

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دهم، بهار ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۵

حقیقت سیال انسان در پرتو حرکت جوهری صدرایی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۷/۵

فاطمه میرزاپور*

در میان مجموع کائنات، «انسان»، کانون توجه اندیشمندان، فلاسفه و عرفا بوده، ایشان سعی در شناخت ابعاد وجودی او داشته‌اند و روح انسان را از نظر ذات، صفات و افعال، مظهر تجلی خداوند خوانده‌اند؛ تا آنجا که شناخت و معرفت نفس، مقدم بر معرفت رب و یکی از راه‌های شناخت خداوند قرار داده شده است. در این میان، صدرالمتألهین، انسان را نسخه عنصری جامع جمیع عوالم معرفی کرده، حقیقت او را نفس ناطقه‌اش می‌داند که قابلیت تبدیل شدن به نفس قدسی را دارد. این حکیم متأله معتقد است حقیقت این عصاره خلقت به طور کامل قابل شناسایی نیست؛ زیرا طبق حرکت جوهری، نفس، مدام در حال تغییر و اشتداد بوده، آنآ فائاً در حال شدن و رسیدن به کمال مطلوب است و هر آن در حال آمد و شد در اکوان مختلف وجودی است؛ لذا ماهیت ثابت مشخصی برای او قابل لحاظ نخواهد بود. پس بدیهی است شناخت حقیقت چنین موجودی که در مرتبه‌ای خاص توقف ندارد و همواره در حال تحول و تکامل است، بسیار دشوار بوده، همین صعوبت، سبب ظهور دیدگاه‌های مختلف گردیده است. اما از آنجا که لازمه هر حرکتی غایت و جهت است، هرچند نفس انسانی ماهیت ثابتی ندارد، به سوی غایت و ثباتی رو می‌نهد و از نظر صدرا

* کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه شهید مدنی تبریز.

رسیدن به مدارج بالاتر و مقام عنایت، غایت اوست. در این نوشتار برآنیم تا حقیقت سیال انسان را در پرتو حرکت جوهری، و مثال خدا شدن او را با توجه به نظام فلسفی صدرالمتألهین، با روش تحلیلی - توصیفی بررسی کرده، نتایج مترتب بر آن را ترسیم نماییم.

واژگان کلیدی: انسان، خلیفه الله، حقیقت انسان، غایت، هویت، ملاصدرا.

مقدمه

اگر کل هستی را به مثابه هرمی فرض کنیم که در اعلی مرتبه آن، واجب الوجود، و در حضيض آن، هیولای اولی قرار داشته باشد، با تقابل این دو نقطه، می توان دو قوس نزولی و صعودی را برای کل هستی در نظر گرفت. در قوس نزول، سلسله مراتب هستی، از واجب تعالی که مبدأ و مفیض وجود و بلکه تنها وجود مستقل واقعی است، آغاز می گردد و در اثر فیضان وجود از حضرت حق، دیگر مراتب نیز، لباس وجود و هستی بر تن نموده، از کتم عدم به در آمده، جلوه ای از جلوات او می شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۹۱).

نخستین موجودی که شایستگی این نمود و ظهور را می یابد، عقل اول است که در کتب عرفانی به حقیقت محمدیه (همو، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۱۸) تعبیر شده است. عقل اول در مقام تحلیل دارای سه حیثیت است که از تعقل هر کدام، موجودی تحقق می یابد؛ از تعقل ذات و وجودش و اینکه وابسته به مبدأ اعلی است، عقل دوم، و به همین ترتیب از عقل دوم، عقل سوم و ... تا می رسیم به عقل دهم یا عقل فعال که مفیض صورت و ماده اولی است. در واقع، این سلسله در قوس نزول چنان ادامه می یابد تا به پایین ترین مرتبه وجود، یعنی هیولای اولی برسد؛ لذا هیولای اولی را می توان نقطه ختم قوس نزول دانست که به واسطه پذیرش

صورت، به منصفه ظهور و بروز می‌رسد.

از دیگر اصول مهم صدرالمتألهین، حرکت جوهری است (همو، ۱۳۸۳، ج ۷: ۲۹۱). طبق این اصل راهگشا، حرکت وجود، حرکتی اشتدادی و رو به کمال است؛ لذا نمی‌توانیم ختم قوس نزول را به هیولای اولی، پایانی برای سلسله مراتب هستی در نظر بگیریم؛ چراکه در این صورت، هستی نشئت گرفته از کمال مطلق، به ضعف و نهایت و از قوه به فعل ختم خواهد شد. بنابراین، از نظر عقل و منطق، هیولای اولی نیز باید در قوس صعود، در سیر الی الله قرار گیرد و به کمال نهایی و مبدأ اعلی بازگشت نماید. در میان تمام موجودات، انسان، تنها موجودی بود که توانست شایستگی این مقام را بیابد؛ زیرا اگرچه همه موجودات مادی در حرکت جوهری شریک‌اند، آن که بتواند این مسیر را به غایة القصوای حرکت برساند، انسان است. از این رو، اگرچه این ظلوم جهول، بار امانتی را که آسمان نیز نتوانست کشید، بر گرده خویش نهاد، به واسطه همین حقیقت، شایسته مقام خلیفه الهی « وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً » (بقره: ۳۰)، مسجود ملک « وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ » (بقره: ۳۴)، آموزگار فرشتگان « قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ » (بقره: ۳۳)، پذیرای امانت الهی « إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا » (احزاب: ۷۲)، هدف آفرینش « خلقت الاشياء لأجلک و خلقتک لأجلی»، واسطه فیض الهی، مثل خدا «عبدی اطعنی حتی اجعلک متلی» (الحافظ رجب، ۱۴۱۹ق: ۱۰۰)، کون جامع و جامع عالم امر و خلق (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۳۱۳) نام گرفت.

از نظر ملاصدرا، انسان، تنها موجودی است که پیوسته در ارتقای وجودی

است؛ به گونه‌ای که می‌تواند تمام مراتب هستی را سیر نماید (همو، ۱۳۸۲: ۳۶۱). از این رو، هیولای اولی با قرار گرفتن در مسیر حرکت جوهری، متعلق نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌شود و سرانجام، انسان، مسافرِ راهی است که نهایتش دیدار محبوب است؛ هرچند بسی ملامت‌ها و مرارت‌ها را در این راه پرنشیب و فراز باید به جان خسته خویش بخرد؛ چراکه دیدار دوست، آسان به دست نخواهد آمد و هر دم ندای یار، نوازشگرِ جانِ خسته‌اش و توانِ رفته از کفش خواهد بود؛ که: «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (اششاق: ۶) و چه دلنشین خواهد بود این دیدارِ روحانی، و چه گواراست این شرابِ طهورِ ازلی.

مبانی فلسفی

از آنجا که تحقیق در باب موضوع این نوشتار، بر نظام و اصول فلسفی ملاصدرا مبتنی است، مبانی فلسفی وی را به صورت زیر گزارش و تحلیل می‌کنیم:

اصالت وجود

نظریه اصالت وجود، شاه‌بیت نظام فلسفی ملاصدرا و کلید فهم اندیشه‌های او، و نیز اساسی‌ترین مسئله و پایه فلسفه اوست که دیگر مسائل از آن ناشی می‌شوند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳: ۲۷۳). به همین دلیل، خود وی چنین تصریح می‌کند:

لما كانت مسألة الوجود أسّ القواعد الحكمية و مبنی المسائل الإلهية، والتقطب
الذی یدور علیه رحی علم التوحید و علم المعاد و حشر الاجساد ... (ملاصدرا،
۱۳۶۳: ۴).

ملاصدرا در موارد گوناگونی از آثار خود به این دیدگاه رفیع تصریح یا اشاره کرده است (۱۳۸۳، ج ۱: ۳۸-۴۴؛ ج ۲: ۳۴۱؛ ج ۳: ۱۳ و ۳۷۳؛ ج ۹: ۱۸۵؛ ۱۳۸۲: ۷ و ۳۶؛ ۱۳۶۳: ۲۷-۹؛ ۱۳۸۶: ۱۳-۱۶؛ ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۹؛ ۱۳۵۲: ۲۴-۲۳).

بر مبنای اصالت وجود، آنچه متن خارج و واقع را پر کرده و منشأ اثر در هر چیز است، همانا «وجود» می‌باشد؛ وجودی که در عین وحدت در حقیقت، مشکک بوده، همین تشکیک، زمینه‌ساز سلسله موجودات می‌شود. لذا حقیقت هر چیز در وجود آن خلاصه شده است و ماهیت، مثال شیخ یا تصویری است که از آن حقیقت اصیل حکایت می‌کند و به مثابه برش وجودی است، نه خود وجود. سریان وجود در هر چیزی که عنوان موجود بر آن نهاده می‌شود، لباس هستی بر قامتش نموده، وی را از کتم عدم به درآورده و مجال خودنمایی ارزانی داشته است.

تشکیک در وجود

تشکیک در حقیقت عینی وجود، و خصوص تشکیک در مظاهر وجود، مسئله‌ای است که او در بسیاری از آثار خود، آن را مطرح ساخته و در حل مسائل فلسفی به آن تمسک جسته است. بر پایه تشکیک وجود است که مراتب و عوالم هستی شکل می‌گیرد و در یک نظام طولی، سلسله مراتب مشخص می‌شود و بر آن اساس، غایت انسان نیز موجه و معنادار می‌گردد. از آنجا که برای بیان تنوع نوع انسان و مراتب وجودی او و اینکه وجودش رقیقه‌ای از وجود حق تعالی است، نیازمند اصلی هستیم که بتواند این مراتب را توجیه فلسفی نماید، به بررسی اصل تشکیک در وجود می‌پردازیم.

واژه «تشکیک» در فلسفه به این معناست که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز وجود، یک حقیقت باشد؛ یعنی حقیقتی واحد، با آنکه در دو امر متفاوت یافت می‌شود، مایه تمایز آن دو امر نیز باشد و تفاوت آن دو امر، ناشی از میزان بهره‌وری آنها از این حقیقت باشد (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۲۰۲-۲۰۳؛ ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۶، ۱۲۰، ۲۵۵ و ۴۲۸؛

ج: ۲، ۱۴ و ۹۹؛ ج: ۴: ۲۶۶؛ ج: ۶: ۱۷، ۲۰ و ۶۰؛ ج: ۹: ۱۸۶).

به اعتقاد ملاصدرا، درک درست وحدت عینی واقعیات خارجی، یعنی وحدت تشکیکی، آن هم تشکیک در ظهور، تنها از راه شهود و ادراک حضوری ممکن است و این درک، ویژه کاملان و عارفان و راسخان در علم است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج: ۱، ۱۱، ۲۵۷ و ۳۸۱؛ ج: ۶: ۱۷ و ۲۲؛ ۱۳۸۲: ۱۸۳، ۲۱۶ و ۳۰۴؛ عبودیت، ۱۳۸۳: ۲۰۵-۲۰۸).

بنا بر «وحدت تشکیکی وجود» کثرت در وجود نیز مانند وحدت آن حقیقی است؛ یعنی وجود در عین وحدت، مراتب بی شماری دارد که از عالی ترین مرتبه، یعنی وجود واجب الوجود که در شدت وجودی نامتناهی است، آغاز می شود و به ماده اولی که پایین ترین مرتبه وجودی است، ختم می گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج: ۱: ۹۱).

در میان موجودات، انسان، تنها موجودی است که بر سبیل اراده و اختیار، هر «آن» بر شأنی از شئون خویش است و دست تقدیر، وی را در راه رسیدن به هر آنچه اراده کند، آزاد نهاد تا چون خالقش که او را خلیفه خویش نامید، به مقام خلق دست یابد و همچو او شود که: «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲).

۱-۳. حرکت جوهری

صدرالمتألهین در پرتو این نظریه، تفسیر نوینی از حرکت ارائه داد؛ به طوری که برخلاف فلاسفه و طبیعیون، اثبات کرد حرکت تنها در مقولات عرضیه چهارگانه مطرح نیست؛ بلکه این تحول و تغییر و دگرگونی و حرکت، در جوهر و نهاد هر چیزی مطرح است. اگرچه حرکت جوهری بر سه بنیان مهم فلسفی اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک وجود استوار است که هر سه از

نوآوری‌های فلسفی ملاصدراست، خود این نظریه بنیان جهان‌بینی وی را تشکیل می‌دهد که در پرتو آن، مسائل فراوان فلسفی تبیین می‌گردد؛ به طوری که گفته‌اند: نظریه حرکت جوهری بحق شایسته لقب نظریه جامع و وحدت‌بخش است که طبیعت و ماورای طبیعت، غیب و شهود، آغاز و انجام، روح و بدن، حادث و قدیم، حرکت و تکامل، آفرینش و حیات، همه را متحد و بر اساس بینشی نو تفسیر می‌کند و از آنها تبیینی جدید، طبیعی و دلپذیر ارائه می‌دهد. کسی که قایل به حرکت جوهری نیست، هرگز پی به تحول درونی خود نمی‌برد؛ چه اینکه غافل از تجرد روح، راهی برای رسیدن به ماورای طبیعت ندارد و کسی که خود را نشناخته، از شناخت حقیقی خارج از خود سهمی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۵: ۲۱۴).

اهمیت بحث حرکت جوهری در موضوع این نوشتار از آن نظر است که وقتی انسان در ظل عنایت حضرت حق پا به عرصه وجود نهاد، اگرچه در قوس نزول در رتبه انسان و به صورت آدمی آفریده شد، در قوس صعود، تعیین مرتبه و صورتش به اختیار خود او و بر اساس ملکات کسب‌شده‌اش در این دنیا است و برای نیل به غایت‌القوی، آنچه بالضروره دستگیر انسان است، تنها علم و عمل است که به مثابه دو بال پرواز انسان تا ملکوت خداگونه شدن به شمار می‌آید. مطابق حرکت جوهری، نفس در سیر کمالی خود، در گذر از هر مرحله و ورود به مرحله دیگر، کمالات مرتبه پیشین را واجد است. نفس در سیر کمالی خود، از قانون اشتداد وجودی پیروی می‌کند و واجد تمام کمالات قبلی و به اصطلاح «کل القوی» می‌شود. ملاصدرا همچنین با اثبات و محور قرار دادن اصالت وجود، به طرح معنای بدیعی از امکان به نام «امکان فقری» موفق گردید. طبق این معنا، وجود انسان رقیقه‌ای از حقیقت حق تعالی است؛ وجودش عین

فقر و نیاز است، دم به دم و مدام باقی به بقای فیض وجودی حق است.

اتحاد عاقل و معقول

ملاصدرا اتحاد عاقل و معقول را از معضلات فلسفه می‌داند که حل آن از راه تضرع و دعا به او افاضه الهی شده است. در هر تعقلی سه عنصر وجود دارد: مدرک، مدرک و نفس ادراک (تعقل). اتحاد بدین معناست که این سه مفهوم در خارج یک مصداق داشته باشند که هم عاقل، هم معقول و هم تعقل باشد. این مطلب پیش از صدرا در خصوص علم نفس به خود مطرح بوده است؛ حتی ابن سینا هم که اتحاد عاقل و معقول را نامعقول می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۳) اینجا آن را می‌پذیرد. آنچه محل بحث است، اتحاد عاقل و معقول در علم به غیر ذات است که صدرا در سیاق بحث وحدت وجود و حرکت جوهری، در خصوص علم نفس به غیر ذات خود، آن را مبرهن می‌سازد.

اتحاد اینجا، اتحاد دو «ماهیت»، مثلاً انسان و درخت هنگام ادراک درخت یا اتحاد وجود و ماهیت نیست؛ بلکه منظور اتحاد «وجود» عاقل با وجود معقول بالذات است. اتحاد دو وجود به دو صورت ممکن است: یکی اتحاد عرض با جوهر و دیگری اتحاد ماده با صورت. مخالفان اتحاد عاقل و معقول، فرض اول را پذیرفته‌اند (اتحاد عرض با جوهر). سپس می‌گویند نفس جوهری است که با وجود مستقل خود، صور ادراکی اعراض را که بر لوح نفس وارد می‌شوند، می‌پذیرد؛ ولی این لوح از توارد نقش‌ها دگرگون نمی‌شود. لذا از نظرگاه ایشان، جوهر نفس اشیاء با نفس انسان‌های عادی یکی است؛ زیرا در نفس اشتداد و تکامل نیست. اما بر مبنای حرکت جوهری صدرایی، اتحاد عاقل و معقول از سنخ اتحاد ماده و صورت است؛ بدین معنا که نفس، ماده‌ای است که با پذیرفتن

صور ادراکی دگرگون می‌شود و با آن صورت ادراکی متحد می‌گردد. بنابراین، در هر مرحله از ادراک، بر اساس حرکت جوهری نفس، تحولی جوهری در نفس پدید می‌آید و نفس با هر صورت علمی، استعدادی را به فعلیت تبدیل می‌کند و در این تحول، یک شیء است که در اثر حرکت جوهری شیء دیگر می‌شود، بدون اینکه وحدت و تشخیص آن آسیب ببیند. بنابراین، نه تنها جوهر نفس اشیاء با انسان‌های عادی متفاوت است؛ بلکه در هر مرحله از ادراک، جوهر نفس ادراک‌کننده با مرحله قبل تفاوت دارد؛ هرچند وحدت و تشخیص آن محفوظ است.

بعد از اتحاد نفس با عقل فعال، این آخرین منزل برای نفس بی‌قرار و مشتاق رؤیت جمال الهی نیست؛ بلکه نفس این قابلیت را دارد که بعد از اتحاد با عقل فعال، بنا بر میزان معرفتی که کسب نموده و قوتی که بر دو بال عقل نظری و عقل عملی خویش افزوده، به تدریج عروج عرفانی داشته باشد و با عقول قبلی نیز متحد شود تا نهایتاً به عقل اول و صادر اول برسد و خود را هم‌نشین او بیابد و از آنجا به سوی حق تعالی رهنمون گردد.

تنوع انسان با عنایت به حرکت جوهری

انسان برخلاف سایر ممکنات که از مرتبه وجودی خاصی برخوردارند و از این رو، بحث از حقیقت و مبدأ و منتهای آنها آسان‌تر است، موجودی نیست که هویت خاص و مرتبه وجودی ثابتی داشته باشد؛ بلکه در وعاء طبیعت به مقتضای حرکت جوهری و اتحاد و یگانگی با بدن، پیوسته در حرکت بوده، از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود و می‌تواند به کارکردهای عقل عملی و تأملات عقل نظری، مراتب خاصی را احراز کند. بنابراین، مراتب وجودی متفاوتی دارد و از

هر مرتبه‌اش ماهیت خاصی انتزاع می‌شود. وجود انسان منحصر به عالم طبیعت نیست؛ بلکه وجودی سیال دارد و به تعبیر آخوند «حادثه قدیمه» است که عوالم و نشئات خاص قبل از این جهان و پس از آن را دارد و در هر نشئه‌ای، صورت و فعلیت متناسب با آن عالم را پیدا می‌کند. پس بدیهی است که شناخت حقیقت چنین موجودی که در مرتبه‌ای توقف ندارد و همواره در تحول و تکامل است، بسیار دشوار است و همین صعوبت، سبب ظهور دیدگاه‌های مختلف گردیده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۴۳).

از آنجا که انسان کون جامع بالقوه است و به کارکردهای عقل نظری و عقل عملی، تحصیل به انواع بالفعل دارد (همو، ۱۳۸۲، *الحکمة المشرقیة ذیل اشراق ثامن: ۲۰۰*) و از طرفی، تشخیص کل شیء بصورته و فصله الاخیر و تشخیص کل شیء بوجوده الخاص (همان، *مشهد رابع: ۱-۲*)، می‌توان گفت انسان بر اساس حرکت جوهری، همواره در تحول و تکامل است و از عالمی به عالم دیگر، و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌شود و با هریک از این عوالم و مراتب هستی متحد شده، سیر تکاملی او تا جایی استمرار می‌یابد که به یک عالم عقلی، مشابه عالم عینی تبدیل می‌گردد. اتحاد انسان با هر مرتبه از هستی، موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون او و در نهایت، انکشاف آن مرتبه از هستی برای وی خواهد شد. براین اساس، ظاهر انسان در دنیا و باطن او در آخرت قرار دارد و بین ظاهر و باطن هماهنگی و تلازم برقرار است.

فلاسفه با توجه به ذات واحد و مشترک افراد انسان، انسان را نوع واحد دانسته، در عین حال اختلاف در عوارض را که به واسطه آن، اصناف مختلف ایجاد می‌شود، جایز می‌شمردند. اما از نظر صدرا، هرچند انسان در ابتدای تکون،

به واسطه اشتراک در ماده بدنی و صورت انسانی، نوع واحد شمرده می‌شود، در ادامه ضمن اشتداد وجودی، پیوسته کمالاتی را به دست می‌آورد که بنا بر اتحاد عاقل و معقول این کمالات مکتسبه، با ذات او متحد گردیده، سعه وجودی وی را به ارمغان می‌آورد و به همین دلیل، به انواع مختلف منقسم می‌شود. در نتیجه، شباهت صورت ظاهری انسان‌ها و اینکه آنها را به حد واحد تحدید می‌کنند، به مثابه اتحاد آنها در ذات نیست. به تعبیر دیگر، آنچه در تعریف انسان مأخوذ است، جنس انسان و ابتدای فعلیت نفس او و حداقل کمالی است که انسان دارد؛ کمالی غیراقتسابی که در قوس نزول در ظل عنایت حضرت باری به وی افاضه گشته است. هرچند این تعریف به نحو لابلش شرط بر همه انسان‌ها صادق است، همین صورت نفسانی انسان، خود، ماده برای کمالات ثانیه خواهد شد، که مادام و به نحو لبس بعد از لبس، در مسیر حرکت جوهری به حقیقت او افزوده گردیده، جزء ذات انسان قرار می‌گیرد و هویتش را دگرگون می‌سازد و حقیقت او را شکل می‌دهد. اما تا وقتی در این جهان است، صورت ظاهری‌اش ثابت خواهد ماند و هنگام حشر در نشئه آخرت که عرصه ظهور حقایق و انکشاف بواطن و «یوم تبلی السرائر» (طابق: ۹) است، صورت ظاهر او نیز متناسب با حقیقتی که در نشئه دنیا بر سبیل اختیار کسب نموده، محشور خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۲۹۱-۲۹۲؛ ۱۳۷۸: ۲۹۹-۳۰۰).

باطن انسان، یعنی ذات و حقیقت او، هر لحظه از نوعی به نوعی دیگر انتقال می‌یابد؛ ولی اکثر مردم از درک و فهم این نکته، یا عاجزند و یا در ورطه غفلت و بی‌خبری افتاده‌اند؛ مگر آنان که خداوند متعال حجاب غفلت را از دیدگان‌شان در این دنیا برداشته است؛ چنان‌که آیه شریفه «بل هم فی لبس من خلق جدید» (ق: ۳۰)

۱۵) از آن حکایت دارد. پس نفس انسانی، همواره در حال دگرگونی از حالی به حال دیگر بوده، دارای تطورات و شئون ذاتی و استکمالات جوهری است. هر کس با درون‌نگری می‌یابد که در هر آن، شأن جدیدی بر نفس وی عارض می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۲۷-۳۲۸؛ ج ۱: ۱۱، ۲۴۵-۲۴۷ و ۳۴۵-۳۴۶) و هویت کنونی او، غیر از هویت پیشین و آینده اوست و این تغایر، نه تنها به اختلاف عوارض، که به اختلاف اطوار ذات واحد است. از این رو، حق با بهمنیار بوده، نفس انسانی، واحد مستمر متجددی است که میان هیولا و عقل کشیده شده است (همو، ۱۳۸۲: ۲۳۰)؛ درست مانند درجات متفاوت افعال حق تعالی که با آیات شریفه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن: ۲۹) و «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ التَّقْلَانِ» (رحمن: ۳۱) به آن اشاره می‌کند. در قرآن کریم آیات بسیاری بر این تطور و دگرگونی و تحولات وجودی جوهره و ذات انسان دلالت دارد؛ از جمله: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) و «وَيُنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا» (انشقاق: ۹) و «إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ» (اعراف: ۱۲۶) و «ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ» (فجر: ۲۸) و «كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (مریم: ۹۶) (ملاصدرا، ۱۳۶۳، مفتاح ۱۵، مشهد ۷، ۵۵۵).

ملاصدرا با استناد به قرآن کریم به این نتیجه می‌رسد که انسان، موجودی پایان‌یافته نیست و در قالب نوع خود محدود و محصور نمی‌گردد: «و لا الانسان من بدو ولادته الى اوان موته على جوهر واحد و هوية واحدة، من غير تحول و ارتحال كما زعمه الناس» (همو، ۱۳۶۲، ج ۳: ۱۱۶). او با استناد به آیه اول سوره دهر (هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا) می‌گوید: انسان برخلاف موجودات دیگر، شیء محصل و معین نیست و به تعبیر دیگر، حقیقت

انسان، فعلیت‌های او نیست؛ بلکه امکان‌های بی‌نهایتی که در پیش رو دارد، هویت او را تشکیل می‌دهند.

انسان گرچه در آغاز خلقت مانند موجودات دیگر دارای صورت نوعیه واحد است، در پایان، یک حقیقت نوعی واحد به شمار نمی‌آید؛ بلکه هر فردی از آن، مناسب با اخلاق و ملکاتی که کسب کرده و متناسب با درجه‌ای که پیموده، نوعی مستقل خواهد گردید (همو، ۱۳۶۱: ۱۳۹). براین اساس، ملاصدرا «انسان» را حقیقت واحد ذومراتبی می‌داند که در ذات و گوهر خود، پیوسته در تحول و سیلان است و به واسطه این حرکت می‌تواند از مرتبه طبیعت به مجرد مثالی (یا برزخی) و سپس به مجرد عقلی و در نهایت به مقام فوق مجرد، یعنی مقام الهی که هیچ حد و محدودیت و ماهیتی ندارد، نایل آید.

به طور کلی می‌توان گفت با توجه به اینکه انسان همنوا با تمام هستی، شأنی از شئون پروردگارش است، بالطبع صفت و ماهیتی منحاز و جدا از حق تعالی ندارد؛ اما با توجه به اختیاری که به وی تفویض گشته، بسیاری از امور را با عقل و اراده خود انجام می‌دهد. لذا با انتخاب‌هایی که در این صیوررت‌های مدام بر سبیل اراده و اختیار انجام می‌دهد، هر آن، برای خویش هویتی جدید رقم می‌زند. اینجاست که نقش گناه و توبه پررنگ شده، بالوجدان درمی‌یابد که با هر گناهی که از وی سر می‌زند، از مقام و جایگاهی که بوده، هبوط می‌کند و اضطراب بازگشت به موطن اصلی بر جانش رخنه می‌نماید. لذا رب، که به حق مربی جسم و روح آدمی است، داروی شفابخش این اضطراب جانکاه را توبه قرار داد، تا انسان با ایستادن بر قله رفیع توبه‌ای نصوح، بار دیگر توان پرواز در آسمان بندگی را بیابد و به هویت ازدست‌رفته خویش دست یابد. شاید بتوان این فرمایش

معصوم را که «هر کس هنگام گناه در واقع فاقد ایمان است»، به این صورت معنا کرد که آدمی هنگام ارتکاب معصیت، در واقع از هویت مکتسبه خویش هبوط کرده، دیگر ماهیت سابق بر او قابل اطلاق نیست و به ماهیتی مادون تنزل یافته است، سپس با توبه مجدداً هویتی جدید کسب می‌کند و به ماهیت قبلی و شاید فراتر ارتقا می‌یابد. لذا انسان مدام در حال آمد و شد میان هویات و ماهیات گوناگون است؛ ماهیتی که با علم و عمل اختیاری خویش به دست می‌آورد و چه بسا در سیر نزولی یا صعودی کمال قرار گیرد تا نهایتاً به ماهیت اصلی خویش، انسان الهی یا انسان شیطانی نایل شود.

حقیقت انسان در نظر ملاصدرا

انسان آغاز قوس صعود، طراز عالم و جامع عالم امر و خلق است (همو، ۱۳۷۸: ۳۱۳). طبق آموزه‌های حکمت متعالیه، نفس انسان مثال خداوند است؛ ذاتاً، صفتاً و فعلاً مع التفاوت بین المثل و الحقیقه (همو، ۱۳۸۲: ۱۵۲). لذا همچنان که خداوند خالق قوس نزول است، انسان که خلیفه خداوند است، خالق قوس صعود خواهد بود.

از نظر ملاصدرا، انسان، تنها موجودی است که پیوسته در ارتقای وجودی است؛ به گونه‌ای که می‌تواند تمام مراتب هستی را سیر نماید: «الانسان فهو فی الترقی دائماً من وجود الی وجود آخر و من نشأة الی آخری و لیس بثابت علی مرتبه منه» (همو: ۱۳۷۸: ۳۶۱). نفس ناطقه آدمی، هم در نشئه عقلانی قبل از عالم طبیعت حضور دارد و هم در نشئه طبیعی و در قوس صعود خویش بار دیگر به نشئه عقلانی بازمی‌گردد. همچنین برخلاف عقول مفارقه و طبایع مستقیماً بنا بر سبیل انفعال و استکمال، عامل تحریک و ادراکات جزئی است؛ به گونه‌ای که از

عالم ماده اثر می‌پذیرد و در خلال افعال ادراکی و تحریکی خویش، استکمال می‌یابد (همو، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۳۲-۳۴۶ و ۳۷۸)، تا به افق ملاً اعلی و ملائکه علویین می‌رسد. این اعلی مرتبه انسان و محل اتصال دو قوس نزول و صعود دایره هستی، و اتصال اول به آخر و آخر به اول است که خاص انسان می‌باشد (همان، ج ۵: ۳۴۷). از این رو، حقیقت انسان مشتمل بر جمیع عوالم وجودی و طبقات موجودات است.

بر اساس آیات قرآنی، انسان دو چهره دارد: چهره قبل از مرگ که بر اساس «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ» (آل عمران: ۲) پیش از تولد تنظیم شده است و دست خلقت - چه زشت و چه زیبا - آن را ساخته است و در آن چندان اختیاری برای انسان نیست؛ و چهره دیگری که بعد از مرگ با آن صورت محشور می‌شود که آن صورت حقیقی و جوهری انسان است. این چهره را انسان با سعی و تلاش و اختیار خود می‌سازد. روسفیدی و روسیاهی در این صورت، به اختیار خود انسان است و از آنجا که نتیجه اخلاق و تربیت انسان بوده، با اختیار درست شده است، می‌تواند عامل ذلت و یا شرافت باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ج ۱۰).

به اعتقاد ملاصدرا، حقیقت هر نفس، چیزی نیست مگر تجسم عینی دستاوردهای او. به اعتقاد وی، بر پایه پذیرش حرکت جوهری، ویژگی انسان در میان موجودات، همان دگرگونی احوال و ترقی در نشئات طولی وجود است که با اشتداد وجودی از نشئه‌ای خارج شده، وارد نشئه‌ای دیگر می‌شود. این در حالی است که دامنه تغییر در ذات دیگر موجودات مادی، محدود است.

ملاصدرا در تعریف «کمال» می‌گوید: «الکمال ما يتم به الشيء كما ان الصورة ما يوجد الشيء بالفعل و الغاية ما يصل اليه الشيء» (ملاصدرا، ۱۴۲۲ق: ۳). هدف نهایی

هر نوعی از انواع موجودات، رسیدن به کمال آن نوع است. به تعبیر استاد جوادی آملی:

فصل اخیر هر نوعی از انواع عالی و متوسط و نوع الانواع، کمال مترقیبی دارد که وصول به آن، هدف نهایی نوع مزبور خواهد بود و قصور از آن، نقصان محسوب می‌گردد؛ گرچه نسبت به نوع نازل‌تر از خود، کمال به حساب آید. انسان خصیصه‌ای دارد که چیزی بر او فایق یا از او سابق نخواهد بود و آن هدف قاصی، وصول به معقولات و جوار قرب خدای سبحان، و تجرد از مادیات می‌باشد؛ گرچه در کمال‌های مادون با دیگر موجودات جمادی، نباتی و حیوانی شریک خواهد بود. ویژگی مزبور تنها از راه آگاهی به علوم و معارف از جهت نظر، و انتطاع از تعلقات غیرالهی از راه عمل، حاصل می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۷۱).

از آنجا که غایت چیزی است که شیء ذاتاً به آن می‌رسد و به آن منتهی می‌شود، می‌باید همه اشیاء به سوی او در حرکت و همه نزد او محشور باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۴۰؛ ۱۳۸۳، ج ۹: ۳۳۹ و ۳۴۱)، در دیدگاه ملاصدرا، محور اصلی غایت بودن، ذات الهی است.

از نظر فیلسوفان، کمال حقیقی تنها برای خداوند است و کمال انسان در تشبه به خداوند حاصل می‌شود؛ زیرا فیلسوفان یکی از تعریف‌های فلسفه را چنین گفته‌اند: «استکمال نفس انسانی به واسطه معرفت حقایق موجودات در حد وسع انسان و حکم به وجود موجودات از روی تحقیق و به استناد برهان و نه از روی ظن و تقلید» (ابن‌سینا، ۱۹۸۰م: ۱۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۳) و هدف از فلسفه را تشبه انسان به خداوند ذکر کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۳).

برای انسان دوگونه کمال ذکر شده است: (۱) کمال ذاتی: این کمال، نوعی

کرامت است که به طور تکوینی از طرف خداوند به انسان اعطا می‌شود؛ به طوری که اختیار انسان در کسب این مقام نقشی ندارد؛ مقامی که به واسطه آن، انسان در جایگاهی برتر از دیگر موجودات قرار می‌گیرد. (۲) کمال اکتسابی (ارزشی): منزلت و جایگاهی است که انسان در سایه اختیار خود، با تلاش و کوشش در تصفیه درون به دست می‌آورد. بنابراین، مقام و جایگاه انسان در قوس نزول وجود، به دلیل کرامت ذاتی خداوند است و در قوس صعودی وجود، کرامت و جایگاه انسان، اکتسابی و در سایه تلاش خود اوست.

از آنجا که در آیه‌ای از قرآن کریم، انسان خلیفه خدا بر روی زمین معرفی شده است (بقره: ۳۰)، می‌توان ادعا کرد هویت اصلی انسان، همانا خلیفه‌اللهی و مثال خدا شدن است. ملاصدرا در تفسیر آن بیان می‌کند که حکم سلطنت ذات ازلی و صفات والای واجب اقتضا می‌کرد مملکت الوهیت را بسط دهد و با ظاهر کردن مخلوقات و محقق ساختن حقایق و مسخر ساختن اشیاء، پرچم ربوبیت را برافرازد. این امر، بدون واسطه محال است؛ چون ذات حق قدیم است و مناسبتی بعید میان عزت قدیم و ذلت حدوث می‌باشد؛ لذا خداوند برای خویش در تصرف و ولایت و حفظ و رعایت، جانشینی قرار داد. این جانشین، رویی به قدم دارد و از حق استمداد می‌جوید و رویی به حدوث دارد که به خلق مدد می‌رساند. حق تعالی او را خلیفه خویش در عالم وجود ساخت و کسوت تمام اسماء و صفات خود را بر او پوشاند. حق این خلیفه را «انسان» نامید؛ زیرا با رابطه جنسیت و واسطه انسیت میان او و خلق انس واقع می‌شود. حق تعالی به حکم اسم «ظاهر» و «باطن» خود، حقیقتی باطنی و صورتی ظاهری برای او قرار داد تا در ملک و ملکوت تصرف کند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۰۲).

انسان کامل، جامع تمام عوالم عالیه، کتب الهیه و صحف ربانیه است؛ چون او نسخه و دست‌نویس عالم کبیر است؛ یعنی از جهت روح و عقلش کتاب عقلی، و از جهت قلب - یعنی نفس ناطقه‌اش - کتاب لوح محفوظ، و از جهت نفس حیوانی‌اش - یعنی قوه خیالی - کتاب محو و اثبات است. تمام آنچه در عالم کبیر موجود است، در انسان نیز موجود است. ... پس انسان مظهر جمیع اسماء الهی و به همین دلیل، خلیفه الله است و تمام آنچه در ملک و ملکوت وجود دارد، مسخر او و مأمور سجده به او هستند (همان، ج ۱: ۳۰۰).

ملاصدرا بر این باور است که انسان کامل، خلیفه خداوند در تمامی عوالم است (ممو، ۱۳۶۱: ۲۱۵). انسان از چند جنبه خلیفه الله است: در تعلیم فرشته‌ها، در تعلیم و تربیت همנוعان خویش یا سایر انواع و در تعمیر و آبادانی ارض. در میان این جنبه‌ها، بالاتر از همه، خلیفه‌اللهی مقام انسان در آفرینش و پرورش بهشت است. بهشت را نیز انسان باید بسازد؛ چراکه با توجه به نظریه معاد جسمانی ملاصدرا و مجرد قوه خیال، بهشت و دوزخ هر کس در قیامت، با توجه به اعمال و رفتار وی در دنیا و ملکات آمیخته با جانس به منصفه ظهور و بروز می‌رسد. لذا دیوار بهشت، خشت به خشت با اقوال و افعال انسان ساخته می‌شود؛ پس انسان خلیفه الله در تأسیس بهشت است.

اما خلیفه در تمام عالم، محمد ﷺ است (ممو، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۰۱) که واسطه در خلقت کل عالم و مشکاتی است که تمام علوم و معارف از او دریافت می‌شود (ممو، ۱۳۱۳، ج ۹: ۱۷۹). هر فردی از افراد انسان با حرکت جوهری می‌تواند با نور محمدی متحد گردد و خلیفه خدا بر تمام عالم شود. مبدأ خلافت فرد انسانی از زمین است؛ یعنی قوس صعودی از زمین آغاز می‌شود: «الانسان مخلوق اول

خلقه من اخس الاشياء و انقص المواد و اضعف الاجساد» (همان، ج: ۷، ص: ۱۲۷). در ابتدای خلقت، انسان در مرتبه عقل هیولانی است (همان، ج: ۳، ص: ۴۲۰) که استعداد یافتن تمام حقایق و رسیدن به مقام خلافت الهی در ملک و ملکوت را داراست. سپس انسان با حرکت جوهری می‌تواند تمام استعدادهای خود را به فعلیت برساند؛ یعنی به مرتبه عقل بالملکه، عقل بالفعل و در نهایت عقل مستفاد برسد (همان: ۴۲۶). در مرتبه عقل مستفاد تمام استعدادهای انسان به فعلیت می‌رسد؛ یعنی جلوه تام حق تعالی می‌گردد. لذا وصول به مقام عندیت و مثال خدا شدن، حقیقت انسان است.

نتیجه‌گیری

با توجه به اصل اصالت وجود، حقیقت انسان، همانا وجود و نفس ناطقه اوست که قابلیت تبدیل شدن به نفس قدسی را دارد. طبق تشکیک وجود نیز انسان رقیقه‌ای از حقیقت ناب واجب‌الوجود و شأنی از شئون اوست. انسان پس از طی قوس نزول، به عنوان مبدأ و خالق قوس صعود، با حرکت جوهری اشتدادی نفس، رو به سوی غایت قصوای خویش می‌نهد که همانا مثال خدا شدن است. از آنجا که حرکت را با سکون، سازگاری نیست، ماهیت انسان نیز در اثر این بی‌قراری، حد مشخص و قابل شناسایی ندارد؛ بلکه آن به آن در حال تغییر و تحول و تکامل است و برای رسیدن به غایت و قرار یافتن، بسی در رنج و تعب. اما این به معنای عدم شناخت حقیقت انسان نیست؛ بلکه با خودشناسی، جهان‌شناسی و خداشناسی می‌توان این شاهکار خلقت را شناخت و در نهایت به معرفت حق نایل آمد.

طبق اصل اتحاد عاقل و معقول، انسان با هر آنچه بر سبیل اراده و اختیار

کسب می‌کند، متحد می‌شود و هویتش شکل می‌گیرد و همین امر سبب ارتحال از عوالم مادون و ارتقا به عوالم مافوق می‌گردد.

بدیهی است برای رسیدن نفس به این غایت قصوی، انسان نیازمند معرفت است؛ معرفتی که بر پایه علم و عمل شکل می‌یابد و دستگیر او برای طی مسیر خداگونه شدن خواهد بود. مقامی که از ازل بر انسان، ارزانی داشته شد و ملائک قدسی سرشت، بر آستان چنین مخلوقی که خالق حسی لایزال، خلیفه خویش خواندش، سر سجده فرود آوردند و برای تلمذ به درگاهش زانوی ادب زدند. اما این ظلوم جهول قدر ندانست و در غربت دنیای دون، خود را به بهای ناچیز لذتی زودگذر فروخت؛ حال آنکه بهای جان او جز خدا نبود، و خوشا آنان که دنیا را، نه غنیمی برای لذت بردن؛ بلکه فرصتی برای بهجت یافتن دانستند و چنان بار محمل بر بستند که به چشم بر هم زدنی با براق علم و عمل طی طریق کردند و به بارگاه ملکوتی‌اش اذن دخول یافتند و مثال او گشتند، و چه زیبا فرمود محبوبشان که « يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ».

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، شیخ الرئيس حسين (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۷۶)، *الالهيات من كتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۹۸۰م)، *عيون الحكمة*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالعلم.
- _____ (۱۳۶۴)، *النجاة فی الحكمة المنطقية و الطبيعية و الإلهية* تهران: المكتبة الرضویه، چاپ دوم.
- الحافظ رجب، البوفی (۱۴۱۹ق)، *مشارق انوار یقین*، تحقیق سید علی عاشوری، بیروت اعلمیه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، قم: مرکز نشر اسراء.
- حر عاملی (۱۴۰۱ق)، *الجواهر السنیه*، بیروت: دار الهادی.
- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۷۸)، *دیوان حافظ*، از نسخه محمد قزوینی و قاسم غنی، مقدمه پژمان بختیاری، تهران: نشر پارسا، چاپ دوم.
- قصاب باشی (بی تا)، *رساله مثل افلاطون و مثل معلقه*، مصر: دارالحکمة.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰)، «حکمة الاشراف»، در: *مجموعه مصنفا* شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۸)، *انسان شناسی در عرفان و حکمت متعالیه*، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۰)، *درآمدی بر فلسفه اسلامی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۳)، *نظام حکمت صدرایی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی (۱۳۶۳)، *اسرار الآیات*، به کوشش محمد خواجوی، تهران: مؤسسه اطلاعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۳)، *اسفار (الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه)*، تصحیح و تعلیق حسن

- حسن‌زاده آملی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- (۱۳۸۶)، *ایقاظ النائمین*، تصحیح، تحقیق، مقدمه و تعلیق محمد خوانساری، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۱۳ق)، *تعلیق بر شرح حکمة الاشراق*، بی‌جا: بی‌نا.
- (۱۳۶۲)، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجوی، قم: بیدار.
- (۱۳۶۰)، *رساله سه اصل*، به کوشش سید حسین نصر، تهران: انتشارات مولی.
- (۱۳۶۶)، *شرح اصول کافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیة*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۸۹)، *الشواهد الربوبیة*، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، تهران: سروش.
- (۱۳۶۱)، *العربیة*، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- (۱۳۸۰)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- (۱۳۷۸)، *مجموعه رسائل*، به کوشش حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- (۱۳۵۲)، «المسائل القدسیة»، در: *رسائل فلسفی*، تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد.
- (۱۳۶۳)، *المشاعر*، ترجمه فارسی بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، ترجمه، مقدمه و تعلیقات فرانسوی هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، «شرح مبسوط منظومه»، در: *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
- (۱۳۷۳)، «مقالات فلسفی»، در: *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.