

دو فصلنامه علمی - تخصصی علامه

سال دوازدهم - شماره پیاپی ۳۷

بهار و تابستان ۹۱

## تبیین رابطه عالم غیب و عالم شهادت از نظر ملاصدرا\*

\*\* علی ارشد ریاحی

\*\*\* پروین ایرانپور

### چکیده

عالم شهادت همان جهان طبیعت و عالم غیب، عالم ما فوق طبیعت است. در فلسفه ملاصدرا عالم غیب، محیط بر عالم شهادت و عالم شهادت عین ربط به عالم غیب است، بنابراین رابطه ای تکوینی و نزدیک بین این دو عالم وجود دارد. در این نوشتار به روش اسنادی و با تکیه بر تحلیل محتوا نحوه ارتباط این دو عالم مورد بررسی قرار گرفته و این نتیجه به دست آمده است که صفات متضاد این دو عالم مانع از رابطه علیت بین این دو نیست.

**واژگان کلیدی:** عالم شهادت، عالم غیب، علیت، قدیم، ثابت

---

\* تاریخ دریافت: ۹۱/۷/۱۹

تاریخ پذیرش: ۹۲/۳/۵

\*\* دانشیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

\*\*\* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی - دانشگاه اصفهان [modifayaz1374@yahoo.com](mailto:modifayaz1374@yahoo.com)

## مقدمه

شهادت حضور و غیب عدم حضور است، بنابراین عالم شهادت، جهان طبیعت و عالم غیب، عالم ماوراءطبیعت است که از حواس ما پنهان و نسبت به ما غایب است. در فلسفه ملاصدرا عالم غیب علت حقیقی عالم شهادت است و در نتیجه این دو عالم ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. از طرف دیگر عالم غیب، قدیم، واحد، ثابت و خیر محض است، در حالی که عالم شهادت، حادث، کثیر، متغیر و آمیخته با شر است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که این دو عالم با وجود خصوصیات و صفات متضاد مذکور چگونه می‌توانند در ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر باشند.

### الف- معلول بودن عالم شهادت نسبت به عالم غیب

صدرا در تعریف غیب و شهادت می‌فرماید: «غیب در برابر شهادت است» (ملا صدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۷۳). «فَالْغَيْبُ مَا غَابَ وَ مَا شَاهَدَ فِيهِ فَهُوَ شَهَادَةٌ. فَالْمَلَكُوتُ لِلْمَلَائِكَةِ شَهَادَةٌ وَ الْحَضْرَةُ الْإِلَهِيَّةُ لَهُمْ غَيْبٌ» (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، الف: ۳۰۷). ترجمه: غیب، آن چیزی است که غایب است و چیزی که شهادت در آن واقع می‌شود، شهادت است. پس ملکوت برای ملائکه شهادت و حضرت اله برای آنها غایب است. ملاصدرا در مبحث علم خداوند، بعد از تعریف معلوم بالذات و معلوم بالعرض و ذکر این نکته که مکشوف بالذات صورتی است که وجودش، وجودی نوری، ادراکی و مجرد از ماده است، می‌فرماید: «وجود دو گونه است، عالم غیب و عالم شهادت؛ غیب، آخرت و دنیا، شهادت است و نامیدن آخرت به غیب و دنیا به شهادت با قیاس به ضعف نظر ماست نه با قیاس به خود امر و واقعیت فی نفسه، زیرا غیب از لوازم این وجود دنیوی و حضور و شهود از لوازم وجود اخروی است» (همو، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۵۲).

و (۱۵۱). عبارات فوق، بر این معنا ظهور دارد که به طور کل شهادت، حضور و غیب، عدم حضور است.

صدرا در آثار خود به اعتبارات گوناگونی وجود را مقسم قرار داده است که در هر صورت مرتبه غیب، علت ایجاد عالم شهادت است.

او در اعتبار عرفا وجود را به بشرط لا، بشرط شیء و لا بشرط تقسیم می کند. مرتبه بشرط لا، حقیقت محض هستی است و در آن مرتبه، اسمای حسنا که خود از عالم غیبند، نیز غایبند و هیچ کثرتی حتی کثرت مفهومی در آن راه ندارد. عرفا از این مقام به «احدیت» یاد کرده اند (همو، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۱۱ و ۳۱۰) اعتبار بشرط شیء یعنی لحاظ حقیقت ذات حق، به شرط جمیع اسما حسنا و صفات حق که نزد عرفا مقام «واحدیت» نامیده می شود (همو، ۱۳۶۳، ب: ۳۳۰) اعتبار لا بشرط، هویت ساری در جمیع موجودات است. این وجود، همان وجود منبسط و مطلق است که واسطه بین حق و خلق است (همو، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۲۲ و ۳۱۱) بدین ترتیب ذات حق مبدأ کل است (همو، ۱۳۵۴: ۳۶۶). و در در مقام احدیت، منشأ وجود مطلق و فیض منبسطی است که سایه افکن بر ممکنات است و به اعتبار مقام واحدیت، جامع تمام اسما و صفات و اعیان اشیا است. فیض الهی در مقام واحدیت به کثرت اسما و صفات متصف می شود و الوهیت وجود و ماهیت عالم طبیعت را به عهده می گیرد: «احدیت واجب منشأ وجود مطلق [فیض بسیط] و واحدیت اسما، اله عالم از نظر وجود و ماهیت است» (همو، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۳۲) بر اساس توضیح مذکور، نقش واسطه ای اسما و صفات حق که اعیان ثابته و ماهیات از آنها ناشی می گردد، قابل انکار نیست. بنابراین، به اعتبار تقسیم وجود به لا بشرط، بشرط شیء و بشرط لا، عالم شهادت معلول اسما و صفات حق و به اعتباری معلول فیض منبسط است.

صدرا همچنین در نگاه فلسفی خود وجود را به اعتبار مقارنت با ماده و یا عدم آن، به سه مرتبه عقل، مثال و طبیعت تقسیم می‌کند (همان، ج ۴: ۵۸).

عبارات ملاصدرا در مورد نقش عقول و عقل فعال و همچنین عقول عرضی نسبت به عالم مادون، به خوبی بیانگر رابطه علیت بین نشأه غیب و شهادت است. عوالم عقل، مثال و طبیعت از نظر وجودی دارای تقدّم و تاخّر هستند و از آنجا که علت تمام کمالات معلول خود را دارد، عالم عقل تمام کمالات عالم مثال و این عالم تمام کمالات عالم ماده را در خود جای داده است با این تفاوت که نظام اشرف محدودیت های نظام مادون را ندارد. همچنین بر اساس رابطه علیت در حکمت متعالیه که معلول عین ربط به علت است، هر یک از این مراتب وجودی حدوثا و بقائاً به عالم مافوق خود وابسته است. اما جزئیات ارتباط این عوالم با یکدیگر:

اولین و شریف ترین عوالم ممکنات، عالم عقول است که به چیزی جز خداوند نیاز ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۱۶) این موجودات در ذات و فعل مفارق از ماده و لوازم آن هستند (همو، ۱۳۶۳، ب: ۳۳۷) بر اساس قاعده الواحد و با توجه به کثرت مرتبه بعد از این عالم که معلول آن است این عالم دارای کثرت است. این کثرت به دو صورت قابل تصور است: کثرت طولی و کثرت عرضی. کثرت طولی این است که عقل سابق، علت فاعلی برای عقل لاحق باشد و کثرت عرضی این است که عقول نسبت به یکدیگر نه علت باشند و نه معلول، بلکه همه آنها معلول عقل واحدی می‌باشند که فوق آنهاست. کثرت طولی عقول مورد اختلاف هیچ یک از فلاسفه نیست، اما در تعداد عقول و نحوه تبیین کثرت از آنها اختلاف است. در حکمت متعالیه تعداد این عقول بی‌شمار است (همو، ۱۳۵۴: ۱۷۹) ملاصدرا نحوه پیدایش کثرت طولی در عالم عقل را مانند نظر مشاء، یعنی تعقل ذات واجب توسط هر عقل و بر اساس

مجموعول بودن وجود، به نحو دقیق تبیین می‌کند(همو، ۱۳۶۰، الف: ۷۹ و همو، ۱۳۷۵: ۱۷۲) به این ترتیب این مرتبه وجودی از عقل اول شروع می‌شود، عقل دوم صادر از آن و عقل سوم صادر از عقل دوم و..... تا به آخرین آنها که عقل فعال است می‌رسد (همو، ۱۳۶۳، ب: ۴۵۵) صدررا در مورد عقل فعال و رابطه آن با طبیعت می‌گوید: عقل فعال مبدأ و اصل عالم عناصر است. از او صور و نفوس ناطقه بر مواد عالم افاضه می‌شود. شأن او تصویر حقایق در الواح نفوس است و نفوس به واسطه او از قوه به فعل خارج می‌شوند(همان: ۴۵۵ و همو، ۱۳۶۰، الف: ۲۷).

بین حکما در مورد عقول عرضی اختلاف است. عقول عرضی در برابر انواع مادی‌اند و هر یک از این عقول نوع مادی خود را تدبیر می‌کنند. این عقول عرضی «ارباب انواع» و «مثل افلاطونی» نیز نامیده می‌شود. بر خلاف مشائیون، شیخ اشراق وجود عقول عرضی را پذیرفته است(سهروردی، ۱۳۷۲، ج: ۲: ۱۱۷ و ۹۳ و ۹۲) ملاصدرا نیز عقیده افلاطون در باب مثل را پسندیده و برای اثبات وجود آن دلایلی اقامه کرده است(ملاصدرا، ۱۳۶۰، ب: ۱۶۲-۱۵۹) و جهات متکثر در جهان ماده را مستند به تکثر آنها کرده است(ملاصدرا، ۱۳۶۰، الف: ۷۹) اما بر خلاف عقیده افلاطون این صور را در صقع الهی مندرج می‌داند(همو، ۱۳۶۸، ج: ۶: ۲۳۵ و ۲۳۴) ملاصدرا در این مورد می‌گوید: «برای هر یک از صورت‌های محسوس، صورت معقولی از همان نوع وجود دارد که در علم الهی است و آن همان چیزی است که به نام مثل افلاطونی و صور مفارق نامیده شده است»(همو، ۱۳۶۳، ب: ۴۰۲).

صدررا رابطه مثل را با انواع طبیعی، رابطه اصل با فرع، علت با معلول، و مؤثر و اثر می‌داند. وی بر این باور است که هر کدام از انواع جسمانی دارای فرد کاملی در عالم ابداع است که اصل و مبدأ سایر افراد نوع می‌باشد(همو، ۱۳۶۰، ب: ۱۶۳ و ۱۶۲).

مرتبۀ دوم در مراتب وجود عالم مثال است که مجرد از ماده، اما همراه با شکل و بُعد است (همو، ۱۳۷۹، ج ۹: ۲۲۸) از ویژگی های عالم مثال این است که مصون از کثرت وضعیه و انقسام مادی است (همو، ۱۳۷۹، ج ۹: ۶۱) اما دارای نوعی تکثر است به طوری که والاترین طبقه هر عالم، متصل به ادنی طبقه عالم مافوق است (همان: ۲۶۱) بنابراین موجودات این عالم بریکدیگر ترتب وجودی دارند تا اینکه می رسد به سومین مرتبه وجودی یعنی عالم ماده. صدرا خصوصیات جسم را اینگونه توصیف می کند: «جسم هم در اصل وجود و هم در کمالش احتیاج به غیر خداوند متعال دارد» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۱۶). وجودشان مشوب به اعدام و حجب ظلمانی است (همو، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۶۷) به علت تفرقه در اقطار امکانی و جهات مادی و بُعد اجزایش در امتداد زمان، در آخرین درجات نقصان و قصور است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹: ۲۵۸) بنابراین عالمی پایین تر از طبیعت نمی تواند وجود داشته باشد. این عالم به علت مقارنت با ماده مختلف و متکثر است (همو، ۱۳۶۸، ج ۱: ۱۰۳).

گرچه ملا صدرا هر یک از این عوالم وجودی را معلول مرتبه مافوق می داند، اما به نحو مبسوط به بیان ارتباط عالم مثال و طبیعت نپرداخته و همان طور که در قسمت پیش بیان شد، بیشتر به ارتباط مثل یا عقول عرضی با طبیعت توجه کرده است. لیکن علامه طباطبایی که وجود مثل را نمی پذیرد (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳۹۰-۳۸۶) به ارتباط عالم مثال و طبیعت بیشتر اشاره می کند: در عالم مثال همه کمالات اولی و ثانوی جمع است و چیزی به آن افزوده نمی شود که خود قبلاً فاقد آن باشد (همان: ۳۶۱) در این عالم، موجودات غیر مادی با صفات و خصوصیات همانند موجودات مادی این جهان وجود دارد و نظام آن شبیه به نظام عالم مادی است تنها فرق آن با این جهان در این است که سیر و حرکت و تغییر و تبدیل در آنجا به ترتیب وجودی است نه با دگرگون

شدن و سیر تدریجی؛ یعنی صورت های گوناگونی که یک موجود در این جهان، با حرکت خود و طول زمان یکی پس از دیگری و به صورت تدریجی به خود می‌گیرد، در عالم مثال در پی یکدیگر وجود دارد. در عالم مثال صورت های جوهری که ناشی از جهات کثرت در عقل افاضه کننده این عالم است، متمثل می‌باشند. این صور برای هر یک از موجودات این عالم در اشکال گوناگونی تمثل یافته است بدون آن که وحدت شخصی آن جوهر در اثر اختلاف و تعدد مثال‌ها از میان برود. مثل آنکه افراد بسیاری از انسانها تصویری از شخصی که خصوصیات او را شنیده‌اند دارند، با اینکه اشخاص ذهنی با یکدیگر تفاوت دارند اما همه آنها یک شخص واحد بیش نیستند (همان: ۳۷۷ و ۳۷۸).

### وسایط فیض

در دیدگاه فلسفی وجود عالم عقل و عالم مثال بین مبدأ متعال و عالم طبیعت، بیانگر ارتباط غیر مستقیم حق با مخلوقات است.

توضیح آنکه: ارتباط حق با اشیا به دو اعتبار است. یکی اعتبار عرفا که ارتباط بلاواسطه حق با مخلوقات (= سبب سوزی) و دیگری اعتبار حکما که ارتباط با واسطه حق با ممکنات است (= سبب سازی) (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۲۱ و ۱۲۰).

این دو نوع ارتباط دایر مدار محال بودن طفره و یا عدم آن است. به گونه ای که در عرفان نظری از آن جهت که طفره محال نیست، حق با ممکنات ارتباط مستقیم دارد.<sup>۱</sup> «بر اساس عرفان نظری که طفره را محال نمی‌داند، ذات حق که برتر از همه قیود و ظهورات بوده و نامحدود است، با همه موجودات دارای ارتباط مستقیم است و با همه موجودات در نهایت نزدیکی است... به همین دلیل فیض او بی‌واسطه و از

طریق تابش مستقیم به مخلوقات می‌رسد» (آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ب ۵: ۴۵۹) این نوع ارتباط بر اساس وحدت شخصی وجود تبیین می‌گردد. «عارف از آنجا که قائل به وحدت شخصی وجود است و کثرات امکانی را نسبت به وجود حق، شئون و تجلیات واحد مطلق می‌شمارد و جز حق تعالی همه را نمود و مظهرمی‌داند، در دار هستی جز حضرت حق طرفی قائل نیست تا رشته ارتباط علی و معلولی بین او با حق برقرار باشد. حق تعالی در نهایت اطلاق و صرافت است و این اطلاق بدان معناست که هیچ موجودی و هیچ نمودی خالی از او نیست و او مقوم همه ممکنات و اقرب از هر قریب نسبت به اشیا است» (صادقی، ۱۳۸۱: ۷۱) به بیان قرآن کریم «هو معکم اینما کنتم» (حدید/۴) و به تعبیر امام سجاده (ع) «الدانی فی علوه و العالی فی دنوه» (صحیفه سجادیه، دعای ۴۷)<sup>۳</sup> عارف همه عالم را تجلی و جلوه واحد ذات حق (یعنی وجود منبسط و عین ربط به حق) می‌داند. «در فلسفه، وجود در یک سلسله علت و معلولی و ذو مراتب از حق صادر می‌شود» (صادقی، ۱۳۸۱: ۷۱). «در هستی‌شناسی کلامی و فلسفی که ارتباط اشیا با یکدیگر بر مدار نظام علی و معلولی است، فاصله و پفره محال است. بر این اساس نزول فیض، جز از طریق وسایط به مراتب دانی نمی‌رسد، چه این که مراتب دانی فیض نیز جز با گذر از مراحل وسط به مرتبه اعلی نایل نمی‌شوند» (آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ب ۵: ۴۵۹). نقش این وسایط، تقریب معنوی و وجودی درجات دورتر وجود به مبدأ متعال و آماده کردن قابل برای دریافت فیض است.

### اقسام وسایط فیض

وسایط فیض اقسام گوناگون دارد:

۱- صفات و اسماء الهی (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ص ۱۱۸).



۲- مجردات: صدرا از این نوع وسایط، به «ملکوت»، «عین مقدس»، «ید مبسوطه»، «اعین الهیه»، «مفاتیح غیب»، «خزائن» و «جنود رب» تعبیر کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، الف: ۷۸).

۳- اجسام و معدات (همو، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۱۳- ملاصدرا، بی تا: ۲۳۸). لازم به ذکر است که بین واسطه بودن مجردات و واسطه بودن اجسام تفاوت است؛ به این معنا که مجردات بر خلاف اجسام، نسبت به مراتب متأخر، علت ایجاد می‌اند و به تعبیر مرحوم آشتیانی سمت خلاقیت نسبت به مادون دارند؛ (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۳۷۱) هر چند همه وسایط، اعم از مادی و مجرد در مقابل فیض بالذات واجب‌الوجود، معداتند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۱۶).  
به منظور بیان هر چه دقیق تر رابطه غیب و شهادت که رابطه علیت حقیقی است، بررسی این رابطه در حکمت متعالیه لازم است.

### تبیین رابطه علیت حقیقی در حکمت متعالیه

علت حقیقی به کمال معلول سزاوارتر است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹: ۳۵۲) لذا هر علت هستی بخشی، تمام کمال و حقیقت معلول خویش را داشته و به نوعی با آن متحد است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ب: ۱۵۲ و ۳۲).

علیت در معنای غیر دقیق آن، مقتضی جدایی علت و معلول از یکدیگر است. اما در حکمت متعالیه با توجه به مفاهیمی چون امکان فقری، وجود رابط و اضافه اشراقی، این رابطه عمق و ابعاد خاصی می‌یابد. اصطلاح امکان فقری که به گفته مرحوم ملا هادی سبزواری ابداع صدرالمتألهین برای ممکنات است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲: ۲۷۶) بر اساس اصل اصالت وجود و تشکیک آن استوار است. شهید مطهری در این مورد، بر

این باور است که معلولات که بنا بر اصالت وجود از سنخ وجوداند، وجوب بالغیر دارند و لذا یک نحو امکان ذاتی باید داشته باشند، زیرا لازمه وجوب غیری، امکان ذاتی است و این امکان ذاتی غیر از آن امکان ذاتی است که برای ماهیات فرض می‌شود، زیرا امکان ماهوی به معنای لا اقتضاییت ماهیت نسبت به وجود و عدم است و این معنا در مورد وجود غلط است. زیرا حقیقت ذات این وجودات، عین معلولیت و عین احتیاج و تعلق به علت است. این مطلب که معلولات وجوداتند، نه ماهیات و اینکه حقایق وجودی معلولات عین معلولیت و عین احتیاجند، یکی از عمیق‌ترین افکار بشری در باب علیت و معلولیت است و حقیقتی است که از اصالت وجود و تشکک وجود سرچشمه می‌گیرد. امکان وجودات به این معنا، همان است که صدرا آن را امکان فقری اصطلاح کرده است (طباطبایی، بی تا، ج ۳، پاورقی: ۱۰۱ و ۱۰۰) عبارت خود صدرا این معنا را تأیید می‌کند: «امکان وجود ممکن، نیاز و تعلق او به غیر است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۸۶) بنابراین وجود ممکنات، وجود ربطی است و ممکن در حکمت متعالیه، به تعبیر صدرا رابط است (همان: ۳۳۰) وجود رابط، وجودی است فی غیره که وجودش عین ربط و وابستگی است.

هنگامی که امکان ممکنات، امکان فقری و وجود آنها رابط باشد، اضافه آنها به وجود مستقل، اضافه اشراقی<sup>۴</sup> و تمام هویت مضاف الیه، وابستگی خواهد بود. آنچه علّت به معلول می‌دهد، عین اضافه است. به همین جهت صدرا می‌گوید: «حقایق وجودات امکانی حقایق تعلقیه است» (ملاصدرا، بی تا: ۳۰).

آنچه علت به معلول می‌دهد وجود است. بنابراین وجود معلول عین تعلق و وابستگی به علت است. این رابطه چیزی است که صدرا از آن تعبیر به تشأن و تجلی

می‌کند. وی بر این باور است که وجود معلول شأنی از شئون علت است، نه امری منفصل الهویه (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ب: ۵۱).

#### ب- تبیین رابطه عالم غیب و شهادت بر اساس رابطه علیت

با توجه به آنچه بیان شد (رابطه علیت بین مراتب عالی ودانی وجود و تبیین رابطه علیت)، عالم غیب مشتمل بر کمال نشأه شهادت و عالم شهادت از جهت وجودی، شأن و مظهر و ظل عالم غیب و عین وابستگی به آن است.

صدرا می‌گوید: مرتبه قضاء (دومین مرتبه علم خداوند به ماسوی الله) شامل قدر (سومین مرتبه علم خداوند به ماسوی الله) است، چنان که عنایت (اولین مرتبه علم خداوند به ماسوی الله) شامل قضاء است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۲۹۳) از آنجا که حق تعالی علت کل هستی است، مشتمل بر جمیع نشأت وجودی و به عبارت دیگر کل وجود است (همان، ج ۱: ۱۳۶- همان، ج ۶: ۱۱۰) چنان که عقل نیز نسبت به مادون خود کل اشیاء و مشتمل بر حقایق کلی آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ب: ۲۳۶) وی همچنین می‌گوید: عالم طبیعت ظل عالم خیال و عالم خیال ظل عالم عقل و عقول، ظلال اسمای الهی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۹۷ و همو، ۱۳۷۹، ج ۹: ۷۰) و سرانجام همه وجودات ظلال و شئون نور حق تعالی می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۹).

عالم شهادت به اعتباری مظهر عالم عقل؛ به اعتباری دیگر مظهر اسما و صفات حق و به اعتباری دیگر مظهر واجب الوجود است. بر مبنای قاعده «معطى الشيء لا يكون فاقداً له» (دینانی، ۱۳۶۶: ۴۹۵) و با توجه به وجود ظلی معلول نسبت به علت، می‌توان گفت که معلول از جهت وجودی نوعی تقرر و ثبوت در مرتبه علت دارد و همواره مورد شمول آن است. بر این مبنای حقایق اشیاء بسته به تعدد مراتب وجودی، دارای

مراتبی است. بنابر عقیده ملاصدرا حقایق اشیاء بر اساس مراتب چهارگانه وجود، دارای چهار مرتبه است:

- ۱- وجودی که در صقع ربوبی است و در عرف صوفیه به آن عالم اسما گویند.
- ۲- وجودی که در عالم عقلی یا علم تفصیلی خداوند است و صور الهی و یا مثل عقلی نامیده می شود.
- ۳- وجودی در عالم مثل مقداری که به وجود مثالی ادراکی و جزئی موجود است.
- ۴- وجودی در عالم اجسام و صور مادی (ملاصدرا، ۱۳۶۶، الف، ج ۲: ۳۶۴ و همو، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۸۷).

صدرا در این مورد می گوید: «این خلاق، اصنام و سایه های حقایق عقلی و روحانی اند و این زمین، صنم زمین عقلی و روحانی است و این انسان حسی، صنم انسان عقلی و انسان عقلی، مظهر اسم الله و نوری از انوار اوست که از امر او در جهان غیب حاصل شده است» (همو، ۱۳۶۶، ج ۷: ۲۷) هر یک از مراتب، تنزل یافته و رقیقه مرتبه مافوق است؛ چنان که حضرت عزرائیل از مقام و منزل خود تنزل نمی یابد، ولی رقایق وجودی وی تصرفاتی در عالم جسمانی دارند (همان، ج ۸: ۱۲۷).

ملاصدرا ج رویه خود) بر مطلب فوق، شواهدی از آیات قرآن ذکر می کند. او خزاین را در آیه ۲۱ سوره «حجر» حقایق کلی عقلی می داند که رقایقی در عالم ماده دارند (همان، ج ۸: ۱۲۶) وی همچنین آیه «و اذا أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و أشهدهم علی انفسهم» (اعراف/ ۱۷۲)<sup>۵</sup> را به مقام عقلی تفصیلی برای افراد انسان، بعد از وجود اعیان آنها در علم خداوند به نحو بسیط عقلی و آیه: «یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة» (اعراف/ ۱۹)<sup>۶</sup> را به مقامی بعد از دو مقام مذکور و قبل از نشأه دنیوی تاویل می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، الف: ۱۸۶).

از نظر صدرا هیچ چیز محدود به ظاهر نمی‌شود، بلکه هر چیز دارای ظاهر و باطنی است. عالم شهادت نیز ظاهر عالم غیب است و غیب، حقیقه شهادت می‌باشد. این بینش، یک بینش تأویلی است که ویژگی تفکر صدراپی است. «کلمه تأویل یک اصطلاح رایج در تاریخ و فرهنگ و تمدن دینی به ویژه سنت اسلامی است. تأویل در لغت به معنای بازگشت به ریشه و بنیاد است و معنا شناسی تأویلی به نحوه ای از تفکر فلسفی و معنوی اطلاق می‌گردد که برای هر وجودی، وجود دیگری قائل است و معتقد است که در جهان هیچ چیز درست همان نیست که به نظر می‌رسد؛ بدین معنا که حقیقت به هیچ وجه به صورت تمام و کمال، جلوه خارجی پیدا نمی‌کند، بلکه هر نمودی متضمن بودی است و هر ظاهری، باطنی دارد» (اعوانی و بید هندی، ۱۳۸۲: ۲).

همان طور که قبلاً ذکر شد، معلول همیشه از حیث وجودی و کمالات، متناسب به علت و عین ربط به اوست و از آنجا که معلول، وجودی تنزل یافته است، طبیعتاً وجودی آمیخته با نقصان است. تمثیل ملاصدرا از نسبت بین عالم شهادت و عالم غیب به نسبت میان پوست به مغز؛ قالب به روح و ظلمت به نور (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۰۵) به همین موضوع اشاره دارد. پس عالم شهادت از جنبه نقصان، پوست، قالب و ظلمت است، اما از حیث کمالات وجودی، تفصیل (همان، ج ۷: ۳۲) مرآت (ملاصدرا، ۱۳۶۰، الف: ۱۱۳) آیت (همو، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۱۵) و محکی (همان: ۴۸۷) عالم غیب است.

### ج- رابطه عالم غیب و عالم شهادت با توجه به خصوصیات متضاد آنها

همان طور که بیان شد، عالم غیب و عالم شهادت، که یکی علت است و دیگری معلول، در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگرند. با توجه به این مطلب این سؤال مطرح

می‌شود که ارتباط این دو عالم با توجه به خصوصیات متضاد آن‌ها، چگونه تبیین می‌گردد. چگونه عالمی که واحد، خیر محض، ثابت و قدیم است، علت عالمی کثیر، آمیخته باش، متغیر و حادث می‌باشد؟

#### ۱- ربط واحد با کثیر

کثرت از لوازم لاینفک عالم ماده و شهادت است. از طرف دیگر در عالم مجردات (غیب) تکثر افرادی وجود ندارد، لذا این سؤال مطرح می‌شود که منشأ تکثر در عالم طبیعت چیست.

چنان که از توضیحات ذیل معلوم خواهد شد، توجیه کثرت در عالم هستی (چه در عالم محسوسات و چه در کل هستی) راه گشای دو مسأله مهم دیگر می‌باشد: یکی چگونگی صدور کثیر از واحد و دیگری چگونگی تخصیص و تحدید فیض نامحدود الهی. چنان که قبلاً بیان شد، در حکمت متعالیه، مظاهر وجود دارای کثرت حقیقی است و به عرض کثرت ماهیات، متکثر می‌شود. صدرا بر این عقیده است که ماهیات و ساینث اثبات اختلاف وجوداتند و وجود، و ساینث ثبوت اختلاف ماهیات. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۱۸) بنابراین اختلاف و کثرت انواع در عالم ماده، از قابلیت و ظرفیت ذاتی (غیر معجول) هر نوع است و به گفته صدرا تفاوت در قوایل و حقایق امکانی و ماهیات، به وجهی از نفس ذاتشان حاصل می‌شود (همان، ج ۲: ۳۶۹) پس می‌توان گفت: ظرفیت وجودی هر موجود مخصص و محدود کننده فیض نامحدود الهی است (همان، ج ۱: ۲۳۱ و همان، ج ۷: ۷۷ و همان، ج ۸: ۸۴) چون عالم ماده، عالم اسباب و مسببات؛ تغییر و تحول و حدوث است، نقش علل معده و حرکات استکمالی در اختلاف افراد یک نوع، قابل انکار نیست. صدرا در این مورد می‌گوید: فیض حق در

هر فردی در گرو وقت آن است و موقوف بر تغییر و دگرگونی مادونی است که قوه قبول فیض را دارد و حصول این استعداد به واسطه حرکات، تغییرات و دگرگونی‌هاست (همان، ج ۲: ۳۹۶).

با توجه به این که بین علت ایجادی و معلول سنخیت حاکم است و از طرف دیگر نشأته شهادت معلول نشأته غیب است، کثرات عالم شهادت بی ارتباط با علل ایجادی آن نیست. صدرا کثرت عالم ماده را به کثرت ارباب انواع که خود ناشی از تعدد جهات اعتباری عقل فعال است، بر می‌گرداند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، الف: ۷۹) البته مطلب به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه با توجه به وجود پیشین ممکنات در مراتب متقدم وجود، همچنان که اختلاف در عالم شهادت ظل اختلاف و کثرت نشأته مثالی و اختلاف آن عالم، ظل اختلاف در نشأته عقول است، اختلاف عقول نیز ظل کثرت مفهومی عالم واحدیت است. ذات حق در مرتبه واحدیت، واجد تکثر مفهومی اسماء و صفات است و ماهیات و اعیان ثابت به واسطه فیض اقدس از آنها ناشی می‌شود. اعیان ثابت اگر چه به حسب اعتبار ذاتشان نه موجودند و نه معدوم، اما بر حسب امتیازشان از یکدیگر هنگام تحلیل عقلی، منشأ بسیاری از احکام و آثار می‌باشند، چنان که اسماء و صفات حق نیز به همین اعتبار منشأ کثرت می‌گردند (همو، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۶۹) بنابراین کثرت عالم شهادت ظلی از کثرت عقلی اسما و صفات حق است: «کثرتها العقلیه تؤدی الی کثره آثارها» (همان: ۳۱۹ و ۳۱۸) ترجمه: کثرت عقلی آن [اسماء] منجر به کثرت آثار آن می‌شود؛ به عبارت دیگر، اختلافات به وجهی ناشی از فیض اقدس است.

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت: از نظر ملاصدرا کثرت عالم شهادت هم به قابل بر می‌گردد و هم به فاعل و چون کثرت فاعل مفهومی است، باعث ایجاد تعدد جهات در عالم غیب و ذات حق نمی‌گردد.

ذکر این نکته لازم است که در دیدگاه عرفانی صدرا و با لحاظ فیض منبسط و اطلاق و انبساط آن بر کل ممکنات جایی برای کثرت باقی نمی‌ماند، چنان که می‌گوید: «الاحدیه الواجبه منشأ الوجود المطلق و الواحدیه الاسمائیه اله العالم وجوداً و ماهیه سبحان من ربط الوحده بالوحده و الكثيره بالكثيره و الا لم یکن بین المؤثر و المتأثر مناسبه و هو ینافی التأثير و الایجاد.» (همان: ۳۶۹) ترجمه: احدیت واجب منشأ وجود مطلق و واحدیت اسماء، اله عالم از نظر وجود و ماهیت است. منزه است کسی که وحدت را به وحدت و کثرت را به کثرت ربط داده است و اگر نه بین تأثیرگذار و تأثیر پذیر مناسبتی نبود، در حالی که این [مطلب] منافات با تأثیر و ایجاد دارد. [چون باید بین مؤثر و متأثر مناسبتی باشد.]

## ۲- ربط خیر با شر

عالم غیب، خیر محض است، اما شر از لوازم لاینفک نشأه طبیعت و عالم شهادت است. با توجه به اصل سنخیت علت و معلول رابطه این دو چگونه تبیین می‌شود؟ قبل از پاسخ به این سؤال، درباره شر توضیحی داده می‌شود: صدرا بعد از تعریف خیر به «آنچه که هر چیزی به آن شوق دارد» (همان، ج ۷: ۵۸ و ۵۹) در معنای شر معتقد است که، شر عدم یا امر عدمی است؛ یعنی فقدان ذات شیء یا فقدان کمالی از کمالات خاص آن (همان: ۵۷-۵۵) شر بالذات عدم و نقصان است. اگر امر وجودی باعث نقصان گردد، شر بالعرض<sup>۷</sup> خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ب: ۴۱۴ و ۴۰۷). اکنون به سوال اصلی باز می‌گردیم. در جواب باید گفت: با توجه به اصل اصالت وجود، متعلق جعل، وجود و خیر است (همان: ۲۵۳) شر عدم است و عدم متعلق جعل قرار نمی‌گیرد، بلکه تنها وجود و خیر، مجعول با لذات است. (همان) پس جعل شرور



جعل بالعرض است (همان: ۲۸۲) عدم تعلق جعل بالذات به شر، نه تنها به دلیل عدمیت شر قابل اثبات است، بلکه از آن جهت که شریا عدم و نقصان لازمه جهان طبیعت است، نیز اثبات می‌شود؛ زیرا لوازم شیء متعلق جعل قرار نمی‌گیرد «فان صدق الذاتیات و لوازم الماهیات لایحتاج الی جعل جاعل.» (همان، ج ۱: ۳۹۸) ترجمه: صدق ذاتیات [برذات] و لوازم ماهیات محتاج به جعل جاعل نیست.

### ۳- ربط ثابت با متغیر

عالم غیب، به دلیل تجردش ثابت است، اما عالم شهادت متجدد و متغیر می‌باشد. با توجه به این که علت متغیر باید متغیر باشد و گر نه انفکاک معلول از علت لازم می‌آید، (همان، ج ۳: ۶۵) چگونه رابطه بین ثابت و متغیر توجیه می‌شود؟

صدرا در مورد مسأله مذکور معتقد است: اگر وجود هر متجددی مسبوق به وجود متجدد دیگری که علت آن است، باشد و همچنین وجود آن علت، مسبوق به علت متجدد دیگری باشد و همین طور ادامه یابد، این امر منتهی به تسلسل یا دور می‌شود و یا موجب تغییر در فاعل مجرد می‌گردد و حال آنکه هر سه محال است. (همان: ۶۸)

صدرا با تفاوت گذاشتن بین حرکت ذاتی و حرکت عرضی و با توجه به حرکت جوهری و ذاتی طبیعت، در جواب این مسأله می‌گوید: اگر تجددشی، صفت ذاتی آن نباشد، در تجددش محتاج به مجدد است، ولی اگر تجدد و تغییر، صفت ذاتی شی باشد، محتاج به جاعلی که آن را متجدد کند، نیست، بلکه به جاعلی احتیاج دارد که آن را به جعل بسیط ایجاد کند و شکی نیست که طبیعت ذاتاً متجدد و عین سیلان است و از حیث ثبات در حرکت، با مبدأ ثابت مرتبط است و بدین وسیله ثابت با متغیر مرتبط می‌شود (همان).

#### ۴- ربط قدیم با حادث

حدوث زمانی عبارت است از حصول شیء بعد از آنکه نبوده است، به طوری که قبل و بعد آن، قابل جمع نباشد [به عبارت دیگر، بعدیت زمانی باشد] قدیم زمانی عبارت است از بودن شیء به نحوی که اولی برای زمان وجود آن، نباشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۵ و ۹۴) حدوث زمانی یکی از مسائلی است که به دلیل ارزش ذاتی و دینی در بحثهای کلام و فلسفه جایگاه بلندی دارد. مسأله حدوث در دو قلمرو مورد بحث می‌باشد: یکی حدوث زمانی کل عالم مادی و دیگری حدوث حوادث جزئی در درون عالم مادی. مشکل ارتباط حادث به قدیم برای متکلمین نسبت به حوادث جزئی و هم نسبت به کل عالم مطرح است، چون آنان کل عالم را مانند حوادث جزئی، حادث زمانی می‌دانند. فلاسفه این سخن را نادرست می‌دانند. به نظر آنان مخلوق بودن، بستگی به عدم زمانی سابق ندارد، پس محال نیست جهان ممکنات آغاز زمانی نداشته باشد و در عین حال مخلوق واجب الوجود باشد. آنان به دلیل اینکه کل عالم و یا فیض الهی را قابل حدوث نمی‌دانند، از طرح مسأله مزبور نسبت به این بخش فارغ‌اند. منکرین حدوث زمانی عالم با استدلالهایی درباره نامحدود بودن زمان، به نفی حدوث زمانی پرداخته‌اند و حدوث عالم را در بعضی از روایات بر حدوث ذاتی حمل کرده‌اند. (همان: ۱۰۵ و ۹۴، آملی، ۱۳۷۶، ج ۲، ب ۵: ۴۵۷ و ۲۵۱).

ملاصدرا از فلاسفه‌ای است که قائل به حدوث زمانی عالم است. او معتقد است که همه ادیان الهی و حکمای پیشین، بر حدوث عالم اتفاق دارند و مراد آنها حدوث زمانی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، الف: ۹۰) وی معتقد است که این حدوث تنها در عالم مادیات راه دارد (صدرا مفارقات را جزء عالم ماسوی الله محسوب نمی‌کند) او مدعی

است که این حدوث را با توجه به حرکت جوهری و از کتاب خدا و سنت نبوی استفاده کرده‌است، نه از افکار بحثی (همان: ۸۶).

به نظر ملاصدرا کل جهان آغاز زمانی ندارد و در عین حال حادث زمانی است (همان). او معتقد است که کل عالم نمی‌تواند آغاز زمانی داشته باشد، چون لازم می‌آید زمانی باشد که عالم نباشد، در حالی که قبل از عالم، زمانی نیست، چون زمان از جمله اجزای عالم است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۶۰) صدرا بر اساس حرکت جوهری به اثبات حدوث زمانی عالم پرداخته است (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۰ و همو، ۱۳۶۰، الف: ۸۵ و ۶۳ و ۶۴ تا: ۱۶۷) او معتقد است: عالم به جمیع آنچه در آن است، حادث زمانی است، زیرا هر چه در آن است، مسبوق به عدم زمانی است؛ یعنی هویتی از هویت شخصی نیست مگر آنکه عدمش مسبوق به وجود است و وجودش مسبوق به عدمش (همو، ۱۳۶۳، الف: ۶۴) پس می‌توان گفت که همه عالم (به معنای همه اجزای آن) در هر لحظه حادث می‌شود و در لحظه بعد به نیستی می‌گراید.

مشکلی که در این مورد وجود دارد، این است که عالم غیب، به دلیل تجردش متّصف به حدوث زمانی نمی‌شود، اما عالم شهادت که معلول آن است، حادث به حدوث زمانی است. با توجه به اصل «ضرورت بالقیاس بین علت و معلول»، چگونه ممکن است معلول حادث و علت غیر حادث باشد؟

صدرا با تبیین حدوث زمانی عالم بر اساس حرکت جوهری ارتباط حادث با قدیم را نیز به همان نحوی حل می‌کند که مسأله رابطه متغیر با ثابت را حل کرده است. او می‌گوید: از آنجا که حدوث، ذاتی جهان طبیعت است، جاعل، ذات متجدد [عالم] را جعل می‌کند، بنابراین وجودش وجود تدریجی و بقائش عین حدوث است.

بنابراین صانع با وصف ثبات و بقائش، این وجود متجدد الذات را ابداع کرده است (همان: ۶۵).

#### د- خلاصه و نتیجه گیری

در این نوشتار رابطه نشأه غیب با نشأه شهادت، با توجه به خصوصیات متفاوتشان (وحدت در مقابل کثرت، خیر در مقابل شر، ثبات در مقابل تغییر و حدوث در مقابل قدم) از نظر ملاصدرا تبیین گردید. خلاصه آنچه گذشت، از این قرار است:

- مظاهر وجود به اعتبار مقارنت با صورت، و عدم آن، به سه مرتبه «عقل، مثال و طبیعت» تقسیم می‌گردد.

- عوالم وجود، به ترتیب سیر نزولی بر یکدیگر مترتب است و هر عالمی، معلول عالم مافوق خود می‌باشد، پس عالم شهادت معلول عالم غیب است.

- رابطه بین عالم غیب و عالم شهادت بر اساس رابطه بین علت و معلول تبیین می‌گردد. بنابر این عالم غیب مشتمل بر کمال نشأه شهادت و عالم شهادت مظهر و ظل عالم غیب و عین ربط به آن است و از جهتی نسبت بین نشأه غیب و شهادت نسبت کمال به نقص و نور به ظلمت است.

- بر اساس قاعده «معطى الشى لا يكون فاقدًا له»، هر موجود مادی، وجودی در عالم مثال، عقل و اسماء الهی دارد. بنابر این، وجود همه اشیاء در همه مراتب هستی تحقق دارد و آیات قرآن نیز به این موضوع دلالت دارد.

- رابطه غیر مستقیم حق با موجودات، با توجه به رابطه علیت بین مراتب مافوق و مراتب مادون، قابل تبیین است.

- اقسام و سایط فیض بین مبدا و ممکنات که نقش آنها تقریب معنوی سبب و مسبب است، عبارتند از: صفات و اسماء الهی، مجردات و اجسام. اگر چه بین وساطت مجردات و اجسام، تفاوت است، لیکن همه، در اصل، معدّات فیض حق‌اند.

- در دیدگاه عرفانی با لحاظ اطلاق و وحدت فیض منبسط و سریان آن در موجودات، کثرتی در عالم شهادت باقی نمی‌ماند، اما صرف نظر از آن، کثرت عالم ماده هم ناشی از فاعل (یا کثرت مفهومی اسما و صفات حق) است و هم ناشی از قوابل یا ماهیاتی که اختلاف، لازمه وجود مادی آنهاست، به طوری که قابلیت‌های متفاوت مخصوص و معین فیض حق به واسطه اسما و صفات است.

- شر که عدم یا باعث عدم است، از لوازم لاینفک عالم ماده است و به دو دلیل متعلق جعل بالذات قرار نمی‌گیرد: اول آنکه از لوازم ذاتی ماده است و دوم آنکه امری عدمی است. آنچه متعلق جعل بالذات است، وجود و خیر است. بنابراین، عالم شهادت از جنبه وجود و خیر منتسب به عالم غیب است.

- ربط متغیر به ثابت و حادث به قدیم با توجه به حرکت جوهری طبیعت، قابل تبیین است، زیرا عالم طبیعت از جنبه ثبات در تجدد، با ثابت و از جنبه استمرار در تجدد، با قدیم مرتبط است.

از مجموع مطالب ارائه شده در این مقاله نتیجه می‌شود: عالم شهادت معلول نشأه غیب است. بنابراین از این حیث که معلول عین ربط به علت است، عالم شهادت نیز عین ربط به عالم غیب و از این نظر محکی، آیت، مثال و مرآت نشأه غیب می‌باشد و از این حیث که معلول وجود نازل شده علت است، نسبت عالم شهادت به عالم غیب نسبت نقص به کمال، ظلمت به نور، پوست به مغز و قالب به روح است.

## پی‌نوشت‌ها

- ۱- منظور عرفا از نفی واسطه در نزول فیض الهی، نفی سلسله علل و معالیل است. اما ذات حق چنان که قبلاً نیز ذکر شد به واسطه اسماء و صفات، با مخلوق ارتباط دارد.
- ۲- ترجمه: او با شماست هر جا که باشید.
- ۳- ترجمه: در عین برتری مرتبه اش، پایین و در عین پایین بودنش، برتر است.
- ۴- اضافه اشراقی به تعلقات و روابط محض اطلاق می‌شود. (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۱۶)
- ۵- ترجمه: و هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت...
- ۶- ترجمه: و ای آدم! تو با جفت خویش در آن باغ سکونت گیر.
- ۷- شر با لعرض بر خلاف شر با لذات از صفات نسبی است؛ یعنی نسبت به بعضی از اشیاء شر است. (مطهری، بی تا، ص ۱۵۰)

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- صحیفه سجادیه، ترجمه سید احمد سجادی.
- ابراهیمی دینانی، غلام حسین (۱۳۶۶)؛ *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۲، چ ۲، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۲)؛ *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، ج ۳، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- اعوانی، بیدهندی (۱۳۸۲)؛ *بررسی و تحلیل هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا*، مجله علمی پژوهشی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۳۵ و ۳۴.
- آملی، عبدالله (۱۳۷۵)؛ *شرح حکمت متعالیه*، ج ۱، ب ۳، ج ۱، نشر اسراء.
- سبزواری، حاج ملا هادی (۱۳۴۳)؛ *شرح منظومه*، ج ۳ و ۲، مصحح آیت اله حسن حسن زاده آملی، چ ۱، تهران، نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)؛ *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، چ ۴، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صادقی، مجید (۱۳۸۱)؛ *تفاوت های اساسی فلسفه و عرفان*، خردنامه صدر، ش ۳۰.
- ملاصدرا (۱۳۶۳)؛ *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی و مقدمه آیت الله عابدی شاهرودی، چ ۱، انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸)؛ *الاسفار الاربعه*، مجلد های ۸-۱، چ ۲، قم، مکتبه المصطفوی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)؛ *الاسفار الاربعه*، ج ۹، چ ۲، قم، مکتبه المصطفوی.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶): تفسیر القرآن الکریم ، دوره ۷ جلدی، بی چا، قم، انتشارات بیدار. (الف)
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶): شرح الاصول الکافی، دوره ۳ جلدی ، مصحح محمد خواجهی، بی چا،  
موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. (ب)
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰): اسرار الآیات، مصحح محمد خواجهی، بی چا، تهران، انجمن اسلامی  
حکمت و فلسفه ایران. (الف)
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰): الشواهد الربوبیه، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج ۲. (ب)
- \_\_\_\_\_ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴): المبدأ و المعاد، مصحح سید جلال الدین  
آشتیانی، بی چا، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱): الحکمه العرشیه، مصحح غلام حسین  
آهنی، تهران، انتشارات مولی. (ب)
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳): المشاعر، مصحح هنری کربن ، کتابخانه  
طهوری، ج ۲. (الف)
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳): المفاتیح الغیب، ج ۱، انجمن اسلامی  
حکمت و فلسفه ایران. (ب)
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶): شرح الاصول الکافی، دوره ۳ جلدی ،  
مصحح محمد خواجهی، بی چا، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵): مجموعه رسائل فلسفی (اجوبه المسائل  
النصیریة) به تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت.



- طباطبائی، محمدحسین (بی تا)؛ *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، باپاورقی شهید مطهری، ج ۱ تا ۳، بی جا، انتشارات صدرا.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷)؛ *نهایه الحکمه*، ج ۱، تعلیقه محمد تقی مصباح، ج ۲، انتشارات الزهراء.

- مطهری، مرتضی، بی تا، *عدل الهی*، بی جا، انتشارات صدرا.

