

دوفصلنامه اندیشه علامه طباطبائی^(د)؛ سال پنجم، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۶۸-۱۴۷

بررسی میان رأی ملاصدرا و علامه طباطبائی^(د) در عالم ذر

حسین غفاری*

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران

سیدعباس حکیمزاده خرد**

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه رضوی، مشهد، ایران

شمسی (تاریخ ارسال ۱۳۹۸/۱۱/۱۴) (تاریخ پذیرش ۱۳۹۹/۰۳/۲۵)

میلادی (تاریخ ارسال ۲۰۲۰/۰۲/۰۳) (تاریخ پذیرش ۲۰۲۰/۰۶/۱۴)

چکیده

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که نشانگر این مطلب است که خداوند از همه افراد انسان عهد و پیمان گرفته است. قرآن کریم در آیه ۱۷۲ سوره اعراف است می‌فرماید: ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾. در فلسفه بحث از کینونت سابقه نفوس با عنوان نحوه تنزل انسان از مراتب عالیه وجود و پدید آمدن او در عالم ماده یکی از مباحثی است که در حکمت متعالیه مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. هدف از این پژوهش، اولاً ارائه گزارش صحیح و مستند از رأی این دو حکیم و در نهایت داوری میان این دو نظر است. حاصل این پژوهش چنین است که رأی ملاصدرا در مسئله عالم ذر با قواعد عقلی- فلسفی سازگاری بیشتری دارد و مخالفت صریحی نیز با آیات مربوط به این مسئله ندارد. اما رأی علامه اشکالات و محذورات عقلی در پی دارد.

واژگان کلیدی: علامه طباطبائی، ملاصدرا و عالم ذر.

*Email: hghafari@ut.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: s.a.hakim69@gmail.com

۱. مقدمه

شناخت مراتب عالم در مباحث هستی‌شناختی اهمیت ویژه‌ای دارد. گذشته از این امر مسئله عالم پیش از طبیعت که در متون دینی با عنوان عالم ذر شناخته می‌شود در اموری نظیر مسئله معاد، جبر و اختیار نیز نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. در پژوهش حاضر تلاش شده تا با به کارگیری قواعد مسلم فلسفی مسئله عالم ذر تبیین عقلانی شود.

طبق استقرا نگارنده، نزد حکما دو دیدگاه نسبت به مسئله عالم ذر وجود دارد؛ دیدگاه صدرالمألهین و دیدگاه علامه طباطبائی. ملاصدرا با استفاده از قواعد فلسفی مانند اصالت وجود، ثبوت اشدّ و اضعف در جوهر، علیت و حمل حقیقت بر رقیقت نظر فلسفی خود را در عالم ذر بیان می‌کند. توجه دقیق و برداشت صحیح از مقدمات مذکوری که رأی صدرا مبتنی بر آن است در تلقی صحیح از نظر او تأثیر زیادی دارد. از نگاه صدرا، انسان حقیقتی است که محدود و منحصر به عالم طبیعت نبوده و مراتب متعددی دارد و براساس ثبوت اشدّ و اضعف در جوهر، صدق اسم انسان بر همه این مراتب صحیح است یکی از مراتب وجودی انسان پیش از عالم ماده مرتبه عقل بسیط جمعی است؛ یعنی أخذ انسان‌ها از پشت پدران عقلی یا همان ربّ النوع آن‌ها که انسان‌ها در همان مرتبه عقلی نیز سعادت و شقاوت ذاتی خود را دارا بودند و براساس نظر صدرا مقربین، اصحاب یمین و اصحاب شمال از همین جایگاه از یکدیگر ممتاز شدند.

اما طبق نظر مرحوم علامه عهد الهی در عالم ذر اولاً در مرتبه مثال بوده است ثانیاً نفوس انسانی تعیین عینی جزئی و فرد فرد یافتند و ثالثاً مفاد پیمان عبارت بوده است از اینکه توجه و گرایش ذاتی و فطری به خداوند در نهاد همه انسان‌ها به صورت امری وجودی و تکوینی قرار داده شده است و هرکس در دنیا راه دین و شریعت را در پی بگیرد در حقیقت مطابق فطرت خود پیش رفته و سعادت‌مند می‌گردد و هرکس که راه دیگری را در پیش بگیرد از مقتضای فطرت خود

دور شده و به شقاوت می‌رسد به‌همین سبب می‌توان گفت دین در حقیقت همان تعالیم فطری خود انسان‌هاست که از طریق انبیاء به آن‌ها دستور داده شده است. رابعاً هدف از چنین پیمانی از بین بردن هر گونه عذر و بهانه‌جویی برای انسان‌هاست. همین‌طور که در آیه شریفه می‌فرماید: ﴿شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ یعنی پیمان گرفتیم تا کسی در آخرت نگوید ما از چنین پیمانی غافل بودیم.

در ادامه به هر یک از دو دیدگاه و مقدمات لازم آن اشاره خواهد شد. پیش از ورود به بحث فلسفی عالم ذر اشاره مختصری به آراء مفسرین پیرامون آیه میثاق می‌نمایم.

۲. اقوال مفسرین

در تفسیر آیه میثاق دو نظر کلی میان مفسرین وجود دارد:

۱-۲. نظر شیخ طوسی و طبرسی: عهد و میثاق مذکور در آیه، به معنای مشاهده آیات و نشانه‌های ربوبیت خداوند در دنیا و تصدیق این آیات است که از آن تعبیر به آیات عقلی می‌توان کرد در مقابل آیات سمعی که از طریق انبیاء گرفته شده‌است. مؤلف مجمع‌البیان این مطلب را چنین بیان می‌کند:

«اکنون پیرامون پیمان‌هایی که با عقول مردم بسته است گفتگو می‌کند. قبلاً هم درباره پیمان‌هایی که در کتب آسمانی هست گفتگو کرد، تا میان دلایل سمعی و عقلی جمع و اقامه حجت، کامل گردد»
(طبرسی، ۱۴۰۸، ۴: ۷۴۵).

۲-۲. نظر برخی از اهل سنت: آیه میثاق دلالت بر اخذ حقیقی ذریه انسان در عالمی به نام عالم ذر دارد که در این عالم انسان به صورت ذرات ریزی از پشت پدران‌شان بیرون آمدند و از آن‌ها بر ربوبیت خداوند پیمان گرفته شد.

۳. تبیین فلسفی عالم ذر

عالم ذر به جهت اینکه یکی از مراتب وجود در قوس نزول است، می‌تواند مسئله فلسفی بوده و تبیین فلسفی شود. از این رو فلاسفه‌ای چون ملاصدرا و علامه طباطبائی این مطلب را مورد بحث فلسفی قرار داده‌اند که در این نوشته این دو رأی بررسی و داوری می‌شود.

۳-۱. نظر صدرا درباره کینونت سابقه نفوس

تفسیر صدرا از حدوث نفس با تفسیر مشائین متفاوت است تفاوت این دو نظر در اینست که مشائین براین باورند که نفس موجودی ذاتاً مجرد اما در فعل مادی است خود ملاصدرا در اسفار این تفاوت را در قالب این عبارت بیان می‌کند:

«بنا بر نظر ما نفس جسمانیة الحدوث و روحانیت البقاست و بنا بر نظر مشهور نفس حادث همراه با ماده است نه حادث در ماده» (صدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ۸: ۳۳۴).

به عقیده وی، نفس یک موجود مستقلی که پس از شکل‌گیری بدن با آن همراه شود نیست؛ بلکه بدن در اثر اشتداد و حرکت جوهری و طی مراتب استکمال وجودی در نهایت به درجاتی از تجرد می‌رسد صدرا نفس را در ابتدا عاری از هرگونه کمال می‌داند و می‌گوید:

«نفس در ابتدای پیدایش از هرگونه صورت کمالی یا صورت محسوس و متخل و معقول خالی است» (صدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ۸: ۳۲۸).

ملاصدرا با توجه به اینکه مسئله عالم دارای ملاک مسئله فلسفی است. وی با ملاحظه آیات و روایات دال بر عالم ذر (ر. ک؛ صدرا، ۲: ۲۴۴) و با حفظ مبانی فلسفی خود، کینونت سابقه نفوس یعنی آنچه در لسان دین به عالم ذر تعبیر شده را، تبیین می‌کند.

فهم دقیق تفسیر فلسفی ملاصدرا از عالم ذر متوقف بر توجه به مبانی و مقدمات خاص حکمت متعالیه است کما اینکه خود ملاصدرا در اسفار اثبات کینونت سابقه نفوس را متوقف بر مقدماتی می‌داند و می‌گوید:

«و اثبات کینونت سابقه نفوس) مبتنی بر پذیرش یگانگی اشد و اضعف در جوهر و وقوع حرکات اشتدادیه در جواهر مادی و تحقیق در مبادی و غایات است. پس به تحقیق انتهای اشیاء همان ابتدای آنهاست»
(صدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ۸: ۳۲۸).

۳-۱-۱. مقدمات ضروری تبیین عالم ذر از نگاه صدرا

پیش از تبیین عالم ذر از نگاه صدرالمتألهین توجه به مقدماتی نظیر اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و چند مقدمه دیگر ضروری است که پیش از ورود به بحث به اختصار بیان می‌کنیم.

۳-۱-۱-۱. اصالت وجود

یکی از اساسی‌ترین اصول نظام حکمت صدرایی، اصالت وجود است. جایگاه این اصل آنچنان پررنگ است در فلسفه ملاصدرا که می‌توان گفت کمتر بحث فلسفی را می‌توان در آثار صدرا یافت که آن را از اصالت وجود نتیجه نگرفته باشد همانطور که خود صدرا در ابتدای شواهد جهل به مسئله وجود را با جهل به همه مسائل برابر دانسته و می‌گوید:

«حق اینست که جهل به مسئله وجود برای انسان موجب جهل به همه اصول و ارکان اصلی معارف می‌شود (صدرای شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۴)».

این بحث در میان حکماء پیش از صدرا نیز وجود داشته است؛ اما نه به این گستردگی و کسی از حکماء آن‌گونه که ملاصدرا این بحث را مطرح نموده و توجه به فروعات و لوازم آن کرده است هرگز به آن نپرداخته است و به تعبیر سید

حسین نصر- در کتاب سه حکیم مسلمان- باید ملاصدرا را قهرمان اصالت وجود بدانیم (ر. ک؛ نصر، ۱۳۸۲، ۳۰).

ملاصدرا در تبیین معنای اصالت در اسفار می گوید:

«موجودات حقائق اصیله واقعی در عالم خارج هستند.» (صدرای

شیرازی، ۱۳۶۸، ۱: ۴۹).

۳-۱-۱-۲. معنای وحدت تشکیکی وجود

معنای وحدت تشکیکی اینست که سنخ یک حقیقت واحد در میان افراد و مصادیق مختلف، مشترک بوده به گونه‌ای که تفاوت و تمایز این افراد به همان چیزی باز می‌گردد که در آن مشترک‌اند؛ یعنی مابه‌الاشتراک این افراد عین مابه‌الامتیاز آنهاست. براین اساس تشکیک در حقیقت وجود به معنای اینست که سنخ وجود در همه افراد آن اعم از واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود واحد بوده و تفاوت این افراد به شدت و ضعف در همین حقیقت مشترک است و همین شدت و ضعف سبب به‌وجود آمدن نظام طولی عالم می‌شود که هر مرتبه شدید در سلسله طولی علت قرار می‌گیرد برای به‌وجود آمدن مرتبه ضعیف‌تر.

۳-۱-۱-۳. حرکت جوهری

حرکت جوهری از ابداعات ملاصدرا بوده و پیش از وی کسی از حکماء قائل به آن نبوده است. (مطهری، ۱۳۷۶، ۱۳: ۱۸۸) حکماء پیش از صدرا معتقد بودند حرکت در چهار مقوله عرضی رخ می‌دهد: کم، کیف، این و وضع (نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۹، ۱: ۲۶۵). مهم‌ترین مسئله‌ای که موجب عدم پذیرش حرکت جوهری توسط مشائین و اتباع او شد بقای موضوع در حرکت جوهری بود همینطور که ابن سینا در ردّ حرکت جوهری به این موضوع اشاره کرده و می‌گوید:

«سپس ثابت‌ماندن نیت و شخصیت من به ذات جوهری من است و

اینکه آنچه دیروز موجود بود از بین نرفت و معدوم نشد و چیز دیگری

که مغایرت عددی با آن داشته باشد حادث نشد؛ پس چگونه من به خاطر

می آورم آنچه دیروز دیده‌ام یا چگونه به یاد می آورم آنچه دیروز فراموش کرده‌ام و چیز دوباره ساخته شده در امروز نیستم و اگر مرگ من فردا نباشد من فردا موجود جدید نیستم.» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۴۷)

در مقابل ملاصدرا و حکماء بعد از او معتقدند حرکت در جوهر نیز مانند عرض جریان دارد و به اشکال مطرح شده توسط مشائین پاسخ می‌دهند.

۳-۱-۱-۴. علیت

علیت به معنای ارتباط منطقی و طولی میان پدیده‌های عالم هستی همواره مورد پذیرش جمیع حکماء مسلمان بوده است. قاعده علیت به معنای اثرپذیری و اثرگذاری موجودات عالم بر یکدیگر شناخته می‌شود. نخستین مباحث مربوط به علیت را می‌توان در آثار ارسطو یافت. ارسطو برای موجودات مادی چهار علت بیان کرد: علت فاعلی، علت مادی، علت صوری و علت غایی. این تقسیم علل توسط ارسطو مورد پذیرش حکمای مسلمان از جمله کندی، فارابی و ابن سینا قرار گرفت ابن سینا در تعریف علت می‌گوید:

«هر چیزی که وجود فی نفسه او یا از طرف ذاتش تمام شده باشد یا از طرف غیر و شیء دیگر از او حاصل شده و مقوم به او باشد.» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۵۱۸).

۳-۱-۱-۵. ثبوت اشد و اضعف در جوهر

یکی از اصولی که نقش کلیدی در تبیین عالم ذر از نگاه صدرا دارد، در نظر گرفتن معنایی عام برای جوهر است. این اصل به‌طور مستقل در آثار صدرا مورد بررسی قرار نگرفته است؛ اما از لابه‌لای کلمات ملاصدرا می‌توان این مطلب را به دست آورد ملاصدرا در شواهد می‌گوید:

«برای نفوس کامله نوع انسانی انحاء وجودی است که بعضی از آنها در عالم ماده و برخی قبل از عالم ماده و برخی پس از عالم ماده‌اند بنا بر

آنچه در حکمت متعالیه شناخته شده است و اثبات این مطلب مبتنی بر اثبات ثبوت اشدّ و اضعف در جوهر است.» (صدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ۸: ۳۳۲).

آنچه از این عبارت برداشت می‌شود اینست که انسان یک جوهر واحد است که مرتبه شدید از آن با مرتبه ضعیف در جوهر انسان مشترک‌اند و هر دو در انسانیت مشترک‌اند.

۴. بررسی تفصیلی تبیین فلسفی ملاصدرا از عالم ذر

عالم ذر به‌عنوان نشئه اخذ میثاق الهی از انسان‌ها در آیات و روایات مطرح شده است. همان‌طور که در چکیده بیان شد، آیه ۱۷۱ سوره اعراف اشاره به خارج کردن ذریه آدم از پشت پدران و اخذ میثاق از آن‌ها دارد. ملاصدرا این آیه و نظائر آن و روایات وارده آن را حمل بر کینونت سابقه نفوس می‌کند (صدرای شیرازی، ۱۳۶۶، ۲: ۲۴۴) و آن را بر اساس قواعد فلسفی و مبنای خود تبیین می‌کند. ملاصدرا بر این باور است که حقیقت انسان مقید و منحصر در یک مرتبه نیست و همین‌طور که برای انسان نشئات وجودی بعد از عالم طبیعت ثابت است و از آن تعبیر به معاد می‌شود، نشئات وجودی انسان قبل از عالم ماده نیز عبارتست از عالم ذر. در حقیقت در همه این مراتب چه قبل از ظهور در عالم ماده چه پس از آن صحیح است که بگوییم این همان انسان است که گاهی به‌صورت عقل بسیط در عالم عقول است و گاهی به‌صورت نفس ناطقه در عالم ماده است و به بدن تعلق گرفته و همچنین نشئات وجودی انسان قبل از عالم ماده نیز مراتب مختلف دارد همین‌طور که صدرا در اسفار می‌گوید:

«اما مراتب انسان قبل از عالم ماده بعضی از آن‌ها در عالم مثال و بعضی در عالم عقل و بعضی در علم قضایی الهی هستند و انتقال از این مراتب به نحو نزول وجودی بدون زمان و حرکت می‌باشد» (صدرای شیرازی، ۱۳۶۸، ۹: ۲۳۲).

صدرالمتألهین بر این باور است که موطن اخذ میثاق از بنی آدم یک نشئه مادی و جسمانی نیست و مقصود از آباء نیز پدران ظاهری که در عالم ماده انسان از صلب آن‌ها به وجود می‌آید نیز نمی‌باشد. ملاصدرا خروج ذریه آدم را پشت پدران عقلی می‌داند در کتاب مظاهر الالهیه می‌نویسد:

«همانا ثابت شد که برای انسان نشئات وجودی بعد از وجود مادی است و همینطور نشئات وجودی قبل از وجود مادی که هر کدام به ازاء دیگری است و در قول خداوند اشاره به نشئات قلبی است آنجا که فرمود: یادآور زمانی را که پروردگارت از فرزندان آدم، از پشتشان، ذریه آنان را گرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا، تویی پروردگار ما و ما حقیقتی جز این که مملوک تو باشیم نداریم، ما بر این گواهیم. چنین کردیم تا روز قیامت نگویید ما از این حقیقت بی‌خبر بودیم.» یعنی اخذ ارواح انسان‌ها از پشت پدران عالیشان» (صدرای شیرازی، ۱۳۷۸، ۱۱۲).

۴-۱. اثبات عالم ذر بر اساس وحدت شخصی وجود

بر اساس تبیین اصالت وجود بر مبنای وحدت شخصی وجود، نفوس انسانی از نشئات مختلف تنزل یافته‌اند؛ اما این تنزل به معنای جدایی دو شیء مبین، از یکدیگر نیست؛ بلکه به معنای ظهور حقیقت عالیه در مراتب نازله است در حقیقت انسان موجودی است که در مراتب مختلفی ظهور می‌کند و اما این بر اساس وحدت شخصی وجود انسانی که در عالم ماده ظهور کرده است حقیقتاً صحیح است بگوییم که همان موجودی است که در مرتبه عالیه ظهور کرده بود و اکنون به مرتبه نازله بر اساس سریان وجود تنزل یافته است؛ پس در حقیقت انسان واقع در عالم ماده همان عقل موجود در عالم مجردات است بدون حدود و قیود و عقل موجود در عالم عقول همان نفس متعلق به بدن در عالم ماده است و تفاوت این دو به نحوه ظهور است نه شدت و ضعف بین دو موجود. به همین سبب

خداوند متعال به همین انسان اشاره می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مَلاصِدرا در اسرارالآیات این مطلب را چنین توضیح می‌دهد: «گرفتن ارواح آن‌ها از پشت پدران عقلی‌شان که این مقام عقلر تفصیلی برای افراد انسان است بعد از وجود اعیانشان در مقام علم الهی به صورت بسیط عقلی» (صدرای شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۸۶).

۴-۱-۱. مرتبه مثالی عالم ذر

براساس آنچه تاکنون از تفسیر صدرالمتألهین نسبت به عالم ذر بیان کردیم وی بر این باور است که انسان یک جوهر کلی دارای مراتب پیش از عالم ماده و پس از عالم ماده است و همچنین مراتب پیش از عالم ماده خود دارای مراتب مختلف است که بالاترین مرتبه آن ظهور انسان در علم الهی است مرتبه بعد ظهور انسان به صورت عقل بسیط در نشئه عقل است که مفاد آیه میثاق بیانگر همین نحوه از وجود انسان است. ملاصدرا مرتبه بعدی ظهور انسان پیش از عالم ماده را، در عالم مثال می‌داند. به بیان صدرآ آنچه خداوند متعال درباره قضیه اخراج آدم و حوا در قرآن کریم فرموده است را باید مرتبه مثالی عالم ذر یعنی ظهور انسان در عالم مثال دانست. شاهد بر این مطلب اینست که بهشتی که آدم و حوا از آن اخراج شدند در سلسله نزول به محاذات بهشت موعود در سلسله صعود است، لذا از این جنت تغییر به موطن اخذ و میثاق می‌کند و کما اینکه به همین اعتبار به کینونت سابقه انسان در عالم مثال نیز عالم ذر اطلاق می‌شود (صدرای شیرازی، ۱۳۸۲، ۳۷۲).

در اسرارالآیات در ادامه مقام اعیان و مقام عقلی تفصیلی می‌گوید:

«و برای اشاره به مقام دیگر بعد از دو مقام مذکور فرمود: ای آدم، تو و همسرت در این بهشت سکونت کنید و از نعمت های آن، از هر کجا خواستید، به خوشی بخورید» این اشاره به نشئه انسان پیش از عالم ماده دارد. (صدرای شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۸۶).

به نظر صدرا انسان با معدوم شدن در یک مرتبه وجودی در مرتبه دیگر موجود می‌شود همین طور که می‌گوید:

«و برای انسان در هر مرگی زندگی هست شریفتر از زندگی قبلی.»
(صدرای شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۸۷). پس اولین وجود برای انسان اخراج او از بهشت مثالی بود که در آیه قرآن خطاب به آدم و حوا فرمود ﴿أَهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ که ظهور در نشئه دنیا و عالم ماده است (صدرای شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۳۴).

نکته‌ای که شایان توجه است اینست که ملاصدرا در تبیین عالم ذر به دلیل اینکه در مقام تفسیر آیات مربوط به عالم ذر نیست و صرفاً به عالم ذر به عنوان مسئله فلسفی و به عنوان مرتبه‌ای از مراتب عالم وجود، می‌نگرد، درباره مسائلی مانند کیفیت اشهاد نفوس، عهد ربوبی، کیفیت اخذ یا غفلت از این میثاق در آخرت که مربوط به مباحث تفسیری است نظر خاصی را بیان ننموده است؛ اما در مفاتیح‌الغیب نکته لطیفی را بیان می‌کند که ذکر آن خالی از فایده نیست می‌گوید:

«خطاب خداوند متعال به ذرات پراکنده در اصلاب مقدس پدران که در پشت آنها موجود است (أَیْسَتْ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلَى) اگر جمال الهی را مشاهده نکرده بودند پس چگونه اعتراف به ربوبیت مخصوصه خداوند نسبت به خودشان می‌کردند تا چه رسد به اینکه رب بودن را مشاهده کنند؛ چرا که در اینکه خداوند ربوبیت را به آنها اضافه کرد یعنی فرمود رَبِّکُمْ دو حیثیت است یکی رب بودن و دیگری رب آنها بودن.»
(صدرای شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۴۱).

نکته قابل توجهی که وی در این عبارت می‌گوید اینست که با توجه به تفسیر وی از کینونت سابقه و حمل عالم ذر بر نشئه عقلی انسان‌ها این نکته را از آیه میثاق می‌توان برداشت کرد که اینکه حق تعالی فرمود: ﴿أَیْسَتْ بِرَبِّکُمْ﴾ یعنی سؤال از ربوبیت کرد نه توحید و نه اصل وجود خود، به این جهت است که

انسان‌ها در نشئه عقلی عالم ذر عاری از هرگونه حجاب و آلودگی به ماده و لواحق آن بوده‌اند و همین دوربودن از ماده سبب شهود حق تعالی در آن نشئه بوده است به همین سبب پرسش از ربوبیت شده است نه پرسش از اصل وجود حق تعالی چرا که مخاطبین غیبتی از خداوند نداشته‌اند که در این باره از آن‌ها پرسیده شود.

۵. دیدگاه فلسفی علامه طباطبائی در تبیین عالم ذر

پیش از این در بررسی اقوال مفسران ذیل آیه ۱۷۲ سوره اعراف نظر تفسیری علامه را به‌عنوان صاحب تفسیر المیزان به تفصیل بررسی کردیم. اکنون سخن از تبیین فلسفی عالم ذر در نگاه علامه است. مرحوم علامه قبل از بیان دیدگاه خود ذکر چند مقدمه را ضروری می‌داند:

الف. قیام معلول به وجود علت (طباطبائی، ۱۴۱۳: ۱۰) معلول هیچگونه شأن مستقلی از خود ندارد و همه کمالات اولیه و ثانویه او مستند به علت می‌باشد. درواقع علت به غیر از جهات نقصان و عدم که حاصل ذات خود معلول است همه حقیقت معلول را داراست؛ پس درست است که بگوییم این انسان که در عالم ماده است در عوالم بالاتر نیز حضور داشته و با علل خود همراه است.

ب. تفاوت مرتبه خلق و امر (طباطبائی، ۱۴۱۳: ۱۱): مراتب عالم براساس آنچه حق تعالی در آیه شریفه فرموده است که ﴿لَهُ الْخَلْقُ وَ لَهُ الْأَمْرُ﴾ تقسیم می‌شود به عالم خلق و عالم امر. عالم خلق عالم تدریج و خروج از قوه به فعلیت است یعنی عالم موجودات جسمانی و زمانی، در مقابل عالم خلق، عالم امر است یعنی عالم مجردات که تدریج و زمان در آن‌راه ندارد. این عالم نسبت به عالم خلق احاطه و علیت دارد و عالم خلق قائم به عالم امر است. براساس آیه شریفه که فرمود ﴿وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء/۸۵) انسان دارای دو

جنبه است یک جنبه خلقی که وجود در عالم ماده و تدریج است و یک جنبه مجرد که از عالم امر است^۱.

ج. تنزل مراتب عالیّه به عالم خلق به نحو تجافی نیست: حقائق مراتب عالیّه وجود در مراتب مادون به وجود می‌آیند؛ اما این به معنای خالی شدن آن‌ها از مرتبه عالیّه وجود خود نیست بلکه براساس مقدمه اول علت، همه کمالات معلول را داراست. و علت در مرتبه معلول خلّو از کمالات خود ندارد همینطور که در آیه قرآن می‌فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر/۲۱) موجودات عوالم عالیّه به سبب گستردگی و احاطه وجودی مشتمل بر همه مراتب مادون بوده و به وجود جمعی خود همه کمالات متکثر در عوالم نازل را دارا هستند.

د. تفاوت روح و ملک: روح و ملک هر دو از عالم امر و مجردات هستند. اما به نظر علامه تفاوت این دو به این است ملائکه محدود به عالم امر هستند و از مرتبه مثال فراتر نمی‌روند و یا تنزل نمی‌کنند اما روح یک موجود مجرد مبرا و منزّه از قوه و استعداد و زمان و مکان است که دارای سعه و گستردگی است و این سعه موجب می‌شود که روح در عین اینکه از عالم امر و تدبیر الهی است بتواند به نحوی نیز به اجسام تعلق بگیرد (طباطبائی، ۱۴۱۳: ۱۹) و با بدن مادی همراه شود و این خللی به مجرد او وارد نمی‌کند زیرا روح از عالم امر بوده و گستردگی و سعه وجودی‌اش اجازه می‌دهد که در عین تجرد به نحوی خاص با بدن همراه شود.

هـ. فطرت خداجو: فطرت در لغت آن گونه که جوهری در صحاح می‌گوید به معنای خلق، شکافتن، حفر کردن یا ابداع است (جوهری، ۱۴۰۴، ۲: ۷۸۱).

از منظر علامه طباطبائی فطرت یعنی حقیقت خداجو و کمال‌طلب که در همه انسان‌ها به ودیعه گذاشته شده است. سبب وجود چنین فطرتی در نهاد انسان‌ها هبوط و تنزل روح انسانی از عالم امر الهی است همینطور که در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم/۳۰) (طباطبائی، ۱۴۱۳: ۳۴)

از نگاه علامه، این معنا از آیه میثاق نیز استفاده می‌شود. این فطرت یا گوهر پاک همان چیزی است که همه شرایع حقه به آن دعوت کرده‌اند و دین اسلام نیز بر اساس همین فطرت نازل شده و اگر انسان‌ها به باطن و فطرت خود مراجعه کنند این حقایق را در درون خود می‌یابند و کافران و ملحدان در حقیقت خلاف مقتضای طبیعی و غریزه بشری خود عمل می‌کنند علامه در تبیین این مطلب در کتاب تعلیم اسلام می‌گوید:

«دین اسلام آثار نیکوی خود را به‌طور مساوی به همه کس و هر جامعه‌ای می‌بخشد و بزرگ و کوچک، دانا و نادان، مرد و زن، سفیدپوست و سیاهپوست، شرقی و غربی، بدون تفاوت می‌توانند از فواید و مزایای این آیین پاک برخوردار شوند و نیازمندی‌های خود را به نحو احسن و اکمل رفع نمایند، زیرا دین اسلام معارف و مقررات خود را روی پایه آفرینش گذاشته و نیازمندی‌های انسان را منظور داشته به رفع آن‌ها می‌پردازد و فطرت و ساختمان انسان نیز در همه افراد مختلف و نژادهای متفاوت و زمان‌ها یک‌سان است، زیرا بدیهی است که جامعه انسانی از خاور گرفته تا باختر، یک خانواده نوعی است» (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۵۴).

در حقیقت انسان در درون خود گرایش به معنویت، حق‌طلبی و یکتاپرستی را درک می‌کند و به سوی آن می‌رود علامه در لب‌اللباب می‌گوید:

«انسان در کمون ذات و سرشت خود حرکت به سوی این کعبه مقصود و قبله معبود را می‌یابد و به نیروی غریزی و فطری الهی بار سفر می‌بندد و با تمام سراسر وجود بدین صوب رهسپار می‌شود. لذا تمام اعضاء و جوارح او باید در این سفر به کار افتد» (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۲۳).

علامه پس از بیان این مقدمات می‌گوید:

نفوس انسانی قبل از ورود به دنیا همه اهل سعادت بوده و اصلاً شقاوت در آن‌ها راه نداشته است علت این مطلب اینست که همانطور که

بیان شد ارواح از عالم امر الهی بوده و در آنجا همه سعیداند به عبارت دیگر در قوس نزول ارواح در هیچ مرتبه‌ای متصف به شقاوت نمی‌شوند اما در قوس صعود گروهی از ارواح به سبب افعال و ملکات کسب شده در دنیا، دچار شقاوت می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۹: ۷۳).

البته باید در نظر گرفت که مرتبه ارواح در قوس نزول و صعود هیچ تفاوتی ندارد و در عین حال با حفظ مرتبه واحد در قوس صعود دچار شقاوت می‌شوند؛ پس ارواح قبل از هبوط به دنیا در عالم امر هستند تا اینکه خداوند همینطور که در آیه شریفه می‌فرماید: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِمَّا يَا تُيْنَكُمْ مِّنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا اولئِكَ اصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ حکم به هبوط ارواح به مرتبه نازل‌تر و تعلق آن‌ها به اجسام کرد که در این مرتبه افتراق ارواح از یکدیگر و جدایی سعیدان از شقاوت‌مندان پدید می‌آید؛ یعنی بعضی مؤمن می‌شوند و گروهی دیگر کافر کما اینکه در آیه شریفه به آن اشاره شده است؛ سپس بعد از همراهی ارواح با ابدان و زندگی در عالم ماده اگر کمالات و صفات نیکو کسب کرده باشند به همان سعادت و مقام عالی قبل از هبوط و همراهی با بدن باز می‌گردند و اگر به جانب معاصی گرویدند موجب شقاوت آن‌ها خواهد شد همینطور که در آیه کریمه می‌فرماید: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ (اعراف/ ۲۹-۳۰) در حقیقت بنا بر نظر علامه، ارواح پس از نزول به عالم اجسام یا با انجام اعمال نیکو و کسب حسنات بر سعادت خود باقی می‌مانند یا با کسب ملکات رذیله و کسب سیئات به شقاوت می‌رسند پس سعادت و شقاوت مربوط به عالم ماده و پس از آن است اما قبل از هبوط و نزول، همه ارواح سعید بوده و در یک مرتبه‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۳: ۲۱) وی قضیه وسوسه‌شدن آدم (ع) توسط ابلیس و اخراج او از بهشت را گواه بر همین مدعا می‌داند که سعادت و شقاوت قبل از هبوط به دنیا معنا ندارد پس عصیان آدم (ع) یک عصیان ذاتی و فطری است که

عبارتست از اختیار هبوط به دنیا و تنزل به عالم طبیعت عبارت علامه در توضیح این مطلب چنین است:

«و از آنچه گفتیم ظاهر می شود که عصیان آدم (ع) عصیان منافی با عصمت نیست؛ بلکه عصیان ذاتی فطری است که به معنای ترک عالم نور و طهارت و انتخاب ظلمت و کدورت است» (طباطبائی، ۱۴۱۳: ۳۳).

علامه در تبیین عالم ذر و موطن اخذ میثاق می گوید:

خداوند در عالم ذر همه انسان‌ها را از یکدیگر تفکیک کرد و فرد فرد آن‌ها را مورد خطاب قرار داد و برای انسان‌ها در عالم ذر یک نحوه مشاهده حضوری و درک وجودی نسبت به ربوبیت خداوند حاصل بوده است (طباطبائی، ۱۴۱۹: ۸۵).

یقیناً موطن اخذ میثاق عالم ماده نمی تواند باشد به دو دلیل: اولاً هرکس در این عالم ذر مشرک شود در دنیا مشرک خواهد بود و هرکس ایمان بیاورد در دنیا مؤمن می شود ثانیاً در اینصورت احتجاج خداوند به اینکه انسان‌ها در قیامت عذری نداشته باشند نیز صحیح نخواهد بود کما اینکه در آخر آیه می فرماید:

﴿شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف/ ۱۷۲).

در حقیقت بنا به نظر علامه انسان‌ها قبل از هبوط به دنیا همه در عالم ذر مورد سؤال از ربوبیت واقع شده‌اند و در آن موطن اقرار به ربوبیت کرده‌اند؛ اما به عالم دنیا که هبوط کردند بعضی به همان عهد پایبند بودند پس رستگار شدند در آخرت و برخی نقض پیمان کردند که موجب شقاوت ابدی‌شان شد. نکته دیگری که علامه می گوید اینست که بر اساس روایات عالم ذر موطن اخذ میثاق علم حق تعالی نیز نمی تواند باشد؛ بلکه موجودات در صورت خلقی خود مورد سؤال و عهد از ربوبیت قرار گرفتند (طباطبائی، ۱۴۱۹: ۱۱۱) زیرا حکمت اخذ میثاق از فرزندان آدم بنا بر نظر وی قطع عذر از آن‌ها در روز قیامت است؛ یعنی خداوند

می‌خواهد با نشان‌دادن ربوبیت خود به آن‌ها قبل از دنیا راه را برای عذرآوردن آن‌ها در قیامت ببندد حال اگر نحوه وجود این‌ها فرد فرد و منفصل از پدران‌شان نباشد در این صورت صحیح است که این‌ها در روز قیامت بگویند از ما عهد گرفته نشده بلکه پدرانمان مورد عهد واقع شدند و ما تابع آن‌ها بودیم (طباطبائی، ۱۴۱۹: ۸۴). علامه یکی از ویژگی‌های دیگر عالم ذر را دوگانگی ذات انسان‌ها در این نشئه می‌داند وی می‌گوید کفر و ایمان انسان‌ها از همین عالم ذر سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی انسان‌ها در موطن میثاق یک مقام اصل ذات و حقیقت داشتند که همان چیزی است که براساس آن اقرار به ربوبیت کردند و حاصل اشهاد نفوس‌شان است یعنی همان فطرت یا ندای درون یا حقیقت خداطلب که در عالم دنیا وقتی انسان عمل سوئی مرتکب می‌شود همین فطرت پاک انسان را متأثر می‌کند و ارتباطی به کفر و ایمان ندارد و در عین حال با وجود چنین ذات پاکی برخی از مخاطبین عالم ذر با این اصل خود در مرتبه ذات مخالفت ورزیدند علامه این مطلب را چنین بیان می‌کند:

«همچنین در آیه ﴿وَ إِذْ اخَذَ رَبُّكَ الْآیَةَ﴾ همانطور که دانستی اشاره دارد به موطن عالم ذر که اگرچه همه انسان‌ها اقرار کردند به ربوبیت خداوند؛ اما این موطن خالی از موحد و مشرک نبوده است و از همین عالم مؤمنان و کافران از یکدیگر جدا شدند پس از اینجا شرک و توحید منشعب شد و نیز در آخر آیه که از مشرکین تعبیر به مبطلین فرمود وجه این افتراق و انشعاب معلوم می‌شود یعنی در حقیقت ابطال با اینکه نفس آن‌ها اقرار کرده یعنی شرک ظاهری همراه توحید باطنی» (طباطبائی، ۱۴۱۹: ۸۶).

علامه با استناد به دو روایت نتیجه می‌گیرد که موطن اخذ میثاق عالم عقل و علم ربوبی نیست بلکه عالم مثال است کلام وی در بیان این مطلب چنین است:

«و همینطور استشهاد امام (ع) در روایت زواره که فرمودند که در باره آیه ﴿وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ الْآیَةَ﴾ اشاره دارد به اینکه به

آنها ملکوت آسمان و زمین نشان داده شده است و همچنین استشهاد امام در تفسیر آیه ﴿و ما کانوا لیؤمنوا الآیة﴾ در روایت ابن مسکان و تومی دانی همان گونه که در روایات اینباب اثبات شده است که خیر و شر در این عالم بوده است؛ در حالی که در مقام نور محض و مجرد تام شری نیست در قوس نزول پس ضرورتاً عالم ذر باید موقفی بعد از عالم مجرد تام باشد و قبل از عالم طبیعت پس باید گفت عالم مثال موطن اخذ میثاق است» (طباطبائی، ۱۴۱۹: ۱۱۲).

۶. نقد و بررسی

به نظر می‌رسد چند اشکال اساسی بر تفسیر علامه نسبت به عالم ذر وارد باشد. زیرا اگر ما باشیم و صرف ظاهر روایات شاید بتوان به این نحو - مثل تفسیر علامه - این مطلب را براساس روایات پذیرفت؛ اما اگر ما در مقام تبیین فلسفی و بیان کیفیت تنزل نفوس انسانی و انحاء پیشین وجودات انسانی هستیم این گونه بیان با اشکالات عمده روبه‌روست که فهرست گونه به آن اشاره می‌شود:

الف. اشکالی که به نظر می‌رسد وجود دارد، اینست که هرگونه تعیین شخصی و جزئی به صورت خارجی و حقیقی برای نفس در نظر بگیریم موجب فعلیت نفس پیش از عالم ماده و تعلق به بدن می‌شود و این به معنای رجوع فعلیت به قوه است در هنگام تعلق به بدن همینطور که در آیه شریفه می‌فرماید: ﴿وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَیْئًا وَّ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَّ الْاَبْصَارَ وَّ الْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ﴾ پس اگر موطن اخذ میثاق را عالم مثال بگیریم - کما اینکه علامه می‌فرماید: - و قائل به تعلق عهد به فرد فرد نفوس بشویم محذور مذکور وارد می‌شود؛ البته شاید کسی اینگونه به این اشکال جواب دهد که مقصود علامه طباطبائی از اخذ میثاق در عالم مثال، تعیین شخصی و جزئی نفوس نیست تا این اشکال پیش بیاید، بلکه مقصود ایشان تعیین علمی نفوس انسان در رب‌النوع مثالی است. شاهد این ادعا اینست که علامه می‌فرماید:

موطن عالم ذر باید عالم مجرد تامّ و نور بحث باشد (طباطبائی، ۱۴۱۹: ۱۱۱).

ب. برخی عبارات مرحوم علامه طباطبائی موهم این مطلب است که وی در نحوه حدوث نفس، با مشائین هم‌رأی است؛ یعنی به حدوث مجرد گونه نفس همراه حدوث بدن قائل است یا حداقل می‌توان گفت برخی از عبارات وی با مبنای جسمانیت‌الحدوث بودن نفس تعارض ظاهری دارد عباراتی مانند: «پس روشن شد که نفس انسان مشترک است با همه موجودات عالم امر در همه شئون و اوصاف و ویژگی‌های آن‌ها» (طباطبائی، ۱۴۱۹: ۱۶۹) یا در ذیل آیه شریفه ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ می‌فرماید: «پس روشن شد که روح غیر بدن است و تنها و تنها با نفخه الهی از مقام عالی خود تنزل نموده و در این بدن ساکن شده است.» (همان) نشانگر این تعارض هستند. البته ممکن است به این توهم این گونه پاسخ داده شود که حقیقت روح امری الهی است که از مبدأ علوی وجود و بلکه طبق آیه شریفه ﴿وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ از حاق و گوهر روح الهی است و آیه مربوط به کیفیت خلقت انسان در مبدأ عالی خلقت است به قرینه ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ که خطاب به ملائکه است و اما کیفیت پیدایش این حقیقت در نظام کنونی و انسان جزئی از طریق پیدایش ماده جزئی و استکمال جوهری است تا آن حقیقت بالقوه از افق جسمانیت سربرآورد تحقق حقیقت محمدیه (ص) که نور اول و صادر اول است نیز در نظام جزئی، متوقف بر وجود جسدانی پیامبر اکرم (ص). در حقیقت سخن در اینست که نفس موجود در بدن انسانی در اثر استکمال جوهری بدن حاصل شده است و نه اینکه هرچه اسم نفس در عالم وجود دارد، باید همراه بدن باشد البته نفس به اعتبار جنبه تدبیری خود نیاز به بدن دارد ولی در مسیر استکمال به درجات مجرد و عقل محض می‌رسد.

ج. مرحوم علامه حکمت و غرض اصلی میثاق عالم ذر را اتمام حجت خداوند بر بندگان خود می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۳، ۸: ۳۰۸) تا اینکه در روز قیامت کسی

مدعی نشود که از حساب و کتاب یا از ربوبیت خداوند بی اطلاع بوده است؛ یعنی قرار است میثاق از بندگان گرفته شود تا راه برای بهانه‌جویی انسان‌ها در قیامت بسته شود. اشکالی که می‌توان به این سخن وارد کرد اینست که حجت زمانی بر بندگان تمام می‌شود که آن‌ها نسبت به چنین عهدی آگاهی داشته باشند در حالی که در خود آیه می‌فرماید: ﴿شَهَدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف/۱۷۲) پس چطور ممکن است چیزی که اصلاً انسان‌ها به آن توجه نداشته‌اند مورد احتجاج واقع شود آن هم نه اینکه افراد خاصی از انسان‌ها غافل باشند بلکه ظاهر آیه چنین است که این غفلت شامل همه افراد می‌شود.

نتیجه

حاصل جمع‌بندی مطالب بیان شده اینست که ملاصدرا و علامه هر دو در این مطلب که موطن عالم ذر پیش از عالم ماده است، اشتراک دارند؛ اما اختلاف در مرتبه این عالم و کیفیت اخذ میثاق است. نگارنده بر این باور است که اگر ما صرف قواعد عقلی و نظام فلسفی حکمت متعالیه را در تبیین عالم ذر مد نظر قرار دهیم، کلام صدرا تبیین بهتری پیرامون عالم ذر است؛ اما اگر صرف ظواهر متون دینی یعنی آیات و روایات عالم ذر و مسائل مربوط به آن مثل طینت، فطرت، همسانی ابتدا و انتها سیر انسان‌ها در قوس صعود و نزول که در روایات عدیده بیان شده است، را در نظر بگیریم تبیین علامه طباطبائی سازگاری بیشتری با ظواهر خواهد داشت.

پی‌نوشت

۱. همچنین ملاحظه شود اسفار ج ۶ ص ۸، فتوحات مکیه ج ۴ ص ۲۹۷ و کشف الوجوه

الغرّ لمعانی نظم الدرر ۹۰

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۱۱۹). **الاشارات والتنبيهات**. تحقیق دکتر سلیمان دنیا. چاپ سوم. قاهره: دارالمعارف.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵). **النجاه**. قم: بوستان کتاب.
- اژدر، علیرضا. (۱۳۹۱). «**بررسی انتقادی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا**» دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی. دوره ۱. شماره ۱. صص ۲۲-۷.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). **رحیق مختوم**. تدوین حمید پارسانیا. چاپ اول. قم: انتشارات اسراء.
- حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۶). **لبّ اللّباب در سیر و سلوک اولی الالباب**. چاپ سیزدهم، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- زنوزی، علی بن عبدالله. (۱۳۷۸). **مصنفات مدرس زنوزی**، تهران: انتشارات اطلاعات.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۸). **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه**. قم: مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۲). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه** با حواشی ملاهادی سبزواری. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چاپ سوم. بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد**. چاپ اول. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳)، **المشاعر**، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____ (۱۳۷۸). **المظاهر الالهیه**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۶۶). **تفسیر القرآن الکریم**. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۷). **روابط اجتماعی در اسلام به ضمیمه چند رساله دیگر**. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۱۹). **الرسائل التوحیدیه**. چاپ اول. بیروت: مؤسسه النعمان.
- _____ (۱۳۸۸). **شرح نهایة الحکمة**، تصحیح غلامرضا فیاضی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۹۳). **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ سوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۴۱۳). **کتاب الانسان**. چاپ دوم. بیروت: دارالضوء.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). **مجموعه آثار**. تهران، انتشارات صدرا.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۶۷). **القیسات**. به اهتمام مهدی محقق، تهران.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲). **سه حکیم مسلمان**. ترجمه احمد آرام. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.