

بازخوانی مفاهیم فلسفی در پرتو نظریه وحدت شخصی وجود صدرالمتألهین

Redefinition of philosophical concepts on the basis of Sadra's doctrine of personal unity of existence

Ebrahim rastian*

ابراهیم راستیان*

Hosein hooshangi**

حسین هوشنگی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۷

Abstract

Mulla Sadra has been accused of electing two different conceptual schemes of philosophy and mysticism. However, it can be said that he reconstructed and redefined fundamental philosophical concepts in light of mystical doctrines. In this view, he replaced gradation of being with gradation of manifestations of Being and instauration with theophany and the two part distinction with all-embracing one. Moreover, with a reconsideration of matter and form, he reduced substantial motion in being to substantial motion in manifestations. Thus, the intellectual stage is the manifestation of divine stage and the imaginal stage is the manifestation of intellectual one and finally the material world is the manifestation of imaginal one. In this context, motion which is gradual going out of potentiality to actuality means gradual exodus of exoteric to esoteric thing.

Keywords: Mulla Sadra, Gradation in Manifestations, Theophany, All-embracing Distinction, Substantial Motion.

چکیده

با بهره‌برداری از دستگاه عرفانی ملاصدرا که مبانی نهایی وی نیز هست، می‌توان به بازبینی و بازتعریف مفاهیم فلسفی و تلطیف آن‌ها پرداخت. بر اساس این دیدگاه که همان نظریه وحدت شخصی وجود است، تشکیک در وجود جای خود را به تشکیک در مظاهر می‌دهد و به جای جعل، تجلی مطرح می‌شود. همچنین، تمایز دوطرفه جای خود را به تمایز احاطی می‌دهد و با نگاه جدیدی به ماده و صورت، حرکت جوهری در وجود جای خود را به حرکت جوهری در مظاهر می‌سپارد. بر اساس تشکیک در مظاهر، مرتبه عقلی ظهور مرتبه الهی، مرتبه مثالی ظهور مرتبه عقلی و مرتبه مادی ظهور مرتبه مثالی قلمداد می‌شود. در این دیدگاه، هر مظهر مادونی نسبت به مظهر مافوق خود یک حیثیت وجدان و یک حیثیت فقدان دارد. هر مظهر مادونی از آن جهت که فاقد مرتبه فوق است و می‌تواند آن را دارا باشد ماده و از آن جهت که حقیقت مرتبه مافوق در این مرتبه حاضر است و خواص و آثار بالفعلی را دربر می‌گیرد صورت است. حرکت که همان خروج تدریجی از قوه به فعل است، بر اساس تبیین ماده و صورت، عبارت است از خروج تدریجی هر امر ظاهری به سوی باطن خود. در این صورت، مرتبه مادی شیء نیز که مادون مرتبه مثالی شیء است ظهورات پی‌درپی مرتبه مثالی و نسبت به آن مرتبه، عین الربط و سیال بالذات است. از آن‌جا که مرتبه مثالی شیء باطن شیء است، هر چه ظهورات شیء به مرتبه مثالی خود بازگردند، شیء شدیدتر خواهد شد و این همان حرکت جوهری اشتدادی است.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، تشکیک در مظاهر، تجلی، تمایز احاطی، حرکت جوهری.

* Ph.D student of Isfahan university,
ebrahimrastian@gmail.com

** Associate professor of department of philosophy,
h.hooshangi@yahoo.com

* دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)
** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق (ع)

مقدمه

راه‌حل‌هایی برای شبهه التقاط مطرح شده است، اما در این مقاله به‌رغم پاسخ‌های فوق‌نشان داده می‌شود که فلسفه ملاصدرا نه تنها منجر به التقاط دو دستگاه مفهومی نشده است، بلکه به سبب سهولت در فهم نظریه خود در ابتدا، آرای دیگران را مطرح کرده و سپس، با طرح مبانی نهایی خود، به تلطیف و تعمیق و بازتعریف دستگاه مفهومی فلسفی پرداخته است. در حقیقت، ملاصدرا منکر دستگاه فلسفی نیست، بلکه قائل است که این دستگاه مفهومی از مبانی‌ای برخوردار است که اگر آن مبانی اصلاح شود، به روح معانی این دستگاه مفهومی می‌رسیم. بر این اساس، مفاهیم و قواعد فلسفی صدرایی حذف نمی‌شوند، بلکه بازخوانی و بازتعریف می‌شوند. البته بازخوانی بعضی از مفاهیم فلسفی ملاصدرا دارای سابقه است. عبودیت در کتاب *درآمدی به نظام حکمت صدرایی* به بازتعریف دو مقوله تشکیک و علیت بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود پرداخته است (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۳۷-۲۴۲). با این حال، تفاوت‌هایی جدی بین این مقاله با کتاب مذکور وجود دارد. در کتاب مذکور فقط به موضوعات تشکیک در مظاهر به جای تشکیک در وجود و تشان به جای علیت پرداخته شده است، ولی در این مقاله علاوه بر موارد مذکور، به بازتعریف و بازتبیین موضوعات تطابق عوالم، تمایز مراتب، جوهر و عرض، ماده و صورت و در نهایت حرکت جوهری پرداخته شده است. از منظر نگارنده، طرح این مباحث مخصوصاً بازتعریف حرکت جوهری بر اساس مبانی نهایی ملاصدرا بی‌سابقه است.

۱- تشکیک در مظاهر

موضوع تشکیک از مباحث بسیار مهمی است که ملاصدرا پس از اصالت وجود به آن می‌پردازد و از ابتکارات ایشان است. بعد از طرح مسئله

در تاریخ فلسفه، هر فیلسوفی بر اساس مشرب فلسفی خاص خود تلاش کرده است که برای مسائل اصلی فلسفه راه‌حلی پیدا کند. ملاصدرا از فیلسوفانی است که به‌رغم این که مشرب فلسفی خاصی دارد، اما آثارش سرشار از مباحث عرفانی است و بر کسی پوشیده نیست که بسیاری از نوآوری‌های فلسفی صدرا تحت تأثیر مباحث عرفانی ایشان بوده است. در واقع، مکتب صدرایی می‌کوشد که کشف و شهودهای عرفانی را با روش و ادبیات فلسفی تبیین کند. ملاصدرا در تبیین واقعیت از مبانی هستی‌شناختی متفاوتی بهره برده است که به نظر می‌رسد، نظر نهایی ملاصدرا را فقط با مبانی نهایی ایشان، که همان وحدت شخصی وجود و لوازم منطقی آن است، باید پی‌گیری کرد. بنابراین، ملاصدرا در مسیر ایجاد نظام فکری خود، از دو نظام فلسفی و عرفانی بهره برده است. دستگاه مفهومی فلسفی با دستگاه مفهومی عرفانی دارای تفاوت‌های بنایی و مبنایی است. این تفاوت عمیق موجب شده است که فرامرز قراملکی در کتاب *روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا* جریانی را ذکر کند که بر اساس آن، ملاصدرا در نظام فلسفی اش دچار خلط و التقاط دو نظام مفهومی و دو منطق فکری شده است. قراملکی در بخش اول کتاب به تفصیل، نظریه قائلان به التقاط را تبیین کرده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۳۷). مراد این جریان از التقاط این است که ملاصدرا به‌منزله کسی که از کتابخانه معظم برخوردار بوده و آثار فراوانی را از مشرب‌های گوناگون در کلام، فلسفه و عرفان مطالعه کرده است و مانند کسی که بر طریق استحسان یا بر مبنای ذوق شخصی جنگ شعر فراهم می‌کند، مجموعه‌ای آمیخته از تفکر پیشینیان را فراهم آورده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۷: ۱۲۵-۱۳۶). هر چند که در کتاب و مقاله مذکور

ذاتاً واحد است (همان: ۸۶/۶). از سوی دیگر، نمی‌توان کثرت خارجی را انکار کرد، چراکه در خارج حقایق متباینی وجود دارد. در نتیجه، در بطن حقیقت واحده وجود کثرت موجود است (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۱۹۰). به عبارت دقیق‌تر، در هر کثرتی یک جهت مابه‌الامتیاز و یک جهت مابه‌الاشتراک وجود دارد و بر اساس وحدت حقیقت وجود، همان طور که مابه‌الاشتراک هر موجودی به وجود برمی‌گردد، مابه‌الامتیاز آن نیز به وجود برمی‌گردد (همان: ۲۹۴). در نهایت، مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک خواهد بود. در واقع، در تشکیک وجود، شدت مرتبه شدید از وجود مرتبه شدید و ضعف مرتبه ضعیف از وجود مرتبه ضعیف انتزاع می‌شود. در نهایت، همه کمالاتی که در مرتبه بالاتر یافت می‌شوند در مرتبه پایین‌تر یافت می‌شوند با این تفاوت که کمالات مرتبه بالاتر شدیدتر از مرتبه پایین‌تر و محیط بر مراتب پایین‌تر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ۳/۲۱۴).

با تأملی دقیق بر تشکیک وجود، می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت وحدت تشکیکی همان وحدت شخصی وجود است. توضیح مطلب این‌که، در تشکیک، هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه مافوق خود دارای مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک است. منظور از اشتراک این مرتبه از وجود با مرتبه مافوقش چیست؟ اگر منظور از اشتراک وجودی دو مرتبه مثل بودن هر دو مرتبه در وجود است، که همان تباین وجودات است، زیرا دو موجودی که مثل هم‌اند در حقیقت وجود، متباین‌اند، ولی در ماهیت، اعم از جوهر و اعراض، عین هم‌اند. مثلاً، الف دوازده درجه از کمال را دارد و ب، که ضعیف‌تر از الف است، ده درجه از کمال را داراست. منظور از اشتراک در مرتبه‌های الف و ب بر اساس تبیین فوق این است که دو مرتبه، دو وجود متباین‌اند که ده درجه مشترک و مثل هم دارند، ولی الف دو درجه کمال بیشتری دارد. این

تشکیک، در بسیاری از موضوعات فلسفی تحولی بنیادین رخ داد. ملاصدرا در ابتدا، بحث تشکیک در وجود را طرح کرد، ولی در نهایت، با تشریح وحدت شخصی وجود، به تشکیک در مظاهر رسید. البته لازم است که به‌اختصار، به تبیین اصالت وجود پرداخته شود و پس از آن مسئله تشکیک طرح شود، چراکه ملاصدرا بر اساس اصالت وجود همه مبانی هستی‌شناختی خود، از جمله تشکیک در وجود، را پایه‌گذاری کرده و خودش نیز این بحث را اساس مسائل حکمت و محور علم به مبدأ و معاد و پایه آرای ابداعی نظام خویش دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش: ۴).

مبحث اصالت وجود یا اصالت ماهیت از موضوعاتی است که هر چند به طور پراکنده در آثار فلاسفه مشائی و اشراقی دیده می‌شود، ولی برای اولین بار میرداماد به طور رسمی آن را مطرح کرد که البته خود او اصالت ماهیت و اعتباریت وجود را برگزید (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵ش: ۵۰۴-۵۰۷). ملاصدرا وقتی با این پرسش روبه‌رو شد که آنچه ملاً خارج را پر کرده وجود است یا ماهیت؟ نخست، شق ثانی را که همان اصالت ماهیت است به تبع اساتید خود برگزید، ولی در ادامه به اصالت وجود راهنمایی شد. از منظر صدرا، اصالت وجود بدین معناست که مفهوم وجود، که امری بدیهی است، حقیقتاً و بالذات در جهان خارج متحقق است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/۳۴).

ملاصدرا پس از اثبات اصالت وجود، تشکیک در وجودات خارجی را تبیین می‌کند، ولی ایشان در نهایت، نشان می‌دهد که طرح تشکیک وجود همچون پلی برای رسیدن به وحدت حقیقت وجود و تشکیک در مظاهر بوده است. لازم است قبل از بیان مدعا به‌اختصار تشکیک در وجود توضیح داده شود. بر اساس اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود، حقیقت وجود در خارج

وحدت شخصی وجود، هر تجلی و تعینی اسمی از اسمای الهی است (قونوی، ۱۳۶۲ش: ۵۶). اسم در عرفان به معنای ذات همراه با تعین خاص است (صائن الدین ترکه، ۱۳۶۰ش: ۲۶۶). بنابراین اسماء و تجلیات، حقایق متمایزی از وجود حق نیستند، بلکه همان وجود حق اند که به شئون مختلفه ظاهر شده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵ش: ۵۵۰-۵۵۱).

همچنین، هر چه وجود متعین‌تر شود، ضعیف‌تر می‌شود و طبق بیان مذکور که وجود متعین همان ظهور است، می‌توان بیان کرد که هر چه تعینات وجود بیشتر شود، ظهور ضعیف‌تر و هر چه تعینات وجود کمتر باشد، ظهور شدیدتر است. بنابراین، شدت و ضعف در ظهورات وجود مطرح است. این نظریه همان وحدت شخصی وجود است و بر اساس مبانی فوق، مابه‌الاشتراک در همه مراتب حقیقت وجود است، ولی مابه‌الامتیاز مراتب به نفس وجود بر نمی‌گردد، بلکه به ظهورات وجود بازمی‌گردد. بر اساس این نظریه، کثرات حذف نمی‌شوند، بلکه کثرت وجودی جای خود را به کثرت ظهوری می‌دهد. در نتیجه، حقیقت تشکیک در وجود یا به تباین وجود بازمی‌گردد یا به وحدت شخصی وجود و همان طور که بیان شد، ملاصدرا قسم اول را، که تباین وجودات است، انکار می‌کند، ولی وحدت شخصی وجود را نه تنها رد نمی‌کند، بلکه صریحاً نظریه وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر را می‌پذیرد.

«الوجود منحصر فی حقیقة واحدة شخصية لا شریک له فی الموجودية الحقيقية- و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار و کما یتراء فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقة عین ذاته» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲/ ۲۹۲).

در نهایت، ملاصدرا بیان می‌کند که طرح وحدت تشکیکی وجود نه تنها منافی وحدت

نظریه همان تباین وجودات است که از منظر ملاصدرا باطل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/ ۱۲۰)؛ و یقیناً منظور ایشان از تشکیک وجود چنین نیست، ولی اگر منظور از اشتراک، عینیت هر دو مرتبه در وجود باشد، که در این صورت یک وجود عینی و خارجی موجود است. برای مثال، الف شدیدتر از ب و ب شدیدتر از پ است و این سلسله طولی تا شدیدترین و ضعیف‌ترین مرتبه ادامه دارد. طبق این بیان، ده درجه مشترک در مرتبه الف بعینه در مرتبه ب وجود دارد. همچنین، اگر امر مشترک الف با ب عینیت وجودی داشته باشد، این عینیت در همه مراتب جاری خواهد بود، چراکه ب نیز با پ امر مشترک دارد، در نتیجه الف با پ نیز عینیت وجودی دارد. طبیعتاً هر مرتبه‌ای با مرتبه ضعیف‌تر و شدیدتر خود چنین حکمی را دارد. بنابراین، اشتراک وجودی در همه مراتب طولی به وحدت و عینیت وجود برمی‌گردد. حال حقیقت مابه‌الامتیاز چیست؟ امتیاز دو مرتبه یا به تعین من حیث هو تعین یا به وجود من حیث هو وجود یا به وجود متعین است. شق اول محال است، چراکه تعین به ما هو تعین هیچ بهره‌ای از وجود ندارد. همچنین، قسم دوم نیز باطل است، زیرا وجود به ما هو وجود یعنی وجود بدون تعینات که در این صورت یک حقیقت واحد عینی است و موجب امتیاز نیست و در قسم قبل مشخص شد که این حقیقت، بعینه در همه مراتب، موجود است و همان حقیقت مابه‌الاشتراک است.

منظور از شق سوم این است که تعین مراتب خارج از سنخ وجود نیست و خود وجود است که بدین نحو آشکار شده است. در واقع، تعین مراتب وجود بما هو وجود نیست، ولی غیر از وجود هم نیست. این بیان همان نظریه عرفاست که مراتب را ظهورات حضرت حق و در هر تجلی حقیقت وجود را حاضر می‌دانند، چراکه بر اساس نظریه

البته این که گفته شد حضرت حق در اشیاء تجلی می‌کند و اشیاء را دربر می‌گیرد، همچون شمول جزئیات به واسطه کلیات نیست، بلکه شمول حضرت حق سریان امری منبسط است که همه تعینات ظهوری را دربر می‌گیرد. حضرت حق فی‌ذاته لا بشرط از همه تعینات ظهوری است؛ بنابراین، بدون انضمام شیئی در جمیع اشیاء موجود است و در واقع، تعینات خارجی از مراتب ذات خدا نشئت گرفته‌اند. بر این اساس، وجود در عین وحدتش به کثرت همه ظهورات، متکثر و متعدد است. به تعبیر ملاصدرا وجود همراه با ظهورات قدیم، قدیم و همراه با ظهورات حادث، حادث و همراه معقول، معقول و همراه با محسوس، محسوس است؛ در حالی که، وجود فی‌ذاته نه کلی است و نه جزئی و نه معقول است و نه محسوس (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲/۳۲۹).

۳- تمایز

فهم صحیح موضوع تمایز در اغلب مسائل اعتقادی، مخصوصاً در حل مسئله جبر و اختیار، بسیار مؤثر است. بر اساس تشکیک در مظاهر، می‌توان بیان کرد که تمایز دو طرفه در فلسفه صدرایی جای خود را به تمایز یک طرفه می‌دهد. توضیح آن که تمایز بر دو نوع است: تقابلی و احاطی. بر اساس تمایزی که اصولاً در فلسفه مطرح می‌شود، هر کدام از دو طرف تمایز ویژگی خاصی دارند که طرف دیگر آن را ندارد. طبعاً در چنین تمایزی غیریت برقرار است و چنین غیریتی به معنای نفی عینیت است، اما نوعی دیگر از تمایز وجود دارد که برقراری غیریت به معنای نفی عینیت نیست. این تمایز که همان تمایز احاطی است، ذات محیط، به نفس احاطه از ذات محاط جدا می‌شود. به بیان دیگر، ذات محیط به واسطه همین ویژگی احاطه در دل محاط حضوری

شخصی وجود نیست، بلکه در مقام بحث و تعلیم برای مبتدیان و برای تسهیل فهم نظریه وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر بوده است (همان: ۱/ ۷۱).

۲- جعل

بحث جعل در موضوعات دینی بسیار اثرگذار است. در فلسفه، مقصود از جعل وجود بخشی و ایجاد است. جاعل به مجعول وجود می‌دهد و مجعول که اثر جاعل است وجود مستقلی دارد. در واقع، وجود مجعول متمایز و مستقل از وجود جاعل است (همان: ۳/ ۲۵۷).

بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، جاعل تام نفس وجود است و مجعول نمی‌تواند مستقل از جاعل تحقق داشته باشد، چراکه در این صورت مجعول در ذات خود مستغنی از جاعل است و این امر با مجعول بودن سازگار نیست. بنابراین، مجعول بودن عین ربط و عین جعل به جاعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ش: ۴۹).

بنابراین، جعل بر اساس مبانی نهایی ملاصدرا به معنای تجلی است. در تجلی، ظهورات حیثیات و تعیناتی از تعین وجودند و وجود مستقلی از خود ندارند. بنابراین، هر موجودی غیر از وجود، نوری از انوار ذات وجود و وجهی از وجوه وجود است و وجود، محقق همه حقایق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش: ۵۳).

تجلی بدین معنا عبارت است از این که حقیقت وجود در همه مراتب هستی سریان دارد و هر موجودی، بر حسب قابلیت و استعدادش، حظی از آن برده است؛ مانند آب واحد که در مواضع مختلف، گاهی به صورت آب گوارا و گاهی به صورت آب شور ظاهر می‌شود، و یا مانند نور خورشید که از شبکه‌های شیشه‌ای رنگارنگ به صورت رنگ‌های مختلف ظاهر می‌شود در حالی که، به حسب ذات خود رنگی ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش: ۲/ ۲۲۹).

وجودی دارد و عین آن است و محاط نیز به نفس تحقق محیط تحقق دارد. بی‌گمان محیط دربردارنده محاط است و محیط مقوم محاط است، ولی محاط به سبب تمایز و تعینی که دارد، غیر از محیط است. بنابراین، در تمایز تقابلی تمایز دوطرفه است، ولی در تمایز احاطی تمایز یک‌طرفه و از سوی مرتبه مادون است و در واقع، مرتبه مادون غیر از مرتبه مافوق است، ولی مرتبه مافوق بعینه در مرتبه مادون حضور دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸ش: ۲۲۹-۲۳۵).

به بیانی دیگر، بر اساس تمایز احاطی، مراتب مافوق که محیط بر مراتب مادون‌اند، بعینه در مراتب مادون حاضرند، ولی به تعیین آن مرتبه ظاهرند. بنابراین، همه کمالات مراتب مافوق بعینه حاضر و باطن مرتبه مادون‌اند و صرفاً به میزان تعیین این مرتبه ظاهرند. از سوی دیگر، مراتب مادون با تعیینشان در مراتب مافوق حضور ندارند. بنابراین، آنچه موجب تمایز مرتبه مادون از مرتبه مافوق خود می‌شود نفس مرتبه مادون است. به همین علت تمایز احاطی تمایز یک‌طرفه نامیده شده است.

۴- عوالم سه‌گانه

منظور از عوالم سه‌گانه همان عالم جسم، عالم مثال و عالم عقل است که از منظر ملاصدرا این عوالم دارای حصر عقلی است. توضیح مطلب این‌که، هر موجودی یا دارای ماده است یا فاقد آن، که در حالت اول همان عالم طبیعت است. هر موجودی نیز که فاقد ماده است یا امتداد در ابعاد سه‌گانه دارد یا خیر، که در صورت اول عالم مثال و در صورت دوم عالم عقول است. بنابراین، عالم عقل در بالاترین مرتبه و عالم ماده در پایین‌ترین مرتبه و عالم مثال واسطه بین عالم عقل و عالم ماده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲ق: ۳۵۲). البته فراتر از عوالم خلقی، عالم الهی متحقق است که شیء در آن عالم به وجود الهی موجود است:

«الأشیاء كما أن لها وجودا طبيعيا و وجودا مثاليا و وجودا عقليا فكذلك لها وجود إلهي عند العرفاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۶/۲۶۲). همچنین، در هر مرتبه از عوالم سه‌گانه فوق بی‌نهایت عالم وجود دارد که این مطلب ناشی از وحدت وجود و نبود انفکاک تباینی وجودها از یکدیگر است. بنابراین، ابتدای هر مرتبه‌ای انتهای مرتبه مافوق و انتهای آن ابتدای مرتبه مادون است (همان: ۸/۳۹۶). ملاصدرا بر کثرت عوالم در عین انحصار آن‌ها در سه عالم کلی در موارد متعددی تصریح کرده است:

«اجناس العوالم و النشئات مع کثرتها التی لا تحصى منحصره فی ثلاثه» (همان: ۹/۱۹۴). شکی نیست که عوالم ماده، مثال و عقل کثرت طولی مراتب دارند و در عوالم ماده و مثال کثرت عرضی مراتب وجود دارد، ولی درباره کثرت عرضی در عالم عقل اختلاف نظر وجود دارد. ابن‌سینا آن را انکار می‌کند، ولی ملاصدرا آن را می‌پذیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ش: ۷۹).

بر اساس تشکیک در مظاهر و وحدت شخصی وجود، تطابق عوالم بدین معناست که هر نوع مظهري که با ظهور مادی در عالم طبیعت یافت می‌شود، با همان ظهور و البته بدون ماده در عالم مثال یافت می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵/۲۵۹)؛ و هر آنچه در عالم مثال یافت می‌شود، با همان ظهور و البته بدون ماده و بدون ابعاد سه‌گانه، در عالم عقل یافت می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، حضرت حق یک حقیقت واحد و یک مطلق سعی است و طبق قاعده الواحد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۲۳۵) از این وجود مطلق یک حقیقت مطلق ظلی صادر می‌شود که ظهور آن حقیقت مطلق سعی است. همین حقیقت ظلی واحد، در بالاترین و شدیدترین مظهریتی که نسبت به آن حقیقت مطلق واحد دارد، ظهور عقلی و در مظهر متوسط آن، ظهور مثالی و در

۵- عرض و جوهر

بحث عرض و جوهر از مباحث قدیمی فلسفه است که هم در مباحث هستی‌شناسی و هم در مباحث جهان‌شناختی دارای اهمیت بسیاری است. بر اساس مبانی فوق، مراتب مثال و ماده اعراض حقایق عقلی‌اند. اعراض بر اساس نظریه ملاصدرا وجود ممتاز و مستقلی ندارند و به وجود جوهر موجودند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲/۳۰۵). طبق این بیان، اعراض از شئون و اطوار جوهر است و در واقع حمل وجود بر اعراض حیثیت تقییدی دارد و نه حیثیت تعلیلی. همان طور که بیان شد، طبق قاعده الواحد از حضرت وجود یک وجود ظلی و یک ظهور سعی (یک عالم) صادر می‌شود. بنابراین، اسناد وجود بر این عالم، دارای حیثیت تقییدی و اسناد وجود به خداوند فاقد حیثیت تقییدی است. همچنین، وجود ظلی و ظهور سعی حقیقتی است که در عین وحدت دارای مراتب مختلف و متکثر است؛ به گونه‌ای که، همه مراتب از جمله عقل و مثال و ماده را دربر می‌گیرد و این سه مرتبه به حقیقت وجود ظلی موجودند. همچنین، با توجه به مباحث گذشته که حقیقت ظهور عقلی شدیدترین مظهر است و حقیقت عوالم ماده و مثال ظل و ظهور عالم عقل‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که حقیقت ظهور عقلی همان وجود ظلی است که در غایت تجرد است و بر همه ظهورات مثالی و مادی شیء مطابقت دارد و در واقع، هویت عقلی همان هویت مراتب مثالی و مادی شیء نیز هست (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۴۴۷). بنابراین، حقیقت ظلی و جوهر شیء ظهور عقلی آن شیء، و ظهور مثالی و مادی شیء اعراض ظهور عقلی شیء هستند.

بر اساس مبانی فوق و برخلاف اندیشمندان مشائی که قائل به وجود جوهر در جهان خارج‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۶۲)، می‌توان بیان کرد که فقط یک جوهر در خارج متحقق است که همان ظهور

پایین‌ترین مظهر آن، ظهور مادی آن حقیقت مطلق واحد است. بر این اساس، عالم مثال باطن عالم ماده و عالم عقل باطن عالم مثال است. به عبارت دیگر، عالم ماده ظل و شأنی از عالم مثال، عالم مثال ظل و شأنی از عالم عقل، و عالم عقل ظل حقیقت مطلق وجود و شدیدترین مظهر آن خواهد بود. ملاصدرا در موارد متعددی این نظر خود را بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۶/۴۱۲؛ همو، ۱۳۶۳: ۳۳۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۴۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۶).

ملاصدرا در شرح اصول کافی چنین می‌نویسد:

«انه ما خلق الله من شیء فی عالم الصورة الّا و له نظیر فی عالم المعنی، و ما خلق الله شیئا فی عالم المعنی و الملكوت الّا و له صورة فی هذا العالم و له حقیقة فی عالم الحق ... انّ الادنی مثال و ظلّ للاعلی و الاعلی روح و حقیقة للادنی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ۳/۳۴۳-۳۴۴).

برای فهم بهتر از روابط عوالم سه‌گانه و همچنین، چگونگی حضور حق در مراتب مادون لازم است از تمایز احاطی کمک گرفته شود. همان طور که بیان شد، در تمایز احاطی مرتبه فوق بعینه در مرتبه مادون حاضر و به آن تعیین خاص ظاهر است.

بر این اساس، رابطه عوالم بدین گونه است که مرتبه الهی شیء به نحو کلی در مرتبه عقل حضور دارد، و مرتبه عقلی به نحو صوری در مرتبه مثال، و مرتبه صوری به نحو مادی در مرتبه جسمانی حضور دارد. بنابراین، در مرتبه جسمانی، همه تعینات مافوق حضور دارند، ولی در مرتبه الهی شیء هیچ‌یک از تعینات مادون حضور ندارد. بر اساس تبیینی که از ظهور مطرح شد، می‌توان بیان کرد که مرتبه عقلی ظهور مرتبه الهی، مرتبه مثالی ظهور مرتبه عقلی، و مرتبه مادی ظهور مرتبه مثالی است.

که هیولاست نسبت به خواص و آثاری که ندارد و می‌تواند دارا باشد، بالقوه است و از جهتی که دارای صورت است خواص و آثار بالفعلی را دربر می‌گیرد:

«همانا جسم از آن حیث که جسم است، دارای صورت جسمیه است پس جسم از این حیث ...، شیء بالفعلی است و از حیثی که مستعد است، بالقوه است و این‌گونه نیست که از حیث بالقوه شیئی باشد و از حیث بالفعل شیء دیگر باشد ... پس فعلیت همان صورت شیء و قوه همان ماده شیء است»^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف: ۶۷).

بر اساس تبیین مذکور، از تشکیک در مظاهر می‌توان به تشریح ماده و صورت پرداخت. همان‌طور که بیان شد، هر مرتبه مادون مظهر مرتبه مافوق خود و اظهار ما فی ضمیر مرتبه مافوق خود است و هر ظهوری نسبت به مرتبه مافوق خود دارای یک حیثیت وجدان و یک حیثیت فقدان است. حیثیت وجدان در هر ظهوری همان حقیقت مرتبه فوق است که در این مرتبه حضور دارد و مرتبه ظاهر واجد آن حقیقت است. حیثیت فقدان هر ظهوری نیز همان تعین این ظهور است که موجب تمایز این مرتبه از مرتبه مافوق خود شده است و به موجب این تمایز، مرتبه مادون فاقد مرتبه مافوق خود شده است. به علت همین حیثیت فقدان و وجدان است که هر ظهوری استعداد مرتبه فوق خود را داراست. بنابراین، حیثیت فقدان مرتبه فوق همان امر بالقوه و حیثیت وجدان همان امر بالفعل است. همان‌طور که گفته شد، ماده جوهری ذاتاً بالقوه، و صورت جوهری ذاتاً بالفعل است. در نتیجه، هر مظهری مرکب از صورت و ماده است. به عبارت بهتر، هر مظهری از آن جهت که فاقد مرتبه فوق است و می‌تواند آن را دارا باشد، ماده و از آن جهت که حقیقت مرتبه مافوق در این مرتبه حاضر است و خواص و آثار بالفعلی را دربر می‌گیرد، صورت است.

عقلی شیء است و مرتبه مادی و مثال از شئون و اطوار و اعراض همان ظهور عقلی‌اند. بنابراین، بر اساس مبانی صدرای، علم به مرتبه مادی و مثالی یک شیء علم به شئون و ظهورات جوهر است.

۶- ماده و صورت

موضوع ماده و صورت، و به تبع آن حرکت، از مسائل بسیار مهم فلسفی است که فهم سخت‌ترین مباحث اعتقادی از جمله معاد جسمانی وابسته به کیفیت تبیین آن است. در واقع، با فهم دقیق حرکت در مظاهر می‌توان بیان عمیقی از این دسته از مسائل اعتقادی ارائه داد و برای تبیین حرکت جوهری در مظاهر لازم است که نخست بر اساس تشکیک در مظاهر، ماده و صورت را تشریح کرد. از منظر فیلسوفان، در عالم طبیعت هر جسمی را می‌توان به دو امر تحلیل کرد: امر اول این‌که هر جسمی واقعیت و فعلیتی در برابر دیگر فعلیت‌ها و واقعیت‌هاست و دوم این‌که در عین فعلیت مذکور، امکان شدن چیز دیگری، غیر از چیزی که هست، در آن جسم وجود دارد. در واقع، جسم یک فعلیتی است که دارای هزاران امکان دیگر است. به امر اول فعلیت و به امر دوم قوه گفته می‌شود. حیثیت فعلیت غیر از حیثیت قوه است. بنابراین، هر جسمی مرکب از قوه و فعل است. همچنین، ماده جوهری ذاتاً بالقوه، و صورت جوهری ذاتاً بالفعل است. بنابراین، هر جسمی مرکب از صورت و ماده است (مطهری، ۱۳۸۹ش: ۱۷۶/۷).

به عبارت بهتر، هر جسمی از دو جوهر تشکیل شده است: جوهر مادی و جوهر صوری. جوهر مادی یا هیولا جوهری است که بالذات بالقوه است و، به جز فعلیت قوه، هیچ‌گونه فعلیتی ندارد و جوهر صوری یا صورت جوهری است که بالذات بالفعل است و هیچ‌گونه قوه‌ای در آن راه ندارد. بر این اساس، هر جسمی از این جهت

بر اساس نظریه فلاسفه، در هر حرکت در هر آنی، امر قبلی زایل و امر کنونی حادث می‌شود. به عبارت بهتر، در هر آنی از حرکت نوعی یا صنفی از آن شیء را دارد غیر از نوع یا صنفی که در آن قبلی یا بعدی داراست. شیخ الرئیس در این زمینه می‌نویسد:

«إن مقولة كذا فيها حركة قد يمكن أن يفهم منه أربعة معان: ... الرابع أن الجوهر يتحرك من نوع لتلك المقولة إلى نوع آخر و من صنف إلى صنف» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق ب: ۱/ ۹۸).

یقینی است که عوض شدن نوع یا صنف مستلزم عوض شدن فرد هم است. پس این‌که در حرکت هر آنی نوع یا صنفی از آن شیء را دارد غیر از نوع یا صنفی که در آن قبلی یا بعدی داراست، مستلزم این است که در هر آنی، فرد مذکور را نیز داشته باشد. بنابراین، جایز نیست که یک فرد در بیش از یک آن موجود باشد، در غیر این صورت ثبات خواهیم داشت. بنا بر تعریف حرکت، در هر آنی، فرد ظاهری به باطن می‌رود، غیر از فردی که در آن قبل یا بعد به باطن خود بازمی‌گردد و بالطبع در هر آن، فردی از باطن خود به ظاهر می‌آید، غیر از فردی که در آن قبل یا بعد به ظاهر آمده است. در واقع، هر صورتی که ظاهر می‌شود، به‌رغم این‌که فی‌نفسه استعداد بازگشت به باطن خود را داراست، زمینه‌ساز ظهور صورت بعدی نیز می‌شود؛ بنابراین، در هر آنی که صورت به باطن می‌رود، صورت دیگری ظاهر می‌شود:

«كل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲/ ۳۵-۳۶).

به عبارت بهتر، هنگامی که گفته می‌شود صورت قبلی استعداد صورت بعدی را داراست بدین معنا نیست که صورت قبلی، محل صورت بعدی قرار می‌گیرد و منفعل می‌شود، بلکه در حقیقت، صورت قبلی قابل فرضی برای صورت بعدی است. فرضی بودن قابل بدین جهت است که با به باطن رفتن قابل فرضی، جزء کامل‌تری از

همچنین، بر اساس تبیین فوق، می‌توان نتیجه گرفت که ماده حیثیت فقدان صورت است، زیرا صورت حقیقت و اصل شیء است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۴ق: ۱۸). و اصل و مقوم یک مظهر همان حیثیت وجدان حقیقت مرتبه مافوق آن مرتبه در آن مظهر است. از سوی دیگر، ماده حیثیت فقدان مرتبه مافوق است. در نتیجه، ماده حیثیت فقدان و نقصان حقیقت شیء است که همان صورت است. ملاصدرا در مواضع متعددی ماده را نقصان صورت معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ش: ۲۴۶؛ همو، ۱۳۷۵ش: ۳۵۹؛ همو، ۱۹۸۱م: ۲/ ۳۵).

یکی از عبارات صریح وی چنین است:

«وجودها {وجود المادة} عبارة عن نقصان وجود

الصورة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۵/ ۱۴۴).

بر اساس بیان فوق، ماده به وجود صورت موجود است (همان: ۳/ ۹) و بالطبع، رابطه صورت و ماده در نظام تشکیک در مظاهر رابطه صاحب سایه و سایه خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴ش: ۲۶۵-۲۶۶).

۷- حرکت جوهری در مظاهر

ملاصدرا در مواضع متعددی، همچون فلاسفه قبل از خود، حرکت را خروج تدریجی از قوه به فعل تعریف می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۳/ ۶۷، ۸۱).

در اسفار چنین می‌نویسد: «أن الحركة ... معناها كما مر خروج الشيء من القوة إلى الفعل شيئاً فشيئاً» (همان: ۳/ ۱۲۹).

در بخش قبل تبیین شد که ظهور هر شیئی همان باطن شیء با تعیین خاص است و بالقوه بودن هر شیئی به معنای متعین بودن آن امر باطنی و بالفعل بودن آن، همان امر باطنی است. بنابراین، حرکت که همان خروج از قوه به فعل است عبارت است از خروج تدریجی هر امر ظاهری به سوی باطن خود.

باشد، لطیف‌تر خواهد بود و بیشتر حضرت حق را نشان می‌دهد و بالطبع ظهوری شدیدتر خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش: ۲/۲۲). در حرکت ظهوری که حرکت شیء به باطن خود است، ظهورات دائماً به باطن خود بازمی‌گردند، و این همان حرکت اشتدادی است:

«ان ذلك العالم على طبقات متفاوتة في اللطافة و الكثافة بل في كل طبقة رأى و أحسن منظراً و أشد صفاء و روحانية و أعظم سرورا مما قبلها و آخر الطبقات و هو أعلاها متأخماً الانوار العقلية قریبة الشبه لها» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۵۱۴).

بر این اساس، مراتب پایین‌تر اظهار ما فی الضمیر مراتب بالاتر است و طبیعتاً، مرتبه مادی شیء ظهورات پی‌درپی مرتبه مثال است و هر ظهور مادی که از مرتبه مثال افاضه می‌شود، به کمالاتی از مرتبه مثالی شیء اشاره می‌کند. برای مثال، مرتبه عقل نسبت به مثال و همچنین، مرتبه مثال نسبت به ماده مانند یک منشور است که واجد رنگ‌هاست، ولی رنگ‌ها را به نحو غیر متمایز و بالاجمال داراست؛ و ظهورات مادی و مثالی نسبت به مرتبه فوق خود همچون رنگ‌های متمایز و بالفعل‌اند که یکی پس از دیگری و پشت سر هم از مرتبه مافوق خود ظاهر می‌شوند.

بحث و نتیجه‌گیری

بر اساس وحدت شخصی وجود، که همان نظریه نهایی ملاصدراست، به بازخوانی و بازنگری مفاهیم فلسفی پرداخته شد که بر اساس آن می‌توان نتایج ذیل را استخراج کرد.

تشکیک بدین معناست که مابه‌الاشتراک در همه مراتب، حقیقت وجود است، ولی مابه‌الامتیاز مراتب، نفس وجود نیست، بلکه ظهورات وجود است. بر اساس این نظریه، کثرات حذف نمی‌شوند، بلکه کثرت وجودی جای خود را به کثرت ظهوری می‌دهد. تطابق عوالم نیز چنین

صورت ظاهر می‌شود که هم واجد آثاری است مشابه آثار قابل فرضی مذکور و هم دارای آثار جدیدی است که قابل فرضی فاقد آن‌ها بوده است. به سبب ظهور همین آثار مشابه، انسان گمان می‌کند که قابل فرضی، که منشأ آثار این‌چنینی بوده، هنوز باقی است؛ با این تفاوت که واجد آثار جدیدی شده است که قبلاً فاقد آن بوده که البته چنین نیست. بنابراین، صورت بعدی که ظاهر می‌شود صرفاً، مشابه صورت ظاهرشده قبلی است.

بر اساس حرکت جوهری در مظاهر، عالم ماده با همه اجزایش، اعم از بسیط و مرکب، در هر آنی، صورتی در آن حادث و صورت قبلی از آن زائل می‌شود و هر آنچه در عالم ماده است، دائماً در حال خلق جدید است:

«فإذن العالم بجميع أجزائه و أفلاکه و کواکبه و بسائطه و مرکباته حادثه کائنه فاسدة کل ما فیه فی کل حین موجود آخر و خلق جدید» (همان: ۲۹۸ / ۷).

و به سبب تعاقب امثال و تماثل ابدان، انسان‌ها گمان می‌کنند که شخصیت ثابت مانده است، در حالی که چنین نیست:

«فالعالم بجميع ما فیه کل آن یوجد فیه منها شخص آخر و یعدم و یوجد مثله فی آن آخر و لتعاقب الأمثال و تماثل الأبدال ظن أن الأشخاص باقیة و لیست كذلك» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش: ۳۹۷).

در حرکت ظهوری، هر چه ظهورات شیء به باطن خود بازگردند، شیء شدیدتر خواهد شد، چراکه با آمدن ظهور جدید ظهور قبلی معدوم نمی‌شود، بلکه به باطن شیء در قوس صعود بازمی‌گردد و همچنین، هر چه ظهورات به باطن خود برگردند، شیء شدیدتر خواهد شد. به بیان دیگر، هر چه شیء از حقیقت خود فاصله بگیرد و به تعینات گوناگون متعین شود، ظهور ضعیف‌تری خواهد بود و هر چه شیء تعین کمتری داشته

اگرچه صورت و ماده در تحقق به یکدیگر نیازمندند و هیچ‌یک بدون دیگری تحقق‌پذیر نیست، ولی در حین ترکیب، واقعیتی متمایز و متکثرند و بالطبع تکثر اجزای آن خارجی است و نه ذهنی.

ملاصدرا با نقد چنین نگرشی به ترکیب ماده و صورت، به تبیین نظریه ی خود می‌پردازد. اشکال مشهور ملاصدرا به نظریه ترکیب انضمامی عبارت از این است که اساساً چنین ترکیبی ترکیب حقیقی نیست (همان: ۲۸۳). از منظر ملاصدرا، ترکیب ماده و صورت ترکیب اتحادی است: «معنای اتحاد ماده با صورت ... همانا موجود واحد همان صورت است و وجود صورت بعینه همان وجود ماده است یعنی هر دو به این وجود بالفعل، موجودند و با تحلیل عقلی هر یک از دیگری جدا اخذ می‌شود» (همان: ۲۹۳).

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.

_____ (۱۴۰۴ق الف). الشفاء، الهیات. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

_____ (۱۴۰۴ق ب). الشفاء، الطبيعيات. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

صائن الدین ترکه. (۱۳۶۰ش). تمهید القواعد. تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.

_____ (۱۳۶۳ش). مشاعر. تهران: کتابخانه طهوری.

_____ (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

_____ (بی تا). تعلیقه بر حکمة الاشراق. بی جا: بی نشر.

است که هر نوع مظهري که با ظهور مادی در عالم طبیعت یافت می‌شود، با همان ظهور و البته بدون ماده در عالم مثال یافت می‌شود و هر آنچه در عالم مثال یافت می‌شود، با همان ظهور و البته بدون ماده و بدون ابعاد سه‌گانه در عالم عقل یافت می‌شود. بنابراین، می‌توان بیان کرد که حقیقت ظلی و جوهر شیء ظهور عقلی آن شیء است، و ظهور مثالی و مادی شیء اعراض ظهور عقلی شیء است. بر اساس تبیین فوق، صورت حیثیت وجدان مرتبه مافوق در مظاهر و ماده نیز حیثیت فقدان مرتبه مافوق در مرتبه مادون است. همچنین، بر اساس تبیین ماده و صورت می‌توان حرکت را رجوع هر ظهوری به باطن خود معرفی کرد. به بیانی دیگر، اظهار پی‌درپی مرتبه مثال شیء، در عالم ماده، قوس نزول شیء و به باطن بازگشتن هر ظهوری در هر آنی، قوس صعود شیء را تشکیل می‌دهد که حرکت همان قوس صعود شیء است. در این نوع از حرکت، هر چه ظهورات شیء به باطن خود بازگردند، شیء شدیدتر خواهد شد و این همان حرکت جوهری اشتدادی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از منظر فیلسوفان پیشین، ترکیب ماده و صورت ترکیب انضمامی است؛ توضیح مطلب این‌که اگر ماده قوه محض باشد و هیچ فعلیتی در آن وجود نداشته باشد، به‌ناچار با ترکیب با صورتی یعنی با حلول صورت در آن موجود می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف: ۳۳۵). برای مثال، بر اثر حلول صورت جسمیه در آن، جسم و بر اثر حلول صورت مائیه در آن، آب می‌شود. همان‌طور که ماده برای وجود به صورت نیازمند است، صورت نیز برای این‌که در ظرفی حلول کند به ماده نیازمند است و هر یک از جهتی به دیگری محتاج است. البته نیازمندی هر دو جوهر، از یک جهت نیست.

- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵ش). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. قم: انتشارات سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۸۸ش). روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا. تهران: انتشارات تولید کتاب.
- _____ (۱۳۷۷ش). «روی‌آورد بین‌رشته‌ای و هویت معرفتی فلسفه صدرایی». مقالات و بررسی‌ها. شماره ۶۳: ۱۲۵-۱۳۶.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۶۲ش). رساله النصوص. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود بن محمد. (۱۳۷۵ش). شرح فصوص الحکم. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا. میرداماد. (۱۳۸۱-۱۳۸۵ش). مصنفات میرداماد. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۸ش). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۸۳ش). شرح اصول الکافی. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۰۲ق). مجموعه الرسائل التسعة. تهران: بی‌نشر.
- _____ (۱۳۶۰ش). اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثیریة. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- _____ (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶ش). تفسیر القرآن الکریم. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۰۴ق). زاد المسافر. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- _____ (۱۳۶۱ش). العرشية. تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۷۵ش). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تهران: انتشارات حکمت.
- _____ (۱۳۵۴ش). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.