

خوانشی هستی‌شناختی از شاکله سازواری وحی و انسان در هندسه معرفتی صدرالمتألهین

راحله بطلانی اصفهانی*

جعفر شانظری**، مجید صادقی حسن‌آبادی***

چکیده

یکی از کارکردهای اساسی فلسفه ملاصدرا تفسیر عقلانی معارف الهی و تبیین فلسفی جایگاه انسان در دایره هستی است که علاوه بر اینکه می‌تواند چشم‌انداز روشنی از نتایج و دستاوردهای حکمت متعالیه حاصل کند، زمینه‌بازسازی مدلی آنتولوژیک مبتنی بر اصول هستی‌شناختی صدرایی را در جهت فهم سازواری وحی و انسان فراهم می‌سازد.

به همین دلیل نوشتار حاضر بر آن است که سازواری وحی و انسان در هندسه معرفتی صدرالمتألهین را بکاود و تصویری از هویت و چیستی این سازگاری ارائه کند. همچنین با رویکردی مسئله‌محور و با روش تحلیلی، ضمن طرح دقیق مسئله، به پردازش داده‌ها بپردازد و این ادعا را اثبات کند که در نگرش صدرایی نسبت وحی و انسان نه از سنخ تعارض و تقابل و نه از نوع تغایر و تمایز، بلکه از نوع سازواری است؛ خواهیم کوشید با تمایز قائل شدن میان رویکرد فلسفی، کلامی و عرفانی صدرالمتألهین از وحی، جایگاه وجودی انسان و وحی را در دایره هستی بررسی کنیم و با رهیافتی فلسفی سعی کنیم ساحت‌های هستی‌شناختی سازواری وحی و انسان را در نمودهای گوناگون (هبوط و نزول، مراتب گوناگون وجودی، ظاهر و باطن، تفسیر و تأویل و اسماء‌الحسنی) متناسب با دیدگاه ملاصدرا تفسیر و

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان، Raheleh_botlani@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، نویسنده مسئول، jshanazari@yahoo.com

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، majd@hr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۴

تیین کنیم، و به بیان ره‌آورد نگاه سازوار به این شاکله وجودی در عرصه زندگی انسان بپردازیم.

کلیدواژه‌ها: سازواری، وحی، انسان، ظاهر و باطن، هبوط و نزول، اسماء‌الحسنی.

۱. مقدمه

اغلب رشته‌های علوم انسانی مانند علوم قرآنی، تفسیر، عرفان، کلام و در شاخه‌های متفاوت فلسفه اسلامی از جمله فلسفه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه بر اساس مبانی و اصول حاکم بر نظام فکری خود، از جنبه‌های گوناگون به تحلیل آموزه‌های وحیانی قرآن کریم و دیگر کتب آسمانی و تبیین مسائل آنها پرداخته‌اند.

صدرالمتألهین نیز مانند حکمای پیش از خود و بلکه پیش از آنها، برای تبیین بیشتر مفاهیم دینی، تأملات فلسفی خود را با آموزه‌های دینی جمع کرد و آغازگر سبک جدیدی در ادبیات فلسفی بود. امتیاز اساسی حکمت متعالیه از سایر مکاتب و جریان‌های فکری، علی‌رغم مشترکاتی که با این مکاتب دارد، در این است که هر یک از این رویکردها به یک جهت از جهات عرفان، برهان، وحی و قرآن اکتفا کرده‌اند اما حکمت متعالیه با رهیافتی میان‌رشته‌ای و جامع‌نگر، کمال خود را در جمع میان دلیل‌های یادشده، جست‌وجو می‌کند و هرکدام را در عین لزوم و استقلال با دیگری به‌کار می‌گیرد، و با اطمینان به هماهنگی و عدم اختلاف، همه آنها را گرد هم می‌بیند؛ و در مقام سنجش عناصر و مایه‌های اصلی خود را با استفاده از امکانات عقلی و قواعد و ابزار فلسفی و ره‌آورد شهودی مستدل می‌کند و در خدمت درک آموزه‌های وحیانی قرار می‌دهد. وی برای تکمیل تلاش خود در توفیق بین حکمت و شریعت به تفسیر سوره‌های متعددی از قرآن کریم پرداخت و شرحی مفصل بر بخشی از اصول کافی نوشت.

از این‌رو وحی از جمله آموزه‌ها و مفاهیم دینی است که بیش از هر مفهوم دیگری مورد تحلیل و موشکافی محققین و پژوهشگران قرار گرفته است، لیکن این بررسی‌ها همگی در یک سطح نبوده‌اند. گروهی در تعیین جایگاه وحی به مثابه معرفت در نظام معرفت‌شناختی و نقش نبی به مثابه واسطه‌ای در دریافت وحی نهایت سعی خویش را به‌کار گرفته‌اند، و عده‌ای مسئله وحی را در زمره مباحث فلسفه دین تحت مباحثی همچون زبان دین و پلورالیسم دینی بررسی کرده‌اند و برخی تحت عنوان «حکمت نبوی» به تحلیل شفاف‌بخش

بودن آن برای انسان و راهی برای رسیدن به سعادت پرداخته‌اند.

اما از آنجاکه پژوهش حاضر در صدد بررسی دستاوردها و لوازم فلسفی حکمت صدرا است جا دارد این مسئله مطرح شود که رهیافت صدرالمتألهین در تبیین جایگاه آموزه‌های وحیانی در مسیر تعالی وجودی انسان چه بوده و چه امتیاز اساسی در تحلیل سازواری وحی و انسان در دایره هستی دارد؟

نظر به اهمیت این بحث، نوشتار حاضر بر آن است تا در پرتو آموزه‌های فلسفی صدرالمتألهین به تحلیل مؤلفه‌ها و ساحت‌های سازوار میان وحی و انسان بپردازد. بدین منظور ابتدا به تعریف سازواری و بیان اجمالی معنای وحی می‌پردازیم، سپس ضمن تبیین مبانی فلسفی جایگاه وجود شناختی وحی و انسان در نظام هستی، ساحت‌های سازوار وحی و انسان را کنکاش می‌کنیم اما از آنجاکه رمز موفقیت در پژوهش مسبوق به تشخیص دقیق مسئله است ضروری است قبل از ورود به اصل مطلب، ابهام آن را بزدایم. مسئله نخست در مقاله حاضر این است که منظور از سازواری چیست و تحلیل سازواری وحی و انسان به چه معنا است.

مسئله دوم چستی ماهیت وحی است؛ آیا وحی در نظام فکری ملاصدرا امری مجهول‌الهییه و تحلیل‌ناپذیر است یا همانند معارف دیگر تبیین‌پذیر است؟ و آیا تلقی ملاصدرا از وحی فقط به مثابه یک امر فلسفی است؟ رویکردهای دیگر او به این مسئله چگونه است؟

مسئله سوم این است که تبیین ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف معتقد به مبانی دینی در تحلیل ساحت‌های سازوار وحی و انسان چیست و این سازواری را در چه ابعادی تحلیل کرده است، و ره‌آورد نگاه سازوار صدرالمتألهین به این شاکله از سازواری چیست. بنابراین پاسخ به این پرسش‌ها و بررسی عوامل انحصاری فلسفه صدرا که باعث بقا و حیات آن تا روزگار معاصر شده است از بایسته‌های پژوهش حاضر است تا از این رهگذر به بینشی دقیق از جایگاه آموزه‌های الهی و ارتباط آن با انسان دست یافت و فلسفه اسلامی را در متن زندگی انسان‌ها نشانند.

اما از آنجاکه واژه‌های کلیدی «سازواری، وحی و انسان» نقش اساسی در این پژوهش دارند لازم است مباحثی به اختصار درباره شناخت معنای لغوی و مفهوم فلسفی و موارد استعمال آن‌ها مطرح شود.

۱,۱ معنائشناسی «سازواری»

سازواری در لغت به معنای عمل سازوار، سازگاری، موافقت در کارها، هم‌آوایی، سازنده‌بودن، سازش، موافقت و ملائمت، هم‌آهنگی و مطابقت، مشابهت و مناسبت است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۱۷۰۱) و در اصطلاح سازواری در یک سیستم به معنای تطابق یک مدل یا برنامه با مدل دیگر که باعث هماهنگی و یکسانی در کار است و عاملی بر اشتراک گذاشتن اطلاعات و نشان‌دهنده میزان هماهنگی در انجام عملیات است (رامین و همکاران، ۱۳۸۹: ج ۹، ۴۲۹) که در اصطلاح قرآنی واژه «ایلاف»، به عمل سازوارکردن و «مطاوعه» در سازواری کردن با دیگران به کار می‌رود.

و منظور از سازواری در این مقاله مجموعه‌ای از، سازگاری، موافقت، سازش، هم‌آهنگی، مطابقت، مشابهت، مناسبت در امور گوناگون و بررسی تطابق، هماهنگی و موافق‌بودن میان حقیقت وحی، بالاخص قرآن کریم، و انسان در بستر هستی است.

۲,۱ معنائشناسی «وحی»

«وحی» از نظر لغوی در معانی متفاوتی به کار رفته است؛ از جمله اشاره، کتابت، نوشته، رساله، پیام، سخن پوشیده، اعلام در خفا، شتاب، عجله و هرچه از کلام و نوشته، پیغام یا اشاره به دیگری به دور از توجه دیگران و همچنین به معنای القای پیام به غیر، با دو ویژگی سرعت و در خفا بودن است (ابن‌منظور، ۱۳۶۳: ج ۱۵، ۳۷۹؛ راغب اصفهانی، ۱۳۹۲: ۵۱۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ج ۶، ۹۳؛ و طریحی، ۱۴۱۶: ج ۳، ۱۹۱۶).

این واژه و مشتقات آن حدود ۷۸ بار در قرآن به کار رفته، به گونه‌ای که وجه مشترک و جامع همه این معانی «تفهیم و القای سریع و پنهانی» است. درحالی‌که در عرف شرایع، لفظ وحی به معنای ایصال کلام خداوند به انبیا و به معنای اسم مفعول، کلام منزل استفاده می‌شود که گسترده‌ترین کاربرد وحی در قرآن کریم است (ملایری، ۱۳۸۴: ۲۴؛ و ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۴۳).

در معنای اصطلاحی وحی، نظرات متفاوتی از سوی عالمان دینی و حکیمان مسلمان ارائه شده است که متناسب با سیستم فکری فلسفی، و نوع جهان‌بینی و طرز تلقی خاص آن‌ها از وجود و پدیده‌های وجودی از قبیل وحی است، باین‌حال همه این تعاریف از شرایط منطقی تعریف به‌ویژه جامعیت و مانعیت برخوردار نیستند.

فارابی وحی را افاضه عقل فعال به عقل منفعل می‌داند که به وساطت عقل مستفاد صورت می‌گیرد و به واسطه این فیضان قادر خواهد بود حدود اشیا را دریابد و افعال خود را به سوی سعادت جهت دهد (فارابی، ۱۳۶۶: ۷۹-۸۰).

ابن سینا وحی را القای خفی، از جانب امر عقلی به اذن خداوند در نفوس بشری مستعد این القا، می‌داند. این القا اگر در حالت بیداری باشد وحی و اگر در خواب رخ دهد نفث (الهام) خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۵۳: ۳).

سهروردی مانند حکمای پیش از خود در معرفت وحیانی به دو دسته از قضایای کلی وحیانی و انذارات و مغیبات جزئی توجه می‌کند. وی مانند ابن سینا درباره کیفیت این ادراکات از جانب نبی، قائل است که عقل انسان دارای مراتبی از عقل هیولانی تا عقل مستفاد است و کسی که به مرتبه عقل مستفاد برسد، می‌تواند به عقل فعال متصل شود و صور معقولات را از آن جواهر عقلانی که مفیض وحی‌اند، دریافت کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۳: ۴۴۵).

وحی در اندیشه صدرای همان وحی به پیامبران بوده که در حقیقت به کلام خداوند از آن تعبیر می‌شود، و از اتصال قوی و از رابطه فوق‌العاده نفس پیامبر (ص) با عقل فعال حاصل می‌شود؛ زیرا از نگاه وی علوم باطنی که بدون نیاز به تعلیم و اجتهاد و استدلال حاصل می‌شوند بر دو قسم‌اند: برخی تحت عنوان الهام به‌کار می‌روند به گونه‌ای که انسان نمی‌داند چگونه و از کجا حاصل شده است؛ و برخی به توسط مشاهده فرشته‌ای و تلقین عقل فعال بر نفوس بشری به‌دست می‌آید و این همان وحی مختص پیامبران است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۸۴).

لذا وحی در واژه‌شناسی صدرای عبارت است از علم و ادراک غیراکتسابی معارف و حقایق الهی که از مبادی ماوراءطبیعی بر قلب و خیال انبیا افاضه می‌شود به گونه‌ای که مفیض معرفت، بر آن‌ها معلوم و هویدا است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۴۹). و منظور اصلی در این پژوهش شناسایی چگونگی این قسم از معنای وحی از منظر صدرای است که قرآن کریم به عنوان جامع‌ترین مصداق وحی است؛ زیرا صدرالمتألهین قرآن کریم را خلاصه و مکمل کتاب‌های آسمانی می‌داند که از سوی خدای تعالی بر قلب خاتم پیامبران و برترین اولیای الهی فرود آمده است و دانش اولین و آخرین و پایه همه احکام پیشینیان از آدم تا خاتم را دربر دارد و تمامی علوم ربانی و مسائل الهی و حکمت‌های برهانی و معارف کشفی در آن جای دارد.

۲. تلقی ملاصدرا از وحی به مثابه امری فلسفی-کلامی-عرفانی

ملاصدرا در حکمت متعالیه با نگاهی جامع‌نگر درصدد بررسی ابعاد گوناگون وحی برمی‌آید، تا زوایای متفاوت موضوع در رویکردهای فلسفی، کلامی و عرفانی تبیین بهتری یابد. و مشخص شود که حقیقت وحی به جای آن‌که حقیقتی ماهوی باشد، حقیقتی وجودی است و در مراتب گوناگون هستی تشکیک‌پذیر است. این وحی‌شناسی، قرآن‌شناسی خاصی را برای ملاصدرا به ارمغان می‌آورد که رنگ‌وبوی وجودی دارد. همین نگاه وجودی صدرا به وحی و مراتب و ابعاد گوناگون آن، نظرگاه او را از تحویل‌نگری و فروکاستن چندبعدی وحی به یکی از ساحت‌های معرفتی آن مصون می‌دارد.

ملاصدرا در رویکرد فلسفی وحی، پیش از ارائه تعریف وحی به ذکر مقدماتی از قبیل انسان‌شناسی و مقایسه ادراکات و معارف انسان می‌پردازد و بر اساس اصل تشکیک وجود، اختلاف مراتب نفوس و درجات انبیا و به تبع آن، تفاوت مراتب وحی را آشکار می‌کند. او از یک‌سو، مراتب عقل انسانی را از عقل هیولانی و عقل بالفعل تا عقل مستفاد ترسیم می‌کند و از سوی دیگر مراتب قوس نزولی وجود را از عقل اول تا عقل دهم به تصویر می‌کشد. وی در این رویکرد، نظر معرفتی فارابی را در دریافت وحی می‌پذیرد و از فعل و انفعال نفس نبی از طریق قوای سه‌گانه خود یعنی عاقله، متخیله و عامله با عوالم غیبی سخن می‌گوید و خصایص نبی را در کمال این سه قوه بررسی می‌کند. او یکسان‌سازی عقل فعال با جبریل را از فارابی اخذ می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۵۸) و در باب علم‌النفس فلسفی مانند ابن‌سینا تمایز عقل بالفعل از عقل بالمستفاد را اعتباری می‌داند، و نقش قوه حدس و عقل قدسی نبی را برجسته می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۳۲: ۶۰۴-۶۰۷) تا از این رهگذر بر موهبتی و یقینی بودن وحی نبوی تأکید کند. البته در بحث عوالم سه‌گانه، به جای نفوس فلکی ابن‌سینا، عالم مثال منفصل شیخ اشراق را قرار می‌دهد و عدم اتحاد عاقل و معقول را نفی می‌کند و با توضیح اتحاد وجودی عقل انسانی با نور عقل فعال، از ابن‌سینا جدا می‌شود (بهشتی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۱۱).

وی علاوه بر رویکرد فلسفی، از رویکرد کلامی نیز به تفصیل سخن می‌گوید و پس از رد نظر متکلمان، در اعتقاد به «کلام نفسی» و خلق اصوات و حروف، معنای کلام الهی را انشای کلمات تامه و انزال آیات محکمت و متشابهات در کسوت الفاظ و عبارات می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۵۷) و سپس با چنین رویکردی، در نگاهی هستی‌شناختی به

موازات عوالم وجودی، کلام الهی را به مراتب گوناگون وجودی تقسیم می‌کند و به تمایز اعتباری میان کلام و کتاب الهی اشاره می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۸). اگرچه ملاصدرا در این رویکرد به لحاظ روش‌شناختی مانند متکلمان از حقیقت کلام سخن می‌گوید، در تبیین تکلم الهی و مراتب آن نگاهی هستی‌شناختی و متناسب با دیگر مباحث خود دارد.

صدرالمتألهین در رویکرد عرفانی، به هم‌سنجی وحی با کشف و شهود قائل است و وحی را به انکشاف حقیقی با بصر باطن و مکاشفه شهودی معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۳۲۳) و با توجه به ماهیت عرفانی انسان کامل به عنوان حضرت جامع به حصول حقایق اشیا بدون اجتهاد اشاره می‌کند.

اما باید اذعان کرد رویکرد فلسفی از ابتدای بررسی سرشت وحی رویکردی معرفت‌شناختی بوده و کوشیده است تا جنس، نوع و سنخ معرفت آن را کاوش کند، اما معرفت‌شناسی حقیقت وحی در نظرگاه ملاصدرا از اتصال دو ضلع هستی‌شناسی و انسان‌شناسی شکل می‌گیرد به گونه‌ایی که زیرساخت معرفت‌شناسی وحی ملاصدرا مبتنی بر هستی‌شناسی او در تبیین جایگاه وحی و انسان است. از این‌رو به نظر نگارنده صدرالمتألهین با تحلیلی جامع‌نگر و روی‌آوردی تکثرگرا و روشی وحدت‌گرا به تبیین این حقایق وجودی می‌پردازد، و از کلام به فلسفه گذر می‌کند و از فلسفه به عرفان و درنهایت با رویکردهای متنوع معرفتی به یک همگرایی و همسانی توصیفی هستی‌شناسانه وحی در حکمت متعالیه می‌رسد. و با فهمی وفادارانه به وحی، حقایق ایمانی را با حکمت برهانی سازگار می‌سازد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۵: ۲۲۷).



۳. تبیین هستی‌شناختی وحی در حکمت متعالیه

از نظر صدرالمتألهین وحی الهی کلام حقیقی و عقلی خداوند است که حقایق موجودات و اسرار هستی که علم آن‌ها مختص به خداوند است در صفحات علمیه او ظاهر شده و به منزله وحی بر پیامبر افاضه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۷، ۹؛ ۱۳۶۴: ج ۷، ۱۱۵ و ۱۳۶۳: ۲۱). از این رو تحلیلی که این حکیم متأله از مسئله وحی ارائه می‌کند مبتنی بر نگاه ویژه او به هستی و جهان‌شناسی خاصی است که بدون این جهان‌شناسی، مباحث آن سامان نمی‌یابد. مهم‌ترین اصل این جهان‌شناسی پذیرش وجود خداوند به عنوان خالق هستی و صفات عالیّه او از جمله حکمت، تکلم، عنایت و علم و ... است.

صدرالمتألهین درباره معنا و مفهوم «وحی» عمدتاً به تحلیل معناشناسی کلام و تکلم می‌پردازد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۵، ۶۲) و با تأسی بر آیه کریمه «و ما کان لبشر ان یکلمه الله وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا» (شوری: ۱۱) و به موازات عوالم وجودی، کلام الهی را به سه قسم کلام اعلی، کلام اوسط و کلام ادنی تقسیم می‌کند.

وی کلمه «وحیا» را اشاره به کلام اعلی می‌داند و آن کلام حقیقی و ابداعی و مربوط به عالم امر و قضای حتمی الهی است که ذاتاً مقصود و منظور و غایت اولیه متکلم است و مقصود و منظوری ماورای آن نیست؛ و این به سبب شرافت وجودی کلام و تمامیت آن ایجاد می‌شود. و کلام اوسط را برگرفته از عبارت «من وراء حجاب» می‌داند که مربوط به عالم نفس و ملکوت است و آن کلامی است که برای آن به طور لزوم و بدون تخلف مقصود دیگری به جز خود آن وجود دارد ولی در واقع مقصود ثانی از مقصود نخستین قابل انفکاک نیست؛ مانند امر خدای تعالی به فرشتگان مقرب و مدبرات امر به منظور تدابیر امور عالم؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یومرون» (تحریم: ۶)، یعنی: فرشتگان از اوامر الهی سرپیچی نمی‌کنند و آنچه را به آن‌ها فرمان داده شود انجام می‌دهند. و عبارت «او یرسل رسولا» را به نوع سوم یعنی کلام ادنی اشاره می‌داند که در آن برای خود کلام، مقصود دیگری وجود دارد به گونه‌ای که امکان تخلف و عصیان وجود دارد مانند اوامر و خطاب‌های خدای متعال بر همه مکلفان جن و انس که به واسطه فرود آمدن کتاب‌های آسمانی و فرستادن پیامبران، صورت می‌گیرد؛ این امر خدا، امر تشریحی و تدوینی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۷، ۵-۷؛ ۱۳۶۳: ۱۸-۲۱).

این مراتب سه‌گانه کلام الهی قابل انطباق با برترین انواع وحی است که بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده‌اند، اما ملاصدرا با تأسی بر احادیث ائمه اطهار در کتاب *اصول کافی* مراتب پایین‌تری برای وحی قائل است که به میزان طهارت روحی و تجرد باطنی و انقطاع از دنیا و تعلقات مادی، برای افراد تحقق می‌یابد. این مراتب پایین‌تر نیز سه‌گونه‌اند: ۱. رؤیت فرشته و شنیدن صدای او در خواب، این نوع وحی نیز معمولاً از ویژگی‌های انبیاء (ع) است؛ ۲. شنیدن کلام الهی از سروش غیبی و فرشته در بیداری بدون رؤیت عینی متکلم، این مقام به محدثین اختصاص دارد که از عالم شهادت گذشته و به عالم غیب و ملکوت صعود کرده‌اند؛ ۳. دیدن رؤیاهای صادقه، این مقام کم‌ترین و پایین‌ترین مرتبه وحی است که عرفا و صالحان در این مرتبه جای دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ۳۰۱-۳۰۲). هر سه مرتبه پیشین و مرتبه نخست از سه مرتبه اخیر به فرستادگان و پیامبران الهی اختصاص دارد و در واقع می‌توان این چهار مرتبه را وحی اصطلاحی و دو مرتبه از سه مرتبه اخیر را وحی لغوی یا الهام دانست (فلاح‌پور، ۱۳۸۹: ۱۹۱).

۴. تبیین عقلانی وحی مبتنی بر نظریه انسان‌شناسی ملاصدرا

تبیین عقلانی وحی، در حکمت متعالیه محصول نگاه به استکمال انسان و رسیدن به سعادت و لذت اخروی است. این استکمال به واسطه فیضان صور علمیه از عقل فعال حاصل می‌شود و به این سبب نفس ناطقه انسانی از مرتبه قابلیت محض آگاهی و عقل، به بالاترین مرتبه عقل می‌رسد.

این امر مبتنی بر انسان‌شناسی صدرا در راستای هستی‌شناختی اوست. زیرا با مطرح شدن نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۴۷) نفس انسانی برخلاف گفته افلاطونیان حادث دانسته شده و متفاوت از نظریه مشائیان و اشراقیان، حدوث آن جسمانی است (همان: ۲۹۵-۳۰۱). از نظر او برخلاف عقیده مشهور حکما، نفس جوهر ایستا و بی‌حرکت نیست، بلکه با توجه به اصل حرکت جوهری و تشکیک در وجود، که می‌توان از آن به «حرکت جوهری اشتدادی نفس» یاد کرد. نفس انسان با حفظ وحدت شخصی در مراتب سه‌گانه هستی قرار گیرد. بالاترین مرتبه آن عالم عقل و مجردات و مرتبه وسط آن عالم مثال و پایین‌ترین مرتبه آن عالم ماده و طبیعت مادی است (صدرالمتألهین همان: ۱۹۴؛ و ۱۳۴۶: ۳۲۰). به این بیان که نفس هر انسانی در آغاز

تکونش دارای وجودی عندالعله در عالم عقول است، که از آن به «کینونت عقلی» تعبیر می‌شود. در آنجا نفوس به صورت مجرد از ماده و مادیات و منزه از تعلق به بدن مادی، به وجودی بسیط و وحدانی موجودند و از هرگونه تکثر و تعلق، جز تعلق به مبادی عالیه آزادند و وجودی عاری از علایق و قیود و موانع جسمانی دارند که در آن عالم نه محجوب از جلوات الهی و نه مانع از کمالاتی است که شایسته نوع آن‌هاست (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۴۲۸ و ۱۸۳) و پس از هبوط به عالم طبیعت و به تبع بدن مادی، برخی احکام جسمانیات را می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۸، ۱۲۱).

پس نفس در ابتدای حدوثش موجودی در آخرین لایه‌های جسمانی و اولین لایه‌های روحانی است. این موجود، نهایت صور مادی و بدایت صور ادراکی است (صدرالمتألهین همان: ۲۸۶) و بر مبنای حرکت جوهری مراتبی از کمال را طی می‌کند و وجودش به تدریج لطیف و قوی می‌شود تا به مرتبه نفس بودن می‌رسد. در این مرتبه انسانی است مثالی و صاحب قوه تخیل که می‌تواند از این نشئه وجودی با تحصیل کمالات عقلی به مرتبه انسان بودن راه پیدا کند. و در پرتو قبول صور محسوس و سپس صورت‌های خیالی و عقلی تکامل یابد و در اواخر به مرتبه‌ای برسد که می‌تواند هر صورتی را خواه جزئی یا کلی از ماده جدا سازد و صورت مجرد از ماده را ادراک و یا آن را در ذات خویش مشاهده و به هر شکلی که می‌خواهد در آن تصرف کند (صدرالمتألهین همان: ۱۳۶۰: ۹۵) و به ابداع صور مجرد کلی و معقولات پردازد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۸، ۳۲۸) و به مرتبه عقل بالفعل و عقل فعال نائل آید و از آن مرتبه بالاتر رود و با عقول عالیه متحد شود و مبانی و آموزه‌های وحیانی را درک کند و بنا بر اتحاد عاقل و معقول این کمالات با ذات او متحد شوند و یکی از ساحت‌های سازوار میان وحی و انسان را ترسیم کند.



۵. ساحت‌های سازوار وحی و انسان در اندیشه صدرالمتألهین

شاکله سازواری میان وحی و انسان در اندیشه صدرا در تلفیقی از ساحت‌های گوناگون وحی و انسان نمود پیدا می‌کند.

۱،۵ سازواری «هبوط و نزول»

هبوط و نزول یکی از ساحت‌های سازوار میان وحی و انسان است؛ صدرالمتألهین با به‌کارگیری واژه‌های هبوط و نزول برای انسان نشان می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۳۴) که یکی از موضوعات اصلی حکمت متعالیه مسئله غربت انسان در دنیا و تمایل شدید او به بازگشت به اصل وطن خویش بر اساس قاعده «کل شیء یرجع الی اصله» است. در این نگاه هبوط نفس به سبب خطای آدم، و خطای آدم به علت نقص امکانی و تصور در جوهر او است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۶۹-۷۰)؛ وی در توضیح بیش‌تر نقص امکانی انسان بیان می‌کند سبب اصلی صدور و نزول نفس از ناحیه علت و مجاورت پدر روحانی عقلانی که شأنی از شئون و جهات و حیثیات علت فاعلی است وجود دو جهت است: ۱. نقص و امکان ذاتی و احتیاج به علتی مافوق؛ و ۲. جهت کمال و فعلیت. پس صدور معلول از علت، در جهت نقص و امکان از لوازم ذاتی اوست، که بیان‌گر «العله مرتبه کامله للمعلول و المعلول مرتبه ناقصه لها» است (امام خمینی، ۱۳۸۵: ج ۳، ۱۳۴). پس کلام بعضی از مفسرین در توضیح واژه «خطیئه» مبنی بر خطای نفس انسان که در قرآن منتسب به آدم است سخنی مرموز و قابل توجیه و تأویل است؛ زیرا در عالم قدس و حریم تجرد، خطا و عصیان و نافرمانی معقول نیست و حوادث ناشی از حرکات و فعل و انفعالات، وجود ندارد. بلکه مقصود از خطای نفس حالتی است، ناشی از جهت امکان ذاتی نفس و صدور وی از علت و مبدأ وجود، یا ناشی از نقصان جوهر نفس است که موجب تعلق او به بدن می‌شود؛ و یا از جهت بالقوه بودن نفس است. به عبارت دیگر نفس در حد ذات و اوایل امر، موجودی بالقوه است که نمی‌تواند نیروی عقل نظری را در ادراک معقولات و اعمال فکر و نظر به‌کار برد مگر هنگامی که نیروی عملی را به انجام یک سلسله افعال و اعمال حیوانی نفسانی که مقدمه انجام افعال و اعمال عقل نظری است به‌کار گیرد تا به فعلیت برسد و در جهت کمال قرار گیرد. در نتیجه نفس به علت علاقه به بدن و اشتیاق طبیعی به تدبیر آن برای تحصیل کمالات ذاتی، صورت خویش را از جانب پدر روحانی به

سوی عالم طبیعت جسمانی بگردانید تا نقص جوهری و ذاتی خویش را به کمال مبدل سازد و از قوه به فعلیت و از تجسم به مجرد متمایل شود و این علاقه یا وجود تعلقی، خود یکی از درجات و مراتب وجود نفس است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴: ج ۳، ۱۱۰-۱۱۱؛ مصلح، ۱۳۹۴: ۱۶۱-۱۶۵).

در این راستا ملاصدرا ضمن بیان ابعاد وجودشناختی و معرفت‌شناختی هبوط، از عوالم گوناگونی سخن می‌گوید که در آن‌ها هبوط روی می‌دهد و مراحل هبوط قرآن و انسان را از آسمان الوهیت و ورود به عالم دنیا پی می‌گیرد. و تعابیر گوناگونی از عوالم وجودی آدم در مراتب هبوط ارائه می‌کند تا تنگنای انسان‌شناسی مدرن را تبیین کند. به‌طوری‌که بنیاد هستی‌شناختی این نوع از انسان‌شناسی که به عالم و آدم نگاهی توحیدی دارد از وحی و عقل به عنوان دو منبع معرفتی بهره می‌گیرد و انسان را به عنوان خلیفه الهی در عالم هستی معرفی می‌کند. نسبت رهیافت انسان‌شناسی توحیدی صدرا با بنیان‌های معرفتی و وجودی آن به صورت زیر ترسیم می‌شود.

انسان‌شناسی	معرفت‌شناسی	هستی‌شناسی
خلیفه‌الله	وحی و عقل	توحید

از این رو قرآن کریم به واسطه رحمت و شفقت الهی به بندگانش با وجود عظمت حقایق و بلندی اسرار و معانی‌اش از عالم الهی تنزل و هبوط یافت و در لباس حروف و اصوات و جامه الفاظ و عبارات قرار گرفت تا این حقایق و اسرار آسمانی به فهم و ادراک بشر نزدیک شود و معانی آن به ذهن و ذوق آن‌ها مأنوس گردد، و عاملی نجات‌بخش در راستای هدف خلقت انسان باشد تا آدمیان را از غل و زنجیرهای تعلقات مادی همچون محبت اهل و عیال، فرزند، مال، شهوت شکم، شهوت دامن، حرص و آز، آمال و آرزوها برهاند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴: ج ۶، ۸-۹).

۶. سازواری در مراتب گوناگون وجودی

صدرالمتألهین با الهام از معارف و حیانی، روایات و تعالیم عرفا به‌ویژه ابن‌عربی معتقد است که حکیم متأله در تحلیل مبانی فکری‌اش با سه وجود محوری جهان، وحی و انسان مواجه است که رابطه‌ای تنگاتنگ و بلکه نوعی تماثل و تطابق میان آن‌ها وجود دارد. در این

نگرش «وجود» حقیقتی واحد و ذومراتب است که اولاً مشترک به اشتراک معنوی و ثانیاً حقیقتی مشکک و دارای مراتب گوناگون از حیث شدت و ضعف یا تقدم و تأخر است. و هر موجودی به اندازه قابلیت و مرتبه وجودی خویش، از آن بهره‌مند است. این حکم بر هر امر وجودی نیز مانند وجود، که حقیقتی واحد و دارای مراتب گوناگون است قابلیت صدق دارد. لذا وحی و انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست.

وجود وحی و به تبع آن قرآن کریم به عنوان یک واقعیت عینی دارای حقیقت واحدی است که بر حسب درجه تجلیات دارای مراتب است. و تمامی مراتب آن از عالی‌ترین مرتبه تا مرحله صوت و لفظ، تنزلات مراتب متعدد و کوله‌باری از مراتب گوناگون وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۷، ۳۱؛ و ۱۳۶۴: ج ۶، ۲۳) که به عنوان کلام الهی و جوامع الکلم، از دل مراتب هستی تجلی کرده و در مراتب وحی معقول به عقل بسیط، وحی مثالی، وحی حسی و مشفوع با مراتب آفرینش الهی قرار گرفته است، چنان که در جلد هفتم اسفار به این مطلب این‌گونه اشاره شده است:

ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والايات مشفوعا بذكر خلق السموات والارض وما فيهما كما في قوله (تعالى) في سورة آل عمران «ان الله...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۷، ۲۸).

در این دیدگاه، انسان در ردیف قرآن و جهان قرار می‌گیرد و همه احکام کلی که بر آن دو قابل تطبیق است، بر آن نیز تطبیق می‌کند (فلاح‌پور، ۱۳۸۹: ۵۰)؛ چراکه متناسب با مبانی فکری ملاصدرا حقایق هستی در عوالم گوناگون، مثال‌های متفاوتی دارند، و اساساً «همه عوالم هستی بر اساس وجود مظاهر و مثال‌ها بنا شده است»، در نتیجه آفرینش الهی نیز عین تجلی حضرت حق است؛ که در شکل آیات تکوینی آفاقی به صورت جهان هستی، و در شکل آیات تکوینی انفسی به صورت انسان کامل، و در شکل آیات کتبی یا تدوینی به صورت کتاب آسمانی قرآن تحقق یافته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۶) و به تفسیر عارفانه جهان هستی، عالم نظام احسن، قرآن کریم احسن‌الحدیث، و انسان احسن‌المخلوقین معرفی شده است. این سه در واقع یک حقیقت بیش نیستند؛ قرآن صورت کتبی انسان و عالم است؛ عالم صورت تکوینی انسان و قرآن، و سرانجام انسان صورت انفسی عالم و قرآن است (قاسم‌پور، ۱۳۸۱: ۱۶۱).

لذا از سویی ملاصدرا حقیقت انسان را شبیه حقیقت قرآن می‌داند و قرآن را همانند انسان دارای درجات و مراتب است. پایین‌ترین مرتبه قرآن، آن چیزی است که بر ورق و کاغذ ظاهر می‌شود؛ مانند پایین‌ترین مرتبه انسان که در پوست و موی او ظاهر شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴: ج ۷، ۱۹۴) و از سویی دیگر انسان را عالم صغیری می‌داند (همان: ج ۵، ۳۶۷) که همه حقایق پراکنده و متکثر عالم خارج را، به‌طور کلی و اجمالی در خود جمع کرده است؛ و عالم، خود انسان کبیری است که در تمام مدارج و مراتب ملکی و ملکوتی به عنوان آیت و نشانه پروردگار عالمیان معرفی شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۹۶).

اما با بررسی این اضلاع سه‌گانه این هندسه معرفتی، مشخص می‌شود که نقطه عطف نظرگاه ملاصدرا در چیستی وحی، همان نقطه اتصال انسان‌شناسی به هستی‌شناسی است که نمود اصلی آن به عنوان بارزترین و کامل‌ترین سازواری میان وحی و انسان در مراتب گوناگون وجودی، در وجود نبی، به عنوان کون جامع و حاوی عوالم گوناگون وجودی در دریافت حقایق و حیانی نمود پیدا می‌کند.

بنا بر این نظر، وحی در همه این مراتب، رقایق حقیقت علم ازلی خداوند سبحان است که به تناسب نشئت‌های وجودی، به شکل‌های (علم ازلی الهی، قلم الهی، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، الواح قدریه) ظهور می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۷، ۳۱؛ و ۱۳۷۸: ۵۰). به همین صورت، وجود انسان کامل، یعنی نبی نیز رقیقتی از آن حقیقت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۹۳) که در عوالم گوناگون وجودی در قوس نزول گسترده شده و با به فعلیت رساندن تمام استعدادهای خود و به‌کارگیری ظرفیت‌های وجودی در قوس صعود با سیالیت وجودی و سعه حقیقی خود به سیر در عوالم وجود می‌پردازد و به عنوان حد مشترک میان ملک و ملکوت عمل می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۵۴) تا به دریافت وحی نائل شود. بنابراین نبی آئینه تمام‌نمای عوالم عقلیه و نفسیه و حسیه است و روح و عقل او ملکی مقرب و آئینه نفس او فلکی است که از پستی‌های حیوانیت بالا رفته است و شخصیت نبی به‌تنهایی هم ملک و هم فلک و هم ملک و جامع تمام کمالات نشأت‌ثلاثه است. روح او از ملکوت اعلی و نفس او از ملکوت اوسط و طبع او از ملکوت اسفل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۴۴).

این انسان چندساحتی با حرکت جوهری و استمداد از قوای گوناگون وجودی، به استقبال ادراکی از عوالم گوناگون هستی می‌رود تا در این صعود وجودی با عالم مثل

افلاطونی و قضا و قلم الهی و لوح محفوظ، اتحاد معرفتی حاصل کند و از طریق قوه متخیله، با عالم مثل معلقه و الواح قدری متحد گردد و حقایق غیبی جزئی را دریافت کند و سرانجام در عالم ناسوت، با ابعاد ناسوتی خود، با محسوسات سمعی و بصری متحد شود. تا حقایق بسیط و حیانی را در مراتب عقلی به مراتب ملکی و ناسوتی در کسوت الفاظ و کلمات تنزل دهد. و بنابر اصل تطابق عوالم وجودی نبی در همان حال که حقایق عالم عقل را درک می‌کند همان حقایق را با قوه خیالی خود در عالم خیال به شکل خیالی مشاهده و به صورت ادراک حسی دریافت می‌کند.

ملاصدرا ضمن نقد دو نگاه متفاوت به رابطه حیانی میان نفس نبی و فرشته وحی - یکی بر اساس تشبیه به محسوسات و دیگری مبتنی بر تنزیه و تلاقی روحانی صرف و عدم دیدار واقعی جبرئیل - دیدگاه اصلی خود را بیان می‌کند. او معتقد است تلقی نفس نبی از حقایق علمی عوالم وجودی گوناگون و کلام الهی مسیری از جبروت تا ناسوت را به نحو تشکیکی دربر دارد و روحانی یا جسمانی صرف نیست. و با تحلیل مراتب گوناگون حقیقت وحی به موازات عوالم هستی به تبیین صحیح آن می‌پردازد؛ در این صورت ذهن پیامبر هیچ موضوعیتی در دریافت آموزه‌های حیانی ندارد بلکه مضمون و صورت وحی به واسطه طهارت نیروی خیال و عقل خود در آن واحد در جهان‌های مستقل از ذهن خود می‌بیند و می‌شنود (یعقوبیان و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۲۳) و خلیفه خدا و مجمع مظاهر اسما و کلمات تامه الهی بر روی زمین می‌شود. همان‌گونه که پیامبر (ص) فرمودند: «اوتیت جوامع الکلم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۴۴).

اما وحی و رابطه حیانی تنها منوط به صعود نفس نبی به عوالم غیبی نیست، بلکه چون وحی فعل خداوند است، نزول حقایق، عنصر مهم این رابطه است. بدین سبب، صعود شرط لازم اما ناکافی رابطه حیانی است که فقط قابلیت قابل را شکل می‌دهد و نزول کلام الهی را در بستر درجات تشکیکی هستی به نحو تجلی نه تجافی به دنبال دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۷، ۲۸).

۷. سازواری در «ظهور و بطون»

یکی دیگر از مهم‌ترین و اصلی‌ترین ساحت‌های سازواری میان وحی و انسان در بستر هستی، وجود ظاهر و باطن است زیرا مطابق با آثار تفسیری و فلسفی ملاصدرا، قرآن کریم

با جهان هستی نوعی تطابق و توازی و هماهنگی دارد؛ و هر دو تجلی مبدأ واحدی هستند که از غیب وجود ظهور نموده‌اند. و ابزاری که غیب قرآن را می‌گشاید، در همان حال غیب وجود را نیز می‌گشاید.

از سویی دیگر قرآن همچون شخص آدمی، دارای ظاهر و باطن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۷، ۳۶؛ ۱۳۸۷: ۱۳۶؛ ۱۴۱۹: ج ۷، ۱۰۷؛ و ۱۳۶۳: ۳۹)، و همان‌گونه که شخص آدمی به حکم ضرورت در عالم طبیعت دارای کالبد و جان است و با فقدان هر کدام، کمال شخصیت انسانی از میان می‌رود، قرآن نیز دارای ظاهر و باطن و کالبد و جان است که کالبد آن همان ظاهر آشکار و مصحف محسوس و قابل لمس و الفاظ و عبارات نقش‌بسته بر کاغذ است و جان آن همان باطن و معنای پنهان او و حقایق و معانی ماورای الفاظ است که حس باطن آن را ادراک می‌کند. و جز اولوالالباب، صاحبان خرد ناب، به آن دست پیدا نمی‌کنند. حصول چنین درکی با علوم اکتسابی از طریق تعلم و تفکر نیست بلکه با علم لدنی دست‌یافتنی است و این مقام را هیچ یک از پیامبران الهی درک نکرده‌اند، مگر آن پیامبری که در مقام «قاب قوسین او ادنی» با گذشتن از دو جهان خلق و امر، دریافته است. در این نگاه نه تنها کل قرآن بلکه هر آیه‌ای از آیات قرآن دارای ظاهر و باطن است که ظاهرش به وسیله باطنش قوام می‌گیرد و باطنش به وسیله ظاهرش مشخص پیدا می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۸۴ و ۹۳).

از این رو، ملاصدرا در کتاب *مفاتیح‌الغیب*، هم به اسرار و رموز کشف بطون قرآن و هم به اسرار و رموز کشف جهان هستی و انسان می‌پردازد. و با عنایت به حدیث شریف نبوی که می‌فرماید «ان للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطن الی سبعة ابطن» (فیض کاشانی، ۱۳۷۴: ج ۱، شیعہ ۴) یعنی برای قرآن ظاهر و بطن و برای بطن آن نیز بطن دیگر تا هفت بطن وجود دارد. بطون هفت‌گانه قرآن را همانند مراتب باطن انسان که عبارت‌اند از: نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۸۲ و آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۶۴). هر مرتبه از قرآن، دارای حاملانی است که حافظ و نگهبان آن است و آن حاملان به واسطه پاکیشان از حدود و تعلقات جاه و مقام یا شئون امکانی خود به آن مرتبه دست پیدا می‌کنند. از این رو پوست آدمی جز به سیاهی‌های قرآن و صورت محسوس آن نمی‌رسد و انسان قشری ظاهرگرا جز معانی قشری و ظاهری امر دیگری را درک نمی‌کند.

به بیان دیگر در این هندسه معرفتی ظاهر و باطن لازم و ملزوم یکدیگرند و درواقع به منزله قانون الهی است که شامل همه ممکنات و دربرگیرنده تمام عوالم است به این معنی

که خدای تعالی در عالم صورت چیزی را نمی‌آفریند مگر آن‌که برای آن نظیری در عالم معنا آفریده باشد؛ زیرا عوالم گوناگون بر یکدیگر قابل انطباق هستند و عالم پست‌تر، مظهر و مثال عالم برتر و عالم برتر حقیقت عالم پست‌تر است؛ این نظام تا حقیقت همه حقایق - عالم الهی - ادامه دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ج ۴، ۱۶۶).

از این رو ملاصدرا معتقد است خدای تعالی عالم ملک یا شهادت را به خاطر اسم ظاهرش و عالم ملکوت یا غیب را به خاطر اسم باطنش آفریده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۸). این قانون الهی شامل همه عوامل هستی از جمله انسان و قرآن و جهان به عنوان مظاهر اسما و صفات الهی می‌شود و درحقیقت انسان و قرآن و جهان هر سه دارای ظاهر و باطن هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۵۵). ظاهر قرآن الفاظ و عبارات، و ظاهر انسان همان جسد، و ظاهر جهان همان عالم شهادت یا ملک یا عالم طبیعت است؛ و باطن قرآن حقایق و معانی ماورای الفاظ، و باطن انسان روح او، و باطن جهان عالم غیب یا ملکوت و یا عالم مجرد است. وی ظاهر و باطن را حتی به عوامل سه‌گانه انسان و قرآن و جهان محدود نمی‌کند و آن را شامل تمام حقایق و عوالم هستی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ الف: ۲۹۰).

از همین رو است که او برای ایمان و شریعت نیز قائل به مراتب و به‌نوعی ظاهر و باطن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۸۶). ظاهرش همچون ظاهر انسان پیدا و محسوس و باطنش پنهان و معقول است بنابراین در نگاه صدرا ظاهری که فاقد باطن باشد، همانند شیخی است که در آن روحی نیست و کسی که فقط به ظاهر شریعت روی آورد و از باطن آن غفلت کند همچون جسدی بدون روح است که بدون اراده و قصد حرکت کند؛ همانند مرغ سر بریده‌ای که پوست بدنش را با حرکات به مشقت می‌اندازد و بر طاعات صوری و ظاهری می‌افزاید ولی چنین طاعتی که فاقد قصد و نیت است در نزد خدای تعالی هیچ ارزشی ندارد و باعث تقرب و نزدیکی به خدا نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۷۵-۳۷۶).

از سوی دیگر اعتقاد صرف به باطن قرآن و شریعت و وا گذاشتن ظاهر و عدم پای‌بندی به آن، که عقیده باطنیه است، را مردود می‌داند و ضمن مسرف‌شمردن تأویل‌گرایان و نصرانی امت دانستن باطنیه و غالی‌انگاشتن ظاهرگرایان، عارفان حقیقی و راسخان در علم را عامل به جامع ظاهر و باطن قرآن می‌داند چراکه میان ظاهر و باطن قرآن نه تنها تعاند و تضاد نیست، بلکه میان آن دو نوعی اتحاد و هماهنگی وجود دارد که نه اراده ظاهر مانع از اراده

باطن است و نه اراده باطن مانع از اراده ظاهر می‌شود. از این رو اندیشمندان متأخر با او هم‌رأی شده‌اند به گونه‌ایی که امام خمینی (ره) می‌فرماید:

عارف کامل کسی است که همه مراتب را حفظ کند و حق هر صاحب حقی را ادا کند و دارای دو چشم و هر دو مقام و هر دو نشئه باشد. ظاهر و باطن کتاب را قرائت کند و در صورت معنایش و تفسیر و تأویل تدبر نماید که ظاهر بدون معنی مانند پیکری بدون روح است و دنیایی بدون آخرت است، همان‌گونه که باطن را به جز از رهگذر ظاهر نمی‌توان به دست آورد، زیرا دنیا کشت‌زار آخرت است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۹۸).

۸. راه ادراک و فهم بطون قرآن

بر اساس دلالت ظاهری آیات و بعضی از احادیث، درک و فهم همه لایه‌های رویین و زیرین ظهور و بطون قرآن کریم در انحصار و اختیار راسخان در علم است. مصداق تمام و کامل آن‌ها پیامبر اکرم (ص) و پیشوایان معصوم (ع) هستند؛ اما با تأمل در هندسه معرفتی صدرالمآلهین می‌توان استنباط کرد که وی در تبیین دلالت سازواری لایه‌های ظهور و بطون قرآن با انسان، قائل به طولی بودن مراتب و نسبی بودن فهم است. بدین معنا که در معانی آیات، مراتب طولی به صورت ظاهر و باطن وجود دارند و هر مرتبه‌ایی متناسب با مرتبه مرتبه وجودی خود عین ظهور و در مقایسه با مرتبه ماقبل خود از ظهور بیش‌تری برخوردار است. این مراتب ظهور و بطون در مراتب وجود به صورت طولی نه عرضی است؛ و غیر از مرتبه اول بقیه مراتب، از بطون آیات به شمار می‌آید.

منظور از نسبی بودن، بر حسب فهم افراد است. بدین‌گونه که فهم و درک آن‌ها میان برترین انسان‌ها تا پایین‌ترین اقشار و افراد جامعه بشری توزیع شده است. این توزیع بر اساس استعداد و توانایی‌های علمی، عقلانی و قابلیت و حالات روحی، معنوی است؛ اما بقیه انسان‌ها، به‌جز پیامبران و ائمه اطهار، به‌کلی از درک عالم معنا و حالات روحانی محروم و ممنوع نشده‌اند، بلکه هر انسانی با عبور از مادیات و انقطاع از تعلقات دنیایی می‌تواند به مقامات معنوی و حالات روحانی بالاتری دست یابد، و به طهارت بیش‌تر و رسوخ علمی افزون‌تری نائل شود و درک و فهم بیش‌تری از بطون قرآن پیدا کند. وی نظر به اهمیت این بحث فصل مستقلی از کتاب‌های *مفاتیح‌الغیب* و *شواهد‌الربوبیه* را به آن اختصاص داده و چنین می‌گوید:

اگر مراد از «وحی» تعلیم خدای تعالی به بندگان باشد هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد؛ اما اگر مراد از «وحی» وحی ویژه رسولان و انبیای الهی باشد که معمولاً با نزول فرشته و القای پیام الهی بر گوش و قلب آنان همراه است، وحی به پایان رسیده است. از همین رو خاتم رسولان الهی (ص) فرمود «لانی بعدی» و پس از خود نبوت را منتفی دانست، ولی حکم بشارت‌یافتگان و ائمه معصوم (ع) از خطا را باقی گذاشت و از آن‌ها نام پیامبری را برداشت. همچنین حکم مجتهدان را که بر اساس اجتهادشان، به استنباط می‌پردازند را باقی گذاشت و به کسی که به احکام الهی علم ندارد دستور داد از اهل ذکر سؤال کنند همچنان که قرآن کریم می‌فرماید: «فاسئلوا اهل الذکر ان کتتم لا تعلمون» (نحل: ۴۳) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۲-۴۳؛ و ۱۳۴۶: ۳۷۷-۳۷۸).

بر این اساس فهم بعضی از مراتب ظاهر آیات برای افرادی که دارای صفای ذهن و درک صحیح و استعداد قوی بوده و پس از تحصیل مقدمات لازم ممارست بیشتر در فهم مفاد آیات داشته باشد آشکار است، اما برای درک بطون قرآن، هوش و استعداد عقلانی و کنجکاوی‌های علمی کافی نیست؛ زیرا بطون قرآن که اساساً از امور معنوی و فراحسی است به استعدادهای معنوی و حالات روحانی انسان نیازمند است. پس آدمیان فراخور میزان عبور از مادیات و قطع تعلقات دنیایی و حالات و مقامات معنوی می‌توانند به لایه‌هایی از بطون قرآن کریم راه یابند.

این جاست که تحلیل ملاحظه‌را از مراتب شش‌گانه وحی تبیین بهتری می‌یابد؛ در این نظرگاه سه مرتبه عالی وحی مختص پیامبران بزرگ است و از سه مرتبه اخیر فقط مرتبه نخست آن از مقامات انبیای الهی است و دو مرتبه دیگر از مقامات اولیا و عارفان و صالحان است که همان وحی لغوی یا الهام است لذا با توجه به ختم نبوت و بسته‌شدن باب رسالت، اقسام گوناگون «وحی» که بر پیامبران (ع) فرود آمد، با رحلت پیامبر اکرم (ص) به پایان رسید، ولی مردم از نور هدایت هیچ‌گاه بی‌نیاز نخواهند بود و پیوسته در مقابل وسوسه‌ها و فتنه‌انگیزی شیاطین به هشدار و یادآوری‌ها و تنبیه عالمان ربانی و عارفان و صالحان نیازمندند از این رو اگرچه باب «وحی» به روی بشریت بسته شده ولی باب «الهام» همواره گشوده است و هیچ‌گاه مسدود نمی‌شود و انسان‌ها می‌توانند با صفای باطن و درک صحیح و با الهام الهی به درک بعضی از لایه‌های باطنی قرآن پی ببرند.

این ویژگی مختص اهل الله است که میان ظاهر و باطن قرآن جمع می‌کنند و در ظاهر امر و صورت حسی آن درنگ نمی‌کنند بلکه از ظاهر به سوی باطن که روح معنوی الهی در آن ظاهر است گذر می‌کنند. درحقیقت این دسته همان اهل عبرت‌اند که خدای تعالی

فرمود: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ» (آل عمران: ۱۳)؛ از این رو منظور خدای تعالی از آیه «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» (حشر: ۲) به این معنی است که با عبرت‌آموزی از آنچه صورت‌های حسی و ظاهری است، گذر کنید و با بصیرت و بینش به سوی معانی باطنی نائل شوید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۶۱ و ۴۰۹ و همان، ج ۳، ۱۰۸).

۹. سازواری در «تفسیر و تأویل»

صدرالمثلهین از تأویل به مثابه یک «روش عملی و وجودی» برای کشف باطن امور و نیل به حقیقت آن‌ها استفاده کرده و بر این باور است که کتاب تکوین (جهان هستی) و کتاب تدوین (قرآن کریم) و کتاب نفس (انسان کامل) با یکدیگر مطابقت دارند، لذا احکام هر یک درباره دیگری جاری است. در واقع بُعد ظاهر جهان و بُعد ظاهر قرآن و بُعد ظاهر انسان کامل - به عنوان عصاره جهان هستی و عالم صغیر - با یکدیگر قابل تطبیق هستند و مقام باطن جهان، مقام باطن قرآن و مقام باطن انسان کامل با یکدیگر مطابقت دارند؛ بنابراین همان‌طوری که این سه وجود محوری، در ظاهر و باطن داشتن از حکم واحد پیروی می‌کنند، اگر یکی از آن‌ها دارای تفسیر و تأویل باشد به طور طبیعی آن دو موجود موازی و مماثل دیگر نیز دارای تفسیر و تأویل خواهند بود.

از این رو اگرچه ملاصدرا تصریح مشخصی بر این مسئله ندارد، اما می‌توان از آثار و اقوال او استنتاج کرد که همان‌گونه که قرآن دارای تفسیر و تأویل است جهان و انسان کامل نیز دارای تفسیر و تأویل هستند (ملایری، ۱۳۸۴: ۱۰۵)؛ زیرا «تأویل» به معنایی که مورد نظر ملاصدرا است، هرگز یک مفهومی صرف و یک فرایند زبانی نیست، بلکه امری کاملاً عینی و عملی و وجودی است که از پشتوانه عظیم وجودشناختی برخوردار است. و بدون توجه به عالم حقیقت و وجود قابل تبیین نخواهد بود (میناگر، ۱۳۹۲: ۲۵).

پس تفسیر و تأویل فقط به کتاب تدوین یا کتاب تشریح (آیات کتبی یا شفاهی) محدود نمی‌شود، بلکه عرصه کتاب تکوین (آیات آفاقی) و عرصه کتاب نفس (آیات انفس) نیز می‌تواند در قلمرو و محدوده تفسیر و تأویل قرار گیرد.

۱۰. سازواری در «اسماء الحسنی»

مهم‌ترین وجه تمایز تفکر عرفانی از تفکر فلسفی صدرالمثلهین به نحوه تحقق و ایجاد اشیا برمی‌گردد. در بینش فلسفی ماسوی الله معلول و مخلوق حق معرفی می‌شوند، اما در نگاه

عرفانی علیت به معنای متعارفش به تجلی و ظهور توصیف می‌گردد. لذا رابطه علیت بین حق تعالی و ماسوی الله به رابطه ظاهر و مظهر تبدیل می‌شود. بدین گونه که حقیقت ذات الهی به اعتبار کنه وجودی، حقیقتی مطلق و لابه شرط است که هیچ گونه ظهوری ندارد. از این حقیقت در این مقام هیچ امری متجلی نخواهد شد بلکه از این حیث در مطلق محض است، اما آنچه مستلزم تجلی است تعیین است که اولین تعیین حق ظهور ذات بر ذات در مقام احدیت است که به سبب این تعیین تجلی نخست از او ظاهر می‌شود. تجلی اول همان فیض اقدس است که موجب ظهور کمالات اسمایی در موطن و احدیت و نیز باعث تحقق اعیان ثابته در حضرت علمیه می‌شود و غایت این تجلی که از آن به فیض مقدس یا نفس رحمانی تعبیر می‌شود میل حقایق اسما و اعیان برای ظهور و مشاهده مقام و کمال خود در آینه هیاکل حقایق عینی است. پس حق تعالی با دو تعیین که مستلزم دو تجلی یا دو فیض است از کتم غیب خارج و اسما و صفات او در مظاهر علمیه و از آنجا در مراتب مادون تا به علم ماده ظاهر می‌شود و هر اسم و صفت قامت خود را در مظاهر عینی مشاهده می‌کند (قیصری، ۱۴۱۶: ج ۱، ۴۵).

با این توسعه مفهومی و وجودی به این مطلب نائل می‌شویم که هر اسم از اسمای الهی مظهري می‌طلبد و اگر اسمی از اسما حق بدون مظهر و بدون حکم و اثر باشد به تعطیل و عبث می‌انجامد و تعطیل و عبث در ظهور اسما محال است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۹). تمامی اسما مشتاق‌اند جمال خود را در آینه غیر که همان مظاهر و افعال است ملاحظه کنند؛ بنابراین تمامی اسماء جزئیه دارای مظاهر خواهند بود. اسم «الله» که جامع جمیع اسما و صفات حق است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۵۰۸) نیز طالب مظهري است و بی شک مظهر این اسم نیز باید همچون حقیقت آن جامع جمیع اسما و صفات باشد، اما هیچ امری جز انسان کامل مظهریت این اسم را ندارد؛ زیرا جز انسان کامل فقط پنج حقیقت دیگر، باقی است که احتمال مظهریت آنها برای این اسم مطرح است. این پنج حقیقت تجلی اول، تجلی دوم، عقل اول، مجموع عالم و فیض منبسط است، اما هیچ یک از این پنج چیز مناسب برای مظهریت این اسم نیستند. در تجلی اول کثرت مغلوب و کم‌رونق است. در تجلی دوم کثرت غالب است به همین دلیل هیچ کدام نمی‌توانند مظهر اسم جامع شوند؛ زیرا لازم است کثرت و وحدت در آن به تعادل رسیده باشد.

عقل اول نیز مقید به ماهیت خاص و مظهر اسمای تنزیهی است؛ لذا کون جامع نیست. مجموع عالم نیز به صورت کل مجموعی اسیر کثرت است و وحدتش اعتباری است؛ و

فیض منبسط اگرچه فیضی واحد است اما خود، نفس ظهور است و مظهر نیست. بنابراین آنچه باقی می‌ماند و می‌تواند مظهر اسم اعظم باشد فقط انسان کامل یا کون جامع است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۶۷ و ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۷۲-۱۸۰ و لاهیجی، ۱۳۸۶: ۳۹۱).

پس ضرورت تحقق مظهر برای اسم اعظم مستلزم تحقق انسان کامل است. و با انسان کامل است که نظام تجلی همه عناصر خود را می‌یابد و هیچیک از اسمای الهی بلامظهر باقی نمی‌ماند (ملایری، ۱۳۸۴: ۱۹۴-۱۹۵)، اما از آن‌جا که تجلی تمام و کامل آن محتاج مظهري است که استعداد تمام برای مظهریت او داشته باشد. لذا هر زمان به تناسب اهل همان زمانه به صورتی خاص و با برخی از اسمای منظوی در خود، در شخصی تجلی می‌کند (قیصری، ۱۴۱۶: ۱۰۵)؛ بنابراین هریک از انبیای الهی قبل از خاتم‌الانبیا از جهت، مظهري از مظاهر آن حقیقت محمدی یا نبی مطلق خواهند بود تا این‌که در عالم طبیعت مظهري تمام، که همان وجود حضرت ختمی مرتبت است، قابلیت مظهریت کامل آن را پیدا کرد و آن حقیقت به‌تمامه در وجود او متجلی شد و با تجلی تام آن، سلسله انبیا خاتمه یافت. لذا رسول مکرم اسلام مظهر کامل اسم اعظم یا حقیقت محمدی است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۱) و هرچند به لحاظ بدن عنصری، متأخر از بسیاری موجودات و جمیع انبیا است به لحاظ وجود کلی و سعی و انبساطی‌اش مقدم بر همه انبیاست و همه انبیا در شریعت و ولایت خود وارث او هستند (آملی، ۱۳۷۷: ۱۱۴) و او مظهر تام و کامل تمام ساحت‌های سازوار وحی و انسان در دایره هستی است.

۹. ره‌آورد نگاه سازوار به وحی و انسان در حکمت متعالیه

از آن‌جا که روش حکمت متعالیه در تبیین مبانی فلسفی، افزون بر برهانی بودن، وحیانی و شهودی است. برهان به همراه وحی نه‌تنها طریقی مطمئن برای دستیابی به احکام عقلی صادق است، بلکه به دلیل وحیانی و نیز شهودی بودن، راهی مقبول برای وصول به حق و حقیقت و رسیدن انسان به کمال نهایی اوست. لذا به نظر نگارنده بررسی ره‌آورد این نوع نگاه به شاکله سازواری میان جایگاه وحی و انسان در نظام هستی، نقش مهمی در اثربخشی آن بر معناداری زندگی از دیدگاه صدرا ایفا می‌کند که در جلوه‌های گوناگون تحلیل‌پذیر است. از جمله:

اول: تغییر بینش انسان‌ها با تفکر در اصل تحقق وجودی بر اساس آموزه‌های وحیانی، بدین‌گونه که انسان و تمام موجودات دیگر به منزله ربط و وابستگی به حضرت حق هستند و او یگانه موجود مستقل و غیروابسته است که تمام مخلوقات عین‌الربط وجود او هستند. این نوع تعلق در حکمت صدرایی امری اعتباری و قراردادی نیست؛ بلکه امری تکوینی و واقعی است که به جایگاه هستی انسان در نظام خلقت مربوط می‌شود. به گونه‌ای که وجود انسان در نظام تکوین جز در سایه این ارتباط معنا و تحقق نمی‌یابد. لذا فهم این ارتباط تکوینی انسان با مبدأ هستی و کلام او در معنابخشی حیات انسان و تعیین شأن و جایگاه او، نقش بسزایی دارد.

دوم: تعیین روش صحیح زندگی که منوط به شناخت دقیق ذات و حقیقت انسان است؛ زیرا در نظام فلسفی صدرا باید‌ها از هست‌ها نشأت گرفته است و ایدئولوژی انسان مبتنی بر جهان‌بینی اوست که بر اساس تقید به جایگاهش در دایره هستی و آموزه‌های وحیانی شکل می‌گیرد.

سوم: ایجاد نگرش نوین به فلسفه زندگی انسان در جهت معنادارکردن زندگی انسان است.

چهارم: گسترش معارف وحیانی به حوزه ادراکات عقلانی، به روش واردکردن تعالیم متعالی اسلام به مثابه بنیان‌های ضروری و هسته‌های اساسی در زندگی و به‌کارگیری دلایل عقلی و منطقی مورد استفاده در متون دینی در بنیان زندگی و الهام‌گیری انسان در تبیین و تحلیل معنای زندگی از آیات و روایات است.

بر این اساس تأکید ملاحظه‌را بر مرجعیت و زیربنا بودن باورها و بینش‌ها در نظام معناداری زندگی انسان، راهی برای رهایی از سنت‌های غلط در زمینه‌های باورها، اخلاق، رفتار، عادات و نمادها و ... است که با روش‌های متنوع تعلیم، بشارت و ترسیم پیامدها و ... درصدد اصلاح آن برمی‌آید. بنابراین راه و روش جهت معنادارکردن زندگی، با سبک فلسفی حکمت متعالیه که افزون بر قدرت تحلیل فلسفی و کلامی مستند به وحی و آموزه‌های دینی است مناسب‌ترین گزینه برای پردازش سیستمی جدید، نظام‌مند و پویا از ساختار و جایگاه وحی و تأثیر آن در معناداری زندگی است تا با ارائه و بسط آن بر اساس فهم دقیق وی و دست‌مایه ایشان از تفکر فلسفی و فرهنگ اسلامی بتوان آفت و آسیب‌های نگرش مادی انسان به هستی و حقایق عالم را نمایاند و رهیافت بدیع این تحلیل عقلی، ارائه انسان‌شناسی جدید مبتنی بر آموزه‌های وحیانی است.

۱۱. نتیجه‌گیری

با بیان معنا و مفهوم سازواری، وحی و انسان در نظام فکری ملاصدرا معلوم شد: اولاً وحی در حکمت متعالیه امری مجهول‌الهویه و تحلیل‌ناپذیر نیست که به عنوان یک مفهوم کلی نامتعیین که صرفاً بر وجود ذهنی تطبیق کند مورد بررسی قرار گیرد، بلکه یک امر وجودشناختی است که در مراتب گوناگون هستی قابل تشکیک است. ثانیاً ملاصدرا با نگاه جامع‌نگر و با رویکردهای متنوع معرفتی به یک همگرایی و همسانی توصیفی هستی‌شناسانه از وحی و انسان می‌رسد که می‌توان تبیینی عقلانی از وحی مبتنی بر نظریه انسان‌شناسی وی ارائه کرد به گونه‌ایی که زیرساخت معرفت‌شناسی وحی ملاصدرا مبتنی بر هستی‌شناسی او در تبیین جایگاه وحی و انسان و نگاهی سازوار به این اضلاع سه‌گانه معرفتی است.

ثالثاً با بررسی ساحت‌های سازوار میان وحی و انسان در نمودهای متفاوت هبوط و نزول، مراتب گوناگون وجودی، ظهور و بطون، تفسیر و تأویل و اسماء‌الحسنی مشخص شد ره‌آورد نگاه سازوار به این شاکله معرفتی نقش مؤثری در معناداری زندگی انسان در جلوه‌های گوناگون الف) تغییر بینش انسان‌ها با تفکر در اصل تحقق وجودی، ب) تعیین روش صحیح زندگی، ج) ایجاد نگرش نوین به فلسفه زندگی، د) گسترش معارف و حیانی به حوزه ادراکات عقلانی انسان دارد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۷۷). اسرار الشریعه و اطوار الطریقه، ترجمه سید جواد هاشمی علیا، تهران، انتشارات قادر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۳). رساله فی الفعل و الانفعال، حیدرآباد دکن، مجلس دایره‌المعارف العثمانیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۲). مبادئ و معاد، ترجمه محمد شهابی، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰). المسائل، تحقیق دکتر دامادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات مکیه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق). معجم المقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام هارون، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۳۳). لسان العرب، ج ۱۵، طبع یک، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

- الاصفهانی، راغب (۱۳۹۲ ق). *معجم المفردات الفاظ القرآن*، تحقیق مرعشلی، بی جا: دارالکتاب العربی.
- الطریحی، فخر الدین (۱۹۱۶). *مجمع البحرین*، طبع یکم، قم: مؤسسه البعثه.
- بهشتی، احمد، یعقوبیان، محمدحسن (۱۳۸۹). «حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه»، معرفت فلسفی، ش ۲۹.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، معرفت شناسی در قرآن، چاپ هفتم، قم: مرکز نشر اسراء.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه امام خمینی*، آیه الله سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۶). *شرح دعای سحر*، ترجمه احمد فهری زنجانی، تهران: انتشارات تربت.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). *لغت نامه دهخدا*، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۱). *وحی شناسی ماهیت و ویژگی ها*، قم: نشر رائد.
- رامین، علی، کامران فانی، محمدعلی (۱۳۸۹). *دانشنامه دانش گستر*، تهران: مؤسسه دانش گستر.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات*، ج ۱، *المطارات*، به تصحیح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدا و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۶). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). *اسرار الایات*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۴). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد شمس الدین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، مقدمه محمد خواجوی، تعلیقات ملا علی نوری، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دارالحیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید محمد خامنه ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *سه رساله فلسفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *اسرار الایات و انوار البینات*، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۰). *شرح اصول کافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۶). *السیاسه المدینه*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت: افست دانشگاه الزهراء.
- فراهرز قراملکی، احد (۱۳۸۵). *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
- فلاح‌پور، مجید (۱۳۸۹). *مبانی اصول و روش تفسیری ملاصدرا*، تهران: انتشارات حکمت.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۴ ق). *تفسیر الصافی*، تهران: کتاب فروشی اسلامیه.
- قاسم‌پور، محسن (۱۳۸۱). *پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی*، تهران: انتشارات مؤسسه فرهنگی هنری ثمین.
- قیصری، داود (۱۴۱۶ ق). *شرح فصوص الحکم*، قم: منشورات انوار الهدی.
- لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق (۱۳۸۶). *شرح رساله المشاعر*، قم: بوستان کتاب.
- ملایری، موسی (۱۳۸۴). *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، قم: انتشارات طه.
- مصلح، جواد (۱۳۹۴). *علم‌النفس یا روان‌شناسی صدرالمتلهین*، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- میناگر، غلام‌رضا (۱۳۹۲). *استنباط معارف عقلی از نصوص دینی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

