

تبیین جایگاه خدا در انسان‌شناسی ملاصدرا

قربانعلی کریم زاده قوام‌ملکی^۱
محرم رحیمی^۲

چکیده

خداوند و تصویری که در حکمت متعالیه از او وجود دارد، مهم‌ترین نقش را در انسان‌شناسی ملاصدرا ایفا می‌کند. از نظر ملاصدرا تمامی کائنات جلوه‌های مختلف خداوند هستند و انسان، کامل‌ترین جلوه اوست که در آیات قرآنی به خلیفه الهی و امانت‌دار خداوند توصیف شده است. مهم‌ترین مبانی ملاصدرا در انسان‌شناسی، اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری است. وی نفس انسانی را در بستر حرکت جوهری دارای مراتب ماده، مثال و عقل دانسته و در نهایت به مقام فوق عقل دست می‌یابد. داشتن مراتب گوناگون، خدشه‌ای بر وحدت نفس وارد نمی‌سازد همانطور که خداوند هم دارای جلوه‌هایی از عقل، مثال و ماده بوده؛ ولی این منافی با وحدت او نیست. وحدت خداوند، وحدت حقه است و انسان نیز وحدتی ظل وحدت حقه خداوند دارد. تناظر خداوند و انسان به این مسئله ختم نمی‌شود: در نگرش صدرایی همانطور که خداوند خالق و مبدع هستی است، انسان نیز به عنوان خلیفه و جانشین وی دارای این ویژگی است؛ یعنی با قوه تخیل خود، وجودات ذهنی را در سرزمین خیال می‌آفریند، تفاوت تنها در این است که ابداع خداوند در قلمرو خارج است و ابداع تخیل در قلمرو ذهن. این مقاله به تبیین جایگاه خداوند در انسان‌شناسی ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود و حرکت جوهری می‌پردازد. جایگاهی که ملاصدرا برای خداوند قائل است و تصویری که از او به عنوان مبدأ و غایت موجودات، ارائه می‌دهد، به خوبی می‌تواند، مبین جایگاه او در انسان‌شناسی اش باشد.

واژگان کلیدی

انسان‌شناسی، نفس، عالم مثال، عالم عقل حرکت جوهری، ملاصدرا

۱. استاد یار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز

Email: g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir

۲ دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام دانشکده الهیات دانشگاه تبریز

Email: g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۳/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۴

طرح مسأله

انسان‌شناسی ملاصدرا بر دیدگاه کلی او در هستی‌شناسی مبتنی است که در آن خدا به عنوان علت فاعلی و علت غائی تمامی ممکنات از جمله انسان دانسته می‌شود و هر صاحب حق و حقیقتی، حقیقت خویش را از او می‌گیرد و خداوند حقیقت وجودی تمام آفریدگان و کمال مطلوب در هر حرکتی است و تمام هستی جلوه و مظهر خدایند و انسان مظهر تمام نمای حق تعالی و کانون آیات الهی است و انسان‌شناسی که انتقال آن از بخش طبیعیات به بخش الهیات در فلسفه صدرایی کلید می‌خورد نقطه آغازی برای شناخت انسان با محوریت خداوند می‌شود و ابعاد جدیدی از هویت وجودی و ماهوی انسان را بازگشا می‌کند و رابطه و جایگاه عناصر معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی (انسان، خدا، جهان) باز تعریف می‌شوند و انسان به عنوان رقیقتی از حقیقت الهی که وجودش عین فقر و نیاز به خدا است، به تصویر کشیده می‌شود و با این نگاه استقلال و غیرت وجودی انسان و خداوند از هم جای خود را بندگی و خلیفه الهی می‌دهند و رابطه این‌ها بر پایه عشق و محبت سامان می‌گیرد و انسان مظهر عنایت الهی و رحمت و اسعه حق تعالی می‌شود که از سوی ایشان برای نمایش سلطنت الهی برگزیده می‌شود و کمال نظری و عملی انسان رسیدن به مقام فنا فی الله می‌باشد که این مقام صرفاً برای انسان دست‌یافتنی است. این مقاله به تبیین جایگاه خداوند در انسان‌شناسی ملاصدرا می‌پردازد. پرسش و پژوهش در باب جایگاه خدا در ساختار اندیشه انسان‌شناختی ملاصدرا موضوع و مسأله اصلی این مقاله می‌باشد. جایگاهی که ملاصدرا برای خداوند قائل است و تصویری که از او به عنوان مبدأ و غایت موجودات، ارائه می‌دهد، به خوبی می‌تواند، مبین جایگاه او در انسان‌شناسی اش باشد.

مطابق مبانی ملاصدرا، خدا اصل و محور همه چیز است که موجودات از او تنزل یافته‌اند و کل هستی نیز جلوه و مظهر خداست و در این میان انسان مظهر تمام نمای حق تعالی، کانون آیات الهی و رقیقتی از حقیقت الهی که وجودش عین فقر و نیاز به خدا است. از سوی دیگر در حکمت متعالیه مراتب سه‌گانه هستی، در مقارنتی کامل با مراتب وجودی انسان قرار دارند و همان‌طور که هستی با مراتب گوناگونش دارای وحدت بوده، نفس آدمی نیز با وجود داشتن مراتب وجودی مختلف، دارای ذات و هویت یکسانی می‌باشد که با حفظ وحدت

خود و در قوس صعود به سوی مبدأ و منتهای خود در حرکت می‌باشد. خداوند برای هر موجود مادی، غایت و نقطه اوجی معین ساخته که در مسیر حرکت خود به آن نائل می‌شود؛ نقطه اوج برای انسان، همان مقام عبودیت و بندگی است. در این رتبه است که بنده خدا، مظهر اسماء الله می‌شود و اسماء الهی در وجود او ظاهر می‌گردند.

پیشینه بحث

انسان موجودی دارای ابعاد گوناگون معنوی، عقلانی، عاطفی، اجتماعی و زیست‌شناختی است و می‌توان او را از منظر دین، فلسفه، عرفان و علم مورد مطالعه قرار داد. و انسان در هر حوزه معرفتی، متناسب با مبانی، روش و غایت آن مکتب مورد پویش و کنکاش قرار می‌گیرد و از اینرو با گونه‌های مختلف انسان‌شناسی روبرو هستیم. اما ملاصدرا با پایه‌گذاری حکمت متعالیه بر مبنای جمع میان برهان، عرفان و قرآن، روش‌شناختی نوینی را در شناخت‌شناسی انسان بیان می‌کند و نسبت اتحادی میان فلسفه به‌عنوان دانشی برهانی، دین به‌عنوان معرفتی وحیانی و عرفان به‌عنوان معرفتی شهودی را بیان می‌کند که مطابقت کاملی با یکدیگر دارند و هم‌چنین در توصیف روش شهودی آن را در کنار معارف عقلی لازم دانسته و بیان می‌کند که در سیره عملی، حقایقی را از معارف الهی شهود کرده که با برهان به‌دست نیامده‌اند ولیکن یافته‌های عقلی‌اش را نیز به‌وسیله شهود، مشاهده می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۶/۲۹۶) حکمت متعالیه صدرایی سر منشأ تفکرات فکری شایانی است که انتقال انسان‌شناسی از بخش طبیعیات به بخش الهیات از جمله تحولات در سیر تکاملی اندیشه فلسفی است و فیلسوفان پیش از صدرا معرفه‌النفس را شاخه‌ای از طبیعیات و فلسفه طبیعی تصور می‌کردند (نصر، ۱۳۷۱: ۴۴-۲۷) ولیکن ملاصدرا نفس را از دو جنبه نگاه می‌کند که منظر اول متعلق به علم طبیعی، و منظر دوم متعلق به علم الهی است و چنین بیان می‌کند:

«فالنظر فی النفس بما هو نفس نظر فی البدن و لهذا عد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة فی أحوال المادة و حرکاتها فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلی ذاتها من مبدأ آخر و يستأنف علما آخر غیر هذا العلم الطبيعي» (ملاصدرا ۱۹۹۰: ۸/۱۰).

از بیان ملاصدرا چنین می‌توان استنباط نمود که وی انسان‌شناسی را علمی میان‌رشته‌ای

می‌داند و نفس را از آن جهت که نسبت به بدن نوعی اضافی استکمالی دارد در حیطه‌ی علوم طبیعی و از آن حیث که موجودی روحانی است که به‌سوی مبدأش در سیر و حرکت است در علم الهی گنجانیده است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۷) ملاصدرا حقیقت روح آدمی را که اصل انسانیت و سری از اسرار الهی است، با قیاس فکری قابل شناخت نمی‌داند. چرا که بنا بر تصریح آیه شریفه «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^۱ (اسراء: ۸۵) روح امری ربانی بوده و به‌وسیله فکر و اندیشه حقیقت آن قابل شناخت نمی‌باشد، ولیکن با الهام از نور الهی که اشرف از عقل انسانی است می‌توان حقیقت ربانی روح را شناخت (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۵۳) و بنابراین از دید صدرا همان‌گونه که انسان جامع موجودات و دارای وحدت بوده، روش‌های شناخت نیز با یکدیگر اتحاد دارند

انسان‌شناسی ملاصدرا با محوریت خداوند

حقیقت نفس

ملاصدرا از دریچه‌ای جدید به نفس انسانی و تبیین آن می‌نگرد. وی گرچه تعریف ارسطویی از نفس را مبنی بر کمال اول دانستن نفس برای جسم و تن را قبول می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۰: ۱۶/۸)، ولیکن در تفسیر و تبیین حقیقت نفس دارای نوآوری بوده و برخلاف تمام پیشینیان خود، نفس را «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰۹/۶). بنا بر نظر ملاصدرا، نفس جوهر مستقلی است که نخست به‌صورت جسم ظاهر می‌شود و با حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام به نفس انسانی تبدیل می‌شود و تمامی این مراحل در جوهر نخستین یعنی نطفه بالقوه موجود می‌باشد (ملاصدرا، ۱۸۹۷: ۲۳۹). در واقع، نطفه از طریق حرکت جوهری مراحل وجودی را گذرانده تا اینکه به کل از تعلق به ماده و قوه رها شده و در عالم عقول به جاودانگی می‌رسد و نفس باوجود کسب قوای تازه در هر مرحله وجودی، یک چیز ثابت است که به‌صورت‌های حس و خیال و عقل در می‌آید. به نفس در این حالات چیزی افزوده نمی‌شود، بلکه خود

۱: «و در باره روح از تو می‌پرسند، بگو: «روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است، و به شما از دانش جز اندکی داده نشده است.»

وجود نفس است که در هر مرحله به صورتی در می آید (اکبریان، ۱۳۸۸: ۶۶).

یکی از نوآوری‌های ملاصدرا در حوزه انسان‌پژوهی را می‌توان در این دانست که وی معتقد به تغییر و تبدل هویت انسانی و پذیرش تغییر تدریجی در جوهره نفس است و دیدگاه کسانی را که نفس انسانی را در طول زندگی دارای حقیقت واحد، و هویت ثابت و تغییرناپذیر می‌دانند، را سخیف و برخلاف وجدان سلیم می‌داند و بدین روی بیان می‌کند نفس انسانی همواره در حال دگرگونی و تغییر از حالی به حال دیگر بوده و دارای تطورات و شئون ذاتی و استکمالات جوهری است و هر کس با درون‌نگری می‌یابد که در هر آن، شأن جدیدی بر نفس آدمی عارض می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳: ۳۲۷-۳۲۸ و ۴۳۳). ملاصدرا معتقد است، نفس آدمی در عین داشتن حقیقت واحد، دارای مراتب مختلف نیز می‌باشد. این اختلاف نیز فقط به اختلاف عوارض نیست، بلکه به اختلاف اطوار ذات واحد است و نفس انسانی را می‌باید واحد مستمر متجددی دانست که میان هیولی و عقل کشیده شده است^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۳۰).

وحدت نفس و تناظر آن با وحدت خداوند

یکی از نوآوری‌های ملاصدرا در نفس‌شناسی، اعتقاد به وحدت نفس و تناظر آن با وحدت واجب تعالی است. از نظر وی نفس انسانی دارای مراتبی از جمله مرتبه حسی، مرتبه خیالی و مرتبه عقلی است؛ در عین حال، دارای وحدت بوده و در وحدتش کل قواست^۲: «النفس فی وحدتها کل القوا» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۲۲-۲۲۱). به تعبیر دیگر، ملاصدرا نفس را دارای

۱. و الحق هاهنا مع التلمیذ فللنفس جهة استمرار و جهة تجدد لتعلقها بالطرفین العقل و الهیولی و کل من رجع إلى وجدانه وجد أن هذه الهوية الحالية منه غير الهوية الماضية و الآتية لا بمجرد اختلاف العوارض بل اختلاف أطوار لذات واحدة (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۳۰).

۲. ملاهادی سبزواری از پیروان حکمت متعالیه، بیان می‌کند که:

النفس فی وحدتها کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی

و چنان توضیح می‌دهد: «نفس در وحدت خود که ظل وحدت حقه واجب الوجود است در مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، تمامی قواست و فعل قوا در فعل نفس منطوی است؛ یعنی در واقع نفس است که متوهم متخیل و حساس و محرک و متحرک است نفس است که اصل محفوظ در قواست و قوام تمام قوا به نفس است» (سبزواری، ۱۴۲۲: ۵/ ۱۸۱-۱۸۲).

مراتب طولی متعددی می‌داند که هر مرتبه آن کامل‌تر و عالی‌تر از مرتبه مادون می‌باشد. وی مرتبه عالی نفس را مرتبه عقلانی می‌داند که به اعتبار آن، نفس مدرک حقایق، مفاهیم و معقولات می‌باشد و مرتبه میانی، مرتبه خیالی است که ادراک صور خیالی نفس به اعتبار این مرتبه انجام می‌گیرد و در مرتبه انتهایی، مرتبه حسی و طبیعی نفس قرار دارد و با این بیان صدرایی نفس دارای مراتب متعدد خواهد بود که به واسطه حرکت جوهری و به تدریج برای نفس حاصل می‌شود و با استکمال نفس در حرکت تکاملی جوهری سعه وجودی آن بیشتر می‌شود؛ یعنی وجود نفس در مرتبه بالا با حفظ مراتب پیشینی، واجد مراتب جدیدی که متمم مراتب قبلی‌اند، می‌شود؛ مثلاً نوع حیوانی، صورت تکامل نوع نباتی بوده و هیچ از کمالات نوع نباتی در نوع حیوانی مفقود نیستند. بنابراین نفس انسانی صورت کمالی تمام انواع حیوانی، نباتی و عنصری بوده و به سبب مراتب نباتی و حیوانی - اش، مبدأ حقیقی افعال ادراکی و تحریکی مشابه با افعال نبات و حیوان است و به سبب مرتبه عقلی‌اش، مبدأ افعالی هم چون ادراک کلیات است و در همه این افعال، مبدئیت حقیقی از آن نفس انسانی بوده بدون آن که نفس تکثر وجودی یابد: «فالانسان بالحقیقه کل الاشياء النوعیه و صورہ الکل منها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱؛ ۸/ ۲۲۳-۲۲۱).

ملاصدرا بر این باور است که نفس علاوه بر آنکه دارای مراتب وجودی است، دارای وحدت حقه ظلیه نیز می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۹۵). این وحدت نفس، حکایت از وحدت خداوند دارد؛ یعنی وحدت نفس با وحدت خداوند در تناظر است. توضیح این که، مطابق وحدت شخصی وجود، خداوند واحد است و لیکن دارای جلوه‌های گوناگونی است. خداوند، حقیقت است، و باقی شئون او؛ خداوند، اصل است و وجود ممکنات و دیگر کائنات، شئون ذات خداوند و تجلیات صفات و لمعات جمال و جلال او هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳). با وجود این، حق تعالی را واحد می‌دانیم، در اندیشه ملاصدرا نفس نیز این چنین است؛ یعنی گرچه آدمی و حقیقت آن مقامات و نشئات گوناگونی دارد اما از حیث وجودی هویت واحدی است که از پایین‌ترین منازل هستی آغاز می‌گردد و به تدریج تحول وجودی می‌یابد و به مرتبه قلم اعلی می‌رسد و به موطن اصلی خویش باز می‌گردد. پس ماهیت انسان اگرچه متضمن تمام مراتب و شئون مادون خویش است اما وحدت جمعیه -

ای دارد که ظلّ وحدت الهیه است (همان، ۱۹۸۱: ۸/۱۳۳)

نفس آدمی آینه تجلی خداوند

یکی دیگر از نوآوری‌های ملاصدرا در خصوص حقیقت نفس این است که او هستی و نفس آدمی را آینه تجلی خداوند می‌داند. «إن جمیع الماهیات و الممكنات مرائی لوجود الحقّ التعالی و مجالی لحقیقه المقدسه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۶۵) و انسان جمالی است که همه اسما و صفات حق را نشان می‌دهد. به بیانی رساتر هر یک از کائنات گویای اسمی از اسمای الله‌اند و لیکن انسان کامل تجلی‌گاه و مظهر جمیع اسماء الهیه است (همان، ۱۳۵۴: ۴۹۵)؛ و از آنجا که اسماء و صفات حق تعالی متعدد و گوناگون است از این‌رو، هر چیزی در این عالم جلوه یکی از اسماء و صفات الهی است. به تعبیر ملاصدرا، برخی کائنات مظهر صفات جلال؛ یعنی جلوه «هو الله الرحمن الرحیم الباری المصور النافع الهادی» هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۶۸)؛ و برخی دیگر مظهر صفات جلال؛ یعنی جلوه «هو الله القهار الجبار المنتقم العزیز المتکبر الضار المضل» هستند. به‌عنوان نمونه، حقیقت محمدی مظهر صفات نافع و هادی خداوند و نفوس شیطانی، مظهر صفات ضارّ و مضلّ اوست (همان). با چنین دیدگاهی روشن می‌شود که تمامی کائنات از جمله نفس آدمی - که دارای مراتب‌اند - وجهی از وجوه حق تعالی می‌باشند. در واقع، حق تعالی حقیقتی است که دیگر کائنات و وجودات، شئون، و مظاهر و تجلیات او می‌باشند؛ چنان‌که آیه شریفه بیان می‌کند: «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (حدید: ۳) (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۳).

۲-۳. مقارنه مراتب هستی به‌عنوان جلوه‌های خداوند با مراتب وجودی انسان

جهان هستی یا عوالم وجود، دارای سه مرتبه می‌باشد: مرتبه حسّ (عالم ماده)، عالم مثال و در نهایت عالم عقل (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۸۰). از طرف دیگر ملاصدرا انسان را نیز دارای مراتب سه گانه حس، خیال و عقل می‌داند (همان: ۲۷۴). به باور وی، مراتب هستی - که جلوه‌های مختلف حق تعالی هستند - با مراتب وجودی انسان، مقارن است؛ به عبارت دیگر، مرتبه وجودی انسان با مراتب هستی کاملاً با یکدیگر مرتبط هستند. ملاصدرا این معنی را در ضمن چند مطلب بیان می‌کند:

الف. هم‌چنان که عالم و هستی در عین وحدت دارای مراتب تجرد و تجسم و یا به عبارتی، غیب و شهادت می‌باشد (همان، ۱۹۸۱: ۶/۱۵۱)، انسان نیز در عین وحدت دارای مرتبه غیب (مرتبه عالی نفس) و مرتبه شهادت (مرتبه نازل نفس یعنی بدن) می‌باشد و بدن، خلاصه اجسام عنصری و روح، خلاصه ارواح می‌باشد. از این‌رو انسان نیز به‌عنوان صورت عالم، دارای غیب و شهادت می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶/۵۵).

ب. آدمی نیز به مانند هستی که در عین وحدت دارای مراتب تشکیکی، عالم ماده و خیال و عقل است، با حفظ هویت و وحدتش دارای مراتب و نشئات حس، خیال و عقل می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/۵۱۰). حس در انسان همسان و شبیه به عالم ماده و خیال و عقل وی نیز به ترتیب شبیه عوالم خیال و عقل در هستی‌شناسی صدرایی‌اند؛ زیرا عالم صغیر (انسان) بتمامه دارا و شامل عالم کبیر (هستی) می‌باشد (همان، ۱۳۸۳: ۲/۴۳۸؛ همان، ۱۹۸۱: ۹/۳۷۳).

ج. در میان طبقات هستی ارتباط و اتصالی دقیق وجود دارد که بر هم تأثیر گذارند و آثاری از طبقات عالی به طبقات سافل رسیده و هم‌چنین این روند از طبقات سافل به عالی به شکل صعودی انجام می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱/۳۷۶). ملاصدرا این ارتباط را در میان مراتب انسان از جمله نفس و بدن آدمی بیان کرده که با یکدیگر مرتبط و از هم منفعل می‌شوند:

«کما أن طبقات العالم الکبیر کلها بحیث یجمعها رباط واحد بعضها یتصل ببعض کسلسله واحده یتحرک أولها یتحرک آخرها بأن یتنازل و یتصاعد الآثار و الهیات من العالی الی السافل و من السافل الی العالی علی وجه یعلمه الراسخون فی العلم. فکذلک هیات النفس و البدن یتصاعد و یتنازل من أحدهما الی الآخر فکل منهما ینفعل عن صاحبه» (همان). از این‌رو، همان‌طوری که مراتب هستی از همدیگر تأثیر می‌پذیرند، نفس و بدن نیز از همدیگر متأثر می‌شوند و نیز، هم‌چنان که مراتب پایین هستی وجود و حیاش را از مرتبه بالای هستی می‌گیرد، نفس نیز جوهر مجردی است که از ماده و مادیات ارتقاء یافته، و به بدن حیات می‌بخشد و تا مرگ از او همچون ابزاری استفاده می‌کند (همان، ۱۹۸۱: ۸/۴۰). بنابراین در حکمت متعالیه، هستی و مراتب آن با نفس و مراتب آن کاملاً در ارتباط - اند. در نهایت صدرالمتالهین از طریق نفس خلاق که مثال نمونه‌ای از ربّ خلاق است به نقطه عزیمت نظریه خود برای شناخت خداوند می‌رسد.

خلاقیت نفس مُدلی از خلاقیت خداوند

از نظر ملاصدرا، نفس دارای قدرت خلاقیت است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۳)؛ به این معنا که خدای متعال نفس ناطقه انسان را به نحوی آفرید که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیاء در صقع و ذات و عالم خویش است^۱؛ زیرا «نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت و توانایی است، پس نفس بر ایجاد صور اشیاء در ذات خویش و هم در خارج تواناست؛ ولی مانع از تأثیر و قدرت بر ایجاد اشیاء در خارج غلبه احکام تجسم (ناشی از تعلق نفس به بدن) و تضاعف و تزیید جهان امکان و حیثیات اعدام (عدم کمالات) و ملکاتی است که از ناحیه مصاحبت با ماده و علایق ماده در وی پدید آمده‌اند» (طالبزاده و همکارانش، ۱۳۹۰: ۹۸)؛ بنابراین، نفس با این خصوصیت و صفت خلاقیت صور در صقع ذات خویش، آفریده و ابداع شده است تا در این عالم، مثال و نمونه‌ای برای خداوند به لحاظ ذات و صفات و افعال باشد.

با توجه به مطالب فوق روشن می‌شود ملاصدرا نفس را در ذات خویش دارای عالمی خاص مانند عالم خالق و آفریننده می‌داند که مشتمل است بر مثال و صور کلیه جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب و سایر مخلوقات که همه را در ذات خویش مشاهده می‌کند^۲ (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۴)؛ و از آن جا که نفس در اسارت تن و در عالم ماده گرفتار است لذا جنبه‌های خلاقیت نفس در پایین‌ترین درجه قرار دارد. از این رو صورت‌های علمی و خیالی ایجاد شده توسط نفس، شبیه سایه‌هایی از واقعیت‌های خارجی‌اند و ساخته‌های فکری او اشباحی از موجودات عینی هستند که هیچ‌گونه اثر واقعی در بیرون از ذهن بر آنها مترتب نمی‌شود؛ اما بنا بر نظر ملاصدرا نفس بعد از اینکه از اسارت تن رهایی یافت، و به سمت فعلیت پیش رفت و

۱. بیانات ملاصدرا در این خصوص چنین است: «أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار - على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة و الملكوتيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۶۴).

۲. مشاهده شدن صور کلیه جواهر و اعراض مجرد و مادی و اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب توسط نفس بصورت حصول و ظهور آنهاست در برابر نفس به علم حاصل از ذات خویش به نام علم حضوری و شهود اشرافی نه به علم حصولی (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۴).

متخلّق به اخلاق الهی و «تشبّه به اله» شد در این صورت، صورت‌های علمی نفس دیگر مانند شبح و سایه نیستند، بلکه به اذن حق تعالی می‌تواند آنها را در خارج نیز ایجاد کند^۱ (همان، ۱۹۸۱؛ ۱۷۷/۹؛ همان، ۱۳۶۰: ۳۱-۳۲؛ و نیز نک: طالب‌زاده و همکارانش، ۱۳۹۰: ۱۰۰).

انسان کامل

حقیقت انسانیت از منظر ملاصدرا به این صورت است که انسان عالم صغیر است که مشتمل بر مراتب گوناگونی است که مرتبه اشرف و اعلاّی آن، نفس است و مرتبه ادنی و اخس آن، بدن است و کلیه موجودات که در عالم کبیر تحقق دارند، در عالم صغیر - که انسان باشد - منطوقی هستند: «و فیک انطوی العالم الاکبر» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۲۷؛ همان، ۱۳۸۷: ۱۱۹ و ۱۶۹). هرگاه انسان در درجات علم و عمل به کمال ممکن خود برسد؛ یعنی اگر نفس آدمی در بعد نظری به مرتبه‌ای برسد که عقل مستفاد شود و به عقل فعال متصل گردد و نیز در بعد عملی، از تخلیه و تحلیه و تجلیه و مراتب اسفار اربعه الی الله را در مقام سیر و سلوک طی کرده باشد، ملاصدرا آن را انسان کامل^۲ و «خليفة الله» بر روی زمین می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸۰).

ملاصدرا مقام انسان کامل را در مطاوی بیان تفسیر آیه شریفه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (الحجر: ۲۹) توضیح داده و به روایت «ان الله خلق آدم علی صورته، او علی صورة الرحمن» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴۷/۶) استناد جسته است؛ وی بر این باور است نخستین مرحله تعیین انسان کامل در علم خدا، تعیین خاص او است و مرتبه بعد ظهور

۱. لازم به ذکر است انسان به تناسب دوبعدی که خداوند در وجود انسان قرار داده است، دارای دو نوع ایجاد است؛ به عبارت دیگر انسان به تناسب بعد مادی و بدن خود دارای آفرینش خلقی و به تناسب بعد روحانی و مجرد خود دارای آفرینش ابداعی می‌باشد. آفرینش خلقی انسان را می‌توان با خلق آثار هنری‌ای که دارد نشان داد و آفرینش ابداعی در حکمت متعالیه با تکیه بر وجود ذهنی و ابداع ملاصدرا در باب علم قابل تبیین است. در حکمت متعالیه هنگامی که انسان به چیزی علم و معرفت حاصل می‌کند، این معرفت نه به توسط حلول، بلکه از باب ابداع است، به عبارت دیگر از منظر ملاصدرا در بحث معرفت ذهن انسان صور را ایجاد و ابداع کرده و با آنها متحد می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۶۴؛ همان، ۱۳۶۰: ۳۱-۳۲).

۲. ملاصدرا انسان کامل را کسی می‌داند که «هو الذی یقبل و یهدی بنوره فی جمیع تجلیاته و یعبده بحسب جمیع اسمائه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۶).

او در مقام قلم اعلی - که شامل عقول هم می شود - است بعد ظهور او در مقام وحی نفسی، و به ترتیب در مرتبه طبیعت به اعتبار ظهور حکم او در اجسام، سپس در عرش محدد جهات محل استوای اسم «الرحمان»، و بعد کرسی کریم محل استوای اسم «الرحیم» و بعد در آسمان های هفت گانه، و بعد در صور عناصر متعلق به هیولای عنصریات و این نهایت تدبیر امر نازل از سمای عقل اول اعلی به ارض هیولای سفلی می باشد^۱ - که قوه محض است - که حق تعالی در این زمینه می فرماید: «هَلْ آتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» (الإنسان: ۱) (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶/۴۷؛ و نیز نک: سجادی، ۱۳۷۹: ۱۱۰-۱۰۹)؛ یعنی انسان بنا بر آیه کریمه فوق، مسافری است که زمانی چیز قابل ذکری نبود. صورت ابتدایی انسان «ماء مهین» است و به تدریج و با حرکت جوهری (بعد از هر فنا و زوالی) به کمال می رسد.

ملاصدرا با استناد آیات شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَقْبِلُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۲-۳۱) انسان کامل را خلیفه خدا در زمین، و مثال نور او در آسمان دانسته و بر این باور است که حق تعالی هم در آسمان و هم در زمین، «إله» است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴/۳۹۰).

از دیدگاه ملاصدرا، انسان کامل کتاب جامع آیات حق است و محلی است که همه حقایق عقول و نفوس در آن منطوی است و کلمه کامله ای است مملو از فنون و علم، و نسخه مکتوبی است از مثال «کن فیکون» (بقره: ۱۱۷) و نیز، مظهر اسم الله اعظم است: «مظهر اسم الله» (همان: ۴/۳۹۶)، جامع جمیع اسما است: «الجامع لمظاهر الأسماء کلها» (همان: ۴/۳۹۷-۳۹۶)، و از جهت روح و عقلش قلم اعلی است که «ام الكتاب» نامیده اند: «فمن حیث روحه و عقله قلم مقدس مسمی ام الكتاب» (همان: ۳۹۷)، و از جهت قلب حقیقی او - یعنی نفس ناطقه او - کتاب لوح محفوظ است: «و من حیث قلبه الحقیقی - أعنی نفسه الناطقة - کتاب اللوح المحفوظ» (همان) و از حیث نفس حیوانی او، کتاب محو و اثبات یا

۱. آنچه ملاصدرا در مراتب یاد شده انسان کامل گفته است، تفسیر یا تأویل آیه شریفه «يَذُرُّ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» می باشد. (السجدة: ۵) (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۱۰).

دفتر جسمانی است: «و من حیث نفسه الحيوانية الممثلة للصور المثالية، کتاب المحو و الإثبات أو دفتر جسمانی» (همان).

انسان کامل از آن جهت که دارای جامعیت است، شایستگی خلافت الهی را دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۵)؛ «چون خلیفه باید تمام صفات کسی را که از جانب او خلیفه قرار گرفته است، داشته باشد؛ بنابراین اگر خلیفه الهی، صورت خدایی نداشته باشد و همه صفات حق را نشناسد قادر به تنفیذ فرمانش نخواهد بود» (شجاری، ۱۳۸۸: ۳۵۲). از این‌رو انسان زمانی می‌تواند خلیفه خدا باشد که به صفات حق اِتِّصاف، و قادر بر تدبیر عالم باشد؛ زیرا خداوند دارای تمام صفات کمالی است و عالم نیز تحت تدبیر اوست. پس خلیفه او نیز باید متصف به کمالات او باشد و قادر بر تدبیر عالم، تا جانشین او گردد (همان).

وجه الله بودن انسان (صورت خدایی داشتن انسان)

وجه خداوند عنایت به همه موجودات و به تعبیر عرفا، به همه شئون خداوند می‌باشد اما این عنایت در وجود انسان کامل متعین شده به طوری که هر چه از خدا به ما می‌رسد از مجرای انسان کامل می‌گذرد و ابن عربی هم در فصّ آدمی، رابطه خداوند با انسان کامل را همچون رابطه چشم با مردمک آن می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۸: ۶۷) از طرفی بنا بر نظر وی، توجه موجودات به خداوند نیز از مجرای همین انسان کامل است - انسان کاملی که وجه الله عنوان شده است - (همان، بی تا: ۱۵۷/۳)، از این‌رو ملاصدرا نیز مانند ابن عربی انسان را وجه الله دانسته (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۱۴) و همچنین در مسحورات و احادیث ائمه ما هم موضوع وجه الله تکرار شده است. چنان که در دعای ندبه می‌خوانیم: «أَيْنَ وَجْهَ اللَّهِ الَّذِي يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ الْاَوْلِيَاءُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹: ۱۰۷)، وجه الله در دعای مذکوره، همان انسان کامل است.

وجه (صورت) حق تعالی نیز یکی بیش نیست؛ زیرا حق تعالی یکی است و وجه او هم نمی‌تواند بیش از یکی باشد (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹: ۷۲/۲). وجوهی متعدد در عالم نیز، همه به یک وجه بر می‌گردند. اگر خداوند، واحد و متفرد بالذات و متوحد بالذات باشد - که همین‌طور هم هست - وجه او نیز واحد خواهد بود (همان)؛ زیرا وجه یا همان صورت، همه حقیقت شیء را نشان می‌دهد، پس وجه خداوند باید حقیقت حق را نشان بدهد؛ و حقیقت حق و هر آنچه در حق به صورت نامتناهی است در صفات و اسماء او ظاهر می‌شود، همه

صفات، مجموعاً وجه حق است و تنها موجودی که می‌تواند همه صفات حق را منعکس کرده و در خود داشته باشد، انسان کامل است؛ زیرا انسان موجودی است که جامعیت دارد و نسخه اسرار محسوب می‌شود. انسان، فهرست عالم هستی بوده و کون جامع است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴/ ۳۹۰). به همین دلیل است که او متعلّم به تعلیم اسماء الهی است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱)؛ بنابراین، انسان تنها موجودی است که خداوند همه اسماء را به او آموخت و اسماء حق در واقع، همان شئون و صفات حق‌اند و حکمای الهی انسان را به «موجودی که متعلّم به تعلیم اسماء الهی است» تعریف و نیز فصل‌میز انسان را در این دانسته‌اند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۰-۴۲) از این نکته - یعنی انسان علم اسماء را آموخته است - وجه کامل بودن انسان کامل اثبات می‌شود. انسان کامل یعنی انسانی که همه صفات حق را در خودش منعکس کند و در دو قوس صعود و نزول، دایره هستی را در می‌نوردد. از اینجاست که ملک و ملکوت به هم پیوسته می‌شود. پیوستگی ملک و ملکوت در انسان تحقق می‌یابد. اگر انسان نبود، معلوم نبود که پیوستگی ملک و ملکوت میسر باشد؛ و به عبارت دیگر، انسان دایره هستی را در می‌نوردد (خمینی، بی‌تا: ۷۸).

غایت وجودی انسان در گرو کمال عقل نظری و عقل عملی

ملاصدرا ابتدا به مانند فیلسوفان مشاء و اشراقی، کمال واقعی انسان را منحصر به تکامل عقل نظری و رسیدن به عقل مستفاد دانسته و نقش عقل عملی را چیزی جز برطرف کردن موانع تکامل عقل نظری نمی‌داند؛ اما در ادامه او نظر نهایی خود را که با مبانی اش سازگار است چنین بیان می‌کند که نفس ناطقه با رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و دریافت صورت-های عقلی از آن، با وی متحد می‌شود و با طرح مراتب چهارگانه عقل عملی، کمال نهایی انسان را با روشی عرفانی بیان می‌کند. بنا بر نظر وی، نفس ناطقه در بعد عقل نظری، مراتب چهارگانه «عقل هیولانی»، «عقل بالملکه»، «عقل بالفعل» و «عقل بالمستفاد» را طی می‌کند و در بعد عملی، مراتب چهارگانه «تجلیه»، «تخلیه»، «تحلیه» و «فنا» را پشت سر می‌گذارد تا اینکه در مرحله نهایی، عقل عملی و نظری با یکدیگر متحد شده و نفس ناطقه به «فنا فی الله» می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸۰؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۳۷۳-۳۷۲)؛ بنابراین، می‌توان فنا فی الله را واپسین درجه تکامل نوع انسانی دانست و انسان در نگاه ملاصدرا پا را فراتر از اتحاد با عقل

فعال گذاشته و به سوی مبدأ خود رهسپار می‌شود؛ زیرا خداوند علاوه بر اینکه مبدأ انسان و همه هستی می‌باشد، معاد و مقصد وجود انسان نیز می‌باشد: «هو لغایه هی فیضان الکمال النفسی و غایته حصول العقل بالملکه ثم بالفعل ثم العقل الفعال و غایته الباری المتعالی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶/ ۳۸۰).

چنان که از مطالب فوق نیز استنباط می‌شود در نگاه ملاصدرا خدا و انسان در ارتباطی تنگاتنگ هستند. خداوند خالق انسان است و انسان نیز سالک الی الله است و به میزانی که آدمی بتواند خود را از غیر خدا رها کند به همان میزان قلب خود را منزل خدا قرار داده و تشبّه به او حاصل کرده است.

تبیین اخلاق در سایه تناظر عوالم وجودی انسان و مراتب هستی

اخلاق و مسائل مربوط به آن از جمله مباحثی است که در سایه قبول مراتب سه گانه وجود آدمی که در تناظر و همانگی با مراتب سه گانه هستی است، قابل حل و تبیین می‌باشد؛ به عبارت دیگر اخلاق را نباید یک‌سری قواعد و قوانین قراردادی دانست که برای بهتر شدن زندگی بشر وضع شده که باید رعایت گردد، بلکه اخلاق یک فاکتور فطری می‌باشد که هماهنگ با مراتب نظام هستی و مراتب وجودی انسان که به نوعی رقیقه‌ای از هستی و با عنوان عالم صغیر شناخته می‌شود، است، و در سایه این قول است که مطلق بودن اخلاق نیز قابل تبیین است؛ بنابراین اخلاق امری است که خداوند با توجه به هماهنگی و تناظر انسان و عوالم هستی آن را به صورت فطری در نهاد آدمی به ودیعه گذاشته است، و اگر انسان مطابق با فطرت خود حرکت کند تمام عوالم هستی نیز با او هم جهت شده و انسان را به سمت کمال مطلق سوق خواهد داد و در غیر این صورت انسان برخلاف جهت کلی جهان هستی و پدیده‌های موجود در آن حرکت کرده و دچار نقیمت می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۲۷).

از منظر ملاصدرا باطن هر انسانی سرشته شده از صفات قوای گوناگونی از جمله حیوانی، درندگی، شیطانی و ملکی است؛ که از هر کدام از این قوا افعال و اعمال خاصی صادر می‌شود. از قوه حیوانی شهوت و شره و حرص و تبهکاری، از خوی درندگی، حسد و دشمنی و کینه، و از شیطانی، حيله و تکبر و بزرگ منشی و دوستی مقام و افتخار و غلبه

و فریب و مکر، و از قوه ملکی، علم و تنزه و پاکی صادر می‌شود (همان، ۱۹۸۱: ۹/۹۳).

بنا بر نظر وی، اصول تمام اخلاق و خواهای آدمی، همین چهار قوه است که در باطن آدمی بگونه محکمی تخمیر و سرشته و عجین شده است، از منظر وی خداوند انسان آفرین که آدمی را بر این اوصاف و ویژگی‌ها خلق کرده، راه‌هایی از اوصاف حیوانی و درندگی را نیز برایش قرار داده است. آدمی می‌تواند با نور هدایتگر مستفاد از شرع و عقل است خود را برهاند (همان: ۹۳). چنانکه ملاصدرا نیز بیان می‌دارد که در نفس آدمی ابتدا حیوانیت و بهیمیت پدید می‌آید، و آنگاه درندگی در وی حاصل می‌شود. نفس آدمی پس از طی این مراحل صاحب قوه عقلی می‌شود که به وسیله آن نور ایمان در قلب او آشکار می‌شود، به عبارت دیگر مادامی که نفس در مرتبه حیوانیت است و خود را بالا نبرده است و به درجاتی از تجرد دست نیافته است، از نظر اخلاقی نیز در سطح پایینی قرار دارد و به میزانی که نفس راه ترقی را پیمود و به تجرد و سعه وجودی نائل گشت، به همان میزان هم دارای اخلاق و فضایل حسنه می‌گردد (همان). ملاصدر بر این باور است عقل از لشگریان الهی و گروه خدایان و سپاه فرشتگان می‌باشد. لذا لشگریان خداوند و شیطان در قلب انسان به جدال و کارزار می‌پردازند. اگر قلب ضعیف باشد، شیطان بر آن غلبه کرده و مسخرش کند و آنگاه لشگریانش را در آن مستقر می‌سازد. در این صورت است که انسان با ابلیس و لشگریانش محشور می‌شود؛ اما اگر قلب به نور ایمان قوی گردد، قوا مسخر او شده و در سلک فرشتگان در آمده و با آنان محشور می‌گردد (همان)؛ زمانی می‌تواند قلب آدمی به نور ایمان قوی تر گردد که نفس وی، با صفات قدسی و پسندیده مزین شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۸۰)؛ و این امر هم محقق نمی‌شود مگر اینکه آدمی هم در بعد نظری و هم در بعد عملی به کمال وجودی خویش نائل شود.

نتیجه‌گیری

انسان‌شناسی ملاصدرا بر دیدگاه کلی او در هستی‌شناسی مبتنی است که در آن خدا به‌عنوان علت فاعلی و علت غائی تمامی ممکنات از جمله انسان دانسته می‌شود. انسان‌شناسی که انتقال آن از بخش طبیعیات به بخش الهیات در فلسفه صدرایی کلید می‌خورد، نقطه آغازی برای شناخت انسان با محوریت خداوند می‌شود. در این دیدگاه

انسان به‌عنوان رقیقتی از حقیقت الهی که وجودش عین فقر و نیاز به خدا است، به تصویر کشیده می‌شود. در این نگرش آنچه لوازم صعود انسان تا غایت کمال و سعادت که همان ساکن شدن در جوار قرب الهی است را فراهم می‌سازد گذر کردن از انسان حسی، مثالی و نائل شدن به مرتبه‌ی انسان عقلی است، هنگامی که انسان، انسانی عقلی شد به مقام خلافت الهی دست یافته است. در نگرش صدرایی این انسان غایت خلقت جهان هستی و تمام پدیده‌های موجود در آن می‌باشد؛ که خداوند بر مبنای عشقی که به ذات خود داشته در صحنه‌ی گیتی انسان را آفریده تا مرآت و آئینه‌ی تمام‌نمای اوصاف و صفاتش باشد. ملاصدرا انسان بودن انسان را نیز در گرو میزان سعه‌ی وجودی او می‌داند، به عبارت دیگر به میزانی که انسان خود را به خداوند نزدیک کند به همان میزان در انسانیت خود تشدید یافته است. نکته‌ی دیگری که از بطن حکمت متعالیه استنباط می‌شود و مختص به ملاصدرا است، اثبات عین الربط بودن تمام موجودات و از جمله «انسان» به خداوند است. در این نگرش انسان چیزی جز فقر و عین الربط بودن به خداوند نیست، انسان جدای از خداوند تبارک و تعالی هویت و ذاتی ندارد، هر چه هست عین الربط است به خداوند، فلذا دیگر نمی‌توان انسان را ذاتی دانست که ربط و وابستگی‌ای به خداوند دارد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه مهدی فولادوند).
۲. ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ دوم.
۳. اکبریان، رضا، (۱۳۸۸)، *جایگاه انسان در حکمت متعالیه صدر*، تهران، نشر علم.
۴. خمینی، روح الله (بی تا)، *تقریرات فلسفه: کتابخانه دیجیتال امام خمینی* (ره).
۵. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی*، تهران، نشر ناب، چاپ اول.
۶. _____، (۱۴۲۲)، *شرح المنظومه*، قم، نشر ناب.
۷. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحاتی فلسفی ملاصدرا* تهران وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ اول.
۸. طالب زاده، حمید، (۱۳۹۰)، *چگونگی گذر از خود شناسی به خدا شناسی از دیدگاه ملاصدرا*، انسان پژوهی دینی، شماره ۲۵۰، صص ۸۹-۱۱۰.
۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت، موسسه الوفاء، چاپ دوم.
۱۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم صدر المتألهین، (۱۳۷۸)، *اجوبه المسائل*، در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، به کوشش احمد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۱۱. _____، (۱۳۶۰)، *اسرار آیات*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. _____، (۱۴۲۵)، *اسفار اربعه*، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات، تهران، مولی.
۱۳. _____، (بی تا)، *ایقاظ النائمین*، مصحح: محسن مؤیدی، بی جا، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. _____، *تعلیقات علی حکمه الاشراق*، (۱۸۹۷)، تهران، چاپ سنگی.
۱۵. _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، جلد ۵، تحقیق محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار. چاپ دوم.
۱۶. _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن کریم*، تحقیق محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار.
۱۷. _____، (۱۹۸۰ و ۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۸. _____، (۱۴۱۰)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. _____، (۱۳۶۸)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة*، جلد ۹، قم، مکتبه المصطفوی.
۲۰. _____، (۱۳۷۵)، *شرح الاسماء و شرح دعا الکبیر*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
۲۱. _____، (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۲. _____، (۱۳۷۷)، *رساله سه اصل*، تصحیح: سید حسین نصر، تهران، روزنه.
۲۳. _____، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات مطبوعات دینی.
۲۴. _____، (۱۳۸۳)، *ترجمه شرح اصول کافی کتاب الفضل العلم و الكتاب الحجج*، به کوشش محمد خواجوی تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. _____، (۱۳۶۶)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
۲۶. _____، (۱۳۷۸)، *رساله شواهد الربوبیه*، در مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، به کوشش احمد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۲۷. _____، (۱۳۶۱)، *العرشیه*، مصحح، غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.
۲۸. _____، (۱۳۸۱)، *کسر الاصنام الجاهلیه*، مقدمه و تحقیق و تعلیق دکتر جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
۲۹. _____، (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، به تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۰. _____، (۱۳۸۰)، *المبدأ والمعاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ سوم.
۳۱. _____، (۱۳۴۲)، *مبدأ و معاد* ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، تهران، نشر نی.
۳۲. _____، (۱۳۰۲ق)، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، بی جا.
۳۳. _____، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، مصحح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
۳۴. _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر (الف)*، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
۳۵. _____، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۶. _____، (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیه فی الاسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح سید محمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۳۷. نصر، سید حسین، (۱۳۷۱)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.