

صدر و بسط هستی از عقل تا عاقل: بررسی دیدگاه صدرالدین شیرازی

مریم سادات موسوی*

محمد مهدی مشکاتی**

چکیده

فیض مقدس (عالم عین) که در دو قوس نزولی و صعودی گسترده است، از عقل آغاز می‌شود و در نقطه عطف دو قوس، به هیولا می‌رسد. آنگاه قوس صعودی آغاز، و به عاقل منتهی می‌شود. انسان، محور این گستره است. او در آغاز، عقل، اما در پایان عاقل است و عقل و عاقل از جهتی عین هم و از جهتی دیگر غیر هم‌اند. به این معنا که عقل فقط مرتبه‌ای از انسان کامل است، اما عاقل همان انسان کامل و مظهر اسم جامع الله است که بر دو قوس نزولی و صعودی احاطه وجودی دارد. صدرالدین شیرازی چگونگی بسط فیض را تبیین کرده است. در مقاله حاضر می‌کوشیم دقایق سخنان صدرا در این زمینه را بررسی کنیم.

کلیدواژه‌ها: فیض مقدس، عالم عقل، عالم مثال، عالم طبیعت، عقل، عاقل.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول: maryam_sadat_moosavi@yahoo.com)

** استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه اصفهان (mahdimeshkati@yahoo.com).

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۲

بیان مسئله

صدرا در تعبیری این‌گونه به فاعل حقیقی بودن خدا برای عالم اشاره می‌کند:

فهو الفاعل الحقیقی فی إنشاء هذه النشأة إلا أنه شرع فی إنشائها و ما بعدها بعد استیفاء مراتب الموجودات فأبدع منه أولاً مبادئها ثم أرجع إليه عوائدها فكانت النهاية علی عکس البداية فكانت عقلاً ثم نفساً ثم طبیعة ثم مادة فیعود متعاکسة كأنها تدور علی نفسها جسماً مصوراً ثم نباتاً ثم حیواناً ذا نفس ثم إنساناً ذا عقل فابتدأ الوجود من العقل وإنتهی إلى العاقل و فیما بینهما مراتب و منازل (صدرالدين شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۸۰).

درباره این سخن صدرا، که ناظر به دو قوس نزول و صعود است، این پرسش پیش می‌آید: نزول و صعود با لحاظ احاطه وجودی انسان کامل بر کل عالم امکان، که به تعبیری واسطه در خلقت است و آفرینش از طریق او بسط می‌یابد، و به تعبیری دیگر، تحت عنوان «عاقل» فرجام نزول و صعود است و به تعبیر سوم، جامع همه مراتب و حضرات است، چگونه تبیین‌پذیر است؟ به دیگر سخن، چگونه انسان کامل هم آغاز و هم فرجام و هم جامع آغاز، انجام و وسط است؟

قوس نزول و قوس صعود

به باور ملاصدرا، هستی مانند دایره‌ای است که دو قوس دارد: قوس نزول و قوس صعود؛ زیرا خدا، همچنان که فاعل اشیا است، علت غایی آنها نیز هست (همو، ۱۳۵۴: ۲۰۵-۲۰۶). وجود هستی در قوس نزول یعنی ایجاد موجودات از خدا، و قوس صعود یعنی بازگشت موجودات به خدا، که این دو معنا عکس یکدیگرند. ملاصدرا در توضیح قوس نزول می‌گوید اشیا، افاضه ذات خدا است و آنگاه که این افاضه صورت می‌پذیرد، عالم از اشرف به اخس ایجاد می‌شود. مراتب قوس نزول عبارت‌اند از: عقل، نفس فلکی (خیال)، طبیعت و ماده. این مراتب نفس در چند مرحله قوس صعود از ماده آغاز و به عقل ختم می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۸۰).

نفوس کامل انسانی سه نحوه وجود در سه مرتبه دارند: برخی در عالم قبل از طبیعت‌اند، برخی در عالم طبیعت و برخی هم در مابعدالطبیعه؛ آن‌گونه که فقط راسخون در علم و حکمت از آن آگاه‌اند که مراتب به تناظر قوس‌ها اشاره دارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۸۶).

وجود عقلی انسان در قوس نزول در ساحت عالم ذر

در قوس نزول، ملاصدرا، تجرد عقلی نفس را از عالم ذر آغاز می‌کند؛ اگرچه وی هیچ تعریف یا توضیحی برای این نحوه از وجود نمی‌دهد، ولی با ویژگی‌هایی که برای عقول مفارق در قوس نزول برمی‌شمرد، می‌توان به مفهومی از تجرد در عالم مذکور دست یافت.

تجرد نفوس در عالم ذر: در دستگاه هستی‌شناسی ملاصدرا، نفوس در مرحله نخست، پیش از عالم طبیعت و تعلق به ابدان در مرتبه علت وجود خود در عالم مفارقات، یک وجود جمعی عقلانی دارند. افراد پیش از ورودشان به دنیا هویت‌های عقلیه‌ای دارند که از پشت پدر روحانی عقلی‌شان بیرون آمده است و همو پدر حقیقی است نه پدر جسمانی؛ زیرا پدران عقلانی مُعدات و مبادی ابدان انسان است نه ارواح؛ و مراد از «آدم» در آیه ذر، پدر عقلی همه افراد انسان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۴۵). پس این مقام، مقام عقلی تفصیلی برای افراد بعد از وجود اعیان ثابت‌ه آنها در علم الاهی، به صورت بسیط عقلی است (همو، ۱۳۶۰: ۱۸۶). ملاصدرا کینونت عقلی تجردیه نفس را در این عالم با آوردن شاهد قرآنی «یَمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الكتاب» مستدل می‌کند و می‌گوید کینونت عقلی در قضای الاهی ثبوت داشته و مصون از تغییر، تبدیل، محو و اثبات است و آن عالم را «لوح محفوظ» می‌نامد (همو، ۱۳۸۳، ج ۸: ۴۰۸). تفاوت مرحله اول با مرحله سوم نفوس (در قوس صعود) به این است که نفوس در مرحله نخست، وجود جمعی و کلی دارند ولی در مرحله سوم، کثرتِ نفوس انسانی کمال‌یافته محفوظ است.^۱ این مدعای صدرای مبتنی بر اصلی فلسفی است که بر اساس آن، هر معلولی در مرتبه علت تامه خود حضور دارد. به عقیده صدرای درک عمیق نحوه وجود عقلانی نفوس در عالم عقول و پیش از هبوط به عالم طبیعت، فقط برای کسانی مقدور است که راسخون در علم‌اند و از مرحله علم‌البیقین گذر کرده و به مرحله عین‌البیقین رسیده باشند (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۳۶۸).

۱. به‌علاوه باید توجه داشت نفس‌بودن نفس به تعلق‌داشتن به نحوه‌ای از بدن است که بدان اشاره خواهیم کرد.

حرکت انسان در قوس صعود

سیر صعودی، سیر در بستر سلسله متوالی از اشتدادها و بسط‌های وجودی است که از مراتب جسمانی آغاز می‌شود و به سوی مراتب نفسانی می‌رود و در نهایت در مراتب عقلی تحقق می‌یابد. از این‌رو نفس به گونه جوهری، و نه عرضی، تحول وجودی می‌یابد. تحولات وجودی نفس به سوی مراتب برتر نشان می‌دهد که جهش و حرکت دائم به سوی تجرد بیشتر در جریان است و در نهایت به جایی می‌رسد که کمترین حضور هیولایی و بیشترین حدود نورانیت را دارد و خواه‌ناخواه، درجه کامل‌تر و قوی‌تری از وجود را دارا است؛ تجریدی که در نفس حاصل می‌شود سلسله‌ای از تغییرات و تحولات وجودی از مرحله صور حسی و خیالی تا عقلی است. نکته درخور توجه آنکه پیدایش هر ادراک، نوعی از وجود به شمار می‌آید و وجودی به وجود دیگر تبدیل می‌شود، در عین حال که ماهیت و عین ثابت دو مرحله وجود، یکی است (همان: ۲۱۵، ۱۳۶ و ۲۲۳). تا اینکه از ادراک حسی و خیالی می‌گذرد و به مرتبه کمال عقلی بالفعل می‌رسد و این بدان معنا نیست که قوه حسی حذف می‌شود و قوه عقل می‌ماند؛ بلکه به میزانی که نفس کامل می‌شود و ذاتش رفعت می‌گیرد قوای نفس نیز همگام با او تعالی می‌یابد. گو اینکه با گسترش و رفعت وجودی هر چیز، کثرت و اختلاف کمتر و کمتر می‌شود و به پایین‌ترین سطح خود می‌رسد و در عوض، وحدت شدت می‌یابد و تقویت می‌شود. از آنجا که انسان به عنوان خلیفه خدا، جهانی است بنشسته در گوشه‌ای، لذا لایه‌ها و زوایای وجودی‌اش متناظر با عالم عین و خارج است؛ از این‌رو می‌توان با استناد به این تناظر و مقایسه عالم هستی با نفس در آثار ملاصدرا، به چگونگی تحقق تجرد تام و وصول نفس به وجود عقلانی در نشئه دنیوی و اخروی، به چند نکته زیر اشاره کرد.

۱. عالم در عین وحدت، دو مرتبه غیب و شهادت دارد. انسان هم در عین وحدت، دارای مرتبه غیب (مرتبه عالی نفس) و مرتبه نازل نفس (یعنی بدن) است (همو، ۱۳۶۶ ب، ج: ۶: ۵۵).
۲. هستی، در عین وحدت، مراتب بی‌نهایت تشکیکی دارد و این در سه عالم کلی ماده، خیال و عقل، منحصر است. انسان هم با حفظ هویت و وحدت خود، مراتب متعدد و بی‌نهایتی دارد که سه نشئه حس، خیال و عقل است (همو، ۱۹۸۱، ج: ۳: ۵۱۰).

۳. ارتباط و اتصال دقیقی میان طبقات عالم هستی وجود دارد؛ به گونه‌ای که سلسله واحدی را تشکیل می‌دهند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. نفس و بدن هم با یکدیگر در ارتباطند و منفعل می‌شوند (همو، ۱۳۸۲: ۳۶۷).

۴. عالم هستی و نفس آدمی در این امر نیز مشترک‌اند که هر دو آینه خداوندند. ملاصدرا کائنات را آینه‌هایی برای وجود خدا می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۶۵). از طرف دیگر، انسان نیز آینه‌ای است که تمام اسما و صفات حق را نشان می‌دهد. بنابراین، هر یک از کائنات مظهر اسمی از اسمای الاهی و بیانگر صفتی از صفات او است، اما انسان تجلی‌گاه تمام اسما و صفات الاهی است. انسان کامل مانند نسخه مختصری است جامع جمیع عوالم کونیة و عقلیه و آنچه بین آن مراتب قرار دارد (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۹۶).

ملاصدرا با براهین متعدد، نفس انسان را از ماده و لواحق ماده مجرد می‌داند، خواه آن نفس به مرز عقل بالفعل رسیده یا نرسیده باشد. زیرا نفس متخیل بالفعل هم در مجرد ذات و فعلش از این عالم، با عقل شریک است. البته عقل از هر دو عالم مجرد است، ولی خیال جز از یکی از دو عالم مجرد ندارد.

از نظر ملاصدرا، انسان دارای سه نشئه ادراکی است:

۱. صورت حسی طبیعی که مظهرش حواس پنج‌گانه است.
۲. عالم نفس و خیال و صور غائبه از حواس باطنه که در مقایسه با دنیا «آخرت» هم نامیده می‌شود.
۳. نشئه عقلی که به آن «دارالمقربین» هم می‌گویند و مظهرش قوه عاقله است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۲۱-۲۲ و ۹۷).

هر یک از این صفات و ویژگی‌ها در هر یک از این مقامات، در مقام مافوقش نیز یافت می‌شود؛ ولی به حسب وحدت و کثرت، شرافت و خساست، و مجرد و تجسم از یکدیگر متمایز می‌شوند. در نشئه مادی، ماده محل اختلاف، انقسام، تضاد و تباین است، اما قوا همگی در عالم خیال متمایز و متکثر، اما متحد در وضع‌اند؛ بلکه وضع ندارند و همگی در مقام عقلی مبرای از کثرت و از تفصیل خالی است (همان: ۸۰-۸۱).

بنابراین، انسان شخصیت واحدی است که دارای سه مرتبه طبیعت، خیال و عقل است که همواره حقیقت مدرکات مرتبه پایین‌تر در بالاتر است. مثلاً در مرتبه خیال، رؤیت یا سمع یا لمس

هست، ولی حقیقت آنها سمع و بصر و لمس مادی طبیعی نیست. مصداق این موضوع در خواب مشهود است که افعال و اعمال به وقوع می‌پیوندند، اما شرایط عادی که در این عالم لازم است، در آنجا لازم نیست. البته باید توجه کرد که خواب همانند خیال کردن نیست که در آن انسان چشمش را به هم می‌گذارد و چیزی را تصور می‌کند؛ خیال صوت و تصور صوت، غیر از حقیقت صوت است. در مرتبه عقلانی هم، حقیقت چیزهایی که در دنیا و برزخ وجود دارد، هست، ولی کامل‌تر از برزخ و دنیا اگر مرتبه عقلانی در نفس انسان موجود شود و فعلیت یابد، همه کمالات عالم شهادت و برزخ هم به طور اعلا مدرک او خواهد بود و اگر انسان به این مرتبه کمال رسید، جبرئیل یا اسرافیل را، به همان نحو که هستند، به وجود عقلانی درک می‌کند و آنها را با همان نحو وجودی که دارند، می‌بیند (موسوی الخمینی، ۱۳۸۲: ۷۹-۹۹).

ویژگی‌های عقول مفارق در قوس نزول

برای فهم معنای سیر به سوی وجود عقلانی لازم است از شمارش خصوصیات وجودات عقلی در قوس نزول مدد جست. وجودات عقلی صادرشده از واجب‌تعالی در قوس نزول دارای تجرد تام با خصوصیات زیر است:

۱. نیازمندی هویت وجودیه عقلیه به خالق از حیث ذات است؛ اینها مستغرق در ذات لاهوتی و روشن به نور قیومی احدیت‌اند. برای هر کدام از آنها، چه مفهوماً و چه وجوداً، کینونیتی غیر از کینونیت حق اول وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۶۳۹ و ۶۴۵؛ همو، بی‌تا: ۱۹).
۲. بین حق و عقل حجابی نیست؛ در این مقام، به ذات خود ذات حق را بدون واسطه مشاهده می‌کند «گرچه به صورت کنه حقیقت و اصل ممکن نیست» (همو، بی‌تا: ۲۳-۲۴).
۳. ذات و حقیقت عقل همانند آینه‌ای شفاف است. همچنین، عقل چیزی جز حق و تجلی او نیست (همان). عقل نخستین پذیرا و قابل تجلی خدا است. ملاصدرا عقل کلی را فرشته‌ای الهی می‌داند که جوهرداشتنش وابسته به تجلی خدا است (همان: ۲۷).
۴. عالم عقل عالم وجوب بی‌امیغ است؛ بدون امکان؛ و ماهیت ندارد. وجودی خالص است بدون عدم. عقول از مراتب الهی است و داخل در عالم و ماسوی‌الله نیست (همان: ۲۱؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۳۸).

۵. عقول بدون ماده، فاقد قوه و استعداد، و احکامش خلاف احکام عالم ماده است. عقول غیرمکانی و غیرزمانی‌اند و تجدد و انقضا در آنها راه ندارد (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۴۰).
۶. عقول دائم‌الحسرنند؛ ذات عقول به پروردگار یگانه باز می‌گردد. پس پدیدآمدنشان از خدا عین بازگشتشان به سوی پروردگار است (همو، بی‌تا: ۲۱).
۷. ملاصدرا هویات عقلی و وجودات نوری را مترادف یکدیگر به کار می‌برد و تفاوت آنها به حسب اشد و اضعف است؛ در حالی که در حقیقت وجود اتفاق دارند (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۴۰ و ۷۰۹).
۸. مفارقات همگی وجوداتی بی‌جنس و بی‌فصل‌اند، چون بسیط‌الحقیقه هستند و وجودات مفارقی منحصر در نوع‌اند (همان: ۷۴۰-۷۴۲).
- با ضمیمه کردن مفهوم و ویژگی‌های تجرد با خصوصیات عقول، می‌توان به مفهوم «تجرد عقلی» دست یافت که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

فرق میان عقل مفارق در قوس نزول و نفس در مقام عقلی در قوس صعود

نزول و هبوط از نشئه عقلی به نشئه بدن مقتضی آن است که واحد متکثر شود؛ ولی صعود از مرتبه حس و خیال به مرتبه عقل مقتضی وحدت‌یافتن تکثرات است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۴۰۶). ملاصدرا پرسشی را پیش می‌کشد: چه تفاوتی بین عقل مفارق و نفس در مرتبه عقلی وجود دارد؟ و خود پاسخ می‌دهد که صفات و کمالاتی که از عقل مفارق صادر می‌شود، بر سیل افاضه و ایجاد است، بدون اینکه از آنها تأثیر بپذیرد یا منفعل شود و استکمال پیدا کند. ولی نفس ذاتاً مستقل نبوده و از تغییر و انفعال از آلاتش مبرا نیست، مگر اینکه به مرتبه و مقام عقلی نائل شود؛ در حالی که پیش از آن در اطوار گوناگون طبیعی و خیالی سیر کرده و از کاملان در علم و عمل شده و به مقام تجرد عقلی رسیده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۶۴-۶۵).

نقطه آغاز صعود نفس از مرحله دنیوی

نقطه آغاز سیر نفس به سوی وجود عقلانی از نشئه دنیوی است. با توجه به اندیشه صدرایی که نفس در این مرحله جسمانی‌الحدوث است، مقصود تجرد در ذات و در عین حال مقارنت با فعل مادی است. لذا اگرچه نفس با ویژگی‌های زیر توصیف می‌شود، اما از این حیث که مقارن با مادیت

- است، عقل بالقوه است و برای عروج به مرتبه عقلانی لازم است از حجاب جسمانیت فاصله بگیرد و به مرتبه عقل بالمستفاد دست یابد. ویژگی‌های تجرد نفس، از دیدگاه ملاصدرا، عبارت است از:
- الف. انقسام‌ناپذیر بودن صورت عقلی نفس (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۶۱-۲۶۴)
- ب. قائم به ذات بودن نفس؛
- ج. حصول داشتن ماهیتش برای خودش و اینکه برای درک آن نیازی به حصول صورت ندارد (همان: ۲۷۰)؛
- د. نفس مُدرک کلیات است. از این عبارت معلوم می‌شود که وضع و این و متی هم ندارد (همان: ۲۷۹-۲۸۰)؛
- ه. قوه عاقله بشر بر افعال نامتناهی قدرت دارد، ولی هیچ یک از قوای جسمانی بر افعال نامتناهی قدرت ندارد (همان: ۲۸۴)؛
- و. قوه عاقله در عضوی از اعضا منطبع نیست (همان: ۲۸۷)؛
- ز. ضعیف‌نشدن قوه عاقله در پیری (همان: ۲۹۸)؛
- ح. تحقق نیافتن خواص جسمانی در قوه عاقله (همان: ۲۹۵-۲۹۶)؛
- ط. استغنائی نفس در فعل خود از بدن؛
- ی. درک امور شدید و ضعیف در آن واحد از خصوصیات نفس است (همان: ۲۷۹-۲۹۸)؛
- ک. نفس مدرک حقیقی در همه ادراکات است (همان: ۳۰۰)؛
- ل. تجرد محل حکمت، صورت علمیه‌ای که برای انسان حاصل می‌شود گاه زایل می‌شود و بدون اکتساب و سبب جدید حاصل می‌شود و دوباره برمی‌گردد (همان: ۳۰۲)؛
- م. بقای وحدت شخصی نفس (همان: ۳۰۳-۳۰۵).

وصول نفس به تجرد عقلی

نفس با ویژگی‌های ذاتی‌اش و از آن‌رو که به عقل مستفاد متصل است، می‌تواند به مرتبه عقلانی برسد و با ملأ اعلیٰ اتصال یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۴۱). عقل، همه اشیای معقول است؛ معنای این سخن آن نیست که اشیا به حسب انحای وجودات متکثر خارجی خودشان وحدت دارند و یک چیزند؛ زیرا بدیهی است که این نحو اتحاد، محال است؛ بلکه معنایش این است که همه موجودات متکثر به وجود واحد عقلی موجودند؛ یعنی چون وحدت عقل فعال، وحدت عددی نیست،

بلکه وحدت حقیقیه حقه ظلیه است، این عقل با وحدت خود، جامع جمیع معقولات و معانی متکثر اشیا است و همچنین نفس چیزی که تعقل کرده است، به حسب وجود، عین صورت عقلیه آن می‌شود. پس نفس ناطقه و عقل فعال در این معنا موافق‌اند که هر دوی آنها عین صور معقوله خودند؛ پس چون نفس ناطقه با ادراک هر صورت معقول با آن اتحاد پیدا می‌کند، اتحادش با عقل فعال که در او هر صورت معقولی موجود است، لازم می‌آید. نتیجه اینکه هر نفسی که صورت عقلی را ادراک کند با عقل فعال اتحاد پیدا کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج: ۳، ۳۳۷-۳۳۹).

نفس پس از طی کردن تجرد برزخی و نیل به مرتبه تجرد عقلی از طریق اتحاد عاقل و معقول با عقل فعال متحد می‌شود. به بیان صدر، حکمای الهی برای طبایع، حرکت جبلی به سوی غایات ذاتی اثبات کرده‌اند و نیز برای هر ناقصی میل یا شوق غریزی به سوی کمالش را اثبات کرده‌اند و هر ناقصی، هنگامی که به کمال و انبیتش رسید، با او متحد و وجودش وجود دیگری می‌شود. این حرکت در طبیعت نوع انسانی به سوی جانب قدس معلوم است و هر صاحب بصیرتی می‌تواند آن را ببیند. پس زمانی که استکمالات و توجهات نفس به مقام عقل رسید و عقل محض شد، با عقل فعال متحد، و عقل فعال می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج: ۱، ۳۶۲).

امکان تجرد تام و فوق تام در نشئه دنیوی برای انسان: جانشینی خدا در مرتبه

تجرد تام

انسان، به عنوان بزرگ‌ترین آیه و خلیفه خدا، در سیر تکاملی از قوه محض تا مرتبه تجرد تام با حرکت جوهری متحول می‌شود و به تدریج با رفع تعینات و قیود، به وحدت می‌گراید. بر اساس اصول فلسفی صدرایی، همه اوصاف و آثار اشیا برخاسته از وجود است و همه موجودات بنا بر درجاتی که از هستی دارند، از کمالات برخوردارند. در این میان، هر انسان به اندازه ظرفیت وجودی‌اش مظهر برخی از صفات حق و واجد فضایل و کمالاتی است و می‌تواند با تکمیل دو قوه نظری و عملی، مسیر خود را به سوی حق تا رسیدن به مقام فنا ادامه دهد. آنچه در نگاه اول و فهم نخست از بیان ملاصدرا با تعبیر «نفس عند الطبیعه» (همو، ۱۹۸۱، ج: ۸، ۳۸۶) به ذهن متبادر می‌شود، معنای عرفی فلسفی است که همان انسان در نشئه دنیوی است و در عالم ماده حضور دارد. اما نفس می‌تواند عندالطبیعه باشد ولی در عین حال در مابعدالطبیعه هم حضور داشته

باشد. این تعبیر به این لحاظ صادق است که انسان در نشئه دنیوی به هر میزان که از جسمانیتهش فاصله می‌گیرد و حجاب جسم را کنار می‌زند، می‌تواند مصداقاً در مابعدالطبیعه وجود پیدا کند و به وجود عقلی نائل شود. مثل وجود انسان کامل که در همین نشئه دنیوی به ویژگی‌های وجود عقلی آراسته می‌شود. نظریه صدرا بر اساس مبانی و اصول فلسفی تشکیک در وجود، حرکت تکاملی، اشتداد در جوهر و نیز اتحاد مبدأ و منتها است (همان: ۳۳۲-۳۴۹ و ۳۷۸). انسان کامل با دو بال معرفت و بندگی کامل، این مسیر را تا پایان طی می‌کند و قابلیت مظهریت جمیع اسما را در خود تحقق می‌بخشد.

عرفا قوس صعود را در قالب اسفار چهارگانه نیز سامان داده‌اند: از این منظر، انسان در سلوک عرفانی‌اش منازل کمالی را در قالب چهار سفر پشت سر می‌گذارد؛ در سفر اول با برداشتن کلیه حجاب‌ها بین خود و ذات حق، به مرتبه فنا می‌رسد. در سفر دوم همراه با حق از موقوف ذات و کمالات و صفات به مقام فناى ذاتی و صفاتی و افعالی می‌رسد. در سفر سوم به مقام ولایت می‌رسد و به اذن خدا قدرت تصرف در کائنات را به دست می‌آورد. در سفر پایانی، خودِ سالک با وجود حقانی‌اش خلایق را مشاهده می‌کند. در این سفر روحانی، انسان کامل پس از طی کردن همه مراتب به ذات حق به اسما و صفات واصل می‌شود. انسان در قوس نزول طی مسیر می‌کند. از مرتبه تجرد هبوط می‌کند و رقیقه‌اش در عالم ماده جای می‌گیرد؛ اما همین انسان را خداوند چنان عظیم آفرید که از نظر کمالات وجودی حد و مرزی ندارد. این در حالی است که همه موجودات عالم در سیر خود حد و مرز دارند، به طوری که نمی‌توانند از آن مرز ثابتشان تجاوز کنند. فقط انسان است که از قوه محض تا فعلیت محض سیر تکاملی‌اش را طی کرده و حد یقفی ندارد. لذا انسان در قوس صعود بر مبنای حرکت جوهری که در ذاتش رخ می‌دهد، می‌تواند دوباره به تجرد تام خود برسد. این مسئله را بر مبنای حرکت حُبی نیز می‌توان تبیین کرد که در این صورت مبنای حرکت در کل هستی، همان جذب و جاذبه‌ای است که بین فرع و اصل در جریان است. از لحاظ بعد روحانی است که انسان به عالم مجردات ارتقا پیدا می‌کند و به یاری دو بال علم و عمل یا به عبارتی، از رهگذر معرفت و بندگی کامل، شایستگی سجده فرشتگان را می‌یابد و خلیفه خدا بر روی زمین می‌شود و بدین ترتیب کرامت خاصی شامل حالش می‌گردد. این شخص انسان کامل است که می‌تواند مظهر اسم اعظم شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۸-۱۲۷). این جانشین خداوند به جایی خواهد رسید که

پس از طی کردن مراحل، جانشین خدا در تصرف و ولایت در عالم می‌شود، به طوری که می‌تواند کسوت تمام اسما و صفات خدا را به خود بپوشاند و در نهایت به جایی برسد که یگانه تفاوتش با خدا این باشد که خدا واجب بالذات و انسان واجب بالغير خواهد بود. بنابراین، انسان می‌تواند در صفات و افعال، مثال خدا شود؛ همان‌طور که خدا خلق می‌کند، انسان هم می‌تواند صُوری ایجاد کند، اما در مملکت خودش. بنابراین، خدا انسان را مملکتی شبیه مملکت خودش قرار می‌دهد (همو، ۱۹۸۱، ج: ۲۶۵).

انسان کامل در مرتبه اکتسابی بالاتر از مجرد تام

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات والارض و لیکون من الموقنین» (انعام: ۷۵). در این آیه، رؤیت ملکوت، مجرد نفس حضرت ابراهیم علیه السلام را اثبات می‌کند. البته بنا بر قول به عدم فصل، شامل همه نفوس انسانی می‌شود. توضیح اینکه، دو معنا برای «ملکوت» می‌توان در نظر گرفت:

الف. ملکوت مرتبه اسما و صفات مرتبه‌ای که با توجه به آن انسان کامل تمام موجودات عالم را تحت مالکیت حقه الاهیة مشاهده می‌کند و می‌بیند که آسمان‌ها و زمین و سراسر عالم در مملوکیت خدا اداره می‌شود. اگر این مرتبه بخواهد به حضرت ابراهیم علیه السلام نشان داده شود باید حضرت با وجه الاهیة عالم نوعی سنخیت داشته باشد و این سنخیت تحقق نمی‌پذیرد، مگر اینکه در ایشان قوه‌ای الاهیة که فوق تمام موجودات، حتی مجردات، است، وجود داشته باشد تا بتواند از رهگذر آن، تجلی مالکیت حقه حق را در همه موجودات، حتی مجردات، ببیند و این معنا مقام فوق مجرد را برای حضرت اثبات می‌کند.

ب. معنای دوم ملکوت عبارت است از عالم مُلک؛ در این معنا نیز نمی‌توان با قوه جسمانی در مدتی کوتاه، این مقدار از عالم را به حضرت ابراهیم علیه السلام نشان داد. پس به‌ناچار قوه تجردی لازم است که با آن بر تمام عالم ملک احاطه حاصل شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۲: ۶۵-۶۴).

اکثر فلاسفه مسلمان، نفس انسانی را متشکل از دو قوه نظری و عملی دانسته‌اند؛ به عبارتی برای عقل انسانی دو چهره نظر و عمل قائل شده‌اند، به طوری که هر یک از قوا دارای مراتبی است و انسان آنگاه به کمال و سعادت حقیقی می‌رسد که در دو قوه به کمال برسد؛ کمال هر یک از قوا

نیز این است که به آنچه ذاتش اقتضا می‌کند، برسد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۲۶). اما مراتب تکامل عقل نظری عبارت است از عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. انسان در آخرین درجه تکامل عقل نظری به جایی خواهد رسید که تمام نظریات بالفعل نزد وی حاصل می‌شود؛ به طوری که در مرحله اتصالش به عقل فعال، تمام صور اشیا و موجودات نزد وی حاصل خواهد بود (همو، ۱۳۸۶، ج ۱: ۵۴۶). انسان به دلیل اتصال با عقل مستفاد، به تمامه عالم عود و صعود می‌شود و به شهود امور عقلانی و اتصال به ملاً اعلی که غایت خلقت اوست راه می‌یابد (همو، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۴۱). اما مراتب قوه عملی انسان عبارت است از تهذیب ظاهر که همان التزام به احکام شریعت، تهذیب قلب (پاک کردن درون از رذایل) و مرتبه سوم آراستن نفس به زینت فضایل و صفات پسندیده و سرانجام فناى نفس است؛ سالک در این مرتبه از خود و هر آنچه غیر خدا است، روی برمی‌تابد و التفاتش به جانب حق تعالی خواهد بود (همو، ۱۳۵۴: ۳۲۴).

مقام ولایت انسان کامل در سفرهای چهارگانه

از نظر ملاصدرا، سالک منازل کمالی خود به سوی حق را در قالب چهار سفر پشت سر می‌گذارد: در سفر اول که از خلق به حق است، سالک با برداشتن حجاب‌هایی که بین او و ذات حق وجود دارد، فانی در حق می‌شود، به طوری که محو بر انسان عارض می‌شود و در سایه عنایت الاهی حتی حالت محو زایل می‌شود و حالت صحو، او را در بر می‌گیرد. انسان در سفر دوم، همراه حق از موقف ذات به موضع کمالات و صفات حق می‌رسد، تا اینکه سرانجام به مشاهده جمیع آنها نائل می‌آید و اینجا است که به همه اسمای الاهی، جز اسمای مستأثره، آگاهی می‌یابد و به مقام فناى ذاتی، صفاتی و افعالی می‌رسد. در سفر سوم، سالک از حق به حق و به سوی خلق می‌رود و در این مرتبه صحو تام برایش رخ می‌دهد، به طوری که شایستگی مشاهده تمام عالم جیروت و ملکوت و ناسوت را پیدا می‌کند و اینجا است که صدرا مقام ولایت را منطبق بر آغاز سفر سوم می‌داند. بنابراین، «ولی» به کسی گفته می‌شود که بر انجام‌دادن طاعات و نوافل مراقبت دارد و از گناهان و شهوات به دور است. به عبارت دیگر، ولایت با علم به خدا و صفات و آیات او در روز قیامت محقق می‌شود و چنین شخصی در اثر نور عقلی که خدا در ملک او قرار داده، دارای باطنی نورانی می‌شود؛ همین سبب می‌شود نفسش به مرتبه عقل بالمستفاد برسد (همو، ۱۳۵۴:

۱۹۵). وی با اثبات حرکت جوهری نفس و اتحاد عاقل و معقول معتقد است انسان همان چیزی است که می‌داند و عمل می‌کند. بنابراین، هر قدر دانش و عمل فرد بالاتر رود، به همان میزان بر حقیقت نفسانی و جوهر ذاتی نفسش افزوده می‌شود. البته این افزایش به معنای کمی و مادی نیست که از اول عمر تا پایانش هیچ‌گونه تغییری نکرده باشد، بلکه نفس از نظر صدرا به تدریج به واسطه دو گوهر علم و عمل ساخته می‌شود. در ابتدای ایجاد، چیزی نیست و در هنگام استکمالش تبدیل به عقل فعال می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج: ۸: ۳۲۸-۳۲۹).

چگونگی سیر نفس در قوس صعود

نزد فلاسفه پیشین، که نفس را روحانیة‌الحدوث می‌دانستند، نفس از همان ابتدا در مرحله تجرد عقلانی بود؛ اما بر اساس حرکت ذاتی نفس، که صدرا آن را مطرح کرد، تجرد عقلانی بعد از کسب تجرد برزخی و رسیدن نفس به مرحله عقل بالفعل است. در حکمت متعالیه، نفس جسمانیة‌الحدوث در قوس صعود به سوی مراتب عقلی، سیر و حرکت می‌کند. ملاصدرا عامل حرکت صعودی را میل و شوق غریزی نفس به غایات ذاتی می‌داند که برای او در نظر گرفته شده است. از این‌رو، هر ناقصی به سمت کمال میل دارد (همو، ۱۹۸۱، ج: ۸: ۳۹۵؛ همو، ۱۳۸۶، ج: ۲: ۶۶۳). چنان‌که بیان شد، از دیدگاه صدرا، در سیر صعودی نفس انسان، تجرد عقلی به واسطه اتصال با عقل فعال محقق می‌شود؛ اکثر انسان‌ها به مرحله تجرد عقلی نمی‌رسند و از ابتهاجات عقلی ملکوت اعلا محروم‌اند، بلکه در مرحله تجرد برزخی باقی می‌مانند (همو، ۱۳۸۶، ج: ۱: ۵۱۸-۵۱۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج: ۹: ۴۴). بدین ترتیب، انسان در بستر سلسله‌ای متوالی از اشتدادها و بسط‌های وجودی، که از مراتب جسمانی آغاز می‌شود و به سوی مراتب نفسانی پیش می‌رود و در نهایت در مراتب عقلی تحقق می‌یابد، سیر می‌کند و به تجرد عقلی می‌رسد. نفس به گونه جوهری، و نه عرضی، تحول وجودی می‌یابد. این تحولات وجودی به سوی مراتب برتر نشان می‌دهد که جهش و حرکت دائم به سوی تجرد بیشتر، در جریان است. در نهایت به جایی می‌رسد که کمترین حضور هیولایی و بیشترین حدود نورانی را دارد و خواه‌ناخواه، درجه کامل‌تر و قوی‌تری از وجود را دارا است. تجریدی که در نفس حاصل می‌شود، سلسله‌ای از تغییرات و تحولات وجودی از مرحله صور حسی و خیالی تا عقلی است. پیدایش هر ادراکی، نوعی از وجود به شمار می‌آید و وجودی به

وجود دیگر تبدیل می‌شود، در عین حالی که ماهیت و عین ثابت در دو مرحله وجود یکی است (همو، ۱۳۸۳، ج ۸: ۸-۲۱۵، ۱۳۶ و ۲۲۳). تا اینکه نفس از ادراک حسی و خیالی می‌گذرد و به مرتبه کمال عقلی بالفعل می‌رسد. این بدان معنا نیست که قوه حسی حذف می‌شود و قوه عقل می‌ماند، بلکه به میزانی که نفس کامل می‌شود و ذاتش رفعت می‌گیرد، قوای نفس نیز همگام با او تعالی می‌یابند، چنان‌که با گسترش و رفعت وجودی هر چیز، کثرت و اختلاف، کمتر و کمتر می‌شود و به پایین‌ترین سطح خود می‌رسد و در عوض، وحدت شدت می‌یابد و تقویت می‌شود. حالت نفس در طی کردن این مراتب، لبس بعد از لبس است (همو، ۲۰۰۲: ۳۵).

انسان عقلانی در قوس صعود در نشئه اخروی

چون تجرد عقلانی با رسیدن انسان به عقل فعال تحقق پیدا می‌کند و اکثر انسان‌ها از نظر صدرا به این مرحله نمی‌رسند، بنابراین، اکثر انسان‌ها در مرحله تجرد برزخی باقی می‌مانند (همو، ۱۳۸۶: ۵۱۸-۵۱۹). لذا چنان‌که بیان شد، نفوس در حرکت جوهری‌شان می‌توانند به عقل بالفعل برسند، اما عده کثیری از مردم، از نظر صدرا، در مرحله تجرد برزخی باقی می‌مانند و عقل هیولانی‌شان به عقل بالفعل تبدیل نمی‌شود (همان: ۵۱۸-۵۱۹). اما نفوسی که عقل هیولانی‌شان به عقل بالفعل تبدیل شده است، بدون شک بعد از مرگ باقی می‌مانند، زیرا چنان‌که صدرا می‌گوید، این نفوس قوامشان به بدن نیست، بلکه بدن از حیث کمال عقلی و وجود نوری، حجاب نفوس است. همچنین، فساد هر فاسد یا با ورود ضدش بر آن است و حال آنکه هیچ ضدی برای جوهر عقلی وجود ندارد؛ یا به زوال علل اربعه است که این نیز برای جوهر عقلی متصور نیست؛ زیرا نفس و ماده ندارد و صورتش ذات و حقیقت او است و فاعل و غایت آن نیز هر دو خدا است که زوال بر آن راه ندارد. پس ذات و حقیقتش باقی است به بقای خداوند تعالی؛ بنابراین، عدم و زوال جوهر عقلی محال است (همو، ۱۹۸۱: ۲۲۴). ملاصدرا در پاسخ به این پرسش که «عده کثیری از نفوس به تجرد عقلانی نمی‌رسند و عقل هیولانی‌شان به بالفعل تبدیل نمی‌شود. انسان‌های ضعیف و بُلّه در این قسمت قرار می‌گیرند. بعد از مرگ چه وضعیتی پیدا می‌کنند؟» عوالم سه‌گانه را معرفی می‌کند و می‌گوید در برزخ صورت‌های مثالی وجود دارد که از ماده مجرد است ولی از عوارض ماده مجرد نیست. لذا برای این دسته از افراد با اثبات تجرد خیال حیاتی اخروی از نوع حیات برزخی قائل می‌شویم (همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۹۷ و ۲۲۹).

تجرد عقلی لازمه قیامت کبرا

ملاصدرا برای تبیین عالم مثال و تجرد مثالی، با اثبات تجرد قوه خیال با براهین عقلی، می‌کوشد چگونگی لذات و آلام صوری را تبیین، و حضور انسان اخروی در عالمی غیرمادی اما جسمانی و مقداری را موجه کند. سپس می‌کوشد با تبیین نقش علم و عمل در ساختن حقیقت انسان، هرچند اعتباری، بر تفاوت برزخ صعودی و نزولی صحنه بگذارد. به اعتقاد صدرا، این عالم نمی‌تواند عالم حشر باشد. ملاصدرا در تفکیک میان این دو برزخ، عالمی را ملاک حشر می‌داند که حقیقت انسان در آن ساخته شده علم و عمل آدمی باشد. وی می‌نویسد: «التي تلحق الارواح فی البرزخ الاخیر انما هی صور الاعمال فی نتیجة افعال سابقاً فی الدنیا بخلاف صور البرزخ الاول فلا یکون احدهما عین الاخر لاکنهما یشترکان فی کونهما عالماً روحانیاً و جوهرأ نورانیاً غیرمادی» (همو، ۱۹۸۱، ج: ۹، ۶ و ۴۵؛ همو، ۱۳۶۶، ج: ۶، ۷۶-۱۹۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۰۴).

صدرا قیامت را به دو قسم تقسیم می‌کند و رسیدن به تجرد عقلی را لازمه قیامت کبرا می‌داند: قیامت صغرا: قیامتی است که با مرگ رخ می‌دهد: «من مات فقد قامت قیامته». ویژگی و خصوصیت آن، تجرد از علایق بدنی و قوای طبیعی است (همو، ۱۳۸۶، ج: ۲، ۶۸۸). عموم نفوسی که به تجرد برزخی رسیده‌اند ولی به تجرد عقلی نمی‌رسند، فقط قیامت صغرا دارند و متنعم یا معذب در عالم مثال‌اند.

قیامت کبرا: در قیامت کبرا حق با وحدت تامه‌اش ظهور می‌یابد (همان: ۱۰۱۷ و ۶۸۹). بازگشت روح در این مرتبه، وجود عقلی است. لذا لازمه قیامت کبرا رسیدن به تجرد عقلی است. قیامت کبرا فنای جمیع خلائق و قیامشان نزد خدا است که از کلیه قیود رها (همان: ۶۸۸) و متحقق به وجود حقانی می‌شوند. نفس در مرتبه عقلانی به «کرسی» تعبیر می‌شود، همان‌گونه که عقل کلی به «عرش الرحمان» تعبیر می‌شود. لذا از نظر صدرا، قیامت مذکور غیر از آن قیامتی است که برای کاملان رخ می‌دهد. در این ساحت حق تجلی ذاتی می‌کند و نفوس، مندک در هویت الاهی می‌شوند. چنان‌که خداوند فرمود: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳) و نسبت این صعق با صعق کلی، که قیامت عظمی نامیده می‌شود، نظیر قیامت صغرا به قیامت کبرا است (همان: ۱۰۲۱). صدرا قیامت کبرا را کشف حقایق و ویژگی‌هایش را فقدان حجاب و موانع قسری و عرضی،

فقدان مخالطت نور و ظلمت و حق و باطل برمی‌شمرد (همان: ۶۹۳). از این‌رو، عقول مفارق و نفوسی که به مرتبه تجرد عقلی می‌رسند، دائم‌الحشرند؛ تجرد مثالی در معاد جسمانی کاربرد دارد و می‌تواند مظهر بدن اخروی و رخدادهای غیرمادی جهان آخرت باشد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۲۹).

نتیجه

در نظریه تجرد تام و سیر از عقل تا عاقل انسان، به عنوان یک هویت واحد ممتد می‌توان گفت که ملاصدرا با کاربست اصالت وجود درباره حقیقت انسان موضعی جدید نسبت به شناخت انسان در پیش می‌گیرد و بر اساس این اصل، خود را توانا می‌یابد تا با تدقیق در حقیقت انسان، هویت مجرده‌ای به نحو متصل برای انسان از عالم ذر تا قیامت کبرا ترسیم کند تا هم راه‌حلی برای اشکالات وارد بر هویت انسان و چگونگی معاد عرضه کند و هم امکان تحقق تجرد تام برای سه نحوه وجود انسان در دو عالم قبل و بعد از عالم ماده را ممکن بداند؛ امکانی که فهمش را منحصر به راسخون در علم می‌داند. نگاه وجودی این امکان را به ملاصدرا می‌دهد که حقیقت انسان را از فرش تا عرش و گسترده ببیند. حقیقتی که وحدت و تشخیص به وجود است و به اقتضای وحدت این وجود، از حدود آن ماهیتی انتزاع می‌شود؛ این وجود دارای نشئات و اطوار گوناگون مادی، مثالی و عقلی است، اما این تنوع اطوار و نشئات به وحدت آن خدشه‌ای وارد نمی‌کند. در ادامه با حرکت جوهری به مراتب تجرد برزخی و عقلی نائل می‌شود. حاصل آنکه، از دیدگاه ملاصدرا، نفس وجودی دارای اطوار و مراتب است و در همه این اطوار وحدت و تشخیص خود را حفظ می‌کند. حتی اگر در برخی از این اطوار نفس بدون ماده قبلی باشد، هویت، فعلیت و شیئیت انسان با وجود آن صورت نفسی که همه مراتب مادون را در خود به نحو جمعی دارد، محفوظ خواهد بود. اما در عالم آخرت، که در آن جایی برای ماده قابلی نیست، حقیقت آدمی با انحفاظ صورت نفسی که کمال جسمیت بدنی را دارد، باقی است. وی جوهر انسان را عقل می‌داند و کمال و سعادت واقعی و نهایی در انسان را نیز سعادت عقلی می‌داند. سعادت عقلی، در نظر او، معرفت و شناخت کلیات نظام هستی یا ذات واجب‌الوجود است. هرچه معرفت به آنها بیشتر باشد، انسان کامل‌تر و از سعادت واقعی (سعادت عقلی) بیشتر بهره‌مند است. وجود عقلانی یافتن انسان در قوس صعود، هم می‌تواند با رسیدن به مقام ولایت در عالم طبیعت محقق شود و هم پس از مرگ و گذر از عالم برزخ متناسب با علم و

عمل برای انسان رقم بخورد. باید توجه داشت که اصالت، وحدت و تشکیک وجود و همچنین اصل صدرایی ناظر به «کل قوا بودن نفس در عین وحدتش» تبیین جامعیت حضرت انسان کامل بر سایر مراتب و حضرات را رقم می‌زند. از این منظر، انسان کامل در همه مراتب و عوالم هستی به نحو مقتضی آن مراتب و عوالم حضور دارد و مقوم آن مراتب است. اگر گاهی از «انسان کامل» به «عقل» تعبیر می‌شود، مرتبه عقلی انسان کامل مراد است و منظور این نیست که انسان کامل منحصر به عقل است و در مثال و طبیعت حضور ندارد. بر این اساس، صدرا در برخی از تعابیر با دقت نظر می‌گوید هستی از عقل آغاز می‌شود و به عاقل می‌انجامد؛ منظور از «عاقل» همان حضرت انسان کامل و خلیفه الهی است.

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی، به اشراف: سید محمد خامنه‌ای، ویراستار: مقصود محمدی، تهران: بی‌نا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۵۴)، مبدأ و معاد، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰)، اسرار الایات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۶)، تفسیر قرآن، تحقیق: محمد خواجوی، قم: بیدار، ج ۶.
- _____ (۱۳۸۲)، شواهد الربوبیة، ترجمه و تفسیر: جواد مصلح، تهران: سروش، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار، بیروت: دار الاحیاء التراث، ج ۲ و ۹.
- _____ (۲۰۰۲)، العرشیة، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- _____ (بی‌تا)، رساله الحشر، ترجمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مولا.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۲)، معاد از دیدگاه امام خمینی، تبیان، آثار موضوعی، دفتر سی‌ام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.