالم دیگر هم که ذاتشان ممکن است باقی باشند و اگر فانیست آنها هم فانی باشند به همین خاطر میان این دو تفاوت گذاشتند.

نتیجه‌گیری

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 104/3.
۲. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 4/397.
۳. همان، 211.
۴. ملاصدرا، الرسائل، 347.
۵. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 4/211.
۶. ملاصدرا، الرسائل، 347؛ همو، رساله فی الحدوث، 194.
۷. ملاصدرا، اسرارالآیات، 98.
۸. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 104/3.
۹. سهروردی، حکمة الاشراق، (حواشی صدرا)، 4/212.

بر اساس نظر رایج موجودات عالم هستی غیر از خدای متعال سه دسته شدند: ۱. باقی به بقای خدای متعال مانند اسماء، صفات و اعیان ثابته ۲. باقی به ابقای خدای متعال به گونه ای که اگر یک لحظه لطف خدا نبود فانی بودند چون ممکن هستند یعنی ذاتاً و فی نفسه فانی بودند اگرچه از جانب خدای متعال از ازل بوده و تا ابد هم ادامه خواهد داشت. ۳. جهان طبیعت و مشابه آن فانی هستند؛ و این به خاطر وجود امکانی، حدوث زمانی و ویژگی‌هایی مانند مادیت، سیالیت، تغییر و تبدل است. در حالی که بر اساس نظر مختار و استدلال تجلی اسماء و صفات، اعیان، عقول، نفوس، طبیعت همگی عین فقر هستند، نه چیزی که فقر بر آن‌ها عارض باشد تا معنایش این باشد که ذاتاً غنی هستند ولی فقر بر آن‌ها عارض شده باشد.¹

«کل شیء هالک» شامل همه موجودات از جمله عالم طبیعت، مثال و عقل می شود تنها چیزی که از کل شیء هالک استثناء است، ذات خدای متعال و وجه خدای متعال از حیث استنادش. اسماء و صفات، عقول، نفوس، درجات فروتر مانند جهان طبیعت کل شیء و هالک هستند اما با استناد به خدای متعال وجه خدای متعال هستند و از این جهت فانی و هالک نیستند بلکه مستثنی منه هستند، بدون استناد به خدای متعال، همه عالم هستی و همه مراتب وجود، هیچ، عین نقص، بطلان و هلاکت هستند ولی با استناد به خدای متعال همه باقی به بقای خدای متعال هستند. بر این اساس کل شیء هالک، کل شیء هالک من الازل الی الابد است نه این که بعد قرار است هلاک شوند. بلکه تمام موجودات قطع نظر از استنادشان به خدای متعال یعنی فی ذاته عین هلاکت هستند، یعنی خودشان هیچ چیزی نیستند، اما با استنادشان به خدای متعال (اصلاً موجود فقیر بدون استناد معنا ندارد) از ازل تا ابد باقی هستند. پس اولاً امکان ندارد موجودی، مستند به خدای متعال نباشد ثانیاً ممکن نیست موجودی که باقی به ابقای خدای متعال است، بقایش را از دست بدهد. رابطه بین حق و خلق رابطه اعتباری نیست بلکه رابطه حقیقت و رقیقت است. وقتی این گونه شد، انفکاکشان ممکن نیست و اتصالشان هم ممکن نیست.

منابع

قرآن کریم.

مفاتیح الجنان.

ابن سینا، حسین بن عبد الله. شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات). شرح نصیر الدین طوسی، قم: دفتر نشر الکتاب، 1403.

ابن عربی، محیی الدین. فتوحات مکیه. بیروت: دار صادر، بی تا.

1. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 2/ 286.

- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، بی تا.
- ابوالحسن، احمد بن فارس بن زکریا. معجم مقاییس اللغة. تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالفکر، 1989.
- احسانی، احمد بن زین الدین. شرح العرشیه. بیروت - لبنان: مؤسسة البلاغ، 1384.
- آشتیانی، سیدجلال الدین. شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
- آملی، سید حیدر. جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: علمی و فرهنگی، 1368.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین. مهتابان. بی جا: باقرالعلوم، 1402ق.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین. روح مجرد. تهران: حکمت، 1414.
- حیدری، کمال. کتاب المعاد، شرح الأسفار الأربعة لصدر الدین شیرازی. بیروت - لبنان: مؤسسة الهدی للطباعة و النشر، 1392.
- سهروردی، یحیی بن حیش. حکمة الاشراق. شرح قطب الدین شیرازی، به تصحیح نجفقلی حبیبی، حاشیه نویس صدرالدین شیرازی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1392.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح اصول الکافی. به تصحیح محمد خواجه، حاشیه علی بن جمشید نوری، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، 1366.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، 1375.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المظاهر الالهیه فی أسرار العلوم الکمالیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح بر زاد المسافر. شرح سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب قم، 1381.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی، 1368.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث، 1981م.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الرسائل. قم: مکتبه المصطفوی، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ایقاظ النائمین. به تصحیح محسن مؤیدی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. رساله فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. حاشیه علی بن جمشید نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1363.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. کتاب المشاعر. ترجمه بدیع الملك میرزا عماد الدوله، تهران: کتابخانه طهوری، 1363.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. به تصحیح محمد خواجهی، قم: بیدار، 1366.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، 1382.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح الهدایة الاثریة/لأثیرالدین الأبهری/، به تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. عرشیه. ایران: بی تا، 1341.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. تهران: حکمت، 1375.
- صدرالدین شیرازی، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم. اسرار الآیات. به تصحیح محمد خواجهی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1360.
- طباطبایی، محمدحسین. رساله الولایه. قم: موسسه اهل البیت، 1360.
- طریحی، فخرالدین. مجمع البحرین. به تصحیح احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، 1375.
- علی پور، حسن. «سیر تاریخی و تکاملی اندیشه «فنا» در عرفان اسلامی». فصل نامه علمی و پژوهشی آیین حکمت، سال ششم، ش 20 (1393): 95-120.
- عین القضات همدانی، ابوالعالی عبدالله ابن محمد. تمهیدات. به کوشش عفیف عسیران، تهران: منوچهری، 1386.
- فارابی، ابونصر محمد. السیاسیه المدنیة. تهران: الزهراء، 1366.
- فرغانی، سعیدالدین. مشارق الدراری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1379.
- قیصری، داود. شرح فصوص الحکم. بی جا: علمی و فرهنگی، 1375.
- مرتضی الزبیدی، محمد بن محمد. تاج العروس. به تصحیح علی شیری، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- مطهری، مرتضی. درس های الهیات شفا. تهران: حکمت، 1369.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Mafātih al-Jinān.

Abu al-Ḥusayn, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā. *Muʿjam Maqāyīs al-Lughā*. researched by ʿAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Fikr, 1989/1368.

Aḥsāʾī, Aḥmad ibn Zayn al-Dīn. *Sharḥ al-ʿArshiyya*. Beirut: Mūʾassisa al-Balāgh, 2005/1384.

ʿAlīpūr, Ḥasan. "Siyr Tārikhī va Takāmuli Andishih "Fanā" dar ʿIrfān Islāmī". *Āyīn Hikmat*. Yr. 6, no. 20 (2015/1393): 95-120.

Āmulī, Sayyid Ḥydar. *Jāmiʿ al-Asrār va Manbaʿ al-Anvār*. Tehran: ʿIlmī va Farhangī, 1989/1368.

Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Sharḥ Muqaddamah Qaysarī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī, s.d.

ʿAyn al-Quzāt Hamadānī. Abū al-Maʿānī ʿAbd Allāh ibn Muḥammad. *Tamhīdāt*. researched by ʿAfif ʿUsayrān, Tehran: Manūchihrī, 2008/1386.

Fārābī, Abū Naṣr *al-Siyāsa al-Madaniyya*. Tehran: al-Zahrā, 1988/1366.

Faraghānī, Saʿīd al-Dīn. *Mashāriq al-Darārī*. Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī, 2001/1379.

Ḥaydarī, Kamāl. *Kitāb al-Maʿād. Sharḥ al-Asfār al-Arbaʿa li-Ṣadr al-Dīn Shīrāzī*, al-Beirut: Mūʾassisa al-Hudā li-l-Ṭabāʿa va al-Nashr, 2014/1392.

Ḥusaynī Tihirānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Mihr Tābān*. S.I. Bāqir al-ʿUlum, 2023/1402.

Ḥusaynī Tihirānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Rūḥ Muḥarad*. Tehran: Hikmat, 1994/1414.

Ibn ʿArabī. Muḥyī al-Dīn. *Futūḥāt Makkīyah*. Beirut: Dār Ṣādir, s.d.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dār Ṣādir, s.d.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbihāt li-l-Ṭūsī (Maʿa al-Muḥākamat)*. Sharḥ Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Qum: Daftar Nashr al-Kitāb, 1983/1403.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-Arūs*. Ed. ʿAlī Shīrī, Chāp-i Awwal, Beirut: Dār al-Fikr. S.d.

Muṭaharī, Murtaẓā. *Dars-hā-yi Ilāhiyāt al-Shifāʾ*. Tehran: Hikmat, 1991/1369.

Qaysarī, Dāwud. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. S.I.: ʿIlmī va Farhangī, 1997/1375.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Kitāb al-Mashāʾir*. Translated by Badiʿ al-Mulk Mirzā ʿImād al-Dawla, Tehran: Kitābkhanah-yi Tahūrī, 1985/1363.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Mutaʿāliya fi al-Asfār al-ʿAqliya al-Arbaʿa*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Tūrāth, 1981/1401.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta‘āliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafawī, 1990/1368.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Al-Rasā’il*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafawī, s.d.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Risālah fi Hudūth*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, 1999/1378.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiya fi al-Manāhij al-Sulūkiya*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Beirut: Mū‘assisa al-Tārikh al-‘Arabī, 1997/1375.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *‘Arshiyya*. Tehran: s.n. 1962/1341.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *‘Iqāz al-Nā‘imīn*. Ed. Muḥsin Mu‘ayidī, Tehran: Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, Anjuman Islāmī Hikmat va Falsafah Irān, s.d.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Muḥashshī ‘Alī ibn Jamshīd Nūrī, Muqaddamah va ed. Muḥammad Khwājavi. Tehran: Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, Anjuman Islāmī Hikmat va Falsafah-yi Irān, 1985/1363.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Majmū‘ah-yi Rasā’il Falsafī Şadr al-Muta‘allihīn*. Tehran: Hikmat, 1997/1375.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ al-Hidāya al-Athīriya* (li-Ithīr al-Dīn al-Abharī). Ed. Muḥammad Muṣṭafā Fūlādkār, Beirut: Mū‘assisa al-Tārikh al-‘Arabī, s.d.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ bar Zād al-Musāfir*. Sharḥ Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Qum: Büstān-i Kitāb Qum, 2003/1381.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. ed. Muḥammad Khwājavi. Muḥashshī ‘Alī ibn Jamshīd Nūrī, Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish ‘Ālī, Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1988/1366.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ va Ta’līqah Şadr al-Muta‘allihīn bar al-Ilāhiyāt al-Shifā’*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, 2004/1382.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Ed. Muḥammad Khwājavi, Qum: Bīdār, 1988/1366.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Şadr al-Dīn Muḥammad. *al-Mazāhir al-Ilāhīyah fī Asrār al-ʿUlūm al-Kamālīyah*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, 1999/1378.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Şadr al-Mutaʿallihīn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt*, ed. Muḥammad Khvājavi, Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, 1982/1360.

Suhravardī, Yahyā ibn Ḥabash. *al-Hikma al-Ishrāq*. Sharḥ Maḥmūd ibn Masʿūd Quṭb al-Dīn Shīrāzī, ed. Najaf Qulī Ḥabībī, Muḥashshī Muḥammad ibn Ibrāhīm Şadr al-Dīn Shīrāzī, Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, 2014/1392.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Risālah al-Wilāyah*. Qum: Mūʾassisah Ahl al-Biyyt, 1982/1360.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn. *Majmaʿ al-Baḥrayn*. Ed. Aḥmad Ḥusaynī Ashkivari, Tehran: Murtaẓavī. Chāp-i Sivum, 1997/1375.