

نقش تفکر فلسفی ملاصدرا

در فهم متون دینی

سید حسین عظیمی دخت^(۱)

چکیده:

برخی مفاهیم خاص در تبیین موضوعات فلسفی، او را در ارائه و تحلیل مقولات دینی متمایز کرده است. در پایان، به این نتیجه میرسیم که بطور کلی بهره‌گیری از مقولات و نظریات فلسفی و مابعدالطبیعی، با در نظر گرفتن آسیب‌هایی که برای آنها میتوان متصور شد، فهم متمایزی از متون دینی را پیش‌روی مینهد.

هدف این نوشتار، واکاوی اندیشه‌های فلسفی ملاصدرا و ترسیم شاخصه‌های اساسی تفکر این فیلسوف و متعاقب آن، نشان‌دادن تأثیر‌پذیری فهم وی از تفکر فلسفی در تفسیر و برداشت از متون دینی است. این جستار با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، پاره‌یی از مشخصه‌های فکری - فلسفی ملاصدرا را در محورهای خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی توصیف میکند و میکوشد تا بدینوسیله اصول هرمنوتیکی ملاصدرا در فهم متون دینی را به تصویر کشد. در ادامه، برخی از تفاسیر و برداشتهای وی از متون دینی بیان میشود تا از این طریق، نفوذ جریان فلسفی و اصول هرمنوتیکی ملاصدرا در فهم متن دینی بخوبی نشان داده شود. با توجه به نقش برجسته‌یی که این متفکر بزرگ در اندیشه و حکمت شیعی دارد، تعمق در آثار و نظریات فلسفی و بررسی روشها و اصول تفسیری او، در حوزه مطالعات صدرایی ضروری محسوب میشود. دستاوردهای این پژوهش نشان میدهد که تفکر فلسفی ملاصدرا بطور کلی و دیدگاههای فلسفی خاص وی، همچنین اصول هرمنوتیکی او که برخاسته از حکمت متعالیه است و نیز بهره‌گیری از

کلیدواژگان: تفکر فلسفی، تفسیر متون دینی، فهم دین، تفسیر فلسفی، ملاصدرا.

مقدمه

از جمله مسائل مهمی که درباره ملاصدرا بعنوان یک حکیم و فیلسوف بزرگ و سرآمد، شایسته بحث و تأمل جدی است، بررسی نظام فکری و نظری وی و نقش تفکرات و آراء او در برداشت و فهم از دین و متون دینی است. صدرالمآلهین از جمله متفکران مسلمانی است که هم در حوزه تفکر فلسفی محض، متمایز از پیشینیان گام برداشته و هم در عرصه تفسیر دین و دفاع عقلانی از آن، تلاشهای شایسته‌یی انجام داده است؛ اما نشان‌دادن ویژگیهای اساسی تفکر صدرایی و به تصویر کشیدن نقش چنین تفکری در

* تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۸/۱۱/۱۴

(۱). استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه میبد؛ s.h.azimidokht@meybod.ac.ir

برداشت از دین و متون دینی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

باید توجه داشت که فلسفه در حوزه مطالعات دینی از قبیل مباحث اخلاقی و احکام شرعی، دخالت زیادی ندارد، اما در فهم آیات و روایاتی که جنبه نظری و اعتقادی دارند، و همچنین در معارفی مانند خداشناسی، توحید، صفات و علم خدا و...، میتواند درک بهتر و تلقی دقیقتری را عرضه کند؛ همانگونه که شخصی که به دقایق هیئت و نجوم آشناست، از آیات و روایات مرتبط با این علم، فهم عمیقتر و دقیقتری خواهد داشت. این نوشتار میکوشد تا با بیان شاخصه‌های اصلی تفکر صدرایی، مصادیقی از برداشتهای دینی وی را نشان دهد و نوع نگاه فلسفی این متفکر به چنین برداشتهایی را مورد واکاوی قرار دهد.

درباره اهمیت نظریات ملاصدرا در حوزه فلسفه اسلامی و نیز پیرامون ویژگیهای فلسفه وی و مقایسه مسائل فلسفی بین فیلسوفان مسلمان و ملاصدرا، تلاشهای بسیاری انجام شده است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۰؛ همو، ۱۳۸۲؛ ابراهیمی، ۱۳۹۸؛ برنجکار، ۱۳۸۴: ۶۱-۴۳؛ صلواتی، ۱۳۸۵: ۸۵-۱۰۲). همچنین پیرامون رویکرد دینی و الهی فلسفه ملاصدرا و تأکید آن بر ارزشهای اخلاقی و نیز اصرار این مکتب بر لزوم همبستگی بین روشهای عقلی و تفکر شهودی برای کسب حقیقت، پژوهشهای متعددی صورت گرفته است (ر.ک: کشاورز، ۱۳۸۶: ۱۰۵-۸۳؛ اکبریان، ۱۳۸۵: ۲۱-۳؛ همو، ۱۳۸۶: ۴۱-۲۱؛ جاویدی کلاته، ۱۳۸۴: ۲۷-۷).

علاوه بر اینها درباره تأثیرپذیری تفکر صدرایی از متفکران پیشین نیز تحقیقاتی انجام شده و ضمن آنها تفکر ارسطویی، نوافلاطونی، حکمت اشراقی

سهروردی و تعالیم ابن عربی، از پایه‌های اصلی تفکر صدرایی معرفی شده است (خادمی، ۱۳۸۵: ۱۹-۳۱). برخی محققان و اندیشمندان حتی نقش تفکر معتزلی را در پیدایش و شکلگیری افکار ملاصدرا پررنگ کرده‌اند. به همین صورت، گاه ابداعات فلسفی ملاصدرا را مرهون تأثیرپذیری فهم فلسفی او از قرآن کریم دانسته‌اند (مشکوٰۃ‌الدینی، ۱۳۵۴: ۵۷-۶۰). با اینهمه تأثیرگذاری تفکر فلسفی ملاصدرا در فهم متون دینی موضوعی است که کمتر به آن اشاره شده است (بیدهنی، ۱۳۸۳: ۵۴-۳۹؛ فلاح‌پور، ۱۳۸۲: ۸۸-۷۳؛ شاملی، ۱۳۸۵: ۳۲-۵؛ ارشدریاحی، ۱۳۸۳: ۳۰-۲۰).

پژوهش حاضر تلاشی متفاوت با پژوهشهای انجام یافته است و میکوشد تا نخست، اندیشه فلسفی صدرایی را در سه محور کلی جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی بررسی کند و سپس نشان دهد که فهم فلسفی ملاصدرا چگونه بر برداشت وی از متون دینی تأثیر گذاشته است. در همین راستا نمونه‌هایی از تفاسیر و برداشتهای این متفکر از متون دینی که متأثر از دیدگاههای فلسفی وی بوده، مدنظر قرار میگیرد.

۱. شاخصه‌های تفکر فلسفی ملاصدرا

جای تردید نیست که اندیشه فلسفی در حوزه اسلام، تأثیر زیادی از ارسطو پذیرفته است. با وجود این، هر یک از فیلسوفان مسلمان به فراخور استعداد و ذوق فلسفی خود تلاش کرده‌اند تا با مفاهیم جدیدتر، و گاه بکلی متمایز، آراء فلسفی خود را مطرح نمایند. ملاصدرا از جمله فیلسوفانی است که با در انداختن طرحی نو در تفکر فلسفی، این نوع از تفکر را ابزاری قرار میدهد تا با کمک آن، تقریری عقلانی از گزاره‌های

دینی، در ساحت معارف دینی ارائه دهد؛ اما سؤال اینجاست که شاخصه‌های تفکر صدرایی که آن را از انواع دیگر تفکر فلسفی در حوزه دینی اسلام متمایز میکند، چیست؟ شاخصه‌های اصلی این نوع از تفکر را میتوان در سه بخش جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی ترسیم نمود.

۱-۱. جهان‌شناسی

در جهان‌شناسی صدرایی، نخستین نکته حائز اهمیت این است که وی متن جهان واقع را محکی مفهوم «وجود» میداند (ر.ک: امید، ۱۳۸۴: ۱۹۲ به بعد). از این دیدگاه، تمام عالم را وجود پر کرده است. همه چیزها بواسطه وجود هستی میگیرند و بعبارت بهتر همه چیزها جز وجود نیستند.

وجود، اصل ثابت در اشیاء است و غیر وجود، به ذات خود موجود نیست، بلکه با وجوداتی که بر آنها عارض میشود، وجود یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱ / ۴۷).

در تعریف وجود و متمایز کردن این مفهوم از تعاریف دیگر باید گفت که این مفهوم بدیهی و بینباز از تعریف است (همو، ۱۳۹۱: ۳۳۸). در واقع این مفهوم از مفاهیم بسیار عام است که کلیتر از آن قابل تصور نیست و به همین دلیل، هیچیک از مفاهیم دیگر را نمیتوان در شناساندن این مفهوم بکار گرفت. ملاصدرا بیان میکند که وجود، گاه بمعنای وجود انتزاعی و گاه بمعنای وجود حقیقی است. آنچه در متن واقع قرار دارد و مبدأ اثر و اثر مبدأ بحساب می‌آید، وجودات حقیقی هستند و نه وجود انتزاعی که از وجودهای حقیقی اخذ میگردد و در عالم ذهن موطن میگیرد.

صدرالمتألهین معتقد است وجود انتزاعی نسبت

به وجود حقیقی، همچون انسانیت به انسان است؛ انسانیت ساخته ذهن است و بنابراین موجودیت ساخته ذهن است و آنچه اثر مبدأ است، وجود حقیقی است (همو، ۱۳۸۳: ۱ / ۴۶-۴۵). وجود انتزاعی که از وجودات حقیقی انتزاع میگردد، به یک معنی بر تمامی وجودات حمل میگردد و از این جهت وحدت معنایی وجود (اشتراک معنوی) فراهم میشود.

از طرف دیگر وجودات حقیقی، از یک سنخ هستند و تباین ذاتی ندارند. در واقع، وجود، در عالم عین، حقیقتی یگانه است که تمامی وجودات در عین کثرت و تمایز از یکدیگر، از این وجود بهره گرفته‌اند. این وجود امری واحد است که ضمن تقرر دادن به تمامی امور، وجه مشابهت و تمایز آنها را خود، بتنهایی مهیا میسازد.

از نگاه ملاصدرا، هستی هر چند دارای مراتب است، اما تعددبردار نیست. کلیه اجزاء عالم هستی که جهان طبیعت بخشی از آن است، همه نشئت گرفته از هستی مطلق، و تجلیات گوناگون حق و نشان‌دهنده ذات واجب‌الوجود هستند. مراتب هستی از مبدأ آغاز میگردد و پس از مبدأ، جهانهای گوناگون دارای مراتب مختلف وجود دارد که در نازلترین مرتبه، جهان طبیعت قرار گرفته است.

ملاصدرا وجود را بر سه قسم میداند: تام، مکتفی و ناقص. وجودات تام همان عالم عقول محض میباشند و وجودات مکتفی، عالم نفوس حیوانی هستند و سرانجام وجودات ناقصند که عالم صورتهای متعلق به ماده یعنی عالم محسوسات یا عالم طبیعت میباشند (همو، ۱۳۸۳: ۳ / ۵۴۱). بعبارت دیگر موجودات عالم از نگاه ملاصدرا یا فعلیت محض هستند و هیچ جنبه بالقوه‌یی ندارند و فاقد امکان استعدادی هستند، یا قوه محضند و فعلیتشان همان

قوه بودنشان است، یا ترکیبی از قوه و فعلیت میباشند؛ یعنی ترکیبی از هر دو حیثیت قوه و فعل در آنها وجود دارد.

قسم سوم، یعنی اجسام، همان وجودات سیال هستند که وجودشان عین حرکت و شدن و تغییر است. با این وصف، وجودات یا ثابتند، یا از اصل و اساس متغیر و سیالند. این بدین معنی است که سیال بودن در ذات بخشی از عالم وجود- یعنی عالم ماده- است و عدم سیال بودن و توقف جهان مادی عبارت است از نیست شدن آن از مادیت و خروج آن از وضعیت جسمانیت. در واقع جسم بودن با حرکت داشتن و تغیر، لازم و ملزوم یکدیگرند. با این توصیف، ملاصدرا حضور دائمی خدا در خلق جهان را زیبایی تصویر میکند و اندیشه خلق مدام را که در عرفان ابن عربی ظاهر گشته، به شیوهی فلسفی تقریر مینماید (همان: ۱۱۷).

در جهان‌شناسی ملاصدرا، تمام هستی در یک ارزیابی کلی بهترین و کاملترین نظامهای ممکن است؛ بگونه‌یی که بهتر از آن قابل تصور نیست (همو، ۱۳۸۳: ۱۲۱/۷). همچنین از نگاه وی، هستی در شئون مختلف خود، حیات، احساس و هوشمندی را به ودیعه دارد. در واقع، هر موجودی از حیات، احساس و هوشمندی برخوردار است و سلسله مراتب هستی پس از نزول و وصول به مرتبه جهان طبیعت، حرکت هوشمندانه و همراه با احساس عشق به مبدأ را بگونه‌یی صعودی ادامه میدهد تا به مبدئی که از آن نشئت یافته، برسد (همو، ۱۳۸۹ الف: ۲۶۰-۲۵۵)².

ملاصدرا بیان میکند که وجود واحد است و عالم در کل، حیوان کبیر واحدی است که بسوی عالم قدس در حرکت است (همو، ۱۳۸۳: ۵/ ۵۸۱). از این نظر جهان مادی، سازوکاری فاقد شعور نیست بلکه نظام

(یا ارگانیزمی) دارای شعور است که ادراک، حیات و احساس دارد.

در بیان نحوه حرکت در عالم طبیعت و پیدایش کثرت در بین موجودات مادی، ملاصدرا بیانی دارد که نظریه تکامل انواع (evolution theory) را به ذهن متبادر میکند³. وی اشاره میکند که وجودات عنصری در عالم طبیعت، بسوی خدا در حرکت هستند. بنظر وی نخستین صورتی که ماده اولی یا هیولای عناصر- که در غایت خست و منقصت است- میپذیرد، صورت جسمیت مطلقه (امتداد در جهات سه‌گانه) است. جسم مطلق نیز باید بواسطه صور عناصر چهارگانه قوام یابد. یعنی جسمیت مطلق، صورت عناصر چهارگانه را بخود میگیرد و بدین ترتیب عناصر چهارگانه در طبیعت بوجود می‌آیند⁴.

بعد از صورت بسیطه عناصر چهارگانه، صورت جمادیت است که بر ماده عارض میگردد و این صورت جمادیت از دو جهت افضل از صورت عناصر بسیطه چهارگانه برای ماده محسوب میشود: نخست اینکه صور عنصری بسیط سریعاً فسادپذیرند و دوم آنکه صورت جمادیت دارای یک نحو وحدت است که در عناصر بسیط چهارگانه یافت نمیشود. در واقع ماده با پذیرش عنصر جمادیت، به وحدتی دست می‌یابد و آن عناصر چهارگانه در شیء یکی میشوند. ماده جامد نیز صورتهای متعددی میپذیرد؛ از جمله صورتهایی که بلحاظ رتبه نزدیکتر به عناصر هستند- همچون صورت گچ و نوشادر- و نیز صورتهایی که به مرتبه نبات نزدیکترند- همچون صورت مرجانی- و البته بین این دو نوع صورت نیز صور گوناگون و متعددی وجود دارد.

ملاصدرا اشاره میکند که طبیعت به این نحو

حرکت تدریجی خود را از مراتب دانی ادامه میدهد تا بتواند به وضعیت ماده‌یی برسد که استعداد پذیرش آثار صورت نباتی - یعنی تغذیه و رشد - را دارد. همینطور ماده مستعد پذیرش صورت نباتی نیز با پذیرش صورت نباتی، در حرکت و تدریج، خود را به وضعیتی میرساند که آثاری علاوه بر آثار نبات را واجد میگردد؛ یعنی به وضعیتی میرسد که نزدیک به وضعیت حیوان است. ملاصدرا این وضعیت را در نباتاتی چون نخل و جوز هندی موجود میداند و این دو نوع نبات را در مرتبه‌یی بسیار نزدیک با حیوان قرار میدهد. تنها تفاوت موجود بین این دو نوع از نبات با حیوان این است که حیوان میتواند جابجا شود و در جستجوی غذا برآید و این دو نوع نبات نمیتوانند. حرکت در عالم طبیعت، باز هم ادامه می‌یابد تا اینکه ماده مستعد پذیرش آثار حیوانیت گردد. نخستین حیوانات، حشراتی همچون پشه و مگس هستند که در رتبه وجودی هم‌مرز با نباتاتند؛ اما حیواناتی که هم‌مرز با انسان قرار میگیرند، حیواناتی هستند که استعداد تأدیب دارند؛ که عبارتند از اسب، سگ و باز، و این حرکت و تدریج ادامه می‌یابد تا به موجوداتی میرسد که بدون تعلیم و تأدیب، افعال انسان را تقلید میکنند که همان میمونها هستند؛ این موجودات بدون ریاضت و لزوم تأدیب، اعمال انسانی را مورد تقلید قرار میدهند. ملاصدرا این مرحله را غایت افق حیوان میداند که تجاوز از این مرتبه، ورود به مرتبه انسان است.

اما انسانها نیز در سیر تکاملی خود، مراحل دارند. اینگونه نیست که همه انسانها بلحاظ انسانیت در یک حد و رتبه قرار گرفته باشند. انسانیت طیفی است که مرحله ضعیف آن متعلق به کسانی است که در سرزمینهای دوردست شمال و جنوب زمین ساکنند؛

این انسانها تفاوت بسیار اندکی با میمونها دارند. سپس در این انسانها قوه تمیز و فهم افزایش پیدا میکند تا به وضعیت انسانهایی که به اواسط مناطق زمین تعلق دارند، نزدیک میشوند. مرتبه انسانیت با کسب فضایل تقویت میشود و تا بدانجا میرسد که انسان میتواند به افق اعلی و مرتبه ملائکه نزدیک گردد و این بالاترین مرتبه برای انسان است و بواسطه آن دایره وجود کامل میگردد. با این توصیف، باید گفت عالم طبیعت نیز در حرکت و تطور است و در سیر صعود با انسانیت به خدا میرسد (همو، ۱۳۸۳: ۵/ ۵۹۰-۵۸۸).

در جهان‌شناسی ملاصدرا دو نکته دیگر نیز حائز اهمیت است: نخست، توجه وی به تأثیر اوضاع و احوال آسمانی - و عبارتی موقعیت افلاک و تأثیرگذاری آنها بر دگرگونیهای زمینی و دوم، تفسیر غایت‌شناختی وی از تحولات رخ داده در طبیعت که چشمگیر است. جستجوی غایات تا حدی نتیجه چنین تصویری است که هر چیز برای خود جایی در سلسله مراتب هستی دارد، چراکه آفریده خداوندی است که قصد و غایت دارد.

۱-۲. خداشناسی

در نگاه ملاصدرا به مباحث خداشناسی، این مطلب قابل توجه است که وی همچون سایر فیلسوفان مسلمان تقسیم موجود به واجب و ممکن را پذیرفته است. از نظر او امکان ماهوی یا فقر در وجود است که موجود را نیازمند علت میکند و سلسله موجودات نیازمند نمیتواند تا بینهایت ادامه پیدا کند. از اینرو وجود واجب ضرورت دارد. این شیوه از تفسیر ممکن و واجب، شیوه نو و بدیعی است. در واقع در این شیوه بر خاصیت نیازمندی ممکن تأکید میشود.

ممکن چیزی است که در وجود و بقا نیازمند میباشد و واجب را باید موجودی تصور کرد که به هیچ نحو نیازی ندارد (همو، ۱۳۸۲ الف: ۴۸)۵. او در تعریفی که از واجب ارائه میدهد، نخست آن را نفس حقیقت وجود میداند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۸۵/۱)؛ وجود کامل و تامی که غیر وجود- اعم از عدم، قوه‌ها، نقایص، امکانات و قصورات- بدان آمیخته نمیشود.

خدا عین حقیقت وجود است که بوسیله آن وجودات دیگر ظهور می‌یابند و هر چه که برای ذات واجب، امکان عام داشته باشد، برایش ضرورت دارد. بتعبیری دیگر، هرچه که برایش ضرورتاً نباید نفی شود، برایش ضرورت وجودی خواهد داشت. ضرورت وجود واجب را نباید ضرورت بشرط محمول یا ضرورت در قضایای بدیهی عقلی دانست. بنظر ملاصدرا مفهوم واجب الوجود بالذات شامل اقسام متعددی میشود. نوع نخست وجوب محمول بر موضوع، نوعی است که نفی مفهوم محمول از موضوع ممتنع است. در این نوع از وجوب، حمل مفهوم محمول بر موضوع نیازمند هیچ علیتی نیست. این نوع از ضرورت، ضرورت ذاتی ازلی مطلق است و خداوند به این نوع از ضرورت متصف است. اما دو نوع دیگر از ضرورت، ضرورتهایی هستند که در قضیه «انسان انسان است» و نیز «مجموع زوایای مثلث، مساوی دو قائمه است»^۶ یافت میشود (همو، ۱۳۸۳: ۱/۱۸۱).

تصویری که ملاصدرا از خدا ترسیم میکند، موجودی است که مقبول اندیشه والای انسانی است؛ یعنی واجد تمامی اوصافی است که ذهن فلسفی، و نه ذهنیت عامه، آن اوصاف را نیکو میداند. وی بیان میکند که شیوه تحقیق در علوم عقلی و در الهیات باید متفاوت با تحقیق در نقلیات و طبیعیات باشد. از

این نظر ملاصدرا در شرح خود بر الهیات شفا تلاش میکند تا معنای اوصاف خدا را به شیوه‌ی فلسفی تنقیح کند تا نقصی بر ذات خدا وارد نگردد.^۷

بر اساس چنین شیوه‌ی است که عدم نیازمندی واجب، محور تفکر ملاصدرا در ترسیم تصور واجب است. وی این نکته را در بیان نحوه اتصاف خدا به اوصاف مورد نظر قرار داده است. از نظر ملاصدرا هر چیزی که صفت قرار میگیرد، نیازمند امری است که بدان قوام دهد و هر چیزی که قیامش به امر دیگری است، وجوب وجودش وابسته بدان است. پس تمامی اوصاف، ممکنند و نمیتوانند واجب باشند. از این جهت ملاصدرا نتیجه میگیرد که واجب جز وصف واجب‌الوجود- که خود بمعنای غنای در وجود و بینبازی است- وصفی ندارد و تمامی اوصاف دیگر به این وصف باز میگردند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۱۱، ۱۱۲، ۳۰۷).

ملاصدرا با توجه به این مطلب، واجب را بسیط و عاری از هرگونه جزء میداند، چرا که جزء داشتن واجب به ترکیب و نیازمندی وی منجر میشود. همینطور گفته میشود که واجب محض حقیقت وجود است و غیر وجود بدان آمیخته نمیشود. بنابراین، این وجود حد و نهایت ندارد و از اینرو بلحاظ شدت و قوت غیرمتناهی است.

از آنجا که واجب وجودش متوقف بر وجود چیز دیگری نیست، نتیجه گرفته میشود که او واحد نیز میباشد. چرا که فرض وجود دو واجب ایجاب میکند که واجب‌الوجود مفروض، از هر جهت، وجوب نداشته باشد و هر یک از آنها فاقد جنبه‌ی از وجود باشند (همو، ۱۳۸۲ ب: ۵۰). بنابراین، وجوب وجود، یعنی عدم نیازمندی و عدم توقف در وجود. واجب یعنی وجودی که متوقف بر غیر نیست^۸ و همین معنا

از وجوب است که وحدت واجب را نتیجه می‌دهد. ملاصدرا در بیان ویژگی‌های واجب بیان می‌کند که واجب مبدأ و غایت همهٔ اشیاء است و وجوب وجود الزام می‌کند که در علیت نیز وجوب داشته باشد. بتعبیری دیگر، خداوند واجب العلیه نیز می‌باشد و ضرورتاً مبدأ وجودات دیگر است (همان: ۴۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۶۳-۲۶۱).

واجب، عالم و قادر بر همهٔ اشیاء است. علم و قدرت و همینطور سایر اوصاف واجب بر اساس وجوب و نیز وحدت واجب تصویر می‌گردد. بازاء تمامی اوصافی که به واجب نسبت داده می‌شود، حقیقتی هست و همانگونه که حقیقت وجود، واحد است، حقیقت علم و قدرت و سایر اوصاف نیز واحد است. صرف حقیقت علم و قدرت، علم و قدرت بر هر چیزی است و الاً صرف حقیقت علم و قدرت نیست و آمیخته با جهل و عجز خواهد بود. واجب در وجود دادن به اشیاء غرض و قصدی را لحاظ نکرده است (همو، ۱۳۹۳: ۲۳۴). او جهان را به بهترین شکل هستی داده (همو، ۱۳۸۱ الف: ۳۳۹) و بدیهی‌های موجود در عالم-همچون کفر و جهل- نیز به قضا و قدر او هستی یافته‌اند.

۱-۳. انسان‌شناسی

در اندیشهٔ ملاصدرا انسان مورد توجه خاص قرار می‌گیرد. از نظر وی با شناخت انسان است که می‌توان خدا و عالم را شناخت و نیز این شناخت برای به کمال رسیدن انسان لازم و ضروری است. انسان نمونهٔ کوچک عالم کبیر است. از این جهت آگاهی یافتن به نفس انسانی، آگاهی از خدا و عالم تلقی می‌گردد (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۶-۱۵).

نکتهٔ حائز اهمیت در تفسیر صدرایی از انسان،

این است که وی دیدگاه دوگانه‌انگارانه (دوئالیستی) در باب انسان را به انسان واحد فرو می‌کاهد. در فلسفهٔ ابن‌سینا نفس و بدن دو جوهر متمایزند که در انسان حضور می‌یابند؛ اما ملاصدرا با نظر به حرکت جوهری، نفس را تداوم حرکت جوهری بدن میدانند. در واقع این بدن نیست که مهیا می‌شود تا برای نفس که جوهری مجرد است محل واقع شود. از این نگاه انسان در سیری تدریجی از واحد شروع می‌شود و از دل همین واحد مادی، نفس بوجود می‌آید. بنابراین می‌توان گفت آن ثنویت و دوگانه‌انگاری شدید را ملاصدرا بنحوی زیبا به یگانه‌انگاری تبدیل کرده است و بدین‌ترتیب آشتی زیبایی بین بدن و نفس ایجاد می‌کند. نفس رقیق‌شدهٔ بدن و شکل تکامل یافتهٔ آن است و تمامی کمالات بدن را واجد است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲ / ۴۶۶-۴۶۴).

از نگاه ملاصدرا نفس انسان جسمانی‌الحدوث است. بدین معنا که انسان در ابتدا از بدن صرف شروع می‌شود و در جریان جهان طبیعت و با تحول در جوهر این بدن، نفس پدیدار می‌گردد. شروع این فرایند با قرار گرفتن نطفه در رحم صورت می‌پذیرد. با قرار گرفتن نطفه در رحم، این ماده آماده می‌گردد تا ابتدا صورت معدنی و بعد صورت نباتی را بپذیرد. با پذیرش صورت نباتی، نفس مستعد ادراک می‌شود. اما هنوز نفسی وجود ندارد. با وساطت عوامل محیطی، جنین مادی تأثر می‌پذیرد و همین تأثر یا انفعال احساسی نخستین ادراک را در بدن یا جنین بوجود می‌آورد. این صورت احساسی یا بعبارت دیگر نخستین ادراک احساسی را ملاصدرا همان ظهور اولیهٔ نفس میدانند. در واقع، نفس با همان احساس نخستین یا تأثر اولیه حضور می‌یابد و از این جهت در این مرحله اصلاً جوهری مستقل نیست. نفس در این مرحله در

آستانه جسم و هم‌مرز جسم بشمار می‌آید و در واقعیت همان احساس است؛ یعنی صورت ادراکی حسی و مدرک یکی هستند. با افزوده شدن این صورتهای ادراکی که نتیجه تحریکات طبیعی و خارجی است، بر نفس نیز افزوده میگردد؛ نفس چون درختی است که دائم با تغذیه از صور ادراکی، بر حجم آن اضافه میشود. بعد از تولد جنین نیز ادراکات حسی، خیالی، وهمی و سرانجام عقلی بر این ادراکات حسی جنینی افزوده میشوند و نفس بسوی تزیید و اشتداد می‌رود (همو، ۱۳۸۳: ۱۶۰/۹-۱۵۰).

از این نظر میتوان گفت که نفس تجمع ادراکات است؛ تا وقتی که قوه عقل نظری به فعلیت تام برسد و توان تجرد را داشته باشد. در این زمان است که نفس میتواند مستقل از بدن به وجودش ادامه دهد. با توجه به این مطلب است که ملاصدرا مرگ طبیعی را زمانی میداند که نفس، وجودی تجردی پیدا کرده است. نفس سعدا و اشقیاء وقتی جهان مادی را به مرگ طبیعی ترک میگویند که در جهان مادی فرایند تکاملی خود را طی کرده باشند و به تجرد رسیده باشند. باید توجه داشت که از نظر ملاصدرا رشد هر انسان در قوه عملی و ملکات اخلاقی نیز با واسطه جهان مادی میسر است. وی از لفظ استکمال قوه عملیه استفاده میکند و این مراتب را تا چهار مرتبه شماره میکند (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲ / ۴۵۹).

با این وصف، نفس در حدوث و نیز در تکامل خود به بدن محتاج است و این نیاز ادامه دارد تا زمانی که فرایند تکاملی در دل جهان مادی، نفس را به تجرد برساند و از همینرو باید گفت در انسان‌شناسی ملاصدرا عالم ماده، مسیر تکامل انسان است و این مطلب جهان مادی را در بروز تکامل انسان با اهمیت میکند.

نکته دیگر در تفکر صدرایی درباره انسان، تمایز بین روح و نفس آدمی است. نفس در تکامل خود ممکن است به مرتبه بالای روح دست یابد. وی بیان میکند که نفس انسان بعد از استکمال و رفعت یافتن به مقام روح است که مرتبت بالایی می‌یابد. تعبیر ملاصدرا در اینباره چنین است:

النفس بعد استکمالها و ترقیها الی مقام الروح
تصیر نورها ناراً موصده فی عمد ممدده
(همو، ۱۳۸۶: ۸۲۰/۲).

در واقع روح، مرتبه بالای نفس است و نفس زمانی که به مرحله‌ی برسد که بتواند بدون بدن به حیات خود ادامه دهد، به مرتبه تجرد و روح بودن رسیده است.

در معرفت‌شناسی ملاصدرا نیز نکات قابل تأملی وجود دارد. بنظر وی عوامل غیر معرفتی و معرفتی در حصول معرفت برای نفس تأثیرگذارند. ملاصدرا بیان میکند که قوه عقلی در هر انسانی قابلیت کسب همه معارف و علوم را دارد. اینگونه نیست که تنها برخی از نفوس قادر به کسب پاره‌ی از علوم باشند و بقیه از این فیض محروم باشند. با وجود این، عواملی غیر معرفتی‌بی وجود دارند که میتوانند در انکشاف صور علمی برای قوه عقل مانع تلقی شوند. ملاصدرا با تشبیه نفس به آئینه، این عوامل را تا پنج عامل شمارش میکند:

(۱) نقص جوهر نفس، چنانکه در کودکان مشاهده میشود، نخستین عامل است. نفس کودک برای متجلی شدن معلومات در آن، هنوز قوام نیافته و از این جهت ممکن است نتواند حقایق را متجلی سازد. (۲) عامل غیر معرفتی دیگر، ناپاکی جوهر نفس است که بواسطه گناهان زیاد عارض میشود. از نظر ملاصدرا گناه صفای قلب را از بین میبرد و از این

جهت ظهور حقیقت در آن دچار مشکل میشود. (۳) عامل سوم در عدم انکشاف حقیقت در نفس محاذی قرار نگرفتن آئینه نفس نسبت به حقیقت است. ملاصدرا بیان میکند نفوس اولیای صالح خدا و انسانهای مطیع چنین است. در قلب این انسانها خود حق و جلال او متجلی نمیکردد؛ چرا که تمام هم و غم این نفوس به مطالب دیگری همچون فضایل طاعات بدنی، تدارک روایات و امور منقول و اسباب معیشت و معاشرت با خلق معطوف میگردد و از اینرو آنچه برای آنها متجلی میگردد، همان است که در آن متمرکز میشوند.

(۴) از نظر ملاصدرا چهارمین عاملی که مانع نیل به حقیقت میگردد، پیشینه فکری شخص است. در واقع پیشفرضهای اعتقادی که در ایام کودکی از روی تقلید و حسن ظن مورد اعتقاد شخص واقع شده‌اند، میتوانند شخص را از رسیدن به حقیقت باز دارند. ملاصدرا این نوع از حجاب را حجابی بزرگ میخواند که اکثر متکلمین و متعصبین دینی و مذهبی، و حتی اکثر صالحین و اهل تفکر در ملکوت و زمین نیز بدان گرفتار آمده‌اند.

(۵) آخرین عامل از نگاه ملاصدرا جهل به جہتی است که بواسطه آن، دستیابی به حقیقت ممکن میشود. وی بیان میکند که ترتیب دادن امور معلوم باید بگونه‌یی صورت پذیرد که دست یافتن به مجهول ممکن گردد (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲/ ۶۱۶-۶۱۰).

نکته دوم در معرفت‌شناسی ملاصدرا این است که از نظر وی ساختار معرفتی انسانها بطور فطری گزاره‌های خاصی را میزبانی میکند؛ وجود خدا یکی از این گزاره‌هاست. مطابق دیدگاه ملاصدرا اقرار به وجود خداوند در فطرت انسانها بودیعه گذاشته شده است و هیچ انسانی نیست که فطرتاً به وجود خداوند

اقرار نداشته باشد.

در باب اختیار انسان نیز باید گفت ملاصدرا انسان را به معنایی مختار میدانند که تا جبر چندان فاصله‌یی ندارد. از نگاه ملاصدرا انسان مختار همان انسان دارای اراده است و اراده انسان نیز همچون همه امور، تحت تأثیر علل و عوامل وجودی است و این علل و عوامل در نهایت به وجود خداوند ختم میگردد. این علیت ضروری است و با این وصف، اراده انسان معلول ضروری علل و عواملی است که در رأس آنها اراده خداوندی قرار دارد (برنجکار، ۱۳۸۴).

۲. اصول روش تفسیری ملاصدرا

پیش از آنکه به برداشتهای ملاصدرا از متن دینی (قرآن کریم) وارد شویم و نمونه‌هایی از غرایب تفسیری او را بیان کنیم، مناسب است تا درباره آثار تفسیری ملاصدرا و نیز روش هرمنوتیکی او در فهم متون دینی نیز اشاره‌یی گذرا داشته باشیم. میدانیم که ملاصدرا چهار اثر در تفسیر قرآن بتحریر درآورده است: رساله متشابهات القرآن، کتاب اسرار الآیات، مفاتیح الغیب و تفسیر القرآن الکریم. البته حضور قرآن و حدیث در تمامی آثار فلسفی ملاصدرا و بخصوص در کتاب اسفارهمواره آشکار است. او در تأیید دیدگاههای فلسفی خود، هر کجا که مجال بیابد، تسلط و احاطه خود به آیات قرآن و حدیث را به نمایش گذاشته است.

در مورد روش تفسیری و اصول هرمنوتیکی حاکم بر اندیشه ملاصدرا چند نکته قابل تأمل است و خواهیم دید که این نکات چگونه راه خود را در فهم متن دینی باز میکنند. نخست اینکه ملاصدرا به تبع نگاه هستی‌شناسانه خود، جهان انسانی، جهان عینی و نیز متن دینی قرآن را دارای سطوح سه‌گانه متناظر با

یکدیگر میدانند. بیشتر اشاره کردیم که عالم هستی از نگاه او در عالم حس و طبیعت خلاصه نمیشود. افزون بر عالم محسوس که با ابزار حس، قابل دسترسی است، عالم برزخ یا مثال نیز وجود دارد؛ عالمی که متناظر با خیال و قوه تخیل در وجود انسان است. همچنین متن عالم هستی، با حضور عقول و موجودات عقلانی نیز مشحون شده و از این جهت بخشی از هستی را عقول پر کرده اند. متناظر با چنین بخشی از هستی، در وجود آدمیان، عقل نهاده شده است.

فراتر از این دو هستی، متن دینی قرآن و عبارات و تعبیر قرآنی نیز از سطوح معنایی سه‌گانه برخوردار است^۹ که متناظر با آن، انسان با قوای ادراکی خود میتواند در راهیابی به این سطوح معنایی، عمل کند. متن دینی قرآن، معنایی ظاهر دارد؛ همان معنایی که غالب مفسران از طریق تمسک به معانی لغوی و اصطلاحی سعی بر پرده‌برداری از این سطح داشته‌اند. افزون بر سطح ظاهری، قرآن دارای سطح نمادین یا سمبولیک نیز میباشد.

ملاصدرا معتقد است اکثر تعبیر قرآن کریم، معنای بیرونی و ظاهری را افاده میکنند که خود بر معنایی درونی و پنهان اشاره دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷/ ۹-۱۱) و نیز بیان میکنند که قرآن همچون انسان، جنبه‌هایی درونی و بیرونی دارد (همانجا). معنای نمادین قرآن را باید از طریق معنای ظاهری دریافت. اما هر دوی این سطوح معنایی، مقدمه هستند و سطح معنایی حقیقی را باید سطحی دانست که از طریق علم المکاشفه قابل نیل است؛ همان که در آیه «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا» (شوری/۵۱)، در قسم نخست و از طریق مکاشفه و وحی بدان اشاره شده

است.

نکته دوم در مورد اصول هرمنوتیکی ملاصدرا این است که هر لفظ لایه‌های معنایی طولی و عبارتی صعودی میتواند داشته باشد. اینکه یک لفظ در چندین معنا استعمال شده باشد، امری روشن است؛ بعنوان مثال واژه شیر بر چند معنا وضع شده است و به قرائن میتوان فهمید که در هر استعمال، کدام معنا مد نظر ماتن بوده است. به بیانی میتوان تمامی این معانی را در عرض یکدیگر دانست.

اما گاه اعتقاد بر این است که یک لفظ، معنا را در سطوح معنایی مختلف، افاده میکند. اگر معتقد باشیم هر حقیقت واحدی، وجودی در سه سطح مختلف دارد، در این صورت، ممکن است یک واژه، بر هر سه سطح اطلاق شود و تمامی سه سطح را محکی خود قرار دهد. بفرض حقیقت انسان را در نظر بگیرید. ممکن است معتقد شویم انسان، در سطح جهان مادی، یعنی ساحت فرودین هستی، بر جسم و تن اطلاق میگردد. در سطحی فراتر، واژه انسان، بر وجود برزخی انسان - یعنی نفس - اشاره دارد و در سطحی بالاتر، همین واژه بر وجود انسان در ساحت عقل - یعنی روح - دلالت میکند.

از نگاه ملاصدرا، یک کلمه واحد، میتواند بر چند سطح مختلف واژه اطلاق شود و تمامی این معانی نیز ممکن است، صحیح باشند. او معتقد است برای هر انسانی ممکن نیست که تمامی این سطوح معنایی را دریابد. برخی از انسانها در مرتبه حسی هستند. برای آنان، درک سطح معنایی نخست امکانپذیر است. برخی نیز در مرتبه دوم یعنی خیال فعالیت هستند و از اینرو درک سطح دوم یعنی معانی خیالی برای آنان میسر است. مرتبه سوم از معنا، تنها در اختیار آنان است که از مکاشفات روحانی بهره‌مندند (همو،

فوق طبیعی - در این مورد، خدا - لازم است؟^{۱۱} و دوم اینکه چنین پناه‌بردنی از گزند چه موجودی است؟ و عبارت بهتر، از شر و بدی چه کسانی باید به خدا پناه برد؟ و اینکه ماهیت استعاده چیست و آیا به صرف بیان جمله استعاده و قصد پناهجویی، پناه بردن صورت میپذیرد؟

در نگاه نخست، ظاهراً آیه بیانگر حکم در وضعیتی خاص است؛ ملاحظه میشود که استعاده گویا امری خاص و ناظر به قرائت قرآن است. با این حال، ملاصدرا در بیان وجه استعاده به قرآن کریم، با استفاده از مفاهیم مابعدالطبیعی و کاملاً فلسفی، تبیینی ارائه میدهد که استعاده را معنایی عام میبخشد. او بیان میدارد که تمامی ممکنات، از جهات کمال و فقر یا قوه و فعل برخوردارند. ممکنات به آنچه دارند، عشق میورزند و بسوی آنچه ندارند، شوق دارند^{۱۲}. انسان در این بین، بلحاظ سیری ناپذیریش، استثناست و از اینرو درد اشتیاق و حرص برای تحصیل کمال زائد، دردی است که انسان را همواره در طلب و اشتیاق قرار داده است. این وضعیت، وضعیت مورد پسندی نیست و همراه با درد و رنج است؛ از طرف دیگر، عالم امکان، عالم نقص و قصور و آفت است. بنابراین انسان باید بسوی حضرت اله که منبع سرور و معدن خیر و نور است، خیز بردارد.

ملاصدرا بیان میکند که علت اصلی درد حرمان و سوختن به آتش فراق و فقدان، دور شدن از حضرت حق است^{۱۳}. البته این دردی است که خود انسان نمیتواند آن را علاج کند. از اینرو لازم است انسان به خداوند پناه برد و به او استعاده نماید (همو، ۱۳۸۹ب: ۱/ ۸-۹). وی معتقد است استعاده مختص انسان است که برای تحصیل خیرات محتاج و نیازمند است تا از شرور به خداوند پناه ببرد؛ اما موجودات مفارق از

نکته سوم این است که ملاصدرا درک معنای سطح اول را منوط به وقوف کامل به ادبیات عرب و زبان‌شناسی میدانند. عبارت دیگر، فهم روش‌مند قرآن را بدون آگاهی از علم ادب و لغت ممکن نمیدانند. فهم درست از معنای ظاهری پیش‌مقدمه ضروری برای نیل به سطح معنایی دوم و بالاتر است. عبارت دیگر، نمیتوان هر لفظ را بی دلیل به هر معنای برتری تأویل برد. فهم ظاهری و سطح اول، باید درست و اصولی صورت گیرد و معانی بالاتر هم‌راستا با چنین فهمی خواهند بود^{۱۴}.

در ادامه، نگاهی به برخی از برداشتهای ملاصدرا از متون دینی خواهیم داشت تا فهم فلسفی او را از آیات قرآن مشاهده کنیم.

۳. نمونه‌هایی از برداشتهای فلسفی ملاصدرا از متون دینی

ادعای نوشتار حاضر این است که ملاصدرا اندیشه فلسفی را در فهم متون دینی دخالت داده و این امر در مواردی وی را به تأویل آیات قرآنی - و در مواردی تأویل ناروا - کشانیده است. هرچند تعداد چنین برداشتهایی در آثار ملاصدرا بسیار زیاد است، اما آنچه در ادامه می‌آید تنها نمونه‌هایی معدود و تا اندازه‌ی نامعمول است که تأثیر مستقیم اندیشه فلسفی وی را بر فهم متون دینی بارز میسازد.

(۱) در مورد استعاده و در تفسیر آیه «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» (نحل/ ۹۸)؛ آیه گویا در مقام بیان احکام مبادرت به قرائت قرآن است. با این وصف، پرسشهای متعددی قابل طرح است: نخست اینکه چرا در مبادرت به یک امر مقدس، همچون قرائت قرآن کریم، پناه بردن به یک موجود

آنجا که فعلیت محض هستند، شر و بدی برایشان معنا ندارد و بنابراین بینای از استعاده میباشند (همان: ۲۸-۲۵).

۲) در تفسیر آیه «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ» (بقره/۳۱)؛ در بیان وجه ذکر ضمیر جمع «هم»، ملاصدرا اشاره میکند که هر حقیقت نوعی در عالم مادی، دارای جوهری عقلی در عالم اعلی است که متعلق علم خداوند میباشد و این موجودات که ازلی و ابدی هستند، با حدوث و تجدد در عالم مادی دچار تغییر و تحول نمیشوند.^{۱۴} با این وصف، در تفسیر آیه فوق، ملاصدرا معتقد است ضمیر «هم» در کلمه «عرضهم» به چنین موجودات عقلی باز میگردد و از اینرو مرجع ضمیر در این آیه حقیقی است (همان: ۳ / ۷۵۷)^{۱۵}.

۳) در تفسیر آیه ۶۰ از سوره بقره و در بیان امکان خروج آب کثیر از سنگ؛ ملاصدرا بیان میکند که خروج آب از سنگ از جمله امور ممکن است و از اینرو چنین فعلی متعلق قدرت خداوند قرار میگیرد. وی چهار احتمال را در نظر میگیرد و بنا به فهم فلسفی خود دو احتمال را محال و مردود میداند.

احتمال نخست از نظر ملاصدرا این است که حجم زیادی از آب در دل سنگ نهفته باشد. بنظر ملاصدرا چنین امری محال است، چرا که لازمه اش نقض قانونی عقلی است که مطابق آن هر کل از جزء خود بزرگتر است. شق دوم این است که آب در سنگ موجود باشد و اجزاء هر دو در یکدیگر متداخل باشند. این شق نیز بنظر وی بنا به دلایل استحاله تداخل اجزاء محال است. شق سوم این است که آب در سنگ بتدریج وجود یابد و از آن خارج شود و سرانجام حالت چهارم این است که علل و اسباب طبیعی در تکون آن دخالت نداشته باشند بلکه

توسط علل نفسانی و تصورات وهمیه حاصل آمده باشد. ملاصدرا این دو احتمال اخیر را ممکن میداند. وی بیان میکند که ماده عناصر استعداد آن را دارد که صور غیرمتناهی را بصورت تعاقبی بپذیرد. بنابراین شق سوم به این صورت ممکن است که اجزاء سنگ بتدریج تبدیل به آب شود. شق چهارم نیز بنظر او ممکن است، چرا که از نظر ملاصدرا نفس قوی میتواند در ماده کائنات اثر داشته باشد^{۱۶} و هر صورتی را بخواهد با خرع و ابداع بر آن مرتب کند^{۱۷} (همان: ۴ / ۱۳۵۵-۱۳۴۷).

۴) یکی دیگر از نمونه های تفسیری که ملاصدرا بر اساس فهم فلسفی خود بدان دست زده، استدلالی است که از طریق آیه ۸۱ سوره یس «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» بر امکان معاد ذکر میکند. وی اشاره میکند که انسان، به همراه جمیع اعضا و اجزاء خود، با جمیع اجزاء عالم، تشابه و تناظر همسانی دارد. بتعبیر وی، انسان، عالم صغیر است و عالم، انسان کبیر. از این جهت عینیت و مماثلتی بین این دو برقرار است. نیز در فلسفه مشخص گشته که هر حکم که بر بعضی از افراد یک حقیقت ثابت باشد، میتواند بر سایر افراد آن حقیقت نیز جاری گردد (حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد). از این جهت ایجاد آسمانها و زمین، میتواند دلیل بر امکان ایجاد انسان باشد. با این وصف ملاصدرا معتقد است ضمیر «هم» در کلمه «مثلهم» به انسان برمیگردد. از طرف دیگر با نظر به اینکه حقیقت نوعی انسان میتواند دارای افرادی در این دنیا و در جهان دیگر باشد، وی نتیجه میگیرد که توان خلق آسمانها و زمین، دال بر امکان خلق انسان و نیز برانگیختن افراد انسانی در جهان دیگر است^{۱۸} (همان: ۷ / ۵۷۷-۵۷۵).

۵) در تفسیر سوره طارق و در وجه دلالت آسمان بر وجود خداوند، ملاصدرا بیان میکند که آسمانها از چند جهت، نشانه و دال بر وجود خدا هستند. بنظر ملاصدرا وجود، امکان، جسم بودن، طلوع و افول داشتن کواکب در آسمان^{۱۸}، مرکب بودن آسمان از ماده و صورت و نیز دارای نفس و صاحب اراده و علم و تسبیح بودن آسمان^{۲۰}، همگی جهاتی هستند که آسمانها بواسطه آنها، بر وجود خداوند دلالت دارند. وی تلاش میکند تا به شیوهی فلسفی و با ذکر دلایل کاملاً عقلی، وجوه دلالت آسمان بر خدا را به نمایش بگذارد (همان: ۸ / ۴۳۹-۴۲۵).

۶) نمونه دیگری از برداشتهای فلسفی ملاصدرا که بیشتر نشان از تحمیل دیدگاه فلسفی بر آیات قرآن دارد، جایی است که ملاصدرا احتمال میدهد سماء در آیه «والسما و الطارق» (طارق/۱) بمعنی آسمان عالم صغیر یا آسمان عالم کبیر باشد. وی با توجه به نظریه هسته معنایی در باب معانی الفاظ معتقد میگردد که آسمان به معنی فوقیت و احاطه است (بابایی و همکاران، ۱۳۷۹: ۱۲۲). از طرف دیگر بارها اشاره کرده که انسان، همچون عالم صغیر است.

با این وصف، وی معتقد است که چنانچه سماء را در آیه مورد نظر به معنی آسمان عالم صغیر بگیریم، میتوان طارق را به معنی نفس ناطقه انسانی دانست، یا چنانچه سماء را به معنی نفس ناطقه در نظر آوریم، محتمل است که طارق را به معنی واردات قلبی ملکوتی تفسیر نماییم. وی همچنین در بیان معنی «النجم الثاقب» بیان میدارد که طارق اشاره به کوكب و ستاره دارد و منظور از نجم، نفس و عقل کوكب است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۸ / ۴۴۲-۴۴۰).

۷) از جمله تفاسیر دیگری که ملاصدرا بیان میکند و بنظر میرسد که در برداشت از متن دینی مستقیماً

تحت تأثیر اندیشه فلسفی خود است، تفسیری است که در ذیل آیه «إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» (طارق/۴) ارائه میدهد. وی در بیان وجه داخل شدن سور موجبه کلیه بر نفس، اذعان میکند که منظور تمامی انواع نفوس اعم از نفوس مفارق، فلکی و عنصری است^{۲۱} (همو، ۱۳۸۹: ۷/۳۲۵) و از این جهت، وی بیان میکند که حافظ تمامی نفوس را باید در یک معنا خود خداوند گرفت.

همچنین از نظر ملاصدرا برای نفوس انسانی علاوه بر خداوند، حافظ و رقیب دیگری نیز وجود دارد که در لسان شرع «روح القدس» و در زبان حکما «عقل فعال» و در نزد حکمای فارس به «روان بخش» موسوم گشته است. سپس وی در چندین صفحه بر این مطلب استدلال میکند^{۲۲}. به ادعای ملاصدرا، حافظ نفوس انسانی، عقل است که ملکی از ملائک مقرب الهی است و این ملک دارای اعوان و جنودی است. بنظر وی، حافظ نفس، لزوماً باید عقل باشد و هیچ نفس دیگر یا موجود جسمانی صلاحیت آن را ندارد که حافظ نفس تلقی گردد^{۲۳} (همان: ۸ / ۴۵۴-۴۴۲).

۸) در تفسیر آیه «يَوْمَ تُبَلَى السَّارِئُ» (طارق/۹) و در ضمن یک تبصره، ملاصدرا بیان میکند که خداوند هستی را در سه عالم - دنیا، برزخ و آخرت - جای داده و از هر کدام از این سه عالم با کلمه «یوم» تعبیر کرده است. او با مدد گرفتن از فلکیات قدیم و نیز آیات قرآنی معتقد است هر روز از ایام دنیا - بنا به اختلاف دیدگاهها - مساوی با یک دور فلک اعظم یا یک دور قمر و یا یک دور شمس است. از نظر ملاصدرا مجموع ایام دنیا هفت هزار سال است^{۲۴}. همچنین عالم برزخ نیز دارای روزهایی است که هر یک، مساوی با هزار سال یا هفت هزار سال دنیایی است. سرانجام،

جهان آخرت قرار دارد که هر روز آن پنجاه هزار سال دنیایی بطول خواهد انجامید.

ملاصدرا بیان میکند که خداوند جسم و نفس و روح را هر یک به ترتیب از سه عالم دنیا، برزخ و آخرت پدید آورده است. از نگاه او، خداوند سه واسطه نیز بوجود آورده که از طریق آنها انتقال عوالم انسانی صورت میپذیرد؛ این سه واسطه عبارتند از ملک‌الموت، نفخة الفزع و نفخة الصعق. با این توصیف، باید گفت که مرگ، عارض بر جسم انسان، فزع، عارض بر نفس و صعق، عارض بر روح می‌گردد. مادامی که انسانها در این عالم دنیا هستند، جسم، مباشر در افعال آنهاست و نفس و روح هر چند وجود دارند، اما پنهانند و این تنها جسم است که مشهود ما انسانهاست. بواسطه مرگ، نفس و روح از قید جسم آزاد میشوند. در حقیقت مرگ، عارض بر جسم میشود و آن را باطل میکند و این باطل شدن بواسطه ملک‌الموت محقق می‌گردد. با باطل شدن جسم، نفس و روح وارد برزخ می‌گردند. با مرگ جسم، نفس در برزخ حیات ثانویه‌یی می‌یابد.

بنظر ملاصدرا برزخ، عالم نفوس است و در آنجا نفوس با مشاعر و حواس خود ادراک میکنند. نفوس انسانی در برزخ حتی با حواس خود قادر بر انجام افعال میباشند و صورت اعمال و اخلاق و نیاتی دارند که بر آن نفوس غالب شده است. با این وصف، ملاصدرا بیان میکند که منظور از قدرت خداوند بر رجوع انسانها چیزی جز رجوع نفوس انسانی از عالم دنیا به عالم برزخ نیست و از آنجا که نفوس انسانی در برزخ به صورت اعمال و ملکات اخلاقی انسانها هستند، میتوان گفت که در برزخ سرائر انسانها آشکار می‌گردد. در واقع یوم تبلی السرائر، اشاره به برزخ یا قیامت وسطی دارد و نه قیامت آخری.

ملاصدرا در بیان ویژگیهای برزخ اشاره میکند که عالم برزخ عالمی است مستقل و در بین دنیا و قیامت قرار دارد و در مثل به شفق و فجر میماند که بین روز و شب قرار گرفته‌اند. این عالم محل استقرار تمامی نفوس و ارواحی است که با شروع زمان از دنیا بدان منتقل شده‌اند و پایان جهان برزخ، زمانی است که عالم دنیا و زمان زائل گردد^{۲۵} (همان: ۸/ ۴۷۶-۴۶۹).
 ۹) همچنین در تفسیر سوره واقعه و در ذیل آیه «وَ كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً» ملاصدرا انسانها را به سه صنف تقسیم میکند. از نگاه فیلسوفان مسلمان، مبادی ادراکی انسان، عبارتند از قوای عقل، خیال و حس. بر همین اساس، ملاصدرا بیان میکند که هر یک از این قوا دارای وضعیتی هستند که کمال آن قوه خوانده میشود. کمال قوه عاقله ادراک معارف و علوم الهی است و کمال قوه خیال، در انجام خوبیها، و تهذیب اوصاف و تبدیل بدیها به نیکوییهاست. همچنین وضعیت کمال برای قوه حسی به ادراک امور ملائم با حس - یعنی اموری که لذتهای جسمانی تلقی می‌گردند - میباشد.

ملاصدرا معتقد است انسان در بدو پیدایش خود، وضعیت بالقوه‌یی نسبت به هر یک از این سه مبدأ دارد و به فعلیت رسیدن یا کمال یافتن هر یک از این مبادی، به معنای صلاحیت داشتن برای وقوع در عالمی از عوالم سه‌گانه مذکور است. در مسیر تغییر جوهری، این حس است که نخست، فعلیت تام میگیرد و به همین جهت، اقتضا این است که در عالم دنیا وارد شود. هنگامی که حس در انسان به فعلیت تام رسید، عقل عملی و قوه تخیل در او پیدا میشود و کمال انسان از جهت حدوث یافتن چنین قوه‌یی در او اقتضای آن را دارد که شوق به دنیای دیگر و ماندن در آنجا در او حادث گردد. در مرحله بعد، چنانچه توفیق الهی

حاصل گردد و انسان به کمال قوه نظری ارتقا یابد، به کلیات احاطه پیدا میکند و به مفارقات وصل میگردد و در این مرحله است که منزلت مقدسین را پیدا میکند. با این توصیف از نظر ملاصدرا انسانها به لحاظ سه مبدأ ادراکی مقامات سه گانه یی دارند و بحسب این مقامات در جهان دیگر دارای احوال و مرتبه خاصی خواهند بود.

ملاصدرا با توجه به این مطالب تلاش میکند تا اصحاب میمنه، اصحاب مشئمه و سابقون را در سوره واقعه مشخص کند. بنظر وی اصحاب میمنه و مشئمه هر دو کسانی هستند که اهل عمل به شمار می آیند و قوه عملیه در آنها غلبه یافته است. با این تفاوت که اصحاب میمنه مبدأ افعالشان، عقل عملی است که برای نیل به غایت طلب خیرات عمل میکند. این در حالی است که مبدأ افعال اصحاب مشئمه، قوه محرکه حیوانی است که برای نیل به غایت طلب شهوت و غضب کار میکند. دسته سوم از نگاه ملاصدرا مرتبه یی والاتر دارند که شأن آنها اهل عمل بودن نیست، بلکه شأن و منزلتشان مشاهده حقایق و ملاحظه عظمت خدا و ملائک است. خداوند آنها را با محبت خود از سایر محبتها بینیا کرده است (همان: ۵۸-۵۶).

چنانکه مشاهده میشود تأثیر آراء فلسفی ملاصدرا وی را به چنین برداشتهایی از متن دینی کشانده است. وی حتی در بیان وجه تسمیه اصحاب یمین و شمال بیانی دارد که کاملاً برخاسته از نگاه وی به جهان انداموار است. بنظر ملاصدرا عالم در کل همچون شخصی واحد است. چرا که وجود عالم وجود ظلی و سایه یی حق است و وجود ظلی اقتضا میکند که به صاحب ظل شباهت داشته باشد. با این بیان ملاصدرا معتقد میگردد عالم دارای روح و عقل و همچون

انسان دارای سمت راست و چپ است. در سمت راست عالم، ملکوت اعلی قرار دارد و بهشت سعدا در آنجا واقع است و در سمت چپ نیز جهنم قرار دارد (همان: ۸ / ۶۱).

جمع بندی و نتیجه گیری

دخالت دادن یافته های فلسفی در فهم معنای دین و متون دینی، در پاره یی موارد با انتقادهای مهمی روبرو شده است تا بدانجا که برخی عنوان «تفسیر به رأی» را به آن داده اند و فلاسفه را از این جهت مستحق سرزنش و ملامت دانسته اند. اما دخالت دادن نظامهای مابعدالطبیعی در برداشت از متون دینی چه فواید و زیانهایی برای دین دارد؟

مورد نخست اینکه بهره گیری از یک نظام مابعدالطبیعی در تفسیر متن دینی، میتواند التزام و اعتقاد دینی را دچار مشکل سازد. این امر حداقل از سه جهت رخ میدهد: اولاً، با فهم فلسفی دین، و بیان آن با مقولات فلسفی، فهم دین، دشوار و دور از دسترس همگان خواهد شد. ثانیاً، بکارگیری هر نظام مابعدالطبیعی در فهم دین با این خطر بزرگ روبروست که با مطرود واقع شدن آن نظام فلسفی، التزام و اعتقاد دینی مؤمنان که تفسیرهای دینی خود را بر آن نظام فکری بنیان نهاده اند، سست گردد. این امر در غرب سابقه دارد و التزام دینی مسیحیان با کمزنگ شدن نظام فکری ارسطویی، رو به سستی نهاد. ثالثاً، آنکه نظامهای مابعدالطبیعی متفاوت هستند و تفاوت این نظامها میتواند برداشتهای دینی را متفاوت جلوه دهد و این امر خود به تشتت اعتقادی مؤمنان می انجامد.

مورد دیگر اینکه، صرفنظر از این جهات سه گانه، بنظر می آید که بکارگیری مقولات مابعدالطبیعی در

الهیات و نیز در فهم دین، گریز ناپذیر باشد. در واقع، شاید بتوان گفت برای هرگونه سخن گفتن درباره هستی و جهان، ناگزیر باید مقولات مابعدالطبیعی را - خواه آشکارا و خواه بصورت پنهان - بکار گرفت. با توجه به اینکه گزاره‌های دینی گزاره‌هایی حاکی از واقع و معرفت‌بخش تلقی می‌گردند، خالی از بار هستی‌شناختی نخواهند بود. تعمق در گزاره‌های دینی به ما این نکته را متذکر می‌شود که تلقی انسانوار از خدا و نگاه انداموار به عالم، تلقی غالب در متون دینی است و اینها خود فحوای مابعدالطبیعی دارند.

علاوه بر اینها، باید گفت که نظام‌های مابعدالطبیعی بواسطه بکارگیری مفاهیم عام و همه‌شمول، از این ویژگی برخوردارند که میتوانند قدرت تبیین واحد از پدیده‌های موجود در عالم بدست دهند. این قدرت، هرچند در خود دین نیز تا اندازه‌ی نهفته است، اما برای حل مسئله رابطه علم و دین، نظام‌های فلسفی میتوانند دین را یاری دهند. بنظر میرسد مقولات علیت و وجود در تفکر مابعدالطبیعی ملاصدرا، تناظر بیشتری با مقولات بکار رفته در علم دارند، و از این جهت شاید بتوان گفت بکارگیری نظام‌های فلسفی در فهم و معرفی دین و بنانهادن الهیات بر پایه نظام‌های فلسفی، میتواند راهی برای آشتی علم و دین بحساب آید. این امر بویژه در نظام صدرا بی قابل تأمل است؛ چراکه دین را در همپایی و همراهی با علم بسیار مدد رسانده است. نظریه حرکت جوهری، مفهوم وجود، و تطور عالم و نظریه یگانه‌انگاران در باب روح که به مدد آن، انسان یک کل یکپارچه تلقی میشود، نمونه‌هایی از این نوع یاریرسانی مابعدالطبیعه به دین است.

با این اوصاف، شاید بتوان گفت که نفس بکارگیری نظریات مابعدالطبیعی در فهم دین، امری صواب

است؛ مشروط بر اینکه آفات چنین تلفیقی مدنظر قرار گیرد. از اینرو توجه به نوع کاربرد نظام مابعدالطبیعی در فهم دین اهمیت سرشاری می‌یابد.

پی‌نوشتها

۱. بدین معنا که جعل بدان تعلق می‌گیرد.
۲. ملاصدرا این دیدگاه را از متن دینی قرآن وام گرفته است. او با استناد به آیات الهی معتقد است کل عالم هستی، فانی میشود و به حق رجوع میکند. این عبارت ملاصدرا بسیار قابل توجه است: «ان هذه الاجسام تستحيل و تتقلب فی حركاتها الذاتیه و استحالاتها الجوهریه الی ان تصیر منظویه فی صوره عقليه صائراً کل منها روحاً محضاً، كما فی الابتداكانت ارواحاً نازله الی منازل الاجسام» (ملاصدرا، ۱۱۳۸۹ الف: ۲۵۸).
۳. در ادعای تشابه این دو نظریه، تشابه در تمام وجوه و بصورت کامل مد نظر نیست. وجه مشابهت را باید در این نکته دانست که در هر دو نظریه، شیئی که بسوی کمال میرود، بتدریج و در طی زمان به مرتبه بالاتر دست می‌یابد. نویسنده، این نکته را در نظر دارد که در نظریه ملاصدرا، شیء متحرک به مراتب بالاتر وجودی اوج می‌گیرد و در واقع بلحاظ مرتبه وجودی برتر میشود. همچنین در نظریه ملاصدرا یک شیء موضوع تکامل است و نه یک نوع. نکته دیگری که جای بسی تأمل دارد، این عبارت ملاصدراست که می‌گوید: «والی هذا الموضوع ینتهي فعل الطبیعه التي وكلها الله...» یعنی گویا این سیر تکاملی را از ناحیه خداوند میدانند که به طبیعت موکول شده است (همو، ۱۳۸۳: ۵/۵۹۰).
۴. ملاصدرا درباره عناصر چهارگانه و جایگاه طبیعی آنان در طبیعت، در کتاب مبدأ و معاد بتفصیل سخن رانده است (ر.ک: همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۶۳/۱ به بعد).
۵. تعبیر رساتر از ملاصدرا در این زمینه را میتوان در مبدأ و معاد یافت. وی می‌گوید: «..... و ذات الممكن محض القوه و الفاقه....» (همان: ۴۳).
۶. این بیان ملاصدرا وجوب وجود خدا را از نوعی وجوب که دکارت در تأملات به خدا نسبت میدهد، متمایز میکند. در تأملات، دکارت وجود را برای خدا همچون سه ضلعی بودن برای مثلث میداند.
۷. بعنوان مثال وی از منطق مدد می‌گیرد و با نظر به وضعیت صدق قضایای شرطی دیدگاه متکلمان را خطا می‌خواند و خداوند را دارای وصف قدرت به معنی توان فعل و توان ترک میداند (همو، ۱۳۸۲: ۱۶۳).

۸. ملاصدرا تصریح میکند که امکان ماهوی و قصور در وجود، وجه نیازمندی است (همو، ۱۳۸۳/۱: ۲۳۹).

۹. در این نگاه، نوعی قرابت با هرمنوتیک فلسفی گادامر به ذهن نگارنده خطور میکند. گادامر، زبان را صرفاً وضع شده برای انتقال یا ترجمه افکار و به بیانی ابزار ترجمان نمیداند. در نگاه او، زبان هویتی مستقل دارد که نقش ما شناخت خود آن است. نگاه ملاصدرا به سطوح معنایی قرآن، و در تناظر با ساحت‌های سه‌گانه هستی عینی و انسانی، گویا بیانگر آن است که زبان (در قرآن)، هویت و وجودی مستقل است که دارای ساحت‌های سه‌گانه‌ی است و برای پی بردن به این ساحت، باید ابزارهای متعددی بکار برده شود.

۱۰. ملاصدرا بیان میکند که صرف آگاهی به علم لغت و بسنده کردن به آن نمیتواند راهبر به معانی باطنی و درونی برتر باشد. همچنانکه صرف تأملات منطقی و فلسفی نیز رهنمون به درک معانی حقیقی قرآن نیست (ر.ک: همو، ۱۳۸۶: ۸۶-۸۴).

۱۱. گویا در مبادرت به یک امر خیر، و سوسه‌گران شیطانی بیشتر حریص میشوند تا شخص را از آن امر خیر بازدارند یا از خلوص نیت او بکاهند. آیه ظاهراً اشاره دارد که قرائت قرآن، از خیریت بالایی برخوردار است که توجه شیاطین را بخود جلب میکند.

۱۲. دو حالت عشق یا دلخوشی و شوق را ملاصدرا اینگونه تبیین میکند که عشق و سرخوشی ناظر است به آنچه داریم و شوق و میل ناظر است به آنچه نداریم. بنابراین، مشتاقی و شورا آدمیان، حکایت از وضعیتهایی است که میتوانیم داشته باشیم ولی اکنون فاقد آنهایم و همین موجب شوق و عطش است و راز دردمندی ماست. بنابراین برای رسیدن به کمال مطلوب و آرمانی، ما و تنها ما - که حیث قوه و فعل داریم - نیازمند پناه جستن و استعاده‌ایم.

۱۳. تأثیر مفاهیم مابعدالطبیعی قوه و فعل، امکان فقری، تبیین رنج و شرور برخاسته از نقایص وجودی انسان، و نیز دار تراحم بودن عالم دنیا را در چنین نگاهی میتوان بوضوح دید.

۱۴. سؤالات متعددی پیرامون این آیه میتواند مطرح شود؛ اینکه چرا در مورد آدم (ع) تعبیر «علم» را بکار میبرد و در مورد ملائکه «عرضهم» را بکار برده است؛ اینکه آن اموری که قرآن از آنها به اسماء تعبیر کرده، به چه چیزی اشاره دارند و آیا آموختنی هستند یا عرضه کردنی یا هر دو؟ اینکه خداوند چگونه ممکن است تعلیم دهنده و عرضه‌کننده اسماء باشد، و همینطور سایر موارد. میدانیم که تفاسیر در خصوص این سؤالات مختلفند. اما جالب است که نگاه فلسفی و نفوذ مفاهیم مابعدالطبیعی در ذهن ملاصدرا او را داشته تا ضمیر «هم» را به موجودات عقلی

برگرداند. این نگاه مبتنی بر این دیدگاه است که هر امر مادی وجودی در عالم برتر دارد و متعلق تعلیم خداوند در این آیه وجود عقلی آن موجودات بوده است. واقعگرایی در خصوص کلیات - یعنی دیدگاه مقابل نومیالیسم - بوضوح در این نگاه مشهود است.

۱۵. این قول که اسماء - یعنی مرجع ضمیر در «ثم عرضهم علی الملائکه» - موجودات حقیقی باشند، قولی است که دقیقاً مقابل نومیالیسم قرار میگیرد. در نومیالیسم، اسامی و عناوین و مفاهیم، هیچ واقعیتی فراتر از ذهن ندارند. اما در نوع نگاه صدرایی، اسماء، حقایقی موجود در عالم هستند که ازلی و ابدی بوده، وجودشان با دلایل عقلانی ثابت میشود (همو، ۱۳۸۹: ۳/۷۵۸).

۱۶. از نگاه ملاصدرا نفس توان آن را دارد که در سیر تکاملی خود به مرتبه‌ی برسد که در عناصر مادی طبیعت دخل و تصرف کند.

۱۷. قابل ذکر است که در مورد مسئله فلسفی - کلامی حدود و ثغور قدرت مطلقه خداوند، همواره نگاه فلاسفه تحدید قدرت الهی به قید امکانی بوده است. خداوند، بر تمامی امور ممکنه قادر است. بنابراین اگر امری محال باشد، متعلق قدرت الهی واقع نمیشود. در این تفسیر نیز چنین دیدگاهی کاملاً خود را نشان میدهد. نوع استدلال ملاصدرا بر ابطال شقوق محال، یادآور چنین دیدگاهی است.

۱۸. ناگفته پیداست که چنین استدلالی بر اعتقاد به معاد الزام آور نیست. چرا که در اعتقاد به معاد، اینهمانی موجود انسانی در این دنیا و در دنیای دیگر لازم است. چنین استدلالی بر معاد، بنظر میرسد که اینهمانی مد نظر را فراهم نکرده است. امکان خلق افرادی مشابه این افراد در جهان دیگر، مفاد آموزه معاد نیست بلکه این آموزه، اینهمانی افراد این جهانی با خلق شدگان در دنیای دیگر را الزام میکند.

۱۹. متغیر بودن و حرکت، بعنوان دلیل بر لزوم وجود امر ثابت، ذکر شده است.

۲۰. نگاه انداموار به کل جهان، مشخصه مکاتب فلسفی مدرسی است. از این نگاه، کل جهان سازواری (ارگانیزمی) است که دارای ادراک و شعور است. این نگاه در علم جدید، جای خود را به نگاه مکانیکی میدهد؛ نگاهی که با نیوتن در علم به شهرت رسید.

۲۱. دخالت نگاه فلسفی در این تفسیر از آنروست که در این آیه، نفس، با نگاه فلسفی‌یی که نفس را بر سه قسم انسانی، حیوانی و فلکی میداند، لحاظ شده است.

۲۲. این استدلال صبیغی کاملاً فلسفی دارند که برخاسته از فلسفه ارسطویی و مدرسی است.

۲۳. تأثیر هستی‌شناسی ملاصدرا مبنی بر اینکه عوالم وجود به ماده، بزرخ (که عالم نفوس است) و ملکوت (که وادی عقول و ارواح است)، در چنین تفسیری کاملاً واضح است. تفسیر عقل نیز به ملک مقرب خداوند، بخشی دیگر از نفوذ جریان فلسفی در فهم متون دینی است.

۲۴. نگاه بطلیمیوسی در این نوع از کیهان‌شناسی آشکار است. ۲۵. مشاهده میکنیم که در تمامی این دیدگاه، مفاهیم مابعدالطبیعی و نظریات فلسفی است که دنیا و بزرخ و آخرت را بگونه‌یی متفاوت از فهم عرفی معرفی کرده است.

منابع

قرآن کریم

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۰ق) هستی از نظر فلسفه و عرفان، مشهد: انتشارات زوار.

ابراهیمی، نادر (۱۳۹۸) مردی در تبعید ابدی: براساس داستان زندگی ملاصدرا شیرازی، صدرالمتألهین، تهران: روزبهان.

ارشدریاحی، علی (۱۳۸۳) «نقد و بررسی نظریه مثل و تأثیر آن در فهم ملاصدرا از آیات قرآن»، اندیشه دینی، ص ۲۰-۳.

اکبریان، رضا (۱۳۸۵) «اصل مبنایی در حکمت عملی ملاصدرا و اهمیت آن در عصر حاضر»، خردنامه صدرا، شماره ۴۶، ص ۲۱-۳.

----- (۱۳۸۶) «جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۵۰، ص ۴۱-۲۱.

امید، مسعود (۱۳۸۴) سه فیلسوف مسلمان ایرانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

بابایی، علی اکبر؛ عزیزی کیا، غلامعلی؛ روحانی راد، مجتبی (۱۳۷۹) روش‌شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر محمود رجبی، تهران: بی جا.

بروجردی، مصطفی (۱۳۷۹) «تأثیر قرآن کریم در شکل‌گیری حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، شماره ۲۰، ص ۶۰-۵۷.

برنجکار، رضا (۱۳۸۴) «اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا»، مجله انجمن معارف اسلامی، ص ۶۱-۴۳.

بیدهندی، محمد (۱۳۸۳) «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، نامه مفید، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳، شماره ۴۱ فلسفه، ص ۵۴-۳۹.

جاویدی کلاته، طاهره (۱۳۸۴) «رویکردهای فلاسفه اسلامی به نفس و دلالت‌های تربیتی آن (ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا)»، نامه انسان‌شناسی، ص ۲۷-۷.

خادمی، عین‌اله (۱۳۸۵) «تأثرات ملاصدرا از مکتب اشراقی در بحث نظام فیض»، خردنامه صدرا، شماره ۴۴، ص ۳۱-۱۹.

شاملی، نصراله (۱۳۸۵) «نظرگاه ملاصدرا در به کارگیری

اسلوب اشتراک معنوی در تفسیر واژگان کلیدی قرآن کریم»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ص ۳۲-۵.

صلواتی، عبدالله (۱۳۸۵) «ارتباط خودشناسی و خداشناسی نزد ابن عربی و ملاصدرا»، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۳۹، ص ۱۰۲-۸۵.

فلاح پور، مجید (۱۳۸۲) «متشابهات قرآن از دیدگاه ملاصدرا»، مقالات و بررسی‌ها، زمستان ۱۳۸۲، شماره ۳۶، دفتر ۷۴، ص ۸۸-۷۳.

کشاورز، مرتضی (۱۳۸۶) «ارکان معرفت در حکمت متعالیه»، اندیشه نوین دینی، ص ۱۰۵-۸۳.

مشکوه‌الدینی، عبدالحسین (۱۳۵۴)، «اصول فلسفی معتزله و اثر آن در افکار صدرالدین شیرازی»، نخستین کنگره تحقیقات ایرانی، شماره ۳.

ملاصدرا (۱۳۸۱الف) المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی، جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ب) رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ج) کسر أضنام الجاهلیه، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

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

----- (۱۳۸۲ب) شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، دوره ۹ جلدی، باشراف آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) مفاتیح‌الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹الف) اسرارالایات و أنوار البینات، تصحیح و تحقیق حجت‌الاسلام محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ب) تفسیرالقرآن الکریم، دوره ۸ جلدی، باشراف آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱) المشاعر، در: مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۳) شرح الهدایه، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.