



## The Unity of Man Acts as a Supreme Parable of the Unity of Divine Acts in Transcendent Wisdom

Mojtaba Afsharpour<sup>1</sup>, Mohammadahdi Gorjian<sup>2</sup>

Received: 2022/10/17 | Revised: 2022/12/18 | Accepted: 2022/12/30

### Abstract

In Transcendent Wisdom, the human soul is a supreme parable of God. Almighty God has created the human soul in its nature, attributes, and actions as a parable of Himself, so that contemplation on its three aspects is a ladder to the knowledge of the three divine aspects. The Theory of the Unity of Human Actions is one of the aspects of the supreme parable of God. In an innovative Theory of the Unity of Human Actions and by proposing the opinion that the unity of human acts is the highest parable of the unity of divine acts, Mulla Sadra doubles the effort to provide a precise explanation of the unity of divine acts. The meaning of the unity of man acts is that while a single act is really and essentially attributed to that faculty, it is also really and essentially attributed to the soul in the same sense. In the same way, an important point in explaining the unity of divine acts is that a singular act, while truly and essentially being related to a possible agent, is also truly and essentially related to the divine agent.

In this article, using a descriptive-analytical method, in order to analyze the aspects of the supreme parable of the unity of human acts for the unity of divine acts, we have analyzed the most important aspects of this theory with a comprehensive view of Transcendent Wisdom. We have concluded seven points from this theory while explaining the unity of acts both in the human and the divine spheres.

**Keywords:** unity of human actions; unity of divine actions; supreme parable; the union of the soul with its faculties; Transcendent Wisdom.

1. Assistant Professor, Theology Department, Wisdom and Studies of Religions Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (**Corresponding author**).  
Mojtaba\_Afsharpour@miu.ac.ir
2. Professor, Philosophy Department, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir al-olum University, Qom, Iran. mm.gorjian@yahoo.com

□ Afsharpour, M. & Gorjian, M.M. (2022). The Unity of Man Acts as a Supreme Parable of the Unity of Divine Acts in Transcendent Wisdom. *Journal of Philosophical Theological Research*, 24(94), 53-74. <https://doi.org/10.22091/jptr.2022.8662.2782>

□ © the authors



Research Article



## Introduction

The unity of divine acts and the relationship between God's acts and those of creation, especially freely human acts, have been emphasized in Islam as one of the most important levels of Unity. At the same time, it is one of the most difficult theological issues.

Transcendental Wisdom, by creating fundamental changes in philosophical thinking and related fields, in this important issue too, has presented new analyses and arguments while paying attention to its exact points. Mulla Sadra believes that the important point in explaining the unity of divine acts is that a singular act, while truly and essentially related to a possible agent, is also truly and essentially related to the divine agent, and at the same time, the divine agent is a close agent for the possible agent and for his action. And the possible agent is not an independent existence before the existence of the divine agent while the act is related to him.

Since the understanding and analysis of the unity of divine acts is difficult and exhausting, Mulla Sadra invented a theory and called it the Unity of Human Actions. He considered its understanding to be the best aid in understanding the unity of divine acts because the unity of human actions is like the supreme parable of the unity of divine actions.

## The body

The idea of the unity of human actions is one of the aspects of the supreme parables of God. Mulla Sadra, in the general framework of this theory, tries to make easy the difficult way to the unity of divine actions. By initiating the Theory of the Unity of Human Actions and by proposing the opinion in which the unity of human acts is the highest parable of the unity of divine acts, he doubles the effort to provide a precise explanation of the unity of divine acts.

The meaning of the unity of human action is that the true agent of various actions and works that are performed by the human being is his soul, and the act that the soul performs through its faculties is both attributed to the specific faculty and attributed to the soul as well. In such a way, while it is an act of the specific faculty, it is also an act of the soul. In other words, a single act, while it is really and essentially attributed to that faculty, is also really and essentially attributed to the soul in the same sense.

In this article, we will explain that to achieve its purpose in explaining the unity of human actions, the views of Transcendental Wisdom should not be interpreted as the relationship between the soul and faculties according to any of the following models: a) The common relationship of two subjects for a single action; b) the relationship between a craftsman and the tools of the industry; c) the relationship between the employer and employee. Acceptance of the faculties along with the denial of the above relations, will not bring an analysis other than that a single action is attributed to soul and faculty from the same point of view.

## Discussion

In this article, by using a descriptive-analytical method, in order to analyze the aspects of the supreme parable of the unity of human actions for the unity of divine acts, we have analyzed the most important aspects of this theory with a comprehensive view of Transcendental Wisdom.

## Conclusion

We have concluded seven points from this theory while explaining the unity of acts both in the human and the divine spheres.

- a) The unity of human acts and divine acts have the same process in Transcendental

Wisdom.

b) In the second analysis, according to the same method that the soul is the faculties or the faculties are the soul, the Simple Truth is the objects, and the objects are the Simple Truth.

c) The third analysis of the supreme parable of divine acts is about the agency of the superior agent for the weaker agent and also for this agent itself.

d) The relationship between the faculties and the soul and their role in the realization of human actions is a supreme parable of the relation of possible agents with Almighty God and their role in the realization of divine actions.

e) The fifth analysis explains the real connection between the freely chosen acts of the objective human and the creator of existence by using the conception and creation of free human beings and the relationship of his actions with his imaginative creator.

f) The three levels of realization of the soul's action is a supreme parable for the three levels of realization of God's actions.

g) Obedience without violation in forces that have no identity other than the identity of the soul is a supreme parable for obedience without violation and without the legal command and prohibition in some creatures of the Almighty God.

## References

---

- Javadi Amoli, A. (2007). *Rahiq Makhtum*. Qom: Isra.
- Misbah Yazdi, M. T. (2013). *Description of the eighth volume of Four journeys*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Obudiat, A. (2012). *An Introduction to Mulla sadra's Theosophical System*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Shirazi, S. (1975). *Origin and resurrection*. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy.
- Shirazi, S. (1981). *Deistic evidence in behavioral approaches*. Mashhad: University Center for Publishing.
- Shirazi, S. (1981). *Transcendent wisdom in the four intellectual journeys*. Beirut: Dar Al-ehaya Al-Torath.
- Shirazi, S. (1996). *A Collection of philosophical treatises, treatise on creation*. Correction and research by Naji Esfahani. Tehran: Hikmat.



## توحید افعالی انسانی مثل اعلای توحید افعالی الهی در حکمت متعالیه

مجتبی افشارپور<sup>۱</sup>، محمدمهدی گرجیان<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۹/۲۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۰۹

### چکیده

از منظر حکمت متعالیه، نفس انسان در ساحت‌های سه‌گانه ذات، صفات و افعال مثل اعلای خداست. یکی از مهم‌ترین ابعاد گسترده مثالیت نفس برای خدا در زمینه فاعلیت خداوند برای افعالش است، که در حقیقت فاعلیت او نسبت به جمیع ماسوا و حتی افعال و آثار صادر از آنهاست (توحید افعالی). در چارچوب کلی مثالیت نفس انسان برای خدا، ملاصدرا در تلاش است تا راه دشوار تحلیل توحید افعالی را میسر گرداند. او با ابتکار نظریه توحید افعالی انسانی و با طرح این نظر که توحید افعالی انسانی مثل اعلای توحید افعالی الهی است تلاش مضاعف دارد تا تبیین دقیقی از توحید افعالی الهی ارائه دهد. در این مقاله، به روش تحلیلی-توصیفی، به منظور تحلیل وجوه مثالیت توحید افعالی انسانی برای توحید افعالی الهی، مهم‌ترین ابعاد این نظریه با نگاهی جامع به حکمت متعالیه کاویده شده است. در کنار تبیین توحید افعالی، چه در ساحت انسانی و چه در ساحت الهی، به این معنا که فعل واحد از جهت واحد به نحو حقیقی به دو فاعل استناد داشته باشد، به هفت وجه از مثالیت دست می‌یابیم که بدین قرارند: فرآیند استدلالی واحد، جریان حمل حقیقت و رقیقت، مثالیت در فاعلیت فاعل عالی برای فاعل دانی و فعل آن، نقش فاعل دانی در تحقق فعل، انتساب افعال ارادی انسان به خداوند، مراتب تحقق فعل، و عدم تخلف از اراده الهی.

**کلیدواژه‌ها:** توحید افعالی انسانی، توحید افعالی الهی، مثل اعلای، وحدت نفس و قوا، حکمت متعالیه.

۱. استادیار، گروه کلام، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، دانشگاه جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران (نویسنده

مستول). Mojtaba\_Afsharpoor@miu.ac.ir

۲. استاد، گروه فلسفه، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران. mm.gorjian@yahoo.com

□ افشارپور، م؛ گرجیان، م.م. (۱۴۰۱). توحید افعالی انسانی مثل اعلای توحید افعالی الهی در حکمت متعالیه. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲۴(۹۴)، ۵۳-۷۴. <https://doi.org/10.22091/jptr.2022.8559.2758>

## مقدمه

توحید افعالی و رابطه فعل خدا با افعال ماسوا، به ویژه افعال اختیاری انسان که ارتباط تنگاتنگ با مسئله جبر و اختیار و نیز مسئله قضا و قدر دارد، در مقام یکی از مهم‌ترین و پرکاربردترین مراتب اصل توحید بالاخص در دین اسلام و در تعالیم اهل بیت عصمت و طهارت (ع) مورد تأکید ویژه قرار گرفته است. در عین حال، توحید افعالی یکی از شریف‌ترین، اما پیچیده‌ترین و غامض‌ترین، مسائل الهیاتی است، که گرچه در مسیر تبیین آن نظریات و مکاتب گوناگونی پدید آمده است، برخی از این مکاتب در تبیین آن به خطا رفته و برخی دیگر، به رغم دچار نشدن به لغزش‌ها و آفات آنها، نتوانسته‌اند این مسیر را به سرانجام برسانند و پرده از لایه‌های عمیق آن بردارند. حکمت متعالیه، به واسطه تحولات بنیادینی که در تفکر فلسفی و حوزه‌های مرتبط با آن ایجاد کرد، در این مسئله مهم نیز، ضمن توجه به ظرایف و بطون آن، تحلیل‌ها و استدلال‌های نوین ارائه کرده است. ملاصدرا نکته مهم در تقریر توحید افعالی الهی را این می‌داند که استناد فعل واحد به دو فاعل الهی و امکانی به نحو حقیقی صحیح باشد. به تعبیر دیگر، فعل واحد در عین این که حقیقتاً و بالذات به فاعل امکانی استناد دارد، از همان حیث حقیقتاً و بالذات به فاعل الهی نیز استناد داشته باشد؛ در عین حال، فاعل الهی فاعل قریب برای فاعل امکانی و برای فعل آن باشد، و فاعل امکانی در حالی که فعل به او استناد دارد، وجودی در مقابل وجود فاعل الهی نباشد، چنان که برخی از آیات و روایات نیز بر این معنی دلالت دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص. ۳۷۲-۳۷۷). هرچند ملاصدرا برای رسیدن به این مهم از براهین گوناگون متکی بر مبانی حکمت متعالیه استفاده نموده است، موضوع این مقاله توضیح و تبیین براهین ملاصدرا بر توحید افعالی الهی نیست.

از آنجا که فهم و تحلیل توحید افعالی، به نحوی که گذشت، دشوار و طاقت‌فرسا است، ملاصدرا نظریه‌ای را ابتکار کرده و آن را توحید افعالی انسانی نامیده و فهم آن را بهترین باری‌کننده برای فهم توحید افعالی الهی دانسته و تأمل پیرامون آن را برای معرفت توحید افعالی الهی بسیار مفید خوانده است، زیرا توحید افعالی انسانی مَثَلِ اعلای توحید افعالی الهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص. ۵۶). با توجه به آن که نظریه توحید افعالی انسانی بر اساس مبانی علم‌النفس حکمت متعالیه شکل می‌گیرد و به دنبال تحلیل رابطه نفس و قوا و نحوه ارتباط میان افعال نفس و افعال صادر از قواست، واسطه شدن قوا در صدور افعال از نفس بهترین توضیح برای توحید افعالی مبتنی بر حکمت متعالیه و منطبق بر مکتب اهل بیت عصمت و طهارت (ع) است. به بیان دیگر، چگونگی صدور افعال گوناگون از نفس مثالی اعلی برای فاعلیت حقیقی خداوند برای تمامی افعال محقق در دار هستی است.

بر این اساس، درک حقیقت توحید افعالی الهی از مسیر درک حقیقت توحید افعالی انسانی می‌گذرد. اگر کسی بتواند به چگونگی ارتباط میان نفس خود و قوایش در صدور فعل اشراف یابد، می‌تواند به چگونگی ارتباط میان خدا و خود در صدور فعل نیز نائل آید. به همین دلیل، ملاصدرا در مواردی ابراز نگرانی می‌کند که کسی که از درک توحید نفس خود عاجز است چگونه می‌تواند توحید رب خود را درک

کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۵۷؛ ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۳۶). بدین ترتیب، یکی از وجوه اهمیت پرداختن به توحید افعالی انسانی این است که ممکن است انسان در مواجهه با بعضی مسائل غامض از پذیرش آنها سر باز بزند و آنها را ادعایی تبیین‌ناپذیر بخواند، اما هنگامی که نمونه‌ای از آن را در عالم درون خود بیابد و به واسطه احاطه بر امور درونی خود درک وجدانی از نمونه درونی آن امر بیرونی به دست آورد، مسیر پذیرش آن برایش تسهیل شود و از استبعاد اولیه رهایی یابد و راه تبیین برهانی آن امر را روشن ببیند. توحید افعالی انسانی نیز نمونه عالی درونی برای توحید افعالی الهی در عالم هستی است.

از سوی دیگر، هرچند در ادامه روشن خواهد شد که توحید افعالی انسانی امری وجدانی است، بسیاری نمی‌توانند در مقام صناعت علمی به چنین معرفتی دست یابند و حتی در مقام بحث آن را انکار می‌کنند و در غفلت نسبت به آن باقی می‌مانند، مگر آنان که مؤید به نور الهی‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۵۷). پس خود این نمونه عالی درونی نیز نیازمند تبیین و توضیح است تا پرده‌های ابهام از آن زوده شود و غفلت نسبت به آن برطرف گردد. این نکته اخیر نیز وجه اهمیت دیگر پرداختن به توحید افعالی انسانی است.

از منظر حکمت متعالیه، نفس انسان مثلاً اعلای خداست. خدای متعال نفس انسانی را در ذات و صفات و افعال مثالی برای خویش خلق کرده تا تأمل در ساحت‌های سه‌گانه آن وسیله صعود به معرفت ساحت‌های سه‌گانه الهی باشد، و از همین مسیر بتوان برخی مشکلات معرفتی در حوزه اسما و صفات الهی را حل کرد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۹۱؛ ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۶۴-۲۶۸). مثالیت توحید افعالی انسانی یکی از زوایای مثلاً اعلی بودن نفس انسان برای خدا است. ملاصدرا هرچند در تبیین مثالیت توحید افعالی انسانی تلاش مضاعف دارد، این بحث را به صورت منسجم و مشخص در یک کتاب یا یک فصل مطرح نکرده، بلکه در آثار مختلف به بخش‌هایی از آن پرداخته است. به همین دلیل، پرداختن به این نظریه به صورت منسجم و بررسی تحلیلی ابعاد آن بر اساس مبانی حکمت متعالیه وجه سوم اهمیت موضوع پژوهش حاضر است.

با توجه به نکات فوق، مسئله مقاله حاضر تحلیل وجوه مثالیت توحید افعالی انسانی برای توحید افعالی الهی است، که البته قبل از آن، ضمن توضیح مفاهیم، به میزانی که برای رسیدن به پاسخ مسئله لازم باشد، اصل نظریه توحید افعالی انسانی و روش‌های حکمت متعالیه برای نیل به آن تبیین خواهد شد. کتاب‌ها و رساله‌ها و مقاله‌های متعددی در زمینه توحید افعالی و ارتباط توحید افعالی و اختیار انسان به نگارش درآمده که دغدغه اصلی آنها یا تبیین و مستدل‌سازی توحید افعالی یا ارائه راه‌حل جمع میان آن با اختیار انسان بوده است. با وجود این، پژوهشی که به طور مستقیم به موضوع مقاله حاضر مرتبط باشد، یعنی توحید افعالی را از منظر توحید افعالی انسانی مورد بررسی تحلیلی قرار دهد، یافته نشده است. البته در برخی پژوهش‌ها به نحو بسیار مختصر به نظر ملاصدرا درباره رابطه افعال نفس و شمول اراده الهی بر همه افعال اشاره شده است (برای نمونه، نک. ساجدی و زارع، ۱۳۹۳، ص. ۸۶؛ صلواتی، ۱۳۸۴، ص. ۷۷-۷۸).

## مفهوم‌شناسی

## مَثَلِ اَعْلَا

به بیان برخی اهل لغت، «مَثَل» گاهی در خصوص مشابهت در معنایی از معانی و وجهی از وجوه مورد استفاده قرار می‌گیرد (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۵، ص. ۴۶۹؛ راغب، ۱۴۱۲، ص. ۷۵۹). البته «مَثَل» در مواردی هم معنا با «مِثْل» نیز استعمال می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۲۹۶). از معانی لغوی «مِثْل» مشابهت همه‌جانبه است (راغب، ۱۴۱۲، ص. ۷۵۹)، چنان‌که بعضی اهل لغت گفته‌اند «مِثْل» اگر به طور مطلق به کار رود به این معناست که بین دو شیء مشابهت همه‌جانبه برقرار است و اگر مقید شود (هو مِثْلَه فی کَذَا) به معنای مساوات در همان جهت تقیید است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۱، ص. ۶۱۰). در پژوهش کنونی، برای «مَثَل» همین معنای مغایر با «مِثْل» مد نظر است، چنان‌که در قرآن کریم نیز این دو به یک معنا نیستند و در عین این‌که برای نفی تشبیه به خداوند از کلمه «مِثْل» استفاده شده (شوری: ۱۱)، «مَثَلِ اَعْلَا» برای او ثابت دانسته شده است (روم: ۲۷).

در اصطلاح حکمی، بین «مِثْل» و «مَثَل» بدین صورت فرق نهاده‌اند که «مِثْل» مشابهت دو فرد از نوع واحد و ماهیت واحد است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۹۲، ج. ۳، ص. ۴۸۰؛ ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۴۳۰)، که مسلم است خداوند متعال به این معنا نه در ذات و نه در صفات حقیقی مِثْل ندارد (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ج. ۱، ص. ۳۶۴). اما «مَثَلِ الشیء» (که گاهی به صورت «مثال الشیء») نیز به کار می‌رود (چیزی است برای ایضاح آن، هرچند با ممثّل اتحاد ماهوی نداشته باشد، بلکه به واسطه رابطه وجودی میان «ممثّل له» و «مثال»، در صورت شناخت آن «مثال»، «ممثّل له» نیز شناخته شود، و در صورت شهود آن، «ممثّل له» نیز شهود گردد (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ج. ۳، ص. ۴۱۲). در این صورت، مراد چیزی است که به واسطه واجد بودن والاترین درجات کمالات وجودی بتواند بیشترین راهنمایی را به سوی خداوند متعال داشته باشد و بالاترین نشانه بر ذات و صفات و افعال او باشد. به همین دلیل است که معرفت او می‌تواند نردبان معرفت رب باشد (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۴۳۱؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۲۲). بنابراین منظور از مثالیت برای خدا این نیست که امر امکانی به همان وجود خاص محدود نوعی یا جنسی در خداوند نیز موجود باشد تا از آن تشبیه حق به خلق لازم آید، بلکه نوعی شدت و ضعف در حقیقت کمال وجودی میان آنها برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ص. ۲۸۹).

## توحید افعالی الهی

نظر امامیه درباره توحید افعالی، که جامع مراتبی از توحید همچون توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت و... است، به واسطه تبیین‌های متعددی که در کتب کلامی و فلسفی شده، واضح و مبرهن و بی‌نیاز از تکرار است. به طور خلاصه، منظور از توحید افعالی خدای متعال این است که همان‌طور که خداوند در ذات و صفات یکتا و منزّه از شریک است، در افعال نیز بی‌همتا است و شریکی برای او در فعل نیست، و

هر چه در عالم امکان محقق می‌شود هم اصل وجودش و هم آثار و افعالش فعل و مخلوق اوست، و هیچ شیئی از شمولیت قدرت و اراده و مدبریت او بیرون نیست (سبحانی، ۱۳۸۰، ص. ۳۲-۳۳؛ ۱۳۹۱، ص. ۵۷؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۱۰۴-۱۰۵). متکلمان شیعه، که در بحث توحید افعالی قصد ندارند با متکلمان اشعری همسو شوند و رابطه علیت و نقش علل را در پدیده‌های عالم امکان انکار کنند، ذیل بحث توحید افعالی، با طرح مباحثی همچون فاعلیت بالمباشره و بالتسبیب، فاعلیت طولی و عرضی و فاعلیت استقلالی و وابسته، برخی علل را فاعل مباشر و در طول فاعلیت خدای متعال دانسته‌اند و به این صورت فعل را به دو فاعل طولی، یکی به نحو مباشر و دیگری به نحو باواسطه، نسبت می‌دهند، به نحوی که اصل وجود آن فاعل‌ها و نیز فاعلیتشان وابسته به *فاعل الكل مستقل علی الاطلاق* و فیض هستی بخشی آن است (سبحانی، ۱۳۸۰، ص. ۳۵-۳۶؛ ۱۳۹۱، ص. ۶۰).

هرچند راه حل متکلمان امامیه، که همسو با مشرب حکمای مشاء است، صحیح و بسیار بهتر و نیکوتر از راه دو گروه دیگر و دور از آفات و اشکالات آنهاست و در مسئله افعال ارادی حد وسط بین جبر و تفویض است، اما این راه حل سخنی نهایی حکمت متعالیه در این مسئله نیست، و ملاصدرا به این میزان که سازگار با نگاه ماهوی و وجود متباین معلول از علت است رضایت نداده و به دنبال سخنی دقیق‌تر و عمیق‌تر است (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص. ۲۷۴). او بر اساس مبانی حکمت متعالیه و مطابق با کشف و شهود، نکته مهم در تقریر توحید افعالی الهی را این می‌داند که استناد فعل واحد به هر دو فاعل، که یکی خدای متعال است و دیگری مخلوق او، به نحو حقیقی صحیح باشد. به تعبیر دیگر، فعل واحد در عین این که حقیقتاً و بالذات به فاعل امکانی استناد دارد، از همان حیث حقیقتاً و بالذات به فاعل الهی نیز استناد داشته باشد.

چنان که در عالم وجود هیچ شأنی به جز شأن او [خداوند] نیست، به همین صورت در عالم وجود هیچ فعلی نیست مگر این که فعل اوست، نه به این معنا که مثلاً فعل زید صادر از زید نباشد، بل به این معنا که فعل زید در عین این که حقیقتاً و نه مجازاً فعل زید است، حقیقتاً فعل خدا هم هست [...] در این صورت روشن است که نسبت فعل و ایجاد به عبد صحیح است [...] از همان جهتی که بعینه فعل و ایجاد به خدای تعالی نسبت [صحیح] دارد [...] پس به همین صورت علم بنده و اراده و حرکت و سکون او و همه آنچه از او صادر می‌شود حقیقتاً منسوب به اوست، نه به مجاز و دروغ، پس انسان فاعل آن چیزی است که از او صادر می‌شود و در عین حال فعل او یکی از افعال حق تعالی است به وجهی اعلی و اشرف که شایسته احدیت ذات حق است [...] (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۳۷۳-۳۷۴)

از نظر حکمت متعالیه، همین نکته تفاوت اساسی نظریه امامیه با اشاعره و معتزله در بحث توحید افعالی و به تبع در بحث جبر و اختیار است. زیرا در توحید اشعری فاعل حقیقی فقط خدای متعال است،



و استناد فعل به سایر فاعل‌ها، از جمله انسان، مجازی و ظاهری است؛ و در توحید اعتزالی فاعل مباشر (و در افعال اختیاری، خود انسان) فاعل حقیقی و مستقل در ایجاد است و استناد فعل به خدای متعال بالعرض و المجاز است؛ اما در نظریه امامیه فعل واحد هم فعل خداست حقیقتاً و هم فعل فاعل امکانی (و از جمله فعل انسان) است حقیقتاً.

ملاصدرا، با استفاده از برخی براهین و استفاده از مقدماتی چون تحلیل وجود رابط معلول، ارجاع علیت به تشّان و تبیین جمیع ماسوا به مثابه شأَن و جلوه خدای متعال، ارتقای وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود و کثرت تشکیکی ظهور، کلّ الاشیاء بودن حقیقت بسیط واحب الوجود، و تبیین بی‌نهایت وجودی آن ذات اقدس و... به این مهم دست یافته و توحید افعالی حکمت متعالیه را در قالب قاعده فلسفی «لا مؤثر فی الوجود الا الله» ارائه نموده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۸۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ص. ۱۹۲-۱۹۳).

### توحید افعالی انسانی

مراد از توحید افعالی انسانی این است که در جمیع افعال و آثار گوناگونی که از انسان صادر می‌شود فاعل حقیقی نفس انسان است، به گونه‌ای که این نفس هم حقیقتاً مُدرک همه ادراکات انسان است و هم حقیقتاً محرک همه حرکات انسان است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۷۱). البته از آنجا که نفس (کمال اول) موجودی است که با استخدام قوا مبدأ آثار و افعال حیاتی (کمالات ثانی) است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۷؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج. ۳، ص. ۷۶-۷۷)، توحید افعالی انسانی در حکمت متعالیه هرگز به معنای پذیرش سخن ناقدان بر فلسفه مشاء یعنی انکار قوای نفس و اسناد همه افعال به صورت مستقیم به خود نفس نیست، بلکه مراد این است که فعلی که نفس به وسیله قوه انجام می‌دهد هم به آن قوه نسبت دارد و هم به نفس منتسب است، به نحوی که در عین این که فعل قوه است فعل نفس است. به تعبیر دیگر، فعل واحد، در عین این که حقیقتاً و بالذات به قوه استناد دارد، از همان حیث حقیقتاً و بالذات به نفس نیز استناد دارد. این مطلب محصول نسبت و رابطه خاص نفس با قوا به گونه‌ای متفاوت با مدعای حکمای پیشین است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۵۱، ۲۲۱؛ بی‌تا، ص. ۳۷۵-۳۷۶)، که از مبحث وحدت نفس و قوا استنباط می‌شود و در قالب قاعده فلسفی «النفس فی وحدتها کل القوی» توضیح داده می‌شود.

### تبیین توحید افعالی انسانی در حکمت متعالیه

حکمت متعالیه، که ثبوت قوا را برای نفس می‌پذیرد، برای این که در تبیین توحید افعالی انسانی به مقصود خود که به اختصار مورد اشاره قرار گرفت نائل گردد، نباید رابطه میان نفس و قوا را به هیچ کدام از این شیوه‌ها تفسیر کند:

الف) رابطه اشتراکی دو فاعل برای فعل واحد. رابطه نفس و قوا از قبیل مشارکت دو فاعل هم‌رتبه در انجام یک فعل نیست. در افعال و صناعاتی که چند فاعل با هم مشارکت می‌کنند تا فعل را به سرانجام

برسانند، مثل دو شریک در خیاطی که یکی پارچه را می‌برد و دیگری می‌دوزد، با توجه به این که هر فاعل بخشی از کار را انجام داده، نمی‌توان از توحید افعالی سخن گفت و فعل را از یک جهت واحد به هر دو فاعل نسبت داد. از این رو، رابطه نفس و قوا در حکمت متعالیه از این باب نخواهد بود که مثلاً بخشی از فعل را قوه انجام دهد و بخش دیگر آن را نفس انجام دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۳۷۵).

ب) رابطه صنعتگر و ابزار صنعت. رابطه نفس و قوا همچون رابطه صنعتگر با ابزار نیست. در نسبت میان صانع و ابزار هر چند صانع برای فعل خود از ابزار استفاده می‌کند، اما آن ابزار صرفاً وسیله و یاری‌کننده در تحقق فعل است و نمی‌توان فعل را به آن ابزار نسبت داد، بلکه فاعل حقیقی آن صانع است. لذا گفته می‌شود صانع آن شیء را ساخت و گفته نمی‌شود ابزار آن را ساخت. اما رابطه نفس با قوا بر اساس مبانی علم النفس حکمت متعالیه به این صورت نیست که قوا صرفاً ابزار و آلاتی در اختیار نفس باشند که نفس برای انجام فعل خود آنها را به کار گرفته باشد، به نحوی که فعل حقیقتاً به نفس اسناد یابد، اما استناد حقیقی به قوه نداشته باشد؛ فعل هم حقیقتاً به قوه اسناد دارد و هم به خود نفس (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۵۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۲۴۷).

ج) رابطه کارفرما و کارگر. رابطه نفس و قوا همچون رابطه کارفرما و کارگر هم نیست. در نسبت میان کارفرما و کارگر، هر چند کارگر به دستور کارفرما فعل را تحقق بخشیده و به تعبیری کارگر فاعل مباشر و کارفرما فاعل بالتسبیب است، اما استناد فعل به این دو فاعل به یک نحو نیست، و این گونه نیست که فعل از همان جهتی که به کارگر نسبت دارد به کارفرما هم نسبت داشته باشد. استناد فعل به کارفرما از این جهت است که او کارگر را در این فعل به کار گرفته است، اما خودش در تحقق فعل هیچ نقش مستقیمی ندارد و چه بسا کارفرما از افعال و احوال این کارگر بی‌خبر باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۶۵-۶۶). حتی لازم نیست کارفرما قادر بر همان فعلی باشد که کارگر انجام می‌دهد. مثلاً کارفرمای بنا لازم نیست خودش بنا باشد و توانایی بنایی داشته باشد یا آگاه از فعل بنا باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۳۱۹). بنابراین فاعل تکوینی حقیقی فقط کارگر است، نه کارفرما. اما در توحید افعالی انسانی حکمت متعالیه نسبت میان نفس و قوا به این صورت نیست که نفس صرفاً به‌کارگیرنده آن قوه باشد، و استناد فعل به آن فقط از این جهت باشد که او قوه را برای فعل استخدام کرده است. به تعبیر دیگر، رابطه نفس با قوا به گونه‌ای نیست که قوا فاعل حقیقی و مدرک حقیقی باشند و انتساب افعال و حرکات و آثار به نفس فقط به این دلیل باشد که نفس چنین قوایی را استخدام کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۳۳).

پذیرش قوا در کنار انکار روابط فوق تحلیلی جز این به ارمغان نخواهد آورد که فعل واحد از جهت واحد به نفس و قوه استناد دارد. هر کس نیز بالوجدان خود را حقیقت واحدی می‌یابد که متصف به اوصاف و اسمائی است که برخی از نوع عقل‌اند و بعضی از نوع خیال‌اند و بعضی از نوع حس‌اند و بعضی نیز از نوع جسم و عوارض و انفعالات آن هستند. مثلاً، بعینه مُدِرک و عالم و سمیع و بصیر است و

نیز بعینه مؤثر و متحرک در همه حرکات منسوب به قوای تحریکی است، و از این روست که هم حقیقتاً می‌توان گفت چشم یا قوه باصره می‌بیند (بنا بر انفعال چشم یا فعل باصره) و هم حقیقتاً می‌توان گفت نفس می‌بیند؛ حقیقتاً گوش یا قوه سامعه می‌شنود (بنا بر انفعال گوش یا فعل سامعه) و در عین حال حقیقتاً نفس می‌شنود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۳۷۸؛ ج. ۹، ص. ۵۷).

از اینجا مشخص می‌شود که گرچه در برخی مکاتب گذشته قوا و بدن واقعیاتی مستقل از نفس اما در ارتباط با آن دانسته می‌شدند، حکمت متعالیه باید قوا را به گونه‌ای تحلیل کند که مابین و منحاز از نفس نباشند و وجودی زائد بر آن نداشته باشند. به تعبیر دیگر، در عین این که نفس برای صدور برخی از افعالش نیازمند قوه است، و وجود قوه برای نفس ضروری است، اما قوه نیز امری مابین با نفس نیست، و میان قوه و نفس دوگانگی در کار نیست (عبودیت، ۱۳۹۲، ج. ۳، ص. ۲۲۹). این دقیقاً همان نکته کلیدی در توحید افعالی انسانی است که ملاصدرا برای تبیین آن سعی بلیغ کرده و روش‌هایی را برای تبیین آن پی گرفته است. او در تبیین توحید افعالی انسانی تا جایی پیش می‌رود که حتی افعال طبیعی بدنی را نیز حقیقتاً فعل نفس می‌داند و می‌گوید نفسی که شخص واحد هر انسانی است بعینه مدرک همه ادراکات و فاعل همه افعال و حتی از جهتی فاعل افعال طبیعی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۵۶).

### دو روش حکمت متعالیه در تبیین توحید افعالی انسانی

در نگاهی جامع به علم النفس حکمت متعالیه، با عنایت به نکته کلیدی فوق، برای توضیح این که فعل واحد یا ادراک واحد حقیقتاً و بالذات هم فعل یا ادراک قوه باشد و هم فعل یا ادراک نفس باشد، و در عین یگانگی و از جهت واحد بتواند به هر دو منسوب باشد و اسناد آن به یکی بعینه همان اسنادش به دیگری باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۷۱؛ ج. ۹، ص. ۶۱)، دو روش اصلی به چشم می‌خورد: گاهی گفته می‌شود قوای نفس مراتبی از وجود نفس‌اند و نسبت آنها با نفس نسبت مراتب امر ذی‌مرتبه است، چنان که مرتبه وجودی مستقل و منحاز از وجود مرتبه‌مند ندارد؛ گاهی نیز گفته می‌شود که نفس علت برای آن قواست، البته بر اساس تبیینی که حکمت متعالیه از رابطه علیت دارد و معلول را تجلی و تشائی غیرمستقل و غیرثانی از علت تحلیل می‌نماید و به همین منوال قوای نفس به شئون و اطوار نفس ارتقا می‌یابند و به حیثیت شائی نفس موجود دانسته می‌شوند و در نتیجه وحدت ذی‌شأن و شأن به دنبال می‌آید. اما به هر حال، در آثار ملاصدرا هر دو بیان به منزله دو طریق که به یک مقصد می‌انجامند به چشم می‌خورد (افشارپور، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۸-۱۲۴).

در روش اول تحلیل توحید افعالی انسانی، در واقع نفس نیز همچون وجود حقیقتی تشکیکی و ذومراتب است، و حال نفس نسبت به قوا حال حقیقت وجود واحد به مراتب تشکیکی‌اش است. همان طور که هر مرتبه وجود منشأ انتزاع اثری خاص است، هر کدام از مراتب نفس نیز منشأ انتزاع قوه‌ای خاص و آثار مختص به آن است. همان طور که در تحلیل حکمت متعالیه مراتب هستی وجود زائد بر آن ندارند

و منحاز از آن نیستند، قوای نفس نیز که همان مراتب آن هستند وجودی زائد بر نفس ندارند و کثرت آنها به معنای کثرت فاعل‌های مستقل و منحاز از نفس نیست، و وحدت شخصی نفس را زائل نخواهند کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۳۵۴)، بلکه با توجه به برخورداری نفس از حرکت جوهری درونی، قوای او شئون و مراتب وجود واحدند که از پایین‌ترین درجه وجودی (وجود بدنی و مادی) یکی پس از دیگری در حرکت اشتدادی برای او به فعلیت می‌رسند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۵۱، ۲۲۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۲۴۷). نفس وجودی سعه‌یافته در جمیع مراتب عالم درون است، به گونه‌ای که هر مرتبه‌ای از آن تنزل‌یافته مرتبه مافوقی است. در واقع، وجود هر مرتبه وجود جمعی اجمالی برتر و عالی‌تر مرتبه مادونی است. این یعنی همه آنها در وجود بسیط این مرتبه وحدت یافته‌اند. البته پایین‌ترین درجات برای همه افراد بشر بالفعل است، اما بالاترین درجه آن که همان مقام عقل و معقول است برای اندکی به فعلیت می‌رسد، هرچند قابلیت ارتقا به آن درجه در همگان موجود است (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۷۸؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج. ۳، ص. ۲۱۵-۲۱۶).

در روش دوم تحلیل توحید افعالی انسانی، از حد وسط رابطه علیت موجود برتر برای موجود مادون استفاده می‌شود. فاعل فعل مادونی خودش نیز فعلی برای فاعل مافوق است، به گونه‌ای که هیچ استقلالی از خودش ندارد و در اصل هستی و نیز در فاعلیت محتاج و قائم به آن موجود برتر است. ملاصدرا در برخی موارد نیز بر اساس علیت حکمت متعالیه، که معلول اضافه اشراقی به علت دارد و اساساً بدون علت قابل لحاظ و قابل تحقق نیست، رابطه نفس و قوا را به گونه رابطه علت و معلول تحلیل کرده (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص. ۸۳) و گاهی نیز بر اساس آن تفسیر کرده است. ملاصدرا حتی رابطه نفس و بدن را نیز بر همین اساس تحلیل می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۱۸-۱۲۰، ۱۳۶، ۳۸۲) و می‌گوید می‌توان تنزل نفس در مرتبه بدنی را نیز پذیرفت، همان گونه که تنزل علت در مرتبه معلول خود پذیرفتنی است. در همین روش، گاهی نیز با استفاده از این که «معلول المعلول، معلول»، نتیجه گرفته است که متصف به همه ادراکات برای همه مدرکات یک قوه واحد و غیرجسمانی است که قوا در واقع فروغ و معالیل آن هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۳۰۱-۳۰۲). در این صورت، بر اساس عین الربط بودن معلول و معنای حرفی آن نسبت به علت، مراد از توحید افعالی انسانی این خواهد بود که هر فعل یا انفعال یا وصف یا امر کمالی که برای هر یک از قوا و حتی بدن طبیعی محقق باشد، فعل یا انفعال یا وصف یا کمال خود نفس است، اما نه برای نفس در مقام ذات او و به تعبیری در مقام بالاترین رتبه این موجود، بلکه در مقام فعل نفس و تجلی او که مرتبه همان قوه مورد نظر است. در این تحلیل، قوای نفس به شئون و اطوار نفس ارتقا می‌یابند، و پذیرفتن این نگاه نتیجه‌ای جز پذیرفتن توحید افعالی انسانی و به تعبیری یگانگی ذی‌شأن و شأن نخواهد داشت. در این تحلیل، قوا از سنخ همان چیزی هستند که علت آنها که خود نفس است از آن سنخ است. هرچند نفس درجه شدید آن است و معالیل آن که قوا هستند درجات ضعیف‌تر و نازل‌تر آن‌اند. در این صورت، افعال قوا در عین این که حقیقتاً فعل خود قوه هستند، چون قوه

هیچ استقلال وجودی در مقابل نفس ندارد، حقیقتاً فعل خود نفس نیز هستند، اما نه در مرتبه ذاتش، بلکه در مرتبه شأن‌اش. وجود نفس وجود برتر جمعی همه قوا است، و وجود برتر همه قوا در وجود بسیط نفس به وحدت رسیده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۵۱).

در مجموع این دو روش، اثبات قوای متعدد برای نفس در تحلیل حکمت متعالیه به منزله اثبات مراتب و شئون غیرمستقل متعدد برای وجود واحد نفس است. بدین ترتیب، تکثر این قوا و مراتب منافاتی با وحدت نفس ندارد. به تعبیر دیگر، نفس موجودی است که وحدت شخصی خود را حفظ کرده و در عین حال دارای وجوه و شئون متعدد و متنوعی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۱۹)، و حتی تحقق این شئون برای او ضروری است؛ زیرا موجود در رتبه عالی برای انجام دادن افعال در رتبه نازل باید از رتبه وجودی خود تا رتبه وجودی آن فعل تنزل کند و قوه نیز همین مرتبه نازل نفس است که منشأ صدور آن فعل در آن رتبه وجودی می‌گردد (نک. مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص. ۳۲۸). اساساً اسناد اثر قوا به نفس تنها در صورتی حقیقی و غیرمجازی است که در این فرآیند فعالیت و مؤثریت بیش از یک وجود در کار نباشد، و همه قوا به یک وجود واحد بسیط موجود باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۳۵). به عبارت دیگر، در قوایی که همگی به وجود واحد اما ذومراتب موجودند، هر فعلی که از هر قوه‌ای سر می‌زند در واقع فعلی است که از خود نفس ولی در مرتبه خاصی از آن سر زده است. این فعالیت و مؤثریت در مراتب نازل مشوب به ماده است، اما در مراتب بالاتر از میزان مادیت آن کاسته می‌شود تا این که به درجه‌ای می‌رسد که برای تحقق فعل نیازی به قوای جسمانی ندارد. در این صورت، این فاعل و مؤثر به والاترین رتبه وجودی و تجردی خویش می‌رسد.

### استدلال ملاصدرا بر وحدت نفس و قوای متکثر

علاوه بر تبیین توحید افعالی انسانی، ملاصدرا در مسیر برهانی نمودن آن نیز گام نهاده و برای این مرحله از تلاش خود از دو طریق ادراک و تحریک و با تمرکز بر سه حد وسط علم و عالم و معلوم استدلال آورده است. این استدلال‌های کلی شامل تمامی قوای نفس می‌گردند. ملاصدرا در صدد است حتی در مواردی که فیلسوفان گذشته مثلاً ادراک جزئیات را فعل قوا و ادراک کلیات را فعل خود نفس می‌دانستند، اثبات کند که خود نفس مدرک جزئیات (شخصیات) نیز هست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۲۱-۲۲۶). از آنجا که مسئله ما در این مقاله تحلیل مثالیت توحید افعالی انسانی است، از بیان و بررسی این استدلال‌های ملاصدرا صرف نظر می‌کنیم.

### تحلیل‌هایی از مَثَلِ اعلی بودن توحید افعالی انسانی برای توحید افعالی الهی

اکنون که مراد از مثالیت توحید افعالی انسانی مشخص شد، در ادامه مهم‌ترین تحلیل‌هایی را که می‌توان بر اساس مبانی حکمت متعالیه از مثالیت توحید افعالی انسانی برای توحید افعالی الهی ارائه داد، بررسی می‌نماییم.

### تحلیل اول: فرآیند استدلالی واحد

چنان که گذشت، ملاصدرا در توحید افعالی انسانی از روش کل القوی بودن نفس و تحلیل علیت نفس برای قوا و تبیین قوا به منزله شئون و مراتب آن استفاده کرده است. به همین منوال، او برای تبیین توحید افعالی الهی حکمت متعالیه از ارجاع علیت به تشأن و تبیین جمیع ماسوا به مثابه تشأن و جلوه خدای متعال و کل الاشیاء بودن حقیقت بسیط و احب الوجود بهره برده است، چنان که از روش‌های نظیر تبیین بی‌نهایت وجودی و تبیین صرف الشیئی نیز استفاده کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص. ۲۷۵-۲۷۶؛ ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۷۱، ۳۲۹-۳۳۱؛ ج. ۲، ص. ۳۰۰؛ ج. ۶، ص. ۱۱۰، ۳۷۳-۳۷۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ص. ۱۹۲-۱۹۳). از این رویکی از وجوه مثالیت توحید افعالی انسانی برای توحید افعالی الهی، فرآیند استدلالی یگانه است. ملاصدرا برای تبیین هر دو توحید افعالی فرآیندهای مشترکی را می‌پیماید. همان گونه که در عالم درون فاعل‌ها و موثرها مراتبی از فاعل کل افعال و آثار یعنی نفس هستند، در عالم بیرون نیز فاعل‌های کونی مراتب و شئون فاعل الكل هستند؛ همان گونه که نفس علت فاعلی قواست و قوا معالیل و تنزلات غیرثانی آن وجود برترند، خدای متعال نیز علت ماسواست و ماسوا تجلیات و شئون غیرثانی آن حقیقت متعالی برترند. به بیان دیگر، همان طور که تبیین توحید افعالی انسانی در حکمت متعالیه از مسیر کل القوی بودن نفس می‌گذرد، رسیدن به توحید افعالی الهی نیز از مسیر کل الاشیاء بودن بسیط الحقیقه می‌گذرد. به بیان سوم، رسیدن به توحید افعالی چه در عالم درون و چه در عالم بیرون از مسلک واحد می‌گذرد. در آنجا که صدرا اتحاد نفس و قوا را بر رابطه علی مبتنی دانسته یا در مواردی که اتحاد را عین رابطه علی و معلولی دانسته، مراد او از علیت، علیت حکمت متعالیه است، که معلول اضافه اشراقی به علت دارد و اساساً بدون علت قابل لحاظ و قابل تحقق نیست. این دقیقاً همان نگاهی است که صدرا برای تحلیل جهان خارج با استفاده از قانون علیت دارد، تحلیلی که موجودات را اشیائی عین ربط به خدای سبحان و نه ثانی در مقابل او می‌نمایاند و می‌تواند تبیینگر بسیط الحقیقه کل الاشیاء و یگانگی حقیقت باری با رقیقت اشیاء باشد.

بر همین اساس، ملاصدرا با نظر به این نظام تشکیکی، که در عین بالاترین درجه آن واجب متعال است و در نفس بالاترین درجه آن عالی‌ترین قوه است که همان قوه عاقله یا نفس باشد، برای نفس به وحدتی جمعیه قائل است که ظل وحدت جمعیه الهیه است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۵۳). همچنین بر اساس همین تحلیل است که صدرالمآلهین این مطلب را که فعل قوه از آن حیث که فعل قوه است فعل نفس نیز هست، نمونه‌ای جهت فهم این مطلب دانسته که چگونه افعال صادر از عباد بعینه فعل خداوند هستند (ملاصدرا، بی‌تا، ص. ۳۷۵).

### تحلیل دوم: جریان حمل حقیقت و رقیقت در هر دو ساحت

بر اساس تحلیل اول می‌توان تحلیلی دیگر از مثالیت توحید افعالی ارائه داد. در توحید افعالی انسانی

حکمت متعالیه، که قوا ثانی در مقابل نفس نیستند و نفس همان قوا و قوا همان نفس اند، مسلماً مراد از یگانگی نفس و قوا هیچ کدام از هوویت‌های معهود در منطق مشائی نیست، بلکه رکن اساسی در تبیین وحدت نفس و قوا پذیرش حمل حقیقت و رقیقت به عنوان نوع دیگری از حمل در مقابل حمل اولی ذاتی و شایع صناعی است، که در آن حقیقت وجود برتر و جمعی رقیقت است و جهات وجودی کمالی آن را داراست، اما نسبت به کمالاتی که رقیقت از آنها محروم است، فاقد نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص. ۱۵۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۲۷). نفس حقیقت قواست و قوا رقیقت نفس اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۴۰۴-۴۰۵؛ ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۴۲۹). توحید افعالی الهی حکمت متعالیه نیز، که در آن فاعل‌های امکانی ثانی در مقابل فاعل الهی نیستند، مبتنی بر کل الاشیاء بودن حقیقت بسیط الهی است، و رکن اساسی در تبیین آن پذیرش حمل حقیقت و رقیقت است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۴۸).

معنای این سخن این است که نوع حمل بسیط الحقیقه بر اشیاء از همان نوع حمل نفس بر قوا است. به تعبیر دیگر، بر همان منهجی که نفس قوا است یا قوا نفس هستند، بر همان منهج نیز بسیط الحقیقه اشیاء است و اشیاء بسیط الحقیقه هستند. و چون در علم النفس حکمت متعالیه قوا رقیقت نفس اند و نفس حقیقت قوا است، پس حمل حقیقت و رقیقت در هر دو ساحت جاری است. به عبارت بهتر، جریان حمل حقیقت و رقیقت میان نفس و قوا مثالی اعلا است برای جریان حمل حقیقت و رقیقت میان بسیط متعالی و اشیاء. اساساً یک نوع واحد حمل است که در هر دو ساحت جاری است، و این خود حکایت از تحقق مناظ واحد در هر دو ساحت دارد.

### تحلیل سوم: فاعلیت فاعل عالی برای فاعل دانی و فعل آن

با توجه به آنچه درباره نحوه رابطه میان نفس و قوا در حکمت متعالیه گفتیم، و ضمن نفی سه نوع رابطه، قوا را شئون و مراتب تنزل‌یافته حقیقت نفس خواندیم، می‌توان تحلیلی دیگر از مثالیت ارائه کرد. با توجه به این که قوه وجودی منحاز از حقیقت نفس ندارد و ثانی در مقابل او نیست، صراحتاً می‌توان گفت که هر مرتبه از مراتب نفس خود نفس است که به میزان درجه و سعه وجودی آن مرتبه تجلی نموده است. لذا می‌توان گفت که نفس در چشم قوه باصره است و در گوش قوه سامعه است و در دست قوه باطشه است و در پا قوه ماشیه است و غیره (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۲۷). این نحو رابطه میان نفس و قوا که یکی از بارزترین نمونه‌های فاعلیت فاعل عالی برای فعل فاعل دانی و خود فاعل دانی است، به این بیان که نفس تمام قوای خود است و فعل هر کدام از قوا حقیقتاً فعل خود نفس نیز محسوب می‌شود، یکی از بهترین نمونه‌ها برای درک فاعلیت عالی خداوند تعالی نسبت به فاعل‌های امکانی عالم هستی و افعال آنها و از جمله انسان و افعال اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۳۶)؛ در عین این که فعل، فعل آن فاعل است، فعل خدای تبارک و تعالی نیز باشد و البته فاعلیت آن فاعل نیز از آن سلب نگردد: «الفعل فعل الله و هو فعلنا».

مبتکر نظریه توحید افعالی انسانی در مواردی از این نحوه مثالیت بدین صورت تعبیر کرده است که هیچ چیزی به اندازه مطالعه کتاب نفس انسانی نمی‌تواند در وصول به توحید افعالی الهی مؤثر باشد. گاهی نیز معرفت نفس و قوای آن و درک نحوه رابطه فعل قوای نفس با خود نفس را بهترین و قوی‌ترین یاری‌کننده برای فهم صحیح و عمیق توحید افعالی الهی و نحوه ارتباط فعل فاعل امکانی با فاعل الهی خوانده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۳۷۵؛ ۳۷۷؛ ۱۳۷۵، ص. ۲۷۸).

اساساً ثمره مهم چنین نگاهی به رابطه نفس و قوا و افعال که گفته شود قوا شئون نفس هستند و به حیثیت شأنی نفس موجودند و وجودی مستقل و منحاز از نفس ندارند این خواهد بود که هویت آنها چیزی غیر از هویت نفس نیست و هیچ قوه و حتی عضوی فاقد و عاری از حقیقت نفس نیست. این خود مثالی اعلی برای درک رابطه میان حق و خلق و فعل خلق بنا بر قول نهایی ملاصدرا در علیت و ارجاع آن به تشان و تحلیل موجودات خارجی به عنوان هوایاتی است که تنها تفاوتشان با هویت احدی تفاوت تشان و ذی‌شان است. این ثمره را ملاصدرا این‌گونه بیان نموده است که نفس هویتی احدی و عقلی دارد که جامع هویات سایر قوا و محیط به قوا و قاهر بر قوا است به گونه‌ای که هویات سایر قوا نزد هویت نفس مستهلک‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص. ۲۷۸). چنین هویتی عالی‌ترین مثال برای هویت الهی است، زیرا هویت احدی آن ظل هویت احدی باری تعالی است، با این تفاوت که هویت آن هویت ظلّی و هویت او هویت حقّی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۳۷۸).

#### تحلیل چهارم: نقش فاعل‌های دانی در تحقق فعل

تحلیل دیگر از مثالیت توحید افعالی در زمینه نقش فاعل‌های دانی در صدور افعال است. با توجه به آنچه در تبیین توحید افعالی انسانی گذشت، حکیم متأله ضمن عنایت به وحدت نفس نباید از قوای متعدد - که با تبیینی که در این مقاله ارائه شد در حقیقت شئون و اطوار وجودی نفس هستند - غافل شود تا در وادی اسناد فعل به غیر فاعل نیفتد. در حیطه نفس، در عین این که اثر واحد از جهت واحد هم به قوه و هم به نفس اسناد دارد، نمی‌توان نقش قوه را در تحقق اثر چه در حوزه ادراک و چه در حوزه تحریک نادیده انگاشت. مثلاً اسناد مستقیم شهوت بدون واسطه شدن چیز دیگری ناشی از جهل به مقام عقل است، همان‌گونه که مثلاً اسناد دفع فضولات به قوه عاقله بدون واسطه شدن قوا و آلات اسانه عظیم به مقام عقل است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۲۴).

بر همین منہج اعتقاد به مراتب وجودی و این که هر مرتبه‌ای واسطه فیض برای مرتبه پایین‌تر است منافاتی با قول محققین از حکما ندارد مبنی بر این که مؤثر حقیقی در همه افعال خداوند متعال است و در عین قبول مؤثریت حقیقی خداوند، فاعلیت حقیقی و سائط انکار نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص. ۳۱۹-۳۲۰). به تعبیری، مؤثریت حقیقی خداوند به معنای پذیرش سخن برخی متکلمان مبنی بر انکار نقش سایر فاعل‌ها نیست. در عین این که فاعل حقیقی و تنها مؤثر در عالم وجود به حقیقت معنای



کلمه حقیقت بسیط واجبی است، اما شئون و جلوات این حقیقت بسیط در منازل و مراتب گوناگون محقق اند و واسطه غیر مستقل و غیر ثانی برای شئون و جلوات بعدی اند. از منظر ملاصدرا، این اعتقاد برخی متکلمان برای فرار از تفویض، که تمامی افعال حتی شُرور و افعال پست مادی مستقیماً و بدون سببیت و سائط عالی و سافل به خداوند نسبت دارند، اعتقادی ناشی از عدم درک حقیقت توحید و ناشی از سوء ادب در محضر الهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۲۴).

بهترین تبیین برای این مهم از مسیر معرفت نفس و توحید افعالی آن می‌گذرد. ملاصدرا در چند موضع از مواضع مختلفی که رابطه نفس و قوا را توضیح داده طوری سخن گفته است که گویا اساساً آن را به منظور تبیین توحید افعالی مطرح ساخته و یکی از اغراض اصلی او تبیین این مهم بوده است. او در این مواضع حتی انفصال فعل فاعل‌های دانی از فاعل عالی را به بوته نقد کشانده و دغدغه‌اش این است که با گمان این که فعل نفس لذاتها فقط ادراک معقولات است اما افعال بدنی درونی منسوب به قوای نفس همچون هاضمه و جاذبه و... است و افعال بیرونی منسوب به اعضا و به واسطه آلات است، مثالیت نفس و رب تبیین نخواهد شد و مشکل اصلی چنین متوهمی در حقیقت عدم فهم درست مسئله توحید افعالی است. زیرا هیچ منافاتی نیست بین این که فعل عالی به فاعل عالی نسبت داده شود با این که فعل فاعل دانی و خود فاعل دانی، فعل فاعل عالی باشند. نگرانی صدرا از این است که کسی که از درک توحید نفس خود عاجز است چگونه می‌تواند توحید رب خود را درک کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۵۷). به عقیده او، درک توحید افعالی به معنای «لا مؤثر فی الوجود الا الله» برای کسی امکان‌پذیر است که نفس خویش را به عنوان فاعل حقیقی همه افعال و آثار خویش حتی افعال بدنی مادی شناخته باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۳۶؛ ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۲۴).

### تحلیل پنجم: انتساب افعال ارادی انسان به خداوند

در همین فضا می‌توان تحلیلی برای تبیین نقش اراده در تحقق فعل فاعل‌های دانی ارائه داد، به گونه‌ای که حتی فعل ارادی انسان نیز قابل استناد به خدا باشد. برای این منظور باید به این نکته دقت کرد که هر کدام از این فاعل‌های دانی با توجه به ویژگی‌های خود در تحقق فعل نقش دارند، و یکی از این ویژگی‌ها در فاعل‌های ارادی، اراده است.

می‌توان انسانی ذهنی را در نظر گرفت که توسط ما در عالم درون ما خلق شده و این انسان خیالی در همان ظرف وجودی خود دارای اراده است و در همان ظرف فاعل افعال ارادی چون خوردن و آشامیدن و راه رفتن و... است. مسلماً افعال این انسان ذهنی هم به خود او نسبتی دارند و هم به ما نسبتی دارند و هر دو نسبت هم حقیقی است، چرا که وجود این انسان و وجود اراده‌اش و وجود فعلش و وجود متعلق فعلش همه از خالق و متصور او و عین الربط به اوست. خالق و متصور اوست که در حقیقت او و فعلش و اراده‌اش را ایجاد کرده، بنابراین فعل او قابل انقطاع از متصورش نیست، و در عین این که افعال حقیقتاً به

خود او انتساب دارند، به خالق و متصور او هم انتساب دارند. به تعبیری می‌توان گفت ما هستیم که فعل او را ایجاد کرده‌ایم، چنان که خود او را ایجاد کرده‌ایم، اما همچنین می‌توان گفت خود اوست که با اراده فعل خوردن یا نوشیدن یا راه رفتن را انجام می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۳۷۴، تعلیقه علامه طباطبایی). به همین منتهج، انسان عینی نیز در حالی که فعل را به اراده خودش انجام می‌دهد، اما وجود خودش و وجود اراده‌اش و وجود فعلش و وجود متعلق فعلش عین الربط به خدای متعال است. لذا هم می‌توان گفت انسان فاعل ارادی افعالش است و هم می‌توان گفت خدا فعل او را ایجاد کرده است؛ فعل هم فعل اوست و هم فعل خداست. از این رو فاعلیت حقیقی انسان برای آثار ارادی و غیرارادی انسان خیالی مخلوق او، مثال اعلائی فاعلیت حقیقی خداوند برای آثار ارادی و غیرارادی انسان عینی مخلوق اوست.

### تحلیل ششم: مراتب تحقق فعل

مراتب سه‌گانه تحقق فعل نفس نیز عالی‌ترین مثال برای مراتب سه‌گانه تحقق فعل خداوند است. برخی افعال و آثار نفس واحد مربوط به مرتبه قوه عاقله و شریف‌ترین مرتبه نفس است، برخی آثار نفس در حیطه قوه خیال است و گروهی از افعال به واسطه قوای حسی در مرتبه اعضای مادی بدنی است. هر اثری که مربوط به قوای نازل‌تر باشد به وجود جمعی برتر قوای مافوق نیز استناد می‌یابد و به این تعبیر در واقع از قوای مافوق نشئت گرفته است. در این تحلیل، مراتب سه‌گانه افعال نفسانی مثال مراتب سه‌گانه تحقق افعال الهی هستند. چنان که در جای خود تبیین شده است، برخی افعال الهی مربوط به عالم عقل و برخی مربوط به عالم مثال و برخی مربوط به عالم مادی اند، و در عالم بیرون نیز به واسطه قاعده تطابق عوالم هر اثری در مرتبه مادون ناشی از واقعیت برتر محقق در عالم مافوق است. اثر انسانی در هر مرتبه‌ای از افعال نفسانی که باشد اثر خود نفس است؛ اثر عینی نیز در هر مرتبه‌ای از عالم که باشد اثر باری تعالی است (اکبری، ۱۳۹۵، ص. ۱۷۷). در حقیقت مسئله تناظر عالم صغیر و عالم کبیر، که برخی حکما مطرح کرده‌اند، آن روی سکه مثالیت نفس در توحید افعالی واجب است.

### تحلیل هفتم: عدم تخلف از اراده الهی

بر اساس رابطه قوا با نفس می‌توان درباره عدم تخلف بعضی از مخلوقات از اراده الهی نیز مثالی اعلی ارائه داد. چنان که گذشت، قوا وجودی منحاز از وجود نفس ندارند و هویت آنها غیر از هویت نفس نیست. لذا فعل آنها فعل نفس است، و به تعبیر دیگر فعل آنها خلاف مشیت نفس نیست، و به تعبیری استطاعت مخالفت با خواست نفس را ندارند. زیرا خواست آنها مستهلک در خواست نفس است. از این رو هرچند برخی از این قوا مرتبه‌ای نازل و جلوه‌ای ضعیف نسبت به درجه ناطقه نفس هستند، به محض این که نفس اراده و همت به امری کند قوه مربوط به آن امر نیز نسبت به همان مقصود و امر مورد اتمام نفس امتثال می‌کند و وظیفه خود را انجام می‌دهد. مثلاً به محض اراده دیدن، قوه و آلت مربوط به دیدن دفعتاً

می‌بیند. مشخص است که برای چنین نحوه اطاعتی نه نیازی به امر و نهی است و نه نیازی به ترغیب و زجر. این نحوه طاعت تخلف‌ناپذیر قوا برای نفس مثالی اعلی برای طاعت تخلف‌ناپذیر بدون امر و نهی شرعی برخی مخلوقات برای خدای متعال است، به گونه‌ای که اراده و مشیت آنها مستهلک در اراده و مشیت خدای متعال است و هر چه او اراده کند بدون این که نیاز به امری باشد آن‌ها دفعتاً اراده کرده و همت می‌گمارند و بدون این که نیاز به نهیبی باشد هر آنچه را او نخواهد نمی‌خواهند، به گونه‌ای که همه فعل آنها فعل حق و تمام سخن آنها سخن صدق است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۳۹۶).

### نتیجه‌گیری

توحید افعالی، که یکی از پیچیده‌ترین و دشوارترین مسائل الهیاتی است، در حکمت متعالیه این گونه تقریر می‌گردد که استناد فعل واحد به هر دو فاعل صحیح باشد؛ به تعبیر دیگر، فعل واحد در عین این که حقیقتاً و بالذات به فاعل امکانی استناد دارد، از همان حیث حقیقتاً و بالذات به فاعل الهی نیز استناد داشته باشد. طبق این تحلیل است که اگر فاعل امکانی فاعل مرید باشد نقش آن در صدور فعل نه به نحو جبری است و نه به نحو تفویضی، بلکه امری است میان جبر و تفویض. از آنجا که درک این مهم و جمع میان انتساب حقیقی و بالذات فعل واحد به دو فاعل دشوار و حتی به نحوی مستبعد است، می‌توان برای تبیین آن از نمونه‌ای در عالم درون انسان کمک گرفت. با توجه به تحلیل حکمت متعالیه از رابطه نفس و قوا و جایگاه قوا در صدور افعال و آثار نفس، که نه از قبیل رابطه اشتراکی دو فاعل برای فعل واحد و نه از گونه رابطه صنعتگر و ابزار صنعت و نه به نحو رابطه کارفرما و کارگر است، بلکه به این صورت است که فعلی که نفس به وسیله قوه انجام می‌دهد در عین این که حقیقتاً و بالذات به قوه استناد دارد، از همان حیث حقیقتاً و بالذات به نفس نیز استناد دارد، از این رو نفس انسان به این معنا متصف به توحید افعالی است. همچنین، چون این توحید افعالی درونی دقیقاً بر همان منهج استناد حقیقی و بالذات فعل واحد به دو فاعل سامان می‌یابد، مقاله حاضر توحید افعالی انسانی را مَثَلِ اعلای توحید افعالی الهی خوانده و به منظور تبیین این مثالیت به هفت تحلیل دست یافته است که هر کدام از آنها در عین این که نکته‌ای دقیق از علم النفس حکمت متعالیه در باب رابطه نفس و قواست، از یکی از جنبه‌های توحید افعالی الهی پرده برمی‌دارد. این تحلیل‌ها که تفصیل آن‌ها در بخش انتهایی مقاله گذشت بدین قرار بودند: فرآیند استدلالی واحد توحید افعالی انسانی و الهی؛ جریان حمل حقیقت و رقیقت در دو ساحت انسانی و الهی؛ مثالیت در فاعلیت فاعل عالی برای فاعل دانی و فعل آن بر این اساس که فاعل دانی وجود منحاز از فاعل عالی و ثانی در مقابل آن نیست؛ نقش فاعل دانی در تحقق فعل؛ انتساب افعال ارادی انسان به خداوند؛ مراتب سه‌گانه تحقق فعل انسان و خدا؛ عدم تخلف از اراده الهی.

## فهرست منابع

### قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق.). *معجم مقاییس اللغة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن منظور، ابوالفضل. (۱۴۱۴ ق.). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر.
- افشارپور، مجتبی. (۱۴۰۰). بررسی اشکالات مطرح شده بر تبیین صدرایی قاعده النفس فی وحدتها کل القوی. *حکمت اسلامی*، ۱۸(۱)، ۱۱۵-۱۴۰.
- اکبری، مرتضی. (۱۳۹۵). *معرفت نفس مرقات معرفت رب تعالی در سه بعد ذات، صفت و فعل*. رساله علمی سطح چهار، حوزه علمیه قم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *رحیق مختموم*. قم: اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). *هزار و یک کلمه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۳). *تصحیح و تعلیق الحکمه المتعالیه*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*. تهران: امیرکبیر.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۹۲). *شرح فارسی الاسفار الاربعه*. قم: بوستان کتاب.
- راغب، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق.). *المفردات*. لبنان: دار العلم.
- ساجدی، علی محمد، و زارع، فاطمه. (۱۳۹۳). *توحید افعالی در نظام فلسفی ملاصدرا. فلسفه و کلام اسلامی*، ۴۷(۱)، ۸۱-۱۰۲. <https://doi.org/10.22059/jitp.2014.51020>
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۰). *مرزهای توحید و شرک در قرآن*. تهران: مشعر.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۹۱). *محاضرات فی الالهیات*. تلخیص ربانی گلپایگانی، قم: امام صادق(ع).
- صلواتی، عبدالله. (۱۳۸۴). ارتباط معرفتی نفس و حق در تبیین مسائل حکمت متعالیه. *خردنامه صدرا*، ۱۱(۲)، ۷۵-۸۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰). *نهایه الحکمه*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۲). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). *مجموعه آثار، (جهانبینی توحیدی)*. تهران: صدرا.
- ملاصدرا. (۱۳۵۴). *المبدا و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ملاصدرا. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
- ملاصدرا. (۱۳۷۰). *شرح اصول الکافی*. تعلیقات ملا علی نوری. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا. (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی، رساله خلق الاعمال*. تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.

ملاصدرا. (۱۹۸۱ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث.

ملاصدرا. (بی تا). *الرسائل*. بی جا: بی نا.

## References

### Holy Quran.

- Afsharpur, M. (2021). The examination of objections leveled at Sadra's account of the rule "the soul in its unity is identical with all faculties". *Hikmat-e-Islami*, 8(1), 115-140. [In Persian].
- Akbari, M. (2015). *Ma'rifat-i nafs mirqat-i ma'rifat-i Rab ta'ala dar se bu'd-i dhat, sifat va fe'l* [self-knowledge is a ladder to the knowledge of the Lord Almighty in the three dimensions of essence, attributes, and actions]. Level Four academic dissertation. Qom Seminary. [In Persian].
- Hasanzadeh Amoli, H. (2002). *Hazar o yek kalime* [One thousand and one words]. Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami-yi Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom. [In Persian].
- Hasanzadeh Amoli, H. (2004). *Tas-hih va ta'liq-i al-Hikmat al-muta'aliyah* [Correcting and annotation of Mulla Sadra's al-Asfar]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic].
- Hasanzadeh Amoli, H. (2006). *'Uyun masa'il al-nafs wa sarh al-'uyun fi sharh al-'uyun*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- Hasanzadeh Amoli, H. (2012). *Sharh-i Farsi-yi al-Asfar al-arba'a* [the Persian commentary of al-Asfar al-arba'a]. Qom: Bostan-i Kitab. [In Persian].
- Ibn Faris, A. (1984). *Mu'jam maqayees al-lughah*. Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami-yi Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom. [In Arabic].
- Ibn Manzoom, A. (1993). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (2007). *Rahiq Makhtum*. Qom: Isra. [In Persian].
- Misbah Yazdi, M. T. (2013). *Sharh-i jild-i hashtum-i Asfar al-arba'a* [a commentary on the eighth volume of Mulla Sadra's Four Journeys]. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian].
- Motahhari, M. (2003). *Majmu'a-yi athaah* [a collection of works, (monotheistic worldview)]. Tehran: Sadra. [In Persian].
- Ragheb, H. (1991). *Al-Mufradat*. Lebanon: Dar Al-Ilm. [In Arabic].
- Sadrudin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1975). *Al-Mabda' wa al-ma'aad* [origin and resurrection]. Tehran: Anjuman-i Hikmat va Falsafe-yi Iran. [In Arabic].
- Sadrudin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981). *Al-Hikmat al-muta'aliya fi al-asfar al-'aqliyya al-arba'a* [The transcendent philosophy of the four journeys of the intellect]. Beirut: Dar Ihya al-Turath. [In Arabic].
- Sadrudin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981). *Al-Shawahid al-rububiyah fi al-minahij al-sulukiyyah*. Mashhad: al-Markaz al-Jameie li-l Nashr. [In Arabic].
- Sadrudin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1984). *Mafatih al-ghayb* [keys of unseen]. Tehran: Muassasa-yi Tahqiqar-i Farhangi. [In Arabic].
- Sadrudin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1987). *Tafsir al-Quran al-karim* [interpretation of the Holy Quran]. Qom: Bidar. [In Arabic].
- Sadrudin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1991). *Sharh Usul al-kafi* [a commentary on the principles of al-Kafi]. Annotations by A. Nouri. Tehran: Muassasa-yi Mutaleat va Tahqiqat-i Farhangi. [In Arabic].

- Sadruddin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1996). *Majmu'a-yi rasa'il-i falsafi* [a collection of philosophical treatises, treatise on creation]. (H. Naji Isfahani, Ed. & research). Tehran: Hikmat. [In Persian].
- Sadruddin Shirazi, M. (Mulla Sadra). (n.d.). *Al-Rasa'il* [treatises]. N.P. [In Arabic].
- Sajedi, A. M., & Zare, F. (2013). The unity of divine acts in Mulla Sadra's philosophical system. *Philosophy and Kalam*, 47(1), 81-102. [In Persian].  
<https://doi.org/10.22059/jitp.2014.51020>
- Salavati, A. (2005). Irtibat-i ma'rifati-yi nafs va haqq dar tabyin-i masa'il-i Hikmat-i muta'alayah [the epistemological relationship between soul and truth in explaining the issues of Transcendental Wisdom]. *Kheradname-ye Sadra*, 11(2), 75-82. [In Persian].
- Sobhani, J. (2001). *Marzha-yi tawheed va shirk dar Quran* [the boundaries of monotheism and polytheism in the Quran]. Tehran: Mashar. [In Persian].
- Sobhani, J. (2011). *Muhadirat fi al-ilahiyyat* [theological lectures]. Summary by R. Golpayegani. Qom: Imam Sadiq (as). [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (2011). *Nahayt al-hikmah*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Arabic].
- Turaihi, F. (1996). *Majma' al-bahrain*. Tehran: Mortazavi. [In Arabic].
- Ubudiat, A. (2012). *Dar amadi bar nezam-i hikmat-i Sadrai* [an Introduction to Mulla Sadra's theosophical system]. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian].