

The Nature of Apostolic Revelation and Its Relation with Mystical Intuition According to Mullā Ṣadrā

Mohammad Mahdī Alimardī¹

Zeinab Artidar²

(Received on: 2023-12-23; Accepted on: 2024-06-25)

Abstract

A key principle in Mullā Ṣadrā's philosophy is substantial motion (*al-ḥarakat al-jawhariyya*). He argues that through this motion, humans evolve and progress through necessary stages to reach the ultimate truth. For Ṣadrā, those who perfect their theoretical and practical faculties can experience the intuition of God's beauty, akin to the Prophet, and thus engage directly with divine light. Ṣadrā categorizes intuition into various types, with the highest being spiritual intuition, where an individual receives the essence of truths in accordance with their spiritual disposition. In Ṣadrā's framework, revelation is examined through philosophical, theological, and mystical lenses. Mystically, he connects intuitions to the Muhammadan truth. Consequently, for Mullā Ṣadrā, the relationship between apostolic revelation and mystical intuition is primarily defined by their origins: apostolic revelation is received top-down, while mystical intuition arises bottom-up.

Keywords: truth, revelation, intuition, mysticism.

1. Associate Professor, Department of Mysticism and Sufism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author). Email: alim@urd.ac.ir

2. PhD student, Mysticism and Sufism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

حقیقت وحی رسالی و نسبت آن با شهود عرفانی از نگاه ملاصدرا

محمد مهدی علیمردی^۱

زینب ارتیدار^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۵]

چکیده

از جمله مبانی ملاصدرا حرکت جوهری است. به اعتقاد وی آدمی در پرتو حرکت جوهری یک سیر تکاملی پیش رو دارد و تمام مراتب لازم را طی می‌کند تا به حقیقت نهایی دست یابد. از نگاه صدرا هر کس که قادر باشد قوه نظری و عملی خود را به کمال نهایی برساند، همچون نبی غرق در شهود جمال حق شده است؛ به طوری که هیچ چیزی او را از اشتغال به نور الهی باز نمی‌دارد. صدرا شهود را به اقسامی تقسیم می‌کند و آخرین آن را به شهود روحی اختصاص داده است که شخص در این مرحله، روح حقایق را به حسب استعداد روحی و بدون واسطه دریافت می‌کند. بحث وحی در فلسفه ملاصدرا با رویکرد متفاوت فلسفی، کلامی و عرفانی مطرح است. در رویکرد عرفانی کشف و شهود را به میان آورده است و آن را به حقیقت محمدیه مرتبط می‌کند؛ از این رو نسبت وحی رسالی و شهود عرفانی در نظر ملاصدرا ابتدائاً مبتنی بر منشاء آن است؛ زیرا وحی رسالی در همه مراتب از بالا به پایین رخ می‌دهد و شهود عرفانی از پایین به بالا پدید می‌آید.

واژگان کلیدی: حقیقت، وحی، شهود، عرفان

۱. دانشیار گروه عرفان و تصوف، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) alim@urd.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

طرح مسئله

حقیقت وحی و معرفت و حیانی از جمله اموری هستند که از قلمرو حس انسان خارج هستند و به سادگی در دسترس عقل آدمی قرار نمی گیرند. چنین حقیقتی تنها در دسترس معدودی از انسان ها قرار گرفته است. اندک اشاره آیات و روایات در این باره نیز کمک چندانی به درک زوایای مبهم آن نمی کند. این مهم از نظر حکیمان مغفول نمانده است و شاید نگاه فارابی در این باره به عنوان آغازکننده بحث اتصال روح نبی به عقل فعال که در باب ماهیت وحی ایراد نموده است، نقطه عطفی باشد برای نظریه پردازی دیگران در خصوص چیستی وحی؛ به گونه ای که این بحث، مورد توجه ابن سینا قرار گرفت و در حکمت متعالیه، غنی و فربه شد. بحث وحی در فلسفه ملاصدرا هم از نظر هستی شناسی و هم در بُعد معرفت شناسی به عنوان یک منبع معرفتی در کنار سایر منابع نظیر حس، عقل، و شهود مطرح است. هدف از آن در بُعد معرفت شناسی، آگاهی از درستی معرفت و اعتبار آن است؛ بنابراین از نظر ارزش دلالت و میزان واقع نمایی وحی به عنوان یک منبع معرفتی، مورد بحث واقع می شود. هدف در نگاه هستی شناسانه، چگونگی فرایند شکل گیری معرفت و حیانی در عالم خارج و امکان آن است.

از آنجا که ملاصدرا در مباحث هستی شناسی، انسان شناسی و الهیات، اصول و مبانی خاصی دارد و آن مباحث را در نظریه وحی تأثیر داده است؛ لذا بدون طرح این مباحث، رسیدن به دیدگاه وی درباره وحی دشوار است. از نظر ایشان انسان براساس حرکت جوهری همواره در تحول و تکامل است و سیر او از عالمی به عالم دیگر از مرتبه ای به مرتبه دیگر و از ظاهری به باطنی دیگر تانیل به حقیقت نهایی (حقیقة الحقایق) ادامه دارد. خلاصه نظر او در خصوص وحی عبارت است از: اتصال نفس نبی با ذوات مجردة عالم عقل و مشاهده همه حقایق هستی که در لوح محفوظ و لوح محو و اثبات نوشته شده اند.

البته نباید غفلت نمود که مسئله وحی در آثار صدرا با رویکردهای متفاوتی نیز مطرح شده است. در برخی آثار، وحی را با رویکرد فلسفی تحلیل می‌کند و تصور عقلی از ماهیت وحی ارائه می‌دهد و در بعضی موارد، رویکرد کلامی را تأکید می‌کند و اعتبار نزول آن و چگونگی کلام الهی را بحث می‌کند. در مواقعی نیز رویکرد عرفانی را دنبال می‌کند و سخن از کشف و شهود را به میان می‌آورد. با همه این تفاسیل از نگاه صدرا آیا بین شهود و وحی، ارتباطی می‌توان یافت یا اینکه آنها دو حقیقت متفاوت‌اند؟

پیشینه

در باب تبیین فرایند وحی از نگاه ملا صدرا تاکنون آثاری به رشته تحریر در آمده است؛ برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

- ۱- مقاله «تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ملا صدرا» (بوذری نژاد، ۱۳۸۶: ص ۴۹-۶۹)؛ نویسنده، حقیقت وحی را اتصال روح نبی با عالم عقل و خیال می‌داند که برای رسیدن به آن، تزکیه روح و حاکمیت قوه عقل بر امیال حیوانی لازم است. نکته اول اینکه در این اثر به تفاوت کشف و شهود با وحی اشاره نشده و آنچه در واقع حقیقت وحی نامیده شده است چیزی جز کشف و شهود نیست. از سوی دیگر به وجه ارتباط پدیده وحی با حرکت جوهری که از مبانی مهم و تأثیرگذار در فلسفه صدرایی است، اشاره نشده و از آن غفلت شده است.
- ۲- مقاله «تبیین کیفیت نزول وحی در دیدگاه ملا صدرا و پاسخ به اشکالات» (منصوری و واعظی، ۱۴۰۱: ص ۱۱۳-۱۳۱)؛ اثر دیگری در این زمینه است که در پی دستیابی به چگونگی نزول وحی و ارتباط حقیقت تجردی با عالم ماده است. در این اثر از دیدگاه ملا صدرا وحی دارای پنج مرحله است: وحی بلا واسطه، وحی عقلی، وحی مثالی و وحی حسی یا طبیعی. ممکن است همه این مراحل در تمام گونه‌های وحی، جاری و ساری نباشد. این

اثر علی‌رغم نکات مثبتی چون جمع‌آوری دیدگاه‌های تشبیهی و تنزیهی در مورد وحی با خلأ مهمی روبرو است و آن عدم تعیین نسبت وحی با کشف است؛ چراکه مرز باریکی بین وحی و کشف وجود دارد و ممکن است حقیقت کشف و شهود، وحی دانسته شود. از جمله سؤالاتی که بدان پاسخ داده نشده است این است که آیا وحی عقلی همان کشف معنوی است و وحی صوری همان کشف صوری است یا خیر. بخش دیگری از مقاله حاضر به شهود عرفانی و تبیین و مقایسه آن با وحی رسالی اختصاص دارد. در مورد نسبت این دو مفهوم اثر چشمگیری یافت نمی‌شود.

۳- در برخی مقالات به‌طور عام به شهود در بنیان فکر فلسفی ملاصدرا اشاره شده است؛ چنان‌که مقاله «شهود صدرايي؛ عرفانی یا عقلانی» (احمدی‌سعدی، ۱۳۸۰، ص ۳-۲۶) پس از آنکه به بحث درباره نقش معرفتی شهود در حکمت متعالیه خصوصاً آثار صدرا می‌پردازد، سعی در توضیح این مطلب دارد که آیا شهود مورد استفاده در دستگاه فکری وی همان شهود عرفانی مصطلح است یا شهودی است که به لباس برهان آراسته شده است. با این وصف طبیعتاً زاویه نگاه این مقاله با اثر پیش رو به کلی متفاوت است.

۴- مقاله «تبیین کشف و شهود و تعیین جایگاه و حجیت آن با تکیه بر نظام معرفتی ملاصدرا» (موسوی اردستانی و فیاض‌بخش، ۱۳۹۸: ص ۱۲۳-۱۳۸)؛ پس از آنکه یکی از مهمترین خصیصه‌های کشف را خطاناپذیری می‌داند و به درستی میان دریافت کشفی و علم حضوری با بیان و تفسیر آن فرق می‌نهد، به تفاوت این کشف با وحی اشاره‌ای نمی‌کند که هم به لحاظ علم حضوری مصون از خطاست و هم در بیان و تفسیر به دلیل شخصیت پیامبر عاری از هرگونه اعوجاج است. حال، شایسته است بین این دو نوع کشف فرق نهاده شود؛ یعنی کشف و شهود عرفانی که تجربه معنوی نیز نامیده می‌شود با وحی که گونه‌ای از کشف و شهود عام در مرحله دریافت است که از مرحله تفسیر و ابلاغ جداست.

«حقیقت» از نگاه ملاصدرا

ابن سینا سه معنا برای حق و حقیقت بیان کرده است که مورد سوم به حقیقت به معنای مطابقت اشاره دارد. حقیقت به معنای مطابقت که از آن به «حقیقت منطقی و مفهومی» نیز یاد می‌شود در الفاظ و کلمات، خود را نشان می‌دهد. حقیقت به این معنا عمدتاً وصف یک خبر یا گزاره است، گزاره‌ای که صادق بوده یعنی کاذب نباشد، متصف به وصف حقیقت است؛ در اینجا حقیقت معادل «صدق» قلمداد شده است. ملاصدرا این معنا از حقیقت را رد نکرده است؛ اما آن را پایین‌ترین مرتبه حقیقت دانسته است. دو معنای دیگر که ابن سینا از حقیقت ارائه کرده عبارت است از: حق یا حقیقت به معنای امر دائم و سرمدی که به واجب تعالی اختصاص یافته است و حقیقتی که به وجود عینی و واقعی اشیا اشاره دارد.

«اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقاً، ويفهم منه الوجود الدائم، ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقاً له فنقول: هذا قول حق، وهذا اعتقاد حق، فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائماً والممكن الوجود حق بغيره، باطل في نفسه، فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه.» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ص ۶۲)

ملاصدرا تقسیمات ابن سینا را درباره حقیقت پذیرفته است و مرتبه عالی حقیقت را وجود دائم یا همان واجب تعالی می‌داند (شیرازی، ۱۹۹۹: ج ۱، ص ۸۹). در کتاب رَحِيقِ مختوم آمده است که صدر المتألهین در اسفار به روش ابن سینا حق را در چند معنا به کار برده است: ۱- هر موجود خارجی اعم از اینکه دائمی یا غیر دائمی باشد. ۲- وجود دائمی (حق به این معنا شامل موجود غیر دائمی مانند حرارت مادی نمی‌شود). ۳- وجودی دائمی که ازلی هم باشد و همان واجب تعالی است. ۴- قضیه ذهنی یا لفظی که واقع، مطابق آن باشد و به آن صدق گویند و اگر مطابق با آن باشد آن را حق گویند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳۹).

ملاصدرا در کتاب المظاهر الالهية والمشاعر به این مطلب تصریح نموده که وجود خداوند متعال همان حقیقت وجود است. در اینجا حقیقت مقابل مجاز و اعتبار مطرح شده است و با استناد به این آیه که می فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳) تأکید می کند اظهر اشیا همان وجود مطلق بما هو مطلق است که صرف الوجود و تمام وجود خوانده می شود، چنین وجودی اگر تحقق نداشته باشد، هیچ شیئی تحقق نمی پذیرد (شیرازی، ۱۳۷۷: ص ۶۸). این حقیقت که عبارت است از حقیقتی صرف و تمام که ترکیب در آن راه ندارد و یک امر انتزاعی، مجازی و اعتباری نیست؛ بلکه عینی است، چیزی جز وجود خداوند متعال که از آن به «حقیقة الحقایق» یاد می شود، نیست (شیرازی، ۱۳۷۶: ص ۵۰). دنیا و ظواهر دنیوی صورت های عرضی حقیقة الحقایق هستند. ملاصدرا علت برداشت های متفاوت از «حقیقت» را اختلاف نظرات در خصوص حق می داند و این اختلاف به نحوه مشاهده آنها در باب تجلیات حق منجر شده است.

«انّ اختلاف المذاهب بين الناس وتخالفهم في باب معرفة الحق يرجع الى اختلاف انحاء مشاهداتهم لتجليات الحق، والرد والانكار منهم يؤول الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض والاحتجاب بعض المجالي عن واحد دون آخر، فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول القادسة يقبلونه تلك العقول.» (شیرازی، ۱۹۹۹: ج ۲، ص ۳۶۴)

حال اگر چنین است که هر فرد به حسب نوع مشاهده، برداشت متفاوت از حقیقت دارد چه کسی قادر است، برداشت درست را از واقعیت ارائه نماید؟ از نظر ملاصدرا چنین کسی تنها باید انسان کامل باشد تا با مشاهده جمیع تجلیات حق بتواند شناخت کامل از حقیقت را ارائه دهد. «اما الانسان کامل فهو الذي يقبل الحق ويهتدي بنوره في جمیع تجلياته...» (شیرازی، ۱۹۹۹: ج ۲، ص ۳۶۶). بر این اساس چون واجب تعالی برتر از هر چیزی است، شناخت حق برای بشر ممکن نیست و هر کسی به اندازه کمال خود بهره ای از حقیقت می برد.

حقیقت وحی

آیا حقیقت وحی دست یافتنی است؟ برخی معتقدند به حقیقت وحی می‌توان دست یافت؛ زیرا حقیقت وحی همان هدایت تکوینی و باطنی است که درون همه انسان‌ها نهفته است. شلایر ماخر و اقبال لاهوری سعی دارند آن را مساوی تجربه دینی معرفی کنند (لاهوری، بی‌تا: ص ۲۹). برخی دیگر مانند علامه طباطبایی درباره حقیقت وحی معتقدند: ما تنها به ویژگی و آثار وحی دست می‌یابیم و از حقیقت آن بی‌خبریم (طباطبایی، ۱۳۵۳: ص ۱۴۹)؛ پس حقیقت وحی یک دانش الهی مخصوص پیامبران است.

شهید مطهری در پاسخ به اقبال می‌گوید: ما نمی‌توانیم وحی را تجربه کنیم، ما تنها می‌توانیم از زبان معصوم (ع) آن را بشنویم (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۴۰۵). در واقع وحی یک نوع کلام آسمانی است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود؛ بلکه با درک و شعور دیگری به خواست خدا در برخی افراد پیدا می‌شود و عهده‌دار این امر نیز نبوت نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۳: ص ۱۲۵).

شهود از نگاه ملاصدرا

از نظر ملاصدرا شهود به معنای حضور و مشاهده (شیرازی، ۱۳۶۲: ص ۴۳ و ۱۳۶۰: ص ۲۸۹)، ادراک نفس (همان، ص ۴۱)، مشاهده ذات (شیرازی، ۱۹۹۹: ج ۲، ص ۱۵۷) و آگاهی از غیب (همان، ج ۹، ص ۳۶۲) آمده است. شهود در اصطلاح از نگاه ایشان به معنای انکشاف و آشکار شدن امور تلقی شده است (شیرازی، ۱۳۶۲: ص ۴۳) و در خصوص کسانی که دارای نفس عالی هستند، شهود به معنای مشاهده و ملاحظه جمال الهی بدون توجه به چیزی دانسته شده است (شیرازی، ۱۳۶۲: ص ۴۳۳ و ۱۳۶۰: ص ۲۴ و ۲۱۳).

از نظر ملاصدرا شهود اسرار الهی و آگاهی از آن به بندگان مقرب الهی و اولیای او اختصاص دارد، زیرا ایشان با انقطاع از امور دنیوی باطن خود را صفا دادند و تعجبی ندارد که نزد آنها علم به خدا، ملائکه، کتاب و آخرت از هر لذتی بالاتر باشد (شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۷، ص ۲۹۲) و کسی که از نظر قوه نظری و عملی به غایت کمال رسیده باشد؛ مانند نبی غرق در شهود جمال حق شده است؛ به گونه ای که هیچ چیزی او را از اشتغال به نور الهی منحرف نمی کند (شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۷، ص ۳۷۹).

ملاصدرا شهود را دارای مراتب و اقسام می داند و آن را به شهود صوری و شهود معنوی تقسیم می کند و می گوید شهود صوری از طریق حواس پنج گانه به دست می آید (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۱۴۹). شهود معنوی عبارت از ظهور معانی و حقایق غیبی است که اگر در قوه مفکره بدون استفاده از مقدمات و قیاس ظاهر شود به آن «حدس» گویند و اگر در قلب مشاهده شود به آن «الهام» گویند و اگر در روح، حقایق را بدون واسطه به حسب استعداد روحی دریافت کند به آن «شهود روحی» گویند (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۱۵۱).

«...والوحي يحصل بواسطة ولذلك لا يسمي الأحاديث القدسية بالوحي والقرآن وإن كانت هي أيضا كلام الله وسبب ذلك أن النبي (ص) لكمال جوهره النبوي اتسعت نفسه وانشرح قلبه وقويت قواه ومشاعره كلها فيشاهد صورة ما في جميع العوالم والنشآت فيتمثل له الملك الحامل في عالم التمثيل الباطني والحس الداخلي كما يدركه أيضا في العالم الروحاني المحض فلا يتلقى المعارف إلا في مقام الأرواح المجردة عن عالم التمثيل فالأول يسمى وحيا باعتبار قوة الوارد وشدة المكاشفة وشهود الملك وسماع كلامه والثاني يسمى إلهاما وتحديثا فالوحي من الكشف الشهودي المتضمن للكشف المعنوي والإلهام من المعنوي فقط وأيضا الوحي من خواص النبوة كما مر لتعلقه بالظاهر والإلهام من خواص الولاية وأيضا هو مشروط بالتبليغ دون الإلهام.» (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۱۴۹)

صدرالمتألهین در کتاب اسفار، آنجا که درباره تفسیر کلام شیخ اشراق بحث می کند، چنین می نویسد: «لا يمكن تعقلها (الذوات الوجودية) إلا بالحضور الوجودی والشهود الاشراقی، معنى إمكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئاً لا وجوداً ولا ماهية..... لا يعلم إلا بالعلم الحضورى الشهودي» (شیرازی، ۱۹۹۹: ج ۱، ص ۴۱۳)، وی در این کلام «حضور» را با «شهود» قرین هم قرار داده است. گاهی نیز به جای «شهود» از لفظ «مشاهده» استفاده شده است؛ چنان که فرمود: «فالعلم بها (بالوجودات) إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها» (همان، ج ۱، ص ۵۳).

وحی در نگاه ملاصدرا

در باب مسئله وحی و فرایند آن می توان به سه نگاه و رویکرد کلی اشاره کرد که ملاصدرا در خصوص ماهیت وحی توانسته است تمام رویکردهای فلسفی، عرفانی و کلامی را با هم درآمیزد؛ به این دلیل، مواردی را که احتمال تعارض وجود داشت، به گونه ای حل کرده است. در نگاه فلسفی با توجه به رویکرد فیلسوفان پیش از خود در باب ماهیت وحی، نگاه عقلی و معرفتی را تقویت کرده و در نگاه کلامی به وحی از حیث نزول آن و اسماء و صفات الهی پرداخته است و در آخر با نگاه عرفانی ماهیت وحی را در قالب کشف و شهود مطرح می کند.

رویکرد فلسفی

طرح نظریه فلسفی وحی در اصل به فارابی اختصاص دارد و سپس ابن سینا و دیگران آن را ادامه می دهند. می توان گفت ملاصدرا نیز در مواردی با قبول ساختار اندیشه فارابی و ابن سینا پیش رفته و به عقلی بودن وحی تمایل داشته است. او افعال نفس نبی را به

کمک قوای سه‌گانه خود یعنی عاقله، متخیله و عامله به عوالم غیبی اختصاص داده و خصایص نبی را در پرتو کمال این سه قوه دانسته است. به عبارت دیگر وحی برآمده از ذهن نبی نیست؛ بلکه با اتصال به عالم غیب، دریافت وحی صورت می‌گیرد و همان‌طور که فارابی معتقد است وقتی عقل مستفاد به عقل فعال متصل می‌شود، معارف و حیانی به انسان افاضه می‌شود و چون پیامبر از کمال قوه عقلیه و متخیله برخوردار است، می‌تواند کلام الهی را دریافت کند. صدرا همچون فارابی عقل فعال را با جبرئیل یکسان خوانده است (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۳۴۱). در اعتباری دانستن تمایز عقل بالفعل از عقل بالمستفاد در علم النفس با ابن سینا هم‌رأی است؛ حتی نقش قوه حدس و عقل قدسی نبی را مطرح می‌کند و بر موهبتی و یقینی بودن وحی نبی اصرار ورزیده است (شیرازی، بی‌تا: ص ۴۷۰)؛ هرچند در بحث عوالم ثلاثه، عالم مثال منفصل شیخ اشراق را جایگزین نفوس فلکی ابن سینا می‌کند و عدم اتحاد عاقل و معقول را نمی‌پذیرد و با تبیین اتحاد وجودی عقل انسانی با نور عقل فعال از ابن سینا دور می‌شود.

صدرا چون می‌خواست مقام نبوت و محل فرود وحی را بر قلب نبی بیان کند، آدمی را در عوالم مختلف با مراتب گوناگون ترسیم کرده است. او اولین جایگاه نفس بشر را جهان مادی و در حدود محدود محسوسات دانسته است که در مرتبه احساس اشیا قرار دارد. آنگاه به مرتبه خیال و ادراکات خیالی راه پیدا می‌کند، بعد به مرتبه وهم می‌رسد. تا این مقدار با حیوانات مشترک است. از این مرتبه به بعد به عالم انسانیت راه می‌یابد و صور عقلیه را درک می‌کند. صدرا در کتاب مبدا و معاد می‌گوید: «نفس آدمی در خلقتش نخست بالقوه است و آنگاه از راه حس به شناخت محسوسات و از مسیر خیال به دریافت غیب و ملکوت و از راه عقل، ربوبیت و جبروت حق تعالی را دریافت می‌کند» (شیرازی، ۱۳۶۲: ص ۵۰۶)؛ تا جایی که قدرت می‌یابد صور عقلیه

مجرده یا همان صور مفارقی را درک کند؛ همان صوری که اهل سیر و سلوک قادرند، مشاهده کنند. این عالم صور مفارق یعنی عالم ارواح عالیه، بی نهایت و دارای مراتب است. یکی از عوالم آن عالم معانی جزئی است که بین معانی کلیه و محسوسات قرار گرفته است که از این عالم، مراتب شیطان یا عالم شیاطین و موهومات تولید می شود و انسان باید از این مرتبه عبور کند و به عالم روحانی و ملائکه برسد. از این رو انسان باید از سه عالم عبور کند: عالم احساس، عالم تخیل و عالم تعقل. کمال قوه تعقل این است که انسان خود را به مشاهده ملائکه و صور مثالی و اطلاع از امور غیبیه برساند و چنین کسی استحقاق دریافت وحی از خداوند را با عنوان پیامبر دارد. عقل گیرنده او به علت شدت استعداد به نور عقل فعال که از درون باطن وی برخاسته؛ شعله ور است. (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۳۳۷). این مرتبه همان مشاهده معقولات و اتصال به ملا اعلی است که گاهی به عنوان عقل مستفاد از آن یاد می کنند (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۲۰۷). در این حالت، عقل مستفاد قادر است صور عقلیه مستقله در وجود را به واسطه اتصال به عقول فعال که مبدع معقولات مستقله در وجود هستند، درک کند. (شیرازی، ۱۳۶۲: ص ۵۱۰).

نفوس عالیه: در ادامه، صدرا از نفوسی یاد می کند که به لحاظ رسیدن به مرتبه قدسیه در مدت زمان اندکی کلیه معقولات و علوم صور عقلیه را بدون تعلیم از طریق قوه حدس به دست می آورند، چنین شخصی را «نبی» یا «ولی» گویند. «وهو جزء مشترک بین الانبیاء والاولیاء» (شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۶، ص ۲۷۶)؛ اما اگر شخصی قوه متخیله اش چنان قوی باشد که در حالت بیداری صور غایب از نظر مردم را مشاهده کند یا سخن ملکی را بشنود، این شخص فقط نبی است و ولی در این مرتبه باوی سهم نیست؛ البته در حالت بیداری، نفس باید دارای قدرتی باشد که بتواند قوای ادراکی خود را به دست گیرد و مشاعر پایین دستی

وی را از درک امور عالی باز ندارند و قوه متخیله بتواند حس مشترک را از مشاهده ظواهر باز دارد و به مشاهده باطن سوق دهد. در این حالت دریافت معارف در بیداری مانند خواب میسر می شود (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۳۴۶).

صدرا معتقد است: همه حوادث عالم در عقول کلیه و نفوس کلیه به نام «لوح محفوظ» با قلم خداوند نوشته شده است، حال برای اطلاع از آن باید نفوس انسانی به این عقول کلیه متصل شود. وقتی حواس پنج گانه، شخص را از التفات به صور عقلیه و علوم حقیقیه باز ندارد و صوری که به نیروی تخیل در ذات انسان متمثل می شود، قادر باشد خود را از حس مشترک و مشاهدات ظاهریه رها کند و به مشاهدات باطنیه کشش یابد، بعید نیست چنین کسی در عالم بیداری از آنچه در خواب برایش رخ می دهد، مطلع شود. صدرا سپس اضافه می کند که برخی از این مشاهدات، وحی صریح بدون نیاز به تأویل است و برخی دیگر به خاطر عدم وضوح، نیاز به تأویل دارند؛ همان طور که رؤیا نیز به تعبیر نیاز دارد (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۳۴۱ و ۱۳۶۲: ص ۵۳۸).

آگاهی نفس: از نظر صدرا آگاهی برای نفس گاهی از طریق اکتساب و تعلّم صورت می گیرد که به آن «علوم اکتسابی» گویند و گاهی ناخودآگاه بر قلب انسان القا می شود که به آن «حدس و الهام» می گویند. آگاهی از عالم غیب گاهی در خواب اتفاق می افتد و از این طریق بر امور آینده نزدیک اطلاع می یابد و گاهی به مدد الطاف الهی پرده ها از دید سالک برداشته می شود و اسرار ملکوت بر قلب وی تجلی می کند؛ منتهی این تجلی گاهی ثابت و دائم باقی می ماند و گاهی خیلی زود و به ندرت اتفاق می افتد، همین قسم را «حدس و الهام» می خوانند؛ اما آن قسم از آگاهی که با مشاهده ملک صورت می گیرد، وحی است و مختص به انبیا است. صدرا اضافه می کند که وحی با الهام در صورت و در فاعل و افاضه کننده صورت ها با یکدیگر تفاوتی ندارند؛ هرچند در روش، طریق، کیفیت زوال حجاب و جهت

آن با هم در شدت و وضوح با یکدیگر تفاوت دارند (شیرازی، ۱۳۶۲: ص ۵۵۲)؛ زیرا هیچ معرفتی برای ما حاصل نمی‌شود مگر از طریق عقل فعال به طرق مختلف. آیه ۵۱ سوره شوری به این مطلب اشاره دارد: «هیچ بشری را نرسد که خداوند با او سخن گوید؛ مگر به طریق وحی یا از وراء حجاب یا با ارسال رسول»؛ پس می‌توان گفت تکلم خدا با بندگان خود به نوعی همان موهبت علوم بر نفوس آنان به شیوه گوناگون مانند وحی، الهام و تعلیم از طریق انبیا و معلمین است.

تعدد عالم: از نظر صدرا ضوابط کلی کائنات بر لوح فلکی نگاشته شده است و موجودی می‌تواند به آن جزئیات آگاهی پیدا کند که امکان تمثیل و تخیل جزئیات در نفس او باشد (جعفری، ۱۳۹۱: ص ۱۶۳) و چنین کسی ملائکه مقربین یا همان جبرئیل، معلم انبیاست. صدرالمتألهین معتقد است واقعیت همه اشیاء در موارد گوناگون ثبت شده است؛ یعنی هم در عالم عقل که به نام «قلم الهی» است از آن یاد شده است و هم در عالم نفسانی که به نام «لوح محفوظ» و «ام‌الکتاب» مطرح است و یا آنچه در الواح قدریه که قابل محو و اثبات هستند، همگی ضبط و ثبت شده است، «و خداوند هر چه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند و ام‌الکتاب نزد اوست» (رعد: ۳۹). وقتی خداوند صور عالم وجود را کامل کرد، با خلق انسان به عنوان جانشین و مظهری از ذات و صفات او به انسان حس، تخیل و تعقل را عطا نمود. از راه احساس صور مرتسم به خیال او راه پیدا می‌کند و از آنجا به عقل منتقل می‌شود. آنچه در عقل قرار می‌گیرد عیناً مطابق با نفس الامر (نسخه موجود در لوح عقلی) است.

شخص نبی، جامع جمیع کمالات نشئه سه‌گانه (عقلی، نفس و حسی) است. در واقع عقل قدسی نبی با عقل فعال متصل شده است و حقایق و حیانی را دریافت می‌کند؛ لذا او خلیفه خدا و مظهر اسمای الهی است. قلب نبی دو درب دارد، یکی به عالم قدس که از آنجا لوح محفوظ را می‌خواند و خداوند، علم لدنی و یقینی را به وی تعلیم می‌دهد و

او به اسرار گذشته، حال و آینده عالم آگاه می‌شود. درب دیگر به جانب حواس گشوده شده است که از این طریق به حوادث خلق آگاهی می‌یابد و از افعال آنان با خبر می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۳۵۰-۳۵۶).

رویکرد کلامی

وحی از نظر کلامی از جنس سخن و کلام، خوانده شده و قرآن به عنوان حاصل این رابطه، کلام الله است. (یعقوبیان، ۱۳۹۵: ص ۲۲۵). متکلم در کاوش و جست‌وجوی این مطلب است که خداوند چگونه با بندگان خود سخن می‌گوید و آیا گزاره‌ها جامه الفاظ پوشیده‌اند. آیا پیامبر این کار را انجام داده یا وحی از ابتدا این چنین فرود آمده است؟ باین وجود، بعضی رویکردها مانند رویکرد فلسفی بیشتر این پرسش را مطرح می‌سازند که انسان‌ها کلام الهی را چگونه می‌شنوند و پیام الهی را چگونه دریافت می‌کنند. ملاصدرا صورت ظاهری الفاظ قرآن را مانند معانی عقلی آن، نازل شده از عالم بالا می‌داند. وی ابتدا به برخی از دیدگاه‌های کلامی اشاره می‌کند. تلقی رایج از چگونگی نزول وحی نزد متکلمان و برخی مفسران این است که جبرئیل در آسمان، کلام خدا را می‌شنود و سپس آن را بر نبی فرود می‌آورد؛ مانند آنکه می‌گویند نامه و دستور حاکم از قصر فرود آمد؛ در حالی که رساله‌ای فرود نیامده؛ بلکه مستمع رساله را از جایگاه رفیع برگرفته و به زیردستان ابلاغ کرده است. در اینجا قول و کلام امیر از او جدا نمی‌شود و پایین نمی‌آید؛ بلکه مستمع و پیام‌رسان آن را می‌شنود و با الفاظ خود به آگاهی دیگران می‌رساند. برخی اشکال کرده‌اند که کلام خدا از جنس اصوات نیست؛ حال چگونه جبرئیل می‌تواند آن را بشنود؟ معتزله گفته‌اند: خداوند اصوات و حروفی را بر لسان جبرئیل خلق می‌کند و مراد از کلام الهی نیز همین است (شیرازی، ۱۳۶۶: ص ۲۹۵)؛ البته صدرا در مبدا و معاد با این نظر موافقت کرده و در شواهد نظر نهایی خود را ابراز کرده است.

«تمامی شریعت‌ها در اینکه خداوند متکلم است، متفق‌اند. هیچ دینی نیست که در آن خداوند امر یا نهی و یا خبر از چیزی می‌دهد که همه این‌ها از اقسام کلام‌اند و متکلم آن کسی است که احداث کلام در جسمی از اجسام نماید؛ مانند هوا و غیر آن. پس وقتی ما تکلم می‌کنیم احداث کلام در اجسامی می‌نماییم که قدرت بر تحریک آن اجسام را داریم؛ لذا متکلم آن است که تکلم به او بر پاست؛ نه آنچه کلام به آن قائم است. تکلم به معنی آن چیزی است که کلام به وسیله آن به عنوان یک ملکه‌ای قائم به ذاتمان حاصل می‌شود و ما به واسطه آن قادریم مخزونات علمی خود را به دیگری برسانیم و در واجب تعالی این عین ذاتش هست.» (شیرازی، ۱۳۶۲: ص ۱۷۲)

هر چند نظر مشهور اشاعره در این باره به کلام نفسی اشاره شده است؛ اما صدرا به برخی احتمالات که بعضی از ایشان بیان داشته‌اند، اشاره می‌کند. اشاعره در این خصوص سه احتمال داده‌اند: الف - خداوند جبرئیل را سامع کلام و منویات خویش قرار داده است؛ سپس او را به عباراتی مجهز کرده که آنها را بیان کند. ب - یا در لوح محفوظ مکتوبی به همین شکل آفریده است و جبرئیل آن را خوانده و حفظ کرده است. ج - یا خداوند اصواتی را به شکل قطعه قطعه در جسمی خاص بیافریند و به جبرئیل این علم را عنایت کند که همین اصوات مؤدی کلام الهی هستند (شیرازی، ۱۳۶۲: ص ۲۹۶).

دیدگاه سوم اینکه ملائکه نیز جسمانی و متحیزند و لذا فرشته وحی پس از شنیدن الفاظ یا تلقی معانی یا بهره‌گیری از لوح محفوظ و حفظ معارف از عالم بالا به عالم پایین تنزل می‌یابند و آنها را بر رسول می‌خواند (همان، ص ۲۹۶). صدرا این نظر را دور از بصیرت می‌خواند که گرفتار تشبیه شدند.

نظر دیگری که نزول ملک را استعاره دانسته است، فرایند وحی را صرفاً تلاقی روحانی میان ملک وحی و نبی می‌داند؛ یعنی فرشته وحی یک ظهور عقلانی برای نبی داشته است، نه اینکه واقعاً نزول فرشته‌ای رخ داده باشد. از نظر صدرا این گروه به افراط رفته‌اند و مخالف

احادیث نبوی و اجماع سخن گفته‌اند؛ زیرا اجماع بر این است که پیامبر، جبرئیل را با چشم جسمانی خود می‌دید و با گوش جسمانی کلام الهی را می‌شنید (همان، ص ۲۹۷). صدرا نظر اصلی خود را در این باب چنین بیان می‌کند: کلام خدا لازم نیست حتماً از جنس اصوات، حروف، الفاظ و معانی باشد؛ زیرا کلام و متکلم بودن خدا به قدرت ایشان بر می‌گردد که در هر یک از عوالم صورت و ویژه‌ای دارد (همان، ص ۲۹۷)؛ چون کلام همان تصویر باطن و ضمیر متکلم است که در باطن مخاطب ترسیم می‌شود، منتهی بین این دو ضمیر، واسطه‌ای ارتباط را برقرار می‌سازد و آن واسطه می‌تواند فرستاده‌ای باشد یا رساله‌ای یا صوتی که از تعداد حروف تشکیل شده است، لذا این رساله و صوت نسبت به مافوق خود که نفس متکلم باشد کتاب است و نسبت به ما دون خود کلام خوانده می‌شود (همان، ۱۱۲). سپس صدرا با استناد به آیه «أَوَلَيْكَ كِتَابٌ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ» (مجادله: ۲۲) تأکید دارد که ارواح و قلوب به منزله کتاب هستند؛ زیرا کتاب چیزی است که در آن حقیقتی را ترسیم نمایند، خواه این نوشته عقلی یا حسی باشد یا با قلمی بر روی کاغذ یا پوست حیوان آن حقیقت را نگاشته باشند یا توسط فرشته‌ای با قلم الهی بر ذهن یا نفس کسی آن حقیقت را الهام کرده باشند، در هر حال کتاب است (همان، ص ۲۵). در جای دیگر فرموده است: قول و کلام عبارت است از انشاء آن چیزی که بر معنا دلالت کند و شرط نیست که دال بر معنا از جنس اصوات و حروف باشد؛ بلکه همان‌طور که عرفا و اهل کشف و شهود تصریح کرده‌اند آنچه به عنوان روح معنا از کلام اراده می‌شود، صرفاً اعلام است. (همان، ص ۳۹۵). از این رو کلام خدا صرفاً همین الفاظ موجود در کتاب نازل بر انبیا نیست، آن‌طور که اشاعره فرض کرده‌اند و قائل به کلام نفسی شده‌اند و همچنین منحصر در خلق الفاظ و عبارات نیست، آن‌طور که معتزله گمان کرده‌اند؛ بلکه کلام خدا مطلق انشایی است که بر معانی دلالت کند و از آن قصد اعلام شده باشد (همان، ص ۳۹۶).

صدرا در کتاب شواهد فرموده است: ما در مورد کلام چنین اعتقادی نداریم؛ آن گونه که اشاعره بیان کرده اند کلام خدا را معانی قائم به ذات است و آن را «کلام نفسی» نامیده اند؛ در این صورت این را باید علم نامید، نه کلام. همچنین کلام صرف، ایجاد اصوات و حروفی که بر معانی دلالت کنند، نیست؛ زیرا در این صورت لازم می آمد هر کلامی کلام خدا باشد؛ حتی اگر قید بزیند ایجاد صوت و حروف به نیت اعلام معنا به دیگران از سوی خداوند متفاوت از کلمات دیگران است، باز مشکل حل نمی شود؛ زیرا تمام کلمات از جانب خداست و نیز این قید که الفاظ و اصوات بدون واسطه پدید بیایند، کمکی نمی کند؛ چون ممکن نیست صوت و حروف بدون واسطه از خداوندی که مجرد است، پدید بیاید. بنابراین حقیقت کلام عبارت است از: انشاء و ایجاد کلمات وجودیۀ تامه، خواه انشای کلمات به شکل وجود نورانی عقلانی یا به صورت وجود مادی جسمانی یا در قالب الفاظ و عبارات باشد. حقیقت کلام عبارت از انشای کلمات است (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۵۷). بار دیگر صدرا در کتاب اسفارتأکید دارند که مقصود نخست متکلم از کلام، انشای حروف و کلمات برای اعلام است و در مرحلۀ بعد، ترتب اثر نظیر امر، نهی، استفهام یا ندا مورد توجه است و آن را به سه قسم تقسیم می کنند (شیرازی، ۱۹۹۹: ج ۷، ص ۶).

الف. کلام برتر

آن کلامی است که وجودش عین مقصود بالذات است. هدف و غایت عالی تر از خود ندارد؛ چون خودش غایت و مقصد مراتب پایین تر است. مفارقات عالم امر به عنوان کلمات تامه الهی از این قبیل است که به فرمان الهی با کلمۀ «کُن» تحقق یافته است و غرض اصلی از انشای آن همان امر الهی است (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۲۷). از این رو در این مفارقت عقلی

وامری «ما هو و لِم هو» یک چیز است؛ به عبارت دیگر، نفس حقیقتشان عین کمال و غایتشان است و این امر ابداعی را به عالم قضای حتمی مرتبط می‌داند «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا» (اسراء: ۲۳)، (شیرازی، ۱۹۹۹: ج ۷، ص ۷).

ب. کلام میانه

آن کلامی است که برای عین کلام، مقصود دیگری غیر از خودش منظور است؛ اما این مقصود وقتی که لازم باشد بر آن مترتب می‌شود و نمی‌تواند از آن کلام سرپیچی کند. فرمان الهی به ملائکهٔ سماوی و مدبرات علویّهٔ فلکیه در اینکه برخی از افعال را بر آنها واجب می‌کند از این قبیل است؛ چون خداوند بر آنها کردار و اعمالی مانند تدبیرات، تحریکات و... را به خاطر غایات عقلی دیگر واجب کرده است. آیه «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶) اشاره به این مطلب دارد. لزوم عمل به فرمان الهی در ذات و سرشت آنان واجب و ضروری است؛ یعنی وجودشان بر پیروی و نهادشان بر طاعت و فرمان برداری سرشته شده و این به عالم تکوینی و قدر مرتبط است «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹) (شیرازی، ۱۹۹۹: ج ۷، ص ۷).

ج. کلام ادنی

آن کلامی است که برای عین کلام، مقصود و منظور دیگری نهفته است؛ با این تفاوت که امکان سرپیچی، نافرمانی، اطاعت و پیروی در آن هست؛ مانند خطابات الهی به مکلفین از انسان و جن به واسطهٔ فرو فرستادن کتاب‌های آسمانی و ارسال رسولان الهی؛ بنابراین، ترتب اثر بر آن بر وجه لزوم نیست. احتمال پیروی و سرپیچی هست و این به عالم تشریع مربوط است «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا» (شوری: ۱۳) (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۲۸).

در این بخش نیز صدرالمتألهین رویکرد کلامی خود را به عرفان گره می‌زند و متکلم به کلام حقیقی را شامل انسان کامل می‌داند؛ زیرا انسان کامل، جایگاه و جانشینی الهی را بر عهده دارد و از جهت اسما و صفات بر صورت او خلق شده است و گواهی روشن از سوی آفریدگار خویش است. این سه نوع کلام در وجود او هست، از این رو ابداع و انشاء و تکوین در او قرار دارد؛ پس بالاترین نوع کلام او سخن گفتن با حق تعالی و گفتگوی روحانی در جایگاه دریافت‌کننده معارف الهی و بهره‌گیری از علم و حکمت از آفریدگار است. تکلم حق تعالی با او عبارت از افاضه و بخشش حقایق و ریزش معارف الهی بر او و برگوش دل اوست؛ از سوی دیگر، گفتگوی او با خداوند به معنای درخواست فیض و بخشش حق تعالی است به زبان ذاتی حق و شنیدن کلام عقلی به گوش دل و این چنین متکلم به کلام حقیقی می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۲۹).

کتاب و کلام

صدرا معتقد به تفاوت ذاتی بین کتاب و کلام نیست و می‌گوید: برخی کلام الاهی را غیر از کتاب دانسته و گفته‌اند کلام، بسیط و دفعی و از عالم امر است اما کتاب؛ مرکب، تدریجی و از عالم خلق است و در عالم امر، تضاد و تکثریا تغییری وجود ندارد اما در عالم خلق؛ تکثر، تغییر و اضداد وجود دارد (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۳۵). صدرا چنین تفاوتی را یک تغایر اعتباری میان کلام و کتاب می‌داند؛ همان‌طور که در تکلم آدمی، اصوات و کلمات در قالب لفظ نسبتی با فاعل به عنوان متکلم و مصدر ایجادکننده خود و نسبتی با قابل دارد. نسبت اول، وجوبی و نسبت دوم، امکانی است. در حقیقت، صور لفظیه به لحاظ نسبت به نفس انسانی، اضافه فعل به فاعل و وجود به موجد است و به این لحاظ، نسبتی وجوبی است و از این رو کلام است و آن که موصوف به آن می‌شود، متکلم است؛ اما نسبت این

صور ملفوظه به قابل، «کتاب» نام دارد. این نسبت، نسبتی امکانی است؛ زیرا محتاج به فاعل مباین و مخرجی است تا آن را از قوه به فعل تبدیل کند. فاعل مباین آن «کاتب» نام دارد؛ به این خاطر، کلام و کتاب نیز تغایری اعتباری دارند: «فوضح أن كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة» (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۳۹ و ۱۹۹۹: ج ۷، ص ۱۲).

صدرا بار دیگر در کتاب اسرار آیات خود می‌گوید: فرق بین کلام و کتاب از جهتی مانند تفاوت بین امر و فعل الهی است. فعل به معنای عمل در محدوده زمان و تجدد و نو شدن است؛ ولی امر از تغییر و تجدد برکنار است و کلام، غیر قابل برگشت، نسخ و تبدیل است، به خلاف کتاب. کتاب وجود عالم آفرینش، عبارت از کتاب الله و آیات آن کتاب عبارت از موجودات متعدد است؛ اما کلمات تامات الهی عبارت است از هویت عقلی نوری که ذات آن آگاهی و دانش بخشی است؛ همان طور که کتاب الهی شامل آیات است چنان که فرمود: «این است آیات کتاب الهی که حقایق را آشکار می‌سازد.» (یوسف: ۱). همچنین کلام الهی هم مشتمل بر آیات است (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۱۶) و فرمود: «این آیات خداست که به راستی برای تو می‌خوانیم» (بقره: ۲۵۳).

کتاب به معنی واقعی -از آن جهت که کتاب است- دارای شکل‌ها، صورت‌ها، نوشته‌ها و الفاظ است. آیات احکامی در آن است که از آسمان وحی قطعه قطعه بر دل‌های مشتاقان الهی و دفتر نفوس طالبان ربانی نازل و فرستاده شده است. افراد دیگر آیات را در دفترها و الواح حسی می‌نویسند؛ به طوری که هر خواننده‌ای می‌خواند و هر تلاوت‌کننده‌ای آن را تلاوت می‌کند و هر گوینده‌ای به آن آیات گویا می‌شود و به این آیات، هدایت و راهنمایی می‌گردد (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۱۷). خلاصه، کتاب تنزل یافته کلام است و تا انسان از طریق حس، کتاب را درک نکند به درک کلام و فهم قلبی آیات عقلی و کلام حق تعالی نائل نمی‌شود.

رویکرد عرفانی

عرفای مسلمان نیز از مسئله وحی غفلت نکرده اند و ضمن بحث کشف و شهود از جایگاه، قلمرو وحی و پیامبر سخن گفته اند. عرفا علاوه بر حس ظاهر برای انسان، قوه ادراکی حس باطن را نیز مطرح کرده اند که آن را درخور انبیا و اولیا می دانند؛ با این تفاوت که آنچه انبیا از حس باطن دریافت می کنند «وحی» خوانده می شود و دریافت اولیا از طریق حس باطن، «الهام» نامیده شده است. به همین مناسبت رویکرد عرفانی وحی صدر را باید در انسان شناسی وی دنبال کرد. او ماهیت انسان را به صورت جامع و کلمه تام معرفی می کند. از نظر ملاصدرا هنگامی که نفس انسان از حجاب ها رها و قلب او از زنگارها پاک شد، صورت عالم ملک در آن متجلی می شود و هیئت وجود را بتمامه مشاهده می کند. در این حال، خود را در بهشتی می یابد که عرض آن معادل آسمان ها و زمین است. ملاصدرا این را دلیل تفاوت طریقه اهل بحث و طریقه اهل تصوف می داند و چون بنده، قطع کل علایق نماید حق تعالی خود، متولی قلب بنده اش می شود و آن را به انوار علوم منور می گرداند؛ زیرا انکشاف امور برای انبیا و اولیا علیهم السلام به صورت تعلیم نیست؛ بلکه با زهد در دنیا و تبری از علایق و اقبال به سوی خداست (شیرازی، ۱۳۶۲: ص ۵۵۳).

انسان از نظر عرفان اسلامی، به عنوان خلیفه الله، مظهر جامع اسم «الله» است؛ بنابراین جمیع عوالم هستی را در خود جای داده است؛ زیرا اسم «الله» مشتمل بر جمیع اسما است و به حسب مراتب الهی و مظاهرش در آن متجلی است و در آن مقدم است بالذات و بالمرتبه بر دیگر اسما؛ پس مظهرش نیز بر همه مظاهر (قیصری، ۱۴۱۶: ص ۶۸).

حقیقت محمدیه براساس دیدگاه عرفان اسلامی، شکلی از اسم جامع الهی است و از طرفی او به جمیع اسما، فیض عطا می کند. آن حقیقتی که صور عالم را می پروراند، همان حقیقت محمدیه به رب ظاهری است که رب الارباب است و به شکل بیرونی اش مناسب

صور این عالم است. صور عالم را پرورش می دهد و به باطنش باطن عالم را می پروراند (همان، ص ۳۰۱). به واقع این حقیقت محمدیه به نحو اطلاق، همان نبوت مطلقه است که وقتی به شکل بیرونی اش ظاهر می شود، «نبوت مقیده» می نامند. این حقیقت مطلقه به اقتضائات زمانی در هر زمانی به شکل ویژه یک نبی متجلی می گردد؛ پس به یک اعتبار، یک حقیقت هستند و به اعتبار دیگر متکثر می شوند (همان، ص ۱۰۵).

صدرا در موارد مختلف این اصل عرفانی را به کار می برد و ماهیت انسان را به عنوان یک کون جامع و کلمه تام ترسیم می کند؛ نه تنها انسان را عالم کبیر بلکه در یک جا عالم اکبر می خواند. ذات و گوهر نبی، جامع جمیع کمالات نشئه سه گانه (عقلی، نفسی و حسی) است. از جهت روح از سنخ ملکوت اعلی، از ناحیه نفس از سنخ ملکوت اوسط و از جهت طبیعی از سنخ ملکوت اسفل است؛ پس او جانشین خدا و مجمع مظاهر اسمای الهیه و کلمات تامات الهی است (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۳۴۴)؛ زیرا علت اولیه و واسطه کلی غیر از او چیزی نیست، مانند بذر نسبت به درخت است که هم اول است و هم آخر؛ لذا فرمودند: «أنا أوّل الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً وقال نحن الأوّلون والاخرون» (آملی، ۱۳۵۳: ج ۱، ص ۴۵).

بنابراین اهل عرفان، حقیقت محمدیه را مبدأ ظهور و تفصیل علوم حقیقیه دانسته اند و اهل عصمت و طهارت و عترت طاهرین به اعتبار باطن ولایت با آن حضرت متحدند و احادیث راجع به تقدم خلقت آن حضرت به حسب وجود نوری ملکوتی (اول ما خلق الله نوری) به این اصل ناظر است و حقیقت محمدیه با ارواح طاهره اوصیای او متحد است که «انا وعلی من نور واحد» و «انا وعلی من شجر واحد والناس من اشجار شتی» (شیرازی، ۱۳۷۸: ص ۹۹).

از آنجاکه حقیقت محمدیه و علویه در مقام اسما و صفات متحدند و برای اینکه اسم الله حاکم بر اسمای دیگر است، مطلع قرآن از تجلی حقیقت محمدیه و علویه ظاهر شده است؛

پس قرآن به اعتبار بطن آخر که مرتبه وجود منبسط و نفس رحمانی (و تجلی حق به صورت وجود کلی عام مطلق) یا در رتبه عقل اول است از تجلی و ظهور انسان کامل ظاهر گشته است؛ به همین دلیل نزول قرآن در مقام واحدیت (از آن جایی که علم حق، عین ذات اوست) عبارت است از تنزل حق در مشهد اسما و صفات و از آن جایی که در رتبه حقیقت محمدیه، مقام واحدیت و عالم اسماء و صفات است، چون که مظهر اسم الله، حاکم بر جمیع مظاهر وجودیه است، اول مرتبه نزول انسان با اول مرتبه قرآن متحد است (همان، ص ۱۷۷).

آن گونه که اسما از جهت معانی تفصیلی شان به اجمال در معنای اسم الله درج شده اند؛ همچنین مظاهر حقایق نیز این گونه است و در عین حال اجزای عالم کبیر آفاقی هستند که در مظهر اسم الله جمع شده است و باز آن نیز همان انسان کامل است که به اعتباری عالم صغیر است و کبیر؛ بلکه اکبر است به اعتباری دیگر و همان اعتبار احاطه علمیه منبث از معدن علم الهی به جمیع موجودات و مبادی آنها و اسباب و صور و غایتشان است (شیرازی، ۱۳۶۶: ص ۳۷۲). چنین نگاهی به آدمی در ظهور اسما و صفات در قوس نزول اشاره دارد؛ افزون بر آن صدر را در باب انسان شناسی به قوس صعود هم توجه دارد و آدمی را جدا از ماهیت نوعی ثابت، امر سیال و دارای تشکیک دانسته به گونه ای که از «أَوَّلِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹) تا «فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۵)، او را سیال می داند؛ پس بیان می کند: «تمام موجودات عالم منهای انسان دارای حدود ویژه ای از وجودند که در آن حدود ثابت و معین شده اند و از آن مرتبه تجاوز نمی کنند؛ زیرا در این مرتبه به فعلیت رسیده اند و لذا در همان مرحله باقی می مانند؛ چون دیگر قوه انتقال به مرتبه بعد را ندارند... برخلاف انسان کامل، وقتی همه کمالات را می یابد، بازین قوه خالص و قوه محض در حرکت است؛ به این دلیل که شأن متحرک از آن جهت که متحرک است، این چنین است» (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۲۵۲).

تعیین بطون آیات به حسب بطون خلایق است و هر انسان دارای ظاهر، بطن، حد و مطلع است و آیات، لسان حال افراد انسانند به حسب مراتب ترقیات و ظهور او در قوس صعودی از جهت کسب ملکات. برخی از آیات ناظر به مقام خلق و ظهور انسان هستند و لسان وجود مادی و پیدایش وجودی او در زمان و مکان و نحوه تحقق آن در عالم شهادت و خلق به حسب کسب اعمال را بیان داشتند؛ کما این که بعضی از آیات ناظر به مقام انسان به حسب وقوع او در مقام نفس و برخی لسان حال او به حسب نیل در مقام عقل، قلب، سر، خفی و اخفی هستند (شیرازی، ۱۳۷۸: ص ۱۳۶).

قرآن به عنوان کتاب الهی، ترجمان احوال نفوس خلایق است نزد حق به حسب اینکه حق همراه با خلق است و همچنین این کتاب الهی ترجمان نسب و اضافات و جهاتی است که متعین از مناسبات حقی و خلقی است و تعیناتی که از این اضافات و نسب به طور مکرر پیدا است؛ همان طور که ظواهر قرآن و کتاب الهی تعلق دارد به اعمالی چون اقرار ایمان؛ همچنین باطن کلام الهی تعلق دارد به معاملات قلبی، اسرار سری و حقایق جمعی الهی تا حد تعین اول که مقام فنای اسما و صفات باشد (همان، ص ۱۳۶). بنابراین مرتبه ولایت کلیه حقیقت احمدی و علوی عبارت است از ليلة القدر و ليلة المباركة؛ چون جبرئیل، روح و دیگر ملائکه در زمان و مکان متنزل نمی شوند. محل نزول قرآن قلب تقی، نقی، احدی و احمدی است که «نزل به روح الامین علی قلبك، لتكون من الموقنین». قوله: «ليلة القدر خير من الف شهر» به اعتبار احاطه حقیقت احمدیه به جمیع مدن عوالم وجودیه است؛ چون جمیع مظاهر روح آن حضرت، محل ظهور رحمت حق است (همان، ص ۱۷۷).

خلاصه، از نظر عرفانی قرآن با وجود پیامبر (ص) عجین شده است و از آنجایی که او به عنوان حقیقت محمدیه محل ظهور تمام اسماء و صفات حق است و از حیث اتحاد

ظاهر و مظهر، آن اسم اعظم الهی بر جمیع مظاهر حاکم است؛ در نتیجه همان طور که فرمود اول مرتبه نزول انسان که حقیقت محمدیه باشد با اول مرتبه قرآن متحد است، به این طریق آن کلام خدا به عنوان وحی متجلی می شود.

نگاهی به رابطه وحی رسالی و شهود عرفانی

صدرالمتألهین در اسفار، «حضور» را با «شهود» قرین هم قرار داده است. گاهی نیز به جای «شهود» از لفظ «مشاهده» استفاده کرده است؛ «معنی امکان الذوات الوجودية النورية تعلقها بغيرها بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئاً لا وجوداً ولا ماهية... لا يعلم إلا بالعلم الحضوري الشهودي» (شیرازی، ۱۹۹۹: ج ۱، ص ۴۱۳)؛ چنان که می خوانیم: «فالعالم بها (بالوجودات) إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها» (همان، ج ۱، ص ۵۳). خلاصه نظر او در خصوص وحی عبارت است از: اتصال نفس نبی با ذوات مجرده عالم عقل و مشاهده همه حقایق هستی که در لوح محفوظ و لوح محو و اثبات نوشته شده است.

از نظر صدرالانسان قادر است از طریق حس به عالم ملک و از طریق عقل قدسی یا همان عقل مستفاد به عالم ملکوت ورود پیدا کند و این حرکت در قوس صعود از محسوس به صورت علوم اکتسابی آغاز و به معقول منتهی می شود. این حالت برای هر انسانی میسر است و در قوس نزول از عقل شروع می شود و به محسوس منتهی می شود. این حالت به نفوس قوی اختصاص دارد؛ لذا صدرا در شواهد اشاره دارد که از خواص نفس نبی این است که قدرتی در قوه متخیله او نهفته است؛ چون قوه متخیله او به قدری قوی است که قادر است عالم غیب را ببیند و صور مثالیه برایش تمثل شود و کلام منظوم از سوی خداوند را بشنود (شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۳۴۲).

حال آیا این مشاهده، یک رؤیت حسی است؟ صدرا این رؤیت را حسی نمی داند بلکه معتقد است: نفس از عالم اعلی به عالم اوسط و سپس به عالم ادنی تنزل کرده و نبی آن را به صورت متعارف مشاهده می کند (شیرازی، ۱۳۶۰: ج ۱، ص ۳۰۰). در خصوص نحوه وحی رسالی صدرا بیان می کند که انبیا علیهم السلام ابتدا اشیا را تعقل می کنند، آنگاه عین آنچه را که تعقل کرده اند، تخیل و سپس آن را با احساس ادراک می کنند؛ اما حکما ابتدا اشیا را توسط حس ادراک می کنند؛ سپس صورت انتزاعی آن را خیال و بعد از آن صورت انتزاعی را به صورت ادراک کلی تعقل می کنند و اولیا بین انبیا و حکما قرار دارند (شیرازی، ۱۳۷۸: ص ۱۰۵).

آیا این صور مثالی مابه ازای خارجی ندارد؟ صدرا پاسخ می دهد که این صور، مرتبه نازله از یک حقیقت عالی است. نفس نبی نخست آن حقیقت عالی را در عالم مثال معلقه می بیند و با قوه مخیله، صورتی مناسب با همان حقیقت عالی در مقام تخیل می سازد و این صورت ایجاد شده مطابق با همان حقیقت عالی است. از نظر صدرا نبی همان طور که فرشته و منشاء وحی را در عالم امر و مقام قاب قوسین می بیند، وجود مثالی آن را نیز در مرتبه خیال و از طرفی هم حقیقت وحی را رؤیت می کند و همچنین آن را در مرتبه خیال و از طریق الفاظ، فرشته را استماع می کند (شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۳۵).

از این رو نسبت وحی رسالی و شهود عرفانی در نظر ملاصدرا ابتدا به منشاء آن مبتنی است؛ زیرا وحی رسالی در همه مراتب از بالا به پایین رخ می دهد و علاوه بر ادراک، مشاهده و رؤیت نبی و یقینی بودن در آن دخیل است؛ اما در شهود عرفانی، عارف با رعایت تهذیب از راه احساس به عالم شهود می رسد و پدیده غیب را در مرحله ای پایین تر از وحی ادراک می کند؛ زیرا این شهود وقتی اطمینان آور است که با شهود انسان کامل معصوم، ارزیابی شود. پس هر چند وحی نیز نوعی شهود و حضور است؛ اما هر شهودی وحی نیست.

نتیجه

از نظر صدر اشهود به معنای مشاهده، ادراک نفس و آگاهی از غیب است و کسی می‌تواند به اسرار الهی دست یابد که از امور دنیوی دور باشد و با صفای باطن غرق در جمال حق باشد. این شهود به حسب جایگاه متفاوت است؛ اگر در قوه مفکره باشد، «حدس» و اگر در قلب باشد، «الهام» و اگر در روح باشد، «شهود روحی» خوانده می‌شود.

صدر در توضیح وحی با رویکرد فلسفی می‌گوید: نخست انسان بالقوه است و آنگاه با شناخت محسوسات و از طریق حس و به کمک خیال به درک غیب و ملکوت می‌رسد و از راه عقل به فهم ربوبیت و جبروت حق تعالی می‌رسد. کسی که با کمال قوه تعقل ملائکه را مشاهده می‌کند و از امور غیبیه مطلع می‌شود، استحقاق دریافت وحی خداوند را دارد.

صدر در رویکرد کلامی پس از نقل اقوال مختلف در مورد کلام خداوند می‌گوید: کلام عبارت است از انشای آن چیزی که بر معنا دلالت کند و لازم نیست از جنس اصوات و حروف باشد؛ همان‌طور که عرفا و اهل شهود تصریح کرده‌اند و آنچه به عنوان روح معنا از کلام اراده می‌کنند، صرفاً اعلام است. کلام را به سه قسم کلام برتر و میانه و ادنی تقسیم می‌کنند.

صدر با رویکرد کلامی را با عرفان گره می‌زند و متکلم به کلام حقیقی را شامل انسان کامل می‌داند. او در نهایت رویکرد عرفانی وحی را بیان می‌کند. عرفا افزون بر حس ظاهر برای انسان، حس باطن را مطرح کرده و قائل شده‌اند آنچه پیامبر از طریق حس باطن دریافت می‌کند، وحی است و آنچه اولیا از طریق باطن اخذ می‌کنند، الهام است. سپس صدر وجود پیامبر را به عنوان حقیقت محمدیه مطرح می‌کند و در نتیجه مرتبه اول انسان را که حقیقت محمدیه باشد با اول مرتبه قرآن، متحد می‌داند. در نهایت، در باب نسبت وحی و شهود عرفانی می‌فرماید: در شهود عرفانی، عارف با رعایت تهذیب از راه احساس به عالم شهود می‌رسد؛ ولی نبی آن را از بالا به پایین دریافت می‌کند.

منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، الهیات شفاء، حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۵۳)، المقدمات فی کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- جعفری محمد (۱۳۹۱)، نظریه فلسفی وحی از منظر فارابی و ملاصدرا، قم: مؤسسه امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، ریح مختوم، قم: اسراء.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰)، اسرار الایات، ترجمه محمد خواجهی، تهران: انجمن حکمت.
- _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجهی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، ترجمه محمد خواجهی، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۷)، المظاهر الالهیه، ترجمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات.
- _____ (۱۳۷۸)، سه رساله فلسفی، ترجمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات.
- _____ (۱۹۹۹)، الحکمة المتعالیه، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه، ترجمه سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: جامعه المشهد.
- _____ (۱۳۶۲)، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۷۶)، شرح رساله مشاعر، ترجمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات.
- _____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، ترجمه محمد خاجوی، ج ۱، بیدار.
- _____ [بی تا]، مفاتیح الغیب، تصحیح و حاشیه محمد خواجهی و علی بن جمشید نوری، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- قیصری، داود بن محمود (۱۴۱۶)، شرح فصوص الحکم، قم: انوار الهی.
- طباطبایی، محمد حسن (۱۳۵۳)، قرآن در اسلام، دارالکتب الاسلامی.
- لاهوری، محمد اقبال [بی تا]، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، مؤسسه فرهنگی منطقه ای.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، ج ۴، قم: صدرا.
- یعقوبیان، محمد حسن (۱۳۹۵)، حقیقت وحی با تأکید بر دیدگاه فلاسفه، تهران: فرهنگ و اندیشه اسلام.

- احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۰)، «شهود صدرايي؛ عقلانی یا عرفانی»، فصلنامه اندیشه دینی دوره ۳ شماره ۳-۴.
- بوذری نژاد، یحیی (۱۳۸۶)، «تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ملاصدرا»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، دوره ۳ شماره ۱۱.
- منصوری، مهدی؛ واعظی، احمد (۱۴۰۱)، «تبیین کیفیت نزول وحی در دیدگاه ملاصدرا و پاسخ به اشکالات»، حکمت اسلامی، دوره ۹، شماره ۳۳.
- موسوی اردستانی، سید مهدی؛ فیاض بخش، نفیسه (۱۳۹۸)، «تبیین کشف و شهود و تعیین جایگاه و حجیت آن با تکیه بر نظام معرفتی ملاصدرا»، پژوهش های معرفت شناختی، دوره ۸، شماره ۱۷.

References

The Quran.

- Ahmadi Sa'di, Abbas. 2001. "Sadra's Intuition: Rational or Mystical?" *Journal of religious thought* 3, no. 326-3: 4-.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar al-. 1353 Sh. *Al-Muqaddamāt fī kitāb naṣṣ al-nuṣūṣ fī sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Tehran: Iran-France Institute.
- Buzarinejad, Yahya. 2007. "Philosophical justification of revelation in the view of Mulla Sadra." *Andīshih-yi nuvīn-i dīnī* 3, no. 11: 4969-.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abd Allāh. 1376 Sh. *Ilāhiyyāt al-shifā'*. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office.
- Jafari, Mohammad. 1391 Sh. *Nāzariyih-yi falsafī-yi vaḥy az manẓar-i Fārābī va Mullā Ṣadrā*. Qom: Imam Khomeini Institute.
- Javadi Amoli, Abdollah. 1375 Sh. *Raḥīq makhtūm*. Qom: Isra.
- Lahuri, Mohammad Iqbal. n.d. *Iḥyāyi fikr-i dīnī dar Islām*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Regional Cultural Institute.

- Mansoori, Mahdi and Ahmad Vaezi. 2022. "Mulla Sadra on How Revelation Comes Down And Answers to Objections." *Hikmat-e-Islami* 9, no. 33: 11331-.
- Motahari, Morteza. 1376 Sh. *Majmū'ih āsār*. Vol. 4. Qom: Sadra.
- Mousavi Ardestani, Seyed Mahdi and Nafiseh Fayazbakhsh. 1398 Sh. "Tabyīn-i kashf va shuhūd va ta'yīn-i jāyghāh va ḥujjiyat-i ān bā tikiyih bar nizām-i ma'rifatī-yi Mullā Ṣadrā." *Pazhūhish-hāyi ma'rifatshinākhī* 8, no. 17: 12338-.
- Qayṣarī, Dāwūd b. Maḥmūd al-. 1416 AH. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Qom: Anvar-e Elahi.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-. 1360 Sh. *Asrār al-āyāt*. Translated by Mohammad Khajovi. Tehran: Iranian Philosophical Association.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-. 1360 Sh. *Shawāhid al-rubūbiyya*. Edited by Seyed Jalaloddin Ashtiani. Mashhad: University of Mashhad.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-. 1362 Sh. *Mabdā va ma'ād*. Translated by Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Ardakānī. Tehran: Academic Publishing.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-. 1363 Sh. *Mafātīḥ al-ghayb*. Translated by Mohammad Khajovi. Tehran: Cultural Research Institute.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-. 1366 Sh. *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*. Translated by Mohammad Khajovi. Qom: Bidar.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-. 1376 Sh. *Sharḥ risāla mashā'ir*. Edited by Seyed Jalaloddin Ashtiani. Qom: Islamic Propagation Office.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-. 1377 Sh. *Al-Mazāhir al-ilāhiyya*. Edited by Seyed Jalaloddin Ashtiani. Qom: Islamic Propagation Office.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-. 1378 Sh. *Sih risālih-yi falsafī*. Edited by Seyed Jalaloddin Ashtiani. Qom: Islamic Propagation Office.
- Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-. 1999. *Al-Ḥikmat al-muta'āliya*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth.

Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad al-. n.d. *Mafāṭīḥ al-ghayb*. Edited by Mohammad Khajovi and Ali ibn Jamshid Nuri. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research and Iranian Philosophical Association.

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥasan. 1353 Sh. *Qur'ān dar Islam*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmī.

Yaghoubian, Mohammad Hassan. 1395 Sh. *Ḥaqīqat-i vaḥy bā tākīd bar dīdgāh-i falāsifh*. Tehran: Farhang va Andīshih-yi Islām.