

رویکرد ایجابی و سلبی ملاصدرا به آزادی اجتماعی

مهدی بیات مختاری^۱، مصطفی مومنی^۲

چکیده

موضوع آزاد‌های اجتماعی از دغدغه‌های ملی و جهانی است. آیا مبانی حکمت متعالیه با آن همگرایی و تجانس دارد یا موضع سلبی؟ مقاله پیش رو بر پایه بنیادهای اندیشه ملاصدرا، پرسمان آزادی اجتماعی و حدود و ثغور آن را واکاوی نموده است. در میان مکاتب فلسفی چهارگانه مشاء سینیوی، اشراق سهروردی، یمانی میرداماد و متعالیه صدرایی، بهترین بازگفت و استقبال از آزادی اجتماعی را میتوان در حکمت متعالیه یافت. ملاصدرا ادراکات و مفاهیمی همچون مفهوم آزادی اجتماعی و ارزشگذاری آن را ذومراتب و مقول به تشکیک میداند. او اندیشه‌ها را مصون از اشتباه نمیداند و مانع فکر، قلم و نقد نیست. وی انسانی که به مقام شهود رسیده را به سعه وجودی و پذیرش و برتابیدن اندیشه‌ها

توصیف میکند. در حکمت متعالیه، غایت فرجامین انسان، رسیدن به مقام عبودیت و سعادت است و «اختیار» ابزار نیل به آن است. ارزش انسان، بیش از آزادی بعنوان وسیله، رسیدن به مقصد است و بهمین دلیل آزادی اجتماعی باید در راستای رسیدن به غایت آفرینش انسان ساماندهی شود. حکمت متعالیه که به پشتوانه دلایل عقلی و نقلی، تنها عقیده صحیح را وحدت وجود و «توحید» میداند، مبارزه با توحید و لوازم آن را نمیپذیرد. علاوه بر این، زندگی اجتماعی، نیازمند قانون است و رسیدن به سعادت نیز نیازمند نقشه راه. بهترین قانونگذار و طراح نقشه راه تکامل، خالق هستی است که از طریق شرع، قوانین را ترسیم کرده و پیامبران را برای تبیین و اجرا، برانگیخته است.

کلیدواژگان: حکمت متعالیه، آزادی، اجتماع، سعادت، قانون، نبوت.

۱. دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران (نویسنده مسئول)؛

bayatmokhtari@neyshabur.ac.ir

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی سبزوار، سبزوار، ایران؛ momenim@medsab.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۰ نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲۸

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.31.1.4.8

مقدمه

آزادی اجتماعی از دغدغه‌های بشر در طول تاریخ بوده و پیوسته برای تحقق و تأمین آن گام برداشته است؛ اما برغم مطلوبیت آن در مفهوم، قلمرو آن بسیار مورد اختلاف بوده و در عمل نیز در طول تاریخ مورد سوءاستفاده واقع شده است. آزادی اقسام و مضامین مختلف دارد؛ از جمله آزادی فلسفی، اعتقادی، اخلاقی، اقتصادی، اجتماعی و ...؛ اما آنچه در عرصه عمومی نمود داشته و مبتلابه افراد جامعه می‌باشد، آزادی اجتماعی است.

تعریف هر کدام از اقسام آزادی، بویژه آزادی اجتماعی، با توجه به مبانی فکری و جهان بینی خاص، متفاوت است. از اینرو نوع خوانش از هستی بر فلسفه سیاسی فیلسوفان و نگرش سیاسی و اجتماعی آنان، تأثیری انکارناپذیر دارد و در این مسیر، ارکان، مرزها، روشها، مراحل، منابع، شرایط، ابزار، احکام، افعال، زوایا و گستره‌های ناهمسان و گوناگون، نمود می‌یابند. اینکه فیلسوف چگونه به جهان مینگرد، در اندیشه سیاسی و انگاره‌های اجتماعی وی، اثری ژرف مینهد. از آنجاکه سرچشمه فلسفه سیاسی-اسلامی و بنیادهای نظری آن بر هستی-شناسی توحیدی و خدامحور در تکوین و تشریع استوار شده است، دیدگاه فیلسوفان متافیزیکی به زندگی سیاسی و هدفشان نیز متفاوت از کسانی است که در بنمایه‌های فکری خود،

هستی‌شناسی مادی را مبنا قرار داده و از آن منظر به تفسیر و تبیین مسائل سیاسی می‌پردازند. با توجه به مباحث فوق، نویسندگان این مقاله به تبیین رابطه آزادی فلسفی و اجتماعی در حکمت متعالیه صدرایی پرداخته‌اند.

آزادی و اختیار فلسفی در حکمت متعالیه

آنچه در علم کلام و فلسفه، با نام «اختیار» در برابر «جبر» بیان می‌شود، از مقوله آزادی فلسفی است. برخی از مکاتب فکری، آدمی را در انجام کارها، مختار و خودرأی و بعضی دیگر، فاقد اختیار و مجبور میدانند. در تاریخ اسلام، متکلمان معتزلی و اشعری، دو دیدگاه ناهمگون داشته‌اند. ملاصدرا درباره معتزله با عبارت: «ذهب جماعة الى ان الله اوجد العباد و اقدرهم على بعض الافعال و فوض اليهم الاختيار، فهم مستقلون بايجادها على وفق مشيئهم و طبق ارادتها...» (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف: ۳۰۶-۳۰۵)، تصریح میکند که معتزلیان معتقدند قدرت انسانها امری حادث است و این قدرت حادث نه تنها میتواند در پیدایش افعال دخالت داشته باشد، بلکه میتوان گفت بصورت استقلالی دخیل است. بیان دیگر، انسانها در انجام افعالشان لاعم از خیر و شر- آزادند و خالق و فاعل افعال خودشان هستند و بهمین دلیل، مستحق ثواب یا عقاب در دنیای دیگرند، زیرا انجام افعال و رویدادها، از سوی خداوند به انسان واگذار شده، بطوریکه پس از

آفرینش، در کارهایش آزاد است و هیچ اراده دیگری در افعال او دخالت ندارد.

برخلاف معتزله، متکلمان اشعری، انسان را در انجام اعمال ناگزیر میدانند، بگونه‌یی که معتقدند همه اعمال او به مشیت خداوند بستگی دارد و خواست انسان، هیچ تأثیری در انجام امور ندارد. ملاصدرا عقیده آنان را چنین بیان کرده است:

وذهب طائفة اخرى الى أنّ لا مؤثّر في الوجود الاّ الله المتعالی عن الشريك في الخلق و الایجاد، «يَفْعَلُ ما يشاء» (آل عمران / ۴۰)؛ و «يُحْكُمُ ما يريد» (مائدة / ۱) و لا رادّ لقضائه و لا معقّب لحكمه... و كلّها صادرة منه ابتداء من غير ترتّب بعضها على بعض و توقّف بعض على بعض (همان: ۲۷۳-۲۷۲؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۷-۳۷۸).

متکلمان اشعری بر این باورند که تمامی افعال در این عالم با قضا و قدر الهی تحقق می‌یابند، اما مشیت خدا بر اینست که مسببات را بدنبال اسباب بیاورد، بدون اینکه آن اسباب در تحقق مسببات مؤثر باشند، وگرنه خداوند در تأثیر و علیت خود نیازمند واسطه خواهد بود که موجب نقصان و قصور در تأثیر حق تعالی است. ملاصدرا هر دو رویکرد را نقد کرده و درباره معتزله می‌گوید: آنان بدلیل تنزیه خداوند از ارتکاب قبایح و شرور و توجیه تکلیف انسان و وعده و وعید الهی، انسان را در انجام برخی از افعال کاملاً مستقل دانسته‌اند، درحالی‌که این دیدگاه حاوی شرک در خالقیت است که بسیار

ناپسندتر از رفتار بت پرستان است که بتها را شفیع میدانستند.

ولكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من اثبات الشركاء لله في الایجاد حقيقة؛ و لا شبهة في انه اشنع من جعل الاصنام شفعاء عند الله... (همو، ۱۳۸۹ الف: ۳۰۶؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۷۷-۳۷۶).

از سویی، ملاصدرا معایب و آثار زیانبار عقیده جبرگرایی فلسفی اشاعره را نیز بر شمرده است:

و لا شك أنّ هذا المذهب فيه ابطال للحكمة و الترجيح، و عزل للعقل عن قضایاه، على الرأى الصحيح و سدّ لاثبات الصانع، و غلق لآبواب الفكر، في الصانع و أيضاً فيما ذكره تجويز للظلم على الباری و وضعه للأشياء في غير مواضعها، حتّى أنّه يجوز عليه عندهم تعذيب الأنبياء عليهم السلام عقلاً و تكريم الكفار في دار القرار و اخذ الصاحبة و الولد و الشريك، الى غير ذلك من المفاصد القبيحة (همو، ۱۳۸۹ الف: ۳۰۸-۳۰۷).

از نظر صدر المتألهین، ممکنات عالم بترتیب و بر حسب قابلیت‌هایی که دارند از مبدأ هستی افاضه میشوند، پس نقصان در ناحیه قابل است، نه در خداوند قادر، و چون سبب متوسط نیز صادر از حق تعالی است، خداوند در ایجاد هیچ شیئی محتاج غیر نیست. ملاصدرا نقش اراده و قدرت آدمی را در تحقق افعال انسانی میپذیرد و از طریق احاطه و سیطره قدرت الهی بر انسان و افعالش، همان فعل را مستند به خداوند میدانند. به اعتقاد او، فعل انسان در همان موطنی که به

وی منسوب است، به حق تعالی هم نسبت داده میشود، چون انسان شأنی از شئون فاعلیه خداوند است و فعل او هم مسخر درگاه الهی است؛ «فاذن كما انه ليس شأن الا وهو شانه فكذلك ليس فعل الا وهو فعله» (همان: ۳۱۱).

ذات باری تعالی در نهایت بساطت و احدیت خود، مستجمع تمامی حقایق وجودی و کمالات مراتب هستی است، نور او در سراسر موجودات هستی پراکنده شده و همه مقهور نور محیط و قاهر او هستند؛ چنانکه در وجود، هیچ شأنی جز شأن او و هیچ فعلی جز فعل او نیست. پس هر فعلی که از انسان صادر میشود، علاوه بر اینکه در حقیقت فعل اوست، بطریق اعلی و اشرف حقیقتاً فعل الهی نیز هست (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۸۰). بعبارتی، تمامی ممکنات عالم، متقوم به وجود حق تعالی است. فاعلی که وجودش عین ربط به علت و قائم به واجب تعالی است، فعلش نیز قائم و مستند به حق است (همو، ۱۳۸۲ الف: ۷۶). فاعلیت انسان نیز مستهلک در فاعلیت خداوند است، چون انسان فاعل بالتسخیر است. ملاصدرا درباره حدیث «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۶۰؛ صدوق، بی تا: ۳۶۲)، میگوید: منظور امام این نیست که فعل بنده، خالی از جبر و اختیار باشد یا ترکیبی از آن دو، بلکه منظور اینست که بنده در عین اختیارش، مجبور و مضطر، و در عین اضطرارش، مختار است (ملاصدرا، ۱۳۸۹ ب: ۶۸۹-۶۸۸؛ همو، ۱۳۸۹ الف: ۳۱۳).

بر اساس قضا و قدر الهی، فعل انسان بواسطه اسباب و علل متعدد پدید می آید؛ اسباب و عللی که خارج از قدرت و اختیار اوست. وقوع فعل آدمی نسبت به علت تامه و جمیع اسباب پیدایش آن، که خداوند مقرر فرموده، است و همان فعل نسبت به هر یک از علل ناقصه خود، از جمله اراده انسان، ممکن الوقوع و اختیاری است؛ بهمین دلیل، فعل انسان در عین اضطرار، اختیاری است و در عین اختیار، اضطراری (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۸۲؛ فایدئی، ۱۳۹۳: ۲۶).

سنخیت حکمت متعالیه با آزادی اجتماعی

مسئله رابطه میان آزادی فلسفی انسان و سرنوشت او، از مسائل برجسته کلامی و فلسفی است که از آغاز تفکر فلسفی مورد بحث و پژوهش فیلسوفان شرق و غرب قرار گرفته است. از سویی، انسانها در گستره تکوین، فاقد آزادیند و دست کم از سمت ویژگیهای جسمانی، جنسیتی و ژنتیکی، قدرت انتخاب نداشته اند؛ پس، سخن از آزادی در این حوزه، سالبه به انتفای موضوع است. موضوع آزادی اجتماعی نیز که تنها در بخش تقنین، تشریع و اعتبار - مانند اندیشه، بیان، قلم، مذهب و رفتار- کاربرد دارد، همیشه دغدغه آدمی بوده و از دوره فیلسوفان یونان باستان بعنوان یک مفهوم فلسفی و بلکه در شمار اندیشه های سیاسی، مطرح بوده است (بدیع، ۱۳۸۷).

در میان مکاتب فلسفی چهارگانه مشاء سینیوی، اشراق سهروردی، یمانی میرداماد و حکمت متعالیه صدرایی که در تمدن اسلامی شکل گرفته و نضج یافته‌اند، مکتب متعالیه، سازگارترین آنها با مقوله آزادی اجتماعی است. برای تعریف حکمت متعالیه، به تعریف ملاصدرا از فلسفه اشاره میشود که حکمت واقعی را حکمت متعالی دانسته و در تعریف فلسفه میگوید:

اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني؛ فلسفه، استكمال نفس انسانی برای شناخت حقایق موجود، بصورت حقیقی و واقعی، به اندازه توان انسان است و حکم به حقایق همراه با براهین است، نه ظن، گمان و تقلید (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۲۳).

در این حکمت، شهود عقلی، استدلال برهانی و معرفت وحیانی، همراه و همگام هستند. این مکتب بدلیل هستی‌شناسی، روش‌شناسی، انسان‌شناسی و غایت‌شناسی ویژه خود، سعه و ظرفیتی دارد که براحتی میتواند زوایا و اعماق بحثها و اقالیم آزادی نظاممند اجتماعی و سیاسی را با اتکا بر منظومه فلسفی، بپذیرد.

۱. هستی‌شناسی حکمت متعالیه و پیوند آن

با آزادی اجتماعی

ارائه شناخت متقن از جهان هستی، از اهداف محوری حکمت متعالیه است که با ابتناء بر

بنیادهای مبرهن، بازگفتی متمایز، بلکه بیهمتا از جهان و مراتب آن ارائه میکند. هستی‌شناسی حکمت متعالیه بر پایه‌های خرد استوار است، بگونه‌یی که میتواند وحدت وجود عرفانی را نیز صبغه عقلانی ببخشد. ملاصدرا با مبانی‌یی چون اصالت و تشکیک وجود و تحویل و تحلیل اصل علیت به تشأن، وجود را به مستقل و ربطی تقسیم کرده است. رابطه میان موجود ربطی و مستقل یا علت و معلول، از نوع اضافه اشراقی است که معلول عین ربط به علت است. وی با اصل «بسیط الحقیقة کلّ الاشياء» به این نتیجه میرسد که تنها وجود حقیقی، ذات باری تعالی است و سایر موجودات، شئون و ظهورات واجبند. این نظریه بدیع ملاصدرا که «تشأن و تجلی» نام دارد و از وحدت وجود و توحید نشئت گرفته است، با اختیار فلسفی انسان منافاتی ندارد، زیرا بدون تبیین وحدت وجود، تقابل میان ضرورت علی حاکم بر جهان هستی و اختیار و آزادی انسان، از توجیه منطقی برخوردار نیست. آزادی از مهمترین اوصاف نفس انسانی است و در ذات خود مقول به تشکیک است.

ملاصدرا در آثار متعدد خود، از جمله خلق الأعمال و القضاء و القدر از رهگذر تبیین همین یگانگی حاکم بر جهان، رابطه تناقض‌آمیز آزادی و سرنوشت انسان را تصریح کرده است. او در بیان مسئله، ابتدا به نقد آراء مختلف کلامی و فلسفی پرداخته و سپس با استفاده از آیات و روایات، طریقه خود را که مبتنی بر اصالت وجود

فردین

و ربطی بودن مخلوقات است، فصل الخطاب این موضوع قرار داده است. بدین ترتیب، او توانسته اصل عقلی «امر بین امرین» که شاه کلید حل مسئله تناقض نمای سرنوشت و آزادی انسان است، را بنحو مطلوب و جهانشمول تبیین نماید (همو، ۱۳۸۹: ۶۸۸-۶۸۹؛ همو، ۱۳۸۹: الف: ۳۱۳).

از دستاوردهای مهم حکمت متعالیه، بحث همبستگیهاست که با مفهوم وحدت، بسیاری از مباحث بظاهر ناسازگار را بنوعی با هم پیوند میدهد. در این نظام، حقیقت هستی بگونه‌یی تفسیر شده که در عین وحدت و حفظ یگانگی، دارای کثرات است. با همین رویکرد، ملاصدرا تقسیم علوم را به تقسیم عوالم پیوند زده و ارتباطی ژرف میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ایجاد کرده است. او علم و ادراک را از مقوله وجود میداند، بنابراین ویژگی تشکیکی بودن در علم و معرفت نیز ساری است. در اندیشه ملاصدرا حقیقت ادراک عبارتست از: «وجود مدرک (ادراک‌شونده) برای مدرک (ادراک‌کننده) به وجود صدوری نه حلولی». او درباره «علم» میگوید: «مرجهه الی نحو من الوجود، و هو المجرّد الحاصل للجوهر الدّراک او عنده؛ بازگشت علم بگونه‌یی از وجود است و آن وجود مجردی است که برای جوهر درک‌کننده یا نزد آن حاصل میشود» (همو، ۱۳۸۳: الف: ۳۴۲).

صدرالمتألهین در فصلی از اسفار با عنوان «فی انواع الإدراکات»، تصریح میکند که ادراکات چهار نوعند: احساس، تخیل، توهّم و تعقل و در

ادامه به آنها میپردازد (همو، ۱۳۸۳: ب: ۳۹۳). وی سپس با عبارت «فبالحقیقة الإدراک ثلاثة أنواع، كما أنّ العوالم ثلاثة» (همان: ۳۹۴)، بتناسب عوالم سه‌گانه طبیعت محسوس، مثال و عقل، ادراکات را نیز به سه قسم برمیگرداند. تفاوت بین مراتب ادراک حسی و خیالی و عقلی، تفاوت بالذات است؛ بدین معنا که هر یک از این سه مرتبه درجه‌یی از مراتب وجودی نفسند که با دیگری متفاوت است؛ درحالیکه تفاوت بین ادراک وهمی و ادراک عقلی تفاوت بالذات نیست، بلکه این دو بلحاظ موضوع ادراک، یعنی مدرک، متفاوتند؛ مدرک در ادراک وهمی، جزئی است و در ادراک عقلی، کلی. بنابراین، میان ادراک وهمی و ادراک عقلی، تفاوت مرتبه حقیقی نیست. بهمین دلیل، درحقیقت مراتب ادراک به سه مرتبه اصلی بازمیگردند: حس، خیال و عقل. از اینرو، مراتب ادراک و معرفت با مراتب وجود تطابق دارند. همانگونه که عالم وجود دارای سه مرتبه اصلی است که هر مرتبه‌یی از آن را «عالم» مینامیم و عبارتند از: عالم جسم و طبیعت (ناسوت)، عالم تجرد مثالی یا مثال (ملکوت)، و عالم تجرد محض یا عالم عقل (جبروت)، مراتب ادراک نیز متناسب با این عوالم سه‌گانه است؛ ادراک حسی متناسب با ناسوت است، ادراک مثالی متناسب با ملکوت و ادراک عقلی متناسب با جبروت.

بر اساس قاعده «اتحاد عقل و عاقل و معقول» که از ابتکارات فلسفی ملاصدراست (همان: ۳۳۹)،

ادراکات نیز مقول به تشکیکند. با توجه به این شالوده فکری ملاصدرا، داوری و ارزشگذاری آزادی اجتماعی در کمیت و کیفیت نیز دارای مراتب و مقول بالتشکیک است. افزون بر این، حکما از «معرفت» معنایی عام اراده کرده‌اند؛ بهمین دلیل، معرفت از منظر آنها شامل معرفتهای حضوری و حصولی و نیز مفاهیم و قضایاست. ارسطو مفاهیم را به دو دسته جزئی و کلی تقسیم کرده است: مفاهیم جزئی، مثل زید، مفاهیمی هستند که تنها قابل انطباق بر یک فرد و مصداقند؛ اما مفاهیم کلی، مثل انسان و آزادی، مفاهیمند که بر بیش از یک مصداق قابل انطباق بوده و قوه‌یی بنام عقل آنها را انتزاع و ادراک میکند.

و لما كانت المعانی بعضها کلیاً و بعضها جزئياً و اعنی بقولی کلیاً ما من شأنه ان يحمل علی اکثر من واحد و بقولی جزئياً ما لیس ذلک من شأنه و مثال ذلک ان قولنا انسان من المعانی الکلیه و قولی زید من الجزئیات. فواجب ضرورة متی حکمنا بوجود او غیر وجود ان یکون ذلک احیاناً لمعنی من المعانی الکلیه و احیاناً لمعنی من المعانی الجزئیه (ارسطو، ۱۹۸۰: ۱/ ۱۰۵).

۲. انسان‌شناسی حکمت متعالیه و رابطه آن با آزادی اجتماعی

انسان‌شناسی صدرالمتألهین با آزادی اجتماعی سازگاری تام دارد:

الف) قضا و قدر الهی، بر حاکمیت مطلق حق تعالی در قلمرو هستی دلالت دارد و حاکمیت

او نیز خود بخود به عمل انسان تسری می‌یابد و این شبهه را بوجود می‌آورد که آیا ضرورت و حتمیت قضا و قدر در مراتب علم الهی، انسان را در اعمال خود مجبور نمیکند؟ یا اینکه انسان در قلمرو قضا و قدر در انتخاب مختار است و نظام از پیش تعیین‌شده هستی، مانع‌گزینش او نمیشود؟ دو رساله قضا و قدر و خلق الأعمال ملاصدرا در حل این شبهه مکمل یکدیگرند. در منظر او، سخن از آزادی در برابر قضا و قدر و اختیار در برابر جبر، منوط به رفتار ارادی انسان است. بدون اختیار، نمیتوان انسان را ملزم به رعایت الزامات، اصول و دستورات اخلاقی و مسئول خود دانست. علاوه بر این، نظام پاداش و کیفر، مبتنی بر مختار بودن انسان در رفتار ارادی اوست. بتردید قضا و قدر الهی درمورد افعال غیرارادی انسان و سایر موجودات دیگر -اعم از مجرد و مادی- قطعی و از ارکان جهان هستی است، اما اوامر و نواهی الهی درباره افعال ارادی انسان، از باب «تخیر» و «تحدیر» است؛ یعنی انسان با داشتن عقل و شعور، مختار است اوامر الهی را انجام دهد یا در برابر آنها نافرمانی کند. اطاعت از اوامر الهی و عصیان در برابر آن، عواقب خاص خود را دارد. امر و نهی الهی، قلمروی در نهاد عالم امکان است که انسان خود را با آن می‌آزماید و با پیروی از آن، سرنوشت خود را آزادانه بسوی پروردگارش رقم می‌زند و با کسب فضایل و کمالات، خداگونه میشود و هدایت می‌یابد و از سعادت دنیا و آخرت بهره‌مند میشود (ملاصدرا، ۱۳۸۹ الف: ۲۰۶).

فردا

ب) به اعتقاد صدرالمتهلین، سه عالم وجود، دارد: عالم محسوسات که همان عالم دنیاست؛ عالم مثال، یعنی عالم صور مقداری که عیناً نظیر عالم محسوسات است، با این تفاوت که عاری از ماده است؛ عالم معقولات که مجرد از ماده و خواص مادی است. از سوی دیگر، انسان دارای سه نوع ادراک است: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی. انسان حقیقتی است که به اعتبار هر قوه‌یی از قوای ادراکی خود، در یکی از عوالم وجود واقع می‌شود؛ با درک محسوسات، در عالم حس؛ با ادراک صور خیالی، در عالم مثال و با ادراک کلیات و معقولات، در عالم عقول قرار می‌گیرد. از نظر ملاصدرا مراتب ادراک که در درون خود آدمی است، با مراتب وجود بیرونی تطابق دارد (ارشدریاحی و واسعی، ۱۳۹۰). وی انسانها را به پنج دسته تقسیم می‌کند: انسانهای حسی، وهمی، خیالی، عقلی و شهودی. در نوع شهودی، انسان به سعه وجودی‌یی میرسد که میتواند خیلی از اندیشه‌ها را بپذیرد. برتابیدن اندیشه‌ها، شرط اولیة مفهوم آزادی است؛ تا فرد انسانی تحملی بالا نداشته باشد، تعریف و توصیف آزادی، سالبه به انتفاع موضوع است.

ج) هستی‌شناسی هر شخص، انسان‌شناسی وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و هر انسان‌شناسی‌یی، مفهومی ویژه از آزادی ارائه می‌دهد. بر اساس جهانبینی توحیدی، آزادی بمعنای رهیدن از قیدوبندهای نفسانی است.

آزادی از بعد معنوی آغاز، و بسوی بُعد اجتماعی و سیاسی کشیده می‌شود. آزادی رهایی از پرستش غیر خداست نه رهایی از اطاعت خدا و مهمترین هدف آن، رشد و تکامل است؛ بدین ترتیب، آزادی به معقول و غیر معقول، و مجاز و غیرمجاز تقسیم می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۲۷).
صدرالمتهلین مینویسد:

أما الحرية فشرحها: أنَّ النفس إما أن لا تكون مطيعةً بغريزتها إلى الأمور البدنية و مُستلذات القوى الحيوانية، وإما أن تكون مطيعةً لها؛ فالتي لا تكون كذلك هي الحرّة. وإنما سُميت بها لأنَّ الحرّية في اللغة تُطلق على ما يقابل العبودية، و معلوم أن الشهوات مستعبدة قاهرة على استخدام النفوس الناقصة، فهي عبدة الشهوة غير حرة... فظهر من هذا أن الحرية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس؛ لا التي تكون بالتعويد والتعليم وإن كانت أيضاً فاضلة. وهو معنى قول الفيلسوف أرسطاطاليس: «الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية». وبالجملة، فكل ما كانت علاقته البدنية أضعف و علاقته العقلية أقوى، كان أكثر حرية، و من كان بالعكس، كان أكثر عبودية للشهوات (ملاصدرا، ۱۳۸۲ب: ۱۱۸-۱۱۷).

او تأکید میکند که نفس انسان یا مطیع غرایز حیوانی خود نمی‌گردد یا از غرایز پست حیوانی پیروی می‌کند، کسی که اسیر شهوات و غرایز نباشد، «آزاد» است و به این دلیل آزاده نامیده می‌شود. حریت و آزادی در لغت به حالتی گفته می‌شود که شخص از بردگی نفس آزاد باشد و از شهوات تبعیت نکند. شخصی که بلحاظ معنوی

آزاد باشد و اسیر شهوات و خواسته‌های نفسانی نباشد، بدنبال تحصیل سعادت حقیقی خواهد بود و در این صورت، زمینه برای تحقق آزادی اجتماعی قانونمند افراد فراهم خواهد شد. بر این اساس، انسان‌شناسی و رویکرد ما به انسان، بر جهت و نفوذ آزادی عمل یا آزادی سیاسی تأثیری تعیین‌کننده دارد. مکتبی که انتخابهای انسان را به میل و خواسته او، صرفنظر از کیفیت و جهت این میل و خواسته منحصر کند، هر چند ظاهراً دایره انتخاب وی را گسترش می‌دهد، چون قیدوبندهای اخلاقی و مذهبی در انتخابهای فردی را تقلیل می‌دهد، در عمل هیچ تضمینی در عدم پذیرش موانع و محدودیتهای دیگران، بویژه، در شرایط بحرانی و خفقان، نخواهد داشت و قطعاً بُرد عمل سیاسی فرد نیز محدود به دایره امیال او و نظام قدرت با اشکال و نامهای مختلف خواهد بود. از سوی دیگر، بدلیل پیچیدگی مفهوم میل و غیر قابل پیش‌بینی بودن رفتارهای سیاسی متأثر از امیال انسانی، تمکین افراد در برابر قواعد تعریف شده نیز بسیار شکننده و سیال خواهد بود؛ تنها با برقراری نظامی قانونی است که میتوان تعديات و آزادیهای لگام‌گسیخته و رفتارهای ناشی از امیال و غرایز انسانی را مهار کرد.

(د) آزادی مفهومی وجودی و مقول به تشکیک است و با عناصری همچون تفکر، دعوت به خیر، حفظ منافع و مصالح دیگران و رعایت نظم و قانون، پیوندی تنگاتنگ دارد و

هیچگاه نمیتواند مطلق و نامحدود باشد. آزادی حقیقی زمانی واقعیت می‌یابد که بر مبنای خرد باشد. آزادی اجتماعی با آگاهی ارتباطی بسیار نزدیک دارد و آن زمان چهره به جهان گشود که آگاهی، هستی یافت. غیرممکن است انسان محدود، آزادی نامحدود داشته باشد. انسان علاوه بر محدودیت طبیعی و تکوینی، محدودیت حقوقی و اجتماعی نیز دارد. آزادی نامحدود جامعه را دچار هرج و مرج میکند و مانع رسیدن به سعادت و کمال شایسته خود میشود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۶-۲۵).

۳. روش‌شناسی حکمت متعالیه و رابطه

آن با آزادی اجتماعی

صدرالمتألهین تأکید میکند که:

أني أيضاً لا أزعـم أني قد بلغت الغاية فيما أوردته؛ كلا، فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى، و معارف الحق لا تتقيد بما رسمت ولا تحوى؛ لان الحق أوسع من أن يحيط به عقل (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۵).

قلمرو حقیقت بسی وسیعتر از قلمرو ادراکات است و دانشها و اندیشه‌ها، منحصر به تصورات و تصدیقات انسان نیست؛ خردمندانی چون ملاصدرا اندیشه‌های خود را وحی منزل و مصون از اشتباه ندانسته و به دیگران اجازه نقد و عبور از آن را میدهند. وی در ارزیابی و نقد پیشینیان به چنین رویکردی پایبند بوده، زیرا در اکثر بحثهای فلسفی، نظر فلاسفه پیشین مشاء،

اشراق و حتی فیلسوفان یونان باستان- را نقل میکند و به آنها نسبت اشتباه نداده و سپس فهم خود را ارائه میکند.

غالب فلاسفهٔ مسلمان ازجمله ملاصدرا، درباب آزادی رویکرد فقهی دارند. فقهای امامیه برخلاف فقهای اهل سنت، مصوبه بودن را برنمیتابند و قائل به تخطئه هستند^(۱) و میگویند: هر فقهی به اندازهٔ مطالعات خود، به دریافتهای میرسد و اجتهاد وی پذیرفتنی و مأجور و درکش در حق مقلدان، مجزی و در خور پاداش است. واقعیت اینست که فلسفهٔ شیعه، آنقدر آزادی را میپذیرد که لیبرال دموکراسی و کسانی که ادعای آزادی دارند و در این حوزه قلم زده‌اند، پیاپی آن نمیرسند. کسانی که حقیقت و صواب را به ادراک و اندیشهٔ خود منحصر میکنند و مانع آزادی فکر، قلم و بیان دیگرانند، در معرض بزرگترین اشتباه بشری هستند. چنین طرز فکری آسیبهایی جبران‌ناپذیر را در جوامع بشری بدنبال داشته و دارد؛ که مهمترین آنها، انحطاط جامعه است، چراکه اندیشه‌های نخبگان چنین جامعه‌یی، بدست صاحبان قدرت از بین میرود. عبارتی دیگر، زمینه تحقق آزادی اجتماعی اینست که شخص برای دیگران آزادی در اندیشه و تفکر و در پی آن، آزادی بیان اندیشه و تفکر قائل باشد و به آنها این حق را بدهد که دیدگاه و نظر خود را آزادانه بیان کنند. بخش مهمی از آزادی اجتماعی نیز همین است. در اینصورت است که استبداد فکری و سلب آزادی دیگران در تفکر و

بیان اندیشه، شکسته میشود. اما جامعه‌یی که در آن باب اندیشه بسته باشد، شخص خود را حتی در تفکر هم آزاد ندانسته و بتبع آن، تضارب آرائی وجود نخواهد داشت و زمینه برای تحجر فکری که زمینه انحطاط تمدن و جامعه است. فراهم خواهد شد. در روش‌شناسی حکمت متعالیه، همانگونه که نقل شد، زمینه استبداد فکری و بیان اندیشه وجود ندارد.

۴. غایتمداری در حکمت متعالیه و رابطهٔ آن با آزادی اجتماعی

الف) آیات: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره / ۲۵۶)، «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ» (شوری / ۴۸)، «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه / ۲۱-۲۲)، «لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس / ۹۹)، همگی ناظر به این معناست که دین و عقیده، اکراه‌بردار نیست و کسی را نمیتوان به اجبار، مؤمن به عقیده‌یی خاص کرد. وظیفهٔ پیامبران، راهنمایی مردم است تا آنان با اختیار خویش، ایمان آورند. سیرهٔ عملی پیامبر اسلام (ص) نیز مجبور کردن مردم به پذیرش اسلام نبود. ایشان در نامه‌های متعدد که به کارگزاران خویش نوشتند، این نکته را یادآور شدند که اگر اهل کتاب اسلام نیاوردند، میتوانند بر دین خود باقی بمانند اما باید مالیاتی خاص بنام جزیه-

بپردازند تا در حمایت حکومت اسلامی زندگی کنند (احمدی میانجی، ۱۴۱۹).

ب) بدون شک، بینش فیلسوفان سیاسی در مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی و ارتباط آن‌دو با هم، و نیز ارتباطشان با خدای سبحان، بر رویکردشان به مقوله «آزادی اجتماعی» تأثیر مستقیم دارد. اختلاف فاحشی که در بعضی از تعاریف آزادی مشاهده می‌شود، ناشی از اختلاف در مبانی است. اسلام در عین حال که کسی را به قبول عقیده‌ی خاص، مجبور نمی‌کند، اما تفاوتی عمده میان آزادی عقیده در این مکتب با آزادی عقیده در مکاتب فلسفی و حقوقی امروز دنیا وجود دارد. در اینجا این پرسش به ذهن متبادر می‌شود که چگونه ممکن است دین مبین اسلام که با معاضدت و کمک ادله عقلی، فلسفی و تجربی، تنها عقیده صحیح را وحدت وجود و «توحید» میداند و توحید را اساس و روح همه احکام و الزامات اسلامی معرفی می‌کند، مبارزه با توحید و لوازم آن را روا بداند؟ عبارتی دیگر، اسلام خود را تنها مکتب حق میداند و در جامعه‌ی که حاکمیت اختصاصی دارد، حقوق و آزادیهای اجتماعی را بر پایه مقررات خود تنظیم می‌کند که مختص پیروان این دین است، اما کسانی که عقایدی دیگر انتخاب کرده‌اند، مانند اهل کتاب، را موظف به رعایت قوانینی ویژه می‌کند. پیروان مکاتب دیگر گرچه مجبور به قبول اسلام نیستند، اما اسلام دعوت مستمر به توحید و مبارزه با افکار

انحرافی را وظیفه خود میداند و با کسانی که مانع ابلاغ این پیام شوند، مبارزه می‌کند.

ج) ملاصدرا معتقد است اولاً، مدنیت در سرشت انسان نهفته است و زندگانی انسان جز در پرتو شهریگری و تعاون، سامان نمی‌گیرد. اصل وجود جامعه اجتناب‌ناپذیر است و بستر شکلگیری آن در قالب گروه‌ها و جماعت‌های بزرگ انسانی است، و گروه‌ها برای رفع نیازهای اعضای جامعه بوجود می‌آیند. ثانیاً، افزون بر سرشتی بودن حیات اجتماعی برای انسان، دستیابی به کمال آدمی نیز در جامعه قابل تحقق است؛ بعبارت دیگر، جامعه و نظام اجتماعی در حکمت متعالیه، نقشی مهم در رسیدن انسان به سعادت دارد. ثالثاً، در زندگی اجتماعی، بدلیل غریزه حب ذات و جلب منفعت و بهره بیشتر، انواع نزاع‌ها، مشاجره‌ها، اختلاف‌ها و کشمکش‌های ویرانگر در زمینه‌های گوناگون زندگی، اتفاق می‌افتد که اگر از آن ممانعت نشود، نه تنها چرخ‌های تکامل از کار باز می‌ایستد، بلکه فجایعی بی‌ار می‌آید که نسل انسان را به ورطه نابودی میکشانند. بهمین دلیل، اگر مقرراتی برای تعیین حدود اختیارات و حقوق افراد و راه‌حل مناقشات و مشاجرات نباشد، زندگی اجتماعی بشر نتیجه معکوس و فاجعه‌بار خواهد داشت (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲/ ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۹؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۰۳).

د) قانون، عامل ایجاد عدالت در جامعه و مانع اختلال نظام زندگی است. بدون نظم، هرج و مرج بر جامعه بشری حاکم، و افراد جامعه



روی سعادت را نخواهند دید. ملاصدرا معتقد است با قوانین موضوعه بشری نمیتوان به کرانه مطلوب نظم اجتماعی دست یافت، ازاینرو، وی با نگاه به کاستیهای قوانین بشری، با بیان جمله «و ذلك القانون هو الشرع»، اصرار دارد که تنها قانون نجاتبخش و ضامن عدالت و کنترل‌کننده آزادیهای مطلوب، «شرع» است (همو، ۱۳۸۱: ۸۱۶). از دیدگاه وی، بشر برای استكمال و رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی، نیازمند قانون دین است و قوانین دیگر نمیتوانند عهده‌دار این مهم گردند. افزون بر آن، قانون کامل، برای سعادت انسان بتنهایی بسنده نمیکند، زیرا قانون هر چند بهترین باشد، مادامی که به اجرا درنیاید، توان اثرگذاری در جامعه را ندارد. مهم وجود مجری قوی و محکم برای قوانین است و بهمین دلیل، خداوند همراه با فرستادن قانون دین، مجریان (پیامبران) را نیز فرستاده تا راه سعادت را برای انسانها هموار کنند. بنابراین انبیا «رؤساء القوافل» و «أمرء المسافرین» هستند (همو، ۱۳۸۹: ج ۳۷).

صدرالمتألهین ذیل عبارت: «ولا بد أن يكون إنساناً؛ لأن مباشرة الملك لتعليم الإنسان على هذا الوجه و تصرفه فيهم، ممتنع ... فنظام العالم لا يستغنى عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا و الآخرة... فهذا هو خليفة الله في أرضه» (همو، ۱۳۸۱: ۲ / ۸۱۶)، درباره نیاز انسانها به پیامبران چند نکته را مطرح میکند:

الف) دریافت قوانین حاوی مصالح و مفساد

و ارائه شیوه درست سامان یافتن زندگی دنیوی انسان است.

ب) تبیین روش وصول به لقای خداوند.
ج) یادآوری جهان پسین و کیفیت رسیدن به سعادت آن جهان.

د) جانشین خدا بودن انبیا در زمینه اعمال و اجرای احکام الهی. بر این اساس، ملاصدرا فلسفه بعثت پیامبران الهی را اصلاح دین و دنیای بشر میداند که با تدبیر و سیاست حکیمانه صورت میگیرد. پیامبران مدیران اجرای قوانین و راهبران مردم بسوی کمالند. از دیدگاه ملاصدرا -طبق نص «السیاسة المجردة عن الشرع كجسد لاروح فيه» (همان: ۳۶۴)- اگر حکومت دینی نباشد یا حاکم، شخصی الهی نباشد، جامعه همانند بدن بدون روح خواهد بود.

ه) انسان، دارای دو جنبه ملکی و ملکوتی است و از روی اختیار میتواند به یکی از این دو بُعد تمایل پیدا کرده و یکی از دو جنبه را تقویت کند و بتردید، هدف از آفرینش انسان، رشد و تعالی معنوی اوست. از سوی دیگر، تمایلات درونی، در صورتیکه تحت حاکمیت عقل درنیایند، انسان را بسمت بعد مادی و حیوانی سوق میدهند؛ ازاینرو، رهایی از قید و بند درونی که همانند زنجیر دست و پای عقل انسان را در بند میکند، برای تکامل انسان، شرطی لازم و اجتناب‌ناپذیر است. بهمین دلیل، خداوند پیامبران را فرستاد تا راه سعادت و کمال را به بشر نشان دهند که یکی از وظایف آنان بر اساس «و یضَعُ

عَنْهُمْ إِصْرُهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف/ ۱۵۷)، گشودن زنجیرهای اسارت درونی انسان است. بدون رهایی از این قیود و بدون آزادی معنوی، رشد و تکامل انسانی و رعایت حقوق و آزادی دیگران، دشوار بلکه غیرممکن است.

و) برخی برای نشان دادن ارزش آزادی اجتماعی، به مختار بودن انسان استدلال کرده و از این نکته غافل شده‌اند که تنها وسیله رسیدن انسان به سعادت، اراده و اختیار است. آیا اختیار آدمی که ارزشی ابزاری و وسیله‌ی دارد، میتواند بر عبودیت که ارزشی آرمانی و غایی دارد، برتری داشته باشد؟ ارزش انسان، به مقام عبودیت و قرب الهی است و چون از روی اراده و اختیار حاصل میشود، بر عبودیت فرشتگان الهی که بر اساس خلقت و آفرینش آنهاست، برتری دارد. ارزش انسان، بیش از آنکه به آزادی بعنوان وسیله ترقی و تکامل باشد، به مقام و منزلتی است که در پرتو آزادی بدست می‌آورد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

الف) نوع نگرش فیلسوف به جهان، در اندیشه سیاسی وی اثری ژرف مینهد. در میان مکاتب فلسفی چهارگانه مشاء سینیوی، اشراق سهروردی، یمانی میردامادی و حکمت متعالیه، سازگارترین آنها با مفهوم آزادی اجتماعی، حکمت متعالیه است.

ب) ملاصدرا، ارتباطی عمیق میان هستی‌شناسی

و معرفت‌شناسی و علوم و عوالم، قائل است. بعلاوه، ادراکات را از مقوله وجود میداند که ویژگی تشکیکی بودن نیز در آن وجود دارد. از این رهگذر، مفهوم آزادی اجتماعی و ارزشگذاری آن نیز ذومراتب و مقول بالتشکیک خواهد بود.

ج) صدرالمتألهین تأکید میکند که قلمرو حقایق از قلمرو ادراکات وی بسی وسیعتر است و اندیشه‌هایش مصون از اشتباه نیستند. کسانی که صواب را در اندیشه‌های خود منحصر می‌سازند و مانع آزادی فکر، قلم و بیان دیگرانند، جامعه را به انحطاط میکشانند.

د) انسان‌شناسی صدرالمتألهین با آزادی سازگاری تام دارد. وی انسانها را به پنج دسته تقسیم میکند. در نوع شهودی، انسان به سعه وجودی‌یی میرسد که میتواند بسیاری از اندیشه‌ها را بپذیرد. برای پذیرفتن اندیشه‌ها، شرط اولیه، آزادی است.

ه) تفاوت عمده‌یی که میان آزادی عقیده در حکمت متعالیه با مکاتب فلسفی دیگر وجود دارد، اینست که چون حکمت متعالیه با معاضدت ادله عقلی، فلسفی و تجربی تنها عقیده صحیح را وحدت وجود و «توحید» میداند و توحید، اساس همه الزامات است، نمیتواند مبارزه با توحید و لوازم آن را اجازه دهد.

و) اختیار آدمی، تنها وسیله نیل به سعادت دارای ارزش ابزاری است. ارزش انسان، بیش از آنکه به آزادی بعنوان وسیله ترقی و تکامل باشد،

فردا
مرد

به مقام و منزلت عبودیت است که در پرتو آزادی بدست می آید.

پی نوشت

۱. تخطئه و تصویب دو اصطلاح در علم اصول فقه است. تخطئه از خطا، و تصویب از صواب مشتق شده است و این دو بترتیب، با باطل و حق به یک معنا بکار میروند. بر اساس نظریه تصویب، آراء اجتهادی مجتهدان در عین اختلاف، درست قلمداد میشود، حال آنکه اهل تخطئه (مخطئه) ضمن نفی تابعیت حکم واقعی از رأی مجتهد، و بر مبنای یگانه انگاشتن حکم الهی، در میان اقوال گوناگون فقها، حداکثر یک رأی را منطبق با حکم واقعی و نفس الامری و پیشین الهی میدانند و دیگر آراء را خطا می‌شمارند.

منابع

احمدی میانجی، علی (۱۴۱۹ق) مکاتیب الرسول (ص)، قم: دار الحديث.
ارسطو (۱۹۸۰م) کتاب العبارة، ترجمه اسحق بن حنین، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت: وكالة المطبوعات.
ارشدریاحی، علی؛ واسعی، صفیه (۱۳۹۰) «ارتباط مراتب وجود با مراتب ادراک از نظر ملاصدرا»، مجله مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، شماره ۸۶/۲، ص ۴۵-۹.

Doi: 10.22067/PHILOSOPHY.V43I1.11266.
بدیع، امیرمهدی (۱۳۸۷) یونانیان و بربرها: روی دیگر تاریخ، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: توس.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸) ولایت فقیه: ولایت فقاها و عدالت، قم: اسراء.

صدوق، محمدبن علی (بی تا) التوحید، تحقیق سیدهاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

فایدئی، اکبر (۱۳۹۳) «مسئله جبر و اختیار و راه حل ابتکاری ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۷۶.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق) الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱) پرسشها و پاسخها، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

ملاصدرا (۱۳۸۱الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ب) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲الف) الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹الف) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۲، تصحیح گروه مصححین، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ب) تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، تصحیح و تحقیق محسن بیدارفر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ج) اسرار الآيات و انوار البینات، تصحیح محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

خردنامه صدرا