

An Analytical of Essence as Evil from Mulla Sadra Perspective and its Consequences in Moral Evil

Ali Nikookar1*  Ahmad Fazeli2 

1. Corresponding Author: Department of Philosophy of Ethics, University of Qom, Qom, Iran. Email: dr.alinikookar@gmail.com
2. Department of Philosophy of Ethics, University of Qom, Qom, Iran. Email: ahmad.fazeli@qom.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 2025 November 11
Revised: 2026 May 9
Accepted: 2026 October 9
Published online:

Keywords:

Mulla Sadra,
moral evil,
metaphysical evil,
Free will

ABSTRACT

Mulla Sadra considers every being except the absolute essence of God to have two aspects: existence and essence. God attributes existence and goodness to essences, but he attributes evil to essence. Evil can be considered a formation related to the creation and existence of man or a legislation resulting from choices and abuse of free will. In Mulla Sadra system of thought, the originality of existence proves the non-existence of evil; and from the perspective of the personal unity of existence, the world is nothing but the single, simple essence and the obligatory good; therefore, evil is an abstract phenomenon. In legislative evil, God gives existence to possibilities, not essence or capacity; just as man determines the essence of an act with his free will, but its existence and effect are from God. Man first determines the essence of the act in himself, then manifests it. Realization of all levels of infinite good requires complete limitations and infinite evil, because evil is necessary for the realization of all levels of existence and good. God's intervention prevents the complete realization of the levels of good and free will; therefore, only by providing all levels of evil do the levels of good, responsibility, and the distinction between good and evil make sense.

Cite this article Nikookar,A. Fazeli,A. (2026). An Analytical of Essence as Evil from Mulla Sadra Perspective and its Consequences in Moral Evil. *Philosophy of Religion*, 58 (X), 1-20. <http://doi.org/00000000000000000000>

© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press



DOI: <http://doi.org/000000000000000000000000>

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

بیان مسئله: اندیشمندان دیندار، هنگام تأمل در نسبت خیر و شر با خداوند، بیش از هر چیز با این پرسش بنیادین روبه‌رو بوده‌اند که چگونه می‌توان وجود شرور را در جهانی که آفریده خدایی عالم، قادر و خیر مطلق است، فهم‌پذیر کرد؟ آیا میان مبدأ آفرینش و آنچه به عنوان معلول از آن نشأت می‌گیرد، نوعی ارتباط و هم‌سنخی اجتناب‌ناپذیر وجود دارد یا نه؟ بر اساس قضاوت عقل و اصول منطق، هر معلولی که از علتی پدید می‌آید بایستی به گونه‌ای با آن علت مرتبط و هم‌جنس باشد؛ اگر علت یگانه و واحد باشد، معلول آن نیز نمی‌تواند چیزی جز وحدت باشد؛ همچنین اگر علت دارای تنوع و چندگانگی باشد، معلول نیز باید تابع همان تنوع باشد. از همین رو، اگر علت ایجادکننده ذاتاً نیکو و خیر باشد، هیچ نتیجه‌ای جز خیر از آن قابل تصور نیست، چرا که میان علت و معلول پیوندی بنیادین و غیرقابل انکار وجود دارد (ملاصدرا، 1981، ج 4، ص 204). اندیشمندی که معتقد است در عالم چیزی جز خیر محقق نمی‌شود، ناگزیر به پذیرش وجود مبدأ خیرات است. در مقابل، کسی که قائل به وجود شرور است، با دو گزینه مواجه است: یا وجود دو مبدأ را بپذیرد، به گونه‌ای که یکی منشأ خیر و دیگری منشأ شر باشد، که این دیدگاه به ثنویت منجر شده و با توحید ناسازگار است؛ یا بپذیرد همان مبدأ خیر، علت پیدایش شرور نیز هست، امری که با اصل سنخیت میان علت و معلول تناقض دارد (همان، ج 7، ص 322). اهمیت و حساسیت مسئله شر از آنجا ناشی می‌شود که این موضوع به‌طور بالقوه با چهار اصل اساسی اعتقادات خداپاواران و دینداران یعنی توحید، حکمت الهی، عدل الهی و احسن بودن نظام عالم در تضاد قرار می‌گیرد (جوادی آملی، 1375، ص 246). اپیکور، فیلسوف برجسته یونانی، این مسئله را با طرح پرسش‌های کلیدی مطرح کرده است: آیا خداوند می‌خواهد شر را از بین ببرد اما توانایی ندارد؟ اگر چنین است، آیا او ناتوان محسوب می‌شود؟ اگر توانایی دارد اما نمی‌خواهد، آیا باید او را بدخواه دانست؟ و یا اینکه خداوند هم خواهان نابودی شر است و هم توانایی آن را دارد؛ در این صورت منشأ شر چیست؟

یکی از پرسش‌های بنیادین در این زمینه آن است که چرا خداوند اختیار آزاد را به انسان عطا کرده است؟ اختیار آزاد به معنای توانایی انسان در انتخاب آگاهانه و مستقل میان گزینه‌های متعدد، از جمله خیر و شر، بدون اجبار عوامل بیرونی یا قدرت الهی است. این ویژگی انسان را موجودی مسئول و اخلاقی می‌سازد، اما هم‌زمان زمینه‌ساز تحقق شرور اخلاقی نیز محسوب می‌شود. پاسخ به این پرسش را می‌توان در ماهیت ارزش‌های اخلاقی جست‌وجو کرد؛ ارزش‌هایی مانند عشق، شجاعت و بخشش تنها زمانی واقعی و معنادارند که بر پایه انتخاب آزاد تحقق یابند. اگر خداوند انسان را به انجام خیر مجبور می‌کرد، این افعال از هرگونه ارزش ذاتی تهی می‌شد و اخلاق به امری صرفاً مکانیکی فروکاسته می‌گردید. برقراری رابطه معنوی اصیل با خداوند، مانند عشق و عبادت، نیز مستلزم آزادی انتخاب است؛ در نبود اختیار، چنین روابطی تحمیلی و غیرواقعی

خواهند بود. بدون اختیار آزاد، انسان‌ها موجوداتی برنامه‌ریزی‌شده و فاقد امکان رشد اخلاقی و تکامل شخصیتی خواهند بود. این قابلیت علاوه بر پرورش شخصیت اخلاقی، امکان دستیابی به خیرهایی را فراهم می‌کند که بدون آن اساساً محقق نمی‌شوند. با این حال، همین اختیار زمینه‌ساز بروز سوءاستفاده‌ها و تحقق شرور اخلاقی، مانند ظلم، جنایت و دروغ، نیز هست و منشأ اصلی این شرور، انتخاب آزاد انسان است، نه اراده الهی. با وجود این، همچنان این پرسش باقی است که چرا خداوند، با علم به امکان سوءاستفاده از اختیار و وقوع شرور اخلاقی، چنین قابلیت را به انسان اعطا کرده و چرا با قدرت بر جلوگیری از شر، تحقق آن را اجازه می‌دهد؟ آیا این امر مسئولیت وقوع شرور اخلاقی را به خداوند نسبت می‌دهد؟

بنابراین، هر دو نوع شرور یعنی، شر طبیعی که به خلقت عالم مربوط است و شر تشریعی که ناشی از سوءاستفاده انسان از اختیار است، به نظر با خداوند دانا، توانا و خیر مطلق در تضاد می‌آیند.

پیشینه و جنبه نوآوری: پایان‌نامه‌هایی که با جست‌وجو در پایگاه اطلاعاتی ایرانداکت با محوریت مسئله شر از منظر ملاصدرا به دست آمده‌اند عبارت‌اند از: «بررسی تطبیقی مسئله شر از دیدگاه علامه طباطبایی و ملاصدرا» نوشته لیلا جعفری (1392)، «نظریه نیست‌انگارانه شر و معضل شر ادراکی در فلسفه ملاصدرا» نوشته زینب هدایت‌خواه (1392)، «بررسی تطبیقی شر از منظر افلاطون و ملاصدرا با رویکردی به آرای شهید مطهری» نوشته سمیه تشی (1389)، با وجود آن که در این پژوهش‌ها، آرای ملاصدرا و دیدگاه‌های شارحان وی به تفصیل گزارش و تحلیل شده است، تبیین روشن و منسجم از ماهیت شر به مثابه لازمه و مقتضای آفرینش عالم ارائه نشده است. همچنین به دلیل فقدان تبیینی یکپارچه از اقسام شر، ماهیت شر اخلاقی از شر طبیعی متمایز شده است. در حوزه مقالات نیز می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: «بررسی رابطه خیر و شر با اصالت وجود از منظر ملاصدرا» نوشته سید حسن بطحایی (1393)، «تحلیل مسئله شر ادراکی از منظر ملاصدرا» نوشته غلامحسین خدري (1393)، «بررسی مسئله منطقی شر و استحکام انگاره نظام احسن در فلسفه ملاصدرا» نوشته سید ابراهیم آقازاده، «مبانی و راه‌حل‌های ملاصدرا در مسئله شر» نوشته معصومه عامری (1394) و «بررسی مسئله نیست‌انگاری شر در رهیافت فلسفی با تکیه بر دیدگاه ملاصدرا» نوشته قربانعلی کمال‌زاده (1396).

در اغلب مقالات و پژوهش‌های انجام‌شده درباره مسئله شر، توجه کافی به تحلیل ماهیت به مثابه حیثیتی حدی که نسبت آن با وجود و عدم به طور یکسان امکان‌پذیر است، صورت نگرفته است؛ غفلت از این تلقی بنیادین موجب شده است که بسیاری از پژوهش‌ها، اصل تحقق خلقت در هر مرتبه از مراتب وجود را نه بر پایه ماهیت به معنای حد وجود، بلکه بر اساس تقسیم‌بندی‌های مستقل و گاه گسسته از مبانی هستی‌شناختی تبیین کنند. در نتیجه این رویکرد، شرور به جای آن که به مثابه لازمه ذاتی تعینات وجودی و محدودیت‌های ماهوی تحلیل شوند، به اقسام منفک و مستقل تقسیم شده‌اند که هر یک نیازمند توصیف و راه‌حلی جداگانه تلقی شده‌اند. این در حالی است که اگر ماهیت به درستی به عنوان حد وجود فهم شود، روشن می‌گردد که شر، در تمامی اقسام خود، ریشه در همین محدودیت ماهوی دارد و نه در جعل یا اراده مستقل الهی. بدین ترتیب،

شروع را می توان دربردارنده دو نوع شر دانست: طبیعی و اخلاقی که تفاوتشان نه در منشأ، بلکه در نحوه ظهور و تحقق یک حقیقت واحد است. بر اساس مبانی پژوهش حاضر، همه ماسوی الله و مراتب هستی، دارای حدی از وجودند؛ از این رو، همه اقسام شر به مثابه حد بروز و ظهورات الهی تفسیر می شوند. برای فهم دقیق دیدگاه های ملاصدرا درباره مسئله شر، توجه به تحولات فکری وی ضرورتی انکارناپذیر است، چراکه غفلت از این سیر تحول می تواند به برداشت های ناسازگار یا نسبت دادن تناقض به آرای او بینجامد. بر پایه تطور اندیشه ملاصدرا، می توان سه دوره اصلی برای تفکر وی در نظر گرفت: دوره نخست، با غلبه رویکرد اصالت ماهیت؛ دوره دوم، ناظر به گذار تدریجی به اصالت وجود؛ و در نهایت، دوره سوم که بیانگر استقرار تفکر نهایی او با محوریت نگرش وحدت شخصی وجود است. این تحولات فکری، از اصالت ماهیت به اصالت وجود و سپس به وحدت شخصی وجود، تمامی مبانی و نتایج مسائل فلسفی ملاصدرا را به گونه ای بنیادین تحت تأثیر قرار داده است. از این رو، در تحلیل آرای وی در موضوعات گوناگون از جمله مسأله شر، توجه به این سیر تحول فکری ضرورتی اجتنابناپذیر به شمار می آید. بر همین اساس، در پژوهش حاضر با حفظ مبانی هستی شناختی حکمت متعالیه و تحولات فکری او، یعنی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در همه مراتب عالم - به ویژه در مسئله اختیار انسان - همچنین وحدت شخصی وجود، توصیفی جامع و راهکاری هماهنگ برای اقسام مختلف شر ارائه شده است.

از آنجا که موضوع پژوهش ناظر به کشف ساختار درونی یک نظریه فلسفی در آثار ملاصدرا است، روش تحقیق نه تجربی و میدانی، بلکه کتابخانه ای و مبتنی بر تحلیل متون اصلی و شروح معتبر خواهد بود. هدف نهایی این روش، ارائه تصویری نظام مند و استدلال پذیر از مسأله شر در چارچوب حکمت متعالیه است.

1. خیر و وجود، شر و ماهیت

الف) هستی شناسی: ملاصدرا برای هر موجود خاص، به جز وجود مطلق یا ذات خداوند، دو جنبه قائل است: جنبه وجود و جنبه ماهیت. او بیان می کند که آنچه از سوی خداوند به ماهیات افاضه می شود، وجود و خیر است؛ در حالی که شریات اشیاء به ماهیت آن ها بازمی گردد (ملاصدرا، 1381، ج 2، ص 353). کاستی ها و نواقص موجود در عالم و شروع ذاتی به دلیل دو جنبه تنزیهی و تشبیهی که در حیثیت وجودی و ماهوی اشیاء وجود دارند، قابل تحلیل است. این جنبه ها توضیح می دهند که چگونه کثرت های عرضی و طولی تنها با ارجاع به دو حیث مذکور تبیین می شوند. نقص، از محدودیت و عدم قابلیت در محل یا ماهیت ناشی می شود و به سبب همین، نمی توان آن را یک امر وجودی دانست تا نیازمند منشأ وجودی باشد (جوادی آملی، 1386، ج 10، ص 232-234).

ب) معرفت شناسی: وقتی انسان با پدیده‌ای یا چیزی مواجه می‌شود، این پرسش در ذهن شکل می‌گیرد که این چیز چیست؟ پاسخ به این سؤال در واقع توضیح ماهیت آن شیء است. ماهیت یک مقوله مفهومی به شمار می‌رود، چرا که در پاسخ به پرسش ما هو؟ ظاهر می‌شود و از جنس مفهوم است؛ زیرا انسان از طریق علم حصولی آن را در ذهن خود درک کرده و می‌تواند این فهم را به دیگران منتقل کند. ذهن ماهیت را تنها از وجودی می‌تواند دریافت کند که با حد قرین است، چون ماهیت از وجود محدود انتزاع می‌شود (جوادی آملی، 1386، ج 3، ص 432). بنابراین، هر آنچه که از طریق علم حصولی قابل درک و دریافت در ذهن نباشد و تنها به واسطه علم شهودی یا حضوری قابل تجربه باشد، نمی‌تواند ماهیت دانسته شود (همان، ج 1، ص 120). ماهیت در جهان خارج نه دارای مصداقی است، نه مابه‌ازای واقعی دارد و نه تحقق خارجی پیدا می‌کند. تنها ذهن انسان شناسنده است که این صور را از واقعیت‌های بیرونی، که همان وجود هستند، برداشت می‌کند. این نگرش با دیدگاه ملاصدرا درباره ماهیت، به عنوان حد و مرزی برای وجود، در سازوکار فلسفی او هم‌خوانی دارد. در نظریه نهایی او، با تأکید بر اصل وحدت شخصیه وجود، ماهیت نه به عنوان موجودی مستقل، بلکه به عنوان شأن و نمودی از وجود تلقی می‌شود؛ امری که صرفاً یک اعتبار ذهنی و نوعی مجاز در دل مجاز به شمار می‌آید (همان).

برای روشن‌تر کردن این مفهوم و تجسم آن در ذهن، می‌توان به شیوه برخورد نور خورشید با انواع مختلف شیشه‌ها اشاره کرد؛ نور خورشید به صورت ذاتی فاقد رنگ و اندازه مشخص است؛ با این حال، هنگامی که از میان روزنه‌ها و شیشه‌های گوناگون عبور می‌کند، بسته به ساختار و ویژگی‌های هر سطح، به شکل‌های متنوعی ظاهر می‌شود. این تغییرات در حالت و ویژگی بازتاب نور ناشی از تعامل آن با شرایط و خصیصه‌های متفاوت محیط است که به هر سطح یا شیشه جلوه‌ای منحصر به فرد می‌بخشد. (جوادی آملی، 1386، ج 10، ص 232-234). بر اساس توضیحات ارائه شده، می‌توان گفت که شر از وجود انتزاع نمی‌شود، زیرا که هیچ ذاتی ندارد، و ذوات ماهوی، هیچ یک در حد ذات خود، همانگونه که به خیر بودن متصف نمی‌شوند به شر بودن نیز متصف نمی‌گردند، از همین رو هیچ یک از وجود و عدم در ذات آنها مأخوذ نیست. با نفی مصداق برای مفهوم شر، پرسش از منشأ انتزاع آن نیز پیش می‌آید و پاسخ آن است که منشأ انتزاع آن عدم و یا عدمی است و اگر از امر وجودی انتزاع شود، و یا بر آن صدق نماید بالعرض و المجاز است (جوادی، 1382، ج 4، ص 500-507)؛ به همین دلیل، نباید شر را انکار کرد؛ زیرا در این صورت، مفهوم دین و مأموریت پیامبران بی‌معنی خواهد شد. پیامبران مردم را به سوی نیکی هدایت کرده و از گناه و شر بازمی‌دارند. اگر شر به طور واقعی وجود نداشت، تلاش پیامبران برای بازداشتن انسان‌ها از چه چیزی معنا پیدا می‌کرد؟

2. انواع شر به مثابه ماهیت

بیان شد که شر اعم از طبیعی و اخلاقی به نحو بنیادین به اصل خلقت موجودات و نحوه وجودی آنان بازمی‌گردد؛ چه آنکه هر موجود ممکن برای تحقق عینی ناگزیر از قیود ماهوی و حدود وجودی است که امکان خارجیت یافتنش را فراهم می‌سازد. انسان، به مثابه یکی از این موجودات ممکن، از این قانون کلی تکوینی مستثنی نیست. درست است که شرور اخلاقی یا تشریعی ناشی از انتخاب‌ها، قضاوت‌ها و سوءاستفاده از اختیار انسان است، و مسئولیت آن بر عهده خود اوست. با این حال، حوزه تشریح از دل حوزه تکوین برمی‌خیزد و به نوعی زیرمجموعه آن محسوب می‌شود. از این منظر، حتی مسائلی که در ظاهر به بعد تشریعی انسان مربوط می‌شوند، ریشه در ساختار تکوینی و وجودی او دارند. زیرا هر چند انسان از آزادی عمل و اختیار برخوردار است، اما اعمال و تصمیمات او هرگز نمی‌توانند از اراده و مشیت الهی فراتر روند. افزون بر این، هر فعل ارادی انسانی - چه در ترازوی خیر و شر اخلاقی سنجیده شود چه نشود - دارای آثاری تکوینی و علی است که به مثابه حلقه‌هایی از زنجیره نظام احسن، در نهایت به سامان کلان خلقت بازمی‌گردد؛ سامانی که در آن، شرور جزئی نه به مثابه نقض نظم، بلکه به عنوان اعدام ضروری برای تحقق خیرات کلیت نظام، ظهور یافته‌اند.

3. شر طبیعی

اگر خداوند کاملاً خیرخواه، قادر مطلق و دانای کامل است، چگونه می‌توان وجود تضادها و بلایای طبیعی در جهان را توضیح داد؟ ملاصدرا در چارچوب بحث فلسفی خود درباره مفهوم بهترین جهان ممکن، بر این باور است که آزادی عمل خداوند نباید تنها براساس اختیار محدود او تحلیل شود، بلکه باید در پرتو گستردگی بیکران خواست و اراده الهی درک گردد. از دیدگاه او، خداوند از هرگونه محدودیت مادی یا قیدی که دیگر موجودات به واسطه آن مقید هستند، رها و آزاد است. بر اساس این نگاه، خلقت خداوند از هر نوع مرز درونی یا بیرونی که بتواند آن را محدود سازد، مستقل و فراتر است. بنابراین، هیچ عاملی نمی‌تواند مانعی در برابر تحقق جهانی که بهترین و کامل‌ترین جهان ممکن است، ایجاد کند. این آزادی و توانایی نامحدود، نشان‌دهنده کمال مطلق الهی در ایجاد بهترین جهان است (ملاصدرا، 1361، ج 7، ص 91).

3-1. یگانگی ماهیت عینی

ماهیات وجود حقیقی ندارند و در پرتو تجلیات ذاتی و فعلی وجود حق ظهور می‌یابند، زیرا ذات آنها پس از تحلیل عقلی متمایز از وجود لحاظ می‌شود، در نتیجه اگر ماهیت نباشد کثرتی نخواهد بود (جوادی، 1386، ج 10، ص 197). ماهیت، در خارج وجود مستقلی ندارد، تا ظاهر شود. اگر نشئه وجودی حکایت نباشد؛ ماهیتی نخواهد بود، به طور مثال اگر آینه نباشد، صورت مرآتیه نیز محقق نمی‌شود (همان، ج 2، ص 189). ماهیت در خارج و در ذهن، عین وجود و متحد با آن است و اما ادراک آن در ذهن با غفلت از وجود همراه است؛ هنگامی که ماهیت را در حین غفلت از وجودی که متحد با آن بوده بررسی کنیم، هستی و نیستی را در دایره ذات آنچه که ادراک کرده ایم نمی‌بینیم، و در این هنگام چون آن را با هستی و نیستی سنجیده

و نسبت آن را با هر دو یکسان ملاحظه کنیم به امکان ذاتی آن حکم می‌نمائیم (همان، ج 3، ص 425). ماهیت در خارج به تبع وجود خارجی موجود است، در ذهن نیز به تبع وجود ذهنی موجود می‌باشد؛ و لیکن در ذهن، نفس قدرت ارزیابی ماهیت را با غفلت از وجودی که با آن اتحاد دارد پیدا می‌کند، و در ظرف همین غفلت، که خود نحوه‌ای از وجود است، به مغایرت ماهیت با وجود حکم می‌شود (همان، ص 432). بنابراین در خارج و ذهن ماهیات تابع فیض مقدس الهی هستند، زیرا آنچه که در خارج و ذهن افاضه می‌شود جز مراتب ظهور و یا مدارج وجود نیست (همان، ج 10، ص 197). ماهیت در حقیقت بیش از یکی نیست و همان ماهیت واحد به وجود ذهنی و به وجود خارجی موجود می‌شود؛ تکرار از وجود است و ماهیت من حیث هی هیچ کثرتی ندارد. نفس انسان پس از تجرد و اتصال به مبدء، اشیاء را در ذات مبدء فعال مشاهده می‌کند (همان، ج 10، ص 267).

همانطور که یکی از براهین اصالت وجود بر این اساس است که اگر ماهیت اصیل و وجود اعتباری باشد به دلیل این که ماهیت به صورتی واحد در ذهن و خارج موجود است، راهی برای توجیه اختلاف آثار ماهیت در ذهن و خارج نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا در این فرض آثار ماهیت در خارج را نمی‌توان به وجود خارجی که امری اعتباری است استناد داد، در نتیجه ماهیت که در همه موطن‌ها به نحوی واحد حضور دارد نمی‌تواند منشأ اختلاف باشد، و لیکن اگر وجود اصیل باشد، یگانگی و وحدت ماهیت در همه موطن‌ها محذوری را به دنبال نمی‌آورد، زیرا در این حال اختلاف آثار نه به ماهیت که اعتباری است بلکه به وجود که اصیل می‌باشد استناد می‌یابد. از این رو، ماهیت در اعیان ثابت و خارج و ذهن یکی است (همان، ج 4، ص 372). وجود خارجی و ذهنی دو مرتبه از مراتب واقعیت هستند؛ با این ویژگی که در یکی از مراتب که قوی است، آثار ظاهر می‌شود و در مرتبه دیگر که مرتبه ضعیفی از هستی است اثری مترتب نمی‌گردد (همان، ص 373). همانطور که علم نظیر دیگر صور و ماهیات دارای دو وجود ذهنی و خارجی است. وجود خارجی علم دارای اثر بوده و محل خود را به وصف عالم بودن متصف می‌گرداند، اما وجود ذهنی علم فاقد آثار خارجی است، به طور مثال وقتی که طبابت زید را تصور می‌کنیم، با تصور علم طب، وصف طبیب بودن برای ما حاصل نمی‌شود و نفس به آن متصف نمی‌گردد (همان، ص 372). طریقی را که صدرالمتألهین پس از اتصال تام نفس به مبدء اعلی برای شهود هر شیء ارائه می‌دهد، طریق مشاهده شیء در موطن آن شیء است؛ نفس پس از فانی از ذات خود و مندک شدن و بقاء به حق و مستغرق شدن در مشاهده ذات الهی و به هنگام غواصی در دریای شهود، اشیاء را هم‌چنان که هستند، در خارج می‌بیند (همان، ص 267). از همین رو وجود ذهنی خود بخشی از واقعیت و هستی مطلق بوده و هرگز در برابر خارج به معنای مطلق آن قرار ندارد و از این رو ماهیت در ذهن نیز متحد با وجود ذهنی بوده و زائد بر آن نمی‌باشد (همان، ص 372).

3-2. شر و اصالت وجود

در منظومه فکری ملاصدرا، اثبات اصالت وجود خود دلیلی محکم بر عدمیت شر است. شرور با فیض وجود مناسبت ندارند، بلکه ماهیات اعتباری هستند که شر خوانده می‌شوند (ملاصدرا، 1981، ج 4، ص 374). آنچه حقیقتاً مشمول فیض الهی است، مراتب وجود بوده و فی حد نفسه خیر هستند؛ تنها ماهیت آنها، به معنای نفاد و حدشان، شر محسوب می‌شود. این ماهیات محل قبول فیض‌اند و ارتباطی با اصل فیض از ناحیه فیاض مطلق ندارند (همان، ص 372-377). بر این اساس، هیچ موجودی از موجودات غیر واجب الوجود از شریّت میرا نیست، بلکه هر موجود به اندازه نقصان درجه وجودی خود آمیخته با شر است (همان، ج 2، ص 350). خیر از سوی خداوند به صورت مساوی نازل می‌شود و همگان بالقوه در معرض انوار حیات بخش جود و رحمت وسیع او قرار دارند؛ اختلاف موجودات در بهره‌مندی از خیرات الهی، ناشی از ظرفیت و قابلیت آنهاست؛ بنابراین، هیچ شری از خدا صادر نشده است (همان، 1366، ج 2، ص 144). ماهیت نیز به عنوان منشأ نیستی و فقدان، به دلیل حدّ بودن، موجب تحقق مراتب وجودی می‌شود (همان، 1981، ج 7، ص 77).

(الف) ابطال ثنویت مبدأ: بر اساس اصالت وجود حقیقت هر ماهیتی به وجود خاصی است که ماهیت به تبع آن موجود می‌شود (همان، ج 1، ص 396-397)، و محور علیّت و جعل نیز به همان وجود است (ملاصدرا، 1375، ص 182-181 و 172). لذا شرور به دلیل داشتن ماهیت عدمی از دایره علیّت خارج هستند (ملاصدرا، 1981، ج 7، ص 73). بر این اساس، فیض الهی وجودی منزّه از هر گونه نقایص و کاستی‌هاست و تمامی نقصان‌ها به ماهیت اشیاء و حیثیت ذاتیشان بازمی‌گردد (همان، ص 353). ماهیت، حد وجودهای محدود است و نقایص و شرور در هستی ممکنات ناشی از ویژگی‌های محل و قابلیت آنهاست، نه به دلیل وجود به‌عنوان وجود (همان، ج 6، ص 372). این تبیین، در مقام رد شبهه ثنویت، اهمیت دارد؛ زیرا خداوند صرف الوجود و هستی محض است و تمام کمالات وجودی به او بازمی‌گردند. او نمی‌تواند منبع شرور باشد، همچنان که فیض او، یعنی «وجود»، نیز نمی‌تواند منشأ شر گردد (سبزواری، 1374، ج 2، ص 65).

(ب) ماهیت حدّ وجود: در حکمت متعالیه، ماهیت فی نفسه نه متصف به وجود است و نه به عدم؛ از این رو نسبت آن به وجود و عدم، نسبتی برابر و یکسان تلقی می‌شود. اما این تساوی زمانی شکسته می‌شود که ماهیت در پرتو افاضه وجود قرار گیرد. در این مرحله، ماهیت به‌میزان ظرفیت، استعداد و قابلیت که در ساختار خود دارد، محل و ظرف ظهور وجود می‌گردد. وجود، که حقیقتی واحد، بسیط و خیر محض است، هنگام تنزل و تعیین در مراتب مختلف هستی، در قالب ماهیات متکثر ظهور می‌یابد. خروج ماهیت از حالت تساوی نسبت به وجود و عدم، نه به معنای تبدیل آن به علّت وجود، بلکه به معنای پذیرش فیض وجود در چارچوبی محدود است. از همین رو ملاصدرا در تبیین «ائی» بر این باور است که شرور لازمه لاینفک عالم ماده‌اند. وجودات تا زمانی که به عالم ماده، عالم تصادم و تضاد فرود نیامده‌اند و به مکان و زمان محدود نشده‌اند، در خیریت آغازین خود باقی می‌مانند. اما هنگامی که سلسله وجود به عالم اجسام، تاریکی‌ها و تنگناهای اکوان و ازدحام وارد می‌شود، برخی از وجودها، اگرچه در ذات و نسبت به خود خیر محض‌اند، در قیاس با چیزهایی که زیان می‌رسانند و نابود می‌کنند، شر خوانده می‌شوند. از این رو، سرچشمه شرور، انیات و نقصان‌هاست (ملاصدرا، 1981، ج 1، ص 342). در کتاب اسفار، ملاصدرا

می‌نویسد: «در سلسله مراتب هستی، نهایت کمال و غایت اتمیت در علت‌العلل نهفته است، در حالی که در ماسوی‌الله، وجود و عدم با یکدیگر در آمیخته‌اند. عالم طبیعت، پایین‌ترین مرتبه از عوالم وجود، بیشترین محدودیت‌ها را تجربه می‌کند و به همین سبب با نبود و نقصان مواجه است. این محدودیت‌ها و کمبودها همان عواملی هستند که زمینه ظهور شر را فراهم می‌سازند» (همان، ج 7، ص 58).

بنابراین، ماهیات به‌عنوان منشأ اصلی شر در عالم تلقی می‌شوند و هیچ یک از مخلوقات نمی‌توانند خود را از تأثیر شریت جدا کنند. با این حال، ماهیات امکانی، به دلیل ذات وابسته و غیرمستقل خود، نه به صفت خیریت آراسته‌اند و نه به شریت وصف می‌شوند. این ماهیات تنها در چارچوب ارتباط با وجود می‌توانند معنا و جایگاهی پیدا کنند و به‌تنهایی هیچ استقلال وجودی ندارند. از این رو، ماهیات ذاتاً خنثی‌اند و صفات خیر یا شر تنها در سایه رابطه آنها با وجود حقیقی نمایان می‌شوند (ملاصدرا، 1981، ج 7، ص 58-59).

3-3. شر و وحدت شخصی

اعیان ثابت‌ه در نزد اهل معرفت از جمله شئون حق تعالی هستند، شئونی که به اعتبار بطون حق و از ناحیه علم ذاتی او به صور تجلیاتش پدید می‌آیند؛ از همین رو ماهیات، ظهور عینی ندارند اما ظهور حکمی و علمی دارند، ظهور عینی متعلق به وجود است (جوادی، 1382، ج 10، ص 207)؛ به تعبیر دیگر تفاوتی که در قوایل ماهوی است، مسبوق به تفاوتی است که ذوات آنها به عنوان اعیان ثابت‌ه در حضرت علمیه حق تعالی دارا هستند و آن اعیان به افاضه فیض اقدس که قضاء الهی نامیده می‌شود، در اثر فرمان خداوند که همان فیض مقدس است، در خارج به تناسب اوقات و استعدادهای مربوط به خود، ظاهر می‌شوند و ظهور خارجی آنها عین قدر خارجی است. یعنی اگر ظهور قبلی آنها در نشئه علمی، قضاء ازلی است، ظهور خارجی آنها قدر الهی می‌باشد؛ و این تقدیر تابع علم و قضای خداوند است. قضا و قدر که به فیض اقدس و مقدس پدید می‌آیند، منفک و جدای از ذات خداوند نیستند، بلکه هر دو ظهور و تجلی ذات هستند (جوادی، 1386، ج 10، ص 231).

ذات واجب تعالی صفاتی دارد که فقط در معنا و مفهوم متفاوتند نه در وجود، زیرا عین ذات الهی هستند و ذات واحد الهی منشاء آنها است. قدرت او عین ذات او، علم او عین ذات او و اراده او عین ذات او است؛ تمام صفات، افعال و حالات خیر و شر ما نیز مجالایی برای صفات حق تعالی است (شیروانی، 1389، ص 418). این صفات و اسماء متحد به وجود واحد قیوم حق تعالی هستند و تفاوت‌شان ذهنی و اعتباری است که به سبب تضاد موجودات ایجاد می‌شوند (همان، ص 420). اسماء جلالیه و جمالیه متقابلند و بنابر طلب ذاتی خواستار وجود علمی و عینی می‌باشند؛ با ظهور آنها در عالم عین این تقابل به اشیاء سرایت کرده است و از نسبت برخی با برخی دیگر مفهوم شر دریافت می‌شود (جوادی، 1386، ج 1، ص 2، ص 44-46). اما در عین حال جمال در جلال و جلال در جمال مشاهده می‌شود (حسن زاده آملی، 1387، ص 152-461).

کثرتی که در نظام طولی عالم از عقول و افلاک شروع می‌شود تا به عناصر می‌رسد، فقط در عقل انسان تحقق دارد و انتزاع ذهنی فیلسوف برای تبیین نظام هستی است، وگرنه در عالم خارج و در شهود عارف، چیزی جز وجود بسیط و احدی حق تعالی که عین خیر، جود و رحمت است، چیزی وجود ندارد. خداوند فقط وجود افاضه می‌کند، سپس عقل وارد عمل شده و از

مرتبه ای از مراتب وجود، صفات خاصی را اعتبار و تعقل می‌کند که به حسب خارج، جدای از وجود و مستقل از آن و مجعول به جعلی دیگر نیستند (شیروانی، 1389، ص 407). به عبارت دیگر برهان لمّ و مشاهده عالم از بالا، نافه هرگونه کثرتی است، اما نگاه از پایین و طریق آنی، انسان را با کثراتی مواجه می‌کند که ناچار است به توجیه و تبیین آنها دست بزند؛ و از این رو کثرت را واقعی و اصیل بداند و از طریق روابط علی و معلولی، این کثرت را به وحدت مرتبط سازد و نظام احسن وجود را ترسیم نماید. شرور چون همان ماهیات ممکنات هستند و ماهیت از انحاء وجود انتزاع می‌شود، پس جایگاه عینی ندارند و فقط در ذهن حاصل شده و اعتباری هستند. بنابراین بدون وجود ادراک کننده، ماهیت و در نتیجه شر که لازمه ماهیت است، موجود نمی‌شود؛ و وجودهای مقیدی که به ماهیات و اعیان امکانی نسبت داده می‌شود، وجود حقیقی نیستند، وجود حقیقی ذات واجب تعالی است و موجود شدن ماهیات به معنای روشن شدن و ظهور ماهیات در پرتو آن نور فراگیر می‌باشد، به همین دلیل معقولیت ماهیات نیز به ظهور نور هستی در مراحل تعقل است (جوادی، 1386، ج 10، ص 135).

بنابراین حقیقت وجود به دلیل وحدت شخصیه از هرگونه کثرت مبرا است. آنچه در جهان هستی مشاهده می‌شود، چیزی جز ذات یکتای مطلق، بسیط و خیر واجب الوجود نیست؛ همان گونه که عقل ماهیت را از جنبه‌های مختلف وجود استنباط می‌کند و هیچ وجود مستقلی در خارج از ذهن ندارد، شر نیز تنها در ذهن قابل درک است. اگر قوای ادراکی چیزی را مطابق طبع خود بیابند، مفهوم خیر را درک می‌کنند و اگر ناسازگار با طبع خود ببینند، آن را شر تلقی می‌کنند. در نتیجه، شر در نسبت با طبع قرار می‌گیرد و موجودیتی نسبی دارد، و نمی‌توان آن را منشأ نفی خیر یا تعارض با آن دانست.

4. شر تشریعی

از منظر ملاصدرا موجودات دو قسم هستند؛ اول موجودات مجرد که باقی به بقاء سبب فاعلی و غائی خودش یعنی اسباب خارجی است. دوم موجودات مادی چون جسم که علاوه بر باقی بودن به بقاء اسباب خارجی دو سبب مادی و صوری، یعنی اسباب داخلی هم دارند. در انسان دو سبب فاعلی و غایی دو وجه از یک حقیقت هستند، زیرا فاعلیت فاعل، به علت غایی است؛ و بدون فاعل مدرک، علت غایی در کار نیست؛ همچنین غایت، مبدأ حرکت فاعل است که فاعل با حرکتش آن را محقق می‌سازد. در نظر داشته باشید که فاعل حقیقی جز حق سبحانه و تعالی نیست، و هر چه غیر از او فاعل دانسته شود، از جمله قوایی که مبادی مباشر حرکات هستند، شأنی جز اعداد و آماده کردن و یا تخلیه کردن مواد از برخی اضداد ندارند (جوادی، 1386، ج 11، ص 112).

جسم در حرکت جوهری خود، به طور پیوسته با صورتهایی متحد می‌شود که هر یک در مقایسه با مرتبه پیشین، کامل‌تر هستند. این فرآیند که به «لبس پس از لبس» تعبیر می‌شود، به جسم امکان می‌دهد پس از هر اتحاد با یک صورت جدید، قابلیت و استعداد تازه‌ای کسب کند تا بار دیگر با صورت کامل‌تری متحد شود. برای هر یک از مراحل حرکت جوهری، عناوینی مشخص شده است، از جمله مراحل جسمانی، نباتی، حیوانی، عقلی و الهی. تنوع موجودات ناشی از توقف آنها در

یکی از این مراحل است، زیرا ماهیت آن‌ها به عنوان حد وجودی‌شان توانایی اتحاد با صورت کامل‌تر را ندارد. انسان اما موجودی است که با دارا بودن اختیار در حرکت جوهری، ظرفیت نامحدود برای اتحاد با بی‌نهایت صورت کامل‌تر دارد. به این معنا که انسان هرگز محدود به اتحادی خاص نمی‌شود، چرا که حد وجودی او بی‌نهایت است و مرزی برای رشد و تکامل او وجود ندارد.

طبیعت به انگیزه‌ها و اهداف نهان خویش آگاهی ندارد و تمامی رفتارهایش در چهارچوب قوانینی ناخودآگاه صورت می‌گیرند، اما نفس انسانی به اغراض و انگیزه‌های خود آگاه است و همین آگاهی موجب می‌شود کنش‌های آن سمت‌وسوی هدفمند پیدا کنند. از این رو، می‌توان گفت که نفس در عین تسخیرشدگی توسط علل خارجی، به دلیل آگاه بودن از انگیزه‌ها، با طبیعت تفاوت بنیادی دارد و عامل اصلی در جهت‌دهی اعمال انسان است (ملاصدرا، 1981، ج 8، ص 185). انگیزه‌های خارجی نقشی اساسی در برانگیختن انسان دارند تا با داشتن اختیار و اراده، تصمیم‌گیری کند و یکی از گزینه‌های موجود را برگزیند. این به معنای آن نیست که انسان مجبور محض باشد و اختیار یا توان انتخاب از او سلب شود؛ بلکه انسان مجبور است که اراده‌ای داشته باشد و بر اساس آن عمل کند. این اجبار، برخاسته از ذات او به عنوان موجودی ناقص است که نسبت به انجام فعل یا ترک آن در حالت تساوی قرار می‌گیرد. انگیزه‌های خارجی، این وضعیت متساوی را شکسته و انسان را به سوی انتخاب و عمل سوق می‌دهند. بنابراین، افعال ارادی، هرچند کمالی برای فاعل محسوب می‌شوند، اما نیاز به انجام این افعال در واقع نشانگر نقص وجودی او هستند، نه کمالش. اگر انسان موجودی کامل‌الوجود بود و هیچ‌گونه نقص، فقدان یا محدودیتی در او راه نداشت و همه آنچه می‌خواست بالفعل در اختیارش قرار داشت، اساساً مجالی برای انتخاب باقی نمی‌ماند. در چنین فرضی، نه تعارضی میان ماهیات پدید می‌آمد و نه نیازی به ترجیح یک امکان بر امکان دیگر وجود داشت. در نتیجه، اختیار به عنوان گزینش آگاهانه میان بدیل‌های ممکن، معنای خود را از دست می‌داد و فعل انسانی به جای آن که حاصل انتخاب باشد، به امری ضروری و غیرارادی تبدیل می‌شد. بنابراین، اختیار نه نشانه کمال مطلق، بلکه معلول نقص وجودی نفس است؛ نقصی که انسان را در وضعیت تعلیق میان امکان‌ها قرار می‌دهد و او را وادار می‌سازد با آگاهی و اراده، مسیر تحقق وجودی خویش را برگزیند. از همین رو، اختیار تنها در سایه محدودیت، فقدان و نیاز به کمال معنا می‌یابد و در فرض کمال مطلق، امری زائد و بی‌موضوع خواهد بود.

زمانی که انسان دست به انجام فعلی می‌زند، در حقیقت این نفس اوست که در میدان عمل نقش ایفا می‌کند و قوای نفسانی تنها ابزارهای واسطه‌ای هستند که اراده نفس را گسترش داده و آن را به عملکرد تبدیل می‌کنند. در این فرآیند، نفس همچون طبیعت عمل می‌کند؛ با این تفاوت که رفتارها و حرکات سبب‌شده توسط نفس، برخلاف طبیعت، آگاهانه هستند (ملاصدرا، 1981، ج 8، ص 185). صور علمیه و تصویری نفس از نفس جدا نیست و فعل نفس عین تصور اوست؛ فعل نفس مانند افعال

خارجیه نیست تا تصور و تصدیق به فایده و اراده لازم داشته باشد تا ایجاد محقق گردد؛ بلکه صرف تصور نفس عین ایجاد اوست؛ چنانکه عین علم اوست. همانطور که کلیه عالم وجود به عین اعیان وجودیه خویش حاضر در برابر حضرت الوهی و همگی معلوم و مکشوفاند و در نزد او عین اشراق و تجلی ذاتی اویند(خمینی، 1381، ج 2، ص 242).

4-1. خلق ماهیت علمی

خداوند نفس انسان را طوری آفریده است که نمونه‌ای از ذات، صفات و افعال خود باشد؛ از این رو، نفس توانایی آفرینش هر آنچه بخواهد را دارد. با این حال، نفس هرچند از سنخ ملکوت است، ضعیف‌الوجود بوده و آثار مترتب بر مخلوقات آن در نهایت ضعف قرار دارند؛ بنابراین آنچه نفس می‌آفریند، بیش‌تر به شکل اشباح و اظلال موجودات خارجی ظهور می‌یابد. به تعبیر دیگر اگر چه ماهیات در هر دو نحو از وجود خارجی و ذهنی محفوظاند، لکن آثار مترتبه بر موجودات و مخلوقات نفس غیر از آثار مترتبه بر موجودات خارجی صادر از حق است؛ مگر بعضی از اولیاء الله که از جهت شدت اتصال نفس آنها به عالم قدس، می‌توانند با قوت نفسانی خود، اموری را که آثار خارجی بر آنها مترتب باشد ایجاد کنند و بیافرینند. اما در مورد دیگر انسان ها نفس شان را وجود ذهنی می‌نامند، که آثاری بر آنها مترتب نیست، مگر آثار ضعیف خاص و آن موجوداتی که آثار بر آنها مترتب است را موجود خارجی می‌نامند(ملاصدرا، 1981، ج 9، ص 18). برای درک بهتر شر تشریعی و ارتباط آن با نفس و صور علمی، می‌توان به مثال نور خورشید بر اجسام اشاره کرد. همان‌گونه که تابش نور خورشید موجب آشکار شدن اجسام موجود می‌شود و بدون آن هیچ چیزی قابل مشاهده نخواهد بود، تابش نفس نیز برای شکل‌گیری و آگاهی از صور علمی ضروری است. اما تفاوتی اساسی در این میان وجود دارد؛ خورشید تنها بر صور موجودی که از پیش وجود دارند می‌تابد و آنها را نمایان می‌کند، در حالی که نفس نه تنها صورت‌های موجود را آشکار می‌سازد بلکه صورت‌های مطلوب و بالقوه خود را بر اساس ملکات و ویژگی های وجود خود نیز ایجاد و محقق می‌نماید(ملاصدرا، 1981، ج 9، ص 96). بر اساس دیدگاه ملاصدرا، نفس انسانی نسبت به صور جزئی در مقام فاعلیت قرار دارد، یعنی خود این صور را تولید می‌کند؛ اما نسبت به صور کلی نقش مشاهده‌گر را ایفا می‌کند که گویی آنها را می‌بیند و درک می‌کند(همان، ج 9، ص 7).

الف) تساوی ماهیات در برابر وجود و عدم: عالم خارج و جهان خلقت مانند انباری عظیم از ماهیات ممکن است که همگی در تاریکی عدم و بی‌طرفی نسبت به وجود به سر می‌برند. وجود حقیقی، یعنی خداوند یا علت اولی، مانند نورافکنی است که برخی از این ماهیات را روشن کرده و به عرصه ظهور می‌آورد. بنابراین، ماهیت به خودی خود فاقد وجود است و برای تحقق، نیازمند موجد است؛ انتخاب اینکه کدام ماهیت امکان وجود یابد، تابع علم و اراده آن وجودبخش است.

ب) تساوی نفس در برابر فعل و ترک: نفس هم تسخیرکننده ماهیات است و هم تسخیرشده توسط آنها، زیرا مجبور است یکی از ماهیات را بر دیگری ترجیح دهد و به فعل درآورد. این اجبار ناشی از نقص وجودی نفس است؛ نفس ناقص‌الوجود

برای کمال‌یابی نیازمند فعلیت است و با آگاهی و شعور، ماهیات را انتخاب، ترکیب و به فعل تبدیل می‌کند. برای مثال، ماهیات خارجی مانند گرسنگی (صورت جسمانی) و بوی غذا (صورت حسی) ابتدا به صورت ماهیات علمی در ذهن ظاهر می‌شوند، یعنی تصور سیر شدن و لذت خوردن ایجاد می‌شود. سپس نفس نسبت به انجام یا ترک عمل در حالت تساوی قرار می‌گیرد و در نهایت مجبور به انتخاب می‌شود. بنابراین، در نفس انبوهی از ماهیات علمی حضور دارد که همانند ماهیات خارجی نسبت به تحقق، بی‌طرف و در حالت تساوی هستند. نفس، به‌عنوان موجدی کوچک، در لحظه انتخاب میان این صور علمی مختلف، در حالت تعلیق و بی‌طرفی اولیه قرار دارد و در این جهان کوچک، نقش وجودبخش یا فعال را ایفا می‌کند.

همانطور که خداوند به ممکنات وجود می‌دهد نه استعداد، و نه ظرفیت و ماهیت؛ زیرا ماهیت و ظرفیت جعل پذیر نیست، بلکه ذاتی شیء است (همان، ج 2، ص 192)؛ انسان با اختیار خویش ماهیت فعل را تعیین می‌کند اما آنچه به آن وجود می‌بخشد و موجب اثر می‌کند، خداوند است. به تعبیر دیگر نفس رحمانی، افاضه خود را بر ماهیات امکانی استمرار می‌بخشد، وجودات خاصه ماهیات از جانب حق تعالی ظهور عینی یافته و به صورت متمایز و متعدد در خارج آشکار می‌شوند؛ نفس نیز وقتی قصد انجام فعلی را دارد، نخست ماهیت آن فعل را در ذهن خود مشخص می‌کند، سپس آن را بروز و ظهور خارجی می‌دهد؛ این فرآیند در واقع معادل همان «ماهیات امکانی» در حوزه الهی است. بنابراین نفس انسان، با اختیار و اراده‌ای که دارد، در قلمرو خودش نقشی مشابه نقش خداوند در قلمرو کل خلقت ایفا می‌کند. همان‌طور که خداوند با اراده‌اش به ماهیات وجود می‌بخشد، نفس نیز با اراده‌اش به یکی از ماهیات علمی، امکان عملی می‌بخشد و آن را از حالت بالقوه به فعل درمی‌آورد، اما تحقق خارجی و وجودی آن از سوی خداوند است. پس این دو تساوی، دو جلوه از یک حقیقت هستند؛ همه چیز در حالت بالقوه، خنثی و در انتظار است، تا توسط یک فاعل دارای اراده، به مرحله فعلیت درآید. در جهان بزرگ، این فاعل، وجود مطلق است و در جهان کوچک انسان، این فاعل، نفس اوست. به همین خاطر است که نفس هم تسخیرکننده است، زیرا بر ماهیات حکم می‌راند و یکی را برمی‌گزیند؛ و هم تسخیرشده است، زیرا خودش یک موجود ناقص است که تحت تأثیر همان ماهیات قرار دارد و برای کامل شدن محتاج به فعل کردن است.

4-2. اذن الهی و اختیار

خداوند به عنوان مبدأ اول تحقق نفس است، در حالی که کیفیت و جهت تحقق نفس که همان فعل ارادی است، به خود نفس نسبت داده می‌شود. نفس در این معنا، به قوای خود فعلیت می‌بخشد و صور علمی را از حال قوه به فعل درمی‌آورد. قوه متخیله، استعداد ایجاد صور خیالی را دارد اما این استعداد، خود مخلوق خداست و خداوند به نفس این قوه را عطا کرده است. نفس در مواجهه با یک موقعیت عملی، با اراده و اختیار خود، به قوه متخیله یا عاقله فرمان می‌دهد تا صورت علمی خاصی را ایجاد کند؛ این فرمان و ایجاد، خود یک فعل وجودی نفس است. نفس، در اینجا «فاعل مباشر» ایجاد این صورت علمی است. اما این ایجاد از عدم مطلق نیست، بلکه خداوند به نفس «قوه و استعداد» و «اذن تصرف» عطا کرده است، و نفس با این قوه و اذن، فاعل حقیقی ایجاد صور علمی است. این فاعلیت، نه مستقل از خداست زیرا قوه و اذن از خداست، و نه صرفاً مجازی

زیرا نفس واقعاً علت برای ایجاد صورت علمی است. به طور مثال نفس در حالت خواب، افعالی را در عالم خیال انجام می‌دهد. این افعال، هم وجودشان از خداست، هم از نفس به عنوان فاعل مباشر؛ اما هیچکس نمی‌گوید که چون وجود این افعال از خداست، پس نفس در آنها هیچ نقشی ندارد. نفس، با قوه خیال خود، صور خیالی را می‌آفریند و در آنها تصرف می‌کند. این آفرینش و تصرف، مستقل از خداوند نیست، اما به نفس نسبت داده می‌شود. در عالم بیداری نیز همین نسبت برقرار است؛ با این تفاوت که فعل ارادی در عالم خارج، قوی‌تر و روشن‌تر است. در این نگرش، نسبت دادن فعل به نفس به معنای استقلال نفس از خداوند نیست، بلکه به معنای واسطه بودن نفس در تعیین کیفیت و جهت ظهور فیض است. نفس، با اراده و اختیار خود، شرط مقارن و معدّ برای تحقق فعل می‌شود؛ و این شرطیت و معدّیت، خود یک نقش حقیقی و وجودی است.

بنابراین نفس، تصور علمی از حیث وجود ذهنی را خلق می‌کند، و خداوند آن را به وجود خارجی فعلیت می‌بخشد. نفس، در خلقت صور علمی خود نیز محتاج افاضه وجود الهی است، اما این افاضه در مرتبه وجود ذهنی، با افاضه وجود خارجی تفاوت دارد. قوه تعقل و تخیل از خداست، اما فعلیت بخشی به این قوه در جهت خلق یک صورت علمی خاص، کار خود نفس است. این فعل نفس نیز در نهایت به اذن خداوند است، اما اذن الهی به معنای سلب اختیار نفس نیست، بلکه به معنای اعطای امکان و قوه به نفس برای چنین خلاقیتی است. نفس با این خلقت، وجود افاضه شده از خداوند را تحدید و تخصیص می‌بخشد، نه با افزودن حدی از بیرون، بلکه با فراهم کردن تعیین جهت و خصوصیت که خود وجود ذهنی دارد و عینیت یافتنش در خارج، همان فعل ارادی انسان است. خداوند وجود محض را افاضه می‌کند، اما این وجود، بسیط و دارای مراتب است. نفس انسان با اختیار خود، جهت و خصوصیت فعل را تعیین می‌کند؛ و یکی از امکانات وجودی را بر دیگری ترجیح می‌دهد. خداوند وجود مطلق فعل را ایجاد می‌کند، اما نفس، وجود مشروط و معین را با گزینش خود رقم می‌زند. نفس با علم و اراده، موجه و معین می‌کند که وجود افاضه شده از سوی خداوند، در کدام قالب ماهوی ظهور کند.

از این رو ملاصدرا نفس انسان را بدون ماهیت می‌داند و انسان‌ها را همچون عقول وجودات صرفی می‌داند که در شدت و ضعف از یکدیگر متمایز می‌شوند (همان، ص 310). نفس واحد است، اما به واسطه قابلیت‌های گوناگونش در پذیرش صور، ایجاد ملکات و انجام افعال مختلف، به اصناف متنوعی تقسیم می‌شود که هر یک با ملکوت و حقیقتی درونی متناسب با خود مرتبط‌اند. به بیان دیگر، نفوس به دلیل حرکت جوهری، به انواع بی‌پایانی تبدیل می‌شوند (همان، ج 8، ص 8). نفس به دلیل تعلق به امور جسمانی و اشتغال‌های بدنی و نیز استیلائی احکام طبیعت ظلمانی بر آن دچار ضعف ادراک شده (ملاصدرا، 1981، ج 1، ص 288 و 1363، ص 113) و در تصور از واقعیت به عنوان مبدأ فعل ارادی دچار وهم می‌شود؛ و بر اساس موهومات خویش آن را حد می‌زند و در حقیقت معدومات خویش را وجود و خیر می‌پندارد، و طبق آن عمل می‌کند؛ از این رو شر اخلاقی، ناشی از عدم خیر و اشتباه در مصادیق معنایی خیر است، نه وجودی مستقل و قائم به اراده شر در عالم. از همین رو نفس انسان می‌تواند حتی تصورات و تصدیقاتی محال و معدوم و حتی خود «عدم» را در ذهن مجسم نماید و به آنها

احکامی ایجابی یا سلبی بدهد(ملاصدرا، 1387، ص 31). این قابلیت خلاقیت، در عین حال که بیانگر قدرت و والایی نفس است، منشأ اصلی خطاها و شرور اخلاقی نیز می‌شود. انسان این توانایی را دارد که اموری واهی و نابه‌جا را در ذهن خود خلق کرده و آن‌ها را به عنوان خیر یا واقعیت بپذیرد. شر اخلاقی در قلمرو ذهن انسان وجودی مستقل ندارد، بلکه به دلیل نقصان در ادراک ناشی از محدودیت‌های نفس پدید می‌آید. به تعبیر دیگر فاعل خیر خود را به نحو کامل به معلول اعطا می‌کند، اما معلول به دلیل استعداد محدودش قادر به دریافت تمام آن خیر نیست؛ این «عدم دریافت»، همان شر است. زیرا خلقت مستلزم آن است که برای تحقق یک کمال، فقدان کمال دیگر ضرورت یابد؛ به طور مثال برای تحقق بینایی، فقدان بینایی در نقطه مقابل ضرورتاً ممکن می‌شود؛ نه اینکه ضرورتاً محقق شود، بلکه امکان و زمینه تحقق آن فراهم می‌گردد.

3-4. اختیار و حد وجودی انسان

فعل ارادی فرع بر فعل نفس است و فعل نفس چیزی غیر از فرایند و مرتبه ادراکی هر انسانی نیست که در آن مدرکات به واسطه قوه شوقیه و عامله، موجب فعل خارجی و عینی می‌شود. اختلاف نوعی افعال و آثار قوا دلیل اختلاف قوا در مرتبه بدن است، اما در مرتبه تجرد نفس، همه به وحدت می‌رسند(ملاصدرا، 1360، ص 5). افعال ارادی نفس مبتنی بر مراتب وجودی و علمی نفس است، هر چه نفس در مراتب وجودی بالاتری باشد، فعل ارادی نفس ظهور متعالی تری خواهد داشت. ظهور فعل ارادی از غیب به شهادت به این صورت است که تصور نفس از مرتبه عقل بسیط که غیب الغیوب است، آغاز می‌شود و سپس به مرتبه قلب و نفس نازل می‌شود و پس از تنزل به مخزن خیال، به هنگام اراده در اعضاء ظهور پیدا می‌کند. لذا فعل نفسی که در مرتبه طبیعی است فقط در محدوده تکوین اجسام و اعراض اجسام است و فقط جسم و اعراض جسم را با تغذیه و تنمیه می‌سازد. فعل نفسی که در مرتبه حیوانی است، در محدوده ارواح جزئی و قوای حیوانی و نشأت طبیعی است که همان اجسام و ابدان است. اما فعل نفسی که در مرتبه عقلی است، در تمام مراتب و عوالم تصرف می‌کند. از این رو آثار و شئون هر موجودی متناسب با میزان درجه علمی آن فاعل است؛ از فاعل محدود همچون موجودات مادی، آثار و کمالات محدود صادر می‌شود، فاعلی که درجه وجودی کامل تری داشته باشد همچون موجودات مجرد، آثار وجودی کامل تری صادر می‌شود. فعل هر انسانی متناسب و در راستای طبع اوست، هر چه نفس منزّه، مجرد و عالم تر باشد، طبع او مشتاق، دوستدار، تشخیص دهنده و تحسین کننده فعلی در همان راستا است(ملاصدرا، 1366، ج 6، ص 267-268). از این رو وسعت نفس هر کسی به میزان وسعت معرفت او و تجلی ذات و صفات و افعال حق در اوست(ملاصدرا، 1981، ج 9، ص 139).

5. شر لازمه خیر

یکی از پرسش‌های اساسی در مسئله شر این است که آیا خداوند قادر نبوده مانع وقوع برخی از مصادیق بی وجه شر در جهان شود؟ یا اینکه چرا خداوند در برابر برخی از جنایات عظیم ناشی از شرور اخلاقی واکنش نشان نداده و اقدامی برای جلوگیری از آن‌ها انجام نداده است؟ اگر خداوند مانع رخداد شرور طبیعی نظیر زلزله، سیل، مرگ و دیگر پدیده‌ها می‌شد، نظام علت و

معلول و قوانین طبیعی در هم فرو می‌ریخت. تصور کنید که خداوند به طور مداوم جلوی وقوع زلزله، فوران آتشفشان، سیلاب یا طوفان را بگیرد؛ این کار نه تنها باعث مختل شدن قوانین حاکم بر طبیعت می‌شد، بلکه چرخه حیات را از بین برده و روند تکامل و پویایی جهان را متوقف می‌کرد.

همچنین اگر خداوند به طور منظم و سیستماتیک از وقوع شرور اخلاقی جلوگیری کرده یا همواره به جبران آنها بپردازد، باعث خواهد شد تا انگیزه‌های اصلی انسان برای انتخاب رفتارهای اخلاقی دچار تزلزل یا نابودی شود. عواملی چون ترس از پیامدهای ناگوار شر یا کشش طبیعی انسان به سمت خیر و فضیلت دیگر جایگاه مؤثری در تصمیم‌گیری نخواهند داشت. در این وضعیت، معنا و ارزش حقیقی فضیلت اخلاقی از میان رفته و بی‌اثر خواهد شد. همچنین صرفاً به معنای انتخاب میان دو گزینه ساده نیست؛ اختیار چیزی است که از طریق اعمال آزادانه، به انسان امکان شکل‌دهی به هویت و ذاتش را می‌دهد. با این حال، لازم است توجه داشته باشیم که برخی از شرور اخلاقی، ماهیتی بسیار عظیم، نابودکننده و فراتر از تحمل دارند؛ نمونه‌هایی مانند قتل عام گسترده، نسل‌کشی یا شیوع بیماری‌های فراگیر. این موارد چنان جدی و سهمگین هستند که خداوند می‌توانست با حفظ اختیار از وقوع آنها جلوگیری کند؛ زیرا که رابطه میان شرور اخلاقی و اختیار انسانی به گونه‌ای همه یا هیچ نیست. منطقی است باور کنیم که خداوند منع از شرور بزرگ و گزاف را تا جایی پیش برد که اختیار و اخلاق ژرف آسیب نبیند و به مصادیق شر اجازه تحقق دهد. لذا خداوند می‌تواند از وقوع شرور بزرگ و گزاف تا آنجا جلوگیری کند که آزادی اراده و انگیزه‌های اخلاقی انسان خدشه‌دار نشود و در عین حال، امکان وقوع مصادیق شر نیز فراهم باشد.

5-1. عدم تحقق مراتب خیر

ملاصدرا در مقام تبیین این حکیمانه بودن خلقت شرور بر این باور است که خیر و شر به قابلیت موطن‌ها و به استعداد اعیان ثابت و مقتضای افراد برمی‌گردد. به بیان دیگر احکام شر از تعیین‌ها برمی‌خیزد نه از نفس هستی؛ وجود شرور جزئی به عنوان لوازم لاینفک جهان می‌باشد چرا که میان شرور و خیرات تلازم وجود دارد (حسن زاده، 1387، ص 152). کثرات به عنوان مراتب وجود و خیر از اعلاء تا اسفل هستند، و هر مرتبه‌ای نسبت به مرتبه بالاتر شر و نسبت به مرتبه پایین‌تر خیر است. از این رو، وحدت و کثرت به طور اجتناب‌ناپذیری به هم وابسته‌اند و تحقق کامل مراتب بی‌نهایت خیر بدون محدودیت‌های کامل و بی‌نهایت شر امکان‌پذیر نیست؛ زیرا که آفرینش به معنای تحدید و تقیید وجود نامتناهی است، به همین جهت شر لازمه محدودیت‌های ذاتی برای تحقق همه مراتب وجود و خیر است (ملاصدرا، 1981، ج 3، ص 710)؛ لذا برای دستیابی به تمام مراتب خیر، ضروری است که تحدید و تقیید به طور کامل اعمال شود. در صورتی که خداوند در این فرآیند دخالتی داشته باشد، تمامی مراتب تنزل خیر محقق نخواهد شد.

5-2. محدودیت اختیار انسان

اگر خداوند در برابر شرور اخلاقی بزرگی مانند قتل عام و کشتار مداخله می‌کرد، این اقدام به کاهش آزادی و اختیار انسان منجر می‌شد و اراده آزاد به‌طور کامل محقق نمی‌گردید، چرا که تصمیم‌گیری‌های انسان تحت تاثیر اراده الهی محدود می‌گشت. در این ساختار طولی، خداوند اراده‌ای کاملاً مطلق به انسان اعطا نکرده است؛ بلکه اراده انسان در چارچوب محدودیت‌هایی که ناشی از اراده الهی است قرار دارد. بنابراین، اگر آزادی اراده انسان محدود شود، مسئولیت اخلاقی انسان نیز زیر سؤال خواهد رفت، همچنین، نمی‌توان معیاری برای شرور اخلاقی که باید خداوند مداخله کند یا نکند، بیان کرد. در این صورت اراده انسان تحت تأثیر و محدودیت اراده الهی است.

بنابراین اگر خداوند در برابر شرور عظیمی همچون گرسنگی میلیون‌ها انسان، فقر و دیگر شرور مداخله می‌کرد، این امر باعث می‌شد که تحقق تمام مراتب اختیار به شکلی کامل امکان‌پذیر نشود. دلیل این امر آن است که با چنین دخالتی، اختیار انسان به نوعی در چارچوب اراده الهی محدود می‌شد و استقلال آن کاهش می‌یافت. در آن صورت اراده مطلق و بی‌قید و شرط انسان از میان می‌رفت، و اراده انسانی همواره در محدوده اراده الهی تعریف می‌شد. در این صورت نه تنها مسئولیت اخلاقی او از بین می‌رفت، بلکه امکان تبیین و تعیین معیار مشخصی برای تفکیک ضروری که مستلزم دخالت الهی باشد نیز دشوار می‌شد. به این ترتیب، تحقق کامل همه مراتب خیر مستلزم آن است که تمامی سطوح شر فراهم شود، چرا که تنها در این زمینه است که آزمون‌های اخلاقی، پذیرش مسئولیت و توانایی تمایز میان خیر و شر معنای واقعی پیدا می‌کنند.

نتیجه گیری

در حکمت متعالیه ملاصدرا، تحلیل شر تنها در پرتو مبانی هستی‌شناختی او، همچون اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، تشکیک وجود و وحدت شخصی وجود، قابل فهم است. اگر علت، خیر محض و وجود محض است، معلول نیز باید خیر و وجود باشد. پس چگونه از خیر محض، شر صادر می‌شود؟ شر، هرگز از خیر محض صادر نمی‌شود؛ بلکه از فقدان و نقص موجود در معلول صادر می‌گردد. فاعل، علت وجود معلول است، اما علت شرور نیست. شرور از سلب کمال معلول به واسطه عدم قابلیت و استعداد کافی در موجودات پدید می‌آید. و این عدم قابلیت، خود به محدودیت ماهوی بازمی‌گردد، اما این محدودیت ماهوی علت فاعلی شر نیست، بلکه زمینه عدمی امکان صدور شر است. به بیان دیگر فاعل خیر خود را به نحو کامل به معلول اعطا می‌کند، اما معلول به دلیل استعداد محدودش قادر به دریافت تمام آن خیر نیست؛ این «عدم دریافت»، همان شر است. فاعل هیچ نقشی در این عدم دریافت ندارد، اما چرا معلول استعداد محدود دارد و قادر به دریافت تمام خیر نیست؟ زیرا خلقت هر موجودی مستلزم حد و ماهیت است و این حد، ذاتی ممکن است، نه وضعی از سوی فاعل. فاعل نمی‌تواند یک ممکن را نامتناهی بیافریند، زیرا نامتناهی بودن ذاتاً از ساحت واجب است نه ممکن. بنابراین شر فقدان کمالی است که موجود می‌توانست

داشته باشد اما ندارد، این فقدان‌ها از همان محدودیت ذاتی ماهیت ناشی می‌شوند. شرور عینی این عالم، نه اراده شده فی نفسه، بلکه لوازم قهری و طبیعی همین نظام خیر محض هستند که مشتمل بر خیرات کثیر است. پرسش از «چرایی وجود شر» از اساس خطاست، زیرا شر وجود ندارد تا علت بخواهد. آنچه وجود دارد، محدودیت‌هایی است که ذاتی ممکنات‌اند و شرور از همین محدودیت‌ها ناشی می‌شوند. از سوی دیگر، همین محدودیت‌ها شروط امکان تحقق موجودات در خارج هستند. لذا امکان خلقت مستلزم محدودیت است؛ محدودیت مستلزم امکان فقدان کمالات است؛ و وقوع این فقدان در مقام تحقق خارجی، همان شروری است که بالعرض و تبعی هستند. این رو، ملاصدرا هم شر را عدمی می‌داند و هم تأکید می‌کند که محدودیت ماهوی که شرط خلق است، زمینه‌ساز همین شرور عدمی است؛ نه اینکه خود این محدودیت شر باشد.

در شر طبیعی ماهیات فی نفسه نسبت به وجود و عدم در حالت تساوی قرار دارند و هیچ‌یک اقتضای تحقق خارجی ندارند. عالم امکان را می‌توان مجموعه‌ای از ماهیات بالقوه دانست که در حالت بی‌طرفی و عدم فعلیت به سر می‌برند. تحقق خارجی این ماهیات تنها در پرتو افاضه وجود از سوی علت اولی، یعنی خداوند، ممکن می‌شود. از این رو، ماهیت به خودی خود فاقد وجود است و صرفاً به مثابه قابل برای پذیرش فیض وجود تلقی می‌شود و این که کدام ماهیت از حالت امکان به فعلیت برسد، تابع علم و اراده الهی است. اما شر تشریعی یا اخلاقی، جایگاهی متمایز و در عین حال اساسی در اندیشه ملاصدرا دارد، زیرا مستقیماً با نفس انسانی، اختیار و فعل ارادی پیوند می‌خورد. در شر تشریعی، نفس به سبب نقص وجودی خود در برابر فعل و ترک در حالت تساوی قرار می‌گیرد، و ناگزیر از انتخاب و فعلیت بخشی به یکی از ماهیات علمی است تا مسیر کمال خویش را بپیماید. صور و ماهیات مختلف افعال، ابتدا در ساحت علم و تصور نفس پدیدار می‌شوند و نفس در مرحله‌ای میانی، نسبت به تحقق یا عدم تحقق آن‌ها بی‌طرف است؛ اما در نهایت، با اراده و اختیار، یکی از آن‌ها را برمی‌گزیند. با این حال، همان گونه که خداوند تنها به ماهیات وجود می‌بخشد و جعل ماهیت، استعداد و ظرفیت را بر عهده ندارد، نفس انسانی نیز خالق وجود فعل نیست، بلکه صرفاً ماهیت و جهت گیری آن را با اختیار خود تعیین می‌کند. در این چارچوب، خداوند تنها وجود فعل را افاضه می‌کند، نه جهت گیری ماهوی و ارزشی آن را. ماهیت فعل و نسبت آن با خیر یا شر، به انتخاب نفسانی فاعل انسانی بازمی‌گردد. از این رو، انتساب شرور اخلاقی به خداوند نادرست است، زیرا شر نه معلول اراده الهی، بلکه نتیجه محدودیت ماهوی و انتخاب آزاد انسان است. آنچه خداوند افاضه می‌کند «وجود صرف و مطلق» است که فی نفسه خیر محض و عین کمال است. آنچه نفس تعیین می‌کند «تقید و تخصص و جهت» این وجود است که اگر این جهت با واقع مطابقت نداشته باشد، شر نامیده می‌شود. اما شر بودن، به خود وجود صرف بازمی‌گردد، بلکه به جهتی بازمی‌گردد که از نفس ناشی شده است. بنابراین خداوند به شر وجود نمی‌بخشد، بلکه به امری وجودی وجود می‌بخشد که آن امر وجودی فی نفسه خیر است و صفت شر از جهت دیگری در آن عارض شده است. و در نهایت جلوگیری خداوند از شرور موجب فروپاشی نظام علت و معلول

و توقف تنزل مراتب عالم می شود؛ همچنین ممانعت از شرور اخلاقی نیز اختیار، مسئولیت و ارزش فضیلت اخلاقی را از میان می برد.

فهرست منابع:

۱. ابن عربی، محیی الدین، ۹۴۶هـ فصوص الحکم، قاهره، دار إحياء الكتب العربیه.
۲. المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ۱۳۵۴هـ به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران شیرازی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸هـ فلسفه صدر، ج ۱، تنظیم محمد کاظم بادپا، قم، مرکز نشر اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶هـ رَحِیق مَخْتوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۵. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵هـ دروس معرفت نفس، الف. لام. میم، قم - ایران.
۶. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۶هـ عیون مسائل نفس و شرح آن، انتشارات بکا، قم - ایران.
۷. حلی، نجم الدین ابوالقاسم، ۱۳۶۷هـ شرایع السالم فی مسائل الحلال و الحرام، جلد دوم، تهران: اعلمی، چاپ نخست.
۸. خمینی، روح الله، ۱۳۸۵هـ تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. سبزواری، ملاحادی، ۱۴۳۰ ق، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تالیف صدرالدین شیرازی.
۱۰. سجادی، جعفر، ۱۳۷۹هـ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.
۱۱. صدر المتألهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۷۵هـ مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح حامد ناجی، تهران، حکمت.

۱۲. صدر المتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۶۴هـ، المظاهر الالهیه، ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران، امیر کبیر.

۱۳. صدر المتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۴۰-۱۳۸۰ ق، رساله سه اصل، به تصحیح و اهتمام حسین نصر، تهران: دانشکده

علوم معقول و منقول.

۱۴. صدر المتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۴۱هـ، عرشیه، ترجمه محمد خواجهی، تهران: انتشارات مولی.

۱۵. صدر المتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۶۰هـ، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجهی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۱۶. صدر المتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۶۲هـ، المبدء و المعاد، ترجمه احمد بن محمد اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی،

تهران: مرکز دانشگاهی.

۱۷. صدر المتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۶۳هـ، المشاعر، چاپ دوم، بی جا: کتابخانه طهوری.

۱۸. صدر المتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۶۷هـ، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجهی، ج ۲، تهران: موسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی.

۱۹. صدر المتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۸۲هـ، الشواهد الربوبیه، ترجمه علی بابایی، تهران: انتشارات مولی.

۲۰. صدر المتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۴۸۱هـ، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۹ جلد، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء

التراث.

۲۱. صدر المتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۶۳هـ، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، چاپ: دوم، تهران، کتابخانه طهوری.

۳۲. صدرالمتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۸۷ هـ المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید

محمد خامنه‌ای، تهران، چاپ اول، بنیاد حکمت صدرا.

۳۳. صدرالمتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۶۶ هـ تفسیر القرآن الکریم صدرا، تحقیق: محمد خواجوی، ۷ جلد، چاپ دوم، قم،

انتشارات بیدار.

۳۴. صدرالمتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۸۱ هـ ش، کسر الاصنام الجاهلیه، مقدمه و تصحیح و تعلیق از دکتر جهانگیر، چاپ

اول، تهران، بنیاد حکمت صدرا.

۳۵. صدرالمتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۶۳ هـ، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، موسسه

تحقیقات فرهنگی.

۳۶. صدرالمتالهین شیرازی، ملاصدرا، ۱۳۸۱ هـ ش، مبدأ و معاد، ترجمه احمد حسینی اردکان، مرکز نشر دانشگاهی.

۳۷. صلواتی، عبدالله، ۱۳۹۶ هـ، زیست جهان ملاصدرا، انتشارات هرمس.

۳۸. طباطبایی، سید محمدحسین؛ ۱۴۱۷ هـ، المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه

قم.

۳۹. مطهری، مرتضی؛ ۱۳۶۸ هـ، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.

۳۰. شیروانی، علی، 1389، اخلاق اسلامی و مبانی آن، چاپ پنجم، بی جا: انتشارات دارالفکر.

1. Hasanzadeh Amoli. H. (2006). Doroos-e Ma' refat-e Nafs .[Lessons on the Knowledge of the Soul.]. Qom: A-L-M. (in Persian)
2. Hasanzadeh Amoli. H. (2007). Uyun-e Masa'el-e Nafs va Sharh-e An . Qom: Bake Publications. (in Persian)
3. Hilli. (1988). Shari'a' al-Islam fi Masa'il al-Halal wa al-Haram .[The Laws of Islam regarding Issues of the Lawful and Unlawful.]. Vol. 2. Tehran: A'lami, 1st edition. (in Arabic)
4. Ibn Arabi, Muhyiddin. (1946). Fusus al-Hikam .[The ehya of Wisdom.]. Cairo: Dar Hiya' al-Kutub al-Arabiyya. (in Arabic)
5. Javadi Amoli. A. (2007). Rahiq-e Makhtum . Qom: Ira Publishing Center. (in Persian)
6. Javadi Amoli. A. (2009). Falsafeh-ye Sadra .[Sadra's Philosophy.]. Vol. 1. Compiled by Mohammad Kazem Badpa. Qom: Ira Publishing Center. (in Persian)
7. Khomeini, R. (2006). Taqrirat-e Falsafeh-ye Imam Khomeini .[Lectures on the Philosophy of Imam Khomeini.]. Vol. 1. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. (in Persian)
8. Motahhari, M. (1989). Collected Works (Majmu'eh-ye Athan). Tehran: Sara Publications. (in Persian)
9. Mulla Sara. (1975). Al-Mabda' wa al-Ma'ad .[The Origin and the Return.]. Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani. Tehran: Iranian Academy of Philosophy. (in Persian)
10. Sabzevari. (2050 AH). Ta'liqa bar al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-Aqliyya al-Arba'a .[Gloss on The Transcendent Philosophy concerning the Four Intellectual Journeys.]. Authored by Sadr al-Din Shirazi. (in Arabic)
11. Sadr al-Muta'allihin Shirazz (Mull sadra). (1996). Mazaher elahiye.[Collection of Philosophical Treatises.]. Edited by Hamed Naji. Tehran: Hemat. (in Persian)
12. Sadr al-Muta'allihin Shirazi (Mull sadra). (1961–1960). Risalah-ye She All .[Treatise on the Three Principles.]. Edited and prepared by Hossein Nasr. Tehran: Faculty of Rational and Transmitted Sciences. (in Arabic)

13. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (1962). 'Arshiyyah .[The Empyrean Treatise.]. Translated by Mohammad Khwajavi. Tehran: Molly Publications. (in Arabic)
14. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (1981). Al-hikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfar all'Aqliyyah al-Arba'ah .[The Transcendent Philosophy of the Four Intellectual Journeys.]. 9 volumes, 3rd edition. Beirut: Dar Ihya' al-Turāth. (in Arabic)
15. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (1981). Asrar al-Ayat .[Secrets of the Verses.]. Edited by Mohammad Khwajavi. Tehran: Iranian Academy of Philosophy. (in Arabic)
16. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (1983). Al-Mabda' wa al-Ma'ād .[The Origin and the Return.]. Translated by Ahmad in Mohammad Ardakani. Prepared by Abdollah Nourani. Tehran: University Center. (in Arabic)
17. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (1984). Al-Masha'ir .[The Book of Metaphysical Penetrations.]. 2nd edition. .[Place of publication not listed.]: Tahoori Library. (in Arabic)
18. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (1984). Al-Masha'ir .[The Book of Metaphysical Penetrations.]. Edited by Henry Corbin. 2nd edition. Tehran: Tahūrī Library. (in Arabic)
19. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (1984). Mafatih al-Ghayb .[Keys to the Unseen.]. Introduction and editing by Mohammad Khwajavi. 1st edition. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (in Arabic)
20. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (1985). Mazaher elahiye. [The Divine Manifestations.]. Translated by Seyyed Hamid Tabibian. Tehran: Amirkabir. (in Arabic)
21. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (1987). Tafsir al-Qur'an al-Karim .[Exegesis of the Holy Quran.]. Researched by Mohammad Khwajavi. 7 volumes, 2nd edition. Qom: Bihar Publications. (in Arabic)
22. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (1988). Sharḥ-e Usul-e Kafi .[Commentary on Usul al-Kafi.]. Edited by Mohammad Khwajavi. Vol. 2. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (in Arabic)

23. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (2002). Kaur al-Asnam al-Jahiliyyah .[The Breaking of the Idols of Ignorance.]. Introduction, editing, and annotations by Dr. Jahangir. 1st edition. Tehran: Sadra Wisdom Foundation. (in Arabic)
24. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (2002). Mabda' wa Ma'ad .[The Origin and the Return.]. Translated by Ahmad Hosseini Ardakan. University Publishing Center
25. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (2008). Al-Mazahir al-eIlahiyyah fi Asrar al-Kamaliyyah .[Divine Manifestations in the Secrets of Perfection-Oriented Sciences.]. Introduction, editing, and annotations by Seyyed Mohammad Khamenei. 1st edition. Tehran: Sadra Wisdom Foundation. (in Arabic)
26. Sadr al-Mutaallihin Shirazi (Mull sadra). (2008). Al-Shawahid al-Rububiyyah .[Divine Witnesses.]. Translated by Ali Babaei. Tehran: Molly Publications. (in Arabic)
27. Sajjadi, J. (2000). Farhang-e Estelahat-e Falsafi-ye Mulla Sadra .[Dictionary of Mulla Sara's Philosophical Terms.]. Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization. (in Persian)
28. Salvati, A. (2017). Zist-Jahan-e Mull sadra .[Mull sadra Lifeworld]. Hermes Publications. (in Persian)
29. Shirvani, A. (2010). Islamic Ethics and Its Foundations (Akhlaq-e Islami va Mabani-ye An). 5th edition. .[Place of publication not listed.]: Dar al-Fikr Publications. (in Persian)
30. Tabatabaie, M.S. (1996). al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an .[Al-Mizan: An Exegesis of the Quran.]. Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom. (in Arabic)