



The Incorporeity of the Soul Based on Imkān Faqrī (Ontological Poverty) and Its Gradational Boundaries in Transcendent Philosophy

Hojjat Asadi¹ Seyyed Morteza Hosseini Shahroudi²

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (Corresponding Author) h.asadi@um.ac.ir
2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. shahrudi@um.ac.ir

Abstract

Original Research



In Mullā Ṣadrā's transcendent philosophy, beings—and especially the human soul—attain, through intensifying motion (*ḥarakat ishtidādī*), a station where no limit whatsoever, whether essential (quidditative) or gradational (hierarchical), can be ascribed to them. This limitlessness is termed "supra-incorporeity" (*fawq al-tajarrud*), wherein the soul becomes abstracted from matter and subsequently from quiddity itself. While this thesis constitutes one of Ṣadrā's innovations, this research demonstrates that a station beyond even this can be delineated for the soul in light of Transcendent Philosophy's foundational principles—a station wherein the soul, besides being abstracted from body, matter (whether material, imaginal, or intellectual), and quiddity, also becomes abstracted from *imkān faqrī* (ontological poverty or essential dependence), from hierarchical limits, and from all such determinations. It thereby attains the ultimate goal of existence through complete annihilation (*fanā' al-tāmm*) and obtains everlasting life and subsistence (*baqā'*) by virtue of the Divine Reality. This novel achievement, obtained through careful analysis of Mullā Ṣadrā's views and a fresh reading of his distinctive principles, advances the discourse on the soul's eschatological journey beyond previous interpretations.

Keywords: Soul, Supra-Incorporeity (*Fawq al-Tajarrud*), Ontological Poverty (*Imkān Faqrī*), Hierarchical Limits, Mullā Ṣadrā.

Received: 2025/11/10 ; Received in revised form: 2026/03/06 ; Accepted: 2026/04/20 ; Published online: 2026/04/28

Asadi, H. & Hosseini Shahroudi, S. M..(2026). The Incorporeity of the Soul Based on Imkān Faqrī (Ontological Poverty) and Its Gradational Boundaries in Transcendent Philosophy. *Journal of Philosophical Theological Research*, 28(2), 31-52. <https://doi.org/10.22091/jptr.2026.15968.3556>

© The Authors

Introduction

In Islamic philosophy, the soul constitutes human identity, and Muslim philosophers concur on its incorporeity after death and separation from the body, though they differ on its modality. In Avicennan philosophy, only blessed souls attain intellectual incorporeity through connection with the Active Intellect. In Illuminationist philosophy, the souls of the perfect attain the imaginal realm without further intensification. In Transcendent Philosophy, Mullā Ṣadrā introduces "supra-incorporeity" (*fawq al-tajarrud*), wherein the soul becomes abstracted not only from matter but also from quiddity, such that its quiddity is its very ipseity.

However, the central question is whether this supra-incorporeity constitutes the soul's final end. Given that the ultimate end is the Divine Reality itself, is abstraction from matter and quiddity sufficient for attaining Him? This research hypothesizes that it is not, for human determinations—above all selfhood (*anāniyyah*) and relational identity (*'ayn al-rabī*)—remain, and attainment of the Divine is impossible without complete annihilation (*fanā' al-tāmm*). Mullā Ṣadrā himself considers the view that the soul is a simple reality as insufficient, maintaining that complete annihilation is necessary for supra-intellectual incorporeity.

Thus, a station beyond ordinary incorporeity must be delineated for the soul. This research argues that Ṣadrā's final view on the soul's journey toward God transcends mere abstraction from matter and quiddity, encompassing instead abstraction from ontological poverty itself. The method employed is descriptive-analytical, drawing upon Ṣadrā's primary texts and their commentaries.

The Three Degrees of the Soul's Abstraction in Transcendent Philosophy

In Mullā Ṣadrā's transcendent philosophy, the human soul in its ascending journey toward God is conceived as having three degrees of abstraction. The first degree is abstraction from matter and body, wherein the soul separates from the physical body and its material accidents. The second degree is abstraction from quiddity—called the station of supra-abstraction (*fawq al-tajarrud*)—wherein the soul's quiddity becomes its very ipseity, and it no longer belongs to any category or genus. While these first two degrees have roots in the Islamic philosophical tradition, the third degree is introduced as the novel contribution of this research: abstraction from all gradational limits and ontological poverty (*imkān faqrī*), namely the relational and dependent mode of existence that characterizes all created beings. According to this view, not only human beings but all creatures—including animals, plants, and even inanimate objects—are freed from the limitations of their previous world in resurrection and the Hereafter, and by stripping away their determinations, they attain a new kind of manifestation and elaboration. This journey, which begins from intellect, imaginal world, and nature and returns to the imaginal and intellectual realms, is constantly accompanied by an increase in manifestation and detail, ultimately culminating in the encounter with God. However, the third degree, which is the central focus of the discussion, goes beyond these stages, and in it the soul is also stripped of its own contingency, poverty, and relational identity.

This degree of abstraction is realized in the Great Resurrection and is accompanied by total annihilation, such that even the contingent and dependent identity of beings

vanishes, and it can no longer be called a soul in the conventional sense except analytically and metaphorically. Mullā Ṣadrā invokes verses such as "There is no one in the heavens and earth but that he comes to the Most Merciful as a servant" (Q. 19:93) and "Each of them will come to Him on the Day of Resurrection alone" (Q. 19:95) to demonstrate this universal return, describing it as a return accompanied by servitude and individuation, which is impossible without the negation of everything other than God.

The Resurrection as Inner Reality, the Removal of Determinations, and the Encounter with God

In Mullā Ṣadrā's view, the Resurrection is an inner and esoteric reality, and when outward veils collapse, the truths of things become manifest. By appealing to the blast of the trumpet, he holds that in the Great Resurrection, no determination or selfhood—whether of matter, quiddity, or even poverty and relation—remains, and at that moment, the questioner and the answerer become one, and pure unity alone appears. Hence, the essence of the Great Resurrection is the removal of all determinations, and this is the very total annihilation that paves the way for everlasting subsistence.

This view is founded upon two fundamental principles in Sadrian philosophy: the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*) and the personal unity of existence, meaning that if existence is exclusively confined to God, then creatures are nothing but manifestations and aspects of His essence, and their return to God is the return of manifestation to the Manifestor and the removal of determinations, rather than the return of an independent and separate entity. Moreover, in this philosophical framework, returning to God is a return to the primordial nature and original non-existence, which is achieved through the removal of selfhood and egoity, and this is a universal matter that encompasses all beings.

In this process, determinations—including selfhood—are regarded as acquired and accidental, not identical with existence, and thus in the ascending path they are returned one after another to their true owner, so that the soul, like a polished mirror, is cleansed of every form and image, and in it the face of God becomes manifest. This is the realization of "Return to your Lord" (Q. 89:28), in which the soul, by giving back all borrowings, attains a state of without-selfhood in which no accidental egoity remains, and it becomes nothing but a mirror for divine manifestation.

The encounter with God (*liqā' Allāh*) in this intellectual system is neither a figurative reward or punishment nor the mere observation of divine effects, but rather the genuine manifestation of monotheism and the return of the outward to the inward, and of form to meaning. When the soul is emptied of all determinations, even its own ontological poverty, it attains annihilation in monotheism, which is itself identical to everlasting subsistence, and this encounter occurs in the domain of knowledge and through the removal of veils. Thus, the end of this journey is identical to its beginning, for both the origin and the finality are God Almighty, and at this stage, pure monotheism is revealed, and "To Us they shall return" (Q. 21:93) is realized in its true sense.

Conclusion

This research goes beyond incorporeity from matter and quiddity, proposing a novel

theory according to which supra-incorporeity in Sadrian philosophy means "incorporeity from essential poverty (*imkān faqrī*) and hierarchical limits." Analysis of Mullā Ṣadrā's texts demonstrates that the soul's intensifying journey, through the gradual removal of determinations—especially selfhood (*anāniyyah*) and relational identity (*'ayn al-rabt*)—leads to complete annihilation (*fanā' al-tāmm*) in the station of the Divine Reality. In this domain, the soul is purified from every determination and essential poverty. The attainment of this station occurs in the Great Resurrection, which is complete annihilation, the encounter with God (*liqā' Allāh*), and permanence through God (*baqā' bi'llāh*).

This station is not exclusive to humans but occurs for all beings in their universal return to their origin. The findings underscore the importance of distinguishing between different degrees of abstraction in Sadrian philosophy and recognizing that the soul's ultimate end is not merely intellectual perfection but complete annihilation in the Divine Reality, which alone guarantees everlasting subsistence.

References

- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. (2002). *Sharḥ bar Zād al-Musāfir*. Bustān-e Ketāb. [In Persian]
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. (1996 AH). *Ta'liqah bar al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*. Markaz-e Nashr-e Dānishgāhī. [In Arabic/Persian]
- Ālūsī, Muḥammad ibn 'Abdullāh. (1994 AH). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. (1985). *Risālah Naqd al-Nuqūd fī Ma'rifat al-Wujūd* (Ḥamīd Ṭabībīyān, Trans.). Mu'assasah-ye Ittīlā'āt. [In Persian]
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. (1989). *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*. Intishārāt-e 'Ilmī wa Farhangī. [In Arabic/Persian]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1983). *Manṭiq-e Nowīn* ('Abd al-Ḥusayn Mashkūt al-Dīnī, Commentator). Āgāh. [In Persian]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1984a). *Al-Mashā'ir* (2nd ed.). Ṭahūrī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1984b). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Muṭālī'āt-e Farhangī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1999 AH). *Majmū'ah Rasā'il Falsafī* (2nd ed.). Ḥikmat. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (2001 AH). *Sharḥ al-Hidāyah al-Athīriyyah*. Mu'assasat al-Tārikh al-'Arabī. [In Arabic]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (n.d.). *Īqāz al-Nā'imīn*. Anjuman-e Islāmī-ye Ḥikmat wa Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]



تجرد نفس از امکان فقری و حدود مرتبه‌ای آن در حکمت متعالیه

حجت اسعدی^۱  سید مرتضی حسینی شاهرودی^۲ 

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول). h.asadi@um.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. shahrudi@um.ac.ir

چکیده

علمی پژوهشی



در حکمت صدرایی، موجودات و مخصوصاً نفس آدمی در حرکت اشتدادی به جایی می‌رسند که دیگر اسناد هیچ نوع حدّی به آنها، اعم از ماهیتی و مرتبه‌ای، ممکن نیست. لذا نزد ملاصدرا نفس مقام معلومی ندارد. به این درجه بی‌حدی «فوق تجرد» گفته می‌شود. این یعنی حقیقت انسان، که نفس او باشد، در سیر و حرکت اشتدادی، پس از این که از ماده و عوارض ماده جدا می‌شود، از این مرتبه از تجرد هم بالاتر می‌رود تا به جایی که مجرد از ماهیت می‌شود؛ با سلب ماهیت، مقام فوق تجرد حاصل می‌شود. این مطلب هرچند از نوآوری‌های صدرالمآلهین است، با توجه به مبانی حکمت متعالیه، از این مرتبه بالاتر نیز برای نفس ترسیم می‌شود. منظور مرتبه‌ای است که در آن نفس، علاوه بر تجرد از جسم و ماده، اعم از مادی، مثالی و عقلی، و علاوه بر تجرد از ماهیت، از امکان فقری و حدود مرتبه‌ای و نظایر آن نیز مجرد می‌شود و با فنای تامّ به غایت هستی می‌رسد و حیات و بقای ابدی به وجود حق می‌یابد. این دستاورد نوین با تحلیل آرای ملاصدرا و دقت عقلی در بیانات ایشان و نظر به مبانی خاص او در خوانشی نو به دست آمده است.

کلیدواژه‌ها

نفس، فوق تجرد، امکان فقری، حدود مرتبه‌ای، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۸

اسعدی، حجت؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی. (۱۴۰۵). تجرد نفس از امکان فقری و حدود مرتبه‌ای آن در حکمت متعالیه. *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ۲۸(۲)، ۵۲-۳۱. <https://doi.org/10.22091/jptr.2026.15968.3556>

مقدمه

در حکمت‌های اسلامی نفس هویت و حقیقت آدمی را شکل می‌دهد و قوام بدن و جسد به نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۹۰). فارغ از این که رابطه نفس و بدن چگونه رابطه‌ای است و یا کیفیت حدوث نفس و نحوه تجرد آن چگونه است، امری مورد اتفاق حکمای مسلمان است و آن تجرد نفس پس از رهایی از بدن است. مراد از تجرد هم تجرد از جسم مادی و عوارض و لوازم آن است (ملاصدرا، ۱۴۱۷، صص. ۲۱۵-۲۲۱). در حکمت سینوی، عود و رجوع مخصوص نفوس انسانی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۲۳۹) و تنها برخی نفوس که نفوس سعدا باشد به تجرد عقلی دست می‌یابند و به گونه اتصال، و نه اتحاد، به عقل فعال می‌پیوندند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص. ۲۱۷). در حکمت اشراقی به واسطه این که نفس و فوق نفس اثبت محض تلقی شده‌اند، گویی رگه‌هایی از فوق تجرد وجود دارد که می‌توان آن را تجرد مثالی دانست، منتها شیخ اشراق نفوس کاملان و غایت‌الامر متوسطان را به عالم مثال و به رب النوع خود می‌داند و در آن هم قائل به خلود است و هیچ گونه اشتداد بیشتری را نمی‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج. ۲، صص. ۲۲۹-۲۳۰). البته این مسئله در حکمت متعالیه تجرد مثالی است و میانه حضور نفس در عالم ماده و تجرد عقلی لحاظ می‌شود. با این حال، تجرد مثالی و عقلی اشاره به یک مطلب دارد: تجرد نفس بعد از انزال از بدن در وعاء مثالی یا عقلی، که همان انفصال از ماده طبیعی و جسم مثالی است. منتها صدرالمثالیهین، در آرای خاص خود، مقامی فراتر از تجرد از ماده را هم بیان کرده است که از آن تعبیر به «فوق تجرد از ماده» می‌شود. در این رویکرد، نفس از ماهیت نیز مبرا و معزا می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۳۴۳) و به دلیل این که نفس از ذوات نوری مجرد است، نه از مقوله جوهر است و نه هیچ گونه جنس و فصلی دارد. از این رو ماهیت آن اثبت آن است که مقام فوق مقولی به شمار می‌رود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۳۴۳؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص. ۱۱۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ج. ۵، ص. ۱۵۳). با این حال، آیا می‌توان مقام فوق تجرد نفس را صرفاً به سلب ماهیت از انسان دانست و پایان حرکت اشتدادی نفس و وصول به غایت نهایی را وصول به این کمال دانست؟ در حالی که غایت عالم هستی حق تعالی است، که در فلسفه اسلامی علت‌العلل و غایت‌الغایات هستی است. حال سخن در این است که آیا وصول به غایت‌الغایات تنها با تجرد نفس از جسم و ماده طبیعی، مثالی و عقلی و یا حتی با تجرد آدمی از ماهیت خویشتن ممکن است؟ فرضیه جستار حاضر این است که تجرد از ماهیت پایان سیر اشتدادی نفس الی‌الله نیست، زیرا همچنان تعینات انسانی باقی است و وصول به حق با وجود تعینات، که مهم‌ترین آن انانیت است، شدنی نیست. پس لاجرم باید این رفع تعینات در سیر الی‌الله ادامه یابد تا فنای تام محقق شود. در تأیید این مطلب، ملاصدرا این نظر را که برخی نفس را بسیط الحقیقه می‌دانند و بسیط الحقیقه بودن آن را مصحح غیرفانی بودن می‌شمارند و معتقدند هر بسیط الحقیقه‌ای غیرقابل فناء است، نظر

غیردقیق و قصور در معرفت نفس می‌خوانند و خلاف آن را معتقد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۳۴۴). زیرا با فنای تام است که مقام تجرد فوق عقلانی محقق می‌شود و اضمحلال در مقام وجود حق رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۳۷۸). در واقع کمال نهایی نفس جز این نمی‌تواند باشد. پس در بیان مقام فوق عقل آدمی، باید گامی فراتر گذاشت و از تجرد در معنایی فراتر برای انسان - و سایر موجودات که هویت ماسوی‌الله به‌خصوص نفس انسانی است - سخن به میان آورد. این نظریه چیست؟ و آیا آن را می‌توان از آرای صدرا استنباط کرد و آن را به او نسبت داد؟ طبق فرضیه پژوهش حاضر، به دلایل، قراین و شواهدی نظر نهایی ملاصدرا در سیر نفس به سوی حق تعالی - مبدأ و منتهای عالم - امری فراتر از تجرد از ماده و ماهیت است.

در پژوهشی با عنوان «تبیین نظریه تجرد فوق عقلانی نفس از نظر ملاصدرا و مبانی هستی‌شناختی آن» (خادمی و رضی‌زاده، ۱۳۹۲) علاوه بر تجرد نفس از ماده، تجرد آن از ماهیت با نظر به مبانی خاص حکمت متعالیه به‌ویژه اصالت وجود اثبات شده است. نگارندگان این دستاورد را ثمره بطلان اصالت ماهیت می‌دانند. پژوهش حاضر ضمن آن که تجرد از ماده و تجرد از ماهیت را برای نفس ثابت می‌داند، گام فراتری برمی‌دارد و آن اثبات تجرد نفس از «امکان فقری» یا «فقر ذاتی» و «هویت عین الربطی» آن است که نوآوری این پژوهش و وجه اختلاف آن با پژوهش مذکور را نشان می‌دهد.

مقام فوق تجرد نفس انسانی

در هستی‌شناسی صدرایی، در سیر الی‌الله، همه موجودات در عوالم بعدی محدودیت‌های قبل را ندارند و جملگی اعم از انسان، حیوان و حتی نبات و جماد در حشر و سیر الی‌الله از این محدودیت‌ها مجرد می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۴۳)، یعنی در مرتبه‌ای از جسم عنصری و در مرتبه دیگر از جسم مثالی مجرد می‌شوند. مراتب این تجردات، بسیار و لایحصری است، البته میان نفس که حد یقفی ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۹۷) با سایر موجودات تفاوت‌هایی از جمله سرعت وصول به غایت هستی وجود دارد، چنان که این تفاوت در میان نفوس هم وجود دارد. مثلاً نفس انسان کامل با نفس انسان عادی در سرعت و مدت و شدت وصول به قرب نورالانوار تفاوت دارند. هر موجودی با انخلاع از محدودیت‌های بعدی، منتهی به ظهور و تفصیلی می‌شود که در هیچ یک از مراتب پیشین هرگز آن ظهور و تفصیل را نداشته و ممکن نبود داشته باشد، وگرنه مرتبه پیش بودن بی‌معنا می‌بود. بنابراین، جسم در عالم طبیعت ظهوری و تفصیلی دارد که عالم مثال نزولی فاقد آن بود، چنان که جسم در عالم مثال ظهور و تفصیلی دارد که در عالم طبیعت فاقد آن بود. همین گونه است تا برسد به لقاء حق تعالی و تبلی السرائر، آن گونه که ممکن و شایسته است ظاهر و تفصیلی شود. این بازگشت همه موجودات اعم از زمینی و آسمانی به سوی حق تعالی همراه با عبودیت و

فردانیت است که با تجرد از امور مغایر با خدای متعال، یعنی تجرد از ماسوی الله و احکام و صفات آن‌ها (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۲۴۳-۲۴۴) و در رأس امور مغایر، تعینات خلقی و نفسی به‌ویژه انانیت صورت می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۹۶). تفسیر ملاصدرا از حدیث جسم نوری در شرح اصول کافی برای این مقام بسیار مناسب است. سیر آفرینش از عقل و مثال و طبیعت تا مثال و عقل پیوسته افزایش ظهور و تفصیل است به گونه‌ای که پیوسته در حال تجرد و خلع صور و تعینات است.

تجرد تام نفس از همه محدودیت‌ها و تعینات مادی، ماهوی و مرتبه‌ای (امکان فقری و وجود ربطی)

در حکمت متعالیه برای نفس و سیر آدمی به سوی رب عالم مراتب سه‌گانه‌ای از تجرد ترسیم می‌شود: تجرد از ماده، ماهیت و حدود مرتبه‌ای یا امکان فقری و وجود ربطی که به شرح زیر است:

۱. نخست تجرد از جسم و لوازم آن است که مانند نفس و عقل تجرد می‌یابد.
۲. سپس از ماهیت تجرد می‌یابد که به آن «فوق تجرد» می‌گویند، و در این صورت ماهیت آن ایّتی آن می‌شود، مصداقی برای قاعده‌ای که پیش‌تر در خصوص حق تعالی بیان می‌شد که «ماهیته ایّته».

در حکمت متعالیه، نفوس انسانی نیز همچون واجب تعالی، از حیث بی‌حدّی وجود، دارای مقام لاحدّی هستند؛ چه این که ماهیت حد وجود به شمار می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۶۳-ب، ص. ۲۳۵). وجود و نفس حدپذیر نیستند و از مرتبه بی‌حدّی برخوردارند. البته لازمه این سخن آن نیست که انسان خدایی شود. زیرا تفاوت خداوند با مخلوق در این است که یکی وجود فی نفسه و دیگری وجود فی غیره است، یکی اصل و حقیقت و دیگری سایه و ظلّ هویت الهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، صص. ۲۱۰، ۳۰۴؛ ج. ۶، ص. ۳۷۸) و میان این دو فاصله‌ای از زمین تا آسمان است.

وقتی ملاصدرا برای انسان سه مرتبه ترسیم می‌کند، انسان جسمانی، انسان نفسانی و انسان عقلانی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۹۷-۹۸)، اشاره دارد به مرتبه مادی نفس که حضور در عالم ماده به همراه بدن است، و حضور نفس در عالم مثال بعد از تجرد و خلع از بدن و جسد که انسان نفسانی است و مرتبه سوم تجرد نفس از ماهیت خود که مقام انسان عقلانی است. پذیرش قسم اول تجرد مورد اتفاق همه حکمای مسلمان است. اما فهم یا پذیرش قسم دوم تجرد، یعنی مقام فوق تجرد، برای عموم سخت است. با این حال، اندیشمندانی به این مطلب واصل شده‌اند و این مطلب را از اختصاصات و درر کلام صدرالمتألهین می‌دانند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ج. ۵، ص. ۱۵۳). اما قسم سوم از تجرد نه در پیشینه تحقیق و نه در پیشینه تاریخی بحث دست‌کم به نحو منسجم و صریح قائلی نداشته و دستاورد پژوهش حاضر است که در زیر تبیین می‌شود.

۳. تجرد از هر چیزی که مغایر با حق تعالی است، مانند امکان، فقر، ربط و مانند آن، یعنی نفس از

همه حدود مرتبه‌ای خویش مجرد می‌شود، به نحوی که وجود عین الربطی و عین التبدلی آن هم از میان می‌رود و فنای تام محقق می‌شود. چنین چیزی به امکان و فقر ذاتی هم متصف نمی‌شود و به تعبیر ملاصدرا این حالت با اندکاک جبل انیت و فنای سالک از نفس رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۲۳).

پس تجرد از فقر ذاتی یا امکان فقری و هویت ربطی و عین الربطی انسان مقام فراتری است که فرضیه این پژوهش است و باید از بیانات صدرا استنباط و دلایل آن ذکر شود. البته با تشریح آن این اشکال نیز پاسخ داده خواهد شد که ممکن است در بادی امر به ذهن متبادر شود که با فنای نفس در مقام احدیت آیا نفس همچنان نفس است یا نفس نیست. چنان که در ادامه تشریح خواهد شد، با تحقق فنا، هیچ گونه حدی از حدود برای نفس باقی نمی‌ماند، یعنی با فنای نفس همه حدود فقری و ربطی هم مضمحل می‌شود و در واقع آنچه از آن به عنوان نفس در این مرحله یاد می‌شود در مقام تحلیل است، وگرنه در واقع و نفس الامر اینتی باقی نخواهد ماند.

به گفته ملاصدرا، غیر خداوند متعال نیز این درجه سوم از تجرد را داراست، اما این تجرد نه در دنیا پدیدار می‌شود، نه در عالم مثال و نه در عالم عقل، بلکه در آخرت ظاهر می‌گردد. در آخرت، حقیقت و هویت اشیاء چنان آشکار می‌شود که هیچ مغایرتی با خدای متعال ندارند، و در نتیجه به همان صفاتی متصف می‌گردند که حق تعالی بدان‌ها موصوف است، و از آن صفاتی میرا می‌شوند که حق تعالی از آنها منزّه است. این تجرد را باید اکمل و اتم درجات تجرد دانست. این نوع تجرد را نه فقط ذات خدای متعال دارد، بلکه مراتب فروتر - یعنی هر موجودی که حشر و معاد و رجوع به خدا داشته باشد - هم دارند، مقامی که فنای از ذوات و هویات رخ می‌دهد و بنابراین هویت امکانی و فقری و مانند آن در موجودات به‌ویژه نفوس فانی می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۴۲۰).

دقت در این عبارت مرحوم آخوند ملاصدرا گویای این لطیفه عرفانی دقیق است: «تجرد آنها از اجسام، عوارض مادی اجسام و اوضاع حسی، بلکه تجرد آنها از اینات و هویاتشان است که مغایر با حق تعالی است ... این نوع تجرد تنها با فناء از نشئه طبیعت و حشر به سوی الله تعالی و برانگیخته شدن در قیامت حاصل می‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۹۶).

آیات کریمه «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم، ۹۳) و «وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (مریم، ۹۵) که به همگانی بودن حشر و معاد و بازگشت قهری همه موجودات زمینی و آسمانی به سوی خدا اشاره دارد، با ترسیم کیفیت بازگشت که بازگشتی همراه با عبودیت و فردانیت است، به این مقام از تجرد اشاره دارد و از این رو الهام‌بخش ملاصدرا بوده است، زیرا فردانیت بدون تنزه از اغیار و ماسوی الله امکان‌پذیر نیست. آیه کریمه «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (الأنعام، ۹۴) نیز مؤید همین معناست، زیرا فردانیت در مبدأ و معاد پابرجا است و بر این اساس میان مبدأ عالم و منتهای آن عینیت برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۱۶۶).

ملاصدرا در عنوان فصلی در بیان قاعده «بسیط الحقیقه» آورده است: «فی بیان الفطرة الاولى للانسان و العود اليها» (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۱۶۶) که بر اساس آن فطرت اول انسان همان آفرینش او و غیرقابل انفکاک از اوست، عود و بازگشت به این فطرت هم که ایصال به لقاء الله است، در دارالقرار (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۳۰۶)، با برهنگی از تعینات و اغیار و امور مغایر با خدای متعال رخ می‌دهد، یعنی برهنگی از تعینات و اعتبارات یعنی هر چه غیر تو است از تو گرفته می‌شود. در این صورت، همان گونه که همه صفات و تعینات از مرتبه ذات حق تعالی سلب می‌شود، همه این صفات و تعینات از مرتبه ذات همه موجودات در آخرت سلب می‌شود. «لقد جئتمونا فرادی» یعنی اگر تقیدات، حدود، موانع و حجاب‌ها برطرف شود و باطن و فطرت توحیدی عیان شود، هر جا که باشیم، فرد و واحد نزد خداییم. و این که می‌فرماید «کلهم آتیه يوم القيامة، آتی الرحمن»، رجوعی است که موجودات گاهی عبدند و گاهی فرد، یعنی مجرد از ماده، اجسام و عوارض و اوضاع آن و متصف به اقسام سه‌گانه تجرد یادشده می‌گردند. و بازگشت به الله تعالی جز با وصول به این مقام از تجرد محقق نمی‌شود: «ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ» (الأنعام، ۶۲).

نکته مهم این است که در عبارت «بل عن إنياتهم و هوياتهم المغايرة للحق» (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۹۶)، موجودات نه فقط مجرد از اجسام نزد خدا می‌آیند، بلکه مجرد از انیت‌ها و وجودهای خاص خودشان هستند، یعنی انانیت و تعین خود را کنار گذاشته و فارغ از تعینات هستند. از هویات مغایر با حق مجرد می‌شوند، حتی هویت فقری و ربطی را هم باید کنار گذارند تا وجودشان الهی و حقانی شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۱۰۱).

ظهور مقام فوق تجرد در قیامت و تحقق فنای تائم

چنان که در بخش قبل بیان شد، ظهور مقام تجرد در قیامت است. از سوی دیگر، ملاصدرا به دنبال اثبات مقام فوق عقل و فوق تجرد برای انسان و دیگر موجودات است، چون غایت ایشان را فراتر می‌داند. در حالی که عموم حکما فوق تجرد عقلی انسان را نمی‌پذیرند، چه رسد به مرتبه فوق عقل برای همه موجودات اعم از حیوانات، نباتات و جمادات، ملاصدرا فراتر از فوق تجرد عقلانی بلکه فوق تجرد از امکان فقری را برای همه موجودات قائل است و معتقد است همگان در سیر اشتدادی به غایت هستی که حق تعالی است منتهی می‌شوند. او برای استشهاد به غایت بودن حق تعالی برای همه موجودات از ادله نقلی و آیات قرآنی نظیر کریمه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (البقره، ۱۵۶) بهره برده است و اثبات برهانی آن را برای آن‌ها در عوالم پس از طبیعت و مثال و عقل بر عهده می‌گیرد.

از نظر ملاصدرا، مرتبه همه موجودات در حشر و معاد فوق عقل است و می‌توانند و باید به مرتبه فنای تام دست یابند، زیرا غایت همه موجودات مبدأ آن‌ها یعنی خدای متعال است. موجودات با وجود فانی از هر گونه تعین در آن مرتبه آن هم به وجود تفصیلی حضور می‌یابند. «و بها يقع الفناء

التام و ينتقل الأمر كلها إلى الواحد القهار» (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۹۸). اگر همه موجودات به غایت خود که فراتر از مرتبه عقل است برسند، فنای تام نیز تحقق می‌یابد. در این صورت هیچ تعینی باقی نمی‌ماند. به همین جهت وقتی در مرتبه صعود گفته می‌شود «المن المک الیوم» (الغافر، ۱۶)، چون وحدت حکومت دارد و کثرات مضمحل می‌شوند و انمحای تفصیل ظهور می‌یابد، کسی نیست تا پاسخ دهد. یعنی سائل و مجیب یکی می‌شود. ملاصدرا این مقام را حاصل نفخه صعق ارواح می‌داند و می‌گوید: «خدای سبحان می‌فرماید: فرمانروایی امروز از آن کیست؟ پس هیچ کس پاسخ نمی‌دهد. آنگاه خداوند از جانب خود به خود پاسخ می‌دهد و می‌گوید: از آن خدای یگانه قهار است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۹۰). پس نه تنها هیچ اثری از ماده و جسم و ماهیت نیست، بلکه هیچ اثری از فقر، ربط، امکان و حدود مرتبه‌ای باقی نمی‌ماند. لذا خداوند متعال خود می‌پرسد و خود پاسخ می‌دهد. زیرا در صعقه آخر ارواح، هیچ تعینی حتی انانیت برای مخلوقات باقی نمی‌ماند. بر این اساس حقیقت قیامت اشیاء هم در رفع جمیع تعینات آن‌هاست. موجودات، که با تنزلات حدود و قیود متعددی یافته و پیوسته حجابی بر حجاب‌های آن‌ها افزوده می‌شود و ظهورات آن‌ها کمتر می‌شود، در قیامت و عود به رب عالم، تعینات آن‌ها از میان می‌رود. بنابراین حقیقت قیامت کبری رفع تعینات است. تعینات که حجاب حقیقت اشیاء هستند از میان می‌روند. حجابی که سبب می‌شود تا از شدت نور کاسته شود، در قیامت کبری برطرف می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۸۶). معنای «یوم تبلی السرائر» نیز همین کشف حقایق و کمالات است. سر مطلب در این است که قیامت امری درونی است: «بدان که قیامت -چنان که پیش از این اشاره کردیم- در درون حجاب‌های آسمان‌ها و زمین پنهان است؛ پس تا بنای ظاهر فرونریزد، احوال باطن منکشف نشود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۳۲۸).

قیامت از بیرون نیست تا خلایق به سوی آن بروند، آن گونه که به شهر یا زمان یا عالمی جدا می‌روند. قیامت در باطن افراد است و آشکار می‌شود. به علاوه، تا حجاب‌های ظاهری از بین نرود باطن عیان نمی‌شود. اگر آنچه در باطن انسان است عیان شود، تجرد و فوق تجرد وجود حقانی، آشکار و قیامتش بر پا می‌شود. باید این پیکر جسمانی، تعین دنیوی و نفسانی و مثالی و بالاتر از آن هویت و ماهیت آن فروریخته و منهدم شود تا باطن او آشکار شود. لذا به گفته ملاصدرا،

و هر کس که بخواهد معنای قیامت کبری و ظهور حق به وحدت حقیقی، و بازگشت همه اشیاء و فنا شدن همه چیز از هویت‌های جزئی خود -حتی افلاک و فرشتگان و ارواح و نفوس- را بداند، باید در اصولی که پیش‌تر ذکر شد تأمل کند: توجه هر امر سافلی به امر عالی، و بازگشت هر چیز به اصل خود، و عودت هر صورتی به حقیقت خود. (ملاصدرا، ۱۳۶۳-ب، ص. ۶۳۲)

شواهد اثبات تجرد نفس از حد مرتبه و امکان فقری در بیانات ملاصدرا

علاوه بر تعابیر مذکور و تحلیل آن‌ها، در تشریح فوق تجرد از ماده و ماهیت و وصول به مقام تجرد از امکان و مرتبه، شواهدی در حکمت متعالیه وجود دارد که عمده‌تاً ذیل مباحث معاد صدرایی قرار می‌گیرد. در زیر به نحو استقرائی به برخی از اشارات و تصریحات مرحوم آخوند اشاره می‌شود.

۱. استناد به مبانی حکمت صدرایی

بنا بر مبنای اصالت وجود و مبنای وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۴۹۰؛ ج. ۲، ص. ۲۹۲؛ ۱۳۶۳: الف، ص. ۵۳)، وقتی سخن از رجوع و بازگشت مخلوقات به غایت عالم می‌شود، این یک بازگشت تبیینی نیست، زیرا مخلوقات ذوات منفصل و مباین با حق نیستند؛ اگر چنین بود، عقلاً بازگشت امر متباین به امر متباین محال می‌بود. بنابراین وقتی ماسوی‌الله ذوات منفصل مستقل نبود، تنها سمت شئون ذات الهی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۴۷)، ظهورات ذاتی که مصداق انحصاری وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۷۱). وقتی وجود منحصر در واجب تعالی شد، دیگر سخن از وجودات امکانی در میان نیست، که با فناء سخن از فنای وجود ولو وجود امکانی باشد. زیرا فنای وجود عقلاً محال است، بلکه سخن در ظهورات وجود واحد است که این ظهورات وجود به مبدأ ظهور با رفع تعینات بازگشت می‌کنند و به تعبیر قیصری شئون کامن و مستجن در غیب ذات که بر اثر حب ذاتی حق اظهار می‌گردند (قیصری، بی‌تا، ص. ۸؛ ۱۳۸۱، ص. ۱۳۳) به مثار خود بازخواهند گشت. حال اگر گفته شود مخلوقات با تعینات خود به اصل و حقیقت وجود یعنی حق تعالی می‌پیوندند، کمترین تالی فاسد آن جزء قائل شدن برای حقیقت وجود حق است که لازمه آن ترکیب در ذات، احتیاج و مانند آن در حق تعالی است. لذا وقتی حقیقت وجود که منحصر در شخص واحد حق تعالی است و جز او هیچ چیزی بهره‌ای از وجود جز به نحو ظلی و شأنی ندارد (قیصری، بی‌تا، ص. ۲۰)، این شخص واحد بسیط حقیقی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۳۲؛ ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۷۹). اگر بسیط حقیقی بود، عود هیچ وجود باتعینی به او محقق‌شدنی نیست. اگر هم گفته شود عود و بازگشت به خداوند نیست، بلکه بازگشت به عالم انوار، عالم مثال، عقول عرضی، عالم قیامت و مانند آن است، ایرادات دیگری به وجود می‌آید، از جمله این که اولاً اطلاق بازگشت به مبدأ بر آن بی معنا خواهد بود، زیرا مبدأ عالم حق تعالی است و ضرورتاً هر فعلی باید به مبدأ و فاعل خود بازگردد (نک. ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۳۰۷). از طرفی فاعل حقیقی، قریب و بی‌واسطه همه موجودات خداوند متعال است، طبعاً نمی‌شود غایت حقیقی و قریب آن‌ها ذات حق تعالی نباشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۱۱۰). ثانیاً با نص آیات الهی که رجوع و بازگشت را به الله تعالی می‌داند سازگار نیست (القصص، ۷۰؛ الشوری، ۵۳؛ الأنعام، ۶۴؛ البقره، ۱۵۶).

۲. استناد به حقیقت رجوع الی الله در حکمت متعالیه

از مجموع عبارات صدرالمتألهین شیرازی به دست می‌آید که رجوع به حق تعالی بازگشت کثرت به وحدت به معنای بازگشت مظهر به مظهر است. چون در عالم دو سیر وجود دارد: سیر نزولی و سیر صعودی (ملاصدرا، ۱۳۶۳-ب، ص. ۶۲۷)، که همان تعبیر رایج از صدور کثرت از وحدت و بازگشت کثرات به وحدت است. خداوند متعال در سیر نزول، از ازل و با ظهور اولین تجلی، پیوسته در حال ظهور، تفصیل و انکشاف و رفع حجاب است. حال، در سیر صعود که بازگشت به مبدأ و منشأ است، این امور تفصیل یافته و تفریق شده دوباره جمع می‌شوند و در مسیر رجوع پیوسته از تفصیل آن‌ها کاسته می‌شود تا برسد به نهایت سیر یا دست‌کم به نهایت فهم ما از سیر که مانند اول می‌شوند. ملاصدرا بر همین اساس حشر را به معنای جمع و قیامت را یوم‌الجمع می‌خواند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۶). همچنان که در آغاز و سیر نزول وحدت محض بود، در انجام و سیر صعود هم وحدت محض می‌شود. پس در اینجا «آفرینش» عبارت است از تبدیل وحدت به کثرت، و «معاد» بازگشت کثرت به وحدت است (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۱۰۷). این رجوع ملحق شدن هر فرعی به اصل خود است که تعبیر عرفانی صدرایی از بازگشت ظاهر به مظهر یا تجلی به متجلی یا صورت مرآت‌ی به صاحب صورت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۳۰۷).

آنچه مهم است کیفیت این رجوع است و آن عبارت است از «رفع تعینات» حاصل شده برای موجودات در مرتبه نزول در مرتبه صعود. زیرا در سیر صعودی، رجوع هر موجودی به اصل خود با رفع تعینات مرتبه خود و سایر مراتب و عوالم - که حجاب بین ذات حق و عید هستند - حاصل می‌شود. ملاصدرا رجوع در آیات کریمه‌ای چون «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (البقره، ۱۵۶) را به همین «رفع تعینات» می‌داند: وجود طبیعی که محدودترین است به وجود مثالی که قبلاً بود و کامل‌تر بود، تبدیل می‌شود؛ وجود مثالی به وجود عقلی که قبلاً بود و کامل‌تر بود، تبدیل می‌شود. کامل‌تر بود یعنی تعینات کمتر و آثار و ظهورات و تجلیات بیشتر داشت؛ پیوسته تعینات یکی بعد از دیگری از میان می‌رود.

حال آنچه بیش از همه از ادله و شواهد اثبات تجرد از حد مرتبه‌ای نفس با رفع امکان فقری و هویت عین‌الفقری به شمار می‌آید این مطلب است که مهم‌ترین و عمیق‌ترین تعینات انانیت است، به نحوی که تعینات دیگر نیز جزء این تعین هستند. «رفع انانیت» در واقع حقیقت رجوع و عود ارواح به رب‌الارواح است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۸۰). رفع انانیت در تفسیر رجوع به مبدأ، عود از وجود مجازی به عدم است. رفع انانیت این گونه انجام می‌شود که تعینات از بین برود و فرد به عدم اصلی که از آن به فطرت اولی یا عدم فطری یاد می‌شود باز می‌گردد و در اینجا عدم ثانی محقق می‌شود که در واقع فناء در توحید است (ملاصدرا، ۱۳۶۳-ب، صص. ۷۲۶-۷۲۷) و این امر فراگیر است و همه به همان فطرت اولیه رجوع خواهند کرد (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، صص. ۱۷۵، ۱۸۴). صدرا علت رجوع کل عالم به حق تعالی

را همین فنا و عدم توصیف می‌کند: «پس ناگزیر این جهان ویران می‌شود و هر آنچه در زمین است نابود می‌گردد و به عدم و فنا بازمی‌گردد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۶۶). خراب عالم معادل فنا و متعلق آن نیز تعینات طبیعی، نفسانی و عقلی است. طبق این رویکرد همه صور حسی، نوعی، طبیعی و طبیعت در قیامت فانی می‌شوند. به عبارت دیگر، فانی آن‌ها آشکار می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص. ۱۰۱-۱۰۲)، و در پی این فنا، حیاتی ارفع و بقایی حقیقی رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۷۷).

۳. استناد به غایت بودن حق تعالی نسبت به ماسوی

ملاصدرا با ارائه تفسیر مذکور از رجوع، غایت اشیاء را تا مرتبه فوق عقل تسری داده و نتیجه آن را فنا تام می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص. ۸۹). دلیل آن تعبیری است که در مورد حق تعالی به عنوان غایت به کار می‌برد: «و بها يقع الفناء التام و ينتقل الأمر كلها إلى الواحد القهار» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص. ۹۸). وصف واحد قهار در نظام توحیدی صدرالمتألهین واحد حقیقی حق است که غالباً از جهت ظهور آن در غایت هستی به کار می‌رود. بر همین مبنا، ظهور قهاریت حق تعالی ظهور بسیط الحقیقه بودن او، یعنی ظهور اصل و تمامیت اشیاء در مرتبه ذات او است، و فنا اشیاء نیز به معنای صیورورت به این مرتبه است. با استناد به آیه «و نُفَخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (الزمر، ۶۸)، وی آخرین نفخه و قیام اشیاء نزد حق را به تبدل به وجود حقانی توصیف می‌کند: «به این دلیل که به وجود اخروی پایدار تحقق یابند به جای وجود دنیایی ناپایدار، و به وجود کامل حقانی به جای وجود ناقص امکانی» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص. ۱۰۱). به علاوه، تحقق به وجود تام حقانی امر اختصاصی نیست و همه موجودات به آن مرتبه می‌رسند و از وجود امکانی به وجود تام حقانی تبدل می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص. ۹۰). در این مبحث، ملاصدرا حیات همراه بقاء را بعد از این مرحله قرار می‌دهد: «ثم يحيى من هذه الصعق بالنفخة الثانية» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۷، ص. ۳۴۷). صدرا به حیاتی مشابه عبارات فوق‌الذکر تصریح کرده است: «پس هنگامی که این اشیاء به جایگاه‌های اصلی خود بازگشتند، ... بار دیگر رحمت الهی بر آن‌ها بازگردد با حیاتی که در آن مرگی نیست و بقایی که برای آن انقطاعی ندارد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۶۶). اصل اشیاء همان غایت معرفت توحیدی است که حصول آن با کشف غطاء برای آدمی حاصل می‌شود و در پی این کشف غطا هر چیزی را بر اصلش مشاهده می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۱۷، صص. ۷۶۹-۷۷۰). فهم این مطلب که همه چیز برای خدا، از خدا و به سوی خداست، امری معرفت‌شناسانه است و با رفع حجاب از مقابل دیدگان مخلوقات الهی روشن می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۸۶). (و از اینجا اصل ظهور وحدت در کثرت و فنا شدن کثرت در وحدت آشکار می‌گردد. و از اینجا سرّ معیت حق با خلق و قوام یافتن خلق به حق دانسته می‌شود) (آشتیانی، ۱۴۱۷، صص. ۷۷۰-۷۷۱).

کیفیت تجرد از مرتبه و امکان فقری

فقر و امکان از ویژگی‌های انانیت و تعین و عارضی و عاریتی و متعلق مرتبه است. پس همه تعینات - که از جهتی انانیت هستند - عارضی و عاریتی خواهند بود؛ پس از شیء قابل انفکاک بوده و از بین رفتنی و محوشدنی هستند. در حالی که اگر تعینات و انانیت عین وجود بود، رفع آن‌ها ممکن نبود. ملاصدرا این نکته را چنین بیان می‌کند:

پس هنگامی که وقت بازگشت با جذبه ارجعی الی ربک (الفجر، ۲۸) فرارسد، آنچه را از هر منزلی به عاریت گرفته بود بازپس دهد؛ زیرا عاریت به صاحبش بازگردانده می‌شود تا آن که بدون هر انانیت عارضی باقی بماند و روی آینه را از هر صورتی پاک گرداند و در آینه‌اش روی حق باقی تجلی کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، صص. ۱۰۷-۱۰۸)

تعیناتی که در مراتب نزولی محقق شده است، در سیر صعودی یکی یکی برداشته می‌شوند.

پس این آیات و مانند آن‌ها از آیات بسیاری که از ذکرشان خودداری کردیم از بیم به درازا کشیدن سخن، دلالت دارند بر بازگشت همه این اشیاء به عالم آخرت، و بازگشت همه اهل آخرت به حق تعالی اول، و بر زوال این جهان به تمامی، و از میان رفتن صورت‌های حسی در آن، و فنا یافتن آن‌ها در روز قیامت، و محوش شدن آثار آن‌ها، و دگرگونی یافتن وجودشان، در روزی که نهفته‌هاشان پدیدار شود و حقیقت‌هاشان ظاهر گردد و باطن‌هاشان آشکار شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۱۰۲)

این سیر و حرکت یک حرکت عمومی و فراگیر است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۷، ص. ۴۲۰)، و بر اساس کشش و جذبه «ارجعی الی ربک»، نفوسی که در هر منزل و تعینی که وارد شده‌اند برخی از ویژگی‌های لاینفک آن منزل و آن تعین را گرفته‌اند، وقتی برمی‌گردند، پیوسته تعینات مربوط به آن منزل و تعین محو می‌شود. اساساً سیر موجودات این گونه است که هر چه تنزلات آن‌ها بیشتر می‌شود، تعینات آن‌ها هم افزوده می‌شود. اما در سیر صعود، عکس آن رخ می‌دهد و پیوسته از تعینات آن‌ها کاسته می‌شود تا دوباره به جای اول برگردد و مخاطب آیه کریمه «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادًی کَمَا خَلَقْنَاکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (الأنعام، ۹۴) شود، همان طور که در آغاز خلقت بود: بی‌پیرایه، بی‌تعین و بدون هیچ گونه عاریه و امر عارضی. پس هر چه را عاریه به دست آورده رها می‌کند، چون «عاریه بازگشتی است»؛ عاریه باید به صاحبش بازگردد. طبق این بیان صدرا، تعینات امور عاریه‌ای هستند و به اصل خود برمی‌گردند. «تا آن که بدون هر گونه انانیت عارضی باقی بماند» نیز یعنی عوارض و اضافات چنان از بین می‌رود که هیچ گونه انانیت عارضی باقی نمی‌ماند. همه در حکم عکس و سایه می‌شوند که انانیت ندارند. پس خطاب به آن‌ها هم ممکن نیست و پاسخ هم به طریق اولی ممکن نیست؛ «روی

آینه را از هر صورتی پاک گردانند». این مرآت که در کل عالم هستی صورت‌های مختلف را پذیرفته است، چنان پاک می‌شود که هیچ اثری از آن باقی نمی‌ماند. صورت‌ها یکی پس از دیگری همه پاک می‌شوند. وقتی انانیت از بین رفت حق تعالی در آن‌ها متجلی می‌شود و «در آینه‌اش، روی حق باقی تجلی کند». به تعبیر دیگر، این‌ها متجلی به تجلی الهی می‌شوند. قبلاً تجلی خلقی داشتند منتها این تعینات و انانیت خلقی و عارضی از بین می‌رود و آن وجوه حقانی آشکار می‌شود (نوری، ۱۳۶۳، ص. ۷۶۵). پس «الی ربک المنتهی» تنها به این معنا نیست که پایان سیر انسان و غیرانسان خداوند متعال است، بلکه به این معنا هم هست که به هر چه اشاره کنید انتهای آن اشاره نیز خدای متعال است، یعنی آخر و انتهای اشاره یعنی حقیقت اشاره است.

بنابراین، با توجه به این که اشیاء که ظلال ذات اقدس اله هستند فی نفسه و قطع نظر از استناد به حق تعالی و ظلّیت برای او هیچ حکم، وجود و انانیتی ندارند (نوری، ۱۳۶۳، ص. ۷۲۴)، پس در واقع رجوع و عود الی الله عبارت است از آشکار شدن این حقیقت که انانیت از بین می‌رود. بر این اساس، معاد به معنای حقیقی مطابق نظر نهایی ملاصدرا از این قرار خواهد بود: «شدیدترین ظهورات و تام‌ترین تجلیات که از میان‌برنده همه انانیت‌ها است» (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۱۰۲)، به گونه‌ای که مجرد تام از جمله محدودیت‌ها و تعینات رخ دهد. حاصل این مجرد تام تحقق فنای تام است که به بقای ابدی می‌انجامد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۷۷).

وصول مخلوقات به لقاء الله و بقاء بعد از مجرد تام از تعینات نفسانی

از لوازم پذیرش فوق مجرد نفس از ماده و ماهیت و امکان فقری تحقق فنای تام و وصول به بقای بعد از آن است. ملاصدرا معتقد است که پایان عالم رجوع همه چیز از نهانگاه هویت‌هایشان با انکشاف استار و دریده شدن حجب و تنها باقی ماندن آنچه در نزد خداوند است محقق می‌شود، پایانی که عین آغاز است به جهت آن که مبدأ همان غایت و نهایت همه چیز است (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۹۵). چون مبدأ المبادی مرجع هر چیزی است و هیچ چیزی از کنه ذات او خارج نیست، پس او تمام اشیاء و مبدأ و غایت آن‌ها است (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۳۷؛ ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۱۱۰). بر این اساس، همه موجودات که هویتشان عین الربط بودن آن‌ها است، آن هم به این معنا که از مراتب تجلیات ذات و لمعات جلالی و جمالی حق هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۱۱۷)، از این هویت عین الربطی خود هم پالوده می‌شوند و نسبت به حق تعالی قریبی می‌یابند که بیش از آن ممکن نیست. پس وقتی حقیقت چیزی در مبدأ وجود دارد، یا ظاهر می‌شود یا نه. اگر ظاهر شود، اما بدون ظهور وحدت اطلاقی حق تعالی، خلق است؛ و اگر ظهور اشیاء به گونه‌ای باشد که حقیقت توحید و وحدت

اطلاقی خدای متعال نیز آشکار شود، معاد و بازگشت انسان به فطرت اصلی و صیر به لقاء الله است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۳۰۶). به تعبیر دیگر، همه موجودات ذاتاً و قطع نظر از خدای متعال عدم محض اند، ولی گمان می‌کنند که موجودند. این آغاز سیر نزول و آغاز آفرینش است. هر وقت این گمان از بین رفت و به عدم اصلی خود واقف شدند (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۱۶۶)، آن هم با علم تفصیلی، معاد رخ داده است. و این یک دستاورد اساسی در پی دارد و آن این است که رجوع الی الله در ساحت معرفت انسانی رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۸۸) و عبارت است از انکشاف حقیقت، روح یا باطن آدمی برای خودش، یا به تعبیر دیگر کشف غطاء و حجب که همان تعینات و انانیت است. ثمره آن فنای در توحید حق است (نک. ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۴۳۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۱۹۳).

به گفته ملاصدرا، هر گاه این فهم ثانوی که برای موجودات رخ داده و این وجود متمایزی که یافته به عدم اصلی خود و به اصل و مبدأ خود برگردد (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۱۶۶)، و موجودات به فنانی در توحید نائل شوند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۴۳۴؛ ۱۳۶۳-ب، ص. ۶۲۷) معلوم می‌شود که برای هیچ کس هویت و حقیقتی باقی نخواهد ماند، و در این صورت معاد آشکار می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۱۶۶).

این مطلب که رهاورد فوق تجرد نفس از امکان فقری و حدود رتبی و تفسیر آن به رفع تعینات و اتم تعینات یعنی انانیت در حکمت متعالیه است، ثمره نابی دارد و آن ملاقات با پروردگار عالم است: «إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» (هود، ۲۹) و «الَّذِينَ يَطْنُونَ أَنْفَهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنْهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (البقره، ۴۶). این لقاء بر خلاف نظر مفسران نه به معنای وصول به ثواب و عقاب الهی در عالم قیامت است (نک. آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۲۵۱؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج. ۱۲، صص. ۶۵-۶۶)، نه تعابیری مجازی به معنای حساب و پاداش و مانند آن است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۱، ص. ۴۶۵) و نه ملاقات در قالب مشاهده آثار قدرت الهی و یا شهود باطنی حق است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۱۷)، بلکه رجوع ظاهر به باطن، صورت به معنا و انقلاب هر چیزی به اصل و موطن اصلی خود یعنی خداوند متعال است، چنان که این آیات کریمه بدان اشاره دارند: «اللَّهُ يَبْدُو الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (الروم، ۱۱) و «كُلُّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ» (الانعام، ۹۳) و «إِنَّا إِلَى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ» (الزخرف، ۱۴).

بنابراین لقاء الله در فنانی عبد و رفع انانیت و تعینات مرتبه و فقر و فاقه محقق می‌شود، وقتی لقاء الله رخ داد، توحید حق به معنای حقیقی آن آشکار می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، صص. ۱۱۲-۱۱۳). زیرا ظهور توحید در واقع ظهور رجوع همه اشیاء به اصل و حقیقت خود در ذات خدای متعال (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۴، ص. ۵۲) یا به تعبیر دیگر ظهور فنانی همیشگی موجودات و بقای همیشگی وجه خدا است. به گفته ملاصدرا،

هنگامی که نورالانوار ظاهر گردد و با برداشته شدن حجاب‌ها، جلال وجه الله قیوم آشکار شود، و سلطان احدیت با از میان رفتن کثرت چیره گردد، ... و حقایق از

نهانگاه غیبشان و حجاب‌های ماده و امکاناتشان به مجالی ظهوراتشان برون آیند، هر صاحب‌آغازی به آغاز خود در پیوند و هر چیزی به اصل خود بازگردد و هر نقصی به کمال خود و هر صاحب‌غایتی به غایت خود بازگردد، قوله: *أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ* (الشوری، ۵۳) و قوله: *لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ* (الغافر، ۱۶)، و قوله: *لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* (القصص، ۷۰). (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص. ۱۹۹)

قیامت بیداری از خواب و دیدن خود در محضر خدای متعال است (نوری، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۴۶۶).

نتیجه‌گیری

این پژوهش فراتر از مراتب بیان‌شده پیرامون تجرد نفس در حکمت صدرایی، که عبارت‌اند از (۱) تجرد از ماده و (۲) تجرد از ماهیت، که بدان فوق تجرد گفته می‌شود، نظریه‌ای را مطرح می‌کند که فوق تجرد عقلانی نفس تفسیر والاتری نسبت به آنچه بیان شده می‌یابد. طبق این نظر، که مبتنی بر آرای خاص و نهایی صدرالمتألهین در حکمت متعالیه است، فوق تجرد نفس در حقیقت تنها سلب ماده و ماهیت نیست، بلکه تحقق «تجرد از امکان فقری و حدود مرتبه‌ای» برای نفس انسانی است. این مرتبه از تجرد مختص انسان نیست و برای همه موجودات رخ می‌دهد. واکاوی و تحلیل دقیق متون ملاصدرا نشان می‌دهد که سیر اشتدادی نفس تنها به سلب ماهیت ختم نمی‌شود، بلکه با رفع تدریجی تعینات، از جمله انانیت و هویت عین الربطی، به فنای تام در مقام حضرت حق نائل می‌گردد. در این ساحت، نفس چنان از هر گونه تعین، فقر ذاتی، و وجود عاریتی پیراسته می‌شود که اثری از خود بر جای نمی‌گذارد. وصول به این مقام در تعبیر ملاصدرا در قیامت کبری رخ می‌دهد، و قیامت کبری ظهور باطنی همین پیراستگی از اغیار، فناء و در پی آن لقاءالله و بقاء بالله است.

■ تعارض منافع

■ نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافع گزارش نکرده‌اند.

فهرست منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق). الرسائل. بیدار.
- ابن‌عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ ق). التحرير و التنوير من التفسير. مؤسسة التاريخ العربی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. بوستان کتاب.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (۱۴۱۷ ق). تعلیقه بر الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. مرکز نشر دانشگاهی.
- آلوسی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم. دارالکتب العلمیه.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۴). رساله نقد النقود فی معرفة الوجود (حمید طیبیان، مترجم). مؤسسه اطلاعات.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۸). جامع الأسرار و منبع الأنوار. انتشارات علمی و فرهنگی.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹). التعليقات علی شرح المنظومه للسبزواری (ج. ۵). نشر ناب.
- خادمی، عین‌الله، ورضی‌زاده، علی. (۱۳۹۲). تبیین نظریه تجرد فوق عقلانی نفس از نظر ملاصدرا و مبانی هستی‌شناختی آن. دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱(۲)، ۳۷-۵۲.
- <https://doi.org/20.1001.1.23221992.1392.1.2.4.2>
- رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴ ق). تفسیر القرآن الکریم. دارالمعرفة.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات (هانری کربن و دیگران، مصححان؛ چاپ دوم). مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰-الف). أسرار الآیات و أنوار البینات. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰-ب). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲). منطق نوین (عبدالحسین مشکوة‌الدینی، شارح). آگاه.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳-الف). المشاعر (چاپ دوم). طهوری.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳-ب). مفاتیح الغیب. مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (ج. ۶). بیدار.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه فی أسرار العلوم الکمالیه. بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ ق). مجموعه رسائل فلسفی (چاپ دوم). حکمت.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ ق). شرح الهدایة الأثریة. مؤسسه التاریخ العربی. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. دار إحياء التراث العربی.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). ایفاظ النائمین. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران. قیصری، داوود. (۱۳۸۱). رسائل (سیدجلال‌الدین آشتیانی، مصحح و محقق؛ چاپ دوم). مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

قیصری، داوود. (بی‌تا). شرح فصوص الحکم. بیدار.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (چاپ سی‌ودوم). دارالکتب الاسلامیه.

نوری، ملاعلی. (۱۳۶۳). حاشیه بر مفاتیح الغیب ملاصدرا. مطالعات فرهنگی.

References

- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. (2002). *Sharḥ bar Zād al-Musāfir*. Bustān-e Ketāb. [In Persian]
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. (1996 AH). *Ta'liqah bar al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*. Markaz-e Nashr-e Dānishgāhī. [In Arabic/Persian]
- Ālūsī, Muḥammad ibn 'Abdullāh. (1994 AH). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Karīm*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. (1985). *Risālah Naqd al-Nuqūd fī Ma'rifat al-Wujūd* (Ḥamīd Ṭabībīyān, Trans.). Mu'assasah-ye Ittilā'āt. [In Persian]
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. (1989). *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*. Intishārāt-e 'Ilmī wa Farhangī. [In Arabic/Persian]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abdullāh. (1980 AH). *Al-Rasā'il*. Bīdār. [In Arabic]
- Ibn 'Ashūr, Muḥammad Ṭāhir. (1999 AH). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr min al-Tafṣīr*. Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
- Ḥasanzāda Āmulī, Ḥasan. (2000). *Al-Ta'liqāt 'alā Sharḥ al-Manzūmah lil-Sabzawārī* (Vol. 5). Nashr-e Nāb. [In Arabic/Persian]
- Khādīmī, 'Aynullāh, & Raḍīzādah, 'Alī. (2013). "Tabīn-e Nazārīyeh-ye Tajarrud-e Fawq al-'Aqlānī-ye Nafs az Nazār-e Mullā Ṣadrā wa Mabānī-ye Vīzhigī-yi Ān." *Do-Faṣlnāmeḥ-ye 'Ilmī-ye Ḥikmat-e Ṣadrā* 1(2), 37–52. <https://doi.org/20.1001.1.23221992.1392.1.2.4.2> [In Persian]
- Rashīd Ridā, Muḥammad. (1993 AH). *Tafṣīr al-Qur'ān al-Karīm*. Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. (1996). *Majmū'ah-yi Muṣannafāt* (H. Corbin et al., Eds.; 2nd ed.). Mu'assasah-ye Taḥqīqāt wa Muṭālī'āt-e Farhangī. [In Arabic/Persian]
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1975). *Al-Mabda' wa al-*

- Ma'ād*. Anjuman-e Hikmat wa Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981a). *Asrār al-Āyāt wa Anwār al-Bayyināt*. Anjuman-e Islāmī-ye Hikmat wa Falsafeh-ye Islāmī. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981b). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāhij al-Sulūkiyyah*. Markaz-e Nashr-e Dānishgāhī. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1983). *Manṭiq-e Nowīn* ('Abd al-Ḥusayn Mashkūt al-Dīnī, Commentator). Āgāh. [In Persian]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1984a). *Al-Mashā'ir* (2nd ed.). Ṭahūrī. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1984b). *Maḡātib al-Ghayb*. Muṭālī'āt-e Farhangī. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1987). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Vol. 6). Bīdār. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1999). *Al-Maẓāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-'Ulūm al-Kamāliyyah*. Bunyād-e Hikmat-e Islāmī-ye Şadrā. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1999 AH). *Majmū'ah Rasā'il Falsafī* (2nd ed.). Hikmat. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (2001 AH). *Sharḥ al-Hidāyah al-Athīriyyah*. Mu'assasat al-Tārikh al-'Arabī. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981 CE). *Al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Şadrā), Muḥammad ibn Ibrāhīm. (n.d.). *Īqāz al-Nā'imīn*. Anjuman-e Islāmī-ye Hikmat wa Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]
- Qayṣarī, Dāwūd. (n.d.). *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam*. Bīdār. [In Arabic]
- Qayṣarī, Dāwūd. (2002). *Rasā'il* (Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī, Ed. & Rev.; 2nd ed.). Mu'assasah-ye Pizhūhishī-ye Hikmat wa Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic/Persian]
- Makārim Shīrāzī, Nāşir. (1995). *Tafsīr-e Nimūneh* (32nd ed.). Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
- Nūrī, Mullā 'Alī. (1984). *Hāshiyah bar Maḡātib al-Ghayb-e Mullā Şadrā*. Muṭālī'āt-e Farhangī. [In Arabic/Persian].

