

تبیین حکمی و عرفانی «مراحل و نحوه صدور فعل از نفس» در فلسفه صدرالمتألهین شیرازی با تأکید بر «مراقب خلق اثر در هنر و معماری اسلامی»

اسدالله شفیعزاده*

استادیار گروه معماری، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران

چکیده

این پژوهش به بررسی مراتب و چگونگی صدور فعل از نفس انسان در اندیشه عرفانی صدرالمتألهین، با تأکید بر مراتب خلق آثار هنری اسلامی توسط هنرمند عارف می‌پردازد. در نگرش عرفانی فاعلیت حق تعالی به طریق تجلی است و صدرا به تأسی از آن و در تبیین نسبت حق با خلق، از تمثیل کیفیت ارتباط نفس و قوای آن بهره می‌برد. وی با بیان مماثلت نفس و ربّ در اوصاف ذات و افعال، مراتب و چگونگی صدور فعل از نفس را متأثر از مراتب و مراحل فاعلیت حق تعالی تبیین می‌کند. در این دیدگاه، نسبت نفس انسان با صور و ادراکات کلی عالم عقل و صور جزئی عالم مثال مانند نسبت فاعل به فعل و خالق به مخلوق است و خداوند نفس انسان را مثلا، لذاته، صفاته و افعاله خلق نموده است چنانچه رابطه‌ای که بین حق تعالی و مخلوقات برقرار است، بین نفس با معلومات نفس نیز وجود دارد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، تطبیقی، به این نتیجه دست یافته که در نگرش عرفانی صدرا، نفس با ارتقاء و تعالی خود طی حرکت جوهری و با علم حضوری، قادر به ابداع و ایجاد صور عوالم بالاتر در نزد خود بوده، که پس از حصول ادراک صور عقلی و خیالی در نفس، صدور فعل از نفس، طی مراحل «عنایت»، «قضا»، «لوح» و «قدر»، مطابق با فاعلیت ربّ، انجام می‌گیرد و به دلیل ارتباط هنرمند با حلقه‌های صوفیانه صنفی «فتیان»، مراتب خلق و صور آثار هنر و معماری اسلامی، نتیجهً محاکمات و تقلید اصول و سلسله مراتب صدور فعل از نفس در قاعدة صدرالمتألهین است.

واژگان کلیدی:

فاعلیت نفس، عنایت، قضا، قدر، معماری اسلامی.

* مسئول مکاتبات: آذربایجان شرقی، اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اهر

پست الکترونیکی: shafizadeh-a@iau.ahar.ac.ir

چنانچه رابطه‌ای که بین حق تعالی و مخلوقات برقرار است، بین نفس با معلومات نفس نیز وجود دارد (Sadra, 1989, V.1, p. 316) و از آنجائی که مخلوقات برای باری تعالی به نحو قیام صدوری و با علم حضوری قبل از خلق اشیاء حاصل هستند، معلومات نیز برای نفس به نحو قیام صدوری و با علم حضوری حاصل هستند و نفس پس از حصول صور عقلیه و خیالیه قادر بر ابداع صور عقلیه قائم به ذات خویش و ایجاد صور خیالی و تکوین صور کونیه قائم بر ماده هست (Sadra, 1983, V.1, p. 287-292; Sadra, 1989, V.3, p. 462; Sadra, 1989, p. 51, 34, 35, 5). صدرالمتألهین در تبیین ارتباط حق با خلق و در توضیح نحوه خلقت حق تعالی با استفاده از قاعدة «بسیط الحقيقة من كل اشياء»، از تمثیل کیفیت ارتباط نفس انسان با قوای خود بهره جسته و با ارائه نظریه بدیع خود درباره قاعدة «النفس في وحدتها كل القوى» و قاعدة «الاتحاد عالم و معلوم»^۱ نفس انسان را وجود بسیط مجرد دارای مراتب می‌داند که تعدد قوای موجب ترکیب و نفی بساطت این حقیقت مجرد نیست و همه قوا عین نفس و به وجود نفس موجودند (Sadra, 2004, p. 75-76; 136-137; 154-155). بدین ترتیب در دیدگاه صدرالمتألهین نفس انسان از سوی خداوند به گونه‌ای آفریده شده است که به دلیل آنکه از سخن ملکوت و عالم قدرت و فعل است، قادر است صورت اشیاء مجرد و مادی را ایجاد کند (Sadra, 1983, p. 34). این قدرت و توانایی آفرینش گری صور عالم برتر توسط نفس انسان که صدرا تحت تأثیر اندیشه‌های عرفانی این عربی، در اسفار عیناً نقل می‌کند (Sadra, 1989, p. 266) و در پیشگاه ابن عربی تعبیر به «همت»^۲ (Ibn Arabi, 2001, p. 88) در حکمت اشراق مقام «گُن»^۳ است (Suhrawardi, 1998, p. 371). این تحقیق بر آن است که با بهره‌گیری از نظرگاه حکمت متعالیه ملاصدرا به این سؤال پاسخ دهد که الف: عوامل و فراروند ایجاد و فاعلیت—پس از حصول ادراکات صور عقلی و خیالی—توسط نفس در منظر صدرالمتألهین چگونه است؟ ب: با تحلیل و بازنختی فلسفه صدرالمتألهین، مراتب تطبیقی «مراحل و نحوه مراتب صدور فعل از نفس» در اندیشه صдра و خلق اثر در هنر اسلامی از سوی هنرمند عارف چگونه حاصل می‌شود؟

در اندیشه و حکمت اسلامی نسبت حق با خلق و نحوه فاعلیت حق تعالی به نحو «تجلی» و «ظهور» است. بر این اساس عارفان هستی را یک وجود واحد به وحدت حقیقی و شخصی می‌دانند که مقصود از آفرینش و خلقت چیزی جز تجلی ذات باری تعالی نیست. در چنین نگرشی، شکل‌گیری، تکوین و رشد هنر و معماری اسلامی، حاصل بازتاب و بازآفرینی نظریه «وحدت وجود» و «تجلی» در عرفان اسلامی است که به واسطه درون نگری و مکافنه نفس هنرمند عارف به دست می‌آید.^۴ این امر باعث گردیده است، به دلیل تقارن و ارتباط نزدیکی که بین معماران و گروههای مختلف عرفانی همچون فتنیان Necipoglu، 2000)، بسیاری از اندیشمندان بخصوص سنت‌گرایان معاصر خلق «صور تجربی» هنر و معماری اسلامی توسط معماران را حاصل تجلیات عرفانی و بازآفرینی صور معلقة عوالم برتر بدانند^۵ (Burkhardt, 1997; Schuon, 2002; Corbin, 2004 & 1993; Nasr, 1996; Ardalan, 2000; Ebrahimi Dinani, 2000) به واسطه ارتقاء و تعالی نفس معماران و ارتباط یافتن با عوالم مأفوقة نفس توسط کشف و شهود به دست می‌آید.

به دلیل وجود چنین مقارنه‌ای، با تحقیق و تدقیق در مبانی عرفانی و فلسفی عرف و فیلسوفان دوره اسلامی، می‌توان به بنیان‌های نظری پیدائی و تکوین چنین هنری دست یافت. بر این مبنای، در خصوص مراتب و مراحلی که در نفس هنرمند عارف جهت خلق آثار هنر و معماری اسلامی پس از مکافنه و حصول ادراکات صور عالم برتر رخ می‌دهد، می‌توان دیدگاه‌های صدرالمتألهین در زمینه خلاقیت نفس پس از ادراک صور عقلی و خیالی را، به عنوان محوری ترین تئوری آفرینش‌های هنری معماران دوره اسلامی در اندیشه عرفانی تلقی کرد.

در اندیشه عرفانی صدرالمتألهین در خصوص ارتباط نفس با صور عالم برتر، نسبت نفس انسان با صور و ادراکات کلی عالم عقل^۶ و صور جزئی عالم مثال مانند نسبت فاعل به فعل و خالق به مخلوق است (Sadra, 1981, V.1, p. 283-284). در این دیدگاه، خداوند نفس انسان را مثلاً، لذت، صفات و افعاله خلق نموده است

۱. روش تحقیق

این نوشتار به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای-اسنادی و روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و تا درجه‌اتی تطبیقی انجام می‌شود. بدین ترتیب که با بیان ادله تشابه و همانندی اوصاف ذات و افعال حق با صفات ذات و فعل نفس در فلسفه صدرالمتألهین، ابتدا نحوه و مراتب خلاقیت نفس در منظر صدرالمتألهین—پس از حصول ادراکات صور عقلی و خیالی در نفس—پرداخته خواهد شد، سپس، با تطبیق مراتب و نحوه صدور فعل از نفس با «نفس هنرمند»، مراتب خلق اثر در هنر اسلامی توسط نفس هنرمند، در این دیدگاه تحلیل می‌گردد.

۲. نفس مثال حق تعالی

در اندیشه اسلامی نفس و قوای آن، عین تجلی حق تعالی و در فراروند آفرینش، جدای از روابط سلسله مراتب علت و معلولی است. نفس ازین جهت که در همه قوای نفسانی خود و در همه اعضاء و جوارح حضور کامل دارد، در منظر عرف و حکمای اسلامی، تمثیلی از کیفیت «وحدت وجود»، «تجلی» و تحقق «کنرت از وحدت» و به عبارتی، مثال اوصاف ذات و افعال حق تعالی است و متفکران اسلامی در بیان اینکه نشان دهنده چگونه عالم می‌تواند کمی وارد باشد از این تمثیل

۳. عوامل مؤثر در فاعلیت نفس

۳-۱. علم حضوری

نگرش حکمت متعالیه به علم حق تعالی که صدرالمتألهین آن را مهمترین رکن برای تبیین علم النفس به افعال خویش و به دنبال آن تبیین کیفیت صدور افعال از نفس قرار داده است، نگرش وجودی و مجرد^{۱۲} و برگرفته از اندیشه عرفانی است.^{۱۳} صدرالمتألهین علم ذاتی و حضوری حق تعالی به اشیاء پیش از خلق آنها را از جمله عوامل مؤثر در پیدایش کثرات می‌داند و با ادله مشابهت و مماثلت نفس و رب، اساس فاعلیت نفس را همچون نحوه فاعلیت رب، علم حضوری و ذاتی نفس^{۱۴} به اوصاف و افعال خویش پیش از ایجاد آنها می‌داند و از آنجائی که حق تعالی بر مبنای قاعدة «بسیط الحقيقة» در عین بساطت احديه خویش در مرحله ذات به جمیع ما سوی خود علم اجمالي در عین کشف تفصیلی دارد^{۱۵} (Sadra, 1989, V.6, p. 72).

(۱۶) نفس انسان نیز بر اساس همان قاعده در عین وحدتش، مشتمل بر وجود بسیاری از انواع و ماهیّات و کمالات و قواست؛ در عین آنکه حقیقتی واحد و یگانه است، در عین حال جامع تمام مراتب و قوای علمی و عملی خویش بوده و به واسطه علم حضوری به افعال خویش، به نحو «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» در همه افعال و احوال خود حاضر است.^{۱۷} صدراعلم حضوری به نفس را عین (ذات) نفس می‌داند و به واسطه این علم است که انسان را قادر به ادراک اشیاء دیگر می‌داند (Sadra, 1981, V.8, p. 66).

نفوسي را عالم به ذات و صفات و افعال خود — به واسطه علم حضوری می‌داند — که با تعالی و حرکت جوهری خود از غوطه وزیدن در عالم ماده و محسوسات دریده‌اند (I. bid, V.2, p. 277). در این دیدگاه افعال انسان بر وجه اعلی و اشرف یکی از افعال حق است، آن‌گونه که شایسته ذات احادی است (Sadra, 1989, V.6, p. 373).

(۱۸) و حکومت انسان بر بدن خود که عالم صغیر نامیده می‌شود، همانند حکمرانی خدا در عالم کبیر است؛ چنانچه آیاتی همچون (رمیت ما رمیت) ارتباط طولی نحوه فاعلیت خدا و انسان را به صراحت بیان می‌کند.

بنابراین، نحوه فاعلیت حق تعالی در اندیشه عرفانی و حکمت متعالیه صدرآئی، به علم حضوری و پیش از خلق ممکنات قابل ارجاع است و مهمترین نمونه علم حضوری در این بینش برای آدمی، علم انسان به نفس خویش، و نیز علم او بر اوصاف و قوا و افعال و صناعت خویش است. بر طبق این نظر، همان‌طوری که نفس در عین وحدتش بدون اینکه متصف به صفت و ماهیّت گردد، مشتمل بر کمالات معلومات خویش در مرتباً بسیط احادی است و با علم به خویش به همه مراتب، قوا و کمالاتش احاطه دارد، شبیه به افعال حق تعالی دارد که در عین بساطت احديه خویش در مرحله ذات، به جمیع ماسوی علم اجمالي در عین کشف تفصیلی دارد.

۳-۲. اراده

اراده به همراه علم، از دیگر عوامل مؤثر در فاعلیت نفس در اندیشه عرفانی است. در نگرش صدرالمتألهین علم و اراده از صفات ذات و علت صدور اشیاء از نفس بوده و مابین آنها رابطه اتحادی برقرار است. در این رابطه اراده نفس عین علم او و آن نیز عین ذات اوست، لیکن صدور افعال از نفس مقتضای ذات نفس بوده و درنتیجه صدور

بهره بسیار جسته‌اند.

به طور مثال، ابن عربی بزرگ‌ترین جلوه حق و بهترین تمثیل وحدت وجود و ارتباط حق با خلق را در نفس آدمی جستجو می‌کند و در تفسیر آیه «و فی أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبَصِّرُونَ» (الذاريات: ۳۱) و (قصص: ۸۸)، تمثیل نفس، به عنوان «مثال» حق تعالی را مطرح می‌کند و با بیان ارتباط حضوری نفس با قوا و سایر اعضاء و جوارحش، بحث تجلی و وحدت در کثرت را تبیین نموده، تصویری از وحدت وجود ارائه می‌دهد (Ibn Arabi, No date, V.2, p. 459). وی یکی از امehات معارف را علم انسان به نفس خویش دانسته و طبق حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» شناخت نفس و ارتباط آن با قوایش را زمینه‌ساز شناخت خدا و ارتباط حق با خلق می‌داند (Ibn Arabi, 2001, V.2, p. 215, 308).

صدرالمتألهین و پیروان حکمت متعالیه، همانند ابن عربی در تبیین مسئله وحدت وجود، از تمثیل نفس و قوای آن بهره جسته‌اند و با بیان نفس به عنوان مثال رب، نحوه فاعلیت حق تعالی در اندیشه عرفانی را تشریح نموده‌اند. صدراعلم در تفسیر خود ذیل آیه شریفه نور، پس از توصیف انسان به عنوان صنع عجیب که حق تعالی او را مشابه عالم ریانی آفریده، نمونه‌هایی از معارف ریوبی که از آئینه نفس و از انوار رحمانی منعکس در آن قابل استفاده است، بر شمرده، از جمله می‌گوید: «انسان غیب ذاتش که وجود اوست وجودی است قائم به نفس، مجرد از زمان و مکان و منزه از طول (بعد) و بری از قابلیت اشاره حسی و تقسیم‌پذیر» (Sadra, 1987, V.4, p. 403). وی با بیان اینکه نزدیک‌ترین مثال برای حق تعالی نفس انسان است، در تفسیر آیه شریفه «لیس كمثله شئ» (شوری: ۱۱)، با اثبات «مثال» برای حق تعالی، بیان می‌کند که این آیه «مثال» را از خداوند نقی می‌کند و «مثال» را برای او اثبات می‌کند و نزدیک‌ترین مثال به ذات، صفات و افعال حق متعال را نفس انسانی ذکر می‌کند (I. bid, V.6, p. 38). سپس در جلد اول اسفار، به طور صریح رابطه نفس انسان و وجود حق متعال را چنین بیان می‌کند: «باری تعالی که آفرینش گر هستی‌های ابداعی (مجرد) و کائن (هادی) است، نفس انسان را نموداری از ذات، صفات و افعال خویش قرار داد چراکه او از "مثال" و شبیه برتر است نه از "مثال"»، پس انسان را به عنوان نمود و مثالی از ذات و صفات افعال خویش آفرید تا شناخت او پلکانی برای شناخت حق باشد» (Sadra, 2004, V.1, p. 316).

بر این اساس تعریف و تحلیل جدیدی که صدرالمتألهین از نفس و قوای آن در حکمت متعالیه متاثر از دیدگاه عرفانی ابن عربی در خصوص مشابهت نفس انسان و افعال آن با مفهوم «تجلی» بر اساس قواعد «بسیط الحقيقة» و «النفس فی وحدتها کل القوى» ارائه می‌کند بر این نکته تأکید می‌کند که رابطه‌ای که بین مخلوقات و خداوند برقرار است، بین معلومات نفس با نفس نیز وجود دارد و نفس با تزکیه و ارتقاء خود به مراتب بالاتر و رسیدن به مرتبه عقل مستفاد، همان مراحل و مراتبی را در خلق مصنوعات طی می‌کند که حق تعالی در نحوه فاعلیت خویش دارد. بر این اساس در فلسفه صدراعلم، مراحل خلاقیت و آفرینش «صور تجریدی» عماری اسلامی و نظام موجود در آن توسط نفس هنرمند عارف در مماثلت با فاعلیت حق تعالی قابل توجیه است.

نفس با صور علمی منشائش است که این اضافه در پرتو تحلیل وابستگی وجودی معلول به علت و ربط المحس بودن معلول، مسئله معیّت قیومیّه حق با عالم را به تبع معیّت قیومیّه نفس و صور خیالی اش توضیح می‌دهد (Sadra, 1989, V.1, p. 128). بر این اساس افعال نفس جزء تجلیات ظهوری نفس هستند، و نظر صدرا در خصوص فاعلیت نفس به صورت تجّالی بوده و همچنین رابطه فعل نفس با مصنوعات در حیطه خود، مثل اراده، صور علمی یا صور خیالی اش به نحو اضافه اشرافی و تقویم و تقوّم وجودی است که به واسطه علم حضوری به آن‌ها عالم است.

۴. اقسام و مراتب تحقق فعل توسط نفس

۱-۴. اقسام فعل

صدرالمتألهین با اعتقاد به تناظر و تطابق مباحث هستی شناختی و معرفت‌شناختی، همانند عرفای پیش از خود همچون ابن عربی و شیخ اشراق، قائل به نشأت سه‌گانه عوالم عقل، مثال و حس در سلسه‌مراتب وجود بوده (Sadra, 1981, V.3, p. 506; Sadra, 2003, p. 312-314) و متناظر با عوالم وجود، قائل به سه مرتبه از ادراکات عقلی، خیالی و حسی در نفس است (Sadra, V.9, p. 21). در نظر صدرالمتألهین نفس انسان طی تعالی و ارتقاء خود، در هر مرتبه از ادراک با نشئه خاص خود متّحد؛ بدین معنا که نفس انسان در برخورد با اشیاء و امور خارجی، عین حواس و نشئه مادی می‌شود و هنگام ادراک مخيلات با تخیل و نشئه خیال اتحاد می‌یابد و سپس با تعالی خود به مرتبه ادراک عقلی، با معقولات و با نشئه عقول مفارق متّحد می‌گردد (Sadra, V.8, p. 234). در این دیدگاه، با ورود صور حسی به نفس، بدون آنکه تبدیل و تبدیل مابین صور رخ دهد، این صور وارد یک فرآیند ارتقائی برای حرکت جوهری نفس می‌شود. بدین معنا که هر صور در مرتبه خود باقی است و مرتبه دیگر صورتی متناسب با خود ایجاد می‌کند تا صور از مرتبه حسی به مرتبه خیالی و سپس به مرتبه صور عقلی ارتقاء و تعالی یابد (Sadra, 1989, V.3, p. 366; Sadra, 1989, V.9, p. 99).

در اندیشه صدرا، نحوه فاعلیت و خلاقیت نفس در برخورد با ادراکات سه‌گانه فوق یا به صورت ابداع است و یا به صوت اختراع و در مواردی به صورت تکوین در جوهره و ذات نفس است. ادراک صور عقلی توسط قوه عقل و با افاضه عقل فعل ^{۱۸} در نفس همانند «ابداع» است (Sadra, 1983, V.4, p. 402-403). چون هنگامی که عقل در تعالی خود در پی تکثیر مشاهدات و ادراکات گوناگون عقلی به مرتبه عقل مستفاد رسید هرگاه به معقولی التفات نماید، صور معقول از خزانه مستغنى ادراک نفس در پیش روی او متمثّل می‌گردد و این شبیه به «ابداع» عالم عقل توسط حق است. افاضات عالم مثال به نفس ^{۱۹} که موجب آمادگی و مهیا شدن نفس برای خلق صور خیالی می‌گردد ^{۲۰} (Sadra, 1989, V.1, p. 302-310). این دیدگاه از این‌جا حضوری است. بهیان دیگر، چون نفس نسبت به خود و قوا و آلات آن جهت خلق مصنوعات خویش می‌شود و نیازی به علم زائد بر ذات ندارد (Sadra, 1989, V.3, p. 515; V.9, p. 161).

اشیاء از نفس امری ذاتی است، در نحوه فاعلیت رب از نظر ملاصدرا نیز، قدرت و اراده واجب فعل حق تعالی ذاتی بوده و از نظر وی ارادی بودن فعل حق به معنای عدم اجبار و تحمل از غیر است که آن را نوعی محبت یا بهجت تعبیر می‌کند (Sadra, 1984, p. 161). از طرف دیگر چون در فعل حق، جز ذات او و علم ذاتی او به نظام احسن انگیزه فعل بازمی‌گرداند (Jurjani, 1994, V.8, p. 145). ابن‌سینا نیز در تعليقات و الهیات شفاء، علم و اراده الهی را، هم به لحاظ ذات و هم به لحاظ مفهوم باهم یکی دانسته و تنها تفاوت آن‌ها را به اعتبار آن‌ها می‌داند (Ibn Sina, 1984, p. 367). بر این اساس و در مقایسه تطبیقی، اراده یکی از افعال نفس است که نفس برای وصول به مقاصد و تحقق آن‌ها از آن استفاده می‌کند، نه آنکه نفس، اراده برای اراده کاری کند. سرّ این مطلب آن است که: افعال نفس دو نوع است، برخی همچون اکثر افعال بدنی با وساطت حرکات بدنی انجام می‌گیرد، اما برخی افعال مستقیماً به نفس مرتبط هستند، مثل علم و اراده که در صدور آن‌ها زائد لازم نیست و تنها معلل به علتی است که آن خود نفس است. تقریری که از صدرالمتألهین توسط امام خمینی در این خصوص آورده شده، بیان می‌کند: «اراده از آن نظر که یکی از صفات واقعی و حقیقی است و صفتی است ذات الاضافه (یعنی باید به چیزی تعلق یابد) فرقی با دیگر صفات همچون علم و حبّ ندارد. همان‌گونه که علم را معلوم لازم است و حب را محبوبی، اراده را مرادی لازم است و مراد آن است که اراده به آن تعلق گیرد نه آن چیزی که اراده به اراده آن تعلق گیرد» (Khomeini, 1984, p. 51). با این دیدگاه و در نگرش صدرا، اراده نفس جهت صدور مصنوعات خود همان شوق ذات به ذات خویش است که به شوق ذات نسبت به قوا و جواح و استعمال آن‌ها نیز سایه افکنده است. زیرا تمام افعال اختیاری به تصویر و تصدیق نیست، بلکه گاهی به اراده که عین علم است تحقق می‌پذیرد و چون علم در اینجا حضوری است، اراده نیز عین علم حضوری است. بهیان دیگر، چون نفس نسبت به خود و قوا و آلات انت علم حضوری دارد و شوق به ذات و عشق به ملکات ذات خود دارد، همین شوق و عشق و علم حضوری، سبب و علت استعمال قوا و آلات آن جهت خلق مصنوعات خویش می‌شود و نیازی به علم زائد بر ذات ندارد (Sadra, 1989, V.3, p. 515; V.9, p. 161).

۳-۳. نحوه فاعلیت نفس

در طول تاریخ فلسفه و حکمت اسلامی اقسام متفاوتی از انواع فاعلیت‌ها توسط حق متعال مابین گروه‌های مختلف حکما و عرفای اسلامی مطرح بوده است. متكلمان قائل به فاعلیت بالقصد بوده‌اند، اهل جمهور و مشائیان فاعلیت بالعنایه را به حق نسبت داده‌اند، اشراقیان به فاعلیت بالرضا و عرفًا و حکمت معنایله با تکیه بر وحدت وجود قائل به فاعلیت بالتجلى و ظهور شدند. جالب آن است که غالب فرق مذبور مثال فاعلیت حق تعالی را در نحوه فاعلیت توسط نفس جسته‌اند و به تعبیر صدرالمتألهین اقسام فاعلیت‌های مذبور در نفس موجود است، یعنی نفس نسبت به برخی مخلوقاتش فاعل بالعنایه و در ارتباط با پاره‌ای منشائش فاعل بالرضا و در خصوص برخی دیگر فاعل بالتجلى است (Rahimian, 1997). اما آنچه در این خصوص مورد توجه و تأکید صدرالمتألهین در این‌بین واقع شده، ارتباط و اضافه اشرافی

فعل الهی است که نیازمند ماده و زمان است (Sadra, 1987, V.4, p. 402-403).

۵. مراتب و مراحل صدور فعل

مراتب و مراحل صدور فعل از نفس در اندیشه صدرالمتألهین در تناظر و تمثیل با رب عبارت است از مراحل: «عنایت»، «قضا»، «لوح»، «قدر» (Javadi Amoli, 1993, V.6, p. 343).

۱-۵. عنایت

در منظر حکما و فلاسفه اسلامی، عنایت یکی از مراتب علم الهی و مرتبه علم ذاتی حق متعال است و همان‌طور که حق به ذات خویش علم دارد به طریق همان علم به جمیع ماسوی خود نیز علم دارد و علم پیشین و اراده او به ذات خویش منشأ صدور و تعین ممکنات است. صدرالمتألهین معتقد است وجود خداوند به نحوی است که صورت و همه اشیاء از علم بسیط و قائم به ذات خداوند افاضه می‌شود و مورد مشیت اوست؛ بر طبق نظامی که از لحاظ خیر و کمال بالاتر از همه نظامهای ممکن است و برای آن محل وجود ندارد. وی مرتبه «عنایت» حق را علم او به مصالح خلق و همانند ابن سینا علم او به نظام احسن و حالات وجودی اشیاء می‌داند و دقیقاً همان علمی است که سبب وجود اشیاء می‌گردد (Ibn Sina, No date, p. 149; Sadra, 1983, p. 283).

در اندیشه صدرالمتألهین صدور فعل از نفس همانند رب از مرحله فعل عنایت آغاز می‌شود. زیرا هر پدیده‌ای که از نفس انسان صادر می‌شود، ابتدا در نهانخانه سیر انسان که بمنزله غیب الغیوب و عقل اجمالي (بسیط) و مرتبه «عنایت» اوست جای دارد (Sadra, 1987, p. 403-404).

۲-۳. لوح

صدرالمتألهین لوح را نفس کلی (نفس فلکی) دانسته که محل ارتسام صور اشیاء و یا انطباع و تمثیل آنها می‌داند (Sadra, 1983, p. 154) که هم شامل قضاست و هم شامل قدر است. از نظر ایشان لوح قضایا همان عالم عقول و لوح قدر عالم مثال است. بر این مبنای، چنانچه عالم عقل با جوهر قدسی اش که قلم نام دارد- محل قضا است، عالم نفس (مثال) هم با جوهر نوری اش محل قدر است که از قلم عالم عقول در لوح نفس ناطقه که همان لوح قدر است، ثبت می‌گردد. سیر صور نوری عالم عقول به مرتبه قدر و ثبت آن در لوح قدر نفس آدمی، پس از ادراک صور عقلی در نفس، نیز دارای چنین مراثی است، بدین معنا که در نفس، ذات و هستی مصنوعات در قوه عقل که درنهایت خفاست (مرتبه عنایت نفس)، بوسیله فکر و اندیشه به نحو کلی به قلب نازل می‌شود. تصوّراتی که در این مرحله حاصل می‌شود زائیده علم حضوری و کلی است و اراده نفس در این مرحله (قضا) نسبت به انجام کار است. سپس تصوّرات کلی به نحو مشخص و جزئی وارد قوه خیال شده و در آن ثبت می‌شود که جایگاه تصوّرات جزئی است (لوح قدر). پس از آن اراده قاطع به انجام فعل جهت عملی ساختن تصمیم، اعضاء به حرکت درآمده که بمنزله قدر عینی و مصنوعات حاصله از نفس است.

۲-۴. قدر

قدر به دو قسم «قدر علمی» و «قدر عینی» تقسیم می‌شود (Sadra,

قضایا به دو مفهوم قضای عینی و قضای علمی تقسیم می‌شود و نزد حق تعالی، قضای عینی عبارت است از وجود صورت‌های عقلی همه موجودات که خداوند آنها را در عالم عقل به وجه کلی خلق نموده است. این صور عقلیه ابداعی بوده و دفعتاً و بلازمان از واجب متعال صادر می‌شوند^۲ (Sadra, 1981, V.1, p. 292; V.2, p. 50).

۲-۵. قضا

قضا به دو مفهوم قضای عینی و قضای علمی تقسیم می‌شود و نزد حق تعالی، قضای عینی عبارت است از وجود صورت‌های عقلی همه موجودات که خداوند آنها را در عالم عقل به وجہ کلی خلق نموده است. این صور عقلیه ابداعی بوده و دفعتاً و بلازمان از واجب متعال صادر می‌شوند^۲ (Sadra, 1981, V.1, p. 292; V.2, p. 50).

و جزئی مصنوعات (مرتبه قدر) در نفس هنرمند پدیدار گشت، چگونگی پیدائی آن در عالم عین توسط هنرمند در فلسفه صدرالمتألهین چگونه است؟ با تحلیل اندیشه صдра در خصوص ایجاد صور عالم مثال توسط خود نفس و نیز تجرد فاعل صور (Sadra, 2003, p. 252-258) و Sadra, 2004)، باعث پذیرش قاعدة «تجدد امثال» در اندیشه عرفانی می‌گردد. اثر این قاعده در عالم و در اندیشه عرفانی، عبارت است از «خلق جدید». ازانجاکه جود و بخشش حق تعالی به تبع ذات او کامل مطلق و بینهایت است، بنابراین از هر فیض و تجلی ممکن الظهور بهره‌ای به موجودات و مظاهر می‌رساند و با وجود دین تنوع، هویت و شخص هر ممکن را محفوظ می‌دارد، بدین نحو که تحقق آن مظهر به نحو «تجدد امثال» (پی‌درپی آمدن فیض‌های مشابه در هر مستفیض و مظهر) خواهد بود. این امر در قاعده حرکت جوهری صدرالمتألهین در خصوص مادیات، به نحو «ایجاد بعد از ایجاد»^{۳۳} یعنی ایجاد متولی مادیات، با حفظ اتصال و وحدت آن‌ها قابل جمع است (Sadra, 1989, V.3, p. 80, 114). بر اساس این نظریه، و نیز بر مبنای تناظر فعل نفس بارب، در خلق صور عالم مثال به‌واسطه خود نفس هنرمند، در اندیشه عرفانی صدرالمتألهین، خلق جدید اتفاق می‌افتد. بدین معنا که تکراری در خلق صور توسط نفس وجود ندارد و هر خلقی، امر جدیدی است که مشابه با تجلیات سابقه از حیث صورت و سابقه است (Rahimian, 1997) و هر آنچه جدیداً توسط قوه خیال هنرمند خلق می‌شود از سخن هر آنچه قبلاً خلق شده است. لکن با وجود هنرمند خلق می‌شود از عدم تکرار در خلق مصنوعات به‌واسطه نفس «خلق جدید» و قاعده عدم تکرار در خلق مصنوعات به‌واسطه نفس هنرمند، اصل وحدت حاکم در هنر و معماری اسلامی با عنایت به آنچه در این تحقیق آمد، بدین ترتیب قبل اثبات است:

- گرچه خلق اشیاء در قوه خیال هنرمند و به صورت «خلق جدید» است، ولی چون همه این خلقيات دارای وجود علمی در مرتبه عنایت نفس هستند که ذاتاً ثابت و بدون حرکت است، بدینجهت نفس هنرمند به‌واسطه حقیقت و وجود ثابت علمی مصنوعات خود وجود در حال حرکت و تغییر آن‌ها را که ناشی از قاعده «تجدد امثال» است، وحدت می‌بخشد.
- به دلیل وجود منبسط نفس نسبت به قوا و آلاتش بر مبنای قاعده بسیط الحقيقة صدرالمتألهین؛ براین معنا که، همه مصنوعاتی که از رهگذر «تجدد امثال»، در حال «ایجاد بعد از ایجاد» هستند، به وجود واحد جمعی در وجود منبسط نفس حضور دارند، لکن همین عامل حافظ وحدت آن‌هاست.
- بر این اساس به نظر می‌رسد مبنای «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» در معماری اسلامی، بازتاب این نظریه توسط هنرمند سالک در معماری اسلامی است.

ع. تطبیق قاعده صдра در خصوص فاعلیت نفس با خلق

آثار معماري اسلامي توسط نفس هنرمند

چنانچه مراتب و مراحل صدور فعل از نفس در اندیشه صدرالمتألهین از مرتبه عنایت تا مرتبه قدر را در حیطه صدور مصنوعات هنری توسط نفس هنرمند، تطبیق دهیم، می‌توان به رابطه بین مصنوعات هنری و نحوه خلق آن‌ها توسط هنرمند دست یافت. در نظر حکما و فلاسفه اسلامی، عالم خیال به عنوان منشأ آثار هنری و ارکان و مقومات هنر است و بر طبق آنچه ذکر شد، جایگاه مرتبه قدر - که مرتبه صور جزئی و مقداریه ممکنات است - در عالم مثال است، لیکن در نظر صدرالمتألهین، نفس به دلیل آنکه در عین وحدت جوهری خویش، دارای مقامات رفیع تری چون تخیل و تعقل است، قادر به ادراک و آفرینش صور جزئی و مقداری مرتبه قدر در عالم مثال به طریق افاضه و اشراق عالم عقل، طی مراتب عنایت، قضا، لوح و قدر است. بدین ترتیب، سؤال اساسی در خصوص ارتباط مصنوعات هنری با مراتب خلق در اندیشه صдра، این است که وقتی صور علمی

نتیجه‌گیری

ملاصدرا متأثر از اندیشه عرفانی، در بیان مراتب و نحوه تجلی حق تعالی، از تمثیل کیفیت ارتباط نفس انسان با قوا و اعضا و جوارحش بهره می‌برد که طی آن و بر اساس قاعده «بسیط الحقيقة»، اوصاف ذات و افعال نفس را مثال اوصاف ذات و افعال

تعقل، به نحو کلی به قلب (نفس ناطقه) تنزل می‌یابد. در مرتبه لوح تصوّرات کلی به نحو مشخص و با اندازه و مقدار معین به مخزن خیال که جایگاه تصوّرات جزئی است، نازل می‌شود؛ و در مرحله قدر که جایگاه تصوّرات جزئی در قوهٔ خیال است، اراده قاطع به انجام فعل برانگیخته می‌شود و درنتیجه اعضاء و جوارح جهت عینیت یافتن تصمیم در عالم خارج، به حرکت درمی‌آید.

سلسله‌مراتب صدور فعل از نفس در خصوص خلق صور تجریدی معماری اسلامی توسط نفس معمار عارف، مطابق با مراحل فوق اتفاق می‌افتد، لیکن آنچه در مرتبه قدر که مرتبه عالم مثال و صور مقداری مصنوعات است، این است که خلق صور بر اساس قاعده «ایجاد بعد ایجاد» انجام می‌گیرد. یعنی درآفرینش صور تکراری وجود ندارد لکن ایجاد متولی مادیات با حفظ اتصال و وحدت آن‌ها قابل جمع است. و آثار معماری اسلامی، نتیجه محاکات^{۲۵} و تقلید این اصل و سلسله‌مراتب صدور فعل از نفس در قاعده صدرالمتألهین است.

مثال و حس در سلسله‌مراتب وجود، نفس انسان را دارای قدرتی می‌داند که طی حرکت جوهری خود در هر مرتبه‌ای از ادراک، با نشئه خاص خود متحدد می‌شود و چنانچه با تزکیه و تعالی به مرتبه عقل مستفاد برسد، قادر به اتحاد و ادراک صور کلی عقلی است که در آن صورت افعال انسان بر وجه اعلی و اشرف یکی از افعال حق متعال خواهد بود.

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از این موضوع، چگونگی صدور فعل از نفس انسان را در مماثلت با فاعلیت رب مطرح می‌کند. در این دیدگاه، دو عامل «علم حضوری و پیش از خلق نفس نسبت به افعال خویش» و «اراده» به عنوان عوامل مؤثر در فاعلیت نفس است و اصدار فعل از نفس طی مراحل عنایت، قضایا، لوح و قدر مطابق با مراتب فاعلیت حق تعالی از ممکن غیب تا عالم ماده تحقق می‌یابد. مرتبه عنایت در آندیشه صدر، مرتبه عقل اجمالی و بسیط نفس است؛ و در مرتبه قضایا، هر آنچه در عقل بسیط و اجمالی جای دارد به واسطه

پی‌نوشت‌ها

۷. یعنی عارف می‌تواند با همت و اراده خود چیزهایی را خارج از ذهن و نفس خود خلق کند (Ibn Arabi, 2001, p. 130).
۸. «کن»، با تفسیر «کیان فره» یا «فره کیان» در دیدگاه سهپوردی، قدرتی است که به هنرمند سالک اجازه می‌دهد با استفاده از انوار و معانی عالم نور الانوار، مثل معلقة عالم مثال را منطبق با اراده خود ایجاد کد (Suhrawardi, 1998, p. 371).
۹. کل شیء هالک لا وججه له الحكم و الیه ترجون
۱۰. به عقیده صدر، انسان در ابتدای خلقت در مرتبه عقل هیوالابی است، که استعداد یافتن تمام حقایق و رسیدن به مقام خلافت الهی در ملک و ملکوت را دارد. سیس نفس با حرکت جوهری به مرتبه عقل بالملکه، عقل بالفعل و درنهایت عقل مستفاد برسد (Sadra, 1981, V.3, p. 42 &c.). (426)
۱۱. علم آن گونه که فیلسوفان می‌گویند، حضور امری مجرد نزد موجودی مجرد است (Sadra, 1989, V.3, p. 292; p. 477-478).
۱۲. صدرالمتألهین در بحث علم الهی پس از آنکه به طور مبسوط به بیان و نقد آراء پیشینان می‌پردازد سرانجام خود او برای تفسیر عالمیت حق تعالی به ماسوی به سمت‌سوی مبانی عرف‌روی می‌آورد (Sadra, 1989, V.6).
۱۳. در عرفان ابن عربی، پیش از آنکه کثرت مظاهر حاصل شود، حق تعالی به عنین علم خود از طریق «فیض مقدس» به ذات خویش هم در مرتبه احادیث و هم در مرتبه احادیث عالم است (Qaisari, 1984, p. 18). در این دیدگاه که صدر اینجا آن را از فتوحات (Ibn Arabi, 1984-1989, p. 210) در اسفار نقل می‌کند و مبنای فاعلیت نفس قرار می‌دهد، ممکنات در عین عدم بودن در مرتبه ذات، با یکدیگر تمایز دارند و علم پیشین خدای متعال بر آن‌ها تعلق می‌گیرد، بدان گونه در ذات خود بوده و آن‌ها را با امر تکوینی خود به عرصه وجود خارجی درآورده و پیدایش آن‌ها به همین امر الهی است (Sadra, 1989, V.6, p. 289).
۱۴. ملاصدرا اعتقاد دارد که علم انسان به نفس خویش اکتسابی نیست (Sadra, 1981, V.4, p. 256). این علم که اولین علم نفس است - زیرا نفس در آغاز خلقش خالی از علوم تصوّری و تصدیقی است - علم حضوری است (Sadra, 1981, V.6, p. 161) که هر مجرّد از جمله نفس انسان دارای آن است.
۱۵. مفاد این نظریه از دیدگاه حکیم زنوی بر اساس قاعده «بسیط الحقيقة» چنین است: اجمال در حقیقت وجود و نظام وجود از تفصیل تمام‌تر و

۱۹. این امر در نگرش عرفانی به دلیل اتصالی است که قوه مصورة انسان با نفس خود دارد و بنا به تعبیتی که این قوه از روح می‌کند، قادر به محاکات صور عالم مثال است (Balkhari, 2008, p. 317).
۲۰. این عربی صور خیالی متصل را انکاس صور خیال منفصل می‌داند.
۲۱. صدرالمتألهین در آثار خود در تعریف قضا آورده است: «القضاء عبارة عن وجود صور عقلیة لجميع الموجودات يابداع الباري ايها في العالم المقلّى على الوجه الكلّي بلازمان».
۲۲. تفسیر صدرالمتألهین از قضا با تفسیر دیگر حکما از قضا متفاوت است. به نظر حکما صور عقلیه موجودات — که همان قضا است — فعل خداوند هستند و فعل ذاتاً از فاعل خود جداست و با آن تباین ذاتی دارد بنابراین این صور عقلی جزء عالم هستند، اما ملاصدرا معتقد است از آنجاکه این صور لازمه ذات واجباند و بدون جعل و تأثیر و تأثر موجود می‌شوند، پس وجه الله هستند، نه این که جزء عالم باشند. «و اما القضا فھی عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فانضمة عنه تعالى على سبيل الابداع دفعه بلازمان لكونها عندهم من جملة العالم ومن افعال الله المباشة ذواتها لذاته و عندها صور علمية لازمة لذاته بالاجعل و تأثير و تأثر و ليست من اجزاء العالم إذ ليس لها حيّة عدمية و لا امكانات واقعية، فالقضاء الريانية (وھي صورة علم الله) قديمة بالذات باقية ببقاء الله كما مر بیانه» (Javadi Amoli, 1993, V.6, p. 349).
۲۳. «و اما القدر فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجيه الشخصية مستندة إلى اسبابها و عللها واجبة بها لازمة لاوقتها المغنية و امكنته المخصوصة و يشملها القضاء شامل النتائج للقضاء».
۲۴. نظر صдра در این خصوص به نحو «لبس بعد اللبس» یعنی «ایجاد بعد الایجاد» است نه به نحو «خلع و لبس» یعنی ایجاد بعد الاعدام. صдра این موضوع را عقلان در حیطه مادیات مبرهن نموده است.
۲۵. محاکات در دیدگاه فلاسفه اسلامی به طور کامل منطبق با نظر افلاطون و ارسطو یعنی «تقلید» نیست. بلکه به معنای حکایتگری است.
- کامل تر است. بنابراین، علم حق تعالی به وجودات امکانیه که عین وجود او هستند، علم اجمالي است به آن وجودات. از طرفی علم تفصیلی در حقیقت علم و انکشاف معلوم به گونه‌ای که از سایر معلومات متمایز باشد قوی تر و تمام‌تر از علم اجمالي است. در تیجه، علم حق تعالی به موجودات قبل از ایجادشان به جهت حکم وجود، اجمالي بوده و به حسب حکم علم، تفصیلی است و این معنای علم اجمالي در عین کشف تفصیلی است (Zunozi, 1997, p. 466).
- حق تعالی همان گونه که به ذات خود عالم است به تمام ماسوی نیز مطلب چنین آورده‌اند: آگاه است. به طوری که همان علم ذات به ذات عین علم به کل اشیاء نیز هست، یعنی علم اجمالي در عین کشف تفصیلی است (Javadi Amoli, 1993, p. 196).
۱۵. حکیم سبزواری در تعلیقۀ خود بر اسفراء، کلام مذکور (بساطت نفس) را معادل قاعدة «بسیط الحقيقة دانسته و معتقد است که صدرالمتألهین نفس را حقیقت مبسوط معرفی می کند که قوای آن تحت آن و به معنای شوئونات و مجالی ظهور آن هستند و نفس وحدت در کثرت است (Sadra, 1981, V.3, p. 220).
۱۶. صдра و تابعان او معمولاً «مثال» منحصر به فرد چنین عملی را در انسان و ملکه علمی او هنگامی که با سؤالاتی از اجمال به تفصیل می‌رسد، می‌دانند یعنی پیش از سوال و جواب انسان صاحب ملکه علمی (مثلًا ملکه اجهاد) به معلوماتش علم بسیط اجمالي در عین اکتشاف تفصیلی دارد و پس از جوابگویی در هر دو مرحله، تفصیل خواهد بود چنین است علم و ارتباط حق با خلق، پیش و پس از خلقت (Rahimian, 1997).
۱۷. به اعتبار آگاهی و ادراک نظام خیر علم است و به اعتبار اینکه این نظام خیر با ذات فاعل سازگاری دارد، اراده است.
۱۸. نظر ملاصدرا چنین است: این عقل فعال است که نفس (عقل بالقوله) را به عقل بالفعل تبدیل می‌کند و مقولات بالقوله ای را که همان متخیلات نفس است، به مقولات بالفعل مبدل می‌سازد (Sadra, 1989, V.3, p. 462).

منابع و مأخذ

- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein. (2000). *The Radius of Thought and Intuition in Subrawardi's Philosophy*. Fifth Edition. Tehran: Publishing Hekmat. [in Persian]
- [ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹) شاعر اندیشه و شهود در فلسفه سهورودی. چاپ پنجم. تهران: نشر حکمت.]
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah. (1984). Theology of healing. Tehran: Naser Khosrow Publication. [in Persian]
- [ابن سینه، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳) الہیات شفا. تهران: انتشارات ناصر خسرو.]
- _____. (No up). *Suspense*. Research by Dr. Abdul Rahman Badawi. Qom: Publishing Center. [in Persian]
- _____. (بی تا) تعلیقات. تحقیق دکتر عبدالرحمان بدیوی. قم: مرکز نشر. [امام خمینی، روح الله. (۱۳۶۳) طلب و اراده. ترجمه و شرح سید احمد فهری. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.]
- Ibn Arabi, Lelishik Alakbar Mohiuddin. (2001). *Fusus al-Hakam and al-Taleqat*. Abu Alla Afifi, C 2. Tehran: Al-Zahra Publishing House. [in Persian]
- [ابن عربی، للشيخ الاکبر محبی الدین. (۱۳۸۰) فصوص الحكم و التعلیقات علیه. ابوالعلاء عفیفی. ج ۲. تهران: انتشارات الزهراء.]
- _____. (No up). *Fatty almakieh*. 4 C, Beirut: Dar Alshder. [in Persian]
- _____. (بی تا). *الفتوحات المکیه*. ج ۴. بیروت: دار صادر. [جواهی املى، عبدالله. (۱۳۷۷) شرح حکمت متعالیه (شرح اسفراء) بخش سوم و چهارم از جلد ع تهران: الزهراء.]
- _____. (1984-1989). *Flexible Flexibility*. 14 C, correction of Othman Yahya, Cairo: Al-Mectabat al-Arabiya. [in Persian]
- [ابن عربی، للشيخ الاکبر محبی الدین. (۱۴۰۱-۱۴۰۵) *الفتوحات المکیه*. ج ۴. تصحیح عثمان یحیی، قاهره: المکتبه العربية.]
- Ardalan, Nader, and Bakhtiar, Laleh. (2000). *The Sense of Unity Gnostic tradition in Iranian architecture*. (H. Shahrokh, Trans.). Isfahan: Khak Publishers. [in Persian]
- [اردلان، نادر، و بختیار، لاله. (۱۳۷۹) حس و حلت. سنت عرفانی در معماری ایرانی. ترجمه حمید شاهrix اصفهان: نشر خاک.]
- Imam Khomeini, Ruhollah. (1984). *Peace and will*. (S. A. Fahrri, Trans.). Tehran: Scientific and Farshaneh Publishing Center. [In Persian]
- [امام خمینی، روح الله. (۱۳۶۳) طلب و اراده. ترجمه و شرح سید احمد فهری. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.]
- Burkhardt, Titus. (1997). *Holy Scripture, Principles and Methods*. (J. Sattari, Trans.). Tehran: Soroush Publications. [in Persian]
- [بورکهاردت، تیتوس. (۱۳۷۶) هنر مقدس، اصول و روشها. ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات سروش.]
- Javadi Amoli, Abdullah. (1993). *Description of Transcendental Wisdom (Descriptions of Asfar)*. Part Three and Four of Volume 6. Tehran: Al-Zahra. [In Persian]
- [جوادی املى، عبدالله. (۱۳۷۷) شرح حکمت متعالیه (شرح اسفراء) بخش سوم و چهارم از جلد ع تهران: الزهراء.]
- Rahimian, Saeed. (1997). *Manifestation and Emergence in theoretical mysticism*. Qom: Bostan Ketab Publications. [in Persian]

- [رجیمان، سعید (۱۳۷۶). *تحلی و ظهر در عرفان نظری*. قم: انتشارات بوستان کتاب.]
- Suhrawardi, Sheikh Shahabuddin Yahya. (1998). *Humane Allah Sharq*. (S. J. Sajjadi. Trans.). Tehran: Tehran University. [In Persian]
- [سهروردی، شیخ شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۷). *حکمه الاشراق*. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.]
- Schuon, Frithjof, (2002). *Gem and Oysters of Islamic mysticism*. (M. Hojjat. Trans.). Tehran: Suhrawardi Research and Publishing Office. [in Persian]
- [شووان، فریتیوف، (۱۳۸۱). *گوهر و صدف عرفان اسلامی*. ترجمه مینون حجت. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.]
- Sadra Shirazi, Sadr al-Din Muhammad. (1981). *Al-Hikma al-Mutaleyah fi al-Asfar al-Barayah*. Beirut: Dar al-Haya'a al-tar al-Arabi. [in Persian]
- [صدرای شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*. بیروت: دار الحیاء التراث العربی.]
- . (2004). *Al-Hikma al-Mutaleyah fi al-Asfar al-Barayah*. Research and Correcting Gholamreza Awani. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [in Persian]
- . (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*. تحقیق و تصحیح غلامرضا اعوانی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرای.]
- . (1987). *Interpretation of al-Quran al-Karim*. In M. Khajji (ed.). Qom: Wake up. [in Persian]
- . (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. به کوشش محمد خواجه. قم: بیدار. [in Persian]
- . (1989). *Asfar Aisy*. 9th C, Second Edition. Qom: Almaktab Almostafavi. [in Persian]
- . (۱۳۶۸). *اسفار اربعه*. ج ۹ چاپ دوم. قم: مکتبة المصطفوی. [in Persian]
- . (1983). *Philosophical Rulers*, *Al-Masal al-Qudsi*. (Correction and Suspension: S. J. Ashtiani). Qom: Islamic Propaganda Office. [in Persian]
- . (۱۳۶۲). *رسائل فلسفی، المسائل القدسیة*. تصحیح و تعلیق سید جلال آشتیانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. [in Persian]
- . (1420 BC). *Origin and Resurrection*. (Introduction and Correction: S. J. Ashtiani). First Edition. Beirut: Darulahidi. [in Persian]
- . (۱۴۲۰ق). *مبدأ و معد*. مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. چاپ اول. بیروت: دارالهادی. [in Persian]
- . (1984). *Secrets of Alayat*. (Translation and Suspension: M. Khajavi). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [in Persian]
- . (۱۳۶۳). *اسرار آیات*. ترجمه و تعلیق: محمد خواجه. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. [in Persian]
- . (1984). *Mufatih al-Ghab*. (Translation and Suspension: M. Khojavi). Tehran: Molla Publications. [in Persian]
- . (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. ترجمه و تعلیق: محمد خواجه. تهران: باستانشناسی و هنر. زمستان، ۱۱، ۱۶-۱۲. [in Persian]
- [انتشارات مولی].
- . (2004). *Al-Hekmat Al-Motaalye*. (Correction: A. A. Rashad). Islamic Sectarian Islamic Foundation, Tehran. [in Persian]
- . (۱۳۸۳). *الحكمة المتعالية*. تصحیح: علی اکبر رشدان. بنیاد حکمت اسلامی صدرای، تهران. [in Persian]
- . (2003). *Al-Qa'ul al-Sabbiya in the form of a letter from Al-Sulukiya*. (Correction: S. Mostafa Mohaghegh Damad). Islamic Foundation of Islamic Samatra, Tehran. [in Persian]
- . (۱۳۸۲). *ال Shawādī rībūyahī fī al-mānāh al-sulukīyah*. تصحیح سید مصطفی محقق داماد، بنیاد حکمت اسلامی صدرای، تهران. [in Persian]
- Qaisari, Sharaf al-Din Mahmood. (1984). *Description of the Fusus Al-Hakam*. Qom: Bidar Publications. [in Persian]
- [قیصری، شرف الدین محمود. (۱۳۶۳). *شرح فصوص الحكم*. قم: انتشارات بیدار].
- Corbin, Henry. (2004). *Land of the kingdom*. (Z. Dashiri. Trans.). Tehran: Taheri Publishing. [in Persian]
- [کربن، هنری. (۱۳۸۳). *ارض ملکوت*. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. تهران: انتشارات طهوری.]
- . (1993). *The world of example*. (Seyed Morteza Avini. Trans.). *Journal of Culture*, (3), 2, 3. [in Persian]
- . (۱۳۷۷). *عالی مثال*. ترجمه سید مرتضی آوینی. مجله نامه فرهنگ، ۳، ۲. [in Persian]
- Jurjani, Ali Ibn Mohammed Seyyed Sharif. (1994). *Explanation of Motif*. C. 8. Second edition. Tehran: Sharif Razi's Publishing. [in Persian]
- [کرگانی، سید شریف. (۱۴۱۵ق). *شرح موقف*. ج ۸ چاپ دوم. تهران: منشورات شریف رازی].
- Zunozi Modarres Aga. (1997). *Al-Khakm*. Tehran: Al-Zahra Publishing House. [in Persian]
- [مدرس زنوزی، آقا علی. (۱۳۷۶). *بانی الحکم*. تهران: انتشارات الزهراء].
- Necipoglu, Gulru. (2000). *Geometry and decorating in Islamic architecture*. (M. Ghiyomi. Trans.). Tehran: Razan Publications. [in Persian]
- نجیب اوغلو، گل رو. (۱۳۷۹). *هنر و تزئین در معماری اسلامی*. ترجمه مهرداد قیومی. تهران: انتشارات روزنه.
- Nasr, Seyed Hossein. (1996). *Art and Islamic Spirituality*. (R. Ghasemian. Trans.). Tehran: Office of Religious Studies of Art. [in Persian]
- نصر، سید حسین. (۱۳۷۵). *هنر و معنویت اسلامی*. ترجمه رحیم قاسمیان. تهران: دفتر مطالعات دینی هنر.
- . (1968). *The world of imagination and the concept of space in the Iranian miniature*. *Archaeological and artistic magazine*, (1)1, 12-16. [in Persian]
- . (۱۳۴۷). *عالی خیال و مفهوم فضا در مینیاتور ایرانی*. مجله باستانشناسی و هنر. زمستان، ۱۱، ۱۶-۱۲. [in Persian]