

From Divine Wisdom to Global Peace: A Re-reading of Sadrian Philosophy on the Relationship between Human, Nature, and Sanctity

Ali Hoseini¹  Sosan Ghasemi Heidari² 

Research Article

Received:
19 May 2026Revised:
6 June 2026Accepted:
15 June 2026Published:
15 July 2026

PP. 23-48

INTRODUCTION

The problems of environmental crises, structural violence, and the alienation of modern humans have made it necessary to rethink the relationship between “human,” “nature, and “the sacred.” The Transcendent Philosophy of Ṣadr al-Muta'allihīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā)—as one of the most profound philosophical systems in the Islamic world, centered on the “principality of existence” (aṣālat al-wujūd), the “gradation of existence” (tashkīk al-wujūd), and “substantial motion” (al-ḥarakat al-jawhariyyah)—provides novel theoretical capacities for redefining this relationship. Assuming that a peace-oriented theory can be extracted from Ṣadrian thought, this paper seeks to answer the main question: how can a rereading of Ṣadrian anthropology, philosophy of nature, and semantics lead to a theory for global peace (at the human, natural, and divine levels)? The problem of environmental crises, ethnic violence, and the disconnection of spirituality from the public sphere stems from a reductionist view of the relationship between humanity, nature, and the sacred. This research, employing a descriptive-analytical method and re-examining Sadrian Transcendent Philosophy, raises the following question: How can the root causes of environmental crises, ethnic violence, and the disconnection of spirituality from the public sphere be explained through the reductionist view of the relationship between humanity, nature, and the sacred? Furthermore, based on Sadrian Transcendent Philosophy, what model can be derived for transitioning from divine wisdom to global peace? The findings indicate that in Mulla Sadra's thought, human beings as 'God's vicegerent' (khalīfat Allāh) are not only not superior to nature, but possess a graded (tashkīkī) existence and an ontological connection with the natural world. The sacred is not considered separate from nature but is diffused throughout all levels of creation (takwīn). Accordingly, global peace cannot be achieved without reviving 'divine wisdom' (al-ḥikmat al-ilāhiyyah), in which humanity, nature, and the sacred are unified within a hierarchical existential order. This approach can replace exclusively anthropocentric or nature-centered paradigms and lay the groundwork for a bio-founded ethics, ontological justice, and a lasting peace based on the intrinsic dignity of all beings.

1. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran. (Corresponding Author)

Email: a.hoseini@yu.ac.ir Orcid Code: <https://orcid.org/0009-0006-2753-7459>

2. Phd in Post-Islamic History of Iran, Iran

Email: sosanghasemiheidari@gmail.com Orcid Code: <https://orcid.org/0009-0009-6041-396X>

THEORETICAL FRAMEWORK

The theoretical framework of this study is based on three fundamental axes: Mulla Sadra is the founder of Transcendent Philosophy (al-Hikmah al-Muta'aliyah); a philosophical system in which reason, intuition, and religious law (Shari'ah) are interwoven. By introducing principles such as the primacy of existence (asālat al-wujūd), substantial motion (al-harakat al-jawhariyyah), and the gradation of existence (tashkīk al-wujūd), he revolutionized the understanding of the human being's place in existence. His most important works, *The Four Intellectual Journeys* (Al-Asfār al-Arba'ah) and his *Commentary on Usul al-Kafi*, are especially significant in their integration of theology, cosmology, and anthropology. Unlike earlier philosophers who considered the soul to be immaterial from the outset, Mulla Sadra emphasizes the corporeal origination (hudūth jismānī) of the soul and its spiritual subsistence (baqā' rūḥānī); meaning that the human being begins their journey of perfection from nature and, through substantial motion, progresses toward immateriality. This perspective places the human being in the station of God's vicegerent (khalīfat Allāh). He believes that the Perfect Human (al-insān al-kāmil), who encompasses all the divine names and attributes, is not only God's vicegerent on earth but also the intermediary of divine grace (fayḍ) throughout all realms of existence.

In Transcendent Philosophy, nature is not a dead or inert thing, but a lower level of existence that moves toward perfection through substantial motion. Relying on the principle of the personal unity of existence (wahdat al-wujūd al-shakhsiyyah), Mulla Sadra considers the world to be the different manifestations and levels of a single reality. From this viewpoint, the human being is not a “dominator” over nature, but its “trustee” (amīn), and is duty-bound to utilize the environment while observing justice and respecting nature.

Human as “Viceroy of God” (khalīfat Allāh) and “relational existence” (al-wujūd al-rābit): The human being is not a self-sufficient entity but a grade of existence that simultaneously belongs to the world of nature (nāsūt) and the world of the sacred (lāhūt).

Nature as “Divine Signs” (āyāt Allāh) possessing hierarchical levels of existence: In Ṣadrian philosophy, nature is not merely raw, valueless matter; rather, it is a manifestation of the Divine Names and Attributes, in substantial motion toward immateriality and sanctity.

Sanctity as the reality of existence and the goal of motion: Sanctity is not something abstract but the very reality of existence and the ultimate end of substantial motion.

Accordingly, “global peace” is understood under the concept of the “gradational unity of existence”: a peace in which differences are not destroyed but recognized within the hierarchy of existence. Violence arises from reducing existence to a single level (materialism, secularism, excessive humanism).

METHODOLOGY

The present research employs a text-based interpretive method and philosophical analysis (based on systematic hermeneutics of Ṣadrian works), utilizing the practical syllogism method (moving from the general principles of Transcendent Philosophy to concrete issues of peace). Data were collected library-style from Mullā Ṣadrā's major works (such as *Al-Asfār al-Arba'ah*, *Shawāhid al-Rubūbiyyah*, *Al-Mabda' wa'l-Ma'ād*) and contemporary commentators. The analysis was conducted with a “problem-centered rereading” approach, meaning that traditional Ṣadrian concepts are reformulated in relation to modern concerns (peace, environment, rights of nature). The validity of the findings has been assessed through the internal coherence of the Ṣadrian system and their objective applicability.

DISCUSSION

The research findings indicate:

The sacred human being in Ṣadrian thought is one who, through the journey from nature to sanctity, transforms inner violence (the conflict of the soul's faculties) into existential peace; this inner peace is a prerequisite for outer peace with nature and other humans.

Global peace under Divine Wisdom is not merely a political or legal concept but an existential order in which every being attains tranquility within its own ontological station. War and violence result from a “sacred void” and the forgetting of the gradational unity of existence.

CONCLUSION

Şadrian philosophy, by providing a model of “unity in multiplicity” and “peace in motion,” can furnish the theoretical foundations for a “fundamental philosophy of peace” in which the relationship among human, nature, and the sacred is not competitive but harmonious and hierarchical. This perspective, on the one hand, critiques modern ruptures (the separation of human from nature, politics from ethics, science from spirituality) and, on the other, offers practical components for dialogue among civilizations, environmental ethics, and sustainable peace. It is recommended that in global policy-making and contemporary international philosophies, the indigenous and theological capacities of Transcendent Philosophy be taken seriously for peace theorizing.

Rereading Şadrian thought on “the relationship between human, nature, and the sacred” shows that the principiality of existence and the gradation of existence teach us to focus on the “fundamental unity of existence” rather than giving principiality to quidditive boundaries and multiplicity. This shift in perspective has practical implications both in environmental ethics (nature as not an object but the “greater human”) and in human relations (the other as not alien but a manifestation of the single Reality).

Şadrian teachings show that for a lasting change in how humans interact with nature and other humans, “ethic-centrism” is insufficient; we need “spirituality-centrism” and a transformation in “worldview.” As long as humans consider themselves separate from and superior to nature, any environmental ethic will ultimately conflict with their interests. But if they understand themselves as part of this “greater human” and single Reality, protecting nature becomes identical to self-knowledge and self-care. Furthermore, peace in Şadrian thought is an ontological concept, not merely an ethical or political ideal. The world in its reality is unity, harmony, and peace; violence results from ignoring this reality and giving principiality to conventional multiplicities. Therefore, the main strategy for realizing peace is to change the worldview from quidditism to existentialism and to understand the “personal unity of existence” (in its ultimate degrees).

The human being as God's viceroy is the only world-constructing being in existence. But his world-construction can be of two kinds: he can build a world full of violence, destruction, and inequality, or a world based on justice, respect, and harmony. Şadrian thought, by emphasizing the requirements of divine viceregency, presents the second path not merely as an ethical choice but as the very actualization, preservation, and intensification of the rank of divine viceregency and human identity.

Nevertheless, this rereading is only a first step. Elaborating the practical details of this theory in the areas of environmental policy, international law, education, and cultural diplomacy requires extensive interdisciplinary research. Transcendent Philosophy as “a philosophy for living” in the contemporary world still holds many unknown capacities, which can flourish through systematic dialogue with the challenges facing humanity today.

Key words: Mulla Sadra, Substantial motion, Gradation of existence, Environmental ethics, Philosophy of peace.

از حکمت الهی تا صلح جهانی: بازخوانی اندیشه صدرایی در نسبت
انسان، طبیعت و قداستعلی حسینی^{ID}، سوسن قاسمی حیدری^{ID}^۲

مقاله علمی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۵/۲/۲۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۵/۳/۱۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۵/۳/۲۵

تاریخ انتشار:

۱۴۰۵/۴/۲۴

چکیده

مسئله بحران‌های زیست‌محیطی، خشونت‌های قومی و گسست معنویت از عرصه عمومی، ریشه در نگاه تقلیل‌گرایانه به نسبت انسان، طبیعت و قداست دارد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با بازخوانی حکمت متعالیه صدرایی، در پی پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است که ریشه بحران‌های زیست‌محیطی، خشونت‌های قومی و گسست معنویت از عرصه عمومی چگونه در نگاه تقلیل‌گرایانه به نسبت انسان، طبیعت و قداست قابل تبیین است و بر اساس حکمت متعالیه صدرایی چه الگویی برای گذار از حکمت الهی به صلح جهانی قابل استخراج است؟ یافته‌ها نشان می‌دهد که در اندیشه ملاصدرا، انسان به عنوان خلیفه‌اله نه تنها برتر از طبیعت نیست، بلکه وجودی تشکیکی و پیوندی هستی‌شناختی با جهان طبیعی دارد. قداست، امری جدا از طبیعت تلقی نمی‌شود بلکه ساری در تمام مراتب تکوین است. بر این اساس، صلح جهانی بدون احیای «حکمت الهی» که در آن انسان، طبیعت و قداست در یک سلسله مراتب وجودی وحدت یافته‌اند، محقق نخواهد شد. این رویکرد می‌تواند جایگزین پارادایم‌های انسان‌محور یا طبیعت‌محور صرف شده و زمینه‌ساز اخلاق زیست‌بنیاد، عدالت هستی‌شناختی و صلحی پایدار مبتنی بر کرامت ذاتی همه موجودات گردد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، حرکت جوهری، تشکیک وجود، اخلاق زیست‌محیطی، فلسفه صلح.

۱. دانشیار فلسفه غرب، گروه فلسفه، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران (نویسنده مسئول)

Email: a.hoseini@yu.ac.ir Orcid Code: <https://orcid.org/0009-0006-2753-7459>

۲. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

Email: sosanghasemiheidari@gmail.com Orcid Code: <https://orcid.org/0009-0009-6041-396X>

استناد به این مقاله: حسینی، علی؛ قاسمی حیدری، سوسن؛ (۱۴۰۴). از حکمت الهی تا صلح جهانی: بازخوانی اندیشه

صدرایی در نسبت انسان، طبیعت و قداست، فصلنامه سیاست پژوهی غرب آسیا، ۲(۳)، ۲۳-۴۸.



مقدمه

اعتقاد به حکمت الهی حتی علوم طبیعی و زمینی را که در پرتو استنباط از متون دینی پدید آمده و با آن‌ها به طور قطع مطابق باشد از تقدسی دینی و آسمانی بهره‌ور می‌گرداند، از این رو برای حفظ تقدس طبیعت و حیات در آن باید دیدگاه حکمای الهی را درباره جنبه‌های قدسی طبیعت به عنوان معرفتی مشروع احیا کرد و از طرق گوناگون تلاش برای جهانشمول نمودن آن کرد که یکی از این راه‌ها، بهره‌گیری از فطرت واحد و مشترک در میان تمامی انسان‌ها است. زیرا نه از خصوصیت اقلیمی نشئت گرفته تا با تغییر آن دگرگون گردد و نه در زمانه مخصوص محصور است تا با گذشت آن سپری شود و نه در معرض حوادث دیگر واقع است تا با تحول رخدادها فرسوده گردد، بلکه همچنان مشرف بر هر زمین و محیط بر هر زمان و حاکم بر هر سنت و رسم قومی و نژادی و مانند آن است.

از این رو می‌توان در کنار نظریه دین و قداست بخشی طبیعت، نظریه فطرت و قداست بخشی طبیعت را مطرح کرده و در کنار بازشناسی آراء ادیان مختلف و سنن قومی و نژادی متنوع، به فطرت که اصل مشترک در میان انسان‌ها است بازگشته و از طریق آن به طبیعت قداست بخشیم. به بیان صحیح‌تر از جنبه‌های قدسی طبیعت، پرده افکنیم. در ارائه الگوی رفتاری انسان و طبیعت، حرکتی نظام‌مند، برخاسته از سیستم حاکم بر تکوین، نه بر پایه صلح بلکه بر پایه عشق و محبت به همه موجودات، در بهره‌مندی منطقی همه از امکانات موجود در طبیعت به سوی شکوفایی و بروز همه توانایی‌ها شکل خواهد گرفت نه به کسی ظلم می‌شود و نه کسی تحت ظلم واقع می‌گردد.

انسان‌ها بنابر دیدگاه‌های مختلفی که برخاسته از جایگاه طبیعت در نظام هستی، ارزش ذاتی یا تبعی آن، ارزش نوعی یا شخصی آن از یک سو و شناخت و معرفت انسان از جایگاه خویش در هستی و مسئولیت خود از سوی دیگر دارد، می‌تواند میزان و نوع ارتباط خود را تعریف کند. بنابراین ما نیازمند الگویی هستیم تا این ارتباط را سامان دهد؛ الگویی که بر پایه آن هر کدام از موجودات در عین این که ارزشمند هستند، در خدمت انسان‌ها نیز می‌باشند و انسان‌ها هم در بهره‌برداری از طبیعت، ضمن احترام به موجودیت آن، مسئولیت حفظ و بقای آن را به عهده دارند (Mulla Sadra, 1981, p. 254).

از مسائلی که در جریان خلقت اولین انسان در آیات شریف قرآن مطرح شده است، خلیفه بودن انسان است. آیه سی‌ام در سوره بقره می‌فرماید: «وَبِحَمْدِكَ نَسْجُ نَحْنُ وَالدَّمَاءُ يَفْسُكُ وَفِيهَا وَ يَفْسُدُ مِنْ فِيهَا اتَّجَعَلَ خَلِيفَةُ الْأَرْضِ فِي جَاعِلٍ أَنْي الْمَلَائِكَةِ رِبِّكَ قَالَ تَقْدُسُ لَكَ قَالَ أَنْي اعْلَمْ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^۱. بیان قرآن در زمینه ارجمندی و منزلت انسان بیانی دوگانه است؛ در بخشی از آیات قرآن از کرامت و ارجمندی انسان و برتری او بر دیگر موجودات سخن به میان آمده و در برخی، انسان مورد نکوهش قرار گرفته و حتی فروتر بودن او از حیوانات مطرح شده است. به عنوان مثال؛ در آیه هفتاد از سوره اسراء، تکریم خداوند نسبت به بنی آدم و برتری آنان بر بسیاری از مخلوقات دیگر مطرح شده در آیات چهل سوره تین و چهارده سوره مؤمنون، از انسان به عنوان برترین مخلوقات یاد شده است. علاوه بر این، در آیات متعددی تأکید شده که تمامی آنچه در آسمان‌ها و زمین است در تسخیر انسان قرار

۱- به یاد آور زمانی را که خداوند به فرشتگان فرمود: براستی من بر روی زمین جانشین قرار خواهم داد. فرشتگان گفتند: آیا در زمین کسی که فساد کند و خون‌ها ریزد قرار می‌دهی و حال آنکه ما با ستایش تو را تنزیه و تقدیس می‌کنیم؟ خداوند فرمود: من از اموری آگاهم که شما نمی‌دانید.



دارد چرا که او با آگاهی از تمامی اسماء الهی، از مقام خلافت و جایگاه‌های متعالی برخوردار گشته و حتی فرشتگان نیز به فرمان خداوند، بر او سجده کرده‌اند.

از ویژگی‌های برجسته مکتب صدرایی، تقدم وجود انسانی بر ماهیتش است که طی آن، انسان با اراده خود می‌تواند برخلاف سایر موجودات ماهیت و آینده‌اش را بسازد. این مکتب با اعتماد زیاد به توانایی‌های بشر، برای انسان در ساخت آینده با تعیین هدف‌گذاری از پیش، نقشی اعتدالی قائل است و ضمن بیان طولی بودن اراده انسان در طول اراده الهی و رد اختیار تام انسان، اشاره دارد.

ملاصدرا براساس قاعده جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاء معتقد است که نفس در آغاز جوهری جسمانی بوده ولی به واسطه حرکت جوهری سیر تکاملی خود را با اتصال به مراتب برتر ادامه داده و با حفظ وحدت شخصی خود در نهایت موجودی مجرد می‌گردد. برای رهایی از ظلمات در برابر انسان راهی جز استمداد از نیروی عقل و دین نیست اما انسان اگر بتواند از بند ذات خود رهایی یابد، می‌تواند به مرتبه عقل مستفاد و به مقام خلیفه‌الهی نایل گردد که همان انسان کامل و انسان حقیقی است و مظهر اسم اعظم است.

انسان در تفکر ملاصدرا دو سرحلقه هستی، غایت خلقت و به عنوان صورت عالم بیان می‌شود و هستی به مثابه وجود. این وجود اصلیی که بنیاد عالم قرار می‌گیرد، دارای مراتبی (تشکیک) است که در ذات خود متصم (حرکت جوهری) است و در تمام مراتب هستی سریان دارد و مراتب نفس انسانی محل تجلی این سریان وجود است. بدون شک لذت‌جویی، پناهی برای انسان مدرن است انسانی که در هجوم رنج، ترس و ناامیدی بسر می‌برد که ناشی از سرگردانی او در تاریکی فقدان معنویت است، راهی جز سرگرمی با نفسانیات کوچک برای او باقی نمی‌ماند. بنابراین انسانی که باید عاشق طبیعت و در ارتباطی شایسته با انسان و جهان باشد و زیبایی جهان را درک کند، تبدیل به موجودی شده است بی‌توجه و غیرحساس به مسائل انسانی و محیطی و فاقد اشتیاق و شور زندگی. او به دنبال آزادی‌ای است که معنایش چیزی جز امکان هر لذت‌جویی حیوانی در محیط انسانی نیست.

ملاصدرا شیرازی فیلسوفی با اندیشه عرفانی - فلسفی و مبتنی بر تعالیم اسلامی که دغدغه اصلی‌اش در ارائه حکمت متعالیه، کمال نفس و تزکیه آن بوده و نقش اخلاقی و تربیتی در کل فلسفه او برجسته است. او علت اصلی و غایی انسان را، خارج از ذات خداوند نمی‌داند. از نظر او هدف اصلی همانا حب خداوند به ذات خویش است که بالتبع به آثار و کمال آنها تعلق می‌گیرد. خداوند براساس حب ذات خویش تجلی کرد تا شناخته شود یعنی انسان را آفرید تا مظهر ذات و صفاتش باشد و چنین انسانی هدف موجودات مادیون خویش است. پس مقصود از آفرینش، وجود انسان و مقصود از انسان، معرفت به خداست و بندهایی را که به این مقام رسیده انسان کامل خوانند.

در حقیقت انسان کامل مقام اظهار آن چیزی است که در غی الغیوب احدیت قرار دارد و معرفت الهی جز با شناخت چنین انسانی میسر نمی‌باشد. اسماء و صفات حق نامحدود و انسان کامل مظهر همه صفات حق است. از آنجا که انسان کامل واسطه میان حق و خلق است، ریسمان محکمی می‌باشد که بوسیله آن، انسان‌ها می‌توانند به جهان اعلی متصل شوند و زندگی انسان در حیات جاوید منوط به برخورداری از حکمت الهی است که این امر در وجود انسان کامل نهفته است. بنابراین، بر هر انسانی لازم است که راز انسان کامل را دریابد و این مطلب همان ضرورت شناخت وجود پیامبر و امام و متفکر حقیقی است.



حال بنابر اهمیت این مسئله و لزوم پاسخگویی به این متفکران، در این پژوهش، تلاش می‌گردد با بهره‌گیری از اندیشه‌های بلند اسلامی و منابع دینی و خاصه حکمت متعالیه، پاسخ مناسب جهت حل این مسئله ارائه گردد. شایان ذکر است که، اتحاد و یکسانی در عین نایکسانی، وحدت در عین کثرت، کثرت در عین وحدت، اشتراک در عین افتراق، صلح در دل ستیز، آرامش برگرده ناآرامی، تک فکری حاکم بر چند فکری، و آخر این که صلح و آرامش جهانی غایت قسوی تفکر دینی، هنری و فلسفی و علم برافراشته شده بر تفکر جهانی صدرایی خواهد شد. از این رو، صلح جهانی تنها زمانی محقق می‌گردد که تفکر صدرایی در تمامی حوزه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، وظیفه‌شناسی، زبان‌شناسی و نظام آفرینش مورد پذیرش قرار گیرد. در مقابل، تا زمانی که جریان‌های فکری مبتنی بر تضاد، ستیز و بحث‌های بیهوده بر بشریت مسلط باشند، دستیابی به صلح جهانی ناممکن خواهد بود. بنابراین، صلح جهانی مستلزم گذار به سوی یک تفکر جهانی و جامع است.

۱- پیشینه پژوهش

جمع‌بندی مطالعات نشان می‌دهد که محورهای سه‌گانه؛ حکمت الهی، نسبت انسان و طبیعت، و صلح جهانی هر یک به صورت جداگانه در پژوهش‌های معاصر ذیل مورد توجه قرار گرفته‌اند:

درباره «حکمت الهی» و «انسان»: پژوهش‌هایی با تمرکز بر خلیفه الهی و کرامت ذاتی انسان در فلسفه صدرای وجود دارد. درباره «طبیعت و قداست»: نظریه‌پردازی در حوزه «معنویت محیط‌زیستی» و «اخلاق زیست‌محیطی صدرایی» به بلوغ نسبی رسیده است. درباره «صلح جهانی»: پژوهش‌هایی که ظرفیت حکمت متعالیه را برای نقد خشونت دینی و ترویج صلح نشان می‌دهند، اخیراً قوت گرفته‌اند.

حسینی (۱۳۹۲) در مقالاتی با عناوین «صلح جهانی ثمره تفکر جهانی» و «صلح صدرایی، علمی بر تارک هستی‌شناسی» بیشتر به وجوه نظری و تئوریکال صلح پرداخته و کمتر به پیوستگی ارتباطی سه‌گانه‌های (انسان، طبیعت و قداست) مطرح در این پژوهش پرداخته است.

شریف لکزایی و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «صلح از منظر صدرالمتألهین شیرازی» با هدف تمرکز بر دیدگاه ملاصدرا، بر آن است تا چارچوبی از مسئله صلح را در فلسفه سیاسی صدرالمتألهین مورد بررسی قرار دهد و مدعی است که در فلسفه سیاسی ملاصدرا تمامی عرصه‌های فردی و اجتماعی زندگی انسان درگیر مسئله صلح می‌شود و باید برای همه ارکان سه‌گانه زندگی، یعنی فرهنگ، سیاست و اقتصاد، صلح تدارک شود که سه‌گانه متفاوتی و شاید درونی ترسیم می‌نماید که با سه‌گانه‌های این مقاله که هم جنبه بیرونی و هم درونی را در بر می‌گیرد متفاوت است.

رضازاده و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «بازخوانی نظریه خلافت انسان در حکمت صدرایی» به بازخوانی نظریه ملاصدرا و تأمل در برخی از تفاسیر عقلی مرتبط با خلافت انسان از منظر وی می‌پردازند و خلاء سه‌گانه (طبیعت، انسان و قداست) و ارتباط ضروری این سه با هم را اشاره نرفته است.

بنابراین عدم وجود مطالعه‌ای منسجم که این سه محور را در یک «بازخوانی» واحد به یکدیگر پیوند بزند و نشان دهد که چگونه «حکمت الهی صدرایی» می‌تواند مبنای نظری برای شکل‌گیری «انسان قدوسی» باشد که هم با «طبیعت» نسبت عرفانی و غیرابزاری داشته باشد و هم زمینه‌ساز «صلح جهانی» و نفی خشونت باشد. به عبارت دیگر به دنبال نشان دادن



یک «زنجیره علّی فلسفی» از الهیات عاشقانه تا صلح محوری زیست محیطی و اجتماعی در ادبیات موجود به صورت یکجا کمتر دیده می شود. از این رو؛ حلقه مفقوده‌ای که در بسیاری از خوانش‌های صدرایی نادیده گرفته می شود، نسبت میان این انسان‌شناسی عرفانی با مقوله «صلح جهانی» و «نفی خشونت دینی» است.

۲- مبانی بحث

۲-۱- ملاصدرا و هستی

ملاصدرا، بنیان‌گذار حکمت متعالیه است؛ نظامی فلسفی که در آن عقل، شهود و شریعت درهم می آمیزند. او با طرح اصولی چون اصالت وجود، حرکت جوهری و تشکیک وجود، انقلابی در فهم جایگاه انسان در هستی ایجاد کرد. مهم‌ترین آثار وی، اسفار اربعه (چهار سیر عقلانی) و شرح اصول کافی، به‌ویژه در پیوند خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی است. ملاصدرا برخلاف فیلسوفان پیشین که نفس را از ابتدا مجرد می دانستند، بر حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن تأکید دارد به این معنا که انسان سفر تکامل خود را از طبیعت آغاز کرده و با حرکت جوهری به سوی تجرد پیش می رود. این نگاه، انسان را در جایگاه «خلیفه‌اله» قرار می دهد. او معتقد است انسان کامل که جامع جمیع اسماء و صفات الهی است، نه تنها خلیفه خدا بر روی زمین که واسطه فیض الهی در تمام عوالم وجود است.

در حکمت متعالیه، طبیعت نه امری مرده، که مرتبه نازل‌تری از وجود است که در حرکت جوهری به سوی کمال سیر می کند. ملاصدرا با تکیه بر اصل وحدت شخصی وجود، جهان را تجلیات و مراتب متفاوت یک حقیقت واحد می داند. از این منظر، انسان نه «مسلط» بر طبیعت، که «امانت‌دار» آن است و موظف است با رعایت عدالت و تکریم طبیعت، از محیط زیست بهره‌برداری کند.

فیلسوفان غرب اغلب صلح را در قراردادهای بشری جستجو کرده‌اند، اما ملاصدرا آن را در هماهنگی با نظام تکوین می جوید. او عدالت را نه یک قرارداد، که یک حقیقت عینی در نظام هستی می داند که در سه ساحت تشریع (دین)، تکوین (جهان) و اخلاق (نفس) جاری است. بنابر قاعده «البسیط حقیقه الاشياء»، چون خداوند خیر محض است، نظام آفرینش نیز بهترین نظام ممکن بوده و جز خیر و کمال در آن نیست؛ شرور نیز یا امری عدمی‌اند یا لازمه نظام مادی. بر این اساس، صلح پایدار زمانی محقق می شود که انسان با تعدیل قوای خشم و شهوت زیرسلطه عقل، خود را با «نظام احسن» هماهنگ سازد تا هم درون او (صلح فردی) و هم جامعه او (صلح جمعی) به توازن برسد. در این نگاه، جنگ و ظلم ناشی غفلت از این حقیقت است که نفس وجود، صلح و هماهنگی است.

فلاسفه مسلمان، به منظور اشاره به وجود محض الهی، از واژه «اَنّیت» استفاده کرده‌اند که در قرآن به اشکال «اَنَا»، «اَنْی»، «اَنْتِ»، عنوان شده است. «اَنّیت» حق تعالی، دال بر این امر است که خداوند، عین وجود است و «ماهیته اَنّیت» و نمی توان در این وجود بسیط و محض، سراغ از ماهیت گرفت. بلکه موجودات را تجلی «وجود» می دانند. ملاصدرا با دغدغه وجود نفس الامری، موجود را «وجود رابط» و «شأنی از شئونات وجود» می داند.

ملاصدرا، به‌ویژه در «اسفار» و «الشواهد الربوبیه»، بیش از آن که در صدد موضع‌گیری در مقابل فلاسفه سلف باشد، مصمم است تا به تمایز مهمی که میان وجود و ماهیت کشف کرده است بپردازد. از این رو، با تمسک و اعتقاد به اینکه



در رأس هرم وجودشناختی، وجود ساده و بسیط قرار دارد که بری از شائبه ماهیت است، تفکر عقلانی و استدلالی خود را با اصالت وجود پیوند می‌زند. و وجود را در رأس اصطلاحات وجود - موجود و ذات - ماهیت قرار می‌دهد. از نظر ملاصدرا «وجود واقعی عینی و منشأ هر قدرت و فعلی است و لذا اصیل است، اما ماهیت، حد وجود است، فقط انتزاع ذهن است، بدون این که دارای واقعی مستقل از وجود باشد و لذا عرضی و مبهم است. وجود ناآشکار، و نامتناهی است. وجود از همه مقولات منطقی از قبیل؛ جنس، نوع و فصل برتر است زیرا هیچ گونه تعریفی ندارد و آن چه تعریف ندارد، برهان منطقی نیز ندارد. وجود نه علتی دارد، نه ماده‌ای و نه مکانی، بلکه علت همه علل (علت‌العلل) صورت همه صور (صوره‌الصور) و واقعیت نهایی همه چیزها است» (Mulla Sadra, 1987, p. 7).

ملاصدرا معتقد است که ماهیات غیرواقعی‌اند و فقط در ذهن پدید می‌آیند. از نظر وی «وجود» به علم حضوری و کشفی روشن‌ترین چیزهاست و در این عبارت ملاصدرا وجود و هستی را «انیت» نامیده است یعنی بودن و هستی وجود، در چشم خرد از همه چیز پیداتر است و این پیدایی، حضوری و کشفی است و نیازی به نظر و اکتساب ندارد. لذا ملاصدرا از میان دو موضوعی که ارسطو در مابعدالطبیعه، به عنوان موضوع فلسفه معرفی می‌کند، موضوع نخستین را برمی‌گزیند یعنی «وجود از آن حیث که وجود است» را (Mulla Sadra, 1987, p. 20) که بی‌تردید این «وجود» همان وجود عینی و واقعی است نه جنبه انتزاعی وجود یا همان «کلی بعد از کثرت»، زیرا از نظر وی «وجود انتزاعی» یا موجود، وجود حقیقی نیست. هر چه وجود کامل‌تر باشد، ماهیت آن کمتر است. بنابراین، خداوند اصلاً ماهیت ندارد. وجود، محصل، قطعی، متعین و واقعی است. ماهیت، مبهم، تاریک، نامعین، سلبی و غیرواقعی است. از آن‌جا که ماهیات، فی‌نفسه، هیچ‌اند، در صورت وجود، وجودشان وابسته به این است که به وجوداتی که خود واقعی هستند ملحق شوند، وجوداتی که آن‌ها نیز، خود، به وجود مطلق، یعنی خداوند وابسته‌اند (Mulla Sadra, 1999, p. 49).

موجود: در نظر ملاصدرا «موجود» هم بر نفس وجود خارجی اطلاق می‌شود و هم بر ماهیت موجود. اما موجود حقیقی همان قسم اول است (Mulla Sadra, 1987, p. 56). در نظر وی آنچه فی‌الواقع در خارج موجود است، وجود است «وجود به ذات خود موجود است» و اشیاء دیگر به ذات خودشان موجود نیستند و وجود عارض بر آنها است (Mulla Sadra, 1987, p. 41). موجود بدین طریق در گزاره «وجود موجود است» به این معناست که آنچه ملاء بیرون را تشکیل داده است «وجود» است یعنی وجود همان واقعیت خارجی است اما از جهت دیگر، هنگامی که برای مثال می‌گوییم «انسان موجود است» منظور این است که برای مفهوم انسان، واقعیت و هویت خارجی موجود است (Abodiyyat, 2006, p. 91).

ماهیت: ماهیت بر سه قسم است؛ نخست «بشرط لا» که ماهیت بدون امر مغایر است. دوم «بشرط شیء» که ماهیت قرین امر مغایر با آن است. سوم «لابشرط» که ماهیت است بدون شرط مقارنت یا عدم مقارنت امر مغایر با آن (Abodiyyat, 2006, p. 891).

در کلام ملاصدرا، به‌طور کلی دو نوع ماهیت یافت می‌شود؛ نخست ماهیت از حیث معرفت‌شناختی «یعنی در پاسخ ماهو (ماء حقیقه) که عبارت است از حقیقت شیء و چیستی آن» و دیگری ماهیت از حیث وجود شناختی که «عبارت است از مابه‌الشیء هو هو است یعنی آن‌چه این همانی چیزی به آن است». وجود، ماهیت به معنی نخستین یعنی چیستی را فاقد است (Mulla Sadra, 1987, p. 176). البته چنین تفکیکی در «شواهد الربوبیه»، و نه در «اسفار» دیده می‌شود. با



وجود این گاهی ملاصدرا در اسفار «ماهیت» را آن چنان که در علم الهی مستور است و هنوز «بویی از وجود به مشامش نرسیده» عنوان می‌کند و گاه آن چنان که به سه نحو لا به شرط، به شرط لا و به شرط شیء در ذهن انسان، لحاظ می‌شود (Mulla Sadra, 1999, p. 65).

از جنبه وجودشناختی، «ماهیت» در غایت «خفا و بطون» قرار دارد در حالی که وجود، پیش از ماهیت، «متحصل» است و هم اوست که با ماهیت «نسبت اتحادی» برقرار می‌کند تا ماهیت نیز امری متحصل شود (Mulla Sadra, 1999, p. 102). اما پس از این، به آن چه عیان شده است، دیگر نام ماهیت اطلاق نمی‌شود زیرا از نظر ملاصدرا، این ماهیات مختلف، همان «اعیان ثابته» اهل کشف و شهودند که «نه بویی از وجود برده‌اند و نه می‌برند» بلکه «احکام» و «اوصاف» آن‌ها است که در عالم عیان می‌شود.

گاهی اوقات، ماهیت به عنوان پاسخ به پرسش «این شیء چیست؟» تعریف می‌شود. ماهیت به این معنی فقط مفهومی کلی است که در ذهن موجود است. وقتی ماهیت به عنوان «آنچه شیء را آن چیزی می‌سازد که هست» تعریف شود، هم ماهیت ذهنی و هم ماهیت خارجی را شامل می‌شود. از نظر ملاصدرا، ماهیت در هر مورد، تا حدی دارای واقعیت است در حالی که از نظر ارسطو، ماهیت برای این که ماهیت باشد، باید موجود باشد. مقصود از این که ماهیت تا حدی دارای واقعیت است این است که ماهیت نه جزئی است نه کلی؛ بالنفسه، نه موجود است نه لاموجود زیرا موجود و لاموجود، صرفاً در زمینه وجود واقعی دارای معنی است. ملاصدرا کلی را امری وابسته به شناخت تعریف می‌کند که به‌طور مستقل، در جهان وجود ندارد و نوعی سایه بر گرفته از موجودات اولیه است موجوداتی که یا اشیاء خارجی‌اند و یا صورت‌های ذهنی» (Mulla Sadra, 1999, p. 57).

2-2- انسان و تعادل

در اندیشه ملاصدرا حکمت و فرزاندگی عامل اصلی کرامت انسان است تا جایی که انسان عالم عقلی را مضاهی عالم عینی تلقی می‌کند و آن را به مثابه مبنایی ترین معیار کرامت ذاتی انسان معرفی می‌نماید. این رویکرد، رویکردی عقلانی و قابل دفاع است و به دلیل عقلانی بودن می‌تواند موضوع و محور آموزش جهانی قرار بگیرد. ملاصدرا، انسان را، تجلی خدا، غایت خلقت، اشرف مخلوقات و یگانه موجودی که روح خدا در او دمیده و صبغه الهی دارد می‌داند. ثمره تعالی انسان در اندیشه صدرایی تحقق انسان کامل، رسیدن به قرب الهی، حفظ کرامت نوع بشر، رسیدن به آرامش ابدی و جاودانگی است.

انسان به مثابه جهان صغیر و کتاب مقدس به مثابه جهان کبیر یعنی جهان روح و معنویات الهی، نسبتی خاص باهم دارند. سؤالاتی که در این راستا می‌شود طرح کرد از این قبیل است که؛ آیا آیات کتاب مقدس تنها برای القاء تأثیرند و بنابراین نیازمند تفسیر و تأویل نیستند یا آن که علاوه بر القاء و تأثیر به تفسیر و تأویل نیز نیازمند هستند؟ این مسائل در مشابهات بیشتر رخ می‌نمایند تا در محکومات. برخی معتقدند که می‌بایست از راه عقل به تفسیر آیات متشابه پرداخت (تفسیر عقلی). برخی نیز به تعطیل عقل معتقدند و تنها به آیات و روایات تکیه دارند (تفسیر نقلی). گروهی دیگر نیز به راه کشف و شهود اتکا می‌کنند (تفسیر شهودی).



ملاصدرا در رساله متشابهات القرآن که یکی از آثار نفیس او به شمار می‌رود، می‌کوشد به این پرسش‌ها پاسخ دهد. وی در این رساله قرآنی، به زبان عربی از فواید آمدن چنین آیاتی در قرآن و تفسیر برخی از آنها از دیدگاه عرفان و فلسفه الهی گفتگو می‌کند و معتقد است که می‌توان از راه تأویل و مکاشفه، معنی حقیقی آن‌ها را دریافت. وی پس از برشمردن آراء گروه‌های مختلف، رأی خود را به روشی عرفانی فلسفی اثبات می‌کند (Mulla Sadra, 2003, p. 343).

مفهوم تعادل همواره در موضوعات انسان‌شناسی و همچنین در تعیین کیفیت حیات انسانی مطرح بوده است. ضرورت شناخت دقیق این مفهوم در تبیین انسان و وضع او در عالم بر کسی پوشیده نیست. طبق نظر ملاصدرا انسان تابعی از همه موجودات دیگر است و حتی نحوه پیدایش‌اش در گرو پیدایش نازل‌ترین شکل جمادات است. طبق نظر ملاصدرا ترکیب اغلب می‌تواند عناصر متضاد را متعادل گرداند و از این رو هر چه موجود پیچیده‌تر باشد تعادل‌اش بیشتر است. انسان موجودی است که تعادل‌اش از همه موجودات دیگر بیشتر است و در نتیجه عناصر متضاد بیشتری در او گرد آمده است. اگر پیدایش ترکیبات از تعادل اضداد باشد، سخن ملاصدرا معقول بوده و به نحو علمی نیز قابل توجیه است.

از دیدگاه ملاصدرا ارتباط انسان کامل با بدن خویش، یعنی عالم صغیر همانند حکمرانی خدا بر عالم کبیر (جهان) است و فرمان او بر بدن خویش همانند فرمان حق تعالی بر جهان است. ملاصدرا درباره رابطه عالم صغیر و انسان کبیر مطالب فراوانی را در کتاب‌های خود ذکر کرده است و مدعی است که انسان با دست یازیدن به مرتبه عقل بالفعل، عالم صغیر و بلکه انسان کبیر است و جهان به دلیل وحدتی که دارد، انسان کبیر است.

در نظر ملاصدرا انسان کامل از جایگاه رفیعی برخوردار است. اساس تفکر ملاصدرا درباره انسان، عمیقاً به دیدگاه متافیزیکی او درباره انسان به مثابه عالم صغیر که می‌تواند نمونه مختصری از جهان کبیر و همه عوامل و مراتب آن باشد، مربوط می‌شود. در این فلسفه، انسان رابط بین طبیعت و ماوراء طبیعت و محل تلاقی قوس صعود و نزول است که در پرتو نظریه حرکت جوهری و جسمانی بودن حدوث نفس انسانی، ظهور عالم بالا را در قلمرو عناصر امکانپذیر می‌سازد. در نظر ملاصدرا، هستی انسانی مقدم بر ماهیت اوست. در اینجا درهم تنیدگی انسان و جهان در اندیشه ملاصدرا دیده می‌شود و انسان با جهان و خالق جهان و ابزار خودبنیادی عقل در حوزه‌های اخلاق، دین و عرف از جهت این که معرفت فضیلت است و فضیلت معرفت است اخلاق‌سازی می‌کند و از جهت آن که در روابط چهار گانه خود، با خود، دیگران، اشیاء و خدا جانب خدا را می‌گیرد دین‌مداری پیشه می‌کند و از بابت این که در جامعه جانب قانون‌گذاری، انصاف و مساوات، توزیع و تعدیل را همراهی می‌کند، تفکری صلح‌آمیز را تبلیغ می‌نماید.

۳-۲- انسان و زبان

حکمت متعالیه که حقیقت وجود را اصیل می‌شمارد، مبتنی بر اصولی معرفت-شناختی و زبان‌شناختی است که با مسائل هستی‌شناسانه آن درهم آمیخته‌اند. هماهنگی ذهن و عین را نباید نقص یا بی‌توجهی حکمت متعالیه برشمرد بلکه باید آن را رهیافتی خاص برای وصول به حقیقت پنداشت.



مؤسس حکمت متعالیه در عین آن که سیاحت در ساحت مسائل معرفت شناسانه و زبانی را از نظرگاه خود دور نداشت و میان مباحث منطقی و مقام اثبات از یکسو و مفاد قضایا و مباحث هستی شناسانه و مقام ثبوت از سوی دیگر تمیز نهاد و در حل مسائل معرفت شناختی با تفکیکی دقیق میان اقسام حمل، گره از مسائلی غامض گشود، با این حال میان ذهن و عین قائل به تباین کلی نیز نبود بلکه آن را نسبی و ناظر بر عدم لحاظ ذهنی می شمارد، بارقه اندیشه سوز زبان حتی در حکمت متعالیه نیز عیان گشت و نقشی جاودانه در ساحت اندیشه برهم زد. بحث از وجود رابط، تشکیک در وجود، زبان عرفی، صدق و مسائلی از این دست، موضوعاتی فلسفی اند (Mulla Sadra, 1981, p. 20). که در پرتو مقوله زبان، انسان را با جهان قرین ساخته اند تا انسان زبان برآورد که از من نپرسید کی هستم و از من نخواهید که همان کس بمانم، چرا که اولین ظلم و ستیز، بر کلمات روا داشته شد و از قبل تفاسیر متعدد در حوزه لفظ، چندگانگی و تکرار سلیقه ای و برداشت های متنوع مکتبی و ستیز جهانی و مشاجرات بین المللی به وجود آمد.

۴-۲- انسان و هستی

هنگامی که وارد فضای فلسفه ملاصدرا می شویم، به ندرت می توانیم چنین تمایزاتی از قبیل، وجود و ماهیت، هستی و نیستی، صلح و تفکر، جماد و نبات، انسان و حیوان، انسان و انسان را پیدا کنیم به عبارت دیگر، ملاصدرا تلاش می کند، اصطلاحات موجود و ماهیت را در برابر «وجود» از اعتبار و اهمیت ساقط کند. وجود که نه جنس و فصل می پذیرد و نه حد و رسم، هموست که به نحو واقعی و به ذات خود، موجود است و اشیاء دیگر، بذاته، موجود نیستند (Mulla Sadra, 1981, p. 6).

در فلسفه ملاصدرا از حیث معرفت شناختی، یعنی هنگامی که به ساحت شناسایی عقلی وارد می شویم، آنچه در نفس الامر است، بیش از یکی نیست، یعنی وجود، دو قسمت می شود؛ وجود و ماهیت. در این ساحت، نخست ماهیت را تعقل کرده، سپس وجود را بر آن عارض می کند. اما در واقعیت، چنین تفکیکی وجود ندارد و بلکه به یک معنا، تفکیک میان وجود و ماهیت، حتی در ذهن هم وجود ندارد تا میان آن ها «نسبت تعلقی» برقرار شود، زیرا وجود و ماهیت واجد «نسبت اتحادی» هستند (Mulla Sadra, 1999, p. 58). ملاصدرا در «شواهد الربوبیه» می نویسد: «نسبت وجود به ماهیت، مثل نسبت اعراض به موجودات نیست بلکه در اعیان، آن ها یکی هستند و همچنین در اذهان هم یکی هستند و مقبولیت و قابلیت در بین نیست» (Mulla Sadra, 1981, p. 9).

ماحصل این مبحث که تحت عنوان مشهور «عروض یا زیادت وجود بر ماهیت» شناخته می شود، این است که عقل در فرایند شناسایی، ماهیت را از وجود خارجی و حقیقت وجود، انتزاع و سپس بر همان وجود خارجی خاص، حمل می کند. لذا نزد عقل، ماهیت مقدم بر وجود تلقی می گردد. ملاصدرا در مواجهه با هستی، هستی را به شکل وجود در می یابد. در حکمت متعالیه ملاصدرا، تشکیک وجود حاکی از آن است که وجود نه تنها یکی است بلکه درجه بندی شده است و همه موجودات ذیل این وجود مطلق یعنی خداوند باری تعالی دارای درجه ای از وجود می باشند.

با توجه به این امر، ملاصدرا بر اساس نظریه حرکت جوهری مبنی بر این که جهان همواره رو به تکامل سیر می کند، سیر حرکت جوهری موجودات را به سمت این وجود مطلق تعالی می بیند و به همه موجودات عالم متناسب با درجه



وجودی‌شان مرتبه‌ایی از تعالی را می‌بخشد. ملاصدرا نیز به نحوه وجود انسان پرداخته است که این نحوه وجود او را از سایر موجودات متمایز می‌سازد.

از دیدگاه ملاصدرا، انسان براساس حرکت جوهری، همواره در تحول و تکامل است و از عالمی به عالم دیگر و از مرتبه‌ایی به مرتبه دیگر منتقل می‌گردد و این سیر معنوی انسان ادامه پیدا می‌کند تا شخص در نهایت تبدیل به یک عالم عقلی مشابه عالم عینی گردد. پرسش از وجود و گذر از موجود به وجود در نظام فلسفی وی از اهمیت بالایی برخوردار است. با توجه به موارد فوق، آن‌چه که مشهود است، غایت یکسان برای همه احاد موجودات است که در سیر تعالی و درجات رتبی معشوقه خود را طلب کنند و خود را پرتوهای جدا گشته از خورشید حقیقت تاب یابند که دیر یا زود احساس تعلق خود را به کراهِ نشان دهند. آیا این چیزی غیر از آن است که همه موجودات چه انس و چه جن و حتی در سطح پایین‌تر، همه و همه خواهان یک‌دستی و یکسانی، وحدت و صلح و آرامش هستند؟

۲-۵- انسان و بحران

بحران زیست‌محیطی از دغدغه‌های انسان کنونی است. از آغاز ترویج فلسفه جدید دکارت، انسان برای نیل به اهداف کمی خویش، دست به تصرف طبیعت زد و بدین ترتیب فاعل انسانی در مقابل طبیعت قرار گرفت. این فکر، تا دو قرن و نیم، چارچوب فلسفه‌های بعد از خود شد.

از اوایل قرن بیستم کوشش‌هایی جهت رهایی از این بحران‌ها صورت گرفت که در پی این کوشش‌ها، انسان تنها متوجه شد که تا کنون به بیراهه رفته است. اما شناخت راه به اعتقاد بسیاری از تحلیل‌گران مسائل محیطی، بدون داشتن پایه اخلاقی معنوی مستحکم که به ارتباط انسان و طبیعت زندگی دوباره بخشد، امکان‌پذیر نیست. دیدگاه انسان سنتی بر پایه تناظر میان عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (کائنات) بوده است اما در نگرش ملاصدرا، انسان و طبیعت دارای آفرینش یکسان و وحدتی ناشی از اصل وحدت وجودی هستند. حرکت جوهری او انسان و طبیعت را به مثابه مراتبی از مراتب هستی در حال حرکت بسوی کمال می‌داند.

۲-۶- انسان و بی‌قراری

آنچه در غرب کاملاً مشهود است؛ این که انسان در چهار ارتباطی که با خدا، مردم، خویش و طبیعت دارد یک جنبه از این ارتباط را در قالب تکنولوژی مدنظر قرار داده و از سایر جنبه‌ها به مثابه اساس و اهداف خلقت چشم پوشیده است و همین موضوع، چالش اساسی در جوامع غربی را به وجود آورده است. آن‌چه که از بررسی‌های به عمل آمده آشکار می‌شود این است که دین از صحنه اجتماع خارج شده و سکولاریسم بر چارچوب اندیشه غربی چنبره زده و طبیعت میدان‌دار خلقت گردیده و عقل به عقل جزئی تنزل داده شده است. علوم اجتماعی جایگزین فلسفه گردیده و انسان به مثابه خلیفه الهی، خویش را خدای طبیعت و نه خلقت به حساب آورده است.

از این‌رو با ضایع ساختن نماز و تبعیت از شهوات، دستاوردی نادرست است که از این رهگذر نصیب فرهنگ خویش ساخته‌اند. آن‌چه در این مسیر نجات‌بخش است، بازگشت به فطرت توحیدی و محروم نکردن خود و دیگران از نعمات الهی در این زمینه است که روزی از این نعمت‌ها سؤال خواهد شد.



سیر استکمالی نفس در فلسفه ملاصدرا و به‌ویژه در رساله سه اصل اوست که مشهورترین اثر وی به زبان فارسی به شمار می‌رود. ملاصدرا ادراک و معرفت را اصل استکمال نفس می‌داند و این بحث را در سفر اول کتاب الاسفار الاربعه مطرح می‌کند. صعود انسان در مراتب استکمالی خود منوط به صعود انسان به عقل فعال است. هرچه انسان استکمال بیشتری پیدا کند در مراتب وجود و عوالم جایگاه برتری بدست آورده و به عالم بالاتری قدم می‌گذارد. غایت نهایی انسان این است که به نهایت درجه خلیفه‌الهی رسیده و جامع تمام عالم وجود شود. ولی و نبی در نزد ملاصدرا انسان کامل محسوب می‌شوند چنانچه وی می‌گوید: فقط ولی و نبی انسان حقیقی و شایسته نام انسانیت هستند (Mulla Sadra, 1961, p. 98). انسان کامل جامع نشأت و کل عالم و مجمع مظاهر اسماء الهی است. نبوت و ولایت بالاترین درجه‌ای است که انسان می‌تواند به آن دست یابد. این مرتبه نهایت کمال انسانی است.

ملاصدرا در آثار و کتب مختلف خود به‌طور پراکنده از اخلاق و مراتب تکاملی بحث نموده و آراء و نظریات خود را بیان داشته است. اما رساله سه اصل را به‌طور خاص به این موضوع اختصاص داده و سه اصلی را که نزد ارباب بصیرت، مهلکات نفس‌اند با نثری شیوا چنین برشمرده است:

اصل اول: جهل به معرفت نفس که حقیقت آدمی است و این عظیم‌ترین اسباب شقاوت و ناکامی آخرت است که اکثر انسان‌ها در دنیا گرفتار آن هستند زیرا هرکه معرفت نفس حاصل نکرده خدای را نشناسد.

اصل دوم: حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و سایر تعلقات نفس حیوانی که جامع همه حب دنیا است و هرکه آینه دل را که پذیرای عکس انوار معرفت الهی و پرتو نور توحید است در زنگ شهوات و مرادات نفس و کدورات معاصی فرو برده، روی فلاح و نجات نمی‌بیند و پذیرای صلاح و قابل صیقل نخواهد بود. اصل سوم: فریب کاری نفس بداندیش است و شیطان مکار که بد را نیک و نیک را بد جلوه می‌دهد و کارش ترویج سخنان باطل و تزئین عمل غیر صالح است. کوتاه سخن آن که نتیجه دوری از معرفت نفس، ظلمت دل و کوری باطن است (Mulla Sadra, 1961, p. 98).

حاصل سخن آن که ملاصدرا به مثابه فیلسوفی متأله و شیعی با تکیه بر اصول و مبانی خاص حکمت متعالیه توانست تصویر جامعی از نظام هستی ارائه دهد که براساس آن انسان در پرتو اخلاق و توجه به اصول حکمت عملی می‌تواند سیر استکمالی خود را از حسیض ماده تا اوج تجرد درنورد و به مرتبه نورانیت محض نایل آید و صلح و آرامش و یک‌دستی را در همه جا به نظاره بنشیند.

۲-۷- انسان و حرکت

بحث حرکت جوهری در فلسفه اسلامی از قدمت بلندی برخوردار نیست. قول به جریان حرکت در جوهر اشیاء، به‌طور سیستماتیک و نظام‌مند اولین بار توسط ملاصدرای شیرازی ارائه شد. از این رو وی را پایه‌گذار این مبحث می‌دانند. قول به وقوع حرکت در جوهر موجب شد تا بسیاری از مسائل دیرینه لاینحل فلسفی، به شکل تازه‌ای مطرح و حل شوند. در این مختصر به تبیین اجمالی این نظریه پرداخته و برتری‌های آن را نشان خواهیم داد.

فلاسفه اسلامی از دیر باز حرکت را در چهار مقوله تحت عنوان؛ وضع، این، کیف و کم، دسته‌بندی کرده‌اند. آن‌ها معتقد بودند که حرکت تنها در اعراض جریان دارد و شامل موضوعات آن‌ها (جوهر) نمی‌شود. بر اساس استدلال این



دسته از اندیشمندان حرکت در موضوع بر مبنای کون و فساد، انقلاب در ذات است و از این رو باید آن را محال دانست. یکی از مخالفان سرسخت نظریه حرکت جوهری، بوعلی سینا، فیلسوف برجسته اسلامی است که به اقامه برهان مشهوری برای رد سریان حرکت در جوهر پرداخته است که در ذیل به بررسی آن می‌پردازیم.

شیخ‌الرئیس برهان خود را با این مقدمه بیان می‌کند که وضعیت نوع شیء در حرکت جوهری چگونه است؟ آیا نوع در اثر حرکت جوهر تغییر می‌کند یا صرفاً تغییرات در اعراض روی می‌دهند؟ پاسخ اینجاست که اگر تغییرات در اعراض باشد مسلماً تحول، ذاتی نخواهد بود. در این صورت حرکت منتسب به ذات شیء نبوده و نمی‌توان آن را اشتدادی و تشکیکی دانست، بلکه حرکت تنها یک حرکت عرضیه خواهد بود. اما اگر تغییرات در نوع باشد، لازمه‌اش زایل شدن نوع اولیه و محقق شدن نوع جدیدی است که قبلاً موجود نبوده است. بر این اساس حرکت تنها تبیینی از مدل کون و فساد خواهد بود. به عبارت دیگر این شیء نیست که تغییر می‌کند، بلکه شیء معدوم شده و شیء جدیدی ایجاد می‌شود.

بنابراین دیدگاه، حرکت نمی‌تواند در قالب شیء واحد و ساختار اتصالی صورت گیرد. از طرف دیگر استدلال دچار همان نقضی خواهد شد که پارمنیدس به آن اشاره کرده است. تنها حالت توجیه این نوع تغییر، وساطت عروض است، که اگر چنین باشد، حرکت دیگر جوهری و قائم به موضوع شیء نبوده بلکه عرضی مفارقی خواهد بود.

بدین ترتیب در دیدگاه بوعلی سینا تمامی حرکات اعم از کیفی یا اینی یا وضعی یا کمی از سنخ عرضی هستند، زیرا همه آن‌ها به موضوع خود یعنی جوهر وابسته‌اند. از این جهت می‌توان آن‌ها را دارای حرکت دانست. اما خود جوهر به دلایل ذکر شده نمی‌تواند موضوع حرکت و سریان قرار گیرد. دلیل دیگری که شیخ در رد حرکت جوهری اقامه می‌کند مربوط به انحصار ماهوی شیء در حدود است. بنا بر اعتقاد شیخ، در صورتی که حرکت در جوهر سریان داشته باشد، لازم است که همه انواعی که در حین حرکت بر جوهر استوار می‌شوند در آن بالفعل حضور داشته باشند. به عبارت دیگر انواع مترتب بر جوهر یا باید خود در جوهر بالفعل حاضر باشند یا آن‌که به واسطه عروض در آن پدیدار شوند. لازم به ذکر است که در اینجا مقصود از نوع، جزء ذات صورت شیء است که خود بنا بر دیدگاه شیخ نسبت به جوهر نوعی عرضی است. همچنین معنای عروض نیز آن عواملی است که از خارج بر صورت شیء تأثیر گذاشته و آن را تغییر می‌دهند. در صورتی که به واسطه عروض در شیء پدیدار شوند، حرکت از سنخ عرضی خواهد بود و دیگر نمی‌توان آن را منتسب به جوهر دانست. از طرفی امکان ندارد که انواع بالفعل در جوهر حاضر و موجود باشند زیرا مستلزم تناقض است (Ibn Sina, 1892, p. 292).

ملاصدرا این اشکال بوعلی سینا را به واسطه تمایز میان وجود و ماهیت پاسخ می‌دهد. وی معتقد است که در هر حرکت اشتدادی آن‌چه که ثابت و یکسان است، وجود است. بنا به نظریه وحدت وجودی ملاصدرا، وجود به عنوان واقعیت بسیطه دارای ثبوت همیشگی است. بنابراین شیء در ابتدای حرکت، انتهای آن یا در حین آن وجوداً، یکسان است. اما آن‌چه که متغیر بوده و مشمول انقلاب ذاتی می‌شود ماهیت شیء است که ثبوت عرضی دارد.^۲

بنا به اعتقاد شیخ، جسم، موضوع حرکات عرضیه و به قول دیگر شیء متحرک است اما خود جسم از آن جهت که موضوع است، دارای حرکت نیست. ملاصدرا این سخن را می‌پذیرد اما معتقد است که حرکات جوهریه قائم به جسم نبوده بلکه باید قائم به واقعیت بنیادی‌تری باشند.

۲- نسبت ماهیت به جوهر، نسبت عرضی و نسبت ماهیت به خودش، نسبت ذاتی است.



او این واقعیت بنیادی را ماده می‌داند اما نه هیولای اولی، بلکه ماده واجد صورت. زیرا ماده اولی قوه محض است و فی نفسه واقعیت خارجی ندارد و به همین دلیل نمی‌تواند موضوع حرکت واقع شود. اما نکته مهمی که در تبیین نظریه حرکت جوهری حائز اهمیت است، این است که در اینجا مقصود از صور ماده، صور عامه است نه خاصه. یعنی ماده از آن جهت که دارای صورت است مورد نظر است نه از آن جهت که دارای چه صورتی است. بنابراین مفهوم صورت در اینجا به عنوان یک مفهوم کلی استعمال شده است. با توجه به این تعریف، اگر شیء موجود بالفعل باشد، دارای ماده واجد صورت خواهد بود، زیرا که ماده محض تحقق فی نفسه ندارد و تنها می‌تواند با صورتش محقق شود. و خواص آن صورت مدنظر نیست چرا که در اینجا اهمیتی ندارد که صورت دارای چه خصائلی است که آن را از صور دیگر متمایز می‌کند، بلکه می‌توانیم بگوییم که شیء بالفعل، هیولای واجد صورت (در معنای کلی) است به اضافه برخی از خواص که وابسته به ماهیت شیء هستند. علاوه بر این ملاصدرا در «شواهد الربوبیه» ماهیت را به عنوان امر ثابت و باقی تلقی می‌کند و همین باعث می‌شود که برخی از متفکران او را به باد انتقاد بگیرند. شهید مطهری در «حرکت و زمان در فلسفه اسلامی» در این باره می‌نویسد: «مگر اینکه مقصود از ماهیت، ماهیت جنسی باشد نه ماهیت نوعی، یعنی همان جنس الاجناس، یعنی خود مقوله را در نظر بگیرد. و بعد هم بگیرم که ما بگوییم ماهیت باقی است. ماهیت که امری اعتباری است و از آن کاری بر نمی‌آید که بتواند حافظ وحدت باشد».

از عبارات ملاصدرا در «شواهد الربوبیه» به نظر می‌رسد که ماده مصور، از سنخ ماهیت می‌باشد و امری باقی است. اما این ثبات وجودی در حرکت صدق می‌کند، نه در تحقق. به عبارت دیگر از منظر ملاصدرا تحقق ماده به وجود است، اما از آن جهت که صورت برای ثبوتش به آن نیازمند است باید در حرکت باقی باشد. بنابراین در اینجا نظر ملاصدرا با مبانی اصالت وجود مخالف نیست، بلکه منظور او از ثبوت، ثبوت ذاتی نیست، بلکه ثبوت مصداقی است. در نوشته‌های دیگری که از ملاصدرا به جای مانده به نظر می‌رسد که او در برخی از آن‌ها، امری مجرد و ماوراءالطبیعی را ملاک ثبوت موضوع در حرکت جوهری می‌داند. اما در واقع منظور وی از ثبوت در هستی‌شناسی و حرکت‌شناسی، دو مفهوم متفاوت بوده است و نباید آن‌ها را با هم خلط کرد. ماده بر اساس نظر ملاصدرا از آن جهت که دارای امکان فقری است، چه در حدوث و چه در بقاء به علت مجرد و ماوراءالطبیعی نیازمند است. اما ثبوت در این معنا با مفهوم ثبوت در حرکت مغایر است. معنای ثبوت موضوع حرکت، از سنخ ثبوت وجودی نیست، از این رو به وجوب و امکان ذاتی ربطی ندارد.

اما نکته‌ای که علامه طباطبائی پیرامون نظریه حرکت جوهری تصریح می‌کند، این است که جوهر برای بقاء، حقیقتاً به موضوعی خارج از ذات خود نیاز ندارد. از این رو جست و جو در شناخت «ثابت» در حرکت جوهری خطاست بلکه جوهر تنها در حدوثش نیازمند علت خارجی است. به عبارت دیگر جوهر دارای حیثیت ثبوت و تغییر به صورت توأم اما از جهات مختلف است. ایشان در «بدایة الحکمة» در این باره می‌نویسد: «نیاز حرکت به یک موضوع ثابت و برقرار در طول حرکت اگر بدین جهت است که حرکت یک معنای وصف دهنده بوده و از این رو نیازمند چیزی است که وجودش لئفسه باشد، تا بدان تعلق گیرد و به آن وصف دهد، همان گونه که اعراض و منطبع در ماده نیازمند چنین موضوعی می‌باشند، باید بگوییم: موضوع حرکت‌های عرضی یک امر جوهری مغایر با آن اعراض است، اما موضوع حرکت جوهری خود حرکت است. زیرا مقصود ما از موضوع حرکت همان ذاتی است که حرکت قائم به آن است و وجودش



برای آن می‌باشد. از آن‌جا که حرکت جوهری یک ذات جوهری گذرا و سیال است، قائم به خود و موجود برای خود می‌باشد. بنابراین در حرکت جوهری حرکت و متحرک یکی است».

مسئله هر آن‌چه که دارای وجود سیال است، حرکت می‌کند. به این معنی بسیاری از اعراضی که بر شیء مترتب می‌شوند دارای وجود سیال و متحرک هستند. درک این حرکات امری بدیهی و غیرقابل رد است. زیرا همه ما وجدانا آن‌ها را مشاهده و تصدیق می‌کنیم مانند همه حرکات کمی، کیفی، وضعی و اینی که در زندگی روزمره رخ می‌دهند. برای مثال می‌توان از جابجایی اجسام، رسیدن میوه‌های کال، حرکات چرخشی و بزرگ و کوچک شدن اشیاء نام برد. علت حرکت اعراض، ذات و طبیعت آن‌ها است. به عبارت دیگر آن‌چه که به شیوه و قصد خاص حرکت می‌کند، باید اقتضای چنین حرکتی را داشته باشد. یعنی باید همه علل تحقق حرکت به صورت معین، از جمله علت صوری و مادی فراهم باشد تا چنین حرکتی صورت گیرد. بنابراین اگر توانایی چنین حرکتی در طبیعت شیء موجود نباشد، نمی‌توان انتظار داشت که حرکت محقق شود. فرقی ندارد که حرکت از خارج بر شیء تحمیل شده باشد یا اینکه شیء به اقتضای طبیعت و ذات خودش و بدون دخالت عامل خارجی حرکت کرده باشد. بنابراین رابطه علی میان طبیعت شیء و حرکت در هر شرایطی انکارناپذیر است، چه حرکت قسری؛ حرکاتی که به واسطه ی عامل خارجی محقق می‌شوند و چه حرکاتی که طبعی باشد.

علت تامه یک شیء متحرک، عقلا و منطقا باید خود متحرک باشد. زیرا در غیر این صورت رابطه معلی میان آن‌ها از میان خواهد رفت. به عبارت دیگر شیء پس از تغییر مسلما صورت جدیدی به خود می‌گیرد که مسلما این صورت جدید در حدوث و بقای خود به علت تامه اش نیازمند است. از طرف دیگر علت و معلول به سبب سنخیت‌شان، دارای وحدت وجودی و دلالت ماهوی می‌باشند؛ از این‌رو از علت واحد تنها علت واحد صادر می‌شود. لازم به توضیح است که منظور از علت، در اینجا علت تامه است و این قانون در مورد علت ناقصه همواره صادق نیست. بنابراین دو صورت متفاوت نمی‌توانند علت (تامه) واحد داشته باشند. به همین دلیل شیء پس از تغییرش نمی‌تواند علت تامه‌اش را حفظ کند. از اینجا دانسته می‌شود که با حرکت معلول، علت نیز حرکت خواهد کرد.

از مقدمات فوق می‌توان نتیجه گرفت که طبیعت و موضوع حرکت اعراض نیز باید خود متحرک باشد و از آن‌جا که حرکات عرضیه اموری بدیهی و وجدانی هستند، حرکات جوهری نیز به پیروی از آن‌ها واجب هستند. زیرا همان‌طور که اثبات کردیم علت حرکات اعراض، موضوع و طبیعت وجودی آن‌ها است. البته برهان به شکلی که مطرح شد، قابل مناقشه است و باید با دقت بیشتری بررسی شود. در متن این برهان مفاهیم علت، در معنای کلی و علت تامه با یکدیگر خلط شده‌اند. در مقدمه دوم، علت بدون هیچ قید و در معنای کلی استعمال شده است. حال آن‌که در مقدمه سوم مقصود از علت، علت تامه است. بنابراین لفظ علت در دو معنای ذکر شده مشترک لفظ است نه مشترک معنوی به همین دلیل برهان مخدوش است. نقص اصلی برهان در اینجا است که در مقدمه دوم، درست آن است که به جای علت در معنای کلی، معنای علت ناقصه مورد استفاده قرار گیرد. زیرا طبیعت اشیاء لااقل در حرکات قسری علت تامه آن‌ها نیست، بلکه حداکثر می‌تواند علت مادی و صوری آن‌ها تلقی شود. از طرفی، علت تامه است که برای معلول متحرک خود، منشا تغییر است، نه علت ناقصه. بنابراین می‌توان گفت که در حرکات عرضیه قسری، جوهر که علت مادی و صوری محسوب می‌شود، خود متحرک نیست بلکه عامل متحرک علت فاعلی است. به این اعتبار، علت مادی و



صوری ثابت، به انضمام علت فاعلی و غایی متحرک، مجموعاً علت تامه‌ای را تشکیل می‌دهد که به واسطه اجزایش (علت فاعلی و غایی) متحرک است.

علامه طباطبایی در «نهایة الحکمة» به کمک اصل تسلسل به این شبهه این گونه پاسخ می‌دهد:

«ما نقل کلام می‌کنیم به خود آن عوامل و رویدادهای بیرونی و می‌پرسیم: تغییر و تحول آن عوامل و رویدادهای بیرونی از کجا به وجود آمده و منشأ تجدد آن چیست؟ پس به ناچار باید به طبیعتی برسیم که تحول و تجدد، ذاتی آن باشد (Mulla Sadra, 1984, p. 421).

ملاصدرا شیرازی در «اسفار» بیش از پنج برهان در اثبات حرکت جوهری اقامه کرده است که در اینجا به منظور تلخیص بحث، از تبیین آن‌ها خودداری کرده و به دو برهان از بین آنها اکتفا می‌کنیم. در این برهان از طریق سنخیت وجودی میان جوهر و عرض استدلال شده است. تبیین برهان به شرح ذیل است:

هر شیئی در حیثیت وجودی خود دارای دو مرتبه به نام‌های «جوهر» و «عرض» است. در تعریف جوهر می‌توان گفت که جوهر آن چیزی است که بقایش در خارج قائم و متکی به ذات خود بوده و وجودش در شیئی بی‌نیاز از آن، نیست. به همین منوال عرض نیز عبارت است از موجودی که وجودش در خارج مبتنی و استوار به ذات خود نیست و به عبارت دیگر نیازمند موضوعی خارج از ذات و ماهیت خود است که آن را قوام بخشد و آن موضوع مفهوماً بی‌نیاز و مستقل از آن عرض خواهد بود (Mulla Sadra, 1981, p. 427).

با توجه به شرح فوق، ماهیت عرض دارای حیت لغیره است و خارج از وجود موضوع‌اش موجودیت و تحقق ندارد. بنابراین جوهر و عرض هر چند که دو ماهیت مختلف و مغایر هستند، اما وحدت وجودی دارند و وجود عرض بدون در نظر گرفتن جوهر امری محال است. بنابراین جوهر و عرض وجوداً یکی هستند. (هر چند مفهوماً مختلف باشند اما به سبب حیثیت تعلقی اعراض، وجوداً عین یکدیگرند) از آنجایی که جوهر و عرض هر دو از مراتب ذاتی شیئی به شمار می‌روند، نمی‌توانند در حیثیت وجودی با یکدیگر تفاوتی داشته باشند. بنابراین تحرک در یکی از آن‌ها به منزله تحرک دیگری است. بنابراین تغییر در اعراض به منزله وجود تغییر در جواهر است.

استاد جلال‌الدین آشتیانی در «شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا» در این باره می‌نویسد: «باید جمیع عوارض ذاتیه طبیعت از لوازم وجود طبیعت باشند و به جعل طبیعت موجود شوند. طبیعت و لوازمش به حسب نحوه وجود معیت دارند، فیض وجود اول به طبیعت و اصل، و از طبیعت مرور نموده، به لوازم آن می‌رسد. از جمله اعراض و توابع و آثار طبیعت، حرکت است و چون حرکت با طبیعت به حسب وجود معیت دارد، باید طبیعت متجدد و سیال باشد.»

۸-۲- انسان و خدا

ملاصدرا در توجیه رابطه خداوند و موجودات، از مقوله «تشاء» و «تجلی»، استفاده کرده است او به کمک این مقوله، میان «وحدت شخصی وجود» و «تشکیک وجود» جمع می‌کند؛ یعنی میان این معنا که وجود تنها به خداوند اختصاص دارد و این معنا که وجود مشکک است و هر مرتبه‌ای از خلقت، بهره‌ای از وجود دارد رابطه برقرار می‌کند. وجودات هر چند متکثر متمایز می‌باشند، اما همگی از مراتب تعینات حق اول و ظهورات نور او و شئون ذات اویند، نه این که اموری مستقل و ذواتی منفصل باشند» (Mulla Sadra, 2001, p. 70). بنابراین واجب تعالی، از نظر صدرا، وجود بشرط لا نیست، بلکه همان وجود لا بشرط مقسمی است و این با دیدگاه عرفا در خصوص حقیقت حق، مطابقت تام دارد. به موجب



این، وجود حق، مطلق از همه حدود و تقیدات، یعنی وجود بشرط شیء، و حتی قید اطلاق، یعنی وجود بشرط لا، نیز مبراست.

بدین ترتیب ملاصدرا با ارجاع علیت به تشآن و تجلی افق دید حکیم را تا افق عالی عرفان اوج داده و آن گاه از این پایگاه که مبتنی بر وحدت شخصی وجود است، تمام مباحث فلسفی را سامان می‌بخشد و این دست آورد تا آنجا برای وی اهمیت دارد که از آن، نه به اکمال و تتمیم بحث علیت، بلکه به اکمال و اتمام فلسفه و حکمت تعبیر می‌کند: «و جعله قسطی من العلم بفیض فضله و جوده فحاولت به اکمال الفلسفه و تتمیم الحکمه» (Mulla Sadra, 1989, p. 294).

ملاصدرا در بخش گسترده‌ای از اسفار و سایر کتب فلسفی خود بر اساس وحدت تشکیکی وجود سخن گفته است و در مفتاح هفتم از مفاتیح الغیب این مطلب را تحت عنوان «فی الاشارة الى الحقیقه الوجود و انها عین ذات المعبود» و در مشعر دوم از مشاعر تحت عنوان «فی کیفیه شموله للاشیاء» با نظر تحقیقی و برهانی به اصل و حقیقت وجود می‌پردازد. او در این منابع می‌کوشد تا اثبات کند، شمول حقیقت وجود نسبت به ماهیات و اعیان ثابت از سنخ شمول مفهوم وجود نسبت به موجودات نبوده، بلکه اطلاق و انبساط اصل و حقیقت وجود نسبت به ماهیات و اعیان ثابت عبارت از تجلی و ظهور و سریان آن در مراتب و مظاهر مختلف وجود است. بدین شرح که: «ماهیات صور کمالات و مظاهر اسماء و صفات حق هستند که ابتدا در علم و سپس در عین یا خارج به حسب حب و اراده او تکثر یافته و او در همه حال بر وحدت حقیقی خود باقی و بر کمالات دائمی خود ثابت و پابرجاست (Mulla Sadra, 1984, p. 326).

در سلسله مراتب هستی، هر پدیده‌ای تشآنی و تجلی‌ای از وجود خداوند است. حال، علاوه بر این، مابه‌الاختلاف میان این موجودات و شئون، همان مابه‌الاشتراک آنهاست. به موجب این دو نظر، موجود، صرف وجود است، اما اختلاف آن با موجود زیرین یا زیرین خود، تنها در میزان بهره‌مندی آن از وجود است. این نظریه که با عنوان «وحدت تشکیک وجود» شناخته می‌شود با «کثرت تشکیک ماهیت» میانه‌ای ندارد.

بر طبق نظریه تشآن و نظریه «تشکیک وجود»، موجود، وجود «رابط» است، یعنی عین ربط به وجود محض و بسیط، که بر وجود «رابط»، «تقدم بالحق» دارد، نه «تقدم بالعلیه». به موجب همین ایجاد شوق و حرکت در موجودات، می‌توان تا آنجا پیش رفت که از طریق حمل «رقیقه و حقیقه»، حکم کرد که انسان، خداست یا انسان، عقل اول است. در این گونه حمل که تنها به صورت ایجابی انجام می‌شود، همان قاعده مشهور صدرایی نهفته است که «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» (Mulla Sadra, 1981, p. 135). یعنی اگر چیزی بسیط الحقیقه باشد، تمامی کمالات اشیا را داراست و در جهان هستی چیزی یافت نمی‌شود که جنبه وجود و کمال داشته باشد، و واجب دارای آن نباشد. پس خداوند در حالی که واحد است، کل وجود است و هیچ چیزی نیست مگر آن که او بر آن احاطه دارد و در او جمع است.

در این جا نکته‌ای که باید به آن توجه داشت آن است که، حمل کل الاشیاء، بر بسیط الحقیقه یا حمل هر شیء بر بسیط الحقیقه، همان گونه که علامه طباطبایی در حاشیه اسفار و نه‌ایه الحکمه (Tabatabai, 1983, p. 277) بیان می‌دارد از نوع حمل «شایع صناعی» نیست، بلکه به نحو حمل «حقیقت و رقیقت» است.

در فلسفه ملاصدرا دو سنخ وجود از یکدیگر بازشناخته می‌شوند: وجود بسیط و وجود مرکب. رابطه میان این دو سنخ وجود، «علیت» است. به عبارت بهتر وجود بسیط علت کافی وجود مرکب است. بدین معنا که شیء به دلیل مرکب بودن و وجود ترکیبی خود، معلول وجود بسیط است اما ترکیب، وصف ساختار موجود ممکن است؛ زیرا ممکن، امری است



که در میان وجود و عدم متحیز است و لذا نه موجود است نه معدوم. این نوع امکان که در فلسفه اسلامی با عنوان «امکان ماهوی» شناخته می‌شود، به کرات مورد استفاده ملاصدرا قرار می‌گیرد. ملاصدرا به کمک اصطلاحات مشائی، معلوم می‌کند که ممکن، فی نفسه بالقوه است و به یاری علت، بالفعل می‌شود. لذا ممکن، ترکیبی از «لیسیت» و «ایسیت» است که ناظرند به ماهیت و وجود امر ممکن. با این وصف، امکان، عنصر ترکیب است و ترکیب، صورت امکان Mulla (Sadra, 1999, p. 83).

ملاصدرا در باب رابطه میان واجب و ممکن، نه «امکان ماهوی» را می‌پسندد و نه مقوله «علیت» را؛ زیرا فرض رابطه علیت مستلزم این است که برای معلول یا ممکن؛ پیش از موجود بودن و حتی پس از موجود شدن، وجود مستقل قائل شویم که این از نظر ملاصدرا باطل است. زیرا ممکن، پیش از تحصیل، وجودی ندارد تا «وجود»، موثر بر آن واقع شود. ممکن یا همان ماهیت، تابع وجود است، بدون تاثیر و تأثر؛ همچنان که سایه تابع شخص است. علاوه بر این، ممکن پس از ایجاد، وجود فی نفسه‌ای از آن خود ندارد تا علیت یا ربط به علت، امر عرضی برای آن به شمار آید؛ بلکه معلول یا ممکن، عین ربط به علت است. این نوع امکان «امکان فقری» یا «امکان وجودی» است. در همین راستا، ملاصدرا، «تقدم بالحق» را جایگزین «تقدم بالعلیه» می‌کند. معلول، مفتقر به علت است، زیرا عین «فعل الهی» است، نه اثر این فعل. نحوه وجود معلول، فقر و ربط است و در برابر این وجود مفتقر، حق تعالی وجود مستقل است (Mulla Sadra, 1999, p. 102).

در نظر ملاصدرا ماسوی‌اله به لحاظ تحلیل وجودی شأن و استقلال و نفسیتی از خود نداشته و تنها در اثر ارتباط به مبدأ فاعلی، وجوب غیری پیدا کرده است و بدون مبدأ فاعلی چیزی نیست تا طرف جعل جاعل یا فعل فاعل قرار بگیرد. لذا ملاصدرا می‌گوید: «لاجهه اخرى للمعلول غیر کونه مرتبطاً الی جاعله التام بتلك الجهه موجوداً لنفسه لالجاعله حتی یتغایر الوجودات و یتخلف النسبتان» (Mulla Sadra, 1984, p. 326) بدین سان، نیاز و فقر در متن هستی معلول راه پیدا می‌کند، آن گونه که بیش از دو صفت برای معلول باقی نمی‌ماند، یکی امکان بالذات و دیگری وجوب بالغیر و آنچه برای معلول می‌ماند همان وجوب بالغیر است که عین الربط است و این بیان امکان فقری است که ملاصدرا در بحث مواد ثلاث یادآور می‌شود و آن را مناط نیاز معلول به علت بیان می‌دارد (Mulla Sadra, 1989, p. 84).

ملاصدرا با کشف «امکان وجودی» تبیین دیگری از پدیده‌ها ارائه می‌دهد. براساس «امکان ماهوی» ما چنین حکم می‌کنیم که پدیده‌ها معالیل هستند، پس خدا علت کافی واحد است، در حالی که با تمسک به «امکان وجودی» شهود می‌کنیم که خدا علت کافی است، پس پدیده‌ها معالیل هستند.

ملاصدرا، با طرح این مطلب که موجود، عین فقر و ربط به وجود است، در آن جا که می‌گوید: «معنی امکان ذوات نوری وجودی تعلق آن‌ها به غیر است به نحوی که اگر از فاعل آن‌ها و ربطی که به آن فاعل دارند قطع نظر کنیم چیزی باقی نخواهد ماند» (Mulla Sadra, 1999, p. 314)؛ این نقیصه را مرتفع می‌سازد. بر این مبنا، موجود، فاعل فعل وجود نیست، بلکه خود فعل وجود است و لذا مستقل از آن نیست. قول به فاعلیت موجود، در حکم استقلال بخشیدن به موجود است و این با حیثیت افتقاری موجود سازگار نیست.

از این رو بر اساس اصول وجودی در حکمت متعالیه به عنوان مبنایی برای مطالعات صلح، یافته‌ها نشان می‌دهد که یکی از ریشه‌های اصلی خشونت و جنگ، تفاوت‌های میان انسان‌ها است. از دیدگاه ملاصدرا:



اصل فلسفی	تبیین	پیامد برای صلح
اصلت وجود	ماهیت (که ریشه کثرت و اختلاف است) امری اعتباری و ذهنی است، در حالی که وجود حقیقی واحد و مشترک در همه موجودات است.	آنچه باعث اختلاف و خشونت می شود، امری بی ریشه و اعتباری است.
وحدت تشکیکی وجود	همه موجودات که ظاهراً متفاوت و گاه متضادند، در حقیقت ابعادی از یک حقیقت واحد و جزئی از یک کل یگانه هستند.	جهان هستی از منظر ملاصدرا، جهان یگانگی، هماهنگی و صلح است.

توجه ملاصدرا به اشتراک روحی - جوهری موجودات و جریان حقیقت واحد در همه آن‌ها می تواند مبنای نظری مهمی برای استخراج مفهوم صلح و مطالعات صلح از فلسفه او باشد. این رویکرد، یک «حلقه وحدت بخش» ایجاد می کند که همگرایی انسان‌ها را با وجود تفاوت‌ها تضمین می نماید.

۹-۲- صلح در اندیشه صدرا

صلح در نظام فکری ملاصدرا بر چند پایه اساسی استوار است که او را از سایر مکاتب فکری متمایز می کند:

۹-۲-۱- عدالت؛ بن‌مایه صلح و ستون هستی

محوری‌ترین مفهوم در فلسفه سیاسی ملاصدرا، عدالت است. از نظر او، عدالت رکن و ستون هستی به شمار می‌رود و بنیان و ضامن اصلی صلح در تمام ابعاد زندگی انسان است. در این نگاه، هر جامعه‌ای که در آن عدالت برقرار باشد، شاهد صلح، امنیت، رفاه و شکوفایی معرفت خواهد بود و در مقابل، هر جامعه‌ای که بی‌عدالتی در آن حاکم شود، جامعه‌ای جنگ‌زده و گرفتار ستیز خواهد بود.

۹-۲-۲- سه پایه حیات اجتماعی؛ فرهنگ، سیاست و اقتصاد

از دیدگاه ملاصدرا، صلح واقعی زمانی محقق می‌شود که در هر سه عرصه اصلی زندگی یعنی فرهنگ، سیاست و اقتصاد ایجاد و تضمین گردد. به این معنا که چالش در هر یک از این سه حوزه، می‌تواند صلح را با مخاطره مواجه سازد. بر این اساس، هر چیزی که معرفت (فرهنگ)، امنیت (سیاست) و معیشت (اقتصاد) جامعه را مختل سازد، عملاً جامعه را از صلح دور کرده است.

۹-۲-۳- صلح کل و دیدگاه وحدت‌گرای وجودی

یکی از عمیق‌ترین مبانی صلح‌گرایانه در فلسفه ملاصدرا، اصل اصلت وجود است. بر این اساس، کثرت‌ها و اختلافاتی که در جهان می‌بینیم، امری ذهنی و اعتباری هستند، نه عینی و حقیقی. جهان در حقیقت خود، سراسر وحدت، هماهنگی و صلح است و تمام چیزهایی که به ظاهر متفاوت و گاه متضاد به نظر می‌رسند، در واقع ابعاد و مراتب یک حقیقت واحد هستند. این نگاه وحدت‌گرای هستی‌شناختی، بنیان نظری محکمی برای پذیرش صلح و مدارا با دیگران فراهم می‌کند، چراکه «دیگری» را نه یک موجود بیگانه و متضاد، بلکه بخشی از یک کل واحد می‌بیند (Mulla Sadra, 1981, p. 20).



۴-۹-۲- صلح؛ شرط کمال و سعادت انسان

در انسان‌شناسی صدرایی، رسیدن به سعادت (خوشبختی حقیقی) هدف نهایی زندگی انسان است. در این مسیر، صلح نه یک انتخاب، که یک شرط ضروری و انکارناپذیر است. از یک سو، صلح شرط لازم برای نیل به سعادت دنیوی و اخروی است و از سوی دیگر، سعادت نیز عامل تحکیم و پایداری صلح خواهد بود. این دو مفهوم، رابطه‌ای دو سویه و تصاعدی با یکدیگر دارند (Mulla Sadra, 2001, pp. 22-21).

۵-۹-۲- رابطه صلح و جهاد؛ جهاد، اقدامی صلح‌طلبانه

ملاصدرا جهاد را اقدامی کاملاً صلح‌طلبانه و تدافعی در نظر می‌گیرد که کارکرد آن، مقابله با موانع رشد و تعالی جامعه است. از این منظر، جهاد برای رفع سه مانع اصلی؛ الف- کسانی که راه معرفت و شناخت خدا را سد می‌کنند، ب- کسانی که راه معیشت و حیات مادی مردم را مسدود می‌نمایند، ج- در نهایت، دفع ظلم و بی‌عدالتی تشریع شده است. به عبارت دیگر، در اندیشه صدرای جهاد به عنوان آخرین راهکار برای از میان برداشتن بی‌عدالتی و ایجاد بسترهای لازم برای یک صلح پایدار و عادلانه تعریف می‌شود.

۶-۹-۲- صلح درونی و انسان کامل

ملاصدرا توجه ویژه‌ای به بعد درونی صلح دارد. او معتقد است صلح حقیقی و پایدار در جهان خارج، از درون هر انسان آغاز می‌شود. پیش از هر چیز، انسان باید در درون خود به صلح برسد. این صلح درونی از طریق اعتدال قوای نفسانی (عقل، غضب و شهوت) و رعایت اخلاق و فضایل حاصل می‌شود (Mulla Sadra, 1987, p. 69). در این دیدگاه، صلح نه یک هدف، که وسیله‌ای برای شکوفایی استعدادهای انسانی و سیر به سوی مقام انسان کامل است. انسان کامل که به بالاترین درجه قرب الهی نائل آمده است، به‌طور طبیعی تجلی‌گاه صلح و رحمت برای دیگران خواهد بود. این نگاه ملاصدرا را از نگاه عرفانی صرف (مانند دیدگاه مولوی و عطار که صلح را بیشتر بر پایه تجربه عارفانه و عشق می‌بینند) متمایز می‌کند و آن را بر پایه عقلانیت نظری، همراه با رویکردی اعتدال‌گرا و عدالت‌محور بنا می‌سازند.

۷-۹-۲- نگاه چندلایه ملاصدرا به صلح

برای درک بهتر، می‌توان نگاه ملاصدرا را در سه سطح زیر خلاصه کرد:



سطح	توضیح
هستی‌شناختی (جهان‌شناختی)	جهان بر اساس اصل «اصالت وجود» سراسر وحدت و صلح است و کثرت‌ها ظاهری و اعتباری هستند.
انسان‌شناختی (درونی)	صلح درونی با تعدیل قوای نفس و اخلاق حاصل می‌شود و مقدمه‌ای برای نیل به مقام انسان کامل و سعادت است.
اجتماعی (سیاسی)	صلح اجتماعی با برقراری عدالت در سه حوزه فرهنگ، سیاست و اقتصاد محقق می‌شود و جهاد نیز ابزاری دفاعی برای تحقق آن است.

نتیجه‌گیری

بازخوانی اندیشه صدرایی در «نسبت انسان، طبیعت و قداست» حکایت از آن دارد که؛ اصالت وجود و تشکیک وجود به ما می‌آموزد که به جای اصالت بخشیدن به مرزهای ماهوی و کثرت‌زا، بر «وحدت بنیادین هستی» تمرکز کنیم. این تحول نگاه، هم در حوزه محیط‌زیست (طبیعت نه ابژه، بلکه «انسان بزرگ») و هم در حوزه روابط انسانی (دیگری نه بیگانه، بلکه جلوه‌ای از حقیقت واحد) پیامدهای عملی دارد.

آموزه‌های صدرایی نشان می‌دهد که برای تغییر پایدار در نحوه تعامل انسان با طبیعت و دیگر انسان‌ها، «اخلاق محوری» کافی نیست بلکه نیازمند «معنویت محوری» و تحول در «جهان‌بینی» هستیم. تا زمانی که انسان خود را موجودی جدا از طبیعت و برتر از آن می‌پندارد، هر اخلاق زیست‌محیطی در نهایت با منافع او تعارض خواهد یافت. اما اگر بفهمد که خود نیز جزئی از این «انسان بزرگ» و حقیقت واحد است، حفاظت از طبیعت عین خودشناسی و خودمراقبتی می‌شود و همچنین؛ صلح در اندیشه صدرایی مفهومی وجودشناختی است، نه صرفاً یک آرمان اخلاقی یا سیاسی.

عالم در حقیقت خود، وحدت، هارمونی و صلح است؛ خشونت ناشی از نادیده گرفتن این حقیقت و اصالت بخشیدن به کثرات اعتباری است. از این رو، راه‌برد اصلی برای تحقق صلح، تغییر جهان‌بینی از ماهیت‌گرایی به وجود‌گرایی و درک «وحدت شخصی وجود» (در مراتب نهایی آن) است. انسان به مثابه خلیفه خداوند، تنها موجود عالم‌ساز در هستی است. اما عالم‌سازی او دو گونه می‌تواند باشد؛ می‌تواند جهانی سرشار از خشونت، تباهی و نابرابری بسازد، و می‌تواند جهانی مبتنی بر عدالت، تکریم و هماهنگی. اندیشه صدرایی با تأکید بر لوازم خلافت الهی، طریق دوم را نه فقط یک انتخاب اخلاقی، بلکه عین «تحقق، حفظ و تشدید مقام خلافت الهی و هویت انسانی» معرفی می‌کند.

با این همه، این بازخوانی صرفاً گام نخست است. تبیین جزئیات عملی این نظریه در عرصه‌های سیاست‌گذاری زیست‌محیطی، حقوق بین‌الملل، آموزش و پرورش، و دیپلماسی فرهنگی نیازمند پژوهش‌های بینارشته‌ای گسترده‌تری است. حکمت متعالیه به مثابه «فلسفه‌ای برای زیستن» در جهان معاصر، هنوز ظرفیت‌های ناشناخته بسیار دارد که در سایه گفت‌وگوی نظام‌مند با چالش‌های امروز بشریت می‌توانند شکوفا شوند.

ملاصدرا در فلسفه خود در آن جا که بحث از اصالت وجود، حرکت جوهری، امکان فقری، بسط الحقیقه، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می‌کند، اتحاد، یکپارچگی، یکسانی، صلح و آرامش و تک‌صدایی و تک‌زبانی را محصول و غایت نهایی تفکر خود می‌داند، که همه نظام آفرینش خواسته یا ناخواسته ساری و جاری در این رویه



حرکتی خلقت و فعلیت محض و تسبیح گوی خداوند هستند. وی، بدین رأی شهرت دارد که آن چه در ملاء خارج تقرر و ثبوت دارد، صرفاً و یقیناً، وجود است و موجود، تعبیری ذهنی از این واقعیت؛ و اصرار ایشان بر این امر است که «وجود» می‌بایست به حمل هوهو بر ماهیت حمل بشود؛ یعنی بایستی چنین حکم کرد: انسان وجود است. تنها به پشتوانه این حمل هوهو است که می‌توان وجود را به حمل ذوهو یا موجود را به حمل هوهو بر ماهیت حمل نمود.

ملاصدرا تمایز وجود و ماهیت را صرفاً ذهنی، قلمداد می‌کند و حتی در ذهن هم واقعاً، قائل به یک چنین تمایزی نیست. نسبت این دو، نسبت اتحادی است تا آن‌جا که شیء خارجی، عین وجود است. همچنین وی پس از بررسی این جنبه از وجود ممکن، ناظر به «واجب بالغیر» بودن پدیده‌ها است. «امکان ماهوی» و صف «ماهیات مرسله» یا ماهیت لابشرط است؛ «امکان وجودی» حال ماهیت بشرط شیء یا «وجود خاص ماهیت» است. از نظر قدیس، ممکن، ترکیبی از فعل «بودن» و ذات فاعل «بودن» است که این دو همزمان ایجاد و اتحاد می‌یابند. اما ملاصدرا قائل به این است که وجود یک شیء منفرد، بر ماهیت آن مقدم است که البته این بیان، مقرون به تسامح و مماشات است و در این باره، نتیجه نهایی سخن ملاصدرا آن است که شیء، صرف فعل الهی است و انتساب هرگونه تکثر و ترکیب به آن، تنها در ساحت عقل و ذهن اتفاق می‌افتد.

از نظر ملاصدرا، آغازگاه علم و معرفت انسانی، شیء مرکب خارجی نیست بلکه «علم حضوری نفس به خود» سرآغاز معرفت است؛ یعنی از همان ابتدا، نفس، با شناخت خود یا وجود که امری بسیط است، فعالیت معرفت را آغاز می‌کند و نه با علم حصولی به اشیاء مرکب خارجی. توضیح آن که وقتی گفته می‌شود «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»، حمل، نه از نوع حمل اولی ذاتی است مانند «انسان، حیوان ناطق است» و نه از نوع حمل شایع صناعی، مانند «انسان ضاحک است»؛ بلکه این حمل نوع سومی از حمل است که ملاصدرا آن را حمل «حقیقه و رقیقه» می‌نامد. با این حمل است که مرتبه اخس وجود بر مرتبه اشرف حمل می‌شود.

بنابراین با حمل «کل الاشیاء» بر «بسیط الحقیقه» میان موضوع و محمول، روابط اتحاد و اختلاف مفهومی یا مصداقی مطرح نیست. به موجب حمل «حقیقه و رقیقه»، محمول به نحو اعلی و اشرف، در موضوع وجود دارد و موضوع، واجد کمال محمول است. موجودات، در بیان ملاصدرا، مشارکت در وجود ندارند؛ بلکه خود وجودند. ملاصدرا با «شأن» نامیدن امر موجود، در صدد آن است که اعلام کند، موجود، خود وجود است و نه مشارکت در وجود؛ زیرا مشارکت، معنای یک رابطه دو جنبه را افاده می‌کند، یعنی جوهر سفلی یک طرف و جوهر علوی در طرف دیگر. حال آنکه در نگاه ملاصدرا طرف اول، عین وجود رابط است و اصالتاً «طرف» به شمار نمی‌آید.

در قاعده «بسیط الحقیقه» ملاصدرا، این مطلب به صورت «ولیس بشیء منها» عنوان شده است. مع هذا از این عبارت، نمی‌توان چنین برداشت کرد که اشیاء «بدور از خداوند هستند» زیرا جنبه تقییدی شیء یا همان ماهیت، اصلاً در جهان خارج وجود ندارد. «ولیس بشیء منها» تعبیری از جنبه عدمی موجودات است و در عالم، غیر از وجود سریانی حق چیزی یافت نمی‌شود. به یمن این قاعده، حمل حقیقه و رقیقه ممکن می‌شود یعنی می‌توانیم ماهیتی را بر ماهیتی مافوق آن حمل کنیم؛ ماهیاتی که در ساحت ذهن، ماهیت هستند و در عالم عین، وجودند. مطابق این حمل، محمول یا مرتبه مادون، در «وجود» با موضوع یا مرتبه مافوق، «اتحاد» دارد (بسیط الحقیقه کل الاشیاء)؛ اما میان آن دو در کمال و نقص اختلاف حاکم است (ولیس بشیء منها). به مفاد این قاعده، خداوند جنبه کمال یا وجودی اشیاست، اما جنبه نقص یا



عدمی آن‌ها نیست. بنابراین بخش دوم این قاعده، از «بسیط الحقیقه»، امری سلبی را سلب می‌کند و سلب سلب عین ایجاب است.

ملاحظات اخلاقی

این مقاله حامی مالی ندارد.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از سرقت ادبی، نشر و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوء رفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت شده است.

تعهد کپی رایت

طبق تعهد نویسندگان، حق کپی رایت (CC) رعایت شده است.

References

- Corbin, H. (1993). *Sadr al-Din Shirazi, known as Mulla Sadra: Islamic philosopher and thinker* (Z. Mansouri, Trans.). Javidan.
- Corbin, H. (2002). *Introduction to Mulla Sadra Shirazi's Masha'ir* (K. Mojtahedi, Trans.). Sadra Islamic Philosophy Institute.
- Mulla Sadra. (1979). *Al-Waridat al-Qalbiyyah fi Ma'rifat al-Rububiyyah* [Heart's inspirations concerning knowledge of lordship] (A. Shafieeha, Ed.). Iranian Philosophy Association. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1982). *Masha'ir* [The book of metaphysical penetrations] (G. H. Ahani, Trans.). (2nd ed.). Moli Publications. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1984). *Kitab al-Masha'ir* [The book of metaphysical penetrations] (B. M. Mirza Emad od-Dowleh, Trans.; H. Corbin, Trans., Intro., & Comment.). (2nd ed.). Tahouri Library. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1984). *Mafatih al-Ghayb* [Keys to the unseen] (M. Khajavi, Ed.). Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1987). *Risalah al-Huduth al-'Alam* [Treatise on the origination of the world] (M. Khajavi, Trans. and Ed.). Moli Publications. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1988). *Sharh Usul al-Kafi* [Commentary on Usul al-Kafi] (M. Khajavi, Trans.). [Publisher not provided]. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1990). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* [The transcendent philosophy in the four intellectual journeys] (4th ed.). Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1997). *Risalah-yi Seh Asl* [Treatise on three principles] (S. H. Nasr, Ed.). Hekmat Publications. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1998). *Irfan wa Arif-Namayan* [Kasr al-asnam al-jahiliyyah: Breaking the idols of ignorance] (M. Bidarfar, Trans.). Al-Zahra Publications. [In Persian].



- Mulla Sadra. (1999). *Al-Mazahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah* [Divine theophanies in the secrets of the perfect sciences] (S. M. Khamenei, Ed.). Sadra Islamic Philosophy Institute Publications. [In Persian].
- Mulla Sadra. (1999). *Asfar* (M. Khajavi, Trans.). Moli Publications. [In Persian].
- Mulla Sadra. (2000). *Tafsir al-Qur'an al-Karim* [Commentary on the Holy Quran] (M. Khajavi, Ed.). (3rd ed.). Bidar Publications. [In Persian].
- Mulla Sadra. (2001). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* [The origin and the return] (S. J. al-Din Ashtiyani, Ed.). (3rd ed.). Islamic Propagation Office Publications Center. [In Persian].
- Mulla Sadra. (2002). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* [The origin and the return] (M. Zobayhi & J. Shah Nazari, Eds.; M. Mohammadi, Trans.). Sadra Islamic Philosophy Institute Publications. [In Persian].
- Mulla Sadra. (2002). *Kasr Asnam al-Jahiliyyah* [Breaking the idols of ignorance] (M. Jahangiri, Ed.). Sadra Islamic Philosophy Institute. [In Persian].
- Mulla Sadra. (2003). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah* [Lordly witnesses in the methods of spiritual wayfaring] (S. M. Mohaghegh Damad, Ed.; M. Mohammadi, Ed.). Sadra Islamic Philosophy Institute Publications. [In Persian].
- Mulla Sadra. (2003). *Sharh wa Ta'liqah-yi Mulla Sadra bar Ilahiyyat-i Shifa* [Mulla Sadra's commentary and glosses on the theology of Avicenna's Al-Shifa'] (N. Habibi, Ed.). Sadra Islamic Philosophy Institute. [In Persian].
- Mulla Sadra. (2004). *Sharh Usul al-Kafi* [Commentary on Usul al-Kafi] (M. Khajavi, Ed.). (2nd ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- Mulla Sadra. (2007). *Iqaz al-Na'imin* [Awakening the sleepers] (M. Khansari, Ed.). Sadra Islamic Philosophy Institute Publications. [In Persian].
- Sajjadi, S. J. (2000). *Farhang-e Istilahat-e Falsafi-ye Mulla Sadra* [Dictionary of Mulla Sadra's philosophical terminology]. Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].